

בר
למועדים

חג הסוכות
תשפ"ו



מוקדש לעילוי נשמות

הרב יהודא ליב בן הרב משה ז"ל
הרב פישל בן ר' יצחק הכהן ז"ל
תנצב"ה

הונצח ע"י
מרדכי וגילה שווארץ

מוקדש לעילוי נשמת
מרת הענא בת ר' שמואל יום טוב ע"ה
Mrs. Helene Mintz

לכל עניני הקונטרס ניתן לפנות
kuntres@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

יו"ל ע"י

ישיבת נר ישראל

חג הסוכות תשפ"ו

מורינו ורבינו הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בענין דיחוי אצל מצוות ג

מורינו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין מצוה הבאה בעבירה ו

ולקחתם לכם ביום הראשון ח

הרב יוסף טנדלר זצ"ל

סוכות אחרי ימים הנוראים י

הרב צבי ווילנער זצ"ל

סוגיא דהסומך סוכתו בכרעי המטה ודין מעמיד יא

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

קיום מצוה שלא באופן שתיקנו חכמים יד

הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א

בגזירה שמא יעביר את הלולב ד' אמות ברשות הרבים טז

הרב דוד ישראל הלוי רוזנבוים שליט"א

במצות אכילה בסוכה בלילה הראשון יח

הרב צבי איינשטטר שליט"א

ביאור ענין חיבוט ערבה כב

הרב משה מקובוז שליט"א

בענין כשרות מקום הקיטוניות בסוכה כג

ראשי הבורה ואברכי כולל עבודת לוי

הרב עזריאל הופטמן

קשה עלי פרידתכם כה

הרב יהושע משה מגילניק

ענני הכבוד במשנת הגר"א כח

הרב יהודה ברודי

ישיבה תחת סכך שמתחת לבליתת הגג (overhang) לב

הרב רפאל אליעזר וולדמן

סיכום בענין מי שגילח קודם המועד אם מותר לגלח בתוך המועד . לג

הרב מאיר שמחה ברגר

חג הסוכות – לישראל ברית עולם' לו

הרב יצחק אייזיק טנדלר

בענין גדר פסול חסר בארבעת המינים מ

הרב אורי יוסף שלום הכהן הימעלשטיין

להשתמש בסורגים (railing) לדופן הסוכה כשיש עליו דף בולט מב

הרב שלמה זלמן ריבר

בגדר ענין שמחת בית השואבה ומצות שמחה ביו"ט מו



מו"ר הרב יעקב יצחק הלוי רודערמאן זצ"ל

בענין דיחוי אצל מצוות

ונדחית, אם מועיל בה שוב תיקון. אמנם כיון שבידו למעט לא הוי דיחוי כמ"ש במגן אברהם (סי' תקפו סק"ו) ע"ש. ועכ"פ התוס' לא היו יכולים לתרץ פה מטעם דיחוי כנ"ל עכ"ל.

חילוק בין דיחוי בהדס לדיחוי בסוכה

ב) הרי דמוכח מדברי הצ"ח דס"ל דשפיר שייך הדין דיחוי אצל מצוות סוכה, ולכן כתב לדון אם יש היכי תימצא שיהא שייך בו דין דיחוי. אמנם נראה דיש לחלק בין דיחוי בהדס לדיחוי בסוכה. דבהדס המצוה הוה המין שגדל, וכל המין הוה הדס וראוי למצוה, ואם יש בו פסול, כגון ענביו מרובין מעליו, הוה הדס פסול, ולכן אפילו אם מיעטו ביו"ט שייך פסול דיחוי. וכ"ז שייך בהדס דהמין ראוי למצוה וחל שם הדס, אבל נראה דשם סוכה שייך רק אם נעשה כמצותו, ואם לאו אין שם סוכה עליה אלא הוי בנין בעלמא, ולא שייך דיחוי בזה, דדיחוי אצל מצוות לא שייך אלא על חפצא דמצוה ועד שיכשר הסוכה אין שם סוכה עליה כלל.

מח' הראשונים אם סוכה מקרי חפצא של מצוה

א) אמנם דעת הצ"ח מבוארת דס"ל דגם סוכה מקרי חפצא של מצוה אע"פ שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, ולכן ס"ל דהיה שייך בו פסול דיחוי אם לא משום דדיחוי מעיקרא, ומה שבידו לתקן, לא הוה דיחוי. ונראה דדבר זה תלוי באשלי רברבי. דהנה איתא לקמן (דף ט), מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, תלמוד לומר חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה', עכ"ל.

ועיין שם בדברי הרא"ש (סי' י"א) שכתב וז"ל, והאי דאסירי עצי סוכה היינו דוקא הסכך אבל עצי הדפנות משרי שרי, דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך כדלקמן (דף יב). גבי פסולת גורן ויקב. ודלא כהרמב"ם ז"ל (פ"ו מהל' סוכה הל' טו) שכתב עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך, ואין ניאותרין מהן לדבר אחר כל ימי החג, עכ"ל. הרי לפנינו מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בענין הקדושה שחלה על הסוכה. דעת הרמב"ם היא דחלה בין על

קושית הצ"ח בענין דיחוי בסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים

א) איתא במס' סוכה דף ב. מתני' סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה כו'. גמ' תנן התם מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט כו', מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה ומאי שנא גבי מבוי דתני תקנתא ע"כ. ובתוס' (ד"ה סוכה מאי שנה כו') הק' וז"ל והא דלא פריך מאי שנא גבי הדס דתני פסולה ותקנתא, דתנן בפרק לולב הגזול (לקמן דף לב:) או שהיו ענביו מרובין מעליו פסול ואם מיעטן כשר כו', ועוד דגבי הדס אצטריך למיתני תקנתא דס"ד אמינא כיון דגדולו בפסול תו לית ליה תקנתא עכ"ל.

והק' הצ"ח בשם הרב המנוח מהו' יאקב המבורגר מהא דאיתא בגמ' שם, דמעטינהו אימת, אילימא מקמיה דלאגדיה פשיטא, אלא בתר דלאגדיה, וקסבר אגד הזמנה בעלמא היא ולא כלום היא ע"כ. וביאר הצ"ח מה דק' ליה בדעת התוס' [בקו' השניה] וז"ל, דלמה להו לחדש סברא חדשה כיון דגידולו בפסול, ומה חסר להו ברבותא של הגמרא דסד"א כיון דאגדו בפסול כבר דחוי הוא ואינו חוזר ונראה, קמ"ל דהזמנה לאו כלום היא, עכ"ל.

ותי' הצ"ח וז"ל, דאי ס"ד דגם קודם מצותו משעה שנקרא שמו הושענא דהיינו בתר דאגדיה, שייך בו דיחוי ושוב אינו חוזר ונראה, אם כן גם גבי סוכה גם קודם מצותו כיון שנקרא שם סוכה עליו והיתה גבוהה מעשרים שוב אינו מועיל בה מיעוט למעט חללה מעשרים שכבר נדחית, וא"כ לא היו התוספות יכולים למימר דאיצטריך למיתני בהדס תקנתא דלא נימא שכבר נדחה, דא"כ גם בסוכה יש לומר כן, ולמה לא השמיענו חידוש זה בסוכה, והוצרכו התוס' לחדש דבהדס איצטריך דלא נימא דגידולו בפסול, עכ"ל.

והמשיך הצ"ח וכתב וז"ל, ודע דלפי מה דמסיק בהדס דאפילו מיעטו ביום טוב כשר משום דדיחוי מעיקרא לא שמיה דיחוי לענין מצוה, א"כ הוא הדין סוכה שהיא גבוהה מעשרים אפילו מיעט אותה בחול המועד מהני. אבל זה אני מסופק אם לא היתה גבוהה מעשרים, ובחול המועד חפר בה בעומק עד שנעשית גבוהה מעשרים ונפסלה שזו היתה נראה

שופר בהיותו הקדש, ואע"פ ששוב יצא לחולין אין לצאת בו דנפסל משום דין דיחוי.

ובספר ישועות יעקב הביא דברי הגאון מליסא (בתשו"ב לכן המחבר הנדפס בסוף הספר, ונדפס ג"כ בתשובות רבינו יעקב מליסא סי' ט"ו) שכ' לחלק בין מצות שופר לבין מצות לולב, וז"ל דבלולב הגוף הוא מצוה, וכיון דנדחה הגוף שוב אינו חוזר ונראה, משא"כ בשופר שהקול הוא המצוה, והקול לא נדחה מעולם, שהרי לא היה בעולם כלל אחר שנראה עכ"ל.

ולפי דבריו היה מקום לומר דאף לפי דעת הצ"ח דמקרי הסוכה חפצא של מצוה, מ"מ לא שייך בה דין דיחוי, די"ל שהשיבה הוא המצוה ולא גוף הסוכה ושיבה זו מעולם לא נדחה וכמ"ש הגאון מליסא לענין שופר. אמנם ע"ש שדחה דברי עצמו מהא דאיתא ברמ"א (או"ח סי' תקפ"ו ס"ג) וז"ל, ויש מחמירין דאפילו [בשופר] של עובד כוכבים אינו יוצא אלא בנתבטל בערב יום טוב עכ"ל, וביאר שם המ"א (סק"ו) דהיינו מטעם דיחוי, וא"כ מוכח מדבריו דשייך דיחוי בשופר, וא"כ ה"ה בסוכה אם מקרי חפצא של מצוה שייך בו נמי דין דיחוי.

יישוב קו' המנחת חינוך בענין שופר של ע"ז

ו) ונראה ליישב קו' הטו"א בהקדם קושיית המנחת חינוך (מצוה תכט). דהא עוד איתא שם בר"ה (שם), אמר רב יהודה, בשופר של עבודה זרה לא יתקע ואם תקע יצא ע"כ, ופירש"י (ד"ה ואם תקע יצא) הטעם משום דמצות לאו הנאה ניהו. והנה המנ"ח כ' דהלאו דלא תביא תועבה אל ביתך כולל כל היכא דמביאו לרשותו ואפי' לתוך ידו, ואפי' בלא שום הנאה ס"ל דקעבר על האי לאו. ולפ"ז הקשה המנ"ח, דהיאך יצא בשופר של ע"ז, אע"פ דמצות לאו להנות ניתנו, מ"מ קעבר משום הלאו דלא תביא תועבה אל ביתך, ושוב הו"ל מצוה הבאה בעבירה דלא יצא.

ויש ליישב ע"פ הא דקשה בשופר של עולה הנ"ל, אמאי לא הותר לתקוע בו אפי' לכתחילה, ונימא דעשה דתקיעת שופר דוחה הל"ת שלא להשתמש בחפצא של הקדש. וצ"ל דלא שייך עשה דוחה ל"ת אלא לענין איסור, אבל בממון א"א לומר עדל"ת ולהתיר ממנו של אחר, וכיון דהקדש נחשב כממון של אחר, שוב לא מהני הא דעדל"ת להתיר לתקוע

הסכך ובין על הדפנות, אבל דעת הרא"ש היא דליכא קדושה אלא על הסכך ולא על הדפנות.

ונראה דבהא פליגי, דעת הרא"ש היא דאף על פי שקיום מצות סוכה תלוי בהכשר הדפנות מכל מקום החפצא של הסוכה אינו אלא הסכך, דעל שמו נקרא סוכה, ולכן לא חל שם שמים אלא על הסכך ולא על הדפנות שהם רק תנאי בקיום המצוה. אבל דעת הרמב"ם היא דכולהו, בין הסכך בין הדפנות, מקרי חפצא של הסוכה, דכל מה דצריך להכשר הסוכה נכלל בחפצא של הסוכה, ולכן גם הדפנות הם חלק מעצם הסוכה, ושפיר חל שם שמים גם עליהם.

ד) והשתא נחזי אנן, דהנה הא דסוכה פסולה כשהיא למעלה מכ' אמה, הרי אין זה חסרון מצד הסכך, אלא הדפנות פסולים שהם גדולים יותר מדי. ולפ"ז י"ל דלדעת הרא"ש דרק הסכך מקרי חפצא של הסוכה ולא הדפנות, א"כ הרי סכך זו כשרה היא, ושפיר מקרי חפצא של סוכה אע"פ שחסר בתנאי קיום המצוה, שדפנותיה גבוהים מכ' אמה, דהא סו"ס אין זה פגם בעיקר חפצא של הסוכה, ולדידיה שפיר שייך דין דיחוי בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, וכדברי הצ"ח, אבל לדעת הרמב"ם דגם הדפנות הם חלק מחפצא של הסוכה, אם כן היכא דגבוהים למעלה מעשרים אמה, הרי זה פגם בעיקר חפצא של הסוכה, ולדידיה שפיר י"ל דלא שייך דין דיחוי בסוכה למעלה מכ', דכיון דפסולה היא לא מקרי חפצא של מצוה וכמו שביארנו לעיל (אות ב').^א

קו' הטורי אבן זשופר של עולה יפסל משום דיחוי

ה) והנה גרסי' בר"ה (דף כח). אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע, ואם תקע יצא כו' מאי טעמא עולה בת מעילה היא, כיון דמעל בה נפקא לה לחולין ע"כ. והק' שם הטו"א (אבני שהם ד"ה הדר אמר רבא) דהא מבואר בזבחים (דף עג:) דאף מה שאסור לכתחילה מדרבנן מקרי דחוי, וא"כ הכא דלכתחילה אסור לתקוע בו, אמאי יצא בדיעבד, הא הו"ל האי שופר דחוי ופסול לגמרי למצוה. וכע"ז הק' בספר ישועות יעקב (חלק או"ח, דברי בן המחבר הנדפס אחר סי' תקפו), דהא א"א לצאת בשופר של עולה כל זמן שהוא הקדש, דרק משום דיצא לחולין ע"י מעילתו הוא דיצא יד"ח, וא"כ נימא דנדחה האי

לקיום המצוה, לא שייך לומר דמקרי סוכה לענין דיחוי, דרק היכא שבמינו נתגדל הדס אפשר לומר שיש דיחוי מעיקרא אף שלא נתכשר מעולם למצוה, משא"כ בסוכה דצריך לעשותה לחפצא של סוכה, בזה אמרי' דכל זמן שלא נתכשרה הסוכה עדיין לא מקרי סוכה לענין הפסול דיחוי.

א.ה. הנה יסוד דברי רבינו שהעתקנו לעיל (אות ב') ודאי שייכי לשיטת הרמב"ם וכמ"ש בפנים. אמנם בכתבי רבינו אינו מוזכר כלל שתלוי תירוצו במח' הרא"ש והרמב"ם, רק בהרצאת השיעור חילק כן לסברת הצ"ח. וא"כ שפיר אפשר לומר דכוונת רבינו בכתביו היה לתרץ אף לשיטת הרא"ש, דכיון דסו"ס לא נתכשר עדיין הסוכה

יישוב קושיית הטו"א

ח) והשתא דאתינן להכי יש ליישב גם קושיית הטורי אבן הנ"ל (אות ה'), אמאי לא פסלי' לשופר של עולה מטעם דיחוי. דכבר ביארנו לעיל (אות ו') דמצד האיסור להשתמש בדברים המקודשים לא היה אסור לתקוע בשופר של עולה, דהא אמרי' עדל"ת ונדחה האיסור מפני מצות תקיעת שופר. ומה שבאמת אסור לתקוע בשופר של עולה היינו משום דסברא זו לא מהני אלא לענין דיני איסור שיש בהקדש, וכיון שבהקדש איכא נמי צד ממון, דרשות הקדש לא גרע מרשות אדם אחר, ואסור לגזול ממנו ולהשתמש בחפציו, הרי לזה לא מהני הסברא דעדל"ת, דא"א לדחות בעלותו של השני מפני מצותו של הראשון, וכנ"ל (אות ו').

ומעתה מיושב היטב אמאי לא אמרי' דין דיחוי לענין שופר של עולה. דהא מצד דיני האיסור של הקדש הרי הותר להשתמש ממנו ולא נדחה מחמתו כלל. ומה דאסור להשתמש בו משום צד הממון דאיכא בהקדש, הרי ליכא דין דיחוי בזה שאינו ממונו, וכמו שכתבו התוס' לקמן במכלתין (דף לב. ב. באשירה דמשה, המתחיל בדף לא:), וז"ל, אין לנו לחושבו דחוי מחמת שאינו שלו עכ"ל. וממילא ליכא שום פסול דיחוי בשופר של עולה, לא משום האיסור ולא משום הממון וכמש"נ.

בו. וכל זה לענין האיסור הקדש דיש לו ג"כ דין ממון, אבל הלאו דלא תביא תועבה כו' אינו אלא איסור גרידא ולא ממון, ושפיר נדחה האי לאו מפני העשה של תקיעת שופר, ומיושב קר' המנ"ח.

ז) אלא דלפי דברינו יש להקשות אמאי הוצרך רש"י לפרש היתר התקיעה משום דמצות לאו להנות ניתנו, נימא דמותר משום דעדל"ת. ויש ליישב ע"פ דברי הרב מאיר שמחה זצ"ל (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ז) דס"ל דלא אמרי' עדל"ת אלא אם האיסור הוא אקרקפתא דגברא, דאז אמרי' שהמצוה שלו דוחה הל"ת שלו. אבל אם האיסור הוא בהחפצא, אז לא שייך עדל"ת דהא החפצא אין לו שום עשה.

והשתא י"ל דאיסור הנאה שיש בשופר של ע"ז זהו איסור בהחפצא, אבל האיסור של לא תביא תועבה אל ביתך אינו אלא איסור על הגברא כשאר מעשה איסור דעלמא. ולפ"ז יש ליישב קר' המנ"ח, דלגבי האיסור דלא תביא תועבה אמרי' דעדל"ת ומותר לתקוע בשופר זה אע"פ שהוא של ע"ז. אמנם אכתי איכא איסור הנאה בהאי שופר, דלזה לא מהני עדל"ת וכסברת הרב מאיר שמחה הנ"ל, ולזה קאמר רש"י דכיון דמצות לאו להנות ניתנו שפיר משתמש בהאי שופר ולא מקרי שנהנה מאיסורי הנאה.



מוריננו הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל

בענין מצוה הבאה בעבירה

ועוד יש לתמוה על התוס' בסוגיין איך יתרוצו את קושיית התוס' דלעיל, דלמאי איצטריך "לך" לפסול סוכה גזולה, דבלא"ה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה [ולא שייך לתרין למעט שאולה, שהרי קיימא לן שאדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו כדאיתא לעיל (בדף כז:)]. וכן הקשו המהרש"א והמהר"ם.

דברי המאירי שסוכה אינה חפצא דמצוה

ב) ויעוין במהר"ם שתיריך [את הקושיא השניה] וז"ל וצריך לחלק בין לולב לסוכה דלא עביד מצוה בידיים בגופה עכ"ל. וצ"ב בכוננתו.

ונראה לומר שכוננת המהר"ם היא כעין דברי המאירי (כט: ד"ה ולענין ביאור) 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, וכעין מה שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל עכ"ל.

ומבואר מהמאירי שהסוכה אינה חפצא דמצוה, שהרי האדם אינו משתמש בסוכה עצמה אלא שהוא יושב על הקרקע שהיא בתוך הסוכה, והתורה אמרה שהוא צריך לישב במקום זה שהוא מוקף בסוכה, וסובר המאירי שמטעם זה לא שייך דין מצוה הבאה בעבירה בסוכה, שהפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא שהחפצא של המצוה צריכה להיות שלא בעבירה, אבל מה שהמצוה נעשתה ע"י עבירה אינו פוסל את המצוה.

ונראה שזו היא ג"כ כוונת המהר"ם שבסוכה אינו עושה את המצוה בגוף הסוכה ולכן לא שייך הדין של מצוה הבאה בעבירה, ולכן התוס' בסוגיין הקשו רק מלולב הגזול ולא מסוכה גזולה, שהרי סוכרים שבסוכה גזולה לא שייך הדין של מצוה הבאה בעבירה.

סתירה בתוס' אם מצוה הבאה בעבירה הוא דאורייתא או דרבנן

א) במס' סוכה (כט:): לולב הגזול והיבש פסול וכו', קא פסיק ותני לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני וכו', אלא גזול בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, שנאמר והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש, בשלמא לפני יאוש אדם כי יקריב מכם אמר רחמנא ולא דידה הוא, אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש, אלא משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה עכ"ל.

ומבואר מהגמ' שאינו יוצא ידי חובתו במצוה הבאה בעבירה. ויש להסתפק אם דין זה הוא דאורייתא או דרבנן.

והנה מדברי התוס' מוכח להדיא שהוא דאורייתא, שכתבו (בד"ה משום) וז"ל והדתניא לקמן פרק לולב וערבה (מג.) לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול, משום שאול איצטריכא, דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה וכו' עכ"ל. וכוננתם היא שלאחר שהגמ' השמיענו את הדין של מצוה הבאה בעבירה שוב לא איצטריך "לכם" לפסול לולב הגזול [שלא קנה ביאוש] דבלאו קרא פסול משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, וא"כ הא דכתיב "לכם" בלולב הוא רק להוציא את השאול. ואם נאמר שדין מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן א"כ שפיר איצטריך קרא לפסול לולב הגזול מן התורה, אלא ודאי התוס' סוכרים שדין מצוה הבאה בעבירה הוא דאורייתא.

אלא שלפ"ז דבריהם בסוגיין סותרים את דבריהם בפרק קמא, דיעוין בתוס' לעיל (ט. ד"ה הוא) שהקשו למאי איצטריך "לך" לפסול סוכה גזולה, והלא בלא"ה פסולה משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה, ויתרוצו וז"ל ויש לומר דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן עכ"ל. ומבואר להדיא שדין מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, וסותרים את מה שמבואר מדבריהם בסוגיין שהוא דאורייתא.

וצריך ביאור במה פליגי רבי יוחנן ושמואל אם שייך דין מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן.

ונראה לבאר את פלוגתת רבי יוחנן ושמואל לדעת התוס' ע"פ דברי השאגת אריה, דהנה השאגת אריה (ס"ז צ"ט) כתב שמדברי תוס' אלו מוכח שהפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, שאם נאמר שהוא מן התורה א"כ למה לא חיישינן ליה במצוה דרבנן, והלא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל אם נאמר שהפסול הוא רק מדרבנן אז שפיר יש לומר שרק במצוות דאורייתא גזרו שלא יצא במצוה הבאה בעבירה.

ונראה לומר שבזה פליגי רבי יוחנן ושמואל, שרבי יוחנן סובר שדין מצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא, ולכן שייך דין זה גם במצוה דרבנן משום דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אבל שמואל סובר שדין מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, ולכן יש לומר שרק במצוה דאורייתא תקנו שלא יצא במצוה הבאה בעבירה ולא במצוה דרבנן.

ולפ"ז מיושבת הסתירה בדברי התוס', שמה שמבואר מתוס' בסוגיין שמצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא היינו משום שהתוס' באים לבאר את דברי רבי יוחנן הסובר שדין מצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא. אבל התוס' בדף ט' שכתבו שדין מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן מיירי בשיטת שמואל.

אלא שעדיין אינה מיושבת בזה הסתירה בין התוס' בסוגיין שמבואר מדבריהם שדין מצוה הבאה בעבירה הוא דאורייתא ובין התוס' בדף ט' שכתבו שדין מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן.

יישוב הסתירה בתוס' ע"פ דברי השאגת אריה

ג) ונראה ליישב את הסתירה בדברי התוס' בהקדם דברי השאגת אריה, דהנה איתא לקמן בסוגיין וז"ל ופליגא דרבי יצחק, דא"ר יצחק בר נחמני אמר שמואל, לא שנו אלא ביו"ט ראשון, אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול עכ"ל. ומבואר בסוגיין שרבי יוחנן ושמואל פליגי אם לולב הגזול פסול ביום טוב שני, שרבי יוחנן פוסל לולב הגזול ביום טוב שני, ואע"פ שלא שייך דין "לכם" ביו"ט שני מ"מ פסול משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה, אבל שמואל סובר שמאחר שלא שייך דין "לכם" ביו"ט שני ממילא גם לולב הגזול יהיה כשר. ובפשטות פליגי רבי יוחנן ושמואל אם יש דין מצוה הבאה בעבירה או לא.

אבל התוס' כתבו (בד"ה מתוך) וז"ל הכא דווקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה עכ"ל. וכוונתם היא שגם שמואל סובר שיש דין מצוה הבאה בעבירה, אלא דס"ל שדין זה שייך רק במצוה דאורייתא ולא במצוה דרבנן, ומאחר שמצות לולב ביו"ט שני היא רק מדרבנן (כדאיתא לקמן דף מא.) ממילא לא שייך בו דין מצוה הבאה בעבירה.



ולקחתם לכם ביום הראשון

**לדעת הרשב"ם טעם מצות סוכה הוא
כדי שלא נאמר ידינו עשו לנו את החיל הזה**

ונראה לבאר את דברי המדרש בהקדם דברי הרשב"ם בפרשת אמור (כג, מג) וז"ל למען ידעו דורותיכם [כי בסוכות הושבתין] פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה (יא:): סוכה ממש, וזה טעמו של דבר, חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתין את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וכו', ולכך יוצאים מבתיכם מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתיים לשבת, ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיים מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה עכ"ל.

והנה ידוע שהמצוות של ד' מינים הן אות הודאה על תבואת הארץ. וא"כ לפי דברי הרשב"ם שתכלית מצות סוכה היא שנצא מבתינו ונזכור שבתחילתנו היינו במדבר בלא ישוב ונחלה ולא תזוה דעתנו לומר כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, נמצא שעיקר מצות היום היא המצוות של ד' מינים שבהם אנו מודים ומשבחים להקב"ה על האסיף, ומצות סוכה אינה נקבעת באותה זמן אלא מחמת שלא נאמר ידינו עשו לנו את החיל הזה.

אלא שלכאורה המשך הפסוקים הם סותרים את דברי הרשב"ם, שהרי התורה התחילה לומר שיש יום טוב של חג הסוכות ביום ט"ו לחודש, ואח"כ כתוב ש"ביום הראשון" של אותו יום טוב יש מצוה של ד' מינים. ומשמע שהעיקר היא חג הסוכות ומצות ד' מינים היא טפילה.

ונראה לומר לפי זה, שזה הוא ההכרח של המדרש לומר ש"יום הראשון" אינו יום הראשון של חג הסוכות אלא יום הראשון לחשבון עונות.

מה הכריחו את חז"ל לדרוש ראשון לחשבון עונות

כתב הטור (סימן תקפ"א) וז"ל נוהגין באשכנז להתענות כולם בערב ראש השנה, וסמוך לזה ממדרש ר' תנחומא (פרשת אמור), ולקחתם לכם ביום הראשון, וכי ראשון הוא, והלא ט"ו הוא, אלא ראשון לחשבון עונות, משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו לו, בא אליה בחיל לגבותו, כשנתקרב אליה בעשרה פרסאות יצאו גדולי המדינה לקראתו, ואמרו לו אין לנו מה ליתן לך, הניח להם שלישי, כיון שנתקרב יותר בינוני העיר לקראתו, הניח להם שלישי השני, כשנתקרב יותר יצאו כל בני העיר לקראתו והניח להם הכל, כך המלך זה הקב"ה, בני המדינה אלו ישראל שמסגלים עונות כל השנה, ערב ראש השנה הגדולים מתענין ומוותר להם שלישי עונותיהם, בעשרה ימים בינוניים מתענין ומוותר להם ב' שלישים, ביום הכפורים הכל מתענין ומוותר להם הכל, במוצאי יום הכפורים עוסקים במצות סוכה ולולב ואין עושין עונות, לכך קורא י"ט ראשון, ראשון לחשבון עונות עכ"ל.

וכתב הבית יוסף וז"ל ואהא דדריש וכי ראשון הוא והלא חמשה עשר הוא, איכא למידק מנא ליה למדרש הכי אימא ראשון של חג קאמר, ומצאתי כתוב בשם רבינו הגדול מהר"ר יצחק די ליאון ז"ל שהטעם מפני שבאותה פרשה הביא שלשה ענינים, סוכה וחגיגה ולולב, וגזר הכתוב בסוכה שתהיה ב"חמשה עשר" וגם חגיגה, ואם כן בלולב היה לו לכתוב כן [שהוא ב"חמשה עשר"] שדרך הכתוב להזכיר עשיית הקרבנות או עשיית המצות הזמניות למנין החדש (ולא רק "ביום הראשון"), ולכן הוקשה להם ז"ל וכי ראשון הוא עכ"ל.

ויש להקשות על הר"י די ליאון, שבפסוק שלפניו כבר כתוב "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים", ואם כן למה תכתוב התורה עוד פעם שזהו ביום ט"ו לחודש, ושפיר כתבה התורה "ביום הראשון", ועדיין קשה מה ראו חז"ל לדרוש שיום הראשון דקרא היינו ראשון לחשבון עונות.

מצות ד' מינים תלויה ב"יום הראשון" ולא ב"חג הסוכות"

והנה לפי דברי הרשב"ם נראה שיש להסביר את שיטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ט) סובר שכל פסולי ד' מינים שכשרים בחול המועד כשרים גם כן ביום טוב שני של גלויות. ויש הרבה ראשונים שחולקים על הרמב"ם דאע"ג דידעינן השתא בקביעא דירחא אפ"ה הרי אנו תופסים אותו כאלו היה ספק אצלנו מפני מנהג אבותינו ולכן אין לחלק בין יום טוב ראשון ליום טוב שני. והר"ן (דף יד. מדפי הרי"ף) כתב להסביר את שיטת הרמב"ם וז"ל דכיון דידעינן בקביעא דירחא ואין לנו בקדושת יום שני אלא להזהר במנהג אבותינו וכו' אין זה אלא להחמיר בקדושתו אבל להחמיר במצות הנוהגות ביום ראשון אין לנו עכ"ל.

ויעוין בשו"ע הרב (תרמט סעיף כא) שכתב ביתר ביאור וז"ל אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנוהגות באותו היום בלבד כגון כל הפסולין ביום טוב הראשון בלבד ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות ביום

טוב שני אין כאן זלזול ליום טוב השני כלל כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב אלא מחמת שהוא יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון עכ"ל. ולמדנו מדבריו דבר נפלא שמצות ד' מינים אינה תלויה בקדושת יו"ט של חג הסוכות שהרי בפסוק נאמר רק שהוא מצוה "ביום הראשון", וממילא מה שאינו מקיים מצות ד' מינים ביום טוב שני אין בזה זלזול לקדושת יו"ט שני.

אלא שצריך ביאור למה באמת קבעה התורה שמצות ד' מינים אינה תלויה בקדושת יו"ט של חג הסוכות.

אמנם לפי דברי הרשב"ם מבואר היטב, שכבר ביארנו שלדעתו מצות ד' מינים אינה תלויה בחג הסוכות, אלא להיפך שמצות סוכה תלויה במצות ד' מינים, שהרי מצות ד' מינים היא הודאה על חג האסיף, ואילו מצות סוכה היא רק שלא נבוא לכפור בטובת הקב"ה, וממילא מובן שמצות ד' מינים אינה תלויה בקדושת יום טוב של חג הסוכות.



הרב יוסף טנדלר זצ"ל

סוכות אחרי ימים הנוראים

הקב"ה מכח אמונתם השלימה שזכו לה כעת, וכן רק לאחר שנפרדים מהיצר הרע בראש השנה וביום הכפורים, מגיע האמונה השלימה של חג הסוכות.

ונראה לבאר עוד על פי זה את מה שנאמר בפסוק 'ויבן לו בית' היינו שרק לאחר שנפרד מעשו, אז היה שייך לבנות בית ה', בית שישכון בדד בלי התערבות של המקטרג.

ויש להוסיף, דהנה סוכות נקראת חג האסיף, וגם נקרא זמן שמחתינו, ובביאור הדבר כתב החינוך (מצוה שכד) וז"ל, לפי שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן לבית, ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה, ומפני כן נקרא חג האסיף. וצוה הא-ל לעמו לעשות לפניו חג באותה העת לזכותם להיות עיקר השמחה לשמו יתברך, עכ"ל.

והטעם בזה הוא שכיון שחג האסיף בא מיד לאחר הימים הנוראים, הרי שלאחר שהתעלה האדם במדרגתו בימים אלו והגיע להכרה ברורה שהקב"ה הוא מלך על כל הארץ, ומה שניתן לו בגשמיות הוא רק לתכלית עבודתו הרוחנית, אז יש לו שמחה גדולה באסיפת תבואתו, מפני שרואה בתבואתו התועלת של עלייה רוחנית שבא על ידו, וממילא בא לידי שמחה רוחנית שהיא השמחה האמתית, ולכן נקרא זמן שמחתינו.

כתוב בפרשת וישלח, 'ויעקב נסע סוכותה, ויבן לו בית, ולמקנהו עשה סוכות' (לג, יז). ובשפתי חיים (מועדים ח"א עמ' שלג) הביא את דברי הזוה"ק על פסוק זה (רעיא מהימנא פרשת אמור ק, ב) וז"ל, כיון דההוא מקטרגא אזל בההיא דורונא ואתפרש מינייהו, בעי קוב"ה למחדי בבנוי [כיון שהלך השטן המקטרג ביום הכיפורים עם אותה מתנה של השעיר המשתלח, והפריש עצמו מכלל ישראל, רוצה הקב"ה לשמוח עם בניו] מדכתיב 'ויעקב נסע סוכותה ויבן לו בית על כן קרא שם המקום סוכות' כיון דיתבי בסוכות הא אשתזיבו מן מקטרגא וקב"ה חדי בבנוי [כמו שכתוב 'ויעקב נסע סוכותה, ויבן לו בית, על כן קרא שם המקום סוכות' כיון שישבו בסוכות הרי ניצלו מהמקטרג והקב"ה שמח בבניו], עכ"ל.

ומבואר שרק לאחר שנפרד יעקב מעשו וישב בסוכות, אז שמח בו הקב"ה, וכמו כן היום אין הקב"ה שמח עם כלל ישראל עד שנפרדים מעשו ויושבים בסוכה.

ובביאור הענין, כתב שם השפתי חיים שהשיבה בסוכות מורה על אמונה בה' ובהשגחתו הפרטית, שמרגישים שנמצאים בבית ה' בצילא דמהימנותא, שעומדים תחת השגחת הקב"ה בתמידות, ואי אפשר להגיע לאמונה שלימה כל זמן שדבוקים בעשו, ולכן רק לאחר הפירוד מעשו, שזכו יעקב ובניו להגיע לשלימות המדרגה של אמונה, שמח בהם



הרב צבי ווילנער זצ"ל

פוגיא דהסומך סוכתו בכרעי המטה ודין מעמיד

דאמר לפי שאין לה קבע הכא נמי אין לה קבע דמטלטלת, ולמאן דאמר לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה הני כיון דבאין במדה טהורים כדתנן פרק ט"ו דכלים (משנה א'), עכ"ל. והיינו דהוכיח כדבריו מהא דלא אמרינן בגמ' נפק"מ בסומך את הסכך בשידה תיבה ומגדל שאינם מקבלים טומאה, ועל כרחך דכולי עלמא מודו דפסול מטעם דלא הוי דירת קבע.

ולכאורה קשה למה לא כתבו התוס' דבהכרח מ"ד מפני שמעמידה' סוכר גם את הפסול השני, דאי לאו הכי תיקשי מדוע לא הובאה בגמ' נפק"מ לענין דיעבד היכא שאין לו סוכה אחרת. וע"כ דס"ל להתוס' דפסול מפני שמעמידה הוא ג"כ דאורייתא. [ועי' בספר הערות להגרי"ש אלישיב זצ"ל שם שג"כ נקט בפשיטות דאם אין לו סוכה אחרת יכול להשתמש עם סוכה שיש בה פסול מדרבנן ועיי"ש].

קושיית הראשונים מסוכה שעשאה על גבי אילן ומסוכה ע"ג אבנים

והנה איתא עוד במשנה לקמן (כב:), העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה, כשרה ועולין לה ביום טוב. בראש האילן או על גבי גמל, כשרה ואין עולין לה ביום טוב, ע"כ. והקשו הראשונים, למ"ד דהסומך סוכתו בכרעי המטה פסולה מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, מדוע סוכה על גבי האילן ועל גבי בהמה כשרה, הרי היא נסמכת בדברים הפסולים לסכך בהם. ותירץ הראב"ד (בהשגותיו על הבעל המאור) וז"ל, ולמ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, לא שהולכין אחר המעמיד, אלא גזירה שמא יסכך בהם, אומרים זה עומד וזה מעמיד, כמו שראויים לכך ראויים לכך, אבל עושה סוכתו בראש אילן או על גבי גמל לא גזר משום דלא שכיחא הואיל ואינה ראויה ליום טוב, עכ"ל. ומבואר, דס"ל ד'מפני שמעמידה' אינו פסול מעיקר הדין אלא הוא גזירה שמא יכשירו לסכך בדבר המקבל טומאה, ובסוכה על גבי אילן או בהמה לא גזרו משום דהוי מילתא דלא שכיחא.

אמנם לשיטת רש"י הנ"ל דפסול זה מדאורייתא הדרא קושיא לדוכתה למה על גבי אילן ובהמה כשרה. ובר"ן הביא בשם הרמב"ן בזה"ל, בההיא דלקמן לאו במסכך על ידי אילן עסקינן, אלא שקרקע הסוכה נותן באילן ונעץ קונדיסין

סוגיא דהסומך סוכתו בכרעי המטה

איתא במשנה סוכה (כא:): הסומך סוכתו בכרעי המטה [כלומר, שהניח את הסכך על גבי רגלי המטה הגבוהים ממנה ומקיפים אותה מג' צדדים], כשרה. רבי יהודה אומר, אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה [כגון שלא סמך את הסכך בדבר נוסף, ואם יסלקו את המטה הסכך יפול], פסולה. ובגמ' שם מאי טעמיה דרבי יהודה, פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל, חד אמר מפני שאין לה קבע וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. מאי בינייהו, כגון שנעץ שפודין של ברזל וסיכך עליהם, למאן דאמר לפי שאין לה קבע הרי יש לה קבע, ומאן דאמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה, ע"כ.

דעת רש"י והתוס' ד'מפני שמעמידה' הוא פסול מדאורייתא

ועל הטעם הראשון שאין לה קבע כתב רש"י וז"ל, שאין לה קבע, שמטלטלת על ידי מטה, ור' יהודה לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן, עכ"ל. והיינו דרבי יהודה (לעיל ז:): סוכה שסוכה צריכה להיות דירת קבע, ולפיכך היכא שהסוכה אינה יכולה לעמוד בלי המטה ובהכרח מיטלטלת עמה, היא פסולה משום דאינה דירת קבע. ועל הטעם השני שמעמידה בדבר המקבל טומאה פירש רש"י, שמעמידה וכו' ואע"פ שלא למדנו פסול אלא לסכך, הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה, עכ"ל. והיינו דחשיב כאילו סיכך בדפנות והם הרי פסולים כדין דבר המקבל טומאה. ודייק הב"ח (או"ח סי' תרכט אות ה) דס"ל לרש"י שאף הפסול של 'מפני שמעמידה' הוא מדאורייתא ואינו גזירה בעלמא.

ונראה להוכיח דאף התוס' סברו כרש"י דפסול זה מדאורייתא הוא. דהנה התוס' (ד"ה שאין לה קבע) כתבו דמאן דס"ל טעמא מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה ס"ל גם כן טעמא דדירת קבע, וז"ל שם, ואפילו למאן דמפרש הכא טעמא דמתניתין משום דבר המקבל טומאה, מכל מקום מודה הוא דפליגי נמי בטעמא דדירת קבע. תדע, מדלא קאמר איכא בינייהו כגון שסמכה בשידה תיבה ומגדל המחזיקים ארבעים סאה בלח שהם כוריים ביבש, דלמאן

ב. ומסתבר לומר דדבר זה שייך רק לגבי 'דיני המעמיד' דאותם אפשר להחל על הסכך אבל 'מציאות המעמיד' אינה משנה מאומה כלפי הסכך משום דלא שייך לומר שהסכך יחשב כמו המציאות של המעמיד, ולפ"ז שפיר שרי לסמוך את הסכך באבנים כיון שהחיסרון של האבנים אינו מחמת דינם, מצד שהם מקבלים טומאה, אלא חיסרון מציאותי שאין גידולן מן הארץ, ומציאות הסכך אינה משתנה מחמת מציאות המעמיד. ובזה יש ליישב הא דיכול לסכך ע"ג אילן כיון דפסול האילן אינו משום דמקבל טומאה אלא משום דמחובר הוא ואין לנו לומר שהסכך יש לו המציאות של מחובר וכנ"ל.

שיטת הרי"ף והרא"ש בסוגיין

בהמשך הגמ' איתא, אמר אביי לא שנו אלא סמך, אבל סיכך על גב המטה כשרה. מאי טעמא, למאן דאמר לפי שאין לה קבע הרי יש לה קבע, למ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה הרי אין מעמידה בדבר המקבל טומאה, ע"כ. והיינו, דאם לא סמך את הסכך על גבי רגלי המטה אלא השתמש בהם לדפנות בלבד, לכו"ע הסוכה כשירה. וכן פסק הרי"ף.

וכתב הרי"ן, דמדפסק הרי"ף כאביי אלמא דהכריע כרבי יהודה במתני' דהסומך ברגלי המטה הסוכה פסולה. והיינו טעמא משום דכל היכא דשקלו וטרו אמוראי אליבא דחד תנא על כרחך דהילכתא כוותיה. והנה לעיל הבאנו שרש"י פירש דרבי יהודה לטעמיה דבעינן דירת קבע, ובהכרח שהרי"ף חולק על תלייה זו, דהא הרי"ף (בריש מסכתין) פסק דלא בעינן דירת קבע, אלא דבאמת דבר זה צריך ביאור, כי הרי לכאורה דברי רש"י דרבי יהודה לשיטתו מוכרחים הם.

והנראה לבאר ובהקדם דברי התוס' שם (ד"ה שאין לה קבע) וז"ל, ובירושלמי משמע דטעמא לפי שאין לה קבע - שאין לה י' טפחים מן המטה עד לגג, דהך פלוגתא דר' זירא ור' אבא דהכא מתני לה בירושלמי בר' אמי ור' אבא וזה לשונו, אמר רבי אמי על שם שאין מרעיי המטה לסכך עשרה טפחים וכו', עכ"ל התוס'. והיינו דפירש דהסומך סוכתו בכרעיי המטה לא חשיב דירת קבע משום דליכא י' טפחים. (ועי' ברא"ש שם סי' א' מה שהקשה על שיטת הירושלמי.)

השתא דאתינן להכי יש ליישב דעת הרי"ף, דאע"פ דבעלמא פסק דלא כרבי יהודה דסוכה אינה צריכה להיות דירת קבע,

בקרקע הסוכה וסכך עליהן, ובכהאי גונא אע"פ שהמחובר סומך את המעמיד לית לן בה דמעשה קרקע בעלמא קא עביד. ובמתני' נמי דיקא וכו', עכ"ל. והיינו דסוכה על גבי האילן כשרה משום דמיירי שסמך רק את הדפנות על האילן אבל את הסכך לא סמך על האילן. ולפי זה יש ליישב גם את שיטת רש"י. אך באמת זה אינו, וכמו שהקשה הברכת אברהם בסוגיין דרש"י בשבת (קנ"ד: ד"ה אמאי) פירש להדיא שהסכך נשען על גבי האילן ודלא כפירוש הרמב"ן. וא"כ עדיין צ"ע שיטת רש"י מהא דסוכה ע"ג אילן.

כמו"כ הקשו הראשונים דלמ"ד מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, אם כן בסוכה על גבי מחיצת אבנים תהיה פסולה הואיל ואין גידולן מן הארץ ופסולים לסכך בהן. ותירץ הרי"ן וז"ל, היינו טעמא משום דלא שכיח לסכך בכיוצא בהן. ועוד דכו"ע ידעי דכל כהאי גוונא בית דירה מקרי ולא סוכה, הלכך ליכא למיגזר, עכ"ל. אכן הרא"ש (שם) לא תירץ כן ונשאר בקושיא. ויתכן שלא תירץ כדברי הרי"ן משום דסבירא ליה כדעת רש"י בשיטת רבי יהודה דפסול מעמיד הוא מדאורייתא, וממילא לא שייך לתרץ כדברי הרי"ן דאיכא גוונא שלא גזרו על פסול זה. וכן כתב הקרבן נתנאל שם (אות א). וא"כ צריכים למצוא עוד תירוץ להאי קושיא.

שוב קושיות הראשונים אליבא דרש"י

וכתב הברכת אברהם דאף לשיטת רש"י שפסול 'מפני שמעמידה' הוא מדאורייתא שפיר יש ליישב הא דמסככין על גבי הכתלים, דהרי רש"י כתב "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין, הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה", והיינו דכיון דכרעיי המטה מעמידים את הסכך, ממילא המעמידים מתחברים להסכך והכל נחשב כדבר אחד וכאילו יושב תחת המעמיד. והרי לגבי גדר אבנים ודאי ליכא למימר הכי כיון שהגדר מחוברת לקרקע והיא נעשית כחלק מהקרקע, וממילא נחשב הדבר כאילו עשה סוכה על גבי הבור דכותלי הבור אינם נחשבים לחלק מהסכך הגם שהם מעמידים אותו, ולפיכך מותר לסכך על גבי כותל אבנים, עכת"ד. ויש מקום לעיין בסברא זו.

ואפשר לבאר שיטת רש"י באופן אחר, דבמשנתנו הטעם שהסוכה פסולה הוא משום דהיכא שמעמיד הסכך הוא מקבל טומאה גם על הסכך עצמו חלים דיני המעמיד והוא מקבל טומאה, וכן משמע מהחזון איש (אורה חיים סימן קמ"א אות

א ויתכן לומר שאכן מודה הרי"ף לפרש"י, אלא שפסק כמ"ד שרבי יהודה פסל משום שמעמיד בדבר המקבל טומאה.

מעמידין קונדסין על המטה ומסככין גבן כשר משום מעמיד דמעמיד. ודבריהם תמוהים מאד, דלא כתבו הרמב"ן והר"ן והריטב"א להכשיר אלא במעמיד הדפנות על המטה והמטה קרקעית הסוכה דהמטה מעשה קרקע בעלמא קעביד, ואין זה ענין לכלונסאות שהרי הכלונסאות הן גם כן סכך, ואין אנו מחלקינן בסכך למחשב כמעמיד את העליון ולהכשיר את העליון, ולא נאמר אלא בדופן הנסמך על המקבל טומאה, ובזה נמי דוקא כשהמקבל טומאה הוא קרקע כמבואר בלשון הרמב"ן והר"ן, עכ"ל. וכונתו, דהרמב"ן ביאר שסוכה בראש האילן כשרה משום דהתם האילן עושה מעשה קרקע בעלמא ולא מעשה סיכוך, וכלל לא חשיב מעמיד דמעמיד. וגם מסברא פליג, דס"ל שאין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד ובתרווייהו אסור שהם יהיו מדבר המקבל טומאה כיון שסוף סוף הסכך נסמך עליהם.

ביאור השיטות המכשירות מעמיד דמעמיד

ובספר הערות הגרי"ש אלישיב כתב, דמזה שהריטב"א והרא"ה שהיו תלמידי הרמב"ן כתבו בהדיא בשיטת רבם לשון "מעמיד דמעמיד" מוכח שהבינו שמה שכתב "דהמטה מעשה קרקע בעלמא" כוונתו לדין מעמיד דמעמיד ודלא כהבנת החזון איש הנ"ל. ונראה לבאר, דמה שכתב הרמב"ן "דהמטה מעשה קרקע בעלמא קעביד" כונתו דבהכרח מעמיד דמעמיד כשר משום דבעלמא בכל סוכה קרקע הסוכה מעמידה את הכתלים שעליהם עומד הסכך, ולעולם בכל סוכה איכא מעמיד דמעמיד ולכן חז"ל לא גזרו על זה.

אמנם ביאור זה הוא לשיטת הרמב"ן שהובא לעיל שפסול 'מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה' הוא רק מדרבנן, דלשיטתו אפשר לומר שלא גזרו על מעמיד דמעמיד, אבל לדעת רש"י והתוס' דפסול מעמיד הוא מדאורייתא לכאורה לא שייך לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד, וכסברת החזון איש, דאם המעמיד דמעמיד מקבל טומאה אז גם המעמיד מקבל את דינו וממילא הסכך יקבל את דין המעמיד ויפסל.

והנה אף לשיטת רש"י ותוס' דמעמיד פסול מדאורייתא מכל מקום ברור הדבר שהתורה לא פסלה מעמיד דמעמיד מצד הכרח זה גופא דבכל סוכה בעלמא העומדת על גבי קרקע איכא מעמיד דמעמיד. אמנם יש לבאר גדר הדבר על פי מה שביארנו לעיל דפסול מעמיד הוא רק בחלות דין וכגון בדבר המקבל טומאה ולא בפסול מציאותי כקרקע שפסול משום שאינו פסולת גורן ויקב.

מכל מקום נקט הכא כדברי רבי יהודה שהסוכה פסולה משום שאין לה קבע דהיינו שהיא פחותה מעשרה טפחים וכדברי הירושלמי.

הכרעת השלחן ערוך ודין מעמיד דמעמיד

ולענין דינא פסק השלחן ערוך (או"ח סימן תר"ל סעיף יג) וז"ל, הסומך סוכתו על כרעי המטה והכרעיים הם מחיצות, אם יש בה גובה עשרה טפחים מן המטה לסכך כשרה ואם לאו פסולה. ואם סמך הסכך על עמודים והכרעיים הם דפנות, אפילו אין גובה עשרה מהמטה עד הסכך כשרה, כיון שיש 'טפחים מהארץ עד הסכך, עכ"ל. ומבואר שפסק כרבי יהודה וכמ"ד שהפסול הוא מפני שאין לה קבע וכפירוש הירושלמי שהובא בתוס' לעיל ד'אין לה קבע' היינו דאין לו 'טפחים. וקשה, דבסימן תרכ"ט (סעיף ה) פסק השלחן ערוך וז"ל, "לחבר כלונסאות הסוכה במסמרות של ברזל או לקשרם בבלאות [פירוש, חתיכות של בגדים בלויים] שהם מקבלים טומאה, אין קפידא", ומשמע שרק לחבר במקבל טומאה אין קפידא, אבל להעמיד במקבל טומאה אסור, אלמא דס"ל דאיכא פסול 'מפני שמעמידה'.

וביאר שם המגן אברהם (סק"ט), דמה שפסק השלחן ערוך בסימן תר"ל דכשרה ולא חייש למעמיד בדבר המקבל טומאה היינו בדיעבד, ולכתחילה אין לעשות כן. ורק לקשור את הכלונסאות במסמרות של ברזל מותר לכתחילה משום שזה מעמיד דמעמיד, וכמו שפסק הר"ן דמעמיד דמעמיד מותר לכתחילה [ולכן סוכה על גבי האילן כשרה אע"פ שהקונדסין שעליהם הסכך נסמכים על גבי האילן, וכמו כן התיר כהאי גונא לסמוך את הקונדסין על גבי דבר שאין גידולו מן הארץ]. וכן כתב הגר"א (שם סעיף ז). ובהערות הגרי"ש אלישיב דייק כחילוק זה מהא דבסימן תר"ל כתב השלחן ערוך "כשרה" והיינו בדיעבד ובסימן תרכ"ט כתב "אין קפידא" והיינו דלכתחילה מותר לעשות כן.

דעת החזון איש בפסול מעמיד דמעמיד

החזון איש (סימן קמג סק"ב) הביא את דעת הרמב"ן והר"ן שיש להחמיר במעמיד המקבל טומאה, וגם הביא את שיטת המגן אברהם והגר"א הנ"ל דמעמיד דמעמיד אין קפידא כלל אפילו לשיטתם, והקשה בזה"ל, וכתב [-המגן אברהם] דהתרומת הדשן דהתיר מטעם הרא"ש דאין אנו חוששין למעמיד לא ראה דברי הרשב"א [ר"ל הריטב"א] שכתב דאם

הרב יששכר דוב פראנד שליט"א

קיום מצוה דאורייתא שלא באופן שתיקנו חכמים

נלקט מספרו החדש 'מים טובים בהלכה'

הכי קאמר, לא קיימת סוכה כראוי וכרצון חכמים, וכדתנן בפרק ערבי פסחים (ז: טז): כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצותן כראוי, עכ"ל. וכן כתב הריטב"א שם.

האם דברי התוס' הם דין כללי בכל התורה שלא יצא אפילו מדאורייתא

והנה הערוך לנר כתב להשוות דברי הראשונים, שאף התוס' מודים לר"ן ולריטב"א שבכל התורה אם לא קיים את המצוה כתיקון חכמים יצא מדאורייתא, אלא שנחלקו לגבי סוכה שיש בה סברא מיוחדת. וז"ל הערוך לנר (ג. ד"ה דאפילו מדאורייתא), ונלענ"ד שהתוס' סבירא להו כסברת הר"ן והריטב"א שכתבו טעם לשיטת הר"ן (יג. בדפי הר"ן) וסיעתו דגם בסוכה גדולה הלכה כבית שמאי דלא יצא, משום דטעם אחד הוא בזה עם סוכה קטנה, דפסול סוכה קטנה שאינה מחזקת שולחנה הוא כיון דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנה א"כ לא הוי רק דירה סרוחה, וכן בסוכה גדולה כששולחנה בתוך הבית, וכיון דטעם אחד לשניהם, לכן כמו בסוכה קטנה פסקינן כבית שמאי, הוא הדין בסוכה גדולה ע"ש. וכמו כן נפרש סברת התוס', כיון דיש חשש שמא ימשך אחר שולחנה, לא הוי ישיבתו בסוכה ישיבת קבע, רק כבדירה סרוחה, ולא הוי תשבו כעין תדורו, ולכן מדאורייתא לא יצא, עכ"ל.

מבואר מדברי הערוך לנר, שהתוס' מודים לדברי הר"ן והריטב"א שכל מקום שעבר על תיקון חכמים במצוה דאורייתא יצא עכ"פ מדאו', ורק לענין שמא ימשך יש סברא מיוחדת שלא יצא אף מדאורייתא משום שדומה ישיבתו בסוכה לישיבה בדירה סרוחה, ואין זה תשבו כעין תדורו.

ומצאנו כעין זה בדבר אברהם (ח"ב ס"ו כו סק"י) שדברי התוס' הם סברא מיוחדת בסוכה, אך מטעם אחר. וז"ל, ושמעתי בשם ידיד נפשי הגאון מוהר"ר אליהו ברוך קאמאי וכו' לענין סוכה, דפתיך בה דינא דמונא, דבעינן שלכם, ומשום הכי כשרצו רבנן להחמיר עליו שלא יצא גם ידי חובת סוכה דאורייתא, הפקירו את הסוכה בהפקר בית דין ואינה שלו, וממילא אינו יוצא כלל. אולם הדבר אברהם כתב על דבריו:

במאמר זה נעסוק בעזה"י בענין קיום מצות סוכה באופן שיש בכך איסור דרבנן, האם יוצא ידי חובתו מן התורה על כל פנים, ומזה נבוא לדון גם בסוגיא הכללית של קיום מצוות דאורייתא שלא כפי תיקון חכמים. ואף שסוגיא זו ארוכה מאד ונוגעת להרבה מצוות, נשתדל לעמוד על עיקרי הדברים, וקחנו מכאן לשאר מקומות.

מחלוקת הראשונים באכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית אם יצא ידי חובה מדאורייתא

במסכת סוכה (כה.) שנינו, מי שהיה ראשו ורובו בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר. אמרו להם בית שמאי, משם ראייה, אף הם אמרו לו, אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, ע"כ.

והנה לעיל (ג.) האריכו בגמ' בביאור משנה זו, ומסקינן שבית שמאי ובית הלל נחלקו בשני ענינים: א. בשיעור סוכה קטנה שאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד, דהיינו ששה טפחים, שבית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ב. בסוכה גדולה שיש בה באופן שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, שבית שמאי אומרים לא יצא גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, ובית הלל אומרים יצא.

וכתבו התוס' שם (ד"ה דאמר) שמה שאמרו בית שמאי שבשולחנו בתוך הבית לא יצא משום גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, כוונתם שאפילו מדאורייתא לא קיים, שהרי כך אמרו זקני בית שמאי "לא קיימת מצות סוכה מימך", ומשמע שאפילו מן התורה לא קיים מצות סוכה, והיינו משום שחכמים הפקיעו את קיום המצוה אפילו מדאורייתא.

אולם הר"ן (יב: בדפי הר"ן) חלק וסבר שרק מדרבנן אינו יוצא בסוכה זו, וז"ל, לא קיימת מצות סוכה מימך – לאו דוקא, דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא

לפי מה שרוצה, והעיקר שצריך להזכיר מעלת היום וכו'. אך עתה שתקנו חז"ל הנוסח, דהיינו להתחיל בשם ומלכות ולסיים, והוא לא עשה כן, רק אמר דברים מעצמו למעלת היום, אפשר אף מן התורה לא יצא, כמו שכתבו התוס' סוכה גבי לא קיימת מצות סוכה מימין, עכ"ל.

עכ"פ מבואר מדברי הפרי מגדים והמנחת חינוך שהבינו את דברי התוס' שלא כערוך לנר, אלא שהוא דין כללי בכל המצוות שבתורה שאם עבר על האופן בו תקנו חכמים לקיים את המצוה לא יצא ידי חובה מפילול מן התורה, ועל זה חלקו הר"ן והריטב"א וסברו שלעולם יוצא ידי חובה מן התורה.

תקע בשופר בשבת האם יצא ידי חובתו

ובעיקר דברי הפרי מגדים יש לציין, שמדברי רעק"א (דרוש וחדוש מערכה ח) נראה לכאורה שחלק על דבריו, שכתב שמי שתקע בשבת קיים מצות שופר, שאף כשאסרו חכמים לתקוע, אך מצות שופר במקומה עומדת, ולכן מי ששמע את אותן התקיעות קיים את המצוה.

וכבר תמה עליו החלקת יואב (קבא דקשייחא קושיא צט) שלכאורה דבריו נסתרים מדברי התוס' בסוכה, שאם עבר על תקנת חכמים, בטלה המצוה לגמרי, ונמצא שאין שום ענין לשמוע תקיעות בשבת, כי חכמים עקרו תקיעות אלו מקיום מצות שופר. ואפשר לומר שרעק"א נקט להלכה כדעת הר"ן והריטב"א שחכמים לא עקרו את הדין תורה, או שהבין דברי התוס' כערוך לנר שהוא דין מיוחד באוכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית.

אלא שגם זה תמוה, מדוע העלים רעק"א את עינו ממחלוקת ראשונים מפורשת מבלי להזכירם כלל. וכן תמוה שלא הזכיר את פסק הפרי מגדים שהכריע על פי הבנתו בדעת התוס' נגד דעת הר"ן והריטב"א.

ויש שתי' שיתכן שאף רעק"א מודה לדברי התוס', אלא שסבר שאין תקיעת שופר דומה לאוכל ושולחנו בתוך הבית, כי מה שתקנו חז"ל שלא לתקוע בשופר בשבת, לא עשו כן מפני רצונם בקיום מצות שופר באופן מסוים, אלא גזרו כן משום חשש איסור שבת שמא יעבירונו ד"א ברשות הרבים, ובתקנה שאינה לטובת עצם המצוה לא עקרו חכמים את המצוה מן התורה, כי אין לתקנה שייכות לגוף המצוה, ולכן אע"פ שעבר על איסור דרבנן בשעת קיום המצוה, לא עקרו חז"ל את המצוה, וקיים עכ"פ מצות תקיעת שופר מדאורייתא.

אבל זהו רק מדרך הפלפול, ואין הדעת מקרבתו לקושטא דמילתא, עכ"ל.

אולם הפרי מגדים (פתיחה כוללת, חלק ג אות ז) ביאר שדברי התוס' נאמרו אף בכל המצוות. שהנה הפרי מגדים חקר בכל מצות עשה שמחויב האדם לעשותה וחכמים אמרו שצריך לעשותה באופן שיוצא אף מדרבנן, כגון מצות סוכה שמהתורה יוצא בסכך שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה, וחכמים פסלו אם סיככה באניצי פשתן או בחבלים, אם אין לו סכך כי אם זה, האם יקיים עכ"פ מצות עשה של סוכה מן התורה, שאפשר שבזה לא גזרו חכמים לעקור מצות סוכה.

והביא הפרי מגדים את דברי התוס' הנ"ל, שכל מה שגזרו חז"ל אף מן התורה לא יצא, וכמו שאמרו ב"ש אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימין. עוד הביא מש"כ רבינו יונה (תחילת מסכת ברכות ד"ה ויש) לענין קריאת שמע שאם אמרו חז"ל לאחר חצות לא יצא, אף מן התורה לא יצא. וכתב על כך הפרי מגדים, שיתכן שאפילו לדעת התוס' ורבינו יונה שאינו יוצא אפילו מדאורייתא, זהו דוקא באופן שיש לו אפשרות לקיים את דברי חכמים ואינו מקיים, שבזה קבעו חז"ל שלא יצא אף מן התורה, אבל אם הוא אנוס גם התוס' ורבינו יונה מודים שיוצא יד"ח המצוה מן התורה.

והוכיח כן מדברי המג"א (סי' תרכט ס"ק כב) שכתב לגבי נסרים רחבים ד"ט שגזרו בהם גזירת תקרה (כמבואר בסוכה יד.), שאם אין לו דבר אחר לסכך בו מותר לסכך באותם נסרים. הרי מפורש שאם הוא אנוס מקיים מצוה מדאורייתא [אלא שסיים הפרי"מ שמ"מ לענין ברכה יש להסתפק אם לברך].

ומכאן זה כתב הפרי מגדים חידוש להלכה, שמי שהתפלל בשבת והיה יכול לצאת ידי חובת קידוש דאורייתא בתפילת שמונה עשרה כמו שכתב המגן אברהם (סימן רעא סק"א), מכל מקום כיון שחכמים תיקנו לקדש על הכוס, א"כ אף מן התורה לא יצא, ואם שמע אח"כ מקטן שהגיע לחינוך לא יצא, ורק אם היה אנוס מלקדש על הכוס יצא מן התורה, שבזה לא גזרו רבנן.

והמנחת חינוך (מצוה ל"א אות ג) הסכים לדברי הפרי מגדים, וכתב נפקא מינה נוספת בזה לגבי אמירת נוסח הקידוש, וז"ל, ודע דהמצוה מן התורה לדבר דברים של כבוד היום כל אחד לפי צחות לשונו, אבל נוסח הקידוש אינו מן התורה, וזה תיקנו אנשי כנסת הגדולה כמבואר בברכות (לג.), וגם שיהיה בברכה שם ומלכות, אבל מן התורה אומר כל אחד

הרב שרגא שמואל הלוי נויברגר שליט"א

בגזירה שמא יעביר את הלולב ד' אמות ברשות הרבים

ובמהרש"ם כתב ליישב באופן אחר, דכוונת רש"י שילך ללמוד הברכה, היינו שילך ללמוד איך להחזיק את הלולב בזמן הברכה כדי שלא יצא ידי חובה מיד בשעה שנוטלו קודם הברכה, וכמבואר בתוס' (סוכה דף לט. ד"ה עובר) שכתבו לדון באיזה אופן יעשה שהברכה תהיה עובר לעשייתו, ולפי"ז מיושב דבאמת אין גזירה שמא ילך ללמוד את הברכה גרידא, אלא ללמוד איך להחזיק את הלולב בשעת הברכה, וזה שייך רק בברכת הלולב ולא שייך בברכה על המצה, ומה"ט לא גזרו גבי מצה שמא ילך אצל בקי ללמוד הברכה.

ובאמת מלשון רש"י יש לדייק קצת כתירוץ זה, דלכאורה הו"ל לרש"י למימר "ברכתו או נענועו" שהרי קודם מברכין ואח"כ מנענים, ולמה הקדים רש"י נענוע לברכה, ונראה מזה דאין כוונת רש"י שילך ללמוד הברכה גרידא אלא שילך אצל הבקי ללמוד איך ליטול את הלולב בזמן הברכה באופן שלא יצא ידי חובה, ולכן פירש רש"י בתחילה דהגזירה היא שילך ללמוד אצל בקי את עיקר הנענוע איך לצאת ידי חובה, ואח"כ הוסיף רש"י שגם אם הוא יודע איך לנענע את הלולב יש גזירה שמא ילך אצל בקי ללמוד באיזה אופן להחזיק את הלולב כדי לברך עליו לא יצא ידי חובת הנטילה קודם הברכה.

ובספר טל תורה להגר"מ אריק כתב ליישב כדרך זו באופן אחר, דבאמת בדברי רש"י שילך ללמוד את הברכה, אין הכוונה לנוסח הברכה, אלא באיזה אופן להחזיק את הלולב בשעת הברכה, דהנה כתבו שם התוס' ליישב איך מברך לאחר נטילה והרי אין זה עובר לעשייתו, ויש ב' אופנים לתרץ, א' כתבו התוס' דהוי עובר לעשייתו כיון שמברך קודם נענוע, שגם זה בכלל המצוה, ב' גם אם אינו מנענע יכול להפוך את האתרוג קודם ברכה. וזהו כוונת רש"י "נענועו או ברכתו" דהכל קאי על האופן שיוכל לברך עובר לעשייתו, דהיינו שילך ללמוד את הנענוע שעדיין לא גמרה לברך גם לאחר הנטילה לפני הנענוע שעדיין לא גמרה מצותו, או שילך ללמוד את הברכה דהיינו איך להחזיק את האתרוג בשעת הברכה באופן שלא יצא כבר ידי חובת המצוה. אבל במצה אין שום ספק בברכה שבגללו יצטרך לילך אצל חכם, עכ"ד.

הנה אין נוטלין את הלולב בשבת שבתוך החג, וטעם הגזירה מבואר במס' סוכה (מב:) וז"ל, אמר רבה גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנו ד' אמות ברה"ר. ופירש"י שם וז"ל "ללמוד - נענועו או ברכתו" עכ"ל. וצ"ע דאם הגזירה שמא יעבירנו הוא מצד ברכת הלולב, א"כ בליל פסח שחל בשבת נמי לגזור שמא יטול מצה ללמוד ברכתו, ומאי שנא.

והנה בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעא ח"א תשובה ה') הקשה כן, וכתב ליישב עפ"י המבואר בגמ' (שם מ"א:) דלר' יוסי אם הוציא את הלולב כדי לקיים את המצוה פטור, מפני שהוציאו ברשות. ומה"ט הוקשה לרש"י, מה הגזירה שמא יטול הלולב לרה"ר, וכפשוטו היינו שיטלנו כדי לצאת בו ידי חובתו, והרי אפילו אם יטלנו בשבת ד' אמות ברה"ר פטור, מפני שהוא מוציאו ברשות. ולכן פירש"י דהגזירה שמא ילך אצל בקי ללמוד גם את הברכה, ואז אינו עסוק כלל במצוה שהרי עדיין לא בירך ומכוין שלא לצאת יד"ח בזמן ההוצאה, וממילא ליכא כלל הוצאה ברשות.

אמנם לשון רש"י "נענועו או ברכתו" משמע דהגזירה שמא ילך ללמוד ברכתו לחוד, ולפי דברי השו"מ אין כאן ב' טעמים נפרדים לגזור, דהכל הוא דבר אחד, דגזרינן שמא ילך ללמוד הברכה והנענוע.

עוד צ"ב דבאמת אמאי לא גזרינן משום הברכה לחוד, דבתירוץ של השו"מ מבואר דמה שהזכיר רש"י שהולך ללמוד הברכה הוא רק כדי לבאר למה אם יוציא לרה"ר כדי ללמוד הנענועים יתחייב, ולא יחשב מוציא ברשות, ובאמת צ"ב דאם הוא הולך ללמוד את הברכה אצל הבקי שוב יקשה למה לא גזרינן שמא יוציא לרה"ר כדי ללמוד את הברכה.

וצ"ל שאם בא אצל הבקי ללמוד את הברכה אין צריך לקחת עמו את הלולב, דמה ענין הלולב לברכה, שהרי הברכה היא קודם הנטילה של הלולב, ורק משום שבא ללמוד גם כיצד לנענע הוא נוטל עמו את הלולב, ובוה יש לגזור שיבוא להוציא את הלולב לרה"ר, ואז יתחייב בהוצאה זו כיון שבא ללמוד גם את הברכה וכנ"ל.

כדי ללמוד את הברכה אבל גבי ברכת המצה לא חיישינן שמא יצא לרה"ר עם המצה כדי ללמוד את הברכה.

והנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת ויקהל שאילחא על פורים אות כא) כתב ליישב בפשיטות, דגזירה שמא ילך אצל בקי ללמוד הוא רק ביום אבל בלילה אין מקום לגזור משום "דבלילה אין דרך לצאת כל כך", ומשו"ה אין מקום לגזור שמא ילך בליל פסח אצל בקי ללמוד הברכה של המצוה משום דבלילה ליכא כלל להך גזירה.

עוד נראה ליישב דברי רש"י בפשיטות, דבאמת הכוונה שילך ללמוד את נוסח הברכה גרידא, אמנם בזה חלוק לולב ממצה, דגבי מצה גם אם ילך אצל בקי ללמוד את הברכה לא יוציא עמו את המצה, דדוקא אם בא ללמוד את ברכת הלולב נוטל עמו את הלולב כדי שיוכל לברך הברכה אצל הבקי וליטול שם את הלולב ולצאת ידי חובה, אבל במצה לא חיישינן שילך עם המצה אצל הבקי ויברך ויאכל שם את המצה שהרי הוא רוצה לאכול המצה במקום הסעודה בביתו, ומשו"ה רק גבי לולב חיישינן שיצא עם הלולב אצל הבקי



הרב דוד ישראל הלוי רוזנבוים שליט"א

במצות אכילה בסוכה בלילה הראשון

נמי מחג המצות דסגי בכזית או דלמא בעינן דוקא כביצה, עכ"ל. וצריך ביאור בספק זה. ונראה לבאר את זה על פי המובא בחידושי ושיעורי ר' ברוך בער (ח"ג ענינים סימן א', עמ' תג) שחקר בגדר הלימוד ט"ו ט"ו, אי ילפינן דכמו במצה שהמצה עצמה חפצא דמצוה, כן גם בסוכה בלילה הראשון, הכזית פת שאוכל הוי חפצא דמצוה, או דלמא רק הסוכה הויא חפצא של מצוה ולמדין דאת חיוב המצוה דשיבת סוכה בלילה הראשון צריך לקיים דוקא על ידי אכילה בסוכה, אבל לא שתהא באכילה עצמה גדר חפצא של מצוה.

וכתב שם דאיכא נפקא מינה בדבר, באופן שאכל כזית פת גזולה, דאי נימא שהפת גופא הויא חפצא דמצוה, הרי שאינו יוצא ידי חובתו מטעם מצוה הבאה בעבירה וכפי שאין יוצא ידי חובה בלולב הגזול, כיון שהלולב הוי חפצא דמצוה. אמנם אי נימא שעיקר המצוה היא הישיבה בסוכה, אלא דילפינן מגזירה שוה דבעינן לקיים את המצות סוכה באופן של אכילה, אם כן אין כאן פסול של מצוה הבאה בעבירה, כיון שאין האכילה חפצא דמצוה אלא הכשר מצוה בעלמא, ולא שייך בזה פסול של מצוה הבאה בעבירה.

ומעתה נראה לומר דבהאי ספיקא גופא נסתפק רבי זירא בירושלמי, דאי נימא דילפינן מגזירה שוה דט"ו ט"ו שהכזית פת גופא הוי חפצא דמצוה, שפיר יש לומר דשיעורא דמצות אכילה אינו אלא בכזית כשיעורא דמצות אכילת מצה דמינה ילפינן, אף דבשאר ימים האוכל כזית פת אינו חייב בסוכה כיון דהוי אכילת ארעי. אמנם אי אמרינן דהמצוה בלילה הראשון היא מצות סוכה, אלא דילפינן דיש לקיימה באכילה, אם כן אין לך בה אלא חידושה ושיעור המחייב באכילת סוכה הוי יותר מכביצה דוקא.

ולפי זה יש לבאר האיבעיא דירושלמי אי גמרינן מגזירה שוה דט"ו ט"ו שיש איסור אכילה בערב סוכות. דאי ילפינן מגזירה שוה דהכזית פת הוי חפצא דמצוה, אם כן כמו שצריך לאכול את המצה שהיא חפצא דמצוה לתיאבון, כן צריך לאכול גם את הכזית פת לתיאבון. אמנם אי נימא דהילפותא אינה אלא לקיום מצות סוכה באופן של אכילה, אם כן אין הכרח דבעינן אכילת הכזית פת לתיאבון, כיון שאין האכילה עצם המצוה.

א) מובא בתוספות (מסכת סוכה דף כו. ד"ה תשבו) דברי הירושלמי (סוכה פ"ב ה"ו) וז"ל, נאמר חמשה עשר בפסח ונאמר ט"ו בחג, מה ט"ו הנאמר בפסח לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות, אף ט"ו הנאמר בחג לילה הראשון חובה ושאר כל הימים רשות. חברייא בעו, אי מה להלן עד שיכנס למצה כשהוא תאוה אף כאן עד שיכנס לסוכה בתאוה. ר' זירא בעי, אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה, ע"כ.

ומבואר מהירושלמי דכיון דילפינן ט"ו ט"ו מפסח דלילה ראשון הוא חובה, לכן יש לנו שתי שאלות, א' אם אסור לאכול בערב סוכות סמוך למנחה כמו שאסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה, ב' אם צריך לאכול כזית לחם בלילה ראשון בסוכה כמו בפסח.

והנה דברי הירושלמי צריכים ביאור, שהרי האיסור לאכול בערב פסח סמוך למנחה הוי איסור דרבנן, כמבואר בראשונים ריש ערבי פסחים (פסחים צט:) בטעם הדבר, דהר"ן (שם ד"ה ערבי פסחים) כתב הטעם כדי שלא יבוא לאכול את המצה אכילה גסה, ובכהאי גוונא לא יצא ידי חובת מצוה, והרשב"ם (שם ד"ה לא יאכל) פירש כדי שיאכל מצוה לתיאבון משום הידור מצוה. ומכל מקום בין לטעם זה ובין לטעם זה הוי איסור דרבנן, וקשה אם כן, איך נסתפקו בירושלמי אי ילפינן בגזירה שוה גם דין זה של איסור אכילה בערב יום טוב, מאחר שדין זה אינו אלא מדרבנן.

עוד קשה, דלמאי בעינן גזירה שוה, הא מאותו טעם גופא שאסור לאכול בערב פסח, יש לאסור לאכול בערב סוכות, שמא יאכל את החיוב דאורייתא בסוכה באכילה גסה או על כל פנים שיחסר מההידור מצוה. ותו קשיא, שמשמע בירושלמי שדין זה אינו אלא אליבא דרבנן דדרשי גזירה שוה דט"ו ט"ו, ולכאורה הוי אמת גם אליבא דרבי אליעזר שלא דריש האי גזירה שוה ומהאי טעמא דאסור בערב פסח.

ונראה לבאר בהקדם מה שיש לברר באיבעיא דרבי זירא בירושלמי, אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה, ע"כ. ובקרבן העדה (שם ד"ה וכו') פירש וז"ל, אי נמי היינו דמיבעיא ליה לר' זעירא אי ילפינן

דס"ל לתוספות דאי איכא מצות סעודה ביום טוב, ודאי המצוה אחשביה לאכילתו לעשותה קבע, ואם כן אף אם אכל כזית בלבד, כיון שאכלו משום מצות יום טוב, הרי נתחייב בסוכה. ועל כן הוכרחו התוספות לדחוק דאין מצות סעודה ביום טוב. [ובשער המלך הביא ראייה לימוד זה מדברי הריטב"א (מכות יז. ד"ה ר' שמעון) לכתב דלרבי שמעון דחייב מלקות בכל שהוא היינו משום שאיסורו אחשביה להתחייב עליו מלקות, ורק גבי קרבן שעובר רק בשוגג, בזה אינו מתחייב כי אם שאכל כזית, עיי"ש היטב.]

והנה הא דרק האוכל יותר מכביצה מחוייב לאכול בסוכה אבל פחות משיעור זה הוי אכילת ארעי ופטור, ילפינן מדינא ד'תשבו כעין תדורו'. ויש לחקור אי שיעור 'יותר מכביצה' אינו שייך להלכות שיעורים, אלא שכל שאכל פחות משיעור זה, כיון דהוי אכילת ארעי, הרי שאינו מכלל 'כעין תדורו', או דלמא דאחרי שנאמר הדין של 'כעין תדורו' הוי סימן דשיעור המחייב בסוכה הוא 'יותר מכביצה' ולעולם הוי דין בהלכות שיעורים.

ונראה דיש לומר שבזה גופא נחלקו התוס' והר"ן, שתוס' סוברים שיותר מכביצה דהוי הלכה בדין שיעורים, ועל כן אי נימא דאיכא מצות סעודה ביום טוב, הרי שמצוה זו אחשביה לכזית לחייבו בסוכה. אמנם הר"ן ס"ל דלא שייך כאן כלל סברת 'אחשביה', כיון דשיעור דיותר מכביצה בסוכה אינו מהלכות שיעורים, אלא רק הלכה הנובעת מ'כעין תדורו', ואי אפשר שמצות אכילת כזית ביום טוב, שהוא מדין שיעורים, יחשיב את הכזית לענין הלכה ד'כעין תדורו'.

[ובס' יד מרדכי על מסכת ראש השנה (דף כח.) הארכנו יותר בענין 'אחשביה', והבאתי כמה ראיות לזה שלא שייך אחשביה אי באים משתי סיבות שונות. עיין שם לענין מה שנתקשה המנחת אלעזר גבי יום הכיפורים שחל בשבת, וכן לגבי שיטת הרמב"ם באכילת גיד הנשה של בהמה טמאה.]

ד) הנה בר"ן שם הביא עוד תירוץ לתרץ מה שהקשו הראשונים, אמאי לא מחוייב בסוכה ביום טוב משום חיוב דסעודת יום טוב, וז"ל, ואחרים אומרים דלהכי גמרינן לילי יום טוב הראשון של חג מחג המצות, לומר שאפילו ירדו גשמים חייב לאכול בסוכה אף על גב דמפטר בה בשאר יומי, עכ"ל. ועיין ברמ"א (סי' תרלט סעיף ה) ובמשנה ברורה (שם ס"ק לה) שמביאים דעת שאר ראשונים שחולקים וסוברים שאם ירדו גשמים אין חיוב לאכול כזית בסוכה אפילו כלילת הראשון. וצריך ביאור במה תלויה מחלוקתם.

ומעתה מתורצת שפיר קושייתנו, שכל הספיקא דירושלמי אינו אלא אליבא דחכמים דילפי ט"ו ט"ו, דלדידהו יש להסתפק שמא ילפינן דאיכא מצוה בעצם מעשה האכילה, ועל כן יש מקום לאסור אכילה בערב סוכות כדי שיאכל הכזית פת לתיאבון. אמנם אליבא דרבי אליעזר דלית ליה ילפותא דט"ו ט"ו, פשוט הדבר שאין כאן כי אם מצות ישיבת סוכה והאכילה אינה אלא היכי תמצי לקיים המצוה, אם כן פשוט לדידיה שלא שייך הידור באכילת הכזית לתיאבון, ועל כן אין שייך איסור אכילה בערב סוכות.

ב) והנה כתבו התוספות (ד"ה אי בעי אכיל) וז"ל, ומשמע הכא דביום טוב לא הוי חובה ואי בעי לא אכיל כלל חוץ מליל יו"ט הראשון, עכ"ל. והר"ן (יב: בדפי הרי"ף ד"ה מתניי) כתב שדברי התוספות דחוקים, דבפשטות ודאי יש חיוב סעודה ביום טוב, אלא שלענין חיוב סעודה די בכזית שאין מחוייב בסוכה, ולזה קאמר בגמ' 'אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל' דהיינו שיעור המחייב בסוכה.

וכתב הר"ן וז"ל, וגמרינן מחג המצות דמחייב לאכול שיעור המחוייב לאכול בסוכה, ולפיכך נראה שהוא חייב לאכול יותר מכביצה. אלא שיש אומרים כך, דכיון דגמרינן מחג המצות לגמרי גמרינן מיניה מה התם בכזית אף הכא בכזית, ואף על גב דבשאר ימות החג כזית עראי הוא ורשאי לאכול חוץ לסוכה, אפילו הכי בלילה הראשון כיון שהכתוב קבעו חובה לאכול בסוכה עשאו אכילת קבע, עכ"ל. נתבאר בדברי הר"ן שתי דעות אי ילפינן ממצה לאכול שיעור המחוייב בסוכה דהיינו יותר מכביצה, או דילפינן ממצה דבעינן לאכול כזית בסוכה כשיעור אכילת מצה.

ויש לבאר הני שני צדדים על דרך שביארנו ספיקא דירושלמי, אי ילפינן בגזירה שוה דכזית פת היינו חפצא דמצוה, או דלמא דהמצוה היא הסוכה ולא ילפינן אלא דההיכי תמצי לקיימה היא באכילה. דאי הילפותא היא דאכילת הפת הוי חפצא דמצוה כמצה, הרי דדי באכילת כזית כמו מצה. אך אי נימא דילפינן דבעי לקיים מצות סוכה באופן של אכילה, הרי שחייב לאכול יותר מכביצה כדי לקיים מצות סוכה.

ג) הנה בשער המלך (הל' סוכה פ"ו ה"ז) ובצל"ח (ברכות מט: תוס' ד"ה אי בעי) נתקשו, אמאי לא תירצו התוספות כתירוץ הר"ן, שמשום מצות אכילה ביום טוב די באכילת כזית ואילו מצות אכילה בסוכה אין מקיימים כי אם ביותר מכביצה. ותירצו

אמנם נראה דחלוק תירוץ רבינו יהודה בתוספות מתירוץ אחרים בר"ן. דלדעת אחרים בר"ן משמע דאיכא חיוב אכילה בסוכה אפילו בשעה ששורדים גשמים ממש. אבל לדעת רבינו יהודה בתוספות משמע דסובר דאיכא חיוב אכילה אחרי שפסקו הגשמים, אבל בעת ירידת הגשמים ממש מודה דפטור. וצריך ביאור במה נחלקו.

ובביאור הגר"א (סי' תרלט סעיף ה) הביא דברי התוספות בכרכות וז"ל, אבל בתוס' כתוב שם, כגון אם ירדו ואכל חוץ לסוכה ופסקו הגשמים שחייב, וכמ"ש הרשב"א דכשורדים גשמים אין שם סוכה עליו, עכ"ל. וצריך ביאור כונתו במה שכתב דכשורדים גשמים אין שם סוכה עליו.

ונראה לבאר על פי מה שכתב הגר"ז (קונטרס על מסכת סוכה) שיש שני דינים במחיצות של סוכה, האחד הוא דיני מחיצה, והשני שצריכה הסוכה להיות מקום סתום. וביאר הגר"ז, כי הלכה דטפח בדופן שלישית היא מדיני מחיצה, ומה שנתבאר בגמ' דבעינן טפח שוחק או צורת הפתח, אינו מדיני המחיצה אלא מהדין השני דבעינן שהסוכה תהיה מקום סתום. וביארתי בספר יד מרדכי מס' סוכה (ו: ד"ה בענין העמדת דופן שלישית) שאפשר שמקור דין זה דבעינן מקום סתום ילפינן מהפסוק שמביאה הגמרא (ו:): "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר", עיין שם שהוא המשך הסוגיא דגדר טפח של דופן שלישית.

ומעתה יתכן לומר שזו כונת הגר"א במה שכתב שבשעה שירדו גשמים ממש אין שם סוכה עליו, דהיינו משום דאיכא חסרון בדין זה שצריכה הסוכה להיות מקום סתום, וכל שורדים גשמים ונכנסים בה אין זה מקום סתום, ועל כן אין עליה שם סוכה כלל.

ולפי זה אפשר לתרץ קושייתנו הנ"ל דלכ' איכא סתירה בדברי הר"ן, דלעולם יתכן דמאן דאמר דדי באכילת כזית בלילה הראשון, ס"ל דהמצוה היא בגוף האכילה, ואפילו הכי פליג אדעת אחרים וס"ל דבשעה ששורדים גשמים איכא מצות אכילה כלל ושוב אינו יכול לקיים מצות אכילה בסוכה.

עוד נראה לבאר את הדעה הראשונה בר"ן באופן אחר בהקדם מה שכתבתי בספר יד מרדכי (מס' סוכה כה: בענין אבל פטור מן הסוכה), עיין שם שהבאתי דברי הט"ז (סי' תר"מ סק"ח) שחידש שיש שתי סיבות לפטור מצטער מן הסוכה, חדא מפני שהוי חסרון ב'כעין תדורו', ועוד מפני שאינו יכול לכוין לסוכה. וביארנו טעמו זה על פי דברי הב"ח (ריש סי'

ונראה פשוט דתליא פלוגתתם בחקירה שכתבתי לעיל (אות א') בשם רבי ברוך בער זצ"ל בגדר הלימוד ט"ו ט"ו, אם זה לימוד שצריך מעשה אכילה בסוכות כמו אכילת מצה בפסח, או דילמא הוי רק גילוי דצריך לקיים מצות סוכה בלילה הראשון באכילה דוקא ולא בשאר דברים, ולעולם אין מצוה בעצם מעשה האכילה. ושם ביארתי שזה גופא הספיקא דירושלמי אי יש איסור אכילה בערב סוכות כמו בערב פסח, דמספקא להו אי יש ענין אכילה לתאבון בכזית פת דליל סוכות. וכן ביארתי שאלו צדדי הספק של הירושלמי אי מצות אכילה בליל סוכות די לה בכזית או דבעינן אכילה יותר מכביצה דוקא, עיי"ש.

ומעתה אפשר לומר דזה גופא הוי יסוד מחלוקת הראשונים לענין מצות אכילה בסוכה בעת ירידת גשמים. דעת אחרים המובאת בר"ן ס"ל דילפינן מט"ו ט"ו דאיכא מצוה בעצם האכילה בליל סוכות, ועל כן איכא להאי חיובא אפילו בעת ירידת גשמים. ואילו שאר הראשונים סברי דלעולם ליכא מצוה מלבד מצות סוכה, והילפותא היא רק שמחוייב לקיים מצות סוכה באופן של אכילה, ועל כן פשוט שבעת ירידת גשמים ליתא להאי מצוה, כיון דאי אפשר לקיים מצות סוכה באותו זמן. [עיין בערוך השלחן (סי' תרלט סעיף יז) שביאר על דרך זה.]

אלא שיש להעיר על כך, שמתחילה הביא הר"ן ב' שיטות אי ילפותא דט"ו ט"ו מחייבת לאכול יותר מכביצה או שדי בשיעור כזית, ולאחר מכן הביא דעת אחרים דילפינן מט"ו ט"ו חיוב לאכול בסוכה אפילו בעת ירידת גשמים. ובפשטות משמע שדעת אחרים פליג אתרי שיטות קמאי, ואילו לפי דברינו, מאן דס"ל דילפינן מט"ו ט"ו שחייב לאכול רק כזית בסוכה, על כרחך ס"ל דילפינן מצוה בגוף האכילה, ולכאורה על כרחך דמסכים לדעת אחרים דבעינן לקיים המצוה אפילו בעת ירידת גשמים, דלא נאמר פטור מצטער אלא על מצות סוכה, אבל לא על מצות אכילה בלילה הראשון.

ונראה לתרץ בהקדם מה שיש לעיין בדברי התוספות במס' ברכות (מט: ד"ה אי בעי אכיל) שהקשו כנ"ל, אמאי אין חיוב אכילה בלילה הראשון מדין סעודת יום טוב. וכתבו תירוץ כעין דברי אחרים בר"ן וז"ל, ומיהו אומר רבינו יהודה, דנפקא מינה כגון שירדו גשמים ואכלו חוץ לסוכה, דהשתא אם לכבוד יום טוב שפיר, אבל אם בשביל סוכה ביום טוב ראשון צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים, דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אבל בשאר ימים אינו צריך, עכ"ל.

ומעתה יש לומר שזוהי סברת מאן דאמר המובא בר"ן דילפינן מט"ו ט"ו מצות אכילה בלילה הראשון, דמשום הכי החיוב הוא באכילת כזית, ואפילו הכי ס"ל דבשעת ירידת גשמים פטור מהאי מצות אכילה, ואף שאינו מכלל מצות סוכה דכל שבעה ואם כן לית ביה פטור מצטער, והיינו מטעם דאינו יכול לכוין באותה שעה. אמנם דעת אחרים בר"ן דפטור סוכה בשעת ירידת גשמים אינו אלא מטעם מצטער, דהיינו פטור ד'כעין תדורו', וילפוטא דט"ו ט"ו מחייב מצות אכילה מחודשת שאינה בכלל מצות סוכה כל שבעה, וממילא אין במצוה זו האי פטורא.

תרכ"ה) שמדייק מלשן הטור שהכוונה לטעם מצות סוכה הוי חלק ממצות סוכה, דכתיב "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", וכל מקום שכתוב 'למען' היינו שהכוונה היא מעיקר קיום המצוה [ועיין בבכורי יעקב (שם סק"ג) אי הוי כוונה זו לעיכובא או לאו]. ולזה כיון הט"ז שמצטער פטור מפני שאינו יכול לכוין לכוונה זו. [ואיכא נפקא מינה בזה בדברי התניא רבתי (סי' פד הלכות סוכה ד"ה אבל) באבל שמצטער יותר אי הוי פטור מסוכה או לא ע"ש].



הרב צבי איינשטטר שליט"א

ביאור ענין חיבוט ערבה

החבטה הוא שאותו 'לשון תקום אתך' יכלה ויאבד, כמו שהעלין נושרים ונאבדים, ואין חילוק בזה אם יכלה הלשון על הקרקע או על הכלי. וכעין זה כתב התוס' יו"ט (מלבושי יו"ט על הלבוש שם) וז"ל: "ואולי שאנו מכין על כלים כדי להשיר העלים ואחר כך זורקין אותן על הזיזין שבבית הכנסת, היינו נמי שמשירין ניצוצי הדין וזורקין אותו לסיוס של ימי הדין כאמור, נ"ל" עכ"ל. [אלא שענין השרת העלים אינו מוזכר ברמב"ם].

ובאופן אחר יש לבאר דעת הרמב"ם על פי מה שמבואר בדברי הלבוש (או"ח סי' תרסד סעי' ג') שענין חביטת הערבה הוא משום שמחה, וז"ל: "ואחר שהקיפו עמה וגמרו ההושענות, נוהגין לחבוט אותה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש, וכל המנהגים הללו שעושים בחג הם משום שמחה דכתיב 'ושמחת בחגך' (דברים טז, יד) וכו', לומר שלא נהיה כפויי טובה, ונשבח ונשמח לפניו יתברך על ריבוי שפעת הטובה שהשפיע לנו שבירך את השנה שעברה בתבואת הארץ ובפירות הארץ ובפירות האילן, וכן נתפלל לפניו שיהיה כן לשנה הבאה או יותר טוב ממנו" עכ"ל.

וכתב ברבבות אפרים (ח"ד סי' קנג) שיש לבאר דברי הלבוש על דרך כזה דאיתא בגמ' שבת (עז:): "שוטיתא שטותא" עכ"ל. ופירש רש"י שההדס נקרא "שוטיתא" משום שמרקדין בו לפני הכלה, והמרקד נראה כשוטה. ויש לומר שגם חביטת הערבה הוא כעין רקידה שמרקדים להראות שמחה. ולפי פירוש זה מובן דעת הרמב"ם דאין נפקא מינה אם חובטין את הערבה על הקרקע או על הכלי, שהכל הוא להראות שמחה שלא נהיה כפויי טובה אלא נשמח לפניו יתברך על ריבוי שפעת הטובה, ונתפלל לפניו שיהיה כן לשנה הבאה או יותר טוב ממנו. וכעין זה כתב החיי אדם (ח"א כלל קנג סעי' ג') וז"ל: "ואחר שגמר כל ההושענות, חובטין אותה בקרקע ה' פעמים ודי בזה, ומה שנוהגין שחובטין עד שיפלו כל העלין, הוא מנהג של תינוקות משום שמחה" עכ"ל.

כתב הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הכ"ב) שחובטין את הערבה ביום הושענא רבה "על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש". וכן כתב בשלחן ערוך (או"ח סי' תרסד סעי' ד'). אבל במגן אברהם (שם סק"ו) כתב בשם המשאת בנימין ובשם המקובלים שצריך לחבוט על הקרקע דוקא. וכן כתב במשנה ברורה (שם סק"ט) בשם האר"י ז"ל שצריך לחבוט ה' חבטות על הקרקע דוקא.

ויש לבאר הטעם שצריך קרקע דוקא לפי מה שביארו בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' שמ) ענין חיבוט ערבה, וז"ל: "וששאלתם לענין ערבה שחובטין אותה בקרקע מהו. הכי חזינן דערבה דומה לשפתים והיא באה לכפר עליהם, מכאן ולהלאה 'יתן בעפר פיהו אולי יש תקוה' (איכה ג, כט). ומשמא דקדמונינו אמרו חביטא אמאי, משום 'כל כלי יוצר עליך לא יצח, וכל לשון תקום אתך [למשפט תרשיעין]' (ישעיה נד, יז), משום דעד כאן ביומין אלין השטן מקטרג וישראל ביומין אלין דנפישו מצות מבטלי ליה, מכאן ולהלאה כל שפה דיקום עלייהו לא יכול לשלטאה ויהא נפיל בארעא" עכ"ל.

ולפי ב' הטעמים מובן שצריך לחבוט על הקרקע דוקא. שלפי הטעם הראשון שהחבטה באה לכפר על השפתים משום 'יתן בעפר פיהו', אם כן צריך ליתן הערבה בעפר הקרקע. ולפי הטעם השני שהחבטה באה לבטל קטרוג השטן שהוא 'כל לשון תקום אתך' שיהא נפיל בארעא, ממילא צריך לחבוט את הערבה בארעא. וקרוב לזה כתב באליה רבה (סק"ד) בשם המקובלים, יעו"ש.

אבל לפי דעת הרמב"ם שיכול לחבוט את הערבה על הקרקע או על הכלי, נראה דלא סבירא ליה כשני טעמים אלו שהובאו בתשובות הגאונים. ואם כן לפי דעת הרמב"ם צריך ביאור מהו ענין חביטת הערבה.

ואפשר שיש לדחוק שגם הרמב"ם סובר שטעם חיבוט הערבה הוא לבטל קטרוג השטן, ומשום 'כל לשון תקום אתך למשפט תרשיעין'. אלא שלפי דעת הרמב"ם סימן

הרב משה מקובוז שליט"א

בענין כשרות מקום הקיטוניות בסוכה

בו ז' טפחים, פסול, שאז יש בו החסרון דהוי כמו לול של תרנגולים. ולפי"ז מתורצת קושית הבכורי יעקב, דהרי אפילו אם יושב אצל הדופן אין כאן פסול דלול של תרנגולים.

אבל באמת המעיין בדברי המג"א לכאורה משמע שלא כדבריו, שהמציא חידוש זה מהסוגיא במס' סוכה (ג:), דאיתא התם שהילני המלכה היתה יושבת עם שבעה בניה בסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה, שהיא פסולה, והק' הש"ס למ"ד דאין סוכה למעלה מעשרים אמה פסולה אלא בסוכה קטנה, הרי אין דרך המלכה לשבת בסוכה קטנה, ואמאי פסולה. ותירצו שם שהיתה יושבת בקיטוניות של סוכה גדולה. וע"ש ברש"י דלמ"ד שהפסול של למעלה מעשרים אמה אינו אלא סוכה מצומצמת של ז' על ז', א"כ על כרחך זה היה הציוור גם בהילני המלכה שהיה ז' על ז', ולא שייך לומר כן שהרי א"א לשבעה בנים בשבעה טפחים, אלא דאין תירוץ זה של קיטוניות שייך לאותו שיטה.

אבל התוס' שם נחלקו עליו, וע' בתוס' הרא"ש שפירש דאפשר שקיטוניות זו מצד אחד היתה רק ז' טפחים כשיעור סוכה המצומצמת, אבל מצד השני שבק"ן היתה רחבה הרבה כדי שיכנסו בה הילני המלכה ושבעה בניה. ונמצא לדבריהם שמקום זה מיקרי סוכה קטנה כשאין באורכה רק ז', ונפסלת בגבוהה למעלה מעשרים, אע"פ שהיא ארוכה הרבה יחד עם הסוכה הגדולה. ולכאורה מוכרח מזה שדנים על אותו חלק של הסוכה לעצמה, וצריך ז' טפחים בתוך הבליטה מכל צד, ואין אומרים שבצירוף אויר סוכה גדולה יש יותר מז' טפחים, אלא צריך שיהיה אותו חלק של הסוכה כשיעור מכל צד, ודלא כהדרך החיים.

והנה החזו"א (סי' קמד) כתב דע"כ מיירי שיש צוה"פ בין הסוכה הגדולה והקיטוניות ולפיכך נחשבת הקיטונית כסוכה בפני עצמה. אבל המג"א, שתלה יתדותיו בסוגיא זו, על כרחך מפרש כפשוטו שבכל גווני נחשבת הקטנה כסוכה בפני עצמה, וצריכה שיהא בה ז' טפחים מכל צד. וצ"ב בטעמו, דלכאורה סברת הדרך חיים הוא סברא אמיתית דאע"פ שהבליטה היא פחותה מז' הרי ביחד עם אויר הסוכה יש ז' טפחים.

חידש המג"א (סי' תרלד ס"ק א') שאם יש בסוכה גדולה קרן אחד הנמשך, דהיינו שחלק הסוכה בולט ויוצא מחוץ מעיקר מקום הסוכה, צריך שיהיה בקרן זה שיעור של ז' על ז' טפחים שהוא השיעור של סוכה קטנה.

וע' בבכורי יעקב (ס"ה) שהק' דלדברי המג"א בסוכה עגולה שיש בתוכו כדי לרבע ז' טפחים על ז' טפחים, שהוא השיעור הקטן לסוכה עגולה כמבואר בפוסקים, יהא אסור לישב אצל הדפנות, שהרי הוא נמצא חוץ מהרובע של ז' על ז', והוי כמו בליטה קטנה היוצא מעיקר הסוכה.

ולכאורה יש ליישב בפשיטות דכל מקום ומקום שבתוך העיגול יכול להיכנס לתוך רובע של ז' על ז' אם נצייר את הריבוע באלכסון, שיש לצייר שבמקום שהוא יושב אצל הדופן הוא באופן שהוא יושב בקרן הריבוע. אמנם עדיין אינו מיושב כל הצורך, שהרי מי שיושב ראשו ורובו אצל הכותל של העיגול א"א במציאות שיכנסו כל ראשו ורובו לתוך קרן רבוע א'. וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה למה מותר לישב אצל הדופן בסוכה עגולה לפי המג"א.

והנה בדרך החיים (הל' סוכה אות ט') חידש שאין כוונת המג"א דבעינן שיעור ז' טפחים באורך, דהיינו לרוח הבולט חוץ לסוכה, שהרי מאותו רוח יש בו כבר ז' טפחים מהסוכה הגדולה, וממילא אותו מקום הוי חלק מסוכה הגדולה, אלא כוונת המג"א הוא שצריך שיהיה ז' טפחים בצד רוחב הבליטה, דאי ליכא ז' טפחים נחשב כמקום מצומצם לעצמו והוה ליה כמו לול של תרנגולים, אבל מצד רוח אורך הבליטה לא בעינן ז' טפחים, דאפילו אם הוא פחות מז' טפחים אין זה עושהו כלול של תרנגולים, שאין מקומו מצומצם.

וע"ש שהביא ראייה לדין זה [שבעלמא כל חלק מהסוכה יש לו דין סוכה כשאין בו חסרון זה דהוי כלול של תרנגולים] מסוכה עגולה, דכשיש בו ריבוע של ז' על ז' כל הסוכה כשירה, ואפילו מה שחוץ לריבוע נחשב כחלק של הסוכה, וה"ה כאן דאפילו מה שבולט חוץ לעיקר הסוכה נחשב כחלק הסוכה הגדולה, אלא שאם הוא מקום מצומצם, דאין

ולענין זה אמרינן שהקטנה טפלה להגדולה, והעומד בגדולה נחשב ש"מקומו" הוא כל הגדולה והקטנה, אבל העומד בקטנה לא נחשב שעומד בגדולה ג"כ, ו"מקומו" הוא רק הקטנה.

וי"ל שכן הוא ג"כ לענין ישיבת סוכה, דאח"כ מצד החפצא של הסוכה, חלק הקרן נחשב כסוכה, אבל האדם היושב באותו חלק אין הוא נחשב כיושב בשאר הסוכה, ואין הסוכה גדולה "מקומו", דגדולה לאו בתר קטנה אזלא, אלא הוי כיושב רק באותו קרן, ולפיכך בעינן שיהא שיעור של ז' על ז' בקטנה בלבד.

וממילא מיושבת בזה ג"כ קושית הבכורי יעקב דאין להקשות על המג"א מסוכה עגולה למה יוצא כשיושב אצל הדופן והרי הוא חוץ לריבוע של ז' על ז', דודאי שם פשיטא שבכל מקום שיושב הרי הוא כיושב בכולה, ודוק.

והנראה בזה ע"פ הא דאיתא בעירובין (דף צב.) שכשיש חצר קטנה שפרוצה לחצר גדולה נחשבת הקטנה כפתחה של הגדולה, וע"ש (בעמוד ב') שיש כמה דינים הנובעים מזה, כגון צואה בגדולה אסור לקרות ק"ש בקטנה, צואה בקטנה מותר לקרות ק"ש בגדולה, מפני שיש מחיצות המבדילות בין הגדולה להקטנה ואין שום מחיצה להבדיל בין הקטנה להגדולה.

וע' עוד שם, שאם האשה בגדולה וגט בקטנה מתגרשת, אבל אם האשה בקטנה וגט בגדולה אינה מתגרשת. ודין זה צ"ב דאיפכא מסתברא שהרי כשהאשה בגדולה יש מחיצות המבדילות בינה ובין הגט. והסביר רש"י שם שכשהיא עומדת בגדולה הרי היא כעומדת בקטנה, דכולה קטנה בתר גדולה שייכא, כלומר, דאין דין זה תלוי במחיצות בין הרשויות אלא בהגדרת מקומו של האדם שנמצא בהם,



הרב עזריאל הופטמן

קשה עלי פרידתכם

כשמתעכבים יום אחד, ונמצאים עם הקב"ה יום נוסף, הרי זה מיקל על קושי הפרידה.

ודבר זה צריך ביאור טובא, שלכאורה איפכא מסתברא, שאם נתעכב יום אחד עם הקב"ה ומחזקים בזה את הקשר עם הקב"ה, הלא תגדל קושי הפרידה לאחר מכן, ולא תתמעט.

מצות ניסוך המים מלמדנו שעבודת ה' שייכת אפילו בדברים פשוטים

ונראה לבאר דבר זה בהקדם מה שביאר הגרא"ל שטיינמן זצ"ל בביאור המצוה המיוחדת של ניסוך המים, שהנה בכל השנה כולה יש קרבנות הרבה שאנו מצווים לנסך בהם יין על המזבח, ואילו בחג הסוכות יש מצוה מיוחדת לנסך מים על גבי המזבח, ומצוה זו לא קיימת בשום פעם אחרת בשנה, וכל שמחת בית השואבה בבית המקדש היתה סביב הענין של ניסוך המים.

ובביאור דבר זה כתב הגרא"ל שטיינמן (בספר אילת השחר ב' אמור) וז"ל, והנה בכל ימות השנה הקריבו קרבנות, וברובם צריכים להביא גם נסכים, אך היו מנסכים יין, אבל בסוכות היו מנסכים מים, וכתוב ושאתם מים בששון, וזה הי' השיא של השמחה, בכל חג היה שמחה, אבל את שמחת בית השואבה מציינים במיוחד, בילקוט (יונה) כתוב על יונה הנביא שהיה מעולי רגלים ונכנס לשמחת בית השואבה ושרתה עליו רוח"ק, שזה הדרגה הכי גבוהה, ובסוכה (נג) איתא אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה הוא אמר 'אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן', לא היו נותנים שם לאנשים פשוטים, מי רקד ועשה השמחה, האנשים הכי גדולים כמו הלל הזקן, ובוזה עשו יותר משאר דברים, בניסוך היין לא עשו דבר מיוחד כמו לניסוך המים.

והנה אין אנו יודעים את טעמי התורה, אבל יתכן עכ"פ לפרש גם בדרך זה, דהנה אויר זה הדבר הנצרך ביותר בעולם, דאי אפשר לחיות בלעדיו אויר, אז יש אויר בכל העולם, ולאחר האויר מים זה הדבר הנצרך ביותר, דאדם וכן בעלי חיים וצמחים כל אלו אינם יכולים להתקיים בלי מים, וזה הדרגה השניה לאחר אויר.

תכלית הסעודה הקטנה כדי להקל על הפרידה מהקב"ה

בגמ' (סוכה דף נה:) אי' הני שבעים פרים כנגד מי [פרי החג שבעים הם חוץ משל שמיני, רש"י], כנגד שבעים אומות [לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם לפי שנידונין בחג על המים, רש"י], פר יחידי [של שמיני, רש"י] למה, כנגד אומה יחידה, משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך [אין לי הנייה וקורת רוח בשל אלו אלא בשלך, רש"י], עכ"ל.

ומבואר מדברי הגמ' שפרי החג הם קרבנות בעד אומות העולם, ולכן אין להקב"ה קורת רוח מאותן קרבנות, אע"פ שהם קרבנות מרובים וחשובים כסעודה גדולה, משא"כ הפר היחידי של שמיני עצרת שהוא בעד ישראל יש בו נחת רוח לפניו יתברך, אע"פ שאינו אלא סעודה קטנה, ומתוך כך ניתן יום נוסף של שמיני עצרת כדי שנביא לפניו קרבן שיהיה לנחת רוח לפניו.

ובדומה לזה מובא מדברי חז"ל ברש"י עה"ת, שהנה רש"י כתב [על הפסוק "ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה לה" עצרת היא" (ויקרא כג, לו)] וז"ל עצרת היא, עצרתי אתכם אצלי, כמלך שזימן את בניו לסעודה לכך וכך ימים, כיון שהגיע זמנן להפטר אמר בני בבקשה מכם, עכבו עמי עוד יום אחד, קשה עלי פרידתכם עכ"ל.

ודברי חז"ל אלו מובאים גם בדברי רש"י במקום אחר [על הפסוק "והקרבתם עולה אשה ריח ניחוח לה" פר אחד איל אחד" (במדבר כט, לו)] וז"ל פר אחד איל אחד, אלו כנגד ישראל, התעכבו לי מעט עוד, ולשון חבה הוא זה, כבנים הנפטרים מאביהם והוא אומר להם קשה עלי פרידתכם עכבו עוד יום אחד, משל למלך שעשה סעודה וכו', כדאיתא במס' סוכה עכ"ל.

ומבואר מדברי רש"י בשם המדרש שתכלית ה"סעודה קטנה" של שמיני עצרת היא להקל על הפרידה של הקב"ה מעם ישראל, שבזמן הרגל אנו נמצאים תחת כנפי השכינה על ידי עלייה לרגל והמקרא קודש של החג, וכשהרגל נגמר יש פרידה מסויימת של הקב"ה מעם ישראל, ולכן

ובאמת מצינו כן גם במצות סוכה, שהרי חז"ל מלמדנו שהסכך [שהוא עיקר הסוכה] הוא "מפסולת גורן ויקב" [כדאיתא בסוכה (ב)]. דמדכתיב "באספך מגרנך ומיקבך" דרשינן "בפסולת גורן ויקב", והנקודה של "פסולת" היא ללמדנו שיסוד המצוה הוא לעשותה בדברים פשוטים כמו הפסולת שנשאר מהגורן והיקב שאין אדם רוצה אותו.

יש אנשים שהקשר ביניהם חזק כל כך עד שהפרידה אינה ממעטת מאומה מחיבתם

ולפ"ז נראה לומר שזהו יסוד ה"סעודה קטנה" של שמיני עצרת, שמכיון שקשר ישראל והקב"ה חזק ואדוק כל כך, שוב אין צורך בסעודה גדולה ומפוארת, אלא די בסעודה מועטת לגלות חיבתם זה לזה.

אלא שעדיין צריך ביאור, איך זה מיקל על הפרידה, דלעיל הוכחנו מדברי חז"ל במדרש שתפקידו של הסעודה הקטנה של שמיני עצרת הוא להקל על הפרידה, שכלי זה היה בגדר "קשה עלי פרידתכם", והלא אדרבה, לכאורה הסעודה מחזקת את החיבור ובוזה מקשה על הפרידה.

ונראה לומר בזה, שיש שני סוגים של קשר בין אנשים, יש קשר שהוא חלוש ואינו חזק כל כך, ולכן אם הם נמצאים ביחד הם מרגישים קרוב אחד לשני, אבל כשהם נפרדים זה מזה מתרופפת הקירבה, ושוב אינם מרגישים קרובים כל כך אחד לשני. אבל יש אנשים שהקשר שלהם חזק ואמיץ כל כך שאפילו אם אינם נמצאים ביחד בפועל לא נחלש הקשר שביניהם כלל ואין הפרידה ממעטת מאומה מחיבתם.

והנה נראה שמה שאמרנו שאם יש לאנשים קשר אדוק זה לזה יכולים ליתן מתנות קטנות זה לזה, שייך בסוג השני של אנשים, שאותם אנשים שיכולים להפרד אחד מחבירו ולא יחלש הקשר שלהם כלל הם אותם אנשים שיכולים ליתן מתנות קטנות כדי להראות חיבתם זה לזה.

ולפי זה מובן, שכשעושים סעודה קטנה עם הקב"ה אות היא שהקשר שבינינו ובין הקב"ה הוא מן המדרגה השניה והנעלית, דהיינו קשר פנימי ואמיץ שאין הריחוק יכול למעטו כלל, שאילו היה קשר חלש היו צריכים לעשות סעודות גדולות ומפוארות להעמיד את הקשר, אבל קשר חזק ואמיץ מתגלה דוקא על ידי נקודה זו שדי בסעודה קטנה ופשוטה. וממילא נלמד שגם לאחר שישראל נפרדים מן בית המקדש ומן המקראי קודש, מכל מקום החיבור הפנימי אינו

והנה בדרך כלל עבודת ה' אינו בדברים כל כך פשוטים, וגם בסוכות הקריבו פרים אלים וכבשים שהם קרבנות גדולים מאוד, וכן ניסכו יין, אבל מים זה דבר פשוט ואינו עולה ביוקר, ואעפ"כ עשו כזה ענין בניסוך המים, דאדרבה באו ללמדנו שאין צריך לעבוד את ה' דוקא בדבר חשוב, דבר שעולה ביוקר, אלא גם במים שזה דבר פשוט אפשר לעבוד את ה', וגם לא היו מנסכים הרבה מים אלא ג' לוגין, לכן היתה שמחה שאי אפשר לתאר, דהדבר הזה מלמד בדברים הכי פשוטים אפשר לעבוד את ה', עכ"ל.

ומבואר מדברי הג"ר שטיינמן זצ"ל שניסוך המים מלמדנו שעבודת ה' אינה מוגבלת רק לדברים חשובים ויקרים, אלא אף בדבר פשוט וזול כמו מים שייך לעבוד את ה', ודוקא משום כך היתה שמחת בית השואבה שמחה יתירה שאין דוגמתה, ללמדנו שאפשר לעבוד את הקב"ה בדברים פשוטים, ואין הדבר תלוי בגודל וחשיבות.

ועדיין צריך ביאור, למה נקודה זו גורמת שמחה כל כך, ולמה השמחה הגדולה של חג הסוכות מיוסדת על ענין זה של היכולת לעבוד את הקב"ה בדברים פשוטים.

מתנה מועטת מתקבלת רק עם מי שיש לו קשר אמיץ עמו

ונראה לומר בביאור הענין, דהנה אדם אשר הקשר שלו עם חבירו אינו אמיץ כל כך, צריך להביא לחבירו מתנות מרובות וחשובות לגלות אהבתו אליו, כי מתנה קטנה תתפרש כחוסר קירבה, אמנם אם הקשר חזק מאד אז גם מתנה מועטת תתקבל באהבה ותגלה את חיבה היתירה שיש ביניהם.

ולפ"ז מובן סוד השמחה של ניסוך המים, שבחג הסוכות מתגלה הקירבה היתירה שבין ישראל לאביהם שבשמים, עד שגם בדבר פשוט וזול כמו מים אפשר לעבוד את הקב"ה, ותהיה עבודה רצויה לפניו. [וכמו שביאר הגר"א שהזכר לענני כבוד של הסוכה הוא זכר לענני כבוד שחזרו לישראל לאחר חטא העגל, שבזה נראה שיש חיבה יתירה בינינו ובין הקב"ה שהוא רוצה לסלוח לנו ולהחזירנו תחת כנפי שכינתו אפילו לאחר חטא גדול כמו חטא העגל.] ולכן בחג הסוכות המצוה המיוחדת של ניסוך בחג הסוכות הוא במים, שמכיון שמים הוא דבר זול אם אנחנו עובדים את הקב"ה עם המים הרי זה מראה גודל החיבה שיש בינינו ובין הקב"ה שאפשר לעבוד אותו בדברים פשוטים, והשמחה היתירה של חג הסוכות הוא משום שבחג זה מתגלה עומק חיבה זו.

לכוביץ זצ"ל, שהרי בספר דעת תורה כתב על דברי המדרש של "קשה עלי פרידתכם" וז"ל, הנה שבעת הימים היא יום טוב של חג הסוכות, והשמיני הוא יום טוב בפני עצמו, חג העצרת, יום טוב מיוחד על הפרידה, כי בהיותנו כל העת מזומנים לסעודתו של מלך, איך זה אפשר להפרד מקרבתו של מלך, וצריך אתה להפרד בחג וי"ט, להתעכב וליעצר עד כמה שאפשר בקריבתו ית'. והוא על דרך שמצינו בחז"ל (עיין שבת קטז. ובתוס' טענה על כלל ישראל בעת נסעם מהר סיני שנאמר (במדבר י' לג) ויסעו מהר ה', שסרו מאחרי ה', כתינוק הבורח מבית הספר. כי הנמצא בקרבת המלך, לא רק שצריך להיות קשה הפרידה, אלא צריכים לעשות יום טוב מיוחד למען הפרידה, להעצר ולהתעכב עוד בקרבותו, עכ"ל.

ומבואר מדברי הג"ר ירוחם שיש ענין לעשות יום טוב וסעודה בשביל הפרידה. ודבר זה צריך ביאור, דבשלמא מובן היטב ענין הקושי של הפרידה, אבל מה הביאור במה שהפרידה היא המקור של השמחה, ושראוי לעשות שמחה גדולה דוקא בזמן הפרידה.

אבל לפי המבואר יש לפרש, ששמחת הפרידה אינה על עצם ההיפרדות, אלא על כך שהפרידה אינה אלא חיצונית בריחוק מקום, אך בלבבות אין שום פרידה כלל, שהרי הקשר הפנימי עומד וקיים בשלימות. ואף כשנאלצים להתרחק זה מזה, מכל מקום נשארת הקירבה בלבבות, והרי זו עדות על גודל האהבה והחיבה ביננו ובין הקב"ה שאינה מתמעטת כלל. ומשום כך יש שמחה דוקא בשעת הפרידה, כי פרידה מעין זו אינה אלא גילוי של עומק הקירבה, שהקשר חזק על כך עד שאין ריחוק יכול לפגוע בו, וכמו שנתבאר.

נפסק ואינו מתמעט כלל, אלא עומד וקיים בתוקפו. ולכן דוקא סעודה קטנה מקילה על הפרידה, שהרי סעודה זו מגלה כי באמת אין כאן פרידה של ממש, אלא המשכת הקשר גם מרחוק, דהיינו קשר נצחי שאינו תלוי במקום וזמן.

ביאור דברי המדרש

ובאמת מבואר להדיא כן מדברי המדרש, דאיתא במדבר רבה (פ' כא ס' כד) וז"ל ביום השמיני עצרת תהיה לכם והקרבתם עולה אשה ריח ניחוח לה' פר בן בקר אחד איל אחד, משל למלך שעשה סעודה שבעת ימים וזימן כל בני אדם שבמדינה בשבעת ימי המשתה, כיון שעברו שבעת ימי המשתה אמר לאוהבו כבר יצאנו ידינו מכל בני המדינה, נגלגל אני ואתה במה שתמצא, ליטרא בשר או של דג או ירק, כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, ביום השמיני עצרת תהיה לכם, גלגלו במה שאתם מוצאים בפר אחד ואיל אחד עכ"ל.

ומבואר מדברי המדרש שהקדוש ברוך הוא אומר לבני ישראל שבשבילנו אפשר לעשות סעודה במה שאתם מוצאים ואין צריך לדקדק כל כך בהכנת הסעודה. ולכאורה מה ראה המדרש להדגיש שאין צורך בהכנה מרובה אלא במה שנמצא באותה שעה. אלא ודאי ללמדנו, שאין עיקר המעלה בקטנות הסעודה מצד עצמה, אלא בזה שהקשר חזק כל כך עד שאינו זקוק להכנה גדולה ולמאכלים מרובים, אלא אף בקטנות ובדברים פשוטים מתקיים הקשר בשלימות.

שמחת הקירבה היא דוקא בשעת הפרידה

ונראה שיסוד זה הוא ג"כ עומק כוונתו של רבי ירוחם



הרב יהושע משה מגילניק

ענני הכבוד במשנת הגר"א

דהבא ואסתלקו ענני יקרא די מטללין עלויהן ואשתארו מפרמן" [וכ"כ גם בתרגום שם פרק ג' פסוק א' עיי"ש].

אבל יש להקשות על זה משני מקומות. חדא מפסוק מפורש בנחמיה שכתוב (ט, יח-יט) "אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלהיך אשר העלך ממצרים ויעשו נאצות גדלות, ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביוםם להנחתם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם ואת הדרך אשר ילכו בה". הרי כתוב להדיא שגם אחרי חטא העגל 'הענן לא סר מעליהם'. וכן איתא במדרש רבה (במדבר כ, ט) שגם אחרי העגל לוו להן ענני כבוד. וקשיא על מש"כ הגר"א שנסתלקו העננים אחרי חטא העגל.

ועוד קושיא שניה מדברי הגר"א עצמו באדרת אליהו (שמות לד, י) שכתב כדבריו בשיר השירים שעל ידי מחילת עון העגל חזרו הענני הכבוד, אבל שם כתב שמתחילה לא היו העננים אלא מיציאת מצרים עד קריעת ים סוף ולא אח"כ. וא"כ הוא לכאור' סותר מש"כ בשה"ש שנסתלקו העננים בחטא העגל.^א

ונראה שצריך לפרש (וכ"כ המפרשים ועי' בטעמא דקרא להגרמ"ק בנחמיה שם) שבאמת יש שלש מדריגות שונות של ענני הכבוד, ובזה יובן הכל. מדריגה א' הוא העמוד הענן שהלך לפני בני ישראל במדבר להראות להם הדרך, והוא מה שכתוב בנחמיה שמעולם לא סר מעליהם אף אחרי שחטאו בעגל.

אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים' והוא שריית הענן על המשכן והכבוד שורה עליהם לעין כל והולך לפנייהם לעין כל כמ"ש 'אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננך עומד עליהם' עד שתמהו כל האומות עליהם ואמרו 'מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן' וכמ"ש בסוף פקודי 'וכבוד ה' מלא את המשכן כי ענן ה' על המשכן כו' ואף שהלך הענן לפנייהם ביציאתם ממצרים לא היה אלא לשעתו עד הים וגם לא היה לעיני כל ישראל רק לפני הנביאים שבהם משא"כ כאן וזה שאמר 'לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם' וזו היא הפלא הגדול וכמ"ש האומות עליהם (שהש"ר ג, ה) אין אלו אלא אלוקים וכמ"ש משה 'ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על האדמה' ונפלינו לשון פלא.

וכן השיב לו ית"ש 'נגד כל עמך אעשה נפלאות וכו' כמ"ש 'לעיני כל בית ישראל', 'אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים' וזהו ונפלינו והיה הולך לפנייהם במסעיהם וחונה בחנייתם ועל פי משה שאמר קומה ה שובה ה' וזה שאמר 'וראה כל העם אשר אתה בקרבך את מעשה ה' כי נורא הוא אשר אני עושה עמך' שהכל בשבילך וברצונך וזה הגדולה והטובה אשר אין אחריה ולא היתה כזאת שנאמר 'אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננך עומד עליהם' ועל זה אנחנו מצפים שנאמר 'כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון, עכ"ל.

תירוץ הגר"א למה חג הסוכות הוא בתשרי ולא בניסן

ידועים דברי רבינו הגר"א בשיר השירים (א, ד) שכתב לתרץ מה שהקשו הראשונים שאם חג הסוכות הוא זכר לענני הכבוד למה עושים זכר זה בתשרי ולא בחודש ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים עם הענני הכבוד. וביאר הגר"א שאחרי חטא העגל נסתלקו העננים ולא חזרו אלא אחר שנתרצה הקב"ה ומחל עוונם ביום הכיפורים, ואח"כ ביום ט"ו תשרי שהתחילו לבנות המשכן אז חזרו ענני הכבוד. ולזכר ענני הכבוד האלו שחזרו אחרי יום הכפורים עושים חג הסוכות.

ויש כמה הערות ונקודות להעמיק בדבריו, ובעז"ה נבאר קצת בכל זה וממילא יתבאר כמה יסודות בהבנת עניני ענני הכבוד כגון ביאור הזמנים של סילוק העננים וחזרת העננים, מדריגות שונות בעננים, וביאור ענין השראת השכינה בתוך ישראל על ידי העננים, וכיצד כל זה שייך לחג הסוכות.

יישוב כמה קושיות על הגר"א עם יסוד שיש שלש מדריגות בענני הכבוד

הנה מה שכתב הגר"א שנסתלקו העננים בחטא העגל, באמת כן כתבו גם בעוד מפרשים [כמו שהביא הגר"ש ברעוודא בספרו על שה"ש, ע"ש]. ועי' תרגום לשיר השירים (ב, יז) "עד שיפוח היום ונסו הצללים וכו', עבדו בני ישראל ית עגלא

א ראיתי להביא כל דברי קדשו של הגר"א כאן לתועלת המעיין.

וז"ל [שם מפסוק ו' עד י'] ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ה', בשם המיוחד ובמדת טובו, א-ל רחום וחנון, שבידו הסליחות והרחמים, וכל זה היה בארבעים יום האחרונים וזהו התפלות שעשה כל הארבעים יום האלו להשיב שכינתו בתוכנו כראשונים שאמר לו מעשה המשכן בשביל ושכנתי בתוכם והפסידו ועתה לא שב אחר עד שהשכין השכינה ...

'ויאמר אם נא מצאתי חן בעיניך ילך נא ה' בקרבנו', כאן דחה את המלאך הנאמר בפרשת משפטים וביקש הלא טוב שתלך אתה בקרבנו בעצמך בלא המלאך ושתשרה בקרבנו במקום שריית המלאך כמו שכתוב 'כי שמי בקרב' ותשרה בקרבנו... כי בתחלה לא ביקש רק 'בלכתך עמנו' עכשיו ביקש 'בקרבנו' כי ידוע כי כבודו שורה בקרב המלאך או ישראל.

וכאן ביקש משה דבר גדול וטוב אשר אין אחריו עוד והבטיח לו יתברך גם על זה 'ויאמר הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים' ר"ל הנה אנכי כורת ברית והוא קיום ההבטחה אשר לא תופר כי בכל הדברים החטא מונע משא"כ בקיום הברית וזה שאמר 'נגד כל עמך אעשה נפלאות

אתה ה' ועננך עומד עליהם וכו' וכמ"ש בסוף פקודי וכבוד ה' מלא את המשכן כי ענן ה' על המשכן כו' עכ"ל.

הרי שהגר"א מפרש שהשראת השכינה הזו של הענן היא בתוך המשכן והוא מה שכתוב בסוף פקודי שכבוד ה' מלא את המשכן והענן על המשכן. ויוצא מזה כמו שכתבנו שהמדריגה השלישית של גילוי שכינה בענני הכבוד חזר לישראל בגמר בנין המשכן.

ולפי זה לכאורה יוצא שאותה מדריגה השלישית של ענני הכבוד אינה שייכת להזכר לענני הכבוד שאנו עושים בחג הסוכות בט"ו תשרי, כי באותו זמן חזר רק המדריגה השנייה של היקף העננים. ובאותו זמן רק התחילו לעשות המשכן, והגילוי שכינה חזר אחרי שגמרו המשכן.

אמנם מדברי הגר"א עצמו במקום אחר רואים שאינו כן, אלא גם המדריגה של גילוי שכינה מישיב שייכי לחג הסוכות. שכתב (תיקון"ז סב:) וז"ל, ועיין מש"כ במקום אחר כי בזמן הסוכות היה אחר שנתרצה הקב"ה ואמר למשה נגד כל עמך אעשה נפלאות וכו' והוא ענני הכבוד ששרתה עליהם בקביעות עכ"ל. הרי הגר"א מביא שהפסוק "נגד כל עמך אעשה נפלאות" שייך לזמן הסוכות, אף שהוא הפסוק אשר ביאר באדרת אליהו דקאי על ההשראת השכינה שהיה בענן על המשכן. וצ"ע בזה דלכאורה הנפלאות וההשראת השכינה אינם שייכים לזמן חג הסוכות שהוא התחלת בנין המשכן אלא לזמן גמר המשכן כמו שכתבנו.

וצריך לומר [וכ"כ מפרשים] שאף שהגמר והשלימות של השראת השכינה היתה בזמן גמר המשכן, מכל מקום כשהתחילו בנין המשכן היה גם התחלה להשראת השכינה. ונמצא שגם בהתחלת בנין המשכן היה קצת קיום של "נגד כל עמך אעשה נפלאות" כי התחיל אז גם השראת השכינה. [ונעמיק בזה יותר לקמן בעז"ה]. ובאמת מסתבר לומר כן, שאם משה רבינו ביקש להחזיר השכינה, והקב"ה קיבל תפילתו ביום הכיפורים והשמחה על קבלת התשובה וריצוי הקב"ה ביום הכיפורים הוא בסוכות, מסתבר שגם כבר בזמן הסוכות יש התחלה לקיומו של תשובת הקב"ה למשה שיעשה נפלאות.

[ויש להעיר שכשם שבזמן ט"ו תשרי חזרו לישראל בשלימות רק המדריגה השנייה של העננים שהיה מקיפם, כן אנחנו בחג הסוכות בונים סוכות דומות לזה, שהסוכה מקיף אותנו מסיבי ומגן משרב ושמש. ולפי דברינו יש להוסיף שכשם שבזמן ההוא היה התחלה של גילוי השכינה שנשלם

מדריגה שניה הוא מה שהעננים היו מקיפים בני ישראל מכל רוחותיהם להגן עליהם משרב ושמש [כנזכר בספרי בהעלותך סי' פ"ג, ומובא ברש"י שם (י. לד)], והם נסתלקו בחטא העגל ועליו קאי דברי הגר"א בשיר השירים. ומדויק לפ"ז לשון התרגום שהבאנו שבחטא העגל נסתלק הענני כבוד שהיו "מטללין עלויהן" שהיו להם לצל ושמירה, ו"אשתארו מפרמן" דהיינו שנשארו מגולים בלי היקף העננים. ומה שאמרו במדרש שגם אחרי העגל לוו אותן עננים היינו עמוד הענן שמראה הדרך ולא היקף העננים.

והמדריגה השלישית של ענני הכבוד שהוא המדריגה העליונה, הוא גילוי שכינה בתוך הענן. ועל מדריגה זו קאי דברי הגר"א באדרת אליהו, ולכן כתב שם שמדריגה העליונה הזו לא היה לישראל אלא עד קריעת ים סוף. ואין זה סתירה למה שכתב בשיר השירים שהעננים נמשכו עד חטא העגל כי שם קאי על היקף העננים לשמירה ולא על הגילוי שכינה בתוכם. [ולקמן יתבאר עוד מה ענין מדריגה שלישית הזו של גילוי שכינה.]

בירור זמני חזרת היקף העננים וגילוי השכינה שלהם

עד כאן ביררנו שיש מדריגה של ענני הכבוד שנסתלקה אחר קריעת ים סוף ויש מדריגה אחרת שנסתלקה אחר חטא העגל. ועתה יש לברר מתי חזרו אותן מדריגות לישראל. לענין מדריגה השנייה של היקף העננים שנסתלק בחטא העגל, כתב הגר"א באר היטב שחזר בט"ו תשרי ובזמנו עושים חג הסוכות. אבל לענין מדריגה השלישית של גילוי שכינה יש לעיין.

ולכאורה היה נראה שאותה מדריגה של גילוי שכינה שהוא בתוך הענן חזר לישראל בגמר מלאכת המשכן. ומה שכתוב בסוף פרשת פקודי אחרי בניית המשכן שהענן שרה על המשכן הוא מדריגה זו של גילוי שכינה שיש בהענני הכבוד. וזה נתבאר לנו מתוך דברי הגר"א באדרת אליהו שם שביאר שתפילת משה להקב"ה בכל מ' יום האחרונים עד יום הכיפורים היה "להשיב שכינתו בתוכנו כראשונים שאמר לו מעשה המשכן בשביל ושכנתי בתוכם". דהיינו שהפסידו מעלת השכינה והמשכן על ידי מעשה העגל, ומשה התפלל שיחזור להם [ועוד יותר מזה כמו שיתבאר לקמן]. וענה לו הקב"ה הנה אנכי כורת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות, וביאר הגר"א שזהו קבלת תפילתו של משה. וז"ל וזה שאמר נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים והוא שריית הענן על המשכן והכבוד שורה עליהם לעיין כל והולך לפנייהם לעיין כל כמ"ש אשר עיין בעיני נראה

נראה אתה ה' וענך עומד עליהם, עד שתמהו כל האומות עליהם ואמרו מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן, וכמ"ש בסוף פקודי וכבוד ה' מלא את המשכן כי ענן ה' על המשכן כו' עכ"ל].

ומדריגה זו של "לעיני כל ישראל" נתחדש כאן על ידי הברית, ולא היה קודם. כי אף העננים שהיו עמהם ביציאת מצרים לא היה השכינה נראית בהם רק לעיני הנביאים וכמ"ש "כ לעיל, וכאן נתחדש שיהיה שכינה ו"נפלאות" לעיני כל ישראל. [וז"ל הגר"א בהמשך דבריו שם, ואף שהלך הענן לפניו ביציאתם ממצרים לא היה אלא לשעתו עד הים וגם לא היה לעיני כל ישראל רק לפני הנביאים שבהם משא"כ כאן עכ"ל].

הרי נתבאר לנו, שחזרת הענני הכבוד במדריגתם העליונה כלול בתוכה שיש השראת השכינה מצד הקב"ה, ויש עמה כריתת ברית עם כל ישראל שלא תופר אפילו על ידי חטא, וגם שהגילוי שכינה שבהם נתגלה לעיני כל ישראל ולא רק לנביאים. ונראה שכל העננים האלו קשורים להדדי. שכיון שהיתה השראת השכינה מצד הקב"ה וכתר ברית עם ישראל שלא יתבטל אפילו על ידי חטא, אז נמצא שיש לישראל קשר בעצם עם הקב"ה שאינו תלוי על מעשים. וכיון שכל ישראל בעצם מקושרים עם הקב"ה אז הם גם שייכים להגילוי שכינה שבתוך הענן. כי מקודם היה שייך רק לנביאים שמצד מעשיהם היו ראויים לכך. אבל עתה שנכתר ברית בין ישראל והקב"ה אין צריך מעשים להיות שייך למדריגת כאלו.

[ועל דרך דרוש י"ל שמה שכתוב שהענן היה על המשכן "בכל מסעיהם", ר"ל שענני הענן והכריתת ברית לעולם יהיה עם ישראל, ובכל מקום שילכו יהיה בחינה זו עמהם].

על ידי הענני הכבוד זכו לישראל למדריגה של עין בעין

ונראה להעמיק עוד בהבנת ענין שריית השכינה בתוך הענן. הגר"א כתב ששריית הענן הוא מה שכתוב "אשר עין בעין נראה אתה ה' וענך עומד עליהם" (במדבר יד, יד). וענין זה של "עין בעין" הוא מדריגה גבוהה שאין למעלה ממנו, וכמו שמשיים שם הגר"א וז"ל וזה הגדולה והטובה אשר אין אחריה ולא היתה כזאת שנאמר אשר עין בעין נראה אתה ה' וענך עומד עליהם ועל זה אנחנו מצפים שנאמר כי עין בעין יראו בשוכ ה' ציון עכ"ל.

ובפשוטו "עין בעין" פירושו ראייה ברורה, דהיינו ראייה ברורה של שכינתו יתברך. אבל יש לפרש עוד כמו שראית

בבנין המשכן, כן אולי יש לומר שבסוכות דידן יש בחינה של התחלה זו.

השראת השכינה על ידי ענני הכבוד באה יחד עם כריתת ברית וגם היה לעיני כל ישראל

ועתה יש לעיין עוד במדריגה השלישית של גילוי שכינה על ידי העננים מה ענינו. הבאנו לעיל מדברי הגר"א באדרת אליהו שמפרש שתפילת משה רבינו במ' ימים האחרונים היתה להחזיר השכינה שהוא המדריגה השלישית העליונה של ענני הכבוד. וכשנעייין עוד בדבריו שם נלמד עוד שלש עננים הכלולים באותה השראת השכינה.

ענין אחד הוא שמושה ביקש שהקב"ה בעצמו ילך בקרב ישראל ולא יהיה השראת השכינה מצד מלאך. דהנה הקב"ה אמר למשה בפרשת משפטים "הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך וגו'" (שמות כג, ט), והגר"א מפרש שמה שהתפלל משה "אם נא מצאתי חן בעיניך ילך נא ה' בקרבנו" (שם לד, ט), הוא בקשה שילך ה' בקרבם ולא המלאך, שתהא ההשראת השכינה ממנו יתברך ולא מצד המלאך.

הגר"א מפרש שהטעם שביקש משה רבינו שלא לשלוח מלאך הוא משום "כי עם קשה עורף הוא וסלחת לעוננו ולחטאתנו", וזה אין שייך במלאך. דהיינו שאילו היה הולך עמהם המלאך לא היה שייך בכי האי גוונא מחילת עון, מה שאין כן אם הקב"ה בעצמו הולך עמהם. הרי נתבאר לנו שבכלל בקשת משה להחזיר השכינה בישראל היה שיהיה מצד הקב"ה בעצמו ולא ע"י מלאך, ובדרך זה יש אפשרות למחילת עון.

ענין שני שבא מחמת תפילת משה הוא כריתת ברית. שהקב"ה לא רק נענה לבקשתו למחילת עון אלא אמר "הנה אנכי כורת ברית וגו'", ומפרש הגר"א שכריתת הברית הזו הוא הבטחה שאינה תלויה על שום דבר, וגם החטא לא יכול לקלקל.

וענין שלישי שנתחדש בזה, שהכריתת הברית שהיה עם כל ישראל נתגלה דווקא על ידי הענני הכבוד. כי הקב"ה אמר "נגד כל עמך אעשה נפלאות וגו'", ומפרש הגר"א שזהו השראת השכינה בתוך הענן שהיה "נגד כל עמך" דהיינו לעיני כל ישראל, והוא מדריגה גדולה. [וזה לשונו שם, נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים, הוא שריית הענן על המשכן והכבוד שורה עליהם לעין כל והולך לפנייהם לעין כל כמו שכתוב אשר עין בעין

ונראה בסדר זה שהיה עם ישראל בזמן ההוא, חוזר על עצמו בכל שנה עם כל יחיד. שעל ידי התשובה והמחילת עון של יום הכפורים אפשר לאדם להגיע למדריגה יותר גבוהה. ולכן אנו ממשיכים אחרי יוה"כ עם חג הסוכות שהוא השמחה היותר גדולה בכל השנה.

ובאמת סדר זה הוא גם על כלל העולם. כי אדם הראשון חטא והוריד העולם למדריגה של רע וחורבן, אבל בסופו של דבר יהיה תיקון שלם להחטא הזה. ואז יעלה העולם למדריגה יותר גבוהה ממה שהיה מתחילה.

[והיה נראה שענין זה שכתבנו הוא מה שאמרו חז"ל (ברכות לד:) שבמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים עומדים. דמשמע שיש מעלה של בעלי תשובה יותר מצדיקים גמורים. ואם תשאל הרי בגמ' שם יש מאן דאמר שחולק על זה וס"ל שצדיקים גמורים הם גבוהים יותר. יש לתרץ על פי מש"כ הגר"א (שם בחי אגדות) שאין מחלוקת בין השיטות, והמימרא שבעלי תשובה הם גדולים נאמר על גוונא כמו דוד המלך שהיה צדיק ומן שמים בא לידו חטא, עיי"ש דבר נורא. וא"כ גם לענין חטא העגל נראה שהיה כעין בחינה זו, שאמרו בגמ' ע"ז (ד.) על חטא העגל שלא היו ישראל ראויים אליו ע"ש. וא"כ מובן שגם בו היה שייך ענין יתרון בעלי תשובה, ומקום שבעלי תשובה עומדים וכו'.]

שמיני עצרת

והנה אפשר שעל פי דברינו יש להוסיף ולבאר הסיום של ימי הסוכות שהוא יום שמיני עצרת. כידוע שבשמיני עצרת אין מצוות מעשיות כמו שאר ימי הסוכות, אלא רק קדושת היום בלבד. ואולי י"ל שהטעם בזה הוא משום שהוא כנגד המדריגה השלישית של גילוי השכינה של ענני הכבוד. וכמו שכתב הגר"א שגילוי שכינה זה של הענני הכבוד היה הטובה הגדולה ש"אין אחריה", כן שמיני עצרת הוא היום טוב האחרון בסדר המועדים, וגמר ימי הדין ורחמים של ירח האיתנים, וגם כתב הגר"א (סד"צ פ"ה ד"ה יהי רקיע) שהוא כנגד הזמן האחרון לעתיד לבוא ע"ש.

וכל ימי הסוכות אנו צריכים למעשה המצוות כיון שהוא כנגד המדריגה השנייה של הענני הכבוד שהיא ההיקף. ובמדריגה זו עדיין לא נשתנו ישראל בעצם, ולכן צריכים מעשה מצוות כדי להמשיך עלינו קדושה. אבל ביום האחרון של שמיני עצרת שהוא כנגד מדריגה השלישית שהיא ההשראת השכינה בישראל עם כריתת ברית אשר לא תופר שהפך עצמותם למדריגה עליונה, ביום הזה יש דביקות בעצם בין הקב"ה וישראל ואין צריכים מעשה המצוות.

כתוב בשם הגרמ"ש זצ"ל (בספרו של הגר"ש ברעוודא זצ"ל על שה"ש שם) שיש לבארו על פי מה דאיתא בחז"ל בברייתא דמלאכת המשכן פרק י"ד (הובא בתוס' שבת כב: ד"ה וכי לאורה ובילקוט שמעוני סו"פ פקודי). וז"ל חז"ל שם, רבי שמעון בן יוחאי אומר כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נצרך אחד מהם לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה, אלא האדים [הענני הכבוד] היו יודעין ששקעה החמה, הלבין היו יודעין שזרחה החמה, מסתכל בחבית ויודע מה שבתוכה, בטפיח ויודע מה שבתוכה, מפני ענן שכינה שביניהם שנאמר לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם, ואף לעתיד לבוא כן, שנאמר (ישעיה ס, א) קומי אורי כי בא אורך וגו' ואומר (שם, יט) לא יהיה לך עוד (אור) השמש לאור יומם, ואומר לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה' יהיה לך לאור עולם עכ"ל.

ומבואר שעל ידי שריית ענני הכבוד היו לישראל כח של ראייה מעל הטבע והיו מסתכלים בחבית ויודעים מה שבתוכה. וביאר הגרמ"ש שכתבו המפרשים כי שריית השכינה בתוך הענן והאור שהאיר להם הוא מהאור הראשון הגנוז (ועי' זוה"ק ח"ב קמט.). וכמו שעל ידי האור הגנוז היה אדם הראשון מסתכל מסוף העולם ועד סופו, כן הכא היה ראייה כעין ראייה זו שהיו יכולים לראות לא רק החיצוניות אלא גם הפנימיות ומה שבתוך החבית, כמו ראייה מסוף העולם עד סופו שהוא ראייה בלי גבול. וזה המדריגה שמזכיר הגר"א שהוא "עין בעין" דהיינו ראייה פנימית וכלי גבול, וכאילו הוא ראייה בתוך ראייה וזהו הלשון "עין בעין".

ונראה להבין מדריגה זו של "עין בעין" עם מה שכתבנו לעיל שהשראת השכינה בתוך הענן היה מתוך כריתת ברית עם כל ישראל. שכיון שנכרת ברית עם כל ישראל נמצא כולם בעצם מקושרים להקב"ה עד שאפילו החטא לא יוכל לקלקלו, ומשום הכי כולם ראו השכינה בתוך הענן כמש"כ לעיל. א"כ גם מובן שהשראת השכינה לא היה רק דבר מבחוץ אלא גם שינה בעצמותם של ישראל עד שהגיעו למדריגה שהיה להם כח לראות ראייה נפלאה של "עין בעין" שהוא מהאור הגנוז.

יוצא ממשנת הגר"א שעל ידי התשובה באים למקום יותר גבוה

ונסיים דברינו בהערה נפלאה, שעולה ממשנת הגר"א שעל ידי התשובה מחטא העגל הגיעו ישראל למדריגה יותר גבוהה ממה שהיו קודם. וכל המעלות שהזכרנו שהיה כריתת ברית אשר לא תופר, והשראת השכינה לעיני כל ישראל, וראיית "עין בעין", שעל כל זה כתב הגר"א שהוא ה"פלא הגדול" והטובה שאין אחריה יותר, הכל נתחדשו על ידי תפילת משה והתשובה מחטא העגל.

הרב יהודה ברודי

ישיבה תחת סכך שמתחת לבליטת הגג (overhang)

זה אסור לישוב תחת הסכך שמתחת להבליטה, כי הסכך שם נחשב כאילו אינו.

אמנם תוס' ביארו ששאלת הגמ' היא רק על סוכה שחמתה מרובה (שאינן לו מספיק סכך כשר) ורק עם צירוף צל האילן יהיה ביחד צלחה מרובה בסוכה, וע"ז מקשה הגמ' שיהיה פסול, אבל על סוכה שצלחה מרובה הגמ' לא שואלת, ויהיה כשר אם האילן שעליו חמתה מרובה, וממילא כיון שהבליטה נחשב חמתה מרובה יהיה מותר לישוב שם.

אולם עיין בשו"ע (סי' תרכ"ו ס"א) שהמחבר מביא שיטת תוס' בשם י"א ואח"כ מביא שיטת הר"ן ג"כ בשם י"א, וידוע הכלל שבשני י"א כוונת המחבר לפסוק כהי"א השני, וא"כ א"א לישוב מתחת להבליטה. אבל לכ' עדיין יש נפקותא משיטת תוס' כי הביאור הלכה (שם ד"ה וי"א שאפילו) מביא שבשעת הדחק יכול לסמוך על שיטת תוס', ובפשטות אם סומכים על איזה שיטה בשעת הדחק זה בגלל שמעיקר הדין פוסקים כמותו, וא"כ יוצא מהבה"ל שמעיקר הדין פוסקים כמו תוס' והשטח שמתחת להבליטה הוא חלק כשר מהסוכה.

ולפי"ז יוצא ג' נ"מ, א) אם אין מספיק מקום בסוכה יש שמושיבים שם נשים, וכיון שמעיקר הדין יוצאין המצוה שם, יש להן לכוין למצוה כיון דקיי"ל מצות צריכים כוונה (סי' ס' ס"ד). ב) בהא דאסור לישוב בסוכה אם שולחנו בתוך הבית, וה"ה אם שולחנו בתוך מקום פסול, כיון שמעיקר הדין תחת הבליטה הוא מקום כשר, יש מקום לדון דמותו לאכול בסוכה ששולחנו תחת הבליטה. ג) נפסק בשו"ע (סי' תרלט ס"א) שכלי אכילה חוץ לסוכה, ואסור להכניס את הקדירות לסוכה, ולהנ"ל יהיה אסור להניח תחת הבליטה אם יש שם סכך, כיון שמעיקר הדין נחשב חלק הסוכה.

ואגב, כל הנידון הוא רק אם הבליטה הוא ד' טפחים אבל אם הוא פחות מד' אז בודאי יכולים לשבת שם (עיין סי' תרלב ס"א).

הנה העושה סוכתו אצל בליטת הגג, ונמשך הסכך עד תחת הבליטה, מקובל אצל הרבה בני אדם שאסור לישוב תחתיו, וזה נובע מהמשנה (סוכה ט:) וז"ל "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית". וע"ש בגמ' דילפינן ליה מקרא.

ומשמע מהפוסקים שאילן ובית לאו דוקא, אלא הוא הדין תחת כל דבר שפסול לסיכוך, וא"כ תחת הבליטה לכאורה פסול. אבל באמת אין זה פשוט כ"כ, שיעויין שם בגמ' מימרא דרבא שאילן הפוסל הוא רק אם האילן צילתה מרובה מחמתה, אבל אילן שחמתה מרובה מצילתה לא יפסל את הסוכה, וא"כ נידונינו יהיה תלוי אם הבליטה עצמה נחשבת צלחה מרובה מחמתה או חמתה מרובה מצילתה.

והנה לא מפורש איך לשער אם האילן צלחה מרובה או חמתה מרובה, והפשטות היא (וכן אמר לי ח"א) שמשערים כך, שאם שטח של כל הענפים שמעל הסוכה הם יותר מחצי השטח של כל הסכך אז הוא נחשב צילתה מרובה, ואם הוא פחות מחצי נחשב שהוא חמתה מרובה, וא"כ בהרבה הסוכות, הבליטה נחשב חמתה מרובה, כי בדרך כלל הבליטה מכסה רק חלק פחות מחצי משטח הסכך, וא"כ לכאורה יהיה מותר לשבת תחת סכך שמתחת להבליטה.

אך זה אינו מוסכם, כי הגמ' שם ממשיכה ושואלת על רבא (שהתיר ישיבה בסוכה מתחת אילן שהוא רק חמתה מרובה) "וכי חמתה מרובה מצילתה מאי הוי, הא קא מצטרף סכך פסול עם סכך כשר" ויש מחלוקת ראשונים איך לפרש שאלת הגמ'.

שהר"ן מפרש ששאלת הגמ' היא כך, שכל הסכך שנמצאת מתחת לענפי האילן נתבטל ממנו שם סכך שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיציל עליו, וא"כ אפילו סוכה שצלחתה מרובה יפסל כי האילן מבטל הסכך שלמטה הימנו וחסר כל הסכך הזה ונמצא שהסוכה הוא חמתה מרובה, ולפי פירוש

הרב רפאל אליעזר וולדמן

סיכום לגבי מי שגילח קודם המועד אם מותר לגלח בתוך המועד

והריטב"א (מ"ק ד"ה אמר ליה) מבאר את החילוק בין אונס זה של אבידה ובין הנך דמתני' וז"ל, "דהתם קלא רבה אית להו, וכולי עלמא ידעי שאנוסין גמורין היו ולא אתי לאיחלופי בעלמא", והמשנה ברורה (סי' תקלא סק"ה) ביאר יותר את דבריו וז"ל, "דהני אנסין מפורסמין וגלויים לכל הוא שאי אפשר להם לגלח מקודם, אבל שארי אנסין אינם מפורסמין וידועים, ואם נתיר להם יבואו להתיר אף שלא מתוך האונס."

והנה יש מן הראשונים שמביאים סברא שאם גילח קודם המועד, מותר לגלח בחול המועד, ע' ההגהות אשר"י (על הרא"ש מ"ק פ"ג סי' א') בשם מהר"ח אור זרוע וז"ל, "יש שרוצים לומר אדם שגילח ערב הרגל, מותר לגלח ברגל, דטעמא מאי אין מגלחין משום שלא ליכנס מנוול, וזה לא נכנס."

אך ההג' אשר"י הנ"ל מקשה על זה בתרתי וז"ל, "ואין נראה, חדא דלא חשיב בהדי אלו מגלחין מי שגילח ערב הרגל", ועוד (יש סתירה מן הגמרא) הרי שאבדה לו אבידה דאנוס הוא וכו', וכי תימא התם לאו מוכחא מלתא, הכא לאחר שגילח ברגל נמי לאו מוכחא מלתא אם גילח ערב הרגל אם לאו, כדאמר אביי יאמרו כל הסריקין וכו'. "פי', כשרואים את האיש הזה מגלח אצל הספר, בשעת גילוח הם לא יודעים שהוא כבר קיבל גילוח קודם הרגל. וכן אי' במרדכי (סי' תת"ע), ובהגהות מיימוניות (רמב"ם הלכות פ"ט ה"ז ס"ק מ, בשם המהר"ם מרוטנברג).

הפירוש לתלמידו של רבינו יחיאל מפאריש מביא את השיטה הזאת (בד"ה כד'), והביא ראיה לדבריו וז"ל, "היו מדמין זה למי שאין לו אלא חלוק אחד, דאמרינן לקמן (יה). דאם כבסו קודם הרגל ונטשטש, שמותר לכבסו ברגל, אמנם שוב דחה ראיה זו, דלא דמי למי שאין לו אלא חלוק אחד כדאמרינן בגמ', דהתם איזורו מוכיח עליו, דכיון שהולך בלא אזור, בידוע שאין לו חלוק אלא אותו שהוא מכבס, ע"ש ובפרש"י."

הטור (או"ח סי' תקלא סעי' ב') מביא שהמקור לשיטה זו היא רבינו תם, וחולק עליו, וז"ל, "ור"ת פי' כיון שזהו הטעם

במתני' מס' מועד קטן פ"ג מ"א איתא "ואלו מגלחין במועד, הבא ממדינת הים, ומבית השביה, והיוצא מבית האסורין, והמנודה שהתירו לו חכמים, וכן מי שנשאל לחכם והותר, והנזיר, והמצורע העולה מטומאתו לטהרתו." ע"כ.

ובגמ' (מ"ק יד.) פריך "ושאר כל אדם, מאי טעמא אסורין", ומבואר דס"ל להגמ' דמסברא מותר לגלח במועד. וביארו התוספות (ד"ה ושאר כל אדם) את סברת המקשה, וז"ל, "אע"פ שהוא מלאכה, היה לנו להתירה לצורך המועד. אי נמי, אע"פ שיש מלאכות אסורות במועד שאין בהם טורח כגון פרקמטיא, מכל מקום זה שהוא ליפוי, ראוי להתיר לכבוד המועד." עכ"ל.

והגמרא מתרין "כדתנן (תענית פ"ב מ"ז) אנשי משמר ואנשי מעמד אסורין לספר ולכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי אלעזר, מ"ט, כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין, הכא נמי כדי שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין, ופירש רש"י שם שהטעם משום התרשלות, וז"ל "אם היו [יכולים לגלח] במועד, לא היו מגלחין לפני המועד ונכנסין לרגל כשהן מנוולין" ע"כ.

והנה כפשוטו דוקא אלו הנרשמים במשנה הם יכולים להסתפר בחול המועד, אבל שאר אנשים, לא. ואע"פ שהגמרא שם מוסיפה כמה אנשים, כולם בגדר הרשימה במשנה, כגון "קטן הנולד במועד [רש"י – ולו שערות גדולים] מותר לגלח במועד, שאין לך בית האסורין גדול מזה" [רש"י – ממעי אמו].

עוד איתא התם "בעי רבי זירא, אבדה לו אבידה [רש"י – שלא היה לו פנאי לגלח קודם הרגל] כיון דאניס, מותר, או דלמא כיון דלא מוכחא מלתא, לא. אמר אביי, יאמרו כל הסריקין אסורין, סריקי בייתוס מותרין" [רש"י – כלומר דבייתוס היה יכול לסרוק חלותיו (לעשות מצה לפסח) בלי שהות, לפי שהיה לו דפוס, ואעפ"כ אסרו משום שאמרו כל הסריקין כו' הכא נמי, כיון דלא מיגליא לכולי עלמא אונסיה, יאמרו, כולי עלמא אסורין לגלח, וזה מותר].

כהלכתו (יג, ג), הרב משה אפרים ליברמן פוסק כנגד עולת שמואל, ובהערה י"א הוסיף "כבר כתבו הפוסקים שהפריז על המדה."

גם הרב משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה או"ח ח"א סי' קס"ג) הביא שיטת ר"ת ומוצא פתח להיתר לתספורת הזקן בחול המועד בזמן הזה במדינתנו, ומתיר אפילו להחולקים על ר"ת, וז"ל, "הנה לאלו שנחוץ להם לגלח הזקן במספרים בחוה"מ, יש להתיר בזה"ז במדינתנו, שכל אלו הרגילים בתספורת הזקן מסתפרים בכל יום, ולהן אין שייך טעם החולקים על ר"ת שהביא הטור בסימן תקל"א, שמתיר במי שגלח קודם המועד לגלח במועד. טעמם ד"יאמרו כל הסריקין אסורין, סריקי בייתוס מותרין" שהוא הטעם שאסור באבדה לו אבידה ערב הרגל, כדאמר אביי במ"ק דף י"ד, שהוא משום דלא מיגליא לכו"ע אינסיה כדפרש"י. וכן הכא מי יודע אם גילח קודם המועד, כדכתב שם הטור, וא"כ במדינה שכל המסתפרין מסתפרין בכל יום, ואף אם רק רוב מהמסתפרין שידוע שאף שנסתפר בערב יו"ט מסתפר עתה, ואין שייך חשש זה להתיר לכו"ע אף להטור וכל החולקים."

האגרות משה ממשיך באריכות להוכיח שכל הקושיות על שיטת ר"ת, דהיינו שהרישום במשנה הוא דוקא אלו המתירים לגלח, שיש איסור משום מלאכה, וכו', אינם סותרים הדין שלו, עיין שם.

ומסיים בזה הלשון, "אבל מ"מ איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר מצטער ביותר, ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי לבד, אין למחות בידו, כי מעצם הדין, הוא מותר לע"ד, "עכ"ל.

והוא חידוש להלכה, ויש כמה פוסקים בזמננו החולקים על האגרות משה בזה וסוברים שאף אם בטל הטעם, עומד האיסור במקומו, עיין מורשת משה (מ"ק דף של"א), וע' בהלכות חול המועד זכרון שלמה דף מ"א, וע' בקובץ מבקשי תורה, עניני חוה"מ תס"ה ט'.

עוד מצינו שהפוסקים מביאים שיטת ר"ת להלכה לענין נטילת צפרנים בחול המועד. דהנה הגמרא (יז:) מביא מחלוקת תנאים ואמוראים אם מותר ליטול הצפרנים במועד, ורוב ראשונים, ובכללן הרי"ף, הרמב"ם, והרא"ש, פוסקים להקל. הראשונים האוסרים (כגון רבינו ברוך, שנזכר בטור) סוברים שהטעם לאיסור גילוח, דהיינו שלא יכנס למועד מנוול, גם כן שייך לנטילת צפרנים.

(שלא יכנס למועד כשהוא מנוול) אם כבר גלח קודם המועד מותר לגלח במועד. וקשה מאד להתיר. וגם אינו נראה כן מתוך הגמ' דאם איתא הו"ל לפורטה בהדי הנך דתנן ואלו מגלחין וכו' ועוד מי יודע אם גלח קודם המועד, "ומפרש הב"ח מש"כ הטור דקשה מאד להתיר, וז"ל, "כיון דכל ישראל נוהגין שלא לגלח במועד, היאך נתיר לאחד לבדו. דבר זה קשה מאוד להתיר, אפילו היה מותר מן הדין." עכ"ל.

ומה שהקשו על שיטת ר"ת למה לא מובא במשנה של אלו מגלחין, הפרישה (שם) רוצה ליישב, "דלגלח ברבים מודה ר"ת דאסור, והא דשרי לגלח היינו למי שדר ביחידות, דליכא למימר מי יודע אם גילח קודם המועד. ומשו"ה לא פירשו במתניתין ולא בגמרא, משום שהם דברו בהיתר בכל ענין, אפילו בפרהסיא." וע"ש שמסיק דקשה קצת, דבעלמא אין מחלקין כך בהלכות חול המועד.

ומה שטענו הראשונים על ר"ת דמי יודע אם גילח קודם המועד, הנהר שלום (שם) ביאר דמאחר שדרך העולם להתגלח קודם הרגל, מי שיראה אותו מגולח, יתלה שכבר גילח מערב יו"ט. והשפת אמת ביאר באופן אחר קצת, משום שבשעת הגילוח ניכר שכבר התגלח (כמו בכיבוס).

ולענין הלכה, המחבר פוסק לחומרא ודלא כר"ת, וז"ל, "אין מגלחין במועד, אפילו אם גילח קודם הרגל." והמשנה ברורה (סק"ד) הבין בטעם שיטה זו, וז"ל "משום הרואין דהרואה לא ידע שגילח עצמו ויאמר שמותר לגלח בכל גוונים", וכע"ז בפרי מגדים (מ"ז סי' תקל"א סק"ב) וז"ל "עיין ט"ז. טור דלא כרבינו תם, דמי יודע, ולא פלוג." עכ"ל.

והפתחי תשובה מביא שני פוסקים המשתמשים בשיטת ר"ת להלכה. הנודע ביהודה (מהדו"ק סי' י"ג) נשאל ממי שנהג לבוא אצל השרים בכל עת, ויש צורך לגילוח, איך לגלח בחול המועד. הוא התיר בגילוח כר"ת אלא שהצריך לעשותו ע"י פועל שאין לו מה יאכל, כיון שר"ת התיר רק את האיסור שלא לכנס מנוול, אבל לא האיסור מלאכה. הפ"ת כותב שאחרים (ובכללן החת"ס) חולקים על הנוב"י, והפחד יצחק אומר שהנוב"י עצמו חזר מפסק זה.

הפ"ת מביא גם את העולת שמואל (ע"ב) שהתיר את מי שרגיל להסתפר פעמים בכל שבוע, ואין לחוש שיכנס לרגל מנוול, וגילח ערב י"ט, מותר לו להסתפר ערב י"ט האחרון, לכבוד הרגל. וביאר שהרשימה במשנה הוא רק מי שמותר לגלח כל המועד, וכאן מותר רק בערב רגל האחרון. בשמירת המועד

צפרנים, שכאן מקילים כר"ת, והתם מחמירים.

וביאררו הלבושי שרד (סי' תקלב) והמשנה ברורה שכיון שהרבה ראשונים סוברים שנטילה מותרת לגמרי בחול המועד, יכולים אנו לסמוך על רבינו תם, אם הוא נטל ערב יום טוב.

והמחבר פוסק להתיר, אבל הרמ"א כתב "אבל יש מחמירים ואוסרים, וכן הוא המנהג להחמיר שלא ליטלן, בין בסכין בין במספרים, אם לא לצורך מצות טבילה, שנוטלן כדרכן בחול". והמגן אברהם (סק"א) נותן היתר להאוסרים, "נ"ל אם נוטלן בעי"ט, מותר ליטלן בח"ה, דהא ר"ת מתיר בזה אפילו לגלח, כמ"ש הטור. וצ"ב מה החילוק בין גילוח לנטילת



הרב מאיר שמוחה ברגר

חג הסוכות – 'לישראל ברית עולם'

מקבילים להשבעים אומות. הרי מצינו כמה קשרים בין יעקב אבינו בבית אל וחג הסוכות. אמנם כמוכּן כל אלו הדברים צריכים ביאור מה ענין יעקב אבינו בבית אל לחג הסוכות.

האבות כנגד חסד דין ורחמים

וקודם שנבאר דבר זה נביא מה שיסודו המפרשים שענין הג' אבות ועבודתם הוא בנין כל היסודות והשרשים לקיום כלל ישראל ובכלל זה העמדת כל מערכי העבודה וההשפעה כדי שיגיעו ישראל לתכליתם שהוא להתענג על ה' ולגלות כבוד מלכותו בעולם. ורק על ידי כל הג' אבות ביחד נשלמו יסודות אלו. ולכן מצינו שכל מה שאירע להאבות נתקיים ג"כ בבנים אח"כ כי צורת כלל ישראל בפרטיות כבר היתה אצל האבות בכלליות.

והנה ביארו לנו המפרשים שהאבות רומזים על שלש מידות, חסד דין ורחמים, שהם סוגי ההשפעה העליונה שתחתיהם נכללים כל מיני השפעות (עי' דרך ה' ח"ד פרק ו' אות י"א). ולכן מצינו שאברהם אבינו היה מרכבה למידת החסד שהוא ג"כ ענין רצונו יתברך להטיב וקבלת השכר. ויצחק העמיד את מידת הדין שהוא כנגד עולם העבודה והנהגת המשפט הגזור רק כפי מה שמוכרח.

אמנם ענין יעקב אבינו ומידת הרחמים הוא המיזוג והקשר בין שני ענינים ההפוכים האלו ולחברם להיות מקשה אחת ולהראות שממקור אחד הם באים. ואחד מעיקרי הענין הזה הוא שמידת הרחמים הוא המוביל את הרצון מתחילתו עד הופעתו בפועל לבסוף ולהוליכו מעבר לכל המעכבים אותו. ולכן רק מיעקב אבינו באו כל השבטי י-ה כי במדה זו של רחמים נעשה מקום למציאות של ישראל.

ולכן מצינו המספר שנים הרבה פעמים אצל יעקב אבינו. היה 'יושב אהלים' (בראשית כה, כז) שתי אהלים, ופירשו חז"ל (וזה"ק ח"א קמ"ו). שהיה יושב באהל אברהם ואהל יצחק, והיינו שהיה אוהז את שני הצדדין ומחברן. כמו כן נשא יעקב שתי נשים לאה ורחל והם הם שתי בחינות הנ"ל שרחל מסמלת עולם העבודה וכמו שמצינו שעבד יעקב בעבודה, ולאה מסמלת עולם הגמול כמו שהיא ניתנה ליעקב בלי שום עבודה (עי' בספר ממעמקים פר' פינחס מאמר ס"ו בשם הגר"א).

יעקב אבינו בבית אל וחג הסוכות

בטור (הל' ראש חודש ס' תיז) הביא בשם אהיו הרב יהודה שהשלש רגלים הם כנגד האבות, פסח כנגד אברהם דכתיב 'לושי ועשי עוגות' (בראשית יח, ו) ופסח היה, שבועות כנגד יצחק שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק, סוכות כנגד יעקב דכתיב 'ולמקניהו עשה סוכות' (שם לג, יז). והדברים כבר מוזכרים בחז"ל (תיקו"ז תיקון כ"א ורע"מ ח"ג רנ:). וכמה מפרשים ביארו הקשר בין יעקב אבינו ועשיית הסוכות למקניהו ועוד הוסיפו לבאר עוד קשרים בין יעקב אבינו לחג הסוכות. וכאן נלך בעקבותם ונציע דרך חדש בביאור הקשר בין יעקב אבינו וחג הסוכות.

בגמ' מגילה (יז.) מבואר שכשחזר יעקב אבינו מבית לבן לארץ ישראל שהה בדרך לשתי שנים. וז"ל הגמ' 'יצא מארם נהרים ובא לו לסוכות, ועשה שם שמונה עשר חודש שנאמר ויעקב נסע סכותה ויבן לו בית ולמקניהו עשה סוכות (קיץ וחורף וקיץ, סוכות קיץ, בית חורף, סוכות קיץ – רש"י בראשית לג, יז), ובבית אל עשה ששה חדשים והקריב זבחים. מבואר דבזמן שינוי הקיץ לחורף אז בא יעקב לבית אל. ועי' ברש"י פר' נח (ח, כב) דסוף הקיץ ותחילת החורף הוא בט"ו תשרי. נמצא אפוא תחילת ביאת יעקב אבינו לבית אל היה בזמן חג הסוכות [או קרוב לה מאד].

והנה כשיעקב אבינו היה בבית אל כתוב עליו 'ויצב יעקב מצבה וכו' ויסך עליה נסך' (בראשית לה, יד). ואיתא שם בתרגום יונתן בן עוזיאל וז"ל, 'ונסך עלה נסוך חמר ונסוך מוי (נסך עליה ניסוך יין ומים) כדין עתידין למעבד בחגא דמטליא (כי כן עתידים לעשות בחג הסוכות)'. הרי שבבית אל נסך יעקב אבינו ניסוך יין ומים כמו שעתידיים בניו לעשות בחג הסוכות.

עוד מצינו ששם נתבשר יעקב אבינו על ידי השי"ת 'פרה ורבה גוי וקהל גוים יהיה ממך' (שם לה, יא) ופרש"י שם 'שגוים עתידים בניו לעשות (שבעים נפש הבאים מצרימה יוצאי ירך יעקב) כמנין הגוים שהם שבעים אומות'. והלא דבר הוא דגם בסוכות מצינו שמביאים ישראל שבעים פרים כנגד שבעים אומות (סוכה נה:). ודווקא שם בבית אל נתבשר שמנין בניו יהיו

כי אם ישראל יהיה שמך

וזהו ג"כ ענין השתי שמות שיש לו, יעקב וישראל. יעקב מלשון אדם הבא במארב ועקבה, וישראל הוא לשון שר ונגיד (רש"י בראשית לה, י). בבחינת יעקב יש לו צרות רבות ורעות והכל בא לו בעקיפין וכמו שמצינו שאז היתה לו צרת לבן ועשו, אמנם בבחינת ישראל הוא למעלה מהשפעת האומות שהיו רוצים לצער אותו ואינו נרדף מהם ואדרבה חתת אלקים יש על הסובבים אותו [וצרת יוסף היתה ביוצאי ירכו ולא בגופו ממש]. נמצא ששילוב שני שמות אלו הוא ענין התחברות עולם העבודה עם כל נסיונותיו עם עולם השכר והגמול.

ויש להביא דברי הירושלמי במס' תענית (פ"ב ה"ו) רבי שמעון בן לקיש בשם רבי ינאי אמר שיתף הקב"ה שמו הגדול בישראל [שיש שם א-ל בתוך ישראל], משל למלך שהיה לו מפתח של פלמנטריא קטנה (תיבה קטנה – פני משה) אמר המלך אם אני מניחה כמות שהיא, אבידה היא. אלא הריני עושה לה שלשלת, שאם אבדה, השלשלת תהא מוכחת עליה. כך אמר הקב"ה אם מניח אני את ישראל כמות שהם, נבלעין הן בין האומות, אלא הרי אני משתף שמי הגדול והן חיים, ע"כ. מבואר ששם ישראל הוא השם המורה על מה שיתקיימו לנצח ולא יהיו נבלעין בין האומות.

כי בסוכות הושבתי את בני ישראל

ועכשיו נתבונן בענין השלש רגלים שכולם מקבילים למאורעות שהם מעיקרי יצירת כלל ישראל. וכאמור כל מה שנעשה לישראל כבר נתייסד בשורש אצל האבות ולכן המצא תמצא שכל אלו המאורעות מקבילים ג"כ לענינים שהיו אצל האבות. בפסח מצאו ישראל חן בעיני השי"ת והוציאם בידו הגדולה ויחדם להיות לו לעם וכל זה היה בעיקר במידת החסד, וזהו כנגד מידת אברהם אבינו שהתחיל לגלות ה' בעולם והיה מתחסד עם הכל. בשבועות ניתן לישראל המצוות שהם עולם העבודה וקבלת עול מלכותו עליהם. וזהו כנגד יצחק שהוא מקביל לעולם הדין והעבודה.

אמנם סוכות צ"ב ענינו דאף דחז"ל פירשו דחג הסוכות הוא כנגד היקף העננים או הסוכות ממש שהיו לישראל במדבר (סוכה יא): עדיין צ"ב כיצד ענין הסוכות מהוה מאורע שיש לחוג על זה, וכבר כתבו המפרשים בזה. והנראה לומר בעזה"ת שהרי אחר שקבלו ישראל את התורה כמעט קט סרו מהר מן הדרך ועשו את העגל ושוב סרחו עוד בחטאי המתאוננים ומרגלים ועוד חטאים והיו עומדים להיות נכלים לגמרי אילולי משה בחירו עמד בפרץ. ואע"פ שסלח הקב"ה על עוונם עכ"ז לא הגיעו דור יוצאי מצרים למדריגה שהיו יכולים להפיק את התכלית הנרצית להגיע לארץ ישראל ורק דור באי הארץ הם שנכנסו לארץ.

הרי שדור באי הארץ עמדו תחת אבותם ומלאו את מקומם להיות נוחלי הארץ ולהשלים את התכלית של יציאת מצרים. ולכן כמה מהדברים שנעשו לדור יוצאי מצרים נעשו עוד פעם לדור באי הארץ [לדוגמא מצינו קריעת ים סוף ושירת הים לדור יוצאי מצרים ונחלי ארנון ושירת הבאר לדור באי הארץ] כי הם הבחינה של יוצאי מצרים המגיעים לתכליתם.

והנה נתגלה הקב"ה ליעקב אבינו במראה הסולם כשהיה יוצא מארץ ישראל לחרן, ועוד פעם בבית אל בבואו מפדן ארם ושם נקרא ישראל. והן הן שני בחינות אלו שבתחילת יציאתו לחו"ל הבטיח לו ה' שלא יעזוב אותו בכל אשר הוא הולך וישיב אותו אל הארץ, וזה כמובן כנגד בחינת יעקב. וכשבא לבית אל אחר שכבר נשלם עבודתו במדריגת יעקב היתה לו עוד מראה השכינה ושם שינה את שמו לישראל ובירך אותו. והמעין יראה שבאותו מעמד נסתים עבודת יעקב אבינו בבחינה גדולה ומשם ואילך הוא פרשת השבטים. הרי שענין ביאת יעקב אבינו לבית אל ושינוי שמו לישראל מורה על ענין שלימות עבודתו לשלב את החסד והדין יחדיו להיות מידת הרחמים. ובזה נתייסד לישראל הכח שגם הם יגיעו למחוז חפצם לאחרית הימים אף עם כל הקושי והנסיונות העומדים מולם.

והנה קרא כדכתיב 'אשר כרת את אברהם ושבועתו ליצחק. ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם' (תהלים קה, ט-י). וביאר המלבי"ם (שם) שפסוקים אלו מתארים כיצד הברית של הקב"ה עם האבות הלכה ונתחזקה מאב לאב. שמתחילה כרת הברית עם אברהם, אמנם כשכפלה ליצחק קיבלה תוקף של שבועה כמו דאמרינן בגמ' שבועות (לו). שהבטחה הנכפלה אצל ה' דינה כשבועה. וכששוב כרת הברית ליעקב ניתוסף בו יתר עז ונעשה כחק ר"ל כמו חוקי הטבע שאין להם מכריח חיצוני לקיימם כמו שבועה אלא מתקיימים מצד עצמם. וענין 'לישראל ברית עולם' הוא שכאשר נתרומם יעקב אבינו למדריגת ישראל אז קיבלה הברית תוקף של 'ברית עולם' דהיינו שכל קיום העולם תלוי בהברית. הרי שהשם ישראל מורה על היות קיומם של ישראל תלוי עם קיום העולם. וכשם שהעולם נתקן באופן שלא ימוט כמו"כ ישראל יהיו קיימים לנצח ולא ימוטו במשך הדורות.

וחג האסיף תקופת השנה

והנה התורה העמידה את שלש הרגלים כנגד זמני גידול התבואה והעסק בה שבפסח שהוא חג האביב התבואה עומדת בקשיה (רש"י סו"פ וארא ט, לא) והוא מוכן לקצור. וזהו כנגד מה שגדלו ישראל ועמדו על פרקם במצרים והיו מוכנים לצאת. וחג השבועות הוא סוף זמן הקציר והיינו הפירוד הגמור של ישראל מטומאת מצרים ע"י מתן תורה וזהו ענין קצירה שמפריד את הפרי מהארץ. וחג הסוכות הוא זמן האסיף והיינו הזמן שמגיע הפרי לתכליתו להיות שמור לבעליו וליהנות ממנו ולהפיק התועלת הנרצית ממנו. וזהו כנ"ל שחג הסוכות מורה על הגעת התכלית. הרי שזמני הגידול כולם הולכים וסובבים גם על פנימיות עניניהם של כל חג וחג, ושמחת חג הסוכות היא על ההגעה להתכלית וחיבור כל החלקים להיות דבר שלם.^א

ענין בית אל לסוכות והשבעים אומות

העולה מכל האמור שאחר שכבר עבר ונצח יעקב אבינו על כל הני הרפתקי דעדו עליה בא לבית אל ושם ניתוסף לו שם ישראל המורה על היותו שר ונגיד ושמה נשלמו בבחינה גדולה היסודות של האבות. וכמעשה אבות כן הוא בבנים במדרגת הששים רבוא של ישראל בדור באי הארץ כשעברו עליהם כל הנסיונות והיו כולם חיים וקיימים ועומדים ליכנס לארץ בזה נשלמה יציאת מצרים ונשלמה ההתסדות של כלל ישראל. ולכן מצינו שסיום התורה הוא באותו פרק כי בזמן שעמדו ישראל ליכנס לארץ נשלמה הצורה של כלל ישראל. ושמחת חג הסוכות היא על השלימות הזו שאנחנו עמו וצאן מרעיתו ועל יטשינו ה' אלקינו לנצח. [ויש לבאר לפי"ז מנהגן של ישראל לסיים התורה במועד חג הסוכות.]

ובזה נחזור על הראשונות לבאר מה שנתבשר יעקב אבינו שיהיו לו ע' יוצאי ירכו כנגד הע' אומות דווקא כשהגיע לבית אל. שהרי כל זמן שלא הגיע יעקב אבינו לבית אל ולדרגת ישראל עדיין יש חשש שיהיו זרעו נבלעין לבין האומות כי כשהוא בבחינת יעקב עדיין האומות מתנגדים לו. ורק כשמגיע לבחינת ישראל והוא בדרגת שר ונגיד אזי אינו צריך

ואף דמחד גיסא דור באי הארץ לא היו במדרגה העליונה של דור יוצאי מצרים אמנם מאידך גיסא הם הגיעו לארץ ישראל ונתקיימו על ידם השלמת יציאת מצרים. וכשם שהיה לישראל במדבר, כן יהיה בכלליות ישראל שאף הם יהיו גולים וסורים אמנם לבסוף יתקיים בהם היעודים הגדולים ויתפאר כבוד מלכותו על ידם.

והיה נראה לומר דבר חדש דעיקר שמחת חג הסוכות הוא כנגד מעמד ישראל אחר סליחת הקב"ה הן אחר חטא העגל וגם לרבות אחר כל שאר החטאים של כלל ישראל במדבר [והם כוללים השרשים לכל חטאות האדם]. וחג הסוכות בכלליות מרמז על ענינו של דור באי הארץ שהיא העמדת עם ישראל במצב שעם כל משברי הים וגליו עדיין חיים וקיימים ועומדים לרשת את הארץ. וזה מורה על מה שעולם המשפט עם כל תוקף הדין שיש לו אינו מתנגד לעולם השכר ושניהם משלימים להדדי. וזהו השמחה של חג הסוכות שהיא מקביל לשלימות העמדת כלל ישראל ומה שיהיו קיימים לנצח ולא יגרום החטא שיהיו נכרתים ח"ו. וזהו כנגד מידת יעקב אבינו שמשלב ומחבר את הרצון להטיב עם עולם העבודה ומאפשר את היכולת להגיע אל התכלית ומובילה מההתחלה אל הסוף.

ובמק"א כתבנו לבסס דבר זה עוד באריכות מה שסוכות הוא כנגד דור באי הארץ ורק נזכיר כאן בקצרה ענין מצות סוכה לפי הנ"ל, דבין אם הסוכות של דור המדבר היו ענני הכבוד או סוכות ממש, הרי הם רומזים על השמירה מזרם וממטר רבים העומדים לכבות את האהבה. וכשם שהלכו ישראל במדבר והגיעו לארץ ע"י השמירה של הסוכות כמו"כ ישראל אף שהולכים מגולה אל גולה הקב"ה תמיד שומרם בכל צרותם. וזה נרמז ע"י הסוכה שהיא מיצל ומיגן. וגם מצות לולב מורה על הכוחות שיש לישראל לנצח אויביהם ועי' סוכה (לח.) ובויק"ר (ל, ב). וע"ע במדרש משנת רבי אליעזר (סו"פ ה') ובמדרש בראשית רבתי (כה, כה) שהד' מינים הם כנגד הד' מלכיות [אתרוג כנגד בבל, לולב כנגד מדי, הדס כנגד יון, וערבה כנגד אדום] ודוק, ויש להאריך בכל זה ואכ"מ.

^א ובהנה פסח כנגד מידת החסד וכמו שהבאנו ומצינו ענין זה גם בתקופת האביב דעיקר גידול התבואה הוא מן השמים ורק מעט עסק האדם יש בו והיינו ענין החסד שמושפע מן השמים להטיב לכל.

^א ובהנה פסח כנגד מידת החסד וכמו שהבאנו ומצינו ענין זה גם בתקופת האביב דעיקר גידול התבואה הוא מן השמים ורק מעט עסק האדם יש בו והיינו ענין החסד שמושפע מן השמים להטיב לכל.

הרב יצחק אייזיק טנדלר

בענין גדר פסול חסר בארבעת המינים

וכן פסק המשנה ברורה (סק"ז). אבל לולב שנקטם ראשו שפסול מדין הדר פסול כל ז' ימי הסוכות. ויש עוד נ"מ, שהרי המב"ט (ח"ג סי' מט) כתב שפסולי הדר פסולים דוקא אם ניכרים לעיניים בלי להסתכל בהם הרבה.¹ וכתב רעק"א (סוכה כט): שזהו דוקא בפסולי הדר, שאם אינם ניכרים לעיניים בלי הסתכלות הרבה עדיין הדר הם, אבל בפסולי חסר אף אם ניכרים רק בהסתכלות הרבה אפ"ה פסולים, שמכל מקום הם חסרים ואינה לקיחה תמה [ואם ניכר דוקא בזכויות המגדלת כשר כמו שכתבו הפוסקים]. וא"כ נמצא, שלולב שנקטם ראשו שפסול מדין הדר פסול דוקא אם ניכרת הקטימה בלי הסתכלות הרבה,² אבל לולב שנחלקה התיומת שפסול מדין חסר אינו תלוי על אם ניכר לעיניים או לא.

ביאור חדש בגדר הפסול חסר בארבעת המינים

וקודם שנתרץ זה נבאר גדר הפסול של חסר בארבעת המינים. דבאמת, צריך ביאור מה שכתבו הפוסקים הנ"ל שלולב שנחלקה התיומת פסול מדין חסר, שהרי לא ניטל מידי מגוף הלולב אלא שנחלקה התיומת, והיאך פסול מדין חסר. ונראה לחדש, שגדר הפסול של חסר בארבעת המינים אינו שניטל מידי מגוף הלולב או האתרוג, אלא שנחסרה הלולב או האתרוג מצורתם ומשלמותם. וזהו מה שדרשו חז"ל שבעינין "לקיחה תמה", והיינו שבעינין שיהיו שלמים בצורתם. ובזה יש לבאר היאך נחלקה התיומת פסול מדין חסר, שאף שלא ניטל מידי מגוף הלולב, אבל מכל מקום צורת לולב הוא שיהא התיומת דבוקה ולא חלוקה,³ ואם כן

בהלכות ארבעת המינים מצינו שני מיני פסולים, פסול של הדר הנדרש מדכתיב אצל אתרוג "פרי עץ הדר", וממנו דרשינן לשאר ארבעת המינים. ופסול של חסר, הנדרש מדכתיב "ולקחתם לכם" ודרשינן שיהא לקיחה תמה, ולא חסר.⁴

קשה היאך נחלקה התיומת פסול מדין חסר ונקטם ראשו פסול מדין הדר

השו"ע (סי' תרמה סע' ג') פסק שלולב שנחלקה התיומת שלו פסול (ועיי"ש מה נחשב נחלקה התיומת, ולדעת הרמ"א שם הוא שנחלק העלה האמצעי). וכתב המגן אברהם (סק"ו) בשם רבינו ירוחם, שלולב שנחלקה התיומת פסול מדין חסר, ומובא במשנה ברורה (סק"ז). וקשה טובא, שהרי השו"ע (סע' ו') פסק עוד שלולב שנקטם ראשו פסול [והיינו שניטל חלק מראש העלין ועיי"ש באיזה עלין פסול]. ומשמע מהמגן אברהם (שם) שלולב שנקטם ראשו פסול מדין הדר ולא מדין חסר, וכן כתב המשנה ברורה (סק"ז). ולכאורה תמוה, שהרי לולב שנחלקה התיומת הרי בעצם לא נחסר מידי מגוף הלולב, ומכל מקום הלולב פסול מדין חסר ולולב שנקטם ראשו ונחסר דבר מגוף הלולב, אינו פסול מדין חסר אלא מדין הדר, ולכאורה איפכא מסתברא.⁵

ויש בזה נפקא מינה לדינא, שהרי הרמ"א (סי' תרמט סע' ה') פסק שפסולי הדר פסולים כל ז' ימי הסוכות, ופסולי חסר פסולים דוקא ליום הראשון. ואם כן נמצא, שלולב שנחלקה התיומת שהפסול שלו מדין חסר, פסול דוקא ליום הראשון של סוכות

נחלקה התיומת ונקטם ראשו ועיי' שו"ע סי' תרמ"ה סע' ג' וסע' ו', ואם כן על כרחך נחלקה אינו פסול משום שהיו כמו נקטם, ועיי' תוס' סוכה כט: (ד"ה נקטם) שכבר כתב לחלק בין ניטלה התיומת ונקטם ראשו.

ג המב"ט כתב חידוש זה לענין הפסול חזוית על אתרוג, ומרעק"א (סוכה כט): מוכח שהוא הדין לכל פסולי הדר.

ד וכן שמעתי מדודי הרה"ג ר' יוסף שרגא ברגר שליט"א וכן פסק בספר אוצר ארבעת המינים (עמ' צח) וספר כשרות ארבעת המינים (עמ' קג) ועיי"ש.

ה ומה נחשב צורת ארבעת המינים תלוי על השערת חז"ל, ועיי' ברא"ש (סי' י"ד) שכל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים.

א זהו שיטת רש"י סוכה (ל:): תוספות לד: (ד"ה שתהא) ורא"ש (פ"ג סי' ג') ועוד. ויש ראשונים הסוברים שחסר אינו פסול נפרד, אלא גם חסר הוא מדין הדר, עיי' ריטב"א (כט:): ור"ן (שם) ועוד, ונקטו הפוסקים כשיטת רש"י ודעימיה.

ב ויש להקשות עוד, שהרי איתא בסוכה (לב). שהטעם שנחלקה התיומת פסול הוא משום שהיו כמו ניטלה התיומת שפסול. ואם כן היאך כתבו הפוסקים שנחלקה ונקטם הוי שני פסולים, הרי נחלקה התיומת פסול משום שהיו כאילו ניטלה. אולם זה אינו, שהרי מבואר (שם) שנקטם ראש הלולב וניטלה התיומת הוי שני פסולים נפרדים ודוק, ונחלקה התיומת פסול משום שהיו כמו ניטלה התיומת ולא משום שהיו כמו נקטם ראשו. ועוד בפסק הלכה יש חילוקים בין

לבאר שאם נקלף קליפה החיצונה של האתרוג ונשאר משהו עדיין האתרוג בשלימות צורתו, אבל אם נקלף כל קליפה החיצונה, זהו שינוי בצורת האתרוג שאין להאתרוג שום מקליפה החיצונה ואינו לקיחה תמה ופסול מדין חסר.

עוד ראיה לגדר זה מדין אתרוג שעלה עליה חזזית

וגדולה מזה מצינו, שהרי השו"ע (סי' תרמח סע' ט') פסק שאתרוג שעלה עליה חזזית [היינו מין שחין שגדל על אתרוג מעיפוש הפרי] פסול, ועיי"ש פרטי הדינים. הרא"ש בסוכה (פרק לולב הגזול סי' טו) כתב צד בדעת הירושלמי שאתרוג שעלה עליה חזזית פסול מדין חסר. וצריך ביאור טובא, שהרי כשעלה חזזית על האתרוג הרי לא נחסר מידי מגוף האתרוג, אלא אדרבה ניתוסף עליה, והיאך פסול מדין חסר. ונראה שהביאור הוא כנ"ל שגדר פסול של חסר הוא שנחסרה האתרוג מצורתו הנכונה, ואם כן נהי שכשעלתה חזזית על האתרוג לא ניטל מידי מגוף האתרוג, אבל מכל מקום צורת אתרוג הוא בלא חזזית, ואם כן אתרוג שעלה עליה חזזית אינו בצורתו ובשלימותו הנכונה, ופסול מדין חסר. ויש להביא עוד ראיות ליסוד זה, ואכמ"ל.

ביאור על פי גדר זה היאך נחלקה התיומת פסול מדין חסר ונקטם ראשו פסול מדין הדר

ונראה שעל פי זה נתיישב מה שהקשינו היאך לולב שנחלקה התיומת פסול מדין חסר אף שלא ניטל מידי מגוף הלולב, ולולב שנקטם ראשו פסול מדין הדר אף שניטל מידי מגוף הלולב. שיש לבאר, שצורת לולב הוא דוקא כשהתיומת דבוקה, ואם כן נחלקה התיומת הוי פגם בעצם צורת הלולב, ואין הלולב בצורתו ובשלימותו הנכונה ופסול מדין חסר. אבל לולב שנקטם ראשו אף שניטל מידי מגוף הלולב אבל אין זה פגם בצורת ובשלימות הלולב, אלא הרי הוא כמו עלה קצר על הלולב, וכעין מה שביארנו לענין אתרוג שנקלף קליפה החיצונה שאף שניטל מידי מגוף האתרוג אינה פגם בצורת ובשלימות האתרוג, ואם כן לולב שנקטם ראשו אינו פסול מדין חסר שהרי הוא עדיין בצורתו ובשלימותו הנכונה והוי לקיחה תמה ורק פסול מדין הדר.

לולב שנחלקה התיומת אינו בצורתו ובשלימותו הנכונה ואינו מקיים על ידו לקיחה תמה.¹

ראיה לגדר זה מדין אתרוג שניקב נקב מפולש

ונראה שיש להביא כמה ראיות לגדר זה, הטור ושו"ע (סי' תרמח סע' ב') הביאו שיטה שאתרוג שניקב נקב מפולש, אף אם לא נחסר מידי מגוף האתרוג פסול. החיי אדם (כלל קנא נשמת אדם אות א') הוכיח שהטור סובר שזהו משום שאינו לקיחה תמה ופסול מדין חסר, וכן כתב הבכורי יעקב (סי' תרמט סקל"א). וקשה, שהרי כשניקב נקב מפולש לא ניטל מידי מגוף האתרוג, והיאך פסול מדין חסר. ונראה שהביאור הוא כמו שכתבנו, שגדר הפסול של חסר בארבעת המינים אינו שניטל מידי מגוף האתרוג, אלא שנחסרה האתרוג מצורתו ומשלימותו, וגם כאן אתרוג שניקב נקב מפולש אף שלא נחסר מידי מגוף האתרוג מכל מקום אינו בצורתו ובשלימותו הנכונה.

עוד ראיה לגדר זה מדין אתרוג שנקלף

עוד יש להביא ראיה לגדר זה מהא שהביא השו"ע (סי' תרמח סע' ו') שיטה שאתרוג שנקלף קליפה החיצונה ועדיין נשאר מהקליפה כל שהוא כשר, אבל אם נקלף כולה פסול. והנה הפני יהושע סוכה (לו) כתב שאתרוג שנקלף כל קליפה החיצונה פסול מדין חסר. וקשה, שהרי מעיקר הדין אתרוג שחסר כל שהוא פסול כמו שפסק הרמ"א (סי' תרמח סע' ב'), ואם כן מאחר שאתרוג שנקלף קליפה החיצונה אינו פסול עד שנקלף כולה, אם כן על כרחך קליפה החיצונה של אתרוג אינו חשוב חלק מהאתרוג, ואינו שייך לפסול חסר שפוסל במשהו. [ועי' משנה ברורה (סקכ"ד) ושער הציון (סקכ"ו) שביאר מה נחשב קליפה החיצונה של האתרוג שאינו שייך להפסול חסר, ועי' חזו"א סי' קמ"ז אות א' ד"ה ובמ"ב שחולק ואכ"מ.] ואם כן קשה, היאך נקלף כל הקליפה פסול מדין חסר כמו שכתב הפני יהושע, הרי קליפה החיצונה של אתרוג אינה חשוב חלק מהאתרוג ואינה שייך להפסול חסר. ונראה כמו שכתבנו מכיון שגדר הפסול של חסר בארבעת המינים הוא שנחסרה האתרוג מצורתו הנכונה, ואם כן יש

שכתבנו יש לבאר, שהפסול חסר אינו רק דין דיני מצות נטילת לולב שאם הוא חסר פסול למצוה, אלא הוא סימן לכל המהות והמציאות של לולב, שאם לענין מצות הנטילה פסול מדין חסר אם כן זהו סימן שנשתנה עיקר צורתו ואינו לולב עוד, ואם כן גם נחשב קנין שינוי.

ו ועי' בבא קמא (צו). שמבואר (לפי מה שפירש רש"י) שמאחר שלולב שנחלקה התיומת פסול למצוה, גם כן נחשב קנין שינוי לענין גזילה. וקשה, שלכאורה איירינן גם כשגזל לולב כל השנה, ואין הלולב עומדת למצוה אלא לכבוד הבית, ומה ענין זה שפסול הלולב למצוה לקנין שינוי, וכן הקשה במנחת שלמה (בב"ק שם). ונראה שעל פי מה

הרב אורי יוסף שלום הכהן הימנעלשטיין

להשתמש בסורגים (railing) לדופן הסוכה כשיש עליו דף בולט

ביאור השאלה

יש לעיין במי שיש לו מרפסת ורוצה לנעוץ ד' קונדיסים ולסכך עליהם, האם יכול לסמוך על הסורגים העומדים סביבו לדופן הסוכה, אף שאינן מגיעות לסכך. ונניח דמדובר דכבר יש כאן ב' מחיצות שלימות, ורוצים להשתמש להסורג רק למחיצה הג' (דאי לאו הכי צריכים לדון משום שיטת המג"א בריש סי' תר"ל דבמחיצות של לבוד צריך ד' מחיצות, עיי"ש).

ולפום ריהטא היה נראה פשוט דמהני לסוכה, דקי"ל (סי' תרל ס"ט) דאין צריך שדפנות הסוכה תגיעו לסכך. אולם העירני חכם א' דבאמת הסורגים המצויים נעשין באופן שהם קנים קנים של עצים רחבים (תוך שיעור לבוד) ודף צר נתון על גבו, והדף שעל גביו בולט על גבי הקנים, ואין הקנים נראים מע"ג הדף. וא"כ יש לדון דכיון דיש בליטה על גביו יש לומר דהוה דומה למה דקי"ל (סי' שמה ס"ז) דבגג הבולט על מחיצות הבית לא אמרי' גוד אסיק [כדי לאשווייה הגג להיות מקום המוקף מחיצות], וה"נ לא נימא גוד אסיק על הסורגים ולא נכשיר את הסוכה.

ויש לדון על השאלה מב' פנים: חדא אף את"ל דלא אמרינן גוד אסיק בכה"ג, יתכן שיש להכשיר את הסוכה כמו שיתבאר, ועוד נלע"ד דיש מקום גדול לומר גוד אסיק בכה"ג.^א

גוד אסיק במחיצות עשרה שאין מגיעות לסכך

איתא במתני' (טז) "המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוה מן הארץ ג' טפחים פסולה, מלמטה למעלה אם גבוה י' טפחים כשרה. ר' יוסי אומר כשם שמלמטה למעלה י' טפחים, כך מלמעלה למטה י' טפחים." ויש לחקור כשאנו אומרים דכשירה גבי מחיצות מלמטה למעלה, האם היינו משום דאמרי' גוד אסיק מחיצתא, והמחיצות מגיעות עד

הסכך, או דילמא כיון דיש לנו כבר מחיצה של י' די בכך ולא צריך לומר גוד אסיק כדי שיגיעו לסכך ממש.

י"ל שתלוי על שיטת ר' יוסי במחיצה תלויה

ובאמת בפשוטו השאלה נוגעת גם לדברי ר' יוסי שהבאנו, דר' יוסי אמר "כשם שלמטה למעלה י' טפחים, כך מלמעלה למטה י' טפחים". וא"כ ניחזי אנן אם למטה למעלה מהני משום דאמרי' גוד אסיק, או למעלה למטה נמי מהני משום דאמרי' גוד אחית. אבל אי נימא דלמטה למעלה מהני משום דהשיעור הוא י' טפחים ודי בכך, אזי י"ל דה"נ מהני למעלה משום דאמרי' שהשיעור הוא י' טפחים. ולכ' א"כ יש לנו לעיין בדברי ר' יוסי אם הוא משום דינא דגוד אחית או לא, ולפשוט מיניה לנידון דידן.

והנה בביאור המחלוקת בין ר' יוסי ורבנן אי מחיצה תלויה מתרת, ע' בחזו"א (סי' ח' אות י') דביאר דבאמת יש ב' חסרונות בכל מחיצה תלויה: חדא דגדיים בוקעים בו, וב' דהמחיצה היא למעלה מי' [ואינה גודרת את י' טפחים התחתונות של הרשות]. ויש לעיין אם ר' יוסי חולק על הצורך לגדירת י"ט התחתונות, או דילמא ר' יוסי אינו חולק אלא על החסרון של גדיים בוקעים בו, וממילא אמרי' גוד אחית וי' טפחים התחתונות הן גדרות.

והנה מצינו בדברי ר' יוסי שצריך מחיצה של י' דווקא ולא מהני מחיצה של ו' טפחים (לדוגמא) עם אויר של ד' טפחים. ולכאורה אי נימא דר' יוסי לא חייש לבקיעת גדיים, למה לא מהני מדין עומד מרובה על הפרוץ. והיה משמע מזה שבאמת ר' יוסי חייש לבקיעת גדיים רק דמהני מחיצה של י' למעלה.

אלא דבמס' עירובין (פז) איתא דר' יהודה, דקאי בשיטת ר' יוסי, ס"ל דאמרי' גוד אחית מחיצתא.^ב ומשמע דגם לר' יוסי מהני מדין גוד אחית ולא חייש לבקיעת גדיים. וא"כ קשה

^א והעירני ר' אפרים רזנברג נ"י דאין הראי' מהתם פשוטה כ"כ, דאפשר דהמ"ד דפי' דר' יהודה הוא מדין גו"א חולק על המ"ד דס"ל דר' יהודה בשיטת ר' יוסי אמרה, והביא סמוכין לזה מדברי רש"י התם (פו: ד"ה אמרו דבר א').

א ובאמת אף אם יכולים לומר גוד אסיק, היה מקום לפוסלו משום דא"א לומר "תרי הילכתא" שתחילה צריך לאשווייה הקנים למחיצה ע"י לבוד ואח"כ לומר גוד אסיק על האי מחיצה, אבל משמעות הפוסקים היא דבאמת אמרי' תרי הילכתא כה"ג, ואכמ"ל בהאי עניינא דתרי הילכתא.

הריטב"א הנ"ל על המשנה דמהני מחיצות י' משום דאמרי' גוד אסיק על להסכך.

חילוק בין מחיצה ע"ג הגג ונידון דידן

והשתא דאתינן להכי שמשמעות המשנ"ב היא דבעינן למימר גוד אסיק כדי שיגיעו להסכך, יש לחזור ולעייין אם מהני גוד אסיק על הסורגים. והשאלה היא כנ"ל מפני שיש בליטה מע"ג הסורג, וא"כ הוה דומה לבליטה שעל שפת הגג דלא אמרי' גוד אסיק מחיצתא.

והנה החסרון של גוד אסיק היכא דיש בליטה הוא משום שאין המחיצה ניכרת (כן מבואר בעירובין צב.), וכיון שכן חשבתי שאין חסרון זה נאמר אלא ע"ג הגג כמו שיתבאר.

דהנה אף היכא דאין בליטה על הגג, עדיין יש לעיין למה המחיצה ניכרת, והלא ע"ג הגג אין נראה שום מחיצה. ועל כרחך משום דיכול להשתמש על הגג עד סוף הגג ולהסתכל למטה ולראות את המחיצה [כמש"כ רש"י בעירובין (פס. ד"ה במחיצות ניכרות)] ביאור הדבר דהיכא דאין בליטה הוה מחיצה ניכרת, משום ש"מחיצות הבית נראין לעומדין על הגג כשמסתכלים תחת רגליהם". והיכא דיש בליטה נחשבת כמחיצה שאינה ניכרת, כיון דאף אם הולכים לסוף הגג ומסתכלים למטה עדיין אין נראה שום כותל.

וחשבתי דא"כ בנ"ד היכא דהוא עומד בארץ ורואה את המחיצה ממש לפניו, פשיטא דאין חסרון אם יש בליטה למעלה מהמחיצה, דכיון שהוא רואה את המחיצה שפיר הוה מחיצה הניכרת ואמרי' גוד אסיק.

קושיא על חילוק זה מדברי הט"ז בענין צוה"פ

אולם ע' בט"ז (סי' שס"ג סי"ט) שכ' דהיכא דעושים את הצוה"פ באופן שאין הלחי גבוה אלא י' והקנה שעל גביו הוא למעלה ממנו הרבה, שיש להזהר שלא יהא גגין מפסיקין בין הלחיים והקנה עליון.

ובפשוטו הטעם דמהני בצוה"פ קנה שאינו נוגע למשקוף הוא משום דאמרי' גוד אסיק מחיצתא עד המשקוף (וכ"ה לשון הרא"ם המובא בהגהת רעק"א סי' שסב סי"א), וא"כ חזינן מדברי הט"ז דא"א להיות דבר המפסיק את הגוד אסיק, אף היכא דהוא יכול לראות את החלק התחתון של המחיצה. [ואע"ג דאין החסרון של בליטה אלא משום מחיצה שאינה ניכרת, י"ל שצריך המחיצה להיות ניכרת להמקום שהמחיצה הולכת

כנ"ל למה לר' יוסי בעינן מחיצה של י' ולא אמרי' דמהני מחיצת ו' עם אויר ד' מדין עומד מרובה.

וע"כ צריך לומר דאע"ג דר' יוסי ס"ל דלא חיישינן לבקיעת גדיים, עדיין לא מהני מחיצה של ו' כיון דאין לו שם מחיצה בפני עצמו דאין לו שיעור של י'.

עכ"פ זכינו לדין דאליבא דר' יוסי מהני מחיצה תלויה מדין גוד אחית, וא"כ היה נראה דלרבנן נמי מחיצה עד עשרה הוא מדין גוד אסיק, דר' יוסי אמר כשם שמחיצה מלמטה למעלה כו' ומשמע דמחיצה תלויה היא דומה למחיצה של י'.

דחייה להנ"ל ודעות הראשונים והפוסקים בזה

אולם באמת מצינו דנחלקו הראשונים אי מחיצת י' מהני מדין גוד אסיק, ע' בקהילות יעקב עמ"ס סוכה (סי' ד') דהביא מאת הר"ן שכתב (בדעת הרי"ף) שהדין של גוד אסיק מחיצתא לא נאמר אלא לענין שבת ולא לענין סוכה. והקשה עליו הפנ"י דהא אמרי' גוד אסיק היכא דהמחיצה אינה מגעת עד הסכך [וכ"כ בהדיא בריטב"א על המשנה דהתם דמהני מדין גוד אסיק]. ותי' הקה"י [והביא ששוב מצא תירוצו זה בערוך לנר] דס"ל להר"ן דלא בעינן הדין של גוד אסיק היכא דהמחיצה כבר הוא י' טפחים.

וידוע בבי מדרשא שיש מדייקים מדברי רש"י (ד' ד"ה גוד אסיק מחיצתא) דרש"י פי' הענין של גוד אסיק בסוכה ע"ג עמוד דאמרי' גוד אסיק מחיצתא "והרי יש בהם גובה עשרה" ומבואר דלא צריך להגיע המחיצה עד הסכך רק עד י' ודי בכך.

וא"כ מצינו מחלוקת הראשונים בין הריטב"א ובין רש"י והר"ן אם היכא דהמחיצות אינן מגיעות לסכך צריך לאיתויי עלה מדין גוד אסיק כדי להכשירו. וע"כ צ"ל דמה שרצינו לדייק מלשון המשנה בשיטת ר' יוסי אינו דיוק גמור, ואפשר לדחותה דהדמיון הוא רק לענין הכשר אבל אין הדינים שוים, דמחיצה תלויה הוא מדין גוד אחית, ומחיצת י' לא צריך לדין גוד אסיק.

ולענין פסק הלכה, הטור (סי' תר"ל) הזכיר הענין של גוד אסיק כשדיבר על מחיצות שאינן מגיעות לסכך דאינן עומדים למטה מהסכך ממש, ופסק דיכולים לומר גוד אסיק, ואז לבוד להסכך, ומבואר שהוא מדין גוד אסיק. אבל לכ' היה אפשר לחלק, דהיכא דהוא מתחת הסכך ממש לא צר' גוד אסיק, אלא דעכ"פ המשנ"ב (סי' תרל סקמ"ג) הביא דברי

אולם השו"ת ברית אברהם (סי' טז אות ד') יישב דברי הט"ז דלגבי כיפה באמת המחיצות התחתונות ניכרות הן. ונר' הסבר דבריו דאע"ג דיש דבר המפסיק בין הלחי ובין המשקוף, אבל העומד ע"ג הכיפה יכול להסתכל למטה להלאה מהחלק המפסיק ולראות את המחיצה נמי, משא"כ בדברי הט"ז מדובר היכא דהגג מפסיק לגמרי בין הלחי והמשקוף ושוב לא אמרי' גוד אסיק דאין המחיצות ניכרות להמשקוף, כן ביאר לי א' מחברי הכולל נ"י.

השלכות מהנ"ל לנידון דידן

והנה לפי מהלך הדברי יחזקאל באמת אין דברי הט"ז נוגעים לנידון דידן שהם רק מדין צוה"פ. ואדרבה יש לנו להוכיח מדין כיפה (להני פוסקים דצוה"פ שאין הלחיים מגיעים להמשקוף הוא מדין גוד אסיק) דמהני גוד אסיק אף בשיש דבר ממשי המפסיק. ולפי מהלך הברית אברהם חזינן דהט"ז ס"ל דלא אמרי' גוד אסיק היכא דאין המחיצות ניכרות להמשקוף אע"ג שהם ניכרות להרשות שבאות להגדיר וא"כ בנידון דידן יש לפוסלו.¹

סניפים נוספים להקל בנידון דידן

והנה באמת הנחתי עד כה דהבליטה של המחיצה הוא בליטה הדומה להבליטה של הגג, והמקום לחלק ביניהם הוא רק שהמחיצה ניכרת להרשות שבאים להגדיר. אבל באמת יש כמה חילוקים נוספים לדון עליהם:

חדא, דלגבי הסורגים יש סברא לומר דהבליטה באמת הוא חלק מהמחיצה עצמה, כיון דכך דרכה של מחיצה זו להיות מכוסה בבליטה כזה. ואטו עמוד שהולך באלכסון [באופן שהעמוד ע"ג העמוד לא יראה המחיצה מתחתיו] לא נימא גוד אסיק. ודווקא לגבי גג הבולט ע"ג המחיצה אמרי' דא"א לומר גוד אסיק כיון דהגג הוא דבר הנפרד מהמחיצה ומפסקת אותו. וגם בנידון הט"ז הדבר המפסיק אינו חלק מהלחי אלא גג ונפרד ממנו כמה אמות.

ושנית, דנחלקו הפוסקים בשיעור הבליטה על הגג המפסיק לענין גוד אסיק: ע' בביה"ל (סי' שמה סעי' טז ד"ה גג) דהביא דעת הפמ"ג דאף בבליטה כל שהוא עדיין מפסקת לענין מחיצות

אליו (דהיינו להיות ניכרת להמשקוף), ולא מהני מה שניכרת תחתית המחיצה להעומדים למטה. [וא"כ בנידון דידן צריך שהמחיצה תהא ניכרת מצד הסכך והבליטה מעכבת את זה ויש לפוסלו.]

קושיית התוספת שבת על הט"ז

וע' בתוספת שבת (סי' שס"ג סק"ד) דהקשה על הט"ז מהסוגיא דכיפה (יא:), דהגמ' התם מביאה רא"י מצוה"פ העשויה ככיפה דאין הלחיים של הצוה"פ צריכים להגיע להמשקוף. והבין התוספת שבת שהגמ' מניח דרך החלק התחתון של רגלי הכיפה מהני להיות לחיים (דצריך רוחב ד' בין הלחיים), ורק החלק המרובע של הכיפה מהני להיות המשקוף (שצריך משקוף ישר), ולכן יש הפסק של החלק העגול של הכיפה בין הרגלים של הכיפה ובין המשקוף, ואעפ"כ מהני להיות צוה"פ. והוכיח התוספת שבת מהתם דלא איכפת לן במה שיש דבר ממשי המפסיק בין הלחיים והצוה"פ, והקשה על הט"ז שפסל צוה"פ עם הפסק גג בין הלחי והמשקוף.

[ויש להוסיף דלפי דברי הרא"ם הנ"ל דמהני לחי שאינו גבוה י' מדין גוד אסיק באמת יש להוכיח מהתם דאמרי' גוד אסיק מחיצתא אע"ג דיש דבר ממשי העומד ע"ג, ודלא כהט"ז. ועוד שכבר דנו הראשונים (ע' רשב"א עירובין ח:) ואחרונים (ע' חכם צבי סי' נט) אי אמרי' לבוד היכא דיש הפסק של דבר ממשי או דילמא לא אמרי' לבוד אלא בהפסק של אויר, וע"כ צריך לחלק דגוד אסיק מהני טפי דלא איכפ"ל אם יש תוספת סתימה, משא"כ לבוד דאנו צריכים לחבר ב' דברים א"א אם יש דבר ממשי ביניהם.]

מהלכי האחרונים בדברי הט"ז

ובספר דברי יחזקאל (סי' ו' אות ה') יישב דברי הט"ז דאין החסרון של הט"ז משום דיש דבר המפסיק וא"א לומר גוד אסיק, אלא דכוונת הט"ז דאין דרך עשיית פתח בכך [וכן מדויק היטב בלשון הט"ז שכו' "ואין עושין צ"ה בענין זה"]. ולכן י"ל דלגבי כיפה כך דרכה באמת לעשותה בענין זה ומהני, אבל בהפסק דבר אחרת בין הלחי ובין המשקוף אין דרך פתח בכך.

¹ יש ברוחו ד' אמות תו לא חזי להיות לחי לצוה"פ. אמנם התם משמע שדעת הגר"ש מילר שליט"א להחמיר (היכא דהבליטה הוא רחב ד"ט) ומבואר דשייך להחסרון של מחיצות שאינן ניכרות אף דניכר הלחי היטב.

ג ולא אמנע מלהביא שראיתי בספר The Laws of an Eruv עמ' ק"ב שדן על נידון הט"ז, והביא בהע' מהגר"ד פיינשטיין זצ"ל שהקיל כל היכא דהבליטה המפסיק הוא פחות מד' טפחים על ד' אמות, ומבואר דלא ס"ל דהוה הפסק לגוד אסיק (והשיעור ד' אמות הוא משום דכיון

היא דבעינן גוד אסיק.

עוד רצינו להגביל החסרון של מחיצות ניכרות לגנין שאין המחיצות ניכרות להעומדים על גבי הרשות, אבל בנידון דידן אין הבליטה מפסקת הגוד אסיק, כיון דהיושב בתוך הסוכה רואה את המחיצות. אולם הבאנו דאין כ"כ פשוט לומר הכי, והדבר תלוי על הבנת דברי הט"ז דפסל צוה"פ כשיש דבר המפסיק בין הקנה והמשקוף על גביו.

ועוד הערנו שעדיין צ"ע אם באמת בליטה זו שע"ג הסורגים הוא דומה להבליטה דע"ג הגג, כיון שהוא חלק מהמחיצה, ועוד מפני שאינו גדול כ"כ.

הניכרות, אבל החזו"א (סי' קד סק"ו) צידד לומר דהבליטה באמת צריך להיות רחב ד' [שהוא שיעור גג] או שיעור ג"ט להיות חשובה מחיצה בפנ"ע, וא"כ יש מקום להקל לפי החזו"א.

סיכום

ולסכם, שאלנו אם אפשר להשתמש בסורגים למחיצת סוכה באופן שיש בליטה על גביו, דאפשר שהוא מפסיק שלא לומר גוד אסיק.

והבאנו דבאמת היה נראה מקום להקל דלא בעינן גוד אסיק כלל כל היכא דיש מחיצת עשרה, אבל משמעות המשנ"ב



הרב שלמה זלמן ריבר

בגדר ענין שמחת בית השואבה ומצות שמחה ביו"ט

מחלוקת רש"י והרמב"ם בטעם השמחה

כתב הרמב"ם סוף הל' לולב (פ"ח הל' יב) וזה לשונו "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהם, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים'. וכיצד היו עושין וכו'" וממשיך לפרש שם את סדר השמחה של שמחת בית השואבה, הכל כמפורט בגמ' (סוכה נא. - נג.). הרי מבואר מדבריו דמצות השמחה במקדש בחג הסוכות אינה לכבוד שאיבת ניסוך המים, אלא שמחה יתירה מקרא ד'ושמחתם' וגו'.

ופליג בזה על מה שפירש"י (סוכה מב:) וזה לשונו "שמחת בית השואבה, היו שמחים בחג לכבוד שאיבת ניסוך המים" עכ"ל. ומבואר שהשמחה היא משום ניסוך המים ולא משום מצות שמחה ברגל, וע' עוד ברש"י (שם דף ג.) "מחללין להרבות שמחה לבית השואבה", וכן פי' הריטב"א שם.

גם מדברי התוס' בשבת (כא. ד"ה שמחת) יש לדייק כנ"ל, דהקשו שם "וא"ת כיצד יכלו לעשות הפתילות לשמחת בית השואבה מבלאי מכנסי כהנים ומהמיניהם, הלא יש בזה משום מעילה. ונראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאבתם מים בששון צורך קרבן חשוב ליה", עכ"ל. והקרבן שהזכירו הוא ניסוך המים, הרי שגם דעת התוס' דשמחת בית השואבה הוא לכבוד ניסוך המים וכמש"כ רש"י.

והנה פשוט מהגמ' דיש מצוה לשאוב המים לניסוך המים בשמחה, משום שנאמר "ושאבתם מים בששון" (ישעיה יב, ג.), דבמשנה (מח.) איתא "היה ממלא מן השילוח, הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו", ובגמ' (שם מח:) מנה"מ (דתוקעין ומריעין בשאיבת ניסוך המים - רש"י), אמר ר' עינא דאמר קרא "ושאבתם מים בששון". וגם הרמב"ם הביא מקור זה כשמפרש סדר ניסוך המים בהל' תמידין ומוספין (פ"י הל' ו-ז). ורק נחלקו רש"י והרמב"ם על המשך השמחה שהיתה במקדש עם חלילים וכל מיני כלי שיר כל הלילה, ואח"כ כשהגיע זמן השאיבה עם תקיעות ותרועות, אי גם הוא משום שמחת השאיבה וניסוך המים, או דין נפרד של "ושמחתם".

קושיות על דעת הרמב"ם

וצריך ליתן טעם למה יצא הרמב"ם לפרש שמחה זו דלא כפשטות הסוגיא, דהרי מפורש בגמ' דיש דין שמחה בשאיבת ניסוך המים מקרא ד'ושאבתם', וגם הרמב"ם מודה לזה כנ"ל, ומדוע נדחק לפרש דזהו רק התקיעות האחרונות משנכנסו דרך שער המים, ולא כל שאר השמחה.

ועוד דבגמ' שם (:) "איתמר ר' יהודה ור' עינא חד תני שואבה וחד תני חשובה, אמר מר זוטרא מאן דתני שואבה לא משתבש ומאן וכו' מאן דתני שואבה לא משתבש דכתיב 'ושאבתם' וגו' ומאן דתני חשובה וכו' מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית" (דשיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים - רש"י). א"כ בין לר' יהודה ובין לר' עינא לשון "החליל של בית השואבה" דמתני' הוא על שם ניסוך המים, ולא על שם שמחת יו"ט, וזה צ"ב לשי' הרמב"ם.

עוד יל"ע בשיטתו בעצם המקור שהביא לשמחה זו, דהאי קרא ד'ושמחתם וגו' שבעת ימים" הוא הפסוק שממנו נלמד הדין דנטילת הד' מינים במקדש הוא מדאורייתא כל שבעה (כן הוא בספרי פר' אמור, והביאו רש"י בסוכה מא. ובר"ה ל.), והרמב"ם עצמו לעיל מיניה בהל' לולב (פ"ז הל' יג) ג"כ הביא הך דרשה לזה. וא"כ כיצד יליף מינה ג"כ את מצות השמחה יתירה במקדש בחג הסוכות.

ואשר על כן היה נראה דאין כוונת הרמב"ם דהוא חיוב דאו' לגמרי מהך קרא, אלא אסמכתא בעלמא מדרבנן למצוה זו. ובאמת לא מנאו הרמב"ם בסה"מ כמצוה בפנ"ע. וכן נקט בספר עמק ברכה (ענין שמחת בית השואבה עמ' קט). אך מ"מ טעמא בעי מאין יצא לו דהאי קרא ד'ושמחתם" הוא אסמכתא להנ"ל ושעל שום זה נתקנה השמחה, ודבר זה לא נזכר בגמ' ואדרבה המשמעות היא להיפך כמו שכתבנו.

בגדר מצות שמחת יו"ט

והנראה לומר בזה דהרמב"ם אזיל לשיטתו בגדר החיוב של 'ושמחת בחגך'. דהנה קיימא לך דבזמן שביהמ"ק קיים אין

אלוקיכם שבעת ימים הוא מקור לשמחה יתירה של חליל במקדש. דודאי לדעת תוס' שהוא חיוב פרטי להקריב שלמי שמחה אין שייך כלל לומר דהאי קרא אתא לאורויי לן תוספת שמחה לשמחת יו"ט, שהרי דין זה הוא ציווי מיוחד ופרטי לחייב קרבן שלמים. ובעל כרחך שזה מתייחס רק למצות הלולב במקדש כל שבעה. אבל לדעת הרמב"ם ודעימיה הרי זהו ממש פשוטו של מקרא, שנהיה בשמחה לפני ה' בחג הסוכות שבעת ימים. והגם שלגבי חיוב ליכא למילף מהאי קרא יותר ממצות לולב, סו"ס גלי לן רחמנא שנרבה בשמחה בשבעת ימי החג בביהמ"ק. והיינו אותה השמחה של שאר הרגלים שהיא שמחה כללית, בה יש להרבות בחג הסוכות לפני ה'. והגם שבפשוטו אין כאן מקור לחיוב גמור יותר מנטילת לולב, רמז ואסמכתא יש כאן.

ובזה מדויק הדק היטב לשון הרמב"ם "בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה", דהיינו ריבוי ותוספת על מצות "ושמחת" דשאר הרגלים. ובאמת דבר זה מפורש גם בסה"מ הנ"ל "ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה, זה כולו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך". אבל לפי האמור נראה שאין כוונתו שדרשו חז"ל מצוה לעשות שמחת בית השואבה בפרט וממילא זה נכלל בדין ושמחת, אלא להיפך, דמכח הגדר של שמחת יו"ט חזינן גם ב"ושמחתם לפני ה'" דין שמחה יתירה.

ונראה שגם לפי שי' הרמב"ם השמחה היתה מקושרת לניסוך המים, רק סבירא ליה דעיקרה ומקורה על שום "ושמחתם". ואולי דסבר שאם בשביל ניסוך המים לבד, לא היו מרבים בשמחה כ"כ. ולכך לא תיקשי מהלשון "שמחת בית השואבה" כי באמת היתה השמחה נמשכת עד זמן השאיבה. ובפירוש המשניות כתב "ובית השואבה שם המקום שהיו מתקנין לשמחה, וקראו לו זה השם משום ושאתם מים בששון", ויתכן שכוונתו כנ"ל. [וע"ע בספר עמק ברכה שיישב שלמ"ד שקראו למקום שמחה "חשובה", לא על שם ניסוך המים הוא כדפירש"י, אלא שמצוות השמחה לפני ה' היא מצוה חשובה, והיו עסוקים בה החסידים ואנשי מעשה].

אם יש מצוה של שמחת יו"ט בחליל ומיני נגינה בזה"ז

והנה נראה לענ"ד דגם לשיטת הרמב"ם שמצות "ושמחת" הוא ציווי כללי על הגברא להתנהג במיני שמחה, וא"כ ככל שמרבה ומוסיף במיני שמחה מקיים בזה מצות עשה של "ושמחת", דלא אזלינן בזה ממש בתר כל חד וחד כפי מה שמשמחו. והיינו דלא מיבעיא בעיקר המצוה דיש מצוה מן

שמחה אלא בבשר זבחי שלמים והם שלמי שמחה. ובזמן הזה דלית לן שלמי שמחה, דן השאגת אריה בסי' ס"ה אי החיוב שמחה בשאר מיני שמחות הוא דאורייתא או דרבנן. והביא דדעת התוס' במו"ק יד: שהוא מדרבנן, דמה"ת ושמחת בחגך הוא רק בשלמי שמחה.

אבל דעת הרמב"ם נראה דגם שאר מיני שמחות הוא מה"ת, וז"ל בהל' שביתת יו"ט (פ"ו הל' י"ז) "שבעת ימי הפסח עם שמונת ימי החג כולם אסורים בהספד וכו' וחייב אדם להיות שמח בהם הוא ובניו ואשתו וכו'. אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים וכו', יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, כיצד" וכו'. הנה, הגם שפירט בדבריו את המצוה של אכילת שלמי שמחה, נקט נמי שיש בכלל אותה השמחה גם שאר מיני שמחות. וכן הוא גם בספר המצוות (מצוה נ"ד) וז"ל "וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמח בכל מיני שמחה וכו' " והולך ומונה שם בשר ויין וכו' מה שנזכר בגמ' פסחים (קט). וחזינן דדעת הרמב"ם דהציווי של "ושמחת" אינו על מעשה פרטי להביא שלמי שמחה, אלא דין שמחה כללית, שהגברא יהיה במצב של שמחה על ידי מעשים והתנהגויות המיוחדים לשמחה.

ודאיתנן להכא, באמת צריך לידע דא"כ ששיטת הרמב"ם הוא שהדין "ושמחת" הוא חיוב כללי להיות במצב של שמחה, מדוע בזמן שביהמ"ק היה קיים החיוב הוא דווקא שלמי שמחה. ולכאור' י"ל בפשיטות דס"ל כפי שמבאר הר"ן (שדעתו ג"כ כהרמב"ם שמצות השמחה היא כללית) בסוכה מב: וז"ל "אין שמחה אלא בבשר למצוה מן המובחר, אבל לא לעכב" עכ"ל.

אמנם השאג"א בסימן הנ"ל מחדש שהגדר הוא שמצות השמחה היא לשמוח כל אדם כפי יכולתו, והיא אינה כשאר מצות שהעשיר לא ירבה והדל לא ימעט, אלא כאו"א חייב בשמחה עד כמה שניתן לו. והסביר דמכח זה גופא קאתי החיוב קרבן דווקא, שאם ביכולתו להביא שלמי שמחה הרי שהוא מחוייב, דבזמן המקדש זהו מדרגת השמחה ששייך לו. ומסיים שם להלכה שחובת השמחה דאו' גם בזמה"ז, והקיום הוא ע"י שאר מיני שמחה המפורטים ברמב"ם.

הרמב"ם אזיל לשיטתו בהבנת דין שמחת יו"ט

ומעתה נראה לומר דרק הרמב"ם לשיטתו בהבנת המצוה של שמחת הרגל יכול לפרש דהקרא של ושמחתם לפני ה'

מיני שמחות, מ"מ מסתבר שאין לנו אלא מה שפירשו לנו החכמים שהוא משמח, וא"כ אולי חליל וכלי ניגון אינם בכלל עיקר שמחת יו"ט גם לתוס', דאין הכלי ניגון אלא עבור השאיבה, ולא למצות שמחה כמו שנתבאר לעיל.

אמנם מו"ר הרב צבי פלטיאל בערקאוויץ שליט"א טען על זה דבגמ' (שם נא:) אמרו "שמי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו", וא"כ אע"פ שאין המטרה בשביל מצות שמחת יו"ט, יש לנו מקור שעכ"פ זה דבר המביא לידי שמחה, וא"כ וודאי גם לפירש"י ותוס' יש בזה שמחה, ומקיים בזה ריבוי של שמחת יו"ט בשאר מיני שמחה לכה"פ מדרבנן.

המובחר בבשר ויין, אבל אפילו לענין התוספת בשמחת יו"ט, נראה שהוא רק במה שיש לו מקור מהתורה או מחז"ל שהוא משמח, דבזה נחשב לקיום דאו' של שמחת יו"ט.

ואם כנים הדברים יצא שלדעת הרמב"ם ששמחת בית השואבה הוא משום "ושמחתם", ומקיים בזה שמחת יו"ט, גילו לנו חכמים בזה שחליל וכלי ניגון חשיב לשמחת יו"ט. והגם שאפשר לדחות שזה דווקא במקדש, מסתברא מילתא דכיון שהנגינה היתה העיקר בשמחת בית השואבה שמעורר את השמחה, א"כ גם שלא בזמן המקדש יש בזה משום שמחה. אבל לדעת רש"י ששמחת בית השואבה היא על שם ושאתם מים בששון, אין לנו מקור דיש בזה קיום של "ושמחת בחגך". ואף דגם לדעת התוס' הוסיפו מדרבנן שאר

