תורת שמואל

מכתבי הגאון

רבי שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל

מראשי ישיבת "עץ חיים" ירושלים

מסכת סוכה

פרשיות התורה

אגדה ומוסר

תשרי תש"פ

הערות השוליים
המסומנות בכוכבית,
הינן מכתבי רבינו

יהודה גליס
054-8528580 08-9790821
G9790821@GMAIL.COM

כריכה שערים ועימוד
שערים
השער לספר הבא שלך
052-7609874
M0527609874@gmail.com

לזכרון עולם

אבינו זקנינו

המחבר

הגאון **רבי שמואל הלוי קיבלביץ** זצ"ל

ב"ר חיים הלוי ז"ל

נלב"ע ה' באייר תשס"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

אמנו זקנתנו

מרת **שרה רבקה** ע"ה

בת הגאון **רבי שלמה זלמן זלזניק** זצ"ל

ראש ישיבת "עץ חיים" ירושלים

נלב"ע ל' באב תשל"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

לזכרון עולם

בן המחבר

הרה"ג רבי **יעקב משה הלוי קיבלביץ** זצ"ל

בן הגאון רבי שמואל הלוי זצ"ל

נלב"ע כ"ד באייר תשע"ד

ת.נ.צ.ב.ה.

בת המחבר

מרת **אידלא דויטש** ע"ה

בת הגאון רבי שמואל הלוי זצ"ל

אשת הגאון

רבי ברוך שמואל הכהן דויטש שליט"א

נלב"ע י"ט בכסליו תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

תוכן עניינים

פרקי חיים ..... **ז**

מסכת סוכה ..... **טו**

סימן א בטעמא דרבא בפסול למעלה מכ' אמה דהוי דירת קבע ..... טו

סימן ב בדין דפנות מגיעות לסכך ..... טז

סימן ג מיעוט חלל הסוכה בכרים ותבן ..... יז

סימן ד בדין פסל היוצא מן הסוכה באיצטבא וחקק ..... כ

סימן ה בדברי הר"ן דלא אמרינן גוד אסיק בסוכה ..... כד

סימן ו בגדר ההלכה דשלישית טפח ..... כה

סימן ז בדיני צורת הפתח בדפנות הסוכה ..... כו

סימן ח בדין מיגו מדופן סוכה לדופן שבת ואיפכא ..... כט

סימן ט בגדרי פסול סוכה תחת סוכה ותחת האילן ..... לג

סימן י ב' שיטות הראשונים בסוגיא דסוכה תחת האילן ..... לז

סימן יא בטעם פסול אוכל לסיכוך ..... מג

סימן יב ב' דברי הר"ן בסוגיית תקרה שאין עליה מעזיבה ..... מה

סימן יג ב' ספק התוס' בשני סככים פסולים ואויר ביניהם ..... מו

סימן יד בקושית הרמב"ן אמאי איצטריך הלכתא דדופן עקומה לרב ..... מז

סימן טו בענין ב' הלכות בסוכה ..... מט

סימן טז בדין לבוד בטומאה ..... נב

סימן יז בסוגיא דעוסק במצוה פטור מן המצוה ..... נג

סימן יח בפטור חולה ומצטער בסוכה ..... סד

סימן יט בדין סוכה שאולה וסוכת השותפין לר"א ולרבנן ..... סו

סימן כ בענין מצוה הבאה בעבירה ..... סז

סימן כא בענין תקנת השבים בגזילה ..... עד

סימן כב בענין לולב של ע"ז ..... עז

סימן כג בענין דיחוי ..... עט

סימן כד בענין כתותי מיכתת שיעוריה ..... פא

סימן כה בענין אתרוג של טבל ושל דמאי ..... פג

סימן כו בסוגיא דאתרוג של שביעית ..... פח

סימן כז בענין מתנה ע"מ להחזיר ..... צב

סימן כח בדין עצי סוכה ונוייה ..... צז

סימן כט הערות במסכת סוכה ..... קד

פרשיות התורה ..... קט

פרשת בראשית..... קט
פרשת לך לך ..... קט
פרשת וירא ..... קי
פרשת חיי שרה ..... קי
פרשת תולדות ..... קי
פרשת ויצא..... קיא
פרשת וישלח ..... קיב
פרשת וישב..... קיג
פרשת ויגש ..... קיד
פרשת יתרו..... קיד
פרשת תרומה ..... קיד
פרשת כי תשא..... קטז
פרשת אחרי מות..... קיז
פרשת קדושים..... קיח
פרשת בהר..... קכ
פרשת בהעלותך ..... קכב
פרשת שלח..... קכב
פרשת פנחס ..... קכג
פרשת עקב..... קכד
פרשת ראה ..... קכד
פרשת שופטים ..... קכה

מוסר ואגדה ..... קכט

מאמר א האמונה ..... קכט
מאמר ב אדם נידון בראש השנה..... קלג
מאמר ג מוֹתר האדם מן הבהמה..... קלד
מאמר ד אחור וקדם צרתני ..... קלה
מאמר ה יודע רבונו ומתכוין למרוד בו..... קלז
מאמר ו יראת שמים ..... קלט
מאמר ז יראת שמים ויראת חטא..... קמג
מאמר ח לימוד התורה וידיעתה..... קמד
מאמר ט חֲדַאי נַפְשָׁאי לָךְ קָרֵאי ..... קמה
מאמר י וטהר ליבנו לעבדך באמת ..... קמו
מאמר יא זריזים מקדימים למצוות..... קמח
מאמר יב אין המצוה נקראת אלא על שם גומרה..... קנו
מאמר יג בענין הבטחה לטובה ..... קנט
הגיונות..... קסב

פרקי חיים[א]

אבינו-זקנינו הגאון רבי שמואל הלוי קיבלביץ זצ"ל, נולד בו' לחודש תמוז בשנת ה'תרע"ד בלובץ', ליד נובהרדוק שבפולין, לאביו ר' חיים ז"ל, ולאמו מרת אידלא ע"ה.

בהיותו בגיל שלוש התייתם מאמו ע"ה, ועל אף היותו בן יחיד שלחו אביו עוד לפני כניסתו לעול תורה ומצוות, ללמוד תורה בישיבת ברנוביץ' - ישיבתו המפורסמת של הגאון רבי אלחנן וסרמן זצוק"ל הי"ד, שם ביקש להתקבל כתלמיד. ראש הישיבה, שלא הורגל בתלמידים צעירים כ"כ, עוד לפני גיל שתים עשרה, בחנו מכף רגל ועד ראש, וביקש ממנו להכין דף גמרא עם רש"י ותוס', והגביל לו זמן לבחינה במוצאי שבת אחרי הבדלה. הילד הגיע בזמן המיועד, נבוך קצת מעצם פגישתו עם ראש הישיבה, אך ראש הישיבה עודדו וביקש ממנו להתחיל ולהראות את כוחו. הילד החל לקרוא את הגמרא אשר הכין, בבהירות נפלאה. עוד לפני שהספיק להתחיל לבאר את דברי הגמרא, כשרבי אלחנן ראה את צורת קריאתו את הגמרא הפסיקו ואמר: 'מספיק, לא צריך יותר', ובישר לו שעמד במבחן על הצד הטוב ביותר, ויכול מיד להכנס לשיעור ג'!!!

לא נתקררה דעתו של רבי אלחנן, עד שייעד לו כחבר חדר, את בנו הבחור רבי נפתלי ביניש הי"ד, שהיה מבוגר ממנו בכמה שנים, בכדי שיוכל לחדד האחד את חבירו, ומאז נרקמה ביניהם ידידות עמוקה ואהבה שאינה תלויה בדבר במשך כל השנים.

כל ימיו החזיק את הגאון רבי אלחנן לרבו המובהק, אשר הטביע את חותמו עליו, ואף מתוך דברי תורתו ודרך לימודו - ניכר לכל כי הינו תלמידו של רבי אלחנן זצוק"ל. לימים אף מסר את מחברותיו וכתביו שכתב בעת ששמע את שיעורי רבו, ומתוכם נדפסו חלקים מספרי "קובץ שיעורים", וכן נדפסו דברי תורתו במאספים שונים.

את חגיגת הבר מצוה חגג בישיבה, ע"י דבר מאכל במעט כסף ששלח לו אביו, בכדי שיקנה לו בחנות המקומית.

בשנת ה'תרצ"א עבר ללמוד בישיבת מיר אשר בליטא, יחד עם ידידו הבחור נפתלי וסרמן, ואף למדו יחדיו בחברותא במשך תקופה ארוכה. אולם גם שם התנהג בצניעות כהרגלו מימים ימימה,

---

א. הרבה מן הפרטים נלקחו מספר "זכרון עץ חיים", תשס"ז, שיצא לאור למלאות 60 שנה לישיבת "עץ חיים" באנטוורפן, עמ' 107 ואילך, בעריכת הרה"ח ר' שמואל אברהם נוסבוים שליט"א.

ולא רצה לבלוט. לאחר כמה שנים מעת כניסתו לישיבת מיר, יצא פעם לר' נפתלי לשוחח בדברי תורה עם ראש הישיבה הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל זצ"ל, ובתוך הדברים הירצה לו מחידושי ר' שמואל. ראש הישיבה לא חדל מלהתפעל מהעמקות וההיקף של דברי תורתו, ובעיקר מישרות שכלו, והודה שלא עמד על טיבו של תלמידו ר' שמואל, שהצליח עד כדי כך להצניע את ידיעותיו והבנתו הברורה. מאז עלתה קרנו בין בני חבורתו, וכונה בה "דער לובצ'ער עילוי" על שם עיירת מולדתו, וכידוע בישיבת מיר היו מכנים את הבחורים כפי מידת חריפותם: 'אַ פערטל עילוי', 'אַ אלבן עילוי', 'עילוי' [תרגום: 'רבע עילוי', 'חצי עילוי', 'עילוי'].

בישיבת מיר התקרב מאד למשגיח הגה"צ רבי ירוחם ליבוביץ' זצ"ל, אשר הותיר עליו חותם והשפיע עליו רבות, כפי עדותו. ר' שמואל נעשה לאחד ממעבירי תורתו בעל פה, וכל ימיו ציטט מאמרותיו בדייקנות נפלאה.

בשנת ה'תרצ"ו, קיבל צו גיוס, וכדרך בני הישיבה ניגש למורו ורבו המשגיח רבי ירוחם זצ"ל לשאול בעצתו, ר' ירוחם הנחה אותו לעלות לארץ ישראל, ולהעזר בגיסו רבי מרדכי ויינשטיין זצ"ל, [עסקן נמרץ בכל דבר שבקדושה, שהיה נשוי לאחותו היחידה גרוניה ע"ה, והתגוררו כבר בארץ ישראל], להשיג סרטיפיקט. כשראה המשגיח את מבוכתו, על כך שנאלץ לעזוב את היכל הישיבה, עודדו המשגיח ואמר לו שעם רצון עז ואמיתי אפשר ללמוד תורה בכל מקום, וגם מחוץ לכתלי ישיבת מיר... ואכן, חדשים ספורים לפני פטירתו של מורו ורבו, עלה לארץ ישראל בסיוע גיסו, שהשיג לו סרטיפיקט ע"י ישיבת גור בירושלים.

עם בואו לארץ ישראל למד בתחילה בישיבת "חברון - כנסת ישראל" בירושלים[ב], שם התקרב לראש הישיבה הגאון רבי יחזקאל סרנא זצ"ל, ולימים נענה לבקשתו והיה מעורכי כתביו.

לאחר כשנה וחצי שלמד בישיבת חברון, הזמינו אותו חבריו לספסלי הישיבה, בישיבות בחו"ל, שעלו ארצה ולמדו בישיבת לומז'ה בפתח תקווה, להצטרף אליהם. שם למד בחברותא עם הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל, לימים ראש ישיבת פוניבז', ובני הישיבה היו מכנים אותם 'שמואל א'', ו'שמואל ב'', והיתה ביניהם ידידות עמוקה, אשר המשיכה גם לאחר נישואיהם ועזיבתם את הישיבה, בשנות מגוריהם בעיה"ק ירושלים. שם גם היה מיודד עם עוד מגאוני הדור הבא, כהגאון רבי זלמן רוטברג זצ"ל, לימים ראש ישיבת בית מאיר, והגאון רבי משה שמואל שפירא זצ"ל, לימים ראש ישיבת באר יעקב, ועוד.

כמנהג בני הישיבות בתקופה זו, היה הולך לדבר בלימוד עם מרן החזון איש זצ"ל, אשר היה מחבבו מאד, ונהנה מדברי תורתו הנאמרים בישרות ובבהירות. קשר זה נמשך אף לאחר נישואיו, שהיה מגיע מירושלים לב"ב בכדי להתייעץ עם מרן החזון איש.

ב. הוזכר ברשימת תלמידי הישיבה שבין השנים תרצ"ו - ת"ש, נדפס בספר "עד שבחברון" עמ' 320.

בשנת תרצ"ט קיבל כתב סמיכה מראש הישיבה ורבה של פתח תקוה רבי ראובן כ"ץ זצ"ל, אשר בו הוא מפלי'ג בשבחו וכותב:

הנני בזה להגיד שבחו ותהלתו של האברך כמדרשו רך בשנים ואב בחכמה, הרה"ג החריף ובקי בש"ס ובפוסקים, כש"ת מוה"ר שמואל ב"ר חיים הלוי קיבלעוויץ נ"י, שלמד בישיבתנו הק' איזה שנים, והוא מבחירי הישיבות, חריף ובקי משנתו זך ונקי, מחדש ומעמיק ובקש ממני להסמיכו בסמיכת חכמים, ופלפלתי אתו הרבה פעמים והוא בקי בחדרי התורה והפוסקים, לכן אמינא ליה יורה יורה ידין ידין וכל מן דין סמוכו לן, וד' עמו, וראוי להיות רב בעדת ישראל, והעדה שתבחר בו תשביע רצון ממנו בכל הפרטים, כי הוא בעל מידות נעלות וירא אלקים באמת, ויודע איך לנהל עדה בקהל בשלו' ובמישור, ועתיד להיות מגדולי ישראל בקרב בית ישראל, ומובטחני בו שלא יצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן ח"ו. וחז"ל אמרו תיכף לת"ח ברכה, וימצא מנוחה ונחלה בארה"ק.

כעתירת הבעה"ח לכבוד האי גברא רבא ויקירא, לכבוד התורה ולומדיה, המצפה לישועת ד' ולהרמת קרן התורה

נאם ראובן בהר"ש כ"ץ הרב הראשי אב"ד ור"מ פ"ת והסביבה

בשבט תש"ג נלקח לחתן ע"י זקנינו הגאון רבי שלמה זלמן זלזניק זצ"ל ראש ישיבת "עץ חיים", לבתו מרת שרה רבקה ע"ה, ותקופה קצרה לאחר נישואיו מינה אותו חותנו לשמש כר"מ בישיבה לצעירים, לצידם של הגאונים רבי שמואל גדליה ניימן זצ"ל בעמח"ס "גידולי שמואל", ורבי מרדכי דוד לוין זצ"ל בעמח"ס "דרכי דוד". יחדיו העמידו דורות של תלמידים, כאשר הוא מנחיל להם את תורת ראשי הישיבות שבליטא, אשר מפיהם למד, ואת תורתם ינק. הוא שימש במשרה זו עד לשנת תשי"ט.

בירושלים התפרסם לתהילה בידיעותיו הנרחבות ובבקיאותו הנדירה. גאוני ירושלים ששו לדבר עמו בדברי תורה והתענגו על חידושיו וביאוריו. הגאון רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל, התבטא פעם אודותיו בפני חמיו הגאון רבי שלמה זלמן זלזניק זצ"ל, אחרי ששוחח עמו בדברי תורה: "היום שמעתי דברי תורה כפי שאני אוהב".

בני ירושלים שהיו רוצים להגיע ללמוד בישיבות החדשות שהוקמו לאחר השואה, ע"פ תורת ראשי הישיבות שבליטא, היו באים להתייעץ עם מרן החזון איש זצ"ל על כך, והוא היה מייעץ להם ללמוד קודם שנה אחת אצל ר' שמואל קיבלביץ, ורק לאחר מכן לעבור ללמוד בישיבות החדשות. וכן ראשי ישיבות אחרות, התנו קבלת בחור מישיבת "עץ חיים", רק לאחר ששמע את שיעורי ר' שמואל במשך תקופה.

וכמים הפנים לפנים, אף הוא התמלא בהערצה והערכה לת"ח ותלמידי הישיבות בירושלים, בגודל יגיעם בתורה ובבקיאותם המופלגת בכל הש"ס בבלי וירושלמי וספרי קבלה, אלא שמחמת רוב ענוותם הסתירו זאת מרבים.

לימים, אף החל לשנות ממנהגי בית הוריו וארץ מוצאו, ולנהוג כמנהגי חמיו הגרש"ז זצ"ל בהידורים שהיה נוהג כבני ירושלים, כגון לחשוש באכילת זוגות [ע"פ הגמ' פסחים קי, א-ב], ומחמת כן אם היו מגישים לפניו בארוחה ב' דברים, היה יוצא מפתח ביתו וחוזר וממשיך באכילתו.

כמו כן, מספר בנו ר' בנימין שיחי', כי פעם ראה שהינו מקפיד על שתיית משקים גלויים, משום שסבר שאף חמיו מקפיד על כך, אולם, העיר לו כי זקנו הגרש"ז זצ"ל לא היה מקפיד על כך, ע"פ דברי החיד"א [חסדי אבות ה, ה; פתח עינים יומא כא, א] כי בירושלים אין לחשוש. לאחר בירור הדברים אצל גיסו הגאון רבי אברהם יעקב זלזניק זצ"ל, שאף הוא העיד כן על מנהג אביו שלא להקפיד על כך, חדל ממנהגו ולא חש לזה.

בשנת תש"ח תנועת פאג"י הקימה עיתון יומי "היומן", ולאחר סגירתו בשנת תש"ט, נפתח עיתון יומי אחר בשם "הקול". עם הקמת העיתונים נקרא לכתוב בהם מאמרי הגות והשקפה בענינים העומדים על הפרק. בתחושת שליחות, להחדרת ההשקפה הנכונה על עניני הקמת המדינה וכל המסתעף, יחד עם מידת האמת הצרופה שהיתה טבועה בו, עם כח כתיבה נדיר שבו ניחן, לכתוב את הדברים באופן בהיר, ידע להגדיר ולהביע בטוב טעם את דעת התורה ורצון חכמיה, בכל נושא העולה על הפרק, היה כותב מאמרים לפרסום בעיתון, בהם היה מברר את השקפת התורה בכל נבכי החיים, ופירסמם תחת שם העט 'ש. קול'. מרן הגרי"ז הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, הרב מבריסק, היה קורא את תוכן המאמרים, ומשבחם, ולימים אף שלחו לפעול בכמה מערכות ציבוריות.

מלבד השקפתו הבהירה אותה קיבל מרבותיו, שעי"ז ידע את אשר לפניו, ובה השתדל אף לחנך אף את תלמידיו, היה גם מרבה לספר על גדולי עולם שהכיר, כפי שהיה בקי בהנהגותיהם בצורה מופלאה, כאשר זכר כל פרט בדייקנות, וכך ללא כל שינוי, עם הרבה תחושת חיות והעברת הרקע של הדברים, מסר את הדברים לשומעיו.

בשנת תשי"ט נקרא לכהן כראש ישיבת "עץ חיים" בבלגיה, בעת שהותה בקאפעלען, אולם לא הסכים לקבל את ההצעה טרם יקבל את הסכמתו של מרן הרב מבריסק זצ"ל. לאחר הסכמתו גלה למקום תורה ללמד בני יהודה קשת, והיה מתגורר בבנין הישיבה, ואילו בני משפחתו נשארו בארץ ישראל, כאשר הוא חוזר לביתו רק לחג הפסח וחג הסוכות.

התלמידים העריצוהו, בעיקר בראותם לכל אורך הדרך שרק האמת היא נר לרגליו, כל מה שהטיף קיים הלכה למעשה, וכל מה שאמר התכוין לכך באמת. על אף שמבחינה חיצונית היתה הרגשה כללית של 'זרוק מרה בתלמידים'.

גם לאחר שהישיבה עברה לווילרייק, המשיך לכהן בה כראש ישיבה, במשך השנה הראשונה. רצונו היה שכל משפחתו תעבור לבלגיה, לגור בקרבת הישיבה, בכדי שיוכל להמשיך לכהן בראשות הישיבה, אולם מכיון שמקום מגוריו בירושלים היה בסמוך לחותנו, ואשתו ע"ה היתה תומכת בו לעת זקנותו, לא רצתה לעוזבו, משום כך הוצרך לעזוב משרה זו ולחזור לארץ.

לפני עזבו את הישיבה בווילרייק, לא רצה להשאיר את הישיבה ללא ראש ישיבה, ולפיכך הציע להביא את תלמידו מישיבת "עץ חיים" בירושלים, הגאון רבי יהודה טרגר זצ"ל, חתן מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ובנו של ידידו רבי אברהם טרגר ז"ל, עסקן ידוע בפאג"י, ומבוני השכונות החדשות בירושלים, שאכן קיבל את ההצעה, וכיהן שם כראש ישיבה החל משנת תשכ"ב.

בשנת תשכ"ו הקים את ישיבת "בית התלמוד" בירושלים, במטרה להמשיך את דרכו המוסרית של מורו ורבו רבי ירוחם ממיר זצ"ל, אשר אותו החשיב לאחד האנשים החכמים בעולם, ואמר שראשי ישיבות יש מספיק אך את דרכו של ר' ירוחם אין ממשיכים. בישיבה היה מוסר שיעורים בסוגיות הנלמדות ואף שיחות מוסר בדרכו של רבו ר' ירוחם, ומעט משיחות אלו, כפי שרשם לעצמו בקצרה לזכרון, נדפסו בקובץ זה. הוא צירף אליו את הגאון רבי דב [בערל] שוורצמן זצ"ל לאמירת שיעורים בישיבה. לאחר תקופה הניח את הישיבה לרעהו, מכיון שראה שלא מצליח להשיג את המטרה שלשמה הקים את הישיבה.

בשנת תש"ל ואילך, הקים יחד עם הרבנים יוסף בוקסבוים זצ"ל ואברהם קבלקין שיבלט"א, ראשי "מכון ירושלים" באותו זמן, את מפעל "אוצר מפרשי התלמוד", הוא קבע את תבניתו והיה לעורכו הראשי, וזכה לערוך כמה וכמה כרכים. לצורך כך, היה מסתגר באוצר הספרים של ישיבת "עץ חיים" בירושלים, ולמד שם בשקידה עם ספרים למכביר, בכדי שיוכל להקיף את הסוגיות עליהם ערך את ספרי "אוצר מפרשי התלמוד".

שנים לאחר פטירת אשתו הראשונה נשא את מרת ברטה לבית ארלנגר, אלמנתו של הסופר החרדי רבי דוד זריצקי ז"ל.

נפטר בה' באייר ה'תשס"ד.

וכך נכתב ע"ג מצבתו, בהר תמיר שבהר המנוחות ירושלים

מ"ק

אבינו מורינו עטרת ראשנו

אוצר כל כלי חמדה

הגאון

רבי שמואל קיבלביץ זצ"ל

בן הרב חיים הלוי ז"ל

לן כל ימי באהלה של תורה

משרידי דור דעה ומעתיקי השמועה

הנחיל תורה, מוסר וחכמה

והעמיד תלמידים הרבה

נלב"ע ה' באייר תשס"ד

"ונחלתם לעולם תהיה"

תורת שמואל

מסכת סוכה

פרשיות התורה

אגדה ומוסר

סימן א

בטעמא דרבא בפסול למעלה מכ׳ אמה דהוי דירת קבע

אי הוי פסול בדפנות או בסכך

א. דף ב, א בגמ׳ ורבא אמר מהכא בסכת תשבו שבעת ימים אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע וכו׳, אמר ליה הכי קאמינא לך עד עשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק, למעלה מעשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד לי דירת עראי נמי לא נפיק.

הראב״ד בהשגותיו על בעה״מ [דף א, ב מדפי הרי״ף] כתב דכל הסוגיא [דף ג, ב - ד, א] דמיעטה בכרים וכסתות והוצין יורדין ובנה איצטבא היא דלא כרבא, דאליבא דרבא כשר רק בדפנות הראוי להיות עראי, ואח״כ חזר וכתב דאיכא למימר דרבא לא קפיד אדפנות אלא אסככה דבעינן סכך הראוי לדופני עראי, עיי״ש. הנה למדנו דשיטת הראב״ד דאם הפסול הוא בדפנות אין תועלת במיעוט החלל ובנין איצטבא, ולא אמרינן דהא לא בעי עכשיו אלא דפנות עראי וכיון דדי לו בדפנות ארעי גם קבע כשר, אלא דכיון דהדפנות כמו שהן בעי קבע פסול לרבא, אלא דחזר הראב״ד וכתב דאפשר דגם לרבא הפסול הוא בסכך.

בקה״י [סי׳ ג ד״ה ולכאורה אפשר] חקר אם הפסול של דירת קבע הוא בסכך או בדפנות, ובעי למימר דלרבא הפסול הוא בדפנות ולא בסכך עיי״ש, ולא הביא דברי הראב״ד האלה דמבואר בו דלמאן דמכשיר אליבא דרבא מיעוט בכרים וכסתות ואיצטבא והוצין יורדין ע״כ ס״ל דהפסול הוא בהסכך, ודו״ק.

בדין חקק בסוכה ועכשיו היא למעלה כ׳ אמה

ב. בעל״נ [דף ה, א ד״ה בגמ׳ וחקק] נסתפק בעשה סוכה פחות מכ׳ אמה ואח״כ חקק בקרקע והוי עכשיו למעלה מכ׳ אמה, ואליבא דרבא דתלוי בשיעור מחיצות. והנה לכא׳ הא מצינו דגם לרבא לא אזלינן בתר גובה המחיצות רק בתר חלל הסוכה, דהא גם לרבא מהני מיעוט ע״י תבן ועפר, וכמו שפסקו כל הפוסקים [זולת הראב״ד בתחילת דבריו] דסוגיא זו קאי גם לרבא, וא״כ אף בחקק בקרקע פסול כיון דעכשיו יש חלל סוכה למעלה מכ׳ אמה. אלא שיש לחלק ולומר דהתם עכ״פ במקום שיושב עכשיו אינו זקוק למחיצות קבע, אבל בחקק אע״פ שבמקום שיושב בעי למחיצות קבע, אבל כיון דהמחיצות הם על הקרקע ופחותות מכ׳ אמה אפשר לומר דכשר. אך מ״מ הסברא נוטה לומר דפסול משום דמודדין ממקום ישיבתו, כלומר מקרקע הסוכה, ומקרקע הסוכה עד הסכך למעלה מכ׳ ופסול, וכשם שפסול אם הדפנות אינן מגיעות לסכך והן פחותות מכ׳ אמה, כך פסול אם אינן מגיעות לקרקע, ודו״ק.

סימן ב

בדין דפנות מגיעות לסכך

כמה דפנות צריכות להגיע לסכך

א. דף ב, ב בגמ׳ כמאן אזלא הא דאמר רבי יאשיה אמר רב מחלוקת בשאין דפנות מגיעות לסכך אבל דפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מעשרים אמה כשירה, כמאן כרבה דאמר משום דלא שלטא בה עינא, וכיון דדפנות מגיעות לסכך משלט שלטא בה עינא. והנה יש לעיין אם בעינן כל הדפנות מגיעות לסכך, או דסגי בדופן א׳ בכדי להכשיר למעלה מכ׳ אמה. וראיתי בפי׳ הר״ח שכתב וז״ל הא דאמר ר׳ יאשי׳ אמר רב מחלוקת ת״ק דמתני׳ ור׳ יהודה בשאין דפנות מגיעות לסכך אלא העמד דופן שתים או יותר תחת הסכך והשאר הניחו בלא דופן כדי שיהא האויר נכנס בו וכו׳, עכ״ל, ומוכח דבעינא דכל הדפנות יגיעו לסכך[א].

בדין דופן עקומה באין דפנות מגיעות לסכך

ב. להאמור נדחית ראייתו של בעל קרבן נתנאל [על הרא״ש סי׳ ד אות ת] דהוכיח כשיטת הטור [סי׳ תרלב] דגם באין דפנות מגיעות לסכך אמרינן דופן עקומה, מהא דאמרי׳ בגמ׳ בדף ד, א גבי בנה איצטבא באמצע הסוכה, אם יש משפת איצטבא ולכותל פחות מארבע אמות לכל צד כשירה, דאמרינן דופן עקומה לכל צד, ואי נימא דלא אמרינן דופן עקומה כי אם כשהדופן מגיע לסכך, א״כ ש״מ דהני פסקי הלכות דאיצטבא לא אתיא כרבה, דהא לרבה כשהדפנות מגיעות לסכך אפילו גבוהה מעשרים כשר וא״כ אי״צ איצטבא כלל, ואילו הרא״ש בסי׳ א׳ הביא ראיות דהלכתא כרבא ולא כרבה ולא הביא ראיה מהך דאיצטבא, וע״כ דאף כשאין דפנות מגיעות לסכך אמרי׳ דופן עקומה, ובאיצטבא מיירי כשאין הדפנות מגיעות לסכך דאף לרבה פסולה אם הוי למעלה מכ׳ אמה, ומ״מ ע״י האיצטבא כשירה דאמרי׳ דופן עקומה, עכ״ד הקרבן נתנאל. ולהאמור, יתכן דגם אם כל הדפנות מגיעות לסכך הסוכה כשירה כרבה משום דשלטה ביה עינא, אבל מ״מ בדופן א׳ או ב׳ לא מהני, ועיין[ב].

א. בפירוש רבינו חננאל הוצאת לב שמח (ע״פ כת״י) איתא ״אלא העמד דופן [י׳] טפחים או יותר תחת הסכך וכו׳״, ולפי״ז ליכא להוכחת רבינו.

העל״נ בגמ׳ ד״ה משלט, ר״ל דלפי׳ רש״י תוס׳ והר״ן שפי׳ דע״י הדפנות משלט עינא גם בסכך סגי בדופן א׳, אך לפי׳ הריטב״א בשם רבו שע״י הדפנות רואה את עצמו מכוסה ועומד צריך שכל הדפנות יגיעו לסכך, ועיי״ש שדייק כן מלשון הגמ׳ דקאמרה ׳דפנות׳ מגיעות לסכך. וכ״כ השפ״א.

ב. צ״ע, דלפי״ז לרבה מיירי סוגיא דאיצטבא שדופן א׳ לא הגיעה לסכך, ואי נימא שאם אין הדופן מגיעה לסכך לא אמרי׳ ביה דופן עקומה, ע״כ הא דאמרי׳ שבאיצטבא באמצע אם יש משפת איצטבא ולכותל פחות מד״א אמרי׳ דופן עקומה, היינו שהיתה האיצטבא

סימן ג

מיעוט חלל הסוכה בכרים ותבן

צריך לבטל בפה או סגי בלב

א. דף ג, ב בגמ׳ היתה גבוהה מכ׳ אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט. ופירש״י שאין סופו להניח שם כל ז׳ מפני הפסד ממונו, עכ״ל. יש לעיין אם בשלהי יום שביעי של חג הסוכות יועיל מיעוט בכרים וכסתות, דלשיטת רש״י דלא בעי ביטול אלא לז׳, היינו לכל זמן המצוה, א״כ בשלהי יום ז׳ של חג לא בעי מיעוט אלא עד גמר החג, ובכה״ג אפשר דאפילו בכרים וכסתות מועיל ביטול, כיון דלשעה קלה אין כאן הפסד ממון. וכן לסברת הר״ן [דף א, ב מדפי הרי״ף ד״ה תבן] דכרים וכסתות אדם משתמש בהן תדיר, ולכן אינו מבטלן למשך ז׳ ימים, א״כ ביטול לשעה מהני, וצ״ע.

בשו״ע [סי׳ תרלג סעיף ד] כתב מיעטה בתבן וכו׳ עד שיבטלנו בפה עכ״ל, וכן מפורש ברש״י [דף ד, א ד״ה תבן ובטלו] דבעי ביטול בפה, אך בר״ח מבואר דלא בעי אלא גמר בדעתו שלא ליטלו משם. והריטב״א הקשה דלמה בעי אמירה בפה ולא סגי בגמר בליבו דלא שייך כאן ענין דברים שבלב, עיי״ש[ג]. [ובדברי הריטב״א יש מקום דקדוק, דכתב ״אבל לענין שום בטול גלויי דעתא הוי כאמירה בפה״, ולכאורה גילוי דעתא מהני לכו״ע, ומהני גם במקום דבעי אמירה בפה כגון גבי תנאי וכיו״ב, והו״ל להריטב״א למימר דגמר דעתא הוי כאמירה בפה, וצ״ע].

ונראה דגם לרש״י אין כאן דין מיוחד דביטול בעי אמירה בפה, וכל מה דבעי שיבטלנו בפיו היינו לגמר וחיזוק הסכמתו, משום דע״י אמירה בפיו גמר בדעתו, ולפי״ז אם יודע בלבו דהסכמתו גמורה וחזקה, יועיל אפילו בלי אמירה בפה. ולפי״ז למדנו גם חומרא דאם ביטל בלב ואנן סהדי דביטל דהוי בלבו ובלב כל אדם, ג״כ לא מהני, דאנן סהדי מהני רק להוציא מדין דברים שבלב ולעשותם כדברים שבפה לענין חלות, אבל היכא דבעי אמירה לחזק ע״י האמירה את ההסכמה שבלב לא מהני אנן סהדי, ודו״ק. ולהאמור דהאמירה בפה אינו אלא לחזק את הגמירות דעתא, א״כ אם אמר בפה אך לא גמר בלבו לא מהני כלום, ועיין בפמ״ג

סמוכה לדופן זו, אך פשטות לשון הגמ׳ שבנה איצטבא באמצע הסוכה, וא״כ ע״כ שאף כשאין הדופן מגיעה לסכך אמרי׳ דופן עקומה כדעת הטור, וזו הוכחת הקרבן נתנאל.

שו״ר בפי׳ הריב״ן [דף ד, א] שכתב וז״ל באמצעיתא, שרחוק מב׳ הדפנות החיצוניות, ולא אהני אלא לדופן אמצעי, עכ״ל, ולפי״ז י״ל שהדופן האמצעי אינה מגיעה לסכך ולכך הסוכה פסולה בלא דופן עקומה.

ג. הפנ״י [דף ד, א] כתב ליישב דעת רש״י דאי״צ דוקא בפה, אלא כל שגמר בלבו לבטלו מהני עיי״ש, אמנם בלשון השו״ע מבו׳ דצריך דוקא בפה.

[סי׳ תרלג א״א ס״ק ד] דכתב דבעי אמירה בפה לעולם, ומהני אפילו אם חשב בלבו ליטול אחר ז׳. ודבריו אינם מובנים לי, וגם בבכורי יעקב [ס״ק ו] כתב דלא הבין דבריו.

צריך ביטול לעולם או סגי לז׳ ימים בסוכה ובטומאה

ב. נחלקו הראשונים בביטול למעט גובה הסוכה אי בעי ביטול עולמית או די בביטול לז׳, שיטת רש״י דדי בביטול לז׳, ושיטת ר״ח [דף ה, א על הגליון] וראבי״ה [סי׳ תקצח] דבעי ביטול עולמית, הו״ד ברא״ש [סי׳ ב] ובמרדכי [סי׳ תשל]. [ז״ל המרדכי, כתב ראבי״ה ״דכל הני ביטולין שמבטל בפיו עד עולם, וכן פירש ר״ח״, ומש״כ דכן פי׳ ר״ח צ״ל דכוונתו דס״ל דבעי ביטול לעולם, אבל אין כוונתו דס״ל להר״ח דבעי ביטול בפה דהא בפירושו משמע דס״ל דדי בגמירות דעתו בלב, עיי״ש]. וגם הריטב״א סובר דבעי ביטול עולמית, והוכיח כן מדמדמה הש״ס סוכה לטומאה, ובטומאה בעי ביטול עולמית.

והנה גם לענין ביטול לגבי טומאה נחלקו הראשונים אי בעי ביטול עולמית, והר״ן בסוגיין [שם] כתב דלגבי טומאה לא בעי ביטול אלא לכל זמן שהטומאה שם, ובשטמ״ק בב״ב [דף יט, ב ד״ה חזיא לטינא] הביא בשם הרשב״א דמהני ביטול ליומא ובהאי יומא חוצץ, וכן הוא שיטת הרמ״ה [שם ד״ה ודייקינן מינה] [ד]. לפי״ז יתכן לומר בשיטת רש״י דס״ל דגם לענין טומאה לא בעי ביטול עולמית, וכדעת הראשונים הנ״ל[ה].

והנה לכאורה מצינו ג׳ שיטות בביטול לענין טומאה, דעת הריטב״א בשם רבו דבעי ביטול עולמית, ודעת הר״ן דדי בביטול לכל זמן שהטומאה שם, ושיטת הרשב״א והרמ״ה דלא בעי אפילו ביטול לכל זמן הטומאה, ודי בביטול ליומא. אך אפשר דהר״ן מודה להרשב״א דלגבי חציצה די בביטול ליומא, דכל זמן שהדבר מונח שם חוצץ הוא, ורק דהר״ן מיירי לענין טומאה רצוצה ובזה בעי ביטול לכל זמן שהטומאה שם. ולפי״ז יש לנו רק ב׳ שיטות אי בעי ביטול לעולם או לא בעי לעולם. ובאמת מסתפקנא אי הרשב״א פליג אריטב״א, דהא הרשב״א שם קאי אשבת, והריטב״א מודה דבשבת לא בעי ביטול לעולם, וז״ל הריטב״א דטעמא דבעי ביטול לעולם כדי שלא ימלך ליטלו, אבל בבן שמונה שאסור לטלטלו וא״א לו לימלך ליטלו אפילו ביטול יומו הוי ביטול, עכ״ל, וצ״ע בזה.

שיטת הרמב״ם [סוכה ד, יג] כפי מה שפירש הרב המגיד דבריו דבעי ביטול עולמית, ובמג״א [סי׳ שעב, כז] דייק דשיטת הרמב״ם דלענין שבת בעי ביטול עולמית. והנה מו״ר הגרא״ב וסרמן זצוק״ל כתב בקוב״ש [ב״ב אות סט], דמדברי הרמב״ם [טומאת מת טו, ב] משמע דלענין חציצה בטומאה די בביטול ליומא[ו]. ולכא׳ קשה לשיטתו היכי מדמה הגמ׳ טומאה לסוכה, הא בטומאה סגי בביטול ליומא.

ד. כ״כ בקוב״ש [ב״ב אות סט], ועי׳ להלן בזה.

ה. הריטב״א בסוגיין כתב בשם רש״י בב״ב דבטומאה בעי ביטול לעולם, אמנם אי״ז ברש״י לפנינו.

ו. וכ״כ בחסדי דוד [אהלות יד, ו ד״ה ומ״ש כאן] דהרמב״ם שם סתם גבי בן שמונה שממעט בחלון, ולא הזכיר דמיירי בגוסס שימות קודם צאת שבת ואומר דשם תהא קבורתו כמש״כ תוס׳ [ב״ב כ, א ד״ה אתיא]. [אמנם עדיין יתכן דס״ל כריטב״א, דבעלמא בעי ביטול לעולם, ודוקא בן שמונה דהוי מוקצה בשבת סגי בביטול ליום א׳].

ונראה דראית הריטב"א היא רק דא"א לומר דבטומאה בעי ביטול עולמית ובסוכה סגי בביטול לז', דא"כ מאי מייתי מטומאה דלרבנן לא מהני בתבן ואין עתיד לפנותו, דאימא דרק טומאה דבעי עולמית לא מהני לרבנן, אבל בסוכה דסגי בביטול לז' מהני בתבן ואין עתיד לפנותו, אבל איפכא אפשר לומר דבטומאה סגי בביטול ליומא, והגמ' מביאה ראיה בדרך כ"ש, דאם בטומאה דסגי בביטול לזמן לא מהני לרבנן תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם, כ"ש גבי סוכה דבעי ביטול עולמית דלא מהני. אך עדיין קשה מאי קאמר דהוי מחלוקת ר' יוסי ורבנן, אימא דבסוכה דבעי ביטול עולמית מודה ר"י דלא מהני, ואפשר לומר דרק לענין חציצה ס"ל להרמב"ם דסגי בביטול ליומא, אבל לענין טומאה רצוצה בעי ביטול עולמית, ודו"ק.

לכאורה נראה דאף דדעת הריטב"א דבעינן ביטול עולמית בסוכה, מ"מ ביו"ט ראשון של חג צריך להועיל ביטול לז', דהא הקשה הריטב"א מההיא דבן שמונה חוצץ, ותירץ דכל מה דבעי ביטול לעולם הוא משום דחיישינן שמא ימלך ויטול, אבל בשבת דלא יוכל ליטול משום איסור שבת די בביטול להוא יומא בלחוד, וא"כ עפר ותבן שביטלו דלא יוכל ליטלו ביו"ט ראשון משום מוקצה והוי ביטול להוא יומא וכהאי דבן שמונה.

וצ"ל דלא הוי סוכה הראויה לשבעה ולכך פסולה[ז], וכן תי' בעל"נ לקושיתו, דהק' דאף דעפר סתם אליבא דרבנן לא בטל, מ"מ ביו"ט ראשון ליתכשר דהא אסור לטלטל עפר ביו"ט ושבת, ותי' דבעינן סוכה הראויה לשבעה, עיי"ש. אמנם יש לפקפק אם בכה"ג הוי חסרון של אינה ראויה לשבעה, [ועי' לקמן [סי' ח, ג] מש"כ בענין אינה ראויה לשבעה].

ונראה דאפשר לומר דלא מהני מה דאינו יכול ליטלו משום מוקצה שיחשב ביטול לגבי סוכה, דרק לגבי טומאה שייחשב חציצה די בזה שאינו יכול ליטלו והוי חציצה, אבל לגבי סוכה דבעינא שיחשב ממש כקרקע, דנוכל לראות כאילו כאן היא קרקע הסוכה, בעי ביטול ממש עולמית, ולשיטת רש"י ביטול לכל זמן המצוה, ודו"ק היטב[ח].

הטעם דלא הוי בזה פסול תולמ"ה

ג. דעת רוב הפוסקים דמיעוט בעפר או תבן שבטלו מהני ולא בעי נמי נענוע הסכך, ולא הוי תעשה ולא מן העשוי, [אך המאירי הביא בשם קצת גדולי הדורות[ט] דס"ל דהוא פסול של תולמ"ה, ובפנ"י כתב דכן משמע בתשובת מהר"ם בר ברוך [סי' קעג, דפוס פראג סי' קפב][י]. אך בשו"ע [סי' תרלג, ד] פסק דכשר וכתב המ"ב [ס"ק יב] דאי"צ לנענע הסכך, ועי' ברמ"א [סי' תרכו, ב] ובמ"ב [ס"ק טו]].

ז. לכא' בדברי הריטב"א א"א לומר כן, שהרי הריטב"א כתב דאין עתיד לפנותו היינו לכל שבעת ימי החג לענין סוכה, ולענין טומאה כל זמן שהטומאה בבית, ומבו' דאף בטומאה הדין כן, וע"כ דאי"ז משום דבעינן סוכה הראויה לשבעה, אלא דצריך ביטול לכל זמן שיש נ"מ בביטול זה.

ח. צ"ע דבגמ' עירובין [עט, א] ר"ה בדר"י אמר כן לענין ביטול ארנקי בחריץ שבקרקע, ומהני להחשב סתימה.

ט. לא נתברר למי כוונתו, דלשון זה דרכו לכתוב על בעל ההשלמה, והוא כתב [דף ד, א] דלא חשיב תולמ"ה.

י. לכא' אין כוונת הפנ"י לומר דהמהר"ם מרוטנבורג ס"ל דצריך לנענע משום תולמ"ה, אלא דהפנ"י כתב סברא להתיר בזה דאף לרש"י דסכך למעלה מכ' הוי סכך פסול, מ"מ הפסול הוא בחלל כ' שתחתיו ולכך כשממעטו חשיב שפיר שעשה מעשה בדבר הפסול, וע"ז כתב הפנ"י דלא משמע כן בדברי המהר"ם, שהרי הוא רצה ללמוד מסוגיין לדינא דמסכך תחת הגג עיי"ש, [כ"כ גם בגליוני הש"ס

וטעמא דהא מילתא כתב המאירי וז״ל, שכל שעשה סכך כתיקונו מחמת עצמו לשם סוכה, ואח״כ עושה מעשה להכשיר את הפסול הבא לו מצד אחר, אעפ״י שאינו עושה מעשה בגוף הסכך אין בו משום תולמ״ה, עכ״ל, וכן כתב הפנ״י [דף ג, ב] עיי״ש. ויש להסתפק היכא דנתמעט מעצמו כגון ששקעו הדפנות בקרקע קצת אי כשר בכה״ג או דבעי נענוע הסכך, דלשון המאירי משמע קצת דטעם ההכשר משום דהוא עושה כעת מעשה לסלק הפסול, וא״כ בשקעו מעצמם לא מהני, וצ״ע.

ולענ״ד נראה עוד סברא דלא שייך כאן תולמ״ה, משום דבאמת הסוכה כשירה והכשירה את האויר עד לשיעור כ׳ אמה, כגון אם הסוכה גבוהה כ״ב אמה הכשירה הסכך עד לגובה ב׳ אמות מן הקרקע, אלא שאי אפשר לשבת שם, וגם אם ישב שם לא יצא י״ח דנחשב כיושב על הקרקע, אך עכ״פ הסוכה עצמה כשירה אלא דוהרים פני ו לא שייך לפסול משום תולמ״ה דהא בהאי מקום תמיד היה כשר, ומצאתי בעה״י סברא זו בקהילות יעקב למרן הגרי״י קניבסקי זצוק״ל [סי׳ ג ד״ה ולשיטת] עיי״ש, ולפי״ז גם אם יתמעט מעצמו יהא כשר, ודו״ק.

סימן ד

בדין פסל היוצא מן הסוכה באיצטבא וחקק

בי׳ דעת רש״י דחוץ לאיצטבא כשר מדין פסל

א. דף ד, א בגמ׳ היתה גבוהה מכ׳ אמה ובנה בה איצטבא וכו׳ כשירה. פירש״י כשירה כל הסוכה אפילו מהאיצטבא והלאה, דהוי כפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה. הרא״ש [סי׳ ג] הביא בשם ר׳ ישעיה [בפסקי רי״ד] שהקשה ע״ד רש״י, וב׳ קושיותיו אינן אלא אחת[א], דדוקא התם דגם הפסל הוא סוכה כשירה ואין בו פסלות של כלום אלא דחסר לו דפנות, ומדין יוצא מן הסוכה נידון כסוכה ודפנות הסוכה הכשירה מועילים גם לו, אבל כאן יש פסול של למעלה מכ׳, והרי הוא כאילו סיכך בשפודין דלא מהני בכה״ג החיבור לסוכה כשירה לדון בה דין של יוצא מהסוכה נידון כסוכה.

ותירץ הרא״ש דגם התם אין להכשיר את הפסל ע״י דפנות הסוכה הכשירה דגלי דעתיה שרוצה לעשות סוכה כפי שיעור אורך הדופן, א״כ לפסל חסר דפנות, ועחש״י דין דיוצא מן הסוכה אנו מכשירין, א״כ אף כאן אפשר להכשיר, דהא חזינן דע״י דין דפסל היוצא מן הסוכה אנו מכשירין גם מקום שאין לו מצד עצמו הכשר, ומה לי חוסר דפנות ומה לי למעלה מכ׳. ואכתי אפשר לומר דעד כאן לא מכשירינן ע״י דין דיוצא מן הסוכה אלא היכא דחסר הכשר, אבל היכא דיש פסול לא מהני לסלק הפסול, וכדמוכח מהא דאם סיכך חצי סוכה בסכך פסול אסור לישב תחת הסכך פסול, וע״ז תי׳ הרא״ש דלמעלה מכ׳ לא מיקרי סכך פסול כיון דהוא מין

למהר״י ענגיל כאן בבי׳ דברי המהר״ם, ודלא כמגיה שם], ולפנ״י אין ראיה מסוגיין לשם.

יא. עי׳ ק״נ [אות ע] שהגיה מחמת כן בלשון הרא״ש, אמנם בפסקי הרי״ד איתא כברא״ש. ובאמת הרי״ד הקשה רק קושיא א׳ על רש״י והרא״ש הוסיף עוד קושיא, וצריך לבאר דברי הרא״ש.

כשר ואינו נפסל אלא מחמת גובה, וכן כתב ר"ת [בתוס' דף ט, ב] דסכך למעלה מכ' לא מיקרי סכך פסול. והק' הפנ"י הא תינח לשיטת ר"ת, אבל רש"י עצמו [דף י, א ד"ה מ"ד ניגזר] סובר דסכך למעלה מכ' מיקרי סכך פסול. ובספר קה"י [סי' ג] כתב לפרש דגם רש"י סובר דלמעלה מכ' לא מיקרי סכך פסול עיי"ש.

ולענ"ד נראה דאפילו אם נאמר דלמעלה מכ' מיקרי סכך פסול לפסול הסכך הכשר שתחתיו, מ"מ שפיר שייך כאן דינא דפסל, ואינו דומה לסכך פסול שהוא ממין הפסול, דסכך שהוא ממין הפסול אין המין משתנה ע"י הדין של פסל היוצא מן הסוכה, וא"א לסלק הפסול ממנו, אבל פסול שהוא בעשיית הסוכה, כלומר שרק נעשה באופן הפסול, אפשר לסלק ע"י דין של פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, דכיון דדין זה מכשיר א"כ עי"ז ליכא כאן פסול, דרק סוכה אין לעשות למעלה מכ' אבל מה שיוצא מסוכה כשירה מותר לעשות גם למעלה מכ', וכמו, דרך משל, בדפנות מגיעות לסכך מותר לרב לעשות למעלה מכ' כן היכא דיוצא מן הסוכה מותר לעשות למעלה מכ', ודו"ק היטב[יב].

שיטת רש"י בבי' דינא דפסל

ב. הנה בענין פסל פירש"י לקמן [דף יט, א] וז"ל קמ"ל דמן סוכה הוא והוי כשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח דלא ממשכא עד הרביעית וכשירה, עכ"ל, וכן פי' הר"ן [דף ט, א מדפי הרי"ף ד"ה גרסי'] עיי"ש. ולכאורה קשה הא בשלישית טפח בעי נמי צורת הפתח, וע"י צוה"פ נחשב כאילו יש כאן דופן שלם, משא"כ בפסל דליכא נגד הכותל הארוך לא כלום. [לכא' עיקר הדברים תלוי בפלוגתא אם צריך צוה"פ עד קצה הדופן או רק עד שיעור משך סוכה, ולקמן [סי' ז, א] יבואר בעז"ה[יג]. וצריך לומר דעיקר ההכשר הוא ע"י הדופן טפח אף דבעי נמי צוה"פ לתוספת הכשר, אבל ההכשר הוא בעיקרו ע"י הטפח, דהא צוה"פ לא מהני בסוכה במקום דופן וכמו שהוכיח הר"ן [דף ב, ב מדפי הרי"ף ד"ה ואמר], [ועוד דהא כתב הב"ח [סי' תרל ס"ק ב, הובא במ"ב שם ס"ק ו עיי"ש] דהא דבעי צוה"פ הוא מדרבנן], וא"כ חזינן דדופן טפח מכשיר, ואע"פ דבעי התם נמי צוה"פ היינו משום דליכא דופן שלם, אבל כאן דאיכא דופן שלם לא בעי צוה"פ, ודו"ק היטב.

בקה"י הקשה דהא ברש"י הנ"ל מבואר דהכשר פסל הוא משום דיש לו דפנות שתים כהלכתן, ולא כמו שכתב הרא"ש בדעתו, ותי' דאף כוונת רש"י שם הוא מדין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה ולא משום דיש לו דפנות, דכיון דגלי דעתיה דעושה סוכה כפי אורך הדופן הקצר א"כ הדפנות אינן שייכות לפסל וכמש"כ הרא"ש, אלא דהא דכתב רש"י דיש לו דפנות היינו דרואין כאילו יש לו דפנות, דרואין כאילו הדופן הקצר נמשכת עד כנגד הארוך, ומשום דע"י דין דפסל היוצא א"א

יב. הפרישה [סי' תרלג ד"ה ויש בחקק] כתב דבגבוהה למעלה מכ' אמה הוי דירה מעלייתא, אלא דבעינן היכר סכך או דירת עראי, וכיון שיש היכר במקום אחד ע"י הוי היכר בכולו, עיי"ש, וע"ע בפמ"ג [א"א ס"ק ה]. אמנם כוונת רבינו הכא באופ"א, דאף שעכשיו החלק שלמעלה מכ' הוא פסול, מ"מ כיון שיש אפשרות להכשירו אמרינן ביה פסל היוצא מן הסוכה, דדין הפסל הוא להכשיר דבר שלא הוכשר עדיין.

יג. עי' בהערה לקמן שם דברש"י מבו' דס"ל דצריך צוה"פ על כל הדופן, וא"כ קשה איך ילפי' משתים כהלכתן ושלישית טפח לפסל היוצא.

להכשיר אלא היכא דשייך רואין, וגם כאן באיצטבא שייך לומר רואין, דרואין כאילו האיצטבא נמשכת עד קצה הסכך, וכן מבואר באמת במאירי, עיי"ש בקה"י באורך קצת[יד].

ובזה נראה ליישב מה שקשה אשיטת רש"י דמכשירין מדין פסל גם את החלק שלמעלה מכ', א"כ מאי מייתי ר"י [בדף ב, ב - ג, א] ראיה דסוכה למעלה מכ' כשירה מהילני המלכה, שאע"פ שהיתה לה סוכה גדולה מ"מ היא ישבה בקיטונית לצניעות, וקשה תהא הקיטונית כשירה מדין פסל, דהא הסוכה הגדולה היתה כשירה אע"פ שהיא למעלה מכ'[טו]. ולמה שכתב הקה"י בדעת רש"י דדינא דפסל שייך רק במקום דרואין, א"כ רק בפסל שייך רואין, אבל בקיטונית לא שייך לומר רואין דהקיטונית גדולה ד' אמות ושוב יש ידיעה בסכך, דלא שייך לומר רואין להגדיל את הסוכה יותר ממה שהיא, וכן א"א לומר רואין שהקיטונית היא חלק מהסוכה הגדולה, כיון שהיא מובדלת מהסוכה הגדולה, ודו"ק היטב.

מקום שאין בו זע"ז אם נכשר מדין פסל

ג. המג"א [סי' תרלד סוף ס"ק א] כתב וז"ל ונ"ל דאפילו הסוכה גדולה הרבה ובמקום א' יש קרן א' משוך לפנים שאין בו זע"ז אסור לישב שם כיון שהמקום צר לו לשבת שם, וכן משמע בגמ' דף ג' ע"ש בקיטונית, עכ"ל. ונראה דכוונתו דכשם שלא מכשרינן הקיטונית שהיא למעלה מכ' ע"י דין פסל, ה"נ לא מכשרינן מקום שאין בו זע"ז מדין פסל, והטעם אפשר לומר כמש"כ דבקיטונית לא מכשרינן משום דלא שייך רואין, וה"נ במקום שאין בו זע"ז לא שייך רואין.

במחצה"ש כתב לבאר ראית המג"א דרק אליבא דרבא ורבה לא מקרי למעלה מכ' סכך פסול, אבל אליבא דרב חנן דהוה כלול של תרנגולים ולר"ז דליכא צל סכך מיקרי למעלה מכ' סכך פסול ולא מכשרינן ע"י פסל[טז], וה"ה בקרן שאין בו זע"ז. ולי קשים דברי מחצה"ש, אם זה נקרא סכ"פ א"כ לא בעינא לראיה סתומה מקיטונית, דהא מפורש בגמ' דאם יש סכך פסול אין ישנים תחתיו עיי"ש בדף יד, ב, ועוד מאי זה ראיה למקום שאין בו זע"ז, ואם מסברא נראה למג"א דמקום שאין בו זע"ז דומה לסכך פסול, א"כ הו"ל למימר דהא הוי כסכך פסול ובסכך פסול מפורש בגמ' דלא מכשרינן ע"י פסל, על כן נראה לענ"ד כמו שפירשתי, ודו"ק.

בשיטת הר"ן בדין פסל

ד. הר"ן בסוגיין [דף ב, א מדפי הרי"ף ד"ה וכתב] השיג על רש"י בדינא דפסל באיצטבא, אך מ"מ נראה דאף הוא מפרש כרש"י דדינא דפסל הוא משום שרואין את הדפנות כאילו הם נמשכות עד הסוף ועי"ז יש לפסל דפנות, דאם נאמר שהוא מפרש דבפסל זהו ממש דין דשתים כהלכתן, א"כ הוה ליה לדחות לגמרי דין דרש"י ולומר דאין שייכות ללמוד

יד. עי' בשו"ת הרדב"ז [ח"ד סי' רמו] שנסתפק בזה אם דינא דפסל הוא דרואין את הדופן הקצר עד כנגד הארוך, או דאף בלא זה כשר שהדופן הקצר לא גרע מטפח.

טו. עי' מחצה"ש [סי' תרלד סוף ס"ק א], הו"ד לקמן.

טז. דלר' חנן פסול רק בזע"ז, ולר"ז רק בד"א על ד"א, אבל ביותר מזה כשירה, ואליבייהו הק' מהילני המלכה, וע"כ דלשיטתם הוי סכך פסול ולא אמרי' פסל.

מדין פסל להכשיר באיצטבא, אלא ודאי דגם הוא מפרש דמדין פסל היוצא מכשרינן, אלא דע"י דין זה אנו רואין כאילו יש כאן דפנות, וה"נ שייך לומר שע"י דין פסל אנו רואים שהאיצטבא ממשיכה בכל הסוכה.

ובזה יתיישבו דברי הר"ן [דף ג, א מדפי הרי"ף ד"ה גרסי'] בתירוצו על הקושיא למה בעי לדינא דמיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת, דהא לשבת בלא"ה מותר דהא יש כאן צוה"פ ובשבת מהניא צוה"פ, ותי' הר"ן כגון שדופן מזרחית ארוכה הרבה שהיא מותרת בסוכה כנגד כל ארכה כדאמרינן פסל היוצא וכו', ובשבת אינה מותרת אלא כנגד הקצר, ובכה"ג צריכין מיגו עיי"ש. ולכאורה תמוה מאי שייך כאן מיגו, דהא מיגו שייך רק אם לגבי סוכה מיקרי דופן גם לענין שבת מיקרי דופן, אבל כאן גם בסוכה לא מיקרי דופן עד כנגד הארוך, אלא דכשר לסוכה מדין פסל כיון שמקום זה נטפל לסוכה הכשירה, ומאי שייך כאן מיגו לענין הדופן עצמה, אלא ודאי דאף הר"ן סובר דדין פסל הוא דחזינן כאילו יש כאן דפנות לפסל זה ולכן שייך מיגו לשבת, ודו"ק היטב.

אם מכשירים ע"י פסל בחקק

ה. בסוכה פחות מי' טפחים וחקק בה להשלימה לי"ט פסק בטור [סי' תרלג] דאסור לישן חוץ לחקק, והב"י הק' דמ"ש מלמעלה מכ' אמה ועשה בה איצטבא דהטור מכשיר לישן בכל הסוכה מדין פסל היוצא וה"נ נימא הכא, ובמג"א [ס"ק ח] תמה מ"ש מההוא דסו"ס תרל"א דכתב הרמ"א דסוכה העשויה כמין צריף דישנים תחת הדפנות, ומשום דכיון דיש בה אהל במקום א' הו"ל כאלו כולה אהל, והניח בקושיא.

בבכורי יעקב [ס"ק יא] תי' דכיון דחשבינן ע"י לבוד כאילו המחיצה נכנסה לפנים ונתחברה לדופן החקק, אין להתיר חוץ לחקק מטעם פסל היוצא, דהא המחיצה מפסקת ביניהם. ודבריו תמוהים דבר"ן [דף ב, א מדפי הרי"ף בריש העמוד] מבואר דע"י לבוד לא אמרינן כמי שאינו, והוכיח כן מסוכה קטנה דאויר פחות מג' אינו פוסל בה, ובדוחק נחלק בין אויר פחות מג' לבין חקק, דהתם אנו מחברים את הסכך לדופן ע"י לבוד והדופן במקומו קאי, וכאן אנו מחברים את הדופן לחקק, וזה דחוק כמובן. שוב ראיתי בחידושי הגהות בטור [ס"ק ה] מהגאון מהרל"ח שתירץ תחילה כתירוץ הבכורי יעקב, ודחה מדברי הר"ן כמו שדחיתי עיי"ש[יז].

ואם באנו לדחוק עצמנו ליישב שיטת הטור אפשר לומר בדרך אחרת, דהתם בהיא דסו"ס תרל"א יש לדופן דין מחיצה, וא"כ אע"פ שאין במקום זה שֵׁם אהל משום דאין שם גובה י"ט, מ"מ מדין פסל מכשרינן, אבל כאן אין לדופן שם מחיצה כלל דהא אינה י"ט, ובלעדי מחיצה לא שייך דין פסל היוצא, דדין פסל הוא משום דרואין וחשבינן שיש לפסל ג' דפנות, ועיין היטב כי קיצרתי.

יז. ז"ל המהרל"ח בסוף דבריו, אלא שאין נראה כן מפירוש רש"י והר"ן דנראה מדבריהם שרואין החקק כאילו הוא מגיע עד הכותל, עכ"ל. ולכא' כוונתו להקשות דרש"י והר"ן פי' דהלבוד הוא שהחקק מתרחב עד לכותל, אך אין כוונתו להקשות מדברי הר"ן דבלבוד לא אמרינן כמי שאינו וכהוכחת הר"ן מלבוד בסכך בסוכה קטנה.

סימן ה

בדברי הר"ן דלא אמרינן גוד אסיק בסוכה

דף ד, ב בגמ' ת"ר נעץ ארבעה קונדיסין וסיכך על גבן ר' יעקב מכשיר וחכמים פוסלין, אמר רב הונא מחלוקת על שפת הגג דר' יעקב סבר אמרינן גוד אסיק מחיצתא ורבנן סברי לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא וכו'. כתב הר"ן [דף ב, א מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי'] וז"ל ולפי דעת הרב אלפסי ז"ל [דס"ל דגם על שפת הגג פסולה] כי אמרינן בגמ' [דף ו, ב] כי איצטריך הלכתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה, מאן דמני גוד אסיק בהדייהו לענין שבת איתמר, דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא בה גוד אסיק, דהא מסקינן דאפי' על שפת הגג פסולה, ע"כ לשון הר"ן.

וקשה דהא בעי הלכתא דגו"א אף לסוכה לענין אם אין הדפנות מגיעות עד לסכך, ומוכרח דס"ל להר"ן דלא בעי שהדפנות יגיעו לסכך והסוכה כשירה אפילו בלי גו"א[יח]. אך קשה דהא מ"מ איכא גוונא דבעינא למיתא עלה מדין גו"א, וכגון שהסכך למעלה מופלג ברוחב פחות מג' טפחים ומכשרינן הסוכה מטעם לבוד, ובעינא דנימא תחילה גו"א ואח"כ לבוד, דבלי גו"א א"א לומר לבוד שהרי אין למה לחבר את הסכך. וצריך לומר דהר"ן אזיל בזה לשיטתו [בדף ט, א מדפי הרי"ף ד"ה למעלה] דתרי הלכתות לא אמרינן, ולכן בכה"ג דהסכך מופלג מהדפנות והדפנות אינן מגיעות לסכך באמת תהא הסוכה פסולה דלא אמרינן גם גו"א וגם לבוד. ולפי"ז קמה וגם ניצבה כנד קושית מרן הגרע"א [בשו"ת מהדו"ק סי' יב] למה לא הביא הב"י [בסי' תרל] דהר"ן פליג בזה על הטור ופוסל בכה"ג[יט].

ונראה דכוונת הר"ן דהלכתא דגו"א דנאמרה היינו דע"י גו"א נוצרת מחיצה היכא שלולי גו"א לא היתה קיימת כלל, וכמו הלכתא דלבוד, דע"י לבוד אנו מחשיבים מחיצה אשר בלי הלכתא דלבוד איננה מחיצה, וכן הלכתא דדופן עקומה שאנו נותנים לסכך הפסול דין דופן, וכן בסוכה שעל שפת הגג שאין במקום זה מחיצה כלל ורק ע"י הלכתא דגו"א אמרי' דאיכא מחיצה, ובזה כתב הר"ן דכיון דלרי"ף פסולה בכה"ג א"כ לא איצטריך הלכתא דגו"א בסוכה, אבל היכא דיש כבר מחיצה עשרה אלא שאנו רוצים להגביהה עד סכך לא בעינן לכך הלכתא דגו"א, ואפילו בלי הלכתא אמרינן גו"א, דזהו מעיקר הדין של מחיצות שהן עולות[כ]. ולפי"ז לא פליג הר"ן על הטור, דשפיר אמרינן התם גו"א ולבוד דאין כאן ב' הלכתות, ודו"ק היטב.

יח. הפנ"י כאן הקשה כן ע"ד הר"ן והניח בקושיא, ובדף טז, א כתב ליישב דלר"ן הוא משום חבוט רמי בסכך, ובעל"נ [דף ו, ב] בגמ' כי אתי וכו' כתב בתי' הב' דלר"ן כשר בלא גוד אסיק, משום דסגי שהסכך כנגד הדפנות אף אם אינם מגיעות לסכך.

יט. עי' לקמן סימן טו מש"כ רבינו בדברי רע"א בזה.

כ. כ"כ בעל"נ שם בתי' הא'.

וראיה לזה דכל שאין דפנות מגיעות לסכך מטעם גו"א אתינן עלה להכשיר הסוכה, מהא דאמרי' במתניתין [דף טז, א] "ר' יוסי אומר כשם שמלמטה למעלה עשרה טפחים כן מלמעלה למטה עשרה טפחים", והנה אי נימא דלא בעי כלל דפנות מגיעות לסכך קשה מה מדמה ר' יוסי מעלה למטה, דהרי למעלה כשר משום דלא בעי שיגיע לסכך אבל למטה בעי גוד אחית ומאן לימא לן דאמרינן, אך אם נאמר דבעי מגיעות לסכך ורק מטעם גו"א מכשרינן שפיר קאמר כשם, דכשם דאמרינן גוד אסיק אמרינן גוד אחית, ודו"ק היטב.

סימן ו

בגדר ההלכה דשלישית טפח

בגמ' דף ו, ב ת"ר שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח וכו', תוס' בר"ה [דף כח, ב ד"ה ומנא] כתבו דמסוכה אין להביא ראיה כאן מה שאין עובר [בבל תוסיף] בעשה ד' מחיצות, אף על גב דאמרינן שתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח, דכל שכן כשעושה ד' מחיצות טפי עדיף דהוי תשבו כעין תדורו. וקושייתם תמוהה דאיך שייך שיעבור בבל תוסיף הא הדפנות אינם מעשה המצוה, וצ"ל דאף הדפנות הם שייכים למעשה המצוה. אמנם עדיין תיקשי דהא ההלכה לא אמרה שמעשה המצוה מתקיים ע"י שלישית טפח, אלא דההלכה אמרה דטפח זה חשיב ככל הדופן, וא"כ מה שייך להקשות דעובר בבל תוסיף, דהרי בעצם צריך דופן שלימה ורק ההלכה אמרה דטפח זה נחשב כדופן, וא"כ אם עשה את כל הדופן איך יעבור בבל תוסיף.

ומוכרחים לומר דכן היתה ההלכה מעיקרא דסוכה צריכה שתי דפנות שלימות ושלישית טפח, וזה נקרא סוכה. אלא דתיקשי מהא דקיי"ל מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לענין שבת, והא ניחא אם נפרש דסוכה צריכה דופן שלימה אלא דע"י הלכתא דטפח נחשבת כדופן שלימה, אבל אי נימא דסוכה אינה צריכה דופן שלישית אלא רק דופן טפח, א"כ איך שייך לומר מיגו הא שבת צריכה דופן גמורה בשלישית.

ולכן נראה דבאמת בדופני סוכה יש שני דברים, חדא דהוי מחיצות, וצריך מחיצות שלימות כמו בשבת, והשנית דסוכה צריכה גם דפנות, וכמש"כ הר"ן דצוה"פ לא מהני בסוכה, דנהי דצוה"פ הוי מחיצה אבל לא הוי דופן סוכה. והשתא א"ש הכל, דודאי ההלכה היתה בדין דפנות סוכה דבזה די בשלישית טפח, ולכן הק' תוס' בר"ה דיהיה בזה בל תוסיף. אלא דבדין מחיצות דהוי כמו בשבת, א"כ צריך לחשוב טפח זה כאילו הוא מחיצה שלימה, וא"כ שייך לומר מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת, והיינו מדין מחיצה שבסוכה דשוה לדין מחיצה בשבת[כא].

כא. עי' כעי"ז לקמן סימן י אות ה לענין סכך שגם בו יש דין מחיצה, ולכך תלוי במח' פרוץ כעומד כשר או פסול.

סימן ז

בדיני צורת הפתח בדפנות הסוכה

בדינא דצורת הפתח בדופן שלישית

א. בגמ׳ דף ו, ב ת״ר שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח וכו׳, קיימ״ל כלישנא בתרא דרבא [בדף ז, א] דאמר וצריכא נמי צורת הפתח, ובעי תרתי, חדא דיעמיד הטפח שוחק פחות מג׳ טפחים סמוך לדופן ויהיה ע״י דין לבוד דופן ד׳ טפחים, ובעי נמי צוה״פ. והני תרתי דרבנן נינהו, דמהלכה די בטפח ומעמידו אצל היוצא, והחמירו רבנן להוסיף דין לבוד כמבואר בתוס׳ [דף ז, ב ד״ה סיכך (הראשון)], וגם החמירו רבנן לעשות לו צוה״פ כמבואר בב״ח [סי׳ תרל ס״ק ב] דצוה״פ דרבנן.

ויש לעיין כיון דצוה״פ לא מהניא לגבי סוכה למיחשב דופן כמו שהוכיח הר״ן [דף ב, ב מדפי הרי״ף ד״ה ואמר רבא] מכאן, א״כ מאי מועיל הא דעושה צוה״פ ומה מוסיפה לן צוה״פ להכשר סוכה. והנראה דהא דלא מהני צוה״פ לגבי סוכה הוא משום דלסוכה בעי דפנות, וע״י צוה״פ נחשב רק כמחיצה דהוי כאילו סתום כאן ומהניא למיחשב כמחיצה, אבל דופן לא הוי[כב].

לפי״ז נראה דאף דפליגי הראשונים להלכה בעשה סוכה על שפת הגג אם כשירה או לא, דדעת הרמב״ם [סוכה ד, יא] דכשירה, ודעת הרא״ש [סי׳ ו] והר״ן [דף ב, א מדפי הרי״ף] ורוב הראשונים דפסולה, [עיי״ש ברא״ש ובר״ן דמחלוקתם תלויה בגירסאות בגמ׳]. אמנם נראה לחדש דגם לשיטת רוב הראשונים דפסולה, מ״מ אם יעשה שתים כהלכתן ושלישית טפח והם יהיו על שפת הגג יהני אף בלי צוה״פ, והסברא בזה שהרי טעם הפוסלים בסוכה, הוא משום דאף דלגבי שבת אמרינן גוד אסיק, מ״מ בסוכה יש בה גם דין דפנות [ולכך בעינן מחיצות הניכרות], ולכך לא מהני צוה״פ לדין זה, וא״כ זה דוקא בדפנות, אבל דין צוה״פ דבעינן בסוכה הוא כצוה״פ דכל התורה, וכיון שכל מה שצריך את הצוה״פ הוא בכדי שיהיה כאן מחיצה, א״כ דינו ככה״ת ואמרינן בזה אף גוד אסיק.

עוד יתכן לבאר הא דבעי צוה״פ בדופן שלישית אע״פ דלא מהני בכל הדפנות, דהוא משום דבעי בסוכה מחיצות הניכרות, וע״י צוה״פ נהי דמיחשב מחיצה אבל לא הוי מחיצה הניכרת, ולכך לא מהניא צוה״פ למיחשב כדופן, אבל מ״מ מחיצה מיקרי גם לגבי סוכה, וזהו שחייבו חכמים לעשות צוה״פ, דנהי דלא יועיל למיחשב דופן אבל מ״מ הוסיף במחיצה.

ומצאנו פלוגתא לרבותינו האחרונים ז״ל בענין צוה״פ של דופן שלישית,

---

כב. כעי״ז כתב הגר״ח [שבת טז, טז ד״ה ונראה], ועיי״ש דלבוד חשיב כדופן גמור. ולפי״ז א״ש הא דבעינן טפח שוחק וצוה״פ ולא סגי בצוה״פ בכל הדופן. אמנם עי׳ בחידושי מרן רי״ז הלוי בקונטרס עמ״ס סוכה, דכתב כן אף לענין טפח שוחק, דלא הוי דופן אלא רק כמחיצה משום דהוי כסתום, וכן לא הוי מחיצה הניכרת. ולפי״ז צ״ב אמאי לא סגי בטפח סמוך לדופן וצוה״פ בכל הדופן.

דהלבושי שרד [סי׳ תרל ס״ק ט על המג״א ס״ק א] כתב דצריך רק להשלים את הדופן הב׳ למשך הכשר סוכה היינו ז׳ טפחים, אבל הלבוש [סעיף ב] כתב דצריך צוה״פ עד כנגד הדופן שממול[כג], ותמהו עליו הפמ״ג [סי׳ תרלא בא״א ס״ק ד] והשעה״צ [סי׳ תרל ס״ק ג] דהא אם יש דופן של ז״ט כשירה כל הסוכה מדין פסל וכמו שמפורש בסי׳ תרלא [סעיף ז], ואין ספר הלבוש תח״י כעת לעיין בו[כד]. אך לכאורה היה אפשר לומר דס״ל להלבוש דרק בדופן שלם אמרינן דין פסל היוצא מן הסוכה, והיינו לפי מה שפירשנו למעלה [סי׳ ד אות ב] דדינא דפסל הוא דאמרינן רואין כאילו הדופן נמשך עד לסוף הדופן הארוך, וזהו דוקא בדופן גמור, אבל בצוה״פ שאין בה דין דופן רק שם מחיצה עלה, לא אמרינן רואין.

במח׳ הראשונים בסוכה כמבוי אי בעי צוה״פ

ב. בסוכה כמבוי דבעי פס ד׳ ומשהו נחלקו הראשונים ז״ל אי בעי נמי צוה״פ, עי׳ בראב״ש [סי׳ ו] ובר״ן [דף ב, ב מדפי הרי״ף ד״ה להך]. והנה לכאורה הא דבעי צוה״פ הוא כדי שכל הדפנות יהיו מחוברות, אך אי אפשר לומר כן דהא מבואר בשו״ע [סי׳ תרל, ג בהג״ה] דאם איכא דופן ז׳ בלא לבוד לא בעי צוה״פ, ואי טעמא דבעי צוה״פ כדי שיהיו כל הדפנות מחוברות א״כ גם באיכא דופן ז״ט ניבעי צוה״פ. ועוד, דהא מאן דבעי צוה״פ היינו משום דדייק מהא דמימרא דרבא דבעי צוה״פ נסדרה בגמ׳ אחרי דין דסוכה מפולשת כמבוי בעי פס ד׳ ומשהו, ואי קאי רק אדינא דשלישית טפח הוה לי למיסמך האי מימרא לדינא דשלישית טפח ואח״כ להביא דין דסוכה כמבוי בעי פס ד׳ ומשהו, אלא ודאי דדינא דרבא קאי אתרווייהו, זוהי סברת הראשונים דבעי צוה״פ גם בפס ד׳[כה], ומזה מוכח דדינא דצוה״פ בשתים כהלכתן ובמפולשת כמבוי חד דינא וטעמא הוא, ובשלישית טפח הא דבעי צוה״פ הוא כדי להשלים הדופן לשיעור הכשר סוכה, ודו״ק.

והנה באמת יש מקום לעיון איך אפשר לומר דהא דקאמר רבא ובעינא נמי צוה״פ קאי אתרווייהו, הא בשלישית טפח בעי צוה״פ רק להשלים שיעור הכשר סוכה, ואילו בפס ד׳ יש שיעור הכשר סוכה בלי צוה״פ, ולשיטת הלבוש דבעי צוה״פ עד קצה הדופן שממול ניחא, אבל הן הכריעו האחרונים דלא כוותיה ולא בעי אלא עד שיעור הכשר סוכה, וא״כ מאי שייך זה לפס ד׳[כו].

גם עיקר הדבר קשה דהא היכא דיש דופן שלם של ז׳ לא בעי צוה״פ וכמבואר ברמ״א, וכאן הא דבעי צוה״פ הוא משום

כג. ז״ל רש״י [דף ז, א ד״ה אמר רבא] ״צורת הפתח על פני כל הדופן כולו״, והקשה עליו הריטב״א [ד״ה האי] בשם התוס׳, והראבי״ה [סי׳ תרו, הו״ד במרדכי סי׳ תשלא, ובהג׳ מיימוניות סוכה פ״ד אות ג], דאי״צ צורת הפתח כנגד כל הדופן אלא סגי להשלים שיעור ז׳ טפחים, והיינו בצוה״פ כשיעור ד׳ טפחים, עיי״ש. וע״ע חזו״א [סי׳ עה ס״ק ח] דכתב דכדברי רש״י כן הוא בלשון הרא״ש והטור. אמנם הלבו״ש הנ״ל נדחק בלשונם דהיינו בסוכה קטנה שעושה עד כנגד כל הדופן דהוי ז׳ טפחים.

כד. הלבוש עצמו בהמשך דבריו כתב כן, אך לא בי׳ טעם החילוק.

כה. כ״כ הגר״א [סי׳ תרל ס״ק יא], וכה״ק הר״ן שם לדעות האחרות.

כו. לכא׳ הפמ״ג והשעה״צ הקשו רק דנכשיר בכה״ג מדין פסל, וא״כ בסוכה כמבוי דלא שייך זה צריך צוה״פ להשלים את השיעור דופן.

דהדופן אינו שלם ורק מטעם לבוד מכשרינן ליה, וקשה דהא לבוד הוי כמו דופן ממש, ואינו דומה לשלישית טפח דבעיא צוה"פ, משום דהתם ע"י הלבוד הוי רק רוב דופן ובעי צוה"פ כדי להשלים השיעור, אבל בפס ד' הא ע"י לבוד יש כאן דופן שלם וכשר ולמה בעי צוה"פ, [וגם לשיטת הלבוש דבעי צוה"פ עד קצה הדופן יש להקשות כן, משום דדוקא בטפח דהדופן אינו שלם בעי צוה"פ להשלים שיעורו, ובצוה"פ לא אמרינן פסל היוצא לכך צריך צוה"פ עד סוף הדופן, אבל בפס ד' ע"י הלבוד יש דופן שלם ובדופן שלם לא בעי כלום], וצ"ע טובא. והנראה מוכרח מזה דדין לבוד לגבי סוכה לא נחשב כדופן ממש, וע"כ הצריכו חכמים תרוויהו גם לבוד וגם צוה"פ[כז].

דופן עקומה בצורת הפתח

ג. הנה נחלקו הראשונים לענין דופן עקומה היכא דאין הדפנות מגיעות לסכך, דדעת הר"ן [דף ב, א מדפי הרי"ף ד"ה פחות] דלא אמרינן בהכי דופן עקומה, ודעת הטור [סי' תרלב] דאף בכה"ג אמרינן דופן עקומה. ונראה דאף לדעת הטור היינו דוקא באיכא דופן גמורה אלא שאינה מגיעה עד לסכך, אבל בצוה"פ למאן דמכשיר בסוכה [עי' רא"ש סי' לד[כח]], או בדופן שלישית דמהני בה צוה"פ, פשיטא דלא אמרינן דופן עקומה[כט]. ואם כי הדבר פשוט נראה להביא ראיה מרש"י [דף יד, ב] גבי הפכן על צידיהן, שכתב רש"י בד"ה אפומא, "שאין שם דופן דלפקיה מיניה על ידי דופן עקומה, דהא אין כאן דופן אלא פתח", ומסתמא מיירי דאיכא צוה"פ ומ"מ לא אמרינן דופן עקומה[ל], ודו"ק.

כז. כ"כ הגר"א בס"ק יב, עיי"ש.

כח. עי' ביה"ל [סי' תרל, ו ד"ה נעץ] דכתב להוכיח דדעת הרא"ש דמהני בכל דפנות הסוכה, אמנם כבר כתב בס"ב בד"ה שיעיד בשם הפמ"ג בא"א סק"ז דמדרבנן צריך דפנות גמורות.

כט. הסברא בזה, כמש"כ רבינו לעיל [אות א] דצוה"פ אינה נחשבת למחיצה אלא רק לסתימה, ודוקא במחיצה שע"י גוד אסיק דחשיב מחיצה לכך אמרי' בה דופן עקומה, אבל צוה"פ שאינה מחיצה אלא רק סתימה לא שייך לומר בה דופן עקומה. אך לפמש"כ רבינו לעיל לבאר באופ"א, דבאמת אף צוה"פ הוי מחיצה אלא שאינה מחיצה הניכרת, לכא' אף בזה שייך לומר דופן עקומה, דהא גם גוד אסיק הוי מחיצה שאינה ניכרת וכמבו' בגמ' [דף ד, ב], ואפ"ה לדעת הטור אמרינן בה דופן עקומה. וצ"ב לדעת הרא"ש דמהני צוה"פ לדפנות הסוכה עכ"פ מדאו', אמאי לא נימא בה דופן עקומה, דהא הוי דופן גמורה לענין סוכה.. אמנם צ"ע סתימת הפוסקים בזה, שלא הזכירו דבדופן שלישית שיש בה צוה"פ לא אמרינן דופן עקומה.

ל. ראיה זו היא לביאור המהרש"א שם ברש"י, דכוונת רש"י להכשיר את הסוכה מדין דופן עקומה עיי"ש, אמנם המג"א [סי' תרלב ס"ק א] ר"ל דכוונת רש"י שאם יש שם דופן, הוי הטפח שיוצא לחוץ כחוץ לסוכה ואינו מצטרף עם הג"ט שבתוך הסוכה, כיון שהדופן מפסקת ביניהם, [וכתב הפמ"ג דלפי"ז צ"ל דתיבת 'עקומה' ברש"י היא לאו דוקא עיי"ש], וא"כ רש"י לא מיירי כלל מדין דופן עקומה. עוד יל"ע לבי' המג"א אם צוה"פ מהני להפסיק בין הטפח שבחוץ לג"ט שבפנים שלא יצטרפו.

עוד יל"ע דהא כתב המאירי [דף יט, א ד"ה השני] גבי פסל היוצא מן הסוכה דצריך שלא יהיה שום פתח או גיפוף להפסיק בין הסוכה לקנים היוצאים ממנה עיי"ש, וא"כ בע"כ דהכא מיירי שאין צוה"פ, דהרי כל מה שמחשיבים את הטפח שחוץ לסוכה הוא מדין פסל כמבו' בגמ', ואי איכא צוה"פ לא שייך לומר פסל.

סימן ח

בדין מיגו מדופן סוכה לדופן שבת ואיפכא

בי' דברי הראשונים בהשמטת הרי"ף לדין מיגו, ואי מהני המיגו להתיר אף מדרבנן

א. בגמ' דף ז, א שתים כהלכתן וכו', אמר רבה וכן לשבת, מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת. הרי"ף השמיט מימרא זו, ועיין בהרא"ש [סי' ז] שכתב דכיון שפסק הרי"ף דבשתים כהלכתן בעי נמי צורת הפתח א"כ מילתא דפשיטא היא דהוי דופן לענין שבת, דכיון דאיכא שלש מחיצות מעלייתא פשיטא דמהני אף לשבת. ובר"ן [דף ג, א מדפי הרי"ף] הביא דאחרים תירצו דהאי מיגו לא מהני אלא לשווייה רשות היחיד לחייב הזורק לתוכו, אבל לא מהני בכדי שיהא מותר לטלטל בכולה, ולכך לא כתבו הרי"ף.

בשפ"א הקשה למה באמת מהני המיגו הא עדיין איכא גזירה דכרמלית משום שדומה לרה"ר, ולמה הוי פשיטא שלא הוצרך הרי"ף לכותבה. וכן הקשה בעל"נ, ועוד הקשה דכיון שכתב הר"ן דצריך למיגו היכא דעשה סוכה בפרוץ מרובה על העומד להחשיבו לרה"י בשבת, וא"כ למה לא כתבו הרי"ף.

ולענ"ד נראה לבאר דלא תקשי, דהנה לכאורה דברי הגמ' צ"ב למה מותר לטלטל בשבת אף סוכה בשתים כהלכתן ושלישית טפח, נהי דמיגו מהני דיחשב דיש כאן ג' מחיצות, אך אכתי אסור מדרבנן לטלטל ובעי ברביעית לחי או קורה. ואפשר לתרץ קושיא זו בג' אנפי, א', דהא מילתא דפשיטא דרבנן לא אסרו לטלטל בסוכה שיש לה ג' מחיצות, ורק במבוי אסרו משום דהוא קרוב להיות רה"ר, אבל סוכה מינכרא לכל ולא יבואו לטלטל ברה"ר אם יתירו חכמים לטלטל בסוכה, וע"כ לא אסרו חכמים טלטול בסוכה שיש לה ג' דפנות גמורות, אולם ביש שתים כהלכתן ושלישית טפח בהא אסור לטלטל מדאו' וע"ז אמרינן מיגו. ב', דגם לענין היתר טלטול מדרבנן אמרינן מיגו, דאמרינן מיגו דלסוכה נחשב המקום כמגודר ע"י ג' מחיצות גם לשבת נחשב כמגודר והתירו חכמים לטלטל בו. ג', דבאמת אסור לטלטל מדרבנן בשבת, והמיגו נאמר רק דלענין דאורייתא דנחשב כדופן שלם ואם יזרקו לתוכו מרה"ר יהא חייב, וה"ה איפכא אם יזרקו לתוכו מרה"י יהיו פטורים, משום דלענין דאו' נחשב כג' מחיצות שלמות מדין מיגו.

והנה הרא"ש ס"ל כתירוץ הראשון, ולכך תירץ השמטת הרי"ף דכיון דקיי"ל דבעי נמי צוה"פ ולגבי שבת מהניא צוה"פ, א"כ לא בעי מיגו כדי לעשות הטפח לדופן שלם דהא צוה"פ משלימתו, ולכך לא הביא הרי"ף האי מימרא דפשיטא היא, וכ"ת דהא מ"מ בעי מיגו משום דעדיין אין כאן אלא ג' מחיצות ומדרבנן אסור לטלטל, ע"ז ס"ל להרא"ש דלהתיר לטלטל בסוכה של שלוש דפנות גמורות לא בעי מיגו, וכמו שכתבנו

בתירוץ הראשון[לא]. ולא הוצרך הרי"ף לכותבו דהוי מילתא דפשיטא.

אמנם הר"ן עצמו ס"ל כתירוץ השני וכמו שמבואר בדבריו, דאף לענין דרבנן מהני המיגו להחשיב את המקום כמגודר אף לענין שבת. ואח"כ הביא הר"ן בשם אחרים שדחקו ליישב השמטת הרי"ף, והם סוברים כתי' הג' דהמיגו מהני רק לגבי דופן ג' שיחשב כדופן שלם אבל מדרבנן אה"נ שאסור לטלטל, ומיושבות כל הקושיות, עיין היטב כי כתבתי ברמז.

סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי

ב. בגמ' סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשירה, וטעמא משום מיגו דהוי מחיצה לענין שבת הוי נמי דופן לענין סוכה. רש"י [ד"ה סיכך] מפרש דאיירי במבוי מפולש ממש, ובשבת מותר לטלטל בו מה"ת למאן דס"ל לחי משום מחיצה, ואע"פ דמדרבנן אסרו לטלטל בו, מ"מ כיון דמה"ת מהניא לגבי שבת אמרינן מיגו, דהרי הא דאסרו רבנן לא משום דמדרבנן לא חשיבא הלחי מחיצה, אלא משום דבעי ד' מחיצות, א"כ הא דהלחי נחשב כמחיצה גמורה דין זה הוא גם מדרבנן לכן אמרינן שפיר מיגו, והוי סוכה כשירה בשבת דסוכות, וגם יהא מותר לטלטל בה כמו בכל סוכה של ג' מחיצות דמותל לטלטל בתוכה בשבת. וע"י המיגו הרוחנו דלא בעי פס ד' בריחוק פחות מג' אלא די בלחי ואפילו משהו, וגם לא בעי צוה"פ למאן דסובר דבפס ד' בעי נמי צוה"פ. וכתבו המג"א [סי' תרל ס"ק ט] והגר"א בביאורו [ס"ק יז] דהמחבר סתם כרש"י.[לב]

התוס' [בע"ב ד"ה סיכך] דחו פירש"י משום דמדרבנן אין מערבין רה"ר בכך, וא"כ לא שייך מיגו כיון דמדרבנן עכ"פ זה לא מיקרי מחיצה, וע"כ פירשו תוס' דאיירי במבוי שאינו מפולש ויש כאן ג' מחיצות, אך לגבי סוכה אין כאן אלא ב' מחיצות משום דאיירי דהדופן האמצעי רחוק הרבה מן הסכך ואינו מצטרף לדפנות הסוכה, ויש לנו רק ב' כהלכתן ובעי מה"ת טפח ורבנן הוסיפו דבעי גם לבוד, [והא דלא בעי בכה"ג פס ד' כיון דהדופן הג' אינו מצטרף לסוכה ומבו' בגמ' דסגי בטפח, כתב הר"ן דמשום דרק היכא דאיכא פילוש בעי פס ד' וכאן ליכא פילוש שהרי המבוי סגור בסופו, ומיושב קושיית המהרש"א].

והנה כתבו תוס' דאם הלחי אינו רחב טפח לא אמרינן מיגו להכשיר הסוכה, דאף שבשבת סגי בלחי כל שהוא ונחשב כדופן מה"ת, מ"מ בסוכה בעי טפח מה"ת, ולכן פירשו התוס' דאיירי בלחי רחב טפח ורק מדרבנן בעי עוד לבוד, וע"ז מהני המיגו, שכשם שבשבת נחשב הלחי מדרבנן כמחיצה שלמה כן בסוכה אנו רואים אותו כדופן שלם, כן פירשו התוס'.

לא. כעי"ז מבו' בראש [סי' ט] שכתב גבי סיכך על מבוי שיש לו לחי כשירה, דמיירי במבוי מפולש והכשירו לענין שבת משום לחי, וקסבר לחי משום מחיצה, ואף על גב דבשבת דעלמא אסור לטלטל במבוי כיון שהוא פרוץ ברוח רביעי, משום מצות סוכה התירו לטלטל. ומבואר דלהתיר טלטול בסוכה שהיא כרמלית מדרבנן לא צריך לדין מיגו, אלא משום מצות סוכה התירו לטלטל בה.

לב. הערת המחבר: במשנ"ב [סי' תרל סוף ס"ק לב] כתב ואע"ג דמדרבנן אסור לטלטל בג' מחיצות, בשבת דסוכות מותר משום מצות סוכה, ע"כ. [והיינו כשי' הרא"ש הנ"ל דבזה אף אי"צ לדין מיגו, אלא משום מצות סוכה התירו לטלטל]. וצ"ע שלא הוסיף כמו שהוסיף בס"ק י"א "ומ"מ שלא בשעת הדחק ראוי להחמיר", [והיינו כשי' הר"ן בשם אחרים בדעת הרי"ף דלענין היתר טלטול מדרבנן לא אמרי' מיגו], דהא להר"ן דמחמיר שם לכתחילה ה"ה כאן.

[והנה התוס׳ בקושייתם כתבו וז״ל בין למ״ד לחי משום היכרא בין למ״ד לחי משום מחיצה קשה, מה ענין סוכה דבעי מחיצות דאורייתא למבוי דרבנן דמדאורייתא בלא לחי שרי, עכ״ל. ויש לדקדק מלשונם דאמרינן מיגו רק היכא דהלחי מתיר בפועל, דהרי למ״ד לחי משום מחיצה נחשב מה״ת הלחי כדופן שלם, אלא כיון דאיירי כאן במבוי שאינו מפולש [כמו שהוכיחו תוס׳ אח״כ] לא בעינן הלחי מדאורייתא, אבל עדיין קשה למה לא נימא מיגו דהא לגבי שבת מהניא לחי מה״ת במבוי מפולש, אלא ודאי כיון דבמבוי שאינו מפולש לא בעינא ללחי, נמצא דבפועל לא אמרינן כאן דלחי זה נחשב כמחיצה גמורה, וא״כ לא שייך מיגו, ודו״ק היטב].

הר״ן [דף ג, א מדפי הרי״ף ד״ה ואמר רבא סיכך ע״ג מבוי] פירש אף הוא כתוס׳ דמיירי במבוי שאינו מפולש, אך נטה מדבריהם בענין שיעור הלחי ואפילו לחי כל שהוא מתיר, וטעמו כיון דלחי מתיר בשבת, ואע״פ דכאן לא בעינא ללחי מה״ת כיון דאיירי במבוי סתום מג׳ רוחות, מ״מ כיון דלחי נחשב בשבת מה״ת כמחיצה אמרינן מיגו.

הר״ן הוסיף עוד וז״ל וכיון דהאי לחי מהני נמי להתיר מבוי זה מדרבנן, שאע״פ שיש לו שלש מחיצות אפ״ה צריך הוא להכשירו של לחי מדרבנן, נמי שרי לסוכה משום מיגו דידיה אפי׳ מדרבנן וכו׳ עיי״ש, וקשה מאי צריך לזה, הא בפשוטו ניחא כיון דנחשב מה״ת כג׳ מחיצות הסוכה כשירה, ונהי דבשבת אסור עדיין לטלטל שם אבל הכשר סוכה אינו תלוי בדיני שבת, ואדרבא נאמר מיגו דהוי היתר לסוכה מותר נמי לשבת. וצ״ל דסבר הר״ן דאם מדרבנן אסור בשבת שוב לא אמרינן מיגו, דכיון דליכא היתר בפועל לא אמרינן מיגו, וכן כתב הר״ן למטה [ד״ה וחלקו] גבי פסי ביראות, דתמה על הרי״ף דהביא האי מימרא דהא ליכא כעת עולי רגלים ופסי ביראות אסורים, ודחה שם הר״ן דברי התוס׳ דגם לגבי סוכה התירו משום מצות סוכה, וסברתו נראה דלא אמרינן מיגו אלא היכא דמתיר בפועל וכאן בפסי ביראות עכ״פ אין היתר בפועל. וזהו שהביא הרמ״א דאין להתיר אלא במקום שלחי ופסי ביראות מתירין לענין שבת דאז שייך מיגו, וציין ע״ז ר״ן, וכוונתו לדברי הר״ן אלה, ובס׳ קה״י [סוף סי׳ ו] תמה דלא מצא זה בר״ן וחשב להגיה, ותמיהתו תמוהה דברור שנתכוין הרמ״א לדברי הר״ן אלה, וכמו שמפורש בביאור הגר״א [ס״ק יז] עיי״ש[לג].

אמאי אין בזה פסול של אינה ראויה לשבעה

ג. סיכך ע״ג מבוי שיש לו לחי כשירה רק בשבת וכמפורש ברש״י [ד״ה סיכך] ובכל

לג. המ״ב [ס״ק לד] פי׳ דהרמ״א בא לחלוק על השו״ע ואינו מתיר אלא במקום שלחי ופסי ביראות מתירים בשבת אף מדרבנן, ומקורו מדברי הגר״א והא״ר [ס״ק יב], וכתב דכן משמע בד״מ [הארוך ס״ק ד], ושם הביא דברי הר״ן גבי פסי ביראות בד״ה וחלקו. אמנם עי׳ דמש״א בבי׳ כל דברי הגר״א באריכות, ומדבריו מבו׳ דכונת הגר״א דהשו״ע מתיר אף במבוי מפולש, ואף בפסי ביראות שלא במקום מצוה, שהרי סתמו לא פירשו דצריך תנאים אלו, ולא משמע דהרמ״א בא לחלוק על השו״ע שלא כתב וי״א, וע״כ דהרמ״א ר״ל דאם המבוי והפסי ביראות עומדים בחצר שאין צריך להם להיתר לשבת לא מהני אף לענין סוכה, אך אין כונתו שצריך שהלחי והפסי ביראות יתירו בפועל אף מדרבנן, עיי״ש.

הראשונים[לד], והקשו בזה האחרונים הא הוי סוכה שאינה ראויה לשבעה[לה], ומה שתירץ הרש"ש דגם לזה מהני מיגו תמוה לכאורה, אטו המיגו יועיל להשוות דיני סוכה לשבת, ופשיטא דהא לא אמרינן, דעד כאן לא אמרינן מיגו אלא דמה דנחשב דופן ומחיצה לשבת נחשב מדין מיגו גם דופן לסוכה, אבל אם בסוכה יש פסול מיוחד של ראויה לשבעה מה יועיל לן המיגו לזה. וכמדומה דהרש"ש סובר דסוכה שאינה ראויה לשבעה הוי חסרון במחיצה, דכל שאינה ראויה לשבעה לא הוי מחיצה ראויה לסוכה, וע"ז אמרינן מיגו, אך דבר זה רחוק מהסברא.

ולענ"ד אמינא דחסרון ראויה לשבעה היינו היכא דסוכה כמו שהיא אינה ראויה לשבעה, אבל כאן דע"י מיגו יש לנו ג' דפנות ראויות לשבעה, אלא דדופן א' אינו אלא דופן מהלכה ואינו נחשב כדופן אלא ביום השבת, והרי זה כמו סוכה של ג' דפנות וברי לן שדופן אחד יישקל מכאן לאחר יום, מ"מ הוי סוכה כשירה דנחשבת ראויה לשבעה, דכמו שהיא ראויה היא לשבעה, וה"נ דכוותה, ודו"ק היטב[לו].

הרש"ש [דף יג, ב] כתב עמש"כ הר"ן שם [דף ז, א מדפי הרי"ף ד"ה גרסי'] דסכך העשוי להתיבש בתוך שבעה עד שתהא חמתו מרובה מצלתו אף מעכשיו הוא פסול, וכתב הרש"ש דפסולו הוא מדאו' משום שאינו ראוי לשבעה[לז]. אמנם להאמור לא מיקרי זה אינו ראוי לשבעה, שהרי כל זמן שהוא קיים אפשר לצאת בו דהוי סיכוך ראוי, ודו"ק.

אי חשיב שעושה הסכך קודם הדפנות

ד. עוד הקשו מכאן לשיטת הגהות מיימוניות [סוכה ה, ט אות ל] דאם עשה סכך קודם לדפנות פסולה מטעם תעשה ולא מן העשוי, והרי בסיכך ע"ג מבוי בשעת עשייתו עדיין ליכא דפנות והוי סכך קודם לדפנות, ורק בבוא השבת נחשב כדופן מדין מיגו[לח], ועיין בקה"י [סי' ו] מה שתירץ בזה.

ואני בעניותי לא זכיתי להבין הקושיא, דהרי הפסול בהקדים את הסכך לדפנות אינו מטעם דכל דהיה הסכך רגע אחד בלי דפנות כבר נפסל ולא יוכשר יותר, אלא דיש כאן חסרון של "תעשה", כלומר דבעי דעשיית הסכך יהא באופן שעשייה זו תהא כשירה לסוכה, ובהקדים את הסכך לדפנות לא כשר לסוכה, ורק כשעשה אח"כ הדפנות בא ההכשר ואז לא עשה כלום בסכך והוי מן העשוי, אבל בסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי הרי עשה סכך כשר שיהא

לד. הריטב"א בד"ה והקשו בתוספות הביא דיש סוברין דמהני אף לחול, עיי"ש ביאור הגמ' לפי"ז, וכ"כ בשם הרמב"ן בבי' דעת הרי"ף שלא הזכיר דכשירה רק בשבת, והוזכרה דעה זו בר"ן [דף ג, א מדפי הרי"ף ד"ה ואמר רבא סיכך ע"ג מבוי] עיי"ש שדחאה.

לה. כה"ק הפמ"ג [סי' תרל א"א ס"ק י], רעק"א בדו"ח מכת"י [דף כג, א], בית מאיר [סי' תרל, ז], חכמת שלמה [שם], ישועות יעקב [ס"ק א], על"נ [דף ז, א בגמ' שיש לו לחי, ע"ב בגמ' דליכא שם], מרומ"ש [כאן] ובשו"ת משיב דבר [ח"א סי' לט].

לו. כ"כ בשו"ת שואל ומשיב [מהדורה חמישאה סי' נג ד"ה והנה בי"א] וז"ל אמנם נראה דבאמת אותה סוכה ראויה לשבעה, רק שצריך להוסיף עוד מחיצה, אבל מה שנעשה ראוי לשבעה, משא"כ שם דגם מה שנעשה לא ראוי לשבעה, עכ"ל. ועיי"ש עוד [ד"ה בזה מיושב]. וכעי"ז כתב בתורת חסד [או"ח סי' מג סוף אות ה]. וע"ע בבית מאיר [שם].

לז. כ"כ הפמ"ג [סי' תרכט א"א ס"ק יג] בדעת הרמב"ם והטור דפסול מדאורייתא, עיי"ש. ועי' בשעה"צ [שם ס"ק נה] שהביא מהלבוש דהוא מדרבנן עיי"ש, ושבריטב"א הביא בזה ב' ביאורים, ומסקנתו דהוי מדרבנן.

לח. כה"ק בשו"ת עמודי אור [סי' לט ד"ה ולענ"ד] וכתב להוכיח מזה דכשירה בדיעבד עיי"ש.

כשר לשבת והוי שפיר "תעשה", ופשוט מאוד. ואיה"נ אם אחרי שבת יוסיף דפנות להכשירה לכל ימות החג לא יועיל, ונאמר דהוי פסול של תולמ"ה, ודו"ק היטב.

סימן ט

בגדרי פסול סוכה תחת סוכה ותחת האילן

המקור לפסול סוכה תחת סוכה ותחת האילן

א. בגמ' דף ט, ב ת"ר [בסכת] תשבו ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן ולא בסוכה שבתוך הבית, אדרבה בסוכות תרתי משמע, אמר רב נחמן בר יצחק בסכת כתיב. הא דילפינן מקרא ד"בסכת" דסוכה תחת האילן ותחת הבית ותחת הסוכה פסולה, פירש בפנ"י דבעי תרתי "בסכת" למעוטי הני תלתי, חדא למעוטי סוכה תחת סוכה, וחדא למעוטי סוכה תחת האילן ובית, ותרוייהו מחדא מיעוטא ממעטינן. ולכאורה בפשטות היה אפשר לומר דחדא מיעוטא ממעט הני תלתא, ד"סכת" משמעו שהאדם יהא רק תחת הסוכה ולא תחת הסוכה ועוד דבר[לט]. אך סברת הפנ"י היא דהמיעוט הוא לא משום דבעי שלא יהא שום דבר על הסוכה, דאי הכי אפילו אם העליונה פחותה מי' טפחים תפסל התחתונה, אלא ע"כ דהמיעוט הוא שסוכה וכן אילן ובית פוסלים את הסוכה, וכל שהעליונה פחותה מי' טפחים לא מיקרי סוכה ואינה פוסלת את התחתונה, ולכך בעי מיעוט לכל דבר.

בגדר פסול סוכה תחת סוכה

ב. והנה בגדר פסול סוכה תחת סוכה נראה דזהו דין במקום הסוכה שצריכה להיות במקום שאינו מוצל שהסכך יהא ראוי לעשות צל, ובזה אין נ"מ אם הסוכה היא תחת סוכה שצלתה מרובה, או תחת אילן שצלתו מרובה, ורק שבסוכה תחת סוכה בעינן ריוח י' טפחים וכן שתהיה התחתונה ראויה לקבל כרים וכסתות של עליונה משום דאל"ה הרי הוא יושב בסכך של העליונה, ואם כי הסכך של התחתונה חוצץ אין זה פוסל כיון דגם זה סכך כשר, אבל באילן כמובן לא שייך זה.

והיה נראה לפי"ז ליישב שיטת הראשונים הפוסקים כרב חסדא ורבה בר רב הונא דבעינן ריוח ד' טפחים, ולא כשמואל דאמר כהכשירה כך פסולה[מ], וקשה לשיטתם דהא בעינן שהתחתונה תהיה ראויה לקבל כרים וכסתות של העליונה, ואם אינה מקבלת ואין יכולים לשבת בעליונה אינה פוסלת את התחתונה, וא"כ למטה מי' טפחים נמי לא תפסול[מא]. ולהאמור הפי' הוא כך, דאימתי אנו אומרים שהסוכה התחתונה נמצאת במקום

לט. כן משמע בטור [סי' תרכו] שכתב דמהאי קרא ילפי' שצריך שיעשנה תחת אויר השמים, עיי"ש. ובעל"נ פי' כעי"ז, דמקרא ממעטינן סוכה תחת סוכה, וילפינן בק"ו תחת אילן ובית, ועיי"ש שפי' עוד דתחת אילן ובית אי"צ קרא כיון שאינו יושב בצל סוכה.

מ. כ"כ בעל העיטור [הל' סוכה דף פד, ב] ובעה"מ [דף ה, א מדפי הרי"ף ד"ה ואם] וראבי"ה [סי' תריד].

מא. כעי"ז הק' הרמב"ן במלחמות והראב"ד בהשגותיו על בעה"מ, הרא"ש [סי' טו], הריטב"א והר"ן.

מוצל, רק אם יכולים להשתמש בסככה ולשבת עליו דא"כ הסכך העליון מיצל למשתמשים בסכך התחתונה, אבל אם אין יכולים להשתמש בו הרי שאף הסכך העליון נעשה להצל על המשתמשים למטה, ורק יש בינתיים עוד סכך אחר, ודו"ק.

והנה אנן קיימ"ל בשו"ע [סי' תרכח, א] כשמואל [דף י, א] דאמר כהכשרה כך פסולה, ואין סוכה תחת סוכה פסולה אלא א"כ העליונה גבוהה י', והסכימו האחרונים דבעי נמי שתהא גדולה ז' טפחים על ז"ט[מב] ויהיו לה דפנות[מג]. ולכאורה קשה הא הלימוד מקרא הוא דצריך שתהא סככה אחת ולא ב' סככות, והרי סכך בלי דפנות ג"כ מקרי סכך ואמאי אינו פוסל.

והנה לשיטת הגה"מ [סוכה ה, ט אות ל] דסכך קודם לדפנות פסולה משום תולמ"ה, ומשמע מביאור הגר"א דלהגה"מ בעי דפנות המכשירות סוכה[מד], א"כ אפשר לומר דסככה בלי דפנות לא מיקרי סככה כלל. אבל לסוברים דבדיעבד כשר גם אם הקדים את הסכך לדפנות[מה], א"כ אין שֵׁם סכך תלוי בדפנות וגם בלי דפנות מקרי סככה, וקשה למה סכך בלי דפנות אינו פוסל את הסוכה התחתונה, אך לפי משנ"ת דאין הלימוד הוא שב' סככות פוסל, אלא שסוכה תחת סוכה פסולה, וע"כ בעי שתהא העליונה סוכה ככל הלכות סוכה.

בגדר פסול סוכה תחת האילן

ג. בעיקר המיעוט של סוכה תחת האילן, פי' המפרשים דאין זה משום דאילן הוי סכך פסול דמחובר שפוסל את הסכך שתחתיו, אלא זהו פסול מיוחד באילן, והא דבעי מיעוט מיוחד ולא די לן לפסול הסוכה משום דאילן הוי סכ"פ, הנה לשיטת התוס' [דף י, א ד"ה פירס] דכל דהסכך הכשר הוי צלתו מרובה שוב אין הסוכה נפסלת ע"י צירוף סכ"פ, ואפילו אם הסכ"פ הוי ג"כ צלתו מרובה, וכמו בסדין,

---

מב. כן כתב בפסקי ריא"ז וז"ל וכן נראה בעיניי, שאם לא היה סכך העליונה רחב שבעה טפחים, התחתונה שהיא שבעה טפחים כשירה, עכ"ל. ועי' הערה הבאה.

מג. כ"כ בשעה"צ [ס"ק ה] שהפמ"ג [מ"ז ס"ק א] מסתפק בזה אך בבכורי יעקב [ס"ק א] מסיק להקל דבאין לה דפנות כשירה, ועיי"ש שהוכיח כן מדברי הריטב"א. [ואף שהפמ"ג [סי' תרלג מ"ז ס"ק ב] כתב לפשוט ספיקו דאף בלא דפנות חשיב סכך אם הסכך הוא בשיעור זע"ז ויש ביניהם י' טפחים, ודאי שהמ"ב ראה דבריו אלו, שהרי הפמ"ג כאן ציין לזה בסוף דבריו, וכן הביכורי יעקב העתיק מסקנתו שם ומ"מ פליג עליו].

בשפ"א הוכיח כן מדברי בעל העיטור [עשרת הדברות הל' סוכה ח"ד] שכתב וז"ל ומסתברא ה"ה בסוכה תחת סוכה אעפ"י שאין בעליונה דפנות פסולה, והא אפשר דאי יש בתחתונה דפנות אמרינן גוד אסיק, ואי משכחת לה פסולה דליתא כשמואל, עכ"ל. עיי"ש בתחילת דבריו דפסק דלא כשמואל, וע"כ כתב דפסולה אף אם אין לה דפנות, ומבו' דלשמואל דוקא אם יש לה דפנות פסולה, ואח"כ כתב לפסול לשמואל משום הדפנות של הסוכה שלמטה דאמרי' גוד אסיק [וחזינן דאמרי' כן אף לחומרא]. [וע"ע בהערות פתח הדביר על בעל העיטור שם אות קכ].

מד. עי' בי' הגר"א [סי' תרלה ס"ק ד] שהוכיח כהגה"מ מלשון הגמ' [דף יח, ב] אמר ליה רבא לאביי לדידך דאמרת פי תקרה יורד וסותם אפילו הפחית דופן אמצעי, ולכא' למה קאמר אפי' הפחית ולא קאמר אפי' לא היתה כלל דופן אמצעי [וכמשה"ק תוס' [שם ד"ה סיכך] בתוה"ד], והיינו משום דאין פי תקרה יורד וסותם אלא ברחב ד"ט כמ"ש בעירובין [דף פו, ב], וא"כ ע"כ הסכך קודם לדפנות, וע"כ אמרה הגמ' דמיירי שהיתה כבר דופן אלא שאח"כ הפחיתה, ומ"מ כשר משום פי תקרה, עכ"ד. ולכא' אף אם לא עשה דופן כלל יש להכשיר גם להגה"מ, שהרי הגמ' מיירי רק על הדופן האמצעי ועדיין יש ב' דפנות כשרות, וע"כ דסבר הגר"א דלהגה"מ צריך דפנות המכשירות סוכה, והיינו ג' דפנות כשירות, [כ"כ בקה"י סי' ו].

מה. כ"כ הב"ח [סי' תרלה] והעתיקו בשיירי כנה"ג, וכן מצדד בברכי יוסף.

הדבר פשוט דבעי מיעוט לפסול הסוכה כשהסכך הכשר הוי צלתו מרובה ואי אפשר לפסול מטעם צירוף סכ"פ[מו].

אמנם לשיטת הריב"א באמת קשה, והק' זאת המהרש"א [דף י, א בתוס' ד"ה פירס, בשם אחיו]. **ותירצו המפרשים** [עיין במרומי שדה בגמ' ולא בסוכה וכו', ובשפ"א ברש"י ד"ה מאי] דלשיטת ר"ת להלן [דף כב, ב] דאם למעלה שוין כשירה הסוכה דהוי צלתה מרובה, א"כ משכחת לה דאם האילן מיצל כדי חצי הסוכה ומיקרי עי"ז צלתה מרובה, ומ"מ אינו פוסל אלא מחצית הסכך והוי מחצית הסכך כאילו אינו, וכשר ע"י המחצית השניה, ובעי קרא לפסול הסוכה משום סוכה תחת האילן. [ותירוצו השני של השפ"א תמוה טובא ולכן לא העתקתיו, עיי"ש][מז].

פסול סוכה תחת האילן אם הוא רק כשהאילן גבוה י' טפחים

ד. בהא דממעטינן סוכה תחת האילן, כתבו הפנ"י [במשנה] והקה"י [סי' ח] דאפילו אם אין האילן גבוה י' מן הסוכה ג"כ פסול, ולא דמי לסוכה תחת סוכה דפסולה דוקא אם היא גבוהה י', וכן מפורש ברז"ה ובריטב"א דלא בעי י'[מח]. וגם משמע מדבריהם שאפילו אין חלל כלום והאילן מגיע עד הסכך ג"כ פסול, [ורק כשחבטן כשר אם היה חמתו מרובה][מט].

ובטעם הדבר כתב הפנ"י דבסוכה אם אינה גבוהה י' לא מיקרי סוכה, וע"כ הוי תרוייהו כחדא סככה, אבל באילן אם נאמר דהוי חדא סככה עם הסכך הכשר תיפסל הסוכה דהוי סכך פסול[נ]. [ומה שהקשה הקה"י הא לשיטת התוס' סכ"פ אינו פוסל אם הכשר צלתו מרובה, לא קשה לענ"ד, דעד כאן אין הסכך הפסול פוסל אלא משום דאמרינן דל סכ"פ מהכא, אבל באילן אם נרצה להכשיר הסוכה מטעם דנחשב אותו כחדא עם הסכך הכשר תהא הסוכה פסולה, ואין אנו יכולים לומר כאן דל דהא זהו המיעוט דסוכה תחת האילן פסולה ואין אנו אומרים דל, ורק אפשר להכשירו משום שאנו מצרפים אותו לסכך הכשר וע"י כך מבטלין מכאן פסול של סוכה תחת האילן דאינה תחת האילן, בזה שפיר כתב הפנ"י דתהא הסוכה פסולה, ונכון]. ובקה"י כתב דסוכה אם אינה גבוהה י' לא מיקרי תחתונה תחת סוכה, אבל תחת אילן מיקרי "תחת אילן" אפילו אם אינו גבוה י'[נא].

מו. היינו לבי' אחי המהרש"א (הו"ד להלן סי' י אות ב) דבאילן פסול אפי' אם הסכך הכשר צלתו מרובה, כיון דאין האילן בטל לגבי הסכך, ושאני מסדין וכדו'.

מז. ע"ע בבית מאיר [סי' תרכו ד"ה וי"א] מש"כ בזה דקו' הגמ' והא קמצטרף הוא מכח האי ברייתא, עיי"ש.

מח. כתב בבעה"מ וז"ל ונ"ל אם לאחר שהשלים את הסכוך כהלכתו הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת וכו', עכ"ל, ומשמע שהדלה את הגפן על הסוכה ממש. וז"ל הריטב"א, נמצאו שלשה דינים בדין סכך כשר ופסול, האחד כשהאילן עומד על הסוכה שאפילו קדמה הסוכה וכו', רואין כל מה שתחת האילן כאילו הוא מסכך פסול, עכ"ל. [ע"ע במלחמות [דף ה, ב מדפי הרי"ף] שכתב [לענין סדין] וז"ל אטו שמואל דבעי הכא י', גבי פורס סדין תחתיה מפני הנשר מי בעי שיהא שם הפרש, אדרבה כשאין ביניהן הפרש עיקר סכך פסול ופוסל, עכ"ל, והו"ד במ"ב [סי' תרכז ס"ק יד] עיי"ש בשעה"צ [ס"ק יח]].

מט. עי' בביה"ל [סי' תרכו, א ד"ה בכל ענין] דמשמע שצריך ריוח מעט, ויש לדחות.

נ. כ"כ בפסקי רי"ד וז"ל יש לומר סוכה תחת סוכה לא מיפסלא אלא עד דאיכא אויר בין שני סככין ד' טפחים וכו', אבל תחת האילן אע"פ שאין ביניהן ד' טפחים פסולה, דאפי' אי חשבת להו חד הרי היא מסוככת בסכך פסול.

נא. כעי"ז פי' הבית מאיר [סי' תרכו, א] דתחת בית ואילן ששם סכך עליהם אף בכל ימות השנה תמיד התחתונה פסולה משום ב' סככים, משא"כ תחת סוכה דלא חשיב סכך רק מטעם חשיבותו למצות סוכה וא"כ צריך שתהיה בכל תנאי הכשר סוכה.

ובאמת יש לתמוה על המהרש"א [שם] דס"ל דפסול סוכה שתחת האילן דילפי' מקרא ד"בסכת", הוא דוקא אם האילן גבוה י' דפוסל את הסוכה שתחתיו, וכמו סוכה תחת סוכה[נב], ולכאורה לא דמי התם בעי סוכה ובפחות מי' לא הוי סוכה וכסברת הקה"י, וזו לכאורה סברא פשוטה עד שתמוה מאן דלא ס"ל לחלק. אך נראה דאפשר לומר דהא דבעי שתהא עליונה גבוהה י' תרתי איתנהו ביה, חדא דבעי סוכה שתהא כשירה מדיני סוכה, ועוד משום דרק ע"י חלל י' מקרי תחת סוכה, דבלא חלל כזה נחשב שהסכך העליון כמונח על הסוכה עצמה והכל סכך א', ולא מקרי שהסוכה התחתונה "תחת סוכה".

אלא דצ"ע היכן נאמר דבעי חלל י', הא אין ללמוד זה מסוכה תחת סוכה דבעי י', דהתם אפשר דזהו רק מדין הכשר סוכה דבעי שהסוכה העליונה תהיה כשירה. ונראה מדלא אמר שמואל דבעי שתהא עליונה כשירה וממילא ידעינן דצריכה להיות גבוהה י' וגם ידעינן דבעי דפנות, ואילו שמואל אמר "כהכשרה כך פסולה", שמעינן מזה דזהו שיעור בגובה חללה, ואם לא יהיה גובה חללה י' לא תפסל התחתונה, ואפילו אם העליונה תהיה כשירה בלא חלל י' לא תפסל התחתונה, וכגון אם תהיה למעלה סוכה גבוהה י' כשיעור הכשר סוכה, והיותר משיעור זה פחות מי' וגם מקום זה כשר מדין פסל עי' בשו"ע [סי' תרלא, י ברמ"א] בעשויה כמין צריף[נג], ותחת המקום הנמוך תהיה סוכה כשירה, והנה אי הא דבעי גובה י' הוא רק משום דבעי שהעליונה תהיה כשירה, א"כ בכה"ג התחתונה פסולה, אבל אי בעי חלל י' בכאן דליכא חלל י' תהיה התחתונה כשירה, כיון דאין בעליונה חלל י' אע"פ שהיא כשירה, וסברת המהרש"א דבעי חלל י' וא"כ בכה"ג תהיה התחתונה כשירה, ולכן סובר המהרש"א דגם באילן בעי חלל י'.

סוכה תחת סוכה ובעליונה הוצין יורדין לתוכה

ה. והנה יש לעיין אם הסוכה העליונה תהיה גבוהה י' והוצין שחמתן מרובה יורדין לתוך י' לשיטת הפוסקים דהסוכה פסולה[נד], אם התחתונה תהיה כשירה, ומצד חלל י' אין כאן גריעותא דהוי שפיר חלל י' כיון שההוצין הם רק חמתן מרובה, ומצד שאינה ראויה לדירה אפשר דלא פסלה את התחתונה, אך אפשר דפסלה דעכ"פ שם סוכה עליה, ושאני אינה יכולה לקבל כרים וכסתות דאז לא נעשתה לשם דירה ולא הוי סוכה הראויה לדירה, אבל בכאן הוי דירה סרוחה ונהי דלא יצא בה י"ח סוכה אבל אפשר דפסלה לתחתונה, וצ"ע.

נב. אלא דמ"מ פסול משום דמצטרף סכ"פ בהדי סכך כשר.

נג. תוס' [דף יט, ב ד"ה העושה] כתבו דכשירה אף תחת השיפוע שאינו גבוה י' משום פסל היוצא מן הסוכה. אמנם עי' בשו"ע [סי' תרלג, י] ובמג"א [ס"ק ח] דלא אמרי' פסל חוץ לחקק, ועי' לעיל [סי' ד אות ה] מש"כ בזה.

נד. שו"ע [סי' תרלג, ט], עיי"ש במ"ב [ס"ק כו] ושעה"צ [ס"ק כה]. ודלא כרמב"ם [סוכה ה, ב] שכתב וצריך להזהר שלא יהיו הוצין ועלין של סכך יורדין לתוך עשרה טפחים כדי שלא יצר לו בישיבתו, ודייקו במכתם ומאירי [דף ד, א] ורבינו מנוח דס"ל דלא נפסלה בדיעבד אלא רק לכתחילה יזהר בזה, [ועי' חי' הגרי"ז [הל' סוכה שם] מש"כ בביאור שיטתו].

סימן י

בי' שיטות הראשונים בסוגיא דסוכה תחת האילן

שיטת התוס' בסוגיין

א. שיטת התוס' [ד"ה הא קמצטרף] דסוכה שסיککה בסכך כשר וצילתה מרובה מחמתה אינה נפסלת ע"י סכך פסול משום דאמרינן דל, ולא מבעיא כשהסכ"פ הוא חמתו מרובה, אלא אפילו אם הוא צלתו מרובה אינו פוסל את הסכך הכשר, וזה מוכח בדעתם ממה שפי' בדף י, א בתוד"ה פירס, דמתניתין דפירס עליה סדין מפני החמה פסולה איירי כשהסכך הכשר הוא חמתו מרובה כמו שכתוב בתשו' הגאונים, או כפירוש ר"ת דהסכך כשר הוא כעת צלתו מרובה אבל בלי הסדין יהיה חמתו מרובה, ונמצא שהכשר הסוכה בא ע"י הסדין, אבל אי לאו הכי לא היה הסדין פוסלה אע"פ שהסדין צלתו מרובה. וכן מוכח גם ממה שהביאו ראיה לדעתם דכל שהסכ"כ הוא צלתו מרובה אינו נפסל ע"י צירוף סכ"פ מהוצין יורדין, והתם בפשטות הסכ"פ הוא ג"כ צלתו מרובה.

בקו' האחרונים בשי' התוס' בסוכה שצילתה מרובה ואף האילן צילתו מרובה

ב. אך קשה דהא כתבו תוס' דהגמ' הוי מצי לתירוצי על הפירכא "והא קא מצטרף סכך פסול" דאיירי דהסוכה צלתה מרובה [ולא מתרץ כן משום דא"כ מאי למימרא], ולשיטתם דכל היכא דהסכ"כ צלתו מרובה אינו נפסל ע"י סכ"פ אפי' אם צלתו מרובה א"כ לא הוי מצי לתירוצי הכי, דהרי מפורש במתני' דאם האילן צלתו מרובה נפסלת הסוכה.

ובישוב קושיא זו נאמרו ב' תירוצים, המהרש"א [דף י, א בתוס' ד"ה פירס] תירץ דעד כאן לא הכשירו התוס' בצלתו מרובה של הפסול אלא היכא דקדם הכשר, ואילו מתני' דסוכה תחת האילן איירי באילן קדם. ומתירוצו למדנו דהיכא דהסכ"פ הוא חמתו מרובה, אינו פוסל הסוכה שצלתה מרובה מסכ"כ אפילו כשקדם הפסול לכשר.

אך יש להקשות דהא התוס' נסתייעו מהוצין יורדין, והתם הא הסכ"פ קודם לסכך הכשר וגם הוא צלתו מרובה, וצריך לומר דהתם עדיפא דלא נחשב כקדם הפסול כיון דשניהם באים כאחד, דמיד שמניח הפסול היינו למעלה מכ', יורדין הוצין למטה מכ'. אך ק"ק דסתמו התוס' דבריהם ולא פירשו לנו דיש חילוק בין קדם הכשר לקדם הפסול, וכן דהוצין יורדין שאני.

ועוד תירצו בזה [והוא במהרש"א בשם אחיו], דאילן שאני, דסוכה שתחת האילן פסלינן מקרא ד"בסכת" [ולא משום דמצטרף סכ"פ לסכ"כ], ומיעוט זה הוא רק כשהאילן צלתו מרובה דאז מיקרי תחת האילן, ואז פסולה הסוכה ואפילו מסוككת כהלכתה, וכשהאילן חמתו מרובה ליכא פסול ד"בסכת" ורק משום דמצטרף סכ"פ קאיירינן עלה, ואז אינו

פוסל אם הסוכה צלתה מרובה דאמרינן דל. משא"כ בסדין שהוא בטל לגבי הסכך וא"א לפסול משום "בסכת", וכל פסולו הוא משום שמצטרף סכ"פ לסכ"כ, ולכך אם הסוכה צלתה מרובה אינו פוסלה דאמרינן דל. וכתב הפנ"י [במתני'] דסוכה תחת האילן נפסלת אפילו כשאין בין הסוכה לאילן חלל י'[נה].

לשיטת התוס' סכך למעלה מכ' מיקרי סכ"פ, והרי הוא ככל סכ"פ אחר, דאע"פ דממה שכתבו וז"ל והא דאמרינן בסמוך וכו' משמע הא קיימא עליונה למעלה מכ' תחתונה נמי פסולה משום דמצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ, עכ"ל, אפשר לדחות קצת, אך מ"מ כן מוכח דעתם מהא דנסתייעו מהוצין יורדין, ודו"ק.

ביאור הוכחות התוס'

ג. בביאור דברי תוס' מה שהביאו ראיה לשיטתם מהמקרה סוכתו בשיפודין, כתב הפנ"י דאין כוונתם להוכיח נגד שיטת הריב"א דסכ"פ פוסל את הסכ"כ שתחתיו, דאין מכאן שום ראיה וכמבואר, אך רצונם בזה להוכיח דלא נימא נהי דהסכך הכשר אינו נפסל מ"מ הא יש כאן סכ"פ וכל שיש בסוכה סכ"פ פוסל אפילו אין בו צורך להכשר הסוכה, וע"ז הוכיחו מהמקרה בשיפודין. ועל דרך זו נפרש ראייתם השניה מהוצין, אע"פ שאותה אפשר לפרש כהוכחה נגד שיטת הריב"א, אך כיון דהביאו שתיהן כאחת אי אפשר לפרש אותן על ב' דרכים נפרדות[נו].

ויש לעיין בהמקרה סוכתו בשפודין ויש ריוח ביניהן כמותן דהסוכה כשירה, ולמעלה יש סכ"פ, האם נכשיר את הסוכה, ונראה דהסוכה תהיה כשירה, ולא אמרינן דהסכך הפסול שלמעלה מצטרף לסכך הפסול שלמטה והוי רוב סכ"פ, אלא אדרבא אמרינן דל סכ"פ, כן נראה.

בי' תי' הגמ' בשחבטן לפירש"י

ד. בתירוץ הגמ' בשחבטן מפרשי התוס' כרש"י דהיינו משום ביטול ברוב, ואע"פ שהפסול הוא מחובר[נז], מ"מ הכא הוא בטל דלא החמירו חכמים בזה, דהא מדאורייתא גם מחובר בטל[נח], ואע"פ דאפשר להכיר את הפסול מ"מ הוא בטל[נט]. אבל בצלתו מרובה אינו בטל ואפילו הסכך הכשר רבה עליו[ס], וטעמא דהא מילתא

נה. אמנם הפנ"י ביאר דהוא משום דהכל חדא סככה ונמצא מסכך בסכ"פ. אך אחי המהרש"א ס"ל דהפסול בזה הוא מקרא ד"בסכת", ומ"מ פי' דהוא אף בפחות מי', ועי' קה"י שביאר בדבריו דהוא משום ד"אילן" נקרא אף בפחות מי' ושאני מסוכה שאין לה שם "סוכה בפחות מי', והו"ד לעיל [סי' ט אות ד].

נו. וכ"כ הפנ"י בתוה"ד דזה כוונתם אף בהוצין יורדין.

נז. ומחובר אינו בטל, כמשה"ק ר' אברהם מן ההר ההשלמה והמכתם והמאירי כאן על רש"י ממתני' [ערלה א, ו] דמחובר אינו בטל, וכ"כ רש"י [גיטין נד, ב] בפירוש האי משנה. וכ"כ בפסקי הרי"ד [כאן], והו"ד בפסקי הריא"ז והעתיק לשונו בשלטי הגבורים [דף ד, ב מדפי הרי"ף אות ב], [ועי' ב"ח [סי' תרכו ס"ק ב] ובא"ר [ס"ק א]], וכן בשבלי הלקט [סי' שלא].

נח. כן תי' המאירי עיי"ש, וכ"כ ביד דוד ובמרומי שדה בדברי רש"י, ובספר יצחק ירנן [מאכלות אסורות טז, כה] בבי' דברי רש"י "דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא", עיי"ש.

נט. במאירי הקשה כן על רש"י, ותי' כנ"ל דמדאו' כל מיעוט בטל ברוב עיי"ש. [זהו חידוש, דבפשטות היכא שהוא ניכר לא הוי תערובת כלל, ולא שייך ביטול ברוב].

ס. כן הוא לפי הפירוש בסוגיא דמיירי בסוכה שצלתה מרובה, דאפ"ה באילן שצילתו מרובה פסול אף אם חבטן, ולא אמרי' דאם יש רוב סכך כשר בטל, כ"כ בשעה"צ [סי' תרכו, ג], [אלא דצ"ע דהתם קאי לפי' דהסוגיא מיירי בחמתה מרובה, וא"כ אין הוכחה לזה].

לא נתפרש ברש"י ותוס'[סא], והר"ן [דף ה, א מדפי הרי"ף] כתב טעם בזה[סב], וכמדומה שזהו רק לשיטתו דאין כאן ענין של ביטול ברוב וכמבואר אח"כ בדבריו[סג]. ועיין בריטב"א.

והנה לשיטת המפרשים שסוכה תחת אילן יש כאן פסול מיוחד מקרא ד"בסכת", ואפילו כשאין חלל בין הסוכה לאילן פסולה[סד], אפשר לומר דרק אם האילן הוא חמתו מרובה דהפסול הוא מחמת שמצטרף סכ"פ בזה אמרי' דמתבטל ברוב, אבל היכא דהאילן הוא צילתו מרובה שיש כאן פסול של סוכה תחת אילן לא שייך ביטול ברוב, ואפילו כשעירבו ענפי האילן בין הסכך התלוש מ"מ מיקרי סוכה תחת אילן, ושם אילן לא בטל מכאן, ודו"ק.

ובזה תתיישב היטב הסוגיא ממה שהק' האחרונים [עיין בנחלת דוד שהאריך בזה בתשובה סי' מד[סה]] אי איירי כשחבטן א"כ למה נקיט מתניתין שיש כאן פסול של סוכה תחת האילן, הא הפסול הוא משום דמצטרף סכ"פ ואינו בטל. ולהאמור ניחא דבאמת מצד דיני הביטול היה בטל גם בצלתו של אילן מרובה, ורק פסול של תחת האילן יש כאן, ודו"ק.

בהוכחת האחרונים מסוגיין דביטול ברוב מועיל לתת דין הכשר לסכך

ה. מה שהעירו רבותינו האחרונים ז"ל דע"י ביטול ברוב נעשה הסכ"פ לכשר, ועיין בשערי יושר [שער ג פרק טו ופרק יט[סו]], הנה באמת יש לדייק בלשון הגמרא דפריך והא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, ולשיטת תוס' דאיירי דהכשר חמתו מרובה קשה לשון זה, דמשמע דהפירכא הוא דהצירוף מגרע כח הכשר, ואינו כן, והקו' היא רק דהכשר לבד אינו מספיק ובעי גם כוחו של הפסול, והפסול אין בכוחו להכשיר הסוכה דהא סכך פסול הוא, וא"כ לא הו"ל למקשן להקשות והא קא מצטרף וכו' ורק להק' והא קא בעי סכך פסול, כלומר דבלי הסכ"פ אין כאן שיעור הכשר.

ונראה בזה דהנה בסכך יש ב' דינים, חדא דבעי שיהא מסוכך רובו מסכך כשר, או חציו למאן דס"ל פרוץ כעומד כשר, [והוא מדין מחיצה שבסכך, שהרי מח' זו אם פרוץ

סא. הראבי"ה [סי' תריג] כתב לבאר דכשהאילן צלתו מרובה מחמתו הוי כמו דבר חשוב ולא בטיל אפילו אם יש מן הסיכוך הכשר הרבה, עכ"ל. ועי' רש"ש בגמ' שכתב כעי"ז. [אלא דצ"ע דדבר חשוב לא בטיל רק מדרבנן, והכא משמע דפסול מדאו'].

סב. וז"ל אבל אילו היה צלתו מרובה מחמתו לא מיבטיל ברובה, כיון שאין הסכך הכשר מועיל בסוכה כלום, עכ"ל. ועי' בשו"ת נחלת דוד [סי' מד] שנתקשה בדבריו, דסוף סוף כיון שיש רוב סכך כשר יתבטל הסכך הפסול ברוב ושוב ליכא כאן סכך פסול כלל.

סג. עי' בכל דבריו, ובסוף דבריו כתב וז"ל ובודאי שאין בטול זה כבטול שאר איסורין, שאין לך איסור שאדם יכול להתירו ולעמוד עליו שיהא בטל, אלא כיון דאגמריה רחמנא למשה דבפלגא סגי, והכא לא סגי ליה בפלגא לפי שנתמעט חשיבותו של מתיר מפני שנתערב, אפילו הכי כל שיש רוב מן הכשר לא גרע מפלגא דכשר עומד בפני עצמו, לפי שאין המיעוט מבטל חשיבות הרוב כך נ"ל, עכ"ל. וע"כ כתב ר"ן שאם צלתו של האילן מרובה מחמתו שאין הסכך הכשר מועיל בסוכה, א"כ אין הסכך הכשר חשוב, ולא חשיב כפלגא. [אמנם הב"ח [סי' תרכו ס"ק ב ד"ה ולשון רבינו] כתב כלשון הר"ן הנ"ל שאין הסכך הכשר מועיל בסוכה כלום, [והו"ד במ"ב [ס"ק ב], ועיי"ש], והב"ח שם לא פי' עיקר הביטול כפי' הר"ן].

סד. כמש"כ הריטב"א הבעה"מ הפסקי רי"ד הפנ"י והקה"י, עי' לעיל [סי' ט אות ד] משנ"ת בזה.

סה. הו"ד בקה"י [סי' ח אות ב], עיי"ש מש"כ בזה.

סו. עי' גם הג' רעק"א [או"ח ריש סי' יא] שכתב "אם יכול לבטל חוטין שאין נטוין לשמה בתוך חוטים שנטוו לשמה עי' סי' תרכ"ו", ולכא' כוונתו להוכיח מהכא דמהני ביטול להחיל דינים.

כעומד כשר או פסול היא בדיני מחיצות]. ב׳ דבעי צלתה מרובה מחמתה, ואין ב׳ דינים אלה קשורים זה בזה, כלומר דלא אמרינן דבעי שצלתו מרובה יהא דוקא ע״י סכך כשר, אלא אם הסכך יהא כשר לפי הדין, ואפילו אם יצטרף אליו סכ״פ אם הצירוף הזה אינו פוסל את הסכך הכשר, וסכך זה יעשה צלתו מרובה, ואפילו אם הצלתו מרובה ייעשה ע״י סיוע הפסול ג״כ מועיל והסוכה כשירה. ולכך בהו״א הוי סברינן דאם הסוכה חמתה מרובה והסכך פסול משלים לצלתו מרובה ג״כ כשר, ופרכינן ע״ז והא קא מצטרף וכו׳, כלומר דכיון דהסכך הכשר בלבד אינו מספיק ובעינן צירוף סכ״פ להכשר סוכה אין סכ״פ מועיל אלא מגרע כוחו של הסכך הכשר, וע״ז משני בשחבטן ובטל הסכך הפסול, וכיון דמדינא בטל לא בעינא דיחול עליו שם סכך כשר דע״י ביטול לחוד מועיל להשלים וכמו דהוה סברינן בהו״א.

וראיה לזה משיטת ר״ת דסכך למעלה מכ׳ מצטרף גם להשלים השיעור [כפי שפירשו התוס׳ שיטתו], ומשום דלמעלה מכ׳ לא הוי סכ״פ ופסול רק משום גובה, ולכאורה תמוה טובא הא מ״מ אין סכך למעלה מכ׳ כשר לסכך בו סוכה, ולהאמור ניחא דכיון דאין עליו שֵׁם פסול מצטרף הוא לסכך הכשר להשלים השיעור, ודו״ק. וה״נ סכך פסול ממש שנתבטל אין עליו שֵׁם פסול, והוי כסכך למעלה מכ׳ לשיטת ר״ת, ודו״ק היטב.

שיטת ר״ת

ו. שיטת ר״ת כפי שהובאה בר״ן [דף ה, ב מדפי הרי״ף ד״ה מתני׳] דסוכה מסוככת כהלכתה שוב אינה נפסלת אפילו משום סוכה שתחת האילן, ולשיטה זו הכל תלוי בקדימה, דאם קדם אילן או סכך פסול הסוכה פסולה והסכך הכשר אמרינן כמאן דליתא דמי, ואם קדם הסכך הכשר אינה נפסלת ע״י אילן או סכך פסול דאמרינן דל, והוכחת ר״ת ממתניתין [דף יא, א] דהדלה עליה את הגפן וכו׳ וסיכך על גבה פסולה, דמשמע דוקא אם בתחילה הדלה את הגפן ואח״כ סיכך פסולה, אבל אם סיכך ואח״כ הדלה כשירה.

הבעל המאור [דף ה, א מדפי הרי״ף] הביא שיטה זו, והשיג על זה דדוקא היכא דבאנו לפסול מטעם הצטרפות סכ״פ יש נ״מ מה קדם, אבל לא היכא דפסול מטעם סוכה שתחת האילן, והביא ראיה דהא סוכה שתחת האילן וסוכה תחת סוכה בני חדא בקתא נינהו, וסוכה תחת סוכה פסלינן התחתונה אע״פ שקדמה לעליונה שהרי כך הוא סתמא דמילתא ודרך בנייתן, א״כ ה״ה סוכה שתחת האילן אע״פ שקדמה לאילן פסולה, ועוד ראיה הביא בעל המאור נגד שיטה זו דלמה לא השמיענו ר׳ ירמיה פעמים שתחתונה כשירה ועליונה פסולה כגון שקדמה תחתונה לעליונה.

ובישוב שיטת ר״ת נראה דהוא מחלק בין סוכה תחת סוכה לבין סוכה שתחת האילן, דהרי יסוד הטעם דסוכה כשירה אינה נפסלת ע״י סכ״פ או אילן שבאו אחר שנסככה הסוכה כהלכתה הוא משום דאמרינן דל וכמבואר בתוס׳, ואין אנו אומרים דל אלא היכא דהאילן או הסכ״פ בא מאליו, והאדם היושב בסוכה אינו רוצה בו שיסכך עליו ואינו מתכוין שיהא הוא לו לסכך, ואפילו אם הביאו אח״כ בידים כגון שהדלה ענפיו לצד הסוכה מ״מ לא נתכוין בו שיהא לו לסוכה, וע״כ אמרינן דל, אבל סוכה שתחת הסוכה הרי עשה את העליונה בכוונה מפורשת לשם סכך, ולכן אפילו כשבאה אח״כ לא אמרינן דל.

התוס' כתבו דלשיטת ר"ת סכך למעלה מכ' אמה לא מיקרי סכ"פ, ומדבריהם משמע דגם מצטרף להשלים את הסכך שלמטה שחמתו מרובה [עיין מהרש"א[סז]], וזה לכאורה תמוה טובא, נהי דלא מיקרי סכ"פ בעצמותו משום דרק הגובה גורם את הפסול, מ"מ סכך שלמעלה מכ' אינו מכשיר סוכה. ולמעלה [אות ה] כתבתי יישוב קצת לזה. אך הריטב"א הביא בשם ר"ת דאינו משלים אך אינו פוסל[סח], וצ"ל דמיירי בשקדם הסכך שלמעלה מכ' וקמ"ל דאפ"ה אינו פוסל את הסוכה התחתונה, דאילו בשקדמה הסוכה התחתונה הרי לשיטת ר"ת אין סוכה שצלתה מרובה נפסלת ע"י סכ"פ שנתנו עליה.

שיטת הריב"א

ז. שיטת הריב"א [בראבי"ה סוכה סי' תריג, הו"ד בראב"ש סי' יד] דסכך פסול פוסל סכך כשר שתחתיו, ואפילו קדם הסכך הכשר, וכן היא שיטת הטור [סי' תרכו], וגם לשיטה זו אין סכך למעלה מכ' אמה פוסל סכך כשר שתחתיו, וכדמוכח מהוצין, וכמש"כ הרא"ש [שם] בשיטתו דההיא דהוצין לא מקרי סכך פסול דגובהה גורם כמו שפירש ר"ת, וכן פסק הטור והשו"ע [סי' תרכח, א]. ולכאורה טעמא בעי דהא טעמו של הריב"א דכל שתחת הסכך הפסול נחשב כאילו הצל בא מן הפסול שלמעלה ולא מן הכשר שתחתיו, וכמו שמבואר בראב"ש, וא"כ מאי נ"מ אם למעלה יש סכך פסול ממש או רק סכך שסיבה אחרת גרמה פסולו, מ"מ אם נחשוב שהצל בא ממנו ולא מן הסכך הכשר שתחתיו הסוכה פסולה, וצ"ע.

אכן נראה דשפיר יש לחלק, דהנה הריטב"א כתב בשיטת ריב"א וז"ל, שרואין כל מה שתחת האילן כאילו ניטל לגמרי ונתנו תחתיו סכך פסול, עכ"ל. ובביאור דבריו נראה, דבאמת הא שהסכך הכשר אינו מיצל בפועל משום שהסכך הפסול שלמעלה מונע חום השמש אי"ז חסרון, וכמו עשתרות קרנים דאמרינן דל, והיינו דלא בעינן שהסכך יתן בפועל צל[סט], אלא דטעמו של ריב"א דהסכך הפסול שלמעלה הוא הסוכך והוא גם הסוכך על הסכך שתחתיו וא"כ עי"ז נחשב גם התחתון כאילו הוא פסול[ע], וזה שייך רק בסכך פסול בעצמותו, אבל סכך כשר אלא שהגובה גורם לו פסול לא שייך שיעשה את הסכך שתחתיו כפסול, דהרי גם הוא איננו פסול ורק הגובה גרם לו, ולסכך שלמטה אין חסרון זה של גובה, ודו"ק.

בחדושי הגרע"א [סי' תרכח על המג"א ס"ק ג] כתב דאם הסכך שלמעלה פסול משום תולמ"ה פוסל את הסכך הכשר שתחתיו, והביא

סז. בעל"נ כתב עוד הוכחה לזה עיי"ש, ובשפ"א.

סח. הב"י [סי' תרכח] פי' בדעת הטור כדעת ר"ת בזה, אע"פ שהטור כתב וז"ל אבל אם אין ביניהן י' וכו' אז התחתונה כשירה אם היא מסוככת כהלכתה אפי' אם העליונה למעלה מעשרים, ואם אינה מסוככת כהלכתה ומתכשרת ע"י סכך העליונה צריך שתהא העליונה בתוך כ' אמה לארץ, עכ"ל, ומבו' כדברי הריטב"א בדעת ר"ת.

סט. אמנם בלשון הרמב"ן שסובר כריב"א נראה לא כן, דז"ל כיון שהעליון מאהיל על התחתון נמצא מקצת התחתון עצמו פסול שאינו עשוי לצל שאותו עליון הפסול מסכך עליו ומבטלו, עכ"ל. וכעי"ז לשון הר"ן [דף ה, א מדפי הרי"ף] הרי הוא מבטל צל סכך כשר שהוא למטה ממנו, שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל עליו, ונמצא שמצטרף הכא סכך פסול של אילן עם סכך כשר שאינו תחת האילן וכו', עכ"ל. ועי' בחת"ס ובשפ"א שהקשו כן מעשתרות קרניים דכשירה, עיי"ש מה שתירצו.

ע. לכא' ביאור דברי הריטב"א דרואים כאילו הסכך התחתון הכשר ניטל ושטח זה מסוכך רק ע"י הסכך העליון הפסול, אך לא דמחשיבים את הסכך התחתון הכשר כאילו הוא סכך פסול, כהבנת רבינו בדברי הריטב"א.

ראיה לזה דבסכך למעלה מכ׳ אמה אמרינן פסל היוצא והוא כשר, ואילו בתולמ״ה לא מכשרינן משום פסל, עיין סי׳ תרל״ה[עא]. ולהאמור הדברים מוסברים היטב דלמעלה מכ׳ אינו יכול לפסול מה שתחתיו כיון דמה שתחתיו אינו יכול לקבל פסול זה, אבל בתולמ״ה שפיר פוסל מה שלמטה, ודו״ק היטב.

שיטת רש״י

ח. בשיטת רש״י האריכו הראשונים והאחרונים,

דבדף ט, ב משמע מרש״י דסובר כשיטת התוס׳[עב], ואילו בדף י, א מוכח כשיטת הריב״א[עג], ויש אומרים דרש״י חזר ממה שסבר תחילה כשיטת תוס׳[עד]. ויש אומרים דרש״י סובר כשיטת הריב״א, ומשמעות דבריו בדף ט, ב אפשר לדחוק ולהעמידם כשיטת הריב״א[עה]. והנה אם נאמר כן יקשה מאד מה יתרץ רש״י על הקושיא מהוצין, דליכא למימר כמו שכתב הרא״ש לשיטת הריב״א דלמעלה מכ׳ לא מיקרי סכך פסול, דהא רש״י בדף י, א סובר דגם למעלה מכ׳ פוסל סכך כשר שלמטה, ואולי נאמר דיש הבדל בין סכך למעלה מכ׳ לבין הוצין יורדין, דכיון דהונח לכתחילה באופן דהוצין יורדין ממנו עדיף טפי, ובעל פה הסברתי קצת הדברים.

עוד ישוב בסתירת דברי רש״י

ט. הנה בסוכה תחת סוכה שפסולה היינו דוקא אם הסוכה העליונה צילתה מרובה מחמתה, אבל אם חמתה מרובה מצילתה כשירה הסוכה התחתונה, כמבו׳ בגמ׳. ונסתפקתי איך יהיה הדין אם הסוכה העליונה יותר רחבה וארוכה מהסוכה התחתונה והיא חמתה מרובה מצילתה, אמנם אם נמדוד רק את השטח שהיא מכסה את הסוכה התחתונה נמצא את המקום ההוא צלתו מרובה מחמתו. ונראה שאז תוכשר הסוכה התחתונה, כיון דהסוכה העליונה אינה סוכה דחמתה מרובה מצילתה.

אמנם זה דוקא בסוכה תחת סוכה, אבל בסוכה תחת האילן, דאם האילן צילתו מרובה מחמתו פסולה הסוכה אפילו בהיתה צילתה מרובה מחמתה, ודאי דאנו מודדים רק את השטח שעל גבי הסוכה, והחילוק מבואר. ומעתה נראה לומר דאף לגבי סוכה תחת סוכה זה דוקא אם הסוכה העליונה היתה תוך עשרים אמה, אבל אם היתה למעלה מכ׳, לשיטת הראשונים דזה מיקרי סכך פסול, א״כ ודאי שאם החלק שעל הסוכה התחתונה צילתה מרובה מחמתה א״כ התחתונה פסולה וכמו באילן.

ומעתה אפשר ליישב הסתירות שבדברי רש״י, דבדף י, א דמבו׳ ברש״י דסכך שלמעלה מכ׳ אמה דהוי סכך פסול פוסל אפילו אם העליונה חמתה מרובה והתחתונה צילתה מרובה, היינו משום דכאן איירי שהעליונה צילתה מרובה בשטח שכנגד הסוכה, ואע״פ

עא. עיי״ש בשו״ע שאם הגדיש גדול ולא הניח אלא חלל טפח במשך ז׳, ושוב חקק בה הרבה ועשה בה סוכה גדולה, אינה כשרה כולה ע״י משך שבעה שהניח תחלה. ומבו׳ דלא אמרי׳ בזה פסל היוצא.

עב. שכתב רש״י [ד״ה הא קא מצטרף וכו׳] ״ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צלתה של סוכה״. ומשמע דמיירי שהסכך הכשר חמתו מרובה כתוס׳. וכן נראה מדברי רש״י בהמשך [ד״ה הא קמצטרף] ״וצריך להיות צלתה מרובה מחמתה לבד מזה״. וכ״כ המרדכי [סי׳ תשלד] והטור [סי׳ תרכו] והמאירי בשיטת רש״י.

עג. בד״ה תחתונה כשרה ועליונה פסולה, עיי״ש היטב.

עד. כ״כ הראבי״ה [סי׳ תריג] והגה״מ [סוכה ה, יב אות ע] בשמו.

עה. כ״כ הב״ח [סי׳ תרכו ס״ק ב] והפנ״י [דף י, א ברש״י ד״ה תחתונה] והק״נ [סי׳ יד אות ק], וע״ע בשו״ת פנים מאירות [ח״א סי׳ מד].

שבכללות הסוכה חמתה מרובה, מ״מ היכא שצילתה מרובה הרי זה סכך פסול ואז מיפסלא תחתונה אפילו אם צילתה מרובה. ואין זה דוחק לאוקמי הכי משום דהגמ׳ מיירי בגוונא דתחתונה כשירה, אלא דמשום הכי דייק דעליונה קיימא בתוך כ׳ משום דאי קיימא למעלה מכ׳ יצוייר פסול, ודו״ק בזה.

שיטת הרז״ה

י. שיטת הרז״ה [דף ה, א מדפי הרי״ף] בסוכה תחת האילן אין הבדל בקדימה, ואפילו קדמה הסוכה לאילן נפסלת, אבל היכא דליכא אילן רק סכך פסול [היינו שהאילן הוא חמתו מרובה, דאז ליכא פסול אילן] תלוי בקדימה, ואם הסכך הכשר קדם אינו נפסל, עיי״ש.

סימן יא

בטעם פסול אוכל לסיכוך

אוכלין שלא הוכשרו פסולים מדאו׳ או מדרבנן

א. התוס׳ בדף יג, ב ד״ה ירקות כתבו וז״ל ואינו כן אלא מאכל אדם הן ואפ״ה חייצי מדאורייתא כל זמן שלא הוכשרו וכו׳, עכ״ל. ומבואר מדבריהם דלענין סיכוך פסולים אפי׳ קודם שהוכשרו, ע״ע ברש״י בד״ה ופוסלין. והנה נחלקו רבותינו האחרונים בדין אוכלין שלא הוכשרו לקבלת טומאה אי פסולין לסיכוך מה״ת או רק מדרבנן, דהפמ״ג [סי׳ תרכט במ״ז ס״ק יב] כתב ״ומשמע ודאי אף שלא הוכשרו בתלוש במים, פסול מן התורה״, וכן משמע מדברי הק״נ [בראש״ש סי׳ כו אות ז] דפסולין מה״ת. אמנם בהג׳ הרש״ש [ע״ד התוס׳ הנ״ל] כתב מסברא דאינו אלא מדרבנן.

והנה מו״ר בקוב״ש בב״ב [יט, א, עיי״ש אות סו] הק׳ דמאי שנא אוכלין שלא הוכשרו דפסולין לסיכוך מכלי שלא נגמרה מלאכתו דכשר, והרי אוכלין שלא הוכשרו ככלי שלא נגמרה מלאכתו דמי[עו]. ולכאורה אפשר לומר דכלי שלא נגמרה מלאכתו עדיין אין שם כלי עליו, ואילו אוכל שלא הוכשר שם אוכל עליו[עז].

בטעם פסול אוכל לסיכוך

ב. ועוד אפשר לומר דמפסולת גורן ויקב תרתי שמעינן, חדא, דבעינן דומיא דפסולת גורן ויקב דלא יהיה ע״ז שם ׳אוכל׳, ואף אם יהיה אוכל שלא יקבל טומאה מאיזה טעם שהוא, ג״כ לא יהיה כשר לסיכוך, משום שהוא ׳אוכל׳. ועוד ילפינן מזה דבעי דבר שאינו מק״ט כמו שפסולת גורן אינה מקבלת טומאה, ומזה ילפינן לפסול כל דבר המק״ט. ולפי״ז אוכל פחות מכשיעור שאינו מק״ט, פסול לסיכוך מה״ת[עח]. וכיון דשם ׳אוכל׳ פוסל לסיכוך לכן

עו. כ״כ הבכורי יעקב [סי׳ תרכט ס״ק טז] בתחילת דבריו, דאוכלים שלא הוכשרו הוי ככלי שלא נגמרה מלאכתו, עיי״ש.

עז. לכא׳ זה תלוי בטעם דבעינן הכשר לקבלת טומאה, דרש״י [ויקרא יא, לז] כתב וז״ל למדך הכתוב שלא הוכשר ונתקן לקרות אוכל לקבל טומאה עד שיבואו עליו מים, עכ״ל, וכ״כ החינוך [מצוה קס] וז״ל וכן אין כל אוכל שבעולם נקרא אוכל לקבל טומאה עד שיבוא עליו מים מאחר שנעקר מן הקרקע, וכמו שכתוב אשר יבוא עליו מים וגו׳, עכ״ל. וא״כ מבו׳ דלא חשיב אוכל קודם ההכשר.

עח. הבכורי יעקב [שם] כתב דכשר לסיכוך, אמנם השפ״א מסתפק בזה וכתב להחמיר.

אף אוכל שלא הוכשר פסול לסיכוך מה״ת, ולא מטעם שהוא מק״ט, רק מטעם דהוי עליה שם ׳אוכל׳[עט].

בדין אוכלין שאינם מקבלים טומאה

ג. ויש לעיין באוכל שנסרח ונפסל מאכילת אדם ועדיין ראוי לכלב, שנחלקו בזה הרמב״ם והראב״ד [טומאת אוכלין ב, יד], דלשיטת הרמב״ם אינו מק״ט והראב״ד סובר דמק״ט, ולשיטת הרמב״ם נראה פשוט דמסככין בו דהרי יצא אף מכלל אוכלין. אך לשיטת הראב״ד דעדיין מק״ט אם הוכשר ודאי שפסול לסיכוך משום דמק״ט, אלא דיש להסתפק אם כשר לסיכוך לפני שהוכשר, והיינו לפמש״כ דטעמא דאוכלין שלא הוכשרו שפסולין לסיכוך הוא לא מטעם דהוי דבר המק״ט, כי אם מטעם שיש להם שם ׳אוכל׳, וא״כ אפשר דהראב״ד מודה דלאחר שנסרח לא הוי עליה שם אוכל אדם, וכל מה דמק״ט הוא רק משום דנחתא ליה תורת קבלת טומאה קודם שנסרח. [אך אפשר דכל מה דהראב״ד פליג דהוא מקבל טומאה הוא רק היכא דהוכשר בהיותו ראוי לאוכל אדם, אבל אם לא הוכשר אז שוב אינו מועיל הכשר לאחר שנסרח[פ], וא״כ אף אם נימא דפסולים לסיכוך משום קבלת טומאה, בכה״ג הרי אינו מק״ט, אולם מלשונו בהגהתו בסוף הדיבור לא משמע כן[פא], וצ״ע].

ולפי״ז היה מקום להחמיר אפילו באוכלין שאינם מק״ט, כגון אלו הנאכלין לריח או למראה כמש״כ הרמב״ם בפ״א מטומאת אוכלין ה״ו, דנהי דלא היה עליהם שם אוכל לענין קבלת טומאה, מ״מ אינו דומה לפסולת גורן ויקב שאינם ראויים כלל לאכילה. אמנם רבותינו האחרונים [פמ״ג שם, הו״ד במ״ב שם ס״ק כט] הקילו בזה. ונראה דקבלת חז״ל היתה דתלוי בשם ׳אוכל׳, ולכן כל דבר שאין עליו שם אוכל אינו פסול, ואפילו אם אינו דומה לפסולת גורן ויקב.

שבתי וראיתי, דא״א לומר דאוכל שלא הוכשר פסול לסיכוך מטעם שם ׳אוכל׳ ולא מטעם דהוי דבר המק״ט, דא״כ ידות אוכלין שלא הוכשרו יהיו כשרים לסיכוך, דלאו מק״ט נינהו קודם ההכשר ולאו אוכלא נינהו, והרי סתמו הפוסקים וכתבו [שו״ע סי׳ תרכט, י] דידות אוכלין פסולים, ומשמע אפילו כשלא הוכשר האוכל, וע״כ דאוכל שלא הוכשר מיקרי דבר המק״ט ולכך אף הידות פסולים לסיכוך, אך הא מ״מ אפ״ל דאוכל שאינו מק״ט ג״כ פסול מטעם שם ׳אוכל׳, וכמו שכתבתי.

בקושית הגמ׳ ואימא יין קרוש הבא משניר

ד. החת״ס בהגהותיו [בדף יב, א] הק׳ בהא דפריך בגמ׳ ואימא יין קרוש הבא משניר, דהרי כתב הר״ש בטהרות פ״ג מ״ב דיין

עט. כן נראה לכא׳ מדברי התוס׳ רי״ד וז״ל וכל האוכלין פסולין לסיכוך ואף על פי עדיין לא הוכשרו, דפסולת גורן ויקב אמר רחמנא ולא גורן ויקב עצמן, עכ״ל. וכ״כ בשו״ת גינת ורדים [או״ח כלל ד סי׳ ז, הו״ד בתוס׳ רע״א אהלות פ״ח מ״ה] וז״ל דבסוכה לא פלגינן אם הוכשר האוכל או לא הוכשר, ובכל גוונא מידי דהוה אוכל פסול לסיכוך, עכ״ל, [עיי״ש עוד, ובתוספת בכורים סי׳ תרכט ס״ק טז]. וכ״כ בדעת מרדכי [לר׳ מרדכי יצחק אייזיק רבינוביץ׳ זצ״ל, קיידאן תרצ״ט, סי׳ מו] בישוב דברי התוס׳, עיי״ש עוד.

פ. כ״כ הרש״ש [נדה דף נ, א בתוס׳ ד״ה שזרען] ליישב קו׳ תוס׳ שם, ועי׳ במכתבי תורה להצ״פ [סי׳ רפד, רפה], ומקדש דוד [טהרות סי׳ מב ס״ק א ד״ה עוד יש לחקור], וחזו״א [מכשירין סי׳ ט, ח].

פא. דכתב שם הראב״ד ״אבל אם היו סרוחים מתחילתן, כגון פרש שבמעי בהמה, ודאי טהורים אף ע״פ שהכלב מלקק בהם״, ומשמע דרק אם היו סרוחים מתחילתן טהורים, אבל אם לא הוכשרו אלא לאחר שנפסלו מאכילת אדם אינם טהורים.

קרוש אינו מקבל טומאה, וא״כ עדיין איכא למילף דבעי דבר שאינו מק״ט דומיא דיין קרוש. ותירץ דהו״א דנילף גורן דומיא דיקב, דכשם שיקב עצמו כשר לסכך כך גורן עצמו, וגורן עצמו הרי מק״ט. וחזר והק׳ הא אפשר לומר איפכא מה יקב עצמו אינו מק״ט אף גורן שאינו מק״ט, והיינו פסולת הגורן, ונשאר בצ״ע.

ואפשר לומר דאע״פ דיין קרוש אינו מק״ט, מ״מ אי אפשר למילף מזה דבעי דבר שאינו מק״ט, דהרי יין זה עצמו יכול לבוא לידי קבלת טומאה לאחר שימס, והרי אין לנו הוכחה דהקפידה תורה שיסככו ביין דוקא אז כשהוא במצב שאינו מק״ט, דלא מצינו שהקפידה תורה על כך, וכל מה דבעי יין קרוש הוא רק משום דאי אפשר לסכך ביין שאינו קרוש, וא״כ אין לנו הוכחה דהקפידה תורה על כך שהסכך יהיה אינו מק״ט, דבשלמא כשאומרים דאמרה תורה לסכך בפסולת גורן ויקב הרי הקפידה תורה למנות רק דברים שאינם מק״ט, אבל אי מפרשים יקב עצמו והיינו יין קרוש, אין הוכחה, וכמו שביארנו, ודו״ק.

סימן יב

בי׳ דברי הר״ן בסוגיית תקרה שאין עליה מעזיבה

בגמ׳ דף טו, א תקרה שאין עליה מעזיבה רבי יהודה אומר בית שמאי אומרים מפקפק ונוטל אחת מבינתים, ובית הלל אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים וכו׳, עיין בכל הסוגיא. הרי״ף [דף ח, א] כתב דטעמא דב״ה משום תולמ״ה, והקשו עליו הראשונים דהא האי טעמא אליבא דרב נאמר, אבל לפוסקים כשמואל דבנסר שיש בו ארבעה לכו״ע פסול והרי״ף עצמו פוסק כן, טעמא אחרינא נאמר בגמ׳ דפליגי בביטולי תקרה, שאע״פ שהמסכך בתחילה בנסר שיש בו ד״ט פסולה מ״מ בתקרה שהיא כבר עשויה סגי במפקפק, והר״ן תי׳ ע״ז דמיירי הכא בנסרים צרים שמותר לסכך בהם לכתחילה, אלא דהכא שהיתה כבר תקרה עשוייה מהם איכא גזירת תקרה מלבד הפסול דאו׳ של תולמ״ה, וסברי ב״ה דכמו דמפקפק או נוטל אחת מבינתים מהני לפסול תולמ״ה, ה״נ מהני לבטל מהם גזירת תקרה, אך לב״ש אליבא דר״י ולר״מ לכו״ע אף שאם מפקפק לא הוי תולמ״ה, אך מ״מ מחמת גזירת תקרה צריך ליטול אחת מבינתים, ולכך הזכיר הרי״ף טעמא דתולמ״ה דכל היכא דליכא פסול זה דהיינו במפקפק או בנוטל אחת מבינתים אין גם גזירת תקרה.

ובחי׳ אנשי שם הקשה על הר״ן דהיה יכול לפרש כן בדעת הרי״ף אף לפירש״י דמיירי בנסרים רחבים ארבעה, עיין שם. אמנם ביאור דברי הר״ן נראה דאם נפרש כפירש״י דמיירי בנסרים רחבים ד׳, א״כ בהא דאמרינן דע״י פקפוק נסתלק פסול של תולמ״ה אכתי לא שמעינן מזה דבטלה גזרת תקרה, כיון דהגזירת תקרה היא מחמת רוחב הנסר ולא משום שהיתה כאן תקרה מקודם, אבל אי איירי בנסרים צרים א״כ לכתחילה שפיר דמי לסכך בהם, וגזירת תקרה היא רק משום שהיה כאן תקרה מקודם, דמתוך שהתקרה היתה עשויה בהן שייך כאן גזירת תקרה, א״כ כיון דע״י הפקפוק הלך פסול דתולמ״ה דהוי עכשיו עשיה חדשה, מזה עצמו ידעינן דגם גזירת תקרה ליכא כאן דהא

הוי עכשיו קירוי חדש, וכשם שיוכל לקחת הנסרים הצרים האלה לסכך בהם במקום אחר, כן יוכל להחזירם למקומם דמאי שנא, ונכון בביאור דברי הר״ן, ועיין.

סימן יג

בי׳ ספק התוס׳ בשני סככים פסולים ואויר ביניהם

בדף יז, א בתוס׳ ד״ה אילו איכא סכך פסול וכו׳, ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג׳, איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול הסוכה, דשמא כיון דאויר מפסיק בינתים לא מצטרפי, או שמא כיון דאין באויר ג׳ מצטרפין.

הגרע״א תמה הרבה על דבריהם, דאף אם נאמר דלא מצטרפי הסוכה פסולה מטעם הפסק האויר, דאויר אינו פוסל רק היכא דאמרי׳ לבוד, והכא אי לא אמרי׳ לבוד האויר פוסל, וכן הק׳ בעל״נ. ובס׳ קה״י [סי׳ יג אות ג] תי׳ דספקייהו דהתוס׳ הוא אי נאמר דע״י לבוד הוי כקרובים זה לזה וא״כ פסול, אך אם נאמר דע״י לבוד הוי כממולא הסוכה כשירה, דהרי המילוי הוא ע״י הללמ״ס של לבוד, ואותה סתימה נהי דאינה כשירה לסוכה דבעינן סכך שעושה צל, אך מ״מ אין שיעורה בד״ט כסכך פסול, כי אם בשיעור אחר, והיינו ברוב הסוכה, משום דבעינן צלתה מרובה מחמתה, וכיון דאין שיעוריהן שוין אינן מצטרפין. ויש מקום לפקפק בהסבר זה, דסכך שאינו עושה צל לא חשיב שיש לו שיעור אחר לפסול דמחמת כן נאמר דאינן שוין בשיעוריהם, אלא הפסול הוא בסוכה עצמה, דלא מקריא סוכה אלא כשיש בה צל.

ולענ״ד היה נראה לומר דספקייהו דהתוס׳ הוא דנהי דאמרינן לבוד והוי כסמוכין זה לזה, מ״מ אפשר דלא מצטרפין לפסול הסוכה, דבכדי לפסול את הסוכה בעינן שיעור של ד׳ טפחים סכך פסול, וכאן ע״י הלבוד הוי רק כסמוכין זה לזה, והוי כמו ב׳ טפחים ועוד ב׳ טפחים, אבל לא הוי ע״י הלבוד כמו שיעור חדא של ד׳ טפחים, דהלבוד רק מסמיך אותם זה לזה אבל אינו מחברם שיהיו סכך פסול א׳, [וספק התוס׳ הוא בגדרי לבוד, אם לבוד מחבר את הסכך פסול והוי א׳, או דרק מסמיכם אך אינו מחברם], ודו״ק היטב.

ובחי׳ הריטב״א כתב דטעמא דרבנן דבי רב הוא דלא שוו בטעמא פסולא דאויר ודסכך פסול, דאויר פוסל משום הפלגה, וסכך פסול פוסל משום שיעורא דד׳ טפחים חשיב להוי שיעור מקום, ולפי״ז מסתייעים הדברים שכתבתי בביאור ספיקתם דהתוס׳, דכיון דסכך פסול פוסל בד׳ טפחים לא משום הפלגה אלא משום שיעור מקום, לכך בעי ד׳ טפחים ביחד, והלבוד רק מקרבם ומסמיכם אבל אינו עושה אותם לחדא, ודו״ק. אכן בריטב״א שם כתב דאפשר דגם ד׳ טפחים סכך פסול הוא משום הפלגה ורק משום דלא שוו בשיעורא לא מצטרפי, אבל יתכן דהתוס׳ לא סבירא להו כן. ואולי דגם התוס׳ נסתפקו בזה, וזהו יסוד הספק בתוס׳, וא״כ אין הספק בדיני לבוד, אלא בטעם הפסול של סכך פסול בד׳ טפחים, ועיין.

סימן יד

בקושית הרמב"ן אמאי איצטריך הלכתא דדופן עקומה לרב

בתי' האו"ש דבעינן לדופן עקומה בכדי שיהיה רוב סכך כשר

א. בגמ' דף יז, ב בנהרדעא מתנו אמר רב יהודה אמר שמואל סכך פסול באמצע פוסל בארבעה מן הצד פוסל בארבע אמות, ורב אמר בין מן הצד בין באמצע בארבע אמות. הרי"ף [דף ח, ב] פסק כשמואל, וכתב הר"ן דהרמב"ן הוכיח כדברי הרי"ף דהא בכולהו תנויי אמרינן דופן עקומה, ואי כרב דאמר אפי' באמצע בד"א דופן עקומה למה לן.

באו"ש [סוכה ה, יד] תי' על קושיית הרמב"ן דאף אם יש סכך פסול פחות מד' אמות דאינו פוסל, היינו דוקא אם בכללות הסוכה יש סכך כשר יותר מהפסול או כפסול [וכדפליגי ר"פ ור"ה בדר"י אם פרוץ כעומד או לאו כעומד], אבל אם יש סכך פסול פחות מד"ט ואח"כ סכך כשר ג"ט, ושוב סכך פסול פחות מד"ט וסכך כשר ג"ט, שבכל הסוכה יחד יש שיעור סוכה מסכך כשר, מ"מ אם יש רוב מסכך פסול פסול. וא"כ אף לרב דסכך פסול פוסל בד"א, אם היה סכך כשר פחות מד' טפחים, או פחות מג' טפחים, או אפילו פחות מז' טפחים[פב], ואח"כ סכך פסול פחות מעט, וכן עוד סכך כשר ואח"כ סכך פסול, וע"י הסכך פסול ד"א סמוך לדופן הוי רוב סכך פסול ופסול, ורק ע"י דנאמר דופן עקומה ויחשב סכך זה כאילו הוא מהדופן, נמצא שיש סכך כשר יותר מסכך פסול וכשר.

והנה במתני' [דף טו, א] תנן המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהם כמותן כשירה. ולכא' צ"ב דבסוכה גדולה גם אם אין סכך כשר ביניהן כמותן תהא כשירה, כיון דנימא דופן עקומה על הסכך פסול הסמוך לדופן, ונמצא דהסכך כשר רבה הוא מחצה או רוב, ולפום ריהטא מדוייק מכאן דלא מהני דופן עקומה בשביל להחשיב שהסכך כשר הוא מחצה או רוב, ודלא כאו"ש[פג].

פב. נראה דהאו"ש האריך בכל זה, משום דתנן [דף יז, א] בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות פסולה, וע"ז פי' רב משום דסכך פסול פוסל בד"א, והרי דאף שסיכך באמצע רק בשיעור ז"ט והסכך פסול שבצידו הוא ד"א מ"מ כשר, ולא אמרי' דיש כאן רוב סכך פסול, וע"כ דהיכא דאיכא שיעור סוכה של ז' טפחים סכך כשר ודאי דלא מצרפים את הסכך הפסול שבצידו לפוסלה משום רוב סכך פסול, ורק היכא שאין שיעור שלם של סכך כשר אלא ע"י צירוף ב' סככים, וכיון דיש סכך פסול באמצע א"כ מצטרף אף הסכך פסול שבצד ואיכא רוב סכך פסול בסוכה ופסולה, וכ"כ גם בדמשק אליעזר [סי' תרלב, א], [ועיי"ש מה שהוכיח עוד מתוס' [דף יד, ב ד"ה ומודה]], וצ"ב בסברא.

פג. צ"ב הסברא. בעיקר הקו' אין ליישב דמיירי בסוכה קטנה דא"א לומר בה דופן עקומה, דהרי מבו' בסי' תרל"א ס"ח בב"י וברמ"א דהאי דינא הוא בין בסוכה גדולה ובין בסוכה קטנה. ושמעתי מהרב זאב זלץ שליט"א ליישב הקושיא, דבכה"ג לא מהני לומר דופן עקומה בכדי להכשיר את הסוכה, דכיון דרוב הסוכה מסוככת במחצה או רוב סכך פסול, לא מהני מה שבמיעוט הסוכה יש רוב

אם יש להכשיר בכה"ג בלא הלכתא דדופן עקומה

ב. והנה נסתפקתי בהא דבעינן דסכך כשר יהא יותר מסכך פסול או לכה"פ כסכך פסול, איך הדין אם יש סכך פסול בצד הסכך כשר, והכשר רבה על הפסול רק מעט, ויש עוד סכך פסול פחות מד' טפחים בצד הסוכה, [באופן שא"א לומר דופן עקומה, וכגון שאין דפנות מגיעות לסכך לשיטת הר"ן [דף ב, א מדפי הרי"ף]], דאם נחשיב גם את הסכך פסול הזה בתוך הסוכה נמצא שהסכך הפסול רבה על הסכך הכשר, ואם לא נכניסו יהא הסכך הכשר רבה. ויתכן לומר שבכה"ג כשר כיון דאפשר לומר שהסוכה היא רק עד מקום זה, ואין לומר דא"כ אין לה ג' דפנות, דכיון דהסכך פסול הוא פחות מד' טפחים אינו חוצץ מהדופן, אך יתכן דאם לא נחשב חלק מהסוכה א"כ אין הדופן מצטרפת לסוכה. אמנם מדברי האו"ש הנ"ל מבואר דבכה"ג פסול, דלכך כתב האו"ש דאף לרב דס"ל דסכך פסול פוסל בד"א א"א להכשיר את הסוכה בלא דין דופן עקומה, וא"א לומר דסכך פסול זה אינו חלק מהסוכה ורק אינו חוצץ משום שהוא פחות מד"א.

ישוב אחר לקושית הרמב"ן

ג. בישוב קושיית הרמב"ן היה נראה לומר דאיצטריך הלכתא דדופן עקומה לסוכה למעלה מכ' אמה ובנה בה איצטבא באמצעיתה, דכשאין בין האיצטבא לכותל ד"א כשירה משום דופן עקומה כדאמרינן בדף ד, א, ובכה"ג א"א להכשיר משום דסכך פסול פחות מד"א אינו פוסל, דהיינו דוקא בסכך פסול שאינו פוסל פחות מד"א[פד], אבל בסוכה למעלה מכ' אי"ז סכך פסול אלא דהסוכה פסולה, ולכן לא שייך לומר דהסכך לא יפסול כיון שזו סוכה פסולה, ולכך בעינן להלכתא דדופן עקומה להכשיר את הסוכה[פה].

סכך כשר להכשיר את כולה, וכמש"כ המשנ"ב [סי' תרלא ס"ק ב] לענין חמתה מרובה מצילתה.

פד. כמבו' ברש"י ד"ה משום שיעורא, דלרב הוי הלכה למשה מסיני דשיעור סכך פסול בד"א, ולא משום הפלגה של מקום חשוב כמ"ד דשיעורו בד' טפחים.

פה. באמת בחי' הרמב"ן כתב בזה"ל, דסוגיין בכולהו תנויי דאמרינן דופן עקומה כדאיתמר בריש מכלתין [ד, א] מאי קמ"ל דאמרינן דופן עקומה כו', עכ"ל, [והעתיק לשונו הרא"ש פ"א סי' לב], ומבו' דאף בהאי גוונא דסוכה למעלה מכ' אמה ובנה בה איצטבא הק' הרמב"ן דלרב אי"צ להלכתא דדופן עקומה.

והנה בנועם ירושלמי [סוכה פ"א ה"א ד"ה ולי נראה] רצה ליישב כעין הנ"ל, דסכך למעלה מכ' אמה כיון דלא מיתחזי הוי כאויר ששיעורו בג"ט, ואף לרב צריך להלכתא דדופן עקומה. [אמנם לכא' זה יהני לרבה דסבר כן דטעמא משום ידיעה, אך לר"ז ורבא שפי' טעמים אחרים לפסול סוכה למעלה מכ', א"א ליישב כן], אך סיים דיש לדחות.

סימן טו

בענין ב׳ הלכות בסוכה

דברי הר״ן ורע״א בדינא דב׳ הלכות בסוכה

א. בגמ׳ דף יח, א אמר אביי אויר שלשה בסוכה גדולה ומיעטו בין בקנים בין בשפודין הוי מעוט, בסוכה קטנה בקנים הוי מיעוט בשפודים לא הוי מיעוט, והני מילי מן הצד אבל באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא, חד אמר יש לבוד באמצע, וחד אמר אין לבוד באמצע.

וכתב הר״ן [דף ט, א מדפי הרי״ף ד״ה למעלה] וז״ל והאי דנקט פלוגתא דאין לבוד באמצע גבי מיעטו, היינו לומר דלמ״ד אין לבוד באמצע [כי אמרינן יש לבוד מן הצד] דוקא כי מיעטו מצד סכך אבל מיעטו מצד דופן לא, דלא תימא כיון דבפחות מד׳ אמות סמוך לדופן אמרי׳ דופן עקומה, אפי׳ מיעטו מן הדופן הוה ליה לבוד מן הצד, קמ״ל דלא, משום דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי, הלכך כי מיעטו מצד הדופן אותו מיעוט סכך מיחשב ולא דופן, והוה ליה לבוד באמצע, כנ״ל, עכ״ל הר״ן.

וכתב רע״א [שו״ת מהדו״ק סי׳ יב] וז״ל ונ״ל ביאור דברי הר״ן לא בפשוטו דאין הסוכה מתכשרת ע״י ב׳ הלכתות יחד לבוד ודופן עקומה, אלא דכוונת הר״ן היכא דא״א לדון על אחד אלא מכח אידך, דהא למ״ד אין לבוד מאמצע א״א לדון על לבוד רק מכח דאמרינן דופן עקומה ונעשה אויר מהצד, זהו לא אמרינן הלכה אחת מכח הלכה אחרת. וה״נ באין דפנות מגיעות לסכך, דלא שייך לדון דופן עקומה כיון דיש כאן אויר, אא״כ תדין תחילה גוד אסיק ומגיעות לסכך, ואזי שייך לדון דופן עקומה זהו לא אמרינן. אבל אם כל א׳ וא׳ שייך לדון לעצמו אמרינן ביה כמה הלכתות.

ולפ״ז יהיה ההלכה להר״ן, אם פחות מד״א סכך פסול מצד הדופן ואח״כ ב׳ טפחים (ל)אויר, לדידן דיש לבוד באמצע ושייך לדון ביחוד בזה דופן עקומה וכן לבוד, אף דההכשר הסוכה רק ע״י שניהם מ״מ מהני. אבל בהיפוך אם לצד הדופן ב׳ טפחים אויר, ואח״כ פחות מד״א סכך פסול דא״א להתחיל לדון דופן עקומה רק אחר שדנת דין לבוד דאויר כסתום, זהו לא אמרינן, עכ״ל רע״א.

ומחמת כן תמה רע״א על המג״א בריש סי׳ תרלב שהעתיק להלכה שיטת הר״ן דבאין דפנות מגיעות לסכך לא אמרי׳ דופן עקומה, והיינו משום דלא אמרינן ב׳ הלכתות כהדדי, ואילו בסי׳ תר״ל ס״ט כתבו הטור והמחבר דהיכא שאין הדפנות מגיעות לסכך וגם אין הסכך מכוון ממש נגד הדפנות אלא בתוך ג׳ טפחים, דכשר משום דאמרי׳ גוד אסיק ולבוד, אף דהוי ע״י ב׳ הלכתות יחד, ושם לא העיר המג״א כלום.

בי׳ אחר בדברי הר״ן הנ״ל

ב. והנה הא דפוסק הר״ן דבאין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה, לא נתבאר שזה מטעם דלא אמרינן ב׳ הלכתות, ועי׳ בלשון הר״ן בריש מכילתין [דף ב, א מדפי הרי״ף ד״ה פחות] דלשונו סתומה, ומשמע קצת מלשונו דהטעם משום דכיון שההלכתא של דופן עקומה הוא לפי שדרכן של כתלים להתעקם למעלה, ולכן דוקא היכא שהעקום הוא מחובר לדופן אמרינן הכי, אבל היכא שיש הפסק לא אמרינן דופן עקומה, לפי שאין דרכן של כתלים להתעקם באופן זה[פו]. [עוד אפשר לומר, דההלכתא נאמרה רק על דופן, אך ע״י גוד אסיק או לבוד לא מיחשב דופן אלא רק מחיצה[פז], אלא דיש לפקפק בסברא זו]. ולפי״ז אין תימה על המג״א דלגבי ב׳ הלכתות לא סבירא ליה כר״ן, והא דאין דפנות מגיעות לסכך לא אמרינן דופן עקומה לא הוי מטעם ב׳ הלכתות, ועיין.

ובעיקר קושיית מרן הגרע״א זצוק״ל למה פסק בשו״ע [סי׳ תרל, ט] דבאין הדפנות מגיעות לסכך וגם הסכך אינו מכוון ממש נגד הדפנות דכשר, דאמרינן תרוויהו גוד אסיק ולבוד, ולא הביא הב״י דלפי שיטת הר״ן פסול דלא אמרינן כהאי גוונא ב׳ הלכתות. הנה אלולי דברי מרן זצוק״ל היה אפשר לחלק כמו שכתב רע״א בעצמו, דאין כונת הר״ן דאין סוכה מתכשרת ע״י צירוף ב׳ הלכתות, אלא רק היכא שא״א לדון על א׳ אלא מכח אידך אז לא אמרינן ב׳ הלכתות, עיי״ש היטב, ולפי״ז אפשר להוסיף דגם אם הלכה אחת א״א לדון עליה שלא מכח אידך, אבל אידך אינה זקוקה להלכתא השניה אמרינן ההלכתא, וכיון שאמרנו וקבלנו הלכתא זו שוב אמרינן גם אידך, ועיין היטב.

ולפי״ז דופן עקומה ולבוד, למאן דס״ל אין לבוד באמצע, הנה אין הלכתא אחת מתקיימת בלא השניה, דלבוד לא אמרינן בכאן בלי דופן עקומה, כיון דהוי לבוד באמצע ורק ע״י הדופן עקומה חשיב מן הצד, ודופן עקומה א״א לומר בלי לבוד, דהרי דופן עקומה אמרינן רק בקצה הדופן במקום שהוא מתחבר למשהו, לתקרה או לסכך, ולכן בלי לבוד אין כאן דופן עקומה, ולכן צריך לומר תרוויהו כי הדדי, וזה לא אמרינן, וכן מדוייק בלשון הר״ן[פח]. אבל בהאי דסי׳ תר״ל ס״ט, אף דלבוד א״א לומר בלא גוד אסיק, אך גוד אסיק אפשר לומר גם בלי לבוד ויש כאן דופן עד למעלה, וכיון שכבר אמרנו שע״י גוד אסיק יש כאן דופן למעלה אמרינן אח״כ גם לבוד, ודו״ק היטב[פט].

פו. כ״כ בשו״ת זית רענן [ח״א או״ח הלכה ט סי׳ ד אות ח], ובעמק ברכה [סוכה אות ז], [ועיי״ש עוד מש״כ בבי׳ דברי הר״ן וישוב קו׳ רע״א], ובקה״י [עירובין סי׳ ב ד״ה ובעיקר, עיי״ש עוד, וע״ע מש״כ בסוכה סי׳ ד].

פז. עי׳ כעי״ז בקה״י [סוכה סי׳ ד ד״ה אבל].

פח. יש לדון בזה, דלכא׳ בשביל לומר דופן עקומה סגי במה שיש תקרה או סכך ליד הדופן, דאמרי׳ שאף קירוי זה הוא חלק מהדופן, ורק כשיש אויר סמוך לדופן לא שייך לומר כן, אלא דבכה״ג שיש אויר ליד הסכך פסול לא סגי בהלכתא דדופן עקומה בכדי להכשיר את הסוכה, כיון שעדיין אין הדפנות סמוכות לסכך, אך לעיקר ההלכה דדופן עקומה אי״צ ללבוד, וא״כ מבו׳ שגם במקום שרק הלכה א׳ צריך את השניה ולא להיפך לא אמרי׳ ב׳ הלכות.

שו״ר בספר הוד צבי [להג״ר צבי יהודה אדלשטיין זצ״ל, סי׳ מא בסוכה דף יח, א] שבי׳ כעי״ז, ושם כתב דהלכתא דדופן עקומה א״א לומר בלי שנאמר קודם דין לבוד, משום שההלכה של דופן עקומה נאמרה רק לענין דופן סוכה ולא בדופן דעלמא, וא״כ קודם שנאמר לבוד לא הוי דופן סוכה שהרי יש אויר שמפסיק בין הדופן לסכך, וע״כ א״א לומר הלכה אחת בלא חבירתה.

פט. הריטב״א [דף ד, ב ד״ה תנו רבנן] כתב גבי נעץ ד׳ קונדיסים באמצע הגג, דפסולה אף אם הם בג״ט סמוך לסכך דגוד ולבוד לא אמרינן, [והו״ד במ״ב [סי׳ תרל ס״ק לא], ועי׳ זכרון שמואל [סי׳ כו אות ה ס״ק ב] שתמה על המ״ב שהביא דברי הריטב״א, שהרי

בקושית האור שמח ע"ד רע"א

ג. באור שמח [סוכה ה, יד ד"ה פחות מיכן] כתב ע"ד רע"א, דלכא' הדבר תלוי בב' גירסאות בגמ' בדף טז, ב, דהק' על ר"ח דאמר דמחצלת ארבעה ומשהו מכשרת בסוכה משום דאמרינן לבוד למעלה ולבוד למטה, ואילו בברייתא תניא דמחצלת שבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן, ותי' הגמ' כי תניא ההיא בסוכה גדולה, ומאי קא משמע לן דמשלשלין דפנות מלמעלה למטה כרבי יוסי, ופירש"י דמיירי בסוכה גבוהה ותלה את המחיצה למעלה פחות מג"ט סמוך לסכך דע"י לבוד הוי מחיצת עשרה, וקמ"ל כר' יוסי דמשלשלין דפנות מלמעלה למטה ולא אכפת לן שהיא מחיצה תלויה. וא"כ לגירסה זו דמיירי במחיצה תלויה, והרי מה שר' יוסי מתיר במחיצה תלויה הוא משום דאמרינן גוד אחית כמבו' בראשונים, ומבו' דאף שצריך קודם לומר לבוד בכדי שיחשב מחיצת עשרה, מ"מ אמרי' גם גוד אחית.

אמנם התוס' שם בד"ה כי תניא כתבו בשם רש"י דלא גרסינן "ומאי קמ"ל דמשלשלין דפנות מלמעלה למטה כרבי יוסי", ופי' דמיירי שעשה סוכה גבוהה והניח את המחצלת פחות מג"ט סמוך לקרקע, דע"י לבוד הוי מחיצת עשרה. ולפי"ז ליכא ראיה הנ"ל, דהא אף אם אין הדפנות מגיעות לסכך ההכשר הוא משום חבוט רמי ולא משום גוד אסיק, וחבוט רמי אמרי' אף בלא לבוד[צ], ובכה"ג אמרי' ב' הלכות יחד, עכת"ד האו"ש[צא].

ולענ"ד נראה לפי מה שהסתפקתי לת"ק דפוסל מחיצה תלויה בסוכה, אם ישב בתוך המחיצות אם יצא י"ח, או דמ"מ הסוכה פסולה. ונראה דיש חילוק יסודי בין שבת לסוכה, דבשבת אנו צריכים שהמחיצות יבדילו את הרשות, והרשות היא בקרקע, וא"כ אם לא אמרינן גוד אחית אין כאן מחיצות להבדיל מרה"ר, אבל בסוכה בעינן רק דפנות וסכך, וא"כ אם ישב בתוך המחיצות יצא, כיון דלדידיה יש גם דפנות. שוב ראיתי דכן מבו' בירושלמי [פ"א ה"א] לחד מ"ד[צב]. ואפילו אם נאמר דאף ביושב בתוך המחיצות אינו יוצא י"ח, היינו משום דנהי שיושב ע"ג ספסל מ"מ מיקרי שישיבתו

השו"ע שם בסעיף ט פליג ע"ז, עיי"ש]. והתם הרי הגוד אי"צ לדינא דלבוד, ורק הלבוד הוא צריך לגוד, ומ"מ כתב הריטב"א דלא אמרינן. אמנם יתכן לומר דכונת הריטב"א דלא אמרינן לבוד אלא לדופן ממשית ולא לדופן שע"י גוד אסיק, וא"כ אין לדבריו שייכות למש"כ הר"ן דלא אמרינן ב' הלכות יחד, אך זה קצת דחוק בלשון הריטב"א.

צ. פי' דגוד אסיק אמרי' רק במחיצות עשרה, וא"כ צריך לומר קודם לבוד בפחות מג"ט סמוך לקרקע ועי"ז הוי מחיצת עשרה ואמרי' גוד אסיק, אך חבוט רמי אמרי' אף בפחות ממחיצת עשרה, משום דע"י חבוט רמי חשיב כאילו הסכך מונח ע"ג המחיצות, ולכך אי"צ לדין לבוד בכדי לומר חבוט רמי.

מש"כ האו"ש דבאין דפנות מגיעות לסכך הוא משום חבוט רמי ולא משום גוד אסיק, כ"כ הפנ"י [דף טז, א] ליישב שי' הר"ן דס"ל דלא אמרי' בסוכה גוד אסיק. אמנם הריטב"א והמאירי שם כתבו דהוא משום גוד אסיק, וא"כ שוב מוכח אף לגי' זו דאמרי' ב' הלכתות, שהרי בשביל לומר גוד אסיק צריך ללבוד, וכנ"ל.

צא. לפמש"כ רבינו לעיל דהיכא שהלכה א' אינה צריכה את השניה, ורק השניה צריכה את הראשונה, אמרי' את ההלכה הראשונה ושוב אמרי' אף את השניה, א"כ הכא את הלבוד אפשר לומר אף בלא גוד אחית, וא"כ הוי מחיצת עשרה ואמרי' גם גוד אחית. אך רע"א שהק' על המג"א וכנ"ל ולא ס"ל הכי, יקשה עליו קו' האו"ש דדבר זה תלוי בגירסאות שבגמ'.

צב. ז"ל הירושלמי, דתנינן תמן המשלשל דפנות מלמעלן למטן אם גבוה מן הארץ ג' טפחים פסולה, וא"ר בא בר ממל כשאינו יושב ואוכל בצילן של דפנות, אבל אם היה יושב ואוכל בצילן של דפנות כשירה, א"ר יוסה לית הדא דר' בא בר ממל וכו'. נמצא דר' בא בר ממל מכשיר בכה"ג, אך ר' יוסה פוסל.

היא על הקרקע, אבל לו יצוייר דהיה פורח באויר ונמצא בתוך דפנות הסוכה שפיר יצא.

א"כ לפי"ז בקו' האו"ש הנ"ל לא חשיב ב' הלכות, דהרי ע"י לבוד לבד כבר אמרינן דהסוכה כשירה, והיינו ע"י הלכה אחת, ורק אם רוצים להכשירה אף למטה בעינן לגוד אחית, ושוב לא שייך לפסול משום ב' הלכות[צג]. ודוגמא לדבר, במחיצת שבת המתכשרת ע"י לבוד, ואנו אומרים אף גוד אסיק בכדי לחייב את הזורק למעלה מהמחיצה, [אמנם למבו' בחי' מרן הגר"ח זצוק"ל [סוכה ה, יא], דדוקא בסוכה בעינן לומר גוד אסיק שהמחיצות עולות למעלה, משום דעי"ז חשיב שיש גם למעלה דפנות, אמנם בשבת סגי במה שהמקום למעלה גדור ע"י הדפנות שלמטה, ואי"צ להחשיב שהמחיצות עולות למעלה, א"כ אין דוגמא זו נכונה]. ודו"ק.

סימן טז

בדין לבוד בטומאה

בגמ' דף יח, א מאי טעמא דמאן דאמר אין לבוד באמצע, דתנן ארובה שבבית ובה פותח טפח טומאה בבית כולו טמא מה שכנגד ארובה טהור וכו', ואידך שאני הלכות טומאה דהכי גמירי להו. תוס' בעירובין [דף י, ב ד"ה עור] והמאירי [כאן] פירשו דבטומאה לא נאמר כלל דין לבוד, אמנם רש"י כתב "הכי גמירי להו, מסיני, דאין לבוד באמצע", ומדוייק דבטומאה רק לא נאמר דין לבוד באמצע, אבל מן הצד אמרינן לבוד.

אמנם עיין ברש"ש [ברש"י שם] שהק' מהא דטומאה עוברת דרך חלון טפח מבית לבית [כדאיתא במתני' דאהלות יג, א[צד]]. והנה מהא דטפח לא קשיא, דהריטב"א בסוגיין מוכיח דענין לבוד בטומאה היא פחות מטפח, וכדבריו כן הוא כדמוכח מהא דהגמ' מביאה מארובה פחות מטפח, עיין בסוגיא ובמתני' דאהלות ותמצא שכן הוא[צה]. אך עצם הקושיא אינה מיושבת, דהרי אפילו בפחות מטפח עוברת הטומאה, כגון חלון שהיה למאור ששיעורו כמלא מקדח גדול של לשכה[צו], ושייריו [מחלון גדול] רום אצבעיים על רוחב אגודל, כדאיתא במתני' דאהלות [שם].

ולי היה נראה לחדש דהילכתא דלבוד לא נאמרה היכא דפרוץ גורם דין ידוע, אלא רק היכא דבעינן מחיצה, וכמו בסוכה דבעינן מחיצה, ולו יצוייר שהיה במקום אחד גם מחיצה וגם פרוץ היה כשר בסוכה, דהיכא דפרוץ לא מהני אי"ז משום שהפרוץ גורם את הפסול אלא העדר המחיצה היא גורמת את הפסול, ובזה אמרינן לבוד והרי זה כאילו יש כאן מחיצה, אע"פ

צג. תי' זה הוא לקו' האו"ש מהגי' דמיירי במשלשל דפנות מלמעלה למטה, אמנם למבו' לעיל דאף לגי' שהדפנות למטה פחות מג"ט סמוך לקרקע, גם קשה על רע"א לפי' הראשונים דבאין דפנות מגיעות לסכך מהני משום גוד אסיק, עדיין לא יתיישב בתי' זה.

צד. יותר מפורש בתוספתא אהלות [פרק יג הלכה ג], וכ"כ הרמב"ם [טומאת מת יד, א].

צה. אמנם עי' פנ"י שכתב דלדעת רש"י דהוכחת הגמ' היא מרישא דמתני', ע"כ דבהו"א לא סברה הגמ' לחלק בין טומאה לסוכה, ובכל מקום שיעור לבוד הוא בפחות מג"ט, ולכך הוכיחה הגמ' מטומאה לסוכה, עיי"ש.

צו. כתב בתפא"י [שם] ששיעורו הוא שליש טפח.

שמציאות הפרוץ לא נתבטלה ע״י הלבוד מ״מ מהני כיון דע״י הלבוד יש כאן מחיצה. אבל בהעברת טומאה דהפרוץ הוא גורם את הדין, ודאי שלבוד לא מהני דמ״מ יש כאן פרוץ. והא דהגמ׳ מביאה ראיה מטומאה לסוכה, הפי׳ הוא דאילו היה כאן דין סתום הרי נקרא דהטומאה מאהילה על הכלים ואז היו טמאים וזה דומה לסוכה ושבת.

ומה שהק׳ הרש״ש [בתוס׳ ד״ה אין לבוד] דתוס׳ כתבו דלמ״ד אין לבוד באמצע היינו דוקא במפסיק על פני כולה, וא״כ בטומאה לא מפסיק על פני כולה, וכתב הרש״ש דהוי מצי למימר וליטעמיך, עיי״ש. במחילה מכ״ת הגדולה התוס׳ לא כתבו זה אלא גבי סוכה, דפחות מזה לא נקרא הפסק אויר, אבל גבי טומאה ודאי שכל הפסק שהוא מיקרי הפסק, ופשוט[צז].

סימן יז

בסוגיא דעוסק במצוה פטור מן המצוה

בי׳ שי׳ התוס׳ דאינו פטור אלא אם אינו יכול לקיים שתיהן

א. בענין עוסק במצוה פטור מן המצוה נחלקו הראשונים ז״ל, שיטת התוס׳ בדוכתי טובא [דף כה, א ד״ה שלוחי מצוה, ב״ק נו, ב ד״ה בההיא, ועי׳ גם תוס׳ ב״מ כט, א ד״ה והוי] דלא מיפטר אלא היכא דאינו יכול לקיים שתיהן, ואם ירצה לקיים המצוה הב׳ שבאה לידו יצטרך להניח מידו המצוה הא׳ שהוא עסוק בה, ואע״פ שהמצוה הא׳ אינה מצוה עוברת ויוכל לחזור ולקיימה אחר שיקיים המצוה הב׳ מ״מ בזה ילפינן מ״בשבתך״ ״ובלכתך״ דפטור מקיום המצוה הב׳, ויכול להמשיך בקיום המצוה הא׳ ואע״פ שע״י כך יעבור זמנה של המצוה הב׳ ולא יקיימה אח״כ, אבל היכא דיכול לקיים שתיהן לא מיפטר. תוס׳ הוכיחו שיטתם ע״י ב׳ ראיות, חדא, דאטו אדם שיש לו ציצית בבגדו ותפילין בראשו יהא פטור משאר מצוות, ועוד דאמרינן [נדרים לג, ב] פרוטה דרב יוסף לא שכיח, ואי פטור מליתן צדקה לעני כל זמן שהאבידה בביתו [דהרי כל זמן ששומר האבידה בביתו הוא מקיים מצוה], אם כן שכיח ושכיח הוא.

ויש לשאול לשיטה זו, למה חתן פטור מק״ש הא יכול לקיים שתיהן דייתב דעתיה ויקרא, דהרי יכול הוא לייתב דעתיה, דאי לא מצי לייתב דעתיה לא בעי קרא לפוטרו, דתיפו״ל דפטור משום דאנוס הוא, אלא איירי בחתן דיכול לייתב דעתיה אם ירצה, אלא דפטור הוא מכך. וא״כ קשה למה הוא פטור הא יכול לקיים שתיהן, דבשלמא בעוסק במצוה אינו יכול ברגע זה לקיים ב׳ המצוות, וע״כ עליו להניח אחת, וילפינן מקרא דלא יניח זו שעוסק בה, וכיון שאינו מניחה אינו יכול לקיים אחרת, אבל בחתן הרי עי״ז שייתב דעתיה לא יבטל קיום המצוה, ולמה באמת פטור הוא מיתוב דעתיה. שוב ראיתי דהר״ן [דף יא, א מדפי הרי״ף ד״ה ואיכא

צז. כ״כ בשו״ת חת״ס [יו״ד סי׳ שמ אות ג ד״ה ועמ״ש תוס׳], ועי׳ על״נ.

למידק] הביא באמת מכאן ראי׳ נגד שיטת התוס׳, דמחתן מוכח דגם באפשר לקיים שתיהן פטור.

והנראה בזה ליישב דעת התוס׳, דהא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אינו משום דאינו יכול לקיים שתיהן, אלא דזהו פטור מיוחד, שהמצוה שעוסק בה פוטרתו ממצוות המזדמנות לפניו, אלא דמתנאי הפטור הוא שרק היכא שהעסק במצוה מונעו מלקיים המצוה האחרת נפטר ממצוה אחרת, ולכן גם בחתן כיון דגם טירדא דמצוה נחשב כעוסק במצוה, הרי הטירדא פוטרתו, אע״פ שע״י העברת הטירדא לא יפגם קיום המצוה עצמה.

ונראה פשוט דאם ייתב דעתיה דחייב לקרוא ק״ש, ולא שייך לפוטרו מטעם כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט [ירושלמי ברכות פ״ב ה״ט], וכן לא שייך לומר דהוי יוהרא ולא כל הרוצה ליטול וכו׳ [משנה ברכות פ״ב מ״ח], דהא באופן דייתב דעתיה חייב הוא מדינא לקרוא ק״ש, ומשום יוהרא אינו נפטר ממצוה שחייב בה, ולא נחלקו רשב״ג ורבנן במתני׳ [שם] אלא אם רוצה עכשיו לייתב דעתיה, דרשב״ג פוטרו מזה ואוסר עליו דהוי יוהרא, אבל אם כבר ייתב דעתיה וסילק מעצמו את כל הטירדות ודאי דחייב, כך נראה.

האי דינא הוי דיחוי במצוה השניה או פטור ממנה

ב. הנה הא דבעי האי קרא ד״בלכתך״ ולא ילפינן מק״ו מחתן דאינו עוסק במעשה במצוה, ורק מחשב וטריה, ואעפ״כ פטור ממצוות מקרא ד״בשבתך״ [שהרי לשיטת התוס׳ מסיימי קראי, ודלא כרש״י], ק״ו למאן דעוסק במצוה במעשה, ותי׳ בתוס׳ [ד״ה ובלכתך] דהו״א דשאני חתן שאין נקל לו להסיר הטירדא מליבו. ויש להסתפק אליבא דאמת אי כל הטרוד במחשבת מצוה פטור אף היכא דיכול להסיר הטירדא מלבו, דאפשר דדוקא חתן פטור ומשום דאין נקל לו להסיר הטירדא מלבו, אבל אם יוכל בנקל להסיר הטירדא מלבו לא מיפטר, או דילמא אין סברא זו אלא לומר דבעינא תרי קראי, אבל לקושטא דמילתא כל הטרוד במחשבת מצוה הרי הוא כעוסק במצוה ופטור מן המצוה, וצ״ע.

ולכאורה יש להביא ראי׳ לשיטת התוס׳ דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דוקא היכא דאינו יכול לקיים שתיהן, מהא דפריך בגמ׳ והא מהתם נפקא, מקרא ד״ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם״ נפקא, ומצריך בגמ׳ תרווייהו. ולשיטת הר״ן ושאר רבוותא דגם ביכול לקיים שתיהן מיפטר קשה הא מקרא דטמאים לא ילפינן אלא בדלא אפשר לקיים שתיהן, דהתם ע״כ מצוה אחת תידחה מפני השניה, וא״כ בעי קרא ד״בשבתך״ ללמד דאפילו ביכול לקיים שתיהן מיפטר, אך לשיטת התוס׳ ניחא, וא״כ מכאן ראי׳ לשיטת התוס׳.

ואפשר לדחות, דהרי בלא״ה תיקשה לשי׳ הר״ן ודעימיה מהיכא ילפינן דגם ביכול לקיים שתיהן מיפטר, דילמא קרא דבשבתך איירי היכא דאינו יכול לקיים שתיהן. ואין לומר דע״כ קרא איירי גם ביכול לקיים שתיהן, דאי אינו יכול לקיים פשיטא דלא יניח האחת שעוסק בה, משום דמאי אולמא האי מהאי, דאפשר לומר דצריך קרא להיכא דהמצוה דעוסק בה אינה עוברת והאחרת היא עוברת, כדוגמת מצות ק״ש שזמנה עובר, והו״א דיניח המצוה שאינה עוברת ויקיים המצוה העוברת, וזה מלמדנו קרא דלא בעי להניח זו שעוסק בה, אבל היכא דיכול לקיים שתיהן יעסוק בשתיהן, ומהיכא

ילפינן דגם ביכול פטור מן המצוה. ומוכרחים לומר דזה ילפינן מסברא דכיון דגילה קרא דמצוה פוטרת מן המצוה, והרי אין זה מטעם דיחוי וכדמוכח מהא דמצוה שאינה עוברת פוטרת מצוה עוברת, אלא דזהו דין בעסק מצוה הפוטר ממצוה אחרת, ולכן אפילו ביכול לקיים שתיהן פטור (והיינו בצריך לטרוח כדי לקיים שתיהן, וכמו שיבואר להלן בע"ה אות ה'). וכיון דזוהי סברא שפיר פריך בגמ' מהתם נפקא, דגם אילו למדנו דינא העוסק במצוה פטור מן המצוה מקרא דטמאים, היינו לומדים מסברא דגם ביכול לקיים שתיהן פטור, ודו"ק.

שוב ראיתי שהר"ן כתב דהא דמיפטר ביכול לקיים שתיהן ילפינן זה מחתן, ולפי"ז חזרה לדוכתא הקושיא דמאי פריך הא מהתם נפקא, הא בעינן האי קרא ד"בשבתך" למיפטרא גם ביכול לקיים שתיהן, ואין לומר דהקושיא היא דלמה לי תרי מיעוטא ליכתוב רק חד לחתן, דהא לא מסיימי קראי, ואי הוה כתיב חד הוה אמינא דקאי לעוסק במצוה במעשה. ואולי אפשר לומר דכיון דילפינן מקרא דטמאים דעוסק במצוה פטור, אילולי הצריכותא, וא"כ גם חד קרא הוה מוקמינן לחתן, דהא לעושה מצוה בידיים לא בעינא קרא דילפינן מטמאים. אך קשה דהר"ן עצמו כתב דהא דבעי קרא לחתן הוא משום דאינו עושה מעשה בידיים ורק טרוד במחשבת מצוה, והא עדיפא הוה לי' למימר דבעי קרא דחתן ללמדנו דהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא אף ביכול לקיים שתיהן, וצ"ע.

ולמה שנתבאר דגם לשיטת התוס' אין זה דין דיחוי אלא פטור, דהמצוה שעוסק בה פוטרת אותו ממצוות אחרות, לא תיקשי קושית הפנ"י בריש פ"ג דברכות [דף יז, ב ד"ה במשנה], דהק' כיצד ילפינן מ"ובלכתך בדרך" לפוטרו גם ממצות שלא הז"ג, הא ק"ש ופסח הוי מצות שהז"ג ונשים פטורות, וא"כ הוה מ"ע שאינה שוה בכל, ומבואר בדוכתא טובא דמצות שאינו שוה בכל קילי ממצות השוות בכל. ולפי הנ"ל י"ל דרק לגבי דין דחייה שייך למיפרך הכי, אבל עוסק במצוה דהוא פטורא, דרק בשבת דידך חייבתך תורה במצוה אבל לא בשבת דמצוה, א"כ אין חילוק בין מצוה קלה לחמורה. והא דמבואר בגמ' דקרא דטמאים בעי משום דמקרא דבשבתך לא הוי ידעינן פסח דהוי מ"ע שיש בה כרת, ניחא שפיר, דהתם הא קאי על תחילת העסק, שהרי יש לפניו ב' מצות להיטמא לקרובים או לעשות פסח, והו"א שפיר דיבחר בחמורה, אבל בעסוק כבר בקלה ומזדמנת לפניו חמורה פשיטא דפטור, ודו"ק היטב.

בפטור אונן וחתן לדעת התוס'

ג. יש לעיין לשיטת התוס' למה אונן פטור מכל המצוות, הא תינח דפטור ממצוות שטירדתו מעכבתו מלקיימן, אבל מצוות שיכול לקיימן גם בהיותו טרוד במחשבת ועסק קבורה, למה ייפטר מהן הא יכול לקיים שתיהן[צח]. וכן תיקשי בחתן. וצריך לומר דטירדא מעכבתו מקיום כל המצוות, דאפילו מצוות שאין בהם חובת כוונה מיוחדת וישוב הדעת, מ"מ צריך האדם לתת לב ודעת לקיימן, וכיון דטרוד במחשבת מצוה אחת פטור הוא ממצוות אחרות, ומיקרי אינו יכול לקיים שתיהן, דהרי עכ"פ צריך הוא כדי לקיים המצוות להסיח

צח. בחכמ"א [כלל קנג, ה] כתב דאונן פטור מכל המצוות משום כבודו של מת, דאילו משום עוסק במצוה לבד א"א לפטרו מברכת המוציא וכדו', כיון דקיי"ל דאם יכול לקיים שתיהן חייב, עיי"ש.

דעתו מענין מחשבת הקבורה, ואם לא יסיח לא יוכל לקיים המצוה, וכל זמן שלא הסיח אינו יכול לקיים המצוה האחרת, והוי שפיר אינו יכול לקיים שתיהן[צט].

בתוס' ברכות [יז, ב ד"ה ואינו] מבואר בשם הירושלמי דאונן אסור לו להחמיר על עצמו, וב' טעמים בדבר, משום כבודו של מת, או משום שאין לו מי שישא משאו. והיה נראה לכאורה דהכוונה דאסור לו להסיח דעתו מהאבלות ומחשבת הקבורה כדי לקיים מצוה, אבל אם הסיח דעתו חייב הוא במצוה דהא עכשיו לא מיקרי עוסק במצוה [וכמו שכתבנו למעלה אות א לענין חתן]. ולפי"ז אם הסיח דעתו וקיים מצוה יצא י"ח, ולא כן כתב במג"א [סי' תרצו ס"ק טז] דאם שמע מגילה כשהיה אונן לא יצא י"ח וצריך לחזור ולקרות.

ונראה דאונן מיקרי עוסק במצוה אפילו בשעת הסחת דעת, ואינו דומה לחתן, דחתן אינו חייב להטריד דעתו במחשבת המצוה, אלא דבמציאות מחשבתו מוטרדת, ורק כיון דמחשבתו מוטרדת במעשה מצוה לא מחייבינן ליה להרחיק הטירדא וליישב הדעת, אבל אונן חייב הוא להטריד דעתו בענין הקבורה המוטלת עליו, ומיקרי עוסק במצוה אפילו בשעת הסחת הדעת, וברגע שהוא בא לקיים מצוה אחרת חייב הוא מדין עוסק במצוה להניח את המצוה השניה ולהטריד דעתו בעסק הקבורה, ולכן מיקרי פטור ולא יצא י"ח, ועיין.

בדעת הראב"ד אי ס"ל כתוס'

ד. בחי' הרשב"א ב"ק [דף נו, ב] כתב וז"ל בההיא הנאה דלא בעי למיתב ריפתא לעניא וכו', וממה שכתב הראב"ד ז"ל בפרק השוכר את האומנין גבי במלוה צריך למשכון, נראה שהוא סבור דכל שהמשכון בידו פטור מן המצוה, אבל כאן כתוב בתוס' שאין שומר האבידה פטור מליתן רפתא לעניא אלא כשעוסק בצורך המצוה שהיא האבדה לחוד, שאם אי אתה אומר כן מי שמניח תפילין בראשו או מזוזה בפתחו יהא פטור מכל המצות וכו', עכ"ל. בשטמ"ק ב"ק הובא קצת מדברי הרשב"א ויש שם שינוי לשון, ובנוסח השטמ"ק מבו' דהראב"ד והתוס' פליגי דכתב לאחר שהביא דברי הראב"ד "והתוספות חולקין כאן", נמצא דלהראב"ד פטור כל זמן שהאבידה בידו אפילו אינו עוסק בשמירתה, ותמוה מאוד א"כ מה יענה הראב"ד להוכחת התוס' ממי שיש לו מזוזה בפתחו ותפילין בראשו וציצית בבגדו. ואף שיש לדחוק בישוב קושיא זו, אך לשון הרשב"א בחי' לא משמע דהתוס' והראב"ד פליגי.

והנה בשטמ"ק ב"מ [פב, א] הביא דברי הראב"ד הנ"ל, וז"ל, מיהו קשיא לי וכו', ועוד שמירת משכון מאי דמיא לשמירת אבדה והלא מצוה משעת הלואה נעשית, ואיכא לתרוצי מפני שממתין עליו ואינו מוכרו ליפרע ממנו, עכ"ל. ונראה מדבריו שאף הוא סובר כתוס' דרק בשעה שהוא עוסק בשמירת האבידה פטור ממצוה, וכוונת הראב"ד דלא תימא דרק ההלואה על המשכון הוי מצוה, וא"כ בשעה שעוסק אח"כ במשכון לא הוי מצוה, וכמו דלא הוי מצוה כשעוסק בפקדון לנערו [דאל"כ כל ש"ח יהא ש"ש לר"י], ורק באבידה כל זמן ששומר האבידה להשיבה לבעליה הוי מצוה, ולכן אף כשעוסק בשמירתה הוי עוסק במצוה, אבל במשכון לכאורה רק ההלואה הוי מצוה,

---

צט. כעי"ז כתב בשו"ת דברי מלכיאל [ח"א סי' כב אות ח], דהכל חשיב בכלל גמ"ח, והוי דאורייתא עיי"ש.

לזה כתב הראב״ד דכל זמן שהמשכון בידו ואינו מוכרו להיפרע הוי מצוה, וכשעוסק בו הוי עוסק במצוה, כן נראה לכאורה.

בי׳ שי׳ הר״ן דאף ביכול לקיים שניהם פטור

ה. כתב הר״ן [דף יא, א מדפי הרי״ף ד״ה ואיכא] וז״ל לפיכך נ״ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע״פ שיכול לקיים את שתיהן, וההיא דנדרים לא מוכחא מידי, דודאי בשעה שהאבידה משומרת בתיבתו לא מיפטר, דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה, ומי שהאבידה אצלו אע״פ שהוא מקיים מצוה אינו עוסק בה אלא בשעה שמנערה לצרכה וכו׳, והיינו טעמא דמדפטר רחמנא חתן אע״ג דאפשר ליה ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהן וכדכתיבנא, ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע״פ שאפשר. ומיהו מודינא ודאי כל שאינו צריך לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם, דבכה״ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע, ומשו״ה פרכינן וכו׳ וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה וכו׳, ומיהו כל שצריך לטרוח פטור, ומשו״ה רבנן דהוי שלוחי מצוה הוי גנו חוץ לסוכה, דכל זמן שליחותם עוסקים במצוה מיקרו ולא היו חייבים לקיים מצות סוכה, עכ״ל.

הנה אע״פ שנקיט הר״ן בסוף דבריו, דהיכא דיכול לקיים שתיהן בלי טורח דחייב לקיים שתיהן, והיה משמע לכאורה דאין זה חיוב גמור ורק מידת חסידות היא וכמשמעות הקרא דמהיות טוב וגו׳, אולם דבריו מורים דחייב חיוב גמור מצד הדין, וכדמוכח מראייתו שהביא מהגמ׳ דהק׳ וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה[ק]. אלא דכוונת הר״ן היא לומר דלא תימא כיון דילפינן דגם ביכול לקיים שתיהן פטור א״כ נאמר דבכל גווני פטור, ע״ז כתב דאין סברא לומר דפטרתו התורה בכל גווני דמהיות טוב וגו׳, וא״כ ע״י סברא זו מחלקינן בין יכול לקיים כדרכו בלי טורח לבין צריך לטרוח, כלומר, דלא מצד סברא בלחוד מחייבינן, אלא דע״י סברא זו אנו למדים דיש מקום לחלק בין יכול לקיים כדרכו לבין צריך לטרוח, ולכן אמרינן נהי דגילתה לנו תורה דגם ביכול לקיים שתיהן מיפטר, וכדמוכח מהא דפטרה תורה חתן, אבל עד כאן לא שמענו אלא היכא דצריך לטרוח, אבל לא ביכול לקיים כדרכו, ומכיון ואין לנו גילוי לפטור ממילא נשאר בחיובו.

והא דפטור היכא דצריך לטרוח, נראה דהיינו דוקא אם הטירחא באה לו עי״ז שהוא עוסק במצוה אחת, וכגון ר״ח ורבה בר רב הונא דבמקומם ובביתם היתה להם סוכה ובלכתם

ק. כ״כ להוכיח בביה״ל [סי׳ לח, ח בסוף ד״ה ואם צריך], וכן נראה מלשון הרמ״א שם שכתב ״יעשה שתיהן״, [וכתב לי הגרח״מ שטיינברג שליט״א לדייק כן מלשון הגר״א [שם ס״ק י], שעל דברי הרמ״א העתיק דברי הר״ן בלא תיבות ״ומהיות טוב אל יקרא רע״ עיי״ש, וע״כ דפי׳ בדברי הרמ״א שהוא חיוב וע״ז הביא ראיית הר״ן מהגמ׳, אך בדעת הר״ן עצמו סבר הגר״א שהוא רק מהיות טוב ולכן לא העתיק דבריו בזה]. וכדין זה כתב המג״א [סי׳ תרמ ס״ק יד] ובפמ״ג [שם] לענין סוכה, והגר״ז [שם סעיף יח] כתב זה בלשון ״חייב״, והוא כדברי הביה״ל הנ״ל. ועי׳ גם בערוה״ש [סי׳ לח סוף סעיף יג]. אמנם בשו״ת נשמת חיים [להגר״ח ברלין זצ״ל, או״ח סי׳ כו, במהדו׳ תשס״ב סי׳ ח] הבין בדברי הר״ן דאינו חיוב אלא רק מהיות טוב, עיי״ש, וכ״כ בפסקי תשובה [סי׳ רסד בהערה ד״ה ולולא], ובמקראי קודש [סוכות א׳ עמ׳ קסח], ועיי״ש בהררי קדש [עמ׳ קסז].

אמנם מצינו שיטת ר׳ אברהם מן ההר [דף כו, א ד״ה והעיקר] שכתב גבי הולכים לדבר מצוה ״והואיל ולא הטריחתם תורה לעשות הרי פטרה אותם מסוכה ואפילו מצאוה לפי דרכם אינם חייבים בה״, וכ״כ המאירי שם בד״ה הולכי ״ומ״מ אנו מפרשים שלדבר מצוה אף בסוכה מזומנת להם כן״, עיי״ש הוכחתו מדף י, ב.

לקבל פני רבם היו צריכים לטרוח אחר סוכה, בכה"ג העסק במצוה פוטרם מטירחא לחזור אחר קיום המצוה, אבל אם עוסק הוא במצוה ומזדמנת לפניו מצוה שצריך לטרוח בקיומה, וגם אילו לא עסק במצוה היה צריך לטרוח, ואין העסק במצוה מוסיף על טרחתו בכה"ג אינו פטור מלטרוח, כן נראה מסברא.

וגם לשיטה זו נראה דאם טרח וקיים המצוה האחרת יצא י"ח, דהא עכשיו דטרח יכול הוא לקיימה בלי טירחא נוספת, וא"כ חייב הוא לקיימה ומיקרי מחוייב בדבר, [והא דכתבו הפוסקים גבי אונן דאם קיים מצוה בשעת אנינותו לא יצא י"ח כנ"ל, לא נתברר היטב טעם הדבר, ועי' מש"כ למעלה אות ג ד"ה ונראה].

בדברי השאג"א בשי' הר"ן ביכול לקיים שניהם

ו. השאג"א בסי' לז כתב וז"ל א"כ י"ל[קא] דההוא דערכין [דף ג, ב] ביכול מיירי כגון שהניח כבר תפילין קודם שהתחיל בעבודה, דעי"ז שהתפילין עליו אינו מבטל מהעבודה, וההיא דזבחים [דף יט, א] איירי שלא הניח עדיין, ואם יתעסק בהנחת תפילין עי"ז יתאחר מלעסוק בעבודה משו"ה פטור[קב], הרי הר"ן שם ושארי פוסקים ס"ל דעוסק במצוה לעולם פטור מן המצוה אפי' ביכול לקיים את שניהם, עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים דבכה"ג דצייר בהניח תפילין קודם שהתחיל בעבודה, ליכא למ"ד דיהא פטור מן המצוה ולא מעבודה, דהרי מפורש בר"ן דמי שתפילין בראשו אינו פטור מן המצוה, דעוסק במצוה אמרו ולא מקיים וכנ"ל, וד' יאר עיני הכהות להבין דבריו הקדושים[קג].

העוסק במצוה חשיב שפטור עכשיו ממצות או דהוי כאנוס

ז. ראיתי למו"ר זצוק"ל בקוב"ש לב"ב [אות מח] שמספקא ליה בדינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אי הוי פטור גמור, ואם עשה המצוה השניה לא קיימה ויצטרך לחזור ולקיימה כשיעבור הפטור של עוסק במצוה, או דילמא לא הוי אלא כעין אנוס עיי"ש. ונראה דספק זה אין לו מקום אלא אליבא דשיטת התוס', דלשיטת הר"ן ושאר רבוותא דגם ביכול לקיים שתיהן פטור, ודאי דהוי פטור, ורק אליבא דשיטת התוס' דאינו פטור אלא אם יכול לקיים שתיהן איכא למיבעי[קד]. ומ"מ גם לשיטת התוס' יותר נראה דהוי פטור, דהא גם טירדא דמצוה פוטרת ואע"פ שיכול לייתב דעתיה, ומאי שייטא דאנוס הכא[קה].

קא. השאג"א לעיל מיניה הק' דבגמ' [ערכין ג, ב] מבו' דכהנים בשעת העבודה חייבים בתפילין של ראש, ואילו בזבחים [יט, א] מבו' דכהנים פטורים מתפילין משום עוסק במצוה כמש"כ רש"י שם, וא"כ אף מתפילין של ראש פטורים.

קב. באמרי בינה [או"ח סי' י ד"ה עוד] כתב דכדברי השאג"א כתב בשטמ"ק בערכין [שם] בשם התוס'.

קג. כן העירו בבית הלוי [ח"א סי' ג ס"ק ב] ובאמרי בינה [שם] על השאג"א, דבכה"ג אף הר"ן מודה דחייב, [וכן יישב בארצות החיים [סי' כו ארץ יהודה ס"ק ב ד"ה ואחרי העיון] את סתירת הברייתות הנ"ל אף לשיטת הר"ן].

קד. בקה"י [ברכות סי' טו] פירש שהתוס' סברו שהעוסק במצוה גדרו כאנוס, ולכך כל שאפשר לקיים שתיהן אין סברא לפטרו. אך הר"ן סבר שזהו פטור גמור מהמצוה האחרת, ולכן אף בשאפשר לקיים שתיהן פטור, עיי"ש.

קה. אמנם בשעה"צ [סי' תעה ס"ק לט] כתב דשומר אבדה [או משמר המת] אף דהוא פטור מכל המצות [ואפילו יכול לקיים שניהם, אם צריך לטרוח אחר זה, לדעת כמה פוסקים, וכדלעיל בסי' ל"ח עיי"ש], אם אכל מצה אזי יצא ידי חובתו, דהוא איש, אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת, עכ"ד. ומבו' בדבריו דאף לשיטת הר"ן ודעימיה דאף ביכול לקיים שתיהן מיפטר, מ"מ אם קיים המצוה אז יצא י"ח.

אך נראה דאע"פ דהוי פטור מ"מ אם עזב את המצוה שעוסק בה ועשה מצוה אחרת קיים האחרת, דנהי דפטור הוא ממנה כל זמן שעוסק במצוה הראשונה, אבל כשעזב אותה הרי מיד נתחייב בשניה והוי בר חיובא, ופשוט[קו]. אבל אם לא עזב את המצוה הראשונה וקיים את השניה בעודו עוסק בראשונה, אז הוי פטור מהשניה ונראה דלא קיימה, וכן כתב המג"א [סימן תרצו ס"ק טז] דאונן ששמע קריאת מגילה חייב לחזור ולקרותה אחרי גמר האנינות, וכן הכריע הגרע"א [סימן עא] דאונן שקרא ק"ש חייב לחזור ולקרות[קז].

ביאור דברי הראשונים במח' ת"ק ור' שילא בפטור חתן והשושבינים מהמצוות

ח. בגמ' [דף כה, ב] ת"ר חתן והשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפילה ומן התפילין וחייבין בק"ש, משום ר' שילא אמרו חתן פטור וכל בני חופה חייבין. וכתב רש"י "ולית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה", ובכוונת רש"י ישנן ב' דרכים, הבעה"מ [דף יא, ב מדפי הרי"ף] פי' ד"הני תנאי" הכוונה לת"ק ור' שילא, וכן משמע בר"ן [דף יב, א מדפי הרי"ף], ומשמע לרש"י ז"ל דת"ק נמי לית ליה עוסק במצוה פטור מן המצוה משום דמחייב לחתן ושושביניו בק"ש, ואע"פ דק"ש שהוא פסוק א' יכולין ליישב דעתן שעה קלה, אבל למאן דס"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה אינו חייב לייתב דעתיה, דהרי שנינו דחתן פטור מק"ש, אלא ודאי דס"ל דעסק המצוה אינו פוטר ממצוה אחרת[קח]. והא דפטורין מתפילה ותפילין פירש"י דאינן יכולין לכוון וגם איכא שכרות וקלות ראש, אבל בק"ש חייבין דכיון דאינו אלא שעה קלה ויכולין לייתב דעתן לשעה קלה ולכוון.

והק' הר"ן למה פטורין מתפילה ותפילין ומ"ש מאבל דמחייבין אותו לייתב דעתיה, ותירץ הר"ן דיש הבדל בין טירדא דמצוה לטירדת הרשות, בטירדת הרשות דאבל מחייבין אותו ליישב דעתו, אבל בטירדת המצוה אין מחייבין אותו להסיר הטירדא, ואע"פ שעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה, מ"מ אין מחייבין אותו להסיר מלבו טירדת המצוה. וסיים הר"ן ע"ז דלא נהירא, וכוונתו נראה דאין לחלק בין טירדת מצוה לטירדת רשות למאן דלית ליה עוסק במצוה פטור מן המצוה.

התוס' [דף כו, א ד"ה חתן[קט]] פירשו בכוונת רש"י דתנאי דאמרו משום ר' שילא לית להו עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל ת"ק אית ליה, והא דת"ק מחייב חתן בק"ש משום דאין זה אלא שעה קלה מחייב ליתובי דעתיה, דאין זה טורח גדול לייתב דעתיה שעה קלה וא"כ מיקרי אפשר לקיים שתיהן, ומתפלה ותפילין פטורין משום עוסק במצוה, והא דפירש"י דטעם הפטור מתפילה ותפילין משום חוסר כוונה ושכרות, היינו דאי לאו הכי הוה לי אפשר לקיים שתיהן, שהרי החתן ושושביניו אינם עסוקים ללא הרף בשמחה,

---

קו. ז"ל הפמ"ג [סי' עא מ"ז ס"ק ה] מיהו העוסק בצרכי ציבור ופסק וקרא ושמעו אחרים, שפיר יצאו ידי חובתם, דלאו פטור ממש אלא שעוסק במצוה אחרת, עכ"ל. עיי"ש שחילק בדינו מאונן.

קז. אמנם עי' בדברי רבינו לעיל [אות ג] בטעם פטור אונן מהמצוות, ולכא' לפי"ז אין ראיה לשאר עוסק במצוה.

קח. כ"כ הב"ח [סי' לח ס"ק ג] והלבושי שרד [שם ס"ק ז].

קט. עיי"ש במהרש"א ומהר"ם.

אבל מחמת חוסר כוונה ושכרות אינם יכולים לקיים תפילה ותפילין, ולייתב הדעת אינם חייבים דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ואי תקשי א"כ למה מחייב ת"ק חתן בק"ש הא תנן דחתן פטור מק"ש, התם קאי לפני שעשה מעשה ואז אינו יכול בקל ליישב דעתיה אפילו שעה קלה, אבל לאחר שעשה מעשה יכול הוא לת"ק לייתב דעתיה וחייב[קי].

תנאי דאמרו משום ר' שילא ס"ל דעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה מדמחייבו שושביניו בק"ש, דהרי ס"ל דחתן פטור מק"ש הרי דגם ייתוב הדעת לשעה קלה קשה היא, וא"כ ליפטרו שושביניו מטעם עוסק במצוה, דבשלמא ת"ק ס"ל דייתוב הדעת לשעה קלה אינה טירדא ובנקל אפשר ליישב הדעת, אבל ר' שילא דפוטר החתן הרי ס"ל דאינו דבר קל וא"כ גם שושביניו יפטרו, אלא ודאי אית להו עוסק במצוה חייב במצוה, והא דחתן פטור מק"ש משום דאינו יכול לכוון דעתו. [בזה נצטרך שוב להזדקק לסברת הר"ן דבטירדא דמצוה אין מחייבים אותו ליישב דעתו, גם למאן דלית ליה עוסק במצוה פטור מן המצוה. אמנם הב"ח [סי' לח ס"ק ג] כתב דחתן פטור אליבא דר' שילא משום דטריד ואי אפשר לו לכוון דעתו כלל, וקשה לי תרתי, חדא, דנצטרך לומר דפליגי במציאות אם אפשר ליישב הדעת או לא, ועוד דהא כתב הר"ן בפירוש דחתן אם ירצה יכול ליישב דעתו, וכדמוכח מהא דתנן [ברכות טז, א] אם רצה לקרות לילה הראשון קורא].

התוס' הקשו על רש"י, וכתבו דגם ר' שילא ס"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה, אלא דמחלק בין חתן לשושביניו, דס"ל דחתן אינו יכול לכוון דעתו כלל, כלומר בלי טירחא גדולה ומאמץ גדול, אבל שושביניו יכולין לכוון, פי' בקל.

הר"ן כתב ג"כ דאית להו להנהו תנאי עוסק במצוה פטור מן המצוה, ות"ק מחייב להו בק"ש משום דפסוק ראשון ליכא טירחא כלל, [ורק לפני שעשה מעשה החתן טרוד ביותר, וגם פסוק ראשון אינו יכול לכוון], א"נ דחתן ובני חופה לאחר החופה ובעילה לא מיקרי עוסקין במצוה, והא דפטורין מסוכה היינו משום מצטער, והא דפטורין מתפילה ותפילין היינו משום שכרות. [ודברי הר"ן תמוהים לי דנימא להו שלא ישתכרו ויוכלו להתפלל, וכמו שהק' תחילה לרש"י מטירדת הרשות דצריך להסיר טרדתו, וצע"ג]. ובראב"ש פי' ג"כ כהר"ן עיי"ש [פ"ב סי' ח], וראה בק"נ [שם אות ה], אך בר"ן משמע כהב"ח, ודו"ק[קיא].

בספק הפמ"ג אם אונן פטור מסוכה

ט. הפמ"ג [סי' תרמ א"א ס"ק י] נסתפק אם אונן פטור מן הסוכה, דאפשר דאינו פטור אלא ממ"ע שהיא בשוא"ת, אבל לא ממ"ע שעובר עליה בקום עשה, ובבכורי יעקב [ס"ק יט] תמה הא חתן ושושביניו פטורין מן הסוכה, ודומיא דידהו אונן דאף הוא עוסק במצוה ופטור מן הסוכה. והנה אם נאמר כתירוצא בתרא של

קי. צ"ב דבכל דוכתא לשון 'חתן' הוא אף קודם שעשה מעשה, ולבי' זה רק לאחר שעשה מעשה חייב בק"ש.

המהרש"א כתב וז"ל ואפשר דהוו גרסי נמי בהדיא בדברי ת"ק ומכל מצות האמורות בתורה, כנראה מדברי בעה"מ דאיכא דהוו גרסי הכי, עכ"ל.

קיא. דהב"ח נדחק לפרש אמאי לא חשיבי עוסקים במצוה, ופי' הק"נ דבאמת השושבינים ובני החופה עוסקים במצוה, אלא שאי"צ לפוטרם מטעם זה אלא אף אם יכולים לקיים שניהם פטורים, ומדברי הר"ן דס"ל שאף ביכולים לקיים שניהם איכא פטור דעוסק במצוה, ע"כ דכונתו דלא חשיבי כלל עוסקים במצוה, וכל פטורם הוא בסוכה משום מצטער ובתפילה ותפילין משום שכרות.

הר״ן וכן הוא ברא״ש, דבני חופה פטורין משום מצטער, אבל לא משום עוסק במצוה, כיון דלא מיקרי עוסקין במצוה, א״כ ליכא ראיה. אך עדיין ראית הבכורי יעקב נכונה, דהא לחד תירוצא בר״ן פטור מטעם עוסק במצוה [ועיקר ראית הר״ן לעיל [דף יא, א מדפי הרי״ף ד״ה ומיהו] דהיכא דיכול לקיים שתיהן בלי טירחא חייב בשתיהן, מהא דפריך בגמ׳ וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, זהו לפי התירוץ הראשון דפטורין מטעם עוסק במצוה], ולא דחה הר״ן פירוש זה משום דסוכה הוי קו״ע, הרי דעוסק במצוה פטור גם בקו״ע. וצריך לומר דלא נסתפק הפמ״ג אלא באונן ולא בכל עוסק במצוה, ושאני אונן דאינו עוסק בפועל ממש במצוה, ודוחק.

בדברי הפוסקים בדין כותבי ספרים אימתי פטורים מתפילין

י. כתב השו״ע באו״ח סי׳ לח סעיף ח, כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום, זולת בשעת ק״ש ותפילה. הגה: ואם היו צריכין לעשות מלאכתן בשעת ק״ש ותפילה אז פטורין מק״ש ומתפילה ומתפילין, דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת וכו׳ עכ״ל. יש כאן מחלוקת בין המחבר והרמ״א וכמבואר במג״א [ס״ק ט] ובביאור הגר״א [ס״ק ט], דהמחבר פסק כהירושלמי דאינו פטור מתפילין, ומה דאיתא בש״ס דידן דפטור תירץ הב״י דאיירי מתפילין דכל היום דבזה פטור, והרמ״א פסק כש״ס דילן עיי״ש.

ובמג״א [שם] תירץ דהירושלמי איירי ביכול לקיים שתיהן וש״ס דילן כשא״א לקיים שתיהן, וזוהי דעת הרמב״ם ולכן השמיט האי דינא, דהא כבר ביאר הרמב״ם בפ״ב מהל׳ ק״ש ה״ה דעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת עיי״ש.

ונראה דכוונת המג״א היא כגון שאינו כותב אלא זמן מסויים ביום, ויכול הוא לקיים שתיהן, היינו שיכול להניח תפילין וישאר לו עוד הזמן הקבוע אצלו לכתיבת סת״ם, ובכה״ג גם הר״ן מודה דחייב, דהרי רק ביש לו טורח פטר הר״ן אבל ביכול לקיים כדרכו חייב, ולמעלה [אות ה ד״ה והא] ביארנו דרק היכא דבא לו טורח ע״י קיום המצוה הזו שיעסוק בה, אבל אם הטורח הוא שלא ע״י המצוה מיקרי כדרכו וחייב, ולכן בכאן אם למשל קבע לו זמן לכתוב חמש שעות ביום, ויכול הוא עכשיו להניח תפילין ולהתפלל וישאר לו הזמן לכתיבה, למה לא יניח תפילין, הא תפילין אינם מבטלים אותו ממצותו וזהו כדרכו. והרי מוכרחים לפרש בכה״ג, דא״א בענין אחר שכותב סת״ם יוכל בשעת כתיבה להניח תפילין, ועל כרחך צריך להניח הכתיבה, א״כ אין זה יכול לקיים שתיהן, וע״כ דזה מיקרי יכול לקיים שתיהן דיוכל לכתוב אחר הנחת תפילין, וא״כ מיקרי זה גם כדרכו וחייב, ונכון בסברא[קיב].

ואין להקשות נימא גבי ניעור אבידה ג״כ כה״ג שיתן פרוטה לעני ואח״כ ינער, דאפשר לחלק בין מצות כתיבת סת״ם לניעור אבידה, דבניעור אבידה אינו פוסק מעשיית המצוה עד

קיב. במחצה״ש כתב דלדעת המ״מ [סוכה ו, ד] שכתב בדעת הרמב״ם שאף באי״צ לטרוח אחר שתיהן פטור, א״כ ע״כ דלא ס״ל תי׳ זה של המג״א. אמנם באמת המ״מ [שם] כתב רק דלדעת הרמב״ם גם ביכול לקיים שתיהן פטור, אך יתכן דהמ״מ מודה לדעת הר״ן דאם אינו צריך לטרוח מהיות טוב אל תקרא רע וחייב לקיים שתיהן.

גמרה, ולכן אינו חייב להפסיקה גם לעשיית מצוה, אבל מצוה שאין לה שיעור וזמן מוגבל וכל שממשיך מקיים מצוה, ואין האדם עוסק בה בלי הרף ומפסיק הוא כשיש לו צורך לעשות פעולת רשות, א"כ גם לפעולת מצוה יפסיק, דמאי שנא, וזה חשיב כדרכו, וכמו שכתבתי.

בביאור הלכה [ד"ה צריכים לעשות] דייק למה כתב הרמ"א לשון 'צריכין' הא סובר כהר"ן דאפילו ביכול לקיים שתיהן פטור, ולפי מה שכתבתי הדבר נכון מאוד דרק אם צריכין, היינו שאם יניח תפילין לא יוכל לעשות הכתיבה הקבועה עליו או לא יוכל להמציא סת"ם לזקוק להם, בזה פטור מתפילין, אבל זולת זה ודאי יפסיק מכתיבתו לקיום מצוות, כשם שמפסיק לפעולת הרשות, ועיין היטב.

בי' דברי רש"י בברכות במיעוטא דחתן מק"ש

יא. רש"י בברכות [דף יא, א ד"ה ובלכתך בדרך] הקשה אמאי בעי קרא מיוחד לחתן ולא פטרינן ליה מקרא קמא דעוסק במצוה, ותי' וז"ל דכיון דעוסק במצוה לא כתיב בקרא בהדיא, אלא מיעוטא בעלמא הוא דקא דרשינן מביתך וממעטינן אינה עוסק במלאכת מצוה דאיכא טרדא, אבל חתן דטרדא דמחשבא בעלמא הוא שמחשב על עסק בתולים, אי לאו קרא יתירא לא איתמעוט, עכ"ל.

דברי רש"י צריכים ביאור בתרתי, חדא, דמאי נפ"מ אי הוה כתיב בהדיא או דילפינן ממיעוטא, הא מיעוט הוי כמפורש בקרא, ועוד, דגם אילו הוה כתיב בהדיא הוה אמרינן דדוקא עוסק במלאכת מצוה פטור אבל לא טריד בטרדא דמחשבה בעלמא. ונראה בכוונת רש"י דחתן מיקרי עוסק במצוה ממש, דרש"י פי' בסוגיין [דף כה, א] גבי חתן טרוד טירדא דמצוה וז"ל "אלא יעסוק בראשונה ויתן לבו להיות בקי בדבר", ומבואר דמפרש דטירדת החתן אינה משום שחושש שמא לא ימצא בתולים, כפירוש הרמב"ם ז"ל [פירוש המשניות ברכות ב, ה], או דילמא יעשה כרות שפכה, כפי' הר"ע מברטנורא [שם], אלא טירדתו הוא שהוא מהרהר בעשיית המצוה שיעשנה כהוגן, וזוהי טירדת מצוה ממש, אלא דהטירדא הוא רק במחשבה ואילו כל העוסק במצוה גם הגוף טרוד בה.

וא"כ זהו שכתב רש"י דאילו היה מפורש דכל העוסק במצוה פטור מהמצוה, היינו שמצוה אחת פוטרת השניה, א"כ גם חתן היה פטור דהרי גם הוא עוסק במצוה, ומצוה זו פוטרת האחרות. אבל כיון דכתיב רק מיעוטא והיינו "בשבתך" דמינה ילפינן דרק בשבת דידך מחייבת, א"כ אפשר לומר דרק היכא דליכא שבת דידך פטור מן המצוה, אבל בחתן נהי דגם הוא עוסק במצוה, אבל כיון דרק המחשבה עסוקה והגוף אינו עסוק א"כ לגבי הגוף מיקרי שבת דידך, והוי גם שבת דידך וגם שבת דמצוה ובכה"ג אפשר דחייב, דרק היכא דליכא שבת דידך כלל פטור מהמצוה, אבל היכא דאיכא תרווייהו גם שבת דידך וגם שבת דמצוה אפשר דחייב, ולמאי דמרבינן גם חתן לפטורא ילפינן דגם בכה"ג פטור, ומשום דעסק המצוה פוטר וכיון דעכ"פ איכא עסק דמצוה פטור. וזה נכון לענ"ד.

העוסק במצוה דרבנן אם נפטר ממצוה דאוריתא

יב. מו"ר הגרא"ב וסרמן זצוק"ל [בקוב"ש ח"ב סי' לב] נסתפק בפירוש בשבת דידך אבל לא בשבת דמצוה, אי הכונה דרק בשבת דידך חייבה תורה במצות ולא בשבת דאינו דידך, או

דילמא דשבת דמצוה פוטרת ממצות אחרות, ונ"מ לענין עוסק במצוה דרבנן אי יפטר ממצוה דאורייתא, דלצד א' דבשבת דאינו דידך לא חייבה התורה במצות, א"כ אף מצוה דרבנן לא חשיב שבת דידך ויפטר ממצוה דאורייתא, אך לצד ב' דשבת דמצוה פוטרת ממצות אחרות א"כ מצוה דרבנן לגבי מצוה דאורייתא לא חשיב שבת דמצוה[קיג].

ונראה להביא ראיה דשבת דמצוה פוטר מהא דמבואר דע"י פרוטה דר"י הוי שומר שכר, והא ניחא אי נימא דעסק האבידה פוטרו א"כ הוי ש"ש דמקבל שכר עבור שמירת האבידה, אבל אי נימא דהפטור הוא משום שרק בשבת דידך מתחייב במצות, א"כ לא העסק באבידה פוטרו, אלא האבידה רק גורמת שלא יתחייב במצות, ולמה הוי ש"ש, [ועיין היטב בסברא זו, כי יש מקום לפלפל בה].

[הנה הרמב"ם בפי' המשניות בברכות [פ"ב מ"ה] פי' דחתן מיקרי עוסק במצוה משום מצות פריה ורביה, ולפי"ז אם כבר קיים פו"ר דליכא עליו מצוה דאורייתא ורק מצוה מדברי קבלה ד"בבקר זרע את זרעך" וגו' [קהלת יא, ו], יהא תלוי בספיקא דרבוותא האחרונים אם מצוה דרבנן פוטרת מצוה דאו'[קיד], ואולי גם זה מיקרי מצוה דאו' ד"לא תוהו בראה לשבת יצרה" [ישעיהו מה, יח], דמצוה זו היא חמורה כמש"כ התוס' בכמה דוכתי[קטו].

העל"נ [ד"ה הכא טריד] העיר דאיכא מצוה דאו' של מצות עונה שמתחייב בה לאחר שכנסה[קטז], אבל הרמב"ם הרי נקיט מצות פו"ר, ומשמע דלא חשיב מצות עונה. ולשיטת הרמב"ם אם נשא אילונית או שהוא סריס לא מיקרי עוסק במצוה[קיז]. ולכאורה יש להעיר דבכל נשיאת אשה יש מצוה דאורייתא אפילו אינה בת בנים משום "ונשמרת" [דברים כג, י], ומסתברא דגם עוסק במצוה של קיום ל"ת ג"כ מיקרי עוסק במצוה[קיח], ואם יעסוק בביעור חמץ בגוונא שאין עליו עשה ד"תשביתו" ורק לאו ד"בל יראה" ג"כ ייחשב עוסק במצוה, וא"כ נושא אשה דיש בזה קיום של ונשמרת מיקרי עוסק במצוה. ויש להעיר לפי"ז דעוסק במצוה דרבנן יהא פטור ממצוה דאו', דהא

קיג. בשו"ת יהודה יעלה [למהר"י אסאד, יו"ד סי' שי] כתב דהעוסק במצוה דרבנן כיון דמה"ת אינה מצוה בלכת דידך מקרי ודרך רשות הוא, וודאי דאינו פוטר ממצוה דאו', ועיי"ש שהביא עוד ראיות דאינו פוטר. אמנם במצפ"א [סוכה י, ב ברש"י ד"ה שלוחי מצוה] כתב דכיון דילפי' לה מדכתיב ובלכתך בדרך בלכת דידך הוא דמחייבת הא דמצוה פטירת, א"כ איכא למשמע דכל לכת דמצוה אפי' דרבנן פטור ממצוה של תורה דלאו לכת דידך הוא, עיי"ש עוד.

קיד. הצל"ח [ברכות טז, א ד"ה חתן] הקשה כן, דלדברי הרמב"ם אם קיים פו"ר לא מיפטר מק"ש, ותמה שהפוסקים לא חילקו בזה, ואף הרמב"ם [ק"ש ד, א] לא הזכיר זה. ובהג' מצפ"א [סוכה י, ב] כתב ליישב ע"פ הנ"ל דאף העוסק במצוה דרבנן נפטר ממצוה דאו', וא"כ כיון דודאי מקיים בזה מצוה דרבנן נפטר ממצוה דאו'. אמנם עדיין צ"ב לשון הרמב"ם בפיה"מ, למה הזכיר דוקא מצוה דפריה ורביה.

קטו. פסחים פח, ב ד"ה כופין, חגיגה ב, ב ד"ה לא תוהו, גיטין לח, א ד"ה כל המשחרר, מא, ב ד"ה לא תוהו, ב"ב יג, א ד"ה שנאמר.

קטז. כ"כ גם הצל"ח [שם]. ולכא' כיון דלא הוי אלא לאו ד"שארה כסותה ועונתה לא יגרע" [שמות כא, י], א"כ הוא תלוי במבו' להלן אם העוסק בל"ת מיפטר משאר מצוות. והעל"נ לשיטתו בביכורי יעקב בהערה דלהלן, דמבו' דס"ל שאין לחלק בין עשה לל"ת.

קיז. כ"כ המעשה רוקח [ק"ש ד, ב].

קיח. כ"כ בפסקי תשובה [סי' רסה הערה אות א] בתוה"ד, ועי' גם בהערה הבאה.

מקיים בזה לא תסור לשיטת הרמב"ם בספר המצות [שורש ראשון][קיט], ועיין בכ"ז].

העוסק במצוה אם נפטר מת"ת

יג. הפנ"י בברכות ריש פ"ג [דף יז, ב] כתב דהא שהוצרך ר' בון בירושלמי ללמוד דאונן פטור מהמצוות מקרא דלמען תזכור וכו' כל ימי חייך [הובא בתוס' שם ד"ה פטור], משום דס"ל כרב יהודה ואביי [שם דף כא, א] דסברי דק"ש דרבנן וקרא ד"בשכבך ובקומך" בדברי תורה כתיב, וא"כ תו ליכא למילף מיני' דעוסק במצוה פטור ע"כ תו"ד שם. ודברים אלה קשים לי טובא דאפילו אי קרא איירי בד"ת, אפשר ללמוד דבלכת דידך מחייבת בד"ת ולא בלכת דמצוה, דעוסק במצוה פטור ממצות ת"ת, וצע"ג[קכ].

סימן יח

בפטור חולה ומצטער בסוכה

טעם פטור חולה ומצטער ומשמשיהם

א. במשנה דף כה, א "חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה", פטורא דחולה הוא משום תשבו כעין תדורו[קכא], וכמו מצטער, דאין חולה דר בבית שקשה לחליו [דחולה פטור מן הסוכה רק אם הסוכה קשה לו לחליו], ומשמשיו פטורים משום עוסק במצוה[קכב], דמצוה היא לשמש חולה אפילו אין בו סכנה. אבל מצטער הוא פטור משום תשבו כעין תדורו[קכג], אבל משמשיו אינם פטורים דלא מצוה קאי עבדי[קכד]. ואיירי בענין דיכול המצטער לשמש את עצמו, אבל בגוונא דזקוק הוא לשמשים, מצוה קא עבדי המשמשים, ופטורים מטעם עוסקים במצוה[קכה].

קיט. בביכורי יעקב [סי' תרמ ס"ק כב] מסיק בספיקו שבעל"נ, שהואיל ובמצוה דרבנן יש משום לא תסור, ומטעם זה אף מברכים על מצוות דרבנן [כמבואר בשבת כג, א], לפיכך העוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא. [וכן בעל"נ שם הזכיר סברא זו בתוה"ד]. [ועי' מש"כ עוד בתוספת ביכורים [שם]].

קכ. לכא' לשי' התוס' דאינו נפטר אם יכול לקיים שניהם, א"כ אף שעוסק במצוה יכול עדיין לקיים מצות ת"ת, ואי נילף מהתם א"כ אף ביכול לקיים שניהם יפטר, ורק אי לסוברים דק"ש דאו' וקראי מיירי בק"ש יתכן לומר דכשעוסק במצוה לא מצי לכוין בק"ש, ולכך פטור כיון שאינו יכול לקיים שניהם. ואף לשיטת הר"ן ודעימיה הסוברים שאף ביכול לקיים שניהם מיפטר, מ"מ הא כתב הר"ן דהיכא שאין טירחא בדבר מחוייב לקיים שניהם, וכמו שבי' רבינו לעיל אות ה.

קכא. כ"כ הריטב"א [דף כה, א ד"ה חולין], ורבינו מנוח [סוכה ו, ב], וכ"כ הלבוש [סי' תרמ, ג] בתחילת דבריו, אך בהמשך כתב דאף חולה שאין בו סכנה פטור משום "וחי בהם" ולא שימות בהם, ושמא תזיק לו ישיבתו בסוכה, עיי"ש וצ"ב.

קכב. כ"כ הלבוש [שם], וע"ע בעל"נ [כאן ד"ה חולה] ובתוספת ביכורים [סי' תרמ ס"ק כב].

קכג. כ"כ תוס' [דף כו, א ד"ה הולכי].

קכד. כ"כ הלבוש סעיף ד].

קכה. כתב במקו"ח [לחו"י, סי' תרמ, ד] וז"ל הוא ולא משמשיו, צ"ע באדם נכבד שתמיד משרתו עומד עליו לשמשו, עכ"ל. וע"ע בעל"נ [שם].

בדין חולה ומצטער בלילה הראשון

ב. פסק הרמ"א [סי' תרמ סעיף ד] דמצטער חייב לאכול בלילה הראשון בסוכה שיעור כזית, ונסתפקו האחרונים לענין חולה בלילה הראשון, עיין בברכי יוסף [ס"ק ה] ובעל"נ [דף כו, א] ובבכורי יעקב [ס"ק ו]. ולכאורה אין מקום לספק זה דהא חולה כמו מצטער פטור הוא מקרא דתשבו כעין תדורו, ואם מצטער חייב, משום דבלילה הראשון אינו תלוי בתשבו, אלא ילפי' מגז"ש מחג המצות ומשו"ה חייב בכל ענין, א"כ גם חולה כן, ומה ספק יש כאן[קכו].

וצ"ל דבאמת פטורא דתשבו הוא גם בלילה הראשון, והא דמצטער חייב לאכול בסוכה היינו משום דאף זה הוא כעין תדורו, דאף דמצטער יוצא מביתו, אבל אם יש דבר המחייבו ומכריחו להשאר בביתו הרי הוא נשאר שם למרות הצער, ולכן כיון דילפינן מחג המצות דחובה לאכול שם כזית הרי יש בזה כעין תדורו, אבל חולה אינו נשאר במקום שקשה עליו אפילו אם יש איזה צורך מיוחד להשאר שם, ולכן אפשר דחולה פטור אפילו בלילה הראשון.

ולפי"ז אין ראיה מהגמ' דפריך חולה פטור הא מצטער חייב, ומאי קושיא נימא דאתו לאשמועינן דבלילה הראשון פטור חולה, אע"פ דמצטער חייב בלילה הראשון, כמו שהוכיחו האחרונים הנ"ל עיי"ש, ולהאמור ניחא בפשטות, דקו' הגמ' היא דלא הוה בעי לאשמועינן כלל חולה, וניתני רק דמצטער פטור משום דלא הוי כעין תדורו, וממילא פטור גם חולה וגם בלילה הראשון מסברא זו עצמה, ודו"ק.

ואם נאמר כן יתיישב מה שהקשו אשיטה זו המחייבת לילה הראשון אפילו מצטער וירדו גשמים, מהא דמבו' לקמן דף מז, א דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור הלכו לאפר [לרעות בהמותיהן, רש"י] ולא ישבו בסוכה אפילו בלילה הראשון, והא הולכי דרכים פטורים משום תשבו כעין תדורו, הרי דגם בלילה הראשון פטור מטעם זה[קכז].

ולהאמור ניחא דגם בלילה הראשון הוא בכלל פטורא דתשבו כעין תדורו, אלא דבגלל החובה הוי כעין תדורו אפילו בירידת גשמים ואפילו במצטער, אבל הליכה לאפר לא הוי תשבו כעין תדורו, דרק אם הולך לטייל ללא צורך אז אמרינן דכשיש לאדם צורך להשאר בביתו אינו יוצא ממנו, אבל צורך גדול כגון לרעות הבהמות אדם יוצא מביתו, ולכן בכה"ג פטור מטעם תשבו כעין תדורו, ודו"ק היטב כי כתבתי בקיצור.

ובזה אפשר ליישב דברי המג"א בפתיחת סי' תרלט דמשמע מדבריו דאף בלילה הראשון אינו צריך ללכת לסוכת חברו, ובחי' הגרע"א בסי' תרמ [סעיף ד ברמ"א] השיג עליו

קכו. כ"כ בא"ר [ס"ק ח] במסקנתו. [ומש"כ בשע"ת [ס"ק ה] "עי' בברכ"י שמסתפק בחולה שאין בו סכנה אם פטור בלילה ראשונה, וכתב שמדברי א"ח וכלבו משמע דחולה אף בלילה ראשונה פטור, וכן נראה מדברי הא"ר", צ"ע, דבא"ר מבו' שחייב, ובברכ"י רק ציין לדבריו שמיירי בנידון זה, ושמא השע"ת הבין דקאי על סוף דברי הברכ"י שדייק כן מהא"ח והכלבו, אמנם למבו' בא"ר ע"כ דאי"ז כוונת הברכ"י].

קכז. כן הק' בביכורי יעקב [סי' תרמ ס"ק כד], ובחלקת יואב [קבא דקשייתא קו' פז]. וע"ע בשפ"א [שם], ובאו"ש [סוכה ו, יג], ובשו"ת נשמת חיים [או"ח סי' ר] מש"כ בבי' גמ' זו.

דבלילה הראשון אף מצטער חייב[קכח], ולהאמור ניחא דלא כל מצטער מחייבינן בלילה הראשון והיכא שיש טירחא גדולה מדי, כגון לעבור בספינה, פטור גם בלילה הראשון, ודו"ק.

סימן יט

בדין סוכה שאולה וסוכת השותפין לר"א ולרבנן

בדין סוכת השותפין לר"א

א. דף כז, ב תניא ר' אליעזר אומר כשם שאין אדם וכו' כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו. נחלקו הראשונים אליבא דר"א אם יוצא י"ח בסוכת השותפין, דבתוס' ד"ה כל האזרח מבו' דלר"א אינו יוצא אף בסוכת השותפין, אמנם הריטב"א כתב דמסתברא דסוכת השותפין מיקרי שלך, ולא דמי ללולב, דהתם כי נפיק ביה חד מינייהו בכוליה נפיק, ולא סגיא דלא נפיק בחולקא דחבריה והוי שאול, דכיון (שמסתמא) [שמשתמש] בכולו ליכא למימר ברירה דהא ודאי אין כולו חלקו וכו', אבל הכא בשותפין כל אחד ואחד לשלו הוא נכנס ויש ברירה וכדאמרינן וכו' עכ"ל.

בעל"נ [בתוס' שם ד"ה וממעטינן] העיר למה לא חילק הריטב"א בין סוכה גדולה לסוכה קטנה. אכן נראה דאין חילוק בין סוכה קטנה לגדולה, והסבר דברי הריטב"א הוא דבלולב כשהוא נוטל הוא משתמש בכולו, דהתורה אמרה שיטול בידו כל הלולב, אבל בסוכה אינו צריך לשבת בכל הסוכה, אלא תשבו כעין תדורו, ואטו אדם דר בכל הבית, אלא הוא דר במקום שהוא יושב או שוכב או אוכל, אבל אין אנו צריכים לומר שדירתו מתפשטת בכל הבית, וכן בסוכה כשהוא יושב בה הוא דר בה במקום שהוא יושב, ושייך לומר ע"ז בשלו הוא דר, ואע"פ שבלי חלקו של חברו סוכתו פסולה דאין בה שיעור זע"ז, אין זה מגרע מכוחו בסוכה זו, אבל בלולב הוא צריך ליטול כל הלולב, וכשנוטלו ע"כ משתמש גם בשל חבירו והוי חסרון ב"שלכם", ופשוט.

בדין סוכה שאולה לרבנן

ב. בתוס' [שם] הק' לרבנן נימא דמ"האזרח" ילפינן להכשיר סוכה של שותפין, אבל סוכה שאולה פסולה, וכמו גבי ציצית דממעטינן שאול מ"כסותך" ומרבינן שותפין מ"בגדיכם". ותי' הריב"ש בתשובותיו [סי' שמז] דשאני ציצית דחצי בגדו חייב בציצית, אבל בסוכה ולולב אינו יכול לצאת בסוכה שחציה פסולה לו דנמצא שאינו יושב אלא בחצי סוכה. והנה כוונת הריב"ש בתירוצו הוא דאע"פ דאילולי שריבתה תורה שותפין לחיוב ציצית הוה פטרינן מכסותך בגד של שותפין, מ"מ עכשיו דריבתה תורה אין סתירה בין פטורא דכסותך לבין חיובא דבגדיכם, אבל בסוכה אין לומר דכל האזרח ריבה שותפין ושאולה פסולה מ"לך", דא"כ הוה זה סתירה דהא חצי הסוכה פסולה, ודו"ק היטב.

קכח. וכה"ק הפמ"ג על המג"א [שם], והביא כן מהא"ר [סי' תרמ ס"ק ט].

והנה גם בזה תמה בעל״נ [שם] למה לא חילק בין סוכה גדולה לקטנה. וגם בזה נראה לומר דכוונת הריב״ש היא דבסוכה ע״כ בעי לכל הסוכה כדי לצאת י״ח אפילו בחלק ממנה דרק כולה מיקרי סוכה, ואם נאמר שרק בחלקו שלו הוא יושב חסר לו שֵם סוכה על חלקו, דהא בשלו לבד אין דפנות, שהרי בכל חלק מהדפנות הם שותפים, אבל בציצית אפשר לומר דחלקו לבד חייב בציצית, ואפילו אם בחלקו לבד אין שיעור של חיוב ציצית, אבל השלמת השיעור לא איכפת לי שאינו שלו, כיון דמ״מ שלו לבד הוי ג״כ בגד וחייב בשלו, אבל בסוכה בלי של חברו אין שֵם סוכה גם על שלו, ורק ביחד הוי סוכה ולכן פסול שותפין, ודו״ק.

ומדברי הריב״ש נראה לכאורה לומר דגם אם יהיה ישראל ונכרי שותפים בבגד יהא חייב בציצית[קכט], ובחי׳ הגרע״א [או״ח סי׳ יד, ה] נסתפק בזה[קל] ועיין במ״ב [שם ס״ק יז], ועיין.

סימן כ

בענין מצוה הבאה בעבירה

ביאור קו׳ תוס׳ אמאי בעי קרא למעט גזול תיפו״ל משום מצוה הבאה בעבירה

א. דף ל, א תוס׳ ד״ה משום וכו׳, הק׳ בתוס׳ למה בעי ״לכם״ להוציא את הגזול תיפו״ל דהוי מצוה הבאה בעבירה, ותי׳ דבעינן לכם להוציא שאול. האחרונים כתבו דאיכא נפק״מ טובא אי פסול מצד מהב״ע או דפסול מצד ״לכם״, עיין בשפ״א דצייר הרבה נפק״מ, וא״כ אכתי בעי קרא למיעוטא הני.

אולם נראה דכוונת התוס׳ היא לדייק מדברי הברייתא דבעינן קרא למעט גזול, והיינו דלא נימא דגזול כיון שיש בו קניני גזילה יוצא בו, לזה בא הכתוב למעטו דלא מיקרי לכם, וא״כ המיעוט דלכם בא היכא דיש קניני גזילה ובזה ממעטינן גזול מלכם, ודייקו זה מדתניא בברייתא לכם להוציא את השאול והגזול, ולא נאמר סתם להוציא את שאינו שלכם, דבאה הברייתא ללמדנו דאע״פ דיש לו בו קניני שאילה וקניני גזילה מ״מ לא מיקרי שלכם, וא״כ גזול דנתמעט היינו היכא דיש לו קניני גזילה, וע״ז הק׳ התוס׳ הא הוי מצהב״ע, ולכן כל האוקימתות שבספרי האחרונים דיצוייר שלא יהיה שלו ולא יהיה מצהב״ע אינן מיישבות את המיעוטא דגזול, דמיעוט זה בא להיכא דיש לו קניני גזילה, וע״ז הוא שהק׳ התוס׳ דבכה״ג שיש לו קניני גזילה הוי מצהב״ע, [ובאמת כל הני אוקימתות שסתם אינם שלו, כ״ש דמתמעטים, אך בברייתא לא נתחדשה דרשה בשביל כך, דאלו ודאי דאינם בכלל לכם, מאחר דכתיב לכם ודאי מעכב הוא שיהיה שלו ולא של אחר], ודוק.

קכט. וכן מבו׳ בתוס׳ הרא״ש [חולין קלה, ב ד״ה ביתך] וז״ל אבל מזוזה וציצית לא מסתבר לפטור חלק הישראל בשביל חלק הגוי, כן נראה לי. עיי״ש בכל דבריו.

קל. וע״ע בשו״ת רע״א [מהדו״ק סוף סי׳ סו].

ובזה אפשר גם לדחות ראיית הגרע"א [או"ח סי' תרמט על מג"א ס"ק ג] דהתוס' ס"ל דגם אם הגזלן נתן את הלולב לאדם אחר הוי פסול משום מצהב"ע, [ודלא כב"י [שם סעיף א] בשם הארחות חיים [הל' לולב סי' ט]], דאם לאחר לא הוי מצהב"ע הא בעינא למעוטי גזל ונתן לאחר. ולהאמור אפשר דאין זו ראיה, דהא בנתן לאחר לגבי האחר לא הוי גזול, כלומר דאין לו קניני גזילה והוי סתם אינו שלו, ולזה לא בעינן לדרשה דלכם למעט את הגזול, והרי עיקר קושית התוס' על מה דבעינן קרא למעט גזול והרי גזול הוי מצהב"ע, והיינו דוקא היכא דיש לו בו קנין גזילה, [אך מ"מ ודאי דלא מועיל קנין זה כדי להקנותו לאחר], ודוק.

ביאור שי' תוס' דפסול מצוה הבאה בעבירה דוקא אם ע"י העבירה באה המצוה

ב. הק' התוס' [שם] דגבי אשירה ועיר הנדחת נימא דפסול משום מצהב"ע, ואמאי בעינא בגמ' [לא, ב] לטעמא דכתותי מיכתת שיעוריה, ותי' דאין דומה לגזל דהתם מחמת העבירה באה המצוה אבל הני אטו מחמת העבירה שנעשית בו נפיק. והנה כתב הפנ"י [בגמ' אמר ריב"נ] ע"פ זה לבאר טעמא דשמואל דיוצא ביו"ט שני בגזול, דס"ל דכיון דיוצא ביו"ט שני בשאול א"כ לא בעי כוונה לגזול החפץ ודי בנטילה ע"מ להחזיר לאלתר, וא"כ אין המצוה באה ע"י העבירה שמתכוין לקנותו, וע"כ יוצא אף בגזול עיי"ש. וכתב הפנ"י דזה שלא כדברי התוס' [ד"ה מתוך] דפירשו דשמואל מכשיר גזול ביו"ט שני משום דבמצוה דרבנן לא חייש למצהב"ע, וכן מבואר בדברי התוס' לעיל [דף ט, א ד"ה ההוא] דהק' אמאי בעינן קרא למעוטי סוכה גזולה תיפו"ל משום מצהב"ע, והרי בסוכה יוצא אף בשאולה, וכדלעיל [דף כז, ב], וא"כ אינו צריך את קנין הגזילה כדי לצאת בה, ושוב אין לפוסלה משום מצהב"ע, וע"כ דלא סברי הכי. ורמז לזה הפנ"י בסוף דבריו.

וביאור סברת התוס' נראה, דמ"מ עכשיו יוצא ידי חובת המצוה ע"י העבירה דהיינו הגזל, דהא בגזילה באה לידו, ונהי דהיה יכול שלא לגזול ורק לקחת בתורת שאילה, אבל מכיון ולא רצה לקחת בתורת שאילה רק בתורת גזילה, הרי אילו לא גזל לא היתה בידו, וא"כ מיקרי שהעבירה מסייעת למצוה.

בתירוץ הלקח טוב על קו' תוס' למה צריך קרא למעט סוכה גזולה

ג. בספר לקח טוב למהר"י ענגיל זצוק"ל [כלל יב, ו] תי' על קושית התוס' בדף ט', כגון דהיה פי תקרה ויכולה היתה להיות כשירה ע"י פי תקרה יורד וסותם למאן דאית ליה פי תקרה, ואפילו למאן דלית ליה אם נתכוין שהפי תקרה יהיה כדופן לסוכה מהני כדופן, דהא טעמא דרבא לעיל [יט, א] לפסול משום דלאו להכי עבידא, וא"כ היכא דעביד להכי מהני פי תקרה אף לשיטתו, וכתבו תוס' [ד, ב ד"ה סבר] דאע"פ דמסקנת הגמ' [שם] דבעינן מחיצות הניכרות, פי תקרה חשיב מחיצות הניכרות, ונראה דהיינו דוקא אם רואים את הפי תקרה שהוא היורד וסותם מקום זה, אך אם יש שם מחיצה אחרת הניכרת שוב לא ניכר סתימת הפי תקרה ולא מהני. וא"כ אם עשה תחת הפי תקרה דופן מעצים גזולים, הנה אם פסלינן גזולה מטעם "לך" ולא גזולה, אף סוכה זו פסולה, דהא עכשיו יש כאן דופן גזולה, וא"א להכשירה משום פי תקרה, כיון דעכשיו אין סתימת הפי תקרה ניכרת, אבל אם באנו לפוסלה מטעם מצהב"ע א"כ כשירה הסוכה דהא אין העבירה מסייעת למצוה,

דאילולי היה שם הדופן הגזולה הוה אמרינן פי תקרה והסוכה היתה כשירה.

ולענ"ד אין זה מספיק, דהא מ"מ עכשיו דיש דופן גזולה לא אמרינן פי תקרה, וא"כ הסוכה מתכשרת ע"י גזילה והוי מצהב"ע, ונהי דאילולי היה כאן דופן גזולה הוה אמרינן פי תקרה והוי דופן ע"י הפי תקרה, אבל עכשיו דלא אמרינן פי תקרה א"כ העבירה מסייעת למצוה. הגע בעצמך אם יש לו לולב שלו, האם לא יהיה מצהב"ע אם יטול לולב גזול, כיון שיכול ליטול את הלולב שלו, וא"כ גם כאן הוא הדין נמי, נהי דיכול היה להכשיר את הסוכה ע"י פי תקרה והוי דופן כשירה, אבל עכשיו שהכניס דופן גזולה הסוכה מתכשרת ע"י עבירה והוי מצהב"ע.

פסול מצוה הבאה בעבירה למי שלא עשה את העבירה

ד. מהא דהקשו התוס' דבשל אשירה ועיר הנדחת יהא פסול מטעם מצהב"ע, דייק הערל"נ דשיטת התוס' דלולב גזול דפסול משום מצוה הבאה בעבירה פסול אפילו לאחרים אע"פ שהם לא עשו עבירה, דאל"כ מה הקשו, הא קמ"ל דלולב של אשירה ושל עיר הנדחת פסול אף למי שלא עבד את האשירה ואינו מאנשי עיר הנדחת, עיי"ש. ולענ"ד אפשר לומר דרק בשל אשירה ועיר הנדחת דחל על הלולב עצמו שֵׁם עבירה הוי מצהב"ע לכולי עלמא ואפילו למאן דלא עשה את העבירה, אבל בגזל אין על הלולב עצמו שֵׁם פסול אלא לגזלן שהוא תחת ידו בגזילה, אבל לאחר אפשר דשרי ולא הוי מצהב"ע.

אם פסול לאחר שנעשתה העבירה או רק בשעת העבירה

ה. נחלקו ר"ת ור"י אם אחר הקנין הוי מצהב"ע, שיטת ר"ת [גיטין נה, א ד"ה מאי; ב"ק סז, א ד"ה אמר] היא דאפילו לסוברים דיאוש כדי קני מ"מ הוי מצהב"ע, ולכך אע"פ דס"ל לעולא [ב"ק קיד, א] דיאוש קונה, מ"מ קאמר [שם סז, א] לענין קרבן דיאוש אינו קונה, דהיינו דלא מהני קנינו דמ"מ פסול משום מצהב"ע, אך ר"י [גיטין שם; ב"ק שם] ס"ל דרק אם ההקדש מסייע בקנין הוי מצהב"ע, אבל אם קנה ע"י יאוש קודם ההקדש לא הוי מצהב"ע. וכתבו האחרונים[קלא] דלשיטת ר"ת הטעם דאע"פ דעכשיו אין עבירה ג"כ פסול כיון דנעשתה בו עבירה, וכן הדין גם בשאר עבירות, דאם עבר עבירה ואח"כ עשה בחפץ זה מצוה פסול משום מצהב"ע אע"פ שבשעת עשיית המצוה נגמרה העבירה.

והנה בעצם הדבר לכאורה מפורש כן בירושלמי [שבת פרק יג הלכה ג] דהקשו על הא דמבואר במתניתין התם דהקורע בשבת יצא ידי חובתו ואילו במצה גזולה אינו יוצא ידי חובתו בפסח, ותירצו דבמצה היא גופה עבירה, דהיינו שהגיעה אליו ע"י העבירה, אך הקורע בשבת הוא עבר עבירה, והוכיחו כן מהא דמוציא מצה מרה"י לרה"ר יצא בה ידי חובתו, ואע"פ שבמוציא מרה"י לרה"ר כבר נגמרה העבירה בשעת עשיית המצוה, ומבואר דלולי שאין עבירה בגוף הדבר פסול משום מצהב"ע, אך היכא שיש עבירה בגוף הדבר פסול אע"פ שמקיים המצוה לאחר שנעשתה העבירה.

אך יש לדחות, דהנה בלא"ה קשה מה מוכיח הירושלמי מהא דמוציא מצה

קלא. כן מבואר בשו"ת כתב סופר [או"ח סי' קכז ד"ה והנה] דרק לשיטת ר"ת יש לפסול אם מיעט הענבים ביו"ט, דהוי מצהב"ע, ותמה על השער המלך [לולב ח, ה] שלא תלה בדבריהם, והו"ד בשדי חמד [מערכת המ"ם כלל עז, טו] עיי"ש בארוכה בכל דברי האחרונים בזה.

מרה"י להקורע בשבת, הרי בקורע בשבת בשעת עשיית המצוה נעשית גם העבירה, וכבר תמה בזה הגרע"א בחי' לסוכה [ל, א בגמ' משום דהוי ליה], ותירץ דאיירי כגון דבולע מצה וזוהי הנחתו והוי בבת אחת עיי"ש. ולפי"ז אין להוכיח מהירושלמי לשאר עבירות היכא דנגמרה העבירה לפני עשיית המצוה ודוק.

מ"מ נראה דאפשר דר"ת יודה דבשאר עבירות היכא דנגמרה העבירה דלא הוי מצהב"ע, ושאני גזל אע"פ דקנהו ביאוש לא מיקרי נגמרה העבירה, וראיה לזה דהרי גזל עצים וסיכך כיון דאין לנגזל אלא דמי עצים כשר, כמבואר בגמ' לקמן [לא, א], ולא הוי מצהב"ע, אלא ודאי דהתם כיון דקנה ע"י תקנת חכמים הוי כנגמרה העבירה, [ועיין רז"ה ומלחמות ריש פירקין [יד, ב מדפי הרי"ף][קלב], אבל בקנה ע"י יאוש נחשבת כאילו לא נגמרה העבירה, והסברא לחלק ברורה, [דכל הקניני גזילה של הגזלן הם רק לענין חיוב ההשבה של הגזילה, אך ודאי שאי"ז שלו להקנותו לאחר, וא"כ חשיב שעדיין האיסור קיים, משא"כ בשאר איסורים שכבר נעשו].

והנה התוס' [ד"ה משום] הקשו לולב של אשירה ועיר הנדחת יהא פסול מטעם מצהב"ע, והוכיחו האחרונים [שער המלך לולב ח, ה] מדבריהם דגם בנגמרה העבירה אמרינן מצהב"ע. אכן יש לדחות לפי מש"כ לעיל [אות ד] דרק בע"ז ועיר הנדחת סלקא אדעתייהו דתוס' דהוי מצהב"ע, כיון דחל שֵם ע"ז על החפץ, וכן בעיר הנדחת חל שֵם איסור ע"ז על כל הנכסים, והוי החפץ גוף של עבירה, ולכן הוי מצהב"ע, וא"כ אין להוכיח מכאן אם עבר עבירה כגון מיעט את ההדס ביום טוב, דעצם החפץ לא הוי חפץ של עבירה, רק הוא עבר עבירה, ולכן אפשר דכיון דכבר נגמרה העבירה לא הוי יותר מצהב"ע, דכבר נגמרה העבירה ובשעת עשיית המצוה אין כאן עבירה.

בסתירת פסקי השו"ע בפסול גזול משום מצהב"ע

ו. הקשו האחרונים[קלג] דפסקי מרן המחבר סתרי אהדדי, דביו"ד סי' ש"מ [סעיף כט] פסק הקורע בחלוק גזול לא יצא ידי קריעה [והטעם משום מצהב"ע], ובאו"ח סי' תרמ"ט [סעיף ה] פסק דביום שני יוצאים בלולב הגזול, ומשום דרק במצוה דאורייתא אמרינן מצהב"ע, וביו"ט ב' דרבנן לא אמרינן מצהב"ע, וכמו שכתבו התוס' [ד"ה מתוך], ועיי"ש[קלד], והרי גם מצות קריעה אינה אלא מדרבנן[קלה].

קלב. דבעה"מ הוכיח מזה דלא קיי"ל דלולב הגזול פסול משום מצהב"ע, דא"כ אף גזל עצים וסיכך בהם יפסל מטעם זה, והרמב"ן השיב דכיון שקנה ואינו חייב להחזיר אלא דמים אין בו משום מצהב"ע.

קלג. שו"ת נשאל דוד [מהדו' ת"א או"ח סי' כא, מהדו' מכון חת"ס ח"א או"ח סי' כז] השואל ר' יצחק ב"ר אשר אנשיל דיין דפראג, שו"ת שערי בנימין [להגרא"ב קלוגר, סי' יא, ב] והביא מכתב מוה"ר אלכסנדר סענדר מרגליות זצ"ל אב"ד סאטנוב [נלב"ע תקס"ב, דודו ורבו של הג"ר אפרים זלמן מרגליות בעמח"ס שו"ת בית אפרים] שהקשה כן, אמרי בינה [או"ח סי' ט; אהע"ז בענין מצוה הבאה בעבירה], שו"ת דבר משה [תאומים, ח"א סו"ס ק ד"ה והנני], שו"ת בית שלמה [או"ח סי' נז ד"ה אלא] בהגה"ה מבן המחבר, חלקת יואב קונ' קבא דקשייתא [קושיא צו].

קלד. כמש"כ המג"א [ס"ק טו] בבי' דעת השו"ע. אך המטה יהודה [ס"ק א ד"ה ומיהו] והגר"א [ס"ק לא] פירשו דברי השו"ע באופ"א, והביא דבריהם בביאור הלכה [שם ד"ה מפני]. [וע"ע ביאור הלכה [סי' תנד, ד ד"ה אין] שנקט בפשיטות בדעת השו"ע כבי' המג"א].

קלה. כמש"כ הב"י [יו"ד סי' שמ, א] בשם הרמב"ן [תורת האדם ענין הקריעה יב] וש"ך [שם ס"ק ב] וט"ז [ס"ק יז].

ונראה דמרן המחבר סובר דלולב ביו"ט ב' קיל, דכיון דלא השוו חז"ל יום ב' ליום ראשון לפסול בו כל הפסול ביום ראשון דאורייתא והקילו בו, לכן קיל גם לענין זה, וזהו דאמרינן בגמ' מתוך שיוצא בשאול ולא החמירו חכמים לומר דבעי לכם, לכן גם לענין זה היקלו. [ואין הקולא רק משום דהוי דרבנן, אלא הכא הקילו יותר משאר דינים דרבנן].

אמנם לולי דמסתפינא הו"א דרק היכא דקיום המצוה אינו מוסיף בעשיית העבירה אמרינן דבמצוה דרבנן לא החמירו, אבל לקיים מצוה ע"י עשיית עבירה, בזה גם במצוה דרבנן אסור ואמרינן מצהב"ע. והנה כאן בלולב לא הוסיף בעבירה ע"י שנטלו ונתכוין לצאת בו, אבל בקריעה ע"י המצוה, שהיא הקריעה, הוסיף בעבירה דבזה ביטל מצות עשה דהשבה מהבגד הגזול, ולכן לא יצא ודוק[קלו].

עבירה בשוגג או באונס

ז. בהיא דאוונכרי, לפירוש בתרא ברש"י [ל, ב ד"ה וקרקע] חשש רב הונא למצהב"ע, וכן פירשו כמה מהראשונים דבאוונכרי שייך חשש מצהב"ע, ומשום דקני ביאוש ושינוי רשות או אולי קנו בשינוי מעשה ושינוי השם ליכא כבר משום מצהב"ע, עיין בתוס' [ל, א ד"ה הא] ובמפרשים.

ולכאורה צ"ע טובא הא מדיני ממונות ליכא חשש, דהא לא הזהיר רב הונא את כל הלוקחים פירות משדות נכרים שלא יקצצו בעצמם שלא יעברו באיסור גזל, וכן נראה גם מקושית הגמ' ולגזזוה אינהו, ולכא' מאי קשה הא אסור לגזול, ורב הונא עצמו סובר גזל נכרי אסור, וא"כ אפילו נחשוש שהשדות גזולות מנכרים ולא מישראלים, גם כן קשה הא אסור לגזול ומאי פריך, אלא ע"כ דמצד דיני ממון ואיסור גזילה ליכא כאן, דאין לו לחשוש לזה, וכל עוד לא יצא לו שֵם גזילה על שדה זו ביחוד מותר לו ליקח פירות, ואפילו מנכרי דיצא לו שם גזלן, ועיין פנ"י בסוגיין [בגמ' וקרקע אינה נגזלת, ובגמ' ולקנייה בשינוי מעשה]. וכיון דאיסור גזילה ליכא כאן, כלומר אין צריך לחשוש לכך ומותר לו ליקח, ורק לקיום מצוה חשש רב הונא, א"כ ליכא כאן מצהב"ע, דהא ליכא עבירה. ומדפירשו הראשונים ז"ל דיש כאן ענין של מצהב"ע, למדנו דאע"פ דבהיתר לקח, מ"מ כיון דבאמת הוי גזול מיקרי מצהב"ע, דאינו תלוי אם עבר במזיד, אלא אפילו עבר בשוגג ואפילו באונס מיקרי מצהב"ע, כן מוכח מכאן, וצ"ע על המחברים[קלז] שלא הביאו ראיה מכאן[קלח].

והנה הביאו האחרונים[קלט] בשם ר"ת בספר הישר [חלק החידושים מהדו' ישנה סי' קב, מהדו' שלזינגר סי' קכ] דבשוגג לא אמרינן מצהב"ע, ולפי"ז באוונכרי ליכא חשש של

קלו. ועי' כעי"ז באמרי בינה [או"ח שם].

קלז. עי' שדי חמד [מערכת המ' כלל עז, ח] בכל מה שציין בזה מדברי האחרונים.

קלח. כ"כ בחי' ר' ראובן [סי' ג, ג] דמוכח מזה דדין מצהב"ע הוא גם בשוגג ואפי' באונס, ובי' משום שדין מצהב"ע זה לא רק דין בקיום מצוה של הגברא שאינו יוצא יד"ח כאשר המצוה באה לו ע"י עבירה, דהא הכא דסמך על הרוב אנוס הוא וליכא עבירה, אלא יסוד הדין בזה הוא פסול בחפצא, ומצד החפצא גם אם נעשה זה באונס חשיב מעשה עבירה, ולכן אם יתברר לבסוף שזה היה גזול אגלאי מילתא שחפץ זה לא היה ראוי למצוה.

קלט. חת"ס לעיל [כט, ב], שו"ת כתב סופר [או"ח סי' קכז; תשובות נוספות סי' ג], שו"ת מהר"ם שיק [או"ח סי' רצה].

מצהב"ע דהרי לא גרע משוגג, ועוד עדיף. ובזה מיושב היטב מה דהביא ר"י [בתוס' גיטין וב"ק שם] ראיה לשיטתו מסוגין, דפריך ולקנינהו בשינוי השם, וכן בשינוי מעשה, ומשמע דאם היה קנוי אין בזה מצהב"ע, וקשה לשיטת ר"ת דאפילו קני את הגזילה לפני עשיית המצוה הוי מצהב"ע, מה הקשו הא מ"מ יאסר משום מצהב"ע, ולהאמור ניחא שפיר, דהא באוונכרי ליכא חשש של מצהב"ע וכנ"ל, דהא לא גרע משוגג, ושייך רק ענין לכם, ודוק.

ביאור דברי התוס' בגיטין וב"ק במה שהוכיחו מסוגין

ח. תוס' בגיטין [נה, א ד"ה מאי] כתבו וז"ל ומיהו אם היה קנוי לו קודם ההקדש לא הוה חשיב מצהב"ע כדמוכח בסוכה וכו', ופריך ולקנינהו בשינוי השם, משמע דאי קנו ליה תו לא הוה מצהב"ע ודוחק לומר וכו'. [וכעי"ז כתבו בב"ק [סז, א ד"ה אמר עולא]]. הנה דברי התוס' מוקשים בתרתי, חדא דאמאי העמידו דיוקם על הא דפריך על ר"ה ולקנינהו בשינוי השם, ולא הביאו מרב הונא עצמו דאם גוזזים הנכרים והוי יאוש ושינוי רשות שפיר דמי, ועוד, למה הרחיקו דיוקם על קושיא בתרייתא דשינוי השם ולא על קמייתא דשינוי מעשה[קמ]. ובחי' הגרע"א [או"ח סי' תרמט על מג"א ס"ק ג] יישב הקושיא הראשונה עיי"ש בדבריו.

ועל הקושיא השניה יש לומר, דמשינוי מעשה לא בעו להוכיח דאפשר דשינוי עדיף דהוה כדבר אחר לגמרי, וכמו גבי אתנן דשינוייהן מותרים למזבח [ב"ק סה, ב], ולכן דייקו משינוי השם דשינוי השם מהני רק לקנין, ולכן הוכיחו התוס' ממה שאחרי שינוי השם לא מיחשב מצהב"ע, וע"כ דזה משום דנקנה לגזלן. אכן הסברא איננה ברורה, דלכאורה גם שינוי השם הוי כחפץ אחר כמו שינוי מעשה, וצ"ע[קמא].

פסול סוכה גזולה אם הוא משום מצהב"ע

ט. עוד שם בתוס' הביאו ראיה מהגמ' לקמן [לא, א] לענין גזל עצים ועשה מהם סוכה דכיון דאיכא תקנת השבים בסוכה הסוכה כשירה, וכתבו שם בתוה"ד דהא סוכה לא בעי משלכם, ולשון זה צ"ע טובא דהא ראייתם הוי ראיה גם אם סוכה בעי משלכם, דהא מ"מ נתבאר בגמ' דיוצאין בסוכה שעציה גזולים, ומשום דקני לעצים ע"י תקנת השבים, הרי מוכח דכל היכא דקני כבר לא הוי מצהב"ע.

והנראה בזה דאי הוי אמרינן דסוכה בעי משלכם, אפשר היה לומר דמהאי טעמא לחוד פסולה סוכה גזולה ולא משום מצהב"ע, דלא אמרינן מצהב"ע אלא רק בקרבנות ובלולב שבאים לרצות, וכמו שיש באמת סוברים כן [תוס' הרשב"א משאנץ פסחים לה, ב, תוס' רבינו פרץ שם] וכמבואר בראשונים

קמ. כן הקשה בהג' טעם המלך על שעה"מ [לולב ח, ט ד"ה וישבתי].

קמא. בתפארת יעקב [גיטין שם] כתב ליישב כן, דרק בשינוי מעשה שייך לומר כן, אך לא בשינוי השם. ועי' פסקי רי"ד [להלן לא, א] דהקשה לענין תקנת חכמים במריש דיפסל משום מצהב"ע, וכתב בתירוץ הב' וז"ל אי נמי אם יש בו שינוי מעשה, כיון שנשתנה מכמות שהיה ופנים חדשות באו לכאן, כגזל דמים וקנה בהן סוכה ולולב דמי וכשירין, ותקנת השבים כשינוי מעשה עשאוה חכמים, עכ"ל. ומשמע מלשונו דשייך לומר כן דוקא בשינוי מעשה, אך לא בשינוי השם.

ז״ל[קמב], ובסוכה לא אמרינן כלל מצהב״ע, ובמאירי [כט, ב ד״ה ולענין ביאור] הביא עוד טעם דלא אמרינן בסוכה מצהב״ע[קמג], לזה דייקו דבסוכה לא בעי משלכם, ואם כן ע״כ פסולה דסוכה גזולה היא מטעם מצהב״ע[קמד], ואעפ״כ היכא דאיכא תקנת השבים ליכא מצהב״ע, הרי מוכח דכל היכא דקני לא אמרינן שוב מצהב״ע.

בקו׳ התוס׳ למה צריך קרא למעט סוכה גזולה

י. תוס׳ לעיל [ט, א ד״ה ההוא] הקשו למה בעי קרא למעוטי סוכה גזולה תיפו״ל משום מצהב״ע, ותירצו דפסול מצהב״ע אינו אלא מדרבנן. וקשה לשיטתם למה באמת לא ילפינן לפסול מצהב״ע מדאוריתא מסוכה דפסלה תורה סוכה גזולה, ולכא׳ נראה מזה דפסול סוכה גזולה אינו מטעם מצהב״ע, אך מדברי תוס׳ בגיטין [נה, א] ובב״ק [סז, א] מבואר דהוא מטעם מצהב״ע, וכנ״ל [אות ט].

ובאמת כל התרוצים שנאמרו ונשנו בספרי רבותינו האחרונים ז״ל ליישב קושיית התוס׳, אזלי אם נאמר דפסול סוכה גזולה אינו מטעם מצהב״ע, ואציין לדוגמא תירוץ השאג״א [סי׳ צט] דמיירי דגזל סוכה מנכרי, דבגזל נכרי ליכא משום מצהב״ע כמש״כ הרמב״ן [מלחמות יד, ב מדפי הרי״ף], ודלא כשי׳ תוס׳ בגיטין ובב״ק דהוי מטעם מצהב״ע.

והנה בספר אבי עזרי [סוכה ה, כה מהדו״ק] להגר״א שך (שליט״א) [זצ״ל] תמה על תירוץ השאגת אריה הרבה, וז״ל: תירוץ זה אינו אלא תימה, ובודאי מאחר שלא בעינן בסוכה שלכם, ואף בשאולה יוצא, וקרקע שאינה נגזלת יוצא בגזולה, אלמא שלאו דוקא בשאולה שקניא לי׳ לשעה, אלא אף בלא שום זכות בה יוצא, א״כ פשיטא שבגזל מעכו״ם יוצא, והמיעוט הוא רק בגזל מישראל שאסור וכו׳ והוא פלא עכ״ל.

וראיתי בחזון איש [או״ח סי׳ קנ ס״ק כב] דכתב באמת דהא דלרבנן ממעטינן גזולה ומכשרינן שאולה, היינו משום דשאולה יש לו בה קנין שאילה, ומה דממעטינן גזולה מ״לך״ הוא משום דאין לו בה שום קנין, ולכן בגזל סוכה אפילו דאין קרקע נגזלת יש לפסול דהא מ״מ אין לו בה שום קנין, אלא דהגמ׳ איירי היכא דהשימוש עצמו אינו בגזילה, שאין הבעלים מקפידים על השימוש, ורק על הגזילה מקפידים, וא״כ הוי השימוש עצמו כשאול, אבל היכא דמקפידים על השימוש והשימוש עצמו הוא גזול, פסול אפילו לרבנן ואפילו אם קרקע אינה נגזלת. ועיי״ש היטב.

ולפי דרכו של החזו״א מיושבים היטב דברי השאגת אריה, דאפילו למ״ד גזל עכו״ם מותר מ״מ אין לו בו קנינים, וכמש״כ המג״א [סי׳ תרלז, ג] בשם היראים [סי׳ תכב][קמה], ונתמעט

קמב. רמב״ן [פסחים לה, א], ריטב״א [דף ט, א; דף לא, א], מהר״ם חלאווה [פסחים שם], ותמהו על שיטתם מהירושלמי [שבת פרק יג הלכה ג] דמבו׳ דאף במצה איכא פסול מצהב״ע.

קמג. וז״ל אלא שנראה לי שהסוכה אינו יוצא בגופה, ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו, וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אף בראשון, אבל לולב בגופו הוא יוצא וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה.

קמד. וזה גופא ילפי׳ מקרא ד״לך״, דאף בסוכה איכא פסול מצהב״ע, וכמש״כ הריטב״א [לעיל ט, א]. ועי׳ חת״ס [ל, א ד״ה הא] ושו״ת חמדת שלמה [סי׳ כה, יב].

קמה. ועיי״ש בהג׳ רעק״א דפי׳ כן אף בדברי הרמב״ן במלחמות, שהם מקור דברי השאג״א.

מ"לך" סוכה גזולה מעכו"ם, כיון דאין לו בה קנינים כלל.

גזל מנכרי אם חשיב מצהב"ע

יא. בענין גזל מנכרי אי מיקרי מצהב"ע. הרמב"ן במלחמות [יד, ב מדפי הרי"ף] כתב דגזל מנכרי לא מיקרי מצהב"ע[קמו], וכן משמע מרש"י [ל, א ד"ה מאי טעמא] שפירש דסתם אוונכרי גזלי ארעתא מישראל, וע"כ פירש כן משום דמנכרי לא הוי מצהב"ע[קמז]. אך התוס' ס"ל דגם מנכרי הוי מצהב"ע, וכן דעת עוד ראשונים.

ובטעמא דמילתא דבגוזל מנכרי לא מיקרי מצהב"ע, נראה דמצהב"ע הוא רק היכא דחל על החפץ שֵׁם העבירה שעבר, אבל אם הגברא עבר עבירה ועל החפץ ליכא שם איסור לא הוי מצהב"ע, וכמו דמפורש בירושלמי [שבת פרק יג הלכה ג] גבי קורע בשבת, ולכן בגזל מישראל חל שֵׁם גזל על החפץ, אבל בגוזל מנכרי רק פעולת עבירה היתה כאן אבל על החפץ עצמו אינו חל שֵׁם איסור.

אך בדברי שאול להגאון בעל שואל ומשיב [דרשות, לשבת חוה"מ תר"י, דף נ, א], הובא בשדי חמד כלל מצוה הבאה בעבירה [מערכת המ"ם כלל עז, כב], כתב דלא אמרה הרמב"ן אלא גבי אוונכרי, והוא דעיקר איסור גזל מנכרי הוא משום הפעולה עצמה, שלא יעשה אדם מישראל פעולה מגונה המולידה תכונות רעות ומושחתות בנפש, כמש"כ בשו"ת חכם צבי [סי' כו], וא"כ באוונכרי דלא שייך זה, דהרי האוונכרי אינו עושה פעולה רעה, והוא רק קונה ומשלם במיטב כספו, ליכא משום מצהב"ע, אבל אם יגזול ממש מנכרי יהא מצהב"ע.

סימן כא

בענין תקנת השבים בגזילה

נפל הבנין אם צריך להחזיר המריש

א. נסתפקתי בגזל מריש ובנאו בבית ואח"כ נפל הבית אם חייב להחזיר המריש עצמו או רק דמים[קמח], ויסוד הספק הוא בהא דמבואר בגמ' סוכה לא, א, דבסוכה יש לתקנת מריש ומ"מ אחר שבעת ימי החג צריך להחזיר העצים עצמם, הרי דרק כל זמן שיש תקנת השבים אי"צ להחזיר המריש עצמו, אך אח"כ צריך להחזירו. אך אפשר דסוכה שאני, ומשום דסוכה עצמה היא ענין ארעי, ולא היה צריך להיות בה תקנת מריש, ורק המצוה עושה אותה קבע וכמבואר ברש"י

קמו. כ"כ בשאגת אריה [סי' צט] בשם הרמב"ן.

קמז. כ"כ בשו"ת נוב"י [תניינא או"ח סי' קלד ד"ה ומתחלה].

קמח. כן הסתפק בשו"ת שמן המֹר [לרבי מרדכי ריבייו, או"ח סי' ב], ועיי"ש גם לענין סוכה בכה"ג, ובברכ"י [או"ח סי' תרלז, ה] הביא דבריו לענין סוכה, ובספר כסא אליהו [לרבי אליהו ישראל, או"ח שם ב] כתב דכן יש להסתפק בכל בנין דעלמא, וכתב להוכיח מדברי הרמב"ם [גזילה א, ה] וז"ל אבל תקנו חכמים מפני תקנת השבים שיהיה נותן את דמיה ולא יפסיד הבנין, דמבו' דדוקא אם יפסיד עי"ז את הבנין איכא לתקנת השבים, משא"כ כשהבנין כבר נפסד. ובספר רוב דגן [לרבי יצחק עטיה, קונ' רוב דגן אות מד, ה] כתב להוכיח איפכא מדברי הרמב"ם [סוכה ה, כה] דבכל גווני ואף כשאין פסידא לגזלן אי"צ להחזיר, עיי"ש.

[ד"ה מפני], [ומזה אפשר ללמוד דאם שיקע המריש בסתם בנין ארעי ליכא לתקנת מריש, ודוק]. וא"כ כיון דזמן המצוה אינו אלא ז' ימים, א"כ מלכתחילה היתה התקנה בכה"ג שכל זמן המצוה לא יצטרך להחזיר המריש, ואחר הזמן יחזיר המריש עצמו, אבל בבנין קבע העומד להיות קבוע תמיד, א"כ כבר זכה ע"י תקנת מריש לחלוטין. ובפרט לשיטת הריטב"א [ד"ה אמר רבינא] דגם בסוכה אם תבע לדין את הגזלן בתוך המועד, כבר חל הדין דתקנת מריש ואפילו לאחר ז' אינו נותן כי אם דמים, ולשיטה זו ודאי הדעת נוטה דרק בסוכה הדבר תלוי בזמן התביעה, דהרי הנגזל יכל להשאיל את העצים למשך זמן המצוה, ואז אין צריך כלל לתקנת מריש, וממילא לא חלה כלל כאן התקנה, ואחר החג יקח בחזרה עציו, אבל בבנין קבוע לא שייך זה, וממילא חל מאליו הדין דתקנת מריש, ודוק.

הטעם דחייב להחזיר המריש לאחר החג

ב. ובאמת הענין צריך ביאור, אם במשך זמן המצוה אינו צריך להחזיר את העצים א"כ ע"כ לומר דזכה בהן מתקנת השבים, א"כ כיצד ולמה נפקע זכותו אחר החג, ולזה היה נראה לומר דבאמת גם בתוך ימי החג לא זכה בעצים זכות גמור, ורק אם הנגזל ירצה להוציא ממנו לא יוכל, ומתקנת מריש דיש לו רשות לסלקו בדמים, וכיון דנתנו לו חכמים רשות לסלקו בדמים, פקע שם גזולה מהעצים והוי כשאולה עד לאחר החג. [ויוכל הנגזל לתבוע ממנו שכר שימוש אם הוא היה חסר ע"י שימושו של הגזלן, דרק בגזילת מטלטלין אין הגזלן משלם שכר שימוש, זולת בגזלן רגיל שקנסוהו, וכהאי דב"ק [צח, ב], אבל בקרקע דאינה נגזלת יכול לתבוע שכר שימוש, אם הנגזל היה חסר קצת וליכא למיפטר לגזלן מצד זה נהנה וזה לא חסר].

ולפי"ז נראה דזהו רק אליבא דרבנן, אבל אליבא דר"א דפוסל סוכה שאולה, לא יצטרך להחזיר העצים עצמם גם אחרי החג, דהרי לדידיה ע"כ זיכו לו חכמים את העצים בתוך ימי החג, דאי לאו הכי לא יצא, וא"כ לא פקע זכותו גם אחרי החג. כן נראה לכאורה. ואפשר לכאורה להביא סיוע לזה מהא דמבואר ברא"ש [סי' ל] דקנין לזמן לא הוי לכם, [ועיין בקצות החושן [סי' רמא, ד] דהביא דיעות ראשונים הסוברים דקנין לזמן הוי לכם], וא"כ אם הקנו לו רק למשך ז' ימי החג לא הוי לכם ולא יצא, ומדמבואר בגמ' דגם לר"א יצא, ע"כ לומר דהוי קנין תמידי[קמט]. אלא דאפשר לדחות לומר דקנין לזמן זה עדיף משאר קנין לזמן, דהרי אם יפרע בתוך החג ישאר שלו לתמיד, א"כ בידו של הגזלן לעשות שקנין זה ישאר קנין תמידי, ולכן

קמט. באבני מילואים [סי' כח, נג ד"ה וכן] כתב להוכיח מגמ' זו דאף קנין לשעה חשיב לכם, ותמה על הרא"ש והריטב"א דכתבו לא כן. ובמערכת הקנינים להגר"ש שקאפ [סי' ט] כתב ליישב דהכא מעיקרא הוי קנין גמור לגזלן, דמשום הפקר בי"ד זיכו את המריש לגזלן לגמרי, ואע"פ שאנו יודעים דלאחר החג יחזרו ויזכו אותו לנגזל ע"י הפקר בי"ד, אין זה גורע מקנין הגזלן בתוך החג. וכ"כ באבן האזל [אישות ה, כד אות ו]. ועי' חלקת יואב [או"ח ח"א סי' כז] שהביא קושיית האבנ"מ, וכתב וז"ל ולדעתי לק"מ, דאפשר דכיון דלר' אליעזר אינו יוצא בקנין לזמן, שוב תקנת השבים היתה שיקנה לעולם, דאל"כ עדיין יהיה מוכרח לסתור סוכתו, והא דקאמר הש"ס סוכה ל"א ע"א והני מילי בגו שבעה קאי רק לדידן, וגם להסוברין דגם לר' אליעזר יוצאין בסוכות שותפין דאיתרבי מתשבו כעין תדורו, עי' בתוס' סוכה כ"ז ע"ב ד"ה כל ובמהרש"א שם, וקנין לזמן הוי כשותפין, עכ"ל, והוא כביאור רבינו, דרק אליבא דר"א הקנו לו לעולם כדי שיצא י"ח, אך אליבא דרבנן דיוצא בסוכה שאולה, הקנו לו רק לזמן, ולכן צריך להחזיר לאחר החג.

כבר עכשיו מיקרי שלכם[קנ]. אולם אם נאמר כן נצטרך לומר דגם בנידון זה אמרינן פרעון בע"כ שמיה פרעון, דאל"ה אין הדבר תלוי בידו של הגזלן, שהרי הנגזל יכל לסרב לקבל הפרעון ולדרוש אחרי החג את העצים עצמם. ויש סברא לומר דבנידון זה לא אמרינן פרעון בע"כ שמיה פרעון, דרק בחוב אמרינן פרעון בע"כ שמיה פרעון משום דאין לו למלוה על הלוה אלא תביעת ממון, אבל כאן דיש לו זכות לקבל את העצים עצמם אם לא יקבל הפרעון, אין הגזלן יכול להפסידו מזכות זו בע"כ. ופרט זה צריך התבוננות.

ביאור תקנת השבים לענין סוכה

ג. ובאמת צריך קצת ביאור הא דמבואר דגם בסוכה שייך תקנת מריש משום תקנת השבים, דבשלמא בבנאו בבית שייך תקנת השבים כיון דלא ירצה לשוב מהגזילה אם יצטרך לקעקע בירתו, אבל בסוכה אם יהיה הדין דלא יצא הרי ע"כ יסתור סוכתו ויחזיר העצים דמה ירוויח אם לא יסתור, ידי המצוה לא יצא בין כך, ולאחר החג הרי עומד לסתור, דלא בעי לסוכה זו כי אם למצוה, א"כ ממילא יהא נאלץ לסתור סוכתו בחג, ולא שייך תקנת השבים.

ואם נאמר דבסוכה גזולה לא קיים המצוה, אבל מ"מ לא ביטל המצוה, דהרי לא ישב חוץ לסוכה, אתי שפיר דלא יסתור סוכתו בחג, ולכן למען תקנת השבים התירו לו חכמים לפרוע הדמים, אך אין נראה כן, לכאורה, וכמש"כ המנח"ח [מצוה שכה אות י] דאם ישב בסוכה גזולה הוי כישב חוץ לסוכה, דסוכה גזולה לא מיקרי סוכה כלל[קנא].

ואפשר לומר דלא חילקו חכמים בתקנתם וכל היכא דהוי בנין קבע ישנה לתקנת מריש, אפילו אם במקרה לא שייך תקנת השבים, ורק התנאי הוא דיהיה בנין קבע, ובסוכה המצוה עושה את הבנין לקבע, ולכן שייכת התקנה אע"פ דלא שייך טעם התקנה.

תקנת השבים בגזל קרקע ובנה בה

ד. והנה רק תקנת מריש אמרו, אבל גזל קרקע ובנה עליה בנין חייב לסתור בנינו ולהחזיר הקרקע[קנב], ודבר זה מתבאר בתוס' [לא, א ד"ה אבל], לפי הגירסא שבנה שלא מדעתו[קנג], עיי"ש היטב. וב' טעמים בדבר, א' דרק היכא דהוי גזלן וחלו עליו חיובי גזילה וחיוב השבה עשו חכמים לתקנתם, אבל לא בקרקע דאינה נגזלת[קנד], ולפי טעם זה אם גזל מריש

קנ. וכ"כ ליישב קושיית האבנ"מ בספר דברי חיים [אוירבאך, דיני מתנת בריא סי' ב] בהג"ה מבן המחבר, ועיי"ש מש"כ עוד ליישב בזה. וראה גם אבן האזל [שם].

קנא. ובמנח"ח [שם] ר"ל דאם פסול סוכה גזולה רק משום מצוה הבאה בעבירה, לא חשיב דישב בסוכה פסולה, ורק כיון דילפי' מקרא למעוטי גזולה חשיב שישב בסוכה פסולה, ובזה יישב קו' התוס' [ט, א ד"ה ההוא] דהק' אמאי צריך קרא למעוטי סוכה גזולה, תיפו"ל משום מצוה הבאה בעבירה. ובשערי יושר [שער ג, יט] ועוד אחרונים תמהו עליו, ופשיטא להו דאף אם הוי פסול משום מצוה הבאה בעבירה חשיב שלא ישב בסוכה כלל.

קנב. וכ"כ הרמ"א [חו"מ סי' שס, א], ומקורו ברבינו ירוחם [נתיב לא ח"ו, דף קב, ד] בשם תשובות הגאונים [שערי צדק ח"ד שער ו סי' יא; הרכבי סי' שפח]. וכ"כ הב"י [חו"מ סי' שען] בשם שו"ת הרשב"א [ח"ג סי' קפח].

קנג. כן הוא בהג' הב"ח אות ב ובספרו [סי' תרלז, ב], ובמהרש"א ורש"ש, וכן הוא באו"ז [הל' סוכה סי' שב] ובהג' אשר"י [פ"ב סי' טז הגהה א]. ועי' מג"א [סי' תרלז, ז].

קנד. כ"כ בשו"ת שואל ומשיב [מהדו"ק ח"ג סי' רח ד"ה והנה רבינו ירוחם], וראה גם שו"ת אור שמח [ח"ב סי' יא מד"ה אמנם נתבונן] שכתב לבאר כן, והאריך לבאר כן בדברי הירושלמי בכמה דוכתי. וע"ע סמ"ע [סי' שס, ו] ולבוש [שם א] וט"ז [שם].

באופן דלא חלו עליו חיובים, וכגון דהוי קלבד"מ, לא יהיה תקנת מריש, ולפי"ז למאן דס"ל קרקע נגזלת יהיה תקנת השבים גם בקרקע, אך לא מסתבר כן[קנח]. ולכן צריך לומר טעם אחר, והוא, דהרי חזינן בגמ' דחכמים כשעשו תקנתם לטובת הגזלן התחשבו גם בנגזל, דהרי מבואר דהו"א דרק בעצים עשו תקנת מריש בסוכה ולא בכשורא, ומשום דהוי פסידא דנגזל דיקשה עליו להשיג כשורא אחרת, וא"כ אפשר לבאר דלכן רק במטלטלין עשו תקנת מריש, אבל לא בקרקע, דהרי בקרקע הוי פסידא דנגזל, דבמטלטלין יוכל להשיג במעט טירחא דבר כזה שנגזל הימנו, אבל בקרקע לא יוכל להשיג דלא כל הקרקעות שוות, והוי פסידא טובא לנגזל ולכן לא תיקנו חכמים[קנו], ודוק.

סימן כב

בענין לולב של ע"ז

ביאור דברי התוס' דלולב של ע"ז מיירי בנטע אילן ואח"כ נעבד

א. בענין לולב של ע"ז הובאו בתוס' [דף לא, ב ד"ה באשירה] ב' שיטות, א' שיטת התוס', דבע"ז של גוי שיש לה ביטול יוצאים בדיעבד אפילו לפני ביטול, דכיון דאפשר בביטול שוב לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, ולאחר ביטול אפשר דמותר אפילו לכתחילה דלאחר ביטול לא מאיס, ודיחוי לא שייך בזה, דכיון דפסול רק לכתחילה לפני ביטול לא אמרינן בכה"ג דיחוי. ושיטת ר"ת, דלפני ביטול אינו יוצא אפילו בע"ז שיש לה ביטול, והיינו משום דכתותי מיכתת שיעוריה, דכל עוד לא נתבטלה אמרינן דלשריפה קאי, ולאחר ביטול לכתחילה לא יטול דמאיס ואם נטל יצא.

ובע"ז [דף מז, א] נסתפק ר"ל המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה, ופי' רב דימי ספיקו באשירה שביטלה והספק אם יש דיחוי אצל מצות או לא, וקשה לב' השיטות, לשיטת ר"ת מאי מסתפק ר"ל אם יש דיחוי, הא מזה דאמרינן דאם נטל יצא ואיירי לאחר ביטול למדנו דאין דיחוי, ותי' בתוס' דרבא איירי בביטלו קודם יו"ט ועדיין לא הגיע זמן המצוה, ולא אמרינן דיחוי בכה"ג. ולשיטת התוס' ג"כ קשה, מאי שייך דיחוי הא גם קודם ביטול יצא בדיעבד, ונדחקו בזה בתוס', ואח"כ כתבו לפרש מימרא דרבא דלולב של ע"ז לא יטול ואם נטל כשר בענין אחר, דאיירי באשירה שנטעה ואח"כ נעבדה, וכרבנן [ע"ז מח, א] דשרי להדיוט בכה"ג כיון דמחובר אינו נאסר להדיוט, ובזה אמר רבא דלא יטול לכתחילה [משום דמאיס] ובדיעבד יצא, ור"ל איירי היכא דנאסר להדיוט ונדחה ממצוה ואח"כ ביטלו, ומיבעיא אם יש דיחוי אצל מצות.

והנה לא כתבו התוס' לפרש במה מיושבת קושיתם מרבא לר"ל, דהא בשופר ובסנדל ג"כ אמר רבא [ר"ה כח, א; יבמות קג, א] דיצא, ולשיטתם איירי קודם ביטול, הרי

קנח. אך בשו"מ [שם ד"ה ובמעשה] כתב דלר"א דקרקע נגזלת שייך תקנת השבים אף בקרקע, עיי"ש עוד.

קנו. וכ"כ השפ"א בקיצור.

דגם קודם ביטול כשר למצוה בדיעבד, וא״כ מאי מספקא לר״ל דמאי שייך בזה דיחוי, ועיין במהר״ם, ובאריכות בספר כפו״ת [לא, ב ד״ה כתבו עוד ונראה לפרש], ודבריו קשים מאד מאד. וזולת הסברא עצמה שאינה מבוררת, הנה קיצרו התוס׳ במקום שהיה להם להאריך, וחידוש גדול כזה סתמוהו וסמכו על המעיין שיבינו מדעתו.

ולולא שאיני כדאי היה נראה לי דעיקר הקושיא היא מלולב ללולב, אבל מסנדל ושופר לא קשה על ספיקו דר״ל בלולב של ע״ז אם יש דיחוי, דאפשר שאינם דומים דלולב של ע״ז אין יוצאין בו ואילו שופר של ע״ז שתקע בו יצא, והוא משום דבלולב ע״י עצם החפצא מקיימים המצוה, משא״כ בשופר רק שמיעת הקול היא מצוה, ואין המצוה בעצם החפצא של השופר, וכן מסנדל אפשר לחלק וכמובן, ולכן רק מלולב אלולב קשיא להו לתוס׳, וע״ז תירצו דרבא איירי בענין אחר.

ביאורי האחרונים בשי׳ הרמב״ם דכל לולב של אשירה פסול

ב. הרמב״ם כתב בפ״ח מלולב [הלכה א] וז״ל: או שיהיה מאשירה הנעבדת אע״פ שביטלה מלעבדה, או שהיה של עיר הנדחת הרי זה פסול, היה אחד מהן של ע״ז לא יטול לכתחילה ואם נטל יצא, ע״כ, ותמה הרב המגיד ע״ד הרמב״ם דהא בגמ׳ מבואר דדוקא אשירה דמשה פסולה, אך שאר אשירה כשירה. ובביאור שיטת הר״מ יש ג׳ שיטות. הרב המגיד פי׳ [כפי הבנת הכס״מ בדבריו] דרק אשירה פסולה ואפילו אחר ביטול, והטעם הוא משום מצהב״ע, ואע״פ שביטלו עכשיו האשירה מ״מ מיקרי מצהב״ע כיון דלכתחילה ניטעה להיות ע״ז, [וזהו כוונת הגמ׳ באשירה דמשה, ר״ל אשירה האמורה בתורה שנטעוה מתחילה ע״מ לעובדה], אבל שאר ע״ז מותר ואפילו לפני ביטול, ואפילו ע״ז של ישראל דלא מהני לה ביטול.

והכס״מ פי׳ איפכא, דע״ז לפני ביטול ואפילו של גוי דמהני לה ביטול, לא יצא דכתותי מיכתת שיעוריה, וכשיטת ר״ת, ואחרי ביטול לכתחילה לא יטול ואם נטל יצא בדיעבד, ואשירה גרע מע״ז, ואפילו אחר ביטול לא יצא, והטעם דבגמ׳ בע״ז [מז, א] קאמר באילן שנטעו מתחילה לכך לא תיבעי לך דאפילו להדיוט אסור, ומשמע דאפילו אחר ביטול נמי מאיס למצוה ופסול גם בדיעבד, [ובאמת דבריו צ״ע, דלא מוכח מהגמ׳ שם דאפילו אחר ביטול לא יצא[קנז]], וכן הדין בשופר, ולגבי סנדל של ע״ז לענין חליצה נסתפק הכס״מ אם הרמב״ם מכשיר רק לאחר ביטול או אפילו לפני ביטול.

והלח״מ בפ״א משופר [הלכה ג] מפרש דגם הה״מ סובר דהא דהכשיר הרמב״ם שופר ולולב של ע״ז בדיעבד איירי לאחר ביטול, דאי קודם ביטול הוי מצהב״ע, ופסול בכל שכן מאשירה לאחר ביטול. והלח״מ מפרש פרוש אחר בדברי הרמב״ם, דהא דפוסל לולב של אשירה אחר ביטול אינו משום מצהב״ע, כי אם מטעמא דדיחוי, כיון דלפני ביטול נדחה שוב אינו חוזר להיות ראוי למצוה, וזוהי בעייתו של ר״ל בע״ז [מז, א] אי אמרינן יש דיחוי, ולא איפשיטא ופסק הרמב״ם לחומרא, ואע״פ שבתוס׳ כתבו דבעיא דר״ל איירי היכי דביטלו אחר כניסת החג, דאז שייך לומר נדחה וכדמוכח בגמ׳ לקמן [לג, א] דרק בכניסת החג

קנז. וכן הק׳ בספר מלכי בקודש [ד״ה ובכן אלכה] על הכס״מ.

שייך לומר דיחוי, אך הרמב״ם סובר דזהו דוקא לגבי הדס שדיחויו הוא מחמת נקטם ומאליו חזר ונתכשר, אבל ע״ז דבעיא ביטול גם אם ביטל לפני החג מיקרי דיחוי, וא״כ כל ע״ז שהיתה אסורה שוב אינה מתכשרת לעולם למצווה, והא דפסק הרמב״ם דשופר ולולב של ע״ז בדיעבד יצא, איירי בלולב שנטע ולבסוף עבדו דאינו נאסר להדיוט, ובשופר איירי ג״כ דהשתחוה לבהמה בעודה חיה ובע״ח אינם נאסרים להדיוט, ורק לכתחילה אסור.

ויש עוד פרוש רביעי בדעת הרמב״ם, והוא הר״מ בן חביב בספר כפו״ת [שם ד״ה כתב הרמב״ם] דפי׳ דאשירה פסולה אפילו אחר ביטול, והוא מטעם דיחוי וכדבעיא דר״ל בע״ז [מז, א], אבל ע״ז אפילו של ישראל מותר אפילו קודם ביטול ולא אמרינן כיתותי מיכתת שיעוריה, דע״ז של ישראל אינה טעונה שריפה ודי לה בגניזה, והרמב״ם אינו סובר כשיטת התוס׳ ביבמות [קד, א ד״ה סנדל] דגם ע״י גניזה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, אלא דרק שריפה עושה כתותי אבל לא גניזה, ולכן בע״ז של ישראל אפילו קודם ביטול יצא בדיעבד[קנח]. [ופירוש זה קשה טובא, אך נלאיתי להאריך].

סימן כג

בענין דיחוי

ביאור שי׳ הרמב״ם דאף אם מיעט ענבים שהושחרו ביו״ט כשר

א. הרמב״ם [לולב ח, ה] פסק דעבר ומיעטן כשר, ולא חילק בין אשחור מעיו״ט דהוי דיחוי מעיקרא לבין אשחור ביו״ט דהוי נראה ונדחה, ובגמ׳ פשוט דרק דיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי אבל נראה ונדחה נשאר בספק וצריך היה להחמיר, ועיין במפרשים מה שתירצו, ולי היה נראה להוסיף קצת על דבריהם, דהתוס׳ [לג, א ד״ה נקטם] כתבו דבידו למעטן אינו דומה לבידו שבזבחים [לד, ב], דהתם מהני אפילו נראה ונדחה, ובהדס מהני היכא דבידו רק לענין דחוי מעיקרא, והטעם כתבו התוס׳ בזבחים [שם ד״ה כל] דהכא לא הוי בידו גמור לפי שאסור למעט ביו״ט. ולפי״ז היה נראה למאי דפסיק הרמב״ם [שם] כר״א בר״ש [דף לג, ב] וממעטין אפילו ביו״ט אם כוונתו לאכילה[קנט], ואפילו בדלית ליה הושענא אחריתי[קס], אם כן

קנח. וכן נראה בדברי רבי אברהם מן ההר בדעת הרמב״ם, דבתחילה כתב וז״ל ואיכא מאן דמפרש באשירה דמשה, באשירה דישראל דלית לה תקנתא בביטול. ואע״פ שע״ז דישראל אינה טעונה שריפה דבגניזה סגי כדמוכח בע״ז [נב ב], אפילו הכי כיון דלית לה ביטול כתותי מיכתת שיעורה. עכ״ל. ואח״כ כתב עוד וז״ל וכתב הר״ם פרק ח׳ מע״ז וכו׳, וכתב כאן פרק ח׳ או שהיה מאשירה הנעבדת אע״פ שבטלו האשירה מלעבדה או שהיה של עיר הנדחת הרי זה פסול, היה אחד מהן של ע״ז לא יטול לכתחלה ואם נטל יצא ע״כ. נראה שפירש באשירה דמשה, אשירה האמורה בתורה, דהיינו אילן שנטעו מתחלה לכך וזו היא אשירה סתם, וההיא הוא גזירת הכתוב שטעונה שריפה, עכ״ל. הרי דפירש בדעת הרמב״ם דכיון דמיירי באילן שנטעו מתחילה לכך, והוא טעון דוקא שריפה ולא גניזה, לכך אמרינן בו כתותי מיכתת שיעוריה, אך בשאר ע״ז של ישראל דדי לה בגניזה לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה.

קנט. כגי׳ שלפנינו, ודלא כגי׳ המ״מ ״או שלקטן אחר״, דדוקא אם ליקטן אחר שאינו צריך להושענא זו כשר.

קס. ובכס״מ באמת תמה על השמטת הרמב״ם דין זה, אך מ״מ מבו׳ דלא הצריך תנאי זה.

שוב הוי בידו גמור דהרי בידו ללקט הענבים לאכילה, ודומה לבידו דבזבחים ומהני אפילו לנראה ונדחה, ודוק.

בקו' רע"א אמאי לא חשיב בידו למעט הענבים בערב יו"ט

ב. ומה שתמה הגרע"א בתוספותיו למשניות [אות כ] ע"ד תוס' בזבחים הנ"ל, מסוגיין דדייקינן על רישא דמתני' ואם מיעטן כשר דמעטינהו אימת וכו' ואי לבתר דלאגדיה תפשוט דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, והרי ברישא מיירי בערב יו"ט דהוי בידו לגמרי למעט הענבים, ובזה פשיטא דלא הוי דיחוי ואפילו בנראה ונדחה, כיון דבידו לתקן בלא איסור, וצע"ג.

ונראה לענ"ד לומר, דכשם שכתבו התוס' [בזבחים שם] דמומר לא מיקרי בידו לפי שאין בדעתו לחזור, א"כ כאן באגד הדס פסול לתוך הלולב, ובערב יו"ט איירי דהיה יכול למעט ולא מיעט, א"כ מוכח דאינו יודע מהדין דפסול הדס כזה, וא"כ אין בדעתו למעט ולא מיקרי בידו, ודוק היטב.

בדברי התוס' למ"ד לולב צריך אגד אם חשיב הזמנה בעלמא

ג. הנה לפי המסקנה דלולב אי"צ אגד הוי אגד הזמנה בעלמא ולא נחשב דיחוי מעיקרא, ודין דיחוי תלוי רק בקידוש היום, אמנם אפשר דזה רק למ"ד לולב אי"צ אגד, אבל בתוס' [לג, ב ד"ה לעולם] משמע דגם למ"ד לולב צריך אגד אפשר לומר דהאגד הוי הזמנה בעלמא, דהביאו גירסא כזו ורק דחו הגירסא משום הקושיא דהוי תעשה ולא מן העשוי, כיון דהוא סובר דלולב צריך אגד. ובערל"נ פי' דגם רש"י מפרש הסוגיא אליבא דמ"ד צריך אגד, וכמבואר בדבריו [ד"ה אלא בתר], ומ"מ תירצה הגמ' דלא נחשב דיחוי ע"י האגד שהזמנה בעלמא היא, ואף למ"ד לולב צריך אגד שייך לומר דאגד הוי הזמנה בעלמא, [וכתב דזה דלא כמהרש"א [לג, א] שכתב איפכא בדעת רש"י]. ועיין בריטב"א שקיים גירסא זו, ועל קו' התוס' תירץ [כמש"כ הערל"נ לבאר בדבריו] דמיירי דהתיר וחזר ואגד, והאגד השני הרי נעשה בהכשר, ופי' הערל"נ דאע"פ שצריך לחזור ולאגדו, מ"מ אם אגד אינו הזמנה בעלמא חשיב נדחה וחוזר ונראה, משום דבאגד הראשון היה דחוי וכשמיעט הענבים חוזר ונראה, ואין חילוק אם התיר אגד זה או לא. ולכאורה באמת קשה על התוס' דדחו הגירסא בגלל הקושיא דתולמ"ה, והרי אפשר לתקן פסול זה.

ונראה דס"ל לתוס' דבכה"ג לא היתה הגמ' צריכה לחדש דלא נחשב דיחוי ע"י אגד משום דהזמנה בעלמא הוא, אלא אפילו אם מחמת האגד מיחשב דיחוי, מ"מ כיון שהתיר האגד בטל מהם שם מצוה, ואח"כ כשחזר ואגדן הרי זה כפנים חדשות. ועוד אפשר לומר דכוונת התוס' כיון דאגד זה פסול הוא, ואפילו בלי דיחוי אין האגד הזה מועיל להכשיר הלולב, שהרי עכשיו ההדס פסול ואינו כשר למצוה, א"כ האגד אינו נחשב למיחל על הלולב שם מצוה שיהא על ידו ענין דיחוי, דכמו דקודם אגד לא חל שם מצוה לעשות דין דיחוי, כן אינו חל ע"י אגד שאינו כשר, והוי כלא אגדו, ודוק היטב כי זו סברא עמוקה.

אמאי חשיב דיחוי במחובר הא אינו ראוי לנטילה

ד. בגמ' בע"ז [מז, א] פירשו בדברי ר"ל דמיבעיא ליה באשירה שביטלה אי יש דיחוי או לא, והנה מבואר מזה דגם דיחוי במחובר הוי דיחוי, דהרי ע"י הקציצה

מתבטלת הע"ז וכמו שנתבאר בתוס' לעיל [לב, א ד"ה באשרה], וא"כ הדיחוי היה רק במחובר. וצ"ע למה מיקרי זה דיחוי הרי עדיין לא היה ראוי למצותו, לפי מה שכתבו האחרונים דנטילה במחובר לא הוי נטילה, עיין בשדי חמד [מערכת למ"ד כלל קמא אות ח][קסא], וכמו למאן דס"ל דלולב צריך אגד דלפני אגד לא מיקרי דיחוי וכמו שמתבאר ברש"י בסוגיין, ועיין רש"ש [ברש"י ד"ה הא מעטינהו], וצ"ע.

סימן כד

בענין כתותי מיכתת שיעוריה

באיזה איסורים אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה

א. הנה בגמ' מבואר ענין כתותי מיכתת שיעוריה לגבי ע"ז ועיר הנדחת [לא, ב; חולין פט, א] וסנדל מצורע לחד מ"ד [יבמות קג, ב], אבל לגבי איסוה"נ אחרים לא נתבאר. ובתוס' [לה, א ד"ה לפי] מפורש דגם לענין ערלה ותרומה טמאה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, ומתבאר שם בתוס' דאפילו אם הדין שריפה בערלה, אינו אלא מדרבנן ג"כ אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה[קסב]. אך מ"מ אין להוכיח מזה דגם היכא דהאיסור אינו אלא מדרבנן אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, דאפשר דדוקא בערלה דמ"מ אסור מהתורה ליהנות ומדרבנן גם חייבת בשריפה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, אבל בדבר דכל האיסור אינו אלא מדרבנן, וכגון ע"ז של נכרי שזכה בה ישראל וביטלה, דלא מהני הביטול, למאן דס"ל[קסג] דמדאוריתא מהני הביטול ורק מדרבנן לא מהני, בזה אפשר דלא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה שלא יצא בזה מהתורה[קסד].

ובתרומה טמאה לכאורה קשה מאי שייך כתותי מיכתת שיעוריה הא מותר בהנאה, ובתוס' סוטה [כה, ב ד"ה לאו] משמע דכל היכא דאסור בהנאה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, אבל לא היכא דההנאה מותרת, וכבר עמדו על כך. ובשו"ת שיבת ציון [סי' יז,

---

קסא. ושם הביא מדברי הפמ"ג [א"א סו"ס תרנג] שהסתפק בזה, ובצל"ח [שבת קלא, א ד"ה ואמרתי] פשיטא ליה דיצא, ובמנחת פתים [סי' תרנב] תמה דכיון דכתיב "ולקחתם", לקיחה היא בתלוש דוקא, כמבו' בחולין [טז, א], וכן הוכיח האדר"ת [כנסת הגדולה ח"ב עמ' 29 אות ו], והוכיח גם מתוס' [לא, ב ד"ה באשרה; יבמות קד, א ד"ה סנדל] דלא משני בדנכרי וקודם ביטול משום דמשנקצץ הלולב מן הדקל נתבטל, ומבו' דאינו יכול לצאת בלולב מחובר, ולכך א"א שיהיה קודם ביטול, ועיי"ש שבי' דע"כ הוא מדאו', עיי"ש עוד בכל דבריו, והביא דברי המהרש"ם [בארחות חיים, כהנא, סי' תרנא, יז; שו"ת מהרש"ם ח"א סי' א] שדחה ראיות האדר"ת הנ"ל עיי"ש, אך הוכיח מהרע"ב בביכורים [פ"ג מ"א] דמחובר לא חשיב פרי. [אך מה שדימה השד"ח נידון זה לנידון הרש"ש [מב, א] ושו"ת דברי מרדכי [פרידבורג, סי' נט], צ"ב, דהם מיירי האם צריך להגביהם מע"ג מקום שהם מונחים בו או לא, ואינו שייך לנידון כשהם מחוברים לקרקע]. ובענין זה ע"ע שו"ת רבי שלמה איגר [או"ח סי' כג], בכורי יעקב [סי' תרנא, ל], שו"ת ארץ צבי [ח"ב סי' יג], מרגניתא דרבי מאיר [סוכה לג, א], אור המאיר [שפירא, שו"ת סי' מ], דעת מרדכי [רבינוביץ, ח"א סי' מז], נמוקי או"ח [סי' תרנא].

קסב. מדנקטו בקושייתם בלשון 'אפשר' דהדין שריפה הוא מדאוריתא.

קסג. יראים [סי' קב], הו"ד בסמ"ג [לאוין מה] ובטור [יו"ד סי' קמו, ב].

קסד. עי' שו"ת שער אפרים [סי' לח ד"ה ואף שאמרינן], שער המלך [לולב ח, א ד"ה ודע שהתוס'], כפו"ת [בתוס' שם בד"ה כתבו עוד וא"ת], פנ"י [ד"ה פיסקא], חי' רע"א [בתוס' שם]. וראה עוד להלן הערה קסט.

ג] [הביאו השדי חמד [מערכת כ״ף כלל צה]] תי׳ דדברי התוס׳ בסוטה קאי אליבא דרבנן דלא סברי כל העומד לישרף כשרוף דמי, ובזה כתבו דאמרינן כתותי מיכתת שיעוריה כל היכא דאסור בהנאה, אבל אליבא דר״ש דכל העומד לזרוק כזרוק דמי וכל העומד לשרוף כשרוף דמי, אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה אפילו בדבר המותר בהנאה, וכיון דקיי״ל כר״ש, כתבו תוס׳ בסוכה דאמרינן כתותי מיכתת שיעוריה אף היכא דמותר בהנאה.

באיסור דרבנן ובטעון גניזה

ב. והנה לשיטת התוס׳ בכמה דוכתי דתרומת פירות האילן היא רק מדרבנן[קסה], א״כ אתרוג של תרומה טמאה אינו אלא אסור מדרבנן, ולפי״ז מוכח דגם בדבר דכל האיסור אינו אלא מדרבנן ג״כ אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה[קסו]. [ובפרט לפי מה שמוכח מתוס׳ הרא״ש כאן [ד״ה איכא בינייהו[קסז]], דתוס׳ כאן אזלי ג״כ דתרומת פירות האילן אינו אלא מדרבנן, וזוהי כוונתם במש״כ ומאן דפסיל היינו מדרבנן[קסח]].

ובריטב״א [לה, ב ד״ה של ערלה] פי׳ דאתרוג של ערלה ותרומה טמאה פסול מטעם כתותי מיכתת שיעוריה, עיין שם[קסט].

אכן הרז״ה [דף יז, א מדפי הרי״ף] סובר דבערלה ותרומה טמאה לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה[קע].

ובתוס׳ יבמות [קד, א ד״ה סנדל] כתבו דגם היכא דטעון גניזה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, [אך המדייק היטב בלשונם נראה דדבר זה מספקא להו, ולכך כתבו עוד תירוץ, עיין שם היטב].

צ״ע דבתרומה טמאה הא יכול להשאל עליה

ג. אך יש לעיין למה אמרינן בתרומה טמאה כתותי מיכתת שיעוריה הא מצי למשאל עליה, ומאי שנא מע״ז של גוי דלא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה לשיטת התוס׳ [לא, ב ד״ה באשרה] משום דמהני ביטול, א״כ גם בתרומה טמאה נאמר הא מהני שאלה[קעא], ואף כי יש מקום לחלק בין ביטול לבין שאלה, אך מ״מ עדיין אינו מיושב כהוגן.

קסה. עיין דרך אמונה [הל׳ תרומות פ״ב ציון ההלכה ס״ק ז] שציין לכל דברי התוס׳ בזה. וראה גם שדי חמד [מערכת תי״ו כלל כג].

קסו. וברע״א כתב דמ״מ אינו אלא מדרבנן, ומ״מ הק׳ תוס׳ דנימא משום כתותי מיכתת שיעוריה משום דאף טעמא ד״לכם״ לא הוי אלא מדרבנן, אבל מדאו׳ חשיב לכם.

קסז. ואף בתוס׳ צ״ל דהוא דיבור חדש, וכהגהת החשק שלמה.

קסח. כגי׳ המהרש״א [הובאה בגליון], אך למבו׳ בתוס׳ הרא״ש דהוי דיבור חדש ניחא. וראה גם חי׳ ר׳ מאיר שמחה שפי׳ כעי״ז אף אם הוי כהמשך לדבריהם הקודמים.

קסט. וסיים דאע״ג דתרומת אתרוג שהיא תרומת פירות מדרבנן בעלמא היא, מ״מ פסולו מן התורה.

קע. ולכך כתב דאינו פסול אלא ביו״ט ראשון, אבל ביו״ט שני כשר. ובהשגות הראב״ד [כתוב שם] תמה עליו וז״ל לא מיחוורא הא מילתא דהא תרומה טמאה וערלה מן הנשרפים הן כדאיתא במסכת תמורה [לג, ב] הלכך מכתת שיעורייהו. וכן תמה הרמב״ן במלחמות [טו, א] על דעה זו, ובבי׳ דעת בעה״מ כתב בערל״נ דכיון דבערלה אין מצוה לשורפו, ובתרומה טמאה אע״פ שיש מצוה מ״מ מותר ליהנות בשעת השריפה, בכה״ג לא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה. וכבר כתב סברא זו לענין תרומה טמאה בתוס׳ ופסקי רי״ד, ועי׳ גם בשפ״א.

קעא. בשו״ת מהר״ם מינץ [לאב״ד אויבן-ישן, סי׳ ה] כתב כן, וכתב בשו״ת יהודה יעלה למהר״י אסאד [או״ח סי׳ קלח] דאין זה סותר לדברי התוס׳, כיון דבתרומה שביד כהן או שהפרישה ע״ד רבים אינו יכול להשאל עליה. וצ״ב דמ״מ מה הק׳ תוס׳, דאע״פ דבכה״ג אפשר לפסול אתרוג זה מטעם כתותי מיכתת שיעוריה, מ״מ בשאר גווני צריך לטעמי הגמ׳ לפוסלו, וע״כ דסברי תוס׳ דאע״פ שאפשר להשאל מ״מ אמרי׳ דכתותי מיכתת שיעוריה. ובמרכה״מ [לולב ח, ב] כתב ליישב כן קו׳ התוס׳.

סימן כה

בענין אתרוג של טבל ושל דמאי

שיטת רש"י ותוס' דפסול משום לכם

א. בעניין אתרוג של טבל יש ג' שיטות.

א. שיטת הרמב"ם [לולב ח, ב] דאתרוג של טבל פסול כל שבעה [וטעמו יבואר להלן בעזהי"ת], ב. שיטת רש"י ותוס' דפסול מטעמא ד"לכם", ופסול יום ראשון בלבד, אך נחלקו רש"י ותוס' בפירוש פסלותו של טבל מטעמא דלכם, רש"י [לה, א ד"ה ומאן] פי' דאין לו היתר אכילה, ואע"פ דיכול להפריש, מ"מ כל עוד לא הפריש אסור באכילה ולא מיקרי לכם לכל צרכיכם, ולכן אפילו אם הטבל ביד כהן שמפריש והוא שלו ג"כ פסול, אבל התוס' [שם ד"ה אתיא] ס"ל דלא מיקרי אין לו היתר אכילה, דכיון דיכול להפריש מיקרי לכם, ורק משום דהוי מקצתו אינו שלו דהא חייב להפריש ממנו חלק לכהן והוי כאתרוג השותפין, ולפי"ז אם יהיה ביד כהן או באופן אחר דאף אם יפריש ממנו הוא שלו כשר האתרוג.

שיטת הרמב"ן דכשר

ב. שיטה שלישית היא שיטת הרמב"ן [בהשגותיו להל' לולב לראב"ד ד"ה אבל אני, הו"ד בריטב"א לה, ב ד"ה ושל דמאי ובר"ן יז, א מדפי הרי"ף ד"ה של דמאי] דאתרוג של טבל כשר. וטעמא דכשר כתב הרמב"ן, לפי שאין כאן חסרון של לכם דהרי יכול להפריש ממקום אחר[קעב]. ובכפו"ת [לה, ב ד"ה של דמאי] הק' ואם אין לו אחר, ועוד הא מ"מ לפני שהפריש אסור באכילה, ותירץ אקושיא בתרייתא דיכול להפריש ולומר תרו"מ יהיה בראשו, ותמוה טובא דזה ודאי פסול, דהרי התרומה אינו שלו, והא דאתרוג של תרומה כשר ולפירוש רש"י [לה, ב ד"ה הרי יש] גם לישראל, היינו היכא דהתרומה שלו, אבל תרומה דחייב בנתינתה לכהן פשיטא דפסול[קעג].

ומה שהקשה עוד הכפו"ת הא אסור להפריש ביו"ט, ובערל"נ תירץ דמ"מ מיקרי בידו להפריש, וכמש"כ התוס' [לג, א ד"ה נקטם] לענין דיחוי דאע"פ שאסור למעט ביו"ט מ"מ לא מיקרי דיחוי כיון דאם ימעט כשר. אך באמת אינו דומה, דהתם כתבו תוס' דמהאי טעמא לא הוי דיחוי כיון דיכול עכ"פ להכשירו למצותו אע"פ שיעבור איסור אם יעשה כן, אבל כאן בעינן לכם וכיון דאינו יכול לתקן בלא לעבור

קעב. כ"כ הריטב"א והר"ן בשמו, אך לפנינו ליתא.

קעג. עוד יל"ע, דהא אף אם יפריש תרו"מ בראשו, אין לו היתר אכילה בכולו אלא רק ברובו. ולדעת רש"י [שם] דשל תרומה טהורה כשר אף לישראל משום שיכול להאכילה לבן בתו כהן, א"כ מבו' דסגי בהיתר אכילה לאדם אחר, וכמש"כ תוס' [לה, ב ד"ה דאי], [ובמאירי [לד, ב ד"ה ושל תרומה] התקשה בזה, עיי"ש], אך עדיין יקשה בדעת הרא"ה [שם] והר"ן גופיה [שם ד"ה אתרוג] דכתבו דכשר דוקא לכהן, ומבו' דבעינן דוקא שיהיה לו היתר אכילה.

איסור מיקרי אינו שלכם. אולם הנראה לי בזה, דסובר הרמב"ן דלא בעי היתר אכילה בפועל, ורק שיהא לו זכות אכילה, וכיון דטבל אפשר לתקן מיקרי שיש לו זכות אכילה, ודוק.

ביאור שיטת הרמב"ם דשל ערלה ותרומה טמאה פסול כל שבעה

ג. בטעמא דהרמב"ם ז"ל דפוסל אתרוג של ערלה ותרומה טמאה כל ז', כתב הגר"א ז"ל בביאורו לאו"ח [סי' תרמט, כח] דהוא משום כתותי מיכתת שיעוריה. וצ"ע הא גם טבל פוסל הרמב"ם כל ז', ובטבל לכאורה לא שייך לומר כתותי מיכתת שיעוריה, ומשמע דס"ל להגר"א ז"ל דגם בטבל אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה ואע"פ שמותר בהנאה שאינה של כילוי[קעד], [וגם הנאה של כילוי איכא למאן דסבר דאינה אלא מדרבנן[קעה]], מ"מ כיון דאסור באכילה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, ודוחק[קעו].

ובפירוש המשניות [ג, ה] כתב הרמב"ם דערלה ותרומה טמאה פסולין למאמר השם יתברך פרי ואלו אינן ראויין לאכילה בשום פנים, וב"מרומי שדה" למרן הנצי"ב זצ"ל [לה, א ד"ה והאמת] פי' דאין זה משום כתותי מיכתת שיעוריה אלא משום דלא איקרי פרי אם אינו ראוי לאכילה[קעז], אך מ"מ אין זה אלא בערלה ותרומה טמאה "דאינן ראויין לאכילה בשום פנים" כלשון הרמב"ם, אבל טבל ודאי מיקרי פרי[קעח], וא"כ צ"ב למה טבל אסור כל ז', וצ"ע טובא.

בשיטת התוס' דטבל חשיב כשל שותפין

ד. והנה לשיטת התוס' [לה, א ד"ה אתיא] מיקרי טבל ראוי לאכילה, ופסול אתרוג רק משום דהוי כמו של שותפין, ולגבי מצה בעינא למיעוט מיוחד לטבל, דאיירי דאכל כמה זיתים ואם יש במצה כזית משלו היה יוצא מטעם מצתכם, ולכך בעינא למיעוט מטעם מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ וכו' עיין בתוס'. וכתבו עוד דגבי חלה דשנינו [ירושלמי דמאי ה, ב] דחייב להפריש חלה מעיסת טבל, איירי דיש שיעור חיוב חלה, היינו חמשת רבעים קמח, בלי חלקו של הכהן. והנה כבר

קעד. תוס' [שבת כו, א ד"ה אין מדליקין] ע"פ רש"י [שם ד"ה אין מדליקין] דאף טבל טהור אסור בהנאה, דהיינו דוקא הנאה של כילוי. אך דעת הרשב"א [שם ד"ה אין מדליקין] דטבל טהור מותר בכל הנאה אף של כילוי, וכ"כ תוס' [מנחות סז, ב ד"ה כדי הב'] בשם רש"י.

קעה. כ"כ המל"מ [תרומות ב, יד ד"ה ודע] בדעת הר"ש [תרומות יא, ט], וצידד לומר כן אף בדעת התוס' [שבת שם], והסכים עמו בפני יהושע [שם].

קעו. ולכא' א"א לבאר כן בדברי הגר"א, דהרי הגר"א שם כתב דכתותי מיכתת שיעוריה כיון דהם מהנשרפים כדאיתא בסוף תמורה [לג, ב], והרי בטבל ודאי דאין דין שריפה, ולא ביאר דמשום איסור אכילה לחוד אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה.

קעז. ואע"פ שכתב הרמב"ם וז"ל ערלה ותרומה טמאה הם מכלל הדברים החייבין שריפה כמו שנתבאר בזרעים, ולפיכך הוא פסול למאמר השם יתברך פרי ואלו אינן ראויים לאכילה בשום פנים, עכ"ל. וכבר תמה הכפו"ת [לד, ב ד"ה של ערלה] דפתח בטעם מפני שטעונין שרפה וסיים בטעם אחר לפי שאין בהם היתר אכילה, והמרומי שדה נקט דעיקר טעמו הוא משום דבעינן היתר אכילה דילפינן לה מדכתיב "פרי". ועי' מש"כ בזה הערל"נ [לה, ב ד"ה וכשיטה].

קעח. אמנם בכפו"ת [שם] כתב דכיון דיליף הרמב"ם לדין היתר אכילה מ"פרי", לכך פסיל אף טבל כל שבעה, וכ"כ במרכה"מ [ח"א לולב ח, ב] והוסיף דדרשה ד"פרי" מפורש בירושלמי [עי' ערלה א, א דף ב, א], וכתב דאף טבל לא חשיב פרי דמחוסר מעשה. וע"ע פמ"ג [סי' תרמט א"א סוף ס"ק כ].

כתבו המפרשים[קעט] דבר"ש [חלה א, ד] מפורש דגם אם אין כשיעור בלי חלק הכהן, אלא רק בצירוף חלק הכהן, ג"כ חייבת בחלה וכמו עיסת שותפין.

ועיין בכפו"ת שהקשה דכיון דילפינן [חולין קלה, ב] מקרא ד"עריסותיכם" [במדבר טו, כ] דעיסת השותפין חייבת בחלה, וכיון דכל המיעוט לענין מצה הוא ממה דילפינן מחלה, א"כ בכה"ג אף במצה יוצא, וכתב לבאר דעיסת השותפין דחייבת בחלה איירי דעשה מדעת השותף, אבל אם עשה שלא מדעת השותף באמת אינו חייב אם אין כשיעור בלי חלקו של השותף. והנה הערל"נ הודה לו בעיקר הדין, אך השיג דגבי טבל לא שייך לומר כן, דהרי יש לו לבעה"ב רשות לעשות מקמחו עיסה.

ואני לא ידעתי מנין להם לומר כן, ואנה מפורש דבעי דעתו של בעל הקמח, וגבי מירוח נחלקו בירושלמי [מעשרות ה, א] אי מירוח של אחר מחייב וקיימ"ל [רמב"ם מעשר ג, ז] דמחייב, ובחלה נראה דלכו"ע הגלגול מחייב[קפ], וכן מצאתי במקור חיים [סי' תנד, א] דגוזל קמח ועושה עיסה חייב בחלה, ואפילו למאן דס"ל שינוי במקומו עומד[קפא].

ולענ"ד נראה דס"ל להתוס' דחלק הכהן לא מצטרף, ומשום דלא מיקרי עריסותיכם לגבי כהן, דנהי דיש לו חלק בעיסה, זה רק לגבי זה שהעיסה כולה לא תיחשב כעריסותיכם של הבעלים, אבל איהו מ"מ עוד לא זכה בחלקו שיקרא עריסותיכם, ולכן חלק הכהן אינו מצטרף לחיוב[קפב].

בדעת הרא"ש דמצה גזולה ממעטים ממצתכם

ה. ובזה אמינא ליישב הא דקשה לכאורה מה שכתב הרא"ש [פסחים ב, יח] לפסול מצה גזולה דלא הוי מצתכם, ואע"פ דלא כתיב מצתכם ילפינן מחלה דכתיב עריסותיכם, וכבר הקשו הא בחלה גופא חייב בעיסה גזולה[קפג], ועיין מה שתירצו דהתם לא מצד הגזלן מתחייבת אלא מצד הנגזל[קפד].

אבל מ"מ קשה לי היאך ילפינן מחלה, הא גבי חלה לא ממעטינן גזול מעריסותיכם, דרק עיסת נכרי והקדש ממעטינן מהאי קרא [מנחות סז, א], אבל לא שאינו שלו, דהרי לא משכחת לה, שהרי בעיסת מעשר שני קיימ"ל דחייבת בחלה [כן פסק הרמב"ם [בכורים ו, ד], אע"פ שפסק [מעש"ש ג, יז] דמעשר שני ממון גבוה הוא וכר"מ [קידושין נד, ב], ועיין בכס"מ מה שתי' בשם הר"י קורקוס[קפה]] ועיסה גזולה ג"כ חייבת וכנ"ל, וא"כ לא דרשינן כלל עריסותיכם למעוטי שאינו שלכם, ומהיכן ממעטינן מצה. ולהאמור ניחא, דגם לגבי חלה ממעטינן שאינו שלכם,

---

קעט. שאגת אריה [סי' צז], רש"ש [חלה א, ד].

קפ. אמנם עי' ירושלמי [חלה א, ה] דלכא' פליגי אף לענין חלה, ועי' גם השגת הראב"ד [בכורים ו, יט].

קפא. וכ"כ בשאגת אריה [סי' צד], ראה עוד להלן [ד"ה ובזה אמינא].

קפב. כ"כ בשו"ת עמק יהושע [סי' ח ד"ה ונראה].

קפג. כן הקשו הקרבן נתנאל [שם אות נ], שאגת אריה [שם], מקור חיים [סי' תנד, א] קהלת יעקב [לבעל משכנות יעקב, פסחים לז, ב ד"ה ודע], וכן העיר בקוב"ש [פסחים אות קע].

קפד. כן תי' המקור חיים [שם], והו"ד בשו"ת שואל ומשיב [מהדו"ק ח"א סי' ח] וע"ע מש"כ בזה בדברי שאול [יו"ד סי' שכו ד"ה והנה].

קפה. דכיון שיש לו בה היתר אכילה, אנו קוראים בה עריסותיכם, אע"פ שאין לו בה דין ממון, עיי"ש באריכות.

וכגון חלקו של כהן, דכיון דלא זכה בו אינו חייב, וה״ה עיסה של הפקר ג״כ ממעטינן כיון דבעינא שלכם[קפו], ולכן ילפינן מזה גם מצה ודוק.

עוד בביאור שיטת התוס׳ ובקושייתם לענין דמאי

ו. להלן [לה, ב] גבי דמאי הקשו בתוס׳ [ד״ה דאי בעי] למה בעי לטעמא דאי בעי מפקר נכסיה וחזו ליה, תיפו״ל דיש בו היתר אכילה לעני. ודבריהם תמוהים טובא, דאטו טבל לשיטתם אינו יוצא בו בגלל איסור אכילה, הלא כתבו כאן דהוא בגלל דהוי כמו אתרוג השותפין, כיון שיש לכהן וללוי חלק בו, וא״כ גם בדמאי אילולא טעמא דחזי ליה, פירוש והוי בעלים על הכל, לא היה יוצא בו, ולא מועיל מה שיש בו היתר אכילה לעני[קפז]. ובדוחק י״ל דהא דכתבו התוס׳ כאן לענין טבל דהוי כשותפין אע״פ דעדיין לא זכה הכהן במה שצריך להפריש, היינו משום דבאמת יש בטבל איסור אכילה אלא משום דיכול להפריש לא מיחשב כאיסור אכילה, והיינו כיון דבידו להפריש הוי כאילו הפריש, והרי אם יפריש הרי יהיה הכהן שותף ולכן מיחשב עכשיו כשותף, אבל בדמאי כיון דיש עכשיו היתר אכילה ולא בעינא למיתא עלה מטעם דיכול להפריש א״כ לא מיחשב כשותף, ולכן הקשו הא יכול להאכיל לעני.

ומ״מ נראה לענ״ד דאפשר לומר דבעי למיתא מטעמא דיכול להפקיר, והוא משום דרש״י [לה, ב ד״ה הרי יש בה היתר] כתב דתרומה שביד ישראל יוצא בה משום דיכול להאכיל לבן בתו כהן, ולא כתב משום דכהן יכול לאכול, וצ״ל דס״ל לרש״י דרק אם יש לו זכות אכילה מיקרי היתר אכילה, ולכן דוקא אם הוא מאכיל לבן בתו כהן נחשב היתר אכילה דיש לו זכות להאכיל[קפח], ולכן אף לענין דמאי בעי דיכול להפקיר נכסיו, דאילולא כן הרי רק העני יכול לאכול אתרוג זה, אבל לעשיר אין זכות להאכיל, ולגביו לא חשיב שיש בו היתר אכילה, ודוק היטב[קפט].

במח׳ הראשונים אם יכול למכור לכהן תרו״מ של דמאי

ז. מצאנו פלוגתא בין רבותינו הראשונים ז״ל אי תרומת מעשר של דמאי צריך ליתנה לכהן או יכול למוכרה לו, שיטת רש״י בסוטה [מח, א ד״ה מפריש] וכן שיטת התוס׳ ביומא [ט, א ד״ה מעשר], וכן שיטת הרמב״ם בפ״ט ממעשר [הלכה ה][קצ] וכן שיטת הרא״ש בפירושו למשניות בדמאי פ״א [משנה א], דנותנה לכהן בחינם, אך הר״ש [חלה ג, ט][קצא] וכן הטור יו״ד סי׳ של״א [סעיף סא], סוברים דמוכרה לכהן.

ולשיטת הסוברים דיכול למוכרה, ע״כ יפרשו סוגיא דידן כרש״י דפסלות אתרוג

קפו. כמש״כ הרמב״ם [בכורים ח, ו] דפטורה, וכ״כ הטעם בעמק יהושע [שם בתוה״ד]. וע״ע בחי׳ רבינו חיים הלוי [שם].

קפז. כן הקשה בנחלת יעקב לבעל נתיה״מ [לה, א ד״ה ברש״י], ובערל״נ.

קפח. עי׳ גם קהלות יעקב [עירובין סי׳ י, ב].

קפט. ומתוס׳ דלא תירצו כן, מבו׳ דפליגי על רש״י, ודי במה שתרומה ראויה לכהן אחר, ואין צריך לטעם משום שיכול להאכילה לבן בתו כהן.

קצ. כן דייקו מדבריו בתיו״ט [דמאי א, א] והמל״מ [מעשר ט, ב]. אך עי׳ בכורי יוסף [סי׳ כט] דדחה דהרמב״ם נקט לשון הברייתא [סוטה מח, א].

קצא. עי׳ תיו״ט [שם].

טבל הוא משום איסור אכילה, ולא כתוס׳ משום דהוו שותפין, דהרי בדמאי שיכול למוכרה לא הוי שותפין, דאף אם יפריש תרומה היא שלו[קצב]. ועיין בערל״נ מה שהאריך בזה, ודבריו בישוב עוד קושיות על שיטת הר״ש והטור דחוקים טובא.

ולכאורה נראה דגם שיטת הרמב״ן כטור, דפירש [בהשגותיו להל׳ לולב לראב״ד ד״ה אבל אני, הו״ד בריטב״א ובר״ן שם] דדמאי דמתניתין איירי באתרוג של תרו״מ של דמאי וגם זה מותר להאכיל לעני[קצג], וממתניתין דהכא למדנו זה דמותר להאכיל לעני תרו״מ של דמאי. והנה מתניתין דהכא אפשר דאיירי דהתרו״מ טמאה של דמאי היא ביד כהן, אבל הלא מדבריו משמע דאף הישראל המפריש יכול להאכיל לעני, וקשה נהי דמצד איסור לא חששו חכמים משום תקנת עניים, אבל הרי הכהנים זכו בתרומה והוי גזל השבט, אלא ודאי דלא זכו הכהנים ושייך לבעה״ב ומוכרה לכהן.

אך יש לדחות דאע״פ שנותנה לכהן בחינם, וכשיטת הפוסקים שהבאתי למעלה, מ״מ לא מיקרי גזל השבט, כיון דמצד זכות השבט בממון זה הרי אין להם זכות, דרוב ע״ה מעשרין הן, והא דתקנו חכמים שיתן בחנם הוא רק כדי שלא יבוא לאיסור לאכול זה, וכמפורש ברש״י סוטה [שם], א״כ אין זה אלא דין נתינה מדרבנן, אבל אין להם זכות ממון לפני שהגיע לידם.

אך לפי״ז הא דהקשה השעה״מ [מעשר ט, ב][קצד] על שיטת הטור ממתני׳ דערלה [ב, א] דקתני דצריך להרים, וטעמא מפני גזל השבט כמבואר בירושלמי שם, תיקשי גם לדידן דהרי בתרו״מ של דמאי ליכא גזל השבט, ובע״כ לומר דסיפא דמתניתין דערלה דקתני וצריך להרים לא קאי אכל גווני דמפורשים במתני׳ שם אלא קאי רק על תרומה ודאי לא על של דמאי, וא״כ לא קשה גם לטור, ודוק.

ועכ״פ לשיטת התוס׳ דכאן דטבל ודאי פסול רק משום דהוי שותפין, ע״כ לומר דגם בדמאי יש לכהן זכות, וא״כ מסתבר דאחרי הפרשה דכבר זכה השבט אסור להאכיל לעני מצד דין ממון שבו, ודלא כרמב״ן. ואפשר לדחות ולומר דהזכיה של השבט הוא משום דחל על זה שם תרומה, וכיון דלגבי עני סמכינן על רוב ע״ה מעשרין דלא חל שם תרומה, והוי כלא זכה השבט, ודוק היטב.

קצב. וכ״כ בתוס׳ רעק״א [דמאי פרק א אות ו] להוכיח מדברי התוס׳ דאינו יכול למוכרה, והו״ד בערל״נ בסוגיין.

קצג. ובי׳ הריטב״א דלגבי עניים הקילו דאזלינן בתר רוב ע״ה מעשרים.

קצד. והו״ד בתוס׳ רעק״א [ערלה פרק ב אות ח] ובערל״נ בסוגיין.

סימן כו

בסוגיא דאתרוג של שביעית

אמאי מותר לכתחילה ליטול אתרוג של שביעית

א. במשנה [לט, א] הלוקח לולב מחבירו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה וכו׳, הנצי״ב זצ״ל ב״מרומי שדה״ העיר על הא דמותר ליטול לכתחילה אתרוג של שביעית, ולא אמרינן דלכתחילה לא יטול כמו של תרומה ומע״ש למ״ד [לה, ב] דחיישינן מפני שמפסידה, והרי אסור להפסיד פירות שביעית. ותירץ דשביעית מותרת לא רק אכילה אלא כל הנאה שהנאתו וביעורו שוה, וה״נ הנאתו וביעורו שוה, דכשנוטל את האתרוג נהנה ואז מתבער. ומסיק שם דזה דוקא למ״ד מצות ליהנות ניתנו, אך למ״ד מצות לאו ליהנות ניתנו הרי לא חשיב הנאה, ויצטרך לסבור כמ״ד [שם] דאין נוטלין לכתחילה של תרומה ומע״ש מפני שמכשירה, ולא מפני שמפסידה, ובשביעית לא שייך טעם זה דהכשר לקבלת טומאה, דהרי מותר לאכול פירות שביעית בטומאה.

ולענ״ד נראה דגם למ״ד מצות לאו ליהנות ניתנו, אף אם יסבור לענין תרומה ומע״ש כמ״ד מפני שמפסידה, ג״כ מותר ליטול אתרוג של שביעית, דהא כתיב ״לכם״ לכל צרכיכם, וגם נטילת מצוה בכלל צרכיכם, אע״פ שלא חשיב שנהנה בזה, והא דבעינן הנאתו וביעורו שוה היינו שהשימוש והביעור יהיו שוים, ולשימוש קוראת הגמ׳ הנאה, וזהו משום דבעינן דומיא ד״לאכלה״, דכשם דבאכילה השימוש והביעור שוה כך בכל צרכיכם יהיו השימוש והביעור בשוה, דאי לאו הכי, אלא בעינן הנאה ממש, אפשר דאפילו למ״ד מצות ליהנות ניתנו ג״כ יהא אסור, דנימא דצריך דוקא דומיא דלאכלה, דהוי הנאת הגוף, כך בכל צרכיכם יהיה הנאת הגוף, אלא ע״כ דלא בעינן הנאה ממש, כי אם שימוש שהוא לתועלתו ולהנאתו של המשתמש, וגם שימוש של מצוה הוא שימוש לתועלתו ולהנאתו של המשתמש, ודוק.

הבלעת דמי אתרוג בלולב

ב. אמר רב הונא מבליע לו דמי אתרוג, ופירש״י ימכור לולב ביוקר עד שיתן לו אתרוג במתנה. הנה מדברי רש״י מבואר דאיירי דהמוכר יודע שהלוקח נותן לו כל המעות עבור הלולב, והוא מתרצה מחמת כך לתת לו את האתרוג במתנה. ויש לעיין אם הלוקח לא גילה כלום למוכר ורק בדעתו היה לתת הכל עבור הלולב, והמוכר סבור שהדמים הם גם עבור האתרוג, אם חשיב דמי שביעית. ובשפ״א כתב דמלשון הרמב״ם ז״ל [שמיטה ויובל ח, יא] משמע דמותר גם בכה״ג, וצ״ע[קצה].

קצה. עי׳ חזו״א [שביעית סי׳ יג סוף ס״ק כ].

ונראה דכל היכא דלקח בהבלעה נחשבים כל המעות כדמי הלולב, ואם יתבטל אח"כ המקח של האתרוג, או שיתברר שהוא פסול ואינו שוה כפי מה שהבליעו, לא יוכל לתבוע את הדמים שהובלעו בתוך דמי הלולב.

ובבכורות [לא, ב] מבואר דהבלעה מהני רק היכא דלא מוכחא מילתא של ההבלעה, אך היכא דמוכחא מילתא לא מהני[קצו]. וצריך ברור אם הטעם הוא משום דאנן סהדי דאינו נותן רק עבור הלולב אלא בדעתו לתת עבור האתרוג, או דילמא אין זה אלא משום מראית העין שבכה"ג חששו חכמים ולא התירו, או שחששו חכמים שאם נתיר בכה"ג יתנו להדיא עבור האתרוג, דכיון דמוכחא מילתא נראה בעיני הכל כאילו נותן גם עבור האתרוג, וחששו חכמים שאם יתירו בכה"ג יאמרו דגם לשלם להדיא עבור האתרוג מותר. והנפק"מ הוא אם הבליע ומוכחא מילתא של ההבלעה ואח"כ נתבטל מקח האתרוג אם צריך להחזיר הדמים, וכן נ"מ בהבליע ומוכחא מילתא אם חל קדושת שביעית על הדמים.

וממה דמבואר דהתירו בהבלעה, מוכח דבלי הבלעה, כגון שיאמר הלוקח אני נותן לך המעות במתנה ויאמר המוכר ואני נותן לך האתרוג במתנה, אסור, וק"ו מהבלעה דמוכחא מילתא דאסור וכש"כ בזה[קצו]. אך לענין חלות קדושת שביעית על הדמים יש להסתפק.

בלקח פירות שביעית ונתאנה הלוקח בשתות דהמקח קיים ויחזיר אונאה, יש לעיין אם הקדושה חלה על כל המעות שנתן או רק על שווים. ולמה שכתב הגר"ח זצוק"ל [מכירה טו, א] דבאונאה המקח חל על כל הדמים והחזרת האונאה היא ענין אחר, מסתברא דחלה הקדושה על כל הדמים, וצריך התבוננות.

דמי אתרוג הכשר לברכה

ג. בתוס' ד"ה יותר וכו' אבל הכא כשר והדר לברכה דמיו יקרים, הפנ"י תמה על התוס' דס"ל דחלה קדושת שביעית על הדמים שנותן עבור שוויו של האתרוג למצוה, ולסברתו רק שוויו לאכילה מיקרי דמיו. והשפ"א כתב דפשוט הוא דהקדושה חלה על כל הדמים. וסברת הפנ"י היא דכיון דהקדושה חלה עליו מצד היותו אוכל, ולא מצד היותו ראוי למצוה, דהרי דבר שאינו ראוי לאוכל אלא רק למצוה כגון לולב והדס אין עליו קדו"ש, וא"כ רק שוויו לאכילה מיקרי דמי שביעית, אך מ"מ סברת התוס' מובנת כיון דמ"מ כל הפרי קדוש בקדו"ש, א"כ כל מה שנותנים עבורו הוא דמיו, והוי דמי שביעית, ועיין.

קצו. עי' מרומי שדה דפי' דלכך כתב רש"י [ד"ה נותן לו] דמיירי בחבר הקונה הושענא כולה, דבקניית לולב לבד הרי מינכר דמי האתרוג בלולב. אמנם בשו"ת בנין עולם [או"ח סי' כא] כתב בתוה"ד דסתימת הדברים משמע דשרי להבליע דמי אתרוג אפי' הוא באלף זוז בדמי לולב הנקנה בפרוטה. ויל"ע בגמ' בבכורות [שם] דלכא' רבא דפליג על אביי שם [ופסק הרמב"ם [בכורות ו, ח] כמותו] פליג אף ע"ז, ועי' שו"ת זרע אברהם [יצחקי, יו"ד סי' ז ד"ה עוד] ושו"ת תורת מרדכי [רבינוביץ, או"ח סי' סח, ב]. ועי' חוט שני [שמיטה ויובל פרק ו ס"ק ב] שהעיר בזה מירושלמי [שביעית ז, א דף יט, ב] דמבו' דבדבר מועט א"א להבליע, ועיי"ש בשער הציון [ס"ק צו].

קצו. וכ"כ בספר השמיטה [להגרי"מ טיקוצינסקי, פרק ח הערה 12] והוכיח כן מסוגיין דאמרו מבליע לו דמי אתרוג בלולב, ולא אמרו שיתן לו המעות במתנה והמוכר יתן לו האתרוג במתנה, ואע"ג דמותר לתת פירות שביעית במתנה, ואפילו בחליפין מותר, י"ל דדוקא כשנותן פירות בפירות, שבכגון זה רגילים להחליף במתנה, אבל סלע בפירות נכיר שהוא דרך מכירה, עיי"ש עוד בזה.

ביאור קו׳ התוס׳ איך יכול לחלל מה שביד חבירו

ד. בגמ׳ ואם מסר יאמר הרי מעות הללו יהו מחוללין על פירות שיש לי בתוך ביתי. תוס׳ [ד״ה מעות] הקשו דבב״ק [סח, ב] יש פלוגתא אם יכול לחלל מה שביד חבירו, ולמאן דאסר התם תיקשי הכא כיצד יכול לחלל. ובשפ״א תמה על דבריהם דהתם הפלוגתא היא באינה ברשותו אי יכול לחלל או לא, אבל אינו שלו לכו״ע אינו יכול, וכאן הרי הוי אינו שלו וא״כ תיקשי לכו״ע. וזוהי תמיהה רבתא.

ולישב זה נלענ״ד, דהנה בב״ק [שם ד״ה הוא] תירצו על קושיא זו דבכדי לתקן המעות הפקירו חכמים המעות שבידי המוכר ואוקמוה ברשות הלוקח והפקר ב״ד הפקר. וכבר הקשו שם המפרשים[קצח] דמה מועיל הפקר בי״ד הפקר דע״י זה המעות קנויים ללוקח, אבל מ״מ הרי אינם ברשותו, וצריך לומר דהתוס׳ התם סוברים דאף דבר שאין לבעלים שליטה עליו מיקרי ברשותו, ורק דבר שיש לגזלן בזה קניני גזילה מחמת קניני הגזלן נחשב אינו ברשותו של הבעלים, [וכבר נחלקו בזה הרמב״ן והרז״ה בב״ק ר״פ דו״ה [דף יח, א מדפי הרי״ף] עיי״ש], וא״כ כיון דעשו הפקר בי״ד הפקר אין למוכר שום קנין עכשיו בדמים והם שייכים ללוקח, ולכן יכול הלוקח לחלל את המעות אע״פ שהם ברשות המוכר ולא ברשותו[קצט].

אבל תוס׳ כאן סברי דאינו ברשותו תלוי בזה שאין לבעלים שליטה עליו, אף אם אין לאחר קנין בו, וא״כ הפקר בי״ד הפקר אינו מועיל אלא לשוויה שלו אבל לא לשוויה ברשותו, ולכן הקשו דלמאן דשרי התם לחלל דבר שאינו ברשותו ניחא פה, דאפ״ל דעשו הפקר בי״ד הפקר ועי״ז חשיב שלו, וע״כ אע״פ דעדיין חשיב אינו ברשותו מ״מ יכול לחללו, אבל למאן דאסר התם ואינו יכול לחלל דבר שאינו ברשותו תיקשי, דגם הפקר בי״ד הפקר אינו מועיל לשוויה ברשותו. ואם כי דבריהם באו בקיצור אבל אפ״ל דזוהי כוונתם, ועיין.

שיטות הראשונים באיסור משומר

ד. בענין משומר מצאנו ג׳ שיטות. שיטת רש״י כאן [לט, ב ד״ה בד״א], וכן משמע שיטת רש״י ביבמות [קכב, א ד״ה של עזיקה], דמשומר אפילו אם ישראל שמרם מותר [דהרי רש״י דחה פירוש רבותיו בסתם, ולא פירש דנכרי שמרן]. ושיטת ר״ת [תוס ד״ה בד״א, ספר הישר חלק החידושים מהדו׳ ישנה סי׳ יז, מהדו׳ שלזינגר סי׳ נט] וכן היא שיטת הרז״ה [דף יט, ב מדפי הרי״ף] דמשומר אסור, אפילו אם נכרי שמרן[ר]. והראב״ד [בהשגות על הרז״ה שם] מחלק בין שמרן ישראל, דעבר אאיסור של ״תשמטנה״ אז הפירות אסורים, אבל שמרן נכרי מותרים הפירות באכילה, ולהראב״ד

קצח. רש״ש.

קצט. וכ״כ בקובץ״ש [ב״ק אות י; קובץ ביאורים ב״ק אות נו בשם הגר״ש שקאפ] ואמרי משה [סי׳ לד, ט] ודברי יחזקאל [סי׳ נד, ה].

ר. כ״כ בכפו״ת [ד״ה כתבו התוס׳], מדיוק דברי השגת הראב״ד על הרז״ה, אך מהדרשה בתו״כ שהביא ר״ת כמקור לאיסור זה, לא משמע כן, וכדלהלן, ואף ר״ת בספר הישר [שם] ביאר הסוגיא ביבמות דמיירי בפירות של ישראל שהגוי קנה ממנו, ובזה אסר משומר, אך הרא״ש [קידושין א, סב] כתב בשם ר״ת לבאר סוגיא דיבמות דמיירי בשל גוי, ועיי״ש שכתב דא״א לבאר דמיירי שקנה אותם מישראל, וכבר הקשה כן בפאת השלחן [סי׳ כג בית ישראל ס״ק כט, דף קה, ב ובמהדו׳ בית רידב״ז דף נ, ב], ורצה לומר דאיכא ט״ס בדברי הרא״ש, עיי״ש. ועי׳ גם תורת הארץ [ח״ב פ״ג ס״ק נג]. ובחזו״א [שביעית סי׳ ד, ד ד״ה שם אמר; סי׳ י, ה ד״ה והא; סי׳ כ, ז ד״ה ועיקר] הוכיח מדברי הירושלמי [דמאי ב, א] דאין איסור שמור בפירות נכרי, ותמה על הרמב״ן בפירושו עה״ת [שם] שהסתפק בזה.

צ״ל דקרא דייק דכתיב ״ואת ענבי נזירך״, ונזירה לשון הפרשה ושמירה, ואסר הכתוב ״נזירך״ מה שאתה שמרת והפרשת מהם בנ״א, אבל לא מה ששמר נכרי, ודוק. ושיטת הרמב״ם [שמיטה ויובל ד, כד] משמע דמשומר מותר[רא], וכן היא שיטת הרמב״ן כמבואר בפירושו לתורה [ויקרא כה, ה] וביבמות [שם], עיי״ש.

בערל״נ כתב דאפ״ל דלר״ת דמשומר אסור אינו אלא באכילה אבל לא בהנאה, ד״לאכלה״ אכילה היא ולא הנאה, ואפילו לר׳ אבהו [פסחים כא, ב] דכל מקום שנאמר לא יאכל גם איסור הנאה במשמע, אבל כאן נאמר לאכלה ואפשר דלאכלה אינו דומה ללא יאכל, וכמש״כ התוס׳ בפסחים [שם ד״ה כל] דכי כל אוכל אינו אלא אכילה, עיי״ש.

ולא זכיתי להבין דאטו מלאכלה ילפינן דמשומר אסור, איסור משומר לר״ת הוא מקרא ד״ואת ענבי נזירך לא תבצור״, ופירושו הענבים ששמרת והנזרת מהם בנ״א אסורים לך בבצירה, דהם אסורים לך, וא״כ לא נאמר כאן אכילה כלל, ואדרבא מדאסרה התורה לבצור אותם בכלל משמע דאסורים גם בהנאה[רב], דאי לא תימא כן אם כן יבצור אותם לצורך הנאות אחרות. וצ״ע רב בזה[רג].

בטעם איסור קניית משומר ואם מותר בהבלעה

ה. בגמ׳ אבל בלוקח מן המשומר אפילו בכחצי איסר אסור. בדברי הרמב״ן בפירושו עה״ת [שם] משמע דאסרו חכמים ליקח מן המשומר כיון שעשה עבירה ושמר[רד], ואסרו חכמים ליקח משומר, אבל לא אסרו באכילה. ולפי״ז אפשר דאסרו גם אם לוקח בהבלעה, דהרי אסרו חכמים ליקח כדי שלא יבא לשמור, דכיון דאסרו ליקח ממנו למה ישמור, ולכן אפשר דגם בהבלעה אסרו, דאם יהא מותר בהבלעה עדיין יש חשש שיבוא לשמור. [אכן אפשר דלא חששו כ״כ, והרי הבלעה אינה מותרת אלא בדלא מוכחא מילתא, וכנ״ל אות ב, וא״כ כבר לא יוכל למכור, דהרי יצטרך שיהיה הרבה יותר היתר בכדי שיוכל להבליע בו, ומהיכן יקח כל כך הרבה היתר, ולכן גם אם יהא מותר בהבלעה לא יבא לשמור][רה].

ולכאורה כן משמע בתוס׳ [לט, א ד״ה יותר], שכתבו שמשמע דדמי אתרוג הוא יותר ממזון ג׳ סעודות, ומהיכן משמע להו,

---

רא. כ״כ מהר״י קורקוס [שם], וכ״כ הכפו״ת [ד״ה כתבו התוס׳] מדברי הרמב״ם בפ״ד הלכה יב, אך בערל״נ [יבמות שם בתוס׳ ד״ה של עזיקה] כתב דדעת הרמב״ם סובר כר״ת.

רב. וכ״כ החזו״א [שביעית סי׳ כו סדר השביעית אות א ד״ה עבר] דאסור ליתנן לבהמתו.

רג. עי׳ דרך אמונה [שמיטה ויובל ח, יב ביהה״ל ד״ה בד״א] דר״ל דלמש״כ בתוס׳ רי״ד [יומא פג, א] דילפי׳ איסור שמור מ״והיתה שבת הארץ לכם לאכלה״ מן השבות אתה אוכל ואי אתה אוכל מן השמור, א״כ דוקא אכילה אסור אבל הנאה מותר, אך לדרשת ר״ת לכא׳ נראה דאף הנאה אסור, אמנם בסוף מוכיח דאין איסור הנאה לכל הפחות בהנאה שאינה של כילוי, עיי״ש. ועי׳ שו״ת דברי יואל [יו״ד סי׳ צז, ה] ומנחת שלמה [ח״א סי׳ נא, כג ד״ה באות].

רד. וז״ל ולא עוד אלא שגזרו שלא ליקח פירות מן המשומר ולא מן החשוד בכך וכו׳, אבל לוקח דברים שדרכן להשמר, אפילו בכחצי איסר, חוששין שמא שמרן, ואסור ליקח ממנו.

רה. נח׳ האחרונים אם הבלעה מתירה רק שלא יהיו דמי שביעית ועי״ז אין איסור במסירתם לע״ה, או שמתירה אף איסור סחורה, בציץ הקודש [ח״א סי׳ טו, א] כתב בשם מהרי״ל דיסקין דאין איסור סחורה בהבלעה, וכ״כ בבית רידב״ז על פאת השולחן [סי׳ ה, יח, דף ע, א] וכ״כ באגרו״מ [או״ח א סי׳ קפו; או״ח ה סי׳ מב]. אך בשפ״א [לט, א ד״ה בגמ׳ וליתיב] כתב דלא מהני להתיר איסור סחורה, וכ״כ בארחות רבינו [ח״ב עמ׳ שמג] בשם החזו״א והובא גם בדרך אמונה [ח, פח], וע״ע במשמרת השביעית [קארפ, פרק יז, ז] בכל מקורותיו בזה.

הא אפשר דאסור ליקח אתרוג משום דהוי מן המשומר ואסור אפילו בכחצי איסר, ואפילו בפרוטה אסור, כמו שמשמע מהרמב"ם ז"ל בפ"ח מהל' שמיטה ויובל [הלכה יב] [אכן ברמב"ן עה"ת מבואר דכחצי איסר דוקא עיי"ש[רו]], אלא ודאי דס"ל לתוס' דאי במשומר איירי גם בהבלעה אסור, ומהא דהתירה הגמ' להבליע דמי אתרוג בלולב ע"כ איירי במופקר, וממילא מוכח דדמיו הוי יותר מג' סעודות דלכן יש בו איסור סחורה.

אך ברמב"ם [שם הלכה י-יב] מבואר דבמשומר האיסור הוא משום שאין מוסרין דמי שביעית לע"ה, ובמופקר הקילו משום כדי חייו, אבל לא במשומר דעבד איסורא, ולפי"ז בהבלעה מותר. ואם גם התוס' סוברים כן צריך לומר דהוכחתם היא אליבא דר"ת דמשומר אסור באכילה, וא"כ באתרוג משומר אין יוצאין י"ח, דהרי אין לו היתר אכילה, וע"כ באתרוג מן ההפקר איירי, ומזה הוכיחו דהוא יותר ממזון ג' סעודות, דלכך אסור לקנותו, ודוק.

ויש לעיין אם מותר ליקח מע"ה פירות שכיוצא בהן נשמרין, היכא דידעינן שהפירות אינן שלו אלא הוא לקחן מאחר, והנה אם טעמא דאסרו ליקח מהמשומר הוא כדי שלא יבוא לשמור, פשיטא דאסור, אבל אם טעמא משום דעבר איסורא דשימור היה מקום לומר דמותר, דהרי האי גברא לא עבר איסורא, ומסתברא דאסור.

סימן כז

בענין מתנה ע"מ להחזיר

גדר הקנין שצריך לעשות כשמחזירו לבעליו

א. הרא"ש בפרק לולב הגזול [סי' ל] והריטב"א בקידושין פ"ק [ו, ב ד"ה ומיהו] כתבו דהמתנה הוי מתנה גמורה לחלוטין והתנאי הוא שיחזור ויתן לו במתנה, וצריך הקנאה מהמקבל לנותן בשעת חזרה. והנתיבות המשפט [סי' רמא ס"ק ה] תמה דלפי"ז איך מהני החזרה כשהקדיש המקבל, בדלא אמר ע"מ שתחזירהו לי, כמבואר בגמ' [ב"ב קלז, ב] ובשו"ע [שם סעיף ז], הא אינו יכול להקנות, ותירץ דהוי כאילו הקדיש ע"מ כן שרגע אחד, דהיינו רגע החזרה, לא יהיה הקדש, ותועיל החזרה ושוב יחול ההקדש, וכעין שכתב הר"ן בפרק המגרש [גיטין מג, ב מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי'] גבי הרי זה גיטך ע"מ שלא תינשא לפלוני, עיין בדבריו בארוכה.

והנה צריך להבין קושייתו, אטו התנאי היה דוקא שיחזיר לו באופן שיהא אפשרות לעשות קנין, הא הרא"ש לא כתב אלא דהמתנה לא היתה לזמן כי אם לחלוטין, וממילא צריך

רו. שכתב וז"ל אבל לוקח דברים שדרכן להשמר, אפילו בכחצי איסר, חוששין שמא שמרן, ואסור ליקח ממנו. הא בלוקח בפרוטה ופחות מכחצי איסר לא גזרו, מפני שדרך בני אדם ללקטן בכל מקום ואפילו בשאר שני שבוע, עכ"ל. וכ"כ הריטב"א בסוגיין [לט, ב] מטעם אחר, וז"ל ובפחות מכ[חצי] איסר לא חיישינן, קנסא הוא דקנסינן ליה דנראה כמסייע ידי עוברי עבירה שמשמר פירותיו ועובר בלאו, ובפחות מחצי איסר לא גזרו, עכ"ל.

קנין, וא״כ התנאי היה רק שיחזיר לו החפץ, ואם התנאי לא היה שיחזיר לו חפץ הראוי לו ליהנות ממנו, כגון שלא אמר לי, א״כ יכול ליתן לו חפץ מוקדש, וזוהי החזרה, וצ״ע[רז].

והנה גם תירוצו צריך ביאור, דלכאורה לא דמי למה שכתב הר״ן, דגבי קידושין שפיר אמרינן דאם האשה היתה רגע אחד פנויה כבר חלו הקידושין, ואע״פ דמיד לאחר שיחולו יפקעו, מ״מ חלו הקידושין, אבל לגבי קנין ממון מה סברא היא לומר שיקנה לרגע א׳, דלאיזה ענין קנה, הרי מיד יפקע הקנין, וכי קנין מצוה הוא דנאמר דקיים מצוה, הרי כל עיקר הקנין הוא שיהיה שלו, ואם ע״י הקנין מיד יפקע בעלותו א״כ לאיזה ענין קנה, ומה שייך לקרות לזה קנין.

לא החזירו וחטף הנותן

ב. לא החזירו לא יצא. אם המקבל לא החזירו והלך הנותן וחטף האתרוג מידו, לכאורה לא יצא, דהרי לא קיים התנאי ונתבטלה המתנה למפרע, אכן בברכ״י יו״ד סי׳ ש״ה [ס״ק ח] הביא תשובת ר״י מיגש [סי׳ מב] ומתבאר ממנה דכה״ג יצא, ושם איירי בנתן לכהן ה׳ סלעים ע״מ להחזיר, ואמר הכהן לא מהדרנא, כייפינן לו למיהדר והבן פדוי, דכי אמרינן היכא דלא נתקיים התנאי בטל המעשה מעיקרא, ה״מ בתנאי דאיתא בידיה דמקבל אי בעי מקיים ואי בעי לא מקיים, אבל הכא קיומיה לא בידא דמקבל היא, דקניית המתנה תלוי הוא בגמר דעת הנותן, וכיון דהנותן על תנאי להחזיר הוא שהקנה, נמצא שקיום התנאי אינו בידיה דמקבל אלא על כרחיה מקיים ומהדר ליה, ומדמהדר ליה נתקיים התנאי ובקיומו נתקיימה המתנה, עיי״ש. וכוונתו לכאורה דכיון דיכול לכוף למיהדר, דהרי הוא יכול להוציא ממנו מצד ביטול המתנה, א״כ כוונתו היתה דאם יוחזר לידו תהא המתנה קיימת, ולכא׳ א״כ אין נ״מ אם חזר ע״י כפיית ב״ד להחזיר או ע״י חטיפה, דמ״מ נתקיים התנאי. [אך כל ביאור זה הוא לפי שיטת הקצות החושן [סי׳ רמא, ד] דאין המקבל צריך לחזור ולהקנות ודי בחזרה בלבד, אך למאן דבעי קנין עיין לקמן אות ד׳].

אולם באמת לא דמי נידון הר״י מיגש לנידון הנ״ל של חטיפה, דהתם מ״מ נתקיים התנאי כלשונו דהרי החזיר, אבל חטיפה אפשר דלא מיקרי נתקיים התנאי. ועוד נראה דהתם ע״כ כוונת הנותן היתה שתחזור לו המתנה, אבל לא הקפיד על אופן החזרה, ואילו ידע דלא יחזיר מרצונו ויצטרך לבא לב״ד ג״כ היה נותן לו, משום דהרי הוא חייב בפדיון, אבל הנותן מתנה לחבירו, כוונתו היתה שיחזיר לו מרצונו ולא שיצטרך להשתמש בכפיה, ולכן בנותן אתרוג ע״מ שתחזירהו ולא החזיר וחטף הנותן את האתרוג לא יצא המקבל, וכן הדעת נוטה[רח].

ג. הגהת הרמ״א סי׳ תרנח סעיף ה: וצריך לחזור וליתנו לבעליו במתנה כדי שיהיה

רז. וכ״כ המאיר לעולם [סי׳ יח ד״ה ומה] והמנחת ברוך [סי׳ צד], ובקה״י [ב״ב סי׳ לט] כתב דכן מוכח מדברי הרמ״א [או״ח סי׳ תרנח, ה], אך מדברי הריטב״א והר״ן [דף מו, א] שכתבו דא״א לתת לולב לקטן במתנה ע״מ להחזיר כיון דהקטן אינו יכול לקיים התנאי ולכך המתנה בטילה, ומבו׳ דקיום התנאי הוא בהקנאת הלולב לבעלים, ולכך שפיר הק׳ הנתיה״מ איך מקיים התנאי לאחר שהקדישו.

רח. מדברי רבינו נראה שלא חילק בין כפאוהו להחזיר לחטפו הנותן, אולם בדברי המחנ״א [על הרמב״ם מאכ״א ח, טז] מבו׳ שלמד מדברי הר״י מיגאש לכל מתנה ע״מ להחזיר דאף אם כפאוהו להחזיר הוי מתנה [וע״ע מש״כ בהל׳ זכיה ומתנה סי׳ יט, ובמש״כ רבינו

של בעלים ויצאו בו, ע"כ. האי ויצאו בו, שכתב הרמ"א, צריך תלמוד אי קאי על הבעלים או על המקבל. אי נימא דקאי על הבעלים, קשה הא גם אם לא נתנו לו במתנה ולא נתקיים התנאי ג"כ יצאו הבעלים, דהרי נתבטלה המתנה מעיקרא[רט], ואם נפרש דקאי על הנותן, ובהחזיר ולא נתנו במתנה לא קיים התנאי, ונתבטלה המתנה ולא יצא, נלמד מכאן דחזרה בלבד בלא קנין לא מיקרי קיום התנאי. אולם מ"מ אין מזה ראיה לנתיבות שהבאתי באות א', דקיום התנאי מחייב גם קנין, דשאני הכא דלא קיים החזרה בזה שהשאיר אצלו הקנין, אבל בהחזיר חפץ שהוקדש שפיר דמי, כיון שגם למקבל המתנה אין קנין בחפץ זה. ולמדנו מכאן דאם הבעלים יחטפו המתנה מידי הנותן לא מיקרי קיום התנאי, ודוק.

ד. בתשובת הר"י מיגש שהובאה בברכ"י שהבאתי למעלה באות ב', נסתפקתי אי ס"ל דבעי קנין כשחוזר מיד המקבל לנותן, וכשיטת הרא"ש והריטב"א, או לא בעי קנין, וכשיטת הקצות החושן. דאי נימא דס"ל דבעי קנין, יקשה לכאורה למה כתב דאין קיום התנאי תלוי בידי המקבל, הא כיון שאינו מקנה את המתנה לנותן שוב אין כאן קיום התנאי, וצריך לומר דכיון דאינו יכול לעכב אצלו את המתנה, משום דהרי על כרחו יחזיר, אם לא מחמת רצונו לקיים התנאי הרי יחזיר מחמת ביטול המתנה, וא"כ כיון דהוציא ממנו ע"י כפיה קנה הנותן גם אם הלה צווח דאינו רוצה להקנות לבעלים, דאינו יכול לעכב זכיית הבעלים, וממילא זכו הבעלים ונתקיים התנאי. ואפשר לומר לאידך גיסא דס"ל דלא בעי קנין, ומ"מ הוה קשה ליה הא לא נתקיים התנאי, וע"ז תירץ דמיקרי נתקיים התנאי. ומ"מ למדנו מתשובת הר"י מיגש דאפילו אם בשעת חזרה לא הקנה לבעלים מיקרי נתקיים התנאי, דממילא קנו הבעלים.

ואם נאמר כצד הראשון, היינו דהר"י מיגש אזיל אפילו לשיטה זו דבעי קנין בשעת החזרה, א"כ יהיה זה דלא כהגהת הרמ"א, דמבואר דאע"פ דצריך קנין בשעת החזרה, מ"מ בעל כרחו יחזיר, דאף אם לא ירצה לקיים התנאי ממילא תתבטל המתנה. וצ"ל דהרמ"א סובר דהר"י מיגש אינו אליבא דשיטת הרא"ש והריטב"א, וצ"ע בכל זה.

נאבדה המתנה באונס או בגניבה ואבידה

ה. נחלקו הראשונים ז"ל בנותן מתנה ע"מ שתחזירהו לי ונאבדה באונס או בדרך גניבה ואבידה אי חייב המקבל לשלם. הרשב"ם ז"ל בב"ב [קלז, ב] כתב וז"ל דלא שואל הוי ואף לא שומר להתחייב בגניבה ואבידה, ולא נתחייב אלא בפשיעה, עכ"ל. והנה פטרו הרשב"ם מחיוב אונסין וגו"א משום דלא הוי שואל ולא שומר, רק מקבל מתנה, ולא קיבל על עצמו שמירת החפץ, אך עדיין צ"ב למה אינו חייב משום שלא קיים התנאי וממילא נתבטלה המתנה והוי למפרע כגזלן על החפץ, וכמפורש ברש"י סוכה [מא, ב] דאם לא החזירו איגלאי מילתא דמעיקרא גזול הוא בידו, ע"כ, הרי שאם לא נתקיים התנאי הוי למפרע גזלן על החפץ, ומוכח מזה דסובר הרשב"ם דלא

על דבריו להלן בסוף הסימן], ומ"מ מסתבר דאם חטפו הנותן לא הוי מתנה, שהרי המקבל לא קיים את התנאי כלל.

רט. וכן הקשה במשנ"ב [ס"ק כ] בשם הגהות ר' ישעיה ברלין, והניח בצ"ע, ועיין שעה"צ [ס"ק כה] דאולי צ"ל "ויצא בו" וקאי על המקבל, עיי"ש.

הוי גזלן למפרע, וכשנתבטלה המתנה הוי החפץ של הנותן, והמקבל אינו עליו לא גזלן ולא שומר [והא דחייב בפשיעה, יבואר לקמן ד"ה והא דחייב].

ואפשר דאם החפץ ברשותו ואינו רוצה להחזיר הוי גזלן למפרע, דכיון דבמזיד מבטל התנאי הוי גזלן למפרע, ואפשר דגם אם בפשיעתו אבד הוי ג"כ גזלן, דהוי כאילו ביטל במזיד התנאי והוי גזלן למפרע, ורק בנאבד באונס לא הוי גזלן. אך מלשון הרשב"ם משמע דחיוב פשיעה אינו מטעם גזלן אלא מדיני שמירה, וצריך לומר דכיון דאינו מקיים התנאי מחמת אונס, ואע"פ שמתוך פשיעתו בא לידי אונס זה, מ"מ לא מיקרי גזלן. אבל אם האתרוג ברשותו ואינו רוצה להחזיר אפשר דהוי גזלן למפרע.

ואם נאבד באונס דפטור לשיטת הרשב"ם, חייב להחזיר הפירות כיון דנתבטלה המתנה. ויש לעיין אם המקבל רוצה לשלם החפץ כדי שלא תתבטל המתנה למפרע מהו, ולכאורה דבר זה תלוי אם חזרת דמים הוי כחזרת החפץ, והרא"ש [סי' ל] הביא בשם בעל העיטור [הל' לולב, דף צב, ב] דחזרת דמים הוי כחזרת חפץ, פרט לאתרוג דבעי אתרוג לצאת בו. וא"כ אם שילם דמים נתקיים התנאי והוי המתנה קיימת.

אך לפי"ז תיקשי, א"כ גם בנאבד יהא חייב לשלם, ולא מתורת חיוב אונסין כי אם מתורת קיום התנאי, ואע"פ שאין כופין על קיום התנאי, מ"מ הא היכא דבידו לקיים התנאי ואינו מקיימו הוי גזלן למפרע, וא"כ קשה דממה נפשך יהא חייב באונסין, דהרי יכול לקיים התנאי ע"י חזרת דמים, ואם אינו רוצה לקיים יהא גזלן למפרע, ושוב יתחייב באונסין כדין גזלן. ובע"כ עלינו לומר או דסובר הרשב"ם דחזרת דמים לא הוי חזרה[רי], או דסובר דגם היכא דבידו לקיים התנאי ואינו רוצה לקיים ג"כ לא הוי גזלן למפרע, ופליג ארש"י ושאר ראשונים שכתבו דהוי גזלן למפרע, ודוק.

ויש לעיין במה שכתב הרשב"ם דאינו שואל וגם לא שומר שכר, אם חייב להחזיר הפירות א"כ פשיטא דאינו לא שואל ולא שו"ש, דמה שאל ממנו ומה שכר קיבל ממנו, הא מחזיר לו הפירות שאכל, וצריך לומר דכוונת הרשב"ם דלכתחילה כשקיבל ממנו ע"מ להחזיר לא נחת לדין שואל ולא לדין שו"ש, וכמו שהקשה באמת רבינו ישעיה [פסקי רי"ד מא, ב], הובא בר"ש פרק לולב הגזול [שם], מה יש בין מתנה ע"מ להחזיר לבין שואל, דשניהם אין הגוף קנוי לו, וזהו שכתב הרשב"ם דלא נימא דמתנה ע"מ להחזיר הוי כמו שואל, דלא הוי שואל, דלא נחת בתורת שואל כי אם בתורת מקבל מתנה. אך עדיין יקשה אפילו נחת בתורת שואל, הא כיון דעכשיו אנו מחייבים אותו לשלם עבור הפירות שאכל א"כ איגלאי מילתא דלא הוי שואל, ואפשר דאילו הוה אמרינן דנחת בתורת שואל הוה אמרינן דלא בטלה השאלה ע"י זה שאינו יכול להחזיר, והוי מחייבינן אותו באונסין כשואל, אבל כיון דלא נחית בתורת שואל ואין עליו חיוב אונסין, לכך באמת אמרינן דבטלה המתנה למפרע ומחזיר הפירות.

רי. אך ראה להלן הערה ריא דהר"ן פירש דברי רשב"ם דחייב להחזיר בנאבדה בפשיעה, כדי לקיים תנאו, ומבואר דס"ל בדעת רשב"ם דחזרת דמים הוי חזרה.

והא דחייב בפשיעה[ריא], היינו משום כיון דהיה אצלו חפץ של אחר הוי עליו שומר חנם, וכמו שכתב הרמב"ן במלחמות פרק דו"ה [ב"ק יז, ב מדפי הרי"ף] שאין לך תופס דבר לעצמו ואינו לא ש"ח וכו', וא"כ עכ"פ ש"ח הוי גם אם לא קיבל שמירה, אבל שו"ש או שואל בעי קבלת שמירה, וכאן לא קיבל כי נחית בתורת מקבל מתנה.

מסקנא דמילתא דשיטת הרשב"ם היא דכל דלא החזיר נתבטלה המתנה, ואפילו נאבדה באונס ג"כ נתבטלה המתנה, ומ"מ אינו חייב לשלם כשואל או כשו"ש דהרי לא נחית בתורת שמירה, אבל שו"ח מיהא הוי אפילו לא קיבל עליו שמירה, ולכן בנאבדה בפשיעה חייב, ולפי"ז יתחייב לשלם כשעת הפשיעה, ודוק. [כן פירש דברי הרשב"ם המל"מ בפ"ג מזכיה ה"י עיי"ש].

והרא"ש [שם] כתב דחייב באונסין, ומשום דהוי גזלן למפרע, אך דברי הרא"ש צ"ב, דז"ל שם: ואע"פ שברשות ירד, הוא ביטל אותו רשות בשלא קיים תנאו ועשה עצמו גזלן למפרע, ע"כ. וצ"ע לשון זה דהרי איירי בנאבד באונס, ולמה נחשוב אותו כגזלן. ונראה דהרא"ש בזה לשיטתו שהביא קודם שיטת בעל העיטור דחזרת דמים הוי חזרה, וא"כ בידו לקיים התנאי, ואם אינו מקיים הוי גזלן למפרע, ודוק.

ולענין אתרוג דפסק בעל העיטור דחזרת דמים לא הוי חזרה, צריך טעם הא איירי בנגזל האתרוג ואין בידו להחזירו, וא"כ למה לא נימא דאמנם הקפיד הנותן על האתרוג עצמו, היינו שאם יהא האתרוג בעין יחזיר לו האתרוג עצמו ולא דמיו, אבל בשנאבד מה ירוויח הנותן אם נחשוב המתנה כבטלה, בין כך וכך רק דמים יקבל, ולמה לא נימא דהתנאי היה שיחזיר האתרוג עצמו אם אפשר יהא להחזירו, ואם לא יחזיר דמים. ואפשר דאיירי בנגזל בפשיעתו של המקבל, וכיון דכוונת הנותן היתה דוקא על חזרת האתרוג, וא"כ כמו שרצונו שיחזור לו האתרוג עצמו, כמו כן כוונתו שהמקבל ישמור על האתרוג כדי שיוכל להחזירו, ואם לא שמרו כדבעי ונגזל ממנו בטלה המתנה.

ובמחנ"א [הל' זכיה ומתנה סי' יח] הקשה על הרא"ש דסובר דנאבד באונס מיקרי לא נתקיים התנאי, (ולמה שכתבנו למעלה גם הרשב"ם סובר כן), הא תנאי שא"א לקיימו אינו תנאי, וא"כ אינו יכול להתנות שיחזירנו לו אפילו אם יאבד באונס, ובהג"ה שם תירץ בנו דכיון דיש אפשרות שהתנאי יתקיים, אם החפץ יהיה בעין, לא מיקרי כבר תנאי שא"א להתקיים, דהא יש אפשרות שהתנאי יתקיים עיי"ש. אמנם למה שכתבתי למעלה דהרא"ש אזיל כאן לפי שיטתו דחזרת דמים הוי חזרה, א"כ בכלל אין כאן שייכות לתנאי שא"א להתקיים ודוק[ריב].

ובמחנ"א שם [סי' יט] כתב דמתשובת הר"י מיגש משמע דקיום התנאי לא הוי

ריא. בפי' ר"י קרקושא [בשיטת הקדמונים ב"ב שם], העתיק לשון הרשב"ם וכתב וז"ל וצ"ע בפשיעה נמי אמאי חייב, דהא לא חייב לנטורי. ולמ"ד בפרק השואל [ב"מ צה, א] פושע מזיק הוא, ודאי ניחא דחייב, עכ"ל. והר"ן [קידושין ב, ב מדפי הרי"ף ד"ה והא] העתיק לשון רשב"ם וכתב וז"ל ואינו מתחייב אלא בפשיעה מפני שחייב להחזירה ואם לא החזירה נמצא שלא היתה מתנה מעולם, עכ"ל.

ריב. אך בהגה"ה שם כתב לבאר קושיית המחנ"א, דכיון דלענין אתרוג לא מהני חזרת דמים, א"כ לפחות לגבי אתרוג לא יחשב תנאי שאפשר לקיימו, עיי"ש.

אלא בשהחזיר מרצונו אבל לא על ידי כפיית ב"ד, ולעיל [אות ב] הבאתי תשובת הר"י מיגש ושם מבואר לכאורה להיפך, וצ"ל דסובר המחנ"א דהר"י מיגש לא אמרה אלא לגבי פדיון-הבן, ולמעלה צדדתי לומר כן [עיין למעלה אות ב].

סימן כח

בדין עצי סוכה ונוייה

בי' הסוגיא בביצה לשי' רש"י ולשי' הרי"ף והנ"מ אם מועיל תנאי בעצי סוכה ונוייה

א. שו"ע סי' תרל"ח סעיף א', עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג וכו'. סעיף ב', וכן אוכלים ומשקים שתולים בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהם וכו', ואם התנה עליהם בשעה שתלאם וכו', עכ"ל.

שורש דינים אלו בסוגיא בביצה דף ל' ע"ב, ויש שם שתי שיטות בפירוש הסוגיא (ותלוי בב' גירסאות בגמ'), ומסתעף מזה נפקותא גדולה להלכה. א' שיטת רש"י והרז"ה ועוד ראשונים וכן פסק הטור ואחריו המחבר. ב' שיטת הרי"ף ופירשו דבריו הרמב"ן והר"ן, וזוהי גם שיטת התוס' שם [ד"ה אמר] כפי שפירש המהרש"א.

לשיטת רש"י לא מהני שום תנאי בעצי סוכה ורק בנויין מהני תנאי, והטעם הוא, דלא מהני תנאי להפקיע הקדושה שכבר חלה, וצריך שהתנאי יועיל שלא תחול קדושה, ובנויין שפיר אפשר להתנות תנאי כזה באומר איני בודל מהם כל בין השמשות, דביהש"מ הוא זמן חלות הקדושה, ואם מתנה אז שאינו בודל מהם אין הקדושה חלה, דקדושת סוכה ונוייה עיקרה שלילת זכות ההשתמשות מהבעלים, ואם הבעלים מתנים בפירוש שאינם מסלקים כוחם וזכותם אין הקדושה יכולה לחול, וכל זה בנויין דבביהש"מ הוא יכול להורידם ולהשתמש בהם, אבל בעצי סוכה דע"כ יובדל מהם בביהש"מ משום דסתר אהלא, לא מהני התנאי וחלה הקדושה וכיון שחלה שוב לא פקעה.

ואע"פ שקדושת עצי סוכה לומדים מחגיגה, ובהקדשות עצמם סבר אביי [נדרים ל, ב] דקדוה"ג פקעה בכדי, וקדושת דמים לכו"ע פקעה בכדי, צ"ל דכאן גילה הכתוב דכל שבעת ימים לא פקעה הקדושה[ריג]. עוד אפשר דמדמינן סוכה לקרבן חגיגה, וקדושת קרבן כשכבר חלה על הבהמה, היינו אחר שחיטה, שוב אינה נפקעת אפילו בתנאי[ריד]. מ"מ הא מילתא דפשיטא דקדושת עצי סוכה אינה נפקעת ע"י תנאי, אחרי שחלה כבר, וכיון דאי אפשר להתנות תנאי שיועיל לעכב חלות הקדושה, ממילא אין יכולת להתיר שימוש בעצי סוכה ע"י תנאי.

למדנו משיטת רש"י דחלות הקדושה על עצי סוכה אינה תלויה ברצון האדם, ואפילו

ריג. עי' לקמן אות ג ד"ה וביתר.

ריד. כ"כ הרשב"א [שם ד"ה ועדיין], וע"ע בחת"ס [שם ד"ה מה חג].

כשהבעלים גילו בפירוש התנגדותם לחלות הקדושה, היא חלה מעצמה אם היא מוצאת מקום ואפשרות לחול, וחלות הקדושה תלוי רק בסילוק כוחו וזכותו של הבעלים, ואם הבעלים סילק כוחו וזכותו, ואפילו כשסילוק זה נעשה בע"כ של הבעלים, כגון שאיסור סתירת אהל מכריחו להסתלק, ממילא חלה הקדושה. ואם לא יהיה איסור של סתירת אהל, כגון בסוכה רעועה למאן דס"ל דבאהל רעוע ליכא איסור סתירה, יוכל להתנות גם על עצי סוכה. ומאידך אם הנויין יהיו מחוברין בחיבור כזה שיהא אסור להתירם בביהש"מ, לא יוכל להתנות גם על הנויין.

ולשיטת רש"י אם יבנה סוכה בחוה"מ ויתנה שאינו בודל מהם, יהני גם לעצי סוכה, כיון שבחוה"מ אין בהם איסור סתירה ויכול להתנות ולא לסלק כחו בביהש"מ.

הר"ן [דף יז, א מדפי הרי"ף ד"ה אבל] כתב טעם אחר בהא דלא מהני תנאי בעצי סוכה [לגי' רש"י], משום דסוכה עצמה על כרחו היא קדושה מגזה"כ דמה חג לה'. ולפי"ז גם אם יבנה סוכה בחוה"מ, לא יהני תנאי לעצי סוכה. אך לטעם זה לא מהני התנאי רק בעצי סוכה דאסורים מה"ת, אבל העצים האסורים מדרבנן מהני התנאי, ולכן לר"ת [בתוס' ד"ה אבל] דרק כשיעור הכשר סוכה אסור מה"ת והיתר אסור רק מדרבנן, מהני תנאי ביתר מכדי הכשר סוכה, אך למעשה יש להחמיר גם ביותר מכדי הכשר סוכה דהא הר"י בתוס' [שם] אינו מחלק בין כדי הכשר סוכה לבין היותר, ולשיטת ר"י בזמן שהסוכה עומדת הכל אסור מה"ת, ואילו כשנפלה הסוכה הכל רק מדרבנן.

וכתב היש"ש [ביצה פ"ד סי' ג, הו"ד במג"א בריש הסימן] דאם התנה בעצי סוכה, בסוכה שנבנתה בחוה"מ, והתנה שאינו בודל מהם כל ביהש"מ, ונפלה הסוכה מותר ליהנות מהיותר מכדי הכשר סוכה אליבא דכו"ע, דלטעם רש"י מהני תנאו בכל הסוכה שבנה בחוה"מ וכנ"ל, ולטעם הר"ן ג"כ מהני התנאי ביותר מידי הכשר סוכה לאחר נפילה, דזה אליבא דכו"ע אסור רק מדרבנן.

שיטת הרי"ף דמהני תנאי גם בעצי סוכה, ואין הבדל בין נויין לעצי סוכה ובכולה מהני תנאי[רטו], אולם היינו רק תנאי דאיני בודל מהם כל ביהש"מ, והיינו דמתנה שלא תחול הקדושה כלל, אבל לא מהני שום תנאי להפסיק הקדושה שכבר חלה. ונקטינן לחומרא כשיטת רש"י והרז"ה, וכמו שפסק בשו"ע.

איסור הסוכה לאחר שבנה אחרת

ב. כתב השו"ע "עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג". הב"י כתב בשם אורחות חיים [הל' סוכה סי' מא] דאפילו אם עשה סוכה אחרת בחוה"מ ואי"צ לראשונה, אפ"ה עציה אסורים כל שמונת ימי החג. והנה אם תחלה היה דעתו להשתמש בסוכה זו כל ימי החג מילתא דפשיטא היא, שהרי גם בנפלה אסורה לשיטת ר"ת מדאורייתא, ולשיטת ר"י עכ"פ מדרבנן, ועזב סוכתו לא עדיף מנפלה. אך אם תחילה לא היה דעתו אלא לשבת בה ביו"ט ראשון ולבנות בחוה"מ סוכה אחרת, נמצא דלא הקצה אותה אלא ליום ראשון בלבד, בהא כתב האו"ח דאסורה.

רטו. כן פי' הרמב"ן במלחמות והר"ן שם, אמנם בהשגות הראב"ד ובשו"ת הרא"ש [כלל כב, ח] פי' בדעת הרי"ף דמהני התנאי רק בנויין ולא בעצי סוכה, עיי"ש.

אך לא נתבאר בב״י אי אסורה מדאורייתא או רק מדרבנן. והנה אפשר לומר דאפילו אי בנפלה אסורה מדאורייתא כשי׳ ר״ת, מ״מ בכה״ג אינה אסורה אלא רק מדרבנן, דהרי מתחילה לא נעשתה אלא ליום אחד בלבד, ושאני נפלה דנעשתה מתחילה לכל ז׳ ימי החג אלא שאח״כ נפלה. אך מאידך אפשר לומר דבכה״ג אסורה מדאורייתא, ואפילו לשיטת ר״י דאחר נפילה אינה אלא מדרבנן, דשאני נפלה דאינה ראויה יותר למצותה, אבל בכה״ג הסוכה היא ראויה ורק הוא לא בעי לצאת בה יותר. והכי מסתברא, דאי נימא דאינה אלא מדרבנן קשה למה יהא אסור מדרבנן, דהא איסורא דרבנן הוא משום שהוקצה למצותו, ובכאן הרי לא הקצה אותה אלא ליום א׳ בלבד, וצריך עיון. ושו״ר באורחות חיים ומשמע דאסור מדאורייתא.

אי בעי הזמנה לאסור הסוכה

ג. פסק הרמ״א [סעיף א] בשם הג׳ אשר״י [ביצה פ״ד סי׳ ג, ומקורו באו״ז הל׳ יו״ט סי׳ שס בשם השאלתות פר׳ שלח שאילתא קכו] דסוכה שהוזמנה לסוכת מצוה ולא ישב בה לא נאסרה דהזמנה לאו מילתא היא, והמג״א סק״ג הק׳ דהא הזמנה לגוף הקדושה מילתא היא כמש״כ בסי׳ מ״ב ס״ג. ואפ״ל דכאן דהקדושה נפקעת מאליה כעבור ימי החג קילא טפי, וסברא הוא דלא עדיף סוכה בחג אם אינו יושב בה, מסוכת מצוה כעבור ימי החג.

כתב המג״א [ס״ק ב] דסוכה שנעשתה לצל ואח״כ בחג ישב בה פעם א׳ נאסרה, וכתב המ״ב [ס״ק ט] דזהו דוקא אם הזמינה תחילה לסוכת מצוה, או שבשעה שישב בה היה דעתו לשבת בה כל ימי החג, הא לאו הכי לא נאסרה דהא קיימ״ל בסי׳ מב ס״ג דצר ביה ולא אזמניה לאו מילתא היא. אך אפשר לחלק ולומר דבתשמישי מצוה לא נקבע שֵם תשמיש מצוה על החפץ אלא א״כ ייחדו שיהיה תשמיש קבוע למצוה, אבל שימוש עראי אינו קובע על החפץ שֵם תשמיש מצוה, אבל סוכת מצוה ע״י ישיבה בה לשם מצוה נקבע עליה שֵם סוכת מצוה, ואסורה עי״ז שבעה ימים, וכדיבואר.

דהנה תשמיש מצוה אינו אסור לתשמיש חול אלא כל זמן שהוא משמש למצוה, אבל אם צר בו באופן עראי אף שבשעה זו היה תשמיש מצוה, אבל כשהוציא את התפילין מהסודר אינו אסור לתשמיש חול עבור זה שהיה מקודם תשמיש להמצוה, ואם יקבע שהחפץ יהיה תשמיש למצוה ליום או לחודש, הנה כעבור הזמן הקבוע שוב לא מיקרי תשמיש מצוה ומותר, אבל בסוכה אם אך רגע אחד היה עליה שם סוכת מצוה נאסרה מחמת זה שבעה ימים, ומקרא ילפינן דע״י חלות שם סוכת מצוה לרגע אחד נאסרה למשך ז׳ ימים, והרי כך דייקו חז״ל ״מנין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה״, והנה אילו היתה הכוונה לומר בזה שרק שבעה ימים אסורים ולא עולמית, היה נכון יותר לומר ״שאסורים שבעה ימים״, ומדדייקו ואמרו ״כל שבעה״, משמע דבאו לאורויי דע״י ישיבה בסוכה חל איסור למשך כל השבעה ימים, ומכאן למדו רבותינו הראשונים ז״ל דאי אפשר להפסיק הקדושה שחלה על הסוכה ע״י תנאי וכמו שנתבאר למעלה באות א׳ לכל השיטות, ולכן היכא שישב בה פעם א׳ לשם מצוה חל שם סוכת מצוה עליה לשעתה, וע״י כך נאסרה לכל ימי החג, ודו״ק.

אם נאסרת הסוכה רק לאחר הזמנה וישיבה

ד. והנה באמת קשה טובא הא דמבואר בגמ׳ דבביהש״מ חל הקדושה, והא בביהש״מ

עדיין לא ישב בסוכה והוי רק הזמנה ולאו מילתא היא, ובביאור הלכה [ד"ה דהזמנה] הביא דהק' כעי"ז בספר מור וקציעה, דאי ישב בה אחר ביהש"מ לא תיאסר לכולא יומא דהא בביהש"מ לא איתקצאי, ונשאר בצ"ע.

והנה אילולא דמסתפינא טובא מרבותינו ז"ל דמשמע מדבריהם דהזמנה זו הוי כהזמנה דאיפלגו בה אביי ורבא [סנהדרין מז, ב] אי הוה מילתא או לאו, הוה אמינא דכאן שאני, דהרי באמת ילפינן סוכה מחגיגה, ובחגיגה חל שם שמים ע"י קריאת שם בלבד, ולכן גם בסוכה צריך להיות כן[רטז], והרי גם אפשר לדמות זה לגוף הקדושה דנאסר בהזמנה בעלמא וכמו שהק' במג"א. אלא נראה דהא דכתב בהג' אשר"י דע"י הזמנה לבד לא נאסרה, היינו לפי שאינה דומה סוכה לחגיגה, דבחגיגה הרי חל ש"ש לתמיד ולא יפקע ממנה, אבל בסוכה אינו חל אלא לזמן שהיא משמשת למצוה, ולכן מסתברא דלא נאסרה אלא א"כ שימשה בפועל למצוה, אבל אם לא ישב בה הרי איגלאי מילתא דלא היתה סוכת מצוה, ולכן אם ישב בה, אפילו אם ישב בה באמצע החג, איגלאי מילתא דהיתה סוכת מצוה ונאסרה מתחילת החג, ודו"ק היטב.

ועיין בבכורי יעקב [ס"ק ז] שנסתפק באם עשה סוכה לשם חג ובא חבירו וישב בה אם נאסרה ע"י ישיבתו של זה, וספיקתו אי איסור סוכה דומה לאיסורים וקיימ"ל אדם אוסר דשאינו שלו היכא דלא שייך לצעורי קא מכוון, וכמו שנפסק ביו"ד סי' ד' ס"ד וסי' קמ"ה ס"ח, או דומה להקדש דהא ילפינן מהיקש מחגיגה, ובהקדש קיימ"ל אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. ולענ"ד הסברא נוטה דאין אחר יכול לאסור הסוכה ע"י ישיבתו בלי הסכמת הבעלים. ולמש"כ למעלה הנה אין בכלל נ"מ בזה, דממ"נ אם גם הבעלים ישבו בה אח"כ הרי נאסרה למפרע, ואם הבעלים לא ישבו בה אף פעם אחת הרי חזרו בהם מכוונתם שתהיה לשם חג, והוי כסוכת בורגנין דאינה נאסרת וכמו שכתב הרשב"א בעבוה"ק [בית מועד ש"ב סי' ו] ובחי' בביצה [שם ד"ה ועדיין אני צריך], עיי"ש בבכורי יעקב שהביא דבריו.

בי' שיטות הראשונים איזה חלקים מהסוכה נאסרים מדאורייתא ואיזה מדרבנן

ה. בשו"ע, ואם אחר שעשה השיעור שצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה הוסיף דופן לא מיתסרא, אבל אם עשה ארבעתן סתם כולן אסורות ומוקצות. מקור הלכה זו הוא בר"ן פרק המביא [דף יז, א מדפי הרי"ף] וז"ל שם ועצי סוכה דמיתסרי מהיקשא דחג אף דפנות בכללן שגם הן צריכין להכשר סוכה, [ונראה דבזה רמז הר"ן ליישב קושית הרא"ש [סוכה פ"א סי' יג] דסוכה בכל מקום הכוונה לסכך בלבד, ודו"ק היטב], ומיהו לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר הסוכה כגון ב' דפנות וג' טפח, אם אח"כ הוסיף דופן משמע דלא מתסרא, אבל עשאן לארבעתן סתם כולם אסורות ומוקצות, עכ"ל.

הר"ן לשיטתו דעצי סוכה כל שבעה אסורין מדאו', וליכא בהו כל שבעה איסור מדרבנן שהוסיפו על איסור דאו', והא דאמרינן דאסורין משום מוקצה היינו ביום השמיני, ואיסורים אלה, היינו איסור דאו' בז' ימי החג ואיסור מוקצה דרבנן בשמיני, הוא

רטז. כה"ק הט"ד [ס"ק ג] עיי"ש, וכה"ק הפמ"ג [יו"ד סי' קח שפ"ד ס"ק כז בסופו].

רק בזה הצריך להכשר סוכה, אבל ביותר מהכשר סוכה ליכא איסורא כלל, דיותר מכדי הכשר אינו שייך למצוה, ובזה חילק הר"ן בין עשאן כולן סתם ביחד, לבין עשה תחילה שיעור הכשר סוכה ואח"כ הוסיף.

ובחי' אנשי שם שם כתב וז"ל צ"ע כי בתוס' אינו מחלק בין הוסיף בהן או שעשאן יחד דיותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא, ונ"ל דה"נ קאמר, אבל ודאי ארבעתם כולם אסורות שיעור הכשר מהיקשא דחג, והמותר משום מוקצה ומדרבנן, עכ"ל, הנה כוונתו לומר דשיטת הר"ן הוא דבעשאן כולן סתם אסורות כולן אבל אין איסורן שוה, דכדי שיעור הכשר סוכה אסור מדאו', והיותר אסור מדרבנן ומשום מוקצה. ופירוש זה תמוה מאוד דהרי הר"ן לא הזכיר כלל שיטת ר"ת תחילה, ומה שסיים הר"ן "כולן אסורות ומוקצות", הנה כוונתו במלה מוקצות לגבי היום השמיני, דאז האיסור הוא משום מוקצה, וכבר תמה על חי' אנשי שם בביאור הלכה [ד"ה ואם אחר].

והנה הר"ן חולק בזה על התוס' בשם ר"ת, דהתוס' [ד"ה אבל] ס"ל דיותר מכדי הכשר אסור מדרבנן משום מוקצה, והר"ן ס"ל דמותר לגמרי ואפילו איסורא דמוקצה ליתא בהו. ויש לתמוה על המחבר שדחה שיטת התוס' לגמרי ופסק כהר"ן לקולא, ואולי מפרש המחבר דהתוס' הוא לקולא, היינו דאם הוסיף אח"כ אף לתוס' מותר לגמרי, והא דכתבו תוס' דיותר מכדי הכשר סוכה הוא מדרבנן היינו בעשאן כולן סתם, ובזה הר"ן לחומרא דבעשאן כולן סתם ס"ל דכולן אסורות מדאורייתא. אך אם נאמר כן יקשה לתוס' היאך אפשר לקבוע איזה שייך להכשר סוכה ואסור מדאו' ואיזה רק מדרבנן, וצריך לומר דקבעינן זה לפי סדר עשייתו דב' דפנות ראשונות וטפח מהשלישית שנעשו ראשונה אסורות מדאורייתא, והשאר שנעשה אחר זה אינן אסורות אלא מדרבנן, ובזה ס"ל להר"ן דאסורות כולן מדאורייתא דזה נקרא דעשה כולן סתם, ואם עשה תחילה שיעור הכשר סוכה והפסיק ואח"כ חזר והוסיף דופן, זה נקרא יותר מכדי הכשר ואינה אלא הוספה סתם ומותרת אף לתוס'[ריז].

נמצא לפי זה דבעשה כל הארבע דפנות כסדרן בזה אחר זה כולן אסורות, אלא דיש בזה ב' שיטות, לשיטת ר"ת בתוס' שתי הדפנות והטפח מהשלישית שנעשו ראשונה אסורות מדאו' והשאר רק מדרבנן, ולשיטת הר"ן כולן אסורות מדאו'. אך אם עשה שיעור הכשר סוכה והפסיק, שמזה מוכח שכוונתו תחילה לא היתה אלא לשיעור הכשר סוכה, ואח"כ הוסיף, לכו"ע ההוספה אינה אסורה בהנאה, ודו"ק.

הרא"ש [סוכה פ"א סי' יג] הביא שיטת ר"ת דרק כדי הכשר סוכה אסור מה"ת, והרא"ש ס"ל גם דרק הסכך אסור מה"ת ולא דפנות. והנה בסכך לכאורה לא שייך כדי הכשר לגבי אורך ורוחב הסכך, דהרי בכל מקום שסיכך שם הוי סוכה, אך אפשר דשייך בעובי הסכך,

---

ריז. בביה"ל [ד"ה ואם אחר] ר"ל דהר"ן מפרש דברי ר"ת דדוקא אם עשה תחילה שיעור הכשר דפנות ואח"כ הוסיף יש חילוק ביניהם, אבל אם עשה כל הדפנות כסדרן הם שוות לדינא, ולכך העתיק השו"ע דברי הר"ן משום שהוא מפרש דברי ר"ת, אלא דפליגי הר"ן ור"ת בהוסיף אח"כ יותר מכדי הכשר סוכה, דלר"ת אסור מדרבנן ולר"ן מותר.

דאם הוסיף בעובי אחרי שכבר היתה צלתה מרובה מיקרי יותר מידי הכשר[ריח], וכן אפשר גם בשטח שהיה יכול לשים סכך קצת יותר ממחצית שטחה של הסוכה והרבה בסכך לכסות כל השטח. [ומה שכתב הב"ח דשיעור הסכך מדאו' הוא כפי הדפנות שתים כהלכתן ושלישית טפח, והוא מעט יותר ממחצה של זע"ז, לא זכיתי להבין, וד' יאיר עיני, אמן]. ומדברי הב"י נראה לכאורה שבי' בדעת הרא"ש דאם עשה סוכה גדולה רק הסכך זע"ז מיקרי כדי הכשר סוכה, וזה תמוה טובא, וכבר תמה כן בשפ"א [סוכה ט, א בתוס' ד"ה מנין], וגם הבכורי יעקב [ס"ק ה] דחה זה מהלכה.

והנה בשו"ע לא נתפרש לגבי סכך שהיותר מכדי הכשר סוכה לא נאסר, ואף דתוס' בסוכה [דף ט, א] כתבו חילוק בין הכשר סוכה ליותר מזה בסתמא, אך בביצה [דף ל, ב] פירשו חילוק זה לגבי דפנות, ובודאי דוחק הוא לפרש דבריהם דלסימנא בעלמא נקטו דפנות, אבל אפילו נימא כן הנה לא פירשו מה נחשב סכך היותר מכדי הכשר סוכה, וצ"ע בכ"ז, דבפשטות נראה דלגבי סכך לא שייך יותר מכדי הכשר סוכה, דכל מה שסוכך מיקרי סכך וזהו עצם הסוכה, ורק לגבי דפנות יש מקום לחלק, דהרי הדפנות אינן עצם הסוכה אלא דבלי דפנות הסוכה פסולה, ולכן כל מה דבעי להכשר הסוכה נחשב כסוכה, ודו"ק היטב. [אך להרא"ש בהכרח צריך לומר דגם בסכך שייך יותר מכדי הכשר, ועיין].

איזה הנאה מהסוכה נאסרת

ו. הט"ז [ס"ק ג] מסיק דאסור רק ליטול מהסוכה שבזה מבטל קדושתה, אבל בעוד שהיא קיימת אין איסור הנאה ממנה כדי לסמוך עליה או להניח שום דבר, ודלא כר"ן דמוכח דס"ל שגם הנאה שאינה מבטלת מצות סוכה אסורה, ממה שנסתפק [בסוכה דף יח, א מדפי הרי"ף] בהדס שבסוכה אם אסור להריח, והביאו הרמ"א בסוף הסימן, עיי"ש בט"ז. ובפמ"ג [מ"ז שם] הביא ראיה להט"ז מהא דמנימין [סוכה י, ב] הניח את בגדו ליבשו על הסוכה[ריט], ועוד נראה להוכיח מהא דסוכה הנשענת באילן הוה משתמש באילן ופי' רש"י [שבת קנד, ב] משום דמניח כליו על הסכך[רכ], הרי דמותר להניח כליו על הסכך, והא דנסתפק הר"ן לגבי הדס להריח תי' הפמ"ג בב' אופנים, או דנוטל ההדס שתלה לנוי להריח, או שעובר ליד הסוכה ומריח מההדס שבה וזה אסור, דרק אם יושב בסוכה מותר לו להשתמש בה כל התשמישים שרגיל להשתמש כה"ג בבית דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, [נמצא דהפמ"ג מסכים בעיקר הדין להט"ז אבל לא מטעמו, דלהט"ז שרי משום דרק הנאה המבטלת מצות סוכה אסורה, ולהפמ"ג הטעם משום תשבו כעין תדורו, אבל היכא דלא שייך תשבו גם הנאה שאינה מבטלת מצות סוכה אסורה].

והנה במ"ב [ס"ק ד] הביא דברי הט"ז להלכה, וגם בבכורי יעקב [ס"ק ג] פסק דמותר לסמוך על הסוכה דזהו דרך דירה, והעונג יו"ט [סי' מט] רוצה לחדש דבשעת הגשמים שפטור מן

ריח. בתוס' רבינו פרץ [ביצה ל, ב] כתב דשיעור הכשר סוכה בסכך הוא עד שיהא צילתה מרובה מחמתה, ומבו' דהיותר מכך הוי יותר מהכשר סוכה.

ריט. וכ"כ להלכה באור זרוע [הל' סוכה סי' רפח] וז"ל ואם נישורו בגדיו במים מותר לשוטחן למעלה על גבי הסוכה כדי לנגבן וכשינגבו יסירם מיד כעובדא דמנימין עבדיה דרב אשי וכו', עכ"ל.

רכ. וכן פי' התוס' [שם ד"ה שתים], ובסוכה [כב, ב ד"ה שתים].

הסוכה אסור לשבת מן התורה דנהנה מן הסוכה, ודבריו תמוהים ולא הזכיר כלל שיטת הט״ז, וקשה עליו מההיא דמנימין ומההיא דשבת דהיו משתמשין בסוכה לשים עליה הכלים, וכן מהא דעבדים אע״פ שפטורין מותרים לשבת בסוכה, וטבי ישן תחת המיטה בסוכה רק משום שלא לדחוק רגלי חכמים כמבואר בתוס׳ [סוכה כ, ב ד״ה ראיתם] בשם הירושלמי, הא לאו הכי היה יושב בסוכה, וכן מפורש בר״ן וריטב״א שם בריש פרק הישן דליכא סרך איסור לשבת בסוכה לאלה הפטורים מן הסוכה. ועוד מה הואיל טבי דישן תחת המטה הא מ״מ נהנה מהסוכה ואסור ליהנות[רכא], אלא ודאי דליכא סרך איסור, וכמבואר.

סוכה העשויה משנה לשנה

ז. המג״א [ס״ק ב] פסק דסוכה בנוייה משנה לשנה אינה אסורה עד שישב בה אע״פ שכבר ישב בה בשנה שעברה, דכיון שעבר החג בטלה קדושתה וצריך מעשה אחר שתחול קדושה עליה. ובשע״ת [ס״ק ג] הביא דהברכי יוסף [ס״ק ג] הביא בשם מהר״י מולכו דדעתו דאסור ליהנות ממנה כל השנה, ולא נתבאר אם דעתו דמה״ת אסור או רק מדרבנן דמיקרי הוקצה למצותו. והשע״ת כתב דלדידן דנוהגין היתר אין בית מיחוש כלל, דכל הקדושה דבימי החג אדעתא דמנהגא הוא והוי כהתנה. ומשמע דסברת השע״ת הוא דהאיסור אינו אלא מדרבנן ולכן מהני תנאי, דאם האיסור הוא מה״ת ומהיקשא לחגיגה לא מהני תנאי להפקיע הקדושה אחר שחלה.

והשע״ת מפקפק על מה שפסק המג״א דבהגיע החג אינה נאסרת אלא כשישב בה, ודעתו נוטה דנאסרת בהגעת החג לבד, ואינו דומה לכל סוכה שאינה נאסרת בהזמנה, דהכא לא פקע הקדושה לגמרי רק על דרך תנאי. ולא נתבררה כוונתו היטב במה שכתב דהכא לא פקע הקדושה לגמרי רק על דרך תנאי, דהא מ״מ בכל ימות השנה לא היה עליה קדושה ועכשיו צריכה לחול קדושה מחדש. ואם נאמר כמש״כ למעלה באות ד׳ דהא דאין סוכה נאסרת ע״י הזמנה לבד כי אם בישב בה אינו משום דינא דהזמנה לאו מילתא היא דבכל הש״ס, ורק דין מיוחד בסוכה דכל עוד לא ישב בה לא מיקרי סוכת מצוה, אפשר לומר דבסוכה קבועה משנה לשנה מיקרי סוכת מצוה תמיד, והא דמותרת בכל ימות השנה היינו משום דסוכת מצוה אינה אסורה אלא בזמן שעומדת למצותה, ולכן בהגיע החג היא נאסרת ממילא.

בבכורי יעקב [ס״ק ח] הביא ראיה נגד המג״א מהא דמבואר בביצה [ל, ב] דסוכה ונוייה אסורין בביהש״מ, והרי סתמא דמילתא לא ישב בה בביהש״מ, [וזוהי קושייתו של המור וקציעה הובא בביאור הלכה, והבאתי דבריהם למעלה באות ד׳ עיי״ש מה שתירצתי], אלא ודאי דאיירי בסוכה קבועה משנה שעברה והיא נאסרת ממילא בהגיע ביהש״מ ולא בעי ישיבה, עיי״ש בדבריו.

ולכאורה דבריו תמוהים, דהתינח בעצי סוכה אבל הנויין הלא אינן קבועין משנה לשנה, ובגמ׳ הלא מבואר דגם הנויין נאסרו בביהש״מ, וצריך לומר דס״ל דכיון דהסוכה נאסרת ממילא בביהש״מ, גם הנויין נאסרין דבטלין לגבי סוכה. והנה למדנו מדברי הבכורי יעקב דאע״פ דהסוכה נאסרת ממילא

רכא. לכא׳ י״ל דכיון דהמיטה היא המגינה עליו עכשיו, לא חשיב שנהנה מהסוכה שמעל המיטה.

מ״מ מהני בה תנאי, ואע״פ שיש מקום לומר דכיון דהקדושה חלה ממילא מכוח הקדושה שכבר היה עליה בעבר אינו יכול להתנות יותר לעכב חלות הקדושה, מ״מ הדעת נוטה לצד זה שמהני תנאי, ועיין היטב.

בביאור לשון התנאי שאינו בודל כל בין השמשות של ח׳ ימים

ח. שו״ע סעיף ב: ואם אמר איני בודל מהם כל בין השמשות (הגה של ח׳ ימים) הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה. הא דצריך להתנות שאינו בודל ביהש״מ של כל ח׳ ימים מבואר ברמב״ן שהביא באורחות חיים והובאו דבריהם בב״י, עיי״ש. והטעם דאם בודל רק ביהש״מ הראשון תחול הקדושה בביהש״מ של הימים האחרים. ובבכורי יעקב [ס״ק יג] העיר דהא חשבינן לכולהו ימי החג כחדא יומא אריכתא, ומטעם זה חייב להתנות שאינו בודל בביהש״מ של יום ראשון, ואם לא התנה ביום הראשון לא מהני שוב התנאי, וא״כ למה לא נאמר גם לקולא שהוא כחדא יומא אריכתא. ואפשר לומר דבאמת לא חשבינן להו לז׳ ימי החג כחדא יומא אריכתא, והא דלא מהני תנאי אם לא התנה בביהש״מ ראשון היינו משום דכיון דכבר חלה קדושה אינה נפקעת כל ז׳ ימים, דכל ז׳ ימים חדא קדושה היא, ודוק היטב.

אך בעיקר הדברים לא הבנתי למה צריך להתנות על ביהש״מ של ח׳ ימים, ולמה לא סגי באומר סתם איני בודל מהם כל ביהש״מ, דהא לכאורה בלא״ה תיקשי באומר איני בודל כל ביהש״מ ולא חלה קדושה בביהש״מ מ״מ למה לא תחול קדושה אח״כ, דנהי לענין איתקצאי לכולה יומא בעינן איתקצאי ביהש״מ, אבל לענין חלות שם שמים על הסוכה ונוייה הלא כל שעה משבעת ימי החג יכולה לחול הקדושה, שהרי אם בנה סוכה בחוה״מ ומיד ישב בה נאסרה, וא״כ גם בהתנה על ביהש״מ יכולה הקדושה לחול אח״כ, ובהכרח לומר דאין התנאי על ביהש״מ לבד אלא כוונתו דאינו בודל מהם כל הזמן, ובעי להתנות על ביהש״מ לומר דלא חלה הקדושה אפילו רגע אחד מתחילת החג, אבל אין כוונתו על ביהש״מ לבד, וא״כ למה בעי לפרש כל הימים ולא די באומר סתם, דהא ע״כ אנו מפרשים כוונתו על כל הימים, וצע״ט.

סימן כט

הערות במסכת סוכה

שיעור זמן כדי אכילת פרס בבית המנוגע ובכל התורה

א. דף ו, א בגמ׳, היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו, הוא טמא מיד והן טהורים עד שישהה בכדי אכילת פרס פת חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכל בליפתן. ופירש״י מיסב, דהיינו דרך אכילה, מי שהוא מיסב הוא עסוק באכילה, ואינו טרוד בדברים אחרים. אמנם ר״ח הביא את התו״כ [מצורע פ״ז פ״ה אות ח] וז״ל ותניא בתורת כהנים אם סופנו לרבות [הבא אל] הבית אף על פי שאינו לא אוכל ולא שותה מה ת״ל אוכל ושותה אלא ליתן

שיעו׳ להבא כדי אכיל׳ בשכיבה[רכב], עכ״ל. וכ״כ הר״ש במשניות [נגעים יג, ט] בשם התו״כ. לפי״ז משמע דהאי דתנן ״מיסב״, היינו משום דגבי בית המנוגע כתיב ״אשר ישכב״ ולכן דרשו דשיעור אכילה היינו תוך כדי שכיבה, וא״כ יתכן דבכל התורה דמשערים בכדי אכילת פרס וכן באיסורים שמצטרפים בכא״פ אי״צ מיסב.

אמנם מפי׳ רש״י לא משמע כן, אלא דכל שיעור אכילה בכא״פ הוא רק בדרך הסיבה, משום דבכה״ג הוא עסוק באכילה ואינו טרוד בדברים אחרים, וכן משמע בפי׳ המשניות לרמב״ם שם. ועיין שם בר״ש שהביא את התו״כ הנ״ל בנוסחא אחרת וז״ל ואם סופנו לרבות הכל מה ת״ל האוכל והשוכב, ליתן שיעור לשוכב בכדי אכילה[רכג], וכמה שיעור אכילה בכדי אכילת פרס פת חטים וכו׳, עכ״ל, וגירסה זו מתאימה לפירש״י.

הלכתא דדופן עקומה לדעת ר׳ יאשיה

ב. דף ז, ב בגמ׳, ת״ר חמתה מחמת סיכוך ולא מחמת דפנות, רבי יאשיה אומר אף מחמת דפנות. כתב המרדכי [סי׳ תשלא] כתב ראבי״ה [סי׳ תרט] דלרבי יאשיה ה״ה דאין עושין מחיצה בדבר המקבל טומאה, ולא בכל דבר שיש קפידא בסכך. מקשים לשי׳ ר׳ יאשיה דכל הני פסולים דאיכא בסכך איכא גם בדפנות למאי הלכתא איתמרא הלכה דדופן עקומה[רכד]. ונ״ל ליישב בפשיטות דאיצטריך ההלכה לגבי סוכה שתחת הסוכה, דלגבי דפנות אין בזה שום פסול.

רכב. בהערות בעל החשק שלמה על הר״ח כתב ״ר״ל בדרך שכיבה, והיינו שיהא מיסב ואוכל״.

רכג. לפנינו בתו״כ איתא ״ליתן שיעור לשוכב כדי שיאכל״, וכ״ה בילקוט שמעוני [שם רמז תקסז], הובא גם במהרש״א כאן על רש״י.

רכד. כה״ק הקרבן נתנאל ברא״ש [סי׳ י אות ג], ורע״א בדו״ח מכת״י [דף יח, א] עיי״ש באריכות.

תורת שמואל

מסכת סוכה

פרשיות התורה

אגדה ומוסר

פרשיות התורה

פרשת בראשית

ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו [בראשית ד, ז], בתרגום יונתן וירושלמי: ואנת תהי שליט ביה בין למזכי בין למחטי. וצ"ע, ניחא למזכי, אבל למחטי, מה שייך שהאדם שליט ביצה"ר למחטי.

והנראה דאין תכלית היצה"ר להחטיא, אלא רק להסיתו לחטא, וגם היצה"ר אין רצונו שיחטא האדם, וזולת הסברא הגוזרת כן, עוד יש להוכיח ממה שאמרו חז"ל [ב"ב טז, א לגי' הע"י], יורד ומסית עולה ומשטין וכו', ואם תכליתו שהאדם יחטא, וזה רצונו של היצה"ר, א"כ איך יכול להשטין אח"כ, אלא ודאי רצונו שבאמת לא יחטא, [ויש עוד ראיות לזה]. ולפי"ז פועל החטא הוא כנגד יצה"ר, כשם שהוא כנגד כל צבא מעלה, אלא שהאדם בעל בחירה הוא והשליטו הקב"ה על כל העולם, ובכלל זה על היצה"ר, ויכול הוא לנצלו כדי לחטוא, וזהו שאמרו שהאדם שולט ביצה"ר בין למזכי בין למחטי, כי גם ענין החטא הוא מצד שליטתו של האדם על היצה"ר, ודוק היטב.

◦

ומפניך אסתר וגו' והיה כל מוצאי יהרגני וגו', וישם ה' לקין אות וגו', [בראשית ד, יד-טו], וברש"י. ראה להלן פרשת תרומה.

◦

פרשת לך לך

אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד [בראשית טו, א]. ובמדרש [בראשית רבה מד, ד] לפי שהיה אבינו אברהם מתפחד ואומר ירדתי לכבשן האש ונצלתי, ירדתי למלחמת המלכים ונצלתי, תאמר שנתקבלתי שכרי בעולם הזה ואין לי כלום לעתיד לבא, אמר הקב"ה אל תירא אנכי מגן לך וכל מה שעשיתי עמך בעולם הזה חנם עשיתי עמך אבל שכרך מתוקן לעתיד לבא, שכרך הרבה מאד. ראה להלן פרשת וישב.

◦

פרשת וירא

במדרש [תנחומא וירא כב] הובא בילקוט שמעוני [שם צט], "וכי מאחר שאין דרך מרובה למה נתעכב ג' ימים, אלא כיון שלא שמעו לשטן הלך ונעשה לפניהם כנהר גדול שלא יוכלו לעבור וכו', ירד, עמדו להם המים עד צואריהם, תלה אברהם את עיניו לשמים אמר רבון העולמים נגלית עלי ואמרת לי וכו' הודע שמי בכל העולם והעלה בנך לעולה, ולא הרהרתי אחר דבריך, ולא עכבתי מאמריך, ועכשיו באו מים עד נפש, אם טובע יצחק בני היאך יתיחד שמך, מיד גער הקב"ה בשטן והלך לו". בביאור דברי המדרש והלימודים ממנו, ראה באריכות אגדה ומוסר מאמר יא, ד.

עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה [בראשית כב, יב], לכאורה הרי אברהם היה בדרגא גבוהה יותר, דרגת אהבה, ולמה הוזכרה כן רק דרגת היראה הפחותה ממנה, ראה אגדה ומוסר מאמר ו.

פרשת חיי שרה

ויאמר אליו העבד [בראשית כד, ה], במדרש [בראשית רבה נט, ט] הדא הוא דכתיב [הושע יב, ח] כנען בידו מאזני מרמה לעשוק אהב, כנען זה אליעזר, בידו מאזני מרמה, שהיה יושב ומשקיל את בתו ראויה היא או אינה ראויה, לעשוק אהב, לעשוק אהובו של עולם זה יצחק אמר אולי לא תאבה ואתן לו את בתי, א"ל אתה ארור ובני ברוך ואין ארור מתדבק בברוך, ע"כ. בביאור דברי המדרש, וביאור מעלתו של אליעזר עבד אברהם, ראה אגדה ומוסר מאמר ט.

פרשת תולדות

(קיצור השיחה)

ויעקב איש תם יושב אהלים [בראשית כה, כז], וברש"י מי שאינו חריף לרמות קרוי תם. והנה לכאורה תמוה הרי כל מה שהשיג יעקב אבינו היה בדרך של ערמה, הבכורה - אף כי לא היה שם שום מעשה של רמאות, אבל מ"מ ענין של ערמה היה שם, וכמו שצווח עשו "ויעקבני וגו' את בכורתי לקח" [להלן כז, לו], וענין הברכות הרי היה כולו ענין של ערמה, ואח"כ עם לבן ומעשה המקלות, והרי התואר "איש תם" נשאר לו גם לאחר כל המעשים הללו, וכמפורש בדוכתי טובא.

וביאור הענין הוא, שתמימות זוהי שלימות, וגדר השלימות שכל דבר נמצא במקומו ומשמש לתכליתו. וכבר הארכנו שכל המדות והתכונות שישנם באדם, גם אלה שאנו קוראים בשמן תכונות רעות, כגון העצלות, הכעס והאכזריות וכדומה, אינן מיותרות, שאילו היו מיותרות לא היה נבראים באדם. וכשם שכל אבריו נחוצים הם לו, גם כל כוחות נפשו, ועבודת האדם בענין זה הוא, לשׂום כל מדה במקומה הראוי, ובדרך דוגמא רחמנות על הצדיקים ואכזריות נגד רשעים, דכתיב [משלי יב, י] "רחמי רשעים אכזרי", וכמפורש בחז"ל [קהלת רבה ז, טז] שכל מי שמרחם על האכזרים בסוף מתאכזר על הרחמנים, ואמרוהו כלפי שאול שריחם על אגג, וכל התוצאות הקשות שיצאו מרחמנות זו, ובסוף התאכזר על נוב עיר הכהנים. וכל בכל המדות, כי כל אחת יש לה מקום ויש לה זמן.

אדם צריך ללמוד תורה ומכאן ישיג את שני הדברים הנחוצים לו לסידור נאות של מדותיו ותכונותיו: את הידיעה התורתית האמיתית אימתי וכיצד להשתמש בכל מדה כפי רצון וכוונת התורה, ועוד זאת ישיג שיהיה שליט במדותיו ולא שמדותיו תשלוטנה בו, והארכנו בזה במקום אחר באריכות והסבר נאות של הענין[א].

היוצא מזה שגם כח הערמה והרמאות שיש באדם יש להם זמן ומקום, ובהגיע שעתם ומקומם צריך אדם להשתמש בהם, וזהו ענין הרמאות של יעקב כלפי עשו ולבן, ובזה דוקא באה השלימות של יעקב, שלא היה חסר שום כח מכוחות הנפש והטבע, ושׂם כל כח במקומו הראוי כפי רצון הקב"ה, ויעקב איש תם יושב אוהלים, ע"י שהיה יושב אהלים, עוסק בתורה הגיע לדרגת התמימות, השלימות האמיתית, והבן היטב.

◦

פרשת ויצא

והנה ה' נצב עליו [בראשית כח, יג], פירש"י לשמרו, והוא מחז"ל [חולין צא, ב]. ראה להלן פרשת תרומה.

◦

ברש"י [בראשית כח, יז] ואם תאמר וכשעבר יעקב על בית המקדש מדוע לא עכבו שם, איהו לא יהיב לביה להתפלל במקום שהתפללו אבותיו, ומן השמים יעכבוהו. ראה להלן פרשת וישלח.

◦

א. ראה הגיונות א-ז.

פרשת וישלח

(קיצור השיחה)

ויירא יעקב [בראשית לב, ח], עיין רש"י [שם יא, מגמ' ברכות ד, א] שמא נתלכלך בחטא, והרי חטא הוא שוגג, ופחד משוגג, והיה זה שוגג אמיתי, שהרי גם אחרי המעשים בדק יעקב בעצמו ולא מצא חטא, אלא שחשש פן יש חטא נסתר שלא הרגיש בו, והבן היטב. ובאבן עזרא [שם ט] הוסיף פן חטא במחשבה.

והנה יעקב אבינו חשש פן ע"י חטא בשוגג, ועוד במחשבה, יתהפך עליו הגלגל, ממצב של "והנה אנכי עמך ושמרתיך" [שם כח, טו], תכלית השמירה, שאפילו נגיעה קלה של הרע אינו אפשרי, עד למצב "פן יבוא והכני" [שם לב, יב], מסולק לגמרי מן השמירה עד שהרע יכל לשלוט בו עד כדי "והכני אם על בנים" [שם], ורגילים לפרש שזהו מעומק הדין, ואע"פ שזה אמת, מ"מ יש כאן עוד ענין עמוק מאד.

עיין רש"י בפרשת ויצא [שם כח, יז, מגמ' סנהדרין צה, ב; חולין צא, ב] שיעקב אבינו עבר על מקום המקדש, ואח"כ אמר אפשר עברתי על מקום שהתפללו בו אבותי ולא התפללתי בו, והיה דעתיה למיהדר מיד קפצה לו הארץ, ורש"י מקשה למה לא עיכבו אותו תחילה, ומתרץ איהו לא יהיב דעתיה מן השמים יעכבוהו.

והנה בהתפללו במקום שהתפללו בו אבותיו זכה לכל הטוב שהוא הטוב והאחרית של כלל ישראל, חלום הסולם - בזה גילו לו סוד המלכויות [בראשית רבה סח, יד], והיה צריך לדעת זאת כי זה נוגע לכל העתיד של כלל ישראל, וההבטחה - שבה כלולים כל הטובות לו ולבניו עד סוף כל הדורות, וכל זה זכה עבור יהיב דעתיה להתפלל, שהרי אחרי זה לא היה זקוק לכלום, קפצה לו הארץ. והסביר הענין מו"ר הגר"י ליבוביץ זצוק"ל המשגיח ממיר [דעת חכמה ומוסר ח"ב מאמר מה], זהו מסוד כח הצמיחה, ועיין שם בדבריו, ומחשבה טובה אחת יכולה להצמיח כל כך הרבה טובה, וק"ו מכח הצמיחה הגשמי שמגרעין אחד, והרי אם לך דבר קל ממנו, מצמיח עץ פרי עושה פרי מחיה נפשות, ק"ו בכח הצמיחה הרוחני.

וזהו גם ענין "ויירא יעקב" פן נתלכלך בחטא, כי חטא אחד, שוגג גמור, ואפילו מחשבה, יכולה להצמיח רע עד אין שיעור. ובילקוט שמעוני משלי [רמז תתקנט] על הפסוק [משלי יט, ב] "גם בלא דעת נפש לא טוב, ואץ ברגלים חוטא", מי שחוטא אפילו בשגגה אינו סימן יפה לו, כיצד וכו' הוא אומר ואץ ברגלים חוטא, שנו רבותינו מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, לא יצר אדם על עבירות שעשה בשוגג אלא שנפתח לו פתח שיחטא אפילו במזיד, ולא ישמח אדם על מצוה שבאה לידו אלא שמצות הרבה עתידים לבא לידו, לפיכך אם חטא אדם בשוגג עליו נאמר ואץ ברגלים חוטא וכו', ע"כ, והוא נפלא למתבונן בזה.

פרשת וישב

(קיצור השיחה)

ביקש יעקב לישב בשלוה וכו', אומר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב אלא שהם מבקשים לישב בשלוה בעוה"ז, עיין רש"י [בראשית לז, ב] [ובמדרש [בראשית רבה פד, ג] קצת שינוי בלשון]. וצריך להבין, ולמה לא? ומי סאני להו לצדיקי דאכלי תרי עלמי?

אך הענין, שהנה מצינו שגדולי עולם פחדו תמיד פן לא יזכו לעוה"ב, כי שכר מצוותיהם ומעשיהם הטובים ינוכה להם בזה שנהנו מהעוה"ז, עיין במדרש [בראשית רבה מד, ד] שאברהם אבינו נתיירא, ירדתי לכבשן האש וכו' קבלתי שכרי בעוה"ז, אמר לו הקב"ה אנכי מגן לך וכו', וכל מה שעשיתי אתך בחנם עשיתי. גם יעקב אבינו אמר [בראשית לב, יא] קטנתי מכל החסדים והאמת, ואמרו חז"ל [שבת לב, א, הובא ברש"י] נתקטנו זכויותי. ויש עוד הרבה כזה בחז"ל.

והנה לכאורה תמוה, האפשר שמעט הטובה שמקבלים בעוה"ז ייחשב כפרעון עבור כל הטוב שעשו גדולי וצדיקי עולם. והסבר הדבר הוא כמו שאמר ר' ישראל סלנטר זצ"ל[ב] "די וועלט איז א טייערער האטעל", [תרגום: העולם הוא בית מלון יקר], כי דבר קל שאדם משיגו בפרוטות, כשהוא אוכלו בבית מלון מהודר הוא משלם עבורו כמה דינרים, והענין עמוק מאד למתבונן בו.

והנה אם כל תענוגי העוה"ז עולים ביוקר רב - מעט שַׁלְוָה בעוה"ז עולה ביוקר כפול ומכופל, לפי ששלוה אינה שייכת לעוה"ז, לא נברא העולם לשלוה - עיין במסילת ישרים פרק ראשון - השלוה היא מיצירת העוה"ב, והרי גם בעולם הגשמי ידוע שמוצרי יבוא עולים ביוקר רב... ע"י מעט שלוה בעוה"ז יכול אדם לכַלוֹת את כל מה שהרויח משך כל ימי חייו במצוות ומעש"ט.

וזהו ביאור המאמר המופלא [סנהדרין קא, א] של ר' עקיבא כשביקר את ר' אליעזר בחליו, ששתק ושמח כשראה את ר' אליעזר ביסוריו, ואמר כי כל הזמן שראה אותו בשלוה, שאין פשתנו לוקה ואין יינו מחמיץ וכו', חשש שקיבל רבו עולמו בעוה"ז. והנה לא אמר ר' עקיבא שראה אצל ר' אליעזר הצלחות גדולות יוצאות מהכלל, רק הנהגה טבעית רגילה, מ"מ זוהי שלוה בעוה"ז, ושלוה בעוה"ז יכולה לבלוע הכל. וזהו מה שאמרו במדרש לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעוה"ב, היינו אם אתם רוצים עוה"ב, וודאי שאתם רוצים, כיצד תרצו שלוה בעוה"ז, והתבונן היטב, ועיין בכוכבי אור שב"אור ישראל" [מאמר ב].

◦

ב. ראה חכמה ומוסר [ח"א מאמר ט], דעת תורה [בראשית פר' נח ט, ג].

פרשת ויגש

וכן כתוב אל תירא מרדה מצרימה, אנכי ארד עמך וגו', [בראשית מו, ג]. ובפרקי דרבי אליעזר [פרק לט] מה עשה הקדוש ברוך הוא, נכנס עמהם במנין ועלו למספר שבעים, לקיים מה שנאמר אנכי ארד עמך מצרימה. ראה להלן פרשת תרומה.

פרשת יתרו

כי לבעבור נסות אתכם בא אלוקים [שמות כ, יז], - עיין רש"י שפירש לנסות מלשון "נס", ונראה ביאורו שהקב"ה יעשה את הכלל ישראל ל"נס" שלו, והיינו כי כל מלך יש לו נס שלו, וכשרואה אדם נס של המלך שהורם הרי הוא יודע ששם שוכן כבוד המלך, אע"פ שאינו רואה אותו, כך הכלל ישראל הוא "נס" של מלך מלכי המלכים הקב"ה, ואין להאריך, ודי בזה למתבונן. [בדברי הרמב"ן כאן, ראה להלן אגדה ומוסר מאמר ה].

פרשת תרומה

(נרשם בקצרה רק לזכרון)

ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם [שמות כה, ח], במדרש [שמות רבה לה, א]: בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא למשה עשה לי משכן התחיל מתמיה ואומר כבודו של הקדוש ברוך הוא מלא עליונים ותחתונים והוא אומר עשה לי משכן וכו', ובילקוט שמעוני [רמז שסה] הלשון: שלשה דברים שמע משה מפי הגבורה ונבהל ונרתע לאחוריו וכו'.

וביאור הענין, לפי ש"ושכנתי בתוכם" היינו שפ"ה היא שכינתו, עיקר דירתו בתחתונים, כביכול אמר הקב"ה מניח אני עליונים ותחתונים ואיני דר אלא בתוכם.

כתיב בתהילים [קלט, ז-ח]: "אנא אלך וגו', אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך", ולכא' בשלמא שאול יש הו"א ששם לא נמצאים פני הקב"ה, וצריך להוציא הטעות הזאת מהלב, ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך [אבות ד, כב], יש הו"א כזו וצריך לבטלה, אבל השמים - איזו הו"א יש כאן שצריך דוד המלך ע"ה לומר שאיננה נכונה, ומוכח מזה שיש הו"א כזו, לפי שירד והשכין שכינתו כאן בארץ, ודו"ק.

במדרש [שם ג] וז"ל אמר הקב"ה לישראל אתם צאני ואני רועה שנאמר וכו', עשו דיר לרועה שיבוא וירעה אתכם, לכך נאמר ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, אתם כרם שנא' וכו' ואני שומר וכו', עשו סוכה לשומר שישמור אתכם וכו'.

והנה במדרש הביאו משל לרועה ומשל לכרם, והמתבאר בדבריהם שאם הקב"ה רוצה לתת פרנסה לכלל ישראל, וכן אם רוצה לשמרם צריך הוא לרדת מטה ולשכון ביניהם, ולכאורה, האם מן השמים אינו יכול לשמור? ומוכח שלא. כך גזרה חכמתו יתברך, ששלטון הרע יהיה כל כך חזק, עד אשר מיד כשנפרד האדם מאלוקיו, מיד הרע פורש שם כנפי שלטונו.

וכן נאמר [בראשית כח, יג] "והנה ה' נצב עליו", ופירש"י, והוא בחז"ל [חולין צא, ב], לשמרו, ויש להשתומם עד אין קץ, רוצה הקב"ה לשמרו את יעקב אבינו ע"ה, הרי כביכול אין לו עצה אחרת זולת לעמוד עליו ולשמרו, כמו אדם השומר על רעהו.

וכן כתוב [בראשית מו, ג] "אל תירא מרדה מצרימה, אנכי ארד עמך" וגו', והרי אין אומרים אל תירא אלא למי שהוא מתיירא, ולמה נתיירא? עיין בילקוט שמעוני [רמז קנב], והוא מפרקי דר"א [פרק לט], לפי שמצרים מקום הטומאה ואין השכינה שורה שם. ואמר לו הקב"ה אני ארד עמך, ועיין במדרשים [שם] שהקב"ה ממש ירד איתם, עד שגם נמנה אתם במנין של שבעים נפש, נורא ומבהיל.

ועיין רמב"ן [בראשית יח, יט] על הפסוק "כי ידעתיו", ומבואר שם דאדם נתון למקרים, ורק הצדיק הוא נמצא תחת השגחתו המתמדת של הקב"ה לא תפרד ממנו השמירה, ועל כן אין בו מקרה[ג]. ומבואר מדבריו שרק ע"י שלא תיפרד השמירה אין מקרה, אבל כשיסיר הקב"ה עינו אפילו לרגע, מיד יש כבר מקום למקרים.

וכשעמדתי על כל זה ראיתי שהוא מקרא מפורש בתורה [דברים לא, יז] "והסתרתי פני מהם והיה לאכול, ומצאוהו רעות רבות וצרות", הרי שהסתרת פנים לבד כבר יש בה כל הצרות, וכן מצינו במה שאמרו בגמ' [חולין קלט, ב] אסתר מן התורה מנין [שם יח] "ואנכי הסתר אסתיר" וגו', הרי שבהסתרת פנים לבד כבר יש צרות כ"כ גדולות עד "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים" [אסתר ג, יג].

ולפי זה מה שנאמר בקין [בראשית ד, יד] "ומפניך אסתר וגו' והיה כל מוצאי יהרגני", הפירוש לפי דברינו הוא פשוט, אמר קין לקב"ה אם יש כאן הסתרת פנים הרי יהרגוני, ולכן [שם טו] "וישם ה' לקין אות", ועיין רש"י שכתב "אות משמו", דהיינו משמו של הקב"ה[ד], כדי שלא תהיה הסתרת פנים שלימה, ועי"ז ינצל קין.

ג. וראה גם פירוש הרמב"ן לאיוב [לו, ז].

ד. כן הוא בתרגום יונתן שם, וכן פי' בנמוקי הרי"ד הובא בפני דוד לחיד"א [שם], ועי' בשפתי חכמים בשם מהרש"ל ב' ביאורים ברש"י.

ועיין בע"ז [יא, א] בענין אונקלוס שהתגייר, ושלח הקיסר גדוד חיילים להחזירו, ולבסוף כשלקחוהו ראה מזוזה על הפתח והניח ידו עליה, וכששאלוהו שיאמר להם מה זה, אמר להם מנהגו של עולם מלך בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ, ואילו הקב"ה עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ, שנאמר ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם, ולבסוף אף הם התגיירו. ולדברינו הכל בפשוטו ממש, הקב"ה עומד בחוץ ושומר, והענין עמוק מאוד.

פרשת כי תשא

(קיצור השיחה)

לא היו ישראל שבאותו הדור ראויין לכך [למעשה העגל] אלא כדי להורות תשובה לרבים [ע"ז ד' ע"ב - ה' ע"א], ופירש"י [ד, ב ד"ה לא עשו] גזירת מלך היתה שיפלו בכך.[ה] והנה ענין גזירת מלך, אין לפרש כאילו נשללה מהם הבחירה בענין זה, שכן לעולם אין הקב"ה מונע בחירה, [ומה שנאמר בפרעה [שמות י, א] כי אני הכבדתי, עיין במפרשים, ברמב"ם [תשובה ו, ג] וברמב"ן [שם ז, ג]], ועוד א"כ למה נענשו, אלא ודאי שהענין הוא שלא ניתנה להם סייעתא דשמיא, ואע"פ שלפי דרגתם ראויים היו לכך.

ולמדנו מכאן שבלי הסייעתא דשמיא לא יכלו לעמוד בנסיון זה של ע"ז, למרות כל ההשגות הגדולות שזכו להם בקריעת ים סוף - ראתה שפחה מה שלא ראו נביאים [מכילתא בשלח פר' דשירה ג, הובא ברש"י שמות טו, ב], ובמעמד הר סיני, והנה הרמב"ן [שמות לב, א] פירש שלא ביקשו ע"ז אלא רק מנהיג במקום משה רבינו, אך מ"מ נהפך אח"כ המעשה לענין של ע"ז, שהרי נתחייבו כליה, "הרף ממני ואשמידם" וגו' [דברים ט, יד], ומפורש במס' ע"ז [נג, ב] דמדפלחו ישראל לעגל גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז, הרי שהיה זה ע"ז ממש.

הרי שגם במדרגה הגבוהה מאד שהשיגו, והכתוב [דברים ה, כו] מעיד "מי יתן והיה לבבם זה להם כל הימים ליראה" וגו', ועיין ברש"י שם במס' ע"ז [ד, ב ד"ה מי יתן] שפירש ראיית הגמ' מפסוק זה, שבסיני נאמר, "אלמא גבורים ואמיצי לבב ביראתם היו", ומ"מ זקוקים היה לסייעתא דשמיא כדי להתגבר איצרא דע"ז, ובלי הסייעתא דשמיא נכשלו, והתבונן היטב.

ה. * ממעשה העגל יצאה תקלה חמורה, ולדורות, כמו שאמרו [עירובין נד, א] אלמלא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל, ואעפ"כ, היה הכל כדאי, כדי להורות תשובה, כי ע"י כך נתחזק ענין התשובה, ובשביל זה היה כדאי להכשיל אותם בחטא חמור זה, והתבונן היטב.

פרשת אחרי מות

אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו [ויקרא טז, א], פירשו חז"ל [תו"כ אחרי מות א, א, הובא ברש"י] דהאי "אחרי מות" אינו ציון זמן לדבור שבא אחר כן דבר אל אהרן ואל יהא בכל עת וגו', אלא שזהו דיבור מיוחד בפני עצמו, ונצטווה לומר זאת לאהרן, היינו להזכיר לו ענין מיתת ב' בניו, וטעם הענין כדי לזרזו ע"י כך יותר לשמירת המקדש, וכמו שמשלו לחולה שנכנס אצלו רופא, אמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב, בא אחר ואמר לו אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני, זה זרזו יותר מן הראשון.

למדנו מכאן ענין נפלא, שדרך הזירוז הוא ע"י השפעה על ההשגה החושית דוקא, שהרי מצד ההשגה השכלית, מצד החכמה, כשאומר הרופא לחולה אל תעשה דבר פלוני כי בזה טמונה סכנת מות עבורך, הרי בזה כבר זירזו עד קצה הזירוז, כי מה יש להוסיף עוד, ומצד החכמה כשאדם שומע אזהרה כזו הרי עליו להיזהר בתכלית הזהירות מאותו דבר שבו יש סכנת מות, ההוספה "שלא תמות כדרך שמת פלוני", אינה אלא עבור החוש, ההשגה החושית מתפעלת מזה.

ולמדנו מזה שאפילו האדם השלם, וכדוגמת אהרן הכהן שמדרגתו הרוחנית היתה גבוהה ביותר, וכמו שאמרו חז"ל [בראשית רבה א, טו, הובא ברש"י שמות ו, כו] על משה ואהרן "מלמד ששקולין היו", ואעפ"כ עדיין הוא בשליטת ההשגה החושית, וזה ענין נפלא למתבונן בו.

◦

אמר הפסוק "בקרבתם לפני ה' וימותו" [שם], ולכאורה האי "וימותו" מיותר, אחרי שכבר נאמר בראש הפסוק "אחרי מות". אלא שבא ללמדנו ולתת טעם על מהירות העונש שבא עליהם, והרי הקב"ה הוא "ארך אפים" [שמות לד, ו], שמאריך אף גם לצדיקים [עירובין כב, א], ולמה נענשו מיד ולא ניתנה להם האפשרות לשוב בתשובה? ע"ז נאמר "בקרבתם לפני ה' וימותו", משום שזה החטא היה "בקרבתם לפני ה'", ושם אין הארכת אף. [ע"פ העמק דבר].

וביאור הענין ע"פ מה שמבואר בחז"ל [דברים רבה ד, ג] והסבירו בספרי המוסר[1] דחטא ועונש אינם ב' דברים, שהעושה דבר א' מגיע לו דבר ב', אלא שכך טָבַע הבורא בבריאה שהעונש הוא בתוך החטא עצמו, וכמו ע"ד משל סם המות ממית, וזוהי מציאות טבעית, כך בחטא - בתוך החטא עצמו נמצא העונש, וכמו שאמרו חז"ל [ברכות לג, א] אין הערוד ממית אלא החטא ממית,

---

1. תומר דבורה [פרק א מידה ב - נושא עון], ביאור הגר"א למשלי [י, כד], נפש החיים [שער א פרק יב]. וראה גם להלן פר' ראה.

ודברי חז"ל הם בדקדוק עצום, כי כשם שהערוד ממית הוא טבע, כך החטא הממית הוא טבע, וכל חטא יש בו העונש שלו, כפי שקבעה החכמה העליונה.

וענין ארך אף, שמלכתחילה כך נקבע שיהא ארך אף, וכדרך הסמים המזיקים, שיש מה ממיתים מיד, ויש שמקלקלים את הגוף לאט לאט, ואלה המקלקלים לאט יכול הנפגע מהם לעסוק בינתים בתרופות כדי לבטל השפעתם, כך גם בחטא.

אולם, כשם שבמזיקים טבעיים הכל תלוי בענינו של הגוף שנפגע מהם, וע"ד משל ב' בני אדם אכלו מאכל סרוח, אחד אכל ולא נפגע והשני נפגע וחלה, לפי שגופו עדין יותר, ואבריו הפנימיים פגיעים יותר, שאפילו על דבר קל שאינו לפי טבעם, אינם יכולים להתגבר עליו, והוא מקלקל כבר את מהלכם הטבעי. כך בחטאים, מי שהוא במדרגה רמה יותר, מי שגופו נזדכך יותר, נפגע יותר מהר מהעונש הנמצא בתוך החטא, וזהו שאמרו חז"ל [יבמות קכא, ב; ב"ק נ, א] "וסביביו נשערה מאד" [תהלים נ, ג] הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה, ולכאורה תמוה: מיגרע גרע? אלא לפי שהוא "סביביו", היינו מזוכך יותר, הרי כל דבר מזיק פוגע בו בצורה הקשה ביותר, והענין עמוק ודורש התבוננות מעמיקה.

וזהו "בקרבתם וגו' וימותו", בהיות נדב ואביהוא בדרגא של "בקרבתם", ע"כ נפגעו וימותו מיד, ודוק היטב.

בן תורה חייב לדעת שהוא בדרגא של "בקרבתם", ומכאן חובת הזהירות המכופלת.

פרשת קדושים

"**קדושים** תהיו" [ויקרא יט, ב], יכול כמוני? ת"ל "כי קדוש אני וגו'" קדושתי למעלה מקדושתכם [בראשית רבה צ, ב; ויקרא רבה כד, ט]. הדברים תמוהים לכאורה טובא, איזו הו"א יש כאן. אמנם הדבר, לדעתי, פשוט מאד, המהר"ל [באר הגולה באר הרביעי פרק יג ד"ה וכדי להעמיד] מבאר שהשבח "קדוש" שאנו משבחים להשי"ת עיקרו השלילה, קדוש, כלומר: נבדל, לא חומרי, אנטי חומרי, כי זוהי השגתנו בקדושת השי"ת.

והקדושה הנדרשת מהאדם אף היא להיות נבדל, "קדושים תהיו" פרושים תהיו [תו"כ קדושים פרשה א, א], ועיין ברמב"ן על אתר, וזהו ענין הקדושה שאדם נבדל, לפי דרגתו מהחמרי, והביא שם הרמב"ן שהדרגה הגבוהה בקדושה עד שאמרו על ר"ח [ועיין בביאור על הרמב"ן: ויש אומרים רב'] שלא שח שיחה בטלה מימיו.

ז. כן הוא ברמב"ם [דעות ב, ד] ובפירוש המשניות [אבות א, טז], ועי' בכס"מ ובציונים שם. וראה כסף מזוקק על הרמב"ן כאן.

ואין הכוונה שבלימת הפה זוהי דרגת הקדושה הגבוהה ביותר, אלא שהענין הוא, שאי שיחת שיחה בטלה מימיו משמעה שניתק את עצמו לגמרי מכל עניני החומר, שכן אדם מדבר רק על דברים שיש לו קשר אליהם, שיש לו שייכות אליהם. אני אינני מדבר על מה שמתרחש בכפר נידח אי שם במרחקי אוסטרליה, כי אין לי כל קשר לזה, כל התיחסות לזה, ר"ח לא שח שיחה בטלה, כי כל מה שנעשה על ידו ומסביבו היה עבורו כאילו זה מתרחש אי שם בקצווי תבל, כי נבדל היה.

וזהו ענין הקדושה, וזוהי השגתנו בקדושת השי"ת, והו"א שנדרש מהאדם שמגיע עד להתפשטות הגשמיות לגמרי, להיות נבדל מהעולם עד כדי כך שיאבד כל קשר לחומרי, עד כדי פריחת נשמה, ת"ל "כי קדוש אני" - קדושתי למעלה מקדושתם, ודוק היטב.

◌

ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי [ויקרא כ, כו], אם אתם מובדלים מן העמים הרי אתם שלי, ואם לאו - של נבוכדנצר וחבריו, [רש"י, מתו"כ קדושים ה, ט]. בהנהגת הקב"ה עם כלל ישראל, אין פשרה, אין אמצע, רק קצוות. או שאתם שלי - ואז שום אומה ולשון לא תשלוט בכם, לא תפגע בכם, שהרי מי יעיז לנגוע באלה שעליהם פרוסות כנפי חסותו של הקב"ה? אתם תהיו עליונים על כל העמים. ואם לאו - הנכם מסורים לנבוכדנצר וחבריו, והם ישלטו בכם ויעשו בכם כרצונם.

ונתפרש הענין בדבריו של רבי יוחנן בן זכאי לבתו של נקדימון בן גוריון [כתובות סו, ב]: אשריכם ישראל, בזמן שעושין רצונו של מקום - אין כל אומה ולשון שולטת בהם, ובזמן שאין עושין רצונו של מקום - מוסרן ביד אומה שפלה, ולא ביד אומה שפלה אלא ביד בהמתן של אומה שפלה.

והענין, כי כל דבר שנברא בעולם צורתו היא המקיימת אותו, דומם, צומח, חי, מדבר. וצומח, למשל, המאבד את צורתו, כח הצמיחה, הרי הוא מאבד קיומו לגמרי, ואיננו כדומם המתקיים גם בלי כח הצמיחה. וכן, חי שמאבד צורת החי, הרי הוא חדל להתקיים ואיננו כצומח שהוא קיים גם בלי צורת החי.

כלל ישראל יש להם צורה מיוחדת המקיימת אותו, וזהו צורת ישראל, וכמו שמנו הראשונים [כוזרי מאמר א, כז-מב] ה' סוגים בבריאה: דומם, צומח, חי, מדבר, ישראל, וצורת ישראל הוא אם אתה מובדלים מן העמים להיות לי, ובאבדן צורה זו, הרי אין להם כח הקיום שיש לעמים אחרים, ולכן הרי הם נמסרים ביד אומה שפלה וביד בהמתן של אומה שפלה.

ואחרי שנתבאר לנו כל זאת עדיין יש לשאול: ולמה בכל זאת אין מיצוע? וכי לא יתכן פשרה בדבר זה, כלומה, לא מובדלים לגמרי וגם לא דבוקים לגמרי באומות - אכן, אי אפשר, הענין הרוחני אינו מתחלק, מעלה רוחנית אינה לחצאין, דרגות יש בה, אבל שלמות צריך להיות, יתכן

הבדלה ללא ריחוק יתר, ויתכן להוסיף ריחוק יתר, לפני גזירת סתם יינם ואחרי גזירת סתם יינם [שבת יז, ב], אבל ההבדלה עצמה צריכה להיות שלמה, והתבונן בדבר.

והפרט אף הוא ככלל. הצורה הרוחנית צריכה להיות שלימה, אף בשעה שהוא עומד עדיין על הדרגה הנמוכה ביותר בסולם העליה הרוחנית, ומהי השלמות? מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב [תנא דבי אליהו רבא פרק כה], עד כדי כך? רק כך, ע"י שאיפה זו הרי יש בו בכֹח את הצורה הרוחנית השלימה, והוא משיג אותה בפועל שלב אחרי שלב. המסתפק במועט, השואף למועט, לא ישיג כלום, כי אינו שואף לכלום. ותן בלבנו להבין ולהשכיל ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך - האין כאן תפסת מרובה? אכן, את כל המרובה צריך לתפוס, בשאיפה, כי כמו שאמרנו המעלה הרוחנית אינה מתחלקת, ודוק היטב כי הענין עמוק מאד מאד.

פרשת בהר

כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה' [ויקרא כה, ב], מצות שביעית מצוה קשה היא, וכמו שאמרו חז"ל [ויקרא רבה א, א; תנחומא ויקרא א] גבורי כח וכו', רבי יצחק נפחא אומר אלו שומרי שביעית, ולמה נקרא שמם גבורי כח רואה ששדהו מופקרת ואילנותיו מופקרים והסייגים מפורצים ורואה פירותיו נאכלים וכובש את יצרו ואינו מדבר, ושנו רבותינו איזהו גבור הכובש את יצרו. ומהיכן יקח אדם את הגבורה הדרושה לקיומה של מצוה יקרה זו, אם יתבונן שהארץ ה' נתן אותה, והרי נותן בעין יפה נותן [ב"ב עא, א], ולשם מה ניתנה לו הארץ כדי לאכול מפריה ולשבוע מטובה, ורוצה הנותן שהמקבל יהנה ממתנתו ככל האפשר יותר, ואם בכל זאת ציווה עליו להשבית את הקרקע, הרי שזו טובתו, כמו שהנותן, דרך משל, מתנה בעל-חי לזולתו, והנותן המכיר את אופיה של בהמתו מצוה למקבל כיצד להתנהג עם בהמתו, באופן שיקבל ממנה את חלבה וצמרה ולא תתמרד, ודאי שכל הגבלותיו בצורת השימוש בה, הינם לטובתו. [ע"פ משך חכמה].

והנה בכל המצוות חייב אדם להשתמש בהתבוננות זו. כי האדם מטבעו דורש טובת עצמו ואינו מסוגל לוותר על טובתו, [ובמקום אחר ביארנו באר היטב שבאמת תכונה זו היא הכרחית לאדם[ח]], ואמרו חז"ל [ב"ב עח, ב] על כן יאמרו המושלים ביצרם בואו חשבון בואו ונחשב חשבונו של עולם הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה, ולכא' תמוה טובא, למצה צריכים המושלים ביצרם לחשבון זה, והרי הם כבר מושלים ביצרם.

ח. ראה אגדה ומוסר מאמר ט: חֲדַאי נַפְשָׁאי לָךְ קְרָאי.

אך הענין הוא כמו שביארנו, שגם מי שהוא מושל ביצרו, היינו שיצרו אינו יכול לכפותו לעשות דברים שהוא יודע שגורם רעה ונזק לעצמו, [ומי שיצרו מושל עליו - מכריחו לכך, וכמו שאמרו חז"ל [שבת לא, ב] יודעים רשעים שדרכם למיתה ויש להם חלב על כסלם], אבל מ"מ לוותר משלו אינו יכול, ולעשות מצוה ולהפסיד ע"י כך אינו מסוגל, אלא שיכול הוא לעשות חשבון צודק ולראות שכדאי לו ואין זה ויתור, כי באמת הפסד השכר גדול פי כמה, וכן בעבירה, לוותר על שכרה של עבירה [וכל מין שכר בכלל, שכר ממון או כבוד או הנאה גופנית], אינו יכול, רק אם יציב לעומתו את ההפסד, ויראה שבאמת אינו מרויח אלא מפסיד, ועזיבת העבירה אינה ויתור עבורו כי אם ריווח, והתבונן בזה היטב.

ובגמ' שבת [פח, א-ב] בעובדא דרבא וההוא צדוקי, אמר ליה [הצדוקי לרבא] עמא פזיזא [נמהר, רש"י] דקדמיתו פומייכו לאודנייכו [קודם ששמעתם אותה היאך היא קשה, ואם תוכלו לעמוד בה, קבלתם עליכם לקיימה, רש"י] אכתי בפחזותייכו קיימיתו, ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו, אמר ליה [רבא לצדוקי] אנן דסגינן בשלימותא [התהלכנו עמו בתום לב, כדרך העושים מאהבה וסמכנו עליו שלא יטעננו בדבר שלא נוכל לעמוד בו, רש"י] כתיב בן [משלי יא, ג] "תמת ישרים תנחם" הנך אינשי דסגן בעלילותא כתיב בהו [שם] "וסלף בוגדים ישדם". והענין הוא, שהצדוקי הבין שתורה ומצוות הם דרישות ויתורים מהאדם, הטלת משא על שכמו, וצריך כמובן תחילה לדעת אם יכול הוא לשאת משא זה, והשיב לו רבא "אנן דסגינן בשלימותא", הכוונה שאין כאן ויתור, ואין כאן הטלת משא, אלא מתנה טובה כי השכר עולה על ההפסדים, וההנאה עולה על הקשיים, וממילא מה שייך לשאול תחילה. האומר לחבירו: התרצה לשאת את חבילתי? אומר לו: נראה את החבילה אם אינה למעלה מכֹחותי, אך האומר לחבריו התרצה לקבל את החבילה שלי במתנה? משיב לו בפה מלא: הן.

◦

[נוסח אחר] כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה' [ויקרא כה, ב], ראה משך חכמה הרגשה נפלאה, נותן בעין יפה נותן [ב"ב עא, א] ורצונו שהמקבל יהנה בכל האפשרי, ולכן אני מצוה ושבתה. ובאמת כזו צריך האדם להעמיק ולהתבונן בכל המצוות האיסורים והגדרים שגדרה התורה את האדם מישראל, הכל, כל החיים, מתנה מאתו יתברך, ונותן בעין יפה נותן, ובכלל הלא הכל חסד גמור, ומכאן להבין שהכל לטובתו של האדם. להרחיב בזה ההתבוננות.

◦

במשך חכמה פר' בהר [ויקרא כה, ב] הביא מירושלמי סוף פרק מקום שנהגו [פסחים ד, ט] שבשדה הקדש נוהג שביעית, ומסביר שם בטוב טעם בדברים ערבים ומתוקים מאד. ולי נראה להוסיף סברא, שכל המצוות התלויות בארץ שאינן נוהגות בהקדש, הוא רק במצוות התלויות בבעלות, כתרומות ומעשרות, אבל שביעית היא להיפוך, הפקעת הבעלות בשנת השמיטה, [וכמובן

זהו כשיטת המהרי"ט [ח"א סי' מג] שאין הבעלים צריכים להפקיר בשביעית, שמאליה זה הפקר, וגם המשך חכמה דורך שם לפי שיטה זו].

פרשת בהעלותך

ויעש כן אהרן [במדבר ח, ג], להגיד שבחו שלא שינה [רש"י], ותמוה לכאורה איזה שבח זה, וכי למה היה לו לאהרן לשנות. ומשלש בחינות תמוה הדבר: א. אדם משנה ממה שציוו לו רק כשיש לו ענין לשנות - ולאהרן לא היה שום הבדל בין יעשה כמו שצווה ובין ישנה. ב. המצֻוה משנה רק כשיש לו מקום לחשוב שהוא מיטיב להבין מהמצַוה, אבל שום אדם לא ישנה אם יודע הוא שהמצַוה הוא מומחה גדול. וכאן הלא ציוה משה רבינו בשם ה'. ג. אם אדם פשוט אינו מקפיד ביותר על דיוק המצוה, אבל ודאי שאין זה שבח על אהרן הכהן, ואילולי נאמר בכתוב "ויעש כן" היינו מבינים מעצמינו שכן עשה.

אמנם חז"ל גילו לנו כאן סוד עמוק מאד. האדם מטבעו רוצה להיות פורק עול אחרים מעליו, ולהיות אדון לעצמו. ואפילו כשהוא מוכרח, הן מצד הכפיה של עונש, והן מצד הכרת שכלו לעשות רצון אחרים, עם זאת רוצה היצר להסיתו שעשיית הדבר תהיה כאילו מרצונו העצמי, ולזאת ישנה קצת, אפילו משהו שבמשהו, ממה שציוו לו. ושינוי קטן זה יהא בו הוכחה שהשאר מה שעשה לא משום שצֻוה עשה כי אם משום שכך רצונו הוא לעשות. וכמו שכתב בשערי תשובה [שער א, ו] שאם יאמר העבד לאדונו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד, כבר שבר עול אדוניו מעליו. אם יעשה האדם כמו שצֻוה ורק במשהו קטן ישנה - כבר לא עשה את הציווי, כי אם עשה מה שהוא בעצמו רוצה.

והנה העיקר שהאדם יקבל עליו עול, ובזה חשיבותו, כי האדם נברא לעשות רצון קונו יתברך, ועוֹל - פירושו שלא ישנה אפילו בפרט הכי קטן. וזהו שלימדונו חז"ל, שאפילו לאהרן קדוש ה' לשבח ייחשב לו שעשה הכל כמצווה ולא שינה.

פרשת שלח

איתא במדרש [תנא דבי אליהו רבא פרק כו; ילקוט שמעוני פר' שלח רמז תשנ ד"ה ויניחו[ט]] שמשה רבינו בא בטענה כלפי שמים כשמצאו את המקושש, ואמר: ציוית בתורתך להניח תפילין ובתפילין כתוב [שמות יג, ט] "למען תהיה תורת ה' בפיך", אילו הניח תפילין לא היה מחלל שבת, ורק משום

ט. ענין הזכירה שבתפילין ובציצית, לא הוזכר בתנא דבי אליהו [שם], אך הובא כן בדעת זקנים מבעלי התוס' [במדבר טו, לב] ובמחזור ויטרי [סוף סי' תקי] ובפענח רזא [סוף הפרשה] בשם רבו.

שבשבת צוית לא להניח תפילין בא לידי החטא. אמר לו הקב"ה, אני אתן לכם מצוה שתזכיר לכם את כל המצוות, ותקיימוה גם בשבת. בציצית כתוב זכירה, וכן בתפילין - "ולזכרון בין עיניך" [שמות שם]. ואין הכוונה לזכירה שכלית, לזכירה שהיא במוח בלבד, שהרי המקושש לא היה שוגג כי אם מזיד והתרו בו, כמבואר ברש"י [במדבר טו, לג] בשם הספרי [סי' קיג]. אך הכוונה היא לזכירה שהיא בלב ושהיא נגד העינים, שאין אדם יכול להסיח דעתו ממנה, וכמו, למשל, כשאדם רואה דבר המזעזע את רגשות לבו, הרי המראה הזה ממלא את חלל לבו ועומד זמן רב נגד עיניו, ובכל אשר ילך ובכל אשר יסתכל הרי המראה הזה עומד נגדו.

כשאדם מניח תפילין ומכוון בהם כדבעי, ורואה ומבין את ה"יד החזקה" שבה הוציאנו ממצרים, ובהם כלול כל יסודות האמונה ושכר ועונש, וכמו שביאר הרמב"ן בפר' בא [שמות יג, טז], הרי "יד חזקה" ממלאה את כל חדרי לבו, ועומדת נגד עיניו, ושב אינו יכול לחטוא אפילו ירצה בכך. שהרי העבד הרוצה למרוד, אינו יכול למרוד כשאדונו עומד נכחו ובידו מקל חובלים. אימתי הוא מורד נגד רצונו של אדוניו? כשאין אדוניו רואה. והנה תפילין המעידים על ה"יד החזקה", צריכים להמחיש לאדם את נוכחותו והשגחתו של בורא עולם נגד עיניו ממש.

וכן בציצית, אף מצוה זו אות היא על אדנותו יתברך עלינו ושאנו עבדיו, והמקיים ציצית כהלכתה זוכר את כל מצוות ה'. היינו: זכירה בלב ונגד העינים, ולכך לא יתור אחרי הלב ואחרי העינים.

ואמרו חז"ל [מנחות מג, ב] תכלת דומה לים וים דומה לרקיע, וביאר בכלי יקר [במדבר טו, לח], שאדם ילמד מהים העושה רצון הבורא, וכן מהרקיע, עיין בדבריו. ומה מאד יוסברו הדברים לפי החובות הלבבות בשער חשבון הנפש [פרק ג] חשבון השישי, שהאדם הוא היחידי מהבריאה הממרה את רצון הבורא, וכל הבריאה עושה רצונו באימה וביראה עיי"ש.

◦

פרשת פנחס

פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי [במדבר כה, יא]. מפורש בקרא דאילולא קִנֵּא פנחס היה החרון-אף גדול כל-כך עד לידי כליון, רח"ל.

ולמה באמת היה החרון-אף לוהט כל-כך - פלא הדבר ואין אנו יודעים למה. אם בגלל הזנות, הן הבועל ארמית אין עליו דין מיתה בידי אדם, ורק קנאין פוגעין בו, ואם בגלל ע"ז, הרבה אזהרות- עונשין מצאנו בתורה לעובדי ע"ז, אבדן הארץ, גלות ויסורים, אבל לא נאמר שחרון-אף ילהט כאש, לאכול עד כלה, רעים וטובים, לבלי השאיר שריד.

ואף אם נעלם הדבר ונשגב מבינתנו, אך הן כך מפורש בקרא שהיה שם קלקול גדול כל-כך עד שהעלה חמת-כליון, גדולה מבמעשה העגל, ששם נאמר "ועתה הניחה לי" [שמות לב, י], וכאן היתה החרב שלופה מנדנה לכלות עד כליון, ואע"פ ששם היה הקלקול בדעות וכאן היה השורש בתאוה, הא למדנו שהתאוה עלולה לקלקל יותר מטעות בעניני דעות.

וחימה עזה זו הושבה אחור ע"י פעולה אחת בלבד, ע"י מעשה של פנחס אשר קיים את ההלכה של קנאין פוגעין בו. ואף זה הוא מפלאי סודות ההנהגה של כלל ישראל, שגם בעת אשר החרון-אף בעיצומו, הדרך לתיקון פתוחה וקרובה, ומעשה אחד בלבד דיון להשיב אף וחימה. ולמדנו גם כוחו של מעשה עד היכן הוא מגיע.

והנה פנחס עשה מה שעשה לא מתוך כוונה להשיב חרון-אף, שהרי לא ידע תחילה מזה, ורק בא לקיים הלכה, ואילו לא ידע ההלכה לא היה עושה מה שעשה ולא היה משיב חרון-אף, וח"ו היה כליון על ידו.

בואו ונשיש ונגילה בתורת חיים שניתנה לנו, הלכה אחת שלמד פנחס נתנה חיים לכל כלל ישראל!

פרשת עקב

כל המצוה [דברים ח, א], וברש"י, ומקורו בדברי חז"ל [תנחומא עקב ו] אין המצוה נקראת אלא על שם גומרה, שנאמר [יהושע כד, לב] "ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם", וכי בני ישראל העלו והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם, אלא לפי שלא הספיק לגומרה וגמרוה ישראל, נקראת על שמם. בביאור ענין זה, ראה בהרחבה אגדה ומוסר מאמר יב.

ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה וגו' [דברים י, יב], ובגמ' [ברכות לג, ב] אטו יראה מילתא זוטרתא וכו', ביאור כל הענין בהרחבה, ראה אגדה ומוסר מאמר ו.

פרשת ראה

לא תעשון כן לד' אלקיכם [דברים יב, ד] וברש"י [מספרי ראה פיסקא סא]: אמר רבי ישמעאל וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות? אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגמרו עונותיכם למקדש אבותיכם ליחרב, ע"כ. למדנו מדברי רבי ישמעאל שכל האזהרות שבתורה לא באו אלא על דברים שנחשד אדם מישראל לעשות אותם אילולא האזהרה, שאלמלא כן לא היתה התורה כותבת אזהרה, שלא ניתנה תורה לשופטני היוצאים מגדר הטבעי, וכל אזהרותיה וציווייה הם לאנשים אשר נטייתם לרע היא בגדר הטבעי לפי מצבם, ואם כי מצינו דברים הרחוקים לכאורה

מאוד מטבע האדם, כגון משכב זכור ובהמה, על כרחנו לומר שגם תועבות אלו הינם בגדר הטבע האנושי - נורא ואיום למתבונן עד היכן מגיע כח הרע שבטבע האדם.

ומכאן תשובה לטועים אשר חושבים שדברים שאינם מפורשים בתורה באיסור לאו מפורש אינם אסורים מן התורה, אע"פ שחז"ל הקדושים הפליגו בעונש הדבר, כגון איסור הוצאת ז"ל, אדרבא, לפי שהדבר הוא חוץ לגדר הטבעי של האדם, כפי שהתורה הקדושה מכירה אותו, על כן לא אסרה זאת בפירוש, כי לא ניתנה תורה לשופטני שהשחיתו טבעם, גם אם רבים הם. וידוע שכל חטא שהוא חוץ לגדר הטבעי עונשו מרובה פי כמה, כענין דל גאה ועשיר מכחש [פסחים קיג, ב], הש"י ויצילנו.

והנה גילו לנו חז"ל בזה סוד עמוק וגדול, שהאדם נענש גם עבור העונש המגיע לו עבור חטאיו. חורבן ביהמ"ק הוא עונש חמור, וא"א כלל להעלות על הדעת להקיף בשכל אנושי את כל עומקו והיקפו של העונש המר הזה ותוצאותיו לדורי דורות, והנה נוסף על כל אלה עוד מידינו יתבע החורבן, אנחנו במו ידינו החרבנוהו, וכשאנו אומרים קינות בת"ב ומפליגים לתאר את גודל האבידה, אנו צריכים לא רק להתאבל על כל הטובה הגדולה הזו שאבדנו, אלא גם לדאוג מהעונש החמור אשר יוטל על הגורמים לאבדן תפארתנו.

והטעם לזה נראה לפי ש"מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" [איכה ג, לח], ועונשים הינם בגדר תוצאה מוכרחת ממעשה החטא, בגדר סיבה ומסובב, וכמו שאדם מפיל עצמו, למשל ממקום גבוה, ואבריו נשברים, אין השבירה בגדר עונש שבבחירה אלא עונש מוכרח, שהוטבע בטבע הבריאה והנבראים, כך גם עונשי עבירות, וע"כ מידו של החוטא יתבע גם עבור תוצאות מעשהו, כפי שנתגלה בעונש[י].

ואם אדם חוטא ונענש ביסורים יתבע לדין עבור יסוריו שגרם לעצמו, שהרי אין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואם חטא ונענש בעונש מיתה, רח"ל יתבע לדין לב"ד של מעלה כמאבד עצמו לדעת, מבהיל מאוד למתבונן בדבר.

◦

פרשת שופטים

מינוי השופטים והשוטרים הוא מצות עשה אחת במנין המצוות, ומשמע שאם מינו שופטים ולא שוטרים לא נתקיימה המצוה עדיין, וראיתי באור החיים על התורה [דברים טז, יח] הביא מפסיקתא [פסיקתא זוטרתא שם], ר' אלעזר בן שמוע אומר אם יש שוטרים יש שופטים אם אין שוטרים אין שופטים ע"כ, ופירש באוה"ח שאם אין שוטרים אין גם חיוב למנות שופטים, ועוד

י. וראה גם לעיל פר' אחרי מות.

כתב וז"ל וכל שהעם נשמעים לדייניהם בלא שוטרים חייבין למנות שופטים וקוראים אנו בשופט זה שופט ושוטר, ע"כ, ומשמעות כוונתו שאם ידוע שנשמעים לשופטים בלא שוטרים הרי במינוי השופטים בלבד נתקיימה המצוה, ואין כלל חיוב למנות שוטרים.

ונראה דזהו לפי מה שמשמע מהפסיקתא שמינוי השוטרים הוא כדי שיעמידו את דברי השופטים, וכן כתב רש"י בפירושו לתורה ריש שופטים [שם], וכן פירש בסנהדרין [טז, ב ד"ה שוטרים]. אבל הרמב"ם בפ"א מסנהדרין ה"א כתב שהם מסבבין בשוק וברחובות וכו', וראה פ"ח מגניבה ה"כ, ולפי"ז נראה דגם אם נשמעים לשופטים צריך למנות שוטרים, ודוק.

תורת שמואל

מסכת סוכה

פרשיות התורה

אגדה ומוסר

מאמר א

האמונה

א.

יסוד האמונה ושורש כל המצוות כולן הוא: האמונה באלקים יתברך שמו. ומהותה וענינה של האמונה הגדירה הרמב"ם ז"ל [ספר המצוות מצוה א] "שנאמין שיש עִלָּה וסיבה שהוא הפועל לכל הנמצאים", כלומר: לא כאותם הסוברים שֶׁדַּי להאמין במציאותו של כח עליון שלמעלה מהטבע, אלא שנאמין שהכח העליון הזה הוא הָעִלָּה והסיבה הראשונית לכל הבריאה כולה, כי הוא שברא הכל יש מאין ממש, והוציא את כל הנמצאים מאפס מוחלט, וזה מפורש בכתוב: "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" [בראשית א, א]. ואמר הכתוב "ברא" ולא אמר "עשה" או "יצר" להורותנו עיקר זה, שעשה הכל מאַיִן ממש, כי זוהי משמעותה של המילה "ברא": הוצאת דבר מלא-דבר, כלומר: מאפיסה מוחלטת נברא דבר חדש.

וכשם שתחלת הוויתה של הבריאה היתה רק ע"י רצונו של הקב"ה, ורצון זה הוא השפע העליון שהוציא את כל הבריאה והנבראים מהאין והאפס המוחלט לתת להם יֵשׁוּת ומציאות, כך גם קיומם, עמידתם ופעולתם, לפי הכוחות שהוטבעו בהם, אינם אלא ברצונו יתברך, המשפיע עליהם כל רגע ממש שפעת אורו, וזהו המקיימם ומעמידם ונותן בהם כח לפעול לפי תכונתם, ואילו היה מסלק מהם השפעתו, אפילו רגע קל לא היו מתקיימים, אלא היו חוזרים מיד לאפיסה מוחלטת, וכמו שהיה לפני הבריאה.

נמצא שהבריאה אין לה מציאות עצמית, ובכל רגע היא מחודשת ברצונו יתברך. וכן יסדו אנשי כנסת-הגדולה בסדר התפילה שתקנו: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". [והמלה "יום" אינה מציינת כאן אורך מסוים של זמן, אלא את עצם מושג הזמן המתחלק לחלקיו, וכל חלק עומד בפני עצמו ואינו קשור במה שקדם לו מהזמן ובמה שיבוא אחריו]. ודברים אלה מבוססים על מקרא מפורש: "לעושה אורים גדולים, כי לעולם חסדו" [תהילים קלו, ז], "שעשה" לא נאמר אלא "לעושה", כלומר: שעושה אותם תמיד בלי הפסק[א]. וכן מפורש גם בכתוב אחר: "אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים שמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה ואתה מחיה את כולם"

א. נפש החיים שער א פרק ב.

[נחמיה ט, ו], הנה מפורש כאן שכֹּח עמידתה של הבריאה כולה, מהשמים וצבאם ועד הארץ וכל אשר עליה, הכל ברצון הבורא יתברך המחיה אותה תדיר בשפע המושפע עליה כבתחילת בריאתה.

וזהו שאנו אומרים בתפילת שחרית לשבת: "אפס בלתך גואלנו לימות המשיח", כי "בלתך", בלעדי השפע החיוני הבא ממך, "גואלנו", הכל "אפס" מוחלט, ולא רק עכשיו כשהעולם נמצא בדרגה נמוכה והרע שולט בו, אלא אפילו "בימות המשיח", כשיגיע העולם לדרגה גבוהה של תיקון, לא יהיה לה, לבריאה, כח וקיום עצמי ומציאות עצמית, כי אם הכל ממך, ובלתך - אפס מוחלט.

והואיל וכן, שהקב"ה מחדש בכל יום ורגע מעשה בראשית, מהו זה שנאמר בתורה [שמות לא, יז] "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש"? לא בא הכתוב אלא לומר דבששת ימי בראשית נבראו בכל יום דברים חדשים שלא היו קודם לכן, וביום השביעי שָבַת מבריאת דברים חדשים, ומאז ואילך אין הוספה והשתנות בבריאה ובנבראים, אלא שבכל רגע ורגע מחדש הקב"ה ברצונו מה שנברא בששת ימי עשייה של ראשית הבריאה. ולא דיבר הכתוב אלא לפי הרגשתו של האדם, אשר רק ההוספה וההשתנות תורגשנה ע"י חושיו, ורק לזה יקראו עשייה ומלאכה, ואילו הדבר העומד על עומדו ונוהג כמנהגו לא ירגיש בו האדם שום התהוות, ועל כן לזה יקרא שביתה מעשייה.

וזהו שקבע הרמב"ם בראשון משלשה עשר עקרי האמונה: "אני מאמין באמונה שלימה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים, והוא לבדו עשה עושה ויעשה לכל המעשים". לא אמר: "הוא ברא כל הברואים", אלא "הוא בורא", כלומר: תמיד הוא בורא אותם, ותמיד כאילו נבראו מחדש, וכל המעשים שנעשו, שנעשים ושייעשו, הכל ממנו ומכוחו - כי בלעדי שפעת אורו הכל אפס וְאַיִן מוחלט.

ב.

ענין זה, היינו: הפיכת אַיִן לְיֵשׁ, ואפיסה מוחלטת למציאות, במאמרו של הקב"ה - שום אדם לא יֵדָעֶנוּ על בוריו. כי לא תיתכן הבנה אמיתית של הדבר הזה מבלי שתקדם ידיעת הבורא, והיא, היינו: ידיעת הבורא, אינה בתחום השגת בינתו של אדם. ואפילו משה רבינו ע"ה, אדון הנביאים, שנמסרו לו ארבעים ותשע שערי בינה [ר"ה כא, ב], ועליו נאמר: "ותחסרהו מעט מאלקים" [תהילים ח, ו], לא זכה לידיעת הבורא, כנאמר לו מפי הגבורה: "כי לא יראני האדם וחי" [שמות לג, כ].

ואע"פ שהבנת הדבר על בוריו לא תושג, ואפילו לחכם שבחכמים, אבל האמונה בדבר זה יוכל להשיג כל אדם, ואפילו מי שקטן בשנים ודל בחכמה, ולקובעה בחדרי ליבו קביעה איתנה. ולא כאותם הסבורים שלא תושג האמונה בבורא אלא ע"י עיונים שכליים עמוקים ובינה מקיפה במדע וחכמה. והוכחה נצחת לכך - שהרי כל אחד מישראל משהגיע לגיל וחיוב מצוות חייב להאמין בבורא, כי בלעדי אמונה זו אין יסוד לתורה ואין שורש למצוות, ולדעת קצת חכמים האמונה היא

אחת מתרי"ג מצוות. ואם כדברי האומרים שהאמונה לא תושג אלא ע"י עיונים שכליים מעמיקים ויגיעה גדולה במדע וחכמה, אין האמונה אלא נחלתם של בעלי שכל חזק הצוללים למעמקי החכמה והחקירה, כיצד אפשר לחייב בכך מי שלא הגיע למדה זו? והרי כלל זה מסור בידינו: "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו" [ע"ז ג, א], כלומר: אין הקב"ה תובע מאדם מה שנבצר ממנו לעשות ולהשיג, ולא נתחייב אדם בדבר שאין ביכולתו לקיימו, וכמו שלמדנו [מנחות לז, א]: מי שאין לו זרוע - פטור מהתפילין.

והואיל וברור שכל אדם מישראל, הן גדול הן קטן, הן חכם והן מי שאין לו יד בחכמה ובעיון שכלי מעמיק, חייב במצוות האמונה, אין לנו אלא לומר שכל אדם מישראל יכול לקיים מצווה זו, זאת אומרת: שכל אדם מישראל, ואפילו קטן שבקטנים והוא רחוק מחכמה, יכול להשיג האמונה בבורא יתברך, ולקובעה בחדרי ליבו כדי שתשמש יסוד איתן לתורה ומצוות[ב].

ג.

וכיצד ישיג האדם האמונה? שתי דרכים לכך.

הדרך האחת היא: מסורת הקבלה. אבותינו לימדו אותנו שיש אלוקים בעולם והוא שברא כל המציאות והנמצאים, ואבותינו קיבלו זאת מאבותיהם, והם מאבותיהם, וכך דור מפי דור שלפניו קיבל אמונה זו, עד דור יוצאי מצרים ומקבלי התורה בסיני. תוקפה של קבלה זו הוא בכך שידוע ומאומת אצל כל בן-דעת שאין הורים מנחילים לבניהם כזבים כי אם אמתיות, באשר את טובתם הם דורשים ובהצלחתם הם חפצים, ואין טובה והצלחה לאדם אלא בידיעת האמת, והנאחז בשקר מסתבך ונכשל, ועל אחת כמה וכמה שלא היו מנחילים לבניהם אמונה זו, שהיא עול ורסן וחוסמת בעד הרבה מתענוגות העולם הזה שהאדם מתאוה להם, אילולא נתאמתה ונתבררה להם האמונה בתכלית הבירור והוודאות.

ודרך זו, אע"פ שאין בה ראיות שכליות על עצם האמונה, יש בה מ"מ, למתבונן היטב בטיבה של הקבלה, שכנוע שכלי חזק, באמתותה של האמונה שהיא למעלה מכל ספק ומחוץ לכל פקפוק. שהרי ראשיתה של הקבלה אינה צומחת מתוך חקירה שכלית, כלומר: הדור הראשון אשר נדבק באמונה זו, וממנו נמשכת מסורת הקבלה אלינו, לא הגיע אליה ע"י חקירות פילוסופיות, שיהא מקום לחכמי הדורות האחרים להרהר אחריהם שמא לא הביאתם חכמתם לתכלית האמת, אלא השיגו את האמונה ע"י ראיה חושית, ראית האותות והמופתים במצרים ועל ים-סוף וגילוי כבודו במעמד הר-סיני, והשגה חושית אין להרהר אחריה ואין לחתור תחתיה ע"י חקירות מדעיות והתפלספות עיונית. אם ראובן ראה את שמעון בזמן מסויים במקום מסויים, אי אפשר להכחיש עובדה זו ע"י זה שנאמר שלפי כל ההנחות השכליות הידועות לנו צריך היה שמעון להימצא באותו

ב. ראה באריכות בביאורי אגדות שבסוף ספר קובץ הערות סי' א.

זמן במקום אחר. וכיון שאותו דור השיג מציאותו יתברך ושליטתו על הבריאה השגה חושית, נהייתה האמונה אצלם ענין של וודאות, כוודאותה של ההרגשה העצמית, וכך נמסרה הקבלה לדור שאחריו, וכך הגיעה אלינו, דור מפי דור, נעלית מכל ספק ומחוסנת נגד כל פקפוק, מבוססת על יסודה האיתן של קבלה אמיתית.

והמעמיק להתבונן יתגלה לו כל תוקפה של מסורת הקבלה בענין זה, ועד היכן מגיע כוחה להדביר כל הרהור של פקפוק באמונה כפי שנמסר לנו מדור לדור. שהרי הדור של יוצאי מצרים והולכי המדבר לא היה דור קל, נוח לקבל אמונה ועול. אדרבא, דור קשה היה, קשה-עורף עד למאוד, כפי שמעידה עליהם התורה, ככתוב: "כי עם קשה עורף אתה" [שמות לג, ג], וכתוב: "וינסו אותי זה עשר פעמים" [במדבר יד, כב], ולא היו מכניסים צוארם לקבל עוּלה של האמונה ועול תורה ומצוות אילולא נתברר להם הדבר בבירור אמיתי, ולא היו מוסרים לבניהם שום דבר אשר אינו חתום בחותם האמת והוודאות. וכן הדורות שלאחריו היו דורות גדולים בדעת ובחכמה, ולא היו נפתים לקבל דבר שאינו אמיתי. ובכל הדורות היו בישראל חכמים גדולים אשר רכשו חכמה ודעת הרבה מאד, והיה להם יד ושם בכל החכמות והמדעים, והם ירדו לברר את ענין האמונה ע"פ רוחב שכלם ועומק חכמתם, ואחרי עיון יסודי וחקירה עמוקה נתבאר להם אמתותה של הקבלה גם ע"י הבחינה השכלית. נמצא שהאמונה בדרך הקבלה מתיישבת לא רק על הלב אלא גם נתמכת ע"י השכל, וזוהי הדרך האחת להשגת האמונה.

והדרך השניה היא: ההתבוננות השכלית. הבריאה עצמה מעידה על בוראה. ההנחה ההגיונית, שאומתה ע"י הניסיון, אומרת, ש"שום דבר אינו עושה את עצמו", וכיון שכך, הרי ברור שיש בורא לבריאה.

שהרי כל ההשגות שאדם משיג מגיעות אליו באחת משתי דרכים: או ע"י החושים או ע"י השכל, [וישנן השגות מורכבות, היינו שההשגה השכלית בנויה על יסוד ההשגה החושית].

והנה ענין האמונה הוא חוץ מדרכים אלו. הכי יאמר אדם: אני מאמין שבידי עט ואני כותב בו? או יאמר: אני מאמין ששתים כפול שתים הם יותר מאשר שתים בלתי נכפלות? אין ענין האמונה אלא במה שאינו משיג בחושיו או בשכלו.

מה מביא את האדם לידי אמונה? השגה שכלית. אברהם אבינו ראש המאמינים אשר פרסם את השם יתברך, את אלקותו ואדנותו בעולם, לא קיבל את האמונה בקבלה מאביו או מרבותיו. תרח אביו, ככל בני דורו, עובד ע"ז היה, ואברהם בישרות שכלו הכיר שיש בורא ואדון ומנהיג לעולם. "משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת, אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה", [בראשית רבה לט, א]. עצם מציאותה של בירה מעיד על מציאותו של בעל הבירה. אין בירה צומחת מעצמה מהאדמה, יש מישהו שהקים

אותה. כל שֶׁכל שיש בו אפילו מעט מהישרות הטבעית שהוטבעה בו, היינו: שרצונות הלב לא עיוותו אותו כליל, מוכרח להודות בכך. אם יש בירה - יש בעל בירה.

והוא איננו חלק ממנה אלא חוצה לה. אחת הקורות או האבנים של הבירה אינו בעל הבירה. אמר לו נמרוד לאברהם: השתחווה לאש, אמר אברהם: ולמה לא למים המכבים את האש? אמר לו: השתחווה למים, אמר אברהם: ולמה לא לעננים הנושאים את המים? וכו' [בראשית רבה לח, יג]. חלק מהבירה אינו יכול להיות בעל הבירה.

ומי שמעמיק להתבונן ורואה שהבריאה כולה מסודרת באופן נפלא, מתוכננת בחכמה עמוקה. נזכיר, לדוגמא ולמשל, את שיתוף הפעולה בין צבאה השמים ובין הארץ, שקיום החיים על אדמות זקוק לכוחה של השמש, המאירה, המחממת ומצמיחה, ואילו היתה השמש נוטה ממסלולה להתרחק מהארץ או להתקרב אליה יותר, לא היה קיום לבעלי החיים, אם מחוסר חום, במקרה של התרחקות, ואם מעודף חום, במקרה של התקרבות. ובענין זה אנו רואים תופעה מעוררת השתאות. הואיל ולא כל המקומות שבכדור הארץ שווים בריחוקם ובקירובם לשמש, והמקומות הקרובים יותר אקלימם חם מידי, והמקומות הרחוקים יותר אקלימם צונן מידי, נקבעו זרמי מים באוקיינוסים לווסת את האקלים ולעשותו נוח יותר, וליד המקומות החמים זורמים זרמים קרים המפיגים חומם, וליד המקומות הקרים זורמים זרמים חמים המפיגים צינתם.

נמצא שיסוד האמונה היא השגה שכלית פשוטה, כלומר: אדם מגיע לידי אמונה ע"י השגה שכלית, אבל האמונה עצמה היא למעלה מזה, היינו שאדם מאמין במה שלא השיג בשכלו או בחושיו.

◦

מאמר ב

אדם נידון בראש השנה

בראותינו את האדם ומעשיו, עד כמה רחוקים הם מהכרה זו שאדם נידון, נדמה לנו לפעמים שבכדי לבוא להכרה זו צריכים לחכמה גדולה, לחקירות עמוקות, צריכים להיות פילוסוף, או שצריכים להיות מאמין גדול, כדרך שמצינו באברהם שלא הרהר על הציווי [בראשית כב, ב] "והעלהו שם לעולה" אחרי שנאמר לו והובטח לו [שם כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע", רק אמונה גדולה כזאת "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" [נחמיה ט, ח], הם יכולים להביא לידי הכרה שאדם נידון.

אולם באמת זהו ה"אלף" של האמונה לאדם משכיל. אדם העומד על יסוד האמונה על יסוד שהעולם מחודש, הרי הוא ממילא מאמין ב"אדם נידון", כי ודאי שלא נברא העולם ללא תכלית,

ואם תכלית כאן, הרי ממילא שאדם חייב למלא את תפקידו, כי סוף-סוף ישאלוהו פעם אם עשה את המוטל עליו.

ולמה אין האדם מרגיש את זה? אם אפילו אין הוא מאמין שדנים אותו בר"ה, אבל בשעת מיתתו בטח ידונו אותו, ולמה איננו יודע זאת?

אכן יודע האדם, אלא שאין ידיעתו זאת מגיעה ללבו, הצינור המוביל מן השכל ללב סתום.

וזהו שכתב החסיד רבינו יונה [שערי תשובה שער ב, יד] "לכן מה נואלו היוצאים לפעלם ועבודתם עדי ערב, בימים הנוראים ימי הדין והמשפט, ואינם יודעים מה יהיה משפטם". ומעולם תמהתי, נואלו? רק אִוֶּלֶת ולא יותר? אמנם כן, רק אולת. מאמינים הם, שכלם מכיר, אלא שאינם משועבדים לשכלם, לבם תפשו ולכן אוילים הם.

כי לאמיתו של דבר אין כלום מחוץ לר"ה. כל מציאות הבריאה היא רק ר"ה. כי הדין הוא המציאות ולא זולתו, כל השנה אינה אלא רקע הדין, ה"היכי תמצא" של ההוצאה לפועל של הדין, ולא יותר מזה.

מאמר ג

מוֹתר האדם מן הבהמה

האדם מורכב מגוף ונשמה, לא ככל בעלי חיים שאין בהם אלא הנפש הטבעית, היא הנפש החיונית, שבה הכח החיוני והכוחות הנדרשים לקיומו של הגוף, יש באדם נשמה עליונה, וכמפורש בהרבה כתובים ומבאור בדברי חז"ל הקדושים.

ונשמה זו היא מן העליונים, ומבואר בהרבה מקומות בחז"ל שהוא חלק אלו-ה ממעל, והוא מקרא מפורש: "ויפח באפיו נשמת חיים" [בראשית ב, ז], ואמרו חז"ל[ג]: מאן דנפח - מדיליה נפח. וברמב"ן על הפסוק: נעשה אדם וגו' [שם א, כו], מפרש: אני והארץ, עיי"ש.

וזה שנאמר: ומותר האדם מן הבהמה אַיִן [קהלת ג, יט], כבר נתבאר בחז"ל [בתרגום שם] שנאמר כנגד הרשעים שעושים מעשי בהמה, וגם נתבאר [שו"ת הרשב"ש סי' מט] שכנגד הגוף דיבר שלמה, ויש נוסחאות בתפילת שחרית[ד] שאחרי הפסוק הזה מוסיפין: "לבד הנשמה הטהורה" וכו'.

ג. ראה רמב"ן שם, וספר הקנה בראשית דף ח, ג.

ד. הוספה מהרמ"ק וסידורי האר"י ז"ל וסדר היום.

ובספר "העיקרים" [מאמר ג פרק ב] פירש עוד, שאין כוונת הפסוק לומר שאין שום יתרון לאדם על הבהמה, שאם לזאת נתכוון היה לו לומר: ואין מותר לאדם על הבהמה, אלא שכוונת הפסוק לומר שאמנם יש יתרון, אבל היתרון הזה הוא בבחינת "אַיִן" והיינו: שהוא כֹּחני [כלומר, שהוא בכֹּח וטרם הוּצא אל הפועל], ונקרא "אין" לפני הוצאתו לפועל, כי מבחינת עולם העשיה רק דבר שהוא בפועל נקרא "יש".

ורבינו בחיי [בראשית ב, ז] כתב וז"ל ואם תבין הכתוב שאמר שלמה בחכמתו, אז תבין מעלת הנפש ועלוי מדרגתה ויסודה וסודה, הוא שאמר: "ומותר האדם מן הבהמה אין", באר כי יתרון האדם על הבהמה הוא מצד הענין שקראו אין, והוא מצד הנפש השכלית שבו נמשכת מן החכמה שהיא היו"ד המתיחדת עם הרצון שהוא האל"ף, והבן זה מאד.

◦

מאמר ד

אחור וקדם צרתני

אחור וקדם צרתני [תהלים קלט, ה] - קדם זהו יום הראשון, על דעתיה דר"ל הדא דכתיב [בראשית א, ב] "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים" זהו רוחו של משיח וכו', זכה אומרים לו אתה קדמת לכל מעשי בראשית, לא זכה אומרים לו יתוש קדמך, שלשול קדמך, עכ"ל המדרש, ויקרא רבא ריש פרשת תזריע [יד, א].

כשאנו לומדים בתורה ורואים את הדרישות שהתורה דורשת מהאדם, ומאידך גיסא האזהרות שהיא מזהירה אותנו, אנו עומדים ותוהים: האדם הזה שהתורה מדברת אליו, מיהו אדם זה? מהו אדם זה? האם הוא מלאך כמלאכי מרום או יצור שפל ונבזה פחות וגרוע מהחיה והבהמה אשר בארץ?

מצד אחד מזהירים אותו ממעשים שהם בתכלית הגנות והמיאוס, לא לרבוע בהמה, למשל, הרי זה גועל שבגועל, הרי זה אפילו נגד היצר הרע הטבעי שבאדם, כדי לעשות מעשה כזה צריך האדם ליצור בעצמו יצה"ר חדש, והתורה מזהירה את האדם ואומרת לו: אל תעשה כך, משמע שאם לא יוזהר עלול הוא לעשות כך, ויתר על כן: האזהרה כוללת עונש חמור מאד, מיתת בי"ד, והרי ידוע שעונשי בי"ד עיקרם הרתעת העבריינים בכח[ה], ולפי גודל ההרתעה אפשר ללמוד על גודל הצורך בהרתעה חמורה כזו, אזהרה זו מעמידה לפנינו את האדם בדמות של יצור שפל בתכלית השפלות.

ה. כדכתיב [דברים יג, יב] "וכל ישראל ישמעו ויראון", וראה ספר החינוך [מצוה מז; נ]. וע"ע רש"ר הירש [בראשית ט, ו; דברים שם].

ומאידך - קדושים תהיו, ואיזו דרגה של קדושה? "קדושים תהיו" [ויקרא יט, ב], יכול כמוני? ת"ל "כי קדוש אני וגו'" קדושתי למעלה מקדושתכם [בראשית רבה צ, ב; ויקרא רבה כד, ט][1]. הרי שנדרש האדם - וזה ראיה שהדבר בכוחו ויכלתו, שהרי התורה לעולם אינה דורשת מהאדם דבר שאין ביכולתו לעשות, וידוע הכלל [מנחות לז, א]: קטע פטור מתפילין - לקדושה מעין קדושת הקב"ה וקרובה אליו, ממי אפשר לדרוש דרישה כזו אם לא מיצור נעלה ומרומם אשר בין מלאכי מרום משכָּנוֹ?

וגילו לנו חז"ל הקדושים סוד מהותו של אדם: יש בו יצירה כפולה יצירה אחת של קדם, ראשון לכל מעשי בראשית, לפני יצירת המלאכים, ב"ורוח אלוקים" כבר קיימת רוחו של אדם [עיין במפרשי המדרש[2]], ויש בו יצירה של אחור, אחרון לכל מעשה בראשית, ואחרון ממש, מבחינת יצירת גופו, הרי יתוש ושלשול קודמים לו ועדיפים עליו, ומפלאות נפלאות היוצר ששתי היצירות חוברו כאחת.

והאדם ניתנה לו הבחירה והברירה לבחור באחת מב' הדרכים הנובעות מעצם יצירתו הממוזגת מקדם ואחור, יכול הוא להפנות פניו אל הקדם שבו, ואז יכול הוא להגיע לקדושה של "יכול כמוני", ואם הוא מפנה פניו אל האחור שבו, יכול הוא להשתפל עד כדי רביעת בהמה.

ופשרה אין, או אל הקדם פניו או אל האחור, וזהו שאומרים חז"ל: זכה, ופירוש "זכה" לא מהשורש זְכות אלא מלשון זך, כלומר הזדכך האדם, זיכך גופו החומרי הרי הוא "קדם", לא זכה, נשאר בעכירות גשמיותו המגושמת, הרי הוא אחור, ממש אחור, אחרון לכל הבריאה הגשמית.

ומנפלאות הדברים שפסוק זה אדם הראשון אמרו, הרי שגם בו היה "האחור", אע"פ שגופו היה זך ומצוחצח עד שטעו בו מלאכי השרת וביקשו לומר לפניו שירה [בראשית רבה ח, י], כי ביסוד הדברים היה בו "האחור", ודוק.

∞

---

1. ביאור ההו"א "יכול כמוני", ראה בביאורים על סדר פרשיות התורה, פר' קדושים.
2. ז"ל המתנות כהונה, והגירסא שלפנינו יש ליישבה לפי דעת המקובלים ז"ל שאמרו שרוחו של אדם זהו רוחו של משיח בסוד הגלגול, וסימנם אד"ם א'דם ד'וד מ'שיח, רוח אחד לכולם. וכ"כ העץ יוסף, ובבראשית רבה [ח, א] ציין העץ יוסף ליפה תואר [שם ד"ה זו], נזר הקודש [שם ד"ה זה], ומתנות כהונה [הנ"ל].

מאמר ה

יודע רבונו ומתכוין למרוד בו

"כי לבעבור נסות אתכם בא אלוקים" [שמות כ, יז] - עיין רש"י שפירש לנסות מלשון "נס"[ח], והרמב"ן פירש לנסות מלשון נסיון, וז"ל: ועל דעתי הוא נסיון ממש, יאמר, הנה רצה האלוקים לנסותכם הישמרו מצותיו כי הוציא מלבכם כל ספק ומעתה יראה הישכם אוהבים אותו ואם תחפצו בו ובמצותיו, ע"כ. ומו"ר המשגיח ממיר זצוק"ל [דעת חכמה ומוסר ח"א מאמר צה] עמד על דברי הרמב"ן הללו ואמר שהם הופכים את כל מערכת מחשבותינו, שכן רגילים אנו תמיד לחשוב שמקום חלות פיתויי היצר הוא בספק שיש בליבו של אדם בעניני האמונה, ואילו היה ענין האמונה ודאי לא היה מקום ליצר, והנה בכאן לימד אותנו הרמב"ן שאפילו אחרי הוצאת כל ספק, וענין האמונה היה אצלם ודאי כמו השגה חושית, ועדיין יש מקום לנסיון כי אולי לא ירצו לשמור מצותיו.

והנה לפי מחשבתינו המורגלת ענין "יודעים את רבונם ומתכוונים למרוד בו" האמור בחז"ל [מדרש אגדה בראשית יג, יג; רש"י שם], נאמר על חוטאים ופושעים גדולים העומדים במעמקי החטא, ומהרמב"ן למדנו שלא כן הדבר, שהרי את דור המדבר דור דעה, מקבלי התורה, מקדימי נעשה לנשמע, גם אותם בחנו אם לא יהיו בגדר מתכוונים למרוד בו. הרי שם גדולי גדולים חשודים על מתכוונים למרוד.

ובאמת, לאחר עיון, רק גדולים שייכים לעניין זה. כי אלה השקועים בחטא, המושרשים בו, החטא שלהם אינו שייך כלל למדת הדעת והרצון, אלה הם החוטאים הבהמיים, ועליהם אמרו חז"ל [שבת לא, ב] יודעים הרשעים שרע ומר דרכם אלא שקשה להם לפרוש ממנה, הללו אין בחטאיהם ענין של מרידה, לא למרוד הם רוצים אלא שנפשם כבר נשחתה והחטא הפך להם לטבע, וכל מה שהם עושים אינו אלא עשייה טבעית, ומוכרחים הם עליה מצד טבעם. רק אלא שאינם מושרשים בחטא, שיש להם בחירה מצד הטבע, הם שייכים לענין של מרידה, ולימד אותנו הרמב"ן שאפילו הגדול ביותר שייך לענין זה.

ועיין ברש"י פר' בחוקותי [ויקרא כו, יד] על הפסוק "ואם לא תשמעו לי" ומדובר שם על חסרון עמלה בתורה, והוא תחילת הקלקול, ועדיין הוא שומר מצוות. ופירש רש"י שזה שנאמר "לי" היינו שאי-העמל הוא בגלל "לי", כלומר יודעים רבונם ומתכוונים למרוד בו. הרי שאדם שומר כל המצוות

ח. בביאור דברי רש"י ראה בביאורים על סדר פרשיות התורה, פר' יתרו.

והוא מאלה שעליהם נאמר מתכוונים למרוד בו, והוא לפי דרכנו, שעניין המרידה שייך גם בגדול שבגדולים. ובוידוי הגדול של רבינו נסים: "הייתי כעבד חולק על אדוניו וכתלמיד חולק על רבו", ופשוט הדבר שרבינו נסים לא אמר בוידויו דברים שלא הרגיש בהם, ורק לתפארת המליצה נאמרו, ח"ו להעלות על הדעת מחשבה כזו, היסוד של וידוי הוא אמת, והמוסיף הרי הוא כגורע, וכבר אמרו שחצי אמת הוא שקר שלם, אלא שרבינו נסים הרגיש בעצמו עניין זה.

ונסביר קצת את הנקודה הזו שהיא לכאורה נקודה נפלאה. נתאר לעצמינו את הגר"א זצוק"ל, וכי שייך לומר שיש אצלו אפשרות של מתכוונים למרוד, ואם הגר"א כך - ותלמידו הגר"ח אמר עליו[ט]: אולי כהרמב"ן - גדולים ממנו, אלה ששייכים לדור שלפניו, דור הגאונים, דור רבנן סבוראי, אמוראים, תנאים עד דור המדבר, ודאי וודאי, (ובמקום אחר עמדנו על כך ביתר פירוט וביאור), וא"כ נצבת, לכאורה, כמו נד השאלה: דור המדבר ומתכוונים למרוד?

אלא שיש להבין שענין מתכוונים למרוד הוא קו ארוך, מתמשך, סופו במרידה גלויה עם בעיטה ויריקה בפנים, וראשיתו בהרהור קל שבקלים לעשות או לא לעשות, והמתבונן יבין שגם הרהור זה הוא כבר בבחינת גמר המרידה, כי ישנן הרבה דרגות לפני כן שאף הן כבר בכלל מתכוונים למרוד. וכמדומה לי שאם האדם עושה רצונו של הקב"ה מתוך אהבה גמורה ושמחה שלימה אך יש בו בליבו הרגשה שהוא בוחר בטוב ויכל היה שלא לבחור כך, כלומר: אין בליבו הרגשה שהוא מוכרח גמור כפי שמוכרחים הם הנבראים שאינם בעלי בחירה, בזה כבר נחשב למתכוון למרוד בו, והעניין עמוק עמוק.

[ואין כוונת הדברים שאין לו לאדם להרגיש שום משיכה ורצון למה שאסרה התורה, אדרבא, הרי אמרו חז"ל [תו"כ ויקרא כ, כו] אל יאמר האדם אי אפשי וכו' אלא אפשי ומה אעשה והתורה גזרה, אך כוונת הדברים שירגיש את עצמו כמוכרח גמור, שזהו כבוד הדר מלכותו יתברך, שעם כל הרצון לעשות אחרת אין האדם מעלה בדעתו אפילו לרגע קל אפשרות שכזו אפילו בתיאוריה בלבד, אני רוצה אך אינני יכול, החטא הוא בבחינת "אני רוצה מאוד לעוף באויר", וענין הדרגות במתכוונים למרוד הוא לפי שהמרידה היא לפי מדת המלכות, וכתוב בירבעם [מלכים א יא, כז] "אשר הרים יד במלך שלמה", היינו מרידה גמורה, וע"ז אמרו חז"ל [סנהדרין קא, ב], "שחלץ תפיליו בפניו", התבונן היטב בזה].

על כל מה שבארנו עד כה, לכאורה יש להקשות מהמבואר "בדרך עץ חיים" לרמח"ל, וז"ל כי ידיעת האמת מחזקת הנשמה ומרחקת ממנה היצר ודאי, ואין דבר מחליש הנשמה לפני היצר כחסרון הידיעה, ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם לא היו חוטאים לעולם, אך לא היה אפילו היצר קרוב אליהם ושולט עליהם, כמו שאינו שולט במלאכים ולהיות שהקדוש ברוך

ט. ראה מקור ברוך [אפשטיין, מבוא בי"ד פרקים, עמ' 584], שעורי דעת [הגרי"ל בלוך, ח"ב עמ' קעט], חסד לאברהם [כהן, חתן הח"ח, דף מט, ב].

הוא רצה שהאדם יהיה בעל יצר שיוכל להיות מנוצח או נוצח בשיקול אחד, לכן שם בהם הידיעה, אך סגורה כגחלת, ושתוכל להתפשט כשלהבת, והבחירה ביד האדם, ע"כ. הרי שכל תלות החטא הוא בגלל חוסר ידיעה.

אך אמיתות הענין שיסוד החטא הוא חוסר ידיעה, שכן גם המתכוון למרוד הוא מחוסר ידיעה, משום שנדמה לו שהוא יכול למרוד. נתאר לעצמינו עבד שנתון במצב של שמירה כה מקיפה עד שאין כל סיכוי להצלחת המרידה, האם יעלה בדעתו למרוד? אין זו אלא איבוד עצמו לדעת, ובטפשים המאבדים את עצמם לא קא עסקינן, אנחנו במורדים קא עסקינן, ומעולם לא מרד אדם אם היה ברור לו מראש שהיא תיכשל, מי מורד? הסובר שאפשר ויצליח, וזוהי חוסר הידיעה שכאן מקום חלות החטא, שכן אם הידיעה היתה ברורה ועומדת על לב האדם הרי היה יודע שאין כאן מקום למרוד, ודוק היטב.

וזהו היסוד שחייב כל אדם לדעת שכל עניין החטא אינו אלא חוסר ידיעה אינו אלא טעות, בכל מקום שכתוב בתורה "ולא תזנה" מתרגם אונקלוס טעות, בעריות [ויקרא יט, כט], בע"ז [דברים לא, טז] וכדומה, וכן בתרגום תהלים "הצמתה כל זונה ממך" [תהילים עג, כז] מתרגם מלשון טועה. כי הכל רק טעות, אדם חוטא משום שנדמה לו שהחטא יתן לו משהו, שיקבל ממנו מה שהוא שואף אליו, ומתברר - לעיתים מיד ולעיתים כעבור זמן - שכל זה היה רק טעות.

בפיוט "הורית דרך תשובה" [סליחות לצום גדליה, סליחה נג] נאמר על קין "טעה גזעו", ולכאורה הלא קין היה מזיד ולא שוגג, אלא שכל חטא הוא חשבון טעות. קין סבל מקנאה בהבל, הקנאה הטרידה מנוחתו, וכסבור היה שע"י הריגתו יזכה למנוחה, ומה קיבל? נע ונד, שלילת המנוחה עד הקָצֶה השני, כי חטא הוא לעולם טעות, רק טעות.

◦

מאמר ו

יראת שמים

כתיב [דברים י, יב] "ועתה ישראל מה וגו' שואל מעמך כי אם ליראה" וגו', הנה נמנו כאן כל חלקי שלימות העבודה, כמבואר במסילת ישרים בהקדמה, וכל זה אינו אלא "מה", מילתא זוטרתי, אתמהה.

אך מבואר בחז"ל [ברכות לג, ב] דה"מה" קאי על יראה בלבד, שלמדו מכאן דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, [ואפשר דמוכח כן מההדגשה של "כי אם", ועיין היטב]. ועדיין צריך ביאור, א"כ דהקב"ה מבקש רק את היראה למה נמנו כאן כל שאר המעלות והמידות.

והנה גם על היראה הקשו בגמ' [שם] אטו יראה מילתא זוטרתא, ותרצו, אִין, לגבי משה מילתא זוטרתא. וצריך ביאור הרי משה מדבר אל כלל ישראל, וכבר עמדו על זה המפרשים[י]. ושם בגמ' אמרו משל שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו דומה עליו ככלי קטן, וגם זה צריך ביאור מה פירוש שהוא דומה אצלו ככלי קטן, הרי כלי גדול הוא אצלו, וכי משום שיש לו הכלי הזה דומה עליו ככלי קטן.

יראת שמים הוא היסוד לעבודת האדם ולשלימות המעלות והמדות שהוא צריך להשיג, בלי יראת שמים א"א להשיג כלום, וע"י יראת שמים מגיע האדם לכל ההצלחות הרוחניות הנשגבות, וזהו הטעם שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, היינו שביראת שמים אין סייעתא רק האדם בעמלו צריך להשיג. שהרי באמת כך גזרה החכמה העליונה, שהאדם ישיג את תכליתו שהוא להתענג על ד' וליהנות מזיו שכינתו ע"י עמלו, כדי שלא יהיה נהמא דכיסופא, ובזה יהיה העונג שלם ללא פגם וחסרון כלשהוא[יא]. והנה האדם זקוק לסייעתא דשמיא, והכל הוא משיג ע"י סייעתא דשמיא, אך כיון דההתחלה הוא יראת שמים, ואת זה השיג בכוחות עצמו, נחשב לו הכל כאילו בכוחותיו הוא השיג.

וזהו מה שאנו אומרים [בברכת ברוך שאמר] "ברוך משלם שכר טוב ליראיו", ולכאורה איזה שבח יש כאן, ולמי ישלם שכר טוב? לא ליראיו? ואם הכוונה שעצם מה שנותן שכר הוא השבח, שלא היה צריך לתת שכר, וכמבואר בספרים[יב], א"כ היה לו לומר "ברוך משלם שכר טוב", ותו לא. אך הענין, שהקב"ה "משלם שכר טוב", היינו הרבה יותר ממה שהשיג בכוחותיו הוא, אך לפי שהם "יראיו", כלומה, כיון שהגיעו לזה ע"י מדת היראה, ודוק.

ואחרי היראה משיג אדם מדת האהבה, וזהו ע"י סייעתא דשמיא. ואע"פ דכתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה [ב, ב] וז"ל והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול וכו', כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, ע"כ, ומקור הדברים מספרי [עקב סי' מט], אך הפשט הוא שכל זה צריך האדם לעשות כדי שיוכל להשיג את האהבה, אבל האהבה עצמה באה לו כסייעתא דשמיא, דהאהבה

י. ראה: דרשות הר"ן [דרוש י], מהרש"א בח"א, עיון יעקב, עץ יוסף, פי' הכותב, הקדמת נפש החיים בהערה, העמק דבר [דברים י, יב], ביאורי אגדות שבסוף ספר קובץ הערות [סי' יב, ט].

יא. מגיד מישרים [פר' בראשית ד"ה אור ליום השבת י"ד לטבת].

יב. ראה חובות הלבבות [שער הביטחון פרק ד בפירוש החלק הששי].

שהקב"ה אוהב לישראל היא שמעוררת את האהבה בלב האדם, "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" [משלי כז, יט], ופירש הגר"א [שם] דקאי על הקב"ה, ועיין.

וכן הוא גם במדת "ולדבקה", מי שמוכן לכך הקב"ה מדביק אותו לעצמו, והכל סייעתא דשמיא, וכן הוא בתיקון המידות המבואר שם בקרא "ללכת בכל בדרכיו", וכן הוא בקיום המצוות, הכל סייעתא דשמיא, והבן היטב.[יג]

ולפי זה דכל המעלות העליונות וכל ההצלחות אדם משיג ע"י היראה, הרי שבאמת היראה היא מילתא זוטרתא, דאע"פ שהרבה צריך לעמול על השגתה, אבל לעומת מה שמשיגים על ידה הרי זה מילתא זוטרתא, כי כל דבר נמדד ביחס אל הדבר שהוא משיג. וכמו, למשל, אם יבוא ראובן אל שמעון ויאמר לו יש לי בשבילך עסק טוב מאד, ואתה צריך להשקיע בעסק רק דבר קטן, מילתא זוטרתא, סך עשרת אלפים כסף, והנה זה האיש שמעון הוא עני ובקושי רב הוא מרוויח כדי מחיתו בצמצום גדול, ואעפי"כ לא ידחה את ראובן בשתי ידים, הוא רק ישאל כמה ישיג, והיה אם יגיד לו שישיג כפליים - ידחה אותו ויאמר לו: הלא אתה יודע שאין לי כסף, ולא לי הוא העסק המוצע בזה, אך אם יאמר לו שתוך תקופה קצרה יכניס העסק מיליונים, ודאי ששמעון יחוש לזכות בזה, ויעשה כל מאמץ להשיג הסכום הנדרש, יעשה כל עבודה קשה, וגם ימשכן כל מה שיש לו, וכהנה וכהנה, כדי שיוכל לאסוף הסכום המבוקש, ויעשה הכל בחפץ ובשמחת לב, כי הוא מבין שבאמת זהו מילתא זוטרתא, שביחס למיליונים שיקבל מהעסק, עשרת אלפים כסף הם מילתא זוטרתא.

וכן הוא בענין היראה, זהו עסק של מיליונים, אהבה ודבקות והליכה בדרכיו וקיום כל המצוות אשר אין קץ לשכרן הטוב, הכל הוא זוכה ע"י יראת שמים, א"כ עמל השגת היראה הוא מילתא זוטרתא, וזהו שמפרט הכתוב אח"כ כל זה, כי ע"י היראה הוא משיג זאת, ומשום כך היראה היא רק שאלה שבבחינת "מה".

ואפשר אולי לפרש כן בדברי הגמ' אִין לגבי משה וכו', והכוונה שמשה כבר השיג כל מה שניתן להשיג ע"י היראה, וכמו שאמרו [ברכות ז, א] בשכר "כי ירא מהביט" [שמות ג, ו] זכה ל"ותמונת ה' יביט" [במדבר יב, ח], ["ותמונת ה' יביט" הרי זהו עוה"ב ממש, להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, ודוק], והוא כבר ראה עד היכן מגיעים ע"י היראה, ולכן אמר שזוהי מילתא זוטרתא, וזהו מבקשים ממנו כלי גדול ויש לו, היינו יש לו הרבה הרבה זולת הכלי הזה, וע"י הכלי הזה שמבקשים ממנו, וע"כ הוא בעיניו ככלי קטן, והבן.

יג. * עיין בחובות הלבבות [שער עבודת האלוקים פרק ה] שהאריך בדברים נפלאים במה שחייב העבד לאדונו, ומסיים שהאדם חייב לבוראו הרבה יותר מזה, ולכאורה תמוה וכי אפשר יותר מזה? עיי"ש במה שפירט חיובי העבד, נוראות להשתומם, וכי מה אפשר יותר? אח"כ נזכרתי, הן אפשר יותר, כי כל שהוא מבואר שם הוא אהבה ויראה, והרי יש עוד, "ולדבקה בו".

והנה ביארנו עד כה שהיראה היא האמצעי להשגת המעלות, אך באמת היא הרבה יותר מזה, היא יסוד בעבודת האדם, שגם אחרי שהשיג את המעלות הוא זקוק ליראה, ולא רק משום שבלי יראה הוא עלול לאבדן וליפול ממדרגתו, אלא שהוא מיסודי עבודת האדם לאלוקים, וכמו שאמרו ז"ל [ירושלמי ברכות ט, ה] עשה מאהבה עשה מיראה, עשה מאהבה שאין אוהב שונא, עשה מיראה שאין ירא מבעט.

והנה מה שאמרו "שאין אוהב שונא", היינו שאם עושה מיראה הרי הוא עלול להיות בבחינת שונא, ח"ו, זה מובן, שהרי חסרה האהבה, [וחז"ל הקדושים ברוחב דעתם ורוח קדשם מצאו, שאפשר שיהיה עובד אלוקים מיראה ויחד עם זה בדרגת שונא, התבונן בזה], אבל מה שאמרו "שאין ירא מבעט", צריך ביאור וכי אוהב מבעט הוא? אתמהה. אך הענין הוא, שהביעוט האמור כאן אין המכוון לביעוט של שור נגח, שהוא סוף הענין של ביעוט, אלא לתחילתה של מידה זו שהוא דק מן הדק, היינו הרהור כל שהוא שהאדם מהרהר לעשות או לא לעשות ומיד הוא מחליט כן לעשות, אך ההרהור הקל הזה שחלף ברעיונו הוא כבר בבחינת מבעט, ורק היראה מסלקת אפשרות זו, כי הירא אינו מהרהר, כי מה שייך להרהר כן או לא, הרי הוא ירא, והוא בדרגת מוכרח.

ובאברהם, אחרי נסיון העקידה נאמר [בראשית כב, יב] "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה", ולכאורה הרי אברהם היה בדרגא גבוהה יותר, דרגת אהבה [והרי משמע שמדובר כאן ביראה תתאה, יראת העונש, "ירא אלקים", ושם אלוקים בכל אתר הוא מדת דין], ומשמע שבנסיון העקידה עמד ע"י מדת היראה, שע"י כך לא היה שום הרהור, [וזהו השבח של האבות שלא הרהרו אחר מידותיו של הקב"ה, והבן], כי אילו היה נכנס הרהור כל שהוא, כבר לא היה באפשרי לעבור את הנסיון הזה, ודוק והבן היטב. ואע"פ שאמרו [בראשית רבה נה, ח] וישכם אברהם בבוקר וכו' אהבה מקלקלת השורה, היינו כיון שהיראה הכריחה אותו לעשות כבר עשה באהבה, וכמו שאמרו ז"ל "עשה מאהבה עשה מיראה", והבן.

והוספתי עוד בזה, דממה שנתבאר עד כה הרי ראינו את היראה כאמצעי, ומב' פנים, חדא, להשגת כל המעלות, ב', שאין ירא מבעט, אך באמת היראה היא תכלית בפני עצמה, דהמבוקש הוא שיהא האדם ירא, "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו" [ישעיה מג, ז], וזהו הכבוד: היראה, דהבריאה כולה יסודה - יראה, המלאכים והחיות - כל כולם יראה, נהר דינור יוצא מזיעתן של חיות [חגיגה יג, ב], ועושים באימה רצון קונם, והבריאה כולה יסודה - יראה, "ד' בחכמה יסד ארץ" [משלי ג, יט] ופירשו חז"ל [במדבר רבה פר' נשא י, א] חכמה היא יראת ה' כמה שנא' [איוב כח, כח] הן יראת ה' היא חכמה, וכן נא' [תהלים קיא, י] ראשית חכמה יראת ד', הרי שיסוד הבריאה הוא יראה. ומבואר כן ברש"י ריש בראשית [א, ו] על הפסוק "יהי רקיע בתוך המים", שנברא הרקיע ביום הראשון אך לחים היו, וקרשו בשני מגערת הקב"ה באומרו יהי רקיע, וזהו שכתוב [איוב כו, יא] "עמודי שמים ירופפו" כל יום ראשון, ובשני "יתמהו מגערתו", כאדם שמשתומם ועומד מגערת המאיים עליו, עיי"ש היטב, והענין עמוק מאד וכתבתי ברמז.

מאמר ז

יראת שמים ויראת חטא

יראת שמים ויראת חטא, פלגינהו חז"ל [ברכות טז, ב]: חדא, יראת שמים, ותרתי דרגות בה, תתאה, יראת העונש, ועילאה יראת הרוממות, וזולת זה יש עוד ענין הוא הנקרא בשם: יראת חטא, ראה ב"חכמה ומוסר" [ח"א מאמר רכט] דגם מי שיש בו יראת שמים יכול להיות מלוכלך בחטא, ובאופן מבהיל, ומשום דכשבא עליו רוח שטות, ואין אדם עובר עבירה אלא א"כ נכנסה בו רוח שטות [סוטה ג, א], אין היראת שמים יכולה לעצור בו, שהרי הרוח שטות מכסה בו את כל ההכרות השכליות שלו, דבעידנא דיצר הרע לית דמידכר ליצר טוב, עיין נדרים [לב, ב], ורק יראת חטא מונעת בעד האדם מלחטוא, שהרי אם הוא ירא חטא הריהו בורח מהחטא שבעים שערים, עיי"ש היטב.

וענין יראת חטא נראה לי שהוא כפשוטו, היראה מהחטא עצמו, דכשיתבונן האדם מה החטא פועל בו - יפחד ממנו, כמו שאמרו חז"ל בא יראה כמה גדול כח של עבירה שעד שלא פשטו ידיהם בעבירה מה נאמר בהם ומראה כבוד ה' וכו' ולא יראין ולא מזדעזעין, ומשפשטו ידיהם בעבירה אף מקרני הודו של משה היו מרתיעין, עיי"ש ברש"י סוף כי תשא [שמות לה, ל]. הרי לא מדובר כאן על עונש, אלא על עצם המציאות של האדם שנהפך למציאות פחותה, ואם יאמרו למשל לאדם אם תשתה משקה זה תיהפך לבעל חי, סוס או חמור, הרי כמה יפחד מזה, וכמה יפחד פן נתערבה טיפה ממשקה זה בתוך מאכלו, וזהו החטא, וכמה צריך ליראה ממנו.

ועוד בזה לירא מהחטא, כי כשאדם נוגע בחטא, הרי הוא ברשותו של החטא, והוא העושה בו כרצונו, ושוב אין האדם בעלים על עצמו, וכשאדם רוצה, למשל, לא לעשות את כל החטא, רק משהו ממנו, טעימה קלה בלבד, אך מכיון ופותח לו פתח, אפילו כפתחה של מחט, הרי הוא נדחק ונכנס כל כולו. ראה בענין חטא העגל, הרי כלל וכלל לא ביקשו ע"ז, ראה ברמב"ן [שמות לב, א] ומפורש בפסוקים, עיין היטב, ולְמה הגיעו? אמרו חז"ל [ע"ז נג, ב], מדפלחו ישראל לצלמא שמע מינה ניחא להו, ושליחותייהו קא עבדי, עיי"ש היטב, ונורא מאד, ניחא להו בכל העבודות זרות והשיקוצים שבעולם, ניחא להו, אך זהו חטא, משנגעו בו הרי האדם ברשותו, והוא החודר כמה שירצה, הרי עד כמה צריך, להיות ירא חטא, לירא מהחטא עצמו, ודוק היטב.

◦

מאמר ח

לימוד התורה וידיעתה

הנה חיוב לימוד התורה אין סוף תכליתו כדי שידע כיצד לקיים מצוות התורה, אלא שהלימוד עצמו הוא סוף התכלית. אמרו חז"ל [קהלת רבה א, יג] טובה שכחה, שאילולא השכחה אדם לומד ב' וג' שנים ואח"כ פורש, ועכשיו שיש שכחה הרי הוא לומד תמיד, הרי מפורש שלא הידיעה היא סוף התכלית המבוקשת, אלא הלימוד עצמו. ולכשנדקדק בזה ונעשה חשבון צֶדֶק נמצא שהלימוד עדיף על הידיעה, שהרי עכשיו שישנה שכחה בעולם, ובגללה הוא צריך לחזור פעמים הרבה מאד על תלמודו, אינו מספיק לרכוש את אותה הידיעה שיכל היה לרכוש אילולא היתה שכחה בעולם, ועל כרחך שעדיף הוא הלימוד עצמו יותר מאשר הידיעה. [ומבואר בכמה דוכתי בחז"ל שהיו חוזרים על תלמודם עשרות פעמים, כתובות [נ, א] תנא מיניה ארבעין זימנין וכו', ובחגיגה [ט, ב] "ושבתם וראיתם וגו' בין עובד אלקים לאשר לא עבדו", אינו דומה זה השונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחת, ולא נקטו את זה לגוזמא בעלמא].

והרמב"ם [הלכות ת"ת א, י] כתב וז"ל עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך, וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח. עכ"ל. ולכאורה מרהיטת לשונו משמע דחיוב הלימוד הוא מחמת השכחה, ודלא כמוכח בחז"ל. אמנם אין דברי הרמב"ם נוגדים את המבואר במדרש, דהרמב"ם מדבר שמצד ה"פן יסורו" הוא חייב ללמוד תמיד, ועוד דמפסוק זה מביא הרמב"ם ראיה דהחיוב הוא עד יום מותו, אבל אין זה בא לומר דכל החיוב הוא רק מטעם השכחה, ופשוט.

[אלא דצ"ע דלמה ליה להרמב"ם לימוד מיוחד על כך, הרי לכאורה מילתא דפשיטא היא דמצות הלימוד אינה תלויה בזמן, וממילא חייב בה תדיר, כל ימי חייו. ובמס' שבת [פג, ב] דלמדו מקרא [במדבר יט, יד] ד"זאת התורה אדם כי ימות באהל" שגם בשעת מיתה חייב, הוא ללמוד שם קאי על לא ימנע אדם עצמו מבית המדרש אפילו בשעת מיתה, והיינו הלימוד בצוותא, שממנו יוצא העיון והעמדת ההלכה על בוריה, ולזה באמת בעי קרא, ואילו הרמב"ם מדבר על עצם חיוב לימוד תורה וזה לכאורה פשוט מסברא ולא בעי קרא. ובמקו"א יתבאר בעז"ה].

מאמר ט

חֲדַאי נַפְשָׁאי לָךְ קְרָאי

בגמ' פסחים [סח, ב] רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי וקאי בעיברא דדשא, ואמר, חֲדַאי נַפְשָׁאי, חֲדַאי נַפְשָׁאי [שמחי נפשי, שמחי נפשי, רש"י], לָךְ קְרָאי, לָךְ תְּנָאי [בשבילך ולצורכך קריתי ושניתי, רש"י], אינו, והאמר רבי אלעזר אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר [ירמיה לג, כה] אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשיה קא עביד.

ביאור הענין, דהוטבע באדם הכח הזה שכל מעיניו ושאיפותיו יהיו לטובת עצמו, למען לא יחדל לדאוג לתיקון נפשו, כי בעוה"ב הרי אין לו לאדם כלום, זולת נפשו, וכדי שלא יסיח דעת ע"י שום דבר שבעולם, ולא ע"י משפחה, אשתו ובניו ובנותיו, ניתן בו הכח הזה שהעצמו יהיה העיקר, וממילא ידאג רק לעצמו, שהוא נפשו, ויהיו כל ימיו קודש לתיקון נפשו, כי זה הוא ה"עצמו" האמיתי, אלא שהאדם טועה ומחליף, ושוכח מנפשו שהוא ה"עצמו" האמיתי כאמור, ודואג רק לגוף שהוא רק לבוש לתקופה קצרה.

והנה כשהאדם עושה מצוות ומעשים טובים, או כשלומד תורה, שהוא עיקר הכל, ובזה קיום העולם כולו, וגם במצוות יש תיקון לעולם כולו, הן מצד השפע הטוב שמשפיע ע"י מעשיו לעולם כולו, ועיין בנפש החיים [שער א פרק ז] שהעולמות כולם מתנהגים לפי מעשי האדם, והן מצד זה שדין שמים הוא אחר רובו, עיין קידושין סוף פרק ראשון [מ, ב], הנה יכול העושה לחשוב בשעת מעשה שהוא עושה למען קיום ותיקון העולם, וגילה לנו רב ששת שאין זו המחשבה הנבחרת ביותר, אלא אדרבא יחשוב שהוא עושה לעצמו.

והענין, כי ה"לעצמו" (האמיתי) הוא הכח החזק ביותר המפעיל את האדם, וכשם שבשעה שה"לעצמו" מופיע בצורתו המוטעית, היינו הגשמית, פועל האדם בכל מסירות נפשו להשגת מבוקשו, כך כשהוא פועל מתוך המניע של ה"לעצמו" האמיתי, הוא פועל בכל המסירות, ולכן בבא האדם לעשות מעשה טוב, הרי מחשבתו צריכה להיות שכל זה הוא לעצמו, וע"י כך יתגבר בקלות על כל המפריעים והמכשולים, ודוק היטב.

ואמרתי בזה הערה נוראה, בענין אליעזר בלכתו לקחת אשה ליצחק, הרי יש להשתומם בלי גבול, דאמרו חז"ל [בראשית רבה נט, ט, הובא ברש"י בראשית כד, לט] בת היתה לו וביקש להשיאה ליצחק, וידע אליעזר והכיר את גודל הטוב והאושר שיש בזה, וכי אין טוב מזה בעולם כולו, ובודאי היה רצונו

בזה חזק עד מאד, ואמרו חז"ל [בראשית רבה שם] שעליו נאמר הפסוק [הושע יב, ח] "כנען בידו מאזני מרמה לעשוק אהב", [והפירוש "לעשוק אהב", פירשו חז"ל "לעשוק אהובו של עולם", ולמדנו מזה דרך אגב, כשאדם נוטל דבר שאינו מגיע לו, אע"פ שהכוונה היא לשמה, הרי זה עושק וגזל, ודוק].

והנה בגודל רצונו להשיא את יצחק לבתו, מ"מ לא נתפתה ללכת בגלוי אחר רצונו, כי ידע שיש כאן ענינים וסבות המונעות, ועל כן שקל את זה לעומת זה, והמאזנים הראו לו שכף החיוב מכריע, אלא שגילתה התורה שהמאזנים היו "מאזני מרמה", כי ע"י הנגיעה הוזזה כף המשקולת, אך אליעזר היה סבור שהמאזנים הם אמתיים וכי בדין שיצחק ישא את בתו, והיה רצונו בזה כ"כ חזק, אשר לא בלבד שהכיר את הטוב הצפון בזה אלא שהיה גם סבור שמגיע לו, ואעפ"כ באיזו מסירות ושלימות נפשית פעל נגד רצונו של עצמו, ולא זו בלבד שעשה את השליחות על הצד היותר טוב וללא רשלנות כל שהיא, רק בזריזות גדולה ונפלאה, אלא שגם שמח שמחה אמתית נפשית בהצלחת שליחותו, "ויקוד וישתחו" פעמיים [בראשית כד, כו; נב], ועיין ברש"י [שם נב] מכאן שמודים על בשורה טובה, והוא נפלא, נפלא מאד.

וכיצד יכול אדם להגיע לדרגא כזו? הוי אומר, ע"י הידיעה וההכרה האמתית שהמעשה הטוב הוא "לעצמו" במשמעות האמתית של הכח הזה, ואז אין שום דבר בעולם שעומד נגדו, ודוק. ובאמת אף אצל אליעזר הרי היה הכל לעצמו, כי ע"י כך יצא מארור לברוך, שנאמר [שם לא] בא ברוך ד', כמבואר בחז"ל [בראשית רבה ס, ז][יד].

◦◦

מאמר י

וטהר ליבנו לעבדך באמת

"וטהר ליבנו לעבדך באמת" - המתבאר בזה שעבודת השי"ת באמת, אינה יכולה להיות כל עוד הלב אינו טהור לגמרי. רק כשהלב טהור לגמרי מכל שמץ של יצר רע - שהוא אֵל זר בלבו של אדם [שבת קה, ב] - וממדות רעות, אז העבודה היא אמיתית.

יד. יש להעיר בהאי ענינא דבשעה זו יצא אליעזר מכלל ארור לכלל ברוך, דצ"ב מה השתנה דוקא בשעה זו, שהרי אף קודם לכן אליעזר שירת באמונה את אדונו אברהם, ואף יצא עמו לבדו למלחמה על ארבעה מלכים [נדרים לב, א הובא ברש"י בראשית יד, יד], ומ"מ לא זכה לצאת מכלל ארור לכלל ברוך, ולכך אמר לו אברהם בני ברוך ואתה ארור וכו', ומאידך שליחות זו עדיין לא הסתיימה, עד לאחר הסכמת לבן ובתואל, דכתיב להלן [פסוקים נ-נא], וא"כ אמאי עכשיו קודם סיום השליחות זכה אליעזר לצאת מארור לברוך. וע"פ דברי רבינו יש לבאר, שדוקא לאחר "ויקד האיש וישתחו לה'", שאליעזר שמח שמחה גדולה בהצלחת שליחותו, ועי"ז הוכח שעשה שליחותו בשלימות, עי"ז זכה ויצא מכלל ארור לכלל ברוך, יותר מנאמנותו בשרתו את אברהם אדונו.

וביאור הענין, דהגדר של אמת אינו כפי המורגל בפי ההמון שאין בו דברים של שקר, כי גם דבר שאינו של שקר יתכן ועדיין אינו אמת, וזהו ענין הכזב, שאינו מילה נרדפת לשקר, אלא הגדרה אחרת לגמרי, לציין דבר שאינו שאינו קיים בלי שינוי, וכגון מעין אכזב, נחל אכזב[טו], שמפסיקין המשכת מימותיהן בעונות מסוימות, וכן המבטיח מתנה לחבירו אסור לחזור בו [ב"מ מט, ב וברש"י ד"ה משום], ולמדנו זה מקרא [צפניה ג, יג] "שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב", דהמבטיח ואינו מקיים, אע"פ שבזמן הבטחתו היה בדעתו לקיים, ואח"כ נתחדשה איזו סיבה, או נודע לו איזה ידיעה, שבגללה הוא חוזר בו, נחשב דיבורו דיבור של כזב, לפי שלא עמד בלי שינוי, וזהו כזב המנוגד לאמת, דאמת פירושו - קבוע קיים ללא שינוי.

[ונראה דזהו המכוון בברכת התורה [לאחר קריאת התורה] "ונתן לנו תורת אמת"[טז], ולא בא לאפוקי שאין בה שקר, דמה שייך שקר במצוות ואזהרות, אלא הכוונה היא כנ"ל, דהיא קבועה ולא יחול בה שינוי].

ובגמ' יומא [סט, ב] אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אתא משה אמר [דברים י, יז] האל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו, לא אמר נורא, אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו, לא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו, אדרבה, זו היא גבורת גבורתו שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים, ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. ורבנן [ירמיה ודניאל, רש"י] היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה, אמר רבי אלעזר מתוך שיודעין בהקדוש ברוך הוא שאמיתי הוא לפיכך לא כיזבו בו.

והסבר הסוגיה שם הוא, דבודאי לא נסתפקו ירמיהו ודניאל בהגבור והנורא שאמר משה, אלא שכל השבחים שאדם משבח להקב"ה הוא לפי ההכרה שמכיר בהבורא לפי הנהגתו בעולמו, וירמיהו ודניאל שראו עכו"ם מקרקרין בהיכלו ועכו"ם משתעבדין בבניו, לא נתגלתה להם ההנהגה של גיבור ונורא, ושאלו חז"ל דאעפ"כ לימרוהו לפי שאמר משה, וע"ז תירצו לפי שאמיתי הוא לפיכך לא כיזבו בו, והיינו דאע"פ דיאמרוהו לפי שאמר משה, ותתעורר בנפשם בשעת אמירה ההכרה בגבור ונורא, על סמך אמירתו של משה, מ"מ הכרה זו שאינה עצמית לא תעמוד, וכשיראו עכו"ם מקרקרין בהיכלו וכו' תיעלם הכרה זו, וממילא נחשבת אמירתם לאמירת כזב, ודוק היטב.

ולפי זה דענין אמת הוא דבר הקיים ואינו משתנה, הרי רק בטהרת הלב תיתכן עבודת השי"ת באמת, שרק בטהרה הדבר עומד בקיומו, "יראת ה' טהורה עומדת לעד" [תהלים יט, י], וזהו שאנו אומרים "וישם בליבנו אהבתו ויראתו, ולעשות רצונו בלבב שלם, למען לא ניגע לריק ולא נלד לבהלה", והגר"א [משלי ל, ח-ט] פירש דיגיעה לריק זהו המפלת נפלים, ונלד לבהלה הוא הוא כנגד

טו. ראה: ירמיה טו, יח ובמפרשים; ישעיה נח, יא ובמפרשים.

טז. וכמש"כ הטור [או"ח סי' קלט] וז"ל פי' תורת אמת היא תורה שבכתב וכו', וע"ע בית הלוי [שמות יט, ה ד"ה ועל ענין זה].

היולדת וקוברת, והוא ענין כזב, וזהו ענין שאינו קיים, וע"ז אנו מתפללים דע"י שישים בלבנו יראתו תהא העבודה בלבב שלם, ואז תהיה זו עבודה מקויימת ועומדת לעד, ולא נהיה בבחינת יגעים לריק ויולדים לבהלה, ודוק היטב בכ"ז.

מאמר יא

זריזים מקדימים למצוות[יז]

תניא: כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות
(פסחים ד, א)

א.

ענין הזריזות בעשיית מצוה שנו לנו חכמינו ז"ל בלשון שמשמעותה, לכאורה, שהזריזות במצוות היא דבר של רשות. שהרי לשון מה אומרת? "זריזין מקדימין למצוות", דקדקו והשמיטו את המלה חיוב, ולא אמרו חייב אדם להקדים למצוות, ואף לא נקטו כל לשון אחרת שיש בה משמעות של חיוב וציווי, כגון: צריך להקדים למצוות[יח], או הקדם ועשה מצוה, אלא אמרו רק: זריזין מקדימין. והמדקדק בזו הלשון אפילו דקדוק קל, מוצא בה רמז, שההקדמה והאיחור מסורים לשיקול דעתו ורצונו של עושה המצוה, וכאילו נאמר לו לאדם: המצוה המוטלת עליך יש לך מרחב-זמן ניכר לעשייתה, שהרי כל היום כשר למילה, אך דע לך, כי זריזים מקדימים למצוות, דוחים הם כל עשיותיהם האחרות ונותנים זכות הקדימה למעשה המצוה, כדרך שעשה אבינו הראשון שנאמר בו [בראשית כב, ג]: "וישכם אברהם בבקר", ואתה, אם בקהל זריזים רצונך להימנות, עשה גם אתה כמותם, והווה מקדים למצוה.

והנה מדת הזריזות מצד עצמה ודאי שהיא חובה ואינה רשות, והיא היא תפארתו של האדם השלם, ובה יוכח שהרוחני שבאדם שולט על החומרי, על עפריות החומריות הגסה שממנה העצלות וכבדות התנועה. אך זהו ענינו של האדם ולא ענינה של המצוה, ומצד המצוה אין נ"מ בין אם נעשתה בזריזות לבין אם נדחתה עד סוף הזמן הקבוע לה, אלא שהמזדרז ומקדים לעשותה הוא הזריז והמשובח, והמתרפה - הוא העצל והמגונה. וכבר גינו חז"ל את זה שאינו זריז כל צרכו בעשיית מצוה, וקראוהו "שפל" [נדרים לו, א] ו"פושע" [חגיגה ז, ב], כן היה נראה לדקדק.

יז. פורסם ב"מוריה" שנה א גליון ח-י אב-תשרי תש"ל, עם הוספות מכת"י.

יח. * ומה שנאמר "לעולם יקדים אדם למצוה" [נזיר כג, ב ועוד מקומות] לא על דרך החיוב נאמר אלא בדרך של עצה טובה, כמבואר למעיין בגוף המאמר.

ב.

אך דעת רוב הפוסקים אינה כן, ופסקו לדינא דדין זריזין מקדימין הוא חיוב גמור[יט], ואף כי אינו מתנאי קיומה של המצוה, כלומר, אם לא נזדרז לעשותה ואיחר קיומה לא הפסיד המצוה, כל עוד קיימה בזמנה הקבוע לה, ואך את הזריזין מקדימין הפסיד, אך מ"מ זהו חיוב גמור, וכשם שאינו רשאי ואינו בן-חורין להיבטל מעשיית המצוה, כך אינו בן-חורין להיבטל מה"זריזין מקדימין".

וכלפי זה שדקדקנו למעלה שמלשון חז"ל משמע שזה רשות, המעמיק לדקדק בדבריהם ימצא, אדרבא, שמשמעות דבריהם היא שזריזין מקדימין הוא חובה ולא רשות, שהרי הסמיכו את הזריזין מקדימין לדיני קיום המצוה, ואמרו: "כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין". ובאמת לא סמוכין בלבד יש כאן, אלא גם מחוברין, דהמלה "אלא" מחברת סופה של הברייתא לתחלתה, ואם נניח שמצד המצוה עצמה אין כלל חובת זריזות, וכל ענינה של הזריזות הוא רק מצד האדם, א"כ אין כאן מקומו של הזריזין מקדימין, והוא שייך לפרקים העוסקים בהוראת דרכי תיקון המדות של האדם, ולא לברייתא העוסקת בדיני המצוה וזמנה.

אלא בואו ונדרוש סמוכין, ושני אלה מישך שייכי אהדדי, ותרווייהו בדיני וחיובי המצוה נשנו, חדא, בעיקר זמן חיובה, ובזה כל היום זמנה, ואידך, חיוב להקדים מצד זריזין מקדימין. והא דהשמיטו חז"ל מכאן את המלה חיוב, אפשר לתת טעם להשמטה זו, והוא: דלגבי עצם קיום המצוה, הדגשת החיוב שבה מוסיף תוקף ואוֹן למעשה המצוה, דהרי "גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה" [ב"ק לח, א], ולכן כל אימת שמדובר על מעשה מצוה מובלטת בהדגשה משמעות חיובה, ולא רק לשם הוראה בהנהגה למעשה, אלא גם כדי שתוחדר למוחו ולבו של העושה הכרת חיובה, עד שהכרה זו תיהפך להרגשה פעילה ומפעילה את האדם, ושידע האדם בשעה שהוא עושה מצוה שהגורם לעשייתו הוא הציווי, אבל לגבי זריזות בעשיית המצוה, הרי אדרבא, עיקר תפארתה כשהיא נובעת מתוך התעוררות עצמית ע"י הכרת גודל ערכה של המצוה ורב הטוב הצפון בה, והיא המולידה את החשק והזריזות, וע"כ ראוי וכדאי להבליע בנעימה את ענין החיוב שבה, כדי שבמבט שטחי ייראה ענין הזריזות כרשות, ואעפי"כ אחוז יאחוז במדת הזריזות - וזה המשובח שבה.

והנה בין אם זהו טעם מספיק להשמטת המשמעות של חיוב בזריזין מקדימין, ובין אם אינו מספיק - עצם הדבר אינו מוטל בספק שזריזין מקדימין הוא חיוב גמור, וכפי שפסקו רוב רובם של הפוסקים, וכמעט כולם.

יט. חיי אדם [ח"א כלל סח, ו]. וראה גליוני הש"ס לר"י ענגיל [פסחים ד, א ד"ה דכתיב].

ג.

ובטעמו של חיוב זה - בהשקפה ראשונה נראה, דהוא כדי להראות שמצוות חביבות עליו, ולא ח"ו, כמשא, וכעין שאמרו [סוטה ח, א] "אין עושין מצוות חבילות חבילות", ופירשו הראשונים [רש"י ותוס' שם, רשב"ם פסחים קב, ב] דלא יהיה נראה דהמצוות עליו כמשא וממהר לפרוק עול, דאע"פ דצריך אדם לעשות מצוה משום דנתחייב בה, ולא מתוך הכרה שכלית שראוי וישר והגון לעשות כן, וכן צריכה עשייתו להיות נקיה מכל נשיאת-עין לשכרה של המצוה, דהמבוקש התכליתי במעשה המצוה הוא שידע האדם וירגיש שהוא עושה רצונו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, דכל המצוות אינן אלא גזירות מלך על עבדיו[כ], עם כל זה צריך האדם להכיר - ולבטא במעשיו והתנהגותו הכרה זו - שהמצוות הן בשבילו אושר גדול וזכות עצומה לאין ערוך, ולא רק בגלל הידיעה הוודאית שכל מה שציווה הקב"ה הוא לטובת האדם, אלא משום שעצם הדבר אשר ניתן לאדם רשות ואפשרות לשמש את המלך, לעשות רצונו ולקיים גזירותיו, ולא עוד אלא שהקב"ה רוצה בשימוש זה, והוא נחת-רוח לפניו - הכרה זו צריכה למלא כל חדרי לבו של האדם הנבון הרגשת אושר ועונג עד אין קץ, ושעת עשיית המצוה צריכה להיות שעה של חדוה עילאית, שעת אהבה בתענוגים.

והנה הזריזות היא אבן-הבוחן ליחסו של האדם אל החובות המוטלות עליו, אם דחֹה ידחה עשייתו עד עת קץ, וגם בבואו כבר אל המעשה עשה יעשנו במתינות יתירה, ותנועת אבריו בקושי ובכבדות תתנהל - הן זה עֵד המעיד בשפה ברורה, כי הדבר לא לרצון לפניו, ומתוך איזה שהוא הכרח בעל כרחו יעשנו. אך אם ייחפז וימהר אל הדבר לעשותו מיד בהזדמנו לפניו, וגם בשעת עשייה לא תירפה ממנו זריזותו עד אשר השלים לעשותו - אות הוא על גודל חשקו אל הדבר ההוא, ועל רום ערכו בעיניו.

וזהו, לפי הנראה בהשקפה ראשונה ענין הזריזות במצוות, לגלות ולהודיע כי יקרות וחביבות הן בעיניו, וכפי הראוי להיות באמת, ולא ח"ו כמשא כבד יכבדו ממנו, עד כי הוא דוחה עשייתן משעה לשעה ומיום ליום.

ד.

הנה נחלקו האחרונים בענין זריזין או הידור - הי מינייהו עדיפא? וכגון שבאה מצוה לידו ואם יקיימנה מיד לא יוכל לקיימה בהידור אלא שלא בהידור, ואם ידחה עשייתה לזמן של אחר כך יוכל לקיימה בהידור הראוי - ונחלקו בזה הפוסקים, דיש אומרים הידור עדיפא וישהה קיומה עד אשר יוכל לעשותה בהידור, ויש אומרים זריזין מקדימין עדיפא, ויעשנה מיד אף כי שלא בהידור[כא].

כ. ראה ברכות לג, ב.

כא. ראה: ספר חסידים [סי' תתעח], תרומת הדשן [ח"א סי' לה], שו"ע [או"ח סי' תכו, ב], חיי אדם [ח"א כלל סח, א ונשמ"א שם; כלל קיח, יד], מעשה רב [אות קנט]. באר היטב [או"ח סי' צ, יא] בשם רדב"ז [ח"ד סי' יג] וחכם צבי [סי' קו]. שדי חמד [מערכת ז כלל א].

ולפי מה שהסברנו את החיוב של זריזין מקדימין כדי שלא ייראה שהמצוות עליו לטורח אם לא יזדרז בקיומן, היה נראה לכאורה להכריע כדעת הסוברים דהידור עדיפא וידחה עשייתה לזמן שיוכל לקיים המצוה בהידור, דהא דחייה זו אינה פוגמת בחביבות המצוה, דאדרבא מתוך רוב חביבותה הוא דוחה אותה כדי להדר בה[כב].

אך לאחר העיון אין בזה כדי להכריע, דאפילו לפי הסברא דענין זריזין מקדימין הוא מטעמא דחביבות המצוה, אין לומר דבגוונא דרוצה לדחות עשיית המצוה כדי לקיימה בהידור, בטל הטעם וממילא בטל הדין של זריזין מקדימין, ומתרי טעמי, חדא, דאפילו במקום דנתבטל הטעם הדין לא נתבטל, דכיוון דמטעם חביבות המצוה נאמרה הלכה דחייב אדם להיות זריז ומקדים למצוה, נקבעה הלכה זו בדיני עשיית המצוה, ואין הלכה זו משתנית, ואין חיוב זה נפקע אפילו במקום דלא שייך הטעם, וכענין "לא פלוג" האמור בש"ס בדוכתי טובא[כג]. ועוד, והוא העיקר, דגם הטעם של זריזין מקדימין שייך כאן, דנהי דהאיחור אינו מעיד על הרגשת כבדות המשא של המצוה, אבל מ"מ גילוי בפועל שהמצוה חביבה עליו, והוא כְּמֵהַּ ונכסף לעשייתה, אין כאן, והעיקר בזריזין מקדימין הוא הגילוי בפועל. ויתר על כן: ע"י הנהגה של זריזות נוצר ועולה היחס של חביבות, כי הזריזות החיצונית תוליד ההתלהטות הפנימי כמבואר במסילת ישרים בפרקי הזריזות [פרק ז], ולפי"ז החיוב של זריזין מקדימין קיים בכל גווני, אלא דכיוון דהידור מצוה אף הוא מחיובי המצוה, יש לדון איזה חיוב עדיף לדחות זולתו, ובזה הוא דנחלקו הפוסקים, וכמבואר.

ה.

טעם זה שאמרנו בענין זריזין מקדימין, אף כי נראה הוא נכון מסברא, וגם מסתייע הוא ממשמעות דברי כמה מפרשים הדנים בענין זריזות במצוות, הנה מדברי בעל "מסילת ישרים" בפרקי הזריזות למדנו שאין טעם זה עיקר, והוא נותן בו טעם אחר. וזו לשונו: וענינו של הזריזות מבואר, שהוא ההקדמה למצוות ולהשלמת ענינם, וכלשון הזה אמרו זריזים מקדימים למצוות. וזה, כי כמו שצריך פקחות גדולה והשקפה רבה להינצל ממוקשי היצה"ר ולהמלט מן הרע שלא ישלוט בנו להתערב במעשינו - כן צריך פקחות גדולה והשקפה לאחוז במצוות ולזכות בהם ושלא תאבדנה ממנו, כי כמו שמסבב ומשתדל היצה"ר בתחבולותיו להפיל את האדם במכמורות החטא - כן משתדל למנוע ממנו עשיית המצוות ולאבדם ממנו, ואם יתרפה ויתעצל ולא יתחזק לרדוף אחריהם ולתמוך בם יישאר נעור וריק מהם בודאי, (פרק ו'). ...אלא בהגיע זמנה, או בהזדמנה לפניו, או בעלותה במחשבתו, ימהר יחיש מעשהו לאחוז בה ולעשות אותה, ולא יניח זמן לזמן

כב. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב [ח"א סי' לד] וז"ל אם לא שכוונתו לעשות מצוה מן המובחר אז מותר לשהות אפי' זמן מרובה, כל שודאי לו שיבא לידו מצוה מן המובחר, דזה ג"כ זריז ועומד הוא לעשות מצוה מן המובחר, ומחשבתו הטובה מצרף למעשה, עכ"ל.

כג. * יש סוברים דחיוב זריזין מקדימין הוא מן התורה דהא ילפינן מקרא ד"וישכם אברהם", [כ"כ בספר החיים [להגר"ש קלוגר] סי' תרד ד"ה בהגה"ה], וגם לפי דעה זו אפשר לומר דאפילו במקום דמתבטל הטעם לא יתבטל הדין ומשום "לא פלוג", דאפילו בדבר שהוא מדאורייתא שייך לומר "לא פלוג", ראה רמב"ן בפירושו עה"ת [ויקרא יא, לז] בענין הכשר מים עיי"ש.

שיתרבה בינתיים, כי אין סכנה כסכנתו, אשר הנה כל רגע שמתחדש, יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב וכו' (פרק ז'). עכ"ל. הנה דבריו ברורים ומבוארים, שחיוב הזריזות במצוות נובע מעצם חיוב המצוה, כיוון שזה דרכה של המצוה להתחמק מידו של זה שאינו זריז לאחוז בה בשעה שהיא מזדמנת לפניו, וכלשונו: יישאר נעור וריק מהם בודאי.

אך נתיישב קצת להתבונן בדברי הרמח"ל. אם לא ימהר יחיש מעשהו - אומר הוא - אין סכנה כסכנתו, מה טיבה והיכן מקורה של סכנה זו? ועוד: "כל רגע שמתחדש יוכל להתחדש איזה עיכוב למעשה הטוב", מפני איזה עיכובים יש לחשוש? ואם לפי הנראה, עפ"י חשבונות טבעיים, לפי סדר העולם הנהוג, אין חשש לעיכובים, האם גם אז עליו לחשוש מפני עיכובים שיתחדשו באורח בלתי מצוי?

והנה פשוטם של דברים מורה, לכאורה, שהחשש הוא לעיכובים מן החוץ. והטעם שצריך לחשוש לעיכובים גם כאשר לפי הנראה לא שכיח שיבואו, הוא, לפי שקיום המצוות זכות הוא לאדם מצד עצמן של המצוות, שניתנה לו לאדם הרשות והאפשרות לעשות רצונו של ממ"ה הקב"ה, וכשם שלא כל אדם ראוי הוא לזכות זו, ומי שאינו ראוי מן השמים מעכבים בעדו שלא תגיע לו האפשרות לעשות מצוה - כך לא כל השעות שוות לענין זה, ויש שעה שבה הגיעה זכותו של האדם לזכות במצוה, ומשחלפה שעת רצון זו - שוב אין לו זכות למצוה, ועל כן יסבבוהו בעיכובים, כדי למנוע ממנו עשייתה. כן היה נראה, לכאורה.

אמנם ממה שכתב בתחלת דבריו מבואר דהחשש הוא פן תגבר יד יצרו עליו, שהרי זו לשונו: "כי כמו שמסבב ומשתדל היצה"ר בתחבולותיו להפיל את האדם במכמורות החטא - כן משתדל למנוע ממנו עשיית המצוות ולאבדם ממנו", ועד שלא גמר אדם עשיית המצוה יש חשש שיצליח היצה"ר למנוע אותה ממנו, אם ע"י פיתויים והטעיות, ואם ע"י סיבוב עיכובים ומכשולים מהחוץ, והעיכובים העלולים להתחדש כל רגע - אשר בגללם מזהיר הרמח"ל את המתרפה שאין סכנה כסכנתו - ודאי שהכוונה היא לעיכובים מן החוץ, אך גם הם פרי מעשיו של היצה"ר, הוא היצה"ר הוא השטן, העומד לו לאדם לשטן בדרכו לעבודת השי"ת, כי זה כוחו ודרכו של היצה"ר אשר גם אחרי שנוצח במלחמתו את האדם להניאו ממעשה הטוב, והאדם החליט החלטה גמורה לעשות את המצוה והמעשה הטוב, ואיתן רצונו לבצע החלטתו, אין הוא מרפה ממנו, וחוזר הוא ופותח בסיבוב קרבות שני, ובתגבורת כח ובאמצעים ותכסיסים מחודשים, וכך נמשך המאבק ללא רפיון, עד אשר יגמור האדם את מעשה המצוה, וזהו גמר המאבק עם היצה"ר בענין זה, זהו סיומה של המלחמה שנסתיימה בנצחונו של האדם, ולכן האדם הנבון מקצר את המלחמה ומצמצמה בזמן, ומיד כשניצח בסיבוב הראשון והחליט לעשות המצוה שנזדמנה לפניו, אינו מניח מקום לסיבובים נוספים, אלא ממהר לעשותה, ובזה נסתיימה המלחמה בענין זה, בנצחונו של האדם, באופן סופי ומוחלט. ואם אינו עושה כן, אלא דוחה עשייתו, ובזה הוא מזמין סיבוב נוסף עם היצה"ר, ועוד קשה מן הראשון, שהרי יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, מתחדש עליו בכל יום - "אין סכנה כסכנתו".

והנה בנקודה זו הטעות מצוייה, ורגיל אדם לחשוב שבזה שהחליט לעשות מצוה כבר החזיק בה, והרי היא כמונחת אצלו בקופסא, ולכן מן הראוי להביא כאן מה שמבואר במדרש בענין נסיון העקידה, וז"ל המדרש [תנחומא וירא כב] הובא שם בילקוט שמעוני [וירא רמז צח], "בא שטן ועמד לפניו ונדמה לו לזקן, א"ל להיכן אתה הולך וכו', א"ל אדם שכמותך יאבד בנו שניתן לו בזקנותו ותאבד נשמה ותתחייב בדין, א"ל: הקב"ה אמר לי, בא ועמד אצל יצחק, נדמה לו כנער, א"ל וכו', בא אצל שרה א"ל" וכו', ע"כ. ועוד שם במדרש [שם; ילקוט שמעוני שם צט], "וכי מאחר שאין דרך מרובה למה נתעכב ג' ימים, אלא כיון שלא שמעו לשטן הלך ונעשה לפניהם כנהר גדול שלא יוכלו לעבור וכו', ירד, עמדו להם המים עד צואריהם, תלה אברהם את עיניו לשמים אמר רבון העולמים נגלית עלי ואמרת לי וכו' הודע שמי בכל העולם והעלה בנך לעולה, ולא הרהרתי אחר דבריך, ולא עכבתי מאמריך, ועכשיו באו מים עד נפש, אם טובע יצחק בני היאך יתיחד שמך, מיד גער הקב"ה בשטן והלך לו", ע"כ.

והנה אברהם אבינו הלך להעלות את יצחק בנפש חפצה, רוח איתנה ולב שלם, ולאחר שנאמר עליו [בראשית כב, ג] "וישכם אברהם בבקר", ועל זה אמרו עליו חז"ל [בראשית רבה נה, ח] "אהבה מקלקלת השורה", כי מתוך עוצם אהדתו להקב"ה, וגודל חשקו לעשות רצונו, השכים וחבש בעצמו את חמורו - ואחרי כל אלה עדיין לא נסתיימה המלחמה עם היצה"ר - הוא השטן הוא היצה"ר - בענין זה. בא אליו בפיתויים "זקן שכמותך יאבד בנו שניתן לו בזקנותו"? לא הועילו, בא עליו באיומים, "ותאבד נשמה ותתחייב בדין"! עמד אברהם אבינו גם בזה. גם מערכה זו נסתיימה בנצחונו. א"ל אברהם לשטן, "הקב"ה אמר לי", ולא הועילו פיתוייו ואיומיו - שמא הודה שטן בכשלונו ומשך ידו? לא. הולך הוא אצל יצחק, ומשנכשל אצל יצחק, הולך הוא אל שרה, וגם בכאן נכשל. כולם עומדים כצור איתן. שמא כבר הגיעה השעה שיודה בכשלונו ויאמר: נצחתוני? לא, כל עוד לא נעשה מעשה לא נסתיימה המלחמה. מכאן ועד הר המוריה - וירא את המקום מרחוק - עוד יש זמן ואפשרות למערכות-קרב נוספות. ואם בדרך של פיתויים ואיומים אי אפשר לעכב את אברהם, עוד ישנה דרך של הערמת מכשולים ועיכובים, "הלך ונעשה לפניהם כנהר גדול וכו' ועמדו להם המים עד צואריהם" - ומה ביכלתו של אדם לעשות נגד מכשול כזה? רק לבקש רחמים! וכיון שעשה אברהם אבינו כך - "מיד גזר הקב"ה בשטן והלך לו", פירוש: לא ניתן לו לשטן רשות להכשילו יותר. הקב"ה בכבודו ובעצמו סילקו לשטן מדרכו של אברהם, אחרי שהוא עשה את כל האפשרי, ובתכלית הזריזות והרצון.

הרי שגם איתני עולם, אשר כחם יפה ללחום עם היצה"ה, להתגבר עליו ולהכניעו, לא נפטרו ממנו ע"י החלטת רצונם העז לעשות רצונו של הקב"ה, ולא הפסיק היצה"ר להילחם עד גמר עשיית הדבר. והמתבונן בזה יבין שבדקדוק עצום נאמרו דברי הרמח"ל שאם לא ימהר יחיש מעשהו "יישאר נעור וריק מהם בודאי". בודאי.

נפלאים הדברים למתבונן עד כמה צריך הדם להיות חוטף מצוות, וכבר העירונו ע"ז חז"ל [עירובין נד, א] במתק לשונם: "האי עלמא כבי הילולא דמיא, חטוף ואכול חטוף ושתה", ונתכונו בזה ללמדנו כי רק מי שחוטף יש לו, ומי שאינו חוטף מחמיץ את ההזדמנות.

ה.

מהאמור עד כה, נתבררה לנו חשיבותה של זריזות במצוות, שהיא לא רק חיוב, אלא גם הכרח גמור, אשר בלעדיה כמעט ואי אפשר לקיים מצוה כראוי - ועדיין לא הגענו לסוף ענינה. שהרי עד כה ראינו את הזריזות כאמצעי - אם כביטוי לחביבות המצוה, ואם כמגן מפני סכנת התחמקותה של המצוה - אבל לא כתכלית בפני עצמו. ולפי"ז אם קיים אדם מצוה שלא בזריזות, לא חסר לו כלום בקיום המצוה עצמה. אף כי חייב היה לחשוש שהמצוה תתחמק ממנו, ויש עליו תביעה על שלא חשש לכך, מ"מ בקיום המצוה עצמה אין כל מגרעת.

אך האמת היא שהזריזות אינה אמצעי אלא תכלית. הזריזות הנדרשת מהאדם בקיום מצוות, אינה משום שבלעדיה תחלוף ותחמוק המצוה, אלא משום שהקיום הנרצה לפני הקב"ה הוא עשייה של זריזות, ואילו, למשל, ניתנה לו לאדם הבטחה מן השמים שיזכה לקיים המצוה גם אם ידחנה לאחר זמן, גם אז היה חייב לעשותה מיד, ובכל תוקף הזריזות, כי הקיום המעולה המבוקש מן האדם הוא קיום של זריזות.

ולמדנו ענין זה מדברי המסילת ישרים עצמו בסוף פרק ו', וז"ל שם: ותראה שהמלאכים נשתבחו במדה הטובה הזאת, שנאמר בהם [תהלים קג, כ] "גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו", ואומר [יחזקאל א, יד] "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק". והנה האדם הוא אדם ולא מלאך, על כן אי אפשר לו שיגיע לגבורתו של המלאך, אך ודאי שכל מה שיוכל להתקרב במדרגתו אליו, ראוי הוא שיתקרב, ע"כ. והנה לפי המורגל בפינו שהזריזות היא אמצעי תריס מגן בפני העיכובים שיתחדשו, השוואתו של המסילת ישרים נראית לנו תמוהה, הרי זריזותו של המלאך והזריזות הנדרשת מהאדם שונות הן זו מזו, לא רק בשיעור-מדתן, אלא ביסודן ומהותן, זריזותו של המלאך אינה משום החשש והסכנה שייווצרו עיכובים ומעכבים - כלום יצה"ר יש בכם? - אלא מתוך עוצם הכרת הדר כבוד מלכותו, שממנה הששון והשמחה והאהבה עד בלי גבול ותכלית בעשיית רצונו של הקב"ה, ואילו זריזותו של האדם היא בגלל היצה"ר העומד עליו לפתותו ולהטעותו ולהערמת מכשולים בדרכו - מה צד השווה יש כאן?

אלא שבעל מסילת ישרים גילה לנו כאן סוד גדול, שהזריזות הנדרשת מהאדם היא מעין אותה זריזות הנמצאת במלאכים, וזהו רצונו יתברך, שכשם שמשמשיו במרום זריזים הם, כך עבדיו אשר למטה בארץ יהיו זריזים לעשות רצונו, וזהו כבוד מלכותו אשר בגבולה אין רפיון והתרשלות, ורק זריזות שולטת בה, וזהו הודה והדרה של מלכות יתברך.

ולפי"ז נראה דמה שכתב הרמח"ל דחיוב הזריזות הוא בגלל סכנת אבדן המצוה בלעדי אחיזה מזורזת בה, אין זה עיקר טעמה של הזריזות, אלא רק תכסיס והמרצה להרים את האדם מעפריות חומריותו הגסה, שבגללה טבעו כבד, ולהעלותו על כנפי הזריזות. וכמו, דרך משל, הרוצה להזיז ממקומו אדם כבד-תנועה, וכל אשר נאמר לו, כל דברי הפיוסים והבקשה, לא הועילו להשפיע עליו, להיותו כבד-תנועה ביותר. והיה אם יאמר לו: הנה סכנה אורבת לך, כאן חית-טרף מתקרבת - מיד ילבש זריזות ויהיה קל כנשר ורץ כצבי לברוח ממקום הסכנה.

וזהו ממש ענין הזריזות במצוה. הזריזות תכלית בפני עצמה היא, מצוה המתקיימת בזריזות צורה אחרת לה, צורה של כבוד מלכות שמים, וזו הצורה דוקא היא המבוקשת, וכעין המלאכים שנאמר בהם "רצוא ושוב". אך כיצד יתגבר אדם על טבעו הכבד, מי ירים את האדם ממירבץ הרשלנות? הסכנה האורבת לו לאבדן המצוה, היא תנסוך בו רוח חדשה, היא תהפוך את הכבד לקל, היא תעשנו זריז. וזהו מה שהאריך הרמח"ל להסביר, שאם לא ימהר יחיש מעשהו "אין סכנה כסכנתו", זהו תכסיס ואמצעי להשיג מדת הזריזות, ואדם צריך להשתמש בתכסיס זה כדי להשיג את המטרה שהיא זריזות במצוות.

[ובזה יתבאר לנו היטב מה שנראה לכאורה מוקשה קצת, למה באמת גדול כ"כ כוחו של היצר, מאחר וכל תכלית בריאתו לאפוקי מנהמא דכיסופא, הרי דַי היה אילו היה כוחו מוגבל יותר, עד, למשל, שיחליט האדם לעשות המצוה, ומכאן ואילך יהיה כבר חופשי מאימת היצר, מפיתוייו ומכשוליו, אלא לפי שרצון הבורא שמלאכתו תיעשה בזריזות, וכמבואר].

וראיתי במהר"ל ענין נפלא, וז"ל בהקדמתו ל"אור חדש": ולכך לא היה נעשה ענין המגילה בזמן נמשך, כי הדבר שהוא בזמן הוא הטבע ומנהגו של עולם שנעשה בזמן, אבל דבר שהוא מן השם יתברך - פועל זה נעשה בלא זמן נמשך, כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה דכתיב [אסתר ה, ה] "ויאמר המלך מהרו את המן", [שם ו, י] "ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס", [שם ו, יד] "ויבהילו את המן" - הרי כי הכל נעשה במהירות הגדולה מפני כי הוא מן השי"ת ואינו תחת המשך הזמן", ע"כ. והמתבונן בזה ימצא בזה יסוד וסוד ענין הזריזות במעשי המצוות, ומתאים למה שבארנו, יתבונן המתבונן היטב.

והיוצא לנו ממה שנתבאר, שאם קיים אדם מצוה שלא בזריזות, יש פגם וחסרון בעצם קיום המצוה, שהרי אינה מתאימה תיאום מלא למבוקש ממנו, שהיא הבחינה של "רצוא ושוב".

◦

מאמר יב

אין המצוה נקראת אלא על שם גומרה

א.

כל המצוה [דברים ח, א], ודרשו רז"ל [תנחומא עקב ו, הובא ברש"י שם] שאין המצוה נקראת אלא על שם גומרה, שנאמר [יהושע כד, לב] "ואת עצמות יוסף אשר העלו בני ישראל ממצרים קברו בשכם", וכי בני ישראל העלו והלא משה לבדו נתעסק בהם להעלותם, אלא לפי שלא הספיק לגומרה וגמרוה ישראל, נקראת על שמם.

והנה משמע מלשונם הקדוש, וכן השכל גוזר, שבודאי יש בידי המתחיל שכר העשייה, אע"פ שלא גמר לעשותה, ואולי אפילו אם הניח מלגומרה בגלל עצלות, שהרי רק בתוהא על הראשונות אמרו חז"ל [קידושין מ, ב] שאיבד את הראשונות, וענין תוהא פירש שם רש"י מתחרט, אבל כל עוד אינו מתחרט אע"פ שגברו עליו מדותיו או תאותו והניח המצוה ועסק במילוי רצונותיו, אינו מאבד את הראשונות, ואפשר דכשם שאינו מאבד שכר המצות שעשה עד גמירא, כן אינו מאבד שכר התחלת עשייה אע"פ שלא גמרה. ואם העיכוב מלגומרה לא היה ע"י מידותיו ותאותיו, כי אם ע"י סיבה שהיא בגדר הכרח, ודאי שלא איבד שכר העשייה המגיע עבור ההתחלה. ודבר זה יש ללמדו מדין פועל שנאנס ולא גמר מלאכתו שנוטל שכר עבור מה שעשה[כד], אפילו בלי הדין שפועל יכול לחזור בו[כה]. וכן מדוייק לשונם הקדוש של חז"ל הקדושים, שלא אמרו אינו נוטל שכר על מה שעשה, אלא שהמצוה נקראת על שם גומרה, ולמדנו, דרך אגב, מדבריהם שזולת שכר עשיית המצוה, זוכה העושה אותה עד גמירא לכך שהמצוה נקראת על שמו.

והנה, אנו פשוטי עם, אין אנו יודעים ערכן ותועלתן של מצות, ועל כן אין לנו מושג, ואפילו קלוש ורחוק, על שכרן, כלומר היאך הוא החשבון והמדה לענין קבלת השכר, שהרי זולת השכר עבור עשיית רצונו של הקב"ה, שהוא שוה, לפי הסברא, בכל המצות, והוא נמדד לפי ערך הכונה של העושה שעשייתו תהא לשם שמים, ללא הבדל בין מצוה למצוה, וכן זולת השכר עבור ההתאמצות הנדרשת לקיום המצוה, והוא מה שאמרו "לפום צערא אגרא" [אבות ה, כג], שאף הוא אינו מותנה בסוג המצוה שהולידה ההתאמצות, זולת כל אלה יש שכר רב עבור עצם המצוה, והוא תלוי בעצם

כד. ראה שו"ע [חו"מ סי' שלד], בכל פרטי הדינים.

כה. שו"ע [חו"מ סי' שלג, ג].

המצוה ועניניה, ולא כל המצות שוות לענין השכר הזה, יש מצוה ששכרה רב יותר מאשר מצוה אחרת, וזהו שאמרו, "והוי רץ למצוה קלה כחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות" [אבות ב, א], כלומר, אע"פ שישנן מצוות קלות ומצות חמורות לענין הפרש שכרן, אבל אהבת השכר אינה צריכה ליצור הבדל בדרגת הריצה אחרי המצוות לקיימן, אפילו לדידך שאהבת השכר היא המפעילה את רצונך לעשיית מצוות, שהרי "אין אתה יודע מתן שכרן של מצוות", כלומר, שהשכר הניתן אינו רק עבור עצם המצוה, אלא יש עוד הרבה חשבונות למעלה לקביעת השכר, יש ענין של עשיית רצונו של הקב"ה, ויש ענין של לפום צערא, ובהצטרף כל אלה לחשבון, אפשר ותקבל שכר על המצוה הקלה לא פחות מאשר על המצוה החמורה.

והגר"א בביאור לאבות [שם] פירש את המשנה הזו, שהאדם צריך לרוץ אחרי כל המצוות בשווה, שהרי לפיכך העלים הקב"ה שכר המצוות, ואין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, כדי שירוצו אחרי כל המצוות לקיימן, א"כ זהו רצונו של הקב"ה שלא תבדיל בין מצוה למצוה, והביא הגר"א את המדרש בריש פר' עקב [תנחומא עקב ב, ילקוט שמעוני רמז תתמו] שפירשו רז"ל את הכתוב במשלי [ה, ו] ארח חיים פן תפלס נעו מעגלותיה לא תדע, שהקב"ה הניע והסתיר נתיבותיה של התורה להודיע איזו מצוה שכרה מרובה ואיזו שכרה מועט, כדי שלא תפלס אורח חיים, להידבק במצוה ששכרה מרובה ולהניח השאר, ואמרו על זה משל למלך שהכניס פועלים לפרדסו ולא גילה להם שכר נטיעותיו, שאילו גילה להם רואים איזו נטיעה שכרה הרבה ונוטעין אותה, נמצאת מלאכת הפרדס מקצתה בטלה, כך פירש הגר"א.

וכשם שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצוות, כך אין אנו יודעים מהו ענין "המצוה נקראת על שמו", אך ודאי שגם זהו ענין שכר גדול ונפלא עד מאוד. ומצאנו מאמר, נפלא מאוד למתבונן בו, לרז"ל הקדושים בגמ' בשבת [נו, ב] אמר רב יהודה אמר שמואל נוח לו לאותו צדיק שיהא שמש לדבר אחר [ובמדרש [שמות רבה ו, א; תנחומא וארא ה] איתא: שיהא גורף ביבין] ואל יכתב בו [מלכים א יא, ו] "ויעש הרע בעיני ה'". והנה מפורש בגמ' שם למעלה שכל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה, ומקרא מפורש הוא [שם ד] "ולא היה לבבו שלם וכו' כלבב דוד אביו", כלבב דוד אביו הוא דלא הוה מיחטא נמי לא חטא, והא דכתיב [שם ז] אז יבנה שלמה וכו' לא בנה, אלא מתוך שלא מיחה תלה בו הכתוב לגנאי, וכן הא דכתיב [שם ו] ויעש הרע וכו' רק מפני שלא מיחה בנשיו, וע"ז אמרו רז"ל שנוח היה לו להיות שמש לדבר אחר, או גורף ביבין, אע"פ שמלך צדיק וחכם זה זכה בודאי לשכר אין שיעור וערוך ע"י מלכותו, וקידוש השם הגדול והנורא והעצום שעשה ע"י בניית בית המקדש ששרתה שם השכינה גלוי לעין כל, וקידוש השם ע"י חכמתו הגדולה, כמפורש כל זה בכתוב, הנוכל אפילו רק לבטא בפה, כמצפצפים בעלמא, את גודל השכר עבור כל זה. ואם עבור פגימה כל שהיא בקידוש השם נענש משה רבינו ע"ה בעונש כל כך חמור, ולא הועילו כל תחנוניו ורבוי תפילותיו להעביר רוע הגזירה, נלמד מזה מה גדול השכר הניתן עבור קידוש השם, וכמו שידענו שמרובה מדת טובה וכו' [סוטה יא, א]. ואחרי כל זה אמרו חז"ל שנוח היה לו אילו לא היה מלך ולא היה זוכה

לכל זה, ולא רק לוותר על מלכותו, אלא גם להצטער צער רב על מלאכה בזויה ופחותה כשמש לדבר אחר או גורף ביבין.

היכול נוכל להעלות על הדעת אפס קצהו מהצער העמוק מני ים שהיה מצטער אילו היה שמש לדבר אחר או גורף ביבין. הן אפילו אדם פשוט סובל אם נאלץ הוא לעשות עבודה בזוייה, ומה גם אדם אשר גדל בתפנוקי מלכים והוא מלא חכמה ובינה, והוא נאלץ לרדת ממרומי דרגתו ולעשות עבודה המיועדת לפַחוּת ושפל באנשים, הן זהו יסורי הגוף והנפש, יסורים עצומים וקשים עד לבלי העלות על הדעת אפילו שמץ מינהו, ובכל זאת נוח וטוב היה לו אילו היה עושה עבודה בזוייה זו, ומצטער עליה צער רב כזה, ובלבד שלא יכתב עליו המקרא ויעש שלמה הרע בעיני ה' וכו'.

והרי המקרא הזה נכתב עליו בתורה שחטא, אעפ"י שלא חטא בפועל, הרי שעצם הכתיבה בתורה לגנאי זהו עונש עד לבלי תָאֵר, עד שכדאי היה לשלמה לוותר על כל הזכויות העצומות והרבות מספור שזכה ע"י מלכותו, וכדאי היה לו לסבול צער ובזיון עד לבלי שיעור, ובלבד להינצל מעונש זה שנכתב עליו מקרא של "ויעש הרע".

ועכשיו בין נבין גודלן של הזכות והשכר לאדם שנכתב עליו שעשה מצוה, הרי מדה טובה מרובה ממדת פורענות, והאיש הנלבב יבין מזה, עד כמה חייב אדם לרוץ למצוה, ועד כמה חייב הוא לעשותה בשלמות, בהלכותיה ובפרטיה כפי הנדרש ע"פ הדין, כדי שתקרא על שמו.

ב.

והנה, מצות העלאת עצמות יוסף לא נקראה על שמו של משה רבינו ע"ה מפני שלא הספיק לגומרה, ואין המצוה נקראת אלא על שם גומרה. והנה דייקו חז"ל בלשונם, "ולא הספיק לגומרה", כלומר, שחסרון הגמר לא היה מתוך פשיעה, שהיתה המצוה בזויה עליו, ח"ו, ולא גם מתוך חוסר הכרת ערכה עזב אותה לעשות דבר אחר שנראה בעיניו יותר חשוב ונצרך לו, אלא אפילו אם חסרון הגמר היה מתוך אונס גמור, אונס שאין למעלה הימנו באונסין, כמו מיתה, וכמו שהיה אצל משה רבינו ע"ה שלא גמר המצוה להכניס עצמות יוסף לארץ ישראל ולקוברם לפי שמת לפני כניסתו לארץ.

ולכאורה יש מקום לשאול, אע"פ שבדיני אדם אין האונס נחשב כאילו עשה, וכמו דקיימ"ל [ש"ך חו"מ סי' כא, ג] "אונס כמאן דעביד לא אמרינן", אבל לגבי דיני שמים הא קיימ"ל [ברכות ו, א] החושב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעשה עליו הכתוב כאילו עשאה, והטעם להבדיל בין דיני אדם לדיני שמים בענין זה גלוי לכאורה, דבדיני אדם הכל הולך אחר המעשה, וכשאדם מתנה עם חבירו הכוונה היא למעשה ממש ולא לרצון שבלב, אבל לגבי דיני שמים הכל גלוי וידוע לפניו, וגם רצון הלב הוא בגדר עונשין, ונידונין ונענשין עליו, ועל כן גם לענין שכר נחשב הוא, ומקבלין עליו שכר "כאילו עשאה".

ועל כן תתעורר התמיהה: למה לא נחשבה המצוה למשה רבינו ע"ה שהתחיל בה בשעה שהכל עזבוה, וכמפורש בחז"ל [סוטה יג, א] שכולם פנו לביזה ומשה לא שלח ידו ברכוש ולקח עצמות יוסף, וע"ז נאמר [משלי י, ח] "חכם לב יקח מצות", ולפחות צריכה היתה המצוה להקרא גם על שמו.

ולמדנו מכאן ענין נורא ומבהיל עד מאד. גם אונס גמור מגרע מזכויותיו של האדם, והטעם נראה לפי שהאונס המזדמן לאדם לא בכדי קפץ עליו, והכל בחשבון מדוקדק, ואם חסמו לו לאדם מן השמים את דרכו למעשה המצוה, הרי זה עונש לו שלא יזכה לעשיית המצוה ולשכר הכרוך בעקבותיה. והנה משה רבינו ע"ה נענש שלא יזכה ליכנס לארץ, והנה לפי עומק הדין שלמעלה, פסקו שמגיע לו עונש זה הכולל בתוכו את מניעת השכר של כל המצוות שהיה זוכה בו, אילו זכה להיכנס לארץ ולעשות ולגמור המצות שהחל בהן.

ולהסביר הענין קצת, נמשיל לדוגמא, אדם ששכר פועל לעשות איזו מלאכה, והתנה עמו הפועל שאם מתוך אונס לא תוכל המלאכה להיעשות יתן לו שכרו מְשֻׁלָּם, והנה הפועל הזה חטא למלך ובאו שלוחיו ולקחוהו לבית הכלא, הנה ודאי יאמר לו בעה"ב: איני חייב לתת לך שכרך, שהרי אונס זה לאו שמיה אונס, אילו לא חטאת למלך לא היו מפריעים לך לעשות המלאכה שנתחייבת בה.

ונמצא שלגבי דיני שמים האונס כפשיעה ייחשב. ולפי"ז מה שאמרו חז"ל [ברכות שם] החושב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, היינו למתן שכר עבור הרצון הטוב לעשות רצון מלכו של עולם, ועדיין צ"ע.

◦

מאמר יג

בענין הבטחה לטובה

שלהי מכות [כה, ב], שוב פעם אחת היו עולין לירושלים כיון שהגיעו וכו', כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע מצחק וכו', אמר להן לכך אני מצחק דכתיב [ישעיה ח, ב] "ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו", וכי מה ענין אוריה אצל זכריה? אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני, אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה בנבואתו של אוריה, באוריה כתיב [מיכה ג, יב] "לכן בגללכם ציון שדה תחרש" [וגו'], בזכריה כתיב [זכריה ח, ד] "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם", עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה, הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה, בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת. בלשון הזה אמרו לו עקיבא ניחמתנו עקיבא ניחמתנו, ע"כ לשון הש"ס.

ובביאור ענין זה נראה ע"פ דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה [י, ד] וז"ל, דברי הפורענות שהנביא אומה, כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו, אם לא עמדו דבריו אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דִבר ולא בא, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם כחזקיה, אבל אם הבטיח על טובה ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר, בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר, ולא מצינו שחזר בדבר טובה אלא בחרבן ראשון כשהבטיח לצדיקים שלא ימותו עם הרשעים וחזר בדבריו, וזה מפורש במסכת שבת, הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא וכו', ע"כ.

ובהקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות לסדר זרעים, כתב הרמב"ם וז"ל, שהקב"ה כשיבטיח אומה בבשורות טובות על ידי נביא, אי אפשר שלא יעשם, כדי שתתקיים נבואתו לבני אדם. והוא מה שאמרו ע"ה [ברכות ז, א], כל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפי' על תנאי, אינו חוזר בו. אבל ענין פחד יעקב, אחר שהבטיחו הקב"ה בבשורות טובות, כמו שנאמר [בראשית כח, טו], והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך, והיה מפחד פן ימות, כמו שנאמר [שם לב, ח], ויירא יעקב מאד וייצר לו, אמרו חכמים ז"ל בענין ההוא, שהיה מפחד מעון, שמא יהיה גורם לו מיתה. והוא מה שאמרו [ברכות ה, א], קסבר שמא יגרום החטא. יורה זה שהקב"ה יבטיח בטובה ויגברו העונות, ולא יתקיים הטוב ההוא. ויש לדעת שענין זה אינו אלא בין הקב"ה ובין הנביא. אבל שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה, במאמר מוחלט, בלא תנאי, ואחר כך לא יתקיים הטוב ההוא, זה בטל ואי אפשר להיות. בשביל שלא יהיה נשאר לנו מקום לקיים בו אמונת הנבואה, והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר, שהנביא נבחן כשיאמנו הבטחותיו, ע"כ.

ובדברי הרמב"ם ז"ל יש מקום עיון, דהא מה שאמרו רז"ל דכל דבר שיצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר בו, אמרו בין הקב"ה לנביא עצמו, וכמפורש שם במה שנתקיים במשה רבינו ואעשה אותך לגוי גדול, והיתה ההבטחה על תנאי וכמפורש בקרא [דברים ט, יד] הרף ממני ואשמידם ואעשה אותך לגוי גדול, ואע"פ שלא נתקיים התנאי נתקיימה ההבטחה, הרי שגם הבטחה שבין הקב"ה והנביא עצמו אינו חוזר בו, והרמב"ם כתב שרק אם הנביא מבטיח לבני אדם אינו חוזר בו.

והנראה בזה, דזה ודאי שמדות הנהגתו של הקב"ה הן כך שהוא חוזר מהבטחת פורענות, לפי שמדותיו הן ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה, ואינו חוזר מהבטחות לטובה, וגם אם הבטחתו לטובה היתה על תנאי, אינו חוזר ממנה, וכמבואר ברז"ל. אולם גם אם אין הקב"ה חוזר מהבטחת הטובה אפשר שלא תבא הטובה אם יגרום החטא, וכגון אם זה שהובטחה לו הטובה הזו יחטא חטא כזה שעבורו יתחייב בעונש המכריח מניעת הטובה ההיא, ודרך משל, אם הבטיח הקב"ה לאדם עושר, הנה אע"פ שלא יהיה ראוי אח"כ לטובה זו, כגון שבשעת ההבטחה היה ראוי בגלל מעשיו הטובים לברכת העושר, ואח"כ בבוא זמן קיום ההבטחה כבר זנח מעשיו הטובים, וכבר אין

רצון הקב"ה בו, מ"מ תקויים ההבטחה, לפי שמידת הקב"ה הוא שאינו חוזר מהבטחה לטובה. אבל אם בבוא זמן קיום ההבטחה עשה איזה חטא, שעונשו הוא כפי שגזרה החכמה העליונה, עניות, הנה ודאי יהיה עני, ואין זה חזרה מההבטחה, כי אם עונש מיוחד, שהרי אילו גם אם ניתן לו עושר היה עכשיו נלקח ממנו בתורת עונש, א"כ העניות איננה אי קיום ההבטחה, כי אם עונש חדש שנענש בעניות, ודוק.

אולם כל זה הוא דוקא אם ההבטחה היתה בין הקב"ה להנביא, אבל אם נצטוה הנביא להבטיח טובה לבני-אדם, הנה הבטחה זו תקויים עכ"פ, ואפילו אם יחטאו בני-האדם חטא כזה המחייב להענישם בהיפוכה של ההבטחה, ג"כ תקויים ההבטחה, והעונש ידחה לזמן אחר, או שיוחלף בענין אחר. וכל זה כדי שתאומת נבואתו של הנביא, שהרי בני-אדם לא יתלו אי-קיום ההבטחה בעונש שהגיע להם עבור מעשיהם הרעים, כי אם יפקפקו בנבואתו של נביא האמת, לכך מדתו של הקב"ה לקיים עכ"פ ההבטחה לטובה, והפרעון עבור המעשים הרעים יהיה בענין או בזמן אחר.

והנה הבטיח הקב"ה ע"י זכריה הנביא הבטחה לטובה, ומהבטחה לטובה אינו חוזר, וכמבואר, אך ר"ע היה חושש לקיום נבואתו של זכריה, משום שתלה הכתוב קיומה של הבטחה זו בקיום ההבטחה לעונש שנאמרה מפי אוריה, והנה אפשר לחשוש שאם בני-ישראל יהיו במצב כזה שחטאיהם יחייבו עונש כגלות ושממת הארץ, והקב"ה לא ירצה לקיים את הבטחתו לטובה, אזי הקב"ה לא יקיים את ההבטחה לפורענות, וממילא לא תקויים ההבטחה לטובה. שהרי מצד עצם המדה שאינו חוזר מהבטחה לטובה, כבר נתבאר שאם חטאו חטא המחייב עונש שהוא היפוכה של ההבטחה, אין ההבטחה לטובה מתקיימת, ולא מצד חזרה כי אם מצד עונש, ואם מצד זה שההבטחה היתה ע"י נביא לבני-אדם, והבטחה כזו מתקיימת עכ"פ, הנה הודיע הקב"ה ע"י נביאו שהבטחה זו יש לה תנאי, והיא תקויים רק אם יקויים התנאי, ונמצא שכל עוד לא נתקיים התנאי אי אפשר לפקפק בנבואתו של הנביא שהבטיח ההבטחה לטובה, וע"י שהקב"ה לא יקיים את ההבטחה לפורענות, שוב יתכן שלא יקיים את ההבטחה לטובה, וזהו שחשש ר"ע פן לא תתקיים נבואתו של זכריה.

אך כשנתקיימה נבואתו של אוריה נתקיים התנאי, ומעכשיו הנבואה של זכריה שיש בה הבטחה לטובה תתקיים עכ"פ, וזהו ששמח ר"ע, וזהו שאמרו לו "ניחמתנו", וענין ניחומים בכל מקום הוא כענין "ניחמתי כי עשיתים" [בראשית ו, ז], היינו הפיכת המחשבה, ולכן אמרו לו ניחמתנו, היינו שהיינו סבורים תחילה שזה ענין רע וסיבה לצער, ועכשיו אנו רואים שזהו דוקא טובה גדולה וטעם רב לשמוח, שכן מעכשיו מובטחת לנו קיום נבואתו של זכריה, ודוק.

◦

הגיונות

א. שליטה עצמית - זו הקשה שבמלאכות, ולפיכך שכרה מרובה כל כך.

ב. ככל שקטנה יכלתו של אדם לשלוט בעצמו - כן גדלה תאוותו לשלוט באחרים.

ג. גם על שליטה עצמית צריך לשלוט - השכל הוא הצריך לשלוט עליה.

ד. שליטה עצמית עלולה ליהפך למקום-מחבוא לעצלנות, רשלנות ופחדנות.

ה. איש המעלה, רב הכשרון והיֶדע ששליטה עצמית אין לו - כל יתרונותיו מגרעות הן.

ו. השולט על אחרים - מרובים שונאיו ואורריו; השולט על עצמו - כל פה מברכו ומהללו.

ז. שליטה ממושכת על אחרים - מקור להסתאבות; שליטה ממושכת על עצמו - מביאה להזדככות.

ח. "עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצור לרוחו" - אמר החכם מכל אדם [משלי כה, כח]. עבור בני-דורינו אפשר להוסיף: חבית חמרי-נפץ מסוכנים.

ט. עצי-הסרק שבחצר ביתי הינם גבוהים, תמירים, מעובי גזע וחסונים, ואילו עצי-הפרי נמוכים, כפופים וכחושים. אכן, בעולם הצומח כבעולם הבריות, כבעולם האדם.

י. מעשי ידיו של האדם מרקיעים מעלה-מעלה, פרצו אל החלל, טיפסו לירח, נמשכים לשמש. ואילו האדם עצמו נמשך מטה-מטה, אל האדמה אשר ממנה לוקח.

יא. הגד את האמת! - שאלוני ידידי, וביקשתי לומר להם, אך האמת העירומה היתה כל כך מכוערת, כל כך מרתיעה, עד שלא יכלתי להגישה להם מבלי לכסותה קצת, מבלי ליפותה קימעא. תוך כדי עיסוקי בכיסוייה וייפוייה, התחמקה והלכה לה ואחריה נשאר לי שקר יפה ומקושט.

יב. הרבה בני-אדם יש להם שכל אלא שאינם משתמשים בו. משולים הם לבעלי-ממון שממונם טמון בפוזמקאותיהם והם חיים כעניים מרודים ומסכנים.

יג. העמדתי בפני ידידי ומכרי פנים של אדם חשוב וזכיתי מהם בכף כבוד, ולעתים אף שאלו בעצתי והטו אוזן לדבַרי. עכשיו אני חרד מאימת נקמתם לכשיוודע להם שהולכתים שולל, ואין לי בביתי לא גז, לא מקרר חשמלי, ואף את חליפתי אני תופר אצל חייט פשוט וזול.

יד. רוצה אדם לראות כמה מגוחך ומכוער הוא עת יתפרץ ממנו כעסו - יעלה בדמיונו דמותו של אדם משתולל מכעס. כך הוא נראה עכשיו.

טו. הכעס - נשקם של החלשים והבלתי-צודקים בריבם. כשמשתמש בו החזק והצודק - הרי זה מגונה שבעתיים.

טז. את אשר לא תוכל להסביר לאחרים - לא ברור גם לך. את אשר לא תוכל להצדיק בעיני זולתך - גם אתה מפקפק בצדקתו.

יז. רוב בני-אדם נפשם חביבה עליהם מממונם, ואעפי"כ הם נותנים נפשם עבורו.