

כי בסכות הושבתי

קובץ דברי תורה על עניני חג הסכות מאת ישיבת נר ישראל

מאת מורינו ורבינו הרה"ג ר' יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

2..... בענין הדר

4..... שמחה של מצוה

מאת הרה"ג ר' נח שפרן שליט"א

6..... בענין הותר אגדו של לולב ביו"ט

מאת הרה"ג ר' אליהו שטיינהארט שליט"א

8..... בענין מצות שמחת יו"ט

מאת אברכי כולל עבודת לוי

11..... בענין אכילה חוץ לסוכה באמצע סעודת קבע

16..... מחיצות שאינן מגיעות לסכך

18..... עומד מרובה על הפרוץ בדופני סוכה

20..... בענין סכך מחובר לקרקע

תורה מאת מורינו ורבינו הג"ר יעקב יצחק הלוי רודרמן זצ"ל

בענין הדר

שיטת רש"י דיבש פסול משום ואנוהו

[א] דף כט: מתני' לולב הגזול והיבש פסול, ופירש"י (בד"ה יבש) טעם הפסול דיבש וז"ל, דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב ואנוהו עכ"ל. ונחלקו עליו בתוס' (בד"ה לולב יבש פסול) וז"ל, ומפרש בגמרא משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר, ולא כמו שפירש הקונטרס משום דכתיב זה קלי ואנוהו, דאין ואנוהו אלא לכתחלה ולא מיפסל בהכי, כדמוכח פ"ק (לעיל דף יא:): דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנא' זה קלי ואנוהו, לא אגדו כשר עכ"ל. הרי שהקשו תוס' שתי קושיות ע"ד רש"י, חדא דמבואר להדיא בגמ' דפסול יבש בלולב הוא מטעם הדר, דמקשינן לולב לאתרוג, ועוד דא"א לפרש דפסול משום ואנוהו, דאינו אלא למצוה לכתחילה אבל אינו פוסל בדיעבד כדמוכח לעיל במכלתין.

והנה במאי שכתבו התוס' דמפורש בגמ' טעם הפסול משום דאיתקש לולב לאתרוג, כוונתם לדברי הגמ' לקמן (דף לא.) דהכי איתא התם, תנא יבש פסול, רבי יהודה מכשיר, אמר רבא מחלוקת בלולב, דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר, ורבי יהודה סבר לא מקשינן לולב לאתרוג ע"כ. הרי דמפורש בדעת החכמים דמקשי' לולב לאתרוג דבעי' ביה הדר. אמנם הרי מפורש נמי בגמ' דלדעת ר"י לא מקשי' לולב לאתרוג, וא"כ י"ל דבא רש"י לפרש במתני' דאפי' למאן דס"ל כר"י דלא מקיש לולב לאתרוג, מ"מ אפשר לפסול לולב היבש מהאי קרא דכתיב ואנוהו.

ועוד י"ל, דהרי נחלקו התנאים לקמן (דף לה.) בדרשה דתיבת "הדר", וכולם לא דרשוהו לענין מצות הידור. ולפ"ז ג"כ יש ליישב דעת רש"י דרצה לפרש פסול המשנה לכו"ע, אפי' למאן דלא דריש פרי עץ הדר לומר דצריך להיות הדר, ולכן פירש טעם המשנה משום קרא דואנוהו.

שיטת הרא"ש דמברכין על לולב היבש בשעת הדחק - מקור לשיטת רש"י

[ב] איתא לקמן (דף לא.) בענין לולב [כדמת' הגמ' במסקנא], יבשין פסולין, רבי יהודה אומר אף יבשין, ואמר רבי יהודה מעשה בבני כרכין שהיו מורישינן את לולביהן לבני בניהן, אמרו לו משם ראייה, אין שעת הדחק ראייה ע"כ. וכ' שם הרא"ש (סי' י"ד) וז"ל, מכאן משמע שבשעת הדחק יוצאין אפילו בפסול, וכן כתב הר' ישעיה דטראני וכן כתב הראב"ד ז"ל, ושוב חזר בו ואומר דבין בשעת הדחק ובין שלא בשעת הדחק אין יוצאין ביבש כלל כו', דאיך יתכן זה להיות שבמקום הדחק יוצאין בו ומברכין עליו לכתחלה ואלא במקום הדחק אפי' דיעבד לא יצא כו', ואין מברכין עליו אלא שנוטלין אותו בידיים בשעת הדחק כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג, וזהו שאומר אין שעת הדחק ראייה כלומר שלא עשו כן אלא כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב עכ"ל.

הרי דדעת הראב"ד היא דיבש פסול אפי' בדיעבד ובשעת הדחק. ונחלק עליו הרא"ש וכ' וז"ל, ומלשון אין שעת הדחק ראייה אינו מורה על פי' זה, דרבי יהודה הביא ראייה לדבריו דאמר יבשים כשרים ומברכין עליהם מבני כרכים שהיו מברכין על היבשים, ואמרו לו חכמים אין שעת הדחק ראייה שאין ללמוד שלא בשעת הדחק משעת הדחק, אבל מודו רבנן דבמקום הדחק היו מברכין דאם לא כן יאמרו לו בשעת הדחק נמי לא היו מברכין, אלא כל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים, והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא כדי שיזהרו ישראל במצות, אבל במקום הדחק הכשירום כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין עליהן עכ"ל.

ולכאורה שיטת הרא"ש צ"ע, שהרי אם דין הוא בלולב שצריך להיות הדר, א"כ היאך יכשירנו החכמים אפילו בשעת הדחק, והלא לולב זה פסול לגמרי. אלא נראה לומר דדעת הרא"ש כדעת רש"י, דאין למדין החיוב הדר בלולב מקרא דפרי עץ הדר, או משום דדרשי' הדר לדרשה אחריתי, או משום דלא מקשי' לולב לאתרוג. ומה דפסלי' לולב היבש היינו מכח הדין הכללי דכה"ת כולה של הידור מצוה הנלמד מקרא דזה קלי ואנוהו. וס"ל להרא"ש דדין זה נמסר לחכמים להגדיר מתי פסול ומתי כשר. ולפ"ז י"ל דזהו מקור שיטת רש"י, דס"ל כדעת הרא"ש כדמוכח מסוגיית הגמ' הנ"ל, ולכן הוצרך לפרש פסול יבש מקרא דואנוהו, ולא מקרא דפרי עץ הדר.

יישוב שני לשיטת הרא"ש

[ג] ונראה ליישב דעת הרא"ש באופן אחר, דהנה מבואר בירושלמי (סוכה פ"ג הי"א) דמפסיקין הקרא דמצות לקיחת

לולב, ולמדין דאיכא שתי מצות של נטילת לולב, אחת מרישא דקרא דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון וגו', והשני מסיפיה דקרא דכתיב ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, ואין למדין חדא מחבירתא, ע"ש דיש נ"מ להלכה בזה. ולפ"ז י"ל דפסולי הד' מינים שייכים רק במצות ולקחתם, דגביה כתיב פרי עץ הדר, אבל במצות ושמתם ליכא שום פסול, וכל שיש עליו שם אתרוג או לולב, אע"פ שאינו הדר, יוצא בהו יד"ח מצוה זו. והשתא יש לפרש, דשלא בשעת הדחק אין ליטול לולב היבש, דהא אינו מקיים מצות ולקחתם, וודאי לכתחילה צריך ליטול ד' מינים שמקיים על ידם שתי המצוות. אמנם בשעת הדחק יכול לברך גם על לולב היבש, דאע"פ שאינו מקיים מצות ולקחתם, מ"מ יוצא על ידו מצות ושמתם, ואמרו חכמים דבשעת הדחק מברכים עליה.¹

קושיית הלח"מ ע"ד הרמב"ם דפסול הדר כשר ביו"ט שני

דן הרמב"ם (הל' לולב פ"ח) מנה כל פסולי הד' מינים, ושוב מסיק וכ' (ה"ט) וז"ל, כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר עכ"ל. הרי דס"ל להרמב"ם דאף הפסול משום שאינו הדר, כשר הוא ביו"ט שני. והק' עליו הלח"מ משנה מסוגית הגמ' דלקמן (דף לו:).

והכי איתא התם, איתמר אתרוג שנקבוהו עכברים, אמר רב אין זה הדר, איני והא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה, ולרבי חנינא קשיא מתניתין! [דקתני חסר כל שהוא פסול, רש"י]!, בשלמא מתניתין לרבי חנינא לא קשיא, כאן ביום טוב ראשון כאן ביום טוב שני, אלא לרב קשיא, אמר לך רב שאני עכברים דמאיסי ע"כ. והק' הלח"מ משנה דכיון דלדעת הרמב"ם מה שפסול משום הדר הוא כשר ביו"ט שני, א"כ מאי קשיא להו על דברי רב מהא דרבי חנינא, הא ביו"ט שני מודה רב דכשר, וביו"ט ראשון מודה רבי חנינא דפסול.

יישוב קו' הלח"מ

ה' ונראה ליישב בהקדם דברי הר"ן (דף יג: בדפי הרי"ף), דס"ל דפסול הדר שייך אף ביו"ט שני, ונתקשה משיטת רבי חנינא שהכשיר אתרוג שנקבוהו עכברים ביו"ט שני, ותי' דהתם מקיים ביה הדר במה שנשאר ממנו. הרי מוכח מדברי הר"ן דאתרוג החסר אין פסולו משום דאינו הדר. אמנם מצינו למימר דמלבד הפסול דהדר, איכא נמי פסול דואנוהו וכדלעיל בשיטת רש"י.

והשתא יש לומר דס"ל להרמב"ם דרק הפסול דהדר מותר ביו"ט שני, אבל הדין הכללי דזה קלי ואנוהו שייך גם בשאר הימים. ולפ"ז פירוש דברי הגמ' כך הוא. דמאי דקאמר רב דאתרוג החסר לאו הדר הוא, כוונתו היה לפסול דזה קלי ואנוהו, ולא לפסול דפרי עץ הדר, ומק' עליו מדר' חנינא שאכל את האתרוג לכתחילה ויצא בו ביו"ט שני, וע"כ דליכא אפי' חסרון דואנוהו בזה. ומת' הגמ' דמודה רב דסתם חסר אין בו משום חסרון דואנוהו, ורק היכא דנקבוהו עכברים דמאיסי, בזה איכא חסרון דואנוהו ואין להשתמש בו אפי' ביו"ט שני.

1 א.ה. אע"פ דמצות ושמתם לא קאי אלא בירושלים כדכ' לפני ה' אלקיכם, צ"ל דכיון דתיקן ריב"ז שיהא לולב ניטל אף בגבולין ז' ימים, ס"ל לרבינו דתיקן כעין דאורייתא שיהא יוצא מצות ושמתם כל ז' בגבולין [אף ביום הראשון דבלא"ה איכא מצות ולקחתם בגבולין], ולכן בשעת הדחק יוצא ביבשין אף ביום הראשון כיון דמקיים עכ"פ התקנה דרבנן לצאת יד"ח במצות ושמתם.

שמחה של מצוה

מה הקשר בין קרבנות החג והקללות שבמשנה תורה

"ובחמשה עשר יום לחדש השביעי מקרא קדש יהיה לכם וגו', והקרבתם עולה אשה ריח ניחוח לה' פרים בני בקר שלשה עשר אילים שנים כבשים בני שנה ארבעה עשר תמימים יהיו וגו', וביום השני פרים בני בקר שנים עשר אילים שנים כבשים בני שנה ארבעה עשר תמימים, ומנחתם ונסכיהם לפרים לאילים ולכבשים במספרם כמשפט" (פינחס כ"ט, י"ב-י"ג, י"ז-י"ח).

ומבואר שהפרים מתמעטים והולכים, שביום ראשון של חג הסוכות מקריבים שלשה עשר פרים, וביום השני מקריבים שנים עשר, וכן הלאה, ואם תעשה חשבון תמצא שבשבעה ימים של סוכות מקריבים שבעים פרים. אבל הכבשים אינם משתנים, שבכל יום מקריבים ארבעה עשר כבשים, ואם תעשה חשבון תמצא שבשבעה ימים של סוכות מקריבים תשעים ושמונה כבשים. ובביאור חילוק זה בין הפרים והכבשים, כתב רש"י (בפסוק י"ח), "לפרים, פרי החג שבעים הם, כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, סימן כליה להם, ובימי המקדש היו מגינין עליהם מן היסורין; ולכבשים, כנגד ישראל וכו', והם קבועים, ומניינם תשעים ושמונה לכלות מהם תשעים ושמונה קללות שבמשנה תורה".

ולמדנו מדברי רש"י, שיש קשר בין הקללות שבמשנה תורה [בפרשת כי תבוא] וקרבנות החג, שמספר הכבשים שוה למספר הקללות, ומזה מוכח שקרבנות החג מגינות על בני ישראל שלא תבואו עליהם הקללות. וצריך ביאור, למה דוק קרבנות החג מגינות על ישראל מהקללות?

שמחה היא מצוה בפני עצמה

ונראה לבאר דבר זה בהקדם ביאור מה שכתוב בפרשת הקללות, "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל" (כי תבוא כ"ח, מ"ז). וכתב רבינו בחיי (שם), "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה, יאשימונו הכתוב בעבדו ה' יתברך ולא היתה העבודה בשמחה, לפי שחייב האדם על השמחה בהתעסקו במצוות, והשמחה במעשה המצוה מצוה בפני עצמו, מלבד השכר שיש לו על המצוה יש לו שכר על השמחה, ועל כן יעניש בכאן למי שעובד עבודת המצוה כשלא עשאה בשמחה, ולכך צריך שיעשה אדם המצוות בשמחה ובכוונה שלמה וכו'".

ולמדנו דבר נפלא מדברי רבינו בחיי, שמי שמקיים את המצוות בלי שמחה אין זה רק שיש חסרון במצוה, אלא שהוא מבטל את מצות השמחה שהיא מצוה בפני עצמה, ומצוה זו היא חמורה כל כך עד שהקללות באות כעונש על ביטולה של מצוה זו.

ולפ"ז מיושב מה שהערנו איך קרבנות החג מגינות על ישראל מפני הקללות, שהרי סוכות הוא זמן של שמחה, וכמו שאמרו חז"ל בילקוט שמעוני (אמור רמז תרנ"ד), "אתה מוצא שלש שמחות כתיב בחג, 'ושמחת בחגך' (ראה ט"ז, י"ד), 'והיית אך שמח' (שם פסוק ט"ו)", 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים' (אמור כ"ג, מ'), אבל בפסח אין אתה מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת", הרי שהתורה מגלה לנו שסוכות הוא זמן של שמחה, וכן תקנו חז"ל לומר בתפילת שמונה עשרה של סוכות "זמן שמחתנו", לכן באותו זמן אנו יכולים להתעלות במדרגת השמחה, וממילא זה מגין עלינו מפני הקללות, כיון שהקללות באות רק משום שאנו חסרים במצוה זו של שמחה.

החשיבות של מצות שמחה

אלא שצריך ביאור, למה חמורה מצות שמחה כל כך עד שהתורה מלמדנו שהקללות באות ח"ו על שאין מקיימים את המצוה של שמחה?

ונראה לומר בזה, שמי שמעריך את המצוות ומכיר את חשיבותם ממילא ישמח כשהוא מקיים את המצוות. ולכן, מי שאינו שמח בקיום המצוות סימן הוא שאין המצוות חשובות בעיניו, וממילא התורה אמרה שהקללות באות על ישראל ח"ו כשאין מקיימים את המצוות בשמחה.

ויעוין בספורנו על הפסוק, "ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם" (כי תבוא כ"ח, י"ד). וכתב הספורנו, "שלא ישנו את מצוות הא-ל יתברך, בפרט ענין המשפט, ולא ימירו את שאר המצוות במנהגי הדיוט ומצות אנשים מלומדה וכו', כי בזה האופן אין לך ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם גדול מזה וכו'". ודבר נפלא למדנו מדברי הספורנו שעשיית המצוות כמצות אנשים מלומדה חמורה כמו עבודה זרה. ובאמת חומר הדבר מבואר מפסוק מפורש בספר ישעיה (כ"ט, י"ג-י"ד), "ויאמר ה' יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא וגו'".

קיום המצוות גורם לשמחה

ונראה לפרש בזה את הגמ' בברכות (ל' ב'), "אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזייה דהוה קא בדח טובא (שהיה שמח יותר

מדאי), אמר 'וגילו ברעדה' כתיב (תהלים ב', י"א, ומשמע שאינו ראוי לשמוח כל כך), אמר ליה אנא תפילין מנחנא". וצריך ביאור, מה כוונת אביי כשהשיב שהוא מניח תפילין, ואיך זה תשובה לתוכחת רבה שהוכיח אותו על שהיה שמח יותר מדאי? והנה רש"י פירש שרבה הוכיח את אביי שהוא נראה כפורק עולו של הקב"ה כיון שהוא שמח כל כך, ועל זה השיב אביי שכיון שהוא מניח תפילין בזה מוכח שהוא משועבד להקב"ה ואינו פורק עול, ע"ש ברש"י. אבל לפי האמור יש לומר שאביי השיב שכיון שהוא לובש תפילין אי אפשר לו שלא לשמוח, שמאחר שהוא מעריך את המצוה ומכיר את חשיבותה ממילא הוא שמח על שזכה לקיים את המצוה.

וכן היא כוונת הגמ' בברכות (ט' ב'), "אמר ליה רבי אלעא לעולא, כי עיילת להתם שאיל בשלמא דרב ברונא אחי במעמד כל החבורה דאדם גדול הוא ושמח במצות, זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולא פסיק חוכא מפומיה כוליה יומא", שרב ברונא הכיר היטב את חשיבות המצוות, ולכן כשזכה לקיים את מצות סמיכות גאולה לתפילה היה שמח בזה כל היום.

חשיבות המצוות

ויסוד זה של חשיבות המצוות מבואר גם ממה שכתוב, "וידבר ה' אל משה לאמר; נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמיך" (מטות ל"א, א'-ב'). ומבואר שמשה רבינו ימות אחר מלחמת מדין, וכתב רש"י (בפסוק ג'), "אף על פי ששמע שמיתתו תלויה בדבר עשה בשמחה ולא איחר". הרי שמשה רבינו לא איחר בקיום מצות הקב"ה אע"פ שבזה הוא ממהר את מיתתו, שמשה רבינו העריך מאד את המצוות וכל חיותו היתה לקיים את מצות בוראו ולכן קיים את המצוות בשמחה וממילא לא איכפת לו אם בזה הוא ממהר את מיתתו.

ויעוין בירושלמי במועד קטן (פ"ג ה"ח) בענין החומרות שיש באבילות על אביו ואמו יותר משאר קרובים [כגון שהוא צריך לקרוע את כל בגדיו עד שהוא מגלה את לבו] שהוא "מפני שבטלת ממנו מצות כיבוד". הרי שהאבילות על אביו ואמו היא גם אבילות על ההפסד של המצוה, ששוב לא שייך לקיים מצות כיבוד אב ואם. וגם כאן אנו רואים את החשיבות של כל מצוה, שההפסד ביכולתו לקיים את המצוה הוא סיבה לאבילות.

וכן מבואר ממה שכתוב בספר שמואל א', "ויאמרו אנשי דוד אליו הנה היום אשר אמר ה' אליך הנה אנכי נותן את איבך בידך ועשית לו כאשר ייטב בעיניך ויקם דוד ויכרות את כנף המעיל אשר לשאול בלט; ויהי אחרי כן ויך לב דוד אותו על אשר כרת את כנף אשר לשאול" (כ"ד, ד'-ה'). והנה שאול המלך רצה להרוג את דוד, ונמצא שאול היה רודף והיה מותר לדוד להרוג את שאול המלך, ותחת זה כרת דוד המלך את כנף מעילו של שאול כדי להראות לשאול שהיה יכול להורגו ולא הרגו. אולם אחרי כן התחרט דוד המלך על שכרת את כנף מעילו של שאול. וביאר בזה המדרש שוחר טוב (תהלים מזמור ז') שהוא משום "שביטלו ממצות ציצית שעה אחת". הרי שדוד המלך החשיב את המצוות כל כך עד שהתחרט על שגרם לשאול המלך להבטל שעה אחת ממצות ציצית.

וכתב בספר החרדים (בהקדמה), "וכן גילה הרב החסיד המקובל מהר"ר יצחק אשכנזי זצ"ל (דהיינו האריז"ל) לאיש סודו שכל מה שהשיג שנפתחו לו שערי החכמה ורוח הקודש בשכר שהיה שמח בעשיית כל מצוה שמחה גדולה לאין תכלית".

וכן מבואר ממה שאמרו חז"ל במס' שבת (ק"ל א'), "כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה וכו' עדיין עושין אותה בשמחה, וכל מצוה שקבלו עליהם בקטטה כגון עריות וכו' עדיין עושין אותה בקטטה דליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא".

ויש להביא דמיון לזה מדברי ההגהות אשר"י בבבא מציעא (פ"ב ס"ו ט') בשם האור זרוע, "ומעשה אירע באחד שקנה בדיל מנגר עכו"ם בחזקת בדיל לכסות גגו ושוב נמלך ומכרו לישראל אחר בחזקת בדיל ואח"כ נמצא שהוא כולו כסף מבפנים אך בחוץ היה מחופה בבדיל, ופטרו ה"ר אליעזר ממ"ץ כי אמר שלא זכה בו הישראל שקנה מן העכו"ם כיון שלא ידע ולא נתכוין לקנות הכסף, והודה לו רבינו תם". ולמדנו דבר נפלא מזה, שאם אינו מכיר את מה שיש לו לא נחשב שהוא קניינו, והוא הדין לענין המצוות, שאף אם הוא מקיים את המצוות מכל מקום אם אינו מכיר את מה שיש לו ואינו יודע את חשיבותן לא נחשב שהוא קניינו.

ומכל זה אנו צריכים ללמוד איך שאנו צריכים להעריך את המצוות ולהכיר את חשיבותן, ובזה נזכה לקיימן בשמחה, ובפרט במצות תלמוד תורה שכל תיבה ותיבה היא מצוה בפני עצמה, וכמו שכתב הגר"א בשנות אליהו (פאה פ"א מ"א), "שכל תיבה ותיבה בפני עצמה הוא מצוה גדולה וכו', א"כ כשלומד למשל דף אחד מקיים כמה מאות מצוות וכו'".

(מאמר ס"ז)

בענין הותר אגדו של לולב ביו"ט הרב נח שפרן

ע' בסוכה יא: דפליגי ר' יהודה ורבנן אי לולב צריך אגד או לא, דר' יהודה סבר דמצוות לולב הוא רק כשיאגוד ההדסים וערכות בלולב ואי נטל כל אחד בפני עצמו בלי אגד לא יצא, אבל הרבנן סוברים דבין אגוד בין שאינו אגוד כשר, ורק דלכתחילה צריך לאגדם ביחד משום זה קלי ואנוהו. ע' לקמן בדף לג: דקתני בברייתא, "הותר אגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק", וכמו שמסביר רש"י דכיון דלאגד צריך שיקשור שני הראשים כאחד וחשיב קשר, אינו יכול לאוגדו ביו"ט משום מלאכת קושר, וממילא אוגדו בכריכה בעלמא ויתחוב ראשו בתוך הכרך כמו שאוגדין אגודת ירק, וכמו שנבאר לקמן. אז הקשה הגמ', "אימא ליענביה מיענב", פירוש, למה יעשה כריכה בעלמא ולא עניבה, הא מקיים טפי בעניבה, ותירץ הגמ' דברייתא זו אתיא כר' יהודה דעניבה קשירה מעלייתא היא ואסור לעשותו ביו"ט. אז הקשה הגמ' אי ר' יהודה היא הא צריך אגד לצאת המצוה ואיך יצא בכריכה בעלמא, ותירץ הגמ' דתנא זו סובר כוותיה דר' יהודה רק בחדא, דעניבה קשירה מעלייתא היא, אבל לא סבר כוותיה בזה דצריך אגד, ע"ש. נמצא דרק משום דסובר לולב אין צריך אגד, יכול לצאת המצוה בכריכה בעלמא.

ע' ברי"ף שכתב, וז"ל "והשתא דקיי"ל דלולב אין צריך אגד, אי לא אתנחיה בהושענא מערב יו"ט מנח ליה ביו"ט ושפיר דמי, ואי אגיד ליה ביו"ט לא אגיד ליה אלא כאגודה של ירק ... אי נמי דעניב להו מיענב", ע"ש. ע' בר"ן שפירש הרי"ף, וז"ל "דאילו היה צריך אגד הוה מיתסר משום מלאכה כיון דבלאו הכי לא מתכשר, וכדתנן אין ממעטין אותן ביו"ט, אבל השתא דקיי"ל אין צריך אגד לא כלום קא עביד דהא אי אינקיט כל חד וחד לחודיה נמי נפיק". פירוש, דכמו דיש איסור מדרבנן שלא ללקוט ענבים שחורות דמרוכות מעליו ביו"ט, דחשיב תיקון כשמכשירו, כן הכא אילו צריך אגד היה אסור משום מלאכה דמכשירו, ורק משום דפסקינן לולב אין צריך אגד לא חשיב תיקון דהא כשר בלאו הכי. הקשה עליו הערוך לנר, דמי דחק להר"ן לפרש כן דאי צריך אגד אסור משום מתקן, הא ע"פ הגמרא דברי הרי"ף פשוטין לפרש, דאי צריך אגד צריך קשר גמור וזה ודאי אסור ביו"ט משום מלאכת קושר, אבל השתא דקיי"ל דאינו צריך אגד סגי לאגדו כאגודה של ירק, ע"ש.

ונ"ל דהערוך לנר שגג בהבנת הרי"ף ולא דחק הר"ן בפירושו כלום. הערוך לנר הבין דכוונת הרי"ף הוא לפסוק רק הדין של הגמ' דרק לפי השיטה דסובר לולב אין צריך אגד יש עצה לצאת בלולב שהותר אגדו, אבל לפי השיטה דצריך אגד ליכא שום עצה לצאת בו כיון דאסור לקושרו. אבל למעשה הרי"ף כוון לפסק אחר. לשונו של הרי"ף הוא, "והשתא דקיי"ל דלולב אין צריך אגד אי לא אתנחיה בהושענא מערב יו"ט מנח ליה ביו"ט ושפיר דמי, ואי אגיד ליה ביו"ט לא אגיד ליה אלא כאגודה של ירק ... אי נמי דעניב להו מיענב". לא איירי הרי"ף בקשירת האגד ביו"ט אלא בהנחתו בתוך ההושענא ביו"ט, פירוש, בכל המסכת הלשון "הושענא" הוא האגד (ע' בדף לא. ודף לז:), ולא איירי הרי"ף בציוור שהותר האגד ביו"ט אלא היה אגד, אבל לא מונח הלולב בו מערב יו"ט. ממילא בציוור כזה אם יניח הלולב בתוך האגד ביו"ט אינו עושה שום קשירה, וחידש הרי"ף דלפי השיטה דלולב צריך אגד עדיין אסור ליתן הלולב בתוכו, ועל זה פירש הר"ן דהוא משום תיקון מנא כיון דזה מכשירו, כמו ליקוט הענבים שחורות מן ההדס. רק משום דפסקינן לולב אין צריך אגד, יכול ליתן הלולב בתוך האגד, דאינו מכשירו כלל אלא מקיים זה קלי ואנוהו. אחר זה כתב הרי"ף, "ואי אגיד ליה לא אגיד ליה אלא כאגודה של ירק", ובזה מכוין לסוגיא שלנו דהותר אגדו ורצה לאגדו עכשיו, אז אינו מותר אלא כאגודה של ירק או עניבה, מחמת האיסור של קשירה.

יש לחקור אם "אוגדו כאגודה של ירק" הוי דין דצריך לעשות כן, או הוי רק עצה למי שרצה אגד כל שהוא, דיעשה רק זה ולא קשר, אבל באמת אינו מחויב לעשות כלום. רש"י כתב שם בהסוגיא דאפילו הרבנן דסוברים לולב אין צריך אגד, מודים דלכתחילה צריך קשר גמור לקיים ואנוהו, ואגודה של ירק לאו אגד הוא, וכל המחלוקת עם ר' יהודה הוא אם זה מעכב בדיעבד או לא. אז מסתבר לומר ד"אוגדו כאגודה של ירק" אינו מעלה או מוריד בנוגע קיום של ואנוהו, וכל הכוונה של הברייתא הוא דאם רצה שיהיה שם שום אגד א"א לעשות יותר מזה. וכן משמע קצת מלשון הרי"ף דליכא שום חיוב לאוגדו כאגודה של ירק כשהותר האגד ביו"ט, אלא "אי אגיד ליה ביו"ט לא אגיד ליה אלא כאגודה של ירק". (באמת השמיט הרמב"ם כל הדין של "אוגדו כאגודה של ירק", וע' בכפות תמרים וערוך לנר שטרחו ליישב זה. אפשר דהטעם הוא דאין זה חיוב, ונמצא דכל החידוש הוא דא"א לעשות קשר גמור, וזה פשוט מדין הלכות שבת.) אבל ע' בפירוש על הרי"ף, שיטת ריב"ב (רבי יהודה בר ברכיא, בן אחיו של בעל המאור) דכתב על ברייתא זו, "דלמצות זה קלי ואנוהו באגד כל דהו סגי, ואגד כל דהו כגון אגודה של ירק שרי למעבדיה ביו"ט". משמע מזה דפליג עם רש"י, וסובר דלהלכה דלולב אין צריך אגד וכל הצורך לאגד הוא לכתחילה מדין זה קלי ואנוהו, צריך רק אגד כל דהו, וממילא

כשהותר האגד ביו"ט צריך לאוגדו כאגודה של ירק לקיים ואנוהו, וזה סגי גם בחול, דמקילינן בצורת האגד כיון דכל החיוב לאוגדו הוא לכתחילה.

אבל נוכל לומר דאפילו להלכה דצריך קשר גמור לקיים ואנוהו כמו שכתב רש"י וכן פסק השו"ע, אם הותר אגדו יש חיוב לעשות עניבה או כריכה לקיים ואנוהו, אע"פ דאינו קשר גמור, דלא כמו שכתבנו לעיל מסברא. ואפשר לבאר כן ע"י מה שכתב ר' משה בתשובה קפז' באו"ח, דהדין של זה קלי ואנוהו אינו אלא חיוב לכתחילה על הגברא להדר היכא דיש לו הברירה להדר, אבל אם הוא שעת הדחק, ולמשל ליכא אתרוגים מהודרים, אין שום חסרון אפילו מדין ואנוהו בנטילתם דהא אין לו ברירה. וממילא אפשר ג"כ הכא, אע"פ דהחיוב להדר הוא לקשרו בקשר גמור, אבל אם לא שייך לעשות כן כגון שהותר אגדו ביו"ט, אז ליכא שום חסרון של ואנוהו בקשר שאינו גמור, או בכריכה של ירקות, וממילא מחויב לעשות כן לקיים ואנוהו.

בענין מצות שמחת יו"ט הרב אליהו שטיינהארט

נכתב ע"י תלמיד (נדפס בקובץ המאור גליון ד')

(א) פסחים קט. ת"ר חייב אדם לשמח בניו וב"ב ברגל שנא' ושמחת בחגך במה משמחם ביין ר' יהודה אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן אנשים בראוי להם ביין ונשים במאי תני ר' יוסף בבבל בבגדי צבעונים בא"י בבגדי פשתן מגוהצין ע"כ. הרי דפליגי ת"ק ור' יהודה אם נשים מקיימות מצות שמחת יו"ט ביין או בבגדים. ובהמשך מביא הגמ' ברייתא שני' תנא ריב"ב אומר בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר שנא' וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' (ועי' בתוס' אמאי לא הביא הגמ' קרא ושמחת בחגך דנכתב אצל שמחה דרגלים), ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין שנא' ויין ישמח לבב אנוש ע"כ. ומבואר בדברי ריב"ב דבזמן שביהמ"ק קיים מצות שמחה מתקיימת ע"י אכילת בשר שלמים.

(ועי' רמב"ם ריש הל' חגיגה דכתב דאיכא מצות שלמי שמחה מלבד ממצות ראייה וקרבת חגיגה, ונחלקו האחרונים אם איכא מצוה גם להקריב שלמי שמחה, דדעת הצ"ח מס' פסחים עא. דאיכא חיוב להקריב שלמי שמחה, ויש עוד חיוב לאכול בשר קדשים שנלמד מקרא דושמחת בחגך וכדאיתא מס' חגיגה ח. ע"ש. אולם המנ"ח וערול"נ כתבו דליכא חיוב להקריב שלמי שמחה, וכל החיוב הוא רק לאכול בשר קדשים אלא דאם אין לו שאר קרבנות אז מקריב שלמי שמחה. וכבר דנו בזה בחזו"א ואבי עזרי ואכמ"ל.)

(ב) והנה בברייתא ראשונה מבואר דיוצאין ביין או בראוי להם אבל לא מוזכר בברייתא אכילת בשר קדשים. ועי' תוס' שכתבו דהא דאמר ת"ק דשמחה היא ביין מיירי בזמן שאין ביהמ"ק קיים אבל בזמן הבית ודאי שמחה היא בבשר קדשים, וכדברי ריב"ב. והיינו דלא ניח"ל לתוס' לאשווי פלוגתא בין ת"ק לריב"ב וע"כ פירשו דתנא דברייתא מיירי בזמן שאין ביהמ"ק קיים. והנה דעת הת"ק הוא דמצות שמחה בזמן שאין ביהמ"ק קיים הוא ביין גם לנשים אע"ג דיין אינו משמח נשים כ"כ, ולכאור' מבואר מזה דמצוה של שמחת יו"ט אינו להיות שמח אלא דמצות שמחה מתקיימת ע"י עשיית מעשים מסויימים של שמחה שהתורה חייבה לעשות אותם וע"כ אפי' אם אין האדם מגיע לשמחה עי"ז מ"מ קיים בזה מצות שמחת יו"ט כיון דעשה מעשה השמחה שהטילה עליו התורה. ולכאור' חזינן ד"ז גם מהא דבזמן שאין ביהמ"ק קיים מקיימים שמחה ע"י שתיית יין ולא ע"י אכילת בשר ומזה נשמע דיין משמח לבב אנוש יותר מבשר ואעפ"כ בזמן שביהמ"ק קיים חייבה התורה לאכול בשר שלמים, וצ"ל כמש"כ דגדר של חיוב מצות שמחה אינו להיות שמח אלא לעשות מעשה של שמחה, ולדעת הת"ק בזמן שביהמ"ק קיים היינו באכילת בשר שלמים ובזמן שאין ביהמ"ק קיים היינו בשתיית יין.

(ג) אלא דיש לדון בשיטת ר' יהודה דס"ל כל אחד בראוי לו ולנשים היינו בבגדים, מה ס"ל בזמן שביהמ"ק קיים. ולכאור' היה נראה דכמו שכתבו תוס' דת"ק ודאי לא פליג על ריב"ב ה"ה י"ל כן בדעת ר"י ומנלן לומר דפליג על דרשה דריב"ב דשמחה היא בבשר שלמים, וע"כ לפו"ר גם כל דברי ר"י אינם אמורים אלא בזמן שאין ביהמ"ק קיים. אמנם צ"ב בזה דהרי למדין אנו מדברי ר"י דיש דין בשמחה דבעינן ראוי לו ובנשים היינו בבגדים, והיינו דהוא סובר דמצות שמחה מחייב שכל אחד יגיע למצב של שמחה ומש"ה כדי לקיים מצות שמחה בעינן דוקא ראוי לו. ומעתה צ"ב בזמן שבית המקדש קיים איך מקיימות נשים מצות שמחה, הרי לר"י בעינן ראוי לו וכנ"ל (ומהא דבזמן שאין ביהמ"ק קיים קסבר ר"י דראוי לו לנשים היינו בבגדים מבואר דראוי לו לאשה אינה בבשר שלמים, ופשוט). ויתכן לומר דבזמן הבית אף נשים מקיימות מצות שמחה בבשר שלמים דהרי אף הן חייבות בשלמי שמחה וכמפורש ברמב"ם ריש הל' חגיגה, וא"כ נצטרך לומר דיש גוה"כ דבזמן הבית ליכא דין של ראוי להן. ובאמת מצינו דכוותיה באנשים ג"כ דמהא דבזמן שאין ביהמ"ק קיים ראוי להם הוא ביין ש"מ דיין משמח יותר מבשר וכנ"ל ואעפ"כ בזמן שביהמ"ק קיים חייבה התו' לשמוח ע"י בשר שלמים דוקא. ומיהו דחוק לומר כן דלפ"ז נמצא דיש ב' גדרים במצות שמחה דבזמן הבית חייבה התו' מעשה מסויים של שמחה והיא אכילת בשר שלמים, ובזמן שאין ביהמ"ק קיים אז מקיימים מצות שמחה רק כשמגיעים למצב של שמחה ומש"ה בעינן ראוי לו. ואולי י"ל דלעולם גם בזמן הבית איכא דינא דראוי לו והקפידה תו' שיגיע למצב של שמחה, אלא דבזמן שביהמ"ק קיים מיירי באכילת בשר קדשים, ובבשר קדשים ודאי הרי"ז משמח יותר מיין ובבגדים, ושפיר מתקיים דין ראוי לו ע"י אכילת שלמים. רק לאחר חורבן הבית דתו ליכא בשר שלמים אז ראוי לו הוא לנשים ביין ולנשים בבגדים דהני דברים יותר משמחים הן מאכילת בשר תאוה. אמנם אפי' עם זה לא נמלטנו מהדוחק דמה"ת לומר דבשר קדשים משמח יותר מכל דבר, וכי נאמר דהכי גילתה לנו קרא במה שחייבה לאכול בשר קדשים.

ד) ויותר הי' נראה לומר דלר' יהודה ודאי איכא דין דראוי לו אף בזמן הבית, ומ"מ גם לדידיה החיוב שמחה הוא בבשר שלמים. והבאור בזה הוא דנראה לומר דאיכא ב' דינים בשמחה לפי ר' יהודה, יש דין אכילת בשר שלמים, וזהו דין בפעולה ההיא לאכול בשר שלמים ולשמוח בזה, ואין זה דין בשמחת הגברא אלא חיוב מצד מעשה של שמחה. וקסבר ר"י דיש עוד דין במצות שמחה והוא דחייב כל אדם להיות שמח, ומקיימים דין זה כל אחד כפי מה שראוי לו, דבכרים המשמחים את האדם הן הן ההיכ"ת שעל ידם מגיעים למצב של שמחה. ובזמן הבית ס"ל לר' יהודה דחייב לאכול שלמים מצד חיוב של מעשה שמחה וג"כ חייב כל אחד לשמח בראוי לו. ובזמן שאין בית דאז א"א לקיים עוד הך חיוב של אכילת בשר שלמים לכה"פ עדיין הוא חייב להיות שמח, ומקיימים זה ע"י ראוי לו וכנ"ל.

ולפ"ז יוצאת לן דריב"ב שאמר דבזמן הזה מקיים שמחה ביין הרי הוא בא לבאר שיטת הרבנן ולא כר' יהודה, דאית ליה דבזמן הבית מקיימים שמחה ע"י בשר שלמים לחוד ובזמן הזה ע"י יין לחוד, וס"ל דליכא ב' דינים של שמחה וכדבארנו בדעת ר"י, אלא סבר ריב"ב דכל מצות שמחה הוא רק לעשות מעשה של שמחה, וע"כ בזמן הבית חייב רק באכילת שלמים ובזה"ז חייב רק בשתיית יין. וכוונת ריב"ב הוא גופא לאפוקי משיטת ר"י דר"ל כמו דבזמן הבית חייבה התורה מעשה מסויים של אכילת שלמים, אף בזה"ז המצוה היא במעשה של שתיית יין וליכא שום דין של ראוי לו. ולעומת זאת ר"י מודה לדרשת ריב"ב דאיכא חיוב לאכול בשר שלמים אבל מ"מ ס"ל דיש עוד דין להיות שמח וזה מחייב לשמוח ע"י ראוי לו, ורק הך דין מתקיים בזה"ז. ודוק.

ועי' רמב"ם פ"ו הל' יו"ט הי"ז שפסק להדיא כר' יהודה דיש דין של ראוי לו, ומפורש בדבריו שם דאף בזמן הבית דיש חיוב לאכול בשר שלמים, מ"מ יש גם דין בראוי לו. והנה הרמב"ם בהל' חגיגה הביא דינא דבשר שלמים, וכאן בהל' יו"ט הביא דין של ראוי לו, ומבואר דהם ב' דינים נפרדים וכמ"כ. ובאמת כבר תמה השאג"א דהרמב"ם מ' דשמחה בזה"ז הוא דאורייתא, וצ"ע איך מתקיים המצוה דאורייתא כשאין לנו קרבן. אולם להנ"ל מבואר דא"נ לא מתקיים החיוב לעשות מעשה של שמחה שהיא אכילת בשר שלמים, אבל מ"מ החיוב להיות שמח ע"י ראוי לו שפיר מתקיימת בזה"ז וכמ"נ.

ה) והנה עי' רמב"ם שם הי"ח שכתב דראוי לו לאנשים הוא בבשר ויין, ומיירי שם לענין החיוב בזה"ז. וכבר תמה בכ"י סי' תקי"ט דמה זה שכ' הרמב"ם דין בשר בזה"ז, והא בגמ' מבואר דבזה"ז החיוב שמחה הוא ביין. ובפרט משמע כן מדברי ריב"ב דקאמר דבזמן הבית שמחה הוא בבשר שלמים אבל בזה"ז הוא ביין, ומשמע דבזה"ז ליכא מצוה בבשר אלא ביין. וביים של שלמה מס' ביצה פ"ב סי' ד תי' דכוונת ריב"ב הוא דבזה"ז חייב אף ביין, דבזמן המקדש הי' סגי בבשר גרידא כיון דאיכא שמחת הבאת הקרבן ואוכל בשר קדשים, אבל בזה"ז צריך גם יין. ומלבד ממה דל"מ כן מלשונו של ריב"ב, גם קשה דברמב"ם מבואר לכאור' דאף בזמן הבית יש דין יין, דמבואר בדברי הרמב"ם הל' יו"ט שם דדין ראוי לו איכא בין בזמן הבית בין שלא בזמן הבית, ולפי"ז יש חיוב ביין גם בזמן הבית. ובכפות תמרים מס' סוכה דף מב. למד דמש"כ הרמב"ם יין ובשר, היינו בשר בזמן הבית ויין בזמן הזה. ובאופ"א כ' לתרץ דבזמן הבית המצוה היא בבשר והיין רק בא לשרות המאכל, ובזה"ז הוא להיפך דהיין היא המצוה, והבשר בא רק כדי שלא יזיק לו היין. ורוחק, דהא הרמב"ם משמע דשניהם הן דין שמחה ומשמע דשניהם הן בין בזמן הבית בין בזה"ז.

ואמנם לדברינו י"ל דא"נ בדברי ריב"ב מבואר דבזמן הבית המצוה היא רק בבשר ובזה"ז רק ביין. ואמנם זהו שיטת ריב"ב שפסק כרבנן וס"ל דליכא בחיוב שמחה אלא חד דינא של עשיית פעולה של שמחה. אבל הרמב"ם הלא פוסק כר' יהודה דהא הביא דין של ראוי לו וכנ"ל, ואליביה יש ב' דינים וכמ"נ, חיוב לאכול בשר שלמים שהוא חיוב מצד המעשה של שמחה וחיוב להיות שמח. ומעתה י"ל דזהו מש"כ הרמב"ם אכילת בשר דגם בשר חשיב ראוי לו ומביא האדם לשמחה. ויש להוכיח זה מהא דבזמן הבית אין יוצאין מצות שמחת יו"ט במנחות ועופות דאין משמחין כדאי' בחגיגה ח:, ויוצאין רק בשלמי שמחה כיון דבשר בהמה משמח, ומוכח דחפצא דבשר משמח. וא"ש מש"כ הרמב"ם דצריך לאכול בשר דהיינו מצד דינא דראוי לו, דגם בשר מביאו לשמחה. ועי' ברמב"ם שהוסיף גבי נשים דצריך גם תכשיטין, וגם בזה יל"ע הלא בגמ' איתא רק בגדים, אלא הבאור הוא כנ"ל דהרמב"ם הוסיף תכשיטין כיון דאף הן מביאין אשה לשמחה, ודכוותיה באנשים הוסיף בשר. ומה דלא הזכיר ר' יהודה בשר י"ל דנקט יין משום דהזכירו ת"ק, וקאמר דאותו יין הוי דין דראוי לו, ומש"ה בעינן גם בשר.

ועי' בלשון הרמב"ם בס' המצות עשה נ"ד דמבואר להדי' דיש ב' דיני שמחה הנכללים במצות ושמחת בחגך. וכ' שם ג"כ דבכלל ראוי לו יש דין יין ובשר, וכ' שם ג"כ דנכלל בזה לזמר ולרקד (בשמחת בית השואבה), הרי כל מה שמשמח נכלל במצוה. אלא דמ"מ כתב שם דדין הוא עיקר כיון דמפורש בקרא, ומ"מ אף בשר בכלל, ע"ש.

ו) נתבאר לן דלר' יהודה, וכך פסק הרמב"ם, יש ב' דיני שמחה, יש דין אכילת בשר שלמים וזה חיוב מעשה של שמחה. ויש דין לשמוח כל אחד בראוי לו, וזה דין לעשות היכי תמצא שיביא את האדם לידי "שמח וטוב לב" ולזה בעינן כל אחד בראוי לו. ונראה דמקור הדברים הוא מקרא דשמחת בחגך, דמזה דרש ריב"ב דר"ל ושמחת ע"י הבאת שלמים

ואכילתם, וכ"ע אית להו הך דרשא, ומזה נלמד הדין מעשה של שמחה. מיהו מהא דכתיב בסוף הקרא "והיית אך שמח" נלמד מזה דיש חיוב שהאדם יהי' בשמחה. וזהו דין השני הנ"ל דכל אחד בראוי לו. ועי' רש"י שם שמפרש והיית אך שמח היינו הבטחה, אבל י"ל דרמב"ם ס"ל דדינא קאמר קרא דהאדם חייב להיות שמח.

(ז) עי' מו"ק ח: אין נושאים נשים במועד. וביאר רבה בר רב הונא הטעם מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו. ואיתא שם דבאמת זהו דינא דרב דדרש שם ושמחת בחגך ולא באשתך. וצ"ב דאם יש דרשה דולא באשתך, למה לי הך טעמא שמניח שמחת החג, וגם להיפך תיקשי דאם ע"י נישואין הוא באמת מניח שמחת החג א"כ ל"ל קרא דאין נושאים נשים במועד. ונראה ליישב ע"פ הנ"ל, דהנה בודאי הנושא אשה יכול לאכול ולשתות וללבוש בגדים נאים, אמנם הלא החיוב לשמח בראוי לו אינו חיוב של עשיית פעולה אלא היא חיוב להיות שמח וכמש"כ, ובהך דין דצריך שהאדם יהא שרוי בשמחה, בעינן שיהא זה שמחה בהחג ובמצות היום, ולא בדבר אחר. וזהו חידוש הקרא דושמחת בחגך ולא באשתך דשמחתו ביו"ט צריך להיות שמחה מחמת החג ולא מחמת אשתו, ודוק. ולפ"ז לרבנן דלית להו הך דין שני של שמחה לא שייך לאסור נישואין במועד מטעם זה דלדידהו ליכא אלא חיוב של מעשה שמחה גרידא ואינו מבטל זה ע"י נישואין ומש"ה צריך ילפותא אחרת דאין מערבין שמחה בשמחה, ע"ש.

(ח) עי' רמב"ם שם ה"כ דלא ימשך ביין ובשחוק וקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות ולא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל. ע"ש. הרי דהיה הו"א שזה מוסיף במצות שמחה, וקמ"ל הרמב"ם דאין זה שמחה. ויש לפרש דההו"א הוא דסו"ס יש בזה מצוה מצד מעשה של שמחה, ובזה קאמר הרמב"ם דאין זה מצוה של פעולה, אלא מצוה להביא את האדם למצב של שמחה. וצריך שמחה בעבודת יוצר הכל שהאדם יהי' שמח בעבודתו ובעבודת החג. וממילא שכרות והוללות אינו שמחה כלל, דהם רק מעשים אבל אין האדם עצמו שמח.

(ט) ובהל' י"ח כתב הרמב"ם דכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה וכו' ואם אינו עושה כן אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ע"ש. ומבואר דאין כאן סתם חיוב לשמח אומללים, אלא זה סימן על עצם אכילתו ושתייתו, דהוא שמחת כריסו ואין בזה מצוה. וכמש"כ הרמב"ם דכשהוא אוכל חייב להאכיל וכו', דזה חלק ממצות אכילתו. ומבואר ע"פ הנ"ל דכיון דמצות "בראוי לו" הוא שיהא האדם בשמחה ואינו סתם פעולה אלא שיהא הוא שמח וטוב לב במצב של שמחה. ובזה נאמרה דין דצריך להיות שמחה בהחג, ואם רק אוכל בעצמו ואינו דואג שאחרים יהיו בשמחה ג"כ, הרי זה סימן שאין שמחתו עבור החג ואינו שמחה בעבודת ה' דאז הי' דואג לאחרים, וע"כ אין זה רק שמחת כריסו ובזה אינו מקיים המצוה.

בענין אכילה חוץ לסוכה באמצע סעודת קבע הרב מנדל שטרן

יש להסתפק היכא דאדם אוכל בסוכה אכילת קבע, וכגון שאוכל סעודת יו"ט עם פת, האם מותר לו לאכול בתוך הבית דברים שאינם מחייבים אותו בסוכה בשאר זמנים, וכגון לשתות מים בתוך הסעודה בתוך הבית, או לאכול גלידה חוץ לסוכה.

ובעיקר השאלה כבר נסתפק בזה החפץ חיים (סי' תרל"ט ס"ב שעה"צ ס"ק כ"ט), שנתקשה בלשון הגמ' (סוכה דף כח:) אוכל ושותה ומטייל בסוכה, דקשה הלא לכמה פוסקים אין חיוב לעולם לשתות בתוך הסוכה, ואפילו קבע עצמו לשתית יין אינו חייב בסוכה, וא"כ מהו כוונת הגמ' דאדם שותה בסוכה. וביאר וז"ל, היינו, לאחר אכילתו בסעודה שדרך לשתות אז, צריך לשתות גם כן בסוכה דנכלל הוא בסעודה כו', ואפשר דלפי זה אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה, וצריך עיון עכ"ל.

וכבר ציינו האחרונים את דברי השואל ומשיב (מהדורה רביעאה ח"ג סי' י"א ד"ה והנה בישוב) וז"ל, דהנה לפענ"ד היה נראה דאף דקיי"ל דאוכלין אכילת ארעי חוץ לסוכה היינו דאם אינו רוצה ללכת לסוכה ואוכל חוץ לסוכה אמרינן דאינו מחוייב לאכול בסוכה אבל אם כבר ישב בסוכה ואכל דבר שחייב לאכול בסוכה שוב אינו רשאי להניח הסוכה ולאכול חוץ לסוכה אף שיעור אכילת עראי וטעם הדבר נראה לפענ"ד כיון דכבר נקבע עליו חיוב הסוכה נתחייב אף על שיעור עראי וכעין זה אמרו בב"מ דף נ"ו דאין ב"ד נזקקין על פחות משו"פ אבל אם הי' בתחלתו פרוטה כיון שכבר נזקקו לפרוטה נתחייבו אף בפחות משו"פ וה"ה כאן כל שכבר יושב בסוכה וקבע סעודתו שוב אף עראי נעשה קבע וכמו כן אם נקבע למעשר גם ארעי אין אוכלין וה"ה בזה כנלפענ"ד דבר חדש עכ"ל.

הרי דס"ל להשואל ומשיב דבתוך סעודת קבע חייב לאכול כל אכילתו בתוך הסוכה, אף דברים שבעלמא לא היה צריך לאכול בתוך הסוכה. ולמעלה בקודש מביאים את דברי המאירי (סוכה דף כו.) וז"ל, ולענין שתיה לא הוזכר בה שיעור קבע ועראי ויש אומרים שכל שתיה בלא אכילת דבר המחוייב לסוכה עראי היא ועם אכילה היא נגדרת אחר האכילה אם האכילה קבע אף היא קבע ואם אין האכילה קבע אף היא אינה קבע וכן נראה מלשון גדולי הרבנים שכתבו בכדטעים בר בי רב ועייל לכלה שטועם מלא פיו ושותה כמו שכתבנו ולדעת זה מיהא לא היה צריך להזכיר במשנתנו שתיה כלל שהרי בכלל האכילה היא ושמה אשגר לישן הוא עכ"ל.

והנה בספר מועדים וזמנים (ח"ו סי' ס"ה) הביא דברי שו"ע הגר"ז (סי' תרל"ט סי"ז) וז"ל, אין קצבה לסעודות של סוכה אלא אם ירצה יאכל בסוכה ואם ירצה לא יאכל רק מיני מאכלים שמותר לאכלן חוץ לסוכה שאין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה.

במה דברים אמורים בחולו של מועד אבל ביום טוב ובשבת שהוא בתוך החג שחייב לאכול פת יותר מכביצה כמו שנתבאר בסי' רצ"א [צריך לאכול בתוך הסוכה ואם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית ועל דרך שיתבאר.

במה דברים אמורים מלילה הראשונה של חג ואילך אבל בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ו בתשרי צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם ואף על פי שהוא מצטער מחמת הגשם וכל המצטער פטור מן הסוכה מכל מקום בלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה לפי שאנו למדין בגזרה שוה מחג המצות נאמר כאן בחג הסוכות בחמשה עשר יום לחדש ונאמר להלן בחג המצות בחמשה עשר יום לחדש מה ט"ו יום האמור להלן לילה הראשונה חובה לאכול כזית מצה כמ"ש בסי' תע"ה אף ט"ו האמור כאן חובה לאכול בסוכה.

ובאכילת כזית בתוך הסוכה יוצא ידי חובה כמו שיוצא באכילת כזית מצה אבל מכל מקום חייב לאכול עוד פת בבית שהרי בכל סעודת יום טוב חובה לאכול יותר מכביצה פת אלא שבתוך הסוכה בשעת הגשם אין חובה לאכול יותר מכזית כמו באכילת מצה.

ואפילו שלא בשעת הגשם אם ירצה לאכול כזית בסוכה וכביצה מצומצמת תוך הבית הרשות בידו אלא שהמחמיר לאכול כל הסעודה בתוך הסוכה שלא בשעת הגשם הרי זה משובח כמו שנתבאר למעלה עכ"ל.

הרי שמבואר בדברי הגר"ז דאם חולק אכילתו, ואינו אוכל כל השיעור יותר מכביצה בתוך הסוכה, נחשב עדיין כאכילת עראי, ולא אמרי' דכיון שבסך הכל אכל יותר מכביצה הרי הוא חייב לאכול בתוך הסוכה, אלא אמרי' דחיוב אכילה בסוכה הוא דרך קביעות, ורק היכא שאוכל כל הכביצה במקום אחד נחשב כקביעות, ולכן כה"ג שאוכל חציו בסוכה וחציו בתוך הבית לא נתחייב במצות סוכה. משא"כ לגבי מצות סעודת יו"ט סגי בכביצה בצירוף, דשם שיעורו מפני שמשביע ולא מטעם קביעות [כן ביאר המועדים וזמנים].

והוכיח מזה המועדים וזמנים שאם באצמם סעודה יצא מסוכתו ואכל פחות מכביצה פת, דלא ביטל מצות סוכה, ודלא כמו ששמע בשם גדול א' שהחמיר בזה. והטעם דכיון שאותו פחות מכביצה לא נאכל ביחד עם שאר אכילתו שפיר מקרי עראי ופטור מלאכלו בתוך סוכתו.

אמנם לכאורה יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר, דעד כאן לא התיר הגר"ז אלא כשלא נתחייב עדיין באכילה בתוך הסוכה, שלא אכל במקום אחד שיעור קביעות סעודה. אבל אם כבר נתחייב באכילה בסוכה, שמא מודה הגר"ז דצריך לאכול כל סעודתו בתוך הסוכה, ואפי' אם שתה מעט מים חוץ לסוכה ביטל מצותו, וצ"ע.

אבל מצאתי סעד לדברי המועדים וזמנים דשני הדברים תלויים זב"ז, והוא בשו"ת בנין שלמה (סי' מ"א ד"ה וכן נ"ל לומר גבי סוכה), שכ' שם שאם התחיל לאכול פת בתוך הסוכה, ויצא מסוכתו והשלים אכילתו לשיעור קביעות, דביטל בזה מ"ע דסוכה. ואסבר לן טעמא וז"ל, וג"כ מטעם הנ"ל, דהרי בתורה לא כתיב שיעור כלל, רק מדכתיב תשבו ודרשינן תשבו כעין תדורו ואכילת עראי אינו מקפיד לאכול בביתו, אבל בשאקבע עצמו לאכול אכילת קבע כל משהו שבו מקרי קביעות עכ"ל.

הרי דתלה הבנין שלמה את שני הדברים ביחד, דס"ל בפשיטות שאם אכל כבר אכילת קבע, שוב חייב לאכול כל דבר, [אפי' דברים שבעלמא מקרי אכילת עראי], בתוך הסוכה, דעכשיו גם הם מקרי קביעות. וכ' שמפני זה אכילתו שבתוך הסוכה ואכילתו שחוץ לסוכה מצטרפי אהדדי, ודלא כמ"ש הגר"ז. [וע"ש עוד (בד"ה ושוב ראיתי) דאפי' אם התחיל אכילתו חוץ לסוכה, ושוב גמר שיעור קביעות בסוכה, דעל אכילתו הראשון ביטל המ"ע דשיבת סוכה, דכיון דסו"ס השלים לאכילת קבע, נחשב כל אכילתו כקבע, ע"ש.]

אמנם עדיין אפשר לומר דלא נחלק הגר"ז על כל הני רבוותא [היינו המאירי והשואל ומשיב והבנין שלמה] בעיקר הדין, דמי שאכל אכילת שוב נקבע כל אכילתו להיות קבוע, ואסור לשתות אפי' מים חוץ לסוכה. אלא דבזה נחלק על הבנין שלמה, דס"ל להגר"ז דלא נחשב לצירוף היכא דאכל קצת השיעור בחוץ וקצתו בפנים, אבל לעולם משעה שנעשה קבע מודה דחייב לאכול הכל בתוך הסעודה, ודו"ק.

והנה בספר פני השלחן על הל' סוכה (רב פנחס דניאל ויטמן, תשע"א) הביא עיקרן של הדברים הנ"ל, וסיים בזה"ל, ולפ"ז י"ל שאם קוראים לו לחוץ לסוכה בעוד אוכל בפיו, יזהר לגמור את מה שבפיו קודם שיוצא מהסוכה, ורק אח"כ יצא, לפי שכל אכילה שהיא, היא חלק מאכילת קבע ואסורה מחוץ לסוכה. וכן כשיוצא באמצע סעודתו לא יאכל ולא ישתה מחוץ לסוכה אפילו עראי עכ"ל.

ולכאורה מש"כ לענין היוצא באמצע הסעודה שלא יאכל או ישתה, מילתא דפשיטא היא דכן הוא הדין לפי כל הני רבוותא הנ"ל. אבל מה שהחמיר לאסור לצאת אף בשיורי אוכל שבפיו, הרי יש לדון בזה, דשמא נאמר דכיון דמעשה האכילה היה בסוכה, אע"פ שנגמר בחוץ, לא מקרי אכילה חוץ לסוכה כלל, כיון שמעשה נתינה לתוך פיו היה בתוך הסוכה. אלא דלכאורה אאל"כ, דאם כנים הדברים, נמצא שא"צ לאכול כלל בתוך הסוכה, רק להכניס המאכל לתוך פיו ולצאת לחוץ, ולכאורה לא מסתברא לומר כן כלל.

אמנם בשו"ת תשובות ונהגות (ח"ב סי' ש"ה) הביא הגר"מ שטערבוך את חומרא זו מקרובו הרב שמחה פינס ז"ל, שאסור לבלוע שיורי המאכל שבפיו חוץ לסוכה. וכ' עליו הרב שטערנבוך ז"ל, ולע"ד נראה שבמשקין נמי דחייבין היינו כשיושב ואוכל ואחר כך יושב ושותה, לא יעשה כן בבית אלא בסוכה, אבל כשמפסיק ועומד, הוה בעמידה גופא דרך עראי ופטור (ומינה יזהר גם בכל ימי הסוכות כשאוכל בסוכה ישב דוקא, שמקיימין מצוה כעין תדורו, אבל כשעומד ואוכל, זהו דרך עראי ואינו מצוה, ולטייל שחייבין היינו מפני שהדרך כן לאחר אכילה ושתיה, ולדברינו א"ש שבלילה הראשון מבואר בפוסקים שצריך לישב דוקא ליהוי קביעות ולא לאכול דרך עראי שפטור עכ"ל.

הרי שחידש לנו כאן קולא וחומרא. דס"ל דלא שייך ענין קביעות אכילה בסוכה אא"כ יושב ואוכל, אבל בעומד ואוכל לא מקרי קביעות. וממילא יוצא מזה קולא דאכילה בעמידה מותר חוץ לסוכה אפי' באצמם סעודה. אבל יוצא מזה חומרא שאם אוכל רק בעמידה בתוך הסוכה לא קיים מ"ע דסוכה.

ולכאורה יש לתמוה טובא על זה, דלדבריו לכאורה יוצא דאדם יכול לאכול סעודה גמורה בפת הרבה יותר מכביצה, רק שיעמוד ויאכל, ולא יצטרך לילך לתוך הסוכה, ולא יבטל בזה המ"ע, וצ"ע. ובאמת לכאורה פשוט שהדין אינו כן, ומבואר כן להדיא בדברי הרמב"ן (פסחים דף ז. וחי' הר"ן (שם דף ז.)), וכ"כ המגיד משנה להדיא בדעת הרמב"ם (הל' לולב פ"ו הי"ב), [וע"ע שעה"צ (סי' תרמ"ג ס"ק ד')], וודאי אם אוכל רק מעומד חייב בסוכה, אלא דיש מחמירים לצאת ידי דעת הב"ח דחולק בזה [כמבואר בשעה"צ שם].

ועיין בלשון הר"ן (סוכה דף יא. מדפי הר"ף) דקאי על לשון המשנה אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, ובא לבאר לשון

המשנה לענין שתיה וז"ל, ודקאמר שותין עראי הכי קאמר דאם שותה פעם אחת עם אכילת עראי אינה נחשבת קבע, והכי משמע מדלא בעינן בגמרא כמה שתיית עראי וכן פרש"י ז"ל כדטעים בר בי רב שטועם מלא פיו ושותה עכ"ל. ולכאורה משמעות דברי הר"ן הוא דבא לפרש כוונת המשנה, דלא קמיירי לענין שתיית עראי כשלעצמו, דהא לא שייך כלל ענין של שתיית קבע כדי שיצטרך המשנה להתיר לשותת עראי חוץ לסוכה. אלא מפרש דהמשנה חדא קתני, דאוכלין ושותין ביחד דרך עראי חוץ לסוכה, ואע"פ שעם אכילתו ג"כ שתה, מ"מ עדיין נחשב הכל רק דרך עראי ולא דרך קבע. [ומש"כ "פעם אחת" נראה דר"ל כמו בכת אחת, שאכלם ביחד].

אמנם הא יש להסתפק בדעת הר"ן, מה יהיה דינו אם שתה בתוך סעודת קבע, האם ס"ל דלעולם לא שייך כלל ענין קביעות בשתיה, א"ד שתיה תלויה באכילה, ואע"פ דכשלעצמה לא שייך קביעות בשתיה, דלכן הוצרך לפרש המשנה דלא מיירי לענין שתיית עראי, מ"מ עם סעודת קבע ודאי נכללת בקביעות הסעודה ובעי לשותת בתוך הסוכה.

וכבר נחלקו בזה גדולי האחרונים. בספר לחם יהודה (מהר"י עייאש על הל' לולב פ"ו ה"ו) הביא דברי הר"ן, וכ' עליו וז"ל, ור"ל דבשתייה לעולם אין קבע, והיינו דווקא לבדה או עם אכילת עראי, אבל עם אכילת קבע נראה דלכו"ע בעי סוכה, וכן נראה עיקר להחמיר אפילו במים דתוך הסעודה, ועיין בלבוש והנלע"ד עיקר כדכתבנא עכ"ל. ונלע"ד דלא ס"ל דכן מדויק בדברי הר"ן, אלא דכ' דאינו מדויק להיפך, רק אפשר [ומסתברא] דבתוך הסעודה נחשבת כקביעות. אבל נחלק עליו בספר ווי העמודים (על הספר יראים סי' קכ"ג אות י'), ואחר שהביא דברי הלחם יהודה כ' עליו וז"ל, וליתא, דמתניתין אשמעינן דאע"ג דשתה אינה נחשבת האכילה קבע, אבל השתייה עצמה אפי' בתוך הסעודה חשיבא עראי עכ"ל. ומשמע מדבריו דהבין בדברי הלחם יהודה דקדייק שיטתו מדברי הר"ן, ומש"כ הלח"י "נראה" דלכו"ע בעי סוכה כו', היינו דנראה כן מדברי הר"ן. ועל זה קמתמה הווי העמודים, דאינו כן, דכיון דמתני' אשמועי' רק דינא דאכילת עראי, דלא נעשה קבע ע"י השתיה שעמה, ממילא אין שום הוכחה לדינא של הלח"י, דלעולם אפשר שאפי' שתיה שבתוך אכילת קבע נשארת עראי וא"צ לשותתה בתוך הסוכה.

אבל כבר כתבתי בסמוך דלענ"ד נראה דלא כוון הלח"י לדייק מדברי הר"ן, אלא אחר שהביא דברי הר"ן כ' דלא מוכח מדברי הר"ן מה דין השתיה באמצע סעודת קבע, ופסק דנראה לו דדינה כמו האכילה, ונחשבת כקביעות ואסורה חוץ לסוכה. ובספר יצחק ירנן (מהרב יצחק ברדא, ח"ח סי' י"ז) כ' לתמוה על דברי הלח"י, דלא הבין דברי הר"ן כראוי ע"ש. ולענ"ד נראה כמ"ש, דלא דייק הלח"י מדברי הר"ן, רק כ' כן מסברא, דלא מוכח להיפך מדברי הר"ן, ודו"ק.

והנה בספר מרקחת חיים (מהרב חיים אלעזר ווייס, סי' כ"ב אות ב') כ' לדייק מדברי המשנה ברורה עצמו כדעת המקילים. שכ' (סי' תרל"ט ס"ק מ"ח) בענין ההליכה מסוכתו באמצע הסעודה וז"ל, ומי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חבירו, דעת המ"א שאפילו אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אח"כ מיד אפ"ה צריך לברך שם לישב בסוכה דהליכה הוי הפסק, וע"כ אם רוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה צריך לברך שם לישב בסוכה עכ"ל. [וע"ש שחולק המשנ"ב על המ"א וס"ל דהליכה לא הויא הפסק.]

והק' בס' מרקחת חיים, דכיון דעומד באמצע הסעודה, הרי לדעת המחמירים חייב לאכול כל דבר בתוך הסוכה, וממילא בכל דבר שהוא אוכל יהא צריך לברך לישב בסוכה, ואמאי כ' המשנ"ב דרק בדבר שאסור לאכול חוץ לסוכה צריך לברך, הלא עכשיו כל מאכל מקרי דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה.

וכעין זה הק' בדברי המשנ"ב לעיל שם (ס"ק ל"ו), שכ' לענין לילה הראשונה שאכל רק כזית בתוך הסוכה מחמת הגשם, דאם פסקו הגשמים חייב לחזור לסוכתו [אפי' אם כבר בירך ברהמ"ז], ולאכול יותר מכביצת פת ולברך לישב בסוכה. ובשעה"צ שם (אות ס"ט) כ' וז"ל, ואם אוכל רק כשיעור כזית או כביצה אינו יכול לברך לישב בסוכה עכ"ל. ומשמע להדיא דזה קאי אפי' לא בירך ברהמ"ז עדיין, דאכתי עומד בתוך סעודת קבע, דמ"מ אינו מברך על הסוכה בלא אכילת פת יותר מכביצה.

והוכיח גם מזה דס"ל להמשנ"ב דדברים אחרים בתוך סעודת קבע אינם נגררים אחר עיקר האכילה, ועדיין נשארים אכילת עראי, ולכן א"א לברך לישב בסוכה אא"כ יאכל יותר מכביצת פת. דאלת"ה, הרי כיון דעומד באמצע סעודתו, הרי כל אכילה מקרי קבע, ולמה לא יאכל רק כזית או פחות, ויברך עליו לישב בסוכה כיון דגם אכילה כזה בתוך הסעודה מקרי קבע.

אמנם לפ"ז נמצא דברי המשנ"ב סתורים מיניה וביה, שהרי כבר הבאנו בתחילת דברינו את ספיקו של השעה"צ בענין שתיית מים שבתוך הסעודה, וכאן סתם פעמיים להקל. והביא שם בס' מרקחת חיים בשם "ידי"נ הגאון ר' שמואל ברנד שליט"א" ליישב דברי המשנ"ב, ולחלק בין שתייה לאכילה. דכיון דאין אכילה בלא שתיה, א"כ פשיטא דכשאמרה תורה שיהא עיקר דירתו בסוכה, ע"כ היינו אכילה עם שתיה, ורק בזה הוא דאמרי' שהשתיה נגורת אחר האכילה ונעשית קבע. אבל לענין שאר המאכלים שבתוך הסעודה, לעולם מה שנקרא אכילת עראי אם היה אוכלו בפני עצמו,

נקרא נמי אכילת עראי אפי' אם אוכלו בתוך הסעודה.

ולענ"ד נראים הדברים כדחוקים. דהא אכילת בשר ושאר דברים המלפתים את הפת, כשמו כן הוא, דבר שאוכל בתוך הסעודה עם הפת. דהיינו שעיקר קביעת אכילתו בתוך הסעודה הוא הפת עם אותם דברים שבאו מחמת הפת וללפת את הפת. וא"כ לענ"ד קשה לומר ששתיית מים נגררת אחר האכילה ולא אכילת הבשר, דהא זהו עיקר סיבת אכילת הבשר, להיות טפל להפת, ולהיות נאכל עם הפת. ואם נידון את שתיית המים כקביעות מפני שבא לשרות את המאכל, א"כ לכאורה פשיטא דצריך לידון את אכילת הבשר [וכד'] כקביעות מפני שבא ללפות את הפת, וצ"ע.

ועצ"ש שכ' ליישב דעת המשנ"ב וז"ל, ובאמת בשעה"צ הנ"ל לא קבע בזה מסמרות רק נסתפק בזה, ויל"ע בזה וכו', ולפי"ז א"ש דברי המ"ב הנ"ל, ואין זה סתירה למש"כ בשעה"צ הנ"ל עכ"ל. ומשמע דר"ל דכיון דלא כ' השעה"צ אלא בדרך שאילה, והניח בצ"ע, הרי עיקר דעת המשנ"ב להקל בזה, אלא דהביא בשעה"צ בשולי הגליון מה שיש לעיין בדין הנ"ל.²

ולענ"ד המעיין בדברי השעה"צ יראה דעיקר סברתו בזה פשיטא ליה כדעת המחמירים. ונביא עוד פעם את לשונו הזהב וז"ל, והא דאיתא בגמרא אוכלים ושותים בסוכה, והועתק לשון זה בריש הסעיף, היינו, לאחר אכילתו בסעודה שדרך לשתות אז, צריך לשתות גם כן בסוכה דנכלל הוא בסעודה, אבל שתיה בלי אכילה לא חשיבה לחייבו בסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, ואין שתיה בלי אכילה, [והיינו, הא דמסתפק בהגהת אשרי והובא בדרכי משה, עיין שם]. ואפשר דלפי זה אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה, וצריך עיון עכ"ל.

הרואה יראה דמה שכתב בריש דבריו, דלשון המשנה מתפרשת לענין השתיה שבתוך אכילת קבע, דבר זה מפשט פשיטא ליה, ולא הסתפק בו כלל, דהא זהו פירוש דברי המשנה לדעתו. ורק בסוף דבריו הוסיף להסתפק לפי מש"כ בתחילה כדבר פשוט, דאפשר שגם לענין מים הדין כן. ובביאור הדברים נראה, דהרי המשנ"ב שם מיירי לענין מח' הפוסקים האם שתיית יין בקביעות חשיב קבע לחייבו בסוכה ולברך לישב בסוכה. וכ' לפרש בדעת המקילים, דאע"פ דנמצא דלא שייך שום ענין של שתיית קבע, וא"כ מאי קאמר במתני' דשותין עראי חוץ לסוכה, והרי לא שייך כלל שתיית קבע, ותי' דמיירי בשתיה שבתוך סעודת קבע.

ונראה דמיירי בשתיית יין בתוך הסעודה, ודבר הלמד מענינו הוא, דהא מיירי לענין יין וכנ"ל, ובזה הוא דפשיטא ליה שהשתיה שבתוך הסעודה מקרי קבע. והיינו טעמא משום דעיקר שתייתם בסעודה היתה יין, וכמבואר בכמה מקומות בש"ס, ובזה הוא דקאמר מתני' דבתוך הסעודה שפיר הוה שתיית היין קבע. ורק כ' דלפ"ז יש להסתפק שמא כל משקה שהוא שותה באמצע הסעודה ג"כ דינא הכי, או דלמא רק ביין שהוא עיקר השתיה שבתוך הסעודה נגרר בתר האכילה. ולכן סיים בצ"ע לדינא לגבי מים.

ולפי דברינו, הרי קמה וגם ניצבה הסתירה שבדברי המשנ"ב, דכיון דפשיטא ליה דביין שבתוך הסעודה מקרי קבע, אמאי לא מברכי' באמצע הסעודה אפי' על שאר מיני אוכלים או משקים שלא היו אסורים לאכול חוץ לסוכה, דהא עכשיו באמצע סעודתו אסור לאכול כולם חוץ לסוכה, וכקו' הספר מרקחת חיים הנ"ל.

ונראה ליישב בדעת המשנ"ב, דדין ברכת לישב בסוכה חלוק מהאיסור לאכול חוץ מן הסוכה. דברכת לישב בסוכה לא נתקנה אלא כשאוכל דבר שהוא בעצם אכילה של קבע, דהיינו שאכילתו הוא הקובע את הסעודה להיות קבע. ובדבר כזה הוא דתיקנו הברכה, כיון דרק ע"י דברים אלו מתחיל חיוב הסוכה. אבל אחר שכבר חל חיוב אכילה בסוכה, דכיון שהתחיל באכילת דברים קבועים נעשה כל הסעודה קבע, הרי אה"נ דאסור לאכול שום דבר חוץ לסוכה, אבל מ"מ אין לברך מחמת זה ברכת לישב בסוכה, כיון שלא היה גורם בפני עצמו לחיוב ישיבת הסוכה וכנ"ל, ודו"ק.³

ולפי דברינו מיושב נמי הא דכ' המטה אפרים (סי' תרכ"ה סעי' ס"א), שאם מסופק אם בירך לישב בסוכה, והוא צריך עוד לאכול, אם אפשר לו לאכול פת כיסנין או מיני תרגימא טוב הדבר [לכתחילה, ע"ש] עכ"ל. וראיתי מקשים, דאם כדברי המחמירים, הרי כיון דבאמצע סעודתו הוא, הרי חל עליו חיוב אכילה בסוכה על כל דבר, ויתחייב לברך על כל דבר שאוכל, וא"כ מאי מרויח במה שאוכל רק מיני תרגימא. ולפי דברינו א"ש בפשיטות, דאפילו למ"ד דחייב לאכול בתוך הסוכה, מ"מ ברוכי לא מברכי' עליהו בפני עצמן, דסו"ס אינהו לא חשיבי לברוכי עליהו, ולכן כ' דיאכל רק

2 והעירו בני החבורה, דאפשר דכוונתו לומר דכיון דרק נסתפק בזה המשנ"ב, א"כ סתם בשאר המקומות להקל בספק ברכות, ולא לברך אפי' אכל דבר שבודאי חייב לאכול בתוך הסוכה. ומ"מ לפי דברינו דלהלן, דלא נסתפק המשנ"ב כלל בענין שאר דברים חוץ ממים וכיוצא בו, לא מהני האי תירוץ.

3 ונראה דיש להטעים את הדבר באופן אחר קצת. דיש לחקור בביאור האי דין דצריך לאכול כל דבר בתוך הסוכה כשהוא עומד כבר באמצע אכילת קבע. האם הכוונה דכל אכילה באמצע סעודת קבע מקרי קבע, א"ד דשאר האכילה אינו קבוע, אלא דנתחייב בסוכה אטו שאר הסעודה דמקרי קבע. ובלשון השואל ומשיב שהבאנו למעלה, משמע קצת כצד זה השני ע"ש, ולפי"ז לכאורה ל"ק כלל, דפשיטא שאין לברך על שאר דברים שבתוך הסעודה, שהרי אכתי אכילת עראי מקרי, רק שנתחייבו בסוכה אטו שאר האכילת קבע. אמנם אם נפרש דשאר האכילה נעשה קבוע, אז צ"ל כמ"ש בפנים, דלא נתקן חיוב הברכה אלא בדבר שהוא קבוע בעצמו, והיה מחייבו בישיבת סוכה בפני ע.

מיני תרגימא [בתוך הסוכה], כדי שלא יתחייב בברכה עליהו.

ולענין הלכה היה נראה פשוט דצריך להחמיר בדבר, שהרי מפורש לאיסור בדברי המאירי, שואל ומשיב, בנין שלמה, לחם יהודה, שו"ת הרב יוסף מסלוצק (סי' כ"ב), יחווה דעת (ח"ה סי' מ"ח), ועוד. ואע"פ שהוכיחו מדברי שו"ע הגר"ז להקל, כבר כתבתי הנלע"ד דאינו מוכח מדבריו להקל, ואת"ל שהוא מיקל, היה נראה דמ"מ ראוי להחמיר מכח כל הני רבנותא המחמירים.

ובדברי מו"ר הגר"ש קמנצקי שליט"א (קובץ הלכות סוכה פט"ו אות י') ראיתי קולא בזה, שכ' דאפי' לדעת המחמירים, אם נכנס לביתו בתוך סעודתו ונצמא שם למים, מותר לשתות שם מים, דלכו"ע נחשב דבר זה כשתיית עראי. וז"ל, ואמר מו"ר שליט"א דנראה מסתברא דבכל כה"ג שנזדמן באמצע סעודתו שרוצה לשתות בתוך הבית, אין להחשיב השתייה כחלק מן קביעות הסעודה ומותר לשתות גם בתוך הבית, דאע"ג דבכל מה שאוכל ושותה בקביעות הסעודה ממש נראה שחייב בסוכה, מ"מ א"א לגרר השתייה בתר הסעודה בכה"ג כשנזדמן שנמצא בבית ורוצה לשתות עכ"ד עכ"ל. ולכאו' מסתימת הפוסקים המחמירים לא נראה שחילקו בכך, והדברים נראים מחודשים, וע' לעיל מש"כ בשם שו"ת תשובות והנהגות וצ"ע.

ועוד כ' שם (אות י"א) להקל בענין מיני תרגימא הבאים בסוף הסעודה, דלא מקרי אכילת קבע ואינם נגררים אחר עיקר הסעודה וז"ל, אמר מו"ר שליט"א דאפי' המחמירים לענין שתיית מים תוך הסעודה ודאי מודו לענין זה דלא חשיב כחלק מן הסעודה וחייבין בברכה בפנ"ע (ע' ברכות מא:): ואינו נגרר בתר אכילת קבע, והוי אכילת עראי בעלמא ומותר לאכלו חוץ לסוכה עכ"ד עכ"ל.

אמנם בשו"ת יחווה דעת (שם) כ' להדיא דאפילו באכילת פירות שבתוך הסעודה חייב לאכלם בתוך הסוכה, ומשמע פשטות לשונו דמיירי אפי' בפירות הנאכלים אחר גמר עיקר הסעודה, כ"ז שלא בירך וסילק עצמו מן סעודה הראשונה. וכ"כ להדיא בספר אבני ישפה (ח"א או"ח סי' קכ"א) דאפי' אכילת פירות שבסוף הסעודה חייב לאכול בתוך הסוכה, ולמעשה צ"ע.

מחיצות שאינן מגיעות לסכך מרדכי שפרן

בסוכה דף ד: נחלקו ר' יעקב וחכמים במי שנעץ ד' קונדיסין וסיכך על גבן, שר' יעקב מכשיר וחכמים פוסלים. ואוקמיה ר' הונא לפלוגתתם דמייירי היכא שנעץ קונדיסין אלו על שפת הגג, שר' יעקב סבירא ליה דאמרינן גוד אסיק מחיצתא (מחיצות הבית שהן תחת האויר שבין הקונדיסין עולות למעלה), ורבנן סברי דלא אמרי' גוד אסיק מחיצתא (משום דלסוכה בעינן מחיצות ניכרות, כמו שהזכיר הגמרא לעיל מזה). וכתב הר"ן (דף ב. מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי' תו) דהרי"ף פסק כרבנן בזה, וכתב דלפי זה כי אמרינן בדף ו: דההלכה למשה מסיני שנאמרה במחיצות איצטריך להילכתא דגוד ולבוד דוופן עקומה, מאי דמני גוד בהדי אידך רק לענין שבת איתמר, דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא בה גוד אסיק. והקשה עליו הפני יהושע דודאי אף לרבנן בעינן גוד אסיק אף לענין הלכות סוכה, דכל היכא דיש להסוכה מחיצות ניכרות, אלא דאין הדפנות מגיעות לסכך אין הסוכה כשרה אלא משום דאמרינן בהו גוד אסיק. ואיך כתב הר"ן דאין נ"מ מההילכתא דגוד אסיק לענין סוכה, רק לענין שבת?

והערוך לנר בדף ו: תירץ לקושיית הפני יהושע דס"ל להר"ן דלזה לא בעינן גוד אסיק, דמתכשרה הסוכה בהא דיש סכך למעלה מן הדפנות בלבד, ואין שום צורך להיות רואה הדפנות כאילו עולות למעלה עד הסכך, דלא בעינן שיגיעו להסכך. ועיי"ש שהביא שמדברי הריטב"א בדף ט"ו. מבואר דס"ל כמו שנקט הפנ"י, דכה"ג לא מתכשרה אלא משום גוד אסיק, ומ"מ הר"ן פליג עליה. וכבר ידוע ומפורסם שיש לדייק מדברי רש"י כאן ד"ה גוד אסיק דס"ל בזה כהר"ן, דלא בעינן שיגיעו לסכך ע"י גוד אסיק, שכתב גבי מי שסיכך ע"ג עמוד (למאן דס"ל דאמרי' בזה גוד אסיק, ולא בעינן מחיצות ניכרות) דמחיצות "של עמוד שמבחוץ סביב הגביהם עשרה סביבות ראשו". ואם היה סוכר כשיטת הריטב"א והפנ"י א"כ היה מצריך שעל ידי גוד אסיק יהיו מגיעות לסכך, לא רק שיהיו גבוהות עשרה למעלה מגג העמוד כדי שיהיו בהן שיעור מחיצה, וע"כ רש"י ס"ל כהר"ן דלא בעינן גוד אסיק לזה.

אולם, אכתי יש להעיר בהא דכתב הר"ן דאין נ"מ מההילכתא דגוד אסיק לענין סוכה, דלכאור' בעינן גוד אסיק להכשיר היכא דמלבד מה שהמחיצות אינן מגיעות בגובהן לסכך, גם אינן תחת הסכך ממש אלא רחוקות מהאויר שתחת הסכך פחות מג' טפחים, דמבואר בטור ושו"ע סי' תר"ל סעיף ט' דהסוכה כשרה בכה"ג מדין לבוד. ואם לא אמרי' תחילה במחיצות אלו גוד אסיק לא יהא אפשר לקרבם ע"י לבוד, דאין שום דבר סמוך להם תוך ג' טפחים לחברם לו ע"י לבוד. ורק אם נימא גוד אסיק ונראה המחיצות כעולות למעלה עד כנגד הסכך, אז נוכל לחברם ע"י לבוד להסכך שאצלם. וא"כ איך כתב הר"ן דלא נאמרה ההילכתא דגוד אסיק לענין סוכה, רק לענין שבת? (ומצאתי שהעיר בזה בספר קהילות יעקב סי' ד). ובאמת בתשובת ר' עקיבא איגר מהדורא קמא סי' י"ב יצא לחדש דבכה"ג פסולה לדעת הר"ן, על פי מה שמבואר בדברי הר"ן במקום אחר דלא מכשרינן ע"י דופן עקומה היכא דאין הדפנות מגיעות להסכך פסול, וכדי למימר דופן עקומה ניבעי למימר תחילה גוד אסיק, וכתב דהוא הדין דיסבור הר"ן דלא נימא גוד אסיק כדי להכשיר הסוכה ע"י לבוד. ולדבריו אתי שפיר הא דכתב הר"ן בסוגיין דלא הוזכר גוד אסיק לענין סוכה. אבל רעק"א שם תמה על הבית יוסף שלא הזכיר כלל שהר"ן חולק בזה, ותמה ביותר על המגן אברהם שהביא דברי הר"ן לענין דופן עקומה היכא דאין הדפנות מגיעות לסכך, ולא הערה כלום על מה שפסק השו"ע להכשיר על ידי לבוד אף בדפנות שאינן מגיעות לסכך. וכבר כתבו הרבה מן האחרונים ליישב דעת הפוסקים דדברי הר"ן האלו נאמרו רק לענין דופן עקומה, ולא לענין שום הילכתא אחרת. אבל לפי הנ"ל, אף אם אין דברי השו"ע נסתרים מדברי הר"ן גבי דופן עקומה, לכאור' יהיו נסתרים מדברי הר"ן בסוגיין, שכתב דאין נ"מ מההילכתא דגוד אסיק לענין סוכה, רק לענין שבת.

וכדי ליישב מה שהשמיטו הפוסקים לכתוב דהר"ן מחמיר בזה נראה לפרש שבכה"ג היה אפשר להכשיר ע"י גוד אסיק אף לדעת הר"ן, אלא דהוא ס"ל דאין צורך לזה, דהוא מכשיר אף בלתי דין גוד אסיק כלל, ולכן שפיר כתב דלא הוזכר גוד אסיק לענין סוכה. דהנה איתא לעיל דף ג. היתה פחותה (גובה הסוכה) מי' טפחים וחקק בה (בקרעק הסוכה) כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת החקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג' טפחים כשרה. ובר"ן שם הקשה מהא דלענין שבת אמרי' דאף כשחלק העליון מהמחיצה רחוק יותר מג' טפחים מחלק התחתון הוי רשות היחיד. ותירץ, וזה לשונו: "דהכא גבי סוכה שמצותה בדפנות, דהכי גמירי, בעינן שיהיו דפנותיה סמוכות לה בפחות מג' כדי שיהיו נראות כשלה" (בדפוסים ישנים הגירסא כשלם אבל הוגה על פי לשון הריטב"א). ומלשונו מבואר שמאי דאמרי' כאן שצריך שיהיו הדפנות תוך שיעור לבוד להחקק אין זה בשביל קירוב חלק העליון של המחיצה לחלק התחתון של המחיצה, שהרי כתב דבעינן דפנותיה סמוכות לה בפחות מג', דהיינו להסוכה. וגם לא משמע כל כך מדבריו דהצורך לבוד הוא משום דבעינן דפנות סמוכות לסכך (כמו שכתבו תוס' שם), דהא לא הזכיר הסכך, רק הסוכה. ומשמע לכאור' דע"י לבוד

מקריבים הדופן החיצון להסוכה עצמה, דהיינו אויר הסוכה שעל גבי החקק (דרך שם יש אויר בגובה י' טפחים, כדי הכשר סוכה).

אלא דלכא' א"א לומר כן, דודאי לא אמרי' לבוד אלא כשיש שם ב' דברים ממשיים לחברם להדדי, ולא אמרי' לבוד לאויר, דהא היכא דגובה מחיצה אינו אלא ז' טפחים ומשהו ודאי לא אמרי' דדינו כמחיצת עשרה טפחים ע"י לבוד א"כ יש דבר ממשי אחר בגובה עשרה טפחים לחבר ראש המחיצה אליו ע"י לבוד. ונראה דס"ל להר"ן דהא דלא אמרי' לבוד לאויר אין זה אלא היכא דכל האויר דינו שוה, ואין חילוק בין האויר שהוא בתוך ג' טפחים להאויר שחוץ לג' טפחים, ונמצא שהמרחק שבין הדבר שאנו רוצים לחבר ע"י לבוד לבין סוף האויר הוא יותר מג' טפחים, לא פחות, דכיון דכל האויר שוה א"א לחלקו לב' חלקים, דאין שום טעם לייחד חלק א' מהאויר ולומר שאין בו רוחב ג' טפחים. אבל הכא שפיר אמרי' לבוד לאויר, שאויר הסוכה יש לו דין בפני עצמו, וחלוק מהאויר שחוצה לו שאין לו דין סוכה, ועל כן שפיר יש לומר לבוד לחבר הדופן לאויר הסוכה, כיון דאין ג' טפחים בין הדופן לאויר הסוכה.

ולפי מה שביארנו בדעת הר"ן נמצא דאף היכא דאין הדפנות מגיעות לסכך, וגם רחוקות פחות מג' טפחים מן האויר שתחת הסכך, תתכשר הסוכה ע"י לבוד גרידא, אף בלי ההלכתא דגוד אסיק, שהרי לא בעינן שהדפנות יהיו תוך ג' להסכך, רק לאויר הסוכה. ואתי שפיר הא דלא הביאו הפוסקים דהר"ן חולק, דהא דכתב דאין דין גוד אסיק בסוכה אין זה משום דלא נוכל לומר גוד אסיק, רק משום דאין צורך לומר גוד אסיק. ואף דהטור לא הכשיר בכה"ג אלא משום דאמרי' גוד אסיק תחילה, ואח"כ לבוד, הוא ס"ל כתוס' דבעינן לקרב הדפנות להסכך. אבל הר"ן מקיל וס"ל דאין צורך לזה, ונמצא שאין שום ציור של סוכה המתכשרת ע"י גוד אסיק.

עומד מרובה על הפרוץ בדופני סוכה

רב משה מקובו

מצינו קולא בהלכות סוכה, חוץ ממה שלא בעינן ג' מחיצות שלימות, דאיתא בסוכה דף ז'. שלא בעינן במחיצות אלו שיהא העומד מרובה על הפרוץ. וכתב המג"א בסימן תר"ל ס"ק ז' שאעפ"כ צריך שיהיה בכל א' מב' רוחות השלימות מחיצה חשובה. וביאר הפמ"ג שכוונתו לפס של ד' טפחים. אבל בשער הציון ס"ק כ' הק' עליו ופירש שכוונת המג"א שיהיה שם פס של ד' טפחים כשיעור סוכה קטנה. וכן איתא בבית יוסף שם בשם רבינו ירוחם.

והאבני נזר בסימן תס"ה הביא ראייה לדברי ר' ירוחם מהא דהאיתא בסוכה דף טז: שלדברי מי שמכשיר מחיצה תלויה בעינן דופן של ז' ומשהו תוך ג' טפחים למטה מן הסכך, אפילו כשהוא גבוה הרבה מהארץ, וע"י לבוד הו"ל מחיצה שלימה. והק' האב"נ דקי"ל בעירובין דף טז: שגם בגובה מהני עומד מרובה על הפרוץ להשלים שיעור י' טפחים של מחיצה, וא"כ לא תבעי אלא דופן של ה' טפחים ומשהו תוך ה' טפחים סמוך לסכך? וכתב האב"נ שע"כ לא מהני עומד מרובה על הפרוץ בדופני סוכה כלל. וביאר שם הטעם, שהרי שנינו בעירובין דף טו: שפרצה שהיא יתירה על י' אמות אוסרת גם כשיש עומד מרובה דבעינן שיהא על הפרוץ שם פתח כדי שיצטרף עם העומד לעשות מחיצה שלימה. ובדופני סוכה כתבו הראשונים שבעינן מחיצות ממש ולא מהני ביה צורת הפתח, א"כ גם ה"פתח" שנעשה ע"י עומד מרובה אינו מצטרף לשיעורו של דופן סוכה. וזהו הביאור בשיטת ר' ירוחם הנ"ל שבעינן שיהא שיעור מחיצה בב' רוחות של הסוכה שהוא י' טפחים בגובה וז' טפחים ברוחב ובשניהם בעינן עומד גמור לפי שאין הפתחים מצטרפים. עכ"ד, אלא שהק' על עצמו מהא דמבואר בעירובין דף י': דגם בשיעור טפח של טומאת אהל מהני עומד מרובה על הפרוץ אע"פ שלא מהני שם פתח לענין טומאת אהל?

ולכאורה נראה שגם מעצם דברי ר' ירוחם יש להוכיח שמהני עומד מרובה גם בדופני סוכה, שהרי כתב שם בשם רבו שלא בעינן שיהא דופן א' של ז' טפחים אלא כל שיש בו עומד מרובה על הפרוץ בדופן כולו, העומד שבו מצטרף לז' טפחים. וצ"ל שהדין של עומד מרובה עושה מחיצה שלימה מתחילתו ועד סופו גם בלי הצטרפות של הפתחים, וגם בסוכה שאין להכשיר אותו ע"י פתח נחשב כל הדופן כסתום. ונראה שיש להוכיח כן ממה שמצינו בסוגיא של עומד מרובה בגובה הנ"ל דפשיטא ליה להש"ס שאין לעשות הפרוץ בג' טפחים התחתונים משום שגדיים בוקעין בו, ויש לתמוה, הרי בכל פעם שיש עומד מרובה ברוחבו של הכותל לא איכפת לן במה שגדיים בוקעין בפרוץ שבו? וע' בהאיר יוסף שביאר דכל שיש בו שם פתח אין בקיעת גדיים דרך אותו הפתח סותרת המחיצה שבו, אבל כשיש פרצה בגובה של הכותל אין בו שם פתח (דלא כהשפ"א בעירובין שם שחידש שגם על פרצה כזו יש שם "חלון" ודינו כדין הפתח) ובקיעת גדיים סותרת אותו.

וע' בזכרון שמואל ס' כ"ז שביאר דעת ר' ירוחם באופן אחר, שאין הדין של עומד מרובה נאמר אלא שיהיה המקום שאצלו מוגדר על ידו, ולעולם אין הפרוץ עצמו נחשב כמחיצה. וכיון שיש שיעור של ז' טפחים לדופן סוכה עצמה, לא מהני מה דחשיב המקום מוגדר ע"י המחיצה. (ולדבריו אתי שפיר הא דמהני עומד מרובה עכ"פ להא שיהא העומד שבו מצטרף לשיעור ז', דע"י שהעומד רבה על הפרוץ, שייכים כל חלקי העומד זה לזה מפני שכולם גודרים כאחת.) ועפ"ז מיישב שם גם מה שהק' האב"נ מגובה הדופן, שלענין שבת לא בעינן אלא שיהיו י' טפחים של גובה מוגדרים ע"י המחיצה ולכך מהני בו עומד מרובה, אבל דופן סוכה אינה מחיצה המפסקת אלא שהדופן הוא חלק מגוף הסוכה וצריך שיהא בו י' טפחים של מחיצה ממש ולפיכך לא מהני בו אלא ז' טפחים ומשהו שיהא בו לבוד לעשותו כמו י' טפחים ממש. ובסוף דבריו שם הק' על עצמו ממה שמצינו בסוכה דף טו. שמהני עומד מרובה בכסך כשר שרבה על סכך פסול שאצלו ואפילו בסוכה קטנה שאין בו שיעור ז' טפחים של סכך כשר בין הכל?

ויש לעיין עוד בדבריו שהרי מצינו שאמרינן ז'. מגו דהוי דופן לענין שבת הוי דופן לענין סוכה להכשיר פסי ביראות בשבת שבתוך החג להיות סוכה כשירה, ואם נאמר כדברי ר' שמואל אין ענין מחיצות שבת לדופני סוכה שבשבת העיקר הוא לעשות שיהא המקום מוקף ובסוכה יש חיוב נוסף שיהיו בו מחיצות ממש?

ועוד נראה שלדברי המשנה ברורה אין לפרש כדבריו, שהרי כתב המ"ב בסימן שס"ב ס"ק מ"ה שבכל מקום שיש עומד מרובה על הפרוץ נחשב הפרוץ ג"כ כעומד ומצטרף אליו לבטל פרצות אחרות, כגון שיש עומד ה' פרוץ ד' עומד ה' ופרוץ י"ב שהפרוץ הראשון מצטרף להיות כעומד של י"ד והוי עומד מרובה על הפרוץ הגדול. ונמצא שהדין של עומד מרובה אינו דין שנאמר רק לגדור את המקום שאצלו אלא שהוא מהפך את הפרוץ להיות כעומד ממש, וא"כ גם לענין

סוכה אע"פ שבעינן שיעור של דופן ממש תהני ליה עומד מרובה? ועו"ק שהרי המ"ב הבין שהמג"א פסק כדברי רבינו ירוחם, ובס"ק ו' דקדק המג"א מלשון רש"י שכל א' מב' מחיצות השלימות שבסוכה צריך שיהיה עומד שלו מרובה על הפרוץ ולא אמרו להקל בסוכה אלא שאין צורך לעומד מרובה בכל ההיקף. ואם נאמר כדברי ר' שמואל הנ"ל נמצא שאם יש צורך שיהיו הב' רוחות מוגדרים בכל ארכן יהיה צריך לגדור אותם במחיצה גמורה ולא תסגי ליה בעומד מרובה, כמו שצריך שכל גובה של י' טפחים יהיו מוגדרים במחיצה גמורה?

ונראה שלדברי המ"ב אין דינו של ר' ירוחם דין כללי בהלכות דופני סוכה אלא שהוא תנאי בחשיבות הדפנות שיהיה בהם עכ"פ ז' טפחים של עומד, וכן משמע מדברי המג"א הנ"ל. ולפ"ז הדרא קושית האבני נזר לדוכתיה, שאם אמרינן עומד מרובה גם בדופני סוכה ל"ל ז' טפחים ומשהו בגובה ולא סגי לן בעומד מרובה?

ונראה להקדים שיטת החזו"א בכלאים סימן י"א אות ח' שהסכים עם המ"ב לענין כלאים שהפרוץ המועט מצטרף לעומד המרובה לבטל פרצות אחרות ואעפ"כ חולק על המ"ב בהל' שבת וס"ל שבעינן שיהיה לכל א' מג' המחיצות עומד מרובה על הפרוץ בסך הכל. והנראה בביאור דבריו שמצד המחיצה עצמה יש לחשוב חלק ממנו תחילה לראות אם יש בו עומד מרובה ולבטל הפרוץ שבו, אבל שכשיש צורך מצד המקום שיהא מוקף בשום צד, צריך לחשוב כל העומד וכל הפרוץ יחד.

ולפ"ז נראה ליישב שגם למ"ד שמכשיר מחיצה תלויה בעלמא אין זה משום שלא איכפת ליה שיגיע המחיצה לארץ אלא ס"ל שכל שיש עליו שם מחיצה במקומו אמרינן גוד אחית להוריד המחיצה עד לארץ כמו שאומרים גוד אסיק במחיצה שאינה מגיע לסכך. וא"כ בכה"ג שיש מחיצה של ה' טפחים ועוד תוך ה' טפחים לסכך, כיון שיש צורך שהמחיצה יקיף כל גובה הסוכה עד לארץ אין זה עומד מרובה על הפרוץ שבכל הגובה.

ונ"מ לדידן במחיצה שיש בי' טפחים התחתונים שלה עומד מרובה על הפרוץ - לפי מה שדייק הגר"ח בהל' סוכה שלא הוזכר ברמב"ם דינא דגוד אסיק בהל' שבת אלא רק בהל' סוכה - שאע"פ שחשובה מחיצה לענין שבת, אין לדון אותה כעומד מרובה לענין סוכה עד שיהא בה עומד מרובה על כל הפרוץ שיש בכל גבהו!

בענין סכך מחובר לקרקע משה חיים קמחי

א) אי' במתני' (סוכה י"א.) הדלה עליה את הגפן וכו' וסיכך על גבה פסולה. ואם היה סיכוך הרבה מהם או שקצצן כשרה. זה הכלל כל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו וכו' עכ"ל. ומבואר ממתני' ג' דברים הפוסלים בסכך, א' מחובר, ב' מקבל טומאה, ג' אין גידולו מן הארץ.

והגמ' (שם ע"ב) שואלת על שני הפסולים האחרונים מנא הני מילי, ומסיק כי אתא רבין א"ר יוחנן אמר קרא באספך מגרנך ומיקביך, בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר וכו' ע"ש. והנה לא שאלה הגמ' על הפסול הראשון (דין מחובר לקרקע) מה מקורו וטעמו. ורש"י על המשנה מבאר המקור בד"ה פסולה, וזה לשונו, שאין מסככין במחובר דאמר מר באספך מגרנך ומיקביך, בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר עכ"ל. הרי שהשוה טעם הרישא וטעם הסיפא, ונלמד ממקרא זה דבעינן דומיא דפסולת גורן ויקב, שכמו שפסולת של גורן ויקב דהיינו הקשין והזמורות וכדומה כבר נתלשו מן הקרקע כן צריך להיות הסכך, ולאפוקי מחובר.

ב) אמנם הריטב"א שם חולק על רש"י וביאר טעם אחר, וזה לשונו, (י"א: ד"ה היכי) ונ"ל דפסול מחובר היינו משום תעשה ולא מן העשוי, דאילו מחובר כו' לא נעשה בו מעשה כלל כו' עכ"ל. מבואר מדבריו שכל הפסול במחובר הוא משום תעשה ולמ"ה. דהיינו שמי שמישים ענפי האילן על סוכתו כשהם מחוברים לא עשה מעשה גמורה בהסכך, שלא הזיזם ממקומם ממש כיון שעיקרם עדיין מושרש בקרקע.

הרי שיש כאן מחלוקת ראשונים בטעם פסול מחובר, דלרש"י משום שאינו דומה לפסולת גורן ויקב, ולהריטב"א משום תעשה ולמ"ה. ועלינו לבאר מהו הנפקא מינה ביניהם.

ג) ואגב, נראה להביא ראיה לשיטת הריטב"א. שיש לדקדק למה המתין הגמ' עד הסיפא להביא הדרשה של פסולת גורן ויקב, והא לפי רש"י הוא המקור גם להרישא. ועוד למה המתין הגמ' לשאול "מנא הני מילי" עד הסיפא. וגם לא ביאר כלל טעם פסול מחובר. דבשלמא להריטב"א לא הוצרך לשאול ולהסביר הפסול, מפני שהוא דין ידוע ומפורסם בכל הלכות סוכה דבעינן תעשה ולמ"ה, אבל לפי רש"י הוא דין חדש והוה ליה להגמ' לשאול מנא לן פסול זה של מחובר. וצ"ע. (ואולי יש מקום לתרץ עפ"י המשך הגמ' שם י"ב. ע"ש.)

ד) והנה הנפק"מ הראשון הוא בענין תלוש ולבסוף חיברו וכמו שיתבאר בעזה"י. והיינו דבתרומת הדשן סי' פ"ט דן בענין השאלה אם יכולים לחבר את הסכך אל הדפנות במסמרים, דשמא זה נקרא מחובר לקרקע. ותירץ שם דכשר ואין זה נחשב מחובר, ומדמה הענין לסוגית הש"ס של "תלוש ולבסוף חברו", ע"ש. והשתא יש להתבונן מאי סבירא ליה במחלוקת רש"י וריטב"א בטעם דין מחובר. והנה ודאי לא ס"ל כהריטב"א שכל הפסול רק משום תעשה ולמ"ה, שהרי כאן עשה עשייה מעליא שנתן הסכך שם, אלא שאחר כך קבע במסמרים, אבל בעצם מעשה הנחת הסכך שלו אין כאן חסרון כלל, וא"כ מהו שאלתו מתחילה, ולמה מדמה לדין מחובר של שאר סוגיות הש"ס שאינם שייכים כלל לענין מעשה עשייה. (ודוחק לומר דע"י שקבע במסמרים בטלה מיניה עשייתו הראשונה.)

וע"כ דתרומת הדשן אזיל בשיטת רש"י דילפינן דין מחובר משום דאינו כפסולת גורן ויקב. אמנם גם זה קצת קשה דהא כאן באמת בא מעצים תלושים, והוי שפיר כפסולת גורן ויקב, אלא שבסוף קבע במסמרים. וא"כ התרוה"ד דלא כמאן.

(ובאמת האגלי טל יש לו עוד טעם לפסול מחובר והיינו שכל המחובר לקרקע בטל לקרקע והוי כמו עפר. ולפי זה שפיר תלה התרוה"ד דין זה בדין מחובר של שאר סוגיות הש"ס. אבל דוחק גדול לומר שיש להתרוה"ד שיטה שלישית בזה, שאין זה דרך התרוה"ד לחלוק על כל הראשונים הקדמונים, ובפרט שאינו מזכיר שיטתם לחלוק עליהם.)

והנראה בזה דודאי סובר כשיטת רש"י, אלא שהבין דכל הילפותא היא לענין הדין מחובר הידוע, ולא הוי דין שהעבר והמקור שלו דומה לפסולת גורן ויקב, אלא שההווה עכשיו דומה לו, ושיהא תלוש בשעה שהוא על הסוכה, ופשוט.

עכ"פ היוצא מזה דאיכא נפק"מ בענין סכך שקבע במסמרים אם יש בו פסול מחובר, דלשיטת הריטב"א פשיטא דכשר, דהא עביד מעשה. ולרש"י יהא תלוי בסוגית הש"ס דתלוש ולבסוף חיברו (אבל אין זה נפק"מ למעשה ממש, שכבר פסק התרוה"ד דנחשב כתלוש לענין זה וכשר). וכבר כתוב נפק"מ זה בקיצור בס' קובץ הערות עה"ת (עמוד 423) בשם ר' אלישיב ז"ל.

ה) עוד נפק"מ הובא שם בשם ר' אלישיב ז"ל לענין עציץ נקוב. דהנה עציץ נקוב נחשב כמחובר בכל התורה כולה, וא"כ לפי רש"י הכא נמי אינו דומה לפסולת גורן ויקב דהוה ליה מחובר, ופסול. אבל לפי הריטב"א הכל תלוי אם יש מעשה, והרי ודאי יש כאן מעשה של הבאת האילן, ואין חסרון של תעשה ולמ"ה, וכשר.

והביא שם שזה באמת שאלת הירושלמי (כלאים פ"ז ה"ו) אם יכול לסכך בעציץ, וביארו המפרשים דמיירי בעציץ נקוב. אמנם ע' חזו"א (כלאים י"ג) שביאר דמיירי בעציץ שאינו נקוב, שהוא כתלוש לכו"ע.

ו) ויש עוד נפק"מ פשוטה בענין ד' טפחים סכך מחובר על פני אורך כל הסוכה. דבעלמא קיי"ל ד' טפחים סכך פסול פוסל את הסוכה. אבל כתב הב"ח שאם אינו סכך פסול ממש, אלא שפסול משום תעשה ולמ"ה, בזה לא אמרינן ד' טפחים פוסל כל הסוכה. (סי' תרל"א לבאר ש"י הרא"ש והשו"ע בדין דנוטל א' מבינתיים דל"ב שני פסלים באמצע ע"ש. וכן הזכיר סברא זו בב"י סי' תרכ"ו. ובביאור הלכה סי' תרל"א כתב דהמ"א וא"ר ס"ל כהב"ח.) וא"כ לפי הריטב"א ד' טפחים מחובר לא יפסלו את הסוכה, משא"כ לפי רש"י שהוא פסול בחפצא של הסכך יפסל בד' טפחים.

ז) ויש לדון עוד נפק"מ לענין דין ביטול בסכך כשר.

דהנה ידועים דברי העונג יו"ט (חלק או"ח סי' ד') וז"ל שם, דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה כמו מצה שלא נאפה לשמה בזה אפילו נתערב במצות האפויות לשמן נמי לא מהני דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל. ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל. עכ"ל.

ומבואר מדבריו דלא מועיל ביטול אלא לגרוע שם פסול אבל לא להוסיף דין לעשותו כאילו עשה מעשה. ולפי"ז סכך פסול אי בטל בסכך כשר לכאורה צריך להיות תלוי במחלוקת רש"י וריטב"א. דלפי רש"י הרי יש כאן דין פסול ממש ושייך ביה ביטול להסיר ממנו שם פסול זה. אבל לפי הריטב"א שכל הפסול אינו אלא חסרון מעשה, ממילא לא יועיל ביטול לחדש כאילו עשה מעשה לפי יסוד העונג יו"ט הנ"ל.

והשתא קשה טובא איך יפרנס הריטב"א המשנה המפורשת שהבאנו לעיל "ואם היה סיכוך הרבה מהם כשרה" ופרש"י "ומבטלן ברוב". הרי שסכך מחובר בטל ברוב. וצ"ע.

ח) וכדי לתרץ קושיא זו יש לדון תחילה שמא הריטב"א לא ס"ל כיסוד העונג יו"ט.

דהנה ר' אלחנן (קו"ה נ"ט א') תלה יסוד זה במחלוקת ראשונים אם ההיתר בטל ברוב איסור. דהרמב"ן ס"ל דדוקא איסור בטל ברוב היתר, ולא להיפך, מפני שמבטל דין איסור שעליו וממילא מותר. אבל היתר אין צריך דין היתר מיוחד, דבלא דיני התורה הכל מותר, וא"א שיתבטל הדין היתר, אלא צריך לחדש דין איסור, והביטול לא יכול לחדש דינים אלא לבטלם. אבל תוס' ס"ל דגם היתר בטל שיכול הביטול לחדש דינים, ולעשות המועט ממש כמו הרוב. וכתב שם הקו"ה ששאלת העונג יו"ט תלוי בזה, כמובן, שאם הביטול יכול לחדש דינים י"ל כן גם בדבר שצריך מעשה שהביטול מחדש דהוי כאילו עשה מעשה.

והנה באמת הריטב"א מסכים להרמב"ן דהיתר לא בטל, שכתב בחידושו (ע"ז ע"ג.) "שאין דרך היתר להתבטל". וא"כ לחשבון הקו"ה סובר הריטב"א כהעונג יו"ט שאין ביטול מחדש דינים. והדרה קושיא לדוכתיה למה מהני ביטול לסכך מחובר להריטב"א.

אמנם באמת אח"כ דחה הקו"ה (אות ד) שהביא לשון הראשונים (ע"ז ע"ג.), והריטב"א בתוכם, שביארו טעם אחר דהיתר לא בטל, משום "דאין אדם עשוי לבטלו". וביאר דהיינו שההיתר הוי כדבר חשוב שאינו בטל. וא"כ י"ל דודאי לכו"ע הביטול מחדש דינים ודלא כהעונג יו"ט, אלא שאין היתר בטל מפני שנחשב כדבר חשוב. וא"כ אדרבא הריטב"א לשיטתו שהביטול יכול לחדש דינים, והיה ראוי להיתר להתבטל לולא סברא מיוחדת דאין אדם עשוי לבטלו. ולכן מהני ביטול בסכך מחובר אע"פ שצריך לחדש כאילו עשה מעשה.

ט) ויש עוד לתרץ (את"ל שהריטב"א מסכים להעונג יו"ט) והיינו שאין זה דין ביטול רגיל אלא דין אחר וכמו שיתבאר בעזה"י.

דהנה כתב הר"ן (ה. ד"ה וגרסי' בגמ') וז"ל ובודאי שאין ביטול זה כביטול שאר איסורים כו' אלא כו' שאין המיעוט מבטל חשיבות הרוב עכ"ל. והיינו דכל דין רוב הוא שאין מיעוט פסול מועיל לפסול השאר, ורואים את המיעוט כמי שאינו, ולא דין ביטול רגיל. (ולפי"ז, שרואים הפסול כמי שאינו, אין הפסול מצטרף עם הכשר שיהיה בין שניהם צלתו

מרובה, אלא הכשר צריך להיות צלתו מרובה בפני עצמו. והוא מחלוקת ראשונים. ע' סי' תרכ"ו ובמג"א סק"ד) והשתא לא נצטרך להפוך את הפסול לכשר ולומר שהוא כאילו עשה מעשה, דאין כאן ביטול ממש.

ובאמת כעין זה כתב הריטב"א עצמו (דף ט:): שכתב שם דמדינא לא צריך אלא פלגא ולא רוב, אלא דלמעשה הצריכו רוב סכך כשר דחיישינן שמא הסכך פסול עומד במקום א' ושמה ישב תחת אותו מיעוט. ומשמע שאין זה ביטול אלא שלא יהא הרוב מסכך הפסול. (ואף שמדמה שם לענין ביטול איסור, נראה שלבסוף חוזר מהדמיון ע"ש).

ורש"י לשיטתו סובר (שם) שזה דין ביטול ממש ויועיל צירוף סכך כשר עם פסול להיות בין שניהם צלתו מרובה דנהפך הסכך הפסול לסכך כשר להצטרף לרוב צל. ולשיטתו אתי שפיר שלא צריך לחדש דינים אלא להסיר שם פסול, ולכן שייך שפיר ביטול ממש וכנ"ל.

(י) היוצא מכל זה - זכינו למחלוקת רש"י וריטב"א בטעם פסול מחובר. לרש"י יש דין פסול ממש בסכך מחובר, ונלמד מקרא דבאספך כו' דבעי' דומיא דפסולת גורן ויקב שהוא תלוש. ולהריטב"א אין כאן פסול ממש אלא חסרון במעשה של הנחת הסכך.

ונפקא מינה בין שניהם בד' ענינים : א - תלוש ולבסוף חיברו ב - עציץ נקוב. ג - ד' טפחים סכך מחובר. ד - אם יש דין ביטול ממש בסכך או רק שלא יהא רוב סכך פסול.