

קו"ל עי"י ישיבת נר ישראל

סוכות // תשפ"ב



נר למועדים

קובץ דברי תורה על זמן שמחתנו

כל האזרח בישראל ישבו בסוכות

כל האזרח בישראל ישבו בסוכות

קובץ דברי תורה בעניני חג הסוכות
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצוק"ל

2..... בענין מגו דהוה דופן לענין סוכה הוה דופן לענין שבת.....

4..... בענין סוכה שתחת האילן.....

מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

5..... בענין הידור מצוה.....

9..... זכר לענין הכבוד.....

מנהל רוחני הרה"ג רבי בעריל ויסבורד שליט"א

9..... זמן שמחתנו – ביטוי הרוממות של ימים נוראים.....

הרה"ג רבי שמעון קרסנר שליט"א

11..... ביאורים במגילת קהלת.....

אברכי כולל עבודת לוי

15..... גדר מצות עליה לרגל.....
הרב יוסף יפרח

17..... בגדר דין דרך גדילתן.....
הרב משה חיים קמחי

להארות והערות נא לפנות אל:
alumnishiur@nirc.edu

מורינו ורצינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמן זצוק"ל בענין מגו דהוה דופן לענין סוכה הוה דופן לענין שבת

לשיטתו דס"ל בביצה דאין עירוב והוצאה ליו"ט, וממילא ליכא מגו כלל לגבי מלאכת יו"ט, ולכן רק בשבת איכא האי מגו. אבל להלכה דקיי"ל כרב יוסף, שפיר פסק הרי"ף דמהני האי מגו בכל ימות החג, עכת"ד העמודי אור.

קושיא לשיטת רש"י - דאינה סוכה הראויה לשבעה

ג] ידוע קושיית האחרונים (ע' ערוך לנר) לשיטת רש"י [וכ"ה שיטת הרי"ף בדעת רבה לפ"ד העמודי אור] דלא מהני האי מגו אלא לשבת שבתוך החג, דנמצא פסוקה זו אינה ראויה לכל ימות החג, והרי מבואר לקמן (דף כג.) דלמדוין מקרא דסוכה צריכה שתהא ראויה לשבעה, ומהאי טעמא פסל ר' יהודה סוכה ע"ג בהמה או ע"ג אילן, וא"כ ה"נ נימא דסיכך ע"ג מבווי שיש לו לחי שיהא פסול אפי' בשבת שבתוך החג, דהא אינה ראויה לכל שבעת ימי החג כיון דבשאר הימים ליכא מגו.

וברש"ש תי' דמהני המגו לענין זה גופא להכשיר הסוכה אע"פ שאינה ראויה לשבעה, וכ' דק"ו הוא וז"ל, מה מחיצות הפסולות מחמת עצמן מהני מיגו לאכשרינהו, שאינן פסולות רק מחמת שאינן ראויין לז' לא כ"ש עכ"ל. אמנם נראה דמגו לא שייך רק לענין דינים הנוהגים בין בשבת בין בסוכה, וכגון עניני מחיצות השייכים בין בשבת ובין בסוכה, ובזה הוא דאמרי' מגו דמהני לסוכה או לשבת מהני לאידך. אבל דין שאינו שייך כלל להלכות שבת, כגון הך דבעי' סוכה הראויה לשבעה, פשיטא דלא מהני מגו להכשירו. ותדע לך דאטו אם גזל סוכה שלימה [בת ד' דפנות], דפסול משום שאינה שלו, האם נכשירנו בשבת שבתוך החג משום דסגי בהני מחיצות גזולות לענין טלטול בשבת. אלא ודאי כדאמרן דלא מהני מגו אלא בדינים המשותפים בין שניהם, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

יישוב אי לקוי הנ"ל

ד] ונראה ליישב דסוכה שאינה ראויה לשבעה היינו רק היכא דאיתא לסוכה לפנינו אלא שפסול מחמת דבר אחר, אבל מה שלא יהיה הסוכה כאן כל שבעה, אין זה פוסל את הסוכה, וכל זמן שהסוכה לפנינו כשר הוא. דהנה חקרו האחרונים (ע' ספר זית רענן ח"א הלכה ט' סי' ד' אות ב') במי ששאל עצים לסוכתו, וצריך להחזירם בתוך ימי החג, האם נפסול האי סוכה אפי' בתוך ימי שאילתו מחמת שאינה ראויה לשבעה.

ונראה דבכה"ג ליכא שום חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה וכמ"ש לעיל, דהא אף דהעצים הוו שאולים, מ"מ הרי הסוכה שלפנינו כשרה לכל ימות החג, אלא דבאמצע החג צריך לסלק את הסוכה ולהסירה, ובכגון זה לא אמרי' כלל החסרון דסוכה שאינה ראויה לשבעה. וה"נ בענינו, הרי בשבת שבתוך החג איכא ג' דפנות כשרות, ומה שפסולה הסוכה אחר שבת היינו משום דלי"ל ג' דפנות, דלחי בשאר ימות החג לא סגי למיהוי דופן, וא"כ הפסול בשאר ימות החג היינו דליתא לסוכה לפנינו, ובזה ליכא חסרון דסוכה הראויה לשבעה.

מח' הראשונים אם מחני המגו גם להתיר טלטול בשבת [דף ז. שתיים כהלכתן [ושלישית אפי' טפת] כו', אמר רבא וכן לשבת, מגו דהוה דופן לענין סוכה הוה דופן לענין שבת ע"כ. ובהמשך הגמ' מביא עוד מימרא דרבא שאם סיכך על גבי מבווי שיש לו לחי כשרה, והטעם משום מגו דהוה דופן לענין שבת הוה דופן לענין סוכה. הרי לפנינו שתי הלכות נפרדות, חדא דדופן שהוא כשר לסוכה מהני אף לענין הלכות שבת, ושנית דדופן הכשר לשבת מהני אף להכשר סוכה.

והנה בהך דין הראשון דאמרי' מגו דהוה דופן לענין סוכה הוה דופן לענין שבת, מבואר ברש"י, וכ"ה דעת שאר הראשונים (ע' בריטב"א ומאירי), דע"י המגו נעשה האי סוכה כרה"י גמורה ומותר אף לטלטל בה בשבת שבתוך החג. אמנם הרי"ף השמיט האי מימרא דרבא, וביאר הר"ן (דף ג. בדפי הרי"ף) דהיינו משום דס"ל דהאי מגו לא מהני אלא לעשותה רה"י לחייב הזורק לתוכה מרה"ר, אבל לעשותה רה"י גמור שיהא מותר לטלטל בכולה לא אמר רבא. ובאמת צריך להבין ביאור הדברים, דאם מהני המגו לעשותה רה"י אמאי אסור לטלטל שם, ואם לאו אמאי חייב הזורק לתוכה.

מח' הראשונים בסיכך ע"ג מבווי שיש לו לחי האם כשרה רק לשבת שבתוך החג או לכל הימים

ב] ולענין דין השני, שאם סיכך ע"ג מבווי שיש לו לחי דכשרה הסוכה משום מגו, מציינו בו ג"כ פלוגתת הראשונים. דהנה רש"י (בר"ה סיכך ע"ג מבווי) כ' להדיא דהיינו רק לשבת אבל לא לחול, דהא בחול ליכא מגו דהא לא מהני האי לחי היום כלל. אבל הרי"ף (שם) הביא האי מימרא דרבא וסתם דבריו ולא פירש דאינו כשר אלא לשבת שבתוך החג, ודייק הר"ן דס"ל דגם בחול כשר הסוכה משום מגו, ותמה עליו וז"ל אבל יש לתמוה עליו שלא פ' דלא שרינן הכי אלא בסוכה בשבת, אבל בחול לא כיון דלא משתרי אלא משום מיגו, והכי מוכח בגמרא כו' עכ"ל, ודעת הרי"ף צ"ע.

ועיין בזה בשו"ת עמודי אור (סי' ל"ה) שיישב דעת הרי"ף. והקדים לבאר דבעל המימרא הוא רבה ולא רבא, כמבואר שם בקרבן נתנאל (סי' ז' אות מ') ובפנ"י. שוב הביא מחלוקת רבה ורב יוסף בביצה (דף יב.) אם יש איסור הוצאה ביו"ט, דדעת רבה היא דאין עירוב והוצאה ליו"ט, אבל דעת ר"י היא דיש עירוב והוצאה ליו"ט, אלא דאמרי' מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, והכי הילכתא ע"ש ברי"ף (דף ה: בדפי הרי"ף).

והנה דעת הרי"ף היא דמלאכת חוה"מ אסורה מדאורייתא בדבר שאינו אבד (כמ"ש הטור (או"ח סי' תקל"ו) בדעתו), ולפ"ז כ' דבחוה"מ יש ג"כ איסור הוצאה מדאורייתא בדבר שאין לו צורך כלל [דלא אמרי' מתוך] ואינו דבר האבד. ונמצא דאף בחוה"מ מהני לחי למבווי להתיר טלטול כה"ג, וא"כ שפיר אמרי' בכל ימי החג מגו דהוה דופן לענין מלאכת יו"ט הוה דופן נמי לענין סוכה. ומה שלא אמר רבה האי מגו אלא בשבת שבתוך החג, אזיל בזה

יישוב שני לקוי הנ"ל

ה] ונראה ליישב באופן אחר, דאם אפשר לתקן חסרון הסוכה ע"י הוספת דבר אחר, בזה ג"כ ליכא חסרון דסוכה שאינה ראויה לשבעה. ואע"פ שאופן עשיית הסוכה היום יהיה פסול למחר, מ"מ כיון שאפשר להכשירה למחר ע"י הוספה גרידא, בלא שום שינוי בעיקר הסוכה, י"ל דכשרה הסוכה אף היום. ולכן בסוכה זו שאין לו אלא ב' דפנות ולחי, אע"פ שבשאר ימות החג פסולה, דלחי לא חשיב דופן, מ"מ כיון שאפשר להכשירה ע"י הוספת דופן אחר, ליכא שום חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה.

וראיה לדברינו מהא דכתבו התוס' לקמן (דף י. ד"ה פירס) על הא דתנן שאם פירס סדין על הסוכה מפני החמה דפסולה. ופיר"ת דמיירי כגון שהחמה היה מייבשת את הסכך והיה נעשה חמתה מרובה מצלתה, ורק מפני הסדין הפרוסה עליה לא נתייבש, ככה"ג נפסל הסוכה מפני פריסת הסדין כיון דבלא הסדין היה נפסל הסוכה, והסדין גורם להכשיר הסוכה, ע"ש.

והנה משמעות דברי התוס' היא דרק מפני פריסת הסדין הוא דנפסלת האי סוכה, דבהכי פירשו דברי המשנה שאם פירס עליה סדין פסולה. ונמצא שאם יש שם סכך שעכשיו צילתה מרובה מחמתה, אלא דמחמת החמה עתיד מקצתה להתייבש וליפול ותהיה הסוכה חמתה מרובה מצלתה, מ"מ הסוכה כשרה כ"ז שלא נתייבש הסכך. ולכאורה יש להקשות, דנימא שפסולה מיד כיון דהוה סוכה שאינה ראויה לשבעה. אע"כ כדברינו, דכיון שאפשר לתקן אותה פסול [דחמתה מרובה מצלתה] ע"י הוספת סכך, ממילא ליכא שום חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה.

יישוב שלישי - פסולי הסוכה שייכים רק בסכך ולא

בדפנות

ו] ונראה ליישב עוד באופן אחר ע"פ מש"כ רש"י לקמן (דף יב. ד"ה כשרין לדפנות) וז"ל, דכל סוכה הכתוב סכך משמע, דדופן לא איקרי סוכה עכ"ל. ולפ"ז נראה דכל הפסולים בהלכות סוכה [כגון תעשה ולא מן העשוי] שייכי רק בסכך ולא בדפנות, דהא רק הסכך מקרי חפצא של הסוכה, אבל לא הדפנות. והשתא פשיטא דאין מקום לקוי הנ"ל, דכיון שמצד הסכך עצמו ליכא שום פסול בהאי סוכה, רק דליכא ג' דפנות, לכן אע"פ שדופן השלישי כשר רק לשבת משום מגו, הרי ליכא שום פסול בדפנות מה שאינן ראויין לשבעה וכנ"ל.

אלא דלכאורה יש לתלות דבר זה במחלוקת השנויה לעיל (דף ו:): מהיכן לומדים מנין הדפנות. דאם למדים מספר הדפנות מקראי בסכת בסכת בסכות, אז שפיר י"ל דעיקר הסוכה הוא הסכך, ואין כאן אלא דרשה בעלמא למנין הדפנות.¹ אבל אם למדים מנין הדפנות מקרא אחר, דכ' וסוכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר, א"כ משמע דדפנות הם עיקר חלק מהסוכה, דהא צריך הסוכה להיות למחסה ולמסתור, והיינו ע"י הדפנות, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דניבעי גם בדפנות שיהו ראויין לשבעה. אמנם כבר אפליגו אמוראי לעיל (דף ב') בפירושא דהאי קרא. דרק לר' זירא אמרי' דקאי על הלכות סוכה, אבל לרבא

קאי הפסוק על ימות המשיח ולא שייך לדיני סוכה כלל. וכיון דקיי"ל כרבא שם דפסול סכך למעלה מעשרים הוא משום שאינה דירת עראי, מוכח דלא ילפי' מהאי קרא דסוכה תהיה לצל יומם וגו', ושפיר אפשר לתרץ כנ"ל, דליכא שום פסול דאינה ראויה לשבעה לגבי הדפנות.

חקירה בדפנות הסוכה - דין מחיצה או מציאות של דופן

ז] והנה לפי מה דתלינן בדרשות דקראי השאילה אם הדפנות ג"כ הם מעיקר חפצא של הסוכה, נמצא קולא להאי מ"ד דדריש מקראי דבסכת וגו', דרוב פסולי סוכה שייכי רק לענין הסכך ולא הדפנות. אמנם לכאורה אפשר לדקדק ג"כ להיפך, דמצינו חומר להאי מ"ד וקולא אם למדים מאידך קרא דסוכה תהיה לצל.

דהא יש לדון בסוכה שדפנותיה נעשו מאיסורי הנאה.² והיה נראה דאם למדים מקראי דבסכת וגו', א"כ הדפנות הם דין מדיני הכשר הסוכה, וא"כ צריך שיהיו להם דיני מחיצות, ובכה"ג דאסורים בהנאה, הרי ליכא דין מחיצות, ופסול. אבל אם למדים מקראי דסוכה תהיה לצל יומם וגו', אפשר לומר דאין צריך אלא מציאות של מחסה ומסתור מזרם, ולכן אע"פ דאסורים בהנאה, מ"מ מגין הסוכה ממטר, וכשר.

אמנם מפשטות דברי הגמ' בכלייה מכילתין נראה דדפנות תלויים בדיני מחיצה ולא שהם מציאות של הגנה, דהא כל הדינים דלמדים הלכה למשה מסיני בדפנות כגון גוד ולבוד ודופן עקומה, כולהו לא שייכי במציאות הדופן, אלא דנתכשר הדופן ע"י ההילכתא שנותן לה תורת מחיצה, וא"כ פשיטא דלמעשה א"א לישב בסוכה כשדפנותיה עשויים מאיסורי הנאה כיון דלית בהו דין מחיצה וכנ"ל.

שיעור סכך פסול היא מציאות ולא דין

ח] והנה אע"פ שביארנו דדפנות הסוכה הם דין מחיצות ולא מציאות, אבל שיעור סכך פסול בד' טפחים אינו כן, אלא מציאות היא ולא דין. והיינו משום דכל הדין דד' טפחים פוסלים בסוכה סברא הוא, דכיון דמצינו בכל מקום דד' טפחים הוא מקום חשוב בפני עצמו, א"כ היכא דאיכא סכך פסול של ד' טפחים חשוב הוא ולא בטיל, וממילא פוסל את הסוכה (רש"י לקמן דף יז: ד"ה אלא לדידכו). ועפ"ז יש ליישב קו' הגרעק"א על דברי התוס' לקמן.

התוס' לקמן (דף יז. ד"ה אילו איכא) כ' וז"ל, ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג', איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה, דשמא כיון דאויר מפסיק ביניהם לא מצטרפי, או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין. ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם, אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר עכ"ל. והובא ספיקם של התוס' גם בשו"ע (או"ח סי' תרל"ב ס"ד).

והקשה הגרעק"א, דמה מקום יש להכשיר האי סוכה, והרי ממ"צ איכא טעם לפסול. אם לא אמרי' לבוד הרי אויר בלבד פוסל באמצע הסוכה, [כדמצינו למ"ד דאין לבוד באמצע (לקמן דף יח.)], ואם אמרי' לבוד לבטל את האויר, הרי נמצא ביחד שיעור



2 א.ה. אולי כוונת רבינו באופן שנעשו המחיצות מעצי אשירה, וסיבת הפסול הוא משום דכתותי מכתת שיעוריהו, ולית בהו שיעור מחיצות.

1 א.ה. וכן נראה להדיא מדברי רש"י הנ"ל בהמשך דבריו וז"ל, ודנפקא לן דפנות מבסכת בסכת בסכות, מיתורא דקראי ילפינן, ולא ממשמעותא עכ"ל.

האי קרא, ומ"מ אמרי' בגמ' דנשארין באיסורין משום דאיתקצאי למצותן כל שבעה.

ויש לפרש דבהא פליגי, ר"ת ס"ל דהחשיבה התורה ג' דפנות בסוכה כאילו הם ד' שלמות. ולפ"ז אם הוסיף דפנות יותר משיעור הכשר סוכה הרי זה כאילו הוסיף דופן חמישית שאין לו שום שייכות לחפצא של הסוכה, וממילא ס"ל דלא חל שם שמים אלא על שיעור הכשר סוכה ולא יותר. אבל בדעת הר"י דס"ל דחל שם שמים על כל הדפנות, היינו משום דס"ל דדין תורה הוא דא"צ אלא ג' דפנות, אבל אם הוסיף עוד דופן למה לא יצטרף לג' הראשונות להיות חלק מן הסוכה, ושפיר חל שם שמים גם עליו.

יישוב דעת הר"י במגו דחיה דופן לסוכה חיה דופן

לשבת

[והשתא דאתינן להכי יש ליישב דעת הר"י ממה שהקשינו עליו למעלה (אות א)]. בהא דאמרי' וכן לענין שבת, דסוכה של שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפח מהני גם לענין שבת שבתוך החג להיחשב כרה"י, וס"ל לשאר הראשונים דמהני המגו להתיר גם טלטול בתוך הסוכה. אבל דעת הר"י היא דרק לחייב הזורק לתוכו מרה"ר הוא דנחשב כרה"י, אבל להתיר הטלטול בתוכו לא נחשב כרה"י גמורה, וקשה דאם מהני המגו להחשיבה כרה"י תהא מותרת בטלטול, ואם לא מהני אמאי חייב הזורק לתוכה.

ולפי דברינו הנ"ל י"ל דס"ל להר"י כדעת הר"י דדין תורה הוא דסגי בג' מחיצות, ולא שיהא נחשבות כמו ד' מחיצות. ולפ"ז נמצא דיש כאן מקום המוגדר בג' מחיצות בלבד, והרי כבר תיקנו חז"ל דאין לטלטל ברה"י הפרוץ ברוח רביעית בלא איזה תיקון באותו רוח, ולכן שפיר פסק הר"י דאסור לטלטל בסוכה זו. אבל אם ס"ל כדעת ר"ת דהחשיבה התורה הני ג' דפנות כאילו הם ד' דפנות שלימות, א"כ ע"י המגו נחשב כאילו המקום מוגדר לגמרי בד' מחיצות, ובזה לא גזרו רבנן להצריך שום תיקון, ולכן ס"ל לשאר הראשונים דמותר אף לטלטל בתוך הסוכה בשבת שבתוך החג.

סכך פסול בד' טפחים לפסול את הסוכה, ומאיזה צד נבוא להכשיר סוכה כזה, והניח בצע"ג.

ולפי מה שנתבאר דשיעור סכך פסול הוא סברא במציאות ולא דין יש לפרש ספיקת התוס', דפשיטא להו דאמרי' לבוד וליכא אויר כלל לפסול את הסוכה, ואע"פ דעכשיו איכא שיעור סכך פסול בד' טפחים, הרי סו"ס אין כאן מציאות של ד' טפחים, ושמא לא מהני לבוד לעשותו כמקום חשוב של ד' טפחים כיון דבמציאות איכא הפסק אויר באמצע, א"ד ע"י לבוד הו"ל כמקום חשוב ופסול.]

חקירה בהכשר ג' דפנות לסוכה - האם נחשבים כמו ד'

או דסגי בג' בלבד

ט] והשתא דנתבאר שדפנות הסוכה הם דין דמחיצות ולא מציאות, יש לחקור בגדר הא דלמדים מקראי דסגי להכשר סוכה בג' דפנות בלבד. די"ל דעיקר דין סוכה הוא להיות כמו בית שיש לו ד' מחיצות, אלא דהחשיבה התורה לאותם ג' דפנות כאילו הם ד' מחיצות שלימות. או דילמא נתחדש כאן דלהכשר סוכה סגי בג' דפנות וא"צ ד' דפנות כלל.

ונראה דיש לפרש עפ"ז פלוגתת הר"י ור"ת בתוס' ביצה (דף ל: ד"ה אבל עצי סוכה). תוס' נתקשו בסתירת דברי הגמ' לענין סיבת האיסור של עצי הסוכה כל שבעה, דמצינו בגמ' דלמדים איסור זה מקרא דחג הסוכות לה', שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, אבל מבואר ג"כ בגמ' דאסורים כל שבעה רק מדרבנן מדין מוקצה דאיתקצאי למצותן כל שבעה, ואמאי צריכים שתי מקורות לאסור עצי הסוכה.

ותי' ר"ת דלא חל שם שמים על הסוכה אלא לפי שיעור הצריך להכשר סוכה, דהיינו שתי דפנות כהילכתן ושלישית טפח, אבל אי עביד דפנות שלמות יותר משיעור סוכה לא נאסרו מהאי קרא, ועל זה קאמרי' דמ"מ אסורים מדין מוקצה. ונחלק עליו הר"י דודאי חל שם שמים על כל הדפנות, אלא דלא שייך האי איסור אלא כל זמן שהסוכה עומדת, אבל אם נפלה סוכתו לא היה בו שום איסור מצד



בענין סוכה שתחת האילן

ומבטלה, דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא כו' עכ"ל.

והקשה הנחלת דוד (שו"ת סי' מ"ד), דע"כ דינא דמתני' בצלתו מרובה מחמתו דומה להא דרבא דחמתו מרובה מצלתו, דהא דייק רבא דבריו ממתני', וא"כ גם מתני' מיירי בשחבטן ורבה סכך הכשר על סכך הפסול, ולפ"ז הק' דאמאי באמת פסול הסוכה במתני', נימא גם בזה דבטל סכך הפסול ברובא.

ותי' הנחלת דוד דהיכא שהאילן צלתו מרובה מחמתו א"כ פסול סוכה התחתונה הוא משום סוכה תחת סוכה, ולכן אפי' חבטן אח"כ וביטל האילן ברוב, הרי נשאר התחתון פסולה משום תעשה ולא מן העשוי. אבל היכא דחמתו של האילן מרובה מצלתו, אז ליכא פסול משום סוכה תחת סוכה, וכל הפסול הוא בענפי האילן

דברי הנחלת דוד דטעם הפסול משום תעשה ולא מן

העשוי

א] דף ט: מתני' העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית כו'. גמ' אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו, אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה, ממאי מדקתני כאילו עשאה בתוך הבית, למה לי למיתני כאילו עשאה בתוך הבית ליתני פסולה, אלא הא קמשמע לן דאילן דומיא דבית, מה בית צלתו מרובה מחמתו אף אילן צלתו מרובה מחמתו. וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, אמר רב פפא בשחבטן ע"כ. ופירש"י (ד"ה בשחבטן) השפיל ענפיו למטה מעורבין עם סכך כשר ואין נראין בעינין, וסכך כשר רבה עליו

הפסול דסוכה תחת הסוכה, כבר ביארנו דמקרי ג"כ תערובת סכך כשר עם סכך פסול, באופן דהכא גם סכך הכשר נפסל מחמת תערובות הסכך הפסול של ענפי האילן. והיכא דנפסל הסכך מודה ר"י הלבן דאיכא משום תעשה ולא מן העשוי, אע"פ שאח"כ הכשירו ע"י חבטה וביטול.

עוד יישוב לדעת ר"י הלבן

ד[ועוד נראה ליישב באופן אחר ע"פ שיטת התוס' בסוגיין. דכתבו התוס' (ד"ה הא קא מצטרף) דמה דמקשי' בגמ' והא קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, ע"כ דמיירי כשסכך הסוכה חמתה מרובה מצלתה, ולא מתכשרה אלא ע"י סכך הפסול, ורק בזה הוא דמק' הגמ' דא"א להכשיר הסוכה ע"י צירוף סכך הפסול ע"ש, [וכן מדוייק ברש"י נמי (ד"ה הא קא מצטרף סכך פסול, ע' בב"י סי' תרכ"ו)]. אבל בנידון של הר"י הלבן ע"כ מיירי היכא שצל הסוכה מרובה מחמתה, דהא הכשיר הסוכה ע"י הסרת תקרת הבית בלבד. ולפ"ז יש לחלק ולומר דרק היכא שהסוכה כשרה מצד עצמה, התם הכשיר הר"י הלבן דלא מקרי תעשה ולא מן העשוי, כיון שבלא התקרה שלמעלה היתה סוכה כשרה לגמרי. אבל בנידון דידן דמיירי שסוכה התחתונה לא היתה כשרה בלי סיוע ענפי האילן, הרי התם מקרי סכך פסול עד שיבטל את סכך הפסול ברוב, ובוה נשאר בפסולו משום תעשה ולא מן העשוי.

אלא דעדיין צריכים לבאר מה שחילק הגמ' בין אילן שחמתו מרובה מצלתו או להיפך, דהא לפי דברינו היה נראה דעיקר החילוק תלוי במדת הסכך בהסוכה שתחת האילן, האם צילתה מרובה מחמתה אם לאו, אבל צל האילן שלמעלה לא מעלה ולא מוריד. אמנם ביאור הדבר נראה דהיכא דהאילן עצמו היה צלתו מרובה מחמתו, הרי סגי בענפיו לבד להכשיר את הסוכה, אלא דכיון דמחוברים נינהו פסולים. ולכן כשחבטן וביטלן ונתכשרו מפסולן, הרי נשארו פסולים משום תעשה ולא מן העשוי, דחבטה לא הוה עשייה חדשה וכמ"ש הנחלת דוד, ולכן הסוכה פסולה.

אבל אם האילן היה חמתו מרובה מצלתו, א"כ מצדו ג"כ לא היה בכחו להכשיר הסוכה אפי' בלא הפסול דמחובר, ורק הצירוף של שתי הסככות הוא דהכשיר את הסוכה, וא"כ כשחבטן ונצטרף שתי הסככות בהדדי לעשות סכך אחד שצלתה מרובה מחמתה, הרי זה גופא נחשב כעשייה חדשה וליכא שום פסול דתעשה ולא מן העשוי, וכשרה הסוכה.

שהם מחוברים והו"ל סכך פסול, ולכן כשחבטן וביטלן שוב ליכא סכך פסול ונשאר סוכה התחתונה בכשרותה.

מח' הראשונים בענין תעשה ולא מן העשוי בסוכה שבתוך הבית

ב[וכתב הנחלת דוד דתי' זה תלוי במח' הראשונים המובא בהגהות אשר"י בפרקין (סי' כ"ד). הרא"ש שם הביא הפסול דתעשה ולא מן העשוי, וכ' שם בהגהות אשר"י וז"ל, מכאן היה רבינו ברוך מריגנשבורג אומר שאם עשה סוכה בתוך הבית תחת התקרה ואח"כ הסיר התקרה, דפסולה דהתורה אמרה תעשה ולא מן העשוי. וה"ר יצחק הלבן הכשיר דאין שייך לומר תעשה ולא מן העשוי אלא היכא דגוף הסוכה היה בפסול כגון גפן ודלעת וקיסום מחוברים, אבל הכא דגוף הסכך הוא כשר אלא שהתקרה גורמת לו הכי נמי דכשירה אחר שהסיר התקרה כו' עכ"ל.

וביאר הנחלת דוד דבשלמא לדעת רבינו ברוך מריגנשבורג א"ש האי תירוצא, דאע"פ שהאילן צלתו מרובה מחמתו, לכאור' אין זה פסול בגוף סוכה התחתונה, אלא דומה לסוכה שבתוך הבית, ומ"מ שפיר נפסל מדין תעשה ולא מן העשוי, וכמ"ש הנחלת דוד. אבל לפי דברי הר"י הלבן, הרי לא שייך כאן הפסול דתעשה ולא מן העשוי, וא"כ נשאר קו' הנחלת דוד בתוקפה. ומכאן הוכיח הנחלת דוד לפסוק כשיטת רבינו ברוך ודלא כדעת ר"י הלבן.

יישוב לדעת ר"י הלבן

ג[ונראה ליישב דעת ר"י הלבן, דיש לחלק בין תקרת הבית לאילן. דתקרת הבית לא מקרי סכך פסול, אלא פסולה מטעם אחר (ע' לקמן דף יד. רד"ה ר' מאיר), משא"כ אילן מקרי סכך, אלא דכיון דמחובר הוא הו"ל סכך פסול. ולפ"ז נראה עוד דבסוכה תחת האילן, כיון דגם האילן יש עליו שם סכך, א"כ חזי' ליה לסכך הסוכה כאילו מצורף עם סכך האילן, דהא דשניהם סכך נינהו, ונמצא שיש כאן צירוף של סכך פסול וסכך כשר באופן שנפסל סכך הכשר מחמת הסכך הפסול.

והשתא שפיר יש לחלק בין סוכה בתוך הבית דהכשיר הר"י הלבן [אחר הסרת התקרה], לבין נידון דידן דפסול אפי' אחר חבטת האילן וביטולו ברוב סכך הכשר. דהא בסוכה תחת הבית ליכא אלא פסול אחד של סוכה תחת סוכה, ובזה ס"ל לר"י הלבן דכיון שעיקר הסוכה כשרה, לא מקרי תעשה ולא מן העשוי אחר שמסירים את התקרה מלמעלה. אבל בסוכה תחת האילן, מלבד

* * *

מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי ז"ל

בענין הידור מצוה

אולם נראה לומר שאף אם נאמר שהתוס' פליגי על הריטב"א וסוברים שדין ואנוהו הוא דאורייתא עדיין שייך לומר שדין ואנוהו אינו לעיכובא, והוא בהקדם מה שיש לחקור ביסוד הדין של הידור מצוה, אם הוא תנאי בכל מצוה ומצוה דהיינו שהתורה אמרה שאינו מקיים את המצוה בשלימות אא"כ נעשית באופן של הידור, או שיש לומר שהידור מצוה הוא מצוה כללית דהיינו שיש מצוה נפרדת לעשות מצוות באופן מהודר וממילא באופן שהמצוה לא נעשית בהידור אין זה חסרון בקיומה של מצוה פרטית זו אלא שלא קיים את המצוה הכללית של הידור מצוה.

ונראה שבזה פליגי רש"י ותוס', שרש"י ס"ל שהידור מצוה הוא תנאי בכל מצוה ומצוה ולכן פירש שלולב היבש פסול הואיל ולא קיים את התנאי של הידור מצוה, אבל התוס' סוברים שהידור מצוה הוא מצוה כללית, ולכן אם המצוה נעשית בלי הידור אע"פ שלא קיים את המצוה הנפרדת של הידור מצוה מ"מ אין זה חסרון במצוה עצמה, וא"כ שפיר כתבו התוס' שמה שלולב היבש פסול אינו משום שלא קיים את הדין של "ואנוהו" אלא הוא גזירת הכתוב בלולב ואתרוג מדכתיב באתרוג "הדר" ואיתקש לולב לאתרוג.

ולפ"ז יש לומר שגם התוס' מודים לרש"י שהידור מצוה הוא מן התורה, ומכל מקום אין זה מעכב בדיעבד הואיל ואין זה תנאי במצוה עצמה אלא היא מצוה כללית. אבל מדברי הריטב"א שהוכיח שהידור מצוה הוא מדרבנן מהא דחזינן שאינו מעכב בדיעבד מוכח דס"ל שהידור מצוה הוא תנאי בכל מצוה ומצוה, ולכן היה מוכרח לפרש שמה שאינו מעכב בדיעבד הוא רק משום שמצות הידור היא רק מדרבנן, אבל אם היתה מן התורה על כרחו היינו צריכים לומר שהוא מעכב בדיעבד.

אלא שעדיין הקושיא הראשונה של התוס' במקומה עומדת, שאין כתב רש"י שלולב היבש פסול משום דכתיב ואנוהו, והלא בגמ' מפורש טעמא אחרינא שלולב היבש פסול משום דאיתקש לולב לאתרוג.

רש"י ותוס' נחלקו אם דין "הדר" דאתרוג הוא אותו דין "ואנוהו" דעלמא או שהוא דין חדש

ג] ונראה לומר בזה בהקדם מה שיש להסתפק בדין "הדר" דאתרוג, אם הוא דין חדש של הידור שאינו שייך להידור מצוה דעלמא הנלמד מ"ואנוהו", או דנימא שהדין "הדר" הנאמר באתרוג הוא אותו דין "ואנוהו" הנאמר בעלמא.

ונראה לומר שבזה פליגי רש"י ותוס', שהתוס' סוברים שהוא דין חדש שאינו שייך לדין "ואנוהו" דעלמא, ולכן כתבו שמאחר שמבואר בגמ' שלולב היבש פסול משום דאיתקש לאתרוג דכתיב ביה "הדר" א"כ מוכח שאין זה שייך לדין הידור הנלמד מ"ואנוהו" אלא הוא דין חדש של הידור שהוא לעיכובא, אבל רש"י סובר שדין "הדר" הנאמר בלולב ואתרוג הוא אותו דין "ואנוהו" הנאמר

מחלוקת רש"י ותוס' אם הידור מצוה הוא לעיכובא או לא

[א] דף כ"ט ב' לולב הגזול והיבש פסול עכ"ל. ופירש"י וז"ל יבש דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו עכ"ל. ומבואר מרש"י שמה שלולב היבש פסול הוא מחמת הדין הכללי של הידור מצוה הנלמד מהא דכתיב "זה אלי ואנוהו", וכדאיתא לעיל (דף י"א א ב') "זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות". ולפ"ז מוכח שדין "ואנוהו" מעכב, שהרי לולב היבש פסול אפילו בדיעבד.

וכתבו התוס' (בד"ה לולב יבש) וז"ל ומפרש בגמרא (בדף ל"א א') משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר, ולא כמו שפירש בקונטרס משום דכתיב זה אלי ואנוהו, דאין ואנוהו אלא לכתחילה ולא מיפסל בהכי כדמוכח פ"ק (דף י"א ב') דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנאמר זה אלי ואנוהו, לא אגדו כשר עכ"ל. ומבואר שהתוס' הקשו שתי קושיות על רש"י. חדא, שבגמ' מבואר שטעם פסול לולב היבש הוא משום דאיתקש לולב לאתרוג ולא משום הדין ד"ואנוהו". ועוד הקשו, שבפ"ק מבואר שדין "ואנוהו" אינו לעיכובא, שהגמ' אמרה שם דילפינן מ"ואנוהו" שיש מצוה לכתחילה לאגוד את הלולב, אבל בדיעבד אם לא אגדו כשר.

והנה המאירי כתב ליישב את הקושיא השניה על רש"י וז"ל ומתוך כך אני חוזר לפרש כפירוש גדולי הרבנים ומשום זה אלי ואנוהו, ואע"ג דבלא אגדו כשר בדיעבד, לא כל המדות שוות בפסול שאינו הדר, שהיבש כלה כל ליחלוהו וניטלה הדראתו כאדם שניטל חיותו, וכמו שפסלוהו בתלמוד המערב (פ"ג ה"א) על שם לא המתים יהללו י-ה, אבל לא אגדו לא ניטל הדרו לגמרי ובדיעבד כשר עכ"ל. וכוונתו לפרש שלפעמים דין ואנוהו הוא לעיכובא ולפעמים הוא רק לכתחילה, שאם החסרון בהידור המצוה הוא רק במקצת אז הוא רק דין לכתחילה, אבל אם ההידור חסר לגמרי אז הוא לעיכובא. ולפ"ז יוצא שהתוס' דפליגי על רש"י סוברים שאפילו אם חסר ההידור לגמרי אינו אלא דין לכתחילה. וצריך ביאור במה פליגי רש"י ותוס' אם דין ואנוהו הוא לעיכובא או לא.

ביאור מח' רש"י ותוס' ע"פ החקירה אם הידור מצוה הוא מצוה כללית או שהוא תנאי בכל מצוה ומצוה

[ב] ונראה לומר בזה, דהנה כתב הריטב"א (בדף י"א ב' ד"ה ואי רבנן מאי מצוה) וז"ל פי' דליכא למימר דמצוה לאוגדו לכתחילה מן התורה אלא דיעבד אם לא אגדו כשר, דהא כל בדאורייתא לא שאני לה בין לכתחילה בין בדיעבד, ופרקינן דהיינו מצוה מדרבנן משום שנאמר זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עכ"ל. ומבואר מהריטב"א שמה שדין ואנוהו הוא רק לכתחילה היינו משום שהוא רק דין דרבנן. ולפ"ז יש לומר שרש"י ותוס' פליגי אם ואנוהו הוא דאורייתא או דרבנן, שרש"י סובר שהוא מדאורייתא וממילא הוא לעיכובא, אבל התוס' סוברים שהוא מדרבנן וממילא הוא רק דין לכתחילה (וכן ביאר הג"ר יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק ח"א סי' ד').

שהרי מצות מילה ביום שמיני דוחה את השבת וע"ז אמרה הבריייתא שאם עדיין עוסק במעשה המילה אז גם ציצין שאין מעכבין את המילה דוחים את השבת מאחר שהוא חלק של מעשה המילה, אבל בחול אין חילוק בין פירש או לא, שבכל אופן יש דין הידור מצוה לחזור גם על הציצין שאין מעכבין את המילה. אולם הרמב"ם פליג בזה וסובר שהל' זו מיירי בין בשבת ובין בחול [שהרי כתב הל' זו ב' פעמים בהל' מילה, האחד בסתם (בפ"ב הל' ד'), והשני לענין שבת (בהל' ו')], ולפ"ז אם פירש שוב לא שייך הידור מצוה בציצין שאין מעכבין את המילה, ולכן בחול אינו צריך לחזור על הציצין שאין מעכבין, ובשבת אסור לו לחזור. וצ"ב במה פליגי הרמב"ם והטור.

ויעוין בבית הלוי (ח"ב סי' מ"ז) שביאר דפליגי אם מצות מילה היא רק מעשה המילה או שיש מצוה נוספת [הנמשכת כל ימי חייו] להיות מהול. שהרמב"ם סובר כהצד הראשון שהמצוה היא רק מעשה המילה, ולכן לא שייך הידור מצוה רק בשעת מעשה המילה, ולכן אם פירש אין צריך לחזור בשביל הציצין שאין מעכבין מאחר שכבר נגמר מעשה המילה ושוב לא שייך הידור מצוה. אבל הטור סובר כהצד השני שיש מצוה נוספת להיות מהול ומצוה זו נמשכת גם לאחר גמר מעשה המילה, ולכן גם לאחר שנגמר מעשה המילה יש הידור מצוה לחזור על הציצין שאין מעכבין מחמת המצוה הנמשכת, אלא שבשבת אסור לו לחזור שהרי מצוה זו הנמשכת לכל ימי חייו אינה דוחה את השבת.

והנה יעוין ברש"י בשבת (שם ד"ה המל) שמבואר מדבריו שסובר כהטור שהבריייתא מיירי רק לענין שבת אבל בחול יש לחזור גם על הציצין שאין מעכבין אפילו אם פירש. ולכן לפי מה שביאר הבית הלוי בדעת הטור יוצא שגם בדעת רש"י צריך לומר שסובר שמצות מילה נמשכת.

אולם לפי מה שכתבנו יש לבאר את שיטת רש"י באופן אחר, דהנה לעיל ביארנו שרש"י סובר שאע"פ שהידור מצוה תנאי בכל מצוה מכל מקום אינו לעיכובא מאחר שהוא רק תנאי בקיום המצוה בשלימות לעשותה מצוה מן המובחר. ולפ"ז יוצא שאם קיים את המצוה בלי ההידור נחשב קצת כאילו לא קיים את המצוה, שהרי יש תנאי בשלימות המצוה שתהיה מצוה מהודרת. ולפ"ז יש לומר שגם לאחר שנגמר מעשה המילה עדיין שייך הידור מצוה שהרי לענין שלימות המצוה עדיין לא קיים את המצוה וממילא נחשב כאילו עדיין לא נגמר מעשה המילה. [והנה לעיל ביארנו בדעת התוס' שהם סוברים שהידור מצוה הוא מצוה בפני עצמה ואינו חלק של המצוה, ולפ"ז מובן בפשיטות שאינו חוזר על הציצין שאין מעכבין שהרי כבר נגמר לגמרי מעשה המצוה, ולא שייך לדחות את השבת במה שאינו חלק של מעשה המצוה, אבל בחול שפיר יש לומר שחוזר.]

בענין אם דין ההידור של אגודה הוא דין בחפצא דלולב עצמו או דין במעשה הלקיחה

[ה] והנה האבני נזר (חלק או"ח סי' תל"ג) יישב קושיית התוס' על רש"י [שאיך שייך לומר שלולב היבש פסול מטעם זה אלי ואנוהו, והלא איגוד הלולב הוא רק לכתחילה מטעם זה אלי ואנוהו] שמה שאיגוד הלולב אינו מעכב את קיום המצוה היינו משום שאיגוד

בעלמא, ולכן שפיר כתב רש"י שלולב היבש פסול משום דכתיב ואנוהו אע"פ שהגמ' אמרה שהוא משום דאיתקש לולב לאתרוג. אלא שעדיין יש להקשות לרש"י, שאם נאמר ש"הדר" הוא אותו דין "ואנוהו" הנאמר בעלמא, א"כ למה הוצרכה התורה לכתוב "הדר" באתרוג, והלא מאחר שכבר אמרה התורה "ואנוהו" מזה יש ללמוד את הדין של "הדר".

ונראה לומר שרש"י סובר דלא כהריטב"א, דהנה כבר ביארנו שהריטב"א סובר שאם הידור מצוה הוא תנאי בכל מצוה אז על כרחך הוא לעיכובא [אא"כ נימא שהוא דין דרבנן], אבל נראה לומר שרש"י פליג על הריטב"א וסובר שאף אם הוא תנאי בכל מצוה עדיין יש לומר שהוא רק לכתחילה, שהתורה חידשה [מדכתיב "זה אלי ואנוהו"] שיש ב' מדרגות בקיום המצוה, שיש קיום מצוה באופן גרוע בלי הידור, ויש קיום מצוה באופן יותר נעלה על ידי שהיא מקיימה בהידור. ולפ"ז יש לומר שמה שהתורה אמרה שיש דין "הדר" באתרוג הכוונה היא שאע"פ דבעלמא יכול לצאת ידי חובתו אפילו אם מקיים את המצוה באופן גרוע דהיינו בלי הידור, אבל באתרוג אינו יכול לצאת ידי חובתו אא"כ יקיים את המצוה באופן יותר נעלה דהיינו בהידור, ואיתקש לולב לאתרוג לומר שגם בלולב הידור המצוה הוא לעיכובא.

אלא שעדיין קשה, שמאחר דבלאו הכי צריך ל"הדר" האמור באתרוג ללמד שהוא מעכב, למאי נפקא מינה כתב רש"י שדין הדר דאתרוג ודין הידור דואנוהו הם דין אחד.

ואולי יש ליישב ע"פ סברא הנזכרת בתוס' לקמן (ל"א א' ד"ה ור"י) ש"לא שייך לשון הדר אלא בפירות", שלפ"ז יש לומר שרש"י סובר שאם לא מצינו דין הידור מצוה בעלמא, אז לא היה שייך להקיש לולב לאתרוג, שהייתי אומר שדין הדר שייך רק בפירות אבל השתא דמצינו דין הידור מצוה בעלמא ואפילו שלא בפירות א"כ אין שום סברא לומר שדין הדר האמור באתרוג הוא רק בפרי שהרי בעלמא דין הידור הוא בכל דבר, ולכן שפיר יש להקיש לולב לאתרוג לומר שכשם שדין ואנוהו הוא לעיכובא באתרוג [אע"ג דבעלמא הוא רק לכתחילה], ה"נ בלולב הוא לעיכובא. [ומה שלולב שלא אגודו כשר בדיעבד עדיין צריך לתרוץ כמו שהבאנו לעיל בשם המאירי שאם לא ניטל הדרו לגמרי אין זה מעכב, ע"ש].

ביאור פלוגתת הראשונים בענין ציצין שאין מעכבין את המילה

[ד] והנה לפי מה שביארנו בשיטת רש"י [שהידור מצוה הוא תנאי בכל מצוה אלא שאע"פ אינו מעכב הואיל והוא דין רק בשלימות המצוה] יש לבאר את הגמ' בשבת (דף קל"ג ב'), וז"ל המל, כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה, פירש [שסילק ידיו, רש"י], על ציצין המעכבין את המילה חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר עכ"ל. ובגמ' שם מבואר שהביאור בדין זה הוא שאם פירש וחזר נחשב להתחלה אחריתי (ע"ש היטב וברש"י), ולכן אם פירש קודם שהסיר את הציצין שאין מעכבין ושוב חזר אין זה חלק של מעשה המילה.

אלא דפליגי הראשונים אם ברייתא זו מיירי רק בשבת או אפילו בחול, שהטור (ביו"ד סי' רס"ד) סובר שהבריייתא מיירי רק בשבת,

בעי, האי תנא סבר לה כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא עכ"ל. וכתב רש"י (בד"ה האי תנא) וז"ל שמעינן מהכא דבעינן בלולב קשר גמור שיקשור שני ראשי האגד, והאוגדן כאגודה של ירק לאו אגד הוא, ואפילו רבנן דפליגי עליה דרבי יהודה ואמרי לולב שאינו אגוד כשר מודו דמצוה לאוגדו כדתניא לעיל משום זה אלי ואנוהו ואוקימנא כרבנן עכ"ל. וכונת רש"י היא שמסוגיא זו מבואר שלדעת רבי יהודה שלולב צריך אגד לא שייך לצאת ידי חובתו אם אוגדו כאגודה של ירק דבעינן קשר גמור, ומאחר שגם רבנן מודים לרבי יהודה לענין לכתחילה ממילא מבואר שהדין לכתחילה של אגודה הוא ג"כ רק על ידי קשר גמור.

וקשה טובא, דא"כ למה אמרה הגמ' שביו"ט שאסור לו לקשור בקשר גמור יש לו לאוגדו כאגודה של ירק, והלא אגודה של ירק לאו קשר הוא כלל ואינו מקיים בזה את הדין של הידור מצוה, ולמה לא יטלנו בלי שום קשר כלל מאחר שאינו יכול לקיים את הדין של אגודה.

ולכן נראה לומר שיש חילוק בין הידור מצוה בחפצא דלולב והידור מצוה במעשה הלקיחה, שלענין הידור מצוה בחפצא דלולב אין זה הידור מצוה א"כ קושר את האגודה בקשר גמור שעכשיו יש דין אגודה בחפצא דלולב, אבל לענין הידור מצוה במעשה הלקיחה אין חילוק אם הוא קשור בקשר גמור או לא, שאפילו אם הוא אגוד רק באגודה של ירק מקיים בזה הידור מצוה במעשה הלקיחה, שהרי סוף סוף הוא נוטל את הג' מינים ביחד.

ולפ"ז יש לומר שגם באגודה של שאר מינים הנעשה ע"י גוי שייך בזה הכלל ש"כל לנאותו אינו חוצץ", שאע"פ שלדעת רבינו תם גוי אינו יכול לאגוד את הלולב מכל מקום זהו רק לענין הידור מצוה בחפצא דלולב, אבל לגבי הדין הידור מצוה של מעשה לקיחה אין חילוק בין אגודה הנעשה ע"י ישראל ובין אגודה הנעשה ע"י גוי, שהרי סו"ס הוא נוטל את כל המינים ביחד. וממילא עדיין שייך לומר ש"כל לנאותו אינו חוצץ" מאחר שלכל הפחות יש כאן הידור מצוה של מעשה הלקיחה.

יישוב דברי הרא"ש בענין הידור מצוה עד שלישי

[ז והנה לעיל הבאנו את דברי המאירי שכתב ביישוב שיטת רש"י וז"ל ומתוך כך אני חוזר לפרש כפירוש גדולי הרבנים ומשום זה אלי ואנוהו, ואע"ג דבלא אגדו כשר בדיעבד, לא כל המדות שוות בפסול שאינו הדר, שהיבש כלה כל ליחלוחו וניטלה הדראתו כאדם שניטל חיותו, וכמו שפסלוהו בתלמוד המערב (פ"ג ה"א) על שם לא המתים יהללו י-ה, אבל לא אגדו לא ניטל הדרו לגמרי ובדיעבד כשר עכ"ל. וכונתו לפרש שלפעמים דין ואנוהו הוא לעיכובא ולפעמים הוא רק לכתחילה, שאם חסרון בהידור המצוה הוא רק במקצת אז הוא רק דין לכתחילה, אבל אם ההידור חסר לגמרי אז הוא לעיכובא.

ונראה שהביאור בזה הוא שהתורה מסרה לחכמים לקבוע איזה חסרון הידור הוא רק במקצת ואיזה חסרון הידור הוא לגמרי. ולפ"ז קרובים דברי הכפות תמרים ביישוב דברי רש"י לדברי המאירי, שכתב וז"ל דאפשר לומר דמה שאמרו ואנוהו התנאה לפניו במצות יש דברים שהם לכתחילה כגון אגד ויש דברים שיהיו

אינו הידור בחפצא דלולב [שהרי לגבי מראה הלולב אין זה נוי יותר אם הוא באגודה או לא] אלא הוא הידור במעשה הלקיחה, דהנה לכתחילה יש ליטול את הג' מינים של לולב והדסים וערבות ביד אחד כדי שתהיה לקיחה אחת, ויש הידור בדין זה שתהיה לקיחה אחת לגמרי על ידי שהם אגודים ביחד, וממילא אין הידור זה מעכב, שהרי עצם דין לקיחה ביד אחד אינו לעיכובא. אבל בלולב היבש הרי יש חסרון הידור בחפצא דלולב עצמו וממילא חסרון הידור זה מעכב את קיום המצוה.

אולם נראה שמדברי המגן אברהם מבואר דלא כהאבני נזר, דהנה כתב הרמ"א (או"ח סי' תרל"ט סעיף א') וז"ל לולב שאגדו עכ"ל ועשאו כשר כמו סוכת עכו"ם עכ"ל. והמגן אברהם שם (בס"ח ח') כתב שמדברי הרמ"א משמע שהוא כשר רק בדיעבד, אבל לכתחילה יש לאגוד את הלולב ע"י ישראל. והמג"א ביאר דהיינו משום שהרמ"א חושש להחמיר כשיטת רבינו תם (המובא בתוס' גיטין מ"ה ב' ד"ה כל) שמי שאינו מצווה במצוה אסור לו לעשות את החפצא דמצוה, ולכן אשה לא תעשה ציצית ולא תאגוד את הלולב, ע"ש. אלא ששוב הק' המג"א שהרי קיימא לן כרבנן שלולב אין צריך אגד וא"כ כל עיקר האגודה אינו נצרך כלל וא"כ למה יש להחמיר לכתחילה שגוי לא יאגוד את הלולב. ותיירן וז"ל וצריך לומר כיון שהוא נוי למצוה חשוב כמצוה עצמו עכ"ל.

ומשמע שהמגן אברהם בקושייתו היה סובר כהאבני נזר שמאחר שהלולב אינו צריך אגד א"כ הידור זה של אגודה אינו שייך לחפצא דלולב כלל, ולכן הק' למה יש להחמיר שגוי לא יאגוד את הלולב. אלא שהמג"א מסיק דלא כהאבני נזר, ובאמת הידור זה של אגודה שייך לחפצא דלולב עצמו, ולכן מאחר שהרמ"א חושש לכתחילה כדעת רבינו תם שמי שאינו מצווה במצוה אינו יכול לעשות את החפצא דמצוה, לכן גוי לא יאגוד את הלולב. ועכ"פ מבואר שמסקנת המגן אברהם היא דלא כהאבני נזר, ובאמת ההידור של אגודה הוא דין בחפצא דלולב עצמו ולא במעשה הלקיחה.

[ו] אלא שלפ"ז העיר בני הרב נתן נטע שליט"א שאם אשה או גוי אגדו את הלולב בדבר שאינו מינו אז האגודה תהיה חציצה בין ידו ללולב וא"כ לא יקיים מצות ד' מינים כלל אפילו בדיעבד [לדעת רבינו תם], דהנה מבואר לקמן (דף ל"ז א') שאם עשה את האגודה בדבר שאינו ממין הלולב מה שאינו חוצץ הוא משום ש"כל לנאותו אינו חוצץ", דהיינו שמאחר שהאגודה היא הידור למצות לולב ממילא לא נחשב לחציצה. אבל לפי מה שביארנו יוצא שההידור מצוה של האגודה שייך ליעשות רק ע"י מי שמצווה על מצות לולב, וא"כ אם אשה או גוי אגדו את הלולב אין זה נחשב "לנאותו" כלל, ואז תהיה חציצה בין ידו ללולב.

אולם נראה לומר שבאמת גם לדעת רבינו תם לא תהא חציצה בכה"ג, דהנה נראה להוכיח שיש ב' דינים בהידור מצוה של אגודה, שיש הידור בחפצא דלולב שתהא באגודה וכמו שכתב המגן אברהם, ויש עוד הידור במעשה הלקיחה וכמו שכתב האבני נזר. דהנה איתא לקמן (דף ל"ג ב') וז"ל הותר אגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק, ואמאי ליענביה מיענב, הא מני רבי יהודה היא דאמר עניבה קשירה מעלייתא היא, אי רבי יהודה אגד מעלייתא

הבעיא עכ"ל. אמנם רבינו חננאל שם פליג וצריך ביאור במה פליגי הראשונים. ובפשטות יש לומר דפליגי אם הידור מצוה הוא דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא או אם הוא דרבנן וספיקו לקולא.

אולם לפי הנ"ל יש לומר שאף הרא"ש ס"ל שהידור מצוה הוא דין דאורייתא, ומה שכתב דאזלינן לקולא בספק הידור מצוה היינו משום שההידור מצוה להוסיף על דמי האתרוג לקנות אתרוג נאה אינו אחד מן המקומות שהחכמים אמרו שהידור מצוה הוא לעיכובא, וממילא יש לנו לומר שהוא רק דין לכתחילה, ומאחר שאין זה לעיכובא שפיר יש לומר דאזלינן בספיקו לקולא אע"פ שהידור מצוה הוא מן התורה.

לעיכובא כגון לולב היבש פסול, והכתוב מסרו לחכמים לפרש איזה הידור הוא לכתחלה ואיזה הידור הוא לעיכובא עכ"ל.

ונראה שלפי דברי המאירי והכפות תמרים יש לבאר את שיטת הרא"ש, דהנה איתא בב"ק (דף ט' ב') וז"ל אלא אמר רבי זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה, בעי רב אשי שליש מלגיו או שליש מלבר, תיקו עכ"ל. ומבואר דהיא איבעיא דלא איפשיטא אם השיעור של תוספת שליש בשביל הידור מצוה הוא שליש מלגאו או שליש מלבר. ולהלכה נחלקו הראשונים אי אזלינן לקולא ואין צריך להוסיף רק שליש מלגיו או דאזלינן לחומרא וצריך להוסיף שליש מלבר. שרבינו חננאל (שם) כתב וז"ל ועלתה בתיקו ועבדינן לחומרא מלבר עכ"ל. אמנם הרא"ש (ב"ק סי' ז') פליג סובר דאזלינן לקולא שכתב וז"ל ועד שליש מלגיו כיון דלא איפשיטא

* * *

זכר לענני הכבוד

למדנו מדברי הגר"א שט"ו תשרי היא זמן מיוחד של "זכר לענני הכבוד" מכיון שאז חזרו ענני הכבוד לישראל מכח התשובה שעשו בני ישראל לכפר על חטא העגל. אלא שעדיין צריך ביאור למה צריכים לעשות את הזכר בזמן שחזרו ענני הכבוד ולא בזמן שבא ענני הכבוד מתחילה כשיצאו ממצרים.

ונראה לבאר את דברי הגר"א בהקדם דברי המבי"ט, דהנה איתא במס' ראש השנה (י"ז ב') ה' ה', אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. והמבי"ט ביאר בספר בית אלקים (שער התשובה פ"א) וז"ל עוד אפשר לפרש, אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא וישוב, כי מי ששב בתשובה על חטאתיו הש"י מעביר עליהם והיו כלא היו, ומתרצה אליו כאלו לא חטא מעולם, כי היה מספיק כשיעבור על חטאתיו ולא יענישהו עליהם במדת רחמים שלו, אבל לא יהיה מהעומדים לפניו ומרוצים אצלו כבתחלה, לזה אמר אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא וישוב, כי כמו שקודם שחטא האדם הוא מרוצה אצלי ועומד לפני, כמו כן אחר שיחטא כיון שעשה תשובה הוא לפני כבראשונה עכ"ל.

ולפי דברי המבי"ט יש לבאר שהענין של חזרת ענני הכבוד לבני ישראל הוא שכיון שנתקבלה תשובת בני ישראל על חטא העגל חזרו לחביבותם הראשונה וזכו לחסות בצל כנפי השכינה על ידי חזרת ענני הכבוד. ונראה שזהו גם כן כוונת הגר"א, שהזכר לענני הכבוד אינו רק לזכור חסדי ה' שגמל עמנו בהוציאנו ממצרים, אלא הוא לזכור חסדי ה' שקיבל תשובתנו על חטא העגל וחזר להשרות עלינו ענני הכבוד. וזה מעיד על החביבות של בני ישראל לפני הקב"ה.

וממילא מיושבת למה נקבע חג הסוכות בזמן חזרת ענני הכבוד ולא בזמן שבא בתחילה, שחג הסוכות היא זמן לזכור חסדי ה' על מה שקיבל תשובת בני ישראל על חטא העגל והחזיר לנו את ענני הכבוד, לכן צריכים לקבוע חג הסוכות בחודש תשרי.

לדעת הטור הזכר לענני הכבוד יכול להיות בכל השנה

כתב הטור (סי' תרכ"ה) וז"ל והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמש ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו ואע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה עכ"ל.

מבואר מדברי הטור שהזכר לענני הכבוד אינו מוגבל לחודש תשרי, ובאמת חודש ניסן ראוי יותר מכיון שענני הכבוד התחילו אז, ומה שקבעה התורה לחג הסוכות בתשרי הוא כדי שיהיה ניכר שאנו יושבים בסוכה לשם המצוה.

לדעת הגר"א הזכר לענני הכבוד הוא משום שחזרו

בסוכות לאחר שנסתלקו בחטא העגל

אולם, הגר"א בפירושו לשיר השירים (א', ד') ביאר ענין קביעת חג הסוכות בחודש תשרי באופן אחר, שכ' וז"ל ובזה מתורץ מה שהקשו למה אנחנו עושים סוכות בתשרי כיון שהוא נגד היקף ענני כבוד היה ראוי לעשות בניסן כי בניסן היה תחילת היקף עננים, אבל נראה לפי שכשעשו את העגל נסתלקו העננים ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן, ומשה ירד ביוה"כ, ובמחרת יו"כ ויקהל משה וציוה על מלאכת המשכן זה היה ביי"א תשרי, וכתוב והם הביאו כו' בבוקר בבוקר עוד ב' ימים הרי י"ג בתשרי, ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשא את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני כבוד, ולכך אנו עושים סוכות בט"ו בתשרי עכ"ל.

שיחת התחזקות לחג הסוכות מאת המנהל רוחני הגה"ר בעריל ויסבורד שליט"א

לע"נ האשה החשובה מרת אביבה בת מורנו ורבנו הגאון רבי שמואל יעקב ע"ה

זמן שמחתנו – ביטוי הרוממות של ימים נוראים

להביע שטוב לנו לחסות בה' מבטוח בנדיבים, ומראים שאנחנו מוקפים בענני כבוד ונשמרים היטב על ידי שומר עמו ישראל לעד, ואם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר. ואחר כל זה ניתנה לנו שמיני עצרת, שהקב"ה ברוב חמדתו לעצמו אמר לנו קשה עלי פרידתכם, ואנו מצידינו מתרוממים מעלה מעלה, ומכריזים אתה הראת לדעת כי ה' הוא הא' אין עוד מלבדו. ויסוד השמחה של סוכות ושמחת תורה נובע מגודל הבהירות שהשגנו על ידי הימים נוראים בעיקר תכלית העולם, ברוממותו יתברך, ובגדלותו של ישראל וקורבתם לאביהם שבשמים.

הבחירות של סוכות מקפת אותנו ברוחניות ובגשמיות

עוד מצינו במוספי חג הסוכות דבר שלא מצינו לה בכל שאר המוספים, דנצטוינו להקריב ע' פרים נגד אומות העולם, והכי איתא בסוכה (נה:): הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות, פר יחידי 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, והיינו שהקב"ה כביכול מזמין אף אומות העולם בסוכות, ואמר לעבדיו – היינו ישראל – לעשות להם סעודה גדולה, ועוד מצינו שם, א"ר יוחנן אי להם לעובדי כוכבים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו בזמן שבהמ"ק קיים מזבח מכפר עליהן ועכשיו מי מכפר עליהן, ונמצאנו למידי דדוקא בזמן שמחתנו יש לאומות כפרה וריצוי על ידינו, והדבר אומר דרשני.

ולפי דברינו יש לבאר הענין שפיר, דרצונו ית' הוא בקיום האומות⁶, ושיהיה להם מזבח מכפר, וכהנה, ואדרבה כל כפרתם אינה אלא כפי מעשיהם של ישראל⁷, אמנם רצונו בקיומם הוא אך ורק בשביל התורה שנקרא ראשית ובשביל ישראל שנקרא ראשית, וממילא, מכל זמני השנה, בחר הקב"ה דוקא בעת הזאת, עת שנתרוממו ישראל בבהירות ובדעת ובשמחה, והם מוקפים בעננים ובסוכה, וכל חלקי בית ישראל מודים ומהללים לשם תפארתו, וכל עצמותיהם אומרים ה' מי כמוך, ומעשיהם מביעים ומורים על גדלותם וקרבתם להקב"ה, והבדילם העצום מן

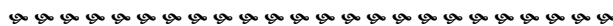
שמחה נובע מבחירות

הנה בהגיע הזמנים אשר התורה חייבה אותנו בהם בשמחה מוטל עלינו להתבונן בחובת שמחה מהו, ומצינו במסכת סוכה (כת). אמרו עליו על רבי יונתן בן עוזיאל שכל העוף שפורח על גביו מיד נשרף, ובתוס' שם ד"ה כל עוף ביארו "שהדברים שמחים כנתינתם בסיני שנתנה תורה באש", והיינו שהיתה שמחה מסוימת בלימודו כמו הר סיני. ובאמת יש להתבונן בכל זה, דלא מצינו מפורש בכתובים שהיה שמחה כנתינת התורה, אמנם מבואר כאן בתוס' שנתנית התורה היתה מתוך שמחה, וכשרבי יונתן בן עוזיאל ישב ולמד נתעורר אותה השמחה, עד כדי כך שכל עוף הפרוח על גביו מיד נשרף.

ואולי יש לבאר מהות השמחה על פי מה דמצינו במדרש תנחומא פרשת בראשית (סי' א) "שהתורה נתנה אש שחורה על גבי אש לבנה", והיינו שהתורה ניתנה בבהירות עצומה, וזהו "דברים שמחים כנתינתה", שרבי יונתן בן עוזיאל ישב ולמד באותה בהירות עצומה כנתינתה, שהיתה אש שחורה ע"ג אש לבנה. והבהירות הזה היא מקור השמחה. וא"כ נמצאנו למידיים שיסוד השמחה היא בהירות, וכמו שאמר³ אין שמחה כהתרת הספיקות.

ד' מינים וסוכה – ביטוי בפועל של ימים הנוראים

והנה התורה קבעה חג הסוכות אחרי ראש השנה ועשרת ימי תשובה ויום הכיפורים, ויסוד הדברים אולי הוא שעל ידי החג ומצוותיה אנחנו מביעים הרוממות והמדרגות העילאיות והקניינים הרוחניים שזכינו להם בימים הקודמים, על ידי העבודה והתשובה של אותם ימים מסוגלים, ועל ידיהם אנו לוקחים לעצמינו ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים ענף עץ אבות וערבי נחל, ומורים בזה שכל עצמותינו אומרים ה' מי כמוך, כמו שגילו לנו חז"ל שארבע מינים הללו מורים על איברי האדם⁴. וכמו כן הם מורים ומרמזים על כל חלק מכלל ישראל, אלו שיש טעם וריח ואלו שאין להם⁵, אחרי ימים הנוראים, שמו מפארים עדת חבלו, וכולם ביחד מודים ומהללים לשם תפארתו. וכמו כן נצטוינו לשבת בסוכה



⁶ ע"י ספר דרך ה' (שער שני פ"ד אות ו') ואולם לא היתה הגזירה להאביד את האומות האלה אבל היתה הגזירה שישארו במדרגה השפלה שזכרנו והוא מין אנושיות שהיה ראוי שלא ימצא אילו לא חטא אדה"ר והוא בחטאו גרם לו שיימצא. ואמנם כיון שיש בהם בחינת אנושיות אע"פ שהיא שפלה, רצה הקב"ה שיהיה להם מעין מה שראוי לאנושיות האמיתית, והיינו שיהיה להם נשמה כעין נשמות בני ישראל אע"פ שאין מדריגתה מדריגת נשמות ישראל אלא שפלה מהם הרבה. ויהיה להם מצות יקנו בהם הצלחה גופיית ונפשית גם כן כפי מה שראוי לבחינתם והם מצות בני נח. והנה מתחלת הבריאה נזמנו כל הדברים להיותם כך אם יהיה שיחטא אדם וכמו שנבראו כל שאר ההיזקים והעונשים על התנאי.

⁷ ע"י דרך ה' (שער שני פ"ד אות ח') במעשיהם של ישראל תלה האדון ב"ה תיקון כל הבריאה ועילויה כמש"כ, ושעבד כביכול את הנהגתו לפעלם להאיר ולהשפיע או ליסתר ולהתעלם ח"ו על פי מעשיהם.

³ רמ"א בתורת העולה (ח"א פרק ו) בשם חכם אחד. וראה משלי (טו), ל מאור עיניים ישמח לב, ופי' במצודת דוד "הארת עיניים בדבר המסופק ישמח לב, כי אין בעולם שמחה כהתרת הספיקות".

⁴ מדרש תנחומא אמור (סי' י"ט) ולקחתם לכם, זה שאמר הכתוב כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך (תהלים לה, י) יפה אמר דוד שאמר הפסוק הזה. תדע לך, שהלוב הזה דומה לשדרה של אדם, וההדס הזה דומה לעיניים, והערבה דומה לשפתיים, והאתרוג דומה ללב. אמר דוד, אין לך אבר אחר גדול מאלו, שקולין הן כנגד הגוף, הוי כל עצמותי.

⁵ תנחומא (שם סי' י"ז) פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל מה טיבן של ארבעת המינים הללו? מהן שעושין פירות, ומהן שאין עושין פירות. פרי עץ הדר כפות תמרים אלו צדיקים, שיש להם מעשים טובים. וענף עץ עבות וערבי נחל אלו בינוניים שיש בישראל. אמר הקדוש ברוך הוא, כולכם כאחד תעשו אגודה אחת, כדי שלא יהיה בבני פסולת. אם עשיתם כן, אני מתעלה עליכם. וכן הנביא אומר הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה.

נשיב אל ליבנו שאנחנו נמצאים לפני הקב"ה תמיד, והוא מצידו בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, והוא מקיף אותנו ומחיינו מטובו, ולא רק כשעומדים לפניו בראש השנה ויום הכיפורים, לא רק כשמודים לפניו עם הלולב בסוכות, לא רק כשאנו יושבים מוקפים בענני הכבוד או בסוכה, ולא רק כשאנו מכריזים אתה הראת, אלא כל רגע ורגע של חיינו פשוטו כמשמעו, וכאשר נדע זאת בבירור גמור ובבהירות עצומה ממילא נרצה לקיים מצוותיו ולהידבק בו. ובאמת אם נתבונן בזה עוד נבין שכל עבירות נובעים מפאת שאין אנו מבינים היטב השגחתו עלינו, וכמו שאומרים בירדו על חטא שחטאנו לפניך, אם היינו מבינים שאנו עומדים תמיד לפניו איך נעזי ערפינו ונקשה ערפינו לחטוא.⁹

זאת ועוד, אם נשים זה על ליבנו, נקיים בזה מצוה כל רגע ורגע פשוטו כמשמעו¹⁰, ונזכור לפני מי אנחנו עמלים, ולא נסיח דעת ממנו ית', ונזכה לקיים כל מצוותיו ברוממות ובבהירות ובשמחה.

האומות, ובוודאי לא יעלה על ליבנו שיש לאומות העולם מטרה וקיום בפני עצמם, או שמעשה האומות יסיפו או יגרעו בהבריאה⁸, אלא נדע בבהירות שכל בקשתינו בקיומם הוא שידע כל פועל כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתו, ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' א' ישראל מלך, ומלכותו בכל משלה.

כל העושה איסור לחג – עיקר העבודה הוא לחמשיך הלאה

ומצינו בסוכה (מה:): א"ר ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי ור' יוחנן משום ר'ש המחזוי משום ר' יוחנן המכותי כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנא' אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח, עבודתנו לאחר ימים אלו הוא לעשות אסור לחג, לקשר עצמינו להמעלות והרוממות שהשגנו בימים אלו, להמשיך לחיות עם הבהירות והשמחה.

ובאמת יש להתבונן טובא איך להגיע למדרגה עילאה זו, להתרומם עצמינו בתמידית, ולא רק ליום אחד או לכמה ימים, ואולי אם

* * *

ביאורים במגילת קהלת נלקטו מספר נחלת שמעון על נ"ך יו"ל ע"י המחבר הרה"ג רבי שמעון קרסנר שליט"א

וכו', וא"כ אעפ"י דבלשון הכתוב כתוב עושיו ואדונייהם ואלהים מ"מ בלשון תפלה אין לומר לשון מוטעה אלא לשון שיהא ברור ולא יפול בו הטעה, וא"כ אין לומר קוניהם אלא קונם. אלא שיש לתרץ דלא נאמר כל זה דצריך לדבר בלשון ברור אלא בתפלות שאנו אומרים, אבל בתוארי הא-ל יתברך די לנו שנאמר התוארים כמו שכתובים בתורה, ותדע לך דאנו אומרים בתפלתנו אלקים אעפ"י שהוא מורה רבוי וכו'. וכן הסיק דיפה הם אומרים קוניהם ע"ש. [וע' סידור אוצר התפילות תפלת שחרית דף ק"ל].

וע' שו"ע או"ח הל' ראש השנה תקצא, ועיקדת יצחק היום לזרעו תזכור, כך היא הנוסחא המפורסמת, והמדקדק לומר לזרע יעקב תזכור מְשֻׁנָּה ממשטב טבטב חכמים בברכות ואינו אלא טועה, אבל הט"ז ס"ק ג' כתב שבספר זבחי שלמים לבעל הפרדס חולק ע"ז דבתפלה בעי' לפרושי טפי כל מה דאפשר ומביא ראיה ע"ז מס' הזוהר מתפלתו של יעקב ועל כן יש לומר לזרעו של יעקב. וז"ל הזוהר (בראשית קסט). מכאן מאן דצלי צלותא דבעי לפרשא מיליה כדקא יאות וכו', מיד אחי (בראשית לב, יב) — הצילני נא

א) אל תבהל על פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלקים וגו' (הא). ע' שו"ת לחם רב סי' א' ממח"ס לחם משנה על הרמב"ם דנשאל בתפלת השחר שאנו אומרים (בברכות קריאת שמע) עושים רצון קוניהם, אם יש לגרוס רצון קונם משום דאין שייך לומר לשון קוניהם שהוא לשון רבים ח"ו, או אם נגרוס כאשר מצאנו מקדמונינו רצון קוניהם שכתוב כן בכמה מחזורים וכו'. תשובה, מזקנים אתבונן, אטו ניקום אנן לבטל נוסח הקדומה (בתמיה) וכו', ואע"ג דמשמע ח"ו רבוי בו יתברך, אין לחוש, דהרי מצאנו בשופטים כתוב והנה אדוניהם נופל מת (שופטים ג, כה) וקרא אדונים ליחיד, וכן כתוב בישעיה יט, ד וסכרתי את מצרים ביד אדונים קשה וכו', וא"כ כמו שאנו אומרים אלהים אדונים עושים לא-ל יתברך, ג"כ נאמר קוניהם אעפ"י שהוא יחיד שהוא לשון מעלה לו. איברא דאיכא למשדי בהא נרגא, דלשון תורה לחוד ולשון תפלה לחוד, דבתפלה צריך לפרש הדברים שלא יפול בהם הטעה באזני השומעים כלל, וכמ"ש הראב"ע עה"פ אל תבהל על פיך וגו' שצריך לדבר בתפלה בלשון צח וברור, וכזה באבורהם

~ ~ ~ ~ ~

⁸ ע"י דרך ה' (שם) מעשה האומות לא יסיפו ולא יגרעו במציאות הבריאה ובגילוי ית"ש או הסתרו.
⁹ בספר בית אלוקים להמבי"ט (שער התשובה פרק א') כתב כי מי שעומד לפני מלך בשר ודם אינו עובר על דבריו בעמדו לפניו אלא אחר שהולך מלפניו, והא' ית' מלא כל הארץ כבודו, ומצד שאין אנו משיגים

¹⁰ ע"י ביאור הלכה (סי' א' ד"ה הוא כלל גדול בתורה).

וישלח, וע' זוהר בראשית פא. ע"ש. וע' אור החיים שמות ח, ח, ודברים ג, כג.
(נ"ש על שופטים ח"א ל, כא ונ"ש על ישעיה ח"ג ז, יג)

מיד אחי מיד עשו), ואי תימא קרבין אוחרנין סתם אחין איקרונ, מיד עשו, בגין לפרשא מיליה כדקא יאות, והובא בבית הלוי ר"פ

* * *

כמשה רבינו (וע' קובץ מאמרים ואגדות לר' אלחנן ווסרמן ח"א דף נ"ו).

ובויכוח הרמב"ן (כתבי הרמב"ן ח"א, הוצאת מוסד הרב קוק, אות נ"ג) פירש דכוונת המדרש דמשה עמד בשפלותו כנגד פרעה המלך הגדול והרשע ולא נשא לו פנים במכות גדולות שהכהו והוציא ישראל מידו וכו', והמשיח יעשה יותר ממנו ע"ש. וביערות דבש ח"ב ריש דרוש ב' כתב דהתורה העידה לא קם כמשה, ומה שאמרו במדרש הנה ישכיל עבדי ירום ונשא ירום ממה, היינו בממשלה וגדולה כי יִשָּׁב על כסא ה', אבל לא במעלה והשגת נבואה, לא יגיע שום אדם למשה אשר נחסר מעט מאלקים, ולכך זהו שורש בתורתנו כי לא קם כמשה.

וע' באגרת תימן להרמב"ם (הוצאת מוסד הרב קוק דף נ"א) דמעלתו של מלך המשיח תהיה יותר מעולה ממעלת הנביאים ויותר נכבדת זולת משה רבינו ע"ה, ויחד אותו הבורא יתברך בדברים שלא יחד משה רבינו עליו השלום, שנא' בו והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח (ישעיה יא, ג), ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' (ישעיה יא, ב), והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו (ישעיה יא, ה), וקרא לו הקב"ה שש שמות באמרו כי ילד יולד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום (ישעיה ט, ה), וזה שקראו 'אל' דרך ההפלגה, להודיע שגדולתו מעולה ממעלת כל אדם וכו' ע"ש ברמב"ם. ולפ"ז יל"פ הא דאמרו במדרש תנחומא ונשא ממה היינו שיהיה מורת ודאין וכו' ולא לענין נבואה.

(נ"ש על מ"א ח"א ס"ס ט"ו וישעיה ח"ב ב, ו)

ב) בקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת (יב, י). ע' ר"ה כא: בקש קהלת להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב ישר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים לד, י), וחד אמר בנביאים לא קם במלכים קם וכו'.

וכתב הרמב"ם בהל' תשובה ט, ב, בענין מלך המשיח שבעל חכמה יהיה יותר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו ע"ש. ופשוט דמה שכתב הרמב"ם דמלך המשיח יהיה נביא גדול קרוב למשה רבינו, ולא כמשה ממש, הוא משום דבתורה כתיב ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' (דברים לד, י), וכמ"ד בר"ה כא: בקש קהלת למצא דברי חפץ, בקש קהלת להיות כמשה, יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב ישר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה. אולם במדרש תנחומא פ' תולדות ובילקוט ישעיה קפיטל נ"ב פסוק י"ג רמז תע"ו דרשו הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד (שם בישעיה), 'ירום' מאברהם 'ונשא' ממה 'וגבה' ממלאכי השרת ע"כ, ואם הכוונה לענין נבואה י"ל דזהו כמ"ד האחר במס' ר"ה דדרש בנביאים לא קם במלכים קם, אבל יותר מסתברא דכוונת המדרש תנחומא והילקוט (והגמ' ר"ה) היא דמצד חכמת התורה יתכן דבמלכים קם אבל לא מצד הנבואה.

וכן כתב רבי צדוק מלובלין בספרו דובר צדק דף עו, דאין קושיא על מה שאמרו רז"ל עה"פ ירום ונשא ממרע"ה דמשיח יהיה רם ממרע"ה, והרי התורה לא תשתנה ולעולם יהיה כתוב ולא קם נביא כמשה, ורז"ל אמרו בר"ה כא: אבל במלכים קם, והכוונה דמצד השגת המלכות כמו שאמרו רז"ל במגילה טו. עה"פ ותלבש אסתר מלכות (אסתר ה, א) שלבשתה רוח הקודש, שמצד רוח הקודש יוכל להיות יותר והיינו מצד החכמה חכמת שלמה ולא מצד הנבואה ע"ש. ונע' רמב"ם הל' תשובה ה, ב, דכל אדם ראוי להיות צדיק

* * *

דהאשה שריחמה על הילד ודאי היא אמו. ויש לברר אם באמת יכול דיין לפסוק דין ע"פ אומדנא.

ע' רמב"ם הל' סנהדרין כד, א יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אעפ"י שאין שם ראיה ברורה, ואצ"ל אם היה יודע בודאי דהדבר כן הוא שהוא דן כפי מה דידוע, כיצד וכו', וכן כל כיוצא בזה, שאין הדבר מסור אלא ללבו של דיין לפי מה שיראה לו שהוא דין האמת וכו' ע"כ. וכ"ה בשו"ע חו"מ סי' ט"ו.

ג) בקש קהלת למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת (יב, י). ע' ר"ה כא: מה אני מקיים בקש קהלת למצא דברי חפץ, בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב ישר דברי אמת, על פי שנים עדים וגו' (דברים יז, ו).

והנה במעשה דשלמה המלך ושתי הזונות כתיב (מ"א ג, טז-כז) אז תבאנה שתי נשים זנות אל המלך וגו' אני והאשה הזאת ישבת בבית אחד וגו' ותאמר האשה האחרת לא כי בני החי ובנך המת וגו' ויאמר המלך גזרו את הילד החי לשנים וגו' ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתהו היא אמו וגו'. מהמקראות נראה דשלמה המלך פסק הדין של שתי זונות ע"פ אומדנא,

מילתא ולא מעיקר הדין, ובפרט די"ל כן לענין שלמה, דהלא מלך רשאי לדון אפי' דיני נפשות בלי עדים וראיה ברורה וכמ"ש הרמב"ם הל' מלכים ג', וכח זה ניתן גם לסנהדרין וכמבואר בהל' רוצח ב,ד, והמהרי"ק כתב דבריו מעיקר הדין דא"א לדון ע"פ אומדנא כשלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים, ולא רצה בנדונו לפסוק הדין ע"פ הוראת שעה למיגדר מילתא.

וכן מבואר ברדב"ז בחד תירוץ שכתב דההיא דשלמה הי' הוראת שעה — ע' שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' אלף נ"ט (תרל"ד) שהקשה אההיא דשלמה הא קי"ל כמ"ד דלא מפיקנן ממונא מחזקתיה אלא בעדים, ואפי' באומדנא דמוכח וכההיא דגמל האוחר (דהלכה כחכמים החולקים על רבי אחא), ואפי' לבת קול (שיצתה בת קול ואמרה היא אמו וכמבואר במס' מכות וכו"ל), מ"מ לא בשמים היא (ב"מ נט:), וי"ל דכיון דאמרה האשה גם לי גם לך לא יהיה גזרו הא אפיקתיה מחזקתה ולפיכך זכתה האחרת, א"נ הוראת שעה ע"ש.

ונחזור לדברי הרא"ש שהביא ראייה משלמה דיכולים לדון ע"פ אומדנא היכא דא"א לברר בענין אחר. לכאו' קשה מהגמ' הנ"ל בר"ה כא: בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ע"פ שנים עדים וגו', והיינו דביקש לדון ע"פ אומדנא (וכמ"ש לקמן בשם העיון יעקב), וזה היה שלא כדין, דיצאת בת קול דבעינין עדים דוקא. ויש ליישב דשלמה ביקש לדון דינים שבלב אפי' היכא שהיה אפשר למצוא עדים, וזה אסור, אבל איה"נ כשא"א למצוא עדים וכההוא מעשה דשתי זונות מותר וחייב לדון ע"פ אומדנא וכמ"ש הרא"ש. והא דיצאה בת קול ואמרה וכתוב יושר דברי אמת, לא קאי על ההוא מעשה דשתי זונות, דאדרבה שם הסכים הקב"ה לפסק שלו, ע' מס' מכות כג: אר"ב בשלשה מקומות הופיע רוח"ק וכו' ובבית דינו של שלמה וכו' דכתיב ויען המלך ויאמר תנו לה את הילד החי והמת לא תמיתוהו היא אמו מנא ידע דלמא איערומא מיערמא יצאת בת קול ואמרה היא אמו וכו' (ודוחק לומר דהבת קול הסכימה עמו רק על עצם החלטתו ולא גם על אופן החלטתו).

וע' עיון יעקב דדבר זה שביקש שלמה לדון דינים שבלב יש לזה רמז ממה שהתפלל שלמה ונתת לעבדך לב שומע לשפוט (מ"א ג,ט), ונר' דדעת שלמה כרבי אחא דאזלינן בתר האומד וע"ש עוד — ולפ"ז יצתה בת קול דאין הלכה כרבי אחא ולא אזלינן בתר אומדנא.

ועוד יל"פ בכונת הגמ' ר"ה דשלמה רצה לפסוק דינים ע"פ מה שהכיר מחשבות בני אדם, ואינו ענין לדין אומדנא ותשובת הרא"ש. וע' רמב"ן בהקדמתו לתורה דבספר המתורגם הנקרא חכמתא רבתא דשלמה (ספר חכמת שלמה — כתובים אחרונים) כתוב בו ... והוא דיהב אידעתא וכו' למידע וכו' ומחשבתהון דנשי (מחשבות אדם) וכו' כל מידם דכסי וכל מידם דגלי ידעית וכו' ע"כ. ולפ"ז יתכן דרצה שלמה לדון דיני ממונות ע"פ מה שידע מחשבות הטוען והנטען, וע"ז יצאת בת קול דבעינין עדים, ולא איירי הגמ' בענין אומדנא כלל.

וע' שו"ת הרא"ש כלל ק"ז אות ו' במי שטען מחבירו מעות והנטען אמר שכבר שילם, וכשדרשו וחקרו הב"ד את הפרטים של התשלומים לא רצה הנטען לענות רק אמר שפרע ואין לו להשיב יותר, והיה נראה להדיינים כי הנטען מסתיר דבריו ואינו רוצה להשיב על שאלותם פן יתפס בדבריו ויתברר השקר. וכתב דאם הנתבע אינו רוצה להשיב כדי שלא יוכלו הדיינים לעמוד על אמיתת הדין, ע"ז ועל כיו"ב נאמר אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות (סנהדרין ו:), ויעשה הדיין כאילו השיב הנטען על שאלותיו ונתברר שקרו ויחייבנו מאומד הדעת, אעפ"י שאינו יכול לברר שקרו בביאור ובפירוש, דאומדנא דמוכח הוא, ורשאי דיין מומחא לדון באומדנא דמוכח כזה ואין זה נקרא דברים שבלב [וכ"פ השו"ע חו"מ טו,ד]. וכזה מצינו בב"ב נח. ההוא גברא דשמע לדביתהו דקא אמרה לברתה וכו' עשרה בני אית לה ולית לי מאבוך אלא חד, כי קא שכיב אמר להו כל נכסי לחד ברא, לא ידעו להי מייניהו, אתו לקמיה דרבי בנאה, א"ל זילו חבוטו קברא דאבוכוך עד דקאי ומגלי לכוך וכו', אזלו כולהו, ההוא דבריה הוה לא אזל, אמר להו כולהו נכסי דהאי וכו' ע"כ, אלמא כל דינא דלא אפשר לברורי לא אמרינן יהא מונח עד שיבא אליהו, אלא ידון הדיין לפי מה שענינו רואות אומד דעתו בסברא מועטת שנראה לו שאותו שהיה בנו היתה יראתו תקועה בלבו וחלק כבוד לאביו ונתן לו כל הנכסים, וכ"ש בנ"ד שיש כמה ידיים מוכיחות שלא פרע זה. ועוד דדין זה היה יכול להתברר אילו היה רוצה להשיב על שאלות הדיין, ומאחר שאינו רוצה להשיב כדי שלא יתברר הדבר הרי הוא כמודה במקצת שקרו וראוי לדונו באומדנא דמוכח, וכיון דחזינן דדבר שאין יכול להתברר כלל דן אותו רבי בנאה באומדנא דמוכח [צ"ב דבתחילה כתב דשם הי' רק סברא מועטת], כ"ש בנ"ד שהרמאי מונע התבררות והעדרת האמת שראוי לדונו לפי אומד דעתו. והחכם רבי בנאה למד ד"ז מאב החכמים במעשה שבא לפניו על שתי נשים זונות שדן אותן באומד הדעת, שנראה לו שרחמי האם נכמרו על בנה ונתן לה הילד החי, והופיעה רוח הקודש בבית דינו של שלמה ואמרה כי היא אמו (כדאיתא במכות כג: , וכונת הגמ' דהבת קול יצאה אחר שפסק שלמה את ההלכה, וכן מבואר במהרש"א שם, וע' הגהות מהר"ץ חיות) וכו' ע"ש. וכן מבואר בשו"ת הרא"ש סח, כג ע"ש.

אולם, ע' שו"ת מהרי"ק שורש קכ"ט בענין אשה הטוענת על איש שבעלה בשעה שהיתה מתעלפת ותובעת ממנו בושטה ופגמה, והוא כופר שלא בא עליה. וכתב דאם כי יש אמתלאות רבות מראות על הענין, הלא הרי"ף הרמב"ם והסמ"ג פסקו בענין גמל האוחר בין הגמלים דאין הלכה כרבי אחא אלא כרבנן והמוציא מחבירו עליו הראיה (ע' ב"ב צג.), וה"ה בכל אמתלא שבעולם וכו', ואין להקשות הא בכ"מ אזלינן בתר אומדנא ואפי' להוציא, לק"מ, דכל היכא דהמעשה מבורר אצל הדיינים אלא שאנו מסופקים באומדן דעת הנותן אזלינן בתר אומדנא, אבל היכא דלא נתברר גוף המעשה אצל הדיינים כי ההיא דגמל אוחר וכו', דאין ידוע אם נגחו ואם לאו אלא מתוך אומד, בהא פליגי חכמים על רבי אחא ע"ש באריכות.

לכאו' יש להעיר על דבריו מהא דרבי בנאה, וכן מהא דשלמה המלך, דדנו ע"פ אומדנא אעפ"י שלא נתברר להם גוף המעשה כיצד היה. וצ"ל דס"ל למהרי"ק דכל אלו היו הוראות שעה למיגדר

דנו עלמא בלא סהדין והתראה, ושאר בני עלמא על פום סהדין על מימר אורייתא וכו' ע"כ.

וע' חיד"א בספרו מדבר קדמות ש, יט דמצא כתוב בגליון הזוהר דדברי הזוהר הם להיפך מהגמ' ר"ה (דמדברי הזוהר נראה דשלמה כהלכתא עביד ואילו בגמ' מבואר דיצתה בת קול דבעינן עדים ממש), וע"ש מה שכתב בזה. וע' ערוך לנר ר"ה דהזוהר ס"ל כמ"ד הראשון בגמ' שם דבקש שלמה להיות כמשה, וע"ז יצאת בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים לד, י), אבל על מה ששלמה דן שלא בעדים ע"י רוח"ק לא יצאת בת קול למחות בידו.

(נ"ש על מ"א ח"א סי' ט"ז)

עוד יל"פ בכוונת הגמ' ר"ה דשלמה ביקש לדון ע"פ רוח הקודש, ולא איירי לענין אומדנא, וע"ז יצאת בת קול דבעינן דוקא עדים, דלא בשמים היא.

וע' זוהר פ' יתרו דף עח. ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל וגו' (שמות יח, כא), תחזה לפום חיזו דעינין, במאי בדיוקנא דבר נש וכו', כה"ג ידע שלמה מלכא ידע בכורסייה (בכסאו) דרוח קודשא שריא עליה, דכל מאן דקריב לכורסייה דחילו ואימתא נפיל עליה ובי הוה דאין דינא בלא סהדין בגין דדיוקנין (צורות) הוה בכורסייה וכל מאן דמקרב בשיקרא מכשכשא ההוא דיוקנא והוה ידע שלמה מלכא דבשקרא קאתי, בגין כך אימתא דכורסייה הוה נפיל על כלא וכלהו אשתכחו זכאין קמי', מלכא משיחא בריחא וכו', ותלת אלין

* * *

אמר לפניו, רבש"ע עד מתי נעמוד על בירורה של הלכה, אמר ליה, אחרי רבים להטות, רבו המטמאין טמא, רבו המטהרין טהור. וכזה בירושלמי סנהדרין ד, ב, ע"ש.]

וכזה איתא גם בדרשות הר"ן דרוש ה' (ב), דשם נתעורר על הגמ' חגיגה דאין נאמר ששתי כתות המחלוקת נאמרו מפי הגבורה וכו', האחד השיג האמת והשני לא השיגו, ואיך נאמר שיצא מפי הגבורה דבר שאינו אמיתי. אבל הענין כך הוא, שכל התורה שבכתב ושבעל פה נמסרה למשה, כמו שאמרו במגילה יט: מאי דכתיב וכו' מלמד שהראהו הקב"ה למשה כל דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידיים לחדש, דקדוקי סופרים הם המחלוקות וחלוקי הסברות שבין חכמי ישראל וכולן למדן משה רבינו ע"ה מפי הגבורה, ומסר בו כלל אשר בו ינדע האמת, והוא אחרי רבים להטות וכו', הרי שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם וכו' ע"ש.

אולם השל"ה בית ה' בית דוד בית חכמה (דפוס אמשטרדם ח"א דף ק:) הביא דברי הריטב"א האלו והקשה עליהם, דאילו היה אפשר להעמיד דברי שניהם, הנה יצדק אמרם אלו ואלו הם דברי אלקים חיים, ואמנם יצדק זה במעשה פלגש בגבעה בגיטין פ"ק וכו' לפי שאפשר להעמיד דברי שניהם, אבל זה אוסר וזה מתיר אי אפשר להעמיד דברי שניהם, ואם בשביל ההכרעה, אחר שאינה כי אם לצד אחד ואין אנו מקיימים דברי חבירו, אם הם דברי אלקים חיים איך יפול דבר א' מדבריו ארצה, והדעת א"כ לא ינוח בדברי רבינו צרפת כי אינם מספיקים בזה, אבל ינוח בטעם וסוד שיש בו על דרך האמת המקובל כמו שרמז הרב, ובחגיגה פ"ק וכו', הנה העידו כי כל חלוקי הדעות והסברות הסותרות זו את זו ג-ל אחד נתנן וכו', וזה הדבר רחוק מאד משכל האנושי וכו', אם לא ילוה אליו דרך ה' סלולה דרך ישכון אור האמת. ועבודת הקודש פכ"ג מחלק התכלת כתב וז"ל ... כי המקור ההוא הנובע תמיד, בו פנים ואחור, וממנו השנויים וההפוכים והפנים המתהפכים והמשתנים לטמא וטהור וכו', וכל אחד מהנביאים והחכמים קיבל את שלו, זה קיבל טמא וזה טהור כפי מקום עמידתו וקיבולו, והכל בא ממקום אחד והולך למקום אחד ע"כ ע"ש בשל"ה.

ד) דברי חכמים כדרכונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד (קהלת יב, יא). ע' חגיגה יג: בעלי אסופות, אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין וכו', שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה, ת"ל כולם נתנו מרועה אחד, ג-ל אחד נתנן וכו', מפי אדון כל המעשים ב"ה וכו' ע"ש, והיינו דאלו ואלו דברי אלקים חיים הן.

וכזה אמרין בגיטין ו: בענין פלגש בגבעה (שופטים י"ט) ותזנה עליו פלגשו, רבי אביתר אמר זכוב מצא לה, רבי יונתן אמר נימא מצא לה, ואשכחיה ר' אביתר לאלהיה א"ל מאי קא עביד הקב"ה, א"ל עסיק בפילגש בגבעה, ומאי קאמר, א"ל אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר, א"ל ח"ו ומי איכא ספיקא קמי שמיא, א"ל אלו ואלו דברי אלקים חיים הן, זכוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד וכו' ע"ש (וע' מהר"ל בחידושי אגרות שהאריך בסוגיא זו). ובעירובין יג: א"ר אבא אמר שמואל שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל וכו', יצאת בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הן והלכה כב"ה, וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלקים חיים מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן וכו' ע"ש

ויל"ע דבשלמא בההיא דגיטין שפיר אפשר לומר דאלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמת דזכוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד, אבל לכאור' בההיא דעירובין וחגיגה אי אפשר לומר דשני הצדדים כיוונו האמת.

וכבר נתעורר בזה הריטב"א בעירובין, וז"ל שאלו רבינו צרפת ז"ל האיך אפשר שיהו שניהם דברי אלקים חיים וזה אוסר וזה מתיר, ותירצו, כי כשעלה משה למרום לקבל תורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר ע"כ. וכ"כ בתוס' רבינו פרץ, והביא כן בשם המדרש. [ע' מדרש תהלים מזמור י"ב (וכ"ה בילקוט שמעוני שם רמז תרנ"ח) אמר רבי ינאי לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא כל דבר ודבר שהיה הקב"ה אומר למשה היה אומר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא,

רבינו ע"ה לישראל, וכי לא אמר הלכות ברורות ופסוקות את המעשה אשר יעשון וכו', ואם לא אמר הקב"ה למרע"ה רק דעה האמיתית והנכונה והיא שלמד מרע"ה את בני ישראל בסדר המשנה רק שאמר לו הקב"ה שאם יקבעו דורות הבאים ההלכה בהיפוכו גם זה טוב וישר בעיניו, לא יתכן שפיר אלו ואלו דברי אלקים חיים וכו', מה מאד זר לומר שלא אמר הקב"ה דעת האמיתית ורצונו יתברך הן בהלכה או בפירוש הכתובים, ואיפכא מסתברא דמפני חשש המחלוקת היה לו יתברך לברר הדברים ולהודיע רצונו ע"ש.

וע"ע חיד"א בפתח עינים ב"מ נט: מה שאמרו אלו ואלו דברי אלקים חיים, והווי בה קמאי איך יתכן דאלו ואלו דברי אלקים חיים והלא מי שאין הלכה כמותו לא דיבר נכונה, ואמרו הראשונים דיען אין האור ניכר אלא מתוך החושך, ואמת לא ניכר אלא מתוך השקר, כן הדבר הזה דלא יובן ויתישב מעצמותו אלא מהיפוכו, לכן אמר ה' אל משה דברי המזכין והמחייבין וכיוצא כי מתוך הסברא הדחוייה תבנה ותכונן האמיתית, הא חדא [נר] דבריו דחוקים, דאף דגם הדעה הדחוייה נאמרה מפי הגבורה למרע"ה, מ"מ לא נאמרה לו בתורת 'אמת' אלא רק כדי לברר הדעה האחרת האמיתית, ולא נקרא זה 'אלו ואלו דברי אלקים חיים'. ועוד למדו מדברי רש"י כתובות נו. (ד"ה הא קמ"ל) דזמנין דשייך האי טעמא וזמנין דשייך האי טעמא, ונמצא דעכ"פ הסברא הדחוייה, במציאות אחר תתקיים בשנוי מועט [זהו כעין דברי השל"ה הנ"ל במס' פסחים]. ועוד בה שלישיית מפום רבנן רבני צרפת וכו' ע"ש.

וע' מהר"ל באר הגולה באר הראשון. וע' כלי יקר דברים יז, יא. וע' מכתב מאליהו ח"ג בסה"ס מאמר מחלוקת חז"ל (דף שנג-ד). וע' שפתי חיים להגר"ח פרידלנדר 'אמונה ובחירה' ח"ב מאמרי פרד"ס התורה מאמר ב'.

(נ"ש על שפטים ח"ב סי' נג, נא)

הרוצה לקנות ספר נחלת שמועון יפנה אצל המחבר 410-419-3910

[וכ"כ המהרש"ל בהקדמתו לים של שלמה ב"ק, דברי חכמים כדרכונות כולם נתנו מרועה אחד, ושלא לתמוה על מחלוקתם בריחוק הדיעות וכו', וכולם דברי אלקים חיים כאילו קיבל כל אחד מפי הגבורה ומפי משה, האף שלא יצא הדבר מפי משה לעולם להיות שני הפכים בנושא אחד וכו', והמקובלים כתבו טעם לדבר לפי שכל הנשמות היו בהר סיני וקבלו דרך מ"ט צינורות וכו', והן הקולות אשר שמעו וגם ראו, וכל ישראל רואים את הקולות הן הדיעות המחלוקת בצינור, כל אחד ראה דרך צינור שלו לפי השגתו וקיבל כפי כח נשמתו העליונה לרוב עליוה או פחיתות, זה רחוק מזה, עד שאחד יגיע לטהור, והשני יגיע לקצה האחרון לטמא, והשלישי לאמצעית רחוק מן הקצוות, והכל אמת והבן וכו' ע"ש].

ובשל"ה מס' פסחים דרוש ד' (קצא). כתב דרבי אליעזר ורבי יהושע פליגי (ר"ה י:), דר"א סבר בתשרי נברא העולם ורבי יהושע סבר בניסן נברא העולם, וכבר אמרו רז"ל כל מחלוקת חכמי ישראל אלו ואלו דברי אלקים חיים, קשה, היאך יכול להיות בפלוגתא זו לפי הפשט, בשלמא בדיני איסור והיתר, זכאי חייב, טמא טהור, אף שהלכתא אחד, מ"מ לפעמים כשיקרה איזה סיבה מצטרף לסברת האידך, עבדינן כאידך, אכן בדבר מעשה ופעולה שעבר, מאי דעבר עבר וכו' ע"ש. [בזה מיושב מה שהקשה השל"ה הנ"ל על דברי הריטב"א דאם בשביל ההכרעה, אחר שאינה כי אם לצד אחד ואין אנו מקיימים דברי חבירו, אם הם דברי אלקים חיים איך יפול דבר א' מדבריו ארצה].

זה תמוה, כי מה יועיל דבר שבאמת טמא ומפחז תתעורר קליפה וטומאה וסיטרא אחרת מה שיסכימו חכמים שהוא טהור, ומה יועיל הסכמת הרופא באמרו על סם המות שהוא סם חיים וכו' — ונוכל לומר דאין הכי נמי ניתן לחכמים כח זה והתעוררות עליונים תלוי בחכמים התחתונים וכו' — נסבול פה זה ונסתפק בתירוץ שבאמת אינו מספיק, ונאמר שאין תגבורות הטומאה והקליפה מכל נגיעה ואכילה וביאה וכל מעשה נתעב רק מצד שהוא רע ונמאס בעיני ה' וכי יאמר ה' שיהיה ביד בית דין לנהוג בו ברצונם לא יזיק מאומה וכו', מ"מ צ"ע איך היה סדר המשנה של משה

* * *

גדר מצות עליה לרגל

הרב יוסף יפרח

משעה שיודע לעשות נענועים), וכ"כ לכל איש מישראל צריך לעלות ברגליו דוקא.

ובאמת כן איתא במדרש (פסיקתא זוטרתא שמות פרשת משפטים פרק כג, יז) וז"ל 'שלוש פעמים בשנה. אין פעמים אלא רגלים, וכן הוא אומר תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים (ישעיה כו, ו) שלא יעלו אלא ברגליהם וכה"א מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב (שה"ש

תנן במתני' דפ"ק דחגיגה (ג). הכל חייבין בראייה חוץ מחרש שוטה וקטן כו' איזהו קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי בית שמאי ובית הלל אומרים כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית שנאמר שלש רגלים כו'. ומדחייב לחנכו במצוה זו משעה שיכול לילך ברגליו נראה לכא' שהמצוה מחייבת שיעלה ברגליו (ולכן שייך ביה מצוה זו מאז, וכמו שקטן מחוייב בלולב

שאינו יכול לילך ברגליו פטור דהא א"א לו לקיים המצוה. אלא ודאי שאין שייך לפרש הקרא שמצריך שילכו ברגליהם דוקא מאחר שעצם ההליכה אינה כלל מהמצוה אלא הוא הכשר מצוה משום שבלא ההליכה לא יוכל לקיים מצות ראייה בעזרה ולכן אין שייך ע"ז דינים איך שילכו ויבואו לשם.

ולכא' אין סברתו מוכרחת, דהא המ"ל דקמ"ל דכה"ג נמי לאו הילוך הוא, כלומר דלאו בעלי קבין בלבד פטורים משום דאין להם רגלים ואין הילוכן הילוך, אלא אפי' חגור וזקן כו' לא נחשבו כהולכים. ואם נאמר דלמצוה היא ולא לעיכובא כ"ש דלק"מ, דבעי' להני קראי לפטור אלו לגמרי משא"כ ברכוב וכדו' דודאי מקיים מצותו בכך אלא דאין זה עיקר צורת המצוה לכתחילה. ולפ"ז א"ש ג"כ דברי הירושלמי שהביא המהר"ץ חיות הנ"ל, שהעשירים לא קיימו המצוה כתיקונה אבל לעולם יוצאים י"ח בכה"ג. ולפ"ז אצ"ל דבעי' הליכה ברגל משום חיוב מצוה בעלמא כמש"כ המהר"ץ חיות אלא זוהי עיקר מצות עליה לרגל לכתחילה, והמדרש מובן כפשוטו.

[ועי' מש"כ ר' בחיי עה"ת (שמות כג: יד) וז"ל שלש רגלים תחוג לי בשנה. וחזר עוד והזכיר בכאן 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך', ונאמר במקום אחר (דברים טז: טז) 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך' וגו' 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות', אלו אמר פעמים סתם ולא פירש בחג המצות ובחג השבועות וכו' הייתי אומר שילך שם שלש פעמים בשנה בתוך שלשה או ארבעה חדשים, ועל זה נאמר 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות' וא"כ למה נאמר רגלים בלשון רגלים, פרט לבעלי קבין, להוציא את החגר והסומא ואת החולה והזקן והקטן שאין יכולין לעלות ברגליהם. ובמדרש: (פסיקתא זוטרתא פסוק יז) 'שלש פעמים' 'שלש רגלים', ולהלן הוא אומר (ישעיה כו: ו) 'תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים' אזהרה לישראל שלא יעלו אלא ברגליהם, וכן הכתוב אומר (שיר השירים ז: ב) 'מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב' עכ"ל. משמע קצת שבאמת המדרש שהביא דורשת הפסוקים בא"א ממה שנדרשו בגמ' לפטור חגר וסומא וכו', וקמ"ל דצריך לעלות ברגליו דוקא. ואינו מוכרח.]

ולדברי האג"מ דאין שום מצוה בפ"ע לעלות לרגל ואינה אלא הכשר מצוה צ"ב למה תלוי חיובו של קטן בשעה שיכול לילך. ובאמת כבר עמד הוא עצמו ע"ז (שם) וכתב ז"ל 'וב"ה סברי דאף שטעם הפטור שאיכא במעוט הקרא דגדול חגור ליכא בקטן שאינו יכול לילך מצד קטנותו דאינו משונה משאר קטנים דכותיה מ"מ כיון שרק מדרבנן הוא לא חייבו בו כשאינו יכול לילך מאחר שליכא מציאות כה"ג לגדול שאינו יכול לילך שחייב, אף שאין בו טעם הפטור דבגדול כדפרש"י במתני' הראוי לעלות ברגליו חייב הכתוב וכיון דגדול פטור מה"ת קטן לאו בר חינוך הוא כו' אבל הוא רק כשליכא שינוי באופן ביאתו לשם מכפי עושיין גדולים דהוא כשהולך ברגליו דכן עושיין גדולים שכן צריך להתחנך לעשות בגדולותו אבל בקטן שאינו יכול לילך אלא לרכוב על הכתף שהוא שינוי באופן ביאתו לשם שאין עושיין כן גדולים לא חייבוהו לחנכו אף שבעצם המצוה שהוא בהראיה בעזרה לאחר שיכא לשם ליכא שינוי והיה שייך לחייבו, מאחר דעכ"פ ליכא מציאות חיוב בגדול כה"ג כו'.

ז, ב). ואם באמת חייב לעשות כן, לכא' יש לתמוה דלא הוזכר דין זה בשום מקום בש"ס ופוסקים.

אמנם, עי' שו"ת מהר"ץ חיות (סי' ז) שפי' דלאו בדוקא נאמרו דברי המדרש, ובדודאי לאו לעיכובא היא. דאין כוונת המדרש אלא דמשום חיוב מצוה עולין ברגליהם, וכענין שנאמר לגבי כמה מצות דאיכא שכר פסיעות. והוכיח כן מדברי הירושלמי וז"ל 'והראני חכם אחד דברי הירושלמי פ"ה דפסחים ה"ז נאמר שמה שכן דרך הולכי רגלים מתקנין מנעליהם וסנדליהן ברגל, ורבנין אמרן עשירים היו בבהמה היו עולים ע"ש הרי דרק העניים הלכו ברגליהם לרגל והעשירים היו באמת רוכבים על הבהמות כו'.

והיה נראה להוכיח כדבריו ממש"א בשמעתין דחגיגה (שם) 'אמר רבי תנחום חגור ברגלו אחת פטור מן הראיה שנאמר רגלים, והא רגלים מבעי ליה פרט לבעלי קבין שהוא מפעמים נפקא דתניא פעמים אין פעמים אלא רגלים וכן הוא אומר תרמסנה רגל רגלי עני פעמי דלים ואומר מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב כו', ועוד איתא לקמן מינייה (ד). 'והחגור והסומא וחולה והזקן תנו רבנן רגלים פרט לבעלי קבין דבר אחר רגלים פרט לחיגר ולחולה ולסומא ולזקן ולשאינו יכול לעלות ברגליו ושאינו יכול לעלות ברגליו לאתווי מאי אמר רבא לאתווי מפני כו'. הרי דכל מי שאינו יכול לילך בשלמות פטור ממצוה זו, ואילו קטן הצריך לאחוז יד אביו (וכן קטן שאינו הולך אלא רוכב ע"ג אביו לב"ש) חייב מדין חינוך. ואם באמת צריכים לילך ברגל דוקא וכל הני פטורים משום דאין הליכתן הליכה לענין זה, א"כ אף קטן ההולך בכה"ג הל"ל פטור, דאינו עושה מעשה המצוה. אלא ע"כ לאו לעיכובא הוי ושפיר חשיב כמקיים עיקר המצוה.

אמנם, עי' חזו"א (או"ח סי' קכט אות ג) שכתב ז"ל 'כל היכי דגדול פטור כו' קטן נמי פטור (לקמן ו). יש לעי' הא יכול לאחוז ביד חברו ולעלות בגדול פטור כמו זקן וחולה ומפונק והכא קטן חייב כו' וי"ל דקטן האוחז ביד אביו כו' חשיב בקטן עיקר הלוכו וחשיב כהילוך בגדול כו'. והטו"א (חגיגה ו). ג"כ נתקשה בזה ותי' בא"א, דכל היכא דקטנותו גרמה לו לא הוי חסרון במצות חינוך (ופי' דלכן א"ש דאפי' למ"ד מצות צריכות כוונה אכתי איתא למצות חינוך, אע"ג דקטן אינו יכול לכוין כראוי). ומ"מ לפ"ז ל"ק, דאפי' אם צריך לעלות ברגליו דוקא לדעת החזו"א הילוך כה"ג אצל קטן חשיב כהילוך מעליא, ולטו"א כיון דהולך כן מחמת קטנותו לא פסלי' ליה כגדול ההולך כן מחמת חסרון כח או זקנה וכדו'.

ועי' אג"מ (ח"א קדשים סי' כא) שנשאל בענין זה, והשיב דאין שום מצוה לעלות ברגל ממש ואין העליה בכ"מ אלא הכשר מצוה בלבד. וכתב להוכיח כן וז"ל 'וכן אין להוכיח ממה שנתמעטו אלו שאין יכולין ללכת ברגליהם שפטורים מהראיה דהוא משום שצריך לילך דוקא ברגלים, דהא אדרבה יש להוכיח דאם צריך לילך ברגלים דוקא לא היה צריך לשני מעוטים דקראי רגלים ופעמים שפעמים הוא מעוט לבעלי קבין ומרגלים הוא מעוט לחיגר וחולה וכדומה שאין יכולין לילך ברגליהם כדאיתא בדף ג' ובדף ד' ועי"ש ברש"י ואם גדר המעוט הוא משום שהמצוה היא שילכו ברגלים דוקא היה סגי רק בקרא אחד דמה לנו בעלי קבין ומה לנו חיגר וחולה כיון שפירוש המעוט הוא דכתיב רגלים שלמדנו מזה שהמצוה היא שילכו ברגלים שממילא ידעינן דכל מי

שאינו עובר שום עבירה במה שאינו מביא קרן שפיר מקיים מצות עליה לרגל בתור חינוך.

אבל לפע"ד קשה לפרש כן בדברי הרמב"ם, שהרי כתב וז"ל 'ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על לא תעשה שנאמר לא יראו פני ריקם', ומדלא הזכיר הלאו עד לאחר שכתב בפשיטות דלא עשה מצות עשה משמע דאינן תלויין בהדדי (דהיינו שאפי' בלעדי הלאו לא קיים העשה).

ואולי י"ל בדעת הרמב"ם דגדר מצות חגיגה וראייה הוא שיעלה לירושלים כדי ליראות ולהביא קרבן. ואם לא הביא קרבן לבסוף נמצא דלא היתה עלייתו וראייתו לשם הבאת קרבן, ולכן אפי' מצות עשה לא קיים. אבל קטן לא שייך לקרבן, ואין מחנכין אותו אלא בעליה לשם הבאת קרבן, ונמצא דשפיר נתחנך בזה מאחר שעלה כדי להיות שם בהקרבת קרבן אביו.

ושו"ר מש"כ הריטב"א במס' סוכה (כה.), דהכי איתא בגמ' שם לגבי מתני' דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה 'מה"מ דת"ר בשבתך בביתך פרט לעוסק במצוה ובלכתך בדרך פרט לחתן כו'. וכתב הריטב"א ז"ל 'ובלכתך בדרך פרט לחתן. פי' לאו כשעוסק בנשואין דהיינו עוסק במצוה דנפקא מבשבתך אלא אצטריך קרא לחתן שהולך לעשות מצות נשואין כו' וכ"ת כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה ממילא שמעי' כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתב אלא ובלכתך בלחוד הוה מוקמי' ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש כגון ההולך להוצאת המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מיפטר מק"ש כו'. ולכא' הוא מפורש דלא כדברי האג"מ הנ"ל.

ויל"ע במש"כ הרמב"ם בסה"מ (עשה נב) וז"ל 'והמצוה הנ"ב היא שצונו לעלות לרגל למקדש שלש פעמים בשנה. והוא אמרו יתעלה (משפטים כג: יד) שלש רגלים תחוג לי בשנה. וכבר התבאר בכתוב שזאת החגיגה הוא שיעלה בקרבן יקריבהו כו', דמשמע מדבריו דיש מצוה בפ"ע לעלות לרגל למקדש (ודלא כאג"מ דהכשר מצוה בעלמא היא). אלא שכתב אח"כ דחגיגה האמורה בקרא הוא שיעלה בקרבן כו'. ואח"כ (עשה נג) הביא מצות ראייה וז"ל 'והמצוה הנ"ג היא שצונו להראות ברגלים והוא אמרו ית' (תשא לד) שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלקי ישראל. וענין מצוה זו שיעלה האדם למקדש עם כל בן זכר שיהיה לו שיוכל ללכת ברגליו ויקריב קרבן עולה בעלותו. ונראה שהעליה היא בכלל גדרת תרוייהו, דהיינו שמצות חגיגה ומצות ראייה מלבד הקרבן הנצרך כוללים גם ענין זה שצריך לעלות לירושלים (ולא בתור הכשר מצוה בלבד), ואכתי צ"ע בזה.

וע"ע בשפת אמת (חגיגה ב.) שכתב דמדברי הרמב"ם נראה דקטן א"צ להביא כלל קרבן וכמ"ש התוס' (שם) בשם רש"י (ודלא כשיטת התוס' בעצמם). ואפשר שטעמו הוא דל"ש קרבן לקטן משום הנך קושיות דהקשו התוס' בעצמם (בד"ה איזהו קטן) דא"י להביא ביום ראשון, וגם צ"ל נדבה, ועוד דל"ש ביה סמיכה כו' ע"ש. וידוע מש"כ הרמב"ם בריש הל' חגיגה דמי שלא הביא קרבן בעלייתו לעזרה עבר אלאו דלא יראו פני ריקם ולא קיים עשה דראייה. וא"כ היאך חייבו קטן מדין חינוך, הא א"י לקיים חלק עיקרי מן המצוה דהיינו קרבן, דבלעדיו אין הגדול יוצא י"ח. ולהשפת אמת בעצמו לכא' ל"ק, שהוא פי' הטעם דלרמב"ם לא קיים עשה משום דמצוה הבאה בעבירה היא, ע"ש. וא"כ בקטן

* * *

בגדר דין דרך גדילתן

הרב משה חיים קמחי

בדפנות הסוכה צריך דרך גדילתן, והטור פליג עליה, דהא כיון דלא בעינן גידולי קרקע כלל אצל דפנות פשיטא דלא בעינן דרך גדילתן. (ועיי"ש בב"ח שתירץ קושית הטור על המדקדקים, דודאי אין צריך גידולי קרקע לדפנות, אבל כשעשאן בגידולי קרקע, א"כ המצוה נעשה בגידולין, ואינו יוצא בהן אלא דרך גדילתן. ועוד תי' באופן אחר עיי"ש.) וצ"ב במה פליגי (עי' לק' סוף הסימן).

דרך גדילתו בסכך

ובהגהות מהר"ח על הטור הקשה קושיא עצומה וז"ל ואין להקשות לאותן המדקדקים הא הסכך לא הוה דרך גדילתן, די"ל דהא דמונח לרוחב הסוכה שפיר הוה דרך גדילתן דגם לפעמים הוא גדל כך, רק כשמעמידים צד התחתון למעלה לא הוה דרך גדילתו עכ"ל.

בגמ' סוכה מ"ה: איתא וז"ל אמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנאמר עצי שטים עומדים עכ"ל. ופרש"י דרך גדילתן התחתון למטה והעליון למעלה, ע"כ. והובא דין זה בשו"ע (סי' תרנ"א ס"ב) שצריך ליטול ד' מינים "ראשיהם למעלה ועיקריהם למטה" דהמקום שהוא מחובר לאילן לעולם הוה למטה.

מחלוקת בזופני הסוכה

ואיתא בטור סי' תר"ל בענין דופני הסוכה, וז"ל יש מדקדקים כשעושין דופן מקנים, להעמידם דרך גדילתן, כדאמרינן גבי לולב שאין יוצאין בו אלא דרך גדילתו (ומקורו מספר הפרדס סי' קפ"ט). ואינו צריך, כיון שהדפנות כשרות בכל דבר עכ"ל. ומבואר דנחלקו בדפנות הסוכה אי בעינן דרך גדילתן. שהיש מדקדקים ס"ל דגם

דין דרך גדילתן. והסביר עפ"י דה"ה אצל סוכה, כיון שסכך מחובר אל הדפנות תמיד (עכ"פ במשך ימי הסוכות), לכן הוי כמו כלי המקדש. ובוזה תי' קושית הב"ח ומהר"ח למה הסכך ל"צ דרך גדילתן.

אלא שחילוק זה צריך קצת הסבר דלכאורה קשה הרי גם אצל סוכה יכולים להתפרק זה מזה. אלא נראה דכוונתו לומר דבכלים העצים מחוברים תמיד ובטלים וטפלים אצל הכלי בכללותו, ולכן ליכא על כל עץ ועץ שבו דין דרך גדילתו משא"כ בקרשים דכיון שיש דין על הקרשים שיתפרקו, ממילא נחשבים כדבר בפני עצמו, וכל קרש וקרש צריך להיות עומד, ואפילו כשהוא מחובר, דאינו בטל אל המשכן בכללותו. אבל בסוכה שאין עליו דין שצריך להתפרק, ממילא הסכך נעשה טפל לבנין הסוכה בכללותה, ואינו נחשב דבר בפני עצמו שיצטרך דרך גדילתו.

עכ"פ זכינו עד כאן לשני תירוצים אמאי אין בסכך את הפסול של "שלא כדרך גדילתן". א'- שיטת הב"ח (בתי' הראשון) ומהר"ח דאה"נ יש פסול זה בסכך, אלא שמושכב נחשב כדרך גדילתו. ב' המשך חכמה ס"ל דכיון שמחובר אל הדפנות תמיד אין עליו דין דרך גדילתו.

הסבר בקושיית הב"ח עפ"י סברא כעין סברת המשך חכמה

והשתא דאתינו להכי נראה לתרץ קושיא גדולה על הב"ח ומהר"ח, שהקשו על המדקדקים שעשו דפנות דרך גדילתן דא"כ גם הסכך יהיה צריך דרך גדילתן. ולכאורה תמוה, דהא גם לדין הוה להו להקשות דאפילו את"ל דפנות ל"צ דרך גדילתן, היינו מטעם שכתב הטור דהדפנות כשרות בכל דבר, אבל בסכך שאינו כשר אלא בגידו"ק, ליבעו דרך גדילתן, ולמה לא כתבו קושייתם אלא להמדקדקים.

ולענ"ד י"ל דגם הב"ח ומהר"ח יאמרו סברא דומה למש"כ המשך חכמה, דהיינו דכל היכא שהעץ מחובר אל דבר שאין עליו דין דרך גדילתן, גם על העץ ליכא דין זה, דהא טפל לכלי שיש בו דבר שלא צריך דרך גדילתו. ולכן הקשו, דבשלמא לפי הטור שאין על הדפנות דין דרך גדילתן, ה"ה לסכך שמחובר אל הדפנות, אבל לפי ה"ש מדקדקים שיש דין דרך גדילתן על הדפנות (כשנעשים מעצים), א"כ גם הסכך יצטרך דין זה, ולא מועיל מה שמחובר אל הדפנות, דהא גם עליהם יש דין דרך גדילתן. ודו"ק.

מחלף ג' אמאי לא צריך דרך גדילתו אצל סכך

אמנם עכשיו עלינו למצוא עוד מהלך שלישי לתרץ קו' הב"ח ומהר"ח, דהא הבאנו לעיל כמה פוסקים שחולקים על תירוץ הב"ח ומהר"ח, וס"ל דגם מושכב נחשב שלא כדרך גדילתו. וגם התירוץ השני של המשך חכמה אינו פשוט, דהא הפנים יפות ומהר"ל דייקן הצריכו דין דרך גדילתן גם בכלי המשכן, ועל כרחק לא סבירא להו כסברתו.

לכן נראה לענ"ד לבאר בעז"ה באופן אחר. והיינו דלכאורה יש להקשות מכמה מצוות דחזינן בהו דלא בעינן דרך גדילתן. וכבר הקשה השפ"א (שם) מדין עץ ארו של מצורע שלא מצינו בו דין דרך גדילתן. וכן קשה מהשני גזרי עצים שהניחו על המערכה בכל יום וגם בהם לא כתבו הראשונים שיש דין להניחם דרך גדילתן.

והיינו, דהקשה איך יוצאין בסכך ששוכב על הסוכה, והא בעינן דוקא דרך גדילתן. (לכאורה כוונתו דנעשה סכך מחתיכות עץ עומדים למעלה על הסוכה. א"נ דנילף לעלמא מהכא דלא צריך דרך גדילתן.) ותירץ שגם דבר שמושכב על צידו נחשב דרך גדילתו ורק כשהוא מהופך ממש ה"ז אינו דרך גדילתו. ולכן אין הסכך פסול כשהוא על צדו, דזה נחשב דרך גדילתו. וכן הק' הב"ח מסכך, ותי' כמהר"ח (בתירוץ הראשון). [והא דהקשו רק להיש מדקדק ולא גם לדין, ע"י לקמן].

השיטות דמושכב ל"ה דרך גדילתו

והנה המ"ב מביא (סי' תרנ"א ס"ק ט"ז) בשם המטה משה דגם ראשיהם מן הצד הוי שלא כדרך גדילתן ודלא כהב"ח ומהר"ח הנ"ל. וז"ל המטה משה - וכשנטל האתרוג יקח זנבו מן הצד או למעלה ויברך דאמרי' בפ"א דפסחים כל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן ואחר שיברך יהפוך כו' כן הוא ברוקח (סי' ר"כ) עכ"ל. ומפורש דמן הצד לא יצא, וכ"כ הרוקח.

וגם הערול"נ ס"ל דמן הצד לא הוי דרך גדילתן (בכורי יעקב תרנ"א ס"ק י"ב) ע"ש. (ולא זכיתי להבין ראייתו. ומה שהביא מרש"י עה"ת ד"עומדים" אתי לאפוקי שלא יניח הקרשים שוכבים זה על זה, י"ל דלא בא אלא לפרש פשוטו של מקרא מהו "עומדים" ולא להגדיר דרשת חז"ל דדרך גדילתן.)

וגם בשער הציון (ס"ק י"ט) הביא ראייה מתוס' (סוכה ל"א:) דמן הצד לא מהני, שכתבו התוס' שהאיגוד שלא במינו לא הוי איסור בל תוסיף משום דלא הוי דרך גדילתו - הרי דגם דרך שכיבה לא מקרי דרך גדילתו, שהאיגוד הוא בשכיבה, ולא דרך מטה ממש.

ולפי שיטות אלו הדרא קושית הב"ח ומהר"ח לדוכתיה, דאמאי הסכך כשר, והרי אינו דרך גדולתו כשהוא מושכב על הסוכה.

דרך גדילתו בכלי המקדש

הנה מצינו מחלוקת באחרונים אי בעינן דרך גדילתן בכלי המשכן, כגון ארון ושולחן וכו'. שהפנים יפות (על הפסוק דעצי שטים עומדים) נקט בפשיטות דכל הכלים צריכים דרך גדילתן, וכן נקט המהר"ל דייקן (ומה שנאתאחר הקרא להשמיענו דין זה עד הקרשים, ולא כתב כן מיד אצל הארון - ע"ש דבר חכמה).

ומאידך גיסא השפת אמת (סוכה מ"ה:) והמשך חכמה (שמות פכ"ו פט"ו) כתבו דליכא דין דרך גדילתן אצל כלים. ובאמת לא מצינו ברמב"ם שמצריך דרך גדילתן בהל' כלי המקדש. והשפ"א דייק כן מרש"י (על הגמ' דילין) שהביא דוגמאות - קרשים ועמודים ולולב והדס וערבה - והשמיט כלי המקדש, ומשמע דליכא דין דרך גדילתן בכלי המקדש. אלא שהניח בצ"ע מאי טעמא לא.

סברת המשך חכמה בסכך וכלי המקדש

אבל המשך חכמה נתן טעם לזה, וז"ל ודוקא בקרשים שהיו נפרקים במסעות זה מזה, אבל ארון ומזבח שהיו מחוברים תמיד לא היו עצים כדרך גדילתן, לכן כתוב רק עצי שטים (פי' ולא כתיב בהו עומדים), ולכן בסוכה בדפנות וסכך לא בעי דרך גדילתן וברור מאד. וע' טור סוף סי' תר"ל וב"ח שם עכ"ל.

לכאורה כוונת דבריו דשאני כלי המקדש, שהם מחוברים, וכל דבר שהוא מחובר תמיד אל דבר אחר לא נאמר על זה דין דרך גדילתן, ורק דבר שהוא לפעמים עומד בעצמו כמו בקרשים, על זה נאמר

אלא שהסכך גורם שתוך הסוכה הוא אויר הסוכה, וזהו עיקר החפצא של מצוה. ולכן אין דין מהבב"ע על הסכך. (כך הבנתי תירוצו- ע"ש, והארכתי במק"א). ועפ"י י"ל דלכך לא בעינן דרך גדילתן בסכך, דדין דרך גדילתן לא נאמר אלא על החפצא של מצוה, וכאן כל החפצא של מצוה היא האויר ולא הסכך.

וכן עפ"י יתורץ הקו' שהקשינו לעיל למה הקשו הב"ח ומהר"ח דוקא על המדקדקים, ולא גם לדידן. ולהנ"ל י"ל דבשלמא לדידן י"ל כהמאירי שרק האויר הוא החפצא של מצוה, ולכן הסכך ל"צ דרך גדילתן, אבל להמדקדקים דאפילו הדפנות נחשבות חפצא של מצוה, ק"ו הסכך. וא"כ גם בסכך ניבעי דרך גדילתן. ודו"ק בע"ה.

תירוץ ה', וחקירה בענין דרך גדילתן

ואחר זמן נתעוררתי, דאיכא לתרוצי באופן חמישי בעז"ה, דלפי ר"א (סוכה י"א:) סוכה הוי זכר לענני הכבוד, ואמרינן (שם) דלדידיה ילפינן דין גידו"ק ואינו מקבל טומאה מקרא ד"ואד יעלה מן הארץ"- מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, אף סוכה וכו'.

ולכאורה התם לא היה דרך גדילתו, דהא לא שייך דרך גדילתו בענין, דליכא שורש וענף, אלא הכל מבולבל ובלי צורה כלל כמובן, וא"כ מהתם יש ללמוד דלא בעינן בסכך דרך גדילתן דהא במקור הדין אין בו דרך גדילתן. (אלא דכל זה דלא כר"ע אלא כר"א. ובאמת קיי"ל כוותיה- ע' סי' תרכ"ה בב"ח וגר"א ופר"מ).

אלא שזה תלוי בחקירה אחת בענין כדרך גדילתן. דיש לחקור אי דין דרך גדילתן הוא תנאי בכשרות הדבר- דבעינן דוקא דרך גדילתן באופן חיובי, או"ד הוי תנאי בפסלות הדבר- דבעינן שלא יהא "שלא דרך גדילתן" שזה מגרע בקיום המצוה, ולא שה"דרך גדילתן" מוסיף בכשרות הדבר.

והנפק"מ יהיה ב"אד", שאין בו "דרך גדילתן", אבל גם "שלא דרך גדילתן" לא הוי. והיינו דבשלמא אם נאמר דבעינן דוקא דרך גדילתן, אז שפיר יש ללמוד מ"אד" שאין בו מעלה זו של כדרך גדילתן, דעל כרחך סכך ל"צ דרך גדילתן כמו "אד", אבל אם כל הדין הוא רק שלא יהא "שלא דרך גדילתן", א"כ אין ללמוד מ"אד", דשמא לעולם סכך שלא כדרך גדילתן פסול, ואין להביא ראיה להכשיר מ"אד", דהתם באמת לא היה "שלא כדרך גדילתן".

נקודת המחלוקת הטור והיש מדקדקים

ונראה שבחקירה זו תלוייה מחלוקת הטור והיש מדקדקים. שכבר הבאנו לעיל דלפי הטור לא שייך דין דרך גדילתן אצל דפנות, דהא הדפנות כשרות מכל דבר, משא"כ לפי היש מדקדקים, דאה"נ כשרים בכל דבר, אבל כשנעשים מדבר שגדולו מן הארץ, אז צריך דוקא דרך גדילתן. וי"ל דבהא פליגי. דלפי הטור, כל הדין של דרך גדילתן הוא תנאי בכשרות הדבר, וכיון שהדפנות כשרות בכל דבר, לא שייך תנאי בכשרותן, ואפילו כשנעשין בגידו"ק. אבל היש מדקדקים ס"ל ד"שלא כדרך גדילתן" הוי דבר הפוסל, וממילא אף שאין צריך גידו"ק כלל, עכ"פ כשנעשה ע"י גידו"ק נפסל ע"י שהוא "שלא כדרך גדילתן".

ה' מהלכים

סוף דבר הכל נשמע שמצאנו בעז"ה חמשה מהלכים לתרץ קושיית הב"ח ומהר"ח למה הסכך כשר ולא נפסל מטעם שלא כדרך גדילתן. א'- הב"ח ומהר"ח תירוצו דמושכב נחשב דרך גדילתן.

גם יש להעיר מבדי הארון והשולחן שנעשו מעצי שטים, דלכאורה היו ארוכים טובא, ולא מסתבר שמצאו אילנות רחבות מאד לקחת מהם עצים להיות כדרך גדילתן. (וזה ניחא עפ"י הב"ח ומהר"ח דמושכב הוי ג"כ דרך גדילתן).

ונראה לענ"ד שהיסוד העולה מכל הקושיות הוא כך. דהנה דין דרך גדילתו הוא דין בצורת החפץ, וא"כ מסתבר דרך היכא שצריכים צורה מיוחדת התם אמרינן דין דרך גדילתן, משא"כ היכא שכל הדין הוא שצריך חומר בלי צורה מסויימת, אז גם דין דרך גדילתן לא צריך.

ובהכי יש לתרץ כל הקושיות- דהא פשיטא דאצל סכך לא הקפידה תורה אלא על החומר שבה- שיהיה פסולת גורן ויקב, דהיינו גידולי קרקע ואינו מקבל טומאה. אבל מצד הצורה הרי יכול לעשותה בכל אופן וצורה שרוצה, רק שיהיה מדבר הכשר לסכך, ולכן אין צריך דוקא דרך גדילתן. משא"כ בקרשים, שיש לו צורה מיוחדת, ומדה מדוייקת אורך ורוחב ועומק, וגם הידות נחרצות בתחתיתם, ולא נקרא "חתיכת עץ" בעלמא, אלא שם קרש עליו, לכן, כיון שהקפידה תורה על צורתה, הקפידה ג"כ שיעמוד באופן דרך גדולתו. וכן ד' מינים יש בהם צורה מיוחדת של עץ עם עלים ושיהא הדר ולא יהא חסר וכו'.

ובזה יש לתרץ למה בעץ ארו ושני גזרי עצים לא בעינן דרך גדילתן. דנראה דהתם לא צריך אלא "חתיכת עץ" בעלמא באיזה צורה שהיא. ואע"פ שצריך שיעור של גודל אמה אצל העץ ארו, וגם שני גזרי עצים צריכים להיות אמה על אמה הרי לא נאמר שיעור בעומק, ועוד דאין מידת הגודל מצד הצורה, רק שלא יהיו עצים קטנים יותר מדי, דהיינו שיהיה חומר מספקת. אבל לא צורה מיוחדת.

וכן יש לומר אצל בדי הארון והשולחן, דגם שם לא הקפידה תורה על צורה מסויימת, רק שיהיה חתיכת עץ שיכול לישא את הכלים, ולכן ל"צ בהם דרך גדילתן.

וא"ת א"כ למה צריך דרך גדילתן בדפנות לפי היש מדקדקים, והא, לכו' התם אין צריך אלא "חתיכות עץ" להדפנות. וי"ל, דלדידהו, כיון שצריך ב' כהלכתו וג' אפי' טפח, והיינו כמין "גאם", או לפי הצורות המנויות בגמ' (סוכה ז'), זה נחשב מספיק "צורה מיוחדת" כדי לחייב דין דרך גדילתן, שאינם "חתיכות עץ" בעלמא, אלא דין דפנות סוכה עליהם.

הרי לנו ג' תירוצים

עכ"פ אם כנים הדברים זכינו למצוא ג' תירוצים בקושית הב"ח ומהר"ח למה לא נפסל הסכך מחמת שהוא שלא דרך גדילתן- א' הם עצמם תירוצו מפני שמושכב נחשב דרך גדילתן, ב'- המשך חכמה תירץ משום שהסכך מחובר אל הדפנות. ג' יש לומר דכיון שאין צורה מסויימת כלל אצל סכך, ולא הקפידה תורה אלא על החומר, לכן גם בצורת העמידה לא הקפידה תורה, וכנ"ל.

תירוץ ד' עפ"י המאירי

שוב התבוננתי שיש לתרץ באופן רביעי עפ"י שיטת המאירי (סוכה כ"ט:). שהקשה קושית הראשונים למה אין דין מהבב"ע בסכך גזולה, וצריך קרא מיוחד ד"תעשה לך" לפסול סוכה גזולה, ומשמע דבלא"ה היתה כשרה ולא פסלינן מדין מהבב"ע. ותי' דאין הסכך נחשב החפצא של מצוה, אלא אויר הסוכה הוא החפצא,

של מצוה אלא אויר הסוכה הוא החפצא. ה' - עפ"י הדרשה (סוכה י"א:) דילפינן מ"אד יעלה מן הארץ" ולכאורה התם לא היה דרך גדילתן, וזה תלוי בחקירה הנ"ל, אי כדרך גדילתן הוא תנאי בכשרות או בפסלות.

ב' - המשך חכמה תירץ כיון שהוא מחובר אל הדפנות לא צריך דרך גדילתן, וכוונתו דנעשה טפל להדבר שהוא מחובר בו. ג' - י"ל עפ"י יסוד א' דלא אמרינן דין דרך גדילתן אלא בדבר שיש בו צורה מיוחדת, משא"כ סכך. ד' - עפ"י המאירי דאין הסכך נחשב החפצא

ושמחת בחגך

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoadim
Please email alumni@nirc.edu

