תלמוד בבלי · מחברי זמננו · רשימות שיעורים · סדר מועד

רשימות שיעורים על סוכה

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק [הגרי"ד מבוסטון]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

רשימות שיעורים על סוכה

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק [הגרי"ד מבוסטון]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/רשימות-שיעורים-על-סוכה/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

דף ב. 5
דף ב: 16
דף ג. 16
דף ג: 20
דף ד. 22
דף ד: 30
דף ו: 36
דף ז. 37
דף ח: 49
דף ט. 51
דף ט: 68
דף י. 73
דף י: 77
דף יא. 83
דף יא: 92
דף יב. 95
דף יב: 97
דף יג. 102
דף יג: 104
דף יד. 106
דף יד: 106
דף טו. 107
דף טו: 110
דף טז. 111
דף טז: 112
דף יז. 116
דף יח. 118
דף יט. 119
דף יט: 123
דף כא: 125
דף כב. 127
דף כב: 128
דף כה. 135
דף כה: 147
דף כו. 149
דף כו: 152
דף כז. 153
דף כז: 156
דף כח. 157
דף כח: 158
דף כט: 165
דף ל. 193
דף ל: 197
דף לא. 202
דף לא: 205
דף לב. 229
דף לב: 230
דף לג. 234
דף לג: 238
דף לד. 240
דף לד: 241
דף לה. 246
דף לה: 255
דף לו. 256
דף לו: 260
דף לז. 262
דף לז: 266
דף לח. 270
דף לח: 284
דף לט. 289
דף לט: 301
דף מ. 304

דף מ: 306
דף מא. 311
דף מא: 316
דף מב. 323
דף מב: 327
דף מג. 333
דף מג: 339
דף מד. 343
דף מד: 347
דף מה. 354
דף מה: 358
דף מו. 360
דף מו: 371
דף מז. 375
דף מז: 378
דף מח. 382
דף מח: 387
דף מט. 394
דף מט: 398
דף נ. 401
דף נ: 407
דף נא. 413
דף נא: 428
דף נב. 431
דף נג. 431
דף נג: 433
דף נד. 439
דף נד: 443
דף נה. 444
דף נה: 445
דף נו. 452

דף ב.

רש"י ד"ה ושחמתה מרובה מצלתה ועל שם הסכך קרויה סוכה עכ"ל. דבריו צריכים ביאור. ונראה שכוונתו היא עפ"מ שיש להתבונן בסוכה, דתלוי' בחלות שם סכך ומחיצות, מהו עיקר החפצא של הסוכה - האם הוא הסכך עם המחיצות ביחד או"ד רק הסכך בעצמו הוא עיקר החפצא של הסוכה, והמחיצות אינן אלא תנאי בהכשר הסכך. ובא רש"י לבאר שהחפצא של הסוכה הוא הסכך אבל המחיצות אינן כלולות בעיקר החפצא של הסוכה עם הסכך. וכן איתא ברש"י להלן (ב.) ד"ה דלא, וז"ל: וסוכה היינו סכך כשמה עכ"ל. אליבא דרש"י עצם החפצא של הסוכה הוא הסכך בלבד, המחיצות רק מכשירות את הסכך, אך אינן חלק מעצם החפצא של המצוה.

אחרת היא דעת הרמב"ם דהנה איתא לקמן דף (ט.) אמר רב ששת משום ר"ע מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' ותניא ר' יהודה בן בתירא אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנא' חג הסוכות וכו'. וכתב הרמב"ם בפ"ו מסוכה הלט"ו וז"ל עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך עכ"ל. הרמב"ם פוסק שחל שם שמים גם על מחיצות הסוכה כמו שחל על סכך הסוכה. הרי שהוא סובר שגם המחיצות הן החפצא של סוכה כמו הסכך - שלא כרש"י.

אולם הרא"ש (פ"ק אות י"ג) חולק על שיטת הרמב"ם, וז"ל: והאי דאסירי עצי הסוכה היינו דוקא הסכך אבל עצי הדפנות משרי שרי דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך כדלקמן (דף יב.) גבי פסולת גורן ויקב דלא כהרמב"ם ז"ל, עכ"ל. שיטתו שרק על הסכך חל שם שמים אבל לא על הדפנות, דאליביה גוף החפצא של הסוכה הוא הסכך בלבד.

יוצא מכך שהרמב"ם והרא"ש פליגי ביסודו של רש"י הנ"ל. הרמב"ם סובר, שגם מחיצות הסוכה נחשבות מגוף החפצא של הסוכה, לפיכך פוסק שכשם שחל שם שמים על הסכך כך חל שם שמים על המחיצות. מאידך הרא"ש מסכים עם רש"י וסובר שעצם החפצא של הסוכה הוא הסכך בלבד, המחיצות רק מכשירות את הסכך, אבל אינן חלק מגוף החפצא של המצוה. לכן פוסק הרא"ש שעל המחיצות ליכא חלות שם שמים. רק על גוף החפצא של הסוכה - הסכך - חלה חלות שם שמים.

והנה בסוגיא לקמן (לא.) דנה הגמרא אם קיים הפסול דגזול בקרקע סוכה גזולה - ותלוי אי קרקע נגזלת או אינה נגזלת. ופסק הרמב"ם (פ"ה מסוכה הלכ"ה) שסוכה גזולה

כשרה משום שקרקע אינה נגזלת. וז"ל: סוכה שאולה כשרה וכן הגזולה כשרה כיצד אם תקף על חבירו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה יצא שאין הקרקע נגזלת, עכ"ל.

אמנם חלות הפסול של גזול במצוות ע"פ הדין של מצוה הבאה בעבירה תלוי' בחלות שם חפצא של מצוה, וכדמוכח ממש"כ הרמב"ם (פ"א משופר הל"ג) וז"ל: שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל וכו'. ולכאו' יפלא, דהא אע"פ שהמצוה היא שמיעת הקול מ"מ חפצא של שופר מעכב והשופר מכשיר את המצוה ולמה אין בו דין גזל. וביאר זקנו של מרן שליט"א הגאון ר' חיים מבריסק זצוק"ל דהרמב"ם סובר שאע"פ שיש דין שופר שמעכב את המצוה זהו משום דהשופר מכשיר את המצוה. ברם החפצא של המצוה עצמו אינו השופר אלא הקול, והדין של מצוה הבאה בעברה חל לפסול דוקא בחפצא של המצוה עצמו. והואיל וקול השופר הוא לבדו החפצא של המצוה[1] והשופר אינו אלא מכשיר המצוה לא חל פסול גזל במצות השופר כיון שבעצם הקול ליכא דין גזל כמבואר ברמב"ם.

ולפי"ז י"ל"ע בסוכה - דהנה נראה (וכן מוכח מכמה ראיות, עיין לקמן בשיעורים באריכות רבה) דאפי' לרמב"ם שסובר שהדפנות עם הסכך משוות עצם החפצא של הסוכה מ"מ קרקע אינה בעצם החפצא של הסוכה, כי בסוכה אין דין קרקע כלל. ואף שיש דין קרקע ברשויות דשבת[2], מ"מ מסר הגר"ח זצ"ל לבנו הגאון ר' משה זצ"ל שבסוכה אין דין קרקע כלל, ונראה כדבר פשוט דהחלות דשם שמים בסוכה אינה חלה כלל על הקרקע דאינה החפצא של הסוכה, וא"כ יפלא, מאחר דאין הקרקע מעצם החפצא של הסוכה ואינה החפצא של המצוה מדוע ס"ד לפסול מטעם מצוה הבאה בעבירה וכשרה דוקא משום דאינה נגזלת, הרי דין הגזל ומצוה הבאה בעברה חל דוקא בחפצא של המצוה ולא בכל דבר הבא להכשיר את המצוה כדחזינן בשופר, ומ"ש שופר שאין בו פסול גזל ומצוה הבאה בעבירה מקרקע סוכה דאי נימא דקרקע נגזלת יש חלות פסול דמצוה הבאה בעבירה במצות הסוכה, וצ"ע.[4] (עיין עוד בענין זה לקמן בשעורים כמו (ב:), (ז.), (ט.))[3].

[1] הרמב"ם לשיטתו ריש הל' שופר (פ"א הל"א) ובתשובותיו (סי' קכ"א) שעיקר מצות השופר שמיעה הוא ולא תקיעה, ולכן הקול לבדו הוא החפצא של המצוה.

[2] עיין בחדושי הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם (פי"ד משבת הל"א).

[3] ועיין בספר הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הלט"ו), ובשעורים לקמן (יב.) רש"י ד"ה כשרין.

[4] ויתכן לומר דהנה עיין לקמן (ט.) דהגמרא מביאה פסוק מיוחד בסוכה לך להוציא את הגזולה. ופריך שם בתוס' (ד"ה ההוא) דל"ל קרא תיפוק ליה משום דהוה מצוה הבאה בעבירה. ולרמב"ם י"ל דגזה"כ דגזול פסול בסוכה באה לפסול כל דבר הגזול בסוכה וגם דבר המכשיר את המצוה ואע"פ שאינו עצם החפצא של הסוכה, והיינו קרקע, דסוכה גזולה פסולה למ"ד קרקע נגזלת ואע"פ שאין הקרקע בעצם החפצא של הסוכה, וכמדומני שפעם שמעתי תירוץ זה מפי מו"ר מרן שליט"א, והדברים לכאורה נכונים מאד. והנה השתא דפסק הרמב"ם

שם. רש"י ד"ה ושחמתה מרובה מצלתה, וז"ל: המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו, ועל שם הסכך קרויה סוכה, עכ"ל. אין לפרש רש"י כפשוטו שמטעם בטול ברוב קאתי, שהרי המועט ניכר ואינו נמצא בתערובת ודבר שניכר בתערובת אינו בטל. אמנם כוונתו שרובו ככולו, כלומר שמפני רוב החמה מתבטל מעיקרו החפצא של הסכך וכאילו אינו קיים כלל.

כשהיו שואלים את אביו של מו"ר שליט"א הגאון ר' משה זצ"ל מהיכן למדו חז"ל שחמתה מרובה מצלתה פסולה בסוכה היה תמיד מזכיר רש"י זה. והיה מטעים, שאין ענין חמתה מרובה מצלתה פסול בסכך, אלא שאם חמתה מרובה ליכא סכך כלל, הסכך פשוט איננו, וממילא אין כאן חפצא של סוכה[5]. ובענין זה עיין לקמן בשעורים לדף ט: ועוד.

שם. משנה - ושחמתה מרובה מצלתה פסולה. עיין בשעורים לקמן על המשנה (כב:).

שם. במשנה - סוכה כו' ושאינה גבוה עשרה טפחים כו' פסולה עכ"ל. יש לבאר את יסוד הדין של עשרה טפחים בסוכה.

ונראה שיש שני דינים בגובה של עשרה טפחים בסוכה: א) דין במחיצות הסוכה. דין זה אינו מוגבל לסוכה, גם בכל התורה כולה - בשבת, בכלאים, ובקדושת המקדש - שעור גובה עשרה תנאי הוא בהכשר המחיצות, וכמש"כ הרמב"ם בפט"ז משבת הלט"ו וז"ל: וכל מחיצה שאין בגובהה עשרה טפחים או יותר אינה מחיצה גמורה עכ"ל. ובפ"ז מכלאים הלט"ו כתב וז"ל: גדר שהוא גבוה עשרה טפחים כו' הרי זה מותר ליטע כרם בצדו מכאן וירקות בצדו מכאן עכ"ל.

ב) דין בדירת הסוכה. דין זה מיוחד לסוכה ובחלות שם דירת הסוכה, כי בפחות מעשרה בגובה הסוכה יש פסול של דירה סרוחה וכדלקמן (דף ד.) - היתה גבוהה י' טפחים והוצין יורדין לתוך י' סבר אביי למימר אם חמתם מרובה מצלתם כשרה. א"ל רבא, הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה, עכ"ל.

ובכך יתיישב שינוי שבמשנה עירובין ממשנתנו כאן. במשנה שלנו נקבע הדין שגובה עשרה מעכבת בהכשר סוכה מיד אחרי שהובאה המחלוקת בין הת"ק ור' יהודה בשעור עשרים בסוכה. לעומת זאת בריש מסכת עירובין (ב.), במשנה הראשונה שם, הובאה

שקרקע אינה נגזלת, הדרא קושיא לדוכתה, אמאי בעינן לך תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה. ויתכן נ"מ לגבי סוכה העשויה על גבי עגלה גזולה שקרקע הסוכה הזו ננזלת, ודו"ק.

[5] גם כשהיו שואלים את הגר"מ זצ"ל מנין לפוסקים שמורכב פסול באתרוג היה פותח חומש וקורא פרי עץ הדר, מורכב אינו מין אתרוג, ולכן אין ליטלו, דאין כאן חפצא של אתרוג. וכמו"כ בחמתה מרובה מצלתה אין כאן חפצא של סכך (בשם מרן מו"ר שליט"א).

המחלוקת בין הת"ק ור' יהודה בנוגע לשעור עשרים בהכשר המבוי בשבת, אבל המשנה אינה מזכירה שיש צורך בשעור עשרה בגובה המבוי אע"פ שזה בודאי מעכב.

וי"ל שהמשנה בעירובין השמיטה דין שיעור עשרה בגובה המבוי כי הוא דין במחיצות בכל התורה כולה, ואינו דין מיוחד בהכשר המבוי. והואיל וכבר הובא בהרבה מקומות שגובה עשרה טפחים הוא שעור בחלות שם מחיצה בכהת"כ השמיטה המשנה שם בערובין דין זה. ברם בסוכה, גובה י' מהווה גם דין מיוחד בחלות שם דירה בסוכה ובהכשרה, לפיכך הביאה המשנה במס' סוכה. (עיין בשעורים לקמן עוד בענין זה כמו (ד.), (י:).

שם. במשנה - סוכה כו' ושאינה גבוהה עשרה טפחים כו' פסולה עכ"ל. כבר אמרנו ששעור עשרה הוא דין במחיצות הסוכה, בפחות מעשרה טפחים אין מחיצות הסוכה כשרות. גם בשבת - בקביעת חלות השם של רשות היחיד - מעכב גובה עשרה במחיצות.

אעפ"כ נ"ל דיש כאן שתי הלכות נפרדות. הראיה לכך, מהא דאיתא לקמן (ד:) וז"ל: היתה פחותה מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות משלשה טפחים כשרה כו' הכא לשווויי לדופן פחות משלשה טפחים אין אי לא לא עכ"ל. מהגמ' יוצא שאין לצרף גובה עשרה במחיצת הסוכה אלא כשכל השעור מצטרף בפחות משלשה טפחים, כלומר, שהמרחק בין שני חלקי המחיצה הוא פחות משלשה טפחים. וכבר תמהו על כך בתוס' (ד:) ד"ה פחות, וז"ל: וא"ת בפ"ק דשבת (דף ז:) גבי בית שאין תוכו עשרה וחקק בו להשלימו לעשרה, אמאי לא מחלק כי האי גוונא אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים, וי"ל דלא דמי רשות שבת שהיא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך עכ"ל.

בביאור דבריהם נ"ל, שהתוס' מחדשים שקיים חלוק בין מחיצות השבת לבין מחיצות הסוכה. במחיצות השבת אין צורך שתהיה חפצא של מחיצה אחת. גם בהרבה מחיצות קטנות הרחוקות זו מזו נעשה המקום המוקף מבפנים רה"י. דין העשרה במחיצות השבת איננו דין בחפצא של המחיצות, אלא בחפצא של מקום המוקף במחיצות. לפיכך, כשהמקום מבפנים מוקף בגובה י' ע"י מחיצות רבות קטנות הריהו רשות היחיד, אע"פ שכל המחיצות הקטנות המקיפות רחוקות הן זו מזו ואינן מהוות חפצא דמחיצה אחת בתוך שלשה טפחים. מאידך בסוכה הוכשר הסכך רק על ידי מחיצה שיש בה שעור עשרה בעצם החפצא של המחיצה. בסוכה לא נאמר שעור העשרה בהיקף המקום אלא בגופן של המחיצות. ולכן מחיצות קטנות רחוקות זו מזו אינן מצטרפות לשעור עשרה,

כי רק כשהן סמוכות תוך שעור לבוד מתקיים חפצא של מחיצה אחת גבוהה י' והסכך הוכשר.

היוצא מזה, דשאני שעור גובה העשרה בשבת מבסוכה. בשבת נאמר השעור לענין הקף מקום, אבל בסוכה השעור נאמר בחפצא של המחיצה.

לאור יסוד זה מתלבנות הרבה הלכות כפי שיתבאר:

א) פסק הרמב"ם (פי"ז משבת הלי"ב - י"ג) וז"ל: בכל עושין לחיים כו' ואפילו באיסורי הנאה עכו"מ עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר, שהלחי עביו כל שהוא, גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים רחבו ועביו כל שהוא. בכל עושין קורה אבל לא באשרה לפי שיש לרוחב הקורה שיעור, וכל השיעורין אסורים מן האשרה, עכ"ל. דעת הרמב"ם דלחי של אשרה כשר אבל קורה של אשרה פסולה דכתותי מיכתת שעורה. והראב"ד משיג עליו דהרי גם בלחי יש שעור עשרה ומדוע אין בו דין כתותי מכתת שעורה, וז"ל: אם עביו כל שהוא גבהו מיהת צריך שעור שיהא גבהו י', עכ"ל. ותי' מורנו ורבנו הגאון ר' חיים זצ"ל שלרמב"ם השעור בשבת של גובה י' בלחי איננו שעור בגוף הלחי אלא בהיקף מקום רה"י. משום כך אע"פ שמחיצת הלחי נעשתה מעצי אשרה הוכשרה שאין בגוף הלחי עצמו איזה שהוא שעור כי השעור במקום רה"י. (עיין בספר חדושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם).

ר' חיים זצ"ל היה מוסיף, שכל זה סובר הרמב"ם בנוגע למחיצות שבת בלבד. ברשות היחיד אין צורך לחפצא של מחיצה אחת, אלא למקום מוקף בגובה י'. לפיכך, במחיצות השבת אין חלות דין כתותי מיכתת לבטל השעור של עשרה, דאינו שעור בגוף המחיצה. לעומת זאת במחיצות הסוכה שעור עשרה בגוף המחיצות. הסוכה כשרה רק כשקיים חפצא של מחיצה אחת להכשיר את הסכך כי אין המחיצות חלות להקיף מקום הסוכה, אלא להכשיר את הסכך. שעור גובה עשרה במחיצות הסוכה נאמר בעצם החפצא של מחיצות. לפיכך, מחיצות הסוכה העשויות מעצי אשרה פסולות כי דין כתותי מיכתת שיעורה מפקיע שעור הגובה מעצם החפצא של המחיצה.

ב) בר"ן לקמן (ז.) על הרי"ף (ב: בדפי הרי"ף) כתב וז"ל: נ"ל שאין צורת הפתח מתיר בשתי דפנות של סוכה אע"פ שהוא מתיר לשבת ולכלאים כו' דמחמרינן בהא בסוכה משבת כשם שהחמירו בה לענין עמוד גבוה י', דבעינן מחיצות הניכרות, כדאמרי' לעיל (דף ד:), אע"ג דלא אמרי' הכי לענין שבת, עכ"ל.

לר"ן, ולהרבה פוסקים, צוה"פ אע"פ שהיא כשרה למחיצות השבת אינה כשרה למחיצת סוכה. ונראה שטעמם כדלעיל, צוה"פ מועילה לדין הכשר המקום, אבל אינה חפצא של

מחיצה ממש. לפיכך, בשבת, שחלות המחיצות היא בעיקר להקיף ולחלק המקום של רה"י, מועילה גם צוה"פ. גם בכלאים ליכא צורך בחפצא של מחיצה ממש אלא זקוקים לחלות מחיצה כדי לחלק מקומות הגידולין, ולזה, גם צורת הפתח מועלת. ברם בסוכה, אין המחיצות חלות להקיף ולחלק מקומות אלא להכשיר את הסכך. ולכן צריכה חפצא של מחיצה ממש, ולכן צוה"פ פסולה, שאיננה חפצא של מחיצה ממש.

ג) לר"ן, גם בעמוד גבוה י', בשבת הוכשר המקום והאויר מעל לעמוד להיות רה"י, אבל בסוכה, מחיצות עמוד פסולות. ונתבאר שם שטעם החילוק הוא שאין כאן חפצא של מחיצות ניכרות למעלה אצל הסכך, ולפיכך פסולות, שאין הסוכה כשרה רק בחפצא של מחיצות. אבל בשבת דין הכשר של מחיצות - אפילו הכשר של מחיצות שאינן ניכרות - מועיל לקבוע רשות היחיד למעלה. בשבת - בניגוד לסוכה - אין צורך לחפצא של מחיצות.

ד) בנוגע לשיעור הטפח בדופן השלישי של הסוכה, כתבו התוס' לקמן (ז.) ד"ה ואינה ניתרת אלא בצורת הפתח, וז"ל: פירוש, אלא א"כ עשאו לאותו טפח צוה"פ על פני כל הדופן כולו, כיצד קנה של חצי טפח אצל היוצא, וקנה חצי טפח במקצוע שכנגדו, וקנה על גביהם, דהוה ליה כאילו כל הדופן סתום דאע"ג דבפ' קמא דעירובין (יא:) לא יהבינן שיעורא לקנה של צוה"פ כו' גבי סוכה החמירו דבעינן מחיצות הניכרות, עכ"ל.

גם דברי התוס' מתפרשים לאור היסוד הנ"ל. בשבת די בצוה"פ מקנים כ"ש שהרי מחיצת צוה"פ בקנים כ"ש מחלקת ומקפת המקום מבפנים ומכשירתו להיות רה"י. ברם בסוכה, רק חפצא של מחיצה מכשרת את הסכך. לכן, צריכים לבנות חפצא של צוה"פ מיוחדת - עם שני קנים בעובי של חצי טפח משני הצדדים - כדי ליצור חפצא של מחיצת סוכה, ודוקא בכך הסוכה כשרה. (עיין עוד בענין זה לקמן בשעורים כמו (ד:) (ז.))[6].

שם. מחיצות רה"י בשבת - שיטת הרמב"ם.

מוכח כנ"ל שמחיצות השבת חלות להקיף מקום. כתב הרמב"ם (פי"ז משבת הל"ט) וז"ל: מבוי שהכשירו בקורה אע"פ שמותר לטלטל בכולו כרה"י הזורק מתוכו לרה"ר או מרה"ר לתוכו פטור, עכ"ל. דעתו דבהכשר קורה אינו רה"י דאורייתא, כי רק בד' מחיצות יש רה"י דאורייתא ולא בג' מחיצות.

ובהשגות הראב"ד שם כתב וז"ל: הא מילתא קשיא לי טובא, כיון שמותר לטלטל בכולו, אלמא במבוי שיש לו שלשה מחיצות קאמר וקי"ל דג' מחיצות דאורייתא, א"כ הכשרו

[6] עי' בספר חזון יחזקאל לשבת המביא את היסוד של הגר"ח זצ"ל. ומפי מו"ר פוסק הדור הגאון ר' משה פיינשטיין זצוק"ל ג"כ שמעתי שסוכה זקוקה לחלות דין דופן משא"כ בשבת, והוא היסוד של הגר"ח זצ"ל.

בקורה אמאי פטור וכו'. לראב"ד הכשר קורה חל ברה"י דאורייתא - דג' מחיצות רה"י מה"ת.

ונראה שיסוד המחלוקת הוא במנין המחיצות המעכב לקבוע רה"י בשבת. לראב"ד, חלה רה"י בשלש מחיצות מן הצדדין. אליבא דהרמב"ם, בשלש מחיצות אין רה"י מה"ת, רק בארבע מחיצות יש רה"י מה"ת. וכן פוסק שם, וז"ל: אבל אם הכשרו בלחי הזורק מתוכו לרה"ר או מרה"ר לתוכו חייב שהלחי הרי הוא כמחיצה ברוח רביעית, עכ"ל. הרי ששיטת הרמב"ם הוא כדברינו. כשיש ארבע מחיצות מסביב נחשב המקום מבפנים כמוקף מחיצות, ורק אז חל שם רה"י. אולם בג' מחיצות אליבא דרמב"ם אין רה"י - שהרי המקום מבפנים איננו מוקף לגמרי מכל רוחותיו.

והנה אע"פ שדעת הרמב"ם היא שחלות רה"י תלויה בהיקף מקום מארבע רוחות, עכ"ז מסכים, שיש חלות מן התורה למחיצות השבת בשלש רוחות, וכדמוכח מדבריו בפי"ד משבת הל"ד וז"ל: אי זו היא כרמלית כו' קרן זוית הסמוכה לרה"ר והוא המקום שמוקף שלש מחיצות והרוח הרביעית רה"ר כגון מבוי שאין לו לחי וקורה ברוח רביעית, עכ"ל. חזינן דמחיצות משלש רוחות מפקיעות איסור רה"ר והופכות את המקום לכרמלית. וע"כ, שבשלש מחיצות, לרמב"ם, יש חלוקת המקום לעצמו, ומשום כך אין המקום מצטרף לרה"ר. אעפ"כ הואיל ואין המקום מוקף מסביב לכל צדדיו איננו רה"י מן התורה. רק היקף שלם מסביב מחדש שם רה"י, ומשו"ה רק כשיש ד' מחיצות המקיפות המקום לגמרי חל דין רה"י.

אך עלינו להבין אליבא דהרמב"ם דלרה"י בעינן ד' מחיצות, מדוע שונה שבת מסוכה שכשרה בג' מחיצות. יסוד ההבדל הוא כי בשבת יש חלות מקום רה"י מוקף מחיצות, ולשוות מקום רה"י מוקף מחיצות קובע הרמב"ם דבעינן היקף מסביב בד' מחיצות - מכיון דבשבת יש חלות דין של מקום רה"י. אולם בסוכה בעינן חלות דין סכך כשר, וההכשר של סכך כשר מחייב סכך סמוך למחיצות. ע"ז נאמרה ההלכה למשה מסיני (ו:) שדי לסכך בג' מחיצות אע"פ שאין כאן הקף מקום כמו שיש בשבת. ורא"ה לכך מדין פסל היוצא (יט.) שמי שיושב שם יוצא הגם שאינו יושב בין ג' דפנות הסוכה. והטעם הוא דליכא דין שבסוכה יש לשבת במקום מוקף מחיצות אלא ישיבה תחת סכך כשר - ופסל היוצא הוא סכך כשר מאחר שיש לסכך ג' מחיצות כשירות.

שם. רש"י ד"ה מבוי שהוא גבוה. ז"ל רש"י: מבוי שהוא סתום משלש צדדין וראשו פתוח לרה"ר וחצירות פתוחות לו כו' הרי הוא רה"י כו' ואסרו חכמים להוציא מרשותו לרשות חבריו בלא עירוב כו' והצריכו בו שיתוף להשתתף כל החצירות בפת או ביין כו' ולפי

שאין לו מחיצה רביעית וקרוב הוא להיות דומה לרה"ר הצריכו היכר בראשו הפתוח לרה"ר או לחי זקוף או קורה מכותל לכותל ואם גבוה הקורה מעשרים אמה, ימעט, ישפיל עכ"ל.

המשך הדיון של רש"י בנוגע לדין של ערוב רשויות אין לו לכאורה שום שייכות לתקנת לחי וקורה, שהרי המשנה שבסוגיא עוסקת רק בשיעור הקורה. ובכן קשה למה האריך רש"י לבאר דינו של עירוב חצירות. ונראה מכך שרש"י סובר שעצם התקנות של קורה ושל ערובי החצירות תקנה אחת הן בהיתר המבואות, ואינן תקנות נפרדות לעצמן, והדבר טעון ביאור.

והנה יש לעיין בדין תקנות הקורה וערובי החצרות - כי ניתן להבין יסוד איסורי הטלטול במבוי בלי עירוב או במבוי בלי קורה באחת משני דרכים: י"ל א) שאיסוריהם איסור מלאכה בכרמלית, כלומר, איסורי הוצאה מרשות לרשות מדרבנן. ב) שאיסוריהם הם איסורי טלטול מיוחדים ואינם איסורי מלאכת הוצאה מדרבנן.

ומסתבר שיש להכריע שאלה זו מפסקו של הרמב"ם בהצלת כתבי הקודש בשבת מן הדליקה. וז"ל הרמב"ם בפכ"ג משבת הלכ"ו: מותר להציל כל כתבי הקדש שיש בחצר לחצר אחרת שבאותו המבוי, ואע"פ שלא עירבו, ובלבד שיהיה למבוי שלש מחיצות ולחי אחד עכ"ל. הרמב"ם מתיר הצלת כתבי הקודש לחצר בלי עירוב אבל אוסר הצלתם למבוי בלי לחי וקורה. וצ"ע ביסוד החלוק. ונראה, שהרמב"ם סובר, שיש לחלק בין האיסור להוציא לחצר בלי עירוב לבין האיסור להוציא למבוי בלי קורה. דעתו דהאיסור להוציא לחצר בלי עירוב איננו איסור מלאכת הוצאה מדרבנן, אלא איסור טלטול הוא. להצלת כתבי הקודש התירו חכמים איסור זה. לעומת זה איסור ההוצאה למבוי בלי קורה מהווה חלות שם איסור מלאכה מדרבנן, ואין להתיר איסור מלאכה מדרבנן להצלת כתבי הקודש. הרמב"ם, כפי הנראה, אזיל לשיטתו הנ"ל שהקורה סותמת את הרוח הרביעית של המבוי מדרבנן ובלי הקורה חסרות ארבע מחיצות המקיפות ומתירות רה"י והוי כרמלית. לכן, במבוי בלי קורה קיים איסור מלאכת הוצאה מדרבנן לכרמלית[7]. שונה הוא איסור הטלטול לחצר בלא ערוב. כאן מספר מחיצות החצר הוא שלם - ישנן ארבע מחיצות המקיפות את החצר. בלי עירוב ישנו רק איסור טלטול מיוחד מדרבנן, אבל אין איסור מלאכה של הוצאה לכרמלית מדרבנן. משום כך פוסק הרמב"ם שמצילין

[7] ולראב"ד דפוסק ג' מחיצות דאורייתא מסתבר שדין הקורה בא להתיר איסור טלטול ולא איסור הוצאה לכרמלית, דהא ג' מחיצות רה"י דאורייתא. אך יתכן, דמדרבנן, ג' מחיצות הן כרמלית וצריך קורה מדין מחיצה רביעית, דמדרבנן רה"י זקוקה לד' מחיצות, וצ"ע, ואכמ"ל.

כתבי הקדש למקום בלי עירוב דאינו איסור מלאכה, אבל לא למקום בלי קורה דהוי איסור מלאכת הוצאה.

לכאורה חולק רש"י על יסוד זה, כי הוא משוה תקנת הקורה לתקנת העירוב, ויוצא איפוא דלדידיה, יש בשתיהן איסורי טלטול מיוחדים בלי חלות דין מלאכה.

ברם פרוש זה בשיטת רש"י אינו מתקבל על הדעת, שהרי פסקו של הרמב"ם בהצלת כתבי הקודש המחלק בין תקנת הערוב לתקנת הקורה מוכרח מסוגיא מפורשת במסכת שבת (דף קי"ז), וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - היאך איחד רש"י את שתי התקנות האלו.

ולכן נ"ל, שרש"י סובר שאע"פ שדיני הקורה והערוב מיוסדים בתקנה אחת, עכ"ז ישנן כאן שתי הלכות נפרדות. שיטתו, שעצם תקנת הקורה נועדה להכשיר המבוי להנחת הערוב ותקנת הקורה מהוה חלק מתקנת ערוב חצרות. אי אפשר לשתף ולערב מבוי או חצר בהיתר ערוב כל זמן שהמבוי או החצר פרוצים בראשם לכרמלית או לרה"ר כי הפרצה מבטלת את השתוף. לפיכך התקינו חז"ל תקנת הלחי והקורה כדי לסתם את פתח המבוי, שע"י כך ניתן לבני החצר והמבוי להשתתף בערוב.

ויוצא מכך שאע"פ שהקורה והלחי חלים בתקנת ערוב, שונה חלות דינם מדין הערוב עצמו. חלות הקורה והלחי היא להכשיר עצם מקום המבוי, כלומר, דינם לסתום את הרוח הרביעית של המבוי בחלות מחיצות כי בלי הקורה או הלחי חסר מנין המחיצות המעכב להכשר המבוי. לפיכך, בהוצאה למבוי בלי קורה ולחי ישנו איסור מלאכת הוצאה מדרבנן, כי בלי ארבע מחיצות, המקום מבפנים נחשב לפרוץ ולכרמלית מדרבנן.

שאני דינו של הערוב עצמו. לאחר שישנן ארבע מחיצות מארבע רוחות המבוי, אין איסור הטלטול בלי ערוב איסור מלאכת הוצאה אלא איסור טלטול מיוחד, והערוב נועד להתיר איסור זה. משום כך, מצילין כתבי הקודש לחצר בלי ערוב - כי האיסור של טלטול נדחה להצלת כתבי הקדש. אבל אין מצילין כתבי הקדש למבוי בלי לחי וקורה - שאין דוחים איסור מלאכת הוצאה לכרמלית עבור כתבי הקודש.

אך יש להעיר אם חובת הקורה נעוצה בחובת הערוב - למה קיים איסור להוציא בלי לחי או קורה במבוי של יחיד שאין שכנים גרים שם: כיון דליכא חובת ערוב כלל, היה מהראוי שבמבוי כזה יספיקו שלש מחיצות בלבד.

ומסתבר שאחרי שכבר תקנו חז"ל את הדין של לחי וקורה יחד עם תקנת הערוב נשתנה הדין של רה"י והכרמלית. הואיל ובלי לחי וקורה אין מקום המבוי ראוי לערוב, חל על מבוי הפרוץ בראשו שם כרמלית. לפיכך לא הוגבלה תקנה זו למבוי ולחצר השכנים.

גם מבוי היחיד המוקף ע"י שלש מחיצות נחשב כרמלית וזקוק ללחי או קורה בפתחו בראשו[8].

שם. גמרא: אמר רבה דאמר קרא למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בנ"י עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה וכו'.

בערובין (ג.) איתא שקורה למעלה מעשרים אמה פסולה, ולמ"ד קורה משום היכר כשיש אמלתרא (דבר ניכר ומשונה המושך אליו תשומת עין הרואה) למעלה - הקורה כשרה. ופי' רש"י שם בד"ה משום היכר וז"ל: ומש"ה מהניא אמלתרא, דכיון דמסתכלי בה אינשי אפילו למעלה מכ' אמה איכא היכרה, עכ"ל.

והנה בסכך למעלה מעשרים לא שמענו ולא ראינו בסוגיא שלפנינו או במקום אחר שתועיל אמלתרא להכשיר. ולכאורה צ"ע - מאחר שרבה סובר שסוכה למעלה מכ' אמה פסולה משום דלא שלטא בה עינא, א"כ כשיש אמלתרא יוכשר הסכך למעלה מכ' אמה משום שאז נמשכת עין הרואה למעלה, ושלטא אז עינא בסכך.

ונראה דשאני קורה מסכך. בקורה יש צורך להיכר במציאות. כי היכר הקורה מהווה חלק מגוף המתיר במבוי. בסתם קורה למעלה מכ' אמה ליכא היכר, אבל כשיש אמלתרא יש היכר, ולפיכך הקורה כשרה. שונה מזה הדין של כ' אמה בסוכה. כאן אין דין בעלמא של ראיית הרואה בלבד, כי אם שליטת העין קובעת את דין השעורין של מחיצות הסוכה. הדין של גוד אסיק מן המחיצות ולסכך למעלה מכ' אינו חל משום דלא שלטא בה עינא. הרי שהטעם הזה משמש לקבע אחת מהלכות שעורין ומחיצין של הסוכה, דינא דגוד אסיק, ועשרים אמה הריהו שעור בגוד אסיק מחיצות הסוכה. עקב כך אין אמלתרא מעל כ' מכשרת את מחיצות הסוכה כי אע"פ שעין הרואה נמשכת אז למעלה ושלטא עינא בסכך, מכל מקום, אין להן למחיצות מדת השעורין הכשרה על פי דין. עשרים אמה חלים כדין שעור בהלכות מחיצות הסוכה, משא"כ בקורה דדין עשרים אמה שם אינו שעור במחיצה אלא דין היכר בעלמא ולכן מועיל אמלתרא.

דרך אגב, יש לעיין, מה יהיה דינו של אמלתרא בנר חנוכה הדולק למעלה מכ' אמה. מסתבר שהנר יהיה פסול כי בנר חנוכה צריך ההיכר לצאת מהנר עצמו בלבד. אמלתרא המושכת את ראית העין לא תוכל להכשיר את הנר הדולק. הנר הדולק עצמו צריך למשך את עין הרואה אליו ואז כשר הנר לחפצא של נר מצוה המפרסם בעצמו את נס החנוכה.

[8] לכאורה חלות הדין דמבוי בלי קורה אי הוי איסור הוצאה ומלאכה או איסור מיוחד תלוי במחלוקת במס' עירובין (דף ה) אי קורה משום מחיצה או משום היכר, דאי קורה משום מחיצה, בלי קורה יש איסור הוצאה ומלאכה, ואי קורה משום היכר האיסור הוי איסור טלטול מיוחד, ואכמ"ל.

שם. גמרא: למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בנ"י. מהפסוק הזה הקשו התוס' בפסחים (קח:) על הדין שנשים חייבות בד' כוסות דאף הן היו באותו הנס - מ"ש סוכה שנשים פטורות ממנה. וז"ל שם ד"ה היו: והא דאמרי' דפטורות מסוכה, אע"ג דהן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי, התם בעשה דאורייתא אבל בד' כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים, עכ"ל.

ויתכן ליישב קושייתם של התוס' באופן אחר. ניתן לומר שנשים נכללו במצות עשה שהזמן גרמא ע"פ העקרון שאף הן היו באותו הנס רק כשגוף המצוה הוא פרסומא ניסא. בכך שונה מצות ארבע כוסות ממצות ישיבת סוכה. בד' כוסות עצם המצוה הוא לספר את הנס של יציאת מצרים ע"י שתיית ארבע כוסות דרך חירות, וכפי שכתב הרמב"ם (פ"ז מחו"מ הל"ו - ז') וז"ל: בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים כו' ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, עכ"ל. ובכן חייבות הנשים לשתות ארבע כוסות של יין כי הן חייבות לספר ביציאת מצרים ולהראות חירות על ידי שתיית יין, שאף הן היו באותו הנס ומחויבות לפרסמו.

לעומת זה עצם קיום מצות סוכה אינו ספור הנס אלא ישיבה ודירה בסוכה. וקרא דלמען ידעו דורותיכם אינו קובע את עיקר קיום המצוה בסוכה כמצוה דפרסומא ניסא, דעיקר מצות הסוכה היא הישיבה בסוכה לבדה וגם בלי פרסום הנס, ומקיימין עיקר המצוה אפי' בלי הידיעה שבסוכות הושיב הקב"ה את אבותינו כשהוציאם ממצרים. והא דדרשינן כאן למען ידעו הוא לגבי הדין דשעורין של מחיצות הסוכה, דנקבעו בכ' אמה, מכל מקום אין כאן חלות מצוה של פרסום הנס ממש כמו שיש במצות ד' כוסות. (ועיין לעיל בחלוק בין סוכה לקורה לגבי אמלתרא). לפיכך, לא חל הטעם דאף הן היו באותו הנס לחייב נשים בישיבה בסוכה שהרי גוף המצוה אינו פרסומא ניסא. ולפי"ז י"ל שטעם אף הן היו באותו הנס שייך בדין דאורייתא אלא שלא נאמר במצות סוכה מטעם הנ"ל.

גם במקרא מגילה ובהדלקת נר חנוכה הואיל ועצם קיום המצוות הוא ספור וגלוי הנס חל הדין דאף הן היו באותו הנס, ומשום כך נשים חייבות - כדאיתא במגילה (ד.) ובשבת (כג.).[9]

[9] ועיין בב"ח בהל' סוכה (סי' תרכ"ה) ומשמע דאינו סובר כן אלא שהידיעה חלק מעיקר המצוה בסוכה. בפרסום הנס כמעכב עיקר מצות הדלקת נרות חנוכה עיין בספר מור וקציעה לגרי"ע זצוק"ל סי' תרע"ב ובהגהות מרן רעק"א זצוק"ל לש"ע או"ח סי' תרע"ה, וכן בהגהות חכמת שלמה להגאון רבנו שלמה קלוגר זצוק"ל.

דף ב:

תוס' ד"ה וכיון. התוס' מקשים, מ"ש שבסכך למעלה מכ' אם הדפנות מגיעות לסכך שלטא בה עינא והסוכה כשרה, ונר חנוכה או קורה למעלה מכ' פסולים גם בכתלים המגיעים אליהם.

ונראה, שע"פ הרמב"ם ניתן לתרץ קושייתם. הנה עיקר יסוד הפסול בסכך למעלה מכ' לרבה הוא הפקעת גוד אסיק מחיצות, כי מאחר שהסכך למעלה מכ' עומד לעצמו ולא שלטא בו עינא הופקע גוד אסיק. וכבר בארנו שהרמב"ם סובר שעצם החפצא של הסוכה כולל לא רק את הסכך אלא גם את הדפנות, ולכן פוסק שחל שם שמים גם על דפנות הסוכה - בניגוד לשיטת הרא"ש.

לפי"ז י"ל, שהפסול בלמעלה מכ' נוהג רק כשאין הדפנות מגיעות לסכך מפני שאז החפצא של הסכך הוא נפרד מהמחיצות, ולא אמרי' גוד אסיק עד לסכך משום דלא שלטא בה עינא. אבל בדפנות המגיעות לסכך יש חבור בין הסכך והמחיצות, ולרמב"ם מהווים הם חפצא אחת של סוכה כיון שהרואה את הדפנות האלו הריהו רואה את החפצא של הסוכה, לפיכך כשרה הסוכה אע"פ שאין עיניו שולטות בסכך לחוד, כי גם הדפנות הן מעיקר החפצא של הסוכה.

סברא זו אינה שייכת לגבי קורה או נר חנוכה שהרי אין לכתלים המגיעים לקורה או לנר איזו שהיא שייכות לחפצא של הקורה או הנר. משום כך אין ראיית הכתלים יכולה למלא את מקומה של ראיית הקורה או הנר עצמם. ולכן גם באופן הזה הקורה והנר פסולים.

דף ג.

בסוגיא של בית שמאי ובית הלל.

מסקנת הסוגיא היא שב"ש וב"ה פליגי בין בסוכה קטנה ובין בסוכה גדולה. יש לעיין בטיב שתי המחלוקות האם קשורות הן זו בזו או שיש כאן שתי מחלוקות נפרדות.

התשובה לשאלה הזאת תלויה בשיטות הראשונים:

א) שיטת התוס'.

תוס' ד"ה דאמר פוסק להלכה כב"ש בסוכה קטנה וכב"ה בסוכה גדולה. יוצא שלתוס' אין המחלו' תלויות זו בזו.

והנה, בעל המאור מסכים עם תוס' ומבאר את ההבדל בין סוכה קטנה לגדולה, שבסוכה קטנה הטעם של ב"ש הוא מפני פסול דאורייתא דסוכה צריכה להיות דירת קבע, ובזה

ההלכה כמותם. מאידך בסוכה גדולה טעמם של ב"ש הוא גזרה שמא ימשך אחרי שולחנו - היינו חשש דרבנן ובזה אין ההלכה כמותם.

ונראה ששיטת ב"ש בסוכה קטנה אליבא דבעה"מ אינה שהחפצא של סוכה הוא דירת קבע כפי שבאמת סובר ר' יהודה - ואין הלכה כמותו. לב"ש החפצא של סוכה הוא דירת עראי אלא שמעשה ישיבת הגברא צ"ל בקביעות דבעינן תשבו כעין תדורו. ומאחר שמעשה הישיבה בסוכה קטנה אינו קבע לכן אינו מקיים מצוה כשיושב בה. ברם בחפצא של הסוכה אין דין שתהיה קבע, שלא כשיטת ר"י.

ב) שיטת הרי"ף.

הרי"ף פוסק כב"ש בשתי המחלוקות (עיין דף י"ג ברי"ף). וז"ל (ברי"ף דף ד.): ולאו טעמייהו דב"ש משום דבעינן דירת קבע אלא טעמייהו משום דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, עכ"ל. פשטות דברי הרי"ף מורה שגם פסול הסוכה הקטנה לב"ש הוא מדרבנן. סוכה קטנה שוה לסוכה גדולה, בשתיהן אינו יוצא חובת סוכה מדרבנן כששולחנו מחוץ לסוכה. עיין במלחמות ד' לרמב"ן שכנראה מפרש כך את דעת הרי"ף[10].

עיין בתוס' הגרעק"א זצ"ל על המשנה לקמן (דף כח) שכ' דלפי הרי"ף אם עשה סוכה קטנה סמוך לסוכה גדולה ושם שלחנו בתוך הגדולה דיצא דאין כאן הגזרה שמא ימשך אחר שלחנו כי מ"מ יהיה בתוך סוכה. ולכאורה, אפי' לפי הרי"ף מכיון שיש חשש שמא ימשך אחר שלחנו גזרו מדרבנן שעור בסוכה עצמה, וכן משמע מפירוש המלחמות על הרי"ף שאומר "שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה אינה סוכה". ז' על ז' לב"ש מהווה שיעור ובפחות מכך לא מקרי סוכה, וליכא נפקא מינה אם שם את שלחנו בתוך סוכה גדולה שהרי אין הקטנה נחשבת סוכה. וצ"ע בדברי מרן הגרע"א זצוק"ל.

ג) שיטת הרמב"ם.

הרמב"ם פוסק כב"ש בין בקטנה ובין בגדולה. עכ"ז נראה שלרמב"ם מהוים פסול הקטנה ופסול הגדולה שתי הלכות שונות - שלא כרי"ף.

[10] באמת דברי הרמב"ן אינם ברורים כ"כ. בראשית דבריו הוא אומר וז"ל, בסוכה קטנה נמי משום הכי הוא שמא יביא שולחן וימשך אחריו עכ"ל, כנראה שסובר שפסול מדרבנן. אבל הוא גם אומר וז"ל, אפי' לישן ולשנן ולטייל בה או לאכול ופתו בידו פסולה שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה אינה סוכה עכ"ל, מזה משמע שיש כאן פסול מן התורה. גם בסוף דבריו שם הוא אומר וז"ל, אבל גדולי הגאונים כך פסקו כדברי רבינו ז"ל ולא חלקו בין גדולה לקטנה כו' אע"פ שנחלקו בשתיהן להודיעך כחן, הרי גלו דעתם שאין מפרישין ביניהן עכ"ל. ונראה שמסיק שדין א' הוא ששתיהם פסולות מדרבנן בלבד, וצ"ע.

ויתכן שאע"ג שעיקר הגזרה בין בקטנה ובין בגדולה היא מדרבנן מ"מ חלות התקנה בקטנה היא על החפצא דסוכה דליכא בה שעור, ולכן אומר הרמב"ן דאינה סוכה. וכן הסיק רבינו שליט"א לגבי דינו של הגרעק"א זצ"ל, עיין בפנים. ועיין להלן בביאור שיטת הרמב"ם.

דין סוכה קטנה מביא הרמב"ם בריש הלכות סוכה (פ"ד הל"א) וז"ל: שעור הסוכה גובהה אין פחות מעשרה טפחים כו' ורחבה אין פחות משבעה טפחים על שבעה טפחים כו' היתה פחותה מעשרה או משבעה על שבעה כו' הרי זו פסולה, עכ"ל. מזה משמע שהרמב"ם משוה את הדין של ז' טפחים ברוחב עם הדין של י' טפחים בגובה. ויוצא, שלרמב"ם הדין של ב"ש בסוכה קטנה מן התורה הוא והוי הלכה דאורייתא בשעור הסוכה.

מאידך את הדין של סוכה גדולה מביא הרמב"ם בפ"ו הל"ח, וז"ל: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך ביתו כו' הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה כו' גזרה שמא ימשך אחר שולחנו, ואפילו בסוכה גדולה, עכ"ל. מבואר שלרמב"ם הדין בסוכה גדולה הוא מדרבנן.

הרי מוכח דלרמב"ם יש כאן שתי הלכות שונות לגמרי: בסוכה קטנה דין תורה קובע את שעורי הרוחב, ובסוכה גדולה יש גזרת החכמים בלבד. ויש להבין אליבא דרמב"ם האם יש שייכות בין הדין מדאורייתא בקטנה והגזרה מדרבנן בגדולה.

מסתבר, דגם לרמב"ם אכן תלויות ההלכות זו בזו. והביאור בזה הוא כי דין סוכה קטנה קובע שבסוכה יש צורך מדאורייתא למקום הראוי לתשמיש של אכילה. אם רוחב הסוכה פחות מז' טפחים ומפני כך אין הסוכה מחזקת שולחנו, הרי איננה ראויה לתשמיש המעכב במצות סוכה. לדעת הרמב"ם דין זה הוא מה"ת. בסוכה גדולה יש גזרה מדרבנן הנוגעת גם כן לתשמיש של אכילה בסוכה. חכמים גזרו שהאכילה צריכה להיות רק על שלחן הנמצא בתוך הסוכה. ודומה, שתקנתם מיוסדת על הדין דאורייתא. הואיל ומן התורה יש חלות דין שולחן בסוכה המעכב בשעור הרוחב גם החכמים גזרו שבמעשה האכילה צריך השולחן להיות בתוך הסוכה. ככה יתקיים מדרבנן התשמיש של אכילה בסוכה כדין.

לפי הרמב"ם יש שעור דאורייתא בסוכה שתהיה ראויה לתשמיש דירה, ולפי' צ"ל ז' על ז', דאף דרבנן לא מצרכו חפצא של דירת קבע אבל ראויה לתשמיש ולמעשה דירה בעינן[11].

ב

הגמרא בברכות (יא.) משוה מי שקרא ק"ש כדעת ב"ש למי שאכל בסוכה כפי ב"ה. וז"ל

[11] שלא כגרי"ז זצ"ל בספרו על הרמב"ם האומר דלרבנן אין דירה כלל בעצם החפצא של הסוכה. הדין של ז' על ז' מוכיח שיש דין שהסוכה תהיה ראויה לתשמיש ולמעשה דירה. ועיין בגר"א (סי' תר"מ ס"ז) המשווה דירה סרוחה ופחות מז' על ז' כי לרבנן סוכה שאינה ראויה לדירה אינה סוכה.

רב יוסף אמר עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה וכו', עיין שם.

ושאלו התוס' כאן (ד"ה דאומר) על השייכות בין העניינים. וחדשו ששווים בכך שכל שעבר על שתי הגזרות האלו לא רק שעבר על תקנות דרבנן, אלא שגם לא קיים את המצות מן התורה; חכמים הפקיעו ממנו את עצם הקיום של המצוות מן התורה. וקשה, היאך הפקיעו הרבנן את המצוות מה"ת, ואין לדמותן למה שגזרו חז"ל שאין תוקעין בשבת ואין נוטלין לולב בשבת והפקיעו קיומי המצוות, כי שם קבעו איסור וגזרו איסור הוצאה על התוקע בשבת ועל הנוטל בשבת ועיקר התקנה היתה תקנת איסורין וממילא ליכא מצוה, ברם בסוכה ובק"ש לכאורה משמע מהתוס' שחז"ל הפקיעו את קיומי המצוות בלי תקנת איסור, ועלינו להבין מנין כח זה להפקיע מצוה דאורייתא במקום שאין איסור.

ועוד יש לעיין בחלות ההפקעה - האם גזרו חז"ל שהיושב ואוכל בתוך הסוכה כשהשולחן הוא בתוך הבית שחסר לו אפילו מעשה מצוה של ישיבה בסוכה או"ד הפקיעו את קיום המצוה לחוד. קיימת נ"מ בכך אם הגברא יושב בסוכה בשמיני ואוכל כששולחנו נמצא בבית - היעבור בבל תוסיף. אם הפקיעו החכמים ז"ל את עצם מעשה המצוה לא יעבור שהרי אינו נחשב ליושב בסוכה כלל ע"פ דין. אבל אם גם מדרבנן נשאר מעשה המצוה, אלא שבתוך החג הפקיעו את קיום המצוה בלבד, אכן יעבור שהריהו יושב מעשה ישיבה דמצות סוכה בשמיני.

ונראה שניתן לפשוט את שתי השאלות מהרמב"ם הנ"ל בדין סוכה גדולה, וז"ל: הרי זה אסור וכאילו לא אכל בסוכה וכו'. מוכח דלרמב"ם יסוד התקנה בשולחנו מחוץ לסוכה הוא חלות שם איסור. אסור מדרבנן לגברא לאכול ככה, וגזרו שמי שעובר על איסור זה אינו מקיים את המצוה; העבירה מפקיעה את הקיום, כי אין הפקעת קיום המצוה בלי חלות איסור. וכדומה לגבי השאלה השניה - משמעות דברי הרמב"ם שיש מעשה מצוה של ישיבה בסוכה אלא שאינו מקיים מצוה "וכאילו לא אכל בסוכה".

יוצא שלפי הרמב"ם דזוהי השוואת הש"ס בין סוכה וק"ש: גם בק"ש יש איסור לנהוג כב"ש נגד ב"ה, ומי שעובר על האיסור אינו מקיים את המצוה. אעפ"כ יש כאן מעשה מצוה של ק"ש, כי החכמים הפקיעו רק את קיום המצוה כפי שעשו בסוכה.

אך מהרמב"ם נראה שקיים איסור פרטי בהלכות סוכה שלא לאכול על שלחנו בתוך הבית ומאידך בק"ש משמע מהסוגיא בברכות (יא) שהאיסור שם הוא כללי: שלא לעבור על דברי ב"ה ושלא לנהוג בקפידה כשיטת ב"ש. לדעת הרמב"ם האיסורים מפקיעים את

קיומי המצוות. (ועיין ברמב"ם בפ"ב מק"ש הל"ב שאינו מזכיר שאסור להקפיד לקרא ק"ש כב"ש וגם משמיט את הדין שמי שעשה כב"ש לא עשה ולא כלום, וצ"ע בפסקו). **ונראה** שהפירוש הזה ברמב"ם מוכרח בק"ש, כי ב"ה אסרו לומר ק"ש רק למי שמשנה את מצב גופו בעת הקריאה כדי לקיים שיטת ב"ש. למשל בק"ש של ערב, מי שעומד אסור לו לשכב ולקרא. ברם אם היה שוכב מכבר מותר לו לקרא את הק"ש של ערבית בשכיבה. א"כ לא יתכן שבתקנת ב"ה יש הפקעה של עצם מעשה המצוה. הרי ק"ש בשכיבה כשרה בערב למי שהיה שוכב מקודם. יש רק איסור מדבריהם לשנות את מצב הגוף; הגברא חייב לקרא ק"ש כדרכו ואסור לו להקפיד לקיים את שיטת ב"ש. איסור זה גורם להפקעת קיום המצוה למי שעובר עליו. אבל בכל אופן יש מעשה מצוה של ק"ש - כמו שסובר הרמב"ם בסוכה.

נפקא מינה במי שמדקדק לקרא ק"ש כפי שיטת ב"ש ואח"כ מתפלל שמ"ע - האם מקיים סמיכת גאולה לתפלה או לא. אם מדרבנן אין קריאתו מעשה קריאה דק"ש כלל גם המצוה של סמיכת גאולה לתפלה אינה מתקיימת. אולם אם חז"ל הפקיעו רק את קיום מצות ק"ש, אך מעשה מצוה של ק"ש לא אזל מקיים סמיכת גאולה לתפלה, דסמיכת גאולה לתפלה תלוי' בחפצא של ק"ש ולא בקיום מצותה. הראיה לכך מקיום סמיכת גאולה לתפלה אחרי שעבר זמן ק"ש ולא עבר זמן התפלה, מכאן שאינה מיוסדת בקיום ק"ש אלא בחפצא דק"ש.

עוד יש להתבונן לפי שיטת ב"ה שהסוכה צריכה להחזיק רק את ראשו ורובו ולא את שלחנו - האם יש שיעור רוחב המעכב בסוכה קטנה - ומה יהיה הדין במי שיכול ללחוץ את עצמו לתוך סוכה של ג"ט על ג"ט. ולכאורה בעינן שעור רוחב יותר מלבוד דלבוד כסתום לגמרי ואין בסוכה מקום כלל, ברם שעור מקום של ד' טפחים אינו שייך לסוכה אלא להלכות שבת. שם יש חלות דין מקום, בסוכה אין צורך לחלות שם מקום אלא לישיבה תחת סכך בלבד, וצ"ע בדין זה.

דף ג:

בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המעקה.

א

במצות מעקה יש לאו ועשה. ז"ל הרמב"ם בפי"א מרוצח הל"א - ג': מצות עשה לעשות

אדם מעקה לגג שנאמר ועשית מעקה לגגיך כו' וכל המניח גגו בלא מעקה ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר ולא תשים דמים בביתך, עכ"ל.

הלאו של ולא תשים איננו מוגבל לחיוב עשיית מעקה, כן קבע הרמב"ם שם הל"ד, וז"ל: אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בה אדם וימות כו' וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מצות עשה ועבר בלא תשים דמים, עכ"ל. לעומת זה העשה של ועשית מעקה נוהג בבית החייב במעקה בלבד, וחל רק בחיוב הבית במעקה ולא בשאר המכשולות, שלא כלאו שחל בכל המכשולות.

והנה איתא בסוגיא כאן שהבית שאין בו ד' על ד' הואיל ואינו ראוי לדירה פטור מן המעקה. ועולה הקושיא, למה יפטר בית זה מן המעקה, נהי שהעשה אינו נוהג דאינה דירת בית, עכ"ז יתחייבו הבעלים לבנות מעקה משום חיוב הלאו המחייב בהסרת המכשולות. ולמה לא יחשב גג הבית הזה למכשול וכדבר מסוכן ויהיה זקוק למעקה כדי לסלק המכשול אע"פ שאין בבית ד' על ד' ואינו ראוי לדירה.

וניתן ליישב קושיא זו בשני תירוצים. א) י"ל שהבעלים אמנם חייבים לסלק את המכשול הקיים בגג הזה מפני הלאו, אלא שאינם מצווים לסלקו ע"י בניית מעקה. רשאים הם למנוע נזק מחמת הגג גם בדרכי שמירה אחרים. אך כל זה בבית שאין בו ד' על ד', אבל בד' על ד' העשה מחייב את בעל הבית לבנות מעקה דוקא.

ב) א"נ י"ל שגג הבית אינו מכשול במציאות. שונה גג מבור ברה"ר, בור ברה"ר הוא מכשול במציאות מפני שהבור נמצא במקום הלוך הרבים. מאידך הגג אינו נמצא במקום דריסת הרגל, ואינו איפוא מכשול במציאות ולפיכך אין הבעלים חייבים בשמירתו. רק כאשר חל העשה של מעקה נקבעה על ידו חלות השם של מכשול על הגג מפני גזה"כ מיוחדת, ואז חל גם הלאו של אי סלוק המכשולות. אולם כשאין עשה ליכא לאו, ולכן הבעלים של בית שהוא פחות מד' על ד' פטורים לגמרי ממעקה ומשמירת הגג.

ב

הרמב"ם פוסק שבבניית המעקה יש עשה של ועשית מעקה לגגך. בהסרת המכשולות ובשמירתן יש עשה של השמר לך ושמור נפשך. ועלינו לבאר את מהותן של האזהרות האלו.

ונ"ל ששתי המצוות האלו שונות לא רק בשמן אלא גם בעצם חלותן. בניית המעקה מהווה קיום עשה. לעומת זה בחיוב לסלק את המכשולות יש אזהרת איסור עשה אבל הגברא אינו מקיים עשה ע"י הסרתם.

ההבדל הזה יוצא מהרמב"ם בהל' ברכות (פי"א הלי"ב). שם הוא קובע שהעושה מעקה לגגו מברך עובר לעשיית המעקה אקב"ו לעשות מעקה. והנה ברכה על כסוי הבור ברה"ר או בהסרת המכשולות האחרים לא שמענו מעולם, וא"כ למה מברכים בעשיית המעקה.

מוכח מכך שבעשיית המעקה יש קיום עשה - בדומה למשל, לקביעת המזוזה, ולפיכך מברכים עובר לעשיית המצוה. בהסרת שאר המכשולות אין הגברא מקיים איזו שהיא מצוה, אלא מי שאינו מסיר מכשולות ושומרם מלהזיק עובר באיסור העשה השמר לך ושמור נפשך, ומשום כך, אין מברכים לפני שמסלקים שאר המכשולות.

דף ד.

גמרא: הוצין יורדין בתוך כ' אמה. עיין בעירובין (ג) דלרבא חלל סוכה תנן. וקצת קשה מדוע ס"ל לרבא דאזלינן בתר החלל.

ונראה דרבא לטעמיה דס"ל (לעיל בריש המס') שסוכה גבוהה מכ' פסולה הוא משום דדירת עראי בעינן ולמעלה מכ' הוי דירת קבע כיון דהמחיצות קבועות למעלה מכ', ועיקר חלות השיעור דכ' היא במחיצות, והוא כפי מה שכלל הרמב"ם בפ"ד מסוכה הל"א השיעור של יותר מכ' יחד עם השעורים שהם במחיצות הסוכה. והנה כשהסכך גבוה יותר מכ' והחלל כ' אמות הואיל ואין המחיצות יתרות מכ' ליכא קביעות מחיצות למעלה מכ' אמות ולכן כשרות. בהתאם לכך דעתו של רבא כשהחלל יותר מכ' המחיצות פסולות דאז הויין יותר מכ'.

שם. רמב"ם (פ"ד מסוכה הלי"ג) ז"ל: סוכה שאוירה גבוה מעשרים אמה ומיעטה בכרים וכסתות אינו מיעוט ואפי' ביטלם כו' היתה גבוהה מעשרים אמה והוצין יורדין לתוך עשרים אם היתה צלתן מרובה מחמתן יחשבו כגג עבה וכשרה, עכ"ל. עיין בערובין (דף ג:) ובמ"מ להל"א שם. מתחילת דברי הרמב"ם בסוכה "שאוירה גבוה מכ' אמה" משמע שפוסק כמ"ד דחלל סוכה תנן דפסולה רק כשחללה יותר מכ' אמה. לעומת זה בסיפא של ההלכה - מצריך הרמב"ם שההוצין ירדו לתוך כ' אמה - "והוצין יורדין לתוך כ' אם היתה צלתן מרובה מחמתן כשרה" ומשמע דלא סגי שירדו עד לחלל עשרים, ותמוה שזה לכאורה בניגוד למ"ד דחלל סוכה תנן. ואמנם דעת שאר הראשונים שדי אם ירדו

ההוצין עד כ' מטעם חלל סוכה תנן (תוס' עירובין (ג:) ד"ה חלל), ולכאורה הדין עמהם. ופסקו של הרמב"ם שקובע כמ"ד דחלל סוכה תנן אך אינו מכשיר את הסוכה אא"כ יורדים ההוצין לתוך כ' ואינו מסתפק אם יורדין עד כ' צע"ג. שם גמרא: דירה סרוחה. הדין של דירה סרוחה שנוי במחלוקת הר"ח והרמב"ם.

א) ר"ח קובע שדירה סרוחה פסולה. ניתן לומר שהר"ח סובר שדירה סרוחה פסולה מפני שהסוכה אינה ראויה לדירה במציאות. בכך דומה לסוכה פחותה מז' על ז' טפחים שאינה מחזקת שולחנו שגם היא פסולה מפני שאינה ראויה לדירה. סוכה והוצין יורדין לתוך י' טפחים אינה סוכה הראויה לדירה, ולפי"ז רק כשיש הוצין המצערים את היושבים בסוכה והופכים אותה לדירה סרוחה במציאות נפסלה הסוכה.

א"נ י"ל, שר"ח סובר שיש כאן בטול ומעוט מחיצות. אע"פ שההוצין היורדין לתוך כ' אמה אינם ממעטים את גובה מחיצות הסוכה למעלה מכ' בכדי להכשירה, מ"מ ההוצין היורדין לתוך י' טפחים מועילים למעט את גובה המחיצות שבסוכה לפוסלה. זאת אומרת - לחומרא הוצין ממעטים את גובה הסוכה ומחיצותיה אע"פ שחמתן מרובה מצלתן. ומהות הפסול דדירה סרוחה היא הפקעת חלות מחיצות גבוהות עשרה דמדין דירה סרוחה המחיצות פסולות. ויוצא מזה שגם הוצין כל שהם למטה מעשרה פוסלים אע"פ שאינם מצערים במציאות דעיקר דינם הוא בשעור המחיצות - למעטן לפחות מי' טפחים. (ועיין לקמן בשעורים (דף י:) בענין נויי סוכה אין ממעטין בסוכה.)

ב) שיטת הרמב"ם היא שהסוכה כשרה אלא שלכתחילה אסור לישב בדירה סרוחה. וז"ל (פ"ה מסוכה הל"ב): וצריך להזהר שלא יהיו הוצין ועלין של סכך יורדין לתוך עשרה טפחים כדי שלא יצר לו בישיבתו, עכ"ל. ומתבקשת השאלה, מ"ש דירה סרוחה הכשרה בדיעבד לרמב"ם מסוכה קטנה מז' על ז' הפסולה לחלוטין מפני שאינה מחזקת ראשו רובו ושלחנו ואינה ראויה לדירה, וצ"ע.[12].

שם. תוס' ד"ה והוצין - וז"ל: אמאי כשרה הא אי קלשת היו ההוצין נופלים כדאשכחן כו' גבי מקצת סכך בתוך כ' ומקצת סכך למעלה דפסלינן הסוכה דכי קלשת לה הוי לה חמתה מרובה מצלתה כו' לפי שלא יכול להתקיים הסכך בתוך עשרים דמחמת קלישותו יבא הרוח ויפזר או יפול וכו'.

במ"א (או"ח סי' תרכ"ט סק"ט) יש דיון ארוך אם מותר להעמיד את סכך הסוכה בדברים הפסולים לסכך. דעתו של הגאון ר' חיים זצ"ל היתה שמותר. והיה רגיל להסתייע

[12] עיין בספר מרן הגרי"ז הלוי זצ"ל על הרמב"ם ולקמן בשעורים (י:).

מהגמרא (ב.) האומרת שמותר לעשות את דפנות הסוכה ממחיצות של ברזל, והרי אין דבר המעמיד לסכך יותר ממחיצות הסוכה. לדעתו אין לחלק בין מעמיד למעמיד.
לכאורה יש ראייה מהתוס' דידן נגד הגר"ח זצ"ל שהרי הם מפרשים שסכך למעלה מכ' אמה המעמיד את הסכך פוסל. אכן ליכא כאן ראייה, דבנדון של התוס' יש דין מיוחד במדידת שעור גובה של סכך. אם מקצת הסכך קיים בתוך כ' ומקצת הסכך עצמו קיים למעלה מכ' נמדד שעור גובה הסכך כולו על פי קביעת השעור של המעמיד. לפיכך, אם החלק העליון של הסכך מעל כ' הוא המעמיד של הסכך, נמדד הסכך כולו כלמעלה מכ', והסוכה פסולה מפני גובהה. ולכן כשיש סכוך המעמיד מעל לכ' יש מדידה מעל כ', אבל לא מפני שמעמיד בסכך פסול בעצמו נפסלה הסוכה. (הגר"ח זצ"ל הסתמך למעשה על הרמב"ם שהשמיט את דין המעמיד בסכך פסול ולא חשש במעמיד לשיטת הרמב"ן והר"ן לקמן (כא:). עיין שם בשעורים).
בענין סכך למעלה מכ' ויחסו לדין סכך הפסול במינו עיין בשיעורים לקמן (ט:).
שם. בענין דופן עקומה.
א

בסוכה גבוהה מכ' אמה ובנה בה איצטבא יש בראשונים (עי' בריטב"א ובר"ן) מחלוקת בין רש"י ותוס' בביאור הדין של דופן עקומה. תוס' מסבירים שרואים את הדופן כאילו היא נעקמת למעלה וכאילו הסכך כולו שמן הדופן ועד האיצטבא הוא הדופן. ובכן הסכך שבגג נעשה חלק מהמחיצה. מאידך רש"י מבאר, שרואים את הדופן כאילו נתקרבה לאיצטבא. לרש"י, אין הסכך נעשה חלק של המחיצה, אלא שדין דופן עקומה קובע שחל צרוף בין המחיצה בחוץ ובין הסכך הכשר בפנים. צ"ע מהו יסוד המחלוקת הזאת.
נ"ל, שלתוס', יש ע"פ דין של דופן עקומה חלות מחיצה שאינה רק ניצבת ישרה אלא שהיא גם שטוחה על הגג. המחיצה העומדת בחוץ מתעקמת ומתחברת למעלה עם הסכך שבגג לעשותו חלק של המחיצה והמחיצה שטוחה על הגג והגג מהווה איפוא חלק המחיצה. לרש"י, לא תיתכן מחיצה שטוחה. לדעתו, מחיצה חלה רק כשעומדת - מלמטה למעלה - אבל לא שטוחה, ומשום כך פירש רש"י את הדין של דופן עקומה כדין של צירוף הדומה לחלות דין הלבוד.
הנה ברמב"ם מצויים שני הביאורים האלו, כי בדין האיצטבא מבאר כפירש"י שהוא מטעם צירוף. וז"ל (פ"ד מסוכה הלי"ג - י"ד): סוכה שאווירה גבוה מעשרים אמה כו' בנה איצטבה באמצעה, אם יש משפת איצטבה ולכותל כו' פחות מארבע אמות כשרה,

וכאילו המחיצות נוגעות באיצטבה והרי מן האיצטבה ועד הסיכוך פחות מכ' אמה, עכ"ל. מאידך בסכך פסול בצדי גג הסוכה קובע (בפ"ה הלי"ד) כביאור התוס' על מחיצה העומדת בחוץ והשוכבת בגג שטוחה למעלה, וז"ל: וכן סוכה גדולה שהקיפוה בדבר שאין מסככין בו בצד הדפנות מלמעלה, אם יש משפת הסכך הכשר ולכותל ארבע אמות פסולה פחות מכן רואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה, ודבר זה הל"מ, עכ"ל. ואמנם הכסף משנה (בפ"ד) תמה על הסתירה הזו.

וכדי ליישבה נראה להקדים שלרמב"ם ישנן שתי הלכות בדופן עקומה. בסכך למעלה מכ' מן הצד יש דין צרוף. בסכך הפסול במינו מן הצד יש חלות מחיצה המתעקמת ושטוחה על צדה בגג למעלה.

סכך למעלה מעשרים אמה שונה מסכך הפסול במינו. למעלה מכ' אין הפסול בגוף הסכך עצמו אלא בשעוריו של הסכך. כאן יש ההלכה של דופן עקומה מדין צירוף ולא מדין מחיצה המתעקמת למעלה ששוכבת על צדה בגג. והטעם לכך הוא שאם ננקוט שהמחיצה מתעקמת למעלה בגג הרי רק החלק שמעל לאיצטבא הוא למטה מכ'. חלק המחיצה העומד במקומו מבחוץ לאיצטבא עדיין מגיע לגובה למעלה מעשרים, והמחיצה תהיה פסולה מפני שבחלקה העומד בחוץ הרי היא למעלה מכ' אמה. דין הצירוף בלבד מועיל כאן להכשיר את המחיצה. מצרפים את המחיצה החיצונה לאיצטבא בפנים - כאילו כולה עומדת על יד האיצטבא ונמדדת משם דוקא. ומשום כך, הריהי עומדת כולה למטה מעשרים. לעומת זה בסכך הפסול במינו ובגופו בצד הסוכה ליכא דין צירוף, כי הסכך הפסול במינו מבטל את הצירוף הזה. באופן זה הוכשרה הסוכה רק מדין מחיצה השטוחה ע"י שהסכך הפסול נעשה חלק מן המחיצה עצמה. דופן עקומה פשוטה כמשמעה.

ב

לפי הרמב"ם, מתיישבים כמה עניינים שבסוגיא שלפנינו.

וז"ל הש"ס: היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כו' ומן הצד כו' פחות מארבע אמות כשרה מאי קמ"ל דאמרי' דופן עקומה תנינא בית שנפחת כו' מהו דתימא התם הוא דחזיא לדופן אבל הכא דלא חזיא לדופן אימא לא קמ"ל, עכ"ל. ס"ד של הש"ס דורש ביאור.

ולפי הרמב"ם ניתן לפרש הס"ד שבדופן עקומה הואיל ויש רק הדין של מחיצה שמתעקמת ושוכבת למעלה בגג, אמרינן דופן עקומה להכשיר בית שנפחת דהוי סכך

פסול במינו בצד הגג. אולם באיצטבא, אם נאמר שההלכה של דופן עקומה מדין מחיצה עקומה השוכבת למעלה על צדה, עכ"ז, ישאר שיעור חלק המחיצה העומד מבחוץ גבוה מעשרים, והסוכה עדיין פסולה. קמ"ל - יש דין שני בהלכה של דופן עקומה: דין של צירוף שחל ומכשיר גם את סוכה למעלה מכ' אמה בצדדיה, שע"י הצירוף לאיצטבא נמדדת המחיצה כעומדת כולה למטה מעשרים, כנ"ל, ומשום כך הסוכה כשרה.

ועוד שם בסוגיא: היתה גבוהה מכ' אמה ובנה איצטבא באמצעיתה כו' מאי קמ"ל דאמרינן דופן עקומה היינו הך מהו דתימא דופן עקומה מרוח אחת אמרינן אבל כל רוח ורוח לא קמ"ל, עכ"ל. הקשה הריטב"א, מה הס"ד דהגמ', הרי משנה מפורשת (יז.) קובעת שבבית שנפחת חלה ההלכה של דופן עקומה מכל רוחות הסוכה.

אך לפי הרמב"ם מתורצת הקושי'. בבית שנפחת - כשיש סכך הפסול בגופו מן הצדדים - חל הדין של דופן עקומה מטעם מחיצה השוכבת למעלה על צדה בגג לכל הרוחות. לעומת זה באיצטבא - בסכך למעלה מכ' מן הצדדים - אינו נוהג הדין של המחיצה השוכבת אלא הדין של צירוף. וסד"א שדין הצירוף מיוחד הוא לרוח השלישית של הסוכה לבדה, כי הרוח השלישית בסוכה מהווה דין מיוחד - שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, לפיכך סד"א הואיל ואין צריכים דופן גמורה נוהג בה דין צרוף, אבל לא בשתי הרוחות הראשונות, קמ"ל - שבכל רוחות הסוכה חלה ההלכה של דופן עקומה מדין הצירוף.

ג

כמה הערות:

א) לפי הרמב"ם יש לעיין בסוכה עם איצטבא כנ"ל ויש סכך הפסול במינו למעלה מעשרים אמה בצדדי הסוכה, היחול דין דופן עקומה או לא. כי לכאורה הופקע דין דופן עקומה מטעם צרוף מפני הסכך הפסול, וגם לא יתכן שיחול הדין של דופן עקומה ממש דהיינו מחיצה השוכבת על צדה בגג מפני הגובה של כ', ולפי"ז הסוכה ממ"נ פסולה.

אעפ"כ נ"ל כי הסברה נוטה להכשיר. הרי הצרוף של דופן עקומה באיצטבא חל מלמטה מעשרים. ומכיון שכאן הסכך הפסול במינו נמצא למעלה מעשרים, אינו מונע את חלות הצרוף מלמטה מכ' לאיצטבא, ומסתבר שהסוכה כשרה.

ב) לפי הריטב"א, סובר רש"י שדין דופן עקומה חל בענין האיצטבא מדין צרוף. ויש להעיר מפרש"י לקמן (יז.) ד"ה פסולה, וז"ל: ומכאן אני אומר ומפרש הא דאמרינן כו' דופן עקומה כו' היינו דחשבינן לסכך כאילו מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה כו' ואיני

מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך. הרי מפורש ברש"י שדופן עקומה חל מדין מחיצה שוכבת ולא מטעם צרוף, וזה לכאורה סותר דברי הריטב"א.
ונראה ששיטת רש"י כהרמב"ם הנ"ל. ובכן באיצטבא סובר שדופן עקומה חלה מדין צרוף, אבל בסכך הפסול במינו בצד הגג - המשנה שם - סובר שההלכה של דופן עקומה חל משום מחיצה השוכבת למעלה על צדה בגג.
ג) ברא"ש (אות ג'), דעת הרי"ץ גיאות שאם האיצטבא גבוהה י' טפחים לא אמרינן דופן עקומה - כיון שהאיצטבא מחלקת רשות לעצמה. אליבא דפרש"י שדופן עקומה מדין צרוף מתבארת שפיר דעתו של הרי"ץ גיאות. אין חלות צרוף ממחיצות מבחוץ למקום שיש לו מכבר מחיצות לעצמו מבפנים. אבל לפירוש התוס' - שבדופן עקומה יש מחיצה עקומה ממש העומדת בחוץ והעקומה ממש בגג חילוקו של הרי"ץ גיאות בין פחות מי' טפחים לי' טפחים משולל ביאור.
ד) ז"ל הגמרא (ד:): מ"ש התם דאמרת פחות מד' אמות ומ"ש הכא דאמרת פחות משלשה טפחים התם דאיתיה לדופן פחות מארבע אמות סגיא הכא לשווי לדופן פחות משלשה טפחין אין אי לא לא, עכ"ל.
לרש"י - הסובר שבדופן עקומה יש דין צרוף - מובנים הקושיא והתירוץ. הקושיא היא למה לא יועיל הצרוף של דופן עקומה לשוויה מחיצה ודופן.
התירוץ הוא - הצרוף של דופן עקומה אינו יכול לחדש חפצא של מחיצה אחת. בכך שונה לבוד. שעור הלבוד הריהו שעור צרוף המועיל בכל התורה כולה, ולפיכך מועיל לחדש גם חפצא של מחיצת סוכה. דופן עקומה היא הלכה המיוחדת לסוכה - אבל רק לצרף מחיצה לסכך ולא ליצור המחיצה עצמה.
אמנם לתוס' צ"ע: הרי הם סוברים שבדופן עקומה יש דין מחיצה העומדת מבחוץ שמתעקמת ושוכבת ממש בגג - וא"כ מהי קושיית הש"ס מחקק והא לכאורה אין שייכות כלל בין חקק לדין דופן עקומה.
ואולי אליבא דהתוס' הקושיא היא הואיל ויש דין דופן עקומה ובדופן עקומה חלק מן המחיצה עומד וחלק אחר מעוקם למעלה, יוצא שאין בסוכה דין של חפצא אחת של מחיצה אלא שתי מחיצות נפרדות המכשירות והמועילות ביחד, וא"כ, בחקק גם ביתר מג' טפחים תתכשר הסוכה ע"י כמה מחיצות קטנות.
והתירוץ הוא שבדופן עקומה ליכא שתי מחיצות - יש רק חלות שם מחיצה אחת - חלקה במעומד וחלקה ששוכב למעלה בגג. ברם שתי מחיצות נפרדות פסולות בסוכה. עקב

כך חקק מועיל לשוויי מחיצה רק בפחות משלשה טפחים - כשיש חלות שם מחיצה אחת. (לביאור דין החקק במלואו ראה שעורים לדף ב.)

שם. רש"י ד"ה כשרה. בדין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, איתא לקמן (יט.), וז"ל רבה ורב יוסף אמרי תרוייהו הכא בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו כו' כלומר, מותר לשבת בהמשך הסוכה, ואע"פ שאיננו יושב ממש בין כל המחיצות בראש הסוכה. ועלינו לבאר את הדין דפסל היוצא מן הסוכה, האם המחיצות בראש הסוכה חלות ע"פ דין לכל מקום הסוכה כולל מקום הפסל ולכן הפסל כשר דיש חלות הכשר מחיצות למקומו או"ד עיקר חלות המחיצות לסכך בלבד והפסל כשר משום דאינו זקוק לחלות מחיצות במקומו. זאת אומרת, המחיצות בראש הסוכה מכשירות הסכך והכשר הסכך חל לפסל מכיון דסכך אחד הוא.

ונראה שיש כאן מחלוקת הראשונים, דהנה בפירש"י ד"ה קמ"ל כתב ז"ל: דמן הסוכה הוא והוי שתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח וכו'. דברי רש"י שם מורים שלמקום הפסל בהמשך הסוכה חלות שלש מחיצות כהלכתן. כל החידוש בדין פסל היוצא הוא שהגברא אינו חייב לשבת ממש בין כל שלש המחיצות, אבל יש למקום הפסל המשך הסוכה חלות דין של שלש מחיצות כשרות.

והנה רש"י כאן מכשיר לשבת מהאיצטבא והלאה, וז"ל - דמנינן חללה מראש האיצטבא כו' הרי כאן סוכה קטנה ואמרי' לקמן פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה וכו'.

הרא"ש (סי' ג') דן בשיטתו של רש"י, וז"ל: והקשה ה"ר ישעיהו דהא דאמרי' כו' נידון כסוכה היינו היכא דאית ליה הכשר דפנות כו' אבל הכא דמן האיצטבא והלאה גבוהה יותר מכ' אמה מהיכי תיתי לה הכשר כו' לא דמי לפסל דהתם הדופן הקצר נמשך כנגד האורך כדאמר שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח אבל הכא היכא אשכחן וכו'.

נראה שההשגה נעוצה בכך שלקמן (יט.) יש שלש מחיצות החלות למקום הפסל בהמשך הסוכה כהלכתן, אבל כאן אין המחיצות הכשרות חלות כלל מחוץ למקום האיצטבא - דהרי הן גבוהות שם יתר מעשרים, וא"כ, למרות דין פסל היוצא אסור לשבת מחוץ לאיצטבא. ומוכח שהר"י מפרש דדין פסל היוצא הוא משום שיש חלות דין מחיצות למקום הפסל, ומכיון שמהאיצטבא והלאה אין חלות דין מחיצות למקום וממילא אינו מוכשר מדין פסל היוצא.

והנה הרא"ש תירץ הקושי', וז"ל: ונ"ל לקיים פירש רש"י דהא דאמרי' לקמן כו' ע"כ שאר שתי הדפנות לא שייכי להאי יוצא כו' דאחר שעשה כו' גלי בדעתיה מה שאינו

בין ב' המחיצות אינו בכלל סוכתו ואין לפסל היוצא אלא מחיצה אחת אפילו הכי נידון כסוכה וכו', ויש לבאר את יסוד תירוצו.

נראה שהרא"ש תירץ, שדין פסל היוצא מחדש שאע"פ שאין שלש מחיצות חלות למקום המשך הסוכה כדין, עכ"ז, יושבים שם. יסוד הדין דפסל היוצא הוא שהמחיצות חלות להכשיר כל הסכך. וזה בהתאם למה שמבואר לעיל שמחיצות הסוכה חלות עבור הסכך ולא עבור מקום הסוכה. שונה דין המחיצות בשבת מדין המחיצות בסוכה, קובע הגר"ח זצ"ל. מחיצות השבת חלות לקבע מקום רשות היחיד ועיקר דינן הוא חלות בעבור המקום, משא"כ מחיצות הסוכה דאינן חלות מעיקרא דדינן למקום הסוכה אלא כדי להכשיר את הסכך. ועל כן לדעתו, צודק רש"י כאן בהכשירו את המקום שמחוץ לאיצטבא מדין פסל היוצא, אע"פ שאין למקום ההוא הכשר מחיצות כדין. והסברא לכך היא: הואיל והמחיצות מכשירות לסכך דע"ג האיצטבא הוכשר כל שאר הסכך אפי' חלק הסכך שאינו ע"ג האיצטבא דהוי ממעל לכ' אמה משום שהכל סכך א'. אמנם ליכא חלות מחיצות למקום הפסל עצמו דבסוכה חלות המחיצות בעבור הסכך היא ולא עבור מקום הסוכה. יוצא דלר' ישעיה יש חלות מחיצות בסוכה בעבור מקום הסוכה (דלא כגר"ח זצ"ל), ולרא"ש אין חלות מחיצות בעבור מקום הסוכה אלא בעבור הסכך - כשיטת הגר"ח זצ"ל.

סברת הרא"ש בביאור דינו של רש"י באיצטבא תואמת את דברי רש"י כאן אך נסתרת היא מפרש"י לקמן (יט.). שם מפרש רש"י דין פסל היוצא כר' ישעיה כלומר שיש הכשר מחיצות למקום הפסל כהלכתן. וא"כ, הדרא קושיא לדוכתה למה הכשיר את הפסל מחוץ לאיצטבא - הרי אין למקום הפסל ההוא חלות הכשר ג' מחיצות כהלכתן, וצ"ע בשיטתו.

עוד יש להתבונן ברא"ש עצמו מדוע מועיל גלוי דעת הבונה למנע את הכשר המחיצות מלחול למקום הפסל בהמשך הסוכה, הלא הכשר מחיצות לכאורה אינו תלוי בדעת גברא, אלא בחלות המחיצות עצמן, וצ"ע.

ברא"ש הובאה השגה שניה מר' ישעיה על שיטת רש"י, וז"ל: אילו סוכה המסוככת חציה בסכך כשר וחציה בסכך פסול כו' היושב תחת סכך פסול מי יצא ידי חובתו, ה"נ הכא, דכל למעלה מכ' סכך פסול וכשפודין של ברזל דמי, עכ"ל. רבינו ישעיה סובר שסכך למעלה מכ' מחוץ לאיצטבא דינו כסכך פסול ומכיון שדין פסל היוצא בודאי אינו מכשיר סכך פסול מ"ש הכא דהוכשר מחוץ לאיצטבא לפי רש"י.

ע"ז משיב הרא"ש, וז"ל: לא דמי דסכך למעלה מכ' לא מקרי סכך פסול כדפירש ר"ת כיון דמין כשר הוא ואינו נפסל אלא מחמת גובהה הילכך כיון דמקצתו כשרה אידך נידון כפסל היוצא מן הסוכה, עכ"ל. דבריו זקוקים לביאור.

ונראה, שר"ל, שדין סכך הפסול משום מינו שונה מדין סכך שפסולו הוא מפני שהוא למעלה מכ'. עיקר הדין דלמעלה מכ' אינו פסול סכך אלא פסול מחיצות. ומכיון שהמחיצות חלות ע"ג האיצטבא להכשיר את הסכך, הוכשר כל הסכך, כולל החלק שאינו ממעל האיצטבא, כנ"ל שאין חלות המחיצות בעבור כל מקום ומקום בסוכה אלא בעבור החפצא של סכך. מה שאין לומר כן בסכך הפסול במינו שא"א להכשירו כלל.

ונראה שניתן לבאר מחלוקות הרא"ש והר"י באופן אחר. יש לחקור בדין פסל היוצא כשר, האם המובן הוא שההכשר חל על מקום הפסל עצמו או"ד שהישיבה תחת הפסל נחשבת כאילו יושב בראש הסוכה דכשרה. ויתכן דבכך פליגי הר"י והרא"ש. דעת הר"י היא דההכשר חל על מקום הפסל עצמו וזה א"א בסכך למעלה מכ' דאינו בר הכשר. מאידך הרא"ש סובר שיסוד הדין דפסל היוצא דין הוא בישיבת הגברא - דכשיש חדא סוכה והוא יושב במקצתה ע"פ דין הריהו כאילו יושב בכולה ומצטרפת ישיבתו לכל הסוכה כולה. ומשום כך אם הסכך הוא ממין כשר וכל הסוכה נחשבת כחדא מקום חל דין הפסל; לא שמכשירין את הסכך עצמו למעלה מכ' דזה לא יתכן, אלא שנחשב כאילו הגברא יושב בכל הסוכה הכשרה. ומאותן הטעם יש לשבת תחת הסכך שחמתו מרובה מצלתו כי נחשב חד מקום עם שאר הסוכה וע"פ דין הוא יושב בסוכה אחת כשרה. ברם סכך פסול קובע הוא מקום לעצמו דסכך ממין פסול סוכה אחרת מקרי ונחשב כאילו יש כאן ב' סוכות ומשו"ה אין לשבת תחתיו. ועיין ברש"י לקמן (יט.) דבסכך פסול פחות מג' טפחים ישנים תחתיו מדין פסל היוצא, ולפי האמור כאן איך ניתן להכשיר סכך פסול ממש מדין פסל היוצא. וי"ל דהואיל והוא פחות מג' טפחים אינו קובע מקום לעצמו ובטל לשאר הסוכה. ומאחר דחדא סוכה היא כשיושב באותו חלק מהסוכה הריהו כיושב בכולה, ויוצא שיושב בסוכה כשרה. (ועיין להלן (יט) בשעורים בענין פסל היוצא.)

דף ד:

תוס' ד"ה פחות.

א) ז"ל: מכאן קשיא לפי מה שפי' בקונטרוס כו' דאם היה חריץ עמוק חמשה ומקיפו מחיצה חמשה אין מצטרפין להיות בתוכו רה"י הא אשכחן הכא לענין סוכה דמצטרפין, וכו'. יש לבאר את שיטת רש"י, דמ"ש סוכה משבת.

ונראה שרש"י מחלק בין מחיצות שבת לסוכה ע"פ יסוד הגר"ח זצ"ל הנ"ל בריש המס' כי בשבת נועדו המחיצות לחלק את רה"י מהרשות שמחוצה לה, ולשם כך זקוקות המחיצות בשבת לשיעור גובה משני צדדיהן. והנה לחריץ יש שיעור מחיצה רק מצד אחד - מצד הפנימי אבל לא מצד החיצון, ולפיכך אין החריץ ראוי לדין מחיצת שבת. ונראה דהא דחריץ עמוק עשרה נחשב רה"י בשבת לרש"י אינו מדין מחיצות שבת אלא מהלכה מיוחדת - כרה"י המחולקת לעצמה, מ"מ חריץ פסול למחיצות השבת, ולכן לרש"י חריץ חמשה ומחיצת חמשה אינם מצטרפים לחלות שיעור מחיצת י' לענין שבת לעשות רה"י.

אמנם לרש"י שונה סוכה משבת, מחיצת הסוכה היא חלות חפצא לעצמה עבור הסכך מבלי שייכות למקום שעל ידה. ולכן גם מחיצות של חריץ חלות להכשיר את הסכך וחריץ נחשב למחיצה כשרה בסוכה ומצטרף לכל מחיצה כשרה אחרת למלא את השיעור של עשרה. (ועיין גם בשעורים לקמן (י"ח - י"ט).

ב) בא"ד: דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך, עכ"ל. מבואר בשעורים לעיל (דף:) את החילוק הזה בתוס' והוא יסוד בהלכות מחיצות שבת וסוכה, עיין שם.

שם. רש"י ד"ה ובנה. ז"ל: ובו הכשר סוכה שיש בראשו שבעה ומשהו על שבעה ומשהו, עכ"ל. ויש להבין מנין לרש"י שהכשר הסוכה צריך משהו נוסף על השיעור של שבעה טפחים?

והנה איתא לקמן (ז') שטפח של הרוח השלישית צריך לעשותו טפח שוחק - כלומר טפח ומשהו - מעיקרא דדינא של הרוח השלישית, עיין שם. ויתכן שרש"י מדמה דין השיעור של ז' טפחים בשתי הרוחות הראשונות של הסוכה לדין המשהו הנוסף על הטפח ברוח השלישית ולכן לדעתו יש להוסיף משהו גם כאן, וצ"ע.

שם. גמרא: היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים כו' סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא.

בדין עמוד גבוה י' ורחב ד' על ד', שיטת הרמב"ן בחידושיו למס' שבת (צט:) היא שאע"פ שגג העמוד נעשה רה"י מ"מ לא אמרינן בו שרה"י עולה עד לרקיע. האויר מעל לעמוד איננו נתפס בשם רה"י. מהרמב"ם (פי"ד משבת הל"ב - ד) נראה שסובר שגם בעמוד

גבוה י' יש לאוויר עד לרקיע דין של רה"י. לביאור המחלוקת יש להקדים שצדדי העמוד אינם חשובים מחיצות המקיפות מקום. הרי הן מחיצות אטומות שאינן מקיפות חלל ואויר כלל למטה בתוך העמוד האטום, אלא שהן מחלקות מקום הגג לעצמו ומכשירות אותו להיות רה"י.

הרמב"ן סובר, שלא נאמר דין של רה"י עולה עד לרקיע במחיצות שאינן מקיפות מקום חלל מבפנים. דין זה מיוסד לדעתו בדין גוד אסיק מחיצתא, רק במחיצות המקיפות מקום חלל אמרי' גוד אסיק.

הרמב"ם מסכים לעיקר יסודו של הרמב"ן שאין לומר גוד אסיק מחיצתא במחיצות אטומות שאינן מקיפות מקום חלל. אך ס"ל, שדין רה"י העולה עד לרקיע איננו תלוי בגוד אסיק המחיצות אלא ביסוד אחר. לדעתו. עצם חלות השם של רה"י בגג העמוד גבוה י' ורחב ד' על ד' גורמת שרה"י תחול עד לרקיע ממילא בלי מחיצות המקיפות. רה"י הוי' רשות עם שלשה ממדים - אורך, רוחב, וגובה - ומעצם חלות דין רה"י עולה היא לרקיע.[13]

עם הביאור הזה מתפרשים שפיר דברי רבא כאן בעינן מחיצות ניכרות וליכא, כלומר, אין גוד אסיק בעמוד גבוה עשרה מפני שאין כאן מחיצות המקיפות מקום חלל - דהיינו שאין המחיצות ניכרות. מחיצות בלי היקף חלל אינן בכלל דין גוד אסיק.

אולם רש"י במס' שבת (ו:) כ' בד"ה קמ"ל גמורה, וז"ל: וכן גדר דאמרינן מד' צדדין גוד אסיק פני המחיצה על ראשו ונמצא ראשו מוקף מד' צדדין וחללו ד', עכ"ל. וכדומה בערובין (פט'): דדמי לעמוד ברה"ר דהוי רה"י משום גוד אסיק, עכ"ל. יוצא מכך שלרש"י אכן אמרינן בעמוד גבוה עשרה גוד אסיק מחיצתא, ולפי"ז קשה א"כ איך יבאר רש"י את דברי רבא כאן?

ונראה שרש"י ס"ל שרבא מחה על הס"ד של אביי רק בנוגע לסוכה. בסוכה קיים פסול מיוחד של מחיצות שאינן ניכרות. בסוכה אין לומר גוד אסיק בעמוד גבוה עשרה, כי הכשרו מותנה בחלות שם חפצא של מחיצה ממש. מחיצות שאינן ניכרות פסולות לסוכה דגוד אסיק אינו מהוה חלות חפצא של מחיצה וסוכה זקוקה לחלות דין חפצא של מחיצה ממש ולא להכשר מחיצה גרידא כבשבת. (עיין בר"ן כאן ולעיל בשעורים דף ב').

יוצא כי פירוש הסוגיא דילן שנוי במחלוקת: לפי רש"י - השוה אביי דין הסוכה לדין רשות היחיד. לשיטתו, ההלכה של גוד אסיק מחיצתא ישנה בכל התורה כולה והוא

[13] עיין בבית הבחירה כאן שכותב ככה במפורש.

כולל עמוד גבוה עשרה ואין לדעתו כאן איזה שהוא פסול מיוחד לגבי סוכה. ואילו לרבא יש דין פסול מיוחד של מחיצות שאינן ניכרות בסוכה ולכן אין להכשיר את הסוכה מעל גבי העמוד. אליבא דרמב"ן - אביי סובר דאמרינן גוד אסיק במחיצות העמוד בין בסוכה ובין בשבת, ורבא סובר שאין לומר גוד אסיק מחיצתא בעמוד גבוה עשרה בין בסוכה ובין בשבת.

הביאור הזה בסוגיא כאן הוא על פי הגאון ר' חיים זצ"ל (עיין בספרו). ברם ניתן לפקפק בפירוש הגר"ח זצ"ל לשיטת אביי על פי הרמב"ן. לדבריו יוצא שאביי סובר שגם בשבת אמרינן גוד אסיק מחיצתא בעמוד גבוה עשרה. ברם יפלא לומר כן אליבא דהרמב"ן. הרי הרמב"ן קבע דינו כדי לבאר את הסוגיא בשבת (צט:) ושם בסוגיא מובאים דברי אביי ולא נזכר שם שאביי חולק על עצם יסודו של הרמב"ן, משמע שגם לאביי אין אומרים שבעמוד גבוה עשרה רה"י עולה עד לרקיע בשבת, וצ"ע.[14]

לפיכך נ"ל דאליבא דהרמב"ן גם אביי ס"ל דלא אמרינן גוד אסיק מחיצתא בעמוד גבוה עשרה ברה"י בשבת, ודוקא בסוכה סובר אביי דין גוד אסיק מחיצתא בעמוד גבוה עשרה. ההבדל בכך שרה"י בשבת תלויה בהיקף מקום מבפנים למחיצות. ומאחר שצדדי העמוד אינם מקיפים חלל מקום מבפנים שהרי העמוד כולו אטום, לכן לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא בעמוד גבוה עשרה בשבת. ואילו בסוכה אין עיקר דינן של מחיצות הסוכה להקיף מקום הסוכה בפנים אלא כחלות חפצא של מחיצות להכשיר את הסכך. והואיל ובצדדי העמוד יש חלות שם חפצא של מחיצות לדעת אביי, גם בעמוד אמרינן כסוכה גוד אסיק מחיצתא. חלוק שבת מסוכה: בשבת יש דין מקום רה"י וחלות דין המחיצות להקיף מקום רה"י, ועליהן בלבד חל הדין של גוד אסיק מחיצות. מאידך בסוכה סובר אביי דאמרי' גוד אסיק בכל מחיצה, דמחיצות סוכה אינן חלות עבור היקף מקום ורק עבור סכך.

ולפי"ז י"ל שרבא דוחה את דברי אביי מתרי טעמי:

א) או שהוא סובר שבצדי העמוד ליכא חלות חפצא של מחיצות כלל. ובהתאם לכך גם בסוכה אין לומר גוד אסיק מחיצתא. והא דעמוד גבוה עשרה קובע רה"י בראשו בשבת אינו משום חלות דין מחיצות אלא שכך הדין שבגג העמוד יש רה"י המחולקת לעצמה אף בלי דין מחיצות.

[14] אולי י"ל דלגר"ח זצ"ל שכאן בסוכה רק "סבר אביי למימר וכו'" אבל אחר שרבא דחה "בעינן מחיצות הניכרות וליכא" שוב חזר בו אביי גם לגבי שבת. ובחידושי פני יהושע אכן מפרש שאביי הודה לו לרבא, עיי"ש.

ב) או שהוא סובר שאפילו אם נאמר גוד אסיק במחיצות העמוד בצדדין עכ"ז הסוכה פסולה מפני פסול המיוחד לסוכה דזקוקה לחפצא של מחיצה ממש ע"י הסכך. מאחר שמחיצות העמוד אינן ניכרות מעל העמוד עד לסכך פסולות הן בסוכה. (ועיין בשיעורים בריש המס' א)

ב

בדין גידוד ה' ומחיצה ה' אין מצטרפים פירשו התוס' כאן ד"ה פחות וז"ל: לענין תל ברה"ר גבוה חמשה והיקף על גביו מחיצה חמשה דלא חשיב רה"י לענין שבת. עכ"ל. עלינו לבאר למה אין מצטרפין. לפי הרמב"ן דלא אמרינן רה"י עולה עד לרקיע מעל גבי העמוד מובן דינם של התוס'. לשיטתו א"ל שבעמוד ליכא חלות מחיצות כלל אלא חלה רה"י בראש העמוד גבוה י' מפני שהמקום מחולק לעצמו (ראה לעיל). משום כך אין עמוד חמשה ומחיצת חמשה מצטרפים לשוייה רה"י שהרי אין כאן מחיצות גבוהות עשרה. מאידך לרש"י חל דין גוד אסיק גם בעמוד גבוה עשרה ולדעתו יש חלות שם מחיצות בעמוד גבוה י'. יוצא לכאורה שיחלוק רש"י על התוס' בדינם ויסבר שעמוד ה' ומחיצת ה' מצטרפים לשיעור מחיצת י' בגובה לשוייה רה"י.

ברם יתכן שגם רש"י יסכים לדינם של התוס'. ניתן לומר שרש"י סובר כי בשבת יש חלות מחיצות דוקא במקום שיש בו חלל ואינו אטום ולשם כך אין מחיצות העמוד חלות במקומן מתחתיתו ומצדדיו. אמנם למעלה בחלל שבראש העמוד, ודוקא בגובה י' ולמעלה, מחמת הדין של גוד אסיק יש חלות של מחיצות. יוצא איפוא שבעמוד גבוה רק חמשה הואיל וליכא בכלל דין גוד אסיק מפני שאין באותו עמוד השיעור של י' טפחים חסרה חלות שיעור של מחיצה בכלל, ואפי' שיעור חמשה של מחיצה אין בו דכולו אטום הוא. אין לצרף עמוד ה' עם מחיצת ה' שהרי בעמוד ה' חסר שיעור מחיצה בכלל, ואינו כעמוד י' שיש בו חלות שיעור מחיצה מחמת החלל מעל ראשו שהוא למעלה מי' וחל דין גוד אסיק לשוייה מחיצה בראש העמוד, ודו"ק.

שם. תוס' ד"ה סבר. ז"ל: לבסוף מסיק בעינן מחיצות הניכרות כו' דפי תקרה חשיב שפיר מחיצות הניכרות, עכ"ל. צ"ע לתוס' במה נחשב פי תקרה מחיצה ניכרת. ויתכן שהפסול של מחיצות שאינן ניכרות מונע צרוף המחיצות למטה לסכך הסוכה למעלה כגון בעמוד ובגוד אסיק. ואילו בפי תקרה חלות המחיצה היא מהגג, ומהסכך עצמו יורדת המחיצה לקרקע. ולכן אפילו אם אין המחיצה ניכרת ממש לעין הרואה נחשבת פי תקרה חלות מחיצה כשרה לסוכה, כי אין מניעה בצרופן של המחיצות לסכך. דין מחיצות ניכרות

הוא תנאי בחלות סמיכות המחיצות לסכך דכשאינו ניכרות חסר הצרוף בין המחיצות לסכך, ובפי תקרה מכיון שהמחיצות סמוכות לסכך ליכא פסול מחיצות שאינן ניכרות.
שם. תוס' ד"ה אבל, וז"ל: על שפת הגג כשרה לדברי הכל דחשיב מחיצות ניכרות טפי מעמוד משום דניכרות בבית, עכ"ל. צ"ע ופירושם תמוה, כי ההיכר שבתוך הבית לכאורה אינו נוגע כלל להכשרה של הסוכה, שהרי תוך הבית אינו מקום סוכה, ואילו מעל הגג עד לסכך - מתחתית הסוכה עד גבוהה - אין המחיצות ניכרות ומהראוי שהסוכה תהיה פסולה, וצ"ע.
והנה לקמן במשנה (טז') איתא, וז"ל: המשלשל דפנות מלמטה למעלה אם גבוה עשרה טפחים כשרה, עכ"ל. והטעם לכך דאמרינן גוד אסיק מחיצתא. ההלכה שם מובנת, הרי יש מחיצות גבוהות עשרה על הקרקע של הסוכה בפנים ועל ידי גוד אסיק יש צרוף בין המחיצות הניכרות האלו והסכך. אולם כאן מקרקע הסוכה ולמעלה אין המחיצות ניכרות בסוכה עצמה בכלל וא"כ צ"ל פסולה, וצע"ג.
שם. גמרא. ענין הדיומדין. נראה שיסוד חלות הדין של מחיצות הדיומדין שנוי במחלוקת, דהנה התוס' בערובין (יז:) ד"ה עושין ד' דיומדין ביארו את הכשר הדיומדין וז"ל: דהואיל ואיכא בכל צד אמה מכאן ואמה מכאן חשיב פתח, עכ"ל. לדעתם מכשירים הדיומדין בתורת פתח וכמו צוה"פ. ומסתבר שהתוס' הולכים כשיטתם (עירובין (יא) ד"ה אילימא) שצוה"פ מועילה בשבת גם מכל ארבע רוחות, והוא הדין בדיומדין.
ברם לרמב"ם (פי"ז משבת הלכ"ז - ל"ג) יש ביאור אחר בדין הדיומדין וז"ל: באר שעשה לה שמונה פסין מארבע זויות, שני פסין דבוקין בכל זוית הרי אלו כמחיצה ואע"פ שהפרוץ מרובה על העומד בכל רוח ורוח הואיל וארבע הזויות עומדות הרי זה מותר כו' הזורק מרה"ר לבין הפסין חייב הואיל ויש בכל זוית וזוית מחיצה גמורה שיש בה גובה עשרה ויותר מארבעה על ארבעה והרי הרבוע ניכר ונראה ונעשה כל שביניהם רה"י, עכ"ל.
אליבא דהרמב"ם, לפסים ולדיומדין אין חלות דין של צוה"פ ופתח אלא יש להם דין מיוחד של הכשר המיוסד בהיכר וצורת מחיצות. כפי הנראה הולך הרמב"ם לשיטתו (פט"ז משבת הלט"ז ופי"ז שם הל"ג, ועיין בה"ה) שצוה"פ מועילה בשבת רק ברוחות השלישית והרביעית ולא בשתי הרוחות הראשונות של רה"י. הואיל ופסים ודיומדין מועילים גם בכל ארבע הרוחות ע"כ שזהו מדין מיוחד דהיינו הכשר של מחיצות. ואילו בצוה"פ ליכא הכשר זה והיא מכשירה רק בתורת דין פתח דאינה מועילה אלא לשתי הרוחות האחרונות של רה"י. ונראה שלרמב"ם דין המחיצה שבצוה"פ תלוי בדין הפתח

שבה. רק צוה"פ היכולה לחול כפתח חלה כמחיצה. אם אין משני הצדדים שתי מחיצות ממש אין צוה"פ חלה כפתח למקום. רק למקום סתום ע"י מחיצות שעומדות משני צדדים שייכת חלות פתח ברוח השלישית. ויוצא שבשתי הרוחות הראשונות פסולה צוה"פ למחיצה שאם אינה פתח כניסה איננה ג"כ מחיצה. לעומת זה פסים ודיומדין שאינם חלים מטעם פתח אלא מדין מסוים דמחיצות ניכרות, חלות ומתירות הן בכל ד' הרוחות דרה"י.

מביאורו של הרמב"ם בדיומדין יש להסיק שעיקר המכשיר במחיצות השבת הוא חלות ההכשר של צורת מחיצות. אין הדין מחייב דוקא מחיצות הסותמות את הרוח בכולה, שהרי הדיומדין אינן סותמין ומ"מ מכשירים מפני היכר מחיצות - דהיינו צורת מחיצות. יש מקור אחר: דין ההכשר של מחיצה פרוץ כעומד בשבת. בפרוץ כעומד אין הרוח סתומה. ברם יש כאן חלות של צורת מחיצה המכשירה בלי סתימת הרוח בכולה. גם לדיומדין ולפסים יש צורת והיכר מחיצות המכשירין בלי חלות מחיצה הסותמת. (ועיין עוד בענין זה לקמן בשעורים (כב:) ולקמן (ז').

דף ו:

גמרא: ואותו טפח היכן מעמידו אמר רב מעמידו כנגד היוצא. רש"י מפרש שמעמידו בצורת ג"ם, ואילו הרמב"ן בספר המלחמות מפרש שמעמידו כנגד שתי הדפנות, עיין בפירושיהם ובציוריהם.

לבאר המחלוקת יש להקדים חקירה בדין שלישית אפי' טפח: האם חל הטפח לסתום את הרוח השלישית כולה, שההלל"מ קובעת שמאריכים את הטפח לסתום את הרוח השלישית, או"ד אינו סותם את הרוח אלא חל רק במקומו ומדין מחיצה של טפח ולא יותר. ונראה שבזה פליגי: אליבא דהרמב"ן יש בטפח כנגד היוצא חלות סתימה על הרוח השלישית כולה, כלומר ע"פ דין ממשיכים ומאריכים את הטפח ממקום מעמדו לחברו לשתי המחיצות הגמורות וככה סותם הטפח את כל הרוח. רש"י בניגוד לשיטת הרמב"ן סובר שהטפח שאינו עומד כמין ג"ם אינו מצטרף ומתחבר כלל לשתי הדפנות הגמורות ממש, כמו שהר"ן מסביר חסר עריבן מחיצות. לפי דעת רש"י חל הטפח דוקא במקומו ואינו סותם את כל הרוח, ולכן צ"ל כמין ג"ם להתחבר ליתר המחיצות.

וראוי לעיון נוסף אם הטפח של הרמב"ן סותם רק את הרוח השלישית בלבד או שמא סותם הוא גם את הרוח הרביעית עמה. לפום ריהטא יש חלות מחיצות הסוכה לשלש רוחות בלבד, אבל לפי הרמב"ן צ"ע בזה.

דף ז.

גמרא: ויעמידנו כנגד ראש תור. רש"י מפרש באלכסון.
והנה ביארנו לעיל דלרש"י הטפח שמעמידו כמין ג"ם אינו חל לסתם את הרוח השלישית, והוא חולק על שיטת הרמב"ן. ברם יתכן שאפי' לרש"י הסובר דמעמידו כמין ג"ם באה ההלכה להאריך את הטפח ולסתם את הרוח השלישית. אך שלא כהרמב"ן המחייב העמדת הטפח כנגד היוצא, סובר רש"י שהטפח שכנגד היוצא כאילו איננו משום שאינו מתחבר כלל לשתי המחיצות הגמורות ואתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, וצ"ע בזה. אולם מפרושו כאן בכנגד ראש תור, דהוי באלכסון, מוכח שלדעתו אין מאריכין את הטפח, שהרי אם אליבא דרש"י חלה הארכה בטפח לסתם את הרוח השלישית תיפסל הסוכה מכיון שחסר לה השיעור של ז' טפחים על ז' טפחים במקום הסוכה בפנים. מוכח שלרש"י אין מאריכין את הטפח כלל, וההלל"מ קובעת שחל הטפח במקומו כמחיצה בשיעור טפח ולא יותר. ובכן יש להעמידו באלכסון דהואיל ואין מאריכין אותו, חל הטפח כשלעצמו להכשיר רבוע ז' על ז' טפחים. ומה שמעמידין את הטפח באלכסון הוא כדי ליצור צורה של צרוף והיקף מחיצות.
שם. גמרא: עושה לו טפח שוחק ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן. וז"ל רש"י: ופחות מג' כלבוד והויא לה כמחיצה של ד' טפחים ומשך סוכה שבעה נמצא רובו של דופן עשוי, עכ"ל. לרש"י ההכשר של טפח שוחק הוא מדין רוב ועומד מרובה על הפרוץ. ויש להתבונן למה זקוקים להכשר של רוב דוקא הלא במחיצות שבכהת"כ מחיצה פרוץ כעומד כשרה ומדוע לא תתכשר גם כאן.
והנה ביארנו (לקמן כב:) ששונה הדין של עומד מרובה על הפרוץ מהדין פרוץ כעומד בהכשרתן של מחיצות. הדין עומד מרובה הוי חלות סותם לכל הרוח ואילו פרוץ כעומד חל כהכשר מחיצה מיוחד שאינו סותם את כל הרוח. לפי"ז י"ל שהרוח השלישית של הסוכה צריכה להיות סתומה כולה להכשירה. עקב כך סובר רש"י שרק עומד מרובה היוצר חלות סתימה בכל הרוח כשר ולא פרוץ כעומד שאינו סותם את כולה.
עוד יש להקשות, למה נקבע שיעור רוב הרוח כארבעה טפחים, לכאורה היה די במשהו יותר משלשה ומחצה טפחים שהרי אורך הרוח הוא רק ז' טפחים. ועיין בר"ן שמתרץ קושי' זו בכך שפחות מארבעה לא חשיב. ונ"ל שלרש"י הכשר מחיצת הסוכה זקוק לרוב הנראה לעינים ושניכר לכל, ורוב כזה אינו בפחות מארבעה טפחים, והדבר צ"ע.
כל זה בדין ההכשר של הרוח השלישית. לעומת זאת בשתי הרוחות הראשונות עומד מרובה על הפרוץ פסול, כש"כ טפח שוחק שפסול. בהן חל הכשר מחיצות רק בעומד

ממש בכל שבעת הטפחים, וצ"ע, הרי בכהת"כ עומד מרובה על הפרוץ סותם את הרוח כולה מדין רובו ככולו ומ"ש שתי הדפנות הראשונות של הסוכה שאינן כשרות בכך.

ונ"ל, דכשיש צורך בשיעור מסוים אינו מועיל רוב גרידא כי בכהת"כ אין רוב מועיל למלא מקום השיעור המלא המעכב. הואיל ובשתי הרוחות הראשונות יש שיעור המעכב בהכשרן - היינו ז' טפחים - אין רוב השיעור ככל השיעור, ואין עומד מרובה ודין רוב חלים להכשירן. כן הוא בכל חלות שעורים בכל מקום ובכהת"כ. לדוגמא: בלולב הזקוק לשיעור אורך של ארבעה טפחים, רובו של שיעור ארבעה פסול, כי הרוב אינו ממלא מקום השעורין בכהת"כ.

הכשר הרוב נמצא לגבי חלות שם חפצא כשאין דין שעורים. למשל כשרוב הצבור טמא בא הפסח בטומאה. אין כאן איזה שהוא דין שיעור מספר של טמאים, יש רק חלות שם חפצא של צבור טמא, ורוב צבור קובע את החפצא של צבור טמא משום שרובו ככולו. והוא הדין בשבירת כלי חרס לטהרו: יש דין של שבירת החפצא של הכלי לטהרו וכשרובו נשבר נחשב החפצא של הכלי לשבור. וכן בשתיית רוב כוס בדין ארבע כוסות בליל הסדר אין שיעור בכמות אלא ההלכה היא שישתה החפצא של הכוס של ברכה, וכששותה את רוב הכוס נחשבת שתייתו לשתיית כל הכוס.

והנה במחיצות בכהת"כ אין שיעור מסוים לארכן. כתוצאה מכך עומד מרובה על הפרוץ כשר מפני שעל ידי הרוב העומד יש חלות דין של מחיצה הנחשבת ככולה סתומה. לעומת זאת בשתי הדפנות הראשונות של הסוכה הואיל ויש בהן דין שיעור של שבעה טפחים בעצם מידתן, לכן רובו ככולו - עומד מרובה על הפרוץ - פסול.

וע"פ יסוד הנ"ל ניתן ליישב קושי' אחרת. בנוגע למחיצות רה"י בשבת איתא במס' ערובין (טז:) שעומד מרובה על הפורץ בשתי - בהיקף המקום - כשר, ואילו עומד מרובה על הפרוץ בערב - בגובה המחיצה - פסול. ועלינו להתבונן בהבדל בין דין המחיצה לגבי היקף לדינה לענין גובה. בהתאם להאמור למעלה החלוק מבואר. בהיקף המחיצה מסביב למקום בשבת ליכא שיעור מסוים. יש רק דין של מחיצה המקיפה את המקום דרה"י מבפנים, ולשם כך כשר רוב מחיצה בעומד מרובה על הפרוץ שהרי מתקיים על ידה דין היקף מחיצה. ברם בגובה המחיצה בשבת יש דין שיעור מסוים, רק מקום המוקף בשיעור גובה של עשרה טפחים נחשב רה"י, ורובו ככולו פסול, כי ברוב ליכא חלות השיעור של היקף מקום בגובה עשרה המעכב בדין רה"י בשבת. והבן זה היטב כי יסוד כביר הוא בדיני רוב ושעורין בכהת"כ.

שם. גמרא: סוכה העשויה כמבוי כו' עושה לו פס ארבעה ומשהו כו' הכא דליכא שתי דפנות אי איכא פס ארבעה אין אי לא לא, עכ"ל. התוס' (טז:) ד"ה בפחות, דנים בצורך בפס ד', הלא אפשר בפסים קטנים במרחק פחות מג' טפחים אחד מהשני ואז לכאורה תהיה הדופן כשרה. וז"ל דאפילו עשה כל דפנות הסוכה קנה קנה בפחות מג' כשרה, וי"ל משום דאמרינן בסוף פ"ק דערובין (טז:) דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ואם היו שני פסין שאין בכל אחד ארבעה הויא לה כמחיצה של שתי, עכ"ל.

והקשו האחרונים[15] על תירוצם - הא ניחא לר' יוסי בר' יהודה הסובר שכל מחיצה שאיננה של שתי ושל ערב אינה כשרה, אולם לחכמים הסוברים שגם מחיצה של שתי בלי ערב כשרה ברה"י בשבת למה לנו פס ד' בסוכה - תוכשר בקנה קנה פחות מג'. ונראה, שהתוס' ס"ל שרק בשבת חולקים החכמים על רבי יוסי בר' יהודה, אבל בסוכה מודים הם שמחיצה של שתי בלי ערב פסולה. בסוכה יש הלכה מיוחדת של צורת מחיצה וחפצא של מחיצה שאיננה נוהגת בשבת (עיין בשעורים לעיל ב'), ובמחיצה של שתי בלי ערב חסרה צורת המחיצה המעכבת בסוכה.

המגן אברהם (ריש סי' תר"ל באו"ח) פירש תירוצם של התוס' אחרת. לדעתו קיימת נפקא מינה בין סוכה בת שלש מחיצות לסוכה בת ארבע מחיצות. בסוכה בת ארבע מחיצות כשרה מחיצת שתי בלי ערב, ואילו בסוכה בת שלש מחיצות מחיצה של שתי בלי ערב פסולה.

יוצא אליבא דמ"א שבהכשרן של מחיצות הסוכה יש שתי הלכות:

א) הלכה של הכשר מחיצות כמו בכל התורה כולה: היינו בארבע מחיצות.

ב) הלכה של הכשר מחיצות המיוחדת לסוכה: היינו כשיש שלש מחיצות.

מחיצות שתי בלי ערב כשרות רק בסוכה בת ארבע מחיצות שהוכשרה בהכשר מחיצות של כהת"כ ולא בסוכה בת שלש מחיצות שאין בה ההכשר של כהת"כ.[16]

שם. גמרא: ואינה ניתרת אלא בצורת הפתח. עיין בשעורים (ב').

שם. גמרא: וצריכה נמי צורת הפתח. כדי לבאר את המחלוקת בסוגיא עלינו להבין שבטפח שוחק עומד מרובה על הפרוץ ורוב מחיצה אבל חסרים השעורים של שבעה טפחים, כנ"ל.

שיטות אלה הסוברות שטפח שוחק מספיק לבדו ברוח השלישית ס"ל שאין הרוח השלישית טעונה שיעור בעצם המחיצה. לדעתן רובו ככולו כשר בסתימת החפצא של המחיצה. לרב כהנא מחיצת הרוח השלישית צריכה שיעור שבעה. טפח שוחק בעצמו

[15] עיין במהרש"א לדף טז:.

[16] ודו"ק היטב במחצית השקל ופמ"ג שם.

אינו מספיק. הוא מחייב הקמת צוה"פ בהמשך הרוח להשלים השיעור של שבעה במחיצה.

משמעות הסוגיא שבשתי הרוחות הראשונות של הסוכה טפח שוחק עם צוה"פ פסולים למחיצה, ורק ברוח שלישית כשרים. והשאלה עולה מהו החסרון והפסול במחיצה של טפח שוחק עם צוה"פ בשתי הרוחות הראשונות. גם יש לברר מהי המעלה של הטפח עצמו הנלמד והנזכר בהלכה למשה מסיני ברוח השלישית. והנה בתוס' (ז:) ד"ה סיכך איתא דמדאורייתא כשרה ברוח זו בטפח כנגד היוצא בלבד ואילו דין טפח שוחק עם צוה"פ הוא מדרבנן. אולם אין דברי רש"י וראשונים אחרים מורים כן, אלא הוא הדין דטפח שוחק עם צוה"פ הוי מן התורה. וחזרה השאלה איזו הלכה מיוחדת נאמרה ברוח השלישית בטפח עצמו שלא כשאר המחיצה.

וצ"ל, שבשתי המחיצות הראשונות טפח שוחק עם צוה"פ פסולים מפני שחסרה חפצא של מחיצה המעכבת בסוכה ברוחות אלו. ואע"פ שיש כאן שיעור ז' טפחים אין כאן חפצא של מחיצה ממש הכשרה לסוכה. זה נלמד מההלכה למשה מסיני. ועכ"ז ברוח השלישית מחיצת טפח שוחק עם צוה"פ כשרה.

ונראה, שלטפח עצמו ברוח השלישית קובעת ההלל"מ שדוקא כשהוא עומד ממש כשר. ברם למלא יתר השיעור של שבעה טפחים ברוח השלישית מועילים לבוד וצוה"פ. יסוד הדבר הוא שעצם הדופן של הסוכה ברוח השלישית הוא הטפח לבדו. יתר המחיצה - החלק של לבוד והחלק של צוה"פ - חלים מדין מחיצה של כהת"כ, ולא בתורת דופן סוכה. רק בטפח עצמו יש חלות השם חפצא של דופן הסוכה.

ונ"מ לשני ענינים:

א) הגר"ח זצ"ל הבחין בין השיעורים של המחיצות בסוכה לשיעורי המחיצות בשבת. (עיין בשעורים (ב.). שיעורי המחיצות בסוכה חלים בגוף המחיצה עצמה. בשבת השיעורים שייכים למקום המוקף בפנים המחיצות ולא חלים למחיצות עצמן. ולכן אמר שמחיצה של עצי אשרה פסולה בסוכה - שהרי כתותי מכתת שעורי המחיצה. לעומת זאת בשבת, מחיצה של עצי אשרה כשרה - שהרי סוף כל סוף אין השיעורים במחיצה עצמה, אלא במקום המוקף בפנים.

לפי"ז, יש נ"מ ברוח השלישית בנוגע לעצי אשרה בין הטפח הנלמד מההלכה למשה מסיני ליתר המחיצה. שיעור הטפח שהוא עיקר מחיצת הסוכה ברוח השלישית מהווה שיעור בעצם המחיצה ברוח זו ולכן אם הוא עשוי מעצי אשרה פסול דכתותי מכתת

שעוריה. אבל ליתר המחיצה עד ז' טפחים עצי אשרה כשרים - שיתר המחיצה חלה בתורת מחיצה של כהת"כ כבשבת ובמחיצה בכהת"כ ליכא דין כתותי מכתת שיעורה.
ב) עוד נ"מ בנוגע לחלות שם שמים על הסוכה. כבר בארנו לעיל (בשעורים ב') שלפי הרמב"ם חל שם שמים גם על דפנות הסוכה (בנגוד לשיטת הרא"ש) מפני שלדעתו הדפנות הן חלק מעצם החפצא של מצוה. לפי המבואר יחול שם שמים לרמב"ם ברוח השלישית רק על הטפח העומד הנלמד הלל"מ. ליתר המחיצה אין חלות של שם שמים שהרי אינה חלק מעצם החפצא של המצוה אלא היא חלה כמכשיר ומדין מחיצות של כהת"כ.
כל זה ע"פ הפירוש שלנו לעיל (בשעור הראשון למס') ברמב"ם בדין חלות שם שמים על הדפנות. אך הגר"ח ז"ל באר שגם לפי הרמב"ם עצם החפצא של מצוה בסוכה הוא הסכך בלבד, אלא שסובר, ששם שמים חל על כל מה שמכשיר את הסכך למצוה. לדעתו, אין לחלק בין הטפח ליתר המחיצה ברוח השלישית, ושם שמים חל על כל המחיצה מפני שעל ידה מתכשר הסכך. (ועיין בספרו הל' סוכה).
שם. הגהת הגר"א (אות א'). ז"ל: ל"ג שוחק, עכ"ל. לשיטת הגר"א הסוכה כשרה בטפח כנגד היוצא עם צוה"פ ליתר ששת הטפחים. אין צורך בטפח שוחק.
מאידך רש"י והרמב"ם אכן דרשו טפח שוחק עם צוה"פ. וצ"ע לדעתם למה אינם מכשירים טפח כנגד היוצא עם צוה"פ בלי טפח שוחק כשיטת הגר"א.
ונראה שסוברים שברוח השלישית רק מחיצה הסותמת כשרה, וצוה"פ עם טפח כנגד היוצא אינה סותמת. היסוד לכך הוא שבצורת הפתח יש שני דינים:
א) בצוה"פ על רוב הרוח ליכא חלות מחיצה סותמת, צוה"פ כזו כשרה בכהת"כ בתורת חלות שם פתח ולא כמחיצה סתומה, משום כך פסולה היא בסוכה, דסוכה זקוקה למחיצה סותמת ולא לפתח כדי לאכשורי כל דפנותיה, אפי' השלישית.
ב) צוה"פ על מעוט הרוח נחשבת כחלק של מחיצה סותמת. בעומד מרובה על הפרוץ - בטפח שוחק - חלה צוה"פ על מעוט הרוח לסותמה. לפיכך, בטפח שוחק עם צוה"פ, המחיצה ברוח השלישית כשרה דסוכה זקוקה למחיצה סתומה גם ברוח השלישית.
שם. הרמב"ם (פ"ד מסוכה הל"ב - ג') כתב וז"ל: היו לה שתי דפנות גמורות זו בצד זו כמין ג"ם עושה דופן שיש ברחבו יתר על טפח ומעמידו בפחות משלשה סמוך לאחד משתי הדפנות ודיו, וצריך לעשות לה צורת פתח מפני שאין לה שלש דפנות גמורות כו' היו לה שתי דפנות זו כנגד זו וביניהן מפולש עושה דופן שיש ברחבו ארבעה טפחים

ומשהו ומעמידו בפחות משלשה סמוך לאחת משתי הדפנות וכשרה, וצריך לעשות לה צורת פתח, עכ"ל.

הרמב"ם פוסק שגם בסוכה העשויה כמבוי מפולש צריך לעשות צוה"פ נוסף על הפס של ארבעה טפחים. ונחלקו אחרוני המפרשים והפוסקים[17] אם מדובר בסוכה גדולה מפולשת שיש בין הדפנות יותר משבעה טפחים, או בסוכה קטנה שבין שתי הדפנות שבעה טפחים בלבד.

והנה, אם ננקוט שהרמב"ם מדבר בסוכה גדולה מבואר לנו דינו יותר. הואיל והמרחק בין הדפנות עולה על שבעה טפחים, מתחבר הפס על ידי עמידתו סמוך לדופן אחת של המבוי רק לאותה הדופן אך אינו מצטרף או מתחבר לדופן האחרת שכנגד בצד השני של המבוי. הסוכה עדיין חסרה חבור של שלש מחיצותיה, וכדי לחבר את כל המחיצות משלש הרוחות מחייב הרמב"ם העמדת צוה"פ מצד השני של הפס עד לדופן הרחוקה.

לעומת זאת אם נתפוס שהרמב"ם עוסק בסוכה קטנה דינו מעורר תמיהה שהרי בלי צוה"פ מתחברות כל המחיצות לכאורה ע"י לבוד לבדו ותוכשר הסוכה גם בלי צוה"פ.

ולייישב תמיהה זו נראה להקדים שלרמב"ם שונה הדין של לבוד ברוחב מלבוד בגובה. לבוד ברוחב סותם ומחבר מחיצות ביחד אבל אינו עולה לשעורי מחיצות ואינו מועיל להשלמת שיעורים, ואילו לבוד בגובה גם משלים שעורי מחיצה. וז"ל הרמב"ם (שם, הל"ד): תלה מחיצה שגבוהה ארבעה ומשהו באמצע בפחות משלשה סמוך לארץ ובפחות משלשה סמוך לגג הרי זו כשרה, עכ"ל. אליבא דהרמב"ם לבוד משלים את שיעור העשרה בגובה מחיצות הסוכה. אולם ברוחב אין לבוד משלים את השעור של שבעה. בהתאם לכך מצריך הקמת צוה"פ סמוך לפס ד' עד לדופן כדי להשלים שעור ז' המחיצה, כי הלבוד ברוחב מחבר הפס למחיצה אבל אינו עולה לשעור ז' ברוחב הדופן. ואילו צוה"פ עולה שפיר לשעורי מחיצות ומשלימה את השעור של ז' בדופן של הרוח השלישית.

ויש להתבונן, מה נ"מ בין לבוד בגובה המועיל לשעורי מחיצה ללבוד ברוחב הפסול לשעורי מחיצה. ונ"ל, שההלכה של לבוד ברוחב מסויימת ומוגבלת רק לסתימת פרצות. אין לבוד ברוחב מועיל לדינים אחרים שבתורה. מאידך ההלכה של לבוד בגובה מצויה גם בשאר דיני התורה ואינה מיוחדת לסתימה. לדוגמא: בקנין הגבהה שיטת הרבה ראשונים היא שהגבהה צריכה להיות למעלה משלשה טפחים מהקרקע כדי להפקיעו

[17] עיין באו"ח סי' תר"ל ס"ג במג"א סק"ג, ביד אפרים, במחצית השקל, ובפרי מגדים שם, במשנה ברורה סקט"ו, ובערוך השלחן שם סעיף י"ג.

מלבוד לקרקע עולם הפוסל את הקנין. וכ"כ רש"י בקידושין (כו.) בד"ה בחבילי זמורות, וז"ל: דהגבהה שלשה טפחים הגבהה היא דנפקא ליה מתורת לבוד, עכ"ל.[18] הרי לבוד בגובה נוגע לכל התורה כולה. בהתאם לכך מועיל לבוד בגובה גם לעצם שעורי מחיצה. אולם לבוד ברוחב חל רק להכשר פרצות מחיצות ולסתימתן ולא בכהת"כ ועל כן כדי להשלים את השיעור של ז' ברוחב לבוד אינו מועיל ומחייב הרמב"ם צוה"פ מעל הלבוד. הלבוד מהפס ד' מחבר את המחיצות ושיעור השבעה נשלם ע"י צוה"פ.[19]

ויוצא מכך לפי הרמב"ם שבסוכה העשויה כמין ג"ם, כשמעמיד את הטפח השוחק חייב נמי להעמיד צוה"פ משני צדדי הטפח - גם מעל צד הטפח המחובר בלבוד לדופן של הסוכה שהרי לשעורים לבוד ברוחב פסול, ורק בצוה"פ יש השלמת שעורי הסוכה. עיין ברמב"ם שם (הל"ב), וצ"ע בזה.

שם. גמרא: שהשבת אינה ניתרת אלא בעומד מרובה על הפורץ מה שאין כן בסוכה. וכתב רש"י, וז"ל: דסגי ליה בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח ואפילו היו לה פתחים בשתי הדפנות אחד או שנים דכי מצטרפת להו בהדי שתים הפרוצות הוה ליה פרוץ מרובה שריא, עכ"ל. רש"י מפרש שאפילו אם הפרוץ מרובה בהיקפה של הסוכה מד' רוחותיה הסוכה כשרה. והיסוד לכך הוא ההלכה למשה מסיני של שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח. מפירושו משמע שדין המחיצות חל על ארבע רוחות הסוכה ולא רק על שלש רוחות.

אולם נראה שהרמב"ם מפרש את הגמרא באופן אחר. וז"ל (פ"ד מסוכה הלי"ב): סוכה שיש לה פתחים רבים ויש בכתליה חלונות הרבה הרי זו כשרה, ואע"פ שפרוץ מרובה על העומד, עכ"ל. הרמב"ם סובר שגם בעצם המחיצות עצמן פרוץ מרובה מן העומד כשר. אך דין זה דורש עיון - הרי הסוכה צריכה מחיצה בשעור של שבעה טפחים כהלכתה וליכא. ומסתבר שלרמב"ם הסוכה כשרה רק כשיש עומד כשעור של שבעה טפחים בחלקים העומדים. החלקים העומדים מתחברים לשעור ז' ביחד ליצור חלות דין מחיצת סוכה כשרה, הגם שאם הפרצות יתחברו ביחד פרוץ מרובה מן העומד.

ונראה לומר בביאור שיטת הרמב"ם שפרוץ מרובה מן העומד מבטל את היקף המקום בתוך המחיצה והמקום נעשה פרוץ. אבל אין הצרוף של חלקי המחיצה מופקע בכך. לפיכך, בשבת הואיל והיקף המקום של רשות היחיד בתוך המחיצות מעכב, מחיצה כזו פסולה שהרי איננה מקפת המקום שבפנים, (עיין בשעורים (ב.). לעומת זאת בסוכה

[18] עיין בתוס' בבא קמא (יט:) וברא"ש שם ובערובין פרק חלון ובהג"מ על הרמב"ם פ"ב מהל' מכירה.

[19] דדוקא לבוד מועיל לחבור מחיצות הסוכה ולא צוה"פ, דלבוד קובע חלות הדין של חבור של מחיצה לחברתה אבל לשם חבור זה אין צוה"פ מועילה. צוה"פ מועילה בעבור השיעור של ז' טפחים בלבד.

המחיצות האלו כשרות הן - כיון שהחלקים מתחברים לחפצא של מחיצה עבור הסכך. הכלל, בפרוץ מרובה מן העומד יש אמנם חפצא של מחיצה לענין סכך אבל בטל היקף המקום שבפנים לענין רה"י.

עוד כתב הרמב"ם שם, וז"ל: ובלבד שלא יהיה שם פתח יתר על עשר אבל אם היה שם פתח יתר על עשר אע"פ שיש לה צורת הפתח צריך שלא יהיה הפרוץ מרובה על העומד, עכ"ל. לשם ביאור הדינים האלה קרוב לומר שלרמב"ם, פרוץ מרובה על העומד אינו מבטל את הצרוף של חלקי העומד לחפצא של מחיצת סוכה. ברם פרצה יתרה על עשר אמות מבטלת את צרוף החלקים, ולכך המחיצה פסולה. אמנם צוה"פ יכולה להפקיע את הפרצה היתרה מעשר ולהופכה לפתח ובאופן זה לחבר את חלקי העומד לחפצא של מחיצה אחת כשרה. אך בד"א בעומד מרובה על הפרוץ - אז מועילה צוה"פ גם בפרצה יתרה מעשר להפוך אותה לחלות שם פתח. אולם בפרוץ מרובה על העומד אין לצוה"פ חלות על פרצה היתרה מעשר (אולי משום דאין דרך לעשות צוה"פ כזו) והואיל וצוה"פ אינה חלה כלל מבטלת הפרצה היתרה מעשר את החבור של חלקי העומד והמחיצה פסולה.[20]

שם. הערות בסוגית מחיצות סוכה:

א) יל"ע למ"ד דבעי' טפח שוחק - האם מצריכים שעור טפח בגוף הדופן ובעי טפח ממש או"ד הוא רק היכי תמצי כדי שיהא רוב הדופן הג' סתומה, ועיין בתוס' (ז.) ד"ה עושה - דהעיקר הוא שיהא רוב הדופן סתומה ולזה מועילים גם קנים. ואילו הר"ן מחייב שעור טפח ממש בדופן הג' מדין שעורין - דדופן ג' צ"ל ממש טפח. עיין בשעורים לעיל.[21]

ב) עלינו לחקור בדין ז' על ז' טפחים דסוכה האם הוי שעור בעצם המחיצה או רק בדירה. ומסתבר כנ"ל בשעורים דדין הוא במחיצה. ונפ"מ לסוכה שהיא ארוכה י' טפחים ורחבה ה' טפחים אין מרבעים זע"ז מתוכה. בשעורי מזוזה אכן מרבעין משום דבמזוזה השעור הוא רק בדירה, אבל בסוכה השעור הוא בכל מחיצה ומחיצה בעצמה ולא בדירה בלבד ולפיכך אין מרבעין, ודו"ק.

ג) ברוחב - כנ"ל - אין לבוד משלים שעורין, ועלינו להבין מדוע כסכך מועיל לבוד להשלים. ונ"ל ששונה סכך שאין השיעור של ז' על ז' חל בגוף הסכך אלא חל כנ"ל במחיצות. דין הסכך הוא רק שיסכך מעל הקרקע שלמטה, אבל אין שיעור בסכך עצמו ולפיכך מועיל בסכך לבוד ברוחב, ודו"ק היטב.

[20] עיין במ"מ, בכ"מ, בלח"מ ובמרכבת המשנה שם בהל' סוכה. ועי' בחידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם פט"ז משבת הלט"ז.

[21] עיין בגרי"ז ז"ל על מס' סוכה, וראה מרחשת ח"א סט"ז.

שם. בענין מיגו דהוי דופן וכו'.

א

מחמת היסוד של מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה נקבעה ההלכה שסוכה שיש לה לחי או פסים כשרה למצות סוכה בשבת. המחיצות האלה פסולות לסוכה דעלמא אבל כשרות לסוכה בשבת דהואיל והמחיצות כשרות לדיני שבת מכשירות הן גם את הסוכה למצותה בשבת.

והנה עולה השאלה האם מפני כך נכשיר לסוכה בשבת כל מחיצות השבת הפסולות לסוכה דעלמא. והדבר נוגע לשלשה מיני מחיצות:

א) מחיצות של עצי אשרה, לפי הגר"ח זצ"ל פסולות לסוכה וכשרות לשבת, (עיין בשעורים ב').[22]

ב) מחיצות קטנות פחות מעשרה הרחוקות זו מזו יותר מג' טפחים ושביחד מצטרפות לגובה עשרה טפחים, שלתוס' פסולות לסוכה וכשרות לשבת. (בתוס' (ד:) ד"ה פחות ובשעורים (ב') - עיין שם).

ג) צוה"פ, שלר"ן פסולה למחיצת הסוכה וכשרה למחיצת השבת. (עיין בר"ן (ז.) ובשעורים (ב.).

נ"ל, שהכרעת הספק הזה תלויה בהבנת היסוד של מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה. ניתן לפרש יסוד זה בשני אופנים: א) הסוכה כשרה בשבת בכל המחיצות הכשרות לשבת; ב) הסוכה כשרה בשבת רק באותן מחיצות השבת הראויות לחלות השם של מחיצות סוכה.

אם נחזיק בפירוש הראשון תהיינה כשרות לסוכה כל המחיצות הכשרות בשבת כולל שלש המחיצות הנזכרות - של עצי אשרה, של צרוף מחיצות לעשרה טפחים וצוה"פ.

ברם אם נפרש כפירוש השני, יתכן לחלק בין שלש המחיצות הנ"ל לבין הלחי או הפסים שראויות הן לחלות השם של מחיצות הסוכה. כבר ביארנו (בשעורים ב.) שלמחיצות הסוכה יש שם חפצא מסוים ונוסף לכך גם שעורים בגוף המחיצה עצמה. בשבת חל על הלחי בשעור כל שהוא דין מחיצה הסותמת את כל הרוח. והנה בימי החול פסול לחי כזה בסוכה מפני שאין בה השעור של שבעה טפחים, אבל בסוכה בשבת מפני ההלכה של מיגו דהוי דופן לשבת אין השעור של שבעה טפחים מעכב. הלחי בתורת חפצא ראוי הוא להיות מחיצה בסוכה. גם הפסים הקיימים בצדדים סותמים את כל הרוחות לענין

[22] עיין בעמק ברכה עמוד פ"ג.

שבת. אמנם בסוכה דעלמא פסים פסולים מפני שחסר השעור של שבעה טפחים, אולם בשבת הואיל והם מחיצות הסותמות כשרים הם לסוכה וראויים הם לחלות השם חפצא של מחיצת סוכה, שהרי בשבת הרי הם מחיצות הסותמות, (עיין לעיל בשעורים).[23]

שונה הוא דינן של שלש המחיצות הנ"ל:

המחיצות הקטנות שהן פחות מי' טפחים הרחוקות זו מזו יותר מג' טפחים אינן ראויות כלל להוות חפצא של מחיצת סוכה. שעור עשרה טפחים בגובה המחיצה מעכב בחלות שם החפצא של מחיצת סוכה ובכן החפצא של מחיצה חסרה כאן לגמרי. אמנם יש כאן היקף מקום בפנים המספיק לשבת אולם אין זה נוגע כלל לדיני סוכה. משום כך לא שייך בנידון מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה.

בעצי אשרה - הואיל וכתותי מכתת שעורה - חסרים כליל שעורי מחיצה וליכא אפילו שעור כל שהוא.

גרועה בכך המחיצה מעצי אשרה מן הלחי; אין המחיצה ראויה לחלות השם חפצא של מחיצת סוכה בשבת.

גם צוה"פ אינה נתפסת בחלות שם החפצא של מחיצה לסוכה בשבת שהרי אפי' בשבת דעלמא אין צוה"פ סותמת את הרוח אלא חלה כהכשר פתח (עיין בשעורים (ב.).

ונראה להוסיף שאפילו לפי ההגדרה הראשונה מסתבר שבצוה"פ אין נוהגת ההלכה של מיגו דהוי דופן לשבת. קרוב לומר שרק במחיצות הסותמות בשבת יש הלכה של מיגו. בעצי אשרה או במחיצות קטנות רחוקות זו מזו יתר מלבוד יש סתימת המקום והקיפו משא"כ בצוה"פ. בצוה"פ ליכא סתימה ומשו"ה אין הדין של מיגו חל כלל, ועדיין צ"ע.

ב

בסוגיא שלנו איתא שמותר לטלטל בשבת בסוכה העשויה בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח כי מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת.

א) גרסינן (ו:) ובשלישית אפילו טפח ואותו טפח היכן מעמידו אמר רב מעמידו כנגד היוצא. ומפרש רש"י ד"ה שתים כהלכתן, היינו כמין גא"ם. חקרנו לעיל לפי רש"י אם המובן הוא שע"פ דין רואים את הטפח כאילו הוא מאריך וסותם את כל הרוח השלישית או לא. ונ"ל, שמהדין דמיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת מוכח שיש בסוכה חלות

[23] ולכאורה כ"ז לרמב"ם שסובר שחלות הפסים בשבת הוא מדין מחיצה ניכרת, אבל לתוס' שמפרשים דחלים מדין פתח כמו צוה"פ אין חלוק בין פסים לצוה"פ בעלמא, כנ"ל בשעורים, ועיין לקמן אות ג' מספר ד'.

סתימה בכל הרוח השלישית, שהרי אינו סביר שיהיה היתר ההוצאה וטלטול בשבת אא"כ נסתמו שלש הרוחות לגמרי.[24]

ב) במבוי סתום המוקף שלש מחיצות והרוח הרביעית פרוצה במלואה יש איסור לטלטל בשבת דעלמא כשאין קורה או לחי בראש המבוי. לפי"ז תמוה למה הותר לטלטל בשבת בסוכה העשויה בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח - הלא עדיין מדרבנן חסר ההיתר של הרוח הרביעית בלחי וקורה המתירים את הטלטול בשבת.

הרא"ש (סי' ט') מתרץ בשם הרי"ץ גיאות האומר שמשום מצות סוכה התירו את הטלטול גם בלי לחי או קורה ברוח הרביעית. התקנה דרבנן של לחי וקורה הותקנה רק במחיצות הכשרות בתורת מחיצות שבת לבד - ולא למחיצות הכשרות מפני השם של מחיצות סוכה.

הרי"ץ גיאות משתמש ביסוד הזה גם ביחס לקשיים אחרים. בסיכך על גבי מבוי שיש לו לחי, פירש, דמיירי הש"ס במבוי מפולש, שמן התורה כשר הלחי משום מחיצה, אלא מדרבנן החמירו לפוסלו בשבת דעלמא. ואילו בסוכה בשבת הקילו להכשירו; כשחל שם מחיצת סוכה לא גזרו רבנן פסול.[25]

גם פסי הביראות הכשרים מדרבנן בשבת דעלמא רק לעולי רגלים, כשרים לכ"ע בסוכה בשבת - מפני שבמחיצות הסוכה לא גזרו הרבנן איסור. יוצא שלרי"ץ גיאות כל מחיצה הכשרה בשבת מדאורייתא כשרה גם לסוכה בשבת; אפילו אם גזרו רבנן על מחיצה זו בשאר שבתות השנה מפקיע השם של מחיצת סוכה כל איסורי דרבנן.

אולם הרמ"א בש"ע או"ח הלכות סוכה (סי' תר"ל ס"ז) חולק בדבר, וז"ל: ואין להתיר אלא במקום שלחי ופסין מתירין לענין שבת דאז שייך מיגו, עכ"ל.[26] לדעתו, כשיש איסורי דרבנן במחיצות שבת דעלמא אין להכשיר את הסוכה, כי חלות השם של מחיצות סוכה אינה מתרת האיסורים מדרבנן. לרמ"א דין ההכשר של המיגו תלוי במחיצות שבת המתירות בשבת. חלות ההיתר בשבת קובעת המיגו. ואילו הרי"ץ גיאות ס"ל שהכשר המיגו תלוי בעיקר בחלות השם של מחיצות. אם חל שם מחיצה בשבת אע"פ שאינה מתירה יש הכשר דופן לסוכה. ואע"ג שמדרבנן אסרוה בשבת עכ"ז חל ההכשר לסוכה, כי הכשר המיגו תלוי בשם מחיצת הסוכה ולא בדין המתיר של מחיצות שבת דעלמא.

לתוס' יש שיטה שלישית: בנוגע ללחי במבוי מפולש, דעתם (להלן ז: ד"ה סיכך ע"ג מבוי) דלא אמרינן המיגו מפני שיש איסור מדרבנן בלחי כזה בשבת דעלמא. ברם בנוגע

[24] כ"כ בספר מרחשת ח"א סט"ז, וע' בפירש"י (ז.) ד"ה וכן לשבת, ודו"ק.
[25] עיין בר"ן, ובמג"א סי' תר"ל סק"ט ובמחצית השקל ופרי מגדים ובביאור הגר"א שם.
[26] עיין בטור וב"י סי' תר"ל ובערוך השלחן שם סכ"ג.

לפסים סוברים (שם ד"ה סיכך ע"ג פסי) שאכן אמרינן המיגו משבת לסוכה, אע"פ שיש איסור מדבריהם על הפסים כשאינם משמשים לעולי רגל.

ועלינו לבאר בשיטת התוס' מאי שנא לחי במבוי מפולש מפסים בשאין עולי רגלים. ונראה שניתן לחלק האיסור מדרבנן של הלחי במבוי מפולש מהאיסור של הפסים לשאר אינשי. בלחי הפקיעו רבנן את עצם המחיצה עצמה והרוח השלישית נחשבת כרוח פרוצה. והואיל ומחיצת הלחי כאילו איננה לא אמרינן מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה. אבל בפסים, לא הפקיעו רבנן את עצם חלות המחיצות מהרוחות שהרי הפסים כשרים לעולי רגלים. רבנן רק גזרו איסורי טלטול מיוחדים לשאר העם, אבל קיימת עדיין חלות מחיצות. ומכיון שבשבת עצמה יש מחיצה מדבריהם אומרים בפסים המיגו משבת לסוכה[27]. איסור הפסים דומה לאיסור הטלטול בחצר שאינה מעורבת. יש גם מדבריהם חלות מחיצות אלא שהטילו איסור טלטול מיוחד (עיין בשעורים (ב.). ומשום כך מסתבר שגם בחצר שאינה מעורבת יפסקו התוס' מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה ואין מתחשבים באיסורי הטלטול מדבריהם.

ג

כמה הערות:

א) ברא"ש הובאה מחלוקת בין הראשונים אי אמרי' מיגו בפסים הנמצאים בתוך חצר המוקפת מחיצות אחרות מבחוץ. ונראה שיסוד המחלוקת היא אם המיגו תלוי רק בצורת המחיצות לשבת הקיימת במקרה זה, או דלמא - המיגו תלוי בהכשר מחיצות שאינו מתקיים בפסים האלו, שהרי המחיצות החיצוניות הן המקיפות והמכשירות את המקום לשבת.[28]

ב) הרמב"ם פוסק מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה - מחמירתא לקילתא - אבל לא מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת, וצ"ע בזה.

ג) יל"ע מהו הדין לענין כלאים אי אמרי' מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין כלאים. ודומה שאינו מועיל לכלאים, דמחיצות שבת וסוכה מקיפות מקום לכל הפחות מג' צדדין ושייך מיגו מזו לזו - דמיגו דמקיף מקום בסוכה מקיף מקום לשבת. (ואע"פ שעיקר חלות מחיצות סוכה אינה על מקום אלא לסכך - שלא כבשבת שהמחיצות חלות לענין המקום - מ"מ במציאות יש מקום מוקף בתוך הסוכה ושייך לומר מיגו.) מאידך

[27] עיין בר"ן.

[28] לכאורה אותה המחלוקת היא בין הרי"ץ גיאות והרמ"א כנ"ל, ויש לחלק.

בכלאים אין צריך רק מחיצה אחת להבדיל הזרעים מהכרם וליכא חלות כלל של מחיצות משלש רוחות כבסוכה או כבשבת דחלות המחיצה שונה היא לגמרי.[29]

ד) סכך ע"ג פסי ביראות בשבת כשר דמיגו דפסי ביראות מועילים לשבת מועילים גם לסוכה. ובתוס' ערובין (יז:) הקשו למה מועילים פסי ביראות בשבת והא פרוץ מרובה על העומד, ותי' שמועילים מדין פתח. והנה חקרנו לעיל אי אמרינן מיגו דמועילה צוה"פ לשבת מועילה גם לסוכה. ומדברי התוס' יוצא דאמרינן מגו בצוה"פ משבת לסוכה שהרי פסים בשבת מועילים מטעם פתח. ברם הריטב"א (בערובין רפ"ב) מבאר שפסים אינם חלים מטעם פתח אלא כמחיצה גמורה הסותמת. ועיין ברמב"ם (פי"ז משבת) שפסים מועילים משום שהרבוע ניכר, ומוכח שגם לדעתו אינם מדין פתח אלא יש כאן מחיצה גמורה. ומשום כך לרמב"ם אמרי' בפסים מיגו משבת לסוכה, אבל לא בצוה"פ שהיא חלות דין פתח ולא מחיצה סותמת. ויתכן שאף התוס' ס"ל דפסי ביראות מועילים כמחיצה גמורה, אלא שהקשו איך מועילים הפסים כמחיצה גמורה למה לא יבטל פרוץ מרובה על העומד את המחיצה של הפסים, ולזה תי' דאין הפרוץ אלא פתח אבל חלות המחיצה נקבעת ע"י הפסים עצמם. ולפי"ז ליכא ראיה מהתוס' שתועיל צוה"פ משבת לסוכה דשאני פסים שהם מועילים בשבת ובסוכה מדין מחיצה הסותמת אלא שהפרצות בין הפסים נחשבות לפתח ואינם פוסלים את מחיצת הפסים שחלים כמחיצה סותמת. ואילו צוה"פ חלה רק מדין פתח.

ויש לחקור מהו יסוד הפסול פרוץ מרובה על העומד במחיצות: אם הוא מדין רובא ככולו - כשרוב המחיצה פרוצה נחשבת כולה פרוצה, או שהוא דין מיוחד בצורת המחיצה דמחיצה זקוקה לצורה וכשהיא פרוצה ברובה חסרה צורת מחיצה. מהרמב"ם שכותב דפסים מועילין משום דהרבוע ניכר מוכח דכל החסרון הוא בצורת המחיצה ובפסין יש צורת מחיצה.

דף ח:

רש"י ד"ה פנימית אינה סוכה. ז"ל דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא דר בו דהא כל ימות השנה הוא דייר התם וכו'. מפרש"י יוצא שיש כאן רק פסול דרבנן. ואילו לקמן (יד.) בסוגיא של נסרים איתא ברש"י שבביתו של כל השנה יש פסול מן התורה. וז"ל שם בד"ה ר' מאיר: לישב תחת קורות ביתי, אף היא בנסרים מקורה, וההוא ודאי פסול

[29] והראיה, דבכלאים מועילה צוה"פ ולא בסוכה (לר"ן) ולא בשבת (לרמב"ם), עיין בחדושי הגר"ח ז"ל בהל' שבת.

דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, עכ"ל. לפום ריהטא סותרים דברי רש"י אהדדי.

אך ניתן לחלק בין הכא להתם. כאן, בסוכת היוצרים, אין צורת הסכך של בית של כל ימות השנה, צורת סכך של סוכה היא, אלא שהגברא דר בה כל השנה כולה. משום כך פסולה רק מדרבנן. לעומת זאת, בנסרים, גג הנסרים שעל הבית מוכיח בצורתו שיש כאן חפצא של בית דכל ימות השנה, והסוכה פסולה מדאורייתא.

עלינו לבאר את יסוד הפסול של בית של כל ימות השנה. ונראה שהפסול בבית של כל ימות השנה הוא פסול עשייה לשם צל. הראיה לכך, דבסוכה המעובה כמין בית - שאין הגשמים יורדים לתוכה - שיטת ר"ת היא שהסוכה פסולה. (עיין בתוס' (ב.) ד"ה כי). הב"ח (סי' תרל"ה) מפרש שהפסול דר"ת הוא מדרבנן - ולא מן התורה. וקשה, למה אינו מפרש שפסולה מדאורייתא, וקרוב לומר, שטעם הב"ח הוא מפני שהניח כאן את הסכך בגג לשם החג. כשמניח את הסכך לשם החג גם המעובה כמין בית כשר מדאורייתא לסוכה. בבית של כל ימות השנה לא הניח את הגג לשם החג ולפיכך הבית פסול מדאורייתא לסוכה. עיקר הפסול דאורייתא הוא בנוגע לשם צל. ולכן כשהניח את הגג לשם דירה לכל השנה פסולה מדאורייתא, וכשהניח לשם צל לחג כשרה מדאורייתא ופסולה מדרבנן.

ועיין ברא"ש (סי' י"ב) דסוכת גנב"ך פסולה כשהסכך מעובה כמין בית. והב"ח (תרל"א) מדייק שדוקא בסוכת גנב"ך סובר הרא"ש שמעובה כמין בית פסולה, אבל כשעשאה ישראל כשרה. ויסוד החילוק הוא דהואיל ועשאה כמין בית נקבעה בסתמא דירה לכל השנה ולא לשם צל ארעי לשם החג. ברם הפסול של מעובה כמין בית תלוי במחשבה לשם צל - וסוכת גנב"ך שנעשה בלי כוונה לחג פסולה כי החפצא בעצמו מוכיח דהוי לשם דירה לכל השנה כולה. מאידך כשעשה אותה ישראל לשם מצות החג יש כאן תורת לשמה, ומחשבת לשמה זו שיש בעשיית ישראל קובעת את הכשר הסוכה למצוה. הלשמה של הישראל לשם מצוה מפקיע את עצם קביעת הסכך המעובה כמין בית מלהיות דירה לכל השנה וקובעת את הסוכה למצות החג, ולפיכך כשרה.

שם. גמרא: סוכת גויים סוכת נשים. התוס' במס' גיטין (מה:) מביאים דעת ר"ת שאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דאינה מצווה במצוותן כמו שאינה כותבת סת"ם מפני שאינה במצות קשירה. ומקשים עליו התוס', א"כ סוכת נשים למה כשרה - הלא גם בסוכה אינן מצוות.

ונראה לומר, שלר"ת, פסולה אשה ליצירת חלות לשמה. עשיית ציצית צריכה חלות לשמה. כוונת לשמה של האשה שאינה מצווה בלבישת ציצית אינה חלה. אולם בסוכה, אין לשם צל דין לשמה בתורת מכשיר למצוה. הדין דלשם צל הוא רק היכי תמצי לקבוע שם סכך. רק סכך העשוי לשם צל קרוי סכך: זהו דין במציאות. כל שאינו נעשה לשם צל פשוט אינו סכך דסכך הוא דבר המסכך שנעשה ע"י גברא לשם סכך וצל. ברם לית כאן דין לשמה כפי שישנה בסת"ם ובציצית, כי דין לשמה הוא דין בכוונה המכשרת חפצא למצוה. לר"ת אשה פסולה בכוונת לשמה בסת"ם ובציצית וכשרה בכוונת לשם צל בסוכה. גם מי שאינה חייבת במצוה יכולה לקבוע את הסכך כדבר המסכך לצל. לעומת זאת כוונת לשמה בסת"ם ובציצית מכשרת את החפצא של מצוה דסת"ם וציצית למצוה ומי שאינו בר חיוב אינו יכול להכשיר החפצא בחלות דין לשמה.

אך בכ"ז עדיין קשה שיטת ר"ת באגד הלולב, שהרי באגד הלולב לכאורה אין חלות דין לשמה ואפי' לר"י יש דין של עשיית האגד בלבד, אבל ליכא דין של לשמה. ויוצא שדין האגד בלולב דומה לדין של לשם צל בסכך. והדרא קושית התוס' על הר"ת לדוכתה, אם סוכת נשים כשרה למה יפסל אגד הלולב העשוי ע"י נשים, וצ"ע[30]

דף ט.

משנה וז"ל: סוכה ישנה ב"ש פוסלין כו' ואיזה היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג ל' יום אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה, עכ"ל.

א

דעת ב"ש שעשיית הסוכה טעונה לשמה. וטעמם מבואר בסוגיא. ז"ל הגמרא: מ"ט דב"ש, אמר קרא חג הסוכות שבעת ימים לד', סוכה העשויה לשם חג בעינן, עכ"ל. ולהלן: אלא מ"ט דב"ש, כתיב קרא אחרינא, חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, סוכה העשויה לשם חג בעינן, עכ"ל. ועוד, חג הסוכות תעשה לך, לך לשם חובך, עכ"ל.

ברם אם עשה את הסוכה תוך ל' יום לחג הסוכות סוברים ב"ש שהסוכה כשרה, אפילו לא עשאה בפירוש לשם החג. ורש"י מבאר בד"ה ב"ש פוסלין, וז"ל: ואילו תוך ל' לחג הוה, כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום סתם העושה לשם חג עושה, אבל קודם ל' סתמא לאו לחג, עכ"ל. תוך ל' יום לחג קובע רש"י יש אומדנא דמוכח שדעתו של העושה היא לעשות את הסוכה לשם החג.

[30] עיין בחדושי הריטב"א ותפארת יעקב על מס' ניטין שם.

והנה, איתא בריש מס' זבחים (ב:) שזבחים שנזבחו בכוונה סתמא עולים לבעלים לשם חובה דאמרינן סתמא כלשמן דמי. וז"ל רש"י שם בד"ה בסתמן לשמן: כל כמה דלא עקר שמייהו בהדיא הוו לשמן, עכ"ל, כלומר, בזבחים כוונה סתמא מועילה באותו הכשר של כוונה לשמה. וא"כ צריך להבין, מ"ש סוכה שרש"י מפרש דלב"ש כשרה תוך ל' יום מפני אומדן דעתו של העושה המתכוון לעשות לשמה, ולא פירש, שסתמא כלשמה דמי כמו בזביחת הזבחים.

וניתן ליישב שאלה זו בכמה אופנים:

א) הדין של סתמא כלשמה דמי נוהג בזבחים מפני שהחפצא של קרבן כבר עומד לזביחה. הזביחה עצמה נחשבת ע"י כוונה סתמא כלשמה שהרי הקרבן עומד לכך. מאידך בעשיית הסוכה לב"ש אין החפצא של הסוכה קיים עדיין בעולם ואין כאן דבר העומד לשמה. לפיכך כוונת סתמא בסוכה אינה על פי דין כלשמה. רק אומדן דעתו של העושה שהתכוון לשמה מכשיר את עשיית הסוכה.

ואמנם שם בזבחים מקשה הגמרא מזבחים לגיטין: אם בזבחים אמרינן סתמא כלשמן דמי, מדוע אין כוונת סתמא כלשמה בכתיבת הגט. ומתרצת הגמרא וז"ל: זבחים בסתם לשמן עומדין, אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת, עכ"ל. ויתכן שביאור הסוגיא שם כיסוד הנ"ל. בגירושין אין חפצא הקיים והעומד לשמה. הגט לא נכתב עדיין וא"א לומר שכתיבתו בסתמא כלשמה דמי. בקרבן יש חפצא הקיים והעומד לזביחה לשמה והוא קובע על פי דין את ההקרבה בסתמא כלשמה. ובכך דומה עשיית הסוכה לכתיבת הגט. לא אמרינן סתמא כלשמה בלי אומדן דעתו של העושה שהרי אין חפצא הקיים והעומד לשמה שיקבע סתמא כלשמה.

בכתיבת ספר תורה חלוקים הראשונים אם אמרינן סתמא כלשמה דמי. התוס' (מס' גיטין (מה:) ד"ה עיבוד) סוברים שבכתיבת ס"ת אכן אמרינן סתמא כלשמה דמי. ולגר"ח זצ"ל (ראה ספרו) היא גם שיטת הרמב"ם. אולם יש ראשונים החולקים וסוברים שבכתיבת ס"ת לא אמרינן סתמא כלשמה דמי (ראה יו"ד סי' רע"ד ס"א, ובב"י על הטור שם בשם המרדכי). לפי היסוד הנ"ל גם בס"ת לא נאמר סתמא כלשמה דמי. בעת כתיבת הספר תורה אין חפצא הקיים והעומד לשמה. דומה היא כתיבת ס"ת לכתיבת הגט ולעשיית הסוכה ושונה היא מזביחת הזבחים.[31]

[31] ברם י"ל דעבוד לשם ס"ת מחדש חפצא מיוחד של קלף ס"ת העומדת לשם כתיבת ס"ת ומשו"ה כתיבתו בסתמא כלשמה דמי, עיין ביו"ד סי' רע"א.

ב) יתכן, אליבא דתוס' והרמב"ם הנ"ל בס"ת, שהדין סתמא כלשמן נאמר כשיש מעשה מיוחד המכשיר את העשייה. בזבחים, יש מעשה הקרבה מיוחד - דהיינו, ארבע העבודות של הקרבה. ולפיכך אמרינן סתם מעשה הקרבת הזבח כלשמה דמי. ברם בעשיית הסוכה אין מעשה עשייה מיוחד; בכל אופן של עשייה בידים הוכשרה הסוכה, ומשום כך לא אמרינן סתמא כלשמה דמי. עקב זה, בס"ת אכן נאמר סתמא כלשמה דמי כיון שיש מעשה מיוחד - דהיינו מעשה הכתיבה - המעכב בהכשרו של הס"ת. ובכך מתבארת שיטת התוס' והרמב"ם בכתיבת ס"ת.

לפי"ז, הא דלא אמרינן בכתיבת הגט סתמא כלשמה דמי - למרות שיש מעשה כתיבה מיוחד המכשיר את הגט - הוא מפני שבמציאות אין אשת איש עומדת לגירושין כלל.

ג) עוד י"ל, בכהת"כ כשיש צורך בכוונה לשמה לא נאמר כוונה סתמא כלשמה דמי. זבחים הנזבחים בכוונה סתמא כשרים מפני שאינם צריכים כוונה חיובית לשמה כי יסוד דינם הוא שזביחה בכוונה שלא לשמה פוסלת. והואיל ולא נפסל הזבח בכוונה שלא לשמה אמרינן סתמא כלשמה דמי. אכן מאידך גיסא, כתיבת הגט, כתיבת ס"ת, ועשיית הסוכה לב"ש זקוקות הן לכוונה חיובית לשמה, ומשו"ה בהכשר עשייתן לא אמרינן סתמא כלשמה דמי.

בהתאם לכך זהו הביאור בסוגיא בזבחים:

"זבחים בסתם לשמן עומדין" - בקרבן אין צורך בכוונה לשמה. קיים רק הפסול של זביחה שלא לשמה. "אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת" - הגט זקוק להכשר של לשמה וסתמא לאו כלשמה דמי. הביאור האחרון בסוגיא במס' זבחים הוא על פי הגר"ח זצ"ל. (ועיין בחדושי הגרי"ז זצ"ל על הרמב"ם).

ע"פ הנ"ל מבואר דיוק רש"י שסוכה תוך ל' יום כשרה לב"ש רק מפני אומדן דעת העושה, ולא מפני הכלל המובא בזבחים של סתמא כלשמה דמי. ויוצא מזה שאם יעיד העושה תוך ל' שאכן לא כוון לעשות את הסוכה לחג, תהיה הסוכה פסולה, שהרי אין העשייה לשמה.

ב

הדברים הנ"ל הם להסברת דעתו של רש"י. אמנם יתכן לומר פירוש אחר בשיטת ב"ש. ויש להקדים שתי הערות בלשונה של המשנה. ראשית, למה משתמשת המשנה בבטוי "סוכה ישנה" ולא אמרה "סוכה העשויה שלא לשמה". שנית למה אומרת המשנה "עשאה לשם חג" ואינה אומרת "עשאה לשם מצות החג".

ונראה ששונה דינם של ב"ש בסוכה מהדין של לשמה בכהת"כ. אין להם דין של לשם חובת מצות סוכה, אלא "לשמה" - לשם החג. הכוונה של לשמה לב"ש חלה לחדש את השם של סוכת החג. יסוד דינם הוא שכדי לקבוע את השם של סוכת החג על החפצא של הסוכה צריך שיכוון העושה לצרף את עשייתו לחג. ברם אינו צריך לכוון לשם חובת מצות סוכה, ולפיכך, משתמשת המשנה בבטוי "לשם חג" ולא בבטוי "לשם מצוה".

ראייה לכך נמצאת בסוגיא האומרת שב"ש סוברים כר' אליעזר שאמר אין עושין סוכה בחולו של מועד. נראה שיסוד הדין הזה נעוץ בצורך לכוונה לשם החג. כשעושים את הסוכה בחוש"מ אכן יש עשייה לשם חובת מצות סוכה אבל ליכא עשייה לשם החג כי העשייה לשם החג צריכה להיות עשייה לשם החג כלו.

בעושה סוכה לפני ל' יום לשם סוכה סוברים ב"ש שכוונת העושה מצרפת את העשייה עם החג ואילו בעושה סוכה סתם תוך ל' יום לחג מצטרפת העשייה לחג ע"י צרוף למועד גם בלי כוונת העושה. כללו של דבר חלות השם של סוכת החג לב"ש מתהווה ע"י הצרוף בין עשיית הסוכה והחג. אך בעשייה תוך ל' יום לחג הסוכה מצטרפת לחג גם בלי כוונת העושה. משום כך נקטה המשנה את הלשון "סוכה ישנה" ולא "סוכה העשויה שלא לשמה" כי עיקר הפסול של ב"ש הוא הדין של "ישנה" - כלומר, סוכה שאינה סוכת החג אלא סוכה השייכת ליתר ימות השנה. לאור הנ"ל יוצא, שעשייה תוך ל' יום לחג כשרה בלי אומדן דעתו של העושה הואיל והצרוף של הזמן בעצמו מכשיר את העשייה הסתמא בתוך ל' יום לחג. (אעפ"כ, נ"ל, שאם העושה תוך ל' יום התכוון בפירוש שלא לשם חג הסוכה פסולה. בכוונה מפורשת שלא לשמה הצרוף לחג פקע והסוכה אינה סוכת החג).

המורם מזה שלשיטת ב"ש בעשיית סוכה לשמה יש שני פירושים: לרש"י, הוא דין של לשם חובת מצוה כמו בכהת"כ. לפרוש האחר, הוא דין של לשם החג לקבע את השם של סוכת החג.

יתכן, שתהיה נ"מ בין שני הפרושים האלו בסוכה העשויה ע"י נשים או קטנים. מסתבר דלרש"י תהיה סוכה זו פסולה אליבא דב"ש - שמי שאינו בר חיובא דסוכה אינו יכול לעשות את הלשמה של לשם חובת מצוה. ברם לפירוש השני, אף הנשים או הקטנים יכולים ליצור את הלשמה של לשם החג ולצרף את עשיית הסוכה מלפני ל' יום לחג בכוונתם לשם החג. עוד נ"מ בין שני הפירושים אליבא דב"ש כשעשה סוכה בשביל קטן, דעשייה לשם חובה ליכא ופסולה, אבל עשייה לשם החג מיהא איכא, וכשרה.

ונראה להוסיף, שיש לתלות את שני הפרושים האלו בשתי הדרשות המשמשות כמקור לשיטת ב"ש. הדרשה הראשונה שבסוגיא - "חג הסוכות שבעת ימים לה', סוכה העשויה לשם חג בעינן" הולמת את הפירוש האחרון, ואילו הדרשה השניה שבגמרא - "חג הסוכות תעשה לך לשם חובך" - ניתנת להתפרש על פי פירוש רש"י.

שם. תוס' ד"ה סוכה. ז"ל: בירושלמי תני כו' מצה ישנה פלוגתא דב"ש וב"ה, א"ר, דברי הכל הוא, מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה, עכ"ל. לפי הירושלמי רק ב"ש דרשו עשיית מצה לשם פסח. אולם אליבא דב"ה, גם המצה שאינה עשויה לשמה כשרה למצוה. ולמסקנת הירושלמי, גם לב"ה אין לאכל מצה ישנה בפסח, אך לא משום חסרון לשמה אלא מפני החשש שלא דקדק בה לשמרה מחמוץ.

והנה הירושלמי חולק לכאורה על סוגיא מפורשת בתלמוד בבלי במסכת פסחים (לח.), דאיתא התם: חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן, מנה"מ, אמר רבה דאמר קרא ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לשם מצה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם זבח, עכ"ל. לפי פשטות הסוגיא בפסחים יש דין של שמירת המצה לשמה בעשיית מצות מצוה לפסח. וכן פירש רש"י שם בד"ה ושמרתם, וז"ל: כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה כו' דבעינן שמור לשם מצוה, עכ"ל.

אכן נראה שהרמב"ם חולק בזה על רש"י, ואליביה ניתן לומר שאין מחלוקת בין הירושלמי והבבלי. (ביאור זה בשיטת הרמב"ם הוא מפי אביו של מו"ר שליט"א הגאון ר' משה זצ"ל.) ז"ל הרמב"ם (פ"ו מחמץ הל"ט): חלות תודה ורקיקי נזיר שעשו אותן לעצמן אין יוצאין בהן שנאמר ושמרתם את המצות, מצה המשתמרת לענין מצה בלבד הוא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח, עכ"ל. הגר"מ זצ"ל ביאר, דלרמב"ם, הלשמה של לשם זבח הוא הפוסל את המצה אבל - בניגוד לרש"י - אין לרמב"ם דין שהשומר את המצה צריך לכוון לשם מצוה. הוכחה נוספת לכך הביא הגר"מ זצ"ל ממה שבכל הלכות חו"מ אין הרמב"ם מצריך שמירת המצות של מצוה לשמה. אילו היה סובר הרמב"ם כרש"י בודאי לא היה עובר בשתיקה על הלכה יסודית כזאת, וע"כ, שלרמב"ם, אין צורך לשמר את המצות לשמה - שלא כרש"י.

עיין עוד ברמב"ם (פ"ו מחמץ הל"ה) ז"ל: עיסת הכלבים כו' אין הרועים אוכלין ממנה אינו יוצא בה שאין זו משומרת לשם מצה, עכ"ל. ולפי הנ"ל דבריו צריכים ביאור. וביאר הגר"מ זצ"ל כי גם בעיסת הכלבים יש עשייה הפוסלת. עשייה לכלבים אינה שמירה לאכילה אדם. ורק מצה המשומרת לאכילת אדם מוכשרת למצת מצוה, יצאה זו העשויה

לכלבים. יש כאן פוסל של עשייה לכלבים, מכל מקום, אין חיוב נפרד לשמור את המצות בפועל לאכילת מצות מצה ולשם חובת מצוה.

וכן מש"כ הרמב"ם (פ"ח מחמץ הלי"ג), וז"ל: מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית, עכ"ל, המצה שאינה משומרת היינו כגון עיסת הכלבים או של זבח שנעשו במפורש לא למצות מצוה. המצה המשומרת היא עיסת הרועים המשומרת לאכילת אדם. עכ"ז, אין לרמב"ם בכלל דין של שמירה לשם חובת מצות מצוה.

והנה הרמב"ם (פ"ו מחמץ הל"ה) כתב וז"ל: מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, עכ"ל. ותמה עליו הרמב"ן בספר מלחמות ד' למס' פסחים מאחר שלרמב"ם אין מי פרות מחמיצין, היאך יוצאים מצות מצה במצה הנלושה במי פרות, הרי מה שאינו מחמיץ אינו בר שמור מחמוץ, ואם חסר שמור מחמוץ אין המצה משומרת לשם מצוה.

אמנם לפי ביאורו של הגר"מ זצ"ל לק"מ. לרמב"ם, אין דין שמור לשם מצוה שמעכב בהכשרן של מצות מצוה. אך הדין הוא שמצות המשומרות לתכלית אחרת כמו לשם זבח או לכלבים נפסלו. ובכן מצות הנלושות במי פרות, אע"פ שאין בהן קיום שמירה לשמה, לא נפסלו ע"י שמירה פסולה. לפיכך פוסק הרמב"ם שיוצאים בהן מצות מצה. אליבא דהרמב"ם ליכא קושי בדברי הירושלמי ופוסק כב"ה שם שמצות מצוה כשרות גם בלי שמירה בכוונה לשם חובת מצה.

ב

דרך אגב, לפי הרמב"ם, ע"פ ביאורו של הגר"מ זצ"ל, יוצא, שמצות הנילושות והנאפות במכונה מקמח השמור משעת קצירה כשרות למצוה, שכן נאפו לצורך אכילת אדם, ושמורות הן מחמוץ. גם לא נפסלו בשמירה לשם זבח או בשמירה לכלבים. ובניגוד לשיטת רש"י, אין לרמב"ם הדין שרק שמירה לשם מצת מצוה ולשם קיום מצות אכילה מכשרת את המצות למצוה.

שם. תוד"ה ואם. פשטות לשונם מורה שסוכה ישנה בלי חדוש דבר פסולה לב"ה. והמפרשים התלבטו בדין הפסול של סוכה ישנה בלי חדוש דבר. ויתכן שהפסול הוא מטעם בית של כל השנה, עיין ברש"י (ח:). חדוש דבר דרוש אליבא דב"ה כדי שלא תחשב הסוכה ביתו של כל השנה[32].

עבוד לשמה

[32] עיין במה שכתב הב"י בסי' תרל"ו, ועיי"ש במג"א ובא"ר.

פליגי אביי ורבא במס' סנהדרין (מז: - מח:) באורג בגד למת שאביי אמר אסור, הזמנה מילתא היא, ורבא אמר מותר דהזמנה לאו מילתא היא, וכמו"כ פליגי בהזמנת תיק של ספר אי נאסר לתשמיש חול. הסוגיא שם תולה את המחלוקת שלהם בפלוגתא דרבנן ורשב"ג בעורות של תפילין אם צריכים עבוד לשמן. לרבנן, התפילין כשרות אע"פ שלא עיבדן לשמן ואילו לרשב"ג פסולות הן עד שיעבדו לשמן.

ברש"י שם פירש דאם הזמנה מילתא היא טעון עור התפילין עבוד לשמה, אבל אם הזמנה לאו מילתא היא לא איכפת לן בעיבוד, וכשר הוא גם בלי לשמה.

ונ"ל ביסוד פרושו שלרש"י הלשמה של עשיית התפילין תלויה בחלות קדושת התפילין. ממילא, אם הזמנה מילתא היא, וחלה קדושת הזמנת התפילין בשעת העיבוד, צריך לעשות העבוד לשם קדושת התפילין. מאידך אם הזמנה לאו מילתא היא, וליכא חלות קדושה בשעת העבוד, אין העבוד טעון לשמה - לשם קדושת תפילין. הצורך בכוונת לשמה תלוי אך ורק בחלות קדושה בחפצא של עור התפילין. מעשה העבוד עצמו אינו צריך לשמה. חלות קדושת החפצא היא שצריכה להיות לשמה.

בתוס' (ד"ה אע"פ) הקשה הר"ת על רש"י, מכיון דקיי"ל כרבא שהזמנה לאו מילתא היא, יוצא אליבא דרש"י שלהלכה אף עבוד העורות של התפילין אינו צריך לשמה, והרי גמרא מפורשת היא בגיטין (נד:), שגווילין של ספר תורה צריכין עבוד לשמה.

קושיה זו הטרידה גם ראשונים אחרים, ביניהם גם בעל המאור במס' סוכה כאן. וז"ל של המאור הקטן (ד: ברי"ף): ונ"ל, שכל המחלוקות הללו לא נאמרו אלא לענין תשמישי מצוה ותשמישי קדושה, כגון כו' רצועות התפילין, אבל בכתיבה עצמה של התפילין ושל ס"ת דכ"ע בעינן לשמה שהוא גוף הקדושה, וליכא מאן דפליג בהו, וה"ה לגווילין של ס"ת וקלף של תפילין, ודוכסוסטוס של מזוזה, דכל דלהדי כתיבה ככתיבה דמי כו' כל אלו ליכא מאן דפליג עלייהו שאם עשאן שלא לשמן פסולין לפי שהם עצם קדושה וכו'.

בעה"מ חדש שהדברים שהם גוף הקדושה, כ"ע מודים שצריכים עבוד לשמה משום (וכן הבין הרמב"ן במלחמות ד') שבגופא קדושה, לכ"ע, הזמנה מילתא היא. הראיה לכך מהא דאיתא במס' סנהדרין שלכ"ע, הירידה לנחל למרות שאינה אלא הזמנה עכ"ז אוסרת את העגלה הערופה - והטעם לזה דשאני עגלה שהיא גופא דקדושה. ה"ה בגווילין של ס"ת שהם גופא דקדושה בהם הזמנה מילתא היא לכ"ע, ויש חלות קדושה בחפצא של הגווילין בשעת העבוד. ומשום כך טעונים הגווילין של ס"ת עבוד לשמה.

ר"ת (שם בסנהדרין) משיג על התירוץ הזה, וז"ל: ואין לחלק בין עור של תפילין לגויל של ספר תורה דהא שי"ן של תפילין הלכה למשה מסיני, עכ"ל. ר"ל, לפי סברת בעה"מ

דכל דלהדי כתיבה ככתיבה דמי, דהיינו, כשם שעצם הכתב הוא גופא דקדושה כן הגויל מתקדש בגופא דקדושה ככתב עצמו, מהראוי שגם העור של בתי התפילין יהיה גופא דקדושה. הרי קדושת הכתב של השי"ן היא גופא דקדושה, ולמה לא יתקדש כל עור הבתים באותו גופא דקדושה של השי"ן להזקיק את עור הבתים עבוד לשמה.

ואכן יתכן, דאה"נ, שלבעה"מ, שונה עבוד עור הבתים מעור הרצועות, ובעור הבתים, מכיון דמתקדש בגופא דקדושה בהדי השי"ן הזמנה מילתא, ויש צורך בעיבוד לשמה. ואמנם כאשר נדייק בבעל המאור בסוכה, ניווכח שרק ברצועות אינו דורש עבוד לשמה. ואע"פ שגם ברצועות יש צורת דל"ת ויו"ד המצטרפות עם השי"ן לשם ש - ד - י, ניתן לחלק בין הדל"ת והיו"ד שברצועות לבין השי"ן שבשל ראש. השי"ן מתקדשת בגוף קדושת כתב שכן השי"ן חלה כאות של שמו של הקב"ה עם גוף קדושת הכתב של השם עצמו. ואילו הדל"ת והיו"ד אינן אלא קשרים של הרצועות. יש להן צורת אותיות אבל אינן אותיות של כתיבת השם על פי דין. ובהתאם לכך קדושתן של הדל"ת והיו"ד והרצועות היא קדושת תשמישי קדושה של תפילין, ובהן הזמנה לאו מילתא. ויוצא שאין הרצועות זקוקות לעיבוד לשמה. מאידך עור הבתים מתקדש בקדושתו של גופא דקדושה. ועל כן, בעור הזמנה מילתא היא, וצריך עבוד לשמה.

נ"ל, שלחילוק הזה יש סמך מהרמב"ם (פ"ג מתפילין הל"א והלי"ג) המונה בין שמונה ההלכות של תפילין ההלכה של אות השי"ן בשל ראש כהלכה אחת וההלכה של הדל"ת והיו"ד בקשרי הרצועות כהלכה שניה. ולכאורה הוא משולל ביאור, אך נראה שהרמב"ם סובר כי השי"ן חלה כאות ממש עם קדושת כתב ואילו הדל"ת והיו"ד אינן מתקדשות בגוף קדושת כתב. אינן חלות ככתב השם אלא כקשרים המתקדשים כתשמישי קדושה. קשרים הן בצורת אותיות, אבל אינן כתב. לפיכך חלקן הרמב"ם ומנה את השי"ן הלכה המיוחדת לעצמה, וכלל את הדל"ת ואת היו"ד בהלכה אחרת לעצמן.

עיין לקמן (באות ג') תירוץ אחר לפי בעה"מ.

ב

ר"ת (שם בתוס' בסנהדרין (מח:) מפרש להיפך מרש"י. לדעתו, אם הזמנה לאו מילתא היא צריך עור התפילין עבוד לשמה, אבל אם הזמנה מילתא היא העבוד עצמו אינו צריך לשמה, דיכול לכוון לשמה בחיתוך העור ובתקונים קטנים וסגי לשווי לשמא. (עיין בתוס' במס' מנחות (מב:) ד"ה עד.) ונראה שיסוד שיטת ר"ת הוא שהצורך בעבוד לשמה אינו תלוי בחלות קדושת החפצא אלא נעוץ הוא במעשה העבוד בעצמו. מעשה

העבוד זקוק לכוונה לשמה, אע"פ שקדושת החפצא אינה חלה בשעת העבוד, דהזמנה לאו מילתא היא. והטעם לכך הוא שהעבוד הוא המעשה היחיד שיש לו חלות השם של עשיית התפילין. לשם כך, צריך עבוד לשמה. כל זה אם הזמנה לאו מילתא היא. ברם אם הזמנה מילתא היא, סובר ר"ת, דיכול לכוון לשמה באחד משאר מעשי ההזמנות של העור - כגון בחתוך העור - ולא לכוון דוקא בשעת העבוד. טעמו, מפני שכל פעולה ופעולה נחשבת מדינא למעשה עשייתן של התפילין. לכן חלה כוונת לשמה באיזה מעשה שהוא, וככה מתכשר העור לתפילין. לר"ת, צריכים לשמה באיזה שהוא מעשה מהעשיות של התפילין. אם הזמנה לאו מילתא היא רק העבוד נחשב למעשה עשייה וצריך כוונה לשמה. אולם אם הזמנה מילתא היא יש הרבה עשיות בתפילין, ויכול לכוון באחת מהן ולאו דוקא בעת העבוד.

בעה"מ כאן במס' סוכה מביא קודם פרושו של רש"י למחלוקת בין רבנן ורשב"ג. אח"כ הוא מביא פרושו של ר"ת, ומוסיף שפרושו של ר"ת עולה לדעת הגאונים והר"ח, ונכון הוא. לבסוף מסיק בעה"מ שכל המחלוקת בענין הזה מוגבלת בתשמישי קדושה ואינה בגופא דקדושה. ומשום כך, טעון גויל עבוד לשמה, דכל דלהדי כתיבה ככתיבה דמי.

והנה דברי בעה"מ דורשים עיון. בשלמא לפרש"י מובן החלוק בין תשמישי קדושה לגופא דקדושה. בתשמישי קדושה אנו פוסקים הזמנה לאו מילתא היא כרבא, ולפיכך, אין צורך בעבוד עורות התפילין לשמה. מאידך בגופא דקדושה - כגון בגויל של ס"ת - גם רבא יודה שהזמנה מילתא היא ועבוד הגויל צריך להיות לשמה.

אולם בעה"מ אינו מסכים לפירושו של רש"י. הרי הוא מקבל את פרושו של ר"ת, דהיינו, אם הזמנה לאו מילתא היא צריכים עבוד לשמה. ואם הזמנה מילתא היא, אין צורך בעבוד לשמה, ומספיקה כוונה לשמה בשאר העשיות. א"כ קשה, למה בגויל, דהוי גופא דקדושה, מחייב בעה"מ כוונה לשמה דוקא בעבוד. למה אינו יכול לכוון לשמה בשאר ההזמנות של הגויל - כמו בעשיית עור התפילין.

ונראה שבעה"מ כאן משמיע לנו חידוש. הוא סובר שבחפצא של גופא דקדושה יש צורך בלשמה דוקא במעשה העבוד עצמו מפני שהוא תחילת פעולת ההכשר של הגויל בעבור קדושת ס"ת. בגופא דקדושה אין הפעולות האחרות וההזמנות האחרות יכולות להספיק לכשעצמן בעבור כוונת הלשמה. רק העבוד, המעכב בהכשר לקדושת הגויל, צריך להיות לשמה. וקרוב לומר שהחיוב המיוחד הזה של עבוד לשמה בגויל שייך לדין של כתיבת ס"ת לשמה. זאת אומרת הואיל ויש דין של כתיבת ס"ת לשמה ועבוד הגויל הריהו תחלת סדר הכתיבה, גם העבוד צריך לשמה.

ובכך מתיישבת הקושי' שהקשה ר"ת על השי"ן בעור הבתים. לבעה"מ, אע"פ שקדושת כתב השי"ן מקדשת את העור בגופא דקדושה אין צורך בעבוד לשמה, כי שאר הזמנות של העור מספיקות בכוונת הלשמה בעשיית הבתים. בדין זה קבל בעה"מ דעתו של ר"ת. רק כשיש סדר של כתיבה - בגויל ובכתיבת ס"ת - חל חיוב מיוחד לכוון לשמה בעצם עבוד הגויל כשם שיש צורך לכוון לשמה בעת כתיבת הס"ת. ברם בשי"ן של התפילין - שאין בה מעשה כתיבה בדיו ובגויל - אין הדין המיוחד הזה קיים, והעושה יכול לכוון לשמה גם בשעת שאר ההזמנות של העור.

ד

שיטת הרמב"ן בסוגיא מבוארת במלחמות ד'.

ויש להעיר על דבריו:

א) הרמב"ן מקשה, מאחר שהרי"ף פוסק כשמואל דבעינן טווית הציצית לשמה, היאך פסק כחכמים דלא בעינן עיבוד עור התפילין לשמה, מ"ש ציצית מתפילין.

ותירץ הרמב"ן דבעינן לשמה רק כשקיימת גזה"כ המחייבת העשייה לשמה. בציצית ובס"ת יש גזה"כ המחייבת לשמה אבל לא בתפילין. ויוצא מזה שלרמב"ן המחייב של לשמה הוא חלות שם עשיית חפצא של מצוה ולא הקדושה של ס"ת, תפילין ומזוזות. לפיכך סובר, שהסוגיא במנחות סוברת שבכל חפצא של מצוה יש צורך בעשייה לשמה - גם בציצית וגם בתפילין וס"ת. אך לפי המסקנה של הסוגיא בסוכה, רק החפצא של מצות ציצית צריך עשייה לשמה ולא החפצא של מצות תפילין.

אמנם יש לדקדק בזה. הרי הכוונה בלשמה של סת"ם, לאלו המחייבים כוונה לשמה, היא לשם קדושת סת"ם. משא"כ בציצית שם הכוונה לשם חובת מצות ציצית. ובכן יש כאן לכאורה שני דינים שונים של לשמה. בסת"ם כוונת הלשמה היא דין ביצירת ועשיית חפצא של קדושה. ואילו בציצית הלשמה מהווה דין בהכשר החפצא של מצוה, וצ"ע.

ולולא דברי הרמב"ן, היה נ"ל כך: בסת"ם, הלשמה הוא כדי להכשיר את החלות של קדושה. ולכן תלוי חיוב הלשמה בהזמנה מילתא היא אם לאו. אם הזמנה מילתא היא, ויש חלות שם קדושה ע"י הזמנה בשעת העבוד, יש צורך בכוונה מיוחדת לשם קדושת סת"ם. אולם אם הזמנה לאו מילתא היא, ואין העבוד מקדש את העור, אין צורך בלשמה. זאת היא שיטת הסוגיא בסנהדרין (לפי פרש"י).

שאני כוונת הלשמה בציצית שהיא תלויה בחלות השם של חפצא של מצוה ולא בחלות קדושה. אנו פוסקים כשמואל שיש צורך בכוונת לשמה ביצירת החפצא של ציצית החל

משעת טוייה, והכוונה הזאת מעכבת גם כשאין דין הזמנה כלל. כוונת הלשמה בטויית הציצית דומה היא לכוונת הלשמה במצה. כשם שעשיית החפצא של מצת מצוה זקוקה היא לכוונה לשמה משעת הקצירה ועד אחרי האפיה, כן עשיית החפצא של מצות ציצית זקוקה היא לכוונה לשם חובת ציצית משעת הטוייה. ויוצא שאף אם הזמנה לאו מילתא עכ"ז יש צורך בלשמה של לשם חובת מצוה.

ב) אליבא דאביי הסובר הזמנה מילתא היא מציע הרמב"ן ביאור מחודש במחלוקת בין רשב"ג ורבנן. שניהם סוברים שהזמנה מילתא היא, אלא שלרשב"ג בעינן שכל עשיותיהם של התפילין תהיינה לשמה, כולל העבוד, ואילו לרבנן סגי בהזמנה אחת לשמה, גם לאחר העבוד. שיטת הרמב"ן היא שרבנן ורשב"ג חולקים במהות של חלות הלשמה: לרבנן, הדין של לשמה חל בחפצא של התפילין, ולשם יצירת חלות זו כוונה סגי בהזמנה אחת לבדה. ברם לרשב"ג, הדין של לשמה מהווה דין במעשי עשיות התפילין, ומשום כך סובר שכולם גם העבוד צריכים כוונת לשמה.

לרבא, האומר הזמנה לאו מילתא היא, פירש הרמב"ן, שרשב"ג דורש כוונה לשמה בעבוד מפני שמשוה עשיית החפצא של מצות תפילין לעשיית החפצא של מצות ציצית. אליביה, גם התפילין צריכים עבוד ועשייה לשם חובה. חולקים עליו רבנן. הם סוברים שרק בציצית יש צורך בכוונה לשם חובה בעת עשיית החפצא של מצוה. אבל בתפילין, שאין בהן גזה"כ לחייב כוונת לשמה, יש עשיית החפצא של מצוה בהכשר גם בלי כוונה לשמה.

ג) בס"ת, סובר הרמב"ן שיש צורך בעבוד וכתיבה לשמה. טעמו, מפני שבס"ת "כתיב כתבו לכם והיינו לשם חובתכם", וכן גם בס"ת של מלך "כתיב וכתב לו ודרשינן לשמו". דברי הרמב"ן כאן מרפסין איגרי. הסופר הכותב את הס"ת בודאי אינו מכוון לשם קיום חובת כתיבת ס"ת, שהרי כל יחיד ויחיד מצווה לכתוב ס"ת א' לעצמו והסופר כותב הרבה ספרי תורה. כוונת הלשמה בס"ת הריהי לשם קדושת ס"ת בלבד וצע"ג.

ולולא דבריו היה נראה לחלק בין ס"ת לתפילין בנוגע לצורך כוונה לשם קדושת החפצא. לס"ת יש חלות קדושת תורה מיוחדת לעצמה שהיא נעלה משאר קדושות כתבי הקודש. לפיכך, זקוקה עשיית ס"ת וכתיבתו לכוונה מיוחדת לשם קדושת ס"ת. לעומת זאת בעת כתיבת פרשיות התפילין ליכא חלות קדושת תפילין מיוחדת אלא חלות שם של קדושת כתבי הקודש גרידא, וכתבי הקודש הרי הם דברי תורה שבכתב הקדושים גם בלי כוונת לשמה. משום כך, בכתיבת פרשיות התפילין ובעבוד עורן אין צורך בכוונה לשם קדושת תפילין, שהרי קדושת התפילין מתחדשת אח"כ - בעת שימת הפרשיות הכתובות בתוך

הבתים של התפילין. כתיבת תפילין אינה חלות שם לעצמה אלא כתיבה דכתבי הקודש בעלמא, ולכן אינה זקוקה לשמה מיוחדת.

עכשיו יש לעיין בדין ס"ת של מלך. הרמב"ן קובע שכתיבת ס"ת של מלך צריכה כוונה מיוחדת לשמה. ועולה השאלה: האם הכוונה הזאת היא לשם חובת מצות כתיבה של המלך או לשם קדושת ס"ת של המלך. ולכאורה אין לס"ת של מלך קדושה נוספת על שאר ס"ת, וא"כ לכ"ע הכוונה בעת כתיבת ס"ת של המלך היא כוונה לשם החובה של מצות כתיבה. אך לפי חדוש דין מר' חיים זצ"ל י"ל, שלס"ת של מלך יש קדושה מיוחדת והלשמה בכתיבתו צריכה להיות לשם קדושת ס"ת של מלך.

הנה הרמב"ם (פ"ג ממלכים הל"א) כתב וז"ל: בעת שישב המלך על כסא מלכותו כותב לו ס"ת לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו ומגיהו מספר העזרה ע"פ ב"ד של שבעים ואחד, עכ"ל. ועלינו להבין למה הקפיד הרמב"ם שיכתב המלך ספרו מספר התורה שבעזרה ע"פ ב"ד של שבעים ואחד.

והיה מבאר ר' חיים זצ"ל ע"פ הירושלמי תענית (פ"ד ה"ב) וז"ל: שלשה ספרים מצאו בעזרה כו' בא' מצאו כתוב מעון אלהי קדם ובשנים כתוב מענה אלהי קדם וקיימו שנים ובטלו אחד, באחד מצאו כתוב וישלח את זעטוטי בני ישראל ובשנים כתוב וישלח את נערי בני ישראל וקיימו שנים וביטלו אחד וכו'. יוצא איפוא שספרי התורה שבעזרה לבדם קובעים את המסורת, וע"פ רוב הספרים שבעזרה נקבעה המסורת של כל ס"ת בישראל. ולשם כך נמסרו הספרים שבעזרה לרשותם של בעלי המסורה, לסנהדרין של ע"א, כי כבעלי המסורה אחראים הסנהדרין בעד מסורת התורה וממילא לסה"ת שבעזרה. והיה מוסיף, שכתיבת משה רבינו אינה מעכבת בחלות השם של ס"ת שבעזרה, אבל מסירה לרשותם של הסנהדרין אכן מעכבת כי הם בעלי מסורת התורה, ודוקא ס"ת שנמסר להם יכול להחשב ספר תורה שבעזרה שקובעים על ידו מסורת התורה בישראל.

היוצא מזה, שס"ת שבעזרה הוא חלות שם בפני עצמו שהרי דוקא ממנו קובעים את המסורת בכל סה"ת שבישראל. ויתכן לפי"ז דלס"ת שבעזרה יש חלות קדושת תורה מיוחדת כי היא התורה של המסורה, וקדושתה אינה כתורה בעלמא שבידי ישראל אלא הריהי כתורת משה מסיני ממש וחלה עליה קדושת תורה מיוחדת משום שהיא החפצא של המסורה שנמסרה לסנהדרין הגדול. ס"ת שבעזרה הוא חפצא של קדושת תורה מעולה ומסוימת דהיא התורה של המסורה כפי שניתנה מסיני.

ובהתאם לכך י"ל שכאשר המלך כותב את הס"ת שלו מספר תורה שבעזרה ע"פ ב"ד של ע"א צריך לכוון לשם קדושה מיוחדת - לשם קדושת ס"ת של מלך הנכתב לפי ס"ת של המסורה שבעזרה. והוא משום שבספר תורה של מלך ג"כ יש חלות קדושה מיוחדת דומה לספר שבעזרה שקדוש בקדושת תורה מסוימת כפי שנתנה מסיני והוי חלות שם תורה בפני עצמה.

כל הנ"ל לפי הרמב"ן הסובר שיש דין כוונת לשמה בכתיבת ס"ת של המלך. אולם הרמב"ם (שם) אינו מזכיר צורך בכוונה לשמה. נמצא דאליביה, אין המלך צריך לכוון לכתב את הס"ת שלו לשמו. ההלכה קובעת רק שאין המלך יוצא חובתו בס"ת שירש מאבותיו. ונראה שסברתו הוא מטעם שס"ת של מלך מיוחד רק למלך הכותבו ולא למלך אחר, ובמיתתו מתבטל מאותו הס"ת השם של "ס"ת של מלך".

ד) עוד כתב הרמב"ן שבירושלמי איתא שהרבנן ורשב"ג פליגי גם בחציבת אבני הקודש ובאריגת בגדי הקודש - אם העשיות האלו צריכות כוונה לשמה. לרבנן אינן צריכות לשמה, ואילו לרשב"ג צריכות להיות לשמה. מסיק הרמב"ן וז"ל: למדנו פלוגתא דרשב"ג ורבנן בכל דבר שבקדושה כגון פלוגתא של כתיבת תפילין ומזוזות ובגדי כהונה ואבני מזבח וכיוצא בהן דבכולן לרשב"ג צריכין לשמה ולרבנן הזמנה לאו מילתא היא ולא מתפסי בקדושה וא"צ לשמן עד שיפרוט לך הכתוב כגון עשיית ציצית וכן ס"ת, עכ"ל.

שיטת הרמב"ן בירושלמי היא שלרשב"ג, הסובר הזמנה מילתא, יש צורך בלשמה מפני חלות קדשות החפצא. מאידך לרבנן דס"ל הזמנה לאו מילתא היא אין צורך בלשמה, כי לשמה הרי היא דין בחלות קדושת הזמנה. ולפי פירוש זה יוצא דבכל דבר הקדוש למצותו - כמו באבני בנין ובבגדי כהונה - יש דין של עשייה לשמה בעת חלות הקדושה של הזמנה.

והנה הרמב"ם (פ"א מבית הבחירה הל"כ) כתב וז"ל: אבנים כו' שחצבן מתחילה לבית הכנסת אין בונין אותן להר הבית, עכ"ל. וצריכים לבאר למה נקט הרמב"ם דינו דוקא בחצבן לבית הכנסת. והסביר הגר"מ זצ"ל שהרמב"ם אינו מחייב חציבה לשם קדש, כפי שסובר הרמב"ן. שיטת הרמב"ם היא שחציבה לשם חול פוסלת היא את האבנים לקדש, ולפיכך נקט חציבה לבה"כ, כלומר, שאף החציבה לקדושה קלה פוסלת את האבנים לקדושת הר הבית. עכ"ז בניגוד לדעתו של הרמב"ן אין הוא דורש כוונה חיובית לשמה בחציבת האבנים. מכאן שלפי הרמב"ם בחציבה סתמא האבנים ראויות להר הבית. אך לפי הרמב"ן יש צורך בחציבה לשם קדושת אבני הר הבית.

שם. גמרא: אמר רב עשאה מן הקוצין ומן הנימין ומן הגרדין פסולה. ביאור דינו של רב תלוי בשיטות הראשונים. וז"ל של רש"י: הואיל ותלויין ועומדים כל אלה בבגד ולא נתלו בה לשם ציצית לאו עשיה לשמה היא, עכ"ל. לרש"י, שלשת הפסולים האלה הם מפני שלא נתלו לשמה, ותליית הציצית צריכה לשמה.

בעל המאור מביא פרוש אחר בשם הגאונים (ד: ברי"ף) וז"ל: וטעם הקוצין והגרדין והנימין שהם פסולים, לדברי הגאונים אליבא דרב משום דבעינן ציצית הכנף מין כנף ואין ג' מינים הללו ראויין לעשות מהן בגד שהם פסולת הצמר ואין בגד נעשה מכמותן, עכ"ל. לפי פרושו, בגלל ההלכה של מין כנף, ציציות כשרות רק במינים הראוים לעשיית בגד. שלשת המינים האלו הואיל ואינם חוטים הראויים לעשיית בגדים - פסולים הם לציצית.

בהשגות הראב"ד על המאור הקטן במס' סוכה כתוב, וז"ל: וטעמא דרב דפסול בקצין וגרדין ונימין משום דאינן מן המובחר, עכ"ל. לדעתו, קיים בהם הפסול של מומין. לא רק בקרבנות אלא גם במצוות יש צורך למין המובחר. דבר שאינו מן המובחר, הנחשב בעל מום, הריהו פסול.

קרוב לומר שזאת היא גם דעתו של הרמב"ם (פ"א מציצית הלי"א) הכולל פסולי הקוצין, הנימין, והגרדין לציצית באותה הלכה של צמר הגזול ושל עיר הנדחת ושל המשתחוה לבהמה שצמרה פסול לציצית. הצמר בכל אלה פסול לציצית מדין מאוס מחמת עבירה הפסול לקרבן וכן למצוות - כדאיתא במס' ע"ז (מז.). כפי הנראה, סובר הרמב"ם שדבר מאוס פסול למצוות מפני שאינו מן המובחר כמו שדבר שאינו מן המובחר פסול לקרבנות. (בקרבנות, כלל הנביא (מלאכי א') המאוס מפני העבירה והמאוס מפני שאינו מן המובחר בחדא מחתא: "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה גו' הארצה אותה מידכם וגו' (מלאכי א':י"ג). ונראה שרש"י ובעה"מ חולקים על כך. שיטתם: החפץ המאוס מחמת עבירה פסול לקרבן ולמצוה. ברם הדבר המאוס מפני שאינו מן המובחר פסול לקרבן בלבד ולא למצוה.[33] טעם נוסף לפסול הקוצין, הנימין, והגרדין לציצית נמצא בראב"ד על המאור. וז"ל: גרדין מפני שכבר היו בבגד והתורה אמרה ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, דאפי' לשמה נמי, עיבוד לא מיבעיא ליה למעבד הכי, עכ"ל. לפי טעם זה, צריכות הציציות להיות מקודם חפצא נפרד מהבגד, ואח"כ להתחבר לבגד ע"י קשירה. חוטים אלה מכיון שהיו אריג אחד ותפורים עם הבגד מתחילתו נחשבים הם כבגד עצמו, ומפני כך פסולים שאינם חפצא של ציצית על הכנף. גם כוונה לשמה

[33] אך עיין בשעורים רפ"ג שמרן שליט"א פירש דין ההדר לרש"י משום פסול מאוס במצות ד' מינים, עיין שם.

בעת האריגה והתפירה לא תועיל להכשירם לדעת הראב"ד שהרי חפצא של ציצית אינה קיימת כלל, בניגוד לדעתו של רש"י.

שם. גמרא: דבעינן טויה לשמה. אליבא דהרמב"ם שפוסק דרק הטויה בעי לשמה ולא הטלת הציצית בבגד ניתן לחקור במי שמטיל ציצית בכוונה שלא לשמה אם הציצית נפסלות בכך. יתכן שדעת הרמב"ם היא שהלשמה של הטויה מצטרף להטלה לעשותה בסתמא לשמה אבל כשיש מחשבה מפורשת שלא לשמה בשעת ההטלה הציצית פסולות או"ד אינו צריך חלות לשמה במעשה ההטלה בכלל ובכן אין כוונת שלא לשמה בהטלה פוסלת, וצ"ע.

שם. רש"י ד"ה כשרה. וז"ל דטויה לשמה לא בעינן שאין טויה מן העשיה, עכ"ל. בביאור דבריו נ"ל, כי רש"י סובר דאליבא דרב שייך לשמה רק בשעת גמר חפצא שאז נחשב לחפצא של מצוה, וזוהי שעת הטלת הציצית דאז מקרי ציצית. אולם בשעת הטויה ליכא עדיין חפצא של מצוה ועל כן לא צריכה לשמה.

שם. רש"י ד"ה על החגיגה. ז"ל: שלמי חגיגה שם שמים חל עליהן לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין דזכו בהו בתר הכי משולחן גבוה כעבד הנוטל פרס, עכ"ל. דברי רש"י צ"ע. הרי זריקת הדם היא המעשה המתיר של איסור הקדשים ולא הקטרת האימורין. ועל כן, אם נשפך דמו הקרבן אסור באכילה - מפני שחסר המתיר של הזריקה. ברם אם נאבדו האימורין, הבעלים והכהנים אוכלים את הבשר, דרק כשהאימורין קיימים מעכבת הקטרת האימורין את אכילת הבשר. ובכן עולה הקושיא למה הזכיר רש"י הקטרת האימורין ולא הזכיר את זריקת הדם.

ונ"ל, שהוקשה לרש"י מהי ההשואה בין סוכה לחגיגה. הלא בחגיגה איסור ההנאה שבה הוא בקדושת הקרבן, ופשוט שאין קדושה כזאת בסוכה. משום כך פירש רש"י, שמלבד אסה"נ בקדשים שחל מחמת קדושת הקרבן יש גם אסה"נ מיוחד בגלל החלות של שם שמים על הקרבן. דין זה קיים כל זמן שלא נעשה מצותו של הקרבן. אסה"נ של קדושת הקרבן עצמה הופקע ע"י זריקה. אך נשאר עדיין איסור של שם שמים מפני שהקרבן עומד למצותה של הקטרת האימורין. ולכן אם נאבדו האימורין, הרי נגמרה מצותו של הקרבן, והותר הקרבן לאכילה. עקב זה מפרש רש"י שאין כוונת הגמ' להשוות את הסוכה לקרבן לפני זריקת הדם, אלא לקרבן אחר זריקה ולפני הקטרה, שאין איסור הקדושה קיים רק איסור של שם שמים מחמת מצותו של הקרבן. בדומה לכך נאסרת הסוכה מפני החלות של שם שמים. זהו ההיקש של הגמרא כשם וכו'.

שם. תוס' ד"ה מנין.

א) שיטת התוס' היא שבסוכה האסורה מפני שחלה עליה קדושה דאורייתא של שם שמים אין התנאי מועיל. ר"י סובר שכך דינו של הסוכה דוקא בעודה קיימת, ואילו ר"ת ס"ל שרק על העצים של כדי הכשר הסוכה חלה הקדושה מדאורייתא ולא מהני תנאי בהם, אבל העודף על כדי הכשר סוכה נאסר רק מדרבנן ויש להם תנאי. שיטת הרמב"ן במלחמות ד' למס' ביצה (ל:) שהתנאי של איני בודל מהם כל בהש"מ מועיל להתיר את ההנאה מעצי הסוכה - כנגד שיטת בעלי התוס'. וצריכים להבין את יסוד פלוגתתם.

ונראה שהמחלוקת תלויה אם יש בעלות על קדושת הסוכה. לפי הרמב"ן האיש המקצה את העצים נחשב ע"י כך לבעלים על חלות קדושת הסוכה. ואם הוא מתנה כדין בשעת הקצאת העצים שאינו בודל מהם כל בהש"מ הותרו העצים בהנאה. אליבא דבעלי התוס', המקצה את העצים אינו נחשב לבעלים על חלות קדושת הסוכה. אינו יכול להתנות איזה תנאי שהוא להתיר את ההנאה מהעצים.

עיין במלחמות ד' למס' שבת (ריש פרק שני) הסובר שחל שם שמים על נר חנוכה כמו שחל על הסוכה. ויוצא שהוא סובר, שבכל המצוות חל שם שמים על החפצא של המצוה. וי"ל שבהתאם לכך הוא סובר שתנאי מועיל בסוכה - כשם שמועיל בשאר מצוות. המקצה איזה שהוא חפצא של מצוה נחשב לבעלים. לעומת זאת התוס' סוברים שבשאר מצוות ליכא החלות של שם שמים. האיסורים של שם שמים מן התורה מוגבלים הם לסוכה בלבד, ולשיטתם, האיסורים האלה חלים מעצמם על הסוכה בלי שיהיה כח ביד המקצה להתנות עליהם.

והנה, הגר"א (או"ח סי' רס"ג) תולה את המחלוקת בש"ע אם מועיל תנאי בנר שבת בשאלה אם יש תנאי בעצי סוכה. ולכאורה דבריו משוללי הבנה: מה הדמיון בין נר שבת המהוה סתם חפצא של מצוה בעלמא לסוכה שחל עליה שם שמים - שזו היתה סברת התוס' לומר שאין תנאי בעצי סוכה. וע"כ שלא נתכוון הגר"א לשיטת התוס' שלפנינו אלא לשיטת הר"ן במס' ביצה שמביא כמקור לדבריו, עיין שם, ולדעתו המחלוקת אינה קיימת בסוכה בלבד אלא בכל חפצי מצוה בעלמא - האם הקצאת חפצא של מצוה חלה משום הקצאת הגברא ולכן מועיל תנאי להתיר, או"ד שהקצאת החפצא חלה מאליה מן השמים ואין לגברא בעלות להתנות תנאי להתיר.

ב) שיטת ר"ת בתוס' כאן מתפרשת בשני אופנים: י"ל, שהחלות של שם שמים נקבעת בעת בניית הסוכה[34], אחר שעשה את השעור המכשיר את הסוכה בעצי הסכך, כל הסכך הנוסף אח"כ בגג אינו נאסר בחלות של שם שמים. או י"ל, דעד שעת ההנאה אינו

[34] עיין בב"י סי' תרל"ח ובלשון הש"ע שם ובביאור הלכה שם.

מבורר איזה עצים נאסרים בחלות של שם שמים. ולכך, כל זמן שמסתפק מהסכך ועדיין הסוכה כשרה אינו עובר באיסור של שם שמים. רק כשמסתפק מהסכך ועם הנאתו פוחת הוא את שעור הסכך מכדי הכשר הסוכה נכשל הוא באיסור של שם שמים. לפי"ז, יסודו של האיסור של שם שמים אליבא דר"ת הוא בטול החפצא של הסוכה ממצותה. אם ההסתפקות מהסוכה פוסלת אותה עובר הנהנה ע"י כך על האיסור של חלות שם שמים, ע"י בטול מצות הסוכה.

ג) מסתבר שר"ת יסכים עם שיטת ר"י הסובר שיש חלות של שם שמים רק כל זמן שהסוכה קיימת. מאידך גיסא - אין להכריע מהתוס' כאן אם ר"י מקבל את שיטת ר"ת הסובר שהחלות של שם שמים מוגבלת להכשר הסוכה.

ד) שיטת הרמב"ם בחלות של שם שמים קשה ומחוסרת ביאור. וז"ל (פ"ו מסוכה הלט"ו - ט"ז): עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך אין ניאותין מהן לדבר אחר כו' וכן אוכלין ומשקין שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור להסתפק מהן כל שמונה, ואם התנה עליהן בשעה שתלאן ואמר איני בודל מהן כל בהש"מ הרי זה מסתפק מהן בכל עת שירצה שהרי לא הקצה אותם ולא חלה עליהן קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה, עכ"ל.

שני דברים טעונים עיון:

1) מהרמב"ם נראה שקדושת הסוכה חלה על עצי הסכך, הדפנות, וגם על נוי הסוכה. וקשה טובא, למה תחול קדושת הסוכה על הנוי, הרי אין הנוי חלק מן החפצא של הסוכה, וצע"ג.

2) עוד, מהרמב"ם משמע שהתנאי של איני בודל מועיל רק בנוי ולא בסכך ודפנות, ואם סובר שחל שם שמים גם על הנוי למה ניתן להתנות על הנוי ולא על הסכך או על הדפנות, וצ"ע.

ה) במנין המצוות הנמצא בספר "משנה תורה" (מצוות ל"ת מספר ס"ה) איתא, וז"ל: שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין ואין מאבדין כתבי הקדש שנאמר אבד תאבדון לא תעשון כן לה' אלקיכם עכ"ל. הרמב"ם מחדש שהאיסור לאבד דברים שנקרא עליהם שמו של הקב"ה נוהג מדאורייתא גם בהשחתת בית הכנסת. במס' מגילה (פרק ג') פליגי הר"ן והרמב"ן בהקצאת בהכ"נ. לר"ן, יש חלות קדושה בבהכ"נ מעין קדושת המקדש, ואילו לרמב"ן, בבהכ"נ יש החלות של אתקצאי למצותה כמו בכל חפצא של מצוה. שיטת הרמב"ם בנידון זה אינה ברורה. לכאורה איסור האבוד והשחתה בבהכ"נ מה"ת מורה על חלות

קדושה הדומה לקדושת המקדש. אך יתכן שלבהכ"נ יש רק הדין של אתקצאי למצוה, אלא שהוא סובר, שיש איסור אבוד והשחתה מה"ת בכל חפצא של מצוה, וצ"ע. עוד יש להסתפק אליבא דהרמב"ם באיסור אבוד והשחתה בסוכת החג - האם החלות של שם שמים שבסוכה כלולה לדעתו בלאו הזה או לא, וצ"ע.[35]

שם. תוס' ד"ה מה. משמע מדברי התוס' דיש ב' שיטות:

א) שיטת ר"ע הלומד איסור הסוכה מחג הסוכות לה'; ב) שיטת ריב"ב דמשוה סוכה לחגיגה.

וקרוב לומר שהפלוגתא סובבת על עיקר יסודו של איסור סוכה - האם הוא דין קדש (לריב"ב) או איסור של מוקצה מחמת מצוה (לר"ע). ונפקא מינה במי שישרוף וישחית עצי סוכה בזמן החג אם יעבור על הלאו של "לא תעשון כן" האוסר השחתת דברים קדושים[36], לפי ר"ע לא יעבור על הלאו ואילו לריב"ב יעבור, ויל"ע בזה.

שם. תוס' ד"ה ההוא. בענין מצוה הבאה בעבירה עיין לקמן בשעורים על פ"ג בקונטרס מצוה הבאה בעבירה.

דף ט:

גמרא: וכי חמתו מרובה מצלתו וכו' הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר וכו' אמר רב פפא כשחבטן. בביאור קושית הגמרא ותירוצה ישנן כמה שיטות ראשונים:

א) שיטת רש"י: רש"י מפרש שמדובר כאן שבסכך הכשר בפני עצמו ליכא שעור של צלתו מרובה מחמתו. הגמרא מקשה דא"כ איך ישלים הסכך הפסול - כגון ענפי האילן - את שעור הצל של הסוכה. ותירץ רב פפא שמוריד את ענפי האילן הפסולים לערבבם בתוך הסכך הכשר. בכך הם מתבטלים ע"פ דין בטול ברוב, ולפיכך מצטרפים הענפים לשעור צל הסוכה. ביאורו של רש"י משולל הבנה. הרי כלל גדול בהלכות בטול התערובת בכהת"כ שכל זמן שניכר האיסור ויכולים לבררו אינו בטל ברוב. ובכן מה מועילה השפלת ענפי האילן בתוך הסכך הכשר, הלא עדיין אפשר לברר ולהוציא את הסכך הפסול מן התערובת וא"כ אינו בדין שיתבטל, וצ"ע.[37]

ונ"ל, כי הדין של ניכר האיסור שאינו בטל בתערובת ניתן לפרש בתרי אנפי:

א) כשהדבר ניכר אין הוא בתערובת כלל: ב) ועוד י"ל שדבר ניכר נחשב לחלק מן התערובת אלא שאין התערובת מתירתו. ויתכן שרש"י סובר כצד השני, דהיינו שדבר

[35] עיין בשו"ת פני יהושע ח"ב סי' צ"ט ותשו' מהרש"ם חלק ה' סי' א'.
[36] ראה סה"מ להרמב"ם מצות ל"ת ס"ה וס' החנוך מצוה תל"ז וגם בשעורים למעלה.
[37] עי' בערוך השלחן סי' תרכ"ו סעיף ד' וסעיף כ"ג.

ניכר נכלל בתערובת, אלא שאין להתירו. ברם הבטול של סכך פסול הוא הכשרו של פסול, ולא מתירם של איסורין, ובכן גם דבר ניכר בתערובת הוכשר (עיין בשעורים לקמן (טו:) תוס' ד"ה והא), והדבר צ"ע.

ועוד יש להעיר. בתערובת איסור יבש בהיתר יבש - חתיכה אחת בשתי חתיכות שחד בתרי בטל - נחלקו הרא"ש והרשב"א (עיין ביו"ד סי' ק"ט ס"א ובגר"א אות ו' שם) אם מותר לאכל את כל התערובת של יבש ביבש בבת אחת או דלמא רק בזה אחר זה. הרא"ש מיקל מטעם בטול ברוב כי לדעתו האיסור מתהפך להיות היתר. ברם הרשב"א סובר שאסור לאכל את התערובת בב"א; מותר לאכול את החתיכות דוקא בזו אחר זו כשלא ידוע איזו חתיכה היא האיסור. שיטת הרשב"א היא שההיתר של יבש ביבש נעוץ בדין רוב המברר ספקות ושהוא חל דוקא באוכל את החתיכות בזו אחר זו. ביבש ביבש אין האיסור מתהפך להיות היתר מדין בטול ברוב כמו בתערובת לח בלח, אלא שמדין כל דפריש מרובא פריש חל דין רוב לברר שמותר לאכל את החתיכות בזו אחר זו. (ועיין בגר"א שם.)

יוצא איפוא שהרש"י שלפנינו מתפרש דוקא ע"פ שיטת הרא"ש ולא ע"פ שיטת הרשב"א. הרי לדעת רש"י הסכך הפסול שמתבטל יבש ביבש מועיל להשלים את שעור הצל. אין זה מדין רוב המברר אלא מדין רוב המבטל את הפסול והמהפך את הסכך הפסול לכשר.

ב) שיטת ר"ת: ר"ת, הרמב"ן, והר"ן מפרשים שסכך פסול הנמצא ע"ג סכך כשר פוסל את הסכך הכשר כנגדו למטה, אע"פ שהפסול חמתו מרובה מצלתו. אך ר"ת (בתוס' ד"ה הא) מחלק בין הסכך הפסול שפסולו בעצם מינו לסכך הפסול משום שנמצא למעלה מכ' אמה. אליביה סכך הנמצא למעלה מכ' אמה אינו פוסל את הסכך הכשר כנגדו למטה, משום שסכך הכשר במינו הנמצא למעלה מכ' אין בו דין פסול בגופו של הסכך; פסולו בשעוריו של הסכך בלבד. רק הסכך הפסול בפסול הגוף פוסל ומפקיע את הסכך הכשר כנגדו למטה.

בסוף דבריהם מביאים התוס' ראי' לר"ת מעירובין (ג.) גבי מקצת סכך למטה מכ' ומקצתו למעלה מכ' שהסוכה כשרה אע"ג שהסכך שהוא למטה מכ' חמתו מרובה מצלתו. הראיה זקוקה לביאור. ונראה שהוכחת התוס' תלויה בפירוש הגמ' שם כי הגמ' מתפרשת בשתי דרכים:

י"ל שהסוכה כשרה משום שגובה הסכך נמדד משפתו התחתונה, ולפי"ז ליכא ראיה כלל, שהרי ע"פ דין כל הסכך מונח מלמטה מעשרים. מאידך ניתן לפרש שכל חלק של

הסכך נמדד לעצמו אלא שהחלק התחתון מכשיר את החלק העליון הקיים למעלה מכ' בהכשר מיוחד של חלות דין גרירה שהסכך התחתון מכשיר את סכך העליון המונח למעלה מעשרים. ומוכח שהסכך העומד למעלה מעשרים אינו דומה לסכך הפסול בפסול הגוף, כי הסכך הפסול בפסול הגוף אינו בר גרירה והכשר כלל. ובכן הסיק ר"ת שהסכך העומד למעלה מעשרים שונה בעיקר דינו מהסכך הפסול בגופו ושאם חמתו של הסכך הקיים למעלה מעשרים מרובה מצלתו, אינו פוסל את הסכך הכשר הקיים למטה ממנו - שלא כדינו של סכך הפסול בפסול הגוף.

וראוי לדון אליבא דר"ת בענף אילן הקיים למעלה מעשרים, וחמתו מרובה מצלתו, אם יפסול סכך כשר הקיים כנגדו למטה מעשרים. לכאורה דינו שיפסל שהרי נוסף לפסול של עשרים אמה יש גם חלות פסול הגוף של מחובר לקרקע. אך אליבא דר"ת יתכן להיפך. והוא שסכך פסול פוסל את הסכך הכשר המונח כנגדו דוקא כשהפסול הוא בתוך עשרים אמה. ולשם הסברת צד זה י"ל שסכך שחמתו מרובה מצלתו אין לו חלות סכוך ע"פ דין (כנ"ל מפי הגר"מ זצ"ל בשעורים (ב.). דוקא בצרוף עם הסכך מלמטה ממנו יש לסכך הפסול שחמתו מרובה מצלתו חלות סכוך ע"פ דין, וכשיוצר רוב צל בקרקע הסוכה ע"י הצטרפותו לסכך הכשר יש בו הכח לפסול. לעומת זה כשהפסול שחמתו מרובה מצלתו עומד בעצמו למעלה מעשרים אמה, העובדה שהוא גבוה מעשרים מונעת את הצרוף עם הסכך שלמטה ממנו. יוצא שהסכך הפסול ע"פ דין אינו חפצא של סכך כלל, ואינו יכול לסבב פסול בסוכה, וצ"ע בזה.

ג) שיטת בעה"מ: בעה"מ סובר שסכך פסול העומד למעלה וחמתו מרובה מצלתו פוסל את כל הסוכה כולה מלמטה. אמנם בניגוד להרמב"ן דעתו של בעה"מ שהפסול אינו מוגבל לאותו סכך הקיים כנגדו מלמטה, אלא שכל הסוכה נפסלת. אולם בעה"מ תולה את דינו בשני תנאים:

א) הסכך הפסול צריך להיות קיים במקומו למעלה קודם שיש שיעור צל בסכך הכשר מלמטה. אם הועמד תחילה השעור של הסכך הכשר במקומו מלמטה, הסוכה כשרה.

ב) הוא מפרש הגמרא בשחבטן (ה. ברי"ף), וז"ל: כלומר שחבט ענפי האילן עד שנשרו כל העלין ממנו דגלי אדעתיה דלא ניחא ליה בצלו של אילן כלל ונעשה האילן כעומד בפני עצמו ולא מצטרף לצל הסוכה, עכ"ל. כשעושה הסכך מגלה דעתו שאינו מרוצה בצל האילן הוכשרה הסוכה.

שיטתו ובמיוחד שני תנאיו לכאורה משוללי הבנה. וכדי לבאר שיטתו נראה להקדים פסקו של הרמב"ם בדין נקובת הושט בשחיטה. הרמב"ם פוסק (פ"ג משחיטה הלי"ט)

וז"ל: בהמה כו' שניקב הושט בכל שהוא במקום הראוי לשחיטה הרי זו נבלה מחיים ואין השחיטה מועלת בה עכ"ל. ויפלא, למה נחשבת הבהמה נבלה כשהיא חיה והרי שם נבלה חל לכאורה רק בבהמה מתה. ותירץ הבית הלוי זצ"ל (עיין בספרו) שהרמב"ם סובר שבניקב הושט אין הבהמה בת מעשה שחיטה. מעשה שחיטה הוא רק בשחיטת רוב הושט, וכאן כשיגיע השוחט בחותכו את הושט למחצית הסימן יהיה רוב הושט שחוט ממילא מפני הנקב כי הנקב ישלים את שעור הרוב של חתיכת הסימן. ולפי שהבהמה אינה ראויה למעשה שחיטה נבלה היא מחיים.

ונראה, שבדומה לכך מתבארת שיטת בעה"מ. בעה"מ סובר שהסכך הפסול הקיים מלמעלה משלים ממילא את רוב הצל בקרקע הסוכה והוספת עוד סכך כשר אחרי כן אינה מועילה שהרי רוב הצל בסוכה כבר נגמר בפסול - ובכן הסוכה לעולם תהיה פסולה. אלא עדיין צריכים לבאר מדוע לבעה"מ תלוי הפסול בכוונת הגברא ובאיזה סכך היה קודם.

ונראה להציע ג' פירושים:

א) ניתן לפרש בעה"מ ע"פ הסברו של הגר"מ זצ"ל הנ"ל שבחמתו מרובה מצלתו ליכא חלות שם סכך כלל (ועיין לעיל בשעורים ב.). ומובן שגם לסכך פסול שחמתו מרובה מצלתו אין חלות שם סכך לכשעצמו דאינו סכך כלל. ברם כשהפסול הזה מצטרף לסכך הכשר למטה ממנו ליצור את השעור של רוב צל בקרקע הסוכה מתהפך הוא להחשב ע"פ דין לחפצא של סכך. וע"י כך הוא פוסל נמי את הכשר שלמטה ממנו, כנ"ל ע"י השלמת רוב, בדומה לשחיטה בנקובת הושט לרמב"ם. על כן, אומר בעה"מ שדוקא כשהגברא מכוון להצל בסכך הפסול מצטרף הסכך הפסול ליתר הסכך להחשב כסכך ופוסל. לעומת זה אם הגברא אינו מכוון להצל בסכך הפסול ואין הפסול מצטרף ליתר הסכך, אינו פוסל את הסוכה משום שאינו סכך כלל מאחר שחמתו מרובה מצלתו. הצרוף תלוי גם בקדימת הפסול לכשר. אם כבר יש רוב צל על הקרקע מהסכך הכשר לבדו בלי הסיוע מהפסול אין לפסול שהועמד באחרונה צרוף לכשר ואינו סכך כלל ולכן אינו פוסל.

ב) עוד יש לפרש שלבעה"מ, אם הגברא מכוון לסכך בסכך פסול, והסכך הפסול נמצא בסוכה קודם, אז כוונתו אח"כ לסכך לשם צל בסכך הכשר אינה יעילה, ולפיכך הסוכה פסולה. יסוד דינו של בעה"מ הוא הפקעה ופסול בכוונת הגברא לשם צל. משום כך, אם הגברא לא נתכוון להצל בסכך הפסול לא נפסלה כוונתו לשם צל בסכך הכשר, והסוכה כשרה. ועוד, אילו יצר הגברא מראש את רוב הצל על ידי הסכך הכשר אז העשייה

הראשונה חלה בכוונה נכונה לשם צל ע"י סכך כשר, והעמדת הסכך הפסול באחרונה לשם צל אינה פוסלת את הסוכה, שהרי הכוונה הראשונה חלה בהכשר והסוכה אינה חוזרת להפסל.

ג) שיטת בעה"מ מתפרשת גם ע"פ דעת הריטב"א (לקמן יא) שסכך תלוש פסול מפני שהוא מקבל טומאה או מפני שאין גדולו מן הארץ מ"מ חל עליו שם סכך פסול, אבל מחובר לקרקע אינו חפצא של סכך כלל, עיין שם. בהתאם לכך, יתכן שבעה"מ עוסק בפסול מחובר והוא סובר שמחובר אינו חפצא של סכך לבדו. עכ"ז אם הגברא יחשוב להשתמש במחובר להצל יהפוך להיות סכך פסול. ויוצא שדוקא בכוונת הגברא לצל פוסל המחובר את הסכך הכשר למטה ממנו. בלי כוונת הגברא לשם צל אין למחובר חלות השם של סכך פסול ואינו פוסל, כי אינו חפצא של סכך כלל. ולכן רק אם המחובר מלמעלה לפני הסכך הכשר פסולה הסוכה. כוונת הגברא לסכך במחובר אינה מחילה על המחובר שם סכך אא"כ הדבר המחובר יצר את הצל על הקרקע בראשונה ולא כשכבר קדם לו צל מסכך כשר.

שיטת הרמב"ם:

א) בנוגע לתערובת של סכך כשר ופסול שיטת הרמב"ם מחלקת בין סכך הפסול משום מינו בתערובת עם סכך כשר לבין סכך פסול מחמת תעשה ולא מן העשוי הנמצא בתערובת עם סכך כשר. לפי הרמב"ם בתערובת של סכך הפסול משום מינו עם סכך כשר אפילו יש רוב סכך כשר כל הסכוך נפסל. כן מבואר בדבריו (פ"ה מסוכה הלי"ב - י"ד) וז"ל: עירב דבר שמסככין בו בדבר שאין מסככין בו וסיכך בשניהם אע"פ שהכשר יתר על הפסול פסולה עכ"ל. ודומה שהוא מפרש את קושית הגמרא: הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, כלומר, סכך פסול פוסל את הכשר בתערובת אפי' כשהכשר הוא הרוב. והגמרא משיבה: בשחבטן, כלומר בשקצץ את ענפי האילן, וכמו שכתב שם וז"ל: הדלה עליה עלי האילנות ובדיהן וסכך על גבן ואח"כ קצצן אם היה הסכוך הרבה מהן כשרה עכ"ל. הפסול של תעשה ולא מן העשוי מופקע ע"י הכשרו של רוב סכך הנעשה כדין. אך דין זה מיוחד לפסולו של תעשה ולא מן העשוי בלבד.

ובביאור מה שהבחין הרמב"ם בין פסול תעשה ולא מן העשוי שהוא כשר בתערובת לשאר הפסולים שפוסלים בתערובת, נראה לומר שאם רוב הסכך עשוי כדין אין הדין של מן העשוי חל במעוט הסכך. לא שההכשר מדין בטול ברוב אלא משום שאין דין עשייה חל כלל ביתר הסכך המעוט. מאחר שהיתה חלות הכשר עשייה ברוב הסכך,

ממילא ליכא פסול כלל, כי עשיית רוב הסכך לשם צל קובעת את כל הגג לשם צל והסוכה כשרה.[38]

ב) לרמב"ם סכך פסול משום מינו המונח בצד סכך כשר בגג הסוכה אבל אינו מעורב בו אינו פוסל את הסוכה הקטנה אלא בכדי שלשה טפחים, כמבואר שם וז"ל: סיכך בזה לעצמו ובזה לעצמו זה בצד זה אם יש בסכך פסול שלשה טפחים במקום אחד כו' הרי זו פסולה בד"א בסוכה קטנה וכו'. ולכאורה תמוה מדוע פוסל בתערובת ומכשיר זה בצד זה. ויתכן שהרמב"ם סובר שהדין צלתה מרובה מחמתה כשרה הוא מטעם רובא ככולו, ואיתא במס' חולין (כט.) שכדי לומר רובו ככולו דרוש רובא דמינכרא, ותערובת סכך פסול בכשר מפקיעה הרובא דמינכרא והסוכה פסולה. ברם כשזה בפ"ע וזה בפ"ע יש רובא דמינכרא, ולכן מכשירה הרמב"ם.

ג) בסכך למעלה מעשרים אין ראיה מוכחת מהרמב"ם אם אכן קבל את שיטת ר"ת או לא. בנוגע להוצין היורדים לתוך עשרים, פסק (פ"ד מסוכה הלי"ג) וז"ל: היתה גבוהה מעשרים אמה והוצין יורדין לתוך עשרים אם היתה צלתן מרובה מחמתן יחשבו כגג עבה וכשרה עכ"ל. יוצא שלרמב"ם הסוכה כשרה מפני שע"פ דין גובהה של הסוכה נקבעה כלמטה מעשרים, אבל אין כאן הכשר מיוחד לסכך למעלה מעשרים כנ"ל אליבא דר"ת. לדעת הרמב"ם גובהה של הסוכה כולה נמדד מן ההוצין היורדין לתוך עשרים. עיין לעיל בשיטת ר"ת.

דף י.

כמה יהא בין סוכה לסוכה. ז"ל הסוגיא: אמר רב הונא טפח שכן מצינו באהלי טומאה טפח כו' ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי ארבעה שלא מצינו מקום חשוב פחות מארבעה ושמואל אמר עשרה מ"ט דשמואל כהכשרה כך פסולה מה הכשרה בעשרה אף פסולה בעשרה עכ"ל.

יש לבאר את יסוד המחלוקת. מסתבר, שהאמוראים חולקים בגדר הפסול של סוכה תחת סוכה. לשמואל צריכה העליונה להיות סוכה כדין ואז העליונה פוסלת את התחתונה. לכך הקפיד שמואל שיהיה בעליונה שיעור של עשרה טפחים וגם שתקבל כרים וכסתות ברצפתה ותהיה דירת סוכה. לדעתו, דוקא חפצא של סוכה כשרה למעלה פוסלת את הסוכה מתחתה, והפסול הוא סוכה תחת סוכה, פשוטו כמשמעו.

[38] עיין בספר אבני שוהם להגאון ר' משה בנימין טאמאשאו זצ"ל ח"א בהגדרת הפסול של תעשה ולא מן העשוי.

לרב הונא וגם לרב חסדא ורבה בר רב הונא העליונה פוסלת אע"פ שאינה חפצא של סוכה כהלכתה. נראה שלדעתם, גם חפצא של סכך למעלה פוסל את הסכך מתחתיו. ברם יש שני סככים נפרדים דוקא כשקיים הפסק ביניהם, ובלי הפסק נחשבים לסכך אחד. לרב הונא שיעור המרחק המחלק את הסככים לשנים הוא אהל טפח. ואילו לרב חסדא ורבה בר רב הונא המרחק המפריד בין שני הסככים קיים בארבעה טפחים של מקום חשוב. וכן מבואר בפירוש רש"י אליבא דרב הונא וז"ל: אמר רב הונא טפח, אבל בציר מטפח חד סככה הוא עכ"ל. הטפח המפריד מחלק את הסככים לשנים, ובכן הפסול הוא משום סכך תחת סכך. וכן מפרש רש"י גם את דעתו של שמואל וז"ל: כהכשרה כן פסולה, משום שתי סוכות פסלה קרא, וכי לית בה בעליונה הכשר סוכה לאו סוכה היא ולא פסלה עכ"ל. ביאור דבריו - עשרה טפחים קובעים את חלות השם חפצא של סוכה, והפסול של סוכה תחת סוכה.

אך מחוסרת הבנה פירש"י בשיטתם של רב חסדא ורבה בר רב הונא, שז"ל: שלא מצינו מקום חשוב להיות רשות לעצמו לא כרמלית ולא רה"י פחות מארבעה כו' וה"נ לאו רשות לעצמו היא לאקרויי סוכה תחת סוכה עכ"ל. מדבריו נראה שהוא מפרש את שיטתם כעין שיטת שמואל והיינו שבארבעה טפחים בגובהה נחשבת העליונה לחפצא של סוכה. ברם לכאורה ארבעה טפחים מהווים הפסק בין שני סככים, ומ"מ אין העליונה חפצא של סוכה, וצל"ע בדבריו.

עכ"ז, לפי דרך זו יש בסוגיא בסוכה תחת סוכה פסול מיוחד - או מטעם סוכה תחת חפצא של סוכה או מטעם סכך תחת סכך. אין כאן איזה שהוא קשר בין הפסול הזה לפסול של סוכה תחת סכך פסול.

ב

מאידך גיסא, הרמב"ן מפרש שפסולה של סוכה תחת סוכה הוא מטעם סוכה תחת סכך פסול. וז"ל בספר המלחמות (ריש פרק שני דף י. ברי"ף): ומתורת סוכה בתוך סוכה למדו חכמים דבר זה, כי היכי דאמר רחמנא התם דאתי סכך עליון שהוא פסול שאינו עשוי לצל, דהא איכא צל התחתון, ומבטל לאהל של סכך תחתון, ה"נ וכו'.

לפי הרמב"ן, בסוכה תחת סוכה נפסל סכך העליונה מפני שאינו עשוי לצל, שהרי סכך התחתונה הוא המסכך על הקרקע וצל של סכך העליונה אינו דרוש ליושב בסוכה למטה. ואע"פ שסכך העליונה עשוי לצל למקומו אבל אינו עשוי לצל למקומה של התחתונה. ומשום כך, סכך העליונה שאינו עשוי לצל נחשב כסכך פסול בנוגע למקומה

של התחתונה. הוא פוסל את הסוכה התחתונה כמו שהבית פוסל את הסוכה בדין סוכה בתוך בית.

בהתאם לשיטתו יהיה הרמב"ן מוכרח לפרש גם את שיטת שמואל של שיעור עשרה טפחים מדין הפסק המחלק את שני הסככים מהדדי ולא מדין חלות חפצא של סוכה כשרה. שמואל סובר, לדעת הרמב"ן, שני סככים מצטרפים לחלות שם סכך אחד כשאין הפסק ביניהם לחלקם. אך כשקיים שעור סוכה של עשרה טפחים וגם מקום דירת סוכה הראוי לקבל כרים וכסתות ביניהם מתחלקים שני הסככים מהדדי. ואז הופך סכך העליונה להיות חפצא של סכך פסול שאינו עשוי לצל והוא פוסל את הסוכה מתחתיו. לדעת הרמב"ן יש רק פסול אחד בסוגיא - סוכה תחת סכך פסול.

מדברי הרמב"ם (פ"ה מסוכה הלכ"ב) נראה שהסכים לשיטת הרמב"ן וז"ל: העושה סוכה על גבי סוכה התחתונה פסולה כמי שעשה סוכה בתוך הבית וכו'. ממה שהשווה הרמב"ם סוכה על גבי סוכה לסוכה בתוך הבית מוכח שבדומה לבית המהווה סכך פסול כן בסוכה תחת סוכה סכך הסוכה העליונה סכך פסול הוא הואיל וצלו אינו חל עבור היושבים בקרקעה של התחתונה. כסכך פסול הוא פוסל את התחתונה כשם שהבית פוסל את הסוכה העומדת בתוכו.

וכן יתפרש המשך לשונו של הרמב"ם שם, וז"ל: בד"א שהתחתונה פסולה כשהיה גובה חלל העליונה עשרה טפחים או יתר והיה גג התחתונה יכול לקבל כרים וכסתות של עליונה אפילו ע"י הדחק עכ"ל, כלומר ע"י מלוי תנאים אלה נחשבים לשני סככים ובכן העליונה נחשב לסכך פסול שאינו עשוי לצל והוא פוסל את התחתונה.

ועוד שם: אבל אם אין גובהה של עליונה עשרה או שלא היתה התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה אפילו ע"י הדחק התחתונה כשרה עכ"ל. בכך מצטרפים שני הסככים לחפצא של סכך אחד כשר המטיל צל על הקרקע. ומש"כ שם וז"ל: והוא שלא יהיה גובה שתיהן יתר על עשרים אמה, שהתחתונה בסכך העליונה היא ניתרת עכ"ל, המובן הוא שסכך מעל עשרים אמה אינו מצטרף לסכך התחתונה, והתחתונה אינה ניתרת בסככה של העליונה, ויוצא שהתחתונה נפסלת. באופן זה יש שני סככים נפרדים מהדדי והסכך של העליונה שהוא פסול פוסל את התחתונה, כנ"ל.

שם. תוס' ד"ה אמר. התוס' מקשים דנימא חבוט רמי. ונראה ליישב דחבוט רמי מהוה דין בהשלמת שעור הסוכה. בסוכה המדולדלת חסר שעור סכך וכדי להשלים את השעור אמרינן חבוט רמי. אולם כאן שיש שעור למעלה ולמטה וא' פוסל את השני בכה"ג לא אמרי' חבוט רמי כיון דלכל א' יש שעור שלם לעצמו.

שם. רש"י ד"ה פסולה. ז"ל: משום דאינו יושב בסוכה דאהל מפסיק ביניהם עכ"ל. דברי רש"י זקוקים לביאור, דלכאורה סכך פסול הוא פסול בפני עצמו ואינו מטעם דאהל מפסיק.

ונראה שבסכך פסול יש ב' דינים: א) סכך פסול למעלה מן הגג הוא פסול הפוסל את החפצא של הסוכה; ב) סכך פסול המונח למטה מן הסכך חל כאוהל דהוי פסול במעשה ישיבת הגברא, ודומה דין זה לדין סכך פסול פחות מד' דאע"ג שהסוכה כשרה עכ"ז להרבה ראשונים (יט.) אין ישינים תחתיו כיון שהגברא חייב לשבת תחת סכך כשר, וה"ה כשיושב באהל בתוך הסוכה נפסל מעשה ישיבת הגברא. (ואפי' לרש"י לקמן (שם) הסובר דישינים תחת סכך פסול פחות מד', כ"ז הוא משום דכיון דהוא פחות מד' ברוחב ואינו קובע מקום לעצמו כשיושב תחת הסכך הפסול נחשב כאלו יושב תחת יתר הסכך שהוא כשר כמו דין פסל היוצא.)

שם. תוס' ד"ה פירס. רש"י מבאר פירס סדין על הסוכה מפני החמה שמדובר בסדין שנפרס להגן על האדם עצמו. ואילו ר"ת מפרש, שהסדין נפרס להגן על הסכך שלא יתייבש מחמת החמה ותעשה חמתה מרובה מצלתה. ועלינו לבאר במה פליגי.

והנה שיטת ר"ת מתפרשת בשני אופנים. הר"ן מפרש שר"ת סובר שלא נפסלה סוכה תחת אילן אלא בשקדם האילן לסוכה אבל לא בקדמה הסוכה לאילן. בציור המשנה קדמה הסוכה לסדין ויוצא שלפי פרש"י שפירס הסדין להגן על האדם לא היה מהראוי שהסוכה תיפסל. דעת ר"ת שהסוכה נפסלה אך ורק מפני שהסדין מעמיד את הסכך ושומרו מלהתייבש, וסכך פסול המעמיד את הסוכה פוסלה בכל מקרה אף אם הסוכה קדמתו. ונראה שיסוד השיטה הזאת הוא שסכך פסול מונע את חלות הכשרה של הסוכה. בהתאם לכך, אם קדם סכך פסול לסוכה נמנע הכשרה של הסוכה. ואם הועמדה הסוכה קודם והוכשרה אינה חוזרת ונפסלת בהעמדת הסכך הפסול. ברם סכך פסול המעמיד את הסוכה אפי' אם הונח אחר הקמת הסוכה מפקיע הוא את הסוכה מהכשרה ופוסלה. ומסתבר שכ"ז כשהסכך המעמיד הוא בשעור רוחב טפח במקום אחד, אבל פחות מרוחב טפח אינו חפצא של סכך פסול כלל וגם כמעמיד אינו פוסל ע"פ דעתו של הגר"ח זצ"ל הנ"ל בשעורים (ד.).

המחבר (באו"ח סי' תרכ"ט סי"ט) פוסק שסכך פסול שהועמד כדי להגן על האדם עצמו אחרי העמדתו של הסכך הכשר אינו פוסל את הסוכה לר"ת בתנאי אם הסכך הפסול קיים תוך ארבעה טפחים לסכך הכשר. הוא מפרש את ר"ת אחרת. לפיו, סובר ר"ת שסכך פסול הבא באחרונה אינו נחשב לסכוך מפני שהוא בטל תוך ארבעה טפחים

לסכך הכשר הקודמו. בד"א כשהסכך הפסול אינו מסייע לקיום הסכך הבא בראשונה, אולם כשהסכך הפסול מעמיד את הסכך הקודמו מלהתייבש אכן נחשב הוא לסכוך ופוסל.[39]

דף י:

גמרא - בציר מעשרה נמי הוי אוהלא. בביאור הפסול של היושב תחת האוהל בסוכה נחלקו בעה"מ והרמב"ן (ריש פ"ב). לפי בעה"מ היושב מתחת לאהל בסוכה אינו מקיים את המצוה מפני שע"פ דין אינו יושב בצל הסוכה וכאילו אינו יושב בסוכה כלל, וכן נמי פירש רש"י על המשנה, וז"ל: פסולה משום דאינו יושב בסוכה דאהל מפסיק ביניהם עכ"ל. מאידך אליבא דהרי"ף והרמב"ן בספר מלחמות ד' היושב באהל בסוכה אכן נחשב ליושב בסוכה, אלא שהאהל פוסל את הסוכה ומבטל את הכשרה ליושב באהל. לדעתם יש כאן סכך פסול הפוסל את הסוכה.

וזה ביאור הסוגיא שלפנינו לפי שתי השיטות. וז"ל הגמרא: מכלל דקינופות אע"פ שאין גבוהין עשרה, שאני קינופות דקביעי, והרי סוכה על גבי סוכה דקביעא ואמר שמואל כהכשרה כך פסולה, אמרי התם דלמפסל סוכה בעשרה הכא דלשווי אוהלא בציר מעשרה נמי הוי אוהלא, עכ"ל.

לפי בעה"מ ורש"י המסקנא היא: בקינופות מפסיק האהל בין היושב בו לבין צל הסוכה; אהל קבוע אפילו כשהוא פחות מגובה י' מפסיק. בסוכה תחת סוכה לשמואל חל דין אחר: חפצא של סוכה למעלה פוסל את התחתונה. משום כך רק כשיש שעור גובה עשרה בעליונה פסול שכן שעור עשרה מעכב בחלות שם החפצא של סוכה לעליונה הפוסל את התחתונה.

לפי הרמב"ן הבאור הוא: ההו"א הניחה שגם בסכך פסול מעכב השעור של גובה עשרה להחשיבו חלות שם סכך פסול. הרי גם בקינופות וגם בסוכה תחת סוכה קיים הפסול של סכך פסול. ולפיכך ס"ד שרק בגובה עשרה מהקרקע הקינופות פוסלין שאז נחשבים הם חפצא של סכך פסול.

המסקנה היא שאכן בשני האופנים קיים פסול סוכה משום דין סכך פסול הפוסל, עכ"ז שונים ביניהם זה מזה. בסוכה תחת סוכה רק הפסק של עשרה טפחים גורם שיהיו שני סככים נפרדים. הסכך העליון פסול מפני דאינו עשוי לצל והוא פוסל את הסכך התחתון. ברם כשההפסק בין התחתונה והעליונה פחות מעשרה טפחים יש רק סכך

[39] עי' בב"י ובב"ח סי' תרכ"ט ובביאור הלכה שם ד"ה ובלבד ובערוך השלחן סעיף ל"ד.

אחד כשר העשוי לצל שהרי סככי התחתונה והעליונה מצטרפים יחד להוות חפצא אחד של סכך סוכה. לעומת זה בקינופות אין גובה עשרה מעכב בחלות השם סכך פסול. הסדין הפרוש על הקינופות סכך פסול הוא במינו גם בלא גובה עשרה, ובכן גם בכך פוסל הוא את הסוכה.

שם. גמרא: נויי סוכה אין ממעטין בסוכה. נויי סוכה אין ממעטין למעלה אבל מן הצד ממעטין. לביאור החילוק בין מעוט בגובה למעוט מן הצד, נ"ל, שגובה עשרה הוא שעור במדידת סכך ומחיצות הסוכה ע"פ דין. לפיכך, אין נויי הסוכה ממעטים את שעור מדת גובהה של הסוכה שהרי הם בטלים ע"פ דין לסכך. מאידך שבעה על שבעה במקום הסוכה הוא שעור בתשמיש הסוכה במציאות. ולכן גם הנויין ממעטים את השעור הזה, שהרי כשיש נוי בצד חסר מקום הראוי לתשמיש במציאות.

ברם צ"ע, הא איתא לעיל (ד.) ששעור העשרה בגובה הסוכה ג"כ מהווה דין בדירה שהרי כשהוצין יורדין לתוך עשרה הסוכה פסולה מדין דירה סרוחה. ויוצא לכאורה שהדין של דירה סרוחה תלוי בתשמיש במציאות, ובכן מהראוי שגם נויי סוכה ימעטו את שעור גובה עשרה ההכרחי לתשמיש וכשהם יורדים תוך עשרה למה לא תחשב הסוכה דירה סרוחה.

ומוכח מכאן כפירוש שלנו בשעורים לעיל (ד.) שהדין של דירה סרוחה אינו תלוי בתשמיש במציאות אלא מהווה דין במדידת השעורים של הסוכה, כלומר, הוצין היורדים לתוך עשרה טפחים ממעטים ע"פ דין את שעור גובה דירת הסוכה. לעומת זה נויי סוכה - הבטלים לסכך מלמעלה מי' - אינם ממעטים את שעורי דירת הסוכה בגובה, ולכן אינם פוסלים מדין דירה סרוחה. עיין בתוס' שלפנינו ד"ה נויי, ונראה שכוונו לביאור זה.

שם. שיטת הרמב"ם באהל ובנוי. כתב הרמב"ם (פ"ה מסוכה הלכ"ג) וז"ל: מטה שבתוך הסוכה אם גבוהה עשרה טפחים היושב תחתיה לא יצא ידי חובתו מפני שהיא כסוכה בתוך סוכה עכ"ל. הרמב"ם מסכים להרמב"ן בספר המלחמות ולא לבעה"מ - ומפרש את הפסול ביושב תחת האהל מדין סוכה תחת סוכה - כלומר, מדין סכך הפוסל את הסוכה, כנ"ל.

אבל בנוגע לנוי, כתב (שם הלי"ח) וז"ל: היו נויי הסוכה מופלגין מגגה ארבעה טפחים או יתר פסולה שנמצא שהיושב שם כאילו אינו תחת הסכך אלא תחת הנויים וכו'. ויוצא לכאורה, שבנוי מפרש הרמב"ם כבעה"מ שהגברא היושב תחת הנוי המופלגים ד' מן הגג אינו נחשב ליושב בסוכה.

וליישב סתירה זו היה נ"ל שהרמב"ם סובר שהנויים המופלגים ארבעה מן הגג עדיין נחשבים לנויי סוכה, ובכן, אע"פ שהם מופלגים ארבעה הרי הם מוקצים למצות סוכה. ולפיכך, אינם פוסלים מדין סכך פסול וסוכה תחת סוכה שעדיין הם קרואים נויי סוכה, אלא שמפסיקים בישיבת הגברא. גברא היושב תחת נויי סוכה המופלגים ד' מן הגג אינו נחשב ליושב תחת סכך הסוכה עצמו, וישיבתו נפסלת. אך בכל זאת מאידך גיסא קשה, דמאיזה טעם נפסלת ישיבת הגברא דוקא בנוי ולא ביושב תחת המטה, וצ"ע.

ועיין עוד ברמב"ם (שם הלכ"ג) שהוא פוסק שאין אהל פוסל בסוכה אלא אם כן גבוה האהל עשרה טפחים והשמיט את הדין שאהל קבוע פוסל בפחות מגובה עשרה. (עיין בה"ה שהסביר היאך הרמב"ם יפרש את הסוגיא שלפנינו.) וצ"ע מפני מה מצריך הרמב"ם שעור עשרה בגובה האהל הפוסל את הסוכה.

ויתכן שטעמו הוא מדין סכוך, כלומר שרק בגובה י' מן הקרקע יש חלות סכוך. לא חלות הדין של סכך כשר בלבד תלוי בשעור של עשרה טפחים אלא אף אהל של סכך פסול אינו חלות סכך פסול ע"פ דין בלי גובה י' מן הקרקע שהוא מסכך עליו. אך ורק בגובה עשרה מן הקרקע נחשב האהל לסכך פסול הפוסל את הסוכה.

לפי"ז, ניתן לעיין אם לפי הרמב"ם רק אהל שצלתו מרובה מחמתו מעל ליושב פוסל את מצות ישיבתו בסוכה או"ד אפילו אהל שחמתו מרובה מצלתו נמי פוסל, וצ"ע בזה.

ויש להתבונן מ"ש יושב תחת נוי שאינו יוצא אליבא דהרמב"ם אפי' אין הנוי גבוה י' מיושב תחת הכילה שהרמב"ם פוסל רק אם היא גבוהה י' טפחים.

ומסתבר שהרמב"ם מצריך י' טפחים בכילה מפני שהיא סכך פסול בעלמא ופחות מי' טפחים בטל וכמאן דליתא דמי', אולם נוי סוכה הרי יש בו קיום מצות נוי סוכה, ובכן אין לבטלו ולומר כמאן דליתא דמי, לפיכך גם כשהוא גבוה פחות מי' טפחים פוסל את ישיבת הגברא.

שם. תוס' ד"ה עד. דעת התוס' היא שלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר. ולפיכך, סוכה הואיל והוקצתה בהקצאה מיוחדת לשמיני נאסרת בשמיני, אבל אתרוג שהוקצה רק לשביעי מותר בשמיני. ואילו הריטב"א סובר בסוכה שאכן אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר ואתרוג מותר בשמיני מטעם אחר. נבאר יסודות שיטותיהם.

א

ז"ל הריטב"א (לקמן מו:): דמשום דכתיב גבי שבת ויו"ט והכינו שיהא חול מכין לשבת מבעוד יום כו' הלכך סוכה שהוקצית למצותה יום ז' בהש"מ, לא היה לח' הכן מבעוד יום

ונאסר לכל היום, אבל אתרוג כו' לא מתקצאי אתרוג לכל היום השביעי, עכ"ל. שיטת הריטב"א היא: כדי שיהיה חפץ מותר ביו"ט זקוק להכנה מבעוד יום. לפיכך, סוכה הנאסרת כל יום ז' נאסרת נמי בח' מחמת יום שעבר שהרי חסרה לה הכנה מבעוד יום. מאידך אתרוג לא נאסר לכל יום השביעי, ולפיכך היתה לו הכנה מבעוד יום להתירו בח'.

כפי הנראה חולקים בעלי התוספות על יסוד זה. לדעתם, כדי שיהיה חפץ מותר ביו"ט אינו זקוק להכנה מבעוד יום. הכנת החפץ יכולה לבא ביחד עם תחילת היום הקדוש. ואתרוג מכיון שלא הוקצה בתחילת יום ח' אע"פ שנאסר ביום ז' כולו מותר בח'. בסוכה יש הקצאת הגברא במיוחד גם לח' משום דלמא איתרמי סעודה בביהש"מ, ומיגו דאיתקצאי הסוכה בבהש"מ של יום ח' נאסרת גם לכל היום.

מחלוקת מעין זאת שלפנינו נמצאת בתוס' במס' ביצה (ו: ד"ה השתא). דעת הר"י מקורבי"ל שם שההכנה מבעוד יום מכינה את החפץ לשבת וליו"ט. ואילו שאר השיטות בתוס' שם סוברים שהכנה מבעוד יום אין לה קשר עם דין המוקצה. הקצאת מוקצה לדעתן תלויה רק בתחילת יו"ט ושבת עצמם, עיין שם.

בריטב"א בא"ד: דמדינא לא מתקצאי אתרוג לכל היום השביעי כיון דנפיק ביה בשחרית כו' וליכא למסרי' כוליה ז' מיגו דאיתקצאי בהש"מ אתקצאי לכוליה יומא כו' דלא איתמר האי טעמא אלא בשבת ויו"ט מטעמא דהכנה דבעו הכנה מבעוד יום כו' אבל לא בשביעי שהוא חול ולא בעי הכן מבעוד יום עכ"ל.

לריטב"א, לא אמרינן מיגו דאתקצאי בבהש"מ אתקצאי לכולי יומא בשביעי משום שהוא יום חול. הלכה זאת נוהגת בשבת וביו"ט בלבד. חולקים עליו התוס'. הם סוברים שגם ביום חול אמרינן מיגו דאתקצאי למצוה אתקצאי לכולי יומא, ואתרוג נאסר כל יום ז' מיגו דאתקצאי למצותה בשחרית. הרמב"ם כנראה מסכים לבעלי התוס' (עיין לקמן).

בריטב"א בא"ד: לא היה דעתו להקצותו אלא ליום הז' שהוא יום ברור אבל לא לבהש"מ כו' דהא אם לא נטל קודם בהש"מ שוב אינו נוטל בבהש"מ שהוא ספק יום ח' דהו"ל ספיקא דרבנן כו' ולקולא עכ"ל.

לא כל הראשונים קבלו את סברת הריטב"א משני טעמים:

א) י"ל, בספק של בהש"מ לא אמרי' ספקא דרבנן לקולא. סברא זו ניתנת להסיק מהמשנה במס' שבת (לד.): ספק חשכה ספק אינו חשכה אין מעשרין את הודאי ואין מטבילין את הכלים ואין מדליקין את הנרות אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין את החמין עכ"ל. המשנה מבחינה בין איסורי שבות דרבנן בבהש"מ בליל שבת - יש איסורים דרבנן הנוהגים בבהש"מ ויש איסורים שאינם נוהגים. ועלינו להבין, למה לא

יותרו כולם משום ספקא דרבנן לקולא. מוכח שבספק של זמן בהש"מ לא חל הכלל שספק דרבנן לקולא. ומסתבר שהטעם לכך נעוץ בעצם טיבו של הספק של בהש"מ. הריטב"א על מס' יומא (מז:) מפרש שבבהש"מ קיימת ערבוביא של יום ולילה ועצם החפצא של בהש"מ מהווה תרתי דסתרי של יום ולילה, ועקב זה מהווה הספק של בהש"מ חלות של ספק מיוחד. (יש להמשילו לספק של אנדרוגינוס - שעצם הגברא מהווה תרתי דסתרי של זכרות ונקבות בבת אחת.)

וכמה הוכחות ליסודו של הריטב"א:

1) הגר"א פירש את לשונה של המשנה בשבת: ספק חשכה - כלומר בהש"מ בערב שבת, וספק אינה חשכה - כלומר בהש"מ מו"ש. אך לפי הנ"ל יש לפרש המשנה באופן אחר: בהש"מ עצמו מהווה ספק חשכה וספק אינה חשכה. עצם החפצא של בהש"מ מהווה תרתי דסתרי של יום ולילה בבת אחת.

2) במס' שבת (לה:) איתא שמי שעושה מלאכה בב' בהש"מ, של ערב שבת ושל מוצאי שבת, חייב חטאת. רש"י פירש שאינו חייב אא"כ עושה מלאכתו באותו זמן ממש בשני בהש"מ וחייב חטאת ממ"נ "דליכא לספוקי להאי בתחילתו ולהאי בסופו". וה"ה (פ"ה משבת הל"ד) פי' שרש"י בא למעט אם עשה מלאכה בכניסת שבת בתחילת בהש"מ ובבהש"מ במו"ש עשה מלאכתו אחרי הזמן שעשה בו בכניסת השבת - דאז אינו חייב חטאת. אולם הרמב"ם (שם) אינו מחלק בכך. וביאר הגאון ר' משה זצ"ל, שהרמב"ם סובר שכל רגע של בהש"מ מהווה ספק יום וספק לילה ע"פ דין ויש חיוב ממ"נ גם בעושה מלאכתו בזמנים שונים של בהש"מ.

3) הראב"ד (בהשגותיו על הרי"ף ריש מס' פסחים) מחדש שמנין המלאת של ימי טוהר היולדת נשלם בשקיעת החמה בסוף הימים ולא בצאת הכוכבים. דעתו, בנוגע לספירת המלאת הזו נחשב הזמן של בהש"מ ללילה ודאי. דעתו שבהש"מ כלילה ודאי במלאת ימי טוהר. (אלא ששיטתו צע"ג ממשניות במס' נדה, ואכמ"ל.) שיטתו מביאה למסקנא: שבכהת"כ יש לבהש"מ הלכות של יום וגם של לילה בב"א.

4) מן הדין שדם קרבן נפסל ודאי בשקיעת החמה (זבחים נו.) יוצא שבשקיעת החמה קיימת כבר חלות שם לילה. חלות לילה זו פוסלת את דם הקרבן.[40]

והואיל ובהש"מ הוי ספק מיוחד בעצם דינו וחלותו, יתכן שהדין של ספק דרבנן לקולא אינו נוהג בו. ספק דרבנן לקולא חל בספק בידיעתנו ובספק עובדא - כמו בספק התפלל וספק לא התפלל - אבל לא בספק בעצם חלות דין חפצא שיש בו תרתי דסתרי. (בהתאם

[40] עי' בשאגת אריה סי' י"ז.

לכך חייב האנדרוגינוס גם במצוות דרבנן - כמו מגילה - ואינו נפטר מטעם ספק דרבנן לקולא.) ספק כזה אינו ניתן להכרעה לקולא וגם בספק דרבנן אין להקל בו. זאת היא שיטת התוס'.

ונ"ל שדין תרתי דסתרי בבהש"מ נלמד מפרשת בראשית. ביום הראשון של פרשת בראשית כתוב - "ויקרא אלקים לאור יום ולחשך קרא לילה". בפסוק זה הלילה מתחיל עם החשך ועם ביאת האור, ולפי"ז נחשב בהש"מ ליום. הרי עדיין יש בו אור עד צאת הכוכבים. לעומת זה ביום הרביעי כתוב, "יהי מאורות ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה". לפי הפסוק הזה מתחיל הלילה עם שקיעת החמה ובהש"מ נחשב ללילה. יוצא שהדין של בהש"מ הוא של תרתי דסתרי של יום ולילה בעצם זמנו וחלותו.[41]

ב) חולקים הפוסקים בנוגע לתפלת המנחה בבהש"מ. השאגת אריה (סי"ז) פוסק שאכן מתפללים כי בהש"מ נחשב לזמן הראוי לתפילה מפני הדין של ספק דרבנן לקולא. גם במצות ספירת העומר בזה"ז שיטת התוס' במנחות (סו. ד"ה זכר) היא שספורים בבהש"מ משום ספק דרבנן לקולא. מזה מוכח שבספק הנוגע להכשרו של זמן מצוה צד הקולא של הספק הוא להכשיר את הזמן ולחייב את הגברא. ולכן יתכן שגם לולב ואתרוג ניטלים בבהש"מ של יום ח' שלא כריטב"א, ע"פ הכלל ספק דרבנן לקולא המכשיר את הזמן למצוה דרבנן.[42]

ב

נחזור לתוס', וז"ל: וכן שני יו"ט של גליות דנולדה בזה מותרת בזה, עכ"ל. בעלי התוס' מוכיחים מדין זה שאין מוקצה מחמת יום שעבר. ועיין בריטב"א שדוחה ראייה זו שהרי שני יו"ט של גלויות נאסרים מדין ספק יום קודש וספק יום חול ומפני כך ביצה שנולדה בראשון מותרת בשני, ומהי השייכות לדיון שלפנינו.

והנה הרמב"ם פוסק (פ"ו מיו"ט הלי"ד) שרק בזמן של קדוש החודש ע"פ הראייה מתנה אדם על הכלכלה בשני יו"ט של גלויות. בזה"ז שאנו שומרים על יו"ט שני של גלויות מפני מנהג אבותינו בידינו אין אדם מתנה. החנוך (מצוה ש"א) מפרש שלרמב"ם בזה"ז גם ביצה שנולדה בזה אסורה בזה. ברם אין זה משמע מהרמב"ם עצמו. גם דבריו בפ"א מיו"ט הלכ"ד מראים שיש בזה"ז דין נולדה בזה מותרת בה. ויש להבין מה ההבדל בזה"ז בין כלכלה לביצה. (ועיין בספר של הגר"ח זצ"ל ובביאורו שם.)

[41] עיין בצפנת פענח פ"ב משבת הל"ד.

[42] עי' גם בר"ן בפרק ערבי פסחים לגבי הסיבה בד' כוסות דלא אמרי' ספק דרבנן לקולא וכן לגבי קריאת המגלה בספק מוקפות חומה מימות יהושע. ועי' בב"י סי' תרפ"ח ובמל"מ פ"א ממגילה ובחכמת שלמה או"ח סי' תרפ"ח.

ונ"ל, שלפי הרמב"ם מהווים שני יו"ט של גלויות בזה"ז שתי קדושות וודאיות ולא של ספק חול. עכ"ז אינם קדושת יומא אריכתא כמו שני הימים של ר"ה, אלא כשבת ויו"ט הבאים בזה אחר זה. לפיכך אין מתנים על הכלכלה שהרי אין בהם ספק חול. מאידך ביצה שנולדה בראשון מותרת בשני כי איסור הביצה שנולדה מיוסד על איסורה של הכנה דרבה (פ"א שם הלי"ט ובגמרא ביצה ב:) והאיסור של הכנה דרבה מוגבל לשבת ויו"ט הסמוכים זה לזה ואינו תקיף לשני ימי יו"ט עצמו הסמוכים זה לזה.

לפי"ז י"ל שכוונת התוס' במה שהם מסתייעים משני יו"ט של גליות בזה"ז היא משום שהם סוברים כרמב"ם, ולכן מקשים, בשני יו"ט של גליות בזה"ז שהם שתי קדושות וודאיות תאסר הביצה בשני מדין מוקצה מחמת היום שעבר. ומזה הם מוכיחים שמוקצה מיום שעבר מותרת בשני. אך משמעות לשונם של התוס' שלפנינו אינה מסייעה פירוש זה, ודבריהם עדיין צ"ע.

יש להוסיף נקודה אחת לענין. לפי התוס' שלפנינו רק בסוכה יש מעשה הקצאת הגברא ליום הבא ולא באתרוג שהיה יכול ליטלו גם בשחרית. מתוס' בשבת (כב.) משמע שאם לא נטל את האתרוג בשחרית אכן מקצהו אף ליום הבא. ובריטב"א מובאת שיטה שלישית שבכל דחוי בידים יש מעשה הקצאה ליום הבא וגם במוקצה מחמת איסור, עיין בו.

דף יא.

במשנה - הדלה עליה את הגפן פסולה. ופי' רש"י וז"ל: פסולה שאין מסככין במחובר דאמר מר באספך מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר, עכ"ל. אולם הריטב"א (יא:) נטה מפרש"י ומפרש וז"ל: ונ"ל דפסול מחובר היינו משום תעשה ולא מן העשוי דאלו מחובר כו' לא נעשה בו מעשה כלל מתחילתו לשום ענין כו' שהוא מן העשוי מעצמו שלא נעשה בו מעשה כלל בתלוש עכ"ל. מסתבר שרש"י וריטב"א חלוקים ביסוד פסול המחובר לסכך. לפי הריטב"א אין המחובר חפצא של סכך כלל. ואילו רש"י סובר שמחובר אכן נחשב לחפצא של סכך אלא שהוא פסול מגזה"כ. (ועיין בשעורים לעיל (ט:) שם הסביר מרן שליט"א את שיטת בעה"מ ע"פ יסודו של הריטב"א כאן.)

שם. בגמ' - שקצצן כשרה. לפי הריטב"א - ע"י קציצת המחובר בא החפצא של סכך לעולם, ואליבא דרש"י קציצת המחובר מביאה לחלות דין הכשר סכך והפקעת פסול. הסוגיא משוה שני ענינים לקציצת המחובר: פסיקת ציצית ולקיטת ענבי הדס. לכאורה, לפני פסיקת הציצית לא היה בכלל חפצא של ציצית בבגד, והפסיקה היא שחדשה את

החפצא של ציצית. ובכן דומה פסיקה זו לקציצת המחובר ע"פ שיטת הריטב"א. מאידך, ההדס שענביו מרובים פסול מדין הדר. החפצא של מין ההדס קיים אלא שההדס פסול; לקיטת הענבים מכשירה את ההדס ומפקיעה את פסולו. לקיטת ענבי ההדס דומה לקציצת המחובר ע"פ שיטת רש"י. היה אפשר להניח שבענביו מרובים מעליו מופקע עצם החפצא של מין ההדס ודומה לסכך מחובר לריטב"א. אבל מסוגיא לקמן (לג) בה רצה רב חסדא להכשיר ענביו מרובים מעליו בשנים ובשלשה מקומות של ההדס ורבא פסלו מדין מנומר נראה שהפסול בענבים מרובים הוא מדין הדר ולא מפני הפקעת עצם החפצא ומין ההדס, עיין שם. ונ"מ בכך יש בנוגע ליו"ט שני שלפי הרמב"ם פסולי ההדר כשרים והפקעת המין פסולה, ועיין בשעורים על פרק לולב הגזול.

ויוצא ממשמעות הסוגיא שבין קציצה היוצרת את החפצא של המצוה ובין קציצה המכשרת את החפצא של המצוה מפסולה נחשבות לעשיות אם סוברים קציצתן היא עשייתן. ואף שמסברה ניתן להבחין ביניהן, אך אין הבחנה זו משתמעת מהסוגיא שלפנינו.

שם. רש"י ד"ה ויתיב. אליבא דרש"י מובן שהדין של תעשה ולא מן העשוי הוא שהכשר הסוכה זקוק למעשה עשייה, וז"ל: דהכי משמע סוכות תעשה כשאתה עושה אותה תהא ראויה לסוכה ולא מן העשוי בפסול שאינו ראוי לסוכה ואתה מתקנו בתיקון מועט וכו'.

ויש להתבונן מהו יסוד ההכשר בדין דקציצה ונענוע. והנה בנוגע לנענוע כתב רש"י וז"ל: ומיהו נענוע קרוב לסתירה הוא שמגביה כל א' לבדו ומניחו וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו עכ"ל. הנראה מדבריו שבנענוע ליכא סתירה גמורה של הסכך הראשון ואינה עשייה מחודשת מוחלטת שהרי צל הסכך הראשון אינו נסתר כשמגביה ומניח את חתיכות הסכך אחת אחת. נענוע אליבא דרש"י אינו אלא חלות מכשיר. קרוב לסתירה הוא אבל אינו סתירה ממש.

והנה בקשר לנענוע כתב הרמב"ם (פ"ה מסוכה הלי"ב) וז"ל: צריך לנענע אותן אחר קציצתן כדי שתהיה עשייה לשם סוכה עכ"ל. הרמב"ם קובע שיש צורך בעשייה לשמה לשם סוכה בשעת הנענוע. לכאורה שיטת הרמב"ם במהות הנענוע עולה בקנה אחד עם פירוש רש"י. ובכן קשה, למה יועילו קציצה ונענוע להכשיר סכך שהיה מחובר. הרי סוכ"ס הצל הוא אותו הצל שהיה מקודם, וליכא צל מחודש על הקרקע וא"כ איפה מעשה עשייה המכשיר את הסוכה.

לשם ביאור דעת הרמב"ם נראה להקדים מש"כ הרי"ף (ו: ברי"ף) וז"ל: שקיצצן כשרה וצריך לנענע כדי שיהא מעשה לשם סוכה, עכ"ל. הר"ן נוטה לומר שדברי הרי"ף אינם

כפשוטם, וז"ל: ונ"ל דלשם סוכה דקאמר לאו דוקא דלא בעינן סוכה לשמה אלא משום תעשה ולא מן העשוי אתינן עלה, עכ"ל. ברם לשון הרמב"ם מורה שהוא מפרש דברי הרי"ף כמשמעם - שהמנענע צריך לכוון לשם סוכה. ולפום ריהטא יפלא הואיל והדין כב"ה - ולא כב"ש - וסוכה כשרה בלי כוונה לשם סוכה, מ"ש הכא שהרמב"ם מזקיק כוונה לשמה.

ונראה שהקושיות מתרצות זו את זו. בסוכה דעלמא שנעשתה כדין אין צורך בכוונה לשם סוכה אלא רק בכוונה לשם צל. מאידך בקציצה ונענוע של מחובר הכוונה לצל אינה יעילה כי הקציצה והנענוע אינן מייצרים צל מחודש. ויוצא שהכוונה לשם צל אינו מן הענין. רק כוונה לשם מצות סוכה מועילה להכשיר את העשייה ואת הסוכה. בקציצה ונענוע לשם מצות סוכה מתהווה הכשר עשיית סוכה אע"פ שאין צל חדש נופל על הקרקע.

כפי הנראה לא דחו ב"ה לגמרי את הכוונה לשם סוכה בחלות שם הכשר הסוכה. אמנם ב"ש חייבו כוונה לשם מצות סוכה בכל סוכה, ואילו ב"ה הכשירו עשיית סוכה גם בכוונה לשם צל לבדה. אולם במקום שאינה שייכת עשייה לשם צל, כמו בקציצה ונענוע של דבר המחובר, אף אליבא דב"ה יש עשייה דוקא בכוונה לשם סוכה. ובכך מוסברת שיטת הרמב"ם.

שם. תוס' ד"ה פסיקתן. וז"ל גרע עשאה מן הקוצים כו' משום דבעינן תלייה לשם מצוה עכ"ל. דבריהם זקוקים לביאור. ונראה בביאור דבריהם דלפסול תעשה ולא מן העשוי סגי בתיקון כל דהו כגון פסיקה (לרב), אבל פסול אינו לשמה אינו ניתן לתקן כך כי הדין דורש שכולו יהיה לשמה ומאחר שהתלייה היתה שלא לשמה פסולה.

ולפי"ז בכתיבת סת"ם לשמה אם הסופר יכתב חצי אות שלא לשמה ויגמרנה לשמה לא יוכשר הסת"ם. אך יל"ע בזה דשמא דין התוס' שכל עשיית החפצא - מתחילתה ועד סופה - טעונה לשמה מהוה דין מיוחד בציצית ואינו בשאר מילי.

שם. בא"ד - דבעינן תלייה לשם מצוה עכ"ל. קשה לעמוד על סברתם, וכי שייכת הטלה לשמה בהטיל לשני קרנות, והלא אין כאן מעשה הטלת ציצית בכלל, וצ"ע.

שם. הגהת אשרי (רא"ש סי' כ"ד). חלוקים הראשונים בדינה של סוכה שנעשתה תחת תקרת הבית ואח"כ הוסרה התקרה. רבינו ברוך פוסל את הסוכה משום דין תולמ"ה. ואילו ר"י הלבן סובר שהפסול של תולמ"ה מוגבל לסוכה הפסולה בפסול הגוף ואינו חל בסוכה זו הפסולה מטעם אחר. עיין לקמן בענין הטיל למוטלת.

סוגית הטיל למוטלת - מס' מנחות:

וז"ל הגמ' במנחות (מ:): ומי אמרי' תולמ"ה והאמר ר' זירא הטיל למוטלת כשרה אמר רבא השתא בכל תוסיף קאי מעשה לא הוי מתקיף לה רב פפא ממאי דגברא לאוסופי קא מכוין דלמא לבטולי קא מכוין ובל תוסיף ליכא מעשה איכא, עכ"ל.

בפירוש הסוגיא נחלקו רש"י והרמב"ם. אליבא דרש"י אם נתכוון להוסיף על הראשונות הוכשרו הציציות בקציצת הראשונות מן הבגד. ברם בנתכוון לבטל את הראשונות אין הציציות מתכשרות בקציצת הראשונות. שיטת הרמב"ם (פ"א מציצית הלט"ו) היא להיפך - בנתכוון להוסיף הציציות פסולות אבל בנתכוון לבטל הן כשרות. וי"ל"ע, בין לרש"י ובין לרמב"ם, מה הנ"מ בין נתכוון להוסיף או לבטל.

ונראה ששיטת הרמב"ם מתפרשת בשני אופנים:

א) י"ל שאם נתכוון להוסיף נפסלו כל הציציות בבגד בעת תליית האחרונות. מפני כך אינן מתכשרות בקציצה שהרי לדעת הרמב"ם אין הקציצה לבדה עשייה כשרה (פ"ה מסוכה הלי"ב). מאידך אם נתכוון לבטל, כל הציציות כשרות למצוה ולא נפסלו גם אחר תליית הציציות הנוספות בבגד. בציור זה יוצאים ידי חובת המצוה של לבישה גם כשהראשונות והאחרונות תלויות יחד בבגד. כך משתמע מלשון הרמב"ם. אך בלתי מובן למה יוצאים ידי חובת המצוה גם בשעת תליית כל הציציות בבגד.

ב) לפיכך מסתבר לפרש דעת הרמב"ם ע"פ יסוד הגר"מ זצ"ל. הוא ביאר שלפי הרמב"ם יש שני דינים בבל תוסיף[43]: א) דין איסור גברא והפקעת קיום המצוה; ב) דין פסול בחפצא של המצוה.

הגר"מ זצ"ל הביא ראי' לדבריו מפסקו של הרמב"ם בהל' לולב (פ"ז הל"ז) וז"ל: כמה נוטל מהן לולב אחד ואתרוג אחד ושני בדי ערבה ושלשה בדי הדס ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונויי מצוה הוא אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף או גרע פסול, עכ"ל. (כך הגירסא בספרים שלנו, ועיין בכ"מ שמביא גירסא אחרת.)

הראב"ד שם השיג עליו מהסוגיא בסנהדרין (פח:). שם מבואר אליבא למאן דאמר לולב א"צ אגד שאם הוסיף זקן ממרא על מצות לולב אינו חייב מיתה. הטעם לכך: אין ההוספה גורעת מן המצוה, דהאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי וההוספה אינה פוסלת. ובכן מאחר שקבע הרמב"ם שלולב א"צ אגד איך פסק שאם מוסיפים על הלולב ועל שאר המינים המצוה פסולה.

[43] עיין בשעורים לפרק ג' בענין בל תוסיף.

ופירש הגר"מ זצ"ל ששיטת הרמב"ם מחלקת בין פסול חפצא להפקעת קיום מצות הגברא. למ"ד לולב א"צ אגד הוספה על המצוה פוסלת את קיום מצות הגברא אבל לא החפצא של המצוה. זקן ממרא חייב מיתה רק כשתוספתו פוסלת את עצם החפצא של המצוה ולא כשתוספתו גורמת הפקעת מצות הגברא בלבד. לעומת זה כשהרמב"ם פסק שהוספה על הלולב פוסלת התכוון להפקעה של קיום מצות הגברא, אבל גוף החפצא של המצוה לא נפסל. (ותהיה נ"מ גם בנוגע למוקצה מחמת מצוה שרק בפסול בגוף החפצא של מצוה תפקע ההקצאה מחמת מצוה ולא בפסול בקיום מצות הגברא, ודו"ק בזה.)

לפי"ז י"ל, דבהטיל למוטלת ונתכוון לבטל ולא להוסיף אם ילבש הגברא את הבגד בזמן שכל הציציות עודן תלויות בו לא יקיים מצות ציצית. אכן האיסור של בל תוסיף יפקיע ממנו את קיום המצוה. עכ"ז עצם החפצא של הציצית בבגד לא נפסל. מאידך בנתכוון להוסיף על הציצית נפסל עצם חפצא של מצוה, ומשום כך פוסק הרמב"ם שאין הקציצה אח"כ מכשרת. ברם בנתכוון לבטל - שהחפצא של מצוה לא נפסל מכשרת התלייה הראשונה את הציצית ללבישה אחרי קציצה. (יש לדמות את שיטתו לשיטת ר"י הלבן שהובאה למעלה בעשיית סוכה תחת תקרת הבית, עיין לעיל.) העשייה מכשרת את החפצא למצוה אחרי זמן.

לפי זה ניתן להסביר גם שיטת רש"י התמוהה (עיין שם בתוס' ד"ה בבל שהשאירו את שיטתו בצ"ע.) רש"י נמי מחלק בין פסול חפצא לבין הפקעת מצות הגברא - אלא שהוא מגיע למסקנה הפוכה. בנתכוון להוסיף חל פסול בחפצא של הציצית. ורש"י נוקט בענין זה קציצתן כעשייתן מפני שע"י הקציצה פסול החפצא נפקע. הפקעת פסול מגוף החפצא הופכת את הקציצה לחלות עשייה כשרה. בהטיל למוטלת ונתכוון לבטל ליכא פסול בעצם החפצא של מצוה, אך בעת תליית כל הציציות אין הבגד ראוי לקיום מצות הגברא. רש"י סובר קציצה בציור זה אינה כעשייה, כי הקציצה הזאת אינה מכשרת את גוף החפצא של המצוה כי אם את מעשה מצות הגברא. וקציצה שאינה מכשרת את גוף החפצא של המצוה אינה עשייה והציציות פסולות מפני תולמ"ה. רש"י דוחה את שיטת הרמב"ם שבאופן זה יש עשייה לאחר זמן. לדעת רש"י הואיל והבגד אינו ראוי ללבישת הגברא בעת ההוספה, התלייה אינה נחשבת כעשייה.[44]

שם. בגמ' - לא אמרי' פסיקתן זו היא עשייתן. לפום ריהטא הסוגיא שלנו והסוגיא במנחות (מ:) סותרות זו את זו. כאן מבואר שפסיקה אינה עשייה כשרה ושם איתא

[44] וי"ל לפי"ז מהי דעת רש"י בעושה סוכה תחת תקרת הבית ובדין של ר"י הלבן.

שבהוסיף ציצית על ציצית ונתכוון להוסיף (לרש"י) מועילה פסיקת הציצית אח"כ להכשיר.

ואמנם התוס' שם ד"ה בבל תוסיף הקשו כך, ותירצו וז"ל דכיון דעביד איסורא לא חשיב עשייה ובשעת קציצת הראשונים זו היא עשייתן עכ"ל. אך תירוצם תמוה, במה נחשבת קציצה כעשייה באלו הציציות הנשארות והלא חסר בהן מעשה בגופן ולמה תוכשרנה.

ונראה שניתן לפרש את הסוגיא באופן אחר; והוא דבנתכוון להוסיף האיסור ב"ת מחשיב את התלייה לעשייה. וכן מצינו בסוף פ"ג דמס' ר"ה דלמ"ד מצוות צריכות כוונה בעי כוונה לעבור בב"ת, ומוכח שע"י הכוונה יש בבל תוסיף חלות שם מעשה מצוה, ומפני שנחשב למעשה מצוה (בחלות שם כוונה למ"ד מצוות צ"כ) יש איסור ב"ת. הוא הדין בנידון דידן. האיסור של ב"ת מעניק לתליית האחרונות חלות מעשה עשיית ציצית למרות שאינו מקיים המצוה כל זמן שהראשונות תלויות שם עם האחרונות. והואיל והתלייה של איסור מהוה עשייה, מועילה הקציצה שלאח"כ. ויוצא לפי"ז שצריך לחשוב לשמה בעת שמטיל הציצית הנוספות כי זהו עיקר העשייה ולא אח"כ בשעת הקציצה. הקציצה אפשר שתיעשה בלי כוונה ואפי' ע"י עכו"ם - דהקציצה אינה עשייה. ונראה דזוהי כוונת הגמ' שם - "השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי, (בלשון בתמיה) - ר"ל שהאיסור בל תוסיף מחשיב את מעשה התלייה למעשה עשייה כשרה.

ברם רש"י ותוס' מפרשים שהקציצה אח"כ מהווה עשייה והיא המכשירה, וקשה מ"ש מפסיקה בסוגיא דידן שפסולה, וצ"ע.

ענין ציצית ומצות עשה שהזמן גרמא

א

תוס' ד"ה דרב. התוס' מסיקים שלילה לאו זמן ציצית ושמצות ציצית מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות ממנה. והנה התוס' במנחות (דף מ: ד"ה משום) מביאים דיון בזה בשם הירושלמי, וז"ל: אמר להם ר' שמעון אי אתם מודים לי שהיא מצות עשה שהזמן גרמא שהרי כסות לילה פטור. אמר ר' אילא טעמא דרבנן שאם היתה טלית המיוחדת ליום ולילה חייבת, עכ"ל.

שיטת הירושלמי שפטור הלילה במצות ציצית חל בחפצא של הבגד, הוי אומר כסות לילה פטורה מציצית וכסות יום חייבת. כך היא גם שיטת הר"ת בתוס' שם. אך אם הפטור הזה משוה את המצוה לזמן גרמא תלויה במחלוקת בין ר"ש ורבנן. הם חלוקים

בדין הבגד שהוא גם כסות יום וגם כסות לילה. לר"ש הסובר שציצית מ"ע שהז"ג בגד זה פטור מציצית ולרבנן בגד זה חייב.

לשם ביאור המחלוקת נראה להקדים שהפטור של כסות לילה מתפרש בשני אופנים:

א) כסות לילה אינה חפצא של בגד המחויב בציצית, ופטורה היא מהמצוה כמו תכריכי המתים הפטורים מציצית מפני שאינם החפצא של הכסות המחוייבת בציצית. לפי"ז, אין לפטור זה שייכות למ"ע שהז"ג שהרי הפטור אינו מדין הזמן של לילה הפוטר מצוות עשה שהז"ג אלא מדין מיוחד בחלות שם הכסות ותשמישה. תשמיש לילה אינו תשמיש כסות לחיוב ציצית, וכסות לילה אינה כסות על פי דין בנוגע למצות ציצית.

ב) א"נ י"ל שכסות לילה פטורה מציצית מדין זמן לילה הפוטר נשים מחובת המצוות כבכל מצוות עשה"ג.

והנ"מ בנוגע לכסות יום ולילה. לפי הדרך הראשונה בהבנת הפטור של כסות לילה, כסות יום ולילה אכן חייבת בציצית מפני ששמושו ביום מחייב בציצית. ברם לפי הדרך השני' יתכן שכסות זו נפטרת מציצית מפני חלות השם כסות לילה שישנו על הבגד הפוטרו על פי דין הזמן מן המצוה.

ובכך פליגי ר"ש ורבנן לפי הירושלמי. לר"ש פטור כסות לילה הוא בכלל מ"ע שהז"ג. ולכן לדעתו גם כסות יום ולילה פטורה מן הציצית; זמן הלילה חל כפוטר וכמפקיע מחובת המצוה. ואילו לרבנן אין ציצית מ"ע שהז"ג. כסות לילה פטורה מן הציצית מדין אחר - משום ששמוש המוגבל ללילה אינו קובע חלות שם כסות המחוייבת בציצית. כסות לילה אינה בגד בנוגע למצות ציצית, אבל כסות יום ולילה חייבת בציצית.

ע"פ המבואר מובנת קושיית התוס' במנחות (שם) על רבנו תם. ר"ת הוכיח ממה שכסות לילה פטורה מן הציצית שציצית מ"ע שהזמ"ג, והרי מן הירושלמי יוצא שלפי שיטת הרבנן אין מפטורה של כסות לילה שום ראייה לדין מ"ע שהז"ג.

ועיין בתוס' בברכות (יד:) ד"ה ויאמר המביא את הירושלמי ומפרשים שהוא כדעת מי שסובר ציצית חובת טלית. משמעות התוס' שם שלמ"ד ציצית חובת גברא אין חובת הציצית תלויה בכסות יום ובכסות לילה אלא בזמן לבישת הטלית. ובכן אם הגברא לובש את כסות היום בלילה איננו חייב בציצית מפני שלילה לאו זמן ציצית. מאידך למ"ד ציצת חובת מנא חיוב הציצית תלוי דוקא בשם הבגד. בגד יום לעולם חייב ובגד לילה לעולם פטור. לכאורה טעם התוס' שם הוא: למ"ד ציצית חובת גברא יש מעשה מצוה בלבישת הציצית בכסותו. חובת מעשה המצוה הזה תלויה בזמן עשייתה; ביום הגברא חייב ובלילה הגברא פטור ממצות לבישה. ברם למ"ד ציצית חובת מנא חובת

הציצית היא שתהיה הציצית תלויה על כסותו. אם ציצית תלויה בכסותו מקיים בעל הכסות את המצוה, אבל איננו מעשה מצוה. משום כך, דין זמן הלילה שבציצית חל דוקא בחלות שם הכסות המחוייבת או הפטורה ולא בזמן עשיית המצוה. (ויתכן שתהי' לפי"ז נ"מ גם בנוגע לשליחות. למ"ד ציצית חובת גברא אין לקיים המצוה ע"י שליח מפני שלבישת הציצית היא מעשה מצוה שבגופו ואין שלוחו של אדם כמותו במצוות שבגופו כמבואר בראשונים ואחרונים. לעומת זה אם מצות ציצית חובת מנא היא ניתן לקיימה על ידי שליח מפני שאין בה מעשה מצות גברא כלל אך מצוה הבאה ממילא כשהציציות תלויות בכסותו.)

ברם, שיטת התוס' בברכות היא שלא כר"ת. אליבא דר"ת גם למ"ד ציצית חובת גברא חובת המצוה תלויה בחלות שם הבגד. לכ"ע, לדעתו, כסות יום חייבת בציצית בלילה. ושיטתו. צ"ע כפי שהקשו עליו בעלי התוס' במס' מנחות.

עוד יש להתבונן בתוס' במנחות (מ: ד"ה תכלת) המביאים בשם ר"ת שכלאים הותרו כציצית ולא רק נדחו. וז"ל: ואור"ת דה"נ אשמעינן דאפילו בלילה אין בה משום כלאים אע"ג דלאו זמן ציצית היא דלגמרי התיר הכתוב כלאים של ציצית כו' דכסות יום חייב אפילו בלילה עכ"ל. דברי הר"ת אלו תמוהים. מכיון שהוא סובר כסות יום חייבת במצות ציצית גם בלילה, אפילו תאמר שכלאים רק נדחו בציצית מטעם עשה דוחה לא תעשה ולא הותרו לגמרי יידחה איסור הכלאים בלילה. ולמה נימק את היתר הכלאים של כסות יום בלילה דוקא משום שכלאים הותרו בציצית?

לשם ביאור הענין נ"ל שבציצית ישנן לכ"ע - בין למ"ד ציצית חובת מנא ובין למ"ד ציצית חובת גברא - שתי מצוות הנלמדות משתי הפרשיות של ציצית שבתורה: א) גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה (דברים כ"ב:י"ב), זו חובת מנא: ב) והיה לכם לציצית וראיתם אותו (במדבר ט"ו:ל"ט), וזו חובת גברא.

המחלוקת בגמרא היא אם המצוה של חובת מנא מחייבת טלית המונחת בקופסא בציצית - כלומר אם כסות בקופסא נחשבת לחפצא של כסות להתחייב בציצית או"ד שהשם של כסות לחובת ציצית חל רק בלבישת החפצא. ברם הכל מודים שבשעת הלבישה מתקיימות שתי חובות - חובת גברא להתעטף בטלית מצוייצת וגם חובת מנא המצוייצת כהלכתה.

לפי"ז י"ל שר"ת מחייב כסות יום בציצית בלילה מדין חובת מנא אבל לא מדין חובת גברא. חובת לבישת הציצית של הגברא נוהגת ביום בלבד גם לר"ת כדכתיב וראיתם אותו.

בכך מובן למה נקט ר"ת שכלאים הותרו בציצית ולא רק נדחו. בחובת מנא ליכא היתר מדין דחיית כלאים שהרי אין בחובת מנא מעשה מצות גברא בפועל שנאמר עשה דוחה לא תעשה. המצוה של חובת מנא מתקיימת ממילא כשהציצית מוטלת בבגד, ועדל"ת דוקא כשיש מעשה מצוה בפועל הדוחה את הלאו. ומשום כך מסיק שההיתר של כלאים בציצית בלילה הוא משום שכלאים הותרו בציצית ולא משום שנדחו, כי בלילה בחובת מנא דין עדל"ת אינו חל.

גם מבוארת עפ"ז שיטת ר"ת שציצית מצות עשה שהזמן גרמא. חובת הגברא בציצית הריהי זמן גרמא באופן פשוט גם לדעת הר"ת. הלובש ציצית מקיים את חובת הגברא של עטיפה בציצית רק בעטיפה ביום ולא בלילה. כשלובש הגברא כסות יום המצוייצת כדינה בלילה מקיים הוא מצות חובת מנא בלבד. (ומסתבר, כשמתעטף בכסות יום בלילה לפי ר"ת אינו מברך את הברכה "להתעטף בציצית" שהיא הברכה על חובת הגברא אלא הברכה "על מצות ציצית" שהיא הברכה של חובת מנא כי שתי הברכות האלה מיוסדות על שתי המצוות של ציצית.) ולפי"ז חובת הגברא הריהי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות ממנה. אלא שסובר ר"ת גם דין הזמן מטעם חובת מנא הקובע שכסות יום חייבת בלילה ושכסות לילה לעולם פטורה יסודו בדין מ"ע שהז"ג. שיטתו שדין הזמן בנוגע לחובת מנא שוה לדין הזמן בנוגע לחובת גברא. שתי החובות מהוות מ"ע שהז"ג ומשום כך נשים פטורות בין מחובת הגברא ובין מחובת המנא.

ב

לפי שיטת התוס' בברכות (יד:) נחשבת מצות ציצית מ"ע שהז"ג מפני שיש גורם של זמן בשם הכסות המחויבת בציצית. כסות יום חייבת בציצית וכסות לילה פטורה מפני חלות דין הזמן בחיוב הכסות. ואע"פ שעצם זמן עשיית המצוה הוא תמיד, שהרי כסות יום חייבת גם בלילה, המחייב של זמן קובע חלות השם מ"ע שהז"ג.

ועיין בתוס' קידושין (כט. ד"ה אותו) שמקשים, למה לן קרא להוציא את הנשים ממצות מילה תיפוק לי' שהיא מ"ע שהז"ג מפני שאין מלין בלילה. ותירצו אחרים[45] שאע"פ שאין מלין בלילה אין בכך פטור מחובת המילה אלא פסול במעשה המילה ולפיכך אין המילה מ"ע שהז"ג שהרי חובתה תמידית. התוס' שם אינם מתרצים כמו האחרים. שיטתם היא שאם מעשה המצוה נוהגת רק מזמן לזמן - כמו מילה הנוהגת ביום ולא בלילה - המצוה מ"ע שהז"ג היא.

[45] עי' בטורי אבן ושפת אמת למגילה דף כ', ובמהרי"ט מס' קידושין פ"ק בענין מ"ע שהז"ג.

יוצא שלפי בעלי התוס' ישנם שני קובעים של מ"ע שהזז"ג:
א) גורם זמן במחייב של המצוה ואפי' אם נהוג המצוה הוא תמידי - כמו בציצית; ב) גורם זמן בעצם עשיית המצוה ואפילו אם חובת המצוה היא תמידית - כמו במילה.
וככה מתיישבת תמיהה ידועה על הרמב"ם (פ"א מתפלה הל"א - ב'). הוא פוסק שמצוה מן התורה להתפלל בכל יום ונשים חייבות במצות התפלה מן התורה לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא. מקשים עליו הראשונים, הרי מצות התפלה לדעתו היא להתפלל לפחות פעם בכל יום, ומאחר שהמצוה מתחדשת בכל יום ויום, למה אינה מצות עשה שהזמן גרמא?
ותירץ הגר"מ זצ"ל שלפי הרמב"ם מעשה מצות התפלה תלוי בזמן שמתפללים לפחות פעם אחת בכל יום, אבל חובת התפלה אינה זמן גרמא. הגמרא בברכות (כא.) אומרת ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ובכן המחייב של תפלה הוא מחייב תמידי של עבודה שבלב ואינו תלוי בגרמת הזמן. ומכאן שלדעת הרמב"ם הדין של מ"ע שהזז"ג תלוי דוקא בזמן גרמא במחייב של המצוה ולא בזמן גרמא במעשה המצוה - כשיטת האחרים במילה ולא כמו בעלי התוס'.

דף יא:

בגמ' - מר סבר צריך אגד. ופי' רש"י (ד"ה לולב) וז"ל לאגוד שלשה המינין כא' ושייכא ביה עשייה ע"כ. ונראה שדברי רש"י מתבארים עפ"מ שיש לחקור בדינו דר' יהודה שלולב צריך אגד - אם הוא חובת חפצא של הלולב, דג' מינים מהווים חפצא א' של מצוה, או"ד הוא תנאי בלקיחת הגברא - שמעשה הלקיחה צ"ל על ידי אגד. רש"י בפירושו ד"ה לולב צריך אגד כתב וז"ל, ושייכא בה עשייה עכ"ל, מבאר שהוא חובת החפצא - שדין הוא בעשיית החפצא של מצוה. כי אילו היה רק תנאי בלקיחת הגברא לא היתה הולמת בה חלות שם עשייה.
ושוב יש לחקור, דנהי דאגד אליבא דר' יהודה הוא חובת חפצא של שלשת המינים האם הוא גם תנאי בלקיחה. ונפקא מינה בכך כשעל הדבר המאגד (ולא על ג' המינים) יש דבר החוצץ בין האגד לידו. אם דין אגד הוא חובת חפצא בלבד הגברא יוצא ידי חובתו שהרי שלשת המינים מאוגדים כחפצא א' ואין חציצה ביניהם לידו. אולם אם הוא גם תנאי בלקיחה אינו יוצא מצות הלקיחה הואיל ויש חציצה בין ידו ובין האגד, וצ"ע.
שם. לולב א"צ אגד. ישנן שלש שיטות בלולב א"צ אגד: שיטת הר"ת, שיטת הרמב"ן ושיטת הרמב"ם. יש לבאר את יסוד שיטותיהם.

הנה בזקן ממרא שהוסיף על ד' המינים שבלולב איתא בגמ' סנהדרין (פח:) וז"ל: אי סבירא לן דלולב אין צריך אגד האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ואי סבירא לן דצריך אגד גרוע ועומד הוא עכ"ל. ועיין להלן בשיעורים לפרק ג' בענין בל תוסיף, שהגר"מ זצ"ל ביאר (לשיטת הרמב"ם) דאי לולב צריך אגד יש חפצא א' של מצוה וההוספה חלה בחפצא ופוסלת את החפצא של המצוה. לעומת זה אם לולב א"צ אגד אין ההוספה חלה בחפצא של המצוה אלא במעשה המצוה, דהא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, כלומר, אין המינים מצטרפים לחפצא א' של מצוה דכל חפצא וחפצא לחוד קאי, וההוספה אינה חלה כפוסלת החפצא של מצוה אלא דהוי' איסור הוספה במעשה המצוה בלבד, ושם מבואר ביתר אריכות. וע"פ יסוד זה מהגר"מ זצ"ל ניתן לבאר את כל ג' השיטות.

א) ר"ת סובר שהנוטל את ארבעת המינים בזה אחר זה אינו יוצא ידי חובת המצוה. וכדי לקיים את המצוה צריך ליטלם בידו בבת אחת - אע"פ שלא אגדם. (עי' בתוס' מנחות (כז.) ד"ה לא). בהתאם ליסודו של הגר"מ זצ"ל נ"ל, דלפי ר"ת מתפרשת המחלוקת בין ר"י ורבנן כך. אליבא דר"י, הסובר לולב צריך אגד, אוגדים את ג' המינים שבאגודה כדי לשוייה חפצא של מצוה אחד. ברם לפי רבנן אין חיוב לחבר את המינים ולשוייה חפצא אחד של מצוה. לדעתם כל מין ומין לחודו מהווה חפצא של מצוה. אך לר"ת יש חוב על הנוטל לקיים את המצוה בלקיחה אחת, דצריך לעשות דוקא מעשה מצוה אחד. רק ע"י לקיחה אחת מקיימין המצוה כפי דין התורה. ברם אין זה דין בחפצא כאגד אליבא דר"י, אלא דין במעשה המצוה.

ב) שיטת הרמב"ן (המובאה בר"ן לפרק לולב הגזול) היא שיוצאים ידי המצוה של נטילת ד' המינים גם בארבע לקיחות נפרדות ואפילו בנוטלם כשאין כל ארבעת המינים נמצאים ברשותו. אליביה, אע"פ שנטילת ארבעת המינים מהוה מצוה אחת עכ"ז אפשר לקיימה ע"י ד' מעשים נפרדים. (ויל"ע בנוסח הברכה להרמב"ן כשנוטל המינים האחרים - האם מברך ברכה מיוחדת לכל מין ומין - על נטילת ערבה, על נטילת אתרוג וכו' - או"ד מברך על נטילת לולב בכל נטילה ונטילה. עיין לקמן בשעורים לפ"ג.)

ג) שיטת הרמב"ם היא ממוצעה בין שתי השיטות הראשונות, וז"ל (פ"ז מלולב הל"ו): ואם לא אגדן ונטלן א' א' יצא והוא שיהיו ארבעתן מצויין אצלו אבל אם לא היה לו אלא מין אחד או שחסר מין אחד לא יטול עד שימצא השאר, עכ"ל. שיטת הרמב"ם היא שיכול הנוטל ליטול את ארבעת המינים בזה אחר זה בתנאי שכל המינים מצויים אצלו ברשותו (וכן שיטת הרי"ף). שיטתו זקוקה לביאור. קרוב לומר שהרמב"ם סובר שיש

במצוה זו חלות דין של צרוף הלקיחות אהדדי. ארבע הלקיחות צריכות להצטרף ע"פ דין מדאורייתא ללקיחה אחת. מפני כך צריכים כל המינים להימצא ברשות הנוטל גם בשעת הנטילה הראשונה וע"י כך מצטרפות הנטילות ביחד. (בענין זה עיין באריכות בשעורים לפרק לולב הגזול, ואכמ"ל.)

שם. בגמ' - לעולם רבנן היא ומשום שנא' זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות. לפי הגאון ר' חיים זצ"ל ישנן שתי הלכות בדין זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצות: א) הלכה אחת של התנאה בכהת"כ שאינו מעלה או משנה את עצם קיום המצוה אלא זהו קיום מיוחד: ב) הלכה שניה של נוי שחל בעצם המצוה והמשנה את קיום המצוה עצמה למצוה יותר מהודרת.

הגר"ח זצ"ל מסתייע מהדין שהמל כל זמן שעוסק במילה חוזר בשבת על ציצין שאינן מעכבין את המילה (מס' שבת קל"ג: וברמב"ם פ"ב ממילה הל"ד.) והנה חובת מילת הציצין האלה נלמדת מהקרא של זה קלי ואנוהו (כדאיתא שם). וע"כ שמילת הציצין מהווה קיום במצות המילה עצמה ומפני כך מילתן דוחה את השבת. בדין זה של התנאה לפניו יש חלות בעצם מצות המילה.

מלבד זה יש דין נוי כללי לחזור על ציצין שאינן מעכבין אפי' אם פירש ידו מהמילה, אך אין זה קיום מצות מילה ולכן אינו דוחה שבת[46]. בנוי הכללי הנוהג במצוות בכהת"כ - סוכה נאה, לולב נאה, שופר נאה וכדומה - אין הנוי משנה את עצם קיומן של המצוות. ההבדל בין היושב בסוכה נאה ליושב בסוכה בלי נוי אינו במצות ישיבת סוכה עצמה אלא במצות זה קלי ואנוהו כמצוה מיוחדת לעצמה.

הגר"ח זצ"ל סבר שאגד בלולב לרבנן אינו קיום במצות נוי הכללית אלא שמהווה חלות בעצם קיום מצות נטילת הלולב. הוכחת הגר"ח זצ"ל הוא מהמבואר במרדכי (רפ"ג) שלרבנן מצות אגד בלולב מתקיימת רק באגד הקשור בקשר של קיימא. אילו היה באגד נוי בעלמא בלבד אין טעם וסברא שיהיה הקשר דוקא של קיימא. מאידך אם האגד משנה את נטילת הלולב עצמה ומהווה קיום בעצם מצות הלולב אז מובנת שיטתו שדוקא בקשר של קיימא מקיימים מצות התנאה.

סמך נוסף לדעת הגר"ח זצ"ל מלקמן (מו.) העושה לולב לעצמו מברך ברכת שהחיינו. האוגד את הלולב מברך בשעת שאוגדו גם לפי רבנן הסוברים לולב א"צ אגד, וכן פסק הרמב"ם (פי"א מברכות הל"ט). אם האגד אינו אלא נוי בעלמא בלתי מובן למה תהווה עשייתו זמן הראוי לברך את ברכת שהחיינו. ברם אם האגד מהווה קיום בעצם מצות

[46] ועיין שם ברש"י במס' שבת.

נטילת הלולב אז זמן עשיית האגד באמת מתאים לאמירת השהחיינו. (עיין גם בענין זה בשעורים לפרק ג' של מסכת סוכה.)

אך הגר"מ זצ"ל העיר על שיטת הגר"ח זצ"ל שאם מצות "זה קלי ואנוהו" בעלמא מהווה מצוה כללית לעצמה ואינה חלק של המצוה שהגברא עושה, מדוע לא מנאה הרמב"ם כמצוה בפני עצמה במנין תרי"ג המצוות, והניח בצ"ע.

דף יב.

רש"י ד"ה וחבילי. וז"ל: מין קנים הם כו' ובעודן לחין בהמה אוכלתן וכו'. מפרש"י משמע שאוכל אדם פסול לסכך ואוכל בהמה כשר. ויש לחקור באוכל הפסול לסכך מפני שהוא מקבל טומאה (יא:) אם פסולו מפני שהחפצא של האוכל מקבל טומאה במציאות או מפני שהוא מין האוכל שראוי לקבלת טומאה. ותהיה נ"מ באוכל שלא הוכשר במים לקבל טומאה שמאחר שהוא מין אוכל יפסל אע"פ שבמציאות אינו מקבל טומאה.

כפי הנראה חולקים בזה התוס' עם הרמב"ם. עיין בתוס' לקמן (יג: ד"ה ירקות) שמדבריהם יוצא שמסככים באוכלים שלא הוכשרו. ואילו מהרמב"ם בפ"ה מסוכה הל"ג משמע כאידך גיסא. וז"ל שם: סיככה באוכלין פסולה מפני שהן מקבלין טומאה, עכ"ל. לשון הרמב"ם מורה שמיני אוכלים פסולים לסכך מפני שמקבלים טומאה במינם אע"פ שלא הוכשרו במים לקבל טומאה במציאות.[47]

אוכל בהמה אינו מקבל טומאה, אבל לדעת הרמב"ם אם נטמא אוכל אדם ואח"כ נסרח הריהו בטומאתו עד שיפסל מאכילת כלב (פ"ב מטומאת אוכלין הלי"ח). להפקעת טומאה אוכל בהמה חשוב אוכל. וה"ה לעבור על בל יראה ובל ימצא בחמץ בעין בפסח פוסק הרמב"ם שעוברים כל זמן שהחמץ ראוי לאכילת כלב (פ"ד מחו"מ הלי"א). לגבי אכילת בשר בחלב וכלאי הכרם פוסק הר"ם ג"כ שאם עירב במאכלות האסורות האלו דבר מר ואכלן שהוא חייב למרות שבעירב דבר מר נפסל החפצא מאכילת אדם (פי"ד ממ"א הלי"א). מסתימת לשונו נראה שאין להבדיל בין עירב בו דבר מר לאוכל שהסריח והבאיש ונפסל מאכילת אדם אבל ראוי עדיין לאכילת כלב. הרי שאף שבמקומות שונים בתורה אוכל כלב חשוב אוכל, עכ"ז בסכך רק מין אוכל אדם שהוא מין אוכל המקבל טומאה פסול.

[47] עי' בקרבן נתנאל על הרא"ש פ"א סי' כ"ו אות ז' ובדברי נתיב חיים בסי' תרכ"ט ובמ"ב סי' תרכ"ט סקכ"ח ובערוך השלחן שם סעיף כ', ורש"ש לדף יג:.

התוס' סוברים שמסככים באוכל שלא הוכשר במים לקבל טומאה. ויש להתבונן אם יכשירו לסכך גם אוכל אדם פחות משעור ביצה, שהוא שעור קבלת טומאה לדעתם (תוס' פסחים (לג:) ד"ה ולאימת ובמס' שבת (צא) ד"ה אי). לפום ריהטא דומה הוא לאוכל שלא הוכשר במים שהוא ראוי לסכך הואיל ובמציאות אין הסכך מקבל טומאה. אך ניתן להבדיל בין הכשר מים לשיעור ביצה. הדין של הכשר מים אינו תנאי צדדי בקבלת הטומאה אלא גומר את חלות שם האוכל. לפני הכשר מים החפצא אינו אוכל לקבל טומאה (בשעורים אחרים הביא מו"ר שליט"א ראיות ליסוד הזה ואכמ"ל.) ולפיכך מסככים באוכל שלא הוכשר לתוס' ששם האוכל לא נגמר בחפצא לענין טומאה. אוכל פחות משעור ביצה לעומת זה הוא חפצא דאוכל גמור, אלא שחסר דין שעורין לענין קבלת טומאה - ולכך פסול הוא לסכך.

אולם הבדל זה מוטל בספק כי יתכן שאוכל פחות מכביצה אינו אוכל לטומאה. אפשר שכביצה אינו שעור ותנאי צדדי בקבלת טומאה אלא שיעור בחלות שם האוכל בחפצא. כן מצינו בשיעור כזית שאינו מוגבל לדיני אכילת גברא אלא חל גם בנוגע לדינים אחרים השייכים לעצם החפצא של אוכל; למשל לענין בל יראה ובל ימצא בחמץ יש חלות שעור כזית (רמב"ם ריש הל' חו"מ.) ואולי כן הוא בכביצת אוכל לקבלת טומאה שהוא חלות שעור בחפצא של האוכל עצמו להחשב חפצא דאוכל, ויוצא שמותר לסכך בפחות מכביצת אוכל לדעת התוס', וצ"ע. (רבנו שליט"א האריך בביאור שיעור ביצה בטומאה בשעורים אחרים, ואכמ"ל.)

שם. רש"י ד"ה כשרין. וז"ל: דכל סוכה הכתוב סכך משמע דדופן לא איקרי סוכה וכו'. רש"י אזיל לשיטתו הנ"ל (ב.) שהחפצא של הסוכה הוא הסכך ולא הדפנות. כבר ביארנו שלפי הרמב"ם (פ"ו מסוכה הלט"ו) הסובר שחל שם שמים על הדפנות של הסוכה, כולל עצם החפצא של מצות סוכה גם סכך וגם דפנות, וא"כ יש לבאר למה לא יחולו הדינים של פסולת וגורן ויקב בדפנות - כפי שהעיר רש"י שלפנינו.

והנה הרמב"ם כתב (פ"ד מסוכה הלט"ז) וז"ל: דפני סוכה כשרין מן הכל שאין אנו צריכין אלא מחיצה מכל מקום וכו'. מבואר שקושי' זו הטרידה גם את הרמב"ם, והוא מתרץ שדין הדפנות בסוכה דין של מחיצות הוא. הואיל ובכל התורה כולה אין מין החומר של המחיצות נוגע להכשירן ורק השיעורים של מחיצות מעכבים הכשרן, כן דינן של דפנות הסוכה שהן כשרות גם ממה שאינה פסולת גורן ויקב שהרי הן מחיצות בכל מקום (ועיין בשיעורים ב.).

שם. בגמ' - והחוטט בגדיש משום תעשה ולא מן העשוי איכא משום גזרת אוצר ליכא. צ"ע מהו ההו"א שרבנן יגזרו על סוכה העשויה בגדיש משום אוצר, וכי יעלה על הדעת שיפסלו משום זה קש לגמרי לסכך כפי שפסלו את החבילים? ונראה ליישב עפמ"ש רש"י כאן וז"ל: מי לא מצינן למימר נמי דאפילו סתר הכל כלפי מעלה ונענע עומרין שעל הסכך וחזר והניחן לשם סוכה קא פסיל לי' מתניתין מדרבנן משום גזירת אוצר דזימנין דלא מנענע וכו'. נראה, שרש"י מפרש שהגזרה כוללת רק נענוע אחרי חטוט בגדיש, ברם עשייה רגילה של סכך מקש בגדיש כשרה. ומסתבר כנ"ל שרש"י סובר שנענוע אינו כעשייה חדשה, שהרי המנענע אינו סותר לגמרי את הצל בסוכה המחוטטת, הנענוע חל כמכשיר של הסכך הקיים מכבר, ובכן שייך לגזור ולהפקיע את המכשיר של הנענוע. אולם בסתירה שלימה ועשייה חדשה אין אפילו הוה אמינא לפסול מדרבנן סוכה הנעשה בקש בגדיש.

שם. רש"י ד"ה חדא כו' ולא לשם סכך של צל אלא כבית עכ"ל. יש לחקור מה הדין בעשאה לשם צל ואח"כ דר בה בקביעות כביתו לכל השנה, האם זה מפקיע את ההכשר של העשייה לצל סוכה, או"ד כיון דעשאה לכתחילה לצל כשרה, ומסתבר דפסול.[48]

שם. רש"י ד"ה ומניחה ע"ג סוכה כו' שיש לו כל ימות השנה למקנהו ומניח החבילין שם לייבשן ולא לסכך עכ"ל.

צ"ע, אמאי הזכיר רש"י שהסוכה היא למקנהו ולא לתשמיש אדם, והלא אם הניח את החבילין לייבש ולא לצל הרי בכל אופן פסולים הם לסכך. ויתכן שרש"י סובר שבמניח ע"ג סוכה העשויה לאדם איכא אומדנא דמוכח דאכן הניח את החבילין לשם צל ולא לייבש ובטלה דעתו אצל כל אדם. רק במניח ע"ג סוכה למקנהו מועילה דעתו שהיא לייבש ולא לשם צל.

עיין ברש"י לעיל (ח:) ד"ה פנימית שלדעתו "מינכר מילתא" קובע אם הדירה היא סוכה כשרה או בית ופסול. גם משתמע מרש"י שם שהאומדנא דמוכח קובע את הכשר הסכך, ולא הכוונה הפרטית של הגברא העושה את הסוכה. (ועיין בשעורים לעיל על רש"י שם.)

דף יב:

תוס' ד"ה אין כו' דאפילו תחילתו הניחן לייבשן מהני התרתן כאילו הוא נענוע דלעיל עכ"ל. דין התוס' מעורר תמיהה - אם קציצת המחובר פסולה בלי נענוע, למה תועיל ההתרה של החבילה בלי נענוע (וכן השיגו הטור והב"ח על התוס').

[48] וי"ל בסוכת גנב"ך (ח:) עיין ברש"י ובר"ן ובשעורים שם.

נ"ל, דשאני קציצת מחובר מהתרת החבילה. במחובר - גוף הסכך פסול, ובכן קציצה לבדה אינה עשייה בלי נענוע לשם צל. בחבילה, לעומת זה, גוף הסכך כשר מדאורייתא, אלא שהגברא הניחו לייבש ולא לשם צל. לכן י"ל, שבהתרת החבילה מתהווה אומדנא דמוכח שעכשיו מונח הקש על הגג לצל ולא לייבש, ואז מצטרפת ההנחה של החבילה הראשונה להתרה של אח"כ להכשיר עשיית הסכך לצל. האומדנא לצל בהתרה מכשרת את עשיית הסכך.

ויש להוסיף, כי מחובר פסול לסכך בגופו ואינו מסכך כלל ומשום כך זקוק לנענוע מחדש. שונה הוא כשהונח האוצר על הגג בלי כוונה נאותה. הרי סוכ"ס יש בכך מעשה סכוך מעולה אלא שחסרה כוונה לצל, וחסרון כוונה זה ניתן לתקנו אח"כ במעשה התרה קל עבור הכשר כוונה. מאידך במחובר הואיל וחסר עצם המעשה של הנחה דסכך מעיקרו, רק מעשה גמור של נענוע מועיל אח"כ.

יוצא איפוא שהתוס' שלפנינו מסכימים לרש"י הנ"ל שאומדנא דמוכח לצל קובע את הכשר הסכך ולאו דוקא כוונת הגברא לשם צל.

שם. בגמ' - סככה בחיצין זכרים כשרה. מסככין בפשוטי כלי עץ שאינם בני קבלת טומאה. ומבואר לקמן (יט:) במשנה שאין מסככין במחצלת קנים העשויה לשכיבה מפני שמקבלת טומאה. ולכאורה הטעם הוא שהמחצלת מקבלת טומאת מדרס מן התורה, והראוי למדרס נפסל לסכך. אך יש לפקפק בביאור זה, דהנה איתא בתוס' שלפנינו ד"ה באניצי, וז"ל - דרבנן דפליגי עליה דסומכוס סברי סיככה בטווי כשרה אע"ג דמטמא בנגעים דקסברי דלא שייך למילף מפסולת גורן ויקב לפסול בדבר המטמא בנגעים מאחר דאין מטמא בשאר טומאות עכ"ל. ועולה השאלה מ"ש טומאת נגעים משאר טומאות. ונראה, שהטווי הטמא בטומאת נגעים לא נטמא על ידי קבלת טומאה מדבר המטמאו, אלא טמא הוא טומאת עצמו. הראיה לכך: טומאת הטווי אינה ראשון לטומאה שהוא הסימן של קבלת טומאה מדבר אחר המטמא אלא שהטווי נטמא בטומאת אב הטומאה שהוא הסימן של טומאת עצמו. ושיטת הרבנן לפי דעת התוס' היא שרק דבר המקבל טומאה פסול לסכוך ולא דבר הראוי לטומאת נגעים בלבד שאין זה חלות קבלת טומאה, ולפיכך מסככים בטווי. אלא שלפי"ז יש לעיין מכיון שגם טומאת מדרס הזב אינה חלות קבלת טומאה מדבר המטמא, שהרי טומאת מדרס היא אב הטומאה ולא ראשון, לא יתכן שמחצלת המיוחדת לשכיבה פסולה מפני שראויה למדרס, ושוב צ"ע למה נפסלה המחצלת לסכך.

ולפום ריהטא יש ליישבו ע"פ הא דאיתא לקמן (כ.) כל המטמא מדרס מטמא טמא מת עכ"ל. ומבואר ברמב"ם (פכ"ג מכלים הל"א) שדין זה הוא מדרבנן (ועיין בפ"א מכלים הל"י). ובכן י"ל שהמחצלת המיוחדת לשכיבה ראויה לקבלת שאר טומאות מדרבנן ונפסלת לסכך מדרבנן בלבד. אך מהסוגיא לקמן (יט:) ומדין המחצלת ברמב"ם (פ"ה מסוכה הל"ו) לא משמע כן.

ועיין בפ"ו מהל' מטמאי משכב ומושב הל"ג שחלוקים הרמב"ם והראב"ד בטומאת עליונו של זב, לפי הראב"ד טומאה זו היא מן התורה, ואילו להרמב"ם טומאת מדף היא מדרבנן בלבד. והנה טומאת מדף אינה אב הטומאה אלא ראשון, ויוצא לכאורה שטומאת מדף חלות קבלת טומאה היא ולא טומאת עצמו. וי"ל שבכל טמא מדרס יש גם טומאת מדף, המחצלת הראויה למדרס ראויה גם לטומאת מדף, ומפני כך נחשבת לדבר המקבל טומאה ונפסלת לסכוך. אכן פירוש זה מתקבל רק לפי הראב"ד שטומאת מדף דאורייתא היא. אולם אליבא דהרמב"ם שטומאת המדף רק מדרבנן היא, הדרא הקושיא לדוכתה, אמאי תפסל המחצלת לסכך מן התורה כאשר היא פשוטי כלי עץ ואינה בת קבלת טומאה מן התורה. בע"כ נסיק שהוא סובר שגם דברים שאינם מקבלים טומאה מן התורה אלא שהם ראויים לטומאה דאורייתא - כמו מחצלת ופשוטי כלי עץ המיוחדים למדרס שראויים לטומאת מדרס בלבד או הטווי בנוגע לנגעים - פסולים לסכך, וחולק הרמב"ם על שיטת התוס' הנ"ל. (ונ"ל, שגם לפי הראב"ד יתכן שטומאת מדף אינה דין קבלת טומאה אלא דין טומאת עצמו, ואע"פ שטומאת המדף היא ראשון לטומאה ולא אב, הרי גם בעל קרי אינו אב טומאה, אלא ראשון לטומאה, והוא טמא בדין טומאת ראייה - כלומר טומאת עצמו - ולא בדין קבלת טומאה מדבר המטמאו - עיין בנדה (כב.) וברמב"ם (פ"ה מהל' אבות הטומאות הל"א), וי"ל שה"ה בטומאת המדף.)

והנה רש"י מפרש את הסוגיא שלפנינו הפוסלת אניצי פשתן לסכך מדין טומאת נגעים, א"כ יוצא שהוא סובר שגם דבר הראוי לטומאת עצמו ולאו דוקא לקבלת טומאה פסול לסכך. אין הרמב"ם (פ"ה מסוכה הל"ד) מזכיר טעמו של רש"י אלא טעם אחר: שנשתנה צורתן. לפי הנ"ל יסכים הרמב"ם גם לטעמו של רש"י בטווי, אלא דאליביה חל דין זה גם באניצים שאינם ראוים לטומאת נגעים כלל ונפסלו מפני הטעם של נשתנה צורתן.

שם. תוס' ד"ה בחיצים. לעומת התוס' והרמב"ם הסוברים שפשוטי כלי עץ המשמשים אדם וכלים כמו שלחן טמאים מדרבנן, שיטת הרשב"א היא שמשמשי אדם וכלים טמאים מה"ת (עיין במל"מ פ"ד מכלים הל"א). אליבא דהרשב"א בית קבול אינו מעכב

בכלי עץ, רק תשמיש קבול לאדם ולכלים, ולפי התוס' והרמב"ם בית קבול ממש מעכב בקבלת טומאה מה"ת.

ובעיקר דין בית קיבול בכלים מבחין הרמב"ם בין כלי עץ ובין כלי חרס. בכלי עץ קובע הרמב"ם (פ"ב מכלים הל"א) שאם יש לו בית קבול כל שהוא מקבל טומאה, אבל בכלי חרס (פי"ח שם הל"א) פוסק שדוקא כשיש תוך הניכר מקבל הכלי טומאה, ויש לעמוד על ההבדל ביניהם.

ונראה, דשונה הדין של בית קבול בעץ מבחרס, בעץ הדין של בית קבול גם לפי הרמב"ם חל כנוגע לתשמיש בכלי עץ, ולזה די בבית קבול כל שהוא. אולם בכלי חרס - הדין של בית קבול חל בצורת הכלי, צורת כלי חרס זקוקה לתוך כדי שיהא ראוי לקבל טומאה, לפיכך רק בית קבול ניכר חשוב תוך להוריד כלי חרס לידי טומאה.

ונ"ל, שכאמת שונים פשוטי כלי עץ מפשוטי כלי חרס. פשוטי כלי עץ מקבלים טומאת מדרס, אבל פשוטי כלי חרס אינם מקבלים טומאה מן הטומאות אף לא טומאת מדרס. וז"ל הרמב"ם (פ"א מכלים הל"ח) פשוטי כלי חרס כו' אין מקבלין טומאה מן הטומאות ולא טומאת מדרס לא מן התורה ולא מדברי סופרים שנאמר אשר יפול מהם אל תוכו יטמא כל שיש לו תוך בכלי חרס מקבל טומאה ושאין לו תוך טהור עכ"ל. לפי"ז מסתבר, שפשוטי כלי חרס אינם כלים כלל ע"פ דין כלי חרס, כי כ"ח בלי תוך אינו כלי וכאילו אין לו צורת כלי כלל. ולפיכך מעכב בחרס בית קבול הניכר כי ע"י כך מתהווה צורת כלי. ברם לפשוטי כלי עץ יש צורת כלי אלא שמחמת גזה"כ מיוחדת אינם מקבלים טומאה. (וטומאת מדרס חלה עליהם דאינה חלות קבלת טומאה אלא טומאת עצמן כנ"ל בשיעורים). עקב זה המעכב בכלי עץ אינו צורת בית קיבול אלא תשמיש בית קבול, לפיכך אפילו כלי עץ עם תוך כל שהוא ראוי לתשמיש בית קבול ומקבל טומאה.

שם. תוס' ד"ה מהו. בהל' כלים (פ"ב הל"ג) פוסק הרמב"ם שבית קבול העשוי למלאות לא שמיה בית קבול, ואילו בהל' סוכה (פ"ה הל"ה) הוא קובע וז"ל: בנקבות פסולה אע"פ שהוא עשוי להתמלאות בברזל בית קבול הוא ומקבל טומאה ככל כלי קבול עכ"ל. ולכאורה הדבר תמוה. ויתכן שהרמב"ם מחלק בין לפני המלוי לבין אחר שנתמלא. בסוכה - חיצים נקבות פסולים לסכך קודם שמלא אותם שאז נחשב בית קבולם לבית קבול, אבל אחרי שמלאם אינם מקבלים טומאה כפסקו בהלכות כלים.[49]

והנה הרמב"ם פוסק דין טומאת תפילין (פ"ז מכלים הלי"ב), וצ"ע, הרי עשויים למלאות עם פרשיות - כמו שהקשו בתוס' ושם מיטמאים אפי' אחר שנתמלא הבתים בפרשיות.

[49] ועי' כאן בספר ערוך לנר.

ונראה שהרמב"ם סובר בכלי בעלמא שמכיון שהוא עשוי למלאות מתבטל בית הקבול ע"פ דין. הטעם לכך הוא שהמלוי והכלי מתחברים לכלי אחד וכך מתבטלת צורת התוך של הכלי. ברם פרשיות ובתי התפילין מהווים שתי קדושות מיוחדות ע"פ דין ואינם מתחברים לצורת כלי אחד, ולפיכך נשאר השם בית קבול, והתפילין מקבלים טומאה.
ולפי"ז עולה השאלה במה פליגי התוס' עם הרמב"ם. כפי הנראה סוברים בעלי התוס' שבעשוי למלאות בטל תשמיש הקבול מהכלי, ולפיכך משיגים הם גם על דין התפילין. מאידך דעת הרמב"ם היא שבעשוי למלאות בטל החפצא וצורתו של בית הקבול. והואיל ובתפילין חלוקים הבתים והפרשיות ע"פ דין לשנים, קיימת עדיין חלות בית הקיבול, והתפילין מקבלים טומאה.
שם. תוס' ד"ה באניצי וכו'. רש"י סובר שטומאת נגעים חלה בפשתים לפני הטוויה, ויוצא אליבא דידיה שטומאת נגעים חלה במין הפשתים. התוס' לעומת זה סוברים שרק לאחר טוויה יש טומאת נגעים, מפני שלדעתם טומאת נגעים היא טומאת בגדים והטווי הוא תחילת עשיית הבגד.
ופירוש זה נ"ל שהוא תלוי בשתי השיטות שבתוס'. לפי הר"ת טווי הוא תחילת הבגד ולפני כן ליכא טומאת נגעים ואינו פסול לסכך. ואילו שיטת התוס' היא שבכל זאת פסול הסכך חל באניצים לפני טוייה. וז"ל: ואע"ג דאינו מטמא בנגעים הואיל וקרוב הוא לטומאה גזור בהו רבנן לפוסלו לסכך כדאשכחן לקמן (טו.) דאיכא דפסיל נסרים משופין משום גזרת כלים ואפילו מאן דמכשיר התם מצי למיפסל הכא עכ"ל. ודבריהם לכאורה משוללי הבנה. ונראה בכוונתם ששונים אניצי פשתן מנסרים בכך שטומאת נגעים בטווי אינה דין טומאת בגדים אלא דין טומאת מין פשתים, ולפיכך פסלו הרבנן גם את האניצים כמין פשתים. ברם נסרים משופים אינם כלים כלל, ומכיון שרק כלי עץ המקבל טומאה פסול לסכך אין לפסול את הנסרים שאין להם שם כלי. לפי"ז מובנת סברת התוס' שלפנינו. לר' יהודה הסובר שאין מיטמאין בנגעים עד שיתלבנו לא גזרו פסול סכך קודם הליבון. הטעם לכך הוא שלר' יהודה הלבון הוא שעור בחלות תחילת השם של בגד ובכן אין לפסול פשתים לפני כן מאחר שאין להם שם בגד כלל. דומים הם לנסרים משופין שאינם פסולים מדין גזרת כלים.

ב

מקשים המפרשים אמאי לא יפסל כל דבר לסכך מפני שראוי להטמא טומאת מת אם יעשה גולל ודופק. ונראה לתרץ, דדבר הראוי לקבל טומאה פסול לסכך רק כשחל בו

שם מיוחד המכשירו לקבלת טומאה, כמו שם בגד, כלי ואוכל. אבל טומאת גולל ודופק הרי אינה תלויה בחלות שם בחפצא, כי כל דבר יכול להעשות גולל ודופק. עכשיו ליכא על החפצא שם גולל או דופק, וכשנעשה אח"כ לגולל או דופק נתחדש בו שם אחר. ובכן אין כאן חלות שם דבר הראוי לקבלת טומאה שתפסלנו לסכך.

דף יג.

בגמ' - דסרי ריחייהו.

1) ז"ל הרמב"ם (פ"ה מסוכה הל"ב): אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר או בדבר שריחו רע כשרה שלא אמרו אין מסככין באלו אלא כדי שלא יניח הסוכה ויצא עכ"ל. דעתו שהמסכך באלו יוצא בדיעבד.

מאידך ביושב בסוכה ואוכל כששולחנו בתוך הבית (פ"ו שם הל"ח) פוסק הרמב"ם שמדרבנן אינו יוצא ידי המצוה כלל מגזרה שמא ימשך אחר שולחנו. צריכים ליישב מאי שנא הגזרה בדברים הנושרים מהגזרה בשולחן בבית ומדוע בדברים הנושרים יוצא בדיעבד ולא בשולחנו בתוך הבית.

ונראה שהגזרה בשולחן בתוך הבית הותקנה כחלות איסור, זאת אומרת שאסור מדרבנן לישב בסוכה ולאכול כשהשולחן בתוך הבית (כלשונו של הרמב"ם שם), ומכיון שכן הפקיעו החז"ל את קיום המצוה לגמרי מהעובר על האיסור. בדברים הנושרים, לעומת זה, לא גזרו חלות שם איסור סכוך, אלא התקינו חלות דין בקיום מצות הסוכה כתקונה. ולכך גם מי שלא סכך כתקנתם מקיים את המצוה בדיעבד כי לא עבר על איסור אלא שלא קיים את המצוה כתקונה.

ויש לחקור במי שעבר והדליק בשמנים שאין מדליקים בהם בשבת גזרה שמא יצא, אם קיים את מצות הדלקת הנר של שבת בדיעבד. עיין בפרק במה מדליקין וברמב"ם (פ"ה משבת הל"י) שאין מדליקין בעטרן מפני שריחו רע שמא יניחנו ויצא. ומאחר שלא חילק הרמב"ם בין לכתחלה לבדיעבד כפי שחילק במסכך בדבר שריחו רע קרוב לומר בדעתו שהמדליק בעטרן אינו יוצא, ומתבקשת השאלה מאי שנא מדבר הנושר בסכך.

ונ"ל שהפקעת המצוה בנר מתפרשת בשני אופנים:

א) יתכן שקיום המצוה של נר שבת תלוי בעונג שבת. אם המדליק בעטרן יצא מהבית לא יתענג מאור הנר, ולכן ההדלקה פסולה מעיקרה כי אין נר עטרן ראוי לעונג שבת.

ב) א"נ בשמנים שאין מדליקים בהם בערב שבת יש גזרה של שבות מלאכה מדרבנן כדמצינן בכל השמנים והפתילות שאין מדליקין בהם גזרה שמא יטה. גם המדליק

בעטרן נכלל בגזרת שבות ואיסור מלאכה של השמנים והפתילות שאין מדליקין בהם בע"ש. ולפיכך גם קיום מצות ההדלקה נעקר מדרבנן לגמרי מפני העבירה של המדליק שעבר על שבות מלאכת הדלקה. מאידך בסכך בדברים הנושרים אין בהם איסור דרבנן אלא דין בקיום המצוה בלבד, כנ"ל.

2) הר"ן סובר שהגזרה בדברים הנושרים וריחן רע נוהגת גם בדפנות. אך מהרמב"ם משמע שהתקנה היתה בסכך בלבד ולא בדפנות הסוכה. ואכן באותה הלכה מביא הרמב"ם את הדין שאסור לסכך סוכה בהוצין שיורדין לתוך י' טפחים מטעם דירה סרוחה, ויוצא שדין דברים הנושרים הלכה היא בהלכות הסכך כמו דין ההוצין בתוך י'.

שם. בגמ' - אגד בידי שמים לא שמיה אגד אע"ג דהדר אגיד להו וכו'. כתב הרמב"ם (פ"ה מסוכה הלי"א) וז"ל: שאגד בידי שמים אינו כחבילה ואפילו קשר ראשי החריות כולן מצד האחר כו' מסככין בה שהאוגד עץ אחד אינו חבילה וזו כעץ אחד היא שהרי אגודה בידי שמים עכ"ל.

מהרמב"ם נראה שרק אגד בידי שמים מונע חלות אגד שני, מפני שכעץ אחד הוא ואגודו אינו חבילה. אבל אם יש בראשונה אגד בידי אדם שאינו פוסל כגון אגד למנין חל אגד שני לפסול. (לפי"ז, לר"י, אם יש פסול ענבים מרובים בהדס ותקן אותו, א"צ להסיר את הקשר הראשון ולקשר מחדש, אלא יוסיף קשר שני ויחשב לעשייה. קשר שני יכול לחול על גבי קשר ראשון.)

שם. תוס' ד"ה מצות. התוס' מקשים מ"ש אזוב דפרה שהאגד אינו מעכב בו מלולב אליבא דרבי יהודה שהאגד לעיכובא. ועיין בבעה"מ הסובר שגם בפרה אגד מעכב, אלא שבפרה דאורייתא אנו סוברים אגד בידי שמים שמיה אגד. אבל הראב"ד מתרץ שבלולב "נפקא ליה מצות אגידה משום זה קלי ואנוהו ואתיא קיחה קיחה לעכב אבל לגבי אזוב גז"ש דקיחה קיחה למצוה". סברת הראב"ד היא שבלולב שדין האגד נלמד מזה קלי ואנוהו באה הגז"ש לעכב, ואילו באזוב באה הגז"ש למצוה בלבד ולא לעכב. עכ"פ מוכח מכאן כשיטת הגר"ח זצ"ל (עיין בשעורים לעיל יא:) שדין האגד לרבנן הנלמד מזה קלי ואנוהו אינו הדור מצוה בעלמא אלא חלק מעצם המצוה של נטילת לולב, דאל"כ מהו השייכות בין הדין של ואנוהו והגז"ש. ע"כ שגם האגד של ואנוהו הוא דין בעצם הלקיחה של הלולב והגז"ש לר"י באה לעכב.

הריטב"א מיישב את קושית התוס' בשם מורו שהמחלוקת בין ר"י והרבנן היא באגד יד. גם לר"י א"צ בדיעבד לאגד בקשר רק לאגד יד ולרבנן יוצאים בלקיחת ד' המינים בזה אחר זה (וכ"כ הרמב"ם לפי הרבנן (פ"ז מלולב הל"ט) אך מסתמא הוא סובר שלפי

ר"י צריכים קשר ממש). ויוצא שלולב לר"י שוה לפרה. בשניהם אגד ביד מעכב ולא אגד בקשר. ברם פירוש זה נסתר לכאורה מהגמרא (יא:) לעיל האומרת שלר"י יש פסול תעשה ולא מן העשוי באגדן ואח"כ ליקטן, הרי שיש דין עשיית הקשר לר"י ולא די בלקיחת המינים ביד ביחד.

ועלינו להסיק שאף לפי שיטה זו יש צורך לחלות אגד - אלא שהיד יכולה לאגד או הקשר יכול לאגד. אך כשיש קשר ממש אין היד מאגדת שהרי מיותרת היא לגמרי. לפיכך אם נעשה הקשר בפסול אינו נכשר ע"י אגד היד. אבל במקום שאין קשר, אגד היד פועל לאגד את המינים ולהכשירם למצוה.

דף יג:

בגמ' - אגדן למנינא. בהיתר אגד למנין חלוקים רש"י והרמב"ם. וז"ל רש"י: לפי שאין דרך להצניעם באגדם כו' והלוקחן לייבשן מתיר אגדן וכו'. כלומר, האגד אינו של קיימא. לדעת רש"י יש לדמות ההיתר כאן לדין קשר שאינו של קיימא בשבת - התלוי בכוונת הקושר להתיר את הקשר אחרי זמן מעט, ולא רק בחוזק הקשר גופו.

ברם מהרמב"ם (פ"ה מסוכה הלי"א) יוצא שלא כשיטת רש"י, וז"ל: חבילות קטנות שאגדו אותן למנין מסככין בהן עכ"ל. מדבריו נראה שבאגד למנין חסר החפצא של חבילה הנפסל ולא כרש"י שחסר אגד של קיימא.

שם. בגמ' - אגד שאינו עשוי לטלטל. וז"ל רש"י: שמשהתיר קשר העליון אם אתה מטלטלו הוא ניתק מאליו עכ"ל. משמע שמסככין בו משום שהאגד אינו של קיימא כיון שניתק בטלטול.

מאידך הרמב"ם (פ"ה מסוכה הלי"א) מביא לשונה של הגמרא כפשוטה. כפי הנראה שדעתו היא שדין זה תלוי במחשבת הגברא שאינו אוגד כדי לטלטל, ואם אינו אוגד לטלטל אין זו חפצא דחבילה פסולה.

ויש להעיר עמש"כ בפירוש הר"ח, וז"ל: ואלו הקשרים אין עשויין לטלטל בהן ותנן נמי בכלים בענין המחצלות וכן המתיר ראשי המעדנים טהורות וכו', וקשה למה מביא את המשנה דכלים?

ומסתבר שנתכוון להא דאיתא במשנה דכלים שהיתר הקשרים שבראשי המעדנים מטהר את המחצלת מפני שאין המחצלת הנשארת עושה מעין מלאכתה הראשונה, וכך מיטהרים כלים טמאים. לר"ח יוצא שגם ע"י היתר הקשר של הצריפי דאורבני מתבטלת

חלות השם של חבילה מן החפצא ובכך מתכשר הצריף לסכוך. לפי הר"ח יש דמיון איזו שהיא בין ההלכות של בטול טומאת כלים לבטול פסול החבילה.

שם. תוס' ד"ה ירקות. שיטת רש"י שמרור של פסח אינו מאכל אדם לקבל טומאת אוכלין מדאורייתא. ומקשין עליו התוס' מהגמ' בפסחים (לט.) הממעטת הרדפני ממצות מרור מפני שאינו ניקח בכסף מעשר משום שאינו מאכל אדם - משמע ששאר הירקות הכשרים למרור אכן ראויים הם לאכילת אדם ומקבלים טומאת אוכלין.

ונראה ליישב ע"פ פירש"י בפסחים (שם) דהרדפני אינו אוכל מפני שסם המות הוא. ולפי"ז י"ל, שרש"י מחלק בין הרדפני שמאחר שהוא סם מות אינו נאכל כלל ולפיכך אינו ניקח בכסף מעשר ופסול למרור, מאידך שאר הירקות כשרים למרור כי אע"פ שאינם חפצא של אוכל לענין קבלת טומאה, מכל מקום נאכלים הם על ידי אנשים (ובמיוחד יהיו נאכלים בליל הסדר), ומשום כך נקחים בכסף מעשר וכשרים למרור. יסוד החילוק הוא שלקיחה בכסף מעשר תלויה דוקא במציאות דבר אכילה ואילו טומאה תלויה בחלות שם אוכל בחפצא; מרור אינו חפצא של אוכל לטומאה אבל בר אכילה הוא לגבי כסף מעשר.

עוד יתכן לרש"י שאין מרור ניקח בכסף מעשר אלא בליל הסדר שהתורה אחשביה למעשה אכילתו, אולם במשך השנה מודה רש"י שאינו חשוב בר אכילה ואינו ניקח בכסף מעשר. שאני הרדפני שהוא סם מות ואינו נאכל כלל באיזה זמן מן הזמנים וגם בליל הפסח.

בדין התבלינים חלוקים ר"ע וריב"נ במס' נדה (נא.). שני התנאים מסכימים שתבלינים אינם מיטמאים בטומאת אוכלין, אך ריב"נ סובר שבהתאם לכך גם אינם נקחים בכסף מעשר, ואילו ר"ע סובר שמ"מ ניקחים בכסף מעשר. ולכאורה היא המחלוקת בין רש"י ותוס' שלפנינו. התוס' כריב"נ שהדין ליקח בכסף מעשר תלוי בטומאת אוכלין, ורש"י כר"ע שאף דבר שאינו מקבל טומאת אוכלין ניקח בכסף מעשר, ומבצבצת ועולה הקושיא אליבא דרש"י, מאחר דקיי"ל כריב"נ בדין התבלין שמשום שאינו מקבל טומאת אוכלין אינו ניקח בכסף מעשר, מ"ש מרור מתבלין.

וי"ל, דשאני תבלינים דהואיל ואינם נאכלים בפני עצמם אינם נחשבים אוכל לטומאה וגם לענין כסף מעשר. ברם הירקות הכשרים למרור אכן נאכלים בפני עצמם, ולפיכך נקחים בכסף מעשר לפי רש"י אע"פ שאינם חפצא של אוכל בנוגע לקבלת טומאת אוכלין.

ואמנם ניתן לחלק אליבא דר"ע לאידך גיסא. לדעתו י"ל, שתבלינים ניקחים בכסף מעשר אע"פ שאינם חפצא של אוכל לטומאה מפני שלאחר זמן יהיו התבלינים נאכלים בהדי אוכלים אחרים. לפיכך ניקחים בכסף מעשר אע"פ שאינן מקבלים טומאת אוכלים כשלעצמם. אבל מרורים שאינם אוכלים כלל בדיני טומאת אוכלים, אינם נקחים בכסף מעשר - כשיטת בעלי התוס'.

שם. בגמ' - כיון דלכי יבשי פרכי ונפלי כמאן דליתניהו דמי. הריטב"א מביא בשם אית דמפרשי דדין זה הוא דאורייתא שלא כרש"י ותוס' המפרשים דהוי דרבנן. לפי שיטה זו דין דיבשי ונפלי הוא הפקעת אהל דאורייתא.

וכן מורים דברי הרמב"ם (פ"ה מסוכה הל"ג) וז"ל: סיכך בירקות שאם ייבשו יבולו ולא ישאר בהן ממש אע"פ שהן עתה לחים הרי מקומן נחשב כאילו הוא אויר וכאילו אינם עכ"ל.[50] ולכאורה דינו מן התורה מצטמצם רק לסוכה ולא לדיני אהל בכל התורה כולה. ויתכן לפרש שסובר שיש דין מיוחד דסכך הסוכה יהיה ראוי להתקיים לשבעת ימים ואלו שמתייבשים ונופלים אינם ראויים לשבעה. ודומה להא דאיתא לקמן (כג.) בדין סוכה שאינה ראויה לשבעה. ולפום ריהטא אין שייכות מכאן לשם, כי שם מדובר על דיני מחיצות הסוכה והרמב"ם משתעי בדין סכך הסוכה.

ברם עיין ברמב"ם (פי"ג מטומאת מת הל"ג) שפוסק שרק ירקות המתקיימין בימות החמה מביאין את הטומאה, וגורס כנראה בגמ' דידן "אין מביאין את הטומאה" (וכן מביא המאירי כאן בשם הרמב"ם). יוצא דסובר דדין הוא בהאהלה, ופסול לסכך מטעם שאינו אהל, שכן סכך כשר דוקא כשיש עליו דין אהל.

דף יד.

רש"י ד"ה ר' מאיר. עיין לעיל בשעורים (ח:) בדין סוכת היוצרים בנוגע לדברי רש"י אלו.

דף יד:

בגמ' - הפכן על צידיהן. יש להבין את יסוד הדיון בהפכן על צידיהן. לכאורה פליגי אי הפסול של נסרים הוא פסול בגוף הנסר וא"כ פסולים גם כשהם על צידיהן, או שהפסול של הנסרים הוא פסול בסכוך של הנסרים על מקום ד' של הסוכה, ובכן על צידיהן כשרים. תו י"ל, שלכו"ע נסר ד' הוא פסול בגוף הסכך, אלא שחלוקים בהגדרת נסר ד', אם זה נסר ד' ביחס לסוכה, דהיינו דוקא ברוחב ד' המסכך בסוכה, או נסר ד' בעצמו.

[50] כ"כ בפרי מגדים סי' תרצ"ט אשל אברהם סקי"ג. ועי' בבכורי יעקב.

שם. תוס' ד"ה ומודה. לפי תוס' וראשונים אחרים (בעה"מ ורש"י לקמן יח.) ר"מ אליבא דשמואל פוסל בנסרים בין ג' לד' - דוקא כשרוב הסוכה מסוככת בנסרים של ג', או כשמצטרפים ב' נסרים של ג' הסמוכים זה לזה לד' טפחים. ועלינו לעמוד על שיטת ר"מ אליבא דשמואל.

הראב"ד מפרש שבעה"מ סובר שגם בסכך פסול ממש בשעור ג' טפחים ישנים תחתיו, ודוקא תחת סכך פסול בשעור ד' אין ישנים. לפי זה נסרים מג' ועד ד' שווים לסכך פסול דאורייתא.

ברם שיטת הראשונים בנסרים מתפרשת בדרך אחרת, דהיינו, שאף שאין לישון תחת סכך הפסול מדאורייתא גם בשעור של ג' טפחים, בכ"ז ישנים תחת נסרים מג' ועד ד'. י"ל, שר"מ סובר שנסרים מג' טפחים ולמעלה פסולים רק כשהם מסככים שעור מקום בסוכה. לפיכך, אם יש שני נסרים רצופים מעל למקום ד' פסולים, ואם לאו אין הנסרים פסולים. לפי"ז כשיש רוב נסרים למעלה הסוכה פסולה מפני שבכך נחשב כל מקום הסוכה כמסוכך בנסרים. בד"א בנסרים מדרבנן, אבל בסכך הפסול בפסול הגוף, אין לישון תחתיו גם בשעור ג' טפחים בלבד.

ועיין בתוס' הרא"ש המפרש שנסרים פסולים רק כשיש שני נסרים רצופים. אבל אם אין שני נסרים רצופים אע"פ שרובה מסוככת בנסרים הסוכה כשרה. כפי הנראה, דעתו ששני נסרים רצופים נחשבים ע"פ דין לנסר פסול א' של ד' טפחים.

דף טו.

בגמ' - אי נוטל אחת מבינתים עביד בה מעשה. משמע שאם נטל א' מבינתים הוכשרה יתר התקרה לסוכה, וכן כתב הרמב"ן במלחמות. והנה לעיל (יא.) בדין קציצת המחובר מבואר שצריכים לנענע להכשיר את הסכך, ומשמע שדוקא נענוע של כל הסכך הנקצץ מכשיר. וצ"ע, למה בציור שלפנינו מועילה הנטילה של אחת מבינתיים לבדה לכל יתר התקרה?

וצ"ל, שהדין שלפנינו מוגבל לתקרת הבית שגוף הסכך הוא כשר, אלא שנפסל מדין ביתו של כל השנה כולה ותעשה ולא מן העשוי. רק בפסול זה מועילה נטילה אחת מבינתיים. אבל בדבר הנפסל לסכך מפני פסול הגוף, דוקא נענוע בכולו מכשיר ולא נטילת אחת מבינתיים בלבד.

ועיין ברמב"ן שסתם ולא פירש את שיעור הנטילה בתקרה. ומזדקרת השאלה האם ניתן לומר שנטילת נסר אחד קטן תכשיר תקרה ענקית וגדולה לסוכת החג, ומהו השעור המעכב?

ונראה שעלינו לחלק אליבא דהרמב"ן בנטילת נסרים בסוכה קטנה ובסוכה גדולה. בסוכה קטנה המצטמצמת בשעור של ז' על ז' די בנטילת נסר א' קטן, שהרי מקום הנסר הוא חלק מעצם שיעור הסוכה. בסוכה גדולה, לעומת זאת, מקום נסר אחד אינו מעלה או מוריד. ומסתבר שדוקא נטילה הכוללת שעור סוכה, כלומר בנטילת נסרים מהתקרה בשעור ז' על ז', מתכשרת שאר התקרה לסוכה, וצ"ע בזה.

שם. בגמ' - בטולי תקרה. רש"י מפרש שע"י כך מתכשרים גם נסרים רחבים ארבעה. הרמב"ן מקשה עליו מ"ש נסרים מחבילות הפסולות לסכך מ"מ וא"א להכשירן בביטול תקרה בעלמא?

ונ"ל, שלרש"י חבילות נפסלות בגוף החפצא ולפיכך א"א להכשירן בבטול תקרה. מאידך נסרים רחבים ארבעה אינם חפצא של סכך פסול מדרבנן אלא שאסור לסכך בהם גזירה אטו ביתו של כל השנה כולה. בבטול תקרה אין לגזור את גזרת ביתו כמבואר ברש"י וככה הופקעה גם גזרת הנסרים.

אך לפי"ז קשה למה נפסלו הנסרים כשהופכן על צידיהן הרי אינם בעצם חפצא של סכך פסול, וצ"ע.

שם. שיטת הרמב"ם בנסרים. כתב הרמב"ם (פ"ה מסוכה הל"ז - ח) וז"ל: ואם יש ברחבן ארבעה אין מסככין בהן כו' נתן עליה נסר אחד שיש ברחבו ארבעה טפחים כשרה ואין ישנין תחתיו והישן תחתיו לא יצא ידי חובתו עכ"ל.

א) הרמב"ם פוסק כר' יהודה אליבא דשמואל שנסרים רחבים ארבעה טפחים פסולים. ברם דין האחרון שלו צ"ע - הרי סכך פסול באמצע ברוחב ארבעה פוסל את הסוכה כולה (שם הלי"ד) ולמה פוסק הרמב"ם בנסר ארבעה שאין לישון מתחת לנסר אבל הסוכה כשרה?

אמנם המ"מ שם מפרש שהרמב"ם מדבר בנסר המונח מן הצד דהסוכה כשרה מדין דופן עקומה. אך פרושו אינו משתמע מפשטות לשונו של הרמב"ם. וביותר תמוה: מבואר בסוגיא שלפנינו שלר' מאיר ב' נסרים פסולין של ג' טפחים אם הם מונחים באמצע הגג מצטרפים לארבעה לפסול את הסוכה כולה כמו כל סכך פסול, ויוצא שפסק הרמב"ם סותר לכאורה גמרא מפורשת.[51]

[51] וכן מפרש ספר המכתם את הרמב"ם ומקשה עליו, ועי' בפ"י ובשפת אמת.

ונראה שהרמב"ם מבחין בין פסול הנסר לפי שיטת ר' מאיר ופסול זה אליבא דשיטת ר' יהודה. לפי ר' מאיר נפסלין הנסרים בפסול הגוף, ולפיכך נפסלים נסרים בד' טפחים באמצע הסוכה כשאר סכך פסול, והסוגיא אזלה אליביה. אולם הרמב"ם פוסק כר' יהודה שנסרים בשעור ג' טפחים כשרים ונפסלים רק בשעור ד' טפחים. אליבא דר' יהודה נסר של ד' טפחים באמצע הסוכה אינו פוסל כל הסוכה.

בטעם החילוק הזה דומה שהרמב"ם סובר שלפי ר"מ כל דבר הנקרא נסר מהווה חפצא של סכך פסול. ובכן גם נסר בשעור ג' טפחים הואיל ואינו כשאר קני סכך הפחותים מג' טפחים יש לו השם המסויים ונפסל. ר"י סובר, לעומת זה, שאין פסול הנסר תלוי בחלות השם של נסר בחפצא. לדעתו האוסר של נסרים הוא חלות הסכוך במקום הסוכה בשעור ד' טפחים. עיקר התקנה לא היתה פסול חפצא אלא איסור סיכוך, ולפיכך אין הנסר פוסל את כל הסוכה כחפצא של סכך פסול.

ב) הרמב"ם מפרש את דין בטול התקרה כמו הרמב"ן במלחמות, שמדובר בבית של כל השנה כולה בלי נסרים של ד' טפחים (ועיין במלחמות.) את הפקפוק הוא מבאר שהגברא מניד את המסמרים של התקרה. כאן אין הרמב"ם מזכיר צורך בנענוע (כפי שנזכר ברש"י על המשנה.) מאידך באילן הנקצץ מחייב הרמב"ם נענוע להכשיר את הסכך (להלן הלי"ב), וצ"ע מ"ש כאן שאינו מצריך נענוע.

וצ"ל בדעת הרמב"ם שבבית של כל השנה, הנעשה ממין הכשר לסכך אלא שפסול מדין מיוחד של בית, מועיל גם מעשה הנדת המסמרים להפוך את הבית לסוכה כשרה. ואינו דומה לאילן שהוא ממין הפסול לסכך בפסול הגוף ובכן מוכשר הוא דוקא בנענוע.[52]

ג) בדין נוטל אחת מבינתים פוסק הרמב"ם שחייבים לתת סכך כשר במקום נסר התקרה שהוסר, ואילו ברמב"ן לא נזכרה בפירוש שימת סכך כשר. וקרוב לומר, שדעת הרמב"ם שנטילת נסר בלי שימת סכך חדש אינה מספיקה להפקיע את השם של תקרת הבית דכל השנה כולה כי אין כאן חידוש דבר בעצם התקרה.

שם. בגמ' - פרוץ כעומד רב פפא אמר מותר וכו'. בשחיטה ובשבירת כלי חרס מסיקה הגמרא בחולין (כט.) דכ"ע מחצה על מחצה אינו כרוב. ועיין שם בתוס' (ד"ה דכולי) שהקשו מ"ש ממחיצות דקיי"ל כר"פ שפרוץ כעומד כשר, ותירצו, וז"ל - ושמא יש לחלק דהכא איסור וטומאה והתם לענין מחיצות ולא דמי עכ"ל.

ונראה לומר בביאור דבריהם שבשחיטה יש מעשה הגורם היתר איסורים. וכן בטומאה - שבירת כלי חרס נחשבת למעשה מטהר של הטומאה, ושונה היא משבירת כלי מתכת

[52] ועיין בריטב"א.

שאינה מעשה מטהר, אלא כלי מתכת שבור טהור ממילא מכיון שאינו כלי עוד. הכלל הוא, כשיש מעשה המתיר או המטהר צריך הרוב להיות רוב הנראה לעינים ממש ולא של מחצה על מחצה. במחיצות, לעומת זה, פרוץ כעומד כשר מפני שזה חל כצורת מחיצה כשרה, וצורת מחיצה מכשרת את המחיצה.

ועוד נ"ל, שהדין דמחצה על מחצה כרוב אינו דין רוב באופן חיובי אלא דין רוב שלילי כדאיתא בחולין - שלא תהא רובא פרוץ. חלות מתיר או מטהר מחייבת רוב חיובי כדי לחדש את ההיתר או את הטהרה.

תו נראה לפרש עפ"מ שיש לחקור בדין הרוב בשחיטה - האם הוא מועיל בתורת רוב עצמו, או"ד בעינן שחיטה בכולו, אלא שרוב מועיל מטעם רובו ככולו. וי"ל שבשחיטה ההלכה מחייבת שחיטת כל הסימן אלא שרוב הסימן הוא ככולו[53], וכן בשבירת כלי חרס לטהר י"ל שההלכה מחייבת שבירת כל הכלי אלא שרובו ככולו. ופשוט שכשקיים דין רובו ככולו לא יתכן לומר מחצה על מחצה כרוב (עיין לקמן בשעורים כב:). מחצה על מחצה מועיל רק מדין רוב בעצמו ולא מדין רובו ככולו (שהרי יש המחצה האחרת). מאידך במחיצות נאמרת ההלכה שלא לפרוץ רובה; לא בעינן גדירת כולה, אלא מעיקר הדין זקוקים לרוב בלבד, ומחצה כרוב. מחצה מכשיר צורת מחיצה - שלא תהיה הרוח פרוצה, ואין צורך לגדירת כל הרוח, אלא לחלות דין רוב בעצמו.

דף טו:

תוס' ד"ה והא כו' ומיהו קשה כו' דאין דומה שיתבטל סכך פסול בכשר אע"פ שהכשר רוב כיון דאין מעורבין זה בזה וניכר כל אחד בפני עצמו וכו'. הדין של ניכר האיסור בתערובת ניתן להתפרש בתרי אנפי:

א) י"ל כשהדבר ניכר אין כאן חלות תערובת בכלל. ב) י"ל שגם דבר הניכר בתערובת נמצא בתערובת אלא שאין התערובת מתירה את האיסור הניכר.

כפי הנראה התוס' סוברים כצד הראשון - שאיסור הניכר אינו נמצא בתערובת כלל לכל מילי - בין לאיסור והיתר ובין לפסול והכשר. ואילו רש"י סובר שגם דבר הניכר נמצא בתערובת, אלא שאין חלות דין היתר בדבר האסור שניכר בתערובת. ברם הביטול

[53] כן מבואר בר"ן ריש פ"ב דחולין שהכשר שחיטה ברוב סימנים הוא מפני שמדאורייתא בכל מקום רובו ככולו. וכן בבית הלוי חלק ב' סי"א ובדבר אברהם חלק א' ס"ב הוכיחו שרוב סימנים בשחיטה הוא בתורת הדין הכללי של רובו ככולו. לעומתם הגרש"ד רבינוביץ זצ"ל מווילנא בספר שאילת שלום ס"ג מעלה שהכשר שחיטה ברוב סימנים אינו מטעם רובו ככולו אלא שרוב הסימן מכשיר בעצמו, שעל יותר מכן לא בא הציווי לכתחלה כלל. וע' בתוס' מס' חולין (ל:) ד"ה החליד במיעוט סימנין.

של סכך פסול לא כמתיר של איסורין אלא להכשיר את הפסול ובכן גם דבר הניכר בתערובת הוכשר.

שם. בגמ' - סככה בבלאי כלים פסולה. רש"י מפרש את הגזרה דבלאי כלים וז"ל - כיון דמכלי אתי, עכ"ל. אבל הרמב"ם (פ"ה מסוכה הל"ב) מפרש, וז"ל: שמא יסכך בשברים שעדיין לא טהרו, עכ"ל[54]. לפי רש"י עלינו להתבונן אם גזרו פסול גם על שאר דברים שפעם היו פסולין לסכך כגון אוכלים שנפסלו מאכילת אדם. לפי הרמב"ם אין ספק שגזרו גזרה זו רק בכלים ולא בשאר דברים.[55]

דף טז.

בגמ' - חלל טפח במשך שבעה.

א

שימה עלינו ליישב למה יתכשר ע"י כך, הלא סוף כל סוף עושה חטיטה בסוף והרי השעור של עשרה הוא שעור בעצם החלות של סכך ודירת סוכה (כנ"ל פעמים רבות בשעורינו (לעיל ב. י.), והיאך תועיל חטיטה מטפח עד י' טפחים להכשיר?

ונ"ל, כשיש תחילת עשייה בידים בשעור גובה טפח במשך ז' גם החטיטה בסוף עד לגובה של עשרה נחשבת כחלק של העשייה הראשונה ולגמרה. בלי עשיית הטפח בידים בראשונה אין החטיטה שלבסוף נחשבת כעשייה בידים. אולם כשיש עשיית טפח בידים בתחילה הופכת החטיטה לעשייה כשרה בעד גמר שעור הסוכה גובה י' טפחים.[56]

בדומה לכך בשו"ע (או"ח סל"ב סי"ח) בדין אות בס"ת, שאם אחרי כתיבת אות כשרה נפלה עליה טיפת דיו הפוסלתה יכול הסופר לגרר את הטיפה ולהכשיר האות. ואע"פ שאות שנעשתה לכתחילה ע"י חק תוכות ובגררה של טפות דיו פסולה, מ"מ מחמת שהיתה הכתיבה הראשונה כשרה לפני נפילת הטיפה מצטרף גם חק תוכות בסוף לכתיבה הראשונה להכשיר.

לפי פירוש זה מובן מש"כ הרי"ף כאן שגם לחטיטה עד י' צריכים כוונה לשם סוכה. הואיל וחטיטת החלל עד לגובה עשרה מהווה חלק מעצם עשיית הסוכה ותקון של

[54] עי' בפי' רבינו מנוח ובלחם משנה שם.
[55] עי' בפרי מגדים סי' תרצ"ט אשל אברהם סקי"ב ובביכורי יעקב סי' תרכ"ט אות כ'.
[56] דוק היטב בריטב"א.

הסכך מחייב הרי"ף שתהיה לשם צל.[57]

ברם מפירש"י יוצא שלא כהנ"ל שמבאר היתר החטיטה עד לשעור י', וז"ל - שהרי אינו מתקן אלא הדפנות ובדפנות לא אמרי' תעשה ולא מן העשוי עכ"ל. מבואר מדבריו דבעשיית הסכך סגי בשעור טפח, והשעור י' הוא רק בדפנות ובהן ליכא דין תעשה ולא מן העשוי. רש"י שלא כרי"ף המצריך כוונה לשם צל עד י' מכיון שגמר החטיטה עד י' מצטרפת עם תחילת העשייה דטפח בסכך, ואינה הלכה רק בדפנות כפירש"י.[58]

ובכך מבוארת דעתו של בעל הגהות מיימוניות (פ"ה מסוכה אות מ') המצריך הקמת דפנות טפח קודם עשיית הסכך. הקמת דפנות טפח אליביה מהווה שעור בהתחלת עשיית הסכך בידים הבאה להכשיר את החטיטה בגמר העשייה. ע"י מעשיו בידים בראשונה נחשבת גם החטיטה בסוף למעשה. וכ"ז כפרוש הנ"ל ולרי"ף ולא כרש"י, דלרש"י סגי בעשיית טפח הסכך בראשונה, ושאר השעור של י' אינו אלא לצורך הדפנות.

ב

עיין בר"ן שדן אם כשר רק כשחטט מחלל ולמטה בקרקע או שכשר אפילו אם חטט מחלל הטפח ולמעלה בגג. ונראה פשוט שבסוכה, כשרה העשויה בגובה עשרה אין ספק שכל עובי הגג של הסכך מתכשר לסוכה ולא רק התחתית של הגג ויכולים לחטט למעלה והסוכה בכשרותה. רק בציור שלפנינו, בגג מעל חלל טפח דוקא ניתן לדון אם תחילת עשיית הטפח והעשייה לשם צל חל גם לכל עובי הגג למעלה או רק על השפה התחתית בלבד.[59]

ועיין בפי' ר"ח שהגברא עושה הטפח אחרי שחטט, והוא דין של חדוש דבר - דומה לחדוש דבר של ב"ה בסוכה ישנה (ט., עיין שם בירושלמי ובשעורנו.)

דף טז:

בגמ' - ע"כ לא קאמר ר' יוסי אלא בסוכה דמצות עשה אבל שבת דאיסור סקילה לא. יתכן[60] שהגמרא מבחינה בין סוכה לשבת בהתאם להגדרת דין המחיצות בשתיהן. שכבר ביארנו הרבה פעמים, בשבת חלות המחיצות להקיף מקום רשות היחיד בפנים

[57] עי' בספר עמק ברכה עניני סוכה אות ט"ז.

[58] ולכאו' הרי"ף ורש"י חלוקים בחלות השעור די' טפחים - לרש"י הוא שעור בדופן בלבד ולא בסכך דבסכך השעור הוא טפח, ולרי"ף השעור די' טפחים הוא גם בסכך ולכן יש לו צורך בחלות דין עשייה של י' טפחים בסכך, כנ"ל, והיא מחלוקת יסודית.

[59] עי' בכ"מ לפ"ה מסוכה הל"ט ובב"י סי' תרל"ה ובט"ז שם סק"ג ובמג"א שם סק"ב ובמחצית השקל שם.

[60] ואע"פ שאין הלשון של הגמרא מורה כפירוש זה.

המחיצות, ואילו בסוכה אין המחיצות חלות להקיף המקום, אלא חלות כחפצא של מחיצות המכשירות את הסכך. בשבת לפי"ז, פסולה מחיצה תלויה ברשות היחיד כי בקיעת גדיים לתוך המקום מתחת למחיצה מבטלת את היקף מקומו של רה"י. בסוכה לעומת זאת אין בקיעת גדיים חסרון במחיצות, שהרי סוכ"ס המחיצה התלויה למעלה קיימת להכשיר את הסכך.

ובכך יבוארו דברי התוס' בשבת (קא.) ד"ה וזרק בשיטת ר' יוסי ברבי יהודה שבנעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל שהזורק ונח על גביו חייב מפני שהטרסקל נחשב רה"י. וכתבו התוס', שרק על גבי הטרסקל חל דין רה"י אבל לא למטה. והסבר הדברים כנ"ל, שבקיעת גדיים מפקיעה את היקף מקומו של רה"י ולא עצם חלות המחיצה. ולפיכך למטה מקום הקרקע אינו רה"י שהרי בוקעים בו גדיים, ועכ"ז מתהוה חלות מחיצה כדי ליצור דין רה"י למעלה על גבי הטרסקל.

והנה בשבת (שם) בענין גוד אחית מחיצתא איתא בסוגיא בזה"ל - ביצאתה דמישן אין מטלטלין בהן כו' מתקיף לה רב נחמן ולימא גוד אחית מחיצתא מי לא תניא ר' יוסי בר"י אומר נעץ קנה ברה"ר ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו חייב אלמא אמרינן גוד אחית כו' מתקיף לה רב יוסף ולא שמיעא לכו להא כו' וחכמים פוטרים אמר ליה אביי כו' והתניא עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ד' ואין בעיקרו ד' כו' חייב אלמא אמרינן גוד אחית מחיצתא הכא נמי גוד אחית מחיצתא מידי איריא התם הויא ליה מחיצה שהגדיים בוקעין בה הכא הוה ליה מחיצה שאין הגדיים בוקעים בה א"ל רב אחא כו' גבי ספינה נמי הא איכא בקיעת דגים א"ל בקיעת דגים לא שמיה בקיעה ומנא תימרא דבעא מיניה דרבי טבלא כו' מחיצה תלויה מהו שתתיר בחורבה א"ל אין מחיצה תלויה מתרת אלא במים קל הוא שהקילו חכמים במים ואמאי הא איכא בקיעת דגים אלא ש"מ בקיעת דגים לא שמה בקיעה, עכ"ל הגמרא.

יש להעיר שבכל הדיון שבסוגיא לא הזכירו כלל את המחלוקת בין ר' יוסי ורבנן במחיצה תלויה בסוכה. תו עלינו להבין למה בסוגיא שלפנינו במס' סוכה משתמשת הגמרא במונח מחיצה תלויה ושם בסוגיא במס' שבת מדברת על גוד אחית ורק לבסוף נזכר היסוד של מחיצה תלויה?

לפיכך נ"ל שמהסוגיות במס' שבת ובמס' סוכה עולה שדין של גוד אחית ודין של מחיצה תלויה הם שני דינים. הדין של גוד אחית קובע שממשיכים ע"פ דין את קצה המחיצה שבאויר מלמעלה עד לקרקע. ואילו הדין של מחיצה תלויה קובע שהמחיצה התלויה באויר מועילה כמות שהיא, בלי להמשיכה ולהאריכה למטה. ומסתבר שבסוכה בלבד

ניתן לומר שתועיל מחיצה תלויה כי בסוכה אין צורך למחיצה המקפת מקום אלא לחפצא של מחיצה כדי להכשיר את הסכך, ומחיצה התלויה באויר לדעת ר' יוסי שמה חפצא של מחיצה לגבי סוכה. בשבת לעומת זאת, רק היקף המקום ע"י מחיצה גורם חלות רה"י ובכן דין מחיצה תלויה אינו מועילה אך אנו זקוקים לדין של גוד אחית כדי להמשיך את קצה המחיצה התלויה מלמעלה למטה עד לקרקע שתקיף רשות היחיד. בהתאם לכך לא הזכירה הסוגיא בשבת את דינו של ר' יוסי במחיצה תלויה שהרי דינו אינו שייך לרשויות השבת כלל.

בדין מחיצת המים הנזכר בסוגיא שלפנינו והשוואתה למחיצה התלויה בסוכה של ר' יוסי, נ"ל, שאין מחיצת המים פועלת מחמת הדין של גוד אחית מחיצתא, אלא מדין מתיר של מחיצה תלויה בעצמה. וזוהי הקולא במחיצת המים מדרבנן שאף שהמחיצה אינה חלה להקיף מקום מ"מ יש דין היתר מחיצה בתורת חפצא של מחיצה תלויה. עקב זה מובנת נמי דחיית הסוגיא במס' סוכה, כי יתכן שיש היתר של מחיצה תלויה רק במים מדרבנן ולא בסוכה מדאורייתא, או י"ל להיפך שרק בסוכה דאינה זקוקה להיקף מקום מועילה מחיצה תלויה ולא בשבת הזקוקה להיקף מקום.

ולפי זה נ"ל שהגדרת הדין של מחיצת המים היא עצם האיבעיא של ר' טבלא בסוגיא דשבת. ר' טבלא בעי - מהו שתתיר מחיצה תלויה בחורבה, כלומר, לדעתו מחיצת המים חלה כמתיר מיוחד לעצמו בלי גוד אחית, ומהראוי שתועיל גם בכל כרמלית דרבנן ולא רק במים. ודחה רב דקולא הוא דוקא במים, ומסביר אביי שמחיצת המים מועילה מדין גוד אחית - שמאריכים את קצה המחיצה למטה לתוך המים. ורק במים חל דין גוד אחית לאביי מדרבנן מפני שבקיעת דגים לא שמיה בקיעה. כל זה לאביי, אבל לפי ההו"א שבסוגיא שלפנינו בסוכה חלה מחיצת המים כמתיר מיוחד ולא כמחיצה של גוד אחית. ואמנם רבנן סוברים שלא כר' יוסי, וכן העלו פוסקים, שמחיצה תלויה פסולה בסוכה. ועלינו להתבונן אם טעמם משום דלא אמרינן גוד אחית בכל התורה כולה, הרי יש לחלק בין שבת לסוכה. בשבת הופקעה גוד אחית מפני בקיעת גדיים או בקיעת דגים, אולם בסוכה אמאי לא תועיל מחיצה תלויה גם בלי דין גוד אחית - כמחיצה הסמוכה לסכך. הלא בסוכה חלות המחיצות עבור הסכך ולא עבור המקום, ולכאורה בקיעה מפקיעה דוקא חלות היקף המחיצות למקום, ולא החלות לסכך, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה פירסו. אליבא דרש"י מותר להעמיד מחיצה בשבת ובכל אופן אינו אסור מדין אהל. וצ"ב, מאחר שבבונה בית בשבת אין הבדל בין בניית הדופן או הגג דשניהם אסורים, למה לרש"י מותר להעמיד מחיצה.

וצ"ל, שרש"י מחלק בין אב - מלאכת הבונה, לתולדה - עשיית האהל. במלאכת הבונה, הגברא יוצר דבר חדש ואין הבדל בין בניית הכתלים לבניית הגג. לעומת זה בעשיית אהל, אין הגברא יוצר דבר חדש אלא שלוקח משהו הקיים מכבר ומאהיל בו, ובכן רק הגג נחשב מאהיל ולא המחיצה. אך אינו מבורר אם סברת רש"י נוהגת דוקא באהל ארעי או אפילו גם באהל קבע, וצ"ע.

בנוגע לקושית התוס' על רש"י מעשיית דופן השלישית בסוכה האסורה בשבת, יש לתרץ שמכיון שהדופן מכשרת את הסוכה שונה היא משאר מחיצות ומצטרפת ע"פ דין לאהל הסוכה, ולפיכך אסור להעמידה בשבת.[61]

ובביאור שיטת ר"ת האוסר להעמיד מחיצה המתירה בשבת, יש להשוותה לשיטת המהר"ם המובאה ברמ"א (או"ח ריש סי' שט"ו) האוסר להעמיד מחיצה בשבת לפני ס"ת בשעת תשמיש המטה, אבל מתיר העמדת מחיצה בין אנשים ונשים בעת הדרשה. שיטה זו סוברת שדוקא מחיצה המחלקת מקומות אסור להעמידה בשבת אבל מותר להעמיד שאר מחיצות. כשס"ת מונח בבית יש איסור לשמש מיטתו, והמחיצה מחלקת המקום לשני בתים, אבל המחיצה בין אנשים ונשים אינה מחלקת מקומות, שאינה אלא לצניעות ולמנוע תערובת.

אם ר"ת אינו מסכים לשיטת המהר"ם והרמ"א ניתן לפרש שמותר להעמיד שאר מחיצות שאינן מתירות כלל מפני שנחשבות לתוספות אהל בעלמא מפני שאינן גורמות שום היתר, ולפיכך מותר להעמידן.

שם. תוס' ד"ה מהו וכו' ושמא ס"ד לחלק בין שתי לערב עכ"ל. בביאור הס"ד נראה לומר שבהרבה קנים פשיטא שאומרים תרי לבוד, מפני שבעצם יש רק לבוד אחד, ר"ל, בכוון אחד. אך בלמעלה ולמטה הואיל ודין גוד אחית ודין גוד אסיק שני דינים שונים הם בכל התורה כולה והוו שני כוונים שונים, הו"א דלא אמרינן תרי לבוד.

א"נ, בהשלמת שעורין הו"א דלא אמרינן תרי לבוד, וזה בגובה עשרה שהוא שעור בגוף המחיצה כנ"ל בשעורים (ב.), אולם בקנים מועיל הלבוד מדין סתימת המקום, שי"ל שאין ז' טפחים שעור בגוף המחיצה אלא במקום דירת הסוכה, ולפיכך אמרינן בהם תרי לבוד (עיין בשעורים ז.)[62].

שם. תוס' ד"ה בפחות וכו'. בנוגע לדברי תוס' אלה, הסברנו לעיל בשעורים (ז.) דכוונתם לומר שיש צורך בצורת מחיצה בסוכה, ולפיכך, מחיצה של שתי בלא ערב פסולה

[61] עי' בערוך השלחן.
[62] עיין בפני יהושע ובערוך לנר.

בסוכה לכ"ע. ויש להקשות, א"כ איך מועילה מחיצה של פי תקרה יורד וסותם. וי"ל, דשאני לבוד מפי תקרה. לבוד מועיל מדין סתימת המחיצה, ובשתי בלא ערב חסרה צורת מחיצה סתומה. פי תקרה לעומת זאת מועיל דוקא מדין מחיצה שאינה נראית וניכרת. צורת מחיצה אינה מעכבת בה.

ובעיקר תירוצם של התוס' צ"ל שקנים פחות פחות מג' טפחים מועילים רק עבור עומד מרובה על הפרוץ, ודוקא ביחד עם פס ד' המועיל לשעור של ז' טפחים ולצורת מחיצה.

דף יז.

בגמ' - אמר רבה אשכחתינהו וכו'. רבה הבין בשיטת הרבנן דבי רב שהם סוברים שסכך פסול פוסל בסוכה מדין חילוק מקומות והפלגה. עקב כך, הקשה עליהם דליצטרף סכך פסול ואויר להפלגה של ד' טפחים. ואילו רבה בעצמו סובר שסכך פוסל מדין פסלות בשעור של ד' אמות. לפיכך אין לצרף אויר לשעור, כי אויר פוסל מדין חלוק והפלגה, ואין לצרפו לשעור ד' אמות של סכך פסול הפוסל בתורת עצמו.

הרמב"ם והש"ע פוסקים כרבנן דבי רב שסכך פסול פוסל באמצע בד' טפחים, ואין חוששים לקושיתו דרבה. טעמם הוא שלדידן גם לרבנן השעור של ד' טפחים בסכך פסול הוא מדין פסלות ומפקיע של סכך פסול בעצמו, ואין לצרף לשעור זה את האויר הפוסל מטעם הפלגה וחלוק מחיצות.

ובזה מדוייק לישנא דרש"י על המשנה (ד"ה אם יש) וז"ל: רואין תקרת הבית כאילו היא הדופן שנעקם למעלה ואין כאן סכך פסול לפסול הסוכה עכ"ל. ולכאורה קשה, שאם סכך פסול פוסל מטעם הפלגה הרי בדופן עקומה אין הפלגה מדין ההלכה למשה מסיני, ולמה איפוא מאריך רש"י בביאור הדין הפשוט הזה? אמנם רש"י סובר, שסכך פסול פוסל בתורת עצמו לכ"ע. הדין של דופן עקומה מפקיע את הפסול הזה, מפני שהסכך הפסול בצד הגג נחשב לדופן ולפיכך אינו פוסל. וזהו מה שהטעים בלשונו כאן, ודו"ק היטב.

וכן מורים דברי רש"י בגמרא (ד"ה דרב) וז"ל: משום דופן עקומה נגעו בה להכשיר דאמרינן דופן הוא ולא סכך ואין כאן פסול וכי אמרינן בארבעה כגון באמצע רחוק מן הכותל כו' דאינו יכול לבטלן על ידי עקימת דופן ונמצא חוצץ בסוכה בין כשר לכשר וארבעה הוי מקום חשוב להיות חציצה עכ"ל. כלומר, ארבעה טפחים של סכך פסול פוסל ומפקיע את הכשר הסוכה מדין חציצה מיוחדת הנוצרת ע"י החפצא של סכך פסול. בדופן עקומה פקעה החציצה והפסלות הזאת מפני שהסכך הפסול בצד נעשה

דופן ואינו סכך. עכ"ז אין לצרף אויר לסכך פסול. אויר חוצץ במציאות בהפלגה של ג' טפחים, בניגוד לסכך פסול הפוסל וחוצץ מדין פסלות ומפקיע מיוחד. רבה מניח שלפי הרבנן כל מקום של ארבעה טפחים שאינו מן הסוכה פסול ע"י שמפליג את מחיצות הסוכה מהדדי, ובהתאם לכך השיג עליהם שמהראוי שיצטרפו סכך פסול ואויר למקום ארבעה טפחים. אך הרבנן באמת סוברים שסכך פסול מפליג את הסוכה בארבעה טפחים מדין פסול מיוחד וא"כ אויר וסכך פסול אינם מצטרפים.

עיין בהמשך הסוגיא ובדברי אביי להלן. בביאור הסוגיא נ"ל, שאביי מקשה מאחר שאויר וסכך פסול מצטרפים לפסול בסוכה קטנה, למה לא יצטרפו בסוכה גדולה. ורבה משיב שלעולם אין מצטרפים לפסול, כי בסוכה קטנה עצמה ליכא פסול, אלא שחסר שעור סכך; סכך פסול בשעור שלשה אינו עולה לשעור של ז' טפחים בגג הסוכה. ובנוגע לשעור סכך סכך פסול הוא כפרוץ. (ועיין בשעורים על הסוגיא לקמן (כב:). כל זה לרבה ביחס לשעור הסכך בסוכה קטנה, אבל ביחס לחבור המחיצות לסכך בסוכה גדולה, סכך פסול אינו פרוץ כאויר ואינו מפליג אלא פוסל בפסול מיוחד של ד' אמות, ולפיכך אין לצרף סכך פסול ואויר לפסול בסוכה גדולה.

ומסתבר שלפי ההו"א של אביי הדין של סכך פסול בסוכה קטנה דין פוסל ומפקיע הוא ולא חסרון שעורים. אביי סובר שבשעור של סכך אמרינן רובו ככולו, והא דסכך פסול פוסל בג', אינו מפני חסרון שעור שהרי רובו ככולו קיים ע"י הסכך הכשר, אלא משום שסכך פסול פוסל בג'. ובכן הריהו כאויר ג' הפוסל - וליצטרפו להדדי לפסול. (והא דבגדולה סכך פסול פוסל רק בד', הוא מפני שאינו חלק מהשעור של שבעה, ופוסל רק כשקובע מקום חשוב לעצמו.) ודוחה רבה שאין לומר רובו ככולו בשעור שבעה. דעתו שסכך פסול אינו עולה לשעור וכפרוץ באויר הוא ולפיכך פוסל בג'. (ועיין בשעורים לעיל ז.).

שם. תוס' ד"ה אויר. עיין לקמן בשעורים על התוס' (יח.) ד"ה אין לבוד.

שם. תוס' ד"ה אילו. התוס' סוברים שכשאין ד' טפחים של סכך פסול, אין אויר פחות מג' משלימו לד' לפסול - דלא אמרינן לבוד להחמיר.

עיין לקמן (יט.) בתוס' ד"ה לא שלרש"י אין ישנים בסוכה כשרה תחת אויר פחות מג' טפחים, והתוס' חולקים עליו וס"ל שאכן ישנים תחתיו. וקרוב לומר בביאור המחלוקת, שלרש"י אין לבוד יוצר חלות סכוך אלא סותם פרצות, ואילו התוס' סבורים שאכן יש חלות סכוך ממש בלבוד לישון תחתיו, והיינו להכשיר ולא לפסול. ע"י לבוד אינו מתהווה חפצא של סכך פסול, כי לבוד גורם שהמקום מתחת לאויר פחות מג' יחשב

כמסוכך בהכשר של סכך כשר, אבל אינו מחדש חפצא של סכך, ואין ללבוד חלות דין לגבי חפצא של סכך פסול.
כל זה בלבוד בנוגע להשלמת שעור ד'. כשיש ב' טפחים מכאן וב' טפחים מכאן של סכך פסול ולבוד באמצע לצרפם, מסופקים התוס' אם דין הלבוד הזה של צרוף חל לפסול את הסוכה, כי שני דיני לבוד נפרדים הם: א) דין השלמה. ב) ודין צרוף.

דף יח.

בגמ' - אין לבוד באמצע. רש"י מפרש דלבוד חל רק מן דופן, כלומר לצרף סכך למחיצה, ולא באמצע הסכך עצמו. וצ"ע, דאם לבוד בסכך מועיל רק לצרף סכך למחיצות אמאי מועיל לבוד בסכך להשלים השעור של ז' טפחים בסוכה קטנה.
וצ"ל, כשחל לבוד בנוגע לצרוף הסכך למחיצות, חל הלבוד אף להשלמת שעור הסכך. לעומת זאת באמצע, מכיון שאין חלות לבוד בנוגע למחיצות סובר שגם לבוד להשלמת שעור הסכך אינו חל.
והנה סכך פסול פחות מג' טפחים כשר בסוכה קטנה, כדלקמן. וצ"ע, דכאן באמצע אין לבוד חל לצרף הסכך למחיצות ורק להכשיר את הסכך הפסול, ולמה זה מועיל למ"ד אין לבוד באמצע. וע"כ שמ"ד זה סבור שסכך פסול מצטרף בפחות מג' לסוכה קטנה - לא מדין לבוד אלא מדין אחר, עיין לקמן (יט) בסוגיא שם.
שם. בגמ' - שאני קורות דרבנן. יתכן לפרש דמדרבנן מועילה הקורה מדין מחיצה, ולפיכך יש לבוד באמצע. (ואכמ"ל בדין הקורה אי משום היכר או משום מחיצה.)
שם. בגמ' - שאני הלכות טומאה דהכי גמירי להו. כלומר, שדיני אהלות לחוד ודין סכך וסוכה לחוד[63].
שם. תוס' ד"ה אין לבוד וכו' דדפנות מכשירין לעיל כו' קנה קנה פחות מג' עכ"ל. כלומר, במחיצות לכ"ע אמרינן לבוד באמצע, והמחלוקת היא רק בשאר מילי, כסכך.
שם. בא"ד - ומקורת מבוי פריך שפיר דהיינו נמי למעלה עכ"ל. כלומר, שמלבד דין מחיצה של הקורה יש חלות שם חפצא של קורה, וסד"א דאין לומר בו לבוד באמצע להחיל עליה שם קורה. (עיין בריש מסכת עירובין, ואכמ"ל.)
שם. בא"ד - דהכא מירי כשהאויר מהלך על פני כולה וכו'. יש להקשות, הרי התוס' לעיל (יז.) ד"ה אויר מסופקים אם יש פסול בג' על ג' שאינו על פני כל הסוכה למנוע חבור השעורים דרך הצדדים. ואילו כאן שהאויר משהו למ"ד שאין לבוד באמצע שיטת

[63] עיין בשעורים לקמן (יט:) בתוס' ד"ה שאם.

התוס' שהסוכה ודאי כשרה, ופסולה רק כשיש משהו אויר על פני כל הסוכה, מ"ש זה מזה?

וי"ל, שלמ"ד אין לבוד באמצע אויר כל שהוא מחלק את הסוכה ומפקיע בכך את חבור השעורין, עכ"ז יש חבור השעורין דרך הצדדים. אויר ג' לעומת זה חל כפוסל של הסוכה ויכול לפסול גם כשקיים חבור דרך הצדדין. כשאין חלות דין פוסל, ודאי מצטרף הסכך לשעור הכשר סוכה ע"י חבור דרך הצדדין, וספק התוס' היה אם אויר ג' הוא גם פוסל ולא רק מפסיק.

שם. תוס' ד"ה סיכך. עיין ברש"י ובתוס' ובדיונם בסוגיא שלפנינו בדין פי תקרה יורד וסותם.

ונראה שרש"י ותוס' חלוקים בדין פי תקרה יורד וסותם: לרש"י פי תקרה יכול אפילו לחדש מחיצות לגמרי יש מאין בשבת או בסוכה. מאידך לתוס' פי תקרה יכול רק להשלים סתימה במחיצות הקיימות מכבר. לפי רש"י פי תקרה יוצר מחיצות מחדש, ולתוס' פי תקרה חל לסתום פרצות.

אליבא דתוס', לפי אביי אומרים פי תקרה כשיש שתי מחיצות כמין גא"ם. ושמואל מצריך שלש דפנות שלמות וחלק מרביעית קיים. לדעת התוס' מועיל פי תקרה דוקא לגמור סתימה, ופליגי האמוראים באיזה שעור של תחילת סתימה שכבר קיימת חל פי תקרה לגמור הסתימה בכולה. לפי התוס', הקשה רבא לאביי אי אמר פי תקרה בכמין גא"ם למה אינו סובר פי תקרה במבוי מפולש. והשיב אביי דבמבוי מפולש ליכא תחילת סתימה כי שתי המחיצות אינן סותמות כלל. ברם בכמין גא"ם תחילת סתימה כבר קיימת ובכן חל פי תקרה ברוח השלישית לגמור את הסתימה של הסוכה.

דף יט.

גמרא: ורבא אמר כו' אבל הכא דלאו להכי עבידי לא. כלומר שע"י פי תקרה יורד וסותם מתהוות מחיצות רק מתחת לתקרה עצמה ולא מחוצה לה.

שם. רש"י ד"ה דמחיצות וכו' אבל לאכשורה ע"י גוד אחית לא דכי אגמריה רחמנא למשה לגוד אחית במחיצה העשויה לחלל שלה אגמריה ולא לחוצה לה עכ"ל. המילים גוד אחית ברש"י הן לאו דוקא, ור"ל, פי תקרה יורד וסותם, שהרי בגזוזטרא (עירובין פז:) יש גוד אחית אע"פ שלהכי לא עבידי.

שם. בגמ' - רבא אמר פסולה לא אמרינן לבוד. ופי' רש"י וז"ל: דלבוד כו' גמירי לה להיות מחיצה לחלל הנעשה בשבילו אבל למשדייה להכא ולהכא לא עכ"ל.

נראה לומר שלענין מחיצות שבת בודאי מועיל לבוד לשוייה מחיצה להכא ולהכא, ורק בסוכה סובר רבא שלבוד מועיל לגוואי ולא לבראי. הטעם לכך שבשבת חלות המחיצות לחלק מקומות זה מזה, ולפיכך מועיל מב' צדדים - לגוואי וגם לבראי. אולם בסוכה אין המחיצות חלות להקיף ולחלק מקומות אלא חלות כדפנות וחפצא של מחיצה בעד הסכך. בסוכה סובר רבא לפי רש"י דלא אמרינן לבוד מגוואי לבראי - דלבראי אינה חפצא של מחיצת סוכה.

התוס' (יח. ד"ה סיכך) מפרשים שיטת רבא שסובר דלא אמרינן לבוד למחיצה של טפח בדופן השלישית של הסוכה. ונראה שדעתו שטפח אינו סתם שעור מחיצה כמו בכל שאר שעורי מחיצות אלא שעור מיוחד הוא בחלות שם החפצא של סוכה. שעור הטפח דומה בכך לשעורי התורה בעניינים אחרים שאין בהם דין לבוד. למשל, לא יתכן לומר לבוד בשעור ביצה בטומאה. לבוד נאמר בשעורי גדירה של מחיצות. ברם הטפח בדופן שלישית אליבא דרבא אינו שעור גדירת מחיצה, אלא שעור מיוחד בחפצא של הדופן השלישית של הסוכה.

שם. שיטת הרמב"ם בפי תקרה יורד וסותם.

וז"ל הרמב"ם (פ"ד מסוכה הל"ח - ט): סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין בין שהיו נראין מבפנים ואין נראין מבחוץ בין שהיו נראין מבחוץ ואין נראין מבפנים כשרה, לא היו לה פצימין פסולה מפני שהיא סוכה העשויה כמבוי שהרי אין לה אלא שני צדי האכסדרה ואמצע האכסדרה אין בו כותל ושכנגדו אין בו פצימין עכ"ל.

הרמב"ם מפרש סוגית יש לה פצימין כמו הרי"ף (שלא כרש"י ותוס'), דהיינו עמוד אחד מכאן ועמוד אחד מכאן. ומתבקשת השאלה היאך מועילים הפצימין האלו מהצדדים לומר פי תקרה יורד וסותם? עוד צ"ע, למה קובע הרמב"ם את הדין של פצימין ופי תקרה דוקא בסוכה העשויה כמבוי מפולש ולא בסוכה העשויה כמין גא"ם?

עוד דרוש עיון בדין צורת הפתח בשבת שהרמב"ם פוסק שצורת הפתח מועילה רק ברוח שלישית במבוי מפולש אבל לא בשתי הרוחות הראשונות של המבוי (פט"ז משבת הלט"ז, וגם בפי"ז שם הל"ג, ועיין במ"מ). וצ"ב מה הנ"מ בין הרוח השלישית לשתי הרוחות הראשונות?

והנה במסכת עירובין (כב.) חולקין ר' יהודה ורבנן אם שתי מחיצות במבוי מפולש מפקיעות רה"ר. ויש לפרש לדעת הרמב"ם, שרבנן סוברים ששתי מחיצות המקבילות אינן מצטרפות אחת לשניה. אבל כשיש צוה"פ ביניהן מצרפת צוה"פ את המחיצות וביחד עם הלחי בצד הרביעי חל הרה"י (כך היא שיטת הרמב"ם, ועיין בשעורים לעיל

ב.). לעומת זאת בשתי מחיצות כמין גא"ם אין צוה"פ בצד השלישי מועילה לדעת הרמב"ם כי המחיצות העומדות אינן זקוקות לצרוף צוה"פ, וצוה"פ בצד השלישי אינה חלה כאן לצרף המחיצות. משום כך אינה נמנית כמחיצה לשוייה רה"י, כי דוקא צוה"פ של צרוף מועילה בשבת, והיינו דוקא צוה"פ בצד הג' במבוי מפולש.

ולפי"ז י"ל, שעיקר הדין של צוה"פ בלי תקרה הוא דין חלוק מקומות, שהרי גם בכלאים יש חלות צוה"פ לחלק את הצמחים. וכן בשבת הואיל והמחיצות חלות לחלק מקומה של רה"י, גם צוה"פ מועילה בתנאי שהצוה"פ תחבר את שתי המחיצות המקבילות במבוי מפולש, כנ"ל. ברם בסוכה, אין מחיצות הסוכה באות לחלק ולהקיף מקומות אלא שבאות מדין חפצא של מחיצות הסוכה, וצוה"פ רגילה אינה נחשבת חפצא של מחיצת סוכה הסמוכה לסכך.

ולכן קרוב לומר שפצימין בהדי פי תקרה אליבא דהרמב"ם חלים מדין צורת הפתח הכשרה למחיצת סוכה. כשצוה"פ חלה מדין פי תקרה אינה חלה מדין מחיצה של חלוק מקומות אלא מדין חפצא של מחיצת סוכה.

בהתאם לכך, פי תקרה בהדי פצימין המועיל מדין צוה"פ, מועיל דוקא לחבר שתי מחיצות העשויות כמבוי מפולש, אבל לא במחיצות העומדות כמין גא"ם. יסוד הדבר הוא שצוה"פ מועילה רק ע"י צרוף של מחיצות המקבילות ולא בכמין גא"ם שהרי צוה"פ שבצד השלישי אינה יוצרת צרוף מחיצות.

אך שיטת הרמב"ם תמוהה מצד אחר. הרמב"ם פוסק כרב באכסדרה בבקעה שמותר לטלטל בכולה, אבל הוא סובר שפי תקרה מועיל רק מדרבנן כמו קורה (פי"ז משבת הל' ל"ב). וקשה איפוא, מהי השוואת הגמרא שלפנינו בין שבת לסוכה, הלא בסוכה צריכים מחיצה דאורייתא, ופי תקרה מועיל בשבת רק מדרבנן, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה לבראי וכו' פי' בקונטרוס דופן אמצעי זה לא נעשה לכך וקשה דממתניתין שמעינן ליה דכשר דקתני וכן חצר המוקפת אכסדרה דאם אין מן הכותל לסיכוך ד' אמות כשרה אע"ג דמחיצות בית לאו לבראי עבידי עכ"ל.

ונראה לתרץ, שרש"י מחלק בין מחיצות הבית, דאע"פ שנעשו לגוואי מועילות לבראי בלי החידוש של פסל היוצא, ובין מחיצות סוכה אחת בגוואי שאינן מועילות לסוכה שניה בבראי בלי חדוש הדין של פסל היוצא, דסד"א שאין לצרף מחיצות לשתי סוכות, קמ"ל.

שם. בא"ד - ונראה דאקנים היוצאים לאחורי סוכה קאי כו' ס"ד לפוסלה לפי שאינה עשויה לצל קמ"ל עכ"ל. דין זה צ"ב, שהרי אם כוון לשם צל רק בקנים גוואי היאך מתכשרים בכך גם הקנים בבראי?

וצ"ל, שיש כאן חדוש בדין לשם צל, שאם נתכוון לשם צל בחלק של הקנים בגוואי חלה כוונתו גם לחלק הקנים בבראי, מפני שסוכ"ס עושה מעשה סכוך אחד בגוואי ובבראי.

שם. בגמ' - ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו. עיין בשעורים לעיל (ד.).

שם. תוס' ד"ה לא וכו'. בדין ישיבה תחת אויר פחות מג' או תחת סכך פסול בסוכה דנו שיטות הראשונים, ונבאר אותן אחת אחת.

א) שיטת רש"י.

שיטת רש"י היא שאין ישנים תחת אויר אבל ישנים תחת סכך פסול. נראה לפרש שלפי רש"י נוסף לשעור שבעה על שבעה בגוף הסכך ישנו דין ישיבת הגברא תחת סכך. לפיכך סובר שאין לשבת תחת אויר, דנהי דלבוד משלים השעור של שבעה של הסכך אבל אין לבוד מחדש חפצא של סכך. ובכן הגברא היושב תחת האויר אינו יושב תחת סכך. מאידך, אליבא דרש"י יושבים תחת סכך פסול, דעל פי דין נחשבת הישיבה הזו לישיבה מתחת לכל הסכך, וכאילו יש סכך כשר מעל היושב. עצם החידוש בפסל היוצא לרש"י הוא שישיבת הגברא נחשבת כישיבה מתחת לכל סכך הסוכה - והריהו יושב תחת סכך כשר. ברם ישיבה תחת אויר אינה ישיבה בסוכה כלל. (בעה"מ מסכים עם רש"י שישנים תחת סכך פסול.)

ב) השיטה הראשונה בתוס'.

השיטה הראשונה בתוס' סוברת ההיפך מרש"י, דהיינו, שישנים תחת אויר אבל אין ישנים תחת סכך פסול בכל אופן. ונראה שלפי שיטה זו לבוד יוצר גם חפצא של סכך כשר ועקב כך יושבים תחת אויר הפחות מג' טפחים. לעומת זאת בסכך פסול נהי שהוא מצטרף לשעור של הסכך עכ"ז אינו בכלל סכך כשר ואין לגברא לשבת תחת סכך פסול בעת קיום המצוה, שסכך פסול אינו מתהפך לסכך כשר ממש ע"י דין לבוד ורק מועיל להשלמת השעור.

ג) השיטה האחרונה שבתוס'.

השיטה הזאת מחלקת בסכך פסול בין סוכה גדולה לסוכה קטנה, שבסוכה גדולה ישנים תחתיו ולא בסוכה קטנה. בבאור נראה שהדין של פסל היוצא מחדש שדנים את ישיבת הגברא בחלק הסוכה שתחת סכך פסול כאילו היה יושב בעיקר הסוכה תחת השעור ז' על ז' של סכך כשר. ברם דין זה חל רק כשיושב בסוכה גדולה בשאר הסוכה תחת סכך

פסול, משא"כ כשיושב תחת סכך פסול בסוכה קטנה שהרי בעיקר מקום הסוכה יושב תחת סכך פסול, וא"א להחל עליו דין פסל היוצא מאחר שיושב בעיקר הסוכה.

ד) שיטת הראב"ד והריטב"א.

שיטת הראב"ד והריטב"א היא שאע"פ שישנים תחת סכך פסול פחות משלשה טפחים מכל מקום אין לשבת תחת סכך פסול מג' ועד ד' טפחים בסוכה גדולה. ונראה לומר ששיטה זו סוברת שג' טפחים הם שעור בישיבת הגברא. כשיושב תחת פחות מג' טפחים ישיבתו נחשבת לישיבה תחת שאר הסכך הכשר, אבל בג' טפחים אין ישיבתו מצטרפת לשאר הסכך ואין לשבת תחת סכך פסול.

ויש להוסיף שלדעה זו, מה שמצטרף לשעור שבעה ראוי לשבת תחתיו, שכן השעור של שבעה על שבעה אינו סתם שעור בחפצא של הסכך לחוד אלא הוא מאפשר גם ישיבת הגברא. (הרי השעור הזה נלמד מדין ראשו ורובו ושולחנו כסוכה בירושלמי. עיין בה"ה פ"ד מסוכה הל"א). לפיכך מצרפים סכך פסול פחות מג' לשעור ז' של הסוכה שהרי ראוי הגברא לשבת תחת סכך פסול פחות מג' ע"פ הדין של פסל היוצא. ואם המקום תחת הסכך הוכשר לישיבה ממילא מצטרף מה שלמעלה לשעור שבעה של הסכך.

אך משיטת התוס' שאין לשבת תחת סכך פסול חזינן להיפך. לפי התוס' יכול להיות השעור של שבעה טפחים בחפצא של הסכך למעלה אע"פ שאין הגברא רשאי לשבת למטה תחת כל הסכך. השעור של שבעה טפחים בגופו של הסכך אינו תלוי בהכשר של ז' טפחים למטה בקרקע לישיבת הגברא. ויוצא לפי שיטה זו שיש דין מיוחד לצרף סכך פסול לחפצא של הסכך אע"פ שאין לשבת תחתיו.

ה) שיטת הרמב"ם.

משמעות הרמב"ם (פ"ה מסוכה הל"כ) היא שישנים גם מתחת לסכך פסול וגם מתחת לאויר. שיטתו זקוקה להסבר. דומה שדעתו היא שיש רק דין של הכשר החפצא של הסכך, אבל אין דין כלל שהגברא צריך לשבת תחת סכך כשר. ובכן אם החפצא של הסכך כשר והגברא יושב בתוך הסוכה יוצא הוא ידי המצוה.

דף יט:

תוס' ד"ה טיט הנרוק. לפי' תוס', מצטרף טיט הנרוק למ' סאה, ומ"מ אין טובלין בו. ונראה שיסוד שיטתם הוא דלגבי השיעור של מ' סאה טיט הנרוק נחשב מים אלא שאינו ראוי למעשה טבילה. בחפצא אמנם הוי מים, אך לגברא חסר מעשה טבילה, והוא הדין בשלג וברד. ובכך מבוארת השייכות לסכך פסול.

אליבא דתוס' סכך פסול הוי חפצא דסכך ומצטרף לשיעור הסוכה, דבעינן כולה מסוככת, וכשיש רוב סכך כשר מצטרף גם הסכך הפסול לחפצא של סכך הסוכה. עכ"ז אין ישנים תחת סכך פסול הואיל והוא פסול למעשה ישיבת הגברא, ודומה דינו לדין טיט הנרוק במקוה.

כ"ז לתוס', אבל רש"י סובר שישנים תחת סכך פסול כי הוא מצטרף ממש לכל דבר. וכן לשיטתו, סובר רש"י דטיט הנרוק כשר לכל דבר אפי' לטבול בו.

שם. במשנה - העושה סוכתו כמין צריף.

תוס' ד"ה שאם. מבואר בגמ' שאם הגביהה מן הקרקע טפח או הפליגה מן הכותל טפח כשרה. וכתבו התוס' בשם רש"י שא"צ שיסכך אותו טפח ומביאים ראייה לדבריו מן הירושלמי שא"צ לסתום הטפח כשהיתה גבוהה מן הארץ טפח והשאר בשיפוע. ויש לדון על ראייתם כי בציור של הירושלמי הרי יש אהל טפח למעלה מבלי סתימת הטפח הזקוף בדבר ממש, אבל בהרחיק מן הכותל טפח י"ל שבלי סתימה ליכא אהל כלל, וצ"ע. ואכן כהבחנה זו נראה מהרמב"ם (פ"ד מסוכה הל"ז) וז"ל: סוכה כו' שהיו ראשי הדפנות דבוקות זו בזו כמין צריף או שסמך ראש הדופן של סוכה לכותל אם היה לה גג אפילו טפח או שהגביה הדופן הסמוך לקרקע מן הקרקע טפח הרי זו כשרה עכ"ל. משמע שהרמב"ם מחלק בין הטפח הזקוף לצד הקרקע שהוכשר בלי סתימה ממש, לטפח הסמוך לכותל שהוכשר רק כשעושה סתימת גג ממש.

מפסק הרמב"ם יוצא שסוכה בעיקרה צריכה להיות חלות שם חפצא דאהל (עיין לעיל י.). אין אהל פחות מטפח, ואין לבוד משוה אהל לטומאה (לעיל יח.). משום כך סובר הרמב"ם בטפח שלמעלה בעינן טפח ממש שהוא שיעור חפצא דאהל בטומאה - שלא כרש"י ותוס'. דעת רש"י ותוס', לעומת זאת, שאין צריכים אהל ממש בסוכה כמו בטומאה. ושיטתם צ"ב, דהא הסוגיא שלפנינו מביאה את המחלוקת בשיפוע אהלים שמיה אהל או לא בנוגע לסוכה, וחזינן דיש דין אהל בסוכה כבטומאה. וצ"ל, דלרש"י בעינן צורת אהל אבל לא בעי אהל ממש, ולכן דין שיפוע אהלים שייך בסוכה כי דין הוא בצורת אהל. מ"מ לבוד בטפח למעלה בלי סכך ממש כשר בסוכה כי אין צורך באהל ממש רק בעינן צורת אהל.

לפי התוס' המשוים את שני הציורים - הטפח הזקוף והטפח הסמוך לכותל - צ"ל שההגבהה או ההפלגה יוצרות צורת אהל, ואף בלי סתימה של ממש יש צורת אהל. ואילו לפי הרמב"ם חסרה חלות אהל ממש, ולפיכך בטפח ההפלגה למעלה מחייב סתימה ממש.

שם. תוס' ד"ה העושה. כתב הכסף משנה (פ"ד מסוכה הל"ז) בשם הרא"ם שלפי הרמב"ם אין צורך אלא לגג טפח בגובה עשרה עם ז' על ז' בקרקעית הסוכה בלבד, ולא בכל חלל הסוכה מלמטה למעלה - שלא כשיטת התוס' שלפנינו. ויש לעיין במה פליגי. ונ"ל שלדעת התוס' ז' על ז' אינו שעור במקום ישיבת הגברא בלבד אלא גם בחפצא של הסוכה עצמה ולפיכך צריכים חלל ז' על ז' על גובה י'. ואילו להרמב"ם יוצאים בז' על ז' במקום ישיבת הגברא על הקרקע אע"פ שאין ז' על ז' בחפצא של חלל הסוכה ובסכך. שיטתו היא שאין השעור של ז' על ז' בסוכה דין בחפצא של הסכך והסוכה כי אם במעשה ישיבת הגברא. והואיל ובקרקע מצוי ז' על ז' יש שיעור למעשה ישיבה אע"פ שאין כאן שעור ז' על ז' בחלל הסוכה ולא במחיצות ובסכך.

והנה מקצת אחרונים רצו להוכיח משיטת הרמב"ם זו שיכולים לשבת תחת הדופן על סמך דין דופן עקומה. ודומה דליכא ראיה מכאן לשם. בציור של הרמב"ם טפח הסכך מלמעלה מאהיל ומסכך על כל המקום מלמטה ולכן יושב בכל מקום, שהרי יושב תחת סכך כשר. בדופן עקומה, לעומת זאת, כשיושב בצד מתחת לדופן ולא תחת הסכך הכשר אינו יושב כלל תחת הסכך, ודו"ק.

ועיין בר"ן המצריך ט"ז טפחים באלכסון נוסף לטפח של ההפלגה. ופירושו בלתי מבואר כי מסתבר שאין למדוד שעורי סוכה באלכסון אלא או בגובה או ברוחב, וצ"ע.

וניתן להסביר גם מחלוקת הראשונים לעיל (ד.) בדין חקק להשלימה לעשרה (עיין במאירי שם) אם הגברא יכול לשבת מחוץ לחקק ע"פ הנ"ל: אם הדין הוא שהגברא צריך לשבת תוך מחיצת עשרה או דילמא רק הסכך זקוק למחיצת עשרה ולא מקום ישיבת הגברא. אך יש לדחות ולומר דפליגי אם הלבוד חל לתוך החקק וממילא לשפת החקק ליכא מחיצת עשרה ואין לשבת שם, או שהלבוד חל לחלק של המחיצה שבחוץ וגם שפת החקק אם כן מוקפת מחיצת עשרה ויכול לשבת שם.

דף כא:

בגמ' - מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. הקשה במלחמות מהעושה סוכתו בראש האילן שכשרה (לקמן כב:) ולא פליג ר' יהודה. ותירץ וז"ל: ואני אומר סומך סוכתו במחובר כסומך במקבל טומאה אבל עושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה היינו עושה כו' אינו מעמיד ממש במחובר אלא שהמחובר סומך את המעמיד כו' דמעשה קרקע בעלמא קא עביד וכו'. דבריו מחוסרים ביאור.

ויתכן שהרמב"ן רוצה להתיר מעמיד דמעמיד. א"נ יש לפרש דהואיל והאילן מעמיד את קרקע הסוכה פקע השם של מעמיד שפוסל. מעמיד הסכך בלי תשמיש אחר הוא שפוסל סוכה, ולא דבר המשמש נמי כקרקע הסוכה.

בפסול המעמיד עלינו לחקור האם הסכך שהועמד נעשה סכך פסול מדרבנן או שיש בו הפקעה מיוחדת. מרש"י בסוגיא שלפנינו יוצא שפסול מדרבנן כסכך פסול, שהרי כתב וז"ל - הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה עכ"ל. **ברם** קרוב לומר דשאלה זו תלוי' במחלוקת בדין מעמיד דמעמיד, שהרבה פוסקים נקטו דאליבא הרמב"ן (והריטב"א) מעמיד דמעמיד כשר. אם ביאור הדין דמעמיד הוא כרש"י שהסכך בטל למעמידו והוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה מסתבר שאף מעמיד דמעמיד יפסל כי כל הסכך נגרר אחרי המעמיד הראשון וכאילו המעמיד הופך את כל הסכך להיות כמוהו. מאידך גדר הדין דמעמיד הוא שהחכמים גזרו דין חדש במעמיד אבל לא שפסלו עצם הסכך בדין סכך פסול סביר שמעמיד דמעמיד כשר דבאופן זה לא גזרו. העולה לפי זה שאין במעמיד חלות שם גזרת סכך פסול בחפצא, כי הסכך אינו נפסל בגופו מדרבנן. אין לו דין חפצא דסכך פסול לפסול את שאר הסוכה מדין סכך פסול.

והנה בר"ן איתא שאין להעמיד סכך בכל דבר פסול, אבל מקצת פוסקים[64] מחלקים שבדבר המקבל טומאה בלבד יש גזרת המעמיד ולא בשאר פסולים. ונראה דלרש"י שהסכך נטפל למעמיד ונגרר אחריו ונפסל בפסול הגוף מדרבנן שייך דין המעמיד בכל דבר פסול. לעומת זאת אם הפוסל הוא הלכה חדשה דמעמיד, ומעמיד דמעמיד כשר, י"ל דחלות שם המעמיד ישנה דוקא בדבר המקבל טומאה - דבהלכות טומאה יש דין מעמיד כמבואר במס' שבת (טו:) דבטומאה הכל הולך אחר המעמיד, ובטומאה יש חפצא וחלות שם מעמיד ולא במידי אחריני, וצ"ע בזה.

עוד יש להתבונן בפרש"י לעיל (טו:) ד"ה רבא אמר שמבאר שנותן ראשי הקנים על השפודין. וקשה, מאחר שהשפודין מעמידים את הסכך יפסלו מדרבנן מגזרת מעמיד. **ונ"ל**, שבסכך פסול שמסכך בסוכה לא גזרו תקנת פסול המעמיד שהרי להרבה ראשונים מותר לישון תחת השפודין רק כשהמעמיד משמש כמעמיד בלבד גזרו פסול, ולא כשהמעמיד גם משמש כסכך הסוכה בעצמו[65]. ובכך דומה דינם לנ"ל ברמב"ן שאין פסול

[64] תשובת גנת ורדים ואחרים.
[65] עיין במג"א (סי' תרכ"ט ס"ט).

מעמיד בקרקע הסוכה, כי כשיש לדבר תשמיש אחר בסוכה לא חל עליו שם חפצא דמעמיד, והשפודין הואיל ומסככים ומטילים צל אינם חפצא דמעמיד.
שם. תוס' ד"ה שאין - וז"ל: אע"פ שאין מכרעי המטה לסכך עשרה לא חשיב עראי כיון דאי שקיל ליה למטה איכא אויר עשרה עכ"ל. כלומר, גובה עשרה בדירת הסוכה תלוי בשיעור החפצא של הסוכה ע"פ דין ולא במציאות דעשרה בעת תשמיש הגברא. ופשוט.

דף כב.

בגמ' - דכי אית ביה טפח אמרינן חבוט רמי. בדין חבוט רמי מצינו כמה שיטות בראשונים:
א) בריטב"א הובאה מחלוקת אם אמרינן חבוט רמי בחמתה מרובה מצלתה מחמת כניסת החמה בין הקנים. ויש לתלות המחלוקת בחקירת גדרו של דין חבוט רמי - האם הוא דין צרוף של שני הסככים או דין סתימה ממש לסכך אחד. אם חבוט רמי חל מדין צרוף י"ל שרבוי חמה בגג מפקיע את הצרוף. מאידך אם חל חבוט רמי מדין סתימה ממש אין רבוי החמה שבגג בין הקנים מפקיע את חלות סתימת הסכך. (ועיין בשעורים (כב.) על הסוגיא של חמתה מרובה מצלתה.)
ב) ברמב"ם (פ"ה מהל' סוכה הלכ"א) איתא וז"ל: ואם היה ברוחב זה העולה טפח או יתר אע"פ שהוא גבוה יתר משלשה טפחים רואין אותו כאילו ירד למטה ונגע בשפת זה היורד והוא שיהיה מכוון כנגד שפת היורד עכ"ל. ועיין בכ"מ המביא שלשה אופנים הנוגעים לדין הרמב"ם שיהיה מכוון כנגד שפת היורד.
1) כשהעליונה רחבה טפח ואין באויר התחתונה טפח פנוי.
2) כשהעליונה רחבה יותר מטפח ובתחתונה יש אויר טפח אבל לא כרוחב בעליונה.
3) כשהעליונה טפח ברוחב אבל בתחתונה יש אויר פנוי יתר מטפח.
ויש לומר דבציור הראשון - כשהעליונה רחבה טפח ואין שיעור אויר טפח בתחתונה - חלוקים הראשונים אי חבוט רמי תלוי בחלות אהל למטה אחרי שמורידים העליונה. ובאופן זה לאחר שנוריד העליונה מדין חבוט רמי לא יאהיל שהרי אין אויר פנוי למטה טפח ומשום כך לא אמרינן חבוט רמי. ואילו הראשונים האומרים חבוט רמי בציור זה סוברים שאם העליונה מאהילה בפני עצמה חל דין חבוט רמי לצרפה לתחתונה.
בציור השני - בעליונה יותר מטפח ותחתונה טפח אויר, יש לומר דפליגי אי שייך חבוט רמי על מקצת אהל של העליונה.

בציור השלישי - בעליונה טפח ותחתונה יתר מטפח, יתכן דפליגי אי חבוט רמי מועיל בהדי לבוד. עוד יש לומר שחלוקים אם חבוט רמי חל כדין צרוף וישנה באופן זה או מדין סתימה ואיננה. ובספר הגר"ח הלוי זצ"ל על הרמב"ם דן בחקירה הזו ומחדש שבסוכה מועיל חבוט רמי מדין סתימה ובאהל המת לעומת זאת מועיל חבוט רמי מדין צרוף אהלים, עיין בדבריו הנעימים.

שם. תוס' ד"ה קנה. וז"ל: כך פירש הקונטרס, משמע לפירושו דפסולה כו' מטעם חמתה מרובה מצילתה ולא יתכן כו' אין לפסול בשביל חמה הבא מן הצד כו' אלא היינו טעמא דלא חשיב סכך להצטרף כי האי גוונא כשיש בין זה לזה שלשה אבל כי ליכא שלשה כלבוד דמי והכל אחד עכ"ל. שיטת רש"י צ"ב.

ונ"ל, שרש"י מסכים להתוס' שאין כאן פסול רגיל של חמתה מרובה מצלתה. אך רש"י סובר שהחמה המרובה באלכסון מחלקת הקנים הרחוקים זה מזה ג' טפחים או יותר לשני סככים. הסוכה פסולה דאין לה סכוך אחד. ברם בלי רבוי החמה בין הקנים מצטרף הסכך לחפצא אחד של סכך כשר. כל זה בג' או יתר. בפחות מג' טפחים חל דין סתימת לבוד שהיא סתימה ממש ולא צרוף בעלמא ובכן אין סתימת לבוד מופקעת אף כשיש רבוי חמה באלכסון והסוכה כשרה.

דף כב:

ושצילתה מרובה מחמתה כשרה, הא כי הדדי פסולה, והא תנן באידך פירקין ושחמתה מרובה מצילתה פסולה, הא כי הדדי כשרה, לא קשיא, כאן מלמעלה כאן מלמטה, אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת, עכ"ל.

בסוגיא זו רבו שיטות הראשונים, כדלהלן, ונבאר את יסודות שיטותיהם:

א) שיטת רש"י: וז"ל: כאן מלמעלה כאן מלמטה, הא דדייקינן כי הדדי פסולה למעלה קאי, כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה, לפי שחמת האויר נראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך. והא דדייקינן כי הדדי כשרה נקט שיעוריה מלמטה, שחמה וצל שוין בידוע שהקנים רחבים מן האויר, עכ"ל.

לפום ריהטא דברי רש"י סותרים את עצמם. בתחילה הוא אומר שכשהסכך מלמעלה פרוץ כעומד הסוכה פסולה מפני שרבה החמה על הצל בארץ מלמטה. משמע מכך, שאילו היה הפרוץ כעומד בסכך מלמעלה וגם בארץ מלמטה היתה הסוכה כשרה. מסוף דבריו נראה להיפך שהרי הוא אומר, שכשיש פרוץ כעומד בחמה ובצל מלמטה בארץ

הסוכה כשרה מפני שיש רוב סכך בגגה מלמעלה, יוצא שכשיש סוכה עם פרוץ כעומד מלמעלה ומלמטה הסוכה פסולה, וצ"ע.

ועוד, דהא במסכת עירובין (טו:) חלוקים רב הונא בריה דרב יהושע ורב פפא במסכך סוכתו בסכך כשר ובסכך פסול הנתונים זה בצד זה ופרוץ כעומד - כלומר, כשמחצית סכך הסוכה פסולה ומחציתה כשרה. לרב פפא הסוכה כשרה, לרב הונא בריה דרב יהושע הסוכה פסולה. (עיין שם שפליגי גם בדין מחיצות שבת פרוץ כעומד.) ולפי זה, פרש"י כאן תמוה: הרי בעל הסוגיא כאן בסוכה הוא רב פפא הסובר פרוץ כעומד כשר. והלא ניתן להבין מפרש"י שבפרוץ כעומד מלמעלה בסכך ומלמטה בצל - הסוכה פסולה.

על כן נ"ל, דאליבא דרש"י קיימים שני דינים בסכך הסוכה: 1) דין בחפצא של הסכך בגגה של הסוכה, 2) דין בצלו של הסכך בארץ.

הדין של סכך בגג הסוכה נלמד מעצם השם סוכה כפי שנתבאר לעיל (בריש המס') בפרש"י שהסוכה נקראת על שם הסכך. הדין של צל בקרקעה של הסוכה נלמד מקרא - "וסוכה תהיה לצל יומם" (ישעיהו ד':ו') לעיל (ב.).

נראה שרש"י מחלק לר"פ בין פרוץ כעומד בהכשרו של סכך הגג לפרוץ כעומד בצל הסכך. בגגה של הסוכה פרוץ כעומד כשר אבל לא בצלה של הסוכה הנופל על הארץ. חילוק זה יוסבר בהתאם לטעם דינו של רב פפא בפרוץ כעומד המובא בערובין (טו:), וז"ל: פרוץ כעומד כו' רב פפא אמר מותר הכי אגמריה רחמנא למשה לא תפרץ רובה, עכ"ל. רש"י סובר שרק לענין החפצא של עומד נלמדה ההלכה שפרוץ כעומד כשר. דין זה שייך לסכך הגג וגם למחיצות; בחפצא של הסכך או של המחיצות פרוץ כעומד כשר שהרי מחצה העומד קיים ואין החפצא פרוץ ברובו, ורחמנא אגמריה למשה לא תפרץ רובה. שאני צל הסוכה למטה. הצל על הארץ אינו חפצא של עומד כלל, ולכן דוקא כשיש רוב צל על הארץ אמרינן שהסוכה כשרה. אין הדין של רב פפא בפרוץ כעומד נוהג כאן מפני שדינו נאמר רק לחפצא של עומד. בצל של הארץ רק הדין של רוב הנוהג בכל דיני התורה מכשיר, ומשום כך מחצה על מחצה בצלה של הסוכה למטה בארץ פסול.

עוד נ"ל כי הדין של פרוץ כעומד כשר נוהג רק בדבר דהוי חלות שם חפצא. בסכך ומחיצות ישנם דינים רבים הקובעים הכשרם. ומשמעותם של הדינים האלו היא שסכך ומחיצות נחשבים כחלות שם בדיני התורה. בכגון דא שיש חלות שם חפצא אגמריה רחמנא למשה לא תפרץ רובה. לא כן הצל מלמטה. אין כאן איזה שהוא חלות שם חפצא

כמו שיש בסכך ובדפנות. הצל בקרקעה של הסוכה חל בתורת שמוש למעשה בלבד, כלומר, הסוכה צריכה לשמש למעשה לצל מחורב. לפיכך לא חל בצל הדין של פרוץ כעומד. ובכן שיטת רש"י היא שדוקא כשיש רוב צל למטה ויש שמוש למעשה בצל הסוכה ברוב המקום למטה הוכשרה הסוכה כי הכשר הצל תלוי בשמוש למעשה בצל ברוב המקום ואינו חלות שם חפצא להכשיר ע"פ הדין של פרוץ כעומד.

עם כל זאת עדיין אין שיטת רש"י מבוארת לגמרי. הרי רש"י עצמו אומר שאם יש רוב למעלה בסכך, הסוכה כשרה, גם כשפרוץ כעומד בצל למטה. והנה לפ"מ שבררנו שלענין צל על הקרקע מחצה על מחצה פסול, מדוע סובר רש"י שכשיש רוב סכך למעלה הסוכה כשרה מכל מקום, אפי' כשאין רוב צל למטה בקרקע.

ונראה שלרש"י יש שני הכשרים בסכך הסוכה למעלה: 1) רוב, 2) פרוץ כעומד. כשיש רוב סכך מלמעלה הסוכה כשרה בכל אנפי. כשרובה מסוככת כהלכתה כשרה הסוכה גם בלי צל למטה. רק בפרוץ כעומד למעלה תלוי הכשרה של הסוכה בצל מלמטה, ומשום כך סובר רש"י, שבפרוץ כעומד מלמעלה ולמטה הסוכה פסולה מפני חסרון צל מלמטה, אבל ברוב סכך מלמעלה הסוכה כשרה גם כשהצל שלמטה מחצה על מחצה. והחלוק דורש ביאור.

ודומה ששיטת רש"י היא שהדין של פרוץ כעומד שונה מדין הרוב. דין הרוב נוהג בכל התורה כולה, אבל הדין של פרוץ כעומד נוהג כהכשר מיוחד אך ורק בחלות שם חפצא של סכך ובמחיצות. יוצא, שדין הרוב כאן אינו ניתן להפקעה; כשיש רוב בסכך מלמעלה, כשרה הסוכה בכל אופן - גם בלי צל מלמטה - שהרי יש בסכך ההכשר של רוב מדין כל התורה כולה. לעומת זאת כשהסכך רק פרוץ כעומד יש דין הכשר מיוחד בסכך הסוכה. חלות ההכשר הזה תלוי' בצל מלמטה שאם אין רוב צל מלמטה הסוכה פסולה.

מסקנת הדברים: שיטת רש"י היא שבהכשר של סכך הסוכה קיימים שני דינים. ברוב סכך למעלה - הגג בעצמו קובע את הכשרה של הסוכה ואין לנו ענין במציאות של צל למטה. מאידך כשהסכך פרוץ כעומד למעלה - תלוי הכשרה של הסוכה גם במציאות הצל למטה. ההלכה של פרוץ כעומד חלה רק על הסכך עצמו אבל לא על הצל בארץ. לפיכך, דוקא כשיש רוב צל למטה הסוכה כשרה, אבל בפרוץ כעומד מלמעלה ומלמטה הסוכה פסולה.

כל הדברים הנ"ל אמורים ע"פ מה שניתן לדייק מסוף דברי רש"י שפרוץ כעומד בסוכה מלמעלה ומלמטה פסולה. אכן זה נסתר ממשמעות ראשית דבריו שפרוץ כעומד מלמעלה ומלמטה הסוכה כשרה, וצ"ע.

מ"מ, לאור פרש"י קבענו שהדין של פרוץ כעומד שונה מדין הרוב בכל התורה כולה. ונראה, שליסוד זה יש ראיה מהרמב"ם (פי"ז משבת הלכ"ב), וז"ל: לחי שהיה רחב הרבה בין שהיה רחבו פחות מחצי רוחב המבוי בין שהיה רחבו כחצי רוחב המבוי כשר ונידון משום לחי, אבל אם היה יתר על חצי רוחב המבוי נידון משום עומד מרובה על הפרוץ, עכ"ל. הרמב"ם פוסק שכשהלחי רחב יותר מחצי רוחב המבוי פקע הדין של לחי, אבל בלחי הרחב כחצי רוחב המבוי חל דין הלחי. ולפום ריהטא יפלא, הרי אליבא דרב פפא בפרוץ כעומד יש חלות דין מחיצה שלכאורה סותר דין לחי ולמה א"כ נידון פרוץ כעומד משום לחי; מאי שנא פרוץ כעומד מעומד מרובה בנוגע לדין הלחי.

צ"ל שפרוץ כעומד, אע"פ שכשר למחיצות, אינו חל בתורת רוב ובהכשרו של עומד מרובה, אלא כדין הכשר מיוחד לעצמו. עקב כך אין ההכשר הזה סותר את חלות השם של הלחי. ונראה שהטעם לכך הוא דבפרוץ כעומד אין הרוח נחשבת סתומה כפי שנחשבת בעומד מרובה - ולפיכך חל דין הלחי. ברם בעומד מרובה על הפרוץ חלה סתימת כל הרוח מדין רוב של כהת"כ ומפני כך פקע שם הלחי. הרי מוכח שהרמב"ם ס"ל יסוד החלוק הנ"ל. (בנוגע לענין זה עיין בשעורים לעיל (ז').

2) שיטת ר"ת:

כתבו התוס' (כב:) ד"ה כזוזא וז"ל: והקשה ר"ת דרב פפא גופיה דהכא אית ליה פ' קמא דעירובין (דף טו:) פרוץ כעומד מותר והתם נמי פסקינן הלכתא הכי כו' ומפרש ר"ת כאן מלמעלה מי שמודד האויר מלמעלה כי הדדי כשרה לפי שהוא עומד כפרוץ, אבל העומד מלמטה בארץ ומעיין כלפי מעלה ודומה כי הדדי פסולה לפי שהאויר שהוא רחב כו' דומה בעיניו קטן, עכ"ל.

שיטת ר"ת בסוגיא דידן הוא שאין דין של צל למטה קיים כלל. הכשרה של הסוכה תלוי בסכך בלבד, ובפרוץ כעומד למעלה כשרה הסוכה בכל אופן. הר"ת משווה את הענין שבעירובין (טו:) של פרוץ כעומד בסכך כשר ובסכך פסול עם הענין בסוכה של פרוץ כעומד בחמה וצל מלמעלה, ופוסק שבשניהם בפרוץ כעומד הסוכה כשרה.

הרא"ש (פרק שני, סי' ג') משיג על הר"ת, וז"ל: מצינו לענין פרוץ כעומד של דפנות מועיל קנה קנה פחות משלשה אע"פ שהפרוץ מרובה ולענין סכך אינו מועיל מפני שהחמה מרובה, עכ"ל. כוונת הרא"ש מאחר שלפי הר"ת תלוי הכשר הסוכה אך ורק בסכך ואין צורך ברוב צל למטה למה תיפסל סוכה המסוככת בקנה קנה פחות מג' טפחים. וכשם שר"ת מכשיר סוכה שהסכך פרוץ כעומד מלמעלה ואפי' כשיש רוב חמה מלמטה היה מהראוי שתכשר סכך סוכה גם מדין לבוד בלבד ומ"ש לבוד מפרוץ כעומד.

נראה ליישב קושית הרא"ש על ר"ת שאין לדמות סכך פרוץ כעומד לקנה קנה פחות מג' טפחים. כך אגמרה רחמנא למשה - שפרוץ כעומד כשר ולכן קיים עצם החפצא של הסכך. אולם בקנה קנה הואיל ויש חמה ברוב הגג למעלה מופקע עצם החפצא של הסכך מלמעלה וכפי שכבר הסברנו בשם הגר"מ זצ"ל דכשיש רוב חמה בגג הסוכה ליכא חפצא דסכך כלל כי דין לבוד אינו משוה חפצא דסכך, דחפצא דסכך צ"ל גדולי קרקע ולא אויר.

וכן יוצא מדעת רש"י (יט: ד"ה א"ל רבי אבא) האוסר לישן תחת אויר פחות מג' ואפי' כשרוב הסכך בגג כשר. מוכח שסובר דלבוד רק מצרף סככות אהדדי שלא יהיו כשתי סוכות שיש הפסק ביניהן אבל אין לבוד כשלעצמו חפצא דסכך, ולר"ת נמי בקנים שבגג הסוכה הקרובים אהדדי פחות מג' בגג ליכא חפצא של סכך דהא רוב הגג הוא אויר, והרא"ש פליג וסובר דלבוד משוה חפצא דסכך - אלא שעכ"ז הסוכה פסולה שהרי אין צל בקרקע הסוכה.

3) שיטת הרמב"ם:

ז"ל הרמב"ם (פ"ה מסוכה הלי"ט): סכך שהיו בו חלונות חלונות שהאויר נראה מהן אם יש בכל האויר ככל האויר המסוכך הרי זו פסולה מפני שחמתה תהיה מרובה מצלתה, וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך, ואם היה הסכך רב על האויר כשרה, עכ"ל.

ועוד, (שם, הלט"ז) וז"ל: סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה אם היה כל הסכך הכשר יותר על כל הסכך הפסול כשר. ואם היה זה כמו זה בצמצום כו' הרי זו פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב, עכ"ל.

הרמב"ם פוסק שפרוץ כעומד פסול בסכך בכל אופן, וטעמו הוא שהחמה מרובה למטה מהצל ופוסלת את הסוכה. והנה הרמב"ם משוה לפסול פרוץ כעומד בסכך ובאויר לפרוץ כעומד בסכך כשר המונח בצד סכך פסול. אין לדעתו הבדל בין אויר לסכך פסול; הצל למטה הבא מהסכך הפסול כאילו איננו ואינו מצטרף לצל הדרוש להכשיר הסוכה. לפיכך על פי דין יש כאן חמתה מרובה מצלתה למטה, והסוכה פסולה.

יוצא שהרמב"ם דחה הסוגיא בערובין (טו:) שהכשירה פרוץ כעומד בסכך כשר וסכך פסול מונחים זה בצד זה מפני הסוגיא בסוכה (כב:) שפסלה פרוץ כעומד בסכך כשר ואויר. לדינא, לדעתו, הרוב של חמה מלמטה פוסל את הסוכה בשני האופנים. (בנוגע למחיצות השבת קבע הרמב"ם הדין שפרוץ כעומד כשר (פט"ז משבת הלט"ז).

נ"ל, שאע"פ שהרמב"ם והר"ת חולקים להלכה בכשרות סוכה שסככה פרוץ כעומד שווים הם ביסוד אחד: לסכך פסול ואויר יש אותו דין בענין זה. ר"ת פוסק כסוגיא

בערובין שפרוץ כעומד כשר ובהתאם לכך מפרש את הסוגיא בסוכה. ואילו הרמב"ם סובר שיש סתירה בין שתי הסוגיות ופוסק כהסוגיא דמס' סוכה שפרוץ כעומד פסול. ועיין בשיטת הרמב"ן להלן שחולק על יסוד זה.

4) שיטת הרמב"ן:

בספר המלחמות לרמב"ן כתוב, וז"ל: כרב פפא אתיא כו' דכי אמרי' פרוץ כעומד מותר ה"מ בדופן שבת ובסכך פסול כו' כי הדדי תרוייהו מותרין, אע"פ שהוא חשוב כפרוץ לענין הכשרה דסוכה, מיהו אין פסולה רבה על הכשרה, אבל באוויר א"א לומר כן, שכיון שאם הם שווין מלמעלה האוויר רבה מלמטה הרי נפרץ רובה, דסוכה בצל תלה לה רחמנא, והרי אין זו עשויה לצל יומם מחורב, שהרי חמה רבה עליה מלמטה, מבטלת מתורת סוכה וכו'. דברי הרמב"ן צריכים ביאור.

ונ"ל, שהרמב"ן מחדש שסכך פסול שונה מאוויר כי צל הסוכה הבא מסכך פסול מכשיר הסוכה לשמוש לצל יומם מחורב ועקב כך אין סכך פסול נחשב כפרוץ וכאויר. צל הבא מהסכך הפסול מכשיר את השמוש בצל הסוכה למטה אע"פ שאין סכך פסול עולה לשיעור הכשר הסכך למעלה. לפיכך, שיטתו היא כשהפרוץ כעומד בסכך כשר בצד סכך פסול הסוכה כשרה כסוגיא בערובין (טו:). לעומת זה כשהפרוץ כעומד בסכך ובאויר הסוכה פסולה מפני שהחמה מרובה למטה כסוגיא דידן. לדעתו, ליכא סתירה כלל בין שתי הסוגיות. וחדוש גדול משמיע לנו שצל דסכך פסול אינו פרוץ ע"פ דין כחמה למטה.

הרמב"ם ור"ת פליגי על עצם יסודו של הרמב"ן. לדעתם הצל הבא מהסכך הפסול אינו נכלל בצל הסוכה המכשיר למטה. כשם שאין סכך פסול ראוי להכשיר חפצא של הסכך מלמעלה כך אין הסכך הפסול מכשיר ומשלים את צל הסוכה בארץ מלמטה. סכך פסול הריהו כפרוץ לכל מילי. לדעת הרמב"ם, בפרוץ כעומד הסוכה פסולה בכל אופן מחמת ההלכה דרוב חמה למטה כהסוגיא הכא. אליבא דר"ת, בפרוץ כעומד הסוכה כשרה בכל אופן, כי לדעתו רק החפצא של הסכך בגג קובע, ואין הדין של צל בארץ נוהג כלל, כסוגיא דערובין (טו:). ברם לפי הרמב"ן אע"פ שסכך פסול אינו עולה לשיעור הסכך הכשר בגג הסוכה מ"מ מכשיר את צל הסוכה על הקרקע, והדברים בביאור יסוד המחלוקת ביניהם מאירים לעינים.

5) שיטת הראב"ד:

ז"ל בהשגותיו על הרי"ף: ואפי' לרב פפא דבצל וחמה לאו בתר סכוך אזלינן אלא בתר צל וחמה ממש אזלינן. וכי הוו כי הדדי כשרה, עכ"ל.

משמעות דברי הראב"ד מוכיחה שהוא מסכים לשיטת הראשונים שיש דין של צל בסוכה למטה בניגוד לר"ת. אלא שהראב"ד קובע שגם בצל זה אמרי' פרוץ כעומד כשר. שיטה זו קשה להבין כפי שבארנו לעיל ברש"י. הרי פרוץ כעומד לכאורה כשר רק בסכך עצמו ובמחיצות שיש להם חלות שם חפצא אבל לא בצל למטה שאין לו חלות שם חפצא אלא דין במעשה תשמיש הסוכה ומהראוי שיהיה לו רוב צל כדי להגן על היושב בה מחורב.

6) הערות נוספות: בטעם פסול הסכך למעלה מכ' אמה, איתא לעיל בגמרא (ב.): ר' זירא אמר מהכא וסוכה תהיה לצל יומם מחורב. ונראה מהר"ן שלכל הראשונים אין הלכה כר' זירא, עיי"ש.

והנה בסוגיא "כאן מלמעלה וכאן מלמטה" מפרש הר"ת דאם למעלה הוי עומד כפרוץ הסוכה כשרה, ואף דלמטה הוי חמתה מרובה מצלתה עכ"ז קיי"ל דעומד כפרוץ למעלה בגג כשר. והרמב"ן פוסלה וז"ל, שכיון שאם הם שוים מלמעלה האויר רבה מלמטה הרי נפרץ רובה, דסוכה בצל תלה לה רחמנא והרי אין זה עשויה לצל יומם מחורב וכו'. הרמב"ן מביא ראיה דבעי צל ממש במקום ישיבת הגברא למטה מהפסוק של ר' זירא. וק' דהיאך מסתמך הרמב"ן על הפסוק של ר' זירא הא לא קיי"ל כר' זירא, ולמה תפסל הסוכה ע"י חסרון צל.

ונראה לחלק דמה שחידש ר"ז דבעינן צל היינו שישב הגברא במקום צל סכך ממש, ובזה אין הלכה כמותו. אולם לרמב"ן אע"פ דלא בעינן ישיבה בצל סוכה ממש בעינן שהסכך יכול להצל. והרי כשהדפנות גבוהות מכ', אע"ג שאין הגברא יושב בצל סוכה, מ"מ הסכך יכול להצל (עיין בר"ן) משא"כ כשהסכך עומד כפרוץ אז הסכך אינו יכול להצל ופסול.

ברם לר"ת (שם) ליכא דין שהסכך צ"ל ראוי להצל, ויוצא שאפי' אין צל למטה הסוכה כשרה. והקשו האחרונים (עיין ברש"ש שם) על הר"ת, הא בעינן סכך לשם צל (ח:). ונראה שלר"ת הפירוש הוא דבעינן לשם אהלה כסוי וגג אבל לא דבעינן צל.

לאור הנ"ל עלינו להתבונן אליבא דהרמב"ן לו תצויר סוכה שגגה רובו פרוץ מלמעלה ויש רוב צל בה למטה מה יהיה דינה. ומסתבר דסוכה כזו פסולה וכפי שבארנו בראשית שעורינו מפי הגר"מ זצ"ל דהחפצא של הסוכה הוא הסכך ולא הצל. ובכן אף שלרמב"ן בעינן סכך שיכול להצל, מ"מ ברוב הסכך פרוץ למעלה ליכא חפצא של סכך סוכה והסוכה פסולה לחלוטין אע"פ שיש צל על האדמה.

ועיין לעיל (ט:) בסוכה תחת האילן והאילן חמתו מרובה מצלתו שהסוכה כשרה, דמקשה הגמ' "הא קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר". ופי' הרמב"ן (יז:) בשם הראב"ד שהגמ' ס"ל דאפי' אם האילן חמתו מרובה מצלתו מ"מ פוסל את הסכך שכנגדו למטה אפי' סכך שצלתו מרובה מחמתו מכיון שהסכך שתחת האילן אינו עשוי לצל. ונראה שהרמב"ן אזיל לשיטתו (כב:) דבעינן סכך המצל וכשהוא תחת אילן מה שתחת האילן אינו עשוי לצל.

דף כה.

מצות הישיבה בסוכה

כתב הרמב"ם (פ"ו מסוכה הל"ו) וז"ל: אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה עכ"ל.

המצוה של ישיבה בסוכה נלמדת מקרא בסוכות תשבו שבעת ימים. ויש להתבונן במה שאין לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה - האם באכילת סעודה מחוץ לסוכה עוברים באיסור עשה או רק מבטלים קיום מצות עשה.

ונראה שחלוקים בכך בעל המנ"ח זצ"ל והגר"ח זצ"ל. הנה התוס' לעיל (ט. ד"ה ההוא) הקשו, ל"ל קרא לך למעוטי סוכה גזולה תיפוק ליה משום דה"ל מצוה הבאה בעבירה, ותירץ המנ"ח שבמצות ישיבת סוכה יש שתי הלכות: א) איסור לאכול מחוץ לסוכה כשרה; ב) קיום מצוה לאכול בתוך סוכה. מי שאוכל בסוכה שנפסלה מדין מה"ב אף שאינו מקיים מצות ישיבת סוכה אינו עובר באיסור האכילה מחוץ לסוכה. טעם הדבר הוא משום דמצוה הבאה בעבירה אינה פוסלת את החפצא דסוכה בפסול הגוף אלא שפקע קיום מצות הגברא. אין לו קיום עשה, ועכ"ז אינו עובר באיסור. מאידך גזה"כ לך ולא הגזולה פוסלת את עצם הגוף של סוכה גזולה, וע"פ גזה"כ זו האוכל בסוכה גזולה עובר באיסור עשה משום דאינו אוכל בסוכה שגופה כשר.

הגר"ח זצ"ל לעומת זה סבור שאין איסור מיוחד לאכול מחוץ לסוכה כשרה, אלא שהאוכל בלי קיום מצות סוכה מבטל חיוב עשה. במצוה הבאה בעבירה לא קיים את המצוה של ישיבה בסוכה, וביטל את חובת העשה לסעוד בקיום סוכה. האיסור בא כתוצאת ביטול העשה. כי אע"פ שיושב וסועד בחפצא דסוכה כשרה, הרי הוא סועד בלי לקיים מצות סוכה. יוצא שלגר"ח זצ"ל יש רק דין אחד: והוא חובת קיום המצוה. מי שסועד בלי לקיים את חובתו עושה איסור, והאיסור הוא בטול חובתו, אך בניגוד

לשיטת המנחת חינוך ליכא שום איסור מיוחד לסעוד מחוץ לסוכה, ומשו"ה לא קבל את תירוצו של המנחת חינוך לקושית התוס'.

נוסף לדברי הגר"ח זצ"ל מסתבר שיש להבחין בין שני מיני בטול מצות עשה: בין ביטול עשה בידים לבטול עשה בשב ואל תעשה. בשלוח הקן, למשל, הגברא הלוקח האם על הבנים והורגה מבטל את העשה בידים. אולם מי שאינו נוטל לולבו בחג בלי פעולה כלל מבטל את העשה בשב ואל תעשה. ונראה שבטול עשה בשב ואל תעשה אינו חטא של מעשה איסור, אלא חטא של חסרון קיום המצוה, משא"כ במבטל חובת העשה בידים. עצם המעשה של בטול העשה בידים מהווה מעשה איסור. ובכן אע"פ שדעת הגר"ח זצ"ל במצוה הבאה בעבירה מתקבלת שכל זמן שהגברא סועד בלי קיום סוכה מבטל הוא את העשה דישיבה בסוכה, עכ"ז קיים הבדל בין בטול העשה דסוכה המהווה מעשה איסור לבטול העשה בשב ואל תעשה - שאינו חטא של מעשה איסור אלא חטא של חסרון קיום חובה.

בהתאם לכך ניתן לחלק בין אכילת הסעודה מחוץ לסוכה לשאר הישיבות - כמו שינה מחוץ לסוכה. כשאדם אוכל מחוץ לסוכה נחשב חטאו לבטול העשה דסוכה בידים. לעומת זאת בשינה ובשאר ישיבות מחוץ לסוכה, אמנם הגברא מבטל את חובת העשה של ישיבת סוכה, אולם הואיל וביטולו בשב ואל תעשה אין חטאו נחשב למעשה עבירה בידים. חטאו בזה שלא קיים את העשה כהלכתה.

וככה נוכל להבין שיטת הר"ת - וכן המנהג הפשוט - שלא לברך ברכת לישב בסוכה אלא בשעת אכילה. ר"ת פירש (עיין ברא"ש להלן פרק ד' אות ג') טעמו מפני "שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה אבל שאר טיול ושינה שעושין בסוכה טפלים לגבי אכילה". ונראה לפרש, שר"ל שדוקא באכילה מחוץ לסוכה יש בטול מצות סוכה בידים המהווה מעשה עבירה. מאידך בשינה ובשאר ישיבות מחוץ לסוכה אף שיש בטול חובת הסוכה בשב ואל תעשה אך אינו בידים. אינו איפוא מעשה איסור אלא חסרון קיום של חובת המצוה. והלכך עיקר הישיבה בסוכה הוא מעשה האכילה והברכה בעת האכילה פוטרת את כל הישיבות האחרות.

ובכך מוסברת לשון הרמב"ם אליבא דהגר"ח זצ"ל. פשטות דבריו (פ"ו מסוכה הל"ו): ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל ז' ע"כ מורה כהמנ"ח שיש איסור לאכול חוץ לסוכה והוי איסור עשה. ברם לפי הנ"ל מדובר רק באוכל חוץ לסוכה שהוא מבטל את חובת הסוכה בקום ועשה בידים, ובטול מצות עשה בידים מהוה מעשה איסור.

ב

בנוגע למצות ישיבת סוכה מבואר לקמן במשנה (כז.) ובסוגיא שם דלחכמים לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. הרמב"ם (פ"ו מסוכה הל"ז) פוסק שהאוכל כזית פת בסוכה בלילה הראשון יצא ידי חובת המצוה. מאידך, הריטב"א (כז.) מביא בזה מחלוקת בין הראשונים, שיש סוברים שהחיוב בלילה הראשון הוא לאכול יותר מכביצה, דהוי סעודת קבע, ושהוא השעור לחובת הסוכה בכל שבעת ימי החג. ונראה לומר ביסוד המחלוקת: לאלו שסוברים שהשיעור של אכילה בלילה ראשון הוא יותר מכביצה, מצות ליל ראשון היא מצות ישיבת סוכה כמו בשאר הימים, אלא שבשאר הימים המצוה היא רשות, ובלילה הראשון יש חיוב ישיבת סוכה - והיא אכילת סעודת קבע יותר מכביצה שהיא המחייבת בישיבת סוכה תמיד. לפי הרמב"ם לעומת זאת המצוה לאכול בליל הראשון בסוכה אינה חלק של מצות הישיבה בסוכה של כל החג אלא מהווה חיוב נפרד לאכול בסוכה, ושיעור המצוה הזו שונה מהמצוה בשאר ימי החג. בליל הראשון השיעור הוא כזית המהווה שיעור אכילה בכל התורה כולה. ברם בשאר ימי החג השיעור הוא יותר מכביצה המהווה סעודת קבע בנוגע לישיבה בסוכה.

ובכך מוסברת היטב דעת הרמב"ם (פ"ו מסוכה הל"ו) וז"ל: ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל ז' עכ"ל. מהרמב"ם משמע דאע"ג שמצות לילה הראשון היא לאכול כזית בתוך הסוכה כפי שנלמד ט"ו ט"ו מחג המצות מ"מ באותו לילה רק סעודה יותר מכביצה אסורה חוץ לסוכה שהרי לא קבע הרמב"ם הלכה נפרדת ללילה הראשון אלא כללה יחד עם כל שבעת הימים. ולכאורה קשה, אם חובת האכילה בלילה הראשון חלה בכזית למה נאסר לאכול חוץ לסוכה דוקא שעור סעודה שהוא יותר מכביצה.

אך לפי מה שהעלינו ביסוד שיטת הרמב"ם סרה התמיהה מאליה. חיוב הכזית בלילה הראשון אינו חיוב סוכה אלא חיוב אכילה נפרד מטעם יו"ט הנלמד מחג הפסח ולא מטעם סוכה, ובכן שיעורה בכזית. ברם איסור האכילה חוץ לסוכה שייך רק בחיוב אכילה מדין סוכה, כי האיסור הוא לבטל מצות הסוכה בידים, ומצות הסוכה חלה בשיעור סעודה ולא בכזית.

כל זה אליבא דרמב"ם, אמנם מדברי הר"ן משמע שבלילה הראשון אסור לאכול כזית מחוץ לסוכה. וכן מפורש במג"א (סי' תרל"ט סק"ט.) ונראה שלדעתם דין כזית בליל א' אינו משום מצות אכילת יו"ט כשיטת הרמב"ם אלא שהוא מטעם חובת סוכה. לשיטתם השתנה שעור אכילת חובה בסוכה בליל הראשון מיותר מכביצה לכזית ע"י גזה"ש ט"ו

ט"ו. והואיל והחיוב מטעם סוכה (עיין בריטב"א כז.), לפיכך אסור לאכול כזית חוץ לסוכה בלילה הראשון.

ובכך מבוארת המחלוקת בין הראשונים אם הפטור של מצטער נוהג בליל הראשון (עיין בריטב"א שם). מצטער מהווה פטור בחובת ישיבה בסוכה הנוהגת בשאר ימי החג. ברם במצות אכילה בליל ראשון - אם נפרש שאינה מצות ישיבה אלא מצות אכילה - מסתבר שאין המצטער פטור. לעומת זאת אם מצות ליל הראשון ג"כ מהווה קיום ישיבה י"ל שהמצטער פטור.

ובדין המצטער עלינו לעיין אם זה רק פטור מחובת המצוה או שאינו מעשה ישיבת סוכה כלל. אם ננקוט שאינו ישיבת סוכה כלל וכאילו המצטער יושב חוץ לסוכה, אז גם האכילה של הכזית בליל הראשון אינה נחשבת לאכילה בסוכה. משום כך גם בלילה הראשון לא קיים המצטער מצוה. שיטת הגר"ח זצ"ל היא שהמצטער אינו עושה ישיבת סוכה כלל ואינו רק פטור מהמצוה. והוא מסתייע משיטת הראשונים המיוסדת על הירושלמי שהמצטער היושב בסוכה נקרא הדיוט ואין לו שכר (עיין בהגמי"י פ"ו מסוכה אות ג' וברמ"א או"ח סי' תרל"ט סעיף ז'). ודעתו שגם בלילה הראשון כשירדו גשמים אין האכילה בסוכה מצוה.

המנהג למעשה בירדו גשמים בלילה הראשון הוא לאכול כזית פת בסוכה בעת הגשם לצאת דעת הראשונים הסוברים שהמצטער חייב בסוכה בלילה הראשון. אך מכיון שספק ברכות להקל אין מברכים ברכת לישב בסוכה. ואם הגשמים פוסקים אח"כ, אוכלים כביצה פת בסוכה בברכה ובכך יוצאים כל השיטות שבראשונים. בענין זה קרה מעשה בבית הגר"מ זצ"ל (בלשון מרן שליט"א):

"וזוכרני בילדותי שפעם אחת ירדו גשמים בלילה הראשון של החג וכך נהג א"א מו"ר הגר"מ זצ"ל, אלא דמעשה דהוה כך הוה. הגשמים לא פסקו עד אחרי שכולנו, הילדים וכל בני המשפחה, אכלנו פת בסוכה בעת ירידת הגשמים והלכנו לישון. א"א זצ"ל היה ער ומחכה עד שיפסקו הגשמים. בשעה מאוחרת בלילה אחרי הפסקת הגשם העיר אותנו משנתנו, ועלינו לסוכה לאכול הכביצה בברכה. ברם זוכרני ששאלתי אז את א"א זצ"ל, הרי המחייב לאכול את הכביצה בסוכה אחרי שפסקו הגשמים הוא כדי לקיים את שיטת הראשונים שהמצטער פטור גם בלילה הראשון ממצות סוכה. ובכן, מאחר שישננו במטותינו היינו פטורים מלהתעורר ולצאת לסוכה מפני אותו הפטור של מצטער, ולמה העיר אותנו לצאת ולאכול. ואינני זוכר בדיוק את תשובת מו"ר א"א זצ"ל לקושיא הזאת. ברם יתכן שמעשיו יתבארו כדלהלן: ניתן לומר שיש שני מיני מצטער:

א) המצטער במעשה הישיבה עצמה, כגון בירדו גשמים או ביושב בסוכה כשהיתושים שבתוכה מצערים אותו בעת ישיבתו.
ב) המצטער כדי להגיע לסוכה, כמו הישן בבית ומצטער להתעורר ולצאת לסוכה, אך כשכבר יגיע לסוכה לא יצטער בישיבה עצמה.
ואולי סבר א"א מו"ר זצ"ל שפוטרים את המצטער מן הסוכה בלילה הראשון דוקא כשמצטער בישיבה עצמה. והטעם לכך מפני שהמצטער בישיבה עצמה אין לו מעשה מצוה כי אינו יושב ישיבה של מצוה בסוכה כלל ואף נקרא הדיוט. לכן אין עליו חיוב גם בלילה הראשון. לעומת זאת המצטער באופן השני, היינו בהגעה לסוכה, אינו מופקע ממעשה הישיבה בסוכה אלא שבאופן זה בשאר ימי החג נפטר מחובת המצוה. אמנם כשהוא יושב בסוכה יש כאן מעשה ישיבה של מצוה. מפני כך, הפטור הזה של מצטער אינו נוהג בלילה הראשון ואכן חייב המצטער באופן השני ללכת ולהגיע לסוכה לאכול את הפת ולצאת ידי המצוה. ולפיכך העירנו א"א זצ"ל באותו לילה לצאת ולאכול הכביצה בסוכה".
- מה שנוהגים כדעת ר"ת לברך על הסוכה דוקא בעת האכילה הסברנו למעלה שהאכילה מחוץ לסוכה נחשבת מעשה עבירה של בטול מצות הסוכה בקום ועשה, לעומת שאר המעשים מחוץ לסוכה שאינם מהווים אלא בטול מצות סוכה בשב ואל תעשה. ומפני כך האכילה בסוכה היא הישיבה בסוכה המעולה מכל ישיבות הסוכה ודוקא עליה מברכים.
ונראה להציע עוד נימוק למנהג שמברכים רק בעת האכילה. י"ל שרק האכילה בסוכה נחשבת למעשה המצוה המיוחד של ישיבת סוכה. ואף שבשאר ישיבות בסוכה - כמו בשינה ות"ת ובטיול - מקיימים איפוא מצות ישיבת סוכה באופן כללי, אך דוקא אכילה בסוכה מהווה מעשה מצוה של ישיבה. והברכה הותקנה על מעשה המצוה של ישיבה בסוכה ולא על קיום מצוה כללית של ישיבה.
ועיין לקמן (מו.) בתוס' (ד"ה אחד) שמברכים על הסוכה דוקא כל זמן שנכנסים בה לאכול או לישון. יוצא שהם סוברים ששינה שוה לאכילה, ולדעתם גם שינה בסוכה מהווה מעשה מצוה מיוחד הדומה לאכילה ואינה סתם מצות ישיבת סוכה כללית. לפיכך מברכים לפני השינה כמו שמברכים לפני האכילה. גם מרש"י (כ: ד"ה הישן) משמע שהוא סובר ששינה שוה לאכילה.
אמנם התוס' (ברכות יא: ד"ה שכבר) סוברים שמברכים דוקא על האכילה, ונימוקם ש"אכילה בסוכה יש שעה קבועה". והט"ז (ס"ס תרל"ט ס"ק כ') מדייק מתוס' שאפי'

יושב כל היום בסוכה חייב לברך על כל סעודה וסעודה בשעתה, והטעם הוא משום שיש מעשה מצוה מיוחד של אכילה ועליה מברך בשעתה.

עתה נפנה לדעת הרמב"ם (פ"ו מסוכה הלי"ב) וז"ל: כל זמן שנכנס לישב בסוכה מברך קודם שישב עכ"ל. ועלינו להסביר חשיבותה של ישיבה כי מהראוי לכאורה לברך על הכניסה לסוכה ואפי' עומד בה ואינו יושב. ראה בהשגת הראב"ד על הרמב"ם שם וצ"ע.

ונראה, כי לדעת הרמב"ם המחייב של ברכת הסוכה הוא הקביעות בסוכה, ורק כשיושב ממש יש קביעות. העמידה בסוכה לפני שישב אינה נחשבת איפוא לקביעות בסוכה. ומסתבר שכ"ז כשדעתו לשבת בסוכה, אבל אם אין דעתו לשבת - העמידה והשהייה בסוכה נחשבות כקביעות ומברך עליהן, שהרי האוכל מעומד בסוכה בודאי מברך - כי האכילה היא קביעות בסוכה. ועיין בהשגת הראב"ד ששיטתו היא שאפי' ישיבה ממש אינה קביעות ואין מברכים עליה עד האכילה, ברם גם לראב"ד כשאין דעתו לאכול יש חלות קביעות בישיבה בסוכה, ועליה מברך כמבואר בלשונו "כי הישיבה על דעת האכילה וכל זמן שאינו אוכל, הברכה עובר למצוה היא באמת" ע"כ. יוצא כי בין לרמב"ם בין לראב"ד המחייב בברכת הסוכה הוא הישיבה בקביעות בסוכה. אמנם לרמב"ם הקביעות נקבעה ע"י ישיבה ממש - בשדעתו לשבת - ולראב"ד הקביעות נקבעה ע"י אכילה - בשדעתו לאכול.

מנהג הגר"ח זצ"ל היה לברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה כפסק הגר"א וכשיטת הרמב"ם שלא כר"ת.

ד

בסוף אותה הלכה (שם) כותב הרמב"ם: וז"ל ובליל (ובלילי) יו"ט הראשון מברך על הסוכה ואח"כ מברך על הזמן ומסדר כל הברכות על הכוס נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב ואח"כ מברך על הזמן וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות כמו שבארנו עכ"ל. עלינו להתבונן כאן בכמה דברים:

א) מהרמב"ם משמע שבשבת ויו"ט דכל השנה כולה יש לקדש במיושב. אך בליל חג הסוכות מקדשים במעומד משום שהדין דעובר לעשייתן מחייב ברכת לישב בסוכה לפני שיושבים. גם מנהג הגר"א הוא לקדש בשבת ויו"ט במיושב.

ב) מצויות שתי גרסאות בכתבי היד של הרמב"ם - "בליל" ו"בלילי", ונ"מ מתי מברכים השהחיינו בקדוש בליל יו"ט שני של גליות, ויש בכך דיון גדול בפוסקים (או"ח סי'

תרס"א) אם מברכים לישב בסוכה לפני ברכת השהחיינו בליל השני של החג או לאחריה, עיין בדבריהם. ויתכן שהספק תלוי בדין יו"ט שני - אם תקנת ספקא דיומא כוללת גם את מצות הסוכה או"ד היא כוללת איסור מלאכה בלבד - אבל לגבי מצות סוכה חובת ליל שני היא בתורת חוה"מ ולא מדין ספק היום הראשון. אם בתקנה של ספקא נכללת אף מצות ישיבת הסוכה מברכים שהחיינו באחרונה כי הברכה משתייכת גם למצות הסוכה, לעומת זאת אם אין דין ספקא דיומא לגבי מצות הסוכה מברכים השהחיינו בראשונה כי חובת ישיבת סוכה אינה מחמת ספק דיום ראשון אלא מצוה בתורת חוה"מ.

ונראה שאותה המחלוקת קיימת לגבי הדין כשירדו גשמים בלילה השני האם חייב לישב בסוכה כמו בלילה הראשון או לא (סי' תרל"ט סעיף ה'), שהרי משום חוה"מ אינו חייב לאכול בגשם.

ועלינו לבאר לכמה ראשונים מדוע לא התקינו דין ספיקא דיומא בסוכה בליל הב' של החג. ונראה לומר בזה ג' סברות:

א) י"ל הואיל ומ"מ יש מצות סוכה בליל שני, שאף אם אין כאן דין יו"ט ראשון עכ"ז קיימת מצות בסוכות תשבו שבעת ימים, לא הותקן דין ספקא דיום ראשון, מכיון שיש חיוב ישיבה בכל אופן, אע"פ שהוא שונה קצת מחובת הליל הראשון, לא התקינו דין ספקא דיומא.

ב) ועוד, הואיל וא"א להתקין דין הספק לכל ימי החג, כי הרי לא ניתן להתקין דין ספקא דיומא בנוגע למצות הסוכה ביום שמ"ע, מכיון שיהיה בניגוד לקדושת יום שמ"ע, ומפני כן יתובי יתבינן בו וברוכי לא מברכינן בו, לא התקינו דין ספיקא דיומא לגבי סוכה בליל ב' של החג. (החיוב לשבת בסוכה ביום שמ"ע אינו מצוה מדין ספיקא דיומא אלא חיוב מיוחד שאין בו מצוה ולכן אין מברכין עליו. עיין בשעורים לקמן (מז.)

ג) עוד יש ליישב ההבדל בין קדושת יום טוב למצות סוכה עפ"מ שיש להעיר על קושי סדר הפסוקים בפרשת חג הסוכות בפ' אמור. מקודם מדברים הפסוקים על קדושת חג הסוכות, אח"כ כתוב "אלה מועדי ה'" המסיים את ענין המועדות, ואח"כ חוזרת התורה למצות הסוכה ומצות לקיחת הלולב. משמע איפוא שהמצוות של סוכה וד' המינים אינן מיוסדות על קדושת היום של החג אלא מהוות מצוות לעצמן שנוהגות אמנם בזמן החג אך לא משום קדושת החג. ולפי"ז י"ל שתקנת ספיקא דיומא תקנה היא של קדושת היום - אבל אינה נוגעת למצות שאינן מטעם קדושת היום. ומאחר שסוכה ולולב אינן חיובים מטעם קדושת החג (ודומות הן לספירת העומר) אינן בתקנה של ספיקא דיומא. תקנת

ספקא דיומא היא רק לקדושת היום ובכן חובת הסוכה בליל השני היא מדין חוה"מ בלבד ולא מטעם ספק הליל הראשון. לפיכך לשיטות הללו מי שמצטער פטור בליל השני מסוכה, מברכין ברכת שהחיינו לפני ברכת לישב בסוכה, ובנוגע ללולב מקילין בפסולי הדר כמו בחוה"מ ואין מחמירים כביום הראשון. (ועיין בשו"ע הרב הגרש"ז זצוק"ל הל' לולב (סי' תרמ"ט סעי' כ"א) שהעלה סברא זאת להסביר שיטות אלה. גם עיין בשעורים לקמן רפ"ג בענין פסולי ד' המינים כל ז' א)

ה

שיטת הרמב"ם במצוות צריכות כוונה אינה מבוררת. אך בנוגע למצות אכילת מצה דעתו היא שהאוכל בלא כוונה יצא ידי חובתו. ובכ"מ (פ"ב משופר הל"ד) מביא בשם הר"ן שכשם שהמתעסק בחלבים חייב שכן נהנה, ה"ה במצוות שהמתעסק במצוות אכילה יוצא שכן נהנה. ולפי"ז, עלינו לעיין באכילה בסוכה בלילה הראשון או בשאר הימים בלי כוונה - אם יצא ידי חובתו מטעם שכן נהנה כמו במצה או לא.

הגר"ח זצ"ל היה רגיל לומר שאכילה בסוכה שונה מאכילת מצה. לדעתו אכילה בסוכה אינה מהווה מצות אכילה אלא מצות ישיבה בסוכה. ובכן לא נאמר בה הדין "שכן נהנה" הנוהג לדעתו רק באיסורי אכילה או במצוות אכילה.

ברם לפי הנ"ל יש לפקפק בסברתו של הגר"ח זצ"ל שהרי הוכחנו (לר"ת ורא"ש) שיש קיום מיוחד של אכילה בסוכה, וא"כ שפיר אמרינן בו "שכן נהנה".

עוד נראה להשיג על דעתו של הגר"ח ז"ל מטעם אחר. יתכן שהדין של "שכן נהנה" אינו תלוי בקיום אכילה או באיסור אכילה, אלא במעשה אכילה. ועקב כך גם אם המצוה אינה מצות אכילה אלא מצות ישיבה בסוכה על ידי אכילה אמרינן "שכן נהנה", שהרי הגברא עשה מעשה אכילה, ואכמ"ל.

שם. תוס' ד"ה שלוחי מצוה הולכי בדבר מצוה כגון ללמוד תורה או להקביל פני רבו ולפדות שבויין פטורין מן הסוכה וכו'. וצ"ע, למה פרטו התוס' דוקא אופנים אלה של שלוחי מצוה הפטורים מן הסוכה, הרי דין שלוחי מצוה שייך לכאורה בשלוחים לקיים איזו מצוה שתהיה מתרי"ג המצוות שבתורה.

והנ"ל, שמסקנת התוס' מבוארת שלא נאמר העוסק במצוה פטור מן המצוה במקום שאפשר לקיים שתיהן. לדעתם של התוס' רק בטול קיום מצוה אחת דוחה מצוה שניה, אבל אם אפשר לקיים שתיהן חייב העוסק במצוה אחת גם במצוה האחרת. ברם שיטת הר"ן על אתר היא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה גם כשניתן לקיים שתיהן. (אלא

שחייב להיות עוסק במצוה ממש ולא כמי שאינו עוסק במצוה כלל, כגון לובש ציצית או מי שיש לו מזוזה בביתו, עיין שם.) לפי הר"ן העוסק במצוה פטור לגמרי ממצוות אחרות. מאידך לבעלי התוס' אף העוסק במצוה חייב במצוות אחרות, אלא שקיום המצוה שמתעסק בה דוחה את המצוה האחרת שאינו עוסק בה כשאי אפשר לקיים אותה וגם את הראשונה. אליבא דהר"ן הפוטר הוא ההתעסקות במצוות ואילו לתוס' הדוחה הוא הקיום של המצוה הראשונה שעסוק בה.

ועלינו לעיין אם גם בהכנה למצוות נאמר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וקרוב לומר שזה תלוי בשיטות הר"ן והתוס': לפי הר"ן שהפוטר הוא ההתעסקות במצוות, אף הכנה למצוות תחשב התעסקות במצוות לפטור ממצוות אחרות. ברם לתוס' הואיל ואין בהכנה למצוה חלות מעשה מצוה עצמה וחלות קיום מצוה עצמה, מסתבר שאינה דוחה מצוות אחרות.

לפי"ז יש להתבונן בדין ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה מפני ההלכה שעוסק במצוה פטור מן המצוה. בשלמא לפי הר"ן שהכנה למצוה נחשבת התעסקות, גם שלוחי מצוה נחשבים למתעסקים במצוות. אך לפי התוס' שהדוחה הוא קיום מצוה עצמה, צ"ע, למה ייפטרו שלוחי מצוה מן הסוכה, הרי אינם עוסקים בקיום מצוה אלא בהכנה למצוה, ולכאורה אין כאן הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה?

לכן נראה שבדוקא פרטו התוס' שלשת האופנים האלו של שלוחי מצוה - ללמוד תורה, להקביל פני רבו, ולפדות שבויין. רק השלוחים האלה מתעסקים בעצם קיום המצוה גם בעת שליחותם. ברם שאר שלוחי מצוה חייבים במצוות אחרות כי אין בשליחותם התעסקות במצוות עצמן אלא הכנה למצוות והכנה למצוות אינה דוחה מצוות אחרות מהגברא.

ועכשיו נבאר את שלשת האופנים של שלוחי מצוה שבתוס'. ההולך להקביל פני רבו פשיטא שהוא מתעסק בעצם קיום מצות כבוד רבו גם בעת ההליכה. אין ההליכה הכנה גרידא למצות כבוד הרב אלא מהווה חלק מעצם המצווה של כבוד הרב.

הוא הדין ההליכה לפדות שבויים ברור שאינה רק הכנה למצות פדיון שבויים אלא מהווה חלק מעצם מצות פדיון שבויים עצמה והצלתם[66].

ברם ההליכה לתלמוד תורה איך היא גופה מצוה דורשת עיון שהרי לפום ריהטא אין ההליכה ללמוד תורה חלק ממצות הלימוד אלא הכנה בלבד למצות הלימוד.

[66] כי ההליכה היא אופן ההצלה. ועוד שפדיון שבוים היא ממצות גמילות חסדים וע"כ גם ההליכה נכללת בה שגם היא מעשה גמילות חסדים.

ונ"ל שבמצות תלמוד תורה יש שני קיומים:
א) קיום של ידיעת התורה. ב) קיום של יגיעה בתורה.
והנה שני החיובים האלה מבוארים ברמב"ם בפרק ראשון מהלכות תלמוד תורה. בחלק הראשון של הפרק (הל"א - הל"ז) משתעי הרמב"ם במצות ידיעת התורה - היינו תלמוד תורה. וז"ל: נשים ועבדים וקטנים פטורים מת"ת כו' אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם כו' כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו כו' אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים כו' כשם שמצוה עליו ללמד את בנו כך הוא מצווה ללמד עצמו וכו'.
בחלק האחרון של הפרק (הל"ח - הלי"ג) מדבר הרמב"ם על המצוה להתעסק בתורה. וז"ל: כל איש מישראל חייב בת"ת בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו אפילו היה עני כו' ואפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה. גדולי חכמי ישראל היו מהן חוטבי עצים ומהן שואבי מים ומהן סומים ואעפ"כ היו עוסקים בת"ת ביום ובלילה כו' עד אימתי חייב ללמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך כו' וחייב לשלש את זמן למידתו וכו'. כאן מדובר על המצוה להתעסק בתורה ולקבוע זמנים ללמוד. ונראה שמשום כך שואלים בשמים את הנפטר "הקבעת עתים לתורה", ואין שואלים אותו "הלמדת תורה", כי עיקר האחריות של האדם הוא להתייגע בתורה ולקבע זמנים לתורה אבל א"א לתבוע מזקן שתשש כחו ושנשכח ממנו לימודו מפני חולשת כוחותיו שידע את התורה. החובה המתמדת והאחריות הבלתי בטלה היא רק בהתעסקות בתורה כפי כחו. עוד נראה שכתר התורה שבו נכתרו ישראל איננו הכתר של ידיעת התורה אלא הכתר של יגיעת התורה. וז"ל הרמב"ם (פ"ג מת"ת הל"א): בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה כתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן כו' כתר מלכות זכה בו דוד כו' כתר תורה הרי מונח ועומד לכל ישראל כו' כל מי שירצה יבא ויטול וכו'. הרי כל שרוצה לבוא וליטול יכול לזכות בכתר התורה. ומה יעשה אדם שאינו בעל כשרונות ושאף פעם לא ידע את כל התורה כולה - האם כתר התורה אינו ראוי גם לו? ע"כ שכתר התורה ראוי למי שמיגע עצמו בשביל התורה, ולמי שמתעסק בתורה בכל רגעיו הפנויים כפי יכלתו.
וכך הם דברי הרמב"ם (פ"ג שם הל"ו): מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים כו' כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ולא

עליך הדבר לגמור כו' והשכר לפי הצער עכ"ל. דוקא בתורה קובע הרמב"ם שהשכר לפי הצער אבל לא בשאר המצוות. הנימוק לכך שבתורה בלבד יש מצוה של מאמץ והתעסקות בתורה והשכר לפי הצער של העמל[67]. ולזה נתכוונו חז"ל במה שאמרו אגרא דכלה דוחקא (ברכות ו:). עם הארץ המתייגע ללכת לשמוע שעור בתורה שהוא איננו משיג בשלמות ומצטער יותר מהת"ח המבין את שעור הכלה הוא מקבל יותר שכר שהרי קיים ביתר שאת את המצוה של עמלה והתעסקות בתורה. שכר העמל בתורה אינו תלוי בהצלחה בידיעת התורה. ואכן המלה "עמל" מובנה בהרבה מקומות עבודה שאינה מוציאה פירות. ואף שבכל המצוות יש למתייגע יותר שכר משום מצות אהבת ד' וכדומה, מ"מ אין היגיעה במצות אחרות חלק מגוף המצוה, משא"כ מי שעמל בתורה שהוא מקיים מצות ת"ת עצמה. לפום צערא אגרא הוא דין מיוחד בת"ת.

בהתאם לכך מסתבר ששלוחי מצוה ההולכים ללמוד תורה אינם רק מתעסקים בהכנה לת"ת אלא גם בעצם המצוה של עמל ויגיעה בתורה. ולפיכך סוברים התוס' שחלה הדחייה של עוסק במצוה פטור מן המצוה שהרי עוסקים הם בקיום המצוה של תורה. **אך** בחידושי הריטב"א (הנדפסים בחידושי הרשב"א) מבואר להיפך. לדעתו אם ההליכה עצמה היא מצוה ממש אין צורך ברבוי קרא לפטור הגברא ממצות אחרות דהא פטור מדין עוסק במצוה ממש. רבוי הקרא אליבא דהריטב"א בא ללמד שאפי' הליכה שאינה מצוה אלא הכנה למצוה ג"כ פוטרת. ולפי מה שהסברנו, יוצא ששיטתו אינה כתוס'.

והנה הריטב"א מביא כמה אופני הליכה המהווים חלק מהמצוה עצמה, כגון ההליכה להוצאת המת ולהכנסת כלה והעליה לרגל. ויש להעיר שבמצות עליה לרגל שיטת הריטב"א נוגדת לכאורה לשיטת הרמב"ם, כי בריש הלכות חגיגה במנין המצוות כותב הרמב"ם שהמצוה היא ראיית הפנים בעזרה, ולדעתו אין מצוה בעצם ההליכה והעליה למקדש.

שם. רש"י ד"ה ובלכתך. אליבא דרש"י ישנם שני פטורים נפרדים: א) העוסק במצוה פטור מן המצוות. ב) הטרוד במחשבת מצוה פטור מן המצוות.

ברם הרמב"ם (פ"ד מק"ש הל"א - ב) מביא רק פטור אחד של טרוד במצות. וז"ל - מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצוות ומק"ש לפיכך חתן שנשא בתולה פטור כו' לפי שאין דעתו פנויה כו' אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו עכ"ל.

[67] מפורסם בשם חידושי הרי"ם זי"ע וכן שמענו הרבה פעמים מפי מרן רבינו שליט"א בשם הגר"ח זצ"ל - אולי בדרך צחות - ש"הלמדן" אינו זה שזכה לידיעת התורה אלא מי שעמל ומתייגע וכדמצינו בהרבה מלים שהנו"ן הנוספת לשורש מציינת ההתמדה והרגליות למקצוע: "עבדן, שקרן, גזלן, עקשן וכדומה".

נפקא - מינה לעוסק במצוה שאין לו טרדה כגון כניסת אלמנה. לפי רש"י בשעת הכניסה עצמה פטור מק"ש שהרי עוסק במצוה, ופטור גם בלי טרדה, ואילו להרמב"ם חייב בק"ש שהוא סובר שדוקא טרדה פוטרת ולא העסק בלבד.

ועלינו לעמוד על יסוד המחלוקת בין רש"י והרמב"ם אם הפטור תלוי בטרדה (לרמב"ם) או לא (לרש"י). ומסתבר כי הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה לרש"י הוא פטור גמור כשיטת הר"ן, ופטור גם באפשר לקיים את שתיהן. לרמב"ם, לעומת זאת, אין הפטור של טרדא דמצוה חלות פטור מוחלט אלא דין פטור ודוחה דאונס, כלומר מי שטרוד במצוה נחשב לאנוס והוא פטור ממצוות אחרות כשא"א לעשותן. אולם כשבידו לקיים את שתיהן, למשל אם יכול להרגע ולבטל הטרדה מלבו, חייב במצוה השניה כשיטת התוס'. ויוצא איפוא שרש"י כר"ן והרמב"ם כתוס'.

עוד נ"מ תהיה בנוגע לתשלומי תפלה. אם עוסק במצוה הוא חלות פטור גמור מתפלה אין לתפלה שהחסיר תשלומין. מאידך אם נחשב לאנוס יש לו תשלומין. יוצא שמי שפטור מתפלה מדין טרדה שהוא דין אנוס (כרמב"ם) יש לו תשלומי תפלה, ואילו לרש"י והר"ן שיש פטור גמור ליכא תשלומין. (ועיין בט"ז וש"ך בנה"כ ביו"ד סי' שמ"א ס"ה ובדיונם בספק זה.)

והנה לקמן (כו.) איתא דר' חנניא בן עקביא פוטר כותבי סת"ם מכל המצוות שבתורה כשיטת ריה"ג האומר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. הרמב"ם השמיט את הדין הזה, וצ"ע.

ואולי דעת הרמב"ם היא שכותבי סת"ם אינם טרודים, ולפי הרמב"ם דוקא מי שטרוד פטור. וסובר, שבזה חולקים התנאים האחרים על ריה"ג - והדין כמותם - דדוקא מי שטרוד במצוה פטור ולא העוסק בלי טרדה.

ובנוגע למה שאמרנו שמסתבר ששיטת רש"י כהר"ן והרמב"ם כתוס' באפשר לקיים את שתיהן, יש לציין מש"כ במגיד משנה (פ"ו מסוכה הל"ד) דאליבא דהרמב"ם שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה גם כשאפשר להם לקיים את שתיהן. ולכאו' זה שלא כדברינו. אך י"ל שהפטור מסוכה לשלוחי מצוה הוא פטור מיוחד לרמב"ם ואינו מדין טרדה דמצוה בלבד. ובכן אין כאן קושיא, כי בסוכה פטורים הם גם כשאפשר לקיים את שתיהן, אבל לא בשאר מצוות. עיין לקמן בשעורים בפטור הסוכה.

שם. בגמ' - התם טריד טרדא דרשות. וז"ל רש"י: שאע"פ שהוא חייב לנהוג אבילות של נעילה רחיצה וסיכה להראות כבוד מתו אינו חייב להצטער עכ"ל.

לפום ריהטא דברי רש"י כאן תמוהים, שהרי עיקר חובת האבלות היא שהאבל יצטער בלבו על אבדן מתו כדמוכח מהרבה הלכות בעניני אבלות[68].

ונ"ל, שבאבל חל חיוב של צידוק הדין ולברך על הרע שקרהו. בכלל חיוב זה מוטלת עליו האחריות דוקא להתעסק במצוות ולקיימן כי בכך מראה שהוא מקבל עליו את גזר הדין בכל לבו. ולכן אף שהאבל חייב להצטער על מתו, כשמגיע זמנן של מצוות חייב להבליג ולהתגבר על צער לבו ולעשות את מצוות בוראו.

ונראה שהוא המובן גם בסוגיא דלקמן - וז"ל הכא איהו דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה עכ"ל, כלומר, חובת האבל היא ליתוביה דעתיה כדי לקיים מצוות. כך מוכיח שאכן הצדיק עליו את דין השמים.

ברם ניתן לפרש אף את דברי הגמרא על פי מה שהגדיר הרמב"ם את טיבה של הטרדה דמצוה: "מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה" (פ"ד מק"ש הל"א), היינו דוקא מי שנחפז וטרוד כדי לעשות מצוה בעתיד, כגון חתן לפני החתונה ואונן לפני הקבורה. ואמנם אבל על מתו אינו נחפז וטרוד על העתיד לבא אלא שמצטער על העבר, וטרדה זו אינה פוטרתו.

דף כה:

בגמ' - דלא מטא זמן חיובא דפסח. מדין עוסק במצוה הותר להם להיטמא למת ומשום כך לא הביאו את קרבן הפסח בראשון. ויל"ע במה שלא הביאו הפסח בראשון - האם היה זה רק מפני שהיו טמאים בראשון או"ד היתה גם חלות הפטור של עוסק במצוה שפטרם לגמרי ממצות הפסח בראשון. ויתכן שתהיה נפ"מ בהזידו בשני אם חייבים כרת, עיין רמב"ם וראב"ד (פ"ה מהל' קרבן פסח הל"ב - ג) ואכמ"ל.

שם. בגמ' - חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה. עיין ברש"י, בבעה"מ ובהשגות הראב"ד על הרי"ף.

וז"ל הראב"ד: וחתן ושושביניו ובני חופה לאו עסוקי במצוה נינהו והא דפטורי מסוכה משום מצטער הוא דאי לא חדו בהדי חתן כל ז' מצטערין הם וחתן ומשו"ה חייבים הם בכל המצוות חוץ מאלו משום שכרות ובזיון דתפילין עכ"ל.

[68] כגון מאיסורי שמחה שעל האבל תוך ז', ל' וי"ב חדש (פ"ו ברמב"ם הל' אבל הל"א, ה' ו'), ועוד מחז"ל שאמרו בנוגע לאבלות שנ' ימים לבכי, ועוד אמרו אין אנינות אלא בלב, בפסוק כתוב ואחריתה כיום מר. הדין שכהן אבל אינו נושא את כפיו מפני שטוב לב הוא יבורך נמי מוכיח את הענין של אבילות בלב. ועצם הסתירה ע"פ דין בין אבלות ויו"ט היא הסתירה בלב בין שמחת הרגל ובין האבלות - ולאו דוקא בין נהוגי הרגל ונהוגי האבלות.

ע"פ שיטת הראב"ד שהפטור דחתן ושושביניו מסוכה הוא פטור המצטער מכיון שלא ישמחו שמחה גדולה הראויה לחתונה אם ישבו בסוכה, אולי ניתן ליישב מנהגם של חסידים אחדים שאין אוכלים את סעודת היו"ט בסוכה ביום שמ"ע. ולכאורה מנהגם תמוה כי הוא נגד גמרא מפורשת (לקמן מז.) והלכה פסוקה בכל הפוסקים[69]. אמנם י"ל שסוברים שאם יאכלו בסוכה תפגם שמחת יום שמ"ע שלהם, והוא יום שמחה גדולה הדומה לשמחת חתן ושושביניו כל שבעה. וטעמם משום ששמחת שמ"ע היא שמחת התורה - שמחת חתן וכלה, החתן הקב"ה וכלתו ישראל, עיין במפרשים בספר שיר השירים דיום מתן תורה היא יום החתונה בין ה' יתברך וישראל. שמחת שמ"ע שהיא שמחת התורה הוי' שמחת חתן וכלה, ולכן אינם יושבים בסוכה מדין המצטער וכשיטת הראב"ד[70].

אך עצם שיטת הראב"ד תמוהה - כי למה לא ייפטרו החתן והשושבינין מכל מצוות התורה מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכאורה י"ל שהוא סובר שמשום מצות שמחת חתן אין החתן והשושבינין בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה מפני שאין לשמחה מעשה מצוה מסוים. דוקא מצוות הנעשות ע"י פעולה מיוחדת ומסוימת - כמו נטילת לולב וכדומה - פוטרות מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה. ברם סברא זו אינה מתיישבת עם דברי הש"ס ששלוחי מצוה ללמוד תורה פטורים מדין עוסק במצוות, והרי בהליכתם ליכא מעשה מצוה מסוים אלא התעסקות כללית במצוות. ואולי סובר הראב"ד שאין בשמחת חתונה טרדה דמצוה, אבל סברא זאת אינה מתקבלת על הדעת ושיטתו צ"ע.

מכל מקום הראב"ד מחדש שאם מישהו יבטל מצוה מפני מצות סוכה אז הוא פטור מסוכה מדין המצטער, והוא פטור מיוחד בסוכה. ואכן גם דברי הרמב"ם מורים שיש פטור מיוחד של עוסק במצוות בסוכה, וז"ל (פ"ו מסוכה הל"ג - ד): האבל חייב בסוכה וחתן וכל השושבינין וכל בני חופה פטורים מן הסוכה כל ז' ימי המשתה שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה הולכי דרכים בלילה פטורים מן הסוכה בלילה וחייבים ביום שומרי העיר וכו'. מזה שהרמב"ם כולל הפטור של שלוחי מצוה עם הפטור של הולכי דרכים

[69] עיין טור או"ח סי' תרס"ח ובב"י וב"ח ובמג"א שם סק"ב, ובקונטרס משיב צדק להגה"ק רבנו צדוק הכהן מלובלין זי"ע, ומפורסמת סברת השפת אמת זי"ע להלן דף מ"ו: להמליץ על אותם שאינם יושבים בסוכה בשמ"ע דיתובי יתבינן הוא היתר דליכא איסור בל תוסיף, עיי"ש.

[70] אולם מנהג הגר"ח זצ"ל והגר"מ זצ"ל היה להקפיד מאד לשבת בסוכה ביום שמ"ע כהוראת הגר"א המפורסמת וכמנהג בית הרב, והיו נכנסים ואוכלים בסוכה בשמ"ע וגם כשירדו גשמים כהוראת הגר"א, וכן מנהג מו"ר מרן הרב שליט"א, ופעמים רבות הורה לנו והזהירנו להקפיד לאכול כל הסעודות דיו"ט דשמ"ע בסוכה כדין.

ושומרי העיר, מוכח שלדעתו יש פטור מיוחד בסוכה מדין תשבו כעין תדורו גם לשלוחי מצוה ולשאר המתעסקים במצוות.

יוצא איפוא שאף להרמב"ם פטור העוסק במצוה מישיבת סוכה הוא משום דין מצטער. אך בזה חלוקים הרמב"ם והראב"ד. מהרמב"ם נראה דפטור המצטער חל לכל עוסק במצוה, ואליבא דהראב"ד חל פטור המצטער רק במקום שהישיבה בסוכה תגרום בטול מצוה אחרת.

עקב כך עולה הקושיא למה תלה הסוגיא שלפנינו את הפטור של שלוחי מצוה בדין העוסק במצוה פטור מכל המצוות ולא כדמשמע מהרמב"ם שהוא מדין מיוחד בסוכה של תשבו כעין תדורו.

ויתכן ליישב על פי הדעה שהפטור של המצטער נוהג דוקא בימים האחרים של החג אבל לא בלילה הראשון. ואילו הפטור של עוסק במצוה נוהג גם בלילה הראשון, ובכן שלוחי מצוה פטורים גם בלילה הראשון מדין עוסק במצוה, וצ"ע.

שם. שיטת הרמב"ם בנוגע לת"ת: ז"ל הרמב"ם (פט"ו מאישות הל"ב): האיש מצווה על פריה וריביה כו' וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה עכ"ל.

דברי הרמב"ם האלו צע"ג - שהרי פסק בהל' ת"ת (פ"ג הל"ד): היה לפניו עשיית מצוה ות"ת אם אפשר להעשות ע"י אחרים לא יפסיק תלמודו ואם לאו יעשה המצוה ויחזור לתלמודו עכ"ל. הרמב"ם קובע שאם המצוה א"א להעשות ע"י אחרים חייב הלומד להפסיק תלמודו לעשות המצוה, ולמה לא יפסיק תלמודו כדי לישא אשה.

ונראה שההבדל הוא שבהל' ת"ת מוסיף הרמב"ם שיפסיק תלמודו לעשות את המצוה אבל אח"כ "יחזור לתלמודו", משא"כ בלישא אשה, אם רואה העוסק בת"ת שכשישא אשה יבטל מן התורה לחלוטין מפני עול פרנסת ביתו אז נפטר מדין עוסק במצות ת"ת מלישא את האשה. ההיתר לבטל תלמודו לעשיית המצוות מותנה בארעיות הביטול - שיהיה רק לשעה ולא לחלוטין.

דף כו.

בגמ' - חולין ומשמשיהם פטורים מן הסוכה. פטור החולה שונה לכאורה מדין המצטער. החולה פטור מן הסוכה בכל אופן, אף שיהיה לו אותו צער מחליו בביתו. לעומת זאת

המצטער פטור מן הסוכה אך כשמצטער מחמת הישיבה בסוכה, ואם ישאר בביתו לא יחוש אותו צער, עי' בפוסקים.

ובגדר המצטער, קובע הרמב"ם (פ"ו מסוכה הל"ב) וז"ל: ואיזהו מצטער זה שאינו יכול לישון בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהן או מפני הריח עכ"ל. מהרמב"ם משמע ששעור הצער אינו שמצטער במקצת היינו שאינו נוח לו בסוכה ושנוח לו יותר בבית, אלא שלגמרי בלתי אפשר לו לישון בסוכה ולקיים מצות ישיבת סוכה כדינה. ונראה מהרמב"ם שהמתאמץ ויושב באופן כזה בסוכה אינו יוצא ידי המצוה כלל כי הואיל וחסר לגמרי תנאי תשבו כעין תדורו אינה חשובה ישיבת סוכה. וכן מוכח ממש"כ הפוסקים שהמצטער היושב בסוכה נקרא הדיוט - כלומר אין זו ישיבת סוכה כלל.

ובירדו גשמים לסוכה פסק הרמב"ם (שם הל"י) וז"ל: ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית מאימתי מותר לפנות משירדו לתוך הסוכה טפות שאם יפלו לתוך התבשיל יפסל וכו'. לשונו של הרמב"ם מורה שבירדו גשמים יש רק היתר לפנות מן הסוכה אבל ליכא הפקעה של הישיבה עצמה, ואם ממשיך אדם לשבת בסוכה גם כשנופלות טפות גשם לתוך התבשיל יש קיום מצוה. ובכך מוסבר למה הפריד הרמב"ם את הדין של גשמים מהדין של מצטער, כי היושב בסוכה כשהוא מצטער אין לו קיום מצוה כנ"ל, וביורדים גשמים עדיין מקיים מצות ישיבת סוכה.

ברם מהסוגיא שלפנינו יש להסיק איפכא, שהרי במשנה (כח:) מבואר ההיתר לפנות מן הסוכה בשעת ירידת הגשם. במצטער, לעומת זאת, דנו בגמרא (כו.) אם הוא פטור או חייב. משמע שבירדו גשמים פקעה לגמרי הישיבה בסוכה וליכא מעשה מצוה כלל, ואילו במצטער יש פטור מחובת הגברא בלבד - בלי הפקעה של הישיבה עצמה - ולפיכך דנו אם פטור זה אכן קיים. ועוד מהמשנה לקמן - "משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו" - משמע שבירדו גשמים אין הישיבה בסוכה קיום מצוה בכלל, וצ"ע.

שם. בגמ' - ישן אדם שינת ארעי בתפילין. הקשה הריטב"א, למה לא תיאסר אפילו שינת ארעי בתפילין מטעם היסח הדעת. ותירץ וז"ל: דלהיסח הדעת לא קפדי' אלא כשהוא ער ולבו פונה לדברים בטלים דבעינן שתהא כל מחשבתו בהם, אבל כל שאינו מפנה דעתו לדברים של חול אע"פ שאין דעתו על התפילין מותר ומן הטעם הזה הוא קורא בתורה ומתפלל ותפילין בראשו אע"פ שאין דעתו עליהם בודאי עכ"ל. דעתו שרק היסח הדעת

לדברים בטלים אסור ולא היסח הדעת בעלמא. ולפיכך שינה מותרת, שאע"פ שהסיח דעתו מהתפילין מ"מ לא הסיח דעתו לדברים בטלים.

אבל הרמב"ם בפ"ד מתפילין (הלי"ד) כתב וז"ל: חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפילו רגע אחד שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם אחד ועשרים שם וכו'. לרמב"ם כל היסח הדעת, ואפילו לרגע אחד, אסור בתפילין. ותמוה, היאך מותר לישון שינת ארעי בתפילין; תיאסר מדין היסח הדעת?

ונראה שלפי הרמב"ם לא נאסר היסח הדעת מן התפילין אלא בעת שהגברא מקיים מצות הנחת תפילין וזה כשהוא ער. הישן בתפילין אינו מקיים מצות תפילין בעת השינה ולפיכך אינו נאסר מדין הסחת הדעת.

עקב כך חלוק איסור היסח הדעת מהאיסור של גוף נקי. הדין של גוף נקי אינו תלוי בקיום מצות הנחת תפילין אלא תלוי בגברא שיש לו תפילין עליו. כשהתפילין מונחים על גופו, צריך הגוף להיות נקי - גם בעת השינה. ובכך מובן כל הדיון בסוגיא שמא יפיח בהן כשישן. ואילו הדין של היסח הדעת אינו תלוי בתפילין מונחים על גופו, אלא בקיום מצות הנחת תפילין. ומכיון שבישן ליכא מצוה, אין עליו איסור של היסח הדעת.

ולפי"ז י"ל אם היסח הדעת מעכב במצות התפילין שמי שמסיח דעתו מהן אינו מקיים את המצוה בכלל או לא. ועיין בתשובות משיב דבר לנצי"ב שדן בזה.

בנוגע לתלמוד תורה ותפלה בתפילין, כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' תפילין הלכ"ה) וז"ל: קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק עכ"ל. כלומר מחשבות בדבר ד' - בתורה ובתפלה - אינן מהוות היסח הדעת מתפילין שכן מחשבות כאלו הן מעיקר מצות התפילין ומקדושתן. וממילא, לפי הרמב"ם, נדחית ראיית הריטב"א מתורה ותפלה בתפילין.

שם. בענין שינת ארעי בתפילין כתב הרמב"ם (פ"ד מתפילין הלט"ו) וז"ל: תפילין צריכין גוף נקי שיזהר שלא תצא ממנו רוח מלמטה כל זמן שהם עליו, לפיכך אסור לישן בהם לא שינת קבע ולא שינת ארעי אלא אם הניח עליהם סודר ולא היתה עמו אשה ישן עמהם שינת ארעי עכ"ל.

מהרמב"ם משמע שהאיסור לישן שינת קבע בתפילין הוא מדאורייתא כי בשעת שינה אין הגברא יכול לשמור את התפילין כדת. וזה בניגוד לשיטת התוס' (ד"ה אבל) בסוגיא שלפנינו שהאיסור הוא דרבנן.

ויוצא דאליבא דהרמב"ם אף החיוב להניח סודר על התפילין לישן בהן שינת ארעי הוא דין דאורייתא. ונשאלת השאלה, האיך הותרה שינת ארעי מן התורה ע"י הנחת סודר?
ונראה, שבתפילין של ראש יש קיום מצוה של גברא המעוטר בתפילין, כדכתיב - וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עליך ויראו ממך, ודרשו חז"ל (במנחות לה:) שאלו התפילין שבראש. כשהתפילין של הראש מכוסים בסודר אז חסרה המצוה להיות מעוטר בתפילין - שכן אע"פ שהתפילין נמצאים על ראשו הרי אינם נראים. ולפי"ז י"ל, אם התפילין אינן מכוסים בסודר הדין המחייב את כבוד התפילין של הראש נוהג בכל תוקפו, ואסור לישון בהם שינת ארעי. אולם אם התפילין מכוסים בסודר, מותר לישון בהם שינת ארעי שמכיון שאין הגברא מעוטר בהם אין חובת כבודם ושמירתם אוסרת שינת ארעי.
כעין זה נמצא בכבוד ארון הקודש, שבעת נשיאתו יש חובת עמידה כדי לכבד את התורה, ובעת חניית הארון חיוב הכבוד יורד מדרגה ומותרים לשבת בפניו. הוא הדין בתפילין אם הם מכוסים פוגם הכסוי בקיום עיטור הגברא המניח תפילין, וחובת כבוד התפילין יורדת ממדרגה העליונה שחלה בעת שהתפילין מגולים בתפארתם. ולפיכך מותר לישון שינת ארעי כשהתפילין מכוסים.
ובהתאם לזה היה מנהגו של הגאון הרב ר' משה זצ"ל לא להתעטף בטליתו לגמרי ממעל לתפילין שעל ראשו כדי שהתפילין שעל ראשו יהיו מגולים לעיני כל הרואים לקיים בשלמותה את המצוה להיות מעוטר בתפילין. והיה זהיר בכך אף כשהיה מתעטף בטלית על ראשו בשעת תפלה, וכן ראוי לעשות.

דף כו:

תוס' ד"ה ולא. התוס' מסופקים אם פרידה א' של ענב או פרידה אחת של רימון שהיא פחות מכזית טעונה ברכה מעין ג' לאחריה מטעם בריה. ספק זה הובא באו"ח (סי' ר"י), ומדברי המג"א שם (סק"ג) עולה שגם בברכת בורא נפשות, כגון מי שאכל קטנית א' שלמה חל אותו ספק דילמא חייב בבורא נפשות מטעם אכילת בריה אע"פ שלא אכל כזית.
ונ"ל, דיש לדון בזה ע"פ יסוד הדין של בריה כפי שהסבירו הגר"ח זצ"ל. עיקר הדין דבריה מצינו באיסורין שלוקין על אכילת שרץ מטעם אכילת בריה ואפי' בפחות מכזית, ואע"ג דאין לוקין על אכילת בריה של נבלה פחותה מכזית. ודנו בתוס' בחולין (צו. ד"ה מאי) מ"ש נבלה שאין לוקין על אכילת בריה כשהיא פחותה מכזית. והסביר הגר"ח זצ"ל את תירוצם שדין הבריה חל דוקא בחפצא הנאסר בתורת בריה. איסור השרץ מהוה

איסור בתורת בריה שכן בריה של שרץ נאסרת, ובמקום שהתורה אסרה איסור בריה גם אכילת בריה פחותה מכזית נאסרת. כל זה הוא בשרץ, משא"כ בנבלה שלא נאסרה בתורת בריה אלא בתורת בשר נבלה, ועקב כך אין מלקות באכילת בריה בנבילה.

לפי"ז יתכן מאוד שספק התוס' שייך דוקא בז' המינים, כי בהם חייבו חכמים ברכת מעין ג' משום אכילת בריה, שכן המין הוא מז' המינים שנשתבחה בו א"י, ולפיכך אכילת בריה של המין היא המחייבת את ברכת מעין ג'. ברכת בורא נפשות, לעומת זאת, אינה באה מחמת חלות שם אכילת בריה שהרי אינה חלה על מין מן המינים ומברכים אותה אחרי הרבה אוכלים. וכיון דליכא חלות בריה בעצם חיוב הברכה דבורא נפשות אין לברך הברכה עבור אכילת בריה פחותה מכזית. רק בברכת מעין ג' מברכים על בריה כי המין הוא חלות שם בעצם המחייב של הברכה, ודומה בכך לאיסור שרץ, משא"כ בברכת בורא נפשות[71].

שם. בא"ד - ובמשהו מברך בתחלה עכ"ל. כי גם משהו הנאה הוא ומברכים לפניה. ועוד, שיש איסור גזלה ומעילה במשהו, ולפיכך מברכים ברכה ראשונה אפילו על משהו, דכל הנהנה בלא ברכה כאילו מעל.

שם. בא"ד - ולענין שתיה נראה שמברכין אכזית יין על הגפן עכ"ל. כלומר, שהמחייב של ברכה מעין שלש הוא אכילה, ושתייה היא בכלל אכילה, עקב כך משערים בשעור של אכילה, דהיינו בכזית.

שם. בגמ' - אם בא להחמיר על עצמו מחמיר ולית בה משום יוהרא. עיין בברכות (טז:) דלרשב"ג חתן הרוצה לקרות את שמע לא יקרא משום יוהרא. וצ"ע, מ"ש אליבא דרשב"ג דבסוכה אין יוהרא ובחתן יש יוהרא. וניתן לחלק:

א) חתן אינו יכול לכוון דטריד ואינו קורא ק"ש בכוונה הנכונה לקיים את המצוה כדינה, ולפיכך יש יוהרא. מאידך בסוכה הגברא הנכנס לסוכה לאכול ולשתות מקיים את מצות הישיבה בסוכה כדין, וממילא ליכא יוהרא.

ב) עוד י"ל שיש יוהרא מיוחדת בקבלת עול מלכות שמים שלא כל רוצה ליטול את השם יטול.

דף כז.

בגמ' - לילה הראשון חובה. בין בסוכה ובין במצה יש חובה בלילה הראשון של החג. ברם חלוקים הם בכך שבאכילת מצה אין קיום מצוה בשאר ימי החג ואילו בסוכה כל

[71] בשו"ת תרומת הדשן סי' רמ"ה דן אם יוצאים ידי חובת מרור בקלח אחד עם העלים אף שאין בו כזית מטעם בריה, עיי"ש שהביא הירושלמי דילן.

זמן שיושב ואוכל בסוכה תוך ז' מקיים מצוה. אך לדעת הגר"א (מעשה רב הל' פסח אות קפ"א) גם במצה יש קיום מצוה באכילתה כל ז' ימי החג.[72]

והנה בנוגע למצה אליבא דמ"ד במס' פסחים (קכ.) שמצה בזמן הזה דרבנן, צ"ב במצות הסוכה הנלמדת בלילה הראשון ממצה - האם גם חובת אכילה זו בסוכה בזה"ז מדרבנן בלבד, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה תשבו. וז"ל חברייא בעו אי מה להלן עד שיכנס למצה כשהוא תאוה אף כאן עד שיכנס לסוכה בתאוה עכ"ל. יתכן שיסוד האיבעיא הוא במהות מצותו של ליל ראשון - האם היא מהוה מצוה של ישיבה בסוכה או מצות אכילת יו"ט הנעשית בסוכה. י"ל שרק במצות אכילה גזרו כדי שיאכל בתאוה אבל לא במצות ישיבת סוכה. אם המצוה בליל ראשון היא מצות אכילה גזרו בה, ואם היא מצות ישיבת סוכה לא גזרו בה.

שם. בא"ד - ר' זירא בעי אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה עכ"ל. ניתן לפרש האיבעיא בהתאם לחקירה הנ"ל. אם מצות הסוכה בלילה הראשון היא חובת אכילת יו"ט הנעשית בסוכה אז הגברא חייב לאכול פת כדין סעודת יו"ט. מאידך אם החיוב הוא ישיבת סוכה, י"ל שפת אינה מעכבת, דהא לגבי ישיבה בסוכה יש חובה במיני תרגימא (יומא עט:).

ופעם הקשה הגר"מ זצ"ל לגר"ח זצ"ל מהי בעיית הירושלמי אי יוצא ידי חובתו בליל הראשון דחג במיני תרגימא, הא מיני תרגימא מעורבים ממינים אחרים עם חמשת המינים, וא"כ ליתי אכילת רשות ולבטל אכילת מצוה. וכדאיתא במסכת פסחים (קטו.) שאם אוכל כזית מצה דאורייתא ודבר אחר (כגון מרור דרבנן) דאתי אכילת הרשות ומבטל את אכילת המצוה.

והשיב לו הגר"ח זצ"ל שהמצוה בלילה הראשון אינה חלות שם מצות אכילה כבמצה, אלא חלות שם מצות ישיבה ע"י אכילה. דוקא כשיש חלות מצות אכילה דהיינו אכילת חפצא של מצוה - כמצה - יש הדין של בטול ולא במצות ישיבה. (זוהי ג"כ דעת הגר"ח זצ"ל לגבי דין שכן נהנה שאינו חל במצות סוכה מכיון שאינה חלות מצוה דאכילה.)

ונראה דכ"ז נכון אם המצוה כוללת אכילת מיני תרגימא. לעומת זאת אם המצוה היא דוקא לאכול פת, י"ל שאכן יש מצות אכילה ממש ושייך הדין דאתי רשות ומבטל של חובה, וצ"ע בזה. (עיין לעיל בענין מצות הישיבה בסוכה.)

[72] ראה ר"א אבן עזרא ופי' החזקוני פרשת בא.

ואמנם הרמב"ם כתב (פ"ו מסוכה הל"ז) וז"ל: אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה אפילו אכל כזית פת יצא ידי חובתו עכ"ל. הרי שיוצא ידי המצוה בכזית פת. אך זה גופא עלינו להבין למה הצריך הרמב"ם שיאכל פת, כלומר דבר שמברכים עליו המוציא ולא פסק שיכול לאכול אפילו לחם - אע"פ שאין מברכים עליו המוציא כשאין לו צורת פת. הלא לגבי מצה יוצאים ידי המצוה במצה המהווה לחם עוני אע"פ שאינה פת לברך עליה המוציא, עיין ברמב"ם בפ"ו מהל' מצה (הל"ה), וצ"ע מ"ש סוכה בליל ראשון של החג ממצה בליל הסדר.

שם. בגמ' - אילימא בריפתא סעודה דיומיה קא אכיל. קשה שהרי לשמחת יו"ט דאורייתא סגי לכאורה בבשר ויין, וכבוד ועונג המחייבים סעודה בפת אינם אלא מד"ס. למה, איפוא, תהא אכילת הפת קשורה לדין התשלומין דר"א דהוא דין דאורייתא.

ונ"ל, שמכאן מוכח שאף אם חיוב הסעודה בפת הוא משום כבוד ועונג מד"ס עכ"ז יש חלות קיום מצוה מדאורייתא, וכן יוצא מדברי הרמב"ן, עיין ברמב"ן עה"ת בפרשת המועדים בסדרת אמור (ויקרא כג, ב), ומשו"ה יש הפקעה מן התורה בתשלומין דר"א.

שם. תוס' ד"ה אי וכו' ומשמע הכא דביו"ט לא הוי חובה ואי בעי לא אכיל כלל כו' והא דאשכחן כו' וחציו לכם חציו לאכילה כו' אפשר בבישרא ופירי וכו'.

אליבא דהתוס' שלפנינו דוקא בשבת יש חובת אכילת פת אבל לא ביו"ט. ויוצא שלפי התוס' אין המצוה של עונג נוהגת ביו"ט, שהרי חובת הסעודות בשבת היא הלכה במצות עונג השבת. וזה שלא כרמב"ם (פ"ו מיו"ט הלט"ז) המשווה יו"ט לשבת במצוות כבוד ועונג.

שם. תוס' ד"ה חזר וכו' לכך נראה לפרש חזר בו ר"א ממה שהיה מצריך סוכה ולעולם י"ד סעודות בעי עכ"ל. זאת אומרת שהמצוה לר"א אינה מצות ישיבת סוכה אלא מצות סעודות הרגל - והן נאכלות מחוץ לסוכה. גם לפי רש"י המצוה לר"א בלילה הראשון אינה במיוחד מצות סוכה אלא היא בעיקר מצות הרגל - ולפיכך יש לה תשלומין בליל השמיני. מ"מ כל זמן ששייך לאכול בסוכה חייבים לאכול את הסעודה של מצוה בסוכה.

ובמסכת יומא (עט:) מוכיחה הגמרא שפרי לא בעי סוכה ממה שלר"א משלימים המצוה במיני תרגימא ולא בפירות. ותמוה לכאורה שכן בין לרש"י ובין לתוס' מצות ר"א אינה דוקא מצות סוכה אלא מהווה מצות סעודות החג, וא"כ מה הראייה לדין פרות בסוכה. וצ"ל, שאף שמצות הסעודות לר"א מהווה מצות הרגל בכל זאת היא תלויה בחלות שם הסעודה המתייחס לסוכה. אין יוצאים לר"א אלא בסעודת הרגל הראויה לקיום מצות סעודה שבסוכה, ודו"ק.

שם. תוס' ד"ה במיני. אליבא דרש"י שיש תשלומין בפירות מוכח דהא דילפינן ט"ו ט"ו מפסח הוא חיוב אכילת יו"ט, ואינה חובת סוכה כלל, כי פרי לא בעי סוכה. גם לפי תוס' אין דינו דר"א חובת סוכה אלא חובת יו"ט, ותוס' לשיטתם לעיל (בד"ה אי) שחובת יו"ט היא לאכול מיני תרגימא דהיינו בשר ודגים שמלפתין בהן את הפת, וכן הוא דין התשלומין לר"א.

שם. רש"י ד"ה כל האזרח וכו' וא"א שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד וכו', וקשה מהו הנ"מ אם יש שוה פרוטה לכל א' וא' או לא. ונראה שלדעת רש"י סוכת השותפים כשרה אליבא דר"א רק כשיש שוה פרוטה לכל א' וא' משום דאי לית ליה ש"פ לכל א' וא' ליכא בעלות שלמה מדין שותפות וכדי ששותפות תחשב לכם בעינן פרוטה לכל א' וא'.

דף כז:

תוס' ד"ה כל וכו' דכיון דכתב לך למעוטי דשותפין כו' ואפי' אתרוג נמי וכו'. שיטת רש"י צ"ב. ונראה ליישב שרש"י ס"ל שיש חלוק בין אתרוג לסוכה. באתרוג גוף החפצא של האתרוג צריך להיות משלכם, ואילו בסוכה לר"א רק תשמיש הדירה צ"ל משלכם ולא גוף הסוכה. עיין במס' נדרים (ריש פרק השותפין) דלמ"ד יש ברירה משתמש שותף בכל החפצא כשלו ואינו שואל על חלק חבירו בעת תשמישיו. משום כך יכול שותף לצאת בסוכת השותפין לרש"י שכן משתמש בשלו, אף שאין גוף החפצא של הסוכה כולה שלו. מאידך באתרוג מכיון דבעינן גוף החפצא משלכם אין שותף יוצא. ויתכן עוד שבאתרוג מאחר שיש בו פסול חסר א"כ גם הבעלות צ"ל שלמה בלי שותפות, משא"כ בסוכה שאין בה דין חסר ולפיכך שותפות כשרה (ועיין בריטב"א.)

שם. בא"ד - ולא דמי לבגדיכם ועריסותיכם ותרומותיכם כו' דשל שותפין בכלל וכו'. כלומר, בציצית, בתרומה, ובחלה נאמר הדין של לכם בחפצא המחייב את המצוה, וגם חפצא הקנוי לשותפים חייב במצות תרומה וציצית. בסוכה ואתרוג, לעומת זאת, נאמר הדין של לכם בקיום ומעשה מצות הגברא. זאת אומרת שהוא מקיים את המצוה דוקא בשל עצמו ולא כשאינו אלא שותף.

שם. בגמ' - ורבנן כו' למעוטי גזולה אבל שאולה וכו'. עלינו להתבונן בסוכה שאולה אליבא דרבנן אם היא כשרה משום דל"צ לכם כלל או"ד בעינן לכה"פ זכות שאלה ובלי זכות ממון כלל אינו יוצא. וכן יש לחקור בלולב שאול בשאר ימות החג אי בעינן לכה"פ זכות שאלה. והנה איתא לקמן (לא.) שאם תקף א' את חבירו והוציאו מסוכתו יוצא

לרבנן דאין קרקע נגזלת. והרי שם אין לו זכות שאלה כלל ובכ"ז יוצא. ע"כ שאין צורך באיזו שהיא זכות ממון בסוכה כלל.

דף כח.

בגמ' - מימי לא קדמני אדם בבית המדרש. צ"ע אם זה משום דזריזין מקדימין למצוות (פסחים ד.), למה נאמר דוקא בהשכמה לבהמ"ד (כדאיתא כאן ובמשנת אלו דברים במס' פאה.)

וי"ל שדין הוא בת"ת שכשמשכימים לבהמ"ד אין מקיימים מצות זריזות למצוות דכהת"כ בלבד אלא יש בכך קיום מסוים בת"ת.

עוי"ל ע"פ הא דאיתא במס' ברכות (ו:) בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת ולא מצא בו עשרה מיד הוא כועס שנאמר מדוע באתי ואין איש וכו'. ומוכח דיש דין קבלת פני השכינה בבהכ"נ שהשכינה באה שם, וחייבים להשכים כדי לקבל את פני השכינה ואינו מטעם זריזות למצוות בלבד. ויוצא שהשכמת ביהכ"נ וביהמ"ד אינה רק משום מצוות התפילה ות"ת אלא משום קבלת פני השכינה.

שם. בגמ' - ולא ישנתי בביה"מ לא שינת קבע ולא שינת ארעי. וקשה, שהישן עובר על איסור בזיון ביהמ"ד, ומהי המדה הטובה דר"א. וי"ל דר"א מדין ת"ח מותר היה לו לישן ולאכול בביה"מ דכביתו נחשב (מגילה כח:). אמנם מדה זו היתה בו לקיים את "והגית בו יומם ולילה" בלי הפסק שינה בביהמ"ד, ואפי' בעתים שהיה מותר לו לישן שם.

שם. בגמ' - ולא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין. יש להתבונן בשייכות בין תורה ובין תפילין. והנה הרמב"ם כתב בפ"ד מתפילין (הלכ"ה) וז"ל: קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו ויר"ש כו' ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדרכי האמת והצדק שמצותן כך הוא עכ"ל. משמעות הלשון מורה שהתפילין מועילין שהגברא לא יחשוב מחשבות זרות ושהתפילין מביאים אותו להיות עניו ויר"ש ושיפנה לבו לת"ת. ומוכח שיש קיום מיוחד של ת"ת ותפילין, בהתאם לקרא "למען תהיה תורת ה' בפיך", בו כלולה מצות ת"ת במצות התפילין. ריב"ז קיים את שתי המצוות בקיום אחד בהדדי כל היום.

שם. בגמ' - ולא הרהר במבואות המטונפות. וקשה, דהא איסור גמור הוא. וי"ל, דמכיון דלא הלך ד' אמות בלי תורה א"כ נפשו חשקה בתורה וקרוב לאונס היה שמותר לו להרהר בכל מקום וגם במובאות המטונפות, מ"מ מידת חסידות דריב"ז היתה להחמיר על עצמו.

שם. משנה - וסיכך על גבי המטה בשביל קטן. וצ"ע, היאך שייכת מצוה בתינוק בסוכה - הרי התינוק מתעסק גמור במצוה ואין ישיבתו מעשה מצוה כלל.
ונראה ליישב עפ"מ שמצינו ברמב"ן על התורה (דברים פרק ל"א פסוק י"ג) שתי דעות בנוגע למצות הקהל לתינוקות אם מביאים את התינוקות יונקי שדים או רק את אלה שהגיעו לחינוך. דין דב"ש ניתן להשוות לשיטה הסוברת שמביאים גם את התינוקות יונקי שדים להקהל. המצוה היא של המביאים - ליתן שכר למביאיהם - ולא של התינוקות עצמם.
דרך אגב בנוגע לקטנים בעיר הנידחת, הי' אומר ר' חיים זצ"ל שמסתבר כרמ"ה המפרש שהורגים רק את הקטנים שעבדו ע"ז (ועיין בתוספתא בסוף מס' סנהדרין שכן משמע לפי שיטת ר"א) מפני שמעשה עבירה של קטן נחשב עבירה. ראייה שיש לקטנים חטאים שהרי קטן הבא על שפחה חרופה מביא קרבן והיא לוקה על ידו לרמב"ם (פ"ג מאיסורי ביאה הלי"ז, ועיין בראב"ד שם). ואע"פ שקטנים שעברו עבירות אחרות פטורים מפני שלאו בני עונשים נינהו, אבל שפחה חרופה ועיר הנדחת שונות ונענשים קטנים על רשעתם. ובכך מתורצת קושית המנ"ח המקשה דאם הורגים קטני עיר הנדחת מפני חטאי אבותיהם הוי עדי עיר הנדחת עדים שאי אתה יכול להזימם, שהרי א"א להרוג את בני העדים הנמצאים זוממין. אך לפי דעת הגר"ח זצ"ל הקטנים נהרגים דוקא מחמת רשעתם ולא מחמת רשעת אבותיהם, והוי העדים עדות שאתה יכול להזימם.

דף כח:

משנה - כל שבעת הימים וכו'. ברמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הל"ה) כתוב וז"ל: כיצד היא מצות הישיבה בסוכה שיהיה אוכל ושותה ודר בסוכה כל שבעת הימים בין ביום ובין בלילה כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו ארעי ואת סוכתו קבע שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים וכו'. וז"ל (שם הל"ו): אוכלין ושותין וישנים בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה וכו'.
צ"ע למה כפל הרמב"ם ההלכה שהאדם חייב לאכול ולשתות בסוכה כל שבעה בין ביום ובין בלילה. ונ"ל, שלפי הרמב"ם יש שתי הלכות באכילה בסוכה:
א) קיום מצוה כללית של ישיבה בסוכה, וזוהי ההלכה הראשונה שבהלכותיו. ב) קיום מיוחד של אכילה בסוכה המהווה קיום מצוה לעצמה, וזוהי ההלכה השניה. ולפי"ז,

גם אכילה ושתיה ושינה בסוכה מהוות מעשי מצוה מיוחדים במצוות החג, שהרי שלש אלו נזכרות בהלכה (ו') בנפרד. (עיין לעיל בשעורים כה. בענין מצות ישיבה בסוכה.)

שם. שיטת הרמב"ם בישן מחוץ לסוכה מחמת גשמים. כתב הרמב"ם בפ"ו מסוכה (הל"י) וז"ל: היה ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לתוך הבית ופסקו הגשמים אין מטריחין אותו לחזור לסוכה כל אותו הלילה אלא ישן בביתו עד שיעלה עמוד השחר עכ"ל. מהרמב"ם נראה שחייבים להעיר הישן בעמוד השחר שילך לסוכה.[73] וצ"ע, הרי הישן פטור מן המצוות.

ונ"ל, שאע"פ שהישן פטור משאר מצוות התורה מדין מתעסק הפטור ממצוות, מ"מ חובת הסוכה היא לישון בסוכה, וגם הישן חייב. ויסוד דינו של הרמב"ם הוא ששינת שחרית אינה המשך של שינת הלילה, אלא שהיא שינה חדשה. פטור המצטער בתחילת השינה בלילה נמשך עד סוף השינה של הלילה אבל לא לשינת היום המהווה ע"פ דין שינה שניה. לפיכך מעוררים את הישן בעמוד השחר ללכת לסוכה.

שם. בגמ' - כלים נאים מעלן לסוכה. יש להתבונן בגדר המחייב להעלות כלים נאים לסוכה. יתכן שהוא מדין זה קלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות - הנוהג בכל מצוות התורה. ברם ניתן לפרש שיש דין מיוחד בסוכה לכבדה. ואכן דין הכבוד בבית הכנסת הווה חיוב מיוחד מטעם קדושת המקום כדמוכח מהלכות כבוד בית הכנסת, ברם החיוב בסוכה צ"ע.

וז"ל הרמ"א (או"ח סי' תרל"ט ס"א): ואל יעשה שום תשמיש בזוי בסוכה כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו עכ"ל. כפי הנראה משוה הרמ"א את מצות הסוכה לשאר מצוות התורה.

מאידך מדברי התוס' (כט. ד"ה מנא) וז"ל: וי"מ כגון קדירות ואגני דלישה וטעמא דכעין תדורו בעינן והני אין רגילין להיות בבית דירה אלא בית יש להם לבדם עכ"ל, יוצא שיש דין מיוחד של כבוד הסוכה ממצות תשבו כעין תדורו.

ונראה שיש להכריע כפירושם של התוס' מהסוגיא לקמן (מח.) בגמר לאכול ביום האחרון שכדי להראות שאינו מוסיף על ימי החג צריך הגברא להכניס לתוכה כלי אוכל או להדליק בה את הנר מן המנחה ולמעלה, עיין שם. ואם נפרש שדין כבוד הסוכה הוא דין כבוד מצוות בכלל ואינו מיוחד לסוכה הרי בכניסת כלי האוכל לתוכה לא נפגמה עצם מצות הסוכה ויש לגברא קיום מצוה שלמה של תשבו כעין תדורו. ואף שמראה שברצונו לעבור על איסור צדדי של בזוי מצוה, איך יתברר ע"י כך שאינו מוסיף ימים

[73] עיי"ש בפי' רבינו מנוח מנרבונה ובמ"מ ולח"מ.

על ימי החג והלא כלי האוכל שבסוכה אינם פוגמים כלל את גוף מצות ישיבת הסוכה. וע"כ עלינו להסיק שגוף המצוה של הסוכה נפגמה כשנעשה בדרך בזיון, ויש מחייב של כבוד בעצם מצות סוכה.

ומסתבר יותר שבכניסת כלי אוכל לסוכה או מנורה לתוכה אינו עובר בדין בזוי מצוה של כל התורה כולה, שכן יקשה מאד איך הותרה הכניסה מזמן המנחה ולמעלה ביום האחרון כדי להראות שאינו רוצה לעבור בבל תוסיף, והרי יעבור בכך על איסור בזוי מצוה?

ונ"ל, שבהכנסת כלי האוכל או המנורה ליכא איסור בזוי מצוה כלל, אלא שמדין מיוחד בסוכה נאסרת הכניסה. יסוד הדין של איסור כניסת כלי האוכל אינו מעשה איסור אלא שבכך פוגם הגברא את קיום מצות הישיבה, ואינו מקיים תשבו כעין תדורו כהלכתה. ובכן מהמנחה ולמעלה בסוף יום האחרון של החג שהגברא בין כה ובין כה לא ישב עוד בסוכה, אין לפקפק בכניסת כלי האוכל והמנורה - הואיל ואין כאן בזוי כלפי עצם החפצא של הסוכה האסור עד צאת הכוכבים, אלא פגם בישיבת מצוה, והגברא לא ישב עוד.

ונראה להביא עוד ראייה לכך מהרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה הלי"א והלי"ד) שהוא מחייב כניסת כלי האוכל לסוכה בכל אופן ואינו מפרש כפי' רש"י לקמן (מח.) שדין זה נוהג דוקא במי שיאכל בסוכה אחר החג ורוצה להוכיח שאינו מוסיף על זמן המצוה. מסתימת לשון הרמב"ם משמע שגם אם הגברא אינו יושב בסוכה אחר החג צריך להוכיח בכניסת כלי האוכל שאינו עובר בבל תוסיף. ודין זה תמוה לכאורה כי איזה בל תוסיף שייך אם אינו יושב בסוכה אחר החג?

ונראה לומר שהסוכה אתקצאי ביום שמ"ע בא"י ובשמחת תורה בחו"ל מפני הדין שמיגו דאתקצאי בבה"ש אתקצאי לכולי יומא, דלמא אתרמי ליה סעודתא בבהש"מ ויצטרך לישב בסוכה (רמב"ם שם פ"ו הלט"ו). יוצא איפוא שמדין מיגו דאתקצאי גם ביום שאחר החג יתן הגברא כבוד מצוה לסוכה. כבוד הסוכה אינו דין כבוד בעלמא כמו בכל מצוות התורה אלא מהווה חלק ממצות תשבו כעין תדורו כנ"ל, ועלול הגברא להכשל בעל כרחו באיסור בל תוסיף דאורייתא, כי בכל כוונה ומעשה לשם מצוה הוי בל תוסיף. בהתאם לכך פוסק הרמב"ם שיכניס הגברא את כלי האוכל שלו או את המנורה כדי להוכיח שאין בכוונתו לעבור בבל תוסיף ואין ברצונו לקיים בסוכה שום קיום תשבו כעין תדורו בכבודה של הסוכה.

ואחרים מקשים מ"ש אתרוג מסוכה שבסוכה פוסק הרמב"ם שיש צורך להראות שהמצוה כלתה, ואילו באתרוג לאחר ז' א"צ להראות כלל שנגמר זמן המצוה.
ועקב הנ"ל י"ל שבאתרוג מכיון שמותר בשמיני ואין בו איסור מוקצה אין צורך בהיכר. קדושת מצוה באתרוג אינה נוהגת בשמיני ואין צורך להוכיח שאין בו בל תוסיף כמו שמוכיחים בסוכה שיש עליה דין מוקצה בשמיני.
והנה, פעם כשהגר"ח מוואלאזין זצ"ל ביקר אצל רבו מרן הגר"א זצ"ל שאל אותו על מנהגו להבדיל דוקא על שכר במוצאי חג הפסח. והראה לו הגר"א זצ"ל את הרמב"ם בענין הכנסת כלים לסוכה ביום האחרון של החג. משמע שהגר"א הסיק מהרמב"ם שבכל מצוות הנוהגות לזמן יש חיוב להראות בסוף הזמן שהמצוה נגמרה. ולפיכך הבדיל על שכר שהוא חמץ במוצאי פסח להראות שכלה זמן איסור החמץ, בהתאם לפירושו בדין הכנסת כלים לסוכה אליבא דהרמב"ם בסוף החג. וזה שלא כנ"ל דדין הרמב"ם הוא בסוכה דוקא.
שם. בגמ' - הא במגרס הא בעיוני. רש"י, תוס' ורמב"ם מפרשים שהמעיין מצטער בסוכה ובכן מעיינים מחוץ לסוכה. אולם אליבא דהריטב"א ניתן לעיין מחוץ לסוכה מפני שהעיון אינו נחשב דירת קבע אלא דירת ארעי.
מהרמב"ם (שם הל"ט) עולה שהמתבונן ומדקדק בלמודו חייב לעשות כן דוקא מחוץ לסוכה כדי שתהיה דעתו מיושבת עליו בעת עיונו ויכוון שמועתו כהוגן, ואין זה פטור בלבד, עיי"ש. בקריאה בתורה, לעומת זאת, פוסק הרמב"ם שחייב לקרוא בסוכה. הביאור לכך: בלמוד תורה שבכתב כתיב "בשבתך בביתך", שחייב ללמוד בביתו, ומכיון שלשבעת ימי החג הסוכה כביתו לפיכך חייבים לקרוא בתורה שבכתב בסוכה, משא"כ בתורה שבע"פ.
בנוגע לתפלה בסוכה, כתב הרמב"ם (פ"ו שם הל"ט) וז"ל: המתפלל רצה מתפלל בסוכה או חוץ לסוכה עכ"ל. וצ"ע למה תפלה בסוכה לפי הרמב"ם אינה אלא רשות בעלמא.
י"ל, שאין דירתו של אדם נחשבת למקום תפלתו בכל השנה כולה, כי חייב אדם להתפלל בבה"כ ולכן אין מצות הסוכה מחייבת להתפלל בה. מצות ישיבת סוכה כוללת רק את המעשים הנעשים בקביעות בבית בכל השנה כולה, ואין התפלה בכלל. עוד נראה שאם מתפלל בסוכה אינו מתפלל במקום הקבוע שלו לתפלה בכל השנה, וחז"ל אמרו (ברכות ו:) כל הקובע מקום לתפלתו אלקי אברהם בעזרו וכו' וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' תפלה הל"ו: וקובע מקום לתפלתו תמיד עכ"ל, לפיכך אינו חייב להתפלל בסוכה.

תפלה בסוכה היא רשות. כ"ז בתפלה - אבל בתורה אם תחסרנה לו ההתבוננות וההתעמקות אין לו לעיין בסוכה לפי הרמב"ם, שכן בטול תורה דוחה לגמרי מצות הסוכה. שונה הוא ת"ת מדין התפלה בסוכה. בתורה אין רשות לעיין בסוכה באופן גרוע, משא"כ בתפלה.

שם. בדיני טומטום ואנדרוגינוס

א

כתב הרמב"ם (פ"ו מסוכה הלי"ג) וז"ל: וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהם חייבים מספק ואין מברכין מספק עכ"ל.

וז"ל השגת הראב"ד, ומספיקא מברכין מפני שהוא ספיקא דאורייתא, מעתה ידעינן ודאי טומטום ואנדרוגינוס חייבין לברך עכ"ל.

הרמב"ם והראב"ד חלוקים, דלדעת הרמב"ם על ספק מצוה דאורייתא לא מברכים כיון דהברכה אינה אלא מדרבנן וספק ברכות להקל. הראב"ד סובר שכן מברכים, שאין לחלק בין המצוה והברכה. והנה הרמב"ם כותב בפ"ב מק"ש (הלי"ג) וז"ל, ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה, עכ"ל. ועיי"ש בכס"מ שמביא מתשובת הרשב"א (סי' ש"כ) שתמה על הרמב"ם, שכיון שפסק לענין סוכה שבחיוב מצוה מספק אף שהמצוה דאורייתא וחייב לעשותה, אין מברכין עליה דספק ברכות להקל, למה פסק לענין ק"ש דבספק קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה. ועיי"ש בכס"מ ובתירוץ הרשב"א, שמעיקרא כך היתה התקנה דכל שהוא חייב לקרות קורא עם ברכותיה וכו'. והדברים מחוסרים ביאור.

נראה בכוונת דברים אלו, דהרמב"ם סובר כי בשאר מצוות התורה קיום המצוה והברכה מהווים שני קיומים נפרדים, ולכן באופן של ספק חלים שני ספקות נפרדים ומכריעין את הספק דאורייתא - לגבי המצוה - לחומרא, אבל ספק הברכה ספק אחר הוא והולכים בו לקולא דספק ברכות להקל. ועל זה חולק הראב"ד וסובר שיש כאן רק לידת ספק אחד, כי קיום המצוה והברכה מצטרפים אהדדי, שמדרבנן כל שלא בירך ברכת המצוה חסר לו בקיום המצוה, ולכן בספק אזלינן לחומרא בין לגבי המצוה בין לגבי הברכה.

על זה חולק הרמב"ם וסובר שאין ברכת המצוה נחשבת כחלק מקיום המצוה אלא כקיום בפני עצמו, וכשיש ספק מכריעים את ספק המצוה לחומרא ואת ספק הברכה לקולא. שיטתו מבוארת ע"פ פסקו בפ"א מהל' ברכות (הל"ג) וז"ל וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה, עכ"ל, משמע שסובר שכמו

שברכות הנהנין מתירות הנאה כן ברכות המצוה מתירות עשיית המצוה, ובלי ברכה אסור מדרבנן לעשות מצוה, ולכן סובר שהברכה אינה מצטרפת לעיקר קיום המצוה כי עיקר חלותה היא להתיר המצוה ולא להצטרף לקיום המצוה עצמו.

כך שיטת הרמב"ם לגבי ברכות המצוה. ברם לגבי ברכות ק"ש סובר שברכות ק"ש מדרבנן מהוות חלק מקיום ק"ש, ובלא בירך לא קיים מצות ק"ש כדין, ולכן פסק לגבי ק"ש שבספק קרא חוזר וקורא ומברך, דבק"ש הברכות ביחד עם ק"ש מהוות קיום מצוה א', ולכן בספק ק"ש יש לידת ספק א' ואזלינן בה לחומרא אף לענין ברכות.

ב

עיין ברמב"ם ובראב"ד בפרק שני מהל' שופר (הל"ב) שלפי הרמב"ם אנדרוגינוס בריה בפני עצמו הוא, ואילו להראב"ד אנדרוגינוס מהווה חצי זכר וחצי נקבה.

והנה בדין פסול עדות פוסק הרמב"ם (פ"ט מעדות הל"ג - ה) שהאנדרוגינוס והטומטום פסולים מספק מפני שהם ספק אשה. לעומת זאת משמע ממנו שחציו עבד וחציו בן חורין פסול ודאי. וקשה למה לא השיג עליו הראב"ד שם, הרי לדעת הראב"ד גם האנדרוגינוס מהווה חצי זכר וחצי נקבה, ובכן ייפסל בתורת ודאי כמו מי שחציו עבד וחציו בן חורין?

ותירץ הגר"מ זצ"ל דשאני השם של עבד מהשם של אשה. השם של עבד פוסל לעדות אבל השם של אשה גורם רק שהאשה אינה כשרה להעיד. לפיכך חצי עבד וחצי בן חורין פסול בתורת ודאי כי השם של חצי עבד פוסל ומפקיע הכשרות מצד הבן חורין. מאידך צד האשה אינו מפקיע ופוסל את צד האיש שבאנדרוגינוס, ולפיכך פסול האנדרוגינוס מספק בלבד לדעת הראב"ד.

ובטעם הדבר י"ל, שעבד פסול לעדות מדין גוי שכן חסרה לעבד קדושת ישראל שלמה, וכן מוכח מהרמב"ם (פ"ט מעדות הל"ד) כי משווה פסול עכו"ם לפסול עבד. משום כך גם חצי עבד הואיל וחסרה לו קדושת ישראל שלמה פסול ודאי הוא. ברם אשה קדושה בקדושת ישראל שלמה אלא שפסולה להעיד מדין מיוחד ובכן לראב"ד חצי אשה מהווה ספק פסול בלבד.

והנה חצי עבד וחצי בן חורין אינו מוציא אפילו את עצמו בשופר (פ"ב משופר הל"ג) שאין צד עבדות שבו מוציא את צד חירות שבו. ותמוה לכאורה, הרי חצי עבד וחצי בן חורין נוטל לולב או קורא מגילה לעצמו ולמה אינו יכול לתקוע שופר לעצמו?

ותירץ הגר"מ זצ"ל שיש כאן פסול בחפצא של קול השופר. חצי עבד אינו יכול ליצור חפצא של קול שופר לצאת בו ידי המצוה של שמיעת שופר. ברם בנטילת לולב או במקרא מגילה - שהמצוה היא הקריאה ולא השמיעה - אכן מוציא את עצמו.

ולפי"ז י"ל, שגם אליבא דהראב"ד אנדרוגינוס מוציא את עצמו בשופר. צד האשה שבו אינו מפקיע ופוסל את החפצא של קול השופר כמו צד העבדות שבחצי עבד וחצי בן חורין. הטעם לכך: השם של עבד הוא בעצם שם של גוי שכן חסרה לעבד קדושת ישראל שלמה - ולפיכך פקע מפני צד העבדות הכשר החפצא של קול השופר. אשה לעומת זאת קדושה בקדושת ישראל שלמה, אלא שהיא פטורה מחובת התקיעה, ואין צד האשה מפקיע איפוא את הכשר החפצא של קול השופר עבור האנדרוגינוס עצמו. ובכך מדוייק לשונו של הראב"ד שהוא פוסל את תקיעת האנדרוגינוס דוקא בשביל מינו אבל אינו פסול עבור עצמו.

עיין ברמב"ם (פ"ב מאישות הלכ"ה) וז"ל: וטומטום ואנדרוגינוס שהיו בן שתים עשרה שנה ויום אחד הרי הן בחזקת גדולים עכ"ל. מהרמב"ם משמע שבגיל י"ב ויום א' נעשו גדולים בתורת ודאי ולא בתורת ספק, וצ"ע. וביאר מרן הגר"ח זצ"ל שגדלות תלויה בחפצא של הסימנים ולא בגברא של זכר ונקבה. בחפצא של האנדרוגינוס יש חפצא של סימני גדלות בין מזכרותו בין מנקבותו. מפני כך בי"ב שנה החפצא של הסימנים מנקבותו נחשב כסימנים כשרים ומשו"ה האנדרוגינוס נעשה גדול בתורת ודאי. וכן ביאר, שהטומטום אין לו זכרות ומפני כך זמן החלות של החפצא של סימניו הוא זמן י"ב שנה בתורת ודאי. ולפי"ז יוצא, שאע"פ שבדין הגברא יכול האנדרוגינוס להיות ספק, ברם החפצא של האנדרוגינוס בודאי מהווה בריה מיוחדת עם דינים מיוחדים. בכמה מקומות אנו מוצאים שהאנדרוגינוס והטומטום מופקעים בתורת ודאי ולא רק מספק. ויסוד הדברים הוא מפני שאלו הדינים כמו חלוקת הארץ, מצות ביכורים, ערכין, ומצות החגיגה תלוים בחפצא ולא בדין הגברא.

ופעם כשהגר"מ זצ"ל היה ילד הרגיש אביו הגר"ח שבנו היה טרוד מאד במחשבותיו. שאל אותו אביו במה היה מעיין. ענה לו הגר"מ זצ"ל שהיה חוקר אליבא דהראב"ד, שסובר שאנדרוגינוס חצי זכר וחצי נקבה, בדין של כהן אנדרוגינוס שהגיע לי"ב שנה ויום א' ושהביא שתי שערות ונכנס לאהל המת, האם ילקה על איסור טומאת כהן או לא. כי לכאורה פטור ממ"נ, שהריהו חצי זכר קטן וחצי נקבה גדולה, ומדין חצי זכר אינו לוקה כי קטן פטור, ומדין חצי נקבה מותר כי נשים לא הוזהרו בטומאת מת. אלא שיתכן שלוקה ע"פ שיטת הרמב"ם שכתב בפ"ג מאבל (הל"ה) שהמטמא את הכהן אם

היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד הרי זה שטמאו לוקה. ולכן בציור של כהן אנדרוגינוס החצי נקבה חייבת מלקות משום שטמאה את החצי זכר קטן. אבל סיים הגר"מ זצ"ל שאינו בטוח שדין זה נכון, כי יתכן שהחצי קטן טמא את עצמו ולא שהחצי נקבה טמאה אותו וממילא פטורה, ובגלל ספק זה היה טרוד מאד.

הגר"ח זצ"ל אמר לבנו שבאמת הספק שלו יפה אלא שדעתו היא שבאמת לוקה בתורת ודאי. טעמו שמדין חצי זכר חייב מלקות משום שטמא את עצמו, כי ע"פ שיטת הרמב"ם הנ"ל אנדרוגינוס נעשה גדול משמביא סימנים והוא בן י"ב שנה ויום א' ונחשב גדול גמור - גם מדין חצי זכר ולא רק מדין חצי נקבה. ועוד אמר שמסתבר שילקה גם משום כהנת שטמאה את עצמה, כי זה שכהנת אינה מוזהרת על טומאת מת הוא משום שחפצא של טומאת נקבה אינה אסורה. ברם בכהאי גוונא בכהנת אנדרוגינוס הטומאה מהווה חפצא של טומאת זכר, כי האנדרוגינוס חצי זכר הוא, ולכן אפי' החצי נקבה מוזהרת שלא להטמא. ואמר שלו יצוייר כהנת שמתטמאה בטומאת זכר תעבור באיסור טומאה. וביאר כי בחפצא האנדרוגינוס מהווה בריה בפני עצמו לכ"ע, ומשום כך הגוף של כהן אנדרוגינוס קדוש בקדושת כהן וודאית. הקדושה חלה בחפצא של גוף האנדרוגינוס כולו ולכן אסור ודאי להטמא גם מדין חצי נקבה, כי גופה קדוש בקדושת כהן ודאית, והקדושה שבגופה מתחללת ע"י טומאה ולכן אסורה להטמא ולחלל קדושת גופה. והדברים נפלאים ומאירים עינים.

שם. דין הבדלה בסוכה אליבא דהגר"מ זצ"ל.

בקובץ סעודה על יין דנים הפוסקים אם חייב בסוכה או לא. ברם הגר"מ זצ"ל הקפיד להבדיל על יין בתוך הסוכה כי סבר שמצות ההבדלה קובעת היין להחשב סעודת קבע המחוייבת בסוכה.

דף כט:

רש"י ד"ה יבש, ז"ל דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו, עכ"ל. עיין בתוס' ד"ה לולב. פירש"י קשה משני טעמים: א) מאחר שדין נוי אינו אלא לכתחלה כמו שהוכיחו התוס', למה יפסל יבש בדיעבד. ב) בגמרא מפורש (לא.) שלולב יבש פסול משום דאתקיש לולב לאתרוג, "מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר", ואין זה חלות פסול ואנוהו, וצ"ע בביאור שיטתו.

ונראה לבאר את יסוד דין זה קלי ואנוהו ובכך לתרץ את שיטת רש"י התמוהה, דהנה במס' גיטין (כ.) איתא שהכותב את השם בס"ת בלי כוונת לשמה, לר' יהודה מעביר עליו

קולמוס ומקדשו, ורבנן סוברים שהספר פסול שאין שם זה מן המובחר. רב אחא בר יעקב מסביר את שיטתם דהם סוברים "דבעינן זה קלי ואנוהו וליכא". וכן איתא בגיטין (כד:) שאפי' ר' יהודה, המכשיר העברת קולמוס לקדש שם א' שנכתב שלא לשמה, פוסל אזכרות ס"ת שנכתבו כולן שלא לשמן, שאם יעביר קולמוס על כל האזכרות "מחזי כמנומר" - ופסול. מנומר פסול משום שחסרון נוי הוא.

מוכח מזה, כי לפעמים חסרון נוי פוסל בדיעבד. וצ"ע מהו יסוד הפסול של חסרון נוי. ונ"ל, שמזה מוכרח כי ישנן שתי הלכות בדין ואנוהו ונוי מצוה.

א) הלכה של נוי שאינו מסוים; כלומר, יש חיוב בכלל להתנאות לפניו במצוות ולעשות מצוות באופן מהודר. אמנם דין זה הוא הדור מצוה ונוי שאינו קצוב ומסוים. יש להדר - אבל בלי ההדור החפצא אינו בעל מום ואינו מופקע מנוי ואינו פסול. חיוב נוי זה הוא רק לכתחלה, שיש להתנאות לפניו במצות בס"ת נאה, טלית נאה, ציצית נאה וכו'. ברם אין כאן פסול כי החפצא אינו בעל מום. יש חובה להתנאות, אך הנוי אינו קצוב ומסוים. החפץ צ"ל נאה יותר מחפץ אחר, ברם יש חפצים אחרים יותר נאים מחפץ זה, א"א לומר שחסר נוי באופן מוחלט כבעל מום, דהא בכל אופן הרי החפצא נאה לעומת החפצים הגרועים בנוי ממנו.

ב) חסרון נוי גמור; באופן זה החפצא של מצוה נחשב לבעל מום המופקע מנוי לגמרי, ובאופן זה חסרון נוי הוי חלות פסול בדיעבד. יבש לרש"י הופך את הלולב לבעל מום מפני שהוא מופקע מנוי, ולפיכך לולב יבש פסול. וגם בס"ת, אם האזכרות כולן נכתבו שלא לשמן ועבר עליהן בקולמוס לקדשן, יש הפקעת נוי, ויש חלות שם מום - מנומר - הפוסל גם בדיעבד. ר"י וחכמים חולקים אם מום זה חל בשם א' או דוקא בהעברת קולמוס על כל האזכרות של הס"ת. מאידך גיסא - דין אגד הלולב אינו נכלל בנוי המעכב בדיעבד, אלא בנוי הראשון - בנוי שאינו קצוב - הדרוש לכתחלה בכל המצוות, ולפי' דין האגד בלולב הוא חובה לכתחלה לפי רבנן אבל אינו מהוה דין פסול, כי אפי' בלי האגד אין המינים בעלי מומים, ואינם חסרים נוי לגמרי כמו יבש, דיבש חסר נוי לגמרי ונעשה בעל מום ולכן פסול.

ב

נ"ל שלרש"י (עיין בתוס' ד"ה בעינן) היה קשה, מדוע אומרת הגמרא כאן כי יבש פסול ביו"ט שני אבל פסול חסר כשר ביו"ט שני (לקמן ל"ו:). התירוץ לדעתו הוא כי חסר הוא פסול שחל דוקא במצות ד' המינים (מדין ולקחתם לקיחה תמה), וחכמים הקילו

והכשירו פסול זה ביו"ט שני, אבל יבש פסול מדין הפקעת נוי וחלות שם מום והוא דין בכהת"כ שפוסל גם מצוות אחרות (כגון שמות ס"ת). פסול שחל במצוות בכהת"כ פוסל לולב ואתרוג גם ביו"ט שני. וז"ל של רש"י בגמרא בד"ה בשלמא: יבש פסול בדרבנן נמי כיון דמצוה היא משום זכר למקדש בעינן הדור מצוה עכ"ל. ר"ל, כי יבש פסול מדין הפקעת הדור מצוה, שהוי חלות פסול מום בכל התורה כולה, ואינו פסול שחל בד' המינים בלבד, כמו הפסול של חסר. ולפיכך, יבש פסול כל ז', וחסר פסול ביו"ט הראשון בלבד.

ולפי"ז, כשהסוגיא (לא.) פוסלת יבש מטעם הדר, אינה רוצה לומר כי הפסול של יבש הוא חלות שם פסול מיוחד לד' המינים (כמו חסר), אלא באה להוכיח שמאחר שהתורה הטילה על האתרוג שם הדר, מסיקים כי כל מום שמפקיע חלות הדר הוי פסול גמור, כי הוי הפקעת נוי ומום דפסול בכהת"כ. אתרוג יבש מכיון שאינו מהודר וחסר נוי לגמרי, פסול הוא כמו בכל מצוות התורה, כדחזינן בס"ת. והואיל ופסול יבש הוא מטעם מום, ס"ל לרש"י שאין הבדל בין ביו"ט ראשון ובין ביו"ט שני, כי יבש הוא פסול של כהת"כ מטעם זה קלי ואנוהו ואינו פסול מיוחד לד' המינים בלבד.

בזה מתורצת קושית התוס' על רש"י - דהגמרא לומדת את הפסולים מהפסוק של הדר. התירוץ הוא, שהפסוק קובע את השיעור של נוי המעכב בד' המינים. הדר הוא שיעור בזה קלי ואנוהו המעכב בהכשר החפצא דד' המינים, ואי ליכא הדר לגמרי - פקע זה קלי ואנוהו ומעכב, כי החפץ נחשב כבעל מום, שאינו נאה בכלל והוא מאוס למצוה. דזה קלי ואנוהו הוי פסול בכהת"כ - כשליכא נוי לגמרי, והוי חפצא דבעל מום. וכן הוא לשונו של הרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ט), כי חסרון הדר ונוי גמור משוה את החפצא בעל מום ופסול.

חסרון אגד לרבנן אינו הופך את המינים לבעלי מומין, כי אינו אלא דין נוי בעלמא כדי להתנאות לפניו במצוות. אמנם גם בלי האגד המינים נאים הם, כי יש חפצים יותר גרועים מהם, ואינם בעלי מומין, ולפיכך דין האגד הוא דוקא לכתחלה.

עיין ברש"י לקמן (לו: ד"ה אלא) וז"ל לרב דאמר אין זה הדר כו' דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו וכו'. מה פירוש המילים "הואיל ומזכיר שם שמים עליו". נ"ל, כי רש"י מגביל את הפסול של מומין והפקעת נוי למצוות שיש בהן הזכרת שם שמים. בשאר מצוות - מום אינו פוסל. הפסול של מום נוהג בס"ת משום שישנה בו חלות שם שמים בעצם קדושתו, ועוד כי גם בס"ת י"ל כי הפסול ואנוהו אינו פוסל בשאר התיבות, דרק באזכרות, בשמות עצמן, הפקעת

נוי מעכב, כי יש לדרוש את הכתוב "זה א' ואנוהו" כפשוטו, אותיות השם המופקעות מנוי פסולות [עיין פירוש זה בחדושי חתם סופר בסוגיות של מס' גטין (כ.)]. פסול מומין נוהג גם בקרבן וקדושתו שישנה עליו חלות שם שמים.

ג

יוצא דלרש"י יש חלות שם שמים במצות לולב. נראה כי אין רש"י דעת יחיד כי הרבה הוכחות ישנן לשיטתו:

א) הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ט - י) כותב: ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה זו של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל וילך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלש פעמים בכל רוח ורוח וכו' והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל וכו', מדבריו משמע כי נענועי הלולב בשעת הלל מהווים קיום בעצם מצות הנטילה. הנוטל בלי נענועים בשעת הלל מקיים את עיקר המצוה אבל חסר קיום מצוה מלאה ושלמה. לדעת הרמב"ם נענועים בשעת ההלל מהווים קיום במצות נטילת לולב עצמה, ע"י נענועים מחבר את קיום הלולב עם אמירת שירה והלל להקב"ה, מצוה כהלכתה מתקיימת רק כשאדם נוטל ד' מינים בהלל והודאה. אמירת ההלל בשעת נענועים היא הקובעת שם שמים בלולב.[74]

ב) הראב"ד כותב בשם הירושלמי כי יבש פסול משום לא המתים יהללו וכו' (פ' ח' מהל' לולב הל' ט'), יבש פסול משום שא"א לקיים בו מצות הלל למקום. לכאורה הדבר צ"ע, כיון שאמירת הלל אינה מעכבת - למה נפסל יבש.

וצ"ל, אמנם אין הלל מעכב את עיקר קיום המצוה כל זמן שד' המינים ראויים לשבח והודאה, אבל בשעה שהמה מופקעים מהלל והודאה - פסולים המה לגמרי: חזינן, כי שבח והודאה והזכרת שם שמים מהווים חלק ממצות ולקחתם ותנאי בהכשר החפצא ללקיחה.

ג) הריטב"א (לעיל ט.) מחלק בין לולב לסוכה בפסול מצוה הבאה בעבירה, וסובר דפסול זה אינו נוהג בסוכה אלא בלולב משום שבא לרצות כמו קרבן. לכאורה הדברים תמוהים, מה ענין רצוי ללולב. ובהכרח דהריטב"א סובר כי חלות שם שמים חלה בגופה של מצוה זו, ולולב בא לרצות כדי לעצור רוחות רעות וטללים רעים (לקמן לז:) כמו קרבן.

ד) עיין בסוגיא (לב:) אר"י שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח כו' אימא וכדי לנענע בו, ע"כ. הלכה מסויימת נאמרה בשעורי לולב כי צריך הוא להיות גבוה מכולם כשעור טפח. שעור זה הוא דין דאורייתא (נדה כו.), עיין ברש"י שם שכתב, וז"ל, שיהא

[74] ועיין תוס' פסחים (ז:) ד"ה לצאת, בשאג"א סי' ק"ח, בטור סי' תרנ"ב, בש"ע שם סעיף א' ובט"ז שם.

שדרו של לולב יוצא למעלה מן ההדס כשם שהוא גבוה במינו מכולן, ע"כ. למה הוצרך רש"י להוסיף משום שהוא גבוה במינו מכולן אם הסוגיא כבר אמרה כדי לנענע בו. נ"ל כי קיום הנענועים וחלות ההלל וההודאה משתייכים בעיקרם ללולב כדכתיב "אז ירננו עצי היער", רק על ידו מצטרפים שאר המינים לקיום הנענועים ההלל וההודאה, והטעם - כרש"י - מפני שהוא גבוה במינו מכולם - הוא המין הגורם קיום ההלל וההודאה, דרך הלולב מתקיימת הודאה ע"י שאר המינים, לכן הלולב צריך לצאת מן ההדס והערבה טפח בשעת נטילה כי הוא החפץ הקובע את קיום ההלל והודאה, והלל והודאה לשם הם חלות בעצם מעשה הנטילה עצמה.

ה) מברכים "על נטילת לולב" כי הוא "גבוה במינו מכולן" (לז:). לכאורה הדברים חסרים ביאור, אלא כמו שנתבאר הלולב הוא המין העיקרי בקיום ההלל וקריאת שם שמים ולפיכך מברכים דוקא עליו. [ונ"ל בביאור הדבר, כי כל היצירה מרננת זמירות ליוצר הכל כדכתיב ההרים וכל גבעות וכו' יהללו את שם ד' וכו', ועץ התמר כשמנענע ברוח שר ומרנן תהלות ליוצר הכל יותר מג' המינים האחרים מפני שגבוה במינו מכולם].

ו) מצות הלולב במקדש כל שבעה נלמדת מהפסוק "ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים" (לקמן מא א, מג.), בשמחה במקדש יש חלות שבח לשם. והנה הרמב"ם (פ"ח מלולב הלי"ב) מביא כמקור לשמחת בית השואבה אותו הפסוק שנאמר בנטילת לולב כל שבעה במקדש. שמחת בית השואבה בעיקרה היתה שמחה של דברי שירות ותשבחות (עיין שם ברמב"ם), א"כ גם נטילת לולב במקדש כל ז' היא חלות מצות שיר ושבח, ומסתבר כי בדומה לקיום של "ושמחתם" בלולב שבמקדש כן גם במצות "ולקחתם" בגבולין יש יסוד של הלל והודאה.

מכל אלה הראיות בע"כ מוכרח כי ישנה חלות הזכרת שם שמים בעצמה של מצות הלולב, לפיכך לרש"י חל בה פסול מום והפקעת נוי.

ועיין בבעל המאור הכותב כי פסול היבש מקורו בגזה"כ של הקריבהו נא לפחתך הנוהג בקדשים. ולכאורה תמוה. אמנם בב"ב (צז:) אנו מוצאים כי פסול הקריבהו מתיחס גם לקידוש היום. מה השייכות בין פסול קדשים לקדוש היום ולולב. אלא הביאור הוא שפסול הקריבהו נא לפחתך - שבעיקרו הוא פסול מאוס - מצטרף לכל מצוות שחל עליהן שם שמים, ולכן קידוש על היין, שמקורו הוא באמירת שירה על היין וסידור שבחו של מקום על הכוס, ולולב, שבעיקר מצותו יש חלות שם שמים בהלל והודאה, חל עליהן הפסול הקריבהו נא לפחתך כמו בקרבנות.

יש שני דיני מאוס: א) דין מאוס מחמת עבירה וע"ז הנוהג בכל המצוות אפילו כשאין בהן חלות שם שמים (עיין ברמב"ם פ"א מציצית הלי"א) ובגמ' ע"ז (מז.) ב) דין מאוס של דבר שיש בו מום ושאינו מן המובחר, הנלמד מגזה"כ הקריבהו נא לפחתך, המשתייך רק לקרבנות ולמצוות שיש בהם חלות שם שמים וסדור שבחו של מקום, כמו קדוש על היין ונטילת לולב, ובכך מבוארת שיטת בעה"מ.

שם. רש"י ד"ה ושל עיר הנדחת. וז"ל משום דלשרפה קאי כו' וכיון דהאי לשרפה קאי אין שעורו קיים דכשרוף דמי, עכ"ל. דברי רש"י צ"ע, דהא ר"ש סובר כל העומד לשרוף כשרוף דמי (מנחות קב:) לענין טומאת אוכלין, ורבנן חולקים וסוברים שאינו כשרוף דמי, ואנן כרבנן קאי.

וי"ל, כי רש"י סובר דדוקא כשעומד לשרפה אמרי' כתותי מכתת שעורה, דלגבי חלות שעורים אף הרבנן מודו לר"ש דכשרוף דמי ואין הכשר שעור. הם סוברים דלאו כשרוף דמי בדברים שאינם זקוקים לשעור כמו טומאת אוכלין[76] וגט[75], אבל כשיש חלות שעור מודים דכשרוף דמי וכתותי מכתת שיעוריה, ור"ש סובר דאף בדברים שאינם צריכים שיעור כשרוף דמי[77]. (עיין ברש"י לקמן (לא:) ובפרושו באשרה דמשה ובדברי התוס' שם.)

שם. במשנה - נקטם ראשו כו' פסול. רש"י מפרש שנקטם ראשו פסול משום דלא הוי הדר. יש להבין, למה לא כתב שפסול מטעם חסר - דלכאורה הוא טעם יותר פשוט. ובפשטות נ"ל, שהדר פסול כל שבעה לרש"י, וחסר פסול רק ביום ראשון, ולפיכך נקט את הפסול החמור שפסול כל שבעה, אבל אה"נ דנקטם פסול לרש"י גם משום חסר.

ברם יש לעיין האם פסול החסר נוהג בלולב בהדס ובערבה, או"ד פסול החסר נוהג דוקא באתרוג. ולפי"ז יתכן דמשום כך השמיט רש"י את הטעם של חסר מפסול נקטם ראש הלולב, כי לדעתו חסר פוסל רק באתרוג ולא בשאר המינים. (ועיין בהגהת הגרעק"א או"ח סי' תרמ"ה.)

והנה בנקטם ראש ההדס קיימת מחלוקת בין הראשונים אם הוא כשר או פסול, ועיין ברמב"ם ובראב"ד (פ"ח מלולב הל"ג - ו) ובר"ן (לד:). ושיטת הרמב"ן היא שנקטם ראש ההדס כשר "מפני שהוא עבות בעלין אין הקטימה ניכרת בו", ונראה, כי סברה זו היא מטעם הדר, כי בחסר אין זו סברה לחלק. חזינן לכאורה דלדעת הרמב"ן פסול החסר חל דוקא באתרוג, ושאר המינים פסולים רק מטעם הדר ולא מטעם חסר, והדבר צ"ע.

[75] עיין בר"ן על הרי"ף פרק שני דמס' גיטין, ובגר"א אה"ע (סי' קנ"ד ס"א אות ב') ובתוס' סוטה (כה: ד"ה לאו).
[76] עיין בתוס' פסחים (עג:) ד"ה לאימת, ורש"י לשיטתו שאוכלים מקבלין טומאה בכ"ש.
[77] עיין בספר ערוך לנר כאן ובספר אור זרוע הגדול - מסכת ע"ז סי' עט"ר.

שם. תוס' ד"ה נקטם כו' לכאורה מיירי בשני עלין האמצעיים היוצאין מראש השדרה כו' וצ"ל דנקטם ראשו מיירי ברוב העלין העליונים עכ"ל. בהדס וערבה - אם פסול נקטם הראש נוהג בהם - חל הוא בעץ שלהם ולא בעליהם. לכאורה לשדרת הלולב יש דין עץ ולשאר הלולב יש דין עלים. לפי"ז הדעה הראשונה בתוס' סוברת שפסול נקטם הראש נוהג בתיומת דוקא, כלומר רק בעץ הלולב. הדעה השניה סוברת שנקטם ראש הלולב פוסל גם בעלי הלולב, ואם נקטמו רוב העלין הלולב פסול, ואע"פ שנקטם בהדס ובערבה חל דוקא בעץ - דפשוט אינו שייך בעלים - בלולב דשייך נקטמו רוב העלין יש פסול נקטם גם בעלין.

שם. תוס' ד"ה נפרצו עליו. רש"י מפרש שהעלים נפלו לגמרי מן השדרה. וצ"ע, דלכאורה אם כל העלין נפלו אין חפצא דלולב קיים כלל, ורש"י מפרש את הפסול רק מדין הדר, וצ"ע. ובע"כ צ"ל, כי אע"פ שרוב העלים נפלו לרש"י - מעוטם נשארו. והנה במצות הערבה שבמקדש יוצאים עם עלה אחד בבד א' (מד:). חזינן, דכשיש עלה א' יש חלות שם חפצא של ערבה, וכן הוא בלולב לדעת רש"י - יש חפצא דלולב אלא שפסול מטעם הדר.

אמנם, עיין ברמב"ם (פ"ז מלולב הל"א), וז"ל כפות תמרים האמורות בתורה הן חריות של דקל כשיצמחו קודם שיתפרדו העלין שלהן לכאן ולכאן אלא כשיהיה כמו שרביט והוא הנקרא לולב, ע"כ. משמע מדבריו שאם נפרצו עליו אין כאן מין כפות תמרים ואינו חפצא של לולב כלל, וצ"ע. לפי"ז, דין נפרצו עליו לכאו' צ"ל פסול לרמב"ם כל שבעה, ומהרמב"ם (פ"ח שם הל"ט) משמע כי לולב שנפרצו עליו אינו פסול אלא ביום הראשון בלבד, וצ"ע.

שם. במשנה - לולב כו' והיבש פסול. לרש"י פסול מטעם הדר ומטעם ואנוהו, עיין לעיל בשעורים.

עיין בראב"ד (פ' ח' מהל' לולב הל' ט') המביא בשם הירושלמי כי יבש כמת ופסול כל שבעה. נראה כי הוא סובר שפסול היבש מפקיע את עצם חלות השם של מין לולב מהחפצא, ואין כאן נטילת חפצא של לולב כלל, ומפני כך פסול כל שבעה.

בשעת הדחק פוסק הרמב"ם כי לולב יבש כשר, וזה לשיטתו שיבש הוא פסול הדר. לולב יבש אינו הדר ופסול במקום שיש לולב יותר מהודר ממנו. בשעת הדחק בלי אפשרות אחרת לולב יבש נחשב הדר וכשר.

וי"ל, דהדר מעכב מדין זה קלי ואנוהו כנ"ל בראשית השעורים לפרק זה. ומסתבר דזה קלי מעכב רק כשיכול להתנאות - דאז חייב בנוי, אבל בשעת הדחק שאין נוי בנמצא

אינו מעכב. אם נוטלו באופן של שעת הדחק אינו מבטל את מצות זה קלי שהוא היסוד של פסולי ההדר[78]. והנה, בעל המאור הביא את הפסוק של הקריבהו נא לפחתך שאסור להביא קרבן מן הגרוע, ומשווהו לדיני הדר בלולב. ומתקבל על הדעת שכשליכא טובים מאלו הגרועים בשעת הדחק נחשבים כטובים וכשרים להקרבה. וכן בלולב, כשליכא חפצים יותר טובים גם הגרועים נחשבים כטובים וכשרים ללקיחת מצוה.

הגר"א (או"ח סי' תרמ"ט ס"ו) מחלק בין אתרוג שכתוב בו הדר במפורש שאפילו בשעת הדחק אתרוג יבש פסול לבין שאר המינים שבשעת הדחק יבשים כשרים. נ"ל, שהוא סובר כי באתרוג דין ההדר קובע את עצם חלות שם המין ואם אינו הדר אין כאן אתרוג, אבל בשאר המינים הדר אינו דין בעצם שם המין אלא הוי דין פסול. בשעת הדחק יבש בשאר המינים אינו פסול ונחשב הדר, כי כזה החפץ הוא הכי מהודר שישנו ושנמצא - כרמב"ם.

הראב"ד פוסל אפי' לולב יבש בשעת הדחק - לשיטתו כי יבש אינו חפצא של ד' מינים כלל והוא כמת (פ"ח מלולב הל"א).

שם. במשנה - כדי לנענע בו. עיין ברש"י ובגמרא (לב:). יש לחקור בטפח כדי לנענע בו אי הוי שעור בחפצא או רק היכי תמצא לאפשר נענועים, ונ"מ אי אמרי' כתותי מכתת השעור בטפח זה באופן שנתחייב בשרפה. ועיין ברש"י ד"ה של עיר דאמרי' כתותי מכתת על הטפח. חזינן דהוי שעור, וכן מוכח בסוגיא בנדה (כו.) "ה' טפחים הם", עיין שם.

אלא שבזה יש לעיין האם הוי הטפח שעור בפני עצמו או שעור א' עם שאר ג' הטפחים שבלולב להשוות שעור של ד' טפחים.

יתכן שחקירה זו תלויה במחלוקת בין רש"י ותוס' (לקמן לב:) בתוס' ד"ה צא, שרש"י משוה את מדידת הטפח הרביעי למדידת שלשת הטפחים, אבל בעלי התוס' מבדילים ביניהם, כי ג' הטפחים נמדדים באופן שונה מהטפח הרביעי, עיין שם. וי"ל, כי לרש"י הטפח הרביעי הוי חלק מעצם שעור הלולב עצמו ונמדד בדרך אחת עם יתר הטפחים, אבל לתוס' מדידת ג' הטפחים בלולב לחוד והטפח הרביעי לחוד, כי סוברים, שהטפח הרביעי אינו שעור בגוף הלולב אלא שעור בנענועים. שעורי גוף הלולב נמדדים לחוד וטפח של נענוע לחוד.

ויצא נ"מ בהדסים גדולים יותר מג' טפחים - למשל בגובה ז' טפחים - האם הלולב צ"ל עוד טפח גבוה מההדסים - להיות גבוה ח' טפחים. אם דוקא יש חלות דין שעור של

[78] אמנם צ"ע בדין ס"ת מנומר בשעת הדחק אי כשר או פסול ומ"ש מלולב יבש לרמב"ם.

ד' טפחים בלולב אין הלולב צ"ל באופן זה טפח יותר גבוה מההדסים, אבל אם הטפח האחרון הוא דין בנענועים - גם באופן זה הלולב צ"ל גבוה מההדסים טפח כדי לנענע בו, עיין בפוסקים[79], ועיין לקמן בשעורים (לב.).

ענין פסולי ד' המינים כל שבעה

בדין פסולי ד' המינים כל שבעה יש לבאר ד' שיטות בראשונים: 1) רש"י; 2) תוס': 3) רמב"ם; 4) ורמב"ן. ועיין לקמן (מא.) במשנה, דיש מצוה מה"ת במקדש כל ז' מקרא ושמחתם; ובגבולין, יש מצות ולקחתם ביום הראשון מדאורייתא, ושאר הימים מדרבנן זכר למקדש מתקנת ריב"ז.

בכל שיטה ושיטה לעצמה חייבים לדון בשלשה ענינים: א) דין הפסולים ביום הראשון מדאורייתא במצות ולקחתם. ב) דין הפסולים במקדש מדאורייתא במצות ושמחתם בכל שבעת ימי החג. ג) דין הפסולים בזמה"ז בגבולין מדרבנן בשאר הימים שנוטלים שבעה זכר למקדש.

בסוגיא שלפנינו (כט:) כתוב שיבש וגזול פסולים כל שבעה בו בשעה ששאול פסול דוקא ביום הראשון. בסוגיא להלן (לו:) כתוב שחסר פסול ביום ראשון בלבד וכשר בשאר הימים.

הנה הביאור בשיטות הראשונים:

שיטת רש"י:

וז"ל - בשלמא יבש פסול מדרבנן נמי כיון דמצוה היא משום זכר למקדש בעינן הדור מצוה, עכ"ל. ולקמן (לו:) ד"ה בשלמא כתב וז"ל: ביו"ט ראשון שלקיחתו מן התורה ובעינן לקיחה תמה כו' וביו"ט שני נפיק ביה כו' אע"ג דלא היה שלם אלא לרב דאמר אין זה הדר כו' אפי' בשני נמי לרב לא נפיק דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו וכו'. לרש"י, במקדש מדאורייתא כל הפסולים פסולים כל שבעה, ודוקא בגבולין מדרבנן בשאר הימים יש קולא לצאת בשאול ובחסר אבל לא עם חפצא שאינו הדר, אך ביום הראשון בגבולין מדאורייתא כולם פסולים.

ונראה, דלרש"י, במצוה דרבנן בגבולין בזה"ז, הפסולין של חסר ושאול כשרים, והוא משום שחסר ושאול מהווים פסולים מיוחדים, שחלים מדאורייתא דוקא במצות ד' המינים, ורבנן הקילו בם בשאר הימים, משא"כ הפסולים מטעם הדר ומומים, דאלו פסולים מדין נוי מצוה, וחלים בכל התורה כולה, ולפיכך אפי' במצות הנטילה מדרבנן בשאר ימי החג החמירו בהם רבנן ופסולים. ועיין בשעורים לעיל בריש הפרק ביאור

[79] או"ח (סי' תר"נ ס"ב), בש"ע הגרש"ז שם סעיף ב' ובספר כף החיים שם אות ט'.

מלא בשיטת רש"י ובדין נוי מצוה, דסובר דלפעמים מהווה פסול גם בדיעבד ולא רק דין הדור מצוה לכתחלה, ופסול בכל התורה כולה ולאו דוקא במצות ד' המינים, משא"כ שאול וחסר דפסולים רק במצות ד' המינים - ובפסולים אלו בזה"ז הקילו הרבנן בשאר הימים בגבולין. מ"מ, מדאורייתא לרש"י, אין חילוק בין מצות ולקחתם למצות ושמחתם, כל הפסולים חלין בשתיהן, וכנראה, סובר דמהוות מעיקרא דדינא מצוה אחת, ולכן אותם הפסולים חלים בשתיהן.

דהנה יש לעיין במצות ולקחתם ושמחתם - האם הווין מעיקרא דדינא מצוה אחת או שתי מצוות מיוחדות. ונ"מ לפסולים, דאי מצוה אחת הן - שוות בדיני הכשר ופסול, אבל אי הויין שתי מצוות מיוחדות אין להשוותן בדיני הכשר ופסול. רש"י סובר כנראה דמצוה א' הן ולכן משווה אותן לגמרי, כל הפוסל במצות ולקחתם פוסל בושמחתם, פסולי חסר והדר ושאול נוהגים בין בגבולים ביום הראשון ובין במקדש כל שבעה, משום דמצוה א' יש ביום הראשון בגבולין ובמקדש כל ז', עם דין אחד של הכשר ופסול.

עוד נ"מ היוצא מהיסוד הזה במי שלוקח לולב במקדש ביום הראשון של החג, האם הוא מקיים שתי מצוות, בין ולקחתם ובין ושמחתם, או"ד מקיים רק מצוה אחת. אם שתי מצוות שונות הן בעיקר דיניהן מקיים שתי מצוות ויש לו שני קיומי מצוות דשתיהן נוהגות בראשון, אבל אם מעיקר חלות דיניהן מהוות מצוה א' מקיים רק מצוה א' בלבד, והיינו ולקחתם לכם ביום הראשון ולא מצות ושמחתם, דקיום ושמחתם הוי המשך מצות ולקחתם, ומתחילה דוקא ביום השני במקדש ואיננה בראשון. ומכיון שרש"י סובר שמעיקר הדין שוות ומצוה א' הן, דשוות לגמרי לגבי הכשר ופסול - הנוטל לולב במקדש מקיים דוקא המצוה האחת של ולקחתם ולא יותר, כי מצות ושמחתם מתחילה ביום השני ומהוה המשך למצות ולקחתם בשאר הימים במקדש, אבל אינה מצוה מסויימת בפני עצמה בראשון, כי בראשון מקיימין דוקא מצות ולקחתם ולא יותר - ואפי' במקדש. **שיטת** התוס'.

עיין בתוס' ד"ה בעינן (כט:), וז"ל, משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן זכר למקדש כו' הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכן בהדר משום הדור מצוה אבל בחסר ושאול לא תקון וכו'. התוס' דוחים את פירוש רש"י שטעם פסול ההדר הוא מדין "זה קלי ואנוהו", עיין בתוס' ד"ה לולב, אך הם מקבלים את שיטתו שהדר פסול כל שבעה במצוה דרבנן כמו במצוה דאורייתא, אבל שאול וחסר כשרים במצוה דרבנן. ויש לברר מה ההבדל בין הדר לשאול וחסר.

ונראה, כי לתוס' יש שני פסולים בד' המינים: א) פסולי חפצא; ב) פסולים בקיום הגברא. חסרון הדר ומומים פסולי חפצא הם. אבל לדעתם שאול וחסר פסולים רק בקיום מצוה של הגברא ובמעשה הלקיחה, אבל לא בחפצא. ולכן הנ"מ בשאר הימים. דין ההדר קובע פסול והכשר של החפצא ומשום כך נוהג בכל הימים, (ור"ל התוס', "משום הדור מצוה", כלומר, משום הכשר החפצא), אבל שאול דין במצות הגברא - שאינו יוצא בלולבו של חבירו - וחסר דין במעשה לקיחת הגברא - שאין לו לקיחה תמה - אבל בכל אופן החפצא עצמו אינו פסול, ולפיכך אין הפסולים האלו חלים בזמה"ז מדרבנן. וחדוש גדול יש בתוס' שחסר אינו פסול בעצם החפצא אלא שפוגם את לקיחת הגברא שאינה לקיחה תמה - ודין הוא בהכשר המעשה בלבד.

ברם בין לרש"י ובין לתוס' כל הפסולים נוהגים כל שבעה מדאורייתא במקדש - בין פסולי יבש והדר ובין פסולי חסר ושאול, ושאר ראשונים חולקים עליהם כדלהלן. רש"י ותוס' סוברים שהכתוב ושמחתם במקדש מאריך את זמן מצות ולקחתם במקדש לשבעת ימים, ומעיקר דינן הן מצוה אחת. הנוטל לולב במקדש ביום ראשון מקיים את מצות ולקחתם ובשאר ששת הימים אותה המצוה עצמה מתקיימת ע"י הפסוק ושמחתם, מפני כך כל הפסולים דאורייתא של יום ראשון, שאול, חסר והדר - פסולים כל שבעה במקדש, וע"ז חולקים ראשונים אחרים כדלהלן.

שיטת הרמב"ם.

ז"**ל** הרמב"ם (פ"ח מהל' לולב הל"ט) - כל אלו שאמרנו שהם פסולים מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגנבה ביום טוב ראשון בלבד אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר והפסלנות שהוא משום עבודת כוכבים או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים פסול עכ"ל. משמעות לשונו סתומה ובלתי מפורשת, שאין הרמב"ם מחלק בשאר הימים בין מצות הלולב במקדש מדאורייתא למצות הלולב בזהמ"ז בגבולין מדרבנן - אלא פסולי מומים ולכם הם כשרים בכל אופן בשאר ימי החג, ועכו"ם ואסורי אכילה בלבד פסולים בשאר הימים[80]. ונראה שהרמב"ם סובר שמצות ושמחתם במקדש ומצות ולקחתם בגבולין הן שתי מצוות שונות, ולכן פסולי מצות ולקחתם כמו הדר ולכם אינם נוהגים בושמחתם, אלא שמ"מ זקוקה גם מצות ושמחתם לחפצא של ד' מינים. חסרון היתר אכילה לדעת הרמב"ם מפקיע את חלות שם הפרי של אתרוג, כי אין אתרוג שאסור באכילה נקרא פרי עץ הדר וחסר עצם החפצא של אתרוג,

[80] עיין בערוך לנר (כט:) ובעונג יו"ט או"ח סי' ט'.

ומפני כך גם א"א לצאת בו גם ידי מצות ושמחתם במקדש[81] ומצות ולקחתם. ולכן אין יוצאים במקדש גם בעכו"ם - שכתותי מיכתת שיעוריה, כי עצם שיעורי החפצא של ד' המינים חסרים ואין כאן חפצא של מצוה בכלל, משא"כ בשאר הפסולים כהדר ולכם - דחלים מדין פסול - מ"מ עצם החפצא של ד' המינים קיים - ולכן חלים דוקא במצות ולקחתם ולא במצות ושמחתם.

יוצא, שלדעת הרמב"ם, מצות ושמחתם מהווה מצוה בפני עצמה בחלות שמה וקיומה, ואין היא חלות מצות ולקחתם לששת ימים נוספים, ולכן אליבא דהרמב"ם כל פסולי מצות ולקחתם אינם שייכים לושמחתם. זקוקה ושמחתם במקדש דוקא לחפצא של לולב ואתרוג, כי אין מצות ושמחתם מתקיימת במינים אחרים. ובאתרוג שאסור באכילה, ובכתותי מיכתת שעוריה חסר עצם החפצא של אתרוג ולולב, ולכן חלים במצות ושמחתם. משא"כ מומין ושאול, דהחפצא של מצוה קיים אלא שנפסלו. הפסולים במצות ולקחתם אינן חלין במצות ושמחתם.

יוצא שקיימת מחלוקת יסודית בין רש"י ותוס' מצד אחד לבין הרמב"ם מצד שני. לרש"י ותוס' - מצות ושמחתם היא המשך דמצות ולקחתם מדאורייתא, ולפיכך שוות בכל דיני הכשרן ופסולן. לפי הרמב"ם - שתי מצוות שונות הן, אלא ששוות דוקא במין ובחפצא של מצוה, ברם אין הלכותיהן דומות כלל בדיני הכשר ופסול.

אלא דאי קשה הא קשה - מדוע מכשיר גזול ומצוה הבאה בעבירה בשאר הימים במקדש מדאורייתא, דהא גזול אינו פסול דוקא במצות ולקחתם אלא בכל התורה כולה בכל המצוות, ומ"ש מצות ושמחתם משאר מצוות התורה, והדבר צ"ע, ויתר הראשונים חולקים עליו, וצ"ע.

שיטת הרמב"ן.

ז"ל במלחמות: וביום הראשון בעינן לכם ובשני אפילו במקדש יוצא הוא בלולבו של חבירו כו' ל"ש ביו"ט ראשון ל"ש ביו"ט שני דבכל לולב הניטל מה"ת קתני הגזול והיבש פסול כו' ובגמ' ירושלמי כו' כל הפסולין אינן פסולין אלא ביו"ט הראשון בלבד דבר ברור הוא להכשיר הפסולין ביום שני במדינה וכו' עכ"ל.

הרמב"ן סובר כי כל פסולי ד' המינים נוהגים במקדש כל ז' חוץ מלכם שנוהג דוקא ביום הראשון, ברם בשאר הימים בגבולים כל הפסולים כשרים.

בבאור שיטתו אמר הגר"מ זצ"ל בשם אביו הגר"ח זצ"ל שסובר הרמב"ן כי עיקר קיום מצות ושמחתם שונה היא ממצות ולקחתם, דשתי מצוות נפרדות הן, מכל מקום דיניהן

[81] עיין בפיהמ"ש לרמב"ם בפרקין ובשעורים להלן בסוגית היתר אכילה.

שוים לגבי הכשר החפצא למצוה, דחפצא שהוא פסול לולקחתם פסול לושמחתם, ולפיכך דיני הדר וחסר המהווים לרמב"ן פסולים בחפצא חלים בין במקדש ובין במדינה דין תורה כל שבעה. ברם דין לכם הוא במעשה המצוה ובקיום הגברא, דשאול אינו פסול בחפצא ורק פסול בלקיחת הגברא. דיני לקיחה נוהגים במצות ולקחתם ולא בושמחתם המהווה מצוה מיוחדת לעצמה.

ברם ז"ל הרמב"ן: בשלמא יבש בעינן הדר דהדר דשמא אתרוג כתיב כל היכא דבעינן אתרוג בעינן הדר וכו'. נראה, שלשון זה ברמב"ן קשה לפירוש הגר"ח זצ"ל, כי משמעה שהדר פסול במקדש כל שבעה משום שהדר אינו דין פסול בעלמא אלא שהדר הוי דין בעצם חלות השם של אתרוג - אתרוג שאינו הדר אינו מין אתרוג כלל (ועיין לעיל בשיעורים בשם הגר"א לגבי יבש בשעת הדחק), ולפיכך פוסלו במקדש, אבל לא משום שהוא פסול בעלמא בחפצא כסברת הגר"ח. וא"כ אין הרמב"ן משוה ושמחתם ולקחתם בדיני הכשר ופסול, מכיון דשתי מצוות הן, אלא שסובר שדבר שאינו הדר אינו חפצא של אתרוג כלל ולכן אינו ראוי לושמחתם[82].

הגר"ח זצ"ל דחה משמעות זו, ששאל, אם אתרוג שאינו הדר לרמב"ן אינו מין אתרוג כלל - למה מכשירו הרמב"ן בזהמ"ז בגבולים, כי אפי' המצוה מדרבנן זקוקה למין אתרוג, ובע"כ צ"ל, טען הגר"ח זצ"ל, כי לשונו זה לאו דוקא, אלא ר"ל, כי הדר פסול הגוף הוא, ואינו כשאול שהוא פסול גברא במעשה המצוה. באמת, בשאר מקומות, הרמב"ן במלחמות קורא לחסרון הדר "פגמי אתרוג ולולב", משמע שהוא דין פסול הגוף סתם אבל לא הפקעת עצם המין, וצ"ע. (ועיין לעיל בשיעורים על המשנה ובביאור חסרון הדר אם דין פסול הוא או דין הפקעת מין הוא.)

פסולי ד' המינים ביו"ט שני של גליות

זייל הרמב"ם: כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגנבה ביו"ט ראשון בלבד אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר עכ"ל (פ"ח מהל' לולב הל"ט).

יש להעיר מדוע הזכיר הרמב"ם את הדין של יו"ט שני בפני עצמו. ואמר הגר"מ זצ"ל כי הרמב"ם סובר שרק קיום של "ושמחתם" הנוהגת בשאר הימים מתקנת ריב"ז מקיימים בלקיחת פסולים, אבל מצות ולקחתם זקוקה לכשרים. ביו"ט שני של גליות ישנן שתי מצוות מדרבנן: 1) "ולקחתם" מדין יו"ט שני; 2) "ושמחתם" מתקנת ריב"ז. הרמב"ם סובר דלכתחילה חייבים לקחת כשרים ביו"ט שני מדין "ולקחתם" ורק בדיעבד יוצאים

[82] לפי"ז לרמב"ן חסר צ"ל כשר במקדש דאינו הפקעת מין ורק חלות פסול בעלמא, וצ"ע.

בפסולים את מצות "ושמחתם" מתקנת ריב"ז, לפיכך הטעים הרמב"ם "ביו"ט שני עם שאר הימים", כלומר ביו"ט שני הנכלל עם שאר הימים במצות "ושמחתם" יוצאים בפסולים. מ"מ לפי דעת הרמב"ם לכתחלה זקוקים ליטול כשרים ביו"ט שני.

ברם נ"ל, שממה שאין נוטלין לולב בזה"ז בגלות בשמיני עצרת, מוכח כי לגבי נטילת לולב בסוכות אינו נוהג דין ספיקא דיומא. יוצא דביו"ט שני של גליות יש דוקא מצות "ושמחתם" ואין מצות "ולקחתם" נוהגת מדרבנן כלל. ולפי"ז אין צורך אליבא דהרמב"ם לקחת לכתחילה ביו"ט שני של גליות מינים הכשרים ליום הראשון.

ונ"ל שהבאור בזה הוא על פי שיטת הרמב"ם המפורסמת בדין יו"ט שני של גליות בזה"ז (פ"ו מיו"ט הלי"ד - ט"ו) וז"ל: אבל היום כו' אין יו"ט שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד ולפיכך אני אומר שאין מערב אדם ומתנה בזהמ"ז לא ערובי תבשילין ולא ערובי חצרות וכו'. לדעת הרמב"ם אין אנו נוהגין בזה"ז יו"ט שני של גליות בתורת ספק אלא בתורת ודאי ולפיכך אין תנאים חלים. לפי"ז י"ל, כי שונה לולב בזמן הזה - שהוא משום המנהג - מדינו לבני הגולה בזמן הראייה. בזמן הראייה ביום השני היו נוטלים מדין ספק ממש, ולקחו לולבים אפי' בשמיני עצרת[83], וביו"ט שני חזרו אבותינו אחרי מינים כשרים משום הספק דיום ראשון מדין מצות "ולקחתם", אבל בזהמ"ז חייבים ליטול את הלולב ביום השני ודאי מתקנת ריב"ז - ודוקא מדין מצות "ושמחתם". המנהג ששלחו מתם מחדש איסור מלאכה ודאי על בני הגולה לדעת הרמב"ם ביום השני, אבל אינו מחדש חובת לולב על פי מצות "ולקחתם" דיום ראשון, הואיל וכבר חייבים לקחתו מדין ריב"ז זכר למקדש. כיון דיש חוב קדום לקחת את הלולב מדין "ושמחתם" לא הנהיגו בשני חובת לולב מדין "ולקחתם" ויו"ט שני של גליות, ומשו"ה פוסק כי לכתחלה יוצאים בשני במינים פסולים למצות "ולקחתם". אין מנהג חל על גבי תקנה, ולכן פוסק הרמב"ם כי פסולי הראשון כשרים ביו"ט שני לכתחלה (שלא כגר"מ זצ"ל) משום שאין חובת "ולקחתם" נוהגת בזה"ז ביו"ט שני של גליות כלל; רק חובת "ושמחתם" מתקנת ריב"ז נוהגת. לא הונהג ליטול את הלולב ביום שמ"ע כי לגבי לולב ליכא מנהג יו"ט שני; התקנה של ריב"ז מונעת את חלות המנהג בכל החג לגבי דין הלולב.

שיטת הריטב"א.

הריטב"א (כט:) מביא שתי שיטות ראשונים בדין פסולים ביו"ט שני של גליות. ז"ל השיטה הראשונה: וכל שאמרנו שפסולין ביום הראשון בלבד דעת גדולי רבותינו ז"ל

[83] וכן מוכח ברמב"ם (פ"ז מלולב הלכ"ז) שמפרש שמוקצה של לולב ביום השמיני בזה"ז מיוסד באיסור מוקצה בזמן הראייה כשהיו נוטלים ד' מינים ביום השמיני מספק, ועיין בלשונו.

שהוא נוהג בזה"ז ב' ימים כו' כיון שאנו עושים יום שני בתקנת חכמים משום מנהג אבותינו שהיו עושים אותו בספק ככל חומרי יום ראשון הרי אנו כאלו אין אנו יודעים בקיבעא דירחא בכל ענייניו וכו'.

לשיטה זו - בנגוד לרמב"ם - הדין של מנהג אבותינו מחדש בזה"ז חלות של ספק, וכל דיני הראשון נוהגים בשני - גם החומרות דהלכות לולב; מצות "ולקחתם" נוהגת ביום טוב שני ומחייבת ד' מינים כשרים.

אמנם צ"ע, כי אע"פ שמצות "ולקחתם" אינה מתקיימת בפסולים, למה בדיעבד לא נוטלים פסולים ביום טוב שני מדין "ושמחתם" כתקנת ריב"ז זכר למקדש, שהרי מצות "ושמחתם" חלה בודאי ביום שני, וכדמוכח ממה שאין לוקחים את הלולב בזה"ז ביום שמנ"ע, ושבעת ימי "ושמחתם" מסתיימים ביום הושענא רבה; היום השני נכלל בזה"ז במצות "ושמחתם" מריב"ז באופן ודאי, וא"כ בדיעבד יש ליכול הפסולים ולברך עליהם ביום שני, ולמה לריטב"א אינו כן?

ונ"ל, שכדי לתרץ את הקושיא הזו יש להקדים קושיה אחרת, הלוקח פסולים ביו"ט ראשון לא יצא, וקשה, למה לא קיים בדיעבד ביום הראשון את מצות "ושמחתם" לפי תקנת ריב"ז. התירוץ הוא, דבמקום שיש מצות לולב מדין "ולקחתם" דאורייתא אין תקנת ריב"ז חלה, מצות הנטילה ביום הראשון מהווה מצות "ולקחתם" דאורייתא בלבד.

ונראה, כי כן הוא בנוגע ליו"ט שני לפי דעת רבותיו של הריטב"א. כיון שמצות "ולקחתם" נוהגת בו מטעם מנהג אבותינו בידינו, לא חלה תקנת ריב"ז ליטל לולב מדין "ושמחתם" זכר למקדש, ואע"פ שחובת הלקיחה ביו"ט שני היא משום ספק גרידא, הואיל ויש חובת לקיחה אחרת, תקנת ריב"ז זכר למקדש אינה חלה, ולפיכך סוברים שאין ליטול פסולים כלל ביו"ט שני - אפילו בדיעבד.

היוצא לנו כי לרמב"ם תקנת ריב"ז חלה ביו"ט שני באופן ודאי מדין "ושמחתם" זכר למקדש, ולדעתו מצות "ולקחתם" מדין מנהג אינה חלה כלל ביו"ט שני, ולכן מכשיר פסולים ביו"ט שני לכתחילה. שיטת רבותיו של הריטב"א הפוכה, מצות "ולקחתם" בלבד נוהגת ביו"ט שני, ואין תקנת ריב"ז "ושמחתם" זכר למקדש חלה כלל.

וז"ל השיטה השניה בריטב"א: אבל מורי רבינו שלמה אמר לי כו' דכיון דידעינן בקביעא דירחא ואין לנו בקדושת היום השני אלא להזהר במנהג אבותינו כו' אין זה אלא להחמיר בקדושתו אבל להחמיר במצוות הנוהגות בו כיום ראשון אין לנו וכו'. נראה, כי ר"ש מסכים עם פרוש הרמב"ם כי יו"ט שני בזה"ז אינו דין ספק אלא דין מנהג ודאי, ולגבי

מצות לולב אין מנהג יו"ט שני נוהג, מכיון שישנה מכבר מצות לולב מתקנת ריב"ז זכר למקדש. לפי"ז נוטלים פסולים לכתחילה ביו"ט שני לפי תקנת ריב"ז ומברכים עליהם[84] **שיטת** הר"ן היא כי ביו"ט שני נוטלים פסולים בלי ברכה. לדעתו דין יו"ט שני מוטל בספק, ספק יום ראשון על פי דין מצות "ולקחתם" הנוהגת דוקא בכשרים או ספק יום דחוה"מ ע"פ מצות "ושמחתם". בסופו של החג יום הושענא רבה הוא היום האחרון של נטילת "ושמחתם". אין דין ספקא דיומא בלולב בשמנ"ע. מ"מ, ביום טוב שני יש דין ספק ונוטלים פסולים מספק. ההלכה כדעת הר"ן.

קונטרס בענין מצוה הבאה בעבירה

בדין מצוה הבאה בעבירה, עיין (ל.) בגמרא, שלולב הגזול פסול גם ביו"ט שני משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

בלולב הגזול שנתייאשו הבעלים, חולקים ר"ת ור"י אם הגזלן יכול לצאת בו מצות לולב למ"ד יאוש בכדי קונה. עיין בתוס' ב"ק (סז.) ד"ה אמר. ר"ת סובר שאע"פ שיאוש בכדי קונה, אין הגזלן יוצא בלולב זה, עדיין הוא פסול מפני מה"ב. ר"י חולק וסובר שאכן יוצא. **יש** להבין את יסוד פלוגתתם. ונראה, שיש לפרש את המחלוקת הזאת בשני אופנים. א) הירושלמי במס' שבת (פרק האורג הלכה ג') על ההלכה של מי שקרע על מתו בשבת יוצא ידי מצות קריעה אע"פ שהוא חייב מיתה מפני שחלל את השבת, מקשה, למה יוצא, ומ"ש מהאוכל מצה גזולה בפסח שאינו יוצא ידי מצות אכילת מצה. ז"ל התירוץ שם: תמן גופא עבירה, ברם הכא הוא עבד עבירה, כך אני אומר, הוציא מצה מרה"י לרה"ר אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח (בלשון תמיה), עכ"ל.

הירושלמי הניח את היסוד להבנת כל הענין של מצוה הבאה בעבירה. עבירה בעת המצוה אינו יסוד דין זה. חטא בבת אחת עם עשיית המצוה אינו פוסל את המצוה. רק החפצא הגזול דהוא גופא עבירה הוא פסול למצוה. החפצא של גזלה מהווה חפצא של עבירה ולפיכך הוא פסול למצוה, אבל הקורע באיסור בשבת על מתו והאוכל מצה אגב הוצאה מרשות לרשות בשבת יוצאים ידי חובתם מפני שאין החפצא חפצא של עבירה. **לפי**"ז י"ל, דבזה פליגי ר"י ור"ת: לפי ר"י, השם של גזול הפוסל את החפצא למצוה תלוי בדין גזלה בדיני ממונות. כל זמן שבדיני ממונות החפץ הוא גזול נפסל הוא גם למצוה. אבל אם יאוש בכדי קונה, ממילא פקע ג"כ השם של פסול הגזול בנוגע למצוות. אליבא

[84] ועיין בשעורים לעיל (סוף פ"ב) שהבאנו בשם הרב בעל התניא בש"ע שלו (או"ח סי' תרמ"ט סכ"א) דלא איתקן דין יו"ט שני של גליות אלא לגבי קדושת היום דמלאכה ולמצוות היום המשתייכות לעצם קדושת החג כגון מצה ומרור, אבל מצות לולב מצוה בפני עצמה היא, ולא מטעם קדושת החג, ולפיכך לא התקינו בה דין יו"ט שני. ואפשר שכן הוא כוונת ר"ש בריטב"א, ודו"ק היטב.

דר"ת, השם של גזול בחפצא הפוסלו למצוות אינו תלוי בדיני ממונות. גם אם יאוש בכדי קונה, נשאר על החפצא שמו של פסול גזול מפני שהחפץ בא לידיו בגזלה.

התוס' בב"ק (שם) הקשו על ר"ת: אם יש יאוש ושנוי רשות, הלוקח יכול לצאת ידי חובתו בלולב שקנה מהגזלן (כמו פשטות הסוגיא באונכרי (ל:), וקשה לר"ת, למה לא נשאר על החפצא בידי לוקח חלות השם של פסול גזול. ועוד קשה, אם שנוי קונה, הרי איתא (לקמן ל:) שהגזלן יכול לצאת ידי חובתו בדבר הגזול אחרי השנוי, ולר"ת למה באופן זה פקע מהחפצא הפסול של גזול.

ונראה, שבשנוי קונה הטעם ברור, מפני שע"פ דין יש חלות שם חפצא חדש שאינו אותו חפץ שהיה גזול. הרי איתא בב"ק (צד.) שגם בנוגע לפסול של אתנן זונה אחרי שנוי - למ"ד הסובר שנוי קונה - הוכשרה הבהמה להקרבה, א"כ אין תימה שהפסול של גזול ג"כ פקע מהחפצא ע"י שנוי.

בנוגע לקושיא בענין לוקח, נ"ל שהפסול של גזול בחפצא תלוי באיסורא אתי לידיה. אליבא דר"ת למי שעשה את מעשה הגזל גם אחר שקנה אותו בדיני ממונות נחשב החפצא לגזול, אבל הלוקח שקנה ביאוש ושנוי רשות לא עשה מעשה גזילה מהבעלים, ובהיתירה אתי לידיה, ולפיכך פקע אחרי קנייתו הפסול של גזול בחפצא.

לפי דרך זאת יוצא שלר"ת בכל מצוות התורה יש פסול מה"ב בדבר הגזול אחרי יאוש.

ב) עיין בספר הישר לר"ת (חלק החידושים סי' ק"כ) וז"ל: ונ"ל משום דסבירא ליה לעולא דיאוש כדי בעלמא קני לבד מקרבן ואתרוג, דבפרק מרובה אמר עולא מנין ליאוש שאינו קונה שנאמר והבאתם גזול, ור' יוחנן בלולב הגזול דריש ליה לגבי אתרוג נמי מהכא וכו'. נראה מספר הישר, שר"ת סובר, שבעלמא יאוש בכדי קני אפילו לענין מצוות, אלא שבנוגע לקרבן וללולב אין היאוש קונה. וצ"ע, מה הצד השוה שבין קרבן ללולב.

ונ"ל, ששיטת ר"ת היא שבמצוות הזקוקות לחלות השם של "לכם" אין יאוש קונה, לכן בקרבן הזקוק לחלות בעלים ול"לכם" יאוש אינו קונה, וה"ה בלולב הזקוק ל"לכם" אין יאוש קונה. וצ"ל לפי"ז, ששונה הדין של "לכם" בלולב ביום הראשון מביתר ימי החג. ביום הראשון, "לכם" בלולב בא להוציא גם את השאול כדאיתא בגמ' סוכה (כט. מג.) אבל ביתר ימי החג הדין של מה"ב קובע שיש פסול של "לכם" רק בגזול, אבל שאול אכן נחשב ל"לכם". הטעם פשוט, הרי בשאול יש קנייני שאלה לשואל - משא"כ בגזול. ביתר ימי החג קנייני השאלה מכשירים את הלולב למצות לקיחה, אבל לולב הגזול הוא פסול.

לפי זה, שיטת ר"ת מוגבלת למצוות הזקוקות ל"לכם" ולקנין בעלים, אבל לא לשאר המצוות.

ועיין בסוגיא לעיל (ט.) בתוס' ד"ה ההוא שהקשו דאם יש פסול כללי של מצוה הבאה בעברה מן התורה, מדוע צריכים פסוק מיוחד - "חג הסוכות תעשה לך" - למעוטי גזולה, הרי הסוכה פסולה מפני הפסול של מה"ב.

לפי הנ"ל אליבא דר"ת מתורצת הקושיא. רק במצוות הזקוקות לדין של "לכם" סובר ר"ת שגם אחרי יאוש - אפילו אם יאוש קונה - קיים הפסול של גזול ומצוה הבאה בעברה. שיטתו נאמרה בלולב ובקרבן, והגמרא כאן מביאה את הפסוק של "לך" להוכיח שגם הסוכה נכללת ביחד עם הלולב ועם הקרבן כמצוה הזקוקה לחלות בעלים ולדין של "לכם". ממילא סוכה גזולה תהיה פסולה גם אחרי יאוש, משא"כ בשאר מצוות התורה.

לפי ספר הישר צ"ל, שאין קושיא נמי משנוי קונה ומיאוש ושנוי רשות, כי קניינים אלו קונים קנין גמור גם בנוגע לחלות דין "לכם" במצוות. אבל יאוש בכדי אינו קונה קנין גמור לגבי דין בעלים ו"לכם" במצוות.

ב

ונראה, שאין ספק שהרמב"ם קבל את שיטת הירושלמי שהדין של מה"ב תלוי בחלות השם של גזול בחפצא של המצוה, ולא בעברה שנעשתה בשעת עשיית המצוה. וז"ל הרמב"ם בהלכות שופר (פ"א הל"ג): שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל עכ"ל. הרמב"ם פוסק שאדם יוצא ידי תקיעת שופר בשופר הגזול. טעמו הוא שהחפצא של מצות שופר אינו השופר עצמו אלא הקול, הרי מצות שופר אינה התקיעה אלא השמיעה, לפיכך הקול של השופר הוא החפצא של המצוה, וקול איננו גזול. השם של גזול בחפצא של השופר אינו פוסל את שמיעת הקול, ואע"פ שבעת שמיעת השופר הוא עושה את מעשה העברה של גזלה ע"י הגבהתו - אינה פוסלת את המצוה. עבירה בשעת עשיית המצוה אינה פוסלת. יוצא שהרמב"ם סובר כשיטת הירושלמי בקורע על מתו בשבת (ההיקש בין הרמב"ם והירושלמי קיבל מו"ר שליט"א מהגר"מ זצ"ל בשם אביו הגר"ח זצ"ל).

עיין שם בראב"ד וז"ל: א"א, ואפילו אם יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם מ"מ, הכי איתא בירושלמי עכ"ל. ולכאורה דבריו משוללי ביאור. ואשר נ"ל, שהראב"ד סובר כספר הישר לר"ת שרק במצוות הזקוקות לחלות של "לכם" יש הפסול של מה"ב. מצוות כאלו הן הקרבנות, הלולב, והסוכה, אבל בשופר אין בו דין "לכם" כלל, לפיכך אין בשופר לדעתו הפסול של מה"ב.

נחזור לשיטת הרמב"ם. הוכח שהוא קבל את שיטת הירושלמי שמה"ב מוגבלת לפסול גזול בחפצא, ויש לברר שיטתו בנוגע למחלוקתם של ר"ת ור"י.

והנה ז"ל (פ"ח מלולב הל"א): ארבע מינין האלו כו' שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש או שיהיה מאשרה הנעבדת אע"פ שבטלו האשרה מלעבדה או שהיה של עיר הנדחת הרי זה פסול עכ"ל. צ"ע, הרי הרמב"ם פוסק שיאוש בכדי אינו קונה (פ"ה מגנבה הל"ב), וא"כ מה ביאור החידוש שלו שאפילו לאחר יאוש בעלים הלולב פסול, דלכאורה הוא פשוט שהרי יאוש אינו קונה.

ונ"ל שהרמב"ם סובר, שאפילו אחרי יאוש עם שנוי רשות הלולב פסול, בזה הוא נוקט שיטה חדשה דגם ללוקח מהגזלן הקונה את הלולב ביאוש ובשנוי רשות קיים הפסול של מה"ב. (כנראה הרמב"ם מפרש את הסוגיא באונכרי (לקמן ל.) כלשונו השניה של רש"י שם, המפרש שמדובר רק למ"ד הסובר יאוש בכדי קונה, לפיכך, אחרי שהגנב כבר קנה ביאוש בכדי, יכול הלוקח ממנו ליטול את הלולב למצותו. ככה, קנין הלוקח בא בקנין גמור.) טעמו, כיון שהלוקח מהגזלן קנה את הלולב בקנין גזלה ביאוש ובשנוי רשות, נשאר השם של גזול על הלולב. והחפצא של לולב עדיין פסול ללוקח. (ונראה שזה פשוט, שרק ללוקח הראשון הלולב פסול, ללוקח שני - הלוקח מן הלוקח הראשון בהיתר גמור - הלולב כשר.)

ונראה לבאר את פסק הרמב"ם ע"פ ביאור הגר"ח זצ"ל, דלפי הרמב"ם גם הלוקח עושה מעשה גזלה. ועיין ברמב"ם (פ"ה מגנבה הל"א) וז"ל: אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב ועון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות שאם לא ימצא לוקח אינו גונב וע"ז נאמר חולק עם גנב שונא נפשו עכ"ל. וביאר הגר"ח זצ"ל, דהעון של הלוקח הוא שמשתתף בגנבה עצמה והריהו כגנב עצמו מפני שחולק עמו. והרמב"ם ס"ל (שם הל"ג) שהלוקח מגנב שקונה ביאוש ושנוי רשות חייב לשלם דמים לנגנב, והראב"ד משיג. והגר"ח זצ"ל ביאר דהלוקח חייב לשלם משום מעשה הגזלה שלו, ולא מבעיא בשנוי רשות קודם יאוש דהוי מעשה גזלה עבור הלוקח בשעת הלקיחה, אלא אפי' לאחר יאוש, דקונה הלוקח, לפי הרמב"ם ג"כ יש חלות גזלה בקניית הלוקח. ואע"פ שקונה, הדמים שמשלם לנגנב הם דמי גזלה. ולפי"ז אתי שפיר דגם לאחר קנין יאוש ושנוי רשות הוי מצוה הבאה בעברה עבור הלוקח דהוי כגנב עצמו. ברם הגר"ח זצ"ל חלק בין לוקח דעובר באיסור גזלה בקנינו מהגנב לבין יורש דאינו עובר, ועל כן, אצל יורש אינה מצוה הבאה בעבירה, ויורש הקונה מגנב ביאוש ושנוי רשות יש לו לקיים המצוה עם הלולב שירש, והדברים מאירים.

סיוע לפרוש זה יש להביא מהא שכתב הרמב"ם את הדין של לולב הגזול ביחד עם האשרה שביטלה. האשרה שביטלה פסולה מפני חלות השם מאוס שבחפצא שאינו נפקע בבטול האשרה, החפצא מאוס ופסול למצוה אע"פ שהבטול הפקיע את איסורי האשרה. לדעת הרמב"ם נ"ל, שהפסול של גזול שוה לפסול אשרה שביטלה. גם בחפצא שהיה גזול חל הפסול של מאוס, פסול זה נשאר בחפצא גם אחר שהחפץ נקנה ללוקחו מהגזלן ביאוש ובשנוי רשות. אפילו אחרי שהחפץ איננו גזול בדיני ממונות נשאר הוא פסול ומאוס למצוה. (כסמך לפרוש זה, בספר יחזקאל (פרק יח) השווה הנביא את חטא הגזל לחטאי ע"ז, זנות ורציחה. כל אלו נקראים תועבות.)

וע"פ הירושלמי הוסיף הגר"ח זצ"ל ואמר: דאליבא לראשונים דסוברים דלולב גזול פסול כל ז' ימי החג (שלא כרמב"ם), דהוי פסול בגוף החפצא כנ"ל, מ"מ לולב שאול שלא מדעת יתכשר בשאר ימי החג. דאע"ג דשואל שלא מדעת הוי גזלן, מ"מ כתבו הראשונים (בב"ק צז.) שאין לגזלן זה קניני גזלה בחפצא, אלא שמוטל עליו חיוב אחריות בלבד, כי החפצא עדיין נמצאת ע"פ דין ברשות הבעלים הראשונים. ולפי"ז, לא יפסל לולב שאול שלא מדעת בפסול גזול בשאר הימים, שמכיון דאין לגזלן קניני גזלה בחפצא אין בו חלות הפסול של גזול, ודוקא לולב הגזול בקניני גזלה ושיצא מרשות הבעלים פסול בפסול גזול למצוה, ולולב שאול שלא מדעת, מכיון דאינו חפצא של גזלה, כשר לנטילה בשאר ימי החג, והוא חידוש עצום.

ג

ר"י סובר שבכל המצוות פקע הפסול של גזול אחר שחל קנין גמור בחפצא לגזלן או ללוקח ממנו. מכל מקום הוא מודה שאם הקדיש הגזלן בהמה לקרבן אחרי יאוש הקרבן פסול מדין "קרבנו ולא הגזול".

עיין בתוס' (בבא קמא סז. ד"ה אמר) וז"ל: ואע"ג דגבי קרבן נמי הוי יאוש ושנוי השם כו' מ"מ כיון דאין קנוי לו אלא מחמת שהקדיש ולא היו לו קנוי קודם פסליה להקרבה משום מה"ב עכ"ל. לפי התוס' בב"ק, הטעם שבגללו נפסל הקרבן הוא שחלות ההקדש באה בפסול, ההקדש עצמו יצר את הקנין מהנגזל, לפיכך ההקדש חל בפסול. בשאר מצוות, אחרי קנין הגזלן בשלמות, פקע גם הפסול של גזול למצוות, שאין בהן חלות קדושה בפסול כמו שיש בקרבן ואין שייכות בין הקנין שבאה בראשונה ועשיית המצוה אחרי כן, משא"כ בקרבן שמצות ההקרבה מתחילה מעת חלות ההקדש שגרמה הקנין - ולפיכך פסול.

התוס' במכילתין לעיל (ט. ד"ה ההוא) מביאים טעם אחר, וז"ל: ואע"ג דגבי קרבן נמי איכא שנוי השם כדאמר התם כו' מ"מ ממעט מדכתיב קרבנו כיון דקודם הקדש לאו שלו הוא ואע"ג דחל עליו הקדש כו' לא חזי להקרבה דבעינן קרבנו בשעה שמקדיש עכ"ל. טעמם הוא שחסרים בעלים המקדישים את הקרבן, הקרבן פסול מפני שאין לו בעל קרבן בשעת ההקדש.

גם הרמב"ן בספר מלחמות ד', בפרק הגוזל בתרא (קי"ד) מפרש ככה, וז"ל: וה"פ בודאי גבוה קני, דאיכא שנוי השם, א"נ שנוי רשות, אבל גזלן לא קני, וכיון שאין לו בעלים האיך יקרב, הרי מקדיש לא קנאו מעולם, ואינה ראויה ליקרב ע"ג מזבח כלל וכו'. ויש להבין סברה זאת, דצ"ע שהרי יאוש ושנוי השם או יאוש ושנוי רשות קניני גזילה המה; על ידם נקנית הגזלה לגזלן עצמו, והוא המקדיש של הקרבן, א"כ למה אין הגזלן עצמו הבעל שהקדיש את הקרבן.

כדי לתרץ את הקושיה יש לחקור בקניני גזלה של יאוש ושנוי רשות או יאוש ושנוי השם: היש כאן קנין גזלה מיוחד, או דילמא יש כאן קנין יאוש הדומה לקנין יאוש באבדה. אם קיים קנין גזלה מיוחד, אז י"ל דבבת אחת עם שנוי הרשות ושנוי השם קונה הגזלן את החפצא ומקדישו. לפי"ז היה הגזלן נחשב לבעלים המקדישים את הקרבן. אבל אם אין כאן קנין גזילה מיוחד, אלא שיש כאן קנין יאוש כמו באבדה, י"ל שהלוקח מהגזלן או הקדש קונים את החפץ באופן ישיר מהנגזל עצמו מפני יאושו, כמוצא אבדה הקונה את האבדה באופן ישיר מהבעלים שנתייאשו, הגזלן לא קנה את הבהמה יחד עם חלות ההקדש, ההקדש חל מעצמו מבית הנגזל בלי בעלים המקדישים, ולכן הקרבן פסול. וכך היא שיטת הרמב"ן והתוס' לעיל. אבל התוס' בב"ק סוברים שהגזלן קונה את החפץ בב"א עם שנוי הרשות ומקנהו ללוקח, לדעתם הגזלן אכן נחשב לבעלים המקדישים של הקרבן, הקרבן פסול מטעם אחר.

ד

כתב הרמב"ם (פ"ה מאיסורי מזבח הל"ז) וז"ל: הגונב או הגוזל והקריב הקרבן פסול והקב"ה שונאו שנא' שונא גזל בעולה ואצ"ל שאינו מתקבל. ואם נתייאשו הבעלים הקרבן כשר, ואפילו היה חטאת שהכהנים אוכלים את בשרה וכו'. הנה, א"א שמדובר בגזל והקדיש בהמת חולין, שהרי לפני יאוש אין ההקדש חל כלל והריהו חולין בעזרה, לכן מוכרח שהרמב"ם איירי בגזל קרבנו של חבירו. שיטתו היא שאם הגוזל קרבנו של

חבירו מביאו לפני יאוש לשם עצמו הקרבן נפסל והגזלן עבר עבירה מיוחדת של הקרבת קרבן גזול שהקב"ה שונאו.

מבואר אליבא דהרמב"ם שאם הגזלן מקריב את הקרבן שגזל אחרי יאוש הקרבן כשר מה"ת. יאוש בכדי קונה בקרבן הגזול, ובעלות של הקרבן עוברת מהבעלים הראשונים שנתייאשו לגזלן. הרמב"ם סובר כך בכל הקרבנות, אפילו קרבן חטאת המופרש בעד חטאו של הנגזל הופך אחרי יאוש להיות קרבנו של הגזלן. בחלות הבעלים החדשים על הקרבן חלה גם קביעת חטא מחודשת בעד הגזלן. הגזלן מביא את החטאת בעד חטאו. לכאורה שיטתו תמוהה, דהא בעלמא יאוש אינו קונה ומ"ש קרבן מבעלמא.

ונראה לומר, דמעיקרא דדינא יאוש בכדי היה קונה, אלא חובת השבת הממון הגזול לבעלים היא המונעת את חלות קנין היאוש בכל גזלות דעלמא. מפני חובת השבת הממון קנין היאוש בכדי אינו חל. אבל בקרבן שהבעלות בו היא בעיקר לענין כפרה גרידא אין חובת השבה נוהגת, ומכיון שכך, בקרבן חל קנין היאוש בכדי לחלוטין להעביר את שם הבעלים המתכפרים בקרבן מהנגזל לגזלן.

אבל עדיין טעון עיון פסקו של הרמב"ם, הרי בררנו שהרמב"ם סובר שהפסול של מה"ב קיים גם אחרי קניית דבר הגזול, וגם בלוקח ראשון מהגזלן אחרי יאוש ושנוי רשות נשאר הפסול של גזול בחפצא, וא"כ למה הוכשר הקרבן אחרי יאוש להיות קרבנו של הגזלן, ואינו נפסל משום מה"ב.

ביסוד הדבר נ"ל, שהרמב"ם סובר, מאחר שהגזלן נעשה בעלים על הקרבן מפני יאושו של הנגזל, הקרבן עולה ממילא על שמו של הגזלן, ואין כאן דין מה"ב. לדעתו, מה"ב פוסלת רק את המצוות התלויות בעשיית הגברא, כלולב וסוכה, אבל קיום מצות הקרבת קרבן תלוי בהקרבת החפצא של הקרבן בלבד, ומפני כך לגבי קרבן ליכא פסול של מה"ב.

דומה לזה היא שיטת הרמב"ם בקטן שהקריב את קרבן הפסח בקטנותו והגדיל לפני פסח שני. לפי פסקו של הרמב"ם (פ"ה מקרבן פסח הל"ז) קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני פטור מפסח שני. וצ"ע, דהא קטן אינו בר קיום מצוה. וביאר הגר"ח זצ"ל שהרמב"ם סובר שהמחייב של פסח שני אינו זה שהגברא לא קיים את מצות פסח ראשון, אילו היה כך היה הקטן שהגדיל בין ראשון לשני חייב להביא קרבנו בשני, שהרי הקטן לא קיים את מצות הקרבת הפסח התלויה במעשה הגברא. לפי הרמב"ם, המחייב של פסח שני הוא אדרבה - אי קיום הקרבת קרבן פסח כחפצא של קרבן, אבל הקטן שהביא בראשון קיים את דין הקרבת הפסח בחפצא, ולפיכך הקטן פטור מהבאת הפסח בשני גם משהגדיל. (ועיין בספר הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם.)

ונראה, שכך הוא הדין בקרבן הגזול הנקנה לגזלן ע"י יאוש. ההלכה של מה"ב מפקיעה את קיום המצוה של הגברא שגזל. מכל מקום, הקרבת החפצא של הקרבן עולה לשמו של הגזלן כדין. ועל כן נפטר הגזלן מחובת הבאת קרבנו, מצוה הבאה בעבירה אינה פוסלת את ההקרבה התלויה בחפצא של הקרבן אלא את המצוה התלויה במעשה הגברא בלבד.

ועיין ברמב"ם (פ"ה מאיסורי מזבח הל"ט) שכתב וז"ל: אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל כו' ואצ"ל מערלה כו' מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה ואם הביא לא נתקדש להיותן ראוין לקרבן אבל נתקדשו להפסל ויהיו כקדשים שנפסלו עכ"ל. מלשון הרמב"ם משמע שמחלק בין דין קרבן הגזול לבין דין טבל ומהב"ע, דהנה יל"ע בדברים אלו:

א) שמביא דין הגזול בהלכה בפני עצמה (שם הל"ז) ולא בין שאר דיני מהב"ע (הל"ט):

ב) בגזול כותב שקרבן גזול אינו מרצה, אולם אינו מזכיר הדין של נסכים גזולים, במקום שהפסול מהב"ע בטבל וכו' פורט גם לגבי מנחות ונסכים;

ג) בגזול כותב שהקרבן אינו מתקבל, ובמהב"ע אומר שהקרבן פסול.

ונ"ל, שלרמב"ם דין הגזול הוא פסול בעיקר רצוי הקרבן, דקרבן בא לכפר ולרצות - וגזול אינו מרצה ואינו מכפר, ואפי' עבור הבעלים הראשונים הנגזלים, דקרבן גזול אינו מתקבל כלל לרצון. וכ"ז בקרבנות הבאים לרצות, ולכן בנסכים - דאינם באים לרצות ולכפר על הבעלים, משמיט הרמב"ם פסול הגזול, דגזול מפקיע את רצוי הבעלים הראשונים מעיקר הקרבת הקרבן, ואינו שייך בנסכים. ברם דין מהב"ע, כמו בטבל, הוא חלות פסול בחפצא הקרב על המזבח, ולכן חל בין בקרבנות הבאים לרצות ובין בנסכים.

ולפי"ז י"ל, שיש צורך בקרא מיוחד בקרבן - קרבנו ולא הגזול - להפקיע את עיקר רצוי הקרבן, ולכך אין שייכות בין זה למהב"ע בעלמא דהוי פסול חפצא, דעיקר יסוד הדין דקרבן גזול הוא שאין בו רצוי, ואפי' עבור הבעלים הראשונים. ובדרך זו יש לתרץ את קושית התוס' (לעיל ט. ד"ה ההוא) מדוע יש ב' פסוקים, א' בקרבן וא' בסוכה, להוציא את הגזול.

ה

כתבו התוס' בב"ק (סז.) ד"ה אמר וז"ל: והא דאמר כו' הרי שגזל סאה חטין טחנה לשה אפאה והרים ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ ודחי ליה התם כו' משום מצוה הבאה בעבירה, אע"ג דקנה קודם לכן, לענין ברכה להזכיר שם שמים עליו ראוי

להחמיר יותר עכ"ל. הר"י סובר, שלענין ברכה גם אחרי קניית הגזלן יש איסור מיוחד לברך ולהזכיר שם שמים. ונראה שהרמב"ם מסכים עם זה, דהנה כתוב ברמב"ם (פ"א מברכות הלי"ט) וז"ל: כל האוכל דבר איסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף וכו'. הראב"ד משיג עליו, וז"ל: אבל ברכה תחלה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו עכ"ל. דעת הרמב"ם שאין לברך על דבר איסור ושזה נלמד מהדין של "בוצע ברך נאץ ה'". (כן פירש הכ"מ שם). מבואר שהרמב"ם מסכים לשיטת הר"י. ברם מהרמב"ם יוצא שאיסור הברכה במקום עבירה אינו מיוחד לגזול; בכל דבר אסור אין ברכה. על כן אליבא דהרמב"ם, הדין של מה"ב בברכה שונה מהדין של מה"ב בשאר מצוות, מה"ב בברכות חלה בכל דבר אסור, אבל בשאר מצוות מה"ב חלה רק בחפץ גזול ולא באיסור אחר.

ברמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה הל"ז) כתוב, וז"ל: אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהוא אסורה לו כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה. זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בו ידי חובתו, וכל שאין מברכין עליו אין יוצא בו ידי חובתו עכ"ל. ולכאורה תמוה, למה תולה דין המצה בדין ברכת המזון. נ"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו בהלכות ברכות. יש דין מיוחד של מה"ב בברכות השונה מבשאר מצוות. גם בגלל עבירות אחרות, חוץ מגזל, יש הפסול של מה"ב. הפסול המיוחד הזה בברכות נלמד מגזה"כ "בוצע ברך נאץ ה'". גם במצה יש דין מיוחד של מה"ב. לאו דוקא מצה גזולה פסולה למצות מצה, אלא גם כל מצה האסורה באכילה מאיזה איסור שהוא. במצה, כללו של הירושלמי אינו תופס, הגברא העובר בעבירה בו בזמן שאכל את מצת המצוה אינו יוצא ידי חובתו. בזה שוה מצות מצה לדין הברכות. שתיהן שונות בזה משאר מצוות התורה, כי בשאר מצוות התורה יש מה"ב רק בחפצא של גזל, לפיכך דייק הרמב"ם שמצה דומה לברכות ולא לשאר מצוות.

לפי זה מובן מדוע בפסחים (לה:) ישנה דרשה מיוחדת הפוסלת את המצות האסורות באכילה למצות מצוה.

לפי הגר"ח זצ"ל, הרמב"ם קבל את שיטת הירושלמי שהפסול של מה"ב קיים רק בדבר הגזול. כך ניתן להסיק מפסקו שאדם יוצא ידי חובתו בשופר הגזול בר"ה מפני שאין גזל בקול. ברם כתוב באותה הלכה (פ"א משופר הל"ג) וז"ל: וכן שופר של עולה לא יתקע בו, ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה, וא"ת הלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לא ליהנות ניתנו עכ"ל. לכאורה תמוה, אפילו אם ננקוט מצוות ליהנות ניתנו, למה תפסל

המצוה, הגברא אמנם עבר עבירה של איסורי הנאה בעת עשיית המצוה, אבל מ"מ אין כאן חפצא של גזל, ולפי הרמב"ם רק בגזול יש מה"ב. דבריו מחוסרים ביאור לכאורה.

ונ"ל, שאם מצוות ליהנות ניתנו, עצם קיום המצוה מהווה את ההנאה הנאסרת, קיום המצוה עצמה מהווה חלות שם האיסור של הנאה, ובמקרה כזה גם הרמב"ם סובר שיש פסול של מה"ב. בקורע על מתו בשבת עצם קיום מצות האבלות איננו גוף האיסור, כי שם האיסור הוא מלאכה והמצוה היא אבלות, לפיכך המצוה של אבלות מתקיימת, אבל אם מצוות ליהנות ניתנו עצם קיום המצוה מהווה עבירה ע"י הנאה. וככה גם בלי חלות השם של חפצא גזול חל הפסול של מה"ב, כי האיסור עצמו של אסה"נ הוא המצוה, וכשגוף האיסור הוא המצוה הפסול של מה"ב חל - ואפי' בלי חפצא דגזול. ולפ"ז מבוארים דברי הרמב"ם התמוהים.

ויתכן פירוש אחר ברמב"ם כאן, דאפשר לומר דכשנהנה בשמיעת הקול בקדשים משופר של עולה הוי חלות גזל, דגזל בקדשים כולל הנהנה ג"כ, וזה ברור בכל הלכות מעילה שהנהנה מהקדש נחשב גזלן, אע"פ שבהדיוט הנהנה אינו גזל. לפי"ז מקשה הרמב"ם משני דיני גזלה: א) גזלת חפצא ממש, ותי' דאין מעילה וגזל בקול, דא"א לגזול קול ע"י הוצאה מרשות הבעלים כבשאר גזילות הדיוט. וב') מהנהנה בקול, דבהקדש אין צריכים דוקא גזלה במציאות, דאף הנהנה משוי חלות דין גזול בהקדש, וע"ז מתרץ דמצוות לא ליהנות ניתנו.

הוכחה ברורה לשיטת הירושלמי במה"ב יש בגמרא לקמן (לא.) דאמרינן התם דלחכמים יוצא אדם ידי חובתו בסוכה גזולה - בתוקף את חבירו ומוציאו מסוכתו - מפני שקרקע אינה נגזלת. כולי עלמא מודים שיש עבירה בגזלת קרקע מחבירו, מכל מקום אין כאן הפסול של מה"ב. הביאור הוא כירושלמי: בקרקע אין חלות שם גזול בחפצא, החפצא של הקרקע אינו נחשב גזול לכל דיני גזלה, כגון אחריות וכו', קיים רק מעשה עברה של גזלה ע"י הגזלן, אבל עבירת הגברא בבת אחת עם קיום המצוה איננה קובעת את הפסול של מה"ב, לפיכך היושב בסוכה על קרקע שגזל בחזקה יוצא ידי חובת ישיבה בסוכה.

ח

כתב הריטב"א (ט.) וז"ל: הא דאמרי' ההוא מבעי ליה למעוטי סוכה גזולה תמיה מילתא הא ל"ל קרא, תיפוק לי' דה"ל מצוה הבאה בעבירה כדאמרינן בקרבן ובלולב, תירצו בתוס' דליכא למימר מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר הבא לרצות כקרבן ולולב אבל לא בשאר מצוות, וליתא כדמוכח בירושלמי כו' גבי מצה גזולה עכ"ל. שיטת התוס' המובאת

בריטב"א היא, שלפי הבבלי הדין של מצוה הבאה בעברה שייך רק בדבר הבא לרצות כקרבן ולולב. וצ"ע, איזה דין ריצוי יש בלולב יותר מבשאר מצוות כגון בסוכה ובמצה.
ונ"ל, גופה של מצות לולב אינה נטילת הלולב לבדה אלא גם צרוף הנטילה עם סידור שבח והלל בשעת הנענועים. אמירת ההלל ועשיית הנענועים אינן מצות המיוחדות לעצמן, אלא הן מהוות קיומים בעצם מצות נטילת הלולב. יש ריצוי בעצם מצות נטילת הלולב.
ונראה שיש כמה ראיות ליסוד זה. ז"ל הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ט - י): משיגביה ד' מינים כו' יצא ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה זו של שלשה מינים בימין ואתרוג בשמאל וילך ויביא ויוריד וינענע הלולב שלש פעמים בכל רוח ורוח כו' והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל עכ"ל. מבואר, שלפי הרמב"ם נענועי הלולב בשעת ההלל מהווים קיום בעצם מצות הנטילה, אם אדם נוטל בלי נענועים והלל אכן קיים מצות נטילת לולב בדיעבד, אבל חסר לו קיום מצות נטילה במלואה ושלמותה. לדברי הרמב"ם, קיימת חובה של אמירת הלל בשעת נטילת הלולב והאתרוג כעצם חלק המצוה, ע"י הנענועים וההלל אדם מקיים את חובת הריצוי הכרוכה בעצם מצות נטילת הלולב.
עוד ראיה לשיטת התוס' שבריטב"א נמצאת בהשגות הראב"ד (פ"ח מלולב הל"ט) שכתב בשם הירושלמי כי יבש פסול בלולב כל שבעה משום לא המתים יהללו וכו'. יבש פסול בלולב מפני שא"א לקיים בו את המצוה של הלל למקום. לכאורה הדבר צריך עיון, הלא אמירת ההלל אינה מעכבת את הנטילה בדיעבד ומדוע נפסל היבש לגמרי.
ובבאור נ"ל, שלראב"ד, אין ההלל מעכב את מעשה המצוה של נטילת הלולב כל זמן שהחפצא של לולב ראוי לשבח והודאה, אבל כשהמינים אינם ראויים לקיום הריצוי וההלל הם נפסלים לגמרי, מפני זה נפסל לולב יבש בין בהלל ובין בנטילה, כיון שאין החפצא ראוי להלל וריצוי הוא נפסל גם לנטילה עצמה.
ועיין בסוגיא לקמן (לב:) וז"ל: אר"י שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח כו' אימא וכדי לנענע בו עכ"ל. הלכה נאמרה בלולב שצריך להיות גבוה מכולם כשעור טפח. שעור זה הוא דין דאורייתא, כדאיתא בנדה (כו.) וכן משמע מהרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ח)[85]. שעור הטפח הנוסף בלולב מעל שאר המינים הוא כדי לנענע בו, אנו רואים שקיום הריצוי ונענועי הלל קובע את עצם שעור הלולב מן התורה, ריצוי מהווה חלק מעצם השעור של לולב מן התורה וממצותו.

[85] עיין בקרית ספר.

ועיין לקמן (לז:) בגמרא, וז"ל: מאי טעם לא מברכין אלא על נטילת לולב כו' הואיל ובמינו גבוה מכולן עכ"ל. מה הביאור בתירוצה של הגמרא. עיין ברש"י (לב:) ד"ה שיהא לולב יוצא למעלה מן ההדס וז"ל כשם שהוא גבוה במינו עכ"ל. הדברים טעונים ביאור דמהי השייכות בינם לבין דברי הגמרא.

מסתבר שרש"י איחד את הסברות של כדי לנענע בו וגבוה במינו מכולן. הוא סובר כנראה, שעיקר הריצוי המתקיים בנטילת ד' המינים מתקיים עם הלולב מפני שהלולב גבוה במינו מכולם. קיום הנענועים משתייך בעיקרו ללולב, על ידו מצטרפים שאר המינים לקיום ריצוי והלל. הפסוק - אז ירננו עצי יער - שייך בעיקרו ללולב, ולפיכך מזכירים את הלולב בברכת הנטילה. הברכה שייכת לקיום הריצוי ולשם כך הותקנה נוסחתה. מאחר שהלולב הוא החפצא הקובע את קיום הריצוי בעצם הנטילה יותר מכל המינים, מזכירים דוקא אותו בברכת הנטילה.

ע"פ הנ"ל נראה למעשה, שאדם צריך להזהר ולברך את ברכת המצוה וליטול את הלולב דוקא סמוך לאמירת ההלל - אסור לו להפסיק בין הברכה ואמירת ההלל. הרי אמירת ההלל מהווה חלק מעצם נטילת הלולב עצמה לכל הראשונים הנ"ל, ברכת הנטילה חלה גם על הנענועים והריצוי בעת אמירת ההלל, ואסור להפסיק בין הברכה למצוה. כך היה גם כן מנהגו של הגר"ח זצ"ל - שלא כאחרים הנוהגים לברך על נטילת הלולב בבקר לפני שחרית ומפסיקים בין הברכה על הנטילה לבין אמירת ההלל[86]. (אעפ"כ אין צורך שינענע ויאמר הלל דוקא עם אותו לולב שנטל).[87]

ט

ההסבר למעלה (אות ד') של מחלוקת הראשונים ב"קרבנו ולא הגזול" תלוי בחקירה בקנין יאוש בגזלה. הראשונים פליגי אם יאוש מהוה קנין גזלה מחודש או"ד קיים כאן קנין היאוש של אבדה. כך מתפרשים גם דברים אחרים:

א) הראב"ד (פ"ט מגנבה הל"א) פוסק, שאע"פ שעבדים נגזלים אינם נקנים לגזלן בשנוי, מ"מ הם נקנים לגזלן ביאוש. הגאון ר' חיים זצ"ל ביאר, שהראב"ד סובר שעבדים מופקעים מקניני גזלה לגזלן כשם שאין קנין גזלה בקרקעות. לפיכך אינם נקנים בשנוי שהוא קנין גזלה, אבל עבדים קנויים לגזלן בקנין יאוש המהווה חלות קנין אבדה (ועיין בספרו על הרמב"ם).

[86] עיין בטור סי' תרנ"ב שכתב כן, ובב"ח וב"י. מאידך עיין בספר כתר ראש (מנהגי הגר"ח מוואלאזין אות קי"ט) שהיה מברך לפני שחרית בסוכה. ועיין במאירי דף ל'.

[87] עיין בספר מועדים וזמנים חלק ב' סי' קי"ז.

ב) במסכת תמורה (ו.) מקשה הגמרא על רבא הסובר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, למה קונה הגזלן את הגזלה בקנין שנוי, ומתרצת ששנוי קונה הוא ע"פ גזה"כ. הגמרא אינה שואלת איך מועיל קנין היאוש ושנוי רשות בגזלה. מכאן ניתן להוכיח שקנין היאוש אינו קנין גזלה אלא קנין אבדה, (ראיה זאת היא מפי הגאון ר' חיים זצ"ל).

ג) תוס' ב"ק (סט.) ד"ה כל, דנים למ"ד יאוש קונה, אם רק הגזלן קונה או"ד כל המחזיק בגזלה זוכה. נ"ל שדיונם תלוי בחקירה הזאת, אם יאוש מהווה קנין גזלה, רק הגזלן עצמו זוכה בו, אבל אם יאוש חל כקנין אבדה, כל הקודם בו זוכה בו. התוס' ג"כ חוקרים אם הגזלן צריך לעשות מעשה קנין בשעת היאוש לזכות בו, או"ד זוכה הוא ממילא בגזלה בלי מעשה קנין. נ"ל אם יאוש קונה בתורת קנין גזלה, י"ל שאין צורך במעשה קנין, ביאוש קניני גזלה נגמרים מאליהם, אבל אם יאוש חל כקנין אבדה, דוקא מעשה קנין בשעת יאוש קונה לגזלן.

ד) איתא בגמרא ב"ק (סו:) שאין קנין יאוש מועיל בעל כרחו של הגזלן. ברם שנוי הקונה בגזלה לכאורה חל גם בע"כ של הגזלן. יתכן, ששנוי קונה כקנין גזלה מיוחד גם בע"כ של הגזלן, אבל יאוש קונה כקנין אבדה ולפיכך רק מדעתו של הגזלן.

ה) הרמב"ם (פ"ה מגנבה הל"ג) פוסק, שמן התורה הלוקח הקונה ביאוש ושנוי רשות חייב לשלם רמים לבעלים. משמעות הדברים, שהראב"ד חולק וסובר שחייב הלוקח לשלם תשלומין לגזלן. י"ל שחולקים הם בחקירה זאת. לפי הראב"ד, ביאוש ושנוי רשות יש חלות קנין של גזלה, לפיכך בבת אחת עם שנוי הרשות קונה הגזלן ומקנה את החפצא ללוקח, לפיכך חייב הלוקח רמים לגזלן, לפי הרמב"ם הקנין של יאוש ושנוי רשות הוא קנין של אבדה, הלוקח קונה את החפצא ביאוש ישיר מהנגזל מפני שבהיתרא אתי לידיה ואין עליו חובת השבת הגזלה, לפיכך פוסק הרמב"ם, משלם הלוקח תשלומיו לנגזל[88].

ו) הרמב"ם פוסק (באותה ההלכה) ששנוי רשות ואח"כ יאוש גם כן קונים בגזלה. כמה ראשונים חולקים עליו. יתכן שגם מחלוקת זאת תלויה בחקירתנו, אם יאוש ושנוי רשות מהווים קנין אבדה, אז הלוקח קונה גם בשנוי רשות ואח"כ יאוש, כי הלוקח קבל לרשותו את החפצא שלא באיסור, שהרי לא הוא גזלו, וקונה אותו ביאוש מהנגזל, אבל אם יאוש ושנוי רשות מהווים קנין גזלה, י"ל שרק כשבא היאוש בראשונה קונה הלוקח. קנין היאוש של הגזלה נותן לגזלן את הזכות להקנות אח"כ את החפצא ללוקח בשנוי רשות,

[88] עיין באור שמח פ"ב מגזלה הל"ג, ובטור, ב"י וב"ח סי' שנ"ו.

אבל ביאוש באחרונה, אין לשנוי הרשות הבא בראשונה איזה שהוא חלות קנין לגזלן, ולפיכך אינו מועיל[89].

ז) הסברנו לעיל, שלרמב"ם, יאוש בכדי קונה בקרבן, נ"ל שאין זה קנין אבדה אלא קנין גזלה מיוחד. קנין אבדה פשוט אינו שייך בבעלות קרבן. נמצא שלרמב"ם שתי הלכות ביאוש. בנוגע להדיוט הזקוק ליאוש ושנוי רשות מועיל קנין היאוש מדין קנין אבדה, על כן הלוקח מהגזלן משלם לנגזל, ושנוי רשות ואח"כ יאוש קונה, אבל בנוגע להקדש, יאוש קונה בכדי כקנין גזלה מיוחד.

והנה הרמב"ם (פ"ב מגנבה הל"ו) פוסק בהקדש הגזלן שרק ביאוש בראשונה ואח"כ הקדיש חל ההקדש, אבל לא בהקדיש הגזלן בראשונה ואח"כ נתייאשו הבעלים. י"ל שטעמו הוא, מכיון שבהקדש היאוש צריך לקנות כקנין גזילה, רק ביאוש מקודם ואח"כ הקדיש מועיל, הגזלן צריך לקנות את הבהמה בכדי להקדישה, א"כ מוכרח היאוש לבא לפני מעשה ההקדש. אבל בהדיוט יאוש קונה בתורת אבידה, הלוקח מהגזלן קונה את החפצא בקנין אבדה מהנגזל, לפיכך גם שנוי רשות ואח"כ יאוש קונה, כנ"ל.

מסתבר לפי"ז שיש נ"מ בנוגע לשנוי רשות לקטן. כידוע, קטן אינו קונה אלא כשדעת אחרת מקנה לו את הדבר הנקנה. אם הגזלן קונה ומקנה ללוקח נחשב הגזלן כדעת אחרת מקנה ומקנה גם לקטן לוקח, אבל אם הלוקח קונה מהנגזל בקנין יאוש של אבדה אין כאן דעת אחרת מקנה, וכשם שקטן אינו קונה אבדה ביאוש בעלים גם אינו קונה בשנוי רשות מהגזלן.

עוד נ"מ איתא בקנין חצר שאינה משתמרת. כידוע, חצר שאינה משתמרת קונה רק כשיש דעת אחרת מקנה, אבל לא בזכיית חצר מאליה. א"כ ביאוש ושנוי רשות, אם הגזלן קונה ומקנה קיימת דעת אחרת מקנה, ושנוי רשות בקנין חצר חל. אבל אם הלוקח קונה ביאוש של אבדה מהנגזל בלי דעת מקנה חצרו שאינה משתמרת אינה זוכה בעד הלוקח.

דף ל.

שונא גזל בעולה. הפסוק והבאתם גזול את הפסח ואת החולה מלמד שגזול מהווה פסול בחפצא של הקרבן, ומחלות פסול אין ללמוד בסתם למצוות אחרות. ברם הפסוק שונא גזל בעולה מוכיח שהקרבת גזול מהווה מעשה איסור, וכיון שכן ההיקש למצוות בכל התורה כולה מובן יותר, ולפיכך הביא הש"ס גם פסוק זה.

[89] ברם עיין בקונטרס מצוה הבאה בעבירה אות ב' - בשם הגר"ח זצ"ל - שביאר דלוקח שקונה מגזלן קונה מדין גזלה ועובר באיסור גזלה כי חולק בגזלה עם הגזלן, וחילק בין לוקח ליורש, ודברי רבינו שליט"א כאן אינם כפי הגר"ח זצ"ל. וראה טור חו"מ סי' שנ"ב וסי' שס"א.

ועיין ברמב"ם (פ"ה מאיסורי מזבח הל"ז - ט) וז"ל: הגונב או הגוזל והקריב הקרבן פסול והקב"ה שונאו שנאמר שונא גזל בעולה כו' אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש כו' מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה ואם הביא לא נתקדשו להיותן ראויין לקרבן אבל נתקדשו להפסל וכו'. הרמב"ם כותב שהקב"ה שונא מצוה הבאה בעבירה בהקרבת הקרבנות ואע"פ שזה כתוב לגבי גזל מ"מ שייך לכל דבר הבא בעבירה בהקרבה. משמע שעצם הפוסל הוא האיסור להקריב, שהקב"ה שונאה - זהו הפוסל, וזה נלמד מהפסוק של שונא גזל בעולה, ברם הפסוק של גזול או פסח או עור בעצמו משמע שהפסול אינו מחמת הקרבה באיסור שהקב"ה שונאה, אלא שיש חלות שם פסול בחפצא של הקרבן כבעל מום פסח ועור. ומשו"ה מביאה הסוגיא הפסוק דשונא גזל להוכיח שיש כאן איסור, ולכן יש להשוות מצוות אחרות לקרבן, דהאיסור שייך בכל מצוות.

שם. ופליגא דר' יצחק דאר"י כו' ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול. צ"ע, לאן נעלם הדין של מצוה הבאה בעבירה. יתכן כי בעלי שיטה זו סוברים שמצוה הבאה בעבירה אינו פסול חפצא אלא הפקעת קיום מצוה מהגברא. בשאר ימי החג הכשר החפצא דוקא מעכב ולא הלכות בקיום הגברא, ומה"ב שוה לפסול "לכם".

שם. תוס' ד"ה מתוך. עיין במהר"ם שהניח את דברי רבא בקושיא לפי דברי התוס'. ונראה, דרבא אזיל לפי המ"ד הסובר סתם גזלה יאוש בעלים וגם יאוש בכדי קונה. יוצא שבשעת הגזלה כבר היה חלות קנין יאוש בבת אחת עם הגזלה (דהא רבא אית ליה יאוש שלא מדעת הוי יאוש), והגזלן קנה את הלולב בבת אחת עם הגזלה להיות לגמרי שלו. **ולפי"ז** י"ל, דפסול הלולב הגזול מה"ת לרבא הוא דוקא בגזל ואח"כ נתייאשו הבעלים (אליבא דמ"ד דסתם גזלה אין בה יאוש בעלים), שהלולב נפסל בשעת הגזלה מכיון דחייב להשיבו ושוב אינו חוזר להכשירו אח"כ בשעת קנין היאוש מאחר שכבר נפסל, כמו שאין פסול הטרפה חוזרת להכשרה. אבל באופן דרבא, הואיל וחל הקנין שלו בשעת הגזלה, דהיאוש קונה בשעת הגזלה, י"ל שמעולם לא נפסל הלולב לנטילה, כי משעת הגזלה היה היאוש, והגזלן קנה מיד הלולב להיות שלו. ואע"ג דחייב מדיני גזלה בתשלומין, אבל לא נתחייב בהשבת החפצא שגזל, ולפיכך מעולם לא חל בחפצא זה הפסול של גזול למצוה, וא"כ סד"א דלא שייך בו דין מצוה הבאה בעבירה באופן זה דרבא, מכיון שקנה החפץ לגמרי להיות שלו בשעת הגזלה, וע"ז באה המשנה לפוסלו וגם באופן הזה, וככה מתורצים דברי הגמרא וקושית המהר"ם.

שם. תוס' ד"ה משום וכו' והדתניא כו' לכם כו' להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול אצטריכא דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה עכ"ל. עיין בקונטרס מצוה הבאה בעבירה (אות ב') בשיטת הראב"ד (פ"א משופר הל"ג) כי דוקא במצוות הזקוקות לדין "לכם" יש פסול מה"ב. הראב"ד סובר ששאול חשוב "לכם" בשאר ימי החג כי יש לשואל קנייני שאלה (להרבה דברים כמו חובת מזוזה וכו'). אבל חפצא של גזול פסול לדין "לכם" בשאר ימי החג מפני שקניני גזלה הם עבירה. מצוות שאינן זקוקות לדין "לכם" אינן נתפסות בפסול מה"ב. לפי הראב"ד, הסוגיא שלפנינו והסוגיא לקמן (מג.) אינן סותרות אהדדי, ומיושבת קושית התוס'.

שם. בא"ד - דאתרוג נמי בעי שיעור כאגוז או כביצה דאע"ג דאמרינן לקמן טעמא משום דלא גמר פירא מ"מ בעינן דמינכר לקיחתה דמה"ט פסלינן לקמן פלפלין עכ"ל. לפי תוס' מינכר לקיחה אינו דין דוקא במעשה המצוה אלא הוא גם דין שעורים בחפצא של המצוה. אתרוג קטן מדאי יש בו פסול חפצא. דין מינכר לקיחה קובע חלות שעור בחפצא של אתרוג. ועיין במ"א (סי' תרמ"ט סקכ"ז) דחסר פסול בשאר הימים אם נחסר האתרוג פחות מכביצה.

שם. בא"ד - ומיהו תימא כו' דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל כו' תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה וכו'. עיין בקונטרס מצוה הבאה בעבירה (אות.) בשם הירושלמי (מסכת שבת פרק האורג הל"ג) שמי שקורע על מתו בשבת יוצא ידי מצות קריעה וכן מי שמוציא מצה מרה"י לרה"ר בשבת ואוכלו יוצא ידי מצות מצה אבל האוכל מצה גזולה אינו יוצא כי "תמן גופא עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה".

לירושלמי חפצא גזול שנמצא ברשות גזלן באיסור נחשב לחפצא של איסור ופסול למצוה. מאידך גיסא באיסורי שבת כגון קריעה או הוצאה אין חלות שם חפצא של איסור, לפיכך לא חל דין מה"ב. ולפי"ז יש לעיין בנוגע לאכילת מצת טבל, כי י"ל שאין החפצא של טבל נמצא ברשותו באיסור כמו חפץ גזול ואין בו שם חפצא של איסור לגבי מה"ב, דצריך להיות חפצא של איסור באופן שהאיסור מצורף הוא לעושה המצוה כמו בגזלה, שהגזלן עשה החפצא להיות חפצא של עבירה, משא"כ בטבל. וכן סובר הריטב"א בפסחים (לה:) דמה"ב חל רק בגזל ולא בשאר עבירות, וז"ל: דלא אמרי' מה"ב אלא כשהמצוה מסייעת בקנינא הלכך טבל דעבירתו מעצמו ואין המצוה מסייעת לאו מה"ב חשיבא ושרייא עכ"ל. וכן היא שיטת הרמב"ם (עיין בקונטרס מה"ב אות ב' וה'). ברם בעלי התוס' כאן כנראה סוברים שאיסור הטבל הוי חפצא של איסור לגבי אכילה ולפסול מה"ב. מ"מ יתכן שהתוס' מקבלים גם את שיטת הירושלמי בקריעה

והוצאה בשבת כי איסורי גברא הן ויוצאים ידי המצוות אפי' כשעושים עברות ההן. אלא שסוברים שטבל מהווה חפצא דאיסור ופוסל מצות מצה.

ועוד אפשר לומר כי לתוס' יש פירוש אחר בירושלמי, דקשה לכאורה אליבא דתוס', למה לירושלמי הקורע בשבת אינו מהב"ע ותוס' מחשיבים אכילת מצת טבל למה"ב, אלא שמפרשים כי הירושלמי מפרש את דין מה"ב דוקא כשהמצוה והעבירה באות כאחת במעשה א' בעת הנטילה, ולפיכך דין מה"ב חל. ברם בהוצאת מצה בשבת העבירה מתחילה מהעקירה ונמשכת מזמן העקירה ושנוי רשות עד גומרה בהנחה. מעשה המצוה נעשה בשעת הבליעה לבסוף, ואין צרוף בין מעשה העבירה ובין מעשה המצוה. וכן בקריעה בשבת, מעשה הקריעה הוא העבירה, אמנם המצוה היא לבישת בגד קרוע ואין צרוף בין העבירה ובין המצוה. על כן יוצאים ידי מצות הקריעה. משא"כ באכילת מצת טבל שמעשה העבירה ומעשה המצוה באים ביחד במעשה א' בשעת האכילה, ולפיכך לתוס' חל הדין של מה"ב.

שם. שיטת הרמב"ם בקרבן גזול. עיין בקונטרס מצוה הבאה בעברה (אות ד') בביאור שיטת הרמב"ם (פ"ה מאיסורי מזבח הל"ז). בקונטרס נתבאר כי אחרי יאוש הקרבן עולה לשם הגזלן כי לגבי הקדש יאוש בכדי קונה. ונראה שיתכן פירוש אחר בפסק הרמב"ם התמוה.

עיין ברש"י (מסכת ב"ק סו: ד"ה דגזל קרבן דחבריה) וז"ל: ואצטריך לאשמועינן דאינו עולה לרצון כלל ואפי' לבעלים הראשונים ואע"ג דלא הוי יאוש עכ"ל. קרבן גזול פסול אפי' למצות הבעלים. לפי רש"י גזלן אינו יכול להיות בעל מעשה ההקרבה אפי' בעד הבעלים הראשונים כי יד הגזלן שבאמצע פוסלת ההקרבה לבעלים. דוקא כשמעשה הגזלה ממשיך נפסלת הקרבת הקרבן על ידי הגזלן לגמרי לפני ד', וגם לבעלים. אבל משנגמר מעשה הגזלה ביאוש בעלים הקרבן עולה לבעלים הראשונים. יוצא שהרמב"ם מדבר רק לגבי חלות ההקרבה בעד הבעלים ולא לגזלן.

עיין ברמב"ם (פ"ה מגזלה הל"ד) וז"ל: מי שעבר ואכל הגזלה אחר יאוש פטור מלשלם עכ"ל. אין הגוזל מן הגזלן חייב לבעלים ראשונים אפי' בתשלום קרן משנתייאשו. אמנם יאוש בכדי אינו קונה לגזלן. אעפ"כ פוסק הרמב"ם שגמר הגזלה ביאוש הוא, ומפקיע את החפץ יותר מרשות הנגזל, וגזלן שני או מזיק אחרי יאוש פטורים. לרמב"ם יאוש גומר את חלות הגזלה (עיין בתוס' בב"ק קיא: ד"ה גזל.)

ולפי"ז י"ל שכן הוא בקרבן לפני יאוש. מעשה הגזלה ממשיך, ומעשה גזלה פוסל הקרבת הקרבן לבעלים. אמנם אחרי יאוש נגמר מעשה הגזלה, ולכן הקרבת הקרבן עולה לרצון לבעלים[90].

שם. בגמ' - ופליגא דר' יצחק וכו'. ישנן שלשה שיטות בפירוש דברי ר' יצחק:
1) לפי התוס' ר' יצחק מקיל במה"ב במצוה דרבנן. 2) לשיטת הרמב"ן ר' יצחק אינו מקבל את פסול מה"ב במצוות חוץ מקרבן לבד. 3) לשיטת הרמב"ם ר' יצחק מקיל מדאורייתא במצות "ושמחתם" ומחמיר במצות "ולקחתם".

דף ל:

רש"י ד"ה וקרקע וכו' וקסבר יאוש גרידא לא קני וכו'. כשיטת הר"י. ולהלן שם - ואי נמי קני מה"ב הוי וכו'. כשיטת ר"ת. (עיין בקונטרס מצוה הבאה בעבירה (אות א').

שם. בגמ' - וליקניוה בשינוי מעשה. עיין בקונטרס מצוה הבאה בעבירה (אות א') ובהסבר במחלוקת בין הר"י לבין הר"ת, לר"י מה"ב תלוי' בחפצא גזול לפי דיני ממונות, אם יאוש קונה או שנוי מעשה קונה, החפצא כשר למצוה, שאינו ממון גזול ואינו פסול. לפי ר"ת חפצא גזול פסול למצוה גם באופן שקנוי ואינו גזול בדיני ממונות. מ"מ לר"ת יש הבדל בין הדין של יאוש קונה לשנוי קונה. גם אם יאוש קונה מכל מקום החפצא פסול לגזלן שגזלו - שמאוס למצוה. מאידך גיסא, אם שנוי קונה החפץ כשר, כדכתיב בגמרא כאן. שנוי מפקיע את עצם חלות שם החפצא והופכו לחפצא אחר, וגם למצוה אינו חפצא מאוס וכשר. הראיה, כי שנוי מפקיע גם את פסול האתנן, כי חפצא אחר בא לעולם.

ר"ת מקשה לר"י (בתוס' ב"ק סו.) מגזל סאה חטין טחנו לשה ואפאו והפריש חלתו שאין זה מברך אלא מנאץ דכתיב בוצע ברך נאץ ד'. טענתו, דהא שנוי קונה ומ"מ אינו מברך. וצ"ע, דאם שנוי קונה אפילו לר"ת עצמו אין הדין של מה"ב נוהג, וא"כ מדין הגמרא בברכת החלה קשה גם לשיטתו.

וצ"ל, דבשלמא לפי הר"ת - הסובר שיש פסול מה"ב ביאוש שאינו תלוי בהלכות ממונות - גם אחרי שנוי יש דין מה"ב לגבי זה שאין מברכים, כי מחמירים בכל אופן בברכה. אבל הר"ת מקשה לר"י שהוא סובר כי חלות שם הפסול מה"ב תלויה דוקא בדיני ממונות, וא"כ למה אין מברכים בחלה. והשיב הר"י כי לגבי ברכה מודה גם הוא כי פסול מה"ב אינו תלוי בדיני ממונות ולכן אין לברך.

[90] יש לעיין בחדושי הגר"ח ז"ל על הרמב"ם ובביאורו בהלכה זו התמוהה.

שם. תוס' ד"ה וקרקע וכו' וכן מוכח כו' דפליגי בסוכה גזולה כו' והשתא אי לפני יאוש הא אפילו מטלטלין אין נגזלין וכו'. לכאו' דברי התוס' תמוהים, דהרי מטלטלין לפני יאוש בודאי נגזלים ומהראוי שיפסלו למצות הסוכה, והאיך אומרים שלפני יאוש אין מטלטלין נגזלין.

ונראה לומר, כי התוס' רצו לומר שהפסול של סוכה גזולה חל דוקא במקום שיש לגזלן קניני גזלה בחפצא, ואז נפסל החפץ למצוה, אבל במקום שאין לו קניני גזלה בחפצא לא נחשב החפץ פסול, דהפסול תלוי בחלות שם גזול בחפצא ובקניני גזלה של הגזלן. לפני יאוש אין לגזלן קניינים בחפצא, יש רק הפקעת רשות הבעלים לענין שאינו יכול להקדיש ושאינו יכול לחייב הגזלן לשלם עבור תשמישין וכדומה, ברם אין לגזלן קנין לעצמו בחפצא של הגזלה, ומשו"ה אין הסוכה פסולה בפסול הגזול. ברם כ"ז לפני יאוש, אחר יאוש חלים קניני גזלה עבור הגזלן ומשו"ה החפץ נחשב לחפצא של גזלה ופסול.

שם. בא"ד - ולפני יאוש נמי לא חשיבא כשאולה דמטלטלין הנגזלין לאו ברשות בעלים קיימי וכו'. דברי התוס' מחוסרים ביאור. ויתכן כי סוברים כאן שיש קניני גזלה לגזלן הגוזל מטלטלין ואפי' לפני יאוש, ואלה הקנינים קובעים את החפץ לגזול שנפסל בפסול גזול למצוה, כי גם לפני יאוש יש לגזלן חלות קניני גזלה.

א"נ י"ל, שאף למסקנא זו תוס' סוברים דאין לו לגזלן קודם יאוש קניני גזלה, אמנם גזלה מפקיעה את רשות הבעלים דמשנגזל הבעל א"י להקנות. ולפיכך נחשב החפץ לדבר גזול ופסול למצוה מדין חלות השם של גזול.

ועיין בב"ק (צז.) דאין הגזלן משלם בעד תשמישין. ולכאורה הפטור הוא משום קניניו, וחזינן שיש קניני גזלה לפני יאוש. אמנם י"ל, דאע"פ שאין לגזלן קניינים אינו משלם בעד תשמישין משום שאין הבעל יכול לחייבו מכיון שאין החפץ ברשות בעליו. ולפי"ז גם הפקעת רשות הבעלים קובעת את החפץ לגזול שפסול למצוה.

ולשני הצדדים מוכח מהתוס' דאין חיוב ההשבה גורם לפסול גזול אלא הפקעת רשות הבעלים או קנייני הגזלן. ומסוגית הבא במחתרת בסנהדרין (עב.) משמע דיש לגזלן קניינים משעת הגזלה, ועיין שם בדין בדמים קנינהו, ואכמ"ל.

שם. בא"ד - וכי תימא משום דקא סבר יאוש כדי לא קני ושינוי רשות לא שייך בקרקע עכ"ל. יש להבין מהו הנ"מ בין למ"ד יאוש כדי קונה דמועיל בקרקע, ובין למ"ד יאוש ושנוי רשות קונה דלא שייך בקרקע.

ויתכן, שלמ"ד יאוש כדי קונה היינו מטעם אבדה, כי גזלה היא גם אבדה, וגם קרקע גזולה נחשבת אבדה, דלגבי זה שייכת גזלה בקרקע לשוויה אבידה, ויש קנין יאוש

בקרקע גזולה מדין אבדה (ודומה לעבדים לראב"ד בפ"ט מגזלה הל"א) וע"פ הסברו של הגר"ח זצ"ל, ועיין בספרו על הרמב"ם.) משא"כ למ"ד דיאוש בכדי אינו קונה, ודוקא יאוש ושנוי רשות קונים, הקנין הוא מדין קנין גזלה, ואין קנין גזלה חל בקרקע דאינה נגזלת ואין בה חלות קנין יאוש ושנוי רשות וקניני גזלה.

שם. בא"ד - הא טעמא דיאוש לא קני משום דבאיסורא אתא לידיה כו' והכא גבי קרקע נמי כבר נתיאש קודם שהחזיק בה הלוקח עכ"ל. לפי"ז יאוש ושנוי רשות קונים בקרקע. ונראה לבאר את יסוד המחלוקת בין שתי הדעות בתוס' בנדון זה בתרי אנפי:

א) יתכן לומר שפליגי אם יאוש וש"ר קונים מדין אבדה או מדין גזלה. שאם הקנין הוא מטעם אבדה גם קרקע נקנה דשייך בה קנין אבדה, אבל אם יאוש וש"ר קונים מטעם גזלה אינם חלים בקרקע דאינה נגזלת.

ב) אמנם יתכן פירוש אחר, והיינו, כי לא מטעם אבדה קאתינן אלא מטעם גזלה. שתוס' סוברים שקרקע אינה נגזלת בגזלה לבדה אך בהדי יאוש נגזלת. אין גזלה בקרקע שוה לגזלה במטלטלין; מטלטלים נגזלים מיד בהוצאה מרשות הבעלים. מאידך בקרקע, אין גזלה ע"י מעשה לבד דתמיד היא ברשות הבעלים ואין בה מעשה גזלה פשוט, מ"מ בהדי יאוש יש חלות גזלה גם בקרקע.

ויש לחקור בדין קנין גזלה דיאוש ושנוי רשות - האם גוף הקנין הוא היאוש, ושנוי הרשות פועל כתנאי עבור הקונה לאשוויה לחפץ בהיתרא אתי לידיה, ברם עיקר הקנין הוא היאוש, או דילמא היאוש ושנוי הרשות שניהם מצטרפים להקנות החפץ לקונה ושניהם מגוף הקנין. ונ"מ לגבי שנוי רשות בקרקע. דהנה בכל יאוש ושנוי רשות הקשו המפרשים, האיך שייך שנוי רשות הרי אינו של הגזלן להקנות ולא יתכן שנוי רשות כלל (עיין בקצה"ח חו"מ סי' שנ"ג סק"א). ואמר הגר"מ זצ"ל דבאמת שנוי רשות דקונה מטלטלין בגזלה הוא דוקא שנוי רשות ממש, כלומר כגון חצר או משיכה לרשות הלוקח, אבל קנין בלי ש"ר במציאות כמו כסף וסודר, אינו מועיל בגזלה. ולפי"ז, לגבי שנוי רשות בקרקע, י"ל, דש"ר ממש כבמטלטלין אינו שייך דהא קרקעות לא ניידי. במה דברים אמורים אם ש"ר הוא מגוף הקנין, דאינו שייך בקרקע, ואינו מועיל לקנות, משא"כ אם עיקר הקנין הוא מדין יאוש, וש"ר מהוה תנאי דבהיתרא אתי לידיה, שפיר שייך שנוי רשות בקרקע, דחזקת הלוקח בקרקע מועלת לשוייה בהיתרא אתי לידיה וקונה מדין היאוש.

וע"פ החקירה הזו ניתן לבאר את המחלוקת בין הרמב"ם (פ"ה מגניבה הל"ג) וראשונים אחרים; דלרמב"ם גם שנוי רשות ואח"כ יאוש מועיל וליתר הראשונים דוקא יאוש

ואח"כ שנוי רשות מועיל. דלרמב"ם שנוי רשות הוא מגוף הקנין כמו היאוש, ולפיכך אין נ"מ איזה מהם קודם, דהא מצטרפים בכל אופן לקנות. אולם ליתר הראשונים - עצם הקנין הוא היאוש, ושנוי רשות מהוה תנאי לקבוע שבהיתרא אתי לידיה, וכדי שיחשב בהיתרא אתי לידיה צריך היאוש להיות קודם, דאז קונה הלוקח מיד בעת שנוי רשות. אבל כשהיה ש"ר קודם אינו קונה ביאוש אח"כ - מאחרי שבשעת שנוי רשות באיסורא אתי לידיה.

שם. בא"ד - ובירושלמי דכלאים כו' משמע דיש יאוש לקרקע וכו'. לדעה הראשונה שבתוס' אם נשתקע שם הבעלים מהכרם האנס אוסרו מדאורייתא. דעה זו מחוסרת ביאור וצריך להבין את יסוד שיטתה.

ונראה שיש לפרש את השיטה הזו בשני אופנים - מטעם אבדה או מטעם גזלה: א) יתכן שסוברים כשנשתקע שם הבעלים מהקרקע נעשתה הקרקע אבודה מהבעלים; אין קרקע נגזלת אבל קרקע יכולה להיות אבידה. האנס קונה מדין יאוש אבידה. (עיין בספרו של הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם הדן בשיטת הראב"ד שיש קנין יאוש בעבדים הנגזלים, וי"ל כי דין קנין יאוש בעבדים אינו מדין גזלה אלא מדין אבדה.) ברם דעה זו סוברת שאין צורך ליאוש בפועל, כי אע"פ שעומד וצווח - הרי הוא כמי שצווח על ספינתו שטבעה בים. [ומסתבר, שהטעם הוא מפני שבטלה דעתו אצל כל אדם, כלומר יאוש אינו דין מעשה קנין אלא גומר את חלות שם האבדה בחפצא האבוד. לפיכך בנשתקע שם הבעלים, האבדה גמורה, וממילא פקעה רשות הבעלים ממנה. ועוד נוכל לבאר, כי בנשתקע שם הבעלים ממנה הופך החפצא להיות אבודה ממנו ומכל אדם, כי א"א שהבעלים יקבלו את החפצא בחזרה; בעלות הקרקע פקעה ממילא מדין אבודה ממנו ומכל אדם].

ב) דרך אחרת בדעה זו היא שנשתקע שם הבעלים הופך את הקרקע לגזולה. מעשה גזלה רגיל אינו שייך בקרקעות דלא ניידי ואינן יוצאות מרשות בעלים במעשה גזלה רגיל. אבל משנשתקע שם הבעלים אפי' קרקע נגזלת. ברם נ"ל, שדין קרקע גזולה בשנשתקע שם בעלים שוה לדין עבדים לגר"ח זצ"ל בביאור הראב"ד, והיינו שיש מעשה גזלה בלבד אבל ליכא קניני גזלה. נ"מ בחלוק אם יאוש יועיל בקרקע כי דין היאוש תלוי במעשה הגזלה. אבל אין שנוי קונה, כי שנוי תלוי בקניני הגזלה. כך דין הקרקע לפי הירושלמי, והוא - שבנשתקע שם הבעלים יש מעשה גזלה וקנין יאוש - אבל אין קניני גזלה וקנין שנוי (עיין בראב"ד בהלכות גזלה (פ"ט הל"א) ובספר הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם.)

אלא דקשה, דהא קיי"ל יאוש בכדי לא קני, והכא בקרקע יאוש בכדי קונה. ואפשר לומר, שהירושלמי סובר שיאוש בכדי לא קני בגזלת מטלטלין דבאיסורא אתי לידיה (ב"ק סו.).

וכ"ז במטלטלין שבאו לידו של הגזלן ממש באיסור שהביא את הדבר הגזול לרשותו, ולפיכך יאוש בכדי אינו קונה את המטלטלין בשבילו. אבל בקרקע דאע"ג דנגזלת לא נכנסה באיסור לתוך רשות הגזלן, מכיון דקרקעות לא ניידי, ולפיכך אינה נחשבת באיסורא באה לידיה ויאוש בכדי קונה. דבאיסורא אתא לידיה היינו שבא לרשותו באיסור, ובקרקע לא מיחשב בא לרשותו, דהא קרקע תמיד ברשות בעליה קיימת. ואפי' בשנשתקע שם הבעלים ויש בה חלות מעשה גזלה, מ"מ החפצא אינה גזולה ולא יצאה מרשות הבעלים לרשות הגזלן, ולכן לא מיחשבה באיסורא אתא לידיה - ויאוש קונה[91].

שם. שיטת הרמב"ם בנשתקע שם הבעלים בקרקע. עיין ברמב"ם (פ"ה מכלאים הל"י) שמביא דין דנשתקע שם הבעלים בכרם גזול וזרעו אנס, שאף בלי יאוש בעלים, נאסר הכרם מדאורייתא בכלאים. יסודה של הלכה זו זקוקה לביאור, כי אין היא מתפרשת לפי שני הפירושים הנ"ל בתוס'. אבידה לפי הרמב"ם קנויה למוצאה דוקא ביאוש ממש - דפוסק יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש (פי"ד מאבדה הל"ה) - ואין מעשה יאוש בהלכה כאן. ואפי' באבודה ממנו ומכל אדם מצריך הרמב"ם (שם פי"ד הל"ד) יאוש. ואין משמע שהוי דין גזלה, כי הרמב"ם לא הביא דין זה בהלכות גזלה, וגם לא קבע ששייכת גזלה בקרקע כשנשתקע שם הבעלים. וצ"ע - מהו יסוד הדין דנשתקע שם הבעלים בכלאים לרמב"ם.

ונראה, שלרמב"ם קיים כאן דין מסוים בכלאים, כי הרמב"ם סובר שהבעלים בנוגע לאסור כלאים אינם הבעלים בהלכות ממונות, אלא מי שהוא מוחזק בחפצא, ויהנה מהנאת גדולי הכלאים, הוא נחשב הבעלים לאסור כלאים. לפיכך, בנשתקע שם הבעלים הראשונים, נחשב האנס כבעלים, הואיל והוא המוחזק בחפצא של הכרם.

וראיה לזה יש להביא מפסק הרמב"ם (פ"ה מכלאים הל"ח) שהנוטע כלאים בשביעית אינו אוסר כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וצ"ע, כי לגבי שביעית פשוט שאין הקרקע הפקר, ואפילו הפירות אינם הפקר עד הבאת שליש, ולמה אינם בעלים לאוסרם מיד בנטיעת הזרעים בכרם. אלא בע"כ שכלאים אינם תלוים בבעלות הממון, אלא במוחזק. ומאחר שבפירות שביעית קיימת מצות תשמטנה ונטשתה, אינו בעלים ע"פ דין לאסור את הכרם בכלאים, כי המצוה דשביעית מפקיעה את חזקתו ודין בעלים לאסור כלאים. וכן כאן להיפך - האנס הוא מוחזק במציאות, מאחר שנשתקע שם הבעלים, והאנס נחשב בעלים לאסור הכרם בכלאים, אע"פ שאינו הבעלים בדיני ממונות.

[91] ויתכן לומר, דדין באיסורא אתא לידיה תלוי בחיוב השבה, ומכיון שגוף הקרקע אינה נגזלת אין חיוב השבה חל, ולכן יאוש קונה. ועיין היטב בספר הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם ובביאורו לשיטת הראב"ד בעבדים שחיוב התשלומין הוא מטעם מזיק ולא מטעם השבת גזלה.

ועוד נראה, שהרמב"ם סובר שאדם אוסר דבר שאינו שלו במקום שאין הבעלים מפקיעים ומונעים את האיסור. בנשתקע שם הבעלים אין הם יכולים להפקיע את מעשה הזורע האוסר, כי אינם מוחזקים בכרם. יוצא, שדין נשתקע שם הבעלים הוא דין מסוים בכלאים - ולא בשאר דיני התורה - שלא כביאור התוס' בירושלמי.

שם. תוס' ד"ה כי. צ"ע בשקלא וטריא בתוס', דלכאו' מחוסרת ביאור. ונ"ל, שהמקשה ידע שבמציאות הבעלים נתייאשו ושאין יאוש מועיל בקרקע. אלא שהקשה, שמכיון שקרקע תמיד ברשות בעליה עומדת, יסוד ההלכה שאין יאוש בקרקע הוא שכאילו לא נתייאשו כלל. יוצא לפי"ז, שהיאוש מדעת אינו יאוש כלל, ויש דוקא דין יאוש שלא מדעת בשעת תלישת האסא, כי בקרקע אין חלות מעשה יאוש מדעת בכלל.

ותירצו התוס', שאע"פ שאין קרקע יוצאת מרשות בעליה, מ"מ מעשה יאוש שייך בה - לא לענין הקרקע עצמה דאינה נגזלת - אלא לגבי האסא הנתלש אח"כ מהקרקע. מעשה היאוש הראשון מתלא תלא וקאי וחל בתלישת האסא מדין יאוש מדעת, כי יש בקרקע מעשה יאוש ורק שאין בה חלות קנין של יאוש.

דף לא.

בגמ' - סוכה גזולה. עיין בשעור הראשון על המסכת.

שם. בגמ' - אבל גזל עצים וסיכך בהן. הגזלן יוצא משום שהעצים הם שלו מתקנת השבים. וצריכים לבאר אליבא דר"ת הפוסל גזול למצוות אפי' אחרי שיאוש קונה, מ"ש אחרי קנין תקנת השבים דכשר מקנין יאוש דפסול ומהו החילוק בין שני הקנינים האלו. **ונ"ל** שקנין תקנת השבים שונה מקנין יאוש. קנין יאוש קנין גזלה הוא ולפיכך חלות השם של פסול הגזול נשארת בחפצא לר"ת. אבל קנין תקנת השבים קונה שלא בתורת גזלה, כלומר, שקונה, ושם של גזלה פקע לגמרי מהחפצא. לפיכך כשר הדבר למצוה, אפילו לר"ת, כי אינו חפצא של גזלה כלל. וע"פ תקנת השבים פקע כל השם של גזול לגמרי, וממילא כשר למצוה.

והנה הרמב"ם פסק (פ"א מגזלה הל"א), וז"ל: כל הגחל את חבירו שוה פרוטה עובר בל"ת שנא' לא תגזול, אין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנא' והשיב את הגזלה אשר גזל זו מצות עשה, ואפי' שרף הגזלה אינו לוקה שהרי הוא חייב לשלם דמיה וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו עכ"ל. והוא לקוח מהסוגיא במכות (טז.). וביאר הגר"ח זצ"ל (עיין בספרו על הרמב"ם הל' גזלה) דלרמב"ם מקיימים מצות השבה דוקא בהשבת החפצא עצמו, אבל המשלם דמים אינו מקיים

השבה, כי משלם בתורת אחריות שחל ע"י מעשה הגזלה ובעיקר דינו הוא תשלומי מזיק. ואמנם תוס' במכות (שם) חולקים וס"ל שיש קיום מצות השבה בתשלומי דמים. מ"מ אפי' אליבא דהתוס' אין בתשלומי הדמים קיום השבה שלמה וחסר בקיום המצוה. ונראה, דמשו"ה ס"ל לר"ת דנשאר בחפצא שם הגזול שפוסלו למצוות מאחר שלא קיים הגזלן מצות ההשבה בשלמות בתשלומי הדמים. וזהו בכל גזלה דעלמא. ברם במריש תקנו חז"ל שבתשלומי הדמים יש קיום השבה מעלייתא, ותקנו דעל הדמים חל דין חפץ והוי קיום השבה ממש. והחכמים לא הפקיעו את מצות העשה דוהשיב, אלא הטילו על הדמים דין חפץ, ושמקיים בתשלומיו השבה גמורה של השבת החפץ, ולכן פקע מהעצים דין דגזול לגמרי וכשרים למצוה.

שם. בגמ' - ה"מ בגו שבעה אבל לבתר שבעה הדר בעיניה. וקשה, דאי חייב להחזירו אחרי ז' יחשב חפץ גזול ומצוה הבאה בעבירה. ומוכח מזה, דהפסול דמה"ב אינו חל אם רק החפץ הוא גזול, אלא דוקא כשהתשמיש בחפץ לצורך מצוה מהוה מעשה איסור גזלה, וכשמעשה המצוה הוא חלק מהאיסור. בגזלה - ההשתמשות למצוה מהוה מעשה גזלה בעצמה וחלק מהגזלה. מאידך במריש תוך ז' ימי החג, תקנו שיש לו רשות להשתמש בו לצורך מצות סוכה; גוף החפץ אמנם גזול, אבל מאחר דהתשמיש למצוה אינו גזול אינה מצוה הבאה בעבירה, כי התשמיש הוא שלו, ולפיכך יוצא.

שם. תוס' ד"ה אבל וכו' איכא לאוקמיה קרא כגון בראובן שבנה וכו'. עיין בגליון הש"ס ומה שמקשה מגזלת עבדים.

בביאור דברי התוס' נ"ל, כי בציור שלהם בקרקע, כמו בגזלת עבדים, אין דין חיובי או קניני גזלה כמו שנלמד מהכלל פרט וכלל. מ"מ, התוס' סוברים, שבאופן זה יש דין מעשה גזלה בקרקע. אין מעשה גזלה בקרקע בעלמא - כשהקרקע הוא ברשות בעליה, כי הקרקעות לא ניידי. שונה האופן שבתוס' - כי בציור זה יש מעשה גזלה, ואינה כגזלת קרקע אחרת, כי אין שם אפי' מעשה גזלה. ציור של התוס' בגזלת הסוכה דומה לגזלת עבד שיש חלות מעשה גזלה אך הגזלן פטור מגזה"כ של כלל ופרט וכלל. התוס' מחדשים כאן כי הגזה"כ של לך להוציא סוכה גזולה כוללת האופן של מעשה גזלה בקרקע, ואע"פ שאין החפצא דקרקע קנוי לגזלן בקניני גזלה הסוכה פסולה. לפי"ז דבריהם מבוארים.

שם. בענין שנוי רשות בהקדש.

א) עיין במלחמות ה' על אתר המוכיח שבהקדיש הגזלן את הגזלה אחרי יאוש - ההקדש חל מדין יאוש ושנוי רשות. ויש לעיין האם הרמב"ן מוכיח את דינו דוקא בקרבן קודם

שבא ליד גזבר, אבל משבא ליד גזבר פשיטא ליה שיש שנוי רשות, דיד גזבר קונה בקנין יד בשביל הקדש כמו בהדיוט, או דילמא שגם משבא ליד גזבר צריך להוכיח שיש שנוי רשות מפני שאין יד גזבר הקדש קונה כיד הדיוט.

ובביאור הדבר היה אומר הגר"מ זצ"ל שמסירה ליד גזבר אינה מעשה קנין רגיל מעין יד הדיוט, אלא חלות דין במצות הבאת הקרבן. כי הרמב"ם פוסק (פ"ב מבכורים הל"כ) שחייב הבעל באחריות ביכורים עד ביאתם להר הבית. הגר"א שינה את הגירסא לבית (בלי מלת הר), דהיינו לעזרה. הגר"א סובר כי חיוב אחריות בבכורים הוא עד קיום מצות הבאת הביכורים לעזרה. אמנם הגר"מ זצ"ל הסביר בשם אביו הגר"ח זצ"ל כי לפי הגירסא שלנו ברמב"ם אין חיוב האחריות תלוי בקיום מצות הבאת הביכורים עד גומרה, אלא מטעם חיוב טיפול מיוחד שמוטל על הבעלים בקדשים. בהבאה להר הבית כבר קיימו הבעלים את חובת הטיפול שעליהם אע"פ שעדיין לא קיימו את מצות הבאת הביכורים בחפצא לעזרה, ואחרי שנתקיימה מצות הטיפול פקעה האחריות, דאחריות דין היא בחובת טיפול.

והסתייעו מהספרי (דברים י"ב, כ"ו אות מ"ה) כי לחד מ"ד חיוב האחריות בקרבנות הוא עד הבאת הקרבן לבאר הגולה ולא לעזרה. ופשיטא דלענין קיום נדרו אין באר הגולה מעלה או מוריד, אלא בע"כ שחיוב האחריות הוא מדין טיפול מיוחד, ולמ"ד הזה חיוב הטיפול המיוחד בזבחים נגמר בטיפול עד לבאר הגולה.

ולפי"ז אמר הגר"מ זצ"ל שהדין של קדשים משבאו ליד גזבר אינו חלות קנין ממון פשוט בשביל הקדש כמו בהדיוט, אלא מדין קיום מצות טיפול הבעלים בקדשיהם. ולכן גם אופן של קרבן משבא ליד גזבר זקוק להוכחת הרמב"ן כי בהקדש יש חלות דין שנוי רשות. כי אין יד הגזבר יד של קנין אלא הוי הלכה בקיום מצות קדשים, שאין הגזבר קונה בידו עבור הקדש כמו יד הדיוט אלא שקיום הטיפול נגמר משבא ליד הגזבר וממילא הקדש קונה, אבל לא מטעם מעשה קנין יד של הגזבר, וגם ציור של הקדש משבא ליד גזבר זקוק לחדוש הדין של הרמב"ן דיש חלות שם שנוי רשות בהקדש, מכיון שגם משבא ליד גזבר אין הקדש קונה כמו הדיוט.

ב) ובעצם דיון הרמב"ן אם הקדש נחשב לשנוי רשות, עיין ברמב"ם (פ"ב מגנבה הל"ו) שפוסק ביאוש ואח"כ הקדיש שההקדש חל, אבל כשהקדיש לפני יאוש אינו קדוש. וקשה, דשיטת הרמב"ם היא דמועיל שנוי רשות ואח"כ יאוש (פ"ה שם הל"ג), ומדוע בהקדש לא יועיל הקדיש ואח"כ יאוש.

והנה לפי הגר"מ זצ"ל שנוי הרשות המועיל הוא דוקא כשמתפיס הגזלה במציאות ברשות הקונה, שהרי אין לגנב בעלות להקנות ורק ע"י שנוי רשות במציאות קונה. אולם נראה שיתכן לומר דלרמב"ם יש חילוק בזה בין שנוי רשות ואח"כ יאוש לבין יאוש ואח"כ שנוי רשות. בשנוי רשות ואח"כ יאוש אין לגנב בעלות להקנות בקנינים דעלמא ורק ע"י שנוי רשות במציאות, כגר"מ זצ"ל, משא"כ ביאוש ואח"כ שנוי רשות דהיאוש נותן לגנב בעלות במקצת להקנות בקנינים דעלמא כגון בכסף וסודר. ומאחר שאין בהקדש מסירה במציאות לרשות הקונה, י"ל שהרמב"ם סובר שאינו מועיל כשנוי רשות במציאות אלא מועיל מדין קנין, ומשו"ה אינו מועיל קודם יאוש ורק לאחר יאוש כשיש לגנב בעלות במקצת להקנות ע"י קנינים דעלמא. (עיין בשיעורים לעיל ברפ"ג בענין יאוש בגזילה ביאור אחר בחילוק של הרמב"ם בין הקדש להדיוט בדין יאוש בגזלה.)

שם. רש"י ד"ה ורבנן וכו' דר"א לטעמיה דאמר כו' קרקע נגזלת וסוכה גזולה היא דמייאשי בעלים מינה כשאר מטלטלין דה"ל קרקע בחזקת גזלן עכ"ל. יש להעיר, למה מדייק רש"י דמשתעי בנתייאשו הבעלים מהקרקע.

ובביאור הדבר נ"ל, דרש"י סובר לפי ר"א שקרקע נגזלת דוקא עם יאוש בעלים. כל זמן שלא נתייאשו הבעלים אין קרקע נגזלת - אפי' לר"א - כי קרקע תמיד ברשות בעליה עומדת ואין בה מעשה גזלה. אמנם ע"י יאוש בעלים ישנו מעשה גזלה בקרקע וזהו שקובע את הדין שקרקע נגזלת לפי ר"א. ועיין בתוס' ד"ה וקרקע (ל:) ובשעורים שם.

שם. בגמ' - יאגדנו מלמעלה מ"ט לאו משום דבעי הדר. לכאורה דין הדר שפוסל שייך רק בהדר בגופו של הלולב, שהוא חפצא של מצוה, ולא באגד העומד מבחוץ ללולב שאינו חפצא של מצוה. וצ"ל, כי גם לפי ההו"א לר"י לולב צריך אגד, וא"כ דין האגד חל כדין בעצם מצות הנטילה, ומשו"ה גם באגד שייך פסולי הדר, דהרי האגד הוא חלק מעצם החפצא של המצוה, וחל בגוף המצוה דבעי הדר.

דף לא:

בענין בל תוסיף

תוס' ד"ה הואיל וכו' וי"ל דלא דמי דכשיאגדו שלא במינו אין לו ליחשב כמוסיף משום דאין זה כדרך גדילתן כו' אבל לר' יהודה דבעי אגד יש לו ליחשב כמוסיף כו' והכא אפי' לר"י ונקטי ליה כדרך גדילתו דאפי' חוץ לאגד חשיב כבמוסיף וכ"ש לרבנן כו' דלעולם ידי מצוה יצא אלא דעובר על בל תוסיף וכו'. דברי התוס' זקוקים לביאור, מדוע

מחלקים אליבא דר"י בין הוספה תוך האגד להוספה חוץ לאגד, ולמה לרבנן לעולם יוצאים ואע"פ שמוסיפין.

ונראה לפרש את יסוד שיטתם והוא דלפי התוס' יש שתי הלכות בל תוסיף. א) דין איסור ב"ת; ב) ודין פסול ב"ת. לפי רבנן הסוברים לולב א"צ אגד, וכשמוסיף האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, יש דוקא איסור בל תוסיף אבל לא פסול ב"ת. והטעם - כי לשיטתם ההוספה מצטרפת דוקא למעשה המצוה אבל לא לעצם החפצא של המצוה. הוספה במעשה המצוה אסורה אבל אינה פוסלת. לפיכך - וגם לשיטתם דוקא - הוספה כדרך גדילתם אסורה שבדרך זו ההוספה מצטרפת למעשה המצוה אם לא לחפצא.

לפי ר' יהודה, הסובר שלולב צריך אגד, ישנו דין בל תוסיף של פסול. וטעמו, כי ההוספה הנאגדת בתוך האגד עם המינים האחרים מצטרפת גם לחפצא של המצוה עצמה. כשיש הוספה בחפצא של המצוה יש חלות דין פסול. לפיכך גם שלא כדרך גדילתם אם אוגד את האגד שלא במינו יש הוספה בחפצא של המצוה וחל פסול דבל תוסיף. אבל הוספת לקיחה מחוץ לאגד אין בה הוספה בחפצא של המצוה. כי אפי' לר"י באופן זה האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, אלא שיש איסור דבל תוסיף. ובהוספה מחוץ לאגד עובר באיסור ב"ת; אבל דוקא כשנוטל את ההוספה כדרך גדילתה שככה לקיחתה חשובה כמעשה מצוה וההוספה מצטרפת למעשה המצוה דאורייתא, ולכן אסורה.

ב

ז"ל הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ז): שאר המינין אין מוסיפין על מנינם ואין גורעין מהן ואם הוסיף או גרע פסול (לפי גירסא דידן) עכ"ל. צ"ע בפסק זה, כי בגמרא סנהדרין (פח:) איתא דלמ"ד דלולב א"צ אגד אין המוסיף על ד' המינים חייב מדין זקן ממרא דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי וזקן ממרא חייב רק אם הוסיף ופוסל. משמע כי אין הוספה על ד' המינים למ"ד זה פוסלת, ולמה פוסק הרמב"ם שיש פסול כשפוסק לולב א"צ אגד וזקן ממרא פטור.

והנה יסוד פסק הרמב"ם הוא בפיר"ח בגמרא דידן, וז"ל: לא צריך אגד והאי יתירא דמוסיף על אילן הד' לחודיה קאי ולא מיפסל ביה קמ"ל דפסול. דבריו מובאים בתוס' בסנהדרין שם דסובר דבל תוסיף פוסל. ברם קשה מדין זקן ממרא.

ותירץ הגר"מ זצ"ל, כי הוספה פוסלת לרמב"ם גם אם לולב אין צריך אגד, אבל הפסול אינו בחפצא של המצוה אלא במעשה המצוה. למ"ד לולב צריך אגד כשמוסיפים בתוך האגד נפסל החפצא של המצוה, אבל למ"ד לולב א"צ אגד אין הוספה פוסלת את החפצא

של מצות לולב אלא את מעשה הגברא. חיוב זקן ממרא לרמב"ם חל דוקא כשההוספה פוסלת את החפצא של המצוה. שונה דין הפסול בהוספה אליבא דר"י שסובר דלולב צריך אגד מאליבא דרבנן שסוברים לולב א"צ אגד. אליבא דר' יהודה הפסול הוא בחפצא של המצוה משום דכל המוסיף גורע והחפצא נפסל, משא"כ לרבנן דלולב א"צ אגד דין דב"ת יסודו הוא חלות איסור להוסיף במעשה המצוה והאיסור דב"ת פוסל לרמב"ם את קיום המצוה. וזה הביאור שם דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, דלהיות זקן ממרא צריך שיפסול את החפצא דמצוה.

ויתכן שיש עוד נ"מ בין פסול חפצא לפסול בקיום הגברא בדין בל תוסיף - לגבי הוקצה למצותו, דיש לעיין בהוסיף מין אחר בלולב: האם הוקצה הלולב למצוה או לא, דאם הוא פסול החפצא לא הוקצה למצוה, אבל אם הוי פסול בקיום הגברא - וגוף החפצא לא נפסל - הוקצה למצוה. ובהוסיף בתפילין נ"מ אם קדושת תפילין חלה עליהם. וגם יתכן נ"מ לגבי נענועי ההלל, דעיין לקמן בתוס' (לז: ד"ה בהודו) שכותבים שמנענעים פעמים; אחת בשעת הברכה והלקיחה ושנית מנענעים בהלל. ומשמע שסוברים שהנענועים בשעת ההלל מהווים קיום מיוחד מדין אז ירננו עצי היער אבל אינם שייכים למצות לקיחת הלולב עצמה. ובזה חולקים על הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"י) שכותב וז"ל: כיצד מוליך ומנענע כו' והיכן כו' בשעת קריאת ההלל וכו', דמשמע דאין לדעת הרמב"ם נענועים בשעת הברכה אלא בשעת קריאת ההלל בלבד, דסובר דההלל מצטרף לעצם הקיום של לקיחת הלולב. (ומשום שיטת הרמב"ם זו הקפיד הגר"ח זצ"ל לא להפסיק בין לקיחת הלולב הראשונה לבין קריאת ההלל, שלא כמנהג אחרים שמפסיקים בין הלקיחה לבין ההלל.) ולפי התוס' י"ל, דאע"פ שההלל והנענועים הויין קיום נפרד מקיום מצות לקיחת הלולב, מ"מ פשוט שזקוקים לחפצא דלולב, וכשמנענע בה' מינים, לר"י שסובר שיש פסול בחפצא דלולב אף נענועי ההלל נפסלו, אבל לרבנן מסתבר דאין פסול בקיום הגברא דההלל, דדוקא מצות הלקיחה עצמה נאסרה ונפסלה בהוספת מין אחר ולא קיום ההלל של אז ירננו עצי היער, דבקיום זה אין ההוספה אסורה ופוסלת כלל.

הראב"ד משיג על הרמב"ם ומוכיח משיטת ר' יהודה הסובר שאוגדין את הלולב דוקא במינו ולא שלא במינו, ומשמע שיש איסור ב"ת רק בהוספה שלא במינו ולא בהוספה במינו, וא"כ למה אוסר הרמב"ם להוסיף במינו בעת הלקיחה (חוץ מהדסים משום נוי). **ונ"ל** ביסוד הדברים, שהרמב"ם מחייב ב"ת בהוספת מינו דוקא כשנוטלן כדרך גדילתן - כבב' לולבין. באופן זה ישנו ב"ת במעשה המצוה. אמנם באופן של אגד לר"י אינו מוסיף במעשה המצוה אלא בחפצא של המצוה, דהיינו האגד, כי אינו לוקח את ההוספה כדרך

גדילתה, ויש ב"ת דוקא בחפצא של האגד ולא במעשה הלקיחה. הרמב"ם סובר דלר"י באוגד במינו אין ב"ת כי זהו דין החפצא של ד' המינים לאגדם במינם וכמצותם. ב"ת בחפצא של האגודה נוהג דוקא באוגד שלא במינו. וזוהי הוספה בחפצא של האגד לדעת ר"י. אולם לפי הרמב"ם שפוסק כרבנן, דלולב א"צ אגד, כשמוסיף במעשה המצוה כדרך גדילתן גם במינו יש איסור ב"ת.

על כל פנים לדעת הרמב"ם יש לכל הפחות איסור בל תוסיף במוסיף במינו כגון במי שנוטל ב' לולבים ביחד. עיין בתוס' (ר"ה כח: ד"ה ומנא) שסובר שאין איסור ב"ת חל בהוספה במינו. ומסיקים שלפיכך מותרים לאכול יותר מכזית מצה בליל הפסח. ובאמת יש להבין אליבא דהרמב"ם למה מותרים לאכול יותר מכזית מצה בפסח - ומ"ש מלקיחת ב' לולבים. ויש לומר, כי הרמב"ם מחלק בין לקיחת שני לולבים בבת אחת ללקיחת לולב פעמיים. לדעתו יש איסור הוספה במינו דוקא כשמוסיף בבת אחת בעצם מעשה המצוה כמו במי שלוקח ב' לולבים ביחד, אבל כשחוזר על אותה המצוה פעם שנית אין איסור ב"ת. לפיכך מותר לאכול כזית מצה ולחזור ולאכול עוד מצה יתר על כזית הראשון. דין דב"ת הוא רק במנין ומספר כמו ד' מינים, ד' בתים, ברכה משולשת, ז' ימים בסוכה וכדומה, ולא כשנוטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל כזית וחוזר ואוכל כזית שניה דלא מיקרי' הוספה כלל על שום מספר.

לאמיתם של הדברים יסוד שיטת הרמב"ם בב"ת במינו הוא לחלק בין הוספת מינו בב"א בעת קיום המצוה שאסורה, לבין חזרה על המצוה בזה אחר זה שמותרת. ברם בנוגע לאכילת מצה יש עוד שני ביאורים למה לרמב"ם מותר לאכול ב' כזיתי מצה ואין בכך איסור ב"ת. א) שיטת הגר"א היא כי יש קיום מצוה של אכילת מצה כל שבעה[92], וא"כ מצוה להוסיף במצה. ואפי' שלא כהגר"א, מהרמב"ם (פ"ו מחו"מ הל"א) נראה כי יש מצות אכילת מצה כל הלילה בכל מצה שאוכל, שהרי כותב דמשאכל כזית מצה יצא, משמע שיש קיום מצוה כשאוכל יותר מכזית. ומכיון שבכל מה שמוסיף לאכול מקיים הגברא מצוה - פשיטא שאין דין ב"ת.

ביאור שני הוא שאיסור ב"ת שייך דוקא בהוספה על חפצא מסוים הנמנה כדבר מסוים לעצמו, כגון המוסיף על חפצא של לולב או על חפצא של אתרוג, משא"כ כזית מצה שאינו נמנה ומסוים כחפץ לעצמו. היסוד הוא שדין כזית אינו מנין שקובע חפץ מסוים, אלא דין שעור כמות וגודל במעשה המצוה. מי שאוכל ב' כזיתים של מצה אינו מוסיף על מנין של חפץ מסוים. איסור ב"ת הוא דוקא במוסיף על מנין חפצים מסוימים של

[92] מעשה רב (אות קפ"א).

מצוה, אבל כזית אינו מנין המייחד ומסיים את החפצא של מצה לעצמו; אינו אלא שיעור אכילה של כמות בגברא. ולכן אין איסור להוסיף עליו. כי אין הכזית חפצא מסוים שנמנה לעצמו ושאסור להוסיף עליו. כזית מצה דומה לגודלו של לולב דפשיטא כי אע"פ ששעור הלולב הוא ד' טפחים מותר להוסיף על גדלו שאין זה מסיים חפץ. וכן הוא בכזית מצה.

ג

ודברי הריטב"א כאן שמביא קושיא - איך מתפללין תפלת נדבה ולמה אין איסור בל תוסיף, תמוהים, דמה שייך בל תוסיף כשיש קיום מצוה בהוספתו, והלא תפלת נדבה מצוה כדאיתא בברכות (כא.) דאריו"ח הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו וכשיש מצוה אינו שייך ב"ת, וצע"ג.

ועיין ברי"ף (פ"ג ממס' ברכות כא.) וז"ל: דאמר רב יהודה, אמר שמואל היה עומד בתפלה ונזכר שכבר התפלל פוסק אפי' באמצע ברכה, מפרשי ליה רבנן כגון שהתפלל תפלתו אדעתא דחובה ושכח שכבר התפלל ועמד להתפלל אדעתא דחובה ונזכר שכבר התפלל פוסק ואפי' באמצע ברכה שאם בא לגומרה נמצא כמי שמקריב שני תמידין בשחרית שהוא עובר משום בל תוסיף ולפיכך פוסק ואפי' באמצע ברכה ובהא אפי' ר' יוחנן מודה דלא קאמר ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו אלא תפלת נדבה כגון תחנונים וכיוצא בהן אבל תפלת חובה לא קאמר עכ"ל. וצ"ע, דהא חזרה על המצוה מותרת, שהרי מותר ליטול ד' מינים פעמיים ביום או לתקוע בשופר פעמיים, ולמה אוסר הרי"ף שתי תפלות חובה ושני קרבנות תמיד מאיסור בל תוסיף.

ונראה, שתפלה שניה אינה חזרה על התפלה הראשונה, דכל חפצא וחפצא של תפלה לחודה היא ואינה אותה התפלה שהתפלל בראשונה. וכן בקרבן - מכיון שמביא בהמה שניה הוי' חפצא של קרבן מיוחד לעצמו ואינו חזרה על ההקרבה הראשונה. משא"כ בנוטל ד' מינים פעמיים או תוקע שופר פעמיים ביום חוזר ממש על המצוה הראשונה וחזרה מותרת.

והנה בדין דאין מוסיפים על ד' הכוסות בליל הסדר איתא שם ברשב"ם (פסחים קיז:) בשם הירושלמי דהטעם הוא משום שמא ישתכר. והרשב"ם (שם קח.) בעצמו מפרש משום שנראה כמוסיף, מ"מ איסור בל תוסיף ממש איננו. וצ"ע אליבא דהרי"ף למה אינו בבל תוסיף.

ונ"ל, דדין בל תוסיף שייך רק במקום שיש צרוף בין ההוספה ובין למצוה, כמו במתפלל שתי תפלות דהא שתיהן תפלה, וגם במביא שני תמידים דהא שניהם קרבן, דיש צרוף בין המצוה וההוספה דדומים אהדדי (ואסור שאינם חזרה א' לשני.) הוספה על ד' כוסות צ"ל כוס של ברכה, דחפצא של ד' כוסות הוי חפצא דכוס של ברכה (כדאיתא בפסחים קיז:), ומאחר שאינו מוסיף כוס של ברכה כשמוסיף על הכוסות, אין צרוף בין ההוספה למצוה, ואין האיסור דבל תוסיף חל, דאין כאן הוספה כלל שאין שייכות ביניהם ובין הכוס שמוסיף לשתות[93].

ד

כתב הרמב"ם (פי"ד מתפלה הלי"ב) וז"ל: אין הכהנים רשאין בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כו' לא בקול רם ולא בלחש שנא' לא תוסיפו על הדבר עכ"ל. ויש להעיר במש"כ שגם ברכה בלחש אסורה לכהנים להוסיף בב"כ, דלכאורה אם אין מברכים אותה בקול רם אינה חפצא של ברכת כהנים כלל (דקול רם מעכב בב"כ), ולמה עוברין באיסור ב"ת.

והנה בדין דבעינן קול רם בברכת כהנים כותב בית הלוי (עה"ת, סוף חומש בראשית) דכהן אינו יוצא בשומע כעונה מפני שבאופן זה חסר לו קול רם. אמנם הנציב"ב (על הספרא, פ' נשא) וחזו"א (או"ח סי' כ"ט) חולקים עליו, ור' בצלאל וילנר הכהן זצ"ל היה נוהג לברך ברכת כהנים בשומע כעונה כי לא היה יכול להרים את קולו. החולקים מקשים על שיטת בית הלוי ממקרא בכורים דגם בעי קול רם (סוטה לב:) ואעפ"כ יוצאים בשומע כעונה - ומ"ש מברכת כהנים.

ביאר הגר"מ זצ"ל דשאני דין קול רם בבכורים מבב"כ. בבכורים דין קול רם הוי דין בחפצא של הקריאה, ולפיכך אם א' קורא בקול רם יש חפצא של מקרא בכורים והשומעו יוצא מדין שומע כעונה. אבל בב"כ קול רם הוא דין במעשה המצוה, כלומר כהן שאינו מברך בקול רם איננו נחשב כמברך - וא"כ שומע כעונה פסול, כי הכהן השומע אינו מברך בקול רם שלו ואין הוא נחשב למברך. ודומה לפנים נגד פנים ונשיאת כפים - דאטו אם השומע לא יהיה פנים כנגד פנים ולא ישא את כפיו אל הקהל האם יכול לצאת ב"כ מדין שומע כעונה - דכל אלה חלק ממעשה הברכה של הכהן עצמו, וכן קול רם בב"כ דין במעשה הגברא עצמו ולא בחפצא דקול כמו בבכורים.

[93] לכאורה זה שלא כמרן הגרי"ז הלוי זצ"ל בספרו על הרמב"ם שכותב שיש מצוה לשתות ד' כוסות יין בליל הסדר ואע"פ שאינם כוסות של ברכה, וקשה לשיטתו למה אין בל תוסיף מה"ת כשמוסיף לשתות יין יותר מד' הכוסות של הסדר, וצ"ע.

ועוד י"ל בתירוץ קושית הנצי"ב על בית הלוי, דהנה הא דבעי קול רם במקרא בכורים מקורו בסוטה (לב:) - אמר רשב"י לעולם יאמר אדם גנותו בקול רם ושבחו בקול נמוך, גנותו בקול רם ממקרא בכורים. ועיין רש"י שם דגנותו הוא דאבינו לבן הארמי היה רשע, ושבחו בקול נמוך מוודוי מעשר. והגמ' מקשה מאשרי נשוא פשע כסוי חטאה, עיי"ש בסוגיא. מכל הסוגיא שם מוכח דקול רם בקריאת ביכורים הוי דין בספור גנות ומדת ענוה, ולא הלכה בהלכות ביכורים בכלל, וכנראה שמפני טעם זה השמיטה הרמב"ם מהל' ביכורים דאינה אלא מדה טובה. ולכן יכול א' להוציא את חבירו במקרא בכורים, דדין קול רם אינו דין בקריאת הבכורים עצמה ואינו אלא מדת ענוה, וממילא אינו שייך כלל למי שרוצה לצאת בקריאת חבירו דשפיר דמי. (ולפי"ז בקריאת ההגדה של פסח דמתחילין בגנות צריכים להתחיל לומר עבדים היינו בקול רם, ובאמת כן הוא המנהג. והא דמסיימין השבח דהגדה בקול רם ולא בקול נמוך, הוא משום שהשבח בהגדה הוא שבח המקום ברוך הוא, אבל השבח בוודוי מעשר הוא השבח של בעל המעשר ולפיכך צריך לאומרו בקול נמוך.)

הנצי"ב סובר כי גם בברכת כהנים כבבכורים קול רם הוי דין בחפצא של הברכה ולא הלכה במעשה המברך בעצמו, ולכן כהן א' יכול לברך בקול רם ולהכשיר את החפצא של ב"כ ויתר הכהנים יוצאים ממנו בשומע כעונה.

מ"מ, בין לבית הלוי ובין לנצי"ב, צ"ע ברמב"ם - למה יש איסור ב"ת לכהן המוסיף ברכה רביעית בלחש, שהרי לפי הנצי"ב אין כאן חפצא דב"כ, ולפי בית הלוי אין כאן מעשה ברכה מהכהן, דהא בלחש אינו נחשב למברך, וא"כ למה עובר בב"ת, וצ"ע.[94]

ה

כתב הר"ן בסנהדרין (פח:) וז"ל: כשנטל את הלולב שיש בו ה' מינין באגודה א' למ"ד לולב צריך אגד הרי הוא גרוע מתחלתו ואין נטילתו אלא כענף של זית או רמון שאמר שאין נטילתן כלום לא למצוה ולא לעבור עליו וכו'. ומחדש דלמ"ד לולב צריך אגד פסול החפצא חל בלי איסור בל תוסיף שבמקום שגרוע ועומד אינו חפצא של מצוה כשר וממילא המצוה פסולה, ולכן אינו עובר בב"ת דאין כאן חפצא של מצוה כלל ואין כאן איסור הוספה, דהחפצא של מצוה איננו קיים כלל ואין בלקיחת ה' מינים מעשה מצוה

[94] ואולי י"ל דדין קול רם אע"פ שהוא דין במצות ב"כ ובקיומה מ"מ אינו שייך לאיסור ב"ת, דלגבי איסור ב"ת אם הברכה היא ברכה בכהת"כ חשובה ברכה לעבור בב"ת, ובכהת"כ יש חלות שם ברכה בלחש - כמו בברכות התפלה. וא"כ הוי' כהוספה שלא במינו - דברכה בלחש הוי' ברכה אלא שהוי' שלא כמין הברכה בקול רם. ומכיון דהוי' ברכה עובר בב"ת ואע"פ שאינה ממין הברכות דב"כ.

לגמרי, דהאיסור ב"ת חל דוקא בהוספה על מעשה מצוה אבל לא בלי מעשה מצוה בכלל, וכשחסר החפצא של מצוה אין כאן מעשה מצוה ולכן אין איסור ב"ת.

והנה בענין דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי למ"ד לולב א"צ אגד כדאיתא בגמ' סנהדרין שם יש ג' שיטות:

א) שיטת הרמב"ם פוסלת אפילו האי לחודיה קאי כנ"ל. ב) שיטת תוס' דידן בסוכה (לא:) דעובר בב"ת ואינו פסול. ג) שיטת התוס' בסנהדרין שם דאין בזה איסור דאורייתא אלא איסור מדרבנן.

כדי לעמוד על יסוד המחלוקת, נראה דיש לדון אליבא דרבנן דלולב א"צ אגד ונוטל כל אחד ואחד לבדו האם יוצא או לא. וכתבו בתוס' בסוכה (לד: ד"ה שתהא) שפליגי בזה בה"ג ור"ת, דלבה"ג יוצא ולר"ת אינו יוצא. ויש לתלות מחלוקתם בביאור האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, אם ר"ל דאין שייכות בין לקיחה א' לחברתה יוצא בזא"ז כבה"ג, ברם אם יש דין צרוף צריכים לקחתם ביחד כר"ת. והוא הדין בב"ת: אם יש צרוף בין הלקיחות קיים איסור ב"ת, שאם נוטל הוספה היא מצטרפת לשאר הלקיחות ומהווה איסור דב"ת, ברם אם כל הלקיחות אינן מצטרפות כלל גם דבר נוסף אינו מצטרף ואין ב"ת. יוצא דלפי התוס' בסוכה יש צרוף בין הלקיחות ולכך סוברים שיש איסור ב"ת אפי' לרבנן. ולתוס' בסנהדרין אין צרוף בין ד' הלקיחות ומשו"ה סוברים שאין איסור ב"ת אם מוסיפים לקחת מין אחר, והיא המחלוקת בין בה"ג ור"ת.

שיטת הרמב"ם שעובר בב"ת היא משום שיש צרוף בין הלקיחות ולכן יש איסור ב"ת בלוקח ומוסיף עוד דבר. והנה פסק הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ו) שיכול ליטלן אחד אחד והוא שיהיו ארבעתן מצויין אצלו ואם חסר מין א' לא יטול עד שימצא השאר. ויש לחקור בדין זה, האם הוא מטעם ברכה דאינו יכול לברך עד שיהיו כולן אצלו ומשו"ה פוסק דיהיו מצויין אצלו כדי שיוכל לברך ולא להכנס בספק ברכות, או"ד זה מן התורה, ומטעם צרוף, שבכדי לצרף הלקיחות אהדדי צריכים כל המינים להיות מצויין אצלו בעת הלקיחה. ומזה שהרמב"ם אוסר הוספה וחולק על הראשונים שאינם אוסרים הוספה משום דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, מוכח שסובר הרמב"ם שיש חלות צרוף בין הלקיחות, דכשמצויין אצלו מצטרפות למצוה אחת ולכך יש איסור בל תוסיף כשמוסיף מין אחר. וממילא הביאור בזה שמחייב שיהיו כולם אצלו בשעת הלקיחה הוא מטעם צרוף במצוה דאורייתא, ולא מטעם ספק ברכות דהוי דין דרבנן בלבד.

והנה אליבא דהרמב"ם יכול ליטול ד' המינים בזה אחר זה כל מין ומין לעצמו. ויש לחקור מה הדין בלקיחת ג' ההדסים, האם יכולים לקחתם א' א', או"ד דחייבים לקחתם

ביחד. וז"ל הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ז) ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונויי מצוה הוא אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם עכ"ל. וצ"ע, למה מתיר הוספה בהדסים בלבד ולא בשאר המינים. ונראה שדוחק לומר שנוי מצוה בלבד מתיר האיסור דב"ת, דא"כ למה ליכא נוי מצוה גם בשאר המינים, ולפי"ז מ"ש לרמב"ם שדוקא בהדסים מותר להוסיף.

ולכאורה ביאור הדברים הוא דשונה דין המנין דשלשה הדסים מהמנין של שאר המינים - כמו המנין של שתי ערבות. מנין שלשה הדסים אינו מנין לעצמו אלא מהוה שעור בחפצא של הדסים, דהתורה קראה להדסים ענף עץ עבות ובכדי שיחשבו הדסים עבות צריכים להיות שלשה, דפחות משלשה אינו עבות. מ"מ אין בזה חיוב מנין מסוים לקחת דוקא שלשה הדסים, אלא שפחות משלשה הדסים אינם ענף עץ עבות ואין זה חפצא של הדסים בכלל. יוצא שהדין של שלשה הדסים אינו דין מנין במעשה המצוה, אלא דין בחפצא של הדסים שיקראו ענף עץ אבות - דפחות משלשה אינו עבות. (ועיין בתוס' (לד: ד"ה ענף) שכך מביא בשם פי' הקונטרס ענף חד עץ חד עבות חד, דדין השלשה חלות בחפצא של ענף עץ עבות). ולכן מתיר הרמב"ם להוסיף על ג' הדסים, דאין דין מנין בעצם מעשה הלקיחה, שאין הלכה בכלל לקחת ג' הדסים בעצם מעשה המצוה, כי הדין הוא לקחת ענף עץ עבות ופחות מג' אינו עבות; משו"ה אפשר לקחת יותר מג' הדסים לנוי כי כל ההדסים נחשבים ביחד לחפצא של ענף עץ עבות, משא"כ בערבות דהתורה קוראה אותן ערבי נחל, ושיש מספר שתים בעצם מעשה המצוה, דהמצוה היא דוקא לקחת שתי ערבות, ומכיון שיש חלות דין מנין במעשה המצוה יש איסור ב"ת ואין להוסיף עליהן.

ומבואר מזה שאע"פ שבשאר המינים פוסק הרמב"ם שניתן לקחתם בזה אחר זה, אמנם בהדסים מודה דחייב לקחת את שלשתם ביחד - דפחות משלשה אינו חפצא של עבות, ובלוקח אותם בזה אחר זה אינו לוקח ענף עץ עבות ואין זו מצוה.

והריטב"א על הסוגיא כאן - שמביא את הדין דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי בהוספה על ההדסים ועל הערבות ואינו מבדיל ביניהם, (וכותב שהמנהג הוא להוסיף בין הדסים ובין ערבות - שלא כרמב"ם שמתיר רק בהדסים), משמע דסובר שלקיחת ההדסים שוה לשאר המינים, ולפי בה"ג לכאורה יוצא על פי הריטב"א, שכמו שמותר לקחת כל מין ומין לחוד, כן מותר לקחת כל הדס והדס לחוד בזה אחר זה, דסובר דמנין שלשה בהדסים דין הוא במעשה המצוה, דהמצוה היא לקחת שלשה הדסים, ואין זה דין בחפצא דענף עץ עבות.

וכותב הריטב"א וז"ל: אבל מורי נר"ו מפרש בשם רבינו הגדול ז"ל דכל היכא דאמרי' האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ליכא משום בל תוסיף כו' ומה שאמרו בכהן שעלה לדוכן והוסיף א' משלו שעובר בב"ת כו' שאני התם שצריך פרישת כפים וכיון שהכל עושה עם פרישת כפים ה"ל כלולב דר' יהודה שהוא צריך אגד כו' והישן בשמיני לא חשיב דקאי לחודיה כיון שכל הימים רצופים ואין הפסק בינתיים וכו'.

ויש לחקור בכהן שמברך ברכה רביעית בנשיאת כפים שעובר בבל תוסיף כדאיתא במס' ר"ה (כח:) האם נפסלו ברכותיו למפרע או לא, ולכאורה נראה שלא נפסלו. וכן בישן בשמיני בסוכה לכאורה הימים הראשונים לא נפסלו דכבר קיים מצותם אלא שעובר אח"כ באיסור בל תוסיף, ברם הריטב"א סובר דאי האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי אין איסור ב"ת חל בכלל, והא דכהן המוסיף ברכה והישן בשמיני בסוכה עוברים הוא משום שיש צרוף למה שעשו למפרע, ודומה ללולב דר' יהודה שהוא צריך אגד והוי חפצא א' של מצוה. יוצא מזה אליבא דהריטב"א שהמברך ד' ברכות והישן בשמיני פוסלים המצוות למפרע ולא יצאו מצות ברכת הכהנים ולא מצות ישיבת סוכה, כי לדעתו כל הברכות וכל הימים מצטרפים לחפצא א' - וב"ת בחפצא פוסל. ברם כ"ז אם סוברים דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ר"ל שאין בזה דין ב"ת כלל, דדין ב"ת חל דוקא בחפצא א' של מצוה ולא במעשה מצוה. אולם לתוס' (במס' סוכה) הנ"ל דסוברים **שיש** איסור ב"ת במעשה מצוה שאינו פסול בגוף החפצא של המצוה, י"ל בפשטות שכהן שמברך ברכה רביעית עובר על איסור ב"ת אבל אינו פוסל ברכותיו הראשונות למפרע, והישן בשמיני בסוכה ג"כ עובר על ב"ת אבל אינו פוסל את מצות הסוכה למפרע, דבאופנים אלו יש ב"ת במעשה המצוה ואסור, אבל אין חלות פסול בחפצא של המצוה, דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ולכן יוצאים אע"פ שעוברים בב"ת[95].

ו

יש מחלוקת אם עוברים בב"ת כשמוסיפים מאותו המין או רק כשמוסיפים מין אחר. דעת התוס' ר"ה (כח:) דבאותו המין אין ב"ת. וטעמם, דכמו כשחוזר על המצוה ב' פעמים אין בל תוסיף, כמו"כ אם מוסיף אותו המין במצוה בעת המצוה ג"כ אינו עובר דהוי כחזרה. והרמב"ם מחלק כנ"ל בין חזרה, דבודאי מותר, להוספת אותו המין בב"א דאסור. ודברי התוס' זקוקים ביאור דלכאורה סברת הרמב"ם נכונה, וצ"ע בזה. מ"מ לפי

[95] ולפי ביאור הגר"מ זצ"ל ברמב"ם שאפי' איסור ב"ת בלבד גם במעשה המצוה פוסל, יתכן שהכהן והישן בשמיני אינם יוצאים למפרע, וצ"ע דהוא חדוש גדול.

דבריהם אם יוסיף פסול מאותו המין, למשל אם יוסיף ערבה יבשה שלישית באגודה, יעבור בב"ת, דשוב אינו שייך לומר דההוספה הויא כחזרה שהרי הוא פסול. ולפי"ז עיקר החילוק אינו בין מינו ושלא במינו אלא בין כשר ופסול. מאידך, הרא"ש בסוכה (פ"ג סי"ד) כותב דכל שיש לו שם אותו המין אינו עובר בב"ת אפי' אינו כשר. ומסביר הטעם, דמנין הנאמר כחלות במצוה חל דוקא על מספר המינים - דצ"ל ד' מינים ולא יותר, אבל באותו מין עצמו לא נאמר המנין אלא כשיעור למטה ולא למעלה, ודוקא במינים יש חלות מנין בין למטה ובין למעלה. (ובזה מתרץ הר"ן בסנהדרין (פח:) ב"ת בהטיל ציצית למוטלת, דלכאורה קשה דההוספה היא במינו, והטעם לדעתו הוא משום שבציצית יש דין מנין למטה ולמעלה), ולפי הרמב"ם אפי' באותו המין מעכב המנין בין למטה ובין למעלה בגוף ובמעשה המצוה חוץ מבהדסים כנ"ל.

ז

כמה הערות:

א) הנה שיטת הריטב"א ועוד ראשונים היא דכשעובר בב"ת נפסלת המצוה - דהאיסור דב"ת פוסל את המצוה. לעומת זה כתב הר"ן בסנהדרין (פח:) בביאור הסוגיא דאי לולב צריך אגד ומוסיף מין אחר גרוע ועומד הוא, וז"ל: והנכון בזה דמאי דאמרי' גרוע ועומד הוא לומר שאינו חייב עליו משום ב"ת כו' שהנטילה ההיא אינה חשיבה לכלום למצוה ולא לעבור עליה כו' הרי הוא גרוע מתחלתו ואין נטילתו אלא כענף של זית או של רמון וכו'. הוא סובר שהחפצא פסול בלי איסור ב"ת ובמקום שגרוע ועומד מעיקרא אינו עובר בב"ת, ובכל זאת פסולה המצוה שחסרה עצם נטילה של מצוה, עיין שם, ולעיל אות ה'.

ב) ועיין בראב"ד (פ"ד מממרים הל"ג) וז"ל: וא"ת בלולב וציצית נמי משכחת לה שאגד ארבעה מינין והוסיף החמישי וקשר ח' חוטין והוסיף התשיעי זה אינו כלום וכיון דצריכין אגד וקשר אם הוסיף אחר האגד לדברי הכל האגד אין בהם ממש שהרי יש בהן משום תעשה ולא מן העשוי שהאגד משלים המצוה וצריך להתירו ולחזור ולקשור עכ"ל. הרי שהוא סובר שאין ב"ת חל, שההוספה הוא תעשה ולא מן העשוי עם המינים הראשונים, דאין ההוספה מצטרפת בכלל כיון דתעשה ולא מן העשוי היא.

ג) עיין בראב"ד (פ"ז מלולב הל"ז) וז"ל: לא שמעתי מעולם פסול בזה ולא איסור תוספת כו' וכ"ש לרבנן דאמרי א"צ אגד דאמרי' האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי עכ"ל. הרמב"ם פסק איסור להוסיף אפי' מינו בלולב ואם מוסיף פסול, והראב"ד משיג משני טעמים: א' - שאין ב"ת בהוספה במינו. וב' - דמכיון דלולב א"צ אגד והאי לחודיה קאי

וכו' אין איסור ב"ת. וקשה מהסוגיא במנחות (מ.) דבהטיל למוטלת בנתכוין להוסיף עובר בב"ת ואע"פ דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. וה"נ איתא בראב"ד (פ"א מציצית הלט"ו) וז"ל: לאו למימרא דאי לאסופי אתי הוי מיפסלו חדא מינייהו אלא למיפטר גברא מבל תוסיף היכא דאתא לבטולי קמייתא והטיל למוטלת כשירה סתמא הוא דאתמר והא דמסיק בסנהדרין בענין זקן ממרא כו' גרוע ועומד הוא אלמא משום תוספת מיפסלא מצוה התם משום חציצה כו' והכא נמי אם היה שם קשירה כתקנה והטיל בה אחרת וקשרה כמו כן האי לחודיה קיימי והאי לחודיה קיימי וכשרה בין שנתכוין להוסיף בין שנתכוין לבטל וכו'. דעת הראב"ד שם שאע"פ שעובר בבל תוסיף אינו פוסל את המצוה. (ודין גרוע ועומד בציצית משום דמהוה פסול חציצה, אבל אינו פסול דב"ת, דאין ב"ת פוסל. ולפי"ז בהוסיף בית חמישי על התפילין דפוסל כדאיתא שם בסנהדרין, אין הפסול מטעם ב"ת אלא מטעם בית חיצון שאינו רואה את פני האויר, ומ"מ זקן ממרא חייב דחיובו הוא משום שפוסל חפצא של מצוה ואע"פ שאין הפסול מטעם ב"ת.) בהטיל למוטלת סובר שיש איסור ב"ת (אבל אינו פסול משום דהאי לחודיה קאי וכו'), וא"כ קשה מדוע עוברים בב"ת - ומ"ש מלולב דאי האי לחודיה וכו' אין איסור ב"ת בכלל, ומדוע בהטיל למוטלת יש איסור ב"ת ואפי' לראב"ד.

ונ"ל בביאור שיטתו, דסובר דהאי לחודי' קאי בלולב, ר"ל, שאין שייכות כלל בין הלקיחות מכיון דיכול ליטלן בזה אחר זה, כבה"ג. והראייה, שהראב"ד אינו משיג על הרמב"ם בהל' לולב (פ"ז הל"ו) וסובר דאין ביניהן צירוף, וממילא אין שייך לאסור להוסיף עליהן דאינן מצטרפות זו לזו. והנה הרמב"ם בהל' לולב אף דפוסק דיכול ליטלן בזה אחר זה מ"מ מצריך שיהיו כולן מצויין אצלו, והגר"מ זצ"ל פירש שהוא מטעם צרוף הלקיחות אהדדי. ולפיכך פוסק הרמב"ם שיש איסור ב"ת בלולב הואיל ויש דין צרוף בין ד' הלקיחות שמצטרפות למנין ד'. וכנראה שהראב"ד סובר שאין דין צרוף בין הלקיחות ואינן עולות למנין ד' דכל לקיחה ולקיחה לחוד, ולפיכך אין איסור להוסיף דאין צרוף. והראב"ד סובר כבה"ג שיש הכשר לקיחות בזו אחר זו ואינו מצריך שיהיו מצויין אצלו דאין לבה"ג חלות שם צרוף בכלל. והא דאינו משיג על הרמב"ם, משום שסובר שצריכים כולן להיות מצויין אצלו כדי לברך הברכה ולא יהיה ספק ברכה. ועיין במג"א (סי' תרנ"א) בשם הראב"ד דאם א' נטל את ג' המינים בלי הערבה ואח"כ נוטלתה מברך עליה את הברכה של על נטילת ערבה, ומוכח, דכל לקיחה ולקיחה לחוד והוי מעשה מצוה בפני עצמו ולפיכך יש נוסח ברכה מיוחדת לכל לקיחה ולקיחה. ועל שיטת הראב"ד זו חולק הרמב"ם - דהא לדעתו יש צרוף בין ד' הלקיחות, וכן מוכח מלשונו (פ"ז

מלולב הל"ה - ו') וז"ל: ארבעה מינין אלו מצוה אחת הן ומעכבים זה את זה וכולן נקראים מצות לולב כו' מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו עכ"ל. ומשמעות לשון הרמב"ם שכולם נקראים לולב שקיים צרוף ביניהם ויש דין מנין של ד' לקיחות שמצטרפות ולפיכך לדעתו מברך דוקא אותו נוסח - ובציור של הראב"ד לא יברך על נטילת ערבה אלא יברך על נטילת לולב. ברם הראב"ד סובר שכל מין ומין לחוד, ואין צרוף בין הלקיחות למנין ד', וממילא אין איסור להוסיף עליהן דאינן מצטרפות דהאי לחודיה וכו'.

וכ"ז בלולב, משא"כ בציצית - דהא קיי"ל דארבעתן מצוה אחת ובעי כולן בב"א. והביאור הוא פשוט דיש צרוף ביניהן, ולכך כשמוסיף עוד ציצית חמישית עליהן והטיל למוטלת עובר באיסור ב"ת, והאי לחודיה קאי מועיל בציצית רק שלא יפסלו, דאע"פ דכולן מעשה מצוה א' הן מ"מ הן ד' ציציות נפרדות ואין בהן חלות גרוע ועומד כשמוסיף הציצית החמישית. המבואר מזה, דיש שני דינים דהאי לחודי' וכו' לראב"ד: דין א' דהאי לחודיה וכו' שאין בו אפי' איסור ב"ת, וזה בלולב. ודין שני בחפצא שאינו נפסל, בהטיל למוטלת, מ"מ יש כאן מעשה מצוה א' וקיים צירוף בין ההוספה והמצוה דציצית, ועל כן אסור אע"פ שאין פסול.

ח

באיסור בל תוסיף יש לדון האם יסוד האיסור הוא להוסיף על מעשה מצוה שישנה בתורה או"ד יסוד האיסור הוא לבדות מצוה חדשה מלבו שלא נכתבה בתורה כלל.

עיין ברמב"ן עה"ת פ' ואתחנן (פרק ד' פסוק ב') דמביא בשם רש"י שהאיסור דב"ת הוא להוסיף על מצוה שישנה כבר בתורה כגון ה' פרשיות בתפילין חמשה מינין בלולב וחמש ציציות. והרמב"ן כותב, וז"ל: ולפי דעתי אפי' בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו וכך אמרו לענין מקרא מגילה וכו'. הרי שלפי הרמב"ן יש איסור לבדות מצוה חדשה מלבו.

הרמב"ם (פ"ב מממרים הל"ט) כותב: הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר כו' מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו כו' שלא להוסיף על דברי תורה כו' ולקבוע הדבר לעולם בדבר שהוא מן התורה כו' כיצד כו' אם יבוא ב"ד ויתיר בשר חיה בחלב הר"ז גורע ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף וכו'. מפורש שהרמב"ם סובר שיש איסור לבדות מצוה חדשה.

אמנם נראה שאין הכרח שהרמב"ם והרמב"ן קיימי באותה השיטה. דהרמב"ם כותב האיסור לבדות מצוה חדשה דוקא בנוגע להוראת בי"ד דיסוד האיסור הוא על בי"ד לא לבדות מצוה חדשה. אבל לגבי אדם יחיד אינו מביא איסור זה, אלא כותב האיסור לא להוסיף הוספה במצוה שכבר קיימת - כגון להוסיף בנטילת לולב או בציצית. ומשמע דלרמב"ם האיסור דב"ת ביחיד הוא להוסיף על מצוה שישנה בתורה כפירש"י בחומש, ועל בי"ד יש איסור לבדות מצוה חדשה. ברם מהרמב"ן עה"ת משמע שהוא סובר שאיסור לבדות מצוה חדשה חל אפי' על יחיד.

והנה בתורה מובא האיסור דבל תוסיף פעמיים: בפ' ואתחנן (פרק ד' פסוק ב') כתוב, לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, והלשון הוא לשון רבים. ובפ' ראה (פרק י"ג פסוק א') כתוב, את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תסף עליו, והלשון הוא לשון יחיד. וביאר הגר"א (אדרת אליהו, פ' ראה) דישנן ב' איסורים: איסור ב"ת לבדות מצוה חדשה וזהו הקרא בואתחנן בלשון רבים לא תספו, ואיסור שני דב"ת להוסיף במעשה מצוה של התורה והוא הפסוק בפ' ראה שנכתב בלשון יחיד. ולפי פרושנו ברמב"ם יוצא לרמב"ם דשני האיסורים שונים ביסוד חלותם, דעל היחיד יסוד האיסור הוא להוסיף על מצוות התורה דישנן בקרא, ועל הבי"ד יסוד האיסור הוא לבדות ולחדש מצוה שאיננה בתורה כלל.

וצריכים לעיין קצת לרמב"ם - מהי הסברה לחלק בין יחיד לבי"ד ולמה אין איסור אליביה גם על יחיד לבדות מצוה מלבו ומאיזה טעם חולק על הרמב"ן. ובטעם החלוק נ"ל, שהוראת בי"ד שמה הוראה בכל דבר. ולפיכך כשמורים שיש מצוה חדשה יש חלות שם מעשה הוראה והוי דבר אסור. משא"כ יחיד שאינו בר הוראה וכשהוא בודה מצוה מלבו אין מעשיו כלום ולא עשה שום דבר. מאידך, היחיד המוסיף במעשה מצוה שישנה בתורה הרי עושה מעשה מצוה ולפיכך יש בה חלות שם דהוספה, דהא מצטרפת למצות תורה ולכך יש איסור ב"ת.

וז"ל הראב"ד (פ"ב מממרים הל"ט): שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום לא תוסיף אפי' קבעוהו לדורות כו' ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן וכו'. הראב"ד כנראה סובר שאפי' על בי"ד אין איסור לבדות מצוה חדשה. גם על בי"ד יסוד האיסור להורות להוסיף על מצות תורה שישנה בקרא כמו בתפילין וציצית.

ט

נעמוד על כמה דברים בסוגיא דב"ת במס' ר"ה (כח:) הזקוקים ביאור.
א) הסוגיא מתחילה בשיטת רבא דקסבר מצוות אינן צריכות כוונה, וממשיכה א"ל אביי אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה אמר לו שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן עכ"ל. וכתב רש"י, וז"ל: מצות אינו עובר עליהן בבל תוסיף אלא בזמנן כגון חמשת המינין בלולב וה' טוטפות בתפילין חמש ציציות בטלית אבל תוספת יום על ימים או שעה על שעה אין זה מוסיף עכ"ל. יסוד פירושו הוא דלרבא ישנו איסור ב"ת דוקא במוסיף בחפצא של מצוה כגון בתפילין לולב וציצית, וליכא ב"ת כשמוסיף על מעשה המצוה ולא בחפצא. ואביי סובר שיש איסור ב"ת אפי' כשמוסיף על מעשה מצוה ואינו מוסיף בחפצא של מצוה. פירוש זה ק"ק, דא"כ למה אמר רבא שאינו עובר עליהן אלא בזמנן הלא אפי' בזמנן חל האיסור דוקא בהוספה בחפצא.
ולעד"נ דניתן לבאר את המחלוקת על פי מה שחקרנו למעלה אם יסוד האיסור דב"ת הוא שמוסיף על מעשה מצוה של התורה או שבודה מצוה מלבו. לפי"ז אביי סובר שעוברים בב"ת גם שלא בזמנן - דיסוד האיסור אליביה הוא לבדות מצוה מלבו, ולרבא עוברים דוקא בזמנן, דיסוד האיסור אליביה הוא להוסיף על מצות התורה; שלא בזמנן אין קיום מצות תורה להוסיף עליה, ולפיכך לרבא עוברים בב"ת דוקא בזמנן.
ולפי"ז יש לברר אליבא דאביי מה דינו של היושב בסוכה בזמן החנוכה. לכאורה עובר הוא בב"ת שהרי בדה מצוה מלבו, אך א"כ למה דוקא מקשה מהישן בשמיני בסוכה - מאי שנא יום השמיני מיום אחר? ואולי אליבא דאביי היושב בסוכה בחנוכה אינו עובר בב"ת אע"פ שבדה מצוה מלבו והוא משום דסובר דעוברים בב"ת דוקא כשיש הוספה על מנין התורה - כלשונו של הפסוק כפשוטו לא תוסיף, וביושב בחנוכה בסוכה אין כאן הוספה על מנין התורה, ואינו חייב כשבדה מצוה אלא כשהיא הוספה על מנין התורה. לכן דוקא ביושב בשמיני בסוכה עובר בב"ת, דנהי דעיקר המחייב של האיסור הוא שבדה מצוה מחודשת ולפיכך עובר שלא בזמנו - ברם מעשה האיסור חל רק כשהוסיף על מנין התורה דהיינו על ז' ימי הסוכות.
ב) והסוגיא ממשיכה: מתיב רב שמן בר אבא מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליהם ת"ל לא תוסיפו על הדבר, והא הכא כיון דבריך ליה עברה ליה זמניה וקתני דעבר עכ"ל. ויש להעיר למה הוצרך התנא דהברייתא להזכיר את הפסוק שהוסיף "כגון ה' אלקי אבותיכם וגו'", מה לי ברכה זו או אחרת, הרי אסור לו לכהן להוסיף ברכה משלו על ג' הברכות דברכת הכהנים הכתובה בתורה.

ונראה לומר דכדי לעבור בב"ת בברכת הכהנים צריך שיהיה להוספה חלות שם ברכה, ודוקא כשהברכה הנוספת היא ברכה הכתובה בתורה יש בה דין ברכה ואסור לאומרה מטעם איסור ב"ת. ברם אם דברי הכהן אינם ברכת התורה אלא דברים משלו וברכת חול אין בה חלות שם ברכה כלל, ואינה הוספה על ג' הברכות ואין באמירתה איסור בל תוסיף[96].

ג) וז"ל התירוץ: כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה הוא עכ"ל. לפי פירוש דידן; וממילא יש הוספה על מצוה של התורה ואינה מצוה חדשה בעלמא שבדה מלבו, וע"כ חל בה איסור ב"ת, ולפרש"י הביאור הוא דג' ברכות מהוות חפצא של מצוה וההוספה הוי' הוספה על החפצא דברכות.

ד) וז"ל הגמ': דתנן הניתנין במתנה אחת שנתערבו כו' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' ור' יהושע אומר ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו א"ל ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו וכו'. יסוד המחלוקת טעון בירור, מה המובן בכשהוא לעצמו ומה ההבדל בין בל תוסיף לבין בל תגרע אליבא דר"א ואליבא דר"י.

מקודם נבאר את שיטת ר' יהושע. הנה יש לחקור באיסור בל תגרע[97], האם גוף האיסור הוא גרעון מעשה מצוה דאורייתא או חדוש מצוה מלבו, והיא אותה החקירה הנ"ל בבל תוסיף. ונראה דלפי ר' יהושע זהו החלוק בין בל תגרע לבל תוסיף, דבשלמא בבל תוסיף הואיל וכבר קיים חפצא דמצוה דאורייתא האיסור הוא מה שמוסיף על המצוה. מאידך בבל תגרע כיון דליכא חפצא של מצוה דאורייתא בכלל, עיקר האיסור אינו שעושה מצות תורה בלתי מושלמת אלא שמחדש מצוה חדשה מלבו ע"י גרעון; עצם האיסור הוא החדוש של מצוה ולא גרעון במצות התורה, שהרי אין כאן חפצא של מצות התורה בכלל. והוכחה לזה היא דבבל תוסיף, להרבה ראשונים כנ"ל, אע"פ שאסור מ"מ המצוה דאורייתא מתקיימת, משא"כ בבל תגרע בעלמא בודאי אין קיום מצוה דאורייתא כלל. ולכן מחלק ר"י בין בל תוסיף לבל תגרע, כי בנתערב מתן ד' במתן א' אין לנותן כוונה להוסיף ולגרע ולעשות עבירה - דהא דמוסיף או גורע הוא רק כדי לקיים מתן הדם של הקרבן השני. וא"כ כשהוא גורע אינו עובר בבל תגרע, דהא מוכרח לגרוע כדי שלא להוסיף על הדם הניתן במתן א', וממילא אינו נחשב לבודה מצוה מלבו. ברם אם

[96] עיין בספר הר צבי חלק או"ח סי' ס"ב שדן בכהן שבירידתו מהדוכן אומר למי שפוגש אותו "ברוכים תהיו" אם יש בזה משום בל תוסיף, ולפי סברת מרן הרב שליט"א אין בזה איסור - דאינה ברכת התורה.

[97] עיין בשו"ת בית הלוי באיסור בל תגרע.

היה מוסיף והיה נותן ד' מתנות - אע"פ שמוסיף בהכרח כדי למנוע איסור דבל תגרע ואינו מתכוין להוסיף ולחדש מצוה, בכל זאת עובר הוא בבל תוסיף, כי עיקר האיסור בבל תוסיף הוא ההוספה על מצוות התורה, ואינו חידוש המצוה מלבו, וממילא אין לו להוסיף, ומוכרח לתת הדם במתן א'.

רבי אליעזר החולק על רבי יהושע נראה שמעדיף לתת במתן ד' מבמתן א', דבנותן במתן ד' מקיים שתי המצוות דמתן הדמים - מצות מתן ד' וגם מצות מתן א'. אולם אם יתנם במתן א' לא יקיים את המצוה דינתן במתן ד', ולפיכך עדיף לתת במתן ד' מלתת רק במתן א', דככה יקיים את שתי המצוות דמתנות הדמים. וביתר ביאור, דסובר דקיום המצוה של הדם השני מתיר את האיסור דבל תוסיף, דמכיון דמקיים מצות הדם דמתן ד' אין דין איסור במוסיף בדם דמתן א' - דקיום המצוה מתיר. לא כן אם גורע - שאינו מקיים מצות דם הניתז במתן ד' ולכך אסור לגרע מצותו.

ה) ומסקנת הסוגיא: אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה עכ"ל. נראה בפירוש דברי רבא, דבזמנו עיקר חלות האיסור הוא שמוסיף על מצות התורה ולכך אסור אפילו בלי כוונה. אולם שלא בזמנו אינו מצטרף למצוה של התורה ועיקר האיסור הוא שבודה מצוה מלבו ע"י הוספה, ולהחשב בודה מצוה צריך לכוון - דבלי כוונה לשם מצוה אינו בודה מצוה כלל ולפיכך מותר.

ו) איתא בסוגיא דלמ"ד מצוות צריכות כוונה אינו עובר בב"ת בלי כוונה. וניתן לדון אליבא דמ"ד מצוות צריכות כוונה - האם הדין של כוונה הוא חלות במעשה המצוה דבלי כוונה חסר מעשה מצוה, או דילמא הוי דין בקיום המצוה דלצאת בעי כוונה. והגר"ח זצ"ל הביא מסוגיא דידן ראיה דדין הכוונה הוא במעשה המצוה, דאיסור ב"ת תלוי בהוספה במעשה מצוה (דבהוספה אינו שייך לצאת), ומאחר שכדי לעבור בבל תוסיף בעינן כוונה ע"כ דבלי כוונה אין כאן מעשה מצוה בכלל והכוונה קובעת את עצם מעשה המצוה. ויש הוכחה לזה גם משיטת הר"ן בסוגיא כאן דבמצוות של הנאה ואכילה (כמו במצה) אמרי' שיוצא בלי כוונה שכן נהנה. מקור דין זה - המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ההנאה הופכת מעשה המתעסק למעשה עבירה. ויוצא מזה דלר"ן דין הכוונה במצוות הוא ג"כ חלות דין במעשה המצוה, ושכן נהנה נחשב מעשה מצוה ואפי' בלי כוונה. ומוכח שכוונה היא דין במעשה המצוה, דאי כוונה דין בקיום המצוה של הגברא למה ייחשב שכן נהנה קיום מצוה, ואיך יקיים הגברא את המצוה באופן שלא התכוון, ודו"ק.

ז) המנחת חינוך (סוף מצוה תנ"ד) מעיר דברמב"ם לא נמצא מלקות באיסור בל תוסיף. ונראה לומר דאם מעשה ההוספה הוא גוף חלות האיסור לוקה, אבל אם עיקר חלות האיסור הוא שבודה מצוה מלבו מאחר שעיקר האיסור הוא בלב הוי לאו שאין בו מעשה ואינו לוקה. ומסתבר ששונה מהותו של ב"ת בזמנו מב"ת שלא בזמנו. עיקר חלות האיסור בזמנו הוא מעשה ההוספה על המצוה דאורייתא והוי לאו שיש בו מעשה, ושלא בזמנו עיקר האיסור הוא שבודה מצוה מלבו והוא לאו שאין בו מעשה. ולנ"ל יתכן לומר שיש חלוק בין ב"ת דמהוה מעשה הוספה על מצות התורה ויש בו מעשה, לבין בל תגרע דאין כאן מעשה מצוה כלל וחלות האיסור הוא שבודה מצוה מלבו - והוי לאו שאין בו מעשה, וצ"ע.

ח) דעת התוס' בר"ה (כח: ד"ה ומנא) שאין בל תוסיף בהוספה במינו כגון במוסיף הדסים וערבות. והקשו וז"ל, ומיהו תימא דלפי' זה אם היה נותן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בתפילין בבית א' לא היה עובר משום בל תוסיף עכ"ל. וכתב המנחת חינוך (מצוה תנ"ד) דאה"נ דלפי שיטה זו אינו עובר ולמה להם לתוס' לתמוה על כך. ברם קשה, משני דינים מפורשים בגמרא: בהטיל ציצית למוטלת דעובר בבל תוסיף (הסוגיא במנחות) והמניח ב' זוגות תפילין דעובר בב"ת (עירובין צו.). וצ"ע למה לא הקשו התוס' משתי סוגיות אלו. ונ"ל, דנחלקו הראשונים אם עובר ב"ת כשמוסיף דבר שבמינו שהוא פסול כגון ערבה יבשה. ופשטות הדברים היא שדוקא הוספה במינו שהוא כשר אינו בבל תוסיף, כי כשמוסיף במינו דבר כשר כגון הלוקח שני לולבים בבת אחת הוא מקיים המצוה בשני הדברים ביחד, אולם כשהוא מוסיף דבר פסול או דבר שאינו מינו דא"א לקיים בו את המצוה עובר באיסור בל תוסיף. וע"פ יסוד זה י"ל דמהטיל למוטלת אין קושיא, שהרי עיקר חלות הציצית בבגד הן, ומאחר שהבגד כבר הוכשר ע"י הציציות הראשונות המוטלות שם, אין הציציות הנוספות חלות לקיים עמהן את מצות הציצית, משא"כ בנוטל שני לולבים בב"א מקיים הוא את מצות לולב ע"י נטילת שניהם ולפיכך אין בזה ב"ת. וכן לפי המנ"ח במוסיף פרשיות בבתי התפילין מקיים את מצות התפילין ע"י כולם ביחד ומשו"ה אין איסור ב"ת. ברם בהטיל למוטלות הואיל וכבר הוכשר הבגד ע"י הציציות הראשונות אין הנוספות חלות בקיום המצוה ולפיכך יש בהטלתן איסור בל תוסיף. אך עדיין צ"ע מהנחת ב' זוגות תפילין, למה יעבור על ב"ת נימא כיון דהיא הוספה במינו הרי מקיים המצוה ע"י שניהן ביחד[98].

[98] ויתכן לומר ע"פ היסוד דרבינו שליט"א המבואר ברשימות דההיתר דמינו אינו הלכה בעלמא אבל טעמו משום דמקיימים המצוה בכל החפצים ביחד, ולפי"ז, במניח שני זוגות תפילין יש איסור ב"ת, שבשני זוגות תפילין אין המצוה מתקיימת בשניהן, ששניהן מהווים שני חפצים דמצוה וקדושה שאינם מצטרפים, כי לכל אחד יש מעשה

תוס' ד"ה הירוק - ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפי' לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה דודאי גמר פריים עכ"ל. בעל משכנות יעקב (או"ח, קנ"ו) חולק על דעה זו וטוען כי ההסבר של גמר פרי הוא אליבא דר"י שסובר כי אין הפסול מטעם הדר, אבל להלכה אתרוג ירוק פסול מדין הדר, וא"כ גם אם יחזור לבסוף לצבע צהוב וכמראה שאר האתרוגים - עכשיו שהוא ירוק פסול, כי אינו הדר בשעת הלקיחה.

ויש להבין גם לפי ר"י ולתוס' אם האתרוג הוא ירוק בשעת הלקיחה למה יכשר משום שישתנה אח"כ לצהוב, סוף כל סוף בשעת הלקיחה עדיין לא גמר פירא. וצ"ל, כי צבע צהוב ממש אינו מעכב בגמר הפירא. מראה צהוב סימן הוא שהאתרוג הוא ממין פרי הראוי ללקיחה, כי פרי אתרוג סופו להשתנות למראה צהוב, אבל פרי שאינו ממין אתרוג אינו משתנה לצהוב ונשאר תמיד ירוק ככרתי. גמר פירא דין הוא במין אתרוג כשר, דפרי עץ הדר הוא פרי שסופו להיות צהוב[99].

שם. בגמ' - זימנין דמחלפי ליה. לכאורה דין זה מדרבנן, ברם מלשון המשנה משמע שהוא מדאורייתא. ויתכן כי הדין הוא מדאורייתא אלא שאינו שעור בעצם החפצא של האתרוג אלא במעשה הלקיחה. זימנים דמחלפי ליה מבאר שהוא דין דאורייתא בלקיחה. ככה הוקבע השיעור של לקיחה מן התורה[100].

כתותי מיכתת שיעוריה

א

שיטת הרמב"ם בכתותי מיכתת שיעוריה:

ז"ל הרמב"ם בהל' לולב (פ"ח הל"א): ארבעת מינין האלו שהן לולב כו' שיהיה מאשרה הנעבדת אע"פ שבטלו האשרה מלעבדה או שהיה של עיר הנדחת הרי זה פסול היה אחד מהן של עבודת כוכבים לא יטול לכתחלה ואם נטל יצא עכ"ל. וז"ל בהל' שבת

קשירה לחוד, ועל כן מקיים המצוה רק באחד מהן, והשני מיותר ועובר על בל תוסיף. אבל בלולב הנטילה האחת מאחדת אותם והמצוה מתקיימת ע"י שניהן, ואפי' אם יקחם בזא"ז מ"מ הנטילה לא נסתיימה - ולפיכך מצטרפים למצוה אחת. ויתכן להוסיף שמשום שתפילין אסורים בהיסח הדעת שתי ההנחות סותרות אהדדי בכוונת המניח ולכן א"א לצרף הזוגות למצוה אחת. ולפני הרבה שנים תירץ מו"ר מרן הרב שליט"א את הקושי' הזו, והרשימות ההן נאבדו, וה' יתברך יאיר עינינו בתורתו הק'.

[99] לכאורה יוצא לשיטת הרמב"ם בפסולי אתרוג שאתרוג ירוק שלא ישתנה לצהוב לר"י פסול כל שבעה מפני שאינו מין פרי אתרוג. כ"ז לר"י, אבל לחכמים - כפי הבנת בעל משכנות יעקב - ירוק דין הדר הוא ופסול דוקא ביו"ט ראשון לשיטת הרמב"ם וכשר בשאר הימים.

[100] לכאורה לפי"ז פסול דוקא בלקיחה ביום ראשון אבל לא בשאר הימים או במקדש שיש מצוות "ושמחתם" ולא "ולקחתם", וצ"ע.

(פי"ז הלי"ב - י"ג): בכל עושין לחיים כו' ואפי' באיסורי הנייה עכומ"ז עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כל שהוא כו' בכל עושין קורה אבל לא באשרה לפי שיש לרוחב הקורה שיעור וכל השיעורין אסורים מן האשרה וכן רוחב הקורה אין פחות מטפח וכו'. וז"ל בהל' שופר (פ"א הל"ג): שופר של עכו"ם אין תוקעין בו לכתחלה ואם תקע יצא ושל עיר הנדחת אם תקע בו לא יצא עכ"ל. וז"ל בהל' יבום (פ"ד הל"כ): סנדל המוסגר והמוחלט ושל עכו"ם שמניחין אותו ברגלי הצורה לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה ואע"פ שהוא אסור בהנאה אבל סנדל של תקרובת עכו"ם ושל עיר הנדחת או שנעשה למת שיקבר בו אם חלצה בו חליצתה פסולה שהרי אינו עומד להלך בו עכ"ל. ההלכות האלו זקוקות לביאור, דלכאורה רבו התמיהות והן סותרות אהדדי.

הנה מה שפסק הרמב"ם בהל' לולב, שלולב של אשרה פסול אפי' אחרי שבטלו מלעבדה, ואינו מחלק בין של עכו"ם לשל ישראל, אין זה מדין כתותי מיכתת שיעוריה - דהא בטלה, אלא הוא מטעם שמאוס למצוה, וא"כ למה פוסק שיוצאין בלולב של עכו"ם בדיעבד דגם זה לכאורה מאוס. ונ"ל, שהרמב"ם פוסל דוקא אשרה הנעבדת דהיא ע"ז עצמה והלולב פסול דהוא מאוס, אבל לולב של עכו"ם כשר כשהוא תשמישי ע"ז. הרמב"ם פוסל לולב של ע"ז עצמה מדין מאוס, אבל סובר שתשמיש ע"ז אינו מאוס ואינו פסול למצוה. (עיין במס' ע"ז (מז.) לולב של תשמישי עכו"ם אסור לכתחילה וכשר בדיעבד. ועיין בפיה"מ לרמב"ם על המשנה כאן, ז"ל, מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה ולפיכך לולב הגזול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול וזו האשרה היא שיהיה האילן הזה נעבד כו' וכבר ידעת אמרו יתב' ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל. משמע כי הפסול הוא מדין מאוס כדאמר מצוה הבאה בעבירה ואינו מזכיר דין כתותי מיכתת שיעוריה. לולב של ע"ז ממש פסול כי הוא מאוס, אבל של תשמישי ע"ז כשר שאינו מאוס.

והנה התוס' במס' ע"ז (מז. ד"ה מי) העלו דמאוס פסול רק לכתחלה. ברם הרמב"ם (פ"א מציצית הלי"א) פוסק דמשתחוה לבהמה הצמר פסול בדיעבד ומאוס פסול בדיעבד הוא, ודלא כתוס'. שתי הדעות הובאו בגר"א בש"ע הל' ציצית (סי' י"א). גם בפיהמ"ש כאן קובע הרמב"ם דאשירה ועה"נ פסולין מדין מה"ב, דס"ל דזהו גופא הפסול דמה"ב דמאוס הוא, וא"כ אשרה הוי כמה"ב וכולהו מטעם מאוס. וכן פוסל אשרה אחרי שבטלה, וגזול אפי' אחר יאוש ושנוי רשות (עיין בקונטרוס מה"ב) - דמאוס פסול.

ברם קשה למה לולב של תשמישי עכו"ם אליבא דהרמב"ם כשר, הרי מצוה לאבדו כמו ע"ז עצמה - כדאיתא בהל' עכו"ם (רפ"ז) וז"ל מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה עכ"ל, וא"כ יפסל מדין כתותי מיכתת שיעוריה. וכן בשבת לגבי שיעור

הקורה [שלא כפסקו בלחי] משמע שסובר הרמב"ם שבכל איסורי הנאה של עכו"ם, וגם בתשמישי ע"ז, אמרינן כתותי מיכתת שיעור הקורה, ולפי"ז למה אינו פוסק הכי בלולב.

והנה בהל' חליצה פוסל הרמב"ם סנדל של תקרובת עכו"ם או של עיר הנדחת משום שאינו עומד להלך בו, וזהו פסול מיוחד בסנדל של חליצה, ולמה אינו פוסלו מדין כתותי מכתת שיעורא, ולמה מביא הרמב"ם הדין של כתותי מכתת דוקא בקורה ולא בסנדל ולולב.

והנ"ל בביאור שיטתו, שלגבי סנדל של חליצה השעור של "חופה את רוב רגלו" אינו שעור בחפצא של הסנדל - אלא שעור במעשה נעילת הגברא, דרק בחופה רוב רגלו חשוב הגברא נעול, ולדעת הרמב"ם דין כתותי מכתת שיעוריה נוהג דוקא בשעור בגוף החפצא עצמו. לפיכך הרמב"ם אינו מביא הדין דכתותי מכתת בסנדל של חליצה, דאין בה חלות שעור בחפצא. ברם לרש"י ביבמות (קג:) שמביא דין כתותי מיכתת שיעוריה לגבי סנדל של חליצה, גם שעורים שחלים במעשה גברא נתפסים בדין כתותי מיכתת שיעוריה.

אמנם הדין של הרמב"ם בחליצה עדיין צ"ע, כי הרמב"ם מחלק בין סנדל של תקרובת עכו"ם או של עיר הנדחת שפסול מפני שאינו עומד להלך בו, לסנדל הנמצא ברגלי הצורה שהוא כשר, וקשה, למה לא יפסל גם סנדל של ע"ז משום שאינו עומד להלך בו שהרי אסור בהנאה וחייבין לאבדו.

ונראה לומר, דדין הפקעת הנעילה בסנדל של חליצה מפני שאינו עומד להלך בו חל דוקא בסנדל העומד לאיבוד. כשעומד לאיבוד אינו עומד להלך בו ונפסל לנעילה של חליצה. דין זה אינו שייך לדין כתותי מיכתת אלא דין הוא בנעילת הסנדל. ולפי"ז י"ל שהפסול לנעילה חל בתקרובת - ובעיה"נ דוקא, משום דאין להם ביטול ועומדים לאיבוד, אבל של ע"ז ניתן לביטול. איסור ע"ז שהוא ניתן לבטול אינו מפקיע חלות נעילת הסנדל, הפקעת הנעילה חלה דוקא כשהסנדל עומד לאיבוד ודאי בלי יכולת דבטול, אולם בשל עכו"ם יש היתר בטול, ולפיכך נחשב סנדל ע"ז כדבר העומד להלך בו. מ"מ דין דאבוד שמפקיע חלות השם של נעילה אינו שייך לדין כתותי מיכתת שיעוריה שהוא דין בשעור בחפצא עצמו, כנ"ל.

ובהתאם לזה מיושבת שיטת הרמב"ם שלא פסל לולב של תשמיש ע"ז מטעם כתותי מיכתת שיעוריה, כי לגבי לולב סובר הרמב"ם (שלא כרש"י על המשנה) שאין השעור שלו דין בחפצא אלא הוי שעור במעשה המצוה דבעי ראוי לנענוע, ודומה לסנדל דלא נאמר בו כתותי מיכתת שיעוריה - כי השיעור הוא במעשה הנעילה ולא בחפצא. הדין שלולב של עיר הנדחת שעומד לאיבוד פסול הוא דומה לדין של סנדל, כי פקע ההכשר

לנטילה מפני שעומד לאיבוד ובטל הכשרו לנטילת מצוה. (פסול המאוס אינו שייך בעיר הנידחת דאינה נעבדת, אולם פסולו הוא מטעם דפקע הכשר הלולב לנטילה דעומד לאיבוד./[101] קורה שונה מלולב וסנדל; בקורה יש שיעורים בחפצא עצמה, ולכן נוהג בה דין כתותי מיכתת שיעוריה בכל איסורי עכו"ם.

ונראה להוסיף, שאפילו אם השעורים של לולב ושל סנדל חלים בחפצא ולאו דוקא במעשה עדיין שונים שעורים אלו משיעור הקורה. בלולב ובסנדל השעורים מכשירים את החפצא של לולב ושל סנדל למצוותיהם, אולם שם הלולב ושם הסנדל אינם תלויים בשעוריהם כי גם בפחות מכשיעור יש כאן לולב וסנדל. מאידך בקורה בלי שיעור טפח אין חפצא של קורה כלל; שעורי הקורה קובעים את עצם חלות השם קורה, ועל כן נוהג בה דין כתותי מיכתת שיעוריה. בלולב וסנדל של חליצה אין השעורים קובעים את גוף החפצא אלא מכשירים אותם למצוה - ולפיכך אין דין כתותי מיכתת שיעוריה חל בהם. דין כתותי מיכתת שיעוריה חל רק כשהשעור קובע את עצם חלות שם החפצא כבקורה, ולא בלולב ובחליצה. בלולב ובחליצה סובר הרמב"ם שדבר העומד לאיבוד אינו מוכשר לקיום המצוה, אבל אין בהם הדין של כתותי מיכתת שיעוריה. ולפיכך פוסק שדוקא עיה"נ ושל תקרובת פסול ללולב ולחליצה משום שעומדים לאיבוד, אבל של תשמישי ע"ז ולולב של ע"ז עצמה פסול מדין מאוס אבל לאו משום כתותי מיכתת שיעוריה. בקורה קובע הטפח את עצם חלות השם של הקורה. ועל כן חל בקורה דין כתותי מיכתת שיעוריה. קורה של ע"ז ושל משמשיה פסולה משום כתותי מיכתת שיעוריה שהשעור של טפח קובע את גוף החפצא של קורה.

ולפי"ז מיושב פסק הרמב"ם ששופר של עיה"נ פסול ושל ע"ז כשר, ובקורה פוסק שבין של עכו"ם ובין של עיה"נ פסולה. והביאור בזה הוא שאין הרמב"ם פוסל שופר מדין כתותי מיכתת שיעוריה, כי שיעור השופר שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן אינו שיעור הקובע את עצם החפצא של השופר, אלא הוי שעור להכשיר את השופר למעשה התקיעה של מצוה. שופר של עיר הנדחת פסול משום שעומד לאיבוד ועל כן אינו ראוי לתקיעה. ובכן זהה דין השופר עם דינם של לולב וסנדל של חליצה.

עם כל זה עדיין יש לתמוה, כי הרמב"ם פוסל סנדל, לולב ושופר של עיה"נ מפני שעומדים לאיבוד, ודבר שעומד לאיבוד אינו מוכשר לקיום מצוה ולחלות ההכשר של שעורי הנעילה, הנטילה והתקיעה, ושל ע"ז כשר דאינו עומד לאיבוד. ובשלמא ע"ז של

[101] אלא דקשה לפי"ז למה כולל הרמב"ם פסול עה"נ בלולב בהדי פסול אשרה שבטלה בין במשנה תורה ובין בפיה"מ, דהא אליבא דמרן שליט"א שתי הלכות שונות הן, וצ"ע.

עכו"ם שראוי לבטול - אינו עומד לאיבוד וכשר, אבל ע"ז של ישראל אינו בטל לעולם, וא"כ הרי הוא עומד לאיבוד, ויפסל כמו של עיה"נ ושל תקרובת.

ונ"ל, כי מה שע"ז של ישראל אינה בטלה אינה הלכה בעצם החפצא של ע"ז של ישראל, אלא משום שחסר ההיכי תימצי של בטול כי ישראל אינו יכול לבטל ע"ז, ועכו"ם אין לו יד לבטל ע"ז של ישראל. סיוע לכך יש להביא משיטת הראב"ד (עיין בר"ן פרק ר' ישמעאל ובטור יו"ד סי' קמ"ו) הסובר כי בטול מועיל בע"ז ביד נכרי ומשמשיה ביד ישראל להתיר גם את המשמשים. והטעם לזה, כי באופן זה שייך מעשה בטול, דהא לעכו"ם יש יד בע"ז שלו וממילא בטלים המשמשים ואפי' כשהם ביד ישראל, דאין הדין תלוי בעצם החפצא של ע"ז ביד ישראל אלא במעשה הבטול. מאידך בעיר הנדחת ובתקרובת בעצם חלות איסורן אינן ראוים לבטול. דין הפקעת הכשר החפצא למצוה מפני שעומד לאיבוד חל דוקא כשעצם חלות שם האיסור שבו אינו ראוי לבטול[102].

ב

תוס' ד"ה באשרה וכו' ולא אמרינן דמכתת שיעוריה דהנהו בע"ז דנכרי דיש לה בטול וההוא דקתני לא יצא בע"ז דישראל שאינה בטלה עולמית עכ"ל. כלומר, דדוקא בדבר שבודאי עומד לאבוד יש דין כתותי מיכתת שיעוריה.

שם. בא"ד - ור"ת מפרש דכולהו בע"ז דנכרי וכאן קודם ביטול וכאן לאחר ביטול עכ"ל. ר"ת סובר כי בכל דבר שיש חובה לאבדו יש דין כתותי מיכתת שיעוריה, ואפי' אם אינו עומד לאיבוד באופן ודאי.

שם. בא"ד - ע"ז דנכרי נמי מדאגבהה קנייה ונעשה של ישראל עכ"ל. ואע"פ שדעת מקצת אחרונים (עיין קצות החושן סי' ת"ו) שא"א להקנות אסה"נ, מ"מ כ"ע מודים דלחומרא יש קנין, וכגון חמץ בפסח שאינו ברשותו של אדם שהוא אסה"נ ומ"מ כדי לחייב קונה חמץ בפסח באיסור ב"י וב"י קנין החמץ חל (עיין ברמב"ן ריש מסכת פסחים), וכן לגבי ע"ז כדי לחייב את ישראל באיסור ע"ז יש קנין לכל הדעות ולחומרא אין עוד בטול.

שם. בא"ד - ואפי' אם תימצי לומר דשרי לכסות לכתחלה בעפר ע"ז כו' לא דמי כסוי לחליצה עכ"ל. הדברים צריכים ביאור. ונ"ל, שסנדל של חליצה חפצא של מצוה הוא

[102] לכאורה תלוי דין עומד לאיבוד במחלוקת בין ר' שמעון לחכמים (מנחות קב:) אם כל העומד לשרוף כשרוף דמי. אלא שלרמב"ם המחלוקת היא בדבר דאין בו שעור להכשיר מצוה, ברם לולב, סנדל של חליצה, ושופר שיש בם שיעור המכשיר קיום מצוה פסולים לכ"ע כשעומדים לאיבוד, ואפי' לפי החכמים, עיין לעיל בשעורים ברש"י (כט:) ד"ה ושל עיה"נ.

ודין מאוס נוהג בו. אבל בכסוי הדם אין העפר חפצא של מצוה כי החפצא של מצוה הוא רק הדם ולפיכך אינו נוהג דין מאוס בעפר.

ברם עלינו לבאר, הלא גם בשופר קיים הדין של שופר של ע"ז לא יתקע בו לכתחלה ואם תקע בו יצא, ואסור לתקוע בו לכתחלה מדין מאוס. לכאורה יוצא כי לשופר יש חלות שם חפצא של מצוה. והנה הרמב"ם (פ"א משופר הל"ג) פוסק שיוצאים ידי מצות התקיעה בשופר גזול מפני שהמצוה היא שמיעת הקול ואין בקול דין גזל. וביאר הגר"ח זצ"ל שלדעתו הקול הוא החפצא של המצוה ולא השופר הגזול, וא"כ למה חל דין של מאוס בשופר אם דין המאוס למצוה חל דוקא בחפצא של מצוה והשופר עצמו אינו החפצא של מצוה.

לכן נ"ל כי - בנגוד לדעת הרמב"ם - סובר ר"ת ששופר של ר"ה נחשב חפצא של מצוה. לפיכך נוהג בו איסור מאוס אע"פ שאינו נוהג בעפר כסוי הדם. סיוע לכך הוא שר"ת סובר שברכת השופר היא לתקוע ולא לשמוע. שיטת הרמב"ם היא כי חובת מצות השופר היא לשמוע, והואיל והמצוה היא שמיעה - הקול הוא החפצא של מצוה ולא השופר. אמנם שיטת ר"ת היא לברך על התקיעה[103], כי המצוה היא לתקוע והחפצא של המצוה הוא השופר[104], ולפיכך אליבא דר"ת חל דין מאוס בשופר.

ג

דף ל"ה ע"א. תוס' ד"ה לפי וכו' וא"ת אתרוג של ערלה תיפוק ליה דמיכתת שיעוריה כו' ומהאי טעמא נמי פסול אתרוג של תרומה טמאה דמצותה בשרפה וכו'. לדעת התוס', בכל הנשרפים - וגם בערלה ובתרומה טמאה - חל הדין של כתותי מיכתת שיעורה. אולם מהרמב"ם (פי"ז משבת הלי"ב - י"ג) משמע שדין כתותי מיכתת שיעורה חל דוקא באשרה ובעיר הנדחת ובעכו"ם עצמו - ולא בשאר הנשרפין. וביאר הגר"מ זצ"ל שרק באלו יש חלות השם של חרם דכתיב ולא ידבק מאומה מן החרם. אסה"נ של חרם חמורים משאר אסה"נ, ורק באיסה"נ של חרם חל הדין כתותי מיכתת שיעורה. והיה מוסיף שאע"פ שבכל אסה"נ יש הקנאה (כגר"ח זצ"ל ולא כבעל קצות החושן) היינו בשאר אסה"נ, אבל באסה"נ של חרם דעתו היתה שמכרו אינו מכור; באסה"נ של חרם אין בעלות כלל.

[103] עיין ברא"ש למסכת ר"ה (פרק ד' ס"י) ובקרבן נתנאל שם אות ג'.

[104] עיין בשעורים (לד:) פירוש אחר במחלוקת הרמב"ם ור"ת בנוסחת ברכת השופר. מ"מ לפי הרמב"ם צ"ע מ"ש שופר מאוס ממצוה הבאה בעבירה. ואפשר לומר כי סובר שדין מה"ב חל דוקא בחפצא של מצוה, אבל דין מאוס חל במעשה מצוה, ולכן נוהג דין המאוס בשופר, ולפי"ז ניתן לעיין אליבא דהרמב"ם בעפר של כסוי הדם.

בא"ד - אתרוג של תרומה טמאה דמצותה בשרפה וכו'. לתוס' חל הדין של כתותי מיכתת שיעורה בתרומה טמאה מאחר שמצותה בשרפה. ברם אליבא דהרמב"ם נ"ל ששונה מצות שרפת התרומה הטמאה משרפה בשאר הנשרפין, דהנה ז"ל הגמרא במס' שבת (כה.) דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך ע"כ. מהגמ' משמע שדין ההנאה בתרומה טמאה בשעת שריפתה אינו היתר בעלמא אלא הוי קיום מצוה במצות התרומה. וכשם שמצות התרומה הטהורה היא להאכל לכהנים כן מצות התרומה הטמאה היא שהכהנים יהנו ממנה בשעת ביעורה ושרפתה. וכן מורה לשון הרמב"ם (פ"ב מתרומות הלי"ד) וז"ל - התרומה לכהן בין טהורה בין טמאה כו' חייב להפריש ממנה תרומה בטומאה וליתנה לכהן כו' הטהורה נאכלת לכהנים והטמאה יהנו בשריפתה עכ"ל. אליבא דהרמב"ם מצות החפצא של תרומה טמאה היא שהכהנים יהנו ממנה בשרפתה. לפי"ז ניתן לומר שדין כתותי מיכתת שיעוריה אינו חל אלא בשרפה של אבוד כבשאר אסה"נ הנשרפין, אבל בתרומה טמאה ההנאה בשעת שרפה הוי' קיום מצוה; אין בה שרפה לשם אבוד אלא לשם הנאה ולפיכך לא חל בה הדין של כתותי מיכתת שיעורה.

בגמ' - נקטם ראשו. רש"י במשנה (כט:) פירש דפסול הדר הוא. ולכאורה נקטם הוי גם חסר. והנה הגר"א (או"ח תרמ"ו ס"י) מבאר את פסק המחבר שסובר שאין הדס נקטם פסול כי עליו חופין את עצו ואין הקטם ניכר. טעם זה שייך דוקא בהדר ולא בחסר. עוד יש לעיין דין חסר אם נוהג באתרוג בלבד או גם בשאר המינים. בתוס' (לד: ד"ה שתהא) כתוב כי חסר פסול מדין לקיחה תמה. לפי זה פסול חסר נוהג בכל המינים כי כולם זקוקים ללקיחה תמה. ברם יש לומר כי חסר דומה לפסול טרפה שנוהג באתרוג דוקא דהוי בריה ופרי ולא בשאר המינים, וצ"ע. הרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ה - ו') מייחד את הפסול דנקטם הראש דוקא ללולב ואינו מביאו בהדס וערבה מפני שסובר שאין להם ראש כמו שיש ללולב.

דף לב.

בגמ' - קווץ. עיין ברש"י שמפרש שיוצאין מהשדרה שלו כמין קוצים. וכן להלן כששואלת הגמ' ואימא כופרא ואביי עונה "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום כתיב" מפרש רש"י שפסול מפני שעשוי כקוצים "ויוצאין בהן עוקצין הרבה ומסרטין את הידים". יש לעיין בפסול "דרכי נועם" זה: י"ל שהוא מהווה פסול במעשה הלקיחה

או שאינו ממין המצוה בכלל. נ"מ אם יהיו בערבה קוצים - האם תהיה כשרה לגבי זקיפת ערבה במקדש, שהרי אין פסול לקיחה נוהג בזקיפה על המזבח, אבל לצד השני של החקירה פסולה כי אינה מין ממיני הערבה בכלל, וצ"ע.

שם. בגמ' - חרות פסול. ז"ל רש"י: קשה שנעשה חריות שכן דרך הלולב עליו נושרים בימות הגשמים והשדרה מתקשה ונעשה עץ עכ"ל. ז"ל הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"א): כפות תמרים האמורות בתורה הן חריות של דקל כשיצמחו קודם שיתפרדו העלין שלהן לכאן ולכאן אלא כשיהיה כמו שרביט והוא הנקרא לולב עכ"ל. מהרמב"ם נראה שפסול החרות חל בעצם שם הלולב ואינו פסול מום בלבד. ברם לפי"ז מהראוי שיפסל כל ז', וברמב"ם (פ"ח מלולב הל"ט) נשמט דבר זה מההלכה, וצ"ע.

שם. בגמ' - ציני הר ברזל. עיין פירש"י דאם אין ראשו של עלה זה מגיע לצד עיקרו של זה פסול. יל"ע אם הוא פסול מום או הפקעת מין לולב. נ"מ אליבא דהרמב"ם הסובר שבשאר הימים אין המומים פוסלים ומ"מ צריך להיות ממין לולב. מהרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ד) משמע שהוא פסול משום מום ולא מטעם שאינו ממין הלולב.

דף לב:

רש"י ד"ה שיהא. עיין לעיל בשעורים בראש הפרק.

שם. תוס' ד"ה צא. יש לעיין בדין הטפח הרביעי שבלולב, האם הוא שוה בדין לג' הטפחים הראשונים או שמהוה דין מסוים לעצמו. עיין בר"ן הסובר שבכל אופן צריך הלולב להיות טפח גבוה משאר המינים, ואם שאר המינים הם למשל ז' טפחים הלולב צ"ל גבוה ח' טפחים. ונ"ל שלפי הר"ן הטפח הרביעי דין הוא בנענועים ולכך בכל אופן צריך הלולב להיות גבוה מכולם טפח. הטפח הנוסף בלולב אינו שעור בחפצא של הלולב עצמו אלא הוא שעור בנענועים של הלולב והמינים האחרים. ולפי"ז אם הטפח הרביעי מחוייב שריפה ולא הג' הטפחים לא יחול דין כתותי מיכתת שיעוריה דאינו שיעור בעצם החפצא כלל אלא בהיכי תימצי של נענועים.

לפי התוס' משמע שג' טפחים הראשונים של הלולב נמדדים כמדידת ר' טרפון אבל הטפח הרביעי נמדד בטפח רגיל. ונראה כי גם הם סוברים שג' טפחים הראשונים הם דין בחפצא של הלולב ויש להם מדידה משלהם אמנם הטפח הרביעי הוא דין בנענועים ומדידתו אינה שוה למדידתם. מאידך רש"י משוה כל הד' טפחים אהדדי וכולם נמדדים כמדידת ר"ט. גם הרמב"ם משוה ארבעתם (אבל אינו פוסק כמדידת ר"ט).

ויל"ע בשיטתם אם סוברים שהטפח הרביעי חל כשעור בגוף החפצא, או דילמא הטפח הרביעי הוא שעור בנענועים ולא בגוף החפצא והג' הראשונים הם שעור בחפצא, וצ"ע.
שם. בגמ'. שמואל כו' לא דק. עיין במאירי האומר דלכתחלה יש הדור להחמיר ולקחת לולב ששעורו שלשה טפחים שלמים. ונ"ל כי לדעת המאירי יש שני דינים בשעורי הלולב:
1) שעור שהוא חלק של אמה - והוא השעור של ר' טרפון באמה בת חמשה טפחים עשה אותה ששה וכו'. שעור זה הוא בדיעבד.
2) שעור שהוא של טפחים - והוא השעור של שמואל ג' טפחים בינונים. שעור זה הוא לכתחלה.
המאירי סובר שבדיעבד יוצאים בשעור הנמדד כחלק של אמה, אבל לכתחילה מקיימים מצוה מהודרת אם לוקחים לולב שנמדד בשעור טפחים.
שם. בגמ' - הדס שוטה. ז"ל הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ב): וענף עץ עבות האמור בתורה הוא ההדס שעליו חופין את עצו כגון שיהיו שלשה עלין או יתר על כן בגבעול אחד אבל אם היו שני העלין בשוה זה כנגד זה והעלה השלישי למעלה מהן אין זה עבות אבל נקרא הדס שוטה עכ"ל.
נראה כי לרמב"ם הדס שוטה אינו מין הדס כלל ופסול כל שבעת ימי החג, וכן הורה למעשה הגר"ח זצ"ל[105]. והסתייע מהרא"ש בפירקין (אות י"ד) הדן אם קיים איסור להוסיף הדסים שוטים בתוך האגודה, וז"ל - ובהדס שאינו עבות נחלקו הגדולים אם הוא מין הדס ויכול להוסיף ממנו לנוי, בה"ג כתב דהדס שוטה אפי' בהדי אסא אחריני פסול ע"כ. מסתבר שדעת הבה"ג כהרמב"ם, הדס שוטה אינו מין הדס כלל ועובר בבל תוסיף כשמוסיף דבר שאינו מד' המינים בתוך האגודה. ואע"פ שהרא"ש מביא גם שיטת הגאונים שהתירו להוסיף הדסים שוטים באגודה, נראה שזה אינו סותר את שיטת הגר"ח זצ"ל, כי ז"ל הרא"ש: וכן כתב רבי פלטיא מן המקרא היה משמע דשני מינין הן דכתיב בעזרא ועלי הדס ועלי עץ עבות ואמנם אנו רואין שגדלים בערוגה אחת כו' ואפילו שפסלו הכתוב למצות הדס מ"מ מין אחד הוא ואין כאן בל תוסיף מידי דהוי אסיב ועיקרא דדיקלא כו' לר' יהודה כו' אבל סיב ועיקרא דדיקלא אין בו משום ב"ת משום דמינא דדיקלא הוא אע"פ שאינו כשר ללולב וכו'. נראה כי עיקר סברתו היא

[105] ואע"פ שהדסים שוטים והדסים כשרים גדלים בצמח אחד, מכל מקום כך ההלכה - שהדסים עבותים מין הדסים הם והשוטים אינם מין הדס כלל למצות החג. כ"ז לגבי מצות החג, אבל לגבי כלאים וכדומה בודאי מין אחד הם. ועיין בבית הבחירה ריש פרק לולב הגוזל שפוסל הדס שוטה כל ז', וז"ל, וכן הדס שוטה שמעיקרו לאו בכלל הדס הוא וכו', עיי"ש.

דלגבי ב"ת נחשב כמינו משום שהוא גדל באותה ערוגה ודומה לסיב ועיקרא דדיקלא בלולב, אמנם לגבי מצות הנטילה אינו ממין הדס ופסול כל שבעה כמו סיב שפסול ללולב כל ז'.

ראב"ד וה"ה (שם) נחלקו בשעור עבות. לראב"ד אם רובו עבות כשר. ה"ה משיג עליו וז"ל - ואני אומר כולן בדוקא דהא כל מה שאינו עבות הוה ליה כמין אחר ונחסר השעור עכ"ל. דעת ה"ה שדוקא בשעור שכולו עבות כשר כי עבות קובעת המין של הדס ואינו דין הכשר ופסול בעלמא. ראיה מוכרחת היא בנדון דהדס שוטה, דמפני שאינו עבות אינו מין הדס כלל.

ברם מלבד דין עבות בעצם מין ההדס למצוה יש גם דין שני של עבות של הכשר ופסול. הנה הגמרא על אתר מביאה את הדין של אסא מצראה כשר אם נשרו רוב עליו ונשתיירו בו שלשה שלשה עלים והם עבות. חזינן שיש דין עבותו קיימת גם בשעת מעשה המצוה ולאו דוקא בחלות שם המין הנלקט מן האדמה. ונ"ל כי דין עבותו קיימת בשעת הנטילה מהווה דין בהכשר המצוה ואינו דין המין ודין זה נוהג דוקא ביו"ט הראשון ולא בשאר הימים לשיטת הרמב"ם (עיין בשעורים בריש פירקין.)

לפי"ז מובנת הוראת אביו של רבינו שליט"א הגר"מ זצוק"ל בעת מלחמת העולם הראשונה, כשמינים חסרו מאד, שהורה לקחת דברים פסולים ע"פ פסק הרמ"א (או"ח סי' תרמ"ט ס"ו). ברם הבדיל בין הדסים שוטים להדסים כשרים שנפסלו, כגון שיבשו ושנשרו עליהם שאין עבותם קיימת. פסק הגר"מ זצ"ל כי בשעת הדחק יש לקחת דברים פסולים ולברך עליהם, דבשעת הדחק נחשבים הדר וכשרים, אבל אין לקחת דבר שאינו מד' המינים. הדס שוטה אינו מין הדס מעיקר גדולו ופסול לחלוטין גם בשעת הדחק, משא"כ הדס שהיה כשר בעת לקוטו שעבותו נפסלה אח"כ שהוא כשר בדיעבד בשעת הדחק[106].

עיין בר"ן שמביא בשם הרא"ה שאע"פ שההדס צריך לצמוח עבות כולו, מכל מקום אם אחרי הלקיטה נשרו עלים ונשארו רוב עלים בכל קן וקן - כשר. נ"ל כי לרא"ה יש שתי הלכות בעבות:

א) במין - היינו בעת לקוטו צ"ל ההדס כולו עבות; ב) בהכשר - בעת המצוה צ"ל ההדס רוב עבות.

[106] עיין ברמ"א (סי' תרמ"ו ס"ג), ויל"ע בביאור פסקו שלכאורה סותר את הוראת הגר"מ זצ"ל, ועיין במ"ב ובביאור הלכה שם. ונראה שהגר"מ זצ"ל החמיר בגלל שיטת הרמב"ם בהדס שוטה, אפי' בדיעבד.

ויתכן דאליבא דהראב"ד (פ"ז מלולב הל"ב) שסובר שבכל אופן רוב עבות כשר - ואפי' בעת הלקיטה - דין העבות אינו דין במין, אלא בהכשר החפצא, ולהכשיר החפצא הדין של רובו ככולו מכשיר. הר"ן עצמו סובר שאם נשר אפי' עלה אחד מההדס אחרי לקוטו פסול, דבעינן עבותו קיימת בכולה בשעת המצוה. וי"ל שסובר שדין העבות הוי תנאי בעצם חלות השם של הדס, ואם אינו עבות ליכא חפצא של ענף עץ עבות כלל.

יוצא לפי"ז שהרמב"ם והראב"ד נחלקו בדין העבות: לרמב"ם הוא דין במין ולראב"ד הוא דין בהכשר, ובדין הדס שוטה כל ז' לרמב"ם פסול ולראב"ד כשר. ונראה דיתכן נ"מ אחר, והוא במי שלוקח הדס גבוה ז' טפחים וד' טפחים העליונים אינם משולשים וג' התחתונים משולשים, אליבא דהראב"ד פסול - דרק מעוטו משולש ולא רובו כפי דינו וא"א לחתכו דיפסל מדין נקטם, אבל לרמב"ם י"ל שהוא כשר - דהא כבד ההדס יש ג' טפחים משולשים ונחשב מין הדס.

שם. במשנה - הדס כו' והיבש פסול. הראב"ד (פ"ח מלולב הל"ט) מביא בשם הירושלמי שלולב יבש פסול מפני שהוא כמת ולא המתים יהללו י - ה ולפיכך לולב יבש פסול כל שבעה. והנה הירושלמי הוא על המשנה של לולב ולא על המשנה של הדס. וניתן לומר ששונה לולב יבש מהדס יבש משני טעמים. הראשון - הלולב הוא המין העיקרי מד' המינים שמקיימים על ידו את הנענועים ואת השירה לד' כנ"ל בשעורים שהטפח הנוסף בלולב הוא עבור נענועים והלל והפסוק של אז ירננו עצי יער משתייך ללולב (אלא שצריכים ג' המינים האחרים משום ההלכה שד' המינים מעכבים זה את זה ואינו לולב כשר בלי ג' המינים האחרים), ולפיכך נזכר הלולב בנוסח הברכה. פסול יבש לירושלמי יסודו שמופקע מהלל לד', ולפי"ז קרוב לומר שדין זה הוא בלולב דוקא ולא במינים אחרים. הטעם השני - לולב יבש הופך לצבע לבן והוא צבע המתים, אבל הדס יבש אינו הופך ללבן ויתכן שאינו נחשב כמת. יוצא כי הדס יבש פסול רק מטעם הדר וביום הראשון בלבד, וכשר בשאר הימים לפי הירושלמי, וצ"ע בזה[107].

שם. תוס' ד"ה האמת. הנה בדין דרכיה דרכי נועם עלינו לחקור אם הוא סימן למין, דהיינו שהוא מציין לאיזה מין כיוונה התורה, או דילמא פסול נטילה בפני עצמו הוא. ונ"מ בלולב שיש בו קוצים, דאם דרכי נועם הוי סימן המין הרי כאן יש מין לולב וכשר, אבל אם דרכי נועם הוי פסול חדש בנטילה אז לולב שיש בו קוצים פסול - הואיל ואין בנטילתו דרכי נועם[108].

[107] עיין ברא"ש בפירקין סי' א' שמביא הראב"ד לגבי יבשות בהדס.

[108] עיין בתוס' יבמות (ב.) לגבי יבום בנדה ודין דרכיה דרכי נועם, והדיון שם לכאורה דומה לספק אם דרכי נועם מהווה דין חדש או דאינו אלא סימן לפסול אחר.

שם. בא"ד - נ"ל אליבא דרש"י שלאביי האומר שהפסול של הירדוף לענף עץ עבות הוא משום שיש בו קוצים וכתיב דרכיה דרכי נועם אין זה פסול מין אלא פסול במעשה המצוה. אולם לרבא האומר שהירדוף סם מות הוא ופסול משום דכתיב האמת והשלום אהבו יש פסול במין. והנה לעיל (לב.) בתוס' ד"ה דרכיה הקשו למה לא אמר רבא שפסול כופרא הוא משום האמת והשלום אהבו. לפי רש"י הקושיה מתורצת, כי אין כופרא סם מות, אלא שפסול לכפת תמרים מפני שיש בו קוצים, ולפיכך לא הביא רבא את הפסוק של פסול חפצא ביחס לכופרא, כי פסול הכופרא הוא במעשה המצוה דוקא. ברם מסתבר דבין אם הוא פסול חפצא או במעשה המצוה פסול הוא כל שבעה[109].

דף לג.

באסא מצראה. בביאור הדין דאסא מצראה, נ"ל דהגדרת עבות היא בד בן ג' עלים. כשיש יותר מג' עלים בבד אין הם מוסיפים לחלות שם העבות בענף, ולפיכך אם נושרים העלים היתרים דאסא המצראה אין זה פוסל, שהרי העלים האלו אינם שייכים להכשר הענף כלל.

שם. רש"י ד"ה שלשה. ז"ל שלשה בדין ובכל בד ובד שלשה עלין לחין דבבציר משלשה עלין לא הוי עבות עכ"ל. דברי רש"י צ"ע, דלכאורה דין הגמרא הוא דין בהדר שהבד נחשב הדר כשיש בראשו שלשה עלים לחים, ברם עבות היינו שהבד כולו או רובו עבות ודין ג' עלים בראש הבד אינו שייך לדין עבות. עוד קשה, למה מפרש רש"י את הדין כשהיבשות בג' הבדין כולם, הלא דין הגמרא שייך לכאורה גם בבד אחד בלבד (וכן מקשה הרא"ש על רש"י). בתירוץ קושיא זו נ"ל, כי לרש"י הדס אחד לבדו עם ג' עלים לחים בראשו אינו הדר. דוקא ביחד עם שני בדים אחרים כמוהו הריהו הדר. כל הדס מוכשר ע"י שהוא שייך לאגודה שיש בה עוד שני הדסים אחרים עם עלים לחים בראשם. ההדר מתהוה מחבור ג' הבדים ביחד. בד"א אליבא דר"י (לד:) שדורש ג' הדסים למצוה וכשיש ג' עלים לחים בכל בד ובד יש מספר ט' עלים לחים בין כולם וכשרים. אבל לר"ע (שם) הדורש בד א' למצות ההדס, אין ג' עלים לחים בראש הבד הא' מצילו מפסול היבשות. (יתר הראשונים חולקים על רש"י ודנים על חלות ההדור בכל בד ובד בלחוד). בכל אופן הקושיה הראשונה עדיין במקומה עומדת.

[109] ואולי יש נ"מ לגבי בל תוסיף, לשיטות המתירות להוסיף במינו, מה הדין אם מוסיף הירדוף או כופרא באגד, וצ"ע.

בגמ' - יש דחוי אצל מצות או לא. יתכן לפרש את ספק הגמרא, דבשלמא בקדשים יש חלות דין פסול, ואפי' כשנסתלקה סבת הפסול מ"מ דין הפסול נשאר בקרבן, משא"כ במצוות דאין חלות דין פסול ולכן מאחר דאזדא הפוסל - החפץ כשר, דאין במצוות חלות דין פסול כבקרבנות. עוד נראה לבאר את הספק, דבשלמא בקדשים הפסולים קיים איסור הקרבה ודבר שנאסר אינו חוזר להיתרו כדאשכחן סברה זו בטרפות ובבשר בחלב, אבל במצוות ליכא איסור - אלא חלות פסול בלבד - ולפיכך נסתפקו בגמ' אם יש דחוי אצל מצוות או לא.

שם. רש"י ד"ה ועלתה וכו' משנאגד עכ"ל. יש להעיר, מדוע פירש רש"י דין הדחוי משנאגד הרי ההלכה היא כרבנן דלולב א"צ אגד. והנה לקמן כתב רש"י ד"ה ולולב וכו' וז"ל, דכיון שאגדו בפסול ונקרא עליו שם לולב של מצוה בשעת דחוי נדחה לעולם כו' והא דנקיט פלוגתייהו במיעטן ביו"ט משום דסתמא בתר דאגדיה הוא דהא ביום טוב לא אגיד ליה ואי לא צריך אגד איצטרך למנקט ביום טוב משום דאי לאו דקדש היום אכתי לא חל עליה זמן מצוה ולא שם מצוה למקרייה דחוי עכ"ל.

הרי שרש"י קובע דלר"י חל הדחוי משנאגדו המינים באגודה לפני זמן הרגל, דכיון דלולב צריך אגד נעשה חפצא של מצוה ע"י אגד. מאידך אליבא דרבנן לא נעשה חפצא של מצוה עד שקדש יום הרגל. עכ"ז משמע מרש"י שלפנינו כי גם אליבא דרבנן לא חל דין דחוי אלא כשאגד את המינים ביחד. ובעינן תרווייהו - קדש היום ואגד. וצ"ע בזה - דהא אגד אינו אלא נוי בעלמא ואיזו שייכות יש לו לדחוי מצוה.

ונראה שמכאן ראיה לפירושו של הגר"ח זצוק"ל בשיטת רבנן דר"י. הוא הסביר שאע"פ שאין אגד מעכב בקיום המצוה מ"מ האגד אינו נוי בעלמא אלא הוי חלק מעיקר מצות הלולב. והסתייע משיטת המרדכי ורש"י (לג: ד"ה ופליגי) דגם לרבנן אם אוגדו צריך האגד להיות קשר של קיימא. חזינן מזה דאין זה נוי סתם אלא חלות שם אגד ע"פ הלכות קשר של קיימא. אגד הלולב דומה לציצין שאינן מעכבין את המילה שמצוה למולם מדין ואנוהו ובכ"ז נחשבת מילתם חלק מעצם מצות המילה שהרי דוחה מילתם את השבת.

ראיה נוספת לפירוש של הגר"ח זצוק"ל מברכת שהחיינו שמברכים בשעת עשיית האגד, לקמן (מו), ואפי' לרבנן, מוכח שהאגד אינו סתם נוי אלא חלות בחפצא של מצות הלולב. ועשיית האגד חשובה שעת עשיית החפצא של מצוה ומברכים בשעתה ברכת שהחיינו.

לשיטתו היה הגר"ח זצ"ל מחמיר משום תעשה ולא מן העשוי שלא להסיר ההדסים והערבות מהאגד ולחזור ולשימם בתוכו בלי התרת הקשר של האגד ולקשרה מחדש.

ועיין בראב"ד (פ"ד מממרים הל"ג) וז"ל: וכיון דצריכין אגד וקשר אם הוסיף אחר האגד לדברי הכל האגד אין בהם ממש עכ"ל, והגר"ח הסיק דגם לרבנן הואיל ולכתחילה בעינן אגד כהלכתו (עיין או"ח סי' תרנ"א ס"א) דבעינן קשר ע"ג קשר, וא"כ בלי קשירה מחדש יהיה חסרון באגד של תעשה ולא מן העשוי.

לפיכך ניתן לומר דרש"י סובר שאפי' לרבנן קובע האגד את חלות השם חפצא של מצוה. דחוי שייך דוקא בחפצא של מצוה, ואליבא דרבנן האגד יחד עם קדוש זמן הרגל קובעים את החפצא של מצוה. ההדס בעצמו בלי אגד אינו חפצא של מצוה ואין דחוי חל בו כל זמן שלא נטלו. אולם אם אגדו וקדש היום נחשב חפצא של מצוה אפי' קודם נטילתו ולכן חל בו דין דחוי. ואף דהדס בפני עצמו אסור להריח בו אפי' אם לא אגדו, היינו מטעם שדין דהוקצה למצותו אינו תלוי בחלות השם חפצא של מצוה אלא בדבר שעושים בו מצוה. ראייה לזה משופר שאינו חפצא של מצוה לרמב"ם (פ"א משופר הל"ג) לגבי הדין של מצוה הבאה בעבירה ובכ"ז הוקצה למצותה (עיין מג"א סי' תקפ"ח סק"ה). ועיין בשעורים לעיל (ב.) בהקצאת דופני הסוכה. ברם דין דחוי תלוי בחלות שם חפצא של מצוה ורק באגד חשוב חפצא של מצוה שיחול בו דין דחוי. ודבר זה הוא אפי' לרבנן דלולב א"צ אגד.

יוצא שלפי רש"י לר"י הדס נחשב חפצא של מצוה משאגדו ואפי' לפני יו"ט. לרבנן ההדס נחשב חפצא של מצוה דוקא משעת קדוש היום ומשאוגדו. דאגד קובע את חלות השם חפצא של מצוה, ודין הדחוי תלוי בחלות השם חפצא של מצוה. אך צ"ע אליבא דר' יהודה שהאגד לחוד קובע את חלות השם חפצא של מצוה ואפי' לפני קדוש זמן החג - היש איזה זמן סמוך לחג המעכב בחלות זו, היתכן דלר"י אם אוגדין את המינים בחנוכה שיחשבו חפצא של מצוה עבור חג הסוכות. והנה לגבי עשיית סוכה לשמה שיטת ב"ש (לעיל ט.) היא שתוך ל' יום בעשייה סתמא כשרה הסוכה ולפני ל' יום רק בעשייה לשם החג כשרה. א"כ א"ל דאה"נ שלרש"י אליבא דר' יהודה אגד לשם החג קובע את השם חפצא של מצוה, ואפי' הנאגד בחנוכה לשם סוכות. והנה לגבי ברכת שהחיינו בעשיית האגד פירש"י (מו.) שהעושה לולב מברך ברכת שהחיינו בעושהו בערב יו"ט, משמע, כי דוקא באוגד בערב יו"ט חלה דין עשיית החפצא של מצות לולב. ולכאורה פירושו הוא בין לפי ר"י ובין לפי הרבנן, וצ"ע ביסוד הדין שלו.

שם. רש"י בא"ד וז"ל משנאגד דבתלוש נמי סלקא ביה עכ"ל. מפרושו מוכח שהדחוי כאן שייך דוקא בתלוש ולא במחובר. וקשה דהא הגמ' בע"ז (מז.) שואלת דאשרה שבטלה

מהי למצוה אם יש דחוי אצל מצוות או לא, והא האשרה נעבדה כמחובר ומ"מ שייך בה חלות דין דחוי אצל מצוות ומ"ש הכא.

ונ"ל, כי באשרה הפסול והדחוי הם מדין מאוס (עיי"ש גמ' ע"ז (מז.) שאינו תלוי בחלות שם חפצא של מצוה. הפסול דמאוס שייך נמי במחובר, משא"כ הפסול דנקטם ראשו תלוי בחלות שם חפצא של מצוה ובמחובר אין הצמח נחשב חפצא של מצוה דאינו בר לקיחה. רק משנתלש ונאגד באגודה נעשה חפצא של מצוה ופסול מדין נקטם. מאוס פוסל דבר שיעשה בו מצוה אע"פ שלא חל שם חפצא של מצוה, ולכן מחובר אע"פ שאינו חפצא של מצוה נפסל מטעם מאוס.

שם. בגמ' - נקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשר. בספר נשמת אדם (קנ"ב) דן בד' מינים שגדלו בעציץ שאינו נקוב אם כשרים הם לנטילה. ויש שמקשים עליו מהדין שלפנינו שעלתה בו תמרה כשר והנה התמרה גדלה בתלוש ומ"ש מהגדל בעציץ שאינו נקוב שהווה ספק. אמנם לק"מ, כאן גדל ההדס בקרקע ונחשב מין הדס כשר. התמרה שגדלה בו בתלוש כשר כדין ההדס עצמו שגדלה ממנו. אולם בספק של הנ"א גדל ההדס בעציץ שאינו נקוב ועל כן נסתפק שמא אינו מין הדס כלל למצוה דאינו גדולי קרקע. ספקו של הנ"א הוא בקביעת המין של הדס ולא שדורש שכל חלק של ההדס יגדל בקרקע.

שם. בגמ' - כסהו הרוח חייב לכסות. יש לעמוד על השייכות בין דחוי במצות בדבר שהיה בעצמו פסול למצוה וחזר להכשרו לבין כסהו הרוח, שלכאורה אין הפקעה שם בדם עצמו אלא שיש פטור גברא בעת שכסהו הרוח. ובע"כ צ"ל דכסהו הרוח אינו רק פטור בחובת הגברא אלא שגם עצם הדם נחשב אינו ראוי לכסוי ויש הפקעה בדם בעצמו, בחפצא של המצוה, ולכן דומה הוא לנקטם ראשו ועלתה בו תמרה שהדחוי הוא בחפצא של המצוה עצמו ולא רק בחובת הגברא.

שם. בגמ' - והכא במילף לולב מסוכה קא מיפלגי. כתבו התוס' (מו. ד"ה העושה) בשם הירושלמי שמברכים ברכה על עשיית הסוכה. מקצת אחרונים פרשו דלפי הירושלמי יש מצוה לעשות סוכה ומברכים על עשייתה. מצוה זו של עשייה הם מוסיפים מהוה היסוד לדין תעשה ולא מן העשוי. לפי"ז המחלוקת אי ילפינן לולב מסוכה היא אם יש מצות עשייה בלולב. ועיין בהעמק שאלה (פ' וזאת הברכה, קס"ט, א') שמאריך בנדון זה. אמנם לפענ"ד אין פרוש זה מתקבל, דנראה דלדידן אין מצוה קיימת כלל בעשיית סוכה והמצוה אינה אלא לישב בסוכה. וז"ל הרמב"ם (בתשובותיו סי' קכ"א): שהמצוה היא ישיבת הסוכה, לא עשייתה, ואין אנחנו עושין אותה זולתי כדי לשבת בה, ולכן נברך לישב ולא נברך לעשות, עכ"ל. וכן בנוגע לנטילת לולב, המצוה מתקיימת דוקא

בלקיחה ולא בעשיית החפצא דלולב. המחלוקת כאן נוגעת רק להכשר החפצא למצוה, באיזה אופן חל ההכשר דסוכה ולולב, אבל קיום מצוה דעשייה ליכא כלל.

שם. רש"י ד"ה ולולב וכו' דאי לאו דקדש היום אכתי לא חל עליה זמן מצוה ולא שם מצוה למקרייה דחוי עכ"ל. מרש"י משמע שהשם של חפצא של מצוה חל מבערב משקדש היום, ועלינו להבין הלא זמן מצות הלקיחה מתחיל מהבקר, וא"כ למה חל שם חפצא של מצוה בלילה, ומ"ש ליל החג מערב החג דאינו זמן המצוה ואין בו דין דחוי. ונ"ל שהמחייב של המצוה דלקיחה הוא קדושת החג, וקדושת הלילה שוה לקדושת היום, וממילא אע"פ שאין הלולב ניטל בלילה מ"מ לגבי חלות השם של חפצא של מצוה מתחיל הזמן עם התחלת קדושת החג בלילה. לפיכך חל דין הדחוי בליל החג ולא בערב החג, דליל החג הוא זמן המחייב של הלקיחה ביום. וכן מצינו בשופר, אף שאינו נוהג בלילה, מ"מ בקידוש ובתפלת ערבית אומרים יום תרועה, דקדושת היום של שופר היא אף בלילה, ואע"פ שאין מצות שופר נוהגת בלילה, מ"מ קדושת היום של שופר היא, וכן בלולב - הלילה מהוה קדושת היום של לולב, והלולב נחשב חפצא של מצוה בליל החג[110].

דף לג:

בגמ' - דמעטינהו אימת כו' דחוי וכו'. מכאן יש להוכיח שהפסול של ענביו מרובין מעליו הוא פסול הדר ואינו הפקעת המין, כי בהפקעת המין אינו שייך דין דחוי. דין הדחוי שייך דוקא בחפצא פסול, אבל בדבר שאינו הדס כלל ליכא דין דחוי שהרי אינו חפצא של מצוה כלל. עוד ראיה לזה מריש העמוד שהקיש ענביו מרובין למנומר דהוי פסול הדר, וא"כ לפי ההיקש ענביו מרובין ג"כ הוי פסול הדר ולא הפקעת מין. נ"מ לשאר הימים אליבא דהרמב"ם שפסולי הדר אינן נוהגים בם אבל דין הפקעת מין ודאי שייך לכל הרגל. יוצא שלרמב"ם הדס שענביו מרובין מעליו כשר בשאר ימי החג דהוי פסול ולא דין הפקעת מין.

שם. תוס' ד"ה תפשוט וכו' לענין מצות דוקא וכו'. אבל בקרבן בכל אופן יש דחוי בין מעיקרא ובין בנראה ונדחה וחוזר ונראה. נראה לבאר, שאין פסול דחוי מעיקרא חל במצוות משום שבאופן של דחוי מעיקרא אין חפצא של מצוה כלל שנדחה, שהרי עצם החפץ היה פסול מתחלת זמן המצוה. פסול דחוי פוסל רק בדבר שהיה חפצא של מצוה,

[110] ראה מש"כ בשעורים למעלה בריש הפרק לגבי פסולי ד' המינים ביו"ט שני בשם הרב הגרש"ז זצוק"ל בש"ע שלו סי' תרמ"ט שכתב דאין מצות ד' המינים תלוי' בקדושת היום, שלא כרבינו שליט"א כאן.

ובדחוי מעיקרא מתחילת זמן המצוה לא היה חפצא של מצוה כלל. כך הדין במצוות שהשם חפצא של מצוה תלוי בהכשר הדבר למצוה בתחילת זמן המצוה. ברם בקדשים, אין הקדושה תלויה בהכשר להקרבה; ולפיכך כשהוא דחוי מעיקרא אכן פסול, כי פסול דחוי חל בדבר קדוש בקדושת קרבן אע"פ שלא היה בר הקרבה מעולם.

שם. בגמ' - אדומות כשחורות דמיין דא"ר חנינא האי דם שחור אדום הוא אלא שלקה ע"כ. צ"ע למה תולה הפסול בזה שדם שחור הוא אדום שלקה, הלא אם הענבים אינם ירוקים כצבע ההדס יש שנוי מראה הפוסל את ההדס. נ"ל דפסול השחורות אינו מטעם שאינן ירוקות אלא דשחור מהווה מראה פסול. ולפיכך פסול אדום - דאדום הוא כשחור. ונראה כי הפסול בהדס הוא מטעם יבש כי ענבים לחים ירוקות אבל יבשות הן שחורות או אדומות. יוצא שפסול המנומר הוא מטעם יבש אבל לא מטעם שנוי מראה בכלל[111].

שם. במשנה - ערבה כו' ויבשה פסולה. בפסול יבש פליגי הרמב"ם והראב"ד (פ"ח מלולב הל"ט), לרמב"ם יבש פסול מדין מום - הלולב אינו הדר. לראב"ד יבש פסול מדין מת. הרמב"ם אזיל בשיטת הגמרא שלנו בבבלי (כט:) והראב"ד לפי הירושלמי בריש פירקין, וז"ל: היבש פסול על שם לא המתים יהללויה עכ"ל. לפי הירושלמי לולב יבש אינו ראוי להלל, ומאחר שאינו ראוי להלל פסול ללקיחה. חפצא של לולב שאינו ראוי להלל אינו כשר לנטילה בכלל. הלל ונענועים מהווים חלק מעצם מצות הלולב ולפיכך תלוי הכשר הלולב באפשרות לנענע ולהלל בו. הדין של הלל בלולב נלמד מהפסוק "אז ירננו עצי היער" [עיין בתוס' לקמן (לז:) ד"ה בהודו]. הרנון והלל נעשים עם עצי יער - כלומר עם הלולב - שאר המינים מצטרפים ממילא לנענועי הלולב לרנון והלל.

בזה מובן למה תקנו חז"ל בנוסח הברכה של ד' מינים - על נטילת לולב, ולא הזכירו בברכה כל ארבעת המינים. הביאור, מפני שעיקר מצות הלקיחה מתקיימת עם הלולב - בקיום של רננה הלל ונענועים. וזו כוונת הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ו) לברך על הלולב, וז"ל: הואיל וכולן סמוכין לו עכ"ל, כלומר שע"י הלולב יש קיום הלל בכל המינים. ואע"פ שלענין יבש אין הרמב"ם מקבל את שיטת הירושלמי שפסול כל שבעה, מ"מ מקבל הוא את עצם היסוד של הירושלמי שהלל מהוה חלק בעיקר מצות נטילת הלולב וברכתו.

לפי"ז יתכן לומר ששיטת הירושלמי לפסול יבש מדין לא המתים יהללויה נאמרה דוקא בלולב אבל לא בשאר המינים - היינו באתרוג בהדס ובערבה, דבהם י"ל שמסכים הירושלמי לבבלי שהם פסולים מדין הדר בלבד. ואכן נימוק הירושלמי מתייחס רק למשנה של לולב. יוצא לפי"ז ששיטת הירושלמי הפוסלת יבש כל שבעה מפני שאינו

[111] עיין בביאור הגר"א סי' תרמ"ח סעיף ט"ז.

ראוי להלל נאמרה בלולב בלבד ולא בשלשת המינים האחרים. בג' מינים אלו יבש פסול מדין מום - וביו"ט הראשון בלבד. ברם עיין בראב"ד שמתיחס לרמב"ם בכל ד' המינים ואינו מחלק במפורש בין לולב לשאר המינים.

גם ניתן לומר שההדס והערבה - הואיל ומיני עצים הם - נכללים במה שאמר אז ירננו עצי היער, וכשמתייבשים ונעשים כמתים פקע מהם קיום ההלל ופסולים כל שבעה. אולם האתרוג אע"פ שגדל על עץ מ"מ התורה חייבה ליטול את הפרי ולא את הענפים, וא"כ י"ל דאינו בכלל אז ירננו עצי היער דהלל מתקיים רק בעצי היער - עם הלולב ההדס והערבה - אבל לא עם האתרוג. האתרוג אמנם מעכב את לקיחת האגודה בהלל - ולקחתם לקיחה תמה שיקח כל ד' המינים ביחד, מכל מקום בנענועים ובהלל קיום הרננה והשיר מתקיים רק ע"י שלשת המינים שבאגודה ולא ע"י האתרוג. יוצא לפי"ז ששיטת הירושלמי שייכת לאגודה ולא לאתרוג; ג' המינים שבאגודה כשהם יבשים פסולים כל שבעה כמתים משום שאינם ראוים להלל, אבל אתרוג יבש פסול מדין מום בלבד שמפקיע הדרו וע"כ נפסל ביו"ט הראשון בלבד, וצ"ע.

דף לד.

אבא שאול אומר ערבי שתים אחת ללולב ואחת למקדש. לכאורה אליבא דאבא שאול מצות לקיחת הערבה במקדש מהווה המשך למצות נטילת הלולב, שהרי לקיחת הערבה במקדש היא בפסוק של מצות הלולב. לפי"ז מסתבר שכל פסולי לולב בגבולין נוהגים בערבה במקדש. ברם לפי רבנן דפליגי עליו וסבירא להו דמצות ערבה במקדש הלכתא גמירי להו, אין טעם לומר שהפסולים של לולב יחולו בערבה שבמקדש. חלוק זה מפורש בתוס' (מג: ד"ה והביאו), עיין בדבריהם.

שם. בגמ' - ערבה קנה שלה אדום ועלה שלה משוך ופיה חלק. יש לעיין מה יהיה דין ערבה שחלק מבדיה וענפיה יש בהם סימני הערבה וחלק הם בלי הסימנים - האם כל בדי הערבה כשרים למצוה או"ד רק הבדים עם הסימנים כשרים ושאר הענפים פסולים. בהדס להלכה דנים כל בד ובד בלחוד ואין הבדים הכשרים המשולשים מכשירים את שאר הבדים הבלתי משולשים אע"פ שאותו הדס יכול במציאות לכלול בדים עבותים ובדים שאינן עבותים, ברם בערבה צ"ע אם הדין כן.

יתכן לחלק בין ערבה להדס. שלשה סימני הערבה המובאים בגמרא אינם סתם דינים של הכשר ופסול אלא הלכות הן במין הערבה. מין הערבה זקוק לשלשת הסימנים האלו כדי שיקרא ערבה. אם חסרים הסימנים אין המין מין ערבה כלל. מאידך בנוגע להדס שאינו

משולש, סוברים הרבה ראשונים שאין זה פסול במין, אלא שדין משולש בהדס הוא דין הכשר ופסול. ולפיכך מסתבר שבהדס דנים כל בד ובד בלחוד, (עיין ברא"ש בפירקין סי"ד ומה שמביא בשם הגאונים ובמיוחד בשם רב פלטיא גאון) משא"כ בערבה. אם הסימנים הם תנאי במין אז צריכים סימנים בכולו, אבל אם הסימנים הם תנאי בהכשר - ניתן לחלק בין בד לבד. ויוצא דבערבה שהסימנים קובעים את המין נקבע שם ערבה על כל הצמח ביחד ואין לחלק בין בד לבד, ברם בהדס שהסימנים קובעים את ההכשר למצוה ולא את המין יש לחלק בין בד לבד, דהבד עם הסימנים כשר והבד בלי הסימנים פסול.

ברם אביו של מו"ר שליט"א הגר"מ זצ"ל חילק אליבא דהרמב"ם בין הדס שעלי בדיו גדלו לכתחלה בלתי משולשים לבין הדס משולש בשעת גדולו ושעכשיו אינו משולש. דין הדס שאינו משולש מעת גדולו מביא הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ב) כשמגדיר את עצם מין ההדס. ודין הדס דנפלו עליו ואינו עוד משולש מביא בהלכות פסול ההדס (פ"ח שם הל"ה). מזה משמע שהדס בלתי משולש מעיקרא פסול משום שחסר עצם המין של הדס, משא"כ כשנפלו עליו שלרמב"ם הוי דין פסול וחסרון הכשר.

שם. בגמ' - בחילפא גילא. רש"י מפרש שהפגימות הכשרות הן הנוטות לצד אחד. אבל הרמב"ם כתב (פ"ז מלולב הל"ד) וז"ל ויש שם מין ערבה שאין פי העלה שלה חלק ואינו כמסר אלא יש בו תלמים קטנים עד מאד כמו פי מגל קטן וזה כשר עכ"ל. לדעת הרמב"ם פגימות גדולות פוסלות, פגימות קטנות כשרות. אך לא נתבאר מה השעור של פגימות קטנות. ונראה שכדי לצאת ידי שיטת הרמב"ם בלי ספק חייבים לקחת ערבה שפיה חלק לגמרי כי דוקא כך יוצאין ידי שיטתו בלי ספק כלל.

שם. בגמ' - מה דתימא הואיל ואית ליה שם לווי וכו' מ"מ. נראה לבאר: סד"א שנוסף לג' הסימנים צריך הבד להקרא בשם ערבה, קמ"ל ששם הערבה אינו קובע ורק הסימנים בלבד קובעים את המין עבור המצוה.

דף לד:

משנה - ר' ישמעאל אומר שלשה הדסים כו' אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. עיין בסוגיא "א"ר אמי חזר בו ר' ישמעאל", ופליגי רש"י והרמב"ן, לפי רש"י אליבא דר' ישמעאל אין להביא אלא הדס אחד. לרמב"ן, סובר ר"י שלכתחילה חייבין להביא שלשה הדסים אלא שבדיעבד יוצאין באחד.

ונ"ל שלפי פירוש הרמב"ן יש הוכחה לשיטת הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ז), וז"ל ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף ונויי מצוה הוא אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם וכו'. וצ"ע, מנין לו לרמב"ם שבהדס יש היתר הוספה. ונראה שיש סמיכות לכך מר"י הסובר שיוצאים בהדס אחד ומ"מ יש להוסיף לכתחילה עוד שני הדסים, מכאן שניתן להוסיף הדסים. אך עדיין יש להבין מ"ש הוספת הדסים משאר מינים לשם נוי. ונראה לומר שלדעת הרמב"ם בהוספת הדסים יש חלות בעצם מצות ד' המינים, אין ההוספה סתם נוי בעלמא אלא הוי חלות בגוף המצוה של נטילת הלולב. דוקא בהוספת הדסים אין איסור בל תוסיף מפני שע"י תוספת הדסים עצם מצות נטילת האגודה מתעלה ונעשית מהודרת. אולם בהוספת שאר המינים, אינו רק נוי בעלמא, אבל ליכא חלות בגוף המצוה עצמה של נטילת לולב, ומשו"ה אסור להוסיף אותם מפני הלאו דבל תוסיף. רק נוי המהווה חלק ממצות נטילת הלולב בעצמה אינו בל תוסיף וזה הנוי של הוספת הדסים.

דמיון לכך נמצא בהסבר הגר"ח זצ"ל בדין שחוזרים בשבת על ציצין שאינן מעכבין את המילה כל זמן שלא פרש ידיו אבל לא משפרש. הגר"ח זצ"ל מבאר שכל זמן שלא פרש מצטרפין הציצין שאינן מעכבין לעצם מצות המילה המתקיימת בהדור מצוה מעולה, ולכן הם חלק ממצות המילה עצמה, ומילתם דוחה את השבת כעיקר המילה. ברם משפרש ידיו - מילת הציצין האלו היא סתם נוי בעלמא ולא חלות בעצם מצות המילה, ולכן אין מילתן דוחה שבת. וה"ה כאן: ההדסים הנוספים מצטרפים לעצם המצוה דנטילת הלולב, ולפיכך אין בהוספתם איסור דבל תוסיף. בהוספת שאר מינים מתקיים נוי בעלמא בלבד ונאסר משום בל תוסיף[112].

שם. בגמ' - שתהא לקיחה תמה. לפי בה"ג נוטלים ד' המינים אפי' זה אחר זה. אליבא דר"ת מקיימים המצוה רק כשלוקחים אותם בבת אחת. לרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ו) דעה שלישית, וז"ל ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא והוא שיהיו ארבעתן מצויין אצלו עכ"ל. שיטת בה"ג סוברת שיש לקיים את מצות ד' המינים בארבעה מעשי לקיחה נפרדים.

שיטת הר"ת ניתנה להתפרש בשני אופנים:

[112] הרמב"ם פוסק כר' טרפון ולא כר' ישמעאל, א"כ אין מקור לכאורה לפי פסקו בסוגיא להוספת הדסים. עיין ברמ"א (תרנ"א ס"א) שפוסק כר"י. כמו כן עיין בביאור הגר"א (שם סקט"ו) שמביא שמקור הדין להוספת הדסים הוא מר"י אלא שמתיר הוספה גם בערבה כמו בהדס. שיטת הגר"א מתפרשת לפי ההסבר דרבינו שליט"א שההוספה מהדרת את מצות הלקיחה עצמה ואינה סתם נוי בעלמא, כי נוי בעלמא אינו מתיר איסור בל תוסיף ורק חלות במצוה עצמה מתירה, וזוהי בהוספת הדסים וערבות ולא בשאר המינים.

א) הר"ת סובר שיוצאים דוקא בלקיחה אחת מפני שקיום המצוה דלקיחה מחייב מעשה מצוה אחד, דהיינו לקיחה אחת. ויסוד דינו הוא במעשה המצוה שיהיה אחד.
ב) או שסובר כי לקיחה אחת מצרפת כל ד' המינים לחפצא של מצוה אחד, ודומה לשיטת ר"י שלולב צריך אגד, אלא שלר"י דוקא אגד משוויה לחפצא אחד, ולר"ת סוברים הרבנן שאגד היד מצרף את המינים לחפצא של מצוה א'. ויסוד דינו הוא בחפצא של מצוה שיהיה אחד[113].
בשיטת הרמב"ם שיהיו כולן מצויין אצלו בעת לקיחת המין הראשון עלינו לעיין האם זה דין מדאורייתא במצות הלקיחה שאם כל המינים מצויין אצלו בעת הלקיחה הראשונה קיים צרוף בין המינים כדי לקיים המצוה ביניהם, או"ד דינו אינו אלא משום ברכה - שאם אינן אצלו יצטרך לברך על כל א' וא' בלחוד ויגרום ברכות שאינן צריכות (שאף זה יסודו דאורייתא לפי הרמב"ם מדין לא תשא). מסתבר שהוא דין דאורייתא בעצם הלקיחה ולאו דוקא תנאי בברכת המצוה[114]. (עיין לעיל בענין בל תוסיף (לא:) אות ד' א)
שיטת הראב"ד (עיין בשו"ע סי' תרנ"א סי"ב ובט"ז ובמג"א)[115] היא לברך על כל מין ומין כשנוטלם בזה אחר זה. לא יתכן לפרש שסובר שיש כאן ד' מצוות - ומברכים על כל א' וא' - כי לקיחת ד' המינים בודאי מהוה רק קיום מצוה אחד. דעתו היא שחיוב הברכה שייך למעשה המצוה ולאו דוקא לקיום המצוה. ראיה לכך, ספירת העומר שמברכים עליה כל לילה ולילה אע"פ שספירת הימים כולם מהוה קיום מצוה א' בלבד. [עיין במנ"ח במצות ספירת העומר וברמב"ם פ"ז מתמידין הלכ"ב]. הטעם לזה הוא שמברכים על כל מעשה מצוה ולאו דוקא על קיום המצוה, ובכל ליל ספירה יש מעשה מצוה נוסף. ה"ה בלקיחת ד' המינים בזה אחר זה סובר הראב"ד שישנם ארבעה מעשי מצווה, וזקוקים לארבע ברכות.
בנוסח הברכה שלפני תקיעת השופר נחלקו הרמב"ם ור"ת: לרמב"ם מברכים לשמוע קול שופר, ולר"ת מברכים לתקוע. יש לומר, שלפי הרמב"ם נתקן נוסח הברכה כנגד קיום המצוה - ובשופר קיום המצוה הוא השמיעה. אולם לר"ת נתקן נוסח הברכה כנגד מעשה המצוה - ומעשה מצות השופר הוא התקיעה.

[113] יש להקשות היאך שייך לומר שנעשו לחפצא א' לר"ת לרבנן, הא איתא בגמ' סנהדרין (פח:) דלרבנן אין פסול ב"ת דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, כלומר, דאינם מצטרפים לחפצא א', ואי נעשו לר"ת לחפצא א' מה שייך האי לחודיה קאי, ויש ליישב.
[114] עיין בעונג יו"ט סי' א' בהגה"ה.
[115] ועי"ע בבית הבחירה לסוכה לא: ד"ה זה שאמרו.

ועיין בט"ז (או"ח סי' תרנ"א) שפוסק שכשנוטל ערבה בלחוד כבה"ג מברך הנוסח על נטילת ערבה ולא על נטילת לולב. מסתבר שזה אליבא דר"ת שנוסח הברכה נתקן כפי מעשה המצוה, ולפיכך בלקיחת הערבה [אחרי שכבר לקח הלולב, לפי בה"ג] מברך על נטילת ערבה. ברם לפי הרמב"ם בהלכות שופר הסובר שמברכים הנוסח כפי קיום המצוה (כבשמיעת שופר) מסתבר שבלקיחת הערבה לבדה אין מברכים על נטילת ערבה אלא על נטילת לולב שהרי קיום המצוה על שמו של הלולב מקרי. (ועיין לעיל בשעורים בהסבר נוסח על נטילת לולב כי הלולב הוא עיקר המין והודאה ועל שמו מתקיימים השירה והלל. ולפיכך שם קיום המצוה הוא נטילת לולב.)

ועיין ברמב"ם (פ"ז מלולב הל"ה) וז"ל ארבעה מינין אלו מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה וכולן נקראים מצות לולב עכ"ל. חזינן דלדעתו כולם נקראים לולב, ולפי זה אם נוטל הדס לעצמו יברך על נטילת לולב דכולם נקראים מצות לולב.

שם. רש"י ד"ה ר' טרפון. וז"ל אפי' שלשתן קטומים דלא בעי הדר בהדס עכ"ל. והקשו א"כ למה הדס יבש פסול. בעל המאירי מתרץ שהדס היבש פסול מפני שהוא כמת, והיא שיטת הראב"ד (פ"ח מלולב הל"ט). אלא דתירוץ זה אינו מבאר דעת רש"י, דכבר הוכח (בשעורים בראש הפרק) שרש"י סובר שיבש הוי פסול דחסרון הדר, והדרא הקושיא מ"ש לרש"י נקטם מיבש.

ונראה דיש לומר שישנן שתי הלכות בחסרון הדר:

א) חסרון הדר ששייך בכל ארבעת המינים והוי פסול כללי: ב) חסרון הדר שמסוים למין א' מד' המינים והוי פסול פרטי.

יבש הוי פסול הדר כללי ששייך לכל ד' המינים. ברם נקטם הוי פסול מסוים בכל מין ומין בפני עצמו. ולפי"ז יש לפרש לרש"י שר"ט סובר שפסול הדר כללי ששייך בכל ד' המינים חל בהדס נמי כא' מד' המינים. ולפיכך פסול הדס יבש - שיבש מהוה חלות פסול בכל המינים, והדס בכללם. אבל נקטם אינו חל בתורת פסול כללי בכל ד' המינים אלא כפסול מסוים בכל מין ומין, ובהדס אין דין של פסול הדר מסוים ורק פסול הדר כללי ששייך מעיקרו בכל ד' המינים. ועל כן הדס יבש פסול הגם שנקט ראש ההדס כשר. יוצא שפסול הדר מסוים אינו חל בהדס, ולפי"ז הדס שענביו מרובין מעליו כשר לרש"י לפי ר' טרפון.

ברם יתכן לבאר את שיטת ר"ט באופן אחר - שלא כרש"י, והיינו שבאתרוג ובלולב יש פסול נקטם כי לכל א' מהם ראש - השושנתא והתיומת, ונקטם הראש הוי חסרון הדר בשניהם. מאידך להדס אין ראש מיוחד - כשושנתא ותיומת - ולפיכך נקטם ההדס אינו

חסרון ופסול הדר בהדס. לפי"ז מכשיר ר"ט רק פסול הנקטם בהדס אבל לא את הפסול של ענביו מרובין מעליו, וצ"ע.

שם. יבש. הרא"ש (ריש סי' א') מביא מחלוקת ביחס לשיעור יובש הפוסל בד' מינים. דעה אחת היא ששעור היבשות הפוסלת הוא משנפרך החפצא בצפורן. אולם שיטת הראב"ד היא שתלוי במראה - אם נתיבש החפצא עד שמתלבן ומשתנה מראיתו פסול. לכאורה יתכן לומר שאם השעור הוא משנפרך בצפורן אז יבש פסול מפני שהוא כמת וכאילו איננו, ברם אם השעור הוא משיתלבן - היינו שינוי מראה - פסול יבש הוא מדין הדר. אכן פירוש זה אינו נכון, שהרי הראב"ד הוא שסובר ששעור היבש הוא משיתלבן והוא סובר יבש כמת ופוסל כל שבעה (פ"ח מלולב הל"ט). לכן נראה לומר להיפך: אם השעור הוא משנפרך בצפורן פסול יבש מדין מום, אבל אם השעור הוא משיתלבן פסול יבש מדין מת דהוי כאילו איננו.

וניתן לבאר את השייכות בין שני הדינים ע"פ מה שהסביר הראב"ד שאם התלבן החפצא מיבשות לא יחזור עוד לקדמותו ע"י שרייה במים, אבל קודם שנשתנה המראה ללבן אם שורים הדבר היבש במים יחזור ללחותו ולפיכך אינו פסול. לראב"ד יבש החוזר ללחותו אינו חלות יבש בחפצא. וזה מובן ע"פ שיטתו דיבש כמת, דדוקא בשא"א לחזור ללחותו הוי כמת, אבל אם אפשר לשרותו במים ויחזור ללחותו אינו כמת. מאידך הדעה הראשונה ברא"ש סוברת שיבש שחוזר ללחותו במים פסול מטעם הדר, דמכיון דהוא עכשיו יבש אינו הדר ופסול כבעל מום.

והנה בתוס' במס' נדה (כב: ד"ה אם) הובאו ב' דעות אם דם נדה יבש שיכול לחזור ללחותו חשוב לח. לדעה הראשונה דם יבש החוזר ללחותו חשוב דם לח. לדעה השניה דוקא דם שהיה לח מעיקרו ואח"כ נתייבש נחשב דם לח כל זמן שחוזר ללחותו, אבל דם שהיה יבש מעיקרו יבש הוא אע"פ שחוזר ללחותו. ונ"ל שאין לדון מכאן לשם. בד' המינים למ"ד שיבש פסול מדין הדר - ולא מדין מת - יבש החוזר ללחותו פסול, שבהדר מציאות היבשות עצמה פוסלת אע"פ שהחפצא אינו חשוב מת. ברם בדם - דין היבש תלוי בחלות שם בחפצא, ודם יבש שחוזר ללח בשרייה נחשב חפצא של דם ומטמא. ולפי הדעה האחרת, בדם נדה יש דין מיוחד בטומאה דתלוי בירידה לידי טומאה מעיקרו. ומצינו לראב"ד (פ"ב מטומאת אוכלין הלי"ד) שסובר שלרדת לידי טומאה צריך אוכל שראוי לאכילת אדם, אמנם לצאת מידי טומאה צריך האוכל להפסל מאכילת כלב. וה"ה בדם נדה: דם שהיה לח מעיקרו ואח"כ נתייבש כבר ירד לידי טומאה, אבל ביבש מעיקרו לא ירד כלל לידי טומאה. ולכן אין שייכות בין שני הענינים.

היתר אכילה ודין ממון בד' המינים

דף לה.

רש"י בד"ה לפי מפרש את השיטה שאתרוג של תרומה טמאה פסול מפני שאינו מותר באכילה, וז"ל ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו עכ"ל. אליבא דרש"י יוצא שדין היתר אכילה נוהג רק ביו"ט הראשון של החג הזקוק ללכם, אבל לא בשאר ימי החג[116].

אכן הרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ט) קובע שאע"פ שלכם מעכב ביו"ט הראשון בלבד, מ"מ היתר אכילה מעכב כל ימי החג, וז"ל, והפסלנות שהוא משום עכו"ם או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים פסול עכ"ל. בפיהמ"ש מבואר שלרמב"ם דין היתר אכילה דין הוא בשם הפרי הראוי לנטילה. אתרוג אסור באכילה אינו פרי הראוי לנטילת מצוה. וז"ל בפיהמ"ש, ערלה ותרומה טמאה הם מכלל הדברים הטעונים שריפה כו' ולפיכך הוא פסול למאמר הש"י פרי דאלו אינן ראוין לאכילה בשום פנים עכ"ל. ואתרוג צ"ל פרי כדכתיב פרי עץ הדר, ולכן פוסק דפסול כל שבעה.

ב

באתרוג של מעשר שני בגבולין פליגי התוס' והרמב"ם. לפי התוס' (בד"ה לפי) יש לו היתר אכילה, והאתרוג כשר לנטילת מצוה. מהרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ב) משמע שאין יוצאים באתרוג של מע"ש בגבולין מפני שאין לו היתר אכילה.

א) נראה דיסוד המחלוקת הוא דלפי הרמב"ם היתר אכילה צ"ל היתר בפועל, ובגבולין קיים למעשה איסור אכילת מע"ש. ברם לתוס' דין היתר אכילה ר"ל חלות בעלות לאכילה. לבעל מעשר שני יש בעלות של אכילה ואפי' בגבולין שהרי מצות מע"ש להעלותו ולאכלו בירושלים. מצות הבאת מע"ש לירושלים המוטלת על בעל המע"ש מחשיבתו לבעל האכילה של המע"ש. (ועיין בתוס' ב"ק סח: ד"ה כל.) גם בגבולים יש בעלות להבאה ולאכילה, ובעלות זו של הבאה ואכילה דיה לדין היתר אכילה. י"ל שהתוס' והרמב"ם אזלי לשיטתם. התוס' סוברים שדין היתר אכילה הוי דין בלכם - כרש"י; בעלות לאכילה מכשרת נטילה. אולם הרמב"ם סובר שהיתר אכילה תנאי בשם הפרי של אתרוג שצריך להיות מותר באכילה ממש כדי שיחשב פרי, ולפיכך סובר שאתרוג של מע"ש בגבולים פסול.

[116] וכ"כ המאירי, ועיין בריטב"א (לד:) אליבא דהראב"ד דגם כותב ככה.

איתא בגמ' שלבית הלל אתרוג של דמאי כשר לנטילה משום דאפשר שיעני וחזי ליה. וקשה, לפי הרמב"ם, מ"ש מע"ש בגבולים דפסול לנטילה - הרי בידו להעלותו לירושלים ולאכלו שם. נ"ל דשאני דמאי, כי היתרו לעניים מוכיח שאין בו חלות שם איסור אכילה בחפצא, אלא שישנה הרחקה על הגברא לא לאכלו. כך תקנו חז"ל כי תבואת ע"ה אינה חפצא של איסור אלא הטילו הרחקה על הגברא לא לאכלו. ולפיכך סוברים ב"ה כי נחשב לדבר שיש בו היתר אכילה. ברם אכילת מע"ש בגבולים היא באיסור לא תוכל לאכול בשעריך - איסור החל בחפצא של מע"ש, לפיכך פוסל הרמב"ם אתרוג של מע"ש בגבולים לנטילת מצוה.

ב) יתכן לפרש את מחלוקת התוס' והרמב"ם באופן אחר. לרמב"ם האתרוג כשר לנטילה רק אם יש לו היתר ממש. בגבולין הואיל ולמעשה אסור לאכול מע"ש ס"ל לרמב"ם שאתרוג של מע"ש פסול. ברם בעלי התוס' סוברים דשאני האיסור לאכול מע"ש בגבולין - "לא תוכל לאכול בשעריך" - משאר איסורי אכילה. האיסור הזה אינו איסור אכילה סתם בחפצא - כאיסור אכילת נבילה, טרפה, ערלה וכו'. האיסור במע"ש דין הוא באכילת החפצא של מע"ש שלא כמצותו. מע"ש עומד וזקוק לאכילת מצוה בירושלים; אכילת מע"ש מחוץ לירושלים אסורה מפני ביטול מצות אכילת מע"ש בירושלים. ראיה לדבר שללקות על אכילת מע"ש חוץ לחומה צריכים מקודם שהמעשר שני יכנס לירושלים (רמב"ם פ"ב ממע"ש הל"ו), ואחר שהחפצא של מע"ש מתקדש במצות אכילה בירושלים - אחרי קליטתו במחיצות - נאסר בלאו של אכילה מחוץ לירושלים. יוצא שהחפצא של מע"ש בגבולים אינו דבר שאין בו היתר אכילה. אדרבה, מצות האכילה בירושלים אוסרתו באכילה מחוץ לירושלים. לפיכך אליבא דתוס', נחשב אתרוג של מע"ש בגבולין לדבר שיש בו היתר אכילה, וראוי הוא למצות נטילה, הואיל ויש בו מצות אכילה להביאו ולאוכלו בירושלים, ושונה הוא לגמרי משאר איסורי אכילה.

ג

הרמב"ם פוסק (פ"ח מלולב הל"א) שלא יטול אדם אתרוג של ע"ז לכתחלה ואם נטלו יצא. וקשה למה יוצאין בו הרי אין בו היתר אכילה.

ונראה שהרמב"ם לשיטתו שפוסק (פ"ז מעכו"ם הל"ב) וז"ל, עכו"ם ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנא' ולא תביא תועבה אל ביתך וכל הנהנה בא' מכל אלו לוקה שתים אחת משום ולא תביא ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם עכ"ל. בשאר איסורי הנאה כערלה ובשר בחלב פוסק הרמב"ם שאינו לוקה

על ההנאה (פ"ט ממ"א הל"א, ופ"י שם הל"ט). טעמו הוא מפני שבעכו"ם עיקר חלות האיסור חלות אסה"נ הוא, אבל בשאר אסה"נ עיקר חלות האיסור חלות איסור אכילה הוא והנאה נאסרת באיסור טפל שאין לוקין עליו, וכן כותב בפיה"מ למס' כריתות (פרק שלישי) לגבי איסור חל על איסור, שאין איסור בב"ח חל על איסור נבילה, וז"ל, נקודה נפלאה כו' שבשר בחלב נאסר בהנאה מפני שאסרו הכתוב לאכילה וכו'. עיקר האיסור בב"ח הוא איסור אכילה, ולכן פוסק שאינו חל על נבלה ומהאי טעמא סובר שלוקים דוקא על אכילתו ולא על איסור ההנאה שהוא טפל לאיסור האכילה. עפי"ז יתכן שדוקא באתרוג שאסור מדין איסור אכילה פקע ממנו שם פרי ומאחר שאין בו היתר אכילה פסול הוא למצות נטילה. אולם אתרוג של ע"ז שנאסר בחלות שם אסה"נ גרידא אין בו הפקעת שם פרי וחשוב כדבר שיש בו היתר אכילה וכשר. בע"ז שם פרי אתרוג וחלות שם אוכל קיימים, אלא שאיסור אחר מונע ממנו האפשרות של אכילה. מע"ש בגבולים פסול לרמב"ם משום שאיסורו איסור אכילה הוא. מאידך בע"ז אין חלות איסור אכילה אלא אסה"נ ולפיכך כשר האתרוג לנטילה, כי דוקא חלות שם איסור אכילה מפקיע שם הפרי מן האתרוג ופוסלו למצוה[117].

והנה התוס' (לה.) ד"ה לפי הקשו וז"ל, וא"ת גבי לולב של אשירה ושל עיר הנדחת למה לן טעמא דמיכתת שעוריה תיפוק ליה משום דבעינן דין ממון דאפי' מאן דלא חייש הכא גבי אתרוג לדין ממון היינו משום דעיקרו לאכילה אבל לולב דלית ביה אכילה כתיב לכם דידיה לענין דין ממון וכו'. ולכאורה ל"ל לתוס' לדחוק ולהקשות מלולב, הו"ל להקשות מאתרוג של עיה"נ, דלמה לן טעם דכתותי מיכתת שיעוריה תיפוק ליה משום שאין בו היתר אכילה. ולפי הנ"ל י"ל דבאין בו היתר אכילה המפקיע הוא דוקא איסור מאכלות אסורות ולא איסור הנאה של ע"ז ועיה"נ - דאינם איסורי אכילה אלא עיקר חלות שלהם הוא איסור הנאה. רק ע"י איסור אכילה נחשב אתרוג לאין בו היתר אכילה ולא ע"י איסור הנאה (ועיין לפי"ז בפוסקים לגבי דין מודר הנאה מאתרוג), משא"כ דין ממון, דאסה"נ אינם בני ממון, ולכן מקשים תוס' דוקא מדין ממון בלולב.

ד

מסתימת הסוגיא משמע שהפסול אין בו דין ממון דומה לפסול אין בו דין אכילה. לפי רש"י מובן - שהרי שניהם חלים מדין לכם. ולרמב"ם הפוסק שאין בו דין היתר אכילה פסול כל שבעה משמע שלמ"ד הסובר שאין בו דין ממון ג"כ נפסל כל שבעה [דאם

[117] עיין במג"א (או"ח סי' תרמ"ט אות י"ג) ועי' בס' כלי חמדה (דברים דף מ.).

חלוקים אם פסול כל ז' או לא למה לא נאמר בסוגיא שזהו האיכא בינייהו]. לכאורה קשה להבין את יסוד הדבר. ונראה, שלדעת הרמב"ם, אין בו דין ממון אינו פסול פשוט של לכם כשיטת רש"י במצות הנטילה ביום הראשון, אלא פסול בעצם החפצא. והביאור, מאחר שהחפצא אינו ראוי לבעלות הדיוט - שאסור בהנאה כערלה או מפני שממון גבוה הוא כמע"ש - נפסל עצם החפצא כל שבעה. דומה הוא לעיסת הקדש ונכרי הפטורה מחלה מגזה"כ דעריסותיכם שבעלות ההקדש או העכו"ם פוטרת - ה"ה באתרוג, חלות ממון גבוה ואסה"נ פוסלים האתרוג לכל שבעה.

ה

איתא בסוגיא שרב אסי סובר שאין יוצאים במצה של מע"ש בירושלים מפני שאיננה מצת לכם, ונלמד לחם מלחם מחלה, מה להלן משלכם ולא משל מעשר אף כאן משלכם, ולא משל מעשר. לפי פשוטם מראים הדברים שלצאת ידי חובת מצת מצוה - צ"ל המצה "לכם". לפי"ז דנו גדולי הפוסקים האיך יוצאים האורחים המזומנים על שולחן חבריהם במצות שאינן משלהם, ותרצו, בין היתר, שיש קנין ממילא לאורח בשעת אכילה המצה על שולחן מארחו (ועיין בריטב"א כאן).

אולם בהל' חו"מ לרמב"ם אין זכר לחובת לכם באכילת מצה. יתר על כך, עיין שם ברמב"ם שהרמב"ם פוסל מצה גזולה (פ"ו מחו"מ הל"ז) מדין מיוחד - מצה גזולה אסורה באכילה ואין יוצאים ידי מצות מצה במצה שאין מברכים עליה - אבל לא מדין לכם. יוצא שלרמב"ם אין קנין ממון דין בקיום מצות מצה. ואין במצה צורך ל"לכם" כמו שיש בלולב ביו"ט ראשון. ולכאורה זה בניגוד לדברי רב אסי כאן.

ונ"ל, כי אדרבה אליבא דהרמב"ם הסוגיא נכונה מאד. הרי רב אסי משווה מצה לחלה, ובחלה נמי אין צורך לקנין ממון פרטי כדי לחייב את העיסה בחלה. אפילו כשאדם לש ואופה עיסת אחרים יורדת העיסה לחיוב הפרשת חלה. דין "עריסותיכם" בחלה חל בתור חיוב ופטור בחפצא של העיסה; עיסת ישראל חייבת ועיסות נכרי והקדש פטורות. דין עריסותיכם חל בחפצא של העיסה ולא בגברא הלש, אין צורך שהעיסה תהיה שלו כדי שתתחייב בחלה. כן הוא במצה לרמב"ם. אין הלכה שיאכל הגברא מצה משלו כדי לקיים את המצוה. קיימת הלכה בחפצא של המצה שלא תהיה מופקעת מבעלות הדיוט. מצת מע"ש בירושלים לר"מ שהיא ממון גבוה פסולה לחפצא של מצה מפני שאינה ראויה לבעלות וקנין הדיוט, אבל אין צורך בקנין פרטי ממש של האוכל. מצה צריכה להיות ראויה ונתפסת בבעלות וקנין הדיוט ומצת מע"ש פסולה מפני שאין בו

דין תפיסת ממון, שממון גבוה הוא. אולם מצה גזולה פסולה מטעם אחר - מפני שאין מברכים עליה, ולא משום לכם. לפיכך אליבא דהרמב"ם האורח יוצא חובתו במצה של חבירו - אע"פ שאינו קונה אותה - מפני שאין מצות מצה תלויה בקנין האוכל עצמו; דין דרב אסי הוא חלות בחפצא בלבד.

היוצא מזה דלרמב"ם כל שבעת ימי החג פסול האתרוג לרב אסי משום שאין החפצא ראוי לבעלות הדיוט (כנ"ל אות ד'). אין לרב אסי פסול ביו"ט הראשון בלבד כשיטת רש"י ותוס', לרמב"ם חל פסול בחפצא של האתרוג כל ז' מפני שאינו ראוי לקנין ממון הדיוט. לרב אסי - אתרוג, מצה וחלה שווים, אין בהם דין קנין גברא אלא דין בחפצא שלא יהיו ממון גבוה או אסה"נ המופקעים מתפיסת בעלות ההדיוט. (ועיין לעיל אות ד' א)

אליבא דר' חייא למאן דמצריך היתר אכילה ולא דין ממון יוצאים באתרוג של מע"ש בירושלים - אע"פ שמע"ש ממון גבוה לר"מ. וכתב רש"י אי הוה ביה היתר אכילה כגון מע"ש בירושלים לא בעי דין ממון דאע"פ שאין ממונו לר"מ דאמר בקדושין מעשר שני ממון גבוה הוא ואינו נכסי הדיוט לקדש בו אשה כשר לצאת בו, עכ"ל. צ"ע, מאחר שמדובר ביו"ט ראשון דבעינן לכם, ושאול פסול, למה יוצאים באתרוג של מע"ש הרי לר"מ אינו שלו אלא של גבוה.

ונ"ל שדין ר"מ שמע"ש ממון גבוה מוגבל לשאר תשמישים, לקדש אשה במע"ש או למוכרו וכדומה, אבל בנוגע לאכילת הבעלים בירושלים גם ר"מ מודה שמע"ש שלו לאכילה, מפני כך חשוב לכם לר' חייא לצאת בו את ידי חובת מצות הנטילה ביו"ט הראשון של החג. וכן כתבו תוס' בב"ק (סח:) ד"ה הוא שלר"מ יש דין בעלות לאכילה, וז"ל, דלא דמי דהקדש מאחר שהוקדש יצא מרשות בעלים כו' אבל כרם רבעי אע"ג דממון גבוה הוא מ"מ הבעלים זכאים לאוכלה בירושלים (עי' בהגהה שם), עכ"ל. לרש"י פליגי בזה שני המ"ד בסוגיא. למאן דמצריך היתר אכילה, הנה בבעלות של אכילה מתקיים דין "לכם". אולם למאן דמצריך דין ממון, בעלות דמע"ש אינה מספיקה. חלות השם ממון גבוה לגבי שאר תשמישים מפקיעה את האתרוג מלהיות בכלל "לכם".

ע"פ הנ"ל מיושבים פסקיו המתמיהים של הרמב"ם שפוסק כר"מ שמע"ש בירושלים ממון גבוה הוא ואין מקדשים בו אשה (פ"ג ממע"ש הלי"ז), ומאידך פוסק שלא כרב אסי בסוגיא שלנו אלא שיוצאים את מצות הנטילה באתרוג של מע"ש בירושלים (פ"ח מלולב הל"ב), ופוסק שעיסת מע"ש בירושלים חייבת בחלה (פ"ו מבכורים הל"ד), ושאוכלים בפסח מצות מע"ש בירושלים (פ"ו מחו"מ הל"ח). עיין בכ"מ שהרמב"ם פוסק כר' חייא

- אבל צ"ע לאן נעלם הדין דלכם. שיטת הרמב"ם היא דלר"מ קיימת במע"ש בירושלים חלות שם ממון הדיוט לגבי אכילה ולפיכך יוצאים בו מצוות נטילת ד' המינים, אכילת מצה וחלה. לפי רב אסי חלות הדין של ממון גבוה לשאר מילי מפקיעה את ההכשר למצה ולאתרוג ואת חיוב החלה. ברם לפי דעת הרמב"ם אין כאן הפקעה. בעלות לאכילה שבמע"ש בירושלים מכשרת את החפצא של מע"ש לנטילת לולב לאכילת מצה ולחיוב החלה. ויתכן שלרמב"ם זה הנ"מ בין מע"ש בירושלים למע"ש בגבולין. בירושלים ישנה בעלות לאכילה המכשרת את המע"ש למצוות אתרוג, מצה וחלה. אולם בגבולין יש לומר שגם בעלות לאכילה חסרה. מפני כך נחשב החפצא של מע"ש בגבולים ממון גבוה לגמרי ואף בנוגע לאכילה ולפיכך אינו ראוי למצוות אתרוג, מצה וחלה. פסול זה מדין ממון הוא ולא מהפקעת שם פרי בלבד כמו שרצינו לומר לעיל (באות ב')[118]

בהיתר אכילה של תרומה טהורה כותב רש"י (לה: ד"ה הרי יש בה) וז"ל, וישראל נמי נפיק בה אם לקחה מכהן הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן, עכ"ל. יש להבין למה מפרש רש"י שהישראל לקח את התרומה מכהן, ולא פירש בפשטות שיש לו תרומה טהורה שהפריש לתת לכהן. ונראה שדעת רש"י שטובת הנאה אינה ממון בדין לכם שבאתרוג, ואינו יוצא בשלא לקחה ורק הפרישה.

אך יש לעיין, למה רש"י האריך בלשונו ואמר שיכול ישראל להאכילה לבן בתו כהן ולא אמר בפשטות כבעלי התוס' שהתרומה מותרת לכהנים וממילא יש בה היתר אכילה. ונ"ל שחולקים בזה רש"י ותוס'. לתוס' הכשר היתר אכילה חל אם האתרוג מותר לאיזה שהוא אדם בעולם ולאו דוקא לנוטל עצמו[119]. לפיכך לתוס' תרומה ודמאי כשרים שמותרים לאחרים - התרומה לכהן והדמאי לעני (עיין בתוס' ד"ה דאי). לרש"י, ההיתר של אכילה צריך להיות לנוטל עצמו. בדמאי יש מיגו של הפקר להתיר את הדמאי לנוטל. אבל בתרומה - שאסורה לישראל הוקשה לרש"י איפה יש היתר אכילה לישראל הנוטל עצמו.

כדי להבין תשובת רש"י, נ"ל שלרש"י יש שתי מצוות באכילת התרומה:

א) מצות אכילה לגברא הכהן דהיא מצות עבודת מתנה של הגברא. מצות אכילת הכהן דומה לאכילת מצה בליל הפסח; יש בה קיום מצות גברא של אכילה.

[118] עיין במג"א (או"ח סי' תרל"ג ס"ג) שכותב דאפי' למ"ד גזל עכו"ם מותר אם גזל אתרוג מעכו"ם לא יצא כיון שאינו לכם. והק' האבני מילואים (סי' כ"ח אות ג') מ"ש גזל עכו"ם ממע"ש ממון גבוה דיוצאין בו מכיון דיש בו היתר אכילה דגם בגזל עכו"ם יש בו היתר אכילה. ולפי דברי מו"ר הרב שליט"א אין כאן קושיא, דבמע"ש יש בעלות לאכילה, משא"כ בגזל עכו"ם דאין בעלות לאכילה, ופשוט.

[119] עיין במהר"ם על התוס' ד"ה דאי, ועיין עוד במאירי.

ב) קיום מצותה של החפצא של התרומה שתאכל לכהנים. תרומה עומדת לאכילה וקדושתה מחייבת שתאכל. מצות שמירת התרומה ואיסורי הטומאה והפסד התרומה מוכיחים שהחפצא של תרומה ניתנה לאכילה - אכילת הכהנים מהווה קיום מצות החפצא.

ישראל אינו יכול לקיים את מצות אכילת הגברא של תרומה. מצוה זו היא מצות הכהנים לבדם. ברם כאשר הישראל מאפשר את אכילת הכהנים, כשהישראל שומר את התרומה בטהרה שתבוא לידי אכילת כהן, יש לו חלק בקיום מצות החפצא של התרומה שתאכל כמצותה. בשמירת התרומה ובנתינת התרומה לבן בתו כהן להאכל משתתף הישראל בקיום מצות החפצא של התרומה. שתוף זה במצות אכילת החפצא של התרומה נחשב אליבא דרש"י לדין היתר אכילה להכשיר את האתרוג של התרומה הטהורה לנטילת ישראל. יש בעלות לישראל להאכיל את בן בתו הכהן ומקרי בעלות לאכילה ומקרי לכם במה שמאכיל את בן בתו כהן.

ח

ישראל יוצא ידי מצות אתרוג באתרוג של תרומה טהורה, ואיתא בתוס' (ד"ה דאי) "לישראל דנפיק בשל תרומה דחזי לכהן". לדברי התוס' יוצאים גם באתרוג של דמאי משום שתמיד יש היתר אכילה לעניים כתרומה לכהנים ואין צורך לומר שהעשיר עצמו יכול להפקיר את נכסיו ויאכל הדמאי בעצמו, שלתוס' ההיתר לאחרים מכשיר אתרוג למצוה.

והנה הרמב"ם כתב (פ"ח מלולב הל"ב) וז"ל, של דמאי כשר שאפשר שיפקיר נכסיו ויהיה עני שמותר לו לאכול דמאי. אתרוג של תרומה טהורה כו' ואם נטל כשר עכ"ל. הרי מפורש ברמב"ם שאתרוג של דמאי כשר למצוה רק מטעם שאפשר שיפקיר נכסיו ויהיה מותר לו ולא מטעם שמותר לעניים, משמע שחולק על תוס'; מאידך תרומה טהורה מכשיר הרמב"ם לנטילה בלי טעם מיוחד ומשמע מפני שתרומה טהורה מותרת לכהנים תמיד. וצ"ע אליבא דהרמב"ם - מאי שנא דמאי מתרומה טהורה, שבדמאי מביא הרמב"ם שהיתר האכילה הוא עבור הנוטל עצמו, ובתרומה טהורה דעת הרמב"ם היא שיש הכשר משום שהתרומה ראויה לאכילת אחרים - הכהנים - ולא לנוטל עצמו - הישראל.

ונראה שבעיקרא דדינא סובר הרמב"ם כתוס' - שאתרוג שהוא ראוי לאחרים כשר כדמוכח מפסקו בתרומה טהורה. ומה שהרמב"ם מביא בדמאי את הטעם של מיגו, היינו מפני שדמאי אינו ראוי לאחרים - הואיל וגם לעניים קיים איסור דמאי אלא דנדחה

לצורכם ולא הותר להם האיסור לגמרי. וכן משמעות הרמב"ם (פ"י ממעשר הלי"א) וז"ל: מותר להאכיל את העניים ואת האורחים דמאי וצריך להודיען והעני והאורח אם רצו לתקן מתקנין עכ"ל. הרי שיש איסור דמאי לעניים אלא שהם רשאים לאכול דמאי בלי לתקן את האיסור כי נדחה להם האיסור. משונה היא דמאי מתרומה. תרומה מותרת מעיקרא דדינא לכהנים, אבל דמאי הגם שנדחה האיסור לעניים הואיל ומעיקרו אסור להם אין אכילתם משווה דין היתר אכילה, דאינו אלא דחייה ולא היתר מעיקרא דדינא כתרומה, ולכן זקוק הרמב"ם למיגו כדי להכשירו.

אך לפ"ז צריכים להבין את המיגו דאי בעי מפקר ליה וחזי ליה, הרי אפי' לעני עצמו יש חלות איסור דמאי והאיך שייך לומר דחזי ליה. ונראה כי המיגו מלמד שאין בדמאי איסור חפצא אלא קיימת חלות איסור גברא להתרחק מאכילת דמאי[120]. ומכיון שאין בדמאי חלות איסור חפצא כי באמת האתרוג ראוי בין לעניים ובין לעשירים, אין איסור דמאי פוסל את האתרוג לנטילה.

עוד י"ל שתרומה חשובה דבר שיש בו היתר אכילה לישראל הנוטלתה מפני שהאוסר של אכילת ישראל הוא קדושת התרומה, והיא המתירה והמחייבת את אכילת הכהנים. אותה קדושת החפצא של התרומה האוסרת אכילת הזר מחייבת אכילת הכהנים, מפני כן נחשב האתרוג של תרומה כדבר שיש בו היתר אכילה. משא"כ בדמאי שהאיסור לעשירים איסור לעצמו הוא, אין באיסור זה שייכות ותלייה בהיתר אכילת העניים. איסור הזרות בתרומה תלוי במצות אכילת הכהנים, דשניהן מדיני קדושת תרומה הן, לכן גם לישראל אתרוג תרומה כשר משום ההיתר של אכילת כהנים. בדמאי אין שייכות בין איסור העשיר להתירו של העני, ולפיכך רק מיגו דיעני וחזי ליה מכשיר את הפרי של הדמאי למצות אתרוג.

ההבדל בין שני הביאורים האלה הוא באם הרמב"ם מסכים עם רש"י או עם תוס' בדין היתר אכילה לאיש אחר:

לפי הביאור הראשון הרמב"ם מסכים עם שיטת התוס' שהיתר האכילה לאיש אחר די, אלא שדמאי נדחה לעניים ולא הותר, ולפיכך בדמאי צריכים טעם המיגו.

הביאור השני ברמב"ם הוא לפי שיטת רש"י שהיתר האכילה צריך להיות לנוטל עצמו, אלא שבתרומה האיסור לזר וההיתר לכהנים תלויים זה בזה בקדושת התרומה, ולפיכך גם הזר יכול לצאת בו, שהיתר אכילת הכהנים שייכת לאיסור הזר עצמו באכילת תרומה,

[120] עיין ברש"י פסחים (לה:), וז"ל, דחומרא דרבנן בעלמא הוא דרוב עמי הארץ מעשרין עכ"ל, ר"ל אין חלות שם איסור טבל בחפצא. ועיין בספר עמק ברכה עמ' צ"ח.

כי שניהם מדין קדושת תרומה הם, משא"כ בדמאי - ולפיכך בדמאי צריכים את טעם המיגו.

ט

בתוס' ד"ה לפי (לה.) כתבו וז"ל וא"ת אתרוג של ערלה תיפוק ליה דמיכתת שיעוריה כו' ומהאי טעמא נמי פסול אתרוג של תרומה טמאה דמצותה בשרפה וכו'. לתוס' בכל הנשרפין - גם בערלה ובתרומה טמאה - חל דין כתותי מכתת שיעוריה.

אולם מהרמב"ם (פי"ז משבת הלי"ב - י"ג) משמע שדין כתותי מיכתת שיעוריה חל רק באשרה ובעיר הנדחת ולא בשאר הנשרפין. ויש לבאר את יסוד שיטתו. ואמר הגר"מ זצוק"ל שטעם הרמב"ם הוא מפני שרק באלו יש השם של חרם - כדכתיב ולא ידבק בידך מאומה מן החרם. אסה"נ של חרם חמורים משאר אסה"נ, ורק באסה"נ של חרם חל דין כתותי מיכתת שיעוריה. היה מוסיף ואומר שאע"פ שבכל אסה"נ יש הקנאה [כשיטת הגר"ח זצ"ל ולא כבעל קצות החושן], היינו דוקא בשאר אסה"נ. אבל באסה"נ של חרם - באשרה ובעיר הנדחת - מכרו אינו מכור. באסה"נ של חרם אין בעלות כלל.

ובאמת כשיש דין חרם חל חיוב לשרש אחרי הדבר ולאבדה וכעונש בי"ד הוא, וחיוב איבוד כזה גורם שהשעורים מופקעים. וכן הדין באשרה ובעיה"נ דבי"ד מחויבים לאבד הדבר ולא כחמץ וערלה שאין לבי"ד חיוב לאבדם. (ועיין בגירסת המ"מ שם ומשמע דגם באסה"נ אחרים יש כתותי מיכתת לרמב"ם שלא כש"ע (או"ח סי' שס"ג סט"ז) דפוסק דהוי דוקא באשרה. ועיין לעיל בביאור שיטת הרמב"ם בענין כתותי מיכתת שיעוריה.)

שם. בא"ד - אתרוג של תרומה טמאה דמצותה בשרפה וכו'. לתוס' חל הדין של כתותי מיכתת שיעוריה בתרומה טמאה מכיון שמצותה בשרפה. ברם לרמב"ם נ"ל ששונה מצות שרפת התרומה הטמאה משרפה בשאר הנשרפין. דהנה ז"ל הגמרא במס' שבת (כה.): "דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך". משמע מהגמ' שדין ההנאה מתרומה טמאה בשעת שריפתה אינו היתר בלבד אלא קיום מצוה במצות התרומה, וכמו שמצות התרומה הטהורה היא להאכל לכהנים כן מצות התרומה הטמאה היא שהכהנים יהנו ממנה בשעת ביעורה. וכן מדוייק בלשון הרמב"ם (פ"ב מתרומות הלי"ד), וז"ל: התרומה לכהן בין טהורה בין טמאה כו' ה"ז חייב להפריש ממנו תרומה בטומאה וליתנה לכהן כו' הטהורה נאכלת לכהנים והטמאה יהנו בשריפתה עכ"ל. משמע שמצות החפצא

של תרומה טמאה היא שהכהנים יהנו ממנה בשרפתה. לפי"ז י"ל שדין כתותי מכתת שעוריה אינו חל אלא בשרפה של אבוד - כבשאר אסה"נ הנשרפין. אולם בתרומה טמאה ההנאה בשעת השריפה הוי' קיום מצוה. אין כאן שרפה של אבוד ומשום כך לא נאמר בה הדין של כתותי מכתת שעורה.

שם. רש"י ד"ה לפי. וז"ל - שאינו שוה פרוטה דאסה"נ הוא הלכך לאו שלכם הוא עכ"ל. אין להעלות על הדעת שלרש"י כל דבר שאין בו שוה פרוטה אין בו בעלות, כי מה שאסה"נ אינם נחשבים שלו אינו משום פחות משוה פרוטה, אלא דין מסוים שאסה"נ מופקעים ע"פ דין משוויות ומבעלות. ברם דבר בעלמא שאין בו שוויות שוה פרוטה נחשב לכם בכהת"כ ויש בו חלות בעלות. חלות דין אסה"נ בלבד מפקיעה שוויות ובעלות ע"פ גזה"כ דאסה"נ.

ועיין ברש"י (כז:) ד"ה כל, וז"ל דמשמע סוכה אחת לכל ישראל כו' וא"א שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד וכו'. משמע דדין זה נאמר לרש"י בשותפות בלבד, אם אין לכל שותף שוה פרוטה אין חלקו נחשב לכם דחלקו מופקע מתורת לכם ע"י שאר השותפים. אבל לבעל יחיד גם דבר שאינו שוה פרוטה הוא שלו לגמרי, ואך בשותפות שעור פרוטה הוה שעור בהכשר של לכם אבל לא ליחיד וא"כ דברי רש"י כאן קשים להבין, וצ"ע.

דף לה:

בגמ' - של מע"ש בירושלים למ"ד מפני שמכשירה. וז"ל רש"י בד"ה הרי: ומעשר שני בעי שימור דקודש איקרי דכתיב וכל מעשר הארץ וכו'. לרש"י יש חיוב לשמור את מע"ש מטומאה שמפסידתו מפני שאקרי קדש. ותמוה במטמא מעשר שני אליבא דרש"י למה אינו נוהג הלאו דבכל קדש לא תגע שהוא לאו לטמא קדשים, שהרי לרש"י מע"ש שני נקרא קדש[121].

ויש להעיר למה יוצאים באתרוג של שביעית ולמה אינו אסור מטעם שמפסידה דגם פירות שביעית אסורים בהפסד ואבוד. ונראה שדעת רש"י שבמע"ש הואיל והוא קודש קיימת חובת שימור האוסרת נטילה בחג מחשש שמא יבא להפסידם או לטמאם. מאידך פירות שביעית שאינם נקראים קדש אין בהם חובת שמירה ואין חייבים לחשוש שמא יבא לידי הפסד, כי רק הפסד בידים אסור בשביעית. משום כך מותר אתרוג שביעית למצות הנטילה.

[121] עיין רש"י פסחים (לח) ובפ"י שם על דברי התוס'.

והגר"מ זצ"ל ביאר דלפי הרמב"ם (שאינו מביא האיסור לטמא קדשים בנוגע למע"ש, עיין פי"ח מפסוה"מ הלי"ב ופי"ב מתרומות הל"א) מסתבר לומר שלא יפרש הגמ' כרש"י מפני שמקרי קדש, אלא מפני שמפסיד ומבטל את הקיום של הבאת מקום דמע"ש, ומצות הבאת מקום במע"ש היא יסוד האיסור. ולפי ביאורו אין קושי' משביעית דאין בה מצות הבאת מקום.

שם. תוס' ד"ה נטלה. נראה דלשיטה הפוסלת גם בניטלה השושנתא הפסול הוא מדין הדר. ולשיטות הפוסלות רק כשיש גומא הפסול הוא מטעם חסר. מסתבר שהגומא משוה את האתרוג חסר, אע"פ שאין חסרון בבשר האתרוג עצמו - מפני שאף מראה חסרון מהווה פסול חסר. עיין ברמ"א ובמג"א בפסול ניטלה פטמתו כל שבעה (או"ח סי' תרמ"ט ס"ה)[122].

והנה הרמ"א (סי' תרמ"ח ס"ז) מכשיר אתרוגים שגדלים בלי פטום דאורחייהו בהכי. ונראה דתלוי בנדון - שאם הפסול דניטלה פטמתו הוא חסר כשגדל בלי זה לא מיקרי חסר וכשר. ברם אם הפסול הוא כל ז' כשיטת מג"א מוכח דאין הפסול משום חסר, דחסר כשר בשאר הימים, אלא הפסול הוא מטעם הדר, וא"כ אף אלו שרגילין לגדול בלי הפטום מ"מ לכאורה אינם הדר ויש להחמיר. והרמ"א שמיקל בזה מסתמא ס"ל דנטלה פטמתו כשר בשאר הימים, ופסול מטעם חסר ולא מטעם הדר.

דף לו.

בגמ' - ניקב נקב. דעת הרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ז) שנקב מפולש פוסל בכל שהוא ושאינו מפולש פוסל אם היה גדול כאיסר. ויתכן לומר שלרמב"ם אתרוג שניקב בנקב מפולש פסול בכל שהוא משום שפסול מדין טריפה ואין צורך לשעור בחלות טרפה. נקב שאינו מפולש איננו פסול טריפה אלא הוי פסול הדר וצריך שעור כאיסר שיהא נראה שאינו הדר, ויל"ע בזה (עיין לקמן בביאור פסול הטרפה באתרוג). שיטת הראב"ד שם צ"ע. (עיין שם במ"מ ולח"מ.)

שם. בגמ' - נולדו באתרוג סימני טריפה. בנקלף פליגי רש"י והר"ח. לרש"י אתרוג שנקלף בכולו כשר ובמקצתו פסול "דמנומר הוא". שיטת הר"ח הפוכה: אתרוג דנקלף בכולו פסול ושבמקצתו כשר, ועיין בתוס' ד"ה הא בכולה הא במקצתה. ונראה שלר"ח חלים באתרוג פסולי הטריפות כמו בבהמה, ונקלף כולו הוה פסול מדין טרפת הגלודה באתרוג כבבהמה. נקלף במקצתו אינו פסול טרפות בבהמה ולפיכך כשר באתרוג. לר"ח

[122] ועיין בכתבים של רע"א בסוף חלק א' של דו"ח רע"א.

יש חלות דין טרפות ממש בהל' אתרוג כבבהמה. וכן[123] פסק הרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ז). מאידך רש"י סובר שאין חלות דין טרפות ממש באתרוג כדין טרפות בהמה; הגמרא רק מדמה פסולי ההדר שבאתרוג לסימני טרפות הבהמה, ברם אתרוג פסול אך מדין הדר בלבד. לפיכך לרש"י מכיון שמנומר פסול מדין הדר, נקלף האתרוג במקצתו פסול, אבל אתרוג שנקלף בכולו כשר שהדר הוא. דיני טרפות כהלכתם בבהמה אינם חלים באתרוג.

ועלינו לבאר אליבא דר"ח והרמב"ם מהי השייכות של דיני טריפות באתרוג, שלכאורה דין הטרפה האוסר בהמה באכילה אינו שייך להכשר האתרוג לנטילת מצוה, ולמה תחול חלות דין טרפות ממש באתרוג דמצוה. והנה לגבי קרבן, רש"י על התורה (פרשת ויקרא פרק א' פסוק א') מפרש על פי הספרא דטרפה נתמעטה מגזה"כ: מן הבקר - להוציא את הטריפה. ברם ברמב"ם כתוב, (פ"ב מאיסורי מזבח הל"י) וז"ל, בהמה שנולד בה אחת מן הטרפיות האוסרות אותה באכילה אסורה לגבי המזבח הרי הוא אומר הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך עכ"ל. וכבר תמה הכסף משנה שם למה השמיט רבינו את דרשת תה"כ שהובאה ברש"י על התורה[124]. מכל מקום, יוצא שלרמב"ם טרפה פסולה משום מאוס. מאוס פסול לקרבן וה"ה טרפה פסולה בתורת מאוס. א"כ ניתן לומר שגם אתרוג טרפה פסול למצוה אליבא דהרמב"ם מפני שמאוס פסול במצות ד' המינים.

עיין בבעה"מ ריש פרק לולב הגזול המפרש פסול היבש כל ז' משום הקריבהו נא לפחתך, וז"ל, קא פסיק ותני לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני בשלמא יבש בעינן הדר וליכא ואע"ג דכי כתב קרא ביום הראשון כתיב כיון דיבש איכא למימר דאית ביה משום הקריבהו נא לפחתך ופסול אף ביום השני עכ"ל. חזינן שלפי בעה"מ פסולי הקרבן הנלמדים מהקריבהו נא - דיני מאוס - חלים באתרוג. ומסתבר שכן הוא גם בטרפה לפי הר"ח והרמב"ם. כשם שטרפה פסולה לקרבן מדין מאוס והקריבהו נא, גם אתרוג טרפה פסול למצוה מדין מאוס והקריבהו נא לפחתך. ונראה, שדין הקריבהו נא שייך באתרוג כמו בקרבן כי באתרוג יש חלות של שם שמים - מדין הרצוי וההלל שישנם בארבעת המינים. הריטב"א (ט.) קובע שהפסול של מצוה הבאה בעבירה חל רק בלולב ובקרבן שבאים לרצות. פסול המאוס לבעה"מ ולרמב"ם חל באתרוג כמו בקרבן מפני החלות

[123] אע"פ שבסרוח מבפנים ולא מבחוץ אין פסק הרמב"ם ברור, עיין במפרשים, מ"מ אין זה אלא לגבי סימן זה, אבל בניקב ובנקלף שיטת הרמב"ם היא כתוס' שסימני הטרפות פוסלים אתרוגים כטרפות בבהמה, וכן סובר הרי"ף כר"ח.

[124] עיין בספר פרדס יוסף ריש חומש ויקרא.

של שם שמים והרצוי של ארבעת המינים. הקריבו נא לפחתך הירצה פניך - נוהג בכל מצוות של רצוי וחלות שם שמים. בד' המינים ובקרבן יש חלות רצוי ולפיכך נוהגים פסולי מאוס. טריפה מאוסה היא ולפיכך חלות טריפה פוסלת אתרוג כמו קרבן.

והנה לפי"ז - אליבא דשיטת בעה"מ - היה ראוי שפסולי הטרפה באתרוג יחולו כל שבעה. הפסול המסוים של הדר נוהג רק ביום הראשון, אבל פסול המאוס, המפקיע את יסוד הרצוי של הנטילה, מסתבר שצריך ליפסל כל שבעה - כשם שלפי בעה"מ פסול היבש פוסל כל ז' מפני שיבש הוא מאוס, ודבר מאוס פסול כל ז'. כל זה הוא לפי שיטת בעה"מ דמאוס פסול כל ז'. ברם הרמב"ם (פ"ח מלולב הל"ט) פוסל מומי אתרוג - כולל הטרפות - רק ביום הראשון. ונראה שהרמב"ם לשיטתו (שם) שגם מצוה הבאה בעבירה וגזול פוסלים אתרוג ביו"ט הראשון בלבד, אע"פ שמצוה הבאה בעבירה פסול מדין מאוס (עיין בקונטרס מה"ב). הכלל אליבא דהרמב"ם בשאר ימי החג גם מאוס כשר בין בטרפות ובין במצוה הבאה בעבירה, ועיין שם בהשגת הראב"ד.

שם. בגמ' - כבוש שלוק. אתרוג כבוש או שלוק פסול. פירש"י וז"ל, כבוש בחומץ או בחרדל, שלוק מבושל ביותר באור ברותחין עכ"ל. יש לדייק ברש"י - למה מפרש שהיה כבוש בחומץ - והלא כבוש במים ג"כ נחשב כמבושל בכהת"כ [כבוש במים אם נכבש כ"ד שעות, כבוש בחומץ כמבושל הוא אם שהה בכדי שיתננו על האור וירתיח (יו"ד סי' ק"ה ס"א)]. עוד צ"ע, בשלוק פרש"י מבושל ביותר - משמע שבשול רגיל אינו פוסל. והנה כבוש הריהו כמבושל, ואם מבושל כשר למה פסול כבוש. יתכן שלפיכך פרש"י כבוש בחומץ מפני שסובר שיש פסול מיוחד דוקא בכבוש בחומץ ואין פסול בכבוש במים או בבשול רגיל, וצ"ע. (ועיין באו"ח סי' תרמ"ח ס"ו ובמג"א ובגר"א שם, ובגר"א יו"ד סי' ק"ה ס"ב.)

ברם עיין במס' ברכות (לח:) בדיון אם מברכים על השלקות שהכל או בפה"א. השאלה היא אם שלוק מפקיע את השם של הפרי לשנות ברכתו מבפה"א לשהכל ואינו מחלק בסוגיא שם בין שלוק למבושל. משמע שבנוגע לברכה אם שלוק מפקיע את השם של הפרי כן הוא גם בבשול. לפי"ז ה"ה באתרוג, שם הפרי מופקע ע"י בישול, וא"כ מסתבר שאתרוג בין שלוק ובין מבושל פסול וכבוש דינו כמבושל - בין שנכבש כ"ד שעות במים ובין כבוש בחומץ כשעור הרותח. בכל אופן שם הפרי פקע מהאתרוג לגבי מצוה (וכן שיטת המג"א דלא כנראה מפרש"י).

הרמב"ם מביא דין הכבוש ושלוק באתרוג בלי לפרש אם כבוש ושלוק פסולים מפני הפקעת שם הפרי ואם הם פסולים כל שבעה. פשטות לשונו (פ"ח מלולב הל"ט) משמע

ששלוק פסול ביום הראשון בלבד מטעם פסול מום. מאידך לגבי ברכה פוסק הרמב"ם (בפ"ח מברכות הל"ג) שמברכים שהכל על השלקות (עיין שם בכ"מ). הרי לגבי ברכה מפקיע שילוק את שם הפרי ולא באתרוג, מאחר שאתרוג שלוק כשר בשאר ימי החג, ותמוה מ"ש ברכה מאתרוג.

שם. אתרוג כושי. רש"י מפרש שאתרוג כושי פסול לבני א"י, ולבני בבל כשר שקרובים לכוש, וז"ל, ורגילין בהם עכ"ל. פירושו צריך ביאור. ונ"ל ששיטת רש"י היא שאתרוג כושי הוי מין אתרוג, אלא שפסול לבני א"י שאינם רגילים למראהו מדין הדר. ופסול הדר לרש"י תלוי במקום, דלבני א"י אין האתרוג הדר ופסול, ולבני בבל הוי הדר וכשר. שיטתו לכאורה תמוהה, דמה שאינו הדר מהראוי שיהיה פסול בכל מקום. הרמב"ם דחה את פירוש רש"י בסוגיא מפני שלדעתו פסול ההדר באתרוג אינו תלוי במקום והוי פסול ודאי בכל אופן ובכל מקום. עיין בפסקו (פ"ח מלולב הל"ח) ופרושו בסוגיא על פי פסק זה[125].

שם. דומה לכושי. רש"י מפרש שדומה לכושי פסול וז"ל, שנדמה הוא עכ"ל. דבריו צריכים ביאור. נראה שאין כאן לדעתו פסול הדר סתם אלא פסול נדמה של קדשים. בפסול הנדמה בקרבן יש ראשונים שמפרשים אותו דהוי פסול כלאים, אבל הרמב"ם מביאו בפסולי המומין. אם נכלל פסול הנדמה בקרבן בכלאים הוי דינו הפקעת מין; ברם בחלות פסול מום ליכא הפקעת מין. נ"מ בשתי השיטות: אם נדמה הוי מום - האתרוג הדומה לכושי כשר בשאר ימי החג, לשיטת הרמב"ם המכשרת פסולי הדר ומומין בשאר הימים. אמנם אם נדמה הוי הפקעת מין אתרוג שדומה לכושי פסול לכל ימי החג (עיין ברמב"ם (פ"ג מאיסורי מזבח הל"ה) ובסוגיא במס' בכורות (יב.).

שם. אתרוג הבוסר. ויש לעיין בדין שעור אתרוג כאגוז או כביצה - האם יש בזה חלות שעור בגוף האתרוג עצמו, דדוקא בשעור זה חל שם פרי האתרוג מדינא - דשעורין הלל"מ בעצם החפצא דאתרוג, או"ד דאינם אלא סימנים המורים על גמר פרי דאתרוג אבל אינם דין שעורין בגוף החפצא דאתרוג. והנה תוס' (לא:) ד"ה שיעור מחלקים בין המחלוקת של ר"ע ורבנן בבוסר לבין המחלוקת דר"מ ור"י בשעור אתרוג כאגוז או כביצה. וז"ל עוד יתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם פסלי הכא בפחות מכאן דאתרוג הבוסר חשיב פירא טפי עכ"ל. משמע שר"ל דאגוז וכביצה מהווים שעור בחלות הפרי, דפחות מכאן אינו פרי ע"פ דין שעורים בחפצא. ועיין עוד בתוס' לעיל (ל.) ד"ה משום

[125] ועיין בדין הדר בשעת הדחק ובשעורים (לא:), ויתכן שיש שייכות לרש"י כאן, ודו"ק, ועי' בפי' רבינו מנוח מנרבונה על הרמב"ם.

וז"ל, משום דמיכתת שיעוריה דאתרוג נמי בעי שיעור כאגוז או כביצה דאע"ג דאמרי' לקמן טעמא משום דלא גמר פירא מ"מ בעינן דמינכר לקיחתה עכ"ל. בעלי התוס' אומרים שם ששעורי האגוז והביצה חלות שעורים הם בלקיחה. לדעתם אגוז וכביצה אינם שעורים בעצם חלות שם הפרי, דלגבי פרי אינם אלא סימנים בעלמא של גמר פרי ולא חלות שם שעור בגוף הפרי, אלא שעור בלקיחה הם אבל לא בחלות שם הפרי בחפצא.

לפ"ז יוצא לכאורה ששני דבורי התוס' חולקים - שהרי לתוס' (לא:) אגוז וכביצה אינם סימנים בעלמא אלא שעורים ממש הם בחלות שם הפרי בחפצא. ולתוס' (ל.) אינם שעורים בחפצא ובחלות הפרי בגוף האתרוג, דלגבי הפרי אינם אלא סתם סימנים בעלמא. שעורים הם בלקיחה אבל לא שעורים בחלות שם הפרי, ויש לעיין בזה.

דף לו:

גדלו בדפוס ועשאו כמין בריה אחרת וכו'. יש לברר מהו נחשב לבריה אחרת. לכאורה טביעת העין של רוב בני אדם היא הקובעת. אם רוב אנשים מכירים הפרי כאתרוג הריהו כשר, אבל אם רוב בנ"א אינם מכירים הפרי כאתרוג הריהו פסול, וצ"ע.

שם. גדלו בדפוס ועשאו כמין בריה אחרת פסול. יתכן לפרש שיש כאן הפקעת המין ופסול כל ז', ברם הרמב"ם מכשירו ביו"ט שני, ומוכח שלדעתו הוא פסול מטעם מום בלבד.

שם. רש"י ד"ה אלא כו' דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו עכ"ל. דבריו מבוארים ע"פ מה דהוכחנו לעיל שבעצם מצות הלולב יש קיום הלל (עיין בשעורים בריש הפרק.) לרש"י דין הדר חל כל ז' מחמת קיום ההלל שבעצם מצות הלולב, בלי הדר אין לומר הלל, וממילא אתרוג ולולב בעלי מומים שאינם ראויים לקיום הלל פסולים לנטילה כל ז'. ברם מרש"י משמע שלאו דוקא ע"י שירת ההלל יש הזכרת שם שמים בלולב. ויתכן שסובר שאפי' ברכת נטילת הלולב מהווה מדרבנן הזכרת שם שמים שחלה על הלולב והיא מחייבת דין הדר. יוצא שבלולב ברכת המצוה שייכת להלל ומחייבת דין הדר, והדבר צ"ע.

שם. רש"י ד"ה אין כו' ואע"ג דאוקימנא דטעמא דר' יהודה לאו משום הדר הוא ה"ק ליה אפי' לדידך דלא חיישת לאנפולי כו' אין זה הדר עכ"ל. איתא לעיל (לא:) בגמ' וז"ל - זימנין דמחלפי ליה ואתי לאפוכינהו ואתי לאיפסולי ע"כ. לכאורה סברא זו היא גזרה מדרבנן, אבל טענת אין זה הדר דין תורה הוא, א"כ קשה אליבא דרש"י, שר' יהודה טען

מקודם לפסול את האתרוג הגדול מגזרה דרבנן ואח"כ טען שפסול מדין ההדר מה"ת, והלא מן הדין היה שמקודם יטעון דפסול בפסול התורה ואח"כ לפסול בפסול מדרבנן. ונראה להוכיח דגם הסברא של זימנין דמחלפי אינה גזרה מדרבנן בלבד אלא דהוי שעור דאורייתא במעשה הלקיחה, כלומר אם אתי לאפוכינהו ולאיפסולי אין כאן לקיחה מן התורה.

שם. בגמ' - אפי' בסיב. הרא"ש (סי"ד) מביא מחלוקת בין הראשונים אם איסור בל תוסיף הוא דוקא בשלא במינו או גם בהוספה במינו. הרא"ש מתיר הוספת הדס שוטה ומסתייע מהסוגיא כאן שלר' יהודה אוגדים בסיב. שיטתו היא שאיסור בל תוסיף הוא רק בהוספת מין אחר. אולם יש שיטות האוסרות להוסיף הדס שוטה בלקיחה. שיטת הרמב"ם היא להתיר רק הוספת הדסים לנוי ולא דבר אחר בלקיחה ואין להוסיף אפי' מינו (פ"ז מלולב הל"ז). וקשה על הרמב"ם קושית הרא"ש - למה אליבא דר' יהודה מותר לאגד בסיב ובעיקרא דדיקלא - הרי פסולים הם לנטילת לולב - וא"כ יעבור בבל תוסיף כשאוגד בהם.

והנה, עיין בתוס' לעיל (לא: ד"ה הואיל) שכתבו וז"ל, דכשיאגדו שלא במינו (לרבנן) אין לו ליחשב כמוסיף משום דאין זה כדרך גדילתן ומינים שבלולב בעינן כעין גדילתן עכ"ל. תוס' מפרשים דאליבא דרבנן מאחר שאין האגד ניטל כדרך גדילת המינין אין האגד הוספה במעשה המצוה. ההוספה באגד מהווה הוספה דוקא בחפצא של המצוה ואסור רק לפי ר' יהודה. לפי"ז יוצא שיש שני דיני בל תוסיף - אחד במעשה המצוה כדרך גדילתן לרבנן ואחד בחפצא של המצוה באגד לר' יהודה.

וע"פ הנ"ל ניתן ליישב את הרמב"ם, דהוא מחלק בין בל תוסיף במעשה המצוה בהוספה כדרך גדילתן לרבנן לבין בל תוסיף לר"י בחפצא של המצוה באגד. אליבא דרבנן יש איסור בל תוסיף בהוספת מינו (חוץ מבהדס מטעם נוי), אבל באגד לפי ר"י יש ב"ת בחפצא של המצוה ולא במעשה המצוה. אליביה יש איסור ב"ת דוקא כשאוגד בשלא במינו, ובל תוסיף בחפצא של המצוה תלוי במין הלולב בכלל ולא בלולב כשר. וכן מצינו בסכך הסוכה לפי ר' יהודה, שאין הסכך נעשה דוקא מלולבין כשרים אלא חייבים לסכך ממין לולב בכלל, ואפי' מסיב ומעיקרא דדיקלא. הוא הדין בבל תוסיף באגד של לולב סובר ר' יהודה דיש לעשות האגד ממין לולב מסיב ומעיקרא דדיקלא אע"פ שאינו כשר למצות הלקיחה, שהרי אין לוקחין האגד כדרך גדילתו, ויש הוספה רק בחפצא של המצוה ולא במעשה המצוה ובלקיחה עצמה. כ"ז - ס"ל לרמב"ם - הוא בנוגע לאיסור ב"ת בחפצא של המצוה, דלשינוי החפצא באיסור ב"ת בעי מין חמישי, דשנוי חפצא הוא רק

במין חמישי ממש כדאיתא (לא.) חמשה מינין, וסיב ועיקרא דדיקלא אינם מין חמישי. ברם במעשה המצוה כל דבר שמוסיף על מעשה המצוה מ"מ הוא בב"ת, ואפי' במינו כסיב, דלא צריך לקלקל החפצא. לגבי בל תוסיף במעשה המצוה לרבנן אין להוסיף אפילו במינו[126].

בענין חציצה

דף לז.

תוס' ד"ה דבעינא כו' הכא לא שייך למימר דלא ליהוי חציצה כו' דלעיל איירי כשיאגד בלולב והכא כשכרך בידו ובדבר הכרוך בידו לא שייך חציצה עכ"ל. עלינו לבאר יסודה של דעה זו. ונראה שלדעה הראשונה בתוס' חציצה בלולב דין הוא בחפצא כשחציצה כרוכה עליו אינו ראוי ללקיחה ופסול. אבל אם כרך הנוטל סודר על ידו כשר שככה החפץ ראוי ללקיחה. לפי"ז אין פסול החציצה שייך למעשה מצות הגברא אלא לחפצא. חפצא שיש עליו חציצה פסול למצות לקיחת ד' מינים.

שם. בא"ד - ובסוף מקום שנהגו כו' ופי' בקונטרס וחציצה פוסלת בקדשים כו' אע"ג דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה לרבא ה"מ דרך כבוד וכו'. תוס' ביומא (נח. ד"ה מין) כתבו בשם ריצב"א שקדשים מחייבים לקיחה בעצמו של הכהן ולפיכך בקדשים לקיחה ע"י דבר אחר לא שמה לקיחה. כן י"ל לפ"ה, שבלולב חציצה היא דין בחפצא בלבד אבל בקדשים יש דין חציצה גם במעשה עבודת הגברא - משום שעבודת קדשים כשרה רק בעצמו של הכהן.

שם. בא"ד - י"ל דאגד הצריך ללולב שלא יתפרדו המינין שייך ביה חציצה אבל הכא סודרא לא בעי לולב וכו'. השיטה הזו צריכה ביאור. ונ"ל שגם כאן סוברים התוס' שחציצה היא דין בחפצא. ברם סוברים שאגד חוצץ משום שהלולב זקוק לו שלא יתפרדו המינין, אבל חפצא של לולב אינו צריך סודר ולפיכך אין סודר פוסל את כשרות החפצא של הלולב.

שם. בא"ד - וי"ל דמיירי שעשה מן הסודר כמין בית יד ללולב וכו'. נראה שלדעה זו כל דבר שעוזר ללקיחה אינו חוצץ. הכלי שהוא בית היד מאפשר את נטילת הלולב ולכן אינו נחשב לחציצה ונחשב לקיחה ע"י דבר אחר ושמה לקיחה (לרבא). שיטה זו מפרשת דין החציצה ביחס ללקיחת הגברא. אם הגברא נעזר בלקיחתו אין הדבר חוצץ.

[126] ברם בשעורים אחרים אמר רבינו שליט"א שיתכן שלרש"י יש חלות מעשה לקיחה באגד עצמו לר"י ושלא כתוס'.

חציצה קיימת רק בדבר שאינו עוזר ומאפשר את הלקיחה. שיטה זו חולקת אדלעיל וס"ל דחציצה אינה פסול בחפצא אלא מפקיעה את מעשה הגברא.

ב

חציצה בנתינת הגט

מעשה בבריסק באיש שנתן גט במעטפה שלו על השולחן ואמר לאשתו (שהיתה מסרבת לקבל גט ממנו) שיש לה מכתב בפנים. לקחה את המעטפה והאיש אמר לה הרי זה גיטך. השאלה באה לפני הגר"ח זצ"ל ופסק שהיא ספק מגורשת. טעמו של הגר"ח זצ"ל היה מפני שיש מחלוקת להלכה אם חציצה מפסיקה בקנין יד. אם אין חציצה מפסיקה בקנין יד קנתה האשה את הגט בקנין ידה (ואין המעטפה חציצה) כשנטלתו מהשולחן, וא"כ איננה מגורשת כי הגט פסול מטעם טלי גיטך מע"ג קרקע. מאידך אם חציצה פוסלת קנין יד הרי שידה לא קנתה את הגט כשנטלה את המעטפה עם הגט בתוכה, אלא הקנאת הבעל את המעטפה הקנתה לה את הגט מטעם חצר, ומגורשת מדין נתן גט בחצרו והקנה לה את חצרו שמגורשת ואין זה טלי גיטך מע"ג קרקע כדאיתא במס' גיטין (כא.)[127].

ג

חציצה בנטילת לולב

בדין חציצה בנטילת לולב יש כמה שיטות:

א) שיטת הר"ן, וז"ל: דאנן לית לן קרא לפסול חציצה בלולב ומאי דחיישינן ביה היינו משום דלא הוי לקיחה תמה כו' דכל לנאותו בטל לגבי לולב כו' וכל שהוא טפל לידו בטל לגבי ידו כו' אבל לאו משום חציצה ממש אתינא עלה דלא פסלינן משום חציצה אלא היכא דאיכא קרא כטבילה דכתיב ביה ורחץ בשרו במים כו' וכתפילין וכו'. נראה ששיטת הר"ן היא שאין דין חציצה חל בלולב כמו שחל בטבילה ובתפילין. בטבילה ובתפילין יש הלכה של נגיעה בבשר וחציצה מפסקת ופוסלת. אכן בלולב אין דין נגיעה בידו אלא לקיחה עם ידו וחציצה כשלעצמה אינה פוסלת ורק לקיחה ע"י דבר אחר פסולה. משום כך אם הדבר האחר טפל לידו או ללולב הלקיחה כשרה.

[127] עיין בסטענישלס של הגר"ח זצ"ל על הש"ס שמביא את המעשה הזה, אולם מסביר שספק הגר"ח זצ"ל היה מטעם כליו של מוכר ברשות לוקח ולא מטעם חציצה. ועיין בספר חלקת יואב חלק א"ע סי' י"ג בדין חציצה בגט, וברמ"א (א"ע סי' קל"ט סי"ד).

ב) שיטת הגר"א: כתב הרמ"א (או"ח סי' תרנ"א ס"ז) וז"ל: ונהגו להחמיר להסיר התפילין וטבעות מידם אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן עכ"ל. וציין הגר"א וז"ל: היינו לדעת הר"ן דבטל לידו אבל לדעת התוס' משום חציצה אין חלוק דהא אמרי' כו' בזבחים דאפילו נימא אחת חוצצת במקום בגדים וכן ביד וכו'. הגר"א מסביר שלפי בעלי התוס' הסוברים שיש דין חציצה בנטילת הלולב, חציצה במקצת היד פוסלת כי צריכים נגיעה בלי חציצה בכל היד כמו בעבודת הקרבנות. ברם לפי הר"ן שבלולב אין דין חציצה ממש, ורק דין לקיחה, אין חציצה במקצת היד פוסלת או מונעת מעשה לקיחה כשרה.

ועלינו להבין שיטת הגר"א דהא דנימא א' בבגדי כהונה חוצצת הוא משום דבעינן שיכסה הבגד את כל גופו דכהן הראוי ללבישה, דכל גוף הכהן ששייך בו לבישה טעון לבישת בגדים, ואם יש נימא א' החציצה פוסלת את הלבישה על כל חלק וחלק של גוף הכהן. מאידך בלולב אפי' אם יש חציצה על מקצת ידו בינה ללולב, מ"מ הא נשארת שאר היד בלי חציצה, ומנ"ל דבעינן שכל היד תאחז את הלולב, ומאחר שיכול ליטול את הלולב גם במקצת היד, א"כ דל מהכא מקום החציצה - הלא הנטילה כשרה עם שאר היד. ונראה שזוהי דעת הרמ"א דסובר שמעיקרא דדינא כשר בין לפי התוס' ובין לפי הר"ן דאין צורך לנטילה בכל חלק של היד וגם בנטילה במקצת היד יוצא, ולפיכך חציצה על מקצת היד אינה פוסלת. כדי לעמוד על דברי הגר"א יש לעיין בדין פסול חציצה, האם החסרון בזה שאין החלק הזה של היד משתתף בנטילה, וא"כ באופן של חציצה במקצת היד כשרה הנטילה כרמ"א, דהא עדיין יש נטילה כשרה בשאר היד, או"ד הפשט הוא שחציצה מהוה הפקעה ופוסל של הנטילה כולה והוי' פסול בכל מעשה הנטילה. ומסתבר שזוהי דעת הגר"א דמהוה פסול ומפקיע של מעשה הנטילה כולו ולפיכך חציצה במקצת היד פוסלת כל הנטילה.

ג) שיטת הרמב"ם וז"ל (פ"ז מלולב הלי"א): עשה לאגודה זו גימון של כסף ושל זהב או שכרך עליה סדין ונטלה יצא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה והוא שיהיה דרך כבוד ודרך הדור שכל שהוא לנאותו אינו חוצץ וכו'. נראה לבאר שלרמב"ם ישנן שתי הלכות: א) דין במעשה לקיחה, והיינו לקיחה ע"י דבר אחר. ב) דין חציצה בעצמו של יד הנוטל וכל לנאותו אינו חוצץ. יוצא שלרמב"ם יש דין של לקיחה ע"י דבר אחר וגם של חציצה. **מאידך** עיין ברש"י ד"ה דלא נהוי חציצה, וז"ל ואין זו לקיחה עכ"ל. לרש"י הפסול אינו פסול חציצה בתורת עצמה אלא שאינה לקיחה כלל. וכוונתו היא שלא יהא דבר אחר מעורב בלקיחה - דבעי לקיחת ד' המינים לבדם.

ונראה שיש חלוק אחר בין חציצה המפקיעה לקיחה לרש"י לחציצה החוצצת בין היד והלולב כבהת"כ לרמב"ם. אם הוא דין בלקיחה, כשיש חציצה חסרה בגוף המצוה של הלקיחה. אמנם אם הוי פסול חציצה מהלל"מ דשעורין וחציצין הלל"מ, אז יתכן שגם כשיש חציצה יש מעשה מצוה אלא שהחציצה פוסלת ומפקיעה את קיום המצוה. נ"מ לגבי בל תוסיף כשיוסיף מין חמישי עם חציצה באגד אם יעבור בב"ת. אם מפקיעה הלקיחה עצמה ובגופו של מעשה המצוה כפירש"י - לא יעבור בב"ת, אבל אם חציצה פוסלת את קיום המצוה ומ"מ יש מעשה מצוה כרמב"ם - עובר בב"ת, ויל"ע בזה.

גם בעבודת הקרבנות ישנן שתי הלכות: א) עצמו של כהן. ב) מעשה עבודה ע"י הכהן. ביסוד זה תירץ הגר"ח זצ"ל את שיטת הרמב"ם (עיין בספרו על הרמב"ם פ"ג מתמידין הל"ד) שמכשרת חציצה בהולכת קטורת להיכל. הסברו הוא שמכיון שהולכת הקטורת בשמאל הכהן א"כ אינה מחייבת עצמו של כהן (שעצמו של הכהן נאמר רק בעבודת ימין) ומשו"ה חציצה אינה פסול במעשה העבודה דקטורת[128].

לרמב"ם בלולב יש דין אחד במעשה נטילת הנוטל ודין שני שהנטילה תהיה בעצמו של יד הנוטל. דין החציצה חל בדין עצמו של יד הנוטל ודין לקיחה ע"י דבר אחר חל בדין מעשה הלקיחה.

ד

שם. תוס' ד"ה כי כו' מין במינו אינו חוצץ התם הוא דפשיטא לן משום דאיכא מקצת רחם בלא חציצה ואע"ג דהכא נמי הוי חוצץ לאגד ומקצתה בלא חציצה כו' דלמא לידה שאני דאורחייהו של תאומים בהכי עכ"ל.

נראה דר"ל, דיש שתי הלכות בבכור: 1) מעשה לידה, 2) נגיעה ברחם. לענין נגיעה ברחם די בנגיעה במקצת רחם בכדי לקדש. בדין של מעשה לידה מכיון שאורחייהו של תאומים בהכי אין חלות חציצה שמפקיעה מעשה הלידה. אבל לולב אינו שוה ללידת תאומים בבכור.

עיין בהלכות בכורות לרמב"ן (פרק שלישי) וז"ל: מין במינו חוצץ בבכור דפטר רחם אמר רחמנא וכל דלא נגע ברחם לאו פטר רחם הוא עכ"ל. נראה לפרש, שהרמב"ן סובר כי יש דין מיוחד בקדושת בכור שזקוקה לנגיעה ברחם. הסוגיות בבכורות דנות בדין נגיעה זו אם מין במינו חוצץ בנגיעת הרחם או לא. לפי"ז נראה לומר שבדין הלולב אין צורך

[128] עיין בסטענסילס חדושי הגרי"ז על זבחים (כו.) ובספר הזכרון להגר"י אברמסקי זצ"ל (דף קב).

בנגיעה ממש, אלא שיש דין של מעשה לקיחה בעצם יד הנוטל[129]. אין שתי ההלכות (דבכור ולולב) תלויות זה בזה. בבכור יש דין נגיעה ממש. בלולב יש דין לקיחה בעצמו של יד אבל דין נגיעה איננו קיים.

הרמב"ם פוסק (פ"ד מבכורות הלי"ז) שבכור שיצא כשנכרכה עליו אחותו דינו כספק בכור והספק הוא אם מין במינו חוצץ בלידת הבכור או לא. ברם בלולב פוסק (פ"ז מלולב הלי"ב) שמין במינו אינו חוצץ, וז"ל, אגד את הלולב עם ההדס והערבה והבדיל בין הלולב ובין ההדס במטלת וכיוצא בה הרי זה חוצץ, הבדיל ביניהן בעלי הדס אינו חוצץ שמין במינו אינו חוצץ, עכ"ל. יש להבין מהו ההבדל בין בכור ללולב.

לפי הנ"ל מבואר, שבכור קדוש בנגיעה - ולרמב"ם יש ספק אם מין במינו חוצץ בנגיעת הרחם או לאו. ברם לולב מחייב נטילה בעצם יד הנוטל ולא נגיעה, והרמב"ם סובר שמין במינו אינו חוצץ בנטילה בעצמו של יד. אין דין נגיעה בלולב כמו שיש בבכור.

שם. בא"ד - הניח מזרק בתוך מזרק כו' הניח סיב בתוך המזרק כו' ואין לדמות כל הדברים עכ"ל. הדברים מחוסרים ביאור. יתכן לפרש שבהניח מזרק בתוך מזרק הספק הוא חציצה במעשה העבודה. אמנם בהניח סיב בתוך המזרק יש חציצה בין הדם והכלי המקדש והספק הוא חציצה בקדוש כלי. משום כן אין לדמות הדברים.

בסכום מקצת הדברים:

א) שיטת הרמב"ם היא שיש בלולב דין לקיחה בעצמו של יד אבל יש דין מיוחד של נגיעה בלידת בכור השונה מדין לקיחת הלולב.

ב) שיטת הריצב"א (בתוס' יומא נח.) היא שבעבודת הכהן יש דין עצמו של יד אבל לא בלולב.

ג) לפי התוס' דידן גם בעבודה משמע שאין דין עצמו של יד ורק דין מעשה עבודה כמו מעשה לקיחת הלולב.

דף לז:

ה

רש"י ד"ה דלמא וכו', הלולב משיר עלי ההדס והערבה ומשתיירין באגד וחוצצין בין מין למין ואינן אגודים יחד להיות לקיחה אחת עכ"ל. לכאורה רש"י מפרש שאם נשרו עלים חוצצים באגודה ופוסלים את האגודה. וקשה, התינח לר' יהודה הסובר לולב צריך אגד

[129] עיין בספר אבני נזר יו"ד סי' רס"ו.

אבל מהו לפי רבנן. יתכן לומר, שרש"י סובר כר"ת כנגד בה"ג. בה"ג סובר שלפי הרבנן נוטלים את ארבעת המינים גם בזה אחר זה ובודאי אליביה אין דין חציצה הפוסלת את אגודת המינים. אולם ר"ת סובר שגם לפי רבנן צריכים לקחת את ארבעת המינים בבת אחת. א"כ י"ל שגם לרבנן צריכים חלות אגודה, אלא שר' יהודה סובר שקיימת אגודה דוקא בקשירה ורבנן סוברים שעצם נטילת המינים בבת אחת ביד נחשבת אגודה, ואגד יד שמיה אגד. לכן אומר רש"י שאם יש חציצה ביניהם נטילת ידו אינה יכולה לקבוע אגודה כשרה, כי החציצה מעכבת את חלות האגודה שבידו.

שם. בגמ' - הדס של מצוה אסור להריח כו' מ"ט הדס דלריחא קאי כי אקצייה מריחא אקצייה וכו'. פירש"י ד"ה אסור וז"ל, דגמרינן מסוכה כו' דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הואיל והוקצו למצוה עכ"ל. לרש"י חל שם שמים בארבעת המינים כמו בעצי סוכה. אולם שיטת הר"ת (בתוס' לעיל ט. ד"ה מנין) שחל שם שמים רק על הסוכה וכדי הכשר סוכה.

נראה דאליבא דתוס' יש שני איסורים בדין מוקצה מחמת מצוה, א) בתשמיש המבטל את החפצא מהמצוה: וגם ב) בעיקר תשמיש החפצא בלי בטול מצוה. במס' שבת (כב.) איתא שבעצי סוכה ובשמן של נר חנוכה ישנו איסור השתמשות באופן שקיום מצותן מתבטלת. לפיכך אסור להוריד עץ מסכך או להסתפק בשמן של נר החנוכה. ברם באיסור להריח הדס של מצוה אין בטול מצוה אלא איסור מיוחד להשתמש בעיקר תשמיש החפצא של מצוה.

עיין ברשב"א מס' ביצה (ד.) הדן באריכות באיסור התשמיש במוקצה מחמת איסור בשבת וביו"ט. לכאורה נראה שבמוקצה מחמת איסור האיסור הוא להשתמש בה בהנאה של כילוי - כגון להסיק את התנור בעצי מוקצה, אבל שאר תשמישים מותרים. ברם במוקצה מחמת מצוה, איסור המוקצה חל לאסור את עיקר התשמיש והנאה כמו האיסור להריח את ההדס של מצוה - אע"פ שהחפצא אינו כלה. במוקצה מחמת מצוה יש שני איסורי תשמיש: א) בבטול המצוה, ב) ובשמוש העיקרי של החפץ. מבואר זה גם כן משיטת הראשונים (עיין במאירי) שתנאי מועיל במוקצה מחמת מצוה באיסור להשתמש בשמוש העיקרי שלו, שסוברת שתנאי מתיר להריח הדס, אבל אין תנאי באיסור לבטל את החפצא ממצוה. [עיין בסוגיא ובראשונים במס' ביצה (ל:), ועיין בשו"ת בית הלוי (ח"א) ואכמ"ל].

שם. בגמ' - הואיל ובמינו גבוה מכולן. נראה לבאר ע"פ היסוד דלעיל שעיקר קיום מצות הנענועים וההלל הנלמד מהפסוק אז ירננו עצי היער מתקיים ע"י הלולב, ועץ היער ר"ל

לולב. משום כך מין הלולב הוא הנזכר בברכה ושמו כולל את כל המינים. גם המצוה נקראת מצות נטילת לולב (עיין במשנה (מא.) - בראשונה היה לולב ניטל במקדש, והכוונה לכל ד' המינים) מפני שע"י הלולב יש קיום מצות נענוע והלל.

שם. תוס' ד"ה בהודו. ישנן כמה שיטות בנענועי הלולב, ונבארן אחת אחת. ז"ל התוס', ויש מפרשים תחלת הפסוק וסוף הפסוק עכ"ל. נראה שהי"מ סוברים שיש שתי הודאות בפסוק: 1) הודו לד' כי טוב, 2) כי לעולם חסדו. וכל הודאה מחייבת נענוע.

שם. בא"ד - וטעמא דבית הלל כו' דכתיב אז ירננו כו' וכתיב בתריה הודו כו' וכתיב נמי בתריה ואמרו הושיענו וכו'. נראה בכוונתם שמנענעים בהודו שיש באמירתו הודאה על שעבר. וגם מנענעים באנא ה' שיש בו בקשה על להבא. וכן מצינו הנכנס לכרך מודה על שעבר ומבקש רחמים להבא (ברכות נד.) בהלל בקשת רחמים מהווה הודאה להקב"ה ומחייבת נענועים נוספים.

שם. בא"ד - ועכשיו שנהגו שש"ץ אומר יאמר כו' והצבור עונין הודו כו' הצבור מנענעים על כל הודו והודו שעונין אבל ש"ץ לא ינענע וי"מ דאף ש"ץ מנענע אגב ציבורא וכו'. לפי הדעה הראשונה מנענעים רק באמירת ההודאה של הודו לה' במציאות ולפיכך הש"ץ אינו מנענע. אמנם לדעה השניה כשהש"ץ מזמין את הצבור להודות גם הוא משתתף במצות ההודאה. משום כך גם הוא מנענע כשמזמין להודות. דומה לזה יש ברמב"ם (פ"ט מתפלה הל"א) שפוסק בברכת ק"ש שהש"ץ אומר ברכו דהוי הזמנה להודאה והקהל עונים ומודים ברוך ד' וכו' ואין הש"ץ חוזר ומודה ברוך ד' וכו' כצבור, שע"י ההזמנה בעצמה משתתף בהודאת הקהל.

לר"ן שיטה אחרת. וז"ל, ואינו מחוור שכיון שמה שעונין הצבור הודו אינו אלא כדי לצאת מיאמר נא כו' כשם שיאמר נא כו' אין צריך נענוע כך עניית הודו אינה צריכה נענוע כו' אבל בהודו לה' שבסוף שכופלים אותו ש"ץ והצבור מנענעין בו על כל פעם ופעם וכן באנא ה' וכו'. צ"ע לר"ן למה בהודו לבסוף מנענעים פעמיים אע"פ שהכפל אינו ככתבו של ההלל ואין מנענעים בהודו של יאמר נא ויאמרו נא. ונראה שהר"ן סובר שמנענעים דוקא בשבח של הודו דהוי קיום בעיקר מצות ההלל. הר"ן סובר שהכפל לבסוף הוא חלק מעיקר מצות ההלל, מאחר שמצות ההלל היא לכפול מאודך עד הסוף משום כך נחשב ההודו שאומרים פעמיים בסוף ההלל ככתבו של ההלל והוי מעיקר שבח של ההלל עצמו, משו"ה מנענעים פעמיים בשני ההודו לד' בסוף. מאידך עניית הודו ליאמר נא וכו' אינה קיום בהלל ככתבו ואינה חלק מעיקר מצות אמירת ההלל ככתבו, אלא דהוי מצוה מיוחדת של עניית שבח להזמנת הש"ץ כמו העניה בקדושה -

וקרא זה אל זה ואמר - ולפיכך אינה מחייבת נענועים דהויא מצוה אחרת. חיוב הנענועים הוא רק בדבר שהוא חלק מעיקר המצוה של אמירת ההלל עצמו.

והנה המנהג בהרבה קהילות הוא כאור זרוע (מובא בהגהות אשרי) שהש"ץ מנענע רק בהודו הראשון אבל הקהל מנענע על כל הודו אחרי כן ביאמר נא וכו'. ונראה שדעתם שהש"ץ מזמין הצבור להודות ולנענע. הש"ץ הוא כמו מעין מורה הוראה שחובתו להדריך את הקהל האיך מנענעים ולזה די כשמראה לקהל בפעם הראשונה ואינו צריך להראות להם יותר.

והנה, מנהג החסידים - וכ"ה בכתבי האר"י ז"ל - לנענע בהודו הראשון ובהודו שבסוף בלבד, שהם סוברים שהמחייב של נענועים הוא תחלת הפרשה וסופה בלבד; וצ"ע למה לשיטתם מנענעים פעמיים באנא ה'.

שם. בתוס' בא"ד - ובשעת ברכה לא מצינו אם חייב לנענע בתחילת נטילה אלא כו' משמע דמנענע בתחלת הברכה וכו'. הגאון ר' משה זצ"ל תמיד היה אומר שלפי בעלי התוס' הנענועים בעת הברכה לחוד והנענועים בעת ההלל לחוד. הקיום של נענועים בזמן ההלל מהווים קיום מצות אז ירננו ואינן חלק ממצות ולקחתם. ברם לפי הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"י) קוראים הלל ומנענעים עם ארבעת המינים מיד אחרי הנטילה. יוצא שלרמב"ם ההלל והנענועים מהווים חלות קיום במצות הלקיחה. משום כך חייבים לברך ליטול את הלולב ומיד לקרוא הלל ולא להפסיק בין הברכה והלקיחה והלל, משא"כ לפי בעלי התוס' אין קפידא לצרף ברכת הלולב להלל. באמת ישנם שני מנהגים בזה - ומנהג של הגר"מ זצ"ל היה להקפיד לצרף הנטילה והלל כפי פסק הרמב"ם. וגם יש נ"מ בדין "לכם" בנענועי ההלל. אליבא דהרמב"ם חייבים לנענע בלולב שלכם - ולפי בעלי התוס' אין צורך בשלכם בהלל ובנענועים (בשם הגר"מ זצ"ל).

שם. בגמ' - שתי הלחם כו' ומניף ומוליך ומביא וכו'. לרמב"ם צריך לכסכס הלולב כשמנענע והוא ע"פ הירושלמי, ועיין בר"ן. ולתוס' אין כסכוס בנענועים. הגר"ח זצ"ל לא כסכס, והסתייע מהגמרא שמשוה נענועי לולב לתנופת שתי הלחם וכבשי עצרת ובהם אין כסכוס. והקשה הר"ן דאם אין צורך לכסכוס למה יש צורך בטפח רביעי בלולב. וי"ל לפי התוס' שאין צריך לכסכס במציאות אבל הלולב צ"ל חפצא שראוי לכסכוס.

הרמב"ם פוסק (פ"ז מלולב הל"ט) וז"ל, משיגביה ארבעה מינין אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה כו' יצא כו' ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלש פעמים בכל רוח ורוח עכ"ל. משמע מלשונו שהגם שיוצאים מצות הלולב בנטילת המינים בזה אחר זה, מכל

מקום במצות הנענועים אגודה מעכבת מדאורייתא[130], ואם אין אגודה אין קיום מצוה דנענועים. אפילו אליבא דהלכתא דלולב א"צ אגד היינו לגבי מצות לקיחה פשוטה, אבל לקיום המצוה בשלמות ביחד עם הנענועים אגודה מעכבת.

שם. בגמ' - א"ר יוחנן מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו כו' א"ר יוסי ברבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים. יש להבין במה נחלקו רבי יוחנן ורבי יוסי ב"ח.

ישנם שני יסודות בקבלת עול מלכות שמים: א) רוממות הבורא, ב) שפלות האדם. בק"ש מודגשת גדלות הבורא ובתפלה מוטעמת שפלות האדם ותלותו באלקים. גם בר"ה וביוה"כ מודגשים שני הענינים בפיוטים: הפיוטים כמו מלך עליון מדגישים הרוממות של המלך הקב"ה, והפיוט ונתנה תוקף מטעים שפלות האדם. המחלוקת כאן היא מהו עיקר היסוד של תנופת קדשים או נענועי לולב - האם הוא להדגיש רוממות הבורא - למי שארבע רוחות שלו, או שפלות האדם - לעצור רוחות רעות וטללים רעים.

דף לח.

בגמ' - שירי מצוה מעכבין את הפורענות. במס' חגיגה (ט:) יש נ"מ בין צדיק ועובד אלקים לצדיק אשר לא עבדו - שאינו דומה השונה את פרקו מאה פעמים לשונה את פרקו מאה ואחת פעמים. בעל התניא[131] הסביר שהיתה תקנה במסורת התורה בעל פה שכל תלמיד אחרי שלומד דבר מדברי המסורה יחזור עליו מאה פעמים. אם עשה כן קיים חובתו ונקרא צדיק אשר לא עבדו, אבל תלמיד שלומד פעם נוספת על המאה מראה חיבתו לתורה ונקרא עובד אלקים. צדיק מקיים את חובתו, בעוד שעובד אלקים עושה מאהבה מעל ומעבר לגבול החיוב. גם המנענע ומקפיד על כל פרט ודקדוק של המצוה עובד אלקים מאהבה מקרי ודוקא הוא מעכב את הפורענות.

שם. משנה - לא נטל שחרית יטול בין הערבים. כבר שנוי במשנה במגילה (כ:) הכלל שכל שמצותו ביום כשר כל היום, וא"כ מהו חדושה של משנתנו בלולב.

נראה שמשמעות מלת שחרית במשנתנו היא תפלת שחרית. המשנה אומרת שיוצאים מצות לולב גם אם נטלו אותו אחרי תפלת שחרית - כלומר אחרי אמירת ההלל בשחרית שאמר אותו בלי לולב. לתוס' (לז:) שסוברים שלקיחת הלולב לחודה ואמירת ההלל לחודה, באופן זה שאמר הלל בלי לולב, כשנוטל הלולב בין הערבים יקיים מצות לקיחה

[130] ראיה מכאן לגר"ח זצ"ל שהאגודה קיום בגוף מצות הלולב, עיין בספר שדי חמד מערכת ז' כלל מ"ז.
[131] לקוטי אמרים תניא בספר של בינונים פרק ט"ו, ועי"ע בש"ע שלו פ"ב מהל' ת"ת הל"א.

גמורה ותחסר לו מצות אז ירננו עצי היער. ברם לרמב"ם (הנ"ל) יחסר לו חלק של מצות הלקיחה עצמה והחדוש דמשנה הוא שיוצא מצות הלקיחה בדיעבד בלי הלל[132].

שם. בגמ' - הא דליכא שהות ביום. צ"ע, פשיטא דצריך להפסיק ומהו החידוש של משנתנו. ונראה דקמ"ל דחייב מיד ואפילו בתחלת הסעודה. כלומר, אם יושב בסעודה שיודע שתמשך עד אחרי הזמן ויצטרך בסופה להפסיק הסעודה ולקיים את המצוה, חייב הוא להפסיק מיד מסעודתו. ומסתבר שהסעודה באופן זה אסורה ואין בו מצות סעודת יו"ט. איסור האכילה פוסל את המצוה של סעודת יו"ט.

שם. תוס' ד"ה מאי כו' והרי קידוש היום כו' ואפ"ה א"ר יוסי כו' דאין מפסיקין וכו'. ולע"ד ניתן ליישב את קושית התוס' ע"י פירוש אחר בסוגיא בערבי פסחים, ועם היסוד שהמחייב של קידוש על הכוס אינו כניסת השבת בלבד אלא גם סעודת השבת. וזה מוכח מהא שאין קידוש אלא במקום סעודה. משום כך סובר ר' יוסי דאם התחיל לאכול סעודת חול מבעוד יום בערב שבת ממשיך לאכלה גם אחרי כניסת השבת, מפני שהסעודה - הואיל והיא סעודת חול - אינה מחייבתו בקידוש. ההלכה שלא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש, והטעם הוא מפני שסוברים שהסעודה מתחלקת לחצאין, החצי הראשון מהווה סעודת חול והחצי השני מהווה סעודת שבת, ולפיכך פורס מפה ומקדש מפני שהחצי השני של הסעודה היא סעודת שבת. ברם אליבא דר' יוסי כל הסעודה היא סעודת חול, ומשום כך סובר שחיוב הקדוש נדחה עד אחרי גמר סעודת החול ובשעת הסעודה אין חיוב לקדש כלל. קדוש שונה משאר מצוות, כי בקדוש גם הסעודה קובעת את החיוב - ולכן אין מפסיקין, משא"כ בשאר מצוות שאין להן שייכות לסעודה - חייבים להפסיק.

והנה הר"ן מתרץ קושית התוס' מקדוש היום אליבא דר' יוסי, ותירץ שמיירי בהתחיל לאכול בהיתר - לפני זמן הקדוש - ובהתחיל בהיתר אין מפסיקין למצוה אפי' דאורייתא. ומקשה למה לשמואל פורס מפה ומקדש, וז"ל הר"ן היינו טעמא משום דקידוש במקום סעודה ומקמי סעודה אתחיל כו' אבל בשאר מילי דאורייתא כי אתחיל מקמי זמן חיובא טובא אינו מפסיק עכ"ל. ונראה כי הנ"ל הוא שיטת הר"ן, והיינו שמפסיקין לקדוש לא מחמת הדין שבעלמא דאסור לסעוד בזמן מצוה דאורייתא, אלא מחובת קדוש מיוחדת שיקדש בזמן סעודת שבת, ומכיון שהגיע זמן השבת נקבעת הסעודה לסעודת שבת

[132] יש לעיין אם יוכל לחזור לומר ההלל עם הלולב בין הערביים כדי לקיים את מצות ההלל עם נענועים. פעם אמר רבינו שליט"א שמרמב"ם משמע שההלל של לולב ונענועים היא מצוה מדאורייתא, אע"פ ששיטת הרמב"ם היא שהלל בכלל הוא מדרבנן. ובאמת גמ' מפורשת בפרק ערבי פסחים - וכי אפשר שישראל שוחטים פסחיהם ונוטלים לולביהם ואינם אומרים הלל, ומוכח שהלל עם לולב הוא מן התורה לכ"ע. ועיין בסה"מ שורש א' וברמב"ן שם. א"כ י"ל שבנוטל בין הערבים יש לו לחזור ולומר הלל ביחד עם נענועי לולב כיון שלא עשה כן בשחרית ולקיים את המצוה מדאורייתא. וצ"ע בנוסח הברכה בהלל פעם שנית - היברך בברכת הלולב או בברכת ההלל.

וחייב להפסיק ולקדש משום שהסעודה מחייבתו לקדש. לפיכך פורס מפה ומקדש כדי לקיים המצוה של קדוש במקום סעודת שבת, והוא דין מסוים בקדוש וסעודה.

ובדרך הזו בענין הקדוש ניתן גם להבין את הדין של הבדלה. עיקר מצות הבדלה על הכוס באה להתיר אכילת חול, וראיה לדבר מדיון הגמרא (פסחים קו:) אם טעם מבדיל או לא, והשאלה היא אם שייך הבדלה שבאה להתיר אכילת חול אחרי שהגברא כבר אכל אכילת חול בלי היתר. לפי ההלכה כשהתחיל לאכול סעודה בשבת והגיע זמן ההבדלה אינו פוסק, אלא גומר סעודתו ואח"כ מבדיל. וביסוד הנ"ל נראה לפרש שסעודת שבת שהתחילה בשבת נמשכת גם בזמן הבדלה. חובת ההבדלה אינה באה ואוסרת אכילת סעודה של שבת, כי חובת ההבדלה אוסרת דוקא סעודת חול ולא סעודת שבת, וחובת ההבדלה על הכוס מתחילה רק אחרי שנגמרו סעודות השבת. יוצא שבזה שונה הסעודה במוצ"ש מהסעודה מערב שבת. בסעודה בערב שבת חייב לפרוס מפה ולקדש, כי הסעודה של חול מתחלקת לחצאין והופכת להיות סעודת שבת מחמת זמן השבת המחייב קדוש בסעודה. אולם במוצ"ש מאחר שהתחיל הסעודה כסעודת שבת היא נמשכת גם בתוך זמן של הבדלה כסעודת שבת ואין חיוב להפסיק ולהבדיל. חובת ההבדלה חלה דוקא אחרי גמר סעודות השבת ולא באמצע סעודת שבת, כי החיוב של הבדלה על הכוס תלוי בסעודה ולאו בזמן לחוד. כשם שחובת הקדוש על הכוס תלוי' בחלות שם סעודת שבת כן הבדלה על הכוס תלוי' בחלות שם סעודת חול. (עיין בקונטרס בענין קידוש בסוף המסכת.)

בביאור מחלוקת הר"ן והתוס' - שדעת הר"ן שמפסיק למצוה דאורייתא רק בהתחיל באיסור ולא בהתחיל בהיתר ושיטת התוס' שאפי' בהתחיל בהיתר מפסיק, נ"ל כי הר"ן סובר שהחובה להפסיק היא מטעם קנס בגלל האיסור לסעוד ואינה גזרה סתם של חשש פשיעה, משום כך אם התחיל בהיתר אינו מפסיק. לפי התוס' הגזרה להפסיק היא מחמת חשש פשיעה ואין נ"מ בין התחיל בהיתר או באיסור כי בכל אופן קיים החשש שמא יפשע ולא יעשה את המצוה, ולפיכך סוברים שבכל אופן מפסיק.

שם. רש"י ד"ה אם. רש"י מפרש דאין מפסיקין למנחה מיירי בהתחיל בהיתר. מדבריו משמע כי בהתחיל באיסור מפסיקין אפילו למצוה דרבנן. וקשה, הלא לולב ביו"ט שני איירי בהתחיל באיסור ומכל מקום אמר ר' זירא בסוגיא שאינו מפסיק והטעם משום שהוא מצוה מדרבנן. ואולי י"ל שהמשנה בלולב מדברת כששכח והתחיל לאכול בשוגג, ורש"י מחמיר באופן שאכל לכתחילה במזיד בזמן האיסור ואז מפסיק לדעתו גם למצוה דרבנן, וצ"ע.

שם. שיטת הרמב"ם בהפסקת סעודה לצורך מצוה: כתב הרמב"ם (פ"ב מק"ש הל"ו) וז"ל היה עוסק באכילה כו' גומר ואח"כ קורא ק"ש ואם היה מתייירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח עכ"ל. צ"ע בביאור הלכתו. מדברי הרמב"ם נראה שדעתו שמפסיקין למצוה דאורייתא אינו חיוב גמור אלא מצוה לכתחילה ומי שמפסיק הרי זה משובח. כן מפרש לשונו של ר' זירא "מצוה להפסיק". גם יתכן שגירסת הרמב"ם היתה כגירסת ר"ח "לכתחלה אבעי ליה לאפסוקי". ניתן לומר כי כשאין שהות ביום, כלומר באופן שבודאי תמשך סעודתו עד אחרי סוף הזמן, יהיה הדין לרמב"ם שיפסיק מיד כפשטות סוגיתנו, אלא שהרמב"ם מדבר באופן שהגברא רק חושש שמא יעבור הזמן ואינו וודאי, ולפיכך אם פוסק הרי הוא משובח אבל אינו חייב להפסיק, וצ"ע בזה.

שם. תוס' ד"ה מי. לפי התוס' חייבות נשים בהלל בליל הפסח שאף הן היו באותו הנס. ונראה דהלל בליל הפסח מהווה חלק ממצות ספור יציאת מצרים הגדה וד' כוסות, והראייה לכך ממה שאנו אומרים "לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל וכו'". יוצא מזה שלפי התוס' חייבות נשים בספור יציאת מצרים בליל הפסח כמו שהן חייבות בהלל וד' כוסות, שהרי הלל הוה חלק מספור יציאת מצרים שמתחילין בגנות ומסיים בשבח. ומאחר שלתוס' חייבות בהלל משמע שחייבות נמי במצות ספור יציאת מצרים דהלל הוה חלק ממצות הספור.

והנה יל"ע לתירוצם של התוס' דמחייבי נשים בהלל בפסח משום שאף הן היו באותו הנס, וחייבות בהלל כמו בד' כוסות, דמה דין הנשים בהלל בחנוכה, שהרי חייבות בהדלקת נרות משום שאף הן היו באותו הנס. הרמב"ם (פ"ג מחנוכה הלי"ד) פוסק דפטורות, וצריכים להבין מהו ההבדל בין חנוכה לפסח. (ועיין במרומי שדה מגילה ד.)

ויתכן ששאני הלל בפסח שהוא חלק מעיקר מצות ד' כוסות, וכשם שנשים חייבות בד' כוסות - שהן מעשה המצוה דפרסומי ניסא וחלק של מצות ספור יציאת מצרים - חייבות נמי בהלל. מאידך בחנוכה - הדלקת הנרות לחוד וההלל לחוד. הדלקת הנרות היא מצות פרסומי ניסא - והואיל ואף הן היו באותו הנס חייבות במצות ההדלקה - אבל אמירת ההלל בחנוכה אינה מצות פרסומי ניסא אלא שבח והלל בלי פרסומי ניסא, ולפיכך פטורות, וצ"ע. והנה, התוס' בברכות (יד) ובפסחים (קד) מביאים מטעם הירושלמי שאם אחד אמר הלל בבית הכנסת בליל הסדר יצא ואינו חייב לחזור ולאומרו בסדר על הכוס. לדעה זו הלל בליל הפסח אינו מהווה חלק בעצם מצות ספור יציאת מצרים אלא הוי חיוב יו"ט (הנלמד מקרא - "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג") אלא שהחכמים תקנוה לכתחילה על הכוס. לפי זה מסתבר שנשים פטורות מהלל בליל הפסח כמו שפטורות

מהלל ביו"ט אחרים. אך יתכן כי גם לדעת הירושלמי מכיון שנשים חייבות בד' כוסות י"ל שנכלל בחיוב ההלל משום שמסדרים אותו על הכוסות השני והרביעי, וצ"ע.

והנה התוס' במגילה (כא. ד"ה לאתויי) כתבו שצריך לאכול האפיקומן קודם חצות הלילה כי מצה בזמן הזה דאורייתא אבל בהלל אין להחמיר כ"כ כי הוא רק מדרבנן. וקשה - שהרי האפיקומן בזה"ז גם הוא רק מדרבנן, כי כבר יצא חובת המצה מדאורייתא בכזית הראשון, וא"כ מ"ש אפיקומן מהלל בנוגע לחצות לילה.

וי"ל, כי אפיקומן מדרבנן מהווה חלק ממצות מצה, ולר' אלעזר בן עזריה אין מצוות מצה וסיפור יציאת מצרים[133] מתקיימות אחרי חצות, אבל ההלל אינו חלק ממצות מצה וספור יציאת מצרים [בכוס הרביעי], אלא מהווה מצות שירה לעצמה על קדושת החג - ולכן זמנו כל הלילה. כל זה לתוס' במגילה, אולם לתוס' בסוכה הלל בליל הפסח אינו מטעם קדושת היום - שא"כ היו נשים פטורות - אלא הוא משום חיוב ההודאה שהיא חלק מספור יציאת מצרים, ומשום כך נשים חייבות שאף הן היו באותו הנס. לפי הירושלמי הנ"ל ההלל בליל הסדר הוא מטעם קדושת החג ונשים פטורות כשם שהן פטורות מהלל בעצרת ובסוכות. אליבא דהתוס' שלפנינו ההלל בליל הסדר מהווה חלק מספור יציאת מצרים ונשים חייבות, ומסתבר לפיהם שגם הזמן של חצות יעכב בהלל זה. אמנם לפי דעת הירושלמי שההלל הוא מטעם קדושת החג מתקבל על הדעת שזמן אמירת ההלל הוא כל הלילה[134].

שם. תוס' ד"ה באמת. וז"ל כיון דאין מצטרפות לזימון כו' אין מוציאות אע"פ שהאיש מוציאן שאני איש דחשיב טפי עכ"ל[135]. לענין שומע כעונה בלי זמון שלשה נחלקו הרמב"ם והתוס' במס' ברכות. לפי הרמב"ם (פ"ה מברכות הלט"ו - ע"פ הירושלמי) אין אחד מוציא את חברו בברכת המזון אא"כ היה בור, ודוקא בזמון שלשה יש למזמן להוציא את כל בני החבורה, אבל בקי אינו מוציא בקי בלי זימון של שלשת בני אדם. לפי התוס' בברכות (מח. ד"ה עד) הבקי יכול להוציא את הבקי בברהמ"ז גם בלי זמון שלשה מדין שומע כעונה. תוס' שלפנינו סוברים כהרמב"ם, דהא דמוציאים בברהמ"ז הוא דוקא מדין זמון, ומאחר שאין נשים בדין הזמון לזמן עם אנשים אינן מוציאות את האנשים בבהמ"ז. אך קשה למה מוציא איש את האשה בזמון, ומה הבאור בדברי תוס'

[133] כי יש צרוף בין מצות מצה ומצות ספור יציאת מצרים, עיין ברמב"ן בס' המלחמות (ברכות רפ"ק).

[134] ובשעורים למס' פסחים הסביר רבינו שליט"א שי"ל שלראב"ע אע"פ שמצוות פסח, מצה ומרור פוסקות בחצות אבל מצות סי"מ נוהגת עד הבוקר. א"כ י"ל דגם אמירת ההלל של סי"מ נוהגת אחרי חצות עד הבקר, ואכמ"ל.

[135] כן גירסת מהרש"א ומהר"ם בתוס', ועיין בתוס' הרא"ש.

"איש חשוב טפי", דמ"ש - שהרי כיון דאנשים ונשים אינם מצטרפים לזמון אינו בדין שיכול איש להוציא אשה, כי כאמור דעת התוס' כאן שאין דין שומע כעונה חל בבהמ"ז. **ונראה** לומר שכשאנשים מזמנים לעצמם - כשיש שלשה אנשים - ואשה יושבת ועונה להם הרי היא נכללת בכלל חבורתם. אשה אינה עולה למנין שלשה המכשיר והמחייב זמון של אנשים ולכן אינה יכולה להיות המזמנת של האנשים. אבל במקום ששלשה אנשים מזמנים, אשה מצטרפת לחבורת הזמון והאיש המזמן שפיר יכול להוציאה. וה"ה בתפלה - אשה בכלל הצבור, והש"ץ יכול להוציאה בתפלה - אע"פ שאינה במנין העשרה המחייב והמכשיר את תפלת הצבור. ראייה לכך שהאשה הוי חלק של הצבור לתפלה אע"פ שאינה עולה למנין עשרה, מדין המשנה דנשים עולות לקריאת התורה. משמע שאשה חלק מהצבור הקוראים בתורה, שלקה"ת צריכים עולים לעלות מהצבור[136].
ההלכה של נשים בענינים אלו היא שאינן יכולות לקבוע את המנין המחייב והמכשיר את התפלה או את קה"ת וכו' ולהיות ש"ץ להוציא את הרבים בתפלה או המזמן להוציא את אנשים. אעפ"כ כשיש מנין אנשים גם אשה מצטרפת עמהם לחפצא של הצבור המתפלל והש"ץ מוציאתה, וכן בזמון אשה מצטרפת לחבורת אנשים והאיש המזמן מוציאתה. כ"ז כשיש חבורת אנשים שאשה מצטרפת לחפצא של חבורתם ולזמונם. ברם איש חשוב טפי ואינו מצטרף לחבורת נשים כשהן מזמנות לעצמן, ומשום כך אין האשה מוציאה איש בבהמ"ז. ונראה לבאר את המילים של התוס' - "שאני איש דחשיב טפי", כלומר, כשאיש אומר לאנשים "רבותי נברך" ברשותו להזמין גם נשים להצטרף לחבורתו ולברך בזמונם ולפיכך מוציאתם בבהמ"ז. אולם לאשה אין רשות להזמין את האיש לברך אתה בחבורת נשים משום שהוא חשוב טפי, ועל כן אין האיש היושב על השלחן מתחבר לחבורתן ואינו יכול לצאת בזמונן.
שם. בא"ד - א"נ משום דרבים זילא בהו מילתא דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה עכ"ל. לשיטת בה"ג שאין לאשה להוציא את הרבים במגילה יש הרבה הסברים:
א) הטורי אבן (מגילה ד.) מפרש דנשים חייבות במגילה מדברי סופרים ואנשים מדברי קבלה ולכן אינן מוציאות אנשים שאין חובותיהן שוות.
ב) אחרים אומרים שנשים חייבות בשמיעת המגילה בלבד אבל אנשים חייבים גם בקריאת המגילה.

[136] ראייה זו צ"ע, שהרי גם קטן עולה לקרואים, ולכאורה קשה לומר שקטן מצטרף לחפצא של הצבור.

ג) הגר"מ זצ"ל פירש שנשים חייבות במגילה מטעם שאף הן היו באותו הנס בלבד והרי זו מצוה כללית להודות על הנס, אבל אנשים חייבים בעיקר מצות המגילה בעצמה, ולכן אינן יכולות להוציא אנשים משום שקריאתן היא רק קיום פרסומא ניסא של אף הן היו באותו הנס ולא קריאת מגילה עצמה כמו שמקיימים אנשים.

ד) מורנו ורבנו שליט"א ביאר שבקריאת המגילה יש שני קיומים: א) תלמוד תורה דקריאת כתבי הקודש: ב) ופרסום הנס. אנשים חייבים בשני הקיומים. נשים חייבות רק מטעם קיום המצוה של פרסום הנס ולא מטעם הקיום של תלמוד תורה הבא מקריאת כתבי הקדש, ומשום כך אינן מוציאות אנשים.

ה) הגר"א (או"ח סי' תרפ"ט ס"ב) הביא מהירושלמי שנשים בעצמן פטורות ממגילה אלא שהבעל חייב לקרוא את המגילה לכל בני משפחתו, ודומה לשמחת יו"ט שהמצוה היא על הבעל לשמח את אשתו אבל האשה כשלעצמה פטורה, ולפיכך אינן יכולות להוציא אנשים.

ברם לפי התוס' שלפנינו יש הסבר נוסף. לפי פשטותו ר"ל כי נשים אינן קוראות משום כבוד הצבור כמו בקריאת התורה, כי משום כבוד הצבור אין אשה עולה לתורה וכן איננה יכולה לקרוא את המגילה בצבור. יוצא לתוס' שאשה יכולה להוציא איש יחיד בקריאת המגילה שלו שאין בכך פגם בכבוד הצבור.

אמנם נראה מתוס' כשאשה קוראה את המגילה ברבים אין האנשים יוצאים ידי קריאת המגילה אפי' בתורת יחידים. ונראה לומר שבקריאת המגילה יש שני קיומים: א) קיום קריאת יחיד, ב) קיום קריאת צבור. קריאת המגילה בצבור מהווה חפצא חדש של מגילה ואשה שאין ביכולתה להכשיר את החפצא של קריאה בצבור גם אינה יכולה להוציא את שומעיה באותו מעמד בחובתם כיחידים. בקריאה ברבים או שהקריאה כשרה כחפצא של קריאת צבור או שפסולה לגמרי וגם בתורת קריאת יחידים. ראייה לכך מפסקו של הרמב"ם (פ"ב ממגילה הל"ח) וז"ל: אין קוראין בצבור במגילה הכתובה בין הכתובים ואם קרא לא יצא עכ"ל. מלשון הרמב"ם נראה שאין קיום קריאה כלל ואפילו קיום קריאת יחידים איננה. קריאת המגילה בצבור מהוה חפצא של מגילה לעצמה ואם אין יוצאים בה ידי חובת הצבור ליכא קיום יחיד כלל כי אין כאן חפצא של קריאת מגילה ליחיד. הוא הדין באשה - אם פסולה ברבים לקריאת הצבור אין קריאתה מוציאתם אפילו כיחידים, כי קריאת מגילה ברבים פסולה אינה כשרה אפילו בתורת קריאת יחידים. יוצא כי אם אשה קוראה לפני עשרה אנשים אינן יוצאים כלל, אבל היא יכולה להוציא כל אחד ואחד לחוד אם קוראת לכל אחד ואחד בלחוד. כ"כ במגילה הכתובה

בין הכתובים, לפני עשרה שומעים אין הכשר קריאה כלל, אבל ביחידות יכול היחיד לצאת בה במצות קריאת היחיד.

דמיון לזה נמצא גם ברמב"ם בנוגע לתפלה, וז"ל (פ"א מתפלה הל"י) אין הציבור מתפללין תפלת נדבה לפי שאין הציבור מביאין קרבן נדבה עכ"ל. קשה, התינח שאם עשרה מתקבצים ומתפללים נדבה שאינם מקיימים מצות תפלת נדבה בצבור, מ"מ למה לא יקיים כל א' וא' לפחות מצות תפלת נדבה בתורת יחיד. ובביאור ההלכה הסביר הגאון ר' משה זצ"ל כי יש שני מיני תפלות: א) יש חפצא של תפלת יחיד ב) ויש חפצא של תפלת צבור. תפלת צבור אינה תפלת יחיד יותר משובחת ומעולה, אלא הריהי חפצא מיוחד של תפלת צבור שאין בה חלות שם תפלת יחיד כלל. ואם הצבור אינם יוצאים הדין דתפלת צבור בתפלת נדבה מפני שאין הצבור מקריבים קרבן נדבה, אין להם אפי' חפצא של תפלת יחיד שיוכלו היחידים לצאת בו. וכן היא שיטת התוס' בקריאת מגילה לגבי קריאת אשה.

לפי"ז יוצא כי שיטת התוס' שלפנינו היא כי אשה אינה יכולה לחדש את החפצא של מצות צבור בכדי שיצאו בו. בתפלת הצבור, בקריאת המגילה לצבור ובזמן, יש חפצא של מצות צבור לעצמה שאינו שוה בכלל לחפצא של מצות יחיד. אשה אינה יכולה להכשיר חפצא של מצות צבור ומפני זה אינה מזמנת לאנשים, אינה קוראת את המגילה בצבור, ואינה יורדת לפני התיבה להיות ש"ץ לרבים.

מאידך יש בראשונים במס' מגילה החולקים על הבה"ג וסוברים דאפשר לצרף נשים למנין עשרה בקריאת המגילה ואשה יכולה להוציא את האיש בקריאתה ברבים, כי אין זה צבור של דבר שבקדושה (כי שם אין נשים מצטרפות למנין). לשיטתם יש לנשים הקיום דקריאת המגילה בצבור שלא כתוס' ובה"ג.

שם. משנה: ז"ל אם היה הגדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה עכ"ל. בעניית הללויה על כל דבר ודבר יוצאים ידי מצות קריאת ההלל. כן פרש"י (לח:) ד"ה הוא וכו' וז"ל מי שאינו בקי או בקי ואינו גומרו אלא סומך על המקרא דיו לענות הללויה על כל דבר ודבר עכ"ל. דין זה מקורו בשירת משה ובנ"י על הים כדאיתא במס' סוטה (ל:) כיצד אמרו ישראל שירה בים כגדול המקרא את ההלל והם עונים אחריו הללויה משה אמר אשירה לה' והם אומרים אשירה לה' משה אמר כי גאה גאה והם אומרים אשירה לה'. וכן ברמב"ם (פ"ג מחנוכה הלי"ב) ז"ל: מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה כו' מתחיל ואומר הללויה הללו את שם ה' וכל העם עונים הללויה כו' וכן על כל

דבר עד שנמצאו עונין בכל ההלל הללויה מאה ושלש ועשרים פעמים סימן נתן להם שנותיו של אהרן עכ"ל.

וכן יוצאים חובת ההלל גם בלי עניית הללויה מדין שומע כעונה כדאיתא בסוגיא (לח:) הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' מכאן לשומע כעונה. ועוד איתא חכימיא וספריא ורישי עמא ודרשיא אמרו שמע ולא ענה יצא.

וצריכים להבין את יסוד שני האופנים דהלל - בעניית הללויה על כל דבר ודבר ובדרך שומע כעונה. נראה לומר שהלכת שומע כעונה קובעת שהשומע המכוון לצאת כאילו קרא הלל בעצמו. ברם בעניית הללויה על כל דבר ודבר יש קיום מסוים ומעולה של מקריא ועונה דומה לקיום אמירת קדושה דכתיב בה וקרא זה אל זה ואמר - שיש הזמנה לומר קדושה מפי שליח הצבור לצבור ועניית הצבור אליו שעונים קדוש קדוש קדוש. גם בהלל ישנם כנראה שני קיומים: אופן הקיום המעולה והשלם הוא ההלל של קריאה וענייה המתקיים ע"י עניית הללויה על כל דבר ודבר של הש"ץ. מאידך בקיום שומע כעונה הרי הוא כאילו קרא את כל ההלל בעצמו. מכל מקום באופן זה חסר הקיום של קריאה וענייה המהווה מצוה מעולה במצות ההלל.

ונראה להוסיף כי קיום מצות הענייה שייך רק בצבור - שהש"ץ מקריא, מזמין, ותובע את הצבור לענות והצבור עונה הללויה. אמנם היחיד בידו לקיים רק את מצות קריאת ההלל הפשוטה, וחסרה לו מצות ההלל השלמה שהיא מתהווה בעניית הצבור הללויה לקריאת הש"ץ. משום כך קובע הרמב"ם (פ"ג מחנוכה הלי"ד) שהמנהג של קריאה וענייה הוא המנהג הראשון, וז"ל ובו ראוי לילך עכ"ל, שבמנהג הזה מתקיים הקיום של קריאה וענייה שהיא המצוה המעולה של הלל.

היוצא מזה שבהלל יש שני קיומים - א) קריאה פשוטה, ב) קריאה וענייה. יחיד בעצמו מקיים רק מצות קריאת ההלל הפשוטה. אולם הצבור יכול לקיים את מצות קריאה וענייה שהיא מצות ההלל השלמה הדומה למצות קדושה בצבור.

ומסתבר כי לפיכך פסק הרמב"ם (שם הל"ז) שבראש חודש אומרים הלל בצבור בלבד, מפני שהמנהג של הלל בר"ח הוא לאמרו דוקא בקריאה וענייה ולא באופן של קריאה פשוטה. ביחיד אין ענייה ולכן לדעת הרמב"ם אינו קורא הלל בר"ח.

ובכך מובנים דברי הר"ת (בראש פ"ק דפסחים) המבאר שנוסח ברכת ההלל הוא דוקא באות למ"ד - לקרוא את ההלל, ולא במלת על - על קריאת ההלל, מפני שעונים הודו לד' ויש בהלל שהייה - ודבריו לכאורה מחוסרים ביאור. ונראה שכוונתו לומר כי יש בהלל שני קיומים: א) קיום קריאה פשוטה; ב) וקיום קריאה וענייה. כשיש במצוה אחת שני

קיומים מברכים באות הלמ"ד מפני שאין כאן מצוה פשוטה של חד קיום. דמיון לשופר שמברכים עליו לשמוע באות למ"ד כי יש בו שני קיומים - קיום מצות שופר דמיושב (שהוא קיום שמיעת תקיעות) ומצות שופר דמעומד (שהיא קיום שופר עם ברכות כלומר קיום של תפלה וזעקה בשופר). כשברכת המצוה חלה על שני קיומים משתמשים באות למ"ד, וכן בהלל.

ב

לעניין זה שייכת שיטת הרמב"ם באמן ובשומע כעונה. וז"ל הרמב"ם (פ"א מברכות הלי"א): כל השומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה ונתכוון לצאת בה ידי חובתו יצא ואע"פ שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה וכו' עכ"ל. מהרמב"ם משמע שישנן שתי הלכות בדין לצאת בברכה מפי חבירו. א) הלכה של שומע כעונה; ב) הלכה של עניית אמן. בדין שומע כעונה יוצא השומע אם שמע את הברכה מתחלתה ועד סופה ובכוונה לצאת בה. גם העונה אמן יוצא בברכה, ומלשון הרמב"ם נראה כי בעניית אמן יוצא גם אם לא שמע מתחלת הברכה ועד סופה וגם בלי כוונה לצאת. (לפיכך הדגיש מו"ר שליט"א לתלמידיו לא לענות אמן לברכת הש"ץ בתחלת ההלל ואח"כ לברך בעצמם על ההלל, כי לפי הרמב"ם יצאו את ברכת ההלל בעניית האמן לברכת הש"ץ וגם בלי כוונתם לצאת בה, הדרך הנכונה היא לומר ברכת ההלל עם הש"ץ מלה במלה.) מסתבר שהרמב"ם הוציא דין זה מהגמ' במס' שבועות (לו.) "אמן בו האמנת דברים", שמלת אמן בעצמה לשונה של ברכה היא ובאמן יש חזרה על כל מה שאמר המברך במפורש. משום כך אין צורך בכוונה לצאת בברכת המברך כי האמן של העונה הוי ברכה בעצמו. שונה הוא מדין שומע כעונה כי בדין שומע כעונה ברכת המברך מצטרפת לשומע, ומשו"ה חייב השומע לכוון לצאת בברכת המברך ולשמוע אותה מתחילתה עד סופה. בעניית אמן לברכה, בדין דאמן בו ברכה, גם בלי כוונה לצאת בברכת המברך יש בו ברכה ויוצאים בעניית אמן גרידא.

ברם צריכים להבין, אם אמן יש בו חלות דין ברכה גם בלי כוונה לצאת ובלי כוונת המשמיע והשומע, למה פוסק הרמב"ם שרק אם עונה אמן לבר חיוב כמוהו יוצא ידי הברכה, למה לא יחשב אמן כברכה גם כשעונה אמן למי שאינו בר חיובא. ע"כ צריכים לומר שלאמן יש דין ברכה רק כשהאמן נאמר כמענה לחפצא של ברכה. דוקא בר חיובא כמוהו יכול להשוות חפצא של ברכה, ודוקא עניית אמן לחפצא של ברכה נחשבת

ברכה. אם אינו עונה אמן לבר חיובא כמוהו ה"ז כעונה לברכת הקוף, שברור שאין קרוי ברכה כיון שאין בעניית האמן ענייה לחפצא של ברכה.

אך עדיין טעון עיון בשיטת הרמב"ם בהלכות שבועות (פ"ב הל"א), כי הוא פוסק שם שבעניית אמן לשבועת קטן ועכו"ם יש בו דין שבועה, ומאי שנא מדין אמן יש בו ברכה כי רק בעונה אמן אחרי בר חיובא יש בו חלות דין ברכה. ויש ליישב בתרי אנפי: א) י"ל כי עכו"ם וקטן יכולים ליצור חפצא של שבועה ואין יכולים ליצור חפצא של ברכה. לפיכך אמן אחרי שבועת עכו"ם או קטן יש בו דין שבועה דשבועתם שבועה, אבל אמן אחרי ברכת קטן אינה כלום דברכתו אינה ברכה. ואולי המקור לכך הוא מהא דהשביע נבוכדנצר שהיה עכו"ם לצדקיהו וצ"ל כי צדקיהו ענה אמן. ב) א"נ אמן יש בו דין שבועה גם כשאין עונין אמן לחפצא של שבועה, ומשום כך יש באמן דין שבועה בשבועת עכו"ם וקטן. ברם אמן אין בו דין ברכה אלא כשעונין אותו לחפצא של ברכה, ולפיכך רק באמן הנאמר אחרי ברכת בר חיובא יש דין ברכה[137], וצ"ע בזה.

ג

כתב הרמב"ם (פ"ח מתפלה הל"ד - הל"ה) וז"ל: תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין כו' וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונין אחריו אמן אלא בעשרה וזה הוא הנקרא פורס על שמע עכ"ל. פסק הרמב"ם קשה - למה מצריך עשרה בשומע כעונה בברכות ק"ש, וכן הקשה בכסף משנה שם, וז"ל, שאין עניית אמן מועיל לפטור לשומעים אלא כשאומרים הברכה בעשרה כו', אבל קשה לו על פירוש זה מאי טעמא כי ליכא עשרה לא אמרי' סופר מברך ובור יוצא וכו'.

ונראה לומר שפסק הרמב"ם הוא על פי הירושלמי (פ"ג מברכות הל"ג) שבשלשה מקומות לא חל דין שומע כעונה: בקריאת שמע, בתפלה ובברכת המזון. תפלה היא רחמים ואין אחד יכול לבקש רחמים בעד חבירו. ק"ש היא שנון וקבלת עול מלכות שמים ובזה אין אחד יכול להוציא את חבירו, ובהמ"ז תלויה בהנאת מעים ורק הנהנה בעצמו יכול לברך ואין חבירו יכול להודות בעדו. משום כך פוסק הרמב"ם כי גם בתפלה וגם בק"ש ובברכותיה אין אחד מוציא את חבירו כדרך שא' מוציא את חבירו בשאר ברכות וקריאות שבתורה. אמנם יש אופן לצאת בתפלה ובק"ש ע"י חברו אבל זה רק

[137] לפי"ז אמן אחרי תקליט יש בו שבועה אבל אין בו ברכה, ועי' בירושלמי במס' סוכה (פ"ג ה"ט) ובס' מקראי קודש הל' פורים דף קל"ה.

בצבור - כשיש עשרה. כשיש עשרה מישראל חל דין תפלת צבור. תפלת הצבור אינה תפלה של עשרה יחידים אלא הריהי חפצא של תפלה מסוים לעצמה וחלות שם מיוחדת של תפלה. מי שאינו בקי יוצא בתפלת הצבור בהשתתפותו לצבור. הש"ץ מתפלל על שם הצבור - והיחיד שאינו בקי יוצא בתפלה ע"י זה שהוא משתתף בתפלת הצבור. היחיד יוצא ע"י הצבור אבל לא מדין שומע כעונה בעלמא כבשאר ברכות. בשומע כעונה בכהת"כ יחיד מוציא את היחיד, אבל בק"ש ובתפלה הצבור הוא המוציא את היחידים. **לפי"ז** נזכה לעמוד על דיוק נפלא בלשונו של הרמב"ם. בנוגע לברכות ק"ש של הצבור (הפורס על שמע) פוסק הרמב"ם (פ"ט מתפלה הל"א): ומתחיל ופורס על שמע בקול רם והם עונים אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. הרמב"ם מחייב את השומעים בעניית אמן. הרמב"ם אינו מזכיר את הדין שמביא בהלכות ברכות (פ"א הלי"א) של שומע כעונה בלי עניית אמן. גם בתפלת הצבור (פ"ט מתפלה הל"ג) כותב הרמב"ם: שליח צבור כו' מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת ברכות להוציא את מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה וכו'. משמע כי לצאת בתפלה ע"י תפלת הצבור צריך היחיד שאינו בקי לענות אמן לש"ץ, ואפי' מתכוון לצאת מתחלת התפלה עד סופה בלי לענות אמן אינו יוצא. גם בזמון שלשת בני חבורה משמע מהרמב"ם שעניית אמן מעכבת, וז"ל (פ"ה מברכות הל"ג): ואח"כ אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הזן כו' והן עונין אמן אחר כל ברכה וברכה עכ"ל. אין דין השומע כעונה חל לצאת בברכת הזמון, ורק העונה אמן יוצא. פסקו מחייב לנו בירור.

ונראה שביאור פסק הרמב"ם הוא שרק חלות שם של ענייה - היינו עניית אמן שיש בו ברכה - יכולה לצרף יחיד לתוך קיום מצות הצבור. בשומע כעונה בלבד - בכוונה מתחילה ועד סוף בלי עניית אמן אין היחיד מצטרף לק"ש של הצבור, לתפלת הצבור, או לזמון החבורה. דוקא ע"י עניית אמן שיש בו מעשה ברכה מצטרף הוא לחפצא של ברכת הצבור ובכך שמשתתף עם הצבור יכול לצאת חיובו ע"י הקיום של הצבור. אולם בלי קריאה וענייה ובלי שתוף פעולה למעשה עם הצבור אינו חלק מהצבור המתפלל, או מהצבור המקבל את קבלת עול מלכות שמים, או מהצבור המזמן.

והנה בברכת המזון (פ"ה מברכות הלט"ו) פסק הרמב"ם שהבקי מוציא את שאינו בקי (משא"כ בתפלה ובק"ש), וז"ל, שנים שאכלו כאחד כל אחד ואחד מברך לעצמו ואם היה אחד מהן יודע ואחד אינו יודע זה שיודע מברך בקול רם והשני עונה אמן אחר כל ברכה וברכה ויוצא ידי חובתו עכ"ל, לפי הרמב"ם כשבקי מוציא את שאינו בקי בבהמ"ז חייב האינו בקי לענות אמן כדי לצאת אבל בכוונת משמיע ושומע להוציא ולצאת בדין שומע

כעונה אינו יוצא. גם כאן לרמב"ם השנים - האחד הבקי והאחד שאינו בקי - יוצאים רק בדרך ברכה וענייה - כאילו היו מזמנים בחבורת שלשה - אבל לא בדין שומע כעונה כבשאר ברכות. אין דין שומע כעונה חל להוציא את היחיד בברהמ"ז. אפשר לצאת דוקא ע"י דין זמון וענייה כבחבורת המזמנים, אלא כשכולם בקיאים אין חבורה בפחות מג' וכשאחד אינו בקי יש דין הכשר של זמון בשנים. דין זמון קיים רק בחבורה המברכת ועונה אמן, ולפעמים יש דין הכשר בשנים, היינו בבקי ובאינו בקי[138].

ד

גם בהלל יש שני אופני קיום המצוה - מצות קריאה פשוטה ומצות קריאה ועניה. במצות הקריאה הפשוטה היחיד יוצא מדין שומע כעונה. ברם בצבור יש חלות מצות קריאה וענייה בעניית הלליה על כל דבר ודבר. אלו העונים במצות הלל הצבור יוצאים ידי מצותם דרך הלל הצבור. מצות ההלל בצבור מוציאה כל אלו שמשתתפים בה בעניית הלליה. בזה שוה הלל לק"ש, לברהמ"ז, ולתפלה.

אך צריכים לברר - למה שונה ק"ש מהלל שבהלל יש חלות דין שומע כעונה ליחידים ובק"ש אין דין שומע כעונה בכלל לירושלמי ולרמב"ם.

ונראה כי בק"ש המצוה היא קבלת עול מלכות שמים - ורק הקורא בעצמו יכול לקבל על עצמו את עול מלכות שמים. משו"ה ליכא דין שומע כעונה. אמנם בהלל יש בכל אופן מצות קריאת פסוקים של כתבי הקודש - ובמצות קריאה בכהת"כ יש חלות דין שומע כעונה (כמו במגילה). ברם בהלל יש גם מצוה שניה של שירה והלול שאינה מתקיימת במלואה בשומע כעונה אלא באמירת ההלל ע"י היחיד בעצמו ובמיוחד בענייתו הלליה בהלל של הצבור. אך עכ"פ יש בהלל מצות של קריאת כתבי הקודש ובקיום זה חל דין שומע כעונה[139].

שם. מקום שנהגו לכפול יכפול. עיין ברש"י. נראה לומר שיסוד המנהג לכפול הוא כי אסור להפסיק בשבחו של מקום (עיין ברכות לג: ובמגילה יח:). אין קץ לגבורותיו ולשבחיו ובחיוב להללו, הלואי שישבח ויהלל האדם לקונו כל היום כולו על חסדיו. לשם כך כופלים את הפסוקים בסוף ההלל להראות כי אין קץ לשבחיו יתברך שמו ואין אנו מדמים שבידנו לסיים ההלל. הגם שאנו מפסיקים נשאר עוד ועוד שירה והלל לומר להקב"ה ולא הספקנו לספר אפי' אחת מאלף אלפי אלפים מההלולים הראויים

[138] לפי"ז צ"ע בא' בקי וא' שאינו בקי אם מברכים ברכת הזמון כמו בג' המזמנים או שמתחילים בברכת הזן.
[139] עיין בספר הגרי"ז הלוי על הרמב"ם בענין מצות השירה ומצות קריאת כתבי הקודש בהלל בנוגע לברכת ההלל.

לו יתברך שמו שיש לחזור עליהם עוד ועוד. גם בתפלת שחרית בסוף פסוקי דזמרה כופלים את הפסוק כל הנשמה להראות ולהטעים כי הזמרה לא הפסיקה ולא סיימנו את כל שבחי יוצר הכל ב"ה, ויש להוסיף עליהם עד בלי די. יש דורשים מלת "חזק" הנאמרת כשגומרים חומש בקריאת התורה בצבור כראשי תיבות של "חזן וקהל" - כלומר על החזן והקהל לחזור על הפסוק האחרון. כן היה מנהג קדמונים שהצבור חוזר על הפסוק האחרון של הספר להדגיש כי לא סיימו למוד התורה בהגיעם לסוף הספר אלא צריכים לחזור על התורה פעם אחר פעם. ונ"ל שזהו מקור המנהג ששרים "אדון עולם" אחרי ערבית ושוב מתחילים בו את תפלת שחרית. גם יתכן שיסוד מנהג החסידים וארץ ישראל לומר ברכו אחר תפלת שחרית וערבית הוא לציין שמוטל עלינו לשוב ולהתפלל עוד פעם מההתחלה, היינו מברכו, משום שאסור להפסיק בשבחו של מקום. לשם כך אומרים "אשרי" בשחרית ובמנחה לפני התפלה להטעים כי כל אותיות הא"ב אינן מספיקות לסדר את שבחיו של הרבש"ע ב"ה, ויסוד זה מבואר בתפלת נשמת כל חי.[140]

שם. בגמ' - אמר רבא הלכתא כו'. כתב רש"י ד"ה ממנהגא דהלילא וז"ל ממה שאנו רואים שנוהגין עכשיו כו' אנו יכולים ללמוד מה תקנו הראשונים לענות למי שאין בקיאין ולבקיאין עכ"ל. יש לעמוד על הצורך ללמוד מקריאת ההלל שבימינו את תקנת הראשונים בהלל - האם באמצע אמירת ההלל הוא המקום הנכון ללמד לצבור תקנות הראשונים.

והנה איתא בגמרא במס' סוטה (ל:) - בשעה שעלו בנ"י מן הים כיצד אמרו שירה ר"ע אומר כגדול המקרא את ההלל כו' משה אמר כי גאה גאה והם אומרים אשירה לה'. דעת תנא אחר שם היא שעל הים אמרו שירה אחרי משה כקטן המקרא, משה אמר כי גאה גאה והם אומרים כי גאה גאה. ר' נחמיה אומר שכל יחיד ויחיד אמר את השירה, כסופר הפורס על שמע.

מנהגו של רבא היה לקרוא את ההלל בכל שלשת האופנים של קריאת שירת משה - כגדול המקרא, כקטן המקרא, וכל אחד כסופר שקורא לעצמו. משום כך מחולק ההלל לקטעים שונים - וכל חלק של ההלל נאמר באופן אחר כמו שמשה ובנ"י שרו את שירת הים. ונראה כי שירת משה ובנ"י על הים קובעת את הדין של אמירת ההלל לכל הדורות. לולא המתיר של משה היה אסור לומר הלל שהרי אסור לומר הלל בכל יום כדאיתא

[140] עיי"ע במאירי על המשנה, ובחדושי הריטב"א לדף לט., ובמהרש"א פ' ערבי פסחים, ובברכות (כא.) ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ועי' במפרשים שם.

במסכת שבת (קיח:), הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. לשם כך הנהיגו לומר את ההלל בכל האופנים ששרו משה ובנ"י על הים.

ונראה שלכך נתכוון הרמב"ם באמרו (פ"ג מחנוכה הלי"ב) שעונים הלוויה מאה שלש ועשרים פעמים - וז"ל[141], "סימן להם שנותיו של אהרן", ולכאורה מהי השייכות בין שנותיו של אהרן לאמירת ההלל. אך הביאור הוא כי כשמשה אמר כי גאה גאה ובנ"י ענו אשירה לה' וכן הלאה בשאר השירה היה ראש העונים אהרן הכה"ג, וכדי לרמז שגם ההלל שלנו מיוסד על שירת משה ובעניית אהרן ובנ"י נקבע הסימן של קכ"ג פעמים הלוויה כמנין שנות אהרן.

דף לח:

תוס' ד"ה מכאן שמצוה. לפי רש"י עונים הלוויה בכל ההלל, ולפי התוס' הצבור עונים עם הפסוק של ראש הפרק בכל פרק ופרק, ויש לבאר יסוד המחלוקת. ויתכן שלפי בעלי התוס' ההלל בצבור ע"י קריאת הש"ץ ועניית הצבור הוא קיום מיוחד של הלל בצבור ע"י קריאה ועניה הדומה לדבר שבקדושה מדין וקרא זה אל זה ואמר, כנ"ל. ברם לפי רש"י עניית הלוויה היא חיוב ענייה כמו אמירת אמן כששומעים ברכה. כשהקהל שומע את ההלל של הש"ץ חייבים השומעים לענות הלוויה על כל דבר ודבר של שבח, כשם שהשומע ברכת חבירו חייב לענות אמן שיש בו האמנת דברים. אליבא דרש"י גם השומע הלל מפי חבירו חייב לענות הלוויה ולהסכים לדברי ההלל. לפי"ז, בניגוד לדעת התוס', אין בעניית הלוויה אליבא דרש"י חלות קיום מיוחד דהלל בצבור ע"פ הפסוק וקרא זה אל זה ואמר, אלא מעשה מצוה של עניית הלוויה כמי שעונה אמן לברכת חבירו. ומכאן נ"מ למעשה, שלתוס' ענייה היא קיום דוקא בהלל בצבור ולפי רש"י עניית הלוויה נוהגת גם בהלל היחיד, שהשומע הלל מפי חברו ביחידות מחוייב לענות הלוויה כמי שעונה אמן לברכת חבירו כששומע אותה.

שם. בא"ד - ושמא מתחלת הלל עד הודו פרק אחד וכו'. וקשה, הרי מריש הלל עד הודו יש חמשה פרקים, והאיך מסופקים התוס' דדלמא יש רק פרק אחד.

ונראה, שהתוס' סוברים שהגם שבפרקי כתבי הקודש יש חמשה פרקים מ"מ בתורת הלל אין כאן אלא פרק אחד של הלל. אליבא דהתוס' יש שני חלקים בהלל - החלק הראשון עד הודו הוי הלל מדין של קריאת פסוקים. החלק השני מתחיל מהודו. הש"ץ מזמין ותובע את הקהל לענות ולשבח להקב"ה כעין דבר שבקדושה מדין וקרא זה אל זה

[141] כבר ציין התוי"ט פ"ה דסוכה מ"ב שמקורו במס' סופרים פרק ט"ז הלי"ב, וכ"כ בירושלמי דשבת פט"ז הל"א.

ואמר. משום כך עד הודו הוי פרק אחד בחפצא של ההלל ומהודו והלאה מהווה פרק שני בחפצא של ההלל. על פי יסוד זה הסביר ר"ת בפסחים (עיין רא"ש שם פ"ק סי' י') שמברכים ברכת ההלל בלמ"ד כי קריאת ההלל מהווה מצוה אריכתא ואינה כקריאת המגילה שהיא מצוה שאינה ארוכה ועל כן ברכתה היא על מקרא מגילה. והנה במגילה יש יותר מילים מבהלל, אך הביאור הוא שבהלל יש שני קיומים - קריאת הפסוקים בפרק הראשון עד הודו וגם הקיום של עניית הודו ושבח בפרק השני - ולפיכך מברכים בלמ"ד. מאידך מצות קריאת המגילה מהווה רק קיום אחד של קריאת פסוקים ועל כן מברכים עליה בעל ולא בלמ"ד.

בנוגע למה שביארנו שקיום מצות ההלל של קריאה ועניית שבח הוא דוקא בצבור, יש לברר איזה מנין מכשיר הצבור להלל דרך קריאה ועניה. והנה כתב במג"א (תע"ט) שבליל הסדר כדאי לחזר אחרי שלשה בכדי שיענו בהלל. חזינן דלמג"א שמנין הצבור של הלל הוא שלשה בני אדם - המנין הקובע את החבורה לזמון ברהמ"ז.

ברם הגר"מ זצ"ל אמר כי שיטת הפוסקים שייכת לליל הסדר, אבל בשאר ימות השנה מסתבר שמנין הצבור המעכב העניה שבהלל הוא מנין עשרה. בסדר קיימת קביעות לסעודה ולברכת המזון (בכוס השלישי), והואיל והוקבע חבורת ג' לזמון בשלשה הוקבע המנין להלל שבסדר - שהוא ממצוות הלילה וארבעה כוסות - בשלשה[142]. אולם בשאר ימות השנה הותקן ההלל כחלק מתפלת שחרית, ומאחר שהמנין לשחרית ולתפלה הוא דוקא עשרה, דוקא במנין עשרה מקיימים מצות ההלל של קריאה ועניה בצבור. ברם לגבי ר"ח כותב הרמ"א (או"ח סי' תכ"ב) כי כדאי לכנס ג' לעניית ההלל, ולפי דברי הגר"מ זצ"ל, שיטתו צריכה בירור.

שם. שיטת הרמב"ם במנהג אמירת ההלל. הרמב"ם מביא את המנהג של המשנה וגם את המנהג של רבא (פ"ג מחנוכה הלי"ב - הלי"ד). כנראה שהרמב"ם סובר כי אין מחלוקת ושנוי מנהג בין המשנה לרבא, אלא שרבא מפרט את המנהג של קריאת ההלל שבימיו ובימי התנאים. בהתאם לכך קבע הרמב"ם שעונים הללויה על כל דבר ודבר, וגם עונים בראשי פרקים (כרש"י), עונים אנה ה' הושיעה נא, ואנא ה' הצליחה נא, וגם עונים ברוך הבא. אליבא דהרמב"ם יש רק מנהג ראשון אחד של המשנה ושל הגמרא "ובו ראוי לילך". המנהג בימינו הוא מנהג חדש שהתחיל אחרי תקופת חז"ל ואינו כעיקר התקנה של הלל. לפי הרמב"ם היתה התקנה של הלל לאומרו בעניה לקריאת הש"ץ ובעניית

[142] ועיין בלשון הש"ע שם, ולפי דברי הגר"מ זצ"ל מובן.

הללויה ובראשי פרקים, כי עיקר מצות ההלל היא דרך קריאה וענייה בצבור בתורת וקרא זה אל זה ואמר כמו דבר שבקדושה, ואין לסטות ממנהג חכמים הראשונים.

אך ביחס לעניית ברוך הבא, נראה שלרמב"ם היתה גרסא אחרת מרש"י. לרמב"ם הצבור חוזרים על ברוך הבא, ולרש"י הצבור אינם אומרים ברוך הבא אלא שומעים המלים ומכוונים לצאת בשומע כעונה. ויש לבאר יסוד פלוגתתם. ונראה שהרמב"ם סובר שברוך הבא הוא ראש פרק בקריאת ההלל, אע"פ שבכתבי הקודש אינו ראש פרק. הטעם לכך הוא כי לפניו אומרים אנה ה' הושיעה נא דהוי בקשה, ועכשיו בברוך הבא חוזרים להודאה. השנוי הזה מחשיב אותו לראש פרק בתורת הלל, ומשום כך עונים הקהל וחוזרים על ברוך הבא. רש"י חולק עליו בסברא זו. יוצא דאליבא דרש"י אנו בזה"ז שרים הלל כפי המנהג של רבא. ברם לפי הרמב"ם אין אנו קוראים את ההלל כמנהג חז"ל.

שם. בגמ' - בעו מיניה. קשה, הרי משניות מפורשות בקריאת המגילה ובתקיעת שופר (ראש השנה כז, מגילה יט) כי שומע כעונה וכי המחויב בדבר מוציא את חבירו, א"כ מהי בעית הגמרא כאן. לכאורה ניתן לומר שהאיבעיא כאן היא רק בהלל, כי יש בו מצות ענייה מדין וקרא זה אל זה ואמר כנ"ל ובשומע בלבד אין ענייה. אמנם פרוש זה נסתר מהסוגיא המביאה ראיה מקריאת התורה (במעשה של שפן ויאשיהו) ובקה"ת אין דין ענייה כלל. ונראה לומר כי שאני שופר ומגילה מהלל וקה"ת. בשופר ומגילה יש חלות שם שמיעה, אבל בהלל ובקה"ת אין חלות שם של שמיעה ורק דין קריאה בלבד. בשופר קובע הרמב"ם שמברכים עליו לשמוע קול שופר כי מצות שופר היא לשמוע את השופר ולא לתקוע בו. דין שומע כעונה חל בשופר לגבי התקיעה, והביאור הוא לפי הגר"ח זצ"ל כי התקיעה הוי' מעשה המצוה בשופר ושהשמיעה קיום המצוה היא. בלי מעשה מצוה דתקיעה נחשב השומע כמתעסק ואינו מקיים מצוה. התקיעה היא מעשה המצוה, ובמעשה המצוה יש דין שומע כעונה, מכל מקום עיקר קיום המצוה היא השמיעה ולפיכך מברכים לשמוע. גם במגילה שיטת בה"ג (מגילה ד.) היא שנשים מקיימות מצות שמיעה בלבד ולא מצות קריאה ומשום כך אין נשים מוציאות אנשים. אכן יוצא מזה שאנשים מקיימים מצות שמיעה עם קריאה, בכ"ז יש חלות שם מצות שמיעה בקריאת המגילה. לפי הנ"ל מאחר שבשופר ובמגילה יש חלות מצוה דשמיעה, חלה ההלכה של שומע כעונה. מאידך בהלל ובקה"ת יש רק דין קריאה, ואין בהם בכלל דין שמיעה, ולפיכך דנה הסוגיא אם יש בהם דין שומע כעונה. ברם למסקנת הסוגיא אפי' במקומות שיש בהן דין קריאה לבד בלי חלות דין שמיעה, כגון הלל וקה"ת, חלה

ההלכה של שומע כעונה[143].

שם. תוס' ד"ה שמע. לרש"י שומע כעונה לקדיש ולקדושה באמצע תפלת שמ"ע אינו הפסק, ולפי התוס' מפסיק. אליבא דרש"י רק דבור מפסיק ובשומע כעונה אין דבור. אמנם לפי התוס' מכיון שמקיימים מצות קדושה בשמיעה, עצם קיום המצוה של קדושה חשוב הפסק. ונראה כי דין התוס' נאמר רק בתפלת שמ"ע שהיא עמידה לפני המלך ומשו"ה גם קיום מצוה באמצע התפלה מפסיק. אולם בשאר דברים - כגון הלל, ק"ש, קריאת המגילה וכדומה - רק דבור ממש מפסיק ולא קיום מצוה הבא ע"י שמיעה. דין ההפסק של תוס' נוהג בתפלת שמ"ע דוקא. לפי ביאור זה אם המתפלל יקיים מצוה בעת שמתפלל - ולא ידבר - לרש"י אין כאן הפסק ולפי התוס' יש הפסק.

שם. בא"ד - מ"מ עונה עדיף וכו'. מסתבר שדין זה נאמר בקדושה דוקא כי יש בה חיוב וקיום של וקרא זה אל זה ואמר - של ענייה. אבל בשאר דברים אין העונה מעולה משומע כעונה. והנה מצינו בקדוש שמטעם רוב עם הדרת מלך עדיף דין שומע כעונה שא' יוציא את הרבים משיאמר כל א' וא' קדוש בעצמו. בקדוש אין דין ענייה כבדבר שבקדושה. מאידך בקדיש ובקדושה ובכל דבר שבקדושה יש מעלה והדור לענות ממש כעניית המלאכים בשירתם ולא לצאת בשומע כעונה בלבד, והוא הדין בהלל.

שם. בגמ' - וכי יאשיהו קראן. בקריאת התורה יש מחלוקת בין הרא"ש ור"ת. ר"ת (עיין בתוס' ב"ב טו.) סובר כי הקורא בתורה מוציא את העולה מדין שומע כעונה. אמנם הרא"ש (עיין בב"י סי' קמ"א) סובר כי העולה לתורה צריך לקרות בעצמו (הגם בלחש) ואינו יוצא בקריאת הקורא. פשטות הגמרא דידן מורה כר"ת, שבקריאת התורה יש דין שומע כעונה.

אמנם נראה שכל המחלוקת בין הרא"ש ור"ת היא בנוגע לעולה לתורה, אבל לגבי הצבור לכ"ע אין דין שומע כעונה נוהג. ראייה לכך מדין המשנה שקטן עולה למנין שבעה - והנה קטן אינו בר חיובא ואינו יכול להוציא את שומעיו בדין שומע כעונה כי פסול הוא לתקוע בשופר או לקרוא את המגילה בצבור - ומ"ש קה"ת. ע"כ שהצבור יוצא בשמיעת קריאת התורה בלי דין שומע כעונה כלל[144].

ומעשה היה אצל הגר"מ זצ"ל שחזן בה"כ התרגז על הקהל ואחרי קה"ת הכה על השולחן והכריז לפני העם והעדה שבעת קה"ת התכוון שלא להוציאם בקריאתו ומשום כך

[143] לפ"ז צ"ע בדין קרא ולא השמיע לאזניו בקריאת המגילה, בהלל ובקה"ת. ועיין לקמן בשיעורים ובמעשה שהיה בבהכ"נ של הגר"מ זצ"ל.

[144] כן הוכיח בס' צמח צדק או"ח סי' ל"ה, והשווה ב"ח או"ח סי' ל"ט וק"מ וגבורת ארי ליומא סח:, ועי' בס' מקראי קדש למרן הרב צבי פסח פרנק זצוק"ל פורים ס"ז בדין קטן הקורא פרשת זכור ובספרו הר צבי (סי' ע"ב).

חייבים לקרוא מחדש. עמד הגר"מ זצ"ל במקום וקבע כי אעפ"כ כבר יצאו ידי קה"ת, כי בקריאת התורה אין זקוקים לדין שומע כעונה ויוצאים בשמיעה בלבד. והסביר שקה"ת שונה משופר וממגילה כי בהם תלויה המצוה במעשה התקיעה ובמעשה הקריאה והשומע יוצא דוקא בדין שומע כעונה שעל ידן הרי הוא כאילו תקע בעצמו או קרא את המגילה בעצמו. ברם בקה"ת אין חובתו של כל א' וא' לקרוא בתורה אלא לשמוע את דברי התורה הנקראת בצבור וגם בלי חלות דין שומע כעונה יוצאים השומעים את קריאת התורה בצבור. הקורא בתורה יצא מבהכ"נ חפוי ראש, אולם כל הקהל התפעל מפסקו הנכון של הגר"מ זצ"ל.

שם. רש"י ד"ה הוא אומר ברוך הבא. וז"ל מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות אם שמע וכיון לבו לשמוע אע"פ שלא ענה יצא עכ"ל. נראה שרש"י סובר כי רק מי שאינו בקי לקרוא ולענות יוצא בשומע כעונה. ולכאורה יפלא, הלא בקריאת המגילה מוציא הבקי גם את הבקי. וצ"ל כי שונה הלל ממגילה. במגילה המצוה היא קריאה לחוד, ושומע הרי הוא כעונה. אמנם בהלל המצוה כוללת ענייה להלל של הצבור בתורת וקרא זה אל זה ואמר. לפיכך מי שבקי לענות חייב לענות ואינו יוצא בשומע כעונה, ורק מי שאינו בקי לענות יוצא בשומע כעונה. ועיין ברמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג הלי"ד), ואפשר כי גם הוא סובר כרש"י, ותלוי לכאורה בגירסת הלח"מ וגרסאות אחרות, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה אמר. יתכן ליישב את הקושיא מקריאת פרשת החליצה באופן השונה מתירוצם של התוס'. בחליצה המצוה היא קריאה לחוד ולא איכפת לו לרבא אם קורא את מלת "לא" לחודיה ו"אבה" לחודיה, כי סוכ"ס יש מעשה קריאה נכונה ואין בחליצה דין של הבנת בני אדם ומשמעות הקריאה. אבל בהלל בקריאת "ברוך הבא בשם ה'", בהזכרת שם שמים, אם מפסיק ושוהה באמצע, המשמעות היא כאלו השם עומד לחוד וכאילו הוציא את השם לבטלה. וכן ביהא שמיה רבא אם שוהה לפני שאומר "מברך" משמע לשומעים כאילו אין כאן שבח לשם. משום כך הקפיד רבא לא להפסיק בהלל ובקדיש אע"פ שלא הקפיד בחליצה, כי בחליצה אין כאן אלא מצות קריאה פשוטה, משא"כ בהלל ובדבר שבקדושה. א"נ הקריאה בחליצה היא לפני ב"ד והדיינים מצרפים את המילים. אבל בהלל ובקדושה אין אף אחד כמו ב"ד המצרף את המילים, ולפיכך ההפסק אסור.

דף לט.

בגמ' - רבי כופל בה דברים. פירש"י שרבי כופל מאנה ה' והלאה דוקא. וקשה, מאחר שטעם שכופלים הוא משום שכל המזמור כפול מראשו עד אודך, למה אין רבי כופל מאודך כר' אלעזר בן פרטא. ונראה ליישב ע"פ הגמרא במגילה (יח:) אמרת מכאן ואילך אסור לספר בגבורות של מקום - מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלותיו. ומאותו הטעם אמרו במס' ברכות (לג:) שבתפלה אין להוסיף על "הגדול הגבור והנורא" - על ג' השבחים שהם מפי משה רבינו. לפיכך ס"ל לרבי שאסור להוסיף שבח לפסוקי ההלל המשבחים, ואין לכפול מאודך ואילך כי הם פסוקי שבח. רק מאנה ה' שהיא תחנה ובקשה יש לכפול ולהרבות בבקשות כמו שמשה רבינו הרבה בבקשות "ואתנפל לפני ה' ארבעים יום וארבעים לילה"[145].

שם. בגמ' - לברך יברך. נראה לבאר, שהברכה אחרי ההלל דומה לברכת ישתבח. אחרי ההלל לקב"ה מסיימים בברכה קצרה לקבוע שלא הספקנו לומר כל השירות התשבחות וההלל הראוים לאבינו שבשמים ית"ש.

בענין עובר לעשייתן

שם. בגמ' - אבל לפניו מצוה לברך. והגמרא מסיקה כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן ומאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי וכו'. צריכים להבין, הרי מימרא דשמואל שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן מובא בכמה מקומות בש"ס, ולמה דנה הגמ' במשמעות עובר דוקא כאן בקשר ליסודו של אביי שהברכה לפני הלל מצוה היא והחיוב עליה הוא משום שכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן.

והנה התוס' ד"ה עובר לעשייתן מביאים מחלוקת ר' יוחנן ורב הונא בירושלמי, דלר' יוחנן מברכים על המצוות עובר לעשייתן ולרב הונא בשעת עשייתן. צ"ע בהסבר המחלוקת - מדוע סובר רב הונא שאין לברך עובר לעשייתן, דלכאורה מסתבר טפי לברך עובר לעשייתן שעי"ז תחול הברכה על עשיית כל המצוה. ונראה, דהנה בברכת הנהנין כ"ע מודו דחייבים לברך לפני שנהנים, והטעם לכך הוא ע"פ הגמרא בברכות (לה.) שאסור ליהנות מעה"ז בלי ברכה וכל הנהנה בלא ברכה מעל. יוצא שבבה"נ הברכה מתירה את ההנאה, ולפיכך יש לברך לפני ההנאה. וניתן לדון בברכת המצות - האם גם במצוה יש איסור שהותר בברכה, או שהברכה חלה כדין שבח על המצוה אבל אין בה דין מתיר.

[145] והא דכופלים מאנה עד הסוף ואע"פ שכופלים גם פסוקים של שבח, כי מאנה עד הסוף חשוב פרק שלם באמירת ההלל כי באנה מתחילות בקשות ומכיון שהתחילו לכפול מאנה גומרים כל הפרק עד סופו בכפל.

מסתבר כי בזה פליגי ר' יוחנן ור' הונא בירושלמי. לר' יוחנן דומה ברכת המצות לברכת הנהנין - כי הברכה מתירה את המצוה למי שעושה אותה, לפיכך מברכין ברכת מצוה עובר לעשייתן. ברם לרב הונא ברכת מצוה היא ברכת שבח בלבד, משום כך אין קפידא לברך אותה לפני המצוה, ויכולים לברך אותה גם בשעת מעשה המצוה. הוכחה לביאור זה יש ברמב"ם פ"א מברכות (הל"ב - ג') וז"ל, ומדברי סופרים לברך על כל מאכל תחלה ואח"כ יהנה ממנו כו' וכל הנהנה בלא ברכה מעל כו' וכשם שמברכים על ההנייה כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה עכ"ל. הרמב"ם משוה ברכות המצות עם ברכות הנהנין, ומשמע מלשונו שגם בברכות המצות יש דין מתיר כמו בברכות הנהנין. **ע"פ** יסוד זה יש להסביר גם את המשך סוגיתנו. וזה הביאור, בקשר לדברי המשנה שהברכה אחרי ההלל הוא מנהג, מוכיח אביי שדין הברכה לפני הלל אינו מנהג - אלא מצוה. הוא מסתייע מדברי שמואל, שכל המצוות מברכין עליהן עובר לעשייתן, ועובר הוא לשון לפני המעשה. טעמו של שמואל הוא משום שברכת המצוה היא מדין מתיר. ע"כ אומר אביי, שאין הברכה מנהג בעלמא אלא מצוה היא. אילו היתה ברכת שבח בעלמא יתכן שאין הברכה מצוה רק מנהג. אולם מפסקו של שמואל מוכח שהברכה היא מצוה, כי ברכה זו חלה להתיר, ולפיכך הוי' מצוה, ואינה מנהג בעלמא כברכה שלאחרי ההלל. ומשו"ה באה הסוגיא כאן להוכיח במובן עובר שהוא לפני המעשה כי עי"ז נוכיח הדין דאביי דהברכה לפני ההלל הוי' מצוה ולא מנהג סתם, דמכיון שמברכין אותה דוקא לפני הלל כשמואל אינה ברכת שבח בעלמא אלא חלות מתיר, ומתיר הוא דין מצוה ואינו מנהג בעלמא. ברכת שבח אפשר לברך בשעת ההלל וניתן לומר שחיובה הוא רק מטעם מנהג - ודומה למנהג ברכת השבח דאחרי הלל. ברם ברכה הבאה להתיר חייבין לברכה דוקא לפני הלל כדי להתיר אמירת ההלל מתחילתה.

שם. תוס' ד"ה אבל כו' ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו ומפרש בגמרא לאתויי ריחני הוה מצי למימר לאתויי הלל ומגילה במקום שנהגו שלא לברך אחריהן כו'. **ונראה** שהשמטת הלל ומגילה מתבארת ע"י החלוק בין הברכה על ריחני לבין הברכות על הלל ומגילה. הברכות על הנאות, בין מלפניהן ובין מלאחריהן, ברכות השבח על ההנאה הן ומאותו דין ברכה. ואע"פ שהברכה הראשונה לפני ההנאה באה להתיר, מ"מ עיקר חלות דינה הוא דין ברכת השבח, ובכך שוה היא לברכה שלאחר ההנאה דגם היא חלה מדין שבח והודאה על ההנאה. יוצא שעיקר חלות הדין דשתי הברכות שווה בזו ובזו. על זה מובא בגמ' שהמשנה באה לרבות ריחני שמברכים לפני ההנאה ולא לאחריה. מאידך בהלל ובמגילה הברכות מלפניהן ברכות המצוה הן והברכות

דלאחריהן ברכות השבח הן. חלות הדין דברכת המצוה לפניה אינה שוה לחלות הדין דברכת השבח וההודאה אחריה. ברכת מצוה הוי' חלות על המצוה, יש שייכות בין המצוה ובין הברכה. על ידה נעשה קיום המצוה יותר מהודר ומעולה. אולם הברכה שאחר המצוה אינה חלה על המצוה אלא היא שבח והודאה סתם. הרי יש כאן שני דיני ברכות שונים. לפי"ז י"ל שמשום כך פירשה הגמרא שכוונת המשנה לריחני ולא להלל ומגילה.

והנה, הירושלמי (ברכות, פרק קמא) מפרש שברכת יהללוך אינה מתחילה בברוך כי היא סמוכה לברכה שלפני ההלל. ויש להעיר, מכיון שהברכה שלפני הלל ברכת המצוה היא ויהללוך היא ברכת השבח והן שתי חלות דיני ברכות שונים למה נחשבות סמוכות אחת לחברתה. ולכאורה י"ל כי הדין של סמוכה לחברתה תלוי בזה שהברכות מסודרות זו אחר זו אע"פ שהן שני קיומים שונים. ברם תירוץ זה אינו נכון, כי ברכת הטוב והמטיב שבבה"ז אינה נחשבת כסמוכה לבונה ירושלים כיון שהיא ברכת שבח אחרת ואינה מעיקר קיום המצוה דברהמ"ז. הרי שדין סמוכה לחברתה תלוי בחלות קיום אחת - כברכות ק"ש ותפלה - ואין לברכת הטוב והמטיב אותו קיום המצוה דברהמ"ז שיש לג' הברכות הראשונות. לפי"ז עדיין יש להבין הדין דסמוכה לחברתה בברכת יהללוך שלאחר ההלל אליבא דהירושלמי, דלכאורה הברכות לפני הלל ולאחריה מהוות שני קיומים שונים, וצ"ע.[146]

שם. בא"ד - דפי' ר"ת דאין מברכין לשמור חוקיו אלא אתפילין לחודייהו ודוקא כשמסלקן משום לילה וכמ"ד לילה לאו זמן תפילין הוא עכ"ל.

כתב הרמב"ם (פ"ד מתפילין הלי"א) וז"ל מי שהניח תפילין קודם שתשקע החמה וחשכה עליו אפי' הן עליו כל הלילה מותר ואין מורין דבר זה לרבים אלא מלמדין את הכל שלא יניחו תפילין עליהן בלילה אלא יחלצו אותן משתשקע החמה וכל המניח תפילין לכתחילה אחר שתשקע החמה עובר בלאו שנא' ושמרת את החקה הזאת גו' מימים ימימה עכ"ל. מבואר בדבריו שהנחת תפילין בלילה אסורה בלאו. לפי"ז למה מברכים על חליצת תפילין, הרי אין מברכים ברכה על לאו ואיסורים. ונראה, כי בסילוק התפילין לפני הלילה מלבד שעי"ז אינו עובר באיסור לאו הוא גם מקיים עשה דשמירת תפילין. וז"ל הרמב"ם (פ"ד מתפילין הלי"ד): חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפי' רגע אחד שקדושתן גדולה מקדושת הציץ וכו'. משמוש

[146] ולפי"ז צ"ע בדברי המחבר (או"ח סי' ק"י ס"ו) שיש לסמוך תפלת הדרך לברכה אחרת בעלמא, שהרי סכו"ס יש כאן שתי ברכות שונות לגמרי בעיקר חלותן ואין א' סמוכה לחברתה.

תפילין מהוה חלק משמירת תפילין. ועיין לקמן בתוס' (מו.) ד"ה דכל האומרים כי על משמוש התפילין מברכים את ברכת לשמור חוקיו, וז"ל ומסתברא דמברכין לשמור חוקיו כמו דמברכין לשמור בתר דמסלקין תפלתו עכ"ל. הרי התוס' מדמים סלוק תפילין לפני הלילה ומשמוש תפילין דשניהם מהווים קיום עשה של "ושמרת את החקה הזאת" של שמירת תפילין.

שונה הנחת תפילין בלילה מבשבת ויו"ט. במניח בלילה פוסק הרמב"ם שעובר בלאו של שמירה. אבל בשבת ויו"ט אין הרמב"ם (פ"ד מתפילין הל"י) מזכיר הלאו של שמירה אלא העשה של והיה לאות ושבת ויו"ט הן עצמן אות. נראה כי שבת ויו"ט הם זמני פטור אבל הנחת תפילין בלילה מהווה איסור של בטול שמירת התפילין ולפיכך עובר בלאו. דין השמירה חל בנוגע ללילה, דיש איסור מטעם שמירה להניחן בלילה, ויש קיום מצות שמירה לחלצן בעבור הלילה. מאידך בשבת וביו"ט יש פטור תפילין. אין איסור שמירה להניח תפילין בשבת ויו"ט ואין קיום מצות שמירה לחלצן בעבור שבת ויו"ט.

והנה איתא לקמן (מב.) קטן היודע לנענע חייב בלולב להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין וכו'. ולכאורה תמוה מאחר שחיוב החנוך מתחיל בזמן שהקטן יכול לעשות את גוף המצוה כבלולב ובציצית, למה בתפילין תלוי הזמן דוקא בשמירת התפילין. הרי בע"כ מוכרח ששמירת תפילין מהווה קיום בעצם מצות התפילין. מי שאינו יודע לשמור תפילין אינו עובר באיסור בלבד אלא גם חסרה לו במצות התפילן עצמה כי שמירת התפילין מהווה קיום במצות הנחת תפילין בעצמן. משום כך רק קטן שיכול לשמור את התפילין נחשב לבר חנוך במצות תפילין.

ונראה שזה יסודה של ברכת על מצות תפילין - אשר להרבה ראשונים יש ברכת על מצות תפילין נוספת לברכת להניח בכל אנפי (עיין בסוגיות במנחות ובראשונים), ולכאורה יפלא, למה יברך פעמיים על מצוה אחת. וניתן לומר שברכת להניח היא ברכת מצוה פשוטה על מעשה ההנחה. אולם ברכת "על מצות תפילין" שייכת לקדושת התפילין ולמשמעותן לגברא שלובש תפילין בראשו כמו שכותב הרמב"ם בסוף הל' תפילין (פ"ד הלכ"ה): קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים וכו'. יוצא כי ברכת על מצות תפילין וברכת לשמר חוקיו דומות, כי שתיהן שייכות לקדושת התפילין ולא למעשה המצוה הפשוטה של הנחה.

ב

שם. תוס' ד"ה עובר. רבו השיטות בתוס' מתי לברך ברכת נטילת הלולב. אחת מהן היא

לקחת את כל המינים בכוונה שלא לצאת בהם עד שמברך. לכאורה דרך הלקיחה הזאת היא המובחרת, כי בין הברכה למצוה לא יחסר מעשה כלל אלא כוונה לצאת בלבד. צריכים לבאר למה שאר השיטות בתוס' חלקו על השיטה הזאת. ואכן גם מנהג רוב בנ"י הוא לא לעשות כשיטה הזאת - אלא להפוך את האתרוג לפני הברכה. (ומנהג הגר"ח והגר"מ זצ"ל הוא כשיטה השני' בתוס' - לקחת ג' המינים בלבד ביד ולברך, ואח"כ לקחת את האתרוג כדרך גדילתו.)

ונראה בביאורו, דיש לעיין בדין עובר לעשייתן - אם הדין מחייב שהברכה תהיה לפני מעשה המצוה או לפני קיום המצוה. ומסתבר שבכך פליגי שאר השיטות על השיטה הנ"ל. לפי שאר השיטות בתוס' מברך לפני מעשה מצוה (או לקיחת כולם, או לקיחת הרביעי, או הפיכת האתרוג). ברם לפי השיטה שלוקח בכוונה שלא לצאת ואז מברך - הרי מעשה המצוה נסתיים קודם הברכה. הברכה היא לפני קיום המצוה המתקיימת בכוונה לצאת, ולשיטה זו ברכה לפני קיום המצוה חשובה עובר לעשייתן. אמנם לשיטות האחרות יש לברך הברכה דוקא לפני מעשה המצוה, ואם לוקח בכוונה שלא לצאת הרי עושה מעשה מצוה לפני הברכה. הטעם לזה הוא מפני שכוונה לא לצאת מונע את קיום המצוה ולא את מעשה המצוה, כי הלקיחה חשובה מעשה מצוה. ראיה לכך מהסוגיא דמוצא תפילין בשבת בערובין (צו.) דאיתא התם כי למ"ד מצוות צריכות כוונה יכול להניח התפילין בכוונה שלא לצאת ואינו עובר בבל תוסיף. ברם למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה יש איסור בל תוסיף. ולכאורה למה עובר בבל תוסיף, יתכוון בפירוש שלא לצאת ולא יעבור בבל תוסיף, כי בכוונה מפורשת שלא לצאת לכ"ע אין קיום מצוה - כמפורש כאן בתוס'.

ותירצו בעל ספר הליכות אליהו[147] והגר"ח זצ"ל כי שונה דין הכוונה שלא לצאת למ"ד מצוות צריכות כוונה מלמ"ד מצות אינן צריכות כוונה. למ"ד מצוות צריכות כוונה הכוונה מהווה חלק מעצם חלות המצוה, ובלי כוונה לצאת אין מעשיו מעשה מצוה כלל. משום כך הלובש תפילין בשבת בכוונה שלא לצאת אינו עובר בבל תוסיף דאינו מעשה מצוה כלל. מאידך למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, כשהוא מתכוון שלא לצאת - הגם שאינו יוצא את ידי קיום המצוה, מכל מקום יש חלות מעשה מצוה ועובר בבל תוסיף. בל תוסיף אינו תלוי בקיום המצוה אלא במעשה המצוה, והמוסיף במעשה המצוה עובר בב"ת. יוצא מזה דלמ"ד מצוות צריכות כוונה מי שיטול לולב בכוונה שלא לצאת ויברך לפני שיתכוין לצאת הרי הוא מברך לפני מעשה המצוה כדין. אולם למ"ד

[147] להגאון רבי אליהו פיינשטיין זצ"ל - זקנו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל ויבל"ח מו"ר שליט"א.

מצוות אינן צריכות כוונה - מי שלוקח את המינים בכוונה שלא לצאת - כבר השלים מעשה המצוה, כי כוונתו שלא לצאת עיכבה רק את חלות קיום המצוה. לפיכך המניח תפילין נוספים בכוונה שלא לצאת עובר בב"ת דיש הוספה במעשה המצוה. ולכן לדעה זו אם מברך אחרי לקיחה - שבעשייתה כוון שלא לצאת, הרי הוא מברך אחרי מעשה המצוה, ולא עובר לעשייתן. משום כך אין לקחת הלולב בכוונה שלא לצאת בו ואח"כ לברך ולכוון לצאת בו. ברכה באופן זה היא אחרי מעשה המצוה דלקיחה ולא לפניה. מסקנת הדברים - המחלוקת בין השיטות בברכת לולב היא: האם חייבים לברך את הברכה דוקא לפני מעשה המצוה או דלמא יש לברך לפני קיום המצוה בלבד.

ג

ברם המחלוקת ניתנה לפרש באופן אחר. יש לדון במצות לקיחת הלולב האם זקוק למעשה לקיחה ממש או"ד מתקיימת המצוה בתפיסת המינים ביד בלי פעולת לקיחה. וי"ל דבזה פליגי שיטות התוס' לפי הדעה דלוקחים הלולב בכוונה שלא לצאת ומברכים בכוונה לצאת, אין דין מעשה לקיחה במצות לולב אלא שמקיימין המצוה בתפיסת היד. נמצא מברך עובר לעשייתן, דהא כשמברך ומכוון לצאת מקיים המצוה אחרי הברכה בתפיסת היד ולא בלקיחה הראשונה וזהו משום שאין דין מעשה ופעולה במצות הלולב. השיטות החולקות דעתם דיש דין פעולת מעשה לקיחה במצות הלולב ומשום כן סוברות דצריך לעשות מעשה לקיחה אחרי הברכה ולא לפני הברכה כדי שהברכה תהי' עובר לעשייתן, דהיינו לפני פעולת מעשה הלקיחה. ולפי"ז לכ"ע מברכים לפני מעשה המצוה ולא לפני קיום המצוה גרידא, אלא דפליגי מהו מעשה המצוה דלולב - תפיסה ביד בלי מעשה לקיחה אחר או"ד יש דין מעשה לקיחה ממש וצריך לעשות מעשה לקיחה ממש אחרי הברכה (הפיכת האתרוג או לקיחת האתרוג מהשולחן וכדומה.) יוצא דלכ"ע מברכים דוקא על מעשה מצוה ולא על קיום מצוה גרידא[148].

ד

עוד י"ל, דגם לשיטה שיש לכוון שלא לצאת עד שמברך יש צורך בפעולת לקיחה ממש, אך סוברת שמעשה לקיחה ניתן להעשות אחרי הברכה ע"י הגבהת המינים שבידו. אפי' כשלקחם כבר מהשולחן ואחזם בידו לפני הברכה עדיין שייך מעשה לקיחה אחרי

[148] עיין בשדי חמד שהאריך במי שהחזיק את הלולב בידו לפני עלות השחר ולא הוציאו מידיו עד אחר זמן קיום המצוה אם יוצא ידי חובתו.

הברכה בעושה מעשה הגבהה, והברכה שהוא מברך לפני מעשה ההגבהה היא עובר לעשייתן. השיטות החולקות סוברות דאין הגבהה זו חשובה מעשה לקיחה, דלקיחה היא לקיחת המינים כדרך גדילתן לתוך ידו, אבל אין חלות שם מעשה לקיחה בהגבהת מינים שהוא כבר אוחזם מלפני כן, ובכך לא תהיה הברכה עובר לעשייתן. (בנוגע לדין יד בגירושין יש דיון בפוסקים אם זה נחשב תפיסת יד האשה או הגבהה בידה. מסתבר שבגט הוא דין תפיסה ולא הגבהה. מאידך בלולב כיון דכתיב בה לקיחה אין התפיסה מועילה ורק פעולת מעשה לקיחה, ואפשר לומר דזוהי הגבהה.)

ה

שם. בא"ד - א"נ משום דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע דמה"ט נמי מברכין אנטילת ידים אחר נטילה דלא גמר מצותו עד אחר ניגוב כו' דאסור לאכול בלא ניגוב ידים וכו'. נראה דלפי שיטה זו אין חובה לברך לפני מעשה המצוה אלא לפני שגומרים את קיום המצוה, וגם אחרי הלקיחה מברכים על הנענועים ואחרי הנטילה מברכים על הניגוב, כלומר, הברכה חלה על קיום המצוה. ונראה שלשיטה זו אין איסור לעשות מצוה בלי ברכה, ולא כרמב"ם (עיין לעיל), שהרי עושים מצות הלקיחה ואח"כ מברכים על הקיום שבנענועים. לפי"ז שונה ברכת המצוות מברכת הנהנין. בברכות הנהנין קיים איסור ליהנות לפני שמברכים, משא"כ בברכת המצות אין איסור לעשות את מעשה המצוה בלי ברכה. ברכת המצוה אינה חלות מתיר, רק ברכת שבח על המצוה בניגוד לברכת הנהנין דהוי' מתיר וחייבין לברכה דוקא לפני שאוכלים.

אמנם לפי הדעה הזאת אין הנענועים מצוה בעלמא אלא הם מהווים חלק מעיקר קיום מצות ולקחתם עצמה ומשום כך מברכים לפני הנענועים (ועיין לעיל בשעורים). אך לפי"ז צ"ע למה מברכים אחר הנטילה לפני ניגוב ידים, הלא מפירש"י במס' סוטה (ד:) משמע שהדין שאין לאכול לחם לפני ניגוב אינו דין בטהרת ונטילת הידים אלא דין צדדי הוא שלא לאכול לחם מאוס ובזוי ממי הנטילה, ומאחר שאין הניגוב חלק ממצות נטילת הידים עצמה מהראוי שתהיה הברכה לפני הנטילה. ואכן כן פסק הרמב"ם (פי"א מברכות הל"ג) לברך על נטילת ידים דוקא לפני הנטילה - כי סובר שנגוב הידים אינו חלק ממצות נטילת הידים גופא. ראייה לכך, כשהרמב"ם (בפ"ו מברכות הל"ד) מגדיר את מצות נטילת הידים בתחילה אינו מביא את חובת הנגוב, ורק בהלכה האחרונה שבפרק (שם הל"כ) מזכיר את האיסור לאכול בידים רטובות. הרי שלרמב"ם אין נגוב הידים חלק ממצות הנטילה, כי מצות הנטילה היא דין טהרת הידים, והראייה כי גם

טבילת ידים במקוה מועלת, ושם פועלים המים לבדם ולא הנגוב. דין הנגוב חיוב אחר הוא ובודאי אין בו ברכה לרמב"ם, ושלא כדעת התוס' כאן.

נראה כי קיים עוד נ"מ בין התוס' והרמב"ם - אם הידים מתנגבות אחרי הנטילה מעצמן בלי מעשה נגוב, כי לדעת הרמב"ם ורש"י מאחר שהידים נגובות ליכא איסור אכילת לחם רטוב ומאוס. אולם לפי התוס' שהנגוב מהווה חלק מעצם מצות הנטילה, י"ל כי דוקא מעשה נגוב מועיל ולא נגוב הבא ממילא.

ברם יתכן כי גם רש"י ס"ל כדעת התוס' לברך אחרי הנטילה לפני הנגוב (שלא כפסק הרמב"ם) אבל לא מטעמם. ניתן לומר שלרש"י אין ברכת הנטילה חלה על מעשה המצוה אלא על חלות טהרת הידים. ואכן שיטת בה"ג ורש"י שמברכים אחרי טבילה במקוה (פי"א מברכות בהג"מ אות א'), כי לא תיקנו ברכת הטבילה על מעשה המצוה ועל מעשה הטבילה, אלא על חלות הטבילה והטהרה, ולפיכך מברכים דוקא אחרי הטבילה על חלות הטהרה. והוא הדין בנידון נטילת ידים י"ל שהברכה הותקנה על חלות טהרת הידים ועל כן מברכים דוקא אחרי הנטילה. אבל לא מטעם התוס' שהברכה חלה על מעשה הנגוב[149].

בדומה לכך, לפי שיטה אחת (עי' רא"ש פ"ק דכתובות סי"ב) מברכים ברכת אירוסין דוקא אחרי מעשה האירוסין כי איננה ברכת המצוה אלא ברכת שבח על חלות האירוסין. וכן ברכת השחיטה אינה ברכת המצוה אלא ברכת שבח על חלות השחיטה. וברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו לפי התוס' היא על חלות המילה ולא על מעשה מצות המילה ואכמ"ל, והבקי ימצא את הראיות במקומן.

ו)

שם. בא"ד - וצ"ל ע"כ הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך ועוד כו' מנהגן של אנשי ירושלים וכו'. לפי בעלי התוס' מנהג אנשי ירושלים הוא דין בעצם מצות לולב של ולקחתם ואינו חביבות מצוה בעלמא. והא דאיתא בגמרא לקמן (מא:) "מאי קמ"ל להודיעך כמה היו זריזין במצות", מפרשים התוס' - זריזין במצות לולב עצמה. ומשום כך עדיין נחשב מעשה הראוי לברכת לולב. ויש לציין שהרמב"ם (פ"ז מלולב הלכ"ד) מביא את המנהג של אנשי ירושלים אע"פ שאינו מזכיר שאר מנהגי ירושלים, וכנראה שהוא מסכים לתוס' שמנהגם מהווה מצות לולב דאורייתא ואינו רק חיבת מצוות בעלמא. גם מהתוס' לקמן (מה: ד"ה אחד) וז"ל, אבל לולב אין עיקר מצותו אלא

[149] עיין בספר בית הלוי חלק ב' סימן י"ד.

פעם א' ביום עכ"ל, משמע שבלקיחת הלולב יותר מפעם א' יש הדור מצוה ומנהג אנשי ירושלים הוא מצות לולב עצמה מהודרת יותר.

ז

שם. בא"ד - בירושלמי דברכות כו' נתעטף בה אומר אקב"ו להתעטף בציצית והיינו טעמא לפי שהמצוה מושכת כל זמן שהוא מעוטף ועומד וכו'. ר"ל כי בציצית יש שני קיומים: א) מעשה העטיפה; ב) שהגברא לובש ציצית ועטוף בטלית, ומברך כל זמן הקיום כשהוא לובש הטלית. וכן בלולב יש: א) קיום נטילה; ב) קיום נענועים, ומברך כ"ז שהוא מקיים עדיין קיום הנענועים, כלומר שמברך על גמר קיום המצוה ולא על מעשה המצוה בלבד.

שם. בא"ד - ומ"מ לא לגמרי דמי ללולב דהתם מברך על נטילת לולב ומשנטל עברה כבר עיקר המצוה עכ"ל. הדברים צריכים ביאור. ונראה דר"ל כי להיות לבוש בציצית מהווה עיקר המצוה דטלית, אבל הנענועים אינם עיקר המצוה ורק כהדור מצוה הם ואין מברכים על הדור מצוה. לדעה זו בתוס' הנענועים אינם חלק מקיום המצוה דולקחתם אלא הם מצוה בעלמא של אז ירננו עצי היער ולפיכך אין מברכים עליהם. יוצא דדעה זו היא בניגוד לשיטה דנענועים הם חלק מעיקר מצות דלולב.

וניתן לפרש את ההו"א בדברי התוס' שלא כנ"ל. הנה יפלא על דעה זו, איך מברכים על קיום המצוה - הלא מסתבר שאין לברך אלא על מעשה המצוה. ונ"ל שמצינו שהלובש כלאים לוקה כמה פעמים עבור כל התראה והתראה אם שוהה לבוש בהם ואינו פושטם. ולכאורה יקשה, כיון דליכא מעשה למה ילקה על כל התראה והתראה הרי לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. וע"כ שמעשה הלבישה הראשון מצטרף לשהיותיו שתחשבנה ליש בהן מעשה. ויתכן שה"ה בציצית, שכ"ז שלובשן מצטרף למעשה העטיפה הראשון ומברך מפני שע"י הצרוף קיימת חלות מעשה מצוה לברך עליו, ודומה לכך בלולב, ודחו התוס' סברא זו כי אין הדין ההוא בכלאים נוהג בברכות המצוות דציצית ולולב. בציצית מברך הוא על הקיום שהוא מעוטף בטלית מצוייצת וזה עיקר קיום המצוה דמברכים על קיום מצוה, משא"כ בלולב שאינו מקיים עיקר מצות הלקיחה ע"י הנענועים אלא הדור מצוה.

עוד אפשר לומר שלפי התוס' ליכא שום מצוה של מעשה עטיפה. בטלית מצוייצת המצוה היא רק שיהא מעוטף ולובש ציצית, והואיל ואין בכלל מעשה מצוה של עטיפה, אין חיוב לברך דוקא קודם העטיפה. מאידך בלולב מעשה נטילתו מהווה חיוב מצוה

ויש להקפיד לברך קודם הנטילה דהיא מעשה המצוה. ראייה לכך מדעת הפוסקים (רמ"א או"ח סי' י"ח ס"ג) שמי שהניח תפילין בלילה ממשמש בהן כשמגיע יום ומברך, אבל בהתעטף בטלית בלילה אין צורך למשמש בה ביום לברך, ומאי שנא, ונראה שהם סוברים שבתפילין ממשמש כדי שתהא הברכה עובר למעשה המצוה של הנחה, אבל בציצית אין העיטוף מעשה מצוה. המצוה אינה אלא שיהא לבוש ומעוטף בציצית וא"כ אין קפידא כלל שיברך עובר לעטיפת הציצית שאין בה מעשה מצוה. (ועיין בתוס' יבמות (צ:) ד"ה כולהו ולעיל אות א' א)

והנה בנוגע לנוסח הברכה כתב הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות הלט"ו) וז"ל: נטל את הלולב מברך על נטילת לולב שכיון שהגביהו יצא ידי חובתו אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד, וז"ל: הנה לדבריו אם שכח בעטיפת ציצית או בהנחת תפילין ולא בירך תחלה כשיזכור ויברך מברך על עטיפת ציצית ועל הנחת תפילין ואינו כן שהרי מצותו כל היום לפניו אבל נטילת לולב כיון שהגביהו נפטר ממנו כל היום עכ"ל. ויש להבין את יסוד פלוגתתם. לכאורה בזה פליגי, שלראב"ד בתפילין וציצית מברך בלמ"ד כי מברך על קיום המצוה - שהוא מעוטף בציצית כל היום. מאידך אליבא דרמב"ם מברך בעל כי הברכה מתייחסת למעשה המצוה ומכיון שהמעשה עבר מברך בעל. אולם מהרמב"ם (שם הל"ה) משמע שבתפילין וציצית מסכים עם הראב"ד שאינו מברך על אלא להניח ולהתעטף בכל אופן. אך לפ"ז תקשה על הרמב"ם קושית הראב"ד דמ"ש ציצית ותפילין משאר מצוות התורה. וי"ל כי הוא סובר שעצם מעשה הנחת התפילין הראשון ומעשה עטיפת הטלית נמשכים ע"פ דין כ"ז שהוא לבוש בטלית ותפילין כמו בכלאים, ומשום כך מברך להניח ולהתעטף כי עדיין נחשב עובר לעשייתן - ברם נטילת הלולב הראשונה פסקה ע"פ דין ולפיכך מברך על נטילת לולב.

בגמ' - מבליע ליה דמי אתרוג. ז"ל רש"י: ימכור לולב ביוקר עד שיתן לו אתרוג במתנה עכ"ל. לרש"י אין הבלעה אלא עצה שיתן את האתרוג דשביעית במתנת חנם ולא יפסיד משום דמוכר הלולב ביוקר. אולם הרמב"ם כותב (פ"ח משמיטה הלי"א) וז"ל - ואם לא נתן לו מבליע לו דמי אתרוג בדמי לולב עכ"ל. לרמב"ם יש כאן הלכה מחודשת - שאם מוכרים האתרוג עם הלולב ביחד אין חלות דין דמי שביעית נוהגת כי הדמים ניתנים בעד כולם בהבלעה וליכא חפצא של דמי שביעית; המקח אינו מיוחד לחפצא של שביעית ומשו"ה אינו נכלל בדין מקח שביעית. ובכך דומה דינה של שביעית לדין

שכר שבת שכשמבליעים אין חלות איסור דשכר שבת, וכן בדמי שביעית.[150] הבלעה אליבא דהרמב"ם מהוה הלכת היתר בדין תפיסת דמים בשביעית, ואינה עצה טובה בעלמא כרש"י.

שם. תוס' ד"ה שאין. דברי רש"י צ"ע, דאם חוששים שמא לא יבער ע"ה את הדמים בשביעית, היה לו להביא כמקור את הפסוק של בעור, "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה גו' ולכל החיה אשר בארצך, כלה לחיה מן השדה כלה לך מן הבית", ולא את הדרשה של "לאכלה ולא לסחורה", אשר ממנה אנו למדים את האיסור לסחור בפירות של שביעית. ונראה כי רש"י סובר שהפסוק של כלה לחיה מן השדה קאי על מצות הבעור דוקא בפירות שביעית, אבל דין הבעור בדמי שביעית נלמד מהפסוק של "לאכלה ולא לסחורה". ברם אכתי תקשה לרש"י קושית התוס' - למה חושש רש"י לאיסור הביעור בלבד ואינו מעלה חשש שמא יעבור ע"ה על איסורים אחרים.

לפיכך נ"ל שלשם כך נקט רש"י האיסור של "לאכלה ולא לסחורה" כי איסור זה חל בעצם מעשה המכירה לע"ה. ע"ה לוקח את דמי השביעית בשעת המכירה בכוונה להצניעם לאחר שביעית ולאחר זמן בעורם. ומשום כך כבר בשעת המכירה עצמה עוברים באיסור הסחורה. אולם בשאר איסורי השביעית המובאים בתוס' אפי' קיים חשש בשעת המקח שבסופו של דבר יעבור עליהם העם הארץ מ"מ בעת המכירה אין עבירה. איסור המקח לרש"י נגזר בשעתו דוקא כשבעת המכירה לע"ה כבר עובר באיסור הסחורה שברצונו להצניע את דמי המקח עד אחרי שעת הבעור. ונראה שב"לפני עור" יש שתי הלכות - יש איסור לפני עור כשא' מכשיל את השני בנוגע למעשיו העתידים, ואיסור לפני עור יותר חמור כשא' מכשיל את השני בשעת מעשה החטא. דלפני עור בנוגע לאיסורים בעתיד איסור לעצמו הוא, ברם לפני עור בעבירה בשעתה מהווה השתתפות בעצם החטא. לרש"י בלקיחה מע"ה ישנו האופן השני של "לפני עור", כי ע"ה בשעת המכירה עובר מיד באיסור לאכלה ולא לסחורה שהרי בשעת המקח אין בדעתו לקיים את מצות בעור דמי השביעית. משום כך עצם המכירה לו בשעתה נחשבת איסור לפני עור באופן היותר חמור, ומי שמוכר לע"ה משתתף בעצם החטא של ע"ה. וידועה שיטת הרמב"ם (פ"י מכלאים הלל"א ופ"ג מאבל הל"ה) שהמלביש את חבירו כלאים או המטמא את הכהן לוקה כי המלביש והמטמא משתתפים בעבירה עצמה. ונראה שדומה לכך היא שיטת רש"י כאן בלפני עור, כי גם המוכר נתקל בעצם איסור השביעית של ע"ה. והנה כתבו התוס' ד"ה מעות שחז"ל קנסו את הלוקח לחלל את

[150] ואע"פ שהיתר ההבלעה בשביעית מדאורייתא הוא ובשכר שבת הוא מדרבנן.

הדמים של ע"ה. ונראה, דאליבא דרש"י שהלוקח משתתף ממש באיסור השביעית של ע"ה בעת המכירה הקנס מסתבר, ברם לפי פירוש התוס' שהלוקח עובר על איסור לפני עור בעלמא משום שע"ה יעבור בעתיד בשאר איסורי שביעית - ק"ק למה קנסו את הלוקח מיד בחיוב חלול, ודו"ק.

שם. איסור מסירת דמי שביעית לע"ה: שיטת הרמב"ם. ז"ל הרמב"ם (פ"ח משמיטה הל"י) כשם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית או לשמרן כך אסור ליקח מעם הארץ לפי שאין מוסרין דמי שביעית לע"ה ואפילו כל שהוא שמא לא יאכל אותן בקדושת שביעית עכ"ל. מהרמב"ם נראה שהאיסור למסור דמי שביעית לע"ה אינו מטעם לפני עור כפירש"י ותוס', אלא שיש בכך איסור חלול של קדושת דמי שביעית. והרי זה דומה לאיסורי סחורה הנוהגים בפירות שביעית עצמם שאסור לחלל את קדושת הפירות ולבטל אותם מקיום מצותם וקדושתם. הוא הדין כשמוסרים דמי שביעית למי שאינו זהיר בשביעית ובקדושתה יש בכך איסור של חלול קדושת השביעית שעל הדמים, ואליבא דהרמב"ם הוא איסור דאורייתא מדין הלכות שביעית ולא מטעם לפני עור.[151]

שם. תוס' ד"ה וליתב כו' ולא יהא לוקט וכשמוכר בשוק הוא הלוקט עצמו אסור דללקט לאכלה אמר רחמנא ולא ללקט לסחורה דהיינו למכור וכו'. דעה זו טעונה ביאור. ונראה, דס"ל דאיסור הסחורה דין בלקיטת פירות השביעית, ודין הוא ב"והשביעית תשמטנה ונטשתה" "ולא תקצר". יש ללקט ולקצר את פירות השביעית מן התורה דוקא לאכילה ולא לסחורה, ולקיטה לשם סחורה אסור, והואיל ועיקר האיסור הוא בלקיטה, רק אם הלוקט עצמו עושה סחורה אסור דמעשה סחורה של איש אחר אינו מצטרף ללקיטה שלו.

שם. בא"ד - ואפשר הקונה מחבירו כדי להרויח ולמכור ביוקר היינו נמי סחורה וכו'. לדעה זו יש חילול קדושת פירות השביעית כשנושאים ונותנים בהם לשם הרווחת ממון והאיסור אינו דוקא בלקיטה. ויש לחקור לפי מסקנת התוס' דאסור לקנות ולמכור - האם מהווים איסור א' דסחורה בלבד או"ד יש בכך שני איסורי מיוחדים: א' של סחורה בעלמא, וא' של לקיטה לשם סחורה.

והנה מהתוס' ע"ז (סב. ד"ה נמצא) שכתבו וז"ל, אומר רבינו יצחק דהסחורה שהיא אסורה בפירות שביעית היינו לקנות הרבה ביחד להוליך ממקום הזול למקום היוקר כו' אבל אם הוא לוקט למכור על יד לקנות בו דבר אכילה אין דבר זו סחורה וכו', משמע איפכא, דרק בקונה ומוכר יש איסור סחורה ולא בלוקט ע"מ למכור, דהביאור הוא כי

[151] וכן מדוייק ברדב"ז (שם).

הסחורה להרויח הוי' סחורה והיינו דוקא אם קונה בזול ומוכר ביוקר דאז הריוח ניכר ומקרי' סחורה. אולם בלוקט ומוכר - אין הריוח ניכר ומסוים - דהא לקט ולא קנה - ולפיכך אינו נקרא סחורה.

שם. תוס' ד"ה מעות כו' פלוגתא היא בשמעתא דצנועין כו' ולמאן דאסר קשה מה מועיל כאן, ע"כ. צ"ע, דגם לצנועין קשה, דע"כ לא אמרו הצנועין אלא שאדם יכול לחלל פירות שאינם ברשותו, ברם שלו הם, אבל כאן מעות השביעית אינם אפי' שלו. אמנם רש"י (ד"ה ואם מסר) מפרש דאיירי במסר מעות השביעית לע"ה בשגגה. לפי"ז היה המקח בטעות והמעות של החבר הן אלא שנמצאים ברשות ע"ה. יוצא שמדובר כאן באופן בשוה בדיוק לאופן דשמעתא דצנועים, דהדבר הוא שלו אבל אינו ברשותו.

שם. בא"ד - וי"ל דהכא קנסא בעלמא הוא וכו'. לולא תירוצם של התוס' היה נראה לומר ששביעית שונה ממע"ש. בשביעית יש דין תפיסת דמים אבל במע"ש אין דין תפיסת דמים - רק פדיון. בפדיון מע"ש זקוקים לחלות רשות בעלים משום דפדיון הוא חלות קנין כסף, דילפינן קנין כסף מונתן הכסף וקם לו דכתוב בפדיון, וקנין כסף צריך בעלות, ומשו"ה אין פדיון של אדם אחר מועיל שלא מדעת הבעלים. ברם תפיסת דמים בשביעית יתכן שתחול גם בלי זכות ורשות בעלים. וכן מצינו בע"ז שהיא תופסת דמיה אע"פ שאסורה בהנאה ואין בע"ז חלות רשות של ממון. הרי שתפיסת דמים אינה תלויה ברשות בעלים. לפיכך ניתן לומר שהחבר יכול לתפוס את פירותיו בקדושה כנגד קדושת דמי השביעית הנמצאים ביד ע"ה שאין תפיסת קדושת דמי שביעית תלוי' בבעלים[152] וברשותם[153]. ויוצא מכך שדין זה הוא דין מדאורייתא ואינו קנס דרבנן בלבד, דמדין תפיסת דמים יש לחבר לתפוס פירותיו בקדושת דמי השביעית.

דף לט:

תוס' ד"ה בד"א. שיטת הר"ת היא שפירות משומרים בשביעית אסורים באכילה. יש לדון בדין זה: האם חלות איסור אכילה הוא או חלות איסור אחר. והנה לר"ת המקור לאיסור המשומר הוא הפסוק את ענבי נזירך לא תבצר. משמעות הפסוק שהבצירה נאסרה ולא האכילה, ועוד מפסוק זה נלמד איסור הבצירה כדרכה במופקרין שצריכים לשנות בבצירתם, ולכאורה אינו שייך לאיסור אכילה. משום כך מסתבר שאין איסור

[152] תפיסת קדושת הדמים על הפירות תעשה דרך חלול מפני שאין החבר מתפיס את הקדושה דרך מקח. דין דרך החילול בשביעית אינו מדין פדיון אלא מדין תפיסת דמים. עיין לקמן בשעורים.

[153] וצ"ע לפי"ז מהו דינם של דמי השביעית ביד ע"ה לאחר שהחבר תופס את קדושתם על פירותיו, דהא דין דשביעית הוא שהפרי השני יוצא לחולין ושהפרי השלישי מתקדש, ולפי"ז המעות ביד ע"ה תהיינה חולין שלא מדעתו של ע"ה.

המשומר אליבא דר"ת חלות איסור אכילה כבמאכלות אסורות אלא שקיים במשומר איסור של חלול קדושת פירות שביעית שלא כמצוותם. דהנה, פירות שביעית קדושים ועומדים למצוותם - לאכלה ולא לסחורה וכו'. אם הבעל הפקיר את הפירות וקיים בהם את מצות "תשמטנה ונטשתה" קיום ההפקר מקדשם לאכילה כמצוותם. אולם פירות משומרים לדעת ר"ת עומדים באיסורם כי נתקדשו בחלות קדושת שביעית כשגדלו מבלי שיוקדשו לאכילה ע"י הפקר הבעל כמצות השביעית. ולכן מי שאוכלם עובר באיסור כלוי פירות שביעית שלא כמצוותם - בדומה למי שנהנה הנאה של כלוי שלא כמצוות פירות שביעית מופקרים. קדושת פירות שביעית הניתנת לאכילה חלה ע"י הפקר בעל השדה. על פירות שלא הופקרו והיו משומרים בשדה חלה קדושת פירות שביעית בלי קיום מצות ניתן לאכלה אלא לאיסור. במשומר ליכא היתר באיסור הקדושה דשביעית כי מצות ההפקר היא המקדשת את פירות השביעית למצותם להיות נאכלים, ואיסור האכילה לר"ת אינו אלא איסור כלוי פירות שביעית שלא כמצוותם והוא איסור חלול קדושת שביעית שלא כמצותה. ובזה ניחא מדוע לא הוזכרה בפסוק לשון אכילה, כי האיסור לאכול משומר הוא איסור לחלל קדושת שביעית שלא כמצותה ודומה לבצירה שלא כמצוותם.

היוצא מכך שאין לר"ת חלות שם איסור אכילה על הפירות אלא דין איסור כלוי פירות שביעית שלא כמצוותן. ונראה שיש כאן נ"מ בנוגע לאתרוג המשומר בשביעית. אם חל על האתרוג חלות שם איסור אכילה, האתרוג פסול הוא לנטילה כי אין בו היתר אכילה. אולם אם אין עליו חלות שם איסור אכילה אלא איסור הנאה של כלוי שלא כמצותו יתכן שיהיה כשר למצות נטילה כמו אתרוג של ע"ז. אתרוג של ע"ז כשר לנטילה דאין עליו חלות שם איסור אכילה אלא חלות שם אסה"נ בלבד, ודוקא איסור אכילה פוסל אתרוג ולא אסה"נ. הוא הדין בפירות שביעית משומרים, שאינם אסורים בתורת איסור אכילה אלא נאסרים מטעם איסור שביעית שלא נתקדשו לאכילה וחלות האיסור היא כלוי חפצא דשביעית שלא כמצותו. איסור כזה אינו פוסל אתרוג לנטילה למ"ד דבעינן היתר אכילה, שהרי אין בכך חלות שם איסור אכילה. (ועיין בענין יש בו היתר אכילה (לה.), ובמחלוקת בין רש"י ורמב"ם אם הוא דין בלכם או בשם פרי, ולכאורה החלוק הזה מתקבל לגבי חלות שם הפרי, ואכמ"ל. סברא זו נוגעת למעשה באתרוגי א"י שביעית ספק משומרים, דלפי"ז הם כשרים אפי' לדעת ר"ת.)

הרז"ה והראב"ד על הרי"ף חולקים אם קיים איסור משומר בפירות שביעית משומרים ע"י נכרי. הרז"ה אוסרם והראב"ד מתירם. ובביאור המחלוקת נ"ל שלרז"ה המציאות

של שמירה אוסרת, כי פירות משומרים בכל אופן נתקדשו באיסורי שביעית כלר"ת ומופקעים מהקיומים של אכילה בשביעית. אליבא דהראב"ד רק שמירה באיסור מונעת מצות אכילת הפירות, אבל שמירת נכרי הואיל ואינה אסורה אין היא מפקיעה את מצוות החפצא והקדוש למצות אכילה.

וניתן לומר שלראב"ד איסור הפירות המשומרים אינו חלות איסור שחל בחפצא אלא דין המוטל על הגברא - והוא שהנהנה מפירות משומרים הרי הוא כאילו בעצמו שמרם למפרע ועובר באיסור תשמטנה ונטשתה. וכל זה שייך כשהשמירה הראשונה היתה שמירת ישראל שהיא אסורה אבל לא שמירת נכרי המותרת.

שם. בא"ד - ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בת"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים אבל ע"י שנוי שרי ע"כ. לפי התו"כ יסוד איסור הבצירה הוא שבצירה כדרכה מוסיפה על החטא של שמירה והופכתה מאיסור עשה ונטשתה ללאו "לא תבצר". ברם אין בבצירת פירות משומרים איסור מלאכה כבשבת אלא חלות איסור מאיסורי השמירה, שבהפקר אין איסור בצירה כלל. ראייה לכך מדין המובא בתוס' "מכאן אתה אומר אין דורכים ענבים בגת אבל דורך הוא בעריבה", אילו היתה הבצירה במשומר איסור בצירה סתם ואיסור מלאכה בשדה למה תיאסר דריכת ענבים בגת - הרי אינה קצירה ומלאכת קרקע כלל, ומהתוס' נראה דהוי איסור מן התורה. ע"כ שלתוס' אין איסור הבצירה חלות לעצמו, אלא עיקר האיסור הוא שאם בוצר ודורך כדרכו עובר הוא על איסור השמירה של תשמטנה ונטשתה משום שנוהג כמנהג בעלים.

וקרוב לומר שלפי התו"כ אם עובר על איסור בצירה חל עליו איסור אכילה. עיקר האיסור הוא בצירה, שבוצר את הפירות ומשמר לעצמו. ואם בצר כדרכו אסור לאכול הפירות דבזה שאוכל מן הבצירה כדרכה משלים את תכלית הבצירה ומהוה גמר איסור הבצירה. יוצא שאין זה איסור מאכלות אסורות אלא הוספת איסור באיסור הבצירה והשמירה. לפי"ז יתכן כנ"ל שאפי' לר"ת עיקר חלות האיסור הוא בצירת המשומר, כשבוצר הפירות לעצמו, ואם אוכלם אח"כ הריהו מוסיף בחטא של שמירה ובצירה לעצמו. אלא שלר"ת, בניגוד לתו"כ, אפי' בצירה בשנוי אסורה. עכ"ז אין לר"ת חפצא דאיסור אכילה כלל רק איסור בצירה ושמירה לעצמו כי ע"י אכילה מוסיף על החטא של בצירה ושמירה לעצמו. ובכך מיושבת בפשטות הערת התוס' על ר"ת משמירת העומר בשביעית, למה לא יפסל העומר מטעם משקה ישראל דמשומר אסור באכילה[154], וי"ל דאין משומר לר"ת

[154] עיין בתוס' הרא"ש ומהר"ם מלובלין.

איסור חפצא דאכילה כלל אלא הוא דין באיסור דבצירה ושמירה ומהוה איסור גברא, ולפיכך ליכא פסול משקה ישראל שנוהג דוקא בחפצא של איסורי אכילה.

והנה כבר הצענו פירוש אחר בדעת ר"ת, והיינו דאיסור המשומר הוא חלות קדושת פירות שביעית בלי היתר וניתן למצות אכילה. על פירוש זה מוכיח הדמיון בסוף התוס' בין משומר לספיחין. הרי שגם ספיחין אסורין כחפצא של קדושת שביעית בלי קיום ניתן למצות אכילה. ובכן גם לפי"ז יתכן שאין המשומר פסול משום משקה ישראל, כי רק חלות איסור אכילה בחפצא פוסל מטעם משקה ישראל ולא איסור של קדושת שביעית שאינו ניתן למצות אכילה - ומסולקת קושית התוס' על ר"ת משומרי העומר בשביעית.

כ"ז אליבא דהתו"כ ור"ת, ברם לפי הרמב"ם (פ"ד משמיטה הלט"ו) בצירה כדרכה אסורה אפי' בהפקר, כי הוא סובר שבצירה מהוה איסור מלאכה לעצמו כמו בשבת.

שם. תוס' ד"ה ולשביעית כו' ונראה לפרש דהא דאזלינן בירק בתר לקיטה היינו בשלא נגמר גידולם בששית אבל נגמר גידולם בששית שרו וכו'. והרמב"ם (פ"א ממע"ש הל"ד) חולק ודעתו דאזלינן בתר הלקיטה ממש ולא בתר גמר הגידול. והנה, לתוס' הסוברים דגמר הגידול הוא המחייב אם נלקט לפני שנגמר הגידול במציאות אזלינן בתר הלקיטה. הביאור לכך הוא שבאופן זה נחשבת שעת הלקיטה לשעת גמר הגידול כי אז נפסק הגידול. ואמנם גם הרמב"ם שחולק על התוס' סובר ששעת הלקיטה נחשבת לשעת גמר הגידול כי עצם המחייב הוא גמר הגידול, דאילו היתה הלקיטה עצמה מחייבת קדושת השביעית - הלא שביעית לכאורה חלה דוקא במחובר, דהרי הקרקע היא המקדשת את הפירות, והאיך מתקדשים הפירות אחרי שנתלשו ונלקטו מן הקרקע. וע"כ מוכח שנתקדשו הפירות ברגע לפני שנלקטו, ושעה זו חשובה גמר הגידול. ואפי' בנגמר הגידול במציאות זמן רב קודם הלקיטה מ"מ אותו הרגע האחרון נחשב ע"פ דין שעת גמר הגידול, והקרקע היא המקדשת בשעת גמר הגידול. מאידך אליבא דתוס' אין הלקיטה קובעת הגידול כשכבר פסק הגידול במציאות לפני כן, דבאופן זה אזלינן בתר גמר הגידול במציאות, ברם כשנלקט לפני גמר הגידול במציאות שעת הלקיטה היא שעת גמר הגידול. יוצא שבין לתוס' ובין לרמב"ם המקדש הוא גמר הגידול אלא שחולקים בהגדרת שעת גמר הגידול, ודו"ק.

דף מ.

שיטת הרמב"ם באתרוג. שיטת הרמב"ם (פ"א ממעשר שני הל"ד - ו) היא שבאתרוג הולכים בתר לקיטה בין למעשר ובין לשביעית. בד"א לחייבו במע"ש או במעשר עני

דהולכים לפי שנת הלקיטה, ברם באתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית פוסק הרמב"ם שחייבת בתו"מ דאין שעת הלקיטה דשביעית פוטרת את האתרוג מחיוב הפרשה, עיין בפסקיו.

שם. רש"י ד"ה שהנאתו וביעורו שוה כו' ומהך דרשא נמי ילפינן שאין שביעית נוהג אלא בפרי העומד להנאות הללו דה"נ מידרש קרא והיתה שבת הארץ נוהגת במה שלכם לאכלה שהנאתו דומה לאכילה עכ"ל. משמעות פירש"י שיש כאן שני דינים נפרדים: א) איסור להשתמש בפירות שביעית להנאות הבאות אחרי ביעורן: ב) אין קדושה חלה על דברים שעיקר תשמישם הוא לאחר ביעורם. ברם מפשטות הסוגיא נראה שיש לפנינו דין א', דמאחר שאסור להשתמש בפירות שביעית באופן שאין הנאתן וביעורן שוה ממילא לא חלה קדושת שביעית על דברים שאין הנאתם וביעורן שוה. ולכאורה כן מסתבר - שהרי עיקר קדושת שביעית חלה דוקא למצותה והיא כשהנאתו וביעורו שוה. סמך לכך ברמב"ם (פ"ג ממע"ש הלי"א) וז"ל: מעשר אוכל דבר שדרכו לאכול ושותה דבר שדרכו לשתות כו' ואין מחייבין אותו לאכול פת שעיפשה ושמן שנסרח אלא כיון שנפסל מאוכל אדם פקעה קדושה ממנו עכ"ל. סברת הרמב"ם היא שמכיון שנפסל מאכילת אדם נתבטל קיום הניתן שלו לאכילה ומש"ה פקעה קדושתו. ה"ה כאן, מאחרי שהעצים אין להם ניתן וקיום מצוה כהלכת שביעית לא נתקדשו כלל, ודברי רש"י צ"ע.

שם. שיטת הרמב"ם במצות פירות שביעית ובעצים. שיטת הרמב"ם בפ"ה משמיטה זקוקה לעיון, כי בהל"א כותב הרמב"ם שפירות שביעית ניתנו לאכילה, לשתיה, לסיכה, להדלקת הנר ולצביעה, משמע ותו לא. עכ"ז הוא פוסק בהל"י שמיני כבוסים ניתנו לכביסה שנא' לכם לכל צרכיכם, ועיין שם בכ"מ (שם הל"י), ויש גם צורך לבאר למה מחלקם לשתי הלכות נפרדות. ונראה שלדעת הרמב"ם שונים מאכלי אדם ביסוד דינם משאר גדולי שביעית. במאכלי אדם החפצא של הפירות ניתנו לאכילה, לשתיה, לסיכה וכו'. ה' תשמישים הללו מהווים קיום מצוה בעצם קדושת הפירות. מאידך בשאר דברים - כבמיני כובסים - אין הכביסה חשובה קיום מצוה בחפצא אלא היתר הוא באיסורי השביעית החלים במיני הכבוסים. בכך מוסבר שנוי הלשון בין הל"א להל"י וגם למה חילקן הרמב"ם לשתי הלכות. לפי"ז יוצא שאיסור שביעית לשנות את החפצא מתשמיש לתשמיש (הל"ב) אינו חל במיני כבוסים, כי האיסור לשנות מתשמישו המיוחד לו לתשמיש אחר הוא דין בקיום מצותו של החפצא - דאין לשנות את הפרי ממצותו. זה שייך רק בה' התשמישים המהווים קיום מצוה בעצם חפצא של השביעית. אולם כביסה, הואיל ואינה קיום מצוה במצות החפצא של שביעית והיא היתר בלבד, ולפיכך

אין במיני כבוסים האיסור לשנות מתשמישו המיוחד לו לתשמיש אחר. וביסוד חלוק זה פסק הרמב"ם מיושב[155], שקיימים שני דינים בפירות שביעית, דין של לאכלה ודין שני של לכם לכל צרכיכם, ואין דין דלכם שוה לדין דלאכלה, דדין דלאכלה מהוה קיום מצוה בחפצא של השביעית ואין לשנותו לשאר צרכים ודין לכל צרכיכם מהוה היתר ולא ניתן למצוה.

דף מ:

סוגית תפיסת דמי שביעית. איתא בגמרא שלפי ר"א אין שביעית מתחללת אלא דרך מקח. ואליבא דר' יוחנן היא מתחללת בין דרך מקח ובין דרך חלול. ביציאה לחולין יש הבדל בין פרי ראשון שאינו יוצא לחולין לפרי שני התופס את דמיו ויוצא לחולין. לפי הלשון הראשון של רב אשי חולקים ר"א ור"י בפרי ראשון אבל בפרי שני לכ"ע מתחלל בין דרך מקח ובין דרך חלול. מסקנת רב אשי היא שהמחלוקת בין ר"א ור"י קיימת בפרי שני אבל בפרי ראשון ד"ה דרך מקח אין דרך חלול לא. בהקדש לכ"ע יש תפיסת דמים ויציאה לחולין בין דרך מקח ובין דרך חלול בין בפרי ראשון ובין בפרי שני. והדברים זקוקים ביאור.

א

נראה שההבדל בין הקדש לשביעית בדין פרי ראשון שהקדש יוצא לחולין ולא שביעית הוא משום שהקדש חל בקדושת פה משא"כ קדושת שביעית שחלה מאליה, וקדושה הבאה מאליה אינה מתחללת מהפרי הראשון לעולם. החלוק בין פרי ראשון לבין פרי שני הוא בכך שקדושת פרי ראשון דשביעית חלה מאליה מן השמים, וקדושת פרי שני חלה ע"י מעשה אדם. משום כך בהקדש דהוי דבר הנדור שוה פרי ראשון לפרי שני, דהא קדושת פרי ראשון דהקדש מתהוה ע"י מעשה נודר ולא חלה מאליה מן השמים. מאותו הטעם ראויה קדושת פרי ראשון דההקדש לצאת לחולין בדומה לפרי שני. עוד יתכן לומר שבפדיון דברים קדושים יש שתי הלכות - דין קנין ודין תפיסת דמים. בהקדש חל הפדיון מטעם קנין ע"פ גזה"כ ונתן הכסף וקם לו (עיין ברש"י בקדושין כו. ד"ה דבר) ולפיכך גם פרי ראשון דהקדש יוצא לחולין. אולם בשביעית אין החלול חל מדין קנין אלא שהוא חלות מדין תפיסת דמים, עיין לקמן.

[155] ולפי"ז יתכן נ"מ גם בנוגע לאיסור אבוד פירות שביעית, דכשיש קיום מצוה בחפצא יש איסור אבוד דבכך מבטל הניתן למצותו, משא"כ בכבוסים כיון דאין בהם ניתן לקיום מצוה, אין בהם איסור אבוד, ויל"ע בזה.

לפי מסקנת רב אשי המחלוקת היא בפרי שני אבל בפרי ראשון לכ"ע דרך מקח אין דרך חלול לא. יש לבאר את יסוד הדברים. ונראה שדעתו היא שדרך חלול שייך כשהדבר הקדוש יוצא לחולין. פדיון דרך חלול הוא לחלל זה תחת זה; הדבר הראשון יוצא לחולין והשני קדוש במקומו. ברם פרי ראשון דשביעית אינו יוצא לחולין. משום כך אין לחללו כי פדיון דרך חלול אינו שייך בלי יציאה לחולין.

ברם לפי"ז צריכים ליישב לשון ראשון דרב אשי, דלל"ק ס"ל ששיטת ר' יוחנן היא דגם פרי ראשון דשביעית ניתן לפדיון דרך חלול. והוא תמוה מאחר שהפרי אינו יוצא לחולין איך שייך בו פדיון דרך חלול. ונ"ל, שדין פדיון שביעית דרך חלול אינו חלות חלול אלא מעשה חלול בלבד. בשביעית עיקר החלות היא חלות תפיסת דמים. ללשון ראשון דר"א סובר ר"י שבשביעית מעשה חלול תופס דמים ולגבי תפיסת דמים אין צורך לחלות חלול אלא למעשה חלול בלבד. ראיה לכך מע"ז שתופסת דמיה הגם שלפי כמה שיטות מכירת ע"ז אינה חלה, ולכאורה קשה האיך נתפסו דמי המקח באיסור ע"ז. חזינן שתפיסת דמים בע"ז אינה תלויה בחלות מכירה אלא במעשה מכירה בלבד. ה"ה בשביעית, מעשה החלול בפרי ראשון דשביעית תופס את הפרי השני באיסורי שביעית אע"פ שהפרי הראשון נשאר קדוש. גם דרך חלול וגם דרך מקח חלים בשביעית מטעם תפיסת דמים כמו בע"ז, ולא מדין חלות פדיון וחלול. בהקדש יש חלות חלול ופדיון דזה נכנס בקדושה וזה יוצא. בשביעית יש דין תפיסת דמים ולא חלות דין חלול ממש אלא מעשה חלול בלבד.

יש להבין שיטת ר"א לפי מסקנת רב אשי ששביעית מתחללת דוקא דרך מקח. מאחר שפרי שני יוצא לחולין, א"כ למה אין בו דין פדיון בדרך חלול כבהקדש. ונראה שדעתו היא שהקדש שאני שנחשב לבעלים. פדיון הקדש בדרך חלול חל מדין קנין מהקדש. משא"כ בשביעית, אין בקדושת שביעית חלות בעלות. בשביעית א"א לקנות את הפירות מהקדש דאין להקדש בעלות בשביעית. דוקא קנין הדיוט בלבד מועיל בשביעית וזהו דרך מקח. חלות הפדיון בדרך חלול בהקדש היא מטעם קנין מהקדש, ואינו שייך בשביעית כי שביעית אינה ברשות בעלות הקדש, ואין שייך בה קנין מהקדש. משום כן אין בשביעית פדיון דרך חלול. ברם דרך מקח דהוי קנין הדיוט מהדיוט שייך בשביעית, ולפיכך שביעית תופסת דמים דרך מקח דוקא ולא דרך חלול, משא"כ הקדש. מאידך להקדש יש חלות בעלות ממש ויש חלות רשות הקדש על הדבר, ומשו"ה חל הפדיון בהקדש דרך חלול דהוא מטעם קנין מהקדש עצמו.

עוד יתכן לומר, דהנה ע"ז תופסת דמיה כמו שביעית, והואיל ובע"ז אין קדושה, ע"כ שדין תפיסת דמים שבה אינו מטעם קדושה אלא מטעם אסה"נ שבה. ויש לדון בשביעית - האם תפיסת דמיה היא מטעם קדושתה או מטעם איסורה. ונראה דאליבא דר"א היא מטעם איסורי השביעית ולא מטעם קדושת השביעית, ובכך דומה שביעית לע"ז. דין פדיון דרך חלול חל דוקא בדבר קדוש ממש כמו הקדש שבו חל הפדיון מטעם קדושת הדבר, כי דרך חלול הוא חלות דין דזה נכנס תחת זה בקדושה ומדין חלול קדושת החפצא. מאידך שביעית וע"ז אין בהן דין פדיון מטעם קדושתן דזה נכנס תחת זה, אלא דין תפיסת דמים מטעם חלות איסוריהן. משום כך אין בהן דין פדיון דרך חלול, אלא דין תפיסת דמים דרך מקח, כי דרך חלול חל מטעם דזה נכנס וזה יוצא בקדושה - וזהו בהקדש ממש ולא בע"ז ובשביעית. כ"ז אליבא דר"א. ברם לפי ר"י מתחללת שביעית מדין קדושתה ודומה היא להקדש ולא לע"ז דאין בה קדושה. לפיכך סובר ר"י שיש פדיון שביעית בפרי שני בדרך חלול כיון שהוא דין חלול בדבר קדוש דזה נכנס וזה יוצא בקדושה. בסיכום: לר"י חל דין תפיסת דמים בשביעית מטעם קדושת השביעית, ולפי ר"א חל דין תפיסת דמים בשביעית מטעם איסורי השביעית. משום כך לר"א אין לחלל שביעית דרך חלול. דרך חלול שייך דוקא בחלול קדושה דזה נכנס וזה יוצא בקדושה ושביעית תופסת דמיה מטעם איסורין ולא מטעם קדושה, ואין חלול שייך באיסורים.

והנה איתא בסוגיא שלפי ר"א כשם שהקדש תופס את דמיו כן שביעית תופסת דמיה. וצ"ע, דלכאורה דין הקדש הוא מטעם חלול קדושה ולא מטעם תפיסת איסורים, ושביעית החלות היא מטעם תפיסת איסורים, ואיך השוה ר"א שביעית לקדש. וביאר הגר"מ זצ"ל כי מזה מוכח שגם בהקדש קיים דין תפיסת דמים באיסורים כמו בשביעית ובע"ז בלי חלות חלול הקדושה. והיה אומר שבכך מובן היסוד של הפדיון בפסולי המוקדשין והרי שם נשארת חלות ההקדש על בהמת בעלת המום ועכ"ז נתפסים דמי הפדיון בקדושה. דין זה הוא מטעם תפיסת הדמים באיסורי קדש, ואינו מטעם חלול הקדש דזה נכנס לקדושה וזה יוצא/[156]. והוסיף שנ"מ אליבא דריה"ג שסובר קדשים קלים ממון בעלים הם, כשנמכרים הק"ק הגם שהם נשארים בקדושתם נתפסים הדמים בקדושה. וכן מדוייק לשון הרמב"ם (פ"ד ממעילה הל"ח) וז"ל: המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום ודין תורה שיחזרו המעות חולין כמו שהיו עכ"ל. מדיוק לשון הרמב"ם מוכח שסובר שאילו היתה מכירת השלמים קיימת היה צריך להיות הדין שהמעות יתפסו בקדושה, והלא קדושת השלמים לא הופקעה על ידי המכירה כי הבהמה רק עוברת

[156] צ"ע לפי"ז למה מתחללים פסה"מ גם דרך חלול ולאו דוקא דרך מקח כשביעית אליבא דר"א.

מרשות ראובן לרשות שמעון אבל עדיין בקדושתה קיימא, וא"כ למה יקדשו דמי המקח. על כרחך שיש דין תפיסת דמים בהקדש כמו בשביעית וע"ז ולא רק פדיון כשזה נכנס בקדושה וזה יוצא מקדושה.

שם. תוס' ד"ה על כו' וי"ל דהכא מיירי ע"מ להעלותו ולאוכלו בירושלים וכו'. ר"ל, דבמע"ש יש שתי הלכות: 1) פדיון כסף הנלמד מהפסוק של וצרת הכסף בידך, וזה מהוה חלות קנין דשייך רק בכסף; 2) חלול על פירות הנלמד מפסוק "ונתת גו' בכל אשר תאוה נפשך", והוא מהוה חלק ממצות אכילה בירושלים. זה אינו דין קנין אלא הקדושה עוברת מכסף לפירות במצות ההבאה ואכילה. לתוס' מותר לחלל על פירות חוץ מירושלים ע"מ להעלותם ולאוכלם שם כי יש כאן דין חלול ע"פ מצות הבאת מקום ואכילה בירושלים.

שם. שיטת הרמב"ם בפדיון וחלול מע"ש. הרמב"ם (פ"ד ממע"ש הל"א - ה') פוסק (שלא כראב"ד) שיש חלול פירות על פירות בברכה. נראה כי לרמב"ם חלול פירות על פירות אינו דין קנין. רק בפדיון כסף עם צורה חל שם מעשה קנין, אבל פירות על פירות מועיל מדין מצות הבאת מקום ומצות אכילה, ומהוה חלות שם חלול לשם קיום מצות מע"ש. משום כך קובע הוא ברכה לעצמו "אקב"ו על חילול מע"ש". מאידך בדמים על דמים (הל"ה) משמע מהרמב"ם שאין ברכה, ומסתבר שהוא משום שאין בחליפי דמים בדמים קיום מצוה בהבאת מקום ואכילה, אלא מעשה חליפין בעלמא, ולפיכך אין מברכים. בפירות על מעות מברכים מפני שיש כאן חלות שם מעשה פדיון מהקרא ד"וצרת הכסף בידך", במעות על מעות יש חליפין של דמים בעלמא. אין בכך חלות שם פדיון כמו פירות על מעות או חלות שם חלול כדאיתא בפירות על פירות.

שם. רש"י ד"ה שמא כו' ונמצא משהה מעשרותיו והתורה אמרה שנה שנה ואכלת ואם שהה ראשונה ושניה חייב בשלישית לבער כל מעשרותיו בסוף שנה שלישית מן הבית ולהתוודות וגבי שביעית נהנה מהן להתעשר והתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה אלא להפקיר ולבער בשביעית עד שלא תכלה לחיה מן השדה הוא זמן ביעור לפירות ולדמיהן עכ"ל.

בפירש"י כאן יש ג' חידושים: א) דיש איסור לקנות דבר שלא יתבער בשביעית, והקונה דבר שלא יתבער בשביעית עובר על איסור של סחורה, כי קניית כל דבר שישאר אחר זמן הביעור הוא האיסור של סחורה, יוצא מכך שהקונה חלוק בשביעית עובר על איסור סחורה (ולא חל האיסור על המוכר בלבד שהוא משתכר בשביעית אלא גם על הקונה) משום דישאר אחר זמן הביעור.

ב) שיטת רש"י שיש מצוה לאכול מעשרות באותה שנה כדכתיב שנה שנה ואכלת. כמו"כ כתוב לגבי בכור "ולפני ד' אלקיך תאכלנו שנה בשנה" שמצוה לאכול בכור תוך שנתו (עי' בכורות כו.). עלינו לבאר את יסוד ההשוואה ביניהם במצוה זו.

לשם ביאור הענין עיין ברמב"ם (פ"א ממע"ש הלי"ד) וז"ל: מע"ש הואיל וטעון הבאת מקום אין מביאין אותו מחו"ל כבכור בהמה לפיכך לא חייבו להפריש מע"ש בסוריה עכ"ל. וצ"ע בשייכות בין מע"ש לבכור בסוריה. ועיין בתמורה (כא) דבכור אף שהוא קדוש בין בארץ ובין בחו"ל מ"מ אין מעלין אותו מחו"ל ולומדים דינו ממע"ש דאינו נוהג בחו"ל. וצ"ע, דמע"ש הוא מצוה התלוי' בארץ ואינו נוהג בחו"ל - והשייכות לבכור לכאורה תמוהה.

וביאר הגר"ח זצ"ל (עיין בספרו על הרמב"ם) דבמע"ש יש ב' הלכות: א) דחובת קרקע הוא ותלויה בקדושת א"י כמו תרומה: ב) יש חובת הבאת מקום לירושלים כמו בקרבן, וחו"ל מופקע מקיום הבאת מקום, ולפיכך מצד דין הבאת המקום שוה בכור למע"ש ואין לבכור בחו"ל קדושה שלמה דאין בו מצות הבאה לירושלים.

יוצא מכך שמע"ש אינו נוהג בחו"ל משני טעמים, חסרה קדושת הארץ לחייב מע"ש וגם חסרה מצות הבאת מקום. ונ"מ לגבי נטע רבעי בחו"ל. דהנה התוס' ברפ"ו מברכות העלו שנטע רבעי נוהג בחו"ל, דכשם שהערלה נוהגת בחו"ל כן יש חיוב נטע רבעי. אולם הרמב"ם כ' (פ"י ממאכ"א הלט"ו) וז"ל יראה לי שאין נט"ר נוהג בחוצה לארץ עכ"ל. דעת הרמב"ם שהגם דנט"ר אינה מצוה התלויה בארץ כמו דערלה אינה תלויה בארץ, אבל כשם שמע"ש אינו נוהג בחו"ל משום שאין שם דין הבאת מקום, כן נט"ר שדומה בדין הבאת מקום למע"ש אינו נוהג בחו"ל, ואין להשוות נטע רבעי לערלה שאין בה דין הבאת מקום. ובכך מיושב גם פסק הרמב"ם בנוגע לסוריה, כי אע"פ שבכל המצוות התלויות בארץ קיים חיוב גם בסוריה מדין כיבוש יחיד, שהקונה בית בסוריה כקונה בפרוארי ירושלים, עכ"ז אין חיוב מע"ש בסוריה הואיל וחסרה לסוריה הקדושה המיוחדת של דין הבאת מקום.

לפי הנ"ל ניחא מה ששנה מע"ש לבכור לגבי דין שנה בשנה, כי מצות אכילת הבכור תוך שנתו היא דין בהבאת מקום של בכור וה"ה בפירות מע"ש חייבים להביאם ולאוכלם שנה בשנה.

ג) רש"י כתב כאן ששעת הביעור דמע"ש היא בשנה השלישית, ולכאורה נמצאות סתירות ברש"י בנוגע לזמן זה. עיין בפירש"י לדברים י"ד פכ"ח, ששם כתב ששנת

הביעור היא השלישית. אבל בפירש"י לדברים כ"ו פי"ב כתוב ששנת הביעור היא ברביעית בחג הפסח. (ועיין ג"כ ברש"י במס' סנהדרין (יא) ובמשניות דמס' מע"ש.)
והנה הרמב"ם (פי"א ממע"ש הל"ח) כתב וז"ל: כיצד הוא עושה אם נשאר אצלו תרומה כו' נותנה לכהן מעש"ר נותנו ללוי כו' מע"ש כו' ה"ז מבערן ומשליך לים עכ"ל. במעש"ר הביעור הוא מצות הנתינה, במע"ש חייבים לבער מן העולם כחמץ בפסח. ונראה שזו כוונת רש"י שלמע"ש יש ב' דיני ביעור - ביעור בשלישית וביעור ברביעית. בשנה השלישית חייבים להביאו לירושלים ולאוכלו שם דלא נאסר בהנאה, אולם ברביעית יש מצות ביעור מן העולם. וניתן לומר שבוודוי מעשר מתוודין על שתי מצוות אלו - בערתי הקדש מן הבית, היינו הביעור דכלוי בשנה הרביעית, לא עברתי ממצותיך, היינו הביעור דקיום מצוה להביאו ולאוכלו בירושלים תוך שלש שנים.
ביחס למצות ביעור בשביעית נחלקו הרמב"ם והרמב"ן. כתב הרמב"ם (פ"ז משמיטה הל"ג) וז"ל: ואם לא מצא אוכלין בשעת הביעור שורף באש או משליך לים המלח ומאבדן לכל דבר שמאבד עכ"ל. והקשה עליו הרמב"ן דלא מצינו פירות שביעית מן הנשרפין והנקברין, וכן קשה באמת על פירות של מע"ש בשנה ד', וכבר הקשה המנ"ח למה לא מנו פירות שביעית בין הנשרפין והנקברין בסוף מס' תמורה. ויתכן דהנשרפין והנקברין בסוף מס' תמורה היינו מדין איסורי הנאה שלהם שמחייב באיבוד ושרפה, משא"כ מע"ש ופירות שביעית שאין החיוב משום אסה"נ שלהם כמו שיש בחמץ, ערלה, כלאי הכרם וע"ז, רק קדושתם שהיתה מחייבת באכילה מחייבת עכשיו אבוד ושרפה, והחיוב הוא מצד קדושת הפירות ולא מצד איסור הנאה ולכן אינן נמנים במס' תמורה דלא מקריין נקברים ונשרפים. ואולי קיים נ"מ לגבי כתותי מיכתת שיעוריה דחל דוקא בנשרפים מטעם דין אסה"נ ולא בפירות החייבים בביעור מטעם קדושה.

דף מא.

משנה - בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד עכ"ל. עיין בפרש"י שמפרש שדין ירושלים הוא כגבולים ולא כמקדש. ברם הרמב"ם בפירושו למשנה העלה שדין ירושלים בזמן בה"מ קיים כמקדש ונוטלים בו את הלולב כל שבעה מן התורה. והנה הא דעיר ירושלים היא כמקדש נמצא לגבי כמה ענינים. קדשים קלים ומע"ש נאכלים לפנים מחומת ירושלים - כי לירושלים יש קדושת מחנה ישראל - ואכילת קדשים ומע"ש בתוך העיר חשובה אכילה לפני ה', כלומר אכילה במקדש. עיין בירושלמי על משנתנו: ושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים אית תניי תני בשמחת

לולב הכתוב מדבר אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר וכו'. לחד מ"ד הפסוק קאי על מצות אכילת שלמים בירושלים כל שבעה ולמ"ד שני הקרא משתעי במצות נטילת לולב כל שבעה. ומשמע שמצות נטילת הלולב נוהגת בירושלים ודומה למצות שמחת שלמים שנוהגת בירושלים כל שבעה. גם בשופר שיטת הרמב"ם היא שמקדש כולל ירושלים כולה. במס' ר"ה (כט:) במשנה של יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, פירש"י שדין ירושלים כדין המדינה. ברם הרמב"ם קובע - בין בפיה"מ שם ובין במשנה תורה (פ"ב משופר הל"ח) - כי דין ירושלים כמקדש ותוקעים בכל העיר בשבת. (עיין בראב"ד שם החולק עליו.) אמנם לגבי לולב נראה שהרמב"ם חזר בספרו היד משיטתו בפיה"מ, עיין בפ"ז מלולב (הלי"ג) ששם הוא פוסק שמצוה ליטול לולב כל ז' מדאורייתא במקדש בלבד ולא בכל עיר ירושלים. וצריך לבאר מ"ש לולב משופר - שבנטילת לולב פסק הרמב"ם שהיא נוהגת כל ז' במקדש עצמו בלבד, ותקיעת שופר הדוחה שבת דוחה בכל עיר ירושלים.

אך אחר העיון כשמעיינים בלשון הרמב"ם מסתלקת הקושיא. וז"ל שם בהל' שופר: כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו ב"ד, אבל בזמן שהיה בהמ"ק קיים והיה ב"ד הגדול בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת כל זמן שב"ד יושבין וכו'. לפי הרמב"ם היתר התקיעה בשבת בזמן שבהמ"ק קיים אינו תלוי בקיום מצות שופר מיוחדת בירושלים אלא בישיבת הב"ד הגדול בעיר והואיל וכל ירושלים נחשבת כמושבם של הב"ד הגדול משום כך מותר לתקוע בכל העיר בשבת. ברם לרש"י ניתן לומר כי היתר השופר במקדש בשבת הוא משום שיש מצוה מיוחדת לתקוע במקדש מהקרא "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'" כדאיתא במס' ר"ה (כז.). גם הרמב"ם יודה שמצות השופר המיוחדת למקדש היא במקדש עצמו ואינה נוהגת בכל העיר, אולם דעת הרמב"ם שהיתר תקיעת השופר בשבת הוא משום הב"ד הגדול, והיתר זה שייך לכל ירושלים הנחשבת למקום מושבן של ב"ד הגדול. ובכך מתיישב פסקו של הרמב"ם בשופר עם פסקו במשנה תורה לגבי לולב, שמצות הלולב המיוחדת נוהגת רק במקדש עצמו ולא בכל העיר ירושלים - ולא כפיה"מ. יוצא שלגבי שופר ולולב לפי הרמב"ם במשנה תורה המצוה המיוחדת נוהגת רק במקדש עצמו ולא בכל העיר.

ויש לעיין במצות הלולב במקדש האם היא נוהגת דוקא בעזרה הקדושה בקדושת מחנה שכינה או האם נוהגת גם בהר הבית. בנוגע למצות השופר במקדש נאמר (ראש השנה כז.) שהיו תוקעים בשערי מזרח ובהר הבית, הרי שמצות השופר במקדש נוהגת בכל

הר הבית במחנה לויה. ומסתבר כי גם מצות הלולב נוהגת בכל הר הבית כמו מצות השופר, וצ"ע.

שם. לולב ניטל במקדש שבעה. מצות לולב במקדש כל ז' נלמדת מהקרא ושמחתם לפני ה' אלקיכם - כדאיתא בת"כ ובירושלמי. גם הרמב"ם (פ"ז מלולב הלי"ג) מסתמך על הפסוק הזה. והנה בנוגע לשמחת בית השואבה מביא הרמב"ם אותו הפסוק בפ"ח מלולב (הלי"ב - י"ג) וז"ל: אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים כו' והאיך היתה השמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור כו' וכל א' וא' בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו ומי שיודע בפה בפה וכו'. וא"כ יש להבין את השייכות בין שמחת בית השואבה במקדש לנטילת לולב במקדש כל שבעה ששתי מצות אלו נכללו לדעת הרמב"ם באותו פסוק.

ונראה כי הצד השוה שבהן הוא קיום השמחה ע"י שירה והלל להקב"ה שבשתיהן. בלולב מקיימים קיום שירה והלל בעצם נטילתו כנ"ל, והלולב גם בא לרצות על המים. מצות שמחת בית השואבה דומה בשיר ושבח לד' וברצוי על המים. ובכן גם בלולב וגם בשמחת בית השואבה יש קיום מצות שמחה לפני ד' במקדש, כי השמחה שבמקדש מתקיימת ע"י שמחת בית השואבה וע"י מצות נטילת לולב. שתי המצוות מהוות קיום שמחה לפני ד'.[157]

שם. התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה ז' זכר למקדש. בנוגע לכריכת מצות ומרור בליל הסדר פוסק הרמב"ם (בפ"ח מחו"מ הל"ח) וז"ל: וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש עכ"ל. מדבריו משמע שעצם אכילת הכורך אינה זקוקה לברכה מפני שמהווה מצות זכר למקדש בעלמא ואין מברכים ברכת המצוה על מעשה שהוא זכר למקדש. א"כ צריך לבאר למה מברכים בזה"ז על נטילת לולב כל ז' הלא גם הוא אינה אלא תקנת זכר למקדש. ונראה שהרמב"ם עצמו יישב קושי' זו, כי ז"ל הרמב"ם (פ"ז מלולב הלט"ו): משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש וכל יום ויום מברך עליו כו' מפני שהיא מצוה מדברי סופרים עכ"ל. בלולב - זכר למקדש הוא לרמב"ם הטעם של התקנה שתיקנו ליטול כל ז'. אמנם קיום מצות הגברא מדברי סופרים הוא קיום מצות לולב, משום כך מברכים עליה על נטילת לולב. מאידך מצות כורך, שאינה קיום מצות מצה מדרבנן אלא קיום מצות זכר למקדש בעלמא, ועל קיום מצות זכר למקדש אין מברכים.

[157] עיין בספר עמק ברכה עמוד ק"ט.

ויתכן שגם התוס' במס' מגילה (כ: ד"ה כל) נתכוונו ליסוד זה, וז"ל: ואחר שבירך על הספירה אומר י"ר שיבנה כו' משא"כ בתקיעת שופר ולולב והיינו טעמא לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק אבל לשופר ולולב יש עשייה עכ"ל. לדעת התוס' הספירה בזה"ז אינה אלא קיום זכר למקדש בעלמא ולפיכך נאמרת אחריה יה"ר, משא"כ נטילת לולב כל ז' המהוה חלות מצות לולב מדרבנן[158]. לפי יסוד זה מתבארת שיטת הראשונים שמצות ספירה בזה"ז כיון שאינה אלא זכר למקדש מונים ימים בלי שבועות או שבועות בלי ימים (עיין מנחות סו.). הטעם לכך הוא משום שסוברים שאין לספירה בזה"ז הקיום של מצות ספירה מדרבנן, דאינה אלא קיום מצות זכר למקדש בעלמא, לפיכך אין צורך למנות ימים ושבועות שהוא דין במצות ספירה עצמה ולא בזכר למקדש. ובכך מוסברת גם שיטת בעה"מ שאין לברך שהחיינו על ספירת העומר בזה"ז משום שמצות זכר לחורבן המקדש היא. ונראה כי בעה"מ יודה שמי שלא נטל לולבו ביום הראשון כשנוטלו בשאר ימי חג מברך את ברכת שהחיינו כמו שמברכים כשהיום הראשון הוא בשבת (וכן פסק הגר"ח זצ"ל למעשה[159] - והוא משום שהנטילה בשאר ימי החג, אף שהותקנה כזכר למקדש, אין קיומה זכר למקדש בעלמא אלא קיום מצות נטילת לולב עצמה מדרבנן - אמנם מטעם זכר למקדש - ולכן היא זקוקה לברכת שהחיינו. (עיין להלן ביאור שני מפי מרן שליט"א.)

אך מה שכתבו התוס' במגילה (שם) שיש בזה"ז תקנת שופר מטעם זכר למקדש צ"ע - דהא שופר בזה"ז הוא מדאורייתא. ומשמע שהתוס' סוברים שנוסף למצות השופר מדאורייתא שנוהגת בזה"ז יש דין שופר שהוא זכר למצות השופר שהיתה במקדש, וצ"ע בזה.

שם. בגמ' - מנ"ל דעבדינן זכר למקדש. כשמביאה הגמ' במס' ב"ב (ס:) את מנהגי האבילות בזה"ז שהם זכר למקדש כגון כשסד אדם את ביתו בסיד משייר בו אמה על אמה כנגד הפתח בלתי מסויד זכר למקדש, וכן מנהג שימת האפר בראשי החתנים זכר למקדש, היא מבארת הטעם ע"י הפסוק "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני". ולכאורה קשה, למה לא הביאה הגמ' דידן אותו הפסוק ואותן ההלכות דאבלות זכר למקדש.

ונראה שבזכר למקדש יש שני דינים:

א) הלכות אבילות זכר למקדש, זוהי הגמ' בב"ב, היסוד של דינים אלו נלמד מהפסוק "אם אשכחך ירושלים" והוא לזכור ירושלים כפי שהיתה ולהתאבל על חורבנה.

[158] עי"ע בשבלי הלקט סי' שס"ו ובדרישה בסוף סי' תפ"ט.

[159] עי' שו"ע או"ח סי' תרס"ב סעיף ב', וצל"ע בחידושי הגרי"ז הלוי מפי השמועה למנחות (סו.).

ב) דין לזכור את המצוות הקשורות למקדש - היינו להעלות על לבנו את המקדש כשיהיה בבניינו, ב"ב, וזוהי הסוגיא שלפנינו. יסוד דינים אלו מהפסוק "ציון היא דורש אין לה", אין בכך חלות אבילות על העבר, אלא קיום על שם העתיד לבא כשהמקדש יבנה.

ויתכן שזכר כפול זה מרומז בקרא במגילת איכה "זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה כל מחמדיה אשר היו לה מימי קדם". "ימי עניה ומרודיה" - היינו החורבן והאבילות עליו. "כל מחמדיה" - היינו המצוות שנתקיימו במקדש מאז ואנו מקיימים אותן עתה ע"ש המקדש כשיהיה בבניינו.

והנה הבעה"מ כתב (סוף פ' ע"פ) שאין מברכים שהחיינו על ספירת העומר בזה"ז מכיון שאינה אלא זכר למקדש, ומוסיף דיש בה עגמת נפש ולכך אין אומרים שהחיינו. ותמוה, דגם נטילת לולב כל ז' היא משום זכר למקדש ועכ"ז אם חל יום ראשון בשבת אומרים שהחיינו ביום שני - ומהו הנ"מ בין ספירה ללולב.

ונראה דספירת העומר לדעת הבעה"מ היא ממצות זכר למקדש לזכור את חורבן המקדש לשם אבילות - כסוגיא דב"ב; בכל מצוה כזו אין אומרים שהחיינו, וגם משנים את עצם המצוה של ספירה לחד מ"ד שמונים ימים בלי שבועות. מאידך לולב כל ז' מהוה מצות זכר למקדש בבנינו, ויש בנטילתו שמחה ולא אבלות. ראייה לכך, הרמ"א (סי' תר"ס ס"ב) כותב שאין לאבל להקיף את הבימה בביה"כ משום דבהקפות דלולב יש שמחה ואבל אסור בשמחה. ולפיכך מברכים שהחיינו בנטילתו. מצות זכר למקדש זו היא על שם העתיד - על בניית בית המקדש לעתיד לבא, ועל כן אם לא בירך שהחיינו ביום ראשון מברך אותה ביום ב'.

שם. בגמ' - האיר מזרח התיר. בהא דהאיר המזרח מתיר את האיסור דחדש יל"ע האם עצם היום הוא המתיר או"ד היום בפ"ע אינו המתיר אלא הזמן של הקרבן מתיר שהחדש מותר בהגעת זמנו ויומו של הקרבן. ונ"מ באנשי חו"ל, דאם עצם היום מתיר הולכים בתר הזמן דהאיר המזרח במקומם. אולם אם עצם היום אינו המתיר דחדש אלא הזמן של הבאת הקרבן הולכים בכל העולם בתר הזמן דהאיר המזרח בירושלים שהוא המקום והזמן של הבאת העומר.

ועיין בירושלמי חלה (פרק א' הל"א) דריו"ח סבר שבזמן הבית היום מתיר בלי הקרבן אבל צריך שיעבור זמן שמספיק להבאת הקרבן ואז היום מתיר. הרי שיטת ריו"ח בירושלמי שבזמן הבית האיר היום אינו מתיר בפ"ע אלא הזמן של הקרבן מתיר. אולם צ"ע מה הדין בזה"ז אליבא דהגמ' שלפנינו. וכן צ"ע למ"ד דסוף היום מתיר אם הולכים בתר כל מקום ומקום או"ד דוקא בתר סוף היום דירושלים שהוא היום והמקום של

הקרבן. והנה בביאור הזמן של האיר המזרח נחלקו הראשונים. רש"י במס' מנחות (סח.) פי' דהכוונה היא לנץ החמה ולא לעלות השחר, וראייה לשיטתו מהמשנה במגילה (כ.) דכל מקום דבעי יום הזמן מתחיל לכתחילה מהנץ החמה. אולם שאר ראשונים מפרשים דהאיר המזרח הוא עלות השחר. וניתן לומר דבזה פליגי, דאע"ג דבכל המצוות בעינן נה"ח - זהו במצוות שבגבולין, אמנם זמן מצוות המקדש כגון הקרבת הקרבנות מן התורה הוא מעלות השחר (יומא כח:), ובכן אותם הראשונים הסוברים דזמן ההקרבה הוא המתיר, דעתם שהאיר המזרח לגבי חדש הוא עלות השחר - תחילת זמן הקרבת הקרבנות. מאידך אליבא דרש"י הזמן הוא תחילת יום דמצוות שבגבולין, והיינו מנץ החמה, כי יום ט"ז הוא מתיר בעצמו ולא מטעם זמן דקרבן, וחלוקים בספק דידן.

דף מא:

עד עצם היום הזה עד עיצומו של יום. ורש"י מוסיף "כל היום קרוי עצם היום", כלומר עד סופו. שיטת רבי היא כי עיצומו של יום הכפורים מכפר בלי תשובה (שבועות יג.). ומשמע מהא דאמרינן התם "כרת דיממא לרבי כו' משכחת לה דאכל אומצא וחנקיה ומת" שלרבי כל רגע ורגע של יוה"כ מכפר, אבל מהפיוט של יוה"כ "ויבא סליחתנו עד ערב" - נראה כי הכפרה באה בסוף היום, וכן הוא בירושלמי (שבועות פרק א' הל"ו). וצ"ע בשיטת הרמב"ם בכפרת עצמו של יוה"כ (פ"א מתשובה הל"ג) האם היא בסוף היום או בכל רגע ורגע.

שם. בגמ' - מאי התקין דרש והתקין. כן פסק הרמב"ם (פ"י ממאכ"א הל"ב) כי יום ט"ז בניסן אסור בחדש מה"ת. איתא במס' מנחות (סח:) - רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיסתר נגהי שבסר קסברי חדש בחוצה לארץ דרבנן ולספיקא לא חיישינן ע"כ, כלומר הואיל ואיסור חדש בחו"ל הוא מדרבנן אין להזהר בו בי"ז בניסן מדין ספיקא דיומא. ולכאורה יפלא - שהרי ביו"ט שני של גליות מדין מנהג אבותינו בידינו אין הבדל בין דיני דרבנן לדיני דאורייתא - וכל דיני מוקצה וכל שבותי מלאכה מדרבנן נוהגים גם ביו"ט שני (חוץ מכחול עינים וקבורת המת ע"י נכרים כדינים מיוחדים, עיין במס' ביצה (ו.), וא"כ למה באיסור חדש בחו"ל שהוא מדרבנן לר"פ ליכא דין ספיקא דיומא להאסר בי"ז בניסן?

והנה הקשה המאור הקטן בסוף מס' פסחים למה אין מונים שתי ספירות העומר - מדין ספיקא דיומא ומטעם מנהג אבותינו בידינו, עיין שם. ובישוב קושייתו נ"ל ששונה הדין של מנהג אבותינו בידינו מהדין של הספק שהיה לאבותינו בזמן הראייה. בזמן הראייה

הואיל והיה ספק ממש החמירו בכל הדינים התלויים בספק הזמן, בין בדיני דרבנן בין בדיני דאורייתא. אולם מאז שנקבע לוח החדשים הונהג ספיקא דיומא רק בנוגע לדינים התלויים בעצם קדושת היום ולא יותר. המנהג של יו"ט שני של גליות מחדש קדושת יו"ט גמורה עם כל הלכותיה ודיניה - בין דיני דאורייתא ובין דיני דרבנן. ברם מצות ספירת העומר אינה תלויה בקדושת יום טוב. הקרא של "ממחרת השבת תספרו" רק מציין כי זמן ליל ט"ז בניסן מחייב ספירה, אבל אין בכך דין או חיוב יו"ט. לפיכך אע"פ שאבותינו באמת ספרו מספק שתי ספירות בזמן הראייה, עם כל זאת אנו מדין מנהג אבותינו בידינו אין לנו לספור מספק מאחר שאנו יודעים בקביעתא דירחא. לגבי ספירת העומר כיון שאינה תלויה בקדושת היום אנו סומכים על קביעות החודש.

וע"פ הנ"ל מתורצת הקושיה על הגמ' מנחות, כי גם איסור חדש בחו"ל מדרבנן אינו מדין קדושת היום, ומשום כך אין איסור חדש נוהג ביום י"ז בניסן.

אך לפ"ז תקשה שיטת רבינא במנחות (שם) שחדש בחו"ל אסור מן התורה והחמיר בספיקו לאוסרו ביום י"ז בניסן, וכן פסק הרמב"ם (פ"י ממאכ"א הל"ב). ונ"ל שאם חדש אסור מן התורה בחו"ל תלוי דינו בקדושת היום של ט"ז בניסן (שקדוש בקדושת חוה"מ ובקדושת היום של מוספים). כי לפי רבי יהודה נלמד איסור ט"ז בניסן מהדרשא "עד עצם היום הזה עד עיצומו של יום", ולשון עיצומו של יום מורה על קדושת היום (כמו ביה"כ שחז"ל ורמב"ם השתמשו בלשון עיצומו של יוה"כ - היינו קדושת יוה"כ). בהתאם לכך נוהג דין ספקא דיומא בחדש עד סוף יום י"ז בניסן, כי מנהג אבותינו בידינו חל בזה"ז בכל דבר התלוי בקדושת היום[160].

שם. בגמ' - ולקחתם שתהא לקיחה לכל א' וא'. עיין בתוס' ד"ה ולקחתם. גם בספירת העומר דורשים וספרתם שתהא ספירה לכל א' וא' (מנחות סה:). ויש להעיר, דבשלמא התם מובן דסד"א שרק ב"ד סופרים את ספירת העומר כשם שסופרים ספירת שנות היובל, אבל הכא קשה שאם כל יחיד ויחיד אינו לוקח את ד' המינים - מי יקחם. ואולי בא הקרא להוציא את אתרוג השותפין, אבל אין זה במשמעות הלשון, וצ"ע[161].

שם. תוס' ד"ה אלא כו' ובאתרוג השותפין נמי לא נפיק וכו'. שותפין חייבים במזוזה ובציצית. ויש להסביר את יסוד ההבדל בין מצות מזוזה וציצית בהן חייבין השותפין לבין לולב ואתרוג. נ"ל ששונה דין לכם בלולב מדין לכם בציצית ומזוזה, כי בלולב מחייב דין לכם קנין בגוף ד' המינים, וזכויות תשמיש כשואל ושוכר אינן מועילות למצוה. מאידך

[160] עיין ברדב"ז שם.

[161] עיין בחתם סופר בחידושיו על ריש לולב הגזול, ובספר כפות תמרים בסוגיין, ובספר ערוך לנר, ועיין במאירי.

במזוזה וציצית גם זכויות תשמיש כשוכר ושואל חשובות לכם להכשיר את המצוות. ובביאור נ"ל, כי בציצית ומזוזה הדין לכם נאמר במחייב של המצוה בחפצא - דרק ביתך מחייב במזוזה ורק כסותך מחייבת בציצית - וזכויות תשמיש מועילות ומחייבות את החפצא. ברם בלולב דין לכם הוא במעשה ובקיום המצוה של הגברא - שאדם יוצא דוקא בלקיחת לולב שלו, ומשו"ה דוקא קנין גמור בגוף הלולב חשוב לכם ולא שותפות ושכירות. (עיין בשעורים בריש הפרק בשם הגר"ח זצ"ל בהסבר דין לכם בלולב.)

שם. דין לכם בד' מינים. מפורש שלולב שאול או של שותפים פסול, לולב מתנה ע"מ להחזיר כשר. ויל"ע מה דינם של ד' המינים אם נקנו לזמן. ונראה שזה תלוי במחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד (פכ"ג ממכירה הל"ו), שהרמב"ם פוסק שהקונה קרקע לזמן יכול לבנות ולהרוס ולעשות בו כל מה שעושה כקונה קנין עולם, אבל הראב"ד סובר שהקונה לזמן אינו יכול לבנות ולהרוס. דעת הרמב"ם שהקונה לזמן קונה גם את גוף הדבר ולפיכך יכול לבנות ולהרוס, ברם שיטת הראב"ד היא שהקונה לזמן חסרה לו בעלות בגוף הדבר ולכן אינו יכול להרוס הקרקע. מסתבר שהרמב"ם מדמה קונה לזמן לקונה קרקע שיצא ביובל, שכשם שהקונה קרקע בא"י בזמן שהיובל נוהג אע"ג שאין לו אלא קנין לזמן עכ"ז הגוף שלו, כמו כן הוא בכל קונה לזמן. אולם הראב"ד מחלק, דשאני הקונה קרקע בא"י בזמן שהיובל נוהג שהוא קונה אותו קנין הגוף לעולם אלא שיובל אפקעתא דמלכא הוא, משא"כ הקונה לזמן אינו קונה את גוף הדבר קנין גמור לעולם. ובהתאם לזה נראה דאליבא דהרמב"ם קנין לזמן בלולב נחשב לכם וכשר ביו"ט ראשון, אבל לפי הראב"ד קנין לזמן פסול ללכם כמו שאול ושל שותפים[162].

שם. תוס' ד"ה הילך. כתבו התוס' בקידושין (ו: ד"ה לא) וז"ל: דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהיה דעתו שיברך חברו על אתרוג שלו כו' וא"ת ובלא החזירו אמאי לא יצא והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד והתנאי בטל וכו'. דברי התוס' זקוקים לביאור, ולשם הסברת תחילת דברי התוס' נ"ל שבבטול מעשים יש שתי הלכות: א) דין טעות; ב) דין תנאי. במקום טעות גם בלי תנאי שהותנה ע"פ משפטי התנאים המעשה בטל, כי יש אומדנא דמוכח שעצם דעת הבעלים בטעות - כגון מכר חיטים ונמצאו שעורים, דליכא כלל דעת לשעורים. אולם תנאי מבטל מעשה דוקא כשיש תנאי כשר ע"פ משפטי התנאים. בתנאים - אין חסרון בדעת המקנה, אלא יש חלות דין בטול וקיום המעשה ע"פ גזה"כ של תנאים. לפיכך, אם הותנה התנאי באופן הנוגד למשפטי התנאים - התנאי

[162] ועיין בביאור הלכה סי' תרנ"ח ד"ה דהוי.

בטל והמעשה קיים, כי דעת מקנה ישנה בעד המעשה, והואיל ואין התנאי חל בתורת מפקיע פועלת הדעת להקנות והקנין חל בלי תנאי.

ע"פ חלוק זה מובנת שיטת הראב"ד (פ"ג מזכיה ומתנה הל"ט) שאין צורך למשפטי התנאים בזכייה ומתנה רק בגיטין ובקדושין, וז"ל - וטעם גדול יש לדבר ואיך יתכן דזה מוכר קרקע או נותנו ואומר אינו נותנו או מוכרו אא"כ יעשה לי כך וכך ונוציא אותו מידו ולא עשה בו מה שהתנה עליו אבל גיטין וקדושין אומדן דעתא הוא מכיון שנתן דעתו לגרש או לקדש אינו אלא כמפליג בדברים וקירוב הדעת וריחוק הדעת אין תנאי מועיל בו לרחק ולקרב אא"כ חזקו בכפילו ובכל העניינים שנתפרשו בו כי כולם חזוק התנאי הם עכ"ל. סברת הראב"ד שבזכיית ממונות נוגע התנאי לעצם דעת הבעלים ויש אומדנא דמוכח כי אי קיום התנאי פוגם את עצם דעת המקנה מדין טעות. משום כך בכל אופן - גם בלי משפטי התנאים - אם לא נתקיים התנאי המעשה בטל. ברם בגיטין וקדושין הואיל והאומדנא הוא שגם בלי קיום התנאי יש דעת בעלים, דוקא חלות דין תנאי ע"פ משפטי התנאים מפקיע או מקיים את המעשה. לפיכך אם לא התנה התנאי כהוגן המעשה קיים - כי יש לכך דעת בעלים.

לפי"ז היה ניתן להסביר את תחילת דברי התוס' בקדושין שם, ששיטתם היא כי במתנה ע"מ להחזיר יש אומדנא דעיקר דעת נותן המתנה היא דוקא ע"מ להחזירו, ושאם לא הוחזרה המתנה יש טעות בעיקר דעת הנותן בעצמה - ולפיכך בטלה המתנה, ומכיון שחיוב החזרה חל מדין טעות ולא מדין תנאי, אין צורך לכל משפטי התנאים; תנאי כפול והן קודם ללאו וכו'. אך פרוש זה אינו הולם את סוף דבריהם של התוס', שהרי הקשו מדין תנאי ומעשה בדבר א', ואם הצורך להחזיר חל מדין טעות ולא מדין תנאי - גם בתנאי ומעשה בדבר אחד צ"ל דין טעות, וקושית התוס' ליכא. ע"כ שהתוס' סוברים שחובת החזרה היא מדין תנאים ולא מדין טעות - ואעפ"כ אין צורך לתנאי כפול משום שיש אומדנא דמוכח, וצ"ע בדבריהם. ובביאור דעתם נ"ל, כי החזרה במתנה ע"מ להחזיר היא מדין תנאי ולא מדין טעות, אלא שהם מחלקים בין המשפט דתנאי כפול למשפט תנאי ומעשה בדבר אחד. דין התנאי כפול חל כדין במעשה התניית התנאי, וסוברים התוס' שבמקום אומדנא אין צורך למשפטי התניית תנאי ולהתנות תנאי כפול, כי האומדנא סגי לקבוע מעשה התניית התנאי כדין. מאידך תנאי ומעשה בדבר א' הוא דין בחלות התנאים - וגם במקום אומדנא דמוכח אין חלות תנאי ומעשה בדבר א'. יוצא מכך שלתוס' מתנה ע"מ להחזיר זקוקה לחלות משפטי התנאים אבל לא להתניית התנאי ע"פ משפטי התנאים, ודו"ק.

שיטת הרמב"ם בתנאי כפול. שיטת הרמב"ם (פ"ג מזכייה הל"ח) היא שהתנאים של מעכשיו אינם זקוקים למשפטי תנאי כפול. יש לפרש שיטתו בתרי אנפי:

א) י"ל שדעתו כי בכל מעשה החל מעכשיו חל התנאי בעיקר דעת הבעלים עצמה ואם לא נתקיים התנאי הדעת אינה קיימת מעיקרה ובטלה מדין טעות. אולם בתנאי של "אם" - אין התנאי הופך לטעות, באופן זה התנאי פועל ומועיל כמקיים ומפקיע מחוץ למעשה - ואם אין התנאי כפול ע"פ דין משפטי התנאים - אין התנאי חל לקיים או לבטל את המעשה. התנאי בטל והמעשה קיים כי עיקר הדעת אינה בטעות.

ב) י"ל שהרמב"ם מבדיל גם בדין התנאים בין תנאי מעכשיו לתנאי של אם ביסוד דין חלותם, דהיינו כי בתנאי מעכשיו היסוד הוא שהמעשה חל מיד אלא כשיש אחר כך בטול התנאי המעשה בטל למפרע. מאידך בתנאי של אם - אין המעשה חל עד שעת קיום התנאי, ובכן קיום התנאי מקיים את המעשה. יוצא מכך, שיש שני מיני תנאים, תנאי המבטל את המעשה (תנאי של מעכשיו) ותנאי המקיים את המעשה (תנאי של אם), וניתן לומר שהגזה"כ על תנאי כפול נאמרה רק בתנאי המקיים (אם) ולא בתנאי המבטל (מעכשיו).

נ"מ בין ב' הפירושים בדעת הרמב"ם בנוגע לדין תנאי קודם למעשה. לפי הפרוש הראשון גם המשפט של תנאי קודם למעשה אינו נוהג במעכשיו, כי תנאי מעכשיו פועל מדין טעות בעיקר דעת בעל המעשה. ברם לפי הפירוש השני יתכן שרק דין תנאי כפול אינו נוהג בתנאי מעכשיו מפני שהוא דין במעשה התניית התנאי, משא"כ תנאי קודם למעשה - שהרי לפי הרמב"ם תנאי קודם למעשה מהווה דין בחלות התנאי (פ"ו מאישות הל"ד) ולא במעשה התניית התנאי (שלא כשיטת הראב"ד שם הל"א), עיין שם. והנה דבר זה לא נתברר בדברי הרמב"ם בהלכות זכייה ומתנה (שם), אבל בהל' אישות (פ"ו הלי"ז) פסק שכל הלכות התנאים - גם הלכת תנאי קודם למעשה - אינן נוהגות במעכשיו, ומוכח שסובר שבמעכשיו אין דין תנאי כלל ורק דין טעות כסברה הראשונה לעיל.

שם. תוס' ד"ה הילך כו' וי"ל דה"נ הוי בידו להקדיש להיות קדוש כ"ז שהוא בידו עד שיחזיר ועוד דהתם נמי לא בהקדש תלוי טעם המתנה כו' כלומר שלא נתנה לו שיהנה המקבל שום הנאה שבעולם כו' ודאי הערמה בעלמא ולא שמיה מתנה שהרי לא זכה בה לענין עצמו לשום דבר וא"כ מה הקנה לו כו' או משום דויתור אסור במודר הנאה וכו'. **בתוס'** ישנם שלשה תירוצים לחלק בין מתנת בית חורון למתנה ע"מ להחזיר. ויש לברר יסודות שיטתם.

ונראה שלפי התירוץ הראשון מי שמקבל מתנה ע"מ להחזיר יכול להקדישה לזמן, משא"כ במתנת בית חורון. נ"ל ששאר התירוצים בתוס' דחו תשובה זו כי הם סוברים שאין להקדיש מתנה ע"מ להחזיר אפי' לזמן, הואיל ולדעתם התנאי מחייב שהמתנה תהיה ראויה לחזרה כל זמן המתנה, ומכיון שבמקדיש אין המתנה בשעתה ראויה להחזיר מפני איסור מעילה, ולפיכך א"א להקדישה כלל.

התירוץ השני ניתן להתפרש בשני אופנים: או שסובר שמתנת בית חורון הערמה בעלמא היא ואין בה דעת מקנה כלל, או שסובר שאם אין למקבל מתנה זכות תשמיש אין המתנה חלה על פי דין, וי"ל בזה.

בביאור התירוץ השלישי של ויתור אסור במודר הנאה נ"ל שסובר כי איסורי נדרים אוסרים מעשה מהנה כל דהו אע"פ שע"פ דין אין המודר נהנה מנכסי המהנה באופן ישיר. משום כך מתנת בית חורון אסורה במודר הנאה דאסור להנות אפי' בדרך עקיפין. עכ"ז עצם המתנה שמה מתנה בדיני ממונות כמו מתנה ע"מ להחזיר, אלא שמודר הנאה שאני ואסור.

שם. בגמ' - התם לאו מצוה נינהו וטריד בהו. הראשונים מתירים לאחוז סידור בעת עמידה בתפלה כי מאחר שהסידור עוזר להתפלל אין אחיזתו מטרדת אותו. ברם הגר"ח זצ"ל התפלל כל תפלותיו בעל פה, מפני שאפילו להביט בסדור המונח על תיבה לפניו היה מטרידו. ומנהג מו"ר שליט"א הוא דוקא להסתכל בסידור אמנם לא לאוחזו מפני הטרדה אלא שיהיה פתוח לפניו על התיבה.

שם. בגמ' - הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו. עיין ברש"י. ונראה שהפרוש הוא שהכוונה לחבב את מצות הלולב ולאוחזו אינה סתירה לכוונת התפילה ועמידה לפני ד', ואדרבה כוונת חביבות מצוה משתלבת שפיר עם כוונת התפלה. ברם אחיזת ס"ת מפריעה את התפלה, כי הגם שיש חביבות מצוה באחיזת ס"ת עכ"ז דאגתו שמא יפול מידו מפריעה כוונה שלמה לתפלה.

שם. מנהגן של אנשי ירושלים. יש לעיין אם אנשי ירושלים עשו מה שעשו בגלל חביבות מצוה בלבד או דלמא שלדעתם יש קיום מצות לולב כל היום. והנה התוס' כתבו לעיל (לט.) ד"ה עובר אליבא דחד דעה כי לפי אנשי ירושלים יכולים לברך על הלולב כל היום, וז"ל אע"פ שכל אלו הדברים אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן, עכ"ל. לדעה זו מתקיימת מצות לולב באחיזתם כל היום ומנהג אנשי ירושלים אינו חביבות מצוה בעלמא. ונראה שגם הרמב"ם סובר כך שהרי הביא

בספר היד את המנהג דאנשי ירושלים, ואילו היה מנהג של חביבות בעלמא לא היה מהראוי שיזכירנו במשנה תורה.

ולפי"ז צריכים לבאר איזה קיום מצוה היה לאנשי ירושלים ולמה רק הם קיימו את המצוה הזו. ויתכן שמנהגם היה מיוסד על מצות ושמחתם שבמקדש, וע"פ דעת הרמב"ם (עי' בפיה"מ על המשנה לעיל) שכל עיר ירושלים היתה נחשבת לחלק של המקדש. ומסתבר שרק במצות ולקחתם אמרי' מדאגבהיה נפיק ביה, אבל במצות ושמחתם יש קיום מצוה כל זמן שאוחזים את הלולב. משום כך אחזו אנשי ירושלים את הלולב כל היום לקיים בשלמות את מצות ושמחתם שנוהגת כל שבעת הימים ובכל היום עד הלילה. אך מכך יוצא שרק בירושלים שייך קיום זה, אולם בעליות אליהו מובא שהגר"א מווילנא נהג לאחוז הלולב כל היום כמנהג אנשי ירושלים, ולפי הנ"ל צ"ע[163].

שם. רש"י ד"ה קורא בתורה וז"ל צריך להניח הלולב לפי שגולל ס"ת ופותחו עכ"ל. גלילת ופתיחת סה"ת בידיו של העולה מחייבתו בקה"ת, ולפיכך חייב העולה לתורה לגלול ולפתוח את סה"ת בעצמו ולא שיפתח לו אחר. וכן מפורש ברמב"ם (פי"ב מתפלה הל"ה) וז"ל: כל א' וא' מן הקורין פותח ס"ת ומביט למקום שהוא קורא בו ואח"כ אומר ברכו עכ"ל. זה נעלם מרבים ובכן אינם נזהרים שהעולה לבדו יפתח את סה"ת. ונכון לדקדק בשעת העלייה לעשות דוקא כסדר הרמב"ם ורש"י.

שם. בגמ' - הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו. [חידושי אגדה] יש להעיר, למה מזכירה הגמ' דוקא שתי מצוות אלו שאנשי ירושלים עשו כשלולביהם בידיהם. אפשר לומר, הנצחון של כלל ישראל נגד האומות העומדות עלינו לכלותינו הוא שבנ"י קיימים לעולם, כי זוהי עיקר מלחמתם של או"ה נגדנו לכלותינו בין באופן רוחני ובין באופן גופני. הלולב משל הוא לחוט השדרה - דבר שאינו נרקב ושעומד ישר ואיתן - כלומר העקשנות של בנ"י הניצבים בתוקף ובעזות מול כל אלו המנסים לכלותינו. משום כך מביאה הגמ' שאנשי ירושלים הביאו אתם את הלולב כשהלכו לנחם את האבלים ולבקר את החולים, כי בכך רצו להורות לכל מי שנמצא בצער ובסבל שעליו להתאמץ ולא להכנע ח"ו ליסוריו ולהתגבר על צרותיו - כשם שבנ"י מתגברים כנגד אלו העומדים עליהם בכל דור ודור ליסרם ולכלותם.

ע"פ הנ"ל יתבאר המעשה של ארבעת הזקנים (המובא בסוגיא כאן) שהיו באים בספינה. מעשה זה קרה בתקופה של גזירות רעות ושמד שגזרה מלכות רומי הרשעה על בנ"י לא לקיים את מצוות התורה. וראיה לכך שהיתה עת צרה ושמד, כי לא היה לזקנים אלו

[163] ועי"ע בטור וש"ע בהג"ה סי' תרנ"ב.

אלא לולב אחד שעלה לר"ג אלף זוז! הזקנים עלו בספינה לשוט לרומי לבקש רחמים על עמם מהמלכות הרשעה - אולי תבטל את גזרות השמד הנוראות שהטילה על בנ"י. ר"ע היה אבל על תלמידיו שמתו. ראב"ע היה עני וירוד מנכסיו (ביצה כג.). רק ר"ג הצליח להביא לולב א' אתו על הספינה. נטלו ונתן לחבריו ליטול אע"פ שעבר על גזירת השונא. ר"ג רצה באותו זמן לעודד את הרוחות הנדכאות ולחזק את ידי חבריו שלא יתייאשו מהגזרות הרעות של שמד אלא אדרבה יתאמצו ויתבצרו בנטילת הלולב - סימן הנצחיות של עם ישראל - באמונתם שבנ"י בע"ה יתב' ס"ס יתגברו על אויביהם. בנ"י קיימים לעולם, והלולב סימן לנצחונם על הצרים שעומדים עליהם.

שם. לנחם אבלים. חזינן מכאן דיש נחום אבלים ביו"ט. ואין זה סותר את ההלכה דאין יו"ט עולה למנין שבעת ימי אבלות, כי ההלכה ההיא נאמרה רק לגבי ההלכות של נהוגי אבלות שע"י מתקיימת ספירת המלאת של ז' ימי אבלות. אולם גם ביו"ט וגם בחוה"מ נחשב הגברא אבל ומשו"ה מקבל תנחומים - כי נחום תלוי בחלות שם אבל בגברא, בניגוד לספירת הז' התלוי' בנהוגי אבלות, והואיל וביו"ט אין נוהגים נהוגי אבלות משום כך אינו עולה לספירת ז' ימי אבלות.

הפוסקים דנים (באו"ח סי' ל"ח, בפמ"ג) במקרה של מיתה וקבורה בחוה"מ האם מניחים קרובי המת תפילין ביום הראשון כיון שאין אבלות נוהגת ברגל. ונ"ל כי איסור התפילין לאבל ביום הראשון דמיתה וקבורה - אינו דין בנהוגי אבלות של ספירת מלאת של שבעת הימים, אלא דהוי איסור מיוחד המוטל על הגברא שהוא אבל - כמו דין נחום אבלים התלוי בגברא האבל ולא בנהוגי אבלות. ראיה לכך מהרמב"ם המביא את האיסור של תפילין לחוד (בפ"ד מאבל הל"ט) ואינו כוללו בין דיני נהוגי שבעה (בפ"ה שם). יוצא מכך שאסור לקרובי המת להניח תפילין בחוה"מ - שלא כמי שהתיר, והיינו משום שלדעת הרמב"ם דין איסור התפילין הוא דין בגברא האבל ולא בנהוגי אבלות של ספירת ימי האבלות, וגם בחוה"מ חל דין זה, דמ"מ הגברא אבל הוא ואסור בתפילין כמו שמקבל תנחומין ברגל[164].

דף מב.

בגמ' - לא שנו אלא שלא יצא בו וכו'. מלשון רש"י נראה כי הוא מפרש שיסוד הפטור של טעה בדבר מצוה הוא מדין אנוס - שטרדתו במצוה גרמה את העבירה והגברא קרוב לאנוס ופטור. ברם יתכן לומר שיש כאן פטור מיוחד של רשות מצוה - שלא כרש"י. נ"ל

[164] עי' מג"א סי' תקמ"ח סק"ה, ובצל"ח לברכות ראש פ"ג, ובתוס' רע"ק על המשניות שם.

כי י"ל דפליגי בכך במס' פסחים (עב:) בסוגיא אם פטור דוקא בעושה מצוה. אם הפוטר הוא מדין אנוס אפילו שלא עשה מצוה פטור שהרי עכ"פ אנוס וטרוד במצוה, אולם אם הפוטר הוא עצם המצוה כשלא עשה מצוה חייב. מהרמב"ם (פ"ב משגגות הל"ח) משמע כי יש כאן פטור מיוחד של מצוה - שלא כרש"י - ולא מדין אנוס. ברם שיטת הרמב"ם לגבי טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה אינה ברורה (עיין בל"מ שם הל"ח וי"). ועוד יש להעיר שאם הרמב"ם (שם הל"י) פוסק שיעשה הגברא מצוה בעת העבירה (כדמשמע בהל"ח), מוכרחים לומר שמקיים מצות הלולב בעת שמוציאו ומעבירו ברה"ר, אבל הרמב"ם אינו כותב זה במפורש בהלכותיו (הל"י), וקשה עליו קושית הש"ס - מדאגבהיה נפק ביה, עיין בהלכותיו, וצ"ע.

שם. רש"י ד"ה קמ"ל, וז"ל כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל עכ"ל. יש להעיר, למה לא פירש"י דראוי הלולב לנטילת הנשים עצמן. ונראה שדעת רש"י שאין לנשים קיום מצוה כלל בנטילת לולב כי מופקעות מקיום מצות עשה שהזמן גרמא, ובכך חולק רש"י על ר"ת (בר"ה לג. ד"ה הא) הסובר כי יש לנשים קיום מצות רשות במעשה"ג ונשים מברכות על מעשה"ג. לרש"י אין לאשה מצוה כלל. (ועיין ברש"י ר"ה (לג.) המפרש לחד מ"ד כי נשים עוברות בבל תוסיף אם עושות מצוות עשה"ג.) לפיכך מפרש רש"י דנשים מטלטלות לולב כי מצות האנשים דוקא משוותו לכלי. אך יתכן לומר לפירש"י כאן כי בשבת בלבד אין לנשים מצוה הואיל ונאסרו בגזירת לקיחת הלולב בשבת, ורק אנשים החייבים במצוה מותרים בלקיחת הלולב בשבת בזמן שבית המקדש היה קיים. ברם בימי החול גם לנשים יש קיום מצות לקיחה בתורת רשות, ודו"ק.

שם. קטן היודע לנענע חייב בלולב. צ"ע מדוע נקטה הברייתא בשעור מצות החנוך היודע לנענע ולא זמן אחר. ונראה שיש כאן יסוד במצות החנוך, והוא שחיוב החנוך חל דוקא בזמן שהקטן הגיע לדרגה שהוא ראוי לעשות את המצוה בשלמותה - ומשום כך חייב בלולב דוקא כשיודע לנענע, כי הנענועים גומרים את מצות הלקיחה. אולם אם הוא יודע רק לקחת את הלולב ולא לנענעו לא חלה מצות חינוך, כי המצוה דלקיחה בלי נענועים אינה שלמה (עיין בשעורים לעיל). והוא הדין בשאר המצוות הנזכרות בברייתא, כגון עטיפת הטלית שהיא משלימה את מצות לבישת הציצית, ורק בקטן היודע להתעטף מתחילה בו מצות החנוך.

יוצא מכך ששמירת התפילין אינה חיוב צדדי אלא מהווה חלק מעצם מצות התפילין, כי רק קטן היודע לשמור תפיליו חייב בחנוך. והנה הרמב"ם (בפ"ד מתפילין הלי"ד) כתב

וז"ל: חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהן אפילו רגע א' שקדושתן גדולה מקדושת הציץ וכו'. ולהלן שם (הלכ"ה) הוא ממשיך וז"ל: קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטלה ואינה מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק לפיכך צריך אדם להשתדל להיותן עליו כל היום שמצותן כך היא וכו'. סדר הרמב"ם תמוה לכאו', כי מקודם היה לו לקבוע שמצוה להניח את התפילין כל היום ואח"כ לחייב את המניחן בשמירתן. ונראה שכוונתו כי דין שמירת התפילין הוא חלק מעצם חובת הנחת התפילין. אך ורק ע"י שמירת התפילין אינו מסיח דעתו מהן ונעשה עניו וירא שמים שהוא קיום המצוה השלמה של הנחת תפילין. חובת שמירתן היא המחייבת הנחתן כל היום שככה אינו מסיח דעתו מהן ונעשה "עניו וירא שמים וכו'". היוצא מזה ששמירת התפילין אינה חיוב צדדי, אלא הריהי חלק מעצם חובת המצוה של הנחת תפילין כל היום, ולפיכך דוקא לקטן היודע לשמור את התפילין - שיכול לקיים את מצות התפילין בשלימות, חייב האב לקחת לו תפילין. וע"פ הנ"ל ניתן לפרש שתי הברכות בתפילין, דברכת להניח שייכת למצות מעשה ההנחה, וברכת על מצות שייכת למצות יראת שמים שעל הגברא המתהוה משמירת התפילין כשלובשן, כי יש בתפילין שני קיומים התלויים זה בזה ולפיכך מברכים פעמיים. ודוקא לקטן המקיים את שניהם חלה חובת החינוך.

שם. בגמ' - יודע לדבר אביו לומדו תורה. בגמרא איתא דמשיודע לדבר מלמדו אביו לקרוא את הפסוק הראשון דק"ש - ולפי מה שנתבאר למעלה שמצות החינוך חלה דוקא בקטן שעושה מצוה שלמה כמו קטן היודע לנענע את הלולב וקטן היודע לשמור את תפיליו, קשה - דהא לרוב הראשונים אין יוצאים במצות ק"ש מה"ת בפסוק הראשון בלבד, וא"כ מעשה מצות הקטן הקורא את הפסוק הראשון אינה מצוה שלמה, ולמה יש בו דין חנוך. ונראה שאין זה משום מצות חינוך אלא משום מצות תלמוד תורה דאורייתא, וכן מביאו ברמב"ם (פ"א מת"ת הל"ו). שונה מצות ת"ת המוטלת על האב ללמד את בנו ממצות חנוך, כי מצות חנוך נוהגת דוקא בקטן שיכול לקיים את המצוה בשלמותה, אבל בתורה ההלכה היא להיפך, אפי' כשהקטן יודע רק לדבר ואין לו הבנה כלל, חייב אביו ללמדו לקרוא בתורה. ואע"פ שמצות למוד התורה הזו היא ברמה נמוכה מאד - כי היא קריאת התורה בלי הבנה בתורה כלל, עכ"ז התחיל החיוב דאורייתא ללמד בנו תורה משיכול הבן ללמד תורה אפילו באופן הכי פשוט. גם הרמב"ם מפרש את הסוגיא כן, שהרי מביא קריאת הפסוק הראשון דק"ש לא כחובת מצות ק"ש אלא כחובת תלמוד

תורה (פ"א מת"ת הל"ו). אין קריאת הפסוק הראשון מספיקה לחובת חינוך במצות ק"ש, כי ע"י קריאת פסוק ראשון של ק"ש לא תתקיים המצוה של ק"ש בשלמות - הכוללת לדעת הרמב"ם כל ג' הפרשיות מה"ת (פ"א מק"ש הל"ג), ולקיום מצות חנוך זקוקים למצוה שלמה כנ"ל. הפסוק הראשון דק"ש שהאב מלמד לבנו משיודע לדבר אינו מדין חובת חינוך של מצות ק"ש אלא מטעם ת"ת, כי פסוק זה של אחדות השם הוא יסוד בת"ת (עי' ברמב"ם הל' יסוה"ת פ"א הל"ז.)

שם. רש"י ד"ה לשמור תפילין, ז"ל שלא יכנס בהן לבית הכסא עכ"ל. צ"ע למה לא כתב רש"י כדי שלא יסיח דעתו מהתפילין. ויתכן שרש"י סובר שכל מי שנכנס לבית הכסא בתפילין מחלל את קדושת התפילין בכל אופן. אולם בהיסח הדעת רק אחד שיכול לכוון את דעתו ומסיח את דעתו מן התפילין מחלל אותן, אבל קטן שאינו יכול לכוון את דעתו אינו מחלל את התפילין גם כשמסיח את דעתו מהן. עוד ניתן לומר שרש"י סובר כי איסור הכניסה לבית הכסא בתפילין הוא דין בעצם קדושת התפילין, אבל איסור היסח הדעת נלמד מציץ (מנחות לו:), והוא דין שחל באזכרות ולא בחפצא של תפילין. חיוב הקטן תלוי בשמירת התפילין מדין קדושת תפילין ולא מדין שמירת אזכרות שבהן. ולפיכך נקט רש"י את הכניסה לבה"כ ולא את היסח הדעת.[165]

שם. שיטת הרמב"ם בחיוב חנוך: על האב או על הבן. מהרמב"ם נראה כי בחנוך יש ב' הלכות. במזוזה ק"ש ות"ת הוא פוסק שהחיוב מוטל על האב, ובבהמ"ז הוא מטיל את החיוב על הבן. (עיין במלחמות ד' ברכות כ: וברש"י ברכות מח. הדנים בשאלה זו.) וצ"ע ע"פ איזה יסוד מחלק הרמב"ם בין מצוה למצוה, וצ"ע.

מהמשך הסוגיא המביאה כמה הלכות המוטלות על הקטן עצמו, כמו דין הקטן היודע לישאל ברה"י ספקו טמא, היה נראה שהמדובר בקטן עצמו, בדיניו ובחיוביו, ולא בדיני האב, ומשמע כי גם חיובי החנוך הנזכרים מוטלים על הקטן עצמו ולאו דוקא על האב, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה היודע לפרוס. אליבא דרש"י אין קטן נושא את כפיו בכל אופן, ברם לתוס' נושא קטן את כפיו יחד עם גדולים. לכאורה צ"ע למה לרש"י לא ישא הקטן את כפיו מדין חנוך כמו בשאר המצוות. ונראה כי דין נשיאת כפים מיוסד בהזמנת הצבור - "אמור להם", וז"ל הרמב"ם (פי"ד מתפלה הל"ג): וש"ץ מקרא אותם מלה מלה והם עונין שנא' אמור להם עד שיאמר עכ"ל. הכהנים הם מוזמנים לברך ע"י הצבור, והואיל ואין הקטן בר הזמנה ופסול הוא לשליחות, לפיכך אינו נושא את כפיו - ואפילו מדין החינוך. [וכן

[165] וכ"ז כנגד שיטת הרמב"ם בשמירת התפילין והיסח הדעת מהן הנ"ל.

בבהמ"ז אין מזמנים על הקטן - שאינו בר הזמנה]. אולם רש"י במס' מגילה (כד.) מבאר הפקעת הקטן מנשיאות כפים מטעם כבוד צבור, וז"ל שאין כבוד צבור להיות כפופים לברכתו עכ"ל, ואינו כסברתנו.[166]

לדעת התוס' כשיש גדולים הנושאים את כפיהם קטן עולה לדוכן עמהם, כי הזמנת הצבור לעלות לדוכן שייכת לחבורת הכהנים ואינה שייכת לכל כהן וכהן בפרט, והואיל וכך נכלל הקטן בין אלה שעולים לדוכן ונושא את כפיו עמהם. ועיין בתוס' כי לישא את כפיו בקביעות ובשעה שמרבים ברחמים עולה רק כהן שנתמלא זקנו, וצ"ע בהסבר הדברים. ונראה שהביאור הוא שנתמלא זקנו תנאי הוא במינוי הצבור. מי שעולה בקביעות מתמנה מהצבור ומנוי הצבור דורש שיתמלא זקנו, וכן ביוה"כ ובימי הרחמים העולה על הדוכן ממונה מהצבור ואינו מוזמן בלבד. לפיכך רק מי שנתמלא זקנו יכול לירד לפני התיבה או לעלות לדוכן בימים אלה, כי צריך להיות גם מוזמן ע"י הצבור וגם ממונה מהם.

דף מב:

היודע לשחוט אוכלין משחיטתו. עיין ברש"י ובתוס' ובטור (יו"ד סי' א'). דעת הרבה ראשונים שאפי' קטן מומחה שיודע לאמן את ידיו ויודע הלכות שחיטה זקוק לגדול עומד על גביו. ראשונים אחרים מתירים לאכול משחיטתו ואפי' אם אין גדול עומד על גביו. וצ"ע ביסוד מחלוקתם. ונראה דיל"ע בדין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, האם הוא מיוסד בנאמנות השוחט - ומכיון שקטן אינו בר נאמנות (ואפי' נאמנות של עד א' אין לו) לפיכך זקוק לנאמנותו של גדול עומד על גביו, או דלמא הוא דין ברור לעצמו, כי שחיטת מומחה בחזקת כשרות נעשה וגם שחיטת קטן מומחה בחזקת כשרות נעשה. (ועיין בספר תורת הבית בבית הראשון בבדק הבית ובמשמרת הבית.) בביאור זה חולקים שתי השיטות. אם רוב מצויין הוא דין ברור בפני עצמו גם משחיטת קטן אוכלים בלי נאמנות אחרת. מאידך אם דין רוב מצויין מיוסד בחלות נאמנות של השוחט, מאחר שאין נאמנות לקטן אין שחיטתו כשרה אא"כ גדול שיש לו נאמנות עומד ע"ג.

שם. בגמ' - יכול לאכול כזית צלי כו' ר' יהודה אומר עד שיכול לברר אכילה. נראה שיסוד המחלוקת בין רבי יהודה והרבנן הוא בעיקר הדין של מנוי על הפסח. ר' יהודה סובר שכדי לחנך אותו בפסח צריכים לחנך אותו גם במנוי על הפסח, שהוא דין באכילת

[166] לכאורה לרש"י שם ברכת הקטן פסולה ואינה חלה שאין הצבור כפופים לברכתו. עיין ברמב"ם (פט"ו מתפלה הל"ד) הדורש נתמלא זקנו בכל נשיאת כפים ואפי' ארעי, וצ"ע בדינו.

פסח, ומצינו בדיני קנין שיעור בקטן שאם יודע בטיב משא ומתן מקחו מקח במטלטלין (פכ"ט ממכירה הל"ו), ומשום כך ס"ל לר"י שבכדי למנות קטן על פסח צריך להיות בר מקח וממכר היודע בטיב קנינים, כי מנוי הוא חלות קנין ואל"כ אינו בר מנוי. שיטת ת"ק היא שקטן נמנה בכל מקום כי מנוי על הפסח אינו זקוק למעשה קנין - אלא לדבור בעלמא - וקטן נמנה גם בלי ידיעת טיב מקח וממכר (ואכ"מ להכנס לדין של שה לבית אבות דאורייתא או לאו דאורייתא.)

והנה מברייתא זו שיודע לאכול כזית צלי בפסח הסיק הרמב"ם (פ"ו מחו"מ הל"י) שכשהקטן יכול לאכול כזית מצה בכא"פ אז חייבים לחנכו. וכתב המגיד משנה (שם) שהשעור לרמב"ם הוא דכל שיודע לעשות הדבר מתחייב בו. ויש להעיר ממה שהובא בשם הרא"ה (ר"ן ספ"ג דר"ה, או"ח סי' תע"ה ס"ד) דאפי' למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה היינו רק במי שלא התכוון לצאת ידי חובתו אבל מי שאינו יודע שעושה מצוה (כגון שאינו יודע שהיום הוא ר"ה או פסח) הרי הוא מתעסק בעלמא ואינו יוצא. ולפי"ז בקטן שהגיע לחנוך, אינו די בזה שעושה את מעשה המצוה - כגון שעושה את הנענועים או שאוכל את כזית המצה, אלא דצריך דעת והבנה שיש באכילתו חלות שם מצוה, דאל"ה הוי מתעסק ולא מקרי עושה מעשה מצוה כלל. וצ"ע, שמדברי ה"ה משמע שלרמב"ם אין צורך כלל בידיעת הקטן שיש באכילת המצה שלו תורה וחלות של מצוה, והיאך שייך לחנך תינוק באכילת מצה אם אינו יודע ומבין שיש במעשיו חלות שם מצוה, ואין זה חנוך מצוה אלא מתעסק בעלמא, והדברים תמוהים.[167]

רש"י ד"ה ההלל כו' מ"ש מפסח מפני שימי החג חלוקים בקרבנותיהן עכ"ל. נראה בביאור ההיקש בין קרבנות החג ואמירת הלל שלם בכל ימי חג הסוכות, כי חלוק הקרבנות בכל יום ויום מוכיח שלכל יום ויום של החג יש קדושת היום נפרדת המחייבת הלל שלם. ומסתבר שמפני שכל יום ויום קדוש בקדושה שלו נכתבו בתורה פרשיות קרבנות מיוחדות לכל יום ויום מימי חג הסוכות. וכ"ז בסוכות, משא"כ בימי הפסח, שכל הימים יש להם קדושת יום אחת.

ומעשה שהיה בבריסק במי שלא קרא את ההלל בב' הימים הראשונים של פסח ושאל מפי הגר"ח זצוק"ל מה דינו אם לקרוא הלל שלם או לקרוא בדלוג ביום הראשון של חוה"מ. ופסק הגר"ח זצוק"ל לקרוא הלל שלם, והוא מפני שכל ז' ימי חג הפסח, כיון דמביאים אותו קרבן מוסף בכל יום ויום, מוכיח דהוויים חלות קדושה אחת של רגל, ועל

[167] ואולי נקרא מעשה חנוך ומצוה באכילת מצה בהתאם ליסוד המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ע"ש בר"ן, ועי' בכ"מ לפ"ב מהל' שופר הל"ד.

קדושה זו חייבים לקרוא הלל שלם פעם אחת. ואם לא קוראים ביו"ט הראשון חייבים לקרוא הלל שלם בחוה"מ הואיל וההלל דפסח חל לכל ז' הימים בהדדי וליכא נ"מ באיזה יום מימי החג קוראים אותו בפעם הראשונה[168]. מאידך בחג הסוכות הרי מביאים קרבן מוסף מיוחד לכל יום ויום, ומוכח דלכל יום ויום יש חלות קדושת יום לעצמה, ולפיכך מחייב כל יום ויום הלל שלם.

שם. תוס' ד"ה לולב וערבה והשמחה. לדעת רש"י המקור לשמחה של אכילת בשר שלמים ברגל הוא מהר גריזים, כי יש קיום שמחה באכילת בשר שלמים ומקיימים שמחת הרגל גמורה באכילת קדשים. ברם גם בלי אכילת קדשים תיתכן שמחה ברגל. והראיה מר"ה ויוה"כ, שאע"פ שאין בהם מצות אכילת שלמי שמחה, מכל מקום מבטלים אבלות (רמב"ם פ"י מאבל הל"ג) מפני שימי שמחה הם.

והנה הרמב"ם כתב (בפ"ג מחנוכה הל"ו) וז"ל - אבל ר"ה ויוה"כ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה עכ"ל, משמע דיש בהם שמחה אבל אינה שמחה יתרה כבשלש רגלים שיש בהם שמחה יתרה. ויש לעמוד על ההבדל בין שמחה לבין שמחה יתרה. ונראה דעיקר דין שמחה הוא שמחת הלב, ובזה שווים ר"ה ויוה"כ לשלש הרגלים דבכולם יש שמחה בלב, וזה מוכח ממה שר"ה ויוה"כ מבטלים אבלות, ועיקר הסתירה לאבלות - שעיקרה חלות בלב - היא שמחת הלב, והשמחה שבלב מבטלת את דיני האבלות. אלא שברגלים נוסף לדין שמחת הלב יש מצוה לשמוח במעשה כגון ע"י אכילת שלמים. מאידך גיסא, בר"ה וביוה"כ אין חיוב לשמוח במעשה ורק לשמוח בשמחת לב. ולכן אומר הרמב"ם שאין בהם שמחה יתרה - ששמחה יתרה היא כששמחים במעשה ובפועל. אמנם ר"ה ויוה"כ ימי שמחה הם כי יש בהם שמחת לב.

משום כך נראה שלעומת זה הוא דין הפורים. אין פורים מבטל אבלות, אע"פ שיש בו מצות שמחה, משום דשאני שמחה דפורים משמחה דר"ה ויוה"כ וג' רגלים. באלו עיקר השמחה היא בלב, משא"כ בפורים - הגם שיש בו שמחה - אין בו שמחה שבלב, ורק שמחה דמשתה, ומאחר שאינה חלה בלב על כן אינה סותרת את האבילות. (ועיין בפוסקים או"ח סי' תרצ"ו ס"ד.) ונראה דהשמחה שבלב תלוי' בדין עמידה לפני ד' - ע"י קדושת היום דר"ה, יוה"כ ורגלים נמצאים לפני ד' וזהו הגורם שמחה שבלב, משא"כ פורים אין בו קדושת היום ואין הגברא נחשב כעומד לפני ד' ומשו"ה אין בו חלות דין שמחה בלב אלא דין שמחה דמשתה ולכך אין בו בטול אבלות.

[168] ויש לעיין בהלל בליל הסדר אם הוא מטעם החג או מדין סיפור יציאת מצרים, ואכמ"ל.

ראי' לכך יש להביא מהלכות השמחה ברגל ובפורים, דלגבי יו"ט כתב הרמב"ם (פ"ו מיו"ט הל"כ) וז"ל כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא 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 שנא' תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל הא למדת שהעבודה בשמחה ואי אפשר לעבוד את ה' לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות עכ"ל. לעומת זה בפורים, הרמב"ם (פ"ב ממגילה הלט"ו) כתב וז"ל - ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו עכ"ל. הסתירה בולטת. ויסוד החילוק הוא שבפורים אין דין חציו לד' אלא מצות שמחה שכולה לכם שחייב אדם להשתכר עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, משא"כ ברגל דעצם מצות שמחה הוי' חציו לד', כי ברגל עומד האדם לפני ד' כיון דיש חלות קדושת היום. ברם בפורים הואיל ואין בו קדושת היום אין הגברא עומד ע"פ דין לפני ד', ודוקא בעומד לפני ד' יש דין שמחה בלב.

יוצא שברגל יש דין שמחה בלב ויש דין שמחה ע"י מעשה. ועיין ברמב"ם (פ"ו מיו"ט הלי"ז - י"ח) שכתב וז"ל - שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלוים עליו שנא' ושמחת בחגך וגו' אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כו' יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל א' כראוי לו, כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין נאים וכו'. אמנם כשאוכל שלמי שמחה ברגל מקיים הוא את מצות השמחה של הרגל בשלמות כי בכך מצרף את שמחת הרגל עם שמחת אכילת השלמים - דהא עיקר חלות שמחה לשמוח לפני ד' וע"י אכילת השלמים מתקיימת מצות שמחה בפועל לפני ד'. (ועיין בספר שאגת אריה אי אכילת קדשים מעכבת ברגלים.)

אך ראוי לעיין למה חייב לאכול דוקא שלמי שמחה לקיים את מצות שמחת הרגל באכילת קדשים לפני ד', ואינו יכול לצאת ע"י אכילת שלמי חגיגה. וי"ל דמצות שלמי החגיגה אינה דוקא הקרבת חגיגה בלבד אלא היא כוללת גם אכילת חגיגה. משום כן א"א לקיים מצות אכילת הקדשים לשם מצות שמחת הרגל באכילת חגיגה כי יש בחגיגה מצות אכילה לעצמה (בשם הגר"מ זצ"ל).[169]

[169] צ"ע, כי כהנים יוצאים מצות אכילת קדשים לשם שמחת הרגל כשאוכלים חטאות ואשמות (רמב"ם פ"ב מחגיגה הל"י), והא יש מצות אכילת חטאות ואשמות בתורת עצמן והאיך יוצאים על ידם גם את מצות שמחת

שם. בא"ד - וא"ת זימנין דאינם נאכלים כל ח' כו' נמצא דבליל מו"ש שהוא ליל שמ"ע לא יאכל שלמים ע"כ. עיין במהרש"א וטעמו עמו. ונ"ל דלגבי מלאכה שמ"ע הוא חג בפני עצמו. ולכן בפרשת אמור - פרשת איסור המלאכה - נזכר שמ"ע לבדו. לעומת זה לגבי שמחה וראיית פנים שמ"ע הוא המשך של חג הסוכות כדמוכח בפרשת ראה. לדעת התוס' דוקא ליל שמ"ע חייב בשמחה מהרבוי של "אך שמח" שכתוב בנוגע לחג הסוכות אבל לא היום דשמ"ע. שמ"ע אינו חייב בשמחה בתורת רגל בפני עצמו אלא בתורת סוף חג הסוכות, ומשו"ה אליבא דתוס' רק ליל שמ"ע כלול בשמחת חג הסוכות ולא היום דשמ"ע.

שם. רש"י ד"ה ניסוך המים וז"ל בתמידי החג שחרית עכ"ל. ועיין ברמב"ם (פ"י מתמידין הל"ז) וז"ל - ואם הקדים ניסוך המים לזבח אפילו נסכן בלילה יצא עכ"ל. ונראה שבניסוך המים יש שתי הלכות. א) יש קיום דניסוך המים לעצמה ומצוה זו מתקיימת גם בלילה; ב) יש מצוה דניסוך המים שהוא חלק מנכסי התמיד של שחר. לפיכך לכתחילה אם אפשר מנסכים עם התמיד בשחרית לקיים מצות ניסוך המים השלמה ביחד עם התמיד, ובדיעבד יוצאים בלילה מצות ניסוך המים בפני עצמה ובלי התמיד.

שם. רש"י ד"ה החליל וז"ל שמחת בית השואבה היו שמחים בחג לכבוד שאיבת ניסוך המים עכ"ל. לרש"י המחייב של שמחת בית השואבה הוא שאיבת המים. ברם הרמב"ם מביא את מצות השמחה בהל' לולב (פ"ח הלי"ב - ט"ו), ומשמע שלדעתו המחייב הוא שמחת חג הסוכות ולא שאיבת המים. ומסתבר שלדעת הרמב"ם השמחה היא חלק ממצות לולב במקדש, כי מצות הלולב במקדש נלמדת מהפסוק ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים (פ"ז מלולב הלי"ג), ואותו הקרא משמש לרמב"ם כמקור לשמחת בית השואבה, ויוצא ששמחת בית השואבה היא חלק ממצות הלולב במקדש - דהיא מצות שמחת החג במקדש לז' ימים.

שם. תוס' ד"ה טלטול כו' אע"ג דחזי למצוה שייך בי' איסור מוקצה לטלטול מאחר דאין עשוי כלי עכ"ל. השווה דעת רש"י לעיל (מב.) ד"ה קמ"ל - כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל עכ"ל, הרי שרש"י סובר שהוא כלי שלא כתוס'. ונראה שרש"י סובר שמחמת תשמיש מצוה חל על הלולב דין כלי להתיר טלטולו ביו"ט. נשים מותרות לטלטל לולב כשם שמטלטלות שאר הכלים. ולפ"ז תתפרש הגמרא שלפנינו אליבא דרש"י שבשבת מאחר שאין מצות לולב נוהגת בה אסור הלולב בטלטול

הרגל. ואפשר לומר כי בחטאת אין מצות האכילה מוטלת על הגברא אלא ממצות החפצא שתאכל לכהנים, מאידך אכילת חגיגה חובת הגברא היא. ועוד, אכילת חגיגה מצות רגל לעצמה היא משא"כ בחטאת ואשם, ודו"ק.

כשאר עצים, אבל ביו"ט כשקיימת מצות לולב דין הלולב בטלטול הוא מדין כלי. בעלי התוס' חולקים וסוברים שתשמיש מצוה אינו יכול לקבוע חלות שם כלי, והא שביו"ט מטלטלין לולב - מטעם הכנה מיוחדת הוא, שמכינים אותו למצותו כמו עצים ואבנים שאם מכינים אותם מבעוד יום מותר לטלטלם, ואעפ"כ אינם חשובים כלים.

ונ"מ לנשים, לפי רש"י אע"פ שאין לנשים קיום מצוה כלל בלולב (וכן משמעות פירושו במס' ר"ה דף לג.), מ"מ מותרות לטלטל לולב מפני שחשוב כלי וטלטול כלים מותר ביו"ט גם בלי מעשה הכנה. לפי פירוש התוס' דוקא מפני שיש לנשים קיום מצות נטילה מותרות הן לטלטל, והוא כי ההכנה למצוה כוללת גם נשים דיש להם קיום, ודעת ר"ת (בתוס' ר"ה לג:) שנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא כי יש להן קיום מצוה (מדין רשות ולא מדין חובה) - בניגוד לפירש"י שם הסובר שאין להן מצוה כלל - לא רשות ולא חובה. ולשיטתם אזלי בהסבר היתר הטלטול לנשים כפי שנתבאר.

שם. בא"ד - כדאשכחן גבי קנים דלחם הפנים כו' חשיב להו מוקצה אע"ג דחזו ללחם עכ"ל. צע"ג, דהנה במס' שבת (קכג:) איתא וז"ל - אמר ר' חנינא בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו כו' אמר ר' אלעזר קנין כו' קודם התרת כלים נשנו כו' דתנן לא סידור הקנין ולא נטילתן דוחה את השבת עכ"ל. הרי שלפי ר"א קנים הם כלים אלא שאסורים מגזרת טלטול כלים שנגזרה בימי נחמיה, ברם בזה"ז שהותרת הגזרה דטלטול כלים בשבת ויו"ט הדין הוא שמטלטלים קני השולחן, וא"כ דברי התוס' קשים להולמם. וע"כ שהתוס' כאן אינם הולכים בשיטת ר"א, אך סוברים כי גם בזה"ז הקנים מוקצים ואין מטלטלים אותם בשבת[170]. עכ"ז צ"ע, כי סוף כל סוף למה יהיו הקנים מוקצים, הרי לכאורה כלים גמורים הם. נוסף להנ"ל יש לעמוד על מה שכתבו וז"ל - ובפ' ד' אחין גבי זר ששימש דקאמר אי בקבלה והולכה טלטול בעלמא הוא עכ"ל, כלומר שזר המטלטל כלי שרת בשבת עובר באיסור מוקצה, וג"ז צ"ע, שהרי כלי שרת לכאורה כלים גמורים הם - ולמה אליבא דהתוס' יאסרו באיסור מוקצה.

ונראה שדעת התוס' כי דוקא כלים העומדים לתשמיש חולין אינם מוקצה בשבת, מפני שהם כלי מעשה לתשמיש אנשים בענינים של חול ואינם בגזרת מוקצה, אבל כלי שרת המיוחדים ומזומנים דוקא לשם תשמיש קדש נחשבים מוקצה - אלא שמטעם הכנה לעבודה מותר לטלטלם לצורך עבודה. לעומת זה שלא בשעת עבודה אינם כלי מעשה ואינם מוכנים לטלטול ומשו"ה אסורים מדין טלטול מוקצה, וזהו יסוד האיסור לזר לטלטלם. בכך שונה דין טלטול המוקצה מדין קבלת הטומאה, כי לגבי טומאה נחשבים

[170] עיין בספר ערוך לנר.

כלי שרת לכלי מעשה ומקבלים טומאה, ברם לגבי טלטול בשבת הם מוקצים ואינם נחשבים כלי מעשה, והריהם כעצים ואבנים שמותר לטלטלם דוקא מדין הכנה למצוה ולא מדין טלטול כלים[171]. לפיכך אין קני השולחן ניטלים בשבת משום איסור מוקצה, כי ע"י תשמיש קדש אינם נחשבים לגבי שבת לכלי מעשה. ה"ה לתוס' בלולב כיון שכל תשמישו הוא תשמיש דמצוה חל עליו איסור, משום שרק תשמיש חול הופך חפץ להחשב לכלי - אבל תשמיש שמים אינו קובע שם כלי. היתר הלולב הוא מדין מוכן למצותו בשעת מצוה בלבד אבל שלא בשעת מצוה אין ללולב חלות שם כלי ומשו"ה יש בו איסור מוקצה.

ועל יסוד זה חולק רש"י, דלדעתו תשמיש קדש משוייה כלי, ונ"מ לתפילין. אליבא דרש"י שלולב חשוב כלי - גם תפילין הן כלים, ובכן מותר לטלטלן מדין היתר הכלים בשבת. אבל לתוס' - תפילין אינן כלים לטלטל בשבת כי תשמיש שמים ושל מצוה הן וחלות שם כלי מופקע מהן. יוצא שלתוס' תפילין אין להן דין כלי ולית להן הכנה כלל ומשו"ה אסורות לטלטל בשבת משום מוקצה, ולרש"י הויין כלים ונכללות בהיתר דטלטול כלים[172].

דף מג.

תוס' ד"ה ויעבירנו. נראה דיסוד שיטת רש"י תלוי בספק מהו עיקר המחייב במעביר ד' אמות ברה"ר - ההעברה או העקירה וההנחה. דעת רש"י היא כי במעביר ד' אמות ברה"ר עיקר המחייב דהמלאכה הוא העברת ד' אמות, אבל העקירה וההנחה אינם מגוף המחייב אלא תנאים בצורת המלאכה, ולפיכך העקירה וההנחה יכולות להיות שלא ברה"ר, ואפי' בכרמלית ובמקום פטור מה"ת[173]. לעומת זה, שיטת הרמב"ם (פי"ב משבת הל"ט) היא שהמעביר ד' אמות אינו חייב אלא כשעוקר ומניח ברה"ר, כי העקירה וההנחה מעצם המחייב של המלאכה הן, ומשום כך רק כשהן נעשות ברה"ר מחייבות. בכך חולק הרמב"ם על שיטת רש"י, כי אליבא דרש"י גוף המחייב הוא ההעברה לחוד ולא העקירה וההנחה. שיטה שלישית מצויה בתוס' במס' עירובין (לג. ד"ה והא) שהעוקר ברה"י ומעביר ד' אמות ברה"ר ומניח ברה"י חייב. ונראה, שהם חולקים על

[171] ויש להבין מהו יסוד החילוק בין הדין דכלי מעשה בטומאה לדין כלי מעשה בשבת. ואפשר לומר דעיקר הדין בטומאה תלוי בצורת כלי ולכלי קדש יש צורת כלים. ברם עיקר השם דכלי בשבת תלוי בתשמיש הכלי, ולתוס' תשמיש קדש אינו קובע דין כלי בדיני שבת, ויל"ע בזה.

[172] ויש לעיין אי חשובים כלים שמלאכתם להיתר או לאיסור. עיין או"ח סי' ש"ח ס"ד ברמ"א, ואכמ"ל.

[173] וכ"ז ד' אמות ברה"ר. במוציא ומכניס מרה"י לרה"ר שיטת ר' חיים זצ"ל היתה שדוקא העקירה וההנחה הן המחייבות, ועיין בספרו על הרמב"ם.

שיטת רש"י שלפנינו וגם על הרמב"ם, כי לתוס' שם העקירה וההנחה מרה"י מחייבות ולא מכרמלית, ונראה שדעתם היא כי העקירה וההנחה מהוות חלק מגוף המחייב של המלאכה - אלא שסוברים שלא כרמב"ם, שרה"י חשובה רשות המחייבת, וכרמלית אינה חלות שם רשות ואינה מחייבת בשבת, ובכך מבואר יסוד שיטת התוס' שם על נכונה. מאידך לרמב"ם דוקא רה"ר מחייבת חיוב המעביר ומשו"ה בין העקירה ובין הנחה צ"ל ברה"ר ולא ברה"י כתוס'. (עיין ברשב"א למס' עירובין שם ובספר תוצאות חיים.)

שם. בגמ' - אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. עיין לקמן (מד.) לדידהו נמי לא דחי כו' ולא קשיא כאן במקדש כאן בגבולין ע"כ. בזהמ"ז הואיל ולא דחי לבני הגולה לא דחי אפי' לבני א"י, אבל בזמן המקדש דחי לבני א"י. עיין בראשונים שמפרשים כי מטעם "לא תתגודדו" לא דחי את השבת בזה"ז בא"י שלא תהיינה אגודות אגודות עם בני חו"ל. וצ"ע, הרי גם בזמן המקדש אין לעשות אגודות אגודות ולמה באותם הימים דחי לבני א"י. והנה, להלן (מד.) ד"ה בגבולין כתב רש"י, וז"ל - בזמן הבית דהוו כולהו בארץ וסמוכים להיות ב"ד ויודעים אימת הוקבע החודש אבל עתה משחרב בה"מ אין לולב דוחה אפי' לבני א"י עכ"ל, ולכאורה דבריו חסרים ביאור.

ונראה, כי איסור לא תתגודדו - לא תעשו אגודות אגודות - שייך בין צבור לצבור או בין יחידים ליחידים. בזה"ז בני א"י ובני הגולה מהווים שני צבורים ואסור שיעשו אגודות אגודות ולכן אינו דוחה כלל. לעומת זה בזמן שקבעו החדשים ע"פ הראייה - מכיון שקבעו החדשים בא"י - דוקא לבני א"י יש הדין של כלל ישראל כולו - כי רק כלל ישראל קובע את החדשים. אבל לבני הגולה שבימים ההם ניתן הדין של יחידים. יחידים כלפי כלל ישראל אינם אגודות אגודות ולפיכך דוקא לבני א"י דחי ולא לבני חו"ל. וכך מדויק לשון רש"י "דהוו כולהו בארץ וסמוכים להיות ב"ד", כלומר ע"פ הדין כלל ישראל שבארץ קובע את החדשים, והיינו שקובעים את החודש דוקא בב"ד של א"י וע"פ הצבור של א"י, ואלו שבחו"ל הם כיחידים, וכברכת מקדש ישראל והזמנים - היינו שישראל מקדשים את הזמנים, והב"ד המקדש את החדשים הוא שליח של כלל ישראל שבא"י.

וכ"ז לרש"י, ברם הרמב"ם חולק, דז"ל הרמב"ם (פ"ה מקה"ח הלי"ג): זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל א' וא' בעירו ואומרין שר"ח יום פלוני ויו"ט ביום פלוני לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין שאין מעברין שנים וקובעין חדשים בחוצה לארץ ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני א"י וקביעתם כו' וקביעת בני א"י אותו הוא שיהיה ר"ח או יו"ט לא מפני חשבון שאנו מחשבין עכ"ל. הרי שהרמב"ם סובר שגם בזה"ז - לגבי

הדין דישראל מקדשים את הזמנים - בני א"י הם המהווים כלל ישראל ולא בני חו"ל. ובכן הדרא קושי' לדוכתא אליבא דהרמב"ם מ"ש זה"ז מזמן הבית.

והנה ז"ל הרמב"ם (פ"ז מלולב הלי"ז): ומשחרב בה"מ אסרו חכמים ליטול את הלולב בשבת ביום הראשון ואפי' בני א"י שקדשו את החודש מפני בני הגבולין הרחוקים שאינן יודעין בקביעת החודש כדי שיהיו הכל שוין בדבר זה ולא יהיו אלו נוטלין בשבת ואלו אין נוטלין הואיל וחיוב יום ראשון בכל מקום אחד הוא ואין שם מקדש להתלות בו עכ"ל. ונראה שלרמב"ם יסוד המתיר הוא המקדש, שיכול להיות שונה משאר מקומות. בני א"י כ"ז שהיה המקדש קיים תלו עצמם במקדש, כי א"י היא מקום בהמ"ק, דקדושת המקדש וקדושת א"י שייכות להדדי, כדמוכח במשנה דעשר קדושות (כלים פ"א מ"ו). והרמב"ם סובר הואיל ודיני המקדש אינם כפופים לדין אגודות אגודות, כי המקדש יכול להיות שונה משאר מקומות בישראל, גם בכל א"י - כ"ז שבהמ"ק קיים - לא חל איסור אגודות אגודות כלפי חו"ל. והיה אפשר לבאר עדיפות המקדש על שאר מקומות לגבי אגודות, ע"פ דברי הרמב"ן במלחמות ד' (רפ"ג דמס' ר"ה) דהמקדש הוא כנופיא דכל ישראל, ולפיכך אינו נכנע לשאר ישראל ואין בין דין אגודות אגודות. ויל"ע אם הרמב"ם מקבל את שיטת הרמב"ן ההיא, ואכמ"ל.

שם. תוס' ד"ה אינהו וא"ת מ"ש משופר דתנן כו' במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה וי"ל דשאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא כו' אבל בתקיעת שופר איכא מעשה חכמה ואחמור בה טפי עכ"ל. לכאורה הדברים מחוסרים ביאור.

נראה כי התוס' מחלקים בגזרה דרבה בין איסור השופר לאיסור הלולב, איסור השופר הוא איסור מלאכה דרבנן כי בתקיעת השופר יש בה חכמה וגזרו עליה חלות שם איסור מלאכה, אבל נטילת לולב נאסרת מדרבנן בשבת באיסור מוקצה אבל לא באיסור מלאכה, לפיכך החמירו בשופר יותר מבלולב.

לפי"ז יתכן שקיימת נ"מ אחרת בין שופר ללולב, כי אם ננקוט שהעובר על איסור מלאכה מדרבנן בשבת יעשה מומר לחלל שבתות ומומר לכהת"כ (ועיין בדו"ח להגרע"א זצוק"ל מערכה שלישית שהאריך במומר לחלל שבת מה דינו), יצא אליבא דתוס' שבשופר יעשה העבריין מומר לחלל שבת ומומר לכהת"כ כי עובר באיסור מלאכה בשבת ומדרבנן מומר הוא לכהת"כ. מאידך בלולב אינו עובר באיסור מלאכה מדרבנן אלא באיסור טלטול מוקצה דרבנן שאסור מדין מעשה חול ולא מדין מלאכה. (עיין ברמב"ם פכ"ד משבת הלי"ג ובהשגות הראב"ד). איסור מוקצה זה אינו הופך את העבריין למומר

לחלל את השבתות ומומר לכהת"כ, כי רק ע"י חלול שבת באיסור מלאכה יש חלות מומרות.

ולכאורה ניתן לתרץ קושית התוס' באופן אחר. מצות השופר במקדש היא חלק מעבודת בהמ"ק, הראייה לכך, כי במקדש כשהשופר מאריך תוקעין גם תקיעות בחצוצרות - כלי השיר שבמקדש. ומכיון שעצם קיום המצוה של שופר במקדש הוי חלות מצות שירה במקדש ממילא הוי ההיתר של שופר במקדש בכלל אין שבות במקדש שחל בנוגע לעבודת ולמצות המקדש. להיתר זה אין קשר למצות השופר שבגבולין ומשו"ה אין לתלות השופר שבגבולין בשופר שבמקדש. וכ"כ רש"י במס' ר"ה דתוקעין במקדש בשבת משום אין שבות במקדש, וא"כ היתר זה חל רק במקדש עצמו ולא בגבולין. לעומת זה מצות הלולב שבמקדש אינה ממצות בהמ"ק אלא מצות יחידים וקיומי גברא הן שמקיימים את מצות "ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים". ואמנם מצות ושמחתם במקדש שוה ודומה בכמה אנפי למצות ולקחתם שבגבולין (ועיין לעיל בשעורים ריש פרק לולב הגזול). ובכן ניתן לתלות את ההיתר שבגבולים בזה שבמקדש.

ברם תירוץ זה הוא בניגוד למה שהובא למעלה בשעורים שהרמב"ם משוה את מצות נטילת הלולב שבמקדש ז' ימים עם מצות שמחת בית השואבה שבמקדש ז' ימים כי שתיהן נלמדו מאותו הפסוק "ושמחתם לפני ד' כו' ז' ימים". משמע שהרמב"ם סובר כי מצות לולב קיום מקדש היא כמו מצות שמחת בית השואבה דקיום מקדש היא - ואינה מצות נטילת יחידים בעלמא כמו בגבולים. ועוד, הרי לרמב"ם הפסולים של ולקחתם אינם נוהגים בושמחתם שלא כדעתם של התוס', עיין לעיל בשעורים בריש פרק לולב הגזול, ומשמע כי שתי מצוות שונות לגמרי הן. נוסף על כך אליבא דהרמב"ם מקיפים את המזבח בלולבים ולא בערבות (פ"ז מלולב הלכ"ג), וגם מזה נראה שנטילת לולב במקדש ממצוות עבודת בהמ"ק היא. יוצא מהנ"ל שלולב במקדש שוה לשופר שבמקדש ומופרך התירוץ דידן בשיטת הרמב"ם, וצ"ע.

והנה בהשגות הראב"ד על הרי"ף מיישב קושית התוס' בד"ה אינהו, מאי שנא לולב משופר, באופן אחר: וז"ל - אלא הטעם מפני שאין לשופר עיקר מפורש בגבולין שלא אמרה תורה שבתון זכרון תרועה אלא במקום והקרבתם אשה לה' כו', זכרון שאינו מפורש בגבולין אלא מדרשה אתי, ומשו"ה גזרו, עכ"ל. יסוד שיטת הראב"ד הוא דעיקר מצות השופר הכתובה בתורה במפורש היא תקיעת השופר שבמקדש - במקום שבו מקריבין קרבנות. מצות השופר שבגבולין נלמדת מדרשה והיא מצוה אחרת דשייך לגזור בה בעצמה. מקור לשיטתו נמצא בירושלמי (פ"ד דמס' ר"ה). אליבא דהירושלמי

תוקעים במקדש בר"ה שחל להיות בשבת ע"פ גזה"כ דאורייתא של והקרבתם, במקום שמקריבין שם תוקעים. וכן מבואר שם, דלפיכך תוקעים דוקא במוסף כדי לצרף את השופר עם קרבנות המוספים דר"ה שבמקדש.

ולפי יסוד הראב"ד דיש קיום מצוה מיוחד בשופר במקדש מיושבות כמה תמיהות: א) התוס' במגילה (כ:) ד"ה כל הקשו למה אין אומרים לאחר תקיעת השופר יה"ר שיבנה ביהמ"ק. ולכאורה קושית התוס' משוללת ביאור, דמהיכי תיתי לומר יהי רצון בתקיעת שופר הלא גם בגבולים תוקעים. אולם לפי הראב"ד דעיקר הקיום הוא במקדש מובנת שפיר קושית התוס'. כיון דבשופר בזה"ז מלבד קיום של שופר כמצוה בגבולין ישנו גם קיום זכר למקדש, דשופר במקדש הוי מצוה מיוחדת, מקשים למה אין אומרים יה"ר שיבנה בהמ"ק.

ב) לרמב"ם - בשופר יש חיוב מד"ס לתקוע בשופר בצבור על סדר הברכות (פ"ג משופר הל"ז). ולכאורה תמוה מהיכי תיתי חיוב זה בצבור בשופר יותר משאר מצוות כמו מצה וכדומה. אך לפי הראב"ד דעיקר החיוב הוא במקדש ואז הוי מצות צבור - בכינופיא דכל ישראל - כמצות העבודה בבהמ"ק, א"כ משום כך תקנו החכמים חיוב צבור בכל מקום.

ג) במשנה דר"ה (כז:) איתא דבמקדש היו תוקעין בשופר ובחצוצרות ביחד דהוי קיום מיוחד של שופר וחצוצרות במקדש - בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ד'. ולראב"ד מבואר דהוי' מצוה לעצמה במקדש.

שם. בא"ד - ומיהו קשה דלאחר חורבן הקילו בשופר טפי מבלולב דתנן בר"ה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שיהיו תוקעין בכ"מ שיש בו ב"ד ולולב לא אישתרי כלל עכ"ל. ונראה ליישב קושית התוס' עפמש"כ הרמב"ם (פ"ב משופר הל"ח - ט) וז"ל: כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו בית דין אבל בזמן שהיה בית המקדש קיים והיה בית הדין הגדול בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת כל זמן שבית דין יושבין כו' אבל בשאר ערי ישראל לא היו תוקעין ובזה"ז שחרב בית המקדש כל מקום שיש בו ב"ד קבוע והוא שיהיה סמוך בא"י תוקעין בו בשבת כו' ולמה תוקעין בפני ב"ד מפני שב"ד זריזין הן ולא יבאו התוקעין להעביר השופר בפניהם ברה"ר וכו'. יסוד ההיתר של שופר במקדש לדעת הרמב"ם אינו מטעם המקדש, אלא משום שבהמ"ק הוא מקום ישיבת ב"ד הגדול וההיתר מטעם ב"ד הגדול חל בכל העיר דירושלים בעידן ישיבת ב"ד הגדול שבמקדש - ובכך הוא דומה להיתר של ריב"ז לאחר החורבן שתוקעים בפני ב"ד. היתר תקיעת השופר שתוקעים בשבת הוא מטעם ב"ד - שהתקיעות נחשבות למעשה ב"ד - זהו יסוד ההיתר בין במקדש ובין אחרי החורבן. לעומת זאת אין הלולב

של כל יחיד ויחיד נתפס בחלות דין מעשה ב"ד, כי בשלמא בשופר מאחר שיש בו דין של שומע כעונה ניתן לומר שהתקיעות הן מעשה ב"ד, ודין הוא שמעשה ב"ד ידחה את איסור השבות דתקיעות בשבת. ברם נטילת לולב אינה חשובה חלות מעשה ב"ד - דשייכת ליחידים הנוטלים בלבד ולא לב"ד, ולכן היתר הלולב הוא דוקא מטעם מצות ושמחתם של המקדש ואינו חל בזה"ז אחרי חורבן הבית. ועפי"ז מבוארת לגמרי שיטת הרמב"ם, דבזמן שבית המקדש היה קיים הואיל והב"ד היה המתיר היה היתר שופר רק במקום ב"ד הגדול ודוקא בירושלים שהוא מקומם ולא בגבולין. בזה"ז ע"י תקנת ריב"ז התפשט ההיתר לכל מקום דיש בו ב"ד, דשופר נתפס במעשה ב"ד. מאידך לולב דאינו מעשה ב"ד ואינו ראוי להיות מעשה ב"ד, אין היתרו במקדש בתורת ב"ד אלא מדין מקדש, ובזה"ז דאין מקדש אין היתר.

שם. בגמ' - ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל א' וא'. גם בספירת העומר דרשינן וספרתם שתהא ספירה לכל א' וא' (מנחות סה:). ויש לתמוה, דבשלמא בספירת העומר סד"א שרק הב"ד הגדול יספור את העומר[174] כשם שרק ב"ד הגדול סופר את שנות היובל, וע"ז באה הדרשה ללמד שבספירת העומר כל א' וא' בעצמו יספור את ימי העומר. אבל בלולב למה נעלה על דעתנו שלא יטול כל א' וא' לולב בעצמו, וצע"ג.

שם. בגמ' - לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול. כלומר, אע"פ שיש קניני שאלה לשואל וקניני גזלה לגזלן אין הקנינים האלו מספיקים לדין "לכם".

שם. בגמ' - אמר רבא לא נצרכה אלא למכשירי לולב וכו'. לר"א מכשירי לולב דוחים את השבת. והפסוק מלמד שדוקא ביום הראשון דוחה אבל לא בשאר הימים. וצ"ע, מ"ש היום הראשון בגבולים דהוי דאורייתא ולר"א לולב ומכשיריו דוחים את השבת משאר הימים שבמקדש דגם הם דאורייתא, ומדוע אין לולב ומכשיריו דוחים שבת במקדש לר"א. ולכאורה ניתן ליישב ע"פ המבואר במס' שבת (קלא:) שלר"א אין ציצית ומזוזה ומכשיריהן דוחין את השבת הואיל ובידו להפקירן - כלומר שאפשר לגברא להפטר מחובותיהן. ויתכן לומר שגם לגבי חובת ושמחתם בלולב שבמקדש בשאר ימי החג הרי ביד האדם לצאת מן המקדש ולהפטר מהמצוה ולפיכך אינה דוחה את השבת.

אך קשה, כי מהגמרא בשבת נראה שסברה היא ולא דנלמד מאיזה פסוק - וכאן הוזקקו להביא ראיה מפסוקים ללמוד שאין מכשירי הלולב שבמקדש בשאר ימי החג דוחים את השבת. ברם י"ל ששונה מזוזה וציצית מלולב שבמקדש. בציצית ומזוזה בידו להפקירם ולהפטר מהחובה מיד, אבל בחובת לולב שבמקדש צריך לצאת מן המקדש ובכך נשמט

[174] כי הספירה קובעת את חג השבועות וקביעת החגים היא מצות ב"ד.

מהחיוב - אבל כל זמן שנמצא במקדש החיוב עליו בכל תוקפו, וכל זמן שנמצא במקדש מקיים המצוות דביאת מקדש וראיית פנים ואם יצא יבטל קיומים אלה ולכן אינו בדין שיצא, והואיל ויש לחלק כן בא קרא מיוחד ללמד כי עכ"ז מכשירי לולב שבמקדש בשאר הימים אינם דוחים את השבת דעליו לצאת מן המקדש מ"מ ולהפטר מהמצוה ואין לו רשות לדחות את השבת.

דף מג:

בגמ' - שלוחי ב"ד מייתי לה. צע"ק מדוע דוקא שלוחי ב"ד הביאו הערבות ולא אנשים אחרים, (עיין בר"ן). והנה, איתא לקמן במשנה (מה.) מצות ערבה כיצד מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה ובאין וזוקפין על גבי המזבח, ע"כ. ולכאורה תמוה ל"ל למשנה לבאר את הבאת הערבות ומאיפה באו. ונראה מכאן דיש קיום של הבאת ערבות למקדש לפני הזקיפה והנטילה ושקיום זה מסור לב"ד ומשו"ה הביאום דוקא - וזהו חידוש המשנה שם.

ועיין במשנה מעילה (יג:) ערבה לא נהנין ולא מועלין, ופירש"י שם וז"ל - ערבה כו' לא נהנין ממנה קודם שזקפוה אצל המזבח הואיל ולכך עומדת וכו'. ויש לבאר יסודו של האיסור דלא נהנין. ונראה דהאיסור הוא מטעם מוקצה למצוה, אלא דלכאורה קשה שהרי אינה אלא הזמנה בעלמא והזמנה לאו מילתא היא, אך מכיון שההבאה אינה הזמנה בעלמא אלא קיום מצוה בערבה משום כך אוסרת ההבאה את הערבה בחלות דין מוקצה למצוה. ועיין שם במשנה שגם במים שבכד של זהב לא נהנין ולא מועלין, והיינו הכד שממלאים בו לנסוך המים מע"ש שאין בו קדושה. והנה גם בזה יקשה למה יאסרו המים הא הזמנה לאו מילתא היא. ונראה לפי המתבאר שהיה קיום מצות שאיבה במים שבכד ולכן נאסרים ולפי"ז אינה הזמנה בעלמא אלא קיום שאיבה המקצה את המים למצותם ואוסרתם. ודומה היא לירידת העגלה לנחל דאוסרת דמכיון דהוי' קיום מצוה אוסרת ואינה הזמנה בעלמא דלאו מילתא היא.[175]

שם. רש"י ד"ה אוקמה אשביעי ז"ל יום מסויים או ראשון או אחרון עכ"ל. ועדיין יש להבין למה נוטלים דוקא ביום השביעי. ובביאור נ"ל שיום השביעי הוי יום מיוחד במצות ערבה שבמקדש כדאיתא במשנה (מה.) "בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת

[175] אולם לקמן בשיעורים (מח.) ביאר מרן רבנו הרב שליט"א שמצות שאיבה מתקיימת דוקא כששאבו בכלי שרת בשאר הימים ולא בע"ש כששאבו המים בכלי חול, וצ"ע.

כו' ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים", ומכיון שיש קיום מיוחד במקדש בנטילת ערבה בשביעי, אוקמה אשביעי.

שם. תוס' ד"ה לא כו' אבל ערבה דרבנן אתי לפקפוקי בה כו' אם היה בטל לגמרי משתכח תורת ערבה עכ"ל. נ"ל בביאור דבריהם, שמפני התנגדות הצדוקים למצות ערבה חשו יותר שלא תשתכח - ולהוציא מלבן של הצדוקים.

שם. בדין לולב שבמקדש. יל"ע אם קיימת מצות לולב מיוחדת במקדש גם ביום הראשון או"ד מתחדשת מצוה זו בשאר הימים ואילו ביום ראשון מקדש וגבולין שווין (ועיין בשעורים ריש פרק לולב הגזול שהארכנו בזה). ומן המשנה (מב:) - למחר משכימין ובאין וכו' לכאורה משמע שגם ביום ראשון יש מצוה מיוחדת במקדש. וכן משמע משיטת הרמב"ם דמקיפין בלולב את המזבח שבעת ימים דיש מצוה מיוחדת במקדש גם באותו יום הראשון.

עוד יש להעיר מהא דאיתא במס' מעילה (יג:) במשנה דערבה שבמקדש לא נהנין ולא מועלין. ולכאורה דין דלא נהנין ולא מועלין הוא משום דהוי מצות מקדש, וא"כ מכיון דלולב הוי מצוה מיוחדת במקדש, ולרמב"ם מקיפין את המזבח בלולב, ומשמע שהוא קיום מזבח, למה השמיטה המשנה שם את הדין של לולב במקדש דלא נהנין ולא מועלין בו, וצ"ע.

שם. בגמ' - דערבה בנטילה. בביאור מצות נטילת ערבה במקדש חולקים רש"י והרמב"ם. עיין ברש"י ד"ה והביאום הכהנים שמפרש לפי מסקנת הסוגיא שהכהנים עושים את הסדר הזה: הכהנים נוטלים את הערבות בידיהם מנענעים ומקיפים בהן את המזבח ואח"כ זוקפים אותן. לדעתו הסדר הוא נטילה, הקפה, וזקיפה. ברמב"ם (פ"ז מלולב הלכ"א - כ"ג) נמצא סדר אחר: בראשונה הכהנים זוקפים את הערבות על צדדי המזבח אח"כ באין העם ולוקחים מהן ונוטלין אותן. הקפות המזבח עושים עם הלולב ולא עם הערבות. לדעתו זקיפת הערבה קודמת לנטילה. ומסתבר שחולקים ביסוד המצוות של ערבה ולולב שבמקדש. ונראה, שהרמב"ם סובר שמצות נטילת הערבה מתקיימת דוקא עם ערבה שחל עליה שם ערבה שבמקדש. ורק הזקיפה על צדדי המזבח קובעת את חלות השם הזה של ערבה שבמקדש - כלומר ערבה שקיימו בה מצות מקדש והיינו הזקיפה על המזבח. לפיכך פוסק הרמב"ם שהזקיפה קודמת לנטילה.

ויש לדון במצוות ערבה ולולב במקדש האם הוויין מצוות גברא או מצות המקדש. והנה הזקיפה על המזבח פשוט שמצות מקדש היא, וקיום מצוה בחפצא של המזבח, והראייה לכך שבשעת הזקיפה תקעו הריעו ותקעו - סימן למצות מקדש כתקיעות בעת פתיחת

השערים, ועוד ראייה שאומרים "יופי לך מזבח" (לקמן מה.) אחרי הזקיפה. לעומת זה מצות הנטילה היא לכאורה מצות גברא, אבל רש"י קובע שנוטלים את הערבה ומקיפים עמה את המזבח. ונראה מזה שלרש"י יש קיום מזבח בנטילה ובהקפה שהרי לדעתו הנטילה מצטרפת עם ההקפה וההקפה בודאי מהוה קיום מזבח. יוצא שאליבא דרש"י יש בנטילת הערבה צרוף בין שתי מצוות - מצות גברא ומצות מזבח. לרש"י שונה נטילת הערבה מנטילת הלולב שבמקדש, כי נטילת הלולב במקדש אינה אלא קיום גברא גרידא דליכא מצות הקפת המזבח בלולב ובפשטות הוי' מצות גברא בלבד[176].

שיטת הרמב"ם שמקיפים את המזבח בלולבים. ויוצא מכך שיש קיום מזבח בלולב והוי ממצות ושמחתם בלולב במקדש. נמצא שלרמב"ם יש קיום מזבח בערבה, בזקיפתה ובנטילתה, וקיום מזבח גם בהקפת לולב. ויש לעיין אליבא דהרמב"ם במי שנטל במקדש הלולב בלי ברכה אם אפשר לו לברך כ"ז שלא הקיף את המזבח. והספק תלוי אם הקפת המזבח משלימה את קיום הנטילה של הגברא ואז יש לברך או"ד דהויא קיום מזבח בלבד ואינה מצטרפת לנטילת הגברא ומשום כך אין לברך עוד על הנטילה. מאידך לרש"י אין ב"ושמחתם" בלולב מצות מזבח רק מצות גברא לחוד, אמנם בערבה יש מצוות מזבח בין לרש"י ובין לרמב"ם. אך בזה חולקים הרמב"ם ורש"י. לרמב"ם קביעת שם ערבה שבמקדש תלוי' בזקיפה, דקיום הזקיפה קובע את השם בחפצא של הערבה, ולפיכך אליביה מקודם זוקפים הערבה ואח"כ נוטלים אותה. ורש"י סובר שאין הזקיפה בראשונה מעכבת בהכשר הערבה לנטילה. לדעתו נוטלים ומקיפים בערבה ובכך מקיימים ביחד מצות הגברא ומצות מזבח, ולבסוף זוקפים להשלים את הקיום של המזבח. לרמב"ם מקיפים את המזבח בלולב כי הוא סובר שיש בנטילת הלולב ובהקפות קיום מזבח ומקדש מדין שמחה לפני ד'. אולם לרש"י מקיפים עם הערבה ולא עם הלולב - דמצות הלולב מהוה מצות גברא בלבד ואינה מצות מזבח והמקדש. לעומת זה מצות הערבה לרש"י מהוה צרוף של מצות גברא ביחד עם מצות מזבח ומקדש.

והנה, עיין להלן (מד.) שכהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה. רוב הראשונים סוברים שאיסור הכניסה לבעלי מומין למקום זה כל השנה הוא איסור מדרבנן ומצות הערבה שהיא דאורייתא מתירתו. ברם אליבא דשיטת הרמב"ם שאיסור הכניסה הוא מדאורייתא (פ"ו מביאת המקדש הל"א, ועיין בסה"מ לאו ס"ט ובהשגות הרמב"ן) לכאורה למה רשאים בעלי מומין להכנס שמה בשביל מצות הערבה. ונראה

[176] יש לעיין במה שכתב הטור (תר"ס) בשם רש"י שמי שאין לו לולב לא יקיף בהו"ר - דלמה לא יקיף בערבה. ועיין בערוך לנר.

שמצות הערבה אינה מצות יחידים פשוטה אלא מצות מזבח והמקדש. האיסור של כניסה לרמב"ם אינו אלא בביאה ריקנית אבל כדי לקיים מצות מזבח והמקדש מותר לבעלי מומין להכנס בין האולם ולמזבח.

עוד ניתן לעיין במצות נטילת הערבה ובמצות הלולב במקדש האם הן מתקיימות דוקא בעזרה או בכל הר הבית. ועיין בתוס' (מד. ד"ה אמר) וז"ל, וי"ל דשמא הקפת מזבח בכהנים ושאר ישראל בעזרה בלא הקפה עכ"ל, משמע מלשונם שסוברים דמצות נטילת הערבה קיימת בעזרה דוקא ולא בהר הבית. ויש להתבונן מנ"ל לתוס' דבר זה, דהנה לרמב"ם (בפיה"מ ריש פ"ד דר"ה) "מקדש תקרא ירושלים כולה" דירושלים נחשבת לפני ד', ואפי' להחולקים על הרמב"ם (עיין שם בראשונים) לכאורה הר הבית הוא מקום המצוה, שהרי מהפסוק ושמחתם לפני ד' דילפינן מינה מצות לולב במקדש ג"כ ילפינן שמחת בית השואבה (עיין ברמב"ם סוף פ"ח מלולב), ומצות שמחת בית השואבה היתה בהר הבית בעזרת נשים (עיין לקמן נא.), ומכיון שושמחתם קיומה בכל הר הבית כמו"כ מהראוי שמצות לולב של מקדש תתקיים בכל הר הבית. וא"כ קשה מדוע כותבים תוס' דנטילת הערבה בעזרה דוקא הלא רק עבודה צריכה עזרה, ומ"ש ערבה מלולב?

ונראה, דלרש"י שנוטלים את הערבה לפני הזקיפה מסתבר שהנטילה יכולה להתקיים בכל הר הבית כלולב.[177] ברם לרמב"ם שזוקפים ואח"כ נוטלים מסתבר שדוקא בעזרה יש קיום נטילה כי רק בעזרה נחשבת הערבה לערבה של המזבח ושל המקדש מכיון שהעזרה היא מקום המזבח, אבל משיצאה מהעזרה פקע ממנה השם של ערבה שבמקדש וא"א לקיים עמה מצות נטילת ערבה של המזבח והמקדש, והדבר צ"ע. (ובמצות שופר בר"ה במקדש - בחצוצרות ובקול שופר הריעו לפני המלך ד' - מסתבר דהיתה בהר הבית ולאו דוקא בעזרה, בשם הגר"מ זצ"ל.)

עיין בש"ע (סי' תרס"ד) ובדעות השונות במחבר וברמ"א במנהג לקיחת הערבה וההקפות של הושענא רבה אם מקיפין בלולב או בערבה או בשניהם. מנהגם של הגר"ח זצ"ל ושל הגר"מ זצ"ל היה להקיף בה"ר עם הלולב ועם הערבה ביחד (כשיטת המחבר בסעיף ג' שם)[178].

שם. בגמ' - מאי לאו בערבה לא בלולב. ופסק הרמב"ם שבזה"ז מקיפים את התיבה שבבהכ"נ בלולב ולא בערבה (רמב"ם פ"ז מלולב הלכ"ג). ויש לבאר האם ההקפות

[177] ברם לפי הנ"ל שלרש"י נחשבת הנטילה כחלק של ההקפה ניתן לומר כי דוקא בעזרה יכולים ליטלה כי המזבח נמצא שם. ואולי י"ל, שבעזרה יש שני קיומים בערבה - של הגברא ושל המזבח, אכן בהר הבית יש רק קיום גברא בלי קיום מזבח, וצ"ע.

[178] ועי' בב"י סי' תרס"ד. וע"ע ברבינו מנוח לפ"ז מהל' לולב הלכ"ג.

מסביב לתיבה עם הלולב הן גמר מצות לקיחת הלולב כמו דין הנענועים או"ד הן רק קיום זכר למקדש. והנה בחיי אדם (כלל קמח ס"א) חוקר בא' שלא בירך בעת שנטל הלולב האם עדיין יכול לברך כ"ז שלא הקיף את התיבה בבה"כ. ולכאורה הספק שלו תלוי בספק שלנו - דאם ההקפות הן קיום לולב יכול לברך אבל אם הן סתם מנהג דזכר למקדש אין לברך.

שם. בגמ' - ונטלום וכבשום תחת אבנים. וקשה למה לא הוקצו כל הערבות לכל השבת מדין מיגו דאיתקצאי בהש"מ תחת האבנים הוקצו לכל השבת כולה. וי"ל דמיגו דאתקצאי נאמר דוקא בהקצאת הבעלים, אבל הבייתוסין לא היו בעלים כי הערבות היו של הצבור ולא יכלו להקצותן לכל השבת. א"נ דמצות חבוט הערבות דוחה איסור המוקצה דהערבות אבל לא איסור המוקצה של האבנים, ולפיכך כל זמן שהיו מתתת לאבנים א"א היה לקחתן אבל אח"כ היה מותר.

דף מד.

בגמ' - לדידהו נמי לא דחי. עיין ברש"י ד"ה לדידה שכתב וז"ל שלא לעשות ישראל אגודות אגודות ונראה כשתי תורות דלדידן לא דחי לולב שבת, עכ"ל, ומשום כך אף בא"י לא דחי לולב את השבת. וקשה, דאי חוששין ללא תתגודדו ומשו"ה אין נוטלין בא"י כמו בגלות, ינהגו בזה"ז גם בא"י יו"ט שני של גליות שלא יהא כשתי תורות, ולמה דוקא בלולב חוששין לשתי תורות.

וי"ל דדין יו"ט שני א"א לנהוג בא"י מטעם שתי תורות דיו"ט בעי קדושת היום ולא תתגודדו אינו יכול להחיל קדושת היום. לגבי נטילת לולב בשבת מועיל לא תתגודדו שלא ליטול הלולב בשבת, אבל לא לחדש קדושת היום.

כעין זה מוצאין אנן בשיטת הראשונים (וכן הורה הגר"ח למעשה) דבא"י אין נוהגים יו"ט שני כלל אפי' בני חו"ל שדעתם לחזור לחו"ל. כי הדין להחמיר משום מנהג שיצא משם ושנכנס לשם אינו שייך כאן. הדין של חומר מנהג המקום שיצא משם דין הוא בגברא שחייב לנהוג כחומר ב' המקומות, משא"כ יו"ט שני דאינו דין המוטל על הגברא אלא הוא דין חלות קדושת היום וא"י אינה מקום שנתפס בקדושת יו"ט שני, דהמקום מופקע מחלות יו"ט שני ולכן אין לנהוג בו בקדושה, ואף בני חו"ל שבא"י אין חלים עליהם איסורי יו"ט. ה"ה לא תתגודדו אינו יכול לחדש הדין דיו"ט שני בא"י כיון דחסרה המציאות של קדושה.

שם. בגמ' - לולב דאית לי' עיקר מה"ת. דברי הגמ' דורשים עיון, שהרי סוכ"ס נוטלין הערבה ביום השביעי זכר למקדש, וביסוד הדברים מ"ש שבעת ימים זכר למקדש מיום א'. והנה כתבו התוס' במס' מגילה (כ:) ד"ה כל, וז"ל - ואחר שבירך על הספירה אומר י"ר שיבנה וכו' משא"כ בתקיעת שופר ובלולב והיינו טעמא לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין ביה"ק אבל לשופר ולולב יש עשיה עכ"ל. דבריהם זקוקים לביאור. ונראה כי לתוס' ישנם שני דיני מצוות שהן זכר למקדש: א) מצוות שעצם חלות קיום מצוותן הוי' זכר למקדש: ב) מצוות שטעמן זכר למקדש אבל הויין חלות קיום מצוה על שם עצמן. זהו הנ"מ לתוס' בין מצוות העומר בזה"ז למצות לולב בזה"ז. עצם מצות הספירה בזה"ז היא זכר לבנין בית המקדש, ולפיכך צ"ל י"ר שיבנה ביה"מ. מאידך מצות לולב בזה"ז כל ז' חלות שם מצות לולב היא דיש לנו קיום מצות לולב מדרבנן כל ז' ומשום כך אין צורך לומר את הי"ר.

בכך מבוארים דברי הגמרא שלפנינו. מצות הלולב נוהגת יום א' בגבולין מדאורייתא, ולפיכך כשתקנו לולב בגבולין ז' ימים זכר למקדש התקינו חלות שם מצות לולב כל ז', ולא שינו את זמן המצוה בכלל ממה שהיתה במקדש. לעומת זה מצות ערבה אינה נוהגת מדאורייתא בגבולים, ולכן תקנת הערבה בגבולים לא חלה כחלות מצות ערבה אלא כזכר למקדש - כקיום זכר למקדש בלבד. לשם כך די ליטלה יום אחד ואין דין ליטלה כל ז'. (ואין להקשות לפי"ז נספור רק יום א' של ספירה זכר למקדש, דספירת יום א' לאו שמה ספירה). וע"פ הנ"ל יתפרש הא דאיתא במס' מנחות (סו.) שאמימר "מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא" - כלומר עצם מצות הספירה בזה"ז היא רק חלות שם זכר למקדש ולפיכך סובר שאין צורך למנות שבועות, כי לזכר מספיק ספירת ימים בלבד. ברם כשיש חלות שם קיום מצוה דרבנן גמורה כבנטילת לולב צריכים לעשותה ככל דיניה ופרטיה, ומשו"ה מצות נטילת לולב המהווה קיום מצוה גמורה בעצמה חלה כל ז', משא"כ ערבה המהווה חלות שם קיום זכר בעלמא ניטלת רק יום א'.

שם. בגמ' - דלמא בזקיפה. בגמרא אינו מבואר מי עשה את הזקיפה. ולכאורה אין כאן דין של מעשה זקיפה, דהמצוה היא שהמזבח יהי מעוטר ולכן יכול כל א' וא' לעשות הזקיפה, וכן משמע מלשון הרמב"ם דאינו מזכיר מי יהיה הזוקף. אולם יעויין בתוס' (מד.) ד"ה אמר ליה שמביאים ב' דיעות אם חיוב הזקיפה מוטל על כל הכהנים או יש חיוב הזקיפה על כהן א'. יוצא מדבריהם דוודאי בעינן כהונה, אלא דהשאלה היא אי בעינן כל הכהנים או סגי בכהן א'. וכ"ז לתוס', דלתוס' דומה הזקיפה לעבודה דבעינן כהונה והוי' קיום עבודה כמו דישון במזבח דבעי כהן, אבל לרמב"ם אין כאן

הלכה של מעשה זקיפה אלא שהמזבח יהא מעוטר בערבות ע"י מי שהוא, ואפי' זרים. עיין להלן בשיעורים.

שם. תוס' ד"ה אמר ליה כו' וכיון דאין מקיפין את המזבח ולא בעי אלא זקיפה בעלמא אחד זוקף ע"י כולן עכ"ל. דבריהם טעונים ביאור. ונ"ל, דמכיון דאין בערבה מצות גברא דהקפה, וליכא קיום גברא לכל א' וא', אלא מצות מזבח דזקיפה בלבד שהמזבח יהא מעוטר בערבות, יכול כהן א' לזקוף את הערבות על צדדי המזבח ואין הכהנים האחרים חייבים להשתתף במצוה.

שם. בא"ד - א"נ בעלי מומין אפשר להו לזקוף בשאר רוחות וכו'. נראה שיסוד שיטה זו הוא שקיימת חובת גברא על הכהנים להשתתף בזקיפה ובעלי מומין מקיימין את חובתם בשאר רוחות המזבח ולא בצד בין האולם למזבח.

שם. בא"ד - דשמא הקפת מזבח בכהנים ושאר ישראל בעזרה בלא הקפה עכ"ל. נראה לומר שלפי שיטה זו יש שני קיומים בערבה: א) הקפת המזבח והיא קיום מזבח שרק כהנים מקיימים את הקיום הזה: ב) נטילת הערבה בעזרה והיא קיום גברא וגם זרים מקיימים את הקיום הזה.

שם. שיטת הרמב"ם בנטילת ערבה בזרים. מהרמב"ם (פ"ז מלולב הלכ"ב) משמע כי גם זרים באים ונוטלים את הערבות אחרי זקיפתן על גבי מזבח, ועוד משמע שגם זרים זוקפים את הערבות ע"ג המזבח, וקשה האיך משתתפים זרים בקיום מזבח. ומסתבר שלרמב"ם אפי' הזקיפה כשרה בזר מפני שאין הזקיפה חלות מעשה עבודה שזר פסול לה אלא קיום מצוה בחפצא של המזבח, ולקיום כזה זר כשר. והשוה את הדין של הוצאת הדשן לפי הרמב"ם (פ"ב מתמידין הלט"ו), ועיין במשנה למלך (שם הל"ח) ובדיונו.

ויש להבין, אליבא דהרמב"ם שגם זרים יכולים להשתתף בזקיפת הערבה, למה נקט ר"ל בגמ' שכהנים בעלי מומין נכנסים בין האולם ולמזבח לצאת בערבה, הרי אפי' זרים ג"כ נכנסים. וי"ל שכוונתו דאפי' בעלי מומין נכנסין ואצ"ל זרים, דהאיסור דאורייתא לא להכנס בין האולם ולמזבח הוא דוקא בכהנים בעלי מומין ולא בזרים, וכדאיתא ברמב"ם (פ"ו מביאת מקדש הל"א) וז"ל: כל כהן שיש בו מום כו' לא יכנס למקדש מן המזבח ולפנים שנא' אל הפרוכת לא יבוא ואל המזבח לא יגש וכו' עכ"ל, אבל בזרים אין איסור דאורייתא, משום כך נקט ריש לקיש בעלי מומין להשמיע לנו דאפי' הם נכנסים בעבור מצות הערבה הואיל ואין בכניסתם ביאה ריקנית, כנ"ל.[179]

[179] עיין בחידושי הריטב"א ובמל"מ סוף הל' ביאת מקדש ובערוך לנר.

שם. מנהג נביאים. קשה, מכיון דחבוט הערבה הוא מתקנת ב"ד הגדול או ממנהגם, מאי נ"מ שהיו נביאים בין אנשי ב"ד הגדול שהתקינוהו והנהיגוהו, והא אין נביא רשאי לחדש דבר וכח התקנה והמנהג יוצא מכח הב"ד דוקא ולא מחמת שהיו נביאים ביניהם. **וי"ל**, דהנה תקנת ומנהג הערבה הוי דין זכר למקדש. תקנה או מנהג זה נתקן בימי חגי, זכריה ומלאכי שחיו שנים רבות לפני חורבן בית שני, וא"כ מנין ידע הב"ד שבימים ההם שיחרב הבית ויצטרכו לתקן תקנות זכר למקדש, ע"כ שהנביאים שביניהם הודיעום על החורבן העתיד לבא ומשו"ה התקינו והנהיגו דייני הב"ד תקנת ומנהג הערבה עבור הזמן אחרי חורבן הבית השני. ולכן נקראת בשם יסוד נביאים ומנהג נביאים, כי הם שגרמו לתקנה ומנהג זה, כי התנבאו שיהיה חורבן הבית השני ושיש לתקן משום זה מצות ערבה זכר למקדש.

שם. בגמ' - שכחום וחזרו ויסדום. והנה גמרא זו נזכרה בכמה מקומות. ולכאורה תמוהה היא, דהלא איתא במגילה (ב:) ובתמורה (טז.) שאין נביא רשאי לחדש דבר, וגם הרמב"ם (בפ"ט מיסודי התורה הל"ד) קובע שאם נביא בא ואמר הלכה כדברי פלוני נחנק. ואמנם בכ"מ שם מקשה על הרמב"ם איך יצתה בת קול דהלכה כדברי ב"ה - הא לא בשמים היא, והניח את הרמב"ם בצ"ע. ועוד קשה, דאיתא במס' זבחים (סב.) דהנביאים העלו עמם בעת בניית בהמ"ק השני כמה הלכות - כגון דמקריבין אע"פ שאין בית וכו', וקשה הא אין נביא רשאי לחדש דבר ואפי' לומר הלכה כדברי פלוני, וצ"ע.

ונראה ביסוד הדברים, דהא דאין נביא רשאי לחדש דבר ולהורות פסק הלכה הוא דוקא בתורת נביא ע"פ המצוה דאליו תשמעון. אולם אם הנביא אומר שיודע בנבואה שהלכה כדברי פלוני מן השמים אבל אינו מצווה את בנ"י לקבל את נבואתו מדין נביא, אז אפשר לב"ד להכריע כדברי הנביא ההוא או כההיא בת קול בתורת בירור ומכריע של ההלכה עבור הב"ד. ורק כשבא בדין נביא אין משגיחין בו וחייב מיתה אם טוען שיש לו שליחות מן השמים להתנבא ולהכריע את ההלכה - דלא בשמים היא. ברם בלי שהנביא ידרוש שישמעו בקולו בתורת מצות אליו תשמעון אפשר לב"ד להשתמש בנבואה ובבת קול להכריע את ההלכה כפי דעת הב"ד, דלא גרעה נבואה מראיה או מהוכחה אחרת שב"ד סומך עליה להכריע את פסק ההלכה (בשם הגר"מ זצ"ל).

ויתכן שלזה נתכוין רש"י כאן במש"כ וז"ל - וחזרו נביאים אחרונים ויסדום ע"פ הדבור עכ"ל. ולכאורה המילים "ע"פ הדבור" מיותרות הן. ונראה דרש"י רצה לומר דחזרו ויסדום ע"פ הדבור ולא ע"פ הלכות שמיעה לנביא. ובכן דומה להלכות שהנביאים העלו אתם כשחזרו לירושלים מהגולה שלא הכריעו את ההלכה ע"פ דין שמיעה לנביא

בתורת מצות נביא לשמוע בקולו אלא מדין הכרעת בי"ד שסמכו על דברי הנביאים כשם שסומכים על ראיות אחרות.

ועקב הנ"ל יתפרש הא דאיתא בגמ' תמורה (טז.) דלא היה יהושע יכול לחדש ע"פ נבואה את ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה דאין נביא רשאי לחדש דבר, והיינו משום דבקשו ממנו לשאול בתורת נבואה מן השמים - ובתורת מצות נביא אין נביא רשאי לחדש דבר.

כ"ז בהכרעת הלכה כדברי פלוני. אולם נביא שעוקר דבר מן התורה בניגוד להלכה הואיל ונבואה זו אינה אמיתית חייב מיתה כנביא שקר. ועיין שם בכסף משנה.

דף מד:

תוס' ד"ה כאן. לרש"י ליכא לאו דלא תסור במנהג, ובהתאם לכך דעתו שאין מברכים על מנהגים. ברם שיטת הרמב"ם (פ"א מממרים הל"ב) שהלאו דלא תסור חל במנהגים, ועכ"ז סובר הרמב"ם (פי"א מברכות הלט"ז) כרש"י שאין מברכים על המנהג. וצ"ע אליבא דהרמב"ם, מאחר שחל הלאו דלא תסור למה אין מברכים על מנהג?

והנה הרמב"ן בהשגותיו על שרש ראשון לסה"מ של הרמב"ם מפרט רשימה ארוכה של קושיות על שיטת הרמב"ם שיש הלאו דלא תסור בתקנות חז"ל. שיטת הרמב"ן היא שרק בזקן ממרא חל הלאו דלא תסור. ונראה שלא נתכוין הרמב"ם לומר דהלאו דלא תסור חל בכל מי שעובר על תקנה דרבנן - דא"כ גברו עליו כל קושיות הרמב"ן שם, אלא שיטת הרמב"ם היא שהעובר על תקנות דרבנן בשאט נפש בזדון ולהכעיס עובר בלאו דלא תסור. אך אין הלאו מוגבל לזקן ממרא, אלא הוא חל בכל מומר להכעיס בדרבנן. עיקר הלאו אינו מעשה העבירה דרבנן, אלא המומרות נגד ב"ד הגדול שתקנו את התקנות, שכל הממרה נגד שררתם עובר בלאו דלא תסור אע"פ שאינו זקן ממרא (שלא כרמב"ן). אולם מי שעובר איסור דרבנן בלי מומרות אינו עובר בל"ת. לפי"ז אין חילוק לרמב"ם בין תקנה למנהג - דגם מנהג נכלל בשררת ב"ד הגדול שקובע את המנהג, ומי שממרה נגד סמכותם עובר בלאו זה, והמומר להכעיס עובר בל"ת בין במנהג ובין בתקנה. ברם אין זה נוגע לעצם חובת המנהגים. חובת המנהגים חובה קלושה היא ואינה כחובת התקנות. הב"ד בתקנתם מורים במפורש ומצווים את העם, אבל במנהג אין הב"ד מורים ומצווים את העם מעיקרא אלא מקבלים את המנהג הנהוג כדבר של חיוב ונוהגים ככה בעצמם מבלי שיורו אותו מעיקרא (עיין בריטב"א). משום כך אין חובת המנהג חזקה כמו חובת התקנה.

ויש לחקור בדין ברכות המצוות האם מברכים על קיום מצוה או דוקא על חובת מצוה. ונ"מ אם מברכים על מצות רשות. ונראה דלרמב"ם מברכים רק על חיוב המצוה ולא על קיום המצוה, ולכך מחלק בין תקנה למנהג בדין הברכה - דתקנה הוי' חיוב גמור ויש עליה ברכה, אבל מנהג אינו חוב גמור ולכן אין מברכים. הנ"מ בחובתם גורם הנ"מ בברכות. ראייה לכך משיטתו (פ"ג מציצית הל"ט) שאין הנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, אע"פ שמסתבר שיש לאשה קיום מצוה במעשה"ג[180], וע"כ שהברכות הותקנו דוקא על חובת מצוה ולא על קיום מצוה. ה"ה במנהג הואיל ואין חובת המנהג חזקה כ"כ לכן אין מברכים עליה. הלאו דלא תסור אינו נוגע לפסק זה כי הלאו לרמב"ם נוהג דוקא במומרות ולא באופנים אחרים. במומרות אין הבדל בין מנהג לתקנה, אמנם בעצם חלות חובותיהם - חובת התקנה יותר חזקה מחובת המנהג, ומשו"ה מברכים דוקא על תקנה ולא על מנהג.

ברם לאמיתם של דברים אינו מוכרח שהרמב"ם סובר שיש לאו דל"ת בכל מנהג. וז"ל בפ"א מהל' ממרים (הל"ב): ואחד דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה ומן הגזירות והתקנות ומנהגות עכ"ל. ניתן לפרש שרק באותם מנהגים שהם סייג לתורה עוברים בלאו דלא תסור. אבל במנהגים אחרים - כגון במנהגי מצוה כערבה - יודה הרמב"ם לרש"י שאין בהם לאו דלא תסור. ובכך מתורצת הקושי' למה אליבא דהרמב"ם אין מברכים על מנהג דמצוה - דהא אין לדעתו לאו דל"ת במנהג מצוה, רק במנהג דסייג.

שם. בא"ד. ור"ת אומר דאין ראייה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול כו' אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה עכ"ל. ר"ת לשיטתו (ר"ה לג. תוס' ד"ה הא) שסובר דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא כי ברכות המצוות שייכות לקיום המצוה ולא לחובת המצוה. וכן מברכים על המנהג של הלל בר"ח כי אע"פ שיש חסרון בחובת הגברא, כנ"ל לרמב"ם, מ"מ יש קיום מצוה שלמה. כשקוראים את ההלל יש קיום המצוה דאורייתא של קריאת כתבי הקודש שדומה לקה"ת. לעומת זה בערבה אין חלות קיום מצוה מדאורייתא אלא מנהג בעלמא ועל חלות שם מנהג גרידא אין ברכה.

והנה יש מחלוקת בין הראשונים ביחס לדין הקיום של הלל. בתוס' דידן אומר ר"ת דלא גרע מקריאה בתורה. אך מלשון הראב"ד (פי"א מברכות הלט"ז)[181] משמע דהקיום הוא

[180] כן דעת הרמב"ם בנוגע לת"ת אע"פ שאין זה מפורש ברמב"ם לגבי מעשה"ג. וכן כתבו התוס' הרא"ש והר"ן במס' ר"ה (לג.).

[181] וז"ל נ"ל שלא אמרו אלא על חולו של פסח אבל על של ר"ח בברכה תקנוהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח. ואנו מנהגנו לברך בכולן ואין לנו ללמוד מערבה לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה ומה צורך בברכה אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרבן מוסף בהם אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן יפה עשו וצריך ברכה עכ"ל.

של שבח והודאה ולא קריאה בתורה. ונמצא שקיימת מחלוקת יסודית בחצי הלל אי הוי מצות קריאת כתובים כקה"ת וכדעת התוס', או מעשה שבח והודאה וכדעת הראב"ד. (גם הר"ן כתב כראב"ד.)

ונראה דבהלל שלם כו"ע לא פליגי, כי הלל שלם הוא חפצא דשירה בפני עצמו ואינו דין קריאת פסוקים גרידא. אולם בחצי הלל ס"ל לר"ת הואיל ואינו ככתבו של הלל - דחסר לו צורת הלל - א"כ א"א לומר דקיום המצוה הוא קיום שירה והודאה של הלל, אלא הוא מהוה מצוה דקריאת פסוקים כבקה"ת. מאידך הראב"ד ס"ל דאע"ג דחצי הלל חסר בשלמות החפצא עכ"ז הוי חלות שם שירת הלל והקיום דמצוה שירה והודאה.

והנה עיין במג"א (סי' תכ"ב סק"ו) דאם א' איחר ונכנס לבהכ"נ אומר הלל בתוך פסוקי דזמרה דברכת ברוך שאמר פוטרת את הברכה הראשונה דהלל - דהיינו הברכה של לקרוא את ההלל. הגר"ח זצ"ל פסק שלא כמג"א, וביאר, דבפסוקי דזמרה החפצא של מצוה הוי קריאת פסוקי כתובים - פסוקי דזמרה כשמם (ועיין ברמב"ם פ"ז מתפלה הלי"ב) והוא חפצא דתהלים ודברי תורה, משא"כ הלל דהוי חפצא דשירה ושבח. ראייה לכך, בהלל משנים הפסוקים והפרקים וכופלין ומפסיקים את הפרשיות באופן אחר מכתיבתן בספר תהלים. יוצא שאין הלל חפצא של קריאת פסוקים ופרשיות דכתובים ותהלים, אלא חלות שם חפצא דשיר ושבח בפ"ע, ואין ברכת ברוך שאמר ששייכת לחפצא דפסוקי דזמרה פוטרת הלל, עכ"ד הגר"ח זצ"ל (ועיין בשו"ת משכנ"י אות ס"ז). ברם לפי דבריו יוצא דלשיטת ר"ת תפטר ברכת פסוקי דזמרה את ברכת חצי הלל אבל לא הברכה של הלל שלם.

קיימת מחלוקת בין הראב"ד והרמב"ן אם מברכים גם על חצי הלל דר"ח וגם על חצי הלל דחוה"מ פסח או לא. ועיין בכס"מ (פי"א מברכות הלט"ז). לרמב"ן רק בחוה"מ מברכים ולא בר"ח. ונראה שטעמו הוא שמברכים על הלל דוקא כשיש חלות מצות שמחה (עיין ברמב"ן סוף שרש ראשון דסה"מ) ורק במועד יש קיום שמחה ולא בר"ח. הראב"ד סבור להיפך, שמברכים על חצי הלל דר"ח ולא על חצי הלל דחוה"מ, וטעמו הוא שיש לברך בר"ח מטעם פרסום קביעת החודש דהיא מצוה אבל לא בחוה"מ. לבסוף מסיק הראב"ד לברך בתרווייהו מדין שיר ושבח בימים המקודשים דיש חובה לנהוג בימים אלו היכר קדושה ע"י שיר ושבח. ויוצא חדוש דין מכך, שבכל יום שיש בו איזו קדושה חייבין לשיר מטעם החיוב לעשות היכר לקדושתן. וצ"ע במקור וביסוד דבריו, ולקמן בשיעורים מבוארת שיטתו, עיין שם.

שם. בא"ד - ודכוותיה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גליות ואינו אלא מנהג בעלמא עכ"ל. נ"ל שיסוד דברי התוס' בהשוואתם יו"ט שני של גליות להלל דר"ח והחילוק בינם לנטילת ערבה הוא, דהמנהג דיו"ט שני מחדש קדושת היום דיו"ט ולכך מחייב ברכות ככל יו"ט אחר, וכן הלל דר"ח יש בו חלות שם קיום מצוה, ולכן אינם כמו המנהג דלקיחת הערבה שאינה קיום מצוה רק מנהג בעלמא.

שם. בא"ד - ומיהו אין מזה ראיה כו' וב' ימים טובים של גליות אין בהם וצונו וכו'. וכתב בגליון הש"ס וז"ל - וק"ל דמ"מ יקשה מברכת על אכילת מצה ועל אכילת מרור בליל ב' דפסח ואולי יש לחלק בין נוסח ברכה בלשון לעשות כן ובין נוסח בלשון על, עכ"ל.

וצ"ע מאיזה טעם ניתן לחלק בין ברכה בלשון דלעשות לברכה בלשון דעל. ונראה שר"ל כי ברכה בלשון "לעשות" חלה מטעם חובת מצוה ולכן אין לברכה על מנהג כיון דאינו חוב גמור. אולם ברכת "על" שייכת למעשה מצוה ויש לברכה על המנהג דליל ב' דפסח דמעשה מצוה הוא.

שם. בא"ד - ואם אין מברכין עליו מה הפסקה שייך בו עכ"ל. לכאורה יפלא למה לא ייאסר מטעם הפסק בהלל עצמו. ונ"ל כי בשלמא כשגומרים את ההלל יש חלות דין חפצא של הלל ככתבו ואין להפסיק בו דאין להפסיק בהלל ככתבו - בחפצא דהלל גמור. ברם בהלל דר"ח, שאין גומרים בו את ההלל, אינו חפצא של הלל גמור ככתבו, ולכן כל דין ההפסק הוא רק מטעם הברכה ולא מדין חפצא דהלל.

שם. בא"ד - ועוד י"ל דאפי' צבור שאין שם כל ישראל יחיד קרי להו כו' אבל לגאולת כל ישראל אומרים אותו לעולם וכו'. לפי"ז יש לעיין מה דינו של ההלל בבהמ"ק בר"ח ובחוה"מ. ונראה דגם בבית המקדש יש חלות דין של כנופיה ומעמד של כל ישראל (כדאיתא במלחמות ד' בסוף מס' ר"ה), ולפיכך בבית המקדש היו גומרים את שירת ההלל בר"ח וגם בחוה"מ. והנה בבהמ"ק בר"ח ובחוה"מ יש חיוב מיוחד של שמחה כדכתיב "ותקעתם בחצוצרות" שמחייב שירת הלל. עוד יש להתבונן אם רק הלויים שרו את ההלל בר"ח ובחוה"מ בבהמ"ק או שכל מי שנמצא שם שר את ההלל לכבוד היום, כי אולי דין שירה בלויים נאמר דוקא כשירה על הקרבן ולא בשירה לכבוד שמחת היום. (ועיין ברמב"ן שורש ראשון לסה"מ ובנציב"ב על הספרי לפסוק הנ"ל.)

שם. שיטת הראב"ד בברכה על המנהג של הלל ר"ח. כתב הראב"ד (בפי"א מברכות הלט"ז) וז"ל - נ"ל שלא אמרו אלא על חולו של פסח בלבד אבל על של ר"ח בברכה תקנוהו כדי לפרסמו שהוא ר"ח, עכ"ל. דבריו דורשים ביאור. והנה לקמן (נד:) בדין שיר של קרבנות המוספים - שבר"ח שחל להיות בשבת השיר של ר"ח דוחה את השיר

של שבת - אמר ר' יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו. עיין בפירש"י. וכתב הרמב"ם (פ"ו מתמידין ומוספין הל"י) וז"ל - ר"ח שחל להיות בשבת שירה של ר"ח דוחה את השירה של שבת כדי לפרסם שהיום ראש חודש עכ"ל. ונראה שהרמב"ם חולק על פירש"י שם (ד"ה לידע) בביאור דברי ר"י, שרש"י מפרש שם שהוא דוקא כשקדשו בי"ד בזמנו כדי להוציא חשד מלב אדם שלא יגמגם על הזמן דקדוש ב"ד, ברם לרמב"ם הוי דין מסוים בכל קדוש החודש - בין בזמנו ובין שלא בזמנו - לפרסם את קדוש החודש של הב"ד. ומוכרח מכך דאליבא דרמב"ם יש הלכה לפרסם את קדוש החודש דבי"ד, ולא סגי במעשה קידוש בלבד. ויתכן דיסוד הדבר הוא דמכיון דבי"ד מקדשין עבור כלל ישראל, דהא מברכים מקדש ישראל והזמנים - ישראל הם המקדשים של הזמנים, קיימת חובה לפרסם בין בנ"י הקביעות דר"ח. בהתאם לכך נשתלשל המנהג בישראל לברך את החודש בשבת לפני ר"ח, דזהו חיוב מיוחד לפרסם ולהודיע שהוא ראש חדש. לפיכך סבור הראב"ד דדוקא בחצי הלל דר"ח מברכים, כי יש באמירתו קיום מצוה מיוחד לפרסם את הקביעות דר"ח, והוא דין מסוים במצוה דאורייתא של קדוש החודש וקביעות המועדים. קיום זה אינו שייך לחצי הלל בחוה"מ ולכן אין לברך עליו.

כאמור למעלה שיטת הרמב"ן היא ההיפך משיטת הראב"ד. הרמב"ן סובר שיש לברך על ההלל של חוה"מ ולא על ההלל דר"ח. ונראה שדעתו היא שבהלל דחוה"מ מקיימים מצות שמחת החג, והואיל ויש בו קיום מצוה מברכים עליו, אבל בר"ח שאין בו מצות שמחה, דין ההלל אינו אלא מנהג בעלמא כמו מנהג הערבה ואין בו קיום מצוה ולכן אינו טעון ברכה.

ועיין בש"ע או"ח (סי' תכ"ב) המביא שיטה דהמנהג דחצי הלל הוא בין ביחיד ובין בצבור אבל הברכה היא רק בצבור. ויש לבאר את יסוד החילוק בין יחיד לצבור בברכת חצי ההלל. ונראה ששיטה זו סוברת דחלות השם מעשה מצוה דהלל היא רק בצבור ולפיכך מברכים עליו, אבל ביחיד אין להלל דר"ח אלא חלות שם מנהג בעלמא, ולפיכך אין לברך עליו. ובבאור החילוק הזה ניתן להסביר ע"פ שיטת הר"ת בתוס' דמברכים על הלל דר"ח מדין קריאת פסוקים דכתבי הקודש כמו קריאת התורה. ובקריאת כתבי הקדש בצבור מברכים כדחזינן בקה"ת ובקריאת מגילה מחמש המגילות (כשיטת הגר"א) דמברכים בצבור ולא ביחיד, דיש קיום מצוה מיוחדת דקריאת פסוקים בצבור. הוא הדין בהלל - דוקא בצבור של י' בנ"א יש קיום זה דקריאת פסוקים ורק באופן זה יש ברכה. עוד יתכן לפרש חילוק הנ"ל, ע"פ היסוד דהראב"ד דמצות ההלל בדלוג היא חלות של שיר ושבח, וי"ל דרק בצבור יש חלות הלל כשירה כי דוקא בצבור יש קריאה וענייה - והלל

צ"ל בקריאה וענייה כדי שיחשב חלות שירה ולברך עליו. ברם ביחיד אינו שירה משום דאין קריאה וענייה. ועיין ברמ"א באו"ח (סי' תכ"ב) דאף למ"ד שיחיד אינו מברך על חצי הלל אבל כשיש שלשה בנ"א מקרי רבים ומברכים. הרי שהרמ"א סובר דדין הצבור שבכאן הוא מטעם קריאה וענייה שמעכבת חלות שם ההלל, ולכך סגי בג'. בנ"א, דאילו צבור שהוא כדין קריאת כתובים כבקה"ת היה צ"ל עשרה בנ"א.

שם. בגמ' - אין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב. מסתבר דאם מוציאין את הערבה מהאגודה שבלולב דכשרה למצות הערבה. וכן משמע קצת מרש"י ומתוס' שהפסול למצות הערבה חל דוקא כ"ז שנאגדת בתוך אגודת הלולב ולא כשהיא לבדה. ברם ברמב"ם איתא במפורש (פ"ז מלולב הל"כ - כ"ב) שאין יוצאים, וז"ל: הלל"מ שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב כו' וערבה כו' ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזה"ז כיצד עושה לוקח בד א' או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וכו'. אליבא דהרמב"ם ערבה שבלולב פסול לעולם לשמש כחפצא של מצות ערבה בין במקדש ובין בגבולין וגם אם יוציאה מהאגודה. אליביה בכל אופן חייבים להביא חפצא של ערבה נוספת על הערבות שבלולב.[182]

שם. בגמ' - וכמה שיעורה. איתא בסוגיא, אמר רב נחמן ג' בדי עלין לחין, ורב ששת אמר אפי' עלה א' ובד א'. ויש לעיין במה פליגי. והנה ביארנו לעיל בשעורים דיש שני דיני פסול במצות הלולב - א) פסולי הדר כמו נסדק ונקטם, ב) הפקעת המין כמו הדס שוטה. ויש לברר איזה דין פסול יש במצות ערבה שבמקדש. ונראה דבזה פליגי ר"נ ור"ש, דלר"נ דיני פסול הדר חלים בערבה שבמקדש ומשו"ה צריכים העלים להיות קיימים ולחים. אכן לר"ש אין פסול הדר חל במצות ערבה במקדש ולכן מכשיר אפי' עלה א' דהוי נשרו רוב עליו ואינו הדר לנטילת לולב ומ"מ כשר למצות הערבה שבמקדש. אולם הפקעת החפצא דערבה פסולה גם לרב ששת.

ברם עדיין יש לבאר מהו דינו של יבש אליבא דרב ששת. הנה לראב"ד (פ"ח מלולב הל"ט) יבש מפקיע את חלות שם החפצא של לולב דכמת הוא ולפיכך פסול כל ז'. לפי"ז ערבה יבשה פסולה למצות הערבה גם לרב ששת דליכא חפצא של ערבה. ברם יתכן ששיטת הראב"ד נאמרת בלולב בלבד שצריכים לקיים עמו שירה ורננה בנענועים ולא המתים יהללו קה - אבל אין זה מעכב בחפצא דערבה. עיין לעיל בשעורים לפרק לולב הגזול.

[182] וכן נראה מהמאירי, וזה שלא כמ"ב בסי' תרס"ד.

ובשעור אורך הערבה שבמקדש שיטת רש"י היא שארוכה כל שהיא סגי, אבל מסתימת לשונו של הרמב"ם (בפ"ז מלולב הל"כ) משמע ששעור אורכה הוא ג' טפחים כמו שעור אורך הערבה שבלולב.

והנה הרמב"ם פסק (פ"ז מלולב הלכ"ב) בקיום ערבה בזה"ז וז"ל - וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה. כיצד עושה לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה שדבר זה מנהג נביאים הוא, עכ"ל. והנה לרמב"ם לוקחים בד א' או בדין הרבה, וקשה, מאחר שהשעור הוא בד א' למה ליכא איסור בל תוסיף, הלא דעת הרמב"ם (פ"ז מלולב הל"ז) דאפי' דבאותו מין יש איסור בל תוסיף. ונראה דלשיטת הרמב"ם בערבה שבמקדש דזוקפין ואח"כ נוטלין ליכא קושיא. הרי לדעתו עיקר חלות שם הערבה ומצוה היא ערבה שבמקדש, ונוטלין אותן דוקא אחרי הזקיפה על צדי המזבח. יוצא מכך שהחיוב הוא ליטול ערבה שבמקדש ואינו חיוב פשוט לקחת ערבות בעלמא אלא דוקא אותן ערבות הנחשבות ערבות שבמקדש משום שנזקפו על צדי המזבח, ומכיון שכן כל ערבה שנזקפה ע"ג המזבח חל עליה שם ערבה שבמקדש. על כן אין חלות דין מנין במצוה זו אלא דין נטילת ערבות שבמקדש ומשו"ה אין להקפיד במנין הבדים שנוטל.[183]

שם. בגמ' - אל יהלך אדם בערבי שבתות. לרש"י טעם האיסור משום שיכעס על אנשי ביתו, ויסודו הוא שלום בית. שלום בית בשבת חיוב מיוחד הוא, וראיה לכך שנר שבת קודם לנר חנוכה וליין דקדוש משום שלום בית (רמב"ם פ"ד מחנוכה הלי"ד), וכן חתימת ברכת השכיבנו בשבת היא "הפורש סוכת שלום". ביאתו המאוחרת תפריע את שלום הבית. אולם הרמב"ם (פ"ל משבת הלי"א) כתב וז"ל: אסור לו לאדם שיהלך בערבי שבתות יותר משלש פרסאות מתחלת היום כדי שיגיע לביתו ועוד היום רב ויכין סעודה לשבת שהרי אין אנשי ביתו יודעין שהיום יבא כדי להכין לו ואין צ"ל אם היה מתארח אצל אחרים שהוא מביישן מפני שלא הכינו להן דבר הראוי לאורחין עכ"ל. נראה ממנו שיש כאן שני איסורים: א) בביאה לביתו האיסור מחמת שלא תהיה לו סעודת שבת ולא יקיים את מצות עונג השבת כראוי. ב) בביאה אצל מארחים יש איסור לביישן ולאכול מסעודה שאינה מספקת לבעליה, ועיין ברמב"ם (פ"ד מתשובה הל"ד) שאסור מדין אבק

[183] ולכאורה כ"ז לר"ש וכפסק הרמב"ם, אבל לר"נ יש דין מספר ג' בדין ואליביה אם מוסיפים על המנין הזה יש איסור ב"ת, ויל"ע בזה.

גזל. כפי הנראה, לבייש אדם בשבת הוי איסור שבת - שלכן מביאו בהלכות שבת, דשבת צ"ל יום מנוחה בלי עגמת נפש וצער.

דף מה.

משנה - מצות ערבה כיצד מקום היה כו' יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח עכ"ל. וצ"ע למה כתבה המשנה היאך ירדו ולקטו את הערבות. ונראה שגם הבאת הערבות למקדש מהוה קיום מצוה ולא רק זקיפתן בצדי המזבח ונטילתן בלבד. וכן משמע מהרמב"ם (פ"ז מלולב הלכ"א) שמדגיש הבאת הערבות למקדש, וז"ל: בכל יום ויום מז' הימים היו מביאין כו' ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין וכו'.

שם. תוס' ד"ה תקעו וז"ל משום שמחה עכ"ל. הרמב"ם מביא הלכה זו בלי שיאמר שהתקיעות הן משום שמחה. ואולי דעתו שסובר מפני שיש בהן מצות בית המקדש ולאו משום שמחה. ויתכן שלרמב"ם דוקא כהנים מקיימים את מצות התקיעות שהם החייבים במצוות המקדש. אבל כשתוקעים משום שמחה כתוס' מסתבר שהלויים היו תוקעים שהם החייבים בשירת שמחה במקדש.

שם. משנה - אני והו. [חידושי אגדה]. עיין בתוס' ד"ה אני והו שהשמות הקדושים האלו בגוף הראשון ובגוף השלישי הם, כי הקב"ה הוא נגלה (גוף ראשון) וגם נסתר (גוף שלישי) בבת אחת. ועקב יסוד זה מוסבר מטבע הברכות בגוף השני ובגוף השלישי שהקב"ה מתגלה לנו ומסתתר ממנו כאחד. (עיין בתשובות הרשב"א, ברמב"ן עה"ת, ובנפש החיים.)

שם. רש"י ד"ה אני והו: [חידושי אגדה]. רש"י מסביר את ע"ב השמות היוצאים מג' הפסוקים "ויסע גו' ויבא גו' ויט וגו'" הכתובים בפרשת בשלח. לשם ביאור השייכות בין השמות לפסוקים אלו, נראה לומר דלפי מדת הדין לא היה מקום לקריעת ים סוף כי הללו עובדי ע"ז הם והללו עובדי ע"ז הם. ולכן כתוב "ויסע מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם", כלומר שמדת הדין עברה מבני ישראל להיות מתוחה דוקא נגד המצריים. "ויסע עמוד הענן" - המסמל את מדת הרחמים כמו שכתוב "וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם ה'" - "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל גו' ולא קרב זה אל זה", כלומר שמדת הרחמים האירה בשביל ישראל ומדת הדין היתה מתוחה נגד מצרים. בג' פסוקים אלו נמצא הסוד היאך מדת הרחמים גוברת על מדת הדין, והוא שייך לשם בן ע"ב אותיות.

ואמנם לפי כמה ראשונים, במקדש כשכהן גדול ביוה"כ קרא את השם המפורש התפלל בשם בן ע"ב אותיות המרמז למדת הרחמים שתגבר על מדת הדין. והנה לשיטתם השם בן ע"ב הוא השם המפורש דקריאה, דהא בכתיבה השם המפורש אינו אלא שם בן ד' אותיות, אלא דבקריאתו אומר הכה"ג השם בן ע"ב אותיות. ובביאור הדבר נ"ל, דהשם המפורש דקריאה הוי פרוש לשם, וזהו השם ע"ב שמפרש ומבאר את השם בן ד'. ובכן הא דאיתא במשנה סנהנדרין (צ.) האיסור של הוגה את השם, ר"ל בקריאה בן ע"ב דהוי הגיון פרוש וביאור של השם המפורש, וזהו אסור.

ועיין ברמב"ם בפי"ד מתפלה (הל"י) בנוגע נשיאת כפים במקדש וז"ל - ואומר את השם ככתבו והוא השם הנהגה כו' וזהו שם המפורש האמור בכל מקום עכ"ל. ומשמע שגם הרמב"ם סובר שאין הבטוי ככתבו ממש עם הארבע אותיות, אלא שהיסוד דקריאת השם המפורש הוא שהשם נהגה, והיינו שמפרשים ומבארים את השם. והנה יש כמה פרושים במדרשים ובחז"ל, שם בן י"ב, שם בן מ"ב, שם בן ע"ב, והיינו פרושים לשם המפורש, ומ"מ לעולם אין קריאה ממש ככתבה. אמנם הרא"ש ביומא (פ"ח סי"ט) סובר שיש קריאת הד' באותיותיו ככתבו ממש וזהו שם המפורש, אבל נראה שאין זו שיטת הרמב"ם, אלא שאליביה הקיום של קריאה ככתבה במקדש הוא לומר הפרושים של השם. וזה המובן במלים "מפורש יוצא מפי כ"ג", כלומר עם פירוש. וכך הביאור "דאף הוא היה מתכוין לגמור את השם", דהיינו לגמור כל הפירושים דשם בן ע"ב אותיות, והשתחוו כ"ז שהיה מפרש את פרושי השם האלו.

שם. תוס' ד"ה אני. [חידושי אגדה]. וז"ל - והוא אסור בזיקים כביכול הוא בעצמו והיינו הושענא שיושיע לעצמו עכ"ל. לפעמים כלל ישראל אינם ראויים לישועה בזכות עצמן אלא שע"י ישועתם מתרומם ומתקדש שמו של הקב"ה. הישועה באה למען שמו המחולל בגויים. בקריעת ים סוף טענו המלאכים נגד הצלת ישראל כי הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז. אעפ"כ הציל הקב"ה את ישראל למען קדוש שמו. ולפיכך השמות "אנו והו" שהם מתארים את צרת השכינה מרומזים בפסוקים דקריעת ים סוף, והם השמות בתפילות ההושענות כי מתפללים אז שישועתנו תהיה מטעם קדוש השם וכביכול שיושיע לעצמו ע"י ישועתנו.[184]

שם. במשנה - יופי לך מזבח יופי לך מזבח. [חידושי אגדה]. ניתן לפרשה ע"פ מש"כ לקמן (נו:) במעשה של מרים בת בילגה שהיתה מבעטת בסנדלה ע"ג המזבח ואומרת "לוקוס לוקוס עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל". היוונים לחמו דוקא נגד המזבח

[184] עיין במאירי.

שבמקדש כי הוא מסמל את מסירת הנפש של עם ישראל לד'. לעומת הצעקות "לוקוס לוקוס" באה התשובה כאן "יופי לך מזבח יופי לך מזבח". בנ"י מוכנים למסור נפשם על המזבח דקדוש השם למען שמו יתברך ותורתו[185].

כדי להסביר את הוספת ר"א - "ליה ולך מזבח ליה ולך מזבח", יש להתבונן קודם כל בהבדל בין השם המלא בן ד' אותיות, י - וה, לבין השם בן שתי אותיות, י - ה. ונראה דהשם בן ד' אותיות מפרש את הגאולה השלמה. ובזה נבין את מנהגנו בנוסח אשרי - שאנו מצרפים הקרא תהלת י - הוה ידבר פי ויכרך כל בשר שם קדשו לעולם ועד (תהילים קמ"ה:כ"א), עם הפסוק ואנחנו נברך י - ה מעתה ועד עולם הללויה (שם קט"ו). ביאור השינוי משם בן ד' אותיות לשם בן ב' אותיות בב' הפסוקים הוא, כי תהלת השם בעת הגאולה השלמה תעבור מפי דוד לכל בשר - לכל בני העולם. כאשר יופיע השם השלם בן ד' אותיות בזמן הגאולה השלמה, אז יברכו כל בני העולם שם קדשו לעולם ועד. ברם בזה"ז לפני הגאולה, בזמני צרה וצוקה, בזמני לחימה נגד הרשעות והרע שבעולם, אין השם שלם אלא חסר, שיש הסתר פנים, ואין הופעה אלא לשם בן ב' אותיות. לעת עתה אנחנו - כלל ישראל - לבדנו מברכים ומשבחים לו, כי רק אנחנו מבינים שאפי' בעת צרה כזאת חייבים לברך לי - ה, משא"כ שאר בני האדם שבעולם. וזו כונתו של ר"א והוספתו - "ליה ולך מזבח" - אנו משבחים לי - ה אפילו בזמן צרה ומלחמה, כשהמדה היא שם בן ב' אותיות, ועדיין חסרה הגאולה השלמה.

שם. במשנה ליה ולך מזבח. [חידושי אגדה]. עיין בגמ' דה"ק "ליה אנחנו מודים ולך אנו משבחין". יש להתבונן למה משבחים למזבח ביחד עם הקב"ה. והנה כשה' יתברך צוה את משה רבנו למנות את יהושע למלא מקומו כתוב "ונתת מהודך עליו". ולכאורה תמוה, למה מיחס הפסוק את ההוד למשה, והלא ההוד היה הוד השכינה ששרתה על פני שניהם, וא"כ מהראוי היה לשבח רק את הקב"ה וליחס ההוד דוקא אליו, ולא למשה, **אלא** שאמרו חז"ל שאף שהיין משל בעה"ב מ"מ צריכים להודות למלצר המגישו לשולחן - חמרא למריה טיבותא לשקייה (ב"ק צב:), ולפיכך אע"פ שההוד היה משל השכינה - מה' יתברך - מ"מ הואיל והגיע ליהושע דרך משה שסמך את ידיו עליו, נקרא על שמו של משה. וגם כאן לפי ר"א, אף שמודים לה' כי הוא מקור השמחה, מ"מ מכירים טובה גם למלצר שמביא את השמחה - וזה המזבח.

שם. במשנה - ומניחין אותן בגיגיות של זהב. עיין במס' ר"ה (כז.) ששופר של ר"ה במקדש פיו מצופה זהב ובתענית פיו מצופה בכסף. הטעם לכך, כי כבוד יו"ט עדיף,

[185] עיין במהרש"א.

ולפיכך של ר"ה מצופה בזהב, ומשום שהתורה חסה על ממונן של ישראל של תענית מצופה בכסף. לפי"ז קשה למה מניחין הערבות בגיגיות של זהב, הרי מצות הושענא רבה הוי' מצות חול המועד ולא מצות יו"ט, ומהראוי שהגיגיות תהיינה משל כסף מהטעם שהתורה חסה על ממונן של ישראל.

ונראה שבעידן הבאת קרבנות מוספי החג חל דין כבוד יו"ט במקדש ואפי' בחוה"מ. בדין כבוד היום שבמקדש אין הבדל בין יו"ט לבין חוה"מ, כי בכל ימי החג מקריבים קרבנות מוסף. והנה מנהגנו - מנהג אשכנז - לומר "ישמחו במלכותך וכו'" רק בתפלת המוסף בשבת, כי דוקא במקדש יש שמחה בשבת משום הבאת קרבנות המוסף המעניקה קדושת יום מיוחדת בשבת במקדש, אבל לא בגבולין. ה"ה בחוה"מ - הגם שבגבולין אינו יום טוב, במקדש יש בו משום קרבנות המוסף, ולכן הניחו את הערבות בגיגיות של זהב ולא של כסף - בהתאם לגמ' דר"ה שכבוד יו"ט עדיף.

שם. במשנה - חריות של דקל היו מביאין. [חידושי אגדה]. "וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח". לדידן חובטין ערבות, ולפי' ר' יוחנן בן ברוקה חובטין לולבים. עיין בסוגיא (מה:) דלרב הונא דין דריב"ב הוא דאורייתא, לר' לוי הטעם הוא כדי להראות שאין לישראל אלא לב אחד לאביהם שבשמים. ומסתבר דאליבא דר' לוי מצות חבוט הלולב או הערבות מצות קבלת עול מלכות שמים היא. גם הדין שראשי הערבות כפופין על המזבח הוא מדיני קבלת עול מלכות שמים. ובכך יתפרשו דברי המדרש (מ"ר פר' אמור, ל') שהאתרוג מרמז לאברהם והלולב ליצחק כי יצחק היה כפות כמו לולב שהוא כפות. לבו של אדם צריך להיות כפות לה' כיצחק וכלולב. ויתכן כי מחמת זה מברכים דוקא על הלולב ואין מזכירים יתר המינים, מפני שהלולב הוא עיקר המין בקבלת עול מלכות שמים, כי הלולב שלוחם של יתר המינים.

שם. במשנה - ואותו היום וכו'. [חידושי אגדה]. איתא בזהר שמדת ר"ה לפני התקיעות היא מדת הדין, וקריאת פרשת עקידת יצחק בר"ה מתארת איך שמדת החסד, דהיינו אברהם, גוברת על מדת הדין, דהיינו יצחק. בשעת תקיעת השופר בר"ה גוברת מדת החסד על הדין וככה הוא עד לאחרי יוה"כ שמדת הדין חוזרת לאיתנה. בהושענא רבה שוב מתעוררת מדת החסד. תחינת אני והו בהושענא רבה היא בקשה שמדת החסד תתגבר על מדת הדין ששלטה כל ימי החג.

שם. במשנה - מיד תינוקות שומטין את לולביהן. ונראה לבאר את מהירותם לשמוט את לולביהן ע"פ הסוגיא לקמן (מח.) דאיתא שם שביום השביעי של החג כשגומר לאכול בסוכה מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה ואם אין מקום להוריד שם כליו פוחת בה

ארבעה או מדליק את הנר, והטעם משום דצריך להראות שנגמרה המצוה של סוכה. ושיטת הגר"א היא (עי' במעשה רב סי' פ"ה) דה"ה בכל מצוות התלויות בזמן, ולכן היה מבדיל במוצאי פסח דוקא על השכר ולא ביין שלא להוסיף על המצוה דאיסור חמץ. ונראה שלמנהג הגר"א יש ב' טעמים: א) מטעם מחזי כמוסיף. ב) מטעם לשמה, דכשמפסיק המצוה מיד מוכיח הוא שעשה את המצוה לשמה, והכא נמי לשם כך שמטו את לולביהן מיד כדי לא להוסיף על המצוה דלולב משנגמרה.

שם. תוס' ד"ה מיד כו' ויש ללמוד מכאן לאותן בחורים כו' ונלחמים כו' וקורעין בגדו של חבירו או מקלקל לו סוסו שהן פטורין וכו'. מסתבר שרק מתשלומי נזקי ממון פטורים אבל לא מחבלות הגוף, ודומה הוא למי שאומר לאדם אחר סמא את עיני ע"מ לפטור שאם השני עושה כן דחייב משא"כ בקרע את כסותי ע"מ לפטור שאם עושה כן פטור (ב"ק צב - צג), והטעם לכך, כי אין אדם מוחל על ראשי אברים, ה"ה תנאי ב"ד בשעת שמחה מועיל בנזקי ממון שפטורין מלשלם מדין מחילה וזה דוקא בנזקי ממון ולא בנזקי הגוף.

שם. בא"ד - תינוקות דוקא שלא הוקצה למצוה גמורה וכו'. נ"ל בביאור הדברים, דהקצאת לולב של קטן אינה הקצאה מדעת גברא אלא הקצאה מחמת המצוה בעצמה, בזו אינו חל דין מיגו דאתקצאי למקצת יומא מוקצה לכולא יומא. לעומת זאת בשל גדול הואיל ויש בו הקצאת גברא כיון דחיילה למקצת יומא אוסרת לכולא יומא. יסוד החילוק הוא שדין מיגו דאתקצאי חל דוקא בהקצאת גברא, ובקטן אין הקצאת גברא אלא הקצאה הבאה מאליה מחמת המצוה, וכשנגמרה המצוה נתבטלה המוקצה.

דף מה:

בגמ' - והא קא משתתף שם שמים ודבר אחר וכו'. הגר"ח זצ"ל הקפיד לא לשיר את השירה של שמחת תורה: "אין אדיר כד' ואין ברוך כבן עמרם", דהא קא משתף ש"ש ודבר אחר, ואסור ע"פ הגמרא כאן. ולכאורה דבריו עומדים בניגוד לתירוץ הגמ' כאן. אלא נראה דמודים ומשבחים הוו ב' מיני שבחים ולא מקרי משתף ש"ש וד"א, דיש ב' תהלות נפרדות, ואין שותפות בין ש"ש ודבר אחר, מה שאין לומר כן בפזמון אין אדיר - שהכל תהלה א'. (דמודים הוא מלשון הודאה מחמת התועלת שאנו מקבלים מהקב"ה כבג' הברכות האחרונות של הודאה בתפלה, ומשבחים הוא מלשון שבח של יופי המזבח ודומה לג' הברכות הראשונות שבתפלה.)

שם. בגמ' - אמר רב יהודה אמר שמואל לולב ז' וסוכה יום א'. וז"ל הגמ' - מ"ט לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו, ע"כ. וכן איתא להלן שחכמים סוברים כשמואל ואומרים שאין מברכים על התפילין אלא פעם אחת בשחרית בלבד ולא כל פעם שמניחים אותם ביום. נראה ביסוד דעתם של שמואל וחכמים שסברתם היא כי ברכת המצוה נתקנה על חובת המצוה בלבד ומשו"ה מברכין פעם אחת על החובה כשמתחילין לקיימה. וסוכה הוי' חובה א' לכל ז' הימים ולפיכך מברכים רק פעם א' עליה וכן בתפילין חובה א' בכל יום ויום. והחולקים - רבי ור' יוחנן - סוברים שמברכים על מעשה מצוה ולכן לשיטתם מברכים על סוכה כל פעם שנכנסים לתוכה, ועל תפילין בכל פעם ופעם שמניחים אותן.

שם. בגמ' - סוכה שבעה ולולב יום אחד מ"ט סוכה דאורייתא שבעה לולב דרבנן סגי לי' בחד יומא. ולהלן בסוגיא איתא: ואף רב סבר כל שבעה מצות לולב דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך וכו'.

כפי הנראה סובר רבה בר חנה אמר ר' יוחנן שאין מברכים על נר חנוכה ועל לולב בשאר ימי החג מפני שמצוות דרבנן הן. וי"ל לפי דעה זו, האם אין מברכים בכלל על מצוות דרבנן. ויתכן לומר שעל מצוות מדברי קבלה כמו מקרא מגילה וכבוד ועונג שבת אפי' לפי רבה בר חנה מברכים, משום שהמצוות מדברי קבלה נמצאות בתנ"ך ע"פ דברי רוח הקודש ושייך לומר עליהן יותר "וצונו", משא"כ בשאר מצוות דרבנן כמו בנר חנוכה ולולב ביתר ימי החג דאינן מדברי קבלה. ועוד ניתן לומר, שלרבב"ח מברכים מדרבנן על הנחת עירוב או על נטילת ידים, כי באלו הברכה אינה על קיום המצוה אלא על חלות ההיתר והמכשיר.

ואיתא בסוף הסוגיא (מ"ו.): רב נחמן בר יצחק מתני לה בהדיא אמר רב כל ז' מצות לולב ע"כ. וכתב רש"י שם בד"ה מתני לה בהדיא וז"ל להא דרב גבי לולב ולא שמע לה מכללא דנר חנוכה עכ"ל. יש לעיין בשיטת רנב"י דמה נ"מ בין חנוכה ללולב. נ"ל, כי לרב נחמן בר יצחק שיטת רבה בר בר חנה אינה שייכת לברכת נר החנוכה אלא לברכת הלולב בלבד דניתן לחלק בין קיום מצוה דרבנן לתקנת זכר למקדש. נר חנוכה קיום מצוה מדרבנן הוא ולכן מברכים עליו, אבל נטילת לולב בשאר ימי החג אינה אלא תקנת ריב"ז זכר למקדש. לפיכך סובר רבב"ח שאין מברכים עליה כי אין בנטילתה חלות שם מצות לולב אלא זכר למקדש בעלמא ועל זה אין ברכה. וראיה לסברה זו מכורך בליל הפסח זכר למקדש דאין מברכים עליו, וז"ל הרמב"ם (פ"ח מחמץ ומצה הל"ח): וכורך

מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש עכ"ל. לרמב"ם מצות הכורך היא זכר למקדש בעלמא ומשו"ה ליכא ברכה, וסובר רבב"ח דה"ה נטילת הלולב בשאר ימי החג הוי קיום זכר למקדש בעלמא ואין עליה ברכה. אולם שיטת רב נחמן בר יצחק היא דלולב בשאר ימי החג הוי חלות שם מצות לולב מדרבנן ואינה דומה לכורך - משום כך מברכים עליה.

שם. תוס' ד"ה אחד כו' אבל סוכה כל אימת דנכנס לה כדי שיאכל וישתה וישן כו' מברך, ע"כ. שיטת התוס' כאן היא שמברכים על סוכה בשלשה אופנים: באכילה, בשתייה, ושינה. ברם שיטת הרמב"ם (פ"ו מסוכה הלי"ב) היא שמברכים בכל כניסה וכניסה לסוכה (וכן היה מנהג הגר"ח זצ"ל על פי מנהג הגר"א[186]. שיטה שלישית היא שיטת ר"ת שמברכים על אכילה דוקא (וכן הוא מנהג דרוב אשכנזים).

לרמב"ם מברכים על סתם קיום ישיבה בסוכה - והיינו על כל כניסה בתוכה לשם מה שהיא. מאידך שיטת ר"ת היא שיש מצוה וקיום מיוחד באכילה בסוכה - כדחזינן מהחיוב דוקא לאכול פת בסוכה בלילה הראשון, ועל מעשה המצוה המיוחד הזה נתקנה הברכה. התוס' שלפנינו סוברים שגם בשינה בסוכה יש קיום מיוחד בסוכה ולפיכך סוברים שמברכים על השינה כמו על האכילה.

ומסתבר שגם הרמב"ם מודה שאכילה, שתיה ושינה קיומים מיוחדים במצות סוכה הן, כי מקודם מביא (פ"ו מסוכה הל"ה) את המצוה לשבת בסוכה בכלל, וז"ל, וכל שבעת הימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע וכו' ע"כ. ואח"כ (שם הל"ו) פורט דינים מיוחדים - אכילה, שתיה ושינה בסוכה, וז"ל: ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כו' ואין ישנים חוץ לסוכה כו' ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח עכ"ל. הרי שלרמב"ם יש איסור מיוחד באכילה, שתיה ושינה מחוץ לסוכה, משא"כ בסתם ישיבה מחוץ לסוכה. (עיין עוד בענין זה ביתר אריכות בקונטרס מצות ישיבת הסוכה לעיל בסוף פרק שני.)

דף מו.

בגמ' - העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו. לר"י שסובר לולב צריך אגד יש דין עשיה בשעה שמאגדים את המינים ביחד, ובשעה זו מברכים. ברם לפי רבנן שסוברים לולב אינו צריך אגד, ודין האגד הוא מטעם זה קלי ואנוהו, מדוע נחשב כשעת עשיית

[186] מעשה רב סי' י"ח.

הלולב, הא לכאורה אין באגד שלהם דין עשייה. וניתן לומר דר"ל דשעת קניית הלולב נחשבת שעה הראויה לברכה.

ברם מסתבר כי גם לרבנן נחשבת שעת האגד לשעת עשיית החפצא של מצוה דשייך לברך בשעתה. והוא ע"פ מה שכבר הבאנו פעמים רבות בשם הגר"ח זצוק"ל דלרבנן נמי חל האגד בעצם הנטילה להשוותה מצוה מעולה ומיוחדת. וראייתו משיטת המרדכי וש"ע דמקיימים מצות האגד דוקא בקשר של קיימא (והשרשרות שמשתמשים בהן בימינו אינן קשר של קיימא וצריכים לקשר את המינים דוקא בקשר של קיימא.[187] אין הקשר של קיימא נוי בעלמא, אלא חל לצרף המינים אהדדי המהווים חפצא אחד של מצוה שנוטלים בנטילה אחת. האגד הוא חלות בעצם מעשה המצוה ואינו רק סתם נוי והדור מצוה, לפיכך ראויה שעת עשיית האגד לברכה[188].

שם. רש"י ד"ה העושה וז"ל בערב יום טוב עכ"ל. לכאורה דברי רש"י מיותרים כי מ"ל ערב יו"ט מיום אחר. ונראה שרש"י נתכוין להוציא משקדש היום. הטעם לכך, דמאחר שכבר נתחייבו בנטילת הלולב אין לברך שהחיינו על העשייה אלא על הנטילה. ובנוגע לעשייה לפני החג מסתבר שבתוך ל' יום שלפני החג מברכים שהחיינו על עשיית הלולב, כי עד ל' יום לפני החג קיים צרוף לחג אבל לא לפני כן.

שם. תוס' ד"ה העושה סוכה לעצמו. וז"ל ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרואה עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה עשאה לאחר מברך לעשות סוכה לשמו עכ"ל. ועיין בגר"א דמוחק גירסא זו. וכתב המהרש"א, וז"ל - דסוכה לשמה בעינן לב"ש כדאמרינן בפ"ק ואם הוא לעצמו עושה הסוכה אין צ"ל בברכה דעושה לשמה דמעשיו שיושב בה ומברך לישב בסוכה מוכיחין שפיר דעשאה לשמה אבל אם עשאה לאחר אין כאן מעשים מוכיחים ולהכי צ"ל בברכה כך דעשאה לשמה, ודו"ק. וצ"ע, דהא קיי"ל כב"ה דלא בעי לשמה.

ויתכן, דאף דקיי"ל כב"ה דל"צ לשמה בסוכה, היינו בנוגע לקיום המצוה דגם סוכה ישנה כשרה בלי עשייה לשמה, ברם לגבי ברכה בשעת עשיית סוכה אם עשאה סתמא, מכיון שאין בה חלות שם חפצא של סוכה לחג, אין לברך על עשייתה - שהרי אין לסוכה חלות שם מצוה אא"כ יעשנה לשמה, דאז יש מצוה לברך על עשייתה, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה העושה סוכה לעצמו מברך וכו'. לתוס' בתי' הראשון רק במצוות שיש בהן שמחה מברכים שהחיינו, ואין מברכין שהחיינו על הלל דאינו שייך לשמחה. לעומת

[187] ככה הורה הגר"ח זצ"ל וכן מנהג מרן רבנו שליט"א, ועיין במשנה ברורה סי' תרנ"א סק"ח.
[188] עיין בלשונו של הרמב"ם (פי"א מברכות הל"ח).

זה הרמב"ן בסה"מ שרש ראשון סובר דהלל הוי קיום שמחה. ונראה דלרמב"ן הא דאין מברכין שהחיינו על הלל הוא משום דמאחר דהלל קיום שמחה הוא, א"כ כשם שאין מברכין שהחיינו על המצוה של שמחת יו"ט כי היא נכללת בשהחיינו על קדהו"י, כמו"כ אין לברך שהחיינו על מצות ההלל דנכללת בכלל השהחיינו של שמחת יו"ט וקדהו"י. ואולי זוהי כוונת התוס' בתירוצם, דעל מצוה שיש בו שמחה מברכין, והלל בכלל קדוה"י ונפטר על ידי הברכה של קדהו"י, וצ"ע.

אליבא דתוס' מברכים שהחיינו על פדיון הבן משום דיש בו שמחה. וצ"ע איזו שמחה יש בפדה"ב. ונראה דהשמחה היא במה שזכה לבן בר קיימא, אך דצריך לצרף הברכה מחמת שמחה זו למצוה שעושה עם בנו, וזהו פדיון הבן. ברם עיקר הברכה היא על השמחה שזכה לבן בר קיימא. עיין בש"ך יו"ד רס"ה שמביא שיטה דאפי' במילה בעינן שהחיינו, אלא שברכת השהחיינו של פדה"ב פוטרתו. ויש להבין ביסוד הדבר שתפטור ברכת השהחיינו של פדה"ב את ברכת השהחיינו של מילה. ולפי הנ"ל י"ל, דשיטה זו סוברת דשתיהן הוו ברכות על השמחה שזכה לבן, אלא שצריך לברך בצרוף למצוה שעושה עם הוולד, ומשום כך פוטרת ברכת השהחיינו של פדה"ב את השהחיינו של מילה, עיי"ש.

ולבסוף מביאים התוס' את שיטת ר' שרירא גאון דאין מברכין שהחיינו בקונה כלים חדשים דלא הוי מזמן לזמן דדוקא על דבר הבא מזמן לזמן מברכין. אבל שיטתו שלא כיתר הראשונים, דלשאר הראשונים יש שתי הלכות בשהחיינו - דין ברכה של שמחה כשקונה כלים חדשים, ודין ברכה על מצוה הבאה מזמן לזמן. המנהג הוא לברך את השהחיינו במצוות עובר לעשייתן, דמין ברכת המצוה היא, ואינה סתם ברכה של שמחה, ועיין להלן בשיטת הרמב"ם.

שם. ברכת שהחיינו לרמב"ם. עיין ברמב"ם (פי"א מברכות הל"ט - י') שפוסק שמברכים שהחיינו בג' אופנים: א) במצוה הבאה מזמן לזמן כמו שופר, סוכה ולולב: ב) כשקונה חפצא של מצוה כגון הקונה ציצית, תפילין, מזוזה ומעקה: ג) במצוה שאינה תדירה כגון מילת בנו ופדיון הבן.

ויש לחקור בברכת שהחיינו במצוות - האם היא ברכת שמחה והודאה בעלמא או דלמא דהוי' ברכת המצוה. ונ"מ אם צריכים לברך אותה עובר לעשייתן כברכת המצוה. בדין השני של הרמב"ם - בקניית חפצא של מצוה - ברכת השהחיינו אינה ברכת המצוה אלא ברכה שמחה והודאה בלבד. ברם יל"ע בב' האופנים האחרים.

והנה הרמב"ם פוסק (פ"ג ממילה הל"ג) שאבי הבן מברך שהחיינו אחרי המילה. לעומת זאת בפדיון הבן (פי"א מבכורים הל"ה) פוסק הרמב"ם שאבי הבן מברך שהחיינו לפני הפדיון. וצ"ע מ"ש מילה מפדיון הבן.

ונ"ל, שבפדיון הבן סובר הרמב"ם כי ברכת שהחיינו ברכת המצוה היא ולפיכך מברך אותה לפני מעשה הפדיון מדין עובר לעשייתן. ברם במילה דעתו שברכת שהחיינו היא על חלות השם בן ברית שחל בתינוק, והואיל ואינה ברכה על מעשה המצוה לכן מברך האב את הברכה דוקא אחרי המילה. ונראה להוסיף, שבפדיון הבן לא חל בגברא של הבן חלות שם בן פדוי. לפיכך אין שייך לברך בו על חלות שם גברא כמו שמברכים על חלות שם מהול שחל בתינוק מחמת המילה. אך מנוסחת הגאונים מאי בעית טפי הבן או הכסף - משמע שיש חלות שם פדוי בגברא של הבן, וצ"ע בזה.

ועיין בפסחים (קכא:) דאיבעיא להו מי מברך שהחיינו בפדיון הבן האם המברך הוא הכהן דקמטי הנאה לידיה או"ד דאבי הבן מברך דקא עביד מצוה. ולכאורה אם שהחיינו היא ברכת המצוה, א"כ החובה מוטלת דוקא על האב, וכן היא מסקנת הגמרא שם. ונראה שלצד האבעיא שהכהן מברך, היינו משום דס"ל שהכהן נחשב לבעל המעשה, שאע"פ שהאב מקיים את המצוה, מ"מ החלות מתנות כהונה קובעת את הכהן לבעל המעשה, ולפיכך דוקא הכהן מברך מדין מעשה המצוה. ולמסקנא מי שמקיים את המצוה מברך.

והנה במילה יש ג' ברכות חוץ משהחיינו, עיין ברמב"ם (פ"ג ממילה הל"א - ג), ויש לדון בעצם חלות דיניהן. ונראה שלפי הרמב"ם ברכת "על המילה" חלה כברכה על מעשה המצוה שעושה המוהל ולפיכך מברך אותה המוהל. הברכה השניה "להכניסו בבריתו של א"א" חלה כברכה על קיום המצוה ולפיכך דוקא אבי הבן מברך אותה כי הוא מקיים את המצוה. ברכת "אשר קדש ידיד מבטן" חלה כברכה על חלות השם בן ברית בגברא של הנימול, ולפיכך כל מי שנוכח שם יכול לברך אותה.

שם. תוס' ד"ה נכנס כו' סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף בחג דזמן כי קא אתי מחמת מועד קאתי אפילו בלא יו"ט כדאמר לקמן (מז:) דאי לא בריך האידנא מברך למחר או ליומא אוחרא, עכ"ל. התוס' דנים אם ברכת שהחיינו על עשיית סוכה פוטרת את ברכת הזמן בקדוש בליל החג. ומסיקים שפוטרת, והראייה לכך שמברכים זמן בחוה"מ אע"פ שאינו יו"ט. ולכאורה אין משם ראייה, כי בשלמא בחוה"מ יש קדושת רגל, אבל ערב הרגל אינו קדוש כלל, ודלמא הברכה דלפני החג אינה פוטרת את ברכת הזמן משקדש החג.

ונ"ל כי דיון התוס' הוא בהגדרת עצם החלות של ברכת הזמן דקדוש - האם הברכה חלה במיוחד על קדושת היום או שהברכה היא ברכה בעלמא להודות לה' על שהגיענו לזמן הרגל. ונ"מ לברכת הזמן בערב הרגל על עשיית סוכה. אם הברכה דקדוש חלה במיוחד על קדושת היום לא תפטור הברכה בערב הרגל על סוכה - שאינה שייכת לקדושת היום של איסור מלאכה - את ברכת הזמן דקדוש. ברם אם ברכת הזמן דקדוש אינה אלא שבח והודאה על שהגיענו לזמן הרגל - מהראוי שגם ברכת הזמן הנאמרת מחמת סוכה או לולב תפטור את ברכת הזמן דקדוש, שהרי סוכ"ס באות שתיהן להודות על שהגיענו לזמן סוכות.

הראייה של תוס' הוא מחוה"מ, כי בחוה"מ ליכא קדושת היום של איסור מלאכה ועכ"ז מברכים בו את ברכת הזמן. מוכח מכאן שאין הברכה חלה דוקא על קדושת היום של מלאכה אלא חלה כברכת הודאה בכלל על שהגיענו לזמן הרגל. א"כ י"ל כי גם הברכה על לולב וסוכה בערב הרגל פוטרת את ברכת הזמן של קדוש היום, שהרי ברכת הזמן על לולב כוללת הודאה בכלל להקב"ה שהגיענו לזמן הרגל.

בקדוש בליל שני של סוכות שיטת הרא"ש (בפרק לולב וערבה, אות ד') היא לשנות את סדר הברכות ולברך מקודם את ברכת הזמן ואח"כ את ברכת הסוכה - וכן פוסק המחבר (סי' תרס"א). סברתם, כי כבר יצא ידי חובת ברכת הזמן על הסוכה בברכת הזמן בליל הראשון בעת שקדש על היין "דלא גרע מעשייה". ויש לתמוה עליהם, לפי התוס' שברכת הזמן שמברכים על עשיית הסוכה בעלמא פוטרת את הזמן עבור החג, כי מאחר שברך בקדוש דליל הראשון את ברכת הזמן על הסוכה ויצא בה כמי שברך על העשייה תפטור הברכה גם את ברכת הזמן דיו"ט שני מחמת קדושת היום - דכשם שהועילה הברכה ההיא עבור הזמן דסוכה, להני' גם עבור הזמן של החג דמ"ש מעשייה דעלמא, וצ"ע[189].

שם. תוס' ד"ה דכל כו' ולא אתפרש מאי הוא מברך אם מברכין לשמור את חוקיו כמו שמברכין בתר דמסלקין תפלתו או להניח כמו שמברכין בשעת הנחה כו' דהכא הרי מונחין ועומדין וכו'. יש להבין מה הספק בתוס'. ועוד יש לתמוה על המילים "דהכא הרי מונחין ועומדין" האם הן הסבר לברך את ברכת להניח או שלא לברך את ברכת להניח[190]. ועוד צ"ע, מהו היסוד של ברכת לשמור חוקיו.

[189] עיין בקרבן נתנאל על הרא"ש (שם).
[190] עיין בתוס' הרא"ש.

ונ"ל כי תפילין מחייבים בהנהגת קדושה, ואיסור היסח הדעת מתפילין יסודו בקדושת התפילין ובמחייב של הנהגת קדושה החל על הלובשן. וכן איתא ברמב"ם (פ"ד מתפילין הלי"ד) וז"ל: חייב אדם למשמש בתפילין כל זמן שהם עליו שלא יסיח דעתו מהם אפי' רגע אחד שקדושתן גדולה מקדושת הציץ שהציץ אין בו אלא שם אחד ואלו יש בהם אחד ועשרים שם של יו"ד ה"א בשל ראש וכמותן בשל יד, עכ"ל, ועיין בכל הלכותיו שם העוסקות בשמירת קדושת התפילין בעת לבישתן. ומסתבר שדין שמירת התפילין הוא יסוד הפטור של תפילין בלילה וגם יסוד האיסור של הנחה בלילה, כי להניח תפילין בלילה נחשב מן התורה לבטול שמירת קדושת התפילין. וסלוק התפילין בסוף היום מפני כניסת הלילה נחשב לקיום מצוה של שמירת תפילין. ועל זה נתקנה ברכת לשמור חוקיו - על הקיום של שמירת התפילין והנהגת קדושת התפילין. החיוב למשמש בתפילין הוי הלכה במצות שמירת תפילין והנהגה של קדושתן כמצותן. ולפיכך ראוי לברך בשעת משמוש את ברכת לשמור חוקיו כשם שמברכים לשמור חוקיו בסלוק תפילין בכניסת לילה. כ"ז לצד א' בתוס'.

ברם ניתן לומר שיש לו לברך ברכת להניח, וזה משני טעמים:

א) י"ל כשיש היסח הדעת חלה חובת המשמוש. היסח הדעת מתפילין אינו רק איסור כנ"ל ברמב"ם, אלא יותר מזה - בשעת היסח הדעת אין בכלל קיום מצות תפילין. מי שמסיח דעת מתפילין כאלו אינו מניחן. וז"ל הרמב"ם (שם הלכ"ה): קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו ויירא שמים ואינו נמשך בשחוק ובשיחה בטילה ואינו מהרהר מחשבות רעות אלא מפנה לבו בדברי האמת והצדק וכו'. מי שמסיח דעתו מהתפילין שלובש מסתלקת ממנו מצות התפילין לגמרי הואיל ואין מחשבותיו טהורות ואינו נוהג כחובת קדושת התפילין. וכששוב מכוון את דעתו בתפילין וממשמשן יש הנחת תפילין מחדש וחייב לברך ברכת להניח.

ב) ועוד י"ל, כי ברכת להניח אינה חלה דוקא על המצוה של מעשה הנחת תפילין בראשונה, אלא חלה על קיום המצוה שהתפילין יהיו מונחין עליו, ועקב זה יש לברך ברכת להניח אפי' מאה פעמים ביום כ"ז שהם עליו, אך קיים תנאי שאין מברכים ברכת מצוה בלי מעשה ופעולה, כי כלל גדול בברכות שברכה זקוקה למעשה. משמוש הוא מעשה המצרף את ברכת להניח לקיום המצוה של תפילין המונחין עליו. בשעת היסח הדעת לא בטלה מצות התפילין דאינו אלא איסור ולא הפקעת מצוה. עכ"ז, מאחר דהסיח דעתו הפסיק את הצרוף לברכה שברך בהנחה ראשונה, משום כך מברך אח"כ

על המצוה של תפילין שכבר מונחים, והמשמוש הוי המעשה בעבור ברכת המצוה, לפיכך מברך ברכת להניח, ברכה השייכת לקיום של תפילין מונחים עליו.

לפי הנ"ל דברי התוס' "דהכא הרי מונחין ועומדין" ניתנים להתפרש בתרי גווני:

א) התוס' אומרים שמברכים דוקא ברכת להניח כי זו שייכת לקיום של תפילין מונחין ועומדין עליו ולאו דוקא למעשה ההנחה הראשון. וזה מש"כ "דהכא הרי מונחין ועומדין" דהיינו שמברכין ברכת להניח דחלה על הקיום של תפילין מונחין ועומדין עליו ולאו דוקא למעשה ההנחה הראשון.

ב) אין לברך ברכת להניח - אלא לשמור חוקיו - כי ברכת להניח שייכת דוקא למעשה הנחה הראשון ולא לקיום מצוה שהתפילין מונחים עליו. ובכן "הרי מונחין ועומדין" הוי ההסבר לא לברך את ברכת להניח.

שם. רש"י ד"ה הרואה. לרש"י מי שלא הדליק עדיין ורואה נר חנוכה חייב לברך שעשה ניסים ואע"פ שידליק בעצמו אח"כ, וכן משמעות הרמב"ם (פ"ג מחנוכה הל"ד)[191]. אולם ראשונים אחרים סוברים שברכת הרואה מברך דוקא מי שבכלל לא ידליק בביתו, אבל המדליק בביתו צריך לסדר את כל הברכות בשעת ההדלקה. (עיין שם בהג"מ בשם רבינו שמחה והראבי"ה, ובש"ע סי' תרע"ו סעי' ג').

ונראה שיסוד המחלוקת הוא דלרש"י אין בברכת שעשה נסים אלא ברכת הרואה בלבד, ולפיכך חייב לברך על הראייה מיד בשעת שרואה נר חנוכה. ברם לשיטה החולקת יש חלות ברכת שעשה נסים על עצם ההדלקה. ולכן עדיף לברכה על ההדלקה ולא מיד בשעת הראייה. ונראה דלדעה זו ברכת שעשה נסים בשעת ההדלקה מוסיפה פרסומא ניסא ולפיכך חלה על ההדלקה עצמה.

ונ"ל, כי קיים נ"מ גם למדליק בביתו ומברך - אם מברך שעשה נסים לפני ההדלקה או לאחריה. אם ברכת שעשה נסים הוי' ברכת הרואה כרש"י יש לאומרה אחרי ההדלקה והראייה. אבל אם הברכה חלה כברכת הדלקה חייבים לאומרה לפני ההדלקה מדין עובר לעשייתן כבכל ברכות המצוות. (עיין ברמ"א סי' תרע"ו ב').

וכך הוא מנהג מרן רבינו שליט"א: בליל הראשון מברך את כל ג' הברכות עובר לעשייתן כדין ברכות על ההדלקה כרמ"א. בשאר הימים מברך את הברכה של אקב"ו להדליק נר של חנוכה לפני מעשה הדלקת הנר הראשון ומדליקו, ואחרי כן מברך את ברכת שעשה נסים ומדליק את יתר הנרות. ובכך, בשאר הימים יוצאים ידי כל הדעות בראשונים, שהרי ברכת שעשה נסים מברכים על ראיית הנר הראשון הדולק כדין ברכת הרואה

[191] עי' בה"ה ובס' בנין שלמה לרבינו שלמה הכהן, וע"ע בס' עמק ברכה, עמ' קכ"ד.

כרש"י, ולפני הדלקת שאר הנרות כדין ברכת המצוה הנאמרת עובר לעשייתן כיתר הראשונים (וכן היה מנהג הגר"ח זצ"ל.)

ועיין בריטב"א ובמס' סופרים (פ"כ ו') דמברך את ברכת שעשה נסים לאחר ההדלקה ואחרי שאמר כבר הנרות הללו, דברכת הרואה היא ולא ברכת המדליק - ולכן מברך אותה אחר הראייה. ומצריך שיקדים הנרות הללו כדי לפרסם על איזה נס אומר את ברכת שעשה נסים. עוד אפשר לומר דלפי המ"ס שעשה נסים אינה ברכת הרואה בעלמא אלא הוי ברכה אחרונה על ההדלקה כדין ברכת הרב את ריבנו אחרי מגילה - שהיא ברכה אחרונה על קריאת המגילה. ומשמע דלמ"ס מברכים את ברכת שעשה נסים אחרי שהחיינו שהוי' ברכה אחרונה ממש, והוי' כמו ברכת הרב את ריבנו.

שם. בא"ד - ורואה אותה בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח וכו'. צ"ע מדוע מזכיר רש"י את המצוה להניח הנרות בפתח הבית. ונראה שרש"י מוכיח שיש מצוה בראיית נרות החנוכה מהמצוה להניחם בפתח הבית סמוך לרה"ר כדי שהעוברים והשבים יראו הנרות. והנה מפירש"י משמע שאם הגברא הדליקם בפנים הבית שאין לברך את ברכת הרואה על הנרות שהודלקו בעבור אנשי הבית, כי אין הנרות שבבית מפרסמים את הנס לרבים בשוק ואין בהם חלות דין ראיה וברכת הרואה. רק נרות חנוכה בפתחי ישראל עבור אנשי השוק הודלקו לראיית אחרים כי לשם כך הודלקו שם. ברם נרות בזה"ז בפנים הבית לא הודלקו בעבור ראיית בני השוק ואין לרואה אותם דין הרואה נרות חנוכה (ועיין בתוס' בשבת כא: ד"ה דאי).

שם. תוס' ד"ה הרואה. וז"ל בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס עכ"ל. יש לבאר את דבריהם. ונראה, כי דוקא בנר חנוכה מהווה פרסום הנס חלק מגוף המצוה ולפיכך מדין פרסום הנס יש קיום מצוה בראיית הנרות, ולכן רק בנר חנוכה מברכים ברכת הרואה משא"כ בשאר מצוות. עקב יסוד זה מובן מדוע לפי ריב"ל נשים חייבות דוקא בנר חנוכה, במקרא מגילה ובד' כוסות מפני שאף הן היו באותו הנס, ואילו בשאר מצוות עשה שהז"ג זכר ליציאת מצרים כגון ציצית אינו מחייבתן. הטעם לכך כי דוקא בג' מצוות אלו יש קיום פרסום הנס בגוף המצוה ולפיכך דוקא בהן יש לומר דאף הן וכו' לחייב נשים, אבל לא בשאר מעשה"ג דאין פרסום הנס מגוף מצוותן.

שם. בא"ד - וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה עכ"ל. ר"ל כי ברכת הרואה בחנוכה היא תקנה מיוחדת למי שאין לו בית ומדין שאר

ברכות הרואה - כעין ברכת הרואה את הים הגדול או ברכת הרואה את המקום שנעשה בו נסים לאבותינו. ובכן אין זו ברכה דפרסום הנס - ושלא כטעם הראשון בתוס'.[192]

שם. בא"ד - וטעם ראשון ניחא דלא תקשי ליה ממזוזה עכ"ל. ואולי ניתן ליישב את הקושיא ממזוזה אליבא דהטעם השני דשאני מי שאין לו בית שלא חלה עליו חובת מזוזה בכלל משום דחובת הדר הוא. לעומת זאת מי שאין לו בית מחוייב הוא במצות הדלקת הנרות כי חובת גברא היא אלא שבלי בית א"א לו להדליק. לפיכך התקינו לו בחנוכה ברכת הרואה שיקיים לכל הפחות מצוה בברכת הרואה.

שם. בא"ד - ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך עכ"ל. ובדיון הנ"ל אם מברכין ברכת שעשה נסים לפני ההדלקה או לאחר ההדלקה יש לבאר דתלוי הוא בג' תירוצי התוס' שלפנינו. דלתירוצים הראשונים הוי' ברכת הרואה, ותוס' מסבירים דברכת הרואה נתקנה דוקא במצות חנוכה ולא במצוות לולב ומזוזה, ולפי"ז מברכים אותה אחר ההדלקה והראייה. ברם התירוץ האחרון שבתוס' משוה את ברכת שעשה נסים של הרואה נר חנוכה לברכת המדליק דמברכים אותה ברכה. ונראה מזה דיסוד הברכה הוא ברכת ההדלקה, אלא שבדיעבד - למי שאין לו בית ורואה נר - מברך על הראייה כאילו הדליק, אבל עיקר הברכה היא על ההדלקה. ובכן נראה דמי שעתיד להדליק בביתו אינו מברך על ראיית הנרות ברחוב - דעיקר הברכה חלה להדלקה ולכתחילה יש לברך אותה על ההדלקה דוקא עובר לעשייתן.

מסתבר דלדעה זו יש ב' ענינים במצות ההדלקה: א) מעשה ההדלקה עצמו; ב) פרסומי ניסא של מעשה ההדלקה. וזהו יסוד הדין דשתי הברכות על ההדלקה, הברכה של להדליק שייכת למעשה ההדלקה עצמו, והברכה שעשה נסים שייכת לפרסומי ניסא של ההדלקה, ומברכים את שתיהן עובר לעשייתן.

שם. בגמ' - והיכן צונו מלא תסור ורנב"י אמר שאל אביך. בענין לא תסור ראה את הדיון הארוך בסה"מ להרמב"ם (שרש א') ששם נתבארו שיטות הרמב"ם והרמב"ן, עיין שם באריכות, ונביא כאן כמה הערות קצרות:

א) הרמב"ן מקשה על הרמב"ם דסובר שיש לא תסור בתקנות וגזרות דרבנן מהא דאמרי' ספק דרבנן לקולא ולפי דברי הרמב"ם שהן מדאורייתא והרי ספק דאורייתא לחומרא, והתירוצים רבים ואכמ"ל. והנה מלשונו של הרמב"ן בהשגותיו משתמע שיש שני דינים בספק דרבנן לקולא; א) ספק איסורין דרבנן לקולא, ב) וספק מצוה דרבנן לקולא. וכפי

[192] עיין בשאילתות (כו') דמשוה ברכת הרואה נר חנוכה לברכות הרואה במס' ברכות. ויל"ע בכוונת דבריו אם הוא כתירוץ הראשון או כשני בתוס' לפי הסבר מרן הרב שליט"א.

הנראה שני הדינים שונים, דהנה בספק דרבנן באיסורין הדין הוא דבדבר שיש לו מתירין אזלינן לחומרא. ועיין במס' ביצה (ד:) דאם יש לו דרך היתר לא להכשל בספק איסור דרבנן הר"ז בכלל דבר שיש לו מתירין - כמו בספק מוקצה דחייב להמתין ליום חול. לעומת זאת בספק מצוה דרבנן כגון בספק קרא ק"ש או לא קרא אינו חייב לחזור ולקרוא אע"פ שאם יקרא יצא לגמרי ידי ספק בטול המצוה.

ובביאור החלוק נ"ל שבספק מצוות מה שהולכים לקולא אינו הכרעה דדינא אלא דלא חלה כל חובת המצוה בספק וא"כ פטור הוא לגמרי ובכל אנפי. ברם בספק איסור דרבנן לקולא מדין הכרעה הוא שמכריעין לקולא ובמקום שיש דרך להסתלק מהספק אין רשות להכריע לקולא ולכן מחמירין. בספק מצוה הדין הוא חלות פטור, ובאיסורין הדין הוא רשות להכריע לקולא.

ב) ועיין ברמב"ן שם דאומר דעל תקנות דרבנן אין לאו דלא תסור דאינו אלא אסמכתא בעלמא - ולדעתו קשה מנין לחז"ל הסמכות לתקן תקנות. ונראה דגם אסמכתא הוי' חלות שם של תורה, דהוי' חלות שם של דבר ה'. הראיה מזכריה (ז) ששואל - האבכה בחדש החמישי, והתשובה באה בדבר ה' (שם, ה) כה אמר ה' צום הרביעי וצום החמישי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה, עיי"ש דשאל לה' אם ט' באב תענית בבית שני והתשובה באה אליו בדבר ה'. ותמוה, דהלא ד' התעניות מדרבנן הן ואיך שייך לשאול שאלה ולקבל תשובה מן השמים בדיני דרבנן. חזינן דגם דינים דרבנן חפצא של תורה ודבר ד' ממש כדאורייתא. וממילא מיושב מדוע לרמב"ן חייבים לציית לדרבנן, דכשם שמחוייבים לשמוע לדאורייתא דהוי רצון ה', כן הוא בדרבנן - דרצון ה' הוא. ההבדל הוא בכך, דבדיני דאורייתא שנמסרו לנו ע"י התורה שבכתב חלים דיני הדאורייתא כמו ספק דאורייתא לחומרא, והדינים מדרבנן שגם הם רצון ה' שנתקנו ע"י חז"ל יש להם דינים אחרים כמו ספק דרבנן לקולא. מ"מ גם דרבנן הן רצון ה' יתברך וחפצא של תורה מדאורייתא.

וע"פ יסוד זה מתורצת קושית העולם דמקשין למה אין ההלכה קובעת דצריכים ללמוד הלכות דאורייתא לפני הלכות דרבנן, דכשם שמצוה דאורייתא יש לה קדימה למצוה דרבנן כמו כן היה מהראוי לכאורה שלמוד תורה דאורייתא קדים ללמוד תורה דרבנן. ברם לדברינו מתיישבת הקושיא בתירוץ פשוט, דמדין חלות שם תורה בין דיני דאורייתא ודיני דרבנן שווים, דכולם חפצא של תורה ואין שום חלוק ביניהם לגבי חלות שם תורה. ונראה דאליבא הרמב"ן זה הביאור בגמ' שלנו והיכן צונו וכו', דאע"פ דהפסוקים הם אסמכתא מ"מ הדינים ומצוות דרבנן מצווים מהקב"ה - דכולם חפצא של תורה הם.

ובפרט נראה שזה הביאור בפסוק שמביאה הגמרא: "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך", כלומר, גם דינים דרבנן ומצוותיהם הם חפצא של תורה דאורייתא, ולכן שייך לברך עליהן בלשון "וצונו".

שם. בגמ' - לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא. יש לבאר את הדין דרב כהנא. ונראה שברכת לישב בסוכה שייכת לקדוש היום, כי קדוש היום בא להודות על קדושת היום של החג, וברכת לישב בסוכה חלה על המצוה של אכילה בסוכה. כשמסדרין את ברכת לישב בסוכה על הכוס של קדוש הרי מודים ומשבחים על קדושת היום שמחייבת מצות סוכה כשם שמשבחים על קדושת היום האוסרת מלאכה. ברכת לישב בסוכה נחשבת כברכה דקדוש משום שיש בה הודאה על קדושת היום של חג הסוכות.

שם בגמ' - בכל דבר ודבר תן לו מעין ברכותיו. לשיטת החכמים כוללים בברכה אחת הרבה מצוות ביחד, עכ"ז גם הם דורשים את הדרשה שבכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו לגבי הזכרת שבת ויו"ט בתפלה דמזכירין כל יום ויום לעצמו. וצ"ע, מ"ש הזכרה דקדושת היום שהם מודים בה דמזכירין כל יום ויום לעצמו.

ונראה דהזכרת קדושת היום בתפלה אינה שבח בעלמא אלא קיום דקדוש דמקדשין היום בתפלה, ולשם כך יש להזכיר ולקדש כל יום לעצמו. וכן הזכרת שבת ויו"ט בברהמ"ז אינה שבח בעלמא אלא דין בקיום מצות סעודת שבת ויו"ט, ולכן מזכירים כל יום ויום לעצמו. בראש חודש יש מצוה מיוחדת בהזכרת היום לעצמו, כי על ידה מקיימים בני ישראל את החיוב לשמור על סדר החדשים. ובחנוכה ובפורים ההזכרה היא פרסום הנס. יוצא מכך, דלכ"ע בימים המחוייבים בהזכרה יש להזכיר כל יום ויום לעצמו. אולם ברכות המצוות שבח בעלמא הן ולכן בברכה אחת סגי.

כ"ז אליבא דחכמים, אבל לר"י כל מצוה מחייבת ברכה לעצמה. גם בברכות הפירות שיטת ר"י (בפ"ו ממס' ברכות) היא שמברכים בורא מיני דשאים על כל כל מין ומין לחוד ואין יוצאים בברכת בורא פרי האדמה בלבד. והנה ההלכה כר"י בברכות המצוות ולא בברכות הפירות. וצ"ע בביאור הדבר. ונראה כי טעם הפסק הוא מפני שכל מצוה נחשבת לחלות שם בפני עצמה המחייבת ברכה לעצמה. אבל מיני דשאים אינם חשובים כחלות שם מיוחדות, אלא כולם בכלל פירות האדמה הן, ולפיכך מספיקה ברכת בורא פרי האדמה עבור כולם.

שם. רש"י ד"ה מצות הרבה כו' ליטול לולב לישב בסוכה להניח תפילין להתעטף בציצית עכ"ל. מרש"י משמע שסובר שמניחים תפילין בחוה"מ, ואכמ"ל.

שם. רש"י ד"ה כל כו' של חול מעין של חול עכ"ל. הרש"ש מגיה, של חודש מעין של חודש, והגהתו מתקבלת על הדעת. ברם לפי גירסתנו ברש"י יוצא שמי שיאמר יעלה ויבא בתפלת חול ויזכיר יום קדש תפסל תפלתו כי אין להזכיר בחול רק של חול, ועיין בפוסקים.

דף מו:

בגמ' - מלא מחזיק. [חידושי אגדה]. ר"ל, שהשוקד ומתמיד בתלמודו יצליח לעמוד על מה שלמד ביתר עמקות, וכל המתרפה בלמודו לא יבין את מה שלמד לאשורו. ההבנה תלויה בכמות הלימוד, וכפי רבוי הלמוד וההשתלמות בתורה כן תתעלה ותתחדד ההבנה, עי' בפירש"י.

שם. בגמ' - אתרוג בשביעי. בדין מוקצה של אתרוג בשביעי פליגי ר"י ור"ל; לר"י אסור כל היום, ולר"ל אסור רק עד קיום המצוה - ולא לכל היום. ועלינו לבאר את המחלוקת. מצינו בראשונים שתי דעות:

1) התוס' (בד"ה אתרוג ובד"ה דאי) כותבים שלר"י האיסור חל לכל היום מדין מיגו דאתקצאי. 2) הר"ן סובר שאין דין מיגו דאתקצאי נוהג בחוה"מ, והוא מפרש שיטת ר"י בכך שמאחר שכל היום חזי למצוה לכן אסור.

לפי דברי הר"ן יוצא שמחלוקתם היא במוקצה מחמת מצוה: אם היא תלויה במצות הבעלים או בזמן המצוה, לר"ל דין המוקצה תלוי במצות הבעלים, ואחר שיצאו ידי חובתם באתרוג אין בו מוקצה. מאידך, לר"י דין המוקצה תלוי בזמן שראוי החפץ למצוה וזהו כל היום.

לפי התוס' ההקצאה היא דוקא למצות הבעלים ולא לזמן המצוה. אלא שחולקים ר"י ור"ל אם יש דין מיגו דאתקצאי בחוה"מ. ור"ל סובר שמכיון שחוה"מ הוא - המוקצה חל דוקא למצות הבעלים - כהקצאתם, ומשעברה מצותו עברה המוקצה. ר"י סובר דמדין מיגו דאתקצאי אוסרים איסורי המוקצה אפי' אחר זמן ההקצאה עד סוף היום.

והנה סוכה בשמיני אסורה כל היום, ויל"ע בזה לפי הר"ן, שמאחר שכבר עבר זמן המצוה - למה תיאסר כל היום אפי' לר"י. ופשוט דשאני שמ"ע שהוא יו"ט עם בהש"מ דיום קדש ולכן אוסר לכל היום מדין מיגו דאתקצאי. הכלל הוא דאיסורי מוקצה בשבת וביו"ט אוסרים לכל היום עד בהש"מ דחול, כי ביה"ש דשבת ויו"ט אוסרת לכל היום הקדוש.

המחלוקת בין התוס' והר"ן היא בחוה"מ האם יש בו אותו דין מוקצה מחמת מצוה כמו ביו"ט. עיין במס' שבת (כב.) בתוס' ד"ה סוכה, כי שם מובא בשם הר"י שרק בשבת ויו"ט

יש איסורי מוקצה מחמת מצוה. לדעתו, בחוה"מ האיסור הוא מטעם בזוי מצוה בלבד. ושיטתו דומה לשיטת הר"ן כאן ולא כתוס' שלפנינו. הרמב"ן שם בספר מלחמות ד' סובר שמוקצה מחמת מצוה ובזוי מצוה דין א' הם בין ביו"ט ובין בחוה"מ. הרי ששיטתו כשיטת התוס' שלפנינו.

ונראה שיסוד המחלוקת בין הראשונים הוא בדין מוקצה מחמת מצוה אם הוא אותו הדין דמוקצה בשבת ויו"ט וא"כ חל דוקא ביום קדוש כמו שבת ויו"ט כשאר מוקצה, או"ד דין חדש הוא של חלות איסורי מוקצה מחמת מצוה ונוהג בזמן המצוה בין ביום קדש ובין בחול.

שם. רש"י ד"ה תינוקות דוקא כו' שלא הוקצה למצוה גמורה וכו'. הגר"ח זצ"ל אמר אע"פ שאין הקטן חייב במצוות יש לקטן קיום המצוה. ובכך תירץ את שיטת הרמב"ם (פ"ה מקרבן פסח הל"ז) שקטן שאכל מפסח ראשון והגדיל פטור מפסח שני משום שפסח שני מוטל דוקא על מי שלא קיים את המצוה אבל קטן זה קיים את מצות הפסח[193]. כך גם הסברנו פעמים רבות את פסק הש"ע שקטן שמדליק את נרות החנוכה מוציא את אנשי הבית אבל אינו מוציא אחרים במקרא מגילה (או"ח תרע"ה ס"ג, תרפ"ט ס"ב), כי בקריאת המגילה רק בר חיובא מוציא אחרים. לעומת זאת מצות נרות חנוכה תלויה בקיום המצוה ובהדלקת חפצא של נרות חנוכה בעבור הבית, וע"י הדלקת הקטן הויין הנרות חפצא של נרות חנוכה בעבור הבית וממילא יוצאים אנשי הבית. ברם מפירש"י שלפנינו משמע שאין קיום מצוה לקטן כלל ולפיכך אין אתרוגו מוקצה. ולפי"ז אין אתרוג של קטן מוקצה כלל דאין לו מצוה.

אולם ניתן לפרש את הגמרא שלפנינו בדרך שונה מפירש"י, והיינו שאע"פ שיש לקטן קיום מצוה ומוקצה אין הקצאתו מקצה לכל היום. רק גדול יש לו דעת להקצות לכל היום אבל קטן שאין לו דעת אין לו מעשה הקצאת גברא, והמוקצה חלה מעצמה. משום כך החפצא מוקצה כ"ז שלא קיים את המצוה אבל משקיים את המצוה האתרוג מותר. והביאור, משום שדין מיגו דאתקצאי נאמר במוקצה שחלה מדעת מקצה ולא באיסורי מוקצה דחלים מאליהם, ולפיכך אינו נוהג בהקצאת אתרוג של קטן.

שם. בגמ' - מ"ש סוכה מ"ש אתרוג. עיין לעיל (י:) בתוס' ד"ה עד ובשיעורים שם בענין מוקצה מחמת יום שעבר. לרש"י שלפנינו בהא גופא פליגי ר' יוחנן ולוי. ר"י סובר אתרוג בשמיני מותר דלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר, ולוי סובר אתרוג בשמיני אסור

[193] עיין בספרו על הרמב"ם שההסבר שם שונה מקבלת מורנו ורבנו הרב שליט"א כאן בשם זקנו הגר"ח זצ"ל כפי ששמע מפי אביו הגר"מ זצ"ל.

דלדעתו יש מוקצה מחמת יום שעבר. ברם לתוס' שלפנינו (ד"ה אתרוג אפילו בשמיני) גם לוי ס"ל דלא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר אלא שגוזר אתרוג בשמיני אטו סוכה. ועיין בשיטת הריטב"א והר"ן שסוברים שיש מוקצה מחמת יום שעבר אלא שכאן אין בהש"מ ראוי למצות אתרוג מפני שספק דרבנן לקולא.

ויש להבין מהו יסוד הדין במוקצה מחמת יום שעבר. ונראה דפליגי אם יש דין הכנה מבעוד יום או לא. דהנה בתוס' (ביצה ו:) מבואר דהר"י מקורבי"ל מחייב הכנה מבעוד יום. ואם הכנה מבעוד יום מעכבת יש דין מוקצה מחמת יום שעבר כי ברגע האחרון של היום שעבר היה מוקצה בלי הכנה מבעוד יום. מאידך אם אין צורך בהכנה מבעוד יום אלא הדין הוא שלא יהיה הדבר מוקצה בתחילת היום הקדוש, אז אין דין איסור מוקצה מחמת יום שעבר - שהרי בתחילת היום השמיני ליכא אוסר.

בדין בהש"מ הסברנו לעיל בשם הגר"מ זצ"ל דלרמב"ם הוי חלות שם זמן מיוחד דיש בו תרתי דסתרי והוי חפצא של יום ולילה בבת אחת. ולפי"ז אמר כי דין איסור מלאכה בבהש"מ ערב שבת ויו"ט חל בלי קבלת הגברא וישנו בבהש"מ דין תוספת שבת בתורת ודאי. ויש להסיק מכך שאין להתפלל תפלת מנחה דחול בבהש"מ דע"ש כי אין מתפללים תפלת חול בזמן דשבת קודש, ואפי' לפי השאג"א (סי' י"ז) שהתיר להתפלל מנחה בבהש"מ היינו בשאר בהש"מ אבל לא בבהש"מ דע"ש ועיו"ט, ע"כ דברי הגר"מ זצ"ל.

שם. בגמ' דינוקא מקנא קני. א) עיין ברש"י האומר שקטן קונה מדרבנן. ברם ברמב"ם (פ"ח מלולב הל"י, עיין בלח"מ) איתא וז"ל: ואין נותנין אותו לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר, עכ"ל. וצע"ק, למה מדגיש הרמב"ם כי קנין הקטן הוי דאורייתא ומה נ"מ אי הוי דאורייתא או מדרבנן הרי מ"מ אינו יכול להקנות האתרוג בחזרה.

ונראה מכיון שתקנת הפעוטות קבעה שמתנת קטן קיימת מדרבנן (פכ"ט ממכירה הל"ו) סובר הרמב"ם שאם הקטן היה קונה האתרוג בקנין דרבנן כרש"י היה יכול להחזירו לאביו מדרבנן מתקנת הפעוטות. משום כך כותב הרמב"ם כאן שהקטן קונה אתרוג דוקא מן התורה ולכן אינו יכול להחזירו לאביו מן התורה. אכן שיטת רש"י לפנינו צ"ע, דאם הקטן קונה רק מדרבנן למה אינו יכול להחזירו מדרבנן ע"פ תקנת הפעוטות.

ומסתבר שרש"י מחלק בין קטן הקונה מאביו מדרבנן לבין דין הקנאת הפעוטות. שיטתו היא כי לפעוטות ליכא דעת מקנה וגם מדרבנן, וז"ל רש"י, אינו יכול לחזור ולהקנותו לאביו במתנה דלאו בר דעת הוא עכ"ל, הרי שגם מדרבנן אינם בני דעת, ולכן הקנין

דרבנן דפעוטות אינו מועיל לדאורייתא, דמקנה בלי חלות דין דעת מקנה. לעומת זאת הקנאת האב הגדול לקטן, הגם שמדרבנן היא לרש"י, עכ"ז הואיל ויש דעת מקנה של הגדול מועיל קנין דרבנן זה לדאורייתא, ולכן חולק רש"י על הרמב"ם.

ב) יל"ע בקטן שמצא אתרוג, דאסור לקחת מציאת קטן מפני דרכי שלום, האם יש לו קנין גמור מדרבנן לגבי הדין לכם, ואכמ"ל.

ג) והנה, כאן משמע שמצות חנוך לינוקא דורשת לכם, וזו ראיה לשיטת הגר"ח זצ"ל להקפיד בכל הדקדוקים של המצוה בחנוך הקטן, דיש בחנוך קיום מצות אתרוג ממש וזקוק ללכם כמצות גדולים.[194] (עיין בשיעורים לעיל ספ"ג.)

שם. תוס' ד"ה דינוקא. לשיטת ר' אביגדור כהן (ב"י אה"ע סי' קכ"א) בגמרא חגיגה (ד.) מובן החילוק בין שוטה לקטן, כי שיטתו דשוטה הוא מי ששוטה לגמרי לכל הדברים ואין לו כוונה ומחשבה כלל. ברם לשיטת הרמב"ם (פ"ט מעדות הל"ט) דשוטה לדבר אחד הוי שוטה לכל התורה כולה, קשה - דהא לשאר דברים פקח הוא במציאות אלא דע"פ דין אין לו חלות דין דעת, ולכאורה דומה שוטה ממש לקטן, וצ"ע.[195]

שם. בגמ' - לא לימא אינש לינוקא דיהבינא לך מידי ולא יהיב ליה משום דאתי לאגמוריה שיקרא שנא' למדו לשונם דבר שקר. ויש להעיר שהרי דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה (ב"מ מט.), ולמה מביא ר' זירא מקור אחר.

ונ"ל דבסוגיא בב"מ מבואר דדין דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה תלוי בסמיכת דעת המקבל שסמך דעתו על דברי הנותן. והנה קטן אינו בן דעת ואין דעתו סומכת על דברי הנותן, לפיכך אצל קטן אין בדברים משום מחוסרי אמנה.

ונראה להוסיף דמחמת דין מחוסרי אמנה חלות זכויות ממון למקבל. וראיה לכך מהסוגיא שם בב"מ דמפרישין תרומת מעשר ע"פ הדין דדברים יש בהם וכו', עיין שם. אבל מימרא דר' זירא כאן אינו דין של זכויות ממון אלא הוא מדיני מוסר ודרך ארץ בלבד.

שם. תוס' ד"ה שמיני. לתוס' - האיסור של אתרוג בח' הוא גזרה אטו סוכה. ברם לרמב"ם יש דרך אחרת באיסורי האתרוג בשמיני. וז"ל (פ"ז מלולב הלכ"ז) ובזה"ז שאנו עושין שני ימים אע"פ שאין נוטלין לולב בשמיני האתרוג אסור בשמיני כדרך שהיה אסור בשמיני בזמן שהיו עושין שני ימים מפני הספק שהוא ספק שביעי עכ"ל. לרמב"ם בזמן הראייה כשהיה ספק היו נוטלים את ד' המינים מספק ביום ח' והמינים היו אסורים מדין מוקצה. בזה"ז שאנו בקיאים בקביעא דירחא אין נוטלים, עכ"ז מדין מנהג אבותיכם בידיכם יש

[194] עיין בביכורי יעקב סי' תרנ"ז אות ד', וסי' תרנ"ח אות יח.

[195] עיין בקצות החושן סי' רל"ה אות ד' בשם הרמ"ה דדעת אחרת מקנה לשוטה קונה. ברם הרמב"ם פוסק (פ"ד מזכייה הל"ז) שאינו קונה. ועיין בשו"ת דברי חיים להגאון ר' חיים מצאנז זצוק"ל.

חלות מוקצה על המינים. ועיין בתוס' (מז. ד"ה מיתב) שמבארים מדוע איננו נוטלים בזמננו ד' המינים ביום ח'. הרמב"ם מחלק בין נטילת הלולב לדין מוקצה שעליו; מנהג אבותיכם אינו מחייב נטילה אבל אוסר במוקצה.

דף מז.

בגמ' - מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן. כ' רש"י וז"ל - דשמיני הוא ואין שם סוכות עליו, עכ"ל. ועלינו להבין כוונתו - מ"ש שמע"צ לגבי ברכת לישב בסוכה מכל יו"ט ב' דמברכין משום מנהג אבותינו בידינו.

ונראה כי ר"ל דבימים אחרים המנהג מחדש קדושת יו"ט המחייבת כל הדינים ומצוות דיו"ט. לעומת זאת בשמע"צ קדושת יו"ט כבר קיימת ועומדת מטעם שמע"צ והמנהג של אבותיכם בידיכם אינו מחדש קדושת הסוכות. המנהג מחייב רק לישב בסוכה בלי קדושת החג דחג הסוכות ולכן אין לברך. לפי"ז מובן ג"כ למה לא נתחייבנו במצות נטילת ד' המינים ביום ח', והוא מכיון דאין בו קדושת חג הסוכות, ולכן אין חיוב לקיים את מצוות החג. חז"ל התקינו רק ישיבת סוכה בעלמא שאין בה קיום המצוה דישיבה בסוכה בחג, דהא קדושת החג לא התקינו. יוצא מכך, שמה שיושבים תקנה מיוחדת היא ולא מטעם חלות מצוה דחג, ולכן לא נתחייבנו במצות הלולב, דמאחר דאין קדושת חג הסוכות אין חיוב לעשות כל מצוות החג וסגי בישיבת סוכה בעלמא, וע"ז אין ברכה לישב בסוכה.

וכך מבואר מלשון הרמב"ם (פ"ו מסוכה הלי"ג) וז"ל: וביום השמיני שהוא יו"ט ראשון של שמ"ע יושבין בה ואין מברכין עכ"ל. ולכאורה מש"כ שיום שמיני הוא יו"ט ראשון של שמע"צ הוא מיותר דמה נ"מ בזה. ונראה שר"ל שדוקא קדושת שמע"צ ישנה ולא קדושת חג הסוכות אפי' מטעם התקנה ומכיון שאינו זמנה דסוכות ליכא ברכה דאינו אלא מנהג בעלמא לישב בסוכה ולא מצוה.

כ"ז אליבא דהלכתא, אמנם לרב לפי הלישנא קמא בגמרא יושבים בסוכה בשמע"צ ומברכים עליה. ובהתאם להנ"ל נראה לפרש שסובר שלגבי מלאכה קדושת היום היא משל שמע"צ, אבל לגבי מצות סוכה הנהיגו חלות דין קדושת היום של סוכות בתורת ודאי, והוי' מצות סוכה בזמנה, ולפיכך מברכים. ולפי"ז יש לעיין - מה תהיה ההזכרה בתפלות דשמע"צ לרב - האם מזכירים את קדושת חג הסוכות בתפלות דשמע"צ או לא. **ונראה** דלרב בתפלה בברהמ"ז ובקידוש מזכירים דוקא את קדושת היום של שמע"צ ולא של סוכות. והטעם הוא, כי הזכרת קדושת היום בתפלה תלויה דוקא בקדושת היום של

איסור מלאכה ולא בשל מצוות, ראה רש"י (מו: ד"ה ושמיני), ויום ח' קדוש מטעם חג הסוכות לגבי מצות סוכה בלבד ולא לגבי מלאכה, דלגבי מלאכה הקדושה היא מדין שמע"צ בלבד. (וראה להלן שיש לחלק בין תפלה וברהמ"ז לקידוש.)

שם. בגמ' מיתב יתבינן. המנהג של הרבה חסידים הוא להקל באכילת שמיני עצרת בסוכה, ועיין בספרים[196] המפלפלים בטעם הדבר. ואולי סוברים שפטורים מדין שמחת חתן שפטור מסוכה כל ז', ושמחת שמע"צ - דהיא שמחת התורה - כשמחת חתן וכלה לדידהו, ופטורים מסוכה משום דאין שמחה בסוכה כדאיתא לעיל בספ"ב, וצ"ע בדבר. ומנהג בית הרב להקפיד מאד לשבת בסוכה בשמע"צ כהוראת הגר"א המפורסמת (מעשה רב, אות רט"ז.)

שם. תוס' ד"ה מיתב. ונ"ל טעם אחר למה אין נוטלים לולב בשמע"צ הואיל ונטילת לולב כל ז' ימים היא מתקנת ריב"ז זכר למקדש, על כן לא רצו להנהיג זכר למקדש ביום שמיני כדי שלא לנטות ממה שעשו במקדש ששם נטלו דוקא ז' ימים ולא יותר. (עיין בשעורים לריש פרק לולב הגזול.)

שם. בגמ' - אמר ר' יוחנן אומרים זמן בשמיני של חג. יש דיון בפוסקים (או"ח סי' תרס"ח) במי שהזכיר בתפלות שמע"צ את יום חג הסוכות ולא את שמע"צ אם חייב לחזור ולהתפלל. מסברה נראה שיש לחלק בין קדוש לבין תפלה וברהמ"ז. חובת הקדוש תלויה באיסורי מלאכה דזכור ושמור בדבור א' נאמרו, והיינו דקדוש (זכור) תלוי באיסורי מלאכה (שמור). לגבי מלאכה בודאי שמע"צ הוא חג בפני עצמו ואין לו שייכות לסוכות. ולפיכך מהראוי שהזכרת שמע"צ תעכב בקדוש. לעומת זאת הזכרת היום בתפלה היא מדין בכל יום ויום תן לו מעין ברכותיו. לכמה דברים יש חלות השם סוכות בשמע"צ, כמו לגבי שמחה, ומשום כך יתכן שהמזכיר את חג הסוכות בתפלות ובברהמ"ז של שמע"צ מקיים בדיעבד את חובת הזכרת היום.

והנה במנין המצוות להרמב"ם מונה שביתת מלאכה בשמע"צ למצוה בפני עצמה, וכן מוספי שמע"צ הם מצוה בפ"ע ולא נכללו במצוות סוכות, משא"כ שמחה וראייה דלא נמנו למצוות בפ"ע ברמב"ם משום דלגבי שמחה וראייה שמע"צ בכלל חג הסוכות. וכן בתורה - בפ' אמור נזכר שמע"צ לגבי איסור מלאכה, וכן בפ' פנחס לגבי מוספין, אבל בפ' ראה לגבי ראייה ושמחה לא הוזכר שמע"צ במיוחד - כי לגבי מצוות אלו בכלל סוכות הוא.

[196] עיין בספר מועדים וזמנים ח"א סי' צ"ב.

שם. בגמ' - ולר"י דאמר בלוג היה מנסך כל שמונה. ר"י וחכמים חולקים בשנים. לר"י מנסכים לוג א' כל ח', לחכמים מנסכין ג' לוגים ורק ז' ימים. ויתכן דהא בהא תליא, כי הנה נסוך היין מתחייב ע"י קרבן התמיד והוי חובת קרבן, אבל בנסוך המים יש לעיין אם המחייב הוא קרבנות היום או קדושת היום. וי"ל כי זוהי המחלוקת בין ר"י לחכמים. חכמים סוברים שהמחייב של נסוך המים הוא קרבנות היום ולפיכך קבעו את שעור המים בג' לוגין שוה לשעור נסוך היין, ולפיכך לא נכלל שמע"צ בחיוב נסוך המים, כי לגבי קרבנות היום חלוק שמע"צ לגמרי מקרבנות הסוכות. מאידך, ר"י סובר שהמחייב הוא קדושת היום ולפיכך משוה שמע"צ לסוכות, דלדעתו הם קדושת יום א' - בין לשמחה ובין לנסוך המים. ובכך מובן למה לר"י שעור נסוך המים אינו שוה לשעור נסוך היין, כי נסוך המים הוא חובת קדושת היום במקום שנסוך היין הוא חובת קרבן.

שם. בגמ' - הכא אפי' מיום נמי חלוק. ר"ל, כי מכך יש להסיק דשמע"צ קדוש בקדושה לעצמה, ברם שאר ימי הפסח - אע"פ שאינם זמן דאכילת מצה - הם קדושים בקדושת הפסח, כי זמן מצה מוגבל לליל ט"ו בניסן.

שם. בגמ' - ור"י אומר פרים אין מעכבין זה את זה. לר"י ליכא ראייה משמע"צ בנוגע לאלים ולכבשים כי סובר ששמע"צ רגל בפני עצמו. וחכמים סוברים שאין להביא ראיה ממוספי יום א' דסוכות לשאר ימי החג, כי לגבי קרבן נחשב כל יום לקדושה מיוחדת. הראייה לכך דמחמת החלוק לקרבנות גומרים את ההלל בכל יום ויום מימי החג - שלא כפסח. ור"י סובר דלגבי קרבנות נחשבים כל ימי הסוכות לקדושה אחת ולמחייב אחד, ולפיכך כל מספרי הפרים כשרים בדיעבד בכל הימים. ולפי"ז צ"ע לר"י למה גומרים את ההלל בכל יום ויום מימי החג ומ"ש משבעת ימי הפסח שאין גומרים בהן את ההלל. וי"ל כי סובר שגומרים את ההלל משום חיוב נטילת הלולב ומצות "אז יררנו עצי היער" המחייבת הלל שלם בכל יום ויום בשעת הנטילה, אבל אינו מדין קדושת החג - דלגבי החג כל הימים מהווים קדושה אחת[197].

שם. תוס' ד"ה לינה. לדעה האחרונה בתוס' לנים ז' ימים בעבור חג הסוכות והגמרא אומרת דכשם שלנים ז' ימי הסוכות כן לנים ליל מוצאי שמע"צ. ומוכח דשמע"צ רגל בפני עצמו מהא דחובת הלינה בסוכות היא ז' ימים בלבד ולא ח' ימים, וחובת הלינה בסוכות אינה משום הבאת קרבנות כדמפרש בתוס' אלא משום חובת החג, וכשם שיש חובת לינה כל ימי החג והם ז' ימים כמו"כ שמע"צ מחייב לינה מדין רגל בפני עצמו.

[197] ולפי"ז הוי חיוב דרבנן, דהא לולב בשאר ימי החג מדרבנן זכר למקדש, ברם לטעם דחלוק קרבנות יתכן שההלל השלם בכל יום ויום מן התורה הוא כהלל דיום הראשון, עיין ברמב"ן סה"מ שרש א'.

אמנם יש להבין בשיטה הראשונה שבתוס', והיא שיטת רש"י, דלכאורה כיון דלדידה לנים בסוכות רק לילה א' ולא ז' ימים, א"כ חובת הלינה בשמע"צ היא משום הבאת הקרבנות דשמע"צ ולמה אומרת הגמרא דדין הלינה בשמע"צ הוא משום דרגל בפני עצמו הוא, הרי כשם שלנים בשביל כל קרבן אחר כן לנים מחמת הקרבנות דשמע"צ ולא משום דהוי רגל בפני עצמו.

והנה עי' ברש"י ד"ה ולינה, וז"ל דגמרי' מפסח דכתיב ופנית בבוקר והלכת לאהליך בי"ט לא קאמר קרא שהרי הוא יום שחייבו חכמים ליראות בעזרה כו' כדי להביא עולת ראייה וא"א לומר והלכת לאהליך אלא בחולו של מועד וקאמרינן בבוקר אלמא חייב ללון מוצאי יו"ט בתוך העיר וכו'. לרש"י אין ליל היו"ט הראשון דפסח עולה למצוה לינה בעבור קרבן הפסח דמביאין בעבור פסח, כי אין ליל יו"ט ראשון עולה ללינה בעבור קרבן של ערב הרגל. משום כך מסתבר דה"ה דאין ליל שמע"צ עולה למצות לינה בעבור הקרבנות דמביאין בערב שמע"צ ביום הושענא רבה. והטעם לכך דרגל בפני עצמו הוא וליל רגל אינו עולה ללינה בעבור קרבנות ערב הרגל כמו הדין בקרבן פסח.

יוצא דליל היו"ט האחרון של פסח עולה שפיר ללינה בעבור הקרבנות דמביאין בערב יו"ט ביום ו' חוה"מ פסח, דהא היו"ט האחרון של פסח אינו רגל בפני עצמו ולכן עולה ללינה בעבור קרבנות הפסח. לעומת זאת ליל שמע"צ דרגל בפני עצמו הוא ולכן אין לילו עולה ללינה בעבור הקרבנות דערב הרגל[198].

עיין בריטב"א וז"ל: ובודאי שהדברים נראין שהרגלים אפי' בלא קרבן טעון לינה לכבוד יו"ט כו' וכן שמיני טעון לינה מפני כבוד יו"ט כו' שהוא חייב בלינה כשנראה בשמיני וכו', עיין בדבריו. ולשיטתו יש לדון האם חובת הלינה בשמיני חלה בלי ראיית פנים בעזרה ומטעם המחייב דכבוד יו"ט בלבד או"ד אין חובת לינה חלה עד שנראה בעזרה, ואפי' בלי קרבן, דדוקא ראיית פנים בעזרה מחייבת לינה לכבוד יו"ט, וצ"ע.

דף מז:

בגמ' - כוס כל יומא מי איכא. והגמרא דחי "דלמא דאיקלע ליה כוס". עיין ברש"י שמפרש את הקושיא, "ואין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד. דברי רש"י ופשטות הגמרא לכאורה תמוהים.

ולולי דברי רש"י ניתן לפרש דלהו"א בעינן דוקא כוס קדוש לכוס של שהחיינו, ודומה לברכת הבשמים ולברכת הנר במו"ש שמסדרים אותן דוקא על כוס הבדלה אע"פ שאינן

[198] עיין במהרש"א ובספר ערוך לנר.

חלות על כוס אחרת, ובלי כוס של הבדלה אין ברכת הבשמים וברכת הנר מצטרפות לכוס יין. וסברת המקשה היא דה"ה ברכת שהחיינו אינה חלה על כוס בעצמה אלא שחלה אך ורק על כוס קדוש, דבין ברכת השהחיינו ובין ברכת הקדוש באות לשבח על הזמן של קדושת היום, והואיל והכוס דקדוש מעכב בשהחיינו, א"כ בלי קדוש א"א לברך שהחיינו בחוה"מ. והגמרא עונה, "דלמא דאיקלע ליה כוס", כלומר, שיכול לברך שהחיינו על כוס ברכה אחרת - כגון על הכוס של ברהמ"ז. ועוד יתכן כאן שהגמרא דוחה את סברת המקשה לגמרי, דאמנם ברכת שהחיינו צריכה כוס, אך היא חלה על כל כוס יין ואפי' בעצמה, ואינה דומה לברכות בשמים ונר שאינן חלות על כוס יין בעצמן וחלות דוקא על כוס הבדלה.

שם. רש"י ד"ה ופנית כו' פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד עכ"ל. לכאורה ר"ל שהדין שלא לאכול חמץ עם פסח שני אינו חלות דין איסור אלא הלכה בקיום מצות הפסח, ברם בפרשת בהעלותך (פ"ט פ"י) כ' רש"י וז"ל - ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל, משמע שיש איסור אכילת חמץ בעת אכילת הפסח, וצ"ע[199].

שם. הביכורים טעונין קרבן ושיר ותנופה. וז"ל הרמב"ם (פ"ג מבכורים הלי"ב): וכשם שטעונין תנופה כך טעונין קרבן שלמים ושיר כו' ואין הקרבן מעכבת עכ"ל. צע"ק, למה תנופה ושיר מעכבים וקרבן אינו מעכב. ונראה דשיר ותנופה הויין ממצות הבכורים עצמה ומשו"ה מעכבים. מאידך קרבן אינו קיום בגוף הבכורים אלא שבכורים מחייבים הבאת הקרבן, ומ"מ גם אם לא הביא קרבן מצות הבכורים שלמה לעצמה ולכן יוצא בה.

שם. רש"י ד"ה טעונין. לרש"י אין חיוב השלמים בבכורים חיוב קרבן אלא חיוב שמחה, ואין שמחה אלא באכילת שלמים. גם השיר אינו דין בעבודת הקרבן אלא דין במצות השמחה. לפי"ז מסתבר שההלכה בחובת הקרבנות שדבר שבחובה אינה באה אלא מן החולין אינו חל כאן, כי אין כאן חיוב קרבן אלא חיוב שמחה, והקרבן הוא לקיים את חובת השמחה. קיום המצוה אינו עצם הבאת קרבן אלא אכילת בשר השלמים, כי אכילת שלמים מהווה שמחה, ולכן אם יאכל שלמים אע"פ שהם חובת נדרים גם כן יקיים מצות שמחה.

שם. בגמ' - הביכורים טעונין כו' לינה. עיין ברמב"ם (פ"ג מבכורים הלי"ד) וז"ל: הבכורים טעונים לינה כיצד הביא בכוריו למקדש וקרא והקריב שלמיו לא יצא באותו היום מירושלים לחזור למקומו אלא ילין שם ויחזור למחר לעירו שנא' ופנית בבוקר כו' כל

[199] עיין בספר משך חכמה ובמנ"ח מצוה שפ"א.

פונות שאתה פונה מן המקדש לכשתבוא לו לא יהיו אלא בבוקר עכ"ל. ויפלא, ראשית כל - למה מביא הרמב"ם את דין הלינה דוקא בהלכות בכורים ולא בהלכות קרבנות אחרים. ושנית - מדוע כותב שרק מי שמביא בכורים וקורא וגם מקריב שלמים לן, הלא אפילו הבאת הבכורים גרידא מחייבת לינה, וצע"ג.

שם. תוס' ד"ה הביכורים. אליבא דהספרי יש ב' תנופות בבכורים - אחת בשעת קריאה ואחת בשעת השתחויה. התוס' מסבירים שהספרי דורש גם את דרשת ר"י וגם את דרשת ראב"י. דרשת ראב"י "ולקח הכהן הטנא מידך אתיא יד יד משלמים" מחייבת תנופה בשעת הקריאה, ודרשת ר"י "והנחתו זו תנופה" מחייבת תנופה בשעת השתחויה. ונראה כי ישנם כאן שני דיני תנופה השונים בחלותם. תנופת ראב"י דנלמדת משלמים דין קדשים היא, ותנופת ר"י דין היא במצות בכורים. בבכורים יש שתי הלכות: 1) הלכות קדשים; 2) הלכות מצות בכורים, ופליגי מאיזה הלכה חלה תנופה.

נ"מ לגבי כהן. הנה תנופת קדשים טעונה כהן עם הבעלים, ולכן תנופת ראב"י הנלמדת משלמים צריכה כהן עם הבעלים. ברם ניתן לומר שתנופת ר"י דדין בכורים הוא אינה צריכה כהן אלא תנופת הבעלים בלבד, כי מצות התנופה בשעת השתחויה הוי' הלכה בהבאת מקום והנחת הבכורים במקדש, אבל אינה הלכה בדין קדשים של הבכורים. לפי"ז, לספרי יש בבכורים ב' דיני תנופה, התנופה הראשונה בשעת קריאה היא תנופת קדשים, והתנופה האחרונה בשעת ההשתחויה היא דין בהבאת הבכורים והנחתם לפני המזבח. התנופה הראשונה צריכה כהן כמו בכל תנופת קדשים ולא השניה.

עקב הנ"ל י"ל בהך דמבואר במס' מכות (יח:) דפליגי ראב"י ור"י, דלפי ראב"י הנחה מעכבת ולפי ר"י אין הנחה מעכבת, דלשיטתם אזלי. לפי ראב"י התנופה בשעת קריאה היא דין קדשים וחלק של המתיר, והואיל והמתיר של איסור הקדש של הבכורים הוא ההנחה בהדי התנופה של כהן עם הבעלים לכן סובר שהנחה מעכבת. מאידך התנופה בשעת השתחויה לר"י אינה דין קדשים - אלא דין בהבאת הבכורים, ולפיכך אין התנופה וההנחה מעכבות במתיר של הבכורים, דאינן שייכות לדין הקדש. ולספרי יתכן לומר דיש שתי הלכות בתנופה ובהנחה. התנופה והנחה בשעת קריאה הן דיני קדשים וזקוקות כהן ודינם הן במתיר ומעכבין. לעומת זאת התנופה וההנחה בשעת ההשתחויה הן דינים בהבאת הבכורים, ולכאורה אינן זקוקות לכהן ואינן מעכבות במתיר של איסור ההקדש של הביכורים.

שם. תוס' ד"ה כהן כו' לאו דוקא קאמר תחת יד הבעלים ממש דא"כ הוי' חציצה בין הכלי ובין הכהן ובסוף שתי מדות מסקינן גבי בעלים חברים לנפו כולהו בהדי הדדי קא הויא

חציצה, עכ"ל. וי"ל ששונה תנופת הבכורים מתנופות אחרות, כי הסל של בכורים אינו כלי שרת. דוקא בכלי שרת יש דין נגיעה בעצמו של כהן אבל בסל הבכורים אין צורך לנגיעה בעצמו של כהן רק שיעשה מעשה תנופה, ומשום כך לא איכפת לן בחציצה.

שם. בא"ד - גבי סל של בכורים אוחזו בשפתותיו וכהן מניח ידו תחתיו ומניפו ע"כ. יש להבין מדוע הכהן והבעלים מניפים כל א' ממקום אחר של הסל. ויתכן כי מעשה תנופת הכהן היא מדין תנופת קדשים ולפיכך מחזיקו בשוליו ומניף, כמו בכל תנופות קדשים דמחזיקין מלמטה, אבל תנופת הבעל מדין מצות הבאת בכורים היא. כיון שהכהן מניף מדין קדשים מחזיק מלמטה כמו בקדשים ומניף דרך שרות, משא"כ במצות הבאת בכורים ובתנופה של הבעלים דניתן להחזיק בסל בשפתותיו למעלה, שאין תנופתו מדין שרות דקדשים.

ועיין ברמב"ם (פ"ג מבכורים הלי"ב) וז"ל: המביא את הבכורים כו' ונכנס עד שמגיע לעזרה וקורא ועודהו הסל על כתיפו הגדתי היום לה' אלקיך וגו' ומוריד הסל מעל כתיפו ואוחזו בשפתיו והכהן מניח ידו תחתיו ומניף וקורא וכו'. מהרמב"ם נמי משמע שאחיזת הבעלים בשפתי הכלי מדיני הבאת מקום היא וחלק ממסירת הבכורים לכהן, ברם עצם מעשה התנופה נעשה ע"י הכהן ומצות כהן הוי' להתיר איסור הקדשים[200].

שם. השתחויה בבכורים. ההשתחויה בסוף הבאת הבכורים אינה חלק ממצות ההבאה אלא חובת ביאת מקדש, כן פירש הגר"א באדרת אליהו[201].

שם. בגמ' מאי הוי עלה. רב נחמן אמר אומרים זמן בשמיני של חג, ורב ששת אמר אין אומרים זמן כשמיני של חג. בהסבר המחלוקת נראה דר"נ סובר דקדושת היום לעצמו של שמע"צ מחייבת שהחיינו. יש לשמע"צ שתי קדושות: קדושת חג הסוכות לשמחה וקדושת רגל כפני עצמה - פז"ר קש"ב, ולר"נ ברכת הזמן תלוי' בקדושה הנוספת דשמע"צ. מאידך ר"ש סובר דברכת הזמן על קדושת היום של סוכות חלה גם על שמע"צ דלגבי שמחה הוי חלק מחג הסוכות.

גם יתכן דר"נ סובר דברכת שהחיינו ברכת המצוה היא על מצות שביתת הרגל, והואיל ולשמע"צ יש מצות שביתה מיוחדת, לפיכך מברכים עליו את ברכת הזמן. ברם ר"ש סובר דברכת הזמן הוי ברכה על החפצא של הרגל, ובחפצא של שמע"צ יש שם סוכות שאינו חפצא של רגל הנפרד לגמרי לעצמו ולכן אין לברך עליו שנית מאחר שכבר ברך על החפצא של חג הסוכות בראשית החג. לפי"ז י"ל דאליבא דר"נ מי שמחלל את קדושת

[200] וכ"ז שלא כביאור הנ"ל לחלק בין תנופת בכורים לראב"י ותנופת בכורים לר"י.

[201] ומדויק הרמב"ם (פ"ג מבכורים הלי"ד) הכותב שהבכורים טעונים שבעה דברים ואינו מזכיר את ההשתחויה ביניהם. ולפי"ז מה שכתבו התוס' שיש דין תנופה בשעת השתחויה אין זה מדין ההשתחויה אלא מההנחה.

היום אינו מברך שהחיינו שהרי אינו מקיים את מצות היום של שביתה. וכן האוכל ביוה"כ בעבירה לא יברך את ברכת הזמן כי אכילה מדין שביתה היא (עיין ברמב"ם בריש הל' שביתת עשור), ברם לר"ש יש לברך.

ברם צע"ק במנין המצוות של הרמב"ם שמונה מצות השביתה בשביעי של פסח כמצוה בפני עצמה (ריש הל' שביתת יו"ט). לפי דברינו, מהראוי שלר"נ יהיה חייב לברך זמן באחרון של פסח. אולם שיטת הרמב"ם בין כה וכה קשה טובא למה מחלק במנין המצוות בין יום הראשון לבין יום השביעי דפסח.

ועוד צ"ע אם נפרש שברכת שהחיינו הוי' ברכת המצוה על קיום השביתה, מי שלא ברך זמן ביום הראשון של החג למה יברך בחוה"מ, הלא לכמה ראשונים אין מצות שביתה נוהגת בחוה"מ.

ונ"ל דאם מברך את ברכת הזמן בחוה"מ מתיחסת הברכה ליום הראשון למפרע. דוגמא לכך נטילת הלולב דבדיעבד מברכים אותה אחרי הנטילה בשעת הנענועים מאחר שעדיין יש צרוף למפרע למעשה המצוה. ה"ה בברכת הזמן בחוה"מ שהיא מצטרפת ליו"ט ראשון למפרע.

דף מח.

תוס' ד"ה רגל וכו' ור"ח מפרש לענין שידחה אבילות כו' ומיהו אי אפשר לומר שידחה לגמרי דהא כו' אמרי' יום א' לפני החג וחג שמיני שלו הרי כאן עשרים ואחד יום עכ"ל. עיין במו"ק דשמע"צ אינו מבטל שלשים. שיטת הראב"ד היא שבאבילות אחת אין לבטל פעמיים גם אבלות ז' וגם אבלות ל', ולפיכך פוסק באבלות שנתבטל בה דין שבעה מחמת ר"ה שאין יוה"כ מבטל בה דין שלשים. ברם שיטת הטור (יו"ד סי' שצ"ט) היא שיוה"כ מבטל ל', ומ"מ מודה הטור דשמע"צ אינו מבטל אבלות דל'. וצ"ע, למה לא יבטל שמע"צ את דין ל' לדעת הטור. ונ"ל דסובר הטור שהמבטל של אבלות הוא השנוי בזמן מחול לקדש, ובשמע"צ שעוברים מקדושת הסוכות לקדושת שמע"צ ליכא מבטל כי אין משנים מחול לקדש אלא מקדושה לקדושה.

ולולא דברי התוס' שלפנינו היה ניתן לומר ששמע"צ אינו חלות קדושה בפני עצמה לגבי שמחה - דשמחת שמע"צ ושמחת חג הסוכות מהוות מצוה אחת (עיין לקמן בשעורים על המשנה הבאה). והואיל והמבטל את האבלות הוא שמחת הרגל המחודשת, לפיכך אין שמע"צ יכול להוסיף על בטול האבלות של סוכות ואין שמע"צ מבטל ל' אחרי שחג

הסוכות בטל ז'. עכ"ז עולה שמע"צ למנין כז' ימים בספירת ל' יום, דהא לגבי כמה דברים הריהו רגל בפני עצמו.

שם. בא"ד - שלא היו אומרים מזמור שלם אלא חציו היום וחציו למחר ע"כ. וצ"ע בביאור הדבר. ונ"ל שכדי לציין שיש צרוף בין פרי החג דפוחתין והולכין מיום ליום לכן אומרים חצי מזמור היום וחציו למחר.

שם. בגמ' - לילי יו"ט האחרון. עיין ברש"י כאן דמצות שמחה ביום שמע"צ נלמדת מק"ו משמחת ליל שמע"צ. ברם דעת רש"י בפסחים (עא.) שרק בליל שמע"צ חייבין בשמחה ולא ביום, ולכאורה שיטת רש"י שם צ"ע. ונראה דרש"י סובר שחובת השמחה בשמע"צ היא מדין סוכות, ולגבי שמחה הוי ליל שמע"צ חלק מסוכות. לפיכך כתב בפסחים שיש חיוב שמחה דוקא בלילה, כי בדומה לדיני מקדש שהלילה הולך אחרי היום שלפניו, כן יש שמחה רק בלילה דמצטרף לסוכות משלפניו. ואפי' לשיטתו כאן שיום שמע"צ חייב בשמחה נ"ל דהוא מדין סוכות כמו הלילה, דלגבי שמחה אין שמע"צ רגל בפני עצמו אלא הוי כהמשך חג הסוכות.

הרמב"ם פוסק ששמונת ימי החג חייבים בשמחה (פ"ו מיו"ט הלי"ז), ועכ"ז אינו ממעט לילי יו"ט ראשון. ופסקו צ"ע, כי הוא בניגוד לסוגיא. ועיין בתשובות מנחת ברוך שמיישב פסק הרמב"ם כי סובר דלא בעינן זביחה בשעת שמחה ויוצאים מצות השמחה עם קרבן ששחטו בערב יו"ט, או שסובר שיוצאים בליל יו"ט ראשון בשאר שמחות - דהא ליל יו"ט מבטל אבלות, הרי דיש בו שמחה. מאידך לפי הסוגיא דידן ליכא שמחה דאכילת קדשים בליל יו"ט ראשון, ולא דן בשאר שמחות[202].

שם. רש"י ד"ה הא לן. לרש"י בן בבל מכניס ביום ז' את הנר בסוכה ולא יפסלנה מפני שצריך לישב בה למחר. אמנם הרמב"ם פוסק (פ"ו מסוכה הלי"ד) שמכניס בה מנורה ביום השמיני, וצ"ע במה פליגי.

נ"ל כי דין הגמרא הוא משום מיחזי כמוסיף מדרבנן, דכדי שלא ייראה כמוסיף צריך לגלות דעתו שעבר זמן המצוה. משום כך לרמב"ם הזמן להכניס את המנורה לבני בבל הוא בסוף יום ח', דלמחר בט' ליכא מצוה ובט' יש חשש ב"ת. ברם ביום ח' עצמו שחייב לשבת בסוכה מדין ספיקא דיומא אין חשש בל תוסיף כלל ולכן אינו עושה כלום ביום ז'. ולכאורה שיטת רש"י קשה.

ונראה דגם רש"י ס"ל דמדליק את הנר כדי שלא ייראה כמוסיף, אלא יש לבאר מ"ש ישיבת סוכה בשמע"צ מכל המצוות שמקיימים מדין ספיקא דיומא. והביאור, שבשלמא

[202] עיין צל"ח בהשמטה לפסחים (עא. ד"ה והנה), ועיין ספר עמק ברכה ומש"כ בשם הגר"ח זצ"ל.

בשאר חיובי ספיקא דיומא הואיל ויש מצוה מדרבנן לא שייך חשש בל תוסיף[203], אולם בשמיני דיתובי יתבינן וברוכי לא מברכינן אין כאן קיום מצות סוכה לברך עליה כמו שמברכים על כל מצוה שעושים משום ספיקא דיומא, אלא חיוב מיוחד לשבת בסוכה בתורת שמיני עצרת ולפיכך ליכא ברכה - ומאחר דיושב בסוכה בח' בלי מצוה מיחזי כמוסיף. ולכן תיקנו חכמים - אליבא דרש"י - לעשות מעשה בז' המוכיח שאין בישיבת ח' חשש בל תוסיף, ומשו"ה מכניס בה את המנורה בז'.

ועיין ברמב"ם (פ"ו מסוכה הלי"ג) וז"ל: בזה"ז שאנו עושין שני ימים טובים יושבין בסוכה שמונה ימים וביום השמיני שהוא יו"ט ראשון של שמע"צ יושבין בה ואין מברכין לישב בסוכה וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבים מספק ואין מברכים מספק עכ"ל. ולכאורה ממה שכולל דין הטומטום ואנדרוגינוס בהל' אחת עם סוכה בשמע"צ משמע דהא דאין מברכים גם בשמע"צ הוא משום דאין מברכים על הספק. וקשה, שהרי בכל ספיקא דיומא דיו"ט שני מברכים, וכמו שכ' (פ"ג מחנוכה הל"ה) וז"ל:

ולמה מברכין על יו"ט שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו עכ"ל, וא"כ מ"ש ישיבת סוכה בשמע"צ שאין מברכים עליה.

ונראה דיש ב' הלכות בתקנת ספיקא דיומא: א) דין ספק, והוא מטעם מנהג אבותינו בידינו - דכיון דאבותינו בגלות לא ידעו החשבון אנו מחזיקים באותו ספק ונוהגים יו"ט שני מדין ספק; ב) דין ודאי, כדי שלא יזלזלו ביו"ט שני התקינו חלות קדושת היום ודאית עליו ולכן מברכים בו דהוי יו"ט ודאי לגבי ברכות. אבל בשמע"צ מאחר שיש עליו קדושה אחרת ודאית של שמע"צ לא התקינו בו דין ודאי יו"ט של סוכות, ולכן נשאר עליו דוקא הדין של ספק ועל ספק אין מברכין.

שם. בגמ' - דמעייל בה מאני מיכלא. מובא בספרים שהגר"א זצוק"ל היה מקפיד להבדיל במוצאי יו"ט האחרון של פסח על שכר שהוא חמץ מפני דין הגמרא שלנו בסוכה. דעתו שבכל מצוה התלויה בזמן יש חיוב להראות שנגמר זמן המצוה. וכן היה מדקדק לאכול חדש בחוה"מ פסח משנגמר האיסור.

נראה לומר שמטעם זה סובר הרמב"ן (בנדה נא.) דמברכים את ברכת לשמור חוקיו בסוף הזמן של כל מצוות - כמו בסוף זמן ציצית - ולאו דוקא בתפילין, דצריכים להוכיח שזמן המצוה כלה וששומרים את מצוות ה' מטעם חוק ומשנגמר הזמן פקעה המצוה. ונראה כי מטעם זה מברכים על האש בהבדלה של שבת ויוה"כ, להוכיח שזמן האיסור כלה.

[203] עיין ברמב"ם ובראב"ד (פ"ב מממרים הל"ט).

ברם לולא מעשה רבנו מרן הגר"א זצוק"ל היה ניתן לחלק שרק בסוכה יש תקנת המשנה. יש מנין מלאת של ז' ימים בסוכה ולהוסיף יום ח' על ז' הימים אסור מטעם ב"ת. לעומת זאת בחמץ ומצה אין מלאת ומנין של ז' ימים, ולפיכך מי שימנע מחמץ או יאכל מצה אחרי פסח לא יעבור בב"ת. והראייה לכך, כי לר"א (כז.) צריכים סוכה לכל ז' הימים וחייבים לאכול י"ד סעודות, ומוכח דיש מנין בסוכה, ולכן יש ב"ת - דיש ב"ת כשמוסיפים על מנין ומלאת של מצוה. ואפי' לחכמים יש דין ז' ימים שלמים בסוכה לכתחילה (עיין ברמב"ם פ"ו מסוכה הלט"ו), והוי דין מלאת ימים ומנין. היוצא שרק בסוכה יש ב"ת אבל לא בחמץ ומצה דאין בהם דין מנין ומלאת של ימים, ולכן תקנת המשנה איננה בחמץ ומצה[204].

שם. משנה - מחזקת שלשה לוגים. רש"י מפרש דלרבנן שזהו הפחות שבנסכים והיא רביעית ההין יין הנסך לכבש. ור"י פליג ע"ז וסובר ששעור נסוך המים לוג. ונראה דלרבנן המחייב של נסוך המים הוא קרבן התמיד ולכן משערין בשעור נסך קרבן. ברם לר"י מצות נסוך המים אינה מדין נסכי הקרבנות אלא מצוה נפרדת ומשערין בשיעור מיוחד שלו - לוג.

שם. משנה - הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו. אע"פ שהצלוחית היתה כלי שרת, לא נתקדשו המים עד שהגיעו לעזרה דאין כלי שרת מקדש מחוץ למקדש שלא במקומו. לפיכך תקעו הריעו ותקעו כשהגיעו לשער המים, כי באותו רגע התקדשו המים ונשלמה מצות השאיבה. ונראה להוסיף כי בשאיבת המים יש שני קיומים: א) השאיבה; ב) הבאת המים למקדש. בשעת הקיום השני תקעו והריעו ותקעו דהוי גמר המצוה דשאיבה.

שם. משנה - לשער המים. שער זה נתקדש למצות שאיבת המים דזוהי עיקר מצותו של שער הזה. והנה הלכה היא במקדש שהנכנס בשער צפון יוצא בשער דרום, ראה יחזקאל מו, ט - ובבא עם הארץ לפני ד' במועדים הבא דרך שער צפון להשתחוות יצא דרך שער נגב, דיש קיום ביאת מקדש וכן קיום יציאה מהמקדש בשער אחר. דין זה של מצות ביאה למקדש דורש שמי שבא למקדש יראה את כל המקדש ולא רק את מקצת המקדש, והוא קיום מיוחד בביאה למקדש וביציאה מהמקדש.

לגבי בהכ"נ איתא במס' מגילה (כט) שהנכנס לבהכ"נ להתפלל מותר לעשותו קפנדריא, ולגירסא זה אין שייכות לדיני ביאה ויציאה במקדש. אולם הגר"א גורס "מצוה"[205]. ונראה

[204] יש גם חלוקים אחרים בין סוכה לחמץ ומצה ואכמ"ל.
[205] ראה ברכות (סב.) ברי"ף הגירסא מצוה וכן גרס הרא"ש.

שלדעתו דומה בהכ"נ למקדש שיש דין במקום קדוש לראות את כל המקום כדי להראות חיבה למקומות קדושים[206]. יוצא שהוא דין בחיבת מקומות קדושים אבל אינו דין מיוחד במצוה של ביאה ויציאה מהמקדש. שאיבת המים והבאתו דרך שער המים מצות ביאה והבאה למקדש היא. שונה נסוך המים מנסכי היין, כי בנסכי היין ליכא קיום הבאה למקדש משא"כ בנסוך המים. חלק ממצות שאיבת המים היא להביאם למקדש וקראו את השער על שם מצוה זו.

שם. תוס' ד"ה שני וכו' - צלוחית שהיו ממלאין בחול היתה מקודשת. יש להתבונן למה לקחו דוקא כלי שרת לשאיבת המים, והרי אין כלי שרת מקדש חוץ למקדש.

ונראה, ששאבו בכלי שרת לא לקדש את המים בשעת השאיבה אלא דין במצוה של שאיבה שישאבו את המים בכלי שרת. והביאור לכך - כי יש צרוף בין השאיבה לקדוש המים בכניסתם לשער המים בעזרה. כשהמים מתקדשים בכניסתם לעזרה אז למפרע נהיית השאיבה מצוה, אבל אם לא יתקדשו המים ליכא מצוה בשאיבתם. מצות השאיבה תלויה ועומדת בקדוש המים בכניסתם לעזרה, ומשום כך שאבו דוקא בכלי שרת כדי לצרף את מעשה השאיבה בחול עם קדוש המים בעזרה - עי"ז שהכלי שבו שואבים מקדש בכניסה לעזרה. לפיכך בעת השאיבה בחול שאבו דוקא בכלי שרת. עקב הנ"ל, נ"ל שבשבת ששאבו מע"ש בכלי חול וקדשו למחרת ביום השבת בכלי קדש ליכא קיום מצוה בשאיבת המים, שהרי משתמשים בכלים שונים בזמן השאיבה ובזמן קדוש המים.

שם. בא"ד - וי"ל דספלים היו קבועים בסיד ולא כלים נינהו דנחשבין כגופו של מזבח וכו'. עלינו לבאר את דבריהם. ונראה בכוונתם דדין מעלין בקדש נאמר בקיום אחד בהעברה מכלי שרת לכלי שרת שחייבים לפנות את החפצא - למשל את לחם הפנים - מכלי כסף לזהב ולא להיפך. אך בקיום ההקרבה על המזבח אין קיום שימה בכלי שרת; מותר להוציא החפץ מכלי שרת של זהב להקריבו על מזבח של כסף וסיד שהרי יש כאן שני קיומים שונים לגמרי.) כלי שרת, ב) הקרבה על המזבח - וכל הדין דמעלין בקודש אינו שייך. עוד י"ל, דע"פ דין - הקרבה על מזבח נחשבת עליה בקדש.

וראוי לעיין האם מותר להעביר אתרוג בחג הסוכות מקופה של כסף לקופה של עץ. האתרוג חפצא של מצוה הוא אבל הקופות אינן כלי שרת. ומסתבר דההלכה נאמרה דוקא בכלי שרת ולא בשאר כלים המשמשים בתורת תשמישי מצוה. ובביאור החילוק נ"ל שרק בכלי שרת דהוויין קדושים נאמר הדין דמעלין בקודש, משא"כ בקופת אתרוג

[206] ראה ר"ן למס' מגילה שם.

דאינה קדושה. עוד ניתן לחלק דבכלי שרת קבלת הכלי הוי חלות קיום שהחפצא יהא מונח בתוך הכלי וממילא יש דין שאסור להוריד בקדושה ולהעבירו מזהב לכסף. לעומת זאת בקופת האתרוג אין חלות קיום בהנחת האתרוג בקופה וממילא אינו נוגע ומשנה אם מעבירין האתרוג מזהב לכסף. עוד י"ל שכלי שרת של זהב עדיף בקדושתו משל כסף ככתוב בתורה בעשיית המשכן וכליו, אבל בקופת אתרוג אין יתרון לזהב, כי רק היכא דכתיבא כבכלי שרת יש מעלה לזהב על הכסף ולא בכלי חול.

דף מח:

תוס' ד"ה כמין. לרש"י המים והיין יורדים בראשונה על גבי המזבח ומשם לשיתין. לרש"י יש קיום הקרבה ואכילת המזבח בנסכי מים ויין. ויל"ע לרש"י מה הדין בדיעבד אם מנסך ע"ג המזבח ולא לשיתין, האם עיקר הקיום הוא באכילת המזבח בלבד על גגו ויוצא או"ד דקיום הנסוך לשיתין מעכב, וצ"ע.

גם שיטת התוס' דאין מנסכין אלא לשיתין דורשת עיון, כי לכאורה אכילת מזבח שייכת דוקא ע"ג גגו של המזבח ולא בשיתין. ויתכן דאליבא דתוס' אין אכילת מזבח דין בנסכים ולכן סוברים שמנסכין רק לשיתין ולא על גבי המזבח - שלא כרש"י. א"נ י"ל, עפ"מ שכתבו התוס' לעיל (מח.) ד"ה שני דמאחר דהספלים היו מחוברים א"כ כגופו של מזבח הם, לפיכך אין צורך לנסך על גגו של המזבח דאף בנסוך לשיתין יש חלות הקרבה ואכילת מזבח.

ועיין ברמב"ם (פ"י מתמידין הל"ו) וז"ל: כל שבעת ימי החג מנסכין את המים על גבי המזבח עכ"ל. ונראה מהרמב"ם דדוקא נסוך המים והיין בחג מחייבים נסוך בספלים ושיתין על גבי המזבח אבל לא נסוך היין בכל השנה כולה, שהרי בנסוך היין בכל השנה כולה כותב בפ"ב ממעה"ק (הל"א) שמנסכים דוקא על היסוד (ועיין בראב"ד שם)[207]. ועולה השאלה מ"ש הנסכים בחג מבכל השנה כולה.

ונראה שסובר שדין הנסוך בחג שונה הוא מבכל השנה כולה, דבכל השנה כולה היין נתנסך על היסוד ולא על גבי המזבח כי אין בנסכים בכל השנה כולה דין הקרבה ואכילת מזבח, אבל בחג היין והמים מתנסכים על גבי המזבח דרך הספלים, כי ישנו בנסכיהם - בנסוך היין והמים בחג - דין מיוחד של אכילת מזבח (ועיין לקמן בשעורים). משום כך דוקא בחג מנסכים בשיתין ולא בחול, דסובר שיש בנסוך לשיתין דין אכילת מזבח.

[207] וכ"כ הכסף משנה שם, ועיין בלח"מ שם ובספר עמק ברכה עמ' קי"א - קי"ב.

עוד יתכן לומר בדעת הרמב"ם, דבעצם ס"ל דרק ע"ג מערכה האש הוי אכילת מזבח ולא חשיבה ירידה לספלים כאכילת מזבח. אלא דס"ל דיש בנסכי החג שני קיומים - קיום בקרבן תמיד כמו בכל השנה כולה ובקיום התמיד מנסכין ליסוד ולא צריכים ספלים, וקיום מזבח מיוחד מדיני החג - ודומה לזקיפת ערבה ע"ג המזבח שאינו קיום קרבן כלל אלא קיום מזבח לעצמו, והואיל ובנסוך המים והיין בסוכות יש קיום מזבח כערבה, זקוקים הם לספלים מעל גבי המזבח ולא היסוד כבכל השנה כולה. ולפי"ז ניתן לומר שגם רש"י ס"ל הכי, דהוא מצריך גגו של המזבח לא מדין הקרבה ואכילת מזבח כנ"ל אלא מדין מיוחד של קיום המזבח בחג כמו זקיפת הערבות.

שם. במשנה - כדי שיהו שניהם כלים בבת אחת. הך דינא שיהו שניהן כלין בב"א הוא כדי שיהא צרוף בין שניהם כי בכך תחול השירה על שניהם. והטעם לזה הוא דאין שירה בלי נסכים של יין וע"י זה ששניהם כלין בב"א חלה השירה גם על ניסוך המים.

באמת יש ב' דינים של שירה: א) שירה שהיא קיום קרבן וזה דוקא על יין; ב) שירה המהוה בעצמה קיום מקדש, כמו בקרבן פסח, דאין בפסח נסכי יין ושרין בעת הקרבת הפסח בתורת מצוה של שירה במקדש ולא כמצות שירה על הקרבן. השירים כל הלילה בשמחת בית השואבה היו מצות שירה במקדש כשלעצמה. בשעת הניסוך יש קיום של שירה על הקרבן דאין אומרים שירה על קרבן אלא על ידי יין נסכים.

יש לעיין במצות שירה בהבאת ביכורים, אי הוי קיום שירה על הקרבן כמו שירה על נסכי יין או דהוי קיום שירה במקדש. ולכאורה הוי קיום מקדש ולא קיום קרבן, אבל בגמרא ערכין (יא) איתא א"ר מתנה מנין לביכורים שטעונין שירה אתיא טוב טוב מהכא, דחיוב שירה בביכורים נלמד מקרבן. ומשמע דהוי' קיום שירת קרבן כמו בשירה על היין. הרמב"ם משמיט את הדין דביכורים טעונים שירה ויתכן שסובר שגם בביכורים יש שירה רק כשמביאים ביכורי יין כבנסכים של קרבן ולא בשאר פירות. ברם הירושלמי (פרק שני מבכורים הל"ג) מביא מקור אחר מהבבלי לשירה בבכורים, ולכאורה דעת הירושלמי שמהוה מצות שירה במקדש (עי' בתוס' ערכין יא ד"ה מנין).

עיין ברמב"ם (פ"ג מכלי מקדש הל"ג) וז"ל: ואין פוחתין מי"ב לוים עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן כו' ואין אומרין שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה עכ"ל. ועיין שם הל"ו וז"ל: בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח בשחיטת פסח ראשון ובשחיטת פסח שני ביום טוב הראשון של פסח וביום הראשון של עצרת ובשמונה ימי החג וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת עכ"ל.

ולכאורה פסקי הרמב"ם עומדים בסתירה, דפסק דעיקר שירה בפה (הל"ג) ובסוגיא לקמן (נא) איתא דאם עיקר השירה בפה אין שירה בכלי דוחה שבת, ומאידך הוא פוסק (הל"ו) דבי"ב יום בשנה השירה בחליל - דהוי כלי - דוחה שבת, וצ"ע. ולפי הסברנו שיש ב' דינים של שירה, י"ל דהוא פוסק דעיקר השירה בקרבן היא בפה ושירה בכלי בעבור קרבן אינו דוחה שבת. כ"ז מדין שירה על הקרבן בעת ניסוך היין, אולם י"ב ימים אלו מחייבים שירה של מקדש והחליל במקדש דוחה שבת. בי"ב ימים אלו החליל הוא דין בעיקר השירה דמקדש כי אין זו חלות שירה על קרבנות אלא שירת מקדש בתורת עצמה, ובשירת מקדש שירה בכלי מעיקר דין שירה היא.

שם. משנה - עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא. פשטות המשנה היא שמנסך המים לתוך ספל היין והיין לספל המים ויוצא. ברם הרמב"ם מפרש שעירב המים והיין ביחד, וז"ל (פ"י מתמידין הל"ז): ואם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכלי אחד יצא עכ"ל. וצ"ע, הרי יין מזוג פסול לנסכים (ב"ב צז.), וא"כ למה מכשיר לנסוך בחג תערובת של מים ויין - הא הוי יין מזוג[208].

וצ"ל דאין יין מזוג פסול לניסוך בכל השנה מפני שאינו יין - דהא לגבי כמה דינים בתורה חשוב יין מזוג כיין, אלא דפסול הוא במעשה הניסוך, כי אין מעשה ניסוך חל עם מים, ורק ביין - דבכל השנה כולה אין מים בר ניסוך. ולכן אם מערב המים עם יין הנסכים ומנסך בהם מופקע הניסוך, וההפקעה דמעשה הניסוך פוסלת הניסוך ביין מזוג. כל זה בנסכים דכל השנה, אולם בחג - הואיל וניסוך המים הוי חלות שם ניסוך בתורת עצמו, אם מוזג ומנסך היין והמים ביחד יוצא, דחלק המים נתפס בחלות מעשה הניסוך כמו חלק היין.

ועיין ברמב"ם (פכ"ט משבת הלי"ד) שפוסק וז"ל: אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפי' כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו כך אנו מורין בכל המערב עכ"ל. לרמב"ם אין מקדשין על יין שמעורב בו דבש כי תערובת וו פסולה לנסכים ואין מקדשין אלא על דבר שמנסכים בו. ולכאורה איסור הדבש דין הוא במעשה הניסוך ע"ג המזבח שאסור להביא דבש על המזבח, אבל אינו פסול בחפצא של היין, ובכך דומה ליין מזוג דאינו פסול בחפצא של היין לנסכים. והנה מקדשין על יין מזוג, דכל שאינו פסול חפצא כשר היין לקידוש, וא"כ מ"ש יין בתערובת דבש שאין מקדשין עליו מיין מזוג שכן מקדשין עליו?

[208] עיין בספר מנחת חינוך מצוה ש"כ.

וצ"ל שהרמב"ם סובר שתערובת דבש פוסלת את עצם החפצא של יין לניסוך ולפיכך פסול לקידוש, אבל יין מזוג שאינו פסול בחפצא של הנסכים אלא פסול במעשה הניסוך ולכן מקדשין על יין מזוג ולא על יין בתערובת דבש[209].

ובאותה הלכה כתב וז"ל: ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר היין הראוי לנסך ע"ג המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן עכ"ל. ונראה שהיש מי שמתיר סובר שתערובת דבש אינה גורמת פסול בחפצא של היין לנסכים אלא גורם חלות דין איסור במעשה הניסוך ומשו"ה כשר לקידוש.

אמנם הרמב"ם אינו כותב במפורש בהלכותיו שיין מזוג פסול לנסכים - הדין המובא בספרי ובמס' ב"ב. ויתכן דסבר שמזוג אינו חלות פסול לנסכים לא בחפצא ולא במעשה, אלא שפשוט שחלק המים אינו עולה לשיעור הניסוך, משא"כ לגבי קידוש היום שהמים כן עולים לשיעור רביעית. לדעתו הדין דגמ' הוא דין פשוט בשיעורין בלבד אבל אין כאן הפקעה בכלל - לא בחפצא ולא במעשה. ולכן אין זה נוגע לקידוש דלא הושווה קידוש לניסוך לגבי שיעורין[210].

שם. במשנה - שפעם א' נסך א' ע"ג רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן. [חידושי אגדה]. יש להעיר, מדוע רגמוהו דוקא באתרוגים. ונראה דהרבה הלכות בחג הסוכות מיוסדות בתורה שבע"פ כגון נסוך המים וכו'. גם שהאתרוג הוא פרי עץ ההדר ידוע רק מהלל"מ כדאיתא בהקדמה לפישה"מ לרמב"ם. בזריקת אתרוגים על המנסך שלא קבל את ההלל"מ של ניסוך המים בחג נאמר לו שאם מסרב לקבל את התורה שבע"פ לניסוך המים מנין לו שפרי עץ הדר הכתוב בתורה הוא אתרוג - אולי פרי אחר הוא, וכשם שמקבל את המסורה בע"פ דפרי עץ הדר הוא אתרוג כן צריך לקבל המסורה של ניסוך המים.

והנה, לרמב"ם עיקר השמחה דסוכות היא שמחת בית השואבה והיא שמחת החסידים ואנשי מעשה, וז"ל (פ"ח מלולב הלי"ב - י"ד): אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים וכיצד היו עושין כו' והיאך היתה שמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור כו' ומי שיודע בפה בפה כו' מצוה להרבות בשמחה זו ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות וכו'. ויש

[209] כ"כ הגרי"ז למנחות (נז:) עיי"ש.
[210] ע"ע בצפנת פענח.

לבאר למה דוקא החסידים היו בראש המשמחים. ונראה לומר עפ"מ שפירש בספר בית הלוי שבמתן התורה דלוחות הראשונות לא היה חילוק בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה, דכל התורה כולה היתה בכתב חרות על הלוחות הראשונות, וכשנשתברו הלוחות האלו ניתנה התורה בשניה בזכות משה רבינו שזכה בכך לקרני ההוד, והקדושה דקרני ההוד ששרתה על פניו של משה היתה קדושת התורה שבעל פה שניתנה למשה במתנה ביוה"כ ושאז המסורה דתורה שבעל פה התחילה ממשה ליהושע ויהושע לזקנים וכו'. ומאחר שהלוחות השניות ניתנו ביוה"כ, יוצא דיוה"כ הוא יום מתן תורה - ובעיקר ביוה"כ ניתנה התורה שבעל פה. ובכן חג הסוכות הוא הזמן דשמחת בעלי המסורה דחוגגין את מתן התורה שבעל פה ביוה"כ, ולכן רוב ההלכות דסוכות תלויות בבעל פה כגון הלכות מחיצין וניסוך המים וכו'.

מאידך במורה נבוכים (ח"ג פמ"ג) כותב הרמב"ם שעיקר שמחת חג הסוכות היא לשמוח על ארץ ישראל ופירותיה, אבל זה שלא כמשמעות הלכותיו ביד החזקה. ואמנם כלל גדול אצלנו שאין להקשות על סתירה שבין ספר היד לספר מורה הנבוכים, כי כן קבל רבינו שליט"א מפי זקנו מו"ר הגר"ח זצוק"ל, וזקנו זצ"ל קבע כך כמופלג גדול בספר מורה נבוכים שרצה לכתוב עליו פירוש. גם חשב לכתוב הערות על הספר מנחת חינוך. ברם שתי המחשבות לא יצאו לפועל מפני טרדות הזמן; וחבל.

שם. משנה - ממלא מן הכיור. עיין ברמב"ם (פ"ה מביאת מקדש הלי"ב) דכל המימות כשרין לקדוש ידים בין מים חיים בין מי מקוה. יוצא שלדעתו גם מי מקוה שאינם מים חיים כשרים לניסוך המים בחג. זה בניגוד לבעלי התוס' (במעילה יב. וברשב"ם בב"ב עט.) הסוברים שניסוך המים זקוק דוקא למים חיים ממעין. בכל אופן גם לרמב"ם צ"ל שלכתחילה יש הדור לנסך עם מים חיים. ולכאורה היה נראה לומר שמעשה השאיבה זקוק למים חיים, אלא שאין זה נכון שהרי בשבת היתה שאיבתה בע"ש בכלי חול שאין בה קיום מצות שאיבה. ע"כ צ"ל שבמעשה הניסוך עצמו יש הדור במים חיים. ועיין ברש"ש על משנתינו[211].

שם. במשנה - מן הכיור. מי כיור אינם קדושים בקדושת הגוף אלא בקדושת דמים למצוותם. ראייה לכך מדין מי סוטה ברמב"ם (פ"ד מסוטה הל"ו) וז"ל: אמרה טמאה אני אע"פ שנמחקה המגילה המים נשפכין מפני שאין בהן קדושה ע"כ. וצ"ע, כיון דמי סוטה

[211] עי' בחידושי הריטב"א כאן, בהערות חשק שלמה, במנ"ח מצוה ש"נ ובערוך לנר לקמן (נ.). וע"ע בשו"ת בנין שלמה סי' נ'.

מהכיור, והמים קדושים הם דהא הכיור הוי כלי שרת וכלי שרת מקדש מה שבתוכו, למה פסק הרמב"ם דנשפכין מפני שאין בהן קדושה.

ביאר הגר"מ זצ"ל, שהרמב"ם סובר שאינם קדושים בקדושת הגוף, דא"כ היה אסור לאבדם דכתיב "לא תעשון כן", אלא קדושים בקדושת דמים למצותם, ומשנתקיימה מצותם - כי הסוטה הודתה - מותר לאבדם ביד ולשפכם דפקעה קדושתם משנתקיימה מצותם. אבני ההיכל נמי קדושות בקדושת דמים למצוותם בלי קדוה"ג. ולפיכך פוסק הרמב"ם שאין להם פדיון אבל יוצאות לחולין במעילה (פ"א מבית הבחירה הלט"ו, ופ"ו ממעילה הל"ה), ולכאורה פסקיו סותרים אהדדי, דאם אין להן פדיון מדוע יוצאות לחולין במעילה. ותירץ הגר"מ זצ"ל דכל דבר שקדוש בקדושת דמים למצותו יוצא לחולין במעילה. רק קדושת הגוף אינה יוצאת לחולין במעילה אבל קדושת דמים יוצאת לחולין במעילה. אבני ההיכל הואיל וקדושות בקדושת דמים מתחללות ויוצאות לחולין במעילה, דחלול קדושה במעילה נוהג בכל קדושת דמים. אך אין פדיון לדבר שקדוש למצותו כאבני ההיכל כל זמן שעומד למצותו, ולכן אבני ההיכל דקדושות בקדו"ד למצותן אין, להם פדיון. לפי"ז דין הלינה במי כיור אינו מטעם קדושת הגוף אלא מדין מצותם.

וכן בקוע עצי המערכה מקדש את העצים בקדושת דמים למצות המערכה ע"ג המזבח בלי קדוה"ג, והטעם כי הקרדום אין לו תוך (ע"כ מדברי הגר"מ זצ"ל).

שם. בגמ' - הנהו תרי מיני. [חידושי אגדה]. מסתבר שהספור בא כאן ללעוג על הצדוקים המפרשים פסוקים כמשמעם בלי מסורת תורה שבעל פה והאיך ע"פ דרכיהם המקולקלים מעוותין הם אפילו את פשטם של המקראות כדמוכח מהפשטים של הבאי שאמרו בפסוקים.

ששון ע"פ לשון הקודש מציין את הרגש הפנימי ושמחה מציינת את המעשה החיצוני, וכמש"כ שש אנכי על אמרתך - הרגש הפנימי, וכי בשמחה תצאו - המעשה החיצוני.

שם. בגמ' - ת"ר כל העולים למזבח. "עולין דרך ימין ומקיפין ויורדין דרך שמאל חוץ מן ניסוך המים וניסוך היין", דאע"פ שכל פינות שאתה פונה לא תהיינה אלא דרך ימין אבל כאן כדי שלא יתעשנו הנסכים בעשן נפנין מיד לשמאל. ועיין ברמב"ם (פ"ז ממעה"ק הלי"א - י"ב) שמביא עוד עצה ממשנה בתמיד והוא שיקיף בידים ריקניות את כל המזבח דרך ימין וכשיגיע לשיתין יושיטו לו את הנסכים, אלא דהמשנה בתמיד (לג:) מיירי בכ"ג ורמב"ם פוסק דשייך בכל כהן. ויש לתמוה דאם הולך בידים ריקניות על המזבח ואינו עוסק בניסוך מדוע שייך כל הדין דכל פינות שאתה פונה, דלכאורה דין זה לא

שייך אלא היכא דיש קיום מצוה בהילוכו כמו להקטרה ולניסוך אבל כשהולך בידים ריקניות היאך שייך דין דכל פינות שאתה פונה הרי אינו עושה שום קיום בהילוכו.

וע"כ דיש קיום בסתם הליכה ע"ג המזבח ולכך יש דינים בזה כמו כל פינות שצריך לעלות דוקא דרך הכבש ולא דרך אחרת. ונראה דכן בירידה מן המזבח יש קיום כמו שכ' וירד מעשות החטאת ולכן יש דין דכל פינות בירידה.

אך עיין ברמב"ם (פי"ד מתפלה הלי"ג) דכשמחזירין הכהנים את פניהם אחרי ברכת הכהנים מן העם יפנו דרך ימין, וז"ל, כשמחזירין הכהנים את פניהם לציבור לברכם וכשמחזירין פניהם מן הצבור אחר שמברכין לא יחזירו אלא על דרך ימין בכל מקום וכן כל פינות שיהיה אדם פונה לא יהיו אלא על דרך ימין, עכ"ל. וצ"ע, דלכאורה בהחזרת פניהם אחרי הברכה מן הצבור אין קיום.

אלא דעיין ברמב"ם (פי"ד מתפלה הל"ד) וז"ל: כשישלימו הכהנים ג' פסוקים מתחיל ש"ץ ברכה אחרונה של תפלה שהיא שים שלום והכהנים מחזירין פניהם כלפי הקודש וקופצין אצבעותיהן ועומדין שם בדוכן עד שיגמור הברכה וחוזרין למקומן עכ"ל. ונראה דיש קיום עמידת הכהנים בדוכן בשעה שהש"ץ מברך ברכת שים שלום, דהוי' תפלה בעד קבלת ברכת הכהנים ע"י הקב"ה כדכתיב ושמו את שמי על בנ"י ואני אברכם. הש"ץ, ועל ידו הציבור, מתפללים שהברכות תקוימנה, דהוי' הלכה בסדר ברכת הכהנים והיא גמר הקיום של הברכות. משום כך שייך הדין דכל פינות בשעה שהכהנים פונים מן העם כלפי הקודש לעמוד בדוכן עד שיגמור הש"ץ ברכת שים שלום, ולכן סידרו חז"ל ברכת שים שלום אחרי ברכת כהנים, עיין במגילה (יח.) ומה ראו לומר שים שלום אחר ברכת כהנים דכתיב ושמו את שמי על בנ"י ואני אברכם, ברכה דהקב"ה שלום. שנא' ה' יברך את עמו בשלום, ע"כ.

שם. בגמ' - כיון דאמר מר כו' של מים אתי לאשחורי. לפירש"י בעירה של יין במים ניחא, כמו שכתב בד"ה אתי לאשחורי לפי שפעמים מחליפין. ברם לפירוש הרמב"ם הנ"ל שהביאור הוא שעירב המים והיין ומזגם ביחד ואח"כ ניסך שניהם מכלי אחד, צ"ע דאולי מנסך הוא את המזוג דוקא בספל היין.

וי"ל שיש שני קיומין בניסוך המים: א) קיום בקרבן תמיד כמו שיש בניסוך היין; ב) וקיום מזבח בפני עצמו. הראייה לכך שיטת הרמב"ם הנ"ל שדוקא בניסוך בחג מנסכים על גבי גג המזבח משא"כ בכל השנה כולה שמנסכים יין ע"ג היסוד. ונראה שסובר שניסוך היין בכל השנה כולה מהוה קיום קרבן דוקא אבל בחג ניסוך המים הוי קיום

מזבח וזקוק לגג המזבח. מאידך גיסא, מהא שפוסק (פי"ט ממעה"ק הל"ג) שהמנסך בחג ג' לוגי מים בחוץ חייב, מוכח שיש בניסוך המים גם קיום קרבן ולא רק קיום מזבח.

והנה, מדין קיום קרבן אין נ"מ באיזה ספל מנסך את המים. ברם מדין קיום מזבח חייב לנסך את המים דוקא בספל המים שע"ג המזבח, ולפיכך חייב לנסך את המזוג בספל של מים ולא בספל של יין. ונראה בטעם הדבר, דדוקא בספל מים יש קיום מזבח שהרי ספל המים נמצא במערב המזבח ושל יין במזרחו ובניסוך המים בעינן לפני ה'. בקיום קרבן אין נ"מ בין הצד המערבי או המזרחי, משא"כ בקיום מזבח שיש בו דין לנסך לפני ה' והוא בספל במערב[212].

שם. בגמ' - שלא יראה מזבח פגום. וז"ל רש"י מפני הכבוד עכ"ל. יתכן שהוא מפני כבוד הכהנים שמוטלת עליהם שמירת המקדש ובכלל זה שלא יפגם המזבח - ועכשיו שנפגם נכשלו בשמירה - ויתבזו אם הפסול יראה לרבים.

ויל"ע אם כלי אחר - כגון המנורה - יפסל, האם מכסים את הפסול מעיני הרואים. וניתן לומר ששונה המזבח משאר כלי המקדש, שהרי בבית שני היה מקדש בלי ארון הקודש, ונראה מזה כי שאר הכלים אין מעכבים בהכשר המקדש חוץ ממזבח החיצון. כשחסר מזבח יש פסול בעצם קדושת המקדש והכשרו, ומשום כך נפסל דם בפגימת המזבח, ולכן אין ביכורים משנפגם המזבח. ומכיון שהמזבח מהוה חלק מעצם קדושת המקדש, יתכן שדוקא פגם זה מכסים משום בזיון המקדש ולא פסול כלי אחר. שתי חנוכות המזבח נמצאות בתורה; בפרשת פקודי במשיחת כל כלי המשכן, ובפרשת נשא בחנוכת הנשיאים. הראשונה היתה בתורת כלי כשאר כלי המקדש, אבל השניה כחנוכת המשכן עצמו, כי עצם קדושת המשכן ומקדש תלוי' במזבח. בהתאם לכך קוראת התורה בפרשת נשא חנוכת המשכן - חנוכת המזבח.

דף מט.

בענין מזבח ואבני היכל לרמב"ם.

א) עיין ברמב"ם (פ"ב מבית הבחירה הלי"ז) וז"ל: ארבע קרנות של מזבח ויסודו ורבועו מעכבין וכל מזבח שאין לו קרן יסוד וכבש וריבוע הרי הוא פסול שארבעתן מעכבין עכ"ל. יש להעיר על כפל לשון הרמב"ם דלכאורה בלתי מובנת, ועוד צ"ע למה מזכיר את דין הכבש דוקא בחלק השני של ההלכה ולא בחלק הראשון.

[212] עי' בתוי"ט, ועיין במרחשת ח"א סכ"א.

ונראה ששונה דין הכבש מדיני קרן, רבוע ויסוד. דיני הקרן, רבוע ויסוד חלים בחפצא של המזבח: בלי קרן, רבוע, ויסוד יש חלות פסול חפצא במזבח. לעומת זה כבש אינו דין בחפצא של המזבח אלא בעליית הכהן ע"ג המזבח שאסור לו לעלות עליו במעלות. לפיכך מחלקו רבינו מג' דברים האחרים[213].

ב) כתב הרמב"ם (פ"ב מבית הבחירה הלי"ז) וז"ל: אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין עכ"ל. וצ"ע, דז"ל בפ"ב מבית הבחירה (הל"ג): מדות המזבח מכוונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש כו' ואין להוסיף על מדתו ולא לגרוע ממנו עכ"ל. הסתירה בולטת.

ונ"ל דהרמב"ם סובר דמדות המזבח בפני עצמן אינן מעכבות אבל צורת המזבח מעכבת. שינוי במדות המשנה את צורת המזבח פוסל את המזבח ולא שנוי אחר, ושנוי צורה תלוי ביחס בין האורך, הרוחב וקומת המזבח. גודלו של המזבח אינו מעכב אבל כשיש שנוי ביחס המדות של האורך הרוחב וקומה בין זו לזו יהיה שינוי בצורה והמזבח נפסל. (תירוץ זה שמע רבינו שליט"א מפי הגאון ר' מנחם קרקובסקי זצ"ל המגיד מישרים דווילנא בשם הנצי"ב זצ"ל).

ועוד י"ל דהא דפסק דמדות המזבח מעכבות היינו בצורת המקדש אבל בדין המזבח אינן מעכבות. מזבח החיצון דמחובר לרצפה דינו כרצפה ובכן מהווה הוא חלק מצורת המקדש. הגם שאין המדות מעכבות לענין חלות שם מזבח, מעכבות הן בהכשר המקדש. והנה הרמב"ם פוסק (שם הל"ד) וז"ל: וא' העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית עכ"ל, הרי שיש הכשר מזבח בלי חפצא דבית המקדש. אין המדות מעכבות בחלות הכשר של המזבח עצמו להקרבה אבל מעכבות בחלות דין בית המקדש. ועוד, דשינוי במדות המזבח משנה את מדת חלל העזרה, וחלל העזרה הוי חלק צורת המקדש ולכן מעכבת. מ"מ אין מדות המזבח מעכבות בהכשר של החפצא של המזבח עצמו[214].

ג) ז"ל הרמב"ם (פ"א מבית הבחירה הל"ח): כשבונין ההיכל והעזרה כו' ואין מפצלין את אבני הבנין בהר הבית אלא מפצלין אותן ומסתתין אותן מבחוץ ואח"כ מכניסין אותן לבנין וכו'. ובהל' י"ד שם ז"ל: וכן אבני ההיכל והעזרות שלמות היו. ובהל' ט"ו: אבני ההיכל ועזרות שנפגמו או שנגממו פסולין ואין להן פדיון אלא נגנזים עכ"ל. לכאורה דבריו סותרים אהדדי, דהא אם אבנים שנפגמו פסולות היאך מפצלין ומסתתין אותן

[213] עיין בספר מרן הגרי"ז הלוי על הרמב"ם.
[214] ונפק"מ לגבי מצות ראייה ברגלים.

- הרי פיצול וסיתות פוגמין את האבנים. ומוכח דהרמב"ם סובר שדין אבנים שלמות נקבע בצורת האבנים בכניסתן למקדש. נתיצה במקדש - בין שאבנים מקודשות ובין שאינן מקודשות - מפקיעה את השם שלמות, ברם אם נתצו חוץ למקדש צורתן בכניסתן למקדש קובעתן כשלמות.

ועיין בסוף הל' ט"ו (שם) וז"ל: כל אבן שנגע בה הברזל כו' פסולה לבנין המזבח ובנין הכבש כו' והבונה אבן פגום עובר בעשה עכ"ל. מהרמב"ם משמע שדוקא במזבח יש איסור עשה לבנות אבן פגומה, אולם לבנות בשאר המקדש באבנים פגומות אע"פ שיש פסול לדעת הרמב"ם אבל ליכא איסור עשה, ויש לעיין בהבדל זה.

ונ"ל כנ"ל, דלמזבח יש שני דינים: א) דין מזבח; ב) דין מקדש דהוי מחובר לאדמה והוי חלק של הרצפה. הפסול של אבן פגומה דין במקדש הוא ונוהג בכל אבני העזרה וההיכל כבאבני המזבח. אמנם האיסור נאמר בחפצא של המזבח והוא דין במזבח ולא במקדש. **ד**) בדין הנפת ברזל על אבני המזבח פליגי הרמב"ם והראב"ד. וז"ל הרמב"ם (פ"א מבית הבחירה הלט"ז): ומלבנין את המזבח פעמים בשנה בפסח ובחג וכשמלבנין אותן מלבנין במפה אבל לא בכפיס של ברזל שמא יגע באבן ויפסול עכ"ל. ובראב"ד כ' ז"ל א"א וכן מכל העזרות ומכל הלשכות שהן קדש עכ"ל. אליבא דהראב"ד אסורה הנפת ברזל על כל אבני ההיכל, ולרמב"ם דוקא על אבני המזבח. אך יש להעיר שהרי הרמב"ם עצמו מביא הפסוק (שם בהל' ח') "והמקבות והגרזן כל כלי ברזל לא נשמע בבית בהבנתו" דקאי על כל הבית ומשמע כראב"ד.

וי"ל, שהרמב"ם סובר כי האיסור דכלי ברזל בשאר המקדש נוהג דוקא בזמן מעשה הבנין של המקדש, כלומר שאסור לבנותו בכלי ברזל כפשטא דקרא. מאידך בחפצא של המזבח יש איסור הנפה תמיד ולעולם ולאו דוקא בשעת הבנין. כ"ז לגבי הנפת ברזל. ברם פגימת אבן פוסלתה למזבח וגם למקדש - בניגוד להנפת ברזל שאינה משנה את צורת האבן ואינה אלא פסול מזבח בלבד.

שם. תוס' ד"ה שכל. התוס' סוברים דקרנות המזבח נעשו מסיד, ולרש"י נעשו הקרנות מאבנים. נראה דלרש"י הקרנות הן מגופו של המזבח דגוף המזבח נעשה דוקא מאבנים. אולם תוס' סוברים שקרן אינו מגוף המזבח אלא מצורת המזבח היא. קרנות מסיד הן חלק מצורת המזבח ודין הרבוע נוהג בקרן משום שרבוע דין הוא בצורת המזבח. אמנם הדין של אבן שלמה אינו נוהג בקרנות המזבח, שלמות האבנים דין הוא בגופו של המזבח. ובזה חולקים תוס' עם רש"י.

שם. בא"ד - והיינו יכולים לחלק בין קודם שהוקדשו אבנים למזבח דעודן חולין לאחר שהוקדשו עכ"ל. קדושת האבנים למזבח היא קדושת דמים למצותה לפי דעת הגר"מ זצ"ל. עיין ברמב"ם (פ"ד מתמורה הלי"א) וז"ל: וה"ה לשאר הקדשים שאין משנין אותן מקדושה לקדושה אחד קדשי מזבח ואחד קדשי בדק הבית. כיצד אם הקדיש לבדק ההיכל לא ישנה לבדק המזבח וכו'. הראב"ד שם חולק, וז"ל: א"א לא ידעתי מנין לו שהרי כולן מקדשי בדק הבית הם באים כו' אלמא אין שנוי בין קדשי היכל לשאר עזרות ולא למזבח כו' בקדשי בדק הבית מה הפרש בין זה לזה עכ"ל. לשיטת הראב"ד אין הבדל בקדושת בדק הבית בין מצוה זו לזו, דאין בהיכל הקדש למצותו ורק בקרבנות יש קדוש למצותו. אולם הרמב"ם סובר שישנה הלכה מיוחדת של הקדש בדק הבית למצותו. לדעתו - כל חפץ וחפץ בבדק הבית יש לו קדושה מיוחדת. ולכן סובר שאסור לשנות בבדק הבית מקדושה לקדושה.[215] היוצא מכך שלרמב"ם אבני המזבח קדושות למצותן, ולרמב"ם כל דבר שקדוש קדושת דמים למצוה אינו נפדה אבל יוצא לחולין במעילה, וכן פוסק בדין אבני היכל דאינם נפדים אבל יוצאים לחולין במעילה, עיין בהלכותיו (פ"א מבית הבחירה הלט"ו, ופ"ו ממעילה הל"ה). וכן אמר הגר"מ זצ"ל דהוא הדין בעצי המערכה שקדושים הם בקדו"ד למצותם ולא בקדוה"ג.

שם. בגמ' - א"ר אלעזר ב"ר צדוק. עיין בסוגיא להלן (מט:): אפי' תימא ר"א אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו. ועיין ברש"י (מט.) ד"ה שורפין וז"ל, ושורפין אותם שאסורים בהנאה דקדש הוא עכ"ל. ועוד כותב (מט: ד"ה שנעשית מצותו), וניסוכו הוא עיקר מצותו, ע"כ. וצ"ע, דאם נעשה מצותו בניסוך מדוע אסור בהנאה עד שנשרף.

ונראה שלדעת רש"י יש שתי מצוות בנסכים: א) מצות ניסוך; ב) ומצות שריפה, ולכן יש שני מתירים, ההיתר שחל משום מצות הניסוך וההיתר שחל משום מצות השרפה. ויסוד דינם - דהניסוך מתיר את איסור המעילה בלבד כי כבר נעשה מצותו ואין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו. אולם עדיין קדושים ואסורים בהנאה שלא נגמרה מצות הנסכים עד שריפתם. מצות השריפה - שגומרת את מצוות הנסכים - מפקיעה את עצם השם של קדש מהחפצא של היין שיהא לגמרי מותר בהנאה ואז מותרים בהנאה ככל הנשרפים שאפרן מותר. יש ב' דינים: דין דנעשית מצותו שמתיר איסור המעילה מבלי שיפקיע את השם קדש דאינו מפקיע את הקדושה, וזהו הניסוך. נוסף לכך יש דין של נעשית מצותו שמפקיע את כל החלות שם קדש וניתר בהנאה, וזוהי השרפה.

[215] עיין בספר מרן הגרי"ז הלוי על הרמב"ם.

ויל"ע אליבא דרש"י שיש בניסוך היין הקרבה ע"ג מזבח ואח"כ יורד לשיתין מה הדין לאחר הניסוך ע"ג המזבח קודם שירד לשיתין, אם יש בו מעילה או לא. ועוד יל"ע דמרש"י משמע שגם השריפה של היין מדין הניסוך הוא - מדאומר שניסוכו הוא עיקר מצוותו, משמע שהשרפה מדין ניסוך וגומרת המצוה ובכך פקע השם קדש לגמרי, אמנם ברש"י (מט.) ד"ה שורפין כותב, ושורפין אותן שאסורין בהנאה דקדש הם, ומשמע דמדין שרפת קדשים הוא, וצ"ע.

ועיין בדיני פרים הנשרפים שהרמב"ם פוסק (פ"ה מפרה הל"ד) שיש מצוה לשורפן ומטמאים טומאת בגדים עד שיעשו אפר. וז"ל: כל החטאות הנשרפות מן הפרים ומן השעירים השורפים מטמא בגדים בשעת שריפתו עד שיעשו אפר עכ"ל, דמטמאין בגדים עד שיעשו אפר. מאידך פוסק הרמב"ם (פ"ב ממעילה הל"ד) שאין מועלים בם משיתוך הבשר ואפילו לפני שנעשה אפר, וז"ל, וכן פרים הנשרפין ושעירים הנשרפין מועלין בהן משעת הקדשן עד שישרפו ותגמר שריפתן בבית הדשן ויתוך הבשר עכ"ל. וקשה, מ"ש טומאה דתלוי' במשנעשו אפר ממעילה שמשיתוך הבשר אין מועלין בהן.

ונ"ל שהרמב"ם סובר שעיקר המצוה דשרפה מקיימין משיתוך הבשר, ולכך עיקר המצוה מתרת איסור המעילה. עכ"ז עדיין יש שם קדש, רק ע"י גמר מצות השרפה עד שיעשה אפר פקע השם של קודש, וכ"ז שלא נתקיים גמר קיום זה מטמאין את שורפיהן דעדיין קדושים.

דף מט:

בגמ' - בדאיקלט. ועיין במס' מעילה (יא:) ובלשונות דרש"י ורבינו גרשום בסוגיא. וללשון א' ברש"י ולראב"ד נסכים משירדו לשיתין אין מועלין בהן כ"ז שלא ירדו לקרקע השיתין, הא משירדו לקרקע השיתין מועלין בהן, וז"ל, דקרקע השיתין מקדש להו עכ"ל. דבריהם לכאורה משוללים הבנה.

ויל"פ, חיוב השרפה מתחיל רק לאחר שנגמרה מצות הניסוך לגמרי בירידה לקרקע השיתין. רק אז מתחיל חיוב השרפה המחדש פעם שנית חיוב מעילה. והואיל וכך באיקלט לפני שירדו לקרקע, לא נגמר הניסוך לגמרי ולכן לא חל חיוב השרפה. ברם לגבי דין המעילה בראשונה פוטרו מעשה הניסוך לשיתין - ואפי' קודם ירידה לקרקע השיתין - דהא בניסוך לשיתין נעשה עיקר מצות הניסוך ולכן מההיא שעתא אין מועלין בו, מ"מ גמר מצות הניסוך הוא בירידה לקרקע.

שם. בגמ' - פוקקין את השיתין. בנסכים פוקקים את השיתין "לקיים מה שנא' בקדש הסך נסך שכר לה' כו' לשון שתיה לשון שביעה לשון שכרות". ורבא "אכסא דברכתא אנמע גמועי". ורש"י מפרש "דרך שביעה משום חבוב מצוה", ויש להבין מהי השייכות בין דין שביעה ושכרות בנסכים לדין זה בכוס של ברכה.

ונראה שהיסוד הוא שבין בנסכים ובין בכוס של ברכה יש חלות שירה על היין. הדין הוא שאין אומרים קידוש אלא על היין הראוי לנסך ע"ג מזבח (ב"ב צז.) ומשו"ה היין הגרוע או שאר היינות שפסולים לנסכים פסולים גם לקדוש. ועיין ברמב"ם (פכ"ט משבת הלי"ד). ונ"ל שדין זה נוגע לכל כוס של ברכה, דאע"פ שחמר מדינה כשר לשאר כוסות של ברכה חוץ מקידוש, מ"מ לכתחילה צריכים להדר בכולם אחרי יין - דעיקר קיום השירה הוא על יין. והואיל ובכל כוס של ברכה יש מצות שירה, משוה הגמרא כאן יין נסכים לכל כוסות של ברכה על היין.

ויש להעיר שהרמב"ם סובר דחמר מדינה כשר דוקא לכוס ההבדלה אבל לכוס ברהמ"ז צריך לברך על יין דוקא. אמנם ראשונים אחרים מכשירים חמר מדינה לברהמ"ז ולשאר כוסות של ברכה - חוץ מלקדוש בליל השבת. מ"מ בכל אופן נ"ל דלכ"ע יש להדר בכל כוס של ברכה בתר יין, דעיקר שירה היא על היין. יש חלות של שירה בין בברכות על כוס יין ובין בנסכי יין, ולפי"ז מובנת השייכות בין נסכים לכוס של ברכה הנמצאת בגמרא שלפנינו.

שם. בגמ' - גדול העושה צדקה יותר מכל הקרבנות. [חידושי אגדה]. מצות הקרבנות היא להביאם "לפני ד'" כי ע"י הבאת הקרבן באים הבעלים לפני ד', ובביאה לפני ד' יש חלות שמחה - "ושמחת לפני ד'". בעת שמחה ביו"ט יש חובה לשמח אחרים ובמיוחד את האומללים כמש"כ הרמב"ם (פ"ו מיו"ט הלי"ז - י"ח) וז"ל: וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האומללים אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו ועל אלו נאמר זבחיכם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם וכו'. וכן בשמחת פורים - עיקר השמחה המתנות לאביונים, וז"ל הרמב"ם (פ"ב ממגילה הלט"ז): מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנא' להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים עכ"ל. יוצא כי עיקר השמחה היא לשמח אנשים אומללים מרי נפש. אמנם גם בהבאת קרבנות יש שמחה דהיינו בביאת הבעלים לפני

ד'. ברם אין להשוות השמחה של הבאת קרבן למי שמשמח אנשים מדוכאים ומרי נפש, דזהו עיקר השמחה שבתורה, וא"כ גדול העושה צדקה יותר מן הקרבנות.

שם. בגמ' - ואר"א אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה. [חידושי אגדה]. כתב רש"י בד"ה אלא לפי גמילות חסדים שבה וז"ל שנותן לבו ודעתו לטובתו של עני עכ"ל. דרגת הצדקה היא כפי כמות הנתינה ודרגת החסד היא כפי איכות הנתינה. הרמב"ם מונה ח' מדרגות בצדקה וחסד (פ"י ממתנות עניים הל"ז - ט"ו). המדרגות האלו אינן מחולקות לפי כמות אלא לפי איכות ובדרך ובאופן הנתינה, כי מעלת הנתינה תלויה בחסד שבה. חסד מתהווה באופן הנתינה ובאיכותה ואינו בר מדידה כי תלוי הוא בעיקר ברגשי הלב.

בה"ג מונה צדקה למצוה אחת. מאידך הוא מונה מצוות רבות בגמילות חסדים - קבורת המת, בקור חולים, והכנסת כלה, כל א' וא' לעצמה. ובביאור נראה כי המצוה של צדקה קשורה לכמות. אין הבדל באיכות הנתינה לגבי מצות הצדקה, רק שינתן הכסף למי שזקוק לעזרה. מאידך גיסא מצות החסד קשורה לאיכות, היינו להרגיש את הצרה הפרטית של הזולת ולפעול לתקנתה. החסד בבקור חולים אינו אותו החסד שיש בהכנסת הכלה, ולפיכך כל אופן של חסד מהוה קיום מצוה מיוחדת.

בנוגע לקדימת מצוות צדקה וחסד - כגון בביקור חולים ונחום אבלים איזה קודם (עיין ברמב"ם פי"ד מאבל הל"ז) - אין המדה לפי ממד הצדקה אלא לפי ממד החסד. מבחינת צדקה אין הבדל למי או למה נותנים סכום כסף, ההבדל הוא דוקא בתחום החסד. בחסד - משערים כל מצב ומצב לעצמו כי אין שני מעשי חסד דומים זה לזה כלל. יש קדימה במצוות החסד, ברם אין קדימה במצוות צדקה.

שם. בגמ' - כל העושה צדקה ומשפט כאילו מילא כל העולם כולו חסד. [חידושי אגדה]. העולם נברא במדת החסד של הקב"ה ותכלית בריאת האדם שיעשה גם הוא חסד כמו בוראו. כשאדם עושה חסד עם אחרים הוא מתדמה לבוראו ובכך נעשה שותף במעשה בראשית. "עולם חסד יבנה" - בין ע"י הקב"ה שעושה חסד עם בריותיו ובין ע"י האדם שעושה חסד עם חבריו שבחסד מתקיים העולם.

שם. בגמ' - שמא תאמר כל הבא לקפוץ קופץ ת"ל מה יקר חסדך אלקים. [חידושי אגדה]. במדה רבה, תלויה עשיית החסד בסבלנות עם הזולת. אנשים מעוצבנים חייבים להיות מתונים וסבלנים כדי לעזור לחבריהם הנמצאים בצרה וצוקה. אמנם לשנות א' ממדות האדם קשה מאד. בהתאם לכך ניתן לפרש: "יקר" הוא, כלומר, קשה מאד לאדם לשנות את האופי שלו לאישיות של חסד, כי בעל חסד יש לו מדות החסד באישיותו, וקניית המדות הללו קשה.

והגמרא ממשיכה: יכול אף ירא שמים כן וכו'. קל יותר לירא שמים להיות בעל חסד. היחס בין אדם לחבירו תלוי בשעור יראת השמים. מי שהוא ירא שמים עשוי להיות בעל חסד, ומי שאינו ירא שמים ר"ל עלול להיות אכזרי. חז"ל אמרו מי שכחש בחבירו מכחיש בשלישי שביניהם (ספרא, ויקרא ה, פסוק כא'). כוונתם שבגזל ועושק יש יסוד של כפירה בה' יתברך. לא יתכן שהמזלזל בחבירו יהיה בעל יראת שמים. מי שיש לו יראת שמים אינו מתעלם מצרת חבירו ואינו מתאכזר אליו. הגר"ח זצוק"ל שהיה מפורסם כבעל חסד נפלא אמר לבניו שבאופיו נולד אכזרי - אלא שע"י עבודה רבה על עצמו נהפך לבעל חסד, והוסיף מו"ר שליט"א שהגר"ח זצוק"ל הצליח בעבודה קשה זו משום שהיה ירא שמים באמת.

שם. בגמ' - כל אדם שיש עליו חן בידוע שהוא ירא שמים. [חידושי אגדה]. חז"ל אמרו אסתר ירקרקת היתה אלא שחוט של חסד היה משוך עליה (מגילה יג.). "ותשא חן וחסד לפניו", אסתר גברה על אחשורוש כשנשאה חן לפניו על ידי יראת השמים שלה, ולכן צמה ג' ימים - כדי להגביר את כח יראת השמים שלה - כי ע"י זה נשאה חן לפני המלך.

שם. בגמ' - ואמאי נייתי במקודשת. ועיין ברש"י שמפרש שהמים אינם מתקדשים. ועולה השאלה למה יביאו את המים בכלי שרת, דאם אינו מקדש מה לי כלי שרת מה לי כלי חול. ונראה, דשאיבת המים אינה סתם אופן להביא המים למקדש אלא מהוה קיום מצוה בפני עצמה כדכתיב ושאבתם מים בששון, וזה מוכח מכל סדר השאיבה כדמפורש במשניות ובגמרא. בכלל קיום זה יש חלות כלי שרת - ואע"פ שאינו מקדש, ובלי כלי שרת יש חסרון בקיום השאיבה.

דף נ.

בגמ' - כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת. ועיין בתוס' שבועות (יא.) ובסוגיא שם דבנתינה במכתשת אפי' שלא מדעת נפסלו בטבול יום, וכתבו התוס' שם דטבו"י חמיר, משמע דלפסול טבו"י לא צריך קדוש כלי שרת אלא נתנו בכ"ש נפסלו בטבו"י בלי קידוש כ"ש כלל. ונראה דיסוד דבריהם דדין דכ"ש בעי דעת שונה מדין דכ"ש בעי בפנים. כשהכלי שרת בחוץ אינו נחשב לכ"ש כלל ואינו פוסל אפי' לטבו"י, אבל בלי דעת הוי כ"ש אלא שאינו מקדש וחסר בחלות הקדוש, דבעינן גברא ביחד עם כ"ש כדי לקדש. בד"א לקדש ללינה וכדומה, משא"כ לגבי טבו"י דל"צ אלא נתינה בכ"ש ולא קידוש - ונפסל בנתינה לחוד.

שם. שיעור למים: שיטת הרמב"ם. בפ"י מתמידין (הל"ו - ז') כתב וז"ל: כל ז' ימי החג מנסכין את המים ע"ג המזבח ודבר זה הלל"מ. כיצד היו עושין צלוחית של זהב מחזקת ג' לוגין היה ממלא, עכ"ל. וכן כתב בפי"ט ממעה"ק (הל"ג) וז"ל: המנסך ג' לוגין יין או מים בחוץ חייב, עכ"ל. ובהל"ד שם כתב: המנסך יין או מים פחות מג' לוגין בחוץ פטור כו' הואיל וחסר השיעור עכ"ל. מכל זה לכאו' משמע דס"ל יש שיעור למים. ותמוה, דפוסק (פ"ב ממעילה הל"ט) דאין שיעור למים, וז"ל: נתנו אותו בצלוחית מועלין בכולן שהרי הן בכלל הנסכים עכ"ל, והיינו כמ"ד אין שיעור למים שמועלין בכולן ואפי' ביותר מג' לוגין כדאיתא במעילה (יג:). ועוד צ"ע שהרי מבואר בסתם משנה בסוכה (מח.) דהיו מנסכין ג' לוגין, ולכאורה אזלא אליבא דמ"ד דיש שיעור למים, ואין זה משמע מהסוגיות. **ונראה**, שבמס' מעילה (יג:) איתא שלמ"ד שיש שיעור למים ניסוך המים נלמד מונסכיה - א' ניסוך המים וא' ניסוך היין, מה יין ג' לוגין אף מים ג' לוגין. לימוד זה משוה ניסוך המים לנסכי יין לגמרי ששיעור א' להם לכל דבר. זוהי שיטת המ"ד שיש שיעור למים. אולם אליבא דהרמב"ם גם המ"ד שניסוך המים הלכה למשה מסיני ושאין שיעור למים סובר שיש שיעור של שלשה לוגין במעשה הנסוך של המים. דעת הרמב"ם שהמשנה המפורשת בסוכה אזלה אליבא דכ"ע - אפי' אליבא דמ"ד אין שיעור למים, אלא שבזה פליגי: דמ"ד יש שיעור למים סובר ששני הנסכים שווים לגמרי, בין במעשה הניסוך ובין בשיעורים בקידוש החפצא של הנסכים. מאידך המ"ד שאין שיעור למים מדמה מים ליין בשיעור של מעשה הניסוך שהוא ג' לוגין אבל אין שיעור למים בחלות קדושה בחפצא. ולכן פוסק שמועלין במים בכולן שכל המים נתקדשו ואע"פ שמעשה הניסוך הוא ג' לוגין בלבד, ובכך מתיישבת דעת הרמב"ם.

ברם עדיין יש לעמוד על לשונו בהל' מעילה (פ"ב הל"ט) דמסיק דמועלין בכולן "שהרי הן בכלל הנסכים", וצ"ע מהי כוונתו. עוד קשה דבזבחים (קי:) שקיל וטרי הגמ' אם המנסך בחוץ חייב, וההו"א הוא דאי ניסוך המים נלמד מהלל"מ פטור, אבל אם נלמד מדרשת ונסכיה המנסך בחוץ חייב. ותמה התוי"ט (זבחים פי"ג משנה ו') דמ"ש אם ניסוך המים מקורו מהלל"מ או מדרשת ונסכיה - הא מ"מ שניהם מלמדים דין נסוך דאורייתא ולחייב במנסך בחוץ לכו"ע.

ונ"ל, דהגמ' בזבחים בס"ד שם סברה דאם ניסוך המים מקורו מונסכיה הרי הוא בכלל הנסכים ומועלין בו - דקרבן גמור הוא ולכן חייב המנסך בחוץ, אבל אם מקורו מהלל"מ סברה הגמ' דניסוך המים הוי כמו מצות הערבה דזוקפין על צדי המזבח דאינו קרבן כלל אלא סתם מצוה וקיום מזבח בעלמא ופטור בחוץ. ומסקנת הגמ' היא שאפילו אם

ניסוך המים מקורו מהלל"מ עכ"ז קרבן גמור הוא כנסכי יין ואינו כערבה ולכן מועלין בו וחייבין עליו בחוץ. וזו כוונת הרמב"ם - שהרי הן בכלל הנסכים ומועלין בו שלא כערבה שאינה קרבן ואין מועלין בה. ואע"פ דניסוך המים הלל"מ, מ"מ קרבן יחשב וחייבין עליו בחוץ ואינו מצוה בעלמא.

שם. רש"י ד"ה ואי כו' הואיל ואיקדשו קדושת הגוף הוו להו כאימורי קרבן עכ"ל. יש להבין, למה משוה רש"י נסכי המים דוקא לאימורי הקרבן. ונראה דהוקשה לו לרש"י דדין הלינה בנאכלים נלמד מהקרא והנותר ממנו באש תשרופו, וכן במוקטרים מהקרא ולא יליף חלב חגי, והנה ניסוך המים אינו נאכל ואינו מוקטר. ותירץ, דניסוך המים שוה לאימורין ולמוקטרים הואיל וגם בניסוך המים יש קיום הקרבה ע"ג המזבח, אע"פ שאינו מוקטר על האש. ויש לחקור אם רק הפסול דלינה של אימורין ישנו במי ניסוך או"ד שגם חל הלאו דלא יליף חלב חגי במים של נסכים ולא רק הפסול, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה ואי כו' ואי משום דכי מטו לילי דבי שימשי תיקדוש דלילה אין מחוסר זמן עכ"ל. ויש להעיר, התינח בשאר דברים דלילה הוי מחוסר זמן, אבל ניסוך המים כיון שכשר בלילה למה יקרא לילה מחוסר זמן לניסוך המים - דהא הוי זמנו ממש.

ונראה, עפמש"כ התוס' במס' תענית (ב: ד"ה איבעיא) וז"ל: דאינו חייב לנסך אלא בתמיד של שחר מ"מ אי בעי עביד ליה בליליא עכ"ל. משמע דחובת ניסוך המים היא חובת היום עם התמיד של שחר אלא שכשר אפי' בלילה. ברם מאחר שהמחייב הוי התמיד של שחר, ס"ל לתוס' דידן שתלוי קדוש הכלי בהלכה שלילה לאו מחוסר זמן, כי דין מחוסר זמן תלוי בחובה ולא בהכשר. אולם הדברים צ"ע, דלכאורה מחוסר זמן אינו תלוי בחיוב ופטור אלא בהכשר להקרבה, וא"כ מה הכריח לתוס' לומר דהכלי שרת מקדש את המים מטעם דלילה לאו מחוסר זמן, הלא ראויים הם להתנסך עכשיו בלילה, וצ"ע.

מ"מ למדנו מתוס' בתענית דחיוב ניסוך המים הוא עם התמיד של שחר ולא בלילה. ויתכן שיש ב' דינים בניסוך המים: א) דין נסכים הבאים בפני עצמם ולכן מנסכים בלילה ויוצאים בדיעבד; ב) דין נסכים הבאים עם הזבח דכלים המים בב"א עם היין, ולכתחילה צריך לנסך ביום כדי לקיים את שני הדינים. ועיין בריטב"א בסוגיא הדן אם ניסוך המים הם כנסכים הבאים עם הזבח או כנסכים הבאים בפ"ע.

ויל"ע, מדוע סידרו ניסוך המים דוקא עם התמיד של שחר, דהא הפסוקים המרמזים על ניסוך המים נאמרו בקשר לקרבן מוסף (עי' תענית ב:), ולמה אין מנסכים ניסוך המים עם קרבנות המוספים, וצ"ע.

שם. בא"ד - וי"ל דלא דמי דשאני הכא דלא בעי כהן ובגדי כהונה עכ"ל. ר"ל דבלחם הפנים יש חלות עבודת סידור של הלחם ע"ג השולחן, ועבודת סידור מעכבת בקידוש השולחן. לעומת זאת במלוי המים אין חלות עבודה ולכן מעשה גברא אינו מעכב ואפי' במילאו קוף - הכלי בעצמו מקדש את המים. ויש לבאר את יסוד החילוק מדוע מקדש השולחן דוקא מדין עבודה ובמלוי מים מקדש הכלי בעצמו בלי חלות דין עבודה.

ונראה דיסוד החילוק הוא בין כלי שרת שיש לו תוך לכלי שרת שאין לו תוך. כלי שרת שאין לו תוך כגון השולחן דין קדוש כלי שלו הוא ביחד עם חלות עבודת הסידור. וכן בסכין המקדש או קרדום המקדש הואיל דכלים האלו אין להם תוך מקדשין הם ע"י העבודה הנעשית בהם. ברם יש עוד הקדש כלי שרת והוא ע"י שהדבר מונח בתוך הכלי בלי חלות עבודה, וזה כלי שרת שיש לו תוך, וה"ה של הכלי שממלאין בשביל ניסוך המים.

שם. בא"ד - וא"ת הלא צלוחית של זהב כו' מקודשת היתה כו' וא"כ כו' הא מיפסלי ביוצא כו' ומיהו אין מכאן קושיא כ"כ דאין כלי שרת מקדש בחוץ עד שיכנס לפנים עכ"ל. דברי התוס' תמוהים - דהא לכאורה אין קושיא כלל, ומעיקרא מאי קסברי ולבסוף מאי קסברי.

א) נ"ל דההוא"א דתוס' סברה, דמכיון דמצות שאיבת מים נוהגת בחוץ - כלי שרת מקדש המים אפי' בחוץ, כעין מה שמצינו בפרה אדומה דמטעם שמצותה קיימת בחוץ כלי שרת מקדש בה בחוץ. ונראה דתירוצם הוא דשונה שאיבת המים מפרה משום שאינה קיום בעבודת הניסוך. השאיבה מהוה קיום בשמחת יו"ט ואינה חלות דין בקרבן, ומשו"ה אין הכלי מקדש, בניגוד לעבודת פרה האדומה בחוץ המהוה דין חטאת.

ב) עוד י"ל דהוקשה לתוס' מדוע אין כלי שרת מקדש בחוץ לפסול כמו שהכלי הלח מקדש את היבש לפסול יוצא והשלחן מקדש לפסול דבר שאינו ראוי לו. ומתרצים התוס' דשונה בחוץ שאינו ראוי לכלי שרת, ומשום כך אין כלי שרת מקדש שם בכלל, ושאני כלי הלח ושלחן בפנים כי חלים ופועלים שם ככלי שרת, ולפיכך מקדשים דבר שאינו ראוי להם ליפסל. בחוץ אין חלות דין כ"ש כלל ומשום כך קידוש כלי שרת חל דוקא בפנים (בשם הגר"ח זצ"ל).

שם. בא"ד - מיהו יש לדחות דבאין עם הזבח שאני וכו'. ועיין ברש"י ובתוס' במנחות (עט. ד"ה אין). שיטת רש"י וגם של התוס' דידן היא דדוקא הקיום האחרון מקדש. בחפצא שבא עם זבח שחיטת הזבח היא המצוה האחרונה, והיא המקדשת לחפצא. בשתי הלחם

הקיום האחרון והמקדש הוא השחיטה אבל הנתינה בכלי שרת אינה מקדשת דאינה הקיום האחרון עם החפצא.

שם. בא"ד - ועוד יש לדקדק כו' ולא קתני כיוצא כו' דבקדושת כלי לא מיפסלא ביוצא וכו'. לדעה זו התוס' מחלקים בין לינה ליוצא, דבלינה קידוש כלי ראשון סגי, אבל יוצא תלוי בקידוש הקומץ בכלי שני - דהיינו בקידוש למצותה וחלות שם הקרבה. לינה תלויה בקדושת הגוף של החפצא, ולכן סגי בקידוש כלי בעלמא. ברם יוצא תלוי בקביעת חלות השם קרבן בחפצא, ולזה זקוקים לקידוש החפצא בכלי שני למצוה, וקידוש בכלי שני קובע את מקום החפצא דקומץ לקרבן - וליפסל ביוצא. לתוס' כדי להפסל ביוצא צריך להיות נקבע במקומו לקרבן והקידוש הראשון אינו משווהו לקרבן ולא קובע מקומו ומחיצות שלו ורק כשראוי להקטרה בקידוש השני נפסל ביוצא.

והנה דברי התוס' דסוברים דללינה נפסל מיד בקידוש הכלי הראשון ומחלקים בין לינה ליוצא צ"ע, דנראה דגם לינה תלוי' בקביעות זמנו ולא בסתם קידוש כלי, דהרי מבואר בגמ' שבועות (יא) ובתוס' שם ד"ה הואיל, דקטורת כל השנה כיון דמצותו כל השנה אינה נקבעת בקידוש כלי לאותו היום ואין בה דין לינה דחסרה קביעות זמן, ודוקא הכף של יוה"כ קובע ליומו ולפסול לינה, ומוכח מתוס' שם דגם לינה בעי' קביעות זמן ולא סתם קידוש כלי. (ברם עיין שם ברש"י החולק על תוס' בשיטתם.)

והנה במי סוטה פוסק הרמב"ם (פ"ד מסוטה הלי"ב) דנפסלים בלינה. ופוסק (פ"ד מסוטה הל"ו) שאם "אמרה טמאה אני אע"פ שנמחקה המגילה המים נשפכין מפני שאין בהן קדושה". וצ"ע, דאם אין בהם קדושה למה יפסלו בלינה, ותו קשה דהא הרמב"ם פוסק דמי סוטה באין מן הכיור שהיה במקדש (פ"ג מסוטה הל"ט), והא הכיור מקדש את מימיו, ומדוע כתב הרמב"ם שנשפכין מפני שאין בהן קדושה.

וכן, עיין ברמב"ם (פ"ה מתמידין הלי"ג, ובלח"מ שם) דפוסק שתנור מקדש ומ"מ שתי הלחם אינן נפסלים בלינה כשנאפו מערב שבועות. וכנראה שבתנור מעשה האפייה בתנור לשם מצות הלחם מקדשו ביחד עם הכלי. והואיל והמעשה מקדש למצוה, תלוי פסול הלינה בקידוש למצוה ואינו נפסל ללינה ביומו אלא לזמנו דמצוה. יוצא שלרמב"ם בשתי הלחם הנגיעה בגוף הכלי אינה מקדשת אלא מעשה האפייה למצותו ולכן אין לינה לבו ביום. ובכך דומה שיטת הרמב"ם בתנור לשיטת התוס' במכתשת; דגם לתוס' אין הנגיעה בגוף הכלי בעצמה מקדשת הקטורת ללינה אלא הכנת הדבר במכתשת למצותו, ולכן אין בה פסול לינה ליומו דמצות הקטורת לכל השנה.[216]

[216] עי' תוס' מנחות (צ), ועיי"ש בתוי"ט ובס' מקדש דוד להרה"ג ר' דוד הכהן ראפאפארט זצ"ל סי' ג'.

וביאר הגר"מ זצ"ל דקדושת מי כיור אינה קדושת הגוף, דקדושת הגוף לא פקעה בכדי, אלא דהוי' קדושת דמים למצותה דמשפקעה מצותה פקעה קדושתה, ולכן משפקעה מצוותן להשקאת סוטה נשפכין דפקעה קדושתן. מ"מ חזינן דפסול לינה אינו תלוי בקדושת הגוף אלא בקידשו למצותו והרמב"ם לשיטתו בקידוש לחם בתנור דלינה תלוי' בקידוש למצותו ולא בחלות קדושה סתם בחפצא.

שם. תוס' ד"ה חזקיה כו' וי"ל דשאני הכא שלא בזמן הוא כו' מ"מ גרע שלא בזמנן מבזמנן לענין שלא מדעת עכ"ל, וצריך לבאר דבריהם. נ"ל, דבשלא בזמנן - מעשה ההכנסה לכלי מקדש, ומשו"ה דעת המכניס קובעת את הקדשת המנחה בכלי. לעומת זאת בזמנן - אין מעשה ההכנסה מקדש אלא עצם הנגיעה בכלי ולפיכך לא בעינן דעתו. [ברם גם בזמנן כשיש דעת במפורש שלא לקדש אין הכלי מקדש כנגד רצון המכניס].

תוס' ד"ה שאינו כו' אע"ג דחליל אינו אסור אלא משום שמא יתקן כלי שיר כו' וקיי"ל דאין שבות במקדש בית השואבה שאני כו' דאינה אלא משום שמחה יתרה עכ"ל. לשם הבנת כוונתם יש לחקור בשמחת בית השואבה - מהו יסוד קיומה, די"ל דהוי' בעיקרה מצות מקדש השייכת לשאיבה ולניסוך המים, והיא מהוה קיום מקדש כמו עבודת הקרבנות ושירת הלוים, או"ד שעיקר מצותה היא מצות שמחת החג, דשמחים במקדש בעבור הרגל והחג, ועיקר קיומה הוא שמחת הרגל.

ונראה שחולקים בכך הראשונים. דהנה איתא במס' שבת (כא.) דמבלאי מכנסי כהנים ומהמיניהם היו מפקיעים ומהן מדליקין שמחת בית השואבה. והקשו התוס' שם ד"ה שמחת וז"ל תימה היכי שרי להדליק והא לאו צורך קרבן הוא ואמר בפ"ב דקידושין בגדי כהונה שבלו מועלין בהן ודוחק לומר לב ב"ד מתנה עליהן דמה צורך יש להן להתנות בשביל זה ונראה לר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאבתם מים בששון צורך קרבן חשוב ליה עכ"ל. הרי שהתוס' סוברים דשמחת בית השואבה שייכת לשאיבת ולנסוך המים של קרבן התמיד, והוי' מצות מקדש.

ברם הרמב"ם חולק, דהנה ז"ל בסוף הל' לולב (פ"ח הלי"ב - י"ג): אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים וכיצד היו עושין כו' ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד כו' והאיך היתה שמחה זו החליל מכה וכו'. הרמב"ם אינו מזכיר את שאיבת וניסוך המים בין הלכות שמחת בית השואבה, ואת דיני שמחת בית השואבה אינו מביא בהל' תמידין אלא בהל' לולב, ומביא כמקור לשמחת בית השואבה את הפסוק ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים דקאי אשמחת הרגל

דסוכות, ומוכח שלרמב"ם עיקר השמחה דשמחת בית השואבה שייכת לשמחת הרגל ולא לשאיבה וניסוך המים. ונראה, דלרמב"ם, הא דנקרא שואבה אינו על שם שאיבת המים אלא שם שאיבת רוח הקודש, וכן מפרש בירושלמי, עיין בתוס' (נ:) חד תני שואבה, וז"ל, בירושלמי מפרש שמשם שואבים רוח הקודש שהשכינה שורה מתוך שמחה כו' ומייתי עובדא דיונה וכו'. יוצא שלרמב"ם עיקר השמחה היא מתורת שמחת החג, ונקראת שואבה משום שאיבת רוח הקודש ולא משום שאיבת המים, ואינה מצות מקדש, ואינה שייכת לניסוך המים - שלא כתוס' במס' שבת.

ולפי"ז נ"ל, שדוקא לצורך מצות עבודה או לצורך מצוות המקדש קיים הכלל דאין שבות במקדש. אולם שמחת בית השואבה לרמב"ם הואיל ואינה חלות מצות עבודה ומצות המקדש, אלא הוי' מצות שמחה ברגל, לכן הכלל של אין שבות במקדש אינו חל. והא דשומרי המקדש מטלטלים נרות דולקים בידיהם בשבת כשא"א לבדוק בנרות הדלוקין שם מערב שבת[217], היינו משום ששמירת המקדש היא קיום מצות מקדש, ומשום כך, לצורך קיומה, אין גוזרים איסורי שבות דטלטול מוקצה, דאין שבות חלה לבטל מצות מקדש. לעומת זאת שמחת בית השואבה מהווה מצות החג, לשמוח מדין הרגל, ואינה מצות מקדש, ולפיכך מטילים עליה איסורי שבות דשבת ויו"ט ודוחין המצוה דשמחת בית השואבה בשבת ויו"ט. ויתכן דזוהי כוונת התוס' שלפנינו, וצ"ע. ועיין לקמן בשיעורים.

דף נ:

בגמ' - חד תני שואבה וחד תני חשובה. הגמרא מסיקה דשניהם לא משתבשים. ויש להבין למה קוראין לשמחה זו שמחה חשובה, מה מוסיפה מלת "חשובה" לשם הפשוט - שמחת בית השואבה. וניתן לבאר את הכינוי "חשובה" ע"פ מה שיש להעיר, שהרמב"ם מביא את הלכות שמחת בית השואבה בהל' לולב (פ"ח הלי"ב - ט"ו), ולא בהל' תמידין ומוספין. מזה מוכח שסובר שהשמחה היא בעיקר מצות החג ולא מצות מקדש, ויתכן שזוהי משמעות המלה "חשובה". השמחה חשובה משום שמצות יו"ט היא ואינה מצות מקדש בלבד השייכת דוקא לשאיבת נסכי המים. ומשום הכי הרמב"ם מביא כמקור לשמחת בית השואבה את הפסוק ושמחת לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, דפסוק זה מתייחס לחג, ולאו דוקא לשאיבת המים ולנסכים במקדש, ואינו מביא את הקרא של ושאבתם מים בששון.

[217] עיין ברמב"ם פ"ח מבית הבחירה הלי"ב ובכס"מ. ויל"ע ברמב"ם בפ"א מקרבן פסח (הלט"ז - י"ז), ואכמ"ל.

א"נ י"ל משום שבתורה נמצאים שני פסוקים המצווים על שמחה בסוכות: א) "ושמחת בחגך"; ב) "ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים", וכל אחד מלמד על קיומים אחרים בשמחת הרגל. מצות השמחה מושמחת בחגך מקיימים ע"י אכילת שלמים ובשר וע"י שתיית יין, עיין ברמב"ם (פ"ו מיו"ט הלי"ז). אמנם מצות השמחה של ושמחתם לפני ה' אלקיכם מקיימים דוקא ע"י שירות ותשבחות. ועוד דבר: מצות ושמחת בחגך מקיימים בכל אתר ואתר. מאידך, מצות ושמחתם לפני ד' אלקיכם מקיימים דוקא במקום בית המקדש. ועוד - כל אדם מישראל מקיים את המצוה של ושמחת בחגך, ולעומת זאת מצות ושמחתם מתקיימת דוקא ע"י גדולי חכמי ישראל, חסידים, זקנים ואנשי מעשה. ולאחרונה, מצות ושמחת בחגך מקיימים בין ביום ובין בלילה, אבל המצוה של ושמחתם לפני ה' אלקיכם מקיימים רק בלילה. (וקצת צ"ע מדוע דוקא בלילה ולא ביום.) לפי"ז יתכן שלשם כך נקראת שמחה זו שמחה חשובה כי בשמחה זו משתתפים דוקא אנשים חשובים - הגדולים ואנשי המעשה - החשובים שבישראל.

ומה שאמר ר"נ: מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית, ניתן לבארו ע"פ מש"כ הרמב"ם (פ"ח מלולב הלט"ו): השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עבודה גדולה היא כו' וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה ועל זה הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך, וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני וכו'.

הרמב"ם כותב שבשמחת בית השואבה מופיעה העניוות של חשובי וגדולי ישראל. והנה בתורה כתוב: "נעשה אדם בצלמנו", וכתב רש"י (בראשית א' כ"ו) ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן וכו', עיין שם בפירושו. מדת הענוה - מקורה בדרכי ה' יתברך בששת ימי בראשית. בראשית היצירה השפיל הקב"ה כביכול את כבודו לברוא את האדם. גם חשובי העם השמחים בשמחת בית השואבה שמשפילים עצמם לשם שמים - הולכים בדרכי ה' - ששת ימי בראשית - בדרך הענוה של הקב"ה. זוהי כוונת ר"נ באמרו ששמחת בית השואבה מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית.

שם. רש"י ד"ה בשיר וכו' בחליל המכה לפני המזבח בשעת ניסוך היין לתמיד של שחר וניסוך היין לתמיד של בין הערבים שהלוים עומדין על דוכנם ואומרים שיר וכו'. רש"י סובר שהלוים שרים בין בתמיד של שחר ובין בתמיד של בין הערבים. לפי"ז צ"ע מדוע אין אנו אומרים בזה"ז השיר של היום בעת תפלת המנחה כמו שהלוים שרו במקדש. (ועיין מגן אברהם או"ח קל"ב סק"ד.)

ונראה, כי מה שאנו אומרים השיר של היום בזה"ז הוא משום מצות "זכור את יום השבת לקדשו" כפי שביארה הרמב"ן, וז"ל הרמב"ן עה"ת (שמות כ: ח') על מצות זכור את יום השבת לקדשו: ועל דרך הפשט אמרו שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחהו כו' ובמכילתא ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים אלא תהא מונה לשם שבת כו' וישראל מונים כל הימים לשם שבת א' בשבת שני בשבת כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזוכרו תמיד בכל יום וכו'. חובת מצוה היא לספור את ימי השבוע עד יום השבת, היום יום ראשון בשבת, היום יום שני בשבת, וכן הלאה. ולקיום מצוה זו מספיקה אמירת השיר פעם אחת בשחרית.

ועקב דברי הרמב"ן מובן למה שרו הלוים שבמקדש שירים מיוחדים בכל יום ויום מימי השבוע, שהרי מדין מצות השירה עבור התמיד הי' לכאורה די לשיר אותו השיר בכל יום ויום, אלא שרו לשם כך שיר אחר בכל יום ויום בשבת כדי לקיים את מצות זכירת השבת, כי ע"י שירה מיוחדת לכל יום ויום עד שמגיעין לשבת יש קיום זכירת שבת.

וזה ע"פ הא דאיתא במס' ר"ה (לא.) דשירתם בכל יום ויום קשורה למעשה בראשית, וז"ל הגמרא שם, תניא ר' יהודה אומר משום ר"ע, בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו, בשני מת היו אומרים גדול ה' ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן, בשלישי היו אומרים אלקים נצב בעדת קל על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו וכו'. שירת הלוים שבכל יום היא על הבריאה, ודומה לפסוקי דזמרה דמתפללין בכל יום ויום על בריאת העולם, ברם בכל יום חוזרים להתפלל אותם פסוקי דזמרה, משא"כ בשירת הלוים שהלוים שרים לפי מעשיו המיוחדים של בורא העולם בכל א' משאת ימי הבריאה. שירת הלוים המיוחדת לכל יום ויום היא בהתאם לדעת ר' יהודה בברכות (מ.) ברוך ה' יום יום כו' לומר לך כל יום ויום תן לו מעין ברכותיו, בכל יום ויום מימות השבוע הלוים משבחים לבורא עולם על מעשיו דבריאה של אותו יום, לפיכך מתקיימת בשירתם מצות זכור את יום השבת לקדשו לשיטת הרמב"ן, כי שבת היא גמר הבריאה, וע"י השירה של הלוים בכל יום ויום דשרו כפי מה שנברא באותו יום בשעת מעשה בראשית, בראשון ושני וכו' עד לשבת, מזכירים את כל הבריאה דבורא העולם, וששבת הבורא יתברך ביום השבת, ומשו"ה חייבים לשבחו: וזאת היא עיקר הכוונה דשירת הלוים בכל יום ויום מימי השבוע עד ליום השבת - לשבח לה' על בריאת העולם. וביאר הגר"ח זצ"ל, דלרמב"ן אמרו הלוים בכל יום ויום כחלק שירתם את היום של השבוע, ביום הראשון שרו: היום יום ראשון בשבת לה' הארץ ומלואה וכו', וכן בכל יום ויום, כדי לקיים בשלמות מצות זכור את יום

השבת לקדשו, דהואיל ובשירתם יש קיום של מצות זכור את יום השבת, היו מוסיפים בתחילת שירתם את היום מימי השבת שבו היו שרין, כמו שאנו עושין בזה"ז. (ועיי"ש במג"א.)

שם. בא"ד - בי"ב יום בשנה החליל מכה לפני המזבח ואין אומרים שיר על המזבח אלא על היין כו' ובאותו חליל נחלק ריב"י לומר שהוא דוחה עכ"ל. בביאור דבריו נראה לומר, דשירה זו מאחר שנאמרה על היין חלה על הקרבן, ולפיכך דין הוא שתדחה שבת כמו הקרבן עצמו. שירה על היין מהוה חלות קיום בהקרבת נסכי הקרבן, ומשום כך בדין הוא שדוחה שבת.

שם. רש"י ד"ה אבל שיר של שואבה. וז"ל שהיה כל הלילה על מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים וכו'. לכאורה דבריו מיותרים כי אינם נוגעים לעצם הענין דמאי נפק"מ איפה היו שרים שיר של שואבה. ונראה, דר"ל בזה דהואיל ואין הלוים שרים אותו על הדוכן כדין שירת הקרבן, אין כאן קיום מצוה של שירת הקרבנות - אלא יש קיום מצוה אחרת של שירה, ולפיכך אינה דוחה שבת.

שם. רש"י ד"ה דברי הכל שמחה יתירה היא. וז"ל ואינה מן התורה אלא לחבב את המצוה ולא דחי שבת, עכ"ל. דבריו צריכים ביאור. ונ"ל דלרש"י השמחה שייכת למצות שאיבת המים. דעתו היא שלא כשיטת הרמב"ם שהשירה היא מטעם מצות שמחת הרגל ואינה שייכת לשאיבת המים (ונקראת שמחת בית השואבה ע"ש ששאבו רוח הקודש כדפירש הירושלמי), אלא כתוס' במס' שבת ששמחת בית השואבה שייכת לשאיבת ולניסוך המים של קרבן התמיד. ברם לרש"י הגם ששמחים משום מצות שאיבת המים, אין השמחה רק הדור בעלמא, ואינה חלק מעיקר מצות השאיבה וקרבן, והואיל וכך ליכא מצוה של שירת המקדש בעצמה. אלא הדור מצוה בעלמא שאינו דוחה את השבת.

ובביאור הדבר, עיין ברש"י במס' שבת (קל"ג:) המפרש שמילת ציצין שאינן מעכבין דוחין את השבת כ"ז שלא פירש את ידיו מהמילה, ומשפירש את ידיו אינן דוחין, מ"מ ביום חול נוי מצוה הוא למול גם את הציצין שאינן מעכבין בין משפירש את ידיו ובין שלא פירש את ידיו. ודברי רש"י לכאורה קשה, דמכיון דגם משפירש את ידיו יש נוי והדור מצוה למול אף את הציצין שאינן מעכבין למה דוחין שבת רק כ"ז שלא פירש את ידיו, אבל משפירש את ידיו אינן דוחין. וביאר הגר"ח זצ"ל דיש שתי הלכות בנוי והדור מצוה בציצין שאינן מעכבין. דהיינו, שכל זמן שלא פירש את ידיו מהמילה, מילת הציצין שאינן מעכבין מצטרפת למילה עצמה והריהן קיום בעצם מצות המילה, ולפיכך מילתם דוחה שבת. אולם משפירש את ידיו מילת הציצין שאינן מעכבין אינה קיום

במילה עצמה, אלא הדור מצוה בעלמא, ואינה מצטרפת לעצם קיום המילה, ולכן אינה דוחה שבת. ולפי"ז שיטת רש"י היא ששמחת בית השואבה הוי דין הדור וחבוב מצוה בעלמא, אבל אינה שייכת לגוף מצות השאיבה בעצמה, ולכן אינה דוחה שבת, דדוקא מצות מקדש בעצמה דוחה - ולא הדור וחבוב מצוה בעלמא.

שם. בגמ' - עיקר שירה בכלי. לפי פשטות הסוגיא - אם עיקר השירה היא בכלי אז שירה בכלי מהוה חלק מעצם מצות השירה מדאורייתא של קרבן. לפיכך, דוקא לויים כשרים לשיר בכלים, ושירת הכלים דוחה את השבת כדין קרבן עצמו. לעומת זאת אם עיקר השירה היא בפה, גם לישראלים ולעבדים ניתן לנגן על כלי השיר. השירה בכלים אינה דוחה את השבת כי השירה בכלי לבסומי קלא בעלמא.

ויש להתבונן בזה, שאע"פ שהכלים באים לבסומי קלא - כלומר לנוי ולהדור מצוה - מ"מ ידחו כמו הקרבן עצמו. דהנה הפשטת עור קרבן אינה אלא נוי מצוה, ועכ"ז הפשטת עור הפסח דוחה את השבת (עיין בסוגיא בריש פרק ר' ישמעאל במס' מנחות) ומ"ש שירה בכלים מציצין שאינן מעכבים את המילה הדוחים את השבת מדין זה אלי ואנוהו (ועיין לעיל בשעורים לרש"י ד"ה אבל וד"ה דברי).

והנה, איתא במס' ברכות (לה.) דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין שנא' ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים אם אנשים משמח אלהים במה משמח מכאן שאין אומרים שירה אלא על היין. והקשו התוס' שם (ד"ה שאין) משירה במקדש ששרים שלא על היין, ומחלקים בין שירה לשירה, וז"ל - פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח כגון זריקת דמים ונסוך המים כי אם על היין אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל בשחיטת פסחים עכ"ל. (ועיין בתוס' בפסחים סד. ד"ה קרא).

ונראה דר"ל דיש שתי הלכות דשירה:

א) שירה דחלה על קרבן שמהוה קיום בעיקר הקרבת הקרבן. בשירה זו מעכב היין כי אין שירה מצטרפת לעיקר קיום הקרבת הקרבן אלא ע"י יין, ששרים בשעת נסוך היין של הקרבן, וככה חלה השירה כקיום בהקרבת הקרבן. והנה בנסכים הבאים בפני עצמם יש בעיא בערכין (יב.) אם יש שירה או לא, וטעם הדבר משום דליכא קרבן, ויש שירה על יין דנסכים רק כחלות בהקרבת קרבן, וכן פוסק הרמב"ם (פ"ו מתמידין הל"ח) דאין אומרים שירה על נסכים הבאים בפני עצמם.

ב) קיום שירה בפני עצמה במקדש, דיש שירה במקדש גם בלי יין, והוי' מצוה לעצמה.

לפי"ז נראה דסברת רב יוסף כאן היא דשירה בעצמה אינה דוחה שבת, כי דוקא קיום שירה בעיקר הקרבת הקרבן דוחה שבת, לא מצות שירה בעצמה. הביאור הוא שדחיית השבת של הקרבן מתרת גם את שירת הלויים שחלה בעיקר הקרבן, שכן הקרבן הוא המתיר של שירה בכלי בשבת, אבל שירה כשהיא לעצמה אינה דוחה שבת במקדש.

היוצא מהנ"ל שדין השירה בכלי בשבת תלוי בדין עיקר השירה. אם עיקר השירה היא בכלי - גם שירה בכלי חלה על קרבן, ולפיכך - ההיתר של הקרבן גם מתיר את השירה בכלי. ברם, אם עיקר שירה היא בפה - שירה בכלי אינה חלות קיום בהקרבת הקרבן אלא חלות נוי והדור בעלמא והוי' שירה במקדש בפני עצמה. והואיל ואין שירה בכלי מצטרפת לדין הקרבת הקרבן, אינה דוחה את השבת, כי אין הדחייה של הקרבן שייכת לה. לעומת זאת הפשטת העור מהוה נוי בעיקר החפצא דקרבן ובמצות הקרבת הקרבנות ולכן דחיית השבת של הקרבן משתייכת להפשטה. הדוחה בשבת היא עבודת הכהנים, ועבודת הלוים בשיר כשלעצמה אינה דוחה. שירתם דוחה רק בצרוף לעבודת הכהנים, כחלות שם עם קרבן, ואם שירה בכלי שייכת להקרבת הקרבן או לא תלוי בדין עיקר השירה אם הוא בפה או בכלי.

שם. בגמ' - וילפינן מאבובא דמשה. מהגמרא משמע (וכ"כ רש"י) דאם עיקר השירה בכלי, יוצא שכלי השיר כלי שרת הם. ויש להעיר - דלכאורה דין כלי שרת חל בכלי המקדש כגון כלי שרת המקדשים את הסולת ואת היין ואת הדם. מאידך כלי שירה אינם משרתים ככלים שמקדשים, וא"כ צ"ע - היאך נתקדשו לכלי שרת. והיה נ"ל דכלי שיר אינם כלי שרת - אלא קדושים בקדושת דמים למצות השירה, לולא מהסוגיא כאן דאינו משמע כן, וצ"ע.

שם. רש"י ד"ה בפה. וז"ל הלויים אומרים השיר דבר יום ביומו כגון לה' הארץ ומלואה בראשון, גדול ה' ומהולל בשני וכו'. יש להתבונן מה בא רש"י ללמדנו בדבריו אלו דלכאורה מיותרים.

ונראה, כי רש"י מבאר את שיטת המ"ד דעיקר שירה בפה. דהא שירה בכלי מפורשת בפסוקים, וא"כ קשה למה ירחיק לומר שאין עיקר השירה בכלי. ע"ז פירש"י כי טעמו הוא משום ששרים בכל יום - דבר יום ביומו - השיר של אותו היום, והנה מדין שירה בכלי אין הבדל בין שירת יום א' לשני. ההבדל בין שירה לשירה - מיום א' ליום שני - מתגלה דוקא בשירה בפה, משום ששרים בפה מזמורים שונים בכל יום ויום. והואיל והתוכן של השירים בפה קובעים את זמן אמירתם, א"כ עיקר השירה היא בפה ולא בכלי.

וכבר הזכרנו לעיל דהגר"ח ז"ל היה אומר שהלויים אמרו את היום בתחילת שירתם בכל יום ויום, וככה שרו: היום יום ראשון בשבת לדוד מזמור וכו', וכן בכל יום ויום, כמו שאנו אומרין בשחרית, דהזכרת היום בשבת חלק מעצם המצוה דשירה[218].

שם. רש"י ד"ה אין כו' שאר כלים אפשר שיהיו של מתכת והן מכובדים כו' ולא מאבוב של משה כו' שא"א לעשות של מתכת כו' שצפהו זהב ולא היה קולו ערב וכו'. נראה דר"ל שדין המתכת הוא מטעם "וארור נוכל ויש בעדרו זכר ונדר וזבח משחת לד" (מלאכי א, י"ד), כי קדשים צריכים לבא מן המובחר, וכשאפשר לעשות כ"ש ממתכת מעכבת מדין המובחר. מאידך כשא"א, גם עץ נחשב כדבר המובחר ביותר וכשר[219].

דף נא.

שיטת הרמב"ם בעיקר שירה בכלי או בפה.

א) הרמב"ם פוסק (פ"ג מכלי המקדש הל"ג) וז"ל - ואין פוחתין מי"ב לוים עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן כו' ואין אומרין שירה אלא בפה בלא כלי שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר מהן לוים ומהן ישראלים מיוחסין וכו'. בהלכה זו פוסק שעיקר שירה בפה. ברם בהל' ו' שם פוסק וז"ל - בי"ב יום בשנה החליל מכה לפני המזבח כו' וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת עכ"ל. הרי דעתו שהחליל של קרבן דוחה שבת כשיטת ר' ירמי' בר אבא וכמסקנת הסוגיא. ולכאורה טעמו של ר' ירמי' הוא משום שסובר דעיקר שירה בכלי, וא"כ שיטתו עומדת בניגוד לפסק הרמב"ם, ואיך מקיים הרמב"ם שתי שיטות סותרות, מצד אחד פוסק שעיקר שירה בפה ומצד שני שהחליל דוחה את השבת.

ונ"ל, שלרמב"ם מתפרשת שיטת ר' ירמי' במסקנה שעיקר שירה בפה, אלא שר' ירמי' סובר שגם ההדור של שירה בכלי דוחה את השבת, ובכך דומה לציצין שאינן מעכבים את המילה הדוחים את השבת מטעם הדור מצוה.

והוא ע"פ מה שביאר הגר"ח זצ"ל שבדין הדור מצוה וזה קלי ואנוהו יש שתי הלכות: א) חלות שם הדור מצוה בעלמא כגון ההדור דטלית נאה וס"ת נאה; הדור זה אינו חלות בעצם קיום המצוה דציצית וכתיבת ס"ת אלא מהוה קיום לעצמו והדור מצוה בעלמא; ב) חלות שם הדור מצוה שחל בעצם קיום המצוה, כגון במילה הציצין שאינן מעכבין;

[218] ולכאורה טעמו כשיטת הרמב"ן במצות זכור, כנ"ל.

[219] עיין במלאכי שם בפירש"י ורד"ק ומהר"י קרא. ועיין במורה נבוכים ח"ג פרק מ"ו.

הדור זה דוחה שבת משום דהוי חלות שם מילה שע"י מקיימין מצות מילה עצמה ואינו הדור מצוה בעלמא. ונראה דבדומה לזה סובר הרמב"ם לגבי שירה בכלי, דאינה קיום הדור מצוה בעלמא ובסומי קלא גרידא, אלא שחלה בעצם מצות השירה על הקרבן והוי' קיום דשירה בעיקר הקרבת הקרבן. ודעתו שהפסוקים שמזכירים כלים מנגנים בהדי שירה בפה מוכיחים שהנגינה בכלים אינה סתם הדור מצוה אלא מהוה חלק מעצם חלות השירה על הקרבן, דהשירה בכלים ובפה הם קיום בעיקר הקרבת הקרבן.

ועיין בריטב"א כאן בסוגיא וז"ל: ואיכא דק"ל והכתיב בסיפיה דקרא ובהרים קול בחצוצרות ובמצלתים ובכלי השיר ובהלל לה' כי טוב מדקאמר כלי השיר אלמא שירה בכלי וי"ל דודאי ליכא למ"ד דשיר כלים לא הוי חשיב כשיר אלא היינו ראייה דמייתי דלא קרי משוררים סתם דמקדש אלא למשמיע קול בהלל ובהודות לה' ולא למחזיקים בכלי שיר אלמא עיקר שירה בפה הוא וכו' עכ"ל. הריטב"א סובר דשירה בכלי חלה בעצם מצות השירה של הקרבן ושל המקדש - אלא דפליגי בעיקר חיוב דשירה אי הוא דוקא בפה או גם בכלי. כל זה לגבי החיוב דשירה, אולם בחלות השירה, שירה בכלי היא מעיקר חלות השירה על הקרבן ושבמקדש. וכן סובר הרמב"ם דגם אם עיקר שירה בפה מ"מ חלות שם השירה על הקרבן חלה אף בשירה בכלי, והואיל והרמב"ם סובר שהשירה בכלי מהווה קיום בהקרבת הקרבן דוחה היא את השבת. אליבא דהרמב"ם סובר ר' יוסף דלמ"ד עיקר שירה בפה דין השירה בכלי הוי חלות דין הדור מצוה בעלמא ושירה בכלל ואינו חלות בעיקר הקרבן. ברם לר' ירמיה שירת כלי חלות בעצם השירה על הקרבן, ויוצא מכך שלרב יוסף שירה בכלי אינה דוחה את השבת, ולר' ירמי' דוחה.

ויש להעיר, דאי שיטת ר' ירמי' - וכן פוסק הרמב"ם - דבשירה בכלי קיימת חלות דין שירה בהקרבת הקרבן, וחשובה חלות שירה ממש כמו שירה בפה, מדוע סוברים דליכא חיוב שהלויים ינגנו על הכלים, והרי כתיב (דברים י"ח:ז') ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלוים העומדים שם לפני ה', ודרשינן (ערכין יא), וכן מביא הרמב"ם (פ"ג מכלי המקדש הל"ב), אי זהו שירות שהוא בשם ה' הוי אומר זו שירה. ומאחר דהנגינה בכלי חשובה שרות ושירה ממש למה אין חיוב שרק לוי ינגן, ומדוע סוברין ר' ירמיה והרמב"ם דישראלים מנגנין בכלים כמו לויים.

ונ"ל, דשאני דין שרות דלוי מעבודת הכהנים, דפסול זר בעבודת הכהנים דין הוא בעצם החפצא של העבודה. עבודת הכהנים אינה ראוייה לזר, כי עצם החפצא של עבודת הקרבנות כשר דוקא בכהונה, משא"כ בשירה ושירות דלוים אין הפקעת הזר משום עצם החפצא דשירה ודשרות, כי גם זר ראוי להן. יסוד איסור זר בשרות דלוים הוא

משום חלות מינוי הלוים, דכל שיש מינוי לוים לשרת מופקע זר, אבל במקום שאין לוי מתמנה זר כשר. שיטת הרמב"ם דמינוי לוי בשיר תלוי בעיקר חיוב דשיר, דאם עיקר השירה בכלי, ונגינה בכלי מעיקר חובת השירה ושרות, חייבין למנות דוקא לוי, וזר פסול. לעומת זאת אם עיקר השירה בפה, וכן פוסק הרמב"ם, המחייב הוא למנות לוי לשרת בשירה בפה, וזר פסול לשיר בפה. ברם אין חיוב למנות לוי לנגן בכלים, ולכן זר כשר לנגן בכלי, דעצם החפצא דשרות ושירה ניתנת לזרים במקום שאין מינוי לוי.

ונראה, דחילוק זה מוכרח, שהרי בשרות דלוי ההלכה היא שמשורר ששיער חייב מיתה (ערכין יא:) מדין זר, וכן איתא שם, אמר אביי נקטינן משורר ששיער בשל חבירו במיתה שנא' כו' והזר הקרב יומת מאי זר אילימא זר ממש הכתיב חדא זימנא אלא זר דאותה עבודה, וכן פוסק הרמב"ם (פ"ג מכלי המקדש הלי"א). והנה, בעבודת הכהנים אין כהן בעבודת כהן חבירו חייב כלום ואין איסור זרות נוהג בכלל בכהן בעבודת חבירו. ועלינו להתבונן בחלוק בין עבודת לוי לעבודת כהן. ונראה שהחילוק כנ"ל, דבעבודת הכהונה עיקר המפקיע דזרות הוא בחפצא של העבודה ולא במינוי הכהן, ולכן אין הפקעה מעבודת כהן לכהן חבירו, דכל כהן ראוי לחפצא דעבודת כהן, מאידך בעבודת שרות דלויה יסוד המפקיע דזר הוא מינוי הלוי לעבודתו ולכן לוי מופקע אפי' מעבודת לוי חבירו, דהמינוי לשוער מפקיע עבודת המשורר, וכן להיפך.

ועיין ברמב"ם (פ"ג מכלי המקדש הל"א וב') וז"ל - זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש כו' ומצות עשה להיות הלוים פנויין ומוכנין לעבודת המקדש בין רצו בין שלא רצו שנא' ועבד הלוי את עכודת אהל מועד, ובן לוי שקבל עליו כל מצות לויה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו עד שיקבל את כולן וכו'. והנה דבריו דורשים ביאור, דמהו גוף המצוה שיהיו פנויין ומוכנין לעבודת המקדש בין רצו ובין שלא רצו, ומה היסוד בקבלת הלוי דחייב לקבל עליו כל מצות הלויה. ועוד, הרי בנוגע לכהנים אין הרמב"ם מביא בכלל איזו שהיא הלכה דקבלה וגם אינו מזכיר שום מצוה שיהיו פנויים ומוכנים לעבודה - וקשה דמ"ש כהן מלוי.

ובהסבר הדברים נראה דמצוה מיוחדת נאמרת בלוים שיהיו מנויים לעבודתם, אחד כמשורר ואחד לשוער. וזה יסוד המצוה שיהיו פנויים ומוכנים לעבודת המקדש, כלומר, שיתמנו איש איש לעבודתו. וזה גם יסוד הקבלה שחייב כל לוי לקבל, דהיינו, שחייב להיות מוכן ולקבל את המינוי והעבודה מעבודת הלויה שממנים אותו אליו, ואסור לבן לוי לסרב איזה שהוא מינוי לעבודת לוי. המנוי הוא המכשיר את הלוי לעבודה ולשרות. דוקא מי שמתמנה מוכשר לעבודת הלויה ומי שאינו מתמנה אינו מוכשר והרי הוא

כזר. ואין ממנים מי שאינו מוכן לקבל איזה מינוי ותפקיד שיטילו עליו, דאם אינו מוכן לכל מנוי מהמנויים - בין להיות ממונה כמשורר או כשוער - אינו ראוי להתמנות בכלל.
ע"פ יסוד זה מבואר דין הרמב"ם בשירה בכלי - דהואיל ואין חיוב כעבודת השרות בכלי אין דין מינוי לוי ומשו"ה כל זר כשר בה ולאו דוקא לוים. דהפקעת זרים משרות דלוי תלויה במינוי ולא בעצם החפצא של השרות, משא"כ בעבודת הכהנים.
ב) ובדין החליל בשעת שחיטת הפסח יל"ע, דלכאורה כיון דלא היו בו נסכי יין אין בו חלות דין שירה על גוף הקרבן, שהרי המצרף של השירה לגוף הקרבן הם הנסכים כדאיתא בתוס' בברכות (לה. ד"ה שאין) כנ"ל. אין שירה חלה על הקרבן אלא ע"י היין דנסכים, והשירה על יין הנסכים מצרפת השירה לעצם הקרבת הקרבן שתיחשב כקיום קרבן. מאחר שבפסח אין יין, לכאורה אין השירה חלה בקיום הקרבת הקרבן ואינה אלא מצות שירה במקדש. והנה קיום השירה דקרבן הוא הדוחה את השבת, וא"כ למה ידחה החליל של פסח שבת[220].
ויתכן דשאני השירה דפסח דהמחייב הוא קרבן ולכן קרבן מתיר לדחות שבת. כי אע"פ שאין בפסח שירה על היין, ואין בו שירה בעיקר קיום ההקרבה דפסח, בכל זאת מכיון דיש מחייב של קרבן לשיר בשעת הקרבתו יש דין דחייה. והנה, שירת קרבן הפסח זקוקה לעזרה, וחזינן מכך דדין הוא מדיני הקרבן ויש לשירה שייכות לקרבן ואינה שירה במקדש בעלמא בלי שייכות לקרבן. ובכן אע"פ שבלי יין אין השירה קיום בעיקר הקרבת הקרבן עצמה מ"מ יש מחייב דקרבן ושייכות וצרוף לקרבן. ולפי"ז פסק הרמב"ם שהשירה בכלי החליל דוחה שבת מבואר ואינו משום שהשירה חלה בעצם הקרבת הקרבן כנ"ל אלא משום ששירה בשעת ההקרבה דוחה שבת כשיר בעת הקרבת הפסח, שמאחר שיש צרוף לקרבן דוחה שבת.
לעומת זאת שירת שמחת בית השואבה אינה מצורפת לקרבן כלל, שהרי אין בה מחייב של קרבן. השירה של בית השואבה כשרה בכל הר הבית, ולפיכך אינה דוחה שבת. דוקא השירה שבעזרה הבאה מחמת חיוב קרבן, כפסח, דוחה שבת, אבל שירת שמחת בית השואבה היא שירת מקדש בעלמא בלי חיוב קרבן כלל ולכן אינה דוחה.
ג) שיטת התוס' היא שהדין שאין אומרים שירה אלא על היין נוהג דוקא בשירה בשעת הקרבת קרבן אבל שלא בשעת הקרבה יש שירה ואפי' בלי יין. הקשה במנ"ח (מצוה שצ"ד) וז"ל, ודבריהם תמוהים מאד מאי מקשה בש"ס (בערכין יא) דביכורים האיך

[220] יתכן דבפסח יש חלות דין שירה מיוחדת בגוף הקרבן - אפי' בלי יין, שלא כסברת התוס' בברכות. עיין בלשונו של הרמב"ם (פ"א מק"פ הלי"א - י"ב) ובחדושי הגרי"ז על הרמב"ם, ויל"ע בזה.

אומרים שירה והא אין אומרים שירה אלא על היין ודחיק לתרץ כגון שהביא יין, הא ביכורים הוי שלא בשעת הקרבה, דאין מקריבין ביכורים כלל, ולדבריהם שלא בשעת הקרבה אומרים בכמה דוכתין שלא על היין, וצע"ג, עכ"ל.

ונראה שהתוס' מכוונים לומר שרק שירה שחלה מדין קרבן זקוקה ליין ולא שירה אחרת. והנה בסוגיא בערכין (שם) איתא א"ר מתנא מנין לביכורים שטעונין שירה איתא טוב טוב מהכא, שבכורים טעונין שירה כקרבן, דמהוה חלות שירה של קרבן. ולכן מקשה הגמ' שפיר מהא דאין אומרים שירה אלא על היין, מאחר שביכורים טעונים שירה מדין שירת הקרבנות.

אמנם הרמב"ם השמיט תירוץ הגמרא ששרים דוקא בבכורי יין (פ"ד מבכורים הלט"ז - י"ז), ויוצא שהוא פוסק ששירת הביכורים חלה מדין שירה בעלמא ולא מדין שירת קרבן. ונראה שטעמו מפני שפוסק כירושלמי (פ"ב הלכה ג') הלומדת שירה בבכורים משום שנאמר בביכורים בכל הטוב ונא' (ביחזקאל כג) כשיר עגבים יפה קול ומטיב נגן (וכן כותב רש"י לעיל מז:), ולפי"ז הוי' שירת מקדש בעלמא ולא שירת קרבן, ולכן סובר שאינה צריכה יין.

ונראה שיש נ"מ לגבי ר"מ (בערכין יא) הסובר דשירה מעכבת קרבן, דרק שירה שחלה בגופה של קרבן מעכבת. ולפי"ז נראה שאפי' לר"מ שירה לא מעכבת בקרבן פסח ובביכורים, מכיון שאין שירתם חלה בעצם הקרבת קרבן, כנ"ל.

ד) והנה במשנה (נא:) איתא שהלוים היו עומדים על המעלות ושרו בעת שמחת בית השואבה. ונ"ל כי לרמב"ם אין זה חיוב - דהא קיום השמחה הוא מדיני יו"ט לרמב"ם ולא מדין שירה במקדש, ואין הכרח בלוים, אלא שיש הדור מצוה כשהלוים שרים בשמחה זו. ואע"פ שאין בשירה זו דין עבודת השירה של לוים במקדש, בכל אופן יש חלות שם חפצא של שירת לוים בכל עת שהם שרים הגם דאיננה עבודת השירה שבמקדש. ראיה לכך מדין ההוספה על העיר דירושלים דאיתא ברמב"ם דשרים בכנורות ובנבלים ובכלי שיר (פ"ו מבית הבחירה הלי"ב), ובתוספות (פסחים סד. ד"ה קראו) איתא ששיר זה שרו לוים, (וצ"ע כי אין הצורך בלוים בשיר בהוספת העיר מוזכר ברמב"ם), ולכאורה קשה, הרי שיר זה היה חוץ למקדש ומדוע לתוס' שרים אותו דוקא לוים. וחזינן גם מזה הדין שיש חלות שם של שירת לוים גם בלי חלות דין עבודת השיר שבמקדש. והוא הדין בשמחת בית השואבה לרמב"ם, דהלוים שרים אע"פ שאינה מצות שירה במקדש רק שירה מדיני יו"ט.

שם. בגמ' - שמחה יתרה נמי דוחה את השבת. וז"ל רש"י בד"ה הכי גרסינן: הואיל ושמחת מצוה הוא ובחליל אין איסור מלאכה אלא שבות בעלמא עכ"ל. דבריו צריכים ביאור.

נ"ל, לפי ר' ירמיה דריב"י ס"ל ששמחת בית השואבה מהוה מצות שירה במקדש, ומצות מקדש דוחה שבות דרבנן. באיסור דאורייתא - דוקא עבודת קרבנות דוחה, אבל באיסור דרבנן אפילו מצות שירה במקדש הכללית דוחה שבת. שמחת בית השואבה אינה שמחת מצות בעלמא אלא מצות שירה במקדש, ולפיכך דוחה.

שם. רש"י ד"ה למחצצרים כו' וחצוצרות לאו כלי שיר נינהו שהן לתקיעות התמידין והמוספין עכ"ל. אליבא דרש"י חצוצרות אינן כלי שיר אלא מצות התקיעות בחצוצרות מצוה מיוחדת היא לעצמה ולא מדיני שירה במקדש.

א) ברם הרמב"ם (פ"ג מכלי המקדש הל"ה) בניגוד לרש"י פוסק שכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן ושירת הלוים, וז"ל - בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלוים אומרין שירה וכו'. מאחר שמביא את דין התקיעות בחצוצרות בהלכות שירת הלוים על הקרבנות, משמע שהוא סובר שתקיעות בחצוצרות קיום שירה הן, ולכן נ"ל דהחצוצרות לשיטתו הווין כלי שיר. וכן במנין המצוות שלו מונה רק מצוה אחת דשרות הלוים במקדש ואינו מונה התקיעות בחצוצרות במקדש כמצוה בפני עצמה, ונראה שכוללתה במצות השירה ושרות דלוים, דהויין חלות שירה. נהי דלרמב"ם עיקר חלות מצות חצוצרות היא קיום שירה, עכ"ז יש לשירה בחצוצרות דינין מיוחדין. חצוצרות טעונות כהן ויש חיוב מיוחד לתקוע בחצוצרות רק בימי המועדות ובר"ח ולא בשאר הימים. בשאר הזמנים וקרבנות ליכא חיוב מיוחד דשירה בחצוצרות ובכהן, אלא עיקר השירה בפה, וגם ישראלים מנגנים בכלי השיר כנ"ל.

כתב הרמב"ם (פ"ג מכלי המקדש הל"ה - ו') וז"ל: בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלוים אומרים שירה שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות כו' בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח, בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, וביו"ט הראשון של פסח, וביום הראשון של עצרת, ובשמנה ימי החג, וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת, עכ"ל. וצ"ע מהו יסוד החילוק בין מצות החצוצרות ותקנת החליל, ולמה יש ימים מסוימים שתוקעים בחצוצרות ויש ימים אחרים שמכים החליל.

והנה, הרמב"ן מבאר בספר המצוות (שרש ראשון), דהרמב"ם סובר שמצות ההלל היא מדרבנן, והרמב"ן בהשגותיו (שם) כתב שהיא מדאורייתא, וז"ל הרמב"ן - והנראה כו' שהוא מן התורה כו' ויהיה הלל"מ או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה כמו שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, כי עיקר השירה בפה וכלי לבסומי קלא הוא, ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן, ושלא בעת הקרבן בכלל השמחה, אלא שמיעטו ראשי חדשים בגבולין מפני דאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה ושם במס' ערכין (יא:) אמרו מנין לעיקר שירה מן התורה מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וטוב לבב וכו' הוי אומר זו שירה, א"כ אפשר שנדרוש בימים טובים שכתוב ונתרבו כל מיני שמחות שתהא השירה מכללן עכ"ל.

הרמב"ן מסביר שחיוב ההלל ביו"ט הוא מכלל מצות שמחת הרגל ולכן הוא מן התורה. נוסף לכך מחדש הרמב"ן דגם התקיעות בחצוצרות במועדים ובר"ח על קרבנות המוסף הן קיום מצות שמחה, דסובר שתקיעות בחצוצרות מהוות שירה וקיום שירה הן. יסוד קיום השירה במועד הוא קיום שמחה, ויש קיום שמחה כששרים על הקרבנות דמועד וגם כששרים הלל בגבולין ובמיוחד יש קיום שמחה בתקיעות בחצוצרות במקדש.

אליבא דהרמב"ן נוהגת מצות החצוצרות במקדש ביום שמחה, כדכתיב וביום שמחתכם. והנה, תוקעים בכל קרבן מוסף, במועד, בר"ח ובשבת. יוצא לפי הרמב"ן שיש שמחה במקדש בראש חדש ובשבת. והנה, לגבי ר"ח, כותב הרמב"ן דכ"ז במקדש אבל מיעטו ר"ח בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ולכן בגבולין אינו טעון שירה. כלומר שיש שתי הלכות בר"ח: א) ר"ח במקדש; ב) ור"ח בגבולין. במקדש יש בר"ח חלות שמחה והמחייב של שמחה בר"ח היא המצוה להקריב קרבנות מוספי ר"ח. מאידך בגבולין ליכא בר"ח מצות שמחה ואינו שוה למועד. משום כך אין דין הלל דאורייתא בר"ח בגבולין, כי ההלל דר"ח בגבולין אינו אלא מנהג ולא מה"ת. ברם במקדש מצות שמחה ושירה בר"ח מן התורה היא.

ביאר הגאון ר' משה זצוק"ל דלרמב"ן גם בשבת אע"פ שבגבולין אין מצות שמחה יש שמחה במקדש וכמשמעות הספרי פ' בהעלותך, וז"ל, וביום שמחתכם ובמועדיכם אלו שבתות עכ"ל, דתוקעים בחצוצרות במוסף שבת והוא משום דאיקרי יום שמחה, שכן נוהגת מצות שמחה בשבת במקדש. ועפ"ז הסביר מדוע, לפי נוסח אשכנז, אומרים ישמחו במלכותך וכו' דוקא בתפלת מוסף, דהואיל ותפלת המוסף שייכת למקדש דמתפללין אותה מדין ונשלמה פרים שפתינו, ובמקדש היתה חלות שמחה בשבת

בשעת הקרבת המוספים של היום ומשום כך אומרים ישמחו בתפלת המוסף, אבל לא בשאר התפלות.

ע"פ דברי הרמב"ן מובן יסוד תקיעת החצוצרות במקדש ולמה תוקעים בימים מסוימים, והוא שתוקעים בחצוצרות ביום שמחה במקדש והיינו בכל המועדים, בר"ח ובשבת.

ונראה, דגם הרמב"ם ס"ל כהרמב"ן לגבי הלל וחצוצרות במקדש, כי אע"פ שהרמב"ם חולק על הרמב"ן בהלל בגבולין ודעתו דאין הלל מה"ת, מ"מ במקדש גם הרמב"ם יודה שיסוד המצוה דתקיעות בחצוצרות הוא קיום הלל ושירה דשמחה. וכמה ראיות לכך: הרי כתוב, וביום שמחתכם גו' ותקעתם וגו'. ועוד, דתקעו בעת הבאת נסוך המים למקדש (לעיל מח.), ופרש"י בד"ה תקעו והריעו, וז"ל דכתיב ושאבתם מים בששון עכ"ל. וכן כשזקפו הערבות בצדי המזבח בחג תקעו (לעיל מה.), והתוס' שם (ד"ה תקעו) מפרשים, וז"ל - משום שמחה עכ"ל, מוכח שתוקעים במקדש משום שמחה, וכן לרמב"ם יסוד הדין דתקיעות הוא קיום שמחה. ויוצא מכך שמצות התקיעות נוהגת בכל הימים שיש חלות שמחה במקדש והם כל הימים שמקריבין בהם קרבן מוסף.

והנה הסברנו לעיל דלפי הרמב"ם התקיעות בחצוצרות הן קיום שירה דמצטרפות בהדי שירת הלוים, וא"כ גם בזה מסכים הרמב"ם עם הרמב"ן שחצוצרות ושירה חדא קיום הן ויסוד קיום מצותם הוא מצוה דהלל ושמחה. אך בזה פליגי, דלרמב"ן גם בגבולין יש מצות הלל מה"ת משום מצות השמחה, ולרמב"ם המצוה דשמחה בגבולין אינה מחייבת הלל ושירה, ברם במקדש בין לרמב"ם ובין לרמב"ן יש מצות הלל ושירה מה"ת והיא ממצוות הימים שיש בהם שמחה כמקדש.

לפי"ז מבואר באיזה ימים תוקעים בחצוצרות במקדש. בנוגע לתקנת החליל, איתא בערכין (י.) מ"ש הני, הואיל ויחיד גומר בהן את ההלל כו' מ"ש בחג דאמרי' כל יומא ומ"ש בפסח דלא אמרי' כל יומא, דחג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן, שבת כו' לא איקרי מועד כו' ר"ח כו' לא איקדש בעשיית מלאכה דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה ושאין מקודש לחג אין טעון שירה, ר"ה ויוה"כ כו' משום דר' אבהו כו' אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה וכו'. הרי שמנגנים בחליל דוקא באותם הימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בגבולים. קריאת הלל שלם בגבולים היא הקובעת את היום לשירת החליל במקדש[221].

[221] צ"ע מדוע דוקא בימים אלו דוחה החליל שבת, דהא גם בר"ח ובחוה"מ פסח תוקעים בחצוצרות ויש בהם מצות שירה על הקרבן מן התורה במקדש כנ"ל לרמב"ן ולרמב"ם, וא"כ בדין הוא שגם השירה בכלים באותם הימים

ונראה שאע"פ שהרמב"ם סובר שהלל בגבולין מדרבנן הוא, מ"מ יסוד המצוה דהלל הוא קיום שמחה, שהרי כתב (פ"ג מחנוכה הל"ו) וז"ל - אבל ר"ה ויוה"כ אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה עכ"ל. מבואר שיסוד קיום ההלל לרמב"ם הוא קיום של שמחה, ור"ה ויוה"כ אינם ימי שמחה יתרה, פירוש שמחה ע"י שירה. ועוד ראייה, כי בברייתא (שבת כא:) איתא לשנה הבאה תקנום יו"ט בהלל והודאה, אולם הרמב"ם כותב (שם הל"ג) וז"ל - התקינו חכמים כו' שיהיו שמונת ימים האלו כו' ימי שמחה והלל וכו', ופשוט שלא נתכוין הרמב"ם לשמחה של אכילה ושתיה דשמחה כזו נוהגת דוקא בפורים ולא בחנוכה (עיין ט"ז או"ח סי' תר"ע סק"ג), אלא ר"ל שמחה של הלל ושירה, כי הלל מהווה מצות שמחה. יוצא מכך דלרמב"ם אמירת הלל היא מצות שמחה מדרבנן.

ויתכן דהרמב"ם ס"ל דבאמירת ההלל בימי החג מתקיימת מצות שמחה מדאורייתא, כדכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש החג, דמשמע דהלל בחג דאורייתא הוא (עי' בהשגות הרמב"ן שם). אך דעתו שאין חובת ההלל מה"ת רק הקיום מדאורייתא הוא, והוי קיום מצות שמחה מדאורייתא. ומה שהשיג שם בספר המצוות, היינו משום שהבה"ג מנה הלל למצוה בפני עצמה, ולרמב"ם הריהו חלק ממצות שמחת החג ואינו מצוה לעצמה, ויש לעיין בזה, וצ"ע בסה"מ.

ב) ומכיון שבאה לידינו הסוגיא דערכין נימא בה מילתא. איתא שם שאין אומרים הלל בר"ח בגבולים משום שלא איתקדש לחג. וביאר רש"י דאינו מקודש בעשיית מלאכה, דמותר לעשות מלאכה בר"ח. והנה, בחוה"מ קיימת מחלוקת בין הראשונים אם איסור מלאכה הוא מן התורה, דלרמב"ם אין בו איסור מלאכה מדאורייתא, והרמב"ן חולק, (עיין בה"ה פ"ז מיו"ט הל"א). וקשה, שהרי לא מבואר שם בערכין דאין הלל בחוה"מ משום דלא איתקדש ממלאכה, ולרמב"ם ועוד ראשונים אין בחוה"מ איסור מלאכה מדאורייתא, וא"כ מ"ש חוה"מ מר"ח.

ונראה לומר, דשאני ר"ח שאין קדושתה חלה כלל בגבולין, דכל החלות דקדושת ר"ח היא בנוגע לקרבן מוסף במקדש, אבל בגבולין הרי הוא יום חול ממש ואין בו חלות קדושה לשום מצוה ממצוות החג. לעומת זה בחוה"מ לגבי דינים אחרים דיו"ט ורגל יש בו חלות קדושת היום בגבולים. והואיל ואיקרי חג לגבי מצוות שמחה וראייה ולגבי

תדחה שבת, דהא יש בהם קיום שירה על הקרבן מדאורייתא במקדש, ומשמע מהרמב"ם שאין שירה בכלים דוחה שבת ורק בי"ב הימים שהחליל מכה לפני המזבח, לא בר"ח וחוה"מ פסח, וצ"ע ביסוד הדבר.

שאר מצוות החג כגון חמץ, מצה וסוכה, יש קדושת החג על ימי חוה"מ ועליה שייך קריאת הלל.

והנה, הגר"מ זצ"ל שאל פעם את אביו הגר"ח זצ"ל אמאי אינו מניח תפילין בחוה"מ בשעה שהרמ"א (או"ח סי' ל"א ס"ב) הכריע שאפי' מברכים עליה, ואע"פ שהגר"א (שם) פסק לא להניחן, מ"מ בדין היה להניחן בלא ברכה שהרי יש בדבר ספקא דאורייתא. והשיב לו הגר"ח זצ"ל שדעת הגר"א שאין להניח תפילין בחוה"מ וודאית אצלו ואין לו שום ספק בדבר. חוה"מ, הסביר הגר"ח זצ"ל, פטור מתפילין, משום שהוא קדוש כמו יו"ט עצמו בקדושת היום גמורה דחג אלא שיש בו היתר מלאכה. הפוטר של תפילין בשבת ויו"ט אינו הדין דאיסור מלאכה אלא חלות קדושת היום עצמה, והיא חלה בשלמות בחוה"מ, בניגוד לר"ח דבגבולים שאינו קדוש בקדושת היום בכלל[222].

ג) ועיין ברמב"ם (פ"ד מתענית הלי"ז) דבתענית תוקעים כהנים בחצוצרות אפי' חוץ למקדש. מכך חזינן, דחלות שם תקיעה בחצוצרות תלויה בכל מקום בכהנים. אין דין הכהנים מוגבל לקיום מקדש, אלא דין הכהנים מעכב בכל מקום בחלות שם תקיעה בחצוצרות - וגם בגבולין[223].

ד) בר"ה במקדש בשעת תקיעת השופר תוקעין בחצוצרות מן הצד[224]. יש להבין - אם זה מדיני השירה במקדש או דין במצות השופר. נ"מ, אם צריכים דוקא לוים וכהנים בתקיעה זו בחצוצרות. אליבא דהרמב"ם הנ"ל בכל אופן צריך כהנים - דהא סובר שאין חלות שם חפצא של תקיעה בחצוצרות בלי כהנים, כי בחלות דין תקיעות בחצוצרות כהנים מעכבים. ברם לשאר שיטות, צ"ע ואכמ"ל.

ה) בתענית במקדש - מוסיפים שופר לחצוצרות[225]. ואפשר לומר כי הוא מדין שירה במקדש, כי שירה וזעקה אינן תרתי דסתרי, וצ"ע ביסוד הדין ההוא.

שם. בדין הקרבנות הדוחים את השבת. מדאורייתא קרבנות שקבוע להם זמן דוחים את השבת. ויש להבין את יסוד הדחייה, דניתן לפרש שהוא דין דחייה בעלמא שהקביעות לזמן דוחה שבת, או"ד הפירוש הוא שע"פ דין הקרבנות האלו מקבלים שם של קרבנות

---

[222] לפי"ז יש לעיין בהנחת תפילין בר"ח במקדש, דהא בר"ח במקדש יש חלות קדושה לגבי קרבן מוסף. ואולי י"ל דהפוטר דתפילין אינה קדושת היום לגבי מוסף אלא לשאר מילי. אולם, כנתבאר בשיעורים, לרמב"ן בסה"מ בר"ח במקדש יש חלות שמחה עם חיוב מצות הלל ושירה דמועד, וא"כ יתכן שפטור שם מתפילין. ואולי, שהפוטר דתפילין הוא דוקא קדושת היום שבגבולין ולא שבמקדש. ויתכן דהקדושה דר"ח במקדש אינה שייכת לגברא כיחיד, שהרי גם ההלל אינו נאמר ע"י היחיד אלא לגברא כחבר בצבור, על כן אין לפוטרו מתפילין. ופעם אמר מו"ר מרן שליט"א שהניחו תפילין בר"ח במקדש, וצ"ע בדבר.

[223] עיין במנ"ח מצוה שפ"ד.

[224] ר"ה (כו:) ורמב"ם פ"א משופר הל"ב.

[225] ר"ה (כז:) ורמב"ם פ"א משופר הל"ד ובמ"מ ולח"מ.

שבת, וכשם שקרבנות תמיד ומוספין באים בשבת מדין קרבנות שבת כן הוא בקרבנות שקבוע להם זמן דנחשבים כקרבנות שבת עצמה.

והנה, ז"ל רש"י על התורה (שמות כ: ח'), זכור ושמור בדבור א' נאמרו, וכן מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים, וכן לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך, וכן ערות אשת אחיך יבמה יבא עליה, הוא שנא' אחת דבר אלקים שתים זו שמעתי עכ"ל. ודבריו דורשים ביאור. ונ"ל כי סובר שההיתר של שני הכבשים דמוסף בשבת אינו מדין דחייה אלא מדין הותרה, והיינו דבעיקר הצווי לא לעשות מלאכה בשבת הותרה הבאת שני הכבשים - דממצות יום השבת להביא שני כבשים. אין בהקרבתן דין דחייה אלא הותרה הקרבתן מעיקרא, והבאתן ממצות שבת עצמה, וזה הביאור בדבור א' נאמרו. (ודרך אגב יש להעיר, דלפירש"י איסור הכלאים הותר בציצית ולא נדחה, וכן איסור אשת האח הותר ליבום ולא נדחה, ועיין באחרונים, ואכמ"ל.)

ויש לחקור, בהיתר הקרבנות דחג שקבוע להם זמן שבאים בשבת, האם נחשבים ע"פ דין כקרבנות השבת דהותרו כשני כבשי המוסף של שבת, או"ד אינם מקבלים ע"פ דין את חלות השם של קרבנות שבת אלא שדוחים שבת מחמת החיוב להביאם בזמנם, דהואיל וקבוע להם זמן נדחה השבת מפניהם כדי להקריבם, אבל לא הותרו כקרבנות השבת עצמה.

ויתכן דהכרעת שאלה זו תלויה בדין יו"ט שחל בשבת - האם מהווים הם קדושה א' או ב' קדושות, שאם הם קדושה א' מקבלים קרבנות היו"ט את השם של קרבנות שבת, ברם אם ב' קדושות הם מקריבין קרבנות החג רק מדין דחיית שבת בעלמא ולא בהיתר של קרבנות שבת.

ונ"ל שיש בזה מחלוקת בין הראשונים, דהנה מפירש"י בסוגיא דאין חותמין בשתים במס' ברכות (מט.) יוצא שסובר דביו"ט שחל בשבת חלות שתי קדושות, אולם תלמידי ר' יונה מפרשים שם בשם ר' אפרים דקדושה א' הם. לפי"ז מסתבר, שלרש"י קרבנות יו"ט דוחים את השבת מדין דחיה בעלמא שהרי סובר דשבת ויו"ט הם שתי קדושות, ולר' אפרים נחשבים כולם קרבנות שבת. והותרו בשבת דהא סובר דשבת ויו"ט הבאים בב"א קדושה אחת הם.

ונראה שמאחר שבעצם פרשת המוספים כתוב "מלבד עולת התמיד", התמיד הוא קרבן שבת לכ"ע[226].

[226] ועיין בהקדמת הרמב"ם לסדר קדשים בפיה"מ דכותב כן במפורש.

מאידך גיסא בדין קרבן הפסח שדוחה את השבת פשוט שא"א לומר שיש בו חלות השם של קרבן שבת, הדחייה של פסח לכ"ע הוא מדין דחייה מיוחדת, (עיין במס' פסחים ובסוגיות שם, ואכמ"ל.)

שם. משנה - מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה בימיו. [חידושי אגדה] ובגמרא: מי שלא ראה ירושלים בתפארתה לא ראה כרך נחמד מעולם, מי שלא ראה בהמ"ק בבנינו לא ראה בנין מפואר מעולם. ראוי לעיין בכוונות של המאמרים האלו.

ונראה ע"פ מה דאיתא לעיל (מא.) ציון היא דורש אין לה - מכלל דבעיא דרישה, שכוונת המאמרים האלו קיום דרישה לציון, חובתנו לזכור את תפארתה של ירושלים בבנינה כדי לקיים המצוה לדרוש לציון.

שם. משנה - יורדין לעזרת נשים "ומתקנין שם תיקון גדול". ובגמרא: מאי תיקון גדול אמר ר"א כו' חלקה היתה בראשונה והקיפוה גזוזטרא והתקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה, ע"כ.

הנה, להכנס לעזרת נשים יכולים לבא גם בדרך מחוץ למקדש, א"כ אמאי מפרשת המשנה שירדו דוקא מעזרת ישראל לעזרת הנשים לתקן את התקון הגדול ולא נכנסו שמה בדרך אחרת.

ויובן עפמש"כ רש"י, וז"ל: כהנים ולוים יורדין וכו' כי מצות שמירת המקדש מוטלת על הכהנים ועל הלוים, וכמו שכ' הרמב"ם (פ"ח מבית הבחירה הל"א - ב') וז"ל שמירת המקדש מצות עשה כו' והשומרים הם הכהנים והלוים וכו', עליהם מוטלת החובה למנוע קלות ראש בבית ה' ושלא יקרה חלול קדושה. ולפיכך דוקא הכהנים והלוים השומרים את המקדש יורדים מעזרת ישראל לעזרת נשים לתקן את התקון הגדול לצורך שמירת המקדש מקלות ראש.

וחיוב שמירת המקדש היא לא רק לשמור המקדש מטומאה אלא אף מחילול קדושה ע"י עריות. ונראה, דשמירה מכל דבר עבירה היא ממצות שמירת המקדש. והראייה, דהא בתפלת על הנסים בחנוכה אומרים ופינו את היכלך וטהרו את מקדשך ואח"כ והדליקו נרות בחצרות קדשך, דא"א היה להדליק הנרות ולעשות עבודה כ"ז שלא פינו את ההיכל מכל ע"ז ועבירה, דפינוי ההיכל הוא ממצות שמירת המקדש. והנה, בהפטרת פ' שקלים האשכנזים מתחילים בבן שבע שנים יהואש במלכו וקוראים בענין חזוק בדק הבית ששייך בפשטות לענין השקלים. ברם מנהג הספרדים הוא להתחיל בויכרת יהוידע ויבאו כל עם הארץ בית הבעל ויתצהו את מזבחותיו ואת צלמיו שברו, וצ"ע דמה ענין זה לפ' שקלים. ונראה, דאיבוד ע"ז מהמקדש היא ממצות שמירת המקדש ולכן שייך

לבדק הבית ולשקלים. ולפי"ז מבואר למה בנין הגזוזטרא אינו אסור מטעם הכל בכתב, והוא משום שבנייתה היתה ממצות שמירת המקדש ולכן היתה מותרת.

שם. משנה - מנורות של זהב היו. [חידושי אגדה]. יש לתמוה, כי הלא בבית שני היו בדרך כלל עניים - וא"כ מדוע דוקא בשמחת בית השואבה דרשו שתהיינה המנורות משל זהב, ולמה עשו את הספלים דוקא משל זהב.

והנה כתוב בהפטרת שבת חנוכה: ויאמר אלי מה אתה רואה, ויאמר ראיתי והנה מנורת זהב כלה וגלה על ראשה ושבעה נרתיה עליה, שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה, ושנים זיתים עליה אחד מימין הגלה ואחד על שמאלה, ואען ואמר אל המלאך הדבר בי לאמר מה אלה אדני. ויען המלאך בי ויאמר אלי לאמר זה דבר ה' אל זרבבל לאמר לא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי אמר ד' צבקות.

משמעות הפסוקים אינה ברורה וצ"ע בביאורם. ופירש הגר"ח זצוק"ל, כי זכריה הנביא הבין שהנבואה משתייכת לבית השני. אולם לא נתיישבה אצלו התמונה של מנורת זהב כלה מפני שעולי בבל היו עניים ועשו מנורה מבדיל. ועוד לא תפס את המראה של שני הזיתים, כי הם משלים לשני הממונים על הצבור שנמשחים בשמן המשחה - המלך והכהן הגדול, והלא בבית שני לא היתה משיחה בשמן המשחה. לכן שאל את המלאך מה אלה.

ומה היתה תשובת המלאך לזכריה הנביא?

וביאר כי הנה שיטת הרמב"ם שקדושת יהושע בארץ ישראל - שהיתה משום הכבוש - לא קדשה לעתיד לבא, אמנם קדושת עזרא - שהיתה מפני החזקה - קדשה לעתיד לבא (פ"ו מבית הבחירה הלט"ז), וצ"ע מהו יסוד החלוק בינייהו ומדוע קדושת חזקה דעזרא קיימת לעתיד לבא ולא קדושת הכבוש דיהושע.

אלא דלדעת הרמב"ם קדושת שכינה, וכמו שהיתה בבהמ"ק, אינה בטלה לעולם (שם הלט"ז). והנה, יהושע קדש את א"י בלי בית מקדש, ומשום כך נתבטלה קדושתו, ברם עזרא התחיל קדושת החזקה בא"י ע"י בנין בית המקדש, ובראשונה קדש את בית המקדש ואח"כ שאר א"י, והואיל וקדושת השכינה של מקדש אינה בטלה, גם קדושת א"י דעזרא דחזקה אינה בטלה, דהריהי קדושת שכינה. מכל מקום אף המלך המשיח יקדש את א"י (רמב"ם פי"ב משמיטה הלט"ז) דקדושת עזרא לא היתה קדושה שלמה (ועיין בספר הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם), המלך המשיח ישלים את מה שחסר בקדושת עזרא - דקדושת עזרא תגמר בקדושת המלך המשיח, כי קדושת הבית השני היא היסוד של הקידוש של המלך המשיח.

ולפי"ז ניתן לבאר דהסימנים של מנורת הזהב ושל שני הזיתים משתייכים לבית השלישי, כי קדושות הבית השלישי ושל א"י בביאה שלישית מיוסדות בקדוש עזרא בביאה השניה, ולפיכך ענה המלאך, לא בחיל ולא בכח, כלומר, לא בדרך כבוש, כי אם ברוחי; כלומר כי אם בדרך השראת השכינה וחזקה, כי קדושת עזרא קדשה לעתיד לבא, וקדושת הבית השני היא התחלת קדושת הבית השלישי ויסודה, ע"כ דברי הגר"ח זצוק"ל.

יוצא מכך שלאנשי בית השני - שידעו את נבואת זכריה וביאורה - הסימן המסמל את המשיח היה מנורת זהב. ומאחר שבשמחת בית השואבה השתדלו להראות את אמונתם בביאת המשיח, לכן הקפידו להעמיד אז במקדש מנורות וספלים דוקא של זהב כבנבואת זכריה.

שם. רש"י ד"ה ילדים וז"ל בחורים עכ"ל. עלינו לבאר כוונת דבריו. ונראה דר"ל, גדולים ולא קטנים, כי לרש"י קטנים מופקעים מכל מצוות המקדש, ולאו דוקא מעבודה. והנה בנוגע ללוים קבע הרמב"ם (פ"ג מכלי המקדש הל"ז) וז"ל - ואינו נכנס לעבודה עד שיגדיל ויהיה איש שנא' איש איש על עבודתו עכ"ל. וכן לגבי כהנים כותב (שם פ"ה הלט"ו) וז"ל - כשיגדיל הכהן ויעשה איש הרי הוא כשר לעבודה עכ"ל. משמעות לשונו שיש כאן הלכה א', מי שאינו איש אינו כשר בין לעבודת הלוים ובין לעבודת הכהנים. ומסתבר שהמשותף ביניהם שהם עובדים עבודת המקדש ומי שאינו איש מופקע ממצות המקדש - בין של לוים ובין של כהנים. לפי"ז לכאורה משמע שהרמב"ם ורש"י נוקטים שיטה אחת[227].

שם. משנה - מבלאי מכנסי כהנים. התוס' במס' שבת (כא. ד"ה שמחת) מבארים דאע"פ שמועלין בבגדי כהונה שבלו - מדליקים אותם בשמחת בית השואבה, וז"ל - דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאבתם מים בששון צורך קרבן חשוב ליה עכ"ל. אליבא דהתוס' - שמחת בית השואבה שייכת להקרבת נסכי המים ומדין קרבן[228].

בנוגע לבגדי כהנים שבלו, יש שהקשו על קושית התוס', דלמה לא יותרו ב"כ שבלו מטעם נעשית מצותם, הרי בבגדי לבן דכ"ג ביוה"כ יש גזה"כ שאוסרתם אפי' לאחר שנעשית מצותם, אבל בשאר בגדי כהונה מאחר שאין בהם גזה"כ למה יאסרו הא נעשית מצותם.

[227] ויתכן שלרש"י קטן מופקע מכל מצוות המקדש, אבל לרמב"ם הם מופקעים מעבודה במקדש בין משל כהן ובין של לוי, ולא יותר, וצ"ע.

[228] כרש"י ולא כרמב"ם, עיין לעיל בשעורים.

ונראה דאין כאן קושיא. ב"כ שבלו לא מקרי נעשית מצותם, דאילו אמרה התורה ללבוש בגדי כהונה לשלש שנים אז לאחר גמר שלש השנים היתה נעשית מצותן, וכן בב"כ ביוה"כ יש להם זמן מסוים ללבשם באותו היום ולכן כשנגמר הזמן היו נחשבים נעשית מצוותן ובלי גזה"כ היו מותרים. משא"כ בסתם ב"כ שבלו שאין להם זמן מוגבל ומצות לבישה מסוימת ולכן אינם בכלל שנעשית מצוותם. אלא דאי קשיא הא קשיא, למה מועלים בבגדי כהונה שבלו, ומ"ש מקדשים שמתו שאין מועלים בהן ואע"פ שלא נעשית מצותם, וצ"ע.

יש להעיר, הלא אסור לקרוע בגדי כהונה (רמב"ם פ"ט מכלי המקדש הל"ג), והאיך הותר לקרוע את הכלאים לעשותן פתילות בעבור שמחת בית השואבה.

ונ"ל עפמש"כ הרמב"ם (שם) וז"ל - והקורע פי המעיל לוקה שנא' לא יקרע, וה"ה לכל בגדי כהונה שהקורען דרך השחתה לוקה עכ"ל. מהרמב"ם משמע שהוא מחלק בין איסור הקריעה במעיל לבין איסור הקריעה ביתר בגדי הכהונה. עיקר הלאו נוהג במעיל וחל לכל קריעה, אבל האיסור הטפל האוסר קריעה בשאר בגדי כהונה אוסר רק קריעה דרך השחתה, ולכן קריעת הבלאים בעבור שמחת בית השואבה - דאינה דרך השחתה - מותרת.

בדומה לזה נמצא בפסק הרמב"ם באיסור מחיקת השם: הוא פוסק שמחיקת השם אסורה בכל אופן, ואפילו שלא כדרך השחתה, וזהו עיקר הלאו. ברם יש איסור טפל שלא לאבד המזבח, ההיכל וכתבי הקודש והוא נוהג דוקא בדרך השחתה (פ"ו מיסודי התורה הל"א, ז' - ח').

וכן פוסק בנוגע לאיסור בל תשחית (פ"ו ממלכים הל"ח - י'), דעיקר הלאו דב"ת נוהג במצור שלא לכרות עץ מאכל בין בדרך השחתה ובין שלא בדרך השחתה, ברם ישנו איסור טפל שלא לכרות עצים אפי' שלא במצור אבל רק בדרך השחתה.

ועיין ברש"י (ד"ה מבלאי) שהוסיף שמכנסי בגדי השרד היו משל צבור, ויש לעמוד על כוונתו, דמאי נפק"מ בכך. ונ"ל שלרש"י פתילות של שמחת בית השואבה חייבות להיות משל צבור, ומשום כך באו מבלאי ב"כ כי כבר נמסרו לצבור לצורך ב"כ, ואחרי שבלו הותרו לצורך שמחת בית השואבה דמצות הצבור היא.

שם. משנה - ולא היה חצר וכו'. [חידושי אגדה]. נ"ל דאור במקדש הוא סימן להשראת השכינה בישראל. וכן מבואר במס' שבת (כב:) שהמנורה שבהיכל היתה "עדות לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל". בשמחת בית השואבה בסוכות היתה השראת שכינה מיוחדת במקדש כדאיתא בירושלמי ובתוס' (נ:) ד"ה חד, וז"ל - שמשם שואבים רוח

הקודש שהשכינה שורה מתוך שמחה דכתיב ויהי כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה' וכו'. עקב זה האיר אור שמחת בית השואבה בכל חצרי ירושלים כי השכינה האירה בכל עיר המקדש[229]. עיקר השמחה והשראת השכינה היו בעבור חסידים ואנשי מעשה, אולם כל איש ואשה בירושלים הושפעו - ואפי' האשה הפשוטה שבררה חטיה בחצרה בזמן ההוא הרגישה רוממות נפשית והתעלות רוחנית.

שם. משנה - חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם. [חידושי אגדה]. להראות את שפלותם בפני השראת השכינה. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ח מלולב הלי"ב - ט"ו) וז"ל: אע"פ שכל המועדות מצוה לשמח בהן בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתרה כו' וכיצד היו עושין כו' ומתחילין לשמוח ממוצאי יו"ט הראשון כו' והאיך היתה שמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור כו' ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל א' וא' כמו שיודע ואומרים דברי שירות ותשבחות כו' מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות כו' השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הקל שצוה בהן עבודה גדולה היא וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו כו' וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה כו' וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמח לפני ה' שנא' והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה' וגו' עכ"ל. גילוי והשראת השכינה יוצרים שני הרגשים באדם: שמחה ושפלות, ואלו היסודות דשמחת בית השואבה.

דף נא:

משנה - דברי שירות ותשבחות [חידושי אגדה]. עיין בגמרא (נג.) "יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו אלו חסידים כו' ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו אלו בעלי תשובה כו' אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן - אם אני כאן הכל כאן, ואם אין אני כאן מי כאן". עלינו לכאר, למה שרו דוקא על עניני חטא וטהרה מעבירות.

ונ"ל כי חג הסוכות הוא חג הטהרה משום שבא אחר טהרת יוה"כ. חז"ל (מדרש רבה פ' אמור) אמרו על פסוק ולקחתם לכם ביום הראשון - ראשון לחשבון עוונות. בהתאם לכך

[229] בהתאם לשיטת הרמב"ם שמקדש כולל בכמה מקומות כל העיר, עיין בשעורים רפ"ד.

הנושא העיקרי של השירות והתשבחות בחג הוא הטהרה וכפרת חטאים. ובשירת הלל הזקן שהיא לכאורה מחוסרת ביאור, ניתן לומר שגם היא מתיחסת לנקיון מחטא. הלל הצהיר בקול רם שהאדם אחראי בעצמו למעשיו, ואינו יכול להעביר את האחריות ממנו לאחרים. כשאחרים לועגים עליו צריך ירא החטא להגיב: אם אני כאן - לבדי - הכל כאן. וכן אין לטעון שאחרים השומרים את התורה פוטרים אותו היחיד עצמו מאחריותו. אם אין אני כאן מי כאן - אחריות האדם על עצמו שלמה. כשהאדם מרגיש באחריות זו - עשוי הוא לחזור בתשובה וליהפך להיות ירא חטא.

יסוד השיר בשמחת בית השואבה הוא בתהלים (ק"ג) - "ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי", כשם שד' הניצולים ממות חייבים בהודאה וא' מהם הוא המתרפא מחליו - כן המתכפרים מחטאיהם חייבים להודות ולשיר לד'. היסוד הזה של נקיון מחטא היה עיקר הרעיון בשירות של שמחת בית השואבה.

שם. משנה - והלוים וכו'. מזה משמע שיש קיום מצות שירת הלוים במקדש בשמחת בית השואבה בכל הר הבית, ולאו דוקא בשירה על הקרבן כששרו על הדוכן, ועיין בשעורים לעיל.

שם. משנה - שני כהנים. מזה נראה שיש דין תקיעת הכהנים בחצוצרות בכל הר הבית - וגם מחוץ לעזרת ישראל.

שם. משנה - ר' יהודה אומר היו שונין. [חידושי אגדה]. עיין לקמן (נג:) אנו ליה משתחוים ועינינו לי' מיחלות. בביאור כוונתם נראה לומר כי השם בן ב' אותיות הוא השם של הסתר הפנים כדכתיב יד על כס יה מלחמה לד' בעמלק. והיינו דאפילו בזמן הסתר פנים אנו משתחוים לה' ומיחלים שהשם בן ד' אותיות יופיע לעיני כל הבריות ויגאלנו.

ובביאור דברי ר"י נ"ל שאנו ליה משתחוים קאי על העבר, ועינינו לי' מיחלות קאי על העתיד. וכך הוא בכל שיר שצריך להודות על העבר ולבקש על להבא כדמצינו בשירת הים: אשירה לה' כי גאה גאה - דקאי על העבר; תביאמו ותטעמו - דקאי על העתיד. וכן בהלל, מה אשיב - קאי על העבר; אנא ד' הושיעה נא - קאי על העתיד, והעיקר הוא שמבקשים שהקב"ה לא יפסיק את ברכותיו מעלינו.

שם. בגמ' - זה בנין הורדוס. [חידושי אגדה]. יתכן דר"ל שאפילו בנין הורדוס שנבנה ע"י רשע היה מפואר. ונראה, שעיקר התפארת של בהמ"ק היא השפעתו הרוחנית - ולא רק היופי החיצוני שלו. לכמה ראשונים - קדושת הבית השני נשארה לעתיד לבא

ולא כקדושת הבית הראשון שבטלה. וניתן לומר שזוהי התפארת של בהמ"ק השני שקדושתה נשארה ומשפיעה לכל הימים שהעולם קיים.

שם. בגמ' - לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד. הרמב"ם פסק (פ"ה מלכים הל"ז) שאסור לדור במצרים, ועכ"ז הוא עצמו גר שם שנים רבות עד שנפטר. ויש להבין איך מתיישבים מעשיו עם ההלכה.

ונ"ל, שבאותם הימים היתה מצרים מרכז גדול לקראים והיו מסיתים נפשות רבות מבנ"י להשקפותיהם המקולקלות, ולכן דר הרמב"ם במצרים כדי להציל נפשות בנ"י אחיו מידי הקראים. ועובדה היא שהרמב"ם הצליח להחזיר רבים מיהודי מצרים לשמירת המצוות ע"פ מסורתנו[230].

דרך אגב: הרמב"ם מתיר ישיבה במצרים אם נכבשה ע"י מלך ישראל וב"ד. וז"ל (הלכות מלכים שם): ויראה לי שאם כבש ארץ מצרים מלך ישראל על פי בי"ד שהיא מותרת ולא הזהירה אלא לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד עכו"ם מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות שנא' כמעשה ארץ מצרים עכ"ל. טעמו כי במקרה זה אין עוד השפעה מהחברה המקולקלת. וצ"ע, דאם כבשה מלך ישראל ע"פ ב"ד - פקע השם ארץ מצרים, כי הארץ שנכבשה מתקדשת בקדושת א"י, ובודאי מותר לשוב ולחיות בה כבתוך כל א"י. וצ"ל דהרמב"ם מתיר הישיבה במצרים גם באופן שלא נתקדשה בקדושת א"י. שלטון ישראל מתיר את הישיבה במצרים ואפי' בלי חלות קדושת הארץ דא"י.

שם. תוס' ד"ה קרא כו' דע"כ לא פליגי כו' אלא לענין קדוש ידים כו' אבל מי הכיור נפסלין בעמוד השחר וכו'. צ"ע מהו יסוד החלוק בין המים לקדוש ידים.

ונ"ל שיסוד הדבר הוא שבמים פסול הלינה הוא פסול חפצא, והפוסל של החפצא הוא עלות השחר. ברם בידים אין חלות פסול בחפצא, כי אין הידים דומות למים או למנחות שהם חפצי שמים. הדין בידים הוא רק שקידוש הלילה אינו מצורף לעבודת יום הבא. משום כך, כשכהן מקדש את ידיו לאחר קרות הגבר לצורך עבודת תרומת הדשן, שהיא תחלת עבודת היום הבא, יש חלות דין צרוף. קדוש הידים כשר מקרות הגבר לשם עבודת היום הבא - כי מאז יש צרוף ליום.

[230] ונראה דלא היה בזה דוקא ההיתר של הצלת נפשות מישראל שדוחה כל איסור שבתורה חוץ מג' העבירות, אלא דמעיקרא דדינא לא נאסר לו לשבת שם במצרים דאין ישיבתו במצרים לצורך זה נחשבת לשוב לארץ מצרים באיסור, כי חזרה בעבור הצלת נפשות אינה גרועה מחזרה למצרים לסחורה ולפרקמטיא שמותרת (שם הל"ח), כי האיסור לשוב למצרים הוא רק לשוב להשתקע שם (כלשון ההלכה שם), אבל לגור שם בכוונה להציל נפשות אינה חשובה השתקעות במצרים ומותרת מעיקרא דדינא, כנלענ"ד בכוונת מרן מו"ר שליט"א. ועיין בהגדה של פסח, וירד מצרימה ויגר שם מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם וכו', ודו"ק.

שם. תוס' ד"ה וכיון כו' והא דעונין אמן בהנפת סודרין היינו בקריאת ספר תורה ולא בתפלה ולא בדבר שש"ץ מוציא רבים ידי חובתן עכ"ל.
רבינו נסים מחלק בין ברכות התפלה לברכות קה"ת. הש"ץ מוציא בתפלה, אבל בקה"ת אין העולה מוציא את הצבור בברכות התורה. שיטתו מחודשת. ויתכן שגם בקה"ת, העולה מוציא את השומעים בברכות, ואכמ"ל.

דף נב.

בגמ' - עכשיו שעסוקין בשמחה כו' עאכ"ו. צ"ע דסוכ"ס היאך הותר הדין של הכל בכתב. וי"ל שהק"ו מוכיח דיש בבנית הגזוזטרא קיום במקדש ובשמחת בית השואבה ולפיכך הריהו כדין הכל בכתב, דהא בניית הגזוזטרא היא מדיני המקדש ומצורתו בשעת שמחה.

דף נג.

בגמ' - תניא אמר ר' יהושע בן חנניה כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפלה משם לקרבן מוסף וכו'. מכאן ואילך לשמחת בית השואבה ע"כ.
א

ועלינו להתבונן, דלכאורה שמחת בית השואבה היתה נוהגת בלילה ולמה לו לר"י להזכיר את הסדר שעסק בו במשך היום.
והנה מפשטות הגמרא נראה דקיום של שמחת בית השואבה היה כל היום והלילה דהתחיל בתמיד של שחר ונמשך כל היום והלילה. ועיין בתוס' (מה.) דתקעו והריעו ותקעו ביום משום השמחה של השואבה. וכן מוכח מהלבוש (סי' תרס"ג) דאומר דהטעם של חביטת ערבה בקרקע או בכלים ביום היא משום שמחה "כמו שמחת בית השואבה". כל דיני שמחה במקדש נלמדו מאותו מקור - מהקרא דושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים - דמחייב ב"שמחת יתירה" במקדש בכמה דברים - לולב ז' ימים, תקיעות, ערבה, הקפות ושמחת בית השואבה. כולם בכלל אותה מצות שמחה שבמקדש, ומצות שמחה במקדש נוהגת גם ביום וגם בלילה.

אך מהרמב"ם (פ"ח מלולב הלי"ד) שכתב וז"ל: מתחילין מאחר שהקריבו תמיד של בין הערבים לשמח שאר היום עם כל הלילה ע"כ, משמע דחיוב שמחת בית השואבה מתחיל דוקא לאחר תמיד של בין הערבים ולא ביום לפני כן. והדבר טעון עיון.[231]

ב

ויש להפנות עיוננו ברמב"ם דלגבי שמחת בית השואבה בסוכות הוא כותב, (פ"ח מלולב הלי"ב) וז"ל: בחג הסוכות היתה יום שמחה יתרה וכו'. ברם לגבי הדין של שמחת יו"ט כותב (פ"ו מיו"ט הלי"ז) וז"ל: ז' ימי הפסח וח' ימי החג עם שאר ימים טובים כו' דחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו כו' שנא' ושמחת בחגך וגו'. ולכאורה הדבר צריך ביאור מהו החלוק בין שני דיני השמחה שברמב"ם.

ואשר יראה לומר ביסוד הדבר שהשמחה האמורה בכל המועדות היא להיות שמח וטוב לב, ושמחה זו אינה תלויה במקום מסוים, אלא חובת גברא היא בזמן המועד. אמנם הדין השני של שמחה יתרה בחג הסוכות הנלמדת מהקרא "ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים" דין מסוים הוא במקום המקדש דהיינו לפני ד'.

ועיין ברמב"ם (פ"ח מלולב הלט"ו) וז"ל - וכל המגיס דעתו כו' במקומות אלו חוטא ושוטה וכו'. ויש לעמוד על כוונת המילים "מקומות אלו". ונ"ל שבע"כ מוכרח מזה דדין שמחה יתרה חל דוקא במקומות מסוימים והיינו במקדש אבל לא חוץ למקדש. ויסוד הדבר הוא כי שמחה יתרה היא שמחה לפני ד' והוא דין מיוחד במקום המקדש לפני ד'.

יוצא מכך דשמחה סתם שייכת בכל מקום כי היא דין חובת גברא במועד אך שמחה יתרה שייכת רק כשהגברא נמצא לפני ד'. ובכן בחג הסוכות שנתחייב בשמחה יתרה השמחה קיימת במקום שהוא לפני ד' במקדש - דהשמחה היתרה תלויה במקום ולא רק בגברא.

ובזה מיושבת תמיהת הט"ז (או"ח תק"ס סק"ז) דבגמ' ברכות (לא.) איתא שאסור לאדם למלאות שחוק פיו בעוה"ז. והט"ז מדייק מלשון הש"ע בעוה"ז בלי המלים "בגלות הזה" כבטור שהאיסור הוא אפי' בזמן הבית. וא"כ ניתן להעיר על שמחת בית השואבה והאיך הרבה דוד המלך לשמח בכל עוז לפני ארון הברית. ונראה דלפני ד' שאני, שהאיסור

[231] והנה בנוסחא דידן ברמב"ם בנוגע לשמחת בית השואבה איתא - וז"ל: בחג הסוכות היתה יום שמחה יתרה וכו'. משמע שכוונתו היא דהשמחה אכן היתה נוהגת בחג הסוכות במקדש כל כ"ד שעות של היום בין ביום ובין בלילה. אבל ברמב"ם פרנקל החדש הובאה נוסחא שמוחקת מההלכה מלת "יום", ומשמעותה שהשמחה התחילה רק אחרי התמיד של בין הערבים ועיקר זמנה מבערב עד עלות השחר. הגירסא שם במהדורת פרנקל מתקבלת על הדעת, דלנוסחתנו היה לו להרמב"ם לנסח "היה" ולא "היתה".

למלא שחוק פיו הוא דוקא כשאין הגברא נמצא לפני ד', וכשדוד רקד לפני ארון הברית היה שמח לפני ד' יושב הכרובים, והיה חייב לשמוח שמחה יתרה ולמלאות פיו בשחוק. וז"ל מעשה רב של רבינו מרן החסיד הגר"א זצוק"ל (רל"ג): הגאון ז"ל היה שמח מאד בחג הסוכות כו' ובשמחת תורה היה הולך לפני הס"ת שמח מאד ברוב עוז וחדוה וחכמת אדם תאיר פניו כלפיד אש בוערת ומספק כף אל כף ומפזז ומכרכר בכל עז לפני הס"ת כו' וכשהוחזר הס"ת לאה"ק שוב לא היה שמח כ"כ רק כמו שאר יו"ט עכ"ל.

ואשר יראה לומר בביאור מנהג הגר"א שבשמחת תורה כשספר התורה בחוץ יש דין של שמחה לפני ד' ולפיכך שמח הגר"א זצ"ל בכל עוזו לפני הס"ת דהיינו לפני ד' - כדין שמחה יתרה בסוכות במקדש וכדוד לפני ארון הברית - וכשהוחזר הספר היתה חובת השמחה כמו בכל יו"ט להיות שמח וטוב לב אבל לא לשמח שמחה יתרה.

דף נג:

בגמ' - נשא אחיתופל ק"ו בעצמו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו כו' שמי שנכתב בקדושה ימחה כו' לעשות שלום לכל העולם וכו'. מכאן מוכח דהא דמוחקין את השם בסוטה אינה מדין הותרה אלא מדין דחויה, שיש במחיקת השם מעשה איסור אלא דשלום בית דוחה את איסור המחיקה, דהא יליף אחיתופל לכל התורה כולה מסוטה, דאילו הותרה למצות סוטה איך אפשר ללמוד לשאר התורה. וכן עיין ברמב"ם (פ"ד מחנוכה הלי"ד) הפוסק דנר ביתו קודם לנר חנוכה משום שלום בית, ולומד ממחיקת השם בסוטה, ומוכח דהוי' דחויה ושייך בכהת"כ ואינה הותרה למצות סוטה בלבד. ולפי"ז מובנים הדינים דאיום דמאיימין על הסוטה לפני שמוחקין את השם, מכיון דהמחיקה לא הותרה ומהוה מעשה איסור, ולכן מאיימין עליה שלא תביאתו לידי מחיקת השם.

משנה - שלש לפתיחת שערים. יש להבהיר מהו המקור בפרשת החצוצרות (במדבר, פרק י') לתקיעות אלו. ונראה שהמקור הוא התקיעות שם להקהיל את העם, דכתיב "ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד". גם פתיחת השערים מהוה דרישה לכלל ישראל לבא ולהקהל כצבור בבית המקדש[232]. ועיין ברש"י לקמן (נד. ד"ה שאין) וז"ל שאין תוקעין לפתיחת שערים בשבת, שאינה למצוה כתקיעות של קרבן דכתיבי בקרא כו' אבל הנך לסימנא נינהו שישמעו ויבאו למעמדם ולדוכנם, ולא דחו שבת עכ"ל, ונראה - דזוהי כוונתו.

[232] וכן אומר הרמב"ן בספר מלחמות ד' (בפ"ג דר"ה) דבהמ"ק הוא מקום הכנופיא של כלל ישראל.

עוד יל"ע לקמן (נד.) אליבא דרבא, מ"ש התקיעות של פתיחת השערים שדוחות את השבת מהתקיעות ושירות דשמחת בית השואבה דאינן דוחות את השבת. וי"ל כנ"ל דתקיעות דפתיחת השערים מותרות מכיון דמהוות מצוות בהמ"ק משא"כ השירות דשבה"ש לרמב"ם דאינן אלא מצות יו"ט. א"נ לא גזרו שבות על הכהנים - דזריזים הם, אבל בשמחת בית השואבה - דכל בנ"י משתתפים בו - גזרו. עיין בריטב"א ובראשונים בריש הפרק.

שם. משנה - ותשע לתמיד של שחר. הרמב"ם מביא את הדין של ט' התקיעות לתמיד בהל' תמידין ומוספין (פ"ו הל"ז) וז"ל - וכל התקיעות שעל התמיד תשע כמו שביארנו, עכ"ל. וכוללן בתוך כ"א התקיעות (פ"ז מהל' כלי המקדש הל"ה) וז"ל - אין פוחתין במקדש מאחת ועשרים תקיעה בכל יום שלש לפתיחת שערים ותשע לתמיד של שחר ותשע לתמיד של בין הערבים עכ"ל. ומ"מ בראשית דבריו במצות תקיעות בחצוצרות (פ"ג מכלי המקדש הל"ה) אינו מזכירן, וז"ל - בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלוים אומרים שירה שנא' וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות וכו' ע"כ. הרי שכותב רק דין החצוצרות בקרבנות המועדים וראשי חדשים - כלומר של המוספים, וצ"ע למה משמיט את התקיעות על התמידין.

לכאורה היה ניתן לומר שהרמב"ם סובר שיש חלוק בין דין התקיעות על המוספים לדין התקיעות על התמיד כלומר כי התקיעות על המוספים מהוות קיום בעצם הקרבן, אולם תקיעות התמידים אינן מצוות בעצם הקרבן אלא מצוות המקדש לעצמן[233]. ברם הגר"מ זצ"ל אמר דכל התקיעות - בין בשעת התמיד ובין בשעת המוספים - אינן קיום במצוות הקרבנות אלא מהוות מצוות המקדש לעצמן, וצ"ע. (עיין בשעורים בריש הפרק וגם להלן.)

שם. משנה - ובע"ש היו מוסיפין שש. שיטת הרמב"ם.

א) איתא במס' שבת (לה:) שש תקיעות תוקעין ע"ש, התחיל לתקע תקיעה ראשונה נמנעו העומדים בשדה מלעדור ומלחרוש ומלעשות כל מלאכה שבשדות כו' ועדיין חנויות פתוחות ותריסין מונחין, התחיל לתקוע תקיעה שניה נסתלקו התריסין וננעלו החנויות ועדיין חמין מונחין ע"ג כירה כו' התחיל לתקוע תקיעה שלישית סילק המסלק

[233] עיין בספרי (במדבר פ"י) וז"ל - וביום שמחתכם אלו שבתות, ר' נתן אומר אלו תמידים, עכ"ל. וי"ל דבזה פליגי, דלת"ק חלות תקיעות על הקרבן מדין שמחה הוא רק בקרבנות המוספים במועד ושבת, ולר"נ יש חלות תקיעות דשמחה על קרבן התמיד נמי, עיין בפי' המלבי"ם על הספרי שם.

והטמין המטמין והדליק המדליק, ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור ותוקע ומריע ותוקע ושובת.

הרמב"ם מביא את ההלכה של ו' התקיעות בע"ש בהל' שבת (פ"ה הלי"ח - כ"א) וז"ל: כל מדינות ועיירות של ישראל תוקעין בהן שש תקיעות בע"ש, ובמקום גבוה היו תוקעין כדי להשמיע כל אנשי המדינה וכל אנשי המגרש שלה, תקיעה ראשונה נמנעו העומדים בשדות מלחרוש ומלעדור וכו'. וחוזר על אותה ההלכה בהל' כלי המקדש (פ"ז הל"ה - ו') וז"ל: אין פוחתין במקדש מאחת ועשרים תקיעה בכל יום כו' בערב שבת מוסיפין שש, שלש להבטיל את העם מן המלאכה ושלש להבדיל בין קדש לחול עכ"ל. ולכאורה צ"ע למה מביא אותן ההלכות בשני מקומות. ונראה מזה דסובר הרמב"ם שיש כאן שני דינים נפרדים: 1) דין תקיעות בע"ש המוטל על כל צבור וצבור בישראל; 2) דין מיוחד במקדש לתקוע ו' תקיעות בע"ש.

ניתן לפרש את הדין המסוים של תקיעות ע"ש במקדש בשני אופנים: קודם כל, המקדש הוא מקום הכינופיא דכלל ישראל, ואם החובה להזהיר את העם בע"ש על שביתת השבת נוהגת בכל אתר ואתר עאכו"כ שהיא נוהגת במקדש כלפי העם כולו. ועוד י"ל, שתקיעות השופר בע"ש להבטיל את העם ממלאכתן אינן סתם סימן שידעו העם ששבת מתקרבת לבא. אלא יש בהן דין של תוספת שבת. וכן מוכח מהא דמבואר במס' שבת (לה:) שחזן הכנסת היה אסור לטלטל את השופר אחר שתקע בו כי נעשה מוקצה. א"כ מסתבר שהתקיעות במקדש הן חלות דין שירה - מצות שירה של קידוש מחמת כניסת קדושת תוספת שבת. תוספת השבת בכלל ישראל במקדש היא היסוד לשירת החצוצרות בע"ש במקדש דהוי' חלות קיום שירה וקדוש בעבור שבת. ויתכן שיש לאחד את שתי הסברות ביחד. ניתן לומר שהמחייב של התקיעות ע"ש במקדש הוא מדרבנן והוא הבטלת הכלל ישראל ממלאכה (הטעם הראשון), וממילא יש גם מצוה דשירה וקדוש על תוספת השבת בבהמ"ק, שהרי תקיעות הכהנים בחצוצרות במקדש תמיד מהוות חלות קיום מצות שירה. ונראה שאע"פ שהתקנה לתקוע בע"ש אינה אלא מדרבנן, קיומה מהוה מצוה דאורייתא - וכמש"כ הללו קל בקדשו גו' הללוהו בתקע שופר גו' הללוהו בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה.

ב) והנה מהרמב"ם בפ"ז מכלי המקדש (הל"ה) משמע שכל ו' התקיעות בע"ש במקדש היו תר"ת כשאר תקיעות שבמקדש. ברם הרמב"ם (פ"ה משבת הלי"ט) כותב וז"ל - תקיעה ראשונה נמנעו כו' התחיל לתקוע שניה נסתלקו התריסין כו' התחיל לתקוע תקיעה שלישית כו' ותוקע ומריע ותוקע ושובת עכ"ל. משמעות לשונו שבגבולין תקעו

בג' הפעמים הראשונות ג' פעמים תקיעה ואחרי כן בסוף תקעו תר"ת. וצ"ע מ"ש התקיעות שבמקדש מהתקיעות שבגבולין.

ונראה דהרמב"ם סובר ששלשת התקיעות הראשונות שבגבולין באו כדי להודיע את העם ששבת קרובה לבא, אבל אין בהן חלות דין תוספת שבת. והואיל ואין בהן חלות קדושת שבת ומצות קדוש, לכן דיין בתקיעות בלבד ואין זקוקין לחלות דין תר"ת. ברם שלשת האחרונות הכניסו את קדושת תוספת השבת לצבור, ובכן מהוות הן חלות שם מצוה. משום כך מחייבים לתקוע תקיעה דמצוה והיא תר"ת. לעומת זאת כל ששת התקיעות שבמקדש מהוות קיום שירה לקראת כניסת השבת, ולכן בעו מצות תר"ת דוקא ואינן תקיעות בעלמא.

ג) הרמב"ם פוסק (פ"ה משבת הל"כ) שתוקעין במו"ש להתיר העם במעשיהן. ועיין בה"ה ששאר ראשונים חולקים עליו. ונ"ל בהסבר המחלוקת שתקיעות בצבור בע"ש מטילות דין תוספת שבת על הצבור בעל כרחם של היחידים. שיטת הרמב"ם היא כי גם במו"ש תוספת שבת של הצבור מחייבת את היחידים למנוע את ידם ממלאכה. היתר המלאכה תלוי בתקיעות הבדלת הצבור, והיחידים בע"כ אסורים במלאכה עד שמקבלים ההיתר דתקיעות של הבדלת הצבור. ברם הראשונים האחרים סוברים שמעשה הבדלת היחיד מתירו בכל אופן במלאכה במו"ש כי הבדלה היא המעשה המפקיעה את השבת ואין לכוף את היחיד לנהוג בתוספת שבת אחרי שהבדיל. כ"ז במו"ש, אבל בע"ש אין בידי היחיד לעכב את תוספת השבת של הצבור מלאוסרו במעשיו.

שם. במצות חצוצרות. מפשטות הפרשה (במדבר, פרק י') נראה שבתקיעת החצוצרות קיימות ג' מצוות שונות, ויש לעמוד על טיבן:

1) מצות תקיעה לשם הקהלת העם. לכאורה לא נהגה מצוה זו אלא לשעה - בימי משה בלבד. ברם לפי הנ"ל גם מצוה זו נוהגת לדורות בפתיחת השערים במקדש, וגם בתקיעת החצוצרות בע"ש במקדש.

2) מצות תרועה בעת צרה. עיין ברמב"ן בסה"מ (מצוה ה') המונה אותה למצות תפלה בעת צרה והיא מצוה לעצמה. מצוה זו מחייבת תרועה בחצוצרות בתעניות. והנה חז"ל (בשבת דף ט:) אומרים "תענית ציבור איכא כנופיא". ויש להתבונן ביחס שבין תענית לכנופיא. ומסתבר שבתרועות בחצוצרות בתעניות יש שני קיומי מצוות: א) תרועה בעת צרה; ב) תרועה להקהלת העם. עת צרה מחייבת הקהלת העם שיבוא בכינופיא להתפלל, להריע, לצום ולשוב בתשובה על צרתם. וכן אמרה אסתר "לך כנוס את כל היהודים וצומו וגו'". ונראה דצבור של עשרה עומדים במקום הכלל ישראל כולו דעשרה

הן עדה. "ונקדשתי בתוך עדת בנ"י" - עדת עשרה היא כישראל כולו וככל הצבור. בתענית צבור - יש דין צרה לכלל ישראל, ועשרה שצמים מקיימים צום עבור כל העם. משום כך מחייב הצום כינופיא, דבכל תענית צבור יש קיום תענית של הקהלת ישראל וכינופיתם. יוצא דהתקיעות בתעניות גם הן תקיעות להקהלת העם.

3) מצות תקיעות של שמחה בעת הקרבת קרבנות הצבור שבמקדש. התקיעות הללו הן קיום שמחה המתקיימת ע"י שירת הכהנים.

ויל"ע לגבי התקיעות של שאיבת המים באיזו מצוה נכללות. ומסתבר כי בכלל המצוה האחרונה הן - בתקיעות של שמחה, "וביום שמחתכם ובמועדיכם גו' ותקעתם וגו'". יש בתקיעות לשאיבת המים ולהבאתם קיום מצות שירה של שמחה במקדש ושל שמחת יו"ט. ואעפ"כ אין תקיעות אלו חלות בגוף של קרבן צבור אלא קיום דשמחה ושירה הן במקדש.

שם. מקום התקיעות של שאיבת המים בחג. עיין במשניות (נא:, נג:) שתוקעים למלוי המים בשער העליון וגם כשמגיעים לקרקע של עזרת הנשים, ויש להבין מדוע תוקעים דוקא במקומות אלו.

ונראה לפרש, דתוקעים בראשונה בעת היציאה מקדושת מחנה שכינה, דהיינו בעת היציאה משער העליון. ותוקעים בשניה בעת הביאה למקום המיוחד דעזרת נשים. ואע"פ שאין לעזרת נשים יתרון קדושה על שאר הר הבית, שהיא קדושת מחנה לויה, עכ"ז חלות שם מקום מסוים היא לעצמה, ותוקעים מחמת הביאה למקום המסוים הזה. והנה לעזרת ישראל ולעזרת הכהנים יש אותה קדושה דמחנה שכינה, מ"מ קיים מן התורה חלוק בין המקומות האלה לגבי דיני כניסה - דהא בעל מום כהן אסור להכנס מה"ת דוקא מן המזבח ולפנים. יש מהמזבח ולפנים חלות שם מקום מסוים בפני עצמו במקדש. מאידך איסור כניסת הטמאים מה"ת תלוי רק בקדושת המקום - ולא בחלות שם המקום. ברם מדרבנן איסורי הכניסה דטמאים תלוים בחלות שם המקום - ולאו דוקא בקדושת המקום. והראייה דין לפנים מהחיל, ואכמ"ל.

שם. בגמ' - ר"י סבר תקיעה תרועה תקיעה אחת היא. וז"ל רש"י בד"ה אחת היא: מצוה אחת הן וחדא חשיב להו עכ"ל. משמע שלרבנן תקיעה תרועה תקיעה הן ג' מצוות. ותמוה, שהרי כל ט' הקולות מעכבים זה את זה, ולכאורה מצוה אחת הן ולא ג' מצוות לכ"ע. ומסתבר דלכ"ע יש רק מצוה אחת, אלא שלרבנן - בחפצא - תקיעה תרועה ותקיעה הן ג' קולות, ולר"י מהוות חלות שם חפצא דקול א'.

עיין ברש"י (ד"ה ולא) ובתוס' (נד. ד"ה מהו) הסוברים דלר"י מפסיקים כדי נשימה אחת בין התקיעה לתרועה, ובריטב"א איתא דלר"י חייבים לתקוע תר"ת בנשימה אחת. ויש לעמוד על יסוד פלוגתתם. ונראה שהריטב"א סובר דתר"ת חפצא דקול א' הוא ולכן צ"ל בנשימה א', אך דעת רש"י ותוס' צ"ע האיך יפרש שיטת ר"י - דאי ס"ל תר"ת קול א' הוא למה מפסיקה כדי נשימה ביניהן.

על כן נ"ל לרש"י ותוס' החפצא דקול תר"ת לר"י א' הוא, ולפיכך להפסיק יותר מכדי נשימה א' פסול. אלא שסוברים, דלר"י יש לתקעו במעשה תקיעות מיוחדים. ולכן חובה על התוקע להפסיק ביניהם בנשימה א' כדי שיהיה כל מעשה תקיעה לחוד. אבל אסור להפסיק יותר מכדי נשימה א' כדי לקבוע חפצא דקול א'.

והנה, בר"ה בתקיעות תשר"ת חולקים הפוסקים (או"ח תק"צ ס"ד) אם יש להפסיק בנשימה בין השברים לתרועה או לא, ויש להבין את יסוד המחלוקת. ונראה שניתן לבאר את המחלוקת בשתי דרכים:

יתכן כפי הנ"ל בתוס' דלכ"ע החפצא של שברים תרועה קול א' הוא, ולכן אין להפסיק בו יותר מנשימה א' כדי לקבוע את חלות שם דקול א'. ופליגי אם תשר"ת טעונים למעשה תקיעה אחד או לא, דאם זקוק למעשה תקיעה אחד אפי' להפסיק עם נשימה א' אסור, ואם זקוק למעשי תקיעה מיוחדים יש להפסיק בנשימה אחת.

ברם יש לפרש את המחלוקת גם ע"פ דרך הריטב"א, וכן מסתבר, דדוקא נשימה א' קובעת את חלות השם חפצא דקול א' ובתשר"ת חולקים אם יש צורך בחפצא דקול א' או לא, ונ"מ לנשימה א' או ב' נשימות. שיטת ר"י היא דתר"ת היא חפצא דקול א', לכן מחייב נשימה א', ולפיכך אם שברים תרועה חפצא דקול א' הם חייבים לתקוע תשר"ת בנשימה א', אבל אם חלות השם דשברים ותרועה היא של שני קולות תוקעים בשתי נשימות.

שם. בגמ' - ורבנן ההוא לפשוטה לפניה ולאחריה הוא דאתא. והנה יש גורסין: ור' יהודה לפניה ולאחריה מנליה נפקא ליה משנית, אך המהרש"ל מחק גירסא זו דלכאורה היא משוללת הבנה. ובישוב הגירסא ניתן לפרש, שהקשו מנליה לר"י דצריך שתהא התקיעה דוקא לפני ולאחרי התרועה, דאולי אם כולן בב"א יוצא, ומגזה"כ דשנית לומדין דבעינן בזה אחר זה.

בדין פשוטה לפניה ולאחריה בר"ה יש לדון: האם התקיעות מעיקר המצוה הן או"ד שבאות כדי להכשיר את התרועה בלבד, אבל עיקר המצוה היא התרועה. וזה לשון

הרמב"ם (פ"א משופר הל"א): מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בר"ה שנא' יום תרועה יהיה לכם עכ"ל. משמע שסובר שהתרועה בלבד היא עיקר המצוה.
ויתכן שתהיה נ"מ לדידן בשמע ט' קולות בבת אחת אם יוצא או לא, שחולקים רש"י ותוס' (במס' ר"ה לד: ד"ה מתשעה), לרש"י יוצא, ולתוס' אינו יוצא. וי"ל דלרש"י התקיעה היא מעיקר המצוה ואינה באה להכשיר את התרועה, ועל כן יוצא גם בב"א, ואילו לתוס' התקיעה מכשרת את התרועה ולפיכך צריכה לבוא דוקא לפני התרועה.
עקב כך יש לפרש את קושית הגמרא לפי תוס', דסברה שמכיון שלר"י תקיעה תרועה ותקיעה הן חפצא דקול א', א"כ התקיעה היא חלק מעיקר המצוה, והואיל ואינה באה כדי להכשיר את התרועה ניתן לתוקען בבת אחת. וע"ז מתרצת הגמרא דגם לר"י קיימת גזה"כ שקדימת התקיעה לתרועה מעכבת ובב"א אינו יוצא, ודו"ק.

דף נד.

תוס' ד"ה מהו כו' לענין תקיעות לא נפקא לן מיניה מידי לר"י בפלוגתא דר' אבהו ור' יוחנן עכ"ל. צע"ק בדברי התוס', דבשלמא בתוך הסדר של תר"ת לר"י ליכא נ"מ, אבל בין סדר לסדר לכאורה יש נ"מ גם לר"י בפלוגתא דר' אבהו ור' יוחנן. משמע מהתוס' דסוברים שלכ"ע אין דין צרוף מסדר לסדר, כי דין הצרוף אינו קיים אלא בתוך סדר, ועיין ברא"ש (פ"ד מר"ה סי"א) ובמעשה במגנצא, ואכמ"ל.
שם. בגמ' - מ"ט דראב"י כו' ורבנן סברי. עיין ברש"י והסוגיא לכאורה תמוהה ומשוללת הבנה.
ובביאור יש לעיין במצוות נסוך המים וערבה בחג - האם שתי מצוות מיוחדות לעצמן הן או דמצטרפות לקיום מצוה א' ומהוות מצות המזבח בחג. ונ"ל דזהו יסוד המחלוקת בין רבנן לראב"י, כי רבנן סוברים שמצות זקיפת הערבה ומצות נסוך המים קיום מצוה אחת הן; כלולות בהלל"מ אחת: עשר נטיעות, ערבה, ונסוך המים הלל"מ, ויסוד ההלל"מ הוא דמצות המזבח בחג מקיימים בזקיפת ערבות ובנסוך המים ביחד, והיתה מסורת לתקוע למצוה זו דוקא י"ב פעמים. ומשום כך סוברים שהתקיעות במעלה העשירית לנסוך המים דוחות את התקיעות ע"ג המזבח בעבור זקיפת הערבה. רש"י מסביר שמעלה העשירית מקום מסוים הוא. ונראה שר"ל שהתקיעות באות לעורר את העם שבמקדש לכוון לבם ועיניהם למצות המזבח - של מים ושל ערבה, וכשתוקעים במעלה העשירית - מתגברת תשומת לבם של העם שבמקדש ואינם מסיחים דעתם ממצות המים וערבה, ממצות המזבח שבחג, ולפיכך דוקא עליה תוקעים.

כל זה לרבנן, אבל שיטת ראב"י היא שמצוות המים והערבה שתי מצוות הן. ועל כן אין תקיעות של אחת מהן עולות לשניה. לדעתו - חייבים לתקוע בשביל מצות הערבה בעצמה, לפיכך מחייב את התקיעות שע"ג המזבח ודוחה את התקיעות מע"ג המעלה העשירית.

ועיין ברש"י שחוקר האם זקפו את הערבה בעת נסוך המים. מוכח מכך שסובר שקיים צרוף בין נסוך המים וזקיפת הערבה, כי שתיהן מצוה אחת הן של המזבח בחג הסוכות. מאידך פשטות דברי הרמב"ם מורה דס"ל שהן מהוות שתי מצוות נפרדות ואינן מצטרפות כלל - שלא כרש"י.

שם. בגמ' - שתוקעין על כל מוסף ומוסף. לקמן (נה.) דוחה הגמרא את שיטת ר' אחא בר חנינא ומסיקה שתוקעים פעם אחת בלבד. ויש לעמוד על יסוד הפלוגתא. הנה לעיל בשעורים (על המשנה נג:) העלינו דלכאורה שיטת הרמב"ם היא דבשאר ימות השנה התקיעות על התמיד הויין קיום דמקדש, אבל בר"ח ובמועדים מהוות קיום דקרבן. אמנם הגר"מ זצ"ל סבר שכל התקיעות מהוות קיום מקדש בלבד.

ונראה דע"י צדדי הספק הזה ניתן לבאר את המחלוקת בגמרא כאן, כי י"ל שהמ"ד שתוקעין לכל מוסף ומוסף סובר שבשבת ויו"ט התקיעות חלות מצוה הן בקרבן לפיכך כל קרבן מוסף וקרבן מוסף זקוק לתקיעות משלו. אולם המ"ד השני סובר דבשבת ויו"ט התקיעות הן קיום מקדש בעלמא - דהיינו מצוה לתקוע במקדש בעת הקרבת קרבנות צבור משום שמחה אבל אינן חלות בעצם הקרבת הקרבן. לפיכך ס"ל שבסדר תקיעות אחד יוצאים מצות המקדש הזאת, ואין צורך ליחד סדר תקיעות מיוחד לכל קרבן וקרבן.

עוד י"ל, דלכ"ע מהוות התקיעות קיום מצות המקדש בלבד ואינן קיום מצות קרבן, ולפיכך לחד מ"ד תוקעים פעם אחת בלבד - ודי. ברם המ"ד דתוקעין על כל מוסף ומוסף סובר דאעפ"כ כל חפצא של מוסף מחייב תקיעות משלו במקדש.

אך לפי היסוד דלכ"ע התקיעות בשבת ומועד הן חלות בקיום הקרבן המחלוקת תמוהה - דא"כ אמאי אליבא דמסקנת הסוגיא תוקעין דוקא סדר תקיעות א' ושרים רק את השיר של ר"ח, בר"ח שחל להיות בשבת, לכאורה היו צריכים לתקוע ולשיר על כל מוסף ומוסף לחוד לקיים את ב' המצוות של שירה בקרבן.

ונראה מכך יסוד חדש, והוא, דכשיש ב' קרבנות מוסף מצטרפים הם לחד קרבן וב' חיובי נסכי היין מצטרפים לנסוך א' ומנסכים היין בבת אחת בשביל שני המוספים שמצטרפים להיות אחד. לפי"ז ביאור המחלוקת הוא דלמסקנה הואיל ומצטרפים לחד קרבן מוסף תוקעים סדר תקיעות אחד ושרים רק שירה אחת. מאידך ר' אחא סובר דהולכים בתר

המחייב ולא בתר חלות הקרבן. ומאחר שיש ב' חיובי קרבן - א' מחמת שבת וא' מחמת ר"ח, יש ב' שירות דיש ב' מחייבים של קרבן תקיעה ושירה. לדידן הולכים בתר חלות ההקרבה - דחדא היא - ולא בתר החיוב. מ"מ לכ"ע - בין לדידן ובין לר' אחא - תקיעות ושירה עיקר דינן חלות הוא בקרבן עצמו.

ונראה להוסיף לפי הנ"ל במחלוקת בין רש"י ותר"י (בברכות מט.) כששבת חל ביו"ט המהווים הם קדושה אחת או ב' קדושות. וניתן לומר שבכך חולקים בגמרא שלפנינו לגבי מקדש, אם שבת ויו"ט הם חלות קדושה אחת במקדש - בדין הוא שהמוספים יצטרפו למצוה אחת. לפיכך יוצאים בסדר תקיעות אחד ובשיר אחד. לעומת זאת אם במקדש מהווים שבת ויו"ט חלות של שתי קדושות - יש כאן ב' קרבנות מוסף נפרדים - וכל מוסף ומוסף מצוה לעצמה. ויוצא שחייבים לתקוע עליהם שני סדרי תקיעות נפרדים, סדר מיוחד לכל מוסף ומוסף, שהרי יש כאן שתי מצוות של קרבנות מוסף, וכל מוסף ומוסף זקוק לתקיעות משלו. לפיכך ישנן שתי מצוות שירה כי יש שתי קדושות היום.

שם. רש"י ד"ה שאין כו' אבל הנך לסימנא נינהו שישמעו ויבאו למעמדם ולדוכנם וכו'. נ"ל, בתורה כתובה מצות תקיעה בחצוצרות להקהיל את העדה, והעזרה של בית המקדש היא מקום הכנופיא דבנ"י (כמו שביאר הרמב"ן במלחמות בסוף פ"ג דר"ה). ממילא התקיעות לפתיחת השערים תקיעות הן להקהיל את העדה. הרמב"ן שם מסביר שתוקעים בחצוצרות רק כשזה נוגע לכל בנ"י, לדעתו תוקעין תקיעות בחצוצרות בעת מלחמה משום שכל ישראל תלוי בתוצאות הקרב, עיין שם, ואכמ"ל.

שם. בגמ' - וליתני נמי ר"ה שחל להיות בשבת דהא איכא תלתא מוספין מוסף דר"ה מוסף דר"ח מוסף דשבת.

עיין בתוס' במס' ר"ה (ח:) ד"ה שהחדש וכו' בשם ר' משולם שאין החטאת דר"ח קרב בר"ה. לדעתו מקריבים רק את עולת ר"ח בר"ה כדכתיב "מלבד עולת החדש". ונראה שטעמו הוא משום שהוא סובר שר"ח ור"ה מהוים קדושת היום אחת. וזוהי כוונת מאמרם (שם) - "איזהו חג שהחדש מתכסה בו נהוי אומר זה ר"ה", כלומר, שבר"ה ליכא קדושת היום לר"ח בעצמה. אין בר"ה שתי קדושות נפרדות של ר"ה ושל ר"ח - אלא קדושת ר"ה בלבד. אך הדין הוא שמוספי ר"ה כוללים את העולה דר"ח. עכ"ז קיימת רק חלות קדושת היום אחת וחיוב מוסף אחד. אין ר"ח ור"ה כמו שבת ויו"ט, כי בשבת ויו"ט יש חלות שתי קדושות אליבא דרש"י (ברכות מט) אבל בר"ה ליכא אלא קדושה אחת ולפיכך אין מביאים בר"ה שני שעירי חטאת - אלא חטאת א' בלבד.

ברם שיטת ר' משולם דורשת עיון מגמרא דידן, שהרי הגמרא מחייבת לר' אחא תקיעות מיוחדות בשביל המוסף דר"ח ביום ראש השנה, והלא לפי ר' משולם אין חלות חובת מוסף דר"ח מחוץ למוסף דר"ה, קיימת חלות דין מוסף אחד דר"ה בלבד, ובכן למה יתקעו בין על מוסף דר"ה ובין על מוסף דר"ח, מהראוי היה אפי' לר' אחא לתקוע רק פעם א' למוסף דר"ה שהרי כל מוספי היום הם מדין ר"ה, וצ"ע בזה.

והנה תוס' שם מביאים בשם ר"ת דאע"פ שמקריבין כל הקרבנות של ר"ח בר"ה מ"מ אין לקרוא בתפלה את הפסוקים של פרשת מוספי ר"ח בר"ה. ונראה כי גם הוא סובר שקדושת ר"ח מובלעת בתוך קדושת ר"ה ושכל הקרבנות מהוות דין מוסף של ר"ה. ובהתאם לכך ס"ל שקוראים את הפסוקים דפרשת מוסף של ר"ה בלבד - ולא של ר"ח. ולפי"ז גם אליבא דר"ת צ"ע, אמאי לר"א מוסיפים תקיעות לשם מוספי ר"ח - הא ע"פ דין יש מצות מוסף של ר"ה בלבד, וצ"ע.

שם. תוס' ד"ה שיירי. יש ב' מחלוקות בין רש"י ותוס' בדין הלל ותקיעות בזמן שחיטת הפסחים:

לפי רש"י תקעו ג' פעמים לכל ההלל והכת בעלי הקרבן קראו את ההלל דפסחים, ואליבא דהתוס' תקעו ג' פעמים בכל פרק ופרק של ההלל והלוים שרו את ההלל דפסחים. ונראה, כי ביסוד הדברים יש כאן רק מחלוקת אחת, דיש לדון בדין ההלל והתקיעות דפסחים, האם הם קיום קרבן או"ד אינם קיום בהקרבת הקרבן אלא דין שירה בעלמא (עיין לעיל בשעורים). ונראה דבכך פליגי רש"י ותוס'. לפי תוס', ההלל והתקיעות על פסחים מהווים מצוות קרבן, ולכן זקוקים הפסחים לשירת הלוים ולתקיעות על כל פרק ופרק כדין שאר הקרבנות. מאידך לרש"י, ההלל והתקיעות דפסחים אינם חלות דין שירה על גוף קרבן - אלא הם ממצוות שירה בעלמא - דהיינו קיום שירת החג. ובהתאם לכך, גם ישראלים שרים הלל זה, ולפיכך, התקיעות אינן דוקא על כל פרק ופרק, כבשירת קרבנות אחרים, אלא על כל החפצא דהלל של החג.

ועיין ברמב"ם (פ"א מק"פ הלי"א - י"ב) הפוסק כרש"י שתוקעין בהקרבת הפסחים ג' פעמים בעבור כל ההלל, ועכ"ז כותב שהלוים הם השרים את ההלל, ולכאורה שיטתו צ"ע. ונ"ל, כי סובר מעיקרא דדינא כרש"י, דהיינו, שאין בפסח חלות שירה על גוף הקרבן, ולכן פוסק שאין תוקעים בו על כל פרק ופרק כמו שתוקעים בשירת קרבנות אחרים. אך סובר שבכל זאת יש זכות ללוים לשיר את ההלל של פסחים. שמאחר שיש מעשה שירה במקדש - לומר הלל של החג בשעת הבאת הפסחים - יש זכות קדימה ללוים לשיר אותה. והגם שבמצות הלל זו אין שירת הלוים לעיכובא, שהרי אינה חלות

שירה על הקרבנות ששרים על יין נסכים, ובפסח הואיל ואין יין אין בו חלות שירה על גוף הקרבן, מ"מ יש במקדש זכות קדימה ללוים לשיר. ברם בדיעבד, נ"ל, שהרמב"ם ס"ל כרש"י, שבשירת ישראלים יוצאים ידי מצות ההלל דפסחים כי אין ההלל חלות שירה על גופו של קרבן הפסח אלא מדין הלל החג הוא, ולפיכך גם ישראלים כשרים. ונראה להוסיף דכשהלוים שרים הלל יש קיום שירה במקדש, דלוים מעכבים בה, וגם שירה מדין החג, אבל כשישראלים שרים יש רק הקיום דשירת החג אבל לא חלות שם שירת המקדש. על כן לכתחילה צריכים לוים לשיר לקיים דין שירת המקדש.

דף נד:

בגמ' - הא רבנן הא אחרים. עיין בר"ה (כ.) בסוגיא של עבור השנה ועבור החודש לצורך. ופסק הרמב"ם (פ"ד מקדוש החודש הלט"ז) וז"ל: יראה לי שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בהם אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן מעברין לעולם בכל זמן עכ"ל.

לרמב"ם יש שתי הלכות בעבור השנה: א) השנה עצמה ראויה ומצותה להתעבר כגון מפני התקופה, האביב, ופירות האילן; ב) יש צורך והיתר לעבר את השנה כגון מפני צורך הדרכים והגשרים אולם אין זו מצותה.

לרמב"ם כשהשנה עצמה ניתנת ומצותה להתעבר מעברים אותה אפי' בשנת רעבון ובשביעית, אבל כשיש צורך והיתר לעברה אין מעברין אותה בשנת רעבון ובשביעית[234]. שיטת רבנן כאן היא שכשם שמעברים את השנה לצורך (ההלכה השנית) כן יש דין לעבר את החדש לצורך.

שם. בגמ' - אמר ר' יוחנן לידע שהוקבע ר"ח בזמנו. לדעת רש"י הוא דין מיוחד להוציא מלבות בנ"י שלא יחשדו את הבי"ד שטעו בזמן קידוש החודש, והוא מוגבל לקידוש החודש בזמנו. ברם מדברי הרמב"ם (פ"ו מתמידין הל"י) מוכרח דס"ל דהוא דין פרסום ר"ח בכל אופן בין בקה"ח בזמנו ובין שלא בזמנו. ונראה דסובר שיש קיום מיוחד לפרסם את קביעות ר"ח בתוך בנ"י. (ואולי מטעם שסובר שישראל הם המקדשים את הזמנים ולפי' הקביעות דהחודש והזמנים בעי' פרסום.) ועיין לעיל בשעורים (מד:) שע"פ יסוד זה מובנת שיטת הראב"ד (פי"א מברכות הלט"ז) לברך ברכה על חצי ההלל דר"ח. עיין שם בשעורים ביתר אריכות.

[234] עי' בספר עמק ברכה עמ' ע"ג.

שם. רש"י ד"ה הא רבנן. עיין במס' ר"ה (כ.) כשם שמעברין השנה לצורך כך מעברין את החודש לצורך. וכותב רש"י (שם, ד"ה כשם) וז"ל, מפני האביב והתקופה ופירות האילן עכ"ל. המחייב של עיבור השנה הוא קביעת האביב כמוש"כ שמור את חודש האביב. ברם המחייב של קביעות החודש הוא ראיית הלבנה. וא"כ תמוהים דברי רש"י, דהא דמעברין את השנה לצורך האביב זוהי מעיקר מצותה משא"כ בקדה"ח. ומשו"ה נראה דהרמב"ם לומד פרוש אחר, דהא דמעברין את החודש מפני הצורך אינו משום האביב והתקופה אלא לצורך דרכים שאינם מתוקנים והגשמים מונעים תקונם (פ"ד מקדוה"ח הל"ה, ט"ז) דמעברים דוקא מפני צורך כזה. ועוד פוסק דהא דמעברים את החודש לצורך הוא דוקא כשמקדשין עפ"י חשבון ולא בקידוש ע"י עדי ראייה (ועיין בפי"ח שם הלי"א), וגם זה מסתבר דאין לדחות עדי ראייה לכתחילה.

דף נה.

רש"י ד"ה ולרשע. [חידושי אגדה]. שמחת בית השואבה קשורה עם תשובה. ובטעם הדבר נראה לומר שחג הסוכות הוא זמן שמחה לשמוח בהשראת השכינה בישראל כי הסוכה מסמלת את בהמ"ק, ובבוא העם למקדש לפני ד' לשמוח בהשראת שכינתו מוכיחים אותם לחזור בתשובה כדי שיהיו ראויים לאותה דרגה עליונה של השראה והתקרבות לד'. ומפני ענין זה השתרבב מנהגנו בסוכות לומר הושענות ובהושענא רבה לומר תפלות מעין יו"כ, כי השמחה של התקרבות לד' מחייבת תשובה. ובכך מוסברת שיטת רב האי גאון לקרוא את פרשת נצבים בשמיני עצרת - זמן שמחה הוא זמן תשובה.
ומעין זה בוודוי מעשר, כשבעל המעשרות בא למקדש שמח אחרי שקיים כל המצוות המוטלות עליו משום פירותיו חובה עליו להתוודות ולשוב בתשובה שלמה, כי שמחה והתקרבות לה' מחייבות חפוש מחדש במעשים וחזרה בתשובה שלמה.
וכן ביוה"כ כשהכה"ג מפרש את השם ויש עוצם גלוי שכינה והתקרבות לאלקים היו השומעים כורעים ומשתחוים ומודים - כלומר מתוודים (כמו דפרשו הגאונים) על חטאיהם, כי התקרבות לאלקים מחייבת את האדם בתשובה.
שם. רש"י ד"ה ולרשע כו' למה לך לבא לבית זה עכ"ל. מרש"י מוכח שיש חילוק בין ביאת מקדש לשאר מצוות תורה, כי לרשע יש קיום בשאר מצוות אבל לא בביאת מקדש דנקרא רמוס חצרי ואין לו קיום עליה לרגל.

שם. בגמ' - שמאריכין בתקיעות כו' שמרבה בתוקעין. והטעם להאריך ולהרבות הוא כדי להראות שיש אמנם שני מחייבים של תקיעות בעבור שני מוספים - אלא שתוקעים סדר א' לשניהם ויוצאים בעד שניהם, כנ"ל.
שם. תוס' ד"ה אתקין. בביאור המחלוקת בין רש"י ותוס', ניתן לומר כי לרש"י יש חלות שם צרוף בין כל קרבנות מוספי החג אהדדי, ולכן מותר לקרוא גם מהמוסף של היום הבא כי הוא נחשב מענינא דיומא. אולם תוס' סוברים שאין חלות דין צרוף בין כל קרבנות החג, ולפיכך אין לקרוא מענין המוסף של היום הבא בקה"ת דיום זה.

דף נה:

משנה - יו"ט הראשון של חג. לכאורה ק"ק, כי המשנה השניה - בשלשה פרקים בשנה היו כל המשמרות שוות - לכאורה היתה צ"ל לפני המשנה הראשונה, כי מסתבר שקודם עלינו לדעת שכל המשמרות שוות בכל הרגלים ואח"כ להסביר את סדר ההקרבה המיוחד בסוכות, וא"כ למה דין חג הסוכות כתוב מקודם?
נראה שבדין עליה לרגל ג' פעמים בשנה יש להתבונן האם קיים חיוב מיוחד לעלות לרגל בסוכות או"ד דהוי אותו החיוב כמו בכל הרגלים. ובפרשת הקהל לגבי חג הסוכות כתוב במיוחד "בבא כל ישראל", ומשמע דחל חיוב מיוחד לבא למקדש בסוכות. וכן משמע ממצות השמחה במקדש המיוחדת לסוכות יותר מחובת השמחה בשאר הרגלים כדמבואר כמה פעמים בשעורים לעיל (ועיין בילקוט פ' אמור וברמב"ם סוף הלכות סוכות). ולפי"ז יתכן שמאחר שיש חיוב מיוחד של עליה לרגל בסוכות יש דין מיוחד של בטול משמרות בסוכות. ומשום כך כתוב במשנה דין המשמרות בסוכות במיוחד ולא מדין שאר הרגלים, וצ"ע.
שם. מצות המשמרות לרמב"ם. הרמב"ם בסה"מ (מ"ע ל"ו) מונה סידור המשמרות במקדש למ"ע ומביא כמקור את הפסוק - לבד ממכריו על האבות. והרמב"ן בהשגותיו שם סובר שאין חיוב לסדר משמרות בכל השנה ורק שתהיינה ידיהם שוות ברגל, וכותב דכן משמע מדקדוק לשון הרמב"ם בחבורו יד החזקה משום שאינו מביא חיוב מצוה דאורייתא לחלק משמרות בכל השנה כולה, אלא שכותב (פ"ד מכלי המקדש הל"ג) משה רבינו חלק הכהנים לח' משמרות וכו'. ונראה, שהרמב"ם כותב (שם פ"ד הל"א) וז"ל: ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנא' וקדשתו וכו'. ומיד אח"כ מביא שם את דין המשמרות. הרמב"ם מפרש שבמצות וקדשתו יש חיוב להכין הכהנים לעבודה. ואיתא במס' יבמות (פח) שמוקדשתו ילפי' שאם כהן נשוי

לגרושה ב"ד חייבים להפרישו כדי להכינו לעבודה. ולכן מסתבר שלרמב"ם בכלל מצוה זו גם חיוב המשמרות כלול. וכן בלוים (שם פ"ג הל"א) מביא מ"ע להיות הלוים פנויים לעבודת המקדש בין רצו ובין לא רצו שנא' ועבד הלוי. ולפ"ז קושית הרמב"ן מיושבת, שהרמב"ם כולל את חיוב המשמרות במצות וקדשתו וחיוב גמור הוא ואינו רשות אלא חיוב דאורייתא.

שם. בגמ' - רבי היא ולא רבנן. נראה להסביר המחלוקת בין רבי ובין החכמים, ועיין לעיל (מז:) בסוגיא ובדיון אם שמ"ע הוא רגל בפני עצמו או לא. ונראה שרבי ס"ל שאין שייכות כלל בין מוספי הסוכות למוסף של שמ"ע, ולפיכך מפייסים מחדש לשמ"ע, ואין מחשבים כלל בקרבנות של סוכות. מאידך חכמים סוברים שיש שייכות בין סוכות ושמ"ע בנוגע למוספיהם, ומשום כך מחשבים בקרבנות החג בסדור משמרות של שמ"ע.

ואכן - מהגמרא שמייחדת את המספר של שבעים פרים - "הני שבעים פרים כנגד מי" - ואין הקרבנות של שמ"ע בכלל, יש להסיק שמוספי החג הם חפצא בפני עצמה. ולכאורה מוכח כשיטת רבי, ולא כחכמים.

לפי"ז מובן מה שפסק הרמב"ם (פ"י מתמידין הלי"ג) כרבי בפייס של שמ"ע. ולכאורה פסקו נוגד את הכלל שהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו, ולמה לא קבע להלכה כשיטת החכמים. ונ"ל, שטעמו הוא משום שסובר ששבעים פרי החג הם חפצא של קרבנות מוסף לעצמם, ולפיכך אין לצרף את המוסף של שמ"ע למוספי החג, וכדעת רבי.

שם. רש"י ד"ה ובא בכל כו' ובכ"ד מקומות נקראו כהנים לוים, עכ"ל. הנה בפרשת בכל אות נפשו כלול גם דין שירת הלוים. ראה בערכין (יא:) ורמב"ם (פ"ג מכלי המקדש הל"ב) שהקרא ושרת בשם ה' אלקיו ככל אחיו הלוים מוסב על שירת הלוים. ולכאורה יפלא היאך מפרשים דקאי אכהנים. ונ"ל, דלכהנים יש חלות קדושת לוי ומשו"ה יש לפרש הפרשה דקאי גם אכהנים.

והנה, הרמב"ם פוסק (פ"ג מכלי המקדש הלי"א) שלוי העובד עבודת כהן מיתתו בידי שמים כדין הזר שעובד, אבל כהן שעובד עבודת לוי אינו חייב מיתה בידי שמים ואינו עובר אלא בל"ת, והראב"ד משיג עליו דמאי שנא כהן בעבודת לוי מלוי בעבודת כהן, (עיין בכ"מ שם). ונראה דביאור הרמב"ם הוא כי סובר שהכהנים קדושים בקדושת לוי, אלא שקיים איסור מיוחד על כהנים לא לעשות עבודת לוי - שלא כדין מנוייהם, שכל הלוים מנויים על עבודתם - איש איש על עבודתו - והעדר המנוי לעבודת לוי הוא האוסר את הכהנים בשרותם. ברם מדין קדושה יש לכהן קדושת לוי לעבודת הלוים, ולכן כהן

שעובד עבודת לוי אינו כזר ואינו חייב מיתה בידי שמים. אולם לוי העובד עבודת כהן חייב מיתה בידי שמים כזר דאין ללוי קדושת כהונה והריהו כזר לגבי כהן.[235]

כ"ז מורה שעיקר דין משמרות ברגלים אינו מדין כהונה אלא מדין לויה, שהכהנים נקראים לוים. אלא שלכאורה יוצא מהגמרא ומרש"י, שגם לוים, בנוגע לשירותם ברגל, שווין במשרותיהם. אמנם ז"ל הרמב"ם (פ"ד מכלי המקדש הל"ו): ומניין שאינו מדבר אלא בכהנים שנא' חלק כחלק יאכלו ואין שם מתנות במקדש להאכל אלא לכהנים בלבד עכ"ל, מהרמב"ם משמע שהדין של שווי משמרות ברגלים נוהג דוקא בכהנים אבל לא בלוים, כי הלוים מחולקים למשמרות גם ברגל, ורק המשמר הקבוע של הלוים שרתו ברגל במקדש, וצ"ע בדבר.[236]

(דרך אגב, בנסיעת המשכן כתוב (במדבר ד':ה') זאת עבודת בני קהת גו' ובא אהרן ובניו גו' וכסו בה את ארון העדות וגו'. נראה שאהרן ובניו שמשו בה בתורת בני קהת הלוים ולא בתורת כהנים, ואכמ"ל בזה.)

שם. תוס' ד"ה ובחילוק כו' לחם הפנים שכבר נעשה מצותו משבת שעברה שסידרוהו על השלחן ואינו מחוסר מעתה אלא סילוק דאי משום הקטרת בזיכין להתיר לחם קאתיין ואין עבודה זו בגוף הלחם עכ"ל. בביאור דבריהם נראה לומר, כי סדור לחם הפנים וסלוקו הם חלות העבודה דלחם עצמו, אבל הקטרת הבזיכין חלה מעיקרא דדינא כמתיר של אכילת הלחם, ולא כחלות עבודה בגוף הלחם. עיקר מצות הלחם בשבת השניה היא האכילה עצמה, שהלחם יאכל בשבת השניה, אלא שהקטרת הבזיכין מעכבת ומתרת האכילה, ולפיכך הקרא דיאכלו קאי דוקא על לחם הפנים דעיקר קיום מצותו היא אכילתו ולא הקטרת הבזיכין. לעומת זאת בשאר מנחות עיקר עבודתן וקיום מצותן היא הקטרת הקומץ ולא אכילתן; אכילת השירים שלהן מהוה שיירי מצוה בעלמא.

קונטרס בענין קידוש

[235] אלא דצ"ע, דמאי נ"מ כין כהן שעובד עבודת לוי ללוי אחד בעבודת לוי חברו, דמשורר ששיער חייב מיתה כזר, וא"כ חזינן שהמנוי לעבודת לוי מפקיעו מעבודת חבירו כזר, וא"כ מדוע אין הפקעה לכהנים כזר. וצ"ל, דכ"ז לגבי לוי חברו דחסרון המנוי לשרות הופכו לזר וחייב מיתה בידי שמים, משא"כ כהן דגם בלי מנוי אינו כזר לגבי עבודת הלויה ולכן אינו חייב מיתה בידי שמים.

[236] ויתכן לומר דשאני לוים מכהנים, דהמנוי דלוי א' מפקיע את חברו כזר, דמשורר ששיער חייב מיתה בידי שמים, ולכן גם ברגלים יש הפקעה, דמי שאינו מנוי כזר הוא. משא"כ בכהנים, דכהן שעובד עבודת כהן חברו אינו חייב ולא כלום, דאין הפקעה בעצם חלות ההכשר של כהנים לעבודה בלי מנוי, ולכן ברגלים כל הכהנים שווים, דדין המשמרות בטל. משא"כ בלוי, דלכאורה לוי משורר שעובד במשמר שאינו שלו כמשורר חייב מיתה, מכיון דאין ממונה בזה המשמר לשרת, והוי בלי מנוי כזר בזמן שמשרת במשמר שאינו שלו, ולכן מופקע גם ברגלים. וצ"ע אם דין המשמרות שוה לדין מנוי.

עוד יתכן לומר דקדושה המיוחדת של הרגלים מחייבת הקרבת קרבנות מסויימים וע"כ נתבטל לכהנים לעת ההיא סידור המשמרות הקבוע, אבל עבודת הלוים אינה מעצם הכשר קרבנות הרגל אלא ממצות הקרבנות בעלמא ולכן אין סידור המשמרות ברגלים בטל ללוים, והדבר צ"ע.

א

יש לדון בסדור ברכת הקידוש על כוס של יין, האם זה מדין כוס של ברכה בעלמא ע"פ ההלכה דאין אומרים שירה אלא על היין וכדין ברכות אחרות שמסדרין על הכוס (כהבדלה וברכת אירוסין וכו'), או"ד קידוש על היין מהוה דין מסוים בקידוש.
הגר"ח זצ"ל העלה שדין קידוש על היין דין מסוים הוא בקידוש ואינו דין דכוס של ברכה בעלמא. יש כמה ראיות ליסודו של הגר"ח זצ"ל.
א) בסוגיא בפסחים (קו:) איתא: זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב זימנין דחביבא עליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא, ע"כ. וכן פוסק הרמב"ם (פכ"ט משבת הל"ט), וז"ל: היה מתאוה לפת יותר מן היין או שלא היה לו יין הרי זה נוטל ידיו תחלה ומברך המוציא ומקדש ואח"כ בוצע ואוכל, ואין מבדילין על הפת אלא על הכוס, עכ"ל. ולכאורה תמוה למה תדחה חביבות הפת הקידוש על היין, ועוד מ"ש הבדלה דאין מבדילים על פת מקידוש דחל על פת.
מכאן מוכח דקידוש על יין אינו דין מדיני כוס של ברכה בעלמא, דבכוס של ברכה דעלמא אין פת דוחה את היין בכל אופן, אלא דיין דין מסוים בקידוש ומדיני קידוש עצמו, ובדיני קידוש חביבות הפת דוחה יין. לפיכך שאני הבדלה מקידוש - דבהבדלה דין הכוס הוא מדיני ברכות על הכוס בעלמא, וא"א שפת תדחה יין, משא"כ בקידוש, דכוס היין דין מסוים בקידוש, ולכן דוחה חביבות הפת את היין.
ב) עיין בפסחים (קז) דמבדילין על חמר מדינה, על השכר, כמו על היין, וכן פוסק הרמב"ם (פכ"ט משבת הלי"ז) וז"ל, מדינה שרוב יינה שכר אע"פ שהוא פסול לקידוש מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר מדינה עכ"ל. אלא שהרמב"ם פוסל חמר מדינה לכוס הקידוש ומכשירו לכוס ההבדלה, וצ"ע - מ"ש קידוש מהבדלה.
ונראה, דברכת הבדלה שמסדרין על הכוס מהוה חלות דין כוס של ברכה בעלמא, ולכוס של ברכה בעלמא סגי בשכר, אבל הכוס של קידוש מהוה דין מסוים בהלכות קידוש ומשו"ה שכר פסול ויין מעכב.
אך עדיין נשאר לבאר מהו יסוד הדין המסוים דקידוש על היין. והנה עיין בפסחים (ק.) דחולקים תנאים אם מפסיקין סעודת חול לקדוש בליל השבת או לא. שיטת ר' יהודה דמפסיקין לשבתות, ור' יוסי סובר שאין מפסיקין הסעודה דחול אלא גומרים אותה ומקדשים לאחריה, ואמר רב יהודה אמר שמואל שפורס מפה ומקדש, כלומר,

שמפסיקים, בלי לברך ברהמ"ז ושלא כשיטת ר' יהודה, ומקדשים, וחוזרים לאכול ולשתות.

ונ"ל בביאור המחלוקת דקידוש על היין אינו רק מצוה בעלמא אלא דחלה כחלק ממצות סעודת השבת, שקידוש על היין חל כקובע של סעודת השבת. והראייה לכך, הדין דשמואל (פסחים קא) דאין קידוש אלא במקום סעודה, כי יש קיום אחד של קידוש וסעודת שבת.

וזה יסוד האיסור לטעום לפני קידוש (רמב"ם פכ"ט משבת הל"י) דהקדוש בא לקבוע סעודת השבת, דהיינו, האכילה הראשונה בשבת, ולכן אין לטעום ולאכול בלי קידוש. ובהתאם לכך סבר חד מ"ד דאי טעם אינו מקדש, (פסחים קו) דמכיון שכבר טעם לפני קידוש אין לקידוש חלות השם קובע דסעודה, דהא כבר טעם בלעדיו, ולכן תו אינו יכול לקדש. ההלכה היא שטעם מקדש, דאע"פ שטעם יכול לקבוע בקידוש את הסעודה לשם השבת, אמנם עיקר חלות השם דקידוש על היין הוא לקבוע את החלות דסעודת שבת.

ולפי הנ"ל בזה פליגי, דאליבא דר' יוסי מכיון דהתחיל בסעודת חול מע"ש אין חובה להפסיקה, דחיוב הקידוש על היין חל דוקא אחרי שגומר סעודת החול, דחייב לקדש על היין לקבוע תחילת סעודת השבת. ברם אם כבר התחיל בסעודת חול מע"ש אינו חייב בקידוש על היין ובסעודת שבת עד שגומר הסעודה דחול. ולפי ר' יהודה, חובת הסעודה דשבת חלה מיד, ולכן חייב להפסיק מיד את סעודת החול, לברך ברהמ"ז, לקדש על היין ולקבוע סעודת השבת. שיטת שמואל, וכן פסק הרמב"ם (פכ"ט משבת הלי"ב) דפורס מפה ומקדש, כלומר, דיכול להפך את סעודת החול עצמה להיות סעודת שבת. לשם כך, מפסיק האכילה בלי לברך ברהמ"ז, ומקדש כדי להפך את עיקר חלות השם של הסעודה מסעודת חול לשל סעודת שבת, וחוזר לאכילתו, בלי ברהמ"ז, דהיינו לאכול סעודת שבת.

ולפי"ז נראה דלא ברכת הקידוש בלבד מצטרפת לקביעת הסעודה דשבת, כלומר דסעודת השבת נקבעת ע"י ברכת הקידוש, אלא שגם עצם שתיית היין דקידוש מהוה קיום בסעודת השבת. וכך יוצא משיטת המחבר (או"ח רע"א סי"ד) ופסק הרמב"ם (פכ"ט משבת הל"י) דהמקדש צריך לטעום בעצמו מכוס הקידוש ואם טעמו המסובים כשעור זה אינם יוצאים המצוה דקידוש כדינה. ולכאורה יפלא מ"ש מי טועם מיין הקידוש. ונראה דסוברים ששתיית היין עצמה חלק מעיקר מצות הקידוש, ואינה דין הדור מצוה בעלמא לכבוד הכוס, דבמקום שטועמין מדין כבוד הכוס יכול כל א' וא' לטעום ממנו ולאו דוקא המברך (עי' עירובין מ:), אבל שתיית הכוס דקידוש מהוה חלק מעיקר מצות

הקידוש עצמה ומשום כך דוקא המקדש חייב לטעום. ונראה דיסוד הדין דשתית כוס של קידוש הוא מדין סעודה, דקידוש קובע את סעודת השבת, ושתיית היין דקידוש בההתחלה היא הקובעת את הסעודה דשבת כמו הברכה דקדוש עצמו.

ובכך מובנות שתי ההלכות דלעיל המיוחדות לקידוש, שמכיון דעיקר קיום דקידוש על היין הוא לקבוע סעודת שבת, חביבות הפת דוחה יין. דאכילת הפת הריהי הקובעת דסעודה עצמה בהלכות הסעודה דכל התורה כולה, ומכיון שקידוש מעיקרא חלות בסעודה הוא, חל קידוש על הפת במקום דהפת חביב לו יותר מיין. דין זה אינו נוהג בברכות אחרות דאינן שייכות לסעודה, אלא רק בקידוש. ועוד מובן מדוע חמר מדינה פסול דוקא לקידוש, דבחלות הסעודה יין מעכב, דרק יין יכול לקבוע סעודה ולא שתיות אחרות, ומשו"ה, נהי דחמר מדינה ראוי לחלות כוס של ברכה, מ"מ אינו ראוי לקבוע הסעודה דשבת ולכן פסול לקידוש[237].

ואכן הגר"ח זצ"ל היה פוסק תמיד שמי שאיחר ולא שמע את ברכת בפה"ג אע"פ ששמע את ברכת היום, לא יצא ידי חובתו וחייב לשמוע קידוש פעם שנית. שיטתו היתה דברכת בפה"ג מעכבת בעצם מצות הקידוש ואינה ברכת הנהנין בעלמא להתיר את טעימת היין.

והנה, במי שסעד סעודה מע"ש ופורס מפה ומקדש יש מחלוקת בין הראשונים (עי בפסחים ק: בריי"ף, במאור, בראב"ד וברמב"ן) כשכבר בירך על היין אם חוזר ומברך עליו כשמקדש. ולכאורה שיטת המחייבים בברכת היין תמוהה דהא כבר בירך על היין, אלא ע"כ שדעתם כשיטת הגר"ח זצ"ל שברכת בפה"ג חלות בעצם הקידוש, ומשום כך אע"פ שמדין ברכת הנהנין אינו חייב בברכת בפה"ג, שהרי ברך מקודם לפני שפרס מפה לקדש, מ"מ, חייב לברך בפה"ג מדין הקידוש, ולפיכך מחייבים בפה"ג בעת שמקדש.

ונ"ל, דגם אלה שחולקים שם מסכימים לעצם היסוד, אלא דסוברים שאם אין הברכה דבפה"ג חלה מדין ברכת הנהנין אינה חלה מדין קידוש. ברם כשמברך ברכת בפה"ג משום חובת הנהנה מקיים גם קיום קידוש ממש.

אולם בנוגע להבדלה פסק הגר"ח זצ"ל שמי שאיחר ולא שמע את ברכת בפה"ג יוצא בברכת הבדלה בלבד, דברכת בפה"ג אינה חלות ברכת הבדלה, המעכבת את קיום ההבדלה, רק דין ברכת הנהנין להתיר טעימה מהכוס. (אך עיין בס' הפרדס לרש"י דמביא שיטה, שהמבדיל באמצע הסעודה, וכבר בירך על היין לפני כן, חייב לברך עוד פעם

[237] עיין ברמב"ם בפ"ז מברכות (הלט"ו) וגם בפ"י מאישות (הל"ד) ומשמע ממנו דגם בברהמ"ז ובברכות נשואין על הכוס יין מעכב, וחמר מדינה פסול, וביאר מרן מו"ר שליט"א דגם ברהמ"ז וז' הברכות דנשואין חלות ברכות דסעודה הן, ולפיכך חמר מדינה פסול דוקא בהן, ויין מעכב בסדורן על הכוס דמכיון שהכוסות שייכים לסעודה יש מעכב של יין.

בפה"ג בעבור הכוס של הבדלה. ולכאורה שיטה זו כנגד שיטת הגר"ח זצ"ל, דסוברת דגם בהבדלה עיקר ברכת בפה"ג מעכבת כחלק מעצם מצות ההבדלה, ורש"י חולק שם על דיעה זו, ובאמת צ"ע.)

ב

ז"ל הרמב"ם (פכ"ט משבת הל"י): ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, וזה הוא הנקרא קידושא רבה, ומברך בורא פרי הגפן בלבד ושותה ואח"כ יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהיה אלא במקום סעודה, עכ"ל.

והראב"ד משיג וז"ל: ולפי שקראוהו קידושא רבה יצא לו, ואינו כלום שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום, ואילו כא לקדש על הפת מי לא מקדש ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל, וכשדרשו אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל את יום, אסמכתא היא, דעיקר קידושא בליליא כתיב, וכו'.

ביאר הגאון ר' משה זצ"ל דהרמב"ם והראב"ד פליגי בעצם דין קידושה רבה, דלרמב"ם הריהו חלות שם קידוש כמו בלילה, ולכן סובר שאסור לטעום קודם שיקדש, ואין קידוש זה אלא במקום סעודה, כמו חלות דין הקידוש דלילה. ברם הראב"ד סובר, דכיון שאינו מברך ברכה על קדושת היום בשעת קידושא רבה, אין כאן חלות שם קידוש אלא מצות בורא פרי הגפן ושתיית יין בעלמא, והואיל ואינו נתפס בהלכות הקידוש, לכן מותר לטעום קודם ואינו צריך סעודה.

ולכאורה, השגת הראב"ד עצומה, הלא אין בקידושא רבה אלא ברכת הנהנין ושתיית יין בעלמא, ולמה סובר הרמב"ם דיש בו חלות שם קידוש.

ונראה ע"פ המבואר למעלה דעצם מצות הקידוש על הכוס כוללת שני דברים: א) שבח על השבת; ב) קביעות סעודת השבת. ולפי"ז ניתן לומר דנהי דבקדושא רבה חסרים דברי השבח על יום השבת, עכ"ז יש בו חלות קביעות סעודת השבת על היין, לכן ס"ל לרמב"ם דשפיר מיקרי קידוש, שהרי שתיית היין עצמה מהוה חלק מעיקר מצות הקידוש, וכדעת הגר"ח זצ"ל דדין היין דין מסוים הוא בקידוש ואינו דין בעלמא דסדור ברכה על הכוס - כבהבדלה.

ויתכן דאליבא דהרמב"ם עצם ברכת היין מהוה ברכה דקדוש, דהא מברך בורא פרי הגפן, כלומר, משבח להקב"ה על בריאת פרי הגפן, דהיינו, על הבריאה, וקיום קידוש

הוא לשבח לה' בשבת על הבריאה, ומשו"ה עצם ברכת בפה"ג הוי' ברכת קידוש לדעת הרמב"ם, ובקדושא רבה חלה חלות שם חפצא דקידוש ממש שלא כהראב"ד.
וע"פ הנ"ל ניתן לפרש דברי רב בסוגיא במס' סוכה כאן (נו.): אמר לך רב כו' עד כאן לא קאמרי בית הלל התם אלא שהיין גורם לקידושא שתאמר, אבל הכא אי לאו זמן מי לא אמרינן סוכה עכ"ל, ואת המחלוקת בין ב"ש לבין ב"ה, דלפי ב"ש ברכת בפה"ג דקידוש אינה חפצא דברכת קידוש אלא ברכת הנהנין בעלמא. לפיכך יש לסומכה לשתייה ולא להפסיק בינה לשתייה בברכת היום, ועל כן מקדימים ברכת היום לברכת היין. לעומת זאת שיטת ב"ה היא דברכת בפה"ג אינה ברכת הנהנין בעלמא שבאה להתיר הטעימה מהכוס, אלא מהוה חפצא של ברכת קידוש, ולכן סוברים דליכא הפסק כשמברכים אותה קודם ברכת היום, דהא שתיהן מצטרפות לחפצא דקידוש ביחד. ועוד סוברים ב"ה דיש להקדים דוקא את ברכת היין, דהא הברכה היא על הבריאה בכלל, ובכן שתי הברכות ברכות קידוש הן לשבח על הבריאה ועל השבת, ובדין הוא לברך ולקדש על הבריאה בכלל ואח"כ לשבח על השבת ועל בחירת ישראל בפרט, ולכן אומר רב דאין שייכות כלל בין דין בפה"ג בקידוש לנדון שלו בסוכה וזמן.[238]

דף נו.

בגמ' - וכבר קידש היום ועדיין יין לא בא. מכאן יש ללמוד הל' למעשה בכל התורה כולה, דאם יש על הגברא ב' חיובים, אלא שחיוב א' חל מקודם, חייב לעשותו ראשון. ונ"מ דאם נולד לו בן והמילה נדחתה עד ל' יום, דחייב למול הבן לפני שפודהו דמכיון שחיוב המילה חל קודם מחויב לקיימו קודם.
שם. בגמ' - והלכתא סוכה ואח"כ זמן. שיטת הרא"ש וש"ע (סי' תרס"א) שבליל השני משנין את סדרן של הברכות ומקדימים ברכת הזמן לברכת לישב בסוכה. וטעמם מפני שברכת הזמן הנאמרת בליל הראשון לא גרעה מברכת הזמן בשעת עשיית הסוכה הפוטרת. ברם הרבה פוסקים חולקים על פסק זה[239] ומנהג הגר"ח זצוק"ל היה כמנהג הגר"א זצוק"ל לברך סוכה ואח"כ זמן גם בליל השני של החג (עיין לעיל בשעורים).
שם. בדין הזכרת גשמים באחרון של חג. בריש תענית איתא "העובר לפני התיבה ביו"ט האחרון של חג הראשון אינו מזכיר (משיב הרוח ומוריד הגשם) והאחרון מזכיר". בפ"ד דר"ה איתא "הראשון קורא את ההלל והשני מתקיע". ומקשה התוי"ט בתענית, מדוע

[238] לכאורה קשה, כי במס' ברכות (נב) הגמרא בס"ד משוה הבדלה לקידוש אליבא דב"ה דיש להקדים את ברכת בפה"ג בשניהם, ומשמע דאין חלוק בדין שניהם, שלא כגר"ח זצ"ל הנ"ל, ויש ליישב, ואכמ"ל.
[239] עיין בסי' תרס"א בפוסקים.

שינו חכמים בלשונם, בר"ה המשנה מכנה את בעל המוסף "השני" ובמס' תענית בעל המוסף נקרא "האחרון". ונראה שהנ"מ הוא כשאיחרו להתפלל מוסף עד אחרי זמן מנחה קטנה, דלהרבה ראשונים מתפללים מנחה ואח"כ מוסף. אמנם בדין הוא לתקוע במוסף שלאחר מנחה, משום שמקום התקיעות נקבע דוקא בתפלת המוסף. משא"כ בנוגע להזכרת גשמים, כתוב בירושלמי דאין להתחיל משיב הרוח בשחרית דלמא יאמרו דהתחילו מאורתא, ולכן עיקר הדין הוא דאין מתחילין הזכרת הגשמים בשחרית. ברם כשמאחרים להתפלל מוסף אחרי מנחה נראה שמתחילים הזכרת הגשמים במנחה זו מאחר שאינה שחרית. ומשום כך המשנה שינתה בלשונה. בתקיעות, דדינן דוקא במוסף לשון המשנה הוא "השני", כלומר בעל המוסף, ברם בהזכרת גשמים עיקר הדין הוא שאין להתחיל בשחרית ולכן נקרא "האחרון", כלומר המתפלל אחרי שחרית, ואע"פ שאינו מתפלל מוסף אלא מנחה, הוא המזכיר.

ע"כ רשימות שיעורים על מסכת סוכה תודה לקל מרום

בענין סיום מסכת[240]

סיום התורה דורש סעודה ושמחה. מקורו במדרש (שהש"ר פ"א, א (ט), הובא בספר האשכול (הלכות סדר פרשיות והפטרות לכל שביו"ט ותענית), אור זרוע (ח"ב סי' ש"כ) ובית יוסף (סו"ס תרס"ט): "א"ל הקב"ה שלמה חכמה שאלת לך כו' חייך החכמה והמדע נתון לך כו' מיד ויקץ שלמה והנה חלום א"ר יצחק הי' עומד על כנו חמור נוהק והוא יודע מה נוהק צפור מצוצי והוא יודע מה מצוצי מיד ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו א"ר אלעזר מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה".

הגר"מ זצ"ל אמר שהאמת היא שהחשיבות של סיום התורה אינה בכך שגומרים "וזאת הברכה - לעיני כל ישראל", אלא החשיבות במה שמתכוננים שוב להתחיל ב"בראשית ברא" - זוהי החשיבות. כי באמת לא נזכר בכתוב ששלמה עשה סיום לתורה, אדרבה, שלמה הי' "חתן בראשית" ולא "חתן תורה". הקב"ה הבטיח לתת לו "לב חכם ונבון" ושיוכל להבין התורה. נתן לו האפשרות להתחיל ללמוד התורה עוד הפעם ביתר שאת ועמקות, כי גם מקודם היה שלמה "גאון גדול" למרות שהיה צעיר ביותר, אבל הבטחת הקב"ה הספיקה לו האפשרות ללמוד התורה באופן עמוק ביותר. בזה שאמר לו ה' הנה נתתי לך לב חכם ונבון גו' נעשה לחתן בראשית.

[240] עיקר הדברים הושמעו מפי מו"ר מרן שליט"א, ונכתבו ע"י אחיו מו"ר הגר"א סולובייצ'יק שליט"א, ונדפסים כאן ברשותו.

בהתאם לכך הונהג המנהג בתקופת הראשונים לקרוא מיד בבראשית אחרי סיום התורה כדי להראות את היחס בין הסיום להתחלה - הסיום הוא מבוא להתחלה. ואכן מנהג קדום שנתקבל בכמה מקומות היה שה"חתן תורה" בעצמו הי' ה"חתן בראשית". מי שקרא מ"מעונה אלקי קדם" עד "לעיני כל ישראל" הוא בעצמו קרא מ"בראשית ברא" עד "אשר ברא אלקים לעשות". אלא שבהרבה מקומות שימש בקהילה אדם א' בתור רב ואדם אחר היה ראש הישיבה ולכן נהגו שהרב היה "חתן תורה" וראש הישיבה "חתן בראשית".

הגר"מ זצ"ל כשהי' רב בראסיין ובחאסלאוויטש סירב לעלות ל"חתן תורה" והיה עולה רק ל"חתן בראשית". אולם בבואו לאמריקה דימה שלא יהיה כבוד התורה ש"בעל הבית" יקבל חתן תורה ואז דוקא ניאות לקבל "חתן תורה". זאת אומרת, היחוס הכי גדול בסיומה של תורה אינו בהמסיים אלא בכך שמיד לאחר שמסיימים מתחילים שוב ב"בראשית ברא" - "חתן בראשית".

וע"ז הוסיף מרן מורנו ורבנו שליט"א: "כל ימי חיי נמנעתי מלחוג סיום מסכת משום שדמיתי בנפשי שעדיין אני עומד באמצע הדברים שא"א לגמרם. אעפ"כ פעם אחת הואלתי לחוג סיום, וזה אירע כשסיימתי מס' ברכות עם אנשי קהילת מוריה בנוא יארק ששקדנו בלמודה כעשר שנים. לכבוד אנשי הקהילה שמסרו נפשם ללמוד בהתמדה רבה - ולא היו מבינים טעמי למעט בשמחתם - וותרתי וחגגנו שמחה גדולה ומפוארת לכבוד סיום המסכת".

יה"ר מלפני אבינו שבשמים שבזכות למוד תורת מרן מו"ר הרב שליט"א שימלא הקב"ה רחמים עליו להחלימו ולרפאותו ולהחזיקו ולחיותו וישלח לו מהרה רפואה שלמה מן השמים לרמ"ח אבריו ולשס"ה גידיו בתוך שאר חולי ישראל רפואת הנפש ורפואת הגוף השתא בעגלא ובזמן קריב.