מסכת סוכה

פרק סוכה

מצות סוכה נאמרה בתורה פעמיים:

בפרשת אמור [ויקרא כג מב] —

"**בסוכות** תשבו שבעת ימים.

כל האזרח בישראל ישבו **בסוכות**.

למען ידעו דורותיכם כי **בסכות** הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם".

ובפרשת ראה [דברים טז יג] —

"חג **הסוכות** תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך".

בפרק שלפנינו יתבארו: צורת הסוכה, אופן הקמתה, וממה היא נעשית.

ב-א **מתניתין:**

המשנה הראשונה פותחת בביאור שלושה ענינים עיקריים בהלכות סוכה.

האחד: דיני גובהה של הסוכה, מהו השיעור הגבוה ביותר, ומהו השיעור הנמוך ביותר.

השני: מנין דפנות הסוכה.

והשלישי: דין הסכך, שתהא צילתו מרובה מחמתו.

א. תחילה מביאה המשנה מחלוקת תנאים מהו השיעור הגבוה ביותר בסוכה:

סוכה(1) **שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה,** שהסכך שלה גבוה יותר מעשרים אמה מעל קרקעיתה, **פסולה.** והגמרא מביאה כמה טעמים חלוקים לפסול זה.

ורבי יהודה מכשיר.

וממשיכה המשנה לבאר, מהו השיעור הנמוך ביותר, שבפחות ממנו פסולה הסוכה:

---

1. **הריטב"א והר"ן** מבארים, שאין כוונת המשנה לומר שלא יהיו דפנות הסוכה גבוהים יותר מעשרים אמה, אלא רק שלא יהיה הסכך גבוה מעשרים אמה.

ואין לדקדק מכך שאמרה המשנה "**סוכה** שהיא גבוהה מעשרים אמה", ולא אמרה "**סכך** שהוא גבוה מעשרים אמה", שאף על הדפנות הקפידו חכמים שלא יהיו גבוהים מעשרים אמה ולא רק לגבי הסכך — כי עיקר שם "סוכה" הוא על שם הסכך, וכמו שכתב **רש"י** [יב א ד"ה כשרין] "**דכל סוכה הכתוב, סכך משמע. דדופן לא איקרי סוכה**".

ולפי זה, אפילו יהיו דפנות הסוכה גבוהים הרבה, אם יסכך באמצעם, בגובה הפחות מעשרים אמה, כשרה.

והמאירי מביא קצת ראשונים בדף ג ב, הסוברים לענין סוכה גבוהה, שאי אפשר להנמיך את גובהה על ידי הנחת כרים וכסתות על קרקעיתה, לפי שאי אפשר לעשות את דפנותיה עראי. אולם דעת **המאירי** שם, שאף לדעת רבא

וסוכה **שאינה גבוהה עשרה טפחים**, שאין אדם יכול לדור בה אלא בקושי רב, ולפיכך נחשבת היא "לדירה סרוחה", שאינה ראויה לקיום מצוות סוכה.(2)

ב. וסוכה **שאין לה** לפחות **שלוש דפנות,**

ג. וסוכה **שחמתה מרובה מצילתה, פסולה.**

וטעם הפסול בסוכה שחמתה מרובה מצילתה, לפי שהסוכה קרויה על שם הסכך, ואם הסכך הוא כה מועט עד שהוא מיצל על מיעוט הסוכה בלבד, נחשב הדבר כאילו אין הסוכה מסוככת כלל, שהרי צל זה בטל ברוב, ולכן סוכה שכזאת אינה קרויה סוכה.(3) (4)

יש להכשיר סוכה כזו, לפי שאנו דנים את גובה הסוכה מהסכך ולמטה, ולא לפי גובה הדפנות. ואף שאי אפשר לעשות סוכה כזו בדפנות עראי, ובהכרח יש לעשותה קבועה וחזקה, אין בכך חסרון, כי לא נאמר שצריך לעשות את דפנות הסוכה עראי ממש, אלא רק שיהיו בשיעור גובה שאפשר לעשותו עראי. וכפי שיבואר בגמרא.

2. כן פירש **הרע"ב**. **והריטב"א** פירש באופן אחר, שאין גגה של הסוכה נחשב כ"סכך" כאשר אין תחתיו חלל עשרה טפחים. כי מהות הסכך הוא לסכך על מקום מסוים, ואין "רשות" של מקום פחות מעשרה טפחים.

3. כתב **רש"י**: שחמתה מרובה מצילתה פסולה, לפי שהמועט בטל ברוב, והרי הוא כמי שאינו.

ומבאר **הר"ן**, שאין כוונת **רש"י** לומר שהסכך המועט הוא שבטל ברוב השטח המגולה, כי מבואר לקמן בדף כב ב שאפילו אם הסוכה מסוככת בחצייה, ולא רק במיעוטה, הסוכה פסולה, כי כאשר הסוכה למעלה מסוככת רק במחצה, הרי למטה, בקרקעיתה, יהיה האור של החמה מרובה מצילתה. ושם ודאי אין כוונת הגמרא לומר שהסכך בטל בחמה, שהרי אין החמה רבה עליו. אלא כוונת רש"י לומר, שמיעוט הצל התחתון בטל ברוב החמה.

וזאת, אפילו לדעת רבי יהודה, שאינו מצריך לישב בצל הסכך דוקא, שהרי הוא מכשיר את הסוכה אפילו אם היא גבוהה מעשרים אמה, ובגמרא להלן נתבאר שאם הסכך גבוה מעשרים אמה היושב בסוכה שכזאת יושב בצל הדפנות ולא בצל הסכך. ומכל מקום מודה רבי יהודה בסוכה זו שחמתה מרובה מצילתה, שפסולה היא.

ויש לבאר, שגם לדעת רבי יהודה צריך שיהיה הסכך "סכך המיצל", רק לא הקפידה התורה שישב דוקא תחת צילו, ולא תחת צל הדפנות. אבל סכך שחמתו מרובה אינו נחשב כ"סכך המיצל" כלל. וכן כתב **הריטב"א**.

והקהילות יעקב כתב, שאין זה דין ביטול ברוב הרגיל, הנוהג במקום שהאיסור וההיתר מעורבים זה בזה ולא ניכר מהו המותר ומהו האסור, שהרי הצל והאור אינם מעורבים זה בזה, אלא ניכרים כל אחד בפני עצמו. אלא זהו דין "רובו ככולו", שאם רובו של הגג אינו מקורה, נחשב הדבר כאילו כולו פרוץ.

4. "המועט בטל ברוב, ועל שם הסכך קרויה סוכה" [**רש"י**]. ומשמע מדבריו, שכאשר חמתה של הסוכה מרובה מצילתה, היא אינה קרויה סוכה. וכן כתב **הרמב"ן** במלחמות, בסוגיא בדף כב ב, "דסוכה בצל תלה רחמנא, והרי אין זו עשויה לצל יומם מחורב, שהרי חמה רבה עליה מלמטה, **ומבטלה מתורת סוכה**".

אבל בדפנות לא אמרינן שאם הפרוץ שבהם מרובה על הגדור רואין את המיעוט כמי שאינו, כי זהו חידוש שחידשה תורה בסכך דוקא [**פני יהושע**]. [וראה הרחבת הדברים בילקוט מפרשים].

וגם אם היה הסכך והאויר למעלה שווה בשווה, אלא שלמטה, על קרקע הסוכה, יש יותר שמש מצל, הסוכה פסולה, היות והצל למטה בטל ברוב החמה, [ראה להלן כב ב].

גמרא:

הגמרא דנה בשאלה מדוע נקט התנא במשנתנו לשון "פסול" בבואו לבאר את דין גובה הסוכה ["סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה, פסולה"], ולא נקט לשון של תקנה, שסוכה כזאת יש למעט את גובהה עד שתהא נמוכה מעשרים אמה כדי להכשירה, כמו שנקט התנא בתחילת מסכת עירובין לשון שכזאת, לגבי קורה הגבוהה למעלה מעשרים אמה בפתח המבוי,[5] ששם לא אמר התנא שהיא "פסולה" לתקן בה את המבוי, אלא אמר להיפך, שאפשר להכשירה על ידי שינמיך את הקורה למטה מעשרים אמה:

תנן התם, בתחילת מסכת עירובין [ב א]: **מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה,** שהיתה הקורה מונחת בגובה המבוי מעל עשרים אמה, אין להוציא מרשות היחיד לתוכו, ואין לטלטל בו, אלא אם כן **ימעט,** ינמיך את הקורה או יגביה את הקרקע שתחתיה, עד

---

5. ביום השבת אסור מן התורה להוציא חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים.

כל מקום המוקף משלושת צידיו במחיצות, הרי הוא נחשב ל"רשות היחיד" לגבי הוצאה בשבת.

מן התורה מותר לטלטל מרשות היחיד של אדם אחד לרשות היחיד של חבירו, וכמו כן מותר לטלטל מרשות היחיד אל חצר מגודרת המשמשת במשותף לכמה בתים. אך תיקנו חכמים שלא יטלטלו בני הבתים אל החצר המשותפת מבלי שיעשו ביניהם "**עירובי חצירות**", והיינו, שיניח כל אחד ואחד מדיירי הבתים את פתו באחד הבתים, וכך ייחשבו כולם כבני בית אחד, והחצר תחשב כרשות של כל בני הבית האחד. הטעם לתקנה זו היה, כדי שלא יבואו לטעות ולהוציא מרשות היחיד לרשות הרבים.

"**מבוי סתום**" הוא סמטה צרה, המשמשת כמעבר של בני הבתים, היוצאים מחצרותיהם, ועוברים דרך המבוי אל רשות הרבים. המבוי הסתום מוקף במחיצות משלושה צדדים, ורק ברוח הרביעית הוא פתוח לרשות הרבים.

מן התורה, "מבוי סתום" הוא רשות היחיד. ומכל מקום, כיון שהוא משמש להילוך הרבים, וממנו יוצאים לרשות הרבים, והמוציא ממנו לרשות הרבים חייב משום מוציא מרשות לרשות, לכן אסרו חכמים להוציא חפץ מרשות היחיד למבוי, וכן אסרו לטלטל חפץ במבוי עצמו למרחק של ארבע אמות אלא בשני תנאים: האחד, שיעשו בני המבוי ביניהם "**שיתוף מבואות**", כמבואר במסכת עירובין. והשני שיעשו היכר בפתח המבוי הפונה לרשות הרבים, באופן שיציין להם שהמבוי חלוק מרשות הרבים.

היכר זה ניתן לעשותו בשני אופנים: א. על ידי שיעמידו "לחי" בצורת פס **בצד** הפתח של המבוי. ב. על ידי שיניחו קורה **מעל** פתח המבוי, כדי שייראה פתח המבוי כאלו הוא מקורה, ויהיה ניכר לכל שהמבוי חלוק מרשות הרבים.

קורה זו צריכה להנתן בגובה עד עשרים אמה, כדי שתשלוט בה עינו של אדם המהלך במבוי.

שתהא הקורה מונחת בגובה למטה מעשרים אמה.[6]

רבי יהודה אומר: אינו צריך להנמיכה. לפי שאפילו כשהקורה נמצאת למעלה מעשרים אמה, יכולים להבחין בקורה, והיא מהווה היכר לבני המבוי שלא יבואו להוציא חפץ ממנו לרשות הרבים. [או משום שלדעתו אין תקנת הקורה משום היכר, אלא משום שנחשבת היא כמחיצה, ולפיכך אף שהקורה גבוהה מעשרים אמה, היא מועילה כמחיצה].

ועתה דנה הגמרא: **מאי שנא גבי סוכה, דתני,** ששנה בה התנא במשנתנו לשון פסול, ״סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה **פסולה**״, ולא פירש התנא שיש אפשרות להכשירה, על ידי הנמכת הסכך לגובה של עד עשרים אמה.

ומאי שנא גבי מבוי, דתני תקנתא, ששנה התנא במשנה שיכולים להנמיך את הקורה שבפתחו כדי להתיר לטלטל בתוכו בשבת?!

ומבארת הגמרא: חלוק דין סוכה ממבוי. כי שיעור עשרים אמה בגובהה של **סוכה,** הוא דין **דאורייתא,** וכבר קודם שנשנית משנה זו נאמרה הלכה זו בסיני. לכן **תני** בה לשון ״**פסולה**״, שלא נעשתה הסוכה כפי ההלכה מסיני, השנויה זה מכבר.[7]

אבל **מבוי,** שכל דינו אינו אלא **מדרבנן, תני** בו **תקנתא.**

והסיבה לכך היא, לפי שהמקור לכך ששיעור גובה המבוי עשרים אמה ולא יותר הוא משנה זו עצמה, ואינו דין תורה משכבר הימים, ואין דרך המשנה לומר ״פסול״ אלא בדבר שפסולו ידוע עוד קודם שנשנית המשנה.[8]

---

6. והקשה **הפני יהושע**: מה החידוש במבוי שמועיל למעט את גובהו, הרי ודאי מועילה השפלת הקורה, שהרי עתה יש היכר לבני המבוי?!

ומתרץ **הפני יהושע** שהחידוש הוא, שאפילו אם מיעט את הגובה רק בפתח המבוי, מתחת הקורה, וכגון שבנה מדריגה מתחתיה, והיא ניכרת רק לעומדים עליה, ואילו לגבי כל בני המבוי הנמצאים בתוך המבוי עדיין נראית הקורה שהיא גבוהה מעשרים אמה, בכל זאת הקורה כשרה.

אך מקשה **הפני יהושע**: אם כן, יתכן שלכן לא נקט התנא לשון ״ימעט״ בסוכה, כיון שאין בזה חידוש, שהרי בסוכה ודאי מועילה הגבהת קרקעית הסוכה, שהרי צריך למעט את גובהה של הסוכה בכל שטח הסוכה?!

וכתב לישב, שאף בסוכה יש חידוש בכך שמועיל להגביה את קרקעית הסוכה כדי להכשירה, שהרי בשעה שעשה את הסוכה בגובה שלמעלה מעשרים אמה, הוא לא נתן עליה את הסכך בהכשר, ואף על פי כן, כאשר הוא ממעט את הגובה, אין הסכך פסול משום ״תעשה ולא מן העשוי״.

7. אמנם היה אפשר להשתמש גם בסוכה בלשון ״תקנתא״, אלא שהתנא מעדיף לנקוט לשון ״פסול״ במקום שיכול לשנותו. **מהר״ם.**

8. ו**התוספות** פירשו: אם היה שונה התנא לשון ״ימעט״, יש לחוש, שמא יטעה אדם לומר, שלא נאמר דין ״ימעט״ אלא לכתחילה, אבל בדיעבד כשרה אף בלא מיעוט. אבל במבוי דרבנן לא חשו חכמים שמא יטעה, ולכן נקט התנא לשון ״ימעט״.

ועוד יש לחלק בין סוכה למבוי:

ואי בעית אימא, אף אם **בדאורייתא נמי תני** בלשון "**תקנתא**" בכל מקום שאפשר, **מיהו**, לגבי **סוכה**, **דנפישי מילתיה**, רבים הם דיניה, ואי אפשר לפרט בכל פסול ופסול מהי תקנתו, לכן **פסיק ותני**, נקט התנא בפסקנות לשון "פסול" כדי שלא להאריך בדבריו ולפרט את התקנה לכל פסול ופסול. אבל **מבוי**, **דלא נפישי מיליה**, אין דיניו מרובים באותה משנה, **תני** בו לשון "**תקנתא**".

דנה הגמרא: **מנא חני מילי**, מנין למדנו שסוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה?

ומביאה הגמרא את דבריהם של שלושה אמוראים, שנתנו שלשה טעמים שונים לפסול סוכה גבוהה:

א. אמר רבה: דאמר קרא "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל". ומניחה הגמרא עתה, שמפסוק זה למדים שצריך היושב בסוכה לראות ולדעת שהוא יושב תחת צל הסוכה.

[שהרי אם היתה כוונת הכתוב לומר, כי ידעו הדורות הבאים שהקדוש ברוך הוא הושיב את בני ישראל בסוכות של ענני כבוד, די היה לו לכתוב "בסוכות תשבו שבעת ימים, כי בסוכות הושבתי", ומדוע הוסיף הכתוב "למען ידעו דורותיכם"? אלא מוכח, שבא הכתוב ללמדנו שהיושב בסוכה צריך לדעת כי הוא יושב בה].

ולכן, אם היתה הסוכה גבוהה **עד עשרים אמה**, **אדם יודע שהוא דר בסוכה**, שהרי עינו מבחינה בסכך.

אבל אם היה הסכך גבוה **למעלה מעשרים אמה**, **אין אדם יודע שדר בסוכה**, משום **דלא שלטא בה** בסכך **עינא**. והתורה אמרה "למען ידעו דורותיכם" — עשה סוכה שישיבתה ניכרת לך, דהיינו, סוכה שאינה גבוהה עשרים אמה.[9]

ב. רבי זירא אמר, למדנו דין זה **מהכא**, דכתיב [ישעיה ד ו] "**וסוכה תהיה לצל יומם מחורב**", ומשמע, שאינו קרוי סכך אלא אם הוא עשוי לצל [וכמו שנתבאר לעיל, ש"על שם הסכך קרויה סוכה", ולכן תכלית הסכך שהיא עשיית צל היא המגדירה את מהות הסוכה].

ולכן, אם היתה הסוכה גבוהה **עד עשרים אמה**, **אדם יושב בצל סוכה**. כלומר, בצל הסכך.

אבל אם היה הסכך מונח **למעלה מעשרים אמה**, **אין אדם יושב בצל סוכה**, **אלא בצל דפנות**. היות והשמש באה מעט מן הצד, הרי מצלות מחיצות הסוכה מעט בתוך הסוכה, וכאשר מחיצותיה של הסוכה גבוהות מעשרים אמה, הן מצלות מן הצד

---

9. דן **השפת אמת**: לדעת רבה, שפסול סוכה גבוהה הוא הואיל וצריך שידע היושב בתוכה שסוכת החג היא, האם תועיל בה "אמלתרא", שיתן בגובה הסוכה חפץ כלשהוא להיכר. שהרי לענין מבוי מצינו שמועילה אמלתרא להתיר את הטילטול במבוי בשבת, כמבואר בערובין דף ג א. וכתב, שמלשון **רש"י** שאמר "עשה סוכה שישיבתה ניכרת לך", משמע שצריך שיהיה ההיכר בגוף הסכך דוקא, ולא מהני אמלתרא.

על כל שטח הסוכה, ולא מצל כלל הסכך שלמעלה.[10]

ומקשה הגמרא: **אמר ליה אביי, אלא מעתה העושה סוכתו בעשתרות קרנים** — בין שני צוקים גבוהים, שאין שם שמש כלל מחמת צילם של הצוקים, **הכי נמי דלא הוי סוכה** העשויה שם כשרה, כיון שיושב הוא בצל הצוקים ולא בצל סוכה?!

ומתרצת הגמרא: **אמר ליה** רבי זירא: **התם,** בעשתרות קרניים, **דל עשתרות קרנים,** הרי אם תסלק את ההרים, **איכא צל סוכה,** יש צל מחמת הסכך, ורק מחמת הצוקים שלצידה היא אינה מצלה בפועל. ולפיכך הסוכה כשרה.

אבל **הכא,** בסוכה הגבוהה מעשרים אמה, **דל דפנות,** אם נוריד את מחיצותיה, **ליכא צל סוכה.** שהרי השמש באה מן הצד מעט, וכיון שהסכך גבוה מעשרים אמה, נכנסת השמש מן הצד ומכסה את כל שטח הסוכה.[11]

ג. **ורבא אמר,** דין זה, שסוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה, למדנו **מהכא:**

---

10. הקשה **הריטב"א:** לפי המתבאר בגמרא שפסול סוכה גבוהה לרבי זירא הוא מחמת שהשמש באה מן הצדדים והדפנות מצלות בתוכה, אם כן, בחצי היום, כשהשמש באמצע הרקיע ממש, ודאי אין צל דפנות ותהיה הסוכה כשרה אפילו כשהיא גבוהה יותר מעשרים אמה? ואין לומר שכדי להכשיר את הסוכה לא די בכך שבאמצע היום אפשר לשבת בה בצל הסכך אלא צריך שבמשך כל היום יהיה צל הסכך בסוכה ולא צל הדפנות, שהרי אם כך, גם סוכה הפחותה מעשרים אמה לא תהיה כשרה, שהרי בשעה שהשמש נוטה לצד מערב מצלים רק הדפנות בסוכה, ולא השמש?!

ומתרץ **הריטב"א:** דוקא בתמוז מצויה השמש בחצי היום באמצע השמים ממש, אבל בתשרי וניסן, אפילו בחצי היום השמש נוטה לצדדין, ויש בסוכה צל דפנות ולא צל הסכך.

עוד כתב: "אמנם, בחצי היום אין צל דפנות, אבל צל סכך נמי ליכא". ודבריו צריכים ביאור, שהרי אי אפשר להכחיש את המוחש, ואיך יתכן שאין בסוכה לא צל סכך ולא צל דפנות?!

אלא ביאור דבריו הוא, שאילו היה נוטל את הדפנות, לא היה צל הסכך מיצל בסוכה, שהרי טבעה של השמש שהיא מתפשטת לצדדין, כמבואר בדף כב ב, "דזוזי מלעיל כאיסתרא מלתחת", וכשיש מעט אויר בסכך, נכנס הרבה מאור השמש לסוכה דרכו. אבל עתה, שהדפנות מונעות את השמש מלבא מן הצד, ודאי יש צל סכך. וקא משמע לן רבי זירא, שעל אף שעתה כאשר יש דפנות לסוכה מצל הסכך בסוכה, כיון שנצרך הוא לעזרת הדפנות, ובלעדם הוא לא היה מצל, אין הצל נחשב כבא מן הסכך. וכן כתב **הרא"ה.**

11. הקשה **הר"ן:** לטעמו של רבי זירא, שסוכה גבוהה פסולה משום שהנמצא בתוכה יושב בצל הדפנות, היאך נכשיר סוכה קטנה שאין בה אלא ז' טפחים על ז' טפחים? הרי ודאי אפילו אם היא פחותה מעשרים אמה מצלים הדפנות בסוכה, ואין הצל בא מהסכך?!

ומתרץ **הר"ן:** קים להו לרבנן, שאם אין הסוכה גבוהה עשרים אמה, גם הסכך מגין מעט וממעט את החום.

ובספר **הערות** להגרי"ש אלישיב כתב: כיון שאילו לא היו דפנות היה הסכך מצל על קרקעיתה, הסוכה כשרה, ואין חסרון בכך שגם הדפנות מצלים.

כתיב [ויקרא כג מב] "**בסוכות תשבו שבעת ימים**", ומשמע שכך **אמרה תורה: כל שבעת הימים — צא מדירת קבע ושב בדירת עראי**. ולמדנו מפסוק זה, שתהיה הסוכה דירת עראי ולא קבע כבית, ולכן צריך שמחיצותיה יהיו קלות.[12]

עד גובה **עשרים אמה, אדם עושה דירתו דירת עראי**. אבל אם הסוכה גבוהה **למעלה מעשרים אמה, אין אדם עושה דירתו דירת עראי**, לפי שאם יעשנה עראי, תיפול מיד מחמת גובהה וכובדה,[13] **אלא** עושה אותה **דירת קבע**. ולגבי מצות סוכה, נצטווינו לשבת בדירת עראי דוקא.

ומקשה הגמרא: **אמר ליה אביי** לרבא: **אלא מעתה**, אפילו סוכה שהיא נמוכה למטה מעשרים אמה, אם **עשה** את סוכתו **במחיצות של ברזל** קבועות וחזקות, **ומיכך על גבן** כראוי, **הכי נמי דלא הוי סוכה** מחמת שבנין קבע הוא ולא עראי?!

ומתרצת הגמרא: **אמר ליה, הכי קאמינא לך**, כך היתה כוונתי לומר: **עד כ' אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי**, אם כן, אף **כי עביד ליה דירת קבע**, במחיצות של ברזל וכדומה, **נמי נפיק**, יוצא הוא ידי חובתו.

כי על כרחך לא הקפידה תורה שתהיה הסוכה עראי ממש, שהרי אי אפשר לצמצם ולעשותה ראויה לעמוד שבעה ימים בדיוק, לא פחות ולא יותר, אלא ודאי דין "עראי" נאמר על שיעור הסוכה, שתהיה ראויה להיות עראי.

אבל **למעלה מכ' אמה, דאדם עושה דירתו דירת קבע**, מחשש שאם יעשנה עראי תיפול, אפילו **כי עביד לה עראי**, אף אם יעשנה עראי, **נמי לא נפיק**, כיון שאינה ראויה לכך.

כללו של דבר: אין חיוב לשבת בסוכה עראית בדוקא, אלא שיעור הסוכה הוא כל שאילו היתה עראי היתה עומדת.[14]

ועתה מבארת הגמרא במה נחלקו שלושת ב-ב
האמוראים לעיל:

---

12. ומבאר **הריטב"א** את דברי רבא: כיון שלא אמרה התורה "תשבו שבעת ימים בסוכות", אלא אמרה "בסוכות תשבו שבעת ימים", משמע, שצריך לעשותה ראויה לישיבת שבעת ימים בלבד, דהיינו עראי. ו**בערוך לנר** כתב לבאר באופן אחר, שהמילים "בסוכות תשבו" מיותרות לכאורה, שהרי היה יכול הכתוב לומר "שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ומיתור לשון זה למדו חכמים, שיש לעשות סוכה שאינה ראויה אלא לשבעה ימים.

13. מבואר בדברי הגמרא, שאם יעשה סוכתו עראי מעל עשרים אמה היא תיפול מיד. ויש לתמוה על זה קצת מלשון הגמרא, "כי עביד ליה עראי, נמי, לא נפיק", ומשמע, שאפשר לעשותה עראי, אלא שאם יעשה כן לא יצא ידי חובתו. **שפת אמת**. וכתב **הריטב"א**, שודאי יכול לעשות סוכתו עראי גם בגובה עשרים אמה ויותר, אלא שאין דרך לעשות כן, והעושה כן בטלה דעתו אצל כל אדם.

14. וכתבו **התוספות**: לא נאמרה הלכה זו אלא בדפנות, אבל הסכך צריך שיהיה עראי ממש, ולא די בכך שיעשה את הסכך באופן שראוי להיות עראי. ומבואר מדבריהם, שבאמת מקרא ילפינן שיש לעשות את הסוכה עראית ממש, ולא די בכך שתהא בשיעור הראוי לעשותו עראי, אלא שכל פסולי הסוכה נאמרו בסכך דוקא,

א. כולהו [רבי זירא ורבא], **כרבה**, שלמד מן הפסוק "למען ידעו דורותיכם", ופירש שסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה פסולה, משום שלא שלטא בה עינא, **לא אמרי**, לפי שלדעתם הכתוב "למען ידעו דורותיכם" אינו בא ללמדנו שצריך היושב בתוכה לדעת שבסוכה הוא יושב, אלא **ההוא** קרא, "**ידיעה**" **לדורות** הבאים **היא**. שעל ידי קיום מצות סוכה ידעו הדורות הבאים את ענין היקף ענני הכבוד שנעשה לבני ישראל בצאתם ממצרים.(15)

ומוסיפה הגמרא ומבארת: **כרבי זירא**, המבאר שסוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה, משום שלמעלה מעשרים אדם יושב בצל הדפנות, ולא בצל הסכך, **נמי לא אמרי** [רבה ורבא], היות ולדעתם, **ההוא** [הפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם"], **לימות המשיח הוא דכתיב**. פסוק זה נאמר לגבי אותה הסוכה שהקדוש ברוך הוא עושה לצדיקים לעתיד לבא, אבל סוכת החג אין תכליתה לצל דוקא.

ורבי זירא משיב על כך: **אם כן**, שפסוק זה נאמר רק לימות המשיח, **לימא קרא** "**וחופה תהיה לצל יומם**", ש"חופה" היא לשון חיפוי וכיסוי. **ומאי ו"סוכה" תהיה לצל יומם**, שמלשון זה משמעו, שכוונת הכתוב לסוכת החג? אלא ודאי, **שמעת מינה** מפסוק זה, **תרתי**, שני דברים יש ללמוד מכאן, האחד למצות הסוכה, שאין שם סוכה אלא על סוכה העשויה לצל, והשני לאותה סוכה שעתיד הקב"ה לעשות לצדיקים בימות המשיח. וממילא כוונת הפסוק היא, שסוכת הצדיקים לעתיד לבא קרויה סוכה ולא חופה, משום שהיא עשויה לצל. וכמו כן סוכת החג מהותה צל, ולכן היא קרויה סוכה.(16)

ועתה ממשיכה הגמרא ומבארת מדוע לא

שהוא עיקר הסוכה, וכמו שהובא לעיל בשם רבותינו הראשונים, "דעל שם הסכך קרויה סוכה". ומן הדין היה להתיר במחיצות לעשותן קבועות ממש, אלא שאם יעשה את הדפנות למעלה מעשרים אמה, בשיעור שאי אפשר לעשותו עראי, יחשב גם הסכך המונח על גביהן לקבוע, ומשום כך הסוכה פסולה.

15. הגמרא לא מבארת טעמו של רבה שלא פירש ידיעה לדורות [עיין **ריטב"א**]. ומבאר **הערוך לנר** על פי מה שכתב **רש"י** "לאו בידיעה דישיבת סוכה קא אמר, אלא בידיעת דורות הבאין היקף **ענני כבוד** הנעשה לאבות". ומשמע, שידיעה לדורות שייכת דוקא לדעת רבי אליעזר [יא ב], הסובר סוכות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו ביציאתם ממצרים, ענני כבוד היו. אבל לדעת רבי עקיבא, הסובר שסוכות ממש היו, לא היה זה נס ולא שייך בזה זכרון. ואם כן, דעתו של רבי עקיבא, שהלכה כמותו, היא לכאורה כרבה, שאין זה ידיעה לדורות, אלא חלק מקיום המצוה שידע שהוא יושב בסוכה, ועיין שם עוד מה שהארין.

16. משמע, שלדעת רבה ורבא החולקים על רבי זירא, ואומרים שלא נאמר פסוק זה אלא לימות המשיח, לא צריך שתעשה הסוכה לשם צל. והדברים תמוהים, שהרי סוכות גנב"ך ורקב"ש [סוכת גויים נשים וכו' ראה להלן ח ב], כשירות הן אף שלא נעשו לשם חג, משום שעשויות הן לצל, ומבואר, שמהות הסוכה היא שעשויה לצל, ולא צריך סוכה העשויה לשם חג דוקא?!

ומתרץ **הפני יהושע**, שלכולי עלמא סכך

פירשו רבה ורבי זירא כרבא:

כרבא, שפירש את הטעם שסוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה משום שיש לעשותה עראי, וסוכה הגבוהה מעשרים אי אפשר לעשותה עראי, **נמי לא אמרי** [רבה ורבי זירא], **משום קושיא דאביי,** שאם כן, העושה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן לא יצא ידי חובתו. ותירוצו של רבא לעיל, שאין צריך לעשותה עראי ממש, אלא בשיעור הראוי לעשות עראי, לא נתקבל על ידם. לפי שלפירוש זה חלוק דין הסכך מן הדפנות, שהרי הסכך צריך להעשות עראי ממש, ואילו הדפנות רק בשיעור הראוי להעשות עראי.

ועתה מבארת הגמרא מימרות שאמרו אמוראים בשם רב, לפי דרכם של האמוראים לעיל:

א. כמאן אזלא הא דאמר רבי יאשיה אמר רב: מחלוקת חכמים ורבי יהודה במשנתנו האם סוכה הגבוהה מעשרים אמה כשירה או פסולה, היא דוקא **בשאין דפנות** הסוכה **מגיעות לסכך,** אלא הדפנות נמוכות, והסכך מונח למעלה על גבי יתדות. **אבל אם דפנות** הסוכה **מגיעות לסכך, אפילו** היתה הסוכה **למעלה מעשרים אמה,** מודים הכל שהיא **כשירה.**

כמאן אזלא? בהכרח **כרבה, דאמר** שטעם הפסול בסוכה הגבוהה מעשרים אמה הוא **משום דלא שלטה בה עינא,** ואינו יודע שיושב בצל סוכה. **וכיון דדפנות מגיעות לסכך,** אפילו היתה גבוהה מעשרים אמה **משלט שלטה בה עינא,** לפי שמבטו של אדם נמשך עד סוף הכותל.(17) (18)

מהותו צל, ולא נחלקו אלא כשרוב הצל בא מחמת הדפנות, וגם בלא הסכך צילתה של הסוכה מרובה מחמתה. רבי זירא למד מיתור הפסוק, דכיון שהסוכה אינה צריכה לצל הסכך אין היא קרויה סוכה, דאין לשון "סוכה" נופל אלא סוכה הנצרכת לצל הסכך. אבל רבה ורבא סברו, כיון שעשוי הסיכוך לצל, אף שאין הסוכה צריכה לצל זה, מכל מקום סוכה היא.

ובספר הערות להגרי"ש אלישיב כתב לבאר: דסוכת גנב"ך אינה כשירה משום שעשויה לצל, אלא משום שאינה עשויה לדירה, אלא לצניעותא בעלמא, והתורה אסרה רק "ביתו של כל ימות השנה", [וראה **רא"ש** סימן י"ב].

17. כך פירש **רש"י**. **והריטב"א** כתב באופן אחר, שגם כשהכתלים מגיעים לסכך אין דרך בני אדם להגביה את עיניהם למעלה מעשרים אמה. אלא, שמכל מקום, כיון שהוא מוקף שתי מחיצות העשויות כהלכתן, והדפנות גבוהות ומגיעות לסכך, ורואה האדם הנמצא בתוכה, שהוא מכוסה ועומד תחת קירוי, אי אפשר שלא ישיב אל ליבו לדעת שהוא יושב תחת סכך.

והנפקא מינה בין פרוש **רש"י** לפירוש **הריטב"א,** כתב **השפת אמת:** כאשר יש לסוכה דופן אחת בלבד: לדעת רש"י הסוכה כשרה, היות וגם כאן מבטו של אדם נמשך דרך הכותל לסכך. אבל לדעת **הריטב"א** הסוכה פסולה, היות ולדעת **הריטב"א,** רק אם רואה עצמו מכוסה, ועומד במקום מוקף מחיצות, הוא נותן ליבו לכך שהוא עומד תחת קירוי.

18. מבואר בדברי הגמרא, שאם לא היתה הסוכה גבוהה מעשרים אמה, אפילו שאין הדפנות מגיעות לסכך, הסוכה כשרה. וטעם הדבר הוא, משום דאמרינן "גוד אסיק מחיצתא". והיינו, שרואין כאילו הדפנות עולות עד הסכך.

ב. כמאן אזלא הא דאמר רב הונא אמר רב: מחלוקת חכמים ורבי יהודה בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה במשנתנו, היא דוקא **בשאין בה** בשטחה של הסוכה, **אלא ארבע אמות על ארבע אמות. אבל יש בה** שטח **יותר מארבע אמות על ארבע אמות,** וכגון ששטחה חמש אמות על חמש אמות, **אפילו** אם היתה גבוהה **למעלה מעשרים אמה** מודים הכל שהיא **כשירה.**[19]

כמאן? — **כרבי זירא, דאמר** שטעם הפסול בסוכה הגבוהה מעשרים, **משום צל הוא,** שכאשר גבוה הסכך עשרים אמה נכנסת השמש מהצדדים ומכסה את כל שטח הסוכה. והניחה הגמרא, שזה דוקא אם שטחה של הסוכה הוא ארבע אמות על ארבע אמות, אבל אם היתה רחבה יותר, כשרה. והטעם, **כיון דרויחא** הסוכה יותר מארבע אמות, **איכא צל סוכה.** שהרי שיעור הצל של הסכך הוא יחסי בין רוחב הסוכה ובין גובה הסכך, וככל שהסכך רחב יותר, אין השמש מן הצד מכסה את כל השטח תחתיו, אלא אם כן הוא גבוה יותר.

ג. כמאן אזלא הא דאמר רב חנן בר רבה אמר רב: מחלוקת חכמים ורבי יהודה במשנתנו, היא **בסוכה שאינה מחזקת** בשטחה **אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו,**

והיא סוכה ששטחה שבעה טפחים על שבעה טפחים. [לפי שמקום ישיבת אדם ששה טפחים, ויש להוסיף טפח אחד למקום שולחנו], וטעמם של חכמים הפוסלים סוכה זו, לפי שדומה היא ללול של תרנגולין, שהיא גבוהה וצרה, ואינה ראויה למגורי אדם.

אבל אם הסוכה **מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו, אפילו** היתה גבוהה **למעלה מעשרים** מודים הכל שהיא **כשרה.**

כמאן אזלא? — לכאורה, **דלא כחד** מהאמוראים שהסבירו את המשנה.

שהרי כרבה, המבאר את טעם הפסול משום דלא שלטה בה עינא, ודאי אין הדין כן, שהרי אפילו אם הסוכה רחבה יותר מעשרים אמה, עדיין לא שלטה בה עינא.

וכרבי זירא, הפוסל סוכה גבוהה מחמת שיושב הוא בצל הדפנות ולא בצל הסכך, גם אין לפרש מימרא זו, היות וגם בשיעור מועט כזה עדיין הוא יושב בצל דפנות.

ולרבא, שטעם הפסול הוא משום שאי אפשר לעשותה עראי, ודאי אף בשיעור זה אי אפשר לעשותה עראי.

ועתה דנה הגמרא במה נחלקו רבי יאשיה, רב הונא ורב חנן:

[וראה להלן דף דף ד ב].

19. הקשו **התוספות:** בגמרא מבואר, כי סוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה, אם היתה רחבה יותר מארבע אמות, הרי היא כשרה, ומשמע, שגם אם היתה הסוכה גבוהה הרבה מאוד הדין כן. וצריך עיון, כיון שסוכה גבוהה פסולה מחמת צל הדפנות, אם כן כיצד יתכן שאם תהיה הסוכה מעט יותר רחבה, יהיה צל הסכך מיצל בסוכה, גם אם הסוכה תהיה גבוהה הרבה יותר מעשרים אמה, לכאורה יש לחשב את גובה הסוכה לפי אותו יחס של עשרים אמה גובה,

בשלמא המימרא הראשונה **דרבי יאשיה** בשם רב, המחלקת בין סוכה שדפנותיה מגיעות לסכך, לסוכה שאין דפנותיה מגיעות לסכך, ודאי **פליגא,** חלוק הוא רבי יאשיה בביאור דברי רב **אדרב הונא,** המבאר שלא נחלקו חכמים ורבי יהודה אלא בסוכה שאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות, **ואדרב חנן בר רבה,** שאמר, מחלוקת בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו רובו ושולחנו.

לפי **דאינהו, קא יהבי שיעורא במשכא,** בשטחה של הסוכה, שהרי פירשו שלא נחלקו רבי יהודה וחכמים אלא בשטח מסויים, אבל בסוכה רחבה יותר, מודים הכל שאפילו היתה גבוהה מעשרים כשרה.

ואילו **איהו** [רבי יאשיה], **לא קא יהיב שיעורא במשכא,** ברוחב הסוכה, אלא סבר שבכל מקרה, אם היתה הסוכה גבוהה מעשרים אמה פסולה, בין גדולה ובין קטנה, ונחלקו רק כאשר אין המחיצות מגיעות לסכך.

אלא בשתי המימרות הבאות של **רב הונא ורב חנן בר רבה,** המחלקים בין אם רחבה הסוכה ובין אם לאו, ולדעת רב הונא כשרה דוקא אם רחבה ארבע אמות, ולרב חנן כשירה אפילו אם היתה רחבה שבעה טפחים, יש להסתפק האם נחלקו בביאור דברי רב.

שהרי יתכן שלא נחלקו כלל בביאור דברי רב, אלא כך שמעו ממנו: מחלוקת חכמים ורבי יהודה היא בסוכה שרוחבה כשיעור הכשר סוכה בצמצום, אבל אם יש בה יותר משיעור הכשר סוכה, לא נחלקו רבי יהודה וחכמים.

ומעתה **נימא בשיעור הכשר סוכה** — השטח הנצרך בסוכה **קמיפלגי** רב הונא ורב חנן בר רבה.

דמר, רב הונא **סבר,** שיעור **הכשר סוכה באמות** הוא, אבל סוכה ששטחה קטן מארבע אמות פסולה.

ומר, רב חנן **סבר,** שיעור **הכשר סוכה** הוא **בכדי שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו.** וסוכה שאינה רחבה כל כך פסולה.

וממילא לא נחלקו בביאור דברי רב, אלא כל אחד מפרש את רב כפי שיטתו, אלא שהדבר תלוי מהו שיעור הכשר סוכה שבה נחלקו רבי יהודה וחכמים.

ודוחה הגמרא: **לא** בכך נחלקו, אלא **דכולי עלמא,** בין רב הונא ובין רב חנן סוברים כי שיעור **הכשר סוכה** הוא כדי **ראשו ורובו ושולחנו.** והיינו, סוכה ששטחה שבעה טפחים על שבעה טפחים.

והכא, בהא קמיפלגי: דמר, רב חנן **סבר,** שלדעת רב, **במחזקת ראשו ורובו וראשו פליגי** חכמים ורבי יהודה. אבל במחזקת יותר מראשו ורובו ושולחנו לדברי הכל כשירה.

וארבע אמות רוחב?!

ומתרצים **התוספות:** א. אכן לעולם צריך הרוחב לפי הגובה לפי חשבון ד׳ אמות לכל עשרים אמה. ב. קים להו לרבנן, דאפילו היתה גבוהה הסוכה אלף אמה, אם היא רחבה מארבע אמות יש בה צל סוכה!

ומר, רב הונא **סבר,** שלא נחלקו חכמים ורבי יהודה רק בסוכה קטנה שכל רוחבה אינו אלא שבעה טפחים, אלא **מראשו ורובו ושולחנו עד ד׳ אמות פליגי.** ולדעת חכמים, כל סוכה שאין ברוחבה ארבע אמות על ארבע אמות, אם היא גבוהה מעשרים אמה פסולה. **אבל** אם שטחה של הסוכה הוא **יותר מד׳ אמות, דברי הכל כשירה.**

עתה מקשה הגמרא לאותם אמוראים המפרשים את המשנה:

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה. ורבי יהודה מכשיר אפילו** היתה הסוכה גבוהה **עד ארבעים וחמישים אמה** או יותר.

אמר רבי יהודה: מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם, ולא אמרו לה דבר. ומוכיח מכאן רבי יהודה כשיטתו, שסוכה הגבוהה מעשרים אמה כשרה.

אמרו לו חכמים: וכי **משם** יש **ראיה**?! והרי לא שתקו לה חכמים משום שסברו כי סוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה כשרה, אלא משום ש**אשה היתה, ופטורה מן הסוכה.**

אמר לחן רבי יהודה לחכמים: היאך יתכן לפרש כך? **והלא שבעה בנים הוו לה,** שחייבים הם בסוכה, ואף הם ישבו עמה, ואם כדבריכם שהיתה סוכתה פסולה, מדוע לא אמרו לה דבר?!

ועוד, הרי **כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים?!**

וקודם שמפרשת הגמרא את קושיתה מהברייתא, היא מבארת את סוף דברי רבי יהודה שם:

למה לי לרבי יהודה למיתני ״ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים״, הרי לא היתה ההוכחה ממעשיה של הילני, אלא משתיקתם של חכמים?!

ומבארת הגמרא: **הכי קאמר לחו** רבי יהודה לחכמים: **כי** שמא **תאמרו, בנים קטנים היו** לה להילני המלכה, **וקטנים פטורים מן הסוכה,** ולכן לא אמרו לה חכמים דבר,

כך לא יתכן לפרש! **כיון דשבעה בנים הוו** לה להילני, **אי אפשר דלא הוי בהו** בן **חד שאינו צריך לאמו** [והיינו, שכאשר ניעור משנתו, אינו קורא אמא אמא]. וקטן שאינו צריך לאמו חייבים לחנכו במצות סוכה, ומדוע לא אמרו לה דבר? אלא מוכח שסוכה הגבוהה מעשרים אמה, כשירה.[20] [21]

---

20. **התוספות ישנים** ביומא [פב א] הקשו, הא דאמרינן קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, מדוע אין בית דין מצווין להפרישו לכל הפחות מדין מצוות חינוך?! ותירצו, דחינוך לא שייך אלא באב, ולא בשאר אדם. ומשמע, שאין חיוב על האם לחנך את בנה במצוות, אלא על האב.

וכתבו עוד: ומעשה דהילני המלכה, שישבה היא ושבעת בניה בסוכה, אף שאין האם מצווה בחינוך בניה, שמא היה להם אב וחנכם בכך. ואפילו לא היה להם אב, היא היתה מחנכתם למצוה בעלמא אף שלא היתה מחוייבת בכך מעיקר הדין.

ולכאורה בסוגייתנו מבואר שלא כדבריהם, שהרי הגמרא דנה, ״וכי תימא קטן שאין צריך לאימו מדרבנן הוא דמחייב, והיא בדרבנן לא

וממשיך רבי יהודה ואומר: **וכי תימרו,** שמא תאמרו כי אין להוכיח דין זה מכאן, לפי שקטן **שאינו צריך לאמו** רק **מדרבנן הוא דמחייב** במצוות, מדין חינוך, כדי להרגילו בקיומם, **ואילו איהי** [הילני המלכה] **במצוות דרבנן לא משנחה,** היא לא הקפידה על קיום מצוות דרבנן,

תא שמע, לכן אני אומר: **ועוד, כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים.** הרי שהקפידה גם במצוות דרבנן. [עד כאן ביאור דברי הברייתא].

עתה מפרשת הגמרא את קושיתה מן הברייתא על דברי האמוראים לעיל:

בשלמא למאן דאמר [רבי יאשיה אמר רב], **בשאין דפנות מגיעות לסכך** היא **מחלוקת** חכמים ורבי יהודה, אתי שפיר מה שנחלקו בברייתא לגבי סוכתה של הילני המלכה, שכן **דרכה של מלכה לישב בסוכה שאין דפנות מגיעות לסכך, משום אוירא,** כדי שיהיה האויר שולט בה מפני החום, ואפשר שאכן כך היה.

אלא למאן דאמר [רב הונא ורב חנן אמר רב], **בסוכה קטנה מחלוקת** רבי יהודה וחכמים, כלומר, בסוכה שאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות, או שבעה טפחים על שבעה טפחים, אבל בסוכה גדולה מודים הכל שאפילו היתה גבוהה מעשרים אמה כשרה, היאך יתכן לפרש שנחלקו לגבי סוכתה של הילני? **וכי דרכה של מלכה לישב בסוכה קטנה?** הרי נערותיה ומשרתיה יושבים עמה, וכיצד הוכיח מכאן רבי יהודה כשיטתו שסוכה הגבוהה מעשרים אמה כשרה?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רבה בר רב אדא:** אכן ודאי היתה סוכתה גדולה מאוד, ומיהו **לא נצרכא אלא לסוכה העשויה קטוניות קטוניות.** דהיינו, סוכה העשויה חדרים חדרים, ואין בכל חדר וחדר יותר משבעה טפחים על שבעה טפחים, ולפיכך הביא רבי יהודה ראיה מסוכה זו לשיטתו, משום שכל קיטון נמדד בפני עצמו, וכזו היתה סוכתה של הילני.[22]

אשגחא". ומבואר, שהיתה חייבת לחנכם מדרבנן?! **רבי עקיבא איגר.**

אמנם **בתוספות ישנים** שם מבואר, שלאפרושי מאסורא מחויבת האם לחנכם, ורק לחנכם בקיום מצוות עשה אינה חייבת, ויש לדון בגדר מצוות סוכה, אם נחשב הדבר כ"לאפרושי מאיסורא", והרחבת הדברים ראה בילקוט מפרשים.

21. יש לדון בגדר מצוות חינוך, האם חייב לחנך את בנו על ידי עשיית המצוות באופן הראוי לעשותן על פי דין, או שיכול לחנכו גם באופן שגדול אינו יוצא בו ידי חובה. והנה בסוגיין מבואר לכאורה שחייב לחנכו באופן הראוי על פי דין, שעל כן הוכיח רבי יהודה מסוכתה של הילני המלכה שכשרה היא, אף שהיתה גבוהה מעשרים אמה. ולפי זה אין לחנך קטן בנטילת לולב פסול. וראה מה שכתב הריטב"א, ועיין עוד בילקוט מפרשים, שנחלקו בזה גדולי הפוסקים.

22. כתב **המגן אברהם** [סימן תרלד ס"ק א]: אם היתה הסוכה גדולה, ויש בה קרן אחת המשוכה חוץ לסוכה, שאין בה שבעה טפחים על שבעה טפחים, אסור לשבת שם, ונדונת אותה קרן כסוכה בפני עצמה. וכמו שנתבאר בגמרא לגבי

ומקשה הגמרא: **וכי דרכה של מלכה לישב בסוכה העשויה קיטוניות קיטוניות?!**

ומתרצת הגמרא: **אמר רב אשי, לא נצרכא אלא לקיטוניות שבה.** כלומר, ודאי היו בסוכתה גם אולמות גדולים, אלא שנחלקו חכמים ורבי יהודה מה דינם של הקיטוניות שהיו באותו סוכה. [שכן היה דרכם לעשות בסוכה גדולה קיטונית קטנה לצניעות].

רבנן סברי: קיטוניות אלו פסולות הן, ולכן ודאי, **בניה בסוכה מעליא הוו יתבי** — באולמות הגדולים שבה, **ואיהי** הילני המלכה **יתבה בקיטוניות** שבה, הפסולות למצות סוכה, **משום צניעותא, ומשום הכי לא אמרי לה דבר,** שהרי אשה היא ופטורה מן הסוכה.[23]

ורבי יהודה סבר, בניה — גבה הוו יתבי,[24] בקיטוניות, **ואפילו הכי לא אמרי לה** חכמים **דבר.** והוכיח מזה רבי יהודה שסוכה הגבוהה מעשרים אמה, כשרה, אפילו אם שטחה אינו אלא שבעה טפחים על שבעה טפחים.

ועתה מסכמת הגמרא מהן מידות הסוכה מעיקר הדין:

אמר רב שמואל בר יצחק: הלכה: הסוכה **צריכה שתהא מחזקת** בשטחה, כדי **ראשו** של אדם **ורובו** — רוב גופו, **ושולחנו** — שהם שבעה טפחים על שבעה טפחים.[25]

אמר ליה רבי אבא, כמאן אמרת דינך, האם **כבית שמאי?**

בדף כח א שנינו, "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי

אותן קיטוניות שהיו בסוכתה של הילני, שנמדדות בפני עצמן, וכיון שלא היו רחבות כשיעור הכשר סוכה אין לשבת בתוכן. ועיין **בביאור הלכה** שם, ועוד אחרונים, שהאריכו לחלק, בין קיטוניות שכל קיטון הוא ממש חדר בפני עצמו עם צורת הפתח ומחיצות, לקרן המשוכה מן הסוכה לחוץ, שנראית היא כחלק מכלל הסוכה, ואין לדונה בפני עצמה. וראה עוד אריכות דברים בזה בילקוט מפרשים.

23. הקשה **החזון איש** [סימן קנ]: לדעת רבה ורבא, שנחלקו רבי יהודה וחכמים בסוכה גדולה דוקא, יש להבין, מה השיבו רבנן לרבי יהודה, הרי גם אם בסוכה הגדולה היו יושבין הסוכה פסולה לפי שהיא גבוהה מעשרים אמה?!

24. וכתב **רש"י**: דתירוץ זה יתיישב רק לשיטת רב הונא, ששיעור הכשר סוכה הוא ארבע אמות, ולכן יתכן שישבו היא ובניה באותה סוכה. אבל לרב חנן בר רבה, שנחלקו רבי יהודה וחכמים בסוכה שאינה אלא שבעה טפחים על שבעה טפחים, כיצד יתכן שבניה גבה הוו יתבי, וכי לא היה כל אחד מהם תופס במקומו יותר מטפח?! ולפיכך מסיק רש"י, שלדעת רב חנן קושית הגמרא בעינה עומדת.

אבל **התוספות** פירשו: כי מה שאמר רב חנן, מחלוקת בסוכה של שבעה טפחים על שבעה טפחים, הוא הדין אם היתה הסוכה ארוכה ח' או ט' טפחים ויותר, אף בזה נחלקו רבי יהודה וחכמים, ובלבד שלא יהיה רוחבה יתר על שבעה טפחים, ואף בסוכה זו פסלו חכמים אם היתה גבוהה מעשרים אמה. ולפיכך אפשר שהיתה סוכתה רחבה שבעה טפחים, וארוכה הרבה, והיו בניה יושבים על פני כל אורכה.

25. לכאורה נראה, שסבר רבי שמואל בר יצחק,

פוסלין, ובית הלל מכשירין. אמרו להן בית הלל לבית שמאי, לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית הלל וזקני בית שמאי לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר? אמרו להם בית שמאי [לא כך היה המעשה, אלא] אף הם אמרו לו, אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך".

ומבואר, שלדעת בית שמאי, אם לא היה השולחן, בשעה שישב בסוכה לא יצא ידי חובתו. ולבית הלל יצא ידי חובתו אף אם היה שולחנו בבית.

והרי הסיבה לכך ששיעור שטח הסוכה הוא שבעה טפחים, משום ששישה טפחים הן מקומו של אדם, וטפח נוסף נצרך לשולחנו. ואם כן לדעת בית הלל לא צריך לרוחב הסוכה אלא שישה טפחים. נמצא, רב שמואל בר יצחק המצריך שבעה טפחים לרוחב הסוכה, כשיטת בית שמאי.

אמר ליה רב שמואל בר יצחק: **אלא כמאן?!** אכן ודאי דעתי כבית שמאי.

איכא דאמרי, כך היה הדבר:

אמר רבי אבא: דאמר לך דין זה **מני? אמר ליה** רב שמואל בר יצחק: **בית שמאי היא, ולא תזוז מינה!**

עתה סברה הגמרא, שנחלקו בית שמאי ובית הלל האם שיעור סוכה קטנה הוא שישה טפחים או שבעה.

ומקשה הגמרא: **מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: ממאי דבית שמאי ובית הלל בסוכה קטנה** שאינה רחבה אלא ז' טפחים ולא יותר **פליגי,**

דלמא בסוכה גדולה פליגי, וכגון דיתיב אפומא דמטולתא שמא נחלקו אף בסוכה גדולה מאוד, אלא שיושב בפתחה, ושולחנו בתוך הבית.

דבית שמאי סברי: הגם שהסוכה עצמה כשירה, אם ישב כך לא יצא ידי חובתו, משום ש**גזרינן שמא ימשך** תוך כדי אכילתו **אחר שולחנו,** ויאכל בביתו. **ובית הלל** המתירים לשבת כך, **סברי, לא גזרינן** שמא ימשך אחר שולחנו.

ודיקא נמי — ובאמת כך משמע בלשון המשנה, **דקתני: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין.**

ואם איתא שנחלקו בית שמאי ובית הלל בשיעור סוכה קטנה, האם צריך שתהא **מחזקת** כדי ראשו רובו ושולחנו, ואם **אינה מחזקת** אלא ראשו ורובו פסולה, או די בכך שתהא מחזקת כדי ראשו ורובו, הרי כך **מיבעי ליה** לתנא לשנות במשנה, ומדוע שנה כיצד היא צורת ישיבתו של הנמצא בתוכה, אלא ודאי לא נחלקו בשיעור הסוכה, אלא בסוכה גדולה נחלקו, וכשיושב סמוך לפתחה.

ומקשה הגמרא: וכי בשיעור **בסוכה קטנה לא פליגי** בית שמאי ובית הלל?!

והתניא: סוכה **המחזקת** כדי **ראשו רובו**

דרב חנן ורב הונא נחלקו בשיעור הכשר סוכה, ומכריע כרב חנן, **פני יהושע**.

ושולחנו, כשירה.

רבי אומר: אינה כשרה, **עד שיהא בה ארבע אמות על ארבע אמות.**[26]

ותניא אידך: רבי אומר: כל סוכה שאין בה בשטחה **ארבע אמות על ארבע אמות, פסולה.**

וחכמים אומרים: אפילו אינה מחזקת אלא כדי **ראשו ורובו,** כשירה.

ומקשה הגמרא: בדברי חכמים נתפרש שצריך שתהא הסוכה מחזקת כדי ראשו ורובו, **ואילו שולחנו לא קתני** [בתניא אידך], אם כן **קשיין** שתי הברייתות **אהדדי,**

שהרי מדברי חכמים בברייתא הראשונה משמע, ששיעור רוחב הסוכה הוא ז׳ טפחים, כדי ראשו רובו ושולחנו, ואילו מהברייתא השניה משמע, שצריך רק שיעור ראשו ורובו — שהן ו׳ טפחים?!

אלא לאו, שמע מינה, הפירוש הנכון הוא: **הא** [ברייתא ראשונה], **בית שמאי** היא, המצריכים שיוכל להכניס שולחנו לתוכה, **והא** [ברייתא שניה], **בית הלל** היא, שלא הצריכו אלא כדי ראשו ורובו, ומבואר שנחלקו בית שמאי ובית הלל בשיעור סוכה קטנה.

ואמר מר זוטרא: מתניתין [להלן דף כח א] **נמי דיקא,** שנחלקו בשיעור סוכה קטנה. **מדקתני: בית שמאי ״פוסלין״ ובית הלל ״מכשירין״.**

ואם איתא שנחלקו בסוכה גדולה דוקא, **בית שמאי אומרים לא יצא** ידי חובתו, **ובית הלל אומרים יצא** ידי חובתו **מיבעי ליה** לתנא לומר, ולא יתכן לשנות לשון פסול והכשר, שהרי הסוכה עצמה ודאי כשרה?!

ומקשה הגמרא: **ואלא,** אם נחלקו בסוכה קטנה, **קשיא** לשון המשנה: ״**מי שהיה** ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית״ — מלשון זו מדוייק, שבסוכה גדולה נחלקו, וכפי שנתבאר?!

ומפרשינן: **לעולם, בתרתי פליגי** בית שמאי ובית הלל.

פליגי בשיעור סוכה קטנה, ופליגי נמי בסוכה גדולה — האם חשו חכמים שמא ימשך אחר שולחנו.[27]

---

26. בשו״ת **חכם צבי** סימן צד כתב: לדעת רבי צריך שתהיה ראויה הסוכה גם לאכילה וגם לשינה. ולפיכך הצריך רבי שתהיה הסוכה רחבה ארבע אמות, הואיל וזהו המקום הנצרך לאדם לשינה. ולדעת רבנן, לא צריך שתהיה הסוכה ראויה לשינה, ודי בכך שהיא ראויה לאכילה.

אכן בפשטות הצריך רבי סוכה שרוחבה ארבע אמות מטעם אחר, דלדעת רבי ״סוכה דירת קבע בעינן״, [כמבואר להלן ז ב], ודיורין של קבע הן דוקא בארבע אמות כמו שמצינו לגבי מזוזה. ולדעת רבנן ״סוכה דירת עראי בעינן״, ודי בסוכה הרחבה שבעה טפחים.

ואין להקשות לפי זה, לשיטת רבי יהודה במשנה, הסובר שסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה כשרה, ומבארת הגמרא להלן ז ב, דסבר ״סוכה דירת קבע בעינן״, ואף על פי כן מכשיר רבי יהודה סוכה הרחבה שבעה טפחים?! משום שאין גדר הקבע הנצרך בסוכה מוסכם לדעת כולם. [ועיין מה שכתב בזה **הרמב״ן במלחמות**].

27. **הרי״ף** [דף יג א מדפי **הרי״ף**], פסק כבית

וחסורא מיחסרא, והכי קתני: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי אומרים לא יצא, ובית הלל אומרים יצא. [וזוהי המחלוקת בסוכה גדולה].

וסוכה **שאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד** [שהן שישה טפחים], **בית שמאי פוסלין, ובית הלל מכשירין.**

דנה הגמרא: **מאן תנא להא דתנו רבנן:**

בית שאין בו שטח של **ארבע אמות על ארבע אמות, פטור מן המזוזה,**[28] משום דכתיב [דברים יא כ]: "וכתבתם על מזוזות ביתך", וכל שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות אינו קרוי "בית", שכן שיעור בית הראוי לדיורין הוא ארבע אמות.[29]

שמאי, בין בסוכה גדולה, ובין בסוכה קטנה. וטעמו הוא, משום שיש לחוש שמא ימשך אחר שולחנו. ומבואר בדבריו, דבין בסוכה קטנה, ובין בסוכה גדולה, מדאורייתא הסוכה כשרה, ורק חכמים תקנו, שלא ישב בסוכה זו שמא ימשך אחר שולחנו.

ובעל המאור פסק כבית שמאי בסוכה קטנה, כיון שאינה ראויה לדירה, ופסולה מדאורייתא, ואילו בסוכה גדולה פסק כבית הלל, דסבר שאין לחוש שמא ימשך אחר שולחנו. וכן כתב **הר"ן** שם, בטעם הפסול בסוכה קטנה, "דקצת קביעותא בעינן, שתהא מחזקת ראשו רובו ושולחנו, דאי לאו דירה סרוחה היא". ומבואר, שסוכה קטנה פסולה לפי שאינה ראויה לדירה, שלא כשיטת **הרי"ף** שפירש גם בסוכה קטנה שהפסול הוא משום דחיישינן שמא ימשך אחר שולחנו.

ובשו"ת **בית הלוי** [סימן נג ס"ק א] כתב, שלדעת **הרי"ף**, סוכה הרחבה שישה טפחים, הפתוחה לסוכה גדולה, כשרה, משום שאין לחוש שמא ימשך חוץ לסוכה. וכן סוכה הרחבה שישה טפחים שיוצא ממנה "פסל" [סכך כשר שאין לו הכשר מחיצות, שמותר לשבת תחתיו אם נמשך מסוכה כשרה כמבואר להלן יט א, משום שנחשב הוא כחלק מן הסוכה], אף היא כשרה מאותו הטעם.

ואילו לדעת בעל המאור סוכה זו פסולה, לפי שאינה קרויה סוכה, היות ואינה ראויה לדיורין. ועיין הרחבת הדברים בילקוט מפרשים.

28. כתב **הרמב"ם** [מזוזה פרק ו הלכה ב]: בית שאינו רחב ארבע אמות על ארבע אמות ממש, אלא שיש בו שטח כדי לרבע ארבע על ארבע, חייב במזוזה. כלומר, אם אפשר לעשות משטח הבית ד' אמות על ד' אמות, וכגון שהיה צר וארוך הרבה, הרי הוא חייב במזוזה.

ו**הרא"ש** [הלכות מזוזה סימן טז] חלק על **הרמב"ם** בזה, וסבר, שאין הבית חייב במזוזה עד שיהיה רחב ד' אמות על ד' אמות ממש. והטעם, לפי שאף אם יש בו כדי לרבע ארבע אמות, עדיין אינו ראוי לדירה, שכן אין אדם דר במקום צר כל כך. [ובטעמו של **הרמב"ם**, ראה בית יוסף יו"ד סימן רפ"ו, שאם יש בו כדי לרבע ד' נחשב ראוי לדירה]. וראה **חתם סופר** יו"ד סימן רפ, ו**בחזון איש** אורח חיים סימן ק ס"ק כח.

29. במסכת יומא דף י נתבאר שלדעת רבי יהודה במשנתנו המכשיר סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, סוכה דירת קבע בעינן, כלומר, צריך שתהיה הסוכה ראויה לדיורין של קבע. ולפיכך סבר רבי יהודה שסוכת החג בחג חייבת במזוזה, לפי שדירת קבע היא. ולכאורה, כיון שלא הצריך רבי יהודה שתהיה סוכת החג רחבה

ופטור **מן** מצות עשיית **מעקה.**[30]

ואינו מטמא בנגעים [נגעי בתים], דכתיב [ויקרא יד לה] "ובא אשר לו הבית", וזה אינו קרוי בית.

ואינו נחלט בבתי ערי חומה, דכתיב [ויקרא כה כט] "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו, ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לא [לו] חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו".

וזה אינו קרוי בית, ולפיכך אינו נחלט לקונה אותו, אלא פודהו לעולם כדין מוכר קרקע.

ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה שנאמר, "מי האיש אשר בנה בית חדש ילך וישוב לביתו". וזה אינו קרוי בית.

ואין מערבין בו עירובי חצירות. מדין תורה, אין להוציא בשבת חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים. ותקנו חכמים, שלא להוציא חפץ אפילו מרשות היחיד אחת לרשות היחיד אחרת, ואפילו לא מהבית אל חצר משותפת של כמה דיירי בתים, אלא אם כן יערבו יחד את כל הרשויות ויעשום רשות אחת.

ודבר זה נעשה על ידי שיאספו מכל בית מעט פת, ויתנום באחד הבתים, שאז נחשב הדבר כאילו דרים כולם באותו הבית, והחצר המשתופת נחשבת כחצר של כל דיירי הבית ההוא. ובית שאין בו ארבע אמות, אינו צריך לתת פת להשתתף בשיתוף חצרות, לפי שאינו קרוי בית.

ואין משתתפין בו שיתופי מבואות.

תיקנו חכמים שכל בני החצירות הפתוחות למבוי סתום [שהוא סימטא המובילה אל רשות הרבים, והסימטא מוקפת משלשת צידיה בחצירות ובבתים, ורק ראשה, מצד הרביעי פתוח לרשות הרבים], שיהיו חייבים כל בני המבוי להשתתף בפת ולהניחה באחת החצירות כדי שיוכלו לטלטל במבוי ומן החצירות למבוי.

ואם בית זה שאין בו ארבע על ארבע היה פתוח לחצר הפתוחה למבוי, הוא אינו צריך להשתתף בפת כדי להתיר להוציא ממנו דבר בשבת למבוי.

ואין מניחין בו את **עירוב** החצר לאחר שגבו אותו מדרי החצר, כיון שאינו ראוי לדירה.

ארבע אמות, על כרחך שכן הוא הדין גם בסוכה שאינה רחבה יותר מז' טפחים על ז' טפחים. ואף שבית שאינו רחב ארבע אמות פטור ממזוזה, כיון שהחשיבה בכך שיחדה לסוכת החג, נידונת היא כבית שיש בו ארבע אמות. ולפיכך סבר רבי יהודה, שדוקא בחג חייבת סוכה זו במזוזה, ולאחריו פטורה.

30. בדין "מעקה" נאמרו שתי הלכות: א. "ועשית מעקה לגגך", ב. "לא תשים דמים בביתך", והיינו, שיש לו לאדם להרחיק מביתו כל מכשול כגון כלב רע וכדומה. ויש לתמוה, אף אם בית שאין בו ד' אמות אינו בית, ואינו נכלל בעשה ד"ועשית מעקה לגגך", מכל מקום יתחייב במעקה מחמת הלאו של "לא תשים דמים בביתך"?!

ג-ב **ואין עושין אותו עיבור בין שתי עיירות.**

אסור לצאת בשבת מן העיר חוץ לתחום שבת, דהיינו, יותר מאלפים אמה לכל רוח, ומרחק זה נמדד מהבית האחרון שבקצה העיר.

ובמסכת עירובין מבואר: בית שנמצא בריחוק שבעים אמה ושיריים [מעט יותר מחצי אמה] מהעיר, נחשב כחלק מהעיר, ומודדין אלפיים אמה ממנו והלאה. אבל אם הוא רחוק יותר, אינו מצטרף עמה, ומודדין תחום שבת מהעיר עצמה.

וכן שתי עיירות המרוחקות קמ"א אמה זו מזו, אם יהיה בית באמצע הדרך ביניהם, יחשבו שתי העיירות כעיר אחת על ידי צירוף בית זה, ונפא מינה לאדם הלן באחת מהן, שאם רוצה לצאת בשבת מן העיר, מונה אלפיים אמה מחוץ לגבולות שתיהן לכל רוח.

אך אם היה שטח הבית פחות מארבע אמות, אין הוא חשוב לצרפן, ונחשבות העיירות כשתי עיירות נפרדות זו מזו.[31]

ואין האחין והשותפין חולקים בו, אינם יכולים לכוף זה את זה לחולקו, כיון שאין בו כדי חלוקה.

ומוכח מהברייתא, כי בית שאין בו ד׳ אמות אינו נחשב בית.

עתה שבה הגמרא לדון כדעת מי היא אותה ברייתא:

לימא כדעת **רבי היא,** הסובר, סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות אינה סוכה, **ולא** כדעת **רבנן** המכשירים סוכה ששיעורה שבעה טפחים על שבעה טפחים, ומשמע שבשיעור זה קרויה דירה.

דוחה הגמרא: **אפילו תימא** ברייתא זו דברי **רבנן** היא, אין לדמות ברייתא זו לסוגיא דידן.

כי **עד כאן לא קאמרי רבנן התם,** ששיעור סוכה הוא בשבעה טפחים בלבד, **אלא לענין סוכה, דדירת עראי היא,** ודירת עראי שיעורה מועט ודי בז׳ טפחים.

אבל לגבי בית, דדירת קבע הוא, אפילו רבנן מודו, דאי אית ביה ד׳ אמות על ד׳ אמות דיירי ביה אינשי. ואי לא, לא דיירי ביה אינשי, ואינו נחשב בית.

אמר מר, שנינו לעיל: בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות, **פטור מן המזוזה, ומן**

מתרץ **החזון איש** [חו"מ ליקוטים סימן יח]: לאו זה של "לא תשים דמים בביתך, הוא דוקא במכשולות שהיזקן מצוי, אבל גג אין היזקו מצוי כל כך, לפי שהעומד עליו נזהר שלא יפול, אלא שאף על פי כן גזירת הכתוב היא דאף שאין היזקו מצוי כל כך חובה לעשות מעקה, אבל משום "לא תשים דמים בביתך", אין לחייבו במעקה. ועיין הרחבת הדברים בילקוט מפרשים.

31. דין עיבור לעיר לא נאמר דוקא בין שתי עיירות, אלא גם באותה עיר עצמה כשאינה מוקפת חומה — שאם אין בין בית לבית יותר משבעים אמה ושיריים, נחשבים הם לעיר אחת, אבל אם יש בין בית לבית יותר משיעור זה, כיון שאינם מוקפים חומה, הם לא מצטרפים לעיר אחת, [וראה **פני יהושע**].

המעקה, ואין מטמא בנגעים, ואינו נחלט בבתי ערי חומה, ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?** משום דלשון **"בית" כתיב בהו בכולהו,** וכל בית שאינו רחב ארבע אמות על ארבע אמות אינו בית.

עוד שנינו בברייתא: **ואין מערבין בו, ואין משתתפין בו, ואין מניחין בו ערוב.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא** אין משתתפין בו?

משום **דלא חזי לדירה,** שאינו ראוי לדיורין. וערובי חצרות יש לתת בדירה דוקא, משום שיסוד דין עירוב הוא, שרואין כאילו כל דרי החצר דרים בבית שבו נמצא העירוב, ונחשבת החצר כולה כחצרו של אותו בית. לכן צריך דוקא בית הראוי לדיורין.[32]

ומדייקת הגמרא: משמע, שדוקא **ערובי חצרות אין מניחין בו. אבל שיתוף** מבואות [להתיר להוציא מהחצר למבוי ולטלטל בתוך המבוי], **מניחין בו.**

מאי טעמא?

היות ועל אף **דאינו** בית, אבל **לא גרע מחצר שבמבוי,** שמניחין בה שיתופי מבואות. כלומר, דוקא בערובי חצרות, יש להניח את העירוב במקום הראוי לדיורין, לפי שיש לצרף את כל דרי הבתים כאילו הם דרים בבית אחד, אבל שיתופי מבואות ענינו צירוף החצרות שמסביב למבוי, לכן אפשר להניחו בחצר, ולא צריך דירה דוקא.

דתנן במסכת עירובין [פה ב] **ערובי חצרות** אפשר להניח **בחצר.** ומבואר שאף ערובי חצירות אין צריך להניחם בבית דוקא. וכמו כן **שיתופי מבואות,** אפשר להניח **במבוי,** ולא צריך להניחו במקום הראוי לדיורים.

והוינן בה: ערובי חצרות האם אכן נותנים אותם **בחצר?**

והתנן: אחד מבני החצר **הנותן ערובו בבית שער** [בית קטן בפתח החצר שהשומר יושב שם], **או אכסדרא** [כעין חצר מרוצפת שיש לה תקרה], **או במרפסת** ארוכה שעשויה למעבר מן המדרגות שבחוץ לבית, [כעין חדר מדרגות של זמנינו], **אינו ערוב.** לפי שמקומות אלו אינם ראויים לדירה, אלא משמשין למעבר ושאר תשמישי חצר.

וכמו כן **הדר שם** באכסדרא, **אינו אוסר** על בני החצר את הטלטול בתוכה, לפי שאינו נחשב בית, ואינו צריך להשתתף בערוב.

ומוכח, שצריך להניח את ערובי החצירות

---

32. כתב **רש"י** [ד"ה דלא חזי לדירה]: ופת נמי אינו צריך ליתן, דכיון דלא מיקרי דירה, אין הדר בו אוסר על בני חצר, שאין רשותו כלום. כלומר, יסוד דין ערובי חצירות הוא שכאשר כמה בתים פתוחים לחצר, אסור להוציא דבר מן הבית לחצר, כיון שמשותפת היא לכמה בתים, והרי הוא כאילו הוציא מביתו לבית חבירו. אבל בית שאינו רחב ארבע אמות אינו נידון כבית, אלא כחלק מן החצר, ולכן אם מלבד בית זה, היה פתוח לחצר רק עוד בית אחד, מותר היה להוציא מאותו בית לחצר אף לא עירוב, דכיון שהבית הקטן אינו חשוב בית, אין הוצאה זו נחשבת כהוצאה לבית אחר.

הרמב"ם, הטור, והשולחן ערוך השמיטו

במקום הראוי לדירה, ומה הביאור בדברי המשנה שמניחים ערובי חצרות בחצר?!

ומתרצת הגמרא: **אלא אימא,** כוונת המשנה היא: **עירובי חצרות מניחין בבית שבחצר,** כלומר, ודאי צריך להניח ערובי חצירות במקום הראוי לדיורין דוקא, ומה ששנינו "ערובי חצירות בחצר", היינו, שאין להניח את הערוב בבית הנמצא בחצר אחרת, על אף שהוא ראוי לדירה, אלא דוקא בבית הנמצא בחצר זו.

ושיתופי מבואות, מניחים בחצר שבמבוי [ולא בחצר שבמבוי אחר].

והאי, בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות, **לא גרע מחצר שבמבוי,** שרשאי להניח בה ערוב של שיתופי מבואות.

עוד שנינו בברייתא: **ואין עושין** את **אותו** בית שאין בו ד' אמות **עיבור בין שתי עיירות.**

ומבארת הגמרא: ללמדנו בא, **דאפילו כבורגנין** [צריף שעושין שומרי הפירות וציידי עופות מענפי ערבה וקנים[33]], שאין בהם ארבע אמות **לא משוינן ליה!** שהרי בורגנין נעשין עיבור בין שתי עיירות.

ומפרשת הגמרא: **מאי טעמא** באמת שונה דינו של בית זה מבורגנין?

משום ש**בורגנין חזו למילתייהו,** תכליתם ללינת לילה לאדם אחד, ולכך אכן הם ראויים, לכן מתעברים עם העיר.[34] **ואילו האי,** בית הפחות מארבע אמות, **לא חזי למילתיה,** שהרי בית עשוי לדירת קבע ולא ללילה אחד, ולתשמיש זה אינו ראוי.

עוד שנינו: **ואין האחין והשותפין חולקין בו** — שאין יכול האחד לכוף את חברו לחלוק לפי שאין בו שטח ראוי לשימוש כדי לזה וכדי לזה.

ומקשה הגמרא: **טעמא** שאין האחד כופה את חבירו לחולקו, משום **דלית ביה ד' אמות, הא אי אית ביה ד' אמות, חולקין.**

והא [והרי] **תנן** בפרק ראשון של מסכת בבא בתרא [דף יא ב]: **אין חולקין את החצר, עד שיהיה בה ארבע אמות לזה וארבע אמות לזה,** נמצא, כדי שיוכל האחד לכפות את חבירו לחלוק, צריך שיהיה הבית רחב שמונה אמות?!

מפרשת הגמרא: **אלא אימא,** כוונת התנא לומר, ש**אין בו דין חלוקה כחצר.**

ומהו דין חלוקה? כדרב הונא ורב חסדא:

דין זה, ודקדק מזה **הערוך לנר,** שגם בית שאין בו ד' אמות אוסר על בני החצר לטלטל בתוכה ללא עירוב.

33. **הר"ש** [מעשרות פרק ג משנה ז] מבאר: "בורגנין — שובכין העשויין בשדות לאצור בהן תבואה". והקשה **החזון איש** [מעשרות סימן ה]: לפירושו של הר"ש, מדוע בורגנין מתעברין עם העיר, הרי הם לא עשויין לדיורין, ואינן חשובים "בית".

34. מבואר, שגם בית צר שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות ראוי ללינת לילה אחד. ולפי זה כתב **השפת אמת,** שסוכת החג בחג מתעברת עם העיר, על אף שאין בה אלא שבעה טפחים על שבעה טפחים, כיון שראויה היא למצות

דאמר רב הונא: חצר לפי פתחיה מתחלקת. אחים שירשו חצר, והיו בה כמה בתים, ויש באותם בתים פתחים לחצר, אם נטל האחד שלושה בתים קטנים ואחיו נטל כנגדו בית אחד גדול,

זה שנטל ג׳ בתים נוטל שלושה חלקים בחצר, וזה שנטל בית אחד נוטל חלק אחד. הואיל ויש לו רק פתח אחד.

והטעם, לפי שחצר תכליתה לכניסה ויציאה, ומכניסים דרכה משאות, לפיכך מתחלקת החצר לפי פתחיה.[35]

ורב חסדא אמר: נותן לכל פתח ופתח ארבע אמות. לא כל החצר מתחלקת לפי מספר הפתחים, אלא כנגד כל פתח נוטל ארבע אמות מן החצר כנגד הפתח, ורוחב אותו שטח כרוחב הפתח, **והשאר חולקין אותו בשווה.**

ובית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות, אינו נוטל בחצר כלל. **דהני מילי** שנותנים מן החצר כנגד הפתח, **בבית דלמחוי קאי,** שהוא בר קיימא, ולפיכך **יהיבנא ליה חצר,** שיוכל להכנס ולצאת לביתו. אבל **האי** [בית זה], **דלמיסתר קאי,** שאינו ראוי לדיורין ועומד לסתירה, **לא יהבינן ליה חצר.**

ההלכות הבאות הן פסקי שמועות של בני הישיבה שהיו בבית מדרשו של רב אשי, שנסדרו בזו אחר זו בגמרא:

חיתה הסוכה **גבוהה מעשרים אמה, ובא למעטה,** למעט את גובה חללה מעשרים אמה, ונותן דברים על קרקעיתה כדי לצמצם גובהה על ידי הגבהת הקרקע.

אם עשה כן **בכרים ובכסתות, לא הוי מיעוט.**[36]

סוכה, והוי כ״חזי למילתייהו״. והוסיף עוד, דאף בלא טעם זה יש להחשיב את סוכת החג בחג כבית לענין שבת, דמיגו דהוי דירה לענין סוכה, הוי דירה לענין שבת, כמבואר להלן דף ז א.

35. ובמסכת בבא בתרא [דף יא ב] כתב **רש״י**: הוא הדין אם נטל האחד בית אשר לו שני פתחים, וחברו נטל כנגדו בית אשר לו פתח אחד, נוטל הראשון שני חלקים.

אבל **הריטב״א** כתב: אם יש שני פתחים לבית אחד, אינו נוטל אלא משום פתח אחד, ודוקא אם נטל אחד שלושה בתים קטנים, והשני נטל כנגדו בית אחד גדול, נוטל זה אשר לו שלושה בתים שלושה חלקים בחצר, לפי שבאותו הבית לא שייכת התקנה, שהרי יכול לפרוק משאותיו בפתח שיש לו חצר, ומדוע יטול כנגד כל פתח ופתח.

ועיין במסכת בבא בתרא דף ס א, שם נתבאר שלא כדבריו, וצריך עיון. ובראשונים נתבאר, שאם שותפים קונים בית וחצר בשותפות, ודאי חולקים את החצר בשווה ולא לפי פתחיה, ודין הגמרא נאמר דוקא בזוכים מהפקר, או שכתב להם אביהם במתנת שכיב מרע בתים ולא פירש להן כיצד יחלקו את החצר.

36. כתב **רש״י**: כרים וכסתות לא הוי מיעוט, שאין סופו להניחם שם כל שבעת ימי החג מפני הפסד ממונו. ומשמע, שדוקא לשבעה ימים אין דרך בני אדם להניחם שם, אבל לפחות משבעה ימים דרך לבטלן שם, ואף על פי כן הסוכה פסולה כבר ביום הראשון, לפי שנחשבת היא ״סוכה שאינה ראויה לשבעה״, וכל סוכה שאינה ראויה לכל שבעת ימי החג פסולה. [כמבואר להלן דף כג א, **ערוך לנר**, וראה ישועות יעקב

ד-א **ואף על גב דבטלינהו** שביטלם לקרקע **לכולהו,** למשך כל שבעת ימי הסוכות. **משום דבטלה דעתו אצל כל אדם.** שאין דרך בני אדם להשאיר חפצים אלו על הקרקע כל ימות החג, שמא יפסדו,(37) ולפיכך אינם נחשבים כחלק מהקרקע, אלא כחפץ המצוי בסוכה, וגובהה של הסוכה נמדד מן הקרקע, והרי היא עדיין גבוהה למעלה מעשרים אמה.

אבל אם נתן על הקרקע **תבן, וביטלו** בפיו מלהשתמש בו, ואמר שאין דעתו עליו כל שבעת ימי הסוכות,(38) **הוי מיעוט.**

סימן תרלג].

ובטעמו של דבר, כתב **המאירי,** שאין דעתם להניח כרים וכסתות בקרקע שבעה ימים, מחשש הפסד ממון, שהגשמים מצויים לבא ומפסידים אותם. והוסיף **המאירי:** ואף בכרים פחותים שדרכן של בני אדם לבטלן בישיבה שם, אין להכשיר, היות ולא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים.

והר"ן כתב באופן אחר: "ומשום הכי בכרים בטלה דעתו אצל כל אדם, שאין עשוי לבטלן לשבעה אלא משתמש בהן תדיר". ומבואר בדבריו, שאין טעם הפסול היות ובעליהם חסים עליהם שלא יתקלקלו, אלא שדרך לנוטלם בכל שעה להשתמש בהם. וראה הרחבת הדברים בילקוט מפרשים.

37. כתב **רש"י:** שאין סופו להניח שם כל שבעה. ומבואר בדבריו, שאילו היה דרך בני אדם להניחם שם כל שבעת ימי החג, היה מועיל, היות ודי בביטול לשבעת ימי החג, ואין צריך לבטלו שם לעולם. וכן כתבו **הר"ן והרא"ש,** וכן פסק הטור סימן תרלג.

ומבאר הב"ח שהראשונים למדו זאת מלשון הגמרא — "ואף על גב דבטלינהו לכולהו", ומשמע לכל שבעת ימי החג.

אכן, דעת **הריטב"א,** וכן למד המגיד משנה בדעת **הרמב"ם** [פרק ד הלכה יג], שהביטול אינו מועיל אלא אם יבטלם שם לעולם, לפי שלשון "ביטול" משמע לעולם.

והוסיף **הריטב"א:** אף שלענין שבת, לגבי שתי חצרות שיש חריץ ביניהם, ונתן בו חפצים, מועיל לבטלם שם אפילו לשבת זו בלבד, בכדי להחשיב את החריץ כסתום, ולעשותם כחצר אחת לענין עירוב, ולא צריך לבטלם שם לעולם.

יש לחלק בין שבת לסוכה, דהטעם שצריך ביטול לעולם, הוא כדי שלא ימלך ליטלו, אבל בשבת שלא יוכל להמלך וליטלו משום איסור טלטול, אפילו ביטול ליום זה בלבד הוי ביטול. ויש לבאר, דכיון שלא יוכל ליטלו בשבת, חשיב כקובע לו מקום ומחברו בטיט, ונחשב הביטול יותר מביטול כרים לשבעת ימי הסוכות. [**חתם סופר** אורח חיים סימן פט ועיין שם שהוכיח כן מדברי **רש"י** שבת מב ב].

והר"ן הוכיח שלא כדברי **הריטב"א** המצריך ביטול לעולם, מזה שמועיל ביטול לכרי של תבואה, ושם ודאי אינו מבטלו לעולם, שהרי אם מבטלו לעולם בטלה דעתו אצל כל אדם. ועל כרחך מוכח שמועיל ביטול לשבעה ימים בלבד, כדעת רש"י, וכרים וכסתות אין דרך לבטלן אפילו לז' ימים. וראה עוד בילקוט מפרשים.

38. "תבן וביטלו **בפיו** לשבעה", **רש"י.** מבואר מדבריו שצריך לבטלו בפיו דוקא! ולפי זה, "תבן ואין עתיד לפנותו", היינו, שלא ביטלו בפה, אלא במחשבה בעלמא.

והקשה **הריטב"א,** מה לי אם אמר כן בפיו או לא, איזו משמעות יש לביטול בפה יותר

וכל שכן אם נתן שם **עפר ובטלו,** ועשאו כחלק מקרקעיתה, שעל ידי כך התמעט גובהה.[39]

ואם נתן על קרקעיתה **תבן, ואין עתיד לפנותו,** כלומר, שלא בטלו ממש בפיו לכל שבעת ימי הסוכות, אבל האמת היא כך, שלא יצטרך לפנותו מקרקע הסוכה כל שבעת ימי החג.

וכן אם נתן שם **עפר סתם** ולא בטלו בפיו, וגם לא ידוע אם יצטרך לפנותו בתוך החג או לא, באנו **למחלוקת רבי יוסי ורבנן.**

וכמו כן נחלקו אם נתן שם עפר, וידוע שאינו עתיד לפנותו כל ימי החג, שלדעת רבנן גם במקרה זה אין העפר בטל לקרקע. ומה שנקט בעפר סתם שאין ידוע אם עתיד לפנותו, להודיעך כוחו של רבי יוסי, שאפילו במקרה זה סבר שבטל העפר לקרקע.

מחלוקת רבנן ורבי יוסי נאמרה לגבי בית שיש בו מת כפי שיבואר להלן.

המאהיל על המת הרי הוא טמא מדין תורה. אולם המאהיל על אוהל המת, אם יש חלל טפח בין המת לגג הבית, מהווה הגג חציצה, והמאהיל על הבית טהור.

אבל אם הבית מלא עד לגגו, ואין בו חלל טפח, לא מהווה גגו חציצה, ונחשבת הטומאה "טומאה רצוצה", ודינה הוא, שהיא בוקעת ועולה עד לרקיע, והמאהיל עליה טמא.

ועתה דנה המשנה: אם היה הבית מלא בעפר או תבן, ולא נשאר בו חלל טפח, האם בטל העפר או התבן לבית, והוא נעשה כסתום, ונחשבת הטומאה כ"טומאה רצוצה", הבוקעת ועולה עד לרקיע. או שמא נחשב העפר או התבן כחפץ המצוי בתוך הבית, שאינו ממעט את חלל הבית, ואז חוצץ גג הבית בפני הטומאה.

דתנן [אהלות טו ז]: **בית** שיש בו מת, **שמילאוהו תבן או צרורות** — גושי עפר ואבנים **וביטלו,** שביטל את התבן או הצרורות משימוש, הרי הוא **מבוטל.**

ומדייקת מכאן הגמרא: משמע, **ביטלו, אין.** כלומר, רק אם ביטלו בפירוש, הוי ביטול. אבל אם **לא ביטלו** בפירוש, **לא** הוי ביטול.

ותני עלה, ושנינו בתוספתא על המשנה הזאת: **רבי יוסי אומר,** אם נתן שם **תבן ואין עתיד לפנותו, הרי הוא כעפר סתם,** שאין ידוע אם עתיד לפנותו, **ובטל.**

דעת תנא קמא היא, שבין עפר ובין תבן, אם לא בטלו בפירוש אינו בטל, אף שאינו

מביטול הנעשה במחשבה גרידא?! דאין לפרש שצריך לעשות כן כדי שלא יהיה ביטול זה בגדר דברים שבלב שאינם דברים, לפי שהרי אין אומרים כן אלא בנדרים והקדשות?!

וכתב: "והנכון, שיבטלו שם לעולם, בין בפיו בין בליבו". ולפי דבריו "תבן וביטלו" פירושו, שביטלו אפילו במחשבה, ואילו "אין עתיד לפנותו" היינו, שלא ביטלו ממש, אפילו לא במחשבה, אלא דאין עתיד לפנותו כל שבעה. וכתב **הפני יהושע,** שגם רש"י לא נתכוון שיש לבטלו בפיו דוקא, אלא שאם גמר בליבו לבטלו הוי כאילו ביטלו בפיו. ועיין בילקוט מפרשים.

39. כתב **המאירי:** יש שואלים, כיון שפסול

עתיד לפנותו משם. אבל רבי יוסי אומר: נתן שם תבן — אם ידוע שאין עתיד לפנותו, הרי הוא בטל, למרות שלא ביטלו במפורש. ואם נתן שם עפר וצרורות, אף אם לא ידוע אם עתיד לפנותו הרי הוא בטל, לפי שאין דרך לפנותו.[40]

הרי, שלדעת תנא קמא, אפילו אם נתן שם עפר, אינו בטל אלא אם יבטלנו במפורש. ולרבי יוסי אפילו אם לא ידוע אם עתיד לפנותו תוך שבעה או לא, בטל.

אבל אם נתן שם **עפר**, ויודע הוא **שעתיד לפנותו, הרי הוא כסתם תבן** — שאין ידוע אם עתיד לפנותו, **ולא בטיל**.

דין נוסף מבארת הגמרא: **היתה** הסוכה **גבוהה מעשרים אמה**, **והיו הוצין**, עלי הסכך **יורדים בתוך עשרים אמה**, אזי — **אם** כאשר נסלק את הסכך העליון יהיה **צילתם** של ההוצין עצמם היורדים לתוך עשרים אמה **מרובה מחמתם**, הרי היא **כשרה**, הואיל וגובהה של הסוכה נמדד עד מקום ההוצין, ואין חללה יתר על עשרים אמה.

ואם לאו, אם אין ההוצין היורדים לתוך עשרים מרובים כדי לתת רוב צל בלא הסכך שמעליהם, הסוכה **פסולה**, לפי שההוצין לבדם אינם נחשבים סכך הסוכה, שהרי חמתן מרובה מצילתן, והסכך העליון גבוה מעשרים אמה.[41]

וכמו כן, אם **היתה** הסוכה **גבוהה עשרה טפחים**, **והיו הוצין יורדים לתוך עשרה** טפחים, **סבר אביי למימר**, אף שסוכה הפחותה מעשרה טפחים פסולה, **אם חמתן** של ההוצין **מרובה מצילתן, כשרה**.[42]

"למעלה מעשרים" הוא משום שנחשבת הסוכה דירת קבע, מדוע מועיל מיעוט, הרי סוף סוף הדפנות גבוהות ואי אפשר לעשותן עראי?!

והביא, דיש אומרים משום כך, שסוגייתנו אינה מתפרשת אליבא דרבא, המפרש שסוכה גבוהה פסולה לפי שאי אפשר לעשותה עראי. אבל דעת רוב המחברים שסוגיין אפילו כרבא, והטעם, היות וגובה הסוכה לא נמדד לפי גובה הדפנות, אלא רק חלק הדפנות המשמש לסוכה ממש. והיינו, מקרקעית הסוכה ועד הסכך. לפי שלא צריך לעשות סוכת עראי ממש, אלא שגובה הסוכה יהיה בשיעור כזה שניתן לעשותו עראי. ולכן, אין חסרון בכך שסוכה זו לא ניתן לעשותה עראי מחמת חלק הדפנות שלמעלה מגובה הסכך, היות וחלק זה אינו מגוף הסוכה.

40. בגמרא מבואר, שנחלקו רבי יוסי וחכמים, בעפר סתם — שאין ידוע אם עתיד לפנותו. והוסיף **רש"י**, שכמו כן נחלקו בעפר שאין עתיד לפנותו. והיינו, שלא נחלקו רק בעפר שאין ידוע אם עתיד לפנותו, אלא גם עפר אשר ידוע שאינו עתיד לפנותו, כל שלא ביטלו בפירוש, אינו בטל לדעת חכמים. ויש מהראשונים שחולקים עליו בזה, ועיין **ריטב"א**, **מאירי**, ובילקוט מפרשים.

41. ואף שכאשר היה חלקו התחתון של הסכך תוך עשרים אמה, וחלקו העליון למעלה מעשרים אמה, הסוכה כשרה, אפילו היה חלקו התחתון חמתו מרובה מצילתו, לפי שחללה נמדד מסוף הסכך ולא מראשו, מכל מקום, בהוצין שאינם חשובים כל כך, אם היתה חמתם מרובה מצילתם אינם נידונים כסכך כלל, ולפיכך נמדד גובה הסוכה מהסכך עצמו ולא מההוצין, **ביאור הלכה** סימן תרלג ד"ה ואם לאו פסול.

42. מבאר **רש"י**: כמו שמצינו בסוכה הגבוהה

כי כמו שבסוכה הגבוהה מעשרים, אם היתה חמתן של ההוצין מרובה מצילתן הם אינם נחשבים למעט את גובה חללה, הוא הדין בסוכה גבוהה עשרה טפחים, שאינם חשובים כסכך למעט חללה ולפוסלה בכך, אלא הם נחשבים כחפץ הנמצא בתוך הסוכה מתחת לסכך.

אמר ליה רבא: אף שאינם ממעטים גובה חללה, מכל מקום, **הא** [הרי] **דירה סרוחה היא,**(43) מחמת ההוצין, **ואין אדם דר בדירה סרוחה,**(44) וכל סוכה שאינה ראויה לדירה, פסולה למצות סוכה.(45)

דין נוסף מבארת הגמרא: קבלה היא בידינו, הלכה למשה מסיני, ש"פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה". כלומר, סוכה כשרה, שנמשך סככה למקום שאין בו דפנות, או למקום שהוא גבוה מעשרים וכדומה, נחשב אותו מקום כחלק מהסוכה, והיושב שם יצא ידי חובתו. לפי שרואין אנו כאילו דפנותיה נמשכות לשם.

מעשרים אמה, שלא מועילים ההוצין למעט את גובהה של הסוכה ולהכשירה, כאשר חמתן של ההוצין מרובה מצילתן, כמו כן לא נפסלת הסוכה מחמת ההוצין, כאשר הסוכה גבוהה עשרה טפחים בלבד, אם חמתן מרובה מצילתן.

והקשה **הריטב"א** על דבריו, שאין לדמות ביניהם, דבסוכה גבוהה מעשרים אף שהוצין יורדים לתוכה הסוכה פסולה, משום שאין כאן שיעור מספיק של סכך כשר למטה מעשרים, היות וחמתן מרובה מצילתן. אבל כאשר הסוכה גבוהה עשרה טפחים, ומקום ההוצין למטה מעשרה, ודאי הסוכה פסולה גם אם חמתן מרובה מצילתן, דסוף סוף ממעטים ההוצין את גובה חללה?!

ומשום כך מבאר **הריטב"א** באופן אחר: שסובר אביי, כיון שההוצין כה מועטין, הם אינם נחשבים, וכמאן דליתנהו דמי, וכשרה. וצריך ביאור בקושיתו של **הריטב"א**: הרי אם היה מקצת הסכך למעלה מעשרים אמה, ומקצתו למטה מעשרים אמה הסוכה כשרה, כיון שגובה הסכך נמדד מחלקו התחתון ולא מהעליון אף שהסכך הנכנס לתוך עשרים חמתו מרובה מצילתו. [והיינו, כאשר לא רק ההוצין יורדים לתוך עשרים, אלא חלק מהסכך עצמו, כמבואר בערובין ג א]. ואם כן כמו כן כאן, מדוע לא די בכך שחלק מההוצין יורדים לתוך עשרים, למדוד את גובה הסוכה מהם?! וצריך לחלק, דשם החלק העליון של הסכך טפל לחלקו התחתון, אבל הוצין שאינם עומדים בפני עצמן, אינם נחשבים לכלום.

43. ובטעם הדבר כתב **הר"י מלוניל**: "שהרי אין יכול לעמוד בתוכה, ואפילו מיושב, לפי שההוצין יורדין, ופוצעין את מוחו, ונוקרין את עיניו".

44. **הרש"ש** מעיר, אם הסוכה פסולה היות והיא נחשבת "דירה סרוחה" שאינה ראויה לדיורין, אם כן מדוע כאשר הסוכה גבוהה עשרה טפחים היא כשרה, הלא קומתו של אדם בינוני היא שלוש אמות שהן י"ח טפחים, וזה מלבד ראשו, [עיין **תוספות** ערובין מח א], ואם כן הרי לא יוכל לעמוד בה בקומה זקופה, ומדוע אינה נחשבת לדירה סרוחה?! [וראה מה שציינו בהערה קודמת, מדברי הר"י מלוניל, שאם ראויה הסוכה לישיבה היא אינה דירה סרוחה, אפילו שאינה גבוהה עשרה טפחים].

45. **בריטב"א** מבואר, שסוכה שאינה גבוהה עשרה, פסולה אפילו בדיעבד, ואינו יוצא בה ידי

ולכן, אם **היתה** הסוכה **גבוהה מעשרים אמה,** וכדי למעט את גובה חללה הוא **בנה בה איצטבא,** במה העשויה טיט ואבנים, **כנגד דופן האמצעי,** [סתם סוכה היא בת שלוש מחיצות, כמבואר להלן], **על פני כולה,** לכל רוחבה, באופן שמגיעה האיצטבא לשלוש דפנותיה מסביב,

ויש בה, באיצטבא, שיעור "**הכשר סוכה**", שהוא מקום של שבעה טפחים על שבעה טפחים אשר הסכך על גביו אינו גבוה מעשרים אמה, **כשרה** כל הסוכה לשבת בה, ואפילו המקום שחוץ לאיצטבא, מדין "פסל היוצא מן הסוכה". ואפילו שגבוה הסכך בשאר המקומות יותר מעשרים אמה. וטעם הדבר, הואיל ורואים אנו את כל שאר המקומות בסוכה כמי שנטפלים למקום האיצטבא שיש בה הכשר סוכה.[46]

קבלה נוספת יש בידינו, הלכה למשה מסיני, הנקראת "דופן עקומה".

דהיינו, שאפשר להכשיר סוכה על ידי עקימת הדופן. שאם בין הדופן לסוכה מפריד סכך פסול, ששיעורו פחות מארבע אמות, רואין אנו כאילו אותו סכך פסול הוא חלק מהדופן, אלא שהתעקם הדופן עד שפת האיצטבא, ונחשב הדבר כאילו מקום הדופן הוא כנגד שפת האיצטבא, אף שחלקו ה"ישר" של הדופן מרוחק משם.[47]

ולכן, אם היתה הסוכה גבוהה למעלה

חובתו. וברמב"ם [פרק ה הלכה ב] משמע, שרק לכתחילה יש לחוש לכך, ובדיעבד כשרה. ועיין ילקוט מפרשים.

46. כתב **רש"י**: כשרה כל הסוכה אפילו מן האיצטבא ולמעלה. וטעם הדבר, כמבואר להלן דף יט א, ש"פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה". והיינו, כאשר יש בסוכה מקום שיש לו הכשר סוכה, ועוד יש בסוכה משם והלאה "פסל" — סכך העשוי גורן ויקב, היוצא מהכשר סוכה, שאין לו הכשר דפנות, דינו כסוכה, משום שהוא נטפל לה. ולכך כל הסוכה כמות שהיא כשרה.

והרא"ש הביא את דעת **רבינו ישעיה** שחולק, וטעמו, שחוץ לאיצטבא נחשב הסכך סכך פסול לפי שהוא גבוה מעשרים אמה, והיושב תחת סכך פסול לא יצא ידי חובתו. ודין "פסל" נאמר לפי דבריו רק כשיש סכך כשר מלמעלה אלא יש חסרון בדפנות מסביבו.

ובדעת **רש"י** פירש **הרא"ש**, שסכך הגבוה מעשרים אמה אינו נחשב סכך פסול, לפי שהוא ממין הכשר לסיכוך אלא שאינו נמצא במקומו הראוי.

והחזון איש [קמד ו, ד"ה מיהו] כתב שיתכן לומר, כי רק לפי רבא לא נחשב סכך למעלה מעשרים כסכך פסול, היות ורבא מבאר שהפסול של סוכה גבוהה הוא מצד שצריכה הסוכה להיות דירת עראי, ואם כן, אין פסול בעצם הסכך הנמצא למעלה מעשרים, ולכן, כיון שהסוכה במקום האיצטבא היא דירת ארעי, אפשר להחשיב גם את הנטפל אליה כדירת ארעי. וכן לפי רבה, שהטעם הוא משום דלא שלטא בה עינא, אין זה פסול עצמי של הסכך. אך לפי רבי זירא, שהפסול של סוכה הגבוהה מעשרים אמה הוא מצד שאין אדם יושב בצל סוכה, הרי זה פסול בעצם הסכך, ולא יעזור לו היותו פסל היוצא מן סוכה כשירה.

47. הלכה למשה מסיני, שמכשירין סוכה על ידי עקימת הדופן עד ארבע אמות חסר משהו,

מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא **מן הצד,** סמוך לאחת הדפנות הצדדיות, ולא בצד הדופן האמצעית, וממילא האיצטבא אינה סמוכה לשלושת דפנות הסוכה אלא לשתים בלבד,

אזי, **אם יש משפת איצטבא לכותל** שכנגדה מרחק של **ארבע אמות,** הסוכה **פסולה.** כי אין לאיצטבא אלא שתי דפנות בלבד — הדופן הסמוכה לה, והדופן האמצעית של הסוכה. וכיון שאין האיצטבא יכולה להחשב כסוכה בפני עצמה, אי אפשר לישב במקום שחוצה לה מדין "פסל", שהרי ההלכה של "פסל היוצא מן הסוכה" נאמרה רק כאשר יוצא הפסל מסוכה כשרה.

אבל, אם היה בין הכותל השני לשפת האיצטבא **פחות מארבע אמות,** הסוכה **כשרה.** לפי שגם דופן זו שייכת לסוכה שעל גבי האיצטבא.

שכך היא ההלכה למשה מסיני, שדופן המרוחקת מן הסכך פחות מארבע אמות [והיה המקום שבין הדופן לסכך מקורה בסכך פסול], ניתן לשייך את הדופן לסוכה על ידי "דופן עקומה", וכמו שנתבאר לעיל.

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן** הגמרא בדין זה, האם את הדין **דאמרינן** הלכה זו של **דופן עקומה,**

והא **תנינא** כבר הלכה זו במשנתנו?!

שכך שנינו [להלן יט א]: **בית שנפחת** גגו באמצעו, **וסיכך על גביו** בסכך כשר על פני הפחת, ותקרת הבית שפסולה לסיכוך מפסקת בין כותלי הבית לסכך, שהרי לא נפחת אלא באמצעו.

אזי, **אם יש מהכותל לסיכוך ד' אמות פסולה.** לפי שבריחוק של ארבע אמות לא נאמרה ההלכה של דופן עקומה.

ומשמע, **הא פחות מכאן** [מד' אמות], אפילו משהו **כשרה,** משום דאמרינן דופן עקומה, ורואים את תקרת הבית כחלק מדופן הסוכה שנתעקם, ונחשב כותל הבית כדופן הסוכה.

אם כן, כבר שנינו במשנה דין זה של דופן עקומה, ומדוע צריכה הגמרא לשוב ולשנותו כאן?!

ומבארת הגמרא: **מהו דתימא, התם הוא** דאמרינן דופן עקומה, משום **דדופן** שלה **חזיא לדופן,** שהרי היא אינה גבוהה מעשרים

ורואין סכך העליון המחובר לדופן הרחוק כאילו הוא מן הדופן עצמו ועקום עד כנגד שפת האיצטבא, **רש"י**. וכן כתב **רש"י** דף יז א ד"ה פסולה. אבל **הריטב"א** מביא בשם **רש"י** פירוש אחר, והוא "לפי שדרך כתלים להתעקם פחות מארבע אמות, דינו כסכך גמור ומותר להשתמש תחתיו, שרואין כאילו נתקרב הדופן בסופו לאיצטבא". כלומר, אין הפירוש שרואין את הדופן כאילו הוא עקום ונחשב הסכך כחלק מהדופן, אלא רואין כאילו נתקרבה הדופן לסוכה, והסכך נידון כאילו נמצא חוץ לסוכה.

ומוסיף הריטב"א, שלפי זה המקום תחת הסכך הגבוה מעשרים, כשר מדין "פסל היוצא מן הסוכה". אבל לפי ביאורו של **רש"י** הנמצא לפנינו, אין לישב תחת דופן עקומה, לפי שהיושב שם אינו יושב תחת סכך אלא תחת דופן, ועיין בילקוט מפרשים.

אמה, ואין צריך אלא לעקמה כדי לקרבה לסכך, **אבל הכא, דלא חזיא לדופן,** לפי שהיא גבוהה מעשרים אמה,[48] **אימא לא,** אפשר שלא נאמרה ההלכתא של דופן עקומה להכשירה כדופן הסוכה, שכן לא נאמר דין זה אלא לקרב את הדופן לסוכה, ולא ליצור דופן חדשה שלא היתה קודם.

לכן **קא משמע לן,** שאף לצורך זה נאמרה הלכה זו.

ומוסיפה הגמרא: **היתה** הסוכה **גבוהה מעשרים אמה, ובנה** בה **איצטבא באמצעיתה,** באופן שאינה סמוכה לאחת הדפנות,

אזי, **אם יש משפת איצטבא ולדופן** מרחק של **ארבע אמות לכל רוח ורוח,** הסוכה **פסולה.** הואיל ואין דפנות סביב האיצטבא, ואי אפשר לקרב את דפנות הסוכה על ידי "דופן עקומה", שכן הן מרוחקות מהאיצטבא ארבע אמות.

אבל אם היה המרחק בין דפנות הסוכה לאיצטבא **פחות מארבע אמות,** הסוכה **כשרה,** משום דאמרינן דופן עקומה מכל צד, ויש לסוכה דפנות מכל רוחותיה.

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן** הגמרא, **דאמרינן דופן עקומה, היינו הך** — דבר זה נתחדש כבר בהלכה קודמת?!

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא, דופן עקומה מרוח אחת אמרינן,** דהיינו, אם שתי דפנות סמוכות לה, ודופן אחת מרוחקת ממנה. אבל דופן עקומה **מכל רוח ורוח לא אמרינן, קא משמע לן,** שאף מארבע רוחותיה אומרים דופן עקומה.

עתה מבארת הגמרא הלכה נוספת:

שנינו במשנה: סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים פסולה. ואם **היתה** הסוכה **פחותה מעשרה טפחים** גובה, **וחקק בה** גומה באמצעה, **כדי להשלימה לעשרה** טפחים כנגד הגומה, ויש באותה גומה שטח של שבעה על שבעה טפחים כדי הכשר סוכה, אלא שדפנותיה של הסוכה מרוחקים ממנה,

אם יש משפת החקק ולכותל הסוכה **שלושה טפחים,** הסוכה **פסולה.** כי אין דפנות הסוכה מתיחסות לסוכה, כיון שהן מרוחקות משפת החקק [שבו יש הכשר סוכה] שלשה טפחים,

אבל אם יש משפת החקק לכותל **פחות** ד-ב
משלושה טפחים, הסוכה **כשרה.** לפי שקבלה היא בידינו, הלכה למשה מסיני, שאם שני דברים מרוחקים זה מזה פחות משלושה

---

48. נתבאר על פי **רש"י**. ומוכח, שכמו דילפינן שאין להניח את **הסכך** למעלה מעשרים אמה, כמו כן אין לעשות את **הדפנות** גבוהים מעשרים, שאם לא כן מדוע דופן הגבוהה מעשרים לא חזיא לדופן.

וכתב **הקהילות יעקב** סימן ג, שכל פסול סוכה למעלה מעשרים אמה אינו אלא בדפנות ולא בסכך. שאם לא כן, מה מועיל בסוכה הגבוהה מעשרים למעטה בקרקעיתה, הרי יש בזה חסרון של "תעשה ולא מן העשוי"?! אלא ודאי זהו פסול בדפנות, ובדפנות לא נאמר דין "תעשה ולא מן העשוי". [ועיין **במאירי** ובילקוט מפרשים דף ג ב].

טפחים, רואין אותם כאילו הם סמוכים זה לזה, ודין זה נקרא "לבוד". (49) (50)

ומקשה הגמרא: **מאי שנא התם**, לגבי סוכה הגבוהה מעשרים ובנה בה איצטבא, **דאמרת**, אם היו המחיצות מרוחקות מן הסכך **פחות מארבע אמות**, הסוכה כשרה, **ומאי שנא הכא**, בסוכה הפחותה מעשרה טפחים, **דאמרת** שהיא כשרה דוקא אם מרוחקות הדפנות מהסוכה **פחות משלושה טפחים**, אבל אם היו מרוחקות יותר הסוכה פסולה?!

ומבארת הגמרא: **התם**, בסוכה הגבוהה מעשרים, **דאיתיה לדופן**, יש דופן קיימת, שכן דופן הגבוהה מעשרה טפחים שמה דופן, לכן, אם הדופן מרוחקת **פחות מארבע אמות סגיא**, הרי היא כשרה משום דופן עקומה.

אבל **הכא**, שמחיצותיה פחותות מעשרה טפחים, ואין שם דופן עליהם, ועתה רצוננו על ידי ההלכה של דופן עקומה **לשוויא דופן**, לעשותם לדופן, על ידי שנדון כאילו נעקם הדופן עד כנגד מקום החקק, לכן, דוקא אם הדופן מרוחקת **פחות משלושה** טפחים, **אין**, אז הסוכה כשרה. **ואי לא** מרוחקת פחות משלושה, אלא יותר, **לא!** ופסולה. (51)

הלכה נוספת מבארת הגמרא:

היתה הסוכה **גבוהה מעשרים אמה, ובנה בה** בתוכה **עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים,**

---

49. ובטעם הדבר, כתב **רש"י**: שני דברים המרוחקים זה מזה פחות משלושה טפחים, נידונים כסמוכים זה לזה מדין "לבוד". ולפיכך, חשבינן ליה כאילו החקק לבוד, ומגיע עד הכותל. ומשמע לכאורה, שיכול לשבת בסוכה זו אף חוץ לחקק, על שפתו עד מקום הכותל, על אף שמחזיק לחקק אין גובה עשרה.

וכן כתב **המאירי**: "הכל מודים שאוכל וישן חוץ לחקק, שהרי כלבוד הוא".

אבל **הטור** [אורח חיים סימן תרל"ג] כתב, שהסוכה כשרה רק בתוך החקק. **והבית יוסף** תמה על דבריו, מאי שנא מהיתה גבוהה עשרים אמה ובנה בה איצטבא, שכשרה כולה לדעת רש"י מדין פסל?! וראה בילקוט מפרשים.

50. כתב **הר"ן**: דוקא כשיש בחקק שיעור הכשר סוכה הסוכה כשרה על ידי החקק, אבל אם אין החקק רחב שבעה טפחים הסוכה פסולה, אף שאין המקום חוץ לחקק נחשב כמבוטל, ואינו ממעט את שיעור הסוכה, וכמו שמצינו לגבי אויר פחות משלושה טפחים שאינו פוסל בסוכה קטנה [שאין בה ז' על ז' טפחים], ואין הוא ממעט את שיעור הסוכה, ואפילו הכי, כל שאין בחקק שיעור הכשר סוכה, הסוכה פסולה, ואין המקום שחוצה לו מצטרף להשלים שיעור הסוכה. והטעם, לפי שכל שאין לה חלל בגובה י' טפחים רחב כשיעור הכשר סוכה, נחשבת היא דירה סרוחה. אכן דעת **המכתם**, שאף אם אין בה שבעה על שבעה טפחים אלא בצירוף המקום חוץ לחקק, הסוכה כשרה. וראה עוד בילקוט מפרשים.

51. כתב **השפת אמת**: סוכה שהיא גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוכה, שפסולה לדעת רבא משום שנחשבת "דירה סרוחה", אם חקק בתוכה בפחות מארבע אמות סמוך לדופן, הסוכה כשרה מדין דופן עקומה. היות ואין חסרון בשיעור הדפנות, שהרי הן גבוהות עשרה טפחים, אלא החסרון הוא בישיבת הסוכה, ולזה מועיל החקק.

ויש בו ברוחבו שיעור כדי **הכשר סוכה,**[52] שהוא שבעה טפחים על שבעה טפחים, והעמוד רחוק מהדפנות הרבה, ואי אפשר להכשירו על ידי דופן עקומה.

סבר אביי למימר, הסוכה כשרה, משום דאמרינן "**גוד אסיק מחיצתא**". כלומר, רואין כאילו עולים צידי העמוד כמחיצות סביבותיו עד הסכך, והן מחיצות הסוכה. וסוכה כשרה היא, לפי שמקרקע העמוד לסכך יש פחות מעשרים אמה.[53]

[ובעמוד שהוא גבוה פחות מעשרה טפחים אי אפשר לומר "גוד אסיק מחיצתא", כי רק כאשר יש מחיצה קיימת אמרינן "גוד אסיק" להחשיבה כעולה למעלה, ואין מחיצה פחותה מעשרה טפחים].

אמר ליה רבא: דוקא בשבת נאמרה ההלכה של "גוד אסיק מחיצתא", וניתן להחשיב את העמוד כרשות היחיד, אבל בסוכה **בעינן מחיצות הניכרות** דוקא, **וליכא.**

וביאור החילוק בין שבת לסוכה: יסוד דין "גוד אסיק", הוא שעל ידי הלכה זו נחשב המקום שבתוך המחיצות כרשות נפרדת מרשות הרבים שחוצה לו. וזה שייך רק בשבת, שענינה הוא חילוק רשויות. אבל סוכה ענינה הוא שתהיה כעין דירה, ולכן היא צריכה מחיצות ממש.[54] [55]

---

52. הקשה **השפת אמת:** מדוע נקטה הגמרא מחלוקת זו בסוכה הגבוהה מעשרים אמה שבנה בה עמוד, ולא איירי במסכך על גבי עמוד שנעץ בו ארבעה קונדסין?! ומחדש, שבזה אף אביי יודה דפסולה משום שאין בה מחיצות הניכרות, ורק בסוכה הגבוהה מעשרים אמה שיש לה מחיצות, ולאחר שנכשירה על ידי העמוד תהיה כשרה כולה מדין פסל, סבר אביי שנחשבות מחיצותיה ניכרות.

53. כתב **רש"י:** גוד אסיק מחיצתא של עמוד שמבחוץ סביב, הגביהם עשרה טפחים סביבות ראשו, והרי יש בהן גובה עשרה. ומשמע מתוך פירושו, שאפילו אם היתה הסוכה גבוהה מעשרה טפחים, והדפנות לא היו אלא עשרה, אין צריך להלכתא של "גוד אסיק" להחשיב את המחיצות כסמוכות לסכך, כיון שאפילו סוכה שהיא גבוהה הרבה דיה במחיצות גבוהות עשרה.

אמנם יעויין **בר"ן** שכתב, כיון שצריך בסוכה "מחיצות הניכרות", לא שייך גוד אסיק בסוכה. והקשה **הפני יהושע,** מדוע לא שייך דין גוד אסיק בסוכה, הרי צריך גוד אסיק במחיצות שאינן גבוהות אלא עשרה, להחשיבן כסמוכות לסכך?! וכן הביא **הערוך לנר** מדברי **הריטב"א** להלן, דנקט, שאף במחיצות י' צריך דין גוד אסיק כדי להחשיבן סמוכות לסכך.

ואפשר שסבר **הר"ן** כמשמעות דברי **רש"י,** שאם היו הדפנות גבוהות עשרה, הסוכה הסוכה כשרה אף ללא ההלכתא של "גוד אסיק". אכן **הראבי"ה** סימן תרנד, **והמאירי** בדף טז א, **והב"ח** סימן תרלב, **והקרבן נתנאל** סימן לא, נקטו שאם היתה הסוכה גבוהה הרבה ומחיצותיה גבוהות עשרה, צריך דין גוד אסיק כדי להכשירה. וכן יש לדקדק מדברי **התוספות** ד"ה פחות בסוף דבריהם.

54. **ר"ן וריטב"א. והפרי מגדים** מסתפק בבור עמוק עשרה טפחים, שנעץ על שפתו ארבעה קונדסין גבוהים וסיכך על גביהן, האם גם במקרה זה אמרינן גוד אסיק, או שצריך מחיצות הניכרות בחוץ דוקא, [סימן תרל"ג **אשל אברהם** ס"ק ט].

55. כתב **הר"ן:** דין מחיצות הניכרות הוא דוקא לענין סוכה, דבעינן מחיצות הניכרות כעין דירה,

תנו רבנן: נעץ ארבעה קונדיסין, עמודים, **וסיכך על גבן** ולא עשה דפנות לסוכה, **רבי יעקב מכשיר** את הסוכה, **וחכמים פוסלין.**

אמר רב הונא: מחלוקת רבי יעקב וחכמים בברייתא, היא דוקא אם נעץ את הקונדיסין **על שפת הגג,** בקצה הגג ממש כנגד כותלי הבית.

דרבי יעקב סבר: אמרינן גוד אסיק מחיצתא, ורואין כאילו עולים כתלי הבית עד הסכך ממש. והם אינם כמחיצות של עמוד שלא נאמר בהן גוד אסיק, לפי שכאן

ניכרות הן יותר, הואיל והן גודרות את חלל הבית, ואף שאינן ניכרות בסוכה, מכל מקום, ניכר שמחיצות הן.

ורבנן סברי: אף כאן **לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא,** כיון שאין המחיצות ניכרות למעלה בסוכה.

אבל אם נעץ את הקונדסין **באמצע הגג,** שאי אפשר לומר גוד אסיק מחיצתא, **לדברי הכל הסוכה פסולה,** שהרי אין מחיצות סביבותיה.(56) (57)

אבל לענין שבת, אמרינן גוד אסיק אף אם אינן ניכרות. וביאור דבריו, דחלוק דין מחיצות שבת ממחיצות סוכה. מחיצות שבת, תכליתם חלוקת הרשויות. ולענין זה כל שיש עשרה טפחים בין רשות הרבים לרשות היחיד, די בכך. אבל מחיצות סוכה, ענינם הוא, כיון שהסוכה היא דירתו לכל שבעת ימי החג, יש לעשותה כעין בית, ולכך יש להקיפה במחיצות. לכן דוקא מחיצות סוכה יש לעשותן ניכרות כעין בית, אבל לענין שבת, די בכך שעל ידי ההלכה של גוד אסיק נחשב המקום מוקף מחיצות.

אבל **הריטב"א** כתב, שודאי אף בשבת צריך מחיצות הניכרות דוקא, אלא שבסוכה צריך מחיצות הניכרות **ונראות עמה,** אבל לענין שבת לא צריך שיהיו נראות עמה דוקא. ולכן אם יש מחיצות עשרה למטה מהרשות, גם המקום למעלה נחשב כרשות היחיד. אבל לענין סוכה, דוקא אם הדפנות ניכרות בסוכה מהני.

והנה עד עתה נקטנו כפי המתבאר בדברי **הריטב"א,** שצריך מחיצות הניכרות מדין הסוכה, כדי שתהא כעין דירה. אבל **המאירי** כתב: "דכל שאין המחיצות ניכרות לא אמרינן גוד אסיק". ומבואר בדבריו, שדין מחיצות הניכרות אינו מדיני הסוכה כדי שתהא כעין דירה, אלא זו הלכה **בגוד אסיק,** דכל שאין מחיצותיה ניכרות, לא נאמר בה דין גוד אסיק. ועיין באריכות בילקוט מפרשים.

56. וכתב **הריטב"א**: אם היתה הסוכה באמצע הגג, דליכא למימר "גוד אסיק", הסוכה פסולה לדברי הכל, ואפילו היתה מרוחקת משפת הגג פחות משלושה טפחים אין להכשירה, ד"גוד ולבוד לא אמרינן".

וביאור דבריו, שאין אומרים שתי הלכות יחד בהכשר סוכה אחת, והיינו להחשיב את המקום כלבוד לשפת הגג, ולאחר מכן להכשיר את הסוכה מדין גוד אסיק. וראה ר"ן, ונרחיב בזה אי"ה להלן דף טז א, **ובריטב"א** שם, שמשמע מדבריו להיפך ויש לחלק].

57. כתב **הרמב"ם** [סוכה פרק ד הלכה יא]: נעץ ארבעה קונדיסין על ארבעה זויות הגג וסיכך על גבן, הואיל והסיכוך על שפת הגג, הסוכה כשרה, ורואין את המחיצות התחתונות כאילו הן עולות למעלה על שפת הסיכוך. [וראה מגיד משנה]. ובהלכה י"ד כתב **הרמב"ם**: בנה עמוד ויש בו הכשר סוכה, פסולה שאין אלו מחיצות הניכרות". ויש להבין, מדוע לדעת **הרמב"ם** על

ורב נחמן אמר: בנעץ את הקונדסין **באמצע הגג מחלוקת** רבי יעקב וחכמים בברייתא.

וטעמו של רבי יעקב הוא, שהקונדסין עצמם נחשבים מחיצות, וכגון שרחבין טפח מכל צידיהן, ועשויין כעין זוית ישרה, ונקראים "דיומדין" [דו עמודים — שני עמודים]. ועומדים העמודים זה מול זה, ולכל אחת מרוחות הסוכה יש תחילה וסוף של דופן, וכיון שרחבים טפח, נחשב הדבר כאילו כל אותו הצד סתום במחיצה, כמבואר להלן.[58]

ולדעת חכמים, אין הסוכה כשרה, עד שיהיו לה שתי מחיצות עשויות כהלכתן, ולשלישית די בטפח.

ומסתפקת הגמרא: **איבעיא להו:** האם לדעת רב נחמן, רק **באמצע הגג** היא **מחלוקת** רבי יעקב וחכמים, **אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה,** ומודים הכל דאמרינן "גוד אסיק מחיצתא".

או דלמא, בין בזו [באמצע הגג] **ובין בזו** [על שפת הגג] **מחלוקת.**

ומסקנת הגמרא: **תיקו.**[59]

מיתיבי מהברייתא, לרב הונא המפרש, שרבי יעקב וחכמים נחלקו בסוכה שעשאה על שפת הגג:

נעץ ארבע קונדסין בארץ וסיכך על גבן, רבי יעקב מכשיר את הסוכה **וחכמים פוסלין.**

ומקשה הגמרא: **והא "ארץ" דכאמצע הגג דמי,** ולא שייך לומר שם דין "גוד אסיק", **וקא מכשיר רבי יעקב** את הסוכה, ומוכח שטעמו משום דיומדין, ולא משום גוד אסיק?!

שפת הגג אמרינן גוד אסיק, ובעמוד לא?!

ומבאר **הגר"ח** הלוי שיש לחלק בין עמוד לשפת הגג, וכמו שחילקו **התוספות,** שעל שפת הגג נחשבות המחיצות ניכרות משום שניכרות בבית, אבל בעמוד אין המחיצות ניכרות כלל. ועיין בילקוט מפרשים.

58. הקשה **השפת אמת:** כיון שמדובר כאשר יש בעוביין של הקונדסין טפח וכשרים מתורת דיומד, מדוע דנה הגמרא בקונדסין העומדים באמצע הגג דוקא, ולא בקונדסין הנעוצים בארץ?!

עוד העיר שם: דבסוגיין מבואר שצריך ארבעה דיומדין, ולכאורה כיון שאין צריך בסוכה אלא שלוש דפנות, די בשני דיומדין ושני קונדסים רגילים?! ובפשטות יש לבאר, דחמור דין דיומדין ממחיצות העשויות כהלכתן, הואיל ואם לא יעשה ארבעה דיומדין לא יראה המקום מוקף מחיצות, ולא יועיל אפילו להשלים לשלוש דפנות.

59. וביאור הדברים, ראה ביאורו של **החזון איש** המובא בהערה בהמשך הגמרא.

וכתב **הרא"ש:** כיון דסלקא בתיקו, עבדינן לחומרא כרבנן דפסלו בזו ובזו, ואליבא דרב נחמן שבין בזו ובין בזו מחלוקת, ולכך השמיטה הרב אלפסי. אבל **הרי"ץ גאות** כתב, דרב שרירא גאון לא גרס "איבעיא להו", אלא הכי גרסינן: ורב נחמן אמר באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג דברי הכל כשרה. ופסקינן כרב נחמן".

ומסיקה הגמרא: **תיובתא דרב הונא, תיובתא.**

עתה דנה הגמרא: **לימא תהוי תיובתא דרב הונא בתרתי:**

א. לגבי מה שאמר שבאמצע הגג, דברי הכל פסולה. כי בברייתא מוכח שנחלקו בזה ורבי יעקב מכשיר.

ב. לגבי מה שאמר מחלוקת על שפת הגג, ולדעת חכמים לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא. ובברייתא משמע שלדברי הכל כשרה, ואף לדעת חכמים אומרים גוד אסיק מחיצתא.

דוחה הגמרא: **אמר לך רב הונא,** לא!

פליגי באמצע הגג, והוא הדין דפליגי **על שפת הגג.** והיינו, אף שלדעת הכל אין אומרים גוד אסיק מחיצתא, הכשיר רבי יעקב, בין אם היתה הסוכה באמצע הגג, ובין אם היתה על שפתו, משום "דיומדין", ולרבנן הסוכה פסולה, דלא הכשירו משום דיומדין.[60] **והאי דקמיפלגי באמצע הגג,** אף שגם על שפת הגג נחלקו באותו הדין — האם דיומדין דינם כמחיצות, או לא, **להודיעך כוחו דרבי יעקב, דאפילו באמצע הגג מכשיר** את הסוכה משום דיומדין. כי אם לא היו נחלקים בשפת הגג, היה מקום לומר שטעמו של רבי יעקב הוא מצד גוד אסיק ולא מצד דיומדים, ולא היינו יודעים שהוא מכשיר גם באמצע הגג.[61]

תנו רבנן: נעץ ארבע קונדסין עגולים **בארץ, וסכך על גבן.**

רבי יעקב אומר: רואין, כל שיש בעוביין שיעור רוחב כזה **שאילו יחקקו,** שאם יחתכו את הקונדסים המעוגלים, וירבעום, **ויחלקו** אותם מבפנים, ויעשום כעין זוית ישרה, עד אשר **יש בהן,** בקונדסים, בצלעות הזוויות, **טפח לכאן וטפח לכאן,** הרי הם **נדונים משום דיומד,** ואפשר להשתמש בהן כמחיצות סוכה.

ואם לאו, שאינן עבים כל כך, **אין נדונין משום דיומד.**

שהיה רבי יעקב אומר: שיעור **דיומדי סוכה,** הוא, אם יש בדיומד **טפח** לכל צד.

וחכמים אומרים: לא מועילות מחיצות של "דיומד" בסוכה, ואינה כשרה **עד שיהיו שתים כהלכתן** — שתי דפנות שלמות צמודות באורך שבעה טפחים, אחת לאורכה ואחת לרוחבה, והדופן **השלישית** דיה שתהיה **אפילו טפח,** וכמו שיתבאר להלן ו ב.

---

60. על פי ביאורו של **החזון איש**.

61. מבאר **החזון איש** [סימן קנ ס"ק ה]: לפי הצד השני בגמרא, שבין בזו בין בזו מחלוקת, אין פרושו שנחלקו רבי יעקב וחכמים אי אמרינן גוד אסיק או לא, דאם כן מכשיר רבי יעקב על שפת הגג אפילו קונדסין שאין בעוביין טפח משום גוד אסיק, ומנין לנו להכניס מחלוקת חדשה ביניהם.

אלא ספק הגמרא בדעת רב נחמן דאמר באמצע הגג מחלוקת, הוא, האם דוקא בשפת הגג הסוכה כשרה מדין גוד אסיק, ולא משום דיומדין כלל, או שלכולי עלמא לא אומרים גוד אסיק בסוכה, כיון שאין המחיצות ניכרות, ונחלקו גם בשפת הגג, האם הסוכה כשרה משום "דיומדין". והסיבה לכך שנקטה הגמרא

שנינו במשנה: **ושאינה גבוהה עשרה טפחים** פסולה:

ודנה הגמרא: **מנלן** הלכה זו?[62]

ומביאה על כך הגמרא מימרא של אמוראים:

איתמר: רב ורב חנינא, ורבי יוחנן ורב חביבא, מתנו להך מילתא דלקמן.

ובמאמר מוסגר מוסיפה הגמרא, כי **בכולה סדר מועד, כל** מקום שמזכירים **כי האי זוגא,** את שני זוגות האמוראים הללו בגמרא יחד, **חילופי,** יש שאינם גורסים **רבי יוחנן, ומעיילי** במקומו את **רבי יונתן.**

ושני זוגות אמוראים אלו אמרו, שמכאן למדים את הסיבה שסוכה אשר אינה גבוהה עשרה טפחים, פסולה:

גובה **הארון** במשכן היה **תשעה** טפחים, שנאמר [שמות כה י], "ואמה וחצי קומתו".

ומדובר באמה בת שישה טפחים, ולא באמה בת חמישה טפחים.

וכפורת, הכיסוי שמעל הארון, גובהה **טפח.**

הרי כאן, גובה הארון עם הכפורת שעליו, **עשרה** טפחים.

וכתיב [שמות כה כב], "**ונועדתי לך שם, ודיברתי איתך מעל הכפורת**".

ה-א **ותניא, רבי יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה,** לעולם התחתון, **ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר** [תהילים קטז טז], "**השמים שמים לה', והארץ נתן לבני אדם**".

אם כן, כיצד יתכן שדברה השכינה עם משה מעל הכפורת, הרי לא ירדה השכינה מעולם לעולם התחתון? אלא מכאן אתה למד, שמגובה עשרה טפחים [שהוא מקום הכפורת] נחשב המקום כרשות אחרת, ואינה

מחלוקתם באמצע הגג, אף שבדיומדין אין חידוש באמצע הגג יותר משפת הגג, לאפוקי מרב הונא, הסובר שדוקא בשפת הגג פליגי. וכן כשנסתפקה הגמרא "פליגי באמצע הגג והוא הדין שפת הגג", היינו, דגם בשפת הגג נחלקו משום דיומדין, ולא משום גוד אסיק.

62. מקשה **הפני יהושע**: מדוע מחפשת הגמרא פסוק להצריך גובה עשרה טפחים בסוכה, הרי סוכה הפחותה מעשרה אינה ראויה לדיורין, ומסברא יש לפוסלה משום "דירה סרוחה", כמו שנתפרש לעיל ד א לענין הוצין היורדין לתוך עשרה?!

ומתרץ, מדובר כאשר לא היה הסכך מונח על גבי הדפנות אלא על גבי יתדות גבוהות למעלה מעשרה טפחים, וממילא אין זו דירה סרוחה, ואפילו הכי צריך שגם המחיצות יהיו גבוהות עשרה, ולהלכה זו מחפשת הגמרא מקור. אמנם בהמשך הסוגיא משמע שלא כדבריו, דאמרינן, "ממאי דבעינן עשרה לבר מסככה, אימא בהדי סככה", ומבואר שהנידון הוא על מקום הסכך, ולא על גובה הדפנות. אכן לשיטת **הרמב"ם** שהבאנו לעיל ד א מיושב, דדין דירה סרוחה אינו אלא לכתחילה ובדיעבד הסוכה כשרה, ובסוגיין מיירי שאם אינה גבוהה עשרה פסולה אפילו דיעבד, ולהלכה זו מחפשת הגמרא מקור. אבל לראשונים שפוסלים סוכה סרוחה אפילו בדיעבד [הובאו הדברים לעיל, וראה שער הציון סימן תרלג ס"ק כה] יש לישב כתירוצו של **הפני יהושע**. וראה ילקוט

רשות בני האדם בלבד.

וכמו כן סוכה, צריכה להיות עד גובה עשרה טפחים, שהן "רשותו" של אדם.

ומקשה הגמרא: וכי **לא ירדה שכינה למטה? והכתיב** [שמות יט כ], "**וירד ה' על הר סיני**"?!

ומתרצת הגמרא: אין כוונת הפסוק לומר שירד הקב"ה לארץ ממש. אלא הוא ירד **למעלה מעשרה טפחים** מהארץ.

ומקשה הגמרא: **והכתיב** [זכריה יד ד], "**ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים**"?!

ומתרצת הגמרא: אין כוונת הפסוק לומר שירד ממש על הר הזיתים, אלא **למעלה מעשרה** טפחים.

ומקשה הגמרא: וכי **לא עלו משה ואליהו למרום, והכתיב** [שמות יט ג], "**ומשה עלה אל האלוהים**"?!

ומתרצת הגמרא: כוונת הפסוק לומר, שעלו אל מקום שהוא **למטה מעשרה** טפחים מהשמים העליונים. ומקום זה מיועד אף הוא לבני אדם, ואינו רשות השכינה בלבד, כאותן עשרה טפחים של השמים העליונים.

ומבואר שיש שלוש רשויות חלוקות: א. גובה עשרה טפחים הסמוכים לארץ ממש, שהן המקום אותו ייחד הקדוש ברוך הוא לברואיו. ב. עשרה טפחים הסמוכים לשמים העליונים, שהן מקום השכינה, ולשם לא עלה אדם מעולם. ג. החלל שביניהן. ושם, אף שהוא מקום שכינה, זכו משה ואליהו לעלות.

ומקשה הגמרא: וכי לא עלה אליהו למרום? **והכתיב** [מלכים ב ב יא], "**ויעל אליהו בסערה השמים**"?![63]

ומתרצת הגמרא: לא עלה אליהו אלא **למטה מעשרה** טפחים מתחת השמים העליונים.

ומקשה הגמרא: כיצד יתכן לפרש שלא עלה משה למרום ממש? **והכתיב** [איוב כו ט] לגבי משה רבינו, בעלותו לשמים, "**מאחז פני כסא, פרשז עליו ענני**". **ואמר** על כך **רבי תנחום, מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו.** כלומר, כיסה הקדוש ברוך הוא את משה בזיו שכינתו, כדי להגן עליו מפני המלאכים, שהתרעמו ואמרו מה לילוד אשה בינינו. [ודרש את המילה "פרשז" בנוטריקון — פירש זיו]. אם כן, מבואר שעלה משה למרום?!

ומתרצת הגמרא: אף שם הכוונה שעלה **למטה מעשרה** טפחים מהשמים העליונים.

ומקשה הגמרא: **מכל מקום,** "**מאחז פני כסא**" **כתיב,** והכסא ודאי נמצא בשמים עליונים?!

ומבארת הגמרא: **אישתרבובי אישתרבוב ליה,** ירד ונמשך **הכסא עד עשרה** טפחים למטה מהשמים העליונים, שהן סוף רשות של מעלה, **ונקט ביה** משה בקצה סופו, כך

מפרשים.

63. העירו האחרונים, דלכאורה דוקא בני אדם לא עלו למרום, אבל אליהו הרי הפך למלאך ומאי קשיא?

שלא נכנסה ידו תוך עשרה.[64]

עתה שבה הגמרא לבאר את הילפותא מהארון והכפורת שגובה הרשות עשרה טפחים:

בשלמא ארון, יודעים אנו שגובהו **תשעה** טפחים, **דכתיב** [שמות כה י] "**ועשו ארון עצי שיטים אמתיים וחצי אורכו ואמה וחצי רוחבו, ואמה וחצי קומתו**", ומדובר באמה בת שישה טפחים.

אלא כפורת, שגובהה **טפח, מנלן?**

ומבארת הגמרא: דבר זה למדנו **מהא דתני רבי חנינא: כל הכלים שעשה משה למשכן נתנה בהם תורה מידת אורכן, ומידת רוחבן, ומידת קומתן.** ואילו **כפורת** רק **מידת אורכה ומידת רוחבה נתנה** תורה, אך את **מידת קומתה** — גובהה **לא נתנה,** ומנין נדע מידתה?!

אלא **צא ולמד** מהשיעור **הפחות** שנאמר בכלים, **שנאמר** [שמות כה כה], "**ועשית לו** — לשולחן **מסגרת טפח סביב**", שפה גבוהה טפח סביב לשולחן.

מה להלן, — מסגרת השולחן שיעורה הוא **טפח, אף כאן,** הכפורת, גובהה הוא **טפח.**[65]

ומקשה הגמרא: מדוע למדים את שיעור גובה הכפורת ממסגרת השולחן, שאינה אלא קישוט הנעשה ליפות את השולחן? **ונילף מהשיעור של הכלים גופייהו,** ששיעורן רב יותר?!

ומתרצת הגמרא: כלל הוא בדרכי לימוד הדרשות מן התורה — **תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת:**

כל דבר שיש במשמעו מרובה ומועט, אם תפשת המועט, יפה תפשת, שהרי פחות מכך ודאי אינו, ואם ימצא שהיה לך לתפוס יותר, יוסיפו לך. אבל אם תפשת את המרובה, לא תפשת, שהרי אם היה לך לתפוש את המועט, יקחו ממך ממה שבידך, לכן אף מה שבידך אינו נחשב כשלך, שהרי יתכן שלא ישאר בידך.

וכמו כן בלימוד דבר מדבר, יש ללמוד את השיעור המועט שודאי צריך להיות.

ולכן, למדים ממסגרת השולחן שמדתה טפח, ולא מהכלים עצמם, ששיעורם רב יותר.[66]

ומקשה הגמרא: אם אכן יש ללמוד את השיעור הפחות ביותר, **נילף מציץ,** ששיעורו מועט ממסגרת השולחן?!

---

64. יש לעיין, מדוע הוצרך משה לשני הדברים — גם לאחוז בכסא הכבוד וגם שיפרוש עליו הקב"ה מזיו שכינתו?

ומבאר **הערוך לנר,** דאחז בכסא הכבוד לפי שנתיירא מהמלאכים, אולם אחר שנצחן בדבריו סר פחדם ממנו, אך כדי שיוכל להיות שם ארבעים יום וארבעים לילה ללא אכילה ושתיה היה זקוק למזון רוחני, ולכך פרש עליו הקדוש ברוך הוא זיו שכינתו.

65. אמנם יש כלים שלא נתנה בהם התורה מידה כלל, כגון כיור ומנורה, אלא שכל הכלים שנתנה בהם התורה מידת אורכם נתנה בהם גם מידת קומתם.

66. **הראשון לציון** מוכיח מכאן כדעת

דתניא: הציץ דומה כמין טס של זהב, ורחב ב׳ אצבעות שהן כחצי טפח. **ומוקף** מקיף **מאוזן לאוזן** של הכהן הגדול.(67) **וכתוב עליו ב׳ שיטין,** שתי שורות: **יו״ד ה״א מלמעלה,** בשורה העליונה, **וקדש למ״ד מלמטה,** בשורה התחתונה.(68) (69)

ואמר רבי אליעזר ברבי יוסי, אני ראיתי את הציץ **ברומי** שהכניסוהו לאוצרותיהם, **וכתוב עליו ״קודש לה״ בשיטה אחת,** ולא בשתי שורות?! (70)

ואם כן, קשה, מדוע לא למדים מציץ ששיעור הכפורת הוא שתי אצבעות.

ומתרצת הגמרא: **דנין כלי מכלי, ואין דנין כלי מתכשיט,** מהציץ, שהוא אחד משמונה בגדי כהונה.

ומקשה הגמרא: **ונילף** את שיעור גובהה של הכפורת **מזר** — של הארון, או של המזבח, או של מסגרת השולחן, **דאמר מר: זר,** שיעורו **משהו?!**

ומתרצת הגמרא: **דנין כלי מכלי, ואין דנין כלי מהכשר כלי,** דהיינו, מהזר שהוא קישוט, שהרי זר אינו כלי בפני עצמו, אלא רק קישוט לארון.

ומקשה הגמרא: **אי הכי, מסגרת** השולחן

הרמב״ם דספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן, שהרי לשיטות הראשונים הסוברים שספקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא, מה בכך שיטלו ממך מה שנטלת, מכל מקום יש להחמיר מספק כדעת המרובה? ועיין ילקוט מפרשים.

67. כתב **הקרית ספר** [פרק ט מהלכות כלי מקדש]: ציץ אין לו שיעור קצוב, אלא היו עושין אותו לפי מידת מצחו של הכהן, וכדכתיב, ״והיה על מצח אהרון״, ומשמע שזוהי מידתו — כמצחו של אהרון, ומכאן ילפינן גם שיקיף מאוזן לאוזן דהיינו מצח. וראה **תוספות** ד״ה ואל יוכיח, שאף מידת רוחבו שיערו חז״ל שתי אצבעות כרוחב מצח האדם.

68. כתבו **התוספות:** יש מפרשים שהיו כתובים זה למעלה מזה ממש, והיינו בשורה עליונה שם הוי״ה, ובשורה למטה מזה היו כתובים המילה ״קודש״, והאות למ״ד.

ולא מסתבר לפרש כן, שהרי אין זה דרך קריאתו, כי לפי זה יהיה נקרא שם השם שבשורה למעלה לפני המילה ״קודש״ והאות למ״ד שבשורה למטה.

אלא יש לפרש, שהיו כותבים אותם זה שלא כנגד זה, והיינו, קדש למ״ד בתחילת השורה התחתונה, מצד ימין, ושם הוי״ה בסוף השורה העליונה, מצד שמאל.

ובטעם הדבר כתב **המהרש״א** בחידושי אגדות, שלא נכתב הכל בשורה אחת, לפי שאין זה כבוד ה׳ שתהיה המילה קודש והאות למ״ד כתובים קודם השם בשיטה אחת.

69. כתב **הרמב״ם** [פרק ט מכלי מקדש הלכה א]: כיצד מעשה הציץ, עושה טס של זהב, וכותב עליו שני שיטין קדש לה׳, קדש למלמטה, לה׳ מלמעלה. ומבואר, שאף את הלמ״ד יש לכתוב למעלה עם השם, שלא כמבואר בסוגיין. וכתב **הר״י קורקוס,** שה**רמב״ם** גרס אחרת בסוגייתנו, וכך היתה גרסתו: ״קדש למטה, ולה׳ למעלה״. והוסיף, שאכן זוהי הגירסה הנכונה, לפי שאין לחלק תיבה אחת לשתי שורות. ולגרסתנו כתב לבאר, שעשו כן כדי שיהיו ארבע אותיות בכל שורה [המילה קדש נכתבה חסר ו׳].

70. יש להקשות, מה יענה תנא קמא, הסובר שהיה הציץ כתוב בשתי שורות, לעדותו של רבי

נמי, "הכשר כלי" הוא, שעשויה לקשט בה את השולחן, ואיך למדים ממנה לגובה הכפורת?!

ומבארת הגמרא: **מסגרתו** של השולחן, **למטה היתה,** ואינה עשויה על השולחן, אלא נתונה מרגל לרגל, ודף השולחן מונח עליה, ואינה עשויה לקישוט.

מקשה הגמרא: **הניחא למאן דאמר מסגרתו למטה** מדף השולחן **היתה,** ולפיו אפשר ללמוד כפורת ממסגרת. **אלא, למאן דאמר מסגרתו למעלה היתה,** על גבי השולחן, **מאי איכא למימר?**

הרי לפיו המסגרת אינו עשויה אלא לקישוט, ועד שאתה למד ממסגרת, תלמד מזר?!

ומתרצת הגמרא: **אלא, דנין דבר שנתנה בו תורה מידה,** כפורת, שיש לה מידת אורך ורוחב, **מדבר שנתנה בו התורה מידה,** מסגרת, שמידתה טפח.

ואל יוכיחו ציץ וזר שלא נתנה בהן תורה מידה כלל. שהרי זר שיעורו במשהו, ואף ציץ מדאורייתא אין לו שיעור, ומה שצריך לעשותו רחב ב' אצבעות אין זה אלא מדרבנן.

רב הונא אמר: מהכא ילפינן שהכפורת גובהה טפח, **דכתיב** [ויקרא טז יד], **"על פני הכפורת קדמה", ואין "פנים"** של אדם **פחות מטפח.**

ומקשה הגמרא: **ואימא כאפי** כמו הפנים **דבר יוכני,** עוף גדול מאוד, שפניו גדולים?! ה-ב

ומתרצת הגמרא: **תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת.**

ומקשה הגמרא על רב הונא: **ואימא, כאפי דציפרתא,** כפני ציפור, **דזוטר טובא,** שהם פנים קטנות מאד, פחות מטפח?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רב אחא בר יעקב: רב הונא,** גזירה שווה **"פני" "פני" גמר.**

כתיב הכא "אל פני הכפורת", וכתיב התם [בראשית כז], **"מאת פני יצחק אביו",** ופני אדם שיעורם טפח.

ומקשה הגמרא: **ונילף מ"פנים" של מעלה, דכתיב** [בראשית לג י], **"כראות פני אלוהים, ותרצני",** וכמו שפנים של מעלה אין להם שיעור, כך גם כפורת אין לה שיעור, ויש לעשותה עד גג המשכן?!

ומתרצת הגמרא כדלעיל: **תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת.**

ומקשה הגמרא: **ונילף** לגובה הכפורת **מכרוב,** שפניו פחותים מטפח,[71] **דכתיב**

אליעזר ברבי יוסי, שראה את הציץ ברומא כתוב שורה אחת?! ועיין מה שכתב **הרמב"ם** [פרק ט מכלי מקדש הלכה א], דאף שלכתחילה צריך לכתוב את הציץ בשתי שיטין, אם כתבו בשיטה אחת כשר. וכתב **הכסף משנה,** שכתב כן מחמת עדותו של רבי אליעזר ברבי יוסי. וכנראה סבר **הרמב"ם** שלעיתים כתבו כן בדיעבד. ו**בראשון לציון** כתב לפי זה, שתנא קמא ורבי אליעזר ברבי יוסי כלל לא נחלקו, ולכולי עלמא הדין כן.

71. משמע, שפשוט לגמרא שהכרובים פניהם פחותים מטפח. ומבאר **הערוך לנר** שגבהו של

"אל פני הכפורת יהיו פני הכרובים"?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב אחא בר יעקב: גמירי, אין פני כרובין פחותים מטפח, ורב הונא נמי מהכא גמיר.** כלומר, שיעור גובה הכפורת טפח נלמד מהכרובים, ואף הכרובים שיעור פניהן טפח.

ומבארת הגמרא: **ומאי כרוב?**

אמר רבי אבהו: כרביא, כמו תינוק, **שכן בכבל קורין לינוקא "רביא".** ופני הכרוב הם כפני תינוק.

ומקשה הגמרא: **אמר ליה אביי: אלא מעתה,** אם אכן פני הכרוב כפני אדם, יש להבין, הא **דכתיב** [יחזקאל י יד], **"פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם",** הרי **היינו כרוב היינו אדם?!** ולדבריך, שפני הכרוב כפני תינוק, אם כן, פני הכרוב הם כפני אדם, ולמה חילקם הכתוב?!

ומתרצת הגמרא: לעולם יש לכרוב פני תינוק, אלא ש"פני אדם" הן **אפי רברבי,** פנים גדולות, ו"פני הכרוב" הם **אפי זוטרא,** פנים קטנות כפני תינוק.

ומסקנת הגמרא עתה היא, שאת גובה הכפורת למדים בגזירה שווה מכרובין, שפניהן טפח, ואת גובה הסוכה למדים מהכפורת.

ומקשה הגמרא: **וממאי דחללה** של סוכה הוא **עשרה טפחים בר,** לבד, **מסככה? אימא** שיעור זה הוא **בהדי סככה,** ביחד עם גובה הסכך. אבל גובה חללה הוא פחות מעשרה, וכמו שמצינו בארון וכפורת, שהרי חללו של ארון אינו גבוה עשרה טפחים.[72]

ולכן חוזרת בה הגמרא ואומרת, שאכן אי אפשר ללמוד את גובה הסוכה מהארון והכפורת.

אלא, גובהה של סוכה שהוא עשרה טפחים,

אדם י"ח טפחים מכתפו עד לארץ, ומידת פניו טפח. ואם כן, הכרוב, שגבהו י' טפחים, פניו כחצי פניו של אדם. וכתב, ששיעור פני אדם טפח הוא באדם בן י"ג שנה. ובפרט למבואר ביבמות [קכ א] שפני אדם נמדדים עד החוטם. והוסיף, שלפי זה, אפשר שהכרוב, שפניו כפני תינוק, פשיטא ליה שפניו פחותים מטפח.

72. מדברי ההוה אמינא בגמרא ששיעור גובה עשרה טפחים נמדד יחד עם עובי הסכך, משמע לכאורה, שדין גובה עשרה אינו שיעור גובה המחיצות והרשות, שאם כן, ודאי צריך שיהיה חללה לבד עשרה טפחים ולא בצירוף הסכך, אלא כוונת הגמרא היא כמו שכתב **הריטב"א** במתניתין, "דלא חשיב סכך אם אין תחתיו גובה עשרה". ודין זה, סברה הגמרא שהוא בהדי סככה, ולא צריך חלל עשרה דוקא. אמנם **הרא"ה** במתניתין כתב, "ושאינה גבוהה י', דבפחות מכאן לא הוי מחיצה". ומשמע, שהמחיצות שיעורן עשרה טפחים. וזה לכאורה שייך רק אם יהיה חללה עשרה טפחים לבר מסככה. ואפשר, שזה לפי האמת שדין גובה עשרה נאמר בחללה של הסוכה דוקא, שאם לא כן, תהיה רשות היחיד רק על גבה ולא בתוכה, אבל להבנת הגמרא בתחילה אפשר שהפירוש כדברי **הריטב"א**. וכדברים האלו כתב **המהרש"א**, דהלפותא בגמרא מזה שלא ירדה שכינה למטה מעשרה נשארת גם למסקנא, ובא ללמדנו שלמעלה מעשרה מפסקא רשותא, אלא שזה מלמדנו רק שהמקום על גבי הסוכה נחשב

מבית עולמים, מבית המקדש, **גמר.**

דכתיב [מלכים א ו ב], "**והבית אשר בנה שלמה לה', שישים אמה ארכו, ועשרים רחבו, ושלושים רמה קומתו**".

וכתיב [מלכים א ו כו], "**קומת הכרוב האחד, עשר באמה. וכן הכרוב השני**". והיינו, שהיו הכרובים עומדים על הקרקע, וכיון שגובהם היה עשר אמות, נמצאת קומתם כלה בשליש גובה הבית. שהרי גובה הבית שלושים אמה.[73]

ותניא, מה, כמו **שמצינו בבית עולמים** ש**הכרובים בשליש הבית עומדים,** כך **משכן נמי** שעשו ישראל במדבר, **כרובים בשליש** גובה **הבית הן עומדין.**

וממילא, **משכן כמה הוי** גובהו? **עשר אמות.**

דכתיב [שמות כו טז], "**עשר אמות אורך הקרש**".

כמה הוי להו טפחים בעשר אמות? **שיתין פושכי,** שישים טפחים.

תילתיה, שליש מהם **כמה הוי? עשרים פושכי** — עשרים טפחים.

נמצא, שגובה הכרובים במשכן עשרים טפחים, שהוא שליש גובהו של משכן.

דל, הפחת מגובה זה **עשרה** טפחים המיועדים לגובה **דארון וכפורת,**

פשו להו, נשארו מתוך עשרים הטפחים **עשרה** טפחים לגובה הכרובים.

[במשכן היו הכרובים על הארון ולא על הקרקע].

וכתיב [שמות כה יח], "**והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה, סוככים בכנפיהם על הכפורת**".

אלמא, **קרייה רחמנא סככה** לכנפי הכרובים שהיו **למעלה מעשרה,** ותחתיהם היה חלל עשרה עד הכפורת. ומוכח, שכדי שיקרא הגג "סכך", צריך שיהיה החלל תחתיו גובה עשרה טפחים.[74]

אך דוחה הגמרא: **ממאי דגדפינהו,** כנפיהם, **עילוי רישייהו,** מעל ראשיהם **הוו קיימי,** והיה תחתיהם חלל עשרה? **דלמא, לחדי רישייהו קיימי,** במקביל לראשם היו, והיה גובהם עשרה עם עובי הכנפים?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רב אחא בר יעקב:** "והיו הכרובים פורשי כנפים **למעלה**" **כתיב,** ומשמע, שהיו סוככים מעל לראשם.

---

73. כתב **הריטב"א:** ואף על גב דאמרינן כרובים בשליש הבית היו עומדין, היינו גוף הכרובים, אבל כנפיהם מידלי טובא.

74. הקשה **הפני יהושע:** כיצד מוכיחה הגמרא שסכך פחות מעשרה אינו קרוי סכך, הרי לא מצינו אלא שאם הסכך גבוה עשרה הוא נחשב סכך, אבל מנלן שכשאין תחתיהן עשרה לא מיקרי סככה, הרי זה לא מצינו בשום מקום?!

ומתרץ **הפני יהושע,** שראית הגמרא היא מזה שלא נתנה תורה שיעור בכרובים, והטעם, רשות היחיד, שהרי הוא כגובה הכפורת, אבל לענין שיהיה תוכה של הסוכה רשות היחיד דוקא כאשר חללה של הסוכה גבוה עשרה טפחים, דין זה מהכרובים למדנו.

ומקשה הגמרא: **ואימא דמידלי טובא?** מנין שלא היו הכנפים גבוהות הרבה מראשם?!

ומתרצת הגמרא: **מי כתיב "למעלה למעלה"**, שאז היה משמע שהיו גבוהות הרבה, הרי רק פעם אחת כתיב! ומשמע שהיו כנפיהם מעט מעל לראשם, בסמוך לו.

ומקשה הגמרא: **הניחא לרבי מאיר, דאמר כל ה"אמות"** שבמשכן, דהיינו, כלי המדידה, **היו** לפי מידת אמות **בינוניות**, שהיא בת שישה טפחים. והיא קרויה מידה בינונית, לפי שיש קטנה ממנה, שהיא אמה בת חמישה טפחים בלבד, ויש גם מידה הגדולה ממנה באורך חצי אצבע, שפיר אפשר ללמוד מארון, כפורת וכרובים, ששיעור סוכה י' טפחים. לפי שגובה הארון היה תשעה טפחים, שהן אמה וחצי, והכפורת היתה טפח.

אלא לרבי יהודה, דאמר אמה של מדידת **בנין** בת **שישה טפחים** היתה, **ושל** מדידת **כלים** בת **חמישה טפחים** היתה, **מאי איכא למימר?!**

הרי לדבריו, **ארון וכפורת כמה הוי לחו** גובהם? רק **תמניא ופלגא**, שמונה וחצי טפחים. שהרי הארון גובהו אמה וחצי, ולפי מדידת אמה של חמישה טפחים הן שבעה וחצי טפחים, והכפורת גובהה טפח. נמצא שעד גובה עשרים טפחים, [שהן שליש גובה המשכן הנמדד באמה בת שישה טפחים כדין בנין], **פשו לחו** — נותרו **חד סרי ופלגא**, — אחד עשר וחצי טפחים, וזהו גובה הכרובים.

אם כן, **אימא סוכה** לא תהא כשרה **עד דהויא** גובהה **חד סרי ופלגא טפחים?!**

ומתרצת הגמרא: אכן לדעת רבי יהודה לא למדים את שיעור גובה הסוכה מכרובים.

אלא, לרבי יהודה — **הלכתא גמירי לה.** הלכה למשה מסיני היא.

וכמו **דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, שיעורין** של איסורין, כגון, אכילת איסור בכזית, ואכילת יום הכיפורים, ששיעורה בככותבת.

וכן **חציצין** — שהחציצה פוסלת את הטבילה.

ומחיצין — הלכות מחיצות שבת וסוכה,

כולן — **הלכה למשה מסיני** הן.

והיינו, קבלה היא בידינו, שמחיצה הפחותה מעשרה טפחים אינה מחיצה. ולכן סוכה שאין לה מחיצות שגובהן עשרה טפחים, פסולה.

ומקשה הגמרא: וכי **שיעורין** אלו הלכה למשה מסיני הן? הרי **דאורייתא נינהו! דכתיב** [דברים ח], **"ארץ חטה ושעורה, וגפן ותאנה ורמון, ארץ זית שמן ודבש".**

ואמר רב חנין: כל הפסוק הזה ללמד **שיעורין נאמר.**[75] והיינו, שהפסוק הזה,

---

דממילא ידעינן שאם סוככים בכנפיהם ודאי כנפיהם בגובה עשרה.

75. הפסוק מדבר בשבחה של ארץ ישראל, שאפילו בדברי תורה צריכין לשער בפרותיה

המדבר בשבחה של ארץ ישראל, בא ללמד שאפילו את האיסורים שבתורה צריך לשער בפירותיה של ארץ ישראל, כמבואר להלן:

"חטה" — מלמדת **לבית המנוגע.**

"בית המנוגע" הוא בית אשר נראה בו נגע, כעין שקערורות ירקרקות או אדמדמות, שבכך נטמא הבית בטומאת נגעים.

אדם הנכנס לבית המנוגע, כשהוא לבוש בגדים, ושוהה בבית במשך זמן כשיעור "אכילת פרס", נטמאים הבגדים. ומשערים את זמן האכילה לפי הזמן הראוי לאכילת פרס [חצי ככר] לפי הזמן הדרוש לאכילת חיטה.

דכתיב [ויקרא יד מו], "והבא אל הבית, כל ימי הסגיר אותו, יטמא עד הערב. והשוכב בבית, יכבס בגדיו. והאוכל בבית יכבס בגדיו". ואמרו חכמים: מפסוק זה לא למדנו, אלא שהנכנס לבית מנוגע ואכל ושכב בתוכו, טעון כיבוס בגדים. מנין שגם אם שכב בתוכו ולא אכל, או אכל ולא שכב, הרי הוא טמא הטעון כיבוס בגדים? תלמוד לומר, "יכבס בגדיו", מכל מקום.

ומוסיפים חכמים ואומרים: אם כן, מה תלמוד לומר "והאוכל"? ללמדך, שאין טעון כיבוס בגדים עד שישהה בתוכו שיעור זמן כדי אכילה. אבל, אם לא שהה בבית המנוגע כדי שיעור אכילה, אינו טעון כיבוס בגדים. ומכל מקום, גופו טמא מיד.[76]

והלכה זו נתפרשה במשנה במסכת נגעים [יג ט] ובהרחבה בחברותא למסכת נגעים:

דתנן: הנכנס לבית המנוגע, וכליו — בגדיו **על כתפיו,** ואינו לבוש בהם, וכמו כן **סנדליו וטבעותיו** אחוזים **בידו,** ואינם מונחים על גופו, הרי **הוא וחן טמאין מיד,** בלא שהייה. שנאמר, "והבא אל הבית יטמא". ואף בגדיו הנמצאים על כתפו, בכלל "כל הבא אל הבית" הם.

ומה שנתבאר לעיל שאין כליו טמאים עד שישהה בבית כדי זמן אכילה, זה דוקא אם היה לבוש בהם, שאז הם טפלים לגופו, ואינם חשובים בפני עצמם, ובזה חידשה התורה שאינם טמאים מיד.

אבל, אם **היה לבוש כליו,** בגדיו, **וסנדליו** ו-א **ברגליו, וטבעותיו באצבעותיו** — **הוא טמא מיד,** כדכתיב "והבא אל הבית יטמא". **וחן,** כליו סנדליו וטבעותיו, **טהורים, עד שישהה** בבית זמן **ככדי אכילת פרס** חצי כיכר פת.

איסורין שבתורה, **רש"י**. והטעם, משום שחיטים של ארץ ישראל טעימים יותר מחיטים של שאר העולם, ונאכלין יותר בתיאבון, וממילא זמן אכילתן קצר יותר, וכן יין של ארץ ישראל עב יותר משל שאר ארצות, ואינו ממהר לצאת מן הכלי, לכן משערין בשל ארץ ישראל דוקא, ששיעורו מועט יותר, **ערוך לנר ושפת אמת.**

אמנם בספר **שיעורין של תורה** [סימן י אות ה] כתב, שאין כוונת **רש"י** לפירות של ארץ ישראל דוקא, אלא שמשערין באותם מינין הגדלים בארץ ישראל, והביא שכך משמע **ברש"י** בברכות דף מא.

76. **הבית הלוי** נשאל, כאשר שנים רוצים להכנס לבית, האחד עטור בטלית ותפילין, והשני

ושיעור אכילת פרס נמדד דוקא **בפת חטין,** הנאכלת בנקל ושהייתה מועטת, **ולא בפת שעורין,** שזמן אכילתה רב יותר.

ושיעור זמן האכילה הוא דוקא לפי הזמן הנצרך לאדם לאכול את הפת כשהוא **מיסב,** שעסוק באכילתו ואינו טרוד בדברים אחרים, ולכן נאכלת היא מהר.(77)

ובזמן הנצרך לו לאכול אותה **ביחד** עם **ליפתן,** ולא כשיעור זמן אכילתה לבד, כשהיא יבשה, שאז זמנה מרובה.(78)

וממשיכה הגמרא לבאר כיצד נדרש המשך הפסוק ללמדנו שיעורין של תורה:

אף המילה **"שעורה",** נאמרה בפסוק לענין שיעורין.

דתנן [אהלות ב ג]: **עצם כשעורה** מן המת **מטמא במגע ובמשא** [כלומר אם נגע אדם או כלי בעצם מן המת בשיעור שעורה, או אם נשא אדם עצם כשעורה מן המת, אפילו אם לא נגע בו, הרי הוא טמא].

ואינו מטמא עצם כשעורה מן המת את האדם או הכלים הנמצאים עמו **באהל** בשיעור זה, עד שיהיו באוהל המת כל עצמות השדרה, או גולגולת שלימה, או עצמות מרוב מנין אברי אדם, כמבואר במסכת נזיר.

וכן **"גפן",** נאמר בכתוב הזה, ללמדנו כיצד מודדים לגבי דיני נזיר, את שיעור האכילה של חרצנים [או לולבי גפנים או עלי גפנים] שהנזיר אסור בהם, שהוא **"כדי רביעית" יין לנזיר.** והיינו, שמשערים את כמות החרצנים לפי "רביעית יין", ולא לפי רביעית מים, ששיעורה קטן מרביעית יין.(79)

ואופן המדידה כך הוא: נותן את החרצנים והזגים לתוך כוס מלאה יין, עד שיצא ממנה רביעית יין, וזוהי כמות החרצנים שאם יאכלנה עובר הנזיר בלאו.

ומשערין כמות זו ביין דוקא, שהוא עב, ואינו ממהר לצאת אלא הוא נגדש על שפת הכוס יותר ממים. ולכן, כאשר מודדים את החרצנים לפי כוס יין, צריך ליתן בכוס היין כמות גדולה יותר של חרצנים עד שתצא כל רביעית היין מהכוס, מאשר אם היתה נעשית המדידה הזאת באמצעות כוס מים.

מחזיקם בידו, למי הזכות להכנס קודם. והוכיח מסוגיין, שכשאינו לבוש בהם חשיב טפי, דכאשר לבוש בהן בטילין לגופו.

77. כתב המנחת חינוך [מצוה שיג], שדוקא בנגעים משערין בפת חיטין בהסבה שזמנה קצר, אבל בכל אכילת איסור משערין כל דבר לפי מה שהוא. אולם **החזון איש** [אורח חיים סימן לט] כתב, שבכל אכילת איסור משערין לפי התנאים שנאמרו בבית המנוגע, וראה אריכות הדברים בילקוט מפרשים.

78. **ברש"י** מבואר, שתנאים אלו נאמרו להחמיר, שאפילו בשהייה מועטת כעין זו נטמא, **והריטב"א** הביא דיש המפרשים להיפך, והיינו, שבפת חיטין משתהה באכילתה דרך תענוג, וכן על ידי הסבתו עושה אכילתו קבע יותר ואוכל בנחת, וכשאוכלה בליפתן מאריך יותר, שאוכל עימה דברים אחרים.

79. בריש עירובין פירש **רש"י**: "גפן" כדי רביעית יין לנזיר, לחייבו מלקות, וראה **תוספות**

"**תאנה**" שיערו בה — **כגרוגרת להוצאת שבת.** שאם הוציא בשבת אוכלין או חפץ מרשות היחיד לרשות הרבים, כשיעור גרוגרת, חייב.

"**רמון**" נאמר בתורה לגבי שיעור הנקב בכלי עץ, שאם נהיה נקב בכלי עץ בשיעור גדול כמו רימון, שוב לא נחשב כלי העץ הזה ככלי שיש בו בית קיבול, ואינו מקבל טומאה, כיון שאין בו עוד שימוש.

דתנן [כלים יז א]: **כל כלי בעלי בתים** העשויים מעץ [ובכלי עץ נאמר חידוש, שאינם מקבלים טומאה עד שיהיה בהם בית קיבול], **שיעורן** של נקבים המבטלים מהם שם כלי עץ שיש בו בית קיבול לענין קבלת טומאה הוא בגודל של **כ"רמונים".**

לפי שעד שלא ניקבו הכלים בשיעור של "כמוציא רימון", דהיינו, שיכול רימון לצאת דרך הנקב, עדיין אדם חס עליהן ומשתמש בהן לרימונים. ולכך עדיין שם כלי עליהן, ומקבלין טומאה. אבל אם ניקבו כ"מוציא רימון", בטלו מתורת כלי.

במה דברים אמורים בכלי בעלי בתים, אבל כלים העומדים להמכר, אפילו אם ניקבו נקב כלשהוא, הרי הם טהורים[80].

ומסיפא דקרא, "**ארץ זית שמן ודבש**", דרשו חכמים: **ארץ שכל שיעוריה כזיתים.**

ומקשה הגמרא: וכי **כל שיעוריה** כזיתים **סלקא דעתך? הא איכא הני דאמרינן** לעיל שאינם בכזית.

ומבארת הגמרא: **אלא אימא, שרוב שיעוריה כזיתים.** כגון טומאת מת, ונבילה, ואיסור חלב ודם,[81] ופיגול, ונותר, וטמא, וגיד הנשה.

"**דבש**" — היינו תמרים שהם מתוקים, וכן שאר מיני מתיקה, שיעורן **ככותבת הגסה** [תמר] לעבור בלאו, אם יאכלם **ביום הכפורים.**

ועל אף ששיעור אכילה בכל התורה הוא בכזית, ביום הכיפורים אינו חייב כרת אלא אם אכל בשיעור ככותבת, לפי שלא חייבה התורה אלא על אכילה בשיעור המיישב דעתו של אדם. שנאמר "וכל הנפש אשר לא תעונה", וכל שלא אכל בשיעור ככותבת לא התיישבה דעתו, ועדיין הוא נחשב "מעונה".

ומוכיחה הגמרא מכאן:

אלמא, שיעורין **דאורייתא נינהו!** מפורשים הם בפסוק, ומדוע אמרת שהלכה למשה מסיני הן!?

ומבארת הגמרא: כל השיעורין הנזכרים לעיל אינם מהתורה, אלא הלכה למשה מסיני הם.

והראיה: **ותסברא,** שמפסוק זה למדנו דין שיעורין? וכי **שיעורין מי כתיבי** בתורה?

וכי נאמר בתורה במפורש שיעור אכילת

ד"ה גפן .

80. כך מבואר **ברש"י** בברכות מא א, **והמאירי** שם כתב, ששיעורו כמוציא משקה.

81. נתבאר על פי **רש"י**. ומבואר בדבריו, שגם דם שיעורו בכזית כשיעור אוכלין, ולא רביעית כשיעור משקין, וכן דעת **הרמב"ם** מאכלות

פרס, או האם מפורש בפסוק שמשערין את השהייה בבית המנוגע בכדי אכילת פרס של חיטין, ושאר ההלכות ששנינו לעיל?

אלא, כל אותן שיעורין ששנינו, **הלכתא נינהו** למשה מסיני, **וקרא** [״ארץ חיטה ושעורה״] אינו אלא **אסמכתא בעלמא הוא.**[82]

עוד אמר רב לעיל: חציצין — דיני חציצה בטבילה, הלכה למשה מסיני.

ומקשה הגמרא: הרי **חציצין** אינן הלכה למשה מסיני, אלא **דאורייתא נינהו!**

דכתיב, ״**ורחץ את בשרו במים**״, מלמד הכתוב **שלא יהא דבר חוצץ בינו,** בין האדם הטובל, **לבין המים?!**

ומתרצת הגמרא: אכן דין חציצה בבשרו נתפרש בפסוק, ואינו הלכה למשה מסיני, אלא **כי אתאי הלכתא, לשערו.** שלא יהיה דבר חוצץ בין שערו למים.

כדרבה בר בר חנה, האומר שחציצה פוסלת בטבילה גם כאשר החציצה היא בשער.

דאמר רבה בר בר חנא: אם היתה בשערו **נימא,** שערה, **אחת קשורה,** ומקפיד על כך, שאינו רוצה שיהיה לו קשר בשערותיו, **חוצצת,** אותה נימה קשורה, בטבילתו, כיון שאין המים יכולים להכנס בתוך השער הקשור, ולא עלתה לו טבילה.[83]

דין זה הוא רק כאשר מהודק הקשר היטב, ואין המים נכנסים בתוכו. ואף שהחציצה היא רק במיעוט גופו, ואינה חוצצת מדאורייתא, גזרו חכמים שלא תעלה לו טבילה, כמבואר להלן.

אך אם היו **שלש** שערות קשורות יחד, **אינן חוצצות,** לפי שהשיער של שלשת השערות הקשורות יחד, הוא שער קשה, ואינו מהודק היטב, והמים יכולים להכנס לתוך הקשר.

ואם היו **שתים,** שתי שערות קשורות יחד, **איני יודע** אם יש בכך חציצה או לא.

ומקשה הגמרא: מדוע צריך ללמוד דין חציצה בשיער מהלכה למשה מסיני? הרי

אסורות פרק ו הלכה א. אבל **הרמב״ן** [עבודה זרה סו א] כתב, שדם שיעורו ברביעית. וראה מנחת חינוך מצוה קמח.

82. כתב **הרמב״ם** בהקדמתו לפירוש המשניות: כל דבר שאין לו רמז בתורה, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא, עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני. ומה שלעיתים אמרינן אסמכתא לדברים מקרא, זהו לסימן כדי שיהיה נודע ונזכר בלבד.

אכן **הריטב״א** [ראש השנה טז א] כתב: כל הלכה שיש לה אסמכתא מקרא, העיד עליה הקדוש ברוך הוא שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים, ואינו סימן בעלמא. ועיין עוד בילקוט מפרשים.

83. כתב **הבית יוסף** [סימן קצח] בשם **הרשב״א** דמיירי שנקשרו הרבה משערות ראשו כל אחת ואחת לעצמה, ודרך העולם להקפיד על כך.

ומבאר הבית יוסף שסבר הרשב״א, שדוקא אם דרך להקפיד על כך הרי זה חוצץ, אבל אם אין דרך להקפיד על כך, גם אם הוא עצמו מקפיד על כך אין הקפדתו כלום, וחשיב כמיעוט שאינו מקפיד! **והב״ח** שם חולק, וכתב שלכולי עלמא במקרה זה נחשב הדבר חציצה.

דין חציצה **בשערו נמי,** כיון שהוא חייב טבילה, **דאורייתא נינהו?!**

דכתיב, "ורחץ את בשרו במים", ודרשינן: **"את",** לרבות את **הטפל לבשרו. ומאי ניהו** — **שערו,** שאף הוא טעון טבילה.[84]

ומתרצת הגמרא: אלא, **כי אתאי הלכתא** למשה מסיני, **לכדרבי יצחק.**

דאמר רבי יצחק:

רבי יצחק מונה כמה חילוקי דינים לענין חציצה בטבילה:

ו-ב א. **דבר תורה,** קבלה היא בידינו, הלכה למשה מסיני, כי דוקא אם החציצה היא על **רובו ומקפיד עליו — חוצץ.** וכגון, שהיה רוב שערו מטונף בטיט,[85] או שהיו רוב שערותיו[86] קשורות כל אחת בפני עצמה.[87]

ב. **וטינוף שאינו מקפיד עליו — אינו חוצץ,** לפי שהוא כחלק מגופו, הואיל ואין דעתו ליטלו משם.

ג. **וגזרו** חכמים **על רובו שאינו מקפיד,** הואיל ודומה קצת לחציצה דאורייתא כיון שהחציצה על רובו, **משום רובו המקפיד.** שחוצץ דאורייתא.

ד. **וכן גזרו על מיעוטו המקפיד,** שדומה קצת לחציצה דאורייתא לענין ההקפדה, **משום רובו המקפיד.**

ומקשה הגמרא: **ולינזר נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד?!**

אי נמי, נגזור עליו **משום רובו שאינו מקפיד?!**

---

84. הקשו האחרונים: הרי מפסוק זה לא למדנו אלא שגם השיער צריך טבילה, אבל דין חציצה בשיער מנלן?! וכתב **הפני יהושע:** כיון שדין חציצה נלמד מאותו פסוק דמרבינן שיער לטבילה, משמע שגם דין החציצה נאמר גם בשיער.

85. כן הוא לשון **רש"י.** וה**תוספות** בעירובין דקדקו מדבריו, מדפירש בשערו ולא בבשרו, משמע, שאם היתה החציצה בבשרו אפילו מיעוט שאינו מקפיד חוצץ. וכן הביאו ה**תוספות** בסוגיין בשם יש מפרשים.

אבל **הריטב"א** בעירובין [ד ב] כתב, שלא נתכוון רש"י לכך, אלא להשמיענו שבחציצה בשיער משערין ברוב ומיעוט של השיער, ואין לשער ברוב הגוף והשיער, וזהו כדעת **הגאונים** ז"ל, ושלא כדברי **הרמב"ם** ז"ל הסובר שמשערין הגוף והשער ביחד, הואיל ואין השער נחשב כדבר בפני עצמו. וביאור מחלוקתם עיין בילקוט מפרשים.

86. הקשה ה**שפת אמת:** **ברש"י** מבואר שדוקא אם היו מעט משערותיו קשורות, נחשבת היא כחציצה על מיעוט שערו, אבל אם היו רוב שערותיו קשורות נדונת היא כחציצה על רובו. וצריך עיון, דלכאורה אם קשורה כל שערה באמצעה גם כן הוי מיעוט, שהרי רק מקום הקשר חצוץ?! ועיין שם מה שתירץ.

87. כתב ה**תוספות הרא"ש,** שלולא ההלכתא הייתי אומר שאפילו מיעוט שאינו מקפיד חוצץ, לפי שיש לטבול כל בשרו במים, ולא נאמרה ההלכתא אלא להקל. אבל ה**תוספות** ישנים בעירובין [יט ב] כתבו: דאי לאו הלכתא הוה

ומתרצת הגמרא: **היא גופא גזירה**, זה שרובו שאינו מקפיד, ומיעוטו המקפיד, שהם חוצצים, אין זה אלא מגזירת חכמים, שהרי מדאורייתא רק רובו המקפיד חוצץ, **וכי אנן ניקום וניגזר גזירה**[88] **לגזירה?!**[89]

ואם כן, מסקנת הגמרא, שאמנם את עיקר דין חציצה למדנו מפסוק מפורש, אבל כל אותן פרטי דינים נמסרו למשה בסיני.

ושבה הגמרא לבאר: **מחיצין** — **הא דאמרן.** הלכה למשה מסיני שצריך בסוכה גובה עשרה טפחים.

ומקשה הגמרא: **הניחא לרבי יהודה** [לעיל ה ב], שאינו לומד את שיעור גובה הסוכה מפסוקים, לכן צריך הלכה למשה מסיני.

אלא לרבי מאיר, הלומד את גובה הסוכה מהכרובים, **מאי איכא למימר?** למה צריך הלכתא של מחיצה?!

ומתרצת הגמרא: **כי אתאי הלכתא** — ללמדנו הלכות אלו:

"**גוד**" — כאשר אין הדופן מגיעה עד לסכך, רואין אנו כאילו הדופן נמשכת ועולה למעלה, עד לסכך, וכשרה הסוכה. וזה הנקרא "גוד אסיק" [משוך והעלה].

וכן להיפך, כאשר אין הדופן מגיעה לקרקע הסוכה, רואין כאילו הדופן יורדת למטה עד קרקעית הסוכה, וזה נקרא "גוד אחית" [משוך והורד].

ב. "**לבוד**" — כל חלל שהוא פחות מג' טפחים רואים אותו כאילו הוא סתום ומחובר, או שאין מתחשבים בו כדבר המפסיק.

ג. "**דופן עקומה**" — אם יש בקצה הסוכה סמוך לדופן סכך פסול פחות מד' אמות לדופן, מכשירין את הסוכה על ידי דופן עקומה, ורואין את הסכך הפסול הסמוך לדופן כאילו הוא חלק מהדופן אלא שהתעקם.

אמינא דוקא אם החציצה על פני כולו הוי חציצה, אבל אם לא היתה אלא על רובו אינה חוצצת, קא משמע לן דאפילו רובו חוצץ.

88. הא דאמרינן בש"ס שאין גוזרין גזירה לגזירה, ילפינן מהפסוק "ושמרתם את משמרתי", שדרשו חכמים: עשו משמרת — כלומר גזירה, למשמרתי — לתורתי, ולא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזירה לגזירה, **רש"י** ביצה ב ב.

89. מקשים האחרונים: כיון שרובו שאינו מקפיד חוצץ מדרבנן, הרי מעתה הוא מקפיד עליו, כדי שלא יכשל באיסור דרבנן, וכתוצאה מהקפדתו, יהיה מעתה חוצץ מדאורייתא, כדין רובו המקפיד. ואם כן, למה לא נגזור על מיעוט שאינו מקפיד אטו רובו שאינו מקפיד, שהוא עתה חוצץ מדאורייתא?!

והביאו בשם **הגר"ח מבריסק** לתרץ: הרי בחציצה של רובו שאינו מקפיד, הוא אינו צריך להסיר את כל החציצה מחמת הקפדתו, אלא דיו שיסיר רק חלק מועט מהרוב, באופן שישאר בו רק מיעוט של חציצה, ואז תהיה החציצה מיעוט שאינו מקפיד, שאינו חוצץ כלל. ונמצא, שהקפדתו היא רק על החלק המועט שעושה את החציצה לרוב, ואם כן, הרי הוא מקפיד רק על מיעוט, ואין זה אלא מיעוט המקפיד, שהוא חוצץ רק מדרבנן. וראה עוד בילקוט מפרשים.

שנינו במשנה: וסוכה **שאין לה שלש דפנות** פסולה.

תנו רבנן: דפנות הסוכה צריכות להיות לפחות **שתים כהלכתן,** שלימות ועומדות בזוית ישרה, והדופן **השלישית** דיה **אפילו טפח.**[90]

רבי שמעון אומר: צריך **שלש** דפנות **כהלכתן,** ודופן **רביעית** דיה **אפילו טפח.**

ומבארת הגמרא: **במאי קמיפלגי?**

רבנן סברי: יש אם למסורת. אופן כתיבת התורה ומסירתה על ידי משה לבני ישראל הוא העיקר, ולא כדרך שהיא נקראת. ולעיתים יש הבדל בין המשתמע מהכתוב למשתמע מהקריאה.

ורבי שמעון סבר: יש אם למקרא. העיקר הוא המשתמע מהקריאה, ולא המשתמע מהכתוב, כאשר סותרים הדברים זה את זה.[91]

לכן **רבנן סברי: יש אם למסורת,** ושלושה פסוקים נאמרו בפרשת סוכה: "**בסכת** תשבו", "ישבו **בסכת**", ו"כי **בסכות** הושבתי". — **הרי כאן ארבע** דפנות לפי מסורת הכתוב.

וכך דרשו חכמים: באותם פסוקים שמנינו לעיל, כתוב פעמיים "בסכת" חסר האות ו', והרי הם לפי המסורת כאילו נכתבו בלשון יחיד. ופעם אחת נכתב "בסוכות" מלא, ומיעוט רבים הוא שנים. לכן "בסוכות" זה, בצירוף שני ה"סכת" החסרים, הרי הן ארבע דפנות.

דל חד, הפחת קרא אחד לדורשו **לגופיה,** ללמד את עיקר חיוב מצות סוכה,

פשו לחו, נותרו מתוך הארבע **תלתא.** ובא הכתוב ללמד דין ג' מחיצות.

אלא **ששתים** מהן צריך שיהיו שלימות **כהלכתן, ואתאי הלכתא** למשה מסיני **וגרעתה למחיצה שלישית, ואוקמה אטפח,** שאין צריך לעשותה ארוכה על פני כל הסוכה, ודיה בטפח.

אבל **רבי שמעון סבר: יש אם למקרא,** וממילא שלושת הפסוקים, "**בסכות**" "**בסכות**" "**בסכות**", נדרשים כולם בלשון רבים, שהרי לפי לשון מקרא כולן לשון רבים הן, ומיעוט רבים שנים, **הרי כאן** אפשרות לרבות **שש** מחיצות.

דל חד, הפחת אחד **קרא לגופיה,** ולא תדרוש מהפסוק הראשון כלל — **פשו לחו,** נשארו שני פסוקים, מהן נלמד שצריך **ארבע**

---

90. ומה ששנינו "ושאין לה שלוש דפנות פסולה", היינו באופן הזה, ששתי מחיצות עשויות כהלכתן, והשלישית אינה אלא טפח, **שפת אמת.** וכתב עוד באופן אחר: דאמנם מדאורייתא די בדופן שלישית טפח כמבואר בסוגיין, אבל מדרבנן צריך לעשות שלוש מחיצות שלימות! ומה ששנינו שצריך שלוש דפנות, ומשמע שצריך שיהיו שלימות זהו רק מדרבנן. וכן מבואר להלן ז א, דברוח שלישית מלבד הטפח צריך גם צורת הפתח להשלים דופן שלישית מדרבנן.

91. כתב **הרי"ף:** הא דאמרו יש "אם" למקרא ולמסורת, ולא אמרו "אב" כמו בנין אב, לפי

מחיצות, ומתוכן צריך **שלש כהלכתן,** שלימות לכל אורך הסוכה,

אתאי הלכתא למשה מסיני, **וגרעתה למחיצה רביעית, ואוקמתה אטפח.**

ואי בעית אימא: דכולי עלמא סברי **יש אם למקרא,** ופשו להו ארבעה.

והכא בהא קמיפלגי;

מר סבר, דהיינו רבנן: **סככה** של סוכה נמי **בעיא** ללומדו מקרא, ויש להפחית אחד ללמדנו שיש לסכך את הסוכה, וממילא נותרו רק ג׳ מחיצות, ואתא הלכתא גרעא לשלישית אוקמא אטפח.[92]

ומר סבר, רבי שמעון: **סככה לא בעיא קרא.** אלא מעצם משמעות הפסוק הראשון כבר ידענו דין סכך, שהרי בלא סכך אינה סוכה. לפיכך ד׳ מחיצות הן, ואתא הלכתא גרעא לשלישית ואוקמא אטפח.

ואיבעית אימא: דכולי עלמא סברי **יש אם למסורת,** ופשו להו תלתא למחיצות, **והכא בהא קמיפלגי:**

מר סבר, רבנן: **כי אתאי הלכתא** למשה מסיני, **לגרע** לדופן שלישית עד טפח.

ומר סבר רבי שמעון, לא באה ההלכתא לגרע, אלא **כי אתאי הלכתא** — **להוסיף** טפח נוסף על ג׳ המחיצות המחויבות מעיקר הדין.

לפי שלא נאמר דין ג׳ מחיצות אלא לשעת הדחק, ומהלכה למשה מסיני למדנו שלכתחילה יש להוסיף מקצת דופן רביעית.

ואיבעית אימא: דכולי עלמא סברי **כי אתאי הלכתא** — **לגרע,** וכמו כן סברי יש **אם למסורת, והכא בדורשין תחילות קמיפלגי;** וכפי שיבואר:

מר סבר, רבי שמעון: **דורשין תחילות,** דורשין אף את הפסוק הראשון שבא ללמד את עיקר הדין, והרי הן ארבע, ואתא הלכתא גרעא לרביעית שאין צריך לעשותה אלא טפח.

ומר סבר, רבנן: **אין דורשין תחילות,** וממילא יש רק שלושה פסוקים ללמד דין מחיצות, ואתא הלכתא גרעא לשלישית אטפח.

רב מתנה אמר: טעמיה דרבי שמעון מהכא: ״וסכה תהיה לצל יומם מחרב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר״, ובלא ארבע מחיצות אינה מחסה מזרם, שהרי הרוח נושבת דרך הצד הפרוץ..[93]

שכאשר אותו דבר נעשה עיקר ללמוד ממנו, קורין אותו אב, אבל במקום שאין למדים ממנו דברים אחרים, אלא להודיע על מה אנו סומכים, קורין להן אם, שהקריאה אינה לשון זכר אלא לשון נקיבה.

92. הקשה **מהר״ם**: הרי לכולי עלמא צריך חד קרא לגופיה, דאם לא כן פשו להו שש, אם כן אם סככה בעי קרא לא נותרו אלא שתים, ומנין נדע שצריך לעשות לה דופן שלישית?!

וכתב, שהסכך לא צריך פסוק בפני עצמו, אלא נחשב הוא כאחת מן הדפנות, ואם כן כיון דפשו להו ד׳ ואחד מהם זה הסכך נותרו ג׳ לדפנות, **והערוך לנר** מיישב באופן אחר עיין שם.

93. כן פירש **רש״י**. אבל **התוספות** פירשו: ״וסוכה תהיה לצל יומם מחורב״ הרי אחת,

עתה דנה הגמרא: **ואותו טפח** לרבנן, ששתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, **היכן מעמידו?**

אמר רב: מעמידו כנגד היוצא, כאשר שתי הדפנות עומדות בזוית ישרה, מעמיד את הטפח בקצה אחת הדפנות מקביל לדופן השניה.(94)

אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב:

ז-א **ויעמידנו** לטפח **כנגד ראש תור?!**

והיינו, שלא יעמיד את הטפח בזוית ישרה מקביל לדופן השניה, אלא באלכסון סמוך לדופן האמצעית, כשהוא מוטה כלפי קצה הדופן השניה, [כמין משולש].(95)

[ראש תור הוא תלם בסוף השדה, שהתלמים כלים שם באלכסון].

שתיק רב, ולא השיב לדבריהם.(96)

איתמר נמי, אמר שמואל משמיה דלוי: מעמידו כנגד היוצא. וכן מורין בי מדרשא: מעמידו כנגד היוצא ולא כנגד ראש תור.

רבי סימון, ואיתימא רבי יהושע בן לוי חלק **ואמר: עושה לו** דופן רחב **טפח שוחק,** טפח שיעורו ארבע אצבעות, וטפח שוחק הפירוש שאין מודדין את הטפח בארבע אצבעות הנוגעות זו בזו, אלא רפויות מעט שהן טפח ומשהו.

ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן.(97)

"למחסה ומסתור" הרי שתים, "מזרם וממטר" עוד שתים, ורבנן אמרי מזרם וממטר אחת. והעירו האחרונים: הרי לדעת **רש"י**, דופן שלישית טפח, ואיך מועיל אותו טפח כמחסה מזרם?!

94. כן פירש **רש"י**. אבל **הרמב"ן** במלחמות **והריטב"א** בפירושו הראשון כתבו, שהיוצא הוא סוף הדופן הארוך, וכנגדו מעמיד את הטפח בריחוק מהדופן האמצעית.

95. כן פירש **רש"י**. אבל **הרמב"ן** במלחמות **והריטב"א** פירשו: מעמידין את הטפח בריחוק משתי הדפנות באלכסון ביניהם, כעין משולש. וכן נראה שהבינו **התוספות**, דמקשו מדוע לא בטל אותו טפח באויר שמצדדיו, כמו שמצינו בכמה מקומות במסכת עירובין דאתי אוירא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה?!

ומתרצים **התוספות**, דהיא גופא חדשה תורה, שאין האויר מבטל את הטפח מתורת מחיצה. ומדבריהם מוכח, שלמדו כי אין הטפח מונח בסמוך ממש לדופן האמצעית, אלא אויר מפסיק ביניהם, שהרי כל קושייתם לא היתה אלא משום שהאויר שמשני צידיו מבטלין אותו.

ומהר"ם כתב: דאף רש"י כוונתו כפירוש זה, ולא כפי שהבינו הראשונים בדבריו, שיש להעמיד את הטפח בסמוך ליוצא ממש. **והמאירי** פירש "ראש תור" כעין דיומד — זוית ישרה, ומעמידה במקביל לזוית הנוצרת משתי הדפנות השלימות, כך שנעשית היא כסוכה שלה ארבע דפנות. וראה עוד בילקוט מפרשים.

96. אף שבדרך כלל הכוונה בשתיקה שמודה הוא לדברים שנאמרו, מכל מקום כאן שכל האמוראים להלן סברו כרב, משמע ששתק משום דלא חש לדבריהם, **ריטב"א**.

97. **בתוספות** [ז ב ד"ה סיכך] מבואר, כי זה שצריך לעשות טפח שוחק, ולא די בטפח רגיל, הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא היה די בטפח

וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי, ונחשב אותו אויר כמקום סתום, וביחד מהוים אותו הטפח בצירוף האויר שלצידו מחיצה הרחבה ארבעה טפחים.[98] וכיון ששיעור מחיצת הסוכה הוא שבעה טפחים, רואין את אותן ארבעה טפחים כאילו רוב הדופן עשויה, ורובו ככולו.

אמר רב יהודה: סוכה העשויה כמבוי מפולש ששתי דפנותיה זו כנגד זו — **כשרה.**

וסבר, שאף שתי דפנות העשויות כמבוי נחשבות כ"שתים כהלכתן", ולא רק כשעומדות הדפנות בזוית ישרה[99].

ואותו טפח של דופן שלישית, **מעמידו לכל רוח שירצה,** באחת מארבע קצוות הדפנות.

רבי סימון, ואיתימא רבי יהושע בן לוי אמר: בסוכה העשויה כמבוי מפולש, **עושה לו פס** דופן ממש, רחב **ארבעה** טפחים

רגיל. ולפי דבריהם, רק מדרבנן צריך שתהיה רוב המחיצה עשויה, אבל מדאורייתא "אתיא הלכתא, גרעא לשלישית, ואוקמא אטפח", וכלל לא צריך שתהיה הדופן שלימה.

אבל הב"ח [סימן תרל] כתב שדין טפח שוחק מן התורה. ולפי דבריו, היא גופא נתחדש בהלכה למשה מסיני, כי אף שבשאר הדפנות לא די ברוב דופן, ולא נאמר בזה דין רובו ככולו, [וטעם הדבר יתבאר בהערה הבאה], מכל מקום לדופן שלישית די ברוב דופן.

98. הקשה **הר"ן**: מדוע צריך להעמיד סמוך לדופן טפח שוחק דוקא, הרי גם אם יעמיד שם טפח רגיל תהיה רוב הדופן עשויה, שהרי שיעור הדופן הוא שבעה טפחים, והאויר בצירוף הטפח הן יותר מג' טפחים ומחצה?!

ומתרץ **הר"ן**: לא די בכך שרוב הדופן עשויה, אלא צריך ארבעה טפחים דוקא, לפי שכל מקום שאינו רחב ארבעה טפחים, אינו נחשב מקום חשוב, וכפי שמצינו לענין רשויות שבת, ולכן אם לא תהיה הדופן רחבה ארבעה טפחים אינה חשובה דופן.

וכתב **השפת אמת**, שבזה מתישבת הגמרא גם לדעת רבי, הסובר ששיעור הכשר סוכה ד' אמות על ד' אמות, ולפי דבריו מחיצה הרחבה ד' טפחים אינה מהווה רוב דופן, ומכל מקום מהני טפח שוחק משום דהוי מקום חשוב.

[והיינו, שדין טפח שוחק לדעת **הר"ן** אינו משום שעל ידי כך תהיה רוב הדופן עשויה, אלא שעל ידי כך תחשב מחיצה, ואפילו שרובה פרוצה די בזה לדופן שלישית].

ו**התוספות** פירשו, ששיעור מחיצה ז' טפחים ומשהו, לכך דוקא בארבעה טפחים יש רוב מחיצה, ולא מעט יותר משלושה טפחים ומחצה.

הקשה **הערוך לנר**: לדעת **רש"י** למה צריך הלכה למשה מסיני שדופן שלישית אפילו טפח, תיפוק ליה דרוב הדופן עשויה וכלל נקוט בידינו דרובו ככולו?!

וכתב לישב: כל דבר שנתנה בו תורה שיעור לא אמרינן ביה רובו ככולו, דאם כן יצא אדם ידי חובתו בפסח ברוב כזית מצה. ומבואר מדבריו, שאף רש"י לא נתכוון דמהני מדין רובו ככולו. ומה דבעינן רוב דופן עיין בילקוט מפרשים.

99. אבל **רב סימון** סבר דדוקא שתי דפנות כעריבן [הנתונות כעין זוית ישרה] חשיב כהלכתן, ולא סוכה העשויה כמבוי. לכן סבר, שבסוכה העשויה כמבוי, יש לעשות את המחיצה השלישית כדופן ממש, על ידי פס ארבעה בצירוף דין "לבוד", כדי שתחשב הדופן האמצעית כאחת משתי הדפנות העשויות כהלכתן.

ומשהו, ומעמידו בפחות משלשה טפחים **סמוך לדופן, וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי,** וממילא על ידי זה יש כאן דופן שאורכה שבעה טפחים כשיעור סוכה קטנה.[100]

ומקשה הגמרא: **ומאי שנא התם** בסוכה העשויה כזוית ישרה, **דקאמרת סגיא** להעמיד **טפח שוחק** פחות משלושה סמוך לדופן, **ומאי שנא הכא** בסוכה העשויה כמבוי, **דקאמרת בעיא פס ארבעה** טפחים?!

ומתרצת הגמרא: **התם** בסוכה העשויה בזוית ישרה כמין גאם, **דאיכא שתי דפנות כהלכתן,** שלימות ועשויות בזוית ישרה — **סגי ליה בטפח שוחק.** אבל **הכא דליכא שתי דפנות** כמין גאם, ולא ניכר כל כך שסוכה היא,[101] **אי איכא פס ארבע** טפחים — **אין,** וכשרה. לפי שעל ידי הפס ארבעה יש כאן שתי דפנות העשויות בזוית ישרה. אבל **אי לא,** אם אין פס רחב ארבעה טפחים — **לא!** ופסולה.

ומבואר, שלדעת רבי סימון, אין הדפנות נחשבות כ"שתים כהלכתן", אלא אם יהיו עשויות כמין גאם — כזוית ישרה. אבל רב יהודה סבר, ששתי דפנות "כהלכתן" פירוש, דפנות שלימות כשיעור הכשר סוכה, אבל אין קפידא שיהיו סמוכות זו לזו. ולפיכך סבר, שגם סוכה העשויה כמבוי נחשבות דפנותיה כשתים העשויות כהלכתן.

עתה מביאה הגמרא את דעת רבא, ומבארת את דבריו בשלושה אופנים:

א. אמר רבא: אין די בטפח ששנינו בברייתא לבדו להתיר דופן שלישית, **ואינה נתרת אלא בצירוף צורת הפתח.** והוא שיעשה מאותו טפח צורת הפתח על פני כולו.[102]

---

100. כן כתב **רש"י**. ומשמע שאפילו בסוכה קטנה שאינה אלא שבעה טפחים על שבעה טפחים, עושה דופן ברוחב ארבעה טפחים, ומעמידה סמוך לאחת הדפנות. וכן כתב **הר"ן** [ח ב מדפי **הרי"ף**]: "ודוקא בפס ארבעה ומשהו דאיכא בעומד שיעור ראוי, אבל טפח ומשהו ומוקים ליה ביה מיצעי, פחות מג' להאי גיסא, ופחות מג' להאי גיסא, ודאי לא סגי כיון דליכא בעומד שיעור ראוי".

אבל בעל העיטור [הל' סוכה שער השלישי] חולק, וכתב, דדוקא בסוכה הגדולה מז' טפחים צריך פס ארבעה טפחים באמצע, אבל בסוכה קטנה די בטפח, הואיל ולבוד הוא לשני הצדדים.

101. **הריטב"א** מוסיף ומבאר: דכיון שהוא מקום הילוך הרבים ועדיין יכולים הם להמשיך להלך שם, לא ניכר שהוא מקום לעצמו. אבל אם נמצאת הסוכה ברשות היחיד, מקום שאין הרבים מצויים כל כך, גם בסוכה העשויה כמבוי אם נתן שם דופן טפח הסוכה כשרה. ומבואר בדבריו, שהחסרון בסוכה העשויה כמבוי, אינו משום שיש לעשות את שתי הדפנות העשויות כהלכתן דוקא כעריבן, וכמו שנתבאר לעיל, אלא החסרון בסוכה העשויה כמבוי, הוא בכך שלא ניכר שהמבנה הזה משמש לדיורין כסוכה, ועדיין נראה המקום כחלק מרשות הרבים, שהרי עדיין משמש הוא כמקום הילוך הרבים. אבל ברשות היחיד שאין רגל הרבים מצויה שם, הסוכה כשרה, מדין "שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח".

102. כן נראה מפירוש **רש"י**, שיש לעשות את הצורת הפתח על פני כל הדופן השלישית. ועיין

כיצד הוא עושה? נוטל קנה רחב חצי טפח ומניחו סמוך לקצה הדופן האמצעית, ונועץ קנה נוסף רחב חצי טפח בקצה השני של הסוכה, ומניח קנה על גביהן, ועל ידי זה נחשב הדבר כאילו כל אותו הפתח סתום, וכמו שמצינו לענין מחיצות שבת שפתח נחשב כמחיצה גמורה. ואין לעשות את הפתח על ידי קנים דקים יותר, לפי שאינו ניכר כל כך.[103] וזהו הטפח האמור בברייתא.

ב. איכא דאמרי, אין כוונת רבא שיש לעשות גם טפח וגם צורת הפתח, אלא כך **אמר רבא: וניתרת נמי בצורת הפתח.** כלומר, הטפח האמור במשנה הוא כפי שפירש רבי סימון לעיל, שעושה לו טפח שוחק ומעמידו בפחות משלושה סמוך לדופן, ומוסיף רבא, שאם עשה צורת הפתח אפילו על ידי שני קנים דקים, הרי היא כשרה, ואין צריך אפילו טפח.

ג. איכא דאמרי, אמר רבא: וצריכא נמי צורת הפתח.[104] כלומר, לא די לעשות טפח לבד, אלא צריך גם לעשות טפח שוחק בפחות משלושה סמוך לדופן, וגם להעמיד קנה דק בקצה הסוכה ולהניח קנה על

משנה ברורה סימן תר"ל, דיש סוברים שאין צריך צורת הפתח אלא עד שיעור ז' טפחים, ובהמשכה היא כשרה מדין פסל. ועיין **חזון איש** או"ח סימן ע"ה, ובילקוט מפרשים.

103. מקשים **התוספות**: מדוע כאן יש לעשות את הצורת הפתח על ידי קנים רחבים חצי טפח כל אחד, הרי במסכת עירובין מבואר, שאפילו קנים דקים מאוד כשרים לצורת הפתח?!

ומתרצים **התוספות**: בסוכה החמירו, היות וצריך לעשות את מחיצות הסוכה מחיצות הניכרות. ומבואר בדבריהם, שמעולם לא נאמר שדי בדופן טפח, אלא בהלכה למשה מסיני התחדש שניתן לעשות את הדופן השלישית על ידי צורת הפתח, ואופן עשית צורת הפתח הוא על ידי שני קנים שרוחב כל אחד מהם חצי טפח, כדי שיחשב הפתח "מחיצה הניכרת".

אבל **הריטב"א** כתב: דבאמת לכולי עלמא טפח בעינן, וטפח לבד לאו כלום הוא. אלא שרב סימון מכשיר בטפח שוחק ולבוד, ולדעת רבא בלישנא קמא עושה טפח רגיל סמוך ליוצא, ואחריו עושה צורת הפתח בקנים דקים.

ובלישנא השניה אמר רבא, שדי בחד מינייהו, או טפח שוחק בפחות מג' ליוצא, או טפח רגיל סמוך ליוצא וצורת הפתח. ובלישנא בתרא קאמר שאינה כשרה אלא בתרוויהו, טפח שוחק וצורת הפתח. ועיין **בחידושי הרי"ז הלוי** על סוכה, שדן מדוע צריך גם טפח וגם צורת הפתח. וכתב, שטפח צריך לעיקר דין דופן, ולזה די במחיצה טפח הואיל ו"דופן שלישית טפח". אולם מלבד זאת יש עוד דין נוסף, שיהיה הצד כולו סתום, ודין זה אינו מהלכות דופן, אלא כדי שיראה המקום כמגודר. ודין זה מתקיים לרבי סימון על ידי סתימת רוב הדופן על ידי טפח שוחק, ולרבא יש לסתום את כולו על ידי צורת הפתח. ועיין עוד בילקוט מפרשים.

104. כתב **הר"ן**: איכא מאן דאמר דוקא בשתים כהלכתן דסגי ליה בטפח שוחק הוא דבעינן צורת הפתח, אבל בסוכה העשויה כמבוי, כיון דבעינן בה פס ד', דופן גמור הוא, ולא בעינן בה צורת הפתח.

אבל **הרמב"ם** כתב שאף בסוכה העשויה כמבוי שעושה לה פס ד' טפחים, צריך צורת הפתח [הלכות סוכה פרק ב].

גביהן.[105]

רב אשי אשכחיה [מצאו] **לרב כהנא, דקא עביד טפח שוחק** בפחות משלושה סמוך לדופן כרבי סימון, **וקא עביד** נמי **צורת הפתח.**

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: **לא סבר מר להא דרבא, דאמר רבא: "ונתרת נמי בצורת הפתח"?** ולא צריך טפח שוחק כלל, [כהצד השני ברבא], מדוע אתה עושה את שניהם?!

אמר ליה רב כהנא: **אנא כאידך לישנא** [כלשון האחרונה] **דרבא סבירא לי, דאמר רבא: וצריכא נמי צורת הפתח.**

שנינו בברייתא [לעיל ו ב]: מנין דפנות הסוכה, **שתים כהלכתן,** ושלישית אפילו טפח.

אמר רבה: וכן אמרינן **לענין** מחיצות **שבת: מגו דהויא** כיון שנחשב אותו טפח **דופן לענין סוכה — הויא דופן** נמי **לענין שבת.**[106]

לענין שבת אין המקום נחשב רשות היחיד לטלטל בתוכו אלא אם היה מוקף שלוש מחיצות. ומחדש רבה, שבשבת של חג הסוכות נחשבת הסוכה כרשות היחיד, אף שהדופן השלישית שלה אינה אלא טפח, ומותר להכניס ולהוציא ממנה לביתו מדין "מיגו". דכמו שנחשב טפח זה כדופן לענין סוכה, נחשב הוא כדופן שלימה גם לענין שבת לעשותה כרשות היחיד.

איתיביה אביי: ומי אמרינן מגו?

והתניא: דופן סוכה כדופן שבת.

כל סוגי המחיצות המועילות לענין שבת, מועילות גם לענין סוכה. כגון מחיצה של שתי בלא ערב, שהיא מחיצה העשויה מקנים העומדים זה לצד זה, **ובלבד שלא יהא** הרווח **בין קנה לחברו שלשה טפחים** שאינם

---

105. כתב **הר"ן**: משמע, שאין צורת הפתח מתיר בשתי הדפנות הראשונות של סוכה. שהרי אם גם בהם היה מועיל צורת הפתח, איזו קולא יש בדופן השלישית דאמרינן בה אפילו טפח, הרי יש לעשות בה צורת הפתח על פני כולה, ואף בשתי הדפנות העשויות כהלכתן מועילה צורת הפתח להשלים שיעורן? אלא ודאי אין צורת הפתח מועילה אלא בדופן שלישית בלבד. ואף שלגבי מחיצות שבת וכלאים נחשבת צורת הפתח כמחיצה, החמירו חכמים בסוכה היות וצריך שיהיו מחיצותיה ניכרות.

ומוסיף **הר"ן**: לפי זה יש להזהר אף בסוכה של ארבע דפנות, שלא יהיו פתחים בכל צדדיה, דעל ידי זה לא תהיינה שתי דפנות דעריבן.

106. המקור לדינו של רבה דאמרינן מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת הוא, כיון שהתורה פירשה מחיצותיה של סוכה, ואי אפשר לשבעת ימי סוכה בלא שבת, ודאי לא באה התורה להכשירה לששה ימים בלבד וביום השביעי יצטרך לתור אחר סוכה אחרת, שאין מדרכה של תורה שתתן הכשר שאינו מספיק לכל הזמן. וכיון שאי אפשר למחיצה שתתיר לחצאין, אמרינן מיגו דהויא דופן לסוכה הויא דופן לענין שבת, ר"ן.

הקשה **הר"ן**: ללישנא בתרא דרבא, מדוע צריך דין מיגו, הרי עשה צורת הפתח על פני כולה, ולענין שבת צורת הפתח הויא דופן לכתחילה?!

מתרץ **הר"ן**, שיש מקרים שלענין סוכה די

לבודים אחד לחברו, ואינם מהווים יחד מחיצה אחת. וזהו דוקא אם לכשתצרף את כל הרווח שביניהם למקום אחד, יהיה השטח הפרוץ מרובה על העומד [הגדור]. אבל אם רחבים הקנים ואין הרווח שביניהם מרובה עליהם, הסוכה כשרה אף אם בכמה מקומות הרווח יתר על ג׳ טפחים. לפי שרואין את אותם מקומות כפתחים למרות שהם אינם עשוין כצורת הפתח.

ויתירה שבת על סוכה יש חומרות נוספות בדיני מחיצותיה ש**חשבת אינה נתרת אלא ב**מחיצות שבהן ה**עומד מרובה על הפרוץ,** כלומר, שאם תצרף את כל הקנים למקום אחד יהיה מקומם בסך כל ההיקף גדול ממקום האויר.

מה שאין כן בסוכה העשויה בשתי דפנות כהלכתן ושלישית טפח, שכשרה אף אם באותן שתי דפנות יש כמה פתחים שאין בהם צורת הפתח, ואף שאם תצרף לשני צדדיה הפרוצים יהיה הפרוץ מרובה על העומד. [שהרי אם יש להן צורת הפתח נחשבים ממש כסתומים].

אמנם במחיצות עצמן, כל מחיצה צריך להיות בה העומד מרובה על הפרוץ, שאם לא כן אינה נחשבת מחיצה.

ודנה הגמרא בביאור דברי הברייתא: **מאי לאו: יתירה שבת דסוכה אסוכה,** ואפילו בשבת שבתוך החג אסור לטלטל בתוכה, כדין רשות הרבים אף שהיא נחשבת סוכה לענין דיני החג, ומבואר **דלא אמרינן מגו** דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת.

ומשנינן: **״ לא!**

יתירה שבת דעלמא בשאר ימות השנה **על שבת דסוכה,** אבל בשבת שבתוך החג מותר לטלטל בתוכה, משום דאמרינן מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת.

ומקשה הגמרא: **אי הכי** דאמרינן מיגו, **ליתני נמי יתירה סוכה דעלמא** בחג הסוכות **אסוכה דשבת** של חג הסוכות.[107] **דאילו סוכה דעלמא** העשויה כמבוי מפולש — **בעיא** לכל הפחות **טפח שוחק** [ולרבי סימון פס ד׳ ומשהו] ליד אחת הדפנות,[108] **ואילו**

בכך כדי להחשיבה דופן, ולשבת לא. כגון, מחיצה שהפרוץ שבה מרובה על העומד, דכשרה בסוכה ולא די בכך לענין שבת. או כאשר דופן אחת ארוכה הרבה, והמקבילה לה אורכה רק ז׳ טפחים, דלענין סוכה מהני עד קצה הדופן הארוכה מדין ״פסל היוצא מהסוכה נידון כסוכה״, ולענין שבת מהני רק כנגד הקצרה, ומדין מיגו מהני אף בשבת כנגד הארוכה.

הרי״ף וה**רמב״ם** השמיטו דין זה. ובטעם הדבר כתבו **הר״ן** וה**רא״ש**, **דהרי״ף** פסק כלישנא בתרא דרבא לעיל, המצריך גם צורת הפתח, ומילתא דפשיטא היא כיון דאיכא ג׳ מחיצות מעלייתא לא צריך דין מיגו.

ובאחרונים הקשו, דמכל מקום צריך דין מיגו באותם מקרים שמנה **הר״ן**? ועיין עוד בילקוט מפרשים.

107. לשון ״אי הכי״ קשיא, שהרי לאביי גם יש להקשות, למה לא כתבה הברייתא ״יתירה סוכה על שבת דסוכה בעיא טפח, ולענין שבת סגי בלחי כל דהו״, **ערוך לנר**.

108. ומה שנקטה הגמרא טפח שוחק, זהו לרבותא אליבא דרבי יהודה, וכל שכן דהוי יתירה טפי אליבא דרב סימון שצריך פס ארבעה.

הקשה **הריטב״א**: אם מדובר במבוי מפולש,

סוכה דשבת של חג הסוכות, העשויה כמבוי מפולש, **לא בעיא טפח שוחק, וסגי בלחי** אף שאינו רחב טפח.

דהא את הוא דאמרת: סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשרה הסוכה בשבת של חג הסוכות, מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה.[109]

ומתרצת הגמרא: אכן בכהאי גוונא נמי אמרינן מיגו, אלא **שההוא** [דין זה] **לא אצטריכא ליה** לרבה לחדש.

היות **והשתא מקילתא** סוכה שדיני מחיצותיה קלים, **לחמירתא** — שבת שדיניה חמורים יותר, **אמרינן** מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן נמי לשבת,

אם כן **מחמירתא** שבת **לקילתא** סוכה, **לא כל שכן** דאמרינן מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת.

גופא, אמר רבה: ז-ב

סיכך על גבי מבוי מפולש[110] **שיש לו לחי** בשבת שבתוך החג — **כשרה**, לפי שלחי נחשב כמחיצה דאורייתא לענין שבת, ומיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, ונעשית היא כדופן שלישית.

ואמר רבא: סיכך על גבי פסי ביראות — כשרה.

בורות מים המצויים ברשות הרבים דינם כרשות היחיד, ואסור לשאוב מהן מים בשבת, ולהוציאם לרשות הרבים. וכדי שיוכלו עולי רגלים לשאוב מהן מים לבהמתן בשבת, התירו חכמים לעשות "פסי

כיצד יתכן שבשבת די בלחי, הרי למבוי מפולש לא סגי בלחי לענין שבת?

מתרץ **הריטב"א**: מדובר במבוי שאינו מפולש, שיש בו ג' מחיצות, אלא שלא סיכך בפנים סמוך לדופן אמצעית, לכן לענין שבת נחשב הוא רשות שיש לה ג' מחיצות שלימות וכשירה על ידי לחי, אבל לענין סוכה אין הדופן האמצעית כלום לפי שרחוקה היא מן הסיכוך.

מוסיף **הריטב"א**, שבמקרה זה אף רב סימון יודה שלא צריך פס ארבעה, לפי שאינה מפולשת לגמרי.

109. כתבו האחרונים, שקושית הגמרא היא דוקא לדעת רבה לשיטתו בריש מסכת עירובין, שלחי מועיל היות והוא נחשב כמחיצה. אבל אם דין לחי הוא רק להיכרא בעלמא, שלא יבאו בני המבוי להוציא חפצים מהמבוי לרשות הרבים, לא שייך לומר בזה מיגו. כי דין המיגו הוא, דכמו שנחשבת היא מחיצה לענין זה, כך נחשבת היא מחיצה גם לענין אחר, אבל אם מהות הענין אינה שווה בשניהם, דלענין סוכה מהווה הטפח מחיצה, ולענין שבת הוא להיכרא, מהיכי תיתי לשייכם זה לזה.

110. כן פירש **רש"י**. והתוספות הקשו: דאין מבוי מפולש ניתר בלחי בשבת אלא לדעת רבי יהודה, אבל לדעת חכמים, גזרו חכמים שאין הלחי מתיר אלא אם יש למבוי ג' מחיצות שלימות?! ופירשו, שמדובר במבוי שלו ג' מחיצות סביבותיו, אלא שסיכך בריחוק מהדופן האמצעית, ואין היא נחשבת כחלק מהסוכה. [עיין הערה קודמת]. **ורש"י** סבר, הואיל **ומדאורייתא** מועיל לחי לענין שבת אף במבוי מפולש, כמו כן מועיל לחי לגבי סוכה אף **שמדרבנן** אסור לטלטל בתוכו בשבת. ועיין בדברי **הר"ן** בסוגיין.

ביראות", שהם "דיומדין" [עמודים] בעלי זוית ישרה, שכל אחת מצלעותיהן אורכה אמה, ורואין כאילו הבור כולו מוקף ארבע מחיצות שלימות, ונעשה אותו מקום רשות אחת עם הבור.[111]

ואם סיכך על גבי אותם פסי ביראות, הסוכה כשרה מדין "מיגו דהוי מחיצה לשבת, הוי מחיצה לסוכה".

וצריכא לרבא להשמיענו את כל שלושת המקרים האלו:

א. אמרינן מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת.

ב. סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשרה.

ג. סיכך על גבי פסי ביראות כשרה.

אף שבכולם הטעם משום מיגו, **דאי אשמעינן** רק את ההלכה של **מבוי** שיש לו לחי, היינו אומרים, דוקא בו מכשיר רבא, **משום דאיכא שתי דפנות מעלייתא.**

אבל גבי פסי ביראות, דליכא שתי דפנות מעלייתא, והחמירו חכמים שלא לטלטל במקום זה, ורק לעולי רגלים התירו, שלגביהם העמידו את הדין על דין תורה, להחשיב את אותן פסי ביראות כמחיצות, **אימא לא** נאמר דין "מיגו", לפיכך צריך היה להשמיענו גם הלכה זו.

ואי אשמעינן פסי ביראות, היינו אומרים, דוקא שם יש להכשיר מדין מיגו — **משום דאיכא שם ארבע דפנות,** שהרי המקום מוקף מכל צדדיו.

אבל סיכך על גבי מבוי, דליכא שם ארבע דפנות — אימא לא אמרינן מיגו.

ואי אשמעינן הני תרתי — סיכך על גבי מבוי, וסיכך על גבי פסי ביראות, ולא היה משמיענו דאמרינן מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת, הייתי אומר, **מחמירתא** שבת **לקילתא** סוכה, אמרינן מיגו. **אבל מקילתא** סוכה **לחמירתא** שבת, **אימא לא** אמרינן מיגו, לכן **צריכא.**

שנינו במשנה: **ושחמתה מרובה מצלתה פסולה.**

תנו רבנן: דוקא אם **חמתה** מרובה **מחמת סיכוך** פסולה וכגון שהיה סככה מועט והשמש נכנסת דרכו, **ולא** אם היתה חמתה מרובה **מחמת דפנות,** כאשר נכנסת החמה דרכן, שאז הגם שחמתה מרובה מצילתה כשרה.[112]

---

111. מדאורייתא פסי ביראות כשרות בכל מקום, אלא שהחמירו חכמים ולא התירום רק לעולי רגלים לצורך השקיית בהמותיהם. ולצורך קיום מצות סוכה אוקמוה אדאורייתא, כדי שלכל אחד תהיה אפשרות לקיים מצות סוכה. ולפי זה יש מקום להתיר אף במקום שאין בורות מים, שהרי מדאורייתא מחיצה גמורה היא, **ריטב"א** בשם **הרי"ף.**

אמנם ברש"י משמע שלא התירו אלא בשבת עצמה, ובמקומות שפסי ביראות מתירין לענין שבת, דאז שייך לומר מיגו. ועיין מה שכתב הרמ"א סימן תר"ל.

ובערוך לנר הקשה: לדעת הסוברים שאין הפסי ביראות מתירין אלא בשבת, הא הוי סוכה שאין ראויה לשבעה, וסוכה שאינה ראויה לכל שבעת ימי החג פסולה, כמבואר להלן כג א?!

112. ובטעם הדבר כתבו הראשונים, שבסוכה

רבי יאשיה אומר: אף אם חמתה מרובה **מחמת דפנות** פסולה.

אמר רב יימר בר שלמיה משמיה דאביי: מאי טעמא דרבי יאשיה הסובר שאף המחיצות צריך שיהיו צילתן מרובה מחמתן?

דכתיב, "וסכת על הארון את הפרוכת". והרי **פרוכת מחיצה** היא, ובכל זאת **קא קרייה רחמנא** לפרוכת **"סככה". אלמא,** ללמדנו בא, **שמחיצה כסכך בעינן.** והיינו, שתהיה צילתה מרובה מחמתה.(113)

ומקשה הגמרא: **ולדעת רבנן,** שאין פסול חמתה מרובה בדפנות, מדוע קראה תורה לפרוכת סככה?

ומבארת הגמרא: **התוא, לומר דניכוף ביה פורתא,** שיש לכופפה מעט למעלה כעין גג, **דמחזי כסכך.**

אמר אביי: רבי, ורבי יאשיה, ורבי יהודה, ורבי שמעון ורבן גמליאל, ובית שמאי, ורבי אליעזר, ואחרים, כולהו סבירא להו: סוכה דירת קבע בעינן.(114) והיינו שצריכה הסוכה להיות ראויה לשימוש קבוע כבית.

רבי — דתניא, רבי אומר: כל סוכה שאין בה בשטחה **ארבע אמות על ארבע אמות — פסולה,** ושיעור בית לענין מזוזה ושאר דינים, ארבע אמות, כמבואר לעיל ג א.

רבי יאשיה — הא דאמרן, שצריך שיהיו הדפנות צילתן מרובה מחמתן.(115)

רבי יהודה — דתנן: סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה — פסולה, ורבי יהודה מכשיר, אף שאי אפשר לעשותה עראי. ואף שאינו מחייב לעשותה למעלה מעשרים דוקא, למדה הגמרא שהיה רגיל רבי יהודה לעשות סוכתו כך, כדי שתהיה כדירת קבע.(116)

ורבי שמעון — דתניא: מנין דפנות הסוכה, **שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח. רבי שמעון אומר: שלש כהלכתן, ורביעית אפילו טפח.** ומפרשינן לעיל: כי צריך

גדר החיוב הוא "תשבו כעין תדורו", ודרך דירת אדם ומקום מאכלו להיות פתוחים בו חלונות רבים, אבל לא תמצא שום דירה בעולם שגגה יהיה פרוץ עד שתכנס בו החמה מלמעלה. וצא ולמד מהיכלי המלכים, השקופים דרך קירות, ואטומים דרך גגים.

113. **המרדכי** מביא בשם ראבי"ה, דהוא הדין שאין עושין מחיצה מדבר המקבל טומאה ומשאר פסולי הסכך, וראה **מהרש"א**, ובילקוט מפרשים.

114. קבלנו מרבותינו: כל מקום שאמרו בגמרא רבי פלוני ורבי פלוני כולהו סבירא להו דין זה, או אחר, הויא לה שיטה, וקבלה היא ביד הגאונים ז"ל שאין הלכה כאחד מהם. והטעם, משום דאינם מודים זה לזה, וכל וכל אחד מהם רבו החולקים עליו, ויחיד ורבים הלכה כרבים, אלא אם פסקו בגמרא מפורש כמוהו.

115. האחרונים תמהים, מנין לגמרא שסבר רב יאשיה סוכה דירת קבע בעינן, הרי טעמו הוא משום שהדפנות דיניהם כדין הסכך, וכמו דבעינן שלא יעשו מדבר המקבל טומאה ואין זה שייך לדין דירת קבע, הוא הדין דבעינן שיהיה צילתן מרובה מחמתן?! ברכת יעקב סימן יט.

116. **תוספות.**

שתהיה סוכתו משמשת מחסה ומסתור מזרם וממטר, והיינו קבע כבית.

רבן גמליאל — דתניא: העושה סוכתו בראש העגלה שאינה קבע, לפי שהעגלה עוברת כל הזמן ממקום למקום, **או בראש הספינה** שהוא מקום גבוה מאוד, והסוכה חשופה לרוח הים שביכולתה לעוקרה ממקומה,[117] **רבן גמליאל פוסל,** כיון שסוכה דירת קבע בעינן. **ורבי עקיבא מכשיר.**

בית שמאי — דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין שאין הסוכה ראויה לשימוש כבית, כי אין שולחנו נכנס לתוכה,[118] **ובית הלל מכשירין.**

רבי אליעזר — דתנן: העושה סוכתו כמין צריף שאין לה גג הניכר לעצמו, אלא עושה דפנותיה כמין משולש גדול, **או שסמכה לכותל** סמך קנים ארוכים לכותל כמין משולש, **רבי אליעזר פוסל** סוכה זו **לפי שאין לה גג,** ואינה נאה לדירה, **וחכמים מכשירין.**

אחרים — דתניא, אחרים אומרים: סוכה העשויה כשובך שהיא עגולה — **פסולה, לפי שאין לה זויות,** ואינה נוחה למגורים.

אמר רבי יוחנן: סוכה העשויה עגולה **ככבשן, אם יש בחקיפה** מקום **כדי לישב בה** סביבות היקפה מבפנים, **עשרים וארבעה בני אדם,** בידוע שיש בשטחה שיעור הכשר סוכה, והרי היא **כשרה.** [רבי יוחנן לא סבר כ"אחרים", שפסלו סוכה עגולה, היות ואין לה זויות[119]].

ואם לאו פסולה.

ומבארת הגמרא: **כמאן** סבר רבי יוחנן, המצריך סוכה כה גדולה, ולא הכשיר סוכה שרוחבה שבעה טפחים?

בהכרח שהוא סובר **כרבי, דאמר: כל סוכה שאין בה ארבע אמות** אורך **על ארבע אמות** רוחב, **פסולה.** שהרי לא מצינו בדברי התנאים דעה המחמירה יותר ממנו, בשיעור הנצרך להכשר הסוכה.

ותיקשי, הרי גם לדעת רבי לא יתיישבו דברי רבי יוחנן, כי אפילו לדעת רבי לא צריך שתהיה הסוכה כה גדולה.

וטוענת הגמרא: **מכדי,** הרי, **גברא באמתא יתיב,** מקום ישיבתו של אדם הוא אמה, ואם

---

117. כן פירש **רש"י**. והקשו **התוספות**: אף בספינה היה אפשר לפרש שפסולה משום דניידי?! **והתוספות** בדף כא ב כתבו, דשאני ספינה דאורחיה בהכי, ונחשבת היא כדירת קבע למרות שהיא נעה ונדה.

118. לדעת **הרי"ף** [הובא לעיל ג א] שטעם הפסול לבית שמאי אף בסוכה קטנה הוא שמא ימשך אחר שולחנו, יש להבין מנין מוכיחה הגמרא דסוכה דירת קבע בעינן, והרי טעם פסול סוכה קטנה אלא משום גזירת חז"ל?!

119. בגמרא לעיל נתבאר, שסוכה עגולה כשובך פסולה לדעת אחרים, הואיל ואין לה זויות ואינה נוחה למגורים. וכתב **רש"י**, שרבי יוחנן לא סבר כאחרים, ומשום כך הכשיר סוכה העשויה ככבשן.

אבל **הערוך לנר** כתב לחלק, שדוקא בסוכה קטנה שאין בה אלא שבעה טפחים פסלו אחרים את הסוכה כאשר אין לה זויות, לפי שאינה נוחה

תאמר שיש בהיקפה של הסוכה כדי ישיבת עשרים וארבעה בני אדם, נמצא היקפה של הסוכה העגולה עשרים וארבע אמות.

והרי קיימא לן, **כל שיש בהקיפו שלשה טפחים, יש בו רוחב טפח.**(120)

ואם כן, לדעת רבי, הסובר ששיעור רוחב הסוכה הוא ארבע אמות, הרי, לכאורה, **ב**היקף של **תריסר** אמות בלבד **מני!**(121) שהרי רוחב הסוכה הוא ארבע אמות, וכאשר נכפיל אותו פי שלוש כדי לקבל את היקפו, נמצא שהוא שתים עשרה אמות בלבד.

ח-א מתרצת הגמרא: **הני מילי,** הכלל האומר "כל שיש בהיקפו שלשה טפחים, יש בו רוחב טפח" הוא רק **בעיגולא.** כי רק קו הרוחב של עיגול [הקרוי "קוטר"], הוא שליש מהיקף העיגול. ואכן בעיגול, אם הקוטר הוא ארבע אמות, יהיה היקף העיגול שתים עשרה אמות.

אבל בריבועא, בעי טפי.

דהיינו, כדי להקיף רוחב מסויים בצורה של ריבוע, יש צורך בהקף גדול יותר מאשר הקף אותו רוחב בצורה של עיגול.

כי רוחב העיגול הוא רק באמצעו, ואילו הריבוע, יש לו קוי רוחב מכל צדדיו. ולפי רבי, צריך שתהיה הסוכה רחבה ארבע אמות מכל ארבעת צדדיה,(122) ולכן, לא די בהיקף שתים עשרה אמה.

אך עדיין טוענת הגמרא: גם אם כדבריך, שלא מספיק היקף של שתים עשר אמות, עדיין יש להקשות, מדוע צריך היקף כה גדול של עשרים וארבע אמות?

למגורים, אבל בסוכה גדולה שיש בה מקום ברווח, יודו אף הם שיש להכשירה. וכן מדויק משינוי לשון הגמרא, דבמימרא של אחרים נקטה הגמרא: "סוכה העשויה **כשובך**", ומשמע שטעם הפסול הוא הואיל וקטנה היא כשובך, ואילו בדברי רבי יוחנן נקטה הגמרא, "סוכה העשויה **ככבשן**".

120. כתב **הרמב"ם** [הלכות עירובין פרק א]: הכלל שאמרו חכמים, "כל שיש ברוחבו טפח יש בהיקפו ג' טפחים", הוא שלא בדקדוק כל כך, אלא יש מעט יותר.

והוסיף **המשנה ברורה** [סימן שעב שער הציון ס"ק יח], כי אף ששיעור זה אינו מדוייק כל כך, אחר שסמכו חכמים על שיעורים אלו לגבי כל הדינים שבתורה אין לדקדק בזה יותר, מפני שקשה לצמצם את העודף. והוסיף, דשמא היה מקובל להם מסיני שיש לסמוך על השיעורים האלו אף בשיעורי תורה, ומכל מקום, לגבי הלכות דרבנן ודאי אין להחמיר ולדקדק יותר, לפי שכך היתה תקנתם מתחילה לחשב את השיעורים על פי כללים אלו.

121. ואין לומר, שלדעת רבי יוחנן שיעור רוחב הסוכה הוא שמונה אמות, שהרי אפילו בית ממש, שיעורו לכל דיניו [מזוזה ועירוב] הוא ארבע אמות, כמבואר לעיל ג ב, **ריטב"א**.

122. והוכיח מכאן **הערוך לנר** שצריך שיהיה שטח הסוכה באורך ארבע אמות על רוחב ארבע אמות ממש, ולא די בכך ששטח הסוכה יהיה בשיעור אשר יש בו כדי לרבע ארבע אמות, כגון, סוכה שהיא צרה וארוכה. ועיין לעיל דף ג א, **תוספות** ד"ה לא, ובמה שציינו שם מדברי **המגן אברהם**, והט"ז, סימן תרלד.

מכדי, הרי יש כלל האומר: **כמה** הוא היקף של **מרובע יותר על העיגול — רביע.**

דהיינו, עיגול מסביב לרוחב של אמה אחת, יהיה היקפו שלש אמות.

והיקפו של ריבוע מסביב לרוחב אמה, הוא רבע יותר מהיקף העיגול.

ולכן, לפי רבי, שרוחב הסוכה צריך להיות ארבע אמות, בצורה של ריבוע, הרי **בשיתסר,** בהיקף של שש עשרה אמות [שהם רבע יותר משתים עשרה] בלבד, **סגי?!** די בהיקף של שש עשרה אמות בלבד סביב הרוחב של ארבע אמות, ואין צורך בהיקף של עשרים וארבע אמות!

ומבארת הגמרא: **הני מילי,** הכלל הזה, שהיקף המרובע יותר מהעיגול הוא רק ברביע, [ולפי זה די בהיקף של שש עשרה אמות בלבד], נאמר רק **בעיגול דנפיק מיגו ריבועא.**

דהיינו, בריבוע המקיף עיגול, דיינו בהיקף של שש עשרה אמה כדי להקיף רוחב של ארבע אמות, כי שם נאמר הכלל, שהיקפו של הריבוע החיצון, יתר על היקפו של העיגול הפנימי, ברביע. ולכן, אם היתה הסוכה מרובעת, די בהיקף של שש עשרה אמות.

אבל, ריבועא דנפיק מגו עיגולא, בעי טפי משום "מורשא דקרנתא".

דהיינו, בסוכה עגולה צריך שיהיה היקף העיגול בשיעור כזה שיוכל להקיף ריבוע של ארבע אמות על ארבע אמות בתוכו.

כי רוחב הקוטר של העיגול המקיף את הריבוע גדול בהרבה מרוחב הריבוע עצמו.

שהרי את רוחב הריבוע מודדים מצד לצד, ואילו את רוחב הקוטר של העיגול המקיף את הריבוע מודדים לפי האלכסון, הנמתח מזוית אחת לזוית שכנגדו.

ולכן, כדי שיהיה הריבוע הפנימי רחב ארבע אמות על ארבע אמות, יש לעשות את היקף העיגול גדול יותר משש עשרה אמות, מחמת שצריך להכניס לתוך היקף העיגול את ארבע זויות הריבוע [דהיינו, כאמור, שיש לחשב את הקוטר לפי האלכסון של הריבוע, ולכן ההיקף גדל, שהרי אלכסון הריבוע ארוך יותר מרוחב הריבוע].

אך גם אם נאמר כך, עדיין יש להקשות, מדוע מצריך רבי יוחנן היקף כה גדול של עשרים וארבע אמות:

מכדי, הרי, **כל אמתא בריבועא,** כל אמה ברוחב הריבוע, כשאתה בא למדוד את אלכסונה, אתה מוצא **אמתא ותרי חומשא,** אמה ושתי חמישיות, **באלכסונא.**

דהיינו, שאורך האלכסון של הריבוע גדול תמיד מרוחב הריבוע בארבעים אחוז [שתי חמישיות].

ולפי זה, שיעור האלכסון של ריבוע שרוחבו ארבע אמות על ארבע אמות, הוא 5.6 אמות, ואלכסון זה, הוא גם הקוטר של העיגול המקיף את הריבוע.

ולכן, כדי שיהיה בתוך העיגול המקיף את הסוכה ריבוע של ארבע אמות על ארבע אמות, יש לחשב את היקף העיגול לפי קוטר של 5.6 אמות.

והיות והכלל הוא "כל שיש בהיקפו שלושה טפחים יש בו רוחב טפח", אם כן, **בשכסר נכי חומשי,** בשבע עשרה אמות פחות חומש, דהיינו, בהיקף של 16.8 [לפי החישוב של שלוש כפול חמש ושש עשיריות], **סגיא!** ומדוע הצריך רבי יוחנן עשרים וארבע אמות?!

ומתרצת הגמרא: **לא דק,** אכן די בהיקף של שבע עשרה אמות פחות חומש. אלא שלא דייק רבי יוחנן בדבריו לצמצם את שיעור הסוכה, ואמר שיעור היקף גדול יותר.

אך דוחה הגמרא: **אימור דאמרינן "לא דק", פורתא,** כאשר ההפרש הוא קטן. אבל **טובא** כשההפרש גדול כל כך, **מי אמרינן "לא דק"** בדבריו?!

מתרצת הגמרא: **אמר ליה מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי: מי סברת גברא באמתא יתיב,** וכי סבור אתה שמקום ישיבת אדם הוא בשיעור אמה שלימה, ולכן התקשית בדברי רבי יוחנן, מדוע הצריך היקף סוכה כה גדול של מקום ישיבה של עשרים וארבעה בני אדם.

לא כך הוא הדבר!

אלא לרבי יוחנן **תלתא גברי, בתרתי אמתא יתבי.**[123] מקום ישיבה של שלושה בני אדם אינו אלא שתי אמות. ולכן, בכדי שיהיה רוחב הסוכה ארבע אמות על ארבע אמות, יש לעשות סוכה, שיש בהיקפה מקום לעשרים וארבעה בני אדם.

ומקשה הגמרא: הרי לפי חישוב זה, ששלושה אנשים יושבים בשתי אמות, נמצא שמקום עשרים וארבעה בני אדם **כמה הוו להו? שיתסר,** שש עשרה אמות.[124]

ואילו **אנן,** לפי החישוב המבואר בגמרא לעיל, בכדי לעשות סוכה עגולה שהריבוע בתוכה הוא ארבע אמות על ארבע אמות צריך שיעור גדול יותר, שהרי **שיכסר נכי חומשא בעינן,** יש צורך שיהיה היקף העיגול שבע עשרה אמות פחות חומש, ולא די בשש עשרה אמות?!

מתרצת הגמרא: אכן, לדעת רבי יוחנן צריך שיהיה היקף העיגול שבע עשרה אמות

---

123. כתב **הרא"ש** [סימן א]: הטעם לכך ששיעור סוכה קטנה הוא ז' טפחים, הוא היות וגברא באמתא יתיב, ואמה שוחקת היא של שישה טפחים, וטפח נוסף נצרך למקום שולחנו. ולפי דבריו קשה, איך אפשר לומר "תלתא גברא בתרי אמתא יתבי", הרי לפי זה אין מקום להצריך רוחב ז' טפחים בסוכה, שהרי גם באמה אחת יש מקום לאדם עם שולחנו?!

וכתב **הערוך לנר,** דלענין שיעור סוכה קטנה צריך אמה שלימה, היות וזהו מקום ישיבתו בצורה נינוחה כדרך שרגיל אדם לישב, אבל כאן מודדים באדם היושב זקוף ובצימצום.

124. הקשה **המהרש"א:** לפי סברת מר קשישא [שתלתא גברי בתרי אמתא יתבי], ניתן לחשב בעיגול מקום ארבע אמות, באופן שיהיה היקף העיגול שתים עשרה אמות, כפי הבנת הגמרא בתחילה. שהרי אם מקום שלושה בני אדם הוא שתי אמות, נמצא מקום ישיבת עשרים וארבעה בני אדם, שש עשרה אמות. ולפי זה קוטר העיגול הוא חמש אמות ושליש. ואם רבי יוחנן אינו מחשיב את מקום ישיבתם כחלק מהסוכה,

פחות חומש, **ולא דק** רבי יוחנן בדבריו לומר שצריך שש עשרה אמות וארבע חמישיות, ואמר רק שש עשרה אמות.

דוחה הגמרא: **אימור דאמרינן לא דק** רבי יוחנן בדבריו, **לחומרא**, כאשר הוא מוסיף על השיעור הנצרך, אבל **לקולא**, כאשר הוא פוחת מהשיעור הנצרך, **מי אמרינן לא דק?** הרי ודאי היה לו לדייק בלשונו שלא יבואו מחמת דבריו לידי מכשול?!

מתרצת הגמרא: **אמר ליה רב אסי לרב אשי: לעולם** אכן כמו שנתבאר בתחילה, **גברא באמתא יתיב**, ומה שנתקשית, מדוע הצריך רבי יוחנן סוכה כה גדולה של עשרים וארבע אמות, **רבי יוחנן מקום גברי לא קחשיב** כחלק מהסוכה, אלא כוונתו לומר, כי אם נושיב עשרים וארבעה אנשים במעגל, השטח הנוצר בתוך העיגול, מלבד מקום ישיבתם, הוא השטח הנצרך לגודל הסוכה. ולכן, היות ומקומו של אדם הוא אמה אחת, כאשר ישבו עשרים וארבעה אנשים במעגל, יהיה קוטרו של העיגול שמונה אמות, [שהן שליש מעשרים וארבע], ויש לנו להפחית משיעור זה שתי אמות [אמה מכל צד] לניכוי מקום ישיבתם, ואם כן נותר קוטר באורך של שש אמות.

אך עדיין יש להקשות, שאין שיעור זה מדוייק, שהרי [אם נכפיל קוטר זה של שש אמות בשלוש], **כמה** אמות **הוו להו** בתוך עיגול זה?

תמני סרי, שמונה עשרה!

בשיבסר נכי חומשא, בשבע עשרה פחות

יש להוציא מהחשבון ארבעה טפחים לכל צד. [שהרי אם שלושה בני אדם יושבים בשתי אמות, שהן שנים עשר טפחים, נמצא מקום אדם יחיד ארבעה טפחים]. נמצא קוטרו של העיגול ארבע אמות, [ששמונה טפחים הם אמה ושליש], כמו שהניחה הגמרא בתחילה.

ומתרץ **המהרש"א**, אכן אפשר היה לפרש כך, אלא שהמפרש ד"רבי יוחנן מקום גברי לא חשיב", סבר שמקומו של אדם הוא אמה, ואילו הסובר שמקום שלושה בני אדם הוא שתי אמות, נקט שרבי יוחנן מקום גברי חשיב. עוד תירץ, דרק לדעת המקשן די בהיקף של שתים עשרה אמה, אבל התרצן למד שצריך שיהיה מקום ארבע אמות על ארבע אמות בתוך העיגול.

עוד הקשה **המהרש"א**: הרי לדעת המפרש שמקום שלושה בני אדם הוא שתי אמות, ודאי היה אפשר לפרש גם שמקום ארבעה בני אדם הוא שלוש אמות, שהרי שיעור זה קרוב יותר לדברי הגמרא לעיל, ד"גברא באמתא יתיב". ואם כן, מדוע לא יפרש כך, ויהיה מקום עשרים וארבעה בני אדם לפי חישוב זה שמונה עשרה אמות, והיינו לא דק, ולחומרא לא דק?!

ומתרץ **המהרש"א**, דהתרצן העדיף לפרש דתלתא גברי בתרי אמתא יתבי, שאז נמצא שלא דק רבי יוחנן רק בארבעה חומשין, ולא רצה לפרש שארבעה בני אדם יתבי בג' אמות, כי לפי זה לא דק רבי יוחנן בששה חומשין.

והרש"ש כתב: לא נחלקו האמוראים בגמרא כמה מקום נצרך לישיבת אדם, ומודים כולם, שכאשר יושבים ישיבה מרווחת, "גברא באמתא יתיב", ואילו כשיושבים בצימצום, "תלתא גברי בתרי אמתא יתבי", אלא נחלקו, לפי איזו צורת ישיבה מדד רבי יוחנן את שיעור רוחב הסוכה. ומעתה אין להקשות, מדוע לא העמידה הגמרא, שמקום ישיבת ארבעה בני אדם הוא שלוש אמות.

חמישית, **סגיא?!** וכמו שנתבאר לעיל.

אלא, **היינו,** זהו שאמרנו, **דלא דק** רבי יוחנן בדבריו. **ולחומרא לא דק,** שהוסיף מעט על השיעור הנצרך. וכן דרך האמוראים לעיתים, שלא לדקדק בשיעוריהם כאשר השינוי הוא לחומרא, ומעדיפים הם לנקוט חשבון שלם, ועל כן אמר רבי יוחנן שקוטר הסוכה הוא שש אמות.

אבל **רבנן דקיסרי, ואמרי לה, דייני דקיסרי אמרי,** פירשו את דברי רבי יוחנן באופן אחר:

לעולם, רבי יוחנן מחשיב את מקום ישיבת האנשים כחלק מהסוכה, וצריך להיות היקף הסוכה עשרים וארבע אמות.

ואין להקשות, מדוע הצריך רבי יוחנן היקף כה גדול, שאמנם **עיגולא דנפיק מגו ריבועא רבעא,** כאשר הריבוע מקיף את העיגול, היקפו של הריבוע גדול מהיקף העיגול רק ברבע.

ח-ב אבל **ריבועא, דנפיק מגו עיגולא,** כאשר העיגול מקיף את הריבוע, היקפו יתר על היקף הריבוע **בפלגא,** בחצי מהיקף הריבוע. ואם היקף הריבוע של ארבע אמות הוא שש עשרה אמות, ממילא היקף העיגול יתר עליו בשמונה אמות, שהן חצי משש עשרה, ושיעורו עשרים וארבע אמות.

ומסקנת הגמרא: **ולא היא!** אין חישובם של דייני קיסרי עולה יפה בחשבון. **דהא קחזינן,** רואים אנו **דהיקף** עיגול זה **לא הוי** גדול **כולי האי,** אלא רק פי שלוש מאלכסונו של הריבוע, שהן שבע עשרה פחות חמישית. וכמו שנתבאר לעיל.[125]

אמר רבי לוי משום רבי מאיר:

שתי סוכות של יוצרים, דרך בעלי האומנויות בימיהם היה לעשות שתי סוכות, **זו לפנים מזו,** בפנימית היה דר ומניח כליו, ובחיצונה היה עושה מלאכתו ועוסק עם לקוחותיו.

ועל כן, הואיל והסוכה **הפנימית** משמשת כדירתו בשאר ימות השנה, היא **אינה** כשרה לקיים בה מצות **סוכה.** ואף שאין צורך שסוכת החג תעשה לשם מצות סוכה, דהרי קיימא לן כבית הלל, המכשירים סוכה שאינה העשויה לשם חג, ולא הצריכו אלא סוכה העשויה לשם צל, מכל מקום פסולה סוכה זו מדרבנן,[126] היות והיא מקום דירתו בכל השנה, ולא ניכר הדבר שהוא יושב בה לשם חג.

ומשום כך אף **חיבת** היא **במזוזה** כל ימות השנה, הואיל ודירת קבע היא.

---

125. וצריך עיון, איך טעו דייני קיסרי בחישובם? וראה **תוספות** ד"ה ריבועא.

126. דעת **רש"י** שהסוכה הפנימית פסולה רק מדרבנן. אבל **הר"ן** והריטב"א נקטו, שהיות וסוכה זו משמשת לדירה בכל ימות השנה פסולה היא מדאורייתא, משום "תעשה ולא מן העשוי". שכך דרשו, "חג הסוכות תעשה", עשה סוכה לשם צל, ולא מן העשוי לבית או לאוצר.

וכתב **הב"ח** [סימן תרלה]: לדעת **רש"י,** שאינו פוסל סוכה זו רק מדרבנן, כל שסיכך את הסוכה כדרך סוכה המסוככת לצל, אפילו היתה

והחיצונה, כשרה לקיים בה מצות **סוכה,** לפי שאינו דר בה כל ימות השנה, וניכר הדבר שיושב הוא בתוכה לשם מצות סוכה.

ופטורה היא **מן המזוזה** בכל ימות השנה, ואפילו בחג הסוכות. הואיל ואינה משמשת למגורים, אלא לכניסה ויציאה, והכנסת תגרים.

ומקשה הגמרא: **ואמאי** פטורה הסוכה החיצונה מן המזוזה, **תהוי** הסוכה **החיצונה כבית שער** לסוכה **הפנימית, ותתחייב** אף היא **במזוזה?!**

[בית שער, הוא בית קטן הנעשה בפתח החצר, ויושב שם שומר הפתח, וקיימא לן שבית שער נחשב כחלק מן הבית, וחייב במזוזה מדרבנן].(127)

ומתרצת הגמרא: **משום** דסוכת היוצרים הפנימית והחיצונה, **לא קביע,**(128) אינן עשויות כמבנה קבוע, אין הסוכה הפנימית חשובה דיה, שתהיה החיצונה טפילה לה כבית שער.

תנו רבנן: סוכת **גנב"ך,** שהן ראשי תיבות:

סוכת גוים, העשויה לדור בה בימות החמה,

וכן **סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותים,** שאינם בני מצות סוכה.

וכן **סוכה "מכל מקום",** היינו, אפילו סוכה הפחותה מאלו, שכל חסרונן הוא רק שלא נעשו לצורך אדם המחוייב במצות סוכה, [ולהלן יתבאר מה היא], אף היא **כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה.**

מאי כהלכתה? אילו דינים מצריך התנא כאן להכשר הסכך, מעבר לדינים הידועים לנו, כגון, צילתה מרובה מחמתה, וסכך העשוי מפסולת גורן ויקב.

מבארת הגמרא: **אמר רב חסדא:** כוונת התנא

דעתו בעת עשייתה לשם דירה, הסוכה כשרה.

אבל **המגן אברהם** למד, כי גם לדעת רש"י סוכה העשויה לדירה פסולה מדאורייתא, ומה שכתב בטעם פסול הסוכה הפנימית "דלא מינכרא מילתא", ומשמע שהיא פסולה רק מדרבנן משום מראית העין, הוא משום שסבר שסוכת היוצרים אינה נעשית לדירה אלא לצל, ולכן כשרה היא מדאורייתא, ומכל מקום, מדרבנן היא פסולה, כיון שדר בה בכל ימות השנה ולא ניכר הדבר שעשאה לצל. ותירץ בזה סתירת דברי רש"י, שכתב בדף יד א ד"ה רבי מאיר, שסוכה העשויה לצל כל השנה, פסולה מן התורה. [ומדברי **רש"י** למדנו, שאפילו סוכה שלא נעשתה לדירה, אם לא ניכר שנעשתה לסוכה, וכגון שנעשתה לצניעות וכדומה, פסולה היא מדרבנן, ולהלן נרחיב בזה אי"ה].

127. זו דעת **רש"י ותוספות** ד"ה ותהוי. אבל **הרי"ף** והרמב"ם מחייבים בית שער במזוזה מדאורייתא.

128. כך פירשו **רש"י** והראב"ד [הלכות מזוזה פרק ו הלכה ט]. אבל **הרמב"ם** שם כתב: "**החיצונה** פטורה מן המזוזה, לפי שאינה קבועה". ומבואר בדבריו, שדוקא החיצונה שאינה משמשת כדירה קבועה פטורה מן המזוזה, אבל הפנימית חייבת. וראה כסף משנה שם.

ובביאור מחלוקתם כתב **הראשון לציון,** שרש"י פירש "לא קביע", שאין הבנין קבוע

היא לומר, שתהיה הסוכה מסוככת בהרבה סכך, **וחוא** כדי שיהיה ניכר הדבר **שעשאה** מתחילה **לשם צל סוכה,**(129) ולא לצניעות גרידא.(130) שאם היה עושה סוכה זו לצניעות גרידא, לא היה טורח לסככה בהרבה סכך.

וללמדך בא, שעל אף שאין צורך לעשות סוכה לשם מצות החג, מכל מקום צריך לעשותה לשם צל, משום שמהות הסכך הוא להגן מחום השמש.

עתה דנה הגמרא "סוכה **מכל מקום**" שאמר התנא, **לאתויי מאי** אתא?

ומבארת הגמרא: אתא, **לאתויי סוכת רקב"ש** [שהן ראשי תיבות של כמה מיני סוכות].

דתנו רבנן: סוכת רקב"ש;

סוכת רועים, שעושים סוכה בשדות המרעה, להגן עליהם מפני החום.

סוכת קייצים, שומרי קציעות [תאנים השטוחות ליבוש על פני השדה], שעשו סוכה לשבת בתוכה מפני החום.

סוכת בורגנין סוכת שומרי העיר,

סוכת שומרי פירות,

סוכה "מכל מקום", כלומר, אפילו סוכה פחותה מאלו, שסוכות אלו, הגם שלא נעשו לשם חג, אבל נעשו על ידי ישראלים המחוייבים במצות סוכה, הרי היא **כשרה,**

וחזק דיו, ועל כן לדבריו אין הבדל בזה בין הסוכה הפנימית לחיצונה. אבל **הרמב"ם** למד, ד"לא קביע" היינו, שלעיתים סותר את הסוכה החיצונה, ומשאיר רק את הפנימית.

והוסיף עוד, דהואיל ולדעת **הרמב"ם** בית שער של בית המחוייב במזוזה חייב אף הוא במזוזה מדאורייתא, אם היתה הסוכה הפנימית חייבת במזוזה, לא היה אפשר להקל בבית שער שלה מחמת שאינו קבוע. ולכן מפרש **הרמב"ם,** שהסוכה החיצונה אינה נחשבת אפילו כבית שער, היות והוא נוהג לסותרה מפעם לפעם. אבל לדעת **רש"י,** שכל חיוב בית שער אינו אלא מדרבנן, הקילו בבית שער שלה אם אינו קבוע.

129. והקשה **הערוך לנר:** עדיין יש להקשות, איזה דין חידש התנא, הרי בפשטות שיעור הסיכוך הנצרך לסוכה זו כדי שתהיה ניכרת עשייתה לצל, הוא שיהיה צילתה מרובה מחמתה, והלכה זו שיהיה הסכך צילתו מרובה מחמתו, הרי כבר ידענו בלאו הכי, ואם כן קושית הגמרא "מאי כהלכתה" עדיין בעינה עומדת?!

ומתרץ **הערוך לנר,** שהחידוש הוא כאשר היתה הסוכה חמתה מרובה מצילתה, ומוכח שלא נעשה הסכך מתחילה לצל, שאז אפילו יוסיף עליה עוד סכך, עד שיהיה צילתה מרובה מחמתה, לא יועיל, כיון שסכך זה שלא נעשה לשם צל דינו כסכך פסול, וצריך שיהיה הסכך הכשר הנוסף רבה עליו ומבטלו, [כמבואר להלן ט ב].

130. כך פירש **רש"י**. וזהו לשיטתו, שסוכת היוצרים פסולה אפילו שלא נעשתה לשם דירה, היות ודר בה כל השנה, ולא ניכר הדבר שיושב בה לשם סוכה. אבל **הר"ן** כתב, סוכה העשויה כהלכתה היינו, שלא עשאה לשם בית או אוצר. וזהו לשיטתו, שפירש דסוכת היוצרים פסולה הואיל ועשאה לשם בית, ולא לשם צל. ולדעת

ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה.[131]

וגם כאן דנה הגמרא, **מאי כהלכתה?** מה בא התנא לרבות?

ומבארת הגמרא: **אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה.** [וכמו שתירצה הגמרא לעיל].

ומה שאמר התנא "סוכה **מכל מקום**", **לאתויי מאי** אתא?

מבארת הגמרא: אתא **לאתויי סוכת גנב"ך,** שהיא גרועה יותר מסוכת קרב"ש, מטעם שיתבאר להלן, ולמרות זאת היא כשרה.

ומבארת עתה הגמרא במה חלוקות שתי הברייתות:

האי תנא, התנא של הברייתא הראשונה, דסוכת **גנב"ך** — **אלימא ליה,** להכשיר את סוכת **גנב"ך** יותר מסוכת רקב"ש, **משום דקביעי,** שעשויות למשך זמן רב. מה שאין כן סוכת רקב"ש, שאינה עשויה אלא לזמן קצר, כיון שאינם רועים בהמותיהם תמיד באותו מקום, והיה מקום לומר שאין היא חשובה דירה כלל. ולכן **קא תנא** "סוכה **מכל מקום**", **לאתויי רקב"ש,** שהן סוכות פחותות יותר, משום **דלא קביעי.**

והאי תנא, התנא של הברייתא השניה, דסוכת **רקב"ש** — **אלימא ליה** להכשיר את סוכת **רקב"ש** יותר מסוכת גנב"ך, מפני שהעושין אותה **בני חיובא נינהו,**[132] שעשאוה יהודים המחוייבים במצות סוכה, ולכן **תנא** "סוכה **מכל מקום**", שהיא פחותה יותר, **לאתויי** סוכת **גנב"ך,** דהעושין אותה **לאו בני חיובא נינהו** ומכל מקום היא כשרה.

ט-א

מתניתין:

במשנה שלפנינו נחלקו התנאים, האם צריך שתהיה הסוכה עשויה לשם חג, או די בסוכה שעשאה לשם צל.

סוכה ישנה, שעשאה להגן מפני החמה בימות הקיץ, ולא עשאה לשם חג, **בית שמאי פוסלין,** היות ולשיטתם צריך לעשות את הסוכה בכוונה תחילה לשם חג.

ובית הלל מכשירין, ולא הצריכו שיעשה את סוכתו לשם חג דוקא, אלא כל שעשאה לשם צל, הרי היא כשרה, ולהלן יתבאר טעמם.[133]

רבינו תם [הובא **בראי"ש** סימן יב], סוכה העשויה "כהלכתה", היינו, שלא נתן עליה סיכוך הרבה עד שאין הגשמים נכנסים לתוכה.

131. כתב **הערוך לנר:** נראה לומר, שרבי מאיר הפוסל סוכת היוצרים חולק על הבריתות האלו, שהרי לפי דבריו, כל שאין ניכר הדבר שיושב בה לשם מצות סוכה, הרי היא פסולה, [לפי ביאורו של **רש"י** שם], וסוכת גנב"ך ורקב"ש, ודאי לא ניכר שיושב בהם לשם מצות סוכה.

132. "סוכת בהמה", פירוש, שעשאה אדם לצורך בהמה [לבוש סימן תרל"ה]. ובספר גיליוני הש"ס כתב, שמדובר בסוכה הנעשית על ידי בהמה, והוכיח כן מתשובת הרשב"א חלק ג סימן רנט.

133. וכתבו **התוספות** [ד"ה סוכה, על פי

ודנה המשנה: **ואיזו היא סוכה ישנה,** שבה נחלקו בית שמאי ובית הלל?

כל שעשאה קודם לחג שלשים יום.(134) אז ודאי לא היתה דעתו בעת עשיית הסוכה, שישב בה בחג הסוכות. אבל אם עשאה תוך שלושים יום לחג, הרי היא כשרה, לפי שנהגו ישראל לדרוש ולעסוק בהלכות החג שלושים יום קודם החג,(135) וודאי העושה סוכה בזמן זה, זכור הוא שעליו לעשות סוכה, והיתה דעתו לעשותה גם לשם החג. **אבל אם עשאה** בפירוש **לשם חג, אפילו**

הירושלמי]: כי גם לדעת בית הלל, אין הסוכה כשרה ללא עשייה לשם חג כלל, עד שיחדש בה דבר בגוף הסכך לשם חג. ויעשה זאת באחד משני האופנים: או יניח במקום אחד מן הגג סכך רחב טפח על טפח, לשם חג, או יניח סכך, אפילו כל שהוא, על פני כל אורכה או רוחבה של הסוכה.

ובטעם הדבר, כתב המשנה ברורה: הגם שלא הצריכו בית הלל סוכה העשויה לשם חג, חששו חכמים, שמא יבואו להתיר אפילו סוכה שעשאה מתחילה לשם דירה, וסוכה זו פסולה מדאורייתא, לכן, תקנו חכמים שיחדש בה דבר לשם חג. אבל מעיקר הדין סוכה העשויה לשם צל כשרה, גם אם לא חידש בה דבר.

ודנו הפוסקים: האם דברי הירושלמי האלו הן לעיכובא, ואם לא יחדש דבר בגוף הסכך, לא יצא ידי חובתו, או שאינן אלא לכתחילה, למצוה בעלמא. ובבית יוסף נקט, שנחלקו בזה הראשונים. לדעת **הר"ן**, כל דברי הירושלמי הן רק לכתחילה. אבל מדברי **התוספות** ו**הרא"ש** משמע, שהלכה זו מעכבת בקיום המצוה, ואם לא יחדש בה דבר, לא יצא ידי חובתו. שכן כתבו, שגם לבית הלל יש נפקא מינה בכך שאם עשאה בתחילת השנה לשם חג כשרה, שאין צריך לחדש בה דבר. ומשמע שהלכה זו מעכבת בקיום המצוה. [וראה מה שכתבנו בזה בהערות על **התוספות**].

אבל **המגן אברהם** שם חולק על דברי הבית יוסף, וכתב, שלדעת כל הראשונים, לא נאמרה הלכה זו לעיכובא, אלא למצוה בעלמא.

134. וכוונת המשנה לומר, שגם בית שמאי מודים לבית הלל, בסוכה שעשאה תוך שלושים יום לחג, דהסוכה כשרה, כיון שדעתו לעשותה לשם חג, כך נראה מפירוש **רש"י**. אבל **הריטב"א** כתב [לעיל ב א] בשם יש מפרשים, שהתנא לא בא לפרש את דברי בית שמאי, אלא את דברי בית הלל. וכך היתה כוונתו לומר: איזו היא סוכה ישנה, שהיא כשרה לדעת בית הלל, כל שעשאה תוך ל' יום לחג. אבל לדעת בית שמאי, גם אם עשאה תוך שלושים יום לחג, אם לא כיוון בעת עשייתו בפירוש לשם חג, הסוכה פסולה.

ומוסיף שם **הריטב"א** ומבאר את דברי המשנה לשיטה זו: איזו היא סוכה ישנה, בה מודים בית הלל לבית שמאי, ופסולה היא לדעת כולם, כל שעשאה קודם לחג שלושים יום. אבל אם עשאה תוך שלושים יום לחג, הרי היא כשרה לדעת בית הלל, ופסולה לשיטת בית שמאי.

135. ומקור המנהג, ראה **ילקוט שמעוני** פרשת בהעלותך [רמז תשיט]: "שואלין ודורשין בהלכות הפסח, קודם הפסח שלשים יום. שהרי משה עומד בפסח ראשון, ומזהיר על פסח שני, [שהוא שלושים יום לאחר פסח ראשון], שנאמר, ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, וכתיב, ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ומוכח מדברי רש"י, שלא נאמרה הלכה זו קודם הפסח דוקא, אלא גם קודם חג הסוכות. וראה ילקוט מפרשים.

עשאה **מתחילת השנה**, הרי היא **כשרה** אף לדעת בית שמאי.

גמרא:

עתה דנה הגמרא, מהו המקור לדינם של בית שמאי, המצריכים סוכה העשויה לשם חג:

מאי טעמא דבית שמאי, הפוסלים סוכה ישנה?

אמר קרא: "חג הסכות שבעת ימים לה'". ומלשון הפסוק "סוכות לה'" דרשו חכמים: **סוכה העשויה לשם חג, בעינן.** והיינו, שצריך לעשותה לשם מצות המלך.[136]

ודנה הגמרא: **ובית הלל**, כיצד הם מפרשים את הפסוק?

ומבארת הגמרא: **ההוא** קרא, **מיבעי ליה** לדעת בית הלל, **לכדרב ששת.**

דאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה, שאסורין בהנאה **כל שבעה** ימי הסוכות,[137]

תלמוד לומר, "חג הסכות שבעת ימים לה'".

ותניא: רבי יהודה בן בתירה אומר: כשם שחל שם שמים [כלומר חלה קדושה] **על** שלמי **החגיגה**, לאוסרן באכילה ובהנאה עד לאחר הקטרת האימורים, ואף לאחר מכן אינם אלא כזוכים משולחן גבוה, כעבד הנוטל פרס מרבו.

כך חל שם שמים על הסוכה,[138] ואסור להנות מעציה כל שבעת ימי הסוכות.[139]

שנאמר, "חג הסכות שבעת ימים לה'",

---

136. אלו דברי **רש"י**. ומבואר בדבריו, שאין הלימוד מהמילים "חג הסוכות", אלא מ"סוכות לה'". וסבר **רש"י**, שתיבת "חג" אינה מיותרת, שכן הדרך לכתוב בכל מקום, "חג המצות חג השבועות וחג הסוכות". וגם למסקנת הגמרא, לא למדים מ"חג הסוכות", אלא מ"תעשה", **פני יהושע**.

137. כתב **הט"ז**, שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל אלא בסכך, אבל את הדפנות גם לשיטת בית שמאי אין צריך לעשות לשם חג, ואין בזה פסול סוכה ישנה. **ובשפת אמת** כתב, שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים, האם קדושת עצי הסוכה חלה רק בסכך, או גם בדפנות. דעת **הרא"ש**, שכל האיסור הוא רק על עצי הסכך, ולא על הדפנות. ואילו לדעת **הרמב"ם**, [הלכות סוכה פרק טו], גם הדפנות אסורות בהנאה. [אמנם יש לפקפק בזה, שהרי גם לבית הלל שאין צריך לעשות סוכה לשם חג, אסורים עצי סוכה בהנאה כל שבעה. ומוכח שקדושת עצי סוכה אינה תלויה בהכרח בעשייה לשם חג. אלא שלמד **השפת אמת**, שיסוד מחלוקת **הרמב"ם** והרא"ש הוא, האם דיני הסוכה חלים רק על הסכך או גם על הדפנות].

138. נחלקו הפוסקים מה מקדש את הסוכה, עשייתה לשם חג, או הישיבה בה לשם מצוה. וראה **מגן אברהם** סימן תרלח ס"ק ב, ובילקוט מפרשים.

139. כתבו **התוספות**, שעצי הסוכה אינם אסורים בהנאה, אלא בזמן שהסוכה קיימת. אבל אם נפלה הסוכה בתוך החג, ובטלה מצוותה, עצי הסוכה אינם אסורים בהנאה אלא מדרבנן. **ורבינו תם** כתב, שגם בזמן שהסוכה עומדת, לא נאסרו כל עצי הסוכה, אלא רק כדי שיעור הכשר

ודרשו חכמים: **מה** "**חג**", כמו שקרבן חגיגה קודש הוא **לה'**, **אף סוכה** קדושה **לה'**.[140]

ומקשה הגמרא: **ובית שמאי נמי, מיבעי ליה** פסוק זה **להכי?**

ומתרצת הגמרא: **אין הכי נמי!** אכן, גם בית שמאי לומדים מפסוק זה שעצי סוכה אסורים בהנאה כל שבעת ימי החג.

ומבארת הגמרא: **אלא מאי טעמייהו דבית שמאי** המצריכים סוכה העשויה לשם חג?

כתיב קרא אחרינא, "**חג הסכת תעשה לך שבעת ימים**", סרס המקרא ודרשהו כך: "סוכות תעשה לחג". ומכאן למדו בית שמאי ש**סוכה העשויה לשם חג בעינן.**

עתה דנה הגמרא: **ובית הלל,** מה הם למדו מפסוק זה?

ומבארת הגמרא: **ההוא** קרא, **מיבעי ליה ללמוד ממנו שעושין סוכה בחולו של מועד,** [אם לא עשאה קודם החג]. וכך היא כוונת הכתוב, "חג הסוכות תעשה", היינו, תוך כדי חג הסוכות, תעשה.[141]

ומבארת הגמרא: **ובית שמאי,** שלא למדו מהפסוק דין זה, הוא משום **דסבירא לחו כרבי אליעזר, דאמר: אין עושין סוכה בחולו של מועד.**[142] היות והוא דורש את הפסוק, "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", עשה סוכה הראויה לשבעה ימים. ואם יעשה את סוכתו בתוך החג, היא לא תהיה ראויה לשמשו שבעה ימים.

וסברה הגמרא, כי בית הלל שאינם מצריכים סוכה העשויה לשם חג, אמרו את דינם גם לגבי עשיית ציצית וכדומה, ואינם מצריכים שתהיה עשיית הציצית לשם מצוה.

ומקשה הגמרא: **ובית הלל,** וכי **לית להו דרב יהודה אמר רב?**

דאמר רב יהודה אמר רב: אם לא תלה ציציות בארבע כנפות בגדו, אלא **עשאה** לציצית **מן הקוצין,** הקשרים העשויים בסוף חוטי השתי קרויים קוצים, על שם שבולטים הם כקוצים. ואם עשה מהם, בהיותם מחוברים לבגד, גדיל של ציצית.

או עשאה לציצית **מן הנימין,** כגון טלית שתפרוה, או עשו בה אימרא במחט, וראשי חוטי התפירה תלויים בה, ומהחוטים הללו עשה גדיל של ציצית.

או שעשאה **מן הגרדין,** מהחוטים התלויים בסוף הטלית, שהם מותר האריגה, אם עשה

סוכה, שהן ז' טפחים על ז' טפחים, אבל שאר עצי הסוכה לא נאסרו בהנאה אלא מדרבנן.

140. וכתבו **התוספות:** לולי שהקישה התורה סוכה לקרבן חגיגה, גם לדעת רבי יהודה בן בתירא, היינו לומדים מהפסוק שצריך לעשות את הסוכה לשם חג.

141. **תוספות** רי"ד.

142. ובפשטות כוונת הגמרא לומר, שלדעת בית שמאי הפסוק מיותר, כיון שלשיטתם אין עושין סוכה בחולו של מועד.

וצריך עיון, הרי רבי אליעזר למד את דינו שאין עושין סוכה בחולו של מועד, מפסוק זה עצמו, כמבואר להלן בדף כז ב, "מאי טעמא דרבי אליעזר, אמר קרא, חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, עשה סוכה הראויה לשבעה". ואם

מהם בעודם מחוברים, כריכות וקשרים.

פסולה הציצית, היות והיו חוטים אלו תלויים בבגד משעת האריגה, ולא נתלו בו לשם ציצית, ואין כאן עשייה לשמה.

אבל אם עשה את הציצית **מן הסיסין**, מפקעות של חוט, הרי היא **כשרה**. שהרי כשנתלו החוטים בבגד, לשם מצות ציצית נתלו. ואף שלא היתה טווית החוטים לשם מצות ציצית, נחשבת היא עשייה לשמה, לפי שאין הטויה חלק מעשיית הציצית, ולא הקפידה התורה אלא שתלית החוטים בבגד תעשה לשם מצות ציצית.

והוסיף רב יהודה ואמר: **כי אמריתה** כאשר אמרתי שמועה זו של רב, שלא צריך לטוות את החוטים לשם מצות ציצית, **קמיה דשמואל**, חלק על זה שמואל, **ואמר לי: אף** אם עשאה **מן הסיסין נמי פסולה**, היות **דבעינן טויה לשמה**.

ומכל מקום מבואר, כי בין לרב, ובין לשמואל,[143] צריך לתלות את חוטי הציצית לשם מצות ציצית, אם כן **הכי נמי, נבעיא סוכה עשויה לשמה?!**

ומתרצת הגמרא: **שאני התם**, בציצית, **דאמר קרא, "גדילים תעשה לך"**, ודרשו חכמים, **"לך", לשם חובך**, אבל לענין עשיית סוכה, לא חדשה התורה שיש לעשותה לשם חג דוקא.[144]

ומקשה הגמרא: **הכא נמי**, נאמר לגבי סוכה, **"חג הסוכות תעשה לך"**, ומשמע, **"לך" לשם חובך?!**

ומתרצת הגמרא: **ההוא** "לך", שנאמר לגבי מצות סוכה, **מיבעי ליה**, ללמוד **למעוטי** סוכה **גזולה**.[145] וכך למדו חכמים: "חג

כן גם לרבי אליעזר פסוק זה אינו מיותר?!

ומבאר **הריטב"א**, שלדעת בית שמאי ניתן ללמוד את שני הדינים מאותו הפסוק. והיינו, מ"חג הסוכות" למדו בית שמאי, עשה סוכה לשם חג, ומ"שבעת ימים" למדו, שצריך לעשות סוכה שתשמש כל שבעת ימי החג.

143. **רש"י** לא גרס "אלמא" בעינן טויה לשמה. וטעמו הוא, היות ולפי גרסא זו משמע שקושית הגמרא היא רק מדברי שמואל, ולפי האמת יש להקשות גם מדברי רב, שהרי אף הוא סבר שצריך עשיה לשמה. אמנם, הבעל המאור, **והרמב"ן** במלחמות כתבו, שכל קושית הגמרא היא רק מדברי שמואל, ולשיטתם לא סבר רב שצריך עשייה לשמה, אלא כך אמר רב לשיטתם: ציצית שעשאה מהצמר הנאחז בקוצים כשהצאן רובצים ביניהם, או מנימים הנתלשים מהבהמה, פסולה. וטעם הפסול הוא, משום שנאמר "ציצית הכנף", ולמדו מכאן חכמים, שצריך ציצית שהיא ממין הכנף, ומינים אלו אינם ראויים לעשות מהם בגד, ואינם מין כנף. ולפי דבריהם, אכן, לא מצינו בדברי רב שהצריך "עשייה לשמה", וראה ילקוט מפרשים.

144. אבל המקשן הבין, שדין זה אינו מיוחד בציצית, אלא כל מצוה שיש בה עשיה, צריך שתהיה העשיה לשמה, **פני יהושע**.

145. הקשו **התוספות** [ד"ה ההוא]: מדוע צריך פסוק לפסול סוכה גזולה, הרי גם לולא הפסוק יש לפוסלה, משום "מצוה הבאה בעבירה"?!

ותרצו **התוספות**, דהפסול של מצוה הבאה

הסוכות תעשה לך" — משלך, פרט לסוכה גזולה.

ומקשה הגמרא: **התם נמי,** לגבי מצות ציצית, נמי **מיבעי ליה** את הפסוק "גדילים תעשה לך", **למעוטי** ציצית **גזולה?!**

ומתרצת הגמרא: **התם** בציצית **כתיב קרא אחרינא,** "**ועשו להם** ציצית על כנפי בגדיהם", ודרשו חכמים: "להם" — **משלהם,** שלא תהא הציצית גזולה. ולכן הפסוק "גדילים תעשה לך" מיותר, ואפשר לדורשו כדלעיל, "גדילים תעשה לך" — לשם חובך, שתהא עשייה לשמה.

מתניתין: ט-ב

משנתנו מביאה שני אופנים, אשר בהם, גם כשהסוכה עצמה עשויה כהלכתה, היא פסולה מחמת המיקום בו היא עומדת:

א. העושה סוכתו תחת האילן, והאילן צילתו מרובה מחמתו, כך שרוב שטח הסוכה מוצל על ידי האילן, נחשבת הסוכה **כאילו עשאה בתוך הבית,** ופסולה. והלכה זו, היא גם אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה, והיא אינה זקוקה לתוספת צל מהאילן.(146)

ב. סוכה הנמצאת **על גבי סוכה** אחרת,

בעבירה הוא רק מדרבנן, ולכן צריך פסוק מיוחד ללמדנו שסוכה זו פסולה גם מדאורייתא.

אבל **הריטב"א** כתב בדעת **התוספות,** שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא, אבל דין זה נאמר רק בקרבן גזול, ולולב גזול שבאים לרצות, [קרבן בא לכפרה על חטא, ולולב בא לעצור טללים רעים], לפי שאין קטיגור נעשה סניגור, אבל בשאר מצוות, פסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן.

והריטב"א חולק בזה על **התוספות,** ולדעתו מצוה הבאה בעבירה הוא פסול דאורייתא בכל המצוות. והטעם לכך שצריך פסוק מיוחד ללמדנו לפסול סוכה גזולה, הוא משום שהיה מקום לומר, שכשם שהתירה התורה סוכה שאולה, כך התירה סוכה גזולה, כיון שלא באה מצוה זו כדי לרצות. קא משמע לן קרא, שמכל מקום פסולה הסוכה משום מצוה הבאה בעבירה.

146. כך היא שיטת **התוספות** [ד"ה הא קמצטרף], שאפילו היתה הסוכה צילתה מרובה מחמתה, אם האילן צילתו מרובה מחמתו, הסוכה שתחתיו פסולה, [כמבואר בגמרא להלן]. והקשה **מהרש"א,** דה**תוספות** סתרו דבריהם להלן דף י א [ד"ה פירס עליה סדין], שם כתבו **התוספות,** שאם פרס סדין על גבי סוכתו, ובלא הסדין גם היתה הסוכה צילתה מרובה מחמתה, צל הסדין אינו פוסל את הסוכה, לפי שהסוכה לא זקוקה לו כדי שיהיה צילתה מרובה מחמתה. ואילו כאן כתבו **התוספות,** שאפילו אם צילתה של הסוכה מרובה מחמתה, צל האילן פוסל את הסוכה שתחתיו?!

וכתב **המהרש"א** לחלק, בין אם הסוכה קדמה לאילן, או האילן קדם לסוכה. אם האילן קדם לסוכה, הסוכה פסולה על אף שהיא אינה זקוקה לצילו של האילן. אבל אם הסוכה קדמה לאילן, כיון שבלא צל האילן או הסדין צילתה מרובה מחמתה, הרי היא כשרה. והסברא בזה היא, משום שכאשר הסוכה אינה צריכה את צל האילן אין שום משמעות לצל האילן, והוא אינו משמש לכלום, ולפיכך אין האילן פוסל את הסוכה. וסברא זו שייכת רק כאשר הסוכה קדמה לאילן, וכשבא האילן כבר היתה מסוככת כהלכתה, אבל אם האילן קדם לסוכה, יש לומר

הסוכה **העליונה כשרה, והתחתונה פסולה.**

משום שיש לסוכה התחתונה שני סככים, והתורה אמרה, "בסוכת תשבו שבעת ימים", "בסוכת", לשון יחיד [לפי הכתיב], וללמדנו בא, שאם הסוכה מסוככת בסכך אחד הרי היא כשרה, אבל אם יש לה שני סככים פסולה.

רבי יהודה אומר: אם אין דיורין של קבע **בעליונה,** ואין יכולים לשבת בה כראוי, הסוכה העליונה פסולה, דרבי יהודה לשיטתו ש"סוכה דירת קבע בעינן", וסוכה שאינה ראויה לדיורין קבועים אינה סוכת קבע. וממילא לשיטתו, **התחתונה כשרה,** לפי שאין לה שני סככים. שהרי העליונה אינה סוכה, ונחשב הכל כסכך הסוכה התחתונה.

אבל לדעת רבנן, סוכה דירת עראי היא, ולכן אף שהעליונה אינה ראויה לדיורי קבע, הרי היא כשרה. וממילא פסולה התחתונה, משום "סוכה תחת סוכה".

גמרא:

אמר רבא: לא שנו במשנה, שהעושה סוכה תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית, ופסולה, **אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו.**

אבל אם היה האילן **חמתו מרובה מצלתו,** הסוכה שתחתיו **כשרה.**

ומבאר רבא: **ממאי,** מהיכן למדתי דין זה?

מדקתני במתניתין, שהעושה סוכתו תחת האילן **"כאילו עשאה בתוך הבית".**

ויש לדון, **למה לי למיתני "כאילו עשאה בתוך הבית"?** הרי דין סוכה שבתוך הבית, ודין סוכה שתחת האילן אחד הוא, ולמדנו את שניהן מאותו הפסוק, ומדוע תלה התנא

להיפך, דאחר שהמקום מוצל היטב על ידי האילן, אין משמעות לצל הסוכה, והוא אשר אינו נחשב לכלום.

ולפי זה מדוייק היטב לשון המשנה: "העושה סוכתו תחת האילן", ומשמע שקדם האילן לסוכה, ולא אמר התנא, "סוכה שתחת האילן", אז היה משמע, שהיא פסולה גם אם היא קדמה לאילן.

וסיבת הפסול בסוכה שתחת האילן: כתב אחי **המהרש"א,** [הובאו דבריו **במהרש"א** שם], שהפסול הוא משום שהסוכה מסוככת בשני סככים — סכך האילן וסכך הסוכה. ועל כן אין האילן פוסל את הסוכה, אלא אם היה הפסק אויר בין ענפי האילן לסוכה, שאז הם נחשבים כשני סככים נפרדים.

אבל **המהרש"א** כתב, שטעם הפסול הוא, משום שענפי האילן פסולים לסיכוך, וכיון שהם סוככים על הסוכה נחשבת הסוכה כמסוככת בסכך פסול. ולכן גם אם אין הפסק אויר בין ענפי האילן לסוכה, הסוכה פסולה.

וכן מבואר בפסקי הרי"ד, שהקשה: כיון שבסוכה תחת סוכה התחתונה פסולה, אם כן ודאי גם סוכה תחת האילן פסולה, ואיזה תוספת חידוש יש בהלכה של סוכה תחת האילן?! ותירץ: דסוכה תחת סוכה אינה נפסלת אלא אם יש הפסק אויר ביניהם, שאז העליונה נחשבת כסוכה לעצמה, כמבואר בגמרא להלן. אבל סוכה תחת האילן נפסלת גם אם אין הפסק אויר ביניהם, משום דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר.

את דין סוכה שתחת האילן, בסוכה שעשאה בתוך הבית, כנימוק לפסול את הסוכה.[147]

ליתני, היה לו לתנא לומר שהיא **פסולה,** כמו שאמר לגבי סוכה תחת סוכה.

אלא, הא קמשמע לן התנא בכך שתלה את פסול סוכה זו בסוכה העשויה בתוך הבית, **דאילן** דמתניתין הפוסל את הסוכה, הוא רק אילן **דומיא דבית.**

מה כמו **בית, צילתו מרובה מחמתו, אף אילן** זה **צלתו מרובה מחמתו,** וזאת היא הסיבה לפסול הסוכה.

ומקשה הגמרא: אם כן, לדבריך, כאשר חמתו של האילן מרובה מצילתו, תהיה הסוכה שתחתיו כשרה.

וקשה, **וכי חמתו מרובה מצלתו, מאי הוי? הא קא מצטרף סכך פסול** ענפי האילן שפסולים הם לסיכוך, מחמת שהם מחוברים לקרקע [וכתיב "באספך מגרנך ומיקבך", ודרשינן, שיש לסכך את הסוכה רק ממה שאתה אוסף מגרנך, ולא מן המחובר לקרקע], **בהדי סכך כשר?!**

כי מדובר כאן באופן שלסוכה אין מספיק סכך כשר כדי שתהיה צילתה מרובה מחמתה, וזקוקה היא לצירוף צל האילן,[148] ואין ישלים סכך פסול לשיעור הסכך הנצרך להכשר הסוכה?![149]

---

147. כך פירש **רש"י** את קושית הגמרא. וצריך עיון, מדוע לא פירש רש"י את קושית הגמרא כפשוטה, והיינו, מדוע האריך התנא בלשונו, ולא אמר: העושה סוכתו תחת האילן, סוכתו "פסולה", כמו שאמר לגבי סוכה תחת סוכה, וראה **פני יהושע** ו**ערוך לנר**.

148. והוסיף **בעל המאור**: גם אם יוסיף לאחר מכן סכך כשר, בשיעור שדי בו כדי שיהיה צילתה מרובה מחמתה, עדיין תהיה הסוכה פסולה, לפי שכבר נעשתה קודם לכן צילתה מרובה מחמתה, על ידי הסכך הפסול, ואין משמעות לסכך הנוסף.

והשיגו עליו **הראב"ד** ו**המאירי**: מדוע יהיה שונה דין הסוכה משאר תערובות איסור והיתר, שאם הוסיף עליהם אחר כך מההיתר מתבטל האיסור, ולא אומרים שמעתה כל היתר הנכנס נעשה כאיסור?!

והוכיח זאת הראב"ד, מהמשנה להלן [טו א], ששנינו: "המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המיטה, [שפסולין לסיכוך], אם יש רווח ביניהן כמותן [ונותן בו סכך כשר], הסוכה כשרה". ומדוע לא נאמר, שכאשר נתן שם את הסכך הכשר הראשון הוא בטל לאיסור, וכן בכל פסל ופסל שנותן שם? אלא מוכח, שאין ההיתר בטל מיד לאיסור, וכשיצטרף ההיתר ויהיה רב יותר מהאיסור, יתבטל האיסור ברוב ההיתר. ובישוב דברי בעל המאור, ראה ילקוט מפרשים.

149. כך הוא הפירוש לשיטת **תוספות** ד"ה הא קמצטרף. ופירשו כך כי לדעתם אם הסוכה צלתה מרובה וכשרה מצד עצמה, לא מגרע מה שיש מעליה גם סכך פסול, כל עוד שהסכך הפסול אינו אלא חמתו מרובה. אבל **הריב"א**, [הובאו דבריו ב**ראש** סימן יד], **והר"ן** כתבו, שגם אם צילתה של הסוכה מרובה מחמתה, **והאילן חמתו מרובה מצילתו,** הוא מבטל את צל הסכך הכשר שתחתיו, לפי שהוא אינו משמש לכלום, וגם ינטל אותו סכך תהיה הסוכה מוצלת על ידי צל האילן, וממילא לא נותר בסוכה שיעור מספיק של צל מסכך כשר. ועל זה מקשה הגמרא, מדוע הסוכה כשרה, הרי מצטרף

ומתרצת הגמרא: **אמר רב פפא:** המשנה מדברת **בשחבטן.** שהשפיל את ענפי האילן,(150) וערבן עם הסכך הכשר, באופן שאי אפשר להבחין מהו הסכך הכשר, ומהו הפסול. ומדובר, כאשר הסכך הכשר מרובה מן הסכך הפסול,(151) ומבטלו.(152)

סכך פסול בהדי סכך כשר. אבל לשיטת **התוספות**, אם חמתו של האילן מרובה מצילתו, הוא אינו נחשב לכלום, והוא לא מבטל אפילו את הסכך הכשר הנמצא תחתיו.

והקשה **השפת אמת**: לדעת **הריב"א והר"ן**, שסכך האילן פוסל את הסוכה, גם כאשר צילתה של הסוכה מרובה מחמתה והאילן חמתו מרובה מצילתו, [שאז אין לפוסלה משום שני סככים, אלא משום דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר], מדוע לא אומרים, דל סכך פסול מהכא, איכא סכך כשר, וכמו שאמרו לעיל [דף ב א], דל עשתרות קרנים מהכא, איכא צל סוכה?! ועיין בדבריו שם, ובילקוט מפרשים.

ובדעת **רש"י** בזה, ראה ילקוט מפרשים.

150. **רש"י** מפרש, "חבטן" — שהשפיל את ענפי האילן עד הסכך הכשר, ועירבן זה בזה, ובטלים ענפי האילן ברוב הסכך הכשר. ומה שלא מועיל "חבטן" מדין ביטול גם באילן שצילתו מרובה מחמתו, כשהסכך הכשר רב ממנו, כתב **הר"ן**: "משום שאין הסכך הכשר מועיל בסוכה כלום". ופירשו האחרונים, שלדעת **הר"ן** כאשר צילתו של האילן מרובה מחמתו, הסכך הכשר אינו נחשב לכלום, ואין לו שם "סכך", כיון שהוא לא נצרך להצל על הסוכה. ולכן לא שייך לומר שהסכך הפסול יתבטל בכשר. וראה עוד בילקוט מפרשים.

ההשלמה מבאר את קושית הגמרא "הא קמצטרף", באופן אחר, שיש לחוש, שמא לא ישגיח האם סוכתו מסוככת בסכך כשר בשיעור מספיק, לפי שהוא סבור שהסכך הפסול מצטרף לכשר להשלים את צל הסוכה לשיעור צילתה מרובה מחמתה, ולכן יש לגזור ולפסול סוכה זו גם כשצילתה מרובה מחמתה. אבל מעיקר הדין, אם צילתה של הסוכה מרובה מחמתה, אין לפוסלה מחמת צל האילן!

ולפי זה כתב, ד"חבטן" היינו, שחבט והשיר את עלי הענפים, ובזה מגלה דעתו שאינו חפץ בצל האילן. **והרמב"ם** [הלכות סוכה פרק ה הלכה יב], פירש, "חבטן", שקצצן ממקום חיבורן לקרקע, ועשאן סכך כשר. [על פי ביאור המגיד משנה שם. ועיין לחם משנה שם].

151. הקשה **הר"ן**, הרי כל איסור שאפשר לבררו אינו בטל, וכיון שהסכך הפסול מחובר לקרקע, ואפשר לברר מהו הפסול ומהו הכשר, מדוע בטל הסכך הפסול בסכך הכשר?! ומכאן הוכיח **הר"ן**, שאין הביטול הזה כשאר דין ביטול הנאמר בתערובת איסור והיתר.

אלא ביאור הדברים הוא: דמעיקר הדין, לא חייבה התורה שכל הסוכה תהיה מסוככת, ודי בכך שחצי מן הסוכה יהיה מסוכך בסכך כשר! [ולדין צילתה מרובה מחמתה אפשר לצרף גם סכך פסול]! רק כיון שנתערב ההיתר והאיסור, ואין ההיתר חשוב כבתחילה, צריך שיהיה **רוב** הסכך כשר. אבל גם במקרה זה לא צריך לבטל את הסכך הפסול בכשר, שהרי מעולם לא הקפידה תורה שיהיה כל הסכך כשר, אלא צריך שתהיה הסוכה מסוככת ברובה על ידי סכך כשר. [ולפי דבריו טעם החבטן אינו כדי לבטל את הפסול בכשר, אלא שלא יהיו כשני סככים, שאז תפסל הסוכה משום סוכה תחת סוכה]. ולכן, לגבי המקרה סוכתו בשיפודין או בארוכות המיטה ויש רווח ביניהם כמותן, שהסכך הפסול אינו מעורב בכשר, אם נתן בו סכך כשר, הרי היא כשרה, לפי שכן הוא עיקר חיוב התורה שתהיה חציה מסוככת בסכך כשר, [וביתר הרחבה ראה **ריטב"א** ובילקוט מפרשים].

ומקשה הגמרא: **אי** מדובר במשנה **בשחבטן, מאי למימרא!?**[153] מהו החידוש בדברי המשנה, ולמה הוזקק רבא להשמיענו הלכה זו? הרי אין כאן אף אחת מסיבות המפורטות במשנה לפסול את הסוכה, שהרי אין כאן שני סככים, ואין כאן סכך פסול המאהיל על סכך כשר, מפני שהכל מעורב יחד?![154]

ובודאי לא באה המשנה כאן לחדש את דין "ביטול ברוב", שהרי הלכה פסוקה היא בכל מקום.

ומתרצת הגמרא: לולי דברי המשנה, לא הייתי יודע שסוכה זו כשרה, כי **מהו דתימא,** הייתי סבור לומר, **ניגזור היכא דחבטן,** נפסול סוכה זו מדרבנן, על אף שמעיקר הדין היא כשרה, **אטו היכא דלא חבטן,** שאז הסוכה פסולה מחמת צירוף הסכך הפסול.

קא משמע לן משנתנו, **דלא גזרינן.**

ודוחה הגמרא: **הא נמי,** הלכה זו דלא גזרינן חבטן אטו שלא חבטן, נמי **תנינא** — למדנוה מהמשנה להלן. כי שנינו שם: **הדלה עליה,** על גג הסוכה, **את הגפן, ואת הדלעת, ואת הקיסום,** שהם צמחים המטפסים על קירות הבתים, והרים את ענפיהם על גבי הסוכה, בעודם מחוברים לקרקע, כדי שיעשו צל בתוכה, וגם **סיכך על גבן** בסכך כשר, הסוכה **פסולה,** מחמת צירוף הסכך הכשר עם הסכך הפסול.

ואם היה סיכוך הכשר **הרבה מהן, או שקצצן** מן החיבור לקרקע, **כשרה.**

ומבארת הגמרא: **היכי דמי,** באיזה אופן מדובר שאם היה הסכך הכשר רב יותר מהגפן או הקיסוס, הסוכה כשרה.

אילימא בשלא חבטן, שלא השפילם ועירבם זה בזה, מדוע הסוכה כשרה? **הא** [הרי] **קא מצטרף סכך פסול עם סכך כשר?!** ואין ענפי הסכך הפסול בטלים ברוב הסכך הכשר, לפי שהם ניכרים, ואינם מעורבים בו יפה.

אלא לאו, ודאי מדובר **כשחבטן** ועירבן יחד, והסכך הכשר רב יותר מהפסול ומבטלו, ולכן הסוכה כשרה.

ושמע מינה, דלא גזרינן כשחבטן שמא יטעה ויכשיר גם כשלא חבטן.

מתרצת הגמרא: מהמשנה של הדלה עליה את הגפן לבד, אי אפשר ללמוד הלכה זו. כי **מהו דתימא,** הייתי אומר: **הני מילי** שסוכה זו כשרה, **בדיעבד,** כשכבר עשה סוכה זו, ועירב את הסכך הכשר והפסול, אז לא

---

152. ומדאורייתא כל דבר בטל ברוב, ולא צריך שישים כנגדו, **רש"י.**

153. צריך עיון, מה מקשה הגמרא, "מאי למימרא", הרי יש כאן חידוש גדול, שמועיל כאן ביטול, על אף שאפשר לברר איזהו הסכך הכשר ואיזהו הפסול?! **ראשון לציון, וצל"ח.**

וכתב **הצל"ח:** הלכה זו ודאי לא בא התנא להשמיענו, שהרי זה כבר למדנו מהמשנה להלן יא א, לגבי "הדלה עליה את הגפן", שאם הרבה עליהן את הסיכוך הסוכה כשרה, על אף שניתן להפריד בין הפסול לכשר.

154. וכתב **רש"י:** מכאן למדנו, שמסככין על קני הגג שקורין לאטי"ש, על אף שסמוכין הן זה לזה בפחות מג' טפחים, וממילא על ידי דין

הצריכוהו חכמים לעשות לו סוכה אחרת.

אבל לכתחילה, אם ישאל אדם האם ראוי לעשות סוכה כזו, **לא!** אולי נאמר לו שאין לעשות כך, לכן **קא משמע לן** משנתנו, שגם לכתחילה מותר לעשות סוכה זו, ואין לחוש שמא יטעה ויכשיר גם כאשר ענפי האילן אינם מעורבים יפה בסכך הכשר.

שנינו במשנה: **סוכה על גבי סוכה,** העליונה כשרה, והתחתונה פסולה.

תנו רבנן: "**בסכת תשבו** שבעת ימים", [פסוק זה נכתב בלשון יחיד, בכתיב חסר, ונקרא בלשון רבים, "בסוכות תשבו שבעת ימים"]. ודרשו חכמים: בסוכה אחת תשבו, **ולא בסוכה שתחת הסוכה. ולא בסוכה שתחת האילן. ולא בסוכה שבתוך הבית.** והיינו, שצריך לשבת תחת קירוי אחד, ולא תחת שתי תקרות.

ומקשה הגמרא: **אדרבה,** "**בסוכות**" **תרתי משמע,** שהרי לשון רבים הוא [לפי הקריאה]?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רב נחמן בר יצחק:** "**בסכת**" **כתיב,**(155) ולפי הכתיב לשון יחיד הוא. וחכמים דרשו את הפסוק לפי כתיבתו, ולא לפי קריאתו.

אמר רבי ירמיה: מצינו בדין סוכה תחת הסוכה כמה אופנים:

פעמים — ששתיהן, דהיינו, שתי הסוכות העשויות אחת על גבי השניה, **כשירות.**

פעמים — ששתיהן פסולות.

פעמים — שתחתונה כשרה והעליונה פסולה.

פעמים — שתחתונה פסולה והעליונה כשרה.

ומבארת הגמרא: **פעמים ששתיהן כשירות, היכי דמי?**

כגון, שתחתונה חמתה מרובה מצלתה, ואינה מסוככת בסכך רב, ובלי צירוף הסוכה העליונה היא פסולה, כיון שחמתה מרובה מצילתה. **והעליונה** מסוככת בסכך רב, **וצלתה מרובה מחמתה, וקיימא עליונה,** דהיינו, הסכך של הסוכה העליונה, **בתוך עשרים** אמה לקרקע הסוכה התחתונה.(156)

לבוד רואין כאילו הגג כולו מלא מהן, לפי שחמתן מרובה מצילתן.

155. הקשה **הראשון לציון:** כיצד סברה הגמרא ללמוד מפסוק זה לפסול סוכה תחת סוכה, הרי פסוק זה נדרש לעיל [דף ו ב] לענין מספר דפנות הסוכה, ואינו מיותר לדרוש ממנו את פסול סוכה תחת סוכה?!

ותירץ, דעדיין פסוק זה מיותר, היות ואם בא הכתוב ללמדנו רק את מנין דפנות הסוכה, היה לו לכתוב פעם אחת "בסוכות" מלא, והיינו למדים ממנו שתי דפנות, ולא היה צריך לכתוב פעמיים "בסוכת" חסר.

156. כך פירש **רש"י** [להלן י א בד"ה היכי דמי]. אבל שיטת **רבינו תם**, [**בתוספות** ד"ה הא קמצטרף], שסכך הגבוה מעשרים אמה אינו סכך פסול, אלא רק אינו מועיל לסכך בו את הסוכה מהטעמים המבוארים לעיל [בדף ב]. ולכן, גם אם הסוכה העליונה גבוהה יותר מעשרים אמה מקרקע הסוכה התחתונה, אין היא נחשבת כסכך פסול לפסול את הסוכה התחתונה.

ושתיהן כשרות — העליונה, כיון שעשויה כהלכתה. והתחתונה כשרה כיון שיש לה רק סכך אחד, סכך הסוכה העליונה, ונמצאו ששתי הסוכות, סוכה אחת היא.

ואין סכך הסוכה התחתונה נחשב כסכך, לפוסלה מדין שני סככים, כיון שחמתו מרובה מצילתו,(157) וכל שחמתו מרובה מצילתו אינו קרוי סכך. אבל, אם היה סכך הסוכה העליונה גבוה מעשרים אמה מקרקע הסוכה התחתונה, הסוכה התחתונה פסולה, מדין סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה.

פעמים ששתיהן פסולות — היכי דמי?

כגון, דתרוייהו, שתי הסוכות, העליונה והתחתונה, **צלתן מרובה מחמתן,** ולכן, התחתונה פסולה, כיון שיש לה שני סככים, וזהו דין סוכה תחת סוכה המבואר במשנה.(158) **וקיימא עליונה למעלה מעשרים אמה** מגג הסוכה התחתונה, שהוא קרקעית הסוכה העליונה, נמצא שסכך הסוכה העליונה גבוה למעלה מעשרים אמה, ופסולה, מדין סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, [כמבואר לעיל ב א].

פעמים שתחתונה כשרה והעליונה פסולה —

וכתב **מהרש״א,** שלדעת **רבינו תם,** לא רק שלא פוסלת הסוכה העליונה את התחתונה, אלא גם מצטרף הסכך שלה לסכך הסוכה התחתונה, ומשלים לשיעור צילתה מרובה מחמתה. [ולא פסלה תורה אלא אם הסכך כולו הוא למעלה מעשרים אמה].

ומבאר **השפת אמת** לפי זה את דברי הגמרא — ״וקיימא עליונה בתוך עשרים״, דהיינו, מגגה של התחתונה, על אף שהוא למעלה מעשרים מקרקעית הסוכה התחתונה. [ועיין בדבריו שהאריך בשיטות הראשונים בזה, וראה ילקוט מפרשים].

157. והקשו האחרונים: הרי גם אם הסוכה התחתונה חמתה מרובה מצילתה יש לפוסלה, כמו שמצינו בדברי הגמרא להלן, לגבי נויי סוכה המופלגין מהסכך ד׳ טפחים, שנחשבים הם כאוהל המפסיק בין היושב בה לסכך, ופוסלין את הסוכה?!

ואין לחלק בין סכך פסול כנויי הסוכה, לסכך כשר, שהרי ממה נפשך תהיה פסולה, משום שעל ידי הסכך העליון אין להכשירה, לפי שהתחתון מפסיק ביניהם, ועל ידי התחתון אין להכשירה, שהרי הוא פסול מדין סוכה תחת סוכה.

וכתב **השפת אמת,** שאכן חלוק דין סכך כשר מסכך פסול, היות ובנויי סוכה המופלגים ד׳ נחשב היושב תחתיהם כיושב חוץ לסוכה, אבל בסכך כשר, לאחר שהסכך העליון מכשיר את הסוכה, נעשה גם הסכך שלמטה סכך כשר, והוא לא חוצץ בין היושב בסוכה לסכך העליון. ומשום סוכה תחת סוכה אין לפוסלה, כיון שלולי הסכך העליון, לא היה הסכך התחתון נחשב לכלום, ולכן אינו נחשב כסכך לעצמו.

158. כך הוא הפירוש לשיטת **רבינו תם,** הסובר שסכך גבוה יותר מעשרים אמה נחשב סכך כשר, אלא שאין אדם יוצא חובתו בסוכה זו, וכמו שנתבאר לעיל. אבל **הריטב״א** כתב לפי גרסתו של **רש״י,** שסכך הגבוה מעשרים אמה דינו כסכך פסול, ולכן הסוכה התחתונה נחשבת כסוכה העשויה בתוך הבית, וכן כתב בפסקי ריא״ז. [אמנם **הריטב״א** עצמו נקט כשיטת **רבינו תם,** כמו שיבואר להלן].

ועיין בפסקי הריא״ז, ובפסקי הרי״ד, שם מבואר, דהנפקא מינה ביניהם היא, שלדעת

י-א **היכי דמי? כגון, שהתחתונה** מסוככת כהלכתה, **וצלתה מרובה מחמתה, ועליונה** אינה מסוככת בסכך רב, **וחמתה מרובה מצלתה.**

ולכן, התחתונה כשרה, היות ואין כאן חסרון של סוכה תחת סוכה, לפי שהעליונה אינה סוכה, הואיל וחמתה מרובה מצילתה. והעליונה פסולה, מדין סוכה שחמתה מרובה מצילתה, כיון שאינה מסוככת כהלכתה.

וקיימי תרוייהו(159) **בתוך עשרים** אמה לקרקע.

כי אם גג הסוכה העליונה הוא גבוה יותר מעשרים אמה מקרקעית הסוכה התחתונה, גם הסוכה התחתונה פסולה, כי אז סכך הסוכה העליונה נחשב כפסול ביחס לסוכה התחתונה, לפי שהוא גבוה מעשרים אמה, ומצטרף הסכך הפסול עם הסכך הכשר, וממעט את הסכך הכשר שכנגדו.(160) ושאר הסכך הנותר, שאינו כנגד הסכך העליון, אינו מספיק בכדי להצל על רוב הסוכה. אבל, כאשר סכך הסוכה העליונה הוא בתוך עשרים אמה לקרקע, נחשב הוא כסכך כשר, ואינו פוסל את הסוכה שתחתיו, על אף שהוא מצטרף ומיצל עליה.

ומבואר בדברי רבי ירמיה, שסכך פסול המיצל מעל הסכך הכשר, לא רק שאינו מצטרף להכשירו אם לא עירבם זה בזה, אלא הוא גם פוסל את הסכך הכשר שכנגדו.

ופעמים שהעליונה כשרה ותחתונה פסולה, היכי דמי?

כגון, דתרוייהו צלתן מרובה מחמתן, ואז הסוכה התחתונה פסולה משום סוכה תחת סוכה, והעליונה כשרה.

וקיימא עליונה בתוך עשרים אמה לגגה של התחתונה, שהיא קרקעית הסוכה העליונה. שאם לא כן, הרי היא פסולה מדין סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה.

ומקשה הגמרא: **פשיטא** שאם אחת הסוכות

רבינו התם הסוכה העליונה פוסלת את התחתונה רק אם העליונה צילתה מרובה מחמתה, אבל אם חמתה מרובה, אין היא נחשבת סוכה, והתחתונה אינה פסולה משום סוכה תחת סוכה. אבל לשיטת **הריטב"א** והריא"ז שהסכך העליון נחשב כסכך פסול, גם כשחמתה של העליונה מרובה מצילתה, היא פוסלת את התחתונה. [ומבואר שנקטו כשיטת **ריב"א** המובא לעיל, שאף אם חמתו של האילן מרובה מצילתו הרי הוא פוסל את הסכך שתחתיו].

159. זוהי הגרסא לפי **רש"י**. ולפי גרסא זו מוכח, שסכך למעלה מעשרים, לא רק שאינו מועיל, אלא הוא גם נחשב כפסול וממעט את הסכך הכשר שתחתיו. שלא כדעת **רבינו תם**, הסובר שסכך גבוה מעשרים אמה נחשב סכך כשר אלא שאינו מועיל להכשר הסוכה.

160. נתבאר על פי דברי **רש"י**. ומוכח, שסבר כשיטת **הריב"א**, שסכך פסול ממעט כנגדו גם אם הסוכה התחתונה מסוככת כראוי. אמנם מדברי **רש"י** לעיל ט ב משמע, שאם הסוכה מסוככת כראוי, היא אינה נפסלת מחמת הסכך העליון.

ורבינו תם גרס: "וקיימא **תחתונה** בתוך עשרים". וזהו לשיטתו, שגם אם העליונה

חמתה מרובה מצילתה, אין חסרון של סוכה תחת סוכה, שהרי כל סוכה שחמתה מרובה מצילתה אינה סוכה, ומה חידש רבי ירמיה בדבריו?!

ומתרצת הגמרא: **תחתונה כשרה, ועליונה פסולה,** והיא בתוך עשרים אמה לקרקע הסוכה התחתונה, **איצטריכא ליה.** מקרה זה הוא המחודש בדברי רבי ירמיה.

כי **מהו דתימא, ניגזר** ונפסול את התחתונה, **דלמא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר,** שמא תהיה הסוכה העליונה גבוהה מעשרים אמה, ויהיה הסכך העליון פסול,(161) לפי שהסכך הפסול פוסל את הסכך הכשר שכנגדו, ומצטרף הכשר עם הפסול לשיעור צילתה מרובה מחמתה. והוא לא יתן לבו לכך, לפי שהוא סבור, כיון שהסכך העליון חמתו מרובה מצילתו, אין הוא חשוב דיו כדי לבטל את הסכך הכשר שתחתיו, וכאילו אינו קיים כלל.

קא משמע לן, שלא גזרו שמא יטעה ויכשיר את התחתונה, גם כאשר העליונה גבוהה מעשרים אמה.

עתה דנה הגמרא: **כמה יהא** המרחק **בין סוכה לסוכה,** בין הסכך העליון לסכך התחתון, **ותהא תחתונה פסולה** משום סוכה תחת סוכה, ולא יחשבו שני הסככים כסכך אחד?

אמר רב הונא: אם יהיה המרחק ביניהם **טפח,** לא יחשבו כסכך אחד. אבל אם אין ביניהם הפסק אויר טפח, נחשב הכל כסכך אחד, ואין האויר נחשב כמקום לעצמו.(162)

למעלה מעשרים, אין היא פוסלת את התחתונה, לפי שסכך הגבוה מעשרים נחשב סכך כשר.

161. הקשה **הריטב"א**, מה היתה ההוא אמינא לגזור כשהסוכה העליונה למטה מעשרים, אטו סוכה שהיא גבוהה מעשרים, הרי אם כן, אין לך סוכה כשרה בעולם, שכן כל סוכה תפסל אטו סוכה שהיא למעלה מעשרים?!

ומשום כך פירש **הריטב"א כרבינו תם** המובא לעיל, דאיירי שהתחתונה צלתה מרובה מחמתה, והעליונה חמתה מרובה מצלתה, וקיימא עליונה למעלה מעשרים. וסברה הגמרא: מהו דתימא נפסול את הסוכה התחתונה, כמו שמצינו לגבי צל האילן שהוא פוסל את הסוכה שתחתיו, קא משמע לן שסכך הגבוה מעשרים אינו נחשב לסכך פסול, ואינו פוסל את הסוכה תחתיו. [ומוכח מדבריו כשיטת **ריב"א**, שאפילו היה האילן חמתו מרובה מצילתו, והסוכה צילתה מרובה מחמתה, פוסל האילן את הסכך שכנגדו, שלא כדברי **התוספות**].

אמנם **רש"י** יישב קושיה זו, וכתב, שהחשש הוא שמא יהיה סבור שאין הסוכה העליונה פוסלת את סוכתו, כיון שחמתה מרובה מצילתה. אבל בשאר סוכות, ודאי אין סיבה לגזור, ולפסול סוכה שהיא למטה מעשרים, אטו סוכה שהיא למעלה מעשרים.

ולרבינו **תם** החידוש של רבי ירמיה הוא, שסכך הסוכה העליונה הגבוה מעשרים אינו נחשב כפסול, ואין הוא פוסל את הסוכה תחתיו.

162. והקשו **התוספות**: מדוע לא נאמרה כאן ההלכתא של "חבוט רמי", והיינו, כמו שמצינו לגבי סוכה המדובללת, שסככה אינו מונח בשווה, ומחמת זה על אף שיש שיעור מספיק של סכך היתה חמתה מרובה מצילתה, שאומרים "חבוט רמי", ורואין כאילו הסכך הגבוה מונח למטה לצידו של הסכך הנמוך יותר, והרי היא כשרה. וכמו כן כאן, נחשיב את הסכך העליון

ומנין למדנו זאת?

שכן מצינו באהלי טומאה, שהגובה הקטן ביותר הנחשב אוהל, הוא **טפח.**

דתנן [אהלות ג ז]: דף עץ שאורכו **טפח, על** רוחב **טפח,** והוא עומד **ברום** בגובה **טפח** מן הקרקע, הרי הוא **מביא את הטומאה.** כלומר, אם הוא מאהיל באותה שעה על כזית מן המת ועל כלים, הרי הוא מביא את הטומאה על הכלים, אף שאין הם נוגעים במת, מדין טומאת אוהל.

וכן הוא **חוצץ בפני הטומאה.** אם יש כלי על גבי הדף, והדף חוצץ בין הכלי לטומאה, הכלי טהור, ואין הטומאה בוקעת ועולה דרך הדף.

אבל, אם היה גבוה הדף מן הקרקע **פחות מרום,** מגובה **טפח,** הרי הוא **לא מביא** טומאה על הכלים המצויים תחתיו, על אף שהוא מאהיל על המת ועליהם באותה שעה.

וכן הוא **לא חוצץ** מפני הטומאה, והכלי שעל גבי הדף טמא, היות והטומאה שתחתיו בוקעת ועולה עד לרקיע.

דין זה הוא הלכה למשה מסיני, ש"טומאה רצוצה", היינו, טומאה שאין מעליה אויר בגובה טפח עד גג האוהל, הרי היא בוקעת ועולה, ואין אותו דף נחשב כאוהל החוצץ בפני הטומאה.[163]

הרי ששיעור אוהל טפח. וכמו כן כאן, אף שלהכשר הסוכה אין סכך פחות מגובה עשרה חשוב סכך,[164] מכל מקום, אם יהיה הפסק אויר בגובה טפח בין שני הסככים, הם יחשבו כסוכה תחת סוכה.

ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: רק אם יש מרחק **ארבעה** טפחים בין שני הסככים, הסוכה התחתונה פסולה משום סוכה תחת סוכה, לפי **שלא מצינו מקום חשוב** להיות רשות לעצמו, כגון, לענין רשויות שבת וכדומה, שהוא **פחות מארבעה** טפחים.

ושמואל אמר: רק אם יש **עשרה** טפחים בין שני הסככים, נחשבים הם כסוכה תחת סוכה.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דשמואל?**

כשיעור הכשרה של הסוכה, **כך** הוא שיעור **פסולה** של סוכה תחת סוכה.[165]

כאילו הוא מונח על הסכך התחתון, ויהיו לסכך אחד?!

וכתבו **התוספות:** "דהכא לא שייך". ופירש **מהר"ם,** שהלכה זו נאמרה רק בסכך אחד שחלקו עולה וחלקו יורד, אבל בשני סככים שלמים, להחשיבם כמונחים זה על גב זה, לא נאמרה הלכה זו.

ובערוך לנר כתב, שלא נאמר דין חבוט רמי אלא כאשר יש אויר ורווח בתחתון, שנוכל לומר שרואין את הסכך העליון כאילו הוא מונח באותו אויר. אבל אם אין רווח בתחתון, לא נאמרה הלכה זו. ועיין שם עוד מה שהקשה על ביאורו של **המהר"ם.**

163. ועיין בהרחבה **בחברותא למסכת אהלות.**

164. נתבאר על פי **הריטב"א.**

165. הקשה **הריטב"א:** מדוע כשהסוכה העליונה גבוהה מעשרים אמה, היא פוסלת את

מה, כמו **הכשרה** של הסוכה, הוא **בגובה עשרה** טפחים, [כמבואר במשנה לעיל ב א], **אף פסולה** הוא **בגובה עשרה** טפחים. וטעמו של שמואל הוא, שאין הפסול מחמת שיושב תחת שני סככים, אלא משום שיושב תחת שתי סוכות. וכל סוכה שאין בה גובה עשרה טפחים אינה סוכה. ולכן אם אין בעליונה גובה עשרה טפחים, היושב בתחתונה יצא ידי חובתו, על אף שהוא יושב תחת שני סככים, לפי שאינו יושב תחת שתי סוכות.

ומקשה הגמרא לשמואל: **תנן, רבי יהודה אומר: אם אין דיורין בעליונה, התחתונה כשרה.** [שאין הסוכה העליונה נחשבת סוכה, הואיל ואינה ראויה לדיורין].

ודנה הגמרא: **מאי** "**אין דיורין** בעליונה", שבגלל זה מכשיר רבי יהודה את הסוכה התחתונה?

אילימא דיורין ממש, שאין בני אדם דרים בתוכה בשעה זו, אבל הסוכה עצמה ראויה למגורים.

כך ודאי לא יתכן לפרש!

כי **אתו,** האם **דיורין קא גרמי** את הפסול? הרי גם אם לא דרים בה יש לפוסלה, משום סוכה תחת סוכה.

אלא לאו, מאי "**אין דיורין**" דקאמר רבי יהודה? — **כל שאינה ראויה לדירה. והיכי דמי,** שאינה ראויה לדירה? **דלא גבוה** גג הסוכה העליונה **עשרה** טפחים מגג הסוכה התחתונה, שהוא קרקעיתה של הסוכה העליונה, ולכן אין הסוכה העליונה נחשבת סוכה. ומשום כך הכשיר רבי יהודה את הסוכה התחתונה.

ומדייקת הגמרא: **מכלל, דתנא קמא,** הפוסל את הסוכה התחתונה, גם כשאין דיורין בעליונה, **סבר, אף על פי שהסוכה העליונה אינה ראויה לדירה,** התחתונה **פסולה.**

ואם כן קשה לשמואל מדברי תנא קמא, דהיינו חכמים, שהלכה כמותם.

כי אתא רב דימי אמר: אמרי במערבא, בארץ ישראל: לא היתה כוונת רבי יהודה להכשיר את הסוכה התחתונה, כשהעליונה אינה גבוהה עשרה טפחים, שהרי במקרה הזה גם לפי תנא קמא הסוכה התחתונה כשרה, וכמו שאמר שמואל.

אלא פירוש "אינה ראויה לדירה" שאמר רבי יהודה הוא: **אם אין** גגה של **התחתונה** חזק מספיק, שאינה **יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה,** ולהחזיק גם את האדם הישן עליהם,[166] **התחתונה כשרה,** לפי שאי אפשר לדור בעליונה, וממילא היא אינה

הסוכה התחתונה, הרי "כהכשרה כך פסולה", וסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה אינה בשיעור סוכה כשרה?!

ומתרץ **הריטב"א:** כלל זה נאמר רק בסוכה שהיא פחותה מעשרה טפחים ואינה קרויה סוכה, אבל סוכה הגבוהה מעשרים אמה, יותר יש לפסול מחמתה, שהרי דירת קבע היא, והיא הנותנת שתחשב סוכה גמורה לענין זה.

166. **רש"י** כתב שאדם מניח כרים אלו כדי לישן עליהם. אבל **המאירי** כתב, שאדם יושב עליהם, ואוכל סעודתו. וכן כתב הבית יוסף. ועיין בספר גליוני הש"ס שדן, האם עיקר מצות הסוכה לאכול בה, או לישן בתוכה.

נחשבת סוכה. וכיון שלדעת שמואל "כהכשרה כך פסולה", ואין הסוכה העליונה פוסלת את התחתונה אלא אם היא נחשבת סוכה, סוכה זו, שאינה ראויה לדירה, אינה פוסלת את התחתונה.(167)

ומקשה הגמרא: **מכלל, דתנא קמא,** החולק על רבי יהודה, **סבר, אף על פי שאינה ראויה** הסוכה התחתונה **לקבל** כרים וכסתות של עליונה, התחתונה **פסולה!?** והרי אין העליונה נחשבת סוכה, ומדוע פוסלת היא את התחתונה?!

ומתרצת הגמרא: אכן, אם אין הסוכה התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה, גם לדעת תנא קמא התחתונה כשרה. אלא, **איכא בינייהו, דיכולה** הסוכה התחתונה **לקבל** כרים וכסתות של עליונה **על ידי הדחק.** ונחלקו האם באופן כזה נקראת הסוכה העליונה סוכה.(168)

מתניתין:

המשנה מביאה אופנים נוספים בהם הסוכה פסולה, משום שיש לה סכך פסול:

פירס עליה על סכך הסוכה, **מדין** כדי להגן עליה **מפני החמה,**(169) **או** שפירס מדין **תחתיה** תחת הסכך, כדי להגן על היושבים בתוכה **מפני הנשר,** שלא יהיו העלין והקיסמין נושרים על שולחנו, הסוכה פסולה, הואיל והסדין ראוי לקבל טומאה, ופסול לסיכוך.(170)

---

167. כך פירש **רש"י**. אבל **הר"ן** כתב, "דאי אין קרקעית של עליונה יכולה לקבל כרים וכסתות, עליונה כמאן דליתא דמיא, והתחתונה כשרה". וכוונתו לומר, כיון שאין העליונה ראויה לדירה, אין האויר שבין הסככים משמש לכלום, והעליונה לא נחשבת סוכה לעצמה, ועל כן לא נפסלת התחתונה משום סוכה תחת סוכה.

168. וכתבו הראשונים, דרבי יהודה לשיטתו, דסוכה דירת קבע בעינן, ולכן סוכה שאינה ראויה אלא על ידי הדחק אינה נחשבת סוכה. אבל רבנן סברו, שסוכה דירת עראי בעינן, ולכן גם סוכה שראויה לדירה רק על ידי הדחק נחשבת סוכה.

169. ביאור המשנה, תלוי לכאורה בשיטות הראשונים לעיל, דף ט ב: לשיטת **הריב"א והר"ן**, משנתנו אפילו כאשר הסוכה צילתה מרובה מחמתה על ידי הסכך הכשר, הואיל וכשפרס סדין על הסכך מפני החמה, או תחתיו מפני הנשר, פוסל הסדין את הסכך שכנגדו, והסוכה פסולה משום הצטרפות הסכך הכשר והפסול, כמבואר לעיל. אבל לשיטת **התוספות**, אם הסוכה צילתה מרובה מחמתה, היא לא נפסלת מחמת הסכך הפסול . [ואף שהסדין צילתו מרובה, ראה מה שציינו לעיל מדברי **מהרש"א**].

לכן פירשו **התוספות**, [בד"ה פירס], שעל ידי הסדין נעשתה הסוכה צילתה מרובה מחמתה, וכיון שהסדין פסול לסיכוך, הסוכה פסולה. [אמנם דברי **התוספות** כאן הן בשם **רבינו תם**, וראה לעיל שיש שלמדו **ברבינו תם** שסבר **כריב"א והר"ן**].

170. יש מפרשים, שטעם הפסול בפירס עליה סדין מפני החמה, או תחתיו מפני הנשר, הוא משום שהסוכה מסוככת בשני סככים, ופסולה משום סוכה תחת סוכה. וכתב **רש"י**, שאי אפשר לפרש כן את דברי רב חסדא. שהרי לשיטת רב חסדא לעיל, הפסול של שני סככים הוא רק

או אפילו, לא פרס את הסדין כדי להגן עליה מפני החמה או הנשר, אלא לנוי גרידא, וכגון, **שפירס** את הסדין **על גבי הקינוף,** הקינוף עשוי מארבעה עמודים המחוברים לארבע רגלי המיטה, וגבוהים ממנה, ופורס עליהן סדין כעין אפיריון, והוא רחוק מן הסכך, **פסולה.**

אולם, טעם הפסול כשפרס סדין על גבי קינוף, אינו משום שהסוכה עצמה פסולה, וכמו בפירס עליה סדין מפני החמה, שפוסל הסכך הפסול את הסכך הכשר, אלא משום שהקינוף נחשב כאוהל, והיושב תחתיו אינו יושב בסוכה, אלא בתוך חלל האוהל הנמצא בסוכה.

אבל פורס הוא את הסדין **על גבי נקליטי המטה.** "נקליטין" הם שני עמודים היוצאים מאמצע המיטה, אחד לראש המיטה, והשני למרגלותיה, ונותנים כלונס על גביהן, ופורסין עליו סדין, והוא יורד בשיפוע לשני צידי המיטה. והואיל ואין לו גג רחב טפח, הוא לא נחשב כאוהל, ואינו מפסיק בין הישן במיטה לצל הסכך.

גמרא:

אמר רב חסדא: לא שנו במשנה, שאם פירס תחתיה סדין פסולה, **אלא** דוקא כאשר פירס תחתיה סדין זה **מפני הנשר,** שאז נעשה הסכך כדי להגן על היושבים בתוכה, ודינו כסכך הנעשה כדי להגן עליהן מפני החמה. ולכן, כיון שהסדין פסול לסיכוך הואיל והוא מקבל טומאה, הסוכה פסולה.

אבל אם פירס את הסדין כדי **לנאותה,** ולא כדי להגן על היושב בתוכה, הסדין לא נחשב כסכך הסוכה,(171) **וכשרה.**(172)

כאשר יש ביניהם רווח של לפחות ארבעה טפחים, וכאן בהכרח מדובר, שפרס את הסדין סמוך לסכך ממש. שאם לא כן, גם אם פרס את הסדין לנוי, יהיה אסור לשבת תחתיו, כמבואר בגמרא להלן, שנויי סוכה המופלגים ממנה ד' טפחים, אסור לשבת תחתיהם. ועל אף זאת אמרה הגמרא, שאם פירס עליה סדין כדי לנאותה, הסוכה כשרה, ומוכח שלמדה הגמרא, שמשנתנו היא כשסמך ממש את הסדין לסכך, ומשום כך אין לפוסלה משום סוכה תחת סוכה. אלא טעם הפסול הוא, "דקמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר", כמבואר לעיל ט ב.

171. וברשב"א בתשובותיו, [חלק א תשובה נה] כתב לבאר: דכאשר פירס עליה סדין כדי לנאותה כשרה, משום דדרשינן, "תשבו, כעין תדורו". ולפיכך, הגם שציווי התורה הוא שיעשה את עיקר תקרתו מפסולת גורן ויקב, כיון שדרך בני אדם ליפות את תקרת ביתם בציורים נאים וחפצי נוי, כדי שתערב עליו דירתו, התירו גם בסוכה לעשות כן, לפי שהם לא עיקר הסכך, אלא לנוי גרידא. ואדרבה, מצוה מן המובחר היא להעלות כלים נאים לסוכה, להראות שמצות הסוכה חביבה עליו.

172. **וכריטב"א** הביא שנחלקו הראשונים כאשר הניח בגד על הסכך, לא כדי להגן מפני החמה, ואף לא כדי לנאותה, אלא לצורך הבגד. כגון, בגד רטוב שחפץ ליבשו, האם דוקא כפירסו לנאותה הכשירו חכמים, משום שבטל הנוי לסוכה, או כל שלא נתן את את הסדין לשם הגנה, הסוכה כשרה לפי שאינו קרוי סכך. ועיין להלן י ב, "מנימין עבדיה דרב אשי, איטמישא ליה כתונתא במיא", ובילקוט מפרשים.

ומקשה הגמרא: **פשיטא!** מה חידש רב חסדא בדבריו, הרי הלכה זו מפורשת במשנה?! שהרי **"מפני הנשר" תנן.** ומשמע, שאם פירס את הסדין לצורך אחר הסוכה כשרה.

ומתרצת הגמרא: מלשון המשנה לא הייתי למד הלכה זו. כי **מהו דתימא, הוא הדין דאפילו** פירס את הסדין על הסוכה כדי **לנאותה** נמי פסולה, **והאי דקתני "מפני הנשר",** לאו דוקא הוא, אלא **אורחא דמילתא קתני.** שכן דרך בני אדם, שפורסין סדין על סוכתם מפני הנשר, ולא כדי לנאותה.

קא משמע לן רב חסדא, שאם פירס סדין כדי לנאותה, הסוכה כשרה.

ודנה הגמרא: **לימא מפייע ליה** לרב חסדא מברייתא:

דתניא: **סיככה** לסוכה **כהלכתה,**[173] שהיתה צילתה מרובה מחמתה, **ועיטרה בקרמין,** בבגדי צבעונין שהציורים ארוגים בו, **ובסדינין המצוירין** שהציורין רקומים עליו, **ותלה בה אגוזין, שקדים, אפרסקין ורימונים, פרכילי** אשכולות **ענבים, ועטרות של שבולין, יינות, שמנים ופלתות** שנתנם בכלי זכוכית, **אסור להסתפק מהן** ולהשתמש בהן, **עד מוצאי יום טוב האחרון של חג,** כיון שהוקצו למצות סוכה.

ואם התנה עליהם קודם החג, בשעה שהניחם, ואמר: איני בודל מהן, ולא תחול עליהן קדושה של מצות הסוכה בבין השמשות הראשון של חג הסוכות — **הכל לפי תנאו.** ויכול להשתמש בהן כל שעה שירצה. י-ב

כי לא חלה הקדושה על נויי הסוכה לכל ימי החג, אלא אם הוקצו למצוותם בבין השמשות של כניסת חג הסוכות, שאז אמרינן "מיגו דאתקצאי לבין השמשות, איתקצאי לכולי יומי". אבל אם בזמן בין השמשות הראשון של חג לא הקצה אותם למצוותם, וכגון שאמר "איני בודל מהם", הרי שוב לא חלה הקדושה עליהן לאחר מכן, לאוסרן כל ימי החג.

ומכל מקום, יש מכאן ראיה לדברי רב חסדא, שאפשר לפרוס סדין בסוכה לנוי. שהרי הברייתא הביאה את מנהג העולם לפרוס סדינים מצויירים בסוכה.

ודוחה הגמרא: **דלמא,** הא דקתני בברייתא עיטרה בקרמין ובסדינין מצויירין, הוא באופן שפרסן **מן הצד** על דפנות הסוכה.[174] אבל לפורסן למעלה תחת הסכך, אפשר

---

173. הקשו האחרונים: מדוע נקט התנא לשון "כהלכתה", הרי גם אם עוד לא סיככה כהלכתה לא תפסל הסוכה מחמת הקרמין והסדינין המצוירים, כיון שנעשו לנוי, ולא לסיכוך?!

ומתרץ **הערוך לנר,** שכוונת התנא ללמדנו, שרק לאחר שהסוכה מסוככת כהלכתה, נחשב הסדין לנוי ובטל לסכך. אבל אם פרס את הסדין קודם שהיתה הסוכה מסוככת כהלכתה, לא נחשב הסדין כנוי, ואפילו יוסיף לאחר מכן סכך כשר הסוכה פסולה.

174. לעיל דף ט א הובאה מחלוקת הראשונים, האם עצי הדפנות נאסרו בקדושת הסוכה, או שקדושת הסוכה חלה רק על הסכך. דעת **הרמב"ם** היא שגם על הדפנות חלה קדושת הסוכה, **והרא"ש** חולק. ומכאן הוכיח **הביאור**

שאפילו כדי לנאותה אסור, הואיל והסדין מקבל טומאה, ופסול לסיכוך.

אתמר: נויי סוכה, כגון, סדינין המצויירין, וקרמין הפרוסין למעלה לנוי, **אין ממעטין** את גובה **הסוכה,** בין אם המדובר הוא להכשירה כשהיא גבוהה מעשרים אמה, ובין המדובר הוא לפוסלה,(175) כאשר גובה הסוכה מקרקעיתה עד הסדינין, הוא פחות מעשרה טפחים. וטעמו של דבר, כיון שאין הנויין נחשבים כסכך הסוכה. כי אילו היו נחשבים לחלק מהסכך הם היו פסולים מחמת היותם "מקבלי טומאה".

אמר רב אשי: ואם פרוסין הסדינין **מן הצד,** על דפנותיה, הם **ממעטין** את רוחב הסוכה משיעור ז' טפחים על ז' טפחים, לפי שהיא לא מחזקת כדי ראשו, רובו, ושולחנו.

מנימין, עבדיה דרב אשי, איטמישא ליה כתונתא במיא, הושרתה כתונתו במים, **ואשתטחא אמטללתא,** שטחה על גבי סכך הסוכה כדי ליבשה.(176)

אמר ליה רב אשי: דלייה! הסר אותה מן הסכך, כדי **דלא לימרו,** שלא יאמרו אנשים, **קא מסככי בדבר המקבל טומאה.**

אמר לו מנימין עבדו: מדוע אתה חושש שיטעו אנשים? **והא קא חזו ליה** הרי רואים

הלכה [משנה ברורה סימן תרל"ח ד"ה בין עצי הסוכה], כדעת **הרמב"ם.** שהרי להבנת הגמרא עתה, נויי הסוכה אסורים בהנאה גם אם הם עשויים על הדפנות מן הצד, ולא תהיינה הדפנות גרועים מהנוי. [וראה רמ"א סימן תרלח סעיף ב, וביאור הגר"א שם, ובביכורי יעקב].

175. כתב **הרמב"ם** [הלכות סוכה פרק ה הלכה ב]: "וצריך להזהר, שלא יהיו הוצין ועלין של סכך יורדים לתוך עשרה טפחים, כדי שלא יצר לו בישיבתו". ומבואר בדבריו, שפסול "סוכה סרוחה" הוא רק לכתחילה, שמא יצר לו בישיבתו ויצא ממנה, אבל בדיעבד הסוכה כשרה. ורוב הראשונים שם חלוקים עליו בזה, ולשיטתם, סוכה סרוחה פסולה אפילו בדיעבד. והיינו שנחלקו, האם פסול סוכה סרוחה הוא שחסר בשיעור הכשר הסוכה, או גזירת חכמים היא לכתחילה לא לעשות כן, שמא יצא מן הסוכה.

ולפי זה כתב רבינו מנוח [שם הלכה יח]: דלשיטת **הרמב"ם** תצא מכאן חומרא שלא נתפרשה בשאר הראשונים. שהרי על אף שנויי הסוכה אינם ממעטין את חללה של הסוכה, עדיין יש לאסור עליו לעשות כן לכתחילה שמא מחמת דוחק המקום יצא מן הסוכה. אבל לשאר ראשונים שלא ציינו חשש זה, ולשיטתם פסול סוכה סרוחה הוא שחסר בשיעור הסוכה, כאן לא חסר בשיעור הסוכה, ותהיה הסוכה כשרה אפילו לכתחילה. ויש שחלקו עליו בזה, ועיין עוד בילקוט מפרשים.

ו**התוספות** כתבו, שדברים העשויים לנוי אינם פוסלים את הסוכה משום דירה סרוחה. ובטעם הדבר ראה **ערוך לנר.**

176. כתב **המאירי:** ודאי לא היה זה ביום טוב, שהרי אסור לשטוח בגד ליבוש ביום טוב, משום מראית העין, שמא יאמרו היום כיבס. ואפשר שהיה בחול המועד. ולפי זה מוכח מכאן, שמותר לפרוס בגד ליבוש בחול המועד, ואין לחוש למראית העין. לפי שאיסור הכיבוס בחול המועד קל מאיסור הכיבוס ביום טוב. או שמא היה זה בערב יום טוב, ואין ראיה לכך שמותר לעשות כן בחול המועד.

האנשים **דרטיבא**, וניכר לכל שלא נתתיה שם כדי לסכך את הסוכה, אלא כדי ליבשה.

אמר לו רב אשי: אכן, **לכי יבשה קאמינא לך**, שאז תסירנה מן הסכך. אבל כל זמן שהיא רטובה, אין איסור להשאיר אותה על הסכך.

אתמר: נויי סוכה, סדינים הפרוסים תחת הסכך לנוי, **המופלגין ממנה**, המרוחקין מן הסכך **ארבעה** טפחים —

רב נחמן אמר: הסוכה **כשרה**, כיון שנעשו לנוי, ולא לסיכוך.

ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: הסוכה **פסולה**,(177) על אף שעשאם לנוי. וסברו, הואיל והסדינים מופלגים ארבעה טפחים מן הסכך, הם לא בטלים לסכך,(178) והרי הן כאוהל המפסיק בין היושב תחתיהן לחלל הסוכה. [אבל רב נחמן סבר, שכל דבר העשוי לנוי בטל לסכך, ואינו אוהל בפני עצמו].

רב חסדא ורבה בר רב הונא [הפוסלים סוכה אשר נוייה מופלגים ממנה ארבעה טפחים], **איקלעו** נקלעו **לבי** לביתו של **ריש גלותא. אגנינהו** הלינם **רב נחמן**, שהיה אב בית הדין, והיו נשמעין הכל לדבריו בביתו של הריש גלותא, **בסוכה שנוייה** היו **מופלגין ממנה ארבעה טפחים.**

אשתיקו, ולא אמרו ליה ולא מידי. על אף שלדעתם הסוכה פסולה.

אמר להו רב נחמן, וכי **הדור בהו רבנן משמעתייהו?** האם חזרתם משיטתכם שסוכה זו פסולה היא!?

אמרו ליה: אנן, שלוחי מצוה אנן,(179) לפי שבאו להקביל את פני ראש הגולה, ולקיים את המצוה להקביל פני רבו ברגל,(180) **ופטורין** אנו **מן הסוכה.** כמבואר בגמרא להלן [כה א], ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: על אף שנתבאר במשנה שאסור לישן תחת הקינוף בסוכה, **מותר לישן בכילה** הפרוסה סביבות המיטה **בסוכה,**(181) **אף על פי שיש לה גג**

---

177. נחלקו הראשונים, האם הנוי פוסל את הסוכה גם כשחמתו מרובה מצילתו. ועיין ר"ן **וריטב"א**, ובילקוט מפרשים.

178. ואם רחב הנוי ארבעה טפחים, דינו כשאר סכך פסול, הפוסל את הסוכה כולה. [משנה ברורה סימן תרכ"ז ס"ק יב].

179. נחלקו הראשונים, האם עוסק במצוה פטור מן המצוה, רק כשאי אפשר לקיים שניהם, ואם יעסוק בשניה יפסיד את הראשונה, או אפילו אפשר לקיים שניהם, פטור מלקיים את המצוה השניה. וכתבו **התוספות**, [ד"ה שלוחי מצוה אנן], "כגון, שהיו מתבטלין מן המצוה אם היו מחזרין אחר סוכה אחרת". ומשמע, שאם היו יכולין לקיים את שתיהן, לא היו נפטרים ממצות סוכה. ועיין ר"ן דף כה א, ובילקוט מפרשים.

180. הקשה בהגהות מצפה איתן, הרי מצות סוכה היא מדאורייתא, ואילו חיוב הקבלת פני רבו הוא רק מדברי קבלה, וכיצד עוסק במצוה זו יפטר ממצוה דאורייתא?! וראה ילקוט מפרשים.

181. וכתב **הריטב"א**, שגם לשיטת רבנן, דסוכה דירת עראי בעינן, מותר לישן תחת הכילה בסוכה. לפי שהכילה אינה קבועה, ואינה גבוהה

כשאר קינופות, והיא אינה כנקליטין שאין להן גג רחב טפח. **וחוא, שאינה גבוהה** הכילה **עשרה** טפחים מן המיטה, כי אז יש לה דין אוהל, והישן בה אינו נחשב כישן בסוכה אלא באהל הכילה.

ומקשה הגמרא: **תא שמע** ממה ששנינו בברייתא: **הישן בכילה בסוכה, לא יצא ידי חובתו.**

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, כשגבוהה** הכילה מהמיטה **עשרה** טפחים, ויש לה דין אוהל, ומשום כך נחשב הישן בה כישן באהל הכילה ואינו ישן בסוכה.

ומקשה הגמרא: **מיתיבי** ממה ששנינו במשנה [להלן כ ב]: **הישן תחת המטה בסוכה, לא יצא ידי חובתו.** והניחה הגמרא שמדובר בסתם מיטה, שאינה גבוההה עשרה טפחים.

הרי, שהמיטה מפסקת בין היושב תחתיה לחלל הסוכה, וכמו כן תפסיק הכילה?![182]

ומתרצת הגמרא: **הא תרגמה** העמיד **שמואל** למשנה זו, **במטה גבוהה עשרה** טפחים מהקרקע.

ומקשה הגמרא: **תא שמע** ממה ששנינו במשנה: **או שפירס** את הסדין **על גבי קינופות, פסולה.** ומוכח, שאם יש לכילה גג, היא מפסיקה בין היושב תחתיה לחלל הסוכה.

ומתרצת הגמרא: **התם נמי, דגביהי עשרה** טפחים.

ומקשה הגמרא: **וחא לא קתני הכי** שרק אם הקינופות גבוהין עשרה טפחים הם מפסיקים בין היושב תחתיהן לחלל הסוכה. שהרי אדרבה, מצינו בברייתא להיפך.

דתניא: נקליטין הם **שנים,** שני עמודים, אחד בראש המיטה, והשני למרגלותיה. **וקינופות** הם **ארבעה** עמודים, בכל אחת מפינות המיטה.

פירס סדין **על גבי קינופות,** הסוכה **פסולה.** ואם פירס **על גבי נקליטין,** הסוכה **כשרה, ובלבד שלא יהיו נקליטין גבוהין מן המטה**[183] **עשרה** טפחים.

ומשמע, שרק לגבי נקליטין, כיון שאין להן גג, אמרינן שאפשר לישון במיטה זו עד שיהיו גבוהים מהמיטה עשרה טפחים, הואיל וצריך את אחד התנאים שנאמרו באוהל, או גובה עשרה טפחים, או גג.

מכלל, דקינופות, שיש להם גג, פוסלין את הסוכה **אף על פי שאין גבוהין עשרה,** לפי

עשרה טפחים, והיא לא נחשבת אפילו כאוהל עראי לבטל את הסוכה, הנחשבת לגביה כאוהל קבע.

182. נחלקו הראשונים, מה הטעם שהישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו.

רש"י, הר"ן, ובעל המאור סוברים, שהטעם הוא לפי שאינו ישן בצל הסוכה. ואילו **הרי"ף** ו**הרא"ש** סוברים, שהמקום תחת המיטה פסול משום סוכה תחת סוכה. ועיין ילקוט מפרשים.

183. מבואר בדברי הגמרא, שמודדים את העשרה טפחים מן המיטה, ולא מהקרקע. ותמה הקרבן נתנאל [סימן כ אות מ], על דברי המגן **אברהם,** שכתב שמודדים את העשרה טפחים

שיש להן גג והם נחשבים כאוהל. ואם כן הוא הדין כילה שיש לה גג, אף שאינה גבוהה עשרה, פוסלת מלישב תחתיה.

ומתרצת הגמרא: אכן, קינופות פוסלין את הסוכה אפילו אם אינן גבוהין עשרה טפחים. ואף על פי כן אין לדמות כילה לקינופות, ולומר, שאף כילה תחשב כאוהל, על אף שאינה גבוהה עשרה טפחים מהמיטה. כי **שאני קינופות, דקביעי.** מחוברים הם למיטה היטב. ולכן, הגם שאינם גבוהים עשרה טפחים, הם נחשבים כאוהל.[184] אבל כילה, שאינה קבועה בחוזקה, לא נחשבת אוהל, אלא אם כן היא גבוהה עשרה טפחים.

ומקשה הגמרא: **והרי סוכה על גבי סוכה, דקביעא** העליונה על גבי התחתונה, **ואפילו** הכי **אמר שמואל** [לעיל י א]: **כהכשרה** של סוכה, דהיינו, בגובה עשרה טפחים כשיעור הכשר סוכה, **כך פסולה** של תחתונה על ידי העליונה, הוא דוקא כשגבוהה העליונה עשרה טפחים, והיא נחשבת כסוכה.

וקשה, מדוע בקינופות היושב תחתיהן לא יצא ידי חובתו אפילו כשהקינופות לא גבוהין עשרה טפחים? הרי "כהכשרה כך פסולה"?!

ומתרצת הגמרא: **אמרי: התם,** בסוכה תחת סוכה, **דלמפסל סוכה** התחתונה קא אתי, דוקא **בעשרה** טפחים נחשבת הסוכה שמעליה כסוכה אחרת, ופוסלת את הסוכה שתחתיה מדין סוכה תחת סוכה.

אבל **הכא,** שלא באנו לפסול את הסוכה, אלא שהישן תחת הסדין הפרוס על הקינוף אינו נחשב כישן בסוכה, **דלא** נאמר דין הקינוף אלא **לשוויי** לסדין דין **"אוהלא",** הרי **בציר** בגובה פחות **מעשרה** טפחים **נמי הוי אוהלא.** כיון שהקינוף קבוע ומחובר היטב למקומו.

במסכת ברכות [פרק שלישי] מבואר, שהעומד ערום, באופן שיכול לראות בעיניו את ערותו, אינו רשאי לומר דברים שבקדושה. שנאמר, "ולא יראה בך ערות דבר". ועתה דנה הגמרא, האם היושב בכילה ערום ומוציא ראשו מחוץ לכילה, אסור אף הוא באמירת דברי קדושה, או כיון שראשו נמצא חוץ לכילה וגופו בתוך הכילה, משמשת לו הכילה כבגד, ומותר הוא לקרוא קריאת שמע:

אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: הישן בכילה ערום, מוציא ראשו חוץ לכילה, וקורא קריאת שמע. ואינו נאסר משום "ולא

מקרקעית הסוכה.

184. ומבואר לכאורה, שעתה לפי תירוץ הגמרא, "שאני קינופות דקביעי", חזרה בה הגמרא מהתירוץ הקודם, שהקינופות פסולים הואיל והם גבוהין עשרה טפחים. ותמה **הפני יהושע,** שלא משמע כן בלשון הגמרא, דאם כן, היה לגמרא לומר, "אלא" שאני קינופות דקביעי.

וכתב **הפני יהושע,** שגם לתירוץ הגמרא עתה, ד"קינופות קביעי", ולכן אסור לשבת תחתיהם גם כשאינן גבוהין עשרה טפחים, זהו רק מדרבנן, אבל מדאורייתא, כל שאינן גבוהין עשרה מותר לשבת תחתיהם. ולכן במשנה, המדמה את ההלכה של קינופות לפירס עליה סדין מפני החמה, ופוסלת סוכה זו מדאורייתא, ודאי מדובר בקינופות הגבוהין עשרה טפחים.

יראה בך ערות דבר", כיון שאין על הכילה שם אוהל, והרי הוא כמוציא ראשו חוץ לחלוקו. אבל, אם היתה הכילה נחשבת כאוהל, לא היה מועיל להוציא ראשו ממנה, לפי שכלל נקוט בידינו, שבמקום בו נמצא רובו של האדם, שם נמצא גופו. ונחשב כאילו גם ראשו בתוך הכילה, והוא רואה את הערוה.(185)

ומקשה הגמרא: **מיתיבי** ממה ששנינו: **הישן בכילה ערום, לא יוציא ראשו חוץ לכילה ויקרא קריאת שמע?!**

ומתרצת הגמרא: **הכא**, ששנינו לא יוציא ראשו חוץ לכילה ויקרא, **במאי עסקינן, כשגבוהה** הכילה **עשרה** טפחים, והיא נחשבת אוהל. אבל שמואל אמר את דינו, בכילה שאינה גבוהה עשרה טפחים, שאז היא נחשבת כבגד.

הכי נמי מסתברא, שמדובר בכילה הגבוהה עשרה טפחים, **מדקתני סיפא: הא למה זה דומה, לעומד בבית ערום, שלא יוציא ראשו חוץ לחלון ויקרא קריאת שמע.**

שמע מינה שדיברה הברייתא בכילה העשויה כבית, ובית גבוה עשרה טפחים.

יא-א ומוסיפה הגמרא: **ובית נמוך נמי**, ערום המוציא ראשו ממנו, לא יקרא קריאת שמע, **אף על פי שאין גבוה** הבית **עשרה** טפחים, **כיון דקביע** למקומו — **אוהלא הוא. דלא גרע מקינופות**, שנחשבות כאוהל, אף שאינן גבוהות עשרה טפחים.

לעיל אמרה הגמרא בשם שמואל, שכילה אינה קבועה כקינופות, ומשום כך מותר לישן תחתיה אם אינה גבוהה עשרה. עתה מביאה הגמרא לישנא אחרינא בהבנת דברי שמואל, הסוברת ששמואל אמר את דינו בכילת חתנים דוקא, שאין לה גג רחב טפח למעלה, אלא היא עשויה כנקליטין.

לישנא אחרינא: אמרי לה, אמר רב יהודה אמר שמואל: מותר לישן בכילת חתנים בסוכה, לפי שאין לה גג [שהרי יש לה נקליטין] **אף על פי שגבוהה עשרה.** אבל שאר כילה, שיש לה גג רחב טפח, אסור לישן בתוכה בסוכה, על אף שהיא אינה קבועה כקינופות.

ומקשה הגמרא: **מיתיבי**, שנינו בברייתא, **הישן בכילה בסוכה, לא יצא ידי חובתו.** והניחה הגמרא, שגם כילת חתנים במשמע.

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, בכילה שיש לה גג**, ולא בכילת חתנים העשויה כנקליטין.

ומקשה הגמרא: **תא שמע** ממה ששנינו

נמצא, שלא חזרה הגמרא מן התירוץ הקודם, אלא הוסיפה עליו. אבל הברייתא פוסלת קינופות גם כשאינן גבוהין עשרה, ומדרבנן.

185. והוסיף **השפת אמת**, שבתורה נאמר "והיה מחניך קדוש", והיינו, שהרשות בה נמצא האדם הקורא קריאת שמע צריכה להיות קדושה מכל דבר ערוה. ולכן, אם הכילה נחשבת כרשות לעצמה, נגרר ראשו אחר גופו, והרי הוא קורא קריאת שמע ברשות שיש בה ערוה. אבל אם לא גבוהה הכילה עשרה טפחים, ואינה רשות לעצמה, נחשבת הכילה כבגד, והרשות שבתוכה

בברייתא: **נקליטין** הם **שנים**, שני עמודים, היוצאין אחד מראש המיטה, והשני למרגלותיה, **וקינופות** הם **ארבעה** עמודים, הנתונים לארבעת רגלי המיטה.

פירש סדין **על גבי קינופות, פסולה.** כלומר, היושב בתוכה לא יצא ידי חובתו. אבל אם פירס סדין **על גבי נקליטין, כשרה. ובלבד שלא יהו נקליטין גבוהין מן המטה עשרה טפחים.**

ומשמע, **הא** אם היו הנקליטין **גבוהין מן המטה עשרה** טפחים, **פסולה**, כלומר, לא יצא ידי חובתו, **ואף על פי שאין לה גג.** וקשה לשמואל, המתיר לשבת תחת כילת חתנים אפילו היתה גבוהה עשרה טפחים.

ומתרצת הגמרא: **שאני נקליטין, דקביעי** במיטה יותר מכילת חתנים. ולכן, אם גבוהין עשרה, הם נחשבין כאוהל, על אף שאין להן גג. אבל כילת חתנים שאינה קבועה, ואין לה גג רחב טפח, מותר לשבת תחתיה בסוכה, והיא לא נחשבת כאוהל.

ומקשה הגמרא: **אי קביעי** הנקליטין במיטה, **לחוי כקינופות,** שנחשבות כאוהל, גם אם אינם גבוהין עשרה טפחים.[186]

ומתרצת הגמרא: **לגבי קינופות,** הנקליטין **לא** נחשבים **קביעי**, ולכן, אם אינם גבוהים עשרה, הם לא נחשבים אוהל להפסיק בין היושב בתוכן לחלל הסוכה. אבל **לגבי כילה,** נקליטין נחשבים **קביעי**, ולכן אם גבוהים עשרה דינם כאוהל.[187]

דרש רבה בר רב הונא: מותר לישן בכילה, אף על פי שיש לה גג רחב טפח, **אף על פי שגבוהה עשרה** טפחים.

ומקשה הגמרא: **כמאן** אמר רבה בר רב הונא את דבריו, האם **כרבי יהודה, דאמר** להלן במשנה, שאוהל עראי אינו מפסיק בין היושב בסוכה לחלל הסוכה, משום **דלא אתי אהל עראי, ומבטל אהל קבע.** [ולשיטתו סוכה היא אוהל קבע, דסוכה דירת קבע בעינן, כמבואר לעיל דף ו ב].

דתנן, אמר רבי יהודה: נוהגין היינו לישן תחת המטה בסוכה **בפני הזקנים,** על אף שהיתה המיטה גבוהה עשרה טפחים, וטעם ההיתר הוא, לפי שהמיטה נחשבת כאוהל עראי, הואיל והרגילות היא להזיזה ממקומה ממקום למקום, ולא אתי המיטה שהיא אוהל עראי, ומבטל את הסוכה, שהיא דירת קבע.

אם כן, **ולימא, הלכה כרבי יהודה,** ומדוע

נמצא ראשו והוא קורא היא הבית, ומתקיים בה הכתוב "והיה מחניך קדוש".

186. הקשו **התוספות:** מה הדמיון בין קינופות לנקליטין? הרי בקינופות מלבד היותן קבועות, יש להן גג, ואילו נקליטין אין להן גג?!

ומתרצים **התוספות:** כיון שהקינופות והנקליטין לא גבוהים עשרה טפחים, אין חשיבות לגג, והעיקר הוא הקביעות. ולכן הקשתה הגמרא, אם נקליטין קבועים כקינופות, מדוע אינם נחשבים אוהל. [וראה **מהרש"א ומהר"ם**].

187. כתבו **התוספות** [דף י ב ד"ה ובלבד], שלא נחלקו לישנא קמא ולישנא בתרא, ומן הדין אפילו נקליטין גבוהים עשרה טפחים אינם נחשבים כאוהל לפסול את הסוכה, כיון שאין להם גג רחב טפח. רק בנקליטין דקביעי, גזרו

אמר הלכה זו בשם עצמו?![188]

ומתרצת הגמרא: **אי אמר** רבה בר רב הונא **הלכה כרבי יהודה, הוה אמינא** הייתי אומר, **הני מילי מטה,** הוא דמותר לישן תחתיה, והיא לא נחשבת כאוהל, משום **דלגבה עשויה,** לשכב עליה, ואינה עשויה להשתמש תחתיה כאוהל, ועל כן מותר לישן תחתיה. ואין טעמו של רבי יהודה משום דלא אתי אוהל עראי ומבטל אוהל קבע.

אבל כילה, דלתוכה עשויה, להאהיל על הישן תחתיה, **אימא לא,** ואסור לישן תחתיה, על אף שהיא אוהל עראי. לכן **קא משמע לן** רבה בר רב הונא, **דטעמא דרבי יהודה,** משום **דלא אתי אהל עראי, ומבטל אהל קבע.** ולכן, **לא שנא מטה, ולא שנא כילה,** מותר לישן תחתיה, משום דלא אתי אוהל עראי ומבטל אוהל קבע.

מתניתין:

המשנה מביאה אופן נוסף של סיכוך בסכך פסול הפוסל את הסוכה:

הדלה העלה **עליה,** על גג הסוכה, **את הגפן,** שסידר חוטים שבאמצעותם תטפס הגפן ותכסה את גג הסוכה, וכן אם הדלה עליה **את הדלעת, ואת הקיסוס,** שהן צמחים המטפסים,[189] **וסיכך** בהן **על גבה,** הסוכה **פסולה.**[190] כיון שאין מסככין בדבר

חכמים שלא ישב תחתיהם, על אף שאין להן גג, ובכילת חתנים שאינה קבועה לא גזרו. ובאופן אחר כתבו **התוספות,** ששתי הלשונות בגמרא נחלקו לגבי כילת חתנים: ללישנא קמא, כילת חתנים הגבוהה עשרה טפחים אסור לישן תחתיה, כדין נקליטין גבוהים עשרה. וללישנא בתרא, מותר לישן תחת כילת חתנים אפילו היתה גבוהה עשרה, הואיל ואינה קבועה כנקליטין.

188. כתב **הריטב״א,** ודאי סובר רבה בר רב הונא כרבנן, שסוכה דירת עראי, שהרי לעיל דף ו ב העמידה הגמרא את כל הסוברים סוכה דירת קבע בעינן כשיטה, ואין הלכה כמותם. אלא דברי הגמרא הם לרווחא דמילתא, שגם אם סבר רבה בר רב הונא כרבי יהודה, לא היה לו לומר הלכה כרבי יהודה, מהטעם המתבאר בגמרא. אבל עיקר סברת רבה בר רב הונא היא, שכילה אינה נחשבת אפילו כדירת עראי, הואיל ואינה קבועה, ולא אתי אוהל עראי ומבטל את הסוכה שנחשבת כקבועה לגביה.

189. נקט התנא מינים אלו, הואיל ויש להן זמורות ארוכות ועלים רחבים הנותנים צל רב, כך שיכול אדם להדלותם על גבי הסוכה כרצונו, **מאירי ור״י מלוניל.**

190. וכתבו **הריטב״א** ו**הר״ן** בשם **רבינו תם:** מה שאמרו שאפילו סיככה בסכך כשר פסולה, הוא דוקא אם קודם הדלה עליה את הגפן, ואחר כך הוסיף עליה סכך כשר, אבל אם היתה הסוכה מסוככת מתחילה בסכך כשר, ולאחר מכן הדלה עליה את הגפן, הסוכה כשרה.

והטעם בזה, כמו שכתב **רבינו תם** לעיל י א, בסוגיא של פירס עליה סדין מפני החמה, שאם הסוכה צילתה מרובה מחמתה, אפילו שגם הסדין צילתו מרובה אין הסוכה נפסלת מחמתו. [וכמו שפירש שם **מהרש״א**].

והוכיח שיטתו מלשון המשנה: ״הדלה עליה את הגפן, וסיכך על גבן״. ומשמע, שקודם הדלה את הגפן, ואחר כך סיכך בסכך כשר.

ובר״ן דחה ראיה זו וכתב, דמשנתנו מדברת

המחובר לקרקע. והלכה זו למדו חכמים, מהפסוק "חג הסוכות תעשה לך, באספך מגרנך ומיקבך" — בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר, שהן תלושים, ולא מן המחובר.

ואם היה שם **סיכוך** כשר, שהיה **הרבה ממן**, יותר מן הסכך הפסול, בטל הסכך הפסול בסכך הכשר המרובה ממנו, והסוכה כשרה.[191]

בשני מקרים נפרדים: א. הדלה עליה את הגפן. ב. סיכך על גבן. וכוונת המשנה לומר, שבין אם קדם הסיכוך לגפן, ובין שקדמה הגפן לסיכוך, הסוכה פסולה.

ומבואר בדבריהם, שגרסו במשנתנו, "וסיכך על **גבן**". ולא כגרסת הספרים שלנו, "וסיכך על **גבה**". ומשום כך פירשו במשנה, שלאחר הסיכוך בגפן והדלעת, סיכך על גבן בסכך כשר. אבל לגירסא שלנו כוונת המשנה היא, שאת הגפן סיכך על גב הסוכה.

ו**בתוספות** יום טוב כתב, שלגירסא המובאת בספרים שלנו, על כרחך מוכח שלא **כרבינו תם**. שהרי מדובר כאשר היתה הסוכה קיימת ומסוככת יפה, ורק לאחר מכן הדלה עליה את הגפן.

והקשה **הריטב"א** על שיטת **רבינו תם**: הרי ודאי ברישא של המשנה מדובר כאשר הסכך הכשר חמתו מרובה מצילתו, ורק בסיפא מוסיפה המשנה, שאם היה הסיכוך מרובה מהן כשרה. ואם כן גם אם היה הסיכוך הכשר קודם לסכך הפסול הסוכה פסולה, משום דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, והסוכה אינה מסוככת בשיעור המספיק של סכך כשר, כמבואר לעיל ט ב?!

ו**בשפת אמת** תמה על קושייתו, מהו ההכרח לפרש שברישא של המשנה מדובר כאשר הסכך הכשר חמתו מרובה מצילתו, הרי יתכן שגם ברישא מדובר כאשר הסכך הכשר צילתו מרובה מחמתו, ומכל מקום הסוכה פסולה, הואיל וגם צל הגפן הפסול לסיכוך מרובה מחמתו, והצל הכשר אינו מרובה על הפסול. ורק בסיפא מיירי שהכשר מרובה מן הפסול.

ומבאר **השפת אמת**, שאם היה הסכך הפסול צילתו מרובה מחמתו, לא היתה הסוכה כשרה, אפילו היה הצל הכשר מרובה מן הפסול, הואיל ואין משמעות לאותו ריבוי. ולכן ודאי מדובר, כאשר הסכך הפסול חמתו מרובה מצילתו, וברישא מדובר כשגם הסכך הכשר חמתו מרובה מצילתו, ומשום כך היא פסולה.

191. הגמרא לעיל דף ט ב מקשה על משנה זו, כיצד מדובר: אי בשלא חבטן [את הסכך הפסול], הרי מצטרף הסכך הפסול לכשר להשלים לשיעור הצל, ומדוע הסוכה כשרה? אלא לאו, כשחבטן.

ופירש שם **רש"י**: "חבטן" — שהשפיל ענפיו למטה ועירבן עם הסכך הכשר, ואין נראים בעין, וסכך כשר רבה עליו ומבטלו. והבעל המאור לעיל פירש: "חבטן" — שחבט את העלים מהענפים, ובזה גילה דעתו שאינו חפץ לצרפם להכשר הסוכה. וראה לעיל ט ב שהארכנו בביאור דבריו.

ו**הרמב"ם** [הלכות סוכה פרק ה הלכה יב] פירש "חבטן", שקצצן. וכן כתב בפרושו למשנה, "אם היה הסיכוך הרבה מהן כשרה, בתנאי שיקוץ אותן. שאם לא קצצן, יצטרף סכך כשר לסכך פסול, ופסולה". ומבואר בדבריו, שגם אם היה הסיכוך הרבה מהן אין הסוכה כשרה עד שיקצצם.

והקשה ההגהות מימוניות על דבריו מלשון המשנה: "**או** שקצצן", דמשמע, שאם היה הסיכוך הרבה מהן הסוכה כשרה אף בלא קציצה?! ותירץ, ש**הרמב"ם** הרגיש בזה,

או שקצצן לגפן, הדלעת, והקיסוס, ועשאן תלושין וכשרים לסיכוך, הסוכה **כשרה.**

זה הכלל בפסולי הסכך: **כל** דבר **שהוא מקבל טומאה,** וכן דבר **שאין גידולו מן הארץ,**(192) **אין מסככין בו. וכל דבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ, מסככין בו.**(193)

גמרא:

יתיב [ישב] **רב יוסף קמיה** [לפני] **דרב הונא, ויתיב וקאמר,** שנה לפניו את הנאמר במשנתנו "**או שקצצן כשרה**".

והוסיף רב יוסף: **ואמר רב,** אף שאין צריך לסתור את הסכך כולו, מכל מקום, **צריך לנענע** מעט את הסכך שנתן על גבי הסוכה במחובר. אבל אם לא ינענע מעט את הסכך, לא תהיה הסוכה כשרה על יד קציצה גרידא.

לפי שנאמר "חג הסוכות תעשה לך", ומכאן למדו חכמים, שתעשה הסוכה על ידי מעשה, ולא תעשה מאליה. ולכן, כבר בעת עשייתה, צריך שתהיה ראויה למצות סוכה. אבל אם נעשתה הסוכה בפסול, ולאחר מכן תיקנה תיקון מועט, וכגון, מחובר שקצצו, נמצא שנעשתה מאליה. שהרי בשעת עשייתה לא היתה הסוכה כשרה, וכשהוכשרה, כבר היתה עשויה. אבל אם לאחר קציצתה נענע מעט את הסכך, אפילו שלא סתר את הסכך ממש והניחו שנית, הסוכה כשרה. לפי שהנענוע קרוב לסתירה הוא, ודי בזה.(194)

אמר ליה רב הונא לרב יוסף, שאמר חידוש זה בשם רב: **הא, שמואל אמרה,** שמואל אמרו, ומדוע אתה אומרו בשם רב?!

אהדרינהו רב יוסף לאפיה, החזיר רב יוסף פניו מרב הונא בכעס. **ואמר ליה** לרב הונא: **אטו מי קאמינא לך דלא אמרה שמואל?** וכי

והוסיף, שכוונת המשנה לומר שאם היה הסיכוך הרבה מהן די בקציצה, ולא צריך לשוב ולנענע את הסכך הכשר משום "תעשה ולא מן העשוי". אבל כשלא היה הסיכוך הכשר מרובה מן הפסול, צריך אחר שקצצו לשוב ולנענע את הסכך הכשר, שתהיה עשייתו בהכשר גמור. וראה עוד בילקוט מפרשים.

192. כתב **רש"י**: כגון עורות בהמה. אמנם, בגמרא להלן מבואר, שיש הסוברים שבהמה נחשבת כגידולי קרקע, ומסככין בעורה.

193. הקשה **התפארת ישראל**: מדוע כפלה המשנה ואמרה "וכל דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו", הרי הלכה זו כבר למדנו מהכלל הראשון, דמכלל לאו אתה שומע הן?!

ופירש, שכוונת המשנה להשמיענו, שלא צריך את שני התנאים כדי לפסול את הסכך, אלא להיפך, כדי להכשירו צריך שיתקיימו בו שני תנאים, שגם יהיה גידולו מן הארץ, וגם אינו מקבל טומאה.

[**והריטב"א** לא גרס זאת, הואיל וכלל זה אינו מדוייק, שהרי מצינו כמה דברים שגידולם מן הארץ ופסולים לסיכוך, כגון סכך המחובר לקרקע].

194. **רש"י**. והוסיף, שצורת הנענוע היא שמגביה כל אחד לבדו ומניחו, וחוזר ומגביה את חבירו ומניחו.

אמרתי לך שלא אמר שמואל הלכה זו. אכן **אמרה רב, ואמרה** גם **שמואל.**

אמר ליה רב הונא לרב יוסף: **הכי קאמינא לך** כך היתה כוונתי לומר, **דשמואל אמרה, ולא רב:**

דרב לא סבר כך, אלא **אכשורי מכשר** את הסוכה בקציצה לבד, ואינו מצריך לנענע את הסכך. ולא חשש רב לפסול סוכה זו, משום "תעשה ולא מן העשוי", היות וסבר שקציצתו של הסכך היא גמר עשיית הסוכה. ונחשב הדבר כאילו נעשתה כל הסוכה בהכשר.

והפסול של "תעשה ולא מן העשוי", נאמר רק כאשר לא נעשה כלל מעשה בסכך כדי להכשירו. וכגון, החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, שהסיכוך נעשה מאליו, על ידי שחפר בגדיש ויצר חלל בתוכו, ולא עשה שום מעשה בסכך. אבל כאן, שעשה מעשה בגוף הסכך, שקצצו, נחשב הדבר כאילו סיכך את הסכך בהכשר.

והראיה לכך שזוהי שיטת רב: **כי הא דרב עמרם חסידא** [רב עמרם החסיד], **רמא תכלתא** הטיל ציצית **לפרזומא דאינשי ביתיה,** לאנשי ביתו, והיינו, בבגדה של אשתו,[195] וכאשר הטילן, נטל חוט ארוך וכפלו לארבעה חלקים, כך שאם יחתכם, יהיו שמונה חוטים, ו**תלאן, ולא פסק,** לא חתך **ראשי חוטין שלהן** מיד שהטילן בבגד כדי לעשותן שמונה חוטין, אלא תחילה עשה את כל הגדילים והקשרים.[196] ונמצא איפוא, שנעשתה הציצית בפסול, שהרי בשעת קשירת החוטין לא היו אלא חוט אחד ארוך. [והלכה זו של תעשה ולא מן העשוי נאמרה גם בציצית. שנאמר "גדילים תעשה לך"].

ואתא רב עמרם חסידא **לקמיה דרב חייא בר אשי,** ושאלו, האם ציצית זו כשרה.

---

195. ומבאר **רש"י**, שרב עמרם חסידא סבר, שגם לילה הוא זמן ציצית ואין היא מצות עשה שהזמן גרמא, ומשום כך אף נשים חייבות בציצית. והפסוק "וראיתם אותו" לא בא למעט כסות לילה, אלא כסות סומא, וראה מנחות מג א.

196. כן מבואר בפירוש **רש"י**, שכתב: "עשה כל הגדילים **וקשריהם**". וכוונתו לומר שאם רק תלה את חוטי הציצית בפסול, לא נפסלה הציצית משום תעשה ולא מן העשוי, אלא רק כאשר גם הגדילים והקשרים נעשו בפסול הציצית פסולה. ובטעם הדבר פירשו האחרונים [עיין **פרי מגדים** סימן יא]: דכתיב "**גדילים תעשה** לך", ומוכח, שעיקר פסול תעשה ולא מן העשוי נאמר בעשיית הגדילים, ולא בתליית החוטים בבגד.

ופסק **השולחן ערוך** סימן יא, שאפילו אם לא עשה בפסול אלא חוליה אחת, וקשר אחד שאחר החוליה, הרי היא פסולה משום תעשה ולא מן העשוי.

וביאר **הבית יוסף** שם, דשיעור הכשר ציצית בדיעבד הוא חוליה אחת וקשר אחד. ומשום כך בשיעור זה נחשבת כבר הציצית כעשויה, ודי בזה כדי לפוסלה משום תעשה ולא מן העשוי. ודברי **רש"י** כאן, "שעשה **כל** הגדילים וקשריהם", אינם בדווקא. ולא בא רש"י לומר, שאם עשה רק קשר אחד בפסול הציצית כשרה, אלא לרבותא בא בשיטת רב, שאפילו עשה את כל הקשרים בפסול, הכשיר רב על ידי קציצה.

אמר ליה רב חייא בר אשי, **הכי אמר רב: מפסקן,** חותך את החוטים לאחר הקשירה, **והן כשרין,** ואינם פסולים משום "תעשה ולא מן העשוי".

אלמא, סבר רב, **פסיקתן זו היא עשייתן.**

ואם כן לדעת רב, **הכא נמי** בסוכה, לא צריך לנענע את הסכך לאחר קציצתו, הואיל **וקציצתן זו היא עשייתן,** ורואין כאילו נעשתה הסוכה כולה בהכשר.

ומקשה הגמרא: כיון שאנו מדמים את קציצת הסכך לפסיקת חוטי הציצית, אם כן, כמו שבסוכה סבר שמואל שלא אומרים קציצתן זוהי עשייתן, ועליו לשוב ונענע את הסכך כולו, אף בציצית צריכים אנו לומר שדעתו של שמואל היא, שלא תועיל פסיקתן, כי לא אומרים פסיקתן זוהי עשייתן, ואם כן קשה:

וכי סבר שמואל, לא אמרינן לגבי ציצית **פסיקתן זו היא עשייתן?**

והא תני שמואל משום רבי חייא: הטיל ציצית **לשני קרנות** [כנפות הבגד] **בבת אחת,** שעשה מאותו חוט ארוך ארבעה כפלים ארוכים[197] כשיעור שתי ציציות, ותחב ראשם האחד בכנף זה, וראשם השני בכנף אחר, **ואחר כך פסק ראשי חוטין שלהן,** כלומר, חתכן באמצע, עד שנעשו שמונה חוטים לכל כנף, הרי אלו **כשרין.**

מאי לאו, מדובר באופן **שקושר** את הקשרים ואת גדילי הציצית, **ואחר כך פוסק,** והן כשרים על אף שנעשו בפסול.

ומוכח, שלדעת שמואל אומרים בציצית פסיקתן זוהי עשייתן. שאם לא כן, יפסלו הציציות משום "תעשה ולא מן העשוי". וקשה, אם כן, מדוע בסוכה לא מכשיר שמואל בקציצת הסכך לחוד.

דוחה הגמרא: **לא** מדובר כאשר פירשת,

ומבואר בדבריו, דהואיל ומדאורייתא די בקשר אחד, ממילא לאחר שקשר את הציצית כבר חל פסול בבגד, ושוב אינו פוקע גם אם יוסיף עליו קשר נוסף, היות וכבר נקשרה הציצית בפסול.

אבל **הערוך לנר** למד בדברי רש"י להיפך, שאם לא קשר את כל הקשרים בפסול הציצית כשרה, הואיל ומדאורייתא די בקשר אחד, ולכן אף אם כבר עשה קשר אחד בפסול, יכול לעשות קשר נוסף בהכשר, ודי בזה מדאורייתא. וראה עוד בילקוט מפרשים.

ובלבוש שם כתב, שלדעת הסוברים שתליית החוטים בבגד בפסול אינה פוסלת את הציצית, אלא רק אם היתה קשירתם בפסול, היינו, שקושרם בקשר על גבי קשר כדין ציצית, דבלא זה אינו קשר המתקיים וכאילו לא נקשרו.

197. **רש"י** מבאר, שתחב חוט אחד בין שתי הכנפות, וכפלו כמה פעמים. וקא משמע לן דפסיקתן זוהי עשייתן.

והקשו האחרונים: הרי בגמרא מבואר, שהחידוש הוא שלא צריך לתלותן על כנף אחד דוקא, ואין חסרון בכך שתלאן בשתי הכנפות בבת אחת, ואם כן מדוע צריך רש"י להוסיף שגם היה זה חוט אחד ארוך שכפלו ארבע פעמים, ולא פירש שמדובר בארבעה חוטים ארוכים שתחבם לשתי כנפות, והחידוש הוא דלא בעינן כנף אחד ולא שנים?!

וראה **עמק שאלה** פרשת שלח שאילתא קכז, הובאו דבריו בילקוט מפרשים.

שקושר את הגדילים ואחר כך חותכן, אלא **שפוסק** את החוטין תחילה, **ואחר כך קושר** את הגדילים.[198] ואם כן, היתה עשייתן בהכשר גמור.

ומקשה הגמרא: אם כדבריך, **שפוסק** את החוטים, **ואחר כך קושר, מאי למימרא?** מה צורך יש לשמואל להשמיענו דין פשוט זה?!

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא,**

יא-ב **בעינן כנף** אחד ולא שנים אף **בשעת פתיל,** היינו, גם בשעת הטלתם בבגד צריך שיהיו הציציות תלויין בכנף אחד, ולא יהיה מונח חוט אחד על שתי כנפות, ולא נאמרה הלכה זו רק בשעת קשירתם, **והרי ליכא** [שהרי הוא לא עשה כן].

להכי **קא משמע לן** שמואל, שהלכה זו נאמרה רק בשעת קשירתם, אבל לתלותן מותר על שתי כנפות כאחד.

ומקשה הגמרא על שיטת רב:

מיתיבי ממה ששנינו בברייתא: **תלאן** לציציות בכנף הבגד, כשהן עדיין חוט אחד הכפול לארבעה, וקשרן, **ולא פסק ראשי חוטין שלהן** קודם הקשירה, הרי הן **פסולין.**

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו, פסולין לעולם,** ולא מועיל לחותכם לאחר הקשירה. **ותיובתא דרב,** המכשיר כשפסקן אחר קשירתם משום "דפסיקתן זוהי עשייתן", וכאילו נעשו עתה בהכשר גמור?!

ומתרצת הגמרא: **אמר לך רב: מאי "פסולין"** שנאמר בברייתא? **פסולין עד שיפסקו.** אבל אחר שנפסקו, אפילו פסקן אחרי הקשירה, הרי הם כשרים, הואיל ופסיקתם זוהי עשייתם.

ושמואל אמר: אם לא פסקן קודם הקשירה **פסולין לעולם,** ולא מועיל לפוסקן לאחר מכן.

וכן אמר לוי: פסולין לעולם.

וכן אמר רב מתנה אמר שמואל: פסולין לעולם.

איכא דאמרי: לא אמר רב מתנה מימרא זו בשם שמואל, אלא כך **אמר רב מתנה: בדידי הוה עובדא,** אצלי היה המעשה, שתליתי וקשרתי את חוטי הציצית קודם הפסיקה, כשהיו חוט אחד הכפול לארבעה חלקים, **ואתאי לקמיה דמר שמואל,** לשואלו האם כשרים הם, **ואמר לי: פסולין לעולם,** ולא מועיל לפוסקם אחר כך.

מיתיבי לרב, הסובר שמועיל לפוסקם אחר הקשירה, משום שפסיקתם זוהי עשייתן, מהברייתא ששנינו בה:

תלאן לחוטי הציצית וקשרן, **ואחר כך פסק ראשי חוטין שלהן,** הרי הן **פסולין.**

ומוכח, שלא מועיל לפוסקם אחר הקשירה, ופסולים לעולם, כדעת שמואל.

ועוד קשיא לרב, דהא **תניא גבי סוכה:** נאמר בתורה, "חג הסוכות תעשה לך".

---

198. והוכיח מכאן **הבית יוסף** סימן יא, כדעת הסוברים שאין לפסול את הציצית כאשר היתה

ודרשו חכמים, "**תעשה**" [סוכה זו יש לעשותה בהכשר], **ולא מן העשוי** בפסול.

מכאן אמרו: הדלה עליה על גג הסוכה **את הגפן, ואת הדלעת, ואת הקיסום,** הפסולים לסיכוך הואיל והם מחוברים לקרקע, ולאחר מכן **סיכך על גבן** בסכך כשר, הסוכה **פסולה,** לפי שנעשו בפסול.

והרי, **היכי דמי,** באיזה אופן מדברת הברייתא הפוסלתן רק משום "תעשה ולא מן העשוי"?

אילימא בשלא קצצן, ועדיין מחוברים הן, אם כן **מאי איריא,** מדוע אמרה הברייתא שהן פסולין רק **משום "תעשה ולא מן העשוי",** דמשמע שעכשיו הם כשרים ורק בשעת עשייתם היו פסולים? הרי **תיפוק ליה דעכשיו מחוברין נינהו,** ופסולין לסיכוך משום מחובר לקרקע?! (199)

אלא על כרחך, מדברת הברייתא **בשכבר קצצן** לאחר שהדלה אותם על גבי הסוכה. ומכל מקום נפסלו משום "תעשה ולא מן העשוי", הואיל ובשעת עשייתם היו פסולים, וכשהכשירם לאחר מכן, נמצאת הסוכה נעשית מאליה. ולכך **קתני פסולה.**

ושמע מינה, דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן. כי אם היתה נחשבת קציצתם כעשיית הסכך, לא היינו רואין את הסוכה כאילו נעשתה מאליה. **ותיובתא דרב?!**

אמר לך רב, ליישב את הקושיא השניה: אכן אם היה קוצצם מן הקרקע לגמרי, הרי הם כשרים, דקציצתן זוהי עשייתן.

אלא **הכא,** בברייתא הפוסלת סוכה זו משום תעשה ולא מן העשוי, ולא משום מחובר, **במאי עסקינן? דשלפינהו שלופי.** תלש את

רק תליית החוטים בפסול, ופסקן קודם שקשרן.

199. ומבואר בגמרא, שמחובר לקרקע פסול הואיל ואינו פסולת גורן ויקב. וכמו שלמדנו מפסוק זה את פסול דבר המקבל טומאה, ואין גידולו מן הארץ.

והקשה **הריטב"א:** הא ניחא לשיטת רבי יוחנן להלן יב א, הלומד את פסול דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ מן הפסוק "מגרנך ומיקבך", ודרש, "בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר", אכן יש ללמוד פסול מחובר מפסוק זה שהרי פסולת גורן ויקב אינה מחוברת לקרקע. אבל לרב חסדא שלא דרש כך את הפסוק, כמבואר שם בגמרא, מנין נלמד פסול מחובר?! [על פי ביאור **הערוך לנר**].

ומסקנת **הריטב"א** היא, שמחובר לקרקע פסול משום "תעשה ולא מן העשוי", הואיל ולא נעשה כלל מעשה בגוף הסכך לשם דירה, ואינו סכך. [והיינו שמלבד מה שצריך לסכך לשם סוכה צריך גם ליחד את הסכך גופו לשם תקרה. ולהבנת הגמרא עתה, סברא פשוטה היא, ולא צריך ללמוד פסול מחובר מפסוק]. אבל סכך תלוש שנעשה לשם דירה, קא סלקא דעתך, שאפילו נעשה בפסול אין לפוסלו משום תעשה ולא מן העשוי. קא משמע לן הפסוק, שכל הנעשה בפסול יש לפוסלו משום תעשה ולא מן העשוי, ואפילו אם יחדו לתקרה.

ולפיכך, כוונת הגמרא כאן להקשות, מדוע צריך ללמוד לפסול מחובר מפסוק, הרי פשוט הוא שהיות והסכך מחובר לקרקע הוא פסול משום "תעשה ולא מן העשוי", אף בלא הילפותא מן הפסוק, שהרי לא נעשה כלל לשם דירה. וראה עוד בילקוט מפרשים.

הענפים מן האילן, ועדיין עומדים הם בסמוך למקום חיבורם לאילן,[200] **דלא מינכרא "עשיה" דידהו,** שאינה נכרת עשייתן, הואיל וסמוכין הם למקום חיבורם הקודם, ונראים כמחוברים לקרקע. ולכן קציצה זו אינה נחשבת כעשיית הסכך מתחילה, אלא עדיין נחשבת הסוכה כנעשית בפסול, ופסולה משום "תעשה ולא מן העשוי".

ומקשה הגמרא: **מכל מקום,** קושיא ראשונה, מהברייתא ששנינו בה, **תלאן ואחר כך פסק** ראשי חוטין שלהם פסולים, עדיין **קשיא לרב?!**

ומסקנת הגמרא: אכן קושיא זו **קשיא לרב.**[201]

ודנה הגמרא: **לימא** מחלוקת רב ושמואל בקציצה, האם נחשבת היא כעשייה, היא **כ**מחלוקת **תנאי:**

שנינו במשנה לקמן [לב ב]: הדס שהיו ענביו [פרי ההדס דומה לענב] מרובות מעליו, הרי הוא פסול. ואם מיעט את הענבים, שלא ירבו על עליו, הרי הוא כשר. ואין ממעטין את ענבי ההדס ביום טוב, שהרי הוא כמתקן כלי בכך שמכשיר את ההדס הפסול.

ומוסיפה הברייתא: ואם **עבר** על דברי חכמים שאמרו אין ממעטין ביום טוב, **וליקטן** את ענבי ההדס ביום טוב לאחר שאגדן עם הלולב [כי ביום טוב ודאי לא אגדו, שהרי מלאכת קושר היא], הרי הוא **פסול, דברי רבי שמעון בר יהוצדק.**

וחכמים מכשירין.

סברוה, סברו בני הישיבה לפרש במה נחלקו רבי שמעון בר יהוצדק וחכמים, **דכולי עלמא** סוברים כי **לולב צריך אגד,** שיש לאגוד את שלושת המינים יחד.

וסוברים כולם כי **ילפינן** בלימוד של "מה מצינו", **לולב מסוכה, דכתיב גבי סוכה "תעשה", ולא מן העשוי.** שהוא הדין לולב שאגדו בפסול, יש בו את הפסול של "תעשה ולא מן העשוי". וכיון שנאגד הלולב בערב יום טוב עם הדס פסול, יש לפוסלו משום "תעשה ולא מן העשוי".

ואם כן, **מאי לאו, בהא קא מיפלגי: דמאן דמכשיר** [חכמים] **סבר: אמרינן גבי סוכה קציצתן זו היא עשייתן.** ולכן **גבי לולב נמי אמרינן לקיטתן** של ענבי ההדס, **זו היא עשייתן.** וכאילו נאגדו עתה בהכשר.

ומאן דפסיל [רבי שמעון בר יהוצדק] **סבר:**

---

200. כך פירש **רש"י**. והקשו **התוספות**: הרי מלשון הגמרא משמע, שהסוכה פסולה משום "תעשה ולא מן העשוי", ולפירוש רש"י הרי העשייה מושלמת, ורק אינה ניכרת, ומדוע פסולה הסוכה משום "תעשה ולא מן העשוי"?!

וכתבו, שאכן מדאורייתא הסוכה כשרה, ולא נאמר הפסוק רק לאסמכתא בעלמא. עוד כתבו, שמדובר שלא ניתק את הענפים מהקרקע לגמרי, ועדיין מעורין הם בקליפתם, אלא שאינם יונקים מן הארץ. והואיל ולא קצצן לגמרי, לא נחשב הדבר כעשייה, ופסולים לסיכוך משום "תעשה ולא מן העשוי". ועיין **ריטב"א.**

201. וכתבו האחרונים, שלא בכדי נקטה הגמרא לשון "קשיא", ולא לשון "תיובתא", כי יש לישב לדעת רב, שהתנאים המובאים בגמרא

לא אמרינן גבי סוכה קציצתן זו היא עשייתן, וכדעת שמואל. ואף לאחר הקציצה הסוכה פסולה משום "תעשה ולא מן העשוי". וממילא, **גבי לולב נמי לא אמרינן לקיטתן זו היא עשייתן.**

דוחה הגמרא: **לא. דכולי עלמא** סברי כשמואל, **דלא אמרינן גבי סוכה קציצתן זו היא עשייתן. והכא,** שנחלקו האם איגוד הלולב כשר לאחר שליקט את ענביו של ההדס, **במילף לולב מסוכה** לדין "תעשה ולא מן העשוי", **קמיפלגי.**

מאן דמכשר סבר: לא ילפינן לולב מסוכה. ואף שלולב צריך אגד, אין חסרון בכך שנעשה האגד בפסול.

ומאן דפסל סבר: ילפינן לולב מסוכה.

ואי בעית אימא, אכן **אי סבירא לן דלולב צריך אגד, כולי עלמא לא פליגי דילפינן לולב מסוכה,** ופסול גם לאחר לקיטת הענבים, משום תעשה ולא מן העשוי בפסול.

והכא, בהא קמיפלגי:

מר סבר: לולב **צריך אגד, ומר סבר:** לולב **אין צריך אגד.** והואיל ואינו צריך אגד, לכן אף אם אגדו ביום טוב לא אכפת לן שנאגד בפסול.

ונחלקו **בפלוגתא דהני תנאי, דתניא: לולב, בין אגוד בין שאינו אגוד כשר.**

רבי יהודה אומר: לולב **אגוד** הרי הוא **כשר,** אבל לולב **שאינו אגוד** הרי הוא **פסול.** הרי שנחלקו, האם צריך לאגוד את הלולב עם ההדס והערבה, או לא.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי יהודה** המצריך לאוגדם יחד?

יליף "לקיחה לקיחה" **מאגודת אזוב** שלקחו אבותינו במצרים, ונתנו בו מדם הפסח על המשקוף ושתי המזוזות.[202]

וכך דרש: **כתיב התם** בפסח מצרים, "**ולקחתם** אגדת אזוב, **וכתיב הכא** גבי לולב, "**ולקחתם** לכם ביום הראשון פרי עץ הדר.

מה להלן, בפסח מצרים, נטלו את האזוב **באגודה,** שהן שלושה קלחי אזוב אגודים יחד, וכמו שנאמר "אגודת" אזוב. **אף כאן נמי,** נטילת הלולב היא **באגודה.**

ורבנן, שאינם מצריכים לאגוד את שלושת המינים, טעמם: **לקיחה מלקיחה לא ילפינן.**

כלומר לא קיבלו גזירה שווה זאת מרבותיהם, ואין אדם דן גזירה שווה מעצמו, אלא אם כן קיבלה מרבותיו, איש מפי איש עד משה רבינו.

בסמוך חלוקים בסברא זו, ודלא כדחיות הגמרא להלן. ויש מן התנאים הסוברים כרב, וממילא אין מקום להקשות על רב מהברייתא.

202. הקשה **הריטב"א**: כאן משמע, שאזוב ודאי צריך אגד לכולי עלמא, ונחלקו רק האם לומדים לולב מאזוב או לא. ואילו במסכת פרה פרק יא שנינו: "אזוב שיש לו ג' קלחים כאחד [היינו מחוברים יחדיו], מפסגן [חותכן], ואוגדן. פסגן ולא אגדן, אגדן ולא פסגן, לא פסגן ולא אגדן, כשר. ומבואר שהאגד לא מעכב באזוב?! ועיין בדבריו, ובילקוט מפרשים.

ודנה הגמרא: **כמאן אזלא,** כמי מהתנאים לעיל **הא דתניא: לולב מצוה לאוגדו, ואם לא אגדו** הרי הוא **כשר.**

אי מדברי **רבי יהודה** היא הברייתא, קשה, **כי לא אגדו אמאי כשר,** הרי לולב צריך אגד?

ואי מדברי **רבנן** היא הברייתא, **אמאי מצוה** לאוגדו, והרי הם סוברים שלולב אינו צריך אגד!?

ואין לומר שאף לרבנן לכתחילה מצוה לאוגדו, כי היכן מצינו במצוות דאורייתא, שאמרה תורה לעשותם רק למצוה בעלמא, ואינם מעכבים בקיום המצוה?! [203]

ומתרצת הגמרא: **לעולם, רבנן היא.** שמעיקר דין לולב לא נאמר ליטלו באגודה דוקא. והטעם לכך שלכתחילה מצוה לאוגדו, **משום שנאמר "זה אלי ואנוהו".** ודרשו חכמים, **התנאה לפניו במצות.** ונוי מצוה הוא לאוגדם יחד. [204]

שנינו במשנה: **זה הכלל, כל דבר שמקבל טומאה,** ואין גידולו מן הארץ, אין מסככין בו:

ומבארת הגמרא: **מנא הני מילי?**

אמר ריש לקיש: נצטוינו לשבת בסוכה זכר לעניני הכבוד שהיו במדבר. שנאמר "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל", ותרגם אונקלוס, "ארי במטלות עננ". היינו, בצל עננ הכבוד.

ואמר קרא, "**ואד** [ענן] **יעלה מן הארץ",** מכאן למדנו, שהענן גידולו מן הארץ.

וילפינן, **מה אד,** הוא **דבר שאינו מקבל טומאה,** שהרי לא נאמרה טומאה אלא באוכלין, משקין, כלים, ואדם. וכן **גידולו** של האד הוא **מן הארץ, אף סוכה,** שהיא זכר לעניני הכבוד, מצוה לעשותה **מדבר שאין מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ.**

דוחה הגמרא: **הניחא למאן דאמר** סוכות שהושיב בהם הקב"ה את ישראל בצאתם ממצרים, **ענני כבוד היו.**

אלא למאן דאמר סוכות ממש עשו להם מפני החמה, כשהיו חונים במדבר, ולזכרם הוא שציוה הקב"ה לעשות סוכה, **מאי איכא למימר?**

דתניא: נאמר בתורה [ויקרא כג] "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, למען ידעו דורותיכם **כי בסכות הושבתי את בני ישראל".** אותן סוכות, **ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר, סוכות ממש עשו להם.** [205]

---

203. כך פירש **הריטב"א.** והוסיף, שרק לגבי קדשי מזבח מצינו חילוקי דינים כאלו, שהלכות מסויימות נאמרו לעיכובא ואחרות רק לכתחילה.

204. דעת **הריטב"א,** שדרשא זו של "זה אלי ואנוהו" אינה אלא דרבנן, והפסוק הוא רק לאסמכתא בעלמא. אבל **ברש"י** להלן כט א משמע, שהלכה זו היא מדאורייתא. ולפיכך פסל לולב היבש מדאורייתא, משום שחסר ב"ואנוהו". ועיין שם **בתוספות** שנחלקו עליו בזה, וכתבו שלולב היבש פסול הואיל והוקש לאתרוג שנאמר בו "פרי עץ הדר".

205. ובטעם המצוה כתב **הרשב"ם** [ויקרא כג מג]: "בסוכות תשבו שבעת ימים, כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ

וכיון שכן, **הניחא לרבי אליעזר,** שעניני הכבוד היו, מובן מנין למדנו שיש לעשות את הסוכה מדבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. **אלא לרבי עקיבא,** שסוכות ממש עשו להן, **מאי איכא למימר?**

כי אתא כאשר בא **רב דימי** מארץ ישראל לבבל, **אמר** בשם **רבי יוחנן** מקור אחר להלכות אלו:

אמר קרא "**חג הסכות תעשה לך**", ונדרשת המילה "חג" לקרבן חגיגה. **מקיש** הכתוב **סוכה** לקרבן **חגיגה.**

מה קרבן **חגיגה,** הוא **דבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ** [בהמה נחשבת לדעת רבי יוחנן כדבר שגידולו מן הארץ, הואיל והיא ניזונית מן הארץ, וגדילה ממנה].[206] **אף סוכה, דבר שאינו מקבל טומאה, וגידולו מן הארץ.**

ומקשה הגמרא: **אי** כדבריך, שאתה למד הלכות אלו מקרבן חגיגה, אם כן יש לך ללמוד: **מה חגיגה בעלי חיים, אף סוכה נמי בעלי חיים** דוקא, ולפסול כל סוכה שאינה עשויה מבעלי חיים. והואיל ובמשנה מבואר שלא צריך לעשות את דפנות הסוכה מבעלי חיים דוקא, ודאי לא למדים את הלכות הסוכה מחגיגה. יב-א

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן לימוד אחר: **אמר קרא** "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, **באספך מגרנך ומיקבך**".

ודרשו חכמים: **בפסולת גורן,** שהן הקשין הנפרדים מן השיבולים על ידי הדישה, **ובפסולת יקב,** זמורות ואשכולות ריקנים, **הכתוב מדבר** שיסכך בהם. והם גדלים מן הארץ, ואינם מקבלים טומאה, לפי שאינם "אוכל".

ומקשה הגמרא: אדרבה, מנין לך שבפסולת

מצרים, בלא ישוב ונחלה. ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתים מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה".

ועיין עוד **בטור** אורח חיים סימן תרכ"ה, שהאריך לבאר את טעם המצוה. ועיין ב"ח שם, והרחבת הדברים בילקוט מפרשים.

עוד כתב **הטור:** לא נצטוינו לעשות סוכות בימי ניסן אף על פי שאז יצאנו ממצרים, לפי שהם ימות הקיץ, והרבה אנשים עושים להם סוכות לצל, ואין כאן היכר לשם מצוה. לכן ציוה הקב"ה לעשות את הסוכות בחודש תשרי, שהוא זמן גשמים, שיראה לכל שלשם מצוה אנו עושים.

206. כך פירש **רש"י**. ולשיטתו, לדעת רבין אליבא דרבי יוחנן מותר לסכך בעורות בהמה, הואיל והם נחשבים כדבר שגידולו מן הארץ. אבל **התוספות** כתבו, שבעלי חיים אינם נחשבים כגידולי קרקע ממש, ולגבי דבר היוצא מן הארץ ממש, הם אינם נחשבים גידולי קרקע. ודקדק **הערוך לנר** מדבריהם, שגם לדעת רבין אמר רבי יוחנן אין לסכך בעורות בהמה, היות ואין הם גידולי קרקע כפסולת גורן ויקב. ומכל מקום כתב **רש"י**, כיון ששיטת רבי יוחנן נדחתה בגמרא, אין לסכך בעורות בעלי חיים אלא בדבר הצומח מן הקרקע ממש.

גורן ויקב הכתוב מדבר, **ואימא גורן עצמו** הקשין עם השיבולים,[207] **ויקב עצמו** אשכולות עם הענבים, שדברי מאכל הן, ובהם אמרה תורה לסכך?!

אמר רבי זירא: על כרחך אתה למד שאין הכתוב מדבר בגורן ויקב עצמן, אלא בפסולת גורן ויקב. שכן "**יקב" כתיב כאן,** והיינו שכבר נעשה היין, **והרי אי אפשר לסכך בו** ביין, אלא ודאי אמרה תורה, לסכך בפסולת הנותרת לאחר עשיית היין.

מתקיף לה רבי ירמיה: וכי אי אפשר לסכך ביין? **ואימא** "יקב" היינו **יין קרוש,** קפוא, **הבא משניר** [שם מקום], **שהוא דומה לעיגולי דבילה** [תאנים מיובשות] ואפשר לסכך בו?![208]

אמר רבי זירא: הא מלתא הוה בידן, עד עתה היינו סבורים שטעם משנתנו הוא מן הפסוק הנזכר, **ואתא רבי ירמיה ושדא ביה נרגא** [קצצה בגרזן], שהשיב תשובה ניצחת.

רב אשי אמר: עדיין ניתן ללמוד הלכות אלו מעצם משמעות פסוק זה. שהרי הכתוב אומר, "באספך **מגרנך**", ומשמע, שאתה אוספו ונוטלו מן הגורן. והיינו, שהגורן הוא העיקר, וממנו אתה אוסף את הפסולת, **ולא גורן עצמו.** וכן "באספך **מיקבך**" פירושו שאתה אוספו מן היקב, **ולא יקב עצמו.**

רב חסדא אמר, הלכות אלו, שאין הסיכוך כשר אלא בדבר שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה, יש ללמוד **מהכא:**

שנאמר [נחמיה ח], "וביום השני נאספו ראשי האבות וגו', וימצאו כתוב בתורה, אשר ציוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסוכות וגו', ויעבירו קול וגו' לאמר, **צאו ההר, והביאו עלי זית ועלי עץ שמן, ועלי הדס ועלי תמרים, ועלי עץ עבות,** לעשות מהן סוכות".[209]

ולא לחינם נקט הכתוב את כל המינים האלו, אלא ללמדנו בא, שרק מינים כעין אלו, שגידולם מן הארץ ואין מקבלים טומאה, כשרים לסיכוך.

ומפרשת הגמרא את דברי הכתוב, מדוע נקט גם עלי הדס, וגם עלי עץ עבות, הרי **היינו הדס, היינו עץ עבות,** דבר אחד הם, שהרי הדס הוא הנקרא בלשון המקרא "עץ עבות" על שם עליו המורכבים זה על גבי זה, כמין עבותות ושרשרות?!

אמר רב חסדא: על שתי מצוות דיבר הכתוב, **הדס שוטה,** שאין עבותו עשויה של שלוש שלוש עלין, **לסיכוך הסוכה** [שהרי

---

207. כך פירש **רש"י**. ומבאר **הערוך לנר**: הטעם שכתב רש"י, "קשין עם השיבולים", ולא רק השיבולים עצמן, משום שאי אפשר לסכך בהן, הואיל ואינם עומדים בפני עצמן.

208. **בחתם סופר** הקשה: הרי יין קרוש אינו מקבל טומאה כמבואר בר"ש [טהרות פרק ג משנה ב], לפי שאינו לא אוכל ולא משקה, ואם כן מדוע יהיה פסול לסיכוך, הרי אינו דומיא דפסולת גורן ויקב?!

ותירץ בדוחק, שקושית הגמרא היא רק מגורן, דהואיל וביקב מצינו יין קרוש, כמו כן בגורן יש לפרש בחיטין עצמן המקבלות טומאה.

209. ובהמשך הפרשה שם נאמר: "ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו,

פסול הוא לנטילת לולב], **ועץ עבות,** כלומר הדס משולש, **למצות לולב.**

מתניתין:

עתה מביאה המשנה אופן, שבו אפילו סיכך את הסוכה בסכך כשר, הסוכה פסולה:

חבילי קש וחבילי עצים, חבילת קורות האגודים יחד, **וחבילי זרדין** — ענפים דקים, אף הם מן המינים הכשרים לסיכוך, שהרי אינם מקבלים טומאה וגידולם מן הארץ, **אין מסככין בהן,** הואיל ואגודים יחד כחבילה.

וטעם הדבר יתבאר בגמרא.

וכולן, כל אותן חבילות שהוזכרו, **שהניחם** על גבי הסוכה בעודם אגודים, ולאחר מכן **התירן** עליה,(210) הרי הן **כשרות** לסיכוך.(211)

וכולן, כל הפסולים ששנינו בסכך, דהיינו, דבר שהוא מקבל טומאה, או שאין גידולו מן הארץ, או סכך האגוד בחבילה, הרי אלו **כשרות לדפנות.** כי פסולין אלו נאמרו על "סוכות", וסוכה הכתובה בתורה אינה אלא סכך, ולא הדפנות,(212) שעל שם הסכך קרויה סוכה.

ובחצרותיהם ובחצרות בית האלוהים".

והקשו האחרונים, הרי בספרי [דברים טז כא] על הפסוק, "לא תטע לך אשירה כל עץ" מבואר, שאפילו נטיעה של מצוה אסור לעשות בעזרה, ולכן אפילו סוכת החג אסור לעשות שם, ואם כן, איך עשו סוכות "בחצרות בית אלוהים"?!

ובספר **הערות** להגרי"ש אלישיב כתב לישב, על פי דברי **הראב"ד** במסכת תמיד, שהאיסור "לא תטע לך אשירה", הוא דוקא בנטיעת קבע, אבל נטיעת עראי מותרת. ולכן סוכת החג שהיא דירת עראי [לדעת חכמים], מותר לעשותה בעזרה.

210. הגרסא לפנינו היא: "וכולן **שהתירן**", וכן היא גרסת **הרי"ף** והרא"ש. ולפי זה הביאור הוא, שכשהניחן על גבי הסוכה היו החבילות אגודות, ורק אחר כך התירן. וכן פירשו **התוספות,** על אף שגרסו, "ואם היו **מותרות**", דמשמע שכבר היו מותרות קודם שהניחן על גבי סוכתו. ועיין רש"ש.

211. לעיל דף יא א שנינו: הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבה, פסולה. ואם היה הסיכוך הרבה מהן, או שקצצן כשרה. ונחלקו בגמרא, האם הקציצה לבד מכשירתו, הואיל ו"קציצתו זוהי עשייתו", ואין כאן חסרון של "תעשה ולא מן העשוי", או צריך להסיר את הסכך ולשוב ולהניחו לשם סוכה.

ובראשונים דנו, האם גם במשנתנו תלוי הדין באותה מחלוקת. לדעת **התוספות** [עמוד ב ד"ה אין מסככין בהם] **והריטב"א,** בנידון דידן לא צריך לשוב ולנענע את הסכך, הואיל והתרת החבילות נחשבת כנענוע.

אבל **המכתם** הביא בזה שלוש שיטות בראשונים:

א. יש הסוברים שאף במשנתנו צריך נענוע לדעת הסוברים כן לעיל.

ב. ויש שכתבו כדברי **התוספות והריטב"א,** שהתרת החבילות הרי היא כנענוע.

ג. ויש שכתבו, שרק בפסולי הסכך מדאורייתא צריך נענוע כדי להכשירם, אבל חבילי קש וחבילי עצים שפסולים רק מדרבנן משום גזירת אוצר, אינם צריכים נענוע כדי להכשירם. ובטעם הדבר ראה ילקוט מפרשים.

212. ואף שאת מנין הדפנות ילפינן לעיל [דף ו

גמרא:

אמר רבי יעקב: שמעית מיניה דרבי יוחנן תרתי, כלומר, שמעתי ממנו את הטעם של שני פסולי סכך השנויים במשניות בפרק זה:

חדא, טעם **הא** שבמשנתנו, שאין מסככין בחבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין.

ואידך טעם, מה ששנינו במשנה להלן: **החוטט בגדיש לעשות לו סוכה,** כלומר, הנוטל מן העומרים בגדיש למטה סמוך לארץ, ועושה בו חלל כשיעור הכשר סוכה, כך שנמצא הסכך עשוי מאליו, **אינה סוכה.**

וטעם **חדא** מן המשניות האלו פירש לי: דמדאורייתא סוכה כשרה היא, וכל פסולה הוא רק מדרבנן, **משום גזרת אוצר.**

כלומר, אם נכשיר סוכה זו לעולם לא יעשה אדם סוכה, אלא ילך ויאכל וישן באוצר התבואה שלו, שלא נעשה מעולם לשם צל, ואין זו סוכה כלל אלא כבית בעלמא.[213] לכן גזרו חכמים ופסלו סוכה זו, אף שעשאה לשם צל, שמא ישן גם במקום שלא עשאו לשם צל.[214]

וחדא — וטעם משנה שניה פירש לי שפסולה היא מדאורייתא, **משום "תעשה,**

ב] מ"בסכות בסכת בסכות", אין ללמוד משם כי גם הדפנות נקראות בשם "סוכה", לפי שאין הלימוד שם ממשמעות הכתוב, אלא מיתור הפסוקים [**רש"י**].

ודקדק **המהרש"א** לעיל [ז ב] מדברי רש"י אלו, שלדעת רבי יאשיה שם, הסובר שגם דפנות הסוכה קרויות "סכך", ומשום כך הצריך שיהיו הדפנות צילתן מרובה מחמתן, [ולמד זאת מפרוכת המסך "דמחיצה היא וקרייה רחמנא סככה"], הוא הדין שצריך שיהיו הדפנות עשויות מפסולת גורן ויקב כסכך. שהרי לדבריו מנין הדפנות לא נלמד מיתור הפסוקים לבד, אלא ממשמעות הכתוב, שכן גם דפנות הסוכה קרויות סכך. ולכן לדבריו יש לעשות את דפנות הסוכה מדבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ.

213. **רש"י** לא הזכיר כאן פסול "תעשה ולא מן העשוי", אלא כתב, ש"אינה סוכה כלל והרי היא כבית".

ואילו להלן, לגבי חבילות שהונחו על הסוכה שלא לשם צל ונמלך עליהן לסיכוך, אמרו בגמרא, שטעם הפסול הוא משום "תעשה ולא מן העשוי". ומבואר, שלדעת רש"י צריך את הטעם של "תעשה ולא מן העשוי" רק כשנמלך על חבילותיו ומשנה את יעודם לשם סיכוך, היות ועתה "סכך" הן, אלא שפסולין לסיכוך מדין "תעשה ולא מן העשוי", הואיל והיו פסולין בשעת עשייתן.

אבל כשיושב באוצרו שלא נמלך עליו לסיכוך, אף ללא דין "תעשה ולא מן העשוי" יש לפסול את הסוכה, לפי שעדיין פסולה עליה, שכן לא יחד את הסכך לצל ואין כאן סוכה כלל. [אבל **בריטב"א** משמע שלמד אחרת, ועיין ילקוט מפרשים].

214. כן כתב **רש"י** בביאור גזירת אוצר, להוא אמינא בגמרא שלא ידענו איזו משנה פסל רבי יוחנן משום גזירת אוצר. אבל למסקנת הגמרא שגזירת אוצר נאמרה על משנתנו, פירושה הוא, שאסרו חכמים לשבת אפילו תחת חבילות שהניחם על גג הסוכה לשם סכך, שמא ישב תחת חבילותיו גם כשלא הניחם לשם סכך ונמלך עליהן לסיכוך. ועל כן, אם אין רגילות לתת לאוצר חבילות אלו שהוא יושב תחתיהן, אין בהן משום גזירת אוצר. וכן כתב **רש"י** בד"ה והתורה אמרה, ולהלן יג ב ד"ה מסככין

ולא מן העשוי״.

ולא ידענא, בהי מינייהו באיזו משנה הפסול הוא מדרבנן, **ומשום** גזירת **אוצר, ובהי מינייהו** פירש שהפסול הוא מדאורייתא, **משום ״תעשה ולא מן העשוי״.**[215]

אמר רבי ירמיה: ניחזי אנן, נתבונן בדברים, ונדע באיזו משנה הפסול הוא מדאורייתא, ובאיזו מדרבנן;

דהרי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מפני מה אמרו חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין, אין מסככין בהן,

משום ש**פעמים שאדם בא מן השדה** בימות החמה **בערב, וחבילתו על כתפו, ומעלה ומניחה על גבי סוכתו** שעשה בשביל מקנהו לכל ימות השנה, **כדי ליבשה** ולאוגרה להסקה בימות החורף הקרים, ולא הניחה שם לשם צל, וכשהגיע החג, **נמלך עליה,** ומשנה את יעודה של החבילה שתהיה **לסיכוך.**

וסוכה זו פסולה הואיל **והתורה אמרה ״תעשה״,** ודרשו חכמים: ״תעשה״, **ולא מן העשוי** בפסול. וכיון שהניחה שם שלא לשם צל אלא כדי ליבשה, אין זו סוכה, ולכן עתה שמשנה את יעודה של החבילה, נמצא הסכך עשוי מאליו. לכן גזרו חכמים שלא לסכך את הסוכה בחבילות, אפילו אם מניחן על גבי הסוכה לשם סוכת החג, שמא לא יסכך סוכתו כלל, ויסמוך על אותן חבילות שהניח עליה ליבוש. וחבילות אלו פסולות לסיכוך מדאורייתא, משום ״תעשה ולא מן העשוי״.

ואם כן למדנו, **מדהא** — משנתנו הפוסלת סיכוך בחבילות, הוא **משום גזרת אוצר,** על כרחך, **הא** — במשנה השניה — של החוטט בגדיש, טעם הפסול הוא **משום ״תעשה ולא**

בהן.

וכן מבואר בירושלמי, ששיעור החבילה הפסולה לסיכוך, הוא דוקא כשיש בה כ״ה קנים. לפי שהגזירה שייכת רק בחבילה שרגילות בני אדם להביאה מן השדה ולהניחה על גבי הסוכה, ואין רגילות להביא מן השדה חבילה הפחותה מכ״ה קנים.

215. הקשה **הפני יהושע**: מה הסתפק רבי יעקב, הרי בשני המקרים שייכים שני הפסולים, גם ״תעשה ולא מן העשוי״, וגם ״גזירת אוצר״? שהרי בחבילי עצים, אם הניחם לשם סוכה, הסוכה פסולה משום גזירת אוצר, ואם הניחם ליבוש, הסוכה פסולה מדאורייתא, משום תעשה ולא מן העשוי. וכמו כן בחוטט בגדיש, אם רק חטט את הגדיש ולא עשה דבר בכדי להכשיר את הסכך, הסוכה פסולה מדאורייתא משום ״תעשה ולא מן העשוי״. אבל אם נענע את הסכך כלפי מעלה, הסוכה פסולה רק מדרבנן, משום ״גזירת אוצר״, כמבואר להלן בגמרא. ואם כן מהי הנפקא מינה כיצד נפרש את דברי רבי יוחנן?!

ותירץ **הפני יהושע**, על פי דברי **הריטב״א**, שבחבילין יש יותר מקום לגזור גזירת אוצר מבחוטט בגדיש, לפי שמקרה זה מצוי יותר, ויש יותר לחוש שמא יעשה כן. וכן משמע בלשון הגמרא, ״פעמים שאדם בא מן השדה בערב״, ומשמע, שרגילות היא. ולכן, אם נפרש את דברי רבי יוחנן שבחבילין הפסול הוא דרבנן, משום גזירת אוצר, יתכן שבחוטט בגדיש כלל לא גזרו חכמים גזירת אוצר. אבל אם נפרש, שלרבי יוחנן בחוטט בגדיש טעם הפסול הוא משום גזירת

מן העשוי״.

ורבי יעקב שנסתפק בזה, על אף שהדברים מפורשים בדברי רבי יוחנן עצמו, הוא משום **שחך דרבי חייא בר אבא לא שמיע ליה.**

אמר [תמה] **רב אשי** על דברי רבי יוחנן,[216] המפרש שבמשנתנו הסוכה פסולה מדרבנן, ואילו במשנה של החוטט בגדיש, הסוכה פסולה מדאורייתא:

וכי **אטו,** המשנה של **חבילי קש וחבילי עצים,** רק **משום גזרת אוצר איכא** אפשר לפוסלה, ואילו **משום ״תעשה ולא מן העשוי״, ליכא?**

הרי גם את משנתנו אפשר לפרש באותן חבילות עצמן שהניחם ליבוש, ונמלך עליהן,[217] ושינה את יעודם לסיכוך. ולכן פסולה הסוכה מדאורייתא, משום תעשה ולא מן העשוי?!

וכמו כן המשנה של **החוטט בגדיש, משום ״תעשה ולא מן העשוי״** הוא דאיכא לפוסלה, ואילו **משום גזרת אוצר ליכא?**

הרי גם משנה זו יש לפרש באופן שאינה פסולה אלא מטעם גזירת אוצר, וכגון, שסתר את הגדיש כלפי מעלה, ונענע את העומרים העליונים, וחזר והניחם לשם סוכה. ולכן אין לפוסלה משום ״תעשה ולא מן העשוי״, אלא טעם הפסול הוא גזירה שמא לא ינענע, ותהיה הסוכה פסולה מדאורייתא. וכעין מה שנתבאר לעיל לגבי חבילי קש וחבילי עצים.

מתרצת הגמרא: **ורבי יוחנן אמר לך:** מלשון המשניות יש ללמוד, כי במשנתנו הטעם הוא מדרבנן — משום גזירת אוצר, ואילו במשנה של החוטט בגדיש, הפסול הוא מדאורייתא — משום ״תעשה ולא מן העשוי״.

כי הרי **הכא** במשנתנו **דקתני: ״אין מסככין בהן״,** ולא קתני ״אינה סוכה״, משמע, **לכתחילה הוא**[218]

אוצר, כל שכן בחבילין יש לפסול מטעם זה, אפילו הניחם לשם חג.

216. **רש״י** ד״ה אמר רב אשי כתב: ״אדרבי יעקב מתמה״. והוא דבר תמוה, כי מה יש להקשות על דברי רבי יעקב?! וכתב המהרש״ל, שדברי **רש״י** הן לאו דוקא, וקושית רב אשי היא לרבי יוחנן. וכן נראה בדברי רש״י בד״ה תעשה ולא מן העשוי, שכתב, ״ומהיכא שמע **רבי יוחנן** דמתניתין דהכא לאו מדאורייתא קאמר״. הרי שהקושיה היא לרבי יוחנן.

217. לשון **רש״י** לפי הגרסא המובאת בספרים שלנו: **״דלא** נמלך עליהן לסיכוך״. ותמהו האחרונים: הרי גם כשנמלך עליהן ומשנה את יעודן לסיכוך, עדיין פסולים הם מדאורייתא משום ״תעשה ולא מן העשוי״?! ומשום כך הגיהו את דברי **רש״י**, וגרסו: ״דנמלך עליהן״. [הגהות רבי יצחק איזיק חבר, ומראה כהן].

והוצרך **רש״י** להוסיף שנמלך עליהן לסיכוך, כי לולי זאת לא היה צריך לפוסלם מדין ״תעשה ולא מן העשוי״, אלא משום שלא יחדן לצל ואין עליהם שם סכך, וכמו שנתבאר לעיל.

218. **התוספות** מחקו את המילים ״לכתחילה ובדיעבד״, הואיל ולדעתם אפילו אם הפסול הוא רק מדרבנן, הסוכה פסולה, ואינו יוצא בה ידי חובתו מדרבנן אפילו בדיעבד.

וכתב **הערוך לנר,** שאף אם האמת כדבריהם, אפשר לגרוס ״לכתחילה ובדיעבד״.

יב-ב **דאין מסככין** באותן חבילות, והיינו מדרבנן **משום גזרת אוצר,** ומשמע, **הא מדאורייתא, שפיר דמי.**

אבל **התם,** במשנה של החוטט בגדיש, **דקתני "אינה סוכה",** משמע שפסולה היא **אפילו דיעבד,**[219] ולפיכך נראה **שמדאורייתא נמי אינה סוכה,** משום תעשה ולא מן העשוי.

אבל אם לאחר שחטט בגדיש חזר ונענע את הסכך לשם סוכה, הסוכה כשרה אפילו מדרבנן, ואין לחוש שמא יעשה כן בלא נענוע. כי הרי כשנענע את הסכך, גילה דעתו שיודע הוא כי צריך לעשות את סכך הסוכה בהכשר, ואין לחוש שמא יבוא לישב תחת תקרת ביתו.[220] ורק במשנה של חבילי עצים, שאין אנו יודעים האם הוא יודע שצריך לסכך את הסוכה לשם צל, יש לחוש שמא יניח חבילי עצים כדי ליבשן, ולאחר מכן ישנה את יעודם לסיכוך בלא נענוע.

אמר רב יהודה אמר רב:

החיצים בזמנם היו עשויים משני חלקים: החץ עצמו היה עשוי ממתכת, אך הבית יד שלו היה עשוי מעץ. והיו שני מינים של בית יד, האחד בולט בראשו, והוא נכנס לתוך בית קיבול שבחץ עצמו, ובית יד זה נקרא "זכר" — שאין לו בית קיבול. והמין השני הוא בית יד שיש לו בית קיבול, והחץ הוא שהיה תחוב לתוכו, ובית יד זה נקרא "נקבה".

שהרי כשאין לו סוכה אחרת ואינו יכול לקיים מצות סוכה כפי שתקנו חכמים, עליו לשבת בסוכה זו כדי לקיים לכל הפחות מצות סוכה מדאורייתא. אבל בסוכה שאינה כשרה אפילו מדאורייתא, אין טעם לשבת בה אף כשאין לו סוכה אחרת, וזו היא כוונת הגמרא "לכתחילה ובדיעבד".

219. מבואר בגמרא, שהלשון "אינה סוכה" מורה על כך שהסוכה פסולה מדאורייתא. אבל הלשון "אין מסככין בו" משמעו, שאינה פסולה אלא מדרבנן. והקשו **התוספות:** דהרי שנינו במשנה לעיל יא א: "כל דבר שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ, אין מסככין בו". ושם הרי הסכך פסול מדאורייתא, ואף על פי כן נקטה המשנה לשון אין מסככין בו?!

ותירצו **התוספות:** לעולם, אכן לשון "אין מסככין בו" משמש גם במקום שפסולו מדאורייתא, אלא שכאשר יש להסתפק, האם פסולו הוא מדאורייתא או מדרבנן, מדקדק התנא יותר בלשונו, ואינו משתמש בלשון זו לסכך הפסול מדאורייתא.

220. וכעין זה כתב **הר"ן** בשם איכא מאן דאמר: המניח חבילה על גבי סוכתו ליבש, ונמלך עליה ושינה את יעודה לשם סיכוך, אם נענע את הסכך לשם סוכה, הרי היא כשרה. [אף שאם הניח חבילה זו מתחילה לשם סכך הסוכה פסולה מדרבנן — משום גזירת אוצר]. כדמוכח להלן גבי נסרים, דאף על גב שלכתחילה אין מסככין בנסרים, [שמא ישב תחת תקרת ביתו, "וסוכה אמר רחמנא, ולא ביתו של כל ימות השנה"], אפילו הכי בסוכה שהיא עשויה כבר די בפקפוק, [היינו שמנענע חלק מהסכך]. ובטעם הדבר כתב **רש"י,** דהואיל והוא מחזר עליה להכשירה, אין לחוש שישב תחת תקרת ביתו שהיא עשויה כבר. ועיין **פני יהושע,** ובילקוט מפרשים.

סיככה בחיצין [בתי יד של חיצים שעדיין לא נתנו בהם החיצים][221] **זכרים,** שאין להם בית קיבול, ואינם אלא "פשוטי כלי עץ" [כלי עץ ללא בית קיבול] שאינם מקבלים טומאה, הסוכה **כשרה.**

אבל אם סיככה **בבתי יד נקבות,** שיש להם בית קיבול ומקבלים טומאה, [כדין כלי עץ שיש לו תוך], הסוכה **פסולה.** היות ואין מסככין בדבר המקבל טומאה, כמבואר במשנה.[222]

ומקשה הגמרא: האם בא רב להשמיענו שאם סיככה בחיצים **זכרים כשרה?** הרי הואיל ואינם מקבלים טומאה, **פשיטא** הוא שכשרים הם לסיכוך, ומדוע הוצרך רב להשמיענו הלכה זו?!

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא: ניגזור** שאין לסכך בחיצים **זכרים, אטו** שמא יבא לסכך **בנקבות, קא משמע לן** שאין לחוש לכך, והסוכה כשרה.

עוד מקשה הגמרא: האם בא **רב** להשמיענו שאם סיככה **בנקבות פסולה?** הרי אף זה **פשיטא** הוא?!

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא:** דוקא בית קיבול העשוי למילוי וריקון תדיר מקבל טומאה, אבל **בית קבול העשוי למלאות** מילוי קבוע, כגון בתי יד של חיצים, שאין דעתו לרוקנם לעולם, **לא שמיה** "בית **קבול**", ואינם בגדר כלים שיש להם בית קיבול המקבלים טומאה.

קמשמע לן, שגם כלי קיבול שאינו עומד למילוי וריקון תדיר דינו ככלי קיבול לקבל טומאה.[223]

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

דרך עיבוד הפשתן הוא: תחילה שורין אותו במים, ולאחר מכן מנפצין אותו במכתשת כדי לרככו שיהיה אפשר לסרקו. ולאחר מכן סורקים אותו במסרק להחליקו ולנקותו, ומלבנים אותו בתנור. [וזה הוא הנקרא אונץ

---

221. שהרי אם נתנו בהם את החיצים אסור לסכך בהם, הואיל והחיצים עשויים ממתכת, והם מקבלים טומאה אפילו אם אין להם בית קיבול, כדין פשוטי כלי מתכות.

222. הקשו **התוספות:** מדוע אין לסכך בחיצים נקבות, הרי עדיין לא נגמרה מלאכתו של הכלי, שהרי הוא עומד למלאות אותו בברזל, והרי זה כקת הסכין, שכל עוד לא חיבר בו את הברזל אינו מקבל טומאה, לפי שאינו כלי גמור?! ועיין **תוספות הרא"ש.**

223. **התוספות** הזכירו שני פירושים בביאור ה"קא משמע לן": או שכוונת הגמרא להשמיענו, שאפילו בית קיבול העשוי למלאות מילוי קבוע נחשב בית קיבול. או שרק בית קיבול של חץ נחשב בית קיבול, הואיל ולעיתים נוטלים את הברזל מן העץ. אבל בית קיבול שעשוי כדי למלאותו מילוי קבוע שלא יוציאו לעולם, אינו בית קיבול. ורואין כאילו עוד לא סיים את עשיית הכלי עד שימלאנו. וכתבו שפירוש זה דחוק .

והמאירי הביא פירוש זה באופן שונה מעט: דבית קיבול של חץ עשוי רק לפי שעה, בשעת מלחמה וכדומה, אבל בעיתות שלום מוציאין את החץ מבית קיבולו. וכל שהוא לפי שעה, אף על פי שעשוי למלאות כל אותה שעה, בית קיבול הוא לפי שהוא עשוי להתרוקן.

של פשתן, ובשלב זה הוא כבר ראוי לקבל טומאת נגעי בגדים, ופסול לסיכוך. שכן שנינו, דבר המקבל טומאה אין מסככין בו].

סיככה באניצי פשתן סרוקים במסרק, שנתלבנו בתנור(224) ונעשו ראויים לקבל טומאת נגעים, הסוכה **פסולה.**

אבל אם סיככה **בהוצני פשתן,** כשהוא עדיין בהוצין שלו כדרך גדילתו, ועדיין לא הושרה במים ולא נופץ במכתשת, הסוכה **כשרה,** הואיל והפשתן עדיין אינו ראוי לקבל טומאה.

ואם סיככה **בהושני פשתן,** אמר עליו רבי יוחנן, **איני יודע מהו** דינה של הסוכה.(225)

והוסיף רבה בר בר חנה על שמועתו: **ו"הושני" עצמן, איני יודע.** כלומר, איני יודע מה היה קרוי בפיו של רבי יוחנן "הושני", ואיני יודע לפרש את ספקו.

דמה נפשך, כלומר, יש לפרש את דבריו בשני אופנים: **אי** סיבי פשתן שהושרו במים, ואף **דייק** כתשו אותם במכתשת, **ולא נפיץ** במסרק, "**הושני**" **קרי ליה** רבי יוחנן, ובהם הסתפק מה דינם,

אבל תרי — סיבי פשתן שהושרו במים, ועדיין לא **לא דייק** לא כתשם במכתשת, לא קרא אותם רבי יוחנן "הושני", אלא **הוצני קרי ליה,** וכשרים הם לסיכוך.

או דלמא: תרי ולא דייק, סיבי פשתן שהושרו במים ולא נופצו במכתשת, **נמי** אף הם "**הושני**" **קרי ליה** רבי יוחנן, ואף הם בכלל ספקו, ולא הכשיר רבי יוחנן לסיכוך, רק סיבי פשתן שעדיין לא הושרו במים.

אמר רב יהודה: הני שושי ושווצרי, [מיני ירקות הן], **מסככין בהו,** הואיל ואינם מאכל אדם ואינם מקבלים טומאה.(226)

ועיין בגליון הש"ס לרבי עקיבא איגר, שציין לדברי השבות יעקב [חלק א סימן לג], שכתב: לולי דברי **התוספות** יש לפרש: מהו דתימא, בית קיבול העשוי למלאות לא שמיה בית קיבול ומותר לסכך בו, קא משמע לן, שמכל מקום גזרינן שמא יבא לסכך בכלי שיש לו בית קיבול גמור. ואם כן לדבריו מעיקר הדין בית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול, אלא שאסור לסכך בו מגזירת חכמים.

224. וכן כתב **המאירי** בדעת **רש"י**, שאין הפשתן מקבל טומאה עד שיתלבן. אבל בשם גדולי המפרשים [הראב"ד] כתב, שפשתן מקבל טומאה אף על פי שלא התלבן, הואיל וראוי הוא ליתנו בכרים וכסתות, שאז יקבל טומאה מחמתן.

225. וצריך עיון לשיטת **רש"י**, מה יסוד הספק, הרי נתבאר שאין הפשתן מקבל טומאה עד שיתלבן בתנור, והיינו לאחר שסירקו במסרק, ואם כן מאיזה טעם נפסול "הושני" לסיכוך, הרי ודאי עוד לא התלבנו בתנור ואינן מקבלים טומאה?!

התוספות חלקו על **רש"י** הסובר שאניצי פשתן לאחר ליבונם בתנור ראויים לקבל טומאה אף שלא טווה אותם לחוטים, ולדעתם, כל שלא טווה את הפשתן ועשה ממנו חוטים, אין הוא מקבל טומאה. וטעם פסול אניצי פשתן שלא נטוו לסיכוך, הוא רק מדרבנן, משום שהוא קרוב לקבל טומאה לכשיטווה ממנו חוטים. **והרמב"ם** פסל מטעם אחר, ועיין ילקוט מפרשים.

226. וכתב **המאירי**, דקא משמע לן, שאינם מקבלים טומאה על אף שמקצת בני אדם אוכלים ירקות אלו.

אביי אמר: יש לחלק ביניהם: **בשושי מסככין,** אבל **בשווצרי לא מסככין.**

ומאי טעמא אין מסככין בהם, אף שאינן מקבלין טומאה? **כיון**

יג-א **דאותם** "שווצרי", **סרי ריחייהו,** ריחם רע, ואם יסכך בהם את סוכתו, **שביק להו, ונפיק.** יעזוב בעל הסוכה את סוכתו באמצע החג, וילך וישוב לביתו. ועל כן גזרו חכמים[227] שלא לסכך בהם לכתחילה.[228]

אמר רב חנן בר רבא: הני היזמי והיגי — מיני קוצים הם, **מסככין בהו,** לפי שאינם אוכל, ואינם מקבלים טומאה.

אביי אמר: בהיזמי מסככינן, אבל **במין** הנקרא **היגי, לא מסככינן.**

מאי טעמא? כיון דאותם "היגי", **נתרי טרפייהו** עליהן נושרים ומצערים אותו. ולפיכך יש לחוש שמא אם יסכך בהם את סוכתו, **שביק להו ונפיק.** יעזוב בעל הסוכה את סוכתו, וישוב לביתו. לכן גזרו חכמים, שלא לסכך בהם לכתחילה.

אמר רב גידל אמר רב: האי אפקותא דדיקלא, אותם דוקרנים היוצאים מן הדקל סמוך למקום חיבורו לקרקע, **מסככין בהו,** ואין בהם משום איסור סיכוך בחבילות.

דאף על גב דאגידי, מחוברים הם יחד בצידם התחתון, ועשויים כחבילה, מכל מקום כשרים הם, כי **אגד בידי שמים לא שמיה אגד.** ואינה קרויה חבילה אלא אם נקשרה בידי אדם.[229]

ואף על גב דהדר אגיד להו, שחזר הוא עצמו וקשר אותם מלמעלה כדי שלא יתפצלו לכאן ולכאן, אין הם נאסרים משום חבילה,

---

227. מוסיף המשנה ברורה: ואם היה ריחם רע כל כך שאין דעת האדם סובלתו, יש לומר דפסול מדאורייתא, דבעינן "תשבו כעין תדורו", ואין המקום ראוי לדיורין.

228. וכתב **הרמב"ם**: אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר, או בדבר שריחו רע, כשרה. ויתירה מזו כתבו **המגן אברהם** [סימן תרכט ס"ק יד] וביכורי יעקב [שם ס"ק כה], שאם סיכך סוכתו בדבר שריחו רע, יכול הוא לשבת בסוכה זו לכתחילה, אף אם יכול לשוב ולסככה בסכך אחר. אבל מדברי **הרא"ש** שכתב, "אבל יצא ידי חובתו אם סיכך בהם", מבואר, שדוקא אם כבר ישב בסוכה זו וקיים מצותו, יצא ידי חובתו, ואינו צריך לחזור ולשבת בסוכה אחרת. אבל אם טרם קיים מצוותו, ויכול לקיימה בסוכה אחרת, עליו לעשות כן לכתחילה. ועיין בכורי יעקב שם.

אבל שיטת **הריטב"א** היא, שסכך זה פסול אפילו בדיעבד, ואפילו כבר ישב בסוכה זו לא יצא ידי חובתו. והוסיף **הריטב"א**, ד"שוויצרי" שריחן רע פסולים גם לדפנות, הואיל ומחמת ריחם הרע שביק להו ונפיק. אבל "היגי" פסולים רק לסיכוך, הואיל ונושרים העלין על ראשו ושולחנו, אבל בדפנות אין לחוש שמא יצא מן הסוכה מחמת נשירת העלין. וראה ילקוט מפרשים.

229. הקשו הראשונים: בגמרא כאן מבואר שאגד בידי שמים אינו חשוב אגד, ואילו לגבי הזאת מי פרה שצריך אגודת אזוב, שנינו במסכת פרה: "אזוב שיש בו שלושה קלחים, מפסגו [מחתכו] ואוגדו. פסגו ולא אגדו, אגדו ולא

כי **איגד בחד, לא שמיה אגד.** דבר יחידי אינו נחשב כאגודה אף אם כורך סביבו חבלים וקושרו, עד שיאגוד דבר אחר עמו. ולכן, "אפקותא דדקלא", הואיל ומחוברים הם זה לזה מצידם התחתון בידי שמים, הרי הם כדבר אחד,[230] ואינם נחשבים כאגודה אפילו קשרם מצידם העליון.

אמר רב חסדא אמר רבינא בר שילא: הני דוקרי דקני, [כעין אפקותא דדקלא הוא, אלא זה בשל קנים וזה של דקלים], **מסככין בהו,** ואין בהם פסול חבילה.

ואף על גב דאגידי נינהו [אגודים הם מצידם התחתון], **אגד בידי שמים לא שמיה אגד.**

ואף על גב דהדר אגיד לחו שחזר וקשרם מצידם העליון, **איגד בחד לא שמיה אגד.**

תניא נמי הכי: קנים ודוקרנין, מסככין בהן. ואם תפרש כפשוטו, ששתי הלכות לימדתנו הברייתא, והיינו, שמסככין גם בקנים וגם בעצים [דוקרנין זה מין עץ, כמו "יחפור בדקר, ויכסה", ביצה ב א], אם כן קשה, "**קנים**" שנקט התנא, **פשיטא,** ומדוע הוצרך התנא להשמיענו שמסככין בהם?

אלא על כרחך, **אימא: קנים של דוקרנין,** כלומר, "דוקרי דקני" — בחלק התחתון של הקנים סמוך לקרקע יוצאים דוקרנים קטנים המחוברים זה לזה, וקא משמע לן, שאין הם נידונים כחבילה, ולפיכך **מסככין בהן.**

ואמר עוד **רב חסדא אמר רבינא בר שילא** [מובא כאן אגב מימרתו הקודמת]: **הני מרריתא דאגמא,** חזרת הגדילה ב"אגם", באחו, **אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח** למצות מרור.

פסגו, לא פסגו ולא אגדו, כשר". ומבואר, שמעיקר הדין אגד בידי שמים שמיה אגד, ורק לכתחילה למצוה מן המובחר יש לחלקו ולאוגדו?!

וכתב **הר"ן**, דאכן מעיקר הדין אגד בידי שמים חשוב כאגד, אבל חבילי קש וחבילי עצים, הואיל והם פסולים רק מדרבנן משום גזירת אוצר, לא החמירו עליהם אלא באגד בידי אדם שהוא כעין אוצר, שיש לחוש שמא יעשה סוכתו באוצרו, ותהיה פסולה משום "תעשה ולא מן העשוי".

אבל **הריטב"א** דחה תירוץ זה מדברי הגמרא להלן, שמדמה דין אגד בשנים לענין גזירת חבילין, לדין אגד בשנים באגודת אזוב, ומוכח שלא חילקו בין גזירת אוצר לדין אגודה דאורייתא.

ועל כן כתב בשם רבו, שבאגודת אזוב לא צריך אגד בחוט, ודי בזה שאוגדו בידו בשעת ההזאה, ולפיכך אף על פי שאגד בידי שמים לא שמיה אגד, יצא ידי חובתו הואיל ואין אגד חוט מעכב. והוכיח את דבריו, מכך שאפילו פסגו ולא אגדו, שאין כאן לא אגד בידי שמים ולא אגד בידי אדם, גם יצא ידי חובתו, ומוכח שדי בכך שאוגדו בידו.

230. **בשפת אמת** הקשה: אם איגד בחד לאו שמיה אגד, מדוע צריך את הטעם דאגד בידי שמים לאו שמיה אגד, תיפוק ליה שמחוברים הם יחד, וכדבר אחד הם, ואגד בחד לאו שמיה אגד?!

ותירץ, דהיינו הך, שאם אגד בידי שמים היה חשוב אגד, לא היה זה אגד בחד, שהרי כל ענף עומד לעצמו אלא שנתאגדו בידי שמים, ורק לאחר שנתחדש דאגד בידי שמים אינו אגד,

ומקשה הגמרא: **מיתיבי** ממה ששנינו בברייתא: "**אזוב**" שנאמר בתורה בכל מקום, הוא אזוב "סתם", **ולא אזוב יון, ולא אזוב כוחלי** [שם מקום[231]], **ולא אזוב מדברי, ולא אזוב רומי, ולא** כל **אזוב** אחר **שיש לו שם לווי,** שאינו נקרא "אזוב" סתם, אלא יש לו שם לווי.

וכמו כן לגבי מצות מרור נאמר בתורה, על "מרורים" יאכלוהו, ללא שם לווי, ואם כן, אין לקיים מצות מרור ב"מרריתא דאגמא", הואיל והיא נקראת בשם לווי, ולא "מרור" סתם.[232]

אמר אביי: כלל זה יהיה נקוט בידך: **כל שנשתנה שמו** ואינו "סתמי", אלא יש לו שם לווי, והיה זה כבר **קודם מתן תורה, ובאתה תורה והקפידה עליו,** שאמרה "מרורים" סתם, ומשמע בלא שם לווי, (**בידוע**) זהו[233] **שיש לו שם לווי.** כלומר, שם לווי שלו פוסלו למצות מרור, הואיל והזכירה התורה מרור סתם, ולא הזכירה גם אותו. אבל אם נשתנה שמו אחר מתן תורה, אם כן אין ראיה מכך שלא הזכירתו התורה בשמו, הרי הוא בכלל אותו מרור "סתם" שאמרה תורה.

והני "מרריתא דאגמא" **לא נשתנה שמייהו קודם מתן תורה כלל.**[234]

רבא אמר לישב באופן אחר: **הני "מרריתא סתמא" שמייהו.** כלומר, מרור זה אינו קרוי "מרריתא דאגמא", אלא מרריתא סתם. **והאי דקרי להו "מרריתא דאגמא",** אין זה אלא ציון מקום, **משום דמשתכח באגמא,** שמצויים הם באגם.

לעיל נתבאר, כי אם אגד דבר יחידי, אין זו "אגודה" לפוסלה לסכוך משום חבילה.

אמר רב חסדא: כמו כן לענין "אגודת אזוב", האמורה בתורה לענין הזאת "מי

ממילא רואין הכל כיחידה אחת, ואז גם אם יאגדנו מצידו השני אין זה אגד, כי איגד בחד לאו שמיה אגד.

231. כתב מהרש"ל: **הרמב"ם** בסוף נגעים פירש שהוא שם מקום או מדינה, והערוך פירש שצבעו של אזוב זה הוא כחול.

232. הקשה הגאון רבי עקיבא איגר: היאך מדמה הגמרא אזוב למרור, הרי אפשר שדוקא לגבי אזוב שהוא נזכר בתורה וכך הוא שמו, הקפידה תורה על אזוב סתם, ושלא יטול אזוב שיש לו שם לווי, אבל לגבי מרור, הרי כל הירקות שהוכשרו למצות מרור אין שמם מרור, כמבואר במשנה במסכת פסחים שיוצאים ידי חובת מרור בתמכא חרחבינא חזרת וכו', ואינם קרויים מרור רק מחמת מרירותם, ואם כן למה יגרע מרריתא דאגמא משאר מיני ירקות מרים?!

233. נתבאר על פי **הרש"ש**.

234. הקשה התפארת ישראל [פרה פרק יא משנה ז]: במסכת שבת דף נו מובא, בשעה שנשא שלמה בת פרעה, בא גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון, ועליו נבנה כרך גדול של רומי. ומוכח, שקודם לכן לא היתה רומי קיימת, ואם כן מדוע "איזוב רומי" פסול, הרי לא היה לו שם לווי זה קודם מתן תורה?!

עוד הקשה: לתירוצו של רבא — "הני מרריתא סתמא שמייהו, והא דקרי ליה מרריתא דאגמא משום דמשתכח באגמא", הרי גם "אזוב יון ורומי" קרויין כך על שם מקום גידולן,

חטאת", [מים שמעורב בהם אפר פרה אדומה] שמים אותם על הטמא באמצעות אגודת אזוב, שהיא אגודה של כמה קלחי אזוב —

איגד בחד, אגד בד יחידי — **לא שמיה אגד.**

שלש בדים קשורים יחד — **שמיה אגד.**

שנים בדים קשורים — **מחלוקת רבי יוסי ורבנן** היא, האם נחשבים הם כחבילה ואגודה.[235]

דתנן [פרה יא ט]: **מצות אזוב** להזאת מי פרה שאמרה תורה "ולקח אזוב, וטבל במים איש טהור, והזה על האוהל", נעשית **בשלשה קלחים,** שורשים של איזוב, **ובחן שלשה גבעולין,** גבעול לכל קלח. [והלכה זו נלמדת בגזירה שווה, ממה שאמרה תורה בפסח מצרים "ולקחתם אגודת אזוב", ואין אגודה פחות משלושה].

רבי יוסי אומר: מצות אזוב — שלשה גבעולין, ושיריו שנים.

כלומר, אם נפל אחד מן שלשת גבעולי האגודה לאחר זמן, ונשארו שני גבעולים בלבד, הרי הם כשרים להזאה.

ו"גרדומיו", שייריו, **כל שהוא.** כשמזין בו פעמים הרבה, מתוך שגבעוליו רכים הרי הם משתברים. ואם נשאר באגודה אפילו כל שהוא, הרי זה כשר להזאה, ובלבד שישתייר מכל אחד מהם כלשהוא, שתהיה אגודתו קיימת.

קא סלקא דעתין, סברה הגמרא לפרש את דברי רב חסדא, שלשיטת רבי יוסי שנים קרויים אגד, ולרבנן רק שלושה קרויים אגד, וכך למד רב חסדא את המשנה:

מדאמר רב יוסי **"שיריו" שנים,** ודאי אף **תחילתו נמי** כשר בדיעבד **בשנים.** לפי ש"אגודה" דיה בשנים. **והאי דקתני "שלשה",** אינו אלא לכתחילה, **למצוה** בעלמא.

ומדרבי יוסי אומר שצריך **"שלשה" למצוה,** הרי ש**לרבנן "שלשה"** שאמרו הוא **לעכב,** דסברי שאין אגודה פחות משלושה. שאם לא כן, אלא אף הם לא הצריכו שלושה אלא

ומדוע נפסלו לאגודת אזוב מחמת השם לווי שלהם?!

ותירץ: דאזוב רומי ויון היו מיני אזוב שונים מאזוב סתם, ולכך ציינו את שמם על שם מקום גידולם, אבל מרריתא דאגמא, לחינם ציינו אותו על שם מקומו, ולא מחמת שהיה מין אחר, ולכן אפילו שלא היתה רומי קיימת קודם מתן תורה, מן הסתם היה לו כינוי אחר, שהרי מין אחר הוא ואינו אזוב סתם.

235. ולמסקנת הגמרא, מחלוקתם היא האם צריך שלושה קלחים לעיכובא, או רק למצוה מן המובחר. והקשה הגאון רבי עקיבא איגר: מה הראיה מחכמים המכשירים אגודה זו בדיעבד, ששנים נחשבים כאגודה, הרי בדיעבד אגד כלל אינו מעכב באגודת אזוב, כמבואר במשנה במסכת פרה: "לא פסגן ולא אגדן כשר", ואפשר שמשום כך הכשירו חכמים בשנים אף ששנים אינם חשובים אגודה?!

אכן **הריטב"א** כתב, דלדעת רבנן אמנם אין האגד מעכב, אבל מכל מקום צריך שיהיה **ראוי** לאגד, ועל כן נחלקו חכמים ורבי יוסי, כמה

למצוה, מה בא רבי יוסי לחלוק עליהם? נמצא איפוא, שאגד בשנים, מחלוקת רבי יוסי ורבנן היא.[236]

ומקשה הגמרא על הבנה זו בדברי רב חסדא: וכי הכשיר רבי יוסי אף אם אגד מתחילה רק שני גבעולים?

והתניא: רבי יוסי אומר, אזוב שהיה **תחילתו שנים,** שני גבעולין, **ושיריו אחד,** שנשר ממנו אחד, הרי הוא **פסול. ואינו כשר, עד שיהא תחילתו שלשה** — שאין תחילתו כשר אלא בשלושה כי בפחות מכך לאו אגודה היא, **ואין שיריו** כשרים אלא **בשנים,** אבל אם לא נשתייר אלא אחד פסולה.

הרי שאינו כשר עד שיאגוד מתחילה שלושה, ובפחות מכך אין זו אגודה, ולא הכשיר רבי יוסי רק אם היו מתחילה שלושה, ונשארו בו שנים, ואיך אמר רב חסדא כי לרבי יוסי אף שנים נחשבים אגד?!

ומתרצת הגמרא: **איפוך** הבנתנו בדברי רב חסדא, וכך אמר רב חסדא: **לרבי יוסי** אמרו **שלשה לעכב,** ואין האגודה כשרה אם לא אגד מתחילה שלושה גבעולין, ואילו **לרבנן: שלשה** שאמרו הוא רק לכתחילה, **למצוה.**[237]

ולמד זאת רב חסדא, מזה שלא הכשיר רבי יוסי אלא בשהיו שיריו שנים, הרי שבתחילת איגודו צריך שיהיו בו שלושה, וזה מעכב בקיום המצוה.

ומוסיפה הגמרא ומדייקת דבריה מן הברייתא:

והתניא [בניחותא]: אגודת **אזוב שתחילתו שנים,** הרי היא כשרה, **ושיריו אחד,** אף הוא **כשר. ואינו פסול, עד שיהא תחילתו ושיריו אחד.**

ועל כרחנו, שיטת חכמים היא. שהרי לרבי יוסי צריך שיהיו שלושה בשעת האגידה. הרי למדנו, כי לדעת חכמים, אף תחילת איגודו כשר בדיעבד בשנים, ולא אמרו דין שלושה אלא למצוה גרידא.

וסברה הגמרא לפרש, כי מה שאמרו בברייתא "ואינו פסול עד שיהא תחילתו ושיריו אחד", שני דינים נאמרו כאן:

א. אם היה תחילת איגודו אחד, הרי הוא פסול, ואינו נחשב אגודה.

ב. אף אם היה תחילתו שנים או שלושה,

קלחים נחשבים אגודה. ועיין עוד **שפת אמת,** ובילקוט מפרשים.

236. מבואר מדברי הגמרא, שאפילו אם לכתחילה צריך שלושה קלחים באגודה, והיינו שעיקר דין אגודה הוא בשלושה, אין אנו אומרים שלא תפסל הסוכה אלא בחבילה גמורה, דהיינו שלושה, אלא אף חבילה של שנים פוסלת את הסוכה, שהרי אף לדעת חכמים עיקר דין אגודה בשלושה, ורק בדיעבד די בשנים.

237. כתב **הרמב"ם**: "מצות אזוב שלושה קלחים, וכל קלח וקלח גבעול אחד. נמצאו ג' גבעולין. ושייריו שנים. או אם לקח ב' בתחילה ואגדן, כשר. נתפרדו הגבעולין ונשארו העלין, אפילו לא נשאר מכל גבעול מהם אלא כל

ושייריו אחד, הרי הוא פסול, לפי שעתה אינו אגודה.

ולפיכך מקשה הגמרא: האם מברייתא זו דייקת כדבריך, שכאשר היו **שיריו אחד, פסול!?**

הא אמרת בברייתא זו עצמה, **"שיריו אחד, כשר"?!**

יג-ב **אלא אימא,** הכל דין אחד הוא, וכך היתה כוונת הברייתא לומר: ואינו פסול, **עד שתהא תחילתו כשיריו,** תחילת איגודו כמו שיריו, דהיינו **אחד.** אבל אם אגד בתחילה שנים, והאחד נפל לאחר זמן, כשר להזאה.

דרש מרימר: הני איסורייתא דסורא [חבילי קנים הנמכרים במנין, ועושים את החבילות במנין מסוים למוכרם בשוק], **מסככין בהו,** ואין לפוסלם כשאר חבילות שפסלו חכמים משום גזירת אוצר.

כי **אף על גב דאגדן** [שקשר בחבילה], **למנינא בעלמא** בשעת המכירה **הוא דאגדן.** כלומר, לא נקשרו אלא לשעת המכירה, לידע את מנין הקנים שבחבילה, ומיד כשיבא לביתו יתיר את אגדן. ולפיכך אין לגזור שמא יקח מאותן חבילות כדי ליבש וימלך עליהן לשם סכך, כיון שאין דרך להצניען ליבוש בעודן אגודים. ולא גזרו אלא בחבילי קש ועצים המוזכרים במשנה, שהרגילות היא להניחן ליבוש בעודם אגודים.[238]

אמר רבי אבא: הני צריפי דאורבני, כמין כוך עגול עשוי מענפי ערבה הקלועים זה בזה, רחב מלמטה וצר מלמעלה, ולמעלה קושרים את כל הענפים בקשר אחד, ומשמשים מחבוא לציידי עופות.[239]

כיון שהותרה ראשי מעדנים הקשר העליון **שלהן** בלבד, אף שלא התיר את קליעתם, **כשרין** לסיכוך, ואינם פסולים משום חבילות.

ומקשה הגמרא: **והא אגידי מתתאי** הרי עדיין אגודים הם מלמטה, שהיו קולעים אותם מלמטה על ידי חבל כעין מחצלת, ומדוע כשרים הם לסיכוך?!

אמר [מישב] **רב פפא: דשרי לחו.** אכן מדובר שהתיר גם את הקשר התחתון המחבר את שני ראשי הקליעה. והחידוש הוא, כי על אף שהחוט עדיין עובר בין הקנים ומחברם זה לזה, אין זו חבילה, הואיל ואינה קשורה.

שהוא, כשר, ששיירי האזוב בכל שהוא".

וצריך עיון, הרי מסקנת הגמרא היא, שלחכמים גם כשהיתה תחילתה בשני קלחים, האגודה כשרה בדיעבד, ושייריו כשרים אפילו באחד. והרמב"ם פסק כחכמים, המכשירים כשהיתה תחילת אגודתו בשנים, ומאידך פסק, ששייריו כשרים בשנים דוקא, ואם נשתייר אחד פסול?! ועיין ילקוט מפרשים.

238. כך פירש **רש"י**. אבל **הריטב"א** פירש, שטעמו של מרימר הוא כטעמו של רב הונא בריה דרב יהושע להלן, דכל אגד שאינו עשוי כדי לטלטלו, אינו חשוב אגד. ואפילו אפשר לטלטלו באותו אגד, הואיל ולא נעשה כדי לטלטלו בו כחבילה, לא גזרו חכמים לפוסלו משום גזירת אוצר.

239. **רש"י** והמאירי פירשו, שאותם צריפי

רב הונא בריה דרב יהושע פירש באופן אחר: **אפילו תימא דלא שרי לחו,** כשרים הם אפילו לא התיר את הקשר התחתון. והטעם: לפי **שכל אגד שאינו עשוי לטלטלו,** שאין ראוי לטלטל את הדבר על ידו, כצריף זה אחר שהותר הקשר העליון, שאם יטלטלנו הרי הוא ניתק מאליו,(240) **לא שמיה אגד.**

אמר רבי אבא אמר שמואל: אותם **ירקות** [חזרת, עולשין, תמכא, חרחבינא וכדומה], **שאמרו חכמים שאדם יוצא בהן ידי חובתו,** של מצות אכילת מרור **בפסח, מביאין את הטומאה.** כלומר, אם סיכך בהם, והיה מת מצד אחד, הרי הם מביאים את הטומאה על הכלים, כדין אוהל.

כאשר נמצאים מת וכלים תחת "אוהל" אחד, מביא האוהל את טומאת המת על הכלים שלצד המת.

מת שהיה מוטל באוהל, והיו כלים מונחים על גבי האוהל, לא נטמאו הכלים שעליו, היות והאוהל חוצץ בפני הטומאה. ובלבד, שיהיה האוהל עשוי מדבר שאינו מקבל טומאה.

וירקות אלו, כיון שאינם נחשבים למאכל אדם, ורק נאכלים למצות אכילת מרור מחמת מרירותם, הרי הם אינם מקבלים טומאה. ולכן אם הם מאהילים על המת, ויש כלים מעליהם, יכולים הירקות הללו לחצוץ בין טומאת המת לבין הכלים שמעליהם.

ומכל מקום, גזרו חכמים, **שאין** הירקות הללו **חוצצין בפני הטומאה.** שאם עשה מהם אוהל כשהם לחים, והיה מת באוהל, וכלים מונחים על גבי האוהל, גזרו חכמים שלא יחשבו עלין אלו כאוהל לחצוץ בפני הטומאה, אלא הטומאה בוקעת ועולה ומטמאת את הכלים.(241) וטעם הדבר יתבאר

דאורבני היו עשויין מענפי ערבות הקלועים זה בזה, ולמעלה קושרים אותם בקשר אחד. אבל **הר"ן** פירש, צריפי דאורבני, חבילות שעושין מערבה וראשיהן הגסים [העבים] לצד אחד, וראשיהן הדקים לצד אחר, ודרכן היה לקשרם בשני ראשיהן. ולפיכך, "כיון שהתיר ראשי מעדנים שלהן", כלומר, שהתיר את הקשר שבראשן הגס שהוא העיקר, הסוכה כשרה.

ובטעמו של **הר"ן** שלא פירש כרש"י, כתב הב"ח: היות ואותן צריפים העשויים למחבוא הציידים הם אינם דומים כלל לחבילה, ואפילו לא התיר את הקשר העליון, לא גזרו בהן חכמים משום גזירת אוצר.

240. **רש"י** מפרש: כל אגד שאינו עשוי לטלטלו — שכשהתיר את הקשר העליון, אם אתה מטלטלו הוא ניתק מאליו. אבל הב"ח סימן תרכ"ט פירש, שרב הונא לא בא לישב את הקושיא "והא אגידי מתתאי", אלא הוא חולק על עיקר המימרא של רבי אבא, ומתיר גם כשלא התיר אפילו את הקשר העליון, היות ורק אגד העשוי כדי לטלטלו אסרו חכמים לסיכוך משום גזירת אוצר, כגון חבילה, שמטרת האגד הוא כדי שיוכל לטלטל את העצים בנקל, אבל אבל בצריפי דאורבני לא נעשה האגד כדי לטלטלו, אלא כחלק מבנית הצריף, ובזה לא אסרו חכמים משום גזירת אוצר. וכתב, שלכן השמיט **הטור** מימרא זו של רבי אבא. ועיין **ערוך לנר** שלמד כך בדברי **הריטב"א**.

241. כתב **רש"י**: מן התורה כל עוד העלים לחים, הרי הם חוצצין בפני הטומאה. ואין לפוסלם משום "כל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה", לפי **שאילו אינם מאכל**

להלן.[242]

וכמו כן פוסלין ירקות אלו בסוכה מדרבנן משום אויר.

הלכה היא בסוכה, שאם סיכך סוכתו בסכך פסול רחב ארבעה טפחים, הסוכה פסולה. אבל אם הניח מקום שלא סיככו כלל, אפילו היה רוחבו שלושה טפחים בלבד, סוכתו פסולה. ועלין אלו, מעיקר הדין, הואיל והם ראויים למאכל אדם ומקבלים טומאת אוכלין, הרי הם פסולים לסיכוך, ופוסלים מדאורייתא את הסוכה בארבעה טפחים. וגזרו חכמים, לדון סכך זה כאויר הפוסל את הסוכה בשלושה טפחים. וטעם הדבר יתבאר להלן.

מאי טעמא פסולין הם לסיכוך, ואינם חוצצין בפני הטומאה, אף כשהם לחים?

מבארת הגמרא: גזירת חכמים היא, **כיון** שירקות אלו דקים הם, ודרכם **דלכי יבשי, פרכי ונפלי,** כשיתייבשו, עליהן נופלים מהן, יש לחוש, שמא אם נתיר לו לסכך בהם בעודם לחים, יסמוך עליהם לסיכוך גם לכשיתייבשו ותהיה חמתה מרובה מצילתה. ועל כן אמרו חכמים, כי אף קודם שיבשו, **כמאן דליתנהו דמי,** כאילו אינם. ומטעם זה גזרו גם כן שלא יחצצו בפני הטומאה בעודם לחים, על אף שמן התורה הם חוצצים.

ואמר רבי אבא אמר רב הונא:

"ידות האוכלין", שהם העוקצין המחוברים

אדם, ואין מקבלין טומאה. ורק לכשיבשו אין הם חוצצין מן התורה, הואיל ומתיבשים ונופלים.

וכתבו **התוספות,** שאין אלו דברי רש"י, אלא הגהה שהגיהו בדבריו, כי ודאי מאכל אדם הם, וכמו שהוכיחו שם. אלא הטעם לכך שאין לפוסלם משום "דבר המקבל טומאה אין חוצץ בפני הטומאה", הואיל ולא הוכשרו [בנתינת משקין] לקבל טומאה.

וכן מוכח מדברי רש"י עצמו להלן, שכתב: "ופוסלין בסוכה משום אויר כשיעור שאויר פוסל בה, דהיינו שלושה טפחים. ולא משערינן להו לפסול כשיעור שאר סכך פסול, **דאוכל הראוי לקבל טומאה הוא,** וסכך פסול אינו פוסל אלא בארבעה טפחים". הרי מפורש ברש"י, שמאכל אדם הם, וכמו שכתבו **התוספות.**

והוסיף **הרש"ש** לבאר, מה שכתבו **התוספות** "דלא הוכשרו לקבל טומאה", אין זה טעם אלא בדין אוהל, אבל לסיכוך נפסלו אף שלא הוכשרו לקבל טומאה. כי לענין הסכך, עצם זה שראויים הם לקבל טומאה אם יוכשרו, בזה כבר אינם דומיא דפסולת גורן ויקב. וכן נראה מלשון **רש"י,** שלגבי פסול סיכוך כתב, "דאוכל **הראוי** לקבל טומאה הוא", ומשמע, שאפילו לא הוכשר לקבל טומאה כבר פסול הוא לסיכוך, הואיל והוא מין הראוי לקבל טומאה.

242. גרסת **רש"י** היא: "ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח מביאין את הטומאה, ואין חוצצין בפני הטומאה, ופוסלין בסוכה משום אויר". ולפי גרסא זו, נחשבים הירקות מחיצה מדאורייתא, ולכן הם מביאים את הטומאה כדין אוהל דאורייתא, אלא שרבנן גזרו שלא להחשיבם כמחיצה לחוץ בפני הטומאה. [כלומר גזירת חכמים היא, שאינה כמחיצה אלא לענין החומרות השייכות במחיצה].

אבל **הריטב"א** מביא בשם אית דמפרשי שגרסו: "ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח, אינן מביאים את הטומאה".

עמהם, כגון הקש שאוחזים בו כשנוטלים את השיבולים, הרי הם מביאים טומאה לאוכלין, ומיטמאין עם האוכלין. שאם נגעה טומאה ב"יד" של האוכל, נטמא האוכל, ואם נגעה הטומאה באוכל, הרי היד כמוהו.(243)

אבל, **הבוצר** ענבים לדורכם **בגת,** לעשות מהם יין, **אין לו ידות.** לפי שאין העץ המחובר בענבים חשוב כביית יד לענין טומאה, הואיל והבוצר אינו צריך לביית יד, ולא ניחא לו בו. ולא נתרבה ביית יד לטומאה, אלא יד הצריכה לכלי או לאוכל.

ורב מנשיא בר גדא אמר רב הונא:

הקוצר תבואה **לסכך** של סוכה, ויש בה קשין וראשי שבלים, שבהם גרעיני התבואה, שהם אוכל, **אין לו ידות.** אין הקשים חשובים ביית יד לראשי השבלים, הואיל ולא ניחא ליה שיהיו הקשים מחוברים לראשי השבלים, לפי שהם אוכל, והאוכל פסול לסיכוך, הואיל והוא מקבל טומאה, ולכן עדיף היה לו אילו לא היה מחובר הקש לשבלים כלל.(244) ואין הסכך כשר אלא משום שהקשים רבים על השבלים, כך שהאוכל בטל בהם מדין ביטול ברוב.

ומבארת הגמרא: **מאן דאמר קוצר** לסכך אין לו ידות, **כל שכן בוצר** ענבים לגת אין לו ידות, **דהרי לא ניחא ליה** בהן, **דלא ניימצייה לחמריה,** שלא יספגו השריגים את היין לאחר דריכת הענבים.

אבל **מאן דאמר בוצר** לגת, הוא **שאין לו ידות,** דוקא שם אמר זאת, **אבל קוצר** לסכך **יש לו ידות,** היות **דניחא ליה** בראשי השבלים **דליסכך בהו, כי היכי דלא ליבדרן.** כלומר, ניחא לו בראשי השבלים, שהם אוכל, המחוברים בהם מפני שהם מוסיפים לקשים כובד,(245) ואם יפריד את ראשי השיבולים מן הקשים, שמא יתפזרו הקשים

ולפי גרסא זו, ירקות אלו אינם נחשבים מחיצה מדאורייתא, ואין עליהם תורת אוהל להביא את הטומאה על הכלים שתחתיהם.

ובטעם הדבר כתב **הריטב"א,** כיון דלאו בני קיימא הן לשבעת ימים [שהרי יתיבשו כעבור יום או יומים], כבר מהשתא חשיבי כמאן דליתנהו.

ותמהו **האחרונים:** הרי הלכה זו שצריך "ראויה לשבעה", נאמרה רק לענין סוכה, שנאמר "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", ודרשינן עשה סוכה הראויה לשבעה, [עיין להלן כג א], אבל לענין טומאה לא מצינו שיעור זה, ומדוע לא יחשבו ירקות אלו כאוהל?!

243. עיין בהקדמה של ספר **חברותא למסכת עוקצין**

244. נתבאר על פי דברי **רש"י**. ודקדק **השפת אמת** מדבריו, שדוקא אם קצר לצורך סוכת מצוה אין הידות מקבלות טומאה מחמת האוכל. אבל אם קצר לצל בשאר ימות השנה, הרי הן מקבלות טומאה מדין ידות האוכלין.

245. **רש"י** פירש, שצריך הוא לאוכל שיהיה מחובר לקשין כדי שלא יתפזרו **הקשין**.

אבל **הריטב"א** ו**המאירי** פירשו, דניחא ליה באותן ידות שיהיו מחוברים לאוכל, כדי שלא יתפזר **האוכל**, ויהיה משומר עם הידות. ומוכח שלא גרסו "ניחא ליה דליסכך בהם". ועיין **תוספות ורש"ש**.

וילכו לאיבוד.[246]

ועתה דנה הגמרא: **נימא,** האם יש לנו לומר, כי מה **דאמר רב מנשיא בר גדא,** קוצר לסכך אין לו ידות, מחלוקת **תנאי היא?**

דתניא: סוכי ענפי **תאנים, ובהן תאנים,** וכן **פרכיליו** זמורות **ובהן ענבים,** וכן **קשין ובהן שבלים,** וכן **מכבדות** ענפי דקל **ובהן תמרים,** דין **כולן** לענין סיכוך הוא:

אם היתה **פסולת מרובה על האוכלין,** הרי הסוכה **כשרה.** לפי שהאוכל בטל ברוב הסכך הכשר. ובכלל הפסולת אף כדי שיעור בית יד.

ואם לאו, הרי היא **פסולה,** שהרי האוכלין הם דבר המקבל טומאה ופסול לסכך בו.

אחרים אומרים: לא די בכך שירבו הקשין הכשרים לסיכוך על השבלים שהם אוכל, אלא אין הסכך כשר **עד שיהו קשין מרובין** גם **על הידות.** כלומר, גם על שיעור בית יד מן הקשין, וגם **על האוכלין,** כיון שדין הידות הוא כדין האוכלים.

מאי לאו, בהא קא מיפלגי;

דמר, אחרים [שהוא רבי מאיר] **סבר,** כל אותן מינים **יש להן** חשיבות של **ידות,** ונמצא שאף הידות פסולות לסכך בהן, היות ואף הן מקבלות טומאה, וצריך שיתבטלו אף הן בפסולת שתרבה עליהן.

ומר, תנא קמא **סבר: אין להן ידות,** וכשאר הפסולת הוא, וכשר כולו לסיכוך.

ומבארת הגמרא: **לרבי אבא,** הסובר שרק הבוצר לגת אין לו ידות, אבל הקוצר לסכך יש לו ידות, **ודאי תנאי היא.** שהרי אין דבריו מתקיימים אלא כאחרים, ואילו תנא קמא ודאי חולק על דבריו, ולשיטתו הקוצר לסכך אין לו ידות.[247]

---

246. הקשה **החזון איש:** הרי דין ידות נאמר רק בדבר המשמש אוכלין, ואם כן אין חילוק בין בוצר לגת לקוצר לסכך, שהרי בשני המקרים אינו קוצר לשם אוכל, וכמו שבבוצר לגת לא נתחדש דין ידות, ואין לחוש שמא ימלך עליו לאכילה, כמו כן בקוצר לסכך אין לחוש שמא ימלך עליו לאכילה, ועל כן אפילו יש לו תועלת בידות אין הם מקבלים טומאה?!

ומבאר **החזון איש:** בבוצר לגת הידות מזיקות לעשיית היין, ולכן ודאי אינו חפץ בהן ובטלות הן מיד, ואין דעתו להמלך עליהן לאוכל. אבל בקוצר לסכך, הואיל והידות אינן מזיקות לפעולת הסיכוך, אלא להיפך מועילות הן, יש לחוש, שמא מתחילה לא גמר בדעתו לבטלן מאכילה לגמרי, וניחא ליה שישארו הידות מחוברות לאוכל, שמא ימלך עליהן לאכילה. ולפי דבריו, "ניחא ליה דלא ליבדרן" שהזכירה הגמרא, אינו עיקר הטעם, אלא זהו לרבותא, שלא רק שאינן מזיקות לפעולת הסיכוך, אלא אף מועילות לו, ולכן אין הדבר ברור אם גמר בדעתו לבטל מהן שם אוכל או לא.

247. הקשה **השפת אמת:** למסקנת הגמרא, שנחלקו בקצץ לאכילה ונמלך עליהן לסיכוך, ונחלקו במחלוקת חכמים ורבי יוסי בבססן, אם כן אין הכרח שדברי רבי אבא אינם מתישבים לדברי הכל, שהרי רק כשלא בססן אמר רבי אבא קוצר לסכך יש לו ידות, היות וניחא ליה בקיום הידות שלא יתפזר הסכך, אבל לאחר שבססן,

אבל **לרב מנשיא בר גדא,** הסובר שהקוצר לסכך אין לו ידות, **מי לימא תנאי היא?** או שמא יש מקום לומר, כי אף אחרים מודים לדבריו.

אמר לך רב מנשיא: דכולי עלמא סברי, הקוצר לסכך אין לו ידות.

ומה שאמרו אחרים שאף הידות פסולות לסיכוך, **הכא** בברייתא, **במאי עסקינן, כגון שקוצצן לאכילה.** שיש לו צורך בחיבור הידות לאוכל, ואחר כך **נמלך עליהן לסיכוך.** ולפיכך סוברים אחרים שאין מחשבתו לבד מועילה להפקיע מהן שם ידות, ועדיין מקבלות טומאה הן.

ומקשה הגמרא: **אי** מיירי **בקוצצן לאכילה, מאי טעמייהו דרבנן,** דהיינו תנא קמא, הסובר שאין ידות צריכים ביטול?

וכי תימא טעמו של תנא קמא הוא, שאף על פי שמתחילה היה להן תורת ידות, מכל מקום, **קסברי רבנן, כיון דנמלך עליהן** עתה **לסיכוך,** ושוב אין לו צורך באוכל ובחיבור הידות להם, **בטלה ליה מחשבתו** הראשונה, ונפקע מהם דין ידות.

לא יתכן לפרש כן!

שהרי, **ומי בטלה ליה המחשבה** הראשונה לאכילה, שהורידה לידות דין קבלת טומאה, **בהכי,** במחשבתו לסכך בהן?

והתנן [כלים כה ט]: **כל הכלים** הטעונים עיבוד וגמר מלאכה, ולכן הם אינם נחשבים כלי לגבי קבלת טומאת כלים כל עוד לא נגמרה מלאכתן, הרי הם

יורדין לידי קבלת **טומאה במחשבה.** יד-א
כלומר, מחשבה שחושב על הכלי ומייעדו למטרה כל שהיא, הרי היא קובעת את מהותו של הכלי. ולכן, מיד כשנגמרה מלאכת הכלי למטרה שהועיד לו, הרי הוא ראוי לקבל טומאה.

כגון, עור שעיבדו והחליט לייעדו לשולחן, כלי הוא ומקבל טומאה, הואיל וכבר עתה הוא ראוי לשמש כשולחן. אבל, אילו היה מייעדו עבור רצועות לסנדלים, שטעון אז העור מלאכה נוספת של חיתוך והתאמה, אין הוא מקבל טומאה עד שיהיה ראוי לשמש כרצועה לסנדל.

ואין עולין מטומאתן, כלומר, אם ייעדו מתחילה למטרה מסויימת שאינה צריכה מלאכה נוספת, והיה ראוי לקבל טומאה, ובא לשנות את יעודו למטרה אחרת, שצריך מלאכה נוספת כדי לעשותו ראוי לאותה מטרה, אין הכלי עולה מתורת קבלת טומאה במחשבה, ואפילו קודם שנטמאו, **אלא בשינוי מעשה.** כגון, שהתחיל לחותכו מעט, שהיא תחילת המלאכה למטרה החדשה שייעד לו עתה, שעל ידי אותו מעשה בטל ממנו היעוד הקודם. ואין העור מקבל טומאה עד שתגמר מלאכתו לאותה מטרה.

שכך הוא כללו של דבר: **מעשה מוציא** אפילו **מיד מעשה.**

כלומר, אפילו עשה בו מתחילתו מעשה

יודה רבי אבא שבטל מהם שם ידות?! ועל כרחנו יש לפרש, שגם אחר הבסיסה ראויים הם

המוכיח שהכלי מיועד למטרה הראשונה, כגון שייעד עור לשולחן, וקיצצו סביבותיו כדי ליפותו, יכול הוא להוציאו מתורת קבלת טומאה על ידי מעשה המוכיח שיעוד הכלי השתנה. וכל שכן שמעשה מוציא **מיד מחשבה.**

אבל **מחשבה אינה מוציאה לא מיד מעשה, ולא מיד מחשבה.** וכיון שכך, מדוע תועיל מחשבה בלבד ליעד לסיכוך כדי להוציא את הידות מתורת קבלת טומאה שירדה עליהן כשהועידן לאכילה?!

וכי תימא: הני מילי שאנו אומרים אין מחשבה מוציאה מידי מחשבה, דוקא ב**כלים דחשיבי,** חשובים הם, והואיל ויצא עליהם שם כלי במחשבתו הראשונה, לא פוקע ממנו שמו על ידי מחשבה, אלא רק על ידי שינוי מעשה.[248] **אבל ידות, דלצורך אכילה נינהו,** ואינן כה חשובות, אימא **במחשבה נעשה,** ירדה להן תורת קבלת טומאה, **ובמחשבה סלקא** יוצאת היא מהן.

דוחה הגמרא: **התנן:** משנה מפורשת היא במסכת עוקצין, שאין ידות האוכלין יוצאים מידי קבלת טומאה במחשבה גרידא:

דתנן [עוקצין א ה]: **כל ידות האוכלין,** כגון עומרים של תבואה, **שבספן** [להלן נחלקו האמוראים בפירוש הדברים] **בגורן,** אותן ידות [שהן הקש ברוחב בית יד סמוך לראשי השיבולים] **טהורות,** כלומר בטל מהן דין ידות לענין קבלת טומאה, **ורבי יוסי מטמא.**

ומבארת הגמרא: **בשלמא למאן דאמר "בספן"** היינו **התיר אגודן** של העומרים,[249] ועל ידי זה גילה דעתו שאינו צריך את הבית יד, לפי שעיקר מטרת הבית יד היא כדי שיהיה אפשר לאגוד את השיבולים, **שפיר.** כי יש לומר שידות אינן חשובות כאוכלים, ולכן מחשבה בלבד מוציאתן מידי ידות האוכלים ומטהרתן גם בלי מעשה, שהרי מבואר במשנה זו שעל ידי היתר האגודה, שאינו אלא גילוי דעת ומחשבה בעלמא, בטילה המחשבה הקודמת.

אלא למאן דאמר, מאי "בספן", בספן ממש, שדש את הידות ברגלי בהמה[250] או בכלי, שהוא מעשה חשוב, **מאי איכא למימר?** הרי מבואר שבמחשבה גרידא אף ידות אינן יוצאות מתורת קבלת טומאה, אלא צריך מעשה ממש. וכמו כן בקצצן לאכילה וירדו לידי קבלת טומאה, ואחר כך נמלך עליהם לסיכוך, לא יצאו מידי קבלת טומאה

עדיין לשמר את הסכך שלא יתפזר.

248. נתבאר על פי **רש"י.** אבל **הריטב"א** פירש: הני מילי כלים דחשיבי, והרי הם מקבלים טומאה מחמת עצמם, על כן אין הם עולים מטומאתם אלא על ידי מעשה. אבל ידות האוכלין, שאינם חשובים, ומקבלים טומאה רק מחמת שטפלים הם לאוכל, עולים מידי טומאה במחשבה גרידא.

249. ולדבריו, "בספן" היינו, כמו "מתבוססת בדמייך" מתגוללת, שמחמת התרת האגודות מתגוללין השיבולין בגורן ונוחים להתפזר. **רש"י.**

250. ולדבריו, "בספן" היינו כמו "בשמך נבוס קמינו", "בוססו את חלקתי". **רש"י.**

במחשבה גרידא.

ושוב קשה, מהו טעמו של תנא קמא, הסובר שענפי התאנים המחוברים לתאנים כשרים לסיכוך ואין בהם דין ידות, על אף שקצצן לאכילה.

מתרצת הגמרא: **הכא נמי,** בברייתא לעיל של סוכי תאנים, מדובר **שבססן ממש** לידות על ידי מעשה, ולא רק נמלך עליהם לסיכוך, ולכן אין הידות מקבלות טומאה, ולא צריך שירבו הקשין על הידות.(251)

ומקשה הגמרא: **אי הכי, מאי טעמייהו דאחרים,** הסוברים שידות התאנים פסולות לסיכוך, וצריך שירבו הקשין גם על הידות? הרי הידות אינן מקבלות טומאה כיון שבססן, ושינוי מעשה ודאי מוציא מידי מחשבה?!

מתרצת הגמרא: **דאמור** [סוברים הם] **כרבי יוסי.**

דתנן [שם]: **רבי יוסי מטמא** לידות אף שבססן.

אך מקשה הגמרא: **האי מאי?** מהו פשרו של תירץ זה?

בשלמא התם, בידות של אוכלין שבססן, **טעמא דרבי יוסי** המטמא ידות אף שבססן, הוא משום **דחזיא לכדרבי שמעון בן לקיש.** כלומר, יש לו שימוש בידות אף לאחר שבססן, ונוח לו שיהיו מחוברים באוכל, וכשבססן לא נתכוון לבטלן ולנתקן מן האוכל, אלא לרככן. וכמו שמפרש רבי שמעון בן לקיש.

דאמר רבי שמעון בן לקיש: הואיל וראויות השיבולים על ידי הידות, **לחופכן** ממקום למקום **ב"עתר",** קלשון, וללא הידות לא נוח להפוך את השיבולים, כיון שהם קטנים ודקים, ונופלים בין שיני הקלשון, משום כך לא בטל מהם שם ידות, וראויים הם לקבל טומאה.

אלא הכא, כשאינו צריך אותם אלא לסכך, **למאי חזיא?** למה ראויות הידות אחר שבססן? וכיון שכך, מהווה הבסיסה ביטול גמור לידות, ומוציאה אותן מידי טומאתן.

ומתרצת הגמרא: טעמם של אחרים, שלא חילקו בין ידות האוכלין לקוצר לסכך, הוא משום שגם בנמלך עליהם לסיכוך **חזיא** ראויות הידות לשימוש, **לכי סתר, למנקט להו בנילייהו.** כשיסתור סוכתו, יאחזם בקשים שלהם, וינטלו ראשי השיבולים עם הידות. וכיון שהם סוברים כרבי יוסי, שאף

---

251. הקשו האחרונים [**שפת אמת ערוך לנר**]: מדוע מועילה כתישת הידות להוציאן מתורת קבלת טומאה, הרי כמו שאסרו חכמים לסכך בבלאי כלים, שמא יבא לסכך גם בכלים שלא נשתברו, כמו כן כאן יש לאסור לסכך בשיבולים שבססן, שמא יסכך בידות האוכלין בלא בסיסה?!

ותירץ **הערוך לנר,** שדוקא בבלאי כלים חששו שמא לא ישתברו כדי טהרתן, דאין הכל בקיאין בשיעור השבירה הנצרך. אבל בבסיסת הידות הכל בקיאין.

ו**השפת אמת** כתב, שמדובר באופן שבססן שלא כדרך דישה, ולכן דינו כקוצר לסכך שאין לו ידות, הואיל ובמעשה זה הוא מבטל מהן דין

אחרי שבססן יש להן שם ידות, כל שעדיין מועילות הידות לשימוש מסויים, משום כך אף בקוצר לסכך לא נפקעה תורת ידות מהן.

גופא: כל ידות האוכלין שבססן בגורן, טהורות. ורבי יוסי מטמא.

מאי "בססן"?

רבי יוחנן אמר: בססן ממש,

רבי אלעזר אומר: התיר אגדן.

ומבארת הגמרא: **בשלמא לרבי אלעזר, דאמר בססן** היינו **התיר אגדן, היינו,** זהו הטעם **דמטמא רבי יוסי,** הואיל והתרת אוגדן אינו מעשה חשוב דיו לבטל תורת ידות מהן.

אלא לרבי יוחנן, דאמר בססן ממש, שדשן ברגלי בהמה, **אמאי מטמא רבי יוסי?**

אמר רבי שמעון בן לקיש: הואיל וראויות השיבולים **להופכן** על ידי הידות **בעתר,** קלשון.[252]

ואגב שאמר "הואיל וראויות להופכן בעתר", הביאה הגמרא גם מימרא זאת:

אמר רבי אלעזר, למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר? וכמו שמצינו [בראשית כה]: "ויעתר" יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא, "ויעתר" לו ה'.

כדי **לומר לך, מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקדוש ברוך הוא ממדת אכזריות למדת רחמנות.**

מתניתין:

במשניות הקודמות נתבאר, אלו מינים פסולים לסיכוך מדאורייתא. עתה עוסקת המשנה במינים הכשרים לסיכוך, ופסולים רק מחמת צורתם, מטעם שיתבאר להלן:

מסככין בנסרים, [בגמרא יתבאר מהו רוחב הנסרים שעליהם דנה המשנה], **דברי רבי יהודה.**

ורבי מאיר אוסר.

ובגמרא יתבאר טעם מחלוקתם.

נתן עליה על גג הסוכה בצידה, סמוך לאחת הדפנות, **נסר שהוא רחב ארבעה טפחים** שאין מסככין בו,[253] [וכמו שיתבאר להלן

ידות. אבל אם דשן כדרכן, הואיל ושימשו את האוכל עד זמן הדישה, וכן הוא דרך השיבולים להיות נידושים לבסוף, לא הפקיע מהן בבסיסתו שם ידות, ודינם כשברי כלים. ועוד האריכו בזה האחרונים, ועיין בהרחבה **בחברותא למסכת עוקצין**.

252. ואף ששימוש זה, להופכן על ידי הידות באמצעות העתר, אינו שימוש חשוב דיו, ואילו לא היה להם תורת "ידות" מתחילה לא היו נחשבים כ"ידות" מחמת שימוש זה, מכל מקום, כיון שכבר היו חשובים "ידות" מתחילה לא פוקע דין זה מהם, הואיל ועדיין משמשים הידות לתשמיש כל שהוא. והראיה לכך, שהרי "מינקט להו בגילייהו" אין זה תשמיש חשוב דיו להחשיבן כידות, ואם כן, לכאורה גם הפיכת השיבולים בעתר אינו תשמיש חשוב יותר, שהרי דין "מינקט להו בגילייהו" ילפינן מהפיכתן בעתר, **חזון איש**.

253. כאן משמע בפשיטות שסכך פסול פוסל את הסוכה בארבעה טפחים. ולהלן דף יז א

בגמרא], וסופו של הנסר כלה תוך ארבע אמות לדופן, הרי היא **כשרה.**[254]

ואף שנסר זה פסול לסיכוך, הוא אינו מפסיק בין הדופן הסמוכה לו לשטח הסוכה, לפי שאין סכך פסול פוסל מן הצד אלא בארבע אמות, אבל בפחות משיעור זה אנו אומרים "דופן עקומה". כלומר, הסכך הפסול נחשב אף הוא כחלק מן הדופן, וכאילו נתעקם הדופן ובא עד הסכך הכשר.

ובלבד שלא יישן תחתיו של הנסר, שהרי סכך פסול הוא.

גמרא:

אמר רב לפרש את מחלוקת התנאים במשנתנו:

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה היא **בנסרין שיש בהן** רוחב **ארבעה** טפחים, שרוב תקרות הבתים עשויות מנסרים אלו.[255]

דרבי מאיר אוסר לסכך בהם, משום **דאית ליה גזרת תקרה,** כי אם נכשיר נסרים אלו לסיכוך, יאמר, מה לי לטרוח ולסכך בנסרים אלו, הרי תקרת ביתי עשויה אף היא מאותם נסרים, ויכול אני לשבת תחתיהם. ואם יעשה כן נמצא מבטל מצוות סוכה, שהרי ביתו של כל ימות השנה פסול לישיבת סוכה, וכמו שדרשו חכמים: "סוכה" אמר רחמנא, ולא ביתו של כל ימות השנה.[256]

ורבי יהודה לית ליה גזרת תקרה, ולא חשש שמא אם נתיר לו לסכך בנסרים אלו יבא לשבת תחת תקרת ביתו.

אבל בנסרין שאין בהן רוחב **ארבעה** טפחים, **דברי הכל כשרה,** הואיל ורוב תקרות הבתים אינן עשויות מנסרים כה צרים, ואין לחוש שמא יבא לשבת תחת תקרת ביתו.

ושמואל אמר: בשאין בהן רוחב **ארבעה** טפחים **מחלוקת** רבי מאיר ורבי יהודה, ובהם

מצינו שנחלקו בזה האמוראים, ויש הסובר שאין סכך פסול פוסל את הסוכה אלא בארבע אמות.

ופירשו **התוספות** ועוד ראשונים, שאין הסכך הפסול פוסל ממש את הסוכה, אלא הוא מחלקה לשני חלקים. ועל כן, אם היו לסוכה שלוש דפנות וסכך פסול מהלך על פני רוחבה מקצה לקצה, רואין כאילו שתי סוכות הן, והואיל ולכל אחד מן החלקים יש רק שתי דפנות, פסולה כולה.

254. בגמרא יתבאר מי הוא שאמר סיפא זו, האם רבי מאיר שאסר ברישא סיכוך בנסרים, או שבנסר שהוא רחב ארבעה טפחים מודה רבי יהודה שאין מסככין בו.

255. כן היא שיטת **רש"י** בביאור הטעם שאין סכך פסול פוסל אלא בארבעה טפחים. ועיין מה שהקשו על דבריו הריטב"א **והר"ן**, וראה עוד בילקוט מפרשים.

256. לשון **רש"י**. ומשמע מדבריו, שאם בא לישב תחת תקרת ביתו של כל ימות השנה העשויה מסכך כשר, אין טעם פסולו משום שלא היתה עשייתה לשם צל אלא לשם דירה — ומדין "תעשה ולא מן העשוי", אלא גזירת הכתוב היא, ד"סוכה" אמר רחמנא, ולא ביתו של כל ימות השנה. אבל **בריטב"א** מבואר, שפסול "ביתו של כל ימות השנה" הוא משום "תעשה ולא מן העשוי". וכן משמע בדברי **רש"י** עצמו להלן דף טו א, וכן היא פשטות כל

הוא שהתיר רבי יהודה, הואיל ואין רוב תקרות הבתים עשויות מהן. ורבי מאיר מחמיר, ואוסר אף בהם, לפי שמיעוט אנשים עושים תקרות הבתים מהן, ועדיין יש לחוש שמא יטעה וישב תחת תקרת ביתו של כל ימות השנה.[257]

אבל אם **יש בהן** רוחב **ארבעה** טפחים, הואיל ורוב תקרות הבתים עשויות מהן, **דברי הכל** סוכה זו **פסולה.**

ומקשה הגמרא על שמואל, הסובר שמחלוקתם היא בנסרים ש**אין בהן ארבעה,** ומשמע כי אפילו בנסרים דקים ביותר מחמיר רבי מאיר:

וכי אפילו בנסרים הרחבים **פחות משלשה** טפחים אסר רבי מאיר?! **והא קנים בעלמא נינהו,** ואם פסולים הם לסיכוך לא מצינו סכך כשר כלל?![258]

אמר רב פפא: הכי קאמר שמואל: **יש בהן** רוחב **ארבעה** טפחים, **דברי הכל פסולה,** אבל אם היה רוחבם **פחות משלשה** טפחים, **דברי הכל כשרה, מאי טעמא, קנים בעלמא נינהו.**

כי פליגי רבי מאיר ורבי יהודה, **מרוחב שלשה** טפחים, **עד** רוחב **ארבעה** טפחים. וזהו ביאור מחלוקתם:

מר, רבי יהודה **סבר: כיון דליתנהו** הנסרים ברוחבם **כשעור מקום** [רשות], שהוא בארבעה טפחים, כמו שמצינו לגבי רשויות שבת, לפיכך **לא גזרינן** לפוסלם לסיכוך משום גזירת תקרה, שאינם חשובים לעשות תקרה מהם.[259]

ומר, רבי מאיר **סבר: כיון דנפקי לחו מתורת לבוד,** שאם היו ניטלים ממקומם לא היינו רואים את אויר מקומם כמי שאינו, וכאילו הסכך הכשר סמוך זה לזה מדין "לבוד", לפי שהלכה זו נאמרה רק עד ג' טפחים. ועל כן, הנסר המכסה את אותו אויר חשוב הוא, ודומה לתקרה, ולפיכך **גזרינן** שלא לסכך בהן, שמא יטעה ויישב תחת קורות ביתו.

הסוגיא שם.

257. לשון **רש"י**: "ורבי מאיר חייש למיעוט, שיש מיעוט העושין תקרה מהן". ומשמע, שדברי רבי מאיר כאן הם לשיטתו בכל מקום דחיישינן למיעוטא, וכמו שאמר שקטן אינו חולץ ואינו מיבם, שמא ימצא סריס. וכן קטנה אינה חולצת ואינה מתיבמת, שמא תמצא אילונית [יבמות קיט]. ועיין ילקוט מפרשים.

258. הקשה **הריטב"א**: לשיטת **רש"י** הסובר שאין דרך לעשות תקרות הבתים מנסרים כה דקים, מדוע לא מקשה הגמרא, דהואיל ואין תקרות הבתים עשויות מנסרים דקים כאלו, אין טעם לאסור את הסיכוך בהם?! ומדוע הוצרכה הגמרא להקשות דקנים בעלמא נינהו?!

259. כך פירש **רש"י**. ודבריו צריכים עיון, שהרי בגמרא מבואר שהטעם לאסור נסרים רחבים ארבעה טפחים, הוא מפני שיש בהם שיעור מקום שהוא שיעור חשוב לחצוץ בין הסכך לדפנות, ומדוע הוצרך **רש"י** לתוספת זו שחשובים לעשות תקרה מהם?!

יתירה מזו, מדוע הוצרך רש"י לעיל בביאור דברי רב לפרש, שטעם פסול נסרים אלו הוא מפני שרוב תקרות הבתים עשויות מהן, ולא כתב את הטעם המפורש בגמרא בדברי שמואל, שיש בהם שיעור מקום?! ועיין **פני יהושע** ו**ערוך לנר**.

תנן בסיפא של משנתנו [והניחה הגמרא עתה שהלכה זו לדברי הכל היא]: **נתן עליה** על גג הסוכה בצידה סמוך לדופן **נסר שהוא רחב ארבעה טפחים,** הרי היא **כשרה, ובלבד שלא יישן תחתיו** של הנסר.

ומקשה הגמרא: **בשלמא לשמואל, דאמר בשאין בהן ארבעה** טפחים היא **מחלוקת** רבי מאיר ורבי יהודה, **אבל יש בהן ארבעה** טפחים **דברי הכל פסולה** הסוכה תחתיו, **משום הכי לא יישן תחתיו,** שהרי יש בנסר זה ארבעה טפחים.

אלא לרב, דאמר בשיש בהן ארבעה מחלוקת, ולדעת רבי יהודה אפילו נסרים רחבים ארבעה טפחים כשרים לסיכוך, **אבל אין בהן ארבעה דברי הכל כשרה,** אם כן, **לרבי יהודה** יקשה, **אמאי לא יישן תחתיו?** הרי סכך כשר הוא, אף שיש ברוחבו ארבעה טפחים?!

מתרצת הגמרא: **מי סברת** כי הלכה זו **דברי הכל היא,** ואף רבי יהודה מודה בה?!

לא כן הוא, אלא **סיפא, אתאן לרבי מאיר** בלבד, הפוסל נסר שיש בו רוחב ארבעה טפחים, ועל כן לא יישן תחתיו.

תא שמע מהא דתנן שם: נתן על גבי סוכתו **שני סדינין,** שאין בכל אחד מהם לבדו שיעור לפסול את הסוכה מדין סכך פסול, וסדינים אלו, היות והם ראויים לקבל טומאת בגדים הרי הם פסולים לסכך בהם, הרי הם **מצטרפין,** אם היו סמוכים זה לזה, לשיעור ארבעה טפחים הפוסלים את הסוכה באמצעה [אבל מן הצד אינה פסולה עד ארבע אמות, שהרי הם כ"דופן עקומה", כמבואר לעיל].

אבל **שני נסרין** שאין בכל אחד מהם שיעור יד-ב
הראוי לפוסלה, **אין מצטרפין** לארבעה טפחים לפסול את הסוכה באמצעה. ומשנה זו, דברי רבי יהודה היא, שלפיו לא גזרו חכמים על נסרים רחבים לפוסלם לסיכוך משום גזירת תקרה.

רבי מאיר אומר: אף נסרין מצטרפים זה עם זה **כסדינין,** ומצטרפין לפסול את הסוכה כשאר סכך פסול.

ומקשה הגמרא: **בשלמא לשמואל, דאמר בשאין בהן ארבעה מחלוקת,** ופוסל רבי מאיר נסר שאינו רחב ארבעה טפחים, **אבל יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה ,** יש לבאר, **מאי "מצטרפין"** שאמר רבי מאיר בברייתא? — **מצטרפין לארבעה.** והיינו, שכל נסר היה רחב שלושה טפחים ודינו כסכך פסול. ולכן, כשהעמידם זה לצד זה, הרי הם מצטרפים לפסול את הסוכה בארבעה טפחים, כדין שאר סכך פסול הפוסל בארבעה טפחים.

ואילו רבי יהודה לשיטתו סבר, שנסרים רחבים שלושה טפחים כשרים לסיכוך, ועל כן ודאי אינם מצטרפים לפוסלה.

אלא לרב, דאמר בשיש בהן ארבעה מחלוקת, אבל אין בהן ארבעה דברי הכל הסוכה **כשרה,** ואפילו לרבי מאיר, אם כן, **היכי דמי** נסרים אלו הפוסלים את הסוכה רק על ידי צירוף שני נסרים?!

הרי ממה נפשך, **אי דאית בהו** בכל אחד מהם רוחב **ארבעה** טפחים, כדי שיחשבו סכך פסול, **למה להו לאיצטרופי?** הרי כל

אחד מהם לבדו, הואיל ויש בו רוחב ארבעה טפחים הרי הוא פוסל את הסוכה.[260]

ואי דלית בהו בכל אחד מהם רוחב **ארבעה** טפחים כדי שיעור פסול סוכה, ולפיכך צריך לצרפם יחד כדי לפוסלה, אם כן, **אמאי** מצטרפים הם לפוסלה? **והא** [והרי] סכך כשר הוא, כי **קנים בעלמא נינהו,** וכשרים לסיכוך אף לשיטת רבי מאיר, הואיל ואינם רחבים ארבעה טפחים, ומדוע יפסלו את הסוכה על ידי צירוף?!

ומתרצת הגמרא: **לעולם** מדובר **דאית בהו** בכל אחד מהם רוחב **ארבעה** טפחים. ואכן אילו היו מונחים באמצע הסוכה, היה די באחד מהם כדי לפוסלה.

ומאי, ומה שאמר רבי מאיר שני נסרים **מצטרפין,** היינו, **מצטרפין לארבע אמות מן הצד.**

וכגון שלא הניח נסרים אלו באמצע גג הסוכה, אלא בצידו, סמוך לדופן, ואף הוסיף עליהם נסרים כעין אלו שרחבים ארבעה טפחים ופסולים לסיכוך, עד שהגיע סכך הנסרים למרחק של ארבע אמות מדופן הסוכה. ולכן, אין אחד מהם פוסל את הסוכה לבדו עד שיצטרפו יחד, שאין הסוכה נפסלת מן הצד עד שיהיה הסכך הפסול רחב ארבע אמות. אבל בפחות מארבע אמות, הסוכה כשרה משום "דופן עקומה". והיינו, שרואין את הסכך הפסול כאילו הוא חלק מן הדופן שנתעקמה. ועל ידי צירוף הנסרים יחד נפסלת הסוכה, לפי שיותר מארבע אמות אין הסכך הפסול נחשב כחלק מן הדופן, אלא כדין סכך פסול [אבל לפי רבי יהודה כשרים נסרים אלו לסיכוך, ואינם מצטרפים לפסול את הסוכה].[261]

לישנא אחרינא:

קושיית הגמרא לא היתה על רבי מאיר, אלא

---

260. והקשו האחרונים: לרב הונא, הסובר להלן שאפילו הפכן על צידיהן פסולין לסיכוך, דנעשו כשיפודים של מתכת, אם כן אפשר להעמיד בשהפכן על צידיהן, וצריך לצרפן לשיעור ארבעה טפחים הפוסל את הסוכה?! וראה ילקוט מפרשים.

261. הקשו האחרונים: כיון שכל אחד מן הנסרים רחב ארבעה טפחים ודינו כסכך פסול, מדוע צריך לצרף את הנסרים ולהחשיבם כאחד, הרי גם בלא צירוף יש לפסול את הסוכה, הואיל ומסוככת בסכך פסול?!

ואין להכשירה משום דופן עקומה, היות והנסר האחרון מרוחק מהדופן יותר מארבע אמות, ועל כן אפילו אם יעשו הנסרים הסמוכים לדופן כדופן עקומה עדיין תפסל מחמת הנסר המרוחק, שהרי אפילו אם אותן נסרים הסמוכים לדופן היו מסכך כשר היתה הסוכה נפסלת מחמת אותו נסר?!

ותירץ **הערוך לנר,** דמיירי שהיה הנסר האחרון מקצתו תוך ארבע אמות לדופן, ומקצתו חוץ לארבע אמות. ולכן בלא צירוף הנסרים היה מותר לשבת תחת מקצת הנסר המצוי תוך ארבע אמות, לפי שאין זה סכך פסול, כי חלקו המצוי תוך ארבע אמות הוא חלק מן הדופן ואינו סכך. אבל אם נצרף את כל הנסרים להיות אחד, יחשבו כולם נסר אחד הרחב יותר מארבע אמות שלא נאמר בו דין דופן עקומה כלל, ונמצא שהיא מסוככת בסכך פסול. ועיין עוד **פני יהושע, שפת אמת,** וילקוט מפרשים.

על רבי יהודה, שאמר "שני נסרים אין מצטרפים". ומדבריו משמע, שאילו היו מצטרפים להשלים לשיעור פסול סוכה, היתה הסוכה נפסלת מחמתם. ומבואר, שגם לשיטת רבי יהודה הנסרים פסולים בעצמותם, שאם לא כן, סכך כשר הוא, ומדוע יצטרפו לפוסלה.

וכך היא קושית הגמרא: **בשלמא לשמואל, דאמר בשאין בהן ארבעה מחלוקת,** ובהן בלבד הכשיר רבי יהודה, **אבל יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה,** אפשר לפרש, **מאי מצטרפין** שאמר רבי מאיר — **מצטרפין להשלים שיעור ארבע אמות** כאשר מונחים הנסרים **מן הצד,** ולא נכשיר סוכה זו משום דופן עקומה.

ומדובר בנסרים רחבים ארבעה טפחים, שאף רבי יהודה מודה שפסולים הם לסיכוך, ונחלקו האם מצטרפים הם לארבע אמות מן הצד.(262) (263)

אלא לרב, שאמר כי אפילו נסרים רחבים ארבעה טפחים כשרים לסיכוך לשיטת רבי יהודה, יקשה:

ובשפת אמת האריך לתמוה עוד יותר על לשון הגמרא בכל מקום "סכך פסול פוסל מן הצד בארבע אמות", הרי אין צריך ארבע אמות סכך פסול כדי לפסול את הסוכה, שהרי די בארבע טפחים, אלא צריך שיהיו מרוחקים ארבע אמות מן הדופן, ואם כן היה לגמרא לומר: אם היו ארבעת הטפחים מן הצד, אינם פוסלים, עד שיהיו מרוחקים מן הדופן ארבע אמות?!

262. הטעם שאנו מפרשים לפי לישנא זו אליבא דשמואל, שהנידון הוא לצירוף ארבע אמות מן הצד, ולא כמו שפירשנו בלישנא קמא שהנידון הוא לצירוף ארבעה טפחים, משום שללישנא זו מוכרחים אנו לומר שהנידון הוא בנסרים הפסולים בעצמותם אפילו לתנא קמא, והיינו בנסרים רחבים ארבעה טפחים וכמו שיתבאר להלן בגמרא, וכיון שכך, על כרחך הנידון הוא לצרפן לארבע אמות מן הצד.

263. והקשה **מהרש"א:** אם אכן מדובר בנסרים רחבים ארבעה טפחים שפסולים לסיכוך אף לרבי יהודה, אם כן, מדוע לא יצטרפו לפוסלה מן הצד בארבע אמות, מה ביניהם לשני סדינים שמצטרפים אף לרבי יהודה?!

ואין לחלק בין סכך הפסול מדאורייתא, לסכך זה שאינו פסול אלא משום גזירת תקרה דרבנן, כדמוכח לקמן [עכ"ד **המהרש"א**].

וביאר **הפני יהושע,** שהוכחת **המהרש"א** היא מקושית הגמרא להלן יז ב, על שמואל הסובר שסכך פסול המונח באמצע הסוכה פוסל בארבעה טפחים, דמקשינן מהא דשנינו בסיפא של משנתנו: "נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים כשרה". ולכאורה היה מקום לחלק, שהרי שמואל אמר שם את דינו לגבי סכך הפסול מדאורייתא, כדבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ, אבל משנתנו דנה בנסר שאינו פסול אלא מדרבנן משום גזירת תקרה, ואפשר שעל כן אינו פוסל בארבעה טפחים. ועל כרחנו למדנו, שאין לחלק בזה.

ועיין **שפת אמת,** ועוד אריכות בזה בילקוט מפרשים, וראה מה שציינו להלן לגבי הפכן על צידיהן.

עוד צריך ביאור: להבנת הגמרא עתה, שלדעת רבי יהודה אף סכך פסול אינו מצטרף לארבע אמות מן הצד, מה מקשה הגמרא להלן לשיטת רב, שלרבי יהודה אין שייך לשון "אין

בשלמא לרבי מאיר, הפוסל נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, **מאי מצטרפין — מצטרפין לארבע אמות מן הצד.** וכגון, שהיו הנסרים רחבים ארבעה טפחים ודינם כסכך פסול, ומצטרפים הם להשלים לארבע אמות מן הצד.

אלא לרבי יהודה, דאמר אפילו יש בהן ארבעה כשרה, וכל נסר בעצמותו סכך כשר הוא, **מאי "אין מצטרפין"** שאמר רבי יהודה, הרי **קנים בעלמא נינהו** לדעת רבי יהודה, וסכך כשר הם, ומדוע תפסל הסוכה מחמתם?!

ומתרצת הגמרא: אכן, לדעת רבי יהודה סכך כשר הם, ומה שנקט רבי יהודה לשון "אין מצטרפים", ולא אמר שסכך גמור הוא, אגב רבי מאיר נקט לשון זו, **דאיידי דקאמר רבי מאיר מצטרפין, אמר רבי יהודה אין מצטרפין.**

ומביאה הגמרא, **תניא** [ברייתא מפורשת] **כוותיה דרב,** [שביש בהם ארבעה מחלוקת], **ותניא** [ברייתא אחרת], שם מבואר **כוותיה דשמואל,** [שבאין בהם ארבעה מחלוקת].

תניא כוותיה דרב:

סככה בנסרים של עץ **ארז שאין בהן ארבעה, דברי הכל כשרה.**

אבל אם **יש בהן ארבעה, רבי מאיר פוסל, ורבי יהודה מכשיר.**

אמר רבי יהודה להוכיח את דבריו: **מעשה בשעת הסכנה,** שגזרו הגויים שלא לקיים את מצוות התורה, **שהבאנו נסרים שהיו בהן ארבעה** טפחים, כדי שיהיו נראים לעיני הגויים כבית, **וסיככנו על גבי מרפסת, וישבנו תחתיהן.** ומוכח, שלא אסרו חכמים לסכך בהם, שהרי אם היו אסורים לסיכוך, מה הועילו בישיבתם בסוכה זו?!

אמרו לו: וכי **משם ראיה?! אין שעת הסכנה ראיה!** כי בשעת סכנה לא גזרו חכמים, כדי שלא תשתכח חלילה תורת סוכה מישראל.[264]

ומכל מקום, נמצאנו למדים, שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בנסר רחב ארבעה טפחים, כדעת רב.

תניא כוותיה דשמואל: סככה בנסרים של ארז[265] **שיש בהן ארבעה** טפחים, **דברי**

מצטרפים", כיון שקנים בעלמא נינהו, וסכך כשר הוא, מנין לגמרא שתנא קמא באותה ברייתא רבי יהודה הוא, יתכן שתנא אחר הוא הסובר כרבי מאיר לענין פסול נסרים, אלא שחולק עליו לומר שאין מצטרפין לארבע אמות מן הצד, וכהבנת הגמרא בדעת שמואל אליבא דרבי יהודה?!

264. נתבאר על פי **הריטב"א,** שכתב: לדברי הכל אין עושין סוכה אפילו בשעת הסכנה בדבר הפסול בעצמותו מעיקר הדין. שהרי למה יועיל סכך זה, הרי אינו סוכה כלל. אבל בנסרים שאינם פסולים בעצמותם אלא רק מדרבנן משום גזירת תקרה, אמרו חכמים, [אלו החולקים על רבי יהודה בברייתא], דבשעת הסכנה לא גזרו כדי שלא תשתכח תורת סוכה מישראל. אבל רבי יהודה סבר, שאילו גזרו בהם חכמים כלל, היו עושין חיזוק לדבריהם לאסור אפילו בשעת הסכנה, כאילו היו פסולים מדאורייתא. ועל כן ממה שסיככו בהם מוכח שלא אסרו נסרים אלו כלל. ועיין ילקוט מפרשים.

265. כתב **הרש"ש:** לכאורה נראה, שדוקא

הכל פסולה.

אין בהן ארבעה טפחים, **רבי מאיר פוסל, ורבי יהודה מכשיר.**

ומודה רבי מאיר, שאם יש בין נסר לנסר רווח **כמלא נסר** כרוחב הנסר, **שמניח פסל** סכך כשר [מלשון "פסולת גורן ויקב"] **ביניהם, וכשרה.** כלומר, מדובר שהניח מצד הסוכה סמוך לדופן נסר רחב ארבעה טפחים, ולצידו הניח סכך כשר רחב ארבעה טפחים, ואחריו הניח שוב נסר רחב ארבעה, וסכך שהוא רחב ארבעה, וכן הלאה, עד אמצע הסוכה. וכמו כן עשה מצידה השני של הסוכה, עד שנמצאו באמצע הסוכה שני פסלים סמוכים, שמשלימים יחדיו לפחות לשיעור ז' טפחים כדי הכשר סוכה, ורק תחתיהם היא כשרה.(266) [אבל אם לא היה בסוכה מקום אחד של ז' טפחים המסוככים בסכך כשר, לא היתה הסוכה כשרה, אפילו שמפוזרים בסוכה כמה מקומות רחבים ארבעה].(267)

ומודה רבי יהודה, שאם נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, הגם שהסוכה **כשרה,** מכל מקום, **אין ישנים תחתיו.** וכוונת הגמרא לחדש, שאפילו רבי יהודה, המיקל בנסר שאינו רחב ארבעה טפחים, ומתיר לסכך בו, מודה הוא בנסר אחד, שאם נתנו בצד הסוכה, אף על פי שהיא כשרה משום "דופן עקומה", מכל מקום לא יישן תחתיו [אבל אם הניחו באמצע הסוכה, נפסלת הסוכה מחמתו].

והישן תחתיו לא יצא ידי חובתו.(268)

ומברייתא זו נמצאנו למדים, שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה רק בנסר שאינו רחב

נסרים של ארז שדרך לעשות תקרה מהם פסולים לסיכוך משום גזירת תקרה, ולא שאר מינים, אלא שהפוסקים סתמו דבריהם. ועיין שם מה שכתב עוד.

266. אבל תחת הפסלים שבין נסר לנסר אסור לישן, הואיל ואין שם שיעור הכשר סוכה. אמנם **המאירי** להלן יח א הביא, דיש שהתירו לישן אף תחת הפסלים שבין נסר לנסר, הואיל ובאמצע הסוכה יש ז' טפחים המוקפים ג' מחיצות. וכן דקדקו האחרונים שם מלשון **רש"י** שכתב: "תחת הנסרים לא ישן", ומשמע שדוקא תחת הנסרים לא יישן, אבל תחת הפסלים יישן. ועיין לעיל דף ד א מה שציינו מדברי **המגן אברהם** לגבי קרן המשוכה מן הסוכה, וראה עוד להלן יח א, ובילקוט מפרשים.

267. וכגון שלא היה מאותן שני פסלים אמצעיים ארבע אמות לכל צד, ועל כן אין פוסלין הנסרים שמן הצדדים את הסוכה, שהרי נעשים הם כדופן עקומה.

וכתב **רש"י**, דכמו כן יכלה הגמרא לומר ומודה רבי יהודה, שהרי אף הוא פוסל נסרים שיש בהן ארבעה טפחים, אלא לרבותא בא, שאפילו רבי מאיר המחמיר מודה בזה.

268. **ברש"י** מבואר, שעיקר החידוש הוא, כיון שנתנו בצד הסוכה אינו פוסל בארבעה טפחים, משום דאמרינן דופן עקומה. והקשה עליו **הר"ן**: וכי את דין דופן עקומה מחדשת המשנה? הרי משנה מפורשת היא להלן יז א, לגבי בית שנפחת וסיכך על גביו?!

ועל כן פירש **הר"ן**, שעיקר החידוש הוא, שלא גזרו חכמים רק כאשר היתה הסוכה כולה מסוככת בנסרים, אלא אפילו אם נתן עליה נסר אחד בלבד פסלו חכמים את הסוכה.

ארבעה, וכדעת שמואל.

אתמר: היו לו נסרים רחבים כשיעור הפוסלם לסיכוך, ועוביין של הנסרים היה פחות מן השיעור, **והפכן על צידיהן,** והעמידן על עוביין,[269] וסיכך בהם סוכתו.[270]

רב הונא אמר: פסולה. אף שהחלק המסכך את הסוכה אינו רחב בשיעור הפוסלו לסיכוך, דכיון שחל שם פסול עליהם, נעשו כשיפודים של מתכת, הפסולים לסיכוך בעצמותם, ולא מועיל להופכן.

ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי: הסוכה **כשרה,** לפי שלא חל שם פסול עליהם, אלא נאסרו לסיכוך משום גזירת תקרה, וכיון שהפכן אין הם נראים כתקרה, וכשרה.

מעשה **ואיקלע רב נחמן לסורא, עול לגביה**

---

269. לשון **רש"י** הוא: נסרים שיש בהם **ארבעה** טפחים, שסיכך בהם ולא הטיל רוחבן על הסוכה, אלא השכיבן על צידן שהוא **פחות משלושה.**

והקשה **מהרש"א,** שלכאורה סתר רש"י את דבריו מתחילתם לסופן. שהרי בתחילה כתב כדעת הסובר ששיעור רוחב נסר הפוסל את הסוכה הוא ארבעה טפחים, וסיים כדעת הסובר ששיעור רוחב נסר הפוסל את הסוכה הוא בשלושה, ועל כן דוקא אם היה עוביין **פחות** משלושה דנה הגמרא להכשיר?!

ותירץ, שנידון הגמרא עתה הוא בין לדעת הפוסל בשלושה, ובין לדעת הפוסל בארבעה, ועל כן נקט רש"י את השיעור המוסכם על כולם, שבו דנה הגמרא האם הולכים אחר רוחב הנסר אף שאינו מוטל על הסוכה, או אחר עוביו המסכך את הסוכה, שהוא פחות משיעור נסר.

270. כן פירש **רש"י.** ומשמע, שדוקא אם סיכך בהם את כל סוכתו הרי היא פסולה, אבל אם סיכך מהם רק מקום ארבעה טפחים הרי היא כשרה, ואין דין זה כשאר סכך פסול שפוסל בארבעה טפחים.

אמנם **המאירי** כתב, שסיכך את כל הסוכה בהם, או שצירף מהן זו בצד זו עד שיהיו ברוחב ארבעה טפחים, כשיעור מה שסכך פסול פוסל באמצע, או שצירפן מן הצד לפסול בארבע אמות.

והוסיף עוד, שאם נתן נסר רחב ארבעה טפחים באמצע הסוכה, אם לא נשאר ממנה ולהלן שיעור הכשר סוכה [שבעה טפחים] המוקף שלוש דפנות הסוכה פסולה. ואין אומרים שמאחר ואין הנסרים פסולים לסיכוך מדאורייתא לא יהא בהן כח לפסול כל הסוכה כשהיה נסר אחד נתון באמצע, אלא ודאי כסכך פסול הן נידונין הפוסל בארבעה. וכמו שאמרו בגמרא, שאפילו הפכן על צידיהן פסול, לפי שנעשו כשיפודים של מתכת.

ועיין מה שציינו לעיל לגבי "מצטרפין לארבע אמות מן הצד", שכן הוכיח **המהרש"א** מהסוגיא להלן יז א.

נמצא, שלפי ביאור זה בגמרא, סברה הברייתא ששיעור נסר הפוסל את הסוכה הוא בארבעה טפחים, אבל אם היה הנסר רחב שלושה טפחים אין הוא פוסל את הסוכה. ומיירי שהפכן על צידיהן, ונתן עליה כמה נסרים עד שיצטרפו לשיעור ארבעה טפחים לפוסלה.

ותמהו **האחרונים:** אם כן, למה אמרו בברייתא דקא משמע לן שהיא פסולה אף על פי שלא הכניס לתוכה אלא "שלושה טפחים"? היה לברייתא לחדש יותר, שאפילו הכניס לתוכה פחות משלושה טפחים, וכגון שעובי הנסרים היה פחות משלושה טפחים, פסולה הסוכה, כיון שנצטרפו לשיעור ארבעה טפחים?!

[נכנסו אצלו] **רב חסדא ורבה בר רב הונא,** המכשירים סוכה המסוככת בנסרים שהפכן על צידיהן, כדי לשואלו אולי יודה לדבריהם. **אמרי ליה,** שאלו לרב נחמן: **הפכן על צידיהן מהו?**

אמר להו: פסולה, היות **ונעשו** הנסרים **כשפודין של מתכת.**

אמר להו רב הונא לרב חסדא ורבה בר רב הונא, לאחר שנוכחו כי רב נחמן סובר כמוהו: וכי **לא אמרי לכו אמרו כוותי?** [וכי לא אמרתי לכם שתאמרו כמוני, שאני פוסל]?!

אמרו ליה רב חסדא ורבה בר רב הונא: **ומי אמר לן מר טעמא ולא קבלינן מיניה?** האם אמרת לנו את טעמו של דבר ולא קיבלנו אותו? אילו היית אומר טעם לדבריך, כמו שענה לו רב נחמן, היינו מקבלים ממך.

אמר להו רב הונא: **ומי בעיתו מינאי טעמא ולא אמרי לכו** [וכי בקשתם ממני לידע טעמי ולא אמרתי לכם]?!

לימא מסייע ליה לרב הונא ורב נחמן, הפוסלים נסרים אלו אף שהפכן על צידיהם, מהברייתא,

דתניא: סוכה **שאינה מחזקת כדי ראשו ורובו ושולחנו,** שהן ג׳ טפחים שיעור הכשר סוכה, **או שנפרצה בה** באחת מדפנותיה **פירצה** בשיעור **כדי שיזדקר בה** באותה הפירצה **גדי בבת ראש,** כשראשו זקוף בקלות וברווח, ושיעור זה הוא בשלושה טפחים, שהוא שיעור חשוב להפסיק בין הדופן לקרקע [כמבואר להלן טז א].

או שנתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, אף על פי שלא הכניס לתוכה [כלומר, על גבי הסוכה], **אלא שלשה טפחים,** וכפי שיתבאר להלן, בכל אלו סוכתו **פסולה.**

ומבארת הגמרא את המקרה האחרון ששנינו בברייתא:

היכי דמי נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, ואינו מקרה על הסוכה אלא שטח של שלושה טפחים? **מאי לאו, כגון שהיו** הנסרים רחבים ארבעה טפחים, אבל עוביין היה רק שלושה טפחים, **והפכן על צידיהם**

והמאירי הביא בשם גדולי הדורות שפירשו, דמיירי שסיכך את הסוכה בנסר אחד בלבד, והיתה זו סוכה קטנה שאין בה אלא שבעה טפחים, שהיא נפסלת גם בשלושה טפחים סכך פסול. [שהרי הסכך הפסול ממעט את שיעור הסוכה, ואין בה שבעה טפחים המסוככים בסכך כשר. אבל בפחות משלושה הרי היא כשרה משום ״לבוד״, ומצטרף מקום הסכך הפסול להשלים שיעור הסוכה, לפי שרואין אותו כאילו אינו קיים]. ולכן רק אם הכניס בתוכה שלושה טפחים הסוכה פסולה.

והמאירי דחה פירוש זה, והוסיף, מה שלא נקטה הברייתא שהיה עובי הנסר פחות משלושה טפחים, לפי שאין דרכם של נסרים להיות כה דקים. וראה **רש ״ש.**

ו**בשפת אמת** כתב, שלכך נקטה הברייתא שהיה עוביין שלושה טפחים ולא פחות, כי אם לא היה עובי הנסר שלושה טפחים, לא נפסלת הסוכה מחמתו כשהפכו על צידו, לפי שאינו כסכך פסול לגמרי, ובפחות משלושה הוא בטל וכמי שאינו. [אף שנתן שם כמה נסרים וביחד היה מקומם ארבעה טפחים].

והעמידן על עוביין, וסיכך בנסרים אלו את כל הסוכה, ונתחדש בברייתא שסכך זה פסול הוא.

ונמצא איפוא, שאפילו הפכן על צידיהן, הואיל ורחבים הם ארבעה טפחים, אף שאין רוחבן מוטל על הסוכה, סכך פסול הוא כשיפודין של מתכת.

דוחה הגמרא:[271] **לא** כאשר פירשת שמדובר בהפכן על צידיהן. אלא **הכא במאי עסקינן,** בסוכה קטנה שאין בה אלא שבעה טפחים, או מעט יותר, שסיככה בנסר שהוא רחב ארבעה טפחים, ואין בסוכה שיעור ז׳ טפחים ללא השטח המקורה על ידי אותו נסר.

וכגון דאנחה [שהניח אותו הנסר] **אפומא דמטללתא,** על פתח הסוכה, ברוח הרביעית, שאין בה מחיצה, באופן **דעייל תלתא,** שהכניס שלושה טפחים מרוחב הנסר **לגיו,** אל תוך הסוכה, **ואפיק חד לבר,** והוציא את הטפח הרביעי של הנסר והותירו חוץ לסוכה.

וכיון שאין כל רוחב הנסר בסך ארבעה טפחים מסכך על הסוכה, היה לנו לומר ששלושת הטפחים המסככים על הסוכה סכך כשר הוא, ודינם כנסר רחב שלושה טפחים. לכן קא משמע לן הברייתא שאין אומרים כן.

וטעם הדבר: משום **דהוה ליה** אותו טפח רביעי, ״**פסל**״ [סכך, מלשון פסולת גורן ויקב] **היוצא מן הסוכה** למקום שאינו מוקף מחיצות, וכלל נקוט הוא בידינו **שכל פסל**

---

271. להבנת תירוץ הגמרא יש להקדים כמה הקדמות:

א. סכך פסול הפוסל את הסוכה בארבעה טפחים אינו פוסל את הסוכה מחמת עצם מציאותו על גבי הסוכה, אלא לפי שנעשה מחמתו הפסק בין הסכך הכשר לדפנות הסוכה. ומיירי שהיה נתון הסכך הפסול על פני כל אורכה או רוחבה של הסוכה, והרי הן כשתי סוכות, וכיון שאין שלוש מחיצות מקיפות את אחת מן שתי הסוכות, כולה פסולה. אבל אם אותו מקום המסוכך בסכך כשר מוקף שלוש מחיצות, ויש בו שבעה טפחים על שבעה טפחים שהם שיעור הכשר סוכה, מותר לשבת תחתיו. ולכן, אם היה הסכך הפסול נתון לאורך הרוח הרביעית, הסוכה כשרה, הואיל ויש לה שלוש מחיצות. אבל תחת הנסר עצמו אסור לשבת.

ב. סכך פסול הנתון בסוכה קטנה שאין בה אלא שבעה טפחים או מעט יותר, פוסל בשלושה טפחים, לפי שהוא ממעט משיעור הכשר סוכה. ולא נאמר דין סכך פסול פוסל בארבעה, אלא בסוכה גדולה שיש בה שבעה טפחים גם ללא המקום המסוכך בסכך פסול. ועל כן בסוכה קטנה אפילו היה נתון הסכך הפסול על פני רוח רביעית, ושאר הסוכה מוקפת ג׳ מחיצות, הסוכה פסולה לפי שאין בה שיעור ז׳ טפחים המסוככים בסכך כשר. וראה **מהרש״א** וילקוט מפרשים.

ג. הניח סכך כשר סמוך לרוח הפרוצה, והיה חלקו של הסכך נמשך אל מחוץ לסוכה למקום שאין לו הכשר דפנות, הסוכה כשרה גם שם, לפי שאותו מקום טפל לסוכה, והוא הנקרא ״פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה״. אבל אם הניח את הפסל מצידי הסוכה או מאחוריה ומחיצה מפסקת ביניהם, נחשב אותו מקום כחוץ לסוכה, ואסור לשבת תחתיו.

היוצא מן הסוכה, נידון כסוכה.

כלומר, אילו היה סכך זה היוצא חוץ לסוכה כשר לסיכוך, היה יכול לשבת תחתיו אף שאינו מוקף מחיצות, לפי שנחשב הוא כחלק מן הסוכה. ולכן מצטרף טפח זה אל שלושת הטפחים המסככים על הסוכה, כדי לפוסלה.

טו-א **מתניתין:**

הקדמה

א. תקרה של בית, אף אם היתה עשויה מסכך כשר, אין יכולים לשבת תחתיה בחג לשם מצות סוכה, לפי שאמרה תורה "חג הסוכות תעשה לך", ודרשינן, "סוכות תעשה, ולא מן העשוי לדירה או לאוצר" — שאין שם סוכה עליה. ועל כן יש לעשות את הסוכה לצל, או לשם מצות סוכה.

ב. בסוגיא הקודמת נתבאר, שנסרים רחבים ארבעה טפחים — לשיטת רב, נחלקו בדינם רבי מאיר ורבי יהודה. רבי מאיר פוסל, ורבי יהודה מכשיר. ואילו לשיטת שמואל, הרי הם פסולים לכולי עלמא.

ג. במשנה להלן [בסוף העמוד] מבואר, שסוכה המסוככת בסכך פסול וסכך כשר כאחד, יש מי שאומר, שאפילו היו שוין הפסול והכשר, הסוכה כשרה, לפי שדי בכך שיהיה ה"פרוץ" [המקום שאינו גדור, או העשוי בפסול] כמו ה"עומד" [במקום העשוי בהכשר], ואין צריך שירבה ה"עומד" על ה"פרוץ". ויש מי שהצריך שירבה העומד על הפרוץ.

ד. קיימא לן שסכך פסול פוסל באמצע גג הסוכה דוקא כאשר הוא רחב ארבעה טפחים. אכן, לשיטת רב [להלן יז א], אין הסוכה נפסלת עד שיהיה הסכך הפסול רחב ארבע אמות.

תקרה של בית[272] העשויה נסרים רחבים ארבעה טפחים [כמבואר לעיל יד א, שרוב תקרות הבתים עשויות מנסרים אלו], **שאין עליה מעזיבה**, שלא טח אותה בטיט,[273]

---

272. לשון **הרמב"ם** בפירוש המשניות: "תקרה היא גג או סכך מעצים". ומשמע, שאין נידון המשנה דוקא בבית שהוא דר בו כל ימות השנה, אלא בסתם תקרה שאינה עשויה לצל. ואכן בדברי **רש"י** לעיל יד א ד"ה רבי מאיר מבואר, שלביתו שהוא דר בו כל ימות השנה, אין צריך לטעם של "תעשה ולא מן העשוי" כדי לפוסלה, אלא פסולה משום ד"סוכה אמר רחמנא, ולא ביתו של כל ימות השנה", ואילו טעם משנתנו הוא משום "תעשה ולא מן העשוי". ואפשר שלזה רמז **הרמב"ם**, שאין מדובר במשנה בתקרת ביתו דוקא, אלא בסתם גג שלא נעשה לצל או לסוכה, ולכן יסוד הפסול הוא משום תעשה ולא מן העשוי.

273. ודוקא נקט שאין עליה מעזיבה, כי אם היתה עליה מעזיבה לא היה די בפקפוק, הואיל והמעזיבה אין גידולה מן הארץ, ופסולה היא לסיכוך, **ר"ן**.

ובמחצית השקל סימן תרל"א כתב: אם היתה עליה מעזיבה והסירה, אין צריך ליטול אחת מבינתיים ודי בפקפוק לבד, לפי שכבר עשה

ונמצא שסוכה זו פסולה משני טעמים:

א. לא נעשתה סוכה זו לשם סוכה, אלא לשם בית, ופסולה משום "תעשה ולא מן העשוי".

ב. לדעת רב בשיטת רבי מאיר, ולדעת שמואל לדעת הכל, הואיל ועשויה התקרה מנסרים רחבים ארבעה טפחים, אף אם יגביה מעט את הסכך ויניחנו לשם סוכה, ושוב לא יהיה בו את הפסול של "תעשה ולא מן העשוי", עדיין פסולים נסרים אלו לסיכוך משום גזירת תקרה [שמא אם נתיר לו לסכך באלו, יבוא לשבת תחת תקרת ביתו], כמבואר לעיל יד א.

משנתנו דנה כיצד אפשר להכשיר תקרה זו לסכך:

רבי יהודה אומר: נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה:

בית שמאי אומרים: הרוצה לישב בסוכה זו, **מפקפק**, סותר את התקרה,[274] ומנענע את הנסרים כולם לשם סוכה, ונחשב הדבר כאלו נעשתה מתחילה לשם סוכה. **ולאחר** מכן, **נוטל** קורה **אחת מבינתים**, מבין כל שני נסרים נוטל אחד, ונותן במקומו סכך כשר. ולהלן בגמרא יתבאר מדוע צריך גם לנענע את הסכך כולו, וגם ליטול אחת מבינתיים.[275]

ובית הלל אומרים: די בכך ש**מפקפק** מנענע את הסכך כולו, **או נוטל אחת מבינתים.** ואין צריך לעשות שניהם, הואיל וכל אחד מן המעשים האלו נחשב כעשייה לשם סוכה.

ורבי יהודה לשיטתו בזה, שהתיר לסכך בנסרים רחבים ארבעה טפחים, ולכן סבר שדי בנענוע כדי להתירם לסיכוך. [ואת הנענוע צריך כדי להחשיבם כאילו נעשו לכתחילה לשם סוכה, ואינם פסולים משום "תעשה ולא מן העשוי"]. ולהלן יתבאר כיצד יתיישבו הדברים לשיטת שמואל, הסובר שאף לרבי יהודה אין לסכך בנסרים רחבים ארבעה טפחים.

רבי מאיר אומר: לא די בפקפוק לבד כדי להתיר את הנסרים לסיכוך. ואף הוא

מעשה חשוב בעצם הסרת המעזיבה. אמנם יש שחלקו עליו בזה, וראה ילקוט מפרשים.

274. לשון **רש"י**. ובמאירי הוסיף לבאר, שמסיר את המסמרים המחברים את הנסרים לקורות הגג, ומנענע את כולם. ונראה, שאף רש"י נתכוון לומר כן — שלא די לסתור את המסמרים, אלא צריך גם לנענע את הנסרים כולם. אמנם **הרא"ש והטור** כתבו שדי בהסרת המסמרים להכשיר את הסוכה, ואין צריך לאחר מכן לנענע את כולו. וראה **ב"ח**, וילקוט מפרשים.

ועיין עוד **במאירי** שכתב, שאם מנענע את הסכך לא די לנענע אחת מבינתיים, כמו בנוטל שדי ליטול אחת מבינתיים, אלא צריך לנענע את כולם. והטעם כתב **הראבי"ה** [סימן תרכא]: שאם לא יפקפק את כולם, לא תהיה ניכרת עשייתו, אבל בנוטל אחת מבינתיים, כיון שנותן במקומם סכך כשר ניכרת עשייתו אף לא יטול את כולם.

275. נתבאר על פי **רש"י**. אמנם בגמרא להלן יתבאר, שאף לשיטת בית שמאי אין צריך גם לפקפק וגם ליטול אחת מבינתיים, אלא די בנוטל לבד. אלא שרש"י כאן פירש כדרכו

לשיטתו בזה, שסבר כי נסרים רחבים ארבעה טפחים פסולים לסיכוך, ולכן אף אם יניחם על גבי הסוכה לשם סכך, עדיין פסולים יהיו משום גזירת תקרה.

אלא כך אמרו בית הלל: **נוטל אחת מבינתיים**, ונותן במקומו סכך כשר, **ואינו מפקפק**. ודי בכך כדי שלא תפסל הסוכה משום גזירת תקרה, ואף נחשב הדבר שנעשתה הסוכה לשם חג.

והטעם לכך שמועילה נטילת נסר מבינתיים להכשיר את הסוכה, אף שהיתה כולה מסוככת בנסרים רחבים ארבעה טפחים הפסולים לסיכוך, הוא כמבואר להלן [יח א, הובא לעיל יד ב], שהיתה הסוכה כולה מסוככת בנסר ופסל, נסר ופסל, עד אמצעיתה, וכן עשה מצידה השני, ובאמצע הסוכה היו שני פסלים [סכך כשר] מונחים זה לצד זה, שביחד יש בהם כשיעור הכשר סוכה. ורק אותו המקום כשר לישיבת סוכה, אבל שאר הסוכה פסולה, לפי שאין בפסלים שיעור הכשר סוכה. ואין הנסרים מפסיקים בין הפסלים האמצעיים לדפנות, לפי שנחשבים הם כחלק מן הדופן, מדין "דופן עקומה".[276]

גמרא:

ומקשה הגמרא: **בשלמא בית הלל**, אליבא דרבי יהודה, **טעמייהו**, מובן טעמם שלא הצריכו גם לפקפק וגם ליטול אחת מבינתיים, היות ולדעתם הסוכה פסולה רק **משום "תעשה ולא מן העשוי"**.[277] ולא פסלו נסרים רחבים ארבעה טפחים לסיכוך משום גזירת תקרה, הואיל וסברו כרבי יהודה אליבא דרבי, שלא נאסרו נסרים כלל.

ולכן די באחד משניהם. שהרי, **אי מפקפק**, **עביד ליה מעשה** לשם סוכה, ודי בכך כדי להכשירה שלא תחשב כנעשית בפסול, וכמו

לסלקא דעתך של המקשן בגמרא, שהקשה לבית שמאי: "אי משום תעשה ולא מן העשוי, בחדא סגי". ומבואר, שלמד כי צריך לבית שמאי גם לפקפק וגם ליטול אחת מבינתיים, **ערוך לנר**, וראה **פני יהושע**.

276. כן פירש **רש"י** בפרושו הראשון. עוד כתב **רש"י** לבאר באופן אחר, שסבר רבי מאיר כרב, שאין סכך פסול פוסל את הסוכה עד ארבע אמות אף אם היה מונח על פני אמצע הסוכה. ועל כן, כיון שאין הנסרים רחבים ארבע אמות אין הסוכה נפסלת מחמתם.

ובר"ן הוסיף עוד יותר, שלשיטת רב, הסובר שאין סכך פסול פוסל בסוכה עד שיהיה רחב ארבע אמות, אין צריך שיהיו שני פסלים סמוכים זה לזה באמצע הסוכה, כיון שאין בנסרים שיעור פסול.

וביאור הדברים: לשיטת רב, אין צריך שיהיה בין הנסרים מקום בשיעור הכשר סוכה המסוכך בסכך כשר, אלא הפסלים שבין הנסרים מצטרפים לשיעור הכשר סוכה אף שהנסרים מפסיקים ביניהם, כיון שאין אותם נסרים רחבים ארבע אמות, ואינם חשובים לחצוץ בסוכה, ועיין עוד בילקוט מפרשים.

277. הקשו **האחרונים**: מדוע פסולה סוכה זו רק משום "תעשה ולא מן העשוי", הרי כיון שהנסרים קבועים במסמרים יש לפוסלה משום דירת קבע, כמבואר **בתוספות** לעיל דף ב א?!

כן **אי נוטל אחת מבינתים,** נמי **עבד בה מעשה.**[278]

אלא בית שמאי, שהצריכו גם לפקפק וגם ליטול אחת מבינתיים, יש לתמוה, **מאי טעמייהו?**

הרי ממה נפשך: **אי** סברו שטעם פסול תקרה הוא **משום** "**תעשה ולא מן העשוי**", אם כן, **בחדא** [באחד משני המעשים] **סגי,** וכמבואר בדברי בית הלל.

ואי סברו שפסול התקרה הוא גם **משום גזרת תקרה,** ולכן לא מועיל לנענע את הנסרים לשם סוכה, כי עדיין פסולים הם משום גזירת תקרה, אם כן, **בנוטל אחת מבינתים,** באופן שיהיו שני פסלים באמצע, כמבואר במשנה, **סגי?** די בכך, כיון שרק מקום הפסלים האמצעיים כשר למצות סוכה, אבל תחת הנסרים אסור לישב, משום "גזירת תקרה", ומה צורך יש בפקפוק?!

ומבארת הגמרא: **לעולם,** לדעת בית שמאי פסולה הסוכה גם **משום גזרת תקרה.** ויסוד מחלוקת בית שמאי ובית הלל במשנתנו הוא, שלבית שמאי נסרים שיש בהם ארבעה פסולים לסיכוך, ולבית הלל מסככין בנסרים אפילו היו רחבים ארבעה [וכדעת רבי יהודה אליבא דרב].

והכי קאמרי בית שמאי: **אף על פי שמפקפק,** אין די בכך כדי להכשיר את הסוכה, הואיל ועשויה התקרה מנסרים רחבים ארבעה טפחים הפסולים משום גזירת תקרה. ולפיכך, **אי נוטל אחת מבינתים, אין,** אז הסוכה כשרה ואפילו לא יפקפק.[279] **ואי לא** יטול אחת מבינתיים, אף אם נענע את הסכך כולו, **לא** מועיל הדבר להכשר הסוכה.

---

278. והקשה הב"ח: מדוע בנוטל אחת מבינתיים הסוכה כולה כשרה, הרי לא עשה מעשה לשם חג בנסרים שבין הפסלים, ופסולים הם מדאורייתא מדין "תעשה ולא מן העשוי", וכיון שרחבים הם ארבעה טפחים תפסל כל הסוכה מחמתם, כדין סכך פסול שפוסל בסוכה בארבעה טפחים?!

ותירץ **הב"ח**: כיון שעשה מעשה בנסרים שביניהם, נחשב הדבר כאילו עשה מעשה בכל הסוכה, ואין צריך לנענע ממש כל נסר ונסר. [ראה מה שציינו לעיל מדברי **ראבי"ה**].

עוד כתב: הואיל והנסרים הנשארים אינם ממין הפסול לסיכוך, ופסולים רק משום "תעשה ולא מן העשוי", אין הם פוסלים את הסוכה בארבעה טפחים!

[ולכאורה הנפקא מינה בין שני תירוצים אלו, האם רק מקום הפסלים כשר למצות סוכה, או אף תחת הנסרים. שאם נחשב הדבר כתיקון בכל הסוכה, אף מקום הנסרים הוכשר לישיבת הסוכה. אבל אם אין הנסרים כשרים, אלא שאין הם פוסלים את הסוכה בארבעה טפחים, אסור לשבת תחתיהם].

אמנם **רש"י** פירש שאין הסוכה כולה כשרה, אלא מדובר שהניח שני פסלים באמצע, שביחד יש בהם שיעור הכשר סוכה, ורק אותו המקום כשר לישיבת סוכה.

279. כתב **רש"י**: דפקפוק אינו מועיל כלום, ועל כן אם נטל אחת מבינתיים "איכא מעשה מעליא, וגזירת תקרה נמי בטלה". ועל כרחך כוונתו לומר, שלא רק המקום תחת הפסלים כשר לקיום מצות סוכה, אלא הסוכה כולה כשרה. שהרי

אבל לשיטת בית הלל, מסככין בנסרים אפילו היו רחבים ארבעה, ועל כן, בתקרת ביתו טעם הפסול הוא רק משום "תעשה ולא מן העשוי", ולזה מועיל אחת מן השתים — או יפקפק, או יטול אחת מבינתיים.

ומקשה הגמרא: **אי הכי,** שרק לשיטת בית שמאי צריך דוקא ליטול אחת מבינתיים, **אימא סיפא:**

רבי מאיר אומר, שדעת בית הלל היא: **נוטל אחת מבינתים, אבל לא יפקפק.**

ולפי המתבאר נמצא, כי **רבי מאיר היינו בית שמאי?!**

מתרצת הגמרא: **הכי קאמר** רבי מאיר לרבי יהודה: **לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה,** אלא כולם מודים שהנסרים פסולים משום גזירת תקרה, ולא מועיל להם פקפוק, ולפיכך, אף לשיטת בית שמאי אין הסוכה כשרה עד שיטול אחת מבינתיים.

ומקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן** משנתנו, בהביאה את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה? וכי היא באה לומר **דרבי מאיר אית ליה גזרת תקרה, ורבי יהודה** אליבא דבית הלל, שהלכה כמותם, **לית ליה גזרת תקרה?**

והא והרי **אפליגו בה,** כבר נחלקו בכך **חדא זימנא** [במשנה לעיל יד א].

דתנן: מסככין בנסרים, דברי רבי יהודה. ורבי מאיר אוסר. ומדוע צריכה המשנה להשמיענו מחלוקת זו פעם נוספת?!

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם, רק במשנתנו נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בגזירת תקרה, אבל במשנה לעיל יד א, לא נחלקו בגזירת תקרה [כפי שפירשה שם הגמרא], אלא בדבר אחר נחלקו.

והיינו: **רישא,** במשנה הקודמת, שנחלקו בה רבי מאיר ורבי יהודה, **בנסרים משופין** וחלקים, הראויים לשימוש ומתוך כך חשובים "כלי", **עסקינן.** ונסרים אלו אינם רחבים שלשה או ארבעה ולכן אין לפוסלם מגזירת תקרה.

ובזה נחלקו: מעיקר הדין, כיון שנסרים אלו אין להם בית קיבול, דינם הוא כדין "פשוטי כלי עץ", דהיינו, כלי עץ שאין להם בית קיבול, שאינם מקבלים טומאה, וכשרים הם לסיכוך.

ומשום גזרת כלים המקבלים טומאה **נגעו בה** לאוסרם.

רבי מאיר סבר, אסרו חכמים לסכך בנסרים אלו שמא יבואו לסכך בכלים המקבלים טומאה. ואילו רבי יהודה לא חשש לזה, והתיר לסכך בהם.

ועתה מקשה הגמרא על פירוש זה, שגזרו על פשוטי כלי עץ שלא לסכך בהם:

החיצים בזמנם היו עשויים משני חלקים:

תחת הפסלים אין סיבה לפוסלה, ואם היתה דעתו להכשיר תחת הפסלים לבד, אין צריך לומר שנטילת אחת מבינתיים נחשבת כ"מעשה מעליא", תיפוק ליה שהניח שם סכך כשר.

אמנם במשנה פירש **רש"י** שלא הוכשרה הסוכה אלא תחת הפסלים לבד. ועיין **רש"ש,** דרש"י חזר בו ממה שפירש במשנה, וסבר שנטילת אחת מבינתיים מועילה להכשיר את

החץ עצמו היה עשוי ממתכת, אך הבית יד שלו היה עשוי מעץ. והיו שני מינים של בית יד: האחד בולט בראשו, והיה נכנס לתוך בית קיבול שבחץ עצמו, ובית יד זה נקרא "זכר" — שאין לו בית קיבול. והמין השני היה בית יד שיש לו בית קיבול, והחץ תחוב לתוכו, ובית יד זה נקרא "נקבה".

ולרב יהודה אמר רב, דאמר לעיל יב ב: **סיככה בבתי** יד של **חיצין**, שעדיין לא נתנו בהם את החיצים, והיו אותן בתי יד **זכרים**, שאין להם בית קיבול, ואינם אלא "פשוטי כלי עץ" [כלי עץ ללא בית קיבול], שאינם מקבלים טומאה, הרי הסוכה **כשרה**. אבל אם סיככה **בנקבות**, בבתי יד של חיצים שיש לבתי היד בית קיבול, והם מקבלים טומאה, הסוכה **פסולה**. היות ואין מסככין בדבר שמקבל טומאה.

ולא גזר רב שלא לסכך בבתי יד **זכרים** שאינם מקבלים טומאה, **אטו** שמא יבוא לסכך בבתי יד של חיצים **נקבות**, המקבלים טומאה.[280]

ואם כן, **הכא נמי לא נגזר** שלא לסכך **בנסרים משופין** שפשוטי כלי עץ הם, **אטו כלים** המקבלים טומאה?!

אלא, על כרחך, לא נחלקו בגזירת כלים, אלא **רישא** [המשנה לעיל יד א] **פליגי בגזרת תקרה**, ואף **סיפא** [משנתנו] **פליגי בגזרת תקרה**.

ומה שנתקשנו: **ואפליגי בתרתי זימני — למה לי?** [מדוע הובאה מחלוקת זו פעמיים], יש ליישב, שלא הוצרכה **סיפא** אלא **לרבי יהודה, דקא אמר ליה לרבי מאיר**, שנחלק עליו ברישא ואסר לסכך בנסרים, וטען לו: **אמאי קא אסרת** לסכך **בנסרים, משום גזרת תקרה**, אין הדין כדבריך! שהרי **האי סברא** [של גזירת תקרה], רק **לבית שמאי הוא דאית לחו**, ואילו **בית הלל לא גזרי** לאסור

הסוכה כולה אף תחת הנסרים.

280. ואין לומר, שאכן רבי מאיר ורבי יהודה נחלקו בגזירת כלים, אלא שרב לא גזר הואיל ופסק כרבי יהודה, דהלכה כרבי מאיר בגזירותיו, וכיון שהתיר רב לסכך בהם, על כרחך אף רבי מאיר לא אסר זאת משום "גזירת כלים", **ריטב"א**.

עוד הקשה **הריטב"א**: מדוע הקשתה הגמרא על רבי חייא בר אבא מדברי רב לעיל לגבי חיצים זכרים, ולא הקשתה מכך שרב פירש את מחלוקת רבי יהודה ורבי מאיר בגזירת תקרה, ולא פירש שנחלקו בגזירת כלים, ומוכח שלא חשש לגזירה זו?! ועיין בדבריו מה שתירץ.

התוספות לעיל יד ב פסקו בגזירת תקרה כרבי יהודה, וצריך עיון שהרי הלכה כרבי מאיר בגזירותיו?!

וכתב שם **הריטב"א** לחלק: דבגזירת תקרה, שאף רבי יהודה מודה לעצם הגזירה, אלא שנחלקו האם נאמרה הגזירה רק בנסרים רחבים ארבעה או גם בנסרים רחבים שלושה, לא נאמר הכלל שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו, אבל בגזירת כלים שלא גזר רבי יהודה כלל, ודאי הלכה כרבי מאיר.

עוד תירצו האחרונים: כלל זה שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו, הוא רק כאשר הוא עצמו פסק שיש לחוש לגזירה זו, אבל בגזירת תקרה שנחלקו רק בדעת בית הלל לא נאמר הכלל שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו, **פני יהושע** לעיל יד א.

לסכך בנסרים, והלכה כדבריהם.

ואמר לו **רבי מאיר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה.**

ומקשה הגמרא: **הניחא** פירוש זה שפירשנו משנתנו, שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בנסרים רחבים ארבעה טפחים, אם פסולים הם משום גזירת תקרה, **לרב, דאמר** לעיל [יד א]: **מחלוקת** רבי מאיר ורבי יהודה במשנה שם, **בנסרים שיש בהן ארבעה** טפחים, **דרבי מאיר אית ליה גזרת תקרה, ורבי יהודה לית ליה** כלל **גזרת תקרה.**

אלא לשמואל, דאמר שם שאף רבי יהודה מודה לגזירת תקרה, ודוקא **בנסרים שאין בהן ארבעה** טפחים **מחלוקת,** שרבי מאיר אסר לסכך אפילו בנסרים אלו. **אבל** אם סיכך סוכתו בנסרים **שיש בהן ארבעה, דברי הכל** הסוכה **פסולה** משום גזירת תקרה, אם כן, **סיפא** [במשנתנו] **במאי פליגי?** הרי במשנתנו מדובר, שהיתה התקרה עשויה מנסרים רחבים ארבעה טפחים, שפסולים לסיכוך אף לרבי יהודה, ומדוע הכשיר רבי יהודה לשיטת בית הלל סוכה זו על ידי פקפוק לבד? הרי נסרים אלו רחבים ארבעה, ועדיין יש לפוסלה משום גזירת תקרה?!

ומתרצת הגמרא: אכן, לדעת שמואל, אם סיכך סוכתו בנסרים שיש בהם ארבעה טפחים כולם מודים שהסוכה פסולה, ובמשנתנו, **בביטולי תקרה קא מיפלגי** רבי יהודה ורבי מאיר.

והיינו, שנחלקו האם אסרו חכמים נסרים שיש בהם ארבעה בכל מקרה, או שלא אסרו נסרים אלו אלא כאשר בא לסכך בהם סוכתו בתחילה, שאז חששו חכמים, שמא אם נתיר לו סוכה זו, יאמר מה לי לישב בסוכה זו, אשב בביתי המקורה אף הוא בנסרים כעין אלו. אבל אם כבר היתה התקרה עשויה, אלא שפסולה היא משום "תעשה ולא מן העשוי", ועסוק הוא לבטלה ולהכשירה על ידי נענוע וכדומה, אין לפוסלה מחמת הנסרים, לפי שכבר גילה דעתו כי יודע הוא שאין לישב תחת תקרת הבית, שהרי בתיקון פסול זה הוא עסוק, ולפיכך במקרה זה לא גזרו.[281]

ובזה נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה:

מר, רבי יהודה **סבר:** נחלקו בדבר זה בית שמאי ובית הלל, ולבית שמאי צריך ליטול אחת מבינתיים, לפי שאף במקרה זה אסרו את הסיכוך בנסרים משום גזירת תקרה. אבל לבית הלל, הואיל וגילה דעתו שיודע הוא כי

---

281. כתב **הרי"ף:** טעמייהו דבית הלל משום "תעשה ולא מן העשוי", הלכך, אי מפקפק עביד ליה מעשה, ואי נוטל אחת מבינתיים עביד ליה מעשה. וכן הלכה.

והקשה **בעל המאור:** הרי **הרי"ף** פסק לעיל כשמואל שנחלקו בנסרים שאין בהן ארבעה טפחים, ולשיטתו לא נחלקו בדין "תעשה ולא מן העשוי", אלא ב"ביטולי תקרה" כמבואר בגמרא, ואם כן לא היה לו לרי"ף לפרש טעמייהו של בית הלל משום "תעשה ולא מן העשוי"?!

ותירץ **הרמב"ן**, שכוונת **הרי"ף** לפרש, שנחלקו בביטולי תקרה דוקא לענין תעשה ולא מן העשוי, אבל גזירת תקרה ודאי לכולי עלמא בטלה מיד, כיון שמחזר עליה לבטלה. כלומר, סבר **הרי"ף**, שסברא זו שכיון ועסוק הוא

תקרה זו פסולה לסיכוך, ואין לחוש שמא יבוא לשבת תחת תקרת ביתו, **בטלה** הגזירה **בהכי,** ודי בנענוע הסכך.

ומר רבי מאיר **סבר:** לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בכך, ולכולי עלמא, הגם שעסוק הוא להכשיר את תקרת ביתו ואין לחוש שמא ישב תחת תקרת ביתו, **בהכי לא בטלה** גזירה, ועליו ליטול אחת מבינתיים ולהניח שני פסלים באמצע, ורק אותו המקום כשר לישיבת הסוכה.[282]

מתניתין:

במשנה שלפנינו יתבארו שני דינים עיקרים בפסולי הסכך.

האחד: סוכה המסוככת בסכך פסול וכשר יחדיו, מהו שיעור סכך הפסול שפוסלה.

והשני: דין סכך הנעשה מאליו, האם הוא כשר או פסול.

א. המקרה [העושה את תקרת] **סוכתו בשפודין** של מתכת הפסולים לסיכוך,[283] **או בארוכות המטה** קרשי המסגרת שלאורך המיטה, שמקבלים טומאה, ופסולים לסיכוך. [וטעם הדבר יתבאר בגמרא].

אזי, **אם יש ריוח ביניהן,** בין השיפודים או הארוכות, **כמותן,** שרוחב האויר בין השיפודים שווה לרוחב השיפודין, הרי היא **כשרה,** וכפי שיתבאר להלן בגמרא.

ב. החוטט בגדיש לעשות לו סוכה — שהיה נוטל מן העומרים למטה סמוך לארץ, עד שנעשה תוך הגדיש חלל כשיעור הכשר סוכה, והסכך נעשה מאליו, **אינה סוכה.** והטעם, מפני שהתורה אמרה: "חג הסוכות תעשה", ודרשו חכמים, "תעשה", ולא מן העשוי מאליו.

גמרא:

ודנה הגמרא: **לימא תיהוי** משנתנו, ששנינו בה "אם היה רווח ביניהם כמותם, כשרה", ומבואר ממנה כי די שיהיה שיעור הסכך הכשר שווה לסכך הפסול, ואין צריך שירבה הסכך הכשר על הפסול, **תיובתא דרב הונא בריה דרב יהושע?!**

בביטול התקרה אין מקום לגזירת נסרים היא סברא נכונה לכולי עלמא, ונחלקו רק האם "ביטולי תקרה" מועיל גם להכשירה מפסול "תעשה ולא מן העשוי", וראה עוד בילקוט מפרשים.

282. היה מקום לפרש, שנטילת אחת מבינתיים מועילה אף ללא שיניח שני פסלים באמצע, כמבואר לעיל, שלמסקנת דברי רש"י על ידי נטילת אחת מבינתיים כשרה הסוכה כולה, ולא רק המקום תחת הפסלים. ואם כן, אין צריך שני פסלים באמצע בשיעור הכשר סוכה, כי אף מקום הנסרים מצטרף לשיעור הסוכה. אלא שרש"י כאן כתב: "דאף על גב שמוכיח שבקי בתעשה ולא מן העשוי, גזרי בה". והיינו, שאף כאן נאמרה גזירת נסרים. ומשמע כדבריו במשנה, שאין נטילת אחת מבינתיים מכשירה את כל הסוכה, אלא את מקום הפסלים בלבד.

283. כתב **רש"י:** המקרה סוכתו כמו שאנו עושין, שמסדרין כלונסאות תחילה בסכך, ונותנין פסל עליהן.

דאתמר, לענין היקף מחיצות לרשות היחיד בשבת, שנחלקו רב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע בדין **פרוץ כעומד.**

והיינו, רשות שהיתה מוקפת כולה במחיצות שאינן שלימות, והיה המקום ה"פרוץ" במחיצות שווה למקום ה"עומד" שבהן [המקום הגדור במחיצות קרוי "עומד"].

וכגון, שהיתה המחיצה עשויה מנסרים רחבים שלושה טפחים, בגובה עשרה טפחים, ובין נסר לנסר הניח אויר רחב שלושה טפחים, כרוחב הנסרים. ונחלקו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, האם נחשבת היא מחיצה לענין רשות היחיד בשבת, או לא.

[אבל, אם היה האויר שביניהם פחות משלושה טפחים, הרי אף שמקום ה"פרוץ" היה שווה ל"עומד", בכל זאת, לכולי עלמא היא מחיצה גמורה, כי רואין את הנסרים כאילו היו סמוכים זה לזה, משום ההלכה של "לבוד"].

רב פפא אמר: הרי זו מחיצה, ורשות היחיד היא, ולפיכך **מותר** לטלטל בתוכה.

ורב הונא בריה דרב יהושע אמר: אין זו מחיצה, ואין מקום זה רשות היחיד, ולפיכך **אסור** לטלטל בתוכה, עד שירבה העומד על הפרוץ.

וסברה הגמרא, כי כשם שנחלקו לענין מחיצות שבת, כך נחלקו לענין הסכך שהוא גג הסוכה, והוא כמו מחיצה עליונה, שאם היה חלקו של הסכך פסול [וממילא נחשב מקומו "פרוץ"], וחלקו נעשה בסכך כשר [ונחשב "עומד"],[284] האם צריך שירבה הסכך הכשר על הפסול, או אף אם שווה הסכך הפסול לכשר, כשרה הסוכה.

---

284. ופירש **הריטב"א,** שמחלוקתם היא במחיצות שבת העשויות מקנים העומדים זה לצד זה, כשהפרוץ בהן שווה לעומד, ויש בין קנה לקנה שלושה טפחים. אבל אם לא היה ביניהם רווח שלושה טפחים, נחשבים הקנים כסמוכים זה לזה מדין "לבוד". ואין לדמות מחיצות שבת למשנתנו הפוסלת את הסוכה כשהיה הסכך פרוץ כעומד, גם כשהיה האויר פחות משלושה טפחים, לפי שבסוכה מלבד הדין "מחיצה" שיש לסכך, נאמרה הלכה שתהיה צילתה מרובה מחמתה, ואילו סכך שהעומד בו שווה לפרוץ, חמתו מרובה מצילתו.

וכן כתב **המאירי,** שלא הכשיר רב פפא סוכה זו שהפרוץ כעומד, אלא אם נתן במקום הפרוץ סכך פסול, שאז חצי הצל מסכך כשר וחציו מסכך פסול וכשרה לרב פפא שסבר פרוץ כעומד מותר. אבל אם ניטל הסכך הפסול ונשאר אויר במקומו, אף על פי שהוא בפחות משלושה טפחים, אין הסוכה כשרה עד שיהיה העומד מרובה על הפרוץ — שיהיה לכל הפחות צילתה וחמתה שוין. [לפי שכאשר מקום הסכך והאויר שווים, בידוע שלמטה חמתה מרובה מצילתה, היות והשמש דרכה להתפשט כמבואר להלן כב ב].

ועתה מקשה הגמרא לרב הונא ממשנתנו מכל שכן: כיון שבסוכה שדיניה חמורים יותר ממחיצות שבת, דבעינן צילתה מרובה מחמתה, ומכל מקום די בכך שהסכך הכשר הוא כשיעור הסכך הפסול, ואין צריך שיהיה רוב הצל מן הסכך הכשר, אם כן כל שכן שנתיר במחיצות שבת כשהפרוץ כעומד.

ובמשנתנו מבואר, שגם אם היה הסכך הכשר שווה בשיעורו לסכך הפסול הסוכה כשרה, ודלא כרב הונא בריה דרב יהושע, המצריך שירבה העומד על הפרוץ.[285]

אמר לך רב הונא בריה דרב יהושע: אין כוונת המשנה להתיר כשהיה העומד כפרוץ. כי **מאי,** מהו זה שאמרה המשנה "אם יש רווח ביניהם **כמותן**"? לא כמותן ממש, אלא **בנכנס ויוצא.** שהיה הרווח ביניהם גדול דיו, כדי שיהיו שיפודים או ארוכות המיטה יכולים ליכנס ולצאת באותו אויר שבין השיפודים בקלות וברווח, ונמצא שאותו אויר רחב מעט ממקום השיפודים. ולכן, כשנתן סכך כשר באותו מקום, מרובה אותו הסכך מן השיפודים, ונמצא העומד מרובה על הפרוץ, וכשר לכולי עלמא.

וסברה הגמרא שהמתרץ תירץ כך משום ש"כמותן" משמעו "נכנס ויוצא", ולא "כמותן" ממש, לפי שאין דרך העולם לצמצם השיעורים בדיוק.

טו-ב ולפיכך תמהה הגמרא: **והא,** הרי **אפשר לצמצם** ולכוון שיהיה הרווח בין השיפודין שווה לרוחב השיפודין ממש, ומנין פשוט לו לתרצן שבכל מקום שנוקטת המשנה לשון "כמותן" אין כוונתה לומר שהיה הרווח כמותן ממש?!

ומתרצת הגמרא: **אמר רבי אמי:** לעולם, אפשר לצמצם ולעשות את הרווח כשיעור השיפודים ממש, ומכל מקום משנתנו מדברת כשלא צמצם, אלא **במעדיף,** שבמתכוון עשה את הרווח בין השיפודים רחב מעט ממקום השיפודים עצמם. ומה ששנינו שהיה הרווח "כמותן", היינו, כשיעור השיפודים ב"נכנס ויוצא", ולא בצמצום.[286] וכל זה, למאן דאמר שפרוץ כעומד פסול. אבל מי שמכשיר בפרוץ כעומד מעמיד את משנתנו כפשוטה, שהרווח כמותן הוא בצמצום.

רבא אמר לתרץ באופן אחר את הקושיא על רב הונא בריה דרב יהושע ממשנתנו:

אפילו תימא, תאמר לפרש משנתנו **בשאין מעדיף,** ו"כמותן" היינו, כמותן ממש, יש לפרש משנתנו באופן שאינו נותן את הסכך הכשר לצידו של הסכך הפסול ברווח שבין השיפודים,

אלא, **אם היו** השיפודים או ארוכות המיטה **נתונים** על הסוכה **שתי** [לאורכה], הרי הוא **נותנן** את הסכך הכשר **ערב** [לרוחבה]. והיינו, שמניח את ראשי הקנים על

---

285. הקשה **הפני יהושע:** במסכת ערובין [טו ב] מבואר, שטעמו של רב הונא בריה דרב יהושע, הוא משום דהכי אגמריה רחמנא למשה — גדור רובא. והיינו, שהלכה למשה מסיני היא, שירבה העומד על הפרוץ. ואם כן, מה מקשה הגמרא ממחיצות שבת לסוכה, שמא לא נתקבלה הלכה זו מסיני אלא לענין מחיצות שבת ולא לשאר דינים, ולענין סוכה אף רב הונא בריה דרב יהושע מודה שדי במחצה על מחצה?! ועיין ילקוט מפרשים.

286. **התוספות** לא ניחא להו בפירוש **רש"י** [שפירש לפי גרסתו "והא אפשר לצמצם"], ופירשו לפי דרכו: דלעולם "כמותן" היינו, שהיה הרווח בין השיפודין כמותן ממש, והרבה בסכך כשר עד שהיה מכסה מעט את השיפודים,

השיפודים. וכמו כן, אם היו השיפודים נתונים על הסוכה **ערב** [לרוחבה], **נותנן** לקני הסכך **שתי.**

והואיל והירבה את הסכך הכשר על הפסול, שהרי ראשי הקנים הנתונים על השיפודים מצטרפים לחלקם הכשר שבין השיפודים, בטל מיעוט הסכך הפסול בסכך הכשר, שרבה עליו, וכאילו מסוככת הסוכה כולה בסכך כשר.[287]

שנינו במשנה: המקרה סוכתו בשיפודים, **או בארוכות המטה:**

ארוכות המיטה הם קורות העשויות בריבוע כבסיס למיטה, וחבלים משוכים ביניהם, שעליהם מונחים הכרים והכסתות.

לימא, האם יש לנו לומר, כי משנתנו, הפוסלת ארוכות המיטה לסיכוך משום דבר המקבל טומאה, אף שכאשר אינם מחוברים למיטה אין הם ראויים לשימוש, ואין עליהם תורת כלי לקבל טומאה, **מסייע ליה לרבי אמי בר טביומי?**

דאמר רבי אמי בר טביומי: סככה לסוכתו **בכלאי כלים** [בלאי בגדים], שאינם ראויים לקבל טומאה מחמת עצמם, לפי שאינם רחבים שלוש אצבעות, וכמו שיתבאר להלן, הסוכה **פסולה.** היות וקודם שנתבלו היו חלק מבגד שיש עליו תורת כלי לקבל טומאה, ולכן, אף שעתה אינם מקבלים טומאה, גזרו חכמים שלא לסכך בהם, שמא יבוא לסכך בכלים המקבלים טומאה.[288]

וסברה הגמרא שמטעם זה פוסלת משנתנו

ונמצא סכך כשר מרובה מן הפסול ומבטלו. [וכעין זה פירש **רש"י** בהמשך הסוגיא].

287. נתבאר על פי דברי **רש"י**. והקשו הראשונים: מדוע בטל הסכך הפסול ברוב הסכך הכשר, הרי הסכך הכשר והפסול ניכרים כל אחד לבדו, ואין הם מעורבים זה בזה?!

ועל כן פירשו **התוספות,** דגרסינן: "והא **אי** אפשר לצמצם", ולא נסובה קושית הגמרא על תירוץ הגמרא לרב הונא בריה דרב יהושע [בנכנס ויוצא], אלא ביאור הקושיא הוא: והא אי אפשר לצמצם ולהניח את הסכך באופן מדויק שלא יהיה אויר משהו בין הסכך הכשר לפסול, על ידי שימלא את כל אותו אויר בסכך כשר, ואפילו היה האויר רחב כשיעור השיפודים בנכנס ויוצא, [כלומר, אף אם היה הרווח מעט רחב מרוחב השיפודין עצמן, אי אפשר שימלא אותו אויר בסכך כשר כשיעור השיפודין], כיון שאין רגילות לדוחקם כל כך עד שלא יהיה אויר ביניהם, אם כן נמצא שאין הסכך הכשר מרובה מן הפסול, ומדוע הסוכה כשרה לדעת רב הונא בריה דרב יהושע?!

ואף למאן דאמר פרוץ כעומד מותר יש להקשות, דאם לא יהיה מקום הכשר מרובה מן הפסול, על כרחך נמצא הפסול מרובה, כיון שאי אפשר לצמצם ולמלא כל אותו מקום בסכך כשר, ומצטרף האויר עם הסכך הפסול לבטל את הסכך הכשר?!

ומתרצת הגמרא: "במעדיף". שנותן את הסכך הכשר על השיפודים, וממילא נמצא האויר כולו מכוסה בסכך כשר.

ורבה מתרץ: "אפילו תימא בשאינו מעדיף, אם היו נתונים שתי נותנם ערב". וכיון שהסכך הכשר נסמך בפסול, אי אפשר שלא יתכסה כל האויר בסכך כשר.

288. כך פירש **רש"י**, דכיון שבאו מכלי הראוי לקבל טומאה, גזרו חכמים שלא לסכך בהם,

את ארוכות המיטה לסיכוך, הואיל ובאו מכלי הראוי לקבל טומאה.

ודוחה הגמרא: אין משנתנו מדברת במסכך בארוכות המיטה לבד, אלא פירוש המשנה הוא

כדאמר רבי חנן אמר רבי לפרש משנה אחרת [כדלהלן], שמדובר **בארוכה,** קורה העשויה לאורך המיטה, **ושתי כרעים** [רגלים] המחוברות לה — אחת למראשותיה, ואחת למרגלותיה. או **בקצרה,** קורה העשויה לרוחב המיטה למראשותיה או למרגלותיה, **ושתי כרעים** המחוברות לה.

והכא נמי, אף כאן שאמר התנא "בארוכות המיטה", אין כוונתו לקורות המיטה לבדן, אלא **בארוכה ושתי כרעים,** או **בקצרה ושתי כרעים.** והואיל ורגלי המיטה מחוברות לאותה קורה, לא פקע ממנה שם "כלי", והרי היא ראויה לקבל טומאה.

והיכא איתמר מימרא זו **דרבי חנן אמר רבי?**

אהא דתנן [כלים יח ט]:

טז-א **מטה מטמאת** [מקבלת טומאה] רק כשהיא **חבילה,** כשהיא מורכבת ומחוברת כולה, על כל חלקיה.

וכמו כן, אם נטמאת כשהיא מחוברת, אינה **מטהרת** בטבילה במקוה, רק כשהיא **חבילה.** אבל אם היתה מפורקת, אין מועילה טבילה לחלקיה המפורקים, אלא קודם מתקנה ואחר כך מטבילה, **דברי רבי אליעזר.**

וחכמים אומרים: מיטה **מטמאת** [מקבלת טומאה] גם כשהיא מפורקת ל**אברים** לחלקים חלקים, **וכמו כן, מטהרת** אף כשהיא מפורקת ל**אברים.** ובלבד שעדיין יהיה שם כלי על אותם אברים המפורקים.

ומבארת הגמרא: **ומאי ניהו** אותם אברים? כיצד תהיה המיטה מפורקת, ואף על פי כן יהיה עדיין שמה עליה לענין קבלת טומאה ולענין טהרתה, לדעת חכמים?

ואמר רבי חנן אמר רבי, באופן שנשארו בכל אחד מן החלקים — **ארוכה** קורת המיטה העשויה לאורכה, **ושתי כרעים** שנים מרגלי המיטה. או **קצרה** קורה העשויה לרוחב המיטה, **ושתי כרעים** מחוברות לה.

ומבארת הגמרא: **למאי חזיא,** לאיזה שימוש ראויים הארוכה ושתי הכרעיים כשאינן מחוברות לשאר קורות המיטה, ועל כן הן נחשבים לכלי בפני עצמו לענין קבלת

שמא יבוא לסכך בדבר המקבל טומאה. וכן מבואר **במאירי** ו**ברמב"ם** [הלכות סוכה פרק ה הלכה ב], ועוד ראשונים.

אמנם יש מן הראשונים שפסלו בלאי בגדים מדאורייתא, וכן הביא החלקת יואב [תניינא סימן ג] מדברי **הרמב"ן** [בבא בתרא יט א], שכתב לענין אוכלין שבטלו מתורת אוכל על ידי שעשה מהן תקרה לביתו, ונטהרו מלקבל טומאת אוכלין: דאף על גב שבטלה מהם תורת קבלת טומאה אסור לסכך בהם מדאורייתא, כיון שאינם דומיא דפסולת גורן ויקב. שהרי פסולת ויקב שאמרה תורה לסכך בהם אינם באים לידי טומאה לעולם. ולמד החלקת יואב שם, שהוא הדין דבלאי בגדים פסולים לסיכוך מדאורייתא, הואיל ואינם דומיא דפסולת גורן ויקב. וראה עוד בילקוט מפרשים.

טומאה?

למסמכינהו אגודא, ולמיתב עלייהו. לסומכם לכותל, ולישב עליהם. והיינו, שיעמיד את הארוכה ושתי הכרעיים במקביל לכותל בריחוק כמלוא רוחב מיטה, ויתן עצים מן הכרעיים לכותל למראשותיה ולמרגלותיה, במקום הקורה הקצרה החסירה, **ומשדא אשלי,** וימתח חבלים בין אותם עצים, ועליהם יתן כרים וכסתות למשכב. ועל דרך זה יכול הוא לעשות גם בקורה הקצרה, שיעמיד אותה בריחוק מן הכותל, כמלוא המרחק שבין מרגלות המיטה למראשותיה.[289]

גופא: אמר רבי אמי בר טביומי: מכה לסוכתו **בבלאי כלים** [בלאי בגדים], הרי היא **פסולה.**

מאי בלאי כלים? באלו בלאים דן רבי אמי, שאף על פי שכבר אינם ראויים לשימוש ואינם מקבלים טומאה, מכל מקום פסולים הם לסיכוך, הואיל ובאו מבגד הראוי לקבל טומאה?

אמר אביי: מטלניות חתיכות בד **שאין בהם** כעת **שלש** אצבעות **על שלש** אצבעות, **דלא חזיין** אינן ראויות לשימוש מחמת קוטנן, **לא לעניים, ולא לעשירים,** ולכן אינם מקבלים טומאה. ומכל מקום פסולים הם לסיכוך, הואיל ובאו מבגדים גמורים המקבלים טומאה.

תניא כוותיה דרבי אמי בר טביומי: דתניא: **מחצלת של שיפא ושל גמי** [מיני עשבים], ששיעורם לקבל טומאה הוא שישה טפחים על שישה טפחים, [כמבואר במשנה במסכת כלים פרק כז משנה ב], ומקבלות המחצלות הללו טומאה הואיל ומיועדות הן לשכיבה,

הרי **שיריה** של המחצלת, אחר שנפחתה משיעור שישה טפחים, **אף על פי שנפחתו מכשיעורה** לקבלת טומאה, **אין מסככין בהן,** הואיל וקודם שנפחתה היתה ראויה לקבל טומאת משכב הזב או הנידה.

וממשיכה הברייתא: **מחצלת הקנים גדולה,** סתמא עומדת היא לסיכוך ולא לשכיבה, ואינה כלי לענין קבלת טומאה, ולכן **מסככין בה.**

אבל מחצלת **קטנה,** סתמא לשכיבה היא עשויה, ולפיכך **אין מסככין בה.**

רבי אליעזר אומר: מחצלת גדולה, **אף היא** סתמא לשכיבה, ודינה כ"כלי", ולפיכך היא **מקבלת טומאה, ואין מסככין בה.**

שנינו במשנה: **החוטט בגדיש** לעשות לו סוכה, אינה סוכה: והטעם, מפני שהסכך נעשה מאליו, ופסולה משום "תעשה ולא מן העשוי".

אמר רב הונא: לא שנו שאין הסוכה כשרה על ידי חטיטה, **אלא שאין שם,** שלא היה מתחילה מתחת הגדיש **חלל** גבוה **טפח במשך שבעה** טפחים על שבעה טפחים, כשיעור הכשר שטח הסוכה, ולכן לא

---

289. וכתבו **התוספות:** דוקא כשכל המיטה קיימת, וכולה של אדם אחד שסופו לחזור ולחברה. אבל אם אבד מקצתה, או היתה של שני בני אדם, הואיל ואין סופן לחזור ולחברה,

מועילה החטיטה. **אבל** אם **יש שם** תחת הגדיש **חלל** בגובה **טפח**[290] **במשך שבעה** על שבעה טפחים לפני שחטטו, על אף שלא היה בו אלא גובה של טפח אחד בתחילה, **הרי זה סוכה.**[291] ובלבד, שבשעה שהגדיש את אותם עומרים, ויצר חלל זה, עשה זאת לשם סוכה או לשם צל. כי אז נחשב אותו סכך המסכך את החלל כסכך כשר. וכשחוטט את העומרים מלמטה למעלה, עד שמגביה את החלל לשיעור גובה עשרה טפחים, הוכשרה הסוכה.[292] ואף שלא היה אותו הסכך מתחילה מסכך על פני חלל גבוה עשרה טפחים כשיעור הכשר גובה הסוכה, אין בזה פסול של "תעשה ולא מן העשוי", לפי שלא נאמר פסול זה אלא בסכך, ולא בדפנות. והואיל ובשעת עשייתו היה לו חלל טפח כשיעור אוהל, שם "סכך" עליו, ונעשה בהכשר, ונמצא שאינה חסירה אלא הכשר דפנות שגובהן עשרה טפחים, והדפנות כשרות אף אם נעשו מאליהם על ידי חטיטה.[293]

תניא נמי הכי [שנינו בברייתא כדרב הונא]: **החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, הרי זה**

אפילו יש ארוכה ושתי כרעיים או קצרה ושתי כרעיים, הרי היא טהורה.

וביאר **החזון איש** [כלים טז ו], שעצם השימוש על ידי סמיכה לכותל אינו חשוב דיו להחשיבה ככלי לענין קבלת טומאה, אלא כל זמן שהיא קיימת ועתיד לחזור ולחברה, כיון שראוייה היא עדיין לשימוש כל דהוא, לא פקע ממנה שם כלי לענין קבלת טומאה. אבל אם אינה עתידה לחזור, אין שימוש זה מחשיבה ככלי לענין זה.

290. ונסתפקו **התוספות**: האם רב הונא כאן הוא לטעמו לעיל דף י א, דשיעור סוכה על גבי סוכה הוא טפח, או אף שאין החלל בשיעור הכשר סוכה אין כאן חסרון של "תעשה ולא מן העשוי", הואיל וכבר שם "סכך" עליו.

291. והעיר **החזון איש** [סימן קמד ס"ק ה], דלכאורה די במשך ארבעה טפחים ומשהו כדי להכשירה, ואין צריך שיהיה החלל בשיעור הכשר סוכה ממש, שהרי סכך פסול פחות משלושה טפחים מצטרף להשלים לשיעור הסוכה [עיין דף יט א].

292. כתב **רש"י**: "וחוטט בו את העומרים מלמטה למעלה, עד שמגביה את החלל לשיעור גובה עשרה". ולמד מכאן **הר"ן**, שהסוכה כשרה דוקא אם חטט מלמטה למעלה ונותר הסכך כמו שהיה, והיינו שאינו חוטט אלא למטה בקרקע הסוכה תחת החלל. אבל אם חטט מן החלל ולמעלה הרי היא פסולה, לפי שהוציא את הסכך שהיה מסכך את החלל, וסכך זה המסכך עתה את הסוכה לא היה מסכך בתחילה, ופסולה משום "תעשה ולא מן העשוי".

והביא שיש החולקים על רש"י בזה, וטעמם, שכל אותו עובי סכך שהיה בתחילה נחשב לסכך, ולא רק חלקו התחתון המסכך בפועל על החלל. ועל כן, אף שהוציא את חלקו התחתון מכל מקום שאר הסכך כשר אף הוא, ואינו פסול משום "תעשה ולא מן העשוי".

וכתב הב"ח [סוף סימן תרלה], שלפי גרסתנו ברש"י: "וחוטט בו מלמטה למעלה", ודאי לא משמע כהבנת **הר"ן**, שהרי משמעות הדברים היא שחוטט את חלקו המסכך על החלל. אלא **שהר"ן** גרס ברש"י "מלמעלה למטה", ומשום כך למד שחוטט ממקום החלל כלפי מטה.

293. **והמאירי** פירש באופן אחר, שהניח חלל גבוה טפח במשך שבעה טפחים, אבל רוחבו

סוכה.

וקשה, שהרי **האנן תנן:** החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, **אינה סוכה?!**

אלא לאו, שמע מינה כדרב הונא, שכאשר יש חלל טפח הרי זו סוכה, ומשנתנו מדברת כשלא היה שם חלל טפח במשך שבעה, ואילו הברייתא מדברת כשהיה תחת הגדיש חלל טפח במשך שבעה, ועל כן הכשירה סוכה זו.

ומסיקה הגמרא: אכן, **שמע מינה כדרב הונא!**

איכא דרמי ליה מירמא; יש שהיו שונים את דברי רב הונא, כתירוץ על קושיא שהוקשתה בבית המדרש, על סתירת דברי המשנה והברייתא:

שהרי במשנתנו **תנן: החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה, והא תניא,** והרי בברייתא שנינו: החוטט בגדיש לעשות לו סוכה **הרי זו סוכה?!**

ולייישב קושיא זו **אמר רב הונא: לא קשיא; כאן** בברייתא מדובר, **בשיש שם חלל טפח במשך שבעה,** ועל כן כשרה הסוכה. ואילו **כאן** במשנתנו מדובר, **בשאין שם חלל טפח במשך שבעה,** ועל כן הסוכה פסולה.

מתניתין:

המשלשל דפנות מלמעלה למטה, שהתחיל לארוג את המחיצה בסמוך לסכך, ואורג ובא את הדופן כלפי מטה,(294)

אם לא סיים לעשותה עד הארץ ממש, והרי היא עתה **גבוהה מן הארץ שלשה טפחים** — שיעור שיכול הגדי להכנס דרכו לסוכה בנקל כשראשו זקוף, הרי היא **פסולה,** לפי שאין

היה צר יותר ולא היה כשיעור הכשר סוכה. ואפילו הכי הסוכה כשרה, לפי שאין צריך שבכל שיעור הסוכה יעשה הסכך לשם סוכה, ודי בכך שבאותו חלל טפח שהוא שיעור חשוב לענין אוהל נעשה הסכך לשם סוכה.

ויש לעיין לפי זה, מדוע צריך שיהיה אורך החלל כשיעור הכשר סוכה? במה שונה אורכה מרוחבה?! אבל לפירוש רש"י, מדובר שעשה חלל גבוה טפח על פני כל שטח הסוכה, ולא היה חסר אלא גובה עשרה טפחים.

ולפירושו של רש"י, הביא **המאירי** שנחלקו הראשונים, האם אחר שהיה שם חלל בשיעור הכשר סוכה יכול הוא להרחיב את הסוכה גם למקום שלא היה בו חלל קודם לכן או לא. **ובטור ושולחן ערוך** סימן תרל"ה פסקו, שאין להרחיב את הסוכה יותר ממקום החלל.

294. לשון **רש"י** משמע, שהיה הסכך קודם שהתחיל לארוג את המחיצה. אמנם **ברמ"א** סימן תרל"ה כתב שאין לעשות את הסכך קודם שיעשה את הדפנות, הואיל וסכך בלא דפנות אינו חשוב סכך, וכיון שלא היה חשוב סכך בשעת עשייתו, פסול הוא משום "תעשה ולא מן העשוי".

אלא שאינו צריך לעשות כל גובה המחיצות קודם הסיכוך, ודי במחיצות גבוהות טפח שאז לכשיסכך שם אוהל עליו ששיעור אוהל טפח. וכמו שמצינו לגבי החוטט בגדיש, שאם היה שם חלל טפח קודם לכן הרי היא כשרה. וכנראה שרש"י לא חשש לדין זה, ולא הצריך לעשות כן אלא בחוטט בגדיש, כי שם אם לא היה חלל אין זה סכך כלל, אלא חלק מן הגדיש. אבל כאן סבר רש"י, שגם סכך המסכך על פני מקום

מחיצה תלויה נחשבת כדופן לסוכה.[295]

ואם היה אורג את המחיצה **מלמטה למעלה,** ולא סיים לעשותה עד שתהיה מגעת לסכך, **אם גבוהה** המחיצה **עשרה טפחים,** כשיעור מחיצה בכל מקום, הרי היא **כשרה,** אף שאין המחיצה מגיעה לסכך.[296]

רבי יוסי חולק על הדין המבואר ברישא של המשנה, לגבי מחיצה העשויה מלמעלה למטה, **ואומר: כשם** שמחיצה העשויה **מלמטה למעלה,** אם היתה גבוהה **עשרה טפחים** הרי היא כשרה, **כך** אם היתה עשויה **מלמעלה למטה,** כל שהיתה גבוהה **עשרה טפחים** הרי היא כשרה, אף שממנה לארץ נותר חלל מרובה. ולהלן יתבאר במה נחלקו.

גמרא:

מבארת הגמרא: **במאי קמיפלגי** תנא קמא ורבי יוסי?

מר, רבי יוסי **סבר: מחיצה תלויה** דינה כמחיצה, ולכן היא **מתרת** את המקום בטלטול בשבת כרשות היחיד, וכמו כן נחשבת היא מחיצה לענין סוכה.

שאינו מוקף מחיצות כלל קרוי סכך.

295. ובביאור טעם פסול מחיצה תלויה נאמרו שני אופנים:

האחד, שכל מחיצה שהגדיים בוקעין בה אינה מחיצה.

השני: בהלכה למשה מסיני נאמר רק "גוד אסיק מחיצתא", והיינו שכאשר המחיצה אינה מגעת לסכך, רואין כאילו היא עולה למעלה. אבל "גוד אחית מחיצתא" כשהמחיצה תלויה למעלה ואינה סמוכה לארץ, לומר שרואין כאילו היא יורדת וסמוכה לקרקע, לא נאמרה הלכה, מפני שדרך בנין לעלות מלמטה למעלה ולא מלמעלה למטה, **מאירי**.

ונפקא מינה בין שני טעמים אלו, כתב **הערוך לנר**: אם עשה סמוך לקרקע מחיצה קטנה לבטל את בקיעת הגדיים, ומעליה היה אויר יותר משלושה טפחים שיעור "לבוד", ורק למעלה מזה היתה תלויה מחיצה גבוהה עשרה טפחים. שלטעם של בקיעת גדיים המחיצה כשרה, לפי שאין הגדיים בוקעים בסוכה. אבל לפי הטעם שגוד אחית לא אמרינן, אף במקרה זה הסוכה פסולה.

ואין לומר, שאף לפי הטעם של בקיעת גדיים צריך שתהיה המחיצה עצמה מונעת את הגדיים מלהכנס, ושלא ימנעו מכך על ידי גורם חיצוני כאותה מחיצה קטנה, שהרי שנינו במסכת שבת לענין מחיצה התלויה על פני המים, שבקיעת דגים אינה חשובה בקיעה לפסול את המחיצה, ואם ההלכתא של בקיעת גדיים היא הלכה בגוף המחיצה, אין הבדל בין מחיצה העשויה על פני המים למחיצה העשויה על פני הקרקע. ועיין עוד בילקוט מפרשים.

296. נחלקו הראשונים האם הכשר מחיצה גבוהה עשרה טפחים שאינה מגעת לסכך, הוא מטעם "גוד אסיק מחיצתא", או שכך היא צורת הדפנות, שדי בכך שיהיו גבוהות עשרה טפחים, וכלל לא צריך שיהיו מגיעות לסכך בגובה. ועיין דף ד ב **רש"י** ד"ה גוד אסיק מחיצתא, דמשמע מדבריו, שאין צריך להלכתא של "גוד אסיק" כדי להכשיר מחיצות עשרה שאינן מגיעות לסכך. והפני **יהושע** והערוך **לנר** שם הביאו שה**ריטב"א** בסוגיין חולק [יובאו דבריו אי"ה להלן], ולדעתו כשרות המחיצות משום גוד

ומר, תנא קמא **סבר: מחיצה תלויה אינה מתרת.**

א. שתי רשויות היחיד הסמוכות זו לזו ונפרדות בדייריהן, אסור להוציא בשבת מרשותו של אדם אחד לרשות חבירו, בין שמוציא מבית זה לבית חבירו, ובין שמוציא מחצר חבירו שלפני ביתו לביתו שלו, אם לא עירבו ביניהם "ערובי חצירות".

ב. אין מערבין ערובי חצירות להתיר טלטול מרשות אחת לחברתה, אלא אם כן היה ביניהן פתח או חלון, שאז, באמצעות "עירוב חצירות" יכולים הדיירים כולם להחשב כמי שגרים ברשות אחת, ברשות שניתן בה העירוב המשותף.

תנן התם: בור של מים **שבין שתי חצירות,** והכותל שבין שתי החצרות תלוי על פי הבור, ואין פתח ביניהם כדי שיוכלו לערב ערובי חצרות ביניהם, **אין ממלאין ממנה,** מאותו הבור מים **בשבת** כדי להביאם לביתו. ודין זה הוא אפילו אם יקפיד לשלשל את הכלי לחלקו שבבור דוקא, לפי שהמים מתערבבים בכל רגע, ונמצא שהכניס את מימי חבירו לחצרו, ומכניסם לביתו.[297]

אלא אם כן עשה לה, לבור, באמצעו, **מחיצה** גבוהה **עשרה טפחים,** שאז מותר לכל אחד מבני החצר לטלטל תוך המחיצה הסמוכה אליו, **בין** שהיתה המחיצה מהלכת **מלמעלה,** מעל המים על שפת הבור, **ובין** שהיתה **מלמטה,** בתחתית הבור סמוך למים ממש, **בין בתוך אוגנו.**

כלומר, ובלבד שתהיה המחיצה בתוך "אוגנו" — שפת הבור, שיהיה ניכר שנעשתה המחיצה בשביל המים, ולא כחלק ממחיצת החצר.

וטעם הדבר נתפרש במסכת ערובין [פז ב], שעל אף ש"מחיצה תלויה" היא, הקילו חכמים לטלטל בתוכה, אם נעשתה בשביל להתיר את טלטול המים.

אבל, מחיצת החצר שלא נעשתה לצורך טלטול המים, ומהלכת על שפת הבור, ולא בתוכו, הואיל ומחיצה תלויה היא, אין היא מתרת למלאות מן הבור. וכל שכן שאין מחיצה תלויה מתרת טלטול שלא במקום מים, ששם ודאי אינה מחיצה כלל, שהרי גדיים מזדקרים תחתיה.

רבן שמעון בן גמליאל אומר, נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי מיקומה של אותה מחיצה:

טז-ב **בית שמאי אומרים: מלמעלה,** די אם יעשה מחיצה עשרה טפחים מלמעלה, דהיינו, משפת הבור ולמטה לתוכו, ואפילו היה

אסיק, וראה **קהילות יעקב** שם.

297. נתבאר על פי **רש"י** בסוגייתנו. אמנם **ברש"י** ערובין פה ב נראה, שאסור למלאות מן הבור אף בלא הטעם שדולה ממים שבחצר חברו, משום שהבור בתחתיתו אינו גדור במחיצות, ונמצא תוך הבור כשתי חצירות הפרוצות זו לזו ולא עירבו ביניהם, שאסור להכניס לבית מאותן חצירות, כשם שאסור להוציא מחצר המשותפת לכמה דיירים ולהכניס לביתו של אחד מהם.

הבור עמוק הרבה, מחיצה כשרה היא.

ובית הלל אומרים: מלמטה. כלומר, יעשה מחיצה עשרה טפחים בתחתית הבור, סמוך למים ממש.[298]

אמר רבי יהודה [נחלק על כל התנאים לעיל]: אין צריך כלל לעשות מחיצה בתוך הבור כדי להתיר את טלטול המים מן הבור בשבת. והטעם, שהרי **לא תהא מחיצה** זו שאמרו חכמים לעשות תוך הבור, **גדולה מן הכותל שביניהן,** החולק בין שתי החצרות.

כלומר, די במחיצה העוברת בין החצרות שמהלכת מעל פי הבור, כדי להתיר את טלטול המים. וסבר רבי יהודה, שמחיצה תלויה מחיצה גמורה היא ומתרת את הטלטול בתוכה, ואפילו לא היתה עשויה על גבי המים.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבי יהודה, המיקל במחיצה תלויה, **בשיטת רבי יוסי** שבמשנתנו **אמרה, דאמר** לענין מחיצות הסוכה: **מחיצה תלויה מתרת.**

ודוחה הגמרא לדברי רבה בר בר חנא: **ולא היא!**

אלא, **לא רבי יהודה סבר לה כרבי יוסי, ולא רבי יוסי סבר לה כרבי יהודה.**

כלומר, מדברי רבי יהודה המיקל במחיצה תלויה לגבי איסור טלטול בין שתי חצרות בשבת, לא מוכח שיש להקל במחיצה תלויה לענין מחיצות סוכה. ומאידך, מרבי יהודה המיקל במחיצה תלויה לענין מחיצות סוכה, אין להוכיח שיש להקל בזה באסור טלטול בשבת, וכמו שיתבאר.

לא רבי יהודה סבר לה כרבי יוסי: כי **עד כאן לא קאמר רבי יהודה התם,** להקל במחיצה תלויה, **אלא בעירובי חצירות דרבנן,** שהרי מדאורייתא אסור רק להוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אבל מרשות היחיד לרשות היחיד אחרת, אינו אסור אלא מדרבנן, ולפיכך הקילו במחיצה תלויה. **אבל הכא,** במשנתנו, לגבי מצוות ישיבת **סוכה דאורייתא, לא** הקל רבי יהודה, ואפשר שלפיו צריך מחיצה שלימה דוקא.

ולא רבי יוסי סבר לה כרבי יהודה: כי **עד כאן לא קאמר רבי יוסי הכא** להקל במחיצה תלויה, **אלא בסוכה, דמצות עשה** בלבד היא ואין בה עונש מיתה, ולכן הקילו גם בהלכותיה. **אבל** לענין **שבת,** דעל **איסור** מלאכות האסורות מדאורייתא ענוש **סקילה,** החמירו חכמים, ואף במלאכות דרבנן **לא** הקילו במחיצה תלויה, שמא יבואו להקל גם במלאכות דאורייתא.

ואם תאמר, לדבריך, שגם רבי יוסי מודה שאין מחיצה תלויה מתרת את הטלטול מרשות לרשות בשבת, אם כן, אותו **מעשה שנעשה בציפורי,** שהתירו לטלטל בשבת על ידי מחיצה תלויה, **על פי מי נעשה?** הרי רבי יוסי היה ראש הישיבה בעיר ציפורי, וודאי היו הכל נשמעים לדעתו.

תשובתך, **לא על פי רבי יוסי** נעשה אותו מעשה, **אלא על פי** בנו **רבי ישמעאל ברבי**

---

298. והתוספות גרסו להיפך: "בית שמאי אומרים מלמטה ובית הלל אומרים מלמעלה".

יוסי, והיה זה לאחר פטירתו של רבי יוסי.

א. כשם שאסור להוציא בשבת מרשות היחיד אחת לחברתה, כך אסרו חכמים להוציא מבית אחד מדרי החצר לחצר המשותפת לכל הדיירים. שהואיל וחצר זו משותפת לכולם, הרי זה כמוציא מביתו המיוחד לו לחצר חברו.

ב. אין איסור טלטול אלא מבית המשמש לדירה, או אפילו חצר העשויה לפני הבתים ומשתמש בה תשמיש של דיורים. אבל בית הכנסת המשמש את הרבים אינו חשוב דירה לענין זה, ומותר לטלטל מבית הכנסת או מן החצר שלפניו לביתו של אחר.

ג. כשם שאסרו חכמים לטלטל מחצר משותפת לאחד הבתים שבתוכו, כן אסרו חכמים לטלטל מן המבוי [סמטא העשויה לפני חצירות הבתים], המשותף לשתי חצירות, אל תוך הבתים שבחצירות, אלא אם כן עשו "שיתופי מבואות". ואף בזה חלוק דין בית כנסת משאר בתים, ומותר לטלטל מן המבוי לבית הכנסת הפתוח לתוכו.

ומאי מעשה שעשו בציפורי?

דכי אתא רב דימי אמר: פעם אחת שכחו ולא הביאו ספר תורה מערב שבת לבית הכנסת [דרכם היה להניח את ספר התורה באחד הבתים למשמרת מפני הנכרים].

והיו בית הכנסת ואותו הבית פתוחים לאותה חצר שהיתה משותפת לבתים רבים, ולא עשו קודם השבת ערובי חצירות. או שהיו בית הכנסת וחצר אותו הבית שספר התורה בתוכו פתוחים למבוי שהיו פתוחים לו הרבה חצירות, ולא עשו שיתופי מבואות, וכיון שכך אסורים היו להוציא את ספר התורה מאותו הבית לבית הכנסת דרך החצר או המבוי.

מה עשו? **למחר** בשבת **פירסו סדינין על גבי העמודים** שהיו שם משני צידי הדרך, מהבית לבית הכנסת, עד שנעשתה הדרך שביניהם כמין מבוי קטן שלא היו פתוחים לו אלא אותו הבית ובית הכנסת. ושאר החצירות והבתים היו חוץ למחיצה, ואין הם אוסרים את הטלטול מן הבית לחצר. **והביאו ספר תורה** דרך אותם סדינים, **וקראו בו.** שהרי מותר לטלטל מבית הכנסת לחצר אחרת, הואיל ואין בית הכנסת משמש לדיורים, וכמבואר לעיל.

ומקשה הגמרא: וכי **פירסו** סדינים, **סלקא דעתך!?** כיצד יתכן הדבר, **מחיכן הביאום** את אותם סדינים **בשבת,** הרי היו אסורים להוציא מן הבתים לחצר, הואיל ולא עירבו ערובי חצרות?! [299]

והביאו שכן היא הגרסא בפרק כיצד משתתפין.

299. בגמרא ערובין גרסינן באופן אחר: "פרסו לכתחילה מי שרי?! והא הכל מודים שאין עושין אוהל עראי בשבת". וכתב רש"י כאן שאין גרסא זו נכונה, כיון שמחיצה בלא גג אינה חשובה אוהל, ומותר לעשותה בשבת. ועל כן פירש את קושית הגמרא: כיצד הוציאו את הסדינים למבוי, הרי לא השתתפו שיתופי מבואות?!

והקשו **התוספות** לפירוש **רש"י**, מה קושית הגמרא, הרי אפשר שהביאום דרך מלבוש?!

ומבארת הגמרא: אכן ודאי לא הביאו סדינים אלו בשבת, **אלא מצאו סדינין פרוסים על גבי העמודים, והביאו ספר תורה וקראו בו.** וסדינים אלו לא היו מגיעים לארץ ממש, אלא תלויים היו בריחוק שלושה טפחים מן הארץ, והרי היא מחיצה תלויה, ואף על פי כן התירו לטלטל בתוכה.

אמר רב חסדא אמר אבימי: מחצלת שהיא ארוכה כאורך הדופן, ורחבה **ארבעה** טפחים **ומשחו** בלבד, כשמעמיד אורכה לאורך הדופן ורוחבה לגובה הסוכה, הרי היא **מתרת בסוכה** הגבוהה עשרה טפחים מצומצמים **משום דופן.** וטעם הדבר יתפרש להלן.

ומפרשת הגמרא: **היכי עביד,** כיצד יעמידנה ותהיה כשרה?

תלי ליה, תולה את המחצלת שרוחבה ארבעה טפחים **באמצע** גובה הסוכה, כך שתהיה **פחות משלשה** טפחים **למטה** לארץ, **ופחות משלשה** טפחים **למעלה** לסכך, ועל כן, אף ששיעור מחיצה הוא עשרה טפחים, הרי היא כשרה משום מחיצה, היות **וכל פחות משלשה כלבוד דמי.**[300] כלומר, רואין כל אותו אויר פחות משלושה כאילו הוא סתום, והרי הוא כחלק מן הדופן. ואף כאן, נעשה מצד אחד לבוד למעלה, ומצדה השני לבוד למטה, וכך נעשית המחצלת כמחיצה גבוהה עשרה טפחים.[301]

ומקשה הגמרא: **פשיטא,** וכי הלכה זו של לבוד בא רב חסדא ללמדנו?!

ומתרצת הגמרא: **מהו דתימא,** הייתי סבור לומר, רק **חד לבוד** [או למעלה לסכך, או למטה לארץ] הוא **דאמרינן.** אבל **תרי לבוד,** למעלה ולמטה, **לא אמרינן,** לפיכך **קא משמע לן רב** חסדא, שאף פעמיים לבוד אמרינן.[302]

ועוד האריכו בראיות, שאף עשיית מחיצה בלא גג אסורה משום אוהל, ובלבד שתהיה זו מחיצה המתרת. כגון, עשיית דופן שלישית לסוכה, שנצרכת לקיום המצוה. אבל דופן רביעית שאינה אלא לנוי, נחשבת רק כתוספת לאוהל קיים ומותר לעשותה בשבת.

300. כתב **הר"ן:** וכגון שהיתה הסוכה גבוהה עשרה טפחים. אבל אם היתה גבוהה י"א טפחים, צריכה מחצלת חמישה ומשהו, ואם גבוהה י"ב טפחים צריכה מחצלת שישה ומשהו. אבל כל שגבוהה מי"ג טפחים ועד עשרים אמה, עושה מחצלת שבעה טפחים ומשהו, ומעמידה בפחות משלושה סמוך לקרקע, והרי היא מחיצה כשרה, אף שהסכך גבוה הרבה, משום דאמרינן גוד אסיק עד לסכך.

301. וכתב **הריטב"א:** מכאן יש להוכיח, ש"לבוד" אין פירושו שרואין כאילו יורדת המחיצה עצמה יורדת וסמוכה ממש לקרקע, שאם כן, אין כאן מחיצה עשרה, אלא שבעה ומשהו, אלא יסוד דין לבוד הוא שרואין כאילו אותו מקום סתום ומלא במחיצה, ועיין הרחבת הדברים בילקוט מפרשים.

302. לשון הגמרא משמע, שחייב לעשות מחצלת רחבה ארבעה ומשהו דוקא, אבל אם יעשה חבל רחב טפח ומשהו, ויעמידנו פחות משלושה סמוך לקרקע, ועוד חבל טפח ומשהו ויעמידנו פחות משלושה טפחים סמוך לחבל הראשון, לא מהני, על אף שעל ידי שלושת הלבודים נשלם כל שיעור המחיצה בסוכה

מיתיבי ממה ששנינו: **מחצלת שהיא** רחבה **שבעה** טפחים **ומשהו, מתרת בסוכה משום דופן.** ומעמידה פחות משלושה טפחים סמוך לארץ או לסכך, ועל ידי לבוד נחשבת המחיצה גבוהה עשרה טפחים. ומשמע, שלבוד אחד אמרינן, תרי לבוד לא אמרינן. שאם לא כן היה לברייתא לחדש יותר, שאפילו מחיצה ארבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן?! (303)

ומתרצת הגמרא: **כי תניא החיא** ברייתא, **בסוכה גדולה,** הגבוהה הרבה, שאין אתה יכול לומר בה שני לבודים, והברייתא מדברת, באופן שהעמידה פחות משלושה טפחים סמוך לסכך, ותלויה הרבה מעל הקרקע.

ומאי קא משמע לן הברייתא לפירוש זה? **דמשלשלין דפנות מלמעלה למטה, וכרבי יוסי** במשנתנו, והטעם, משום שמחיצה תלויה מתרת בסוכה. (304)

אמר רבי אמי: פס גבוה עשרה טפחים ורחב **ארבעה** טפחים **ומשהו, מתיר בסוכה משום דופן.**

והיינו, סוכה שהיתה לה דופן אחת שלימה, ובצידה האחד היתה דופן נוספת שיש בה רק טפח, ונמצא שחסר לה בצידה השני את הדופן הנוספת של שבעה טפחים, אפשר להכשירה על ידי פס ברוחב ארבעה טפחים, **ומוקים ליה,** ומעמידו ל"פס ארבעה", **בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן** השלימה, מצידה השני. **וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי.** והרי לך מחיצה של

גבוהה עשרה טפחים. ובביאור הדבר, עיין בדברי **התוספות** ד"ה מהו, וד"ה בפחות, שכל מחיצה שאינה של שתי ושל ערב אינה מחיצה. **ובמהרש"א ומהר"ם** האריכו בזה, וראה ילקוט מפרשים.

303. הקשה **מהר"ם**: דברי הגמרא סותרים זה לזה, שהרי בתחילה הקשתה הגמרא דפשיטא הוא דאמרינן "לבוד" ומאי קא משמע לן רב חסדא, ועתה מקשה הגמרא על רב חסדא מברייתא, ולכאורה, אם ידעה הגמרא שבברייתא משמע שלא כדברי רב חסדא, מדוע הקשתה מה חידש בדבריו?!

ותירץ, דמתחילה לא סברה הגמרא לחלק בין לבוד אחד לשנים, ולפיכך היה סבור המקשן, שאמנם נקטה הברייתא מחצלת שבעה אבל הוא הדין מחצלת ארבעה, שהרי אין לחלק בין לבוד אחד לשנים. אבל אחר שהשמיענו רב חסדא שהיה מקום לחלק בין לבוד אחד לשנים, אם אכן סברה הברייתא ששני לבודין אמרינן היה לה להשמיענו רבותא טפי, שאפילו מחיצה ארבעה ומשהו מתרת בסוכה?! ומזה שנקטה הברייתא מחצלת שבעה, משמע שלבוד אחד אמרינן, תרי לבוד לא אמרינן.

304. נתבאר על פי **רש"י** המובא לפנינו. אבל **התוספות** כתבו בשם רש"י, שמדובר בסוכה גבוהה הרבה שאין יכול לומר בה שני לבודין, ולכן על כרחך מדובר במחצלת שבעה ומשהו, ומעמידה בפחות משלושה סמוך **לקרקע.** ולפירוש זה לא גרסינן "וכרבי יוסי", שהרי אין כאן מחיצה תלויה, אלא מחיצה גמורה היא מדין לבוד. וכן פירש **הריטב"א**, שמעמידה פחות משלושה סמוך לארץ, ומדובר באופן שהסוכה גבוהה הרבה וצריך להכשירה על ידי גוד אסיק. וקא משמע לן, שמחיצה זו נחשבת כמחיצה עשרה על ידי לבוד, ואפשר לדונה כעולה עד לסכך מדין גוד אסיק.

שבעה טפחים הסמוכה לדופן השניה. (305)

מאי קא משמע לן?

הא קא משמע לן: שיעור משך סוכה קטנה הוא **שבעה** טפחים.

והטעם, היות ומקום מושבו של אדם הוא אמה, ובאמה יש שישה טפחים, וטפח נוסף לשולחנו. (306)

יז-א **מתניתין:**

המשנה שלפנינו מבארת את ההלכה של "דופן עקומה" בשלשה אופנים שונים.

הצד השוה שבכל שלשת המקרים, הוא, שהדפנות רחוקות מהסכך.

בכל מקום שהדפנות מרוחקות מהסכך, כגון שיש אויר במשך שלשה טפחים בין הדפנות לסכך, הסוכה פסולה.

אך במקום שנאמרה ההלכה של דופן עקומה, נחשבות הדפנות כסמוכות לסכך,

וכפי שיתבאר.

המשנה מתחילה בביאור הפסול של דפנות המרוחקות מן הסכך:

הרחיק את הסיכוך מן הדפנות לצד אמצע הסוכה **שלשה טפחים,** הרי היא **פסולה,** לפי שאויר פוסל את הסוכה בשלושה טפחים. (307)

וממשיכה המשנה ומבארת שלשה מקרים שבהן ההלכה של דופן עקומה מכשירה את הדפנות, שייחשבו כדפנות הסמוכות לסכך.

א. **בית שנפחת** גגו באמצעו, רחוק מן הכתלים לכל צד, **וסיכך על גביו** של אותו מקום הפחת, ותקרת הבית שלא נפחתה מפסקת בין הסיכוך שבאמצע הגג לדפנות, הרי **אם יש** מרחק **מן הכותל** של הבית, שהוא דופן הסוכה, עד **לסיכוך** שבאמצע הבית **ארבע אמות,** הרי היא **פסולה.** אבל אם היה המרחק בין הסכך לדפנות הבית פחות מארבע אמות, הסוכה כשרה.

ובטעם הדבר נחלקו האמוראים בגמרא: יש הסובר, ששיעור סכך פסול לפסול את הסוכה בכל מקום הוא ארבע אמות, בין אם היה מונח הסכך הפסול באמצע הסוכה, ובין

---

305. כן פירשו **התוספות** ד"ה בפחות, על פי הגמרא לעיל ו ב.

אך **הר"ן** מעמיד שיש לה שתי דפנות זו כנגד, וביניהן שבעה טפחים כשיעור סוכה המצומצמת, ונותן את הפס ארבעה ביניהן. ועיין בדבריו מדוע לא מספיק פס ברוחב טפח בלבד.

306. כן פירש **הרא"ש** סימן א.

307. ומה שאין אויר פחות משלושה טפחים פוסל את הסוכה, על אף שאין דפנות הסוכה סמוכות לסכך, הוא משום דאמרינן "לבוד" וכאילו אין כאן אויר כלל [ועיין להלן יח א], **רבי עקיבא איגר וערוך לנר.** ועיין חידושי **רבינו חיים הלוי** הלכות סוכה פרק ה הלכה יט, הובאו דבריו בילקוט מפרשים.

וכתב **הריטב"א:** אף שאין אויר פחות משלושה טפחים פוסל את הסוכה, מכל מקום, אין ישנים תחתיו. ויש חולקים.

אם היה מונח מן הצד.[308]

ויש הסובר, ששיעור סכך פסול לפסול את הסוכה הוא ארבעה טפחים, אלא שאם היה הסכך הפסול מונח מן הצד סמוך לדופן, אין הוא פוסל את הסוכה עד שיהיה רחב ארבע אמות. היות והלכה למשה מסיני היא, להחשיב את הסכך הפסול הנתון מן הצד בסמוך לדפנות כאילו הוא חלק מן הדופן[309] שנעקמה ונכפפה למעלה,[310] וממילא נמצאו הדפנות סמוכות לסכך [הלכה זו היא הנקראת "דופן עקומה"], והיושב תחת הסכך הפסול, הרי הוא כיושב תחת הדופן.[311]

ב. וכן הוא שיעור המרחק, **בחצר שהיא מוקפת אכסדרה** משלוש רוחותיה.

דהיינו, שהיה בית בנוי בצורת האות חי"ת, ובמרכזו היתה חצר.

מסביב לבית, בין הבית לחצר, היתה כעין מרפסת, עם תקרה מעליה, והיתה המרפסת הזאת [הנקראת "אכסדרה"] פתוחה לחצר, וסובבת אותה משלש רוחות.

ואם סיכך על אויר החצר שבתוך היקף האכסדרה, והיו כתלי הבית משמשים כדפנות הסוכה שבחצר, ואילו תקרת האכסדרה, שהיא סכך פסול, היתה מפרידה בין הסכך הכשר לבין דפנות הבית, שהן משמשות עתה [מצדם החיצון] כדפנות הסוכה, מצדם החיצון —

אזי, אם היה רוחב התקרה של האכסדרה ארבע אמות, הסוכה שבחצר פסולה, כי דפנות הבית, שהן דפנות הסוכה רחוקות ארבע אמות מהסכך. אבל אם היה המרחק בין הסכך לדפנות פחות מארבע אמות, הסוכה כשרה, לפי שרואין את תקרת

---

308. שיעור סכך פסול האמור כאן הוא כדי לפסול את כולה. אבל לענין שינה תחתיו נחלקו הראשונים: דעת **רש"י** ועוד ראשונים, שסכך פסול פחות מארבעה טפחים ישנים תחתיו. אבל **הראב"ד** בהשגותיו לבעל המאור כתב, שאין ישנים תחת סכך פסול אלא אם כן היה פחות משלושה טפחים.

309. אכן, כאשר אי אפשר לצרף את הסכך הפסול לדופן מדין "דופן עקומה", אף מן הצד פוסל הוא בארבעה טפחים. [וכבר תמה **השפת אמת** בכמה מקומות על לשון הגמרא — "סכך פסול אינו פוסל מן הצד עד ארבע אמות", הרי אין זה שיעור בפסול הסכך, אלא זוהי הלכה ב"דופן עקומה", ואפילו אם יניח נסר אחד רחב ארבעה טפחים, כשחלקו תוך ארבע אמות וחלקו חוץ לארבע אמות, תפסל הסוכה מחמתו, הואיל ואין להכשירו על ידי דופן עקומה]?!

310. פירש **רש"י**, דופן עקומה היינו, דחשבינן לסכך כאילו הוא חלק מן הדופן שנעקמה ונכפפה כלפי מעלה, ואין הפירוש שרואין כאילו הדופן נוטה ומהלכת תחת הסכך הפסול עד מקום הסכך הכשר. והוכיח את דבריו מכך שאויר פוסל את הסוכה בשלושה טפחים אף אם היה מן הצד, ואין אומרים בכהאי גוונא דופן עקומה, ואם דופן עקומה היינו שרואין כאילו הדופן נוטה כלפי הסוכה, מדוע לא אומרים כן גם באויר?! אלא על כרחך, בהלכה של דופן עקומה נאמר לדון את הסכך הפסול כאילו הוא חלק מן הדופן, וזה לא שייך באויר.

311. נתבאר על פי דברי **רש"י**. אלא שיש לדקדק בלשון רש"י בכל מקום שהזכיר את

האכסדרה כחלק מן הדופן שנתעקמה והגיעה עד לסכך.

ג. וכן **סוכה גדולה שהקיפוה** על גגה סביב בסמוך לדפנות **בדבר שאין מסככין בו, אם יש תחתיו** תחת אותו סכך פסול רוחב **ארבעה אמות,** הסוכה **פסולה.**

גמרא:

מקשה הגמרא: **כל הני** שלושת המקרים שהשמיעה משנתנו את דין "דופן עקומה" בהם, **למה לי?** וכי יש חידוש בכל אחד מהם שאין בחבירו?!

ומבארת הגמרא: **צריכא!**

דאי אשמעינן דין **בית שנפחת** לבד, היינו אומרים כי דוקא במקרה זה נאמרה ההלכה של "דופן עקומה", לשייך את מחיצות הבית אל הסוכה שבאמצע הבית, **משום דהני מחיצות,** הרי **לבית** זה, שבו עשויה הסוכה, הוא **דעבידן.** מחיצות אלו הרי נעשו לצורך הבית, ובית זה הוא שנעשה סוכה, על כן נאמרה ההלכה להחשיב דפנות אלו כמחיצות הסוכה על ידי "דופן עקומה".

אבל בחצר המוקפת אכסדרה, שסיכך על אויר החצר, המוקף באכסדרה, **דמחיצות** הבית שאתה בא לשייכן לסוכה שבחצר על ידי "דופן עקומה", הרי **לאו לאכסדרה עבידי** [לא לצורך האכסדרה החיצונית נעשו], אלא לצורך הבית, **אימא לא** נאמרה ההלכה של "דופן עקומה" להחשיב את דפנות הבית כחלק מן הסוכה. לכך **צריכא,** הוצרכה משנתנו להשמיענו שנאמרה הלכה של "דופן עקומה" גם בחצר המוקפת אכסדרה.[312]

ואי אשמעינן רק **הני תרתי,** שתי הלכות אלו, של בית שנפחת ושל חצר מוקפת אכסדרה, שאומרים בהם "דופן עקומה", היינו אומרים כי דוקא בהן נאמרה הלכה של "דופן עקומה", **משום דסככן** החוצץ בין הסכך הכשר לדופן, "מין" **סכך כשר הוא,** שהרי אף תקרת הבית והאכסדרה עשויה מנסרים שאינם מקבלים טומאה ואין גידולם מן הארץ, וכל חסרונה הוא משום שלא נעשתה לשם סוכה אלא לשם דירה, ופסולה משום "תעשה ולא מן העשוי".[313]

ההלכתא של דופן עקומה, שהוסיף כי על ידי דופן עקומה אין כאן סכך פסול, או שעל ידי זה "הוצא" הסכך הפסול מן הסוכה, וצריך ביאור מדוע הוצרך לכך, הרי אף אם עדיין שם "סכך פסול" עליו ולא הוצא מן הסוכה, אין בכוחו לפסול את הסוכה, הואיל ועל ידי "דופן עקומה" משתייכת הדופן לסכך הכשר, ואין אותו סכך פסול חוצץ ביניהם?!

312. ובביאור הדברים יש להוסיף: היות והמחיצה לא נעשתה בשביל הסוכה, היה מקום לומר שלא נתחדש דין "דופן עקומה" לשייכה לסוכה, משום שדין דופן עקומה נאמר בבנין אחד שיש דבר החוצץ בין דפנותיו לגגו, אבל לשייך מחיצת בנין אחד לחבירו לא נאמרה הלכה זו. לפי שלא נאמרה הלכה זו אלא כאשר ניכר הדבר לעיניים שמחיצת הסוכה היא. [וכמו שנתבאר לעיל טז ב בדברי **המהרש"א** לענין מחיצות של לבוד].

313. כן כתב **רש"י**. וקשה: הרי לדעת רש"י לעיל יד א טעם פסול תקרת הבית למצות ישיבת

אבל סוכה גדולה שהקיפוה למעלה, בין הדפנות לסכך הכשר, **בדבר שאין מסככין בו,** כגון מיני מתכות, המקבלים טומאה ואין גידולם מן הארץ, **דסככה** החוצץ בין הסכך הכשר לדופן, "מין" **סכך פסול הוא, אימא לא** נכשירנה על ידי "דופן עקומה",(314) לכך **צריכא** משנתנו להשמיענו הלכה זו אף בסוכה שהקיפוה בסכך פסול.(315)

אמר רבה: אשכחתינהו מצאתים **לרבנן דבי רב** [בני ישיבתו של רב], **דיתבי וקאמרי** משמו של רב:

א. אויר פוסל אף בסוכה גדולה **בשלשה** טפחים.

ב. סכך פסול פוסל אף בסוכה גדולה **בארבעה** טפחים.

דהיינו, סוכה שיש לה שלוש דפנות בלבד, והיו אויר או סכך פסול חוצים אותה לכל אורכה, אם היה אותו אויר רחב שלושה טפחים, או היה אותו סכך פסול רחב ארבעה טפחים, הרי הם פוסלים את הסוכה. לפי שעל ידי חציצה זו נחלקת הסוכה לשתים,(316) ונמצא שיש לכל אחד מן החלקים

סוכה הוא משום ד"סוכה אמר רחמנא, ולא ביתו של כל ימות השנה", ומדוע כאן נקט רש"י דפסולה משום "תעשה ולא מן העשוי"?!

וכתבו האחרונים: דוקא כשתקרת הבית עדיין קיימת פסולה היא משום "ולא ביתו של כל ימות השנה", אבל כאן שנפחתה התקרה וכבר אינה קיימת, אין זה "ביתו של כל ימות השנה", על כן הוצרך רש"י לפוסלה משום "תעשה ולא מן העשוי".

314. הקשה **הריטב"א**: מה סברא היא לחלק בין אם סכך כשר הוא או סכך פסול, הרי בין כך ובין כך רואין את הסכך הפסול כאילו הוא חלק מן הדופן שנתעקם?!

ומבאר **הריטב"א**, שסברה הגמרא, שהטעם לכך שעל ידי דין דופן עקומה נעשה הסכך הפסול כחלק מן הדופן, הוא משום שהסכך הפסול בטל לסוכה ואינו חולק מקום לעצמו, ועל כן, אפשר שזהו דוקא אם הסכך הפסול הוא ממין הסכך הכשר, דמין במינו הוא ואינו חוצץ כל כך, לכן ראוי להכשירו על ידי "דופן עקומה". אבל כשהסכך הפסול אינו ממין הסכך הכשר, אין הוא בטל לסוכה אלא הוא קובע מקום לעצמו לחצוץ בין הסכך לדפנות. קא משמע לן משנתנו, שאף בזה נאמרה ההלכה של דופן עקומה.

315. הקשו **הערוך לנר ופני יהושע**: הרי כל צריכותות אלו אינן אלא למפרשים משנתנו משום "דופן עקומה". אבל לדעת רב, הסובר שלעולם אין סכך פסול פוסל את הסוכה עד ארבע אמות, אפילו היה מונח הסכך הפסול באמצע הסוכה, מדוע צריך להשמיענו את כל אלו?! ועיין מה שכתבו בזה.

316. וכתבו **התוספות**: דוקא כשמתחיל האויר או הסכך מדופן אמצעית ומהלך על פני כל הסוכה עד הפתח, אבל אם היה מתחיל מן הדופן שבצד ומהלך עד הדופן שכנגדו, אם נשאר מן הסכך הכשר שלצד דופן אמצעית כשיעור הכשר סוכה הרי היא כשרה, כיון שיש לה באותו מקום רוחב ז' טפחים המוקף בשלוש מחיצות. ואילו של צד הפתח פסולה, שהרי יש חציצה בין אותו מקום לדופן אמצעית.

ואם לא היה הסכך הפסול או האויר מהלכים על פני כל הסוכה, אלא שהיה באמצע הסוכה מקום המסוכך בסכך פסול רחב ארבעה טפחים, או אויר רחב שלושה טפחים, אם יש ממנו ועד

של הסוכה שתי דפנות בלבד.[317] [318]

ואמינא להו אנא [אמרתי להם אני להקשות על דבריהם]: **אויר דפוסל בשלשה** טפחים **מנא לכו** [מנין לכם]? הרי זה משום **דתנן** במשנתנו: **הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים** הסוכה **פסולה.** ומכאן למדתם שאויר פוסל בסוכה בשלושה טפחים,

אם כן, הוא הדין **סכך פסול נמי, לא ליפסיל** בסוכה **אלא בארבע אמות,** ולא כדבריכם שאמרתם בארבעה טפחים.

דתנן במשנתנו: **בית שנפחת** באמצעו, **וסיכך על גביו** של אותו הפחת, והיתה תקרת הבית מפסקת בין הסכך הכשר הנתון באמצע הגג לכתלי הבית המשמשים כדפנות לסוכה; **אם יש בין הסיכוך** הכשר **לכותל** של הבית **ארבע אמות** הרי היא **פסולה.** ומבואר לכאורה, שסכך פסול אינו פוסל את הסוכה עד ארבע אמות?!

ואמרו לי בני הישיבה: בר מינה דההיא [חוץ מבבא זו]. כלומר, אין להוכיח ממשנתנו שסכך פסול אינו פוסל בסוכה עד ארבע אמות, **דרב ושמואל אמרי תרוייהו** לפרש טעם המשנה: **משום דופן עקומה נגעו בה** להכשירה. והיינו, שאין טעם ההכשר משום שסכך פסול אינו פוסל עד ארבע אמות, אלא מדין דופן עקומה רואין את הסכך הפסול הנתון מן הצד כחלק מן הדופן שנתעקמה ונכפפה למעלה, וממילא נמצאו דפנות הסוכה סמוכות ממש לסכך.[319]

ואמינא להו אנא להקשות עוד על דבריהם: **מה אילו איכא סכך פסול פחות מארבעה** טפחים באמצע הסוכה, והיה לצידו **אויר פחות משלשה** טפחים, שאין בסכך הפסול לבדו שיעור הפוסל את הסוכה, ואף האויר לבדו אין בו שיעור לפסול את הסוכה, **מאי,** מה אתם אומרים בסוכה זו? — שהיא **כשרה!**

הדופן האמצעית שבעה טפחים כשיעור הכשר סוכה, נחשב אותו מקום כסוכה כשרה, וממילא כשרה כולה, גם המקום שמצידי הסכך הפסול ומה שלאחריו לצד הפתח. דהואיל ומחובר הכל לסכך הכשר הסמוך לדופן אמצעית שהוא רחב שבעה טפחים כשיעור הכשר סוכה ומוקף שלוש מחיצות, אף שאר הסוכה כשרה מדין "פסל היוצא מן הסוכה", שנידון כסוכה.

317. כן היא דעת רוב הראשונים. אמנם **המאירי** הביא בשם יש אומרים, שסכך פסול רחב ארבעה טפחים ואויר רחב שלושה טפחים, פוסלים את הסוכה אף אם אינם חולקים את הסוכה כולה לאורכה. ולשיטתם, כל שהיה הסכך הפסול רחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, אפילו היתה הסוכה רחבה הרבה, הרי היא פסולה.

והקשה על דבריהם מלשון הגמרא להלן: "מה לי איתפלג בסכך פסול, מה לי אתפלג בסכך פסול ואויר", דמשמע שטעם הפסול הוא מחמת שנחלקת הסוכה לשנים, שהרי לשון "אתפלג" פירושו חלוקה?!

318. והטעם לכך ששיעור סכך פסול לפסול את הסוכה הוא בארבעה טפחים דוקא, משום שארבעה טפחים נחשבים בכל התורה כ"מקום חשוב" לעצמו, ואף כאן נחשב אותו מקום המקורה בסכך פסול כמקום לעצמו שחוצץ בסוכה לעשותה כשתים, **רש"י** בעמוד ב.

319. הקשו האחרונים: לדעת הסובר שסכך פסול אפילו באמצע הסוכה אינו פוסל עד ארבע

ואילו **מלייה** לאותו אויר פחות משלושה **בשפודין,** הפסולים לסיכוך, ובזה השלים לשיעור ארבעה טפחים סכך פסול, **מאי?** הרי אתם אומרים בדינה של סוכה זו שהיא **פסולה.**

וכיצד יתכן דבר זה?!

וכי לא יהא אויר, החמור, **הפוסל בשלשה** טפחים, **כסכך פסול,** הקל, **הפוסל בארבעה?!** היאך יתכן שמתחילה, כאשר לא היה אותו מקום מסוכך כלל, אלא אויר גרידא שהוא חמור ופוסל בשלושה טפחים, היתה הסוכה כשרה, ואילו עתה, שנעשה סכך פסול, שהוא קל יותר, תפסל הסוכה?! (320)

ואמרו לי רבנן דבי רב: **אי הכי,** שדבר זה לא יתכן, אם כן **לדידך, דאמרת סכך פסול פוסל** בכל מקום **בארבע אמות, נמי** תקשה אותה קושיא:

ומה אילו איכא סכך פסול פחות מארבע אמות שאינו פוסל את הסוכה, ולצידו **אויר פחות משלשה** טפחים, **מאי** אתה אומר בה, שהיא **כשרה!**

ואילו **מלייה** לאותו אויר **בשפודין,** והשלים לשיעור ארבע אמות, **מאי** אתה אומר בה? שהיא **פסולה!**

תיקשי לך: **לא יהא אויר** החמור, **הפוסל בשלשה** טפחים, **כסכך פסול** הקל, **הפוסל**

אמות, לענין מה נאמרה ההלכה למשה מסיני של "דופן עקומה", הרי עד ארבע אמות בלאו הכי אינו פוסל, ואם היה רחב מארבע אמות, גם על ידי "דופן עקומה" לא נכשירו?!

וכתב **הפני יהושע:** נפקא מינה בסוכה שהיתה גדולה הרבה ומסוככת מן הצד בסכך פסול רחב שבע אמות. שעל ידי דופן עקומה יש להכשירה, כיון שעד ארבע אמות נחשב הסכך הפסול כחלק מן הדופן, ולאחר מכן לא נותר אלא שלוש אמות המסוככות בסכך פסול, ואין סכך פסול פוסל באמצע הסוכה עד ארבע אמות.

ותמה **השפת אמת** על דבריו: הרי שנינו במשנה, שאם יש מן הדופן ועד הסכך ארבע אמות של סכך פסול, הרי היא פסולה, ואיך הכשיר **הפני יהושע** כשהיה הסכך הפסול רחב שבע אמות?!

וכתב, דאף שיש לישב בדוחק ד"מן הדופן" ששנינו במשנה היינו מן הדופן העקומה, מדברי הפוסקים נראה שאין דופן עקומה לחצי נסר, ואם היה הסכך הפסול רחב ארבע אמות לא אומרים דופן עקומה כלל.

ועל כן כתב, דנפקא מינה כשהיו שני נסרים של סכך פסול שכל אחד מהם רחב שתי אמות ואויר מפסיק ביניהם, שבמקרה זה לולא דין דופן עקומה מצטרפים שני הנסרים לפוסלה בארבע אמות. קא משמע לן דין דופן עקומה, שהנסר הראשון הסמוך לדופן נחשב כחלק מן הדופן, ואינו מצטרף לחבירו שדינו כסכך לפסול את הסוכה.

320. וצריך ביאור: אם אמנם אין סברא לומר כן, מנין היה פשוט לגמרא שאין האויר מצטרף להשלים לשיעור הסכך פסול?!

ויש שפירשו: משום דאם כן למה אמרו סכך פסול פוסל בארבעה טפחים, הרי די במקום רחב ארבעה טפחים המסוכך בחלקו על ידי סכך פסול והשאר אויר.

ובהגהות פורת יוסף הקשה: דהיה לגמרא להקשות באופן אחר, שהרי אילו היה הסכך הפסול רחב ארבעה טפחים פסולה, ואם נטל מקצת מן הסכך הפסול כשרה, אם כן נמצא שעל ידי האויר החמור נעשתה הסוכה כשרה?!

בארבע אמות?!

ואמינא להו אנא לישב קושייתם על דברי: **האי מאי,** וכי מה דמיון הוא זה?!

בשלמא לדידי, דאמינא סכך פסול אינו פוסל עד **ארבע אמות,** וכמו ששנינו במשנה
יז-ב לענין בית שנפחת, **משום שיעורא ולאו שיעורא הוא.**

כלומר, הטעם לכך שסכך פסול ברוחב ארבע אמות פוסל את הסוכה, הוא משום שיש בו את ה"שיעור" הנצרך כדי לפוסלה. ואילו סכך פסול בפחות מארבע אמות אינו פוסל את הסוכה, כי חסר ב"שיעור" הנצרך לפוסלה. ושיעור זה הוא הלכה למשה מסיני, כשאר שיעורי התורה.

לפיכך, אין להקשות שיצטרף אותו אויר שלצידו לשיעור ארבע אמות, שהרי **האי,** צירוף הסכך הפסול והאויר, **לאו שיעורא הוא,** אין זה נחשב כסכך פסול ברוחב ארבע אמות, **כיון דלא שוו שיעורייהו** [של סכך פסול ואויר] **להדדי,** שהרי אויר פוסל בשלושה טפחים, ואילו סכך פסול בארבע אמות, ועל כן **לא מצטרפי** להשלים לשיעור אחד.

אלא לדידכו, דאמריתו שיעור סכך פסול לפסול את הסוכה בארבעה טפחים הוא **משום הפלגה,**[321] שיסוד השיעור הזה הוא משום שארבעה טפחים חשובים בכל התורה להיות "מקום חשוב" לעצמו, אם כן, אף כאן, כאשר היה סכך פסול רחב ארבעה טפחים הרי הוא חשוב כמקום לעצמו, וחוצץ בסוכה לעשותה כשתי סוכות שאין בכל אחת מהן שלוש דפנות.

אם כן, **מה לי** אם **איתפלג** הסוכה **בסכך פסול, מה לי אתפלג בסכך פסול ואויר,** הרי סוף סוף יש באמצע הסוכה ארבע טפחים שהוא שיעור "מקום חשוב" הפסול לישיבה, ויהא חוצץ?![322]

---

321. לשון הפלגה נתפרש בראשונים בשני אופנים:

בלשון **הריטב"א** נראה שהפלגה הייינו **הרחקה,** ומלשון הקודש הוא. ויש שפירשו על פי לשון ארמי "**פלגא**" — חצי, וכן משמע **ברש"י.**

322. נתבאר על פי דברי **רש"י.** אבל **הריטב"א** כתב: בשלמא לדידי, דין הוא דלא מצטרפי סכך פסול ואויר לפסול את הסוכה, כיון שאינם שווים לא בשיעורם ולא בטעמם, דסכך פסול שפוסל בארבע אמות הוא מפני שהוא שיעור מקום חשוב המסוכך בסכך פסול, ולא משום שהסכך הפסול יוצר הפלגה וריחוק בין הסכך לדפנות. אבל לדידכו, כמו שאויר פוסל משום הפלגה וריחוק אף סכך פסול פוסל מטעם זה, שהרי ארבעה טפחים אינו חשוב מקום לעצמו, [שלא כדברי **רש"י** שאף ארבעה טפחים פוסלים משום שקובעים מקום לעצמם], וכיון שכך, דין הוא שיצטרפו סכך פסול ואויר לפי שטעם פסולם שווה, ומה לי אתפלג בסכך פסול לבד מה לי אתפלג בסכך פסול ואויר. [כלומר, כוונתו להקשות שאם טעם פסולם שווה, דין הוא שיצטרפו אף שאין שיעורם שווה].

ותירוץ אביי לקושיא זו הוא, שאין טעם פסולם שווה, דאויר פוסל משום "הפלגה" ואילו סכך פסול פוסל משום שקובע מקום לעצמו, דאף ארבעה טפחים הרי הם מקום חשוב לעצמם. ויתירה מזו אפילו היה טעמם שווה אין הם מצטרפים כיון שאין שיעורם שווה, דסכך

אמר ליה אביי לרבה: **ולמר נמי,** שאתה סובר כי אין סכך פסול עד שיהיה בו שיעור הראוי, מדוע לא מצטרף האויר להשלים אותו שיעור החסר בסכך הפסול?

הרי **נהי** [אף] **דלא שוו שיעורייהו** [אין שיעורם של סכך פסול ואויר שווה] לפוסלה **בסוכה גדולה** יותר משיעור שבעה טפחים, שסכך פסול שיעורו ארבע אמות, ואילו אויר שיעורו שלושה טפחים, ואין הם מצטרפים יחד להשלים שיעור אחד,

מכל מקום, **בסוכה קטנה,** שאינה רחבה אלא שבעה טפחים, **מי לא שוו שיעורייהו!?**

הרי ודאי, בסוכה זו אם נחסר משיעורה שלושה טפחים, ויצא מתורת "לבוד", בין אם היה זה על ידי אויר, ובין אם היה זה על ידי סכך פסול, הרי היא פסולה, לפי שאין בה שיעור הכשר סוכה המסוכך בסכך כשר. וכיון שלענין סוכה קטנה שיעורם שווה, אפשר אף בסוכה גדולה[323] לצרף את האויר להשלים את השיעור החסר לסכך פסול כדי לפוסלה?!

אמר ליה רבה לאביי: **התם,** בסוכה קטנה, שאף סכך פסול פוסל בשלושה טפחים, **לאו משום דשוו שיעורייהו לחדדי הוא.** אין זה משום ששווים הם בשיעורם, עד שתאמר כי בסוכה קטנה שיעור סכך פסול ואויר אחד הוא.

אלא, הטעם שאף סכך פסול פוסל בסוכה קטנה בשלושה טפחים — **משום דליתיה לשיעורא** דהכשר **סוכה** המסוכך בסכך כשר, **הוא.**

ומקשה הגמרא: **וכי כל היכא דלא שוו שיעורייהו** של שני דברים **לחדדי** הם **לא מצטרפי?**

א. "מדרס הזב" טמא, ונעשה אב הטומאה. שנאמר [ויקרא טו ד] "וכל משכב אשר ישכב עליו הזב, יטמא".

ב. אין הזב מטמא משכבו או מושבו אלא אם כן היו מיוחדים לכך, והיו ראויים לשמש כמשכב או מושב. השיעור שיהיו ראויים לכך, יתבאר במשנה להלן.

והתנן [כלים כז ב]: **הכנד** שייחדו למשכב הזב, שיעורו לענין קבלת טומאת מדרס הוא

פסול פוסל בארבעה טפחים ואויר בשלושה.

ולכאורה היה נראה שהנפקא מינה בין הטעמים היא, האם צריך שיהיה הסכך הפסול נתון לכל אורכה של הסוכה. דאם הטעם הוא משום "הפלגה" צריך שיחצה הסכך הפסול את הסוכה כולה, אבל אם הטעם הוא משום שארבע אמות מקום חשוב הוא לעצמו, אפשר שתפסל כל הסוכה אף אם היתה רחבה הרבה, ואין הסכך הפסול מהלך על פני כולה.

אכן לא מצאנו למי שיחלק בזה, ואף מלשון הסוגיא אין נראה שנחלקו גם בזה.

323. כן היא המשמעות הפשוטה בדברי **רש"י**. והקשה **הריטב"א**: היאך פשיטא לגמרא שאם שווים הם בשיעורם בסוכה קטנה יצטרפו אפילו בסוכה גדולה, הרי בסוכה גדולה אינם שווים בשיעורם?! ואם בא לומר שיצטרפו לכל הפחות בסוכה קטנה, מה הקשה המקשן בגמרא, הרי אפשר שאף רבה מודה שמצטרפים הם להשלים את השיעור בסוכה קטנה, ואמר את דבריו רק לגבי סוכה גדולה?!

ומבאר **הריטב"א** לפי דרכו לעיל [שלדעת רבה, אף אם אינם שווים בשיעורם, אם שווים

לפחות **שלשה** טפחים **על שלשה** טפחים.

ושיעור **השק** [העשוי מצמר עיזים והוא עבה מן הבגד], הוא לפחות **ארבעה** טפחים **על ארבעה** טפחים.

ושיעור **העור, חמשה** טפחים **על חמשה** טפחים.

ושיעור **מפץ** [מחצלת העשויה מן החבלים[324]], **ששה** טפחים **על ששה** טפחים.

ותני עלה, שנינו בברייתא על משנה זו:

הבגד, החמור, שמקבל טומאה בשלושה טפחים, **והשק,** הקל הימנו, שאינו מקבל טומאה אלא בארבעה טפחים, שחיברם יחד ועשה מהם יריעה אחת של רוחב ארבעה טפחים על ארבעה טפחים,[325]

וכן **השק,** החמור, שמקבל טומאה בארבעה טפחים, **והעור,** הקל הימנו, שאינו מקבל טומאה אלא בחמישה טפחים, שחיברם זה לזה והשלימו יחד לשיעור חמישה טפחים על חמישה טפחים, כשיעור קבלת טומאה בעור, שהוא הקל שבהם,

וכן **העור והמפץ,** שחיברם ועשה מהם יריעה אחת של שישה טפחים על שישה טפחים, כשיעור המפץ, שהוא הקל שבהם,

הרי אלו **מצטרפין זה עם זה.**

ומוכח, שאפילו שני דברים שאין שיעורם שווה מצטרפין זה עם זה, ומשלים המין ששיעורו קטן את המין ששיעורו גדול הימנו. ואם כן, כמו כן נאמר גם בסוכה, שיצטרף האויר, ששיעורו לפסול את הסוכה קטן משיעורו של סכך פסול, להשלים שיעור סכך פסול לארבעה טפחים?!

הם בטעמם, הרי הם מצטרפים], שקושיית אביי היא: הרי בסוכה קטנה כיון שסכך פסול ואויר שווים בשיעורם מצטרפים לשיעור ארבעה טפחים, אם כן מוכח שאין הדבר תלוי בטעמם אלא בשיעורם, וכל ששיעורם שווה מצטרפים אף אם אין טעמם שווה, ואם אין שיעורם שווה, אף שטעמם שווה אינם מצטרפים?

והשיב לו רבה: בסוכה קטנה שמצטרפים סכך פסול ואויר אין הטעם משום דשוו בשיעורייהו, אלא משום שאין כאן שיעור הכשר סוכה המסוכך בסכך כשר.

324. **נתבאר על פי המאירי.** ועיין **רש"י** לעיל טז א ד"ה אע"פ, ששיעור מחצלת של שיפה ושל גמי הוא שישה על שישה טפחים, וכמו ששנינו כאן: המפץ שישה על שישה.

325. הבגד מצטרף להשלים רק לשיעור השק, ולא לשיעור העור. וכן השק אינו מצטרף להשלים את שיעור המפץ, אלא את העור לבד.

וכן כתבו **התוספות:** דוקא כסדר הזה מצטרפין לפי ששיעוריהן קרובים זה לזה, אבל בגד ועור או שק ומפץ דשיעורם רחוקים זה מזה, אין מצטרפים.

אבל לשון **רש"י** הוא: הבגד והשק הואיל וממשן קרוב להיות שווה מצטרפין. ונראה שכוונתו לחלק באופן אחר וכמו שכתבו **התוספות** בשבת עו א ד"ה הבגד: דוקא בכהאי גוונא — הבגד והשק, השק והעור, אבל הבגד והעור והשק והמפץ אין מצטרפין, שאין ראויים להתחבר יחד והמחברן בטלה דעתו אצל כל אדם.

אמנם מדברי **רש"י** שם, ובמסכת מעילה יח

ומתרצת הגמרא: לעולם, אין שני מינים שאין שיעורם שווה מצטרפים. **ותתם,** שמצינו מינים שונים מצטרפין לענין טומאת מדרס, הוא **כדקתני טעמא** באותה ברייתא: **אמר רבי שמעון, מה טעם** מצטרפין שני מינים להשלים לשיעור קבלת טומאה אף שאין שיעורם שווה? **הואיל וראוי** כל אחד מהן לבדו **לטמא מושב.**

כלומר, לענין טומאת מושב שיעורם שווה, כמבואר להלן. וכיון ששיעוריהם שווים באחת מטומאות הזב, לענין טומאת מושב הזב, הם מצטרפים אף לענין טומאה אחרת של משכב הזב.

כדתנן [כלים כז ד]: **המקצע,** המחתך באיזמל סביב סביב בצורה נאה, **מכולן,** מאחד מכל אותם המינים השנויים לעיל, הרי אפילו לא היתה אותה החתיכה אלא בגודל **של טפח על טפח,** הרי זה **טמא** טומאת מדרס.

ומפרשת הגמרא: **טפח על טפח למאי חזי** [וכי למה ראוי אותו טפח], עד שיהיה ראוי מחמת זה לקבל טומאת מדרס?

ואמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי ינאי: הואיל וראוי ליטלו, לעשותו טלאי, **על גבי** המרדעת של **החמור,** במקום מושבו של האדם על גבי המרדעת. ולכן, אם עשה מהן טלאי למרדעת וייחדן לכך,[326] נטמאים הם במושב הזב. ובשיעור זה שווים כל אותם המינים. וכיון ששווים הם לענין זה, מצטרפים הם גם להשלים שיעור טומאת משכב הזב.[327]

בסורא אמרי להא שמעתא דלעיל, בשיעור פסול סכך פסול הנתון באמצע הסוכה, **בהאי לישנא** [בלשון זו] כפי שהובאה לעיל. וללשון זו, לדעת רב: סכך פסול פוסל באמצע הסוכה בארבעה טפחים, ואילו לדעת רבה: אפילו היה נתון הסכך הפסול באמצע הסוכה, אינו פוסל עד ארבע אמות.

אבל **בנהרדעא מתנו** מחלוקת זו באופן אחר: וללשון של נהרדעא, שמואל הוא הסובר שסכך פסול פוסל באמצע הסוכה בארבעה טפחים, ורב הוא שנחלק עליו, וסבר שאין סכך פסול פוסל אפילו באמצע הסוכה עד ארבע אמות.

וכך שנו בנהרדעא: **אמר רב יהודה אמר שמואל: סכך פסול באמצע** הסוכה **פוסל בארבעה** טפחים. אבל אם היה הסכך הפסול נתון **מן הצד,** סמוך ממש לדפנות, הרי הוא **פוסל** רק **בארבע אמות,** שאז הוא יוצא מתורת "דופן עקומה".

ורב אמר: בין מן הצד ובין באמצע בארבע אמות.

א ד"ה הבגד דקדקו האחרונים, שאף שלא כסדר הזה מצטרפים הם זה לזה, והמשנה נקטה סדר זה להשמיענו שהחמור משלים לשיעור הקל ואין הקל משלים לחמור. [עיין משנה למלך כלים פרק כג הלכה ד].

326. כתבו **התוספות** בשבת עו א ד"ה הואיל: לשון "הואיל וראוי" לאו דוקא, דדוקא אם עשה מהן טלאי ויחדן לכך טמא בטפח על טפח.

327. כן פירש **רש"י** בפרושו הראשון. ובאופן אחר כתב: המקצע מכולן — שקיצץ מכל המינים ועשה מהן טפח על טפח ותפרן כולם יחד, ועיין **ערוך לנר.**

שנינו לעיל יד א: מסככין בנסרים דברי רבי יהודה, ורבי מאיר אוסר; וטעמו משום "גזירת תקרה".

ונחלקו בגמרא באלו נסרים נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה.

לדעת רב, אף רבי מאיר לא פסל אלא נסרים רחבים ארבעה טפחים, אבל נסרים שאינם רחבים ארבעה טפחים כשרים לסיכוך לכולי עלמא.

ואילו לדעת שמואל, נסרים רחבים ארבעה טפחים פסולים לסיכוך אף לדעת רבי יהודה, ונחלקו בנסרים רחבים משלושה ועד ארבעה טפחים — רבי מאיר אסר לסכך בהם משום גזירת תקרה, ורבי יהודה מתיר.

תנן: נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, ופסול לסכך בו משום "גזירת תקרה", הסוכה **כשרה.** וסברה הגמרא, שהיה הנסר נתון באמצע הסוכה, ולפיכך קשה:

בשלמא לרב [לנוסחתם של בני נהרדעא], **דאמר בין באמצע בין מן הצד בארבע אמות, משום הכי** אם נתן עליה נסר שאינו רחב אלא ארבעה טפחים, אפילו היה זה באמצעה הרי היא **כשרה,** לפי שאין סכך פסול פוסל את הסוכה עד ארבע אמות.[328]

אלא לשמואל, דאמר סכך פסול הנתון **באמצע** הסוכה הרי הוא פוסל **בארבעה** טפחים, **אמאי כשרה** כשנתן עליה באמצעה נסר רחב ארבעה טפחים?![329]

ומתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן,** כגון שנתנו עליה **מן הצד.** ומן הצד מודים הכל שאין היא נפסלת עד ארבע אמות, שהרי נחשב סכך פסול זה כחלק מן הדופן מחמת ההלכה של "דופן עקומה".

תא שמע מהא דתנן שם: נתן על גבי סוכתו **שני סדינין** המקבלים טומאת בגדים, ופסולים לסיכוך משום דבר המקבל טומאה,

---

328. לשון המשנה שם: נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים כשרה, ובלבד שלא ישן תחתיו. ומבואר, שגם למאן דאמר: סכך פסול פוסל בארבע אמות, לענין שינה מודה הוא שהשיעור ארבעה טפחים. ועיין **תוספות** לעיל יד ב ד"ה ומודה.

329. הקשה **הפני יהושע**: מדוע מקשה זאת הגמרא דוקא ללישנא דנהרדעא ואליבא דשמואל, הרי כמו כן קשה ללישנא דסורא ולדברי הכל, שהרי ללישנא דסורא בין לרב בין לשמואל סכך פסול באמצע הסוכה פוסל בארבעה טפחים?!

ומתרץ **הערוך לנר**: לדעת רב היה פשוט לגמרא שיש לתרץ דאיירי מן הצד, ואין להקשות מדוע אמר התנא את דבריו בנסר שהוא רחב ארבעה טפחים ולא השמיענו חידוש גדול יותר, שאפילו היה הנסר רחב שלוש אמות אין הוא פוסל מן הצד דאמרינן דופן עקומה, דיש לומר שנקט ארבעה טפחים אגב סיפא, שאפילו נסר רחב ארבעה טפחים אין ישנים תחתיו. דחידוש הוא לשיטת רב הסובר שרק לרבי מאיר נסר רחב ארבעה טפחים פסול לסיכוך, אבל לרבי יהודה ישנים תחתיו. אבל לשמואל, דוחק הוא לתרץ דאיירי מן הצד, שאם כן היה לתנא להשמיענו חידוש זה בסכך פסול רחב שלוש אמות, ואין לתרץ שנקט ארבעה טפחים לרבותא בסיפא, שהרי לדעת שמואל לכולי עלמא נסר רחב ארבעה טפחים פסול לסיכוך, ואין זה חידוש כל כך.

ואין בכל אחד מהם לבדו שיעור לפסול את הסוכה כולה, בכל זאת, כיון שהיו נתונים זה לצד זה, הרי אלו **מצטרפין** לפוסלה.

אבל **שני נסרים** רחבים שאין בכל אחד מהם שיעור הראוי לפוסלה, **אין מצטרפין** לפוסלה. הואיל ולדעת תנא קמא לא גזרו חכמים על נסרים רחבים לפוסלם לסיכוך משום "גזירת תקרה".

רבי מאיר אומר: אף **נסרים** מצטרפים זה לזה **כסדינין.**

רבי מאיר סובר שאין מסככין בנסרים רחבים משום "גזירת תקרה" כמבואר לעיל יד א, [ונחלקו האמוראים שם בדעתו, האם נסר רחב שלושה טפחים פסול לסיכוך, או רק מארבעה טפחים בלבד, ולדעת רב לא נאסרו אלא מארבעה טפחים בלבד].

וקשה: **בשלמא לחד לישנא** שאמרו בנהרדעא, **דאמר רב** סכך פסול **בין באמצע בין מן הצד בארבע אמות, מאי "מצטרפין"** ששנינו בברייתא, **מצטרפין לארבע אמות.** וכגון, שהיתה מסוככת בנסרים רחבים ארבעה טפחים הפסולים לסיכוך זה לצד זה עד שנצטרפו כאחד לרוחב ארבע אמות לפסול את הסוכה כולה.

וביאור מחלוקת התנאים בברייתא הוא: רבי מאיר אוסר, הואיל ולשיטתו נסרים רחבים ארבעה טפחים פסולים משום גזירת תקרה, וכיון שהיו נתונים זה לצד זה הרי הם מצטרפים לפסול את כולה בארבע אמות. ואילו תנא קמא סבר כרבי יהודה, שכלל לא גזרו חכמים לפסול נסרים, ואפילו היו רחבים ארבעה טפחים, ולכן ודאי לא יצטרפו לארבע אמות לפוסלה, שהרי סכך כשר הם.

אלא לחך לישנא [לישנא קמא, הסוברת] **דאמר רב** סכך פסול הנתון **באמצע** הסוכה פוסל **בארבעה** טפחים, **היכי דמי?** באילו נסרים מדובר בברייתא?

אי דאית בהו בכל אחד מן הנסרים רוחב **ארבעה** טפחים ופסולים לסיכוך, אם כן, **למה להו אצטרופי?** הרי אף אם לא יצטרפו יש בכל אחד מהם לבדו שיעור לפסול את הסוכה כולה.

ואי דלית בהו בכל אחד מן הנסרים רוחב **ארבעה** טפחים כדי שיפסול נסר אחד לבדו, אם כן, מדוע יצטרפו, הרי **קניא בעלמא** [כשאר קנים] **נינהו,** וסכך כשר הם. שהרי לדעת רב אף רבי מאיר לא אסר לסכך בנסרים שאינם רחבים ארבעה טפחים, ואיך יתכן שיצטרפו לפוסלה?!

ומתרצת הגמרא: **לעולם** מדובר **דאית בהו** בכל אחד מן הנסרים רוחב **ארבעה** טפחים, ופסולים הם לסיכוך. **ומאי "מצטרפין",** כלומר, באיזה אופן צריך לצירופם כדי לפסול את הסוכה? — **מצטרפין לארבע אמות מן הצד.** כגון, שהיו מונחים מן הצד סמוך לדופן, ועל כן, אף שפסולים הם לסיכוך, לא תפסל הסוכה על ידי אחד מהם לבדו בלא צירופם, שהרי סכך פסול הנתון מן הצד אינו פוסל את הסוכה עד ארבע אמות, משום דופן עקומה.[330]

---

330. ראה בהערות שבסוגיא לעיל יד ב, שנתקשו האחרונים בתירוץ זה של הגמרא:

תא שמע מהא דשנינו שם: **סככה** לסוכתו **בנסרין של ארז שיש בהן,** בכל אחד ואחד מהן, רוחב **ארבעה** טפחים, **דברי הכל פסולה.** אבל אם **אין בהן,** בכל אחד ואחד מהן, **ארבעה** טפחים, **רבי מאיר פוסל, ורבי יהודה מכשיר.**[331]

יח-א **ומודה רבי מאיר,** אפילו היו הנסרים רחבים ארבעה טפחים,[332] **שאם יש** מקום **בין נסר לנסר** הסמוך לו **כמלא** רחבו של **נסר, שמניח פסל** [סכך כשר] **ביניהם, וכשרה.**

והטעם: לפי ששיעור הסכך הפסול שווה לשיעור הסכך הכשר, ומצינו לרב פפא שאמר לעיל [טו א] "פרוץ כעומד, מותר". דהיינו, שאם היה השטח המסוכך בסוכה בסכך כשר שווה לשטח המסוכך בפסול, הרי היא כשרה. ולדעת רב הונא בריה דרב יהושע שם, שאין הסוכה כשרה עד שירבה הכשר על הפסול, צריך לומר שהיה הכשר עודף מעט על הפסול, ולפיכך כשרה הסוכה כולה.

ומפרשת הגמרא: **בשלמא למאן דאמר** שיעור סכך פסול לפסול את הסוכה, **בין** אם היה **באמצע** הסוכה, **בין מן הצד** הוא **בארבע אמות, משום הכי** הסוכה **כשרה,** ואין הנסרים פוסלים את הסוכה, לפי שאינם רחבים ארבע אמות.[333]

אלא למאן דאמר סכך המונח **באמצע** הסוכה פוסל **בארבעה** טפחים, **אמאי כשרה** הסוכה כשסיככה בנסרים רחבים ארבעה טפחים? הרי די בנסר אחד מהם כדי לחצוץ בין חלקי הסוכה ולפוסלה?!

מתרצת הגמרא: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע: הכא, בסוכה דלא הויא** רחבה **אלא שמנה** אמות **מצומצמות עסקינן,** שהם ארבעים ושמונה טפחים, שכן האמה היא

מדוע צריך שיצטרפו, הרי די שיתן נסר אחד רחב ארבעה טפחים שאינו כלה תוך ארבע אמות לדופן, כדי שתפסל הסוכה כולה?!

331. בגמרא לעיל יד ב הובאה ברייתא זו כסייעתא לדעת שמואל בשיעור נסר הפסול לסיכוך, והובאה שם ברייתא אחרת הסוברת כדעת רב.

332. כן הוסיף **רש"י**, בביאור קושית הגמרא שאינה אלא מנסרים שיש בהם ארבעה טפחים. וכתב **הריטב"א**, שהיתה הגמרא יכולה לתרץ שהברייתא מדברת דוקא בנסרים שאין בהם ארבעה טפחים, שאף הם פסולים לסיכוך לשיטת רבי מאיר, ומכל מקום אם היה רווח ביניהם כמותן ונתן בו סכך כשר הרי היא כשרה, כיון שאין בה מקום רחב ארבעה טפחים המסוכך בסכך פסול. אבל אם היו הנסרים רחבים ארבעה טפחים, די באחד מהם כדי לפסול את כולה. אלא שהברייתא לא חילקה בזה, ומשמע דאיירי אפילו בנסרים שיש בהם ארבעה טפחים.

333. אמנם אם היו הנסרים רחבים ארבעה טפחים, אף שאין הסוכה כולה נפסלת מחמתם, מכל מקום אסור לישן תחתיהם, כי לענין שינה מודה הוא שהשיעור הוא ארבעה טפחים, **ערוך לנר** על פי **התוספות** לעיל יד ב, ועיין להלן יט א.

והקשה **הערוך לנר**: כיון שלראשו רובו ושולחנו צריך שבעה טפחים על שבעה טפחים, איך יהיה המקום תחת הפסל כשר לישיבת סוכה, הרי מקום זה מספיק רק למיעוטו, ורובו יושב תחת הנסר?! ועיין שם מה שכתב בזה.

שישה טפחים. ומדובר שהחל לסככה משני צידיה באופן הזה:[334]

יהיב, נתן עליה **נסר** רחב ארבעה טפחים סמוך לדופן הסוכה, ולצידו נתן **פסל,** סכך כשר שרוחבו ארבעה טפחים כמלא נסר. וכך המשיך ונתן פעם שניה עוד **נסר ופסל.** והמשיך פעם שלישית, ונתן **נסר ופסל מהאי גיסא,** מצד אחד של הסוכה, עד אמצעה. ונמצא שיעורם יחד עשרים וארבעה טפחים, כך שהיה הפסל השלישי סמוך לאמצע הסוכה.

וכמו כן, נתן שלש פעמים **נסר ופסל, ונסר ופסל, ונסר ופסל, מהאי גיסא,** מצידה השני של הסוכה עד אמצעה, **דהוו להו** שהם ביחד **שני פסלין** אשר כל אחד מהם רחב ארבעה טפחים **באמצע** הסוכה. **ונמצא דאיכא** שיעור כדי **הכשר סוכה באמצע** הסוכה, ומהם יש לכל צד עשרים טפחים, שהם פחות מארבע אמות, ונחשבים הם כ"דופן עקומה" להכשיר את המקום תחת הפסלים שבאמצע.[335]

אמר אביי: אם היה בסוכה **אויר** רחב **שלשה** טפחים שאינו מסוכך כלל, שהוא השיעור לפסול **בסוכה גדולה, ומיעטו, בין** אם מיעטו לאויר **בבך** שנתן במקום האויר **קנים** הכשרים לסיכוך, **בין בשפודין** הפסולים לסיכוך, **הוי מעוט,** וכשרה הסוכה. ואין השיפודים מצטרפים לאויר הנשאר לפוסלה בשלושה טפחים, הואיל ואין שיעורם לפוסלה שווה, שאויר פוסל בשלושה, וסכך פסול בארבעה, כמו שנתבאר לעיל דף יז א.

ואם היה אותו אויר רחב שלושה טפחים **בסוכה קטנה,** שאינה רחבה אלא שבעה טפחים על שבעה טפחים, הרי רק אם מיעטו **בקנים** הכשרים לסיכוך, **הוי מיעוט,** שהרי אין כאן שיעור לפוסלה. אבל אם מיעטו **בשפודים** הפסולים לסיכוך, **לא הוי מיעוט,**

---

334. הגמרא מפרשת, שמדובר בסוכה שהיא שמונה אמות מצומצמות לא פחות ולא יותר. ומבאר **הריטב"א,** שאם היתה הסוכה רחבה יותר, צריך היה להוסיף נסר רביעי לסוף עשרים וארבעה טפחים, שהם ארבע אמות, ושוב לא נוכל להכשיר את הפסלים שבאמצע הסוכה מדין "דופן עקומה", שהרי אין אומרים דופן עקומה יותר מארבע אמות.

ואם היתה הסוכה פחות משמונה אמות לא היה נשאר באמצע הסוכה מקום לשני פסלים רחבים ארבעה טפחים כשיעור הנסרים.

והעירו האחרונים: לכאורה היה אפשר לפרש בסוכה בת שלושים ושנים טפחים, שיתן שני זוגות של נסר ופסל שהם שישה עשר טפחים לכל צד, ותהיה הסוכה כשרה באמצעה? אלא שהגמרא נקטה את השיעור הגדול ביותר שאפשר להכשיר באופן הזה. [ועיין **מהרש"א** על לשון **רש"י** "ולא פחות", שכתב דהיינו משלושים ושנים ועד ארבעים ושמונה].

335. נחלקו הראשונים, האם מותר לישן תחת הפסלים שבין נסר לנסר:

לדעת **התוספות** [לעיל יד ב ד"ה ומודה]: אסור לישן תחת הפסלים כיון שכל פסל בפני עצמו אין בו שיעור כדי הכשר סוכה להחשב כסוכה לעצמה, ולהצטרף עם שאר הפסלים שבסוכה אינו יכול, שהרי אם יחשבו הפסלים כולם כסוכה אחת תפסל בלאו הכי, כי הנסר בין הפסלים נחשב כסכך פסול באמצע הסוכה הפוסל בארבעה טפחים.

והסוכה פסולה, הואיל ועל ידי שניהם נתמעט שיעור הסוכה, ואין כאן שיעור הכשר סוכה.

והני מילי שאין אויר פוסל בסוכה עד שלושה טפחים, כשהיה האויר **מן הצד,** בסמוך לדופן הסוכה, שאם היה פחות משלושה טפחים רואין את הסכך כסמוך לדופן מדין "לבוד", והאויר אינו נחשב לכלום.

אבל אם היה האויר פחות משלושה טפחים **באמצע** הסכך,(336) **פליגי בה רב אחא ורבינא:**

חד אמר: יש לבוד באמצע. וחד אמר: אין לבוד באמצע.(337) (338)

אמנם בלשון **רש"י** כאן שכתב: "תחת הנסרים לא ישן", דקדקו האחרונים שדוקא תחת הנסרים אסור לישן, אבל תחת הפסלים מותר לישן.

וכן כתב **המאירי** בשם חכמי הדורות: מותר לישן תחת כל הפסלים אף על פי שאין בכל אחד מהם כדי הכשר סוכה. שאם לא כן, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהיו נסר ופסל נסר ופסל, הרי גם אם היה כל הסכך שמן הצדדים פסול חוץ מן השמונה טפחים שבאמצע היה הדין כן? אלא ודאי כוונת הגמרא להכשיר את הפסלים כולם לישן תחתיהם.

ובטעם הדבר כתב **המאירי**: דכל שיש בסוכה מקום רחב שבעה טפחים על שבעה טפחים המוקף שלוש מחיצות ומסוכך בסכך כשר, מותר לישן תחת כל הפסלים אף אלו שאינם רחבים כשיעור הכשר סוכה מדין "פסל היוצא מן הסוכה". ומה שסכך פסול פוסל באמצע הסוכה בארבעה טפחים, הוא רק כאשר אין בסוכה בשום צד שיעור הכשר סוכה המוקף שלוש מחיצות [ועיין לעיל יז א]. ובביאור הדברים ראה ילקוט מפרשים.

336. עיין בדברי **רבי עקיבא איגר** לעיל יז א, שצידד מתחילה לומר שמחלוקת רב אחא ורבינא היא רק בסוכה קטנה, ובה הוא שצריך לדין "לבוד" כדי שיחשב אותו אויר כמלא בסכך כשר, ומצטרף להשלים שיעור הסוכה. אבל בסוכה גדולה, שאין האויר נצרך להשלים לשיעור הסוכה, אין צריך להגיע לדין "לבוד", היות וגם ללא ההלכתא של "לבוד" אויר פחות משלושה אינו חשוב דיו לחצוץ בסוכה.

ודחה, שאם כן אף בסוכה קטנה לא צריך לדין לבוד כדי להכשירה, הואיל ובסכך פסול קיימא לן שאם לא היה הסכך הפסול בשיעור הפוסל את הסוכה מצטרף הוא להשלים לשיעור הסוכה אף ללא דין "לבוד". ואם כן, היות וגם ללא דין לבוד אין אויר פחות משלושה טפחים פוסל בסוכה, בסוכה קטנה יצטרף להשלים לשיעור הסכך, וכיון שאין הדין כן, על כרחך, מה שאין אויר פחות משלושה פוסל בסוכה קטנה הוא מדין לבוד [עיין בהרחבה ילקוט מפרשים, לעיל יז א].

337. והקשו **התוספות**: למאן דאמר אין לבוד באמצע, אף סוכה שצילתה מרובה מחמתה תפסל עד שתהיה מכוסה יפה ומעובה כמין בית, שלא יהיה בה שום נקב?!

ותירצו, שדוקא כאן אויר פוסל, לפי שמהלך הוא על פני כל הסוכה, וחוצץ בין הסכך לדפנות. אבל אויר שאינו מהלך על פני כל הסוכה, אינו פוסל אם היתה צילתה מרובה מחמתה.

אבל **הריטב"א** כתב, דאף אם אין האויר מהלך על פני כל הסוכה נפסלת הסוכה למי שסובר אין לבוד באמצע, ובלבד שיהיה אותו

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דמאן דאמר יש לבוד באמצע?**

מדין תורה אסור לטלטל בשבת חפץ ארבע אמות ברשות הרבים. אבל מבוי [סמטא העשויה לפני חצירות הבתים], המוקף שלוש מחיצות, אף שמותר מדין תורה לטלטל בו יותר מארבע אמות, ודינו כרשות היחיד, אסרו חכמים לעשות כן, שמא יבואו לטלטל ברשות הרבים.

אלא שהתירו חכמים לטלטל בו על ידי העמדת קורה רחבה טפח על כתלי המבוי, בפתח הכניסה למבוי. וטעם היתר זה: יש שאמרו שהוא משום "היכר", שעל ידי זה לא יבואו להחליפו ברשות הרבים. ויש שאמרו שהוא משום "מחיצה", שאנו רואין כאילו הקורה יורדת וסותמת כמחיצה, ונמצא המבוי מוקף מארבע רוחותיו.

דתניא: קורה המתרת את המבוי כאשר היא נתונה מעל הכתלים בפתחו של המבוי הפונה לרשות הרבים, **היוצאה מכותל זה** של המבוי, **ואינה נוגעת בכותל האחר** שמצידו השני של המבוי,

וכן שתי קורות הנתונות זו מול זו לרוחב המבוי, **אחת יוצאה מכותל זה** של המבוי, **ואחת יוצאה מכותל אחר** שכנגדו, **ואינן נוגעות זו בזו,** אם היה המרחק בין הכותל והקורה [במקרה הראשון], ובין שתי הקורות [במקרה השני], **פחות משלשה** טפחים, **אינו**

אויר רחב כדי ראשו, אבל בפחות מזה אין הסוכה נפסלת, שאם לא כן, תפסל סוכה שצילתה מרובה עד שיעשנה מעובה כמין בית.

338. וכתבו **התוספות,** דהיינו למעלה, באמצע הסכך, אבל באמצע הדפנות לכולי עלמא אמרינן "לבוד", שהרי דופן העשויה קנה אחר קנה המרוחקים פחות משלושה טפחים זה מזה כשרה. ומדבריהם נראה, שבדפנות הסוכה לכולי עלמא אמרינן "לבוד", בין באמצע בין מן הצד, אבל בסכך הסוכה אומרים לבוד רק מן הצד ולא מן האמצע.

אמנם **הר"ן** כתב: וטעמא דמאן דאמר אין לבוד בסכך, מדאמרינן [לעיל ה ב] "שיעורין חציצין ומחיצין, הלכה למשה מסיני". ומבארת הגמרא: "מחיצין" נמסרה ההלכה למשה מסיני לגבי שלושה ענינים: גוד אסיק, **לבוד,** ודופן עקומה. ומבואר, שלדעת הסוברים אין לבוד באמצע, כל דין לבוד נאמר דוקא לגבי מחיצות הסוכה ולא לגבי הסכך, ומשום כך סבר שדוקא בדפנות נאמרה הלכה זו ולא בסכך.

עוד כתב **הר"ן**: אם היה אויר שלושה טפחים מן הצד סמוך לדופן, והוסיף עליו סכך פסול כדי למעטו, אם עשה זאת סמוך לסכך ממש, ונשאר אויר בינו ובין הדופן פחות משלושה טפחים, הרי זה מיעוט לכולי עלמא, גם לדעת הסובר אין לבוד באמצע, שהרי עתה האויר הוא מן הצד. אבל אם הוסיף את הסכך הפסול סמוך לדופן, ונשאר אויר בין הסכך הפסול שמיעט בו לסכך הסוכה, אין אומרים לבוד, כיון שהלבוד הוא באמצע הסכך. אף על פי שאם תאמר "דופן עקומה" להחשיב את הסכך שמיעטת בו כחלק מן הדופן, יעשה על ידי זה כלבוד מן הצד.

והטעם: משום שאין אומרים שתי הלכות בהכשר אותה סוכה, וכאן להכשר סוכה זו צריך שתי הלכות: א. להחשיב את הסכך הפסול הסמוך לדופן כחלק מן הדופן על ידי ההלכה של "דופן עקומה". ב. לאחר מכן, לבטל את האויר שביניהם מדין "לבוד". ועיין תשובות **רבי עקיבא איגר** סימן יב, הובאו דבריו לעיל דף יז בילקוט מפרשים.

צריך להביא קורה אחרת ולסתום את אותו אויר, היות ורואין אותו אויר כסתום מדין "לבוד".

אבל אם היה המרחק ביניהם **שלשה** טפחים, שכבר יצא מתורת "לבוד", **צריך להביא קורה אחרת,** ולהניחה על פני אותו אויר.

ומכל מקום, למדנו שאומרים "לבוד" אפילו ב"אמצע", במקום שאינו סמוך לדפנות.[339]

ואידך, הסובר שלא אומרים לבוד באמצע הסוכה, אמר לך: **שאני קורות,** שכל חיוב הנחתם אינו אלא **מדרבנן,** שהרי מדאורייתא הואיל והמבוי מוקף משלוש רוחותיו, דינו כרשות היחיד גמורה, ומותר לטלטל בתוכו.

עתה שבה הגמרא לפרש: **מאי טעמא דמאן דאמר אין לבוד באמצע?**

דתנן [אהלות י א]: **ארובה שבגג הבית, ובה פותח טפח** [יש בה רוחב טפח על טפח]:

אם היתה **טומאה** של מת **בבית,** הרי **כולו** [כל הבית] **טמא,** וכל הכלים שתחת גג הבית טמאים, שהרי הבית מביא עליהם את הטומאה כדין "אוהל המת". דכתיב [במדבר יט יד] "זאת התורה, אדם כי ימות באוהל, כל הבא אל האוהל, וכל אשר באוהל — יטמא שבעת ימים".

אבל **מה שנמצא כנגד** פתח **הארובה,** הרי הוא **טהור,** כי אינו נמצא בכלל אוהל המת, כיון שאינו נמצא תחת גג הבית. [ואף שאין הארובה רחבה שלושה טפחים, אין אומרים "לבוד" להחשיבה כסתומה לטמא כלים שתחתיה].

ואם היתה **טומאה** של המת מצויה **כנגד ארובה,** הרי **כל הבית כולו טהור,** לפי שאין הטומאה תחת גג הבית אלא רק תחת הארובה, והארובה פתוחה מלמעלה.

וכן הוא הדין אם **אין בארובה "פותח טפח",** שטח של טפח על טפח —

אם היתה **טומאה בבית,** כולו טמא, ואילו מה שנמצא **כנגד ארובה טהור.**

ואם היתה **הטומאה כנגד ארובה, כל הבית כולו טהור.**

ומכך שטיהרנו כלים שתחת הארובה מוכח שאין "לבוד" באמצע, שהרי אם היינו אומרים שם "לבוד", נעשה הבית כולו כסתום, ואוהל אחד הוא.[340]

---

339. וכתבו **התוספות** על פי דרכם ש"אמצע" היינו למעלה בגג הסוכה, שפירכת הגמרא היא בין למאן דאמר קורה משום "היכר", ובין למאן דאמר קורה משום "מחיצה". שלשניהם כיון שהקורה נמצאת בגובה המבוי הרי זה לבוד באמצע. אבל לדעת **הר"ן**, שהטעם שאין אומרים לבוד באמצע הוא לפי שדין לבוד נאמר רק במחיצות ולא בשאר דברים, אם כן, למאן דאמר קורה משום "מחיצה" לכולי עלמא אומרים לבוד, ואין זה נחשב כלבוד באמצע. וכל קושית הגמרא היא רק למאן דאמר קורה משום "היכר".

340. לדעת **רש"י** ועוד ראשונים, הראיה היא מהרישא של המשנה, שכאשר יש בארובה למעלה "פותח טפח", מה שכנגד ארובה טהור, ואין אומרים לבוד לראות את הארובה כחלק מתקרת הבית. ולדבריהם, כשאין הארובה רחבה טפח, אם היתה טומאה כנגד פתח הארובה, הבית כולו טמא.

והקשה **הריטב"א**: אם כן, היאך הוכיחה

ואידך, הסובר יש לבוד באמצע, אמר לך: **שאני הלכות טומאה, דהכי גמירי לחו** הלכה למשה מסיני שאין בהן לבוד באמצע. ואין למדים הלכה למשה מסיני שנאמרה לגבי טומאה לשאר מקומות.

עתה מבארת הגמרא מה ששנינו במשנה: בית שנפחת וסיכך על גביו, אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות, פסולה:

דרש רבי יהודה בר אלעאי: בית שנפחת וסיכך על גביו, הרי זו סוכה **כשרה.**

אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי יוסי: רבי, פריש [פרש דבריך], שלא פירשת כמה יהיה המרחק בין הסכך הכשר לדפנות.

וכך פירש אבא דין זה: אם היה הסכך רחוק מן הדפנות **ארבע אמות** הרי היא **פסולה,** ואם היה **פחות מארבע אמות,** הרי היא **כשרה** [כמבואר במשנה לעיל יז א].[341]

דרש רבי יהודה בר אלעאי: אברומא [דגים קטנים, ששולים אותם מן הנהר בקבוצות גדולות] **שריא,** מותרים למאכל, ואין לחוש שמא נתערבו בהם דגים אסורים שאינם ניכרים מחמת קוטנם.

אמר לפניו רבי ישמעאל ברבי יוסי: רבי, פריש [פרש דבריך], מדוע אין חוששים שמא נתערבו בהם דגים אסורים?

אלא **כך אמר אבא:** אברומא **של מקום פלוני** הרי היא **אסורה,** הואיל ובאותו מקום מתערבים בהם מיני שרצים שאינם ניכרים, אבל **של מקום פלוני מותרת,** הואיל ואין נהר של אותו מקום מגדל שרצים.

כי הא דאמר אביי: האי צחנתא [מין דגים קטנים][342] **דכב נהרא** [מנהר ששמו בב], **שריא,** מותרים באכילה, ואין חוששים שמא נתערבו בהם שרצים טמאים.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא?**

אילימא משום דרדיפי מיא, שממהרים שם

הגמרא מהרישא של המשנה שאין לבוד באמצע, כאשר מהסיפא של המשנה מוכח להיפך, שאם לא היתה הארובה רחבה טפח, הרי היא כסתומה מדין "לבוד", ומוכח שאומרים לבוד באמצע?! ומה שבארובה רחבה טפח לא אומרים לבוד, עיין שם שהוכיח שלענין טומאה רוחב טפח הרי הוא כשלושה טפחים לשאר מקומות.

ולפיכך פירש, שהראיה היא מהסיפא של המשנה, כשאין בארובה פותח טפח. ויש לגרוס גם בסיפא, כשאין בארובה טפח, "טומאה בבית, הבית טמא, ושכנגד ארובה טהור. טומאה תחת ארובה, הבית טהור", דלא אמרינן לבוד באמצע. ועיין עוד ילקוט מפרשים.

341. ומה שרבי יהודה עצמו לא פירש כן, כתב **הערוך לנר,** דלשיטתו לא היה צריך לפרש זאת, שכן שנינו במסכת בבא בתרא דף צח ב, ששיעור בית קטן הוא שש אמות על שמונה, ובית גדול שמונה אמות על עשר, וטרקלין עשר אמות על עשר אמות. ובירושלמי מצינו שסבר רבי יהודה כרבי ששיעור הכשר סוכה ארבע אמות על ארבע אמות, וכיון ששיעור טרקלין הוא עשר אמות על עשר אמות, לעולם לא ימצא בית שנפחת ויהיה באותו הפחת רוחב ארבע אמות על ארבע אמות שיהיה מרוחק מן הכותל ארבע אמות, שהרי לא נותרו אלא שתי אמות לכל רוח.

342. כן פירש **רש"י**. אבל **הערוך** פירש, שהוא דג שמניחים אותו בחמה עד שמבאיש. [ועיין

המים לרוץ, **והאי דג טמא, כיון דלית ליה חוט השדרה** הנותן בו כח לעמוד כנגד הזרם, **לא מצי קאים** [אין הוא מתקיים שם], ולכן אין לחוש שמא נתערבו בדגים,

אי אפשר לפרש כן, שהרי **הא קא חזינן דקאי** [רואים אנו בעינינו שמתקיימים שרצים טמאים אף בנהרות הזורמים בכח].

אלא, שמא תאמר, שאין השרצים הטמאים מתקיימים באותו נהר **משום דמליחי מיא** [מלוחים מימיו], **והאי דג טמא, כיון דלית ליה קילפי** [אין לו קשקשים], **לא מצי קאי** [אין הוא מתקיים מחמת מליחות המים].

אף כך אי אפשר לפרש: שהרי **הא קא חזינן דקאי** [רואים אנו בעינינו שמתקיימים שרצים טמאים אף בנהרות שמימיהם מלוחים].

אלא, טעם הדבר הוא, **משום** דידעינן **דלא מרבה טינייהו דג טמא,** שאין הטיט של אותו נהר ראוי לגדל בו שרצים טמאים.

אמר רבינא: והאידנא, כיום, **דשפכי,** שנשפכים מימי **נהר איתן ונהר גמדא לתתם,** לשם, לנהר בב, **אסירא** צחנתא באכילה, כי יש לחוש שמא נשפכו לתוכו דגים טמאים מהנהרות הזורמים אליו.

אתמר: סיכך על גבי אכסדרה, חצר המוקפת משלושת צידיה, שתקרתה רחבה ארבע אמות או יותר, שאין להכשיר את הסכך המונח באמצע על ידי דופן עקומה, אך **יש לה** לצד הסוכה **פצימין,** עמודים זקופים, שאינם רחוקים זה מזה שלושה טפחים, **כשרה** הסוכה שבחצר, שהרי אומרים "לבוד" בין הפצימין, ונעשים אותם עמודים כמחיצות הסוכה שבתוך האכסדרה, ואין צורך להשתמש בכתלי הבית המרוחקים למחיצות הסוכה. עיין ציור בסוף הספר.

ואם סיכך על גבי חצר המוקפת משלושת צידיה באכסדרה **שאין לה פצימין,** ותקרת האכסדרה רחבה ארבע אמות, שאי אתה יכול לומר בה דופן עקומה:

אביי אמר: אפילו הכי, **כשרה** הסוכה. וטעמו יתבאר להלן. **ורבא אמר פסולה.**

יח-ב ומבארת הגמרא: **אביי אמר כשרה,** היות **ואמרינן "פי תקרה** [עובי הנסרים שבשפת תקרת האכסדרה, הנראים בסוכה], הרי הוא כאילו **יורד וסותם",** ונעשה כדופן שלימה לסוכה שבחצר, והוא הנקרא "גוד אחית מחיצתא", משוך והורד את המחיצה.

רבא אמר פסולה, דסבר **לא אמרינן "פי תקרה יורד וסותם".** כלומר, באופן הזה לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם, וטעמו יתפרש להלן.[343]

במכתם, שצידד בתחילה שהנידון בגמרא האם יש לו סנפיר וקשקשת, ומסקנתו כפירוש **רש"י**].

343. בהמשך הגמרא נזכרו שתי סברות שלא לומר כאן "פי תקרה":

האחד: אין אומרים "פי תקרה" בכל המחיצות, אלא אם כן היתה מחיצה אחת קיימת, והיא סברת שמואל המובאת בהמשך הגמרא, וסברה הגמרא לומר: רבא כשמואל ואביי כרב.

השני: הואיל וה"פי תקרה" כאן אינו נעשה על ידי תקרת הסוכה אלא על ידי תקרת המקום שחוצה לה [האכסדרה], לפיכך אין אומרים פי תקרה יורד וסותם.

אמר ליה רבא לאביי: לדידך, דאמרת פי תקרה יורד וסותם, האם תאמר זאת **אפילו** בסוכה העשויה באמצע החצר, שאין מחיצות החצר נעשים דפנות לסוכה, וכשהיתה הסוכה מסוככת בנסרים עבים(344) שאינם רחבים ארבעה טפחים וכשרים לסיכוך, **והפחית**(345) **דופן אמצעי** של הסוכה, ולא נותרו לה אלא שתי דפנות משני צידיה, האם נכשיר סוכה זו משום "פי תקרה יורד וסותם", וכאילו יורד עובי הנסרים שבסוף הסוכה ומשלים את הדופן החסירה?!

אמר ליה אביי לרבא: **מודינא לך,** מודה אני לדבריך **בההיא** סוכה שהפחית דופן אמצעי שלה, שאין אומרים בה "פי תקרה יורד וסותם", **דכיון** שנותרו רק שתי מחיצות זו כנגד זו, **הוה ליה** סוכה זו **כמבוי המפולש** העשוי להילוך הרבים, שבקיעת הרבים דרכו מבטלת את המחיצה. ומשום כך אף כאן גזרו חכמים שלא לסמוך על "פי תקרה יורד וסותם", הואיל ודומה סוכה זו למבוי המפולש.(346) ואין אומרים "פי תקרה יורד וסותם" אלא בסוכה העשויה בחצר, הואיל ומוקפת היא בכתלי הבית

ודנה הגמרא: **לימא,** האם יש לנו לומר, כי **אביי ורבא, בפלוגתא דרב ושמואל קמיפלגי?**

דאתמר: אכסדרה שאין לה דפנות כלל, לא לפניה ולא לאחריה, אלא יש לה רק תקרה,

---

344. כן הוא לשון **רש"י**. ומבאר **הפני יהושע**, שרש"י הוכרח לפרש כך, משום דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם אלא כשיש בפי התקרה רוחב טפח, אבל אם היתה הסוכה מסוככת בקנים דקים שאינם רחבים טפח, לכולי עלמא לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם. והוסיף **רש"י**, דאיירי שאין הנסרים רחבים ארבעה טפחים, שאם כן יפסלו משום גזירת תקרה, כמבואר לעיל יד א. וראה שם שציין לדברי **התוספות** בערובין דף פו א ד"ה קורה שחלקו על **רש"י** בזה, ונקטו שאין אומרים פי תקרה אלא בנסרים רחבים ארבעה טפחים. ולשיטתם אין לפרש כאן כפירוש רש"י, שהרי אין מסככין בנסרים רחבים ארבעה טפחים משום גזירת נסרים, ואפילו הפכן על צידיהן הרי הם פסולים לסיכוך, כמבואר לעיל יד ב דנעשו כשיפודין של מתכת.

ולשיטתם פירשו סוגייתנו, שאין ה"פי תקרה" כאן נעשה על ידי סכך הסוכה, אלא על ידי תקרת האכסדרה המקורה בנסרים רחבים ארבעה טפחים.

345. כתבו **התוספות**: מה שנקט "והפחית" לאו דוקא, והוא הדין אם מתחילה לא היו לסוכה אלא שתי דפנות בלבד, ושמא כשנעשית כן מתחילה גם שייך לנקוט לשון "הפחית". ועיין מה שכתב **הגר"א** בביאורו לשולחן ערוך סימן תרל"ה, הובאו דבריו בילקוט מפרשים.

346. וכתבו **התוספות** על זה: "סברא משונה היא". ותמה **הפני יהושע**, דלכאורה סברא מעלייתא היא, דכיון שעשויה החצר להילוך הרבים, מבטלת בקיעת הרבים את המחיצה, כמו שמצינו לענין רשויות שבת?! [ועיין לעיל דף ז א, שהובאה סברא זו לגבי סוכה העשויה כמבוי, שעושה לה פס ארבעה טפחים ולא די ברוחב טפח].

ופירש, שקושייתם היא מדברי הגמרא בהמשך, שמדמה מחלוקת אביי ורבא למחלוקת רב ושמואל לענין סוכה העשויה בבקעה, והרי בבקעה אין לסוכה מחיצות כלל, ואפילו הכי

וכגון שעשויה **בבקעה,** שדינה ככרמלית,[347] ואסור לטלטל בה בשבת ארבע אמות כדין רשות הרבים דאורייתא. [אבל אכסדרה העשויה לפני הבתים, אף שאין עושין לה דפנות, מכל מקום, גדורה היא על ידי כתלי הבתים משלשת צידיה, ורשות היחיד גמורה היא],

רב אמר: מותר לטלטל חפצים בשבת ממקום למקום **בכולו,** כלומר, בכל האכסדרה, ודינה כרשות היחיד גמורה, משום **דאמרינן "פי תקרה יורד וסותם",** והרי היא כמוקפת מחיצות מכל רוחותיה.

ושמואל אמר: אין מטלטלין בה בתוך האכסדרה **אלא בארבע אמות** כדין כרמלית [וכדין רשות הרבים], משום **דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם** מארבע רוחותיה.

אבל, אם היתה שם לכל הפחות מחיצה אחת, מודה שמואל שאמרינן "פי תקרה יורד וסותם" להשלים את שאר מחיצותיה.[348]

ונמצא לכאורה, שאביי, האומר "פי תקרה יורד וסותם" בסוכה שבחצר שאין לה אפילו מחיצה אחת, סבר כרב. ואילו רבא, הסובר שאין אומרים "פי תקרה יורד וסותם" בסוכה שבחצר, סבר כשמואל, שאין אומרים פי תקרה יורד וסותם בכל המחיצות.

ודוחה הגמרא: **אליבא דשמואל,** הסובר שאין אומרים "פי תקרה יורד וסותם" בכל המחיצות, **כולי עלמא,** בין רבא ובין אביי, **לא פליגי.** ולדעת כולם סובר שמואל, שאין אומרים פי תקרה יורד וסותם להקיף סוכה שבחצר מכל רוחותיה.

כי פליגי אביי ורבא, **אליבא דרב,** הסובר יט-א
אמרינן "פי תקרה יורד וסותם" בסוכה שבבקעה:

אביי, האומר בסוכה שבחצר "פי תקרה יורד וסותם" מכל צידי הסוכה, סבר **כרב,** שאומר פי תקרה יורד וסותם אף כשאין מחיצה אחת קיימת.

ורבא אמר לך: אף אני דעתי כרב, ומה שאין אומרים "פי תקרה יורד וסותם" בסוכה שבחצר, אין הטעם משום שאין אומרים פי תקרה יורד וסותם אלא כשמחיצה אחת קיימת, אלא מטעם אחר, ואפילו לא היתה הסוכה חסירה אלא דופן אחת, אין אומרים פי תקרה יורד וסותם, ואפילו לדעת רב.

כי **עד כאן לא אמר רב התם,** באכסדרה שבבקעה, "פי תקרה יורד וסותם" וכאילו מוקפת מחיצות, **אלא** משום **דמחיצות,** כלומר, פי התקרה, שהוא עובי הכתלים, שהם תחילת המחיצות, **לאכסדרה הוא דעבידי,** לצורך האכסדרה הן עשויות, ולפיכך רואין אותן כאילו הן יורדות וסותמות מארבע רוחותיה.

אמרינן "פי תקרה" לאביי, אף שהרבים בוקעים שם? ועיין עוד מה שכתב בזה **הערוך לנר.**

347. נתבאר על פי **רש"י** בערובין, שכתב שהיא כרמלית, אולם **הריטב"א** כאן כתב שהיא רשות הרבים.

348. לשיטת **רש"י:** אם היתה לסוכה מחיצה באחת מרוחותיה, אומרים "פי תקרה" להשלים שאר המחיצות לכולי עלמא, ולא נחלקו אלא בסוכה שאינה מוקפת מחיצות כלל. והקשו **התוספות:** הרי הגמרא כאן רוצה לפרש שאביי סבר כרב, הסובר שאומרים "פי תקרה" אף אם

אבל הכא, בסוכה שבחצר, דעובי הנסרים שבתקרת האכסדרה **לאו לחכי,** לסוכה שבחצר, **עבידי,** אלא לצורך האכסדרה הן עשויות, לכן **לא** נעשות הן כמחיצות לסוכה מדין פי תקרה יורד וסותם.[349]

ומקשה הגמרא לאביי, שאמר לגבי סוכה שבחצר פי תקרה יורד וסותם:

תנן שנינו במשנה: בית שנפחת וסיכך על גביו, אם יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות, פסולה. **וכן חצר המוקפת אכסדרה,** אם היתה תקרת האכסדרה רחבה ארבע אמות, אי אפשר להכשירה על ידי כותל הבית מדין דופן עקומה.

וקשה לאביי, **אמאי** אין הסוכה כשרה כשהיה גג האכסדרה רחב ארבע אמות? הרי **נימא "פי תקרה,** עובי הנסרים שבשפת האכסדרה, **יורד וסותם",** ומדוע צריך להגיע לדין "דופן עקומה", עם ההגבלה שאינה נוהגת דופן עקומה אלא עד ארבע אמות?!

מתרצת הגמרא: **תרגמה,** פירש והעמיד **רבא** את משנתנו, **אליבא דאביי,** לשיטתו של אביי, **כשהשוה את קירויו.** כשלא העמיד את סכך הסוכה על תקרת האכסדרה, אלא עשה את סכך הסוכה בשווה לה ממש, ואין שפת האכסדרה ניכרת בתוך הסוכה, ולפיכך אין אומרים פי תקרה יורד וסותם, לפי שאין ניכר כאן "פי" תקרה.[350]

בסורא מתני להא שמעתא [היו שונים את דברי אביי ורבא] **בהאי לישנא,** כפי שהיא שנויה לפנינו.

אבל **בפומבדיתא** — **מתני,** היו שונים אותם באופן אחר:

סיכך על גבי אכסדרה שאין לה פצימין [אכסדרה שאין לה עמודים סביבותיה רחוקים זה מזה פחות משלושה טפחים, שיחשבו כמחיצות מדין לבוד], **דברי הכל פסולה.** ואין אומרים פי תקרה יורד וסותם, היות ולא נעשה עובי הנסרים לצורך הסוכה, אלא לצורך האכסדרה.

אבל אם **יש לה פצימין,** בזה נחלקו אביי ורבא:

אין לסוכה מחיצות כלל, והרי אביי אמר לעיל, "בההיא מודינא לך, משום דהוי כמבוי מפולש", ומבואר, שאפילו היתה הסוכה מוקפת בשתי מחיצות לא אומרים פי תקרה כיון שהרבים בוקעים בה, כל שכן בסוכה שאין לה מחיצות כלל שאין אומרים פי תקרה?! וראה ילקוט מפרשים.

349. ופירש **רש"י:** פי תקרה זה לשם אכסדרה נעשה, להיות מחיצה לחלל זה ולא להיות מחיצה לאויר שחוצה להם. ואף שאם היתה זו מחיצה גמורה מועילה היא להחשב כדופן לסוכה, מכל מקום "גוד אחית" לא אומרים בכהאי גוונא, הואיל והלכה למשה מסיני היא, ולא נאמרה אלא כאשר נעשתה מתחילה לצורך חלל זה. אבל באכסדרה שיש לה פצימין, אף שנעשו הפצימין לצורך האכסדרה ולא לצורך הסוכה, כיון שאין אויר שלושה טפחים ביניהם הרי הם כמחיצה גמורה ומועילה כדופן לסוכה, אף שגם לבוד הלכה למשה מסיני היא.

350. כתב **רש"י:** כל תקרת גגותיהן שווה היתה, ולא שיפוע כעין שלנו, אלא כתקרת עליות.

אביי אמר כשרה, רבא אמר פסולה.

ומבארת הגמרא: **אביי אמר כשרה,** כי **אמרינן "לבוד".** ואף על פי שלא נעשו הפצימין לצורך הסוכה, אלא כחלק מן האכסדרה, הרי זו מחיצה. היות ודוקא לגבי פי תקרה נאמר חילוק זה, אבל לענין "לבוד", כיון שאין ביניהם שלושה טפחים, סתימה גמורה היא, שאין אויר פחות משלושה נחשב לכלום. והיינו, שדין "גוד אחית" הלכה למשה מסיני היא, ולא נאמרה ההלכה אלא כשנעשתה המחיצה לצורך הסוכה, אבל ב"לבוד", מלבד ההלכתא, יש גם "סברא", שכל פחות משלושה טפחים אינו חשוב לכלום.

רבא אמר: פסולה, דסבר **לא אמרינן לבוד.** וטעמו, משום שאף לבוד הלכה למשה מסיני היא, ומסברא לבד לא היתה נחשבת מחיצה, והלכה זו נאמרה רק כאשר נעשו הפצימין לגדור את הסוכה. אבל כאן, שנעשו הפצימין כדי לגדור את האכסדרה לא מועילה מחיצת הלבוד לסוכה.

ומכריעה הגמרא: **והלכתא — כלישנא קמא,** וכדעת רבא.

ולפיכך, אם סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין, הסוכה כשרה מדין לבוד. וכשאין לה פצימין אין הסוכה כשרה, שאין אומרים פי תקרה יורד וסותם כשלא נעשה תחילת המחיצה לצורך הסוכה.

רב אשי אשכחיה [מצאו] **לרב כהנא, דקא מסכך על גבי אכסדרה שאין לה פצימין.** שעשה סוכה בעלת שתי דפנות, אחת מדרום והשניה למזרח. ולא עשה דופן שלישית ברוחב טפח מצידה הצפוני להשלים שיעור הדפנות, שהוא "שתים כהלכתן, ושלישית אפילו טפח", אלא העמיד את הסוכה בסמוך לאכסדרה שאין לה פצימין, שהיתה מצידה הצפוני של הסוכה, והסמיך את ראשי הקנים של הסכך על תקרת האכסדרה, ופי התקרה של האכסדרה ניכר בתוכה.

וסבר רב אשי, שהיה רב כהנא סומך על תקרת האכסדרה כמחיצה שלישית מדין פי תקרה יורד וסותם.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: וכי **לא סבר מר הא דאמר רבא,** שדוקא אם **יש לה פצימין כשרה** מדין לבוד, אבל **אין לה פצימין פסולה,** ואין אומרים פי תקרה יורד וסותם?!

אחוי ליה, הראה לו רב כהנא לרב אשי [**נראה מבפנים ושווה מבחוץ. אי נמי,** רש"י לא גרס זאת], שהיתה לסוכה דופן שלישית, רחבה טפח, בפינה הצפונית מזרחית, אך לא היתה דופן זו נראית בתוך הסוכה.

אלא היה **נראה** טפח זה **מבחוץ** לסוכה, **ושווה מבפנים** לה.

כלומר, היתה אותה הדופן נמשכת מהפינה הצפונית מזרחית של הסוכה אל אחורי הדופן המזרחית, לאורך האכסדרה שהיתה רחבה מן הסוכה ונמשכת לאחוריה. וממילא, לעומד חוץ לסוכה בתוך האכסדרה היתה ניכרת המחיצה כתחילת דופן שלישית של

וכוונתו לומר: דבתקרה משופעת לא אומרים פי תקרה יורד וסותם, וכן הוא מפורש בערובין.

סוכה, אבל לעומדים בתוך הסוכה לא היתה הדופן נראית.[351]

ומועילה דופן זו אף שאין היא ניכרת בתוך הסוכה אלא מבחוץ.

דאתמר כן לגבי שבת, בדין לחי שמעמידים אותו בפתח המבוי כדי להתיר בו את הטלטול במבוי בשבת, שאם היה הלחי **נראה מבחוץ** למבוי, **ושוה מבפנים,** והיינו, שהעמיד את הלחי בפינת המבוי לצד רשות הרבים, ולא היה הלחי בולט לתוך המבוי ולא היה נראה בתוך המבוי, אלא נמשך לצד המבוי לאורך רשות הרבים, ונראה הלחי רק לבני רשות הרבים ולא לבני המבוי, אף על פי כן, הרי הוא **נידון משום לחי.**

ולחי — היינו פצימין.

כלומר, כשם שמועיל פס זה ללחי, כך מועיל הוא גם לדופן סוכה, והיינו שנחשב הלחי הזה כ"פצים" של סוכה זו.

תנא [שנינו בברייתא]: **"פסל" היוצא מן הסוכה, נידון כסוכה.**

ודנה הגמרא: **מאי,** מהו **"פסל" היוצא מן הסוכה?**

אמר [פירש] **עולא: קנים** מן הסכך **היוצאים** ונמשכים **לאחורי סוכה,** חוץ לדופן האמצעית, מאחורי הסוכה.

ומקשה הגמרא: לפירושו של עולא, שמדובר בקנים היוצאים אחורי סוכה, הרי נחשבים הם כסוכה לעצמם ואינם בטלים לסוכה, שהרי הדופן האמצעית חוצצת ביניהם לתוך הסוכה, ואם כן, היאך נכשיר קנים אלו מדין פסל היוצא מן הסוכה? **הא** [הרי] **בעינן** בסוכה **שלש דפנות,** וקנים אלו אינם מוקפים דפנות כלל?!

[אבל קנים היוצאים לפני הסוכה, מהרוח הרביעית הפרוצה, ודאי נידונים כחלק מן הסוכה, ואין צריך שיהיו מוקפים שלוש מחיצות, וכפי שיבואר להלן].[352]

---

351. א. **רש"י** כתב, שהדופן השלישית היתה רחבה "טפח ויותר". וביאור דבריו, שאין הדופן מועילה, אלא אם היא מתחלת מקצה עוביה הפנימי של הדופן המזרחית, ונמשכת טפח שלם אל מעבר לקצה עוביה החיצוני של הדופן המזרחית. ועל כרחך עודפת אותה דופן על טפח כשיעור עוביה של הדופן המזרחית.

ב. תמהו **התוספות**: היאך מועיל טפח זה לדופן הסוכה, הרי אין היא ניכרת מבפנים כשיעור טפח, ומה מועיל זה שהיא ניכרת מבחוץ?! וכן הקשה **הרא"ש**, שהרי דופן הסוכה נעשית בשביל היושבים בתוכה, ולא בשביל העומדים חוצה לה?!

עוד יש להקשות: הרי רב כהנא עצמו אמר לעיל ז א, שלא מועיל טפח בלבד לדופן שלישית, אלא צריך שיעשה טפח שוחק בפחות משלושה טפחים סמוך לדופן אמצעית של הסוכה, ואחריו יעשה צורת הפתח עד סוף הדופן, [יש שכתבו עד משך שבעה טפחים עיין שם], והיאך מועיל כאן טפח לבד?!

ועיין **בראי"ש**, שאף כאן עשה רב כהנא צורת הפתח, ומה שצריך טפח שוחק הוא רק מדרבנן. וראה מה שכתב שם עוד, הובאו הדברים בהרחבה בילקוט מפרשים.

352. לפי הפירוש המתבאר בפנים, מבואר בסוגיא שפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה דוקא אם הוא יוצא לפנים מן הסוכה, מהרוח

ומתרצת הגמרא: מדובר **בראיכא**, כשיש מאחורי הסוכה שתי דפנות מקבילות זו לזו, והדופן האמצעית של הסוכה משמשת גם כדופן האמצעית של הסוכה החיצונית, ומשום כך נידון המקום ביניהם כסוכה.

ומקשה הגמרא: אף אם היה המקום אחורי הסוכה מוקף מחיצות, היאך נכשירו, **והא** [והרי] **בעינן** שיהיה המקום רחב שבעה טפחים כשיעור **הכשר סוכה**? ואין תוך הסוכה מצטרף להשלים, כיון שמחיצה מפסקת ביניהם, וכשתי סוכות נפרדות הן.

ומתרצת הגמרא: מדובר **בראיכא** בשטח הסוכה החיצונה שיעור הכשר סוכה.

ומקשה הגמרא: היתכן שלעולם קנים היוצאים אחורי סוכה נידונים כסוכה, **והא** [והרי] **בעינן** שתהיה הסוכה **צלתה מרובה מחמתה**?!

מתרצת הגמרא: **בראיכא** בקנים שיעור צילתה מרובה מחמתה.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שהיו בסוכה החיצונה כל התנאים הנצרכים להכשר הסוכה, גם שלש דפנות וגם סכך כשיעור, **מאי למימרא**? מאי קא משמע לן שסוכה זו כשרה?!

מבארת הגמרא: לולי חידוש הברייתא שסוכה זו כשרה, **מהו דתימא**, הייתי אומר: **הואיל** והמחיצה האמצעית(353) **לגוואי עבידי**, לצורך הסוכה הפנימית נעשתה, **ולבראי לא עבידי**, ולא נעשתה לצורך הסוכה החיצונית, **אימא, לא** תהיה מחיצה זו מועילה אלא לפניה, לסוכה הפנימית, ולא לסוכה שלאחריה. לכן **קא משמע לן** הברייתא שמועילה מחיצה זו לשני הצדדים, ואף הסוכה החיצונית נידונת כסוכה לכל דבר.(354)

רבה ורב יוסף, אמרי תרוייהו לפרש את הברייתא באופן אחר: **הכא**, אין הברייתא

הרביעית הפרוצה לחוץ, אבל אם הוא יוצא מצידי הסוכה או מאחריה, כיון שיש מחיצה המפסקת בין הפסל היוצא ובין תוך הסוכה אין הוא נידון כחלק מן הסוכה. אמנם יש מן האחרונים שהכשירו מדין פסל גם כשמחיצה מפסקת, ועיין בזה בילקוט מפרשים.

353. כן פירש **רש"י**, שהנידון בגמרא הוא לגבי דופן אמצעית, המשמשת כדופן אמצעית של הסוכה הפנימית. אבל שתי הדפנות שמן הצדדים, אף שנעשו לצורך הסוכה הפנימית, כיון שאין משמשין לה כדפנות ודאי כשרים הם.

אבל **הריטב"א** פירש דאיירי בסוכה שיוצאים ממנה **שתי דפנות** מקבילות זו לזו, וקא משמע לן הברייתא, דאף **ששתי דפנות** אלו נעשו לצורך הסוכה הפנימית ולא לסוכה זו, מכל מקום כשרה היא. ולדבריו, החידוש בברייתא הוא לא רק בדופן אמצעית, אלא בכל שלושת הדפנות.

ובטעמו של **רש"י**, עיין **משנה ברורה** סימן תרלא סעיף ו' **ובשער הציון** שם, שמן הדין היה מקום לפסול גם בדפנות שמן הצדדים הואיל ונעשו לצורך הסוכה הפנימית, אלא שבדופן אמצעית ניכר יותר שכוונתו לעשותה לצורך הפנימית דוקא, וקא משמע לן שעל אף שאין דעתו לעשותה מחיצה גם לצורך הסוכה החיצונית, אפילו הכי כשרה היא.

354. נתבאר על פי **רש"י**. ותמהו **התוספות**: מה מחדשת הברייתא בכך שדפנות הסוכה

דנה בקנים היוצאים לאחורי סוכה אחר דופן אמצעית, אלא **בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה,** לצד רוח רביעית הפרוצה, ובאופן **דמשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו,** דופן אחת מדפנות הסוכה נמשכת ומהלכת עד סוף הקנים.

מהו דתימא, היינו סבורים לומר, כיון שלא המשיך גם את הדופן שכנגדה עד סוף הקנים, גילה בכך דעתו שאינו חפץ לצרף אותו מקום לסוכתו, אלא סוכה נפרדת היא, ועל כן יש לפוסלה, הואיל **והא לית בה,** שאין בה בסוכה החיצונה הכשר דפנות[355] של שבעה טפחים כשיעור **הכשר סוכה,** שכן אין בה אלא שתי מחיצות בלבד, הדופן האמצעית ואותה הנמשכת עד סוף הקנים.

קא משמע לן הברייתא, שנידונת כולה כסוכה אחת, והרי היא כשרה אף שלא המשיך את הדופן השלישית עד סוף הקנים. לפי שכך היא עיקר מצות סוכה, שעושה לה שתי דפנות כהלכתן על פני כולה, ודופן שלישית טפח, ואין צריך שתהיה הדופן השלישית נמשכת על פני כולה.

רבה בר בר חנה אמר בשם **רבי יוחנן,**

הפנימית כשרות לשמש גם כדפנות לסוכה החיצונית, הרי הלכה זו מבוארת כבר במשנתנו, בחצר מוקפת אכסדרה שנעשו מחיצותיה לצורך האכסדרה או לצורך הבית הסמוך לה, ואף על פי כן אם אין ביניהם לסכך הכשר ארבע אמות, נעשות הן דפנות לסוכה מדין דופן עקומה, ומוכח שאין צריך שיעשו הדפנות לצורך סוכה זו דוקא?!

ומחמת קושיא זו פירשו **התוספות** באופן אחר, שהנידון בגמרא אינו לגבי דפנות הסוכה שנעשו לצורך הסוכה החיצונית, אלא לגבי אותם קנים היוצאים חוץ לסוכה שכלל לא נעשו לצל, שכן לא היתה דעתו לשבת תחתיהם. וקא משמע לן, שאפילו הכי כשרים הם לסיכוך.

אלא שיש להבין: אם אכן לא נעשו קנים אלו לצל, מדוע יהיו כשרים לסיכוך?!

וכתב **המאירי,** שאין צריך ליחד את הסכך כולו לשם צל, ודי בכך שתחילת עשייתו היתה לכך.

והריטב"א כתב לישב את קושית **התוספות:** דסברה הגמרא, שכתלי הבתים הואיל ובנין קבע הם, ודעתו לעשותם לכל מיני התשמישים, נעשים דפנות הם לסוכה. אבל דפנות הסוכה הפנימית שאינם אלא בנין עראי, אפשר שלא יעשו דפנות לסוכה החיצונית, קא משמע לן.

355. כן פירש **מהרש"א,** שכוונת הגמרא "והא לית בה הכשר סוכה" — שאין בה הכשר **דפנות** של שבעה טפחים. **ובערוך לנר** תמה, שהרי מלשון הגמרא לעיל בפירושו של עולא "והא בעינן הכשר סוכה", משמע שהכשר סוכה פירושו שטח רחב שבעה טפחים, ולא הכשר דפנות?!

ולפיכך פירש, שלא היתה כוונת הגמרא לומר שחסר בשיעור הדפנות, אלא סברה הגמרא שפסל היוצא מן הסוכה אינו צריך דפנות כלל, אבל כאן כיון שדופן אחת יוצאת ונמשכת על פני כל אורך הפסל, שמא נחשבת היא כסוכה לעצמה, ואם כן צריך שיהיה שיעור הפסל שבעה טפחים על שבעה טפחים כשיעור הכשר סוכה. קא משמע לן הברייתא, שאין היא נחשבת סוכה לעצמה, אלא הכל סוכה אחת. ואף שרק דופן אחת מהלכת על פני כולה, ואילו הדופן שכנגדה מקיפה רק את חלקה הפנימי, די בכך, שהרי עיקר מצות סוכה היא בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, וראה עוד בילקוט

לפרש הברייתא באופן אחר: **לא נצרכה** ברייתא זו, **אלא לסוכה שרובה צלתה מרובה מחמתה, ומעוטה חמתה מרובה מצלתה,** כך שהסוכה בכללה, צילתה מרובה מחמתה.

וכוונת הברייתא לחדש: **מהו דתימא,** הייתי אומר, **תפסל** הסוכה **בהך פורתא,** בשביל אותו המיעוט שחמתו מרובה,(356)

קא משמע לן שמותר לשבת בכולה, אפילו תחת המקום שחמתו מרובה מצילתו.(357)

ולפירוש זה, שאין הפסל יוצא ממש מן הסוכה, **מאי** לשון פסל ה"**יוצא**" מן הסוכה שנקטה הברייתא? — **יוצא מהכשר סוכה,** שאינו מסוכך כהכשר סוכה.

רבי אושעיא אמר לפרש הברייתא באופן אחר: **לא נצרכה** ברייתא זו, **אלא לסכך פסול פחות משלשה** טפחים המונח **בסוכה קטנה,** שאין בה אלא שבעה טפחים על שבעה טפחים, שהוא אינו פוסל את הסוכה, אלא מצטרף להשלים לשיעור הכשרה. [שאם אינו מצטרף, ממילא היא פסולה, היות ואין בה שבעה טפחים העשויים בהכשר].

ומאי פסל ה"**יוצא**" מן הסוכה ששנינו בברייתא?

יוצא מתורת סוכה, שחלק מן הסכך אינו ממין הכשר לסיכוך.

מתקיף לה רב הושעיא: מדוע צריכה הברייתא להשמיענו הלכה זו, שאין סכך פסול פחות משלושה טפחים פוסל בסוכה קטנה? הרי אפילו **לא יהא** זה סכך פסול **אלא אויר,** שחמור יותר, ופוסל בסוכה גדולה בשלושה טפחים, שלא כסכך פסול שאינו פוסל אלא בארבעה,

וכי אויר פחות משלשה טפחים בסוכה קטנה מי פסיל? הרי ודאי אינו פוסל את הסוכה, וכל שכן סכך פסול שאינו פוסל, ומאי קא משמע לן הברייתא?!

אמר ליה רבי אבא לרב הושעיא: אכן לא היתה כוונת הברייתא לחדש שסכך פסול פחות משלושה מצטרף להשלים שיעור הסוכה. אלא, ללמדנו בא, שהקילו בסכך פסול יותר מאויר. **דזה,** סכך פסול, **מצטרף** להשלים שיעור הסוכה, **ואף ישנים תחתיו, ואילו זה,** אויר פחות משלושה טפחים,

---

מפרשים.

356. **רש"י** גרס: "מהו דתימא תפסל בהך פורתא". ולפירוש זה משמע שתפסל הסוכה כולה מחמת אותו המיעוט שחמתו מרובה מצילתו, משום דסברה הגמרא, שנידון מקום זה כסכך פסול או כאויר, ומדובר באופן שמפסיק סכך זה בין דופן הסוכה לסכך הכשר. או שמדובר בסוכה קטנה וממעט מקום זה את שיעור הסוכה.

אבל **הר"ן** גרס: "מהו דתימא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי". והיינו, שאין הסוכה כולה נפסלת מחמת אותו מקום, אלא דקא סלקא דעתך שאין מקום זה נחשב כחלק מן הסוכה כיון שאינו מסוכך כראוי ואסור לישן תחתיו, קא משמע לן.

357. וכתב **הר"ן**: מיהו אפשר שלא התירו לישב תחתיו אלא רק כשאינו רחב שבעה טפחים כשיעור הכשר סוכה, אבל אם היה בסוכה מקום שבעה טפחים שחמתו מרובה מצילתו, צריך עיון אם נכשיר אותו על ידי צירוף שאר הסוכה.

מצטרף להשלים שיעור הסוכה, **ואין ישנים תחתיו.**[358]

ומקשה הגמרא: **ומי איכא מידי** [האם יש דבר שכזה] **דאצטרופי מצטרף** להשלים השיעור, **והוא עצמו אינו כשר?**

אמר [מתרץ] **רבי יצחק בן אלישב: אין,** אכן יש כדבר הזה! **טיט הנרוק** [עפר מעורב במים, והוא רך כל כך שאפשר להוריקו מכלי לכלי] **יוכיח, שמצטרף** הוא **לארבעים סאה,** להשלמת שיעור מקוה, **ואילו הטובל בו** במקוה העשויה כולה מטיט הנירוק[359] **לא עלתה לו טבילה,** שאינו נחשב כמים ממש. יט-ב

שאורבים בו לעופות, ועשוי בצורה משופעת ככוורת, שגגו וקירותיו אחד הם], והיינו, שהעמיד שתי דפנות ממין הכשר לסיכוך זו כנגד זו כשהם מוטות באלכסון ודבוקות זו לזו בראשן, ואין לסוכה זו גג נפרד מדפנותיה, אלא הכל אחד.

או שממכה לדופן סוכתו **לכותל,** שהטה את ראשי הקנים באלכסון, כאשר רגליהן מרוחקות מן הכותל, וראשיהן מונחים בזוית על הכותל.

מתניתין:

העושה סוכתו כמין צריף [סוכה של ציידים

רבי אליעזר פוסל סוכה זו **מפני שאין לה גג,** שאינו ניכר מהו הגג שלה ומהן הדפנות. שסבר רבי אליעזר, כמאן דאמר "שיפועי אוהלים לאו כאוהלים". כלומר, דין אוהל הוא רק כאשר יש לה גג רחב טפח, ולא כאשר ראשה משופע.[360]

אולם **המאירי** נקט בפשיטות שאפילו אם היה באותו חלק שחמתו מרובה מצילתו שבעה טפחים כשיעור הכשר סוכה מותר לשבת תחתיו, כיון שהסוכה בכללותה צילתה מרובה מחמתה.

358. ודוקא שמהלך האויר על פני כל הסוכה, או שיש בו כדי שיעור ראשו או רובו. אבל אם היה האויר פחות מזה, ישנים תחתיו [רמ"א סימן תרלב סעיף ב, ומשנה ברורה שם]. ועיין **תוספות** לעיל יח א ד"ה אין לבוד באמצע, ומה שציינו מדברי **הריטב"א** שם.

359. דין זה מבואר במשנה במסכת מקואות: אלו מעלין [משלימין לשיעור מקוה]: השלג והברד, הכפור והגליד והמלח וטיט הנירוק. הרי למדנו, שטיט הנירוק משלים את המקוה. אבל אם טבל במקוה העשויה מטיט הנירוק לבדו לא עלתה לו טבילה, כן פירש **רש"י**.

ותמהו **התוספות**: הרי אין הנידון דומה לראיה, שהרי גבי סוכה אנו באים לומר, כי אף שמצטרף האויר להשלים שיעור הסוכה מכל מקום אין ישנים תחתיו, ואילו בטיט הנירוק לא נאמר על מקוה שטיט הנירוק הצטרף להשלים שיעורה שאין טובלים בה?!

ולפיכך פירשו **התוספות**, כי בשעה שטיט הנירוק מצטרף להשלים את שיעור המקוה, אין יכול לטבול אלא במים ולא בטיט הנירוק. וראה שם שהוכיחו כן בכמה הוכחות.

360. וביאור הדברים: מזה שהצריכה התורה שתהיה הסוכה עשויה בדפנות וסכך, יש ללמוד שצריך שתהיה הסוכה נחשבת כאוהל. וסבר רבי אליעזר שסוכה אשר אין מחיצותיה ניכרות לבדן וגגה לבדו, אינה חשובה אוהל. ואילו לדעת

וחכמים מכשירין. וטעמם יתבאר להלן בגמרא.[361]

גמרא:

תנא, שנינו בברייתא: **מודה רבי אליעזר** הפוסל במשנתנו סוכה שאין לה גג, **שאם הגביהה** לסוכתו העשויה כמין צריף, והעמידה על גבי יתידות למעלה **מן הקרקע טפח,** שהיא כשרה אף שלא סתם אותו טפח במחיצה.

והטעם: משום דאמרינן "לבוד" מתחתיהן של הקנים לקרקע בקו ישר, וממילא נמצא שעל פני הקרקע לפני שמתחיל השיפוע יש דופן גבוהה טפח, ועל כן נחשבת הדופן המשופעת כגג, ודינה כאוהל,[362] הואיל וניכר בסוכה מהו הגג ומהן הדפנות. [ומה שצריך שתהיה הדופן טפח דוקא, משום שכן הוא שיעור אוהל בכל מקום].

או שהפליגה [הרחיקה] לדופן סוכתו **מן הכותל טפח,** וסמך ראשי הקנים ביתדות, ויש אויר טפח בין ראשי הקנים לכותל,

אף בזה מודה רבי אליעזר **שהיא כשרה,** משום דאמרינן "לבוד" מראשי הקנים לכותל, ונעשה אותו אויר כגג הסוכה, ושאר הצריף נידון כדופן, ומשום כך נידונת היא כאוהל, וכשרה.[363]

ומבארת הגמרא: **מאי טעמייהו דרבנן** שהכשירו סוכה זו אף שאין הגג ניכר בה?

לפי שהם סוברים **ש**ש**יפועי אהלים כ**גגות **אהלים דמו.** כלומר, אין צריך שיהיה ניכר הגג לבדו והדופן לבדה, אלא אף שהכל אחד נחשבת היא כאוהל.[364]

אביי אשכחיה [מצאו] **לרב יוסף, דקא גני** [שהיה ישן] בחג הסוכות, **ב**מיטה שהיתה פרוסה עליה **כילת חתנים,** שאין לה גג רחב טפח אלא עשויה בשיפוע כצריף, **בסוכה.**

חכמים, כיון שהדופן משמשת גם כדופן וגם כסכך, נחשבת היא כאוהל אף שלא ניכר כל אחד מהם לבדו.

361. וכתבו **התוספות** ד"ה העושה סוכתו כמין צריף, שמדובר שיש תחת השיפוע שבעה טפחים על שבעה טפחים בגובה עשרה, שכן הוא שיעור סוכה קטנה. והוסיפו: אפשר שאם היה בה שבעה טפחים בגובה עשרה, גם שאר השיפוע כשר לישיבת סוכה, אף שאינו גבוה עשרה, מדין "פסל היוצא מן הסוכה". ועיין עוד ילקוט מפרשים.

362. ואף שלדפנות הסוכה אין די בדופן טפח או בגג טפח, די בזה להחשיבה אוהל. ורק לגבי שיעור אוהל נאמרה הלכה שיהיו הגג והדפנות ניכרים לבדן, אבל לעצם דין מחיצות וסכך של סוכה, אין צריך שיהיו ניכרים כל אחד לבדו.

363. א. נתבאר על פי **רש"י**. אבל **התוספות** פירשו שעשה ממש מחיצה או גג בשווה, וכן פירש **הרא"ש**, והוסיף שאף על ידי לבוד לא יועיל. וראה **תוספות** שהוכיחו כדברי רש"י מן הירושלמי.

ב. לאו דוקא שהפליגה לסוכתו העשויה כמין צריף או שהגביה את סוכתו הסמוכה לכותל, אלא הוא הדין אם הרחיק טפח בין שתי הדפנות העשויות כמין צריף, או שהגביה את דופן סוכתו הסמוכה לכותל.

364. ומבואר, שרבי אליעזר הפוסל, סובר שיפועי אוהלים לאו כאוהלים דמו. והקשה **הפני**

וסבר רב יוסף, שאין הכילה חשובה אוהל להפסיק בינו לסוכה, כיון שאין לה גג רחב טפח.

אמר ליה אביי לרב יוסף: **כמאן**? כדעת מי אתה עושה כן? האם **כרבי אליעזר** במשנתנו, הפוסל סוכה עשויה כצריף משום דשיפועי אוהלים לאו כאוהלים, וכמו כן אין הכילה מפסקת בינו לסוכה,

אם כן תיקשי לך: וכי **שבקת רבנן ועבדת כרבי אליעזר**? וכי מניח אתה את דברי חכמים הסוברים שיפועי אוהלים כאוהלים, ונוהג אתה כשיטתו של רבי אליעזר?!

אמר ליה רב יוסף לאביי: אכן, במשנה שנינו כדבריך. אבל **בברייתא איפכא תני** בה, [כלומר, מחלוקת חכמים ורבי אליעזר נשנית היא להיפך], וכך היא שנויה:

רבי אליעזר מכשיר, וחכמים פוסלין, היות ולדעתם שיפועי אוהלים לאו כאוהלים דמו, ולפיכך נהגתי לישן תחת הכילה וכדברי חכמים.

השיב לו אביי: אף אם שנינו בברייתא כדבריך, וכי **שבקת מתניתין** דידן **ועבדת כברייתא**? האם מניח אתה משנתנו הנוקטת שלדעת חכמים שיפועי אוהלים כאוהלים דמו, ונהגת כברייתא?!

אמר ליה רב יוסף: **מתניתין, יחידאה היא** [תנא יחיד הוא ששנאה כך]. אבל חכמים שבדורו היו חולקים עליו, ושנו: רבי אליעזר מכשיר, וחכמים פוסלים, וכמו ששנינו בברייתא.

וכדתניא: **העושה סוכתו כמין צריף, או שסמכה לכותל, רבי נתן אומר: רבי אליעזר פוסל** סוכה זו, **מפני שאין לה גג** ושיפועי אוהלים לאו כאוהלים דמו. **וחכמים מכשירין.**

מתניתין:

נאמר בתורה [דברים טז יג] "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך". ודרשו חכמים: בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר. כלומר, בא הכתוב לומר כי סכך הסוכה צריך להעשות רק מהמינים שהם כעין "פסולת גורן ויקב", שיש בהם שני דברים, האחד, שגידולם מן הארץ, והשני, שאינם מקבלים טומאה. ולפיכך, כלים הראויים לקבל טומאה פסולים לסיכוך.

ולא רק כלי העשוי לקבל בתוכו אוכלין או משקין פסול לסכך בו, אלא גם מיטה, המשמשת למשכב, קרויה כלי לקבל טומאה.

יהושע: הרי בהמשך הסוגיא משמע שגם לדעת אביי טעמו של רבי אליעזר הוא משום ששיפועי אוהלים לאו כאוהלים דמו, ולעיל דף ז ב אמר אביי שטעמו של רבי אליעזר הפוסל סוכה העשויה כצריף הוא משום שסוכה דירת קבע בעינן, וסוכה העשויה כצריף אינה ראויה לדיורין של קבע?!

וכתב לישב, שאביי לעיל פירש כן לשיטתו, שגרס במשנה "רבי אליעזר פוסל וחכמים מכשירים", ולפיכך פירש, שנחלקו האם סוכה דירת קבע בעינן או דירת עראי, כדי להעמיד דברי חכמים אליבא דהלכתא דסוכה דירת עראי בעינן. אבל לפי המסקנא כאן, דברייתא איפכא קתני, לא רצו לפרש שחכמים פוסלים משום שסברו סוכה דירת קבע בעינן, שאם כן נמצא שאין הלכה כחכמים, ולפיכך פירש שנחלקו

מחצלת קנים גדולה, אף שהיא קשה ואינה נוחה כל כך למשכב,[365] אם **עשאה** כדי שתשמש **לשכיבה** עליה, הרי היא ככלי, הואיל וייחדה לכך בפירוש, **ומקבלת טומאה,** ולפיכך **אין מסככין בה.**[366]

אבל אם עשאה **לסיכוך,** אין היא חשובה "כלי", ולכן **מסככין בה ואינה מקבלת טומאה.** ובגמרא יתפרש מה דין מחצלת שעשאה בסתמא, ולא יחדה בפירוש למשכב או סיכוך.

רבי אליעזר אומר: אחת מחצלת **קטנה**[367] **ואחת גדולה,** דין אחד להן: אם **עשאה לשכיבה,** הרי היא **מקבלת טומאה ואין מסככין בה.** ואם עשאה **לסיכוך, מסככין בה ואינה מקבלת טומאה.**

ולהלן בגמרא יתפרש במה נחלקו, שהרי ודאי מודים חכמים לרבי אליעזר, שאם עשאה במפורש למשכב, בין קטנה ובין גדולה פסולה. ואם ייחדה לסיכוך, אף קטנה כשרה.

גמרא:

שנינו במשנה: מחצלת קנים גדולה, עשאה לשכיבה, מקבלת טומאה ואין מסככין בה. עשאה לסיכוך, מסככין בה ואינה מקבלת טומאה:

ומקשה הגמרא: **הא גופה קשיא** [דברי המשנה סותרים עצמם מיניה וביה].

שהרי **אמרת** ברישא של המשנה: **עשאה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככין בה.** ומשמע, **טעמא דעשאה לשכיבה,** לפיכך

האם שיפועי אוהלים כאוהלים.

365. כך פירש **רש"י. ובשפת אמת** תמה, שמלשון רש"י משמע שמשנתנו מדברת דוקא במחצלת של קנים שאינם נוחים לשכיבה, ולפיכך מחצלת גדולה סתמא לסיכוך, אבל במחצלת של קש או גמי שנוחות למשכב, אפשר שגם גדולה סתמא למשכב. ואם כן, תסתור משנתנו לברייתא המובאת להלן בגמרא, והאומרת "מחצלת של שיפא ושל גמי, גדולה מסככין בה. קטנה אין מסככין בה". ומשמע, שגם במחצלת של גמי מחלקים בין קטנה לגדולה?!

וצריך לומר, שלא נקטה כן משנתנו אלא לרבותא במחצלת קטנה, שגם מחצלת של קנים שאינה נוחה למשכב סתמא לשכיבה, אולם אליבא דאמת גם מחצלת של גמי גדולה אין סתמא לשכיבה.

366. כתב **המאירי:** עשאה לשכיבה, מקבלת המחצלת טומאת מדרס לכשישכב עליה הזב, שהרי כלי המיוחד לשכיבה הוא. וכל שכן שתטמא מחצלת זו בשאר טומאות, כטומאת מת וכדומה, שכל הכלים טמאין בהן, ואינן צריכות כלי המיוחד לשכיבה דוקא.

ואם עשאה לסיכוך, אינה מקבלת טומאת מדרס, הואיל ואינה מיוחדת לשכיבה. ואף בשאר טומאות אינה נטמאת, כיון שפשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה.

367. שיעור מחצלת קטנה: כתב **הר"ן** שהוא כדי שכיבה. ופירשו האחרונים, שכל שהיא מעט יותר מקומת אדם בינוני זוהי קטנה. אבל אם רחבה יותר, מחצלת גדולה היא. **בכורי יעקב** סימן תרכט ס"ק ט.

נחשבת היא ככלי ומקבלת טומאה. **הא** אם עשאה **בסתמא,**[368] הרי היא כמי שעשאה **לסיכוך** בפירוש, ומסככין בה.

והדר תני בסיפא של המשנה: עשאה **לסיכוך, מסככין בה ואינה מקבלת טומאה.** ומשמע, **טעמא דעשאה** להדיא לשם **סיכוך, הא** אם עשאה **בסתמא,** הרי היא כמי שעשאה **לשכיבה?!**

מבארת הגמרא: **הא לא קשיא:**

כאן, ברישא מדובר, **במחצלת גדולה,** שסתמה לסיכוך, ולפיכך, דוקא אם ייחדה למשכב נעשית היא ככלי לקבל טומאה.

אבל **כאן,** בסיפא מדובר, **במחצלת קטנה,** שסתמה למשכב, וראויה היא לקבל טומאה,[369] ולפיכך, דוקא אם ייחדה בפירוש לסיכוך בטל ממנה תורת כלי וכשרה לסיכוך.[370]

ומקשה הגמרא: **בשלמא לרבנן, לא קשיא** רישא וסיפא, וכמו שפירשנו. **אלא לרבי אליעזר,** עדיין **קשיא** רישא לסיפא?!

דתנן, ששנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר: אחת** מחצלת **קטנה ואחת גדולה** — אם **עשאה לשכיבה, מקבלת טומאה ואין מסככין בה.** ומשמע, **טעמא דעשאה לשכיבה** בפירוש, **הא** אם עשאה **בסתמא, לסיכוך** היא עומדת, ואינה נחשבת ככלי לקבל טומאה.

והרי **אימא סיפא: עשאה לסיכוך, מסככין בה ואינה מקבלת טומאה.** ומשמע, **טעמא דעשאה** בפירוש **לסיכוך, הא** אם עשאה **בסתמא, לשכיבה** היא עומדת, ופסולה לסיכוך?! ולדבריו אי אפשר לתרץ כמו שתרצנו לרבנן — כאן בגדולה כאן בקטנה, שהרי בדברי רבי אליעזר שנינו "אחת קטנה ואחת גדולה", ומבואר, שגם הרישא וגם הסיפא נאמרו בין בקטנה ובין בגדולה.

אלא, אמר רבא, כך יש ליישב את סתירת דברי המשנה מהרישא לסיפא, בין לרבנן

---

368. כתב **השפת אמת:** נראה לפרש, שמדובר באומן העושה מחצלות למכור, ולכן כשעשה מחצלת סתמא, אמרינן שעשה כדעתם של הקונים, וכיון שרגילות היא לקנות מחצלות גדולות לסיכוך וקטנות לשכיבה, דנים כאילו עשה כן בפירוש. אבל בעושה לעצמו לא שייך סתמא, שהרי העושה יודע לאיזה צורך עשה. אך מדברי **הרא"ש** הוכיח שלא כדבריו, וראה ילקוט מפרשים.

369. ופירשו **התוספות:** אין כוונת הגמרא לומר שהרישא והסיפא של המשנה לא מדברים באותה מחצלת, אלא ברישא קתני "עשאה לשכיבה פסולה", לפי שיש מחצלות שאינן נפסלות אלא אם עשאן בפירוש לשכיבה, ובסיפא קתני "עשאה לסיכוך כשרה", מפני שיש מחצלות שאינן כשרות אלא אם כן עשאן בפירוש לסיכוך. וראה היטב לשון **רש"י** כאן, ובהמשך הסוגיא ד"ה אמר רב פפא.

370. **ובערוך לנר** העיר: כיון שמעמידה הגמרא שלא דיברו הרישא והסיפא באותה מחצלת, אם כן עדיף היה להעמיד את הרישא במחצלת קלועה כמעשה עבות שסתמא לסיכוך כמבואר בגמרא להלן, והסיפא במחצלת ארוגה שנוחה למשכב וסתמא לשכיבה, ולפי זה לא תקשה קושית הגמרא בסמוך מדברי רבי אליעזר?! ועיין מה שתירץ.

ובין לרבי אליעזר, באופן אחר: מה ששנינו במשנה בין בדברי רבנן ובין בדברי רבי אליעזר "לסיכוך", אין פירושו שייחדה בפירוש לסיכוך, אלא שעשאה סתם.[371]

וביאור מחלוקתם הוא:

במחצלת גדולה, כולי עלמא לא פליגי דסתמא לסיכוך. שהרי תנא קמא, המדבר במחצלת גדולה, פסלה לסיכוך דוקא אם עשאה בפירוש למשכב, אבל בסתם הרי היא כשרה. ואף רבי אליעזר לא אמר אלא שאם עשאה בפירוש לשכיבה הרי היא פסולה.

כי פליגי — במחצלת קטנה:

תנא קמא, שחילק בגדולה בין אם עשאה לשכיבה לעשאה סתם, **סבר,** דוקא במחצלת גדולה מחלקים כן, אבל בקטנה **סתם** מחצלת **קטנה לשכיבה** היא עומדת, ופסולה לסיכוך.

ורבי אליעזר, שחילק גם במחצלת קטנה בין עשאה לשכיבה לעשאה סתם, **סבר, סתם קטנה נמי לסיכוך** היא עומדת.

כ-א **והכי קאמר** תנא קמא: **מחצלת הקנים גדולה, עשאה לשכיבה — מקבלת טומאה ואין מסככין בה.**

דהיינו, **טעמא דעשאה לשכיבה, הא** אם עשאה **בסתמא, נעשה כמי שעשאה לסיכוך, ומסככין בה.**

וכל זה דוקא במחצלת גדולה.

אבל **קטנה, עשאה לסיכוך, מסככין בה.**

דהיינו, **טעמא דעשאה** בפירוש **לסיכוך, הא** אם עשאה **בסתמא, נעשה כמי שעשאה לשכיבה.** לפי שסתם מחצלת קטנה לשכיבה היא עומדת, **ואין מסככין בה.**

ואתא רבי אליעזר למימר: אחת קטנה ואחת גדולה, אם עשאה **סתמא כשרה לסיכוך.**

אמר ליה אביי לרבא: **אי הכי,** שבא רבי אליעזר לומר, שאותו חילוק האמור במחצלת גדולה נאמר גם בקטנה, היאך שנינו: **רבי אליעזר אומר: אחת קטנה ואחת גדולה?** שמשמע כי גם הגדולה דינה כקטנה, והרי **אחת גדולה ואחת קטנה מיבעי ליה** לרבי אליעזר למימר!? והיינו להיפך, שגם הקטנה דינה כגדולה?!

ועוד, אדרבה, הרי מוכח **דכי פליגי, בגדולה הוא דפליגי. ורבי אליעזר לחומרא** בא לומר, ולא כפי שאמרת, שבא רבי אליעזר להקל ולומר שגם מחצלת קטנה אינה פסולה אלא אם כן עשאה במפורש לשכיבה.

והראיה לכך מהא **דתניא,** ששנינו בברייתא: **מחצלת הקנים גדולה** שעשאה בסתם, **מסככין בה.**

רבי אליעזר אומר: אם אינה מקבלת טומאה, וכגון שעשאה בפירוש לשם סיכוך, **מסככין בה,** אבל בסתם אין מסככין בה.

---

371. ולשון המשנה מתפרש כך: מחצלת שעשאה בפירוש לשכיבה, מקבלת טומאה ואין מסככין בה. ואם אנו יכולים לומר בה שהיא לסיכוך, וכגון שלא פירש לשם מה עשאה, מסככין בה ואינה מקבלת טומאה. **תוספות.**

הרי שלא בא רבי אליעזר להקל במחצלת קטנה, אלא להחמיר בגדולה, שאף אם עשאה בסתם הרי היא פסולה.

אלא, אמר רב פפא, כך הוא ביאור מחלוקתם:

בקטנה — כולי עלמא לא פליגי דסתמא לשכיבה, ולפיכך אם לא ייחדה בפירוש לסיכוך הרי היא פסולה.

כי פליגי חכמים ורבי אליעזר, **בגדולה.**

תנא קמא סבר: סתם מחצלת **גדולה לסיכוך** היא עומדת, ואין צריך לעשותה במפורש לסיכוך. וסתירת דבריו מהרישא לסיפא יש לפרש כפי שפירשנו מתחילה: רישא במחצלת גדולה שסתמה כשרה, ולפיכך היא פסולה דוקא אם עשאה לשכיבה, וסיפא בקטנה הפסולה בסתם, ואינה כשרה אלא אם עשאה לסיכוך בפירוש.

ורבי אליעזר סבר: סתם גדולה נמי לשכיבה היא עומדת, ולפיכך "אחת קטנה ואחת גדולה" אינה כשרה עד שיעשנה לסיכוך בפירוש.

ומאי "אחת קטנה ואחת גדולה, **עשאה לשכיבה** מקבלת טומאה ואין מסככין בה" **דקאמר** רבי אליעזר בסיפא, שמשמע, שרק אם עשאה לשכיבה אין מסככין בה, אבל בסתם אינה מקבלת טומאה?

הכי קאמר: אחת קטנה ואחת גדולה, **סתם עשייתה נמי לשכיבה,** ואין מסככין בה **עד דעביד** את המחצלת בפירוש **לשם סיכוך.** וזהו שסיים רבי אליעזר את דבריו ואמר: "לסיכוך, מסככין בה ואינה מקבלת טומאה", כלומר, שאם עשאה בפירוש לסיכוך מסככין בה.

תנו רבנן: מחצלת של שיפה ושל גמי [מיני עשבים רכים]: **גדולה, מסככין בה,** הואיל וסתמה עומדת לסיכוך.[372] אבל **קטנה, אין מסככין בה** הואיל וסתמה עומדת לשכיבה. ואין חילוק בין אם היתה עשויה במעשה אריגה שחלקה היא ונוחה למשכב, ובין אם עשאה בקליעה שהיא עבה ואינה חלקה, כיון שהיא רכה ועשאה כמידת משכבו של אדם, מן הסתם עשאה לשכיבה.

אבל מחצלת **של קנים ושל חילת** [קני סוף], שהם קשים ואינם נוחים לשכיבה, יש חילוק כיצד עשויה אותה מחצלת קטנה: אם היתה **גדולה** [בשורוק תחת הדלי"ת], והיינו שהיתה עשויה בקליעה,[373] אף שמחצלת

---

372. ובטעם הכשרה של מחצלת גדולה, כתב **המרדכי:** פירש רבינו אליעזר בספר **יראים:** משום דמחצלת של שיפה ושל גמי אינם מקבלים טומאה אלא מדרבנן. והא דקאמרינן פרק קמא דבבא מציעא, "מפץ [מחצלת] שמטמא במת, מנין", ומבואר שטמאה דאורייתא, פירש **רבינו תם** שמדובר במפץ של עץ, אבל מפץ של שיפה ושל גמי, אפילו יחדו לישיבה אינו מטמא טומאת מדרס, ודינו ככלי גללים וכלי אבנים.

וצריך עיון, שכן מחצלת גדולה כשרה לסיכוך לפי שאינה מיוחדת לשכיבה, ולא מחמת שאינה מקבלת טומאה דאורייתא, שאם לא כן, גם בקטנה מותר לסכך?! וראה **תוספת ביכורים** סימן תרכט, שתלמיד טועה כתבו, ועיין **תרומת הדשן** סימן צ, ובילקוט מפרשים.

373. יש שפירשו: גדולה — לשון "גדילים",

קטנה היא אין סתמה לשכיבה ואין היא מקבלת טומאה, ולפיכך **מסככין בה.**

אבל אם היתה **ארוגה,** הרי היא מקבלת טומאה, כי לא היו רגילים לאורגה אלא לצורך שכיבה, שתהיה חלקה ונוחה, ולפיכך **אין מסככין בה.**(374)

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו:

אחת זו [מחצלת קלועה של קנים או חילת], **ואחת זו** [מחצלת ארוגה], **מסככין בה,** כי לעולם לא עושים מחצלת של קנים וחילת לשכיבה הואיל וקשים הם.

וכן היה רבי דוסא אומר כדבריו.

הקדמת הריטב"א: נאמר בתורה [ויקרא טו ט]: "וכל המרכב אשר ירכב עליו הזב יטמא". כלומר כל הראוי למדרס, אם יחדו לכך או שסתם עשייתו לישיבה, אף על פי שהן פשוטי כלי עץ שאינם מקבלים בדרך כלל טומאה, מכל מקום מטמאין הם טומאת מדרס. [וכיון שמטמאין טומאת מדרס, למדו חכמים בקל וחומר שכמו כן מטמאין טומאת מת, כמבואר בשבת פד א(375)]. ואם אינם ראויים למדרס, או שיחדן בפירוש לצורך דבר אחר, אין הם מטמאין טומאת מדרס. [אמנם, אם היה להם תוך וראויין לקבל בתוכן, מטמאין טומאת כלים, אבל לא מדרס].

תנן התם [במסכת עדיות]: **כל החוצלות** [להלן יתבאר מה הן] **מטמאין טמא מת.** כלומר, סתמן כלי הן, ואם נגעו במת נעשו אב הטומאה. אבל טומאת מדרס אינן מטמאות הואיל ואינן עשויות לשכיבה, **דברי רבי דוסא.**(376)

וכאילו נקודה בחיריק — גדילה, הגהות **רבי יעקב עמדין.**

374. נתפרש על פי **מהרש"א ופני יהושע,** שלדעת **רש"י** החילוק בין "גדולה" "לארוגה" נאמר במחצלת קטנה דוקא, אבל במחצלת גדולה מותר לסכך אפילו היתה ארוגה. אמנם **הערוך לנר** כתב, שאף לדעת **רש"י** לעולם אין מסככין במחצלת ארוגה ואפילו היתה גדולה.

ובביאור **הגר"א** סימן תרכט הקשה: משנתנו שלא מחלקת בין ארוגה לגדולה, אלא רק בין גדולה לקטנה, אינה מתיישבת לאף אחת מהשיטות, שהרי לתנא קמא מחצלת קטנה פסולה רק אם היתה ארוגה, ולרבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי דוסא אפילו מחצלת קטנה וארוגה מסככין בה?!

ותירץ **הפני יהושע:** משנתנו כתנא קמא, ומה שפסלו במשנתנו מחצלת קטנה הוא דוקא אם היתה ארוגה.

375. הגמרא בשבת דף פד א דנה: מפץ [מחצלת] מנין שמטמא במת?

ופירש **רש"י,** לפי שפשוטי כלי עץ [כלי עץ שאין להם תוך] טהורים מטומאת מגע שרץ, מנין שאם היו **ראויים** למשכב או מושב טמאים הם במגע מת? ומשמע מלשונו, שצריך יחוד למשכב ומושב רק לענין טומאת מדרס, אבל לענין טומאת מת די ב"ראוי" למשכב ומושב, ודלא כמבואר **בריטב"א.**

376. וביאר **רש"י,** שלא נחלקו דוקא לענין טמא מת אלא הוא הדין שאר טומאות. ונקט טמא מת, הואיל ומחלוקת רבי דוסא וחכמים היא לענין מדרס הזב שהוא אב הטומאה, ועל

וחכמים אומרים: אף החוצלות מטמאין טומאת **מדרס**, לפי שעשויות הן לשכיבה.

ותמהה הגמרא: וכי היתה כוונתם לומר **שמדרס — אין, וטמא מת — לא?!** [כלומר שטמא טומאת מדרס ולא טומאת מת?!]

והא והרי **אנן תנן: כל המטמא מדרס, מטמא טמא מת?!**(377) [והטעם, כיון שעשאן לשכיבה דינם ככלי לקבל טומאה, אף שבעלמא אין פשוטי כלי עץ מקבלים טומאה].

מבארת הגמרא: אלא **אימא:** וחכמים אומרים, **אף** מטמאין טומאת **מדרס.**

מאי חוצלות?

אמר רב אבדימי בר המדורי: מרזובלי.

מאי מרזובלי? אמר רבי אבא: מזבלי [ילקוטי רועים], שדרך הרועים להניח תחת ראשו ולשכב.(378)

רבי שמעון בן לקיש אומר: חוצלות פירושו **מחצלות ממש.**

ואזדא ריש לקיש בדבריו אלו **לטעמיה** — כשיטתו במקום אחר.

דאמר ריש לקיש: הריני כפרת [יסורים הבאים עלי, יהיו לכפרתם של] **רבי חייא ובניו.**(379) **שבתחלה, כשנשתכחה תורה מישראל,**(380) **עלה עזרא מבבל, ויסדה. חזרה**

זה בא רבי דוסא ואמר, דאי אפשר שיהיו טמאות אב הטומאה אלא על ידי מת ולא על ידי מדרס הזב.

377. וכתב **רש"י**: הוא הדין לשאר טומאות כגון נוגע בשרץ או נבילה, ונקט טמא מת, דומיא דטומאת מדרס שהיא אב הטומאה. וכוונת הגמרא לומר לפי זה, שכל הנעשה אב הטומאה על ידי מדרס נעשה אב הטומאה כשהוא טמא מת, שאין לך דבר המטמא מדרס אלא כלי המיוחד לשכיבה, וכיון שנעשה כלי לענין שכיבה, נחשב הוא ככלי אף לשאר טומאות, ואפילו היה פשוטי כלי עץ.

ובסיפא של אותה משנה: ויש שהוא מטמא טמא מת ואינו מטמא מדרס, והוא כלי שאינו מיוחד לשכיבה, שטמא בכל הטומאות חוץ מטומאת מדרס. שאם שכב עליו הזב ולא נגע בו טהור, דאינו מטמא במדרס אלא אם היה מיוחד לכך. כדאמרינן: "יכול כפה סאה וישב עליה, כפה תרקב וישב עליה יהיה טמא, תלמוד לומר אשר ישב עליו הזב — מי שמיוחד לישיבה, יצא זה שאומרים לו עמוד [מן הכלי אשר אתה יושב עליו] ונעשה מלאכתנו".

378. ופירשו האחרונים, שלדעת רב אבדימי המחלוקת היא דוקא במזבלי, כיון שהן קשות ולא נוחות לשכיבה וגם אין דרך להשתמש בהם תדיר למשכב, ולפיכך אפשר שאינן נחשבות ראויות למדרס. אבל במחצלות של שעם וגמי מודה רבי דוסא שהן טמאות מדרס, **חזון איש** כלים סימן ל ס"ק לא.

379. לשון כבוד הוא, וכשמזכיר את אביו או את רבו אחר מיתתו צריך לומר כן, **רש"י**.

ובקידושין לא ב מבואר, שהלכה זו נאמרה דוקא בי"ב חודש שאחר המיתה. ופירש שם **רש"י**, שמכאן ואילך כבר קיבל מה שקיבל שאין משפט רשעי ישראל בגיהנום אלא שנים עשר חודש, וראה ילקוט מפרשים.

380. ואף על פי שנאמר "כי לא תשכח מפי זרעו", היינו, שקורא הדורות מראש ידע שיבואו

ונשתכחה, עלה הלל הבבלי, ויסדה. חזרה ונשתכחה, עלו רבי חייא ובניו,(381) **ויסדוה.**(382)

וכן [וכך] **אמר רבי חייא ובניו: לא נחלקו רבי דוסא וחכמים על מחצלות של אושא,**

כ-ב **שהן טמאות** טומאת מדרס הואיל והן מיוחדות לשכיבה ולא לתשמיש אחר.

ולא נחלקו על מחצלות של טבריא, שהן טהורות מטומאת מדרס הואיל וקשות הן ואין דרך לשכב עליהן.

על מה נחלקו? — על מחצלות של **שאר מקומות.**

מר סבר, כיון דליכא דיתיב עלייהו, כלומר, כיון שרוב בני אדם אינם רגילים ליחד מחצלות אלו לשכיבה, לפיכך **כד**מחצלות של **טבריא דמיין.**

ומר סבר, כיון דמקרי ויתבי עלייהו, יש מיעוט אנשים שיושבים עליהן, **כ**מחצלות **דאושא דמיין** העשויות לשכיבה.

אמר מר: כל החוצלות מטמאין טמא מת, דברי רבי דוסא.

ומקשה הגמרא: **והרי התניא,** שנינו בברייתא שהובאה לעיל: **וכן היה רבי דוסא אומר כדבריו** של רבי ישמעאל ברבי יוסי, הסובר שמחצלת של קנים וחילת אינה מקבלת טומאה ומסככין בה, לפי שאין דרך לשכב עליה. ואם כן מוכח, שמחצלת שאינה מיועדת לשכיבה אף שמקצת אנשים שוכבים עליה אין היא ככלי לקבל טומאה.

ומתרצת הגמרא: **לא קשיא:**

הא דאמר רבי דוסא כל החוצלות טמאין טמא מת, מדובר במחצלת **דאית ליה גדנפא.**

גדולי עולם אלה ויעשו פעולות גדולות שלא תשכח. וכמו שעזרא והלל ורבי חייא ובניו לא סמכו על הבטחת הכתוב, ועשו כל שביכולתם להצלת התורה שלא תשכח מישראל, כך שתל הקדוש ברוך הוא גדולי תורה בכל דור ודור, שעליהם מוטלת שמירת הגחלת לעשות הכל שלא תשתכח תורה מישראל חלילה. **אור הישר.**

381. וכתב **הערוך לנר:** לכך נקט שלושה מיסדים אלו דוקא, לפי שעזרא היה בסוף תקופת הנביאים, ולימד תורה שבכתב שהיתה קרובה להשכח בימיו. והלל היה בסוף תקופת הקבלה, כשנתרבו התלמידים והחלו מחלוקות ביניהם והיתה התורה קרובה להעשות כשתי תורות, עד שחזר ויסדה והסכימה בת קול שהלכה כמותו. ואילו רבי חייא היה בסוף ימי התנאים כשנסדרה המשנה, שאם לא היה מלמדה בעל פה היתה משתכחת, וכמו כן הוסיף וסידר את הברייתא המפרשת את המשנה.

382. ותמה **הריטב"א:** היכן מצינו שנשתכחה תורה בדורו של רבי חייא, הרי היו בדורו רבינו הקדוש וחביריו שהיו גדולי ישראל?! אלא, לא אמר כן אלא בשביל מה שחידשו בהלכה זו בלבד, שכל המקיים הלכה אחת שלא תשתכח, הרי הוא כאילו מייסד את התורה כולה!

ועוד יש לפרש, על פי מה שאמר רבי חייא [בבא מציעא פה ב]: אנא עבידנא שלא תשתכח תורה מישראל. מאי עבידנא? אזילנא ושדינא כיתנא וגדילנא נישבי וציידנא טבי ומאכילנא בשרייהו ליתמי, ואריכנא מגילתא וכתבנא חמישה חומשי, וסליקנא למתא ומקרינא חמישה ינוקי בחמשא חומשי, ומתנינא שיתא ינוקי שיתא סדרי משנה, ואמרנא להו: עד דהדרנא

שיש לה שפה סביב גבוהה מעט ועשויה כבית קיבול העשוי לקבל פירות, ולפיכך דינה ככלי גמור לקבל טומאה.

והא דאמר רבי דוסא מחצלת מסככין בה, מדובר **בדלית ליה גדנפא,** ולפיכך אינה חשובה כלי לקבל טומאה אלא אם כן עשויה ממש לשכיבה, שאז נחשבת היא ככלי גם לענין טומאת מת.

מקשה הגמרא: **מיתיבי** לרבי שמעון בן לקיש, המפרש שחוצלות היינו מחצלות, ממה ששנינו: **חוצלות של שעם** [מין קנים], **ושל גמי ושל שק** [שערות עיזים], **ושל ספירא** [שערות סוס שמספרין מצוארו וזנבו], **מטמא טמא מת, דברי רבי דוסא.**

וחכמים אומרים: אף מדרס.

בשלמא למאן דאמר שחוצלות היינו **מרזובלי,** ילקוטי הרועים העשויים ככלי קיבול, ובזמן שאין הרועים שוכבים עליהם הם משמשים ככלי קיבול ממש, לפיכך חוצלות **של שעם ושל גמי** מטמאין טומאת מת, כי אף על פי שהם אינם ארוגים יפה, ויש בהם רווח בין קנה לקנה, מכל מקום, **חזו לכינתא דפירי,** ראויים הם לקבלת פירות גדולים.

וכמו כן מובן, שמחצלת **של שק ושל ספירא** טמאין טומאת מת הואיל **וחזו לגולקי וצני.** ראויים הם לשמש כשקים לקטניות ופירות דקים.

אלא למאן דאמר חוצלות היינו **מחצלות ממש,**(383) אם כן, **בשלמא** מחצלות **של שק ושל ספירא, חזו לפרסי** [ראויים הם לפורסן כווילון כנגד הפתח], שכן במסכת ביצה דף יד ב מבואר, שווילון נידון ככלי לקבל טומאה ואינו נחשב כחלק מקירות הבית,(384) וכמו כן ראויים הם לשמש **כנפוותא** [נפות לנפות בהן את הקמח].

אלא מחצלות **של שעם ושל גמי, למאי חזו?**(385)

ואתינא אקרו אהדדי ואתנו אהדדי. [כלומר, זורע הייתי זרעוני פשתן, ולאחר שהיה צומח קולע אני ממנו רשתות ומכמורות וצד בהם צביים, ומאכיל הייתי את בשרם ליתומים, ומתקן מעורותיהם קלף לכתוב עליהם חמישה חומשי תורה ושישה סדרי משנה, ומהלך הייתי מעיר לעיר מקומות שאין מלמדי תנוקות מצויים שם, ומלמד לכל תינוק אחד מן הספרים, ואומר הייתי להם: למדו איש לרעהו את ספרו, עד שנמצאו כולם בקיאים בחמישה חומשים ושישה סדרים], ועבדא לה לתורה שלא תשתכח מישראל.

383. פירש **רש״י:** אלא למאן דאמר מחצלות ממש — שהן פשוטין ואין להם בית קיבול.

והיינו, שלא אמרו בגמרא שמדובר בדאית לה גדנפא אלא על משנת כל החוצלות, שבכללה מחצלת של קנים וחילת שאינם ראויים כל כך לשכיבה, ומשום כך אילו לא היו עשויין כבית קיבול אין הם מקבלים טומאה. אבל ברייתא זו אינה מדברת במחצלת דאית לה גדנפא.

384. כן פירשו **רש״י והריטב״א.** אמנם **רבינו חננאל** פירש ש״פרסי ונפוותא״ הם נפה וכברה.

385. **ובחזון איש** [כלים סימן ל ס״ק לא] העיר: מדוע לא מעמידה הגמרא בדאית להו גדנפא כדלעיל?! ועיין שם מה שכתב בזה.

ומתרצת הגמרא: **חזו לנזיאתא.** ראויות הן לכסות את הגיגית שעושים בה את השיכר.

איכא דאמרי [יש להקשות להיפך]: **בשלמא למאן דאמר** חוצלות היינו **מחצלות ממש,**

של שעם ושל גמי — חזו לנזיאתא. של שק ושל ספירא — חזו לפרסי ונפוותא.

אלא למאן דאמר מאי חוצלות, **מרזובלי, בשלמא של שק ושל ספירא — חזו לגולקי וצני. אלא של שעם ושל גמי, למאי חזו?**

ומתרצת הגמרא: **חזו לכינתא דפירי.**

תניא: אמר רבי חנניה: כשירדתי לגולה [לבבל] **מצאתי זקן אחד, ואמר לי: מסככין בבודיא** [מחצלת], כיון שסתמה לסיכוך ולא לשכיבה ואין היא חשובה כלי לקבל טומאה. **וכשבאתי אצל רבי יהושע אחי אבא הודה לדבריו.**

אמר רב חסדא: והוא דלית ליה לאותה מחצלת **גדנפא,** שאם יש לה שפה סביב, הרי היא כשאר כלים העשויים לתת בתוכן פירות וכדומה, שמטמאין במת.

אמר עולא: הני בודיתא [מחצלות] **דבני מחוזא, אלמלא קיר** [גדנפא] **שלהן — מסככין בהו.**

תניא נמי הכי: מסככין בבודיא, ואם יש להן קיר — אין מסככין בהן.

הדרן עלך סוכה.

פרק הישן תחת המטה

מתניתין:

הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו, הואיל ואוהל מפסיק בינו לבין הסוכה ונמצא שאינו יושב בסוכה [רש"י וריטב"א[3]].

אמר רבי יהודה: נוהגין היינו, שהיינו ישנים תחת המטה בפני הזקנים, ולא אמרו לנו דבר, ובגמרא יתבאר טעמו של רבי יהודה.

אמר רבי שמעון: מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל שהיה ישן תחת המטה בסוכה, **ואמר להן רבן גמליאל לזקנים: ראיתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכם, ויודע שעבדים פטורין מן הסוכה** כנשים הואיל ומצות עשה שהזמן גרמא היא, **לפיכך ישן הוא תחת המטה.**[4]

ולפי דרכינו למדנו, כלומר: אף על פי שלא אמר לנו לשם לימוד, אלא לשיחת חולין בעלמא שהיה משתבח בעבדו לבדיחותא בעלמא, למדנו על פי דרך בדיחותו: **שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו.**

גמרא:

---

3. ואילו דעת הרי"ף, שמיטה בסוכה הוא מדין סוכה תחת הסוכה [לעיל ט ב]; והבעל המאור חלק עליו, והאריכו בזה הרמב"ן במלחמות הריטב"א והר"ן, וחלקו עליו; ובפשוטו, דעת התוספות בד"ה הישן כדעת הרי"ף.

4. הביאו התוספות **מירושלמי** דמקשה, למה לא הניחו לו חכמים לישון בסוכה, והרי למדנו בברייתא, שהיה טבי מניח תפילין ולא מיחו בידו חכמים; ומשני: היה עושה כן שלא לדחוק את חכמים שהיו ישנים בסוכה; ופריך: אי שלא לדחוק את חכמים ישב לו חוץ לסוכה; ומשני: היה רוצה לשמוע דברי חכמים.

והר"ן תמה, וכי מה איסור יש בדבר לישון בסוכה, ומאי סלקא דעתיה דהירושלמי?!

ותירץ: ואפשר דהוה סליק אדעתיה שהיה מוחה בו כדי שלא יברך עליה; אי נמי שלא יבוא לעשות אותן מצוות עשה שהזמן גרמא שיש איסור בעשייתן.

ו**מהר"ם** דקדק בקושיית הירושלמי "ישב לו חוץ לסוכה", דזה קשיא אף אם נאמר שהיה ישן תחת המיטה כדי שלא ימחה בו רבן גמליאל?!

ותירץ: דלפי מה דסלקא דעתיה דהירושלמי דמשום שאסור לו לישון בסוכה היה ישן תחת המיטה, יש לומר, שהיה עושה כן להיכירא שאסור לו לישון בסוכה.

שנינו במשנה: הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו:

ומקשינן: **והא** סתם מטה **ליכא עשרה** טפחים תחתיה, ואמאי אסור לישון תחתיה[5]?!

תרגמא שמואל למשנתנו: **במטה** גבוהה **עשרה**.

תנן התם לגבי אוהל המביא את הטומאה:

אחד חור שחררוהו מים, כגון שהיתה שפה גבוהה על הנהר, והמים נכנסים ועושים נקב ארוך —

או חור שחררוהו **שרצים** [כגון חולדות ותנשמת] —

או שאכלתו מלחת, הארץ מליחה ומתבקעת מאליה —

וכן מדבך של **אבנים** אבנים גדולות ערוכות זו על זו, ופעמים שהאחת סדורה על שני אבנים המופרדות זו מזו, ונעשה שם חלל —

וכן סואר של קורות, קורות ערוכות על גבי קרקע זו על גב זו ועומדות לבנין, ויש שם הרבה נקבים ביניהם —

אם יש באחד מאלו טפח על טפח ברום טפח או יותר כשיעור אהל לטומאה, ויש שם כזית מן המת וכלים מן הצד האחר תחתיו, הרי זה **מאהיל על הטומאה** לטמא את הכלים מדין אוהל [ריטב"א].

רבי יהודה אומר: כל אהל שאינו עשוי בידי אדם המתכוין לעשותו אוהל **אינו אהל**; אינו מאהיל על הכלים כלל, והרי הטומאה בוקעת ועולה כנגדה עד לרקיע, [ריטב"א].

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי יהודה?**

כי **יליף** בגזירה שוה "**אהל**" "**אהל**" **ממשכן** כא-א —

כתיב הכא גבי אהל בטומאת מת: **זאת התורה אדם כי ימות ב"אהל"** כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים —

וכתיב התם ביריעות העזים שכיסו את המשכן: **ויפרוש את ה"אהל" על המשכן** —

מה להלן — במשכן — אוהל **בידי אדם** היה, **אף כאן** — בטומאת מת — אוהל **בידי אדם** בעינן.

ומפרשינן: **ורבנן** החולקים על רבי יהודה, טעמם: משום ד"**אהל**" "**אהל**" **ריבה**, כלומר: אהלים הרבה כתובים בפרשת אוהל בטומאת מת, לרבות אוהל העשוי מאליו.

---

5. בהא דאמרינן בפשיטות דבעי עשרה טפחים, מבואר **בתוספות**, דשמואל קאי בזה לשיטתו לעיל י א גבי סוכה תחת הסוכה, שאינה נפסלת אלא אם כן יש בה עשרה טפחים; ומשמע דסברי כדעת הרי"ף, דפסול מיטה בסוכה הוא מדין סוכה תחת הסוכה.

והרמב"ן במלחמות [והביאו הריטב"א] הקשה על הרי"ף, מהא דפשיטא לן הכא שאינה נפסלת אלא בעשרה טפחים, ולא נחלקו בזה כשם שנחלקו בסוכה תחת הסוכה [שם י א], הרי שאין פסולה מדין סוכה תחת הסוכה.

ובטעם הדבר דבעי עשרה, כתב **הריטב"א** בשם **הרמב"ן**: כך ענין הדבר: שסוכה תחת הסוכה אין פסולו מדין ביטול, שהרי שניהם סכך

ומקשינן: **וכי אטו סבר רבי יהודה: כל אהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אהל?!**

ורמינהו:

שנינו במשנה במסכת פרה: מטמאין היו את הכהן השורף את הפרה האדומה, ומטבילין אותו מיד, והיה שורף את הפרה קודם שהעריב שמשו; והטעם שעשו כן כדי להוציא מליבן של צידוקים שהיו אומרים, דוקא כשהעריב שמשו הרי הוא כשר.

והואיל וטבול יום כשר בפרה, עשו בה חכמים מעלות הרבה כדי שלא יזלזלו בה; ותיקנו שכל מעשה הפרה יהיו בכלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה שאינן מקבלין טומאה; והכהן השורף את הפרה הזקיקוהו חכמים לפרישת שבעה ימים קודם שריפתה, ואין אחיו הכהנים נוגעין בו, ומזין עליו מאפר פרה אדומה כל שבעה כדי לטהרו.

ועוד תיקנו מטעם זה מעלה יתירה במילוי המים למי חטאת, שיהיו שומרין את ממלאי המים שמירה יתירה ואפילו מטומאת התהום, כלומר: שמא ייטמאו מטומאת קבר שהוא בקרקע, שבוקעת הטומאה ועולה עד לרקיע.[1] ולא היו עושין שימור זה אלא בממלא מי חטאת אבל לא בשורף את הפרה, שהרי אי אפשר לשומרו מקרי, לפי ששריפת הפרה אינה אלא בגדול הרואה קרי, ולקרי שלא בהרגשה לא היו חוששין, וכיון שכן אף מטומאת התהום לא היו משמרין אותו, מה שאין כן למילוי המים היו לוקחים תנוקות עד בני שבעה או שמונה, שאין לחוש בהם שמא ראו קרי [ריטב״א, וראה תוספות].

חצירות היו בירושלים על גבי הסלע, ותחתיהם חלל מפני קבר התהום [ספק קבר][2], ועל ידי החלל שעל הקבר אין הטומאה בוקעת ומטמאת את היושב על הסלע.

כשר ומין במינו, ואינו חוצץ ולא מבטל כלל, אלא שגזירת הכתוב הוא שלא תהא למעלה מן הסוכה דבר שהוא חשוב אהל אפילו ממינה, ומפני זה נחלקו בה שמא הקפיד הכתוב או בטפח או בארבעה; אלא הכא מדין ביטול שאינו יושב תחת הסוכה; ולפי שהדין נותן שלא יהא תחתון מבטל העליון, והרי הכל כבגדים וכלים שהעליון מיסך עליהם, היה בדין שלא תפסל בטפח ולא בארבעה, ובעו אהל חשוב וקבוע, ואי לא הרי הם כבגדיו שאינם מבטלים כלום מן העליון; וראה עוד בר״ן.

1. כתב **הריטב״א**: ואין שימור זה מן הדין, דהא אחזוקי טומאה לא מחזקינן, ולא עוד אלא שאין מקום לשמירה זו, כיון שעתידין ליתן את המים לכהן השורף את הפרה שלא נשמר מכל זה, אלא שימור זה מעלה בעלמא הוא שעשו חכמים במי חטאת.

2. כתב **הריטב״א**: ולא היו עושין לו שימור גדול משאר טומאות, משום דהוי מלתא דלא אפשר, שהרי היו טמאין משעת לידה, שהיתה אמן טמאה לידה וטימאתן, אלא שמקואות היו בחצרות אלו שהיו מטבילין אותן.

והמאירי כתב: ואין חוששין למה שאמותיהם מטמאות אותם בטומאת נדתן, שאין חוששין אלא לטומאת מת; וכן אין חוששין שאמותיהן נטמאו במת בעוד שהן עוברות, שבאותה שעה טומאת בית הסתרים היא; והתבאר בתוספתא: שהיו מגדלים אותם לשם עד בני שבעה או

ומביאין נשים עוברות ויולדות שם על גבי הסלע, **ומגדלות בניהם שם לפרה.**

וכשהיו נצרכים למלאות מים ממעין השילוח כדי לקדש מי חטאת, היו **מביאין שוורים ועל גביהן דלתות, ותינוקות יושבין על גביהן** כדי שלא ייטמאו בקבר התהום, שהדלתות חוצצות בפני הטומאה, **וכוסות של אבן** שאינם מקבלים טומאה **בידיהם**, שכל מעשיה של הפרה היו בכלי אבנים וכיוצא בזה שאינם מקבלים טומאה —

הגיעו התינוקות **למעין השילוח, ירדו** התינוקות **לתוך המים, ומילאום** לכוסות שבידיהם ממימי השילוח, **ועלו** התינוקות **וישבו להם** על הדלתות —

והולכים עד שמגיעים להר הבית, וכשהגיעו להר הבית היו יורדים והולכים ברגליהם, שהר הבית והעזרות חלול היה תחתיהם מפני קבר התהום, ובפתח עזרה היו נוטלין את האפר ונותנין במים שבכוסות [מאירי].

רבי יוסי אומר: לא היו התינוקות יורדים מן השוורים, אלא: **ממקומו היה משלשל ומביאן, מפני קבר התהום**; ואילו חכמים סוברים: "מילוי" בעינן ולא שישלשל בחבל.[3]

ותניא: רבי יהודה אומר: לא היו מביאין דלתות אלא שוורים שכריסם רחבה, והוא היה האוהל להפסיק מן הטומאה.[4]

ותיקשי לרבי יהודה, הסובר אוהל שאינו עשוי בידי אדם אינו אוהל, מדברי עצמו בברייתא זו: **והא שוורים, דאהל שאינו עשוי בידי אדם הוא, וקתני: רבי יהודה אומר: לא היו מביאין דלתות אלא שוורים!**?

כי אתא רב דימי, אמר רבי אלעזר: עד כאן לא קאמר רבי יהודה אלא באוהל הרחב טפח, אבל **מודה רבי יהודה** בכריסן של שוורים שהוא אוהל הרחב **כמלא אגרוף**, והוא אגרופו של בן אבטיח שהוא גדול כראש כל אדם.[5]

תניא נמי הכי: ומודה רבי יהודה בשקיפין [סלעים הנופלים ומתפרקים ברוח ויש חור גדול במקום עקירתן] **ובנקיקי הסלעים** [ביקועי הסלעים], שאף על פי שאינו אוהל

שמונה, בכדי שאין בהם חשש לראיית קרי, ואעפ"י שביארנו שלא היו חוששין אלא לטומאת מת, שמא טומאה היוצאת מן הגוף חמורה להם; וראה גם **בתוספות**, אלא שהוסיפו שלא חששו אלא לטומאת מת דבעי הזאה.

3. נתבאר על פי **רש"י**; אבל **התוספות** תמהו על זה, וכתבו דאפילו נתמלא מאליו שפיר דמי; אלא טעמם של חכמים ד"משום ההוא פורתא לא חישינן לקבר התהום".

4. ביאר **רש"י**: שדרתן של שוורים היא כעין גג, וחלל של בהמה הוא האוהל המפסיק.

5. א. ביאר **רש"י**: אע"פ שאינו עשוי בידי אדם חשוב להיות אוהל, דבמלוא אגרוף מצינו חשוב למאור שאינו עשוי בידי אדם, כדתנן: מאור שלא נעשה בידי אדם [כגון שנפל הכותל בין בית לבית] שיעורו להוציא את הטומאה לאויר [כלומר: מבית זה לבית זה] כמלא אגרוף.

ב. כתב **הריטב"א**: איכא דקשיא ליה: מכדי "אהל אהל" ממשכן גמרינן, ואם כן אפילו יש בו כמה אגרופין נמי מיבעי עשוי בידי אדם, דהא משכן יש בו כמה אגרופין, ומאי שנא.

וביאר שם, דבאמת יש ללמוד ממצורע שאפילו אוהל שאינו עשוי בידי אדם הוי אוהל,

העשוי בידי אדם הוי אוהל, הואיל ורחבים הם כמלוא אגרוף.

ותמהינן: **והרי דלת דיש בה כמה אגרופין** מן הקרקע ועד הדלת [רש"י (6)], **וקתני: רבי יהודה אומר: לא היו מביאין דלתות אלא שוורים.** וקא סלקא דעתין, כי לא היו מביאין דלתות מפני שאין דרך אוהל בכך, ואם כן תיקשי כל שכן שוורים [רש"י (7)]?!

אמר אביי: הכי קאמר רבי יהודה: **לא הוצרכו להביא דלתות,** אלא בשוורים עצמן די; אמנם אף דלתות שפיר דמי.

רבא אמר: לעולם הכי קאמר רבי יהודה: **לא היו מביאין דלתות כל עיקר,** אלא שאין הטעם כדסלקא דעתין, אלא: **שמפני שדעתו של תינוק גסה עליו** [מרגיש עצמו בטוח] ביושבו על דלת ואינו ירא ליפול, יש לחוש: **שמא יוציא ראשו או אחד מאבריו, ויטמא**

כא-ב **בקבר התהום —**

ולפיכך היו מביאין שוורים ולא דלתות, כי מתוך שהוא ירא ליפול מהם אינו מוציא ראשו מעבר לרוחב השור, ואינו נטמא.

תניא כוותיה דרבא: רבי יהודה אומר: לא היו מביאין דלתות כל עיקר, מפני שדעתו של תינוק גסה עליו, שמא יוציא ראשו או אחד מאבריו, ויטמא בקבר התהום; אלא מביאין שוורים המצרים שכריסותיהן רחבות, והתינוקות יושבין על גביהן וכוסות של אבן בידיהן, הגיעו לשילוח ירדו ומלאום, ועלו וישבו להן על גביהן.

קא סלקא דעתין לפרש טעם רבי יהודה במשנתנו המתיר לישון תחת המיטה בסוכה, שהוא משום שהמיטה אינה אוהל העשוי בידי אדם (1), ולפיכך תמהינן:

והרי מטה דיש בה כמה אגרופים מן החבלים ולקרקע [רש"י], **ותנן: רבי יהודה אומר: נוהגים היינו שהיינו ישנים תחת**

אלא דלרבי יהודה אתיא גזירה שוה [ממשכן] ומיעטה במקצת, ומשום הכי אמרינן, דלא אהני גזירה שוה אלא להיכא דליכא כמלא אגרוף דלא חשיב, ובהא גמרינן ממשכן למיהוי עשוי בידי אדם, אבל כשהוא חשוב שיש בו כמלא אגרוף, למצורע מדמינן ליה דחשוב אוהל אע"פ שאינו עשוי בידי אדם.

6. **והריטב"א** כתב: והרי דלת שיש בה כמה אגרופין, "כדי שלא יצא מגופו של תינוק לחוץ כלום"; והיינו, דרש"י מפרשה על הגובה, והריטב"א מפרשה על הרוחב. וראה **ערוך לנר** על דברי רש"י.

7. כן פירש רש"י; וצריך ביאור:

א. הרי נמצא שאין הגמרא מקשה קושיא מענין הנידון, אלא קושיא בהבנת דברי רבי יהודה; ומה ענינו לכאן?!

ב. מה ביאור לשון הגמרא: "והרי דלת דיש בה כמה אגרופין", והרי סברא זו לא נאמרה אלא לענין אוהל שאינו עשוי בידי אדם, ולא לענין "אין דרך אוהל בכך"?!

וראה מה שכתבו התוספות, ובמהרש"א מהר"ם וקרני ראם שביארו דבריהם; וראה עוד בריטב"א בשם התוספות, ובהגהות שם בשם תוספות מכתב יד; וראה ביאור הריטב"א בדברי הגמרא; וראה מה שביאר בערוך לנר על פי שיטת רש"י.

1. לפי פשטות הגמרא, אך עיין רש"י **ורש"ש**.

המטה בפני הזקנים, ומשום שאינו אוהל העשוי בידי אדם; ואמאי, הרי הוכחנו כי אוהל הרחב כמלוא אגרוף, אף כשאינו עשוי בידי אדם הוי אוהל?![2]

ומשנינן: **שאני מטה הואיל ולגבה עשויה** לישון על גבה ולא תחתיה ו"מבטל תחתיה מתורת אוהל" [ריטב"א], ולפיכך מותר לישון תחתיה לדעת רבי יהודה.[3]

ותמהינן: והרי **שוורים נמי לגבן עשוים**, ואמאי הוו אוהל להגין מפני הטומאה?!

כי אתא רבין, אמר רבי אלעזר: שאני שוורים, הואיל ואף על גב שלגבן הן עשויים הרי הם עושים מעשה אוהל מתחתיהם, שהרי הם **מגינים על הרועים** שמכניסין ראשיהן תחת כריסן **בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים**.[4]

אי הכי מטה נמי נימא אוהל היא, **הואיל ומגינה על מנעלים וסנדלים שתחתיה**?!

אלא אמר רבא חילוק אחר בין שוורים למיטה: **שאני שוורים הואיל ועשויים להגין על בני מעיין שלהן** שידרתה מגינה עליהן, **שנאמר: עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים** "**תסוככני**", הרי ש"סכך" הוא; ולפיכך אע"ג שלגבה עשויה, חשוב אוהל.[5]

ואי בעית אימא: שוורים הוי אוהל מעיקר הדין, ואף על גב שלגבן הן עשויין[6], ובמיטה נמי לא מתבטל ממנה שם אוהל מפני שלגבה עשויה; וטעמו של רבי יהודה המתיר לישון בסוכה טעם אחר הוא —

רבי יהודה לטעמיה, דאמר: סוכה דירת קבע בעינן, והוה ליה מטה דירת עראי, וסוכה

---

2. הקשו האחרונים: והרי אהל שאינו עשוי בידי אדם ילפינן לה בגזירה שוה הכתובה גבי טומאת מת, ומהיכי תיתי לומר כי אף גבי סוכה אין מעכב אלא אהל העשוי בידי אדם?! וראה **פני יהושע** ו**ערוך לנר** בזה.

3. העיר **הרש"ש**: דין זה דומה למה שכתבו הפוסקים, שאף על פי שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום אם כיון שלא לצאת אינו יוצא ידי חובתו.

4. כתב **רש"י**: להכי נקט גבי מטה מנעלים וסנדלים, משום דאמרינן בבבא בתרא, איזהו מטה של תלמידי חכמים, כל שאין תחתיה אלא **מנעלים של בעל הבית בימות החמה וסנדלים בימות הגשמים** שנותנים שם כשהוא בא לשכב ולישן חולץ מנעליו ונותנן תחת מטתו; אבל לתת תחתיה דברים אחרים גנאי הוא לו שמרגיל בני הבית לשם.

ביאור דבריו, שמנעלים נועלים בימות החמה וסנדלים בימות הגשמים [כמו שכתב רשב"ם שם]; וגירסת רש"י כאן אינה כגירסתנו: כל שאין תחתיה אלא **סנדלין בימות החמה ומנעלין בימות הגשמים**.

והרשב"ם פירש שם לפי גירסתנו, שנותנין את הסנדלין בימות החמה תחת המטה עד שיצטרך להם בימות הגשמים.

5. א. צריך לומר דלפי סברת רבא מיטה אינה אוהל, כיון דלגבה עשויה; ולא חייש רבא למה שמשימין תחתיה מנעלים וסנדלים, כיון דסוף סוף עיקר עשייתה לגבה.

ב. כתבו **התוספות**: אף על גב דהאי קרא באדם כתיב, כל שכן בהמה שכריסה למטה כעין אהל.

6. יש לפרש בשני אופנים:

האחד: הגמרא חוזרת בה מעיקר הסברא

אהל קבע, ולא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע "להסיר שם הסוכה מכאן" [לשון רש"י].

ותמהינן: **והא רבי שמעון דאמר נמי: סוכה דירת קבע בעינן, ואתי אהל עראי ומבטל אהל קבע**, וכמו שאמר במשנתנו: למדנו שהישן תחת המיטה בסוכה לא יצא ידי חובתו?!

ומבארת הגמרא: **בהא פליגי: מר** רבי שמעון **סבר: אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע; ומר** רבי יהודה **סבר: לא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע.**

שנינו במשנה: **אמר רבי שמעון מעשה בטבי עבדו** וכו':

תניא: אמר רבי שמעון: משיחתו של רבן גמליאל למדנו שני דברים:

למדנו: שעבדים פטורים מן הסוכה.[7]

ולמדנו: שהישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו.

ומקשינן: **ולימא** רבי שמעון: "**מדבריו**" **של רבן גמליאל** למדנו שני דברים?!

ומפרשינן: **מילתא אגב אורחיה קא משמע לן**, אגב שהשמיענו רבי שמעון שני דברים שלמדנו מדברי רבן גמליאל; נקט לשון "שיחה", כדי להשמיענו **כי הא דאמר רב אחא בר אדא, ואמרי לה, אמר רב אחא בר אדא אמר רב המנונא אמר רב:**

מנין שאפילו שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד, שצריך לשומעם שיתנו להן לב, **שנאמר:** אשרי האיש וגו' כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה. והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו **ועלהו** — דבר קל שבו — **לא יבול** —

ואילו היה אומר "מדבריו", לא היינו יודעים אלא ש"דברי תורה" שהוא מתכוין ללמד לאחרים הן בלבד צריכים לימוד — ולא "שיחתו".

מתניתין:

הסומך סוכתו בכרעי המטה [רגלי המטה] כלומר: בדופנותיה —

כגון שהיו דופנות המיטה מקיפים אותה משלש רוחות וקרקעית המטה קבועה באותן דפנות; והיה ראשן האחד של הדפנות עומד בארץ וראשן השני עולה למעלה, וסיכך על גבי דפנות המטה — הרי הסוכה **כשרה.**[8]

ד"לגבה עשויה".

השני: הואיל ונותנין שם מנעלים וסנדלים לא מיקרי "לגבה עשויה", וכן בשוורים מטעם שמגינין על הרועין.

7. ביארו הראשונים: חידוש יש בדבר, ואע"ג שמצות עשה שהזמן גרמא היא ונשים פטורות, והוא הדין עבדים שדינם במצוות כנשים; מכל מקום, הוה אמינא שהנשים חייבות בסוכה, הואיל וכתוב: בסוכות "תשבו" שבעת ימים, ובעינן "תשבו" כעין "תדורו" איש ואשתו; וכן משום דהוה ילפינן "חמשה עשר" "חמשה עשר" מחג המצות, לחייב נשים בסוכה כמו במצה, וכמבואר סברות אלו בסוף הפרק; וטעם פטורם מהלכה למשה מסיני כמבואר שם, **תוספות וריטב"א.**

8. נתבאר על פי **המשנה ברורה**, וכן היא

רבי יהודה אומר: אם עומד הסכך על דפנות המיטה, ונמצא **שאינה יכולה** הסוכה **לעמוד בפני עצמה** ללא המיטה, הרי הסוכה **פסולה**.

גמרא:

מאי טעמא דרבי יהודה?

פליגי בה רבי זירא ורבי אבא בר ממל:

חד אמר: מפני שאין לה קבע, שהרי הסוכה מיטלטלת על ידי המיטה; ורבי יהודה לשיטתו, הסובר: סוכה דירת קבע בעינן.[9]

וחד אמר: מפני שמעמידה לסכך הסוכה **בדבר המקבל טומאה** [המיטה כלי היא ומקבלת טומאה]; ואף שלא למדנו אלא לעיקר הסכך שלא יהא מקבל טומאה, מכל מקום הואיל ועיקר הסכך הן מעמידיו, הוי כאילו מסכך בדבר המקבל טומאה [רש"י].[10]

מאי בינייהו?

איכא בינייהו: **כגון שנעץ שפודין של ברזל** — כלי המקבל טומאה — **וסיכך עליהם:**

למאן דאמר: לפי שאין לה קבע, הרי יש לה קבע; ואילו **למאן דאמר: מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה.**

אמר אביי: לא שנו אלא סמך הסכך על דפנות המיטה עצמה —

אבל סיכך על גב המטה, העמיד מיטות סביב הסוכה כדפנות, וסיכך באמצען על גבי יתדות, הרי הסוכה **כשרה**.[11]

משמעות רוב הראשונים; וראה פירוש אחר בשם הרמב"ן בהערה 9 בגמרא.

9. הקשו התוספות: הרי סוכה על גבי בהמה אינה נפסלת אפילו לרבי יהודה משום שאין לה קבע, אלא מטעם אחר, וכמבואר לקמן כג א?!

וביאר **הר"ן** [כהבנת ה"קהלות יעקב"] שיטת רש"י: כל סוכה שמיטלטלת כולה עם הרצפה שלה מיחשבה שפיר "קבע", כיון דבכל מקום שהיא הרי היא אותה סוכה עצמה, ועל כל פנים הסוכה כולה קבועה כמות שהיא בתדירות, ומשום הכי כשרה סוכה על גבי בהמה; אבל משנתנו מיירי שהרצפה היא קרקע עולם, שהמטה אינה מסורגת בחבלים, וכשנכנס בה הרי הוא עומד על הקרקע, ונמצא דכשיטלטלנה יהא לה מקום חדש ורצפה אחרת, וזה נחשב סוכה ש"אין לה קבע".

ו**התוספות** ביארו על פי **הירושלמי**: שאין לה עשרה טפחים מקרקעית המטה עד הגג; וראה בקהלות יעקב סימן טז שהאריך לבאר, מה ענין זה ל"אין לה קבע" שבלשון גמרתנו.

ו**הריטב"א** פירש משנתנו בשם **הרמב"ן**: כפה מיטתו לפי שיש תחתיה גובה עשרה, ונתן הסכך על הכרעים; לפי שאין לה קבע, "שאינה ראויה לעמוד כפויה, ועומדת לתקנה שתעמוד כדרכה" [ואינו ענין ל"סוכה דירת קבע בעינן"], דוגמא דאמרינן התם לגבי משכב הזב, שאם כפה הזב כלי וישב עליו אינו מטמא במשכב הזב לפי שאומרים לו: עמוד ונעשה מלאכתנו, וכן הדין בזה.

10. אבל **הריטב"א** כתב: לפי שמעמיד בדבר המקבל טומאה, פירוש, שהוא פסול לסכך גזירה שמא יבוא לסכך בו; ולשון **הרמב"ן** ו**הר"ן**: שמא יאמרו: זה עומד וזה מעמיד, כשם שראוי להעמיד כך מסככין בו.

11. נתבאר על פי משמעות **רש"י**; אבל **הרא"ש**

ומפרשינן: **מאי טעמא?**

למאן דאמר לפי שאין לה קבע, הרי יש לה קבע;

למאן דאמר: מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה, הרי אין מעמידה בדבר המקבל טומאה.

מתניתין:

כב-א **סוכה המדובללת ושצילתה מרובה מחמתה** [מפרש לה בגמרא] — **כשרה.**

סוכה **המעובה כמין בית**, שהסכך שלה עב מאד, **אף על פי שאין הכוכבים**[1] **נראין מתוכה**, הרי זו **כשרה.**

גמרא:

ומפרשינן: **מאי מדובללת?**

פירש [וראה גם במשנה ברורה]: סיכך על גבי המיטה ממש, אלא שלא העמיד את הסכך על דפנות המיטה אלא על גבי יתדות מחוץ למטה.

וצריך ביאור לשני הפירושים, מאי קא משמע לן?! והרי בכלל דברי רבי יהודה הוא, שאמר: אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, הרי משמע: אם יכולה לעמוד בפני עצמה, וכגון שהעמיד הסכך על גבי יתדות, הרי היא כשרה?!].

והריטב"א כתב: אי אפשר לפרש סיכך על גב המטה, שהיינו העמידה על יתדות מבחוץ, כי הרי פשיטא?!

ופירש דברי הגמרא על פי פירושו במשנה בשם הרמב"ן, כי הסומך סוכתו על כרעי המטה, הינו שכפה את המטה וסיכך על רגליה; ואמר אביי: "לא שנו אלא סמך במטה בפניה שהיא עומדת להתהפך ואין לה קבע לעמוד כן, אבל סיכך על גבי מטה שעומדת כדרכה על גבי יתדות גבוהות עשרה נתונות במטה כשרה, ואע"ג שמטלטלת עמה".

וראה עוד שם בד"ה וחד אמר, שביאר, כי המעמיד סוכתו על גבי אילן אין בזה משום מעמיד בדבר המקבל טומאה דהוי מעמיד דמעמיד, והוסיף: והיינו דאמר אביי: אבל סיכך על גבי מטה, שנעץ יתדות במטה וסיכך עליהם כשרה, למאן דאמר לפי שמעמידה בדבר המקבל טומאה הא אין מעמידה בדבר המקבל טומאה, כיון שאין הסכך סומך ממש על המטה אע"פ שיתדותיו סומכות עליו, והיינו רבותא דאשמועינן; וכן הוא **ברמב"ן** במלחמות.

1. א. ביאר **המאירי**: ואין גוזרין בה משום בית.

ב. בברייתא בגמרא איתא: המעובה כמין בית אע"פ שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה, אין כוכבי חמה נראין מתוכה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין; ומוכח, שמה שאמרו ברישא דברייתא אע"פ שאין הכוכבים נראין מתוכה היינו כוכבים ממש, ולפי זה משמע לפרש כן גם במשנה.

אבל המאירי כתב [וכן כתב **הר"ן**]: ובתלמוד המערב דקדקו ממנה: הדה אמרה צריכין הכוכבים ליראות מתוכה, כלומר, שהלשון מוכיח כן, דקאמר "אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה", שראוי לכתחילה להיות הכוכבים נראין מתוכה. ומכל מקום פירשו שם [בירושלמי], כוכבי חמה שנו. רצונו לומר: ניצוצות של חמה, כלומר, שלכתחלה אין לעבותה כל כך שלא יכנסו שם ניצוצות של חמה, אבל כוכבים ממש, אף לכתחלה רשאי לעבותה כל כך שלא יהו נראין מתוכה; וראה עוד שם.

2. פירוש: אם יש שלשה טפחים אויר ביחד הרי נפסלת הסוכה, כיון שהאויר מפסיק וכמו שלמדנו לעיל.

אמר רב: סוכה ענייה, סכך שלה מעט ויש בה אויר הרבה — אלא שאין שלשה טפחים אויר ביחד[2] — והסוכה צילתה מרובה מחמתה. וזהו ששנינו בהמשך "ושצלתה מרובה מחמתה", שהכל ענין אחד [וכדמפרש הגמרא ואזיל].[3]

ושמואל אמר: קנה עולה וקנה יורד. שאין קני הסכך שוכבין זה אצל זה, אלא אחד גבוה ואחד נמוך, ומתוך כך חמתה מרובה מצילתה. ומכל מקום הסוכה כשירה, הואיל ואילו היה הסכך שוכב בשוה היתה צילתה מרובה מחמתה [ומה ששנינו "ושצלתה מרובה מחמתה", ענין אחר הוא, כדמפרש הגמרא ואזיל].

רב תני חדא, מפרש מה ששנינו "סוכה המדובללת ושצילתה מרובה מחמתה", שהמדובר בסוכה אחת.

ואילו **שמואל תני תרתי**, מפרשה בשתי סוכות —

רב תני חדא: סוכה מדובללת. כי לדבריו **מאי "מדובללת" — מדולדלת**, שהיא עניה בסכך, ובכל זאת, כיון **שצילתה מרובה מחמתה** הרי היא **כשרה**.

ושמואל תני תרתי: ולדבריו **מאי מדובללת? מבולבלת** קנה עולה וקנה יורד.

ותרתי קתני: א. **סוכה מבולבלת** הרי היא **כשרה**.

ב. וסוכה ענייה **שצילתה מרובה מחמתה** הרי היא **כשרה**.

אמר אביי: לא שנו להכשיר סוכה שקנה עולה וקנה יורד בה, **אלא שאין בין זה לזה** בין קנה לקנה **שלשה טפחים**, הואיל וכל פחות משלשה כסכך אחד הוא [רש"י] —

אבל יש בין זה לזה שלשה טפחים, הרי היא **פסולה**[4].

אמר רבא: אפילו יש בין זה לזה שלשה טפחים, נמי, לא אמרן שהיא פסולה: **אלא שאין בגגו** [בקנה העולה] רוחב **טפח**, הואיל

---

3. ביאר **הריטב"א**: ולא חיישינן דילמא קליש טפי ובציר שיעורא דצל ולאו אדעתיה.

4. כתבו **התוספות**: מדברי רש"י משמע, כי פסול הסוכה הוא מפני שלפי המצב העכשוי הרי הסוכה חמתה מרובה מצילתה; וחלקו על זה וכתבו, דאין בזה חסרון, כיון דאי קיימא חמה בראש כל אדם היתה צילתה מרובה, ואין לפסול בשביל חמה הבאה מן הצד באלכסון ועושה אותה חמתה מרובה מצילתה.

ולפיכך פירשו: היינו טעמא: משום דלא חשיב סכך להצטרף כי האי גוונא, כשיש בין זה לזה שלשה; אבל כי ליכא שלשה כלבוד דמי, והכל אחד.

5. א. ביאר רש"י: כי אף דין "חבוט רמי" הוא מדין גוד אחית מחיצתא כמו "פי תקרה יורד וסותם"; אלא, "לענין מחיצה דהוי חודה של מחיצה שייך למימר: **גוד** [מחיצה] **אחית** משוך אותה והורד, ולענין המוטל לרוחב ובא לסתום אויר שייך למימר **חבטא**.

ב. **בריטב"א** הביא מחלוקת, אם "חבוט רמי" מועיל דוקא אם במצב העכשוי צילתה מרובה מחמתה, או אפילו אם חמתה מרובה מצילתה, כיון שאם היו שוכבים זה בצד זה היתה צילתה מרובה מחמתה, ולשיטה אחרונה זו הסכים הריטב"א; וראה היטב בהערה 3.

ואין שם אוהל עליו להחשיבו ולומר בו ״חבוט רמי״ [השפל והשלך אותו על האויר שתחתיו] —

אבל יש בגגו טפח, הרי הסוכה **כשרה**, משום **דאמרינן** על הקנה העולה: **חבוט רמי**.(5)

אמר רבא: מנא אמינא לה: דכי אית בה טפח אמרינן ״חבוט רמי״, וכי לית בה טפח לא אמרינן ״חבוט רמי״? מהא **דתנן:**

חידוש יש בטומאת מת שאין בשאר הטומאות, שהיא מטמאת בלא מגע ובלא משא ב״אהל״ בלבד.

ושלש צורות שונות יש לטומאת אהל.

א. ״אוהל המת״, מת הנמצא תחת אהל, הרי הוא מטמא את כל האנשים והכלים הנמצאים תחת אותו אהל בטומאת מת.

ב. אדם או כלי ה״מאהילים״ על מת, בעצם נוכחותם מעליו, הרי הם נטמאים בטומאת מת.

ג. מת ש״האהיל״ על אדם או כלי, וכגון שהעבירו מת באויר מעל אדם או כלי, מבלי שתהיה חציצה ביניהם, נטמא האדם או הכלי בטומאת מת.

בית הבנוי שתי קומות, הנקראים ״בית ועליה״, ונמצא המת בקומה התחתונה, הנקראת ״בית״, לא נטמאים האנשים והכלים בעליה, למרות שהם נמצאים מעל המת, לפי שאינם חשובים כמאהילים עליו, היות ויש חציצה ביניהם, וכפי שיבואר.

בין הבית והעליה היתה חציצה כפולה, העשויה מתקרת הבית ומרצפת העליה.

תקרת הבית היתה עשויה מקורות ארוכות, ומעליהן שכבו [לרוחבן של הקורות] נסרים קצרים, שהיו ממלאים את הרווח שבין הקורות.

מעל אותם נסרים היו יוצקים ריצפה העשויה טיט, והנקראת ״מעזיבה״.

הקורה שבגג הבית [כאשר היא מאהילה על המת], אם היא רחבה לפחות טפח, הרי היא נחשבת כ״אוהל״ ביחס לאדם או כלי שתחתיה. כמו כן היא חשובה כדי לחצוץ בפני הנמצאים מעליה מטומאת המת, שלא תבקע כלפי מעלה, ותטמאם. וכן שלא ייחשבו הנמצאים מעליה כמי שמאהילים על המת.

וכך שנינו במסכת אהלות: בית שלא היתה מעליו תקרה, אלא היו בו רק **קורות הבית** [קורות המיועדות להחזיק את תקרת הבית], **וכן** אם היו בתקרת העליה רק קורות **העליה** [קורות המיועדות להחזיק את תקרת העליה], והיו רחבות כל אחת מהן טפח [כשיעור אוהל], ולא היו נסרים בין הקורות, **ושאין עליהם** בין הקורות **מעזיבה** ריצפה,(6) אלא רק הקורות לבדן.

---

6. כתב רש״י: מעזיבה לאו דוקא נקט אלא דסתם היכא דליכא מעזיבה ליכא נסרים; ביאור דבריו: מעזיבה היא ״רצפת טיט״ וכמו שכתב רש״י לעיל טו א, וכאן לא סגי שלא יהא טיט על הקורות, אלא שאף נסרים שבין קורה לקורה אין בגג.

7. הוסיף **הריטב״א** ביאור: אויר המפסיק

וחן מכוונות, קורות הבית וקורות העליה שוכבות בדיוק זו מעל זו, ונמצא שאין הבית והעליה מקורים בתקרה אלא רק המקום שתחת הקורות עצמן נחשב כמקום שיש לו "אהל", ולכן:

א. אם היתה **טומאה תחת אחת מהן** תחת אחת מהקורות של הבית, הרי כל אדם או כלי הנמצא **תחתיה** של אותה קורה — **טמא**, כי הקורה נעשית לאוהל ולהביא על כל הנמצא תחתיה את הטומאה של המת.

אבל אם היו האדם או הכלי על גביה של הקורה, והמת תחתיה, הרי היא חוצצת בפני הטומאה שתחתיה, הן לגבי זה שאין האדם או הכלי שמעל לקורה נחשבים כמאהילים על המת, והן לגבי זה שאין הטומאה של המת שמתחת לקורה בוקעת ועולה, ולכן הם טהורים.

ב. וכן אם היה המת מונח מעל קורת הבית, **בין** הקורה **התחתונה**, שהיא מעל הבית, **לבין** הקורה **העליונה** [קורת העליה], הרי אדם או כלי הנמצא **ביניהן** [בין הקורה התחתונה לעליונה] **טמא**, כי הקורה העליונה נעשית אוהל למת המצוי מעל הקורה התחתונה.

אבל אם היו כלים תחת התחתונה, הרי התחתונה חוצצת בפניהם; וכן אם היו כלים על העליונה, הרי העליונה חוצצת בפניהם.(7)

ג. אם היה המת **על גבי** הקורה **העליונה**, ולא היה דבר מעליו, הרי אדם או כלי שיעבור מלמעלה, **כנגדה** של הטומאה, **עד לרקיע** — הרי הוא **טמא**. שאם האהילו על גבי הטומאה הרי הם טמאים, הואיל ואין חציצה ביניהם.(8)

אבל מה שנמצא תחת העליונה או התחתונה אינו טמא, שהרי יש חציצה בפני הטומאה.

ואם **היו העליונות כבין התחתונות**, שהיו העליונות שוכבות כנגד האויר שבין התחתונות, כך שאילו היו שוכבות למטה עם התחתונות הן היו ממלאות את כל האויר שביניהן, הרי נמצא שהשטח של הבית למטה מקורה כולו, בצירוף הקורות התחתונות והעליונות. ולכן:

א. אם היתה **טומאה תחת אחת מהן**(9), הרי אדם או כלי הנמצא **תחת כולן** של הקורות [בין תחת התחתונות ובין תחת העליונות]

בינתיים חשוב כפותח טפח לגבי הא שלא להיות קבר סתום; כלומר, שלא נאמר: טומאה רצוצה בוקעת ועולה.

8. כתב **הריטב"א**: הא פשיטא, אלא דתני כולהו בבי דאית בה.

9. כשם שרואים את הקורות העליונות כמו שירדו למטה כך יש לראות את הקורות התחתונות כמי שעלו למעלה, וגם החלל שתחת הקורות העליונות נחשב כאילו היה כולו מקורה. פירוש המשניות לרמב"ם שם. ועיין בקהילות יעקב כאן סימן טז אות ב. והערוך לנר הסתפק בזה. וראה בר"ש שפירש ברישא: תחת אחת העליונות.

10. לשון **הר"ש**: כבין התחתונה, כנגד אויר התחתונה ורחבו כשיעור אויר שביניהן **שאם תעלה התחתונות או תוריד העליונות הכל סתום**.

טמא. מפני שאומרים "חבוט רמי", השלך העליונות לבין התחתונות,[10] וכל הבית נחשב כמקורה, ונעשה אוהל אחד.

ב. אם היתה טומאה **על גביהן** של כל אחת ואחת מהקורות, **כנגדן עד לרקיע טמא**.

ותני עלה בברייתא לפרש את כל המשנה:

כמה דברים אמורים שנחשב כל הבית והעליה מקורים בתקרה אחת, בצירוף כל הקורות, **בזמן שיש בהן**, בקורות התחתונות והעליונות רוחב **טפח**, שהוא שיעור אוהל להביא או לחצוץ בפני הטומאה —

ואף ביניהן של הקורות התחתונות יש אויר "**פותח טפח**", ונמצאו הקורות העליונות — הממלאות את הרוחב שכנגד אותו אויר — רחבות טפח [שהרי: "היו העליונות כבין התחתונות"], ולפיכך אומרים בהן "חבוט רמי" —

אבל אין ביניהן של התחתונות **פותח טפח**, ונמצאו העליונות פחותות מטפח,[11] אין הקורות מצטרפות לתקרה אחת, אלא כל קורה היא אהל למת ולאדם או כלי המצויים תחתיה בלבד.

ולכן, אם היתה **טומאה תחת אחת מהן, תחתיה** בלבד הוא **שטמא**, אבל **ביניהן** בין הקורות התחתונות, **ועל גביהן**[12] **טהור**.

---

11. **רש"י** מחק הגירסא: אבל **אין בהם טפח** ואין ביניהם פותח טפח; ומשום שאי אפשר לפרש שאין בתחתונות רוחב טפח, שאם כן אפילו תחתיה אינו טמא, שאין כאן שיעור אהל להביא את הטומאה, וגם על גבה אינו טהור, כיון שאין בה שיעור לחוץ; וראה עוד מה שהוסיף רש"י.

והר**יטב"א** קיים הגירסא, ופירשה דקאי על העליונות, "דלא אמרינן חבוט רמי עד שיהא בגג העליונות טפח, ושיהא בחלל שבין התחתונות טפח גם כן, שאם תרד העליונה למטה תמצא פותח טפח להכנס שם ולסתום"; וכתב **בערוך לנר**, דרש"י סבירא ליה, שאין הדין תלוי אלא ברוחב העליון ולא בריוח שבין התחתונות, ולפיכך מחקה רש"י.

וכתב שם הר**יטב"א**: הוא הדין לגבי קנה עולה וקנה יורד, דבעינן שיהא הקנה רחב טפח, והמקום שבין הקנים רחב טפח, ואע"ג דלא הוזכר זה בגמרא, לישנא קלילא נקט, וכן כתב הר"ן.

[והריטב"א הביא מחלוקת, אם העליונה רחבה יותר מטפח ובחלל שבין התחתונות טפח ולא יותר אם אמרינן חבוט רמי, כיון שאין מקום בין התחתונות לקבל כל רוחב העליונה, והריטב"א כתב דשפיר אמרינן "חבוט רמי" כיון "דסתמי כל האויר שבין התחתונות בהכי סגי ואמרינן חבוט רמי"; וראה עוד בזה ברמב"ם הלכות סוכה ובכסף משנה ובחידושי רבינו חיים הלוי; ובשולחן ערוך סימן תרלא סעיף ה, ובדברי רבינו עקיבא איגר שם].

והמ**אירי** כתב על גירסא זו: "ואם תפרשה על העליונה, אף זו לא הוצרכה, דמדקאמר בסוגיא "עליונות כבין התחתונות" ודאי משמע דשיעור הקורה כשיעור האויר; אלא שאפשר לגרסו ולפרשו על העליונה, ולישנא יתירא הוא, וטרח וכתב ליה משום דמינה ילפינן לשמעתא דהכא דין חבוט רמי".

12. לא נתבאר מאי קא משמע לן במה דאמר "על גביהן", והרי אין זה תלוי כלל אם יש ביניהן של התחתונות פותח טפח או שאין בהם פותח טפח, וצ"ע.

13. כתב הר**יטב"א**: רב אשי לא בא לחלוק בדין

ומסיים רבא את הוכחת מהמשנה: **אלמא, כי אית ביה טפח אמרינן "חבוט רמי", וכי לית ביה טפח, לא אמרינן "חבוט רמי".**

ומשקינן: **שמע מינה.**

יתיב רב כהנא וקאמר להא שמעתא דרבא:

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: וכי אטו **כל היכא דלית ביה טפח לא אמרינן "חבוט רמי"?!** (13)

והא תניא: קורה של מבוי [הבאה להתיר טלטול במבוי בשבת] **היוצאה מכותל זה** שבצידו של פתח המבוי, **ואינה נוגעת בכותל זה,** שמצידו השני של פתח המבוי —

וכן שתי קורות, אחת יוצאה מכותל זה של המבוי **ואחת יוצאה** כנגדה **מכותל זה** שבצדו השני של פתח המבוי **ואינן נוגעות זו בזו:**

אם היה המרחק — בין הקורה והכותל או בין הקורות זו לזו — **פחות משלשה** טפחים, **אינו צריך להביא קורה אחרת,** לפי שאומרים "לבוד".

אבל אם היה המרחק — בין הקורה והכותל או בין הקורות זו לזו — **שלשה** טפחים, **צריך להביא קורה אחרת.**

רבן שמעון בן גמליאל — הסובר בכל מקום: פחות מארבעה טפחים אומרים "לבוד" — **אומר:**

אם היה המרחק **פחות מארבעה** טפחים, **אין** כב-ב **צריך להביא קורה אחרת.**

ואם היה המרחק **ארבעה** טפחים **צריך להביא קורה אחרת.**

שיעור רוחב קורה הוא כדי שתוכל הקורה "לקבל" [לשאת על גבה] אריח, והיא חצי לבינה של שלשה על שלשה טפחים. ודיה לקורה שהיא ברוחב טפח כדי לקבל אריח לרחבו, ועודף של אצבע משני צדיה.

אוהל טומאה, שהרי משנה מפורשת היא כדרבא; אלא הכי פריך: דלא ילפינן מאהל טומאה לסוכה ומילי אחריני, דהא גבי קורת מבוי אשכחן דאמרינן חבוט רמי אע"ג דלית בה טפח, אלמא לא גמרינן מטומאה למילי אחריני.

1. לשון **רש"י**: נתן שתים זו בצד זו דהיינו מתאימות כעין תאומים, אם מקבלות אריח לרחבו טפח כשהן סמוכות זו לזו, ואם לאו שאין שתיהן רחבות טפח צריך להביא קורה אחרת; וביאר **הב"ח** בסימן שסג כוונת רש"י, שצריך שיהיו נוגעות זו בזו ורחבות כאחת טפח, [ולמד כן מלשון רש"י "**זו בצד זו**", ואמנם צ"ב שהרי ממה שכתב רש"י "אם מקבלות וכו' **כשהן סמוכות זו לזו**", משמע, שעכשיו אינן סמוכות; וכן ממה שכתב: ואם לאו "**שאין שתיהן רחבות טפח**", ולא כתב "**שאינן סמוכות**", משמע שאין צריך אלא שיהא ברוחב שתיהן כאחת טפח.

ו**בשולחן ערוך** שסג כב כתב: אם יש בשתיהן כדי לקבל אריח לרחבו דהיינו טפח, ואין בין זו לזו שלשה טפחים אין צריך להביא קורה אחרת; ויש אומרים שצריך שיהיו קרובות זו לזו בתוך טפח; וביאר **המשנה ברורה**: האריח לרחבו הוא טפח ומחצה וצריך שיהיה על כל פנים נסמך ממנו כרבע טפח על קורה זו וכרבע טפח על השניה ואם כן לא ישאר פירוד ביניהן אלא כשיעור טפח ולא יותר; וכפירוש האחרון כתבו **הריטב"א** ו**המאירי** בסוגיין.

וכן שתי קורות המתאימות השוכבות זו בצד זו כמו תאומים, כאשר **לא בזו** יש רווחב **כדי לקבל אריח**, ואף **לא בזו** יש רווחב **כדי לקבל אריח**:

אם מקבלות אריח לרחבו שהוא **טפח**,(1) **אין צריך להביא קורה אחרת. ואם לאו, צריך להביא קורה אחרת.**

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אם מקבלות אריח לארכו שלשה טפחים,(2) **אין צריך להביא קורה אחרת; ואם לאו, צריך להביא קורה אחרת.**(3)

היו הקורות **אחת למעלה ואחת למטה** אחת גבוהה ואחת נמוכה, ובין שתיהן כדי לקבל אריח זו אצל זו, אלא שהאחת מעמידיה גבוהים משל חברתה [רש"י עירובין] —

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: אומרים "חבוט רמי", ולפיכך:

רואין העליונה כאילו היא למטה ליד הקורה התחתונה, **ואת** [כלומר: או את] **התחתונה — כאילו היא למעלה** ליד הקורה העליונה.(4)

ובלבד שלא תהא עליונה למעלה מעשרים אמה, שהקורה כשהיא למעלה מעשרים אמה היא פסולה, [כמבואר במשנה בתחילת עירובין] —

ולא תהא **התחתונה למטה מעשרה** טפחים, שהקורה כשהיא למטה מעשרה טפחים היא פסולה, שאין מחיצה בפחות מעשרה טפחים [רש"י].(5)

---

2. ביאר **רש"י**: להקל בא, כלומר: אפילו אין בהם טפח ואם מושיב על שתיהן אריח לרחבו אינו עומד, מרחיקן זו מזו ומושיב עליהן לארכו ובלבד שיהו בריאות לקבל כובדו ואורכו של אריח שלשה.

וביאר **הריטב"א**: רבן שמעון בן גמליאל מקיל יותר, אם מקבלות אריח לארכו שלשה כשרה, פירוש ולאו משום דהשתא איכא בינייהו פחות משלשה והויא לבוד, דאם כן אפילו יותר משלשה נמי, דהא כל פחות מארבעה הוי לבוד לרבן שמעון בן גמליאל; אלא טעמא דרבן שמעון בן גמליאל דכל שמקבלות כובד אריח טפח שישימוהו עליהן לארכו בהכי סגי אע"פ שאין מקבלות אותן לרחבו.

וראה **בריטב"א בעירובין** שנסתפק לדעת רשב"ג אם צריך שיהא בכל קורה אצבע כמו לדעת חכמים או לא בעינן, ראה שם. **והמאירי** כתב שם, דבעינן שיהיה אצבע מכאן ואצבע מכאן.

3. לאו דוקא, כי דיו שיחברם יותר וימעט אויר שביניהם, אלא דנקט אידך דקיל טפי להביא ביניהם קורה כל דהו למעט האויר, דכיון שהקורות קבועות בכותל קשה הוא לעקור אחת מהן ולקרבה לחברתה, **ריטב"א עירובין**.

4. מה שאנו אומרים "רואין את התחתונה כאילו היא למעלה" יסוד דינו מדין "גוד אסיק", ו"חבוט רמי" יסודו מדין "גוד אחית", וכמו שנתבאר בהערה לעיל.

5. כתב **הריטב"א בעירובין**: נלמוד מכאן, שאין אומרים "חבוט" או "אחית" אלא בשכל אחת מהן ראויה שתעמוד במקומה ותתקרב חברתה, מה שאין כן בזו.

6. א. נתבאר על פי רש"י; ודבריו צריכים תלמוד, שהרי מתחילת דבריו שכתב: שסכך

הרי למדנו: **הא** אם היו **זה וזה** [העליונה והתחתונה] **בתוך עשרים** אמה, אפילו העליונה סמוכה לשפת עשרים אמה והתחתונה סמוכה לשפת עשרה טפחים, **אמרינן "חבוט רמי" ואף על גב דלית ביה** רוחב **טפח**.

אמר ליה: תריץ ואימא הכי:

א. "רואין" שאמרו אינו מטעם "חבוט רמי" אלא מטעם "לבוד", וכגון שהיו קרובים זה לזה פחות משלשה טפחים.

ב. מה שאמרו "ובלבד שלא תהא עליונה למעלה מעשרים ותחתונה למטה מעשרה", אין הכוונה שדי בקיומם של תנאים אלו, אלא בשני אופנים מיירי, והכי קאמר:

א. **ובלבד שלא תהא עליונה למעלה מעשרים** אמה **אלא בתוך עשרים, והתחתונה סמוכה לה בפחות משלשה** —

ב. **אי נמי: בלבד שלא שלא תהא תחתונה למטה מעשרה** טפחים **אלא למעלה מעשרה** טפחים, **ועליונה סמוכה לה בפחות משלשה.**

אבל אם היה ביניהן **שלשה** טפחים שאי אתה יכול לומר "לבוד", **כיון דלית ביה טפח, לא אמרינן "חבוט רמי".**

שנינו במשנה: **ושצילתה מרובה מחמתה כשרה:**

ומקשינן: מדשנינו ושצילתה "מרובה" מחמתה כשירה הסוכה, הרי משמע, **הא כי הדדי** [כאשר שוין הן הצל והחמה], הסוכה **פסולה.**

והא תנן באידך פירקין [בפרק הקודם]: **ושחמתה "מרובה" מצילתה, פסולה**, ומשמע להיפוך: **הא כי הדדי** הרי היא **כשרה**?!

ואויר שוין פסול מפני שהחמה מרובה על הצל, משמע, שעיקר הדין תלוי בחמה ובצל ואין הסוכה פסולה אלא כשהחמה מרובה על הצל; ואילו מסוף דבריו שכתב: שחמה וצל שוין כשר מפני שהסכך עודף על האויר, משמע, שעיקר הדין תלוי בסכך ובאויר שלמעלה וצריך שיהא הסכך עודף על האויר.

וכתב **הרש"ש**: מה שכתב רש"י בתחילה, זה למאן דאמר: פרוץ כעומד מותר, אפילו הכי פסול כשהסכך והאויר שוין דבתר מטה אזלינן; ומה שכתב בסוף זה כתב ליישב למאן דאמר פרוץ כעומד אסור דלדידיה בתר מעלה אזלינן.

אמנם תמה **הרש"ש**: מאי פסקא — דמשנתנו — שצלתה מרובה למעלה כשרה, הא יכול להיות שלמעלה יהא עודף הסכך על האויר, ועדיין החמה מרובה על הצל, והרי הסוכה פסולה כיון שאזלינן בתר מטה?!

והקשה עוד: אי אזלינן בתר למעלה, האיך כתוב במשנה בפרק הקודם שחמתה מרובה מצלתה פסולה, הא יכול להיות שהחמה למטה עודפת על הצל, ומכל מקום למעלה הסכך עודף על האויר, והרי הסוכה כשרה כיון שאזלינן בתר מעלה?!

ב. **התוספות** חלוקים על רש"י [ראה קושייתם, ומה שיישב הר"ן שיטת רש"י], ופירשו התוספות: משנתנו שמדויק ממנה "הא כי הדדי פסולה" מדובר מלמטה, כלומר למי שמסתכל מלמטה ורואה אויר שוה לסכך, כי דמיון הוא זה, שאויר גדול נדמה בעיניו כקטן עקב המרחק, ובאמת האויר גדול מן הסכך ולפיכך פסולה הסוכה; והמשנה לעיל שמדויק ממנה "הא כי הדדי כשרה" מדברת למי

ומשנינן: קרני השמש החודרים דרך אויר בסכך שלמעלה, עושים יותר חמה למטה מאשר גודל החור שדרכו חדרו; ושתי המשניות אינן מדברות על אותו ענין, אלא האחת מדברת על הסכך והאויר, והאחת מדברת על הצל והחמה.

וממילא **לא קשיא** סתירת המשניות:

כי **כאן** — במשנתנו, "ושצילתה מרובה מחמתה כשרה" — מדובר **מלמעלה** בסכך. שאם הסכך יותר מן האויר הרי היא כשרה. הא אם היו הסכך והאויר שוין אינה כשירה, שהרי למטה החמה מרובה על הצל.

כאן — במשנה בפרק הקודם: ושחמתה מרובה מצלתה פסולה — מדובר **מלמטה** בקרקעית הסוכה שם ניכרים החמה והצל, שיש יותר חמה מצל. הא אם היו החמה והצל שוין הרי הסוכה כשרה, שהרי הסכך עצמו עודף על האויר.[6]

אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: כזוזא [מטבע קטנה של זוז] אויר **מלעיל** בגובה, הרי היא עושה חמה **כגודל איסתירא** [מטבע גדולה של סלע] **מלתחת** בקרקעית.

שנינו במשנה: **המעובה כמין בית** אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה כשרה: **תנו רבנן: המעובה כמין בית, אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה, כשרה.**

ואם **אין כוכבי חמה** [זהרורי חמה] **נראין מתוכה: בית שמאי פוסלין; ובית הלל מכשירין.**

מתניתין:

העושה סוכתו בראש העגלה אף על גב שמיטלטלת היא ולא קבועה.

או בראש הספינה מקום גבוה של ספינה, אף על גב שהוא גבוה מאד והרוח שולטת שם ועוקרת את הסוכה.[8]

הסוכה **כשרה**, היות ודירת עראי היא הסוכה.

ועולין לה, מותר לעלות אליה **ביום טוב**.[9]

אבל אם עשה סוכתו **בראש האילן**, תיקן מושבו בראשו ועשה שם מחיצות וסכך —

או על גבי גמל, כגון נתן דלתות על שני גמלים והן קרקעית הסוכה, ועשה למעלה מחיצות וסכך.[10]

שמסתכל למעלה ורואה אויר וסכך שוין, הרי הסוכה כשירה, כי פרוץ כעומד הרי מותר.

7. נתבאר על פי רש"י; אבל לדעת **התוספות** הכי פירושו: כשיש אויר ברוחב מטבע גדולה של זוז מלמעלה, הרי לעומד מלתחת נראה האויר פחות מכך, ובגודל איסתירא שהיא לדעתם פחותה מזוז.

ודימו התוספות לזה מה שכתוב אצל המרגלים כשראו את הענקים: ונהי בעינינו כחגבים וכן היינו בעיניהם; וראה מה שכתב מהרש"א, ומה שכתב בערוך לנר על זה.

8. אבל על גבי הספינה אין נחשבת הסוכה כסוכה שאינה קבועה, כי "שאני ספינה דאורחא בהכי וחשיבא **קבע** אע"ג דמטלטלת", [תוספות כא ב ד"ה שאין].

9. ביאר **רש"י**: אגב דתני בסיפא "ואין עולין לה ביום טוב", תני ברישא "ועולין לה ביום טוב".

10. מרש"י נראה שאינו גורס כן במשנה, שהרי

הסוכה **כשרה**, ואם עלה לה ביום טוב יצא ידי חובתו.

ואמנם אין עולין לה ביום טוב.[11] לפי שאין עולין ולא משתמשין באילן ביום טוב שמא יתלוש ממנו. וכן אסור לרכוב על גבי בהמה ביום טוב, שמא יחתוך זמורה להנהיגה.[12]

עשה **שתים** [שתי דפנות] **באילן** סמך קרקעית הסוכה רובה באילן, ועשה סביבה בראש האילן שתי מחיצות, ואת **האחת** [דופן אחת] עשה **בידי אדם**, העמידה על הקרקע וסמך קצת קרקעית הסוכה באמצע הדופן, והדופן גבוהה מהקרקעית עשרה טפחים.[13]

או שעשה **שתים** [שתי דפנות] **בידי אדם ואחת באילן** — הרי הסוכה **כשרה ואין עולין לה ביום טוב**, שהרי אם ינטל האילן תיפול קרקעית הסוכה גם כשהיא סמוכה על שתי דפנות שבארץ, ונמצא משתמש באילן.

אבל אם עשה **שלש בידי אדם ואחת באילן**, הסוכה **כשרה** ואף **עולין לה ביום טוב.**

כג-א **זה הכלל: כל שאילו ינטל האילן ויכולה** הסוכה **לעמוד בפני עצמה**, הרי היא **כשרה**, **ועולין לה ביום טוב.**[1]

גמרא:

מני מתניתין המכשרת סוכה שבראש הספינה? **רבי עקיבא היא!**

דתניא: העושה סוכתו בראש הספינה:

לא פירש בה דבר, אלא בגמרא גבי סוכה על גבי בהמה; ודברי הגמרא יתבארו במקומם לפי גירסא זו.

11. כתב **בשפת אמת**: הוא הדין שאם עלה אליה מערב יום טוב, אסור לשהות שם, והוכיח כן מן הגמרא; וראה בהערה בגמרא בזה.

12. להשמיענו, שאף על פי שאין עולין לה ביום טוב, ואין הסוכה ראויה לשבעה ימים, מכל מקום כשירה הסוכה, וכדמפרש טעמא בגמרא, **פני יהושע** בהבנת רש"י.

13. כתב **הר"ן**: ודאמרינן "כשרה", היינו טעמא מפני שהסכך סמוך בקרקעית הסוכה ואינו סמוך [בגובהו] של אילן; דכיון דאילן לא חזי לסיכוך, אסרו חכמים להעמיד סכך בו כדי שלא יבואו לסכך בו [כדאמרינן לעיל כא ב "מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה"] כמו שכתבתי למעלה, ואע"פ שעכשיו הקונדסין נסמכין באילן, כולי האי לא גזרינן, כיון דמפסקי קונדסין בין אילן לסכך.

והריטב"א לעיל כא ב ד"ה מפני שמעמידה, כתב בשם **הרמב"ן**: אבל מתניתין דלקמן [היינו משנתנו], אין הסכך סומך על האילן אלא שקרקע הסוכה נתון באילן ונעץ קונדיסין של עץ בקרקע הסוכה וסכך עליהן, אע"פ שהקונדיסין עומדין באילן לא חיישינן שהרי מעמיד דמעמיד הוא; ואם באנוו לאסור להעמיד קונדסי סוכה במחובר הרי אתה אוסר מלהעמידם בארץ ולסכך בהן (דהא) [והא] לא אפשר, וראה עוד שם.

ולשון **הרמב"ן** במלחמות שם: "דמעשה קרקע בעלמא קא עביד".

וראה מה שכתב **החזון איש** בסימן קמג ב, בענין מעמיד מעמיד.

1. כתב **הר"ן**: והדר קתני "זה הכלל", לאתויי שאם אותן דפנות שהן בידי אדם אינן סמוכות,

רבן גמליאל פוסל; ורבי עקיבא מכשיר, וכדמפרש הגמרא מחלוקתם ואזיל.

מעשה ברבן גמליאל ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, עמד רבי עקיבא ועשה סוכה בראש הספינה, למחר נשבה רוח ועקרתה, אמר לו רבן גמליאל: עקיבא! היכן סוכתך?!

אמר אביי לפרש מחלוקתם:

דכולי עלמא, היכא דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, לא כלום היא, כי אפילו דירת עראי אינה [רש"י].

ואם **יכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה דיבשה** שהיא כרוח מצויה דים [רש"י], אף שאינה יכולה לעמוד ברוח שאינה מצויה דים, **כולי עלמא לא פליגי דכשרה,** כי אפילו מי שמצריך בסוכה דירת קבע הרי איכא.

כי פליגי בדיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים —

רבן גמליאל סבר: סוכה דירת קבע בעינן, וכיון דאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, לא כלום היא.

רבי עקיבא סבר: סוכה דירת עראי בעינן, וכיון דיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, כשרה. (2)

שנינו במשנה: העושה סוכתו בראש האילן **או על גבי גמל** כשרה ואין עולין לה ביום טוב:

מתניתין מני? רבי מאיר היא! (3)

דתניא: העושה סוכתו על גבי בהמה, כגון שנתן שתי דלתות על שני סוסים, והן

וכגון: שהעמיד מזרח ומערב או צפון ודרום ויכול לסמוך סככה באותן דפנות, עד שאם ינטל האילן הסוכה יכולה לעמוד, עולין לה ביום טוב; וראה **במאירי** שהאריך בזה.

2. כתב בחידושי **מרן ריי"ז הלוי** בהלכות סוכה, דלדעת **הרמב"ם** הא דבעינן לכולי עלמא שתעמוד ברוח מצויה דיבשה, אינו משום שאפילו דירת עראי אינה [וכפירוש רש"י], אלא דין אחר הוא, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, וכדלקמן כד ב.

ולפי זה ביאר סוגיית הגמרא שלענין הדין שמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח אינה מחיצה, אין חילוק אם המחיצה עומדת בים או ביבשה, והכל תלוי רק אם יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה, דשיעורא הוא במחיצות דבעינן שתהא יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה; אבל לענין דירת קבע, בזה משתנה השיעור לפי המקום שעומדת בו הסוכה, וכשעומדת בים צריך שתהא יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, ובלאו הכי לאו קבע היא כיון דבמקום שהיא שם אינה יכולה לעמוד ברוח המצויה שם; וזהו דתלוי דין עושה סוכתו בראש הספינה בפלוגתא דדירת קבע או דירת עראי, ראה שם.

אבל לשיטת רש"י, הסובר, דהן מה דבעינן שתהא עומדת ברוח מצויה דיבשה והן מה דבעינן שתהא עומדת ברוח מצויה דים הכל הוא משום שם "דירה", דבאינה עומדת ברוח מצויה דיבשה אינה אפילו דירת עראי, ובאינה עומדת ברוח מצויה דים אינה דירת קבע, הרי הסוגיא צריכה ביאור, כי מאי שנא דלענין שם "דירת עראי" אנו דנין לפי היבשה, ואילו לענין שם "דירת קבע" אנו דנין לפי הים, וראה **שפת אמת וראה האיר יוסף** סימן נג.

3. כתב **הפני יהושע:** הן על סוכה שבראש

קרקעית הסוכה, ועשה על הדלתות מחיצות וסכך:[4]

רבי מאיר מכשיר; ורבי יהודה פוסל.

מאי טעמא דרבי יהודה?

אמר קרא: "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", סוכה הראויה לשבעה ימי החג, **שמה סוכה; אבל סוכה שאינה ראויה לשבעה** ימי החג, **לא שמה סוכה.** וזו, הואיל ואין עולין לה ביום טוב [רש"י][5], נמצאת סוכה זו אינה ראויה לשבעה ימים.[6]

ורבי מאיר אמר לך: **הא נמי מדאורייתא מחזא חזיא** [סוכה זו מדאורייתא ראויה היא לשבעת ימי החג], **ורבנן הוא דגזרו בה** [חכמים הם שאסרו את השהיה בה ביום טוב].[7]

עשאה לבהמה דופן לסוכה:

רבי מאיר פוסל; ורבי יהודה מכשיר.

שהיה רבי מאיר אומר: כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו:

לא דופן לסוכה —

האילן והן על סוכה שעל גבי בהמה, אמרינן: מני מתניתין רבי מאיר היא, שהרי טעמו של רבי יהודה הפוסל סוכה על גבי בהמה הוא משום שאין הסוכה ראויה לשבעה הואיל ואין עולין לה ביום טוב, ואם כן הוא הדין על גבי אילן [וכמו שכתבו התוספות], ראה שם; וראה היטב בדו"ח רבינו עקיבא איגר מכתב יד.

ולפי מה שנתבאר בהערה במשנה, כי רש"י אין גורס במשנה "על גבי גמל", הרי עיקר דברי הגמרא הם משום דמיון דין סוכה על גבי אילן לסוכה על גבי בהמה.

4. כתבו **התוספות**: לפי שיטת רש"י גופיה לעיל בסומך סוכתו על כרעי המטה שהיא פסולה לדעת רבי יהודה מפני שהיא מיטלטלת ואינה קבועה, אי אפשר לפרש כפירוש רש"י כאן, שאם כן תיפוק ליה שהיא פסולה — לרבי יהודה גופיה — משום שאין לה קבע, [וראה בהערה שם ישוב בשם הר"ן].

וכתבו התוספות בשם **יש מפרשים** ביאור אחר: "העמיד סוכה על ארבעה קונדיסים וסמך עליהן הסכך, והכניס שם הבהמה, ועשה עליה קרקעיתה ומחיצותיה עד לסכך", ונמצא שהסכך אינו מיטלטל ויש לו קבע, ולפיכך אין פסול אפילו לרבי יהודה אלא משום שאין עולין לסוכה ביום טוב.

5. כתב **השפת אמת** במשנה: על כרחך צריך לומר, שאף אסור לשהות בסוכה, שאם לא כן הרי הסוכה ראויה לשבעה אם יעלה בה מערב יום טוב; וראה היטב מה שכתב בדו"ח רבינו עקיבא איגר מכת"י, וראה מה שהאיר והעיר בדבריו ב"האיר יוסף" בהערותיו על רעק"א.

6. א. **והריטב"א** כתב: וזו אינה ראויה לשבעת ימים רצופין, שהשבת בא לעולם בתוך שבעה, ובהמה אינה ראויה לשבת; וראה בערוך לנר מה שכתב בזה.

ב. כתב **הריטב"א** על דברי רבי יהודה האומר דבעינן סוכה הראויה לשבעה: "**ודמיא כמו שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה**".

7. א. כתב **הריטב"א**: ובודאי דלרבי יהודה נמי איסורא דרבנן הוא, אלא שהוא סובר, שכך דין תורה לפסול כל סוכה שאינה ראויה לשבעה מאיזה צד וענין שיהיה, והרי היא פסולה מן התורה.

ב. במה שמבואר כאן בסוגיא אליבא דרבי

ולא לחי למבוי להעמידו בפתחו הפתוח לרשות הרבים, כדי להתיר הטלטול במבוי.

ולא פסין לבירות להתיר למלאות מים מבורות שברשות הרבים על ידי העמדת בהמה בתורת מחיצה שתיקנו להן חכמים [ומתבאר יותר בהערה (8)].

ולא גולל לקבר, כלומר: אם עשאוהו כיסוי לארונו של מת אין שם "גולל" עליו לטמא כשאר כיסוי של ארון, שהוא מטמא במגע ובמשא ובאוהל, ואפילו ניטל המת משם, כדילפינן מהא דכתיב "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת", לרבות גולל [רש"י]. (9)

משום רבי יוסי הגלילי אמרו: אף אין כותבין עליו גיטי נשים. (10)

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי מאיר?**

אביי אמר: חיישינן **שמא תמות** הבהמה ביום טוב ותפול, ואין כאן דופן ונמצא בטל ממצות סוכה [רש"י]. (11)

מאיר, כי אם מדאורייתא ראויה היא לשבעה, אע"ג שמדרבנן אינה ראויה לשבעה, מיקרי סוכה הראויה לשבעה, האריכו האחרונים ממקומות אחרים בש"ס, וראה מה שכתב בזה **בשער המלך** הלכות לולב ח א, וראה בדו"ח **רבינו עקיבא איגר** מכתב יד.

ג. נתקשו האחרונים: לפי משמעות הגמרא כי אף רבי מאיר דורש את דרשתו של רבי יהודה, אלא דהכא שאני משום שאינו אלא מדרבנן, תיקשי, אם כן לענין מה אמרה תורה שתהא סוכה הראויה לשבעה?!

וראה מה שכתב בזה בדו"ח **רבינו עקיבא איגר** מכת"י.

8. בור מים הנמצא ברשות הרבים עמוק עשרה שהוא רשות היחיד ואין יכול למלאות ממנו מים בשבת שהרי נמצא מוציא מים מרשות היחיד לרשות הרבים, אפשר להקיפו מסביב לבור בזויות בנות אמה לכל רוח [ונקראים: דיומדין]. תקנה זאת מועילה להתיר את הטלטול בין הזויות מן התורה, על אף שהפרוץ מרובה על העומד, אלא שהחמירו חכמים שלא להשתמש בה אלא רק משום תקנתם של עולי רגלים, כדי שיוכלו להשקות בהמותיהם מהבורות שבדרך.

9. א. כתב **הרש"ש**, מה שכתב רש"י שהגולל מטמא במשא שנה משנתו כרבי אליעזר באהלות, אבל חכמים סוברים שאינו מטמא במשא.

ב. שיטת **התוספות** בביאור "גולל": כשהמת מונח בקבר מניחין על הקבר אבן גדולה לסתום את חללה והוא נקרא "גולל".

והריטב"א כתב: ונראה לומר דהא והא איתא, דכל דבר העומד על פני המת בקבר נקרא "גולל", ובמקום שקוברים את המת בארון — הגולל הוא כפירוש רש"י ז"ל, ובמקום שקוברים אותו בארץ — הגולל הוא כפירוש ר"ת ז"ל.

10. טעמו של רבי יוסי הגלילי מתבאר לקמן כד ב.

11. משמע מלשון רש"י, כי אין אנו חוששים שמא תמות או תברח ולא יתן לבו לכך, אלא שאנו חוששין שמא לא תהיה לו סוכה לאכול ולישון בה.

וצריך ביאור: הניחא לענין סוכה שמחוייב לאכול ולישון בסוכה, אבל במבוי ובבירות מה יש לחוש, והרי אם תמות או תברח לא יטלטל במבוי ולא ישאב מים מן הבור?!

וביאר **הערוך לנר**, דוקא בסוכה שיושב בה אין סברא שלא ירגיש כשנפלה מחיצה לגמרי, והוצרך רש"י לומר בה הטעם משום שייבטל

רבי זירא אמר: חיישינן **שמא תברח** הבהמה.[12]

ומפרשת הגמרא באיזה אופן נחלקו: **בפיל קשור** שאין לחוש בו שמא יברח **כולי עלמא לא פליגי** דכשרה. ואפילו לדעת הסובר חיישינן שמא תמות, כיון **דאי נמי מיית** [אף אם ימות] ויפול, **יש בנבלתו עשרה** טפחים, שהם שיעור מחיצה.

כי פליגי בפיל שאינו קשור:

למאן דאמר: **שמא תמות** — **לא חיישינן** שהרי יש בנבלתו גובה עשרה טפחים.

ואילו **למאן דאמר**: **גזרה שמא תברח** — **חיישינן**, הואיל ואינו קשור.

ומקשינן עלה: והרי אף **למאן דאמר גזרה שמא תמות, ניחוש נמי שמא תברח**?!

אלא בפיל שאינו קשור ויש לחוש שיברח **כולי עלמא לא פליגי** דפסולה, הואיל וכולי עלמא מודו שיש לחוש שמא יברח.

כי פליגי בבהמה — שאין נבלתה גבוהה עשרה טפחים — **קשורה** ואין לחוש שמא תברח:

למאן דאמר גזרה שמא תמות, חיישינן שמא תמות ותפול. ואילו **למאן דאמר גזרה שמא תברח לא חיישינן**, שהרי קשורה היא.

ואכתי תמהינן: והרי אפילו **למאן דאמר: גזרה שמא תברח, ניחוש נמי שמא תמות**?

ומשנינן: סבר רבי זירא: **מיתה לא שכיחא**, ואין לחוש לזה.

ומקשינן: האיך עושה בהמה כמחיצה, **והאיכא רווחא דביני ביני** [והרי יש ריוח אויר בין רגליה] והיא פירצה במחיצה אפילו כשהיא חיה?!

ומשנינן: **דעביד ליה** עושה מחיצה בין רגליה **בהוצא** [לולבי דקל] **ודפנא** [מין ענפים].

ואכתי תמהינן: **ודילמא רבעה**, והרי יש לחוש שמא תרבוץ הבהמה, ואין בה עשרה טפחים?!

ומשנינן: **דמתיחא באשלי מלעיל** [קשורה היא בחבלים למעלה] כדי שלא תרבוץ.

ותמהינן: והרי כיון שכן תיקשי **למאן דאמר גזרה שמא תמות, נמי, הא מתיחה באשלי מלעיל**, הרי קשורה היא בחבלים ואפילו תמות הרי לא תיפול, ולמה אין עושין אותה דופן לסוכה?!

ומשנינן: מכל מקום יש הפסד במה שתמות, כי **זמנין דמוקים בפחות משלשה סמוך לסכך** [פעמים שמעמיד את הבהמה שאין גובהה אלא שבעה טפחים ומשהו סמוך לסכך] שעל ידי "לבוד" יש כאן מחיצה עשרה טפחים

וכיון דמייתא — כווצא, ולאו אדעתיה כג-ב [וכשמתה הרי היא מתכווצת, ואינו שת לבו]

ממצות סוכה, אבל במבוי ובבירות יש לחוש שבמקום שהוא שם לא יתן לבו שמתה הבהמה או ברחה, וראה עוד שם.

12. לקמן כד א מקשה הגמרא לפי טעמים אלו, למה מקיל רבי מאיר, שאינו נעשה גולל לקבר.

שנתרחקה מהסכך שלשה טפחים, כיון שאינו ניכר.

ותמהינן: **ומי אמר אביי שרבי מאיר חייש למיתה** ולפיכך אמר שאין עושין בהמה דופן לסוכה, **ורבי יהודה לא חייש**, ולפיכך מכשיר בהמה כדופן לסוכה?!

והתנן: בת ישראל שנשאת לכהן ומותרת לאכול תרומה כל זמן שבעלה קיים, **והלך בעלה למדינת הים**, הרי היא **אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קיים**.

ורמינן עלה דההיא משנה מברייתא דתניא: **הרי זה גיטיך שעה אחת קודם מיתתי**,[1] הרי היא **אסורה לאכול בתרומה מיד**, כי שמא ימות וזו היא השעה שקודם מיתתו, ונמצא הגט חל מעתה.

הרי מוכח כי חיישינן למיתה![2]

ואמר אביי לשנויי: **לא קשיא: הא רבי מאיר דלא חייש למיתה, הא רבי יהודה דחייש למיתה** [וכדמפרש ואזיל. וכיון שכן תיקשי, הרי בסוגיין אמר אביי להיפוך בדעתם של רבי מאיר ורבי יהודה?!] —

דתניא: הלוקח יין מבין הכותים[3] שאין חוששין לתרום ולעשר כאשר הן מוכרין לאחרים, שחשודים הם על "ולפני עור לא תתן מכשול" [תוספות], וכגון שהגיע לילי שבת, או שאין בידו כלים להפריש בהם תרומות ומעשרות —

הרי זה **אומר: שני לוגין שאני עתיד להפריש** לאחר שאחל לשתות, **הרי הן**

---

1. ביאר **רש"י**, שהוא ירא שלא ימות פתאום או בעיר אחרת [שם לא יוכל ליתן לה הגט לפני שימות] ותיזקק אשתו לחליצה, ונותן לה גט כשהוא בריא, ואומר לה: גט זה יהא לגרשיך שעה אחת קודם מיתתי.

2. כתב רש"י: **אלמא מיתה שכיחא וחיישינן לה**, משמע מלשונו, כי לדעת אביי, מה שמבואר במשנה: "אוכלת בתרומה בחזקת שהוא קיים", אינו מטעם "העמד דבר על חזקתו", אלא משום דמיתה לא שכיחא ולא חיישינן לה.

3. א. קודם שגזרו על סתם יינם כעובדי כוכבים, כמבואר בחולין, **רש"י**.

ב. עוד כתב **רש"י**: האי דנקט "כותים", אשמעינן דגרועים הם מעמי הארץ והלוקח מהן צריך לעשר ודאי ולא דמאי, ואף על התרומה נחשדו.

ו**בתוספות** הוסיפו: דאע"ג דאמרינן בפרק שלשה שאכלו: הני כותאי עשורי מעשרי כראוי, דכיון דכתיב באורייתא מיזהר זהירי, הני מילי כשרוצין לאכול, אבל למכור לא חיישי א"לפני עור לא תתן מכשול", דדרשי ליה כפשטיה; ומשום גוזל את הכהן ואת הלוי נמי לא חיישי, דהוה ליה ממון שאין לו תובעין, ועוד, משום דלא הוברר חלקם, ועוד, כדדרשינן בהשוכר את הפועלים: "עשר תעשר ואכלת" ולא מוכר.

ו**בתוספות ביומא** נה ב [שלא כדבריהם כאן] כתבו: דבדמאי יכול להפריש למחר בשבת אחר שקרא לה שם מערב שבת, אבל הלוקח מבין הכותים, אינו יכול להפריש למחר.

ואפשר זה כוונת רש"י במה שכתב: דלהכי נקט מבין הכותים מפני שהוא ודאי, והיינו דאם לא כן הוה קתני שאני עתיד להפריש למחר, וכמו ששנינו דומה לזה לענין דמאי, כמו שהביאו התוספות שם; וראה עוד ביאור ברש"י בהערה 4.

מעכשיו **תרומה** גדולה —

עשרה לוגין שאפריש לאחר זמן, הרי הם מעכשיו **מעשר ראשון**[4], **ותשעה** לוגין יהיו מעכשיו **מעשר שני**.[5]

ומיחל [מחלל] את המעשר שני שקרא עליו שם על מעות שיש לו **בביתו**[6], הואיל ודבר זה יכול לתקן מיד.[7]

ושותה מיד ומשאיר כדי התרומה והמעשר הראשון — שקרא עליהן שם — שאין

---

4. כתב **המאירי**: יש שואלים בשמועה זו מפני מה לא הוזכרה בו תרומת מעשר; וזו אינה שאלה כלל שבכלל המעשר היא, ואעפ"י שבאותן המשניות הנזכרות שם בסדר זרעים החו מזכירים בה תרומת מעשר, מפני שכולן בשל עמי הארץ שלא היו חייבים להפריש משם אלא תרומת מעשר, והוא אחד ממאה ממה שלקחו ומעשר שני אבל לא מעשר ראשון ולא מעשר עני שמאחר שמותרין לזרים אומרים ללוי ולעני הבא ראיה וטול, אבל זו שהיתה נידונת כטבל ודאי והיה חייב להפריש את הכל מתורת ודאי הרי תרומת מעשר בכלל מעשר היא, וראה עוד שם.

ואפשר, כי לזה נתכוין רש"י כשכתב: "צריך לעשר ודאי".

5. העירו **הראשונים**: החשבון אינו בדקדוק, כי אם היו מאה לוגין והפריש שני לוגין לתרומה גדולה כשיעור עין בינונית כפשטא דברייתא, אם כן אין צריך להפריש מעשר ראשון אלא מן הנותר, וכן מעשר שני אין לו להפריש אלא מן הנותר.

ו**בתוספות** כתבו כאן: לאו דוקא, דכבר הפריש מן המאה שני לוגין לתרומה גדולה, ונמצא חסר מהנך עשרה ותשעה מעשר של שני לוגין דהיינו חומש הלוג.

ומיהו יתכן שהפריש שנים ממאה ושנים, דהא זמנין דמפריש נמי אחד משמים; כלומר: וכאן נמי הפריש פחות מאחד מחמשים.

ו**בתוספות ישנים** ביומא פירשו עוד, שיעשה מאה מידות קטנות כל אחת 0.98 לוג, ויקח עשרה מידות למעשר ראשון ותשעה למעשר שני, וזהו שאמרו "עשרה" ו"תשעה".

וכתבו עוד ב**תוספות ובתוספות ישנים** שם [והמדקדק בדבריהם היטב, ימצא, כי יש חילוק בין דברי התוספות לדברי הת"י; וראה תמיהת ה"**שפת אמת**" על ה**תוספות** שם; וראה תוספות כאן]:

אין לפרש, שחוששים אנו שמא חשב הכותי לשתות מן היין בעצמו והפריש הכותי תרומה [שהרי אינו חשוד אלא להכשיל אחרים, אבל לעצמו זהיר הוא], אלא שלא הפריש מעשר, ונמצא, כי אף התרומה שביד הכהן הרי היא טבולה למעשר, ולפיכך צריך עשרה לוגין שלמים למעשר ראשון, ותשעה לוגין שלמים למעשר שני, כדי להתיר אף את התרומה שביד הכהן; זה אינו, כי אין לחוש שיתקן הכותי את הטבל ולא יתקנו לגמרי, ואם הפריש תרומה, הרי שמן הסתם הפריש גם מעשר.

6. נתבאר על פי **רש"י**; אבל **תוספות** הקשו עליו, ופירשו: "מיחל" כמו "מתחיל" לשתות מיד; ולדעת **רבינו תם** בעירובין לז ב: "מיהל" כמו "מוהל" כלומר: מוזג יינו במים ושותה, וכמו "סבאך מהול במים".

7. כתב **הריטב"א**: פירש רש"י ז"ל, מחלל מעשר שני על מעות שלו, דכל מאי דאפשר לתקוני מתקנין **ולא סמכינן אברירה**; פירוש לפירושו, לאו משום דליכא למסמך אברירה לכתחילה, דהא ודאי למאן דאית ליה ברירה דין תורה לסמוך עליה, אלא לומר, שאין סומכין על

שותה אותן, ולאחר זמן יפריש התרומה והמעשר, ואמרינן: הוברר הדבר למפרע שאלו הלוגין היו עומדים מתחילה להיות מופרשים, ועליהם הוא שחלה התרומה, **דברי רבי מאיר**.

כד-א **רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון אוסרין**, ומשום שמא יבקע הנוד של היין ולא יבוא לידי ברירה ונמצא שותה טבלים.[1]

הרי למדנו שרבי יהודה חושש למיתה [בקיעת הנוד], ואילו רבי מאיר אינו חושש לכך; ובכך מתיישבת הסתירה בין המשנה והברייתא בענין תרומה אם חוששת למיתה, כי הא רבי מאיר והא רבי יהודה.

והשתא תיקשי: הרי לדעת אביי רבי יהודה הוא החושש למיתה, ואילו רבי מאיר אינו חושש; ואילו לגבי בהמה שעשאה דופן לסוכה, אמר אביי, כי רבי מאיר הוא החושש למיתה, ורבי יהודה אינו חושש?!

ומשנינן: **איפוך** תירוצו של אביי על הסתירה בין המשנה לברייתא בתרומה, וכך אמר:

רבי מאיר חייש למיתה והברייתא כדעתו, **ורבי יהודה לא חייש למיתה** והמשנה כדעתו; ולא השוה אביי לדין "הלוקח יין", אלא ל"עשאה לבהמה דופן לסוכה" —

דתניא: עשאה לבהמה דופן לסוכה: רבי מאיר פוסל משום דחייש למיתה, **ורבי יהודה מכשיר**, כי אינו חושש למיתה.

ואכתי תמהינן: **קשיא דרבי מאיר** ד"הלוקח יין" שאינו חושש לבקיעת הנוד, **אדרבי מאיר** ד"עשאה לבהמה דופן לסוכה" דחייש למיתה?!

אמר לך רבי מאיר: מיתה שכיחא, בקיעת הנוד לא שכיחא כי **אפשר דמסר ליה לשומר**.[2]

ואכתי תיקשי: **קשיא דרבי יהודה** ד"הלוקח יין מבין הכותים" החושש אפילו לבקיעת הנוד, **אדרבי יהודה** ד"עשאה לבהמה דופן לסוכה" שאינו חושש אפילו למיתה?!

ומשנינן: **טעמא דרבי יהודה** גבי "הלוקח יין

הברירה כל מה שאפשר, משום חשש בקיעת הנוד.

1. הקשו הראשונים: הרי רבי יוסי ורבי שמעון סבירא להו במנחות, כי כותים גרי אריות הן, ואם כן תיפוק ליה שיינם אסור משום "סתם יינם" של עובדי כוכבים?!

והתוספות [כג ב ד"ה דתניא] כתבו: אפשר, דכשגזרו על יינן של נכרים לא גזרו על של כותים, כיון דפרושין מעבודה זרה יותר משאר נכרים, ומחזיקים בתורה שבכתב; וראה עוד שם.

והריטב"א כתב: ולרבי יוסי ורבי שמעון בודאי יינם יין נסך, דכגויים חשבינן להו, אלא דהכא בעיקר דינא דברירה או בקיעת הנאד הוא דפליגי; ונפקא מינה אליבא דידהו בלוקח יין מן החשוד בודאי על התרומה ועל המעשרות; וראה עוד שם.

ובערוך לנר הוסיף, כי לפי דברי הריטב"א ניחא לשון הגמרא "הא רבי יהודה דחייש למיתה" ולא אמר "הא רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון" דחיישי למיתה; כי מרבי יוסי ורבי שמעון אין לו ראיה כל כך דחיישי למיתה ממה דאסרי, דיש לומר דהם אסרו מטעם יין נסך.

2. ביאר השפת אמת: אף כי גם בסוכה אפשר דמסר ליה לשומר שאם תמות הבהמה יודיענו,

מבין הכותים״ **לאו משום דחייש לבקיעת נוד, אלא משום דלית ליה ״ברירה״**, ולא יתברר כשיפריש אחר זמן, שאותן לוגין שהפריש נעשו תרומה מתחילה, ולפיכך אסור לשתות, שמא על לוג אחר חלה התרומה, ונמצא זה שותה תרומה.[3]

ותמהינן: וכי אטו **לא חייש רבי יהודה לבקיעת נוד**, והטעם שאסר ב״הלוקח יין מבין הכותים״ הוא משום דאין ברירה?!

והא מדקתני סיפא: אמרו לו לרבי מאיר: אי אתה מודה שמא יבקע הנוד ונמצא זה שותה טבלים למפרע, ואמר להו רבי מאיר: **לכשיבקע** נתבונן בדבר, כלומר: אין לחוש לזה —

מכלל דחייש רבי יהודה לבקיעת הנוד?!

ומשנינן: **התם רבי יהודה הוא דקאמר לרבי מאיר: לדידי לית לי ברירה, אלא לדידך דיש ברירה, אי אתה מודה דשמא יבקע הנוד?! אמר ליה: לכשיבקע.**[4]

ואכתי תמהינן: וכי אטו **לא חייש רבי יהודה למיתה?!**

והא תנן: רבי יהודה אומר: אף אשה אחרת מתקיינין לו לכהן גדול בערב יום הכפורים **שמא תמות אשתו**, והתורה אמרה: וכפר — הכהן הגדול ביום הכפורים — בעדו ובעד ״ביתו״ היא אשתו?!

ומשנינן: **הא איתמר עלה: אמר רב הונא בריה דרב יהושע: מעלה עשו בכפרה** של יום הכפורים, שחשש בה רבי יהודה למיתה אף כי בעלמא אינו חושש למיתה.

ותמהינן: **בין למאן דאמר:** טעמו של רבי מאיר הסובר: אין עושים בהמה דופן לסוכה,

---

צריך לחלק בין מסירה לשומר שלא יבקע כלל, לבין הודעה על מקרה שכבר נעשה, כי דילמא לאו אדעתיה.

3. נתבאר על פי **רש״י** בחולין יד א; וכן הם דברי מהר״י **בתוספות** ערובין לז ב ד״ה אלא.

והאחרונים תמהו על שיטת רש״י: האיך יתכן שיחול תרומה על לוג שלא הפרישו לבסוף, והרי אמר שתחול התרומה על מה ״שאני עתיד להפריש״?! וראה עוד בזה במערכה רביעית **לרבינו עקיבא איגר**.

ויש מפרשים כוונת הגמרא: כי למאן דאמר ״אין ברירה״, אין התרומה חלה מעיקרא, והרי זה שותה טבל, **תוספות** שם קודם דברי מהר״י; וכן היא משמעות לשון רש״י שם, ד״ה רבי יוסי אומר.

4. א. ביארו אחרונים דהכי קאמר: לדעתך — רבי מאיר — שאתה חושש למיתה, אם כן נחוש גם לבקיעת הנוד, אבל אני איני חושש לא למיתה ולא לבקיעת הנוד, ומשום דאין ברירה הוא שאסור.

ב. כתבו **התוספות**: הא דבעי למימר בשמעתין טעמא דרבי יהודה משום דלית ליה ברירה, אע״ג דקתני בהדיא משום בקיעת הנוד — דכוותיה אשכחן טובא שאין הגמרא חושב עיקר הטעם אותו טעם המפורש במשנה; והביאו כמה דוגמאות לזה.

ג. והנה **בקצות החושן** [סא ג ד״ה ולפי״ז הא] הקשה: איך אפשר שטעם האוסרים הוא משום בקיעת הנוד, והרי אין זה אלא כשאמר ״**שאני עתיד להפריש**״, אבל אמר: שני לוגין יהא תרומה ״**בתוכו**״ אין חשש שיבקע הנוד; ואף כשאמר ״**בתוכו**״ יכול לשתות ולהשאיר כדי

הוא משום **שמא תמות** הבהמה, **ובין למאן דאמר**: טעמו הוא משום **שמא תברח** הבהמה — הרי נמצא כי **מדאורייתא מחיצה מעליא היא, ורבנן הוא דגזרו בה** —

ואלא מעתה שמדרבנן הוא, **לרבי מאיר תטמא** בהמה **משום גולל — ואלמה תנן: רבי יהודה מטמא משום גולל, ורבי מאיר מטהר**?! והרי קולא היא שהקיל שאינה בטילה ונעשית גולל; והואיל ומדרבנן בעלמא הוא, מה טעם יש להקיל בגולל?![5]

אלא אמר רב אחא בר יעקב טעם אחר לדבריו של רבי מאיר: **קסבר רבי מאיר: כל מחיצה**[6] **שעומדת ברוח** [על ידי רוח] כגון רוח חיים **אינה מחיצה**, הואיל ועיקר עמידתה על ידי דבר שאין בו ממש הוא.[7]

איכא דאמרי: אמר רב אחא בר יעקב: קסבר רבי מאיר: כל מחיצה שאינה עשויה בידי אדם אינה מחיצה, ואף רוח חיים לאו בידי אדם הוא, שהרי אין רוח בידו לנפחו

תרומה מדין בירה, שאומר: אלו שאני שותה הם חולין ומה שנשאר הוא תרומה [וכמו שהוכיח שם]; ואם כן עדיין יש לו תקנה שיאמר "**בתוכו**" ולא יאמר "**שאני עתיד להפריש**", ולמה הם אוסרים?!

ותירץ: וצריך לומר: דהא דאמרו לרבי מאיר: "שמא יבקע הנוד", היינו על תקנתא דרבי מאיר דאומר: שני לוגין **שאני עתיד להפריש**, אבל אינהו על כרחך לאו משום הכי אסרי אלא מטעמא דאין בירה [ולדבריו ניחא דברי הגמרא, וראה עוד שם].

ד. כתב **הריטב"א**: סוגיא זו מתחלפת עם הסוגיא בגיטין, כי שם מסקנת הגמרא בטעמו של רבי יהודה שהוא משום דחייש לבקיעת הנוד.

והוסיף: כי לפי הסוגיא בגיטין מיתרצת הקושיא "קשיא דרבי יהודה אדרבי יהודה": דהכא לאו משום דלא חייש רבי יהודה למיתת בהמה, אלא דהא אוקימנא פלוגתא בבהמה קשורה דמתיחא באשלי, דכי נמי מתה לא בצר שיעור דופן, ואיהו לא חייש לזמנין דמוקים לה בפחות משלשה וכי מתה כווצא ולאו אדעתיה.

5. כתב **רש"י**: הוא הדין דהוה מצי למיפרך מאותה ברייתא בה שנינו לעיל שאין עושין מחיצה מבהמה, שהרי איתא שם: ולא גולל לקבר, אלא ממשנה אלימא ליה לאקשויי; ועוד, משום דבמשנה קתני בהדיא "מטהר" לשון קולא.

6. לא מצינו לרבותינו שיבארו, מה ענין "מחיצה" אצל "גולל"?!

7. צריך ביאור: הרי מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה לענין דופן לסוכה ודאי מיירי בבהמה קשורה מלמעלה שאינה יכולה לרבוץ, שאם לא כן למה מכשיר רבי יהודה, והרי יש לחוש שמא תרבוץ; וכיון שכן למה מיקרי מחיצה העומדת ברוח, והרי על ידי החבלים היא עומדת?!

וראה **מהרש"א** לעיל כג א ד"ה והא איכא רווחא, שכתב: דלפי טעמו של רב אחא בר יעקב אין להקשות "ודילמא רבעה" משום דיש לומר דמיירי בפיל, שאפילו ירבוץ אין בטילה המחיצה; וכדברי המהרש"א מבואר בביאור **הגר"א** [שסב ד"ה ובלבד] שכתב, דעל כרחך מיירי בפיל קשור, שאם לא כן יש לחוש לרבי יהודה לשמא ימות ולשמא יברח, ראה שם.

ומבואר מדבריהם, שאפילו פיל שאם ימות לא תיבטל המחיצה מיקרי מחיצה העומדת ברוח, **ובשפת אמת** כתב על זה, שהטעם צריך עיון קצת.

[לשון רש"י].[8]

ומפרשינן: **מאי בינייהו** דשתי הלשונות של רב אחא בר יעקב?

איכא בינייהו דאוקמה לדופן הסוכה **בנוד תפוח** [סמך הדופן על בלון נפוח] —

שהרי **למאן דאמר: מחיצה העומדת ברוח אינה מחיצה, הרי** אף זו **עומדת ברוח**, ופסולה —

ואילו **למאן דאמר:** מחיצה **שאינה עשויה בידי אדם** אינה מחיצה —

כד-ב **הרי עשויה בידי אדם**, כי יש רוח בידו לנפחו.

אמר מר: משום רבי יוסי הגלילי אמרו: אף אין כותבין עליו גיטי נשים.

מאי טעמא דרבי יוסי הגלילי?

דתניא: כתיב: וכתב לה "**ספר**" כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו —

אין לי אלא "ספר" [קלף] **מנין לרבות כל דבר**, כגון לוח עץ ועלה זית שיהא כשר לכתוב עליו את הגט? —

תלמוד לומר: "וכתב לה" מכל מקום, כי היה יכול לומר: ונתן בידה ספר כריתות —

ודרשינן: "וכתב לה" כלל, "ספר" פרט, "ונתן בידה" חזר וכלל, "כלל ופרט וכלל" אי אתה דן אלא כעין הפרט. וכדמפרש ואזיל [תוספות] —

אם כן, מה תלמוד לומר "ספר", כלומר: מה בא פרט ד"ספר" למעט?

לומר לך: מה "ספר" הוא **דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל, אף כל דבר שאין בו רוח חיים ואינו אוכל** הוא דכשר לכתיבת הגט, למעט דבר שיש בו רוח חיים או שהוא אוכל.

ומפרשינן: **ורבנן** — שאינם דורשים כן, וסוברים: כותבין גט על דבר שיש בו רוח חיים — מה טעמם, והרי מידה היא בתורה: כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, ויש לך למעט מה שאינו כעין ספר?

משום: **דאי כתב** רחמנא "**בספר**", באמת יש לפרש **כדקאמרת** שהכתוב בא לפרט במה כותבים —

אבל **השתא דכתיב "ספר"** ולא כתיב "בספר", משמע: שברי הגט קרויין ספר, **ולספירת** [סיפור] **דברים בעלמא** שיכתוב לה דברי כריתות **הוא דאתא** קרא, ואין כאן פרט כלל.[1]

ומקשינן: **ורבנן**, שלשיטתם "ספר" לא משמע קלף, הרי שלא אמרה תורה כלל במה יכתוב, וממילא משמע בכל דבר; ואם כן **האי "וכתב" מאי דרשי ביה?**

---

8. ביאור לשונו של רש"י הוא, על פי מה שכתבו התוספות בעירובין טו א, כי תל אף שאינו עשוי בידי אדם הוי מחיצה, שלא בא למעט אלא דבר שאינו ראוי להיעשות בידי אדם.

1. הוסיף רש"י לבאר לפי דעת חכמים מה שאמרה תורה "כריתות", דהיינו שיהא דברים שכורתים ומפרידין ביניהן; כלומר: דאילו לרבי

ההוא ״וכתב״ **מיבעי להו** לרבנן כדי ללמוד: **בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף**, שאם נתן לה כסף ואמר לה: ״התגרשי בו״ אינה מגורשת [רש״י] —

כי לולי מיעוט הכתוב הוה **סלקא דעתך אמינא**:

הואיל ואיתקש יציאה [גרושין] **לחויה** [קדושין] כדכתיב: ״ויצאה״ מביתו והלכה ״והיתה״ לאיש אחר, נקישם גם לענין כסף, ונאמר: **מה** ״**הויה**״ **בכסף** שאם נתן לה כסף ואמר: הרי את מקודשת בו הרי היא מקודשת, **אף יציאה** נמי **בכסף** —

ולפיכך **קא משמע לן** הכתוב שאינה מתגרשת בכסף.

ומפרשינן: **ורבי יוסי הגלילי** הדורש: ״וכתב לה״ לכלל ופרט וכלל, אם כן **האי מברא** — שאינה מתגרשת בכסף — **מנא ליה**?

מ״ספר כריתות״ שנכתב ״כריתות״ בסמוך ל״ספר״ הוא **דנפקא ליה**, שהרי משמע: **״ספר״ כורתה ואין דבר אחר כורתה**.

ומפרשינן: **ואידך**, רבנן שלא למדו שאינה מתגרשת בכסף מ״ספר כריתות״ אלא מ״וכתב לה״, מה טעמם שלא למדוהו מ״ספר כריתות״?

כי **ההוא** ״ספר כריתות״ **מיבעי ליה** ללמד שתהא ספירת הדברים **דבר הכורת בינו לבינה**, שלא יטיל תנאי בגירושין באופו שיאגדם יחד —

ו**לכדתניא: הרי זה גיטיך על מנת שלא תשתי יין ועל מנת שלא תלכי לבית אביך** —

אם התנה שלא תעשה את אלו ״**לעולם**״, הרי כיון שכל ימיה קשורה בו שמחמתו היא נמנעת מלשתות יין ותנאי זה תלוי ועומד לעולם — **אין זה כריתות**, דכל ימיה קשורה בו שמחמתו צריכה לעמוד שלא לילך.

אבל אם התנה שלא תעשה את אלו רק ״**כל שלשים יום**״ **הרי זה כריתות** ומותרת מיד להנשא לאחר, כיון שיכול לבוא לידי הפרדה לסוף שלשים יום.

ואידך — רבי יוסי הגלילי, הדורש ״ספר כריתות״ לענין אחר — דין זה של ״דברי הבדלה״ **מ״כרת כריתות״ נפקא**, כלומר: הואיל והיה הכתוב יכול לומר: ״ספר כרת״ ואמר ״כריתות״, בא ריבוי זה ללמד שיהיו דבר הכורת בינו לבינה.

ואידך — רבנן שאינם לומדים דין זה מריבוי ״כריתות״ — טעמם:

כרת כריתות לא דרשי ליה להוא דרשה.[2]

מתניתין:

העושה סוכתו בין האילנות ולא סמך את הסוכה עליהם,[3] **והאילנות דפנות לה** לסוכה, הרי הסוכה **כשרה**.

יוסי פירוש כריתות הוא שיתן לה ספר שיעשה כריתות ביניהן.

2. כן משמע מדברי התוספות שכתבו, דבמקום דכתיב ״לא דרשי״ ולא כתיב ״לא משמע להו״, אין הכוונה שאין זה נחשב אצלם כריבוי.

3. הטעם שכתב רש״י ושאר ראשונים שאין

גמרא:

אמר רב אחא בר יעקב: כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה שהרוח מוליכה ומביאה אותה [רש"י] **אינה מחיצה.**(4)

ומקשינן עלה: **תנן** במשנתנו: **העושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה,** הרי הסוכה **כשרה** —

ואמאי כשרה הסוכה לדעת רב אחא בר יעקב, **הא קאזיל ואתי** [דפנות הסוכה הולכים ובאים] ברוח מצויה וכדרך האילנות?!(5)

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: באילנות קשין,** שהן זקנים ועבים ואין גיזעם נד ברוח.

ואכתי תמהינן: **והאיכא נופו** של האילן שהוא בודאי הולך ובא, והרי לפעמים אף הנוף חלק מן הדופן, ואיך כשר הוא?!

ומשנינן: **דעביד ליה בהוצא ודפנא,** כלומר: אורג את נוף האילן בענפי הוצא ודפנא, ואין הנוף נד ברוח.

ומקשינן עלה: **אי הכי** שאין האילנות נדים ברוח **מאי למימרא,** מה חידוש יש בדבר שהאילנות כשרים להיות דפנות?!(6)

הסוכה סמוכה על האילנות, יש לפרשו בשני אופנים:

האחד: כי אם סמכה על האילנות הוי ליה כסומך סוכתו בכרעי המטה [לעיל כא ב] למאן דאמר [שם] שהטעם משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, והוא הדין אם סמך הסכך על המחובר.

השני: משום שהוא משתמש באילן.

ובפירוש השני נחלקו המפרשים: יש מפרשים שלא יהא הסכך לבדו נשען על האילנות, ואף בכי האי גוונא מיקרי משתמש באילן [**ערוך לנר**]; ויש מפרשים, שקרקעית הסוכה לא תהא נשענת על האילן [משמעות **המשנה ברורה**].

ראה בכל זה **בב"ח** סימן תר"ל ובמגן **אברהם** שם ס"ק יד, **ובפרי מגדים** באשל אברהם, **ובמשנה ברורה** ס"ק מו ושער הציון, **ובערוך לנר** כאן.

וכתב **בערוך לנר:** כי לפי שיטת רש"י, הסובר: שרבנן ורבי יהודה פליגי בדין מעמיד בדבר המקבל טומאה, ולרבנן מסככין בו, על כרחך כוונתו כפירוש השני.

4. כתב **במשנה ברורה** [תרל מח, וציין מקורו מרש"י]: אם מנידה אותם, אפילו אין בכח הרוח להפיל אותה לגמרי, רק שעל ידי הרוח הולך המחיצה ובא, קיימא לן דשוב לא חשיב מחיצה; ואפילו עומדת בבית שאין שם רוח כלל.

ובחזון איש [עז ו] הוסיף: היינו דוקא שהרוח מפזר את הענפים באופן שהם מתרחקים שלשה טפחים זה מזה **ובטל ליה מחיצה ההיא שעתא,** וראה דברי מחצית השקל שהובאו שם, וראה שם בארוכה.

אבל בשו"ת **משכנות יעקב** [או"ח קכג], כתב שלא כדברי החזון איש, אלא צריך שלא ינידנו הרוח כלל; וראה בזה ב"**עמק ברכה**".

5. לפי דעת החזון איש בהערה 4, שאין מחיצה הנדה ברוח בטילה אלא אם כן מתבטלת המחיצה, הא דמשמע כאן שגזע העץ הנד ברוח אינו מחיצה אף שאין שייך בו פיזור שיתרחקו זה מזה יותר משלשה טפחים, ביארו בזה, דהוא משום שהדפנות מתרחקות מן הסכך יותר משלשה טפחים, ונפסלו.

6. ביאר **בערוך לנר:** אי לאו דברי רב אחא בר יעקב הוה אמינא כי חידוש משנתנו הוא שאין האילנות פסולים אף שאינם עומדים ברוח

ומפרשינן: החידוש הוא: כי **מהו דתימא: ניגזר** שלא לשהות ביום טוב ושבת בסוכה שהאילנות דפנות לה משום גזירה **דלמא אתי לאישתמושי באילן** לשים על האילנות את כליו ואסור משום שבות ביום טוב ובשבת.

קא משמע לן משנתנו שאין גוזרים כן.

תא שמע מברייתא שלמדנו בענין היתר שאיבת מים מבורות שברשות הרבים על ידי מחיצות של דיומדין, שהן זויות שיש בהן אמה לכל רוח באחת מפינות הבור —

אם **היה שם** באחת מפינות הבור **אילן** שניתן לחוקקו ולחלקו באופן שיהא בו אמה לכל רוח, **או גדר** אבנים מרובעת אמה על אמה **או מחיצת הקנים** [מפרש לה בעירובין, ופליגי אמוראי שם בפירושו] —

הרי כל אחד מאלו **נידון משום דיומד** —

הרי למדנו שהאילן כשר הוא להיות מחיצה אף שהוא נד ברוח, ותיקשי לרב אחא בר יעקב?!

ומשנינן: **התם נמי, משום** הכי כשר, כיון **דעביד ליה בהוצא ודפנא.**

תא שמע: אילן המיסך על הארץ, נופו גדול מאד, וראשי הנוף כפופין סביב על הארץ, ויש חלל גבוה עשרה טפחים מן הקרקע לנוף —

אם אין נופו [כלומר: ראשי נופו] **גבוה מן הארץ שלשה טפחים, מטלטלין תחתיו** בשבת, כי ראשי הנוף חשובין כמחיצה; אבל אם היה גבוה שלשה טפחים אין מטלטלין תחתיו, שהרי מחיצה הגבוהה מן הארץ שלשה טפחים אינה מחיצה —

ולדעת רב אחא בר יעקב תיקשי, **אמאי** מועילין ראשי הנוף להיות מחיצה, **הא קאזיל** הנוף **ואתי** ברוח מצויה?!

ודחינן: **התם נמי דעביד ליה בהוצא ודפנא.**

ותמהינן: **אי הכי** שמחיצה טובה היא **ניטלטל בכוליה** כלומר: יטלטל תחתיו כל כמה שהיקף האילן גדול —

כי הניחא אם מיירי במחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה, יש לומר, הואיל ומחיצה גרועה היא, אין היא מועלת אלא להיקף של בית סאתים.[7] אבל אם עומדת היא ברוח מצויה, הרי מחיצה גמורה היא ותועיל בכל היקף שהוא —

ואלמה אמר רב הונא בריה דרב יהושע: אין מטלטלין בו

אלא אם אין עולה היקף האילן על **בית סאתים** [שטח שזורעין בו סאתיים זרע, וגודלו מאה על חמשים אמה כחצר המשכן]?! כה-א

מצויה; אבל לרב אחא בר יעקב שפירש משנתנו באילנות העומדים ברוח מצויה, אם כן תיקשי: מאי למימרא?!

7. מצינו במחיצה "גרועה" כגון מחיצה שאינה של שתי וערב, שלא התירו חכמים להקיף בהם אלא שטח של בית סאתים זרע [מקום שניתן לזרוע בו סאתים זרע], ושיטחו כחצר המשכן שהוא מאה על חמשים אמה.

ומשנינן: **משום דהוה דירה שתשמישיה לאויר** שחוצה לה. כלומר, אינה עשויה הדירה שתחת האילן אלא לצורך אויר שחוצה לה, לשמור את השדות. **וכל דירה שתשמישיה לאויר** שחוצה לה אין חשוב ההיקף כהיקף לדירה.

והיקף שאינו לדירה **אין מטלטלין בו אלא בית סאתים.**

תא שמע מברייתא בענין תחום שבת:

א. העומד בשעה שקידש יום השבת מחוץ לעיר, במקום שאינו מוקף מחיצות, יש לו ארבע אמות כ"מקום שביתתו" שהן נחשבות "מקומו של אדם". שהרי אמרה תורה "שבו איש תחתיו, אל יצא איש ממקומו ביום השבת". ומאותן ארבע אמות הרי הוא מונה תחום שבת, אלפיים אמה.

ב. השובת במקום מוקף מחיצות, כל המקום המוקף נחשב לו כארבע אמות, והרי הוא מונה תחום שבת אלפיים אמה מגבול ההיקף ואילך.

ג. היקף שאינו עשוי לדירה אינו נחשב "היקף" אלא אם היה ההיקף קטן מבית סאתים, וכפי שנתבאר.

ד. תל גבוה עשרה טפחים הרי הוא חשוב כמוקף מחיצות, מפני שאומרים "גוד אסיק מחיצתא".

אדם אשר **שבת** בכניסת השבת **בתל שהוא גבוה עשרה** טפחים, **והוא** [שטחו] יותר **מארבע אמות**[1] **עד בית סאתים.**[2]

וכן השובת **בנקע**, שקע באדמה העשוי מששת ימי בראשית, **שהוא עמוק עשרה** טפחים, **ושטחו הוא מארבע אמות עד בית סאתים.**

וכן השובת בתוך **קמה קצורה**, בקרחת שנוצרה בתוך קמה, לאחר שנקצרה הקמה שבאמצע, **ושבולות מקיפות אותה**, והיה גודל הקרחת מארבע אמות ועד בית סאתים [רש"י].

הרי זה **מהלך** בשבת **את כולה** [את כל שטח ההיקף] כדין שובת באויר מחיצות, שאינו מונה תחום שבת אלא מהמחיצות ואילך, **וחוצה לה עוד אלפים אמה**, שיעור תחום שבת.

הרי למדנו שהשיבולות חשובות כמחיצה, **אף על גב דקאזיל ואתי** [הולכים ובאים ומתנועעים ברוח מצויה], ותיקשי לרב אחא בר יעקב?!

ודחינן: **התם נמי דעביד ליה בהוצא ודפנא**, חיזק באמצעותם את השיבולות כדי שלא ינודו ברוח.

מתניתין:

א. **שלוחי מצוה** ההולכים בדרך מצוה, כגון

---

1. שהרי אם אינו גדול מארבע אמות, אף בלאו המחיצות יש לו ארבע אמות שמהן ואילך הרי הוא מונה תחום שבת, ואין שייך לומר: הרי זה מהלך את כולה דהיינו משום היקף המחיצות, כיון שבלאו הכי יש לו ארבע אמות; וגם לא הועילו לו מחיצותיו להוסיף לו היתר הליכה יותר מאשר בלי מחיצות.

2. אבל יותר מבית סאתים, לא, הואיל והיקף שאינו עשוי לדירה הוא.

מי שהולך ללמוד תורה או להקביל פני רבו, או לפדות שבויים [רש"י], הרי אלו **פטורין מן הסוכה**[3] אפילו בשעת חנייתן, לפי שכל העוסק במצוה פטור מן המצוה אם אינו יכול לקיים את שתיהן [רש"י ותוספות].[4]

ב. חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה —

החולים פטורים משום שהם מצטערים בישיבתם בסוכה, וכתיב: בסוכות "תשבו" שבעת ימים, ובעינן "תשבו כעין תדורו", ואין דירה במקום שמצטער [ריטב"א].[5]

והמשמשין פטורין משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה [משנה ברורה].[6]

ג. אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, לפי שאדם אוכל אכילת עראי חוץ לביתו [ריטב"א].

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שהעוסק במצוה פטור מן המצוה?[7]

---

3. ביאר **רבינו עקיבא איגר**, כי אף שהעוסק במצוה אינו מותר לעבור בקום ועשה, מכל מקום מותרים הם לאכול חוץ לסוכה, דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהיה אכילתו בסוכה, ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם — מבטל מצות עשה, ראה שם.

4. כתבו **התוספות**: אין פטורין בשעת חנייתן אלא באופן דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוות, שהרי אין העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא אם כן אין יכול לקיים שתיהן; וכן היא שיטת **רש"י והריטב"א** בכל הסוגיא, שאין העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא כשאינו יכול לקיים את שתיהן.

והר"ן חולק על התוספות וסובר: העוסק במצוה פטור מן המצוה אף על פי שיכול לקיים את שתיהן, ובלבד שיהא "עוסק" במצוה, אבל "המקיים" מצוה אינו פטור מן המצוה, ולכן מי שיש לו ציצית בבגדו ותפלין בראשו אינו נפטר משאר מצוות.

וכתב: דין זה נלמד מדין חתן שהוא פטור מקריאת שמע כמבואר בהמשך הסוגיא, אף על פי דאפשר ליה ליתובי דעתיה ולקיים את שתיהן, ומינה ילפינן, שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוות אחרות אע"פ שאפשר.

והוסיף עוד: ומיהו מודינא ודאי, שכל שאינו צריך לטרוח כלל, אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שתיהן, דבכי האי גוונא ודאי יצא ידי שתיהן, ומהיות טוב אל יקרא רע.

5. **ובמשנה ברורה** כתב בשם **רבינו מנוח**: משום דכתיב "תשבו כעין תדורו", ואם היה לו זה החולי כל השנה לא היה יושב בביתו דוקא, אלא היה הולך למקום שנקל לו החולי; וראה היטב בסוגיית הגמרא לקמן כו א.

6. וכטעם זה כתב **הלבוש**; **ובערוך לנר** כתב: משמשי חולה פטורים מתשבו כעין תדורו, שהרי אף מביתם הם יוצאים לגמול חסד עם החולה ולשמשו; **ובבכורי יעקב** כתב טעם אחר: משום מצטער הם פטורין, כיון שצריך לעסוק עם החולה צער הוא לו לישב בסוכה.

7. הקשה **הריטב"א**: תימא, דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא כשאי אפשר לקיים שתיהן, [כשיטת התוספות שהובאה בהערה לעיל]; וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו, למה לי קרא, פשיטא, למה יניח

דתנו רבנן: כתיב "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך ודברת בם. בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך". ויתור יש כאן, שלא היה לו לומר אלא: ודברת בם בשכבך ובקומך [ריטב"א]. אלא בא הכתוב ללמד:

"**בשבתך בביתך**" — **פרט לעוסק במצוה**, שהוא פטור מקריאת שמע.

"**ובלכתך בדרך**" — **פרט לחתן**, שהוא פטור מקריאת שמע הואיל והוא טרוד במחשבת בעילת מצוה.

ומפרשת הגמרא האיך דינים אלו נדרשים מן המקראות.[8]

מכאן אמרו: הכונס את הבתולה ועדיין לא עשה מעשה [שו"ע], שהוא טרוד טרדה דמצוה, שמחשב על עסק בתולים [משנה ברורה], הרי הוא **פטור** מקריאת שמע.

ואילו הכונס את האלמנה, שאינו טרוד במחשבת בעילתה, הרי הוא **חייב** בקריאת שמע!

מאי משמע, האיך משמע ממקראות אלו לפטור את העוסק במצוה?

מצוה זו מפני מצוה אחרת?!

ויש לומר: הא קא משמע לן, אפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו, דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות.

ועוד לימדנו הכתוב, דאע"ג דאיכא עליה מצוה קבועה לזמן ודאי, כגון קריאת שמע ושחיטת הפסח, וקודם לכן באת לו מצוה אחרת שתבטלנו מן האחרת אם יתחיל בה, רשאי הוא להתחיל בזו שבאה לידו עכשיו, ואם יבטל מן האחרת יבטל, ואינו חשוב פורק עצמו ממנה כשפורקה מעליו מחמת דבר מצוה, שאין חיוב המצוה עליו עד שיגיע זמנה וראשונה קודמת.

ביאור דבריו: כי בלאו דין העוסק במצוה פטור מן המצוה, היה לו להניח מצוה שאינה עוברת כדי לקיים מצוה שקבוע לה זמן; אבל כשהמצוה הראשונה שנזדמנה לידו היא מצוה עוברת, אף בלאו דין "עוסק במצוה פטור מן המצוה" למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת ואף שקבוע לה זמן.

וראה עוד ברש"י לקמן בעמוד ב ד"ה שחל, שמבואר בדבריו, שאם באה לו מצוה קלה של קבורה קודם זמן עשיית הפסח, ואם יתעסק בקבורה יהיה טמא ולא יוכל לעשות הפסח בזמנו שהיא מצוה חמורה הימנה, הרי דין זה תלוי בדין "העוסק במצוה פטור מן המצוה", והואיל ופטור הוא מן המצוה, מותר לו להתעסק בקבורה ותידחה מצות הפסח.

8. כתב **רש"י**: אף על גב דחתן נמי במצוה טריד, ולמה לי שני מקראות?!

דאי הוה כתיב רק חד קרא, היינו אומרים שלא פטר הכתוב אלא **טורח ועושה מלאכת מצוה בידים או מהלך למצוה**, אבל חתן שהוא יושב ובטל ואינו עוסק אלא **טריד במחשבת בעילה**, לא פטר הכתוב, הלכך מקרא יתירא אשמועינן דפטור מקריאת שמע.

ביאור דבריו: אם לא היה כתוב אלא פסוק אחד, היינו מפרשים אותו על "עוסק במצוה" ולא על חתן, כי את שתי המקראות אפשר לפרש על עוסק במצוה.

אבל **התוספות** גרסו בהיפוך: "בשבתך בביתך" פרט לחתן, "ובלכתך בדרך" פרט לעוסק במצוה; וביארו, כי כן היא משמעות הכתוב: בשבת דידך הוא דמחייבת בקריאת

אמר רב הונא: לפי שנאמר "בשבתך ובלכתך", הוקשו לדרך [רש"י ברכות], כדי לומר לך: לא חייבה תורה אלא **כ"דרך"** של ההולך בסחורה: **מה דרך רשות, אף כל רשות. לאפוקי האי,** עוסק במצוה, וחתן שהוא טרוד בטירדא של מצוה, **דבמצוה עסוק.**

ותמהינן: **מי לא עסקינן דקאזיל** [הולך] **לדבר מצוה?** וכי אינך יכול לכלול במקרא דרך מצוה עם דרך הרשות? והרי "דרך" סתם כתבה תורה, ואפילו הכי **קא אמר רחמנא: ליקרי** קריאת שמע?!

ומפרשינן: **אם כן** שהמקרא מדבר אף בדרך של מצוה, **לימא קרא** [יאמר הכתוב]: "**בשבת ובלכת**".

מאי "בשבתך ובלכתך"?

ללמדך: **בלכת דידך** — דרך רשות שהיא לך ולצורכך — **הוא דמחייבת, הא בלכת דמצוה** — שאינה לך ולצורכך אלא לצורך המקום — **פטירת.**

ותמהינן: **אי הכי,** שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, **אפילו כונס את האלמנה נמי** יהא פטור מקריאת שמע, כי אף שאינו טרוד, הרי עוסק הוא במצוה!

ומפרשינן: **כונס את הבתולה** פטור משום דלבו **טריד** במחשבת בעילה, ואינו יכול לקיים את שתיהן. אבל **כונס אלמנה** הרי **לא טריד** בכך, ויכול לקיים את שתיהן.[9]

וקא סלקא דעתין לפרש, כי חתן פטור לאו משום דין עוסק במצוה, אלא משום שעל ידי הטירדא אינו יכול לכוין דעתו ולקרות, ולפיכך תמהינן:

וכל היכא דטריד, האם **הכי נמי דפטור?!**

אלא מעתה, אם **טבעה ספינתו בים, דטריד** בצערו, האם **הכי נמי** נימא **דפטור?!**

וכי תימא הכי נמי, שמא תאמר: אכן הטרוד בצערו פטור מקריאת שמע —

והאמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בכל המצוות האמורות בתורה, חוץ מן התפלין, שהרי נאמר בהן "פאר". כדכתיב ביחזקאל: "פארך חבוש עליך",

---

שמע ולא בשבת דמצוה שאתה יושב ומחשב בבעילת מצוה, ובלכתך ממעט עוסק במצוה, דמשמע בלכת דידך ולא בלכת דמצוה.

ועל פי דרכם שמשמעות הכתוב ד"בשבתך" הוא פרט לחתן, הוסיפו: ומחתן לא הוה ידעינן שאר עוסק במצוה, דדילמא שאני חתן שאין נקל לו כל כך להסיר הטירדא מלבו, אע"פ שבטירדא דרשות מיבעי ליה ליתובי דעתיה ולהסיר מחשבת טרדתו.

9. לשון **רש"י:** טריד: לבו טרוד במחשבת בעילה, ומסתברא כי פטריה קרא משום טירדא פטריה, דאינו יכול לעסוק בשנים כאחד; כונס אלמנה לא טריד: ויכול לקיים את שתיהן.

ביאור דבריו: המקשה סבר שאף אם יכול לקיים את שתיהן הרי הוא פטור, וייפטר משום עיקר העסק במצוה; והתרצן תירץ לו, כל שיכול לקיים שתיהן אינו פטור, ולפיכך אין פטור אלא הכונס את הבתולה.

ולכאורה היה אפשר לפרש, כי בכונס את הבתולה, אין הטירדא חשובה מצוה שתפטור מקריאת שמע, אלא עיקר העסק הוא שפוטר

ואבל לאו בר פאר הוא, וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל [רש"י].[10]

הרי למדנו שאפילו אבל שהוא טרוד בצערו חייב בקריאת שמע, שהרי אינו פטור אלא מתפילין?!

ומשנינן: הא דפטור חתן מקריאת שמע אינו משום שאינו יכול לכוין לבו, אלא:

הכא, בחתן הטרוד במחשבת בעילה, הרי **טריד** הוא **בטירדא דמצוה**, ולכן פטור הוא. וללמדך בא הכתוב, שאינו מחויב להסיר דעתו ממחשבת מצוה ראשונה בשביל מצוה זו הבאה עליו, אלא יעסוק בראשונה, ויתן לבו להיות בקי בדבר —

אבל **התם**, באבל [או מי שטבעה ספינתו בים], הרי **טריד טירדא דרשות**. שאף על פי שהוא חייב לנהוג אבלות של נעילה רחיצה וסיכה כדי להראות כבוד מתו, הרי אינו חייב להצטער, וכיון שכן חייב להסיר מחשבותיו ולכוין.

ותמהינן: וכי דין **העוסק במצוה פטור מן המצוה מהכא**, מ"בשבתך בביתך" הוא **דנפקא**?

והרי **מהתם נפקא**, מפסוק אחר אפשר ללמוד שהעוסק במצוה פטור מן המצוה?!

דתניא: כתיב גבי קרבן פסח שעשו ישראל בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים: "**ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם** ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא".

ומפרשת הברייתא: **אותם אנשים מי היו**?[11]

נושאי ארונו של יוסף היו אותם אנשים, **דברי רבי יוסי הגלילי**.

כה-ב **רבי עקיבא אומר: מישאל ואלצפן היו, שנטמאו**, [רש"י] **בנדב ואביהוא**, שמתו ביום השמיני למילואים, בראש חודש ניסן באותה שנה.

רבי יצחק אומר: אי אפשר לפרש כרבי יוסי הגלילי ולא כרבי עקיבא, שהרי **אם נושאי ארונו של יוסף היו**, כיון שחדלו לשאת אותו משעה שחנו בהר חורב, באחד בסיון בשנה שעברה, **יכולין** [**היו**, רש"י] **ליטהר** קודם עשיית הפסח, שהרי כבר היה להם אפר פרה אדומה החל מיום שני בניסן.

ואם מישאל ואלצפן היו, שנטמאו בנדב ואביהוא, שמתו באחד בניסן באותה שנה,

---

[וכמו כניסת אלמנה הפוטרת מקריאת שמע לדעת המקשן], ולא נזכר ענין הטירדא אלא שעל ידי כן אינו יכול לקיים את שתיהן.

אמנם מכל דברי רש"י בסוגיא נראה, כי הטירדא עצמה היא הפוטרת.

10. ענין זה מתבאר יותר בעמוד ב.

11. הקשה **הריטב"א**: תמיהא מילתא, מאי היא דמהדרי תנאי באותן אנשים מי היו, והלוא היה ראוי בששים ריבוא שימותו מהם בכל יום ויהיו שם טמאי מת?!

ועוד מה זה שנתרעמו ובאו בגילוי פנים אל משה רבינו ואמרו לו: למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה'? וכי לא היו יודעים שטמאי מת אסורין בקדשים, עד שהוצרך משה רבינו לשאול מה' על שאלתם?!

ותירוץ הריטב"א יתבאר בהערה בגמרא בעמוד ב.

גם הם **יכולין היו ליטהר**, שהרי למחרת מיתתם כבר היה להם אפר פרה אדומה.[1]

אלא, עוסקין במת מצוה היו.

לא מתי מצוה ממש שאין מי שיטפל בהם, אלא שבעת הקרובים שהכהן מיטמא להם, שעל קרוביהם מוטלת המצוה לטפל בהם.

ולא היו יכולים לעשות הפסח בזמנו, כיון **שחל** יום ה**שביעי שלהן להיות בערב פסח**, ונמצא, שבזמן עשיית הפסח בערב פסח אינם ראויים עדיין להביא קרבן, כיון שלא היזו וטבלו [ריטב"א[2]].

שנאמר: ולא יכלו לעשות הפסח "ביום

---

1. לשון **רש"י**: ואם נושאי ארונו של יוסף או מישאל ואלצפן היו, יכולין היו ליטהר, שהרי באחד בניסן הוקם המשכן, ושני לו שרף אלעזר את הפרה, שיזו על טמאי מת שבהן לעשות פסחיהן בטהרה, כדאמר בגיטין: שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם המשכן, ופרה אדומה אחת מהן; ובאחד בניסן הוקם המשכן, והוא שמיני למלואים, כדקיי"ל אותו היום [ראש חודש ניסן] נטל עשר עטרות [כלומר: ואחד מהן "ראשון לכהונה", ופירש רש"י שם: אותו היום שמיני למילואים, ועבודה באהרן ובניו, ועד עכשיו היו הבכורות], ובו מתו נדב ואביהוא. הלכך מראש חודש ועד הפסח היו יכולין ליטהר, וקרא קאמר "ולא יכלו [לעשות הפסח ביום ההוא]".

ונושאי ארונו של יוסף נמי כבר עברו עליהם עשרה חדשים ויותר שלא נשאוהו משחנו בהר חורב בראש חודש סיון, כדכתיב: בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני. ולא נסעו משם עד עשרים באייר של שנה הבאה, דכתיב: ויהי בשנה השנית בחודש השני בעשרים בחודש נעלה הענן מעל וגו' ויסעו מהר ה'.

וכתב **הצל"ח**: לדעת רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא, לא נשרפה הפרה בב' בניסן אלא בעשרה בו, ולפיכך לא היו יכולין ליטהר; ואמנם **בריטב"א** שהובא בהערה לקמן, מבואר, כי אף לדעתם חל שביעי שלהן להיות בערב הפסח.

2. כתב **רש"י**: **ואע"ג דחזו לאורתא — לא אישתרו, דקסבר: אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ.**

ביאור הדברים על פי **הריטב"א**:

א. טמא מת הצריך שבעה ימים לטהרתו, אין שוחטין וזורקין עליו את הפסח.

ב. טמא שרץ הנטהר בטבילה ובהערב שמש, או טמא מת בשביעי שלו הנטהר בהזאה טבילה והערב שמש, נחלקו בו במסכת פסחים אם שוחטין וזורקין עליו, כי אף שעדיין טמא הוא בשעת הקרבת הקרבן, הואיל ובידו לטהר עצמו לקראת זמן אכילת הפסח בלילה, יש הסובר ששוחטין וזורקין עליו.

ג. טבל לטהרתו, ואינו אלא טבול יום שצריך הערב שמש שהוא בא מאליו, כולי עלמא לא פליגי ששוחטין וזורקין עליו.

ואנשים אלו עדיין לא טבלו, ולכן לא עשו את הפסח הראשון, וכמאן דאמר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ.

והקשה **הריטב"א**: תימה, האנשים האלו למה נדחו מפסח ראשון, יהיו טובלין ומזין עליהן, וכיון דלא מיחסרי אלא הערב שמש, שוחטין וזורקין עליהן, דהא קיי"ל: שוחטין וזורקין על טבול יום?! וראה מה שכתבו התוספות בפסחים צ ב ד"ה שחל?!

וכתב לתרץ זה, ולתרץ גם מה שהקשה בעיקר הפסוק והברייתא [הובא בהערה בעמוד א]: והנכון הוא, שאנשים הללו שביעי שלהן חל בערב הפסח — וכדדייק רבי יצחק מקרא דכתיב

ההוא", ומשמע: **ביום ההוא** שהוא יום השביעי לטומאה שלהן **אין יכולין לעשות, הא למחר**, ביום השמיני שלהן, **יכולין** היו **לעשות**. ומכאן שחל שביעי שלהן להיות בערב הפסח.[3]

הרי למדנו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, שאם לא כן, היה להם לדחות מצוה קלה של קבורה מפני מצות פסח החמורה העתידה לבוא [רש"י].[4]

ומשנינן: **צריכא!**

דאי אשמעינן התם גבי פסח **משום דלא מטא זמן חיובא דפסח**, לא הגיע עדיין זמן חיוב עשיית הפסח בשעה שנטמאו —

אבל הכא גבי קריאת שמע **דמטא זמן קריאת שמע** בתוך החופה והוא ראוי לכך [לשון רש"י][5] **אימא לא** ייפטר ויתחייב לקרות קריאת שמע —

צריכא!

"ביום ההוא", וכולהו תנאי נמי הכי סברי, ורבי יצחק הוא דפריש להו, משום הכי תלו ליה בדידיה.

ולפי שהיה שביעי שלהן בערב הפסח והיו ראויים להזות עליהם ולטבול בפסח בלילה, היו סבורין שאין טבילה מעכבתן מלשחוט עליהן את הפסח, ושוחטין את הפסח על טמא שרץ ועל כל שאינו מחוסר אלא טבילה. וזהו שבאו בטענה גדולה ודברי חכמה אל משה. והיתה התשובה להם כיון דמחוסרין טבילה — אין שוחטין עליהן את הפסח. שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ וכיוצא בו, אע"פ שיהיה טהור לערב. ומפני שבאו בטענה גדולה, הוא ששאלו "מי היו אלו האנשים לבוא בשאלה הזאת". ומפני שהיו סומכין על טענתם, לא באו עד הערב שמש, שלא היה שהות ביום להזות ולטבול בתוך זמן שחיטת הפסח, ולכן היו כטמאי שרץ.

3. לפי מה שכתב הריטב"א שלא טבלו והיזו בשביעי, כוונת הגמרא היא, שלמחר היו יכולין לעשותו שהיו יכולים להזות ולטבול, ואף ששחיטת הפסח היא קודם הערב שמש, הרי שוחטין וזורקין על טבול יום אף שעדיין לא העריב שמשו.

4. הקשה **הריטב"א** על פי שיטתו בהערה לעיל: היכי שמעינן מהכא שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, הרי אלו כשנטמאו שבעה ימים קודם לפסח ראויין הן לעשות הפסח במועדו, שיטבלו בערב הפסח וישחטו ויזרקו עליהם, שהרי שוחטין וזורקין על טבול יום, וכל שכן לפי מחשבתם שהיו סבורים ששוחטין וזורקין אפילו על טמא שרץ קודם שטבל, והיה דעתם לקיים שתיהם, ואלמלא כן אפשר שלא נטמאו מתחילה?!

יש לומר: מתוך טענתם אנו למדין דין זה מן הכתוב "ביום ההוא", לומר שלא נתעצמו על משה אלא לפי שהיו סבורין שהיה אפשר להם לקיים שתיהם כמו שאמרנו, הא לאו הכי לא נתרעמו עליו מפני שנדחין מן הפסח, שכבר הם יודעים שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

5. נראה, דאין עיקר הסברא משום שראוי לכך, שהרי בגמרא ביארו ענין אחר; אלא שהוסיף רש"י לבאר, דודאי אי אפשר לחייבו בקריאת שמע אם אינו יכול לעשות כלל המצוה, ולזה כתב רש"י, דראוי הוא לכך, שאם ירצה יוכל ליתובי דעתיה ולקרוא קריאת שמע.

ואי אשמעינן הכא גבי קריאת שמע, הוה אמינא הני מילי מקריאת שמע הוא דפטור **משום דליכא כרת** כשאינו קוראה —

אבל התם גבי פסח **דאיכא כרת** למי שנמנע מעשות הפסח, ולפיכך **אימא לא** ייטמאו במת כל שבעה ימים שלפני הפסח —

צריכא לכתוב "ביום ההוא", לאשמועינן דנטמאו תוך שבעה, דעוסק במצוה פטור מן המצוה [רש"י, וראה ערוך לנר].

גופא: אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בכל מצות האמורות בתורה, חוץ מתפילין שהוא פטור מלהניחן,[6] **שהרי נאמר בהן "פאר"**.[7]

ומפרשינן המקור לדין זה: **מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל**: "בן אדם הנני לוקח ממך את מחמד עיניך במגפה ולא תספוד ולא תבכה ולא תבוא דמעתך. האנק דום, מתים, אבל לא תעשה, **פארך חבוש עליך**" —

הרי למדנו: **את**, אתה יחזקאל הנביא, שנצטוית לא להתאבל, **הוא דמחייבת** להניח תפילין, הנקראות "פאר". **אבל כולי עלמא** כשהם אבלים, אין פארם חבוש עליהם, אלא **פטירי** ממצות תפילין.[8]

והני מילי שהוא פטור מתפילין **ביום ראשון**, כיון שבו עיקר המרירות,[9] **משום דכתיב: ואחריתה כ"יום"** [אחד] **מר**, הרי שעיקר המרירות אינה אלא יום אחד.

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בסוכה.

ותמהינן: **פשיטא?!**

ומפרשינן: **מהו דתימא: הואיל ואמר רבא** [**ב"ח**]: **מצטער פטור מן הסוכה, האי נמי מצטער הוא** בישיבת הסוכה יותר מבישיבת הבית[10], דאבל חפץ הוא להיות מתבודד ויושב במקום צער ואפילה כדי להיות טרוד בצערו [רא"ש] —

---

6. בגמרא מועד קטן טו א איתא: אבל **אסור** להניח תפילין, ויליף לה מהאי קרא; וכתב **הריטב"א**: וכולה חדא היא, אלא דרב לא אמר אלא פטורא, וכיון דפטור, אסור הוא בהן משום קדושתן.

7. ביאר **רש"י** לעיל בעמוד א: אבל לאו בר פאר הוא, וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל, ומשמע מלשונו, שהפטור הוא כדי לקיים דין אבלות; אבל **ברש"י ברכות** יא א כתב לשון אחר: וכיון דבעו פאר ואבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר.

8. א. **ברש"י** לעיל עמוד א נתן טעם לפטור מן התפילין, אע"ג דהכא ילפינן לה מקרא, [ומדברי הריטב"א שם נראה, דהיינו מה שאמרו: "מפני שנאמר בהן פאר", והוא טעם לפטור]; וכתב **הריטב"א** שם: הא דאבל פטור מן התפילין, לאו מהכא נפקא לן אלא מקרא כדלקמן בגמרא, אלא טעמא הוא דיהיב, מפני מה יפטר מתפילין יותר מכל מצוות, לפי שנאמר בהן פאר, ואינו ראוי לאבל שיהא מכהן פאר.

ו**בתוספות ברכות** יא א כתבו: צריך טעמא של רש"י, כי היכי דלא נילף שאר מצוות מתפילין מקל וחומר; אי נמי, צריך טעמא דרש"י לחייבו בתפילין לאחר יום ראשון, דלא שייך מעולל בעפר קרנו אלא ביום ראשון דוקא.

9. **בריטב"א ובר"ן** מבואר, שאף ביום שני איכא איסור במקצת היום, ראה דבריהם.

10. שאם לא כן אין לפוטרו משום מצטער,

קמשמע לן רב דחייב, ומשום: **דהני מילי צערא דממילא** שהסוכה מצערתו, כגון חמה או צינה או סירחון בדברים שסיכך בהן [רש"י], **אבל הכא** גבי אבל **איהו הוא דקא מצער נפשיה, ואיבעי ליה ליתובי דעתיה** חובה עליו ליישב דעתו למצוה.

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: חתן שכבר כנס **והשושבינין וכל בני החופה**[11], **פטורין מן הסוכה כל שבעה** ימי המשתה [רמב"ם].[12]

ומפרשינן: **מאי טעמא? משום דבעו למיחדי** [לשמוח] והעוסק במצוה פטור מן המצוה [ר"ן ומאירי]; או משום מצטער, שאם לא ישמחו עם החתן כל שבעה מצטערים הם והחתן [ראב"ד].[13]

ותמהינן: **וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה** [יאכלו בסוכה ובה ישמחו]?!

ומפרשינן: **אין שמחה אלא בחופה**, ואפילו שהסוכה באותה חצר עצמה [ר"ן].

ואכתי תמהינן: **וליכלו בסוכה וליחדו בחופה**?!

אין שמחה אלא במקום סעודה.[14]

וליעבדו חופה בסוכה [יעשו אף את החופה בסוכה]?!

אביי אמר: משום ייחוד, שסתם סוכה היו עושין בגגותיהן, ואין דרך ביאה ויציאה לרבים שם תמיד מפני הטורח, ושמא ירד החתן לעשות צרכיו ויתיחד אחר עם הכלה.

ורבא אמר: משום צער חתן, שהמקום צר ופתוח שאין לה אלא שלש דפנות, ובוש לשחק עם כלתו [רש"י].[15]

שאין המצטער פטור אלא אם ינצל עצמו מן הצער, אבל בלאו הכי חייב לישב בסוכה אע"ג דמצטער, כמבואר ברמ"א [תרמ ד]; והובאו דברי הרא"ש במגן אברהם; אבל הט"ז השיג על הרא"ש וביאר באופן אחר.

11. כתב **הרא"ש**: צ"ע מה היא חופה, אם במקום שמברכים ברכת נשואין דהיינו תחילת נישואין ולהכי קרי ליה חופה, אי אפשר, דפעמים שמברכין אותה ברחוב העיר כשהעם מרובין, אלא במקום עיקר ישיבת החתן והכלה קרי חופה, ולא במקום העשוי לאקראי בעלמא, ונוהגין באשכנז שעושין אפריון למושב החתן והכלה, והוא נקרא חופה.

12. כתב **הערוך לנר**: וכגון שנשא קודם הרגל, שהרי ברגל אסור לישא, וכמו שכתב רש"י בד"ה תרתי.

והקשה: אם כן, איך פטורין כל שבעה, שהרי אם המכוונה היא שבעה ימי החג, הרי ביום השביעי אינם פטורים, כי כבר כלו שבעת ימי המשתה; ואם הכוונה שבעת ימי המשתה וכמו דמשמע ברמב"ם, הרי ביום הראשון עדיין לא נפטרו, שהרי יום הראשון הוא ערב הרגל?! וראה מה שתירץ שם.

13. הוסיף **המאירי**: ואף על פי שבענין קריאת שמע לא פטרנוהו מדין עוסק במצוה, מכל מקום קריאת שמע זמנה קבוע וקצר, אבל שמחה אין לה זמן; ואף על פי ששחרית וערבית אינו זמן שמחה, מכל מקום הואיל ועצמו של יום פטורין, נעשה מעיקרו פוטר ברשות, ואין מטריחין.

14. וסעודת חתן אין בה זמן קבוע, שכל היום באין לשמח זה אחר זה והוא רוצה להאכילם, **מאירי**.

15. כתב **המגן אברהם**: בזמן הזה שמנהגינו

ומפרשינן: **מאי בינייהו?!**

איכא בינייהו: דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי להתם [מצויים אנשים הנכנסים ויוצאים לסוכה] —

כי **למאן דאמר: משום יחוד**, הרי **ליכא**, שהרי יש שם אנשים.

ואילו **למאן דאמר: משום צער חתן**, הרי **איכא**.

אמר רבי זירא: אנא אני כשהייתי חתן **אכלי בסוכה וחדי בחופה** אכלתי בסוכה ושימחוני בחופה(16); **וכל שכן דחדי ליבאי** [אדרבה היתה לי שמחה יתירה], **דקא עבידנא תרתי** [שהרי עשיתי שתי מצוות], מצות סוכה ומצות נישואין.

הברייתא הבאה מתבארת על פי הבנת הריטב"א ומהרש"א בדעת רש"י

תנו רבנן: חתן שכבר כנס **והשושבינין וכל בני חופה פטורין מן התפלה** כל שבעה, הואיל והיא צריכה כוונה ואין יכולין לישב דעתם ולכוין —

ופטורין **מן התפילין** הואיל ושכיח אצלם שכרות וקלות ראש —

וחייבין בקריאת שמע הואיל ואין צריך כוונה אלא בפסוק ראשון, יכולין הם ליישב דעתן לשעה קטנה כדי לקרוא פסוק ראשון; ואם משום שעוסקים במצוה הם, סבירא להו לתנאים שבברייתא זו, שהעוסק במצוה אינו פטור מן המצוה.

כו-א **משום רבי שילא אמרו:**

חתן פטור אפילו מקריאת שמע כיון שהוא טרוד יותר מהם, ואינו יכול לכוין אפילו פסוק ראשון.

והשושבינין וכל בני החופה בלבד **חייבין** בקריאת שמע, הואיל ואינם טרודים כל כך שלא יוכלו לכוין אפילו שעה קלה.(1)

תניא: אמר רבי חנניא בן עקביא: כותבי

לעשות ארבע דפנות, צריך לישב בסוכה.

ובשער הציון הביא בשם כמה ראשונים, שצער חתן הוא מפני שאין המקום מרווח, או שאין המקום סגור; וכתב, דלפי זה אף בסוכה בת ארבע דפנות אין צריך לישב שם.

16. **המאירי** הביא גירסא: אמר רבי זירא: אנא **אכלי בסוכה וחדי בסוכה**, והוסיף: ואף לכתחילה מורין לו כן, והוכיח כן מירושלמי.

ואף **בראי"ש** כתוב כגירסא זו, אלא שהב"ח הגיה שם כגמרא שלפנינו.

1. **התוספות** הבינו מפירוש רש"י, שלדעת תנא קמא: "העוסק במצוה פטור מן המצוה", ואילו לדעת רבי שילא: אינו פטור מן המצוה, והשיגו על זה.

וכתב **מהרש"א**, כי לדברי רש"י שלפנינו, אף לתנא קמא אינו פטור מן המצוה, וכן כתב **הריטב"א** בדעת רש"י; ומה שכתב **רש"י**: ולית להו **להני תנאי** העוסק במצוה פטור מן המצוה, קאי הן על תנא קמא והן על אותם שאמרו משום רבי שילא.

והריטב"א חולק על רש"י, ומפרש בדעת כולם ש"העוסק במצוה פטור מן המצוה", ולפיכך פטורין מתפלה ותפילין דבעי כוונה טובא ולא אפשר לקיימן שתיהן, ולא מיחייבי ליתובי דעתייהו כיון דטרידי במצוה, אבל בקריאת שמע חייבין דלא בעי כוונה אלא פסוק

ספרים תפילין ומזוזות, הן ותגריהן [לוקחים מהן כדי למכור ולהמציאן לצריך להם, רש"י][2] **ותגרי תגריהן** [הקונים מן הקונים למכור מעט מעט] **וכל העוסקין במלאכת שמים לאתויי מוכרי תכלת** [ציצית] — **פטורין מקריאת שמע, ומן התפלה, ומן התפילין, ומכל מצות האמורות בתורה — לקיים דברי רבי יוסי הגלילי.**

שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצוה פטור מן המצוה.[3]

תנו רבנן:

א. **הולכי דרכים ביום, פטורין מן הסוכה ביום**, דכתיב: בסוכות תשבו כעין ישיבת ביתו, וכשם שכל השנה אינו נמנע מללכת בדרך לסחורה, כך כל ימות החג לא הצריכו הכתוב לימנע מלילך בדרך [רש"י], **וחייבין בלילה.**

ב. **הולכי דרכים בלילה, פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום.**

ג. **הולכי דרכים** בין **ביום** ובין **בלילה, פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה.**

אבל **הולכין לדבר מצוה** ביום, **פטורין בין ביום ובין בלילה**, ואף על פי שאין הולכין אלא ביום [תוספות לעיל], משום דטרודים ודואגים במחשבת המצוה ותיקוניה, פטורין מן המצוה.[4]

כי הא דרב חסדא ורבה בר רב הונא, כי הוו עיילי בשבתא דרגלא לבי ריש גלותא [כשהיו באים בשבת של סוכות לריש גלותא] שהיה גר בסורא, **הוו גנו ארקתא דסורא** [היו ישנים על שפת הנהר] —

כי **אמרי** [היו אומרים]: **אנן שלוחי מצוה**

ראשון, ואפשר לקיימן שתיהן; ורבי שילא סבר: דחתן אף בקריאת שמע לא מצי לכווני.

ודעת **המאירי**: הואיל וכבר כנס אין שייך כאן דין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולפיכך אין פטורין אלא מטעמים אחרים.

2. ואף שמרויחין מזה; ודוקא אם עיקר כוונתם כדי להמציאן למכור למי שצריך להם, אבל אם עיקר כוונתם רק להשתכר, לא מיקרי "עוסק במצוה", **משנה ברורה** בשם **המגן אברהם**; ולזה כונת רש"י, ראה שם בביאור הלכה; וכתב עוד **בביאור הלכה**: אם כוונתו לשניהם בשוה, מיקרי עוסק במצוה.

עוד הסתפק שם, דלענין כתיבה גופא כשהכותב כוונתו להשתכר, אפילו הכי מיקרי כעוסק במצוה; ומשום, דכתיבה גופא דהיא בודאי עצם מצוה כדכתיב "וכתבתם" ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה, הרי הוא בכלל עוסק במצוה, ואפילו אם ידוע שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל שכר ולולי זה לא היה מתחיל; כי אמרינן, דהשתא שכותב אין מכוין כלל רק שכותב סתם לשם מצות תפילין כדין, ראה עוד שם.

3. א. כתב **המאירי**: כותבי ספרים תפילין וכו', פטורין וכו' שהעוסק במצוה אפילו בקלה פטור מן המצוה אפילו בחמורה.

כתב **הערוך לנר**: הא דלא אמר: שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, כי רבי יוסי הגלילי חידש, שכל עסק במצוה פוטר מן המצוה ואפילו עוסק במצוה בשביל אחרים, כגון מוכרי תפילין ומזוזות.

4. כתבו **התוספות** לעיל כה א ד"ה שלוחי:

אנן שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא, **ופטורין** מן הסוכה.[5]

תנו רבנן:

א. **שומרי העיר** מגייסות שלא יבואו עליהם וצריכין לילך סביב העיר לשומרן ואין יכולין לעשות סוכה במקום אחד [משנה ברורה] —

אם שומרין **ביום פטורין מן הסוכה ביום, וחייבין בלילה.**[6]

ב. **שומרי העיר בלילה, פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום.**

ג. **שומרי העיר בין ביום ובין בלילה, פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה.**

וכן **שומרי גנות ופרדסים** שאינם זזין משם **פטורין בין ביום ובין בלילה.**

ומפרשינן: למה פטורים הם, **וליעבדי סוכה התם וליתבו,** יעשו סוכה במקום שמירתם וישבו בה?!

אביי אמר: תשבו כעין תדורו, כדרך שהוא דר כל השנה בביתו הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור בסוכה עם מטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח.[7]

איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוות.

ולשון **הריטב"א:** כשהוא בענין שאם יתעכבו לישב בסוכה, **שמא** יארע להם ביטול במצוה.

אבל **המאירי** כתב: יש אומרים: שאף הולכים לדבר מצוה, דוקא כל שאם ישבו בסוכה יארע להם קצת בטול באותה מצוה, וכן כתבו, שהולכים לדבר הרשות חייבין בשעת חנייתם אף לעשות סוכה מתחילה, שאם בסוכה מצויה, הרי אף לדבר מצוה כן, כל שאין ביטול אצל המצוה בכך.

ומכל מקום אנו מפרשים, שלדבר מצוה אפילו בסוכה מזומנת להם — כן, ולדבר הרשות אין שם חיוב אלא בשיש שם סוכה במקום חנייתם, לא שיהו חייבים לעשותה מתחלה, וכן המנהג; ראה עוד שם.

5. ביאר **הריטב"א,** שעשו כן כדי למהר לבוא בבוקר לבית המדרש לשמוע דרשת הרגל, ואם לא היו עושים כן היו יכולין לבוא לידי ביטול המצוה, ולפיכך פטורים היו; וכן הביא **המאירי** בשם יש אומרים, ראה הערה לעיל.

6. כתב **המשנה ברורה:** ודוקא בשומרי גייסות, אבל בשומרי ממון שלא יגנבו שדרכן לשמור תמיד הוי כשומרי גנות ופרדסין דלקמן [מגן אברהם], ובאמת הדבר תלוי לפי ענין השימור, ושומרי החנויות שלנו שדרכן לשמור בלילה פטורין רק בלילה.

7. **והמאירי** כתב: מאי טעמא, כלומר: שמאחר שאין כאן לא מצוה ולא הכרח והם קובעים דירתם לשם, יעשו סוכה לשם?!

ותירץ אביי: תשבו כעין תדורו, כלומר: שצריך להביא מטתו בסוכתו וכלי תשמישו כאילו הוא בביתו, ואם יעשה כן וירדו גשמים אין לו מקום לפנותם, והרי הוא כמורשה מעיקרו מתורת הטרחה יתירה שבפנויו שאין לו מקום לפנותו משם.

והריטב"א כתב: תשבו כעין תדורו, כי בזמן שרגילין לשבת בבתיהן חייבין בסוכה.

עוד כתב: דרשת "תשבו כעין תדורו" אינה מלשון "תשבו", דאדרבא מדלא כתיב "תדורו" וכתיב "תשבו" משמע איפכא; אלא אנו לומדין כן מכוונת המצוה שאמרה תורה "בסוכות תשבו שבעת ימים", כלומר: כמו שהייתם יושבים

רבא אמר: פרצה קוראת לגנב, אם יראהו הגנב יושב בסוכה, יכנס הגנב מרוח אחרת ויגנוב הפירות.[8]

מאי ביניהו:

איכא ביניהו: דקא מנטר כריא דפירי [שומר כרי של פירות] שהוא תמיד לפניו ויכול לשומרן מתוך סוכתו, ואין כאן פירצה קוראת לגנב.

שנינו במשנה: **חולים ומשמשיהם** פטורין מן הסוכה:

תנו רבנן: חולה שאמרו שהוא פטור מן הסוכה, **לא** רק **חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, ואפילו חש בעיניו ואפילו חש בראשו** וישיבת הסוכה קשה לו [משנה ברורה].

אמר רבן שמעון בן גמליאל: פעם אחת חשתי בעיני בקיסרי, והתיר רבי יוסי בריבי [רבי יוסי בן חלפתא החכם חריף שבדורו] **לישן אני ומשמשי חוץ לסוכה.**

רב שרא לרב אחא ברדלא למגנא בכילתא בסוכה [התיר לו רב לישון בכילה שבסוכה] שיש לה גג וגבוהה עשרה טפחים, והיושן בה כיושן חוץ לסוכה — **משום בקי** [יתושים, ר"ן].

רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא, למגנא בר ממטללתא משום סירחא דגרגישתא, התיר לו רבא לישון חוץ לסוכה, משום שהיה מצטער מהריח של קרקע לבנה שהיו טחין בה קרקעית הסוכה.[9]

ומפרשינן: **רבא לטעמיה דאמר רבא:**

בבתיכם; אי נמי, מדכתיב: "האזרח בישראל" דמייתר להכי, כדבעינן למימר לקמן.

8. תמה **הריטב"א**: וכי לית ליה לרבא "תשבו כעין תדורו", והא טעמא דחולה ומצטער והולכי דרכים משום הכי הוא?! ותו, איך פטר ליה רבא מסוכה משום חשש הפסד ממון, וכי יש אדם נפטר מן המצוה בכך?!

ויש לומר: תרוויהו משום תשבו כעין תדורו, אלא דלאביי אפילו שלא במקום הפסד, כיון שאין דרכו לעשות דירתו שם; ורבא סבירא ליה, דכולי האי לא דרשינן "תשבו כעין תדורו" שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו לקבוע שם ביתו, אבל כשיש לו הפסד בדבר ואית ליה צערא ופסידא, בהא פטרינן ליה משום "תשבו כעין תדורו".

אבל **הר"ן** כתב: דלרבא "כעין תדורו" הוא, כיון שכל השנה הוא דר באותן [הבתים] שבגנות ובאותן כלים.

והמאירי כתב: ורבא תירצה משום פירצה קוראת לגנב, כלומר: מאחר שדירתו קבועה לשם, לא הזקיקוהו לישב בסוכה שיהא נותן בה מקום לאבד משלו, והרי אם עושה שם סוכה, הגנבים מכירים שהוא בתוכה וגונבים ממקום אחר.

ומכאן סמכו בקצת מקומות, שכל שיש בישיבתם בסוכה חשש גנבים או לסטים, עושין סוכה בחצר בית הכנסת, ומברכין שם ברכת לישב בסוכה, ואוכלים ויושנים בבתיהם.

ואף אנו נוהגין שלא ליתן מיטות בסוכה ולשכב שם, מפני הצינה המצויה בלילות במחוזותינו, וכן שהן עלולים בגשמים הרבה באותו זמן, ואנו כמורשים מעיקרא.

9. א. כתב **הרא"ש**: ומיירי באכסניא, דאי בביתו האיך עשה סוכה מתחילה בדבר שהיה מצטער לישון בה ויפטר משום מצטער; אי נמי גרגישתא הוא גופסית וכשיורד עליו מטר הוא

מצטער שהסוכה מצערתו [רש״י] **פטור מן הסוכה**.

ותמהינן על רבא: **והא אנן תנן** במשנתנו: ״חולין״ **ומשמשיהם פטורין מן הסוכה**, והרי משמע: **חולה אין** אכן פטור הוא מן הסוכה, אבל **מצטער לא** פטור.

אמרי בני הישיבה לשנויי: ״**חולה**״ **הוא ומשמשיו פטורים**, ואילו ״**מצטער**״ **הוא** אמנם **פטור**, אבל **משמשיו לא** פטורים; ועל כן במשנתנו הפוטרת אף את המשמשים קתני: חולין ומשמשיהן.

שנינו במשנה: **אוכלים אכילת עראי חוץ לסוכה**:

וכמה היא **אכילת עראי** המותרת חוץ לסוכה?

אמר רב יוסף: תרתי או תלת, שתים או שלש פעמים יתן לתוך פיו [רש״י] והוא שתים או שלש ביצים [תוספות].

אמר ליה אביי: והא זמנין סגיאין סגי ליה לאיניש בהכי [הרי פעמים רבות שדי לו לאדם באכילה כזו], **והוה ליה סעודת קבע**?!

אלא אמר אביי: שיעור אכילת עראי היא: **כדטעים בר בי רב ועייל לכלה** [כשיעור שטועם תלמיד בבוקר כשהולך לבית המדרש], שדואג שמא יימשכו השמועות וטועם מלא פיו [רש״י], והיינו כביצה שהוא אוכל הנאכל בבליעה אחת [רש״י כז א].

תנו רבנן: אוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה, ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה.

ומפרשינן: **מאי טעמא**?

אמר רב אשי: גזירה שמא ירדם, שמא תחטפנו שינה, ויישן שינת קבע.

אמר ליה אביי לרב אשי: לדבריך שאתה חושש שמא ירדם, **אלא הא דתניא: ישן אדם שינת עראי בתפילין, אבל לא שינת קבע** שמא יפיח בהן —

והרי **ליחוש שמא ירדם**?!

אמר משני **רב יוסף בריה דרב עילאי**: הברייתא דתפילין מדברת **במוסר שינתו לאחרים**, אומר לחבירו: אם אירדם העירני!

מתקיף לה רב משרשיא: והרי **ערביך ערבא צריך** [הערב שערב לך אף הוא צריך ערב להתחייבותו] כלומר: הרי יש לחוש שמא אף השומר ישכב ויישן.[10]

אלא אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן ביאור אחר בברייתא דתפילין: **במניח ראשו בין ברכיו עסקינן**, ואין לחוש שמא ירדם באופן זה.

מסריח.

ב. כתב **הר״ן**: ולא שהיה ריחה מאוס לכל, שאם כן הרי נפסלת הסוכה כדאמר לעיל [יב ב] הני שושי ושוצרי אין מסככין בהו, דכיון דסני ריחייהו שביק להו ונפיק, אלא הכא במצטער הוא לבדו עסקינן.

10. צריך ביאור: והרי אנו באים להוכיח שאין חוששין כלל שמא ירדם, וכי אטו ממה שאין חוששים שמא ירדם אדם ער, מוכרח שאין לחוש שמא יירדם אדם הישן שינת עראי; וראה שפת אמת וערוך לנר.

רבא אמר טעם אחר במה שאין ישנין שינת עראי חוץ לסוכה, ולא משום שמא ירדם כרב אשי, כי אין חוששין לזה והיינו טעמא דתפילין [רש"י][11], אלא:

משום ד**אין קבע לשינה** ואין בה חילוק בין קבע לעראי לענין סוכה, שאין אדם קובע עצמו לשינה, שפעמים שאינו אלא מנמנם מעט ודיו בכך, הילכך זו היא שינתו; ורק גבי תפילין דטעמא משום שמא יפיח בהם ולאו משום איסור שינה, לפיכך כשהוא מנמנם מעט לא יבוא לידי הפחה.

תני חדא [למדנו בריתא אחת]: **ישן אדם בתפילין שינת עראי, אבל לא שינת קבע.**

ותניא אידך: ישן אדם בתפילין **בין קבע בין עראי.**

ותניא אידך: לא יישן אדם בתפילין **לא קבע ולא עראי.**

ומפרשינן לכל הברייתות שלא יסתרו זה לזה, **לא קשיא**:

הא — דאסור לישן בהם לא עראי ולא קבע — מיירי: **דנקיט לתו בידיה** [אוחז התפילין בידיו], הואיל ויש לחוש שמא יפלו מידו לא יישן בהם כלל.

הא — דמותר לישן בהם עראי ולא קבע — **דמנחי ברישיה** [תפילין בראשו, כדרכם].

הא — דמותר לישן בהם בין עראי ובין קבע — **דפרים סודרא עלויה** [כיסה את התפילין בסודר] והניחם אצל מראשותיו, ומותר לישן כיון שלא ניתנה תורה למלאכי השרת [רש"י].[12]

ומפרשינן: **וכמה שינת עראי?**

תני רמי בר יחזקאל: כדי הילוך מאה אמה.

תניא נמי הכי ששיעור שינת עראי הוא כדי הילוך מאה אמה:

הישן שינת עראי [תוספות[13]] **בתפילין ורואה קרי** צריך לסלקן מראשו בעוד הקרי עליו, והרי זה **אוחז ברצועה** של התפילין

כו-ב **ואינו אוחז בקציצה**, בתפילין עצמן, מפני שהיא קדושה עצמה מפני שי"ן של תפילין [ריטב"א], **דברי רבי יעקב.**

---

11. אבל **הריטב"א** כתב, שאף לרבא יש לחוש שמא ירדם, ואין מותר בתפילין אלא במניח ראשו בין ברכיו, אלא שבסוכה אסור אפילו במניח ראשו בין ברכיו.

וכתב עוד: ויש למדין מכאן, שהנודר או הנשבע שיעשה דבר בחצי הלילה, שאין לו לישן עראי קודם לכן, שמא ירדם באותה שעה ולא יעשה מצותו.

וליתא, שאין אומרים כן אלא בדבר שהוא אסור בגוף השינה כשיאריך בשינתו כהני דהכא, אבל בנשבע זה שאין השינה אסורה לו כלל, אלא שצריך לעשות מצותובאותה שעה, אין לנו למונעו קודם לכן משינה.

12. **בהגהות מיימוניות** [תפילין ד כ] כתב על פירוש רש"י: וקצת קשה לדבריו, שהרי אם מונחים אצל מראשותיו, על זה אין שייך לומר "ישן אדם בתפילין; וראה **שפת אמת** בזה.

13. ביארו **התוספות**, שלפי דעת רבי יעקב, מותר לישון שינת עראי בתפילין אפילו בלילה, ואין חוששין שמא יימלך בדעתו וישן שינת

וחכמים אומרים: ישן אדם בתפילין שינת עראי, אבל לא שינת קבע.

כלומר: ביום ישן אדם שינת עראי, כי אין לחוש שמא ימלך ויישן שינת קבע, אבל בלילה אין ישנין אפילו שינת עראי, הואיל ויש לחוש שמא ימלך ויישן שינת קבע [תוספות עפ״י מהרש״ל][1]

וכמה שינת עראי: כדי הילוך מאה אמה.

אמר רב: אסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס משום ביטול תורה.

וכמה שינת הסוס? כדי שיעור **שיתין נשמי** [ששים נשימות].[2]

אמר אביי: שנתיה דמר [שינתו של רבה בר נחמני] ביום — **כדרב.**

ממנו למד אביי מידת שינתו, שהיה ישן רב ביום כשיעור זה.

ושינתו **דרב — כדרבי**, רב למדה מרבינו הקדוש, שגדל רב אצלו, והיה ישן רבי ביום כשיעור זה.

ושינתו **דרבי — כשינתו דדוד.** כך קיבל רבי מאבותיו שזו היתה שינת דוד מלך ישראל.[3]

ודדוד — כדסוסיא [כשינת הסוס].

ודסוסיא — שיתין נשמי.

אביי הוה נאים ביום [רש״י] **כדמעייל מפומבדיתא לבי כובי** [ישן היה ביום כשיעור מהלך מפומבדיתא לבי כובי] שהוא ששה פרסאות [רש״י].[4]

קרי עליה רב יוסף את הפסוק: ״**עד מתי עצל תשכב, מתי תקום משנתך**״.

תנו רבנן:

קבע, ובכי האי גוונא מדברת הברייתא; וראה בהערה בעמוד הבא, שלריטב״א שיטה אחרת בזה.

1. **והריטב״א** מפרש מחלוקת רבי יעקב וחכמים, שלרבי יעקב מותר לישן בתפילין אפילו שינת קבע, ואילו לחכמים אסור לישון בהם שינת קבע, שמא יפיח ושמא יראה קרי.

2. **בשולחן ערוך** או״ח סימן ד מבואר, שדוד לא היה יושן כלל שיעור שתין נשמי בבת אחת, כדי שלא יטעום טעם מיתה.

וכתב **בביאור הלכה** שם: רבו בו הדיעות בשיעור זה, יש אומרים שהוא שלש שעות, וראיה, מהא דהאר״י ז״ל היה ישן בשבת שתים ושלש שעות; ויש דוחין, דשאני תלמיד חכם בשבת דמצוה לענג השבת, ועוד אינו מוכרח כלל, דשמא היה ניעור כמה כמה פעמים בתוך שינתו ולא היה ישן שתין נשמי בבת אחת; ויש אומרים דהוא יותר מחצי שעה; ויש אומרים שהוא שיעור מעט יותר משלשה מינוט.

3. **בשולחן ערוך** [ד טז] כתב: דוד היה נזהר שלא לישן שיתין נישמין כדי שלא יטעום טעם מיתה; ומבואר שסובר: שזו היתה שינתו של דוד אפילו בלילה.

והרמ״א כתב שם, דמסוגייתנו משמע שרק ביום היה נזהר כן.

וכתב **המגן אברהם**, שבסוגייתנו לא נמצא כן אלא על האמוראים, אבל דוד המלך עצמו אפילו ביום היה נזהר, וכמבואר בברכות ג ב.

4. לשון **רש״י**: דמפרש במקום אחר דהוו שיתא

הנכנס לישן שינת עראי **ביום, רצה חולץ** את תפיליו, **רצה מניח**. לפי שביום אין דרכו של אדם לשמש מיטתו ולא לישון שינת קבע.

ואילו **בלילה** הרי זה **חולץ** תפיליו אפילו לשינת עראי, **ואינו מניח** שמא ימלך ויישן שינת קבע, **דברי רבי נתן**.

רבי יוסי אומר: הילדים [בחורים] **לעולם**, ואפילו ביום ולשינת עראי — **חולצין ואינן מניחין, מפני שרגילין בטומאה**.

והשתא סלקא דעתין לפרש, שהרהור מצוי בהן ושמא יראו קרי.

ומקשינן: האם **לימא דקסבר רבי יוסי: בעל קרי אסור להניח תפילין**?! שאם אמנם כן היא שיטתו של רבי יוסי, יש לנו לפסוק הלכה כמותו, דקיימא לן: רבי יוסי נימוקו עמו.[5]

אמר פירש **אביי** דברי רבי יוסי: **בילדים ונשותיהן עמהן עסקינן, שמא יבואו לידי הרגל דבר** לשמש כשהתפילין בראשן. והא ודאי אסור לבזותן לנהוג בהן קלות ראש.

תנו רבנן: שכח ושימש מטתו בתפילין, אינו אוחז לא ברצועה ולא בקציצה, עד שיטול ידיו, ואז **יטלם** לתפילין **מפני שהידים עסקניות הן**, ושמא נגעו במקום הטינופת.[6]

מתניתין:

מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי בחג הסוכות **לטעום את התבשיל**, ששיעור מועט הוא ואינו חייב בסוכה [ר"ן], **ולרבן גמליאל** הביאו **שני כותבות**[7] **ודלי של מים**, שאינו חשוב [ר"ן].

ואף על פי כן **אמרו: העלום לסוכה!** שלא רצו לאכול ולשתות שום דבר חוץ לסוכה.

פרסי.

והאחרונים תמהו על זה שלא נמצא כן, ואדרבא משמע שהיה קרוב יותר?! עוד יש להעיר, שאם כן היה יושן אביי **ביום** מהלך עשרים וארבעה מילין שהם יותר משבע שעות לפי חשבון המועט של חי דקות למיל, ותורתו מה תהא עליה?! וראה אוצר מפרשי התלמוד.

5. כתב **הריטב"א**: מדלא דחי ליה דלעולם מותר בתפילין לאחר שראה קרי, אבל בעודו רואה קרי אסור, שמעינן, דמאן דאמר בעל קרי מותר להניח תפילין, אפילו בעודו רואה קרי קאמר.

ומיהו רבי יעקב דלעיל דסבר דכשהוא בעל קרי צריך להסיר תפיליו, סובר בודאי דעל כל פנים בשעה שהוא רואה קרי אסור בתפילין, ולפיכך צריך להסיר תפיליו; וראה שם בריטב"א ובמה שכתב הערוך לנר בדבריו, ובהערות על הריטב"א הנדמ"ח.

6. והני מילי כששימש מיטתו, אבל אם ראה קרי לבד, בזה לא חיישינן כל כך שמא נגעו במקום הטינופת, ולכך הקילו לעיל לאחוז ברצועה ולהסירה, כדי לא להשהות התפילין על עצמו בעוד שהוא מטונף בהקרי, **משנה ברורה**.

7. החידוש במשנתנו הוא, שאף על פי שכל אלו חשובין אכילת עראי, מכל מקום החמירו על עצמם לאוכלם בסוכה, וכדמפרש בגמרא.

ובענין שתי כותבות דחשבינן לה אכילת עראי, יש לפרשו בשני אופנים:

האחד: מפני שהוא פחות מהשיעור, דשיעור אכילת עראי היא עד כביצה ושתי כותבות הם פחות מכביצה.

השני: שהכותבות הואיל ופירות הן, לעולם חשוב אכילת עראי ואפילו אוכל מהם הרבה.

וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל [מאכל] **פחות מכביצה, נטלו במפה.** כלומר: לא נטל ידיו, אלא כרך ידיו במפה משום נקיות [רש"י].[8]

ואכלו חוץ לסוכה היות ואכילת עראי היא.

ולא בירך אחריו ברכת המזון, דסבר כרבי יהודה, שאינו חייב בברכת המזון אלא על אכילה שיש בה שביעה דהיינו כביצה, וכדכתיב "ואכלת ושבעת וברכת".[9]

גמרא:

שנינו במשנה לעיל: אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, ושנינו כאן: מעשה והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ואמרו העלום לסוכה.

ותמהינן: הרי נמצא **מעשה** ששנינו במשנה, בא **לסתור** את תחילת דברי המשנה. שהרי לא אכלו תנאים אלו אפילו אכילת עראי חוץ לסוכה, וכי אטו דרך המדברים להביא אחר דבריהם מעשה הסותר דבריהם?!

ומשנינן: **חסורי מחסרא והכי קתני:** אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה, אבל **אם בא להחמיר על עצמו** הרי זה **מחמיר, ולית ביה משום יוהרא** [אין בו משום גאוה].[10]

ומעשה נמי, והביאו לו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל, ולרבן גמליאל שני כותבות ודלי של מים

כז-א **ואמרו: העלום לסוכה.**

שנינו במשנה: **וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה — נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו:**

ודייקינן: משמע שדוקא "פחות מכביצה" פטור מסוכה, **הא כביצה — בעי סוכה.**

ופרכינן: **לימא תיהוי תיובתיה דרב יוסף,** דאמר לעיל שתים או שלוש ביצים אכילת עראי היא ומותרת חוץ לסוכה.

וגם תיובתיה **דאביי,** דאמר לעיל שאכילת כביצה אחת עדיין אכילת עראי היא, ומותרת חוץ לסוכה; ואילו ממשנתנו משמע דבשיעור כביצה הוי אכילה החייבת בסוכה?!

ומשנינן: **דילמא** הא דשנינו "פחות מכביצה" אינו משום סוכה, אלא: **פחות מכביצה — נטילה וברכה לא בעי. הא כביצה בעי נטילה וברכה.**[1] אבל לישב

ונחלקו בו הראשונים, ראה **רמב"ן** במלחמות ובדברי **הר"ן**; ויסוד דבריהם בסוגיית הגמרא ביומא עט, ראה שם.

8. כתב **הר"ן** על פירוש רש"י: ולא היה צריך לפרש האי דנטלו במפה משום נקיות, דרבי צדוק כהן היה והיה אוכל על טהרת תרומה, וידים שניות הן ופוסלות את התרומה, שזו אחת מי"ח דבר, ואפילו פחות מכביצה מקבל טומאה.

9. כתב **רש"י**: אבל לפניו בכל שהוא בעי ברכה, שהרי נהנה ואסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה.

10. לשון **הר"ן**: אם רצה להחמיר על עצמו רשאי, כלומר: דלא חשיב כמי שאינו מצווה בדבר ועושהו שנקרא הדיוט, [ונראה, שאינו גורס בגמרא: ולית ביה משום יוהרא]; ובתר הכי קתני: ומעשה ברבי צדוק שלא החמיר על עצמו, לומר, שאם רצה תלמיד חכם שלא להחמיר על עצמו בכך, רשאי, ולא הוי כמי שאינו מדקדק במצוות.

1. כתבו **התוספות**: ולא מישתרי במפה,

בסוכה אינו צריך אפילו כשאוכל כביצה.

מתניתין:

רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה בכל שבעת ימי החג.[2]

וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, ואם רוצה להתענות אין אנו זקוקים לו, אלא רק שאם יאכל — לא יאכל חוץ לסוכה [רש"י].

חוץ מלילי[3] **יום טוב ראשון של חג בלבד**, שאינו רשאי להתענות, ובגמרא ילפינן לה בגזירה שוה ממצה.

ועוד אמר רבי אליעזר: מי שלא אכל [לילי] יום טוב הראשון של חג, שהיה חייב לאכול בסוכה, **ישלים** סעודה זאת **בלילי יום טוב האחרון של חג** [בשמיני עצרת], ואף על פי שאינו אוכלה בסוכה [רש"י], ובגמרא מקשה על זה.[4]

וחכמים אומרים: אין לדבר תשלומין. ועל כגון זה נאמר "מעות לא יוכל לתקון, וחסרון לא יוכל להמנות".

גמרא:

שנינו במשנה: רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה:

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי אליעזר?**

משום דכתיב: בסוכות "**תשבו**" שבעת ימים, ובעינן **כעין** "**תדורו**", **מה דירה** אדם אוכל בה סעודה **אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה** צריך שיאכל בה סעודה **אחת ביום ואחת בלילה.**

ומפרשינן: **ורבנן**, מה טעמם שאין מחייבים לאכול כל יום בסוכה?

משום שהם דורשים באופן אחר, דבעינן סוכה **כדירה, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל** [ברצותו אוכל וברצותו מתענה], **אף סוכה נמי, אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל.**

ותמהינן: **אי הכי, אפילו לילי יום טוב הראשון נמי**, אם ירצה יתענה, ומדוע שנינו: חוץ מלילי יום טוב הראשון?![5]

אמר משני **רבי יוחנן משום רבי שמעון בן**

דחיישינן דילמא נגע כדמסיק בחולין בפרק כל הבשר; וראה עוד בדבריהם.

2. כתב **המאירי**: שמא תאמר חמשה עשר הם עם סעודה שלישית של שבת?! אפשר שהסעודות הבאות מצד רגילות דירה הוא מונה, וזו משום שבת היא; וראה עוד שם.

3. כתב **מהרש"ל**: "לילי" הוא כמו ליל, אלא שהוא דבוק; וראה **תוספות יום טוב** שציין לדבריו בפרק ג משנה ח דתרומות.

4. כתב **הריטב"א**: פירוש, אף בלילי יום טוב האחרון של חג, וכל שכן בתוך החג עצמו, ראה עוד שם.

5. הקשה **המאירי**: ושמא תאמר: ובלילי יום טוב מיהא, מה הוצרכנו לגזירה שוה, והא ביום טוב אי אפשר בלא פת?!
ויש לתרץ בה, שאלמלא גזרה שוה לא היו חייבים בו בפת מתורת סוכה אלא מתורת יום טוב, ועכשיו חייבים בו מתורת יום טוב ומתורת סוכה ולעבור עליו בשתים, או שמא לא נתחייב מתורת יום טוב אלא כדי שלא יעבור יום טוב

יהוצדק: נאמר כאן בחג הסוכות "**חמשה עשר**", **ונאמר** "**חמשה עשר**" **בחג המצות**. וילפינן בגזירה שוה:

מה להלן בחג המצות **לילה הראשון חובה** לאכול מצה, **ומכאן ואילך רשות**, אלא שלא יאכל חמץ.(6)

אף כאן בחג הסוכות **לילה הראשון חובה**, **ומכאן ואילך רשות**.

והתם בחג המצות **מנלן** שיהא חייב לאכול מצה בלילה הראשונה?

ומפרשינן: כי **אמר קרא**: "**בערב תאכלו מצות**" — **הכתוב קבעו** לאכילת המצה **חובה** בערב הראשון.

שנינו במשנה: **ועוד אמר רבי אליעזר**: מי שלא אכל לילי יום טוב ראשון של חג יאכל לילי יום טוב אחרון של חג:

ותמהינן: **והא אמר רבי אליעזר** עצמו: **ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה**. וכיון שביום האחרון אינו יושב בסוכה, ואדרבה אם ישב בה לשם מצוה הרי עבר על בל תוסיף, הרי אין זו השלמה למצות סוכה [רש"י]?!

אמר בירא [שם חכם] **אמר רבי אמי**: **חזר בו רבי אליעזר** ומודה לחכמים שאין חיוב לאכול בסוכה אלא בליל יום טוב הראשון.(7)

בתענית, ואם נזדמן שאכל מערב יום טוב בכדי שהוא שבע אין עליו חובה לאכול בליל כניסת יום טוב עד למחרתו, ומתורת סוכה ומצה חייב בלילה.

והר"ן כתב, דגמרינן דחייב לאכול ביום טוב הראשון שיעור שהוא חייב בסוכה דהיינו יותר מכביצה, ובלא חיוב זה היה די לו בכזית.

והביא בשם יש אומרים, דאף מצד חיוב זה די לו בכזית כמו במצה; אלא דבשאר ימות החג אין חייב לאכול בסוכה אם אינו אוכל אלא כזית, אבל בליל יום טוב הראשון, כיון **שהכתוב קבעו חובה לאכול בסוכה עשאו אכילת קבע**.

6. הכי ילפינן לה בפרק בתרא דפסחים: כתיב "ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת", מה שביעי של פסח אין חובה לאכול מצה אלא רשות היא, שהרי אמרה תורה "וביום השביעי עצרת" ולא אמרה "תאכל מצות", אף ששת הימים האחרים אינו אלא רשות; שמידה היא בתורה: "כל דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד" — כגון יום השביעי של פסח, שבמקום אחר כללה התורה כל שבעת הימים כאחד, שנאמר "שבעת ימים תאכל מצות", ויצא מן הכלל בפסוק "וביום השביעי עצרת" ללמד שאינו אלא רשות — "לא ללמד על עצמו [בלבד] יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא", שבכל שבעת הימים אינו אלא רשות.

7. ביאר **מהרש"ל** לפי דעת רש"י קושיית ותירוץ הגמרא: הניחא אם לא היה חייב לאכול אלא בלילה ראשון, אם כן באמת אין עיקר החיוב לאכול בסוכה, אלא מצות אכילה היא וממילא הוא דמחייב בסוכה, ושייך להשלימו אף בליל יום טוב האחרון אף שאינו אוכלה בסוכה; אבל כיון דיליף רבי אליעזר מ"תשבו כעין תדורו" שחייב לאכול ארבע עשרה סעודות בסוכה, אם כן ודאי חיובו הוא לאכול בסוכה, ופשיטא שאין שייך להשלימו בסוכה; והיינו דמשני הגמרא "חזר בו רבי אליעזר" והודה לחכמים שאין חיוב אלא בלילה הראשונה.

אמנם **מהרש"א** חלק עליו, וכתב: דהא לגבי מצות סוכה ילפינן מליל פסח, דכמו דמצות

ומפרשינן למשנתנו ששנינו בה יאכל להשלמה בלילי יום טוב אחרון של חג:

משלים — במאי?

אילימא בריפתא [פת],[8] הרי **סעודה דיומא קא אכיל** [סעודת היום הוא אוכל], ומה היכר יש כאן שהוא לשם סעודה הראשונה, הלא דרכו לסעוד היום?!

אלא מאי "ישלים" — ישלים במיני תרגימא, לאחר שסילק שולחנו יביאו פירות ומעדנים לפניו, כגון פירות וכסנין וקפלוטות מבושלות, [רש"י].[9]

תניא נמי הכי: אם השלים במיני תרגימא יצא, וכל שכן אם קבע סעודה שניה בלחם ובשר [רש"י].[10]

אכילה בליל פסח הוא מצה, כך מצות אכילה בליל ראשון דחג הוא בסוכה כדאיתא בירושלמי שכתבו התוספות.

וראה גם **במאירי** שתמה על פירושו של רש"י: אף כשחזר בו, אם השאלה היא איך היא תשלומין, אחר שאין שם סוכה, מה הועלנו בתירוצנו, ואף בלילה הראשון האיך היא תשלומין בלא סוכה.

ודעת **הריטב"א** שצריך להשלים הסעודה בסוכה, ומפרש קושיית הגמרא באופן אחר: אמאי לא יהיב רבי אליעזר תשלומין אלא למי שלא אכל ליל יום טוב הראשון, הא בכולהו שבעת ימים נמי חייב בסעודה כמו בליל הראשון.

8. א. לשון **רש"י**: אילימא בריפתא, כלומר: תאמר שסעודת יום טוב האחרון שהוא סועד בלחם ולפתן וצורכי הסעודה, תהא תשלומין לראשון. ביאור דבריו: בכלל קושיית הגמרא שאף בלפתן ושאר צרכי סעודתו, אי אפשר שיצא בו ידי השלמה, כיון שאין כאן היכר שהוא להשלמה.

ב. הקשה **הריטב"א** לפי שיטתו שמשלים סעודה זו בסוכה, הרי ניכר הדבר שהוא השלמה כיון שיושב בסוכה?!

וביאר, לפי מה שכתב לעיל, שמשנתנו ששנינו: ישלים בלילי יום טוב האחרון, הוא לאו דוקא, אלא ישלים אף בתוך ימי החג, על זה פריך, שסעודה שבתוך החג אינה ניכרת לשם השלמה; וראה עוד במאירי בענין זה.

9. **והריטב"א** כתב: מיני תרגימא אלו אינם מיני פירות דלא בעו סוכה, שאינו בדין שיעשה דין השלמה אלא בדברים שחייבים בסוכה, ולמאן דאמר דפירי לא בעו סוכה ישלים בבשר ודגים וכיוצא בהן, ולמאן דאמר דפירי בעו סוכה ישלים בפירות.

והריטב"א קאי בזה לשיטתו, שמפרש השלמה האמורה כאן שהיא בסוכה.

10. אמנם **הריטב"א** כתב: אפילו אכל כמה סעודות בזו אחר זו, אינה השלמה, דאמרי אינשי: דמאי דאכיל ביומיה אכיל למלאות בטנו ולשמוח ברגל. וליכא למימר שיקבענה מיד אחר מזונו כשיגמור ברכתו, דהשתא מינכרא, דהא כיון דדעתיה לאכילה מעיקרא, ואי אכיל ליה אף לאחר מזונו נפטר בברכת הפתולא בעי ברוכי, כי שביק לה לאחר מזונו הוה ליה מרבה בברכות בחנם ואסור לעשות כן; ולהכי פרישנא דבימי החג מיהת משלים לה במיני תרגימא, לאחר ברכת המזון לאלתר, דמנכרא מילתא והשתא אינו מרבה ברכות בחנם, דאפילו אכיל להו לאחר כל מזונו כדרך בני אדם קודם ברכת המזון, הוו להו דברים הבאים שלא מחמת סעודה שמברכין עליהם.

שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי אליעזר, הסובר חייב אדם לאכול בסוכה בכל יום שתי סעודות.[11]

כגון אני, שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום — מהו שאוכל סעודה אחת בסוכה, **ואפטר** בכך?

אמר לו רבי אליעזר: והרי **בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות** [מיני מעדנים הפותחים את בני מעיים להיות לבו משוך אחר הפת ויאכל] **לכבוד עצמך, ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך**?!

ועוד שאלו אותו אפוטרופוס לרבי אליעזר:

כגון אני, שיש לי שתי נשים, אחת בטבריה ואחת בציפורי, ומתוך כך **יש לי שתי סוכות אחת בטבריה ואחת בציפורי, מהו שאצא מסוכה לסוכה** לאכול ולישן היום בזו ולמחר בזו, **ואפטר**?

אמר לו רבי אליעזר: **לא** תפטר בכך. כיון **שאני אומר: כל היוצא מסוכה לסוכה**, הרי זה **ביטל מצותה של ראשונה**, אפילו ימים שכבר עברו עליו איבדן למפרע ואינן מצוה, כי לדעת רבי אליעזר צריך לישב כל שבעת הימים בסוכה אחת [ולקמן יליף לה].

תניא: רבי אליעזר אומר:

כז-ב **אין יוצאין מסוכה לסוכה** לאכול בזו ולישן בזו, או היום בזו ולמחר בזו, **ואין עושין סוכה בחולו של מועד**, מי שלא ישב בסוכה ביום טוב הראשון.

וחכמים אומרים: יוצאים מסוכה לסוכה, ועושין סוכה בחולו של מועד.

ושוין רבי אליעזר וחכמים, **שאם נפלה** סוכתו, **שחוזר ובונה** אותה **בחולו של מועד** ויושב בה.[1]

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי אליעזר**?

כי **אמר קרא**: "**חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים**", ודרשינן: **עשה סוכה הראויה לשבעה**. ולכן אין עושין סוכה בחולו של מועד, ואף אין יוצאין מסוכה לסוכה, שאם כן אינה "סוכה לשבעה".

ורבנן, כיצד מפרשים הם את הפסוק?!

הכי קאמר רחמנא: עשה סוכה — בחג! שכל שבעת הימים ראויים הם לעשיית סוכה.

שנינו בברייתא: **ושוין, שאם נפלה — שחוזר ובונה אותה בחולו של מועד.**

ותמהינן: הרי **פשיטא** הוא שחוזר ובונה בחולו של מועד סוכה שכבר היתה לו?!

ומפרשינן: חידוש הוא. כי **מהו דתימא: האי** סוכה שהקים, סוכה **אחריתי היא** מזו שנפלה, ו"פנים חדשות" באו לכאן, **ונמצאת** שהסוכה החדשה **אינה** עשויה **לשבעה**.

לפיכך **קא משמע לן** שחוזר ובונה אותה.[2]

---

11. ביאר **הריטב"א**, ששאלה זו היתה קודם חזרתו של רבי אליעזר מדבריו, כמבואר לעיל.

1. **בתוספות ובריטב"א** מבואר, שבונה את הסוכה באותן העצים [או רובה מאותן עצים, ריטב"א]. וראה הערה לקמן בשם הרש"ש שמבין בדברי רש"י אחרת.

2. פירש **רש"י**: הואיל וישב בה ביום טוב, וסוכה זו להשלים היא, "סוכת שבעה" קרינן

תניא: רבי אליעזר אומר: כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, משום **דכתיב** "**ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים**", ודרשינן: "לכם" **משלכם**, שלא יהא הלולב שאול.

כך אין אדם יוצא ידי חובתו כל שבעת הימים **בסוכתו של חבירו**. כיון **דכתיב** "**חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים**", ודרשינן: "לך" — שתהא הסוכה עשויה **משלך**, ולא תהיה סוכה שאולה.[3]

וחכמים אומרים: אף על פי שאמרו "אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו", אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו.

וטעמם, כיון **דכתיב** "**כל האזרח בישראל ישבו בסוכות**", **מלמד** הכתוב **שכל ישראל ראוים לישב בסוכה אחת**. ומשמע, סוכה אחת לכל ישראל, שישבו בה בזה אחר זה, ואי אפשר שתהא הסוכה שייכת לכולן, שהרי אי אתה מוצא בה "שוה פרוטה" לכל אחד ואחד, ועל כרחך על ידי שאלה [רש"י].[4]

ורבנן, המכשירים סוכה שאולה, **האי "לך"** — שדורש ממנו רבי אליעזר לפסול שאולה — **מאי דרשי ביה?!**

ביה, שתשלומין לראשונה היא.

וכתב **הרש"ש**, שמדברי רש"י משמע, כי אפילו כשאינו בונה את הסוכה מאותן עצים עצמם שהיתה הסוכה הראשונה, אפילו הכי יושב בה; ודלא כה**תוספות** וה**ריטב"א** הסוברים כי דוקא אם בונה את הסוכה מאותן העצים. והם גרסו כן בגמרא.

3. נחלקו הראשונים בסוכת השותפין אם יוצא בה ידי חובתו לדעת רבי אליעזר:

דעת **רש"י**: דוקא בסוכה שאולה אינו יוצא, אבל בסוכת השותפין יוצא [כן היא פשטות שיטת רש"י בד"ה כל האזרח, וראה בהערה שם]. וכן דעת **הריטב"א**, וראה שם שביאר בארוכה חילוק בין לולב שאין יוצא בשל שותפין, לסוכה שיוצא אפילו בשל שותפין.

דעת **תוספות**: אף בסוכת השותפין אינו יוצא.

והקשו ה**תוספות**: אם כן, לרבי אליעזר אין שנים יוצאין בסוכה אחת לעולם, ויהא צריך לכל בני הבית סוכה לכל אחד ואחד?!

ושמא הוה מרבי רבי אליעזר מדכתיב "תשבו כעין תדורו", שיכולים לישב יחד בסוכה אחת.

4. א. כתבו ה**תוספות**, שבחנם דחק רש"י, כי אם דרשינן "לך" הרי שאף סוכת השותפין נתמעטה, וכשיטתם שנתבארה בהערה לעיל.

וכתב **הר"ן** על זה: ואפשר, שהוצרך רש"י לומר כן, כי היכי דלא נוקי ריבויא ד"כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" לרבות של שותפות, ומיעוטא ד"לך" למעוטי שותפות. כלומר: מודה רש"י שלפי רבי אליעזר אפילו סוכת השותפין אינה כשירה.

ב. בעיקר דברי רש"י, שאם אין שוה פרוטה לכל אחד כיון דבעינן "לך" אין יוצא בסוכה זו, תמה ב**מנחת חינוך** מצוה שכה, דאם כן בהרבה מצוות דבעינן שיהא שלו כגון מצה ולולב, צריך שיהיו שוה פרוטה, דאם אינו שוה פרוטה לא מיקרי "לכם". ואם כן האיך אנו יוצאים בערבה שהיא מצויה מאד, ובד או שני בדין ערבה אין בהם שוה פרוטה. וגם בעיקר סברת רש"י תמה שם המנחת חינוך, ראה שם.

ומפרשינן: לרבנן **מיבעי ליה** "לך" כדי **למעוטי** סוכה **גזולה**.[5] **אבל** סוכה **שאולה כשרה**, כיון דכתיב "**כל האזרח**".

ורבי אליעזר הפוסל סוכה שאולה, **האי** "**כל האזרח**" — שדורשים ממנו רבנן להכשיר סוכה שאולה — **מאי עביד ליה** [מה הוא דורש בו]?

ומפרשינן: רבי אליעזר לשיטתו הסובר: אין עושין סוכה בחולו של מועד —

ומיבעי ליה "כל" [האזרח], להתיר עשיית סוכה בחולו של מועד **לגר שנתגייר בינתים** [בחולו של מועד], **ולקטן שנתגדל** [הביא שתי שערות] **בינתים**, הואיל ולא היו מחוייבין בסוכה בתחילת החג.

ואילו רבנן, הדורשים מ"כל האזרח" להתיר סוכה שאולה, ולא לגר שנתגייר ולקטן שנתגדל, טעמם הוא: **כיון שאמרו** "**עושין סוכה בחולו של מועד**", שוב **לא אצטריך קרא** לגר שנתגייר ולקטן שנתגדל בחולו של מועד.

תנו רבנן: מעשה ברבי אלעאי שהלך להקביל פני רבי אליעזר רבו בלוד, ברגל.

אמר לו רבי אליעזר: **אלעאי! אינך משובתי הרגל!** שהרי אינך עומד ברגל אצל אשתך.

שהיה רבי אליעזר אומר: משכח אני את העצלנין [כלומר: אפילו את אלו שעושין כן מחמת עצלות] **שאינן יוצאין מבתיהן ברגל. דכתיב: ושמחת אתה וביתך**,[6] ו"ביתך" זו אשתך.

ותמהינן: **איני, והאמר רבי יצחק: מניין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל**,[7] **שנאמר** — שאל בעל האשה השונמית את אשתו, כשאמרה: אלכה וארוצה עד איש האלהים [אלישע] ואשובה — "**מדוע את הולכת אליו היום, לא חדש ולא שבת**[8]?!", **מכלל דבחדש ושבת מיחייב איניש לאקבולי**

---

5. כתב **הר"ן**: הך סוכה גזולה דקא פסלינן הכא, לאו בשהוציא חבירו מסוכתו, דכיון דקיימא לן קרקע אינה נגזלת הויא לה סוכה שאולה וכדאיתא בריש פרק לולב הגזול. ולית בה משום מצוה הבאה בעבירה, כיון דלא קניא כלל, וברשותה דמרא איתא; אלא בשגזל עצים וסיכך בהן עסקינן; וראה עוד שם.

6. פסוק זה במעשר שני נאמר, אלא שאנו לומדים מכאן על הפסוק "ושמחת אתה ובנך וביתך" האמור ברגל, שצריך לשמח את ביתו זו אשתו, **תוספות** פסחים קט א.

7. כתב **הריטב"א**: רבי יצחק מירי ברבו שאינו בעירו, כי ברבו שהוא בעירו, בכל יום ויום הוא חייב; וראה מגן אברהם סימן תקנד יב.

8. הגמרא צריכה ביאור, שהרי פתח ברגל וסיים בחדש ושבת?!

והריטב"א [כאן, ובראש השנה] כתב: כשהוא בתוך התחום צריך ללכת אפילו בחודש ושבת, ומכאן אנו לומדים שברגל צריך לילך אפילו חוץ לתחום; ולא הוצרך רבי יצחק להזהיר אלא למי שרבו במקום רחוק שלא יתעצל לראותו.

ובערוך לנר כתב על דברי הריטב"א: צריך ביאור מנא ליה לרבי יצחק חילוק זה?! וראה מה שכתב בזה.

והמהרש"א כתב: נקט "ברגל" אף שאינו מפורש בקרא, דלא גרע רגל מחדש.

אפי רביה.

הרי למדנו שמותר לעזוב את אשתו ברגל?! [9]

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא דאמר רבי יצחק שיעזוב ביתו וילך אצל רבו, היינו **דאזיל ואתי ביומיה** [הולך ושב באותו היום] ושמח שמחת הרגל עם אשתו [וכגון שהיה רבו בתוך התחום,[10] או שעשה עירובי תחומין. רש"י].

הא דאמר רבי אליעזר שלא יעזוב איש את ביתו ברגל, היינו **דאזיל ולא אתי ביומיה** [הולך, ואינו שב באותו היום].

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר ששבת בשבת **בגליל העליון בסוכתו של**[11] **יוחן ברבי אלעאי בקיסרי. ואמרי לה** [יש אומרים שהיה המעשה] **בקיסריון, והגיעה חמה לסוכה.**

אמר לו, שאל יוחנן ברבי אלעאי לרבי אליעזר: **מהו שאפרוש עליה סדין** לצל, כדי שלא תשזף אותך השמש? ושאלתי היא: האם אסור — משום מלאכת "בונה" — להוסיף אף על אהל עראי?[12]

ולא רצה רבי אליעזר לענות לו, מפני שלא רצה לומר דבר שלא שמע מפי רבו, ולפיכך השיאו לדבר אחר.[13]

אמר לו רבי אליעזר: **אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט** מושיע את ישראל [הם מנהיגי ישראל שהיו מימות יהושע ועד שמואל שמשח את שאול למלך].[14]

---

9. **בערוך לנר** הביא מדברי **הנודע ביהודה**, שכתב טעם למה השמיטו הטור והשולחן ערוך דינו של רבי יצחק שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, היות שאין חיוב זה נוהג אלא בזמן הבית, שהיו עולין לרגל ומקבלין גם פני שכינה, ראה שם ובמה שכתב בערוך לנר על דבריו.

10. מלשון **רש"י** שכתב דרבי יצחק מיירי שהיה בתוך התחום, משמע דלא כהריטב"א בהערה לעיל, שעיקר חידושו של רבי יצחק הוא, שברגל חייב להקביל פני רבו אפילו חוץ לתחום.

ואכן **בריטב"א** פירש מה שאמרו דרבי יצחק מיירי בדאזיל ואתי ביומיה, דהיינו בחולו של מועד שיכול לצאת חוץ לתחום, דאילו ביום טוב אינו יכול לצאת חוץ לתחום.

ו**בערוך לנר** דקדק מדברי רש"י שלא פירשו בחול המועד, דסבירא ליה שחייב להקביל פני רבו ביום טוב.

11. בגירסת **הריטב"א** איתא: "רבי" יוחנן, וראה הערה בהמשך.

12. עיקר הספק בזה הוא, אם תוספת עראית על אהל אסורה, ולאו דוקא תוספת על אהל עראי.

13. **המהרש"א** כתב שהוא דחוק לפרש כפירוש רש"י; ולכן פירש, שדברי רבי אליעזר הם מענין מה שאמר שלא אמר דבר שלא שמע מרבו, כלומר: אותי אל תשאל, אבל אין לך כל שבט שלא העמיד שופט, ומהם יש לך לשאול, וכמו שנאמר: ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם. ואמרינן: יפתח בדורו כשמואל בדורו.

14. **ברש"י** פירט את השופטים שהיו מכל שבט ושבט: יהושע מאפרים, אהוד מבנימין, גדעון ממנשה, שהם מבני רחל; שמשון מדן, ברק מקדש מנפתלי, מבני בלהה; אבצן זה בועז מיהודה, עלי מלוי, תולע מיששכר, אלון

וכשהגיע **חמה לחצי הסוכה**, שהתפשטה החמה והגיעה עד מחצית הסוכה והתקרבה אליהם, חזר **ואמר** ושאל **לו** יוחנן לרבי אליעזר: **מהו שאפרוש עליה סדין?**

ושוב השיאו רבי אליעזר לדבר אחר, **ואמר לו: אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים.**

ואף **שבט יהודה ובנימין** שלא העמידו נביאים, הרי **העמידו מלכים** משבטיהם [דוד מיהודה ושאול מבנימין] **על פי נביאים** [שמואל הנביא].

וכשהגיעה **חמה** עד **למרגלותיו של רבי אליעזר, נטל יוחנן סדין ופירש עליה** בלא שקיבל את הסכמתו של רבי אליעזר.

הפשיל רבי אליעזר טליתו לאחוריו ויצא מן הסוכה, כדי שלא יאמרו התיר רבי אליעזר את הדבר.

ומפרשת הברייתא: **לא מפני שהפליגו בדברים!** כלומר: אל תאמר שלכן לא ענהו רבי אליעזר מפני שרצה להפליגו ולדחותו שלא ללמדו תורה. **אלא מפני שלא אמר** רבי אליעזר **דבר שלא שמע מפי רבו לעולם.**

ותמהינן על רבי אליעזר: **היכי עביד הכי** לצאת מסוכתו לסוכה של אחר?! **והאמר רבי אליעזר: אין יוצאין מסוכה לסוכה.**

ומשנינן: לא היה מעשה זה בחג הסוכות, אלא **רגל אחר הואי** [חג אחר היה], והיו יושבים בסוכה משום אויר.

ואכתי תמהינן: **והאמר רבי אליעזר: משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל**, ואיך יצא מביתו שהיה בלוד?![15]

ומשנינן: מעשה זה לא היה בחג אלא **שבת הואי** [בשבת היה המעשה], כלומר: שבת שלא בתוך הרגל היתה.

ותמהינן: **ותיפשוט ליה** לבעייתו של יוחנן **מדידיה**, מדברי רבי אליעזר עצמו?![16]

דתנן: פקק החלון [נסר העשוי כמדת חלון לסגור בו את החלון, ואין לו ידות וציר שיהא סובב עליו, מאירי]:

רבי אליעזר אומר: בזמן שקשור הפקק בחבל לחלון **ותלוי** שאינו מגיע עד הארץ **פוקקין בו**, שהרי כיון שמתוקן ועומד לכך אין זה בונה ולא מוסיף על הבנין. **ואם לאו — אין פוקקין בו**, משום שמוסיף הוא על סתימת האהל.[17]

הזבולוני מזבולון. ומוסיף רש״י לומר: אלו מפורשים, אבל עתניאל ויפתח ושמגר ויאיר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן, ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש.

וכתב **המהרש״א** על דברי רש״י: מה שמסופק על יפתח — לא ידעתי [למה]. שהרי היה בן גלעדי וגלעד ממנשה היה; גם מה שמסתפק ביאיר לא מצינו בו שהיה שופט, ובן מנשה היה.

15. צריך ביאור, ומנין שלא באה אשתו עמו?!

16. מדברי הריטב״א בתירוץ הגמרא, משמע שעל יוחנן היתה הקושיא, כיצד לא ידע זאת בעצמו מדבריו המפורשים של רבי אליעזר. ולפי זה אדם גדול היה, ואכן בגירסת הריטב״א איתא: **רבי יוחנן.**

17. לשון רש״י בעירובין מד א: **דדמי לבונה** שמוסיף על סתימת הבית, ואף על פי שארעי

וחכמים אומרים: בין כך ובין כך פוקקין בו.

הרי שלדעת רבי אליעזר אין מוסיפין אפילו על אהל עראי בשבת, שהרי תוספת זו אינה אלא עראית; והוא הדין שאסור לפרוש סדין על הסוכה!

כח-א ודחינן: **התם הוא** — גבי פקק החלון משום כך אין פוקקין בו — **דמבטל** ליה לפקק גבי החלון וחשוב הפקק כחלק מהכותל עצמו, ולפיכך חשוב מוסיף על האהל.[1]

אבל הכא — בסדין שפורשו על גבי סוכה, ודאי **דלא מבטל** את הסדין לגבי הסוכה וסופו ליטלו משם, ולפיכך **לא** פשיטא ליה לרבי יוחנן שיהא אסור.

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר ששבת בגליל העליון, ושאלוהו שם **שלשים הלכות בהלכות סוכה.**

על **שתים עשרה** הלכות **אמר להם** רבי אליעזר: **שמעתי** מפי רבותי האיך הדין בהם; ואילו על **שמונה עשר** הלכות **אמר להם** רבי אליעזר: **לא שמעתי** מרבותי, ולא פשט להם.

רבי יוסי ברבי יהודה אומר: לא כך היה, אלא **חילוף הדברים**; שעל **שמונה עשר** הלכות **אמר להם** רבי אליעזר: **שמעתי!** ואילו על **שתים עשרה** הלכות **אמר להם** רבי אליעזר: **לא שמעתי.**

אמרו לו לרבי אליעזר: וכי אטו **כל דבריך אינן אלא מפי השמועה?!**

אמר להם רבי אליעזר: **הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי**, כלומר: צריך אני לענות על שאלתכם בסיפור מדותי, ומידות אלו לא שמעתי מפי רבותי שכך צריך לנהוג; וזו היא תשובתי:[2]

א. **מימי לא קדמני אדם בבית המדרש**, אלא אני הוא שבאתי ראשון, ולא החסרתי דבר מהנאמר שם.

ב. **ולא ישנתי בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי**, ועל כן שמעתי כל מה שהיו אומרים בבית המדרש.

ג. **ולא הנחתי אדם בבית המדרש ויצאתי**, אלא אחרון הייתי יוצא מבית המדרש, ולא החסרתי מאומה מכל אשר דברו שם.

ד. **ולא שחתי שיחת חולין** [דברי הבאי ושחוק].

הוא שיחזור ויפתחנו; וכן בשבת קכה ב כתב רש"י: **דמיחזי כמוסיף על הבנין.**

1. לכאורה צריך לפרש, שמתחילה סברה הגמרא שפקק החלון אף כשאינו קשור ותלוי ועומד לכך, אין סתימתו אלא ארעית, ולכן הוכיחה הגמרא מזה שאין מוסיפין על אהל עראי בשבת; ודחיית הגמרא היא, שאינה סתימה ארעית אלא סתימה של קבע.

אלא שלפי זה צריך ביאור דברי רש"י בעירובין הנזכרים לעיל בהערה, שפירש שאינו סותם בפקק לעולם אלא סתימת עראי, וכן נראה גם מדברי הגמרא שם?!

והר**יטב"א** כתב: ופרקינן דהיא גופה מיבעיא, התם הוא דאסר רבי אליעזר משום דמבטל ליה, אבל הכא בסדין דלא מבטל ליה, לא, או דילמא לא שנא.

2. כתב ה**מהרש"א** לפי פירוש זה שהוא על פי פירושו של רש"י: אף שהנהגות אלו ראה אותן

ה. **ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם.**

כלומר: מה שאיני אומר לכם פסק הלכה בהלכות אלו, הוא מפני שכך היא מדתי, שאיני אומר דבר שלא שמעתי מפי רבי; ואל תאמרו שלא טרחתי לשמוע מה שאמרו רבותי, שהרי באתי ראשון לבית המדרש והלכתי אחרון, ולא ישנתי ולא שחתי שיחת חולין, ואילו היו אומרים רבותי דבר בדינים אלו, ודאי הייתי שומע.[3]

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי:

א. **מימיו לא שח שיחת חולין.**

ב. **ולא הלך ארבע אמות בלא תורה** [שהיה הולך ושונה תמיד] **ובלא תפילין.**[4]

ג. **ולא קדמו אדם בבית המדרש.**

ד. **ולא ישן בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי.**

ה. **ולא הרהר** בדברי תורה **במבואות המטונפות.**[5]

ו. **ולא הניח אדם בבית המדרש ויצא.**

ז. **ולא מצאו אדם יושב ודומם** [שותק], **אלא יושב ושונה.**

ח. **ולא פתח אדם דלת לתלמידיו, אלא הוא בעצמו** היה מקרב עצמו אצל הפתח, כי בתלמידיו היה קנאה וביטול תורה איזה מהם יפתח לחבריו הבאים, [מהרש"א].[6]

ט. **ולא אמר** רבי יוחנן **דבר שלא שמע מפי רבו מעולם.**

י. **ולא אמר** רבי יוחנן "**הגיע עת לעמוד מבית המדרש**", **חוץ מערבי פסחים** מפני

רבי אליעזר אצל רבן יוחנן בן זכאי רבו, וכמבואר בהמשך הסוגיא; מכל מקום לא שמע את המדות מרבותיו, אלא שהנהיג את עצמו בהנהגותיהם.

ועוד פירש מהרש"א דברי הגמרא באופן אחר, שהוא בלשון תמיהה: וכי תזקיקוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי, והרי אין זו מדתי?!

3. כתב **המאירי**: לעולם יהא אדם ירא בהוראה, ושלא לסמוך על סברתו אלא אחר העיון הגדול, ולא יהא בטוח בעצמו להורות אלא במה ששמע מפי רבו, או שהוא מקובל בו מפי חכם; דרך הערה אמרו ברבי אליעזר הגדול, ששאלוהו שלשים הלכות, בשתים עשרה אמר להם שמעתי, ובשמונה עשרה לא שמעתי, עד שאמרו לו וכו'.

4. כתב **המהרש"א**: כל אלו המדות דחשיב נוגעין בתלמוד תורה, ומה שאמר "בלא תפילין", כי היא כתר תורה, וארבע פרשיותיו מורים על לימוד תורה, וזה אב לכולן: "והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ד' בפיך".

5. כתב **מהרש"א**: רצונו לומר, אף על פי שהיתה התורה שגורה כל כך בפיו ובלבו, היה נזהר מלהרהר במבואות המטונפות.

6. ועוד כתב **המהרש"א**: ואשמעינן נמי שלא הניח רבן יוחנן בן זכאי שומא אצל הפתח, שלא יטול שכר ויתעכב מלכנוס מי שאין לו כעובדא דהלל במסכת יומא.

עשיית פסחיהם ומפני תינוקות שלא יישנו.[7] וחוץ **מערבי יום הכפורים** שצריך לאכול מבעוד יום.[8]

וכן היה רבי אליעזר תלמידו של רבי יוחנן **נוהג אחריו.**

תנו רבנן:

שמונים תלמידים היו לו להלל הזקן.

שלשים תלמידים **מהן ראוים שתשרה עליהן שכינה כמשה רבינו.**

ושלשים תלמידים **מהן ראוים שתעמוד להם חמה** מללכת במהלכה הקבוע **כ**שם שעמדה **ליהושע בן נון.**

ועשרים תלמידים הם **בינונים** ממוצעים בין אלו הראשונים לאלו האחרונים.

התלמיד **הגדול שבכולן**, הוא **יונתן בן עוזיאל.**

והתלמיד **הקטן שבכולן**, הוא **רבן יוחנן בן זכאי.**

אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מללמוד:

מקרא היא התורה שבכתב.

ומשנה, כגון משנה ובריית‍א של ששה סדרים.

גמרא, זו היא סברא, שהיו התנאים האחרונים מדקדקים בדברי התנאים הראשונים לפרשם וליתן בהם טעם, כמו שעשו האמוראים אחר התנאים שפירשו דברי התנאים שלפניהם וקבעו בהן גמרא, ואותו דיוק שבימי התנאים נקרא גמרא [רש"ש].[9]

הלכות למשה מסיני, כגון: גוד אסיק ולבוד ודופן עקומה שיעורין חציצין ומחיצין עשר נטיעות ערבה וניסוך המים.

ואגדות מדרשי פסוק, כגון תנחומא ובראשית רבה ויקרא רבה [רשב"ם בבא בתרא].

דקדוקי תורה, ריבוי אותיות שבאין לדרוש בהן ריבויים ומיעוטים כגון "האזרח" להוציא את הנשים מחיוב סוכה, שדקדקה התורה בלשונה לכתוב אות יתירה כדי ללמד.

ודקדוקי סופרים, שהוסיפו חכמים לדקדק אחר מעשה הבריות ולהחמיר ולעשות סייג ואזנים לתורה וגזרו גזרות להרחיק את האדם מן העבירה.

---

7. **בגמרא פסחים** קט א איתא: אמרו עליו על רבי עקיבא: מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים; בערבי פסחים בשביל תינוקות כדי שלא יישנו; ופירש שם **הרשב"ם**: כדי שיישנו את התנוקות ביום ולא בלילה בשעת הגדה; אי נמי, כשמתעכבין עד הלילה לאחר שהחשיך ישנים התינוקות.

8. **והריטב"א** פירש: ערבי פסחים משום מצה, ובערבי יום הכפורים משום שכל האוכל בו כאילו התענה תשיעי ועשירי.

9. **והרשב"ם** בבבא בתרא קלד א פירש: סברת המשניות כעין שאנו מפרשין עליהן "לא שנו" "חסורי מחסרא".

קלים וחמורים, דברים הלמדים בקל וחומר שניתנו לדון מעצמן לכל אדם ולא פירשו כלום בסיני.

וגזרות שוות, דברים הלמדים בגזירה שוה.

תקופות, חשבון הילוך החמה והלבנה.

וגימטריאות, דברים הלמדים בלשון גימטריא, כגון בא"ת ב"ש או במנין האותיות כמו שאמרו על הפסוק שנאמר בנזיר: קדוש "יהיה" שהוא בגימטריא שלשים, ללמד שסתם נזירות שלשים יום.[10]

שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים.[11]

משלות כובסין ומשלות שועלים, משלות שיסדו קדמונים לתת אמתלא לתוכחתם ותולין אותן בכובסים ושועלים, וראה הערה[12].

דבר גדול ודבר קטן.

ומפרשינן: "**דבר גדול**" הוא **מעשה מרכבה**, "**דבר קטן**" **הוויות דאביי ורבא**, כל מה

---

10. כתב **המאירי**, תקופות וגימטריאות שנכללו בהם חכמות גדולות בשיעור ומספר ותשבורת.

11. כתב **רש"י** על שלושת אלו "לא ידענא מאי היא".

והרשב"ם בבבא בתרא קלד א כתב: **שיחת שדים** להשביעם, ונפקא מינה לעשות קמיע לרפואה; **שיחת מלאכי השרת** להשביעם; **שיחת דקלים**, שבני אדם רגילים לדבר על הדקלים, כדכתיב בשלמה [מלכים א א יג] וידבר על העצים, ופירש רש"י שם: מה רפואת כל אחד, ועץ פלוני יפה לבנין פלוני, וליטע בקרקע פלונית; וראה גם ברבינו גרשום שם ובמאירי כאן.

ורבינו גרשום בבבא בתרא שם פירש **שיחת דקלים**: שהיה יודע ללחוש דבר שתתמלא השדה דקלים, ושיתעקרו.

12. **ברש"י** הביא כאן דברי הגמרא בסנהדרין, והכי איתא שם: אמר רבי יוחנן: שלש מאות משלות שועלים היו לו לרבי מאיר, ואנו אין לנו אלא שלש: "אבות יאכלו בוסר ושני בנים תקהינה", "מאזני צדק אבני צדק", "צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו".

ופירש שם **רש"י**: משל הוא, שרימה השועל את הזאב ליכנס לחצר היהודים בערב שבת ולתקן עמהם צרכי סעודה ויאכל עמהם בשבת, וכשבא להכנס, חברו עליו היהודים במקלות; בא הזאב להרוג את השועל, אמר לו השועל: לא הלקוך אלא בשביל אביך, שפעם אחת התחיל לסייען בסעודה ואכל כל נתח טוב; אמר לו הזאב: וכי בשביל אבי אני לוקה?! אמר לו השועל: הנה אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה; אבל בוא עמי ואראך מקום לאכול ולשבוע, באו אל הבאר ועל שפתו מוטל עץ [כלומר: עץ תלוי במאוזן בגובה הבאר וקשור הוא באמצעו, כעין מאזנים] והחבל מושכב עליו ובשני ראשי החבל שני דליים קשורים, נכנס השועל בדלי העליון והכביד וירד למטה, ודלי התחתון עלה, אמר לו הזאב: למה אתה נכנס לשם? אמר לו השועל: יש כאן בשר וגבינה לאכול ולשבוע, והראה לו דמות הלבנה במים כדמות עגול כמין גבינה עגולה; אמר לו הזאב: ואני האיך ארד? אמר לו השועל: הכנס אתה בדלי העליון, נכנס והכביד וירד, והדלי שהשועל עליו עלה למעלה; אמר לו הזאב: והיאך אני עולה? אמר לו השועל: "צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו", וכי לא כך כתיב "מאזני צדק וגו'".

שנסתפקו אביי ורבא נסתפק אף הוא בו ופשטם, אלא שבימי האמוראים נשתכח.[13]

לקיים מה שנאמר כלומר: ועל החכמים האלו נאמר הפסוק [ריטב"א]: **להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא.**

וכי מאחר שקטן שבכולן [רבן יוחנן בן זכאי קטן שבתלמידיו של הלל הזקן] **כך, גדול שבכולן** [יונתן בן עוזיאל גדול תלמידי הלל הזקן] **על אחת כמה וכמה!**

אמרו עליו על יונתן בן עוזיאל, בשעה שיושב ועוסק בתורה, כל עוף שפורח עליו מיד נשרף, שהיו מלאכי השרת מתקבצין סביביו לשמוע דברי תורה מפיו [רש"י].[14]

מתניתין:

א. מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית:

בית שמאי פוסלין, שלא יצא ידי חובתו, גזירה שמא ימשך אחר שולחנו לאכול חוץ לסוכה.

ובית הלל מכשירין.

אמרו להם בית הלל לבית שמאי: וכי **לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר?!**

אמרו להם בית שמאי: וכי **משם ראיה?!** והרי **אף הם** — זקני בית שמאי וזקני בית הלל — **אמרו לו** לרבי יוחנן בן החורנית: **אם כן היית נוהג** תמיד לישב כשראשך ורובך בסוכה ושולחנך בתוך הבית, הרי **לא קיימת מצות סוכה מימיך!**[15]

ב. נשים ועבדים וקטנים, פטורין מן הסוכה.

ג. קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה מדרבנן משום חינוך.

---

13. כתב **הריטב"א: מעשה מרכבה:** פירוש מרכבה העליונה הקדושה שלא נסתכלו בה נביאים מעולם, וסודה ידוע לבעלי האמת; **דבר קטן הויות דאביי ורבא:** פירוש דבר קטן הוא לגבי מעשה מרכבה.

ואמנם ה"תלמוד" אינו חשוב דבר קטן אפילו לגבי מעשה מרכבה, שהרי אנו רואים שהזכירו קודם לכולם, והם יתד שהכל תלוי בו; אלא דהויות אביי ורבא הם קושיות ותירוצין וספיקות שלהם שלא נתבררו להם מפני שלא ירדו לעומקו של תלמוד כחכמים הראשונים, ולפי שהיה זה מחסרון ידיעה קרי ליה "דבר קטן" בחכמת המשנה, אבל גדול הוא משאר חכמות העכו"ם.

14. והתוספות והריטב"א פירשו: שהדברים שמחים כנתינתם בסיני שניתנה תורה באש.

והוסיף הריטב"א בשם הירושלמי: התלמיד כך, הרב מהו? והשיבו, שהתלמיד תוך ארבע אמות, ברם הרב אפילו חוץ לארבע אמות.

15. כתב **הריטב"א:** לאו דוקא, דהא סוכה גדולה וכשרה היא, אלא דאסרו רבנן שלא תהא שולחנו בתוך הבית גזירה שמא ימשך אחר שולחנו; אלא פירושו "לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים".

אמנם **בתוספות** לעיל ג א מבואר, שמאחר שגזרו חכמים שלא לישב כן, אף מדאוזרייתא לא קיים מצות סוכה.

מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופיחת את המעזיבה [רצפת העליה מעל גבי מיטת התינוק] **וסיכך על גבי המטה בשביל קטן.**[16]

גמרא:

שנינו במשנה: נשים ועבדים וקטנים פטורין מן הסוכה:

ומפרשינן: **מנא הני מילי?**

דתנו רבנן: כתיב "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות", ודרשינן:

"**אזרח**". אילו היה כתוב רק "אזרח", **זה אזרח**, היה במשמע כל האזרחים ואפילו נשים. ולפיכך אמר רחמנא "**האזרח**", דמשמע המיומן [החשוב] שבאזרחים, והיינו האיש — בא הכתוב **להוציא את הנשים** מחיוב ישיבה בסוכה.

וכתב רחמנא "**כל** האזרח" כדי **לרבות את הקטנים** לחיוב סוכה [ולקמן פריך עלה].

אמר מר: "**האזרח**" **להוציא את הנשים:**

ותמהינן: **למימרא ד"אזרח"** [בלא ה"א] **בין נשים בין גברי משמע**, וכפי שנאמר בברייתא, שהוצרך הכתוב לומר "האזרח" כדי למעט את הנשים?!

והתניא: כתיב גבי עינוי ביום הכפורים "תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו, האזרח והגר", ודרשינן:

"**האזרח**" **לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעינוי.**

אלמא "**אזרח**" **גברי** בלבד הוא **דמשמע**, ולפיכך הוצרך הכתוב לומר "האזרח" כדי לרבות את הנשים, ואילו גבי סוכה אמרינן ש"אזרח" משמע בין נשים ובין גברים?!

אמר רבה: הלכתא נינהו, ואסמכינהו רבנן אקראי.

כלומר: אין לדרוש את שני הדינים האלו מן המקראות, שהרי אי אתה יכול לומר פעמים ה"א לרבות הוא בא, ופעמים למעט [רש"י[17]], אלא דין אחד מאלו הוא הלכה למשה מסיני ודין שני נלמד מדרש המקרא, ואותו דין שמקורו הוא מהלכה למשה מסיני הסמיכוהו חכמים על הפסוק, ודרשוהו שלא כפי משמעותו.

---

16. בגמרא מפרשינן דחסורי מחסרא והכי קתני: **ושמאי מחמיר בקטן**, ועל זה מביאה המשנה את המעשה בשמאי.

וכתב **הר"ן**: ושמאי מחמיר, כלומר: לחייב בחינוך אפילו קטן הצריך לאמו, כיון דאפשר וחזי להכי, שכן הדין בכל מצוה לחייבו בחנוך כל זמן שאפשר וראוי לכך; ורבנן סברי: דכיון שאמו פטורה מן הסוכה, אינו ראוי לחנוך סוכה כל שהוא צריך לה.

וכתב **הרש"ש**, שמלשון הר"ן משמע, כי אף שמאי לא חייב בסוכה קטן בן יומו, שאין שייך בו חינוך; אלא כדברי המהרש"ל ביבמות טו, שהיתה לכלתו של שמאי עוד בן קטן כבן חמש, ולא היה יכול לפרוש מאמו; וראה פני יהושע.

17. מבואר מלשון רש"י, שקושיית הגמרא היתה איך בא הה"א פעמים למעט ופעמים לרבות.

אמנם **בריטב"א** מבואר בשם **תוספות**, שלא היתה קושיית הגמרא אלא "אזרח" א"אזרח"; אבל מהה"א לא קשיא, "שכן דין תורה, דכל

ותמהינן: א. **הי קרא והי הלכתא**, איזה דין מדרש הכתוב הוא נלמד, ואיזה יסודו בהלכה למשה מסיני?

ב. **ותו, קרא למה לי, וגם הלכתא למה לי**, והרי גם בלעדיהם יש לך ללמוד שהאשה פטורה מן הסוכה וחייבת בעינוי!

דהא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא היא, **וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות**, ומכאן אתה יודע שאשה פטורה מן הסוכה.

ואף חיוב האשה בעינוי **ביום הכפורים**, שמצות לא תעשה היא, וכרת יש בה [רש"י], הרי בין אם הזמן גרמא ובין לא — **מדרב יהודה אמר רב נפקא**, שהאשה אסורה בה?!

דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל, אמר קרא "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם",

כח-ב **השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה**, מכאן שהנשים חייבות על כל לא תעשה שבתורה, שהרי עונשן מלקות [רש"י פסחים].

ואם כן, למה לנו מקור לחייב אשה בסוכה, ולחייב אשה בעינוי יום הכפורים?!

אמר משני **אביי**: מה ששאלנו הי קרא והי הלכתא, התשובה היא: **לעולם סוכה** שהאשה פטורה ממנה **הלכתא** היא, והפסוק "האזרח" למעט את הנשים אינו אלא אסמכתא בעלמא [כי אדרבה, "אזרח" משמע גברי ולא נשים, ו"האזרח" משמע לרבות את הנשים, והיינו טעמא דאשה חייבת בעינוי יום הכפורים].[1]

ומה שהקשינו: למה לי הלכתא בסוכה לפוטרן, והרי מצות עשה שהזמן גרמא היא; התשובה היא: **ואיצטריך** הלכתא. כי **סלקא דעתך אמינא "תשבו כעין תדורו" — מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו**, ויתחייבו הנשים בסוכה.

לפיכך **קא משמע לן** הלכתא למשה מסיני שהנשים פטורות מן הסוכה.[2]

רבא אמר לתרץ על הקושיא, למה לי הלכתא בסוכה לפטור את הנשים, והרי מצות עשה שהזמן גרמא היא:[3]

לפיכך **איצטריך** הלכתא, כי **סלקא דעתך אמינא: יליף "חמשה עשר" האמור בחג** הסוכות מ"**חמשה עשר" מחג המצות, מה להלן** במצה **נשים חייבות** אף על גב שמצות עשה שהזמן גרמא היא,[4] **אף כאן** בסוכה

היכא דהוה משמע פטורא אתיא ה"א לרבות, וכל היכא דהוה משמע חיובא, אתיא ה"א למעט".

1. כתב הריטב"א: הא דאמרינן סוכה הלכתא ויום הכפורים קרא, ולא בהיפוך, הוא משום דהכי גמרינן לה; אי נמי, דהכי אתיא שפיר טפי, דדרשינן ה"א לרבות, שכן הוא ברוב המקומות.

2. ובהמשך מתרצת הגמרא גם את חלקה השני של הקושיא, למה לי קרא ביום הכפורים והרי מדרב יהודה אמר רב נפקא.

3. כתב **הריטב"א**: רבא לא תירץ כאביי, משום דמשמע ליה דלגבי הא ליכא למדרש "תשבו כעין תדורו" ולא אתא קרא לכולי האי, אבל מודה הוא דדרשינן ליה בעלמא.

4. הטעם שנשים חייבות במצה, אף על גב שמצות עשה שהזמן גרמא היא, הוא משום דילפינן ממה שנאמר: לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות, הקיש הכתוב איסור

נשים חייבות אף שמצות עשה שהזמן גרמא היא.

לפיכך **קא משמע לן** הלכה למשה מסיני שהנשים פטורות מן הסוכה.

ומפרשינן: **והשתא דאמרת**: נשים פטורות מן **הסוכה הלכתא** היא, ועיקר דרשה ד"האזרח" משמע לרבויי כמו ביום הכפורים [ורק בתורת אסמכתא אמרינן: ש"האזרח" למעוטי נשים הוא בא], אם כן **קרא** ד"האזרח" הכתוב בסוכה — **למה לי**, מה בא לרבות?

לרבות את הגרים שיהיו חייבים בסוכה. כי **סלקא דעתך אמינא** לפוטרם, הואיל **והאזרח** "**בישראל**" **אמר רחמנא**, דמשמע ישראל **ולא את הגרים**.

לפיכך **קא משמע לן** ה"א ד"האזרח" שאף הגרים חייבים בסוכה.

וכעת שבה הגמרא לחלקה השני של הקושיא: למה לי קרא ד"האזרח" לרבות נשים לעינוי **יום הכפורים**, והרי **מדרב יהודה אמר רב נפקא**?!

ומשנינן: **לא נצרכא** קרא ד"האזרח" שלמדנו בברייתא שהוא בא לרבות נשים לעינוי, **אלא לחייב** אף את הנשים **בתוספת עינוי** ביום הכפורים, להתחיל ולהתענות מבעוד יום [רש"י].

כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל ומיעט רחמנא לתוספת עינוי מעונש ומאזהרה**, ואינו אלא מצות עשה בעלמא[5], אם כן **לא נתחייבו נשים** בתוספת **כלל**.

לפיכך **קא משמע לן** קרא ד"האזרח", שאף הנשים חייבות בתוספת עינוי ביום הכפורים.

אמר מר בברייתא שנזכרה לעיל: "**כל** האזרח" **לרבות את הקטנים** שהם חייבים בסוכה:

ותמהינן: **והתנן** במשנתנו: **נשים ועבדים** "**וקטנים**" **פטורין מן הסוכה**?!

ומשנינן: **לא קשיא**.

כאן בברייתא מיירי **בקטן שהגיע לחינוך**, כגון שאינו צריך לאמו, ולכן הוא חייב.

ואילו **כאן** במשנתנו, מדובר **בקטן שלא הגיע לחינוך**,[6] שהוא פטור מן הסוכה.

חמץ לחיוב מצה, לומר לך: כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, והרי בבל תאכל חמץ ישנן גם הנשים שהרי מצות לא תעשה היא.

5. תוספת יום הכפורים נלמדת בגמרא יומא פא ב, מדכתיב: ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, יכול יתחיל ויתענה בתשעה, תלמוד לומר בערב; אי בערב, יכול משתחשך, תלמוד לומר בתשעה; הא כיצד: מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש; ואין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין, תלמוד לומר: מערב עד ערב.

ושם בעמוד א ילפינן מדכתיב: כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה, על עיצומו של יום ענוש כרת ואינו ענוש כרת על תוספת עינוי.

ושם מבואר עוד, דאפילו אזהרה אין על תוספת עינוי, וילפינן לה ממלאכה שאינה באזהרה בזמן התוספת.

6. כתבו **התוספות**: אף על פי דבמתניתין קתני

ותמהינן: והרי **קטן שהגיע לחינוך**, רק **מדרבנן הוא** חייב, ואיך למדנו את חיובו מהפסוק!?

ומפרשינן: לעולם רק **מדרבנן** חייב הקטן, **וקרא** ד"כל האזרח" **אסמכתא בעלמא הוא**.[7]

שנינו במשנה: **קטן שאינו צריך לאמו** חייב בסוכה:

ומפרשינן: **היכי דמי קטן שאינו צריך לאמו?**

אמרי דבי רבי ינאי: כל שנפנה לעשות צרכיו **ואין אמו מקנחתו.**

רבי שמעון בן לקיש אומר: כל שנעור משנתו ואינו קורא "אמא".

ותמהינן אדרבי שמעון בן לקיש: והרי "**אמא**" — **גדולים נמי קרו** כשהם נעורים משנתם!?

כלומר: וכי אך למי שאינו קורא לאמו אתה קורא "אינו צריך לאמו", אבל למי שקורא לאמו אתה קורא "צריך לאמו", והרי אפילו גדול שאינו צריך לאמו רגיל לקרותה כשניעור משנתו?!

ומשנינן: **אלא אימא: כל שנעור** משנתו **ואינו קורא "אמא אמא"**, שהוא כרוך אחריה לקרות ולשנות עד שתבוא אליו, וכזאת אין עושים הגדולים, אלא קורין ושותקין.

שנינו במשנה: **מעשה וילדה כלתו** של שמאי הזקן, ופיחת את המעזיבה, וסיכך על גבי המטה בשביל קטן:

ותמהינן: והרי **מעשה** זה הוא בא **לפתור** את האמור במשנה שהקטנים פטורין מן הסוכה; וכי דרך המדברים להביא אחר דבריהם מעשה הסותר את דבריהם?!

ומשנינן: **חסורי מחסרא, והכי קתני: נשים** ועבדים וקטנים פטורים מן הסוכה. **ושמאי מחמיר** בקטן אפילו כשהוא צריך לאמו. **ומעשה נמי וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופחת את המעזיבה וסיכך על המטה בשביל הקטן.**

מתניתין:

א. **כל שבעת הימים** של חג הסוכות, **אדם עושה סוכתו קבע**, להיות כל עיקר דירתו בה, **ואילו את ביתו** עושה **עראי.**

ב. אם **ירדו גשמים** לתוך הסוכה, **מאימתי מותר לפנות** את כליו מן הסוכה? כלומר: מאימתי קרוי הוא מצטער ופטור מלישב בסוכה:

משתפרח משתתקלקל **המקפה.** [כל תבשיל קפוי, שאינו לא רך ולא עב קרוי מקפה].

ג. הגשמים סימן קללה הם בחג, **ומשלו** חכמים **משל למה הדבר דומה: לעבד שבא למזוג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו** [בגמרא מפרש מי שפך למי].

גמרא:

בהדיא: קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, דרך הש"ס להקשות ולתרץ כן.

7. כתב **רש"י**: ועיקר קרא אתי לרבי אליעזר לרבות גר שנתגייר וקטן שנתגדל שעושים סוכה

תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד: היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, היו לו מצעות נאות מעלן לסוכה; אוכל ושותה ומטייל בסוכה.

ומפרשינן: **מנא הני מילי**, מנין לומדים אנו כל זה?

דתנו רבנן: כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים", ללמדך: **תשבו כעין תדורו; מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד?**

אם **היו לו כלים נאים מעלן לסוכה**; ואם היו לו **מצעות נאות מעלן לסוכה.**

אוכל ושותה ומטייל בסוכה.

ומשנן בסוכה [סובר למודו ומחתכו על בוריו לעמוד עליו, דהיינו שמעתא דאמוראי, וסברא של טעמי משנה ובריית מה טעם זה חייב וזה פטור זה אסור וזה מותר, רש"י].

ותמהינן על מה שלמדנו בברייתא "ומשנן בסוכה":

איני, והאמר רבא: מקרי, לקרות תורה שבכתב, **ומתני**, לשנות משניות הערוכות ושגורות בפה — צריך לעשותם **בממטללתא** [בסוכה].

ואילו **תנוי** [קא סלקא דעתין דהיינו "משנן" דברייתא], והוא לימוד הש"ס שהוא סברא לטרוח ולשנן, וכן שמעתא דאמוראי שאינן באות אלא מכלל דקדוקים, שהן למדין מתוך דברי משנה בדימוי מילתא למילתא [רש"י] —

אם ירצה ישנה אותם **לבר ממטללתא** [חוץ לסוכה], שמצטער הוא ופטור מן הסוכה, שעדיף לו לשנות מחוץ לסוכה לפי שהאויר יפה לו להרחיב דעתו.

הרי למדנו שמשנן חוץ לסוכה, ואילו בברייתא איתא "ומשנן בסוכה"?!

ומשנינן: **לא קשיא**, כי שני מיני שינון הן:

הא — הברייתא שאומרת "ומשנן בסוכה" — **במגרס**, בלימוד גמרא הברורה לו כבר, שאינו מצטער אם יעשה זאת בסוכה.

הא — שאמר רבא "ותנוי בר ממטללתא" — **בעיוני**, מעיין בה עכשיו, ועדיין אינה ברורה לו, והואיל וצריך לזה הרחבת הדעת, החסירה לו בסוכה, מותר לשנותה מחוץ לסוכה.

כט-א **וכי הא** שמצינו שיש בגמרא מרוצת לימוד בלא טירחה ולימוד עיוני, ויש לימוד שיש בו טירחא, כמו שמצינו **דרבא ורמי בר חמא, כי הוו קיימי מקמיה רב חסדא** [כשהיו עומדים משיעורו של רב חסדא], **בתחלה מרחטי בהדי הדדי** [בתחילה היו חוזרים במרוצה ובלי עיון] על דברי רב חסדא, ששמעו מפיו שדבר זה אסור ודבר זה מותר. **והדר מעייני בסברא** [ואחר כך היו מעיינים מה טעמו של כל דבר].

אמר רבא: מאני משתיא כלי שתיה מותר להשהותם **בממטללתא** בסוכה לאחר ששתו בהם, ואין צורך לפנותם מהסוכה, היות ואינם מאוסים.

בחולו של מועד מה שאין שאר ישראל עושין; ולרבנן אתי קרא לומר שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, ולהכשיר סוכה שאולה.

אבל **מאני מיכלא** כלי אכילה, לאחר האוכל הם מאוסים, ולכן יש להוציאם **בר ממטללתא**, אל מחוץ לסוכה.

וכן **חצבא** כלי חרס ששואבים בו את המים, וכן **שחיל**, דלי העשוי מעץ, יש להוציאם **בר ממטללתא**, אל מחוץ לסוכה, לאחר שהשתמשו בהם.

ואילו **שרגא** נר של חרס מותר להשהותו **בממטללתא**.

ואמרי לה, ויש אומרים שאת נר החרס יש להוציאו **בר ממטללתא** לאחר שכבה.

ומבארת הגמרא: **ולא פליגי** היש אומרים על דברי התנא קמא.

אלא, **הא** שהתיר התנא קמא להשהות את נר החרס גם לאחר השימוש בו, מדובר **בסוכה גדולה** שיש בה מקום ברווח.

הא שאמרו היש אומרים שיש להוציאו מחוץ לסוכה מדובר **בסוכה קטנה** ששטחה מצומצם ויש להוציא ממנה כל דבר התופס מקום ללא צורך.

שנינו במשנה: **ירדו גשמים** מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה:

תנא: משתסרח המקפה של גריסין.

אביי הוה יתיב קמיה דרב יוסף בממטללתא, נשב זיקא רוח **וקא מיתי** ונשרו **ציבותא** קסמי עץ על המאכל.

אמר להו רב יוסף: פנו לי מאני את כלי **מהכא.**

אמר ליה אביי: והא תנן במשנתנו **"משתסרח המקפה"?!**

אמר ליה רב יוסף לאביי: **לדידי, כיון דאנינא דעתאי**, שאני אנין דעת ורגיש, **כמי שתסרח המקפה דמי לי.**

תנו רבנן: היה אוכל בסוכה וירדו גשמים, וירד מסוכתו לביתו, **אין מטריחין אותו** לכשיפסקו הגשמים **לעלות** שוב לסוכתו **עד שיגמור סעודתו.**

היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים, וירד מסוכתו, **אין מטריחין אותו** לכשייפסקו הגשמים **לעלות** לסוכתו **עד שיאור**, ומפרש לה ואזיל.

איבעיא להו: מהי כונת הברייתא?

האם אין מטריחין אותו לעלות **עד שיעור** משנתו, **או עד שיאור** היום?

תא שמע: אין מטריחין אותו לעלות **עד שיאור, ויעלה עמוד השחר.**

והלוא תיקשי: **תרתי?!** כלומר סתירה יש בדברים, שהרי "יאור" משמע שהאיר לו המזרח, בשעת הנץ החמה, ושוב קתני "עד שיעלה עמוד השחר", שהיא שעה מוקדמת יותר?!

אלא, על כרחך **אימא**, הכי קתני בברייתא: **עד שיעור** משנתו **ויעלה עמוד השחר.**

שנינו במשנה: **משל למה הדבר דומה**, לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו:

איבעיא להו: מי שפך למי?

האם פירוש המשנה: משל לעבד שהיה עושה לרבו עבדות שלא כהוגן, כגון ששפך העבד לרבו קיתון על פניו של רבו, כך

בידוע שאם ירדו גשמים שאין ישראל עובדין כשורה, וישיבת הסוכה שלא כהוגן משולה לשפיכת הקיתון על פני הרב.

או כך פירוש המשנה: ושפך לו רבו קיתון על פניו של עבדו. דהיינו, שאומר האדון לעבדו: צא מלפני כי אי אפשי בשימושך! וירידת גשמים משולה היא לשפיכת הקיתון עלינו.

תא שמע: דתניא ברייתא בהדיא: **שפך לו רבו קיתון על פניו, ואמר לו: אי אפשי בשמושך.**

ואגב שדיברה הגמרא מעניני סימן קללה מביאה הגמרא גם את הענין הבא:

תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה, סימן רע הוא **לכל העולם כולו. משל למה הדבר דומה: למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, והניח פנס לפניהם** כדי שיאיר להם, **כעס עליהם ואמר לעבדו: טול פנס מפניהם והושיבם בחושך**; כך כשהחמה לוקה אינה מאירה כל כך.

תניא: רבי מאיר אומר: כל זמן [כל פעם] **שמאורות לוקין, סימן רע לשונאיהם של ישראל** [לשון סגי נהור, והיינו ישראל], **מפני** שישראל **מלומדין במכותיהן**, שהם רגילים ללקות יותר מכולם.

משל לסופר [מלמד תינוקות] **שבא לבית הספר ורצועה בידו**, הרי **מי דואג**? ודאי **מי שרגיל ללקות בכל יום ויום, הוא** זה **שדואג.**

תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה, סימן רע הוא **לעובדי כוכבים.**

ואם **הלבנה לוקה, סימן רע** הוא **לשונאיהם של ישראל.**

מפני שישראל מונין את חדשיהם **ללבנה, ועובדי כוכבים** מונין את חדשיהם **לחמה.**

אם **לוקה** החמה בבוקר כשהחמה **במזרח, סימן רע** הוא **ליושבי מזרח.**

ואם לוקה בערב כשהחמה **במערב, סימן רע** הוא **ליושבי מערב.**

ואם לוקה באמצע היום כשהחמה **באמצע הרקיע, סימן רע** הוא **לכל העולם כולו.**

אם **פניו דומין לדם, חרב בא לעולם.**

ואם פניו דומין **לשק** עשוי מנוצה של עיזים והוא דומה לשחור, **חיצי רעב** שמשחירין את הפנים **באין לעולם.**

ואם פניו דומין **לזו ולזו, חרב וחיצי רעב באין לעולם.**

אם **לקה בכניסתו** [בשקיעת החמה], סימן הוא שה**פורענות שוהה לבא.**

ואם לקה **ביציאתו** [בזריחתו], סימן הוא שהפורענות **ממהרת לבא.**

ויש אומרים: חילוף הדברים, שאם לקה בשקיעתו פורענות ממהרת לבוא, ואם בזריחתו פורענות שוהה לבא.

ואין לך כל אומה ואומה שלוקה, שאין אלהיה לוקה עמה, שנאמר: ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים.

ובזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו, שנאמר "כה אמר ה': אל דרך הגויים אל תלמדו, ומאותות השמים אל תחתו, כי יחתו הגויים מהמה!"

הרי למדת: **עובדי כוכבים יחתו, ואין ישראל יחתו.**

תנו רבנן: בשביל ארבעה דברים חמה לוקה:

א. **על אב בית דין שמת ואינו נספד כהלכה.**

ב. **ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה.**

ג. **ועל משכב זכור.**

ד. **ועל שני אחין שנשפך דמן כאחד.**

ובשביל ארבעה דברים מאורות [ירח וכוכבים] **לוקין:**

א. **על כותבי פלסתר**, שטרות מזוייפים ומכתבי עמל לשום דופי על אדם לכתוב בשמו מה שלא צוה.

ב. **ועל מעידי עדות שקר.**

ג. **ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל**, שמחריבין את הארץ, שאין יכולין לשומרם מלרעות בשדות חבריהם.

ד. **ועל קוצצי אילנות טובות** ואפילו הן שלהן, שמשחיתין הן ונראין כבועטין בהקב״ה ובברכתו שמשפיע טובו.

ובשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים נמסרין למלכות:

א. **על משחי שטרות פרועים** אצלם כדי לחזור ולגבות פעם אחרת.

ב. **ועל מלוי ברבית** לישראל.

כט-ב ג. **ועל שהיה ספק בידם** של בעלי הבתים **למחות** ביד עובדי כוכבים שבדורם, שדבריהם נשמעים מחמת עושרם והבריות יראים מהם ובכל זאת **לא מיחו.**

ד. **ועל** בעלי בתים **שפוסקים צדקה ברבים** שיתנוהו לעניים, **ואינן נותנין.**

אמר רב:

בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יוצאין לטמיון, נטממין וכלים מאליהם:

א. **על כובשי שכר שכיר**, מדחה את שכירו ב״לך ושוב״.

ב. **ועל עושקי שכר שכיר**, גוזל שכרו לגמרי.

ג. **ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן.**

ד. **ועל גסות הרוח**, מתגאין ומשתררין על אחיהם בשביל עושרן [לשון רש״י].

וגסות הרוח — כנגד כולן.

אבל בענוים כתיב: וענוים יירשו ארץ והתענגו על רוב שלום.

הדרן עלך פרק הישן

כט-ב

פרק לולב הגזול

נאמר בתורה לגבי מצות לולב [ויקרא כג מ]:

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפות תמרים, וענף עץ עבות וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלהיכם".

בפרק שלפנינו מתבאר כיצד לומדים מפסוק זה את כל דיני ארבעת המינים, פרטיהם ודקדוקיהם.

מתניתין:

משנתנו דנה בדיני הלולב, ובמשניות הבאות יבוארו דיני שאר המינים [אתרוג הדס וערבה] בפני עצמם, מהם דינים השוים בכל ארבעת המינים, ומהם המיוחדים לכל מין ומין לבדו.

לולב הגזול, וכן לולב **היבש,**[1] **פסול.**

וטעם פסול לולב הגזול, משום דכתיב: "ולקחתם לכם", ודרשו חכמים: "לכם" — שיהיה הלולב משלכם, כמבואר להלן בגמרא.

ואילו טעם פסול לולב היבש, הוא משום שאינו נאה, והוא על פי מה שדרשו חכמים מן הפסוק [שמות טו ב] "זה אלי ואנוהו", ["אנוהו" לשון נוי ויופי], שיש להדר ולקיים מצוות ה' באופן היותר נאה ומהודר, ועל כן יש לחזר אחר לולב נאה, שופר נאה וכדומה, ומשום כך פסלו לולב יבש.[2]

וכן לולב **של אשירה,** לולב של אילן שעובדין אותו עבודה זרה, ולולב **של עיר הנדחת, פסול.**

---

1. בשיעור היבשות הפוסלת את הלולב, מצינו כמה וכמה שיטות בראשונים: יש שפירשו, שהשיעור הוא עד שיהא נפרך בציפורן, ויש שפירשו, שכאשר הלולב נשבר על ידי קיפול דינו כיבש, ויש שתלו הדבר בצבעו של הלולב, שכל עוד לא שינה צבעו מירוק ללבן נידון הוא כלח.

עוד נחלקו בראשונים, האם פסול לולב היבש נאמר כשנתיבשו העלין, או כשנתיבשה השדרה. ולשיטות הראשונים שפסול זה נאמר בעלין ולא בשדרה, האם כבר כשנתיבשה התיומת [העלה האמצעי] הלולב פסול, או רק כאשר נתיבשו רוב עלי הלולב. [ולהלכה, פסקו **הטור** ושולחן ערוך להחמיר לשני הצדדים, כלומר, גם כשהיתה התיומת עדיין לחה אם נתיבשו רוב העלין, וגם כאשר נתיבשה התיומת לבדה]. ויתבארו הדברים אי"ה בהרחבה בילקוט מפרשים.

2. כך פירש **רש"י**. והקשו **התוספות**: הרי דין "זה אלי ואנוהו" אינו מעכב בקיום המצוה, אלא שלמצוה מן המובחר אמרה תורה שיש לקיים מצוות ה' באופן היותר נאה ומהודר, ואם כדברי **רש"י** שהחסרון בלולב היבש הוא משום "זה אלי ואנוהו" מדוע פסול הוא אפילו בדיעבד?!

יתירה מזו הקשו, הרי בגמרא להלן לא א נתפרש, שלולב היבש פסול משום שהוקש לאתרוג שנאמר בו "פרי עץ **הדר**", ולמדו חכמים, שכוונת התורה לומר שחלוק דין אתרוג משאר מצוות, ובאתרוג דין ה"הדר" מעכב

טעם פסול לולב של עיר הנידחת, הוא משום שהעיר וכל רכושה עומדים לשריפה, שנאמר [דברים יג יז]: "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה, ושרפת באש". והרי לולב צריך שיהיה בו שיעור ארבעה טפחים, כמבואר בגמרא להלן [לב ב], ולולב זה כיון שעומד לשריפה, "כתותי מכתת שיעורא". ש, רואין אותו כשרוף וכאילו אין שיעורו קיים.

וכמו כן לולב של אשירה פסול, משום ד"כתותי מכתת שיעורא". ולהלן לא ב יתפרש, שמדובר בעצי אשירה שמצאו בני ישראל בזמן כיבוש הארץ שדינם בשריפה, שנאמר [דברים יב ג]: "ואשריהם תשרפון באש".

לולב **שנקטם ראשו**,[3] וכן לולב **שנפרצו**

בקיום המצוה, ולולב הוקש לאתרוג, אם כן מבואר שילפינן הלכה זו מהפסוק "פרי עץ הדר", ולא מדין "זה אלי ואנוהו"?!

ובכפות תמרים כתב לישב, שגם לדעת **רש"י** נלמד פסול לולב היבש מאתרוג שנאמר בו "הדר", אלא שלולי ההלכתא של "זה אלי ואנוהו" לא היינו מקישים לולב לאתרוג להצריך לולב נאה, ורק אחר אחר גילוי התורה שיש לקיים מצוות ה' באופן הנאה ביותר, מסברא מקשינן לולב לאתרוג. [ובבאור הדברים ראה מה שכתב **הערוך לנר**].

ובאופן אחר כתב, כי מה שאמר הכתוב "זה אלי ואנוהו — התנאה לפניו במצוות", אין דינו שווה בכל מקום, לעיתים אינו אלא לכתחילה, ולעיתים הוא לעיכובא בקיום המצוה, והכתוב מסרו לחכמים לפרש איזה הידור הוא לכתחילה ואיזה לעיכובא.

והאופן השלישי בישוב קושיתם, הוא על פי מה שהקשו **התוספות** להלן [ד"ה בעינן הדר וליכא], דבגמרא מבואר, שפסול "הדר" נוהג כל שבעה, ואילו פסול "לכם" — משלכם אינו נוהג אלא ביום הראשון. והקשו **התוספות**: מנין למדו חכמים לחלק בזה, הרי שתי הלכות אלו נלמדו מאותו פסוק, וממה נפשך, אם נאמר הפסוק לגבי היום הראשון לבדו, אף לולב היבש יהיה כשר כל שבעה, ואם נאמר גם לשאר ימים, הוא הדין לגבי פסול "לכם"?! ולדרכו של **רש"י** יש לומר, שאכן מעיקר הדין נאמר הפסוק רק כלפי יום הראשון, אלא שמשום "זה אלי ואנוהו" תקנו חכמים ליטול את הלולב כל שבעה כעין דאורייתא לענין פסול "הדר", **כפות תמרים**.

3. נסתפקו **התוספות**: האם דין נקטם ראשו הוא בשני עלין האמצעיים [התיומת], או דוקא כאשר נקטמו רוב ראשי העלין, ועיין **רא"ש**. ובהגהות **רמ"א** סימן תרמה סעיף ו החמיר בזה, ופסל גם כאשר נקטמה התיומת לבדה. ובדעת השולחן ערוך בזה, ראה באריכות בילקוט מפרשים.

שיעור קטימה הפוסלת: בהגהות הגר"א לשולחן ערוך שם כתב, שאפילו קטימה כל שהוא פוסלת. אמנם **הריטב"א** כתב בשם רבותיו של רבינו יונה, שאינו נפסל אלא כשנקטם רובו של עלה. אלא שמדקדוק לשון המשנה כתב **הריטב"א**, שיש לחוש אף בקטימה כל שהוא, "דעשו ראש הלולב כחוטמו של אתרוג שהוא במשהו".

וברמ"א שם הוסיף בשם **מרדכי**, כי רק לכתחילה כאשר יוכל למצוא לולב שלם אין לו ליטול לולב קטום. אבל בדיעבד, במקום שאין לולבים אחרים, יכול ליטול לולב קטום ולברך עליו. וראה ט"ז ס"ק ז **ומגן אברהם** ס"ק ו שהאריכו הרבה בדבריו.

עליו, שנפרדו לגמרי מן השדרה[4] וחזר וחיברם אליה על ידי אגד [כעין מטאטא קש], פסול.

וטעם הדבר, משום שאינם הדר.

אבל אם רק **נפרדו עליו,** ש, שהעלים מחוברים בתחתיתם לשדרה, אלא שנפרדים ממנה למעלה כמו ענפי אילן [שכן דרך ענפי הדקל בעת גדילתם], הרי הוא **כשר.**

רבי יהודה אומר: אם נפרדו עלי הלולב בראשם מן השדרה, **יאגדנו מלמעלה,** כדי שעל ידי אגידתו יהיו עלי הלולב עולין עם השדרה כשאר לולבים.

ציני [דקלים] **הר הברזל,** לולבים שעליהם מועטים וקטנים, ומרוחקים הרבה זה מזה שאין מגיע ראשו של עלה זה לעיקרו של העלה שעליו, ונמצאת השדרה מגולה בחלקה[5], **כשירות.**

עד עתה פירשה המשנה איזה לולב כשר לקיום המצוה, עתה מבארת המשנה מהו השיעור הנצרך בלולב:

לולב שיש בו בשדרתו **שלשה טפחים** כנגד אורכו של הדס, כיון שעליו עולין מן השדרה טפח נוסף שהוא השיעור הנצרך **כדי לנענע בו, כשר.** להלן לז ב אמרו בגמרא, שצריך לנענע את הלולב לארבע רוחות השמים, כדי לעצור רוחות רעות וטללים רעים, ונחלקו בגמרא, האם צריך שיצא שדרו של הלולב מן ההדס טפח, או שדי בכך שהעלים עצמם עולים טפח.

גמרא:

קא פסיק התנא במשנה, ושנה דבריו סתמא, **ותני:** "לולב הגזול והיבש פסול". ומשמע, כי **לא שנא ביום טוב ראשון** של חג שחיובו מן התורה, כדכתיב: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל", **ולא שנא ביום טוב שני.** כלומר, בשאר ימי החג, שחיובו במדינה הוא רק מדרבנן, שתקנו לנוטלו זכר למקדש, כמבואר להלן מא א,[6] בשניהם לולב הגזול

---

4. כן פירש **רש"י**, שנפרדו עליו מן השדרה לגמרי. ו**בתוספות** [ד"ה נפרצו] הקשו, שלא משמע כן בגמרא, דאמרינן: "נפרצו — דעביד כי חופיא", ועלין תלושים אינם קרויים "חופיא", אלא "הוצי". ולפיכך פירשו, שחילק כל עלה ועלה לשנים [שהרי עלי הלולב כפולים הן]. אבל בתחתיתם מחוברים הם עדיין לשדרה.

ו**בכפות תמרים** למד בדעת **הרי"ף**, כעין שיטה אמצעית בין **רש"י** ל**תוספות** — שנתלשו העלין מעט מן השדרה אבל עדיין נותרו תלויין בה. והביא בשם **הראב"ד** [תמים דעים סימן רכט], שלדעת **הרי"ף** דאזלינן בזה אחר הרוב, דהיינו שאם נתלשו ברוב מקום חיבורם, ותלויין בשדרה מעט, פסול, ואם מחוברים ברוב מקום חיבורם, הלולב כשר כדין "נפרדו". [אמנם **הר"ן** כתב שה**רי"ף** פירש כ**רש"י**, והבית יוסף כתב ש**רש"י** פירש כ**רי"ף**].

5. כן פירש **רש"י** להלן לב א, לפי הסלקא דעתך שם בגמרא.

6. דאיתא שם: בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה, ובמדינה [כלומר, בשאר מקומות] יום אחד. שכן דין נטילת לולב נתפרש

והיבש פסול.

ולכאורה, **בשלמא** לולב **היבש**, יש להבין שהוא פסול בין ביום הראשון בין בשאר ימי החג, משום ד"**הדר**" **בעינן, וליכא.**[7] כלומר, היות ותיקנו חכמים ליטול לולב אף בשאר ימים זכר למקדש, ודאי צריך גם בשאר ימי החג שתתקיים המצוה בהידור.

אלא גזול, בשלמא ביום טוב ראשון של חג, **דכתיב** "ולקחתם **לכם**", שמשמעו, **משלכם** יהא, לכך פסלו לולב גזול, **אלא ביום טוב שני, אמאי לא** יצא ידי חובתו בלולב גזול, הרי גם במקדש שחיובו כל שבעה מדאורייתא לא נתפרש בפסוק שיהיה הלולב "משלכם", שהרי דין "לכם" נאמר בפסוק לגבי יום הראשון בלבד, ואילו חיוב לולב בשאר ימים נלמד מהמשכו של הפסוק, שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים"?!

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי:

ל-א אכן אין טעם פסול לולב גזול בשאר ימים משום "לכם", אלא **משום** דקיום מצות לולב בלולב גזול, **הוה ליה מצוה הבאה בעבירה.**[8]

בפסוק לגבי יום הראשון בלבד, אלא שבמקדש היו נוטלים כל שבעה, על פי מה שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים". משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי, שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש.

7. מבואר בגמרא, דפסול "הדר" אינו נוהג רק ביום הראשון שחיובו מן התורה, אלא כל שבעה. והקשו **התוספות**: מנין למדו חכמים לחלק בין פסול "לכם" שאינו נוהג אלא ביום הראשון, לפסול "הדר" שנוהג כל שבעה, הרי שתי הלכות אלו נלמדות מאותו פסוק — "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר", וכמו שמדייקינן מקרא שדין "לכם" נאמר רק כלפי היום הראשון, הוא הדין לשאר ההלכות הנלמדות מפסוק זה?!

ומתרצים **התוספות**: יש לחלק בין פסולים שנאמרו בעצם ה"לקיחה", כדין "הדר" שהוא הידור בגוף המצוה, לדינים שאינם מעיקר הלקיחה — כ"גזול" ו"שאול" שאינם אלא תנאים בקיום המצוה.

אמנם **הראב"ד** [הלכות לולב] נקט להלכה, שגם פסולי "הדר" אינם נוהגים אלא ביום הראשון לבד, ומה שאמרו "בשלמא יבש — הדר בעינן וליכא", דמשמע שפסול "הדר" נוהג גם בשאר ימי החג, הוא משום דסבר המקשן "מקרא נדרש לפניו ולא לאחריו", כלומר, מה שנאמר בפסוק "**ביום הראשון**", דמשמע למעט שאר ימים, נדרש על "לכם" שנאמר לפניו, ואילו לגבי פסולי "הדר" נאמר בפסוק: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם **שבעת ימים**".

ובאופן אחר כתב: פסול לולב היבש אינו נלמד מאתרוג שנאמר בו "הדר", אלא סברא היא — ד"לא המתים יהללו יה", וסברא זו שייכת כל שבעה, ועיין **רמב"ן**. וביתר דברי הראשונים בזה, ראה בהרחבה בילקוט מפרשים.

אמנם לשיטת **רש"י**, שפירש שפסול לולב היבש אינו נלמד מאתרוג שנאמר בו "הדר", אלא דבעינן מצוה מהודרת משום "זה אלי ואנוהו", לא קשה כלל קושית **התוספות**, שהרי הלכה זו ודאי לא נאמרה ביום הראשון דוקא, אלא זו הלכה כללית בכל המצוות, ועיין **מאירי**.

8. להלן דף לא ב מבואר, כי טעם פסול לולב של אשירה ושל עיר הנידחת, הוא משום ד"כתותי מכתת שעוריה". כלומר, כיון שעומד

שנאמר ביחס לקרבן פסול [מלאכי א יג]: "**והבאתם גזול ואת הפסח** [הצולע] **ואת החולה**, והבאתם את המנחה, הארצה אותה מידכם"?!

השווה הכתוב את הקרבן **הגזול**, **דומיא** דקרבן **פסח** [הצולע מחמת חסרון ברגלו].

ומשמע, **מה** קרבן שהוא **פסח לית ליה תקנתא** לעולם, שהרי זהו מום קבוע, **אף** קרבן **גזול לית ליה תקנתא** לעולם, **לא שנא לפני יאוש** הנגזל [כלומר, שטרם נתיאשו בעליו], **ולא שנא לאחר יאוש** בעליו, וכגון ששמעו שאמר "וי לחסרון כיס", אינו ראוי להקרבה לעולם.

ואף שלענין קנין קונה הגזלן את החפץ על ידי יאוש, ושוב אינו חייב להשיב את החפץ עצמו אלא רק את דמיו [למאן דאמר יאוש קני], כמבואר במסכת בבא קמא דף סח א, אפילו הכי לענין קרבן הוא פסול.

ומתמהינן: **בשלמא לפני יאוש** הרי הוא פסול, משום ד"**אדם כי יקריב מכם**" **אמר רחמנא** [ויקרא א ב], ו"מכם", משמעו שיהיה הקרבן משלכם, והאי קרבן **לאו דידיה הוא.**

אלא לאחר יאוש, הא קנייה כבר הגזלן **ביאוש,**(9) ואם כן מדוע פסול הוא להקרבה?! **אלא לאו,** על כרחנו למדנו, שפסול הוא **משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה,** שהרי קרבן זה גזול הוא בידו.

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב [ישעיהו סא ח]: "**כי ה' אהב משפט, שונא גזל בעולה**"?

משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס.

אמר לעבדיו: תנו מכס למוכסים!

אמרו לו עבדיו: **והלא כל המכס כולו, שלך הוא,** ומה טעם שתתן מכס, הרי אותו ממון יחזור אליך?!

אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי דרכים, ולא יבריחו עצמן מן המכס.

אף הקדוש ברוך הוא אמר: אני ה', שונא גזל בעולה. כלומר, אני ה', שונא אני את הגזל שבעולות אשר אתם מביאים לי, אף על פי שהכל שלי, שנאמר, "לה' הארץ ומלואה".

ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל.

הוא לשריפה, הרי הוא כשרוף, וכאילו אין בו השיעור הנצרך למצות לולב.

והקשו **התוספות:** מדוע הוצרכה הגמרא לטעם זה, תיפוק ליה שמצוה הבאה בעבירה היא?!

ותירצו, דפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק כאשר על ידי העבירה נתאפשר לו לקיים את המצוה, וכמו בלולב הגזול, שאם לא היה גוזלו לא היה בידו לקיים בו מצותו. אבל בלולב של אשירה אין שייכות בין העבירה שנעשתה בו לקיום המצוה.

9. הקשו **התוספות:** הכיצד פשיטא ליה לגמרא שנקנה הקרבן לגזלן ביאוש הבעלים, הרי רבי יוחנן עצמו סבר שיאוש לבד אינו קונה, כמבואר במסכת בבא קמא בכמה מקומות?!

אתמר נמי, שהטעם לפסול לולב הגזול בשאר ימי החג הוא משום מצוה הבאה בעבירה:

אמר רבי אמי: לולב היבש פסול, מפני שאין "הדר".[10]

"גזול" פסול, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

ומוסיפה הגמרא: מה שאמר רבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי, שלולב הגזול פסול גם בשאר ימי החג משום מצוה הבאה בעבירה, לא דברי הכל היא. אלא,

ופליגא אדרבי יצחק.

דאמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל: לא שנו שלולב הגזול פסול, **אלא ביום טוב ראשון. אבל ביום טוב שני,** כלומר, בשאר ימי החג, **מתוך שיוצא** ידי חובתו **בלולב שאול,** היות ומצות לולב בשאר ימי החג אינה אלא מדרבנן, ולא הצריכו חכמים שיהיה הלולב משלו דוקא, כמבואר לעיל, הוא הדין **דיוצא נמי בלולב גזול.** ומבואר שלא חש לכך שמצוה הבאה בעבירה היא.[11]

מתיב רב נחמן בר יצחק לרבי יצחק בר נחמני, ממשנתנו ששנינו בה: **לולב הגזול והיבש פסול.**

ומשמע: **הא שאול, כשר.**

ויש לעיין, **אימת** קמיירי מתניתין?

אילימא ביום טוב ראשון של חג, **הא כתיב "לכם",** ודרשינן: **משלכם** יהא, **ואי** לולב השאול **לאו דידיה הוא** [אינו שלו], ואם כן, מדוע לא הזכירה המשנה שגם לולב שאול פסול לנטילה? **אלא לאו** הנידון במשנה הוא **ביום טוב שני,** שחיובו דרבנן, ואדם יוצא בו ידי חובתו בלולב שאול, ואף על פי כן **קתני** בה שלולב **הגזול פסול?!**

אמר רבא: לעולם, משנתנו מדברת **ביום טוב**

ותירצו, שכוונת הגמרא היא דקנייה ביאוש ושינוי השם, שהרי מתחילה היה חולין ועתה הקדש.

ובעל המאור כתב, כי רבי יוחנן כאן אמר את דבריו לשיטת רבי שמעון בר יוחאי, ואילו הוא עצמו אכן סבר שיאוש לבד אינו קונה, ועיין מה שהשיג עליו **הרמב"ן** במלחמות.

10. בבאור דברי רבי אמי כתב החתם סופר: כי אם לולב היבש פסול משום "זה אלי ואנוהו" כמבואר **ברש"י** ועוד ראשונים, ודאי פסול הוא כל שבעת ימי החג. אבל אם הפסול הוא משום "הדר", תלוי הדבר האם מדרש נדרש לפניו [כלומר, מה שנאמר "ביום הראשון" נאמר רק כלפי פסול "לכם"], או גם לאחריו, [וממילא ההלכות הנלמדות מהמשך הפסוק כגון פסול "הדר" נאמרו אף הן ביום הראשון דוקא], כמו שנתבאר לעיל. ולכן אמר רבי אמי, שיבש פסול משום שאינו הדר, וממילא נאמר דין זה ביום הראשון בלבד, [דמקרא נדרש לאחריו]. אבל גזול פסול כל שבעה משום מצוה הבאה בעבירה.

11. ובטעם הדבר כתבו **התוספות** [ד"ה מתוך], כי לשיטת רבי יצחק אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן.

ובמ**הר"ם** תמה על דבריהם מדברי הגמרא בסמוך: "רבא אמר: לעולם ביום טוב ראשון, ולא מיבעיא קאמר — לא מיבעיא שאול דלאו דידיה הוא. אבל גזול אימא סתם גזילה יאוש

ראשון של חג, ואין לדקדק מכך שלא הזכירה משנתנו לולב שאול שכשר הוא גם ביום טוב הראשון, אלא אדרבה, אם לולב הגזול פסול כל שכן שאול,

ומשנתנו בדרך "**לא מיבעיא קאמר**":

כלומר, **לא מיבעיא** [הא פשיטא] שלולב **שאול** פסול, משום **דלאו דידיה הוא,** ודרשינן: "לכם", משלכם יהא. **אבל גזול, אימא** [סבור הייתי לומר]: **סתם גזילה,** כיון שיודע הנגזל מגזילתו, שהרי הגזלן נטלה ממנו בכח, ודאי **יאוש בעלים הוא,** ולכן **כדידיה** של הגזלן **דמי,** ויוצא בו ידי חובתו אפילו ביום הראשון שנאמר בו "לכם",

קא משמע לן, שסתם נגזל אינו מתיאש מגזילתו, אלא עדיין מקווה הוא להוציאה מן הגזלן בבית דין ואין הגזלן זוכה בה.

אמר להו רב הונא להנהו אוונכרי [רוכלים הסובבים בעיירות] המוכרים הדסים:

כי זבניתו אסא מנכרי, כשתקנו הדסים מן הנכרים כדי למוכרם לצורך מצות לולב, **לא תגזזו אתון** בעצמכם את ההדסים משדות הנכרים, **אלא לגזזוה אינהו** שיגזזוה הנכרים מן הקרקע, **ויהבו** [ויתנום] **לכו** [לכם] כאשר הם כבר תלושים.

מאי טעמא?

משום **דסתם נכרים גזלני ארעתא** מישראל[12] **נינהו,** ויש לחוש שמא קרקע זו שגדלים בה ההדסים גזולה היא בידם,

ל-ב **והרי קרקע אינה נגזלת.** כלומר, אינה נקנית לעולם לגזלן, ואפילו לאחר יאוש נשארת היא בחזקת בעליה הראשונים, [הלכה זו נלמדת מ"פרט וכלל ופרט" כמבואר במסכת

בעלים הוא וכדידיה דמי, קא משמע לן". הרי שגם ביום הראשון שחיובו דאורייתא סבר רבא שאם שאול כשר כל שכן גזול, ולא חש לכך שמצוה הבאה בעבירה היא?! וראה עוד בילקוט מפרשים.

12. **רש"י** גרס: "סתם עכו"ם גזלי ארעתא נינהו מישראל". ומבואר בדבריו, שרק משום החשש שהשדה גזולה מישראל ציוה עליהם שלא יגזזום בעצמם. אבל אילו היה החשש שגזולה היא מעכו"ם, לא היה מצווה להם כן. וכן כתב ריא"ז: ונראה בעיני, שלא נאמר כן אלא במקומות שיש שם רוב ישראל, כגון בארץ ישראל ובבבל וכיוצא בהן. אבל במקומות שלא היה בהן רוב ישראל מעולם, אין חוששים שמא נגזלה אותה קרקע מישראל. ואפילו אם נגזלה מן הנכרי, הואיל ונתיאש אותו נכרי הנגזל, הרי הוא הפקר ביד ישראל זה התולשו משם, ויוצא ידי חובתו אף על פי שהוא עצמו תלשו.

והקשו האחרונים: הרי קיימא לן שגזל עכו"ם אסור, וכיון דיאוש לבד אינו קונה, אם ילקטום הם נמצאו הם הגוזלים ואין הדסים אלו נחשבים כשלהם?!

ויתירה מזו, לפירוש שני שפירש **רש"י**, שהפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה, קשה, כיון שגזל עכו"ם אסור, אף אם היתה הקרקע של עכו"ם מצוה הבאה בעבירה היא?! ובישוב קושיא זו ראה באריכות בילקוט מפרשים

אמנם **הרמב"ן** במלחמות פירש, שרב הונא חשש שמא גזלוה מן העכו"ם, וכן פירש ביראים סימן תכב.

וביראים שם הוסיף לחדש, שאפילו למאן דאמר גזל עכו"ם מותר, מכל מקום כל עוד שלא יצא החפץ מן העכו"ם ביאוש ושינוי רשות חסר

בבא קמא קיז ב[13]).

ולפיכך, כיון שכל המחובר לקרקע הרי הוא קרקע, אין ההדסים נחשבים כגזולים עד שיתלשו, נמצא שהתולשן הוא הגוזלן, לכן עדיף שיתלשו הנכרים את ההדסים מן הקרקע שיהיו הם הגזלנים, ומיד בשעה שנתלשו יחול יאוש הבעלים. [שכן כל עוד שלא נתלשו לא מועיל יאוש הבעלים, כיון שהיו ההדסים ברשותם ואין אדם יכול להתיאש מחפץ הנמצא ברשותו[14]).

וסבר רב הונא, שאמנם ביאוש לבד לא קונה הגזלן את החפץ. אבל אם לאחר היאוש יהיה גם שינוי רשות, וכגון שימכור הגזלן את החפץ לאדם אחר, יזכה הקונה בחפץ.

[ומוסיף רש"י, שאפילו אם יאוש לבד קונה, אם יחתכו הם את ההדסים, כיון שנמצאו הם הגזלנים הרי זו מצוה הבאה בעבירה, לכן צריך שאחר הגזילה יהיה גם שינוי רשות].

ב"לכם". ופירשו האחרונים, שלא הפקיעה התורה רשותם של נכרים שיוכל כל אדם לזכות בנכסיהם, אלא רק התירה איסור גזל, וכיון שיאוש לבד אינו קונה, אם יגזלום הם לא יחשבו ההדסים כשלהם לענין "לכם". חידושי הגר"ש שקאפ בבא קמא סימן לט, ועיין עוד בילקוט מפרשים.

13. כן היא שיטת **רש"י**. אבל **התוספות** במסכת בבא מציעא דף סא א פירשו שקרקע אי אפשר לנוטלה ממקומה. ויש לעיין, שהרי **התוספות** ריש פרק מרובה הקשו: מדוע צריך פסוק מיוחד למעט קרקעות מחיוב כפל, כיצד שייכת גניבה בקרקע? ותירצו בשני אופנים: א. במשיג גבול. ב. בגונב מן המחובר לקרקע. הרי שיש אפשרות לגזול קרקע?!

ושמא יש לומר, שלא היתה כוונת **התוספות** במסכת בבא מציעא, שאין אפשרות מעשית לגנוב קרקע, אלא שאין קניני גזילה בקרקע, לפי שאי אפשר לנוטלה ממקומה.

14. ובטעם הדבר כתב **הרמב"ן** [בבא קמא דף מא א מדפי **הרי"ף**]: כי למאן דאמר יאוש לבד לא קני, אין הפירוש שיש שני חלקים בקנין החפץ — היאוש ושינוי הרשות, אלא עיקר הקנין הוא ביאוש. אלא שאם לא נשתנתה הרשות אחר היאוש, אין היאוש מועיל כלום הואיל ו"באיסורא אתי לידיה". כלומר, כיון שהגיע החפץ לידו קודם שנתיאשו בעליו, הרי הוא חייב בהשבתו, ועל כן אינו נקנה לו אף לאחר שנתיאשו. אבל אם בא החפץ לידו אחר יאוש הבעלים, אין הקונה חייב בהשבתו, וממילא נקנה הוא לו ביאוש. ואם כן פשוט הוא שלדבריו אין משמעות לשינו רשות לבדו בלא היאוש.

אמנם ברמב"ם [הלכות גניבה פרק ה הלכה ג] מבואר שהקנין מורכב משני הדברים גם יחד — יאוש ושינוי הרשות. שכן נקט, שאף אם קדם שינוי הרשות ליאוש חל הקנין אחר שיתיאש, ואין חסרון בכך שבא החפץ לידו באיסורא.

ובבאור שיטתו מדוע הצריכו גם יאוש וגם שינו רשות, יש לפרש על פי דברי **החזון איש** [בבא קמא סימן יח] — שיאוש אינו חלות בגוף החפץ כהפקר והקנאה, אלא מהות היאוש היא שנתרוקנה בעלותו בחפץ מחמת שאבד לו או נגזל ממנו, ועל ידי שמתיאש מלהשיבו לו פוקעת בעלותו על החפץ. [שכן בכך שמתיאש גורם הוא לכך ששוב לא ישוב אליו החפץ לעולם]. וסברא זו ודאי שייכת רק בחפץ שאינו

הלכך, לגזזוה אינהו, הנכרים, וממילא יהיו הם הגוזלים, **כי היכי דליהוו יאוש בעלים בידייהו דידהו,** וכשתטלו אתם מהם יהיה **שינוי הרשות בידייכו.**(15)

מקשה הגמרא: מדוע הוצרך רב הונא לעיצה זו כדי שיהיה שינוי רשות אחר היאוש, הרי **סוף סוף,** אף **כי גזזו האוונכרי** עצמם, כיון שמוכרים הם אותם לאנשים אחרים, **ליהוי יאוש בעלים בידייהו** בשעת תלישת ההדסים מן הקרקע, ואחר כך כשנקנה אנו מהם יהיה **שינוי הרשות בידן** בידינו אנו, ונמצא שהלוקח הדסים מאותם תגרים יוצא בהם ידי חובתו, כיון שלא הוא גזלם וכבר נתיאשו בעליהם מהם קודם שבאו לידו, ואין זו מצוה הבאה בעבירה?!

מתרצת הגמרא: אכן, **לא צריכא** למילתא דרב הונא, אלא **בהושענא דאוונכרי גופייהו.** כלומר, באותם הדסים שקונים הם לצורך עצמם לצאת בהן ידי מצות נטילת לולב, שאם יתלשו הם עצמם את ההדסים, נמצאו גזולים בידם, לכן אותם הדסים צריך שיקצצו מן הקרקע על ידי הנכרים, שיהיה יאוש הבעלים ביד הנכרי ושינוי הרשות בידם.

ומקשה הגמרא: מדוע הוצרכה הגמרא לפרש, שאף שקרקע גזולה היא נקנים ההדסים על ידי יאוש ושינוי רשות,

וליקניוה לאותם הדסים **בשינוי מעשה,** על ידי אגידת שלושת המינים יחד, שהרי שינוי מעשה קונה אפילו ללא יאוש?!(16)

מתרצת הגמרא: **קא סבר** רב הונא, **לולב אין צריך אגד.** כלומר, מעיקר הדין אין צריך לאגוד את הלולב, אלא שעושין כן לנוי

תחת ידו. אבל חפץ המצוי ברשותו אי אפשר להתיאש ממנו. ולפיכך רק אם נשתנתה רשותו מהני היאוש.

15. דעת **הראב"ד** [בבא קמא דף קיד א], שאין החפץ נקנה ללוקח על ידי יאוש ושינוי רשות לגמרי, אלא נעשה הוא כמשכון בעלמא. דהיינו, שהגזלן אינו חייב להחזיר את החפץ לנגזל עד שישלם לו הנגזל דמיו. אבל אם ירצה הנגזל לשלם לו דמי החפץ וליטלו לרשותו, אינו יכול לעכב בעדו.

והקשה עליו **הרשב"א** שם מסוגייתנו, שמבואר כי על ידי יאוש ושינוי רשות נעשה החפץ כשלו לגמרי, ומקיים בו מצות נטילת לולב?! ובישוב דברי **הראב"ד** ראה **שער המלך** הלכות גניבה פרק ה הלכה ג.

16. הקשו הראשונים: בגמרא מבואר, שגזילת ההדסים נעשית בלקיטתם, שכן קודם לכן היו מחוברים לקרקע וקרקע אינה נגזלת, ולכן אם ילקטום האוונכרי נמצאו הם הגזלנים. ואם כן קשה, כיצד סברה הגמרא שיקנו ההדסים לאוונכרי בשינוי מעשה ויוכלו לצאת בהם ידי חובתם, הרי אף גם יקנו האוונכרי את ההדסים בשינוי עדיין יש לפוסלן למצווה משום "מצוה הבאה בעבירה"?!

וכתב **המאירי:** כיון שאין זו ודאי גזילה, דשמא אין הקרקע גזולה, ואף אם גזולה היא שמא של עכו"ם היתה, אין לדון בזה משום "מצוה הבאה בעבירה" אלא משום חסרון "לכם". ובאור הדברים: דודאי אין שום איסור בקנית קרקע מן העכו"ם, ולא מוטל עלינו לחוש שמא גזלה מישראל, ולכן אף אם כלפי שמיא גליא שקרקע גזולה היא אין כאן עבירה, אלא

בעלמא משום "זה אלי ואנוהו", ולכן אף אם אגדו אין זה נחשב שינוי מעשה.[17]

וגם **אם תמצי לומר,** שאף לרב הונא **לולב צריך אגד,** לא נחשב האגד כ"שינוי מעשה", לפי ש**שינוי החוזר לברייתו הוא,** שהרי אם יתיר אוגדו הרי הם כבראשונה,

ושינוי החוזר לברייתו לא שמיה שינוי.[18]

מקשה הגמרא: ועדיין מדוע הוצרכו ליאוש ושינוי רשות, **ליקניוה בשינוי השם!**[19]

שכדי לקנותה צריך יאוש ושינוי רשות.

וכן כתב בהשלמה, כי יש שרצו ללמוד מכאן שהלכה כרבי יצחק בר נחמני שאין פסול מצוה הבאה בעבירה, ואין זו הוכחה! "דכיון דהנהו אוונכרי לא גזלו מידי, אף על גב דקרקע אינה נגזלת לאו מצוה הבאה בעבירה היא". והיינו, שאף אם בפועל נמצאו האוונכרי גוזלים את הבעלים בלקיטתם, מכל מקום, אין בזה "איסור" גזילה, לפי שלא מוטל עליהם לחוש שקרקע גזולה היא, ועיין **בעל המאור,** וראה עוד בילקוט מפרשים.

17. כלומר, עצם האגד לבדו אינו נחשב שינוי מעשה, אלא שלמאן דאמר "לולב צריך אגד", נחשב האגד "שינוי מעשה", לפי שקודם האגד לא היה ראוי לקיום המצוה, ועתה נעשה ראוי לכך. ולכן, רק אם לולב צריך אגד נחשב האגד כקנין. אבל אם אין צריך אגד, אף שמחויב לאוגדו משום "זה אלי ואנוהו", לא חשיב שינוי מעשה.

18. באור הדברים: יסוד דין שינוי הוא שמהות החפץ נשתנתה מכמות שהיתה בתחילה, וממילא פנים חדשות באו לכאן, וכאילו אין זה החפץ הגזול. ולכן, כאשר השינוי חוזר לברייתו, היות והשינוי בחפץ חיצוני בלבד, שהרי ברגע אחד יכול הוא לשוב לצורתו הראשונה, לא חשיב שינוי מעשה. ויש שפירשו באופן אחר, הובאו דבריהם בילקוט מפרשים.

והקשו **ב**תוספות: הרי במסכת בבא קמא דף צג ב מבואר, ששינוי החוזר לברייתו קונה מדרבנן, ומדוע לא די בכך להחשב כשלו מדאורייתא?!

ואין לומר, שאין כח ביד חכמים להפקיע חפץ מהנגזל שיעשה של הגזלן לגמרי. שהרי להלן דף לא א מבואר, כי אם גזל קורה ונתנה בראש סוכתו, אף דלא חשיב שינוי מעשה אינו מחוייב לסתור סוכתו ולהשיבה לבעליה, אלא נותן לו דמיה משום "תקנת השבים". הרי שעל אף שסוכה גזולה פסולה מדאורייתא יש כח ביד חכמים להקנותה לגזלן, ואם כן מדוע לא די גבי לולב בשינוי החוזר לברייתו?!

ותירצו, כי יש לחלק בין שינוי החוזר לברייתו לתקנת השבים, דדוקא תקנת השבים מועילה לדינים דאורייתא, ולא שאר קנינים דרבנן.

ובבאור החילוק כתבו האחרונים: תקנת השבים היא מטעם "הפקר בית דין הפקר", וכח זה נמסר לחכמים מדאורייתא להוציא ממון מזה וליתן לזה. אבל שינוי החוזר לברייתו אינו מועיל מדין "הפקר בית דין", אלא תקנה בעלמא היא כשאר תקנות חכמים, ואינו מועיל אלא כלפי דינים דרבנן.

19. הקשו **ה**תוספות [ד"ה וליקניוה]: הרי כמו ששינוי מעשה החוזר לברייתו לא חשיב שינוי, הוא הדין שינוי השם החוזר לברייתו אינו מועיל כלום, ואגד הלולב שינוי החוזר לברייתו הוא?!

ותירצו, דסברה הגמרא, שאמנם שינוי מעשה או שינוי השם החוזר לברייתו לבד אינו כלום. אבל בצירוף שניהם חשיב שינוי אף שהוא חוזר לברייתו.

דהרי מעיקרא קודם שנאגד ההדס עם שאר המינים **הוה** קרו **ליה** להדס **"אסא", והשתא** מאחר שנאגד עם שאר המינים

לא-א הוו קרו ליה **הושענא?!**

מתרצת הגמרא: **מעיקרא נמי** [אף קודם שנאגד] **לאסא, הושענא קרו ליה,** על שם שרגילים לאגדו כהושענא בחג.

תנו רבנן: סוכה גזולה, והמפכך ברשות הרבים שגוזל את הילוך הרבים, **רבי אליעזר פוסל** מטעם שיתבאר בסמוך, **וחכמים מכשירין.**

אמר רב נחמן: מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, היא רק **בשתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו** של הנגזל הבנויה בקרקעו של נגזל,[20] **ורבי אליעזר לטעמיה, דאמר: אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו** אף כששאלה ממנו.[21] דכתיב, "חג הסוכות תעשה לך", ודרשינן, משלך תהא [ראה לעיל דף כז ב]. ולכן ממה נפשך אינו יוצא ידי חובתו בסוכה זו.

כי אי קרקע נגזלת, שיש תורת גזל בקרקע, כמו בשאר מטלטלין העומדים בחזקת הגזלן על ידי "קניני הגזילה", הרי **סוכה גזולה היא,** ורבי אליעזר דרש מדכתיב "תעשה לך" למעט סוכה גזולה ושאולה, **ואי נמי קרקע אינה נגזלת** שלעולם ברשות בעליה היא עומדת, סוף סוף, **סוכה שאולה היא,** ולדעת רבי אליעזר אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו.

[נידון זה יסודו במה שנאמר בתורה (ויקרא ה כא): "נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכחש בעמיתו בפקדון או בתשומת יד וכו', או מכל אשר ישבע עליו לשקר". ונחלקו בגמרא במסכת בבא קמא דף קיז ב כיצד נדרש פסוק זה: יש שדרש ב"ריבוי ומיעוט וריבוי", דקיימא לן שכוונת הכתוב לרבות

---

20. **בכפות תמרים** הקשה: מדוע נקטה הגמרא שתקף את חבירו והוציאו מסוכתו, הרי אף אם רק נכנס לסוכת חבירו על כרחו ולא הוציאו משם, יפסול רבי אליעזר מדין סוכה גזולה או שאולה, ולרבנן כשרה משום שקרקע אינה נגזלת, ושאולה כשרה, ואפילו לא היה חבירו שם אלא שנכנס לתוכה שלא מדעתו יפסול רבי אליעזר?!

ותירץ, דקא משמע לן שאף כאשר תקף את חבירו והוציאו מן הסוכה מכשירים רבנן, ולא פסלוה משום מצוה הבאה בעבירה. והטעם, הואיל ופסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק כאשר קנה את הסוכה מחמת גזלתו. אבל אם לא הועילה לו הגזילה כלום יצא ידי חובתו, וכן כתב **הריטב"א.**

ויש שפירשו באופן אחר: בגזילת סוכה לא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה, היות ופסול זה נאמר רק במצוה שבאה לרצות, כמו שופר שבא לזכרון לפני ה', ולולב שבא לעצור טללים רעים, כיון שבאה המצוה לרצות אין לקיימה בעבירה שאין קטיגור נעשה סניגור. אבל בשאר מצוות לא שייך פסול זה. **וברי"ב** דחה דבריהם, שהרי בירושלמי [שבת יג ג] חששו למצה של טבל ומצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה אף שלא באה מצוה זו לרצות.

ובמאירי כתב דבסוכה לא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה, לפי שאינו משתמש לקיום המצוה בגוף הסוכה שאינו אלא יושב בתוכה.

21. מבואר לפי דבריו, כי מה שפסל רבי

הכל, לומר, שדיני גזילה נאמרו בכל סוגי הגזלות מלבד שטרות. ולדבריו גם בגזילת קרקע יש תורת גזל. ויש שדרש את הפסוק ב"כלל ופרט וכלל" דקיימא לן שכוונת הכתוב לרבות כל מה שדומה לפרט — למעט קרקעות עבדים ושטרות].

ואף שרבי אליעזר סבר שם להדיא כי יש תורת גזילה בקרקע, רצתה הגמרא ליישב דבריו בכל ענין, שאף אילו היה סובר קרקע אינה נגזלת מכל מקום אינו יוצא בה ידי חובתו עד שתהיה שלו לגמרי.

ואילו **רבנן לטעמייהו** אזלי, **דנחלקו** על שיטת רבי אליעזר **ואמרי: אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו** השאולה לו, ואף נחלקו על רבי אליעזר גבי גזל קרקע וסברו שקרקע **אינה נגזלת,** וממילא יוצא אדם ידי חובתו בסוכה זו הואיל **וסוכה שאולה היא.**[22]

אבל אם **גזל עצים וסיכך בהן** את סוכתו, **דברי הכל אין לו** לנגזל **אלא דמי עצים** בלבד, ואילו גוף העצים נקנים לגזלן בשינוי

אליעזר במסכך ברשות הרבים הוא אף אילו היו נותנים לו רשות לעשות שם סוכתו. והקשו האחרונים, ממה שנאמר בנחמיה [ח טז]: "ויעשו להם סוכות וכו', ובחצרות בית האלוהים, וברחוב שער המים", הרי שעשו סוכות ברשות הרבים?!

ובספר יד דוד תירץ, דבית דין זיכו להם מקומות אלו לצורך בנית הסוכה, ומהני מדין הפקר בית דין הפקר. [וראה ילקוט מפרשים לעיל דף ל שהארכנו בדבר זה, האם הפקר בית דין מועיל גם להקנות או רק להפקיע זכות הבעלים. אמנם יתכן שאף אם הפקר בית דין מועיל רק להפקיע זכות הבעלים, מכל מקום אחר שבטלה זכותם בקרקע זכה בה בעל הסוכה בקנין חזקה על ידי גדירת המקום לסוכה].

ובחזון **איש** [בבא קמא סימן טז ס"ק יט] כתב, כי גם רבי אליעזר הפוסל סוכה שאולה לא אמר כן אלא כשקורות הסוכה או הסכך אינם שלו. אבל כשעשה סוכה משלו על קרקע חבירו לא פסל רבי אליעזר, היות והקרקע אינה חלק מגוף הסוכה, ודי בזה שירשהו לבנותה שם. מיהו כשלא נתן לו חבירו רשות לבנות שם, שכל קיום הסוכה הוא בגזל מחמת שעומדת היא על קרקע גזולה, פסל רבי אליעזר. כיון שאין לו רשות לבנותה שם נחשבת היא כאילו אינה שלו, שהרי מדיני ממונות אין בידו לבנותה, ובמעשה דספר נחמיה איירי שנתנו רשות זה לזה לעשות סוכות ברשות הרבים, וראה עוד אריכות בזה בילקוט מפרשים.

22. כמו כן היה ניתן לפרש, שרבי אליעזר לטעמו דאמר קרקע נגזלת והרי היא כשאר מטלטלין העומדים ביד גזלן אחר יאוש הבעלים, ורבנן לטעמייהו דאמרי קרקע אינה נגזלת ושאולה היא, ויוצא אדם ידי חובתו בסוכתו של חבירו.

אלא שאם היה אומר כן, היה משמע שרבי אליעזר מודה לחכמים שסוכה שאולה כשרה, ורק סבר שגזולה אינה כשאולה, ואנן קיימא לן לעיל דף כז ב שאף בשאולה פסל רבי אליעזר, שכך דרש: "חג הסוכות תעשה לך" — משלך תהא. והיינו שדין "לכם" נוהג בסוכה כבלולב, ולכן אמר לה רב נחמן: ממה נפשך — אף אילו היה סובר רבי אליעזר כרבנן שקרקע אינה נגזלת, אפילו הכי היה פוסלה משום שאינה "לכם", **רש"י**.

והקשה **הכפות תמרים**: אף אם קרקע אינה נגזלת, מדוע נחשבת היא כסוכה שאולה, הרי

מעשה ושינוי השם והרי היא שלו לגמרי.[23]

או יש לפרש באופן אחר: שמשום תקנת השבים פטרו חכמים את הגזלן מלסתור בנינו ולהשיב את הגוף העצים לבעלים כדי שלא ימנע מלשוב בתשובה.[24]

ומוכיחה הגמרא: **ממאי** דפליגי רבי אליעזר וחכמים בשתי הלכות אלו — בגזילת קרקע ובפסול סוכה שאולה, שמא נחלקו בגוזל עצים ועשה מהם סוכה, ומחלוקתם היא בדין שינוי מעשה או בתקנת השבים,

מדקתני בברייתא: "סוכה גזולה והמסכך ברשות הרבים", ומשמע, שהנידון של סוכה גזולה הוא **דומיא** דהמסכך **ברשות הרבים: מה** המסכך **ברשות הרבים קרקע לאו דידיה הוא,** אף **סוכה** גזולה **נמי** מיירי **דלאו קרקע דידיה הוא,** והיינו שתקף את חבירו והוציאו מסוכתו העשויה בקרקעו.

החיא סבתא שגזלו ממנה עבדי ריש גלותא עצים וסיככו בהם סוכתו של ריש גלותא, **דאתאי לקמיה דרב נחמן, אמרה ליה** לרב נחמן: **ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי!**

נכנס לתוכה על כרחו של בעלים, וקיימא לן דשואל שלא מדעת גזלן הוא, כמבואר בבבא מציעא מא א ומד א, ובבבא בתרא פח א, וכן פסק בשולחן ערוך חושן משפט סימן קפח, והיינו שאין החפץ נידון כשאול מחמת זה שלא קנאו הגזלן, אלא כדי שיחשב כשאול צריך שיתרצה הבעלים להשאילו לו?!

23. ומה שאמרו לעיל דף כז ב: מודים חכמים לרבי אליעזר בסוכה גזולה שהיא פסולה, לא איירי בגוזל סוכה המחוברת לקרקע — שאינה נגזלת, ולא בגזל עצים וסיכך בהם — שכבר זכה בהם על ידי שינוי או תקנת מריש, אלא איירי בגוזל סוכה העשויה בראש העגלה ובראש הספינה, שהרי היא כמטלטלין ויש בה תורת גזילה. ולא שייך לפוטרו משום שינוי או תקנת השבים, לפי שלא עשה בה מעשה ולא טרח בה כלל, ולכן גזולה היא לדברי הכל ופסולה, **רש"י**.

24. כן הוא הפירוש לשיטת **רש"י**, שמשני טעמים קונה הגזלן את העצים: שינוי מעשה, ותקנת השבים. אבל **בעל המאור** נקט בפשיטות כמו שמשמע בהמשך הגמרא, דהטעם שרשאי הגזלן להותיר בידו את העצים הגזולים ולשלם דמיהם בלבד הוא משום תקנת השבים, ולכן הוכיח מכאן שאין הלכה כרבי שמעון בר יוחאי הפוסל לולב הגזול משום מצוה הבאה בעבירה, שאם כן תפסל סוכה זו שאף היא בעבירה באה לידו.

וברמב"ן במלחמות דחה ראיתו, דבלולב שלא זכה בו הגזלן ומחוייב בהשבתו, אינו רשאי לעכבו בידו ולקיים בו מצותו דמצוה הבאה בעבירה היא. אבל בסוכה זו שכבר זכה בה משום תקנת מריש ובטל חיוב השבתה שוב אינה מצוה הבאה בעבירה, שהרי עתה בהיתר היא נמצאת בידו.

אמנם לשיטת **רש"י** בלאו הכי אין להוכיח מכאן כלל, כיון שנעשה שינוי בידו ופנים חדשות באו לכאן שוב אין זה החפץ הגזול, ולא שייך לפוסלה משום מצוה הבאה בעבירה. ובפסקי הרי"ד כתב עוד יותר, שגם אם אין שינוי זה חשוב דיו לקנות, ומה שאינו חייב להשיב את העצים הוא רק משום תקנת השבים, עדיין לא שייך לפוסלה משום מצוה הבאה בעבירה, היות ומתקנת השבים החשיבוה חכמים כשינוי מעשה,

צווחה שישיבו לה עצים אלו שגזלו ממנה, **ולא אשגח בה רב נחמן.**

אמרה ליה ההיא סבתא לרב נחמן: **איתתא** [אשה] שבת גדולים היא, **דהוה ליה לאבוהא** דהיינו לאברהם אבינו שהיא מצאצאיו, **תלת מאה ותמני סרי עבדי,** כדכתיב [בראשית יד יד]: "וישמע אברם כי נשבה אחיו, וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלוש מאות", **צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה?**

אמר להו רב נחמן: פעיתא היא דא [קולנית היא זו], **ואין לה אלא דמי עצים בלבד.**[25] כלומר, אין עבדי ריש גלותא מחוייבים לסתור הסוכה ולהשיב לה את גוף העצים שגזלוה, אלא ישיבו לה את דמיהם בלבד. והטעם הוא, משום "תקנת מריש", שתקנו חכמים לגזלן שגזל מריש [קורה] וקבעו בראש גגו, שאין צריך הגזלן לסתור בנינו ולהשיב את המריש עצמו אלא נותן לנגזל את דמיו משום "תקנת השבים", שאם נכופו להשיב את הקורה שגזלו ימנע מלשוב בתשובה. ועל כן כבר זכו בני ריש גלותא בגוף העצים ויוצאים ידי חובתם בסוכה זו לכולי עלמא.

אמר רבינא: האי כשורא דמטללתא [קורה שנתנה בראש גגו לצל] **דגזולה, עבדי ליה רבנן תקנתא,** שיתן הגזלן את דמיה ולא את הקורה עצמה, **משום תקנת מריש.**

והיינו, שלא נאמר היות וסוכה זו בנין עראי היא ואין זה הפסד מרובה לסותרה, יסתור סוכתו וישיב לו את הקורה עצמה, אלא גם בסוכה נאמרה תקנת מריש, דמשום שנצרכת היא לו לקיום מצותו עשאוה חכמים כבנין של קבע שאינו צריך לסותרו משום תקנת השבים.

ומקשה הגמרא: מאי קא משמע לן בכך שגם בסוכה נאמרה תקנת השבים, **פשיטא** הוא, כי **מאי שנא מ**ההיא דאמרן לעיל שאם

וכאילו אין החפץ הגזול לפנינו. [ועוד האריכו רבות בראשונים ובאחרונים מדוע לא שייך בסוכה פסול מצוה הבאה בעבירה, ראה ילקוט מפרשים לעיל ט א ובדף ל א].

ו**בתוספות** [ד"ה אבל גזל עצים] תמהו על דברי **רש"י**: היאך פירש שקונה הגזלן את העצים בשינוי מעשה, הרי שינוי החוזר לברייתו הוא, ואינו קונה אלא מדרבנן משום תקנת השבים, כמבואר בגמרא ריש פרק הגוזל?!

25. כתב **המאירי**: כל שקנה את העצים אם בשינוי מעשה אף בלא יאוש, ואם בשינוי השם וביאוש, או מפני תקנת השבים, כגון שחיבר קורה זו בקרקע ונתחייב בדמים, יש אומרים שיוצא הוא אף בשלא פרע את הדמים. והיינו שכל זמן שיפרע יוצא הוא ידי חובתו למפרע [אבל אם לעולם לא יפרע איגלאי מלתא שמעולם לא יצא ידי חובתו בסוכה זו], ואפשר שאף אם לא יפרע דמיהם יצא ידי חובתו והלה יתבענו לבית דין שישלם לו מעותיו אם ירצה.

ויש הסוברים שכל זמן שלא פרע הגזלן דמיהם אינו יוצא ידי חובתו, ואף עבדי ריש גלותא רוצים היו ליתן לאשה דמי העצים ולא רצתה ליטול, לפי שצווחת היתה שיתנו לה את העצים גופם, עד כאן דבריו.

והוסיף, כי בלשון הגמרא משמע כשיטה ראשונה, שאמר רב נחמן: "אין לה אלא דמי עצים", ומשמע שלא נפרעה עדיין. ומכל מקום מבואר בדבריו, כי אם רצה הגזלן לשלם דמיהם ולא נטל ממנו הבעלים, יוצא בהן הגזלן ידי

גזל **עצים** וסיכך בהם סוכתו אין לו אלא דמיהם?!

מבארת הגמרא: **מהו דתימא:** דוקא **בעצים** נאמרה תקנה זו היות **ושכיחי** הן, ומצויין לקנותם בשוק, ויכול הנגזל ליטול דמים שקיבל ולקנות בהם עצים אחרים,

אבל האי כשורא דמטללתא **לא שכיחא** כל כך לקנותה בשוק בדמים כסתם עצים, ולפיכך סברה הגמרא: **אימא לא** יחזיר דמים בלבד, אלא מחוייב הוא לסתור סוכתו וליתן לו את הקורה עצמה, **קא משמע לן** שאפילו בכהאי גוונא מחזיר דמיה בלבד.

והני מילי, כשתובעו הנגזל **בגו** [בתוך] **שבעה** ימי החג, שנצרכת לו הסוכה לקיום מצותו. אבל אם תבעו **לבתר** [לאחר] **שבעה,** או שמתרצה הנגזל להמתין עד אחר שבעה,[26] **הדר** הקורה **בעיניה** כיון שלא יפסיד כלום אם יסתור סוכתו.

ואי חברו הגזלן לאותה קורה **בטינא** [בטיט], הרי היא כשאר בנין של קבע, **ואפילו לאחר שבעה** ימי החג **נמי יהיב ליה דמי,** ואינו מחוייב ליתן לו את הקורה עצמה.

תנא: לולב **היבש פסול, ורבי יהודה מכשיר.**

אמר רבא: מחלוקת בלולב. דרכנן סברי: מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי [צריך] שיהיה "**הדר**", שנאמר: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וכו'", **אף לולב** הסמוך לו בפסוק **בעי** שיהיה "**הדר**". **ורבי יהודה סבר, לא מקשינן לולב לאתרוג.** כלומר, לו נמסר לנו מפי חכמים שנסמכו אתרוג ולולב בפסוק כדי להקישם זה לזה. [ומעצמו לא דרש סמיכות זו, לפי שמלבד קל וחומר אין אדם דורש מעצמו בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן]. **אבל באתרוג דברי הכל** "הדר" **בעינן,** שהרי לגבי אתרוג מפורש הדבר בפסוק.

חובתו לכולי עלמא אף שעדיין לא שילם דמיהם, ועיין בכל זה באריכות בילקוט מפרשים.

26. כן כתב **הריטב"א**, דהיינו שלא קבל ממנו הנגזל בבית דין עד אחר החג, או שרוצה להמתין לאחר החג, או שלא נתכוון הגזלן לזכות בהן עד אחר החג. אבל אם נתכוון הגזלן לזכות בהן קודם החג אלא שלא נתן לו דמיהם, זכה בהם ואינו חייב לו אלא דמים, כמבואר במעשה דרב נחמן שלא חייבם לשם אלא דמים אף שעדיין לא פרעו לה מעותיה, והוסיף: "ודלא כפירוש **רש"י**".

ובערוך לנר נתקשה, מה מצא **הריטב"א** בפירוש **רש"י** שלא כדבריו, ופירש, דכוונת **הריטב"א** למה שכתב **רש"י** שהמצוה מחשיבה את הסוכה כבנין של קבע כל שבעה, ולכך זוכה בהן גזלן משום תקנת השבים. אבל בשאר ימות השנה שבנין עראי הוא אין הגזלן זוכה בעצים לפי שאין טורח גדול לסותרה. ודקדק מכאן **הריטב"א**, כי דוקא אם שילם לו הגזלן תוך שבעה שבנין קבע הוא, זכה בהן ואינו מחוייב לו אלא דמים. אבל אם שהה מלשלם לו עד אחר שבעה שהסוכה חוזרת ונידונת כבנין עראי, צריך להחזיר לו גוף העצים ואינו נפטר בדמים. ועל זה הוקשה ל**הריטב"א** מהמעשה ברב נחמן, ששם מדובר שלא נתנו לה דמים עד אחר החג ואפילו הכי זכו בגוף העצים.

ובערוך לנר שם דקדק מ**הרמב"ם** [הלכות

מקשה הגמרא: **ובלולב לא בעי רבי יהודה הדר?**

והתנן במשנתנו גבי לולב שנפרדו עליו, **רבי יהודה אומר: יאגדנו מלמעלה. מאי טעמא, לאו, משום דבעי** רבי יהודה **הדר** גם בלולב? (27)

דוחה הגמרא: **לא,** לעולם לא נאמר דין הדר בלולב, ומה שהצריך רבי יהודה בלולב שנפרדו עליו לאוגדו מלמעלה, היינו **כדקתני טעמא** בברייתא: **רבי יהודה אומר משום רבי טרפון:** נאמר בקרא **"כפת תמרים",** ולמדו מכאן חכמים כי צריך שיהיה הלולב **כפות** [לשון אגוד וקשור, כדמצינו במסכת מכות כב ב: כופת שתי ידיו על העמוד], ולפיכך **אם היה פרוד יכפתנו.**

שבה הגמרא ומקשה: **וכי לא בעי** רבי יהודה **הדר** בלולב?

והתנן: אין אוגדין את הלולב, כלומר, את שלושת המינים — לולב הדס וערבה **אלא במינו, דברי רבי יהודה. מאי טעמא?— לאו, משום דבעי הדר.** ואין זה נאה לאוגדו במינים אחרים?

דוחה הגמרא: **לא,** אין זה טעם הפסול, והראיה **דהא אמר רבא: דאפילו בסיב** הגדל סביבות הדקל כעין לולבי גפנים, **ואפילו בעיקרא דדיקלא** דהיינו קליפת הדקל אוגדים אותו, אף שאינם דומים במראיהם ללולב, אוגדים את הלולב, הרי שעיקר הקפידא שיהיה האגד ממין הלולב ולא מחמת מראהו, אם כן ודאי אין טעם הפסול משום הדר. **ואלא מאי טעמא דרבי יהודה** הפוסל **התם** אגד שאינו ממין הלולב,

משום **דקא סבר, לולב צריך אגד,** לכן גם האגד עצמו הוא חלק מן המצוה, **ואי מייתי** לאותו אגד **מינא אחרינא** אם כן **הוה לחו חמשה מינין** בקיום המצוה ועובר ב"בל

גזלה פרק א הלכה ה] כשיטת **הריטב"א,** שכתב: "אפילו גזל קורה ועשה אותה בסוכת החג ובא בעל הקורה לתובעה בתוך החג, נותן לו דמיה". ומשמע, שהעיקר תלוי בזמן התביעה ולא בזמן התשלום. והעיר שם, דמלשון **הטור** משמע שאפילו תבעו קודם החג זכה הגזלן בעצים, ולא כמשמעות לשון **הרמב"ם** שרק אם תבעו תוך החג זכה.

27. הקשה **בכפות תמרים:** לסברת המקשן שצריך לאוגדו מלמעלה משום "הדר", ולא משום שלולב צריך אגד, אם כן מדוע הכשירו חכמים בנפרדו עליו ולא הצריכו אפילו לאוגדו, ואילו בלולב יבש פסלו משום "הדר"? ותירץ, דלדעת המקשן לא נחלקו חכמים ורבי יהודה האם צריך שיהיה הלולב הדר, דלכולי עלמא נאמר דין זה, אלא שנחלקו האם נפרדו עליו הוי הדר או לא, דרבי יהודה מחמיר בדין הדר וסבר שיש לאוגדו מלמעלה.

והקשה עוד: מדוע כה פשוט לגמרא שלדעת רבי יהודה אם לא אגדו פסול אפילו דיעבד, שמא אף רבי יהודה לא הצריך אגד אלא לכתחילה. אבל בדיעבד מודים הכל שאין ההדר מעכב?!

מחדש **הכפות תמרים:** כיון שאף תנא קמא נקט בלשונו "ושנפרדו עליו כשר", משמע שאף הוא לא הכשיר לולב זה אלא בדיעבד, וממילא רבי יהודה המחמיר יותר פסל אפילו דיעבד.

עוד הקשה: מלשון הגמרא משמע שכל הקושיא נובעת רק מדברי רבא, שאמר: מחלוקת

תוסיף״. [כלומר, למאן דאמר לולב אין צריך אגד אין האגד חלק מגוף המצוה, ולכן אף שהוא ממין אחר אינו עובר ב״בל תוסיף״, כיון שאיסור בל תוסיף נאמר רק כאשר בא לקיים המצוה יותר ממה שציותה תורה, כגון חמשה חוטים בציצית. אבל בדברים שאינם מענין המצוה, לא שייך איסור בל תוסיף].

ובאתרוג מי בעי רבי יהודה הדר?

והתניא: ארבעת מינין שבלולב, כשם שאין פוחתין מהן — כך אין מוסיפין עליהן.

לא מצא אתרוג, לא יביא לא פריש [חבוש] **ולא רמון ולא דבר אחר** [להלן יתבאר מה חידוש יש בדין זה].

ארבעת המינים אלו אם היו **כמושין** [שיבשו מעט אבל נותרה בהם מעט לחלוחית], **כשרין. אבל יבשין — פסולין.**

רבי יהודה אומר: אף היבשין כשרים בדיעבד.

ואמר רבי יהודה להוכיח את דבריו: **מעשה**

בבני כרכין שאינם דרים במקום פרדסים לא-ב
ואין הדקלים מצויים להם, **שהיו מורישין את לולביהן לבני בניהן.** הרי שסברו שלולב היבש כשר,[28] שהרי ודאי לא היו לולביהם נשמרים בלחלוחיתם שנים כה רבות.

אמרו לו חכמים: **משם ראיה? אין שעת הדחק ראיה.** כי אפשר שלא עשו כן אלא לזכר בעלמא שלא תשכח תורת לולב מישראל.[29]

קתני מיהת, רבי יהודה אומר: אף יבשין כשרין.

בלולב אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן, וצריך עיון, מדוע לא הקשו סתירה בעצם דברי רבי יהודה, שבברייתא הכשיר לולב יבש ומשמע שאין צריך הדר בלולב, ואילו במשנתנו הצריך בלולב שנפרדו עליו לאוגדו מלמעלה, ובפשטות הטעם משום הדר?!

וכתב לבאר, שהמקשן סבר שלעולם לדעת רבי יהודה בעינן הדר בין בלולב בין באתרוג, ומה שהכשיר רבי יהודה לולב היבש הוא משום שסבר כי אף יבש הדר הוא. אבל נפרדו עליו שאינו הדר פסול. אבל אחר ששמע דברי רבא המחלק בין אתרוג ללולב לענין יבש, למד דודאי יבש אינו הדר, שעל כן פסל רבי יהודה אתרוג היבש, וממילא מה שהכשיר לולב היבש הוא משום דלא בעינן הדר בלולב, ועל כן הקשה מדוע הצריך רבי יהודה בלולב שנפרדו עליו לאוגדו מלמעלה. ותירצו בגמרא, שלא הצריך רבי יהודה לאוגדו משום הדר, אלא מחמת שלולב צריך אגד.

28. מכאן הוכיח **הראב״ד** את שיטתו שלולב היבש פסול כל שבעה, שאם לא כן מה ראיה מביא רבי יהודה מבני כרכין, שמא בשביל שאר ימי החג עשו כן, שאם לא ימצאו לולב ליום הראשון יצאו לכל הפחות ידי חובתם בשאר ימים.

והרמב״ן במלחמות דחה ראיתו, וכתב, שלא היתה ראית רבי יהודה מזה שהנחילום לבניהם, כי שמא הנחילום כדי לעשות מהן חבלים וקופות, אלא הוכיח מן היורשים עצמם שנטלו לולבים אלו ויצאו בהם ידי חובתם בחג, ונתבארו הדברים לעיל במשנה.

29. נחלקו הראשונים, האם כוונת הגמרא לומר

מאי לאו אף **אאתרוג** קאי, ונמצא איפוא שלא הצריך רבי יהודה דין הדר אפילו באתרוג?

דוחה הגמרא: **לא, אלולב** קאי, שבזה הכשיר רבי יהודה כשאינו הדר. אבל באתרוג מודה רבי יהודה דבעינן הדר כמו שנאמר בתורה.

אמר מר: ארבעת המינים **כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן.**

מקשה הגמרא: **פשיטא,** הרי ודאי יש לנו לקיים ציווי התורה כמו שמפורש בה?

מבארת הגמרא: **מהו דתימא: הואיל ואמר רבי יהודה לולב צריך אגד, אי מייתי מינא אחרינא** ולא יאגדנו עם הלולב לא יעבור בבל תוסיף, הואיל **והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי** [זה עומד לעצמו וזה עומד לעצמו], **קא משמע לן,** שאף כשלא אגדם יחד אם נטלם לשם מצוה עובר בבל תוסיף.[30]

אמר מר: אם **לא מצא אתרוג, לא יביא לא רמון ולא פריש ולא דבר אחר.**

וקשה: **פשיטא,** מה חידוש הוא זה, הרי אתרוג חייבה תורה ולא מין אחר?

מבארת הגמרא: **מהו דתימא:** כשלא נזדמן לו אתרוג **לייתי** אפילו שאר מינים **כי היכי שלא תשכח תורת אתרוג, קא משמע לן** שאין לעשות כן, משום **דזימנין דנפיק חורבא מיניה,** [לעיתים יכול הדבר לבא לידי

שלולב יבש כשר בדיעבד ומברכים עליו בשעת הדחק, או שלולב היבש פסול אפילו דיעבד, אלא שבשעת הדחק היו נוטלים אותו שלא תשתכח תורת לולב מישראל, ועיין בזה בילקוט מפרשים.

30. ופירשו **התוספות,** דאף אם נוטלו חוץ לאגד עובר ב"בל תוסיף". והקשו דהא קיימא לן לעיל לענין אגד של לולב, שאם אגדו במין אחר לדעת רבנן שלולב אין צריך אגד אינו עובר עליו בבל תוסיף, דהאי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי, וכל שכן כשנטלו חוץ לאגד שלא יעבור עליו בבל תוסיף?!

ופירשו **התוספות:** שכאשר אגד את הלולב שלא במינו, למאן דאמר לולב אין צריך אגד אינו עובר עליו כיון שלא נטלו כדרך גדילתו, ואיסור בל תוסיף נאמר רק כאשר נוטל את המין החמישי כצורת מצות נטילת שאר המינים שצריך ליטלם כדרך גדילתם כשראשם למעלה, ורק למאן דאמר לולב צריך אגד שגם האגד עצמו הוא חלק מן המצוה שייך לחייב על אגד משום בל תוסיף.

והוסיפו עוד: אף אם נטלו כדרך גדילתו אמרינן האי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי למאן דאמר לולב אין צריך אגד, לענין שאין בזה משום "כל המוסיף גורע". והיינו, שבדין בל תוסיף נאמרו שני חלקים: א. עצם האיסור להוסיף במצוה פרטים מסוימים שלא נאמרו בתורה. ב. שאם הוסיף במצוה גרע, ואינו יוצא בה ידי חובתו. והגדר בזה הוא, שתפילין שיש בהם חמש פרשיות אינם נידונים כתפילין של ארבע פרשיות בתוספת פרשה אחת, אלא דבר אחר לגמרי הוא, ואין להן תורת תפילין, וכן הוא בשאר מצוות. ולענין זה אמרינן, שאם אין האגד חלק מן המצוה לא גרע בזה שהוסיף ונטל בידו מין נוסף, שכל אחד מהם עומד לבדו ואין המין החמישי מבטל את מהותם של ארבעת המינים שצוותה תורה.

טעות], דאף כאשר יוכל למצוא אתרוג **אתי למסרך** ולהביא מינים אלו למצות לולב.[31]

עתה שבה הגמרא לדון, האם מודה רבי יהודה לחכמים באתרוג דבעינן הדר: **תא שמע: אתרוג חישן** שאבדה לחלוחיתו, **פסול** לפי שאינו הדר, **ורבי יהודה מכשיר.** הרי שאף באתרוג חלק רבי יהודה וסבר שאין צריך שיהיה הדר, ומסקינן: אכן **תיובתא דרבא** [שאמר מחלוקת בלולב אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן] **תיובתא.**[32]

ומקשה הגמרא: וכי **לא בעי** רבי יהודה **הדר** באתרוג?

והא אנן תנן: אתרוג **הירוק ככרתי**[33] [מין ירק] **רבי מאיר מכשיר, ורבי יהודה פוסל.**

וסברה הגמרא: מאי טעמא דרבי יהודה הפוסל, **לאו משום דבעי הדר,** ואתרוג זה שנראה כבוסר אינו הדור?

דוחה הגמרא: **לא,** אין טעמו של רבי יהודה משום הדר, אלא **משום** דאתרוג הירוק **לא גמר פירא,** וכל שאינו פרי גמור אינו אתרוג.

מביאה הגמרא ראיה נוספת: **תא שמע: שיעור אתרוג קטן, רבי מאיר אומר: כאגוז, רבי יהודה אומר: כביצה.**

מאי **לאו** טעמו של רבי יהודה המצריך שיעור כה גדול **משום דבעי** רבי יהודה **הדר** באתרוג, וכמו שאמר רבא?

דוחה הגמרא: **לא,** אף כאן טעמו של רבי יהודה **משום** דכל עוד לא הגיע לשיעור זה אכתי **לא גמר פירא.**

תא שמע: ובאתרוג הגדול שיעורו הוא **כדי שיאחוז שנים בידו אחת. אבל** אתרוג שמחמת גודלו אי אפשר לאחוז שנים כמותו ביד אחת פסול, **דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר: אפילו** היה האתרוג כה גדול שצריך לאחוז אתרוג **אחד בשתי ידיו** הרי הוא כשר.

מאי טעמא דרבי יהודה הפוסל אתרוג גדול

---

31. כתב **הרא"ש** בשם **הראב"ד**: כשם שנוטלים לולב יבש בשעת הדחק כדי שלא תשתכח תורת לולב, כמו כן במקום שאין בנמצא אתרוגים או הדסים נוטל לולב לבדו, אף על פי שארבעת המינים שבלולב מעכבים זה את זה, כדי שלא תשתכח תורת לולב. ואין לחוש שמא יצא מזה חורבא שגם לשנים הבאות יטלו לולבים לבדן אף שיוכלו למצוא אתרוגים, כיון שארבעת המינים מפורשים בתורה ואין לחוש שמא יטעה, ורק אם יטול פריש וכדומה חששו בגמרא שמא יטעה ויהיה סבור שזהו פרי עץ הדר האמור בתורה, הואיל ולא פירשה התורה בהדיא מהו פרי זה.

32. למסקנת הגמרא, לא בעינן הדר לדעת רבי יהודה אפילו באתרוג. והקשה **הריטב"א**: אם כן נמצא שכל המשניות המובאות בפרק זה הן דלא כרבי יהודה, שכן פסול נקטם ראשו ועלתה בו חזזית ועוד — פסולי הדר הן, ומדוע לא חלק שם רבי יהודה?!

וכתב **הריטב"א**, דלא התיר רבי יהודה אלא ביבש — שאין חסר בגידולו דבר ושמו עליו. אבל כל שאינו כברייתו וכגון שניקב וחסר או לא נגמרה גדילתו מודה רבי יהודה שפסול הוא.

33. **התוספות** בד"ה ירוק ככרתי האריכו לדון מהו הגוון הפסול למצוה, האם ירוק כעשב, כחול הדומה לתכלת, כחלמון של ביצה או כמין שעוה, עיין שם.

עוד כתבו **התוספות**: אתרוג הירוק ככרתי

הרבה, **לאו משום דבעי הדר** ואתרוג כה גדול אינו הדור?

דוחה הגמרא: **לא,** מעיקר הדין מודה רבי יהודה שאפילו היה האתרוג גדול הרבה הרי הוא כשר, אלא **כיון דאמר רבה:** סדר נטילת לולב הוא שיאחז הלולב **בי**ד **ימין** ו**ה**אתרוג **בשמאל, זימנין דמחלפי ליה,** שיאחז בטעות את הלולב בשמאלו והאתרוג בימינו, **וכדאתי לאפוכינהו** [כשיבא להופכם], הרי צריך לאחוז רגע אחד את שניהם בידו אחת, ואם יהיה האתרוג גדול יתר על המידה, יש לחוש שמא יפול מידו **ואתי לאיפסולי.**

נמצא איפוא למסקנת הגמרא, שלדעת רבי יהודה אף באתרוג לא בעינן הדר.

אם כן מקשה הגמרא: **ואלא לרבי יהודה הא** [הרי] **כתיב** בפסוק "פרי עץ **הדר**"!

מבארת הגמרא: סבר רבי יהודה, כי אין כוונת הכתוב להצריך אתרוג הדור למראה, אלא **ההוא** "הדר" שנאמר בתורה רצונו לומר: איזה הוא הפרי שנצטוונו ליטול, זה **הדר באילנו משנה לשנה.** כלומר, האתרוג בשונה משאר פירות אינו גדל בשנה אחת, אלא גידולו אורך מספר שנים, ומכאן למדו חכמים שרצון התורה לרמוז לנו שנקח אתרוג דוקא, אף שלא נתפרש הדבר בפסוק להדיא.[34]

שנינו במשנה: לולב **של אשרה ושל עיר הנדחת** פסול.

ומקשה הגמרא: **וכי** לולב **של אשרה פסול?**

והאמר רבא: לולב של עבודה זרה, דהיינו ששימשו בו לעבודה זרה, כגון שכיבדו בו לפניה את הקרקע,[35] או שצורת עבודתו היא על ידי לולב, להעבירו בפניה[36]

שאחר שישהה זמן מרובה בכלי יחזור למראה אתרוג — כשר הוא דודאי נגמר גידולו, שאם לא שנגמר גידולו על העץ לא היה חוזר למראה אתרוג בתלוש. ובפוסקים דנו, האם כוונתם להכשיר אתרוג זה גם בעודו ירוק או רק אחר שישהה בכלי ויצהיב, וראה הרחבת הדברים בילקוט מפרשים.

34. כן כתב **רש"י**, דמהכא שמעינן דאתרוג אמר קרא, שאין פרי אחר עושה כן. אבל **הרא"ה** כתב דמצינו פירות הרבה שאינם גדלים בעונה אחת אלא בשנים מספר, ואפילו הכי ידעינן ש"הדר" זהו אתרוג לפי שאתרוג שמו הדר, כמבואר בלשון התרגום [בראשית ב ט]: נחמד למראה — דמרגג למיחזי. וכן כתב **הרמב"ן** בהלכות לולב, ש"אתרוג" הוא שם הפרי בארמית, ו"הדר" בלשון הקודש. ולדבריהם נתפרש בפסוק להדיא שצריך ליטול אתרוג, ודברי הגמרא כאן הן לרמז בעלמא.

35. כתב **הראב"ד** בהלכות לולב: אשרה של נכרי שלקט ממנה ישראל לולב, אף שבעלמא לא אמרינן באשרה של נכרי "כתותי מכתת שיעוריה" כיון שיש לה ביטול, הכא לא יצא בו ידי חובתו, שאחר שלקטו זכה בו ישראל ושוב אין לה ביטול ואינה ראויה לכלום. אבל לולב שאינו גוף העבודה זרה, אלא עשוי לשמש בו לעבודה זרה, וכגון לכבד לפניה את הקרקע, אף אחר שזכה בו ישראל יש לו ביטול, שכן קיימא לן שכאשר מבטל הגוי את גוף העבודה זרה ממילא בטלים כל משמשיה, ולפיכך גם אחר שזכה בו ישראל לא חשבינן ליה ככתותי מכתת היות ועדיין ראוי הוא לביטול.

36. בספר הערות להגרי"ש אלישיב הקשה: הרי קיימא לן במסכת עבודה זרה דף נ א שתקרובת

וכדומה, **לא יטול** משום שמאוס הוא לגבוה, **ואם נטל, כשר**: מוכח אם כן, שלולב של עבודה זרה אינו פסול אלא לכתחילה. אבל בדיעבד אם נטלו יצא בו ידי חובתו?![37]

מבארת הגמרא: **הכא** במשנה שפסלו לולב של אשירה אפילו דיעבד, **באשרה דמשה עפקינן.** כלומר, באותן אשירות שמצאו ישראל בזמן כניסתם לארץ, שעליהם נאמר [דברים יב ג]: "ואשריהם תשרפון באש", והרי לולב צריך שיעור [ארבעה טפחים], ושל אשירה אין בו שיעור, **דכיון** שעומד לשריפה, **כתותי מיכתת שיעוריה.** כלומר, רואין אותו כאילו נכתת ונידוק עד דק שאין בו שיעור כלל.[38]

ודיקא נמי שאכן פסול זה נאמר דוקא באשירה של משה העומדת לשריפה, **מדקתני:** לולב של אשירה ושל עיר הנדחת, ומשמע, של אשירה **דומיא דעיר הנדחת** שדינה בשריפה, שנאמר [דברים יג יז]: "ואת כל שללה תקבוץ אל תוך רחובה ושרפת באש", **שמע מינה.**

שנינו במשנה: **נקטם ראשו** של לולב, פסול.

אמר רב הונא: לא שנו שפסול **אלא בנקטם. אבל** אם **נסדק** הלולב, דהיינו שנסדקו ראשי העלים,[39] **כשר.**

מקשה הגמרא: **וכי** לולב **שנסדק כשר?**

והתניא [הרי שנינו בברייתא]: **לולב כפוף,** שהיה ראשו כפוף כאגמון כלפי מטה,[40]

עבודה זרה אין לה ביטול, ואם כן היאך יוצא ידי חובתו בלולב זה שהקריבו לפניה, הרי כתותי מכתת שיעוריה?! ועיין שם מה שתירץ.

37. ואף שלולב של אשירה אסור בהנאה מותר הוא לצאת בו ידי חובתו, דמצוות לאו להנות ניתנו, **רש"י**.

ובר**יטב"א** הקשה: מדוע מותר לקיים מצוות בדבר האסור בהנאה, הרי נהנה הוא בכך שמקבל עליהן שכר בעולם הבא?! ותירץ, שהתורה אסרה רק הנאה שהיא מגוף הדבר. אבל כל שאין נהנה מגופו אלא שגורם לו רווח והנאה ממקום אחר לא אסרה תורה.

38. ב**תוספות** ד"ה באשרה דמשה הוסיפו, שלא רק באשירה דמשה שדינה בשריפה אמרינן כתותי מכתת שיעוריה, אלא כל עבודה זרה שזכה בה ישראל דקיימא לן שאינה בטלה עולמית אין אדם יוצא בה ידי חובתו מטעם זה. אבל בעבודה זרה של נכרי שבידו לבטלה ותהיה מותרת לא אמרינן כתותי מכתת שעוריה. ורבינו תם חולק ופירש, שאפילו עבודה זרה של נכרי קודם שביטלה אינו יוצא בה ידי חובתו.

39. **רש"י** פירש שנסדקו ראשי העלים. לעומת זאת **הריטב"א** כתב: פירוש, נסדק דומיא דנקטם דהיינו בעלה העליון בראשו. ונראה מדבריו שלהקל בא, שלא הכשירו רק כשנסדקו שאר העלים, אלא אפילו נסדק העלה האמצעי נמי כשר.

וכבר העירו האחרונים שאף **רש"י** מודה לזה, שהרי כתב להלן לב א ד"ה אמר רב פפא: "הא דקתני סדוק פסול, לאו כשנסדקו ראשי העלים או השדרה", הרי שאפילו בנסדקה השדרה הכשיר **רש"י**, וכל שכן בראש העלה העליון. ויש מן הראשונים שפסלו כשנסדקה השדרה, ויש שחילקו בין אם נסדק לאורכו או לרוחבו, וראה בהרחבה בילקוט מפרשים.

40. וכתב **הטור** [סימן תרמה על פי **הרא"ש**

לב-א וכן לולב **קווץ**, דהיינו, שהיו יוצאין משדרתו כמין קוצים,[41] או שהיה **סדוק** [וסברה הגמרא עתה, שהיה סדוק בראשי העלים או בשדרה], או **עקום שדומה למגל** העשוי כחצי גורן,[42] **פסול.**

וכן לולב **חרות**, דהיינו קשה [שכן דרך הלולב שעליו נושרים בימות הגשמים ושדרתו מתקשה כעץ[43]], **פסול.**

אבל אם היה רק **דומה לחרות**, שהתחיל להתקשות אבל לא נעשה עדיין קשה כעץ, **כשר.**

ומכל מקום, מדברי הברייתא מבואר שלולב הסדוק פסול, שלא כדברי רב הונא?!

אמר רב פפא: מה ששנינו שלולב הסדוק

בתשובה כלל כד סימן י]: דוקא כשהיתה שדרתו כפופה. אבל אם היו עליו כפופים בראשו כמו שדרך להיות בהרבה לולבים — כשר. אבל **הריטב"א** נסתפק בזה, וכתב שיש לחוש שלא ליטול לולב שראשו כפוף אפילו היתה שדרתו זקופה, היות ובפשטות "כפוף" היינו כפיפת הראש, כדכתיב: "הלכוף כאגמון ראשו", ואפילו עלה אמצעי של לולב נחשב כראשו, ואם היה כפוף אף ששאר העלים זקופים אין ליטלו. ובפוסקים דנו בדעת **הרא"ש** שהכשיר בכהאי גוונא, האם כוונתו להכשיר רק כאשר העלה האמצעי כפוף, או גם כשכל עליו כפופים. עוד דנו, האם הכשיר **הרא"ש** גם כשנכפפו עליו לצדדים שלא כדרך לולבים, או רק כשנכפפו לפנים שכן הוא דרך גדילתם, וראה בכל זה בילקוט מפרשים.

41. בגדר לולב הקווץ מצינו כמה שיטות בראשונים: **רש"י** פירש — שיוצאים משדרתו כעין קוצים.

לעומת זאת **הרמב"ן** [בהלכות לולב], **ובעל העיטור** [הלכות לולב דף פט ב] פירשו, שעלי הלולב עומדים בשורה כקוצים. [**וברמב"ן** משמע שזה נעשה כאשר עלי הלולב מתקשים מעט מחמת שהייתם המרובה בעץ].

התוספות [ד"ה קווץ] כתבו בשם הערוך שהוא לשון "צמיתה".

וברי"ף כתב: יש גורסים כווץ [בכ'] — כלומר, שעשוי קמטים קמטים, ויש לחוש לגרסא זו ולפסול מן הספק לולב שעליו קמוטים. [הדבר שכיח ביותר בלולבי אל עריש המצויים כיום].

ובמאירי כתב: קווץ — שאין ראשו של עלה זה מגיע לצד עיקרו של עלה שלפניו.

ובאור זרוע [סימן שו] כתב: שנתכווצו צידי העלים כעין בית קיבול ונכנסו זה לתוך זה.

42. כן היא משמעות דברי **רש"י**, שכתב: עקום דומה למגל — חדא מילתא היא. כלומר, עקום ודומה למגל אינם שני פסולים נפרדים, אלא כוונת הגמרא לומר ששיעור העקמימות הפוסלת את הלולב הוא כשדומה למגל. ומבואר שאם נתעקם מעט אין בזה חסרון מדינא.

43. כן הוא לשון **רש"י**. ויש לעיין בדבריו, שהרי בלולבים המצויים לפנינו לא נושרים העלים מן השדרה לעולם? ויש מן האחרונים שפירשו, דאין כוונת **רש"י** לומר שנושרים ממנו העלים לגמרי, אלא נפרדים הם בראשם מן השדרה, מזדקפים לצדדים, ומתקשים עד שאי אפשר לחברם לשדרה אפילו על ידי אגד. אבל בתחתיתם ודאי נותרים הם מחוברים כבתחילה. וכן כתב **המכתם**: חרות פסול, פירוש, שעליו וענפיו פתוחים וקשים כחריות של דקל. אבל דומה לחרות היינו שרק התחיל להפתח ולהתפרד.

פסול, לא מדובר שנסדקו ראשי עליו או שדרתו, אלא **דעביד כהימנק.** כלומר, שנעשה הלולב כמו מזלג בעל שתי שיניים. והיינו, שראש השדרה מתפצל לשני ראשים, והיו מחצית העלים לצד זה ומחציתם לצד שכנגדו.[44]

עוד שנינו בברייתא לעיל: היה הלולב **עקום דומה למגל** — פסול.

אמר רבא: לא אמרן שפסול **אלא** כאשר נתעקם הלולב **לפניו,** לצד שכנגד השדרה, מקום נטיית העלים. אבל אם נתעקם **לאחריו**[45] לצד השדרה, **ברייתיהוא.** כלומר, כך היא דרך גדילתו מטבע ברייתו, וכשר.

אמר רב נחמן: אם נתעקם הלולב **לצדדין,** כיון שאין דרכו בכך, **כלפניו דמי** ופסול. ואיכא **דאמרי לה** למימרא של רב נחמן להיפך, שאם נתעקם לצדדין, **כלאחריו דמי** וכשר.

ואמר רבא: האי לולבא דסליק בחד הוצא, שהיו כל עליו יוצאים מצד אחד של השדרה,[46] **בעל מום הוא, ופסול.**

שנינו במשנה: **נפרצו עליו** פסול, נפרדו עליו כשר: **אמר רב פפא:** מה שנאמר במשנה "**נפרצו**", היינו, **דעביד כי חופיא** [שהיה עשוי כמטאטא העשוי לכבד בו את הבית], שנתלשו עליו לגמרי[47] ואגדם יחד עם השדרה.

---

44. כן פירש **רש"י**, דעביד כהימנק היינו שלולב זה שונה בברייתו משאר לולבים, ששדרתו מסתיימת בשני ראשים. אבל **הרמב"ם** [הלכות לולב פרק ח הלכה ג] כתב: לולב שנסדק, אם נתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שיראו כשנים — פסול. והיינו, שלפי דבריו אף אם לא נשתנה הלולב בברייתו משאר לולבים אלא שנסדק כל כך עד שנראה כשנים פסול.

ובראב"ד [בהלכות לולב] פירש, דמיירי שנפתח הסדק עד ששוב אינו יכול להתחבר והוא דומה לשני ראשים [ובילקוט מפרשים יתבאר אי"ה במה חלוק הוא מפירוש **רש"י**], והוסיף שבכהאי גוונא יהיה פסול אפילו נסדק במיעוטו.

עוד כתב: אם נסדק הלולב מלמטה למעלה, אפילו נעשה כהימנק אינו פסול עד שיסדק רובו. ובראשונים דנו עוד, האם פסול נסדק הוא בשדרה או בעלים, וראה ילקוט מפרשים.

45. יש שגרסו להיפך: לא שנו אלא לאחריו. אבל לפניו ברייתא הוא. וכתב רבי אברהם מן ההר: "ולשתי הגרסאות הפירוש אחד: שכאשר הבליטה היא למעלה מן השדרה פסול, וכשהבליטה היא לפנים שכלפי השדרה והשדרה היא השוקעת כשר שזהו ברייתו". כלומר, כאשר על ידי העקמימות נראית השדרה כגבנון הלולב פסול. אבל אם השדרה קעורה מעט מחמת העקמומית הלולב כשר.

46. כן פירש **רש"י**. אבל **הר"ן הריטב"א והמאירי** פירשו, שרוב עלי הלולב אינם כפולים אלא עולים אחד אחד. וכן דקדק **הרא"ש** מלשון **הרמב"ם** שכתב [הלכות לולב פרק ח הלכה ד]: היו עליו אחת אחת מתחילת ברייתו ולא היה להם תיומת פסול. ולהלכה פסק השולחן ערוך סימן תרמה סעיף ג להחמיר כשני הפירושים.

47. כן פירש **רש"י**. אבל **רבינו חננאל** כתב: "נפרצו עליו פסול, שנתרו מן השדרה והן תלויין בה. דעביד כחופיא — פירוש ההוצין שבשדרה כשנחתכין מן השדרה נקראים חופיא, כדגרסינן בהגוזל קמא הוצין ועבדינהו חופיא והוא כעין

ואילו מה שאמרו "**נפרדו**", היינו **דאיפרוד אפרודי**, שנפרדו ראשי העלים כחריות של דקל, ואינם שוכבים זה על גבי זה במעלה השדרה. אבל בתחתיתם מחוברים הם לשדרה.

בעי רב פפא: נחלקה התיומת, דהיינו, שנחלקו שני העלים האמצעיים היוצאים מראש השדרה ודבוקים יחד[48] [מטעם זה נקראת היא תיומת, שמדובקין הם זה לזה כתאומים], ועל ידי זה נחלקה השדרה עד מקום יציאת העלים שלמטה מהם, **מהו** [האם נפסל הלולב בכך]?

ומביאה הגמרא ראיה: **תא שמע, דאמר רבי מתון אמר רבי יהושע בן לוי: אם ניטלה התיומת** שנתלשו עלים אלו לגמרי הלולב **פסול.** וסברה הגמרא: **מאי לאו, הוא הדין** שנפסול גם אם רק **נחלקה?**

דוחה הגמרא: **לא, ניטלה שאני, דהא חסר ליה** שבנטילתה נעשה הלולב חסר ומשום כך הוא פסול. אבל כשהוא שלם ורק נחלקה תיומתו הרי הוא כשר.

איכא דאמרי, אמר רבי מתון אמר רבי יהושע בן לוי: אם נחלקה התיומת, נעשה כמי שניטלה התיומת, דכל שאין התיומת עשויה כדרך גדילתה הרי היא כמי שאינה, **ופסול.** ולשיטה זו נפשט ספקו של רב פפא, דמוכח מכאן שאם נחלקה התיומת פסול.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר:** לולב שנפרדו עליו, יאגדנו מלמעלה שלא יהיו עליו יוצאים לצדדים.

תניא, רבי יהודה אומר משום רבי טרפון: כתיב, "**כפות תמרים**", ומשמע שצריך שיהיה הלולב **כפות** [מלשון אגוד — קשור, וכמו שמצינו במסכת מכות דף כב ב לגבי מלקות: כופת את שתי ידיו אל העמוד], ומכאן למד רבי יהודה, כי **אם היה** הלולב **פרוד, יכפתנו.**

אמר ליה רבינא לרב אשי: ממאי דהאי דכתיב בקרא "**כפות תמרים**" **דלולבא הוא, אימא** שהוא **חרותא** [ענף דקל שגדל על העץ שנתיים או שלוש וכבר נתקשה כעץ,

---

שבירה מעין פרצה", עכ"ל, וכן כתב הרי"ף. ובבאור דבריהם כתב **הראב"ד** [בהלכות לולב], שכאשר נחתכים העלים מן השדרה לגמרי קרוי הדבר "חופיא". אבל כאן אינו חופיא ממש אלא "כחופיא", והיינו שלא נתקו העלים לגמרי מן השדרה אלא עדיין תלויים הם בה, ובשלב זה קרויים הם "הוצין".

והקשה **הראב"ד**, לפירוש זה שלא היו כחופיא ממש אלא כהוצין, מדוע אמר דעביד כחופיא ולא דעביד כהוצין?!

ועל כן פירש, שהדבר פשוט שכל שמחוברים העלים ללולב אינו פסול, דאפשר לאוגדן עם השדרה, ומה שפסלו בדעביד כחופיא, היינו, שנחתכו העלים ברוחבם לשלושה או ארבעה חלקים ובתחתיתם מחוברים הם לשדרה. ו"נפרדו" היינו שהיו העלים שלימים אלא שנפרדו בראשם מן השדרה. אולם **הרמב"ן** למד בדעת **הרי"ף** כפירוש **רש"י**, דחופיא היינו שנתקו מן השדרה לגמרי, ונפרדו היינו שעדיין מחוברים הם לשדרה בתחתיתם, וראה עוד בילקוט מפרשים.

48. כן כתב **רש"י**. **ובכפות תמרים** נסתפק בבאור דבריו, האם כוונתו שהעלה האמצעי

ויוצאים ממנו לולבים רבים שאף הם כבר נתקשו כעץ ונשרו עליהם בימות הגשמים, שזהו שהצריכה תורה לקיום המצוה]?![49]

מתרצת הגמרא: כך ודאי אי אפשר לפרש, שהרי **בעינא** שיהיה הלולב **כפות,** שאם נפרדו עליו יש לכופתו עד שיהיו עליו מונחים זה על זה, **ובחרותא ליכא** לדין זה, שהרי אותם לולבים היוצאים ממנו קשים הם ואי אפשר לכופתם על גביו.

מוסיפה הגמרא ושואלת: **ואימא** "כפות תמרים" שאמרה תורה היינו **אופתא,** שהיא חלק מגזע הדקל ואין שום ענף יוצא מאותה חתיכה לכאן ולכאן, שאין לך "כפות" יותר ממנו?!

מתרצת הגמרא: מזה שהצריכה תורה שיהיה הלולב "**כפות**", **מכלל דאיכא** נמי **פרוד,** שאז מוטל עליך לכופתו, **והאי כפות ועומד לעולם,** שאין שום ענף יוצא ממנו.[50]

אמר ליה: ואימא "כפות תמרים" היינו **כופרא,** שהוא גם כן כעין חרותא, אלא שהיה על העץ שנה אחת בלבד, ולכן הענפים היוצאים ממנו לא נתקשו עדיין כל צורכם וניתן לכופתם עליו?!

אמר אביי: "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" [משלי ג יז] **כתיב,**[51] ואלו עשויין כקוצים ומסרטים את הידים.

אמר ליה רבא תוספאה לרבינא: ואימא "כפות תמרים" פירושו, **תרתי כפי דתמרי** — שתי כפות המחזיקות את התמרים עצמם [שיש לו לדקל כמין ענפים קטנים צפופים כעין כף שבראשם צומחים התמרים]?!

מתרצת הגמרא: "**כפת" כתיב,** בכתיב חסר, ומשמע כף אחת.

מוסיפה הגמרא ושואלת: **ואימא חדא** — כף

עצמו שעשוי הוא משני עלים הדבוקים זה לזה נחלק עד לשדרה, או שהנידון הוא על שני העלים האמצעיים [ששניהם כפולים] המחוברים יחד על ידי הקליפה האדומה שהם נפרדו זה מזה. ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים יובאו הדברים אי"ה בילקוט מפרשים.

49. **בכפות תמרים** הקשה: היאך סברה הגמרא להכשיר בחרותא אף שאי אפשר לכופתו, הרי כבר השמיענו רבי יהודה הלכה זו בלולב שנפרדו עליו, שאף הוא אינו כשר עד שיאגדנו?!

ותירץ, ששאלת רבינא היתה רק לדעת חכמים שהכשירו בנפרדו עליו אף בלא אגד, וסבר שלדעתם לא צריך כפיתה כלל, והיא גופא קא משמע לן שבזה אף חכמים לא יכשירו כיון שאינו ראוי לכפיתה, ומה שלא הצריכו כפיתה בלולב שנפרדו עליו, הוא משום שאפשר לכופתו, וכיון שראוי הוא לכפיתה אין כפיתה מעכבת בו, וכדאמר רבי זירא: "כל הראוי לבילה אין מעכבת בו".

50. **ובתוספות רבינו פרץ** כתב לפי זה, כי יש להזהר שיהיו העלים מתחילים מתחתית הלולב ממש כדי שיהיה שיעור ארבעה טפחים המכוסה בעלים שלא יהיה אופתא בחלקו התחתון.

51. הקשו **התוספות:** מדוע לא הביא כאן רבא את הפסוק "והאמת והשלום אהבו" כמו שהביא להלן לב ב גבי הדס — גבי קושית הגמרא "ואימא הירדוף"?!

ובהגהות **רבי אלעזר משה הורוויץ** כתב

אחת של תמרים?![52]

אמר ליה: **להחוא כף קרי ליה.** כלומר, אם היתה כוונת הכתוב להצריך כף של תמרים, לא היה לו לומר "כפת" אלא כף, ועל כרחך יש לומר, כי מה שאמר הכתוב "כפת" כוונתו ללשון כפות, לומר לך, שאם היה פרוד יאגדנו, והלכה זו שייכת רק בלולב וכמו שנתבאר.

שנינו במשנה: **ציני הר הברזל** [לולבים אלו היו עליהן מועטים ומרוחקים זה מזה, ומלבד זאת גם היו העלים קצרים שלא כדרך שאר לולבים] — **כשרה.**

אמר אביי: לא שנו שציני הר הברזל כשרים, **אלא שהיה ראשו של** עלה **זה מגיע לצד עיקרו של** עלה **זה,** שלא היתה השדרה מגולה. אבל אם **אין ראשו של** עלה **זה מגיע לצד עיקרו של** עלה **זה** — **פסול.**[53]

ומוכיחה הגמרא את דבריה מן הברייתא: **תניא נמי הכי: ציני הר הברזל פסולה. והא אנן תנן** במשנתנו — ציני הר הברזל **כשרה?! אלא** ודאי **שמע מינה כאביי,** שדוקא אם היה ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה כשר, ובזה איירי משנתנו. אבל אם בין עלה לעלה היתה השדרה מגולה הלולב פסול, ובמקרה זה איירי הברייתא, ומסיקה הגמרא: **שמע מינה.**

לב-ב **ואיכא דרמי ליה מירמא** — יש שהיו מקשים סתירה בין דברי המשנה כאן המכשירה ציני הר הברזל לברייתא הפוסלת, ואגב סתירה זו השמיענו חילוקו של אביי. **תנן** במשנתנו: **ציני הר הברזל כשר. והתניא** בברייתא: ציני הר הברזל **פסולה?!**

אמר אביי: לא קשיא: כאן במשנתנו איירי **שראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה,** ועל כן הכשירו, ואילו **כאן** בברייתא, איירי **שאין ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה,** ולכן היא פסולה.

אמר רבי מריון אמר רבי יהושע בן לוי, ואמרי לה תני רבה בר מרי משום רבן יוחנן בן זכאי: שתי תמרות [שני דקלים] **יש** במקום ששמו **גיא בן הנם** הסמוך לירושלים, **ועולה עשן מביניהם, וזהו ששנינו: ציני הר הברזל כשרות, וזו היא פתחה של גיהנם.**

לישב, דהטעם שלא הסכים רבא להלן לדרשתו של אביי מן הפסוק "דרכיה דרכי נועם", הוא משום דאזיל לשיטתיה להלן לז א שאין צריך ליטול את ארבעת המינים בידיו ממש אלא יכול לקחתם על ידי דבר אחר, ולכן סבר, כי אף אם אחד מהם קוצני אין בזה חסרון מצד ה"דרכי נועם" כיון שאינו צריך ליטלו בידו, אלא שמקרא ד"והאמת והשלום אהבו" דרש שיש ליטול מין שמהותו שלום ואמת. אבל כאן יש לפרש, ד"כופרא" היינו דקל שבו כמה **כפות תמרים**, ובזה לכולי עלמא אין זה דרכי נועם שתצוה התורה לכרות ענף נושא פירות.

52. כן פירש **רש"י**. אבל **הריטב"א** פירש ואימא חדא — עלה אחד, ועל זה תירצה הגמרא שעלה אחד אינו קרוי כפות אלא כף. וראה **ערוך לנר**.

53. **וברא"ש** סימן ב מבואר, שסיבת הפסול בשאין ראשו של זה בצד עיקרו של זה משום שאינו "הדר". ויש שפירשו משום שאין שמו עליו, וראה ילקוט מפרשים.

שנינו במשנה: **לולב שיש בו שלשה טפחים** כדי לנענע בו כשר:

אמר רב יהודה אמר שמואל: שיעור הדס וערבה — שלשה טפחים, ושיעור **לולב ארבעה, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס** שיעור **טפח.** והטעם בזה הוא, כיון שבמינו הוא גבוה מכולם, וארבעת המינים יש ליטלם כדרך גדילתם.[54]

ורבי פרנך אמר רבי יוחנן הוסיף על דבריו: עיקר הקפידא היא גבי **שדרו של לולב שצריך שיצא מן ההדס טפח,** ולא די בכך שעלי הלולב היוצאים מראש השדרה גבוהים מן ההדס טפח.

מקשה הגמרא: הרי **תנן** במשנתנו: **לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו, כשר,** ומבואר להדיא שאין צריך ארבעה טפחים לשיעור הלולב?!

מתרצת הגמרא: **אימא** הכי [כלומר, כך מתפרשים דברי המשנה]: לולב שיש בו שלושה טפחים **וכדי לנענע בו,** כלומר, ובנוסף לכך יש לו עוד טפח כדי לנענע בו, **כשר.** ואותו טפח, **מר כדאית ליה, ומר כדאית ליה.** כלומר, שמואל יפרש דהיינו שעלי הלולב העליונים יוצאים מן ההדס טפח, ואילו רבי יוחנן יפרש שטפח זה הוא מן השדרה.

עתה דנה הגמרא, האם הלכה כשמואל שטפח זה הוא מן העלים, או כרבי יוחנן שהוא מן השדרה: **תא שמע: שיעור הדס וערבה שלשה** טפחים, **ולולב — ארבעה.**

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו,** שיעור ארבעה טפחים אלו הוא **בהדי** [בצירוף] **עלין,** ודלא כרבי יוחנן!

דוחה הגמרא: **לא, לבד מעלין.** והיינו שצריך שתהא השדרה עצמה יוצאת מן ההדס טפח.

גופא, שיעור הדס וערבה — שלשה, ולולב

---

54. כן כתב **רש"י**. והקשה מהרש"ל: מדוע הוצרך **רש"י** לטעם זה, הרי במשנה נתבאר שהטעם הוא כדי שיהיה בו טפח כדי לנענע?!

ותירץ **השפת אמת, שרש"י** בא להוסיף, כי אף אם היה ההדס גדול מן השיעור צריך שיהיה הלולב יוצא ממנו טפח ולא די בשיעור ארבעה טפחים. [וכן דעת כמה מן הראשונים, וראה ילקוט מפרשים].

והערוך לנר כתב, שהוקשה **לרש"י**, דאמנם צריך שאחד מן המינים יצא טפח כדי לנענע, אולם מהיכי תיתי שדוקא הלולב יצא טפח ולא ההדס או הערבה, ועל כן הוסיף שבמינו גבוה הוא מכולן ועל כן דין הוא שיצא הוא טפח ולא ההדס או הערבה.

נחלקו הראשונים [להלן לז ב], האם הנענוע הוא רק הולכת הלולב לארבע רוחות השמים או גם טריפת העלים. ויש שהוכיחו מכאן שיש לטרוף את העלים, שאם לא כן מדוע הצריכו לשייר טפח חוץ לאגד כדי לנענע.

באחרונים העירו, מדוע צריך שיהיה הלולב גבוה ארבעה טפחים, הרי הלכה כרבנן שלולב אין צריך אגד, ואם רצה יכול אפילו ליטלם בזה אחר זה, ואם כן אף אם אינו גבוה מן ההדס והערבה אפשר לנענע בו?!

ומדברי רבינו מנוח [פרק ז הלכה ח] נראה שנקט, שמטעם זה הוסיף **רש"י** דהטעם שהצריכו טפח נוסף בלולב הוא משום שבמינו גבוה הוא מכולם, שסברא זו שייכת גם לרבנן שלולב אין צריך אגד.

— **ארבעה:**

רבי טרפון אומר: באמה בת חמשה טפחים. וסברה הגמרא עתה, שכוונת רבי טרפון לומר ששיעור הדס וערבה הוא אמה בת חמישה טפחים.

אמר רבא: שרא ליה מריה [ימחול לו ריבונו] **לרבי טרפון!** כלומר, יש לו לבקש מחילה על דבריו, שדברי תימה הם!

דהא **השתא** אפילו הדס שיהיה **עבות** [כלומר, שיהיו עליו עשויים קינים קינים, שמתוך כל אחד מהן יוצאים שלושה עלים שיהיה נראה כמו שרשרת העשויה קליעות קליעות זו לצד זו], של **שלשה** טפחים **לא משכחינן** [אין אנו מוצאים בנקל], שרוב ההדסים הארוכים הדסים שוטים הם שאין העלים יוצאים בגובה שווה בכל קן, **בת חמשה** טפחים **מבעיא?** הרי לדבריו אין לך אדם שיוצא ידי חובתו בחג?

כי אתא רב דימי פירשה להההיא דרבי טרפון, **ואמר,** כי אכן גם רבי טרפון מודה ששיעור הדס וערבה הוא שלושה טפחים, אלא כוונתו לומר שאותם שלושה טפחים צריך שיהיו גדולים, וכמו שיתבאר.

וכך אמר: **אמה** רגילה שהיא **בת ששה טפחים, עשה אותה בת חמשה** טפחים, דהיינו שכל טפח יהיה כשיעור טפח וחומש, ובטפחים אלו תשער את השלושה טפחים.

צא מהן, מאותם טפחים, **שלשה להדס, והשאר ללולב.** כלומר, אותו טפח רביעי שהוספת בלולב יהיה אף הוא מטפחים כאלו. **כמה הוו להו** לאותם שלושה טפחים גדולים, כלומר, כמה טפחים רגילים הם — **תלתא** שלושה טפחים רגילים **ותלתא חומשי** [ושלוש חמישיות].

מקשה הגמרא: **קשיא דשמואל אדשמואל!**

דהא **הכא אמר רב יהודה אמר שמואל: שיעור הדס וערבה — שלשה.** ומשמע, שדי בשלושה טפחים רגילים. **ואילו התם** [במקום אחר] **אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון,** ששיעורן בטפחים גדולים?!

מתרצת הגמרא: אכן **לא דק** שמואל כאן בדבריו, שאמר ששיעורן בשלושה טפחים רגילים, והעיקר כמו שפסק הלכה כרבי טרפון, שיש לשער טפחים אלו בטפחים גדולים.

מקשה הגמרא: **אימר דאמרינן לא דק,** כאשר יבוא הדבר **לידי חומרא. אבל** כאן, הרי על ידי שלא דק שמואל בדבריו, יבוא הדבר **לידי קולא,** שיהיו סבורים שדי בשיעור שלושה טפחים רגילים ויטלו הדסים הפחותים מן השיעור, ובכהאי גוונא **מי אמרינן לא דק?!**

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר,** הכי קאמר שמואל: **אמה בת חמשה טפחים** רגילים, **עשה אותה** כשל **ששה** טפחים. כלומר, חלוק אמה זו לשישה טפחים ונמצא כל אחד מהם קטן מטפח רגיל. וטפחים אלו, **צא מהן שלשה להדס** וערבה, **והשאר ללולב.** כלומר, הטפח הרביעי של לולב יהיה אף הוא מטפחים קטנים אלו.

ונמצא לפי זה, שרבי טרפון להקל בא, וכך אמר: אותם שלושה טפחים שמשערין בהם את ההדס והערבה יהיו קטנים כך שלא יהיו אלא חצי אמה של אמה בת חמישה טפחים

[לעומת זאת שלושה טפחים רגילים הם חצי מאמה של שישה טפחים].

וממילא **כמה הוי להו** לאותם שלושה טפחים קטנים [כלומר, כמה טפחים רגילים הם], **תרי ופלגא.**

מקשה הגמרא: **סוף סוף, קשיא דשמואל אדשמואל!** שהרי כאן אמר ששיעור הדס וערבה שלושה טפחים, ומשמע רגילים, ואילו שם פסק כרבי טרפון שדי בשלושה טפחים קטנים?!

מתרצת הגמרא: **לא דק שמואל** בדבריו, וכאן שייך לומר כן, שהרי **היינו דלחומרא לא דק,** שהרי מחמת שלא דקדק בדבריו ואמר שצריך שלושה טפחים רגילים יבוא הדבר לידי חומרא, כי מעיקר הדין די בשני טפחים ומחצה שהם שלושה טפחים קטנים, שכך היא ההלכה, **דאמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון.**[55]

מתניתין:

הדס הגזול והיבש[56] — **פסול.** [הגזול מדין "לכם", והיבש משום "הדר"].[57]

של אשרה ושל עיר הנדחת — פסול. [דכתותי מיכתת שיעוריה].

נקטם ראשו [בשדרה[58]], או **שנפרצו** נשרו עליו,[59] **או שהיו ענביו** [כמין פירות קטנים ירוקים או אדומים הצומחים מן השדרה]. **מרובות מעליו — פסול,** שאינו "הדר". **ואם מיעטן** לאותם ענבים עד שהיו פחותים מעליו — **כשר.**

---

55. הקשה **האור שמח** [הלכות לולב פרק ח הלכה א]: מדוע לא דקדק שמואל בדבריו, הרי כמו שיכול לבא הדבר לידי חומרא כך יכול לבא לידי קולא, שאם לא יזדמן לו הדס שלושה טפחים לא יטול כלל, אף שיהיו בנמצא הדסים בשיעור שני טפחים ומחצה?!

וכתב, דמכאן יש להוכיח שנוטלים בשעת הדחק ד' מינים שחסר בשיעורם ומברכים עליהם, וממילא לא יבוא הדבר לידי תקלה.

56. בשיעור היבשות הפוסלת בארבעת המינים מצינו כמה שיטות בראשונים, הובאו בהרחבה בילקוט מפרשים בריש פרקין.

57. באחרונים הקשו, מדוע חזר התנא וכפל בכל מין ומין דינים אלו ולא שנאם יחד?! וראה **כפות תמרים** מה שכתב בזה.

58. כן כתב **הראב"ד**. ודקדק דבריו ממה שאמרו: "נקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשר", ומשמע דאיירי שנקטם ראש השדרה, שאם נקטמו רק ראשי העלים העליונים, היה לו לומר "נקטם ראשו ועלו בו עלים", אלא ודאי איירי שנקטמה השדרה והתמרה משלמת חסרון הבד.

אבל **המאירי** השיג עליו, וכתב, שגם בהדס יש המפרשים דאיירי שנקטמו העלים העליונים, ועלתה בו תמרה היינו שדרך העלים כשנקטמים מקצתם שנעשית בהם בליטה כעין פרי. אבל העלה עצמו אין דרכו לצמוח שוב. וראה עוד בילקוט מפרשים.

59. כן פירש **רש"י**. אבל **המאירי** פירש דנפרצו היינו נסדקו. והביא שגם בזה נחלקו — האם איירי דוקא כשנסדקו רובם ורוב כל עלה ועלה, או שנסדק רק אחד ועל ידי זה נפסל שכבר אין עבותו קיימת.

ואין ממעטין אותם **ביום טוב** עצמו, אלא בערב יום טוב, משום איסור "מתקן מנא". שאסור לתקן דבר ביום טוב ובשבת להכשירו לתכליתו.[60]

גמרא:

תנו רבנן: נאמר בתורה [ויקרא כג מ]: "ולקחתם לכם ביום הראשון **ענף עץ עבת**", ומשמעות הכתוב היא, **שיהיו ענפיו חופין** [מכסים] **את עצו.** והיינו, שתהיה השדרה מכוסה כולה על ידי העלים, שהם עשויים כקליעה ושוכבים זה על גב זה.[61] **ואי זה הוא** עץ זה שענפיו חופין אותו? — **הוי אומר זה הדס.**

מקשה הגמרא: **ואימא** עץ זה הוא **זיתא** [זית], שענפיו כולם מלאים עלים, ומתוך שהם מרובים הם מכסים את רוב הענף?

דוחה הגמרא: **בעינן עבת,** דהיינו כמעשה שרשרת קלועה, שיהיו מורכבים זה על גב זה, **ובזית ליכא** להך מילתא.

ואימא היינו **דולבא** [עץ ערמון], שעליו קלועים כמעשה שרשרת?

מתרצת הגמרא: הרי **בעינן** שיהיו **ענפיו חופין את עצו, וליכא** להך מילתא בדולבא, שהרי אין עליו רצופים ורוב שדרתו מגולה.

מקשה הגמרא: **ואימא** עץ עבות היינו **הירדוף** [שיח דוקרני שעליו עשויים כקליעה]?

אמר אביי: הרי כתיב: **דרכיה דרכי נעם** [משלי ג יז], **וליכא** הך מילתא בהירדוף, שהרי ראשי עליו חדים כמחט, ופוצעים את הידים.

רבא אמר מהכא דרשינן הלכה זו: שנאמר [זכריה ח יט], "**האמת והשלום אהבו**", וזה אינו לא אמת ולא שלום, שהרי הוא עשוי

ויש מן הראשונים שהקשו לשיטת **רש"י** דנפרצו פירושו שנשרו, דהא ניחא בלולב שעליו ארוכים ואפשר שיאגדם אחר נשירתם סביב השדרה, אבל בהדס וערבה שעליהם קצרים על כרחך לא איירי שנשרו לגמרי?!

ובהשלמה כתב שיש גורסים כאן "נפרטו", והיינו שלא נפרצו לגמרי אלא עדיין מחוברים הם קצת לשדרה [וכמו שפירש **הרי"ף** גבי לולב].

ובר**א"ש** כתב בשם **בעל העיטור**, דנפרצו עליו על כרחך לא איירי שנתלשו לגמרי, שהרי שנינו בברייתא: נשרו רוב עליו כשר ובלבד שתהא עבותו קיימת, ואילו במשנה פסלו כשנפרצו עליו, ועל כן ודאי נפרצו פירושו שנתלקו העלים לאורכם לשנים או שלושה חלקים.

והרא"ש עצמו דחה את דבריו, שהרי בברייתא איירי שנשרו העלים היתרים על העבות, ואילו במשנה מדובר שנשרו רוב עלי העבות של ההדס, ולכן פסלה המשנה הדס זה. והוסיף עוד, כי גם ר"י שפירש גבי לולב [לעיל כט ב] כפירוש העיטור, שנתלקו העלים לאורכם, יודה כאן דנפרצו פירושו שנשרו, דלא שייך שיתלקו עלי ההדס כך, ולכן לא אמר רב פפא דנפרצו היינו "דעביד כחופיא" כמו שאמר גבי לולב.

60. על פי סוגית הגמרא להלן לג ב.

61. זה לשון **רש"י**: ענף עץ עבות, שכולו ענף,

לסם המות.

תנו רבנן: קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת, זהו הדס.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: כך דרשו חכמים את הפסוק: **"ענף עץ עבת"** זהו הדס, דמשמע, **עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה הדס.**[62]

תנא: עץ עבות — כשר, ושאינו עבות — פסול.

היכי דמי עבות?

אמר רב יהודה: והוא דקיימי תלתא תלתא [שלושה שלושה] **טרפי** [עלים] **בחד קינא,** ששלושתם יוצאים מעוקץ אחד.[63]

רב כהנא אמר: אפילו היו **תרי** יוצאים מעוקץ אחד, **וחד** היה עולה מלמטה ורוכב על גביהם — כשר.

רב אחא בריה דרבא הוה **מהדר** [היה מחזר] דוקא **א**הדס דאית ביה **תרי וחד,** על אף שאם היו שלושתם יוצאים מעוקץ אחד כל שכן הוא שכשר, **הואיל ונפיק** הכי **מפומיה דרב כהנא.** וללמדנו בא, כי יש לסמוך על הלכה זו לכתחילה.

אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא, לחהוא הדס שעליו עולים תרי וחד, **הדס שוטה קרי ליה** והיאך אתה נוטלו?[64]

שהעץ מחופה בעלין על ידי שהן עשויין בקליעה ושוכבין על אפיהן. ובסמוך הקשו: ואימא דולבא, ותירצו: בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא. ופירש שם **רש"י**: קלוע הוא. אבל אין עליו רצופין לכסות את עצו. ומבואר בדבריו ששני ענינים הם: א. שיהיו חופין את עצו לאורכו על ידי רציפות העלים. ב. שיהיה עבות לרוחבו — שיצאו עלים מכל סביבותיו.

62. כתב **הריטב"א**, דלא גרסינן: עץ שטעם עצו ופריו שווה, שהרי פרי ההדס אינו מוזכר בפסוק, ודרשה זו נאמרה רק לגבי אתרוג. אלא כך היא הגירסא: רבי אליעזר בן יעקב אומר: ענף עץ עבות — עץ שענפיו חופין את עצו. אבל **רבינו חננאל** גרס כגירסת הספרים שלפנינו. וברי"ף גרס: ענף עץ עבות — שטעם עצו וענפיו שווה.

63. כן פירש **רש"י**, וכן כתב בסמוך לגבי תרי וחד: שהיו שני עליו יוצאים בעוקץ אחד. ותמהו **התוספות** לפירוש זה, דחומרא גדולה היא, שהרי אין הדבר מצוי כל כך שיצאו שלושה עלים מעוקץ אחד?! ועל כן פירשו, דחד קינא היינו, שהעלים סמוכים ודבוקים זה לזה אף שכל אחד יוצא מעוקץ אחר. ואילו **הרא"ש והריטב"א** פירשו, שהן סמוכים זה לזה בעיגול אחד, שאין האחד נמוך מחבירו.

נחלקו הראשונים, האם צריך שיהיה ההדס עבות על פני כל שיעורו, או די בכך שבמקום אחד הוא עבות, וראה בהרחבה בילקוט מפרשים.

64. וביאר **רבינו חננאל**, שהדס שוטה פסול למצוה, כמו שמצינו בספר עזרא דכתיב הדס וכתיב עבות, ואמר רב חסדא [לעיל יב א]: הדס שוטה לסוכה, ועץ עבות ללולב. ומוכח שהדס שוטה פסול למצוה. וכן כתב הרי"צ גאות שהלכה כרבי יהודה דאמר היינו הדס היינו עץ עבות, ואמר רב חסדא, הדס שוטה לסוכה עץ עבות ללולב, ומוכח שהדס שוטה פסול למצוה. ובספר המנהיג תמה, מנין למדו שהדס זה הוא ההדס השוטה שפסל רב חסדא, שמא לא אמר רב חסדא את דבריו אלא בהדס שעליו עולים אחד אחד ולא תרי וחד?!

ו**במאירי** פירש, הדס שוטה — דהדס עבות

תנו רבנן: נשרו רוב עליו של כל קן וקן,[65] **ונשתיירו בו מיעוט — כשר, ובלבד שתהא עבותו קיימת.**

ותמהה הגמרא: **הא גופא קשיא! אמרת נשרו רוב עליו כשר, והדר תני ובלבד שתהא עבותו קימת,** והרי **כיון דנתרי להו תרי** מכל קן וקן שהן רוב עליו — **עבות היכי משכחת לה** שעדיין תהיה קיימת?!

מתרצת הגמרא: **אמר אביי: משכחת לה**

לג-א **באסא מצראה,** בהדס הגדל על מיצרי השדה,[66] שמתוך שיש לו מקום פנוי רב משביח יותר, **דקיימי** ביה **שבעה שבעה** עלים **בחד קינא** ולא רק שלושה, **דכי נתרי ארבעה** מהן שהן רוב עליו, עדיין **פשו להו תלתא,** והרי עבותו קיימת.[67]

אמר אביי: שמע מינה מפירוש זה, **דהאי אסא מצראה — כשר להושענא.**

ותמהה הגמרא: **פשיטא!** מדוע לא יהיה כשר, מה החסרון בכך שעולים בו עלים רבים?!

מבארת הגמרא: **מהו דתימא: הואיל ואית ליה** להדס זה **שם לווי,** שאינו קרוי הדס סתם אלא הדס מצראה, **לא מתכשר,** שאין זה הדס האמור בתורה, **קא משמע לן** שמכל מקום כשר הוא.[68]

מקשה הגמרא: **ואימא הכי נמי,** שמא באמת לא יהיה הדס זה כשר מטעם זה?!

מתרצת הגמרא: **"עץ עבות" אמר רחמנא,** ומשמע — **מכל מקום,** והיינו שכל ההדסים כשרים למצוה [ובלבד שתהא עבותם קיימת].

תנו רבנן: אם **יבשו רוב עליו** של ההדס, **ונשארו בו שלשה בדי** עלים, כלומר, שלושה גבעולים, שבכל אחד מהם היו שלושה **עלין לחין** [שבפחות מכך אינו

עומד ביושר ולא יוצאים ממנו ענפים לכאן ולכאן. אבל הדס שאינו עבות מתפשטים ממנו ענפים קטנים לכל צדדיו. ויש מן הראשונים שפירשו באופנים נוספים וראה ילקוט מפרשים.

65. לעיל הובאה שיטת הראשונים, שאפילו לא היה ההדס כולו עבות אלא בקן אחד בלבד כשר, ואם כן קשה מדוע לא תירצו בגמרא דמה שכתב התנא ובלבד שתהא עבותו קיימת אף שנשרו רוב עליו היינו שנשאר עבות אחד?!

וכתב **הכפות תמרים,** דפשטות לשון הברייתא מורה שבאותו קן שנשרו רוב עליו עדיין נותרה עבותו קיימת. וראה עמק סוכות.

66. ובאופן אחר פירש **רש"י:** הדס מצראה — הדס מצרי.

67. ובהדס המצוי שיש לו שלושה עלים בכל קן, אם נשרו מקצת עליו, מצדד **הריטב"א** להתיר ובלבד שנשתיירו בו לכל הפחות שני עלים בכל קן וקן, וראה ילקוט מפרשים.

68. הקשו **התוספות:** היאך סברה הגמרא לפסול הדס זה מחמת שיש לו שם לווי, הרי לא נאמר בתורה כלל שהמצוה היא ב"הדס", אלא "ענף עץ עבות" כתיב, ומהיכי תיתי שעדיף יותר ליטול הדס רגיל ולא הדס מצראה, הרי בשניהם מתקיים דין עבות באותה מידה?! שהרי אפילו הירדוף שמין אחר הוא לגמרי סברה הגמרא להכשיר לולי הטעם דאין זה דרכי נועם לפי שהוא מסרט את הידים?!

והמחצית השקל סימן תרמח ס"ק כג כתב

עבות][69] — **כשר.**

ואמר רב חסדא: והיינו דוקא כאשר נשתיירו אותם שלושה עלים לחים **בראש כל אחד ואחד** מן הבדים. אבל אם נשתיירו באמצע הבדים, אין זה הדר.

שנינו במשנה: **נקטם ראשו** של הדס — פסול:

תני עולא בר חיננא: נקטם ראשו ועלתה בו כמין **תמרה,** שהוא כעין פרי ירוק הדבוק בראש השדרה [הדבר מצוי ביותר בעלי הערבה, ובימי קדם היו משתמשים בו לצביעת הבגדים] — **כשר.**

בעי רבי ירמיה: נקטם ראשו מערב יום טוב,[70] **ועלתה בו תמרה ביום טוב,** לאחר שנאגד עם שאר המינים, **מהו?** [גם לאחר שנתלש יכולה לעלות בו תמרה]. וכך נסתפק: הרי קיימא לן לענין קרבנות, שאם היתה הבהמה ראויה להקרבה, ולאחר שנשחטה נדחתה מלהיות כשרה לקרבן, שוב אינה יכולה להיות ראויה לקרבן, אף אם הוסרה סיבת הדחיה. [וכגון שנשחט הקרבן, וקודם שהוקטר נפגם המזבח, דאמרינן במסכת זבחים דף נט א, כיון שנדחה שעה אחת ידחה לעולם].

ולפיכך נסתפק: האם **יש** תורת **דחוי** גם **אצל מצות,** לומר, כיון שנדחה ההדס מכשרותו משנקטם, שוב אינו ראוי לעולם, ולכן הואיל ונקטם לא יהיה כשר אף אם עלתה בו תמרה, **או** דלמא **לא** נאמרה הלכה זו לגבי מצוות?

והוינן בה: **ותפשוט ליה** לספק זה **מהא דתנן** גבי מצות כיסוי הדם: **כסהו** אדם לדם חיה ועוף, ולאחר מכן **נתגלה** הדם — **פטור מלשוב ולכסות,** שכבר קיים מצותו. אבל אם **כסהו הרוח** מתחילה קודם שהספיק לקיים המצוה — **חייב לכסות.**

ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא

לישב, על פי דברי **הרמב"ם** בפירוש המשניות, שכתב: קבלה לנו איש מפי איש עד משה רבינו שענף עץ עבות פירושו הדס, וכל המשא ומתן בזה בגמרא הוא רק לברר היאך נדרש הדבר בפסוקי התורה, ואפשר שלכן סבר המקשן שדוקא הדס סתם כשר למצוה ולא הדס שיש לו שם לווי אף שמן הפסוק לא משמע לחלק בזה.

69. כן פירש **רש"י**, דמיירי שנשתיירו שלושה גבעולים שבכל אחד מהם שלושה עלים לחים. **וברא"ש** תמה, היאך שייך לומר שנשתיירו שלושה הדסים הרי מתחילה לא היו אלא שלושה?!

ועל כן פירש, שכל קן וקן נקרא בד, וכוונת הגמרא לומר שנשתיירו בו שלושה קינים שבכל אחד מהם יש עלים לחים. ודקדק לפי זה, שאין צריך שיהיו כל שלושת עלי אותם הקינים לחים, שאם כן היה לו לומר שנשתיירו שלושה בדים לחים, אלא די בכך שמקצת מעלי אותם בדים היו לחים. וראה עוד בילקוט מפרשים.

70. הראשונים העירו, שלפי גירסא זו שנקטם ראשו בערב יום טוב, ספקו של רבי ירמיה הוא בדבר הדחוי מעיקרו, כלומר, דבר שמעולם לא היה ראוי למצוה, שהרי כבר בערב יום טוב קודם זמן המצוה, נפסל. ולהלן יתבאר שהסברא נותנת שדבר הדחוי מעיקרו לא ידחה לעולם, הואיל ויש לדמותו לקרבן שהוקדש רק עתה לאחר שהוכשר דפשיטא שלא שייך בו תורת דיחוי. אבל בדבר שהיה ראוי בתחילה ולאחר

שנו שאם כסהו הרוח עליו לשוב ולכסותו, **אלא** היכא **שחזר** הדם **ונתגלה** אחר כך. אבל **לא חזר ונתגלה, פטור מלכסות.**

והוינן בה: כי חזר ונתגלה נמי **אמאי חייב לכסות**ו, ולא אמרינן **דהואיל ואידחי** ממצותו על ידי כיסוי הרוח, שהרי כל זמן שהיה מכוסה פטור מלכסותו — **אידחי** ממצותו לגמרי אף לאחר שנתגלה?! **ואמר רב פפא: זאת אומרת,** מוכח מכאן, **שאין דחוי אצל מצות.**

דוחה הגמרא: אכן לא נסתפק רבי ירמיה האם דין מצוות שווה בזה לקרבנות, אלא בדיוק זה **דדייק רב פפא** מן הברייתא **גופא** — **מבעיא ליה:**[71] האם **מיפשיט פשיט ליה** לתנא **דאין דחוי אצל מצות, לא שנא** היכא דהוי **לקולא,** כגון כאן, שאם אין דיחוי אצל מצוות יהיה ההדס כשר כשעלתה בו תמרה, **ולא שנא** היכא דהוי **לחומרא,** כגון שם, גבי כיסוי הדם, דכיון שאין דיחוי אצל מצוות אם חזר ונתגלה עליו לשוב ולכסותו.

או דלמא: ספוקי מספקא ליה לתנא האם יש דיחוי אצל מצוות או לא, ולכן מחמת הספק, **לחומרא** — **אמרינן** דאין דיחוי אצל מצוות, ובכיסהו הרוח וחזר ונתגלה עליו לשוב ולכסותו. אבל **לקולא, לא אמרינן** אין דיחוי אצל מצוות, ולכן אין להכשיר הדס זה שעלתה בו תמרה, כי שמא יש דיחוי אצל מצוות.

ומסקינן: **תיקו.**

ודנה הגמרא: **לימא,** האם יש לנו לומר, כי ספק זה, אם יש דיחוי אצל מצוות או לא, הוא **כתנאי,** שנחלקו תנאים בדבר:

דתנן, הדס שהיו ענביו [אותם פירות קטנים היוצאים מן ההדס] מרובים מעליו — פסול, ואם מיעטן — כשר, ואין ממעטין אותם ביום טוב [משום איסור "מתקן מנא"]. **עבר ולקטן** ביום טוב — **פסול, דברי רבי אלעזר ברבי צדוק, וחכמים מכשירין.**[72]

מכן נדחה שייך טפי לדחותו לעולם. ואם כן להצד שדחוי מעיקרו הוי דחוי כל שכן שידחה כשנראה ונדחה, לעומת זאת אף אם דחוי מעיקרו לא הוי דחוי עדיין יש להסתפק בראוי ונדחה שמא ידחה לעולם.

71. היה אפשר לבאר כי כוונת הגמרא היא לומר, שרבי ירמיה מסופק בדעת התנא האם יש דיחוי אצל מצוות. אבל לשיטת רב פפא פשיטא שאין דיחוי. אבל **התוספות** פירשו, שרב פפא עצמו נסתפק בדעת התנא האם יש דיחוי אצל מצוות או לא.

72. ומבואר, כי על אף שחילל את היום טוב בכך שעבר על איסור "מתקן מנא" יוצא בו ידי חובתו ואין לחוש בזה משום מצוה הבאה בעבירה. ומכאן דקדק **המרדכי** [סימן תשמז], שכשחל הושענא רבה להיות באחד בשבת, וקצצו עכו"ם ערבות הרבה בשבת והביאו, כשרות הן, ואין לפוסלן משום מצוה הבאה בעבירה.

ובטעם הדבר, ראה **בשער המלך** [הלכות לולב פרק ח הלכה ה] על פי דברי הירושלמי, שיש לחלק בין עבירה הנעשית בגוף המצוה, כגון הבא לצאת ידי חובת אכילת מצה בלילה ראשון של חג במצה גזולה, לעבירה שאינה מתקיימת בגוף המצוה, אלא הגברא לבד הוא שעבר עבירה, וכמו בהדס שהכשירו למצוה. [הובאו הדברים בהרחבה לעיל ל א].

סברוה רבנן, בני הישיבה, לומר, שכך היא מחלוקת רבי אלעזר וחכמים: **דכולי עלמא** סבירא להו **לולב אין צריך אגד.** כלומר, מעיקר הדין אין צריך לאוגדו עם שאר המינים, אלא רק למצוה מן המובחר משום נוי מצוה, ולכן, אף שבשעה שנאגד ההדס עם שאר המינים היה פסול, אין בזה חסרון של "תעשה ולא מן העשוי בפסול", לפי שאין דין "עשייה" באגידתם.

ואף אם תמצי לומר דלולב **צריך אגד** ונחשבת אגידתו כחלק מעשיית המצוה, עדיין אין לפוסלו משום "תעשה ולא מן העשוי", שהרי בלולב לא כתיב "תעשה", ולפיכך סברו, **לא ילפינן לולב מסוכה, דכתיב בה "תעשה"** [חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים"], ודרשינן: "תעשה" — **ולא מן העשוי,** שאף בלולב צריך שתהא העשייה בהכשר.

מאי לאו, בהא קמיפלגי: דמאן דפסיל הדס זה, **סבר, אמרינן יש דחוי אצל מצות,** ולכן כיון שאגדו בפסול, וכבר חל עליו שם "לולב של מצוה" בשעת הדיחוי, נדחה לעולם, ואינו ראוי אף אם ימעט ענביו. **ומאן דמכשיר** הדס זה, **סבר, לא אמרינן יש דחוי אצל מצות,** אלא רק לענין קרבנות, ולכן אף שנאגד ההדס בפסול לא נדחה לעולם.

[ומה שנקט התנא מחלוקתם כשמיעטן ביום טוב, אין זה בדוקא, אלא משום שמן הסתם עד כניסת יום טוב ודאי כבר אגד את לולבו, וכיון שמיעטן ביום טוב אחר אגידתם שייך בזה דין דיחוי אצל מצוות. ומכל מקום מבואר, שכל דין דיחוי אצל מצוות שייך רק בדבר שכבר נחשב כ"חפצא של מצוה", כגון לולב אגוד. אבל אם נדחה קודם שהיה "לולב של מצוה" אין בזה חסרון].

דוחה הגמרא: **לא.** לעולם יש לומר, **דכולי עלמא** סברי כי **לא אמרינן יש דחוי אצל מצות. והכא, במילף לולב מסוכה קא מיפלגי:**

מר [רבי אלעזר] **סבר, ילפינן לולב מסוכה** בבנין אב, לאמור, דכמו שיש דין "עשייה" בסוכה, כך יש דין "עשייה" בלולב, ולפיכך, כמו שלענין סוכה צריך שתהיה עשיית הסוכה בהכשר, כך אם נאגד הלולב בפסול אינו ראוי למצוה, משום "תעשה ולא מן העשוי".

ומר סבר, לא ילפינן לולב מסוכה.

ואיבעית אימא: אי הוי **סבירא לן דלולב צריך אגד** — **דכולי עלמא** הוו סברי **דילפינן לולב מסוכה,** לפסול כשנעשה בפסול.

והכא, בלולב צריך אגד קא מיפלגי, ובפלוגתא דהני תנאי;

דתניא: לולב, בין אגוד בין שאינו אגוד — כשר.

רבי יהודה אומר: אגוד כשר. אבל שאינו אגוד — פסול.

מאי טעמא דרבי יהודה?

יליף בגזירה שווה ד"לקיחה" "לקיחה" **מאגודת אזוב.**

כתיב הכא [ויקרא כג מ]: "**ולקחתם לכם ביום הראשון", וכתיב התם** [שמות יב כב]:

"**ולקחתם אגודת אזוב**", **מה להלן** גבי מצות לקיחת אזוב של פסח מצרים היה צריך דוקא **אגודה, אף כאן** לענין לולב מצות הלקיחה היא דוקא **באגודה.**

ורבנן, שאמרו לולב אין צריך אגד, **לית לחו** גזירה שווה זו של "**לקיחה לקיחה**".

מאן תנא להא, דתנו רבנן: לולב מצות לאוגדו, ואם לא אגדו — כשר?

מני [איזהו התנא הסובר כן]?

אי רבי יהודה, כי לא אגדו אמאי כשר, הרי רבי יהודה סבר דלולב צריך אגד, ומשמע שהדבר מעכב בקיום המצוה, **ואי רבנן, מאי** "**מצוה**" **קא עביד** בזה שאגדו, הרי אין צורך באגידת הלולב לפי שיטתם?

מבארת הגמרא: **לעולם רבנן** היא, **ואף** שמעיקר מצות נטילת לולב אין צריך לאוגדו, מכל מקום **מצוה** היא **משום** [שמות טו ב]: "**זה אלי ואנוהו**", דדרשינן: התנאה לפניו במצוות, ליטול לולב נאה, ציצית נאה, שופר נאה וכדומה.

שנינו במשנה: **או שהיו ענביו מרובין** מעליו — פסול:

אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול [כוונתו לרב שהיה מראשוני האמוראים] **אמרו, והמקום יהיה בעזרו: לא שנו** דהדס זה פסול, **אלא** שהיו פירותיו **במקום אחד** [ובלבד שיהיו מרובים מעליו]. אבל אם היו פזורים **בשנים או שלשה מקומות — כשר.**

אמר ליה רבא:

אדרבה, הרי אם היו הענבים **בשנים ושלשה מקומות** יש לפוסלו יותר משום דחוי **מנומר,** שהרי העלים ירוקים והענבים שחורים, **ופסול** משום שאינו הדר?!

לג-ב

אלא, אי אתמר — הכי אתמר:

שנינו במשנה: **או שהיו ענביו מרובין מעליו, פסול. אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו: לא שנו** שהדס זה פסול, **אלא** כאשר היו **ענביו שחורות** [שכן דרך ענבים אלו בתחילת גידולם הם ירוקים ולאחר מכן משחירים]. אבל אם היו **ענביו ירוקות, מיני דהדס הוא,** שהרי נראים הם כחלק מן ההדס ואינו מנומר, **וכשר.**

אמר רב פפא: ענבים **אדומות — כשחורות דמיין,** ופסול. **דאמר רבי חנינא** גבי דם נידה: **האי דם שחור — אדום הוא, אלא שלקה** ונעשה שחור,[73] ולכן הוא מחמשת הדמים הטמאים.

שנינו במשנתנו: אם היו ענביו מרובות מעליו פסול, **ואם מיעטן כשר.**

והוינן בה: **דמעטינהו אימת** [אימתי מדובר שמיעטן]?

אילימא מקמיה דלאגדיה, פשיטא דכשר! שהרי אין כאן חסרון של "תעשה ולא מן העשוי", מאחר ונאגד בהכשר, ומשום דיחוי אין לפוסלו, שהרי בשעת הדיחוי טרם חל עליו שם הדס של מצוה. **אלא** דמעטינהו **לבתר דלאגדיה,** הרי **דחוי מעיקרא הוא,** שכבר נקרא עליו שם הדס פסול בשעת

---

73. הקשו האחרונים: מדוע הוצרכו לטעם זה, הרי מה שהכשירו ענבים ירוקים הוא משום שהן

אגידתו, ומזה שאפילו הכי הכשירו התנא, **תפשוט מינה** לכל הפחות לענין **דחוי מעיקרא,** כלומר, שלא היה ראוי למצוה מעולם, **דלא הוי דחוי!**[74]

אבל אם היה ראוי למצוה בתחילת החג ולאחר מכן נדחה, אין להוכיח מכאן שאין נדחה על ידי כך לעולם, היות ודחוי מעיקרא עדיף מדבר שהיה ראוי ונדחה, דבדחוי מעיקרא אינו נחשב כדחוי כלל, שהרי הוא כקרבן שהוקדש עתה. אבל כאשר נראה כבר למצוה ונדחה ממנה, אפשר שנדחה על ידי כך לעולם.

דוחה הגמרא: **לעולם** דמעטינהו **בתר דאגדיה, וקסבר, אגד הזמנה בעלמא הוא, והזמנה בעלמא לאו כלום הוא.** ולפיכך, אין אגידתו של הלולב נחשבת קריאת שם, שיהיה חל עליו שם לולב של מצוה שנדחה ממצותו, ולכן אינו נחשב אפילו כדחוי מעיקרו עד שיקדש עליו היום ויהא עדיין בפסולו, דכיון שבא זמן המצוה והוא אינו ראוי למצוה, נחשב הוא כדחוי. אבל קודם זמן זה אינו דחוי.

שנינו במשנתנו: **ואין ממעטין** [את ענבי ההדס] **ביום טוב:**

ומדייקת הגמרא: **הא** אם **עבר ולקטן** ביום טוב **מאי** — **כשר!** ואף שכבר נאגד קודם לכן, שהרי אסור לאוגדו ביום טוב. ויש לדון, **דאשחור** [שהשחירו הענבים] **אימת?** [שהרי ענבים ירוקים אינם פוסלים].

אילימא איירי **דאשחור מאתמול** [קודם יום טוב], **דחוי מעיקרא הוא,** שהרי כשנכנס יום טוב והגיע זמן המצוה, לא היה ראוי למצותו, ואם כן **תפשוט מינה** לכל הפחות לגבי **דחוי מעיקרא, דלא הוי דחוי!**

ואלא לאו איירי **דאשחור ביום טוב** עצמו, הרי **נראה ונדחה הוא,** שכבר היה ההדס ראוי למצוה בכניסת יום טוב, ורק לאחר מכן, ביום טוב, נדחה. ואם כן, **שמעת מינה** דאפילו אם **נראה ונדחה** [כלומר, אפילו היה ראוי למצוה בתחילת זמן חיובו, ולאחר מכן נדחה], **חוזר ונראה!**

דוחה הגמרא: **לא, לעולם** איירי **דאשחור מעיקרא** [קודם יום טוב], ואכן לגבי **דחוי מעיקרא דלא הוי דחוי, תפשוט מינה. אבל** לגבי דבר **שנראה ונדחה** שיהיה **חוזר ונראה, לא תפשוט** מכאן, כיון שלא דיברה המשנה במקרה כזה, ויותר יש להכשיר דבר הדחוי

בגוון ההדס ונראים חלק ממנו, נמצא שאם היו בכל צבע אחר שאינו כגוון ההדס — פסול, ואם כן מדוע הוצרכו לומר ששחור אדום הוא אלא שלקה?!

ו**בכפות תמרים** תירץ, שהוקשה לגמרא מדוע הוצרך רב לפסול בענבים שחורים הרי קודם שמשחירים אדומים הן וכבר אז נפסל, ולפיכך פירשו דהיינו הך, שאף שחור ממין האדום הוא.

74. האחרונים מקשים: היאך הוכיחה מכאן הגמרא שאין דיחוי אצל מצוות, שמא איירי שמיעטן בליל יום טוב שעדיין לא הגיע זמן המצווה ועל כן לא חשיב דיחוי, וכמו שאם ימעטן קודם יום טוב לא הוי דיחוי?!

והוכיחו מכאן כדברי רב פפא במסכת חגיגה ט ב, ש"לילה לא הוי מחוסר זמן", כלומר, אם נתחייב להביא קרבן ביום מסויים זמן מצוותו הוא כבר בלילה שלפניו, אלא שאינו יכול

מעיקרו מדבר שנראה ונדחה, כמבואר לעיל.[75]

תנו רבנן: אין ממעטין את הענבים **ביום טוב.**

משום רבי אליעזר ברבי שמעון אמרו: ממעטין אותם ביום טוב.

ומקשה הגמרא: היאך התיר רבי אליעזר ברבי שמעון למעט אותם ביום טוב, והרי כיון שמכשירם בכך למצוה **הא** [הרי] **קא מתקן מנא** [כלי] **ביום טוב?!**[76]

אמר רב אשי: מה שהתיר רבי אליעזר למעטן ביום טוב, הוא דוקא **כגון שלקטן** [את הענבים] **לצורך אכילה,** ולא נתכוון להדיא לתקנו למצותו.

ורבי אליעזר ברבי שמעון סבר לה כאבוה [רבי שמעון], **דאמר: דבר שאין מתכוין מותר.** ולפיכך כיון שלא נתכוון לתקן הכלי, אלא לאכילה מותר לעשות זאת ביום טוב, אף שעל ידי כך ממילא יתוקן ההדס ויוכשר למצוה.

מקשה הגמרא: **והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו:** אף על גב דסבר רבי שמעון דבר שאין מתכוון מותר, **מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות.** כלומר, האומר אחתוך ראש בהמה זו בשבת ואיני רוצה שתמות, כיון שאי אפשר שלא תמות, הרי הוא חייב כאילו המיתה במתכוון. וכמו כן כאן, אף שחפץ ללוקטם לצורך אכילה, כיון שבהכרח יתקן בזה את ההדס ויכשירו למצוה, הרי זה כאילו תיקנו בכוונה תחילה.

ומה שאמר רבי שמעון דבר שאין מתכוון מותר, הוא כאשר אפשר שיעשה הדבר בלא האיסור, וכגון, הגורר מיטה וספסל על הקרקע בשבת, שמותר לו לגוררם על אף שיתכן ויעשה חריץ בקרקעו, ובלבד שלא יתכוון לעשות חריץ. כי אף על גב שיתכן ויעשה על ידי כך חריץ בקרקע, כיון שאינו מתכוון לכך, ואפשר שלא יעשה חריץ מחמת גרירת הספסל, אף שלבסוף נעשה חריץ אין בכך כלום. אבל כאשר ברור הדבר שעל ידי מעשהו יעבור באחת מן המלאכות האסורות בשבת, מודה רבי שמעון שאסור.

ואם כן כאן שבודאי יתקן את ההדס על ידי לקיטת הענבים אף רבי שמעון מודה שאסור?!

מתרצת הגמרא: **הכא במאי עסקינן, דאית ליה הושענא אחריתי,** ואינו צריך בדוקא

לקיימו עד למחר לפי שאין מקריבין קרבנות בלילה, וכמו כן כאן זמן מצוות לולב בלילה אלא שחיוב נטילתם ביום.

75. ועל פי זה כתב **בעל המאור,** שאם עבר וליקט את ענבי ההדס ביום טוב — אזי אם השחירו קודם יום טוב הרי הוא כשר, לפי שדחוי מעיקרא הוא. אבל אם השחירו ביום טוב — פסול, דמאחר שהיה ראוי ונדחה שוב אינו חוזר ונראה. אבל **הרי"ף והרמב"ם** לא חילקו בזה, ומשמע שהתירו אפילו השחירו ביום טוב. וראה **כסף משנה** ובילקוט מפרשים.

76. נחלקו הראשונים, האם תיקון ההדס נחשב כתיקון כלי מדאורייתא או רק מדרבנן, וראה ילקוט מפרשים.

להדס זה לצורך קיום המצוה, ולכן אין זה נחשב כמתקן כלי.[77]

תנו רבנן: הותר אגדו של לולב **ביום טוב** [שאסור לשוב ולאוגדו בקשר גמור, על ידי שיקשור שני קצות האגד יחד, דעשיית קשר של קיימא אחת ממלאכות שבת היא, וזהו קשר של קיימא שהרי אין בדעתו להתירו לעולם], **אוגדו** בכריכה בעלמא, שכורך האגד סביבו ותוחב את קצהו בתוך הכרך, **כפי שאוגדין אגודה של ירק.**

ומקשה הגמרא: **ואמאי** דחקת לפרש שאוגדו בכריכה בעלמא, **ליענביה מיענב** [כלומר, שיקשרנו בקשר עניבה שמותר לעשותו ביום טוב], שבאופן זה עדיף טפי, שהרי הוא כקשר ממש ולא ככריכה בעלמא?!

מתרצת הגמרא: **הא מני רבי יהודה היא, דאמר** [שבת קיג א]: קשר של **עניבה** — **קשירה מעלייתא היא** ואסור לעשותה ביום טוב.

מקשה הגמרא: **אי** סוגיתנו **רבי יהודה** היא, היאך מועיל לכורכו בלבד, הרי **אגד מעלייתא בעי,** שהרי לשיטת רבי יהודה לולב שאינו אגוד פסול למצוה כמבואר לעיל?!

מתרצת הגמרא: **האי תנא** דהכא **סבר לה כוותיה** דרבי יהודה **בחדא** מילתא, דסבר שקשר עניבה אסור בשבת, **ופליג עליה בחדא** מילתא, והיינו דסבירא ליה — לולב אין צריך אגד.

ומכל מקום מבואר, שלאגד הלולב לא די בכריכה גרידא, אלא צריך לעשות לו קשר גמור, שיקשור את שני ראשי החוט יחד. ואף שאין הלכה כרבי יהודה שאגד הלולב מעכב, מכל מקום מודים חכמים שיש לאוגדו למצוה מן המובחר משום "זה אלי ואנוהו", ומן הסתם כוונתם להצריך אותו האגד שהצריך רבי יהודה.[78]

מתניתין:

ערבה גזולה פסולה[79] מדין "לכם" כשאר מינים. וכן ערבה **יבשה** — **פסולה.** [ובטעם

---

77. וביתר ביאור כתב **הרמב"ן** [שבת קיא א]: שאין מיעוט ענבי ההדס תיקון אלא למי שרוצה לצאת בו ידי חובתו. אבל אם היה צריך להדס זה לצורך תשמיש אחר אין זה תיקון מה שמכשירו למצוה, לפי שאין ההדס עומד ומיוחד לצורך מצות לולב, אלא להריח בו וכדומה. כלומר, כיון שעיקר תשמיש ההדס הוא להריח בו ולא לצאת בו מצות לולב הכשרתו למצוה אינה מהווה תיקון בעצם, אלא שאם נוטלו לצורך קיום המצוה נעשה הדבר כתיקון לגביו. וראה עוד בילקוט מפרשים.

78. **רש"י.** וכן היא דעת הריא"ז בשלטי הגיבורים, **והראב"ד** בהשגותיו **לבעל המאור** לעיל פרק קמא ד"ה אמר רב גידל.

79. **רש"י** פירש: ערבה גזולה פסולה — ללולב. וכתב **הכפות תמרים**, שכוונת דברי **רש"י** לומר, שרק למצות לולב נאמר דין לכם למעט את הגזול. אבל לגבי מצות ערבה של מקדש שהיו זוקפים אותן בצידי המזבח לא נאמר דין "לכם", וגם גזולה כשרה. וכמו כן באותן הערבות שנהוג לחובטן בהושענא רבה, לא נאמר דין "לכם" ואפילו היו גזולים יצא. [ומה שאין לחוש בזה לדין מצוה הבאה

הדבר ראה לעיל כט ב].

ערבה **של אשרה,** וערבה **של עיר הנדחת, פסולה.** כיון שעומדת היא לשריפה וכתותי מכתת שיעוריה, כמבואר לעיל לא ב.

נקטם ראשה של ערבה או **שנפרצו עליה**[80] — פסולה.[81]

וכן **הצפצפה** שהיא ממין הערבה אלא שעלה שלה עגול — **פסולה,** כדילפינן בגמרא מקראי.

אבל ערבה **כמושה,** שלא נתיבשה לגמרי ועדיין יש בה לחלוחית, **ושנשרו מקצת עליה,** וכן ערבה **של בעל,** כלומר, שגדלה בשדה ולא על גדות הנחל, **כשרה.**[82]

גמרא:

תנו רבנן: כתיב [ויקרא כג מ]: "ולקחתם לכם וכו' **ערבי נחל**" — ומשמע, שעיקר מצות לולב היא בערבות **הגדילין על הנחל.** אלא שאין צריך ליטול דוקא מאלו הגדות על גדות הנחל, ודי בכך שיהיו מהמין שדרכו להמצא על גדות הנחלים, כדילפינן להלן.[83]

דבר אחר [באופן אחר ניתן לדרוש את הפסוק]: "**ערבי נחל**" — **שיהיה עלה שלה משוך כנחל,** והיינו שלא יהיה עגול, ובא למעט מין הצפצפה שעלה שלה עגול.

תניא אידך: "ערבי נחל", אין לי אלא ערבי נחל, של שדה **הבעל ושל הרים** [הגדלה בראש ההר] **מניין** שהיא כשרה [כאשר היא מאותו המין הגדל על גדות הנחל]? **תלמוד**

בעבירה, הוא משום שאין דרך להקפיד עליהן, שאינן שוות אלא דמים מועטים].

80. וכתב **הרא"ש:** נפרצו עליה של ערבה או של הדס, פירושו לכולי עלמא שנתלשו במקום חיבורם, שאף לשיטת ר"י שפירש גבי לולב שנחלק כל עלה ועלה לאורכו עד שנעשו כחופיא, זה אינו שייך אלא בלולב שעליו ארוכים ולא בהדס וערבה. [אבל לשיטת **רש"י** גם בלולב נפרצו פירושו שנתלשו, ומה שנקט התנא בהמשך דבריו לשון "נשרו מקצת עליה" דמשמע שנפרצו ונשרו לאו היינו הך הוא, אין כוונתו אלא לחלק בין מיעוט לרוב, שכשנשרו מקצתם נקט "נשרו", וברובם "נפרצו"].

וטעם פסול זה הוא משום "הדר", ועל כן לדעת הסוברים שפסול הדר נוהג רק ביום הראשון של חג, הרי היא כשרה בשאר ימים אף שנשרו רוב העלים. אבל **הריטב"א** [בריש פרקין] כתב, שכשנשרו רוב העלים "אין שמו עליו", ולדבריו ערבה זו פסולה כל שבעה.

81. ולענין הלכה, נחלקו הראשונים האם ערבה קטומה כשרה או פסולה, וראה בילקוט מפרשים.

82. ומה שחילק התנא את דיני ארבעת המינים לכמה משניות ולא שנאם יחד, הוא משום שיש בכל אחד מהם הלכות שאינן שייכות באחרות, ד"צ הר הברזל" שייך רק בלולב, "ענביו מרובות מעליו" שייך רק בהדס, פסול "צפצפה" שייך רק בערבה, וערלה ותרומה רק באתרוג. **רש"י**.

83. אמנם **ברש"י** משמע, כי לכתחילה לכולי עלמא יש ליטול ערבה הגדילה על הנחל, אלא שיעויין **בכפות תמרים** שכתב שדברי **רש"י** אלו

לומר: ערבי נחל, מכל מקום. כלומר, מזה שנקטה תורה "ערבי" לשון רבים, משמע לרבות ערבי בעל והרים.

לד-א **אבא שאול אומר:** מה שאמר הכתוב "**ערבי** נחל" בלשון רבים, לא לרבות ערבי בעל והרים בא, אלא לומר לך: **שתים** איכא, כלומר, שתי מצוות יש בערבה, **אחת למצות לולב, ואחת למקדש,** שציוה הכתוב להקיף את המזבח בערבות [כמבואר להלן דף מה א].[84]

מקשה הגמרא: **ורבנן** דדרשי "ערבי" לרבות של בעל ושל הרים, האי דבעינן ערבה **למקדש מנא להו?**

מתרצת הגמרא: **הלכתא גמירי להו.** [כלומר, הלכה למשה מסיני היא].

דאמר רבי אפי אמר רבי יוחנן: דין "**עשר נטיעות**", דהיינו, עשר נטיעות המפוזרות בשווה בתוך בית סאה שהוא חמישים אמה על חמישים אמה, שהמרחק בין נטיעה לנטיעה שווה בכולן, מותר לחרוש אותו בית סאה בערב שביעית עד ראש השנה.

ואף שמצוה מן התורה להוסיף בערב שביעית מחול על הקודש, וכמו שלמדו חכמים מן הפסוק "בחריש ובקציר תשבות", שמדובר בחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, שאסור לחורשו שלושים יום קודם השביעית, מכל מקום בנטיעות שאם לא יחרוש תחתיהם יבשו ויפסדו, נאמר למשה מסיני שמותר לחרוש תחתיהן עד ראש השנה.

ואם היו עשר נטיעות המפוזרות בשווה בכל הבית סאה, נאמר למשה מסיני שמותר לחרוש כל הבית סאה בשבילן, ולא רק תחתיהן, הואיל ויונקות מכל הבית סאה. אבל אם לא היו עשר אלא פחות, או שאינן מפוזרות בכל הבית סאה, חורש תחת כל אחת ואחת מהן כשיעור יניקתה לפי חשבון עשר לבית סאה. [זהו דין עשר נטיעות שנאמר למשה מסיני].

וכן דין הקפת המזבח **בערבה,** ודין **ניסוך המים** במקדש בחג הסוכות [המבואר להלן מח א], הלכות אלו כולן **הלכה למשה מסיני.**

תנו רבנן: ערבי נחל, הגדילות על הנחל, פרט לצפצפה הגדילה בין ההרים.

אמר רבי זירא: מאי קראה? כלומר, מנין למדת שצפצפה גרועה היא מן הערבה, שכה פשוט לך לדרוש את הפסוק למיעוטי ולא לריבויי, שהרי יכול אתה לדרוש "ערבי נחל" לשון רבים לרבות צפצפה, שאף היא כשרה למצות ערבה?[85]

הן ללישנא קמא בגמרא. אבל למסקנת הגמרא שערבי נחל לאו דוקא, ואינו בא אלא ללמד על סימני הערבה, אפילו לכתחילה אין צריך להקפיד ליטול מערבות הגדילות על הנחל.

84. להלן מג ב נחלקו אמוראי, האם הקפת המזבח היא בערבה או בלולב, **והר"ן** שם כתב בשם **רש"י** שההקפה היא בלולב, ואם כן צריך עיון היאך פירש כאן שיש מצות ערבה במקדש בהקפת המזבח?!

וכתב **הכפות תמרים,** שאין כוונת **רש"י** כאן להקפת המזבח על ידי הכהנים, אלא למה שהיו זוקפין מורביות של ערבה בצידי המזבח.

85. כן פירש **רש"י,** לפי שהוקשה לו: מהי קושית הגמרא מאי קרא, הרי צפצפה נתמעטה

דכתיב [יחזקאל יז ה]: "**קח על מים רבים צפצפה שמו**". כוונת הכתוב שם לבא בתוכחה על צדקיהו, שנתנו ה' למלך על ירושלים והוא עבד למלך בבל, והיינו שאותו "שורש הנאחז בשדה זרע" הפך והיה לצפצפה, ומשמע שצפצפה לשון גריעותא הוא.

אמר ליה אביי: ודילמא פרושי קא מפרש, וכך היא כוונת הכתוב: **קח על מים רבים** — נתן הקדוש ברוך הוא שררה לצדקיהו ונתנו מלך על כל סביבותיו, **ומאי ניהו,** כלומר, ואיזו מלוכה חשובה היא — **כצפצפה,** ולפירוש זה צפצפה לשון חשיבות היא.

דוחה הגמרא: **אם כן מאי** האי דכתיב "**שמו**", הרי כבר אמר הכתוב שנתנו למלך, דכתיב: "קח על מים רבים?

אמר רבי אבהו: אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי שיהו ישראל לפני כ"קח על מים רבים", ומאי ניהו — ערבה שגדלה על המים, **וחן** [ישראל] **שמו עצמן כצפצפה שבהרים.**

איכא דמתני לה להאי קרא [הנאמר ביחזקאל] **אמתניתא.** כלומר, לא רבי זירא דרש את הפסוק לגריעותא, אלא ברייתא מפורשת היא שצפצפה לשון גריעותא היא, ואת קושית אביי שנו בשם רבי זירא.

וכך שנו: "**קח על מים רבים צפצפה שמו**", ומשמע לשון גריעותא. **מתקיף לה רבי זירא: ודילמא פרושי קא מפרש, קח על מים רבים מאי ניהו, צפצפה.** ומתרצת הגמרא כדלעיל: **אם כן מאי שמו.**

אמר רבי אבהו: אמר הקדוש ברוך הוא: אני אמרתי שיהו ישראל לפני כקח על מים רבים, ומאי ניהו ערבה, וחן שמו עצמן כצפצפה שבהרים.

תנו רבנן: אי זהו ערבה ואיזהו צפצפה?

ערבה קנה [הענף] **שלה אדום, ועלה שלה משוך** [מוארך], **ופיה** חודן של העלים **חלק** הוא, ואינו עשוי פגימות פגימות.

ואילו **צפצפה, קנה שלה לבן, ועלה שלה עגול, ופיה דומה למגל** שכולו פגימות.

ומקשה הגמרא: היאך אתה אומר שערבה פיה חלק, **והא תניא** שנינו בברייתא: ערבה **הדומה למגל** שפגימותיו נוטות כולן לאחד מן הצדדים, **כשר. אבל הדומה למסר** שפגימותיו הולכות לפנים ואינן נוטות לצד[86] — **פסול.** ומבואר, שערבה הדומה למגל כשרה, והיאך אתה אומר שזהו אחד

מערבי נחל? ועל כן פירש, שכוונת הגמרא להקשות: מנין לך למעט צפצפה מן הפסוק "ערבי נחל", נילף להיפך, לרבות צפצפה שאף היא כשרה למצות ערבה. **ובכפות תמרים** הקשה, היאך סברה הגמרא לרבות צפצפה מן הפסוק הרי אינה ערבה?

ותירץ, שכוונת הגמרא בקושייתה היא, מנין שכוונת הכתוב לפסול צפצפה לגמרי, שמא לא אמרה תורה ערבי נחל אלא לכתחילה. אבל בדיעבד כל מיני הערבה כשרים.

86. כן פירש **רש"י**. אבל **הרמב"ם** פירש באופן אחר, שמסר פגימותיו גדולות, ואילו מגל פגימותיו קטנות.

מסימני הצפצפה?!

אמר אביי: כי תניא החיא, בחילפא גילא, שהוא אחד ממיני הערבה, ומין זה לבדו דומה למגל. אבל סתם ערבה פיה חלק. **אמר אביי: שמע מינה** מברייתא זו **דהאי חילפא גילא כשר להושענא.**

ומתמהינן: **פשיטא** שהיא כשרה שהרי ערבה היא?[87]

ומפרשת הגמרא: **מהו דתימא: הואיל ואית ליה שם לווי,** שאין קורין לה ערבה סתם אלא חילפא גילא, **לא נתכשר,** שאין זו הערבה האמורה בתורה, **קא משמע לן.**

ואימא הכי נמי, נפסול ערבה זו מטעם זה?

"ערבי נחל" אמר רחמנא, ומשמע, **מכל מקום.** כלומר, לרבות כל מיני הערבה ואפילו חילפא גילא.

אמר רב חסדא: הני תלת מילי אשתני שמייהו [נשתנה שמם] **מכי חרב בית המקדש:**

חלפתא [צפצפה] נשתנה שמה **לערבתא,** ואילו **ערבתא** [ערבה רגילה], נתחלף שמה **לחלפתא.**

מאי נפקא מינה בשינוי השם זה? **למצות לולב.** שאותה הקרויה עתה ערבה פסולה למצות לולב, ואילו אותה הקרויה חלפתא כשרה.

וכן **שיפורא** שופר של איל שכפוף הוא, נקרא עתה **חצוצרתא,** ואילו **חצוצרתא** שהיא פשוטה ואינה של איל קרויה עתה **שיפורא.**

מאי נפקא מינה? למצות תקיעת **שופר של ראש השנה.** שאותו שופר הקרוי שיפורא פסול לתקיעה.

וכן שולחן גדול ושולחן קטן, אחד מהם היה קרוי פתורא וחבירו פתורתא, ועתה נשתנה שמם, וקורין ל**פתורתא פתורא,** ול**פתורא פתורתא.**

למאי נפקא מינה?

לענין מקח וממכר. שאם סיכמו המוכר והלוקח על פתורתא, נותן לו כפי שהוא קרוי עתה.

אמר אביי: אף אני אומר דבר נוסף שנתחלף שמו: **בי כסי** מקום יש בכריסה של הבהמה והוא קרוי בית הכוסות, שהוא עשוי ככובע וככוס, ודופנו עבה כשתי דפנות, ובעבר היו רגילים לקרותו **הובלילא,** ואילו מה שאנו קורין עתה **הובלילא** שהוא ההמסס, היו רגילים לקרותו **בי כסי.**

למאי נפקא מינה?

למחט הנמצא בעובי בית הכוסות.

ששנינו במסכת חולין [דף נ ב]: מחט שנמצאת בעובי [כלומר, בדופן] בית הכוסות, אם היתה תחובה מצד אחד, דהיינו שהיתה תחובה בעוביו אבל לא ניקב בית הכוסות נקב מפולש — כשר, כיון שסתום הוא. אבל אם ניקב נקב מפולש — הרי היא טריפה. וחילוק זה שייך רק בבית הכוסות

---

87. **במהרש"א** הקשה: היאך פשיטא לגמרא שהיא כשרה, הרי מסברא יש לומר שכל שאין

שדפנותיו עבים. אבל בהובלילא שדופנו דק כל נקב מטריפה.

אמר רבא בר יוסף: אף אני אומר דבר נוסף שנתחלף שמו: **בבל** נקראת עתה **בורסיף**, ואילו המקום שהיה קרוי **בורסיף** קרוי עתה **בבל**.

למאי נפקא מינה?

לד-ב **לגיטי נשים.**

דקיימא לן במסכת גיטין [ב א]: המביא גט מחוץ לארץ, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. ואמרו בזה שם בגמרא שני טעמים: או משום שאין מצויין בארץ עדים לקיימו, ויש לחוש שמא יכפור בו הבעל, או משום שאין בקיאים בחוץ לארץ לכתוב את הגט לשמה כמבואר שם.

אולם המביא גט מארץ ישראל לחוץ לארץ אינו צריך לומר כן, משום דעולי רגלים מצויים להכיר חתימתו ולקיימו, ובארץ ישראל בקיאים לשמה.

ואמרו שם בגמרא [דף ו א], דבבל דינה כארץ ישראל לענין גיטין, לפי שהם תלמידי חכמים ובקיאים לכתוב את הגט לשמה, ובני ישיבות מצויים לצאת משם ללמוד תורה בכל המקומות וממילא עדים מצויים לקיימו.

אבל בורסיף הוא מקום הסמוך לבבל, שאין שם בני תורה, ולכן המביא גט משם צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם. ועתה נתחלף שמם, ולכן, המביא גט מבבל צריך לומר בפני נכתב. אבל המביא גט מבורסיף דינו כמביא מארץ ישראל.

מתניתין:

רבי ישמעאל אומר: כך הוא מנין ארבעת המינים: **שלשה הדסים ושתי ערבות, לולב אחד ואתרוג אחד.**

ושלושת ההדסים כשרים **אפילו** היו **שנים** מהם **קטומים**, ורק **אחד אינו קטום.**

[ובגמרא הקשו, ממה נפשך: אם קטומים כשרים, מדוע צריך שיהיה אחד מהם שלם, ואם קטומים פסולים, מדוע לא צריך שיהיו כולם שלמים]?

רבי טרפון אומר: אפילו היו **שלשתן קטומים** כשרים. וטעמו, משום דסבר שאין דין הדר נוהג בהדס,[88] שכן בתורה נאמר

לה את שלושת הסימנים שמנה התנא בערבה אינה כשרה ללולב?!

ותירץ **השפת אמת**, שאין הכי נמי, מה שהכשירו ערבה זו למרות שהיא דומה למגל חידוש גדול הוא, אלא שלא לזה נתכוון אביי, שהרי חידוש זה מפורש בברייתא, אלא ידעה הגמרא שאביי בא לפשוט בזה ספק אחר שהיה לו לגבי חילפא גילא, ועל זה אמרו שפשיטא הוא. אמנם יש מן הפוסקים שכתבו ששלושת הסימנים הם לעיכובא, ויש שכתבו ששנים מהם לעיכובא, וראה בכל זה בילקוט מפרשים.

88. כן פירש **רש"י**, שנקטם ראשו כשר משום שאין דין הדר נוהג בהדסים. אבל **הרמב"ן** במלחמות כתב, שהטעם הוא משום שעליו חופין את עצו ואין הקטימה ניכרת, וממילא לא נתמעט הדרו, וכן כתב **הרא"ש** בשם רבינו ישעיה.

הראשונים נתקשו, היאך יתיישבו הדברים עם מה ששנינו במתניתין לעיל לב ב, שאם

דין הדר רק לגבי אתרוג, וחכמים דרשו לרבות דין זה גם לגבי לולב שהוקש לאתרוג. אבל שאר מינים לא.

רבי עקיבא אומר: כשם שמביאים רק **לולב אחד ואתרוג אחד, כך** מביאין רק **הדס אחד וערבה אחת.**

גמרא:

תניא: רבי ישמעאל אומר: נאמר בתורה: "ולקחתם לכם **פרי עץ הדר**", לשון יחיד, משמע שדי באתרוג **אחד,**

וכמו כן גבי לולב כתיב: **כפת תמרים** לשון יחיד [אף שהמקרא הוא "כפות" לשון רבים מכל מקום הכתיב חסר], ומשמע שדי בלולב **אחד.**

אבל לגבי הדסים כתיב: "**ענף עץ עבת**", ומשמע, **שלשה,** שכך דרשו חכמים: ענף — אחד, עץ — שנים, עבות — שלושה.[89]

ואילו לגבי ערבה כתיב: **ערבי נחל** לשון רבים, ומשמע **שתים,** שמיעוט רבים שנים.

וסבר רבי ישמעאל: **אפילו** היו **שנים** מהם **קטומים,** ורק **אחד שאינו קטום** כשרים.

רבי טרפון אומר: מנין ההדסים **שלשה,** **ואפילו** היו **שלשתן קטומים** כשר.

רבי עקיבא אומר: כשם שלולב אחד ואתרוג אחד, כך הדס אחד וערבה אחת.

אמר לו רבי אליעזר: יכול יהא אתרוג עמהן [עם שאר המינים] **באגודה אחת,** ולא כפי שאנו עושים שנוטלים אותו ביד השניה, ורק סומכים אותו לאגודה?

דוחה הגמרא: **אמרת: וכי נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים,** דמשמע שהוי"ו שב"וכפת תמרים" בא להוסיף על ענין הראשון, שיש לצרף את הלולב עם האתרוג? **והלא לא נאמר אלא "כפת"** בלא וי"ו, ומשום כך אין צריך לאגוד את הלולב עם האתרוג באגודה אחת.[90]

אבל לגבי ההדסים כתיב "וענף עץ עבות", ובערבה כתיב: "וערבי נחל", שניהם בוי"ו, וללמדנו בא כי יש לאגוד את הלולב ההדסים והערבות באגודה אחת.

ומנין שארבעת המינים **מעכבין זה את זה,** שאם לא היה ביכולתו ליקח אחד מהם אין מצוה בנטילת האחרים? **תלמוד לומר "ולקחתם",** דמשמע, **שתהא לקיחה תמה** [שלימה], בכל ארבעת המינים. שכך דרשו חכמים: "ולקחתם" — "ולקחת תם".

עתה שבה הגמרא לפרש דברי רבי

נקטם ראשו של הדס פסול? יש שלמדו שמחלוקת תנאים היא, ויש שכתבו לחלק בכמה אופנים, וראה בזה בילקוט מפרשים.

89. כן פירש **רש"י**. והקשו עליו **התוספות**: הרי פסוק זה נדרש לדרשא אחרת, שמכאן למדו לעיל לב ב שמצות לולב בהדס שענפיו חופין את עצו? ! וראה **ערוך לנר**.

90. וכתב החתם סופר: סוגיתנו סברה שלולב צריך אגד, ועל כן הוצרכו לדרוש שמכל מקום את האתרוג **אינו צריך** לאגוד עמהם. אבל לרבנן דלולב אין צריך אגד, הילפותא היא **שאסור** לאגוד את האתרוג עמהם. ונחלקו הפוסקים,

ישמעאל, שסבר כי אפילו היו שנים קטומים ורק אחד שלם יצא, ומקשה: **ורבי ישמעאל** מה טעמו, הרי **מה נפשך: אי** הדסים **שלימין בעי — ליבעי נמי** שיהיו **כולהו** שלמים, **ואי לא בעי** שיהיו **שלימין,** אם כן **אפילו חד** שלם **נמי לא** בעינן?!

מתרצת הגמרא: **אמר ביראה אמר רבי אמי: חזר בו רבי ישמעאל** מתחילת דבריו, שאמר שצריך שלושה הדסים, וסבר שדי בהדס אחד,[91] ולפיכך אמר שאם בא ליתן שלושה רשאי ליתן שנים מהם קטומים לפי שאינם נצרכים לעצם המצוה, ואפילו לא היו כלל יצא ידי חובתו. אבל אותו הדס הנצרך למצוה צריך שיהיה שלם משום "הדר".

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון, שהדסים קטומים כשרים, **ואזדא שמואל לטעמיה.** כלומר, מצינו שנהג שמואל הלכה למעשה כדבריו אלו.

דאמר להו שמואל להנהו דמזבני אסא [למוכרי ההדסים]: **אשוו וזבינו.** כלומר, השוו את המקח ואל תעלו את הדמים לאותם המבקשים מכם הדסים שלמים בדוקא, **ואי לא** משוויתו, **דרישנא לכו כרבי טרפון** המיקל, וסובר שאף קטומים כשרים, וממילא ימנעו הקונים מלהוסיף דמים כדי לרכוש את השלמים.

ומאי טעמא התרה בהם כך? **אילימא משום** דרבי טרפון **מיקל** בדין זה ומכשיר בשלושה קטומים, אם כן **ולידרוש לחו כרבי עקיבא, דהא** איהו **מיקל טפי,** שלא הצריך אלא הדס אחד?!

מתרצת הגמרא: אפילו הכי רבי טרפון מיקל יותר, משום **דתלתא קטומי, שכיחי. אבל חד ולא קטום** כמו שהצריך רבי עקיבא, **לא שכיח.**

מתניתין:

אתרוג הגזול, והיבש[92] **— פסול.**

כשאגד האתרוג עמהם האם יצא ידי חובתו, וראה בזה בילקוט מפרשים.

91. כן פירשו **רש"י, הר"ן והריטב"א.** והוסיפו לבאר, כי מה שנתן שם את שני ההדסים האלו אף שאינם נצרכים לקיום המצוה הוא משום "זה אלי ואנוהו", ולזה אין חסרון בקטומים. [**ומרש"י** משמע שאפילו הידור מצוה אין בזה, אלא כוונת הגמרא שאם רצה נותן ואינו עובר משום בל תוסיף].

אבל **המאירי** במגן אבות כתב, שחזר בו רבי ישמעאל ממה שאמר שדי בקטומים, וסבר שכל השלושה צריך שיהיו שלימים. ואילו **הראב"ד** בהלכות לולב פירש להיפך, שלמסקנא סבר רבי ישמעאל, שאפילו אם היו שלושתם קטומים כשר.

92. ובשיעור היבשות הפוסלת באתרוג, כתב **הטור** [סימן תרמח] בשם **הראב"ד**, כי מסברא נראה לדמותו לבשר בהמה, שכל שאינו מוציא לחלוחית על ידי דחיקתו או נעיצת סכין, הרי הוא כבשר מת ופסול למצוה. אלא שבדיקתו קשה, שהרי אם ינעץ בו סכין יחסרו ושוב אינו כשר למצוה. אך מכיון שאמרו שאם ניקב ולא חסר כל שהוא, אפילו היה הנקב מפולש כשר, יכול להעביר בו מחט ובתוכה חוט, שאם יש בו לחות יראה הדבר בחוט. וכן אחר שניקב אם יסחט אותו ויצא לחלוחית דרך הנקב הרי הוא

של אשרה ושל עיר הנדחת — פסול.

אתרוג **של ערלה** [שגדל בעץ תוך שלוש שנים לנטיעתו] — **פסול.** טעם הדבר יתפרש בגמרא.(93)

אתרוג **של תרומה טמאה פסול,** לפי שאסור באכילה ולא מתקיים בו דין לכם. [וראה הערה].

של תרומה טהורה, לא יטול,(94) **ואם נטל, כשר.** לפי שמותר לאוכלו, וגם יש בו דין ממון, כמבואר בגמרא.

אתרוג **של דמאי,** דהיינו שלקחו מעם הארץ החשוד על המעשרות [כי אף שמדאורייתא מותר לאכול מפירותיהם, משום שרוב עמי הארץ מעשרים, מכל מקום גזרו חכמים שלא לאוכלם בלא מעשר], **בית שמאי פוסלין,** משום שאסור באכילה ואינו "לכם", **ובית הלל מכשירין,** הואיל ולא גזרו חכמים דין דמאי על עניים, ויכול הוא להפקיר נכסיו ולאוכלו כשאר עניים, ודי בזה להחשב "לכם".

אתרוג **של מעשר שני, בירושלים** שמותר לאכול בה מעשר שני, לכתחילה **לא יטול,** וכמו שמצינו לעיל גבי תרומה טהורה, **ומכל** מקום **אם נטל — כשר,** כיון שיש בזה דין ממון ומותר באכילה.

אבל חוץ לירושלים, שאסור לאכלו, פסול, דכתיב "לכם", ומשמע, שיהיה ראוי לכם לכל צורככם.(95)

עלתה חזזית [כמין אבעבועות דקות](96) **על**

כשר. ועיין מה שהקשה על זה הב"ח, ובילקוט מפרשים.

93. שנחלקו בזה אמוראי: חד אמר: משום שאין בה היתר אכילה, והתורה אמרה ולקחתם לכם — ומשמע שיהיה ראוי לכם לכל צרכיכם, וחד אמר: לפי שאין בה דין ממון, שאינו שווה פרוטה, ואינו שלו.

94. בטעם הדבר נחלקו בגמרא: חד אמר: משום שמכשירה לקבל טומאה, שכן מנהגם היה לשרות את ארבעת המינים במים כדי שלא יכמושו, וחד אמר: מפני שמפסיד את התרומה, שעל ידי משמוש הידים לא יהיה האתרוג ראוי למאכל.

95. כן כתב **רש"י**. אבל **הר"ן** כתב, שכיון שמעשר שני מותר באכילה בירושלים חשיב "לכם" בכל מקום, שהרי יכול הוא להעלותו ולאוכלו בירושלים. ומה שנקט התנא "בירושלים", זהו לרבותא בעלמא, שאפילו בירושלים לכתחילה לא יטול.

ו**בכפות תמרים** תמה על דברי **רש"י**, מדוע פסל חוץ לירושלים, מאי שנא מאתרוג של תרומה טהורה שאסור באכילה, ואפילו הכי יוצא בו ידי חובתו מחמת שיכול להאכילו לבן בתו כהן, שהרי מסברא נראה להיפך, שכן מעשר שני יכול לאכול בעצמו על ידי שיעלהו לירושלים, ותרומה יכול רק להאכיל לאדם אחר?!

ותירץ, שמעשר שני בגבולין אינו ראוי לשום אדם, ועל כן חשיב שאינו מותר באכילה כיון שמחוסר העלאה. אבל תרומה שעתה במקומה יכול להאכילה לאחד מאנשי ביתו הסמוכים על שולחנו, חשיב שיש בה היתר אכילה.

96. לשון **רש"י**. ו**בראש** כתב, דהיינו דוקא אם היה בה ממש, שניכרת על ידי משמוש האתרוג. ומכל דברי הראשונים נראה שהוא כעין מום

רובו של אתרוג, או **שנטלה פטמתו** [ראש האתרוג], או **שנקלף**, או **נסדק**,[97] או אם **ניקב** ועל ידי כך נעשה **חסר כל שהוא**, **פסול**.[98]

אבל אם **עלתה חזזית** רק **על מיעוטו**,[99] או **שנטל עוקצו** [זנבו — החלק התחתון שמחובר בו אל העץ], או **שניקב**, **ולא חסר** על ידי כך אפילו **כל שהוא**, וכגון שתחב בו מחט והוציאה, **כשר**.

אתרוג הכושי שבא מארץ כוש ושחור הוא לגמרי, **פסול**.

והירוק כברתי, **רבי מאיר מכשיר**, **ורבי יהודה פוסל**. [ראה לעיל לא ב שנסתפקו בגמרא, האם הטעם הוא משום שאינו "הדר", או משום שלא נגמר גידולו].[100]

שיעור אתרוג הקטן: **רבי מאיר אומר**: עד שיהיה **כאגוז**. **אבל** בפחות מזה פסול. **רבי יהודה אומר**: עד שיהיה **כביצה**.

ובאתרוג **הגדול** שיעורו: עד **כדי שיאחז שנים בידו**,[101] אבל אם הוא כה גדול שאי אפשר ליטול שנים כמותו ביד אחת — פסול, **דברי רבי יהודה**.

ורבי יוסי אומר: **אפילו אחד** שיכול לאוחזו

שיש באתרוג. ובגדר הדברים, שיעור הפסול וטעמו, ראה ילקוט מפרשים.

97. להלן לו א פירש **רש"י**: נסדק — כדמצינו גבי גרגרת של בהמה, שנסדק כולה שלא נשתייר בה חוליא למעלה וחוליא למטה. וכן כתבו שם **התוספות**, ששיעור סדק הפוסל הוא כשמהלך על פני כל האתרוג, וכן פסק שולחן ערוך [סימן תרמח סעיף ה]. אבל **רמ"א** כתב כי יש מחמירים לפסול בנסדק רובו, יובאו הדברים אי"ה במקומם.

98. כן פירש **רש"י**, שניקב וחסר כל שהוא אינם שני פסולים נפרדים — והיינו או שניקב ואפילו לא חסר, או חסר אפילו בלא ניקב, אלא דוקא כשניקב ונעשה על ידי כך חסר — פסול. [אמנם צריך עיון לפי זה, מדוע נקט ניקב, הרי מסברא נראה שאם נעשה חסר פסול הוא בכל גווני אפילו לא ניקב? וראה להלן לו א].

99. הקשה **הריטב"א**: מדוע הוצרך התנא לחזור ולכפול את דבריו, ולהכשיר כשעלתה החזזית על מיעוטו, הרי כבר מרישא שמעינן, כיון שפסל דוקא כשעלתה ברובו ודאי שאם היתה במיעוטו לבד כשרה?!

מתרץ **הריטב"א**, שהתנא בא לרמוז לדברי הגמרא להלן לה ב, למסקנת הסוגיא, כי מה שהכשירו כשעלתה החזית במיעוטו, הוא דוקא כשעלתה כולה במקום אחד. אבל אם עלתה בשנים או שלושה מקומות, אף שבצירוף כולם עדיין מיעוט היא — פסול, משום דהוי מנומר. וכך היא כוונת התנא: עלתה החזזית במיעוטו — כלומר, במיעוטו ממש, שלא היתה מפוזרת בכמה מקומות — כשר. [ובגדר דין מנומר נחלקו הראשונים, ויתבארו הדברים אי"ה במקומם].

100. ובגדר פסול ירוק והגוון הנצרך מעיקר הדין, ראה לעיל לא ב בהרחבה.

101. כך היא הגרסא בספרים לפנינו. ובר"ן כתב שאין זו הגרסא הנכונה, אלא העיקר כמו שנמצא במשניות ישנות: "ובגדול כדי שיאחז שניהם בידו אחת". והיינו, שיאחז את האתרוג והלולב ביד אחת. והטעם בזה הוא על פי המובא בריש פרקין, דאמר רבא לולב בימין ואתרוג בשמאל,

בשתי ידיו — כשר. והיינו, שאין לו שיעור למעלה.

לה-א **גמרא:**

תנו רבנן: כתיב: **"פרי עץ הדר"**, ומשמע — **עץ שטעם עצו ופריו שוה.** שכך דרשו: "פרי עץ" — העץ כמו הפרי — שטעמם שווה. **הוי אומר זה אתרוג.**

מקשה הגמרא: מנין לך דהיינו דוקא אתרוג, **ואימא** היינו **פלפלין,** שאף בהם טעם העץ והפרי שווים?

כדתניא: היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר [ויקרא יט כג]: **"ונטעתם כל עץ", איני יודע שהוא עץ מאכל? מה תלמוד לומר עץ מאכל?!**

אלא היינו, **עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה פלפלין.** ובא הכתוב **ללמדך, שהפלפלין חייבין בערלה.**[102]

עוד למדנו מפסוק זה, **שאין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר** [דברים ח ט]: **"לא תחסר כל בה"**, ובא הפסוק "ונטעתם כל עץ" ללמדך, שאף הפלפלים בכלל "לא תחסר כל בה".[103]

ומכל מקום, מבואר בדבריו שטעם הפלפלין כטעם העץ, ואם כן אפשר שלזה נתכוון הכתוב באומרו פרי עץ הדר?!

ומתרצת הגמרא: **התם** [כלומר, הטעם דפשיטא לן שאין כוונת הכתוב שמצות ארבעת המינים מתקיימת בפלפלין], **משום דלא אפשר** לקיים בהם מצות נטילה, **דהיכי נעביד?** אי **ננקוט** [ניטול] **חדא** [פלפל אחד

וכיון שלעיתים נוטלם להיפך ועליו להפכן מיד ליד, צריך שיוכל לאחוז שניהם ביד אחת. "ורבי יוסי אמר: אפילו בשתי ידיו". כלומר, אפילו אינו יכול לאחוז שניהם ביד אחת, אלא הלולב ביד אחת והאתרוג בשניה, די בכך, ואין לחוש שמא יהפוך ידיו. ויתירה מזו, כיון שאין המינים מעכבים זה את זה, אפילו צריך לאחוז האתרוג בשתי ידיו — כשר.

102. וקא משמע לן, דאף שהוא עץ נמוך אינו נחשב כירק. **רש"י.** ו**בתוספות** הקשו, היכן מצינו שתלוי הדבר בגודלו של העץ, הרי כמה מיני עצים שפלים הם ואפילו הכי יש בהם דין ערלה?

ועל כן פירשו, על פי דברי הגמרא ביומא [פא ב]: כס [לשון כסס] פלפלין ביום הכיפורים פטור, משום שאינם חשובים מאכל. והקשו בגמרא, מהא דשנינו כאן שהפלפלין חייבים בערלה, ואם כן ודאי יש להם תורת אוכל? ותירצו, כאן ברטיבתא כאן ביבישתא. כלומר, כשהם לחים ראויים הם למאכל. אבל לאחר שנתיבשו אין להם תורת אוכל ופטור עליהם ביום הכיפורים. ולפי זה פירשו **התוספות,** שסברה הגמרא, כיון שאחר שיתיבשו אינם אוכל, אפשר שכבר מתחילת ברייתם לא נתחייבו בערלה, קא משמע לן.

103. **בכפות תמרים** תמה, כיון שדרש שהפלפלין חייבים בערלה מדוע הוצרך להוסיף מילי דאגדתא למימר שאין ארץ ישראל חסירה כלום, מה ענין זה לכאן?

ותירץ, דדרשה זו באה כתנא דמסייע לדרשה דריבוי פלפלין לענין ערלה, שהרי אם לא היו פלפלין גדלים בארץ ישראל לא היינו יכולים לרבות פלפלין לחיוב ערלה.

ביד], הרי **לא מינכרא לקיחתה,**[104] לפי שקטן הוא ביותר, ואם תאמר **דננקוט תרי או תלתא,** זה ודאי לא יתכן! שהרי **"פרי אחד" אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה פירות.**

הלכך לא אפשר.

רבי אומר, כך יש לדרוש את הפסוק "פרי עץ הדר": **אל תקרי "הדר", אלא "הדיר".** כלומר, הפרי שאמר הכתוב הוא מעץ הדומה לדיר של צאן. **מה דיר זה יש בו** כבשים **גדולים וקטנים, תמימים** [שלמים] **ובעלי מומין, הכי נמי** עץ זה **יש בו** פירות **גדולים וקטנים, תמימים ובעלי מומין,** והיינו אתרוג.

מקשה הגמרא: **אטו שאר פירות לית בהו גדולים וקטנים, תמימים ובעלי מומין,** הרי בכל מיני האילנות אין הפירות שוים בגודלם ובמראיתם?! [105]

אלא, אין כונת הכתוב לומר שבפירות אותה שנה יש מהן גדולים וקטנים, אלא גדולים הם פירות של השנה שעברה, וקטנים היינו פירות שנה זו, **והכי קאמר:** "פרי עץ הדר", **דעד שבאין קטנים** פירות של שנה זו **עדיין** פירות **גדולים** של שנה שעברה **קיימים** באילן. ודבר זה קיים רק באתרוג שפירותיו מתקיימים באילן שתים ושלוש שנים. אבל שאר פירות גדלים באילן עונה אחת בלבד, וכשבאים פירות שנה זו כבר נלקטו פירות שנה שעברה זה זמן רב.

רבי אבהו אמר: אל תקרי "הדר", אלא דבר שדר באילנו משנה לשנה. והיינו ממש כפירושו של רבי, אלא שנחלקו כיצד נדרש הדבר מן הפסוק, רבי דרש לשון "דיר", ורבי אבהו דרש לשון "דיורים".

בן עזאי אומר: אל תקרי "הדר" אלא "הדור", שכן בלשון יווני קורין למים הדור, ואיזו היא [כלומר, איזהו אילן] **שגדל על כל מים** שזקוק להשקיה תדיר, **הוי אומר זה אתרוג.**

שנינו במשנה: אתרוג **של אשרה ושל עיר הנדחת פסול.**

ומאי טעמא פסול?

דכיון דלשרפה קאי, כתותי מיכתת שיעוריה [ראה לעיל לא ב].[106]

שנינו במשנה: אתרוג **של ערלה פסול.**

---

104. באחרונים הקשו, מנין פשיטא ליה לגמרא שצריך לקיחה הניכרת דממעטינן פלפלין מטעם זה?

ותירצו, דילפינן מ"ולקחתם", שמשמעו לקיחה הניכרת.

105. יש שהקשו, מנין שחלק רבי לגמרי על דרשת הגמרא לעיל דבעינן פרי שטעם עצו ופריו שווה, שמא אף רבי סבר דרשה זו, אלא שבא לישב קושית הגמרא מפלפלין שהם אינם בכלל זה?

ותירצו על פי דברי **רש"י** "פרי עץ — שדומה אילנו לדיר", דמשמע שמהמילה עץ דרשינן שיהיו פרותיו שוין בגודלם, ואם כן אין פסוק זה מיותר לדרוש ממנו שיהיה טעם העץ והפרי שוין.

106. **בתוספות** לעיל ל א [ד"ה משום] הביאו, כי יש שגרסו: "משום דהוי ליה מצוה הבאה בעבירה", ומשמע שאין לפוסלו מחמת דכתותי

מאי טעמא?[107]

פליגי בה רבי חייא בר אבין ורבי אסי.

חד אמר: היינו טעמא, **לפי שאין בה היתר אכילה,** והתורה אמרה "לכם" — שיהיה ראוי לכם לכל דרכי הנאתו.[108]

וחד אמר: לפי שאין בה דין ממון, שאין בו שווה פרוטה,[109] לפי שאסור בהנאה, ועל כן אינו "לכם" שכן "לכם" פירושו — משלכם.

קא סלקא דעתיה [סברה הגמרא לומר]: **דמאן דבעי** שיהיה בו **היתר אכילה, לא בעי** שיהיה בו **דין ממון,** ואם יש בו היתר אכילה אף שאין בו היתר ממון, כגון מעשר שני בירושלים, שמותר וצריך לאוכלו, ומכל מקום אין בו דין ממון דסבר רבי מאיר [סנהדרין קיב ב]: מעשר שני ממון גבוה הוא, והאוכל ממנו משולחן גבוה הוא אוכל, ואפילו הכי די בזה למצות לולב.

ומאן דבעי שיהיה בו **דין ממון, לא בעי היתר אכילה,** וממילא אתרוג של טבל אף שאסור באכילה כשר למצות לולב, הואיל ומותר בהנאה ויש בו דין ממון.

תנן [שנינו במשנה]: אתרוג **של תרומה טמאה, פסול.**

בשלמא למאן דאמר דטעם פסול אתרוג של ערלה, **לפי שאין בה היתר אכילה, שפיר,** כלומר, מובן מדוע פסלו אתרוג של תרומה טמאה, שהרי אף הוא אסור באכילה. **אלא למאן דאמר** דטעם פסול אתרוג של ערלה הוא **לפי שאין בה דין ממון, אמאי** פסלו של אתרוג של תרומה טמאה, **הרי מסיקה תחת תבשילו,** [כלומר, מותר להשתמש בה לצורך הסקה], וכיון שמותרת בהנאה יש בה דין ממון?!

אלא, בהיתר אכילה, כולי עלמא לא פליגי דבעינן, ולפיכך, גם אם יש בו דין ממון, כל שאסור באכילה לא חשיב "לכם", כיון שאינו ראוי לכל צרכי הנאתו.

כי פליגי — בדין ממון.

מר סבר, היתר אכילה בעינן. אבל דין ממון לא בעינן.

מכתת שיעוריה, וגרסא משובשת היא, שהרי גם באתרוג בעינן שיעור — כאגוז או כביצה. ואף שמדברי הגמרא נראה כי אין זה שיעור במצות אתרוג (ככזית במצות אכילת מצה), אלא סימנא בעלמא הוא אימתי נגמר גידולו, מכל מקום גם שיעור יש בזה, דבעינן שתהא ניכרת לקיחתו.

107. **בתוספות** הקשו: מדוע לא פסלו אתרוג של ערלה משום דכתותי מכתת שיעוריה הרי מצותו בשריפה כמבואר בתמורה לג ב?!

ותירצו שאכן לענין ערלה היה די בטעם זה, אלא שנחלקו בטעמים אלו המבוארים בגמרא משום שיש נפקא מינה בזה לגבי מעשר שני כמבואר להלן.

108. **רש"י**. ויש מן הראשונים שפירשו באופן אחר, וראה ילקוט מפרשים.

109. נתבאר על פי **רש"י**, שהטעם שאינו חשוב "לכם" משום שאינו שווה פרוטה ואין בו דין ממון, ולא מחמת שאין בעלות על איסורי הנאה. אבל **הראב"ד** פירש שאין בעלות על איסורי הנאה, ו**בריטב"א** האריך לחלוק עליו, וראה בילקוט מפרשים.

ומר סבר, דין ממון נמי בעינן. ועל כן אם אין בו דין ממון אף שמותר באכילה — פסול.

מאי בינייהו?

איכא בינייהו, מעשר שני שבירושלים, ואליבא דרבי מאיר, דאמר מעשר שני ממון גבוה הוא.

למאן דאמר דטעם פסול אתרוג של ערלה, **לפי שאין בה היתר אכילה,** מעשר שני בירושלים כשר לנטילה, **שהרי יש בה היתר אכילה.**

אבל **למאן דאמר** דטעם פסול אתרוג של ערלה הוא **לפי שאין בה דין ממון, מעשר שני** נמי **ממון גבוה הוא,** ואין בו דין ממון ופסול.

ולדבריו, מה ששנינו במשנתנו דאתרוג של מעשר שני בירושלים כשר, הוא אליבא דרבנן החולקים על רבי מאיר, וסברי: מעשר שני ממון הדיוט הוא, ומקדשין בו את האשה, וממילא יש בו דין ממון וכשר לדעת הכל.

ומוסיפה הגמרא: **תסתיים דרבי אסי** הוא **דאמר** דטעם פסול אתרוג של ערלה הוא **לפי שאין בה דין ממון. דאמר רבי אסי: אתרוג של מעשר שני, לדברי רבי מאיר** דאמר: מעשר שני ממון גבוה, **אין אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב. אבל לדברי חכמים** דמעשר שני ממון הדיוט הוא, **אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב.** וודאי הטעם הוא, דבעינן דין ממון, ולדעת רבי מאיר אינו שלו.

ומסקינן: **תסתיים.**

גופא, אמר רבי אסי: אתרוג של מעשר שני, לדברי רבי מאיר, אין אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב. אבל לדברי חכמים, אדם יוצא בו ידי חובתו ביום טוב.

וכן **מצה של מעשר שני, לדברי רבי מאיר, אין אדם יוצא בה ידי חובתו** לאכול מצה **בליל** ראשון של **פסח. אבל לדברי חכמים** דמעשר שני ממון הדיוט הוא, **אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.** ובסמוך יתבאר מנין שיש דין "לכם" במצה.

וכן **עיסה של מעשר שני, לדברי רבי מאיר, פטורה מן החלה,** ואילו **לדברי חכמים, חייבת** היא **בחלה.**

מתקיף לה רב פפא: בשלמא עיסה של מעשר שני פטורה מהפרשת חלה, משום **דכתיב** [במדבר טו כ] **"ראשית עריסותיכם",** ומשמע, שחיוב זה נאמר רק בעריסותיכם — שלכם[110] ולא של גבוה, וכמו כן **אתרוג** של מעשר שני **נמי** פסול לרבי מאיר

---

110. הקשה **הריטב"א:** כיון שאתרוג וחלה שוים לענין "לכם", מדוע אתרוג השותפין פסול ואינו קרוי "לכם", ואילו עיסת השותפין חייבת בחלה אף שאין בחלקו של כל אחד מהם שיעור חלה?! [שרק בשותפות ישראל וגוי צריך שיהיה בחלקו של הישראל כדי שיעור חלה, כיון שהגוי אינו מחוייב בדבר].

ותירץ, דגבי חלה כתיב "עריסותיכם" לשון רבים, ועל כן דרשו חכמים לרבות עיסת השותפין, מה שאין כן גבי אתרוג שלא נאמר כן למדו חכמים שצריך שיהיה בבעלותו לגמרי.

משום דכתיב **"לכם"**, ומשמע, **משלכם.**

אלא מצה, מי כתיב בה **"מצתכם"**, מנין למדו חכמים שצריך שתהא המצה משלכם?!

אמר רבה בר שמואל, ואיתימא רב יימר בר שלמיא: אתיא "לחם" "לחם" בגזירה שוה.[111]

כתיב הכא [דברים טז ג] גבי מצות אכילת מצה: **"לחם עני", וכתיב התם** גבי חלה

לה-ב [במדבר טו יט]: **"והיה באכלכם מלחם הארץ", מה להלן** בחלה צריך שתהיה העיסה **משלכם** דוקא, **ולא משל מעשר** שני, שנאמר "ראשית עריסותיכם", **אף כאן** במצה, צריך שתהיה **משלכם** דוקא **ולא משל מעשר** שני.

לימא מסייע ליה לרב אסי, שאמר: עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה לשיטת רבי מאיר: דתניא: **עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: חייבת בחלה.**

מקשה הגמרא: מדוע אמרת **"לימא מסייע ליה"**, הרי **היא היא!** דברי הברייתא הן ממש דברי רב אסי?

אלא: אמנם לגבי חלה ודאי מקור גמור הוא לדברי רב אסי ולא סייעתא בעלמא,

אלא שלכך נקטתי לשון "לימא מסייע ליה", היות ובדברי הברייתא יש להסתפק, האם **מדבהא** [בעיסה] **פליגי** רבי מאיר וחכמים, **בהא** [באתרוג ומצה] **נמי פליגי,** שהרי טעם אחד להם — דבאתרוג כתיב "לכם", ומצה נלמדת בגזירה שווה מהפרשת חלה דבעינן "לכם".

או דלמא: שאני עיסה דדוקא בה פטר רבי מאיר כשאינה שלו, משום **דאמר** בה **קרא** [במדבר טו כ וכא] **"ערסתכם ערסתכם" תרי זימני,** [בפסוק כ נאמר: "ראשית ערסתכם חלה תרימו תרומה", ובפסוק כא נאמר: "מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם"], וחזינן שמיעט בה הכתוב מיעוט יתירא. אבל כאשר יש בפסוק רק מיעוט אחד אין למדים ממנו דבעינן דין ממון, דכיון שיש בה היתר אכילה די בזה להחשב "לכם".

שנינו במשנה: **של תרומה טמאה פסולה.**

ובטעם הדבר מבארת הגמרא: משום **דלית בה היתר אכילה.**

שנינו במשנתנו: **ושל תרומה טהורה**

---

111. **בתוספות** הקשו: בפסחים דף לה ב מבואר, כי המקור לכך שאין אדם יוצא ידי חובתו במצה של טבל, הוא מדכתיב: "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות". והיינו שאותו המין שנאסר משום חמץ צריך לקיים בו דין מצה, ולמיעוטי בא מינים האסורים באכילה גם בלא איסור חמץ, כטבל. וקשה, מדוע לא אמרינן שמצה של טבל לא חשיבא "לכם", שהרי רק בדמאי התירו בית הלל משום דאי בעי מפקר לנכסיה. אבל טבל גמור לכולי עלמא לא הוי "לכם"?!

ותירצו, שטבל הוי כממון השותפין, וכאילו חלוקה הבעלות בו בין הישראל לכהן, ולכן באתרוג פסלו משום כך, כיון שצריך שיהיה כל האתרוג שלו. אבל במצה אין חסרון, שהרי אם יאכל כמה זיתים, נמצא שאכל לכל הפחות כזית

לכתחילה **לא יטול.**

ובטעם הדבר **פליגי בה רבי אמי ורבי אסי.**

חד אמר: מפני שמכשירה את התרומה לקבל טומאה.

לפי ששנינו [להלן מב א]: מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה את אגד הלולב, ומחזירתן למים בשבת, שכך היו נוהגים, שהיו שורין את הלולב במים כדי שלא יבשו [וקא משמע לן שמותר לעשות כן ואין בזה משום טלטול בשבת שלא לצורך], וכשנוגע לאחר מכן האגד הרטוב באתרוג ומרטיבו, הוכשר לקבל טומאה, שנאמר [ויקרא יא לח]: "וכי יתן מים על זרע ונפל מנבלתם טמא הוא לכם", והיינו שכאשר באו מים על פרי וכדומה, ולאחר מכן נגע בו דבר טמא, נטמא הוא בכך. ולכן כיון שאסור לגרום טומאה לתרומה, כדכתיב "משמרת תרומותי" ודרשו חכמים — עשה לה שימור, אין ליטול לכתחילה אתרוג של תרומה.[112]

וחד אמר: מפני שמפסידה. שקליפתו החיצונה של האתרוג נמאסת על ידי משמוש הידים, ואסור לגרום הפסד לתרומה, כדילפינן מקרא דלעיל [משמרת תרומותי].

מאי בינייהו?

איכא בינייהו, **כגון שקרא עליה** על האתרוג "**שם** תרומה", **חוץ מקליפתה חיצונה.** שלא הקדיש אלא את בשר הפרי ולא את קליפתו.[113]

למאן דאמר מפני שמכשירה — הכא נמי **איכא** טעמא לפסול, שהרי סוף סוף מכשירו לקבל טומאה, שאם יגע בדבר טמא יטמא כולו.

אבל **למאן דאמר מפני שמפסידה** — **ליכא**

אחד משלו.

112. נתבאר על פי **רש"י**. אבל **המאירי** כתב: מפני שמכשירם לקבל טומאה בחזרת הלולב במים, שהדבר קרוב ליגע המים באתרוג, ומיטמא בטומאת הידים שהם שניות ושני עושה שלישי בתרומה [כלומר, בחולין אין הידים מטמאות אותם, שכיון שהידים אינם אב הטומאה או ראשון לטומאה אלא שניות, קיימא לן שאין שני עושה שלישי. אבל בתרומה החמירו שאף התרומה הנוגעת בידים נטמאת], ואסור לגרום טומאה בתרומה.

ובאחרונים כתבו, **שרש"י והמאירי** נחלקו בדין "משמרת תרומותי": לדעת **רש"י**, חלק מחיוב שמירת התרומה מן הטומאה הוא שלא יכשירה לכך על ידי נתינת מים. אבל לשיטת **המאירי** מותר להכשירה לקבל טומאה, שסוף סוף עדיין טהורה היא, אלא שכל האיסור הוא רק לגרום הטומאה בידים. וראה עוד בילקוט מפרשים.

ובאחרונים הקשו: הרי מבואר במסכת מכשירין [פרק ג משנה ה], שאין הפירות נעשים מוכשרים לקבל טומאה אלא אם כן ניחא לו בכך, ואם כן מדוע הוכשר האתרוג לקבל טומאה, הרי ודאי לא ניחא לו בזה?! וראה בילקוט מפרשים.

113. וכתבו **הר"ן והריטב"א**, שהקליפה החיצונה היא הקליפה העבה של האתרוג ולא רק הגליד הירוק שעוטף אותה.

ובט"ז [תרמח ס"ק ו] הוכיח כדבריהם, דאי איירי בגליד החיצון לא שייך לדון אם קרא עליו

טעמא לפסול, שהרי אף אם תפסד קליפתו אין בכך כלום, שלא קרא לה שם תרומה אלא לבשר הפרי בלבד.

שנינו במשנתנו: **ואם נטל** את אותו אתרוג של תרומה טהורה, **כשרה.**

ומבארת הגמרא: **למאן דאמר** לעיל, דהטעם שאינו יוצא באתרוג של ערלה, **מפני שאין בה היתר אכילה,** כאן, באתרוג של תרומה טהורה יצא ידי חובתו, **שהרי יש בה היתר אכילה** לכהן, ואף ישראל יוצא בה ידי חובתו משום כך, לפי שיכול להאכילה לבן בתו שהוא כהן[114] [וכגון שנשאה בתו לכהן]. ואף **למאן דאמר,** דטעם פסול ערלה **לפי שאין בה דין ממון** — יש להכשיר באתרוג של תרומה טהורה, **שהרי יש בה דין ממון,** ויכול כהן לקדש בה את האשה. ואף ישראל יוצא בה ידי חובתו, שאף לגביו יש בה דין ממון ומקדש בה את האשה, שכן יכולה היא למוכרה לכהנים והדמים שלה.

שנינו במשנתנו: **ושל דמאי,** בית שמאי פוסלים ובית הלל מכשירים. **מאי טעמייהו דבית הלל?**

כיון דאי בעי [אם היה רוצה] **מפקר לחו לנכסיה** [יפקיר את נכסיו], **ועל ידי כך חוי עני, וחזי ליה** [ויהיו פירות אלו ראויים לו] מפני שעל העניים לא גזרו חכמים דין דמאי, והעמידוה על דין תורה דהולכים אחר הרוב, ורוב עם הארץ מעשרין. ומשום הכי, **השתא נמי** [אף קודם שהפקיר נכסיו] "**לכם**" **קרינא ביה.**

דתנן: מאכילין את העניים דמאי.

וכמו כן מאכילין **את אכסניא** [חיילותיו של המלך, שמטיל מזונותיהם על בני מדינתו[115]] **דמאי.** כיון שאיסור דמאי חומרא בעלמא הוא, וכמו שנתבאר, לא העמידו חכמים דבריהם בשעת הדחק.

ובית שמאי חלקו על דין זה, וסברי: **עני לא אכיל דמאי,** ומשום כך אין יוצאים ידי חובה באתרוג של דמאי. **דתנן: מאכילין** את

שם תרומה, שהרי בלאו הכי כיון שאינה ראויה לאכילה אין עליה תורת תרומה. ויתירה מזו, אם רק גלידו זה אינו בתורת תרומה, אם כן עדיין יבא לידי הפסד תרומה, שהרי אם תמאס וירצה אדם לאכול מן התרומה, יצטרך לקולפו, ומן הנמנע הוא שיצליח לקולפו בלא מקצת מקליפתו הפנימית ונמצא מפסיד חלק מן הקליפה הפנימית הקדושה בקדושת תרומה. ועל כן ודאי איירי שאינו קורא שם תרומה לכל קליפתו העבה.

114. לכאורה צריך עיון, מדוע הוצרך לומר שיכול להאכילה לבן ביתו כהן, יאמר שיש בה היתר אכילה כיון שיכול להאכילה לשבט הכהנים?!

ותירץ **רבינו מנוח** [פרק ח הלכה ב], דפשיטא ליה לרש"י, כי זה שיכול להאכילה לכהנים אינו מועיל להחשב כיש לה היתר אכילה בשבילו, שכן גבי דמאי אמרו בגמרא, שהטעם שיש בהם היתר אכילה הוא משום דאי בעי מפקר נכסיה, ומוכח שכדי שיחשב שיש בה היתר אכילה צריך שהוא עצמו יוכל להנות מהם, ועל כן פירש **רש"י** שיכול להאכילה לבן ביתו כהן הסמוך על שולחנו, שעל ידי זה נהנה בעצם אכילתו של זה.

115. כן פירש **רש"י**. אבל **המאירי** פירש, דמיירי באכסנאי [אורח המתאכסן חוץ לביתו],

העניים דמאי, ואת האכסנאים דמאי. ואמר רב חונא: תנא, בית שמאי אומרים: אין מאכילין את העניים ואת האכסנאים דמאי, ובית הלל אומרים: מאכילים את העניים דמאי ואת האכסנאים דמאי. הרי להדיא שנחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה.

שנינו במשנתנו: אתרוג **של מעשר שני שבירושלים** — לא יטול. מאי טעמא?

למאן דאמר, דטעם פסול תרומה טמאה הוא **מפני שמכשירה** לקבל טומאה, אף כאן **הרי מכשירה,** היות וגם גבי מעשר שני נאמרה הלכה זו שיהיה שמור בטהרה, שאף הוא קרוי קודש.

וכמו כן **למאן דאמר** שם, שהטעם הוא **מפני שמפסידה** על ידי משמוש הידים, אף כאן **הרי מפסידה.**

שנינו במשנתנו: של מעשר שני בירושלים לא יטול, **ואם נטל כשרה.**

למאן דאמר, דטעם פסול ערלה הוא **מפני שאין בה היתר אכילה,** הלכה זו, שאם נטל אתרוג של מעשר שני יצא, **דברי הכל** היא, שהרי יש בו היתר אכילה בירושלים. אבל **למאן דאמר** התם, דטעם הפסול בערלה הוא **לפי שאין בה דין ממון, הא** [הלכה זו שנאמר במעשר שני] **מני** [כמי היא] — **רבנן היא,** דסברי מעשר שני ממון הדיוט הוא. אבל לרבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה הוא, והאוכל ממנו כאוכל משולחן גבוה, לא יצא דאין בה דין ממון.

שנינו במשנתנו: **עלתה חזזית** על רובו של אתרוג — פסול. **אמר רב חסדא: דבר זה** [המובא להלן] **רבינו הגדול אמרו, המקום יהיה בעזרו: לא שנו** שאם עלתה חזזית על רובו פסול, **אלא** כאשר עלתה החזזית **במקום אחד. אבל** אם עלתה **בשנים ושלשה מקומות, כשר.**

אמר ליה רבא: אדרבה, איפכא מסתברא, שהרי אם עלתה החזית **בשנים ושלשה מקומות, הוה ליה** האתרוג **כמנומר, ופסול** משום שאינו הדר!

אלא אי אתמר הך מלתא, **אסיפא** דמתניתין **אתמר:** דתנן: אם היתה החזזית **על מיעוטו, כשר.**

ובזה **אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו. לא שנו** שאם היתה על מיעוטו כשר, **אלא** כאשר היתה **במקום אחד. אבל בשנים ושלשה מקומות** אף שבצירוף כולם אין כאן אלא מיעוט האתרוג[116] — **הוה ליה כמנומר, ופסול.**

אמר רבא: ואם היתה החזזית **על חוטמו,** דהיינו, בעובי גובהו שמשם משפע ויורד לצד ראשו [לשון רש"י וראה הערה[117]],

---

וקא משמע לן, שאף על פי שיש לו נכסים רבים בביתו, כיון שעתה אין לו מזון חשיב כעני.

116. ובשיעור הנימור הפוסל נחלקו הראשונים: דעת **הראב"ד,** שרק אם החזזית מפוזרת על פני רובו של אתרוג הוי מנומר. [כלומר, החזזית עצמה אינה אלא מיעוט, אלא שמפוזרת היא על פני רוב האתרוג ולא רק בצד אחד]. אבל **המאירי** נחלק עליו, וכתב, שאפילו היתה כל החזזית בצד אחד של האתרוג הוי מנומר ופסול, וראה ילקוט מפרשים.

117. **וברא"ש** למד בדעת **רש"י,** שאין כל השיפוע מעוביו ועד הפטמה קרוי חוטם, אלא

ואפילו במשהו נמי פסול. משום ששם ניכר הדבר לעיניים, ואף שינוי מראה כל שהוא מחסר מהדרו של האתרוג.

שנינו במשנתנו: **נטלה פטמתו** פסול:

תנא רבי יצחק בן אלעזר להלכה זו בלשון אחר: **"נטלה בוכנתו".** והיינו משום שפטמת האתרוג חדה ודומה לבוכנא.[118]

שנינו במשנתנו: **נקלף** פסול:

אמר רבא: האי אתרוגא דאגליד [שנקלף] ונעשה על ידי כך אדום **כאהינא סומקא** [תמרה אדומה] שכן דרך פירות הנקלפים שנעשים אדומים — **כשרה,** כיון שכך היא הרגילות, מראה אתרוג הוא.[119]

ומקשה הגמרא: **והא אנן תנן: נקלף פסול?**

מתרצת הגמרא: **לא קשיא.**

לו-א **הא** דאמר רבא שהיא כשרה, הוא כאשר היה הקילוף **בכולה,** וממילא אינו מנומר. ואילו **הא** דשנינו במשנתנו שהיא פסולה, כאשר היה הקילוף **במקצתה,** שמנומר הוא.[120]

שנינו במשנתנו: **נסדק ניקב** וחסר על ידי הנקב כל שהוא — פסול. אבל אם ניקב ואינו חסר אפילו משהו — כשר.

מקום עובי גובהו לבד. כלומר, המקום הרחב ביותר באתרוג במקום הגבוה ביותר שבו. אבל הרי"ף נקט שכל השיפוע עד הפטמה קרוי חוטם, וכן עמא דבר.

118. כן פירש **רש"י** בפירושו הראשון בשם רבינו יעקב. ובאופן אחר כתב בשם רבינו יצחק הלוי: שפטמתו של אתרוג אינה בראשו, אלא פטמתו ועוקצו שניהם בחלקו התחתון, אלא שהעוקץ הוא מה שיוצא חוץ לגומא שבאתרוג, ועל כן אם ניטל כשר שאינו מגוף האתרוג, ואילו פטמתו הוא החלק הנעוץ בתוך הגומא בבשר הפרי, שאם ניטלה נעשה האתרוג חסר ופסול. ולפיכך היה רבי יצחק בן רבי אלעזר מכנה אותה בוכנא, לפי שנעוץ הוא בחוזקה כבוכנא. ופירוש ראשון נראה לו עיקר. וראה ילקוט מפרשים.

119. וכתב **הרא"ש:** ומיירי שלא ניטלה אלא הקליפה החיצונית הדקה, שהרי אם ניטל מקליפתו הלבנה הרי הוא "חסר" ופסול. וכן כתבו **הר"ן הריטב"א** ועוד ראשונים. **וברמב"ם** [פרק ח הלכה ז] החמיר עוד יותר, דאיירי שאף קליפתו החיצונית הירוקה לא נתקלפה לגמרי אלא מעט, שעדיין הוא ירוק. וראה בזה עוד בילקוט מפרשים.

120. כן הוא לשון **רש"י** בספרים שלפנינו. אבל **התוספות** כתבו בשם **רש"י:** דמחזי כמנומר. ומבואר שמעיקר הדין אין לפוסלו משום כך, ואפשר שהטעם בזה הוא משום שמנומר במראות כשרים, וראה ילקוט מפרשים.

בכפות תמרים הקשה: הרי מסתימת לשון הגמרא משמע דאיירי שנקלף במקום אחד, ואם כן מדוע במקצתה הוי מנומר? ואם כוונת הגמרא שנקלף מקצתה בשנים או שלושה מקומות, מאי קושיא, לפלוג וליתני בדידיה, שמשנתנו שפסלה איירי בשנים או שלושה מקומות, ואילו הברייתא הכשירה כשנקלף במקום אחד?!

ומכל מקום, על כרחך כן צריך לומר, דרבא שהכשיר איירי בנקלף כולו כדרך תמרה שכשנקלפת נקלפת כולה, וכמו כן בנקלף מקצתו במקום אחד. אבל כשנקלף מקצתו בכמה מקומות פסול. אלא שתמה על סתימת לשון **הטור** סימן תרמח שהביא דברי **רש"י** דנקלף

ותני עולא בר חנינא: ניקב נקב מפולש אף אם לא נחסר על ידי כך — פסול, ואפילו היה הנקב **בעובי משהו** [כלומר, דק כחודה של מחט].

ואם ניקב נקב **שאינו מפולש,** וכגון שנעץ בו יתד עבה, ולא נחסר על ידי כך האתרוג אפילו משהו, שיעורו לפסול הוא **בכאיסר.** שאם היה הנקב רחב כאיסר הרי הוא פסול אף שלא נחסר כלל. [ומשנתנו שהכשירה כשלא נחסר אפילו משהו איירי בנקב פחות מאיסר שאינו מפולש].[121]

בעי רבא: נולדו באתרוג סימני טרפה כסימני טריפה של בהמה [המובאים להלן], **מהו?**

ומבררת הגמרא: **מאי קמיבעיא ליה** לרבא? **אי** קמיבעיא ליה מה דינו של אתרוג **שנקלף,** שהוא מסימני טריפה של בהמה, דהיינו "הגלודה", שאין לה עור, הא **תנינא** ליה להדיא במתניתין מה דינו? **ואי** קמיבעיא ליה מה דינו של אתרוג **שנפדק,** שאף הוא מסימני טריפה של בהמה, דהיינו גרגרת שנסדקה כולה ולא נשתייר בה חוליא למעלה וחוליא למטה, הא נמי **תנינא** במתניתין? **ואי בניקב** האתרוג קמיבעיא ליה, שהוא דומיא דניקב קרום המח, שהוא מסימני טריפה של בהמה, הא נמי **תנינא** ליה במתניתין?

מבארת הגמרא: **כי קא מיבעיא ליה** לרבא, **כדעולא אמר רבי יוחנן.** דאמר עולא אמר רבי יוחנן: **ריאה שנשפכה כקיתון,** דהיינו שהבשר שבתוך הקרום נימוח ונעשה כמים, **כשרה.**

ואמר רבא: ודין זה **הוא** דוקא היכא **דאכתי קיימא סימפונהא** [שסמפונות הריאה עדיין קיימות], **הא** אם **לא קיימי סימפונהא** הרי היא **טרפה,** נמצא שאחד מסימני הטריפה הוא שנעקרו ממנה סמפונות הריאה.

ומעתה נסתפק **הכא** גבי אתרוג, כאשר נימוח פנים האתרוג, אולם עדיין קיימין חדרי הזרע שלו שהגרעינים בתוכם [שהם מקבילים לסמפונות הריאה בבהמה], **מאי?**

וביאור הספק הוא: מצד אחד יש לחלק בזה בין בהמה לאתרוג, **דדלמא התם הוא** שאינה טריפה בכהאי גוונא, כי היות **דלא שליט בה אוירא,** שהריאה אינה פתוחה לאויר, משום הכי **הדר בריא** [חוזרת היא לבריאותה]. אבל **הכא דשליט בה אוירא** באתרוג, **פרוחי**

מקצתו פסול ולא פירש דאיירי דוקא כשנקלף בשנים או שלושה מקומות.

נחלקו הפוסקים במנומר במראות כשרים מה דינו, וראה ילקוט מפרשים.

בתוספות [ד"ה הא] הביאו בשם **רבינו חננאל** שפירש להיפך, דמדמינן ליה לטריפה, דקיימא לן שאם נקלף העור ונשתייר ממנו כסלע אינה טריפה, כיון שיכולה להבריא. וכמו כן כאן אם נקלפה הקליפה כולה פסול. אבל אם נקלפה רק מקצתה הרי הוא כשר. וכן כתב **הרא"ש** ודימה זאת ממש לטריפה, שאף באתרוג צריך שישאר מן הקליפה כסלע. אמנם יש מן הראשונים שהקלו אפילו בכל שהוא, ולעומת זאת יש שהחמירו שברובו לעולם פסול וראה בהרחבה בילקוט מפרשים.

121. כן פירש **רש"י**, דמשנתנו פסלה באחד משני אופנים, או שנחסר אפילו משהו, או

מסרחת, כלומר, נרקב הוא מחמת המגע בין בשר הפרי לאויר. **או דלמא לא שנא?**

תא שמע: אתרוג תפוח, סרוח, או **כבוש** בחומץ ובחרדל,[122] או **שלוק** [מבושל הרבה במים רותחים], או אם היה האתרוג **כושי, או לבן,** וכן אתרוג **המנומר, פסול.**

אתרוג שצורתו **ככדור** — **פסול.**[123]

ויש אומרים: אף התיום, דהיינו שני אתרוגים הדבוקים יחד — פסול.[124]

אתרוג הבוסר, דהיינו, שהוא קטן כפול הלבן, **רבי עקיבא פוסל, וחכמים מכשירין.**

גדלו בדפוס, דהיינו, שעשה לו צורה מסוימת בעודו קטן, ונתנו לתוכה כשהוא מחובר לעץ, וגדל שם כך שנעשה כאותה הצורה, **ועל ידי כך עשאו** לאותו אתרוג **כמין בריה אחרת** שאינו דומה לאתרוג כלל, **פסול.**

ומדייקת הגמרא: **קתני מיהת: תפוח, סרוח.**

מאי לאו: תפוח — היינו שנפחת ונרקב **מבחוץ, וסרוח** — היינו שנרקב **מבפנים,** דהיינו דומיא דריאה שנשפכה כקיטון, וקיימי סמפונאה, ואפילו הכי פסול!

דוחה הגמרא: **לא. אידי ואידי,** בין תפוח ובין סרוח — **מבחוץ** איירי ולא בבשר הפרי. **ולא קשיא: הא** דקתני "תפוח", היינו, **דתפח** [שהתנפח] — **אף על גב דלא סרח** [שלא נרקב]. ואילו **הא** דקתני "**סרח**", היינו, **אף על גב דלא תפח.** וקא משמע לן מתניתין שבין אם נרקב ובין אם התנפח פסול.

אמר מר: אתרוג כושי פסול.

מקשה הגמרא: **והתניא:** אתרוג **הכושי** שגדל בארץ כוש — **כשר,** על אף ששחור הוא, שכך היא דרך גדילתו באותו מקום. אבל אם היה רק **דומה לכושי,** כלומר, שגדל כאן והוא שחור, **פסול,** לפי שבמקומותינו מראה שחור אינו נחשב למראה אתרוג. ומכל מקום מבואר שאתרוג הכושי כשר?!

מתרצת הגמרא: **אמר אביי:** אכן אתרוג הכושי כשר, **וכי תנן נמי מתניתין** דפסול, **בדומה לכושי תנן.**

רבא אמר: לעולם גם משנתנו וגם הברייתא

שניקב נקב מפולש שאז אפילו לא נחסר כלום — פסול. אולם **הראב"ד** [הלכות לולב] נקט בפשיטות כי אם לא נחסר כלום אפילו היה הנקב מפולש — כשר. שהקשה, כיון דאיירי שניקב כאיסר היאך יתכן שלא נחסר כלום? ועל כן פירש, דכוונת הגמרא לומר, שאם ניקב ולא "פלש" מבפנים, כלומר, שנחסר רק מבחוץ ולא מבשרו הרי הוא כשר, כיון שדין "חסר" הוא דוקא כשנחסר מבפנים ומבחוץ.

122. פרטי הדינים באתרוג הכבוש ראה בילקוט מפרשים.

123. **במשנה ברורה** סימן תרמח ס"ק נט פירש בשם הלבוש, דפסול משום שאין זה מראה אתרוג. ובשער הציון שם כתב לפרש לכאורה באופן אחר — שאינו הדר. ונפקא מינה בין שני פירושים אלו, דלשיטות הראשונים שדין הדר אינו נוהג אלא ביום הראשון לבד יהיה לפירוש השני אתרוג זה כשר בשאר ימי החג.

124. **בכפות תמרים** נסתפק, לשיטת תנא קמא שמכשיר בתיום, האם סבר שכאשר נוטל שניהם יחד אין בזה משום פרי אחד אמר רחמנא ולא

באתרוג הכושי קמיירי, **ולא קשיא, הא** דשנינו בברייתא שאתרוג הכושי כשר, היינו — **לן,** לבני בבל הקרובים לארץ כוש, ורגילין באותם אתרוגים. **והא** דשנינו במשנתנו שאתרוג הכושי פסול — **להו,** לבני ארץ ישראל, שאינם רגילים בהם, ולגביהם אין זה מראה אתרוג. ומכל מקום גם לבני בבל הרגילים באתרוגים אלו, דוקא אתרוג הכושי כשר. אבל הדומה לכושי פסול, לפי שאין זה מטבע ברייתו להיות שחור.(125)

שנינו בברייתא: **אתרוג הבוסר, רבי עקיבא פוסל וחכמים מכשירין.**

אמר רבה: רבי עקיבא, שסבר הכא שעד שיגמר בישולו של האתרוג אין הוא נחשב פרי, **ורבי שמעון** דלהלן **אמרו דבר אחד.**

רבי עקיבא — היינו **הא דאמרן,** דפסל אתרוג הבוסר. **רבי שמעון, מאי היא?**

דתנן: רבי שמעון פוטר את האתרוגים בקוטנן מן המעשרות. וטעמו כדלעיל, דכל שלא נגמר בישולם אינם חשובים פרי לענין מעשרות.

אמר ליה אביי: דלמא לא היא, [כלומר, שמא לא כדבריך שאתה למד דרבי עקיבא ורבי שמעון חדא שיטתא היא], **דעד כאן לא קאמר רבי עקיבא הכא** אלא משום **דבעינן** שיהיה "**הדר**", **ובאתרוג הבוסר ליכא** הדר. **אבל התם** גבי מעשרות, אפשר **דכרבנן סבירא ליה,** שגם אתרוג הבוסר חשיב פרי וחייב במעשר.

אי נמי [כמו כן ניתן לפרש להיפך]: **עד כאן לא קאמר רבי שמעון התם,** שאתרוג הבוסר פטור מן המעשר, **אלא** משום **דכתיב** [דברים יד כב]: "**עשר תעשר את כל תבואת זרעך**" ודרשינן, דהיינו, **כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה,** שהוא פרי הראוי לצמוח, וזהו דוקא פרי שכבר גדל כל צרכו. **אבל הכא** איכא למימר **דכרבנן סבירא ליה** שאתרוג הבוסר כשר.(126)

ותו לא מידי. כלומר, אין להוסיף על דבר לו-ב

שנים, כיון שגדלו יחד הרי הם כאחד, או שמכשיר רק כשמפרידם, וקא משמע לן שאין זה נחשב כחצי פרי. או אפשר שבשני האופנים יוצא ידי חובתו.

125. כן פירש **רש"י,** שדומה לכושי פירושו, שגדל כאן ושחור הוא כאתרוגים הגדלים בכוש. אבל **הרמב"ם** [הלכות לולב פרק ח הלכה ח] כתב: מקום שהאתרוגים שלהם כעין שחרות מעוטה [כלומר, אינם שחורים ממש אלא צבעם נוטה לשחור], כשרים. ואם היו שחורים ביותר כאדם כושי, הרי זה פסול בכל מקום. ולדבריו גם אתרוג הגדל בכוש אם היה שחור הרבה פסול, ולא הכשירו לבני בבל אלא אתרוג הנוטה לשחור, כיון שרגילים בזה אין חסרון בהדרו. ויתר הרחבה בשיטת **הרמב"ם** ראה בילקוט מפרשים.

126. ומבואר לכאורה, כי סברא זו שהדבר תלוי במה שדרך בני אדם להוציא לזריעה היא רק לשיטת רבי שמעון. אבל לרבנן עיקר החילוק הוא בין דבר הראוי לאכילה לדבר שאינו ראוי לכך. והקשה **הכפות תמרים**: משנה מפורשת היא במסכת מעשרות [פרק א משנה ג]: בתלתן משתצמח, התבואה והזיתים משיביאו שליש. ומבואר להדיא שאף לרבנן זמן חיוב מעשרות הוא משיהיה ראוי הפרי להצמיח, ולא מזמן שראוי לאכילה? וכן פסק **הרמב"ם** [הלכות

זה. דודאי לא סבר רבי שמעון כרבי עקיבא בדוקא, ולא רבי עקיבא סבר כרבי שמעון.

ומה שנקט התנא מחלוקתם לגבי אתרוגים ולא גבי שאר פירות, היינו משום חלוקים אתרוגים ותפוחים משאר פירות בכך שכבר מתחילת גידולם יש להם תורת אוכל. ובמסכת מעשרות שנינו: "כל שתחילתו וסופו אוכל, אף על פי ששומרו במחובר להוסיף אוכל [כלומר, שרצונו להשאירם על העץ שיוסיפו לגדול ולהבשיל], חייב במעשר, בין בתחילת גידולו ובין בסופו. וכל שאין תחילתו וסופו אוכל, אינו חייב עד שיעשה אוכל". ומוסיפה המשנה: "האתרוגים והתפוחים חייבים בין גדולים ובין קטנים".

ורבי שמעון נחלק עליהם באתרוגים, ומודה בתפוחים. היות וסבר, שהשיעור לחייבן במעשרות הוא כדרך שאנשים מוציאים לזריעה, ואתרוגים קודם גמר בישולם אינם ראויים לזריעה. אבל תפוחים אף קודם שיתבשלו ראויים לצמח. אולם גם בזה לא איירי בקטנים הרבה, שבזה גם תפוחים אינם ראויים לזריעה.

נמצא איפוא, שלדעת חכמים כל הקרוי אוכל חייב במעשרות. אבל לרבי שמעון אינו חייב עד שיהיה ראוי לצמח.

שנינו בברייתא: **גדלו בדפוס ועשאו כמין בריה אחרת, פסול.**

אמר רבא: לא שנו שהוא פסול, **אלא** שנעשה **כמין בריה אחרת. אבל** אם הוא **כברייתו, כשר.**

ומקשה הגמרא: **פשיטא!** הא **כמין בריה אחרת תניא?**

מבארת הגמרא: **לא צריכא** הא דאמר רבא, אלא להיכא **דעבידא** [שנעשה האתרוג] **דפי דפי,** כעין גלגל של ריחים, וקא משמע לן רבא שאף בכהאי גוונא ברייתו היא, שאף זה מראה אתרוג.[127]

מעשר פרק ב הלכה ה]: איזו היא עונת המעשרות משיגיעו הפירות להזריע לצמוח, הרי שלכולי עלמא חיוב מעשרות נקבע על פי הזמן בו ראוי הפרי לצמח?!

ותירץ, דסברי רבנן ששני הדינים אמת — פרי שתחילתו אוכל, כתפוחים ואתרוגים חייב במעשרות מיד שנעשה פרי אף שעדיין אינו ראוי לזריעה. אבל פרי שאין תחילתו אוכל, כתלתן שאינו ראוי לאכילה עד שיבשיל, כיון שכשמביא שליש ראוי הוא לזריעה חל עליו חיוב מעשרות. והיינו שבאחד משני תנאים אלו בא הדבר לידי חיוב מעשרות. ורבי שמעון נחלק עליהם בזה, וסבר, שהקובע לחיוב מעשרות הוא אחד — שיהיה הפרי ראוי לזריעה. אבל אם אינו ראוי לצמח אף שראוי הוא לאכילה אינו חייב במעשר. [ועיין שם שכתב, שכן הוא הפירוש לדרכו של **רש"י**. אבל ברמב"ם נראה שאף לרבנן המודד הוא לעולם בכך שראוי הוא לזריעה, ולדבריו מחלוקתם היא מאימתי נעשה הפרי ראוי לזריעה].

127. **בכפות תמרים** פירש דברי רבא בשני אופנים: א. אף שדפי דפי אין זה מראה אתרוג, כיון שניכר עליו שהוא אתרוג, ואי אפשר לטעות בו שהוא מין אחר — כשר.

איתמר: אתרוג שנקבוהו עכברים, אמר רב: אין זה נחשב "הדר", ופסול הוא.

מקשה הגמרא: **איני** [הרי אין הדין כן], **דהא רבי חנינא** הוה **מטביל בה,** כלומר, היה אוכל מקצתו של האתרוג [בלשון הגמרא קרוי הדבר "מטביל" לפי שכל מאכלם היה על ידי טיבול], **ונפיק** [ויוצא ידי חובתו] במה שנשאר **בה,** ואם כן מוכח שאתרוג החסר כשר, ומדוע פסלו אתרוג שנקבוהו עכברים?!

ומאידך גיסא מקשה הגמרא **לרבי חנינא:** היאך היה מטביל בו ויוצא, הרי **קשיא מתניתין** דידן, דשנינו שאתרוג החסר פסול?!

ומבארת הגמרא: **בשלמא מתניתין לרבי חנינא לא קשיא,** דיש לפרש, כי **כאן** במתניתין, **ביום טוב הראשון** מיירי, שמצות לקיחתו מן התורה היא, ולפיכך בעינן "לקיחה תמה, כדכתיב: "ולקחתם", ddrשינן — שתהא לקיחה תמה.

ואילו **כאן** בדברי חנינא, **ביום טוב שני** מיירי, דלא בעינן "לקיחה תמה", ואפילו חסר כשר.

אלא לרב, דאמר שטעם פסול אתרוג שנקבוהו עכברים אינו משום לקיחה תמה, אלא משום "הדר", אם כן על כרחך נוהג פסול זה כל שבעה, שהרי גם בשאר ימי החג צריך שתהא המצוה מהודרת, וכמבואר בריש פרקין, שלולב היבש פסול כל שבעה, היות ופסולו משום "הדר", ואם כן **קשיא** מדברי רבי חנינא שהכשיר אתרוג החסר?! (128)

מתרצת הגמרא: **אמר לך רב:** אכן, אתרוג החסר סתם כשר כל שבעה. **ושאני** אתרוג שנקבוהו **עכברים** ששם פסול משום **דמאיסי,** ואינו הדר.

איכא דאמרי: אכן להיפך **אמר רב:** אתרוג שנקבוהו עכברים, **זה "הדר", דהא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה.**

ומכל מקום, מקשה הגמרא: **לרבי חנינא קשיא מתניתין,** דשנינו: אתרוג החסר פסול?!

מתרצת הגמרא: **לא קשיא: כאן, ביום טוב ראשון, כאן, ביום טוב שני.**

שנינו במשנה: שיעור **אתרוג קטן,** רבי מאיר אומר כאגוז, רבי יהודה אומר כביצה: **אמר רפרם בר פפא: כמחלוקת כאן** גבי שיעור אתרוג קטן, **כך מחלוקת בענין אבנים**

ב. יש אתרוגים שמטבע ברייתם עשויים הם "דפי דפי", ולכן אף שהוא גדלו בדפוס, הואיל ומראה אתרוג הוא — כשר. ונפקא מינה בין שני פירושים אלו, אם גדלו בדפוס שאין דרכו של אתרוג מטבע ברייתו להעשות כמותו, אלא שניכר עליו שאתרוג הוא, דלפירוש ראשון כשר ולפירוש שני פסול.

128. כן פירש **רש"י**, שלרבי חנינא טעם פסול חסר הוא משום "לקיחה תמה" שאינו נוהג בשאר ימי החג, ולרב טעם הפסול הוא משום "הדר" ולדבריו יש לפסול כל שבעת ימי החג. ומבואר שדין הדר נוהג כל שבעה. אמנם יש מן הראשונים שפירשו כי גם לרבי חנינא אתרוג החסר פסול משום הדר, ודקדקו מכאן שפסולי הדר אינם נוהגים אלא ביום הראשון לבד,

מקורזלות.

דתניא בשבת: שלש אבנים מקורזלות [מחודדות[129] הראויות לקינוח], **מותר להכניס** אותן בשבת **לתוך בית הכסא** בתוך שיעור ארבע אמות [שאין בזה משום מעביר ארבע אמות בכרמלית שדינה כרשות הרבים]. והטעם בזה הוא, משום שבית הכסא שלהם היה בשדה, ואינו מוקף מחיצות שאין כאן אלא איסור טלטול מוקצה שאינו אלא מדרבנן, ומשום כבוד הבריות לא גזרו.[130]

וכמה שיעורן של אותם אבנים? **רבי מאיר אומר: כאגוז,** דקסבר שרק בשיעור זה ראויות הן לקינוח. אבל גדולות יותר אינם ראויות לכלום והרי הן מוקצה. אבל **רבי יהודה אומר: כביצה.**

שנינו במשנתנו: **ובגדול כדי שיאחז** שנים בידו, דברי רבי יהודה, ורבי יוסי אומר: אפילו אחד בשתי ידיו: **תניא, אמר רבי יוסי: מעשה ברבי עקיבא שבא לבית הכנסת** ואת **אתרוגו** נשא **על כתפו** מחמת גודלו. ואם כן קחזינן שאפילו גדול הרבה — כשר. **אמר לו רבי יהודה** לרבי יוסי: וכי **משם** אתה חפץ להביא **ראיה** לדבריך? הרי **אף הם אמרו לו: אין זה הדר!**

מתניתין:

אין אוגדין את הלולב אלא במינו של הלולב, **דברי רבי יהודה.** וטעם הדבר יתפרש בגמרא.[131]

רבי מאיר אומר: אפילו בחוט [של] **משיחה**[132] אפשר לאוגדו, אף שאין הוא ממין הלולב.

ונרחיב בזה אי"ה בילקוט מפרשים. ולדבריהם החילוק בין רב לרבי חנינא הוא, שלרבי חנינא אמנם אינו הדר גמור ופסול ביום הראשון. אבל בשאר ימי החג שאינם אלא זכר למקדש די בזה. אבל רב סבר שאינו הדר כלל, ולפיכך הקשו היאך יכלכל דברי רבי חנינא. [על פי לחם משנה הלכות לולב פרק ח הלכה ט].

129. **רש"י.** אבל **התוספות** פירשו: רכות וראויות לקינוח.

130. כן פירש **רש"י.** וכתבו **התוספות** שאין צריך לזה, כיון שכל איסור הוצאה מרשות היחיד לכרמלית אינו אלא מדרבנן, לא גזרו בזה חכמים משום כבוד הבריות. ולכן מותר להכניס אבנים מקורזלות מכרמלית לבית הכסא המוקף מחיצות, אף שדינו כרשות היחיד.

131. בטעמו של רבי יהודה אמרו בגמרא, דסבר לולב צריך אגד, ואם יאגדנו במין אחר שאינו מארבעת המינים הוו חמישה מינים, ועובר בבל תוסיף. ו**בתוספות** לעיל לא ב הקשו, שהרי גם לרבנן דלולב אין צריך אגד, הדבר ברור שאם יוסיף לו מין חמישי נמצא עובר בבל תוסיף, ומדוע תלו זאת בפלוגתא זו של לולב צריך אגד?!

ותירצו, דקיימא לן דמינים שבלולב צריך ליטלם כדרך גדילתם, וכיון שהאגד אינו עשוי כדרך גדילתו אין זה כצורת קיום המצוה, ואין בזה משום בל תוסיף. אבל לרבי יהודה שגם האגד הוא חלק מקיום המצוה אף שלא נעשה כדרך גדילתו, אם יעשהו ממין אחר נמצא מוסיף על המצוה.

132. גרסת **רש"י:** חוט של משיחה.

אמר רבי מאיר: מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב [חוטי זהב כפופים. גימוניות מלשון "הלכוף כאגמון ראשו"], ומוכח שאין צריך לאוגדו דוקא במינו. **אמרו לו,** אין משם ראיה, כיון שמלבד הגימוניות של זהב, **במינו היו אוגדין אותו מלמטה.** ואילו אותם גימוניות לא היו אלא לנוי.[133]

גמרא:

אמר רבא: מה שאמר רבי יהודה, שאוגדים את הלולב דוקא במינו, היינו, **אפילו בסיב** הגדל סביבות הדקל, **ואפילו בעיקרא דדיקלא** — כלומר, לחתוך ממנו נצרים ולקולפן ולקצען עד שיהיו ראויים לאגד.[134]

ואמר רבא: מאי טעמא דרבי יהודה, שצריך לאגוד את הלולב דוקא במינו? משום **דקסבר, לולב צריך אגד,**[135] ואם כן גם האגד הוא חלק מהמצוה, **ואי מייתי מינא אחרינא** לאוגדו בו, **הוה חמשה מיני,** ועובר בבל תוסיף.[136] אבל אם לא היה האגד אלא לנוי אין בזה משום בל תוסיף, לפי שאינו

---

133. **רש"י.** ובאחרונים נתקשו, מדוע הוזקק לזה, תיפוק ליה כיון שכבר נאגד הלולב במינו שוב אין האגד הנוסף שאינו ממין הלולב נזקק לקיום המצוה, ואינו עובר משום בל תוסיף?!

וכתב העמק ברכה [דיני לולב אות יט], דמלשון **הרא"ש** מדוקדק, כי מה שהכשיר רבי מאיר הוא דוקא כאשר קודם אגדו במינו ולאחר מכן בגימוניות של זהב, היות ואם עשה להיפך, אם כן מהיכי תיתי להחשיב את האגד העשוי ממינו כעיקר האגד והשני טפל לו, נימא איפכא, שעיקר האגד הוא הגימוניות של זהב שהם נעשו תחילה, וממילא יאסר משום בל תוסיף. ואפשר שמשום כך דקדק **רש"י** לומר שאגד הזהב נעשה לנוי בעלמא, דמטעם זה אפילו היה הוא קודם לאגד הכשר, לעולם נחשב האגד העשוי ממינו כאגד העיקרי, כיון שאגד הזהב יש לו תכלית מסוימת לנוי ולהדיא לא נעשה לאגד.

134. כן פירש **רש"י**, דעיקרא דדקלא הוא ממש חלק מגוף הדקל. והקשו **התוספות**, **דרש"י** סותר בזה למה שכתב בפרק כל שעה [פסחים לט א], גבי אלו ירקות שאדם יוצא בהם ידי חובת מרור בפסח, שמנו עמהם חרחבינא — אצוותא דדקלא, ופירש **רש"י**, שהוא סיב הגדל סביב הדקל. ואמרינן שם שכל אלו המינים מיני זרעים הם, וכאן משמע שהוא חלק מן האילן ממש?!

135. בטעם הדבר דלולב צריך אגד, אמרו בגמרא לעיל יא ב: דיליף לקיחה לקיחה מאגודת אזוב, דגבי לולב כתיב: "ולקחתם לכם", וגבי אזוב כתיב: ולקחתם אגודת אזוב" — ודרשינן, מה להלן [גבי אזוב] — אגודה, אף כאן אגודה.

ורבי מאיר סבר כרבנן בברייתא שם, דלא ילפי לקיחה לקיחה, ולכן לולב אין צריך אגד, ואין בזה משום בל תוסיף.

בכפות תמרים העיר, כיון שעיקר מחלוקתם היא האם לולב צריך אגד, מדוע נחלקו לענין בל תוסיף ולא דנו בעיקר מחלוקתם — האם לולב צריך אגד?

ותירץ, דסלקא דעתך שאף אם לולב צריך אגד, כיון שציותה תורה לעשותו אין בזה משום בל תוסיף, קא משמע לן שאם עשאו ממין אחר עובר עליו.

136. **בכפות תמרים** נסתפק, האם רשאי לאגוד את הלולב בענף מעץ האתרוג, ומצדד לומר, שדוקא בשאר מינים התירו כיון שמצותם מן

נעשה כחלק מהמצוה.[137]

ואמר רבא: מנא אמינא לה, דסיב ועיקרא דדיקלא מינא דלולבא הוא? שמא יש לאוגדו רק בעלי הלולב עצמם?

דתניא: כתיב [ויקרא כג מ]: "**בפוכות תשבו**" ומשמע, שתהא **סוכה של כל דבר, דברי רבי מאיר.** והיינו שרשאי לעשות את הסוכה מכל מין שירצה.

רבי יהודה אומר: אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב. והיינו שיש לסכך את הסוכה דוקא באחד מארבעה מינים אלו.[138] **והדין נותן** [כלומר, יש ללמוד הלכה זו מקל וחומר]: **ומה לולב שאין נוהג בלילות כבימים,** דמצות לולב היא ביום דוקא, כמבואר להלן מג א, **אינו נוהג אלא בארבעת המינין, סוכה שנוהגת בלילות כבימים, אינו דין שלא תהא אלא בארבעת מינין?**

אמרו לו: כל דין [קל וחומר] **שאתה דן תחלתו להחמיר,** כמו כאן, שמחמת החומרא שיש בסוכה על פני לולב אתה מביא לה חומר אחר, ועל ידי כך יהיה **סופו להקל,** וכמו שיבואר להלן, **אינו דין.** כלומר, אין זה קל וחומר הגון, שהרי הדין מלמד עליו חומר, ואתה מקל בדינו.

ומהי הקולא שאתה מביא עליו בהלכה זו: שאם **לא מצא ארבעת המינין** לעשות בהן סוכתו — **יהא יושב ובטל** ממצות סוכה, שכן היא כשרה בשאר מינים, **והתורה אמרה: "בסכות תשבו שבעת ימים"** ומשמע — **סוכה של כל דבר.** לז-א

וכן בעזרא אומר [נחמיה ח טו]: "**צאו ההר, והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת, לעשות סכות ככתוב**". ומבואר שעושים סוכות גם משאר מינים ולא רק מארבעת המינים, שהרי עץ הזית אינו מארבעת המינים. **ורבי יהודה סבר, הני** עלי זית ועלי שמן, לא היו מביאים לצורך הסכך אלא **לצורך הדפנות,** ואילו **עלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות** יביאו **לסכך.**

ומקור לדברי רבי יהודה שגם סיב ועיקרא דדקלא חשיבי ממין הלולב, מהא **דתנן: מסככין בנסרין, דברי רבי יהודה.** והרי לדברי רבי יהודה צריך שיהיה הסיכוך מארבעת המינים דוקא, ואי אפשר שיהיו נסרים מארבעת המינים מלבד עיקרא דדקלא, **אלמא: סיב ועיקרא דדיקלא מינא דלולבא הוא.**

ומסקינן: **שמע מינה.**

העץ. אבל באתרוג שהמצוה היא ליטול מהפרי נחשב האילן מין אחר.

137. ומבואר, שלדעת רבנן דלולב אין צריך אגד אין צורך כלל להקפיד שיהיה האגד ממין הלולב. וקשה, כיון שמדרבנן לכולי עלמא לולב צריך אגד אם כן עובר עליו בבל תוסיף מדרבנן? ותירץ **הר"ן**, דטעמם של רבנן שהתירו הוא משום שעשוי לנוי, והיינו, דלא גזרו רבנן דין בל תוסיף כאשר נעשה הדבר לנוי מצוה. ורק לרבי מאיר שבל תוסיף הוא מדאורייתא נזקקים אנו לומר דאיירי כשכבר אגדו קודם לכן במינו, דסברא זו דדבר העשוי לנוי אין בו משום בל תוסיף לא מהניא אלא מדרבנן.

138. באחרונים הקשו, היאך מותר לסכך

מקשה הגמרא: **ומי אמר רבי יהודה** דסכך הסוכה **מארבעת מינין, אין. אבל** ממידי **אחרינא** — **לא** עבדינן? **והתניא: סיככה בנסרים של ארז שיש בהן ארבעה טפחים, דברי הכל פסולה,** משום גזירת נסרים, כמבואר לעיל יד ב.

אין בהן ארבעה טפחים, רבי מאיר פוסל, ורבי יהודה מכשיר.

ומודה רבי מאיר, שאם יש בין נסר לנסר כמלא נסר — **שמניח פסל** [סכך כשר] **ביניהן וכשירה.** [ראה שם בטעם הדבר].

ומכל מקום מבואר, שרבי יהודה מכשיר בנסרים של ארז, ואינו מצריך שיהיה הסכך דוקא מארבעת המינים?!

מתרצת הגמרא: **מאי "ארז"** ששנינו במשנה זו — **הדס. וכדרבה בר רב הונא.**

דאמר רבה בר רב הונא, אמרי בי רב: עשרה מיני ארזים הן, שנאמר [ישעיהו מא יט]: **"אתן במדבר ארז שטה והדס וגו'",** שאלו כולם מיני ארזים.

שנינו במשנתנו: **רבי מאיר אומר** [אגד זה יכול לעשותו] **אפילו במשיחה: תניא, אמר רבי מאיר: מעשה ביקירי** [נכבדי] **ירושלים, שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב,** ומוכח שאין צריך שיהיה האגד דוקא ממין הלולב.

אמרו לו: משם ראיה? במינו היו אוגדין אותו מלמטה.

אמר להו רבה להנהו מגדלי הושענא [אוגדי הלולבים] **דבי ריש גלותא, כי גדליתו הושענא דבי ריש גלותא, שיירי ביה בית יד** תחת האגד, שאותו מקום לא יהיה מכוסה בדבר האוגדו, **כי היכי דלא תיהוי חציצה** בין היד ללולב, דהוי חסרון בלקיחה.[139]

וטעם הדבר, דסבר רבה שלולב אין צריך אגד, וכיון שהאגד אינו חלק מהמצוה הוי חציצה.

רבא אמר: אף שלולב אינו צריך אגד לא מהווה האגד חציצה בלולב ואין צריך לשייר בו בית יד, משום **דכל** דבר שנעשה כדי **לנאותו, אינו חוצץ.**

ואמר רבה: לא לינקיט איניש הושענא [לולב ומיניו] **בסודרא, דבעינא לקיחה**

באתרוג הרי הוא פרי המקבל טומאת אוכלין ודינו ככל הדברים המקבלים טומאה שפסולים לסיכוך?!

וכתב **הכפות תמרים,** דאי נימא שעץ האתרוג אינו נחשב כמין אחר אפשר שכוונתו להצריך לסכך בענפי אתרוג ולא בפרי עצמו, אמנם לפי מה שמסיק לעיל שעץ האתרוג נחשב כמין אחר הדרא קושיא לדוכתא.

ובערוך לנר כתב לחדש, דפרי שלא הוכשר לקבל טומאה לא חשיב כדבר המקבל טומאה וכשר לסיכוך. ועיין לעיל דף יג ב **ובתוספות** שם.

139. **התוספות** ד"ה כי היכי פירשו, דרבה איירי אפילו אם אגדו במינו, וסבר שמין במינו חוצץ. ובאחרונים הקשו לפי זה, מדוע אמר רבא "כל לנאותו אינו חוצץ" ולא אמר כבסמוך דמין במינו אינו חוצץ?

אמנם **בפסקי הרי"ד** פירש, דרבה איירי דוקא בשלא במינו. אבל אם אגדו במינו מודה

תמה,[140] **וליכא.** שאם יש הפסק בין ידו ללולב אין זו לקיחה. ואילו **רבא אמר: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.** כלומר, אף שנוטל את הלולב על ידי סודר אין זה חסרון בלקיחה.

אמר רבא: מנא אמינא לה, דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה?

דתנן גבי מי חטאת, שהיו מביאים אותם מעיר לעיר בשפופרות של קנים ארוכות, ומצניעים אותם לצורך טהרת טמאים, והיה הכהן מטביל בהם את האזוב ומזה.

ואם היה **האזוב קצר,** ואינו מגיע עד המים שבתחתית הקנה, **מספקו** [מאריכו כדי סיפוקו] **בחוט ובכוש** [פלך], **וטובל** אותו במים, ולאחר מכן היה **מעלה** אותו, **ואוחז באזוב ומזה.**

נמצא, שבשעת טבילת האזוב במים לא היה האזוב ביד הכהן, אלא החוט הקשור בו, ואם נאמר שלקיחה על ידי דבר אחר לאו שמה לקיחה, **אמאי** מהני בכהאי גוונא, הרי ״**ולקח** אזוב **וטבל**״ **אמר רחמנא,** ומשמע, שבשעת הטבילה בעינן לקיחה — שיהיה האזוב ביד כהן? **אלא לאו שמע מינה: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.**[141]

ומכל מקום, כשהוא מזה צריך לאחוז באזוב ולא בחוט. מפני שאם אוחזו בחוט הרי הוא מתנענע לכאן ולכאן, ואינו מכוון כלפי האדם, ומצוי הדבר שיהיה מזה על הכלי ולא על המיטהר.

דוחה הגמרא: **ממאי? דלמא שאני התם, כיון דחבריה** לחוט, **כגופיה דמי,** ולא חשיב לקיחה על ידי דבר אחר. מה שאין כן אם אוחזו בסודר, שאינו מחובר לו, יתכן שבכהאי גוונא יחשב כלקיחה על ידי דבר אחר ולא מהני.

אלא מהכא מוכח לה: סדר עשיית מי חטאת היה כך: מביאים היו את אפר הפרה בשפופרת, במקביל היו מקדשים את המים בשוקת של אבן, ואחר כך נותנים לתוכם את האפר. שכך למדו חכמים מן הפסוק [במדבר יט יז]: ״ונתן עליו מים חיים אל כלי״, שנותנים תחילה את המים בכלי, ורק אחר כך מוסיפים את האפר, כדי שלא יפסיק האפר בין המים לכלי.

וכמו כן אם **נפל** האפר **מהשפופרת לשוקת** שלא במתכוון — **פסול** הוא לקידוש המים. דכתיב [שם]: ״ולקחו מעפר שריפת החטאת ונתן וכו׳״, דמשמע, שיהיה הוא לוקח את

רבה שאין צריך לשייר בו בית יד דמין במינו אינו חוצץ, ולפיכך הוצרך רבא לטעם, דאף שאין האגד ממין הלולב כיון שנעשה לנוי אינו חוצץ. וראה אריכות דברים בענין זה בילקוט מפרשים.

140. **בתוספות** פירשו, מדוע שינה בלשונו ונקט דטעם הפסול הוא משום ״לקיחה תמה״, ולא אמר דהוי חציצה כדלעיל? דלשון חציצה שייך רק כשהוא בגוף הדבר, כמו לענין אגד שהחציצה מחוברת ללולב. אבל כאן הסודר מונח על ידו ואינו שייך עם לולב לכן כל החסרון הוא רק מחמת הלקיחה. ועיין שם שכתבו לפרש עוד באופנים אחרים.

141. **החתם סופר** הקשה, הרי עיקר הילפותא גבי אתרוג דבעינן לקיחה, היא מדכתיב ״ולקחתם״, וכדדרשינן — ו״לקחת תם״ —

האפר בידו ונותן לתוך המים, ולא שיפול מעצמו.

לז-ב ומשמע, **הא הפילו הוא** בידים מהשפופרת לשוקת — **כשר,** אף שלא אחזו בידו, אלא ניער את השפופרת לתוך השוקת. ואם לקיחה על ידי דבר אחר לאו שמה לקיחה **אמאי** כשר? הרי "**ולקחו ונתן**" **אמר רחמנא,** והיינו שתהיה הנתינה על ידי לקיחה!

אלא לאו שמע מינה: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה.

ואמר רבה: לא לדוך [לא ידחוק] **איניש** את **הלולבא בהושענא,** לאחר שכבר נתן באגד את ההדסים והערבות, **דדלמא** על ידי שתוחב את הלולב בכח בתוך האגד, **נתרי טרפי** [ישרו עלים מההדס והערבה], וישארו בתוך האגד, **והוי חציצה** בין הלולב לשאר המינים, ונמצא שאינם אגודים יחד להיות לקיחה אחת.

ורבא אמר: אין לחוש לכך, משום **דמין במינו אינו חוצץ.**

ואמר רבה: אם היה הלולב ארוך מידי בתוך ההושענא ובולט הרבה למטה משאר מינים, **לא ליגוז** [יחתוך] **איניש** את **הלולבא** בעודו אגוד **בהושענא,** משום דעל ידי זה **משתיירי הוצא** של לולב תלושים מן השדרה בתוך האגד, לפי שעלי הלולב ארוכים ומחוברים מתחת השדרה, ונמשכים ועולים כנגד גובהו של הלולב, וכשקוצצן מתחת, נמצאו חתוכים מן השדרה ונשארים באגודה, **והוי חציצה.**

אלא יוציא את הלולב מתוך האגד, יקצצנו מלמטה, ויחזור ויאגדנו.(142)

ורבא אמר: אין צריך להקפיד בזה, **דמין במינו אינו חוצץ.**

ואמר רבה: הדס של מצוה אסור להריח בו. דילפינן הדס מסוכה — כשם שסוכה נאסרת בהנאה אחר שהוקצתה למצותה, כמבואר לעיל דף ט א,(143) הוא הדין נמי הדס.(144)

שתהא הלקיחה תמה. ואם כן מה הראיה מאזוב, הרי שם כתיב "ולקח", שאינו במשמעו שתהא הלקיחה תמה — מושלמת?

ותירץ, דדין הלקיחה אינו נלמד מדין לקיחה תמה כפסול חסר וכדומה, אלא עצם משמעות הלקיחה היא שתעשה על ידו ולא באמצעות דבר אחר, ועל זה מביא ראיה מאזוב שנאמר בו לשון לקיחה ואפילו הכי מהני על ידי דבר אחר.

142. **בכפות תמרים** הקשה, מדוע הוצרכו לפרש מחלוקתם בשני המקרים, מה חידוש יש בכל אחד מהם שאין בחבירו?

ופירש, דבמחלוקת הראשונה החשש הוא שמא ישור עלה מההדס ויחצוץ בין הלולב לערבה, דהוי מין בשאינו מינו, ואילו במחלוקת השניה איירי שעלי הלולב יהיו חוצצים בין הלולב להדס או לערבה דהוי מין במינו, וקא משמע לן שנחלקו בין בזה ובין בזה.

143. כן פירש **רש"י**, שאיסור הנאה בהדס נלמד מסוכה. והקשה **הכפות תמרים**, היאך ילפינן מסוכה ללולב, הרי יש לפרוך: מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים תאמר בלולב שאינו נוהג אלא בימים?!

ותירץ, שאכן סיבת האיסור להריח את ההדס שבלולב היא מחמת מוקצה דרבנן — שהוקצה למצותו, והילפותא אינה אלא אסמכתא בעלמא.

144. **הריטב"א** מביא בשם יש אומרים, כי לא רק הדס של לולב אסור להריח אלא הוא הדין

אבל **אתרוג של מצוה — מותר להריח בו.**

מאי טעמא?

הדם דלריחא קאי [שעומד הוא לריח], **כי אקצייה** למצותו, **מריחא אקצייה,** שהוא דרך הנאתו, ומשום כך אסור להריחו. אבל **אתרוג דלאכילה קאי, כי אקצייה, מאכילה אקצייה,** שכך היא דרך הנאתו. אבל להריח בו מותר.[145]

ואמר רבה: הדם כשהוא **במחובר, מותר להריח בו** בשבת של כל ימות השנה. אבל **אתרוג במחובר, אסור להריח בו.**

מאי טעמא?

הדם דלהריח קאי, שכך היא דרך הנאתו, אף **אי שרית ליה — לא אתי למגזייה** [אין לחוש שיבוא לקוצצו], שהרי כדי להריח בו אין צריך לקוצצו. מה שאין כן **אתרוג** דעקרו **לאכילה קאי, אי שרית ליה** להריח בו, יש לחוש שמא ישכח ששבת היום **ואתי למגזייה** יבוא לקוצצו מן העץ כדי לאוכלו. ואף אם יאכלו במחובר אסור, דאין לך תולש גדול מזה![146]

ואמר רבה: לולב אוחזו **ביד ימין, ואתרוג** — אוחזו **בשמאל.**[147]

מאי טעמא?

משום **דהני** [לולב הדס וערבה] **תלתא מצות** הוו,[148] **ואילו האי** אתרוג, **חדא מצוה** הוא.

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב ולא על שאר מינים?

אמר לו: **הואיל** והלולב **גבוה מכולן,** חשוב הוא ונקרא האגד על שמו.

סברה הגמרא, שהטעם שהלולב גבוה מכולם הוא משום שיש לאוגדו גבוה טפח מן ההדסים והערבות. ולפיכך הקשו: **ולגבחיה**

הדסים שהיו נוהגים ליתן בסוכה לנוי מצוה. מיהו בשם רבו **הרא״ה** כתב, שלא אמרו הלכה זו אלא בהדס של מצוה, כיון שצריך לו עצמו מקפיד עליו ביותר ומקצהו מהנאה לגמרי. אבל הדס המשמש לנוי כיון שאינו אלא כעץ בעלמא אינו מקפיד שלא להשתמש בו אלא רק נזהר שלא לכלותו, לפיכך מותר להריח בו. אמנם **הר״ן** מצדד יותר כדעה ראשונה, שגם הדס העשוי לנוי סוכה אסור להריח.

145. וכתב **השפת אמת:** אין לדקדק מכאן דכל דבר שהוקצה למצותו אינו נאסר אלא לעיקר תשמישו ולא לשאר דברים, אלא דוקא לענין ריח דהנאה שאין בה ממש היא התירו כל שאינה עיקר תשמישו.

146. כך כתב **רש״י**, אולם יש שפקפקו בזה ונקטו שתלישה בפה אינה חשובה, וראה בזה בילקוט מפרשים.

147. ואם החליף ונטל את הלולב בשמאל והאתרוג בימין, הביא **המאירי** כי יש פוסלים, ומכל מקום העיקר להלכה שאין זה מעכב בדיעבד. ובדין נטילתם ביד אחת ודין איטר יד, ראה ילקוט מפרשים לעיל לד ב.

148. אין כוונת הגמרא לומר שכל אחד מהמינים מצוה נפרדת היא, אלא שבאגד הלולב יש שלושה חלקים מן המצוה והאתרוג אינו אלא חלק אחד, **הריטב״א.**

לאתרוג, כך שיהיה הוא הגבוה מכולם, **ולבריך** עליו?

אמר ליה: כך היתה כוונתי לומר: **הואיל ובמינו גבוה מכולן.** שעץ הדקל גבוה הוא משאר האילנות של ארבעת המינים.

מתניתין:

והיכן בהלל **היו מנענעין** את הלולב? [בגמרא יבואר מנין למדו כלל שיש דין לנענע את הלולב, שהקשו היכן עושין כן]. **בהודו לה׳** שב**תחילה** של הפרק (קודם יאמר נא ישראל וכו׳), **ובהודו לה׳ שב׳סוף** הפרק,(149) דהיינו בסוף אמירת ההלל, שמהודו הראשון ועד סוף ההלל פרשה אחת היא מספר תהילים.

וכן היו מנענעים **באנא ה׳ הושיעה נא, דברי בית הלל.**(150)

ובית שמאי אומרין: אף באנא ה׳ הצליחה נא.

המגן **אברהם** סימן תרנא ס״ק ו מקשה: מדוע הוזקק לטעם זה, תיפוק ליה דכל דבר שמברך עליו אוחזו תחילה בימין?!

ותירץ בשני אופנים: א. היא גופא קשיא, מדוע אינו אוחז את המינין כולן בימין ומברך, ועל זה תירצו, דמלשון הפסוק חזינן שחילק ביניהם, דכתיב: פרי עץ הדר, **כפות תמרים** [בלא וי״ו החיבור], ואילו לאחר מכן כתיב: וענף עץ עבות וערבי נחל בוי״ו החיבור. לומר לך שיהיו שלושת מינים אלו יחדיו והאתרוג לבדו. ב. כוונת הגמרא להשמיענו שאפילו נוטלו שלא בשעת ברכה כגון בשעת אמירת ההושענות גם כן צריך ליטול את הלולב בימין והאתרוג בשמאל.

149. כן פירש **רש״י**, שתחילה וסוף היינו הודו שבתחילת הפרק והודו שבסופו. אבל ה**תוספות** כתבו בשם יש מפרשים, ש״תחילה וסוף״ פירושו שבפסוק הודו לה׳ היו מנענעים פעמיים — בתחילתו ובסופו. ודחו פירוש זה דלא מסתבר כלל, וטעמם כמו שכתב **הרא״ש**, דלא מסתבר שיהיו צריכים לנענע פעמיים באותו פסוק.

אולם גדולי המפרשים רצו לקיים פירוש זה מדקדוק לשון המשנה, שאם כפירוש **רש״י**, מדוע נקטו ״תחילה וסוף״, היה לתנא לומר הודו ראשון ואחרון, ועל כרחך משמע שהיו מנענעים באותו פסוק עצמו תחילה וסוף [**מכתם ומאירי** בקושיתו]. ועיין עוד בספר **כפות תמרים**. ובאופן הנענועים בתפילת הציבור לש״ץ והקהל, ראה **תוספות** ומה שציינו בדבריהם.

150. ואף שלגבי הודו לה׳ קחזינן שמצות הנענועים היא בתחילת פרק ובסופו, ואילו אנא ה׳ הושיעה נא הוא באמצע הפרק, תיקנו חכמים לנענע שם משום דכתיב [דברי הימים א טז]: ״אז ירננו עצי היער מלפני ה׳ כי בא לשפוט את הארץ וכו׳, הודו לה׳ כי טוב כי לעולם חסדו וכו׳, ואמרו הושיענו אלוהי ישענו וכו׳״. והיינו שבא הכתוב ללמדנו — היכן ״ירננו״ — בהלל ונענועים, בהודו לה׳ ובאנא ה׳ הושיעה נא, **תוספות**.

וכעין זה כתב **הרא״ש**: ואיתא במדרש, לפי שבראש השנה באין לדין ישראל ואומות העולם, ואין יודעים מי יצא זכאי ומי חייב, נתן הקב״ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח, והיינו דכתיב ירננו עצי היער, כלומר, ירננו בהודו ובהושיעה נא.

בערוך לנר כתב טעם אחר לנענועים אלו.

אמר רבי עקיבא: צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע, שכל העם היו מנענעין את לולביהן, והם לא נענעו אלא באנא ה׳ הושיעה נא.

גמרא:

מקשה הגמרא: **נענוע** זה שאתה דן בו היכן הוא נעשה, **מאן דכר שמיה?** כלומר, מי הזכירו שחייבים לעשותו שאתה דן בפרטיו ודיניו?[151]

מבארת הגמרא: תנא **התם** אמתניתין דלעיל **קאי**, דקתני התם: **כל לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו, כשר.** וכיון ששיעור הלולב נקבע על ידי כך שאפשר לנענע בו משמע שמצותו בנענוע.[152] **ואהא קאמר: היכן מנענעין.**

תנן התם: שתי הלחם ושני כבשי עצרת שהוא צריך להניפם יחד, שנאמר [ויקרא כג כ]: והניף הכהן אותם על לחם הביכורים וגו׳ על שני כבשים וגו׳, ודרשו חכמים שהנפה אחת היא להם. **כיצד הוא עושה** את התנופה? **מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין** כשהם חיים[153] [שכך דרשו: על לחם הביכורים שהוא מונח על שני הכבשים], **ומניח ידו תחתיהן ומניף, ומוליך ומביא, מעלה ומוריד, שנאמר** [שמות כט]: **״אשר הונף ואשר הורם״.** כלומר, צורת ההנפה היא כדילפינן מפסוק זה, מעלה מטה לפנים ולאחור. והיינו, ד״הורם״ משמעו כלפי מעלה, וכיון שאין עלייה בלא הורדה ידעינן שצריך להניף כלפי מעלה ולהוריד. ו״הונף״ משמע מוליך ומביא. ואף שפסוק זה נאמר לגבי קרבנות המילואים ולא לגבי כבשי עצרת, מכל מקום למדנו ממנו לכל ההנפות כולן.

אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא — להראות שעושה המצוה לשמו של **מי שהארבע רוחות שלו.**[154]

שכן מצינו בגמרא שני טעמים לנענועים: א. להודות למי שד׳ רוחות ושמים וארץ שלו, ב. לעצור טללים רעים. ועל כן, בהודו לה׳ מנענעים מחמת הטעם הראשון, שזהו חלק מההודיה לה׳ המנהיג את העולם כולו בחסדו, ואילו באנא ה׳ מנענעים מחמת הטעם השני, שיושיע ה׳ ויעצור ויעכב טללים רעים ושאר פורענויות.

151. ויתירה מזו, הא קיימא לן דמיד שהגביהו יצא ידי חובתו, ואם כן היכן מצינו דין נענוע שאתה דן בדיניו? [על פי **מאירי**].

152. בגדר מצות הנענועים אי הוו מדאורייתא או מדרבנן, ראה ילקוט מפרשים.

153. כן פירש **רש״י**, שתנופה זו נעשית בכבשי העצרת בעודם חיים. אבל **הרמב״ם** [תמידין ומוספין פרק ח הלכה יא] נקט, שתנופה זו היא אחר שחיטת הכבשים, בחזה ושוק בלבד. ואף **רש״י** מודה לכך שהיו מניפין אותם גם אחר שחיטתם כמבואר במנחות דף סב א, אלא דסבר שתנופה זו אינה מהלכות כבשי עצרת, אלא כשאר תנופות שעושים בקרבנות שלמים, ולכן אין צריך להניח עליהם את הלחם בתנופה זו. אבל **הרמב״ם** סבר שגם תנופה זו מדין כבשי עצרת היא ולא מדין שלמים, ובטעמו ראה ילקוט מפרשים.

154. מפשטות דברי הגמרא נראה שמנענעים לארבע רוחות השמים. אולם יעויין **ברא״ש**

מעלה ומוריד — להראות שעושה כן **למי שהשמים והארץ שלו.**

במערבא מתנו הכי: אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא, כדי לעצור רוחות רעות.

מעלה ומוריד, כדי לעצור טללים רעים.

אמר רבי יוסי בר אבין, ואיתימא רבי יוסי בר זבילא: מזה שאמר רבי יוסי שתנופה עוצרת רוחות רעות וטללים רעים, **זאת אומרת:**

לח-א **שירי מצוה,** דהיינו מצוות שהן שיריים שאינן עיקר לעכב את הכפרה, אפילו הכי חשובות הן **ומעכבין את הפורענות. שהרי תנופה שירי מצוה היא,** שאינה מעכבת בקרבן כמבואר ביומא דף ה א, ואף על פי כן היא **עוצרת רוחות וטללים רעים.**

ואמר רבא: וכן עושה את הנענועים **בלולב** כמו תנופה, והיינו שמוליך ומביא מעלה ומוריד.

רב אחא בר יעקב הוה **ממטי ליה ומייתי ליה,** [כלומר, היה מוליך ומביא את הלולב]. **אמר: דין** זה הלולב **גירא בעיניה דסטנא** [כחץ בעיני השטן], שרואה בעיניו שאינו יכול לנתק מעלינו עול מצוות.

אמרו: **ולאו מלתא היא** לומר כן, **משום דכאשר** אמרינן הכי, **אתי** השטן **לאיגרויי ביה,** וימסור עצמו להשיאנו לחטוא ולעבור על מצוות ה' יתברך.

מתניתין:

מי שבא בדרך, ובשעה שהתפלל תפילת שחרית **לא היה בידו לולב ליטול, לכשיכנס לביתו** אם שכח ולא נטל לולבו מיד קודם סעודתו, יפסיק מאכילתו **ויטול על שלחנו.** כלומר, בתוך סעודתו. **לא נטל** לולב **שחרית, יטול בין הערבים,** לפי **שכל היום כשר** למצות **לולב.**

שהביא מ**בעל העיטור** שכתב שהעושה כן "דעת חיצוני" הוא. וכן כתב **הריטב"א,** שמנהג רבותיו היה להוליך לשתי רוחות העולם בלבד, שדי בכך לידע ולהודיע שהקב"ה מנהיג את העולם כולו, שהרי מי ששולט בשתי רוחות שולט גם בשאר. אולם **הרא"ש** עצמו כתב, שהעולם לא נהגו כן, אלא מוליכים אותו לארבע רוחות העולם, ומנהג כשר הוא, ד"האם קצרה ימיננו להודות לה' שארבע רוחות שלו"?

והוסיף, כי מי שהנהיג להוליך לב' רוחות בלבד סבר שאם מוליך לארבע רוחות נראה הדבר כשתי וערב, אולם האמת היא להיפך, שאם מוליך לשתי רוחות נראה כשתי וערב, שהרי מלבד זה גם מעלה ומוריד ונמצא שמביא לארבע קצוות כעין שתי וערב. אבל אם מוליך לארבע רוחות ומעלה מטה נמצא שהביא לו' קצוות.

ו**בכפות תמרים** כתב, שמחלוקת זו תלויה בטעם הנענועים. שלטעם ראשון שאמרו בגמרא, שהנענוע הוא בכדי להודות ולהלל למי שהעולם שלו, די לנענע לשתי רוחות וכמו שביאר **הריטב"א,** שבזה כבר נודע שהקב"ה מנהיג את העולם כולו. אבל להטעם השני, שעל ידי הנענועים עוצרים טללים רעים, יש לומר שצריך לנענע לכל ד' רוחות העולם.

אופן הנענועים האם הוא על ידי כסכוס העלים או בהולכה והבאה בלבד, ראה ילקוט מפרשים.

גמרא:

מקשה הגמרא: **אמרת: נוטלו על שלחנו, למימרא** משמע **דמפסיק** סעודתו כדי ליטול לולב, **ורמינהו** [וקשה]: דשנינו גבי תפילת מנחה, שאם הגיע זמן המנחה אסור להתחיל בסעודה קודם שיתפלל. אבל **אם התחילו** בסעודתם קודם זמן החיוב ונמשכה סעודתם עד שהגיע זמן מנחה, **אין מפסיקין** סעודתם כדי להתפלל, ומדוע כאן עליו להפסיק מאכילתו לנטילת לולב?! (155)

מתרצת הגמרא: **אמר רב ספרא: לא קשיא: הא** דאמרינן התם שאין מפסיקין, היינו **בדאיכא שהות ביום** להתפלל מנחה לאחר שיסיים סעודתו, ואילו **הא** דאמרינן הכא שיטול על שולחנו, היינו **בדליכא שהות ביום**, אלא תמשך סעודתו עד שתחשך, ואם לא יטול לולב עתה, שוב לא יוכל לקיים את המצוה אחר גמר סעודתו. (156)

אמר רבא: ומעיקרא **מאי קושיא? דלמא** בשני המקרים מדובר כשיש שהות ביום לקיים את המצוה אחר גמר הסעודה, אלא היינו טעמא, משום **דהא** מצות לולב **דאורייתא** היא ומשום כך הצריכוהו חכמים להפסיק בסעודתו לקיים המצוה שמא יאריך בסעודתו וישכח שעליו לקיימה. אבל **הא** תפילת מנחה **דרבנן** היא, ומשום כך לא החמירו חכמים להצריכו להפסיק סעודתו ולהתפלל כיון שיש שהות להתפלל אחר כך.

אלא אמר רבא: אי קשיא, הא מתניתין גופא **קשיא:**

שכן בתחילת המשנה שנינו: **לכשיכנס לביתו נוטלו על שלחנו, אלמא** משמע **דמפסיק** מסעודתו לנטילת לולב, ואילו **הדר תני** בסיפא דמתניתין: **לא נטל שחרית, יטול בין הערבים,** משמע שאינו חייב להזדרז ליטלו מיד בכניסתו לביתו אלא רשאי לדחות את המצוה לאחר גמר סעודתו שכל היום כשר לכך, **אלמא: לא מפסיק** מסעודתו

---

155. כך הוא ביאור קושית הגמרא על פי **רש"י**. וקשה, אם גבי תפילת מנחה איירי שהתחילו בסעודתם קודם זמן החיוב מה ראיה היא לכאן, הרי גבי לולב איירי שהתחיל בסעודתו אחר שהאיר היום, וכבר בא לידי חיוב לולב ואפשר שמשום כך עליו להפסיק מאכילתו ולקיימה. אבל כאשר התחיל בהיתר התירו לו לסיים אכילתו?!

ומכח קושיא זו הוכיחו **התוספות** [שבת ט ב ד"ה ואם], שגם לענין מנחה איירי כשהתחיל באיסור ואפילו הכי אינו חייב להפסיק סעודתו לתפילת מנחה, וכן כתבו שם **הר"ן** והרא"ש.

ויש מן האחרונים שפירשו כי גם **רש"י** כאן לא נתכוון לומר שלענין מנחה איירי בהתחיל בהיתר, אלא מה שאמר "ואם התחילו אחר המנחה", היינו, שהתחיל קודם זמן מנחה קטנה. אבל חובת התפילה חלה עליו כבר משעת מנחה גדולה ולפיכך חשיב כהתחיל באיסור.

156. ומבואר, שאם אין שהות ביום להתפלל אחר גמר סעודתו, עליו להפסיק מאכילתו מיד, אף שיש לו עדיין זמן מרובה עד שתחשך. ובבאור הדברים כתבו האחרונים, דכל מה שהתירו לו להמשיך באכילתו אף שכבר הגיע זמן התפילה, הוא משום שלא רצו להטריחו להפסיק באמצע אכילתו. אבל כאשר בין כה וכה יצטרך להפסיק באמצע הסעודה להתפלל, לא התירו לו להמשיך לאכול עד שיקיים מצותו.

לנטילת לולב, וסתרה המשנה דבריה מהרישא לסיפא?!

אמר רב ספרא: לא קשיא: הא סיפא דמתניתין שהתירה לדחות את קיום המצוה לאחר גמר הסעודה, היא **בדאיכא שהות ביום** לקיים המצוה אחר הסעודה איירי. אבל **הא** רישא דמתניתין, מיירי **בדליכא שהות ביום.**

ואמר רבי זירא: מאי קושיא? איזו סתירה מצא רבא בדברי המשנה? **דלמא** לכתחילה **מצוה לאפסוקי** שמא ימשך בסעודתו וישכח לקיים המצוה, ולכך שנינו ברישא שעליו להפסיק מסעודתו לנטילת לולב, ומכל מקום, **אי לא פסיק יטול בין הערבים,** כיון **שמעיקר הדין כל היום כשר ללולב?!**

אלא אמר רבי זירא: לעולם כדאמרינן מעיקרא, שדברי רב ספרא נאמרו כדי ליישב מה חילוק יש בין תפילת מנחה שאינו צריך לפסוק מסעודתו כדי להתפלל, למצות לולב שעליו להפסיק סעודתו ולקיימה. **ודקשיא לך** מה הוצרך רב ספרא לחלק בין אי איכא שהות ביום לליכא שהות ביום תיפוק ליה **דהא** [לולב] הוי **מדאורייתא** ולכן הצריכוהו להפסיק, ואילו **הא** [תפילת מנחה] **דרבנן** היא ולא חששו כל כך שמא יפשע, יש לומר, **דהכא ביום טוב שני,**(157) שגם מצות לולב אינה אלא **מדרבנן עפקינן. דיקא נמי, מדקתני: מי שבא בדרך ואין בידו לולב,** לכשיכנס לביתו וכו', **דאי סלקא דעתך** דמיירי **ביום טוב הראשון מי שרי** לבא בדרך?!

מתניתין:

מנהגם בקריאת ההלל היה שלא היו כולם קוראים, אלא אחד קורא בקול ומוציא את הרבים ידי חובתם.

ועל כן אמרו: **מי שהיה** מקרה אותו [כלומר, קורא בפניו], **עבד או** שהיו **אשה או קטן מקרין אותו** את ההלל, אינו יכול לצאת ידי חובתו בקריאתם מדין "שומע כעונה" כיון שהם אינם מחוייבים בדבר, וקיימא לן: כל שאין מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם, ועל כן **עונה אחריהן** כל **מה שהן אומרין,** ויוצא ידי חובתו בקריאתו שלו.

ומכל מקום **תבא לו מאירה** על שלא למד לקרוא בעצמו ונזקק לקריאת עבד וקטן. ואם יודע היה לקרוא בעצמו תבוא לו מארה על שמצא לו שלוחים שכאלו לקרוא על ידיהם את ההלל לפני קונו.

אם היה גדול מקרא אותו, שאינו מחוייב לחזור אחריו אלא יוצא בקריאתו מדין "שומע כעונה", **עונה אחריו "הללויה"** על כל דבר שאומר.

דיני המתחיל באכילתו והגיע זמן קיום מצוה, ראה בהרחבה בילקוט מפרשים.

157. כלומר, בחולו של מועד [שהרי יום טוב שני אסור במלאכה כיום טוב הראשון], **הריטב"א**. ודקדק מכאן שחולו של מועד קרוי יום טוב, ומה שלא מזכירים של מועד בתפילה, הוא משום שהוא מותר במלאכת האבד, וכן כדי לחלק בין קדושת המועד שקדושתו חמורה לחול המועד שקדושתו קלה.

מקום שנהגו לכפול כל פסוק ופסוק — **יכפול.**

ונהגו כן כיון שיש בהלל פרשה שכולה כפולה במקורה: "הודו לה'" נאמר תחילה וסוף. "יאמר נא", נאמר ג' פעמים. "קראתי יה", מקביל ל"ענני במרחביה". "ה' לי" נכפל פעמיים. "טוב לחסות", נכפל פעמיים. "סבבוני" — "סבוני". "דחה" — "דחיתני". "ויהי לי לישועה" — "כל רינה וישועה". "ימין ה'" נכפל פעמיים. "לא אמות" — "ולמוות לא נתנני". "פתחו לי שערי צדק" — "זה השער לה'". אבל מ"אודך" והלאה אינו כפול, ויש שנהגו לכפול.

מקום שנהגו **לפשוט** [שלא לכפול] — **יפשוט.**

מקום שנהגו **לברך** על ההלל, **יברך, הכל כמנהג המדינה.**

גמרא:

תנו רבנן: באמת אמרו [כל באמת אמרו הלכה היא שאין חולק בדבר[158]]:

בן קטן שהגיע לחינוך וחייב בברכת המזון מדרבנן, **מברך לאביו** ברכת המזון,[159]

ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה.

אבל אמרו חכמים: תבא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו! כי ודאי, מחמת שלא למד הוא.[160]

---

158. **רש"י**. בירושלמי כלאים פרק ב הלכה א איתא: אמר רבי אלעזר: כל מקום ששנו "באמת אמרו" — הלכה למשה מסיני. וכן כתב **הרמב"ם** בהקדמתו לפירוש המשניות. אמנם מדברי **רש"י** בכמה מקומות [ראה בבא מציעא ס א] דקדקו שאין זו הלכה למשה מסיני בדוקא, אלא כדבריו כאן שהיא "הלכה ברורה בלא פקפוק".

159. והיינו דוקא כשלא אכל אביו אלא כזית שאינו מחוייב בברכת המזון מדאורייתא עד שיאכל שיעור שביעה. אבל אם נתחייב האב מדאורייתא אינו יוצא בברכת הקטן, "דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. [על פי סוגית הגמרא בברכות דף כ ב].

והקשו **התוספות** [מגילה יט ב]: מדוע אמרו לעיל שגדול אינו יוצא ידי חובתו בקריאת ההלל על ידי קטן, הרי מצות ההלל דרבנן היא, ואם כן יוציא הקטן שמחוייב מדרבנן את הגדול שאף הוא אינו מחוייב אלא מדרבנן?!

ותירצו, דגבי ברכת המזון מיירי שהקטן אכל שיעור שביעה, ולכן לולי שהוא קטן היה חייב מדאורייתא, וממילא הקטן שהוא חד דרבנן [כלומר, מה שחיובו הוא רק מדרבנן הוא מטעם אחד בלבד — מחמת שכל חיובו הוא משום מצות חינוך ולא מעיקר הדין], מוציא את הגדול שאף הוא חד דרבנן — שלא אכל שיעור שביעה ידי חובתו. אבל בהלל שעיקר המצוה אינה אלא מדרבנן, אם כן הקטן הוא תרי דרבנן — א. עיקר המצוה אינה אלא מדרבנן, ב. כל חיובו אינו אלא משום מצות חינוך דרבנן, ואילו הגדול הוא רק חד דרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומוציא חד דרבנן. ויש מן הראשונים שפירשו באופן אחר ראה בילקוט מפרשים.

160. **רש"י** פירש, דאיירי בבן קטן וכשלא אכל האב שיעור שביעה כמבואר לעיל. אבל **הר"ן** כתב, דלמאי דקיימא לן שנשים חייבות בברכת

אמר רבא:

לח-ב **הלכתא גיברתא** [הלכות גדולות וחשובות] **איכא למשמע ממנהגא דהלילא.** כלומר, ממנהגנו בקריאת ההלל יש ללמוד כיצד היא עיקר מצות קריאת ההלל כפי שתיקנוה חכמים וכמו שיתבאר: בזמנם שלא היו בקיאים כל כך בקריאת ההלל היה האחד קורא ומוציא את הרבים ידי חובתם והם היו עונים אחריו הלוויה על כל דבר. אולם עתה שהכל בקיאים בקריאת ההלל אין אנו נוהגים לצאת ידי חובה בקריאת הש״ץ אלא כל אחד קורא לעצמו. ואפילו הכי נהגו שבכמה מקומות חוזרים אחר קריאת הש״ץ — בהודו ובאנא ה׳ הושיעה נא, ומכאן למדנו שמה שהיו חוזרים אחר הש״ץ אין זו הלכה דוקא לשאינם בקיאים אלא במקצת מקומות גם הבקיאים הקוראים לעצמם יש להם לחזור אחר קריאת הש״ץ, שכך היא עיקר התקנה שיהיה האחד קורא והציבור חוזר אחריו. ולהלן יתבאר באלו מקומות יש גם לבקיאים לחזור ובאלו רק לשאינם בקיאים, ובאלו מקומות תיקנו שגם הבקיאים יחזרו כדי שלא תשתכח ההלכה לשאינם בקיאים כיצד יוצאים ידי חובתם בקריאת הש״ץ.

מזה שנהגו **שהוא** הש״ץ **אומר הללויה וחן** הקהל שותקים, ולאחר מכן **אומרים** הם אחריו **הללויה,** והוא שותק, ואין הם מתחילים לקרוא עמו כסדר וכמו שעושים בשאר ההלל, למדנו **מכאן שמצוה לענות** אחר הש״ץ **הללויה** בפתיחת ההלל ואפילו הבקיאים שקוראים בעצמם![161]

וממה שנוהגים **שהוא אומר** [תהלים קיג] **הללו עבדי ה׳, וחן אומרין** אחריו **הללויה, מכאן** אנו למדים **שאם היה גדול מקרא אותו עונה אחריו הללויה.**

כלומר, הנהיגו חכמים לומר פעם אחת הללויה אחר הש״ץ, כדי שלא תשתכח ההלכה במי שאינו בקי, שאם רוצה לצאת ידי חובתו בקריאת הש״ץ עליו לענות הללויה אחר כל דבר ודבר שאומר הש״ץ.[162]

ומהא **דהוא אומר: הודו לה׳** והם שותקים, **ואחר כך הן אומרים** אחריו **הודו לה׳** והוא שותק, למדנו **מכאן שבראשי** פרקים **מצוה לענות ראשי פרקים** עצמם, ולא לומר הללויה כבשאר ההלל, ולכן כאן כשחוזרים אחריו לא אומרים הללויה אלא הודו לה׳. [ואף זה מעיקר הדין אין אנו צריכים לומר, שהרי הבקיאים אינם צריכים לחזור אחר הש״ץ לא הללויה ולא ראשי פרקים, אלא

המזון מדאורייתא אפשר לפרש בבן גדול, ויוצא ידי חובתו בברכתם, אלא שתבא עליו מארה על שלא למד ונזקק לשמוע ברכת אחרים. [וראה **תוספות** ד״ה באמת].

161. ובטעם הדבר כתב **הר״ן**, דכדי שידעו השאינם בקיאים שצריך לענות הללויה תיקנו שישתקו כולם בתחילת ההלל ויענו אחר הש״ץ, שבזה אין הבקיאים מפסידים כלום, שהרי מיד לאחר מכן יתחילו באמירת ההלל כסדר, ומה איכפת להם אם אחרו מעט.

162. הקשה **המאירי**: הרי קיימא לן שהיוצא ידי חובתו בתפילת חבירו אינו צריך לענות כלום [ומה שעונה אמן אחר ברכותיו אין זה אלא כדין שומע ברכה מפי חבירו, ולא מחמת שיוצא ידי

שנהגו כן כדי שלא תשתכח הלכה זו שנאמרה לשאינם בקיאים].

אתמר נמי, אמר רב חנן בר רבא: בראשי פרקים **מצוה לענות ראשי פרקים** עצמם.

ומזה **שהוא אומר: אנא ה׳ הושיעה נא, וחן** עונים אחריו **ואומרים: אנא ה׳ הושיעה נא,** אף על פי שאין זה ראשי פרקים, למדים **מכאן שאם** היה **קטן מקרא אותו** שאינו יוצא ידי חובתו בקריאתו, **עונין אחריו** מילה במילה כל **מה שהוא אומר.** ולכן לסימנא בעלמא תיקנו שבאנא ה׳ יחזרו אחר הש״ץ מילה במילה אף שאין זה תחילת פרק ומשום אינם בקיאים די בעניית הללויה.

ומזה **שהוא אומר: אנא ה׳ הצליחה נא, וחן** חוזרים אחריו **ואומרים אנא ה׳ הצליחה נא,** למדים **מכאן, שאם בא לכפול כופל.**

כלומר, כיון שמעיקר הדין הם יוצאים ידי חובתם בקריאת הש״ץ ואינם צריכים לחזור אחריו, למדנו שאם רוצה הקורא לכפול את ההלל הרשות בידו. וכדי להזכירנו הלכה תיקנו לכפול לכל הפחות באנא ה׳ הצליחה נא.

וכל ענינים אלו שלמדנו ממנהגנו בהלל אינו בדוקא והוא הדין שאפשר ללמוד ההיפך — מאנא ה׳ הושיעה נא שרשאי לכפול, ומאנא ה׳ הצליחה נא שאם היה קטן מקרהו צריך לחזור אחר כל מה שאומר, ואין דרשות אלו נלמדות בדוקא מפסוק זה ולא אחר, אלא העיקר הוא שכל הני דברים באו ללמדנו הלכות מסוימות.

ומזה **שהוא אומר: ״ברוך הבא״ וחן** אינם חוזרים על דבריו, אלא רק משלימים אותם **ואומרים ״בשם ה״. אבל** לגבי המילים ברוך הבא סומכים על קריאת המקרה,[163] **מכאן** למדנו **לדין שומע כעונה.** והיינו עיקר דין שאינן בקיאים. שאם שמעו קריאת הש״ץ וכיונו בליבם לצאת ידי חובתם בקריאתו, אף על פי שלא ענו אחריו יצאו.[164]

בעו מיניה מרבי חייא בר אבא: שמע תפילת הש״ץ **ולא ענה** [קרא] אחריו **מהו,** האם יוצא בתפילתו מדין שומע כעונה?

אמר לחו: חכימיא [חכמים] **וספריא** [מלמדי תינוקות], **ורישי עמא** ראשי העם **ודרשיא** ודורשיו **אמרו: שמע ולא ענה, יצא.**

אתמר נמי, אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: מנין לשומע שהוא **כעונה, דכתיב** [מלכים ב כב]: **״את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה״, וכי יאשיהו** מלך יהודה **קראן? והלא שפן**

חובתו בתפילתו], ואם כן מדוע כאן צריך לענות הללויה אחר כל פסוק ופסוק?!

ותירץ, שתקנה מיוחדת היא בקריאת ההלל שענינו שירה והודיה לה׳, שבכך מתרבית השמחה. ודין בקי האם יוצא בקריאת הש״ץ ראה ילקוט מפרשים.

163. יש שדקדקו מכאן דמהני שומע כעונה לחצי ברכה, וראה בילקוט מפרשים.

164. וכתב **רש״י**: מי שאינו יודע לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון ליבו לשמוע, אף על פי שלא ענה יצא. וכן למתפללים בציבור ושליח ציבור אומר קדושה או אמן יהא שמיה רבה, ישתקו מתפילתם וישמעו, והרי הם כעונים, ולכשיגמור קדושה יחזרו לתפילתם. אבל

קראן, דכתיב: "**ויקראהו שפן לפני המלך**"? **אלא מכאן לשומע** שהוא **כעונה,** כיון ששמע יאשיהו קריאתו של שפן נחשב הדבר כאילו קרא בעצמו.

דוחה הגמרא: **ודילמא בתר דקראנהו שפן** חזר **וקרא** זאת שוב **יאשיהו. אבל** בלא שחזר וקרא לא היה נחשב שקראם יאשיהו מחמת שמיעתו?

אמר רב אחא בר יעקב: לא סלקא דעתך [כלומר, לא יתכן לומר כך]! **דכתיב** [שם מלכים ב כב]: "**יען רך לבבך ותכנע לפני ה' בשמעך**", ומדכתיב: **בשמעך, ולא** כתיב: "**בקראך**", מבואר שלא קראן המלך יאשיהו בעצמו אלא שמען מפי שפן, וכיון דחשבינן כאילו קראן בעצמו שמע מינה דשומע כעונה.

אמר רבא: לא לימא איניש "**ברוך הבא**", ולהפסיק מעט, **וחדר** [ורק אחר כך לומר] "**בשם ה'**", שאם יעשה כן נראה שלא נאמרה הזכרת שם ה' על תחילת דבריו וכאילו מוציא שם שמים לבטלה, **אלא** יאמר: **ברוך הבא בשם ה' בחדרי** [כלומר, יחד בלא הפסק].

אמר ליה רב ספרא:

אמר רבא:[165] **לא לימא איניש** "**יהא שמיה רבא**", **וחדר** "**מברך**", **אלא** יאמר **יהא שמיה רבא מברך בחדרי** ברצף אחד.[166] לט-א

אמר ליה רב ספרא: משה, כלומר, גדול הדור [שלעולם גדול הדור נמשל למשה רבינו], וכי **שפיר קאמרת?**

אלא: בין **התם** גבי ברוך הבא, **ובין הכא** גבי יהא שמיה רבה, הרי מתכוין **לאסוקי מילתא הוא,** כלומר, כוונתו לגמור דיבורו, **ובכהאי גוונא לית לן בה.**

שנינו במשנתנו: **מקום שנהגו לכפול** יכפול:

ושנינו בברייתא: **תנא: רבי כופל בה דברים,** מאנא ה' ואילך עד סוף ההלל.

ואילו **רבי אלעזר בן פרטא מוסיף בה** בהלל לכפול **דברים** יותר מכפילתו של רבי.

ומבארת הגמרא: **מאי מוסיף** רבי אליעזר בר פרטא? אילו דברים היה כופל יותר מאלו

התוספות הוכיחו שלא כדבריו, ונקטו שאם יפסיק מתפילתו לשמיעת הקדושה יהווה הדבר הפסק בתפילה ואסור לעשות כן. ובבאור מחלוקתם ויסוד דין שומע כעונה ראה ילקוט מפרשים.

165. על פי גרסת **מהר"ם**.

166. **בדרכי משה** סימן נו כתב בשם **אור זרוע**: לא יפסיק בין תיבת שמיה לתיבת רבא. אבל בין רבא למברך רשאי להפסיק. וכתב, שנראה יותר כפירוש ר"י שאין להפסיק בין רבא למברך, דעיקר השבח הוא באמירת מברך, שלא כדעת **האור זרוע** דסבר שעיקר השבח הוא באמירת רבא.

ובמגן **אברהם** שם פירש, שהראשונים נחלקו בביאור עניית "יהא שמיה רבא מברך": לשיטת ר"י הביאור הוא כפשוטו — יהא שמו הגדול מבורך, ואילו **במחזור ויטרי** פירש, שיהיה שמו יתברך שלם [רבא פירושו לדבריו — שלם],

שכפל רבי?

אמר אביי: מוסיף היה **לכפול מאודך ולמטה,** כדרך שאנו נוהגים.(167) ומה שלא היה כופל מתחילת המזמור, משום שהמזמור עצמו כופל את דבריו עד לשם, כמבואר לעיל לח א. [ש"קראתי י—ה" — מקביל ל"ענני במרחבי—ה", "ה' לי" נכפל פעמיים, "טוב לחסות" — נכפל פעמיים, "סבבוני" — "סבוני", "דחה" — "דחיתני", "ויהי לי לישועה" — "כל רינה וישועה", "ימין ה'" — נכפל פעמיים, "לא אמות" — "ולמוות לא נתנני", "פתחו לי שערי צדק" — "זה השער לה'". אבל מ"אודך" והלאה אינו כפול].

שנינו במשנתנו: מקום שנהגו **לברך, יברך:**

אמר אביי: לא שנו שהברכה תליא במנהג, **אלא** בברכה **שלאחריו,**(168) **אבל** ברכה

שאין השם שלם עד שימחה זכר עמלק, ולאחר מכן מוסיפים עוד ברכה, שיהיה שמו מבורך. ולפיכך, **האור זרוע** כנראה פירש כמחזור ויטרי שאין קשר בין רבא למברך, ומשום כך רשאי להפסיק ביניהם. אבל לשיטת ר"י ברכה אחת היא ויש לאומרה ברצף.

והקשו שם, שדברי הגמרא כאן סותרים לכאורה לפסקו של **הדרכי משה**, שהרי מסקנת הגמרא כאן על פי רב ספרא שאין להקפיד בכך, ובשלמא לדברי המחזור ויטרי יש לפרש, שדוקא בין רבא למברך אין להקפיד. אבל בין יהא לרבא אסור להפסיק. אבל **לדרכי משה** שאין להפסיק עד אחר אמירת מברך, קשה מסוגייתנו?!

ובמגן **אברהם** שם כתב, דאף שאמר רב ספרא לית לן בה, מכל מקום לכתחילה אף הוא מודה שיש להקפיד על כך.

אכן יש מן האחרונים שדקדקו מסוגיין להיפך, שמדברי רבא שהקפיד שלא להפסיק בין רבא למברך משמע כשיטת ר"י ודלא **כמחזור ויטרי**, ורב ספרא חלק על עיקר דין זה וסבר שלעולם אין צריך להקפיד על הפסק בעניית יהא שמיה רבא, ועיין **כפות תמרים וברכי יוסף** שם סימן נו ס"ק ב.

167. **ובריטב"א** כתב: והרב רבי יצחק ז"ל כתב: כך קיבלנו מחכמים גדולים ואנשי מעשה, שרבי לא היה כופל אלא עד הצליחה נא, ורבי אלעזר בן פרטא מוסיף על כפילת רבי מברוך הבא עד סוף הפרק, וקיימא לן הלכה כרבי מחבירו. ופירוש זה אינו מתיישב לגרסת הספרים שלנו, דמשמע שרבי היה כופל עד אודך, ורבי אליעזר בן פרטא הוסיף עליו משם עד סוף ההלל.

168. וכתב **הריטב"א**, דהיינו אפילו בחג שגומרים את ההלל והברכה שלפניו היא מעיקר הדין, אפילו הכי ברכה שלאחריו אינה אלא מנהג בעלמא. ומה שאומרים ברכת יהללוך בליל פסח לאחריו ולא לפניו, אין זה מדין ברכת המצוות על אמירת ההלל, אלא כשם שההלל בליל פסח נאמר כשיר ושבח לבורא עולמים הוא הדין ברכת יהללוך נאמרת כברכת השבח הנאמרת בפני עצמה.

אמנם **במאירי** כתב בשם יש מפרשים, כי מה שאמרו דברכה שלאחריו תליא במנהגא אין הכוונה לברכת יהללוך, שזו אינה ברכה הנאמרת לחתימת ההלל, אלא ברכה בפני עצמה היא הקרויה ברכת השיר. והראיה לכך היא, שהרי קיימא לן דליכא מידי דמברכין עליו לאחריו ולא לפניו, וברכת יהללוך מברכים בהלל של ליל פסח אף שלא מברכים על הלל זה לפניו, ועל כרחך מוכח שאין ברכה זו נאמרת על ההלל אלא ברכת השיר היא שתיקנו לאומרה אחר

שלפניו, מצוה לברך.

דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל המצות כולן מברך עליהן עובר [קודם] **לעשייתן.**[169]

ומאי משמע דהאי "עובר" האמור בדברי שמואל לישנא דאקדומי הוא?

דאמר רב נחמן בר יצחק, דכתיב: [שמואל ב יח כג]: "**וירץ אחימעץ דרך הככר, ויעבר את הכושי**". והיינו, שהקדים את הכושי ורץ לפניו. **אביי אמר: מהכא** ילפינן [בראשית לג ג]: "**והוא עבר לפניהם**".

ואיבעית אימא: מהכא ילפינן [מיכה ב יג]: "**ויעבר מלכם לפניהם וה' בראשם**".

מתניתין:

הלוקח לולב [לאו דוקא לולב אלא כל מיני הלולב בכלל[170]], **מחבירו** עם הארץ [רש"י לא גרס חבירו, כיון דאיירי בעם הארץ כמבואר בגמרא, ועם הארץ לא חשיב חבירו של חבר], **בשביעית,** יבקש מאותו עם הארץ שיהא **נותן לו** את ה**אתרוג במתנה,**[171] **לפי שאין רשאי ללוקחו** ממנו בדמים **בשביעית** מטעם שיתבאר להלן.

אמירת ההלל.

ודחה דבריהם, דפשיטא שברכת יהללוך לחתימת ההלל היא, ומה שאומרים אותה בליל פסח, הוא משום שהואיל ונטמעה ורגילים לאומרה אחר ההלל, שוב לא זזה ממקומה.

169. ובטעם הדבר כתב **הריטב"א** [פסחים ז ב]: וטעם שאמרו חכמים לברך על המצוות עובר לעשייתם, כדי שיתקדש תחילה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות ה' יתברך. ועוד, כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה המצוה שהוא עבודת הגוף.

בשפת אמת הקשה, מה ראיה יש מדברי שמואל לנידון דידן, שמא רק לענין מצוה התלויה במעשה נאמרה הלכה לברך עובר לעשייתן מהטעמים הנ"ל. אבל גבי אמירת ההלל שאינו אלא שבח ולא שייכים בו הטעמים הנ"ל שמא אין צריך לברך עליו עובר לעשייתן?!

יתירה מזו, היכן מצינו בדברי שמואל שצריך לברך קודם כל מצוה ומצוה, הרי מדברי שמואל למדנו רק שכאשר צריך לברך על המצוה יש לעשות זו קודם למעשה המצוה ולא לאחריו, אולם ודאי יתכן שיש מצוות שכלל אין צריך לברך עליהן?!

בפרטי דין עובר לעשייתן ראה **תוספות** וילקוט מפרשים.

170. **רש"י** כתב: חבר שקונה הושענא כולה מעם הארץ. ובמרומי שדה כתב, שבדוקא הדגיש **רש"י** שקנה ממנו את כל ארבעת המינים, משום שאתרוג דמיו יקרים מלולב, ולא שייך לומר שנתן לו את הלולב בדמים כה יקרים והאתרוג אינו אלא מתנה, וכיון שכך ההבלעה ניכרת ביותר ואינה כלום, לכן בעינן שיקנה ממנו את כל המינים שעכל ידי כך לא ניכרת ההבלעה.

171. הקשו האחרונים, היאך מותר ליטול אתרוג של שביעית למצות לולב, מאי שנא מהא דאמרינן לעיל לה ב גבי אתרוג של תרומה, שאין ליטלו למצות לולב מפני שמפסידו, הרי גם גבי שביעית דרשו חכמים "לאכלה" — ולא להפסד, שאסור להפסיד פירות שביעית?!

וכתבו בשם **מהרי"ל דיסקין** שתירץ, כי אין הדבר ברור שעל ידי נטילת האתרוג יבוא לידי הפסד, אלא שלענין תרומה החמירו משום

גמרא:

ומבררת הגמרא: אם **לא רצה** אותו עם הארץ **ליתן לו** את האתרוג **במתנה, מהו** [מה יעשה]?

אמר רב הונא: יקנה ממנו את הלולב ביוקר, יותר מכדי דמיו, עד שיהיה **מבליע ליה** את **דמי האתרוג בלולב.** דהיינו, אם אין אותו עם הארץ מתרצה ליתן לו אתרוג במתנה, יתן לו את דמיו עבור דבר אחר ויתנה עמו שהאתרוג לעולם יהיה במתנה אצלו.

מקשה הגמרא: מדוע הוא צריך ליקח ממנו את האתרוג במתנה, **וליתיב ליה** מעות **בהדיא,** מה אכפת לן בכך שקונה אותו בדמים?!

מבארת הגמרא: ליתן דמיו להדיא אי אפשר, **לפי שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ.**

שכך שנינו בברייתא, **דתניא: אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, יותר ממזון שלש סעודות.** והטעם בזה הוא, שהתורה אמרה: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה", ודרשו חכמים: לאכלה — ולא לסחורה. והיינו, שכל פירות שביעית חייבים להתבער בשביעית הן ודמיהן, ולא ניתנו לעשות מהן סחורה, להצניע הדמים בביתו שירבה ממונו.[172]

ועמי ארצות חשודים על כך, ומשום כך אסרו ליקח מהם כלום וליתן דמי שביעית בידיהם, שמא יצניעו הדמים ולא יבערום, ונמצא עובר ב"לפני עור לא תתן מכשול".

אבל מזון ג' סעודות מוסרים בידיהם מפירות שביעית, שיש לחוש שמא לסעודת שבת הם צריכים,[173] וכיון שהותר שיעור זה בערב שבת הותר גם בימות החול.

ואם שכח **ומסר** לו מעות שהן דמי פירות שביעית, וכגון שקנה ממנו פירות שביעית,

---

דכתיב "משמרת תרומותי", שיש חיוב מיוחד לשמור את התרומה מהפסד ולכן אסור להביאה לידי חשש הפסד. אבל לענין שביעית אין זה נחשב שמפסידה בידים.

ובמרומי שדה כתב, שלענין פירות שביעית קיימא לן דשרי להשתמש בהן כל שהנאתן וביעורן שווה, כמבואר בגמרא, והיינו משום דכתיב "לכם" — לכל צרכיכם, וממילא אין הוא נחשב כמפסיד פירות שביעית. ולכן גם הנאה של מצוה מותרת, הואיל והאתרוג נפסד על ידי מעשה המצוה וחשיב כהנאתו וביעורו שווה.

172. כן כתב **רש"י**. וכתב **הריטב"א**: יש שלמדו בדבריו, שאין בכלל מה שאמרה תורה "לאכלה" אלא מזון ג' סעודות. אבל ביותר משיעור זה מוגדר הדבר כסחורה האסורה בשביעית. ודבריהם צריכים עיון, דאם כן מדוע אסרו לעשות כן דוקא בעם הארץ, הרי איסור סחורה לכל ישראל נאמר?!

ועל כן פירש **הריטב"א** כפשטות דברי **רש"י**, דיסוד איסור סחורה הוא מחמת דין הביעור, שאם יעשה בהם סחורה יבוא להשהותם בביתו לאחר זמן הביעור, ולכן בעם הארץ החשוד על המעשרות החמירו טפי, שלא למכור לו יותר מכדי אכילת יום אחד שמא יעשה בהם סחורה וישהה דמיהם בביתו. אבל לחבר שאינו חשוד על השביעית מותר למכור אפילו שיעור גדול, דודאי ינהג בהן קדושת שביעית.

173. נתבאר על פי דברי **רש"י**. אבל **הר"י**

יאמר אותו חבר שמסר לו את המעות: **הרי מעות הללו** שמסרתי לו, הקדושים בקדושת שביעית, **יהו מחוללין על פירות** שאינם של שביעית **שיש לי בתוך ביתי,** ויכנסו אותן פירות לקדושה תחתיהם.

לט-ב **ובא** לביתו, **ואוכלן** לאותם פירות שחילל עליהן את המעות — **בקדושת שביעית.** כלומר, משתמש בהן להנאות המותרות לעשות בפירות שביעית, כגון, אכילה שתיה סיכה והדלקת הנר.

במה דברים אמורים שמזון ג׳ סעודות מותר למסור בידם לכתחילה, **בלוקח מן המופקר.** שראה אותו חבר שליקט אותו עם הארץ את הפירות בשדה הפקר, שלא נשמר בשביעית. דהואיל ולא ראינוהו שעבר להדיא על איסורי שביעית אין אנו חושדים אותו בסכום כה מועט, אולם מעות מרובים מאלו אין נותנים לו, שמא מחמת שהם מרובים תהא עינו צרה בהם להצניעם.

אבל בלוקח מן המשומר, שהיתה אותה שדה משומרת בגדר ומנעול,[174] הרי אותו עם הארץ נחשד בכך שאינו מפקיר שדהו כמצוות התורה, ומה שמוכר את הפירות מעט מעט שלא כדרך סחורה אין אלא הערמה בעלמא, ולפיכך **אפילו בכחצי איסר אסור** לקנות ממנו.

מתיב רב ששת: ומן המופקר רק כדי שיעור **שלש סעודות** מותר ליתן לו **ותו לא?**

ורמינהי: הפיגם, והירבוזין, והשיטים, וחלגלוגות, והכוסבר שבהרים, והכרפס שבנהרות, והגרגיר של אפר [כולם מיני עשבים או קטניות הם], **פטורין מן המעשר** כל השנים, והטעם בזה כפי שיתפרש שאין דרך בני אדם לשומרם ולהחשיבם, ומפקירין אותם לכל. והפקר פטור מן המעשר, דכתיב: ״ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך״, ודרשינן, דוקא בדבר שאין לו חלק ונחלה עמך זיכתה לו תורה מעשר [שהלוים אין להם חלק בירושת הארץ]. אבל הפקר לקט שכחה ופיאה שמופקרים לכל, יש לו חלק ונחלה עמך ולפיכך אינו נוטל מהם מעשר.

וכן ניקחין עשבים אלו **מכל אדם בשביעית,** ואין לחוש שמא עשו בהם מלאכת איסור בשביעית, **לפי שאין כיוצא בהן נשמר** — שאין דרך בני אדם להחשיבם ולשומרם. [עצם זה שדרך להפקירם אין זו סיבה להתירם בשביעית, דקדושת שביעית נוהגת גם בפירות הפקר]. ומכל מקום מבואר, שדבר המופקר נקנה מכל אדם בשביעית לרבות עם הארץ, אף שמוסר לו על ידי כך

מלוניל פירש להיפך, שלא התירו לחבר לקנות מעם הארץ אלא כשיעור מזון ג׳ סעודות, שמא לא ימצא החבר לקנות צרכי שבת במקום אחר, וכיון שהתירו לו שיעור זה בשבת התירו נמי בחול.

174. כן פירש **רש״י**. אבל **הרמב״ם** [פירוש המשניות שביעית פרק ט משנה א] פירש: אם היו אותם הפירות ממה שדרך בני אדם לעשות מהן גינות ולשמרם, כגון תאנים ענבים וחיטים, הרי זה אסור לקנות הימנו כלום, ואם היו אותם הפירות מדברים המופקרים במדברות, מותר לקנות הימנו בדבר מועט.

בערוך לנר דן, מה העיקר לשיטת **רש״י**, תחילת דברי התנא או סופן, שהרי בתחילה כתב דדוקא בלוקח מן המופקר, שראה מהיכן באו

מעות הקדושות בקדושת שביעית, ולא הגבילו זאת לכדי שיעור ג׳ סעודות?!

מתרצת הגמרא: **הוא** [רב ששת] **מותיב לה** להיא קושיא, **והוא עצמו מפרק לה** [מישבה]: אכן מה ששנינו שם וניקחין מכל אדם בשביעית, **בכדי מן** [בכדי מזונותיו][175] **שנו** ולא יותר, והיינו מזון ג׳ סעודות.

וכן אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכדי מן שנו.

ומאי משמע דהאי ״מן״ לישנא דמזוני הוא?

דכתיב [דניאל א ה]: **״וימן להם המלך וגו׳״.** ואיירי שם בעניני סעודה.

מקשה הגמרא: **אי הכי,** שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, מדוע אמרו דין זה רק לגבי אתרוג, **לולב נמי** לא נקנה ממנו, שהרי גם בלולב יש קדושת שביעית וכמו שיתבאר להלן?

מתרצת הגמרא: **לולב** זה, **בר ששית הנכנס לשביעית הוא.** כלומר, הרי על כרחך לא גדל הלולב באותם ט״ו יום שבין ראש השנה לחג הסוכות, שהרי קיימא לן דבאילן אזלינן אחר החנטה,[176] וכיון שחנט הלולב בשנה השישית אין בו קדושת שביעית.

מקשה הגמרא: **אי הכי,** גבי **אתרוג נמי בת ששית הנכנסת לשביעית היא,** שהרי האתרוג אף הוא מפירות האילן ויש ללכת בו אחר החנטה?!

מתרצת הגמרא: לא! גבי **אתרוג בתר לקיטה אזלינן.** דחלוק הוא משאר אילנות, ודינו כירק שהלכו בו אחר הלקיטה.

והיינו, משום שטעם החילוק בין אילן לירק הוא, שפירות האילן גדלים על ידי מי הגשמים בלבד, ואחר שיורדים רוב הגשמים דרך האילנות לחנוט פירותיהם ולגדלם על ידי יניקת אותם מים. נמצא שעיקר גידול

הפירות, מותר לקנות ממנו. אבל בסתם, שלא ראה מנין נלקחו הפירות, אסור, ואילו מסוף דבריו משמע שדוקא בלוקח מן המשומר אסור. אבל בסתם מותר. ועיין שם דמסיק דרישא עיקר, וממילא בסתם שלא ראה מנין נלקחו הפירות אסור ליקח ממנו.

אמנם **בכפות תמרים** פירש, דכוונת התנא היא, דבפירות תלוי הדבר בדרך גידולם, דפירות שדרכם לבא מן המופקר, דוקא כשראה שבאו מן המשומר אסור, ואילו בפירות שדרכן לבא מן המשומר, דוקא אם ראה שבאו מן המופקר שרי, ולפי זה קרובים דברי **רש״י** לדברי **הרמב״ם**.

175. מפירוש **רש״י** נראה, שהמילה ״מן״ משמשת לשני פנים, גם כנגד המן שירד לישראל במדבר שממנו למדו לחיוב ג׳ סעודות בשבת, דכתיב ג׳ פעמים ״היום״ בפרשת המן, וגם מדכתיב ״וימן להם״ שהוא לשון מזון.

176. קיימא לן שלענין קדושת שביעית בפירות האילן אזלינן בתר חנטה, דהיינו, זמן תחילת היווצרות הפרי הוא הקובע את שנתו, שאם חנט בשישית נחשב הוא מגידולי השנה השישית אף שגדל מעט גם בשביעית, וכן להיפך, אם חנט בשביעית אף שהוסיף לגדול בשמינית נחשב הוא כגידולי שביעית. מה שאין כן בירקות, אזלינן בתר לקיטה, שזמן לקיטת הירק הוא הקובע את שנתו. וטעם הדבר יתבאר בסמוך.

ומכל מקום, מבואר, שדוקא משום שהאתרוג ודאי לא חנט אחר ראש השנה נחשב הוא כאתרוג של שישית. אבל אם היה חונט אחר ראש השנה היה דינו כפירות שביעית. והקשה

הפרי נקבע בזמן חניטתו. אבל ירק גדל על כל מים ולא רק על ידי מי הגשמים, נמצא שכל זמן שלא נלקט ועדיין משקים אותו לא נגמר גידולו, ולפיכך נקבעת שנתו לפי זמן לקיטתו. ובזה דומה אתרוג לירק שאף הוא גדל על כל מים, ולפיכך בתר לקיטתו עישורו.[177]

מקשה הגמרא: היאך אתה אומרים שהולכים באתרוג אחר זמן לקיטתו כירק, **והא בין** לשיטת **רבן גמליאל ובין** לשיטת **רבי אליעזר לענין שביעית אתרוג בתר חנטה אזלינן?!**

דתנן: אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים, ולירק בדרך אחד.

שוה לאילן בשלשה דרכים: לערלה, שיש בו דין ערלה כשאר אילנות ולא כירק שלא נאמרה בו הלכה זו. **וכן לענין רבעי, ולשביעית.** שלענין שביעית אזלינן בו בתר חנטה כאילן ולא בתר לקיטתו.

ושווה לירק בדרך אחד:

מ-א **שבשעת לקיטתו עישורו,** כלומר, שלענין שנת המעשר הולכים בו אחר זמן הלקיטה כירק, **דברי רבן גמליאל.**

והטעם בזה הוא כמבואר לעיל, שבאילן הגדל על מי גשמים אזלינן בתר החנטה. אבל בירקות הגדלים על מי השקייה אזלינן בתר לקיטתם. וסמך מצאו לדבר, שהרי מדאורייתא רק דגן תירוש ויצהר [שמן] חייבים במעשר, והזמן הקובע בהן למעשר הוא תחילת גידולם, וחכמים תיקנו לעשר הכל, ולפיכך אמרו, כי רק הדומים לדגן תירוש ויצהר שהם מיני האילן הגדלים על מי גשמים יתעשרו לשנה שעברה [כלומר, השנה הקובעת בהן לענין מעשר האם היא שנת מעשר שני או מעשר עני (בשנים שלישית ושישית נותנים מעשר עני ובשאר שנים מעשר שני), היא השנה בה חנט הפרי], יצאו ירקות הגדלים על כל מים שהם מתעשרים לשנה הבאה.

והוא הדין אתרוג, שהוא שונה משאר אילנות לענין זה, שהוא גדל על כל מים כמבואר לעיל, ולפיכך שנת המעשר שלו נקבעת לפי זמן לקיטתו.

רבי אליעזר אומר: אתרוג שוה לאילן לכל דבר, והיינו שגם לענין מעשר הולכין בו אחר החנטה. ומכל מקום מבואר, שלענין

מהר"ם הרי ראש השנה לאילן הוא בחמישה עשר בשבט, ואם כן כל פרי שחנט קודם ט"ו בשבט צריך להיות דינו כפירות שישית, וכמו דקיימא לן לענין מעשרות, דפרי שחנט בשביעית קודם ט"ו בשבט דינו כפירות שישית החייבים במעשר עני?!

ותירץ, דחלוק דין שביעית ממעשרות וערלה, לפי שמצות שביעית יסודה בקדושת הארץ ולא בקדושת הפירות, וכיון שדין שביעית הארץ הוא מראש השנה, לכן כל פרי שחנט בזמן השביעית קדוש בקדושת שביעית. אמנם יש מן הראשונים דאזלי גם לענין שביעית בתר חמישה עשר בשבט, ובביאור שיטתם ראה ילקוט מפרשים.

177. ולפי זה בשביעית הנכנסת לשמינית יהיה הדין להיפך, שיהיה אסור למסור דמי לולב לעם הארץ, ואתרוג שרי. והיה יכול התנא לומר — הלוקח אתרוג בשמינית נותן לו לולב במתנה,

שביעית מודים הכל שהולכין בו בתר חנטה כאילן, ואם כן, תנא דידן האוסר באתרוג של שישית הנכנס לשביעית משום שהולכין בו בתר הלקיטה אינו לא כרבן גמליאל ולא כרבי אליעזר?!

מתרצת הגמרא: **הוא** [תנא דמשנתנו] **דאמר כי האי תנא** הסובר שאתרוג שווה לירק גם לענין שביעית. **דתניא, אמר רבי יוסי: אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים: אתרוג אחר לקיטה למעשר.**

ורבותינו נמנו באושא ואמרו: אתרוג שווה לאילן **בין למעשר, בין לשביעית.**[178]

ומתמהינן: **שביעית, מאן דכר שמיה?** [היכן מצאו רבותינו שבאושא בדברי הזקנים מה דעתם לענין שביעית שבאו לחלוק עליהם]?

ומפרשינן: **חסורי מיחסרא והכי קתני: באתרוג** הולכין **אחר לקיטה למעשר, ואחר חנטה לשביעית.**

ורבותינו נמנו באושא ואמרו: אתרוג בתר לקיטה, בין למעשר בין לשביעית.

ומדייקת הגמרא: **מעמא** שהתרנו ליקח לולב בשביעית בלא לחשוש שמא קדוש הוא בקדושת שביעית, וממילא נתפסו דמיו בקדושתו ואסור למוסרם לעם הארץ, משום **דאיירי בלולב בר** השנה **ששית הנכנס לשביעית הוא,** וכיון שהולכין בו אחר החנטה אין בו קדושת שביעית.

הא לולב **דשביעית** [שחנט בשנה השביעית] — **קדוש** בקדושת שביעית, וממילא אם יקח בשנה השמינית לולב שחנט בשביעית תחול קדושת שביעית על דמיו, וקשה, **אמאי** חלה עליו קדושת שביעית, הרי הלולב **עצים בעלמא הוא,** שאינו פרי, **ועצים אין בהן משום קדושת שביעית?!**

דהיינו, הגמרא מניחה עתה ששביעית נוהגת רק בדבר הראוי למאכל, ולא בלולב שאינו אלא עץ בעלמא.[179]

כפות תמרים.

178. כתב **הרמב"ם** [מעשר שני פרק א הלכה ה]: וכן האתרוג בלבד משאר הפירות הרי הוא כירק, והולכים אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית וכו', ואף על פי שהולכים אחר לקיטתו, אתרוג בת שישית שנכנסה לשביעית, אפילו היתה כזית ונעשית ככיכר חייבת במעשרות.

וקשה, כיון דאזלינן לענין שביעית בתר לקיטה היאך שייך לחייבו במעשרות הרי השביעית פטורה מן המעשר?!

ובכסף משנה [שמיטה ויובל פרק ד הלכה יב] פירש, שהרמב"ם נסתפק האם הולכים באתרוג אחר חנטה לענין שביעית כדעת חמישה זקנים, או אחר לקיטה כדעת רבותינו שבאושא. עוד נסתפק, האם לענין מעשרות הולכים אחר חנטה כרבי אליעזר במתניתין דביכורים, או אחר לקיטה כרבן גמליאל שם ופסק בשניהם לחומרא.

והשער המלך שם [הלכות שמיטה ויובל] הקשה, היאך יתכן אפילו מספק לדון אחר לקיטה לענין שביעית ומעשר גם יחד, הרי כיון שנוהגים בו כדין שביעית הוי הפקר, והפקר פטור מן המעשר?!

179. **בכפות תמרים** הקשה, היאך מקשה הגמרא כאן שתי קושיות ההפוכות זו מזו, שמתחילה הקשו אי הכי לולב נמי, ומבואר דסבירא ליה שגם בלולב יש קדושת שביעית,

והראיה לכך שאין קדושת שביעית חלה על עצים בעלמא, היא מהא **דתניא:**

עלי קנים ועלי גפנים, שגבבן לחובה — שכנס אותם כדי לאצור אותם במקום מחבוא, ועתה הם עדיין **על פני השדה,** דינם כדלהלן:

לעלים אלו יש שני שימושים, האחד, למאכל בהמה, והשני, להבעיר בהם אש כשאר עצים.

וכיון שכך, נתחדש בעלים אלו שדינם לענין קדושת שביעית יקבע על פי היעוד שיקבע האדם המלקט אותם, בשעת לקיטתם.

ולפיכך, אם **לקטן לאכילה** [למאכל בהמה] דינם כשאר מיני מאכל, **ויש בהן משום קדושת שביעית.**

אבל אם **לקטן לעצים** הרי הם כשאר עצים **ואין בהן משום קדושת שביעית.**

ומברייתא זו מוכח, שאין קדושת שביעית נוהגת בעצים גרידא, ואם כן מדוע קדוש הלולב בקדושת שביעית?!

ומתרצת הגמרא: לעולם גם בעצים שאינם מיועדים למאכל נוהגת קדושת שביעית, ומשום כך קדוש הלולב בקדושת שביעית.

ושאני התם, בעצי הסקה, שרק הם אינם קדושים בקדושת שביעית. והטעם בזה הוא, **דאמר קרא** [ויקרא כה ו]: והיתה שבת הארץ **לכם לאכלה,** ודרשינן הכי: שתהיה שבת הארץ נוהגת "**לכם**". והיינו, שתנהג קדושת שביעית באותם גידולי ארץ שהם "לכם", **דומיא ד"לאכלה".**

ללמדך, כי רק **מי שהנאתו וביעורו שוה,** דהיינו, שבשעה שהוא מתכלה נהנים ממנו, כמו מאכל הנאכל, שבשעה שאוכלים ומכלים אותו נהנים ממנו, דוקא בו נוהגת קדושת שביעית.[180]

יצאו עצים המיועדים להסקה, **שהנאתן** היא **אחר ביעורן.** והיינו משום שדרך העולם לאפות בהן הפת רק אחר שנשרפו העצים ונעשו גחלים, ולא כשהעץ עצמו דולק.[181]

אבל לולב, עיקר הנאתו היא בכך שמשתמשים בו לכבד את הרצפה, ובזמן מלאכת הכיבוד הוא משתחק ומתכלה, נמצא שהנאתו וביעורו שווים — שבזמן הנאתו

ועתה מקשה להיפך אמאי נוהגת שביעית בלולב הרי עצים בעלמא הוא?!

ופירש, שהמקשן עצמו סבר שיש בלולב קדושת שביעית, אלא שבברייתא מבואר דאין קדושת שביעית נוהגת בעלי גפנים, ונסתפק האם יש חילוק ביניהם ללולב או שמא מחלוקת תנאים היא.

180. וכן פירש **רבינו חננאל**: "כלומר, לא ניתנה לכם שביעית אלא לאכילה, ובעינן דומיא דלאכילה, ודרך המאכל ללעוס ולבערו בלעיסתו מתורת אוכל, וכיון שמגיע בחניכיו נהנה חיכו מן המאכל בלעיסתו ונתבער אותו הפרי, נמצאת הנאתו ועת ביעורו באין כאחד, וזה פירוש הנאתו וביעורו שווה".

181. כן פירש **רש"י**. וכעין זה כתבו **התוספות** בבא קמא קא ב: שהנאתן אחר ביעורן — כשנעשית גחלת. אף על גב דזימנין הנאתן וביעורן שווה, כגון להתחמם כנגדו או לבשל,

הוא מתבער, ולכן יש בו קדושת שביעית.

מקשה הגמרא, על מה שאמרו שבעצי הסקה אין קדושת שביעית מחמת שהנאתן היא אחר ביעורן: **והאיכא עצים דמשחן** [עצים שיש בהם שמן], **דהנאתן וביעורן שוה,** לפי שהם משמשים לא רק לחימום אלא גם לתאורה?[182]

[כלומר, הנאת החימום נעשית בדרך כלל על ידי גחלים. אבל כדי להאיר משתמשים דוקא באבוקה דהיינו עץ הבוער באש קודם שיתעמם ויעשה גחלת, נמצא שעיקר ההנאה מעצים אלו היא בשעת כלויים].

ואף שעצים אלו משמשים גם לחימום, מכל מקום לא גרע מעלי קנים וגפנים דשנינו לעיל, כיון שיש להם כמה שימושים תלוי הדבר בדעת הלוקט, ואם כן אם המלקט עצים אלו ייעדם לתאורה מדוע לא תחול עליהם קדושת שביעית?!

מתרצת הגמרא: **אמר רבא: פתם עצים ולהסקה הן עומדין.**

כלומר, בעלי קנים ועלי גפנים שני השימושים מתקיימים בשווה, שיש הלוקטים אותם לאכילה ויש הלוקטים אותם לשריפה. ולכן כיון שאינם מיועדים מעצם מהותם לתשמיש אחד יותר מחבירו דעת הלוקט קובעת את מהותם. אבל עצים דמשחן עיקר תשמישן הוא להסקה[183] כשאר עצים, ולכן

מכל מקום עיקרו לא קיימא להכי, אלא לאחר שנעשית גחלת כגון להסיק תנור לאפות. מבואר מדבריהם, שהקובע לדין הנאתו וביעורו שווה הוא דרך ההשתמשות בהם.

אבל **רבינו חננאל** כאן כתב: אין הפת נאפית ואין התבשיל מתבשלת אלא אחר שריפת העצים. וביתר ביאור כתב **הריטב"א**: יצאו עצים שאין בהן הנאה במה שנתבשל אלא לאחר ביעורן, כשאדם נהנה מאותו פת ומאותו תבשיל. כלומר, לדבריהם הקובע אינו אופן ההשתמשות אלא זמן ההנאה בפועל, ולכן **רבינו חננאל** שסבר דההנאה היא בעצם הבישול הוצרך לומר שהבישול בפועל נעשה אחר שריפת העצים, ואילו **הריטב"א** סבר שההנאה היא בזמן אכילת התבשיל שזה ודאי נעשה אחר שריפתם.

182. כך פירש **רש"י**. אבל **רבינו חננאל** פירש, משחן — להתחמם כנגדן, כדכתיב "ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו", ומתרגמינן, ולא שחין ליה, כלומר, שעושין מהן מדורה להתחמם כנגדה, דבכהאי גוונא ההנאה והביעור שוין שבשעת דליקתן הנאתן, וכן פירש **הריטב"א**. ולדבריהם אפשר שלא מדובר בעצים מיוחדים דוקא, אלא כל עץ העומד לחימום באופן הזה דינו כן.

183. כן פירשו **התוספות** בבא קמא קא ב, דלפירוש **רש"י** גם עצים דמשחן עיקרן להסקה. **ורבינו חננאל** שפירש עצים דמשחן — שדרך להתחמם כנגדן, הוצרך לפרש, כי מה שאמרו "להסקה" אין הכוונה להנאת חימום, אלא להסיקן תחת תבשילו.

ובתוספות שם הוסיפו, דמכל מקום כיון שרובן להסקה תחת התבשיל אין עליהם תורת שביעית כלל, ואפילו להתחמם כנגדם מותר.

אולם **ברש"י** משמע שלא הסכים לזה, דכתב [ד"ה ומשני]: סתם עצים **של היסק** להסקה ניתנו לבריות, והיינו, דלא אזלינן בזה בתר רובא, אלא דוקא עצים המיועדים בפועל להסקה אין קדושת שביעית נוהגת בהן. אבל אם ישתמש בהן להאיר הרי הם קדושים בקדושת שביעית.

אין דעתו חשובה דיה להפקיע מהם תורת הסקה ולהגדיר שכל תכליתם הוא להאיר וממילא הנאתם וביעורם שווה. ולפיכך דינם כשאר עצי הסקה שאין קדושת שביעית חלה עליהם לפי שאין הנאתם וביעורם שווה.

ומוסיפה הגמרא: כי הלכה זו שאין קדושת שביעית נוהגת **בעצים** המיועדים **להסקה**,[184] כיון שאין הנאתן וביעורן שווה, מחלוקת **תנאי היא.**

דמצינו שנחלקו תנאי, בעצם הכלל האמור לעיל, האם קדושת שביעית נוהגת רק בדבר שהנאתו וביעורו שווה, או גם בדבר שהנאתו אחר ביעורו. ולצד זה, לא בא הכתוב שמשווה "לכם" ל"אכלה" למעט דבר שהנאתו אחר ביעורו, אלא בא למעט דבר שאין הנאתו שווה בכל אדם, שהרי אכילה נוהגת בכל אדם, וכפי שיתבאר.

דתניא: אין מוסרין פירות שביעית כגון יין, **לא למשרה** של פשתן — שלא ישרה פשתנו ביין הקדוש בקדושת שביעית, **ולא לכבוסה** — שלא יכבס בגדיו ביין הקדוש בקדושת שביעית, לפי שהנאת שימושים אלו היא אחר ביעורם. לפי שמיד כשמשרה פשתנו בתוכו מתקלקל היין, ורק לאחר מכן מוציא ממנו פשתנו ונהנה מהשימוש בו.

וכן לענין כיבוס בגדים, היין מתקלקל על ידי מלאכת הכיבוס, ואילו הוא אינו נהנה ממנו אלא לאחר זמן כאשר לובש את הבגדים.[185]

אבל **רבי יוסי אומר: מוסרין** יין של שביעית למשה של פשתן וכיבוס בגדים.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דתנא קמא?**

---

184. **רש"י** גרס: עצים דהסקה תנאי היא. וטעמו, משום דמגרסתנו — עצים להסקה משמע, שהנידון הוא בעצם הסברא שסתם עצים להסקה הן עומדים ולא נראה שנחלקו בזה.

ו**בתוספות** הביאו, דבבבא קמא קב א יישב **רש"י** גרסא זו ופירש כך: איכא מאן דאית ליה סתם עצים להסקה ניתנו ולא חיילא עלייהו שביעית, ואפילו עצים דמשחן, ואיכא דסבר, אעצים דמשחן מיא חיילא. והיכן היא מחלוקת תנאים זו — רבנן סברי סתם פירות לאכילה ניתנו, וקדושת שביעית חלה עליהם אפילו לקטם לשם משרה או כיבוסה, שאין מחשבתו מועילה להפקיע מהם דין שביעית, לפי שעיקר יצירתם לאכילה. והוא הדין עצים שסתמן להסקה, אין מחשבתו שמיחדם להאיר מועילה להחיל עליהם קדושת שביעית. ואילו רבי יוסי סבר, שמחשבת האדם היא המעלה ומורידה קדושת שביעית לדבר. והיינו, דנחלקו בעיקר דין זה דאזלינן בתר סתמא, ולשיטת רבי יוסי מחשבתו היא הקובעת ולא תכלית ברייתו.

185. **רש"י**. והוא בשונה מעט ממה שפירש לעיל לענין תבשיל, ששם פירש הטעם שהנאתן אחר ביעורן, משום שעיקר האפיה היא אחר שנעשו גחלים, ולא כתב שההנאה היא באכילת הדבר [כמו שכתב שם **הריטב"א**], ואילו לענין כיבוס פירש שההנאה אינה בזמן כיבוסם וליבונם אלא בשעה שלובשם. אבל **רבינו חננאל** פירש גם כאן שעיקר הליבון נעשה אחר קלקול היין.

פירות שביעית שתכליתם לכיבוס כבורית ואוהל האם מותר לכבס בהם, והאם קדושה נוהגת בהם, ראה ילקוט מפרשים.

דאמר קרא והיתה שבת הארץ לכם **"לאכלה", ולא למשרה,**[186] **ולא לכבוסה.**

והיינו, דכוונת הכתוב למעט תשמישים שהנאתם אחר ביעורם, שאינם כאכילה שזמן אכילתה וביעורה שווה.

מאי טעמא דרבי יוסי?

אמר קרא "לכם", ודרשינן: **לכם, לכל צרכיכם,** ולרבות בא, **דאפילו למשרה ולכבוסה** שאין הנאתם וביעורם שווה, שרי.

ומקשה הגמרא: **ותנא קמא,** מה יענה לדרשתו של רבי יוסי, **הא כתיב "לכם",** שמשמעו לכל צרכיכם?!

ומתרצינן: **ההוא "לכם"** בא ללמדנו, שקדושת שביעית נוהגת רק בדבר שה"לכם" שלו הוא **דומיא ד"לאכלה",** דהיינו, **מי שהנאתו וביעורו שוה,** כאכילה שבזמן ביעורה הנאתה, **יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן.**

מוסיפה הגמרא ומקשה לאידך גיסא: **ורבי יוסי, הא כתיב "לאכלה",** דמשמע דבעינן הנאה דומיא דאכילה?!

ומתרצינן: **ההוא מיבעי ליה** ללמדנו הלכה נוספת: דדוקא **"לאכלה"** שרי, **ולא למלוגמא** — לרפואה. כיון ששימוש זה אינו מיועד לכל אדם אלא לחוים בלבד, ואנן בעינן דומיא ד"לאכלה" שהוא תשמיש המיועד לכל אדם.

ובריית‍א מפורשת היא, **כדתניא: "לאכלה", ולא למלוגמא.**

אתה אומר דדרשינן **"לאכלה" ולא למלוגמא, או אינו אלא** "לאכלה" **ולא לכבוסה** כמו שדרשו רבנן דפליגי על רבי יוסי?!

כשהוא אומר "לכם", הרי לכבוסה אמור, שהרי "לכם" משמעו לכל צרכיכם — לרבות משרה וכיבוסה, וממילא על כרחך **הא מה אני מקיים "לאכלה", לאכלה ולא למלוגמא.**

ומה ראית לרבות את הכבוסה ולחוציא את המלוגמא? נאמר להיפך — דמקרא ד"לכם" נרבה מלוגמא, ומקרא ד"לאכלה" נמעט כיבוסה?!

מבארת הברייתא: **מרבה אני את הכבוסה,** מ-ב **ששוה בכל אדם** דומיא דאכילה, ויותר סברא היא שנתירה בשביעית, **ומוציא את המלוגמא — שאינה שוה לכל אדם,** שאין בה צורך אלא לחולים.

ומבארת הגמרא: **מאן תנא להא דתנו רבנן:**

"לאכלה" — ולא למלוגמא,

---

186. הקשה **הערוך לנר:** מדוע הוצרכו חכמים לילפותא מיוחדת שאסור לשרות פשתן ביין של שביעית, הרי אפילו אם היתה זו הנאה המותרת בפירות שביעית מכל מקום יש איסור להפסיד פירות שביעית בידים, ולהשתמש בדבר הראוי למאכל לצורך כיבוס חשיב הפסד, וכמו דקיימא לן שאין מאכילין בהמה בפירות שביעית הראויים למאכל אדם?!

ותירץ בשני אופנים: א. מיירי שנפסל מאכילת אדם, וקא משמע לן שאפילו הכי אסור לשרות בו פשתן. ב. על פי מה שכתבו הראשונים בבבא קמא שם, דמשרה וכביסה אינם הפסד דחיי נפש הוא כמבואר בנדרים פא א.

"לאכלה" — **ולא לזילוף** [מנהגם היה לזלף בבית יין לריח טוב] דהנאה שאינה שווה בכל אדם היא.

"לאכלה", ולא לעשות ממנה אפיקטוויזין [מיני רפואה הגורמים הקאה, וכינוי זה הוא נוטריקון "אפיק" — הוצאה, "זיין" — מזון]. שאף זו הנאה שאינה שווה בכל אדם, שאינה אלא לחולים.

כמאן, כרבי יוסי. שלא מיעט הנאת שאין ביעורן והנאתן שווה, אלא מיני הנאות שאינן שוות בכל אדם.

דאי הוי כ**רבנן, הא איכא נמי משרה וכבושה,** שאף הן תשמישין אסורין בפירות שביעית מטעם אחר, דאין הנאתן וביעורן שווה.

לצורך הבנת הדינים דלהלן יש להקדים מעט מדיני שביעית:

א. פירות שביעית אינם יוצאים לעולם מידי קדושתם, גם לא על ידי פדיון.

ב. פירות שביעית "תופסין את דמיהן" בקדושת שביעית, שאם מכר אדם פירות שביעית בכסף, חלה על הדמים קדושת שביעית, ואסור לסחור בהם, אלא צריך לבערם בזמן הביעור של פירות שביעית, או לקנות בהם דבר מאכל הראוי להאכל בקדושת שביעית, ולאוכלו קודם זמן הביעור.

דין זה נוהג גם "בחליפי שביעית" שאם החליף אדם פירות שביעית שלו בדבר מאכל, חלה על המאכל קדושת שביעית.

ג. אף שפירות שביעית אינם יוצאים מידי קדושתם עולמית, מכל מקום דמי שביעית [דמים שקנו בהם פירות שביעית], או חליפי שביעית, יוצאים מידי קדושתם אם הוחלפו בדבר אחר, היות ובדמי שביעית נוהג דין פדיון — שקושת השביעית עוברת לחליפיהן. דין זה יתבאר להלן בהרחבה.

ד. הגמרא להלן מביאה מחלוקת, האם שביעית תופסת דמיה רק דרך מקח, על ידי שקנה אותם במעות, או גם דרך "חילול", בדומה לפדיון הקדש, שאומר אדם — יהיו פירות שביעית אלו מחוללים על מעות שיש לי בידי.

אמר רבי אלעזר: אין קדושת **שביעית מתחללת** לתפוס דמיה,[187] שתחול עליהם קדושת שביעית, **אלא דרך מקח.** והיינו, כשיקנה פירות שביעית בדמים. אבל אם נטל מעות בידו ואמר, יהיו פירות אלו מחוללים על מעות שיש לי בידי, לא חלה קדושת שביעית על הדמים.

ורבי יוחנן אמר: שביעית תופסת דמיה **בין דרך "מקח" בין דרך "חילול".**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי אלעזר?**

דכתיב [ויקרא כה יג] גבי דיני היובל הדומים מעצם מהותם לדיני שביעית: "**בשנת היובל הזאת** תשובו איש לאחוזתו", ובקרא ד**סמיך ליה** כתיב: "**וכי תמכרו ממכר**", ומסמיכות הפרשיות למדנו, שבא הכתוב ללמד ששביעית מתחלל רק **דרך**

---

187. כלומר, רק לענין זה מהני חילול. אבל להוציאו לחולין לא מהני, דפירות שביעית אינם

מקח, וכלשון הכתוב "וכי תמכרו ממכר", **ולא דרך חילול.**

ורבי יוחנן דפליג על רבי אלעזר וסבר ששביעית מתחללת גם דרך חילול, **מאי טעמא?**

דכתיב שם באותה פרשה: "**כי יובל היא, קדש**".

ודרשינן, **מה קדש** [הקדשות] נפדין— **בין בדרך מקח בין בדרך חילול, אף שביעית** תופסת דמיה **בין דרך מקח בין דרך חילול.**

ומוסיפה הגמרא לבאר:

ורבי יוחנן, האי אותה סמיכות פרשיות של "**כי תמכרו ממכר**", ממנה דרש רבי אלעזר דבעינן דרך מקח דוקא, **מאי עביד ליה** [כיצד ידרשנה]?

מיבעי ליה לכדרבי יוסי בר חנינא.

דתניא, אמר רבי יוסי בר חנינא: בוא וראה כמה קשה "אבקה" של שביעית, כלומר, בא וראה כמה חמורים הדינים הקלים ביותר שבאיסורי שביעית [דבר קל נמשל לאבק שאינו עיקר הדבר], והיינו, דעיקר איסור שביעית הוא בעבודת הקרקע, ואילו איסור סחורה בפירות אלו אינו אלא איסור הנלווה להם.

אדם נושא ונותן בפירות שביעית, לפף מוכר את מטלטליו ואת כליו, שנאמר: "בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחזתו", וסמיך ליה: "וכי תמכרו ממכר לעמיתך". דהיינו, מחמת שעבר על איסורי שביעית סופו לבא לידי עניות עד שיזדקק למכור את כל נכסיו.

מוסיפה הגמרא לבאר לאידך גיסא:

ורבי אלעזר דסבר, דשביעית מתחללת רק דרך מקח, **האי קרא דרבי יוחנן** "כי יובל היא קודש", **מאי עביד ליה?**

מיבעי ליה לכדתניא: [ויקרא כה]: "**כי יובל היא, קדש**".

מה קדש תופס את דמיו, שאם נפדה חלה קדושתו על דמיו, **אף שביעית תופסת את דמיה.**[188] מיהו רק דרך מקח ולא דרך חילול. כלומר, לרבי יוחנן ילפינן מפסוק זה באיזה אופן תופסת השביעית את דמיה — דומיא דקודש. אבל לרבי אלעזר למדו מכאן רק את עיקר הדין — שקדושת שביעית תופסת את דמיה.

תניא כוותיה דרבי אלעזר, ותניא כוותיה דרבי יוחנן:

תניא כוותיה דרבי אלעזר: שביעית תופסת את דמיה, שנאמר, "כי יובל היא קדש תהיה לכם", ודרשינן — **מה קדש תופס את דמיו ואסור** בהנאה כדין הקדש, **אף שביעית תופסת את דמיה ואסורה** בסחורה וכדומה.

אי [שמא תאמר], **מה קדש תפס דמיו ויוצא**

יוצאים מידי קדושתם לעולם. [אמנם, למסקנת הסוגיא שכל הנידון כאן הוא רק בפרי שני, דהיינו, שחילל פירות שביעית על פירות אחרים ועתה בא לחללם, מהני חילול לגמרי גם להוציאם מקדושתם].

188. והקשה **הערוך לנר,** רבי יוחנן שדרש פסוק זה לדרשה אחרת, מנין ילמד שהשביעית תופסת

לחולין, שעל ידי הפדיון פוקעת הקדושה מן ההקדש, **אף שביעית** תהא **תופסת את דמיה ויוצאת לחולין?**

תלמוד לומר: "תהיה" — בהוייתה תהא. והיינו, שגם אחר הפדיון לא פוקעת הקדושה מן הפירות אלא שניהם קדושים — הפירות ודמיהן.

הא כיצד?

לקח בפירות שביעית בשר וכדומה, **אלו ואלו מתבערין בשביעית,** ששניהם קדושים.

ואם לאחר מכן **לקח בבשר דגים, יצא הבשר** מקדושתו כיון שמיעוט זה של "תהיה" נאמר רק בפירות שביעית עצמם, שהם אינם יוצאים מקדושתם על ידי הפדיון. אבל הדמים יוצאים מקדושתם על ידי פדיון, ולכן, **נכנסו דגים** לקדושה תחתיהם והבשר יוצא לחולין.

וכן הלאה, אם **לקח בדגים יין, יצאו דגים ונכנס יין. לקח ביין שמן — יצא יין ונכנס שמן.**

הא כיצד?

אחרון אחרון מן הדמים **נכנס בשביעית,** והקודם יוצא לחולין, ואילו **פרי** השביעית **עצמו** לעולם **אסור** בקדושת שביעית, שאין היא פוקעת מן הפרי עצמו.

ומדייקת הגמרא: **מדקתני** בלשון הברייתא **"לקח" "לקח", אלמא: דרך מקח, אין.** כלומר, אם חילל אותם דרך מקח — שקנה בפירות בשר וכדומה, דוקא אז תופסת השביעית את דמיה. אבל אם עשה כן **דרך חילול** ופדיון, **לא.** נמצא שסברה הברייתא כרבי אלעזר דדוקא דרך מקח תופסת שביעית דמיה.

תניא כוותיה דרבי יוחנן: אחד שביעית ואחד מעשר שני, מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חיין בין שחוטין, דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: על שחוטין — מתחללין, ואילו **על חיין — אין מתחללין,** והסיבה לכך היא, **גזירה שמא** ישהה אותם אצלו **ויגדל מהן עדרים.**

ודבר זה אסור לעשות במעשר שני, לפי שאסור לאדם להשהות מעשרותיו, אלא חייב להעלותם ולאוכלם בירושלים, ובפירות שביעית אסור הדבר מטעם אחר, דהתורה אסרה לאדם להרבות ממונו על ידי פירות שביעית, שמטעם זה אסרום בסחורה, אלא חייב להפקירם שיהנו מהם כל העולם, ולבערם בשעת הביעור.

ומכל מקום, מסתימת לשון הברייתא משמע שאין צריך לחלל דוקא בדרך מקח, אלא בין דרך מקח בין דרך חילול נתפסת הקדושה בדמים, וכרבי יוחנן.[189]

דמיה?!

ופירש, דסבר רבי יוחנן שאף זה נלמד מן הפסוק קודש היא, לפי שאין היקש למחצה, וכמו שלענין חילול דינם שווה, כך לענין קדושת הדמים.

189. כן משמע **בערוך לנר,** שלמד כי עיקר הראיה היא מסתימת לשון הברייתא. אבל **בכפות תמרים** פירש, דהילפותא היא מהשוואת דין שביעית למעשר שני, דבמעשר שני ודאי לא שייך חילול דרך מקח, כדשנינו ריש מסכת

אמר רבא: מחלוקת חכמים ורבי מאיר, האם מותר לחלל על בעלי חיים שלא נשחטו, היא רק

מא-א **בזכרים,** שאף שאינם מולידים סברו חכמים שאסור להשהותם שמא יבוא להשהות נקבות ולגדל מהם עדרים.

אבל בנקבות, דברי הכל רק **על השחוטין מתחללין,** ואילו **על חיין אין מתחללין, גזרה שמא יגדל מהן עדרים.** שגם רבי מאיר מודה לגזירה זו אלא שבזכרים התיר.

אמר רב אשי: מחלוקת רבי אלעזר ורבי יוחנן, האם שביעית מתחללת רק דרך מקח או גם דרך חילול ופדיון, היא רק **בפרי ראשון.** כלומר, בפרי עצמו שגדל בקדושת שביעית, שבו דרש רבי אלעזר מסמיכות המקראות דבעינן דרך מקח דוקא. אבל **בפרי שני** שנתפסה בו קדושת שביעית דרך מקח, **דברי הכל** הוא מתחלל **בין בדרך מקח בין בדרך חילול.**

והא דקתני בלשון הברייתא: "**לקח**" "**לקח**", שמשמעות הלשון היא כי רק בדרך מקח מתחלל בין בפרי ראשון בין בפרי שני, שהרי גם לגבי הבשר המתחלל בדגים אמרינן לשון "לקח", אין לשון זו בדוקא, אלא **איידי דתנא רישא** לגבי פרי ראשון "**לקח**", **תנא נמי** בפרי שני, **בסיפא** דברייתא לשון "**לקח**", אך אליבא דאמת פרי שני מתחלל גם בדרך חילול.

איתיביה רבינא לרב אשי [שפירש כך את מחלוקת רבי יוחנן ורבי אלעזר] מהאי ברייתא: **מי שיש לו פלע של שביעית** [וכגון שהחליף פירות שביעית על סלע], **וביקש ליקח בו חלוק,** שאסור לקנותו בדמי שביעית, דהתורה אמרה: "לאכלה" — ולא לסחורה. והיינו, שאין כוונת התורה לאסור רק מסחר לכשלעצמו שתכליתו לרבות ממונו, אלא עיקר כוונת התורה לאסור החזקת הון של שביעית אחר זמן הביעור, היות ורצון התורה שיאכלו הפירות בשנה השביעית ויתכלו. וכיון שאם יקנה בדמי השביעית חלוק ושאר דברים שאינם מתכלים, יש לחוש שמא ישאר אצלו החלוק גם לשנה הבאה.

אלא **כיצד יעשה?**

ילך אצל חנווני הרגיל אצלו, שיהיה נאות לו לעשות כרצונו, **ואומר לו: תן לי בסלע פירות, ונותן לו** את הסלע תמורתם, וכך על ידי זה פוקעת קדושת שביעית מן המעות וחלה על הפירות, כדין דמי שביעית שנתחללו.

ובדבר זה אין איסור מסחר בפירות שביעית, כיון שאינו מרבה ממונו על ידי קניית הפירות, וגם לא קנה בהם מוצר שאינו מתכלה שיש לחוש שישאר בידו לאחר זמן הביעור.

וחוזר הקונה **ואומר לו** לחנוני: **הרי פירות הללו** הקדושים עתה בקדושת שביעית, **נתונים לך במתנה,** ויש לך להזהר לנהוג בהן קדושת שביעית.

והוא החנוני **אומר לו: הא לך סלע זו** שלי שעתה היא חולין, **במתנה.**

מעשר שני: מעשר שני אין מוכרין אותו ואין ממשכנין אותו ואין מחליפין אותו.

ומעתה חלה הקונה, **לוקח בהן** במעות אלו שפקעה קדושתם, **מה שירצה.**

ודייק רבינא מעצתו של התנא: **והא הכא,** דהסלע הזה של שביעית **פרי שני הוא,** שהרי אין הוא אלא דמי שביעית, **ואפילו הכי קתני,** רק **דרך מקח, אין.** כלומר, רק דרך מקח אפשר לחלל ומשום כך נזקק לטובתו של החנוני. אבל **דרך חילול, לא!** שהרי אם הלכה כדברי רב אשי שבפרי שני גם דרך חילול מהני, היה אפשר להפקיע את קדושת הסלע על ידי פדיון, מה לו ולחנוני, יטול פירות מביתו, ויאמר, הרי סלע זה מחולל על פירות אלו, ויאכל את הפירות בקדושת שביעית ובסלע יקנה מה שיחפוץ.

אלא על כרחך לא כך **אמר רבי אשי,** שהרי הדבר נסתר מברייתא מפורשת.

אלא להיפך אמר: **מחלוקת** רבי אלעזר ורבי יוחנן האם קדושת שביעית מתחללת דרך חילול, היא רק **בפרי שני,**

אבל בפרי ראשון, דברי הכל דרך מקח, אין, דרך חילול, לא.

והא דקתני בברייתא דלעיל: "**אחד שביעית ואחד מעשר שני** מתחללים על בהמה חיה ועוף", שמשמע ממנה כדברי רבי יוחנן ששביעית עצמה דהיינו פרי ראשון, מתחללת דרך חילול, [שהרי ברייתא זו הביאה הגמרא כסייעתא לדברי רבי יוחנן], יש לך לתרץ ולומר: **מאי שביעית, דמי שביעית,** שהם פרי שני.

והראיה לכך היא, **דאי לא תימא הכי,** אלא שכוונת הברייתא לפרי ראשון, שאף הוא מתחלל בדרך חילול, יש לתמוה: וכי **מעשר** שני שנקטה הברייתא שם יחד עם השביעית, האם הוא **מעשר** שני **ממש** ולא דמיו?

והרי אין לחלל פירות מעשר שני עצמם על בהמה חיה ועוף, אלא רק על כסף, שיש לו צורת מטבע, דה**א כתיב** [דברים יד]: "**וצרת הכסף בידך**", שמכאן למדו שיש לחלל את הפירות על מעות דוקא.

אלא על כרחך, כוונת הברייתא היא ל**דמי מעשר** שני, ולא לפירות עצמם, שמעות אלו רוצה לחלל על בהמה חיה ועוף, ואם כן, **הכא נמי,** גבי שביעית שנקטה הברייתא, הכוונה היא לחילול **דמי שביעית** בלבד. אבל פרי ראשון יש לחלל לכולי עלמא רק בדרך מקח.

מתניתין:

מצות לולב נאמרה בתורה בפרשת אמור [ויקרא כג מ]:

"ולקחתם לכם ביום הראשון כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים".

וביארו חכמינו זכרונם לברכה, כי בפסוק זה נאמרו שני ענינים:

האחד, מצות נטילת לולב הנוהגת מן התורה בכל מקום, בין בזמן הבית ובין בזמן הזה והיא ביום הראשון בלבד, שנאמר: "ולקחתם לכם ביום הראשון".

השני, מצות נטילת לולב במקדש משום שמחה, שהיא נוהגת מן התורה במקדש בלבד במשך כל שבעת הימים, שנאמר:

"ושמחתם לפני ה' אלוהיכם [כלומר, בבית המקדש] שבעת ימים".

משחרב בית המקדש, התקין רבי יוחנן בן זכאי, כזכר למקדש, שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג, וכפי שיתבאר להלן.

עתה מפרטת המשנה דינים אלו האמורים לעיל: **בראשונה**, כשהיה בית המקדש קיים, **היה לולב ניטל** כעיקר דינו האמור בתורה, והיינו, **שבמקדש** היה ניטל כל **שבעה** הימים של חג הסוכות, וזאת על פי האמור בסיפא של הפסוק: "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", **ובמדינה** — כלומר, בשאר מקומות מלבד בית המקדש,[190] היה הלולב ניטל **יום אחד**, וכמו שאמרה תורה: "ולקחתם לכם ביום הראשון" ולא יותר.[191]

משחרב בית המקדש, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל **שבעה** הימים,[192] **זכר למקדש.**

ועוד תיקן רבן יוחנן בן זכאי כזכר למקדש: בזמן שהיה בית המקדש קיים, היה אסור לאכול מן התבואה החדשה עד שהיו מקריבים ממנה ביום הששה עשר בניסן את מנחת העומר. שנאמר [ויקרא י, יד]: "כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה, והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלוהיכם חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם".

ומשחרב בית המקדש ובטלו הקרבנות, מותר לאכול מן התבואה החדשה מדאורייתא מיד כשהאיר יום ששה עשר, ורק בזמן הבית היו צריכים להמתין להקרבת הקרבן.

התקין רבי יוחנן בן זכאי, **שיהא** יום ששה עשר בניסן הנקרא "**יום** ה**הנף**" [על שם שהניפו בו את מנחת העומר], **כולו אסור** באכילת תבואה חדשה, עד ליום שבעה עשר בניסן.

גמרא:

מנא לן מן הכתוב **דעבדינן** "**זכר למקדש**"?

---

190. **רש"י** כתב: ובמדינה — בירושלים, שאף היא כגבולין. והיינו דסבר שרק במקדש עצמו היה לולב נוהג כל שבעה. אבל ירושלים עצמה, חוץ למקדש, דינה כגבולין. ומחלוקת גדולה היא בין הראשונים וראה ילקוט מפרשים.

191. **השפת אמת** העיר, כיון שאמרה תורה "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" ללמדך שמצות לולב במקדש נוהגת כל שבעה, מדוע אין אנו מצווים בקיום מצוה זו, לבוא למקדש כל ימי החג לשמוח עם ה' אלוקינו כל שבעה? ואפילו הפטורים ממצות ראיה יהיו חייבים מטעם זה?

ותירץ, כיון שאמרה תורה בפירוש "ולקחתם לכם ביום הראשון" לומר לך שמצות לולב בגבולין אינה אלא ביום הראשון, ממילא גלי קרא שאין חייבים לעלות לירושלים ליטול שם לולביהם כל שבעה. ולפי זה, לא בא הכתוב ללמדנו רק את צורת קיום המצוה בירושלים ובגבולין, אלא לימוד גדול לימדנו שאין בני הגבולין מחוייבים לעלות לירושלים לשם כך.

192. **ובמאירי** כבר עמד על כך שכל שבעה הוא לאו דוקא, דלא מצינו בשום מקום שביטל רבי

אמר רבי יוחנן: דאמר קרא [ירמיהו ל יז]: **"כי אעלה ארכה לך, וממכותיך ארפאך, נאם ה'. כי נדחה קראו לך ציון, היא דרש אין לה".**

ומדייקת הגמרא מלשון הכתוב, המיצר על כך **שדרש** [זוכר] **אין לה** לציון. **מכלל, דציון בעיא דרישה.** כלומר, יש לעשות זכר לציון ולבית הבחירה.

ועוד התקין, **שיהא יום הנף** כולו אסור: **מאי טעמא?** איזו סיבה יש לאסור את יום ההנף כולו הרי הלכה זו לא היתה גם בזמן הבית, שהרי אז היו ממתינים רק עד הקרבת הקרבן?!

מבארת הגמרא: **מהרה יבנה בית המקדש, וחששו חכמים שיבוא הדבר לידי תקלה, שיאמרו: אשתקד מי לא אכלנו** מהתבואה החדשה מיד **בהאיר מזרח** [בבוקר יום הששה עשר בניסן], **השתא נמי ניכול** בהאיר המזרח, ולא ימתינו להקרבת העומר.

ואינהו לא ידעי, דאשתקד, דלא הוה בית המקדש, רק אז **"האיר מזרח" התיר** את התבואה החדשה באכילה, דכיון שאין יכולים להקריב את הקרבן מותרים באכילה מיד עם שחר.

אבל **השתא דאיכא בית המקדש,** הקרבת **העומר** הוא **המתיר.**

וממשיכה הגמרא לדון, חשש זה, דמהרה יבנה המקדש ויבוא הדבר לידי תקלה, **דאיבני** [שיבנה המקדש ויבואו לידי תקלה] **אימת?** כלומר, לאיזה פרק זמן יש לך לחשוש שתושלם מלאכת בנית המקדש בשנה הבאה ויבואו לידי תקלה באכילת התבואה החדשה, שמשום כך אסרת תבואה זו באכילה כל יום ההינף?

אילימא דאיבני המקדש לשנה הבאה **בשיתסר** ביום ששה עשר עצמו — מדוע יש לך לחוש, **הרי** שפיר הותרו באכילת התבואה, **שהתיר כשהאיר מזרח,** שכן בתחילת היום לא היה עדיין בית המקדש בנוי.

ואלא לאו, **דאיבני** בית המקדש **בחמיסר** בחמישה עשר בניסן או לפניו,[193] אם כן עדיין קשה, מדוע אוסר אתה את כל יום ההינף, **מחצות היום ולהלן תשתרי,** שהרי גם בזמן שהיה בית המקדש קיים יהיו מותרים לאכול מחצות היום ואילך, אף אם לא היו יודעים אם כבר קרב העומר,

דהא תנן: הרחוקים מירושלים, שאינם יודעים ביום ששה עשר אם כבר קרב העומר, **מותרין** לאכול מן התבואה החדשה **מחצות היום ולהלן, לפי שאין בית דין מתעצלים בו** מלהקריבו בזמנו. כלומר, הדרים במקום מרוחק מירושלים רשאים

יוחנן בן זכאי את גזירת חכמים שלא ליטול לולב בשבת.

193. בספר **עמק סוכות** הקשה דרך פלפול, דהא קיימא לן [מנחות מט א], שאין מחנכין את מזבח העולה אלא בתמיד של שחר, והרי **בתוספות** להלן מב א מבואר שקרבן התמיד טעון ביקור לודא שאינו בעל מום, ואפילו היה תם אם לא ביקרו אותו הרי הוא פסול, והרי מן הסתם כל זמן שלא נבנה בית המקדש לא היו מבקרין כבשים שיהיו ראויים לקרבן דמי יודע מתי יבנה, והרי קיימא לן שאין מקריבים שום

לסמוך על כך שודאי קרב העומר בזמנו קודם חצות היום. ואם כן איזה מכשול יהיה אם נתיר לאכול מן התבואה החדשה מצות היום ואילך?!

מתרצת הגמרא: **לא צריכא.** כלומר, להכי תיקן רבי יוחנן בן זכאי לאסור את התבואה החדשה באכילה כל יום ששה עשר, שמא יארע **דאיבני** בית המקדש **בלילא**[194] שבין חמישה עשר בניסן לששה עשר בו, ומחמת שמחת הבנין וטורח הכנת הקרבן לא יספיקו להקריבו קודם חצות היום, ונמצאו שאכלו מן התבואה החדשה קודם הקרבת העומר.

אי נמי, אפילו יבנה ביום חמישה עשר עצמו **סמוך לשקיעת החמה,** יש לחוש שמא יתמהמהו מלקצור את העומר מחמת שמחת הבנין עד למחרת, ולא יספיקו להקריבו קודם חצות היום.

רב נחמן בר יצחק אמר:[195] **רבן יוחנן בן זכאי בשיטת רבי יהודה** [שהיה מתלמידי תלמידיו] **אמרה, דאמר:** יום ששה עשר **מן התורה הוא אסור,** ואין זו תקנה בעלמא משום זכר למקדש, **דכתיב** [ויקרא כג יד]:

מא-ב "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו **עד עצם היום הזה**", ודרשינן, "עד עצם היום הזה" — **עד עיצומו של יום; וקסבר,** "עד, **ועד בכלל**" — כלומר, בכל מקום שאמרו "עד" זמן פלוני, אף אותו הזמן בכלל הדבר, ולפיכך, כשאמרה תורה "עד עצם היום הזה", היינו שאף אותו היום אסור. נמצא שיום ששה אסר כולו אסור מן התורה! אלא שבזמן שהיה בית המקדש קיים היתה הקרבת העומר מתירתה מזמן ההקרבה ואילך. וסבר רב נחמן שכך היתה גם דעתו של רבי יוחנן בן זכאי ולא היתה זו תקנה מחודשת שתיקן כזכר למקדש.

ומקשינן: **ומי סבר ליה** רבי יוחנן בן זכאי **כוותיה** דרבי יהודה שכל יום ששה עשר אסור מן התורה? **והא** [והרי] **מפליג פליג עליה?**

דתנן: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור.

קרבן קודם תמיד של שחר, ואם כן אף אם יבנה בחמישה עשר בניסן לא יוכלו להקריב עליו את קרבן העומר?!

ותירץ, דבנין בית המקדש לא יהיה מיד עם ביאת המשיח, אלא יהיה תלוי בזכויותינו ותפילותינו, ובאותו הזמן אחר שיבוא משיח צדקנו ודאי יבקרו כבשים וימתינו בכל יום מתי יבנה.

194. הקשה **רש"י:** הא קיימא לן [שבועות טו ב] דאין בונים את המקדש בלילה, דכתיב "וביום הקים משה את המשכן", וגם ביום חמישה עשר אין בונין, שהרי קיימא לן [שבועות שם] דאין בנין בית המקדש דוחה את היום טוב?!

ותירץ, דהני מילי בנין הבנוי בידי אדם. אבל המקדש העתיד לבוא עתיד לרדת בנוי ומשוכלל מן השמים, דכתיב: "מקדש ה' כוננו ידיך". אמנם דבר זה אינו מוסכם בין המפרשים וראה בזה באריכות בילקוט מפרשים.

195. בספרים שלנו הלשון: אמר רב נחמן בר יצחק. אבל מהרש"ל הגיה: רב נחמן בר יצחק אמר, כיון שרב נחמן בר יצחק חולק על הביאור הראשון בגמרא, ועיין **מהרש"א.** ובבאור טעמו של רב נחמן בר יצחק שמיאן לפרש כפירוש הראשון ראה ילקוט מפרשים.

אמר לו רבי יהודה [אין כוונת הגמרא לומר שנתדיינו רבי יוחנן ורבי יהודה ביניהם, שהרי רבי יוחנן קדם לרבי יהודה כמה דורות, אלא רבי יהודה בזמנו התייחס בדבריו לשיטת רבי יוחנן בן זכאי]:

מדוע הוצרך רבי יוחנן "לתקן" תקנה זו, **והלא מן התורה הוא אסור, דכתיב: "עד עצם היום הזה" — עד עיצומו של יום**! ומקושיתו מוכח שלדעת רבי יוחנן בן זכאי מדאורייתא מותרים משהאיר המזרח, ולא אסרה תורה את יום ששה עשר?!

מתרצת הגמרא: **רבי יהודה הוא דקא טעי** בהבנת דברי רבי יוחנן בן זכאי, **הוא סבר** שרבי יוחנן **מדרבנן קאמר, ולא היא,** אלא איסור **מדאורייתא קאמר.**

מקשה הגמרא: סוף סוף היאך אתה אומר דרבי יוחנן מדאורייתא קאמר, **והא "התקין" קאמר?**

מתרצת הגמרא: **מאי** לשון "**התקין**" האמור במשנה, **דרש והתקין.** כלומר, לפי שבזמן שהיה המקדש קיים היו אוכלים מן התבואה החדשה מחצות היום ואילך, סבורים היו שיום ששה עשר מותר באכילה, אלא שבזמן הבית יש להמתין להקרבת הקרבן, בא רבי יוחנן ודרש שכל יום ששה עשר אסור מן התורה, דכתיב: "עד עצם היום הזה", ועד ועד בכלל, ועל ידי דרשה זו "תיקן" והעמיד הלכה על תילה.[196]

מתניתין:

משנתנו מבארת כיצד היה סדר נטילת לולב בזמנם שהיו נוטלים אותו גם בשבת של חג.

יום טוב הראשון של חג הסוכות **שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין** מערב שבת **את לולביהן לבית הכנסת,** לפי שאסור לטלטלו בשבת ארבע אמות ברשות הרבים.

למחרת בבוקר יום השבת, היו **משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו.**[197]

והטעם שהוצרכו להקפיד על כך שיהיה כל אחד נוטל את שלו דוקא, **מפני שאמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון** של חג **בלולבו של חבירו,** שנאמר "ולקחתם לכם" להוציא את השאול, כמבואר לעיל ריש פרקין ובגמרא להלן.

ואילו בשאר ימות החג, שלא נאמר בהם דין "לכם", **אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו.**[198]

---

196. **וברמב"ם** [מאכלות אסורות פרק י הלכה ב] פסק כפירוש זה, ונקט דבזמן שאין בית המקדש קיים כל היום כולו אסור מן התורה. ובהגהות הרמ"ך שם האריך לתמוה עליו דפשטות לשון המשנה מורה שתקנת חכמים היא ושרבי יהודה חולק על רבי יוחנן בן זכאי.

197. **ובמאירי** הוסיף, דהיינו בזמן שבית המקדש היה קיים, שהיתה מצות לולב דוחה את השבת ביום טוב הראשון בכל מקום.

198. ואמרו בגמרא, דבמקדש נוטלין לולב כל שבעה. אבל בגבולין אין המצוה נוהגת מן התורה אלא ביום טוב הראשון בלבד. והקשה הגאון רבי עקיבא איגר, לשיטת **תוספות** [לעיל כט ב], שכל הדינים הנוהגים בלולב ביום טוב

הלכה נוספת מביאה המשנה: **רבי יוסי אומר: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור, מפני שהוציאו ברשות.**

כלומר, רבי יוסי סבר, שהטועה בדבר מצוה ושגג ועשה דבר שחייבים עליו במזיד כרת, הרי הוא פטור מקרבן חטאת, כיון שהיה טרוד בדבר מצוה, וממהר לעשותה, ומתוך כך טעה ושכח.[199]

גמרא:

ומבארת הגמרא: **מנא הני מילי** שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חבירו?

דתנו רבנן: נאמר בתורה [ויקרא כג מ]: **"ולקחתם", שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד,** ואין יוצאים כולם בנטילת האחד.[200]

"לכם", משלכם, להוציא את הלולב **השאול ואת הגזול.** והיינו, שהקפידה תורה שיהיה הלולב משלו דוקא.

מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו, אלא אם כן נתנו לו במתנה.

ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו באין ספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז.

נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה.[201] **נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה. נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו במתנה לרבי עקיבא. נטלו רבי עקיבא ויצא**

הראשון בגבולין נוהגים במקדש כל שבעה, היאך יפרשו את דברי המשנה כאן — דבשאר ימים יוצא אדם בלולבו של חבירו, הרי בגבולין ודאי לא איירי, שהרי כלל לא היו נוטלין כל שבעה, ובמקדש הרי בעינן "לכם" כמו ביום הראשון?!

ויש שפירשו, דמשנתנו לחצאין קתני, והיינו שבתחילה איירי בזמן שבית המקדש קיים, ובזה חילקו דדוקא במקדש היו נוטלין כל שבעה אבל בגבולין יום אחד, ולבסוף איירי אחר תקנת רבי יוחנן בן זכאי, שלולב ניטל במדינה כל שבעה, דבזה לא בעינן "לכם".

199. לשון **רש"י**. טעם פטור "טועה בדבר מצוה" לדעת רוב המפרשים הוא משום דלא חשיב שוגג אלא אונס או קרוב לאונס, וראה בהרחבה בילקוט מפרשים.

200. **במאירי** הקשה, מדוע הוצרכו לדרוש הלכה זו מקרא ד"ולקחתם", הרי הלכה פשוטה היא בכל מקום, דבדבר התלוי במעשה — כהנחת תפילין וציצית, אין האחד יוצא ידי חובתו במעשה של חבירו, דהא דמצינו גבי קריאת המגילה ושופר שאחד מוציא את כולם, היינו משום שעיקר המצוה היא בשמיעה ולא במעשה הקריאה או התקיעה?!

ובאחרונים תירצו, דסלקא דעתך, כיון שטעם המצוה הוא כדי לרצות ולהעביר טללים רעים, די בכך שיטלוהו בית דין ועל ידי זה יעלה לרצון לעם כולו. וראה עוד בילקוט מפרשים.

201. באחרונים האריכו לבאר באיזה קנין הקנו את הלולב זה לזה, וראה ילקוט מפרשים.

בו והחזירו לרבן גמליאל.(202)

ודנה הגמרא: **למה לי למימר "החזירו" לרבן** גמליאל, וכי מה אכפת לן מה עשה בו רבי עקיבא אחר שיצאו כולם ידי חובתם?

ומבארינן: **מלתא אגב אורחיה קא משמע לן:** שרבן גמליאל נתן להם את הלולב במתנה על מנת להחזיר, ולא לעולם, וקא משמע לן שדי בזה כדי שיחשב הלולב כשלהם לענין דין "לכם", אלא שמחוייבים לקיים את התנאי ולהחזירו לבסוף לרבן גמליאל. וקא משמע לן, כי **מתנה על מנת להחזיר — שמה מתנה.**

כי הא דאמר רבא: הא לך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי, נטלו ויצא בו, אזי, אם **החזירו — יצא. אבל** אם **לא החזירו** שלא נתקיים התנאי — **לא יצא.** ומבואר דמתנה על מנת להחזיר שמה מתנה לענין "לכם".(203)

עוד דנה הגמרא: **למה לי למימר שלקחו** רבן גמליאל **באלף זוז?**

ומשנינן: **להודיעך כמה מצות חביבות עליהן!**(204)

---

202. הראשונים דנים, מדוע לא החזיר רבי יהושע את האתרוג לרבן גמליאל, הרי נתנו לו על מנת שיחזיר?

רש"י ותוספות כתבו: "על מנת שיחזירוהו לו נתן להם". והיינו, שכך היתה דעתו של רבן גמליאל מתחילה שיעבירוהו בין כולם ורק לאחר מכן יחזירוהו לו, וכן כתב **הרא"ש**.

אבל **הר"ן הריטב"א** ועוד ראשונים למדו ממעשה זה הלכתא גבירתא בדין מתנה על מנת להחזיר — דבכל מתנה על מנת להחזיר יכול המקבל ליתנה לחבירו וחבירו לחבירו, ובלבד שלבסוף תחזור המתנה לבעליה.

בשולחן ערוך סימן תרנח סעיף ה פסק בזה לקולא כשיטת **הר"ן והריטב"א**, ועיין שם בבאור הלכה שהאריך לדון היאך סתם השולחן ערוך כנגד דעת **רש"י תוספות והרא"ש** ולא הזכיר דבריהם כלל.

[הפוסקים דנים היאך הקנו את הלולב זה לזה, הרי אסור ליתן מתנות ביום טוב? וראה בילקוט מפרשים].

203. בגדר דין מתנה על מנת להחזיר נחלקו הראשונים: יש שאמרו, דהיינו דוקא כשהקנה לו את הלולב בקנין גמור לעולם, אלא שהתנה עמו כ"תנאי מלתא אחריתי" שיחזירנו לו. והיינו, שהתנאי אינו הגבלה מהותית בעצם הקנין אלא תנאי צדדי גרידא. אבל אם הקנה לו את הלולב בקנין לזמן, שהגביל את עצם הקנין, הרי הוא כשאול ואינו יוצא בו ידי חובתו. לעומת זאת יש שאמרו שאף קנין לזמן מהני, וראה בהרחבה בילקוט מפרשים.

204. וכתב **הרא"ש**: ובגמרא חשיב גוזמא על רבן גמליאל שלקחו באלף זוז. ומפשטות דבריו נראה דסבר, שבאמת לא לקחו רבן גמליאל באלף זוז, אלא כיון שלקחו ביותר מכדי דמיו נקטה הגמרא לשון גוזמא אלף זוז. אולם בב"ח תמה מנין למד זאת **הרא"ש**, הא קיימא לן דאדם מחוייב להוציא מנכסיו לקיום מצוה עד חומש, ורבן גמליאל היה עשיר, ושמא סכום זה היה פחות מחומש נכסיו?!

ועל כן מפרש, דאף **הרא"ש** אין כוונתו לומר שאין זה הסכום המדויק, אלא "גוזמא" פירושו "רבותא", והיינו שעל פי דין לא היה מחוייב להוציא סכום כה גדול, ואפילו הכי נהג כן מחמת חביבות המצוה.

אמר ליה מר בר אמימר לרב אשי: אבא היתה מצות לולב חביבה עליו עד למאוד, שאפילו בשעת התפילה, **צלויי קא מצלי ביה** — היה מתפלל כשהלולב בידו.

מתיבי [מקשה עליו הגמרא מהא דשנינו בברייתא]: **לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל,** כיון שטרוד במחשבתו שמא יפלו מידו ויבואו לידי בזיון, ואינו יכול לכוון בתפילתו כראוי.

ולא ישתין בהן מים, מפני הכבוד.

ולא יישן בהן לא שינת קבע ולא שינת עראי, שמא יפלו מידו בתוך שנתו.

ואמר על כך **שמואל: סכין** שחושש הוא שמא יפול מידו וינזק, **וקערה** מלאה תבשיל שחושש שמא ישפך, **ככר** שחושש שמא יפול מידו וימאס, **ומעות** שחושש שיתפזרו, **הרי אלו ביוצא בהן.** שלא יתפלל כשאוחזן בידו, שלא תטרד כוונתו.

ואם כן קשה, כיצד התפלל אמימר כשהלולב בידו, הרי ודאי היה מקפיד שלא יפול ויפסל, ובמה נשתנה דינו מסכין וכיוצא בזה שאין נוטלים ביד בשעת התפילה שמא תטרד כונתו?! (205)

מתרצת הגמרא: **התם** גבי סכין וכיוצא בזה, **לאו מצוה נינהו** שאין מצוה באחיזתן [ואפילו בתפילין אין מצוה שהרי איירי כשאוחזן בידו ולא כשמונחות כדין], ולפיכך **טריד בהו** ששמירתן עליו לטורח ומשא, וחפץ להפטר מאחיזתן.

אבל **הכא** גבי לולב, **מצוה נינהו,** ושמח הוא לטרוח בשמירתו, **ולא טריד בהו.** (206)

תניא, רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים: אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע (207) **ומתפלל ולולבו בידו.**

---

205. **ובשפת אמת** תמה, מאי קושיא? הרי ברייתא מפורשת היא שמנהגם של אנשי ירושלים היה לאחוז את הלולב בשעת התפילה ולא היה זה מנהגו של אמימר בלבד?!

ותירץ, דאנשי ירושלים היו נוהגים לאחוז את הלולב בידם כל היום, ועל כן לא היתה כוונתם נטרדת על ידי כך. אבל אמימר היה נוהג לאחוז את הלולב רק בשעת התפילה, ומשום כך הקשו מאי שנא מכל הני שאסרו לאוחזם בידו בתפילה.

206. כן פירש **רש״י**. והקשה **הריטב״א**, איזו סברא היא זו שמחמת חביבות המצוה לא תטרד כוונתו, הרי הדעת נותנת להיפך, דמחמת חביבות המצוה יטרד יותר לשמור עליו שלא יפגם הידורו וכדומה?!

ועל כן פירש **הריטב״א**, כיון שמצות היום היא וחביבה עליו, אף שיתן ליבו עליה מכל מקום לא יפנה ליבו לבטלה, אלא להיפך חיבוב המצוה יעוררו לכוון בתפילתו יותר. ובאמת יש לדקדק כן קצת מלשון **הרמב״ם**, דכתב [תפילה פרק ד הלכה ה]: אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג, מפני שהוא מצות **היום**. ומבואר דאין הטעם מחמת שהיא מצוה גרידא, אלא שמצות היום היא!

207. יש שהוכיחו מכאן כאותם הנוהגים לברך על הלולב קודם התפילה בביתם, ולא אחר חזרת הש״ץ קודם ההלל, שאם לא כן, היאך קראו קריאת שמע והוא בידם, הרי כיון שנטלוהו בידיהם שוב לא יוכלו לברך עליו.

אבל כשהיה **קורא בספר התורה** שצריך לגוללו ולפותחו,[208] וכן כהן בשעה שהיה **נושא את כפיו,** שאינו יכול לאחוז את הלולב בידו אותה שעה, **מניחו על גבי קרקע,** ולאחר מכן חוזר ונוטלו.

היה **הולך לבקר חולים ולנחם אבלים, לולבו בידו.**

אבל כשהיה **נכנס לבית המדרש** שאינו יכול לאחוז בידו את הלולב, שמא יטרד מלימודו מחמת אחיזתו, היה **משגר לולבו** לביתו **ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו.**

מאי קא משמע לן בסיפור זה? **להודיעך כמה היו זריזין במצות.**

שנינו במשנה: **רבי יוסי אומר, יום טוב** הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור מפני שהוציאו ברשות.

אמר אביי:

מב-א **לא שנו** שפטור, **אלא** אם הוציאו בשעה **שעדיין לא יצא בו,** שאז יש לפוטרו הואיל וטרדתו בדבר מצוה אנסתו ושכח.

אבל אם הוציאו לאחר שכבר **יצא בו** — **חייב** חטאת, מפני שאינו טרוד עוד בדבר מצוה.

ומקשה הגמרא: היאך יתכן שיוציאנו לרשות הרבים ועדיין לא יצא בו ידי חובה, **הא** [הרי] **משעה דאגבהיה** ללולב ברשות היחיד כדי ליטלו ולצאת עמו לרשות היחיד, כבר **נפק ביה!** שהרי בעצם הגבהת הלולב ממקומו מתקיימת מצותו?!

מתרצת הגמרא: **אמר אביי: כגון שהפכו** ללולב בשעה שלקחו, שאין יוצא בו עד שיטלנו כדרך גדילתו, כמבואר לעיל.[209]

רבא אמר: אפילו תימא שלא הפכו, הכא במאי עסקינן, כגון שהוציאו ללולב כשהוא נתון **בכלי,** ונמצא שלא יצא בו ידי חובתו, לפי שהכלי מפסיק בין ידו ללולב.[210]

מקשה הגמרא: היאך העמיד רבא בכהאי גוונא, **והא רבא** עצמו **הוא דאמר: "לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה",** ולא צריך שיחזיק את הלולב ממש בידו?!

מתרצת הגמרא: **הני מילי** שיוצא בלקיחתו

---

208. כן פירש **רש"י**. אבל ראבי"ה [סימן תרפט] למד מכאן, שהקורא בתורה צריך לאחוז את עמודי הספר בשתי ידיו בשעת הברכה והקריאה, והוסיף שכן מקובל בידו מרבותיו. וראה ילקוט מפרשים.

209. כן פירש **רש"י**, שהפכו כשראשו למטה והאגד למעלה. אבל **רבינו חננאל** פירש שנטל את הלולב בשמאל ואת האתרוג בימין. **וברי"א** השיג עליו, כי אף שלכתחילה יש ליטול את הלולב בימין מכל מקום אין זה מעכב בדיעבד?!

ובחתם סופר תירץ, כי גם **רבינו חננאל** מודה שאם נטל את הלולב בשמאל יצא בדיעבד, אלא דסבר שעל ידי שעושה כן מגלה דעתו שאינו רוצה לצאת בו עד שיגיע לבית הכנסת, שהרי מן הסתם רוצה לצאת בו כדינו.

210. ומשום הוצאת הכלי לא מחייב, משום שבטל הוא ללולב. וכמו שאמרו בשבת צג ב: המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי, פטור אף על הכלי, שהכלי טפילה לו. **הריטב"א**.

על ידי דבר אחר, כשנוטלו כך **דרך כבוד,** וכגון שכורך סודר על ידו לנוי המצוה. אבל אם נוטלו על ידי דבר אחר **בדרך בזיון,** וכגון שנוטלו כשהוא נתון בקערה, ולא כדרך שרגילות ליטול, **לא** יצא בו.

אמר רב הונא: אומר היה רבי יוסי, הפוטר טעה בדבר מצוה ועבר בלא תעשה מלהביא קרבן חטאת: **עולת העוף** שדינה להיות מוקטרת כולה על גבי המזבח, **שנמצאת בין אגפיים,** בין עופות שנמלקו כעופות חטאת, ומשום כך טעה **וכסבור שחטאת העוף היא** הנאכלת לכהנים, **ואכלה** — **פטור** מלהביא קרבן אשם מעילות, הואיל ואכילת עוף החטאת היא מצוה, והטועה בדבר מצוה פטור מקרבן.

מקשה הגמרא: **מאי קא משמע לן** רב הונא, **דטעה בדבר מצוה פטור** מקרבן לפי רבי יוסי?

והרי **היינו הך** האמור במשנתנו, שאם שכח והוציא את הלולב בשבת לרשות הרבים פטור מקרבן?!

מתרצת הגמרא: **מהו דתימא: התם** במשנתנו **הוא דטעה בדבר מצוה פטור** — **היינו דעבד מצוה,** שהרי לבסוף קיים בנטילתו מצות לולב, ונמצא שנתקיימה המצוה על ידי הוצאה זו.

אבל הכא גבי עולת העוף שסבר שהיא חטאת ואכלה, **דטעה בדבר מצוה ולא עבד מצוה** שהרי אכילתה אסורה, **אימא לא** יפטר מקרבן.

לכן **קא משמע לן** רב הונא, שאף בזה פטר רבי יוסי מקרבן, הואיל וסוף סוף מחמת שהיה טרוד לדבר מצוה בא מכשול זה לידו.

מיתיבי לרב הונא מהא דשנינו בברייתא: **רבי יוסי אומר: השוחט** בטעות **את** קרבן **התמיד שאינו מבוקר כהלכתו** לידע אם אין בו מום וכדומה, [שהלכה זו של ביקור מומין מעכבת בהכשר הקרבן], **בשבת,** משום שטעה וחשב שהוא מבוקר, **חייב חטאת.** כיון שלא עלה לשם קרבן נמצא שעבר באיסור דנטילת נשמה בשבת. **וצריך** להביא **תמיד אחר** המבוקר מן המומין.

ומבואר, כי על אף שטעה בדבר מצוה, חייב חטאת, וכנראה הטעם בזה הוא, משום שלא נתקיימה המצוה, ומוכח שלא אמר רבי יוסי דטעה בדבר מצוה פטור אלא במקום שנעשתה המצוה לבסוף, ולא בעולה שנמצאה בין אגפיים, ודלא כרב הונא?!

אמר ליה רב הונא: דברי אמורים **בר מינה דההיא.** כלומר, מלבד המקרה הזה.

והטעם בזה, **דהא אתמר עלה, אמר רב שמואל בר חתאי אמר רב המנונא סבא אמר רב יצחק בר אשיאן אמר רב הונא אמר רב:** דאירי, **כגון שהביאו** תיד שאינו מבוקר **מלשכה** של טלאים **שאינן מבוקרין.** וממילא אינו נחשב כאנוס מחמת שהיה טרוד בדבר מצוה, היות וטעות זו קרובה היא למזיד, שהיה לו לתת ליבו מאיזו לשכה מביא את הקרבן.

מתניתין:

הלולב אינו נחשב למוקצה בשבת שבתוך החג, אף שאינו כלי ואינו ראוי למלאכה, ומותר לטלטלו גם לאחר שנתקיימה מצותו

[קודם תקנת חכמים שלא ליטלו בשבת[211]].

ולכן, **מקבלת אשה** את הלולב **מיד בנה ומיד בעלה,** לאחר שיצאו בו ידי חובתם, **ומחזירתו למים בשבת,** כדי שלא ייבש.[212]

הלכה נוספת מביאה המשנה: **רבי יהודה אומר: בשבת מחזירין** את הלולב למקום שנטלוהו ואין מוסיפין מים, משום שאסור לטרוח ב"תיקון כלי".[213]

ואילו **ביום טוב, מוסיפין** מים, אך לא מחליפים אותם במים אחרים צוננים מהם.

ובחולו של **מועד** אף **מחליפין** את המים.

עוד אמרו: **קטן היודע לנענע, חייב בלולב** מדין חינוך.

גמרא:

שנינו במשנה: מקבלת אשה מיד בנה ובעלה ומחזירתו למים בשבת.

ומקשינן: **פשיטא** דשרי לה ליטלו מהם, שהרי כיון שהלולב ניטל בשבת ודאי אינו מוקצה?!

מבארת הגמרא: **מהו דתימא: הואיל ואשה לאו בת חיובא היא** במצות לולב, שמצות עשה שהזמן גרמא היא, כלפיה נעשה הלולב מוקצה, משום שאינו ראוי לה לכלום, ולכן **אימא לא תקבל** את הלולב מיד בעלה.

קא משמע לן משנתנו, שהיות והאנשים מצווים ליטלו דינו ככלי[214] גם לגבי נשים ואינו מוקצה כלל.

שנינו במשנה: **קטן היודע לנענע** חייב

---

211. כן מוכרח מדברי **הירושלמי** המובאים בהערה הבאה, וכן כתב **הרמב"ם** [פרק ז הלכה כה]: "מקבלת אשה הלולב מיד בנה או מיד בעלה ומחזירתו למים בשבת בזמן שהיו נוטלין לולב בשבת". ומבואר מדבריו, שרק בזמן שהיו נוטלים לולב בשבת היה מותר לטלטלו.

אולם **ברבינו מנוח** שם הביא כי יש חולקים בזה, וסוברים שגם בזמן הזה לא אסור הלולב בטלטול [וראה בהערות להלן באור מחלוקתם].

עוד כתב, כי יש שחילקו בין לולב לאתרוג, דלולב אינו ראוי לכלום ועל כן אסרוהו בטלטול משום מוקצה. אבל אתרוג עומד לריח [וכמו שנתבאר לעיל לז ב שאתרוג של מצוה מותר להריח אותו].

212. מיהו איתא **בירושלמי**, דהיינו דוקא מיד אחר קיום מצותו, כל זמן שלא הניחו מידו. דכשם שבעלה אינו צריך להניחו מיד לאחר קיום המצוה כך היא מותרת ליטלו ממנו. אבל אחר שהניחו מידו שוב אין לטלטלו לפי שאינו ראוי עתה לכלום.

213. **ורש"י** הוסיף: "שהרי מכאן נטלוהו היום". ומבואר מדבריו, דדוקא משום שניטל הלולב מן המים ביום השבת עצמו מותר להחזירו לשם. אבל אם נטלוהו מן המים קודם השבת אסור להחזירו בשבת, וראה הרחבת הדברים בילקוט מפרשים.

214. זה לשון **רש"י**: כיון דראוי לנטילת אנשים, תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל. והיינו, כיון שראוי הוא למצוה, תורת כלי עליו. ועיין **רש"ש** שדקדק מדברי **רש"י** להלן ריש פרק לולב וערבה, דאף על פי שעומד למצוה אין תורת כלי עליו, אלא שמצותו מתירתו בטלטול.

בלולב.[215]

תנו רבנן: קטן היודע לנענע, חייב בלולב מדרבנן משום מצות חינוך.

קטן היודע **להתעטף** בבגד, **חייב בציצית.**[216]

קטן היודע **לשמור תפילין** שלא ינהג בהם מנהג בזיון, ולא יכנס עמהם לבית הכסא — **אביו לוקח לו תפילין.**[217]

קטן **היודע לדבר, אביו לומדו תורה וקריאת שמע.**

תורה שמלמדו אביו תחילה, **מאי היא?**

אמר רב המנונא: מלמדו תחילה את הפסוק [דברים לג]: **תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.**

קריאת שמע שמלמדו אביו תחילה **מאי היא? פסוק ראשון** של קריאת שמע.

קטן **היודע לשמור גופו** מטומאה, **אוכלין על גופו טהרות.** כלומר, אוכלין את הטהרות שנגע בהם קטן זה בגופו. אבל לא אוכלים את הטהרות שנגע בהם בידיו. היות ולא כל הקטנים היודעים לשמור גופם מן הטומאה יודעים לשמור גם על טהרת ידיהם, לפי שאינם יודעים ש"סתם ידים" גזרו עליהם חכמים טומאה עד שיטלו ידיהם. והיינו, שדין ידים חמור משאר הגוף, שבידים, אף אם אינו יודע שנגע בהם בדבר טומאה, גזרו עליהם טומאה, אלא אם כן יודע בבירור ששמרם. אבל בשאר גופו, כל שאין ידוע שנגע בדבר טמא, לא חששו. ולכן, קטן, אף שיודע להזהר שלא לגעת בטהרות אחר שנגע בטומאה, מכל מקום, אין הוא יודע להזהר שלא לגעת בהם בידים שאינן שמורות להדיא.

ואם הקטן יודע **לשמור** גם את **את ידיו,** ונוטל "סתם ידים" שלו קודם שנוגע

---

215. ואיתא **בירושלמי**: תני יודע לנענע חייב בלולב, לא סוף דבר לנענע, אלא מוליך ומביא מעלה ומוריד ומנענע. וכבר העירו האחרונים, אמאי בעינן שידע לנענע לארבע רוחות הרי הנענוע אינו מן התורה, דמדאורייתא מכי אגבהיה נפיק ביה?! וכתבו, כיון שחיובו משום מצות חינוך, לא חייבו אלא אם כן יכול לקיים המצוה על כל פרטיה ודקדוקיה.

216. אף כאן כתב **הירושלמי** שלא די בכך שיודע להתעטף, אלא צריך שידע להשליך ב' כנפות לפניו וב' לאחריו ולאחוז הציציות בקריאת שמע. והיינו משום שמצות חינוך היא דוקא כאשר יכול לקיים את המצוה על כל פרטיה. ובאחרונים האריכו בדברי הירושלמי דמוכח שהעיטוף הוא כשמשליך ב' כנפות לפניו וב' לאחריו, ואם כן, כל זמן שלא עשה כן עדיין מיקרי עובר לעשייתן ויכול לברך.

217. כתב **החינוך** [מצוה תכא]: וחכמים ז"ל חייבונו במצות התפילין לחנך אפילו הנערים הקטנים כל זמן שהגיעו לכלל שידעו לשמור אותם, ומזה יש להבין שדעת רבותינו ז"ל להיות כל אדם מחזיק במצוה זו ורגיל בה, כי היא עיקר גדול ושמירה רבה מן העבירות, וסולם חזק לעלות עמה ולהכנס בעבודת הבורא ברוך הוא.

בטהרות [אף שאינו זכור שנגע בדבר טמא], **אוכלין על ידיו טהרות.**[218]

קטן **היודע לישאל,** כלומר, שיודע לענות על השאלה האם נגע בדבר טמא, אזי, אם היה זה ספק טומאה הנמצא **ברשות היחיד** ושאלו את הקטן האם נגע בו או לא, ואמר איני יודע, **ספיקו טמא.**

אבל, אם היה הספק **ברשות הרבים** ושאלוהו האם נגע ולא ידע להשיב — **ספיקו טהור.**

הלכה זו שספק טומאה ברשות היחיד טמא נלמדת בקל וחומר מסוטה, כמבואר במסכת סוטה דף כח א, וכיון שסוטה מקומה הוא רשות היחיד למדנו שבכל ספק טומאה יש להחמיר רק ברשות היחיד.

כהן קטן **היודע לפרוס כפיו,** הכל יודעים שהגדיל כבר והביא ב׳ שערות, שכן קטן אינו נושא כפיו, ולכן **חולקין לו תרומה בבית הגרנות.**[219] אבל קודם לכן אין חולקין לו תרומה בבית הגרנות, אפילו אם יודע המחלק שקטן זה יודע לשומרה. והטעם בזה הוא, כיון שאין הכל מכירין אותו לידע שמשמר את התרומה, אם יראו שמוסרין לו אותה זהו בזיון לתרומה, שיהיו סבורים שאינו משמרה.

מב-ב קטן **היודע לשחוט, אוכלין משחיטתו** אף על פי שאינו בקי בהלכות שחיטה וכפי שיתבאר בסמוך.[220]

אמר רב הונא: והוא שגדול עומד על גביו, ומשגיח עליו שישחט כראוי, שלא ישהה בשחיטתו, ולא ילחץ את הסכין על צואר הבהמה, שעל ידי זה תאסר משום ״דרוסה״, לפי שלא מתה רק על ידי חיתוך הסכין אלא גם מחמת הלחץ. אלא מוליך ומביא את הסכין בתנועה של חיתוך בלבד.

קטן **היכול לאכול כזית דגן, מרחיקין מצואתו וממימי רגליו ארבע אמות,** אם

---

218. כך פירש **רש״י**. אבל **הר״ן** כתב, שיש גורסים: קטן היודע לשמור אוכלין, אוכלין על ידו טהרות. והא קא משמע לן, שאם הוא יודע לשמור אוכלין מטומאה סומכים על שמירתו. כלומר, לגרסא זו אין הנידון כלל אם יכול הוא לשמר ידיו מן הטומאה, אלא שאם בר דעת הוא בכדי לשמר אוכלין שלא יגעו בדבר טמא, אוכלין על ידו — דהיינו בשמירתו, ולא חוששים שמא נטמאו.

וקא משמע לן, דאף שקטן אינו נאמן באיסורים דאורייתא כמבואר בפרק קמא דפסחים, מכל מקום להעמיד דבר טהור על חזקתו נאמן.

219. **הרמב״ם** [הלכות תרומות פרק יב הלכה כב] גרס אחרת: ״הקטן שאין בו דעת לפרוס חוקו אין חולקין לו תרומה בבית הגרנות״. ולגרסא זו הפירוש, שאם רואים שיודע לפרוס מנתו באופן שלא תתפורר ותפסד התרומה חולקין לו תרומה בבית הגרנות. אבל אם אינו נזהר לשומרה אין חולקים לו ממנה.

220. **רש״י** פירש: היודע לשחוט — לאמן ידיו לשחיטה, אף על פי שאינו בקי בהלכותיה. ולמדו **התוספות** מדבריו, שאם אינו מיומן בשחיטה אף שגדול עמד על גביו וראה שלא שהה בה ולא דרסה, לא מהני ואסור לאכול משחיטתו. ויש מן הראשונים שחלקו עליו בזה, וכתבו דכל שגדול עמד על גביו וראה ששחט כדין שחיטתו כשרה, וראה ילקוט מפרשים.

היה הגדול רוצה להתפלל, היות ומזמן שטועם טעם דגן צואתו מסרחת, ובלבד שאכל כזית דגן.[221]

אמר רב חסדא: והוא שיכול הקטן **לאוכלו** לכזית דגן **בכדי** זמן **"אכילת פרס".** כי אם שוהה באכילתו יותר משיעור זמן זה, אין אכילתו מצטרפת לשיעור כזית.

זמן "אכילת פרס" הוא הזמן הנדרש לאכילת חצי ככר [של שמונה ביצים, מכאן נגזרת המילה פרס שמשמעותה פרוסה] שהיא שיעור של ארבע ביצים.

הככר השלימה של שמונה ביצים היא הככר שמשערין בה מזון שתי סעודות, שהוא השיעור הנצרך לערובי תחומין.

אמר רב חייא בריה דרב ייבא: ובצואת גדול, אף על פי שאינו יכול הגדול הזה **לאכול** כזית **בכדי אכילת פרס,** יש להתרחק מצואתו, **דכתיב** [קהלת א]: **"ויותר דעת יוסיף מכאוב",** שצואתו מסרחת.

קטן **היכול לאכול כזית צלי** ממנים אותו עם בני החבורה, **ושוחטין עליו את הפסח, שנאמר** [שמות יב]: **"איש לפי אכלו",** שיהיה ראוי לאכול.

רבי יהודה אומר: עד שיכול לברר להבחין מהו הדבר הראוי ל**אכילה.**

כיצד? אם כאשר **נותנין לו צרור** [אבן] מכיר הוא בכך שאין הצרור ראוי לכלום **וזורקו,** ואילו כאשר נותנים לו **אגוז** מכיר הוא בערכו **ונוטלו** לאוכלו, ראוי הוא להמנות על קרבן הפסח.

הדרן עלך לולב הגזול.

---

221. כן כתב **רש"י**, שדוקא אם אכל כזית דגן מרחיקים מצואתו. אבל אם לא אכל, אף שיכול הוא לאכול כזית אין מרחיקין מצואתו. ובבית יוסף [אורח חיים סימן פא] כתב שאין נראה כן מדברי שאר ראשונים, אלא כל שראוי לאכול כזית דגן בכדי אכילת פרס מרחיקין מצואתו.

פרק לולב וערבה

מתניתין:

א. מצות נטילת **לולב** במקדש, שנוהגת במקדש, מן התורה, בכל שבעת הימים של חג הסוכות.

וכן מצות **ערבה** שנוהגת במקדש בשבעת הימים הללו [ויתבאר בגמרא מהו גדרה של הנטילה הזאת, אם היא תקנה של נביאים או רק מנהג שהנהיגו, והאם הכונה היא שנוטלים הכהנים ערבה בידיהם ומקיפים בהליכה ברגליהם את המזבח, או שזוקפים ערבות ומטים את גובהן מסביב למזבח] —

פעמים שאין הלולב והערבה "דוחים" את השבת, ואז מקיימים את מצותם רק במשך **ששה** ימים, מתוך שבעת ימי חג הסוכות.

ופעמים שהם "דוחים" את השבת. ואז, הם נוהגים **שבעה** ימים. דהיינו, בכל ימי חג הסוכות.

ויתבאר במשנה בהמשך אימתי הם "דוחים" את השבת, ואימתי לא.

ב. מצות אמירת **ההלל** במלואו, ללא דילוג.

וכן מצות **השמחה** באכילת בשר שלמים.

נוהגות בכל **שמונה** הימים, כולל יום שמיני עצרת.

ג. מצות ישיבת **סוכה**,

וכן מצות **ניסוך המים** על גבי המזבח —

נוהגות במשך כל **שבעה** הימים של חג הסוכות, אך לא בשמיני עצרת.

ד.**החליל**, שמחללים בו, וכן שאר כלי נגינה, שמנגנים בהם ב"שמחת בית השואבה", שהיו עושים אותה לכבוד שאיבת ניסוך המים, לא היה דוחה שבת או יום טוב.

ולכן, כאשר היום טוב הראשון חל באחד מימות החול של השבוע, היו מחללים בו רק במשך **חמשה** ימים, היות ואין לחלל בו, לא ביום טוב הראשון ולא בשבת חול המועד.

ואילו כאשר יום טוב הראשון היה חל בשבת, היו מחללים בו במשך **ששה** ימים, מפני שנשארו ששה ימי חול.

ועתה מבארת המשנה כיצד נוהגים הכללים הללו:

זה ששנינו: **לולב** נוהג **שבעה** ימים — **כיצד**?

יום טוב הראשון של חג הסוכות **שחל להיות בשבת** — נוטלים **לולב** במקדש במשך **שבעה** ימים.

לפי שמצות נטילת לולב במקדש ביום טוב

ראשון "דוחה" את השבת [וה"דחיה" היא בכך שלא גזרו בו חכמים שלא ליטלו, אך אין היא דחיה ממשית של איסור שבת, שהרי אין בנטילת הלולב כל מלאכה, ואילו העברתו ברשות הרבים אכן לא הותרה].

ואם חל יום טוב ראשון **בשאר כל הימים**, נוטלים את הלולב **ששה** ימים בלבד, לפי שגזרו חכמים שלא ליטול לולב בשבת חול המועד אפילו במקדש.

וזה ששנינו: מצות **ערבה שבעה** ימים — **כיצד**?

יום השביעי של ערבה [הנקרא כיום "הושענא רבה"], **שחל להיות בשבת** — נוהגת במקדש מצות **ערבה** כל **שבעה** ימים, ולא גזרו בה חכמים שלא לקיימה בשבת מחשש שמא יעבירנה ברשות הרבים, היות ומצות ערבה שבמקדש ביום השביעי דוחה את השבת.

ואם חל יום השביעי **בשאר כל הימים** — נוהגת מצות ערבה רק **ששה** ימים, כי שבת חול המועד אינה נדחית מפני מצות ערבה.

וטעם החילוק בין מצות ערבה ביום השביעי שדוחה שבת לבין מצות ערבה בשאר הימים שאינה דוחה שבת, יבואר בגמרא.

ועתה מוסיפה ומבארת המשנה:

מצות לולב, שנוהגת במקדש אפילו בשבת, כאשר חל יום טוב הראשון בשבת — **כיצד** היו נוהגים בטלטול הלולב?

יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת — **מוליכין** כל האנשים **את לולביהן** מערב שבת **לחר הבית**, לפי שאסור לטלטל את הלולב בשבת ברשות הרבים, **והחזנין** השמשים **מקבלין מהן** את לולביהם, **וסודרין אותן על גבי איצטבא**.

ואילו **הזקנים** היו **מניחין את** הלולבים **שלהן בלשכה**.

ובית הדין היו **מלמדין אותם**, את כולם, **לומר**:

כל מי שמגיע לולבי לידו — הרי הוא לו במתנה.

ותקנו זאת שמא יחליפו לולביהם, וצריך לומר כן כדי שיצאו בו ידי חובה, ולא יהיה הלולב פסול מצד גזול או שאול.

למחר, היו **משכימין ובאין** למקדש. **והחזנין** היו **זורקין אותם** [את הלולבים] **לפניהם**. **והן מחטפין** או הלולבים, והיו **מכין איש את חבירו** בשעת החטיפה.

וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה —

התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל את הלולב בשבת **בביתו**, ולא במקדש.

גמרא:

מתבאר במשנה כי לפני התקנה של בית דין שיטול כל אחד את הלולב בביתו, היו נוטלים את הלולב במקדש בשבת רק בשבת שחל בו יום טוב ראשון אך לא בשבת חול המועד סוכות.

והוינן בה: **אמאי** לא דוחה מצות לולב במקדש, שהיא מן התורה כל שבעה, גם את שבת חול המועד?

והרי **טלטול** הלולב כטלטול עצים **בעלמא הוא** נחשב, ואם כן, **לידחי שבת**, ומה טעם ראו חכמים לגזור ולבטל את המצוה!?

אמר רבה: גזרה שמא יטלנו ללולב בשבת **בידו, וילך** ברשות הרבים **אצל** מי שהוא **בקי** בנענוע הלולב או בברכת הלולב, כדי **ללמוד** ממנו את סדר הנענועים או הברכות,
מג-א **ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים.**

ואותו חשש **היינו טעמא** לגזירה **דשופר**.

והיינו נמי **טעמא** לגזירה **דמגילה**.

שמנעו חכמים את קיום מצותם בשבת, מחמת החשש שיבואו לטלטלם ברשות הרבים, כדי לילך אצל בקי ללמוד.

ופרכינן: **אי הכי,** שיש לחוש שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, אם כן, **יום ראשון** של חג שחל בשבת, **נמי** ניחוש לכך, ונגזור שלא ליטול בו לולב במקדש.

ומשנינן: ביום טוב **ראשון** שחל בשבת אין לחשוש שיבואו לטלטל את הלולב ברשות הרבים, כי **הא תקינו ליה רבנן** שיטלנו רק **בביתו**, ולא יטלנו במקדש. ומכח הגזירה הזאת יזכרו שלא לטלטלו ברשות הרבים.

ופרכינן: **התינח אחר תקנה,** שפיר אין לגזור ביום טוב ראשון שחל בשבת, היות וזכור הוא שלא להוציאו, מכח התקנה שנוטלו בביתו ולא במקדש.

אבל **קודם** שתיקנו בית דין **תקנה** זאת שיטלנו בביתו ולא במקדש — **מאי איכא למימר**? מדוע התירו ליטול במקדש ולא חששו שמא יטלטלנו ברשות הרבים, כמו שחששו בשבת חול המועד.

וכיון שנדחה חילוק זה, מחלקת הגמרא חילוק אחר:

אלא, יום טוב **ראשון,** שמצות נטילת לולב חשובה בו, היות **דאיתיה** שיש בו מצות לולב **מן התורה** גם **בגבולין,** מחוץ למקדש, לפיכך **לא גזרו ביה רבנן** שלא ליטלו בשבת [ובתחילה לא גזרו לא במקדש ולא בגבולין].

אבל **הנך,** שאר הימים, **דליתנהו,** שאין בהם חיוב נטילת לולב **מן התורה בגבולין** אלא רק במקדש — הרי כיון שהם פחות חשובים מהיום הראשון, **גזרו בהו רבנן** שלא ליטול לולב בשבת במקדש, מחמת החשש שמא יטלנו בידו, וילך אצל בקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים.

ופרכינן: **אי הכי,** שבתחילה לא גזרו חכמים על נטילת לולב במקדש ביום טוב ראשון שחל בשבת משום חשיבותו של הלולב באותו יום, כיון שניטל בו גם בגבולין מן התורה.

אם כן, **האידנא,** בזמן הזה — **נמי** לא נגזור שלא ליטלו ביום טוב ראשון שחל בשבת, מחמת חשיבותו. שהרי ביום הראשון לולב ניטל מן התורה אפילו בגבולין.

ומשנינן: **אנן,** אנו, המצויים בבבל — **לא ידעינן בקיבועא דירחא,** שאין אנו יודעים בודאות מתי הוא היום הראשון, כי יתכן שעיברו בית הדין בארץ ישראל את חודש אלול, ואז חל היום הראשון של יום טוב רק למחר, ואין נוהגת בשבת זו מצות לולב.

וכיון שאינו בודאי היום טוב הראשון, לכן גזרו חכמים על בני בבל שלא ליטול לולב

בשבת, מחמת החשש שמא יעבירנו ברשות הרבים.

ופרכינן: אם כן, **אינהו**, בני ארץ ישראל, **דידעי בקיבועא דירחא**, וידוע להם שאכן נוהגת מצות לולב מן התורה באותו יום אפילו בגבולין — **לידחו** לשבת, שיטלו בה לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת אף בזמן הזה. שהרי בשבת שנוהגת בה מצות לולב מן התורה בגבולין לא גזרו בה חכמים שלא ליטול.

ומשנינן: **אין הכי נמי!** יש להם לבני ארץ ישראל ליטול לולב בשבת הזו גם בזמן הזה.

אכן למסקנה, יתבאר לקמן בגמרא [מד א] שגם בארץ ישראל אין נוטלים לולב בשבת אלא בזמן שהיה הבית קיים.

ומביאה הגמרא ראיה שכך אמנם נוהגים בני ארץ ישראל הלכה למעשה.

דתנן חדא, במשנתנו: **ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת — כל העם מוליכין את לולביהן להר הבית.**

ותנן אידך, בפרק הקודם [מא ב]: יום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין מערב שבת את לולביהן **לבית הכנסת.**

וכדי שלא תהיה סתירה בין שתי הברייתות, עלינו לתרץ שיש לחלק בין זמן המקדש לזמן שלאחריו. שבזמן המקדש היו מוליכין את לולביהם בערב שבת למקדש. ואילו לאחר שנחרב, מוליכין בערב שבת את לולביהם לבית הכנסת.

שמע מינה: כאן — בזמן שבית המקדש קיים, מוליכין לולביהם למקדש.

כאן — בזמן שאין בית המקדש קיים, מוליכין לולביהם לבית הכנסת.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** שבני ארץ ישראל נוטלים לולב ביום טוב ראשון שחל בשבת גם לאחר שנחרב בית המקדש, ולא גזרו עליהם חכמים שלא יטלום.

והוינן בה: ולולב, **דאיתיה מן התורה** ביום טוב הראשון אפילו **בגבולין — מנא לן?**

ומשנינן: מהא **דתניא**: כתיב בפרשת אמור [ויקרא כג] "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר, כפת תמרים, וענף עץ עבות וערבי נחל".

ודורשת הברייתא את לשון הכתוב:

"**ולקחתם**" — **שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד.**

"**לכם**" — **משלכם. להוציא את השאול ואת הגזול.**

"**ביום**" — יתורא הוא. שהרי יכול הכתוב לומר "בראשון" גרידא, ובא היתור ללמד שבכל יום שהוא יטלו לולב, **ואפילו בשבת.**

"**ראשון**" — משמע **אפילו בגבולין**, שהרי לא אמר הכתוב שהמצוה היא במקדש.

"**הראשון**" — **מלמד** המיעוט של ה"א הידיעה, לומר שלא בכל שבת התיר הכתוב [מהריבוי של "ביום"], אלא רק ביום טוב ראשון. ומכאן למדנו **שלולב אינו דוחה אלא יום טוב הראשון** [שחל בשבת] **בלבד.**

ומבארת הגמרא את הברייתא:

אמר מר: "ביום" — ואפילו בשבת.

מכדי, הרי נטילת לולב אין בה כל עשיית מלאכה, אלא **טלטול** ענץ עץ **בעלמא הוא.** וכי **איצטריך קרא למישרי** להתיר **טלטול** של ענף בשבת?

אמר רבא: לא נצרכא לא הוצרך הכתוב להתיר **אלא למכשירי לולב,** כגון לקצוץ אותו מן המחובר, שהוא מלאכה מן התורה.**ואליבא דהאי תנא:**

דתניא: לולב וכל מכשיריו — דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר.

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי אליעזר** להתיר עשיית מלאכות בשבת אפילו כשאינן מגוף המצוה אלא הן רק בגדר "הכנה" עבור קיום מצות לולב?

אמר קרא "ביום", ומילה זאת מיותרת היא [שהיה יכול הכתוב לומר "בראשון" גרידא]. ומהיתור הזה מרבה רבי אליעזר שמכשירי לולב נעשים בכל יום, **ואפילו בשבת.**

ומבארת הגמרא את מחלוקתם של חכמים ורבי אליעזר:

ורבנן, החולקים על רבי אליעזר — **האי** יתורא של **"ביום", מאי עבדי ליה?**

מיבעי ליה צריך יתור זה להשמיענו שנטילת לוב היא רק **ביום, ולא בלילה.**

ורבי אליעזר, הדורש מ"ביום" להתיר מכשירי לולב, זה שנטילת לולב היא רק **ביום ולא בלילה — מנא ליה?**

נפקא ליה מסיפא דקרא. הוא לומד זאת מסיומו של הכתוב, העוסק בנטילת לולב במקדש, דכתיב בו "**ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים**".

וכך היא משמעות הכתוב: **ימים ולא לילות!**

ורבנן, אי אם נלמד **מהתם,** מה"ימים" שבפסוק הזה, **הוה אמינא** איפכא: **לילה,** הייתי אומר שנטילת לולב מצותה היא גם בלילה, לפי שיש לדון את זמן נטילת לולב בגזירה שוה של "**ימים ימים**" **מישיבת סוכה,** שגם בה נאמר אותו לשון: "בסוכות תשבו שבעת ימים".

ולכן הייתי אומר: **מה להלן** במצות ישיבת סוכה, משמעות ה"**ימים**" היא ימים **ואפילו לילות.**

אף כאן, בנטילת לולב **נמי,** הייתי אומר: **ימים, ואפילו לילות.**

ועדיין יש להסביר:

וזה שמצות ישיבת סוכה גופה נוהגת גם בלילות — **מנלן?** והרי הכתוב אומר "בסוכות תשבו שבעת ימים", ובפשוטו הוא ימים ולא לילות.

ומביאה הגמרא ברייתא המבארת את המקור לחיוב סוכה גם בלילה.

דתנו רבנן: כתיב [ויקרא כג] "**בסכות תשבו שבעת ימים**".

וכך יש לדרוש את משמעות ה"ימים" שבפסוק:

"ימים" — ואפילו לילות!

שמא תאמר: מנין **אתה אומר** ש"ימים" משמעותם **"ימים ואפילו לילות"?**

או אינו, ואולי אין כונת הפסוק **אלא** לומר להיפך — **"ימים ולא לילות"!?**

והרי דין הוא, שיש ללמוד ב"בנין אב", שאכן תהא מצות סוכה נוהגת רק בימים ולא בלילות. שהרי:

נאמר כאן בסוכה **"ימים"**, **ונאמר בלולב "ימים"**.

מה להלן, בלולב, **ימים ולא לילות**, שנאמר "ביום הראשון".

אף כאן, בסוכה, **ימים ולא לילות.**

תשובתך: **או כלך** [אולי תפנה ותלך] **לדרך זו**, המלמדת שמצות סוכה נוהגת גם בלילות:

נאמר כאן בסוכה "שבעת **ימים**", **ונאמר בישיבת** אהרן ובניו במקדש בימי **המלואים** "שבעת **ימים**".

מה להלן, בימי המילואים, ישבו אהרן ובניו במקדש שבעת **ימים ואפילו לילות — אף כאן**, בסוכה, יש לישב בה שבעת **ימים, ואפילו לילות.**

והראיה שיש לדמות את ישיבת סוכה לימי המילואים ולא לדמות אותה ללולב, כי **נראה למי דומה** מצות סוכה, האם ללולב או לימי המילואים.

הרי **דנין** סוכה, שהיא **דבר שמצותו** נוהגת במשך **כל היום** כולו, **מימי** המילואים, שמצות הישיבה של אהרון ובניו במשכן במשך ימי המילואים היא **דבר שמצותו** במשך **כל היום.**

ואל יוכיח לולב לסוכה, היות ולולב הוא **דבר שמצותו שעה אחת**, בשעת נטילה בלבד, פעם אחת ביום, ואילו סוכה מצותה נמשכת במשך כל היום.

שמא תאמר, הרי מצד שני יש לומר:

או כלך לדרך זו: דנין סוכה שהיא **דבר שמצותו** נוהג **לדורות**, **מלולב** שגם הוא **דבר שמצותו לדורות.**

ואל יוכיחו שבעת ימי **המלואים**, **שאין** הם **נוהגין לדורות!?**

תשובתך: **תלמוד לומר** בלימוד של גזירה שוה בין סוכה ובין שבעת ימי המילואים [ולא בלימוד של "בנין אב"]:

"תשבו תשבו" — לגזירה שוה. מג-ב

נאמר כאן בסוכה "בסוכות **תשבו** שבעת ימים"

ונאמר במלואים: [ויקרא ח] "ופתח אהל מועד **תשבו** יומם ולילה, שבעת ימים".

מה להלן, במילואים, **ימים ואפילו לילות.**

אף כאן, בסוכה, **ימים ואפילו לילות.**

שנינו במשנה: **ערבה** שנוהגת **שבעה — כיצד?** יום השביעי של ערבה שחל להיות בשבת, נוהגת אז מצות ערבה שבעה ימים, ואפילו בשבת.

והוינן בה: **ערבה** ביום ה**שביעי** של חג שחל

בשבת — **מאי טעמא דחיא שבת**!? מדוע לא גזרו בה חכמים שלא לקיימה מחשש שמא יעבירנה ברשות הרבים!?

והרי מצותה אינה חשובה, היות והיא אינה נוהגת מן התורה בגבולין, ואם כן, הרי היא כמו לולב בשאר ימות החג, שגזרו בו במקדש שלא ליטלו בשבת, היות שאינו נוהג אז בגבולין מן התורה, ואין מצותו חשובה.

אמר תירץ **רבי יוחנן**: לא גזרו בערבה שלא ליטלה בשבת **כדי לפרסמה שהיא מן התורה** במקדש.

כי בכך שלא גזרו בה יהיה לה פרסום שהיא מן התורה, למרות שאינה מפורשת בתורה.

ופרכינן: **אי הכי**, שכדי לפרסם דבר שאינו מפורש בתורה לא גזרו בו, כדי להודיע שהוא מן התורה.

לולב במקדש בשאר הימים, **נמי**, כיון שאינו מפורש בתורה, שהרי אפשר לבאר את הכתוב "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים" בשמחה גרידא, **לידחי** שבת, ולא יגזרו בו חכמים, **כדי לפרסמו שהוא מן התורה** במקדש כל שבעה!?

ומשנינן: **לולב** תיקנו חכמים שלא ליטלו **גזרה משום דרבה**, כמבואר לעיל בתחילת הפרק, שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים.

ופרכינן: **אי הכי, ערבה נמי נגזור** עליה שלא ליטלה בשבת אפילו ביום השביעי, שמא יעבירנה ברשות הרבים.

ומשנינן: **ערבה — שלוחי בית דין מייתי לה**, מביאים אותה למקדש מערב שבת, לפי שאין היא מצוה לכל אדם אלא לכהנים בלבד, ואין חשש שהכהנים יחללו שבת

אבל **לולב — לכל** הוא **מסור**, שהכל מצווים בו, ויש חשש שיבואו לטלטלו ברשות הרבים בשבת.

ופרכינן: **אי הכי**, שאין לחשוש שהכהנים יוציאו את הערבה לרשות הרבים — **כל יומא** של חול המועד שחל בשבת [ולא רק היום השביעי], **נמי לידחי** הערבה לשבת, ומדוע רק אם חל היום השביעי בשבת דוחה הערבה את השבת!?

ומשנינן: היות ואם נתיר את הערבה בכל יום מימי החג שחל בשבת, לעומת הלולב שאינו דוחה אלא את השבת ביום טוב הראשון — **אתי** יבואו האנשים **לפקפוקי** לזלזל **במצות לולב**, לפי שהוא אינו דוחה שבת אלא רק ביום אחד בלבד, ויאמרו האנשים שאין מצות לולב חשובה.

ופרכינן: **ולידחי** ערבה **ביום טוב ראשון** של חג שחל בשבת, שאז אין את החשש שיבואו לזלזל בלולב, שהרי ביום טוב ראשון דוחה גם הלולב את השבת!?

ומשנינן: הרי מה שלא גזרו בערבה שלא ליטלה בשבת ביום השביעי הוא רק כדי לפרסמה שהיא מן התורה. אבל ביום הראשון שחל בשבת **לא מוכחא מלתא** לפרסם הדבר שהיא מן התורה.

כי **אמרי** אינשי: **לולב הוא דקא דחי**.

שיתלו האנשים לומר שלא גזרו על הערבה

לאוסרה בטלטול היות שהתירו בו את טילטול הלולב, ולא משום שהערבה היא מן התורה.

ופרכינן: כיון שההיתר של הערבה בשביעי הוא רק כדי לפרסמה שהיא מן התורה, במה עדיף הפרסום ביום השביעי מהפרסום בשאר הימים? **ולידחי** ערבה לשבת **באחד מהנך**, משאר ימי החג שחל בשבת!?

ומשנינן: **כיון דקא מפקת לה מראשון**, היות והוצאנו את מצות הערבה מהיום הראשון כיון שלא יהיה בו פרסום — **אוקמה** העמדנו את מצות הערבה והפרסום **אשביעי**, ביום השביעי, שהוא "יום מסוים" [כמו ראשון או אחרון].

ופרכינן: **אי הכי**, שדוחה הערבה את השבת, ולא גזרו עליה כדי לפרסמה שהיא מן התורה — **האידנא**, משחרב המקדש, **נמי לידחי** מצות הערבה בשביעי את השבת. כי גם בימינו היא "מנהג נביאים" בגבולין, ויש לקיימה גם בשבת כדי לפרסם שהיא מן התורה במקדש.

ויביאוה שלוחי בית דין ויחבטו בה, כמו שנהגו במקדש, שהרי לא מצינו בשום מקום שגזרו על נטילת ערבה ביום השביעי.

ומשנינן: **אנן — לא ידעינן בקיבועא דירחא.**ומספק לא נדחה שבת.

ופרכינן: **אינהו**, בני ארץ ישראל, **דידעו בקיבועא דירחא** שהיה גם אחרי החורבן — **לידחי** נטילת ערבה ביום השביעי את השבת!?

כי אתא, כאשר הגיע **בר הדיא** מארץ ישראל לבבל תירץ **ואמר**: לעולם **לא איקלע**, לא אירע שיחול יום השביעי של חג הסוכות בשבת. כיון שאם היה צריך לחול בשבת, היו מעברים בית הדין את חודש אלול שלפניו, כדי שלא יפול יום השביעי של חג הסוכות בשבת, על מנת שיוכלו לקיים בו מצות ערבה.

כי אתא רבין וכל נחותי [אנשי הסיעה שירדו מארץ ישראל לבבל] **אמרי** אחרת: אמנם אירע ש**איקלע** יום השביעי בשבת, **ולא דחי** שבת.

ואלא קשיא, וחוזרת הקושיא: אמאי לא דחי ערבה לשבת!?

אמר רב יוסף: מאן לימא לן דמצות ערבה במקדש היתה **בנטילה**, עד שנרצה לומר שנטילת ערבה עתה, שהיא זכר למקדש, תדחה שבת לפרסם את מצות ערבה שהיא מן התורה במקדש?

דלמא בזקיפה ליד המזבח היתה מצותה, ואילו לנו אין עתה מצוה שכזאת כי אין לנו מזבח!

איתיביה אביי לרב יוסף ממשנתנו ששנינו בה: **לולב וערבה ששה ושבעה.**

ומדייק אביי: **מאי לאו**, הרי פשטות לשון משנתנו מורה, שמצות הערבה היא **ב**מצות **לולב**.

מה לולב בנטילה — אף ערבה בנטילה, ולא בזקיפה סביב המזבח. ותחזור הקושיה מדוע אין נוהגים בה עתה בני ארץ ישראל גם בשבת.

ומתרץ רב יוסף לאביי בלשון תמיהה: **מידי אריא**!? האם מוכרח הדבר שכך מורה לשון המשנה!?

והרי לשון המשנה אינו מחייב לדמות מצות ערבה לנטילת לולב. אלא אפשר לומר:

הא לולב — **כדאיתיה** בנטילה.

והא ערבה — **כדאיתיה** בזקיפה.

עוד **איתיביה אביי** לרב יוסף מהמשנה [בדף מה א]: **בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים.**

ומדייק אביי: **מאי לאו** — היו מקיפים הכהנים את המזבח בהליכתם סביבו **בערבה** בידיהם.

ומוכח שמצותה במקדש בנטילה ולא בזקיפה.

ומתרץ רב יוסף: **לא** בערבה היו מקיפים, אלא היו מקיפים את המזבח בהליכה **בלולב** שבידיהם. ואילו את הערבה הם היו זוקפים תחילה, ולכן אין אנו נוהגים בה זכר למקדש לפי שאין לנו אפשרות לקיים זכר זה.

ופרכינן: **והא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: בערבה** היו מקיפין! וכיצד אתה אומר שהקיפו בלולב!?

אמר ליה רב יוסף לאביי: **הוא**, רבה בר רבוה אכן **אמר לך שבערבה** היו מקיפים, **ואילו אנא** [רב יוסף] **אמינא: בלולב** היו מקיפם לאחר זקיפת הערבה.

אתמר: רבי אלעזר אומר: בלולב היו מקיפים את המזבח.

רב שמואל בר נתן אמר רבי חנינא: בערבה היו מקיפים אותו.

וכן אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: בערבה.

אמר ליה רבא לרב יצחק, בריה דרבה בר בר חנה: בר אוריא! תא בוא **ואימא לך** ואומר לך **מלתא מעליתא** דברי תורה משובחים **דהוה אמר אבוך** שאמר אביך:

תא דתנן לקמן [מה א]: "**כל היום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים**".

הכי אמר אבוך משמיה דרבי אלעזר: בלולב היו מקיפים.

איתיביה מברייתא בתוספתא [פרק ג]:

לולב דוחה את השבת במקדש **בתחלתו**, כאשר חל יום טוב ראשון בשבת. **וערבה** דוחה את השבת במקדש **בסופו**, כאשר חל היום השביעי בשבת.

פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת. והביאו מרביות ענפים **של ערבה מערב שבת, והניחום בעזרה. והכירו בהן ביתוסין** הצדוקים שאינם מודים במצות הערבה היות והיא אינה מפורשת בתורה, **ונטלום** לערבות **וכבשום** וטמנום **תחת אבנים** שהם מוקצה, כדי שלא יוכלו הפרושים לטלטלם בשבת ולקיים בהן מצות ערבה.

למחר הכירו בהן, בערבות שתחת האבנים, **עמי הארץ** [שלא היו בקיאים בדיני מוקצה אך החזיקו עם הפרושים], **ושמטום מתחת האבנים. והביאום הכהנים** לערבות, **וזקפום בצידי המזבח.**

ומבארת הברייתא למה הטמינום הבייתוסים מתחת לאבנים: **לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת.**

ומדייקת הגמרא מלשון הברייתא בסופה, הנוקטת "חיבוט ערבה".

אלמא מצות ערבה **בנטילה היא**, שהיו הכהנים נוטלים את הערבה בידיהם, ומנענעים אותה [והיינו "חיבוט"], ומקיפים בה את המזבח על ידי הילוך ברגליהם, ורק לאחר מכן זוקפים אותה ליד המזבח.

ומסקינן: אכן **תיובתא** היא מברייתא זו.

ופרכינן: **ואלא** מעתה **לידחי** את השבת. כיון שהוכחנו שמצותה היא בנטילה, יש לנו לעשות עתה זכר למקדש וליטלה בשבת שחל בו שביעי של ערבה!?

ומשנינן: **כיון דאנן** בגולה, שאינם בקיאים בעיבור החודש, **לא דחינן** שבת לקיום מצות ערבה — **אינהו**, בני ארץ ישראל, **נמי לא דחו.** שהשוו חכמים את הנהגותיהם של כל ישראל, כדי שלא תראה תורתנו כשתי תורות.

ופרכינן: וכי השוו חכמים את הנהגותיהם של ישראל?

והא יום טוב הראשון, דלדידן בני בבל **לא דחי** מצות לולב את השבת, **ואילו לדידהו** לבני ארץ ישראל **דחי**!?

מד-א ומשנינן: **אמרי**, כך תירצו בבית המדרש: אכן **לדידהו** של בני ארץ ישראל **נמי לא דחי** לולב ביום טוב ראשון את השבת, כדי לא לחלק בין בני הגולה לבני ארץ ישראל.

ואלא קשיא הני תרתי ברייתות, שכדי שלא תהיה סתירה ביניהן, העמדנו אותן שבאו ללמד שבארץ ישראל אחר החורבן היתה מצות לולב דוחה את השבת:

דתנא חדא: כל העם מוליכים מערב שבת **את לולביהם להר הבית.**

ותניא אידך: כל העם מוליכים את לולביהם **לבית הכנסת.**

ומתרצינן לעיל את סתירת הברייתות: **כאן** — **בזמן שבית המקדש קיים,** מוליכין למקדש, **כאן** — **בזמן שאין בית המקדש קיים.**

וכיון שעתה אמרנו, שלאחר שנחרב בית המקדש, גם בארץ ישראל לא דוחה נטילת לולב את השבת, ואין נוטלים את לולביהם לבית הכנסת, חוזרת הסתירה בין הברייתות.

ומשנינן: **לא** כך יש לתרץ את סתירת הברייתות.

אלא **אידי ואידי**, בשתיהן מדובר **בזמן שבית המקדש קיים.**

ולא קשיא הסתירה ביניהן.

כאן — **במקדש,** היו מוליכין לולביהן מערב שבת להר הבית.

כאן — **בגבולין,** היו מוליכין לולביהן מערב שבת לבית הכנסת.

אבל משחרב המקדש, שוב אין מצות לולב דוחה שבת בגבולין אפילו בארץ ישראל, כדי שלא לחלק בין יושבי הארץ ליושבי הגולה.

אמר שאל **ליה אביי לרבא: מאי שנא לולב,**

דעבדינן ליה שעושים לו זכרון במשך **שבעה** ימים, **זכר למקדש** שהיה ניטל בו מן התורה בכל שבעת הימים, **ומאי שנא ערבה, דלא עבדינן לה שבעה** ימים **זכר למקדש** כמו שנהגה בו מצות ערבה שבעה ימים, אלא עושים לו זכר רק ביום השביעי בלבד!?

אמר ליה רבא: **הואיל ואדם יוצא ידי חובתו** של זכר לערבה **בערבה שבלולב.**

אמר ליה אביי לרבא: **הכא** ערבה — **משום לולב הוא דקא עביד ליה.** ואין בה זכר למצות ערבה!

וכי תימא לתרץ **דקא מגבה ליה** ללולב לקיום מצות לולב וערבה שבו, **והדר מגבה ליה** ללולב, עם הערבה האגודה בו, כדי לקיים בכך זכר לערבה שבמקדש.

לא יתכן לתרץ כך. כי — **והא מעשים בכל יום, דלא קא עבדינן הכי!**

אמר רב זביד משמיה דרבא לתרץ תירוץ אחר:

לולב שמצותו במקדש שבעה ימים **מדאורייתא** — **עבדינן** עושים אנו לו זכר **שבעה** ימים, **זכר למקדש.**

ערבה שמצותה במקדש היא רק **מדרבנן** — **לא עבדינן לה שבעה זכר למקדש.**

והוינן בה: **למאן**? לפי מי אמרת שמצות ערבה במקדש היא רק מדרבנן?

אילימא לאבא שאול —

האמר, הרי אמר אבא שאול: [ויקרא כג] "**ערבי נחל כתיב.**

לימד הכתוב כי **שתים** ערבות הן מן התורה: ערבה **אחת ללולב**, וערבה **אחת למקדש.**

אי לרבנן —

הרי לפיהם **הלכתא גמירי לה**, מצות ערבה הלכה למשה מסיני היא, ולא מדרבנן.

דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: "**עשר נטיעות**" [המגדירות את השדה כ"שדה האילן", ביחס לנטיעה ב"תוספת שביעית"], מצות **ערבה** במקדש בחג הסוכות, **וניסוך המים** בחג — הן **הלכה למשה מסיני!**

אלא, אמר רב זביד משמיה דרבא, תירוץ אחר לחלק בין לולב לערבה:

לולב, דאית ליה עיקר מן התורה בזמן הזה יום אחד **בגבולין** [ביום טוב הראשון] — **עבדינן ליה** גם **שבעה** ימים בגבולין **זכר למקדש.**

ערבה, דלית לה עיקר מן התורה בגבולין כלל, שהרי ההלכה למשה מסיני נאמרה רק ביחס למקדש — **לא עבדינן** לה **שבעה** ימים בגבולין **זכר למקדש.**

אמר ריש לקיש: אפילו **כהנים בעלי מומין**, שאסורים להכנס כל השנה כולה בין האולם למזבח, היו דוחקים עצמם **ונכנסין** להקיף בערבה את המזבח, והיו צריכים לצורך ההקפה לעבור **בין האולם ולמזבח, כדי לצאת** ידי חובת המצוה **ב**הקפת המזבח **בערבה.**

אמר ליה רבי יוחנן: מי אמרה להלכה זאת!?

והבינה הגמרא ששאלת רבי יוחנן היתה: מי

הוא זה שאמר שיש חובה לצאת ידי מצות הקפה?!

ותמהה הגמרא: כיצד זה שאל רבי יוחנן "**מי אמרה**"?

הא איהו, רבי יוחנן עצמו, **אמר** זאת.

דאמר רבי אפי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים — הלכה למשה מסיני הן!?

אלא, מבארת הגמרא, שכך שאל רבי יוחנן: **מי אמרה** להלכה זו שמצות הערבה היא **בנטילה**, שחייבים כל הכהנים לצאת ידי חובת נטילתה, עד שהיו הכהנים בעלי המומים צריכים להדחק ולהקיף את המזבח גם בשטח שבין האולם למזבח.

דלמא בזקיפה על יד המזבח היא, ודי בכהן אחד שיעשה זאת!?

ועוד: **מי אמרה** שהיא נעשית אפילו **בכהנים בעלי מומין, דלמא** רק **בתמימים**!?

אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי נחלקו במקור ההלכה של ערבה:

חד אמר: מצות **ערבה** היא "**יסוד נביאים**". שחייבו הנביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי, לקיים את מצות הערבה כתקנה מחייבת.

וחד אמר: מנהג נביאים היא, שהנהיגו את העם לנהוג בה בתורת מנהג, ולא התקינו אותה כתקנה מחויבת.[1]

ומוכיחה הגמרא: **תסתיים** יש לך להוכיח **דרבי יוחנן הוא דאמר** "**יסוד נביאים**" היא.

דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: ערבה — יסוד נביאים הוא.

ומסקינן: **תסתיים.**

אמר ליה רבי זירא לרבי אבהו: מי וכי **אמר רבי יוחנן הכי** שערבה היא רק יסוד נביאים, ותו לא!?

והאמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים — הלכה למשה מסיני הן!

ולא ענה רבי אבהו לרבי זירא מיד, אלא "**אשתומם כשעה חדא**" [כלשון הכתוב בדניאל ד]:

ולאחר השתוממתו, ענהו רבי אבהו לרבי זירא, **ואמר**: אכן אמר רבי יוחנן שהלכה למשה מסיני הן.

ומה שאמרתי בשם רבי יוחנן שיסוד נביאים הן, כך היתה כוונתו של רבי יוחנן לומר:

בגלות בבל **שכחום** לגמרי [את ההלכות

---

1. לפי רש"י הנהיגו את העם אך לא תקנו להם.
ואילו הריטב"א כתב שגם לא הנהיגו את העם, אלא שרק הנביאים נהגו כך, והעם החל מעצמו לנהוג כמותם.
לפי הרמב"ם יש דין "לא תסור" גם על מנהג, ומה שלא מברכים על הערבה, הוא משום שכך העמידו חכמים את מנהג ערבה, שינהגו בה בתורת מנהג גרידא, ולא בתור מנהג מחויב, ולכן אין לברך עליה. [הגרי"ז].

האלו שנאמרו בסיני, עם עוד מקצת התורה שנשכחה עקב היציאה לגלות], **וחזרו** הנביאים האחרונים **ויסדום** על פי הדיבור.[2]

ותמהינן: **ומי אמר רבי יוחנן הכי**, שנשכחו ההלכות בבבל עקב הגלות?

והאמר רבי יוחנן לבני ארץ ישראל, לאחר שהתברר לו שבני בבל בקיאים בתורה יותר מאשר בני ארץ ישראל [עיין רש"י]:

בתחילה — "תורה **דלכון**" **אמרי**. הייתי סבור שהתורה מצויה אצלכם בשלימותה יותר מאשר היא מצויה אצל בני בבל שסבלו מהגלות.

אבל עתה נוכחתי לדעת כי התורה בשלימותה — **דלהון היא**! מצויה היא בשלימות אצלם, היות וחכמתם של תלמידי החכמים שגלו עם יכניה עמדה להם.

ומשנינן: **לא קשיא**.

מד-ב **כאן** — **במקדש**, היא מהלכה למשה מסיני.

כאן — **בגבולין**, היא מיסוד נביאים.

אמר רבי אמי: ערבה —

א.**צריכה שיעור**. כפי שיבואר להלן.

ב.**ואינה ניטלת אלא בפני עצמה**, שאין אוגדים עמה דבר נוסף, כדי שיהיה מוכח שהיא ניטלת לשם מצות ערבה.

ג.**ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב.**

והוינן בשתי ההלכות האחרונות: **כיון דכבר אמר מר** [רבי אמי, בהלכה השניה] "**אינה ניטלת אלא בפני עצמה**", כדי שיהיה מוכח שהחא ניטלת לשם מצות ערבה, הרי **פשיטא** היא ההלכה השלישית, **דאין אדם יוצא בערבה שבלולב**, לפי שהיא אינה ניטלת בפני עצמה. ולמה הוצרך רבי אמי לאומרה!?

ומשנינן: **מהו דתימא, הני מילי** שאין יוצא בערבה שבלולב, רק **היכא דלא אגבהיה והדר אגבהיה**, שלא הגביה תחילה את הלולב לשם מצות לולב וחזר והגביהו עם הערבה האגודה בו לשם מצות ערבה, אלא רק הגביה את הלולב פעם אחת לצורך מצות לולב, שאז אינו יוצא בהגבהה זו ידי מצות ערבה, למרות שהערבה אגודה בו, לפי שלא ניכרת הגבהת הערבה לשם מצות ערבה.

אבל אם **אגבהיה** לשם לולב **והדר אגבהיה** לשם מצות נטילת ערבה — **אימא לא** יהיה בכך חיסרון, שהרי בכך שחוזר ומגביה פעם שניה לצורך קיום מצות ערבה, מוכח שמקיים בנטילה השניה מצות ערבה.

קא משמע לן שהיות והערבה אגודה בלולב, אין הוא יוצא בה.

ורב חסדא אמר רבי יצחק: אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב.

ועתה מבארת הגמרא את ההלכה הראשונה:

---

2. רש"י מוסיף שאחרי השכחה יסדום על פי הדיבור, כי אחרת כיצד היה לזה תוקף של הלכה למשה מסיני.
והקשו הערוך לנר והרש"ש ועוד אחרונים,

וכמה הוא **שיעורה** של הערבה?

אמר רב נחמן: שלשה בדי ערבה, ובכל בד יהיו **עלין לחין.**

ורב ששת אמר: אפילו עלה אחד ובד אחד.

והניחה הגמרא שכונת רב ששת לומר אפילו עלה אחד בלא בד, ובד אחד בלא עלה.

ופרכינן: וכי **עלה אחד** בלא בד, **ובד אחד** בלא עלה **סלקא דעתך** לומר שיוצא בו ידי נטילת ערבה? והרי עלה אחד ללא בד לא ניכרת נטילתו כלל.

ומשנינן: **אלא אימא: אפילו עלה אחד בבד אחד.**

אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה עמדתי לפניו **דרבי אלעזר בר צדוק, ואייתי החוא גברא ערבה קמיה.**

שקיל רבי אלעזר בר צדוק את הערבה, **חביט חביט**[1] נענע בה — **ולא בריך** עליה, היות **וקסבר שמנהג נביאים הוא,** ואין מברכים על המנהג, שאינו יכול לומר "וצוונו".

אייבו וחזקיה, בני ברתיה בתו **דרב, אייתו ערבה לקמיה דרב.**

חביט חביט נענע רב בערבה **ולא בריך** עליה.

קא סבר: מנהג נביאים הוא.

אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק. אתא לקמיה ההוא גברא.

אמר ליה: קרייתא ויושביהם **אית לי.**

וכן **כרמיא אית לי,** יש לי כרמים, וגם **זיתיא אית לי.**

ואתו בני קרייתא בשביעית, **ומקשקשין** עודרין עבורי **בכרמיא** שלי [וכפי שיבואר להלן], **ואוכלין** בשכר זאת **בזיתיא.** ואינם מפקירים אותם.

ושאלתי היא: האם **אריך,** טוב לעשות כך, **או לא אריך?**

אמר ליה רבי אלעזר בר צדוק: **לא אריך.** אסור לעשות כן, היות ואתה פורע להם את שכר עבודתם בקרקוש [המותר, וכפי שיבואר] בכרמים שלך על ידי תשלום בפירות שביעית, ונמצאת עושה סחורה בפירות שביעית. והם לא הותרו אלא לאכילה.[2]

ממסכת תמורה, שמבואר שם שלא היתה אפשרות לחזור ולשאול מן השמים את ההלכות מסיני שנשתכחו בזמן אבלו של משה היות ו"לא בשמים היא".

והחזון איש כתב שכל חכם קיבל את שכלו בסיני, ולכן אם נשתכחו פרטי הלכה למשה מסיני, יכולה הבנתו של החכם שפוסקים על פיו, להיות בעלת תוקף כמו הלכה למשה מסיני. [עיין ב"פרקי אמונה והשקפה" המלוקטים מהחזון איש].

1. לדעת רש"י החבטה האמורה כאן היא נענוע. אך לדעת הרמב"ם [הלכות לולב ז כב] הכונה היא לחבטה בקרקע או בכלי מספר פעמים.

2. יש לעיין מהו האיסור, והרי פירות שביעית הן הפקר, והיו יכולים לאכול את הזיתים גם אם לא היו מקשקשים את כרמיו, ואין הוא פורע את חובו בפירות שביעית!?

ועיין בערוך לנר שאכן ביאר שאין זה איסור

הוה קא שביק ליה ואזיל, בשעה שהיה אותו אדם הולך עוזב את המקום והולך לדרכו, **אמר** רבי אלעזר בר צדוק: **כדו כבר הויתי דיירי** הייתי מתגורר **בארעא הדא** בארץ זו **ארבעין שנין, ולא חמיתי** ועדיין לא ראיתי **בר אינש שמהלך בארחן דתקנן**, בדרכים ישרות, **כדין** כמו אדם זה.[3]

בינתיים, **הדר** חזר אותו אדם **ואתי** ובא, **ואמר ליה: מאי מיעבד**, מה אעשה כדי שאוכל לעדר את כרמי על ידי הפועלים [כדין]?

אמר ליה: אפקר זיתיא לחשוכיא, הפקר את עצי זיתך לעניים, דהיינו, אין לך פתרון לשלם להם בזיתים.**ותן** להם **פריטיא** פרוטות בשכרם **לקשקושי כרמים.**

והוינן בה: **וקשקושי** כרמים בשביעית **מי שרי?**

והא תניא: [שמות כג] "**והשביעית תשמטנה, ונטשתה**". ודרשינן:

תשמטנה — **מלקשקש**, מלעדור סביב העצים.

ונטשתה — **מלסקל** את האבנים, על ידי השלכתם מהשדה.

אמר רב עוקבא בר חמא: תרי מיני **קשקושי הוו**, אחד מותר ואחד אסור.

קשקוש **אחד** הוא ל**סתומי פילי**, לסתום את הבקעים שבאדמה, שהעידור הזה נועד לכסות השרשים כדי שלא ייבש האילן, וזה מותר לפי הטעם, שיתבאר להלן, שכל דבר שאינו נעשה להשבחת האילן וגידולו, אלא רק כדי להחזיקו ולהעמידו שלא ייבש, מותר לעשותו בשביעית.

וקשקוש **אחד** הוא לצורך **אברויי אילני**, שנועד להשביחם [על ידי ריכוך הקרקע סביבם — לשון שני ברש"י], וזה אסור.

ומבאר רב עוקבא: **אברויי אילני — אסור.**

סתומי פילי — שרי.

וכיון שהביאה הגמרא את דבריו של אייבו אודות רבי אלעזר בר צדוק, ממשיכה הגמרא להביא עוד מימרא של אייבו, בשמו.

אמר אייבו משום רבי אלעזר בר צדוק: אל יהלך אדם בערבי שבתות כשהוא חוץ לביתו **יותר** ממהלך **שלש פרסאות**, ואז ישבות בעוד היום גדול, ויכין לעצמו את סעודת השבת.

אמר רב כהנא: לא אמרן אלא כאשר הוא מהלך בדרך כדי להגיע **לביתיה**. שעדיף לו לשבות בדרכו ולא להגיע סמוך לשבת לביתו, כי שמא לא יכינו לו בביתו מאכל לשבת [כיון שיראו שאינו מגיע מבעוד יום], ואם יבוא לביתו ויווכח שלא הכינו עבורו סעודת שבת, הוא יכעס עליהם.

מעיקר הדין אלא רק שנראה כמערים על איסור שביעית. ולכן גם היה לשון שאלתו אם טוב לעשות כן ולא שאל אם מותר לעשות כן.

אך מלשון רש"י משמע שהאיסור הוא מעיקר הדין, שנמצא זה מרבה הונו מפירות שביעית, שהרי בדרך זו אינו צריך לשלם להם שכרם, והתורה אסרה שינהג אדם בדרך שירבה הונו מפירות שביעית, מהאמור "לאכלה" ולא לסחורה [וכמבואר בש"י לעיל מ א].

3. גדלותו של אותו אדם היא בכך שלא המשיך לשאול כיצד ינהג למעשה הלאה, אלא הלך מיד

אבל אם היה מהלך **לאושפיזיה**, למקום אכסניה, הוא יכול להמשיך להלך עד סמוך לשבת, היות **ואמאי** על מה **דנקיט**, על האוכל שהוא נושא עמו בדרכו, הוא **סמיך**, ולא יכעס עליהם אם לא יהיה לו אוכל מוכן על ידי בני הבית של אכסנייתו, כי אינו סומך על סעודתם.

ואיכא דאמרי כך **אמר רב כהנא**: אם הוא מהלך בערב שבת לאכסנייה, פשיטא שלא יהלך יותר משלש פרסאות, כי שמא לא יכינו לו כלום [ולפי לשון זאת בגמרא, אין אדם סומך על האוכל שנושא עמו].

ולא נצרכא לחדש את דינו של אייבו בשם רבי אלעזר בר צדוק **אלא שאפילו** אם הוא מהלך **לביתיה**, ששם תמצא לו סעודה, אם רב ואם מעט, שהרי בני ביתו שם, בכל זאת לא יהלך אליהם, אלא ישבות מבעוד יום כדי שלא יבוא לכעוס.

אמר רב כהנא: **בדידי הוה עובדא**, בי אירע מעשה, שהגעתי לביתי סמוך לשבת, **ואפילו** סעודה מועטת של **כסא דהרסנא**, דגים קטנים הטבולים בקמח ומטוגנים בשומן שלהם — **לא אשכח**, לא נמצאה עבורי.

שנינו במשנה: **מצות לולב כיצד.**

תני תנא שנה התנא [אמורא השונה את המשניות והברייתות לפני חכמים] את לשון משנתנו **קמיה דרב נחמן**, בשינוי לשון:

סודרין הלולבים **על** "**גג**" **האיצטבא** [במקום "על גב האיצטבא"].

אמר ליה רב נחמן:

מה-א **וכי לייבשן** ללולבין **הוא צריך**, ולכן הוא שוטחן בשכיבה על גג האיצטבא? והרי לולב יבש פסול!

אלא אימא: היו סודרין את הלולבים **על גב האיצטבא**, שהיו משעינים אותם זקופים על הכותל של האיצטבא.

אמר רחבא אמר רבי יהודה: **הר הבית — סטיו כפול היה.** היה בנוי שורות של איצטבאות, זו לפנים מזו, **סטיו לפנים מסטיו.**

מתניתין:

א.**מצות ערבה — כיצד**?

מקום היה למטה מירושלים, ונקרא מוצא.

היו **יורדין לשם, ומלקטין משם מורביות** ענפים **של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח.**

וראשיהן של המורביות היו **כפופין על גבי המזבח.**

תקעו, והריעו, ותקעו — משום שמחה.

בכל יום משׁשת ימי החג הראשונים היו **מקיפין את המזבח פעם אחת, ואומרים: אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא.**

להפסיק את המעשה האסור ורק לאחר מכן בא לשאול כיצד הוא יכול לנהוג. [אחרונים, ומובא גם בשם ר' ישראל סלנטר].

רבי יהודה אומר: כך היו אומרים: "**אני והו — הושיעה נא**". שהוא גימטריא של אנא ה' [78], וכמו כן הוא מורכב משני שמות מתוך שבעים ושתים שמות אשר מהן מורכב השם המפורש.[1]

ואותו היום, השביעי, היו **מקיפין את המזבח שבע פעמים.**

בשעת פטירתן פרידתן מהמזבח **מה הן** היו **אומרים**?

"**יופי לך מזבח! יופי לך מזבח!**". שעושים אנו לך את היופי הזה לפי שאתה מכפר עלינו [רש"י בעמוד ב].

רבי אלעזר אומר: כך היו אומרים: "**יופי ליה, ולך מזבח! יופי ליה, ולך מזבח!**". ויתבאר בגמרא.

ב.**כמעשהו** של קיום מצות ערבה **בחול — כך מעשהו בשבת.**

אלא, שהיו מלקטין אותן מערב שבת, **ומניחין אותן בגיגיות של זהב** מלאות מים, **כדי שלא יכמושו**, שלא יבלו הערבות.

ג.**רבי יוחנן בן ברוקה אומר**: ביום השביעי, בין בחול ובין בשבת — **חריות** ענפים **של דקל היו מביאין, וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח. ואותו היום** היה **נקרא** "יום **חבוט חריות**".

ד. גם לאחר הקיום של מצות אתרוג לולב וערבה, עדיין היו הלולבים והאתרוגים "מוקצים למצוותן" למשך כל היום.

וכדי לשמוח מיד עם סיום הקיום של המצוות הללו, היו הגדולים לוקחים את לולביהם ואתרוגיהם של הקטנים, שהם לא הוקצו למצוה.

וכך עשו:

מהיד של **התינוקות** — היו **שומטין את לולביהן.**

והיו אוכלין את **אתרוגיהן.**

---

1. השם המפורש נלמד משלשת פסוקים סמוכים, בני שבעים ושתיים אותיות כל אחד, בפרשת בשלח [פרק יד פסוקים יט כ כא]

הפסוק הראשון הוא "ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם, ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם".

הפסוק השני הוא "ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך, ויאר את הלילה, ולא קרב זה אל זה כל הלילה".

הפסוק השלישי הוא "ויט משה את ידו על הים ויולך ה' את הים ברוח קדים כל הלילה, וישם את הים לחרבה, ויבקעו המים".

השם המפורש הוא צירופים של שמות בני שלש אותיות, כאשר כל שם בן שלש אותיות מורכב מצירוף אותיות משלשת הפסוקים, לפי הסדר הזה:

האות הראשונה היא האות הראשונה שבפסוק הראשון, האות השניה היא האות האחרונה של הפסוק האמצעי, והאות השלישית היא האות הראשונה שבפסוק השלישי.

צירוף זה נותן את השם "**והו**".

השם השלשים ושבע הוא צירוף האות השלשים ושבע מתחילת הפסוק הראשון, והאות השלשים ושבע כשמונים את האותיות אחורה מסוף הפסוק האמצעי, והאות השלשים ושבע מתחילת הפסוק השלישי.

צירוף זה נותן את השם "**אני**".

אך הרבה ראשונים [ועיין בתוס'] גורסים "אני

גמרא:

תנא בברייתא: מוצא — **מקום** הנקרא "**קלניא**" **הוה.**

והוינן בה: **ותנא דידן — מאי טעמא קרי ליה "מוצא"?**

איידי דמיפק מכרגא דמלכא, היות שהוצא מקום זה מכלל החיוב של תשלום המס למלך, **קרי ליה "מוצא".**

שנינו במשנה: **ובאין וזוקפין אותן בצידי** המזבח.

תנא: ערבות **רבות וארוכות** היו.

וגבוהות אחד עשר אמה, כדי שיהו גוחות מוטות **על המזבח,** בשיעור **אמה.**

אמר מרימר משום מר זוטרא: שמע מינה שאת רגלי הערבות — **על היסוד מנח להו,** ולא על רצפת העזרה בסמוך למזבח.

דאי סלקא דעתך שאארעא, על רצפת העזרה, **מנח להו** — לא יתכן שיהיו ראשי הערבות "מוטות" בצורה של הטייה כלפי מטה, אמה על המזבח.

כי **מכדי,** הרי גובה המזבח מרצפת העזרה עד גגו היה תשע אמות, לפי המבואר להלן:

המזבח היה בנוי בצורה של שלש קוביות, זו על גבי זו.

א. הקוביה התחתונה, הנקראת "יסוד המזבח" היתה רחבה אמה מכל צד יותר מהקוביה האמצעית שמעליה. וגבוהה אמה.

ב. הקוביה האמצעית היתה צרה מהתחתונה אמה מכל צד, ורחבה מהקוביה העליונה אמה מכל צד.

על המשטח של רוחב האמה הזאת היה ה"סובב", המיועד להליכת הכהנים כדי ליתן את הדם של קרבנות החטאת על פינות המזבח.

גובהה של קוביה זאת היה חמש אמות.

ג. הקוביה העליונה היתה גבוהה שלש אמות, וצרה מהקוביה האמצעית באמה אחת מכל צד.

על הפינות של משטח הקוביה העליונה היו ארבע "קרנות", של אמה על אמה בגובה אמה.

וכך שנינו במסכת מדות [ג א]:

א. מעל רצפת העזרה **עלה** גובה המזבח בשיעור **אמה. וכנס,** והצטמצם שם רוחבו של המזבח בשיעור **אמה. וזהו** חלק המזבח הנקרא "**יסוד** המזבח".

ב. ואחר כך טיפס הגובה **ועלה חמש** אמות. **וכנס אמה.**

ומקום כניסת האמה **זהו** חלק המזבח הנקרא "**סובב**".

ג. ואחר כך **עלה** הגובה עוד **שלש** אמות.

והוא" על שם הכתוב "עמו אנכי בצרה", שכביכול מבקשים אנו שיושיע ויגאל את עצמו ואותנו מהסבל שהוא סובל כביכול יחד עמנו.

המשטח שלמעלה הוא גגו של המזבח, ובארבעת פינותיו היו ארבעת הקרנות, וגובה הקרן היה אמה. **וזהו "מקום הקרנות".**

נמצא שגובה המזבח, מהרצפה עד גגו, הוא תשע אמות.

וכדי שתהיינה הערבות "גוחות" [מוטות] אמה מעל המזבח דרוש שהן תהיינה מוגבהות מעליו לפחות שתי אמות, כי בפחות מגובה זה אי אפשר להטותן אמה על המזבח, אלא רק לקפל אותן מעליו.

ואם כן, שתהיינה הערבות **גוחות** [מוטות, כשהן מכופפות בצורה של הטייה כלפי מטה, ולא מקופלות בזוית ישרה] **על גבי המזבח — היכי משכחת לה** אם נעמידן על רצפת העזרה?

והרי כיון שגובהן של הערבות הוא אחד עשרה אמה, אם יעמידו את רגליהן על רצפת העזרה, לא ישאר להן גובה של שתי אמות בראשיהן מעל גובה המזבח, היות ויש שתי אמות הפרש בין מקום עמידתם על רצפת העזרה לבין ראש המזבח, על ידי כניסת אמת היסוד ואמת הסובב, וצריך להטותן באלכסון ממקום עמידתן אל גג המזבח.

ונמצא, שבהגיען אל גג המזבח, כשהן עומדות באלכסון, לא ישאר בראשיהן שתי אמות כדי שאפשר יהיה להטותן אמה מעל המזבח.

אלא, לאו שמע מינה: איסוד, על רצפת היסוד של המזבח, **מנח להו** היה מניח את רגלי הערבות.

ונמצא, שהיה גבוה ראשן של הערבות [אילו היו זקופות] מעל גובה המזבח שלוש עשרה אמות, וכך היו יכולים להטותם באלכסון אל גג המזבח, ועדיין נשאר בגבהן שתי אמות, שאותן אפשר להטות אמה על גבי המזבח.

ומסקינן: **שמע מינה.**

אמר רבי אבהו: מאי קראה, מהיכן למדנו שצריכות הערבות להיות גבוהות מעל גובה גג המזבח?

שנאמר [תהלים קיח] "**אסרו** הקיפו את המזבח בזמן **חג** הסוכות, **בעבותים** בענפי אילנות, ויגיעו אותן העבותים **עד קרנות המזבח**, שהן גבוהות מן גג המזבח".

אמר רבי אבהו: אמר רבי אלעזר: כל הנוטל לולב באגודו, והדס בעבותו — מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח, והקריב עליו קרבן.

שנאמר:

"**אסרו חג בעבתים — עד קרנות המזבח**". מה-ב

וכך יש לדרוש את הפסוק:

"אסרו", אגדו את הלולב, "בעבותים", בהדסים, שהעלים שלהם עבותים, ואז ייחשב לכם כאילו בניתם מזבח, ונתתם את הדמים של הקרבן על קרנותיו.

אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי, ורבי יוחנן משום רבי שמעון המחוזי משום רבי יוחנן המכותי: כל העושה "איסור" [אגודה] **לחג**, שכאילו "אוגד" אותו בדבר מכובד, בכך שקורא לחג "עונג", שמענגו **באכילה ושתיה — מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח, והקריב עליו קרבן,**

שנאמר "**אסרו חג בעבתים — עד קרנות המזבח**".

אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא כשמקיימן **דרך גדילתן,** כשהצד התחתון בשעת הגידול יהיה הצד התחתון בשעת עשיית המצוה, והצד העליון בשעת הגידול יהיה העליון בזמן קיום המצוה.

שנאמר בקרשי המשכן [שמות כו] שיש לעשותם "**עצי שטים עמדים**", כדרך שעמדו בשעת גדילתן.

תניא נמי הכי: "עצי שטים עמדים" — שעומדים דרך גדילתן.

דבר אחר: "עמדים" — שמעמידין העצים **את ציפוין,** שיהיו הקרשים מחזיקים את ציפוי הזהב שעליהם, שיקבעו בהם את הציפוי, ולא שיעשו טס זהב ויעמידו אותו בסמוך לקרשים, באופן שיעמוד טס הזהב מאליו.

דבר אחר: "עמדים" — שמא תאמר אבד סיברם של קרשי המשכן, שהרי הם בטלים לעולם, **ובטל סיכויין?**

תלמוד לומר "עצי שטים עמדים" — מלמד **שעומדים לעולם ולעולמי עולמים.**[1]

ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין בזכות סבלי,[2] **מיום שנבראתי עד עתה.**

ואילמלי ואם יהיה **אליעזר בני עמי** בחישוב הסבל — יכולים שנינו ביחד לפטור את העולם מן הדין מכח סבלנו, **מיום שנברא העולם ועד עכשיו.**

ואילמלי ואם **יותם בן עוזיהו** יהיה **עמנו** — יכולים שלשתנו יחד לפטור את העולם מן הדין, **מיום שנברא העולם עד סופו.**

ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי לפי מעשי האדם [והר"ח כתב שראה זאת ברוח הקודש], **בני עלייה** המקבלים שכינה, **והן מועטין.**[3]

אם אלף הן — אני ובני מהן.

אם מאה הם — אני ובני מהן.

אם שנים הן — אני ובני הן.

והוינן בה: **ומי זוטרי** וכי כה קטן הוא מספרם של מקבלי שכינה **כולי האי,** כל כך!? וכי יתכן שרק שני אנשים הם מקבלי פני שכינה?

והא אמר רבא: תמני סרי אלפי דרא [שורות] שמונה עשר אלף שורות של צדיקים **הוה דקמיה** העומדים לפני **קודשא בריך הוא,** הנתונים לפניו לפני מלאכי

---

1. ולא נתבאר לנו מהו סיברם וסיכויין, ומהו ענין עמידתם לעולם, עיין מהרש"א.

2. רש"י. ואילו הר"ח ביאר שמצד ערכו וגדלותו הוא יכול להציל את העולם מכליה, בדומה לכך שעשרה צדיקים בסדום יכלו להציל את סדום, אילו היה שם בנמצא.

3. הרמב"ם בהקדמתו למשנה ביאר את ענין "בני עליה" שהם מועטים, שהעולם כולו נועד

השרת. **שנאמר** [יחזקאל מח] "**סביב — שמונה עשר אלף**".

לא קשיא.

הא דמסתכלי באספקלריא המאירה, שהמחיצה בינם לבין הקב"ה היא כמו מראה בהירה, שבאמצעותה רואים ראיה ברורה, הם מועטים.

הא דלא מסתכלי באספקלריא המאירה, שהמחיצה שלהם אינה בהירה, ואינם רואים ראיה ממשית, הם רבים.

ואכתי פרכינן: וכי אלו **דמסתכלי באספקלריא המאירה — מי זוטרי כולי האי?**

והא אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום. אין בעולם פחות משלשים וששה צדיקים המקבליפ פני שכינה בכל יום.

שנאמר [ישעיהו ל] "**אשרי כל חוכי לו**". — **ל"ו בגימטריא תלתין ושיתא הוו.**

לא קשיא.

הא המרובים הם — **דעיילי בבר,** שעולים ונכנסים רק כשהם מקבלים רשות.

הא המועטים הם — **דעיילי בלא בר,** בלי רשות.

שנינו במשנה: **בשעת פטירתן מה הן אומרים:** יופי לך מזבח, יופי לך מזבח.

רבי אלעזר אומר: "**ליה ולך מזבח, ליה ולך מזבח**"

והניחה הגמרא, שלפי דברי רבי אלעזר משמעות הדברים היא: ליה ולך אנו עושים את הכבוד הזה!

ופרכינן לרבי אלעזר: כיצד יתכן שהם היו מברכים את ה' ואת המזבח יחד? **והא קא משתתף שם שמים ודבר אחר!**

ותניא: כל המשתף שם שמים ודבר אחר — נעקר מן העולם!

שנאמר [שמות כב] "זובח לאלהים [אחרים] יחרם, **בלתי לה' לבדו**".

ומשנינן: **הכי קאמר:** תחילה הם אומרים:

ליה — אנחנו מודים, מכירים, שה' הוא אלהינו.

ולך מזבח — **אנו משבחין,** שחביב אתה לפני ה' לכפר עלינו.

וחוזרים ואומרים: **ליה — אנחנו מודים.**

ולך מזבח — **אנו מקלסין.**

שנינו במשנה: **כמעשהו בחול** כך מעשהו בשבת.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: חריות של דקל היו מביאים, וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח.

לשמש את בני העלייה, להיות להם לצוות, ולנהל את הענינים הארציים, כי מבלעדיהם אי אפשר לבני העלייה להיות פנויים ללימודם. אלא שבידי כל אחד ואחד להיות בן עליה או להיות זה המשמשו.

אמר רב הונא: מאי טעמא, מהו מקורו דרבי יוחנן בן ברוקה?

דכתיב [ויקרא כג] "**כפת** תמרים", ולפי הקריאה הוא לשון רבים, שהוא לפחות **שנים**, ללמדך:

כפת **אחת ללולב**, וכפת **אחת למזבח**.

ורבנן אמרי: כפת כתיב, ולפי הכתיבה הוא לשון יחיד.

רבי לוי אומר: טעמו של רבי יוחנן בן ברוקה שמביאים חריות של דקל אין לה מקור מהמקרא, אלא סברא הוא, שהתמר הוא סימן יפה לשבחן של ישראל.

לפי שנמשלו ישראל **כתמר: מה תמר זה אין לו אלא לב אחד**(4) — **אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים.**

אמר רב יהודה אמר שמואל: ברכת **לולב שבעה**, וברכת **סוכה יום אחד.**

מאי טעמא?

לולב, דמפסקי לילות מימים את חיובו, שאין מצות לולב נוהגת בלילה — **כל יומא, מצוה באפיה נפשיה הוא**, ומברכים עליה מחדש.

סוכה, דלא מפסקי לילות מימים, שמצותה בין ביום ובין בלילה — **כולהו שבעה** ימים **כחד יומא אריכא דמו**, ובברכה אחת יוצאים ידי קיום המצוה האחת המתמשכת.

ורבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: סוכה שבעה לברכה. **ולולב יום אחד.**

מאי טעמא?

סוכה שמצותה **דאורייתא** כל שבעה — מברכים עליה כל **שבעה.**

לולב שמצותו בגבולין מן התורה היא רק ביום הראשון, ובשאר הימים מצותו היא רק **דרבנן**, זכר למקדש — **סגי ליה**, דיו בברכה **בחד יומא.**

כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: אחד זה ואחד זה שבעה.

אמר רב יוסף: נקוט דרבה בר בר חנה בידך, שמברכים על סוכה בכל שבעת הימים, ולא רק בפעם הראשונה כדברי שמואל.

היות **דכולהו אמוראי**, כולל רבין, שחולק על רבה בר בר חנה בענין ברכת הלולב לדעת רבי יוחנן — **קיימי כוותיה**, סוברים כולם כדעת רבה בר בר חנה **ב**דעת רבי יוחנן, שברכת **סוכה** היא כל שבעה.

ובמחלוקת בין שמואל ורבי יוחנן — יש להכריע כרבי יוחנן.

מיתיבי לרבה בר בר חנה, הסובר שלדעת רבי יוחנן מברכים על הלולב יום אחד ועל סוכה שבעה, מברייתא, ששנינו בה להיפך:

דתניא: **העושה לולב לעצמו** [ולא העושה סוכה לאחרים], **אומר** בערב יום טוב: **ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.** מו-א

נטלו לצאת בו ביום טוב, **אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב.**

---

4. כאן ביאר רש"י ש"מח" האילן נמצא רק בגזעו ולא מתפצל לענפיו. ואילו רש"י במגילה

ואף על פי שבירך עליו יום ראשון — חוזר ומברך כל שבעה.

העושה סוכה לעצמו מערב יום טוב, **אומר: ברוך שהחיינו וקיימנו.**

וכאשר **נכנס לישב בה** בחג הסוכות, **אומר: אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה.**

וכיון שבירך יום ראשון — שוב אינו מברך.

קשיא לולב אלולב. שלפי הברייתא ברכתו שבעה, ואילו לפי רבי יוחנן [לדעת רבה בר בר חנה] ברכתו יום אחד.

קשיא סוכה אסוכה! שלדעת הברייתא ברכתה פעם אחת, ואילו לפי כל האמוראים בדעת רבי יוחנן ברכתה כל שבעה.

ומסייגת הגמרא את הקושיה:

בשלמא לולב אלולב לא קשיא; לפי שיש לחלק:

כאן, בברייתא, מדובר **בזמן שבית המקדש קיים,** ובמקדש היתה מצותו מן התורה כל שבעה, ולכן היו מברכים עליו במקדש כל יום, וכדברי רבי יוחנן, שמחלק בין ברכה בכל פעם על מצוה דאורייתא לברכה על מצוה מדרבנן.

כאן, בדברי רבי יוחנן, מדובר **בזמן שאין בית המקדש קיים,** שאז מצות לולב בשאר הימים היא רק זכר למקדש, מדרבנן, ולכן אין חוזרים ומברכים עליו בכל יום.

אלא סוכה, שהיא מן התורה, ולדעת הברייתא מברכים עליה רק פעם אחת, **אסוכה,** על ברכת הסוכה כל שבעה לפי רבי יוחנן — **קשיא!**

ומשנינן: **תנאי היא,** שנחלקו אם ברכת הסוכה היא רק בפעם הראשונה או כל שבעה, ורבי יוחנן סובר כדעת האומר כל שבעה.

דתניא: ברכת **תפילין — כל זמן** כל פעם **שחולץ** את התפילין **ומניחן** מחדש **מברך עליהן, דברי רבי.**וכמותו סובר רבי יוחנן בסוכה, שבכל פעם מברך מחדש, כמו תפילין שחלצן והניחן מחדש.

וחכמים אומרים: אינו מברך אלא פעם אחת, בהנחתן **שחרית, בלבד.**וכן בסוכה, מברך בפעם הראשונה בלבד.

אתמר, אביי אמר: הלכתא כרבי.

ורבא אמר: הלכתא כרבנן.

אמר רב מרי, ברה דבת בן בתו של **שמואל: חזינא ליה לרבא דלא עביד כשמעתיה,** ראיתי את רבא שלא נהג כדבריו למעשה, לברך על התפילין רק פעם אחת.**אלא** נהג כאביי, שהלכה כרבי. כי ראיתיו כיצד היה **מקדים** לקום בבוקר, **וקאי ועייל לבית הכסא. ונפיק, ומשי** ונוטל **ידיה, ומנח תפילין, ומברך** בפעם הראשונה על הנחת תפילין.

וכי איצטריך זימנא אחרינא לצאת, שוב **עייל לבית הכסא, ונפיק, ומשי ידיה, ומנח תפילין ומברך** גם על ההנחה בפעם השניה, שלא כדבריו שהלכה כרבנן.

יד א כתב שהשרף שבאילן האתרוג הוא רק בגזעו.

ואנן נמי — כרבי, הסובר שיש לברך בכל פעם על הנחת תפילין, **עבדינן**, ולכן אנחנו **מברכין כל שבעה** על הסוכה, וכן מברכים על הלולב בכל יום.[1]

אמר מר זוטרא: חזינא ליה לרב פפי, דכל אימת, בכל פעם, **דמנח תפילין — מברך.**

רבנן דבי רב אשי, כל אימת דמשמשי בהו בתפילין **מברכי**, היות וחייב אדם למשמש בהם בכל שעה, כדי שלא יסיח דעתו מהן.

אמר רב יהודה אמר שמואל: מצות לולב היא **כל שבעה**, לחיוב ברכה.

ורבי יהושע בן לוי אמר: רק **ביום ראשון מצות לולב** מחייבת ברכה, כיון שהוא ניטל בו בגבולין מן התורה.

אבל **מכאן ואילך** אין מברכים עליו, היות וחיובו בשאר הימים הוא רק מכח "**מצות זקנים**", שתיקן רבן יוחנן בן זכאי וסיעתו כזכר למקדש.

ורבי יצחק אמר: כל יומא הוא **מצות זקנים.**

ותמהינן: וכי **אפילו יום ראשון** לדברי רבי יצחק הוא רק מדרבנן?

והא קיימא לן ביום ראשון, מצות לולב היא **מדאורייתא** בגבולין!

ומשנינן: **אימא** הכי אמר רבי יצחק: כל שאר הימים לולב מצותו היא מצות זקנים, **בר** חוץ **מיום ראשון**, שאז מצותו היא מן התורה.

ותמהינן על התירוץ הזה: **אי הכי**, דברי רבי יצחק **היינו** הם כמו דבריו **דרבי יהושע בן לוי**, ובמה הוא נחלק עליו!

ומשנינן: אכן לא נחלק רבי יצחק על רבי יהושע בן לוי. **ואימא: וכן אמר רבי יצחק.**

וממשיכה הגמרא: **ואף רב סבר: כל שבעה מצות לולב** לברכה, אף על גב שחיובו הוא רק מדרבנן.

ויש לנו ללמוד זאת ממה **דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך** עליו, על אף שמצות הדלקת נר חנוכה היא רק מדרבנן.

ומכאן יש לנו ללמוד שהוא הדין לפי רב, שצריך לברך על הלולב כל שבעה.

רבי ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה דולק בפתח הבית של ישראל אחר, והוא לא הדליק בביתו — **צריך לברך** על הראיה הראשונה.

והוינן בה: **מאי מברך** על הראיה?

אמר רב יהודה: יום ראשון, המדליק — מברך שלש, על ההדלקה, על הנסים ושהחיינו. ואילו **הרואה** שאינו מדליק — **מברך שתים**, על הנסים ושהחיינו.

מכאן ואילך, מדליק מברך שתים, להדליק ושעשה נסים, **ורואה מברך אחת**, שעשה נסים בלבד.

ועתה דנה בחיוב הברכה של נר חנוכה:

ומאי מברך — ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר חנוכה.

---

1. כתב רש"י שאנו מברכים גם על לולב כל שבעה, אע"ג שהוא רק מדרבנן, כמו שאנו

והיכן צונו זאת בתורה, והרי כל החיוב של הדלקת הנר הוא מדרבנן!?

מהאמור בפרשת שופטים [דברים פרק יז]:

"ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך.

על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה.**לא תסור** מן הדבר אשר יגידו לך ימין או שמאל".

ורב נחמן בר יצחק אמר מהכא: [דברים לב] "**שאל אביך ויגדך**".

רב נחמן בר יצחק מתני לה בהדיא, שכך **אמר רב** במפורש, ואין צורך ללמוד זאת מדבריו בנר חנוכה: **כל שבעה מצות לולב.**

תנו רבנן: העושה סוכה לעצמו, אומר: ברוך שהחיינו כו'.

נכנס לישב בה, אומר: ברוך אשר קדשנו כו'.

היתה הסוכה **עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה** בעשייתה **דבר** לפני החג, מחדש, **ומברך** על העשיה המחודשת לפני החג, ברכת שהחיינו.

אם לאו — לכשיכנס לישב בה, מברך שתים, לישב בסוכה ושהחיינו.

אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא דקאמר לחו לכולהו, לברכת לישב בסוכה ושהחיינו, **אכפא דקדושא** על כוס הקידוש.

תנו רבנן: היו לפניו מצות הרבה, אומר: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על המצות.

רבי יהודה אומר: מברך על כל אחת ואחת בפני עצמה.

אמר רבי זירא, ואיתימא רבי חנינא בר פפא: הלכתא כרבי יהודה.

ואמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: מאי טעמא דרבי יהודה?

למד זאת מ**דכתיב** [תהלים סח] "**ברוך ה' יום יום**".

וכי ביום מברכין אותו ובלילה אין מברכין אותו?

אלא בא הכתוב **לומר לך: בכל יום ויום — תן לו** ברכות **מעין ברכותיו.** בשבת יש לברך ברכות של שבת, וביום טוב ברכות של יום טוב, ולהזכיר בהן מעין המאורע של יום טוב, וביום חול ברכות חול.

הכא נמי בכל דבר ודבר של מצוה — **תן לו מעין ברכותיו.**

ואמר רבי זירא ואיתימא רבי חנינא בר פפא: בא וראה, שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם.

מדת בשר ודם, כלי ריקן

מחזיק את מה שניתן בו, ואילו כלי **מלא** מו-ב **אינו מחזיק** את מה שיוסיפו על מילואו.

אבל מדת הקדוש ברוך הוא היא הפוכה:

מברכים על נר חנוכה ומגילה, כי רב ושמואל סוברים כך בלולב, ורבין בשם רבי יוחנן גם אמר כך.

כלי **מלא מחזיק**, ואילו **ריקן אינו מחזיק**.

שנאמר [דברים כח] "**והיה אם שמוע תשמע**".

ודרשינן: **אם שמוע**, שהורגלת לשמוע — **תשמע**. תוכל לשמוע דברים נוספים.

ואם לאו, שלא הורגלת לשמוע, לפי שלא הטית אזן בילדותך לשמוע, שוב **לא תשמע**, שלא יספיקו בידך לשמוע.

דבר אחר: אם שמוע בישן, שאתה חוזר על תלמודך שכבר שמעת — **תשמע בחדש**, שתתחכם להבין מתוך הדברים הישנים, שכבר למדת, דברים חדשים.

אך [דברים ל] **ואם יפנה לבבך**, ולא תחזור על הישן — **שוב לא תשמע** בו דברים חדשים.

שנינו במשנה: **מיד תינוקות** שומטין לולביהן ואוכלים אתרוגיהם.

אמר רבי יוחנן: אתרוג — **במשך** כל יום **שביעי** הוא **אסור** בהנאה, אפילו לאחר שיצא בו ידי מצות נטילה, כיון שעדיין "מוקצה" הוא מהנאה, מכח הקצאתו למצות אתרוג.

אבל למחרתו, **בשמיני** עצרת, שאין בו מצות אתרוג — **מותר** להנות ממנו.

אבל **סוכה** — **אפילו בשמיני** עצרת היא **אסורה** בהנאה, על אף שלא נוהגת ביום זה מצות סוכה.

וריש לקיש אמר: אתרוג — **אפילו בשביעי נמי מותר.**

ומבארת הגמרא תחילה: **במאי קא מיפלגי**, מהו יסוד מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש בהקצאת אתרוג ביום השביעי, לאחר שיצא בו?

מר ריש לקיש **סבר** שהאתרוג רק **למצוה אתקצאי**, ומשעה שיצא בו ביום השביעי, ושוב אינו צריך אותו למצוה, בטלה הקצאתו.

ומר רבי יוחנן **סבר**: אתרוג **לכולי יומא אתקצאי.**

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן ממשנתנו: **מיד תינוקות שומטין את לולביהן, ואוכלין אתרוגיהן.**

מאי לאו — **הוא הדין** לאתרוגם של **גדולים**, שלאחר קיום מצותן מותרים הם באכילה, כנגד דברי רבי יוחנן.

ותירץ לו רבי יוחנן: **לא** כמו שרצית לומר. אלא אתרוגם של תינוקות **תינוקות דוקא** מותר באכילה מיד, כיון שלא הוקצה ל"מצוה גמורה" של מצות אתרוג, אלא רק למצות חינוך של קטן.

איכא דאמרי איפכא:

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש: מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן.

ומדייק רבי יוחנן: אתרוגם של **תינוקות** — **אין**, הוא המותר באכילה מיד, אבל אתרוגם של **גדולים** — **לא**, כי היות והוא מוקצה למצוה גמורה הרי הוא מוקצה לכל היום, וכנגד דברי ריש לקיש.

ותירץ ריש לקיש: **הוא הדין דאפילו** אתרוג

של **גדולים** מותר באכילה מיד. **והאי דקתני** אתרוג של **תינוקות** — **אורחא דמלתא קתני.** שהדרך לשמוט אתרוגים מהקטנים ולא מן הגדולים.

אמר ליה רב פפא לאביי: לדעת **רבי יוחנן** הסובר שאתרוג מוקצה לכל היום, גם לאחר קיום מצותו, יש לבאר:

מאי שנא סוכה שנאסרת בהנאה ביום השמיני, הואיל והוקצתה למצותה בין השמשות שבין היום השביעי והשמיני. וכיון שהוקצתה בין השמשות הוקצתה לכל היום השמיני [לפי הכלל במוקצה, שכל דבר שהוקצה לבין השמשות של כניסת שבת או יום טוב הוקצה לכל היום].

מאי שנא אתרוג שנאסר רק ביום השביעי, ולא ביום השמיני? והרי שניהם נוהגים רק ביום השביעי!

אמר ליה אביי: **סוכה** — כיון **דחזיא,** שהיא ראויה ועומדת לקיום מצות סוכה גם בשעת **בין השמשות,** בין יום השביעי ליום השמיני, **דאי איתרמי ליה,** שהרי אם תזדמן לו **סעודתא** בבין השמשות הרי **בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה,** צריך הוא לשבת בה אז, ולאכול בה —

לכן היא **אתקצאי** למצוה גם לפרק הזמן של **בין השמשות.**

ומינו דאתקצאי, שנאסרת הנאתה מחמת הקצאתה למצות סוכה **לבין השמשות — אתקצאי לכולי יומא דשמיני,** מחמת הקצאה של יום טוב, כדין כל דבר שהוקצה בין השמשות, שנהיה מוקצה לכל היום.

לפי שכל דבר שהוקצה מהנאה בבין השמשות של כניסת שבת או חג, הרי הוא מוקצה משימוש ומטילטול לכל השבת או החג. שזהו דין מוקצה, שהקצאת הדבר בבין השמשות מחילה עליו שם מוקצה ליום כולו.

אבל **אתרוג, דלא חזי לבין השמשות,** שהרי אתרוג משעה שנטלו בבוקר ויצא בו שוב אין הוא עומד להיות ניטל בבין השמשות, כי המצוה היא ליטלו פעם אחת ביום ותו לא. ומה שהוא מוקצה לכל היום השביעי, גם לאחר נטילתו, הוא רק מחמת שאיסור מוקצה למצוה תופס את היום כולו. אך הקצאה שכזו [שאינה מחמת שהוא עדיין עומד למצוה, אלא רק מחמת שחל עליו שם "מוקצה", ושם מוקצה חל למשך כל היום] היא רק ביום עצמו, והוא **לא אתקצאי לבין השמשות.**[1]

וממילא **לא אתקצאי לכולי יומא דשמיני.**

ואילו לוי אמר: אתרוג אפילו בשמיני אסור, היות ולדעתו גם האתרוג הוא מוקצה, כמו

---

1. האם אתרוג מוקצה בין השמשות או לא, נחלקו הראשונים. מרש"י משמע שאינו מוקצה בין השמשות, וביארו האחרונים בדעתו שאין ליטול אז אתרוג, אפילו מי שלא קיים באותו יום את מצות הנטילה היות והוא ספיקא דרבנן, ואזלינן לקולא.

אבל תוס' סוברים שהאתרוג מוקצה בבין השמשות, אך יחד עם זה לא אמרינן מיגו דאיתקצאי להין השמשות איתקצאי לכולי יומא היות והוא "מוקצה מחמת היום שעבר", שכל הקצאתו היא מחמת הספק שמא בין השמשות יום השביעי הוא, ומוקצה מחמת היום שעבר

סוכה, בפרק הזמן של בין השמשות. כי זמן בין השמשות הוא ספק יום השביעי ספק יום השמיני, ובכל היום השביעי האתרוג הוא מוקצה. וכיון שלדעתו הוקצה האתרוג, מספק, גם בבין השמשות, הוא הוקצה לכל היום השמיני.

ואבוה דשמואל אמר: אתרוג בשביעי אסור, בשמיני מותר.

אך לאחר מכן, חזר בו אבוה דשמואל, **וקם אבוה דשמואל בשיטתיה דלוי,** שאתרוג מוקצה בשמיני.

ומאידך, **קם רבי זירא בשיטתיה דאבוה דשמואל,** כפי שהיה סבור בתחילה, וסבר שאתרוג מותר בשמיני.

דאמר רבי זירא: אפילו **אתרוג שנפסלה** [לאחר שקיים בה מצוה], כיון שהוקצתה למצותה — **אסור לאוכלה כל שבעה.**ומשמע שהקצאת האתרוג היא רק לשבעת הימים בלבד, ובשמיני מותר לאכול אפילו אתרוג שלא נפסל.

אמר רבי זירא: לא ליקני איניש לא יקנה אדם "**הושענא**" [כינוי ללולב האגוד עם ההדסים והערבה], **לינוקא** לבנו הקטן **ביומא טבא קמא,** ביום טוב ראשון של חג הסוכות, כאשר עדיין לא יצא בו האבא ידי חובתו.

מאי טעמא?

היות **דינוקא,** שהקטן — **מקנא קני,** יכול הוא רק לקנות ולזכות בלולב, לפי שתקנו חכמים שקטן יכול לזכות לעצמו, למרות שמן התורה אינו בר קנין לפי שאין לו דעת.

אבל **אקנויי — לא מקני!** אין הקטן יכול לחזור ולהקנותו לאביו, היות ואינו בר דעת.

ולכן, אם יקנה לקטן את לולבו לפני שהוא עצמו יצא בו ידי חובתו, **אשתכח** ימצא **דקא נפיק** שהוא עצמו ייצא ידי חובה [כשיחזור ויקחנו מן הקטן, ולא תועיל קנייתו ממנו], **בלולב שאינו שלו.**

ואילו ביום הראשון אין יוצאים ידי חובה אלא בלולב השייך לבעליו.

ואמר רבי זירא: לא לימא איניש לינוקא, דיהיבנא לך מידי, ולא יהיב ליה, לא יבטיח אדם לבנו הקטן דבר מה ולא יעמוד בהבטחתו, **משום דאתי לאגמוריה שיקרא,** היות ובכך הוא מלמד את בנו לשקר.

שנאמר [ירמיהו ט] "**למדו לשונם דבר שקר**".

וחוזרת עתה הגמרא לענין הקצאת האתרוג למצותו או למשך היום כולו, שנחלקו בה לעיל רבי יוחנן וריש לקיש, ומביאה הגמרא מחלוקת דומה בין אמוראים:

ובפלוגתא דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש. במחלוקת זו של רבי יוחנן וריש לקיש, אם אתרוג מוקצה רק למצותו או שהוא מוקצה לכל היום, נחלקו גם רב ורב אסי:

דאיתמר: הפריש שבעה אתרוגין לשבעה ימים, לכל יום אתרוג מסויים.

לפי גירסת רש"י, המבוארת בב"ח:

אינו נהיה מוקצה ליום הבא אלא לבין השמשות בלבד.

אמר רב אסי: כל אחת ואחת יוצא בה, ואוכלה לאלתר. כיון שלא הוקצה האתרוג לכל היום אלא רק למצותו.

ורב אמר: כל אחת ואחת יוצא בה, ואוכלה רק **למחר.**

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי?**

מר רב אסי **סבר** כריש לקיש, שרק **למצותה אתקצאי.**

ומר רב **סבר** כרבי יוחנן, **שלכולי יומא אתקצאי.**

וכיון שבין לרבי יוחנן ובין לרב, אתרוג נאסר בכל היום השביעי, הלכה כמותם, ואתרוג אסור כל היום השביעי ומותר ביום השמיני.

ודנה עתה הגמרא מה דינו של האתרוג אצל בני הגולה ביום השמיני, שהוא ספק יום השביעי, האם אוסרים אותו מכח הספק:

ואנן, דאית לן תרי יומי — היכי עבדינן, איך נוהגים אנו באתרוג ביום השמיני?

אמר אביי: שמיני עצרת, שהוא בגולה **"ספק שביעי"** — **אסור** בו האתרוג כמו בשביעי.

אך ביום ה**תשיעי**, שהוא יום טוב שני של גלויות, והוא **"ספק שמיני", מותר** האתרוג באכילה, שהרי אין יום זה בכלל "ספק שביעי".

מרימר אמר: אפילו היום **השמיני** שהוא **"ספק שביעי" — מותר.**

בסורא עבדי כמרימר, ואכלו את האתרוג בשמיני.

רב שישא בריה דרב אידי עביד כאביי, ואסרו בשמיני.

והלכתא — כאביי.

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: שמיני, בחוצה לארץ, שהוא **"ספק שביעי"** — הרי הוא כיום **שביעי** לגבי מצות ישיבת **סוכה,** שיש לישב בו בסוכה, וכיום **השמיני לברכה,** שמזכיר את יום השמיני בתפילה ובקידוש ובברכת המזון.

ורבי יוחנן אמר: הרי הוא **שמיני לזה ולזה,** וכפי שיתבאר להלן.

ומבארת הגמרא: **מיתב,** לישב בסוכה ביום השמיני בחוצה לארץ — **כולי עלמא לא פליגי דיתבינן** בסוכה.

כי פליגי רב ושמואל — **לברוכי** בו על מז-א הסוכה.

למאן דאמר "שביעי לסוכה", ברוכי נמי מברכינן על ישיבת סוכה כאילו היה זה היום השביעי.

אבל **למאן דאמר "שמיני לזה ולזה", ברוכי** על ישיבת סוכה, **לא מברכינן.** והרי הוא "שמיני לסוכה" בכך שאין מברכים עליה, ושמיני לברכה, שמזכיר בתפילה בקידוש ובברכת המזון את יום שמיני עצרת.

אמר רב יוסף: נקוט דרבי יוחנן בידך, והיינו, נהג לפי דבריו.

היות **ודרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי — מיתב הוו יתבי,** הם ישבו בסוכה, אבל **ברוכי** עליה **לא בריכי.**

ופרכינן: **ודלמא סבירא להו כמאן דאמר "כיון שבירך יום טוב ראשון שוב אינו מברך"**, ולכן לא ברכו עליה, ולא מחמת שהיה זה היום השמיני. ואין להביא מהם ראיה לדידן, שאנו מברכים בכל פעם, שאין מברכים על הסוכה בשמיני.

ומשנינן: **גמירי**, רב יוסף היה יודע במסורת הקבלה, **דמאפר**, ממקום המרעה, **אתו**, באו זה עתה, ולא קיימו עדיין מצות סוכה. ואם היה זה יום שחייב בברכה על הסוכה, הם היו מברכים עליו, אפילו אם היו סוברים שאין מברכים על הסוכה אלא פעם אחת.

איכא דאמרי: ברוכי — כולי עלמא לא פליגי דלא מברכינן.

כי פליגי — למיתב לישב בסוכה.

למאן דאמר "שבעה לסוכה" — מיתב יתבינן בו בסוכה.

ולמאן דאמר שמיני לזה ולזה — מיתב נמי לא יתבינן.

אמר רב יוסף: נקוט דרבי יוחנן בידך, שאין לשבת בו בסוכה כלל, ואל תנהג כרב המחייב לישב בסוכה.

היות **דמרא דשמעתא**, זה שאמר משמו של רב שיש לשבת בו בסוכה, **מני**? הרי הוא **רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת!**

ויודע אני כי הוא עצמו, **בשמיני ספק שביעי — לבר** מחוץ **מסוכה יתיב!** שאף על גב שהוא זה שאמר את דינו של רב, הוא לא נהג למעשה לפי ההלכה שאמר משמו.

ומסקנת הגמרא: **והלכתא** — ביום השמיני שהוא ספק שביעי, **מיתב יתבינן** בו בסוכה, אך **ברוכי לא מברכינן.**

אמר רבי יוחנן: אומרים זמן ברכת שהחיינו **בשמיני של חג, ואין אומרים זמן בשביעי של פסח.**

ואמר רבי לוי בר חמא ואיתימא רבי חמא בר חנינא: תדע שיש לומר זמן בשמיני, **שהרי חלוק** הוא היום השמיני **בשלושה דברים** מחג הסוכות: **בסוכה, ולולב, וניסוך המים**, שאינם נוהגים בו.

וגם **לרבי יהודה, דאמר בלוג** מים **היה מנסך כל שמונה** הימים, ואפילו בשמיני עצרת, בכל זאת יש לברך ברכת הזמן, כי **הרי** עדיין **חלוק** היום השמיני מחג הסוכות **בשני דברים**, בלולב ובסוכה שאין נוהגים בו.

והוינן בה: **אי הכי**, שהחלוקה בדיני היום מחייבת ברכת הזמן, ביום **שביעי של פסח נמי** נאמר ברכת הזמן, **שהרי חלוק** הוא **באכילת מצה.**

דאמר מר: לילה ראשונה של פסח **חובה** לאכול בו מצה, **מכאן ואילך — רשות.**

ודוחה הגמרא את התמיהה הזאת בכמה אופנים:

א. **הכי השתא**? מהו הדמיון!

הרי **התם**, שביעי של פסח, רק **מלילה** הראשון הוא **חלוק**, אבל **מיום**, ואפילו מהיום הראשון, הוא **אינו חלוק**, שהרי גם ביום הראשון של פסח אין חיוב לאכול מצה, אלא רק בליל הראשון בלבד!

ואילו **הכא**, בשמיני עצרת, **אפילו מיום נמי חלוק.**

כ.רבינא אמר: זה שמיני עצרת **חלוק מ**היום האחרון של סוכות **שלפניו,** ולכן מברך עליו ברכת הזמן.

ואילו זה שביעי של פסח, **חלוק מ**הליל הראשון של פסח **שלפני פניו**, וחלוקה רחוקה שכזאת אינה מחלקת את שביעי של פסח ליום בפני עצמו, לברך עליו ברכת הזמן.

ג.**רב פפא אמר:** החילוק בין שמיני עצרת וחג הסוכות — יש לו ראיה מהתורה, ולכן מברכים ברכת הזמן. שהרי **הכא** ביום השמיני **כתיב פר** אחד בלבד, ואילו **התם**, בימי חג הסוכות **כתיב פרים** רבים בכל יום.

ד.**רב נחמן בר יצחק אמר** שיש להביא ראיה נוספת מהכתוב: **הכא** בשמיני עצרת **כתיב** בתחילת פרשת קרבנותיו "**ביום** השמיני". ואילו **התם** בקרבנות חג הסוכות **כתיב** בכל אחד מהימים **וביום**, בוי"ו החיבור, ללמדך שרק שבעת הימים של חג הסוכות הם חג אחד, ואילו היום השמיני הוא חג נפרד.

ה.**רב אשי אמר: הכא** ביום השמיני **כתיב** בקרבנותיו [במדבר כט] "במספרם **כמשפט**". ומשמע שיש לו משפט [דין] בפני עצמו.

ואילו **התם**, ביום השביעי של חג הסוכות, **כתיב** "במספרם **כמשפטם**". ומשמע שיש משפט אחד לשבעת ימי החג. זאין זה "כמשפט" של היום השמיני.

ודנה הגמרא בדברי רבי יוחנן שיש לומר זמן בשמיני:
לימא מסייע ליה לרבי יוחנן מדברי רבי יהודה בברייתא:

דתניא: מספרם של **הפרים**, **האילים והכבשים** האמורים בתורה בקרבנות חג הסוכות, חייב להיות כמו שכתוב בהם בכל יום ויום מימות החג.

ואם אין את מספר הקרבנות המלא, אלא רק חלק ממנו, אי אפשר להקריב כלל מאותו סוג הקרבן שחסרים ממנו, היות והם **מעכבין זה את זה.**

ורבי יהודה אומר: רק האילים והכבשים, שמספרם קבוע מידי יום ביומו, מעכבים זה את זה, לפי שהקפידה תורה על מספרם הקבוע מידי יום ביומו.

אבל ה**פרים** — **אין מעכבין זה את זה, שהרי מתמעטין והולכין** מידי יום, ומשמע שלא הקפידה על מספרם. ולכן, גם אם חסר ממספר הפרים שבאותו יום אפשר להקריב מספר פרים קטן ממנו, כדי לצאת ידי חובה לפחות בפרים האלה.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: **והלא כולן**, גם האילים והכבשים **מתמעטין והולכין**, שהרי **בשמיני** מקריבים רק איל אחד ולא שני אילים, ושבעה כבשים ולא ארבעה עשר!

אמר להן רבי יהודה: **שמיני — רגל בפני עצמו הוא.** ואין ללמוד משינוי קרבנותיו שלא הקפידה התורה על מספר הקרבנות בחג הסוכות.

שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן לעצמן, **וכן שיר** מיוחד שהיו אומרים הלויים, לעצמן, **וכן ברכה** [כפי שיתבאר

להלן], לעצמן, וכן מצות **לינה** בירושלים לאחר הבאת הקרבן, לעצמן.

אף שמיני טעון קרבן מיוחד לעצמו, **ושיר, וברכה, ולינה** מיוחדים לעצמו.

מז-ב **מאי לאו**, הברכה שאמר רבי יהודה שהיא נוהגת גם ביום השמיני היא ברכת הזמן, וכדברי רבי יוחנן.

ודחינן: **לא**. אין מכאן ראיה שמברכים בשמיני ברכת הזמן. אלא הכונה להזכרת שמיני עצרת **בברכת המזון ותפלה**.

והכי נמי מסתברא שהכונה היא להזכרת שמיני עצרת בברכת המזון, ולא לברכת הזמן.

דאי סלקא דעתך זמן — ברכת הזמן שתנהג **כל שבעה** ימים, **מי איכא**!?

שהרי כך אמר רבי יהודה: כשם ששבעת ימי החג טעונים ברכה אף שמיני טעון ברכה.

ודחינן: הא לא קשיא.

כונת רבי יהודה לומר, **דאי לא בריך האידנא**, ביום הראשון של החג, — **מברך למחר, או ליומא אחרינא**. ואם כן, אם נאמר שכונת רבי יהודה לברכת הזמן, תהיה מכאן ראיה לרבי יוחנן שאומרים ברכת הזמן בשמיני.

ושוב מקשינן: גם אם נאמר שכונת רבי יהודה היא למי שלא בירך ביום הראשון ברכת הזמן, שיכול לברכה במשך שבעת ימי הרגל, **מכל מקום** יש להקשות: כיצד תיתכן ברכת הזמן בחולו של מועד לכל אדם שלא בירך ביום הראשון?

הרי לכאורה, כדי לומר את ברכת הזמן — **כוס** יין, לומר עליו את ברכת הזמן, **בעינן**!

והיינו, הניחה עתה הגמרא מסברא, שגם בחולו של מועד צריך לומר את ברכת שהחיינו על כוס יין. ולכן יש לבאר כיצד תיקנו חכמים לומר את ברכת הזמן, למי שלא ברך אותה ביום הראשון, שיברך אותה בחול המועד על הכוס, והרי לא לכל אדם מצוי יין בימי חול המועד.

וכדי ליישב תמיהה זו:

לימא, האם יש לנו להוכיח מזה שאמר רבי יהודה שברכת הזמן היא כל שבעה, והעמדנו את דבריו במי שלא בירך ביום הראשון שיכול לברך באחד משבעת ימי הרגל — **מסייע ליה לרב נחמן**.

דאמר רב נחמן: המברך על הזמן שהחיינו — **אומרו אפילו בשוק**. דהיינו, שאינו צריך לאומרו על הכוס!

דאי אמרת בעינן כוס לברכת הזמן — **כוס כל יומא** בחול המועד, **מי איכא** לכל אדם!?

ודחינן: אין מכאן ראיה. כי גם אם נאמר שברכת הזמן טעונה כוס, **דלמא** איירי **דאיקלע ליה כוס**.והיינו, אם הזדמן לו כוס מברך עליו ברכת הזמן, ואם לא הזדמן לו אין מברך על הזמן.

ועתה דנה הגמרא בדברי רבי יהודה בברייתא ששמיני טעון לינה.

והוינן בה: וכי **סבר רבי יהודה ששמיני טעון לינה**?

והא תניא: רבי יהודה אומר: מנין לפסח שני שאינו טעון לינה?

שנאמר בפסוק העוסק במצות לינה בפסח ראשון [דברים טז]:

"**ופנית בבקר, והלכת לאהליך**".

וכתיב בפסוק הבא אחריו: "**ששת ימים תאכל מצות**".

ומסמיכות הפסוקים למדנו:

את ש"טעון ששה", דהיינו, קרבן פסח, ש"טעון ששה ימי אכילת מצה", מלבד היום הראשון — **טעון לינה**. ובדומה לו קרבן ראיה וחגיגה בחג הסוכות, ש"טעון ששה" להקרבתו, למי שלא הביא את הקרבן ביום הראשון.

את ש"אינו טעון ששה" — כמו קרבן פסח שני, שלאחר אכילתו מותר לאכול מיד חמץ, **אינו טעון לינה.**

ומדייקת הגמרא: **למעוטי מאי**? איזו לינה מיעטנו מ"את שאינו טעון ששה"?

לאו, האם לא בא הכתוב **למעוטי נמי שמיני של חג**, שגם הוא לא יהיה טעון לינה, בדומה לקרבן פסח שני. לפי שגם הוא "אינו טעון ששה", שהרי יום טוב של יום אחד בלבד הוא. וכן למעט לינה בחג השבועות.

ודחינן: **לא**. אין סמיכות הפסוקים ממעטת לינה בשמיני של חג, ולא בחג השבועות, אלא אפשר רק **למעוטי** מהסמיכות הזאת רק **פסח שני, דכוותיה**, הדומה לקרבן פסח, שבו נאמרו שני הפסוקים הסמוכים.

הכי נמי מסתברא שלא ממעט רבי יהודה לינה אלא בפסח שני בלבד.

דתנן: הביכורים טעונין קרבן שצריך להביא עמהם קרבן שלמים, **ושיר** של לויים, **ותנופה, ולינה.**

מאן שמעת ליה דאמר יש **תנופה** בביכורים — **רבי יהודה** הוא [וכפי שיוכח להלן מברייתא].

וקאמר התנא, הסובר כרבי יהודה, שהמביא ביכורים **טעון לינה.**

והראיה שרבי יהודה הוא הסובר שיש מצות תנופה בביכורים, מהא **דתניא**:

רבי יהודה אומר: כתיב בתחילת פרשת הבאת ביכורים [דברים כו ד]:

"ולקח הכהן הטנא מידך, והניחו לפני מזבח ה' אלהיך".

ובסיומה של הפרשה, לאחר וידוי הדברים שאומר מביא הבכורים, כתיב [בפסוק י]:

"והנחתו לפני ה' אלהיך".

ודורש רבי יהודה את "והניחו" הראשון, ואת "והנחתו" השני, כך:

[לפי גירסת הגר"א]:

"**והניחו**" — **זו תנופה.**והיינו, שבא הכתוב לומר שתחילה מניח מביא הביכורים את הטנא ליד המזבח, ואחר כך לוקח הכהן את הטנא משם, ומניפו.

אתה אומר זו תנופה, או אינו אלא הנחה לפני המזבח **ממש**, ותו לא?

כשהוא חוזר **ואומר** בסוף הפרשה "**והנחתו** לפני ה' אלהיך" — **הרי הנחה** לפני המזבח **אמור.**

הא מה אני מקיים "**והניחו**" בתחילת הפרשה? — **זו תנופה.**

והיינו, שתחילה מניח מביא הביכורים את הטנא עם הביכורים, ומניחו לפני המזבח. ולאחר הנחתו נוטלו משם הכהן, ומניפו, וחוזר ומניחו לפני המזבח, ומשם נטלוהו הכהנים לעצמם.

ופרכינן: **ודלמא** המשנה האומרת שביכורים טעונים תנופה ולינה אינה לפי רבי יהודה, אלא לפי **רבי אליעזר בן יעקב היא**, שגם הוא סובר שביכורים טעונים תנופה.

ואם כן, אין לנו ראיה שרבי יהודה, הסובר שביכורים טעונים תנופה, סובר גם שהם טעונים לינה!?

דתניא: [דברים כו] "**ולקח הכהן הטנא מידך**" — **לימד על הביכורים שטעונין תנופה, דברי רבי אליעזר בן יעקב.**

ומבארת הגמרא: **מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב?**

אתיא בגזירה שוה "**יד יד**", של ביכורים **משלמים.**

כתיב הכא בביכורים "**ולקח הכהן הטנא מידך**".

וכתיב התם [ויקרא ז] בשלמים "המקריב את זבח השלמים — **ידיו תביאינה את אשי ה'**, את החלב על החזה יביאנו, את החזה — להניף אותו תנופה לפני ה'".

מה כאן בתנופת הביכורים **כהן** מניף — **אף להלן** בשלמים **כהן** מניף.

ומה להלן, בתנופת החלבים והחזה בקרבן שלמים, **בעלים** מניף — **אף כאן** בתנופת ביכורים **בעלים** מניף.

הא כיצד?

כהן מניח ידו תחת יד בעלים, והיינו, שהכהן שם ידיו מתחת לתחתית הטנא, ואילו הבעלים אוחזים בשפת הטנא, **ומניף.**

ונמצא שמתקיימת מצות תנופה גם בכהן וגם בבעלים.

ועתה חוזרת הגמרא לדון בענין ברכת הזמן בשמיני, הלכה למעשה.

מאי הוי עלה להלכה?

רב נחמן אמר: אומרים זמן בשמיני של חג.

ורב ששת אמר: אין אומרים זמן בשמיני של חג.

והלכתא: אומרים זמן בשמיני של חג.

תניא כוותיה דרב נחמן: שמיני רגל בפני עצמו, לענין פז"ר קש"כ, וכפי שמפרטת הגמרא את ראשי התבות: מח-א

פיים בפני עצמו, שמגרילים בין כל המשמרות איזה משמר יזכה להקריב את הפר של מוסף. ואילו בימי חג הסוכות לא היו מגרילים, אלא היו כל המשמרות עובדות לפי הסדר הקבוע של המשמרות, היות והיה מספיק קרבנות לעבודת כל המשמרות בחג הסוכות.

זמן בפני עצמו, שמברכים עליו שהחיינו, כמו שמברכים על כל רגל.

רגל בפני עצמו, שאין יושבים בו בסוכה.

קרבן בפני עצמו, שאינו לפי מנין פרי החג, הפוחתים והולכים משלשה עשר פרים ביום הראשון עד שבעה פרים ביום השביעי, ולפי הסדר הזה היה צריך להביא ביום השמיני ששה פרים, ואין מביאים בו אלא פר אחד.

שירה בפני עצמו, שאומרים בו הלויים שיר שאינו קשור לחג הסוכות.

ברכה בפני עצמו, שמזכיר בתפילה את שמיני עצרת. ועוד, שמברכים בו את המלך בברכה מיוחדת.

מתניתין:

ההלל והשמחה בשלמי שמחה, ששנינו במשנה הקודמת שהם נוהגים **שמונה** ימים — **כיצד?**

מלמד, שחייב אדם בהלל שלם **ובשמחה** בשלמי שמחה, **ובכבוד יום טוב האחרון של חג — כשאר כל ימות החג.**

גמרא:

והוינן בחיוב השמחה בשמיני: **מנא הני מילי** שיש מצות שמחה גם בשמיני עצרת כמו בחג הסוכות עצמו?

דתנו רבנן: כיון שאמר הכתוב [דברים טז] בחג הסוכות "ושמחת בחגך", למה חזר הכתוב ואמר שוב "**והיית אך שמח**"?

לרבות לילי יום טוב האחרון [שמיני עצרת] לשמחה. לימד הכתוב שיזבח אדם ביום השביעי של סוכות שלמים, כדי שיוכל לשמוח באכילתם בליל יום טוב אחרון [שהרי אי אפשר לזבוח בלילה], ובכך הכליל הכתוב את השמחה בליל יום טוב אחרון עם שבעת ימי חג הסוכות, על אף שליל היום השמיני אינו בכלל שבעת הימים.

ומכאן יש ללמוד בקל וחומר ליום השמיני, כי הלילה הוא טפל ליום, ואם התרבה הלילה לשמחה, קל וחומר ליום השמיני.

או אינו בא היתור של הפסוק **אלא** לרבות את **יום טוב הראשון** לשמחה, שיהיה חיוב לזבוח קרבן שלמים בערב יום טוב כדי לאכול את בשרו בשמחה בלילה.

ובא יתור הכתוב להשמיענו שיש חובת שמחה באכילת שלמים שנזבחו בערב יום טוב, כי אילולי היתור הזה היה מקום לומר שמצות שמחה במועדים היא רק כאשר יש זביחת שלמים בשעת שמחה.

כשהוא אומר "והיית **אך** שמח" — **חלק** הכתוב על ידי המילה "אך", שמשמעותה מיעוט וחילוק, את חיוב השמחה, ומיעט את ליל יום טוב מחיוב אכילת בשר שלמים לשמחה, ואין צורך לזבוח מערב יום טוב שלמים כדי לאוכלם ביום טוב לשמחה.

ומה ראית לרבות מיתור הכתוב את **לילי יום טוב האחרון** לשמחה בבשר שלמים, **ולהוציא** ממיעוט הכתוב את **לילי יום טוב הראשון** מהשמחה הזאת, ולא להיפך!?

מרבה אני לילי יום טוב האחרון — היות **שיש שמחה לפניו. ומוציא אני לילי יום טוב הראשון, שאין שמחה לפניו.**

מתניתין:

מצות ישיבת **סוכה,** ששנינו לעיל שהיא במשך **שבעה** ימים — **כיצד?**

גמר מלאכול את סעודתו ביום השביעי — **לא יתיר את** האגדים המחזיקים את **סוכתו**. והיינו, שלא יסתרנה, היות ועדיין חייב לישון בה או ללמוד בה, וכן אם ירצה לאכול סעודה נוספת הוא חייב לשבת בה.

אבל, מוריד הוא **את הכלים** הנאים ואת המצעות ושאר הדברים שהשתמש בהם במשך החג, החל **מן** שעת **המנחה ולמעלה, מפני כבוד יום טוב האחרון של חג**, שמראה בכך את הכנתו לקראת סעודת יום טוב אחרון בבית.

גמרא:

והוינן בה: אם **אין לו כלים להוריד** — **מהו**? כיצד יעשה שיהיה לו מותר להמשיך ולאכול בסוכה ביום השמיני. כי אם אינו עושה היכר לכך שאינו ממשיך לקיים מצות סוכה גם ביום השמיני, עובר הוא ב"בל תוסיף" כשממשיך לאכול ולישון בסוכה בשמיני.

ותמהינן: כיצד יתכן **שאין לו כלים** כלל? **אלא כי אשתמש** בימי חג הסוכות בסוכה — **במאי אשתמש**?

ומשנינן: **אלא**, כך הוינן בה: אם **אין לו מקום** אחר שאליו הוא יכול **להוריד כליו**, ולאכול שם, אלא הוא צריך להמשיך ולאכול בסוכה — **מהו**? כיצד יעשה שלא יעבור ב"בל תוסיף"?

רב חייא בר אשי אמר: פוחת בה בסכך הסוכה חלל אויר שיש בו **ארבעה** טפחים, ופוסלה לסוכה.

ורבי יהושע בן לוי אמר: אין צורך לפוסלה, אלא דיו שיהיה **מדליק בה את הנר**. שהיות ואין מדליקים את הנר בסוכה קטנה, הרי כשמדליק בה את הנר זה סימן שאינו מקיים בה עתה מצות סוכה.

ולא פליגי: הא — **לן**, לבני בבל שצריכים לישב בה למחר, לא יפחתנה אלא רק ידליק בה את הנר.

והא — **להו** לבני ארץ ישראל, שלא יישבו בה יותר, יפחתנה.

ופרכינן: **הא תינח סוכה קטנה**, שאין מדליקים בה, והדלקת הנר היא סימן שיותר לא משתמשים בה למצוה.

סוכה גדולה שמדליקים בה — **מאי איכא למימר**? כיצד יעשה בחוצה לארץ, שצריך לאכול בה בשמיני?

ומשנינן: **דמעייל בה** שמעלה ומכניס בה **מאני מיכלא**, קערות של אכילה, לאחר שאכלו בהם, שהם כלים מאוסים, ואסור להכניסם לסוכה בחג הסוכות.

וכמו **דאמר רבא** [לעיל כט א]: **מאני מיכלא** כלי אכילה שהם מאוסים אחר האכילה מהם צריכים להיות **בר ממטללתא**, שחייבים להוציאם מן הסוכה לאחר הסעודה.

אבל **מאני משתיא** כלי שתיה שאינם מאוסים אפשר להשהותם לאחר ששתו מהם **בממטללתא**, בסוכה.

מתניתין:

א.**ניסוך המים** — **כיצד** היה נעשה?

צלוחית של זהב שהיתה **מחזקת שלשה**

לוגים מים **היה ממלא מן** מעין **השילוח**.

הגיעו נושאי הצלוחית ומלויהם **ל"שער המים"** שבעזרה — **תקעו והריעו ותקעו**, משום שמחה, לקיים את מקרא הכתוב "ושאבתם מים בששון".

עלה הכהן המנסך את המים **בכבש** המצוי בדרומה של העזרה, אל גגו של המזבח, **ופנה** שם למעלה מערבה **לשמאלו**, עד שהגיע לקרן הראשונה שהוא פוגש, שהיא הקרן הדרומית מערבית, שבסמוך לה הוא מקום ניסוך המים והיין.

ב.**שני ספלים של כסף היו שם** קבועים בקרן המערבית דרומית, שלתוכם נסכו את המים ואת היין.

רבי יהודה אומר: ספלים **של סיד היו, אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין**. והיו דומים לצבע הכסף, שהוא נוטה לגוון השחור יותר מן הסיד, הנוטה יותר לגוון הלבן.

ומנוקבין היו שני הספלים

מח-ב **כמין שני חוטמין דקין**.

שהיה בקצה כל אחד משני הספלים מעין חוטם, ובחוטם היה נקב, וממנו היה מקלח הזרם, של המים או היין, מן הספל אל גגו של המזבח.

ומשם היה נשפך אל נקב שבגג המזבח, היורד לשיתין של המזבח, שהיו "עמוקים וחלולין מאד" [לשון רש"י].

וכיון שהמים זורמים דרך נקב במהירות, ואילו יין זורם באיטיות, עשו בשני הספלים שני נקבים בעלי רוחב שונה.

נקב **אחד**, של הספל המיועד לניסוך היין, היה נקב **מעובה**, ונקב **אחד**, של הספל המיועד לניסוך המים, היה דק.

זאת, **כדי שיהו** הנסכים **שניהם**, של היין ושל המים — **כלין בבת אחת**.

שני הספלים היו נתונים בסמוך לקרן הדרומית מערבית, סמוכים זה לזה.

הספל שהיה בצד **מערבו** של מזבח היה הספל **של** ניסוך **המים**.

והספל השני, שהיה סמוך לו, כלפי **מזרחו** של מזבח היה הספל **של** ניסוך **היין**.

ואם **עירה** ניסוך **של מים לתוך** ספל **של יין**, וכן אם עירה ניסוך **של יין לתוך** הספל **של מים** — **יצא** ידי חובת ניסוך.

רבי יהודה חולק על תנא קמא בשני דברים, והיה **אומר**: לא בצלוחית של שלשה לוגים מים היה מנסך, ולא רק בשבעת ימי חג הסוכות היה מנסך. אלא :

בלוג אחד של מים בלבד **היה מנסך**.

וכל שמונה הימים היה מנסך.

ג.**ולמנסך**, **אומר לו** הממונה: **הגבה ידך**, כדי שיראו הכל את ניסוך המים, ולא יחשדוך שאתה מן הצדוקים, שאינם מודים בניסוך המים.

לפי **שפעם אחד נסך** צדוקי **אחד** את המים **על גבי רגליו**, ולא נסכו לספל, **ורגמוהו כל העם באתרוגיהן**.

ד.**כמעשהו** של שאיבת המים **בחול — כך מעשהו בשבת. אלא, שהיה ממלא מערב שבת חבית של זהב, שאינה מקודשת, מן השילוח, ומניחה בלשכה.**

אם **נשפכה** צלוחית המים בשבת, או **נתגלתה**, הוסר כסויה, ואינו יכול לנסך את המים, כפי שיתבאר בהמשך — **היה ממלא** את הצלוחית במים **מן הכיור**, ומנסך אותם.

לפי **שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח**, ויבואר הטעם בגמרא.

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שתוקעים ומריעים בשעת שאיבת המים?

אמר רב עינא: דאמר קרא [ישעיהו יב] "**ושאבתם מים בששון**". ובתקיעות יש שמחה.

הנהו תרי מיני, מעשה בשני מינים, **חד שמיה "ששון" וחד שמיה "שמחה"**, שהתווכחו ביניהם.

אמר ליה ששון לשמחה: אנא, עדיפנא מינך, דכתיב בי [ישעיהו לה] **"ששון ושמחה ישיגו"**. הרי שהקדים הכתוב ששון לשמחה משום חשיבותו של ששון.

אמר ליה שמחה לששון: אנא, עדיפנא מינך, דכתיב [אסתר ח] **"שמחה וששון ליהודים"**. וכאן הקדים הכתוב שמחה לפני ששון.

אמר ליה ששון לשמחה: חד יומא שבקוך יפקיעו אותך מכבודך, **ושויוך פרוונקא,** ומן השמים יעשוך רץ, לרוץ להראות את הדרכים.**דכתיב** [ישעיהו נה] **"כי בשמחה — תצאו"**.

אמר ליה שמחה לששון: חד יומא שבקוך, ומלו וימלאו **בך מיא. דכתיב "ושאבתם מים בששון"**.

אמר ליה החוא מינא דשמיה ששון לרבי אבהו: עתידיתו עתידים אתם **דתמלו** שתמלאו **לי מים לעלמא דאתי,** לעולם הבא.**דכתיב "ושאבתם מים בששון"**.

אמר ליה: אי הוה כתיב "ושאבתם מים **לששון**" — היה הדבר **כדקאמרת.**

אבל **השתא דכתיב "בששון"**, משמעות הכתוב היא: **משכיה** עורו **דההוא גברא — משוינן ליה גודא,** נעשה אותו לנוד מים, **ומלינן ביה מיא.**

שנינו במשנה: **עלה בכבש ופנה לשמאלו.**

תנו רבנן: כל העולים למזבח עולין דרך ימין, שפונים ימינה בעלותם על המזבח, היות ומצוה על העולה למזבח לפנות תחילה לצד מזרח. וכיון שהכבש הוא בצד הדרומי של המזבח, נמצא שהעולה עליו ומגיע למעלה, וצריך לפנות מזרחה — צריך לפנות לצד ימין.

והפניה לצד מזרח נלמדת מהכתוב ביחזקאל [מג] "ומעלותו — פנות קדים".

ומקיפין אותו מסביב, **ויורדין דרך שמאל.**

ואין לחזור לאחוריו ולירד מצד ימין, כיון שיש דין נוסף, ש"כל פניות שאתה פונה — לא יהיו אלא דרך ימין". ואם הוא חוזר על עקביו אחורה אל הכבש, נמצא שצדו

השמאלי של גופו פונה אל המזבח. ולכן, עליו להמשיך ולהקיף את המזבח, כאשר צדו הימני של גופו מופנה אל המזבח, ובהגיעו אל מקום הכבש, עליו לפנות מהמזבח שמאלה, אל הכבש, ולרדת מהמזבח.

חוץ מן העולה לשלשה דברים הללו, שבהם עולין דרך שמאל, וחוזרין על העקב, ואלו הן:

ניסוך המים, וניסוך היין, ועולת העוף [שמקומה הרגיל הוא בצדו הדרומי מזרחי של המזבח], **כשרבתה** עולת העוף **במזרח**, ולא היה שם די מקום עבור הקטרתה, שאז מקטירים אותה בקרן המערבית דרומית.

שנינו במשנה: **אלא שחיו משחירין.**

והוינן בה: **בשלמא** ספל **דיין משחיר.**

אבל ספל **דמיא — אמאי משחיר?**

ומשנינן: **כיון דאמר מר: עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים — יצא,** הרי גם **של מים אתי לאשחורי,** שיבוא להשחיר אם טעה וניסך בו יין.

שנינו במשנה: **ומנוקבים כמין שני חוטמין.**

והוינן בה: **לימא יתין רבי יהודה היא, ולא רבנן.**

דתנן, רבי יהודה אומר: בלוג היה מנסך כל שמונה. ואילו נסך היין היה שלשה לוגים, ולדברי רבי יהודה שפיר היו עושים את הנקב של היין גדול פי שלוש מנקב המים, כדי שיצאו המים והיין בזמן שווה.

דאי רבנן — הרי המים והיין **כי הדדי נינהו,** שוים הם בשיעורם, ולא היה לחלק ביניהם בגודל הנקב שבספלים.

ומשנינן: **אפילו תימא** משנתנו **רבנן** היא, שפיר יש לחלק ביניהם. כי **חמרא** היין הוא **סמיך,** ואילו **מיא קלישי,** ויוצאים המים מהר יותר, ולכן הוצרכו לצמצם את נקב המים.

ומוכיחה הגמרא: **הכי נמי מסתברא,** שמשנתנו אליבא דרבנן היא.

דאי רבי יהודה — הרי מצינו בברייתא שלדעת רבי יהודה החילוק בין הנקבים — **"רחב" ו"קצר" אית ליה.**

והיינו, שמצינו בדברי רבי יהודה שהוא מגדיר את החילוק בין הנקבים בלשון של נקב קצר ונקב צר.

וההבדל היחסי בין נקב צר לנקב רחב הוא יותר גדול מההבדל היחסי שבין נקב צר לנקב מעובה.

דתניא, רבי יהודה אומר: שני קשוואות היו שם, אחד של מים ואחד של יין. של יין פיה רחב, של מים פיה קצר, כדי שיהו שניהם כלין בבת אחת.

ומסקינן: **שמע מינה.**

שנינו במשנה: **מערבו של מים.**

תנו רבנן: מעשה בצדוקי אחד שניסך על גבי רגליו, ורגמוהו כל העם באתרוגיהן.

ואותו היום נפגמה קרן המזבח, מאבנים שזרקו על הצדוקי, **והביאו בול** [מלוא אגרוף] **של מלח, וסתמוהו.**

ומה שעשו זאת, הוא **לא מפני שהוכשר** בכך

המזבח **לעבודה**, כי אין בול המלח נחשב כחלק מן המזבח, ונשאר המזבח פגום לעבודה, כדין מזבח חסר.**אלא מפני** כבודו של מזבח, **שלא יראה מזבח פגום**.

מט-א **שכל מזבח שאין לו לא כבש, ולא קרן, ולא יסוד, ולא ריבוע — פסול לעבודה.**

רבי יוסי בר יהודה אומר: אף הסובב, אם הוא חסר, הרי המזבח פסול לעבודה.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שיתין החלולין במזבח, מתחת לנקב של הנסכים שבגג המזבח — **משמשת ימי בראשית נבראו**.

שנאמר [שיר השירים ז] "**חמוקי ירכיך כמו חלאים, מעשה ידי אמן**".

"**חמוקי** סתרי **ירכיך**" — **אלו השיתין** הנמצאים בסתר, מתחת לגג המזבח, בצדו, הנקרא "ירך המזבח".

"**כמו חלאים**" — **שמחוללין ויורדין עד התהום**.

"**מעשה ידי אמן**" — **זו מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא**.

תנא דבי רבי ישמעאל: [בראשית א] "**בראשית**". **אל תיקרי בראשית אלא ברא שית**.

תניא, רבי יוסי אומר: שיתין — מחוללין ויורדין עד תהום.

שנאמר [ישעיהו ה], אמר ישעיהו הנביא:

"**אשירה נא** להקב"ה **ידידי**, עבורו ובמקומו, **שירת דודי לכרמו** [את שירת הקובלנה על עם ישראל, הנמשל לכרמו]:

כרם היה להקב"ה **ידידי בקרן בן שמן**.בארץ ישראל המשובחת ["שמן"] מכל הארצות.

ויעזקהו, בנה להם שם ערים בצורות המוקפות כטבעת [הנקראת "עיזקא"].

ויסקלהו, סיקל ופינה את יושבי הארץ מפניהם".

"**ויטעהו שרק**. **ויבן מגדל בתוכו, וגם יקב חצב בו**".

ודרשינן להאי קרא הכי:

"**ויטעהו שרק**" — **זה בית המקדש**, שבנה את בית המקדש כמו כרם משובח, שנוטעים בו נטיעות חדשות עם שורש, ואין נוטעים בו זמורות של עצי גפנים אחרים.

"**ויבן מגדל בתוכו**" — **זה מזבח**, העשוי בו כמגדל עוז [לשון רש"י].

וגם יקב חצב בו, באותו המגדל — **אלו השיתין**". [שית הוא לשון שוחה, בור חפור].

תניא, אמר רבי אלעזר בר צדוק: לול [כעין ארובה מלמעלה למטה] **קטן היה בין כבש למזבח** שלא היה הכבש צמוד למזבח, אלא מובדל מנו קמעא], **במערבו של כבש**. ובקרקעית הלול היתה רצפת שיש, ולא היה היין נבלע בקרקע, לדעתו של רבי אלעזר בר צדוק.

ואחת לשבעים שנה, היו **פרחי כהונה יורדין לשם, ומלקטין משם יין קרוש, שהיה דומה לעיגולי דבילה**.

ובאין ושורפין אותו בקדושה, במקום קדוש בעזרה, לפי שהוא אסור בהנאה.

שנאמר [במדבר כח] "**בקדש הסך נסך שכר לה'**". וכפי שיבואר להלן.

מט-ב ודרשינן: **כשם שניסוכו בקדושה — כך שריפתו בקדושה.**

מאי משמע? כיצד למדנו מכאן דין שריפה בקדושה ביין שנשאר בשיתין?

אמר רבינא: אתיא בגזירה שוה "**קדש קדש**".

כתיב הכא [במדבר כח] בנסך יין "**בקדש הסך נסך**".

וכתיב התם [שמות כט] "**ושרפת את הנותר באש, לא יאכל כי קדש הוא**".

והוינן בה: **כמאן אזלא הא דתנן: נסכים, בתחילה,** לפני ניסוכם, **מועלין בהן.**

אבל משירדו **לשיתין — אין מועלין בהן** היות ואין בהם עוד צורך גבוה.

לימא רבי אלעזר בר צדוק היא. שלדבריו היתה הריצפה בתחתית השיתין מרוצפת, והיה נשאר בה יין קרוש של הנסכים.

דאי רבנן — לא היה כלל יין לשרוף, כי **הא נחתו לחו,** ירדו להם הנסכים, **לתחום!**

ומשנינן: **אפילו תימא רבנן** היא. ומדובר **בדאיקלט,** אם אירע שנקלט היין בתוך כלי, שהונח בתוך השיתין.

ואיכא דאמרי: לימא משנתנו, האומרת משעה שירדו לשיתין אין מועלין בהם, **רבנן היא ולא רבי אלעזר בר צדוק.**

דאי רבי אלעזר — **אכתי בקדושתייהו קיימי,** שהרי הוא מחייבן בשריפה!

ומשנינן: **אפילו תימא רבי אלעזר** היא, בכל זאת לא מועלים בהם, היות **ואין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו.** וכאן הרי נעשה עיקר מצותו בניסוך, והשריפה של היין לאחר מכן אינה מעיקר המצוה, ולכן אין מועלין משעת הניסוך.

אמר ריש לקיש: בזמן שמנסכין יין על גבי מזבח פוקקין את השיתין, שמניחים פקק בנקב שבראש המזבח, כדי שיראה היין עליו "כגרון מלא ושבע" [לשון רש"י], **לקיים מה שנאמר "בקדש הסך נסך שכר לה'".**

מאי משמע? כיצד משמע מפסוק זה שיש להראות כאילו המזבח מלא ושבע?

אמר רב פפא: "שכר" הוא **לשון שתיה, לשון שביעה, לשון שכרות.**

אמר רב פפא, שמע מינה: כי שבע איניש חמרא, אדם שנהיה שבע משתיית היין, לא ממילוי כרסו הוא שבע, אלא **מגרוניה,** משתיית לגימות גסות, המשביעות את תאות גרונו, הוא **שבע.**

אמר רבא: צורבא מרבנן תלמיד חכם **דלא נפישא ליה חמרא** שאין לו יין רב — **ליגמע גמועי** ליין שבידו בלגימות גסות, ובכך ירווה אותו.

רבא, אכסא דברכתא — אגמע גמועי, גמע את היין של כוס הברכה בלגימות גסות כדי להראות את חביבות המצוה.

דרש רבא: מאי דכתיב [שיר השירים ז] "**מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב**".

"**מה יפו פעמותיהן של ישראל** בנעלים" — **בשעה שעולין לרגל.**

בת נדיב — בתו אומתו **של אברהם אבינו, שנקרא נדיב,** היות ונדב לבו להכיר את בוראו [רש"י].

שנאמר [תהלים מז] "**נדיבי עמים נאספו, עם אלהי אברהם**".

וכי הוא רק **אלהי אברהם, ולא אלהי יצחק ויעקב:**

אלא הוא נקרא **אלהי אברהם** משום **שהיה תחילה לגרים.**שהיה הראשון שנדבו לבו להתגייר.

תנא דבי רב ענן: מאי דכתיב [שיר השירים ז] "**חמוקי ירכיך**".

למה נמשלו דברי תורה כירך —

לומר לך: מה ירך בסתר — אף דברי תורה נלמדים **בסתר,** במקום צנוע, בלי גאוה. ולא במקום גבוה או בשוק.

והיינו דאמר רבי אלעזר: מאי דכתיב [מיכה ו] "**הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך — כי אם עשות משפט, ואהבת חסד, והצנע לכת עם אלהיך**".

עשות משפט — זה הדין.

ואהבת חסד — זו גמילות חסדים.

והצנע לכת עם אלהיך — זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה.[עיין בשני הפירושים של רש"י]

והלא דברים קל **וחומר: ומה** הוצאת המת והכנסת כלה שהם **דברים שדרכן לעשותן בפרהסיא — אמרה תורה הצנע** בהם **לכת.**

דברים שדרכן לעשותן בצנעא, כמו מתן צדקה, שיש להסתיר את הנתינה לעני כדי שלא יבוש בה, וכמו כן דברי תורה — **על אחת כמה וכמה** שיש לנהוג בהם בצניעות.

אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה יותר מהמקריב כל הקרבנות.

שנאמר [משלי כא] "**עשה צדקה ומשפט — נבחר לה' מזבח**".

ואמר רבי אלעזר: גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה.

שנאמר [הושע י] "**זרעו לכם לצדקה, וקצרו לפי חסד**".

והרי קציר עדיף משעת הזריעה: כי **אם אדם זורע — ספק אוכל ספק אינו אוכל.**

אבל כאשר **אדם קוצר — ודאי אוכל.**

ואמר רבי אלעזר: אין צדקה משתלמת לפי סכום הנתינה, **אלא לפי** מעשה ה**חסד שבה,** כגון הטירחה, ונתינת שימת הלב לדאוג לעני שלא יאבד את ממונו.

שנאמר "**זרעו לכם לצדקה, וקצרו לפי חסד**". וכאמור, שקציר עדיף על זריעה.

תנו רבנן: בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה,

צדקה — בממונו, גמילות חסדים — בין בגופו בין בממונו.

צדקה — לעניים, גמילות חסדים — בין לעניים בין לעשירים.

צדקה — לחיים, גמילות חסדים — בין לחיים בין למתים.

ואמר רבי אלעזר: כל העושה צדקה ומשפט — כאילו מילא כל העולם כולו חסד. שנאמר [תהלים לג] **"אוהב צדקה ומשפט — חסד ה' מלאה הארץ".**

שמא תאמר כל הבא לקפוץ ליתן צדקה **קופץ** וזוכה ליתן לעניים הגונים?

תלמוד לומר [תהלים לו] **"מה יקר חסדך אלהים".**

יכול אף ירא שמים כן, שגם הוא אינו זוכה ליתן צדקה לעניים הגונים?

תלמוד לומר [תהלים קג] **"וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו".**

אמר רבי חמא בר פפא: כל אדם שיש עליו חן — בידוע שהוא ירא שמים.

שנאמר "חסד ה' מעולם ועד עולם על יראיו".

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב [משלי לא] **"פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה".**

וכי יש תורה של חסד, ויש תורה שאינה של חסד?

אלא: תורה לשמה — זו היא תורה של חסד.

שלא לשמה — זו היא תורה שאינה של חסד.

איכא דאמרי:

הלומד **תורה** כדי **ללמדה — זו היא תורה של חסד,**

שלא ללמדה — זו היא תורה שאינה של חסד.

שנינו במשנה: **כמעשהו** של ניסוך המים **בחול** כך מעשהו בשבת. אלא שהיה ממלא בערב שבת חבית של זהב שאינה מקודשת.

והוינן בה: **ואמאי** ממלא בחבית שאינה מקודשת?

נייתי, ימלא את המים **בחבית מקודשת** מערב שבת, ויניחה שם עד לבוקר, ואז ינסכו את המים מתוך החבית המקודשת!

והניחה הגמרא עתה שאין המים נפסלים ב"לינה", למרות שהונחו בכלי שרת, ולמרות שכל דבר המתקדש בקדושת כלי שרת נפסל בלינה.

וטעמו של דבר, מחמת אחד מהטעמים הבאים:

או משום שאין כלי שרת מקדש את מה שהונח בו בקדושת הגוף אלא אם כן הוא הונח בו על דעת לקדשו. ולכן, אם יניחו את המים בכלי שרת בלא כונה לקדשם הם לא יתקדשו, וממילא לא יפסלו בלינה.

או משום שאין כלי שרת מקדשים אלא אם יש בדבר המתקדש את השיעור הראוי לקידוש, ולא יותר.

וכאן היו ממלאים את החבית מים בשיעור הגדול משלושה לוגין, שהוא שיעור המים המתנסכים על גבי המזבח, ולכן לא קדשו המים.

אמר תירץ **זעירי: קסבר** התנא של משנתנו כי:

א.**אין שיעור למים,** ואפשר לנסך יותר משלושה לוגים, ולכן מתקדשים המים אפילו אם יש בהם יותר משלושה לוגים.

ב.**וכלי שרת מקדשין** גם **שלא מדעת**!

נ-א ולכן, **אי מייתי** אם יביאום למים **בחבית מקודשת,** יתקדשו המים בקדושת הגוף, וכמו אימורי קרבן המתקדשים בקדושת הגוף כאשר שמים אותם בכלי שרת. ובהיותם קדושים קדושת הגוף — **איפסילו לחו בלינה,** כשיעבור עליהם ליל שבת.

ובבוקר יום השבת, בעת שצריך לנסך את המים, הם יהיו פסולים מלנסך אותם מחמת פסול "לינה".

חזקיה אמר: הדין הראשון, שאין שיעור למים, אכן מוכח ממשנתנו. כי אם היה שיעור למים, היה אפשר למלאות אותם בחבית מקודשת, בשיעור הגדול משלושה לוגים, והמים לא היו מתקדשים וממילא לא נפסלים בלינה.

אך את הדין השני, שכלי שרת מקדשין שלא מדעת, אין להוכיח ממשנתנו.

כי אפשר לומר ש**כלי שרת אין מקדשין אלא מדעת.** ואכן אין המים מתקדשים, היות ואינו חושב לקדשם, וממילא אינם נפסלים בלינה.

ומה שלא שאבו את המים בחבית מקודשת זה מחמת **גזירה, שמא** יטעו אנשים, **ויאמרו** שהמים הללו שבחבית — **לדעת נתקדשו.** וכאשר יראו שמנסכים אותם על המזבח יבואו לכלל מכשול, שיחשבו כי אין פסול לינה נוהג בנסכים.

אמר רבי ינאי אמר רבי זירא: אפילו תימא יש שיעור למים, וכלי שרת אין מקדשין אלא מדעת, יצא מכשול אם ימלאו חבית של מים, אפילו ימלאונה בשיעור גדול מהשיעור שצריך לנסך בו.

וגזירה — שמא יאמרו הרואים את מילוי החבית במים: **לצורך קידוש ידים ורגלים** של הכהנים **מלאן,** את המים, לחבית.

וכיון שאין שיעור למי קידוש ידים ורגליים, הרי הכלי ראוי להם, ומקדשם. וכשיראו לאחר מכן שמנסכים מהמים הללו שבחבית על המזבח, יטעו לומר שאין פסול לינה בנסכים.

[והם לא ידעו שלצורך נסכים מלאום, ואין המים מתקדשים היות והם יותר מהשיעור].

שנינו במשנה: **נשפכה או נתגלתה** החבית, נפסלו המים מלנסך.

והוינן בה: **ואמאי** נפסלו המים כאשר התגלתה החבית?

והרי כל החשש הוא שמא שתה נחש מהמים, והקיא בהם את ארסו, ונמצא שאין בשלשת הלוגים מים כשיעור, היות ומעורב בהם גם ארס הנחש.

ואם כן, **ליעבר,** יעבירו את המים **במסננת,** ואם יש בהם ארס הנחש יסונן הארס, ויהיה שיעור מלא במים!?

לימא מתניתין דלא כרבי נחמיה, האומר שאין לחוש במשקה מסונן לארס הנחש.

דתניא: כלי שיש מעליו **מסננת**, והיין נתון במסננת, ומסתנן אל תוך הכלי — **יש בו משום** חשש "**גילוי**", ביין שנמצא בכלי, כי שמא יש בו עתה ארס נחש, היות והניח את המשקה שבכלי מגולה, בלי לשמור עליו.

אמר רבי נחמיה: אימתי יש לחוש לארס הנחש — **בזמן שה**כלי **התחתונה מגולה.**

אבל בזמן שהתחתונה מכוסה, אף על פי שהעליונה מגולה — אין בה משום גילוי.

מפני שארס נחש דומה לספוג, צף ועומד במקומו, ולכן הוא אינו עובר דרך המסננת. אבל חכמים חששו שיתערב הארס במים ואז הוא עובר דרך המסננת אל הכלי שתחתיו.

ומשנינן: **אפילו תימא** שמשנתנו גם לפי **רבי נחמיה** היא. כי **אימר דאמר רבי נחמיה** שאין במשקה המסונן איסור לשתותו משום גילוי, לשתייה **לחדיוט**.

אבל להביא משקה שהיה מעורב בו ארס, למרות שסיננו אותו, **לגבוה — מי אמר!?**

וכי ליה ליה לרבי נחמיה, האם לא סובר רבי נחמיה את הפסול האמור בכתוב [מלאכי א] "**הקריבהו נא לפחתך, הירצך או הישא פניך, אמר ה' צבאות!**", שמכאן למדנו שאין להביא לגבוה דבר שאינו נאה להביאו לאדם מכובד! ומשקה מסונן מארס אין מביאים לאדם מכובד, וכל שכן לגבוה.

הדרן עלך לולב וערבה

פרק החליל

מתניתין:

החליל פעמים שמחללים בו **חמשה** ימים בחג הסוכות, **ופעמים ששה** ימים.

וזהו החליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת, ולא את יום טוב, כיון שהחילול שמחללים בו אינו מכלל עבודה אלא הוא לשמחת בית השואבה, שאינה שירה על הקרבן.

ולכן, אם חל יום טוב הראשון ביום חול, מחללים בו רק חמשה ימים, כי אין מחללים בו לא ביום טוב ולא בשבת חול המועד.

ואם חל יום טוב בשבת, מחללים בו ששה ימים.

גמרא:

איתמר, רב יהודה ורב עינא נחלקו בגירסת נ-ב
המשנה, בענין שמחת בית השואבה:

חד תני: שמחת בית **השואבה**.

וחד תני: שמחת בית **החשובה**.

אמר מר זוטרא: מאן דתני "שואבה" לא משתבש, וגם **מאן דתני "חשובה" לא משתבש.**

מאן דתני "שואבה" לא משתבש — דכתיב [ישעיהו יב] "**ושאבתם מים בששון**". ועל שם שאיבת המים נקראת השמחה.

ומאן דתני "חשובה" לא משתבש — דאמר

רב נחמן: מצוה חשובה היא, ובאה על ידי יצירת השיתין מתחת למקום המזבח עוד **מששת ימי בראשית** כדי לקבל את הנסכין.

תנו רבנן: החליל דוחה את השבת, דברי רבי יוסי בר יהודה.

וחכמים אומרים: אף את **יום טוב אינו דוחה.**

אמר רב יוסף: כל **המחלוקת** היא רק **בשיר של קרבן**, שהיו מחללים הלויים בחליל בשעת ניסוך היין של קרבן ציבור.

דרבי יוסי סבר: עיקר מצות **שירה** של הלויים על הקרבן היא **בצירוף** נגינת **כלי**. ולכן הנגינה בחליל על הקרבן בכלל **עבודה** של הקרבן **היא** נחשבת. ולכן היא **דוחה את השבת** כמו שעבודת קרבן ציבור דוחה את השבת.

ואילו **רבנן סברי: עיקר שירה** היא **בפה**, ואילו הנגינה בכלי המצטרפת אליה **לאו** בכלל **עבודה היא**. ולכן היא **אינה דוחה את השבת.**

אבל שיר של שואבה — דברי הכל שמחה היא ואינה עבודה, ולכן הנגינה בכלי בשעת שמחת בית השואבה **אינה דוחה את השבת.**

אמר רב יוסף: מנא אמינא מהיכן יודע אני **דבהא פליגי** רבנן ורבי יוסי בר יהודה אם עיקר שירה הוא בצירוף נגינה בכלי?

מהא **דתניא: כלי שרת שעשאן של עץ — רבי פוסל, ורבי יוסי בר יהודה מכשיר.**

מאי לאו, בהא קמיפלגי:

מאן דמכשיר סבר שעיקר **שירה** הוא **בכלי**, ולכן **ילפינן מאבובא דמשה**, מהאבוב [החליל] של משה רבנו, שהיה עשוי עץ, והיה במקדש מאז ימיו של משה רבנו. וכשם שראוי להשתמש בחליל העץ לעבודת השירה במקדש, כך גם מותר להשתמש במקדש בכלי שרת העשויים עץ.

ומאן דפסיל, סבר שעיקר **שירה** הוא **בפה.** ולכן **לא ילפינן מאבובא דמשה**, לפי שהוא אינו משמש ככלי לעבודה במקדש.

ודוחה הא את ראייתו של **רב** יוסף: **לא** בכך נחלקו.

אלא לעולם יש לומר **דכולי עלמא** סוברים **שעיקר שירה בכלי.**

והכא בשאלה אם **דנין** דבר **שאפשר** לעשותו אחרת, **מדבר שאי אפשר** לעשותו אחרת, **קמיפלגי.**

מאן דמכשיר סבר: "**דנין אפשר משאי אפשר**". ועל אף שאת האבוב של משה אי אפשר לעשותו ממתכת אלא רק מעץ, בכל זאת יש לנו ללמוד ממנו שגם כלי שרת יכולים להיות עשויים מעץ.

ומאן דפסיל סבר: "**לא דנין אפשר משאי אפשר**". ולכן אין ללמוד ממנו לכלי שרת, היות ואת כלי השרת אפשר לעשות ממתכת.

ואיבעית אימא: דכולי עלמא סברי **דעיקר שירה** היא **בפה**, ולכן אין ללמוד מהאבוב של משה לכלי שרת.

וגם אם תאמר שעיקר שירה הוא בכלי, בכל זאת אי אפשר ללמוד מהאבוב של משה, היות וכולי עלמא סוברים **שאין דנין אפשר משאי אפשר.**

והכא — במילף בלימוד של עשיית **המנורה** מזהב, האם לומדים אותו **ב**מידה של "**כללי ופרטי**", **או ב**מידה של "**רבויי ומיעוטי**", **קא מיפלגי.**

כאשר **רבי דריש** לעשיית המנורה מזהב במידה של **כללי ופרטי**, ואילו **רבי יוסי בר יהודה דריש** זאת במידה של "**ריבויי ומיעוטי**".

הלימוד של כלל ופרט שונה מהלימוד של ריבוי ומיעוט בנקודה אחת, וממנה יוצא חילוק נוסף, בין כלל ופרט וכלל, לבין ריבוי מיעוט וריבוי.

המידה של "כלל ופרט" אומרת שהפרט בא לפרש ולהגדיר את הכלל, שאין ה"כלל" כולל שום דבר אחר, אפילו לא דבר הדומה לפרט, מלבד הפרט המסויים המופיע בכתוב.

ואילו המידה של "ריבוי ומיעוט" אומרת שהמיעוט בא רק לשלול ולומר שאין הריבוי מרבה כל דבר, אבל אין זה אומר שהמיעוט שולל את הריבוי לי, ובניגוד למידת "כלל ופרט", אין המיעוט ממעט דברים הדומים לו, אלא רק את עצמו בלבד, ואילו הדברים הדומים לו יכולים להשאר בכלל הריבוי.

ומכאן נגזר שבמידת "כלל ופרט וכלל" בא הכלל הנוסף להוסיף ולכלול רק את הדברים הדומים לפרט, שאילולי הכלל שאחר הפרט, הם היו מתמעטים מכח המידה של "כלל ופרט", ובכח הכלל הנוסף מתרבים גם הדברים הדומים לפרט, אבל אין בכוחו של הכלל הנוסף להתפשט ולכלול כל דבר.

אבל במידה של "ריבוי ומיעוט וריבוי" אין צורך לריבוי הנוסף לרבות את הדברים הדומים למיעוט, שהרי הם לא התמעטו מכח המיעוט, ולכן הוא בא לרבות כל דבר.

והמיעוט אינו בא אלא למעט דבר אחד בלבד.

רבי דריש כללי ופרטי:

דכתיב [שמות כה] "ועשית מנורת זהב טהור, מקשה תעשה המנורה".

"**ועשית מנורת**" — **כלל,**

"**זהב טהור**" — **פרט,**

"**מקשה תעשה המנורה**" — **חזר וכלל.**

והכלל הוא: **כלל ופרט וכלל — אי אתה דן אלא כעין הפרט.**

מה הפרט מפורש — של מתכת, אף כל של מתכת כשר לעשיית המנורה, ולא של עץ.

רבי יוסי בר יהודה דריש ריבויי ומיעוטי:

"**ועשית מנורת**" — **ריבה.**

"**זהב טהור**" — **מיעט.**

"**מקשה תעשה המנורה**" — **חזר וריבה.**

והכלל הוא: **ריבה ומיעט וריבה — ריבה הכל.**

מאי רבי — רבי כל מילי,

מאי מיעט — מיעט של חרס.

אמר רב פפא:

נא-א ומבארת הגמרא: עיקר שירה, אם הוא בפה או בכלי — **כתנאי.** מחלוקת תנאים הוא.

דתנן במסכת ערכין: המנגנים, אוחזי כלי השיר, בשעת השירה על הקרבן — **עבדי כהנים היו, דברי רבי מאיר.**

רבי יוסי אומר: ישראלים, מאנשי **משפחת "בית הפגרים"** ומאנשי **משפחת "בית צפריא"** [כך היו קרויים] הם שהיו אוחזים בכלי השיר.

ואותן משפחות **מאמאום** [שם מקום] **היו.**

והיו משפחות ישראליות מיוחסות, ללא פגם של ממזרות או חללות, ומפני יחוסם היו **משיאין** את בנותיהם [או אלמנותיהם] **לכהונה.**

רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: אותם אוחזי כלי השיר — **לוים היו.** ורק הם ראויים לשירה בכלי, ולא ישראלים.

מאי לאו, בהא קא מיפלגי רבי מאיר ורבי חנינא בן אנטיגנוס:

דמאן דאמר [רבי מאיר] **עבדים היו, קסבר שעיקר שירה** הוא **בפה,** והלויים שוררו בפה, והעבדים נגנו בכלי.

ומאן דאמר [רבי חנינא בן אנטיגנוס] **לוים היו, קסבר שעיקר שירה** הוא **בכלי.**

ודוחה הגמרא את דברי רב פפא, האומר שעיקר שירה אם היא בפה או בכלי, מחלוקת תנאים היא.

ותסברא שבכך נחלקו רבי מאיר ורבי חנינא בן אנטיגנוס?

והרי אם כך, לדבריך, **רבי יוסי,** שאמר ישראלים מיוחסים היו — **מאי קסבר!?**

אי קסבר עיקר שירה בפה — אפילו עבדים נמי.

אי קסבר עיקר שירה בכלי, לוים — **אין** [כן], **ישראלים** — **לא!**

ובהכרח, שלא נחלקו בכך התנאים.

אלא, דכולי עלמא עיקר שירה בפה. וכולם כשרים לשירה בכלי, ואפילו עבדים.

ובהא קא מיפלגי התנאים במשנה במסכת ערכין:

דמר סבר: הכי הוה מעשה, ומר סבר: הכי הוה מעשה. שהחילוק בין שלשת התנאים הוא רק בסיפור המעשה, מי היו המנגנים בכלי, ולא בהלכה מי ראוי לנגן.

ומבארת הגמרא:

למאי נפקא מינה מי היו אותם האנשים, אם אין זה נוגע לדין שירה?

ל"מעלין מדוכן ליוחסין ולמעשר" — קא מיפלגי.

האם מי שעומד במקדש על הדוכן עם הלויים, ומנגן בכלי, ראוי להחשיבו כישראל מיוחס, שאינו צריך בדיקה כדי להשיאו למיוחסת, וכן האם ראוי לתת לו מעשר ראשון בתורת לוי.

מאן דאמר עבדים היו, קסבר שאין מעלין מדוכן ליוחסין, ולא למעשר. שהרי אפילו עבדים ניגנו שם.

ומאן דאמר ישראל היו, קסבר שמעלין **מדוכן** רק **ליוחסין,** היות והקפידו שלא להעמיד שם ישראלים שאינם מיוחסים, **אבל לא למעשר,** שהרי גם ישראלים היו מנגנים שם.

ומאן דאמר לוים היו, קסבר: מעלין מדוכן, בין ליוחסין בין למעשר.

ועתה מביאה הגמרא דעה נוספת בביאור המחלוקת בברייתא [בעמוד הקודם] אם החליל דוחה את השבת או לא:

ורבי ירמיה בר אבא אמר: מחלוקת אם החליל דוחה את השבת היא רק **בשיר של שואבה** ששרו כל הלילה על המעלות, שאינו עבודת הקרבן אלא רק כדי להרבות את השמחה.

דרבי יוסי בר יהודה סבר: שמחה יתירה של שואבה **נמי דוחה את השבת.** היות והנגינה בחליל אינה מלאכה מן התורה אלא רק איסור שבות מדרבנן, והוא נדחה מפני מצות השמחה.

ורבנן סברי: "שמחה יתירה" אינה דוחה את השבת, אפילו לא איסור שבות מדרבנן.

אבל בשיר של קרבן, שעיקרו בכלי — **דברי הכל עבודה היא, ודוחה את השבת.**

מיתיבי לרב יוסף, שאמר לעיל [בעמוד הקודם]: מודה רבי יוסי ברבי יהודה לחכמים ששיר של שואבה, שהוא משום שמחה, אינו דוחה את השבת, מברייתא מפורשת.

דתניא: **שיר של שואבה דוחה** אפילו **את השבת** — **דברי רבי יוסי בר יהודה.**

וחכמים אומרים: אף יום טוב אינו דוחה.

ומסקינן: **תיובתא דרב יוסף, תיובתא.**

והוינן בה: **לימא בשיר של שואבה** בלבד **הוא דפליגי** רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה.

אבל בשיר של קרבן, שהוא עבודה — **דברי הכל דוחה את השבת.**

ואם כן, **לימא תיהוי תיובתא דרב יוסף — בתרתי!**

שמברייתא זאת תהיה פירכא לשני דברים של רב יוסף.

שהרי הוא גם אמר שהמחלוקת של רבנן ורבי יוסי היא בשיר של קרבן, ואילו מהברייתא משמע שכולם מודים בשיר של קרבן שהוא עבודה, ודוחה שבת. שהרי לא נחלקו אלא בשמחה של שואבה.

אמר לך רב יוסף: פליגי בשיר של שואבה, והוא הדין שנחלקו **לענין** שיר של **קרבן** אם הוא דוחה שבת.

והאי דקמיפלגי בשיר של שואבה — הוא **לחודיעך כחו דרבי יוסי בר יהודה, דאפילו** שיר **דשואבה,** שאינו עבודה, אלא רק לשמחה, **נמי דחי** שבת.

ועתה מדייקת ממשנתנו כנגד דברי רב יוסף:

והא קתני במשנתנו: **זחו חליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.**

ויש לנו לדייק: **זחו,** חליל של בית השואבה,

הוא **דאינו דוחה** שבת ויום טוב.

אבל חליל **דקרבן** — **דוחה** שבת ויום טוב לפי שהוא בכלל עבודה של הקרבן.

ועתה עלינו לדון: משנתנו — **מני**? לפי מי היא שנויה?

אי נימא רבי יוסי בר יהודה הוא.

לא יתכן לומר כן, כי **האמר: שיר של שואבה נמי דוחה.**

אלא, לאו — רבנן הוא.

ותיובתא דרב יוסף בתרתי!

ומסקינן: **תיובתא.**

ועתה מבארת הגמרא את עיקר המחלוקת אם שירה היא בפה או בכלי:

מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי?

לפי שכך מוכח מהא **דכתיב** בדברי הימים ב [פרק כט]:

"ויאמר חזקיהו להעלות העולה להמזבח. ובעת החל העולה, החל שיר ה' והחצוצרות, ועל ידי כלי דויד מלך ישראל".

ומוכח שכלי דוד נקראים שיר.

ומהחצוצרות אין ראיה, שהם לא היו לצורך השירה אלא למצות התקיעות, שהיו תוקעים על קרבנות התמידים והמוספים.

מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בפה?

משום **דכתיב** בדברי הימים ב [פרק ה] **"ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים להשמיע קול אחד"**. ולא מוזכר בפסוק זה כלי נגינה. [וכאמור, אין החצוצרות המוזכרות כאן משמשות לשיר, אלא למצות תקיעה על תמידין ומוספין].

ופרכינן: **ואידך** [הסובר שעיקר שירה בפה] **נמי, הא כתיב "ויאמר חזקיהו** להעלות העולה למזבח. ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצוצרות, ועל ידי כלי דוד מלך ישראל"!?

ומשנינן: **הכי קאמר** הכתוב: **"החל שיר ה'"** — **בפה.** לפי שהשירה בפה היא עיקר המצוה.

"ועל ידי כלי דויד מלך ישראל" — **לבסומי** להנעים ולהשביח **קלא**, את קול השירה בפה.

ופרכינן: **ואידך** [הסובר שעיקר שירה בכלי] **נמי, הא כתיב "ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים"**, ולא הוזכר בו כלל כלי שירה!?

ומשנינן: **הכי קאמר: משוררים דומיא דמחצצרים.**

מה **"מחצצרים"** תוקעים **בכלי** — **אף "משוררים"** מנגנים **בכלי.**

מתניתין:

מי שלא ראה שמחת בית השואבה — לא ראה שמחה מימיו!

במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו הכהנים והלויים מעזרת ישראל, שהיא גבוהה, **לעזרת נשים**, הנמוכה ממנה.

והיו **מתקנין שם "תיקון גדול"**, שיבואר בגמרא.

מנורות של זהב היו שם, וארבעה ספלים של זהב בראשיהם של כל אחת מהמנורות.

וארבעה סולמות היו **לכל אחד ואחד** מארבעת הספלים שבראש המנורות.

והיו מטפסים ועולים על הסולמות **ארבעה ילדים** בחורים **מפירחי כהונה**, בחור אחד לכל סולם, **ובידיהם** היו **כדים** של שמן **של מאה ועשרים לוג, שהן** היו **מטילין** את השמן מהכדים **לכל ספל וספל.**

מבלאי מכנסי כהנים, ומהמייניהן, מאבנטיהם — **מהן היו מפקיעין** קורעים חתיכות אריג, כדי לעשות מהן פתילות.

ובהן, בפתילות אלו, **היו מדליקין** את השמן שבספלים אשר בראש המנורות.

ולא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה.

חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם

נא-ב **באבוקות של אור שבידיהן,** שהיו זורקים בזה אחר זה מספר אבוקות, ומקבלים אותן בידיהם ולוזרים ומקבלים חלילה.

ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות שיתבארו בגמרא.

והלוים היו מנגנים **בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכל שיר בלא מספר.**

והיו עומדים הלויים המנגנים **על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים.**

וחמש עשרה מעלות אלו הן **כנגד חמש עשרה שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לוים עומדין בכלי שיר, ואומרים שירה.**

ועמדו שני כהנים בשער העליון, שיורד מעזרת ישראל לעזרת נשים, ושני חצוצרות בידיהן.

בשעה שקרא **הגבר** [התרנגול] — **תקעו והריעו ותקעו,** והיה זה סימן שיש ללכת ולמלאות מים ממעין השילוח, כדי לנסך את המים בבוקר, עם תמיד של שחרית. והחלו שני הכהנים התוקעים בחצוצרות לרדת מהשער העליון, בחמש עשרה המעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים.

הגיעו הכהנים **למעלה עשירית,** ושוב **תקעו והריעו ותקעו.**

הגיעו לעזרה [עזרת נשים] בסוף המדרגות — **תקעו והריעו ותקעו.**

וכך **היו תוקעין והולכין** [דהיינו, מאריכין בתקיעות האחרונות] **עד שמגיעין לשער היוצא ממזרח** עזרת הנשים. והיו יודים מהכוון המערבי לכוון המזרחי, בשיפולי הר הבית.

הגיעו לשער היוצא ממזרח עזרת נשים, והוא היה מכוון נגד שער ניקנור, בצד מערב, שם הכניסה לעזרה.

הפכו פניהן ממזרח למערב, ואמרו:

אבותינו שהיו במקום הזה, הכעיסוך, בכך שהיו **אחוריהם** מופנים **אל** כיוון **ההיכל, ואילו פניהם** היו מופנים **קדמה, ומשתחוים קדמה לשמש.**

ואילו **אנו — ליה עינינו.**

רבי יהודה אומר: היו שונין כופלים ואומרין "אנו ליה, וליה עינינו".

גמרא:

תנו רבנן: מי שלא ראה שמחת בית השואבה — לא ראה שמחה מימיו.

מי שלא ראה ירושלים בתפארתה — לא ראה כרך נחמד מעולם.

מי שלא ראה בית המקדש בבנינו — לא ראה בנין מפואר מעולם,

והוינן בה: **מאי היא**? באיזה בנין של המקדש מדובר?

אמר אביי ואיתימא רב חסדא: זה בנין הורדום.

במאי בניה? באילו אבנים בנאו?

אמר רבה: באבני שישא שיש ירוק, **ומרמרא**, שיש לבן.

איכא דאמרי: באבני שישא כוחלא שיש צבוע כחול, **ומרמרא.**

אפיק הבליט החוצה בבניה של הכותל **שפה**, שורה של אבנים, **ועייל** וכנס **שפה**, שכנס פנימה את השורה תחתיה. ועשה מרווחים אלו בין השורות **כי היכי דלקבל סידא.** שיחזיק הכותל את הסיד שנמרח עליו.

סבר למשעיין בדהבא, לצפותם לכותלי הבית, ולהחליקם, בזהב.

אמרו ליה רבנן: שבקיה, עזוב את הכתלים והשאירם כמו שהם, **דהכי שפיר טפי, דמיתחזי כאדותא דימא**, שהם נראים כגלי הים.

תניא, רבי יהודה אומר: מי שלא ראה דיופלוסטון בנין פאר של בית הכנסת **של אלכסנדריא של מצרים — לא ראה בכבודן של ישראל.**

אמרו: כמין בסילקי פלטרין **גדולה היתה, סטיו לפנים מסטיו**, מחיצה של תא לפנים למחיצה של תא, שהיו שם שורות של תאים מכובדים, **ופעמים שהיו שם ששים רבוא** איש, **כיוצאי מצרים.**

ואמרי לה: כפלים כיוצאי מצרים.

והיו בה שבעים ואחת קתדראות של זהב כנגד שבעים ואחד של סנהדרי גדולה, כל אחת ואחת אינה פחותה מעשרים ואחד רבוא ככרי זהב. והעמידו להם סנהדרין.

ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו.

וכיון שהגיע לענות אמן, ומחמת גודלו של בית הכנסת לא היו יכולים הכל לשמוע את שליח הציבור, היה **הלה** החזן [השמש] **מניף בסודר, וכל העם עונין אמן.**

ולא היו יושבין מעורבין. אלא עושי **זהבין בפני עצמן**, ועושי **כספין בפני עצמן, ונפחין בפני עצמן, וטרסיים** אומני נחושת **בפני עצמן, וגרדיים** אורגים **בפני עצמן.**

וכשעני נכנס שם היה מכיר בעלי אומנתו ונפנה לשם, ונשכר להם.

ומשם פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו.

אמר אביי: וכולהו — קטלינהו אלכסנדרוס מוקדן.

מאי טעמא איענשו?

משום דעברי אהאי קרא [דברים יז] "**לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד**".

ואילו **אינהו — הדור אתו** חזרו ובאו למצרים.

כי אתא, כאשר בא אלכסנדר מוקדון לשם, **אשכחינהו** מצאם בשעה דהוו קרו **בסיפרא** [דברים כח] "**ישא ה' עליך גוי מרחוק**".

אמר: מכדי, הרי, **ההוא גברא,** עלי נאמר לבצע גזירה זאת, שהרי **בעי למיתי ספינתא בעשרה יומי,** רציתי לבוא בספינה בדרך שמהלכה עשרה ימים, **דליה זיקא** ונשבה רוח חזקה, **ואתי ספינתא בחמשא יומי** ובאה הספינה בחמשה ימים בלבד. ונס זה הוא לאות עבורי שאני הוא זה שצריך לבצע את העונש של בני אלכסנדריה.

נפל עלייהו, וקטלינהו.

שנינו במשנה: **במוצאי יום טוב.**

מאי תיקון גדול?

אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו בברייתא: **חלקה** שטוחה **היתה** העזרה **בראשונה. והקיפוה גזוזטרא,** על ידי נתינת קורות בזיזים התקועים בכותל.

והתקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה, ואנשים מלמטה.

תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש.

התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ לעזרה, בהר הבית ובחיל שסביב לעזרה, **ואנשים מבפנים,** בתוך "עזרת נשים".

ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

והוינן בה: **היכי עביד הכי** להתקין גזוזטרא בעזרה?

והכתיב בבנין הבית [דברי הימים א כח] "**הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל**". מלמד הכתוב שכל בנין המקדש צריך להיות אך ורק לפי הכתב הזה!

אמר רב: קרא אשכחו, ודרוש.

נב-א דכתיב בזכריה [יב]: "**וספדה הארץ** על הריגת משיח בן יוסף במלחמת גוג ומגוג, **משפחות משפחות לבד.**

משפחת בית דוד לבד,

ונשיהם לבד". וכפי שיבואר להלן.

אמרו: והלא דברים קל וחומר:

ומה לעתיד לבא — שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם — אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד.

עכשיו, שעסוקין בשמחה, ויצר הרע שולט בהם — על אחת כמה וכמה.

ומבארת הגמרא את נבואת זכריה:

הא הספידא לעתיד — **מאי עבידתיה?**

פליגי בה רבי דוסא ורבנן.

חד אמר: על משיח בן יוסף שנהרג.

וחד אמר: על יצר הרע שנהרג.

בשלמא למאן דאמר על משיח בן יוסף

שנהרג — היינו דכתיב [זכריה יב] "**והביטו אלי את אשר דקרו, וספדו עליו כמספד** אדם **על** בן **היחיד**".

אלא למאן דאמר על יצר הרע שנהרג — וכי על הריגתו של **האי, הספידא בעי למעבד!?**

הרי **שמחה בעי למעבד!**

ואמאי בכו?

כדדרש רבי יהודה: לעתיד לבא מביאו הקדוש ברוך הוא ליצר הרע, ושוחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים.

צדיקים נדמה נראה **להם** יצר הרע **כהר גבוה,**

ורשעים נדמה להם כחוט השערה.

הללו בוכין, והללו בוכין.

צדיקין בוכין משום שנזכרים בצערם בשעה שנלחמו בו, **ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה!**

ורשעים בוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה!

ואף הקדוש ברוך הוא תמה עמהם.

שנאמר [זכריה ח] "**כה אמר ה' צבאות: כי** כמו **שיפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם — גם בעיני יפלא**".

אמר רבי אסי: יצר הרע, בתחילה דומה לחוט דק ביותר **של בוכיא,** עכביש, **ולבסוף,** כשנמשך אדם אחריו, הרי הוא **דומה** בעוביו **כעבותות העגלה,** כחבל עבה שקושרים בו את הפרה למחרישה.

שנאמר [ישעיהו ה] "**הוי מושכי העון בחבלי השוא, וכעבות העגלה חטאה**".

תנו רבנן: משיח בן דוד, שעתיד להגלות במהרה בימינו — אומר לו הקדוש ברוך הוא: שאל ממני דבר ואתן לך.

שנאמר תהלים ב] "**אספרה אל חוק** יקבע הדבר לחק ולזכרון שבני אתה, ואגלה לבריות כי **אני היום — ילדתיך!**

שאל ממני, ואתנה גוים נחלתך".

וכיון שראה משיח בן דוד את **משיח בן יוסף שנהרג, אומר לפניו: רבונו של עולם, איני מבקש ממך אלא חיים.**

אומר לו: חיים, עד שלא אמרת — כבר התנבא עליך דוד אביך שיהיו לך, ואינך צריך לבקשם.

שנאמר [תהלים כא] "**חיים שאל ממך — נתתה לו**".

דרש רבי עוירא, ואיתימא רבי יהושע בן לוי: שבעה שמות יש לו ליצר הרע.

א. הקדוש ברוך הוא קראו רע, שנאמר [בראשית ח]] **כי יצר לב האדם רע מנעוריו.**

ב. משה קראו ערל, שנאמר [דברים י] **ומלתם את ערלת לבבכם.**

ג. דוד קראו טמא שנאמר [תהלים נא] **לב טהור ברא לי אלהים.**

מכלל דאיכא לב **טמא,** והיינו, כח שמושך לצד הרע.

ד. שלמה קראו שונא, שנאמר [משלי כה] **אם רעב שנאך,** אם תאב יצרך הרע להחטיאך — **האכילהו לחם,** הטריחו בכך שאתה תעסוק במלחמתה של תורה.**ואם צמא** הוא **השקהו מים** עסוק בתורה המשולה

למים, **כי** בלימוד התורה שלך — **נחלים אתה חותה** בכך **על ראשו**.

ואז — **ה' ישלם לך!**"

אל תקרי "ישלם לך" אלא "ישלימנו לך". שה' יעזור לך שישלים עמך יצר הרע ולא ילחם נגדך להחטיאך.

ה. ישעיה קראו מכשול, שנאמר [ישעיהו נז] **סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי.**

ו. יחזקאל קראו אבן. שנאמר [יחזקאל לו] **והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר.**

ז. יואל קראו צפוני, הצפון נסתר בלב האדם, **שנאמר** [יואל ב] **ואת הצפוני ארחיק מעליכם.**

תנו רבנן: נאמר בנבואת יואל על העונש שיוטל על יצר הרע בעתיד:

"ואת הצפוני ארחיק מעליכם" — זה יצר הרע, שצפון ועומד בלבו של אדם.

"והדחתיו אל ארץ ציה ושממה" — למקום שאין בני אדם מצויין להתגרות בהן.

ועונשו הוא על:

"את פניו אל הים הקדמוני" — שנתן עיניו במקדש ראשון, והחריבו, והרג תלמידי חכמים שבו.

"וסופו אל הים האחרון" — שנתן עיניו במקדש שני, והחריבו, והרג תלמידי חכמים שבו.

"ועלה באשו ותעל צחנתו" — וכן מפני **שמניח אומות העולם ומתגרה בשונאיהם של ישראל** [בלשון סגי נהור].

"כי הגדיל לעשות" — אמר אביי: ובתלמידי חכמים יותר מכולם.

כי הא, דאביי שמעיה שמע **להההוא גברא דקאמר להההיא אתתא: נקדים** נשכים בבוקר, **וניזיל באורחא.** ונצא ביחד לדרך.

אמר אביי: **איזיל,** אלך אני אחריהם **ואפרשינהו מאיסורא.** שהיה חושש שיבואו לידי עבירה כיון שהולכים לבדם.

אזל בתרייהו תלתא פרסי באגמא. הלך אביי אחריהם שלש פרסאות בשדות, ולא אירע דבר.

כי חוו פרשי מהדדי, כאשר נפרדו והלכו כל אחד ואחת לדרך שונה, **שמעינהו דקא אמרי: אורחין רחיקא וצוותין בסימא.** דרך רחוקה מפרידה מעתה בינינו, ואילו היינו יכולים להמשיך וללכת בצוותא היה נעים לנו.

אמר אביי בלשון סגי נהור: **אי מאן דסני לי הוה,** אם השונא שלי [יצר הרע, דהיינו, אני עצמי] הייתי שם, **לא הוה מצי לאוקומיה נפשיה.**לא הייתי מסוגל להעמיד עצמי ולהמנע מלחטוא באשה הזאת.

אזל, הלך אביי, **תלא נפשיה** ונשען **בעיבורא דדשא,** על בריח הדלת, כשהוא חושב **ומצטער** על כך שסתם אדם הוא במדריגה גבוהה ממנו.

אתא ההוא סבא, ואמר לו: אין לך להצטער ולחשוב שאתה פחות ממנו. כי הא **תנא**

ליה: כל הגדול מחביריו — יצרו גדול היממנו.

אמר רבי יצחק: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, שנאמר [בראשית ו] "**רק**

נב-ב **רע**, מתווספת רעתו **כל היום**.

אמר רבי שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ומבקש להמיתו.

שנאמר [תהלים לז] "**צופה** יצר הרע, הנקרא "**רשע**", בתמידות **לצדיק. ומבקש להמיתו**".

ואלמלא הקדוש ברוך הוא שעוזר לו — אינו יכול האדם **לו**, ליצר הרע, לנצחו בכוחות עצמו.

שנאמר [תהלים לז] "**ה' לא יעזבנו** לצדיק **בידו** של יצר הרע.**ולא ירשיענו** לצדיק **בהשפטו** עם יצרו הרע".

תנא דבי רבי ישמעאל: אם פגע בך מנוול זה [יצר הרע] — **משכהו לבית המדרש.**

אם אבן הוא היצר הרע — הרי הוא **נימוח** בבית המדרש.

אם ברזל הוא — הרי הוא **מתפוצץ** שם.

והראיה מן הכתוב:

אם אבן הוא — נימוח, דכתיב [ישעיהו נה] "**הוי כל צמא לכו למים**". ואין מים אלא תורה, לפי שנמשלה התורה למים.

וכתיב [איוב יד] "**אבנים — שחקו מים**". ומוכח שיש בכח התורה, המשולה למים, לשחוק אבנים.

אם ברזל הוא — מתפוצץ, דכתיב [ירמיהו כג] "**הלא כה דברי כאש, נאום ה', וכפטיש יפוצץ סלע**".

בשעה שהאש מפעפעת את הברזל ניתזים ממנו ניצוצות, כמו בשעת פיצוץ. ולכך נמשלה התורה, שהיא דבר ה'.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: יצר הרע, תחילה הוא מסיתו לאדם בעולם הזה, שיחטא. ואחר כך הוא בא ומעיד עליו לעולם הבא על חטאו.

שנאמר [משלי כט] "מי שהוא **מפנק מנוער**, מצעירותו, את יצרו הרע, למרות שיצר הרע אינו אלא **עבדו**, היות שיכול האדם למשול בו, אם ירצה.

אם הוא מפנקו ואינו רודה בו, הרי: **ואחריתו**, בסופו של דבר, אותו העבד — **יהיה מנון**! זה יהיה העד שיעיד נגדו בעולם הבא.

והראיה ש"מנון" משמעותו "עד" — **שכן באטב"ח** לפי סדר מנין האותיות [עיין רש"י] **של רבי חייא, קורין למחדה — מנון.**

רב הונא רמי הקשה סתירה, לכאורה, בין שני פסוקים, בענין יצר הרע:

כתיב [הושע ד] "**כי רוח זנונים התעה** [את עם ישראל], ויזנו מתחת אלהיהם [שעשו להם]". ומשמע שהצלחתו של יצר הרע, הקרוי רוח זנונים, היתה רק בתורת טעות גרידא.

ומאידך **כתיב** בפרק הבא שהיתה הצלחתו גמורה. שנאמר [הושע ה] "כי רוח זנונים **בקרבם**". שחדר בהם והיה כבר נטוע בלבם.

אלא שכך היא דרכו של היצר הרע: **בתחילה**

התעם טעות בלבד, **ולבסוף** היה נטוע לגמרי **בקרבם.**

אמר רבא: בתחילה קראו הכתוב ליצר הרע "**הלך**", עובר דרך בלבד, שאינו מתאכסן כאן.**ולבסוף** ולאחר מכן **קראו** הכתוב "**אורח**", המתאכסן במקום לתקופה קצרה, **ולבסוף קראו "איש"**, בעל הבית, המתגורר במקום בקביעות.

שנאמר [שמואל ב יב] במשל שהמשיל נתן הנביא לדוד המלך בשעה שלקח את בת שבע:

"**ויבא הלך לאיש העשיר, ויחמול לקחת מצאנו ומבקרו לעשות לאורח**". **וכתיב** בהמשך "**ויקח את כבשת האיש הרש, ויעשה לאיש הבא אליו**".

אמר רבי יוחנן: אבר קטן יש לו לאדם.

מרעיבו — **שבע**, יהיה שלם בגופו.

משביעו — **רעב**. שלעת זקנה יהיה גופו תשוש ורעב.

שנאמר [הושע יג] על המשביעים את יצרם: "**כמרעיתם וישבעו**, שבעו וירם לבם".

וענשם: "ואהי להם כמו שחל" [אטרפם כאריה].

אמר רב חנא בר אחא, אמרי בי רב: ארבעה דברים, כביכול "**מתחרט**" **עליהן הקדוש ברוך הוא** על **שבראם. ואלו הן:**

גלות ישראל, **כשדים, וישמעאלים, ויצר הרע.**

גלות — **דכתיב** [ישעיהו נב] "**ועתה מה לי פה** [לשון חרטה] **נאם ה', כי לקח עמי חנם**".

כשדים — **דכתיב** [ישעיהו כג] "**הן ארץ כשדים זה העם** — הלואי **ולא היה!**".

ישמעאלים — **דכתיב** [איוב יב] בתלונת איוב על הצלחת הרשעים בעולם:

"כמה מרגיז הדבר, כאשר **ישליו אהלים לשודדים** [הישמעאלים, שהם ערבים שודדים, יושבים באהלים, כשהם שלוים], וחיי **בטוחות** ללא פגע יש **למרגיזי אל**".

וכל ההרגזה הזאת היא "**לאשר הביא אלוה** — **בידו**". שהקב"ה בעצמו, שהביאם לישמעאלים לעולם, גרם זאת לעצמו. ועתה הוא כביכול "מתחרט" על כך.

יצר הרע — **דכתיב** במיכה [פרק ד] אודות אשר יקרה באחרית הימים:

"ביום ההוא, נאום ה': אספה הצולעה, והנדחה אקבצה.

וכל זאת — **באשר** אני עצמי **הרעתי**".

אמר הקב"ה: אני עצמי גרמתי לסבלם של ישראל, באשר בראתי יצר הרע, שהחטיאם, והביא לחורבנם.

אמר רבי יוחנן: אלמלא שלש מקראות הללו, המעידים שהעונות והזכיות בידי הקב"ה, ושהוא תוכן לבבות [רש"י] — **נתמוטטו רגליהם של שונאיהן של ישראל** [בלשון סגי נהור].

חד — **דכתיב** [מיכה ד] "**ואשר הרעתי**", וכמו שנתבאר.

וחד — **דכתיב** [ירמיהו יח] "**הנה כחומר ביד היוצר — כן אתם** בידי בית ישראל".

ואידך — [יחזקאל לו] "**וחסרתי את לב האבן מבשרכם, ונתתי לכם לב בשר**".

רב פפא אמר: אף מהאי קרא **נמי** [יחזקאל לו]: "**ואת רוחי אתן בקרבכם**".

וכיון שהביאה הגמרא מספר פסוקים העוסקים במה שעתיד להתרחש באחרית הימים, מביאה הגמרא ומבארת פסוק נוסף המדבר על אחרית הימים, מנבואת זכריה [זכריה ב]:

"**ויראני ה' ארבעה חרשים** אמנים".

והוינן בה: **מאן נינהו** מי הם אותם **ארבעה חרשים**?

אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: אלו ארבעת האומנים שיבואו בעתיד כדי לבנות את בית המקדש השלישי. ואלו הם:

משיח בן דויד, ומשיח בן יוסף, שתפקידם לבנות את המקדש.

ואליהו, הנקרא "חרש" לפי שבנה מזבח בהר הכרמל, והוא עתיד להשתלח ולבוא לפני המשיח.

ושם בן נח, שבנה את התיבה עם נח אביו, הנקרא **כהן צדק**.

ומצינו שהוא נקרא "חרש" בספר ישעיהו [פרק מא], דכתיב "ויחזק חרש את צורף". ודרשינן בבראשית רבה, ששם בן נח, הנקרא בתורה "מלכי צדק", חיזק את אברהם אבינו, וברכו.

מתיב רב ששת: אי הכי, שאלו הם ארבעת החרשים, יקשה המשך האמור באותה נבואה:

היינו דכתיב [זכריה ב]: "**ויאמר אלי: אלה הקרנות אשר זרו** פיזרו **את יהודה**".

ולדבריך שארבעת הרועים הם משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו הנביא, הרי **הני — לשובה אתו,** להשיב הם באים, ולא לפזר!

אמר ליה רב חנא: **שפיל** רד והמשך **לסיפיה דקרא** של "אלה הקרנות", ותווכח מסוף הפסוק שהקרנות שבתחילתו אינן "ארבעת החרשים", אלא הם אומות העולם.

דכתיב בסופו "**ויבואו אלה** [ארבעת החרשים] **להחריד אותם,** את אומות העולם, **ולידות את קרנות הגוים, הנושאים קרן אל ארץ יהודה, לזרותה**".

והיינו, שארבעת הרועים יבואו ויחרידו את האומות [הקרנות] שרצו לפזר את יהודה.

אמר רב ששת לעצמו: **בהדי** לדון עם **חנא** [בר ביזנא] **באגדתא — למה לי.**לא כדאי לי, שהרי בקי הוא באגדתא יותר ממני, ולא אוכל לו.

[מיכה ה] "**והיה זה שלום אשור, כי יבוא בארצנו, וכי ידרוך בארמנותינו — והקמונו עליו שבעה רועים, ושמנה נסיכי אדם**".

מאן נינהו שבעה רועים?

דויד באמצע,

שלשת הצדיקים הראשונים: **אדם, שת ומתושלח — מימינו.**

שנים מהאבות **אברהם, יעקב, ומשה — בשמאלו.** [היכן יצחק — עיין ברש"י].

ומאן נינהו שמנה "נסיכי אדם" — ישי, ושאול, ושמואל.

הנביאים **עמוס, וצפניה.**

צדקיה, ומשיח, ואליהו.

שנינו במשנה: **ארבעה סולמות.**

תנא: גובהה של מנורה חמשים אמה.

וארבעה ילדים של פרחי כהונה, ובידיהם כדי שמן של מאה ועשרים לוג.

איבעיא להו: האם **מאה ועשרים לוג** שמן היו **לכולהו,** לכל ארבעתם יחד, שהם שלשים לוג לכל אחד.

או דלמא מאה ועשרים לוג **לכל חד וחד?**

תא שמע: ובידיהם כדי שמן של שלשים שלשים לוג, שהם כולם מאה ועשרים לוג.

תנא: וזהן, פרחי הכהונה הללו, **משובחין היו יותר מבנה של מרתא בת בייתוס.**

אמרו על הכהן, **בנה של מרתא בת בייתוס, שהיה נוטל** לבדו בידיו **שתי ירכות של שור הגדול** שהובא לקרבן עולה, **שלקוח באלף זוז** ומשקלו כבד מאד.

ומהלך על הכבש בנחת, **עקב בצד גודל,** ולא היה ממהר לפרוק משאו.

ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן לשאת את שתי הירכות הללו לבדו, **משום** [משלי יד] "**ברב עם הדרת מלך**", ויש להרבה כהנים ליטול חלק בנשיאתו.

ומבארת הגמרא: **מאי,** במה היו פרחי הכהונה **משובחים** ממנו?

אילימא משום יוקרא, שנשאו משקל יותר כבד, אין זה נכון. כי **הני** שתי ירכות — **יקירי כבדים טפי** יותר משלשים לוג.

אלא, התם, היה הכהן עולה עם משאו על **כבש,** ושיפוע הכבש היה נוח, "**מרובע**" **ולא זקוף,** שהיה השיפוע ביחס של אמה גובה לכל ארבע אמות אורך.

ואילו **הכא** היו פרחי הכהונה עולים על **סולמות, וזקוף טובא.** שהיו עומדות הסולמות בזוית זקופה, שקשה מאד לטפס עליהם עם משא של שלשים לוג.

שנינו במשנה: **ולא היה חצר בירושלים.**

תנא: אשה היתה בוררת חטים לאור של נג-א **בית השואבה.**

שנינו במשנה: **חסידים ואנשי מעשה.**

תנו רבנן: יש מהן משבחים להקב"ה בכך **שאומרים: אשרי ילדותנו** שלא עברנו בה עבירה, **ולא ביישה את זקנותנו** —

אלו שמשבחים כך להקב"ה הם **החסידים ואנשי מעשה.**

ויש מהן אומרים שבח אחר: **אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו** —

אלו בעלי תשובה.

אלו ואלו אומרים: אשרי מי שלא חטא.

ומי שחטא, ישוב — וימחול לו.

תניא, אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה היה דורש לרבים בשמו של הקב"ה **ואמר כן:**

אם אני, הקב"ה, רוצה להיות **כאן**, שתהיה שכינתי בבית המקדש, אם תנהגו כשורה — **הכל** יבואו **כאן**, לפי שאז יהיה כבודו של הבית הזה קיים.

ואם תחטאו, **איני כאן**, אסלק את שכינתי מכאן, ואז — **מי** יבוא **לכאן**!?

ומביאה הגמרא אימרה נוספת של הלל בשמו של הקב"ה:

הוא, הלל, **היה אומר כן** בשמו של הקב"ה:

למקום שאני אוהב — שם רגלי מוליכות אותי.

ומהו המקום שאני אוהב?

אם תבא אתה האדם **אל ביתי** למקדש — **אני אבא אל ביתך.**

אם אתה לא תבא אל ביתי — אני לא אבא אל ביתך.

שנאמר [שמות כ כא] "**בכל המקום אשר אזכיר את שמי — אבא אליך, וברכתיך**".

אף הוא הלל **ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים.**

אמר לה הלל לגולגולת: **על דאטפת** שהרגת אדם והצפת את גולגלתו על פני המים, **אטפוך**, הרגו אותך, והציפו אותך על פני המים.

וסופם של **מטיפיך** — שגם הם **יטופון.**

אמר רבי יוחנן: רגלוהי דבר איניש — אינון ערבין ביה.

לאתר דמיתבעי למקום שהוא מתבקש על ידי מלאך המות ליטול שם נשמתו — **תמן** לשם רגליו של האדם עצמו **מובילין יתיה** אותו.

וכמעשה שהיה:

הנהו תרתי כושאי [יפי תואר, הנראים בלשון סגי נאור "כושים"], **דהוו קיימי קמי שלמה** ושמם נזכר בספר מלכים א [ד ג] "**אליחרף ואחיה בני שישא**", **וסופרים דשלמה** המלך הוו.

יומא חד, חזייה ראה שלמה **למלאך המות, דהוה קא עציב.**

אמר ליה שלמה: **אמאי עציבת?**

אמר ליה: דקא בעו מינאי שביקשו ממני משמים שאטול את נשמותיהם של **הני תרתי כושאי דיתבי הכא.**של שני הכושים שיושבים כאן לפניך, ואיני יכול ליטול אותן.

ולא גילה לו מלאך המות שאינו יכול ליטול את נשמותיהם היות ומקום נטילת נשמותיהם נקבע שיהיה במחוז לוז ולא כאן.

רצה שלמה המלך להצילם, **מסרינהו** ומסר אותם **לשעירים**, לשדים שהיה לשלמה המלך שלטון עליהם, **שדרינהו** ושלח אותם על ידי השדים **למחוזא דלוז**, שהיא עיר שאין מלאך המות שולט בה.

אך מיד **כי מטו**, כשהגיעו **למחוזא דלוז — שכיבו**, מתו.

למחר חזיא ראה שלמה את **מלאך המות דהוה קבדה**, במצב רוח מבודח.

אמר ליה שלמה: **אמאי בדיחת?**

אמר ליה: באתר דבעו מינאי, במקום

שמשמים ביקשו ממני שאטול נשמותיהם — **תמן**, לשם **שדרתינהו** שלחת אותם.

מיד פתח שלמה ואמר: רגלוהי דבר איניש — **אינון ערבין ביה**, הן ערבות לשמים, ולכן, **לאתר דמיתבעי** למקום שבו מתבקש האדם ליטול משם את נשמתו — **תמן** לשם הן **מובילין יתיה** אותו.

תניא, אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל, כשהיה שמח שמחת בית השואבה — היה נוטל שמנה אבוקות של אור, וזורק אחת ונוטל אחת, ואין נוגעות זו בזו.

וכשהוא היה **משתחוה**, היה **נועץ שני גודליו** של ידיו **בארץ**, ונשען עליהן עד שהיה **שוחה, ונושק את הרצפה**, וזוקף.

ואין כל בריה יכולה לעשות כן.

וזו היא קידה האמורה בכתובים [עיין בדברי רש"י].

לוי אחוי קידה קמיה דרבי, ואיטלע, נהיה צולע, כיון שזקף את גופו בלי להשען על ידיו, והתרכזה זקיפת כובד משקלו על מתניו.

ותמהינן: **וכי הא קידה גרמא ליה** שיצלע?

והאמר רבי אלעזר: לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה, שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה [שאמר "עלית וישבת במרום ואי אתה משגיח על בניך"], **ואיטלע, ומנו — לוי!**

ומשנינן: **הא והא גרמא ליה.** סיבת העונש היתה הטחת דבריו, ומאורע העונש היה כאשר קד קידה לפני רבי.

לוי הוה מטייל קמיה דרבי, ומשמחו **בזריקת תמני סכיני.**

שמואל היה **קמיה שבור מלכא** מלך פרס, והיה זורק ותופס **בתמניא מזגי חמרא**, בשמונה כוסות זכוכית מלאות יין, ולא היה היין נשפך.

אביי היה עושה זאת **קמיה דרבה בתמניא ביעי**, ביצים, **ואמרי לה בארבעה ביעי.**

תניא, אמר רבי יהושע בן חנניה שהיה מן הלויים המשוררים: **כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה — לא ראינו שינה בעינינו.**

כיצד? שעה ראשונה — תמיד של שחר, משם — לתפלה, משם — לקרבן מוסף, משם — לתפלת המוספין, משם — לבית המדרש, משם — לאכילה ושתיה, משם — לתפלת המנחה, משם לתמיד של בין הערבים, מכאן ואילך — לשמחת בית השואבה.

ותמהה הגמרא איך יתכן שלא ישנו כלל?

איני! והאמר רבי יוחנן: הנשבע **שבועה שלא אישן שלשה ימים — מלקין אותו** על שבועת שוא, שאינו יכול לקיימה, **וישן לאלתר**, כיון ששבועת שוא אינה מחייבת.

אלא הכי קאמר: לא טעמנו טעם שינה, דחוו מנמנמי אכתפא דהדדי.

שנינו במשנה: **חמש עשרה מעלות.**

אמר ליה רב חסדא לחחוא מדרבנן דחוי קמסדר אגדתא קמיה, וכך **אמר ליה:**

וכי שמיע לך הני חמש עשרה מעלות — כנגד מי אמרם דוד?

אמר ליה ההוא מרבנן: **הכי אמר רבי יוחנן: בשעה שכרה דוד** את **השיתין, קפא תהומא** צף התהום [מימיו], **ובעי למשטפא עלמא,** ורצה לשטוף את העולם.

אמר דוד חמש עשרה מעלות, והורידן למי התהום לעומק האדמה.

אמר ליה רב חסדא: **אי הכי,** מדוע אמר **חמש עשרה "מעלות"?**

והרי כיון שהוריד את מי התהום — חמש עשרה **"יורדות" מיבעי ליה** לומר!

אמר ליה רב חסדא להההוא מרבנן: **הואיל ואדכרתן,** והזכרתני ענין זה, נזכר אני כי **הכי אתמר:**

בשעה שכרה דוד את **השיתין, קפא תהומא,** צפו מי התהום על הארץ, **ובעא למשטפא עלמא.** ורצה התהום לשטוף את הארץ.

אמר דוד: מי איכא דידע האם יש מי שיודע **אי שרי** אם מותר **למכתב שם**

נג-ב **אחספא** על חרס, **ונשדיה בתהומא, ומנח.** שנזרוק אותו, שיצלול וינוח על נקב התהום, ויסתמו.

ליכא ולא היה אחד **דקאמר ליה מידי.** ודוד לא רצה להורות בעצמו את ההלכה, כיון שהיה שם אחיתופל רבו, ואסור להורות הלכה בפני רבו.

אמר דוד: כל דידע למימר ואינו אומר — יחנק בגרונו.

נשא אחיתופל קל **וחומר בעצמו:**

ומה לעשות שלום בין איש לאשתו, על ידי בדיקת הסוטה במים המאררים, **אמרה תורה: שמי, שנכתב בקדושה — ימחה על המים!** שמוחקים את פרשת סוטה עליהם, כדי שאם לא נטמאה האשה יסור חשדו של בעלה ממנה.

לעשות שלום לכל העולם כולו — על אחת כמה וכמה שמותר למחוק את השם.

אמר ליה אחיתופל לדוד: **שרי,** מותר למחוק.

כתב דוד **שם אחספא, ושדי לתהומא, ונחית תהומא** וירד גובה מי התהום **שיתסר אלפי גרמידי,** שש עשרה אלף אמות.

כי חזי כאשר ראה דוד **דנחית טובא,** שירדו מי התהום לעומק יותר מדי, **אמר: כמה דמידלי טפי,** ככל שמי התהום סמוכים לגובה פני הקרקע ואינם עמוקים, **מירתב עלמא,** יש יותר לחות בקרקע העליונה, שגדלים בה העצים והירקות.

אמר דוד **חמש עשרה** מזמורים של שיר **המעלות,** לעליית התהום לגובה, **ואסקיה** והעלה את מפלס מי התהום **חמיסר אלפי גרמידי, ואוקמיה** והעמידם **בעומק** של **אלפי גרמידי,** אלף אמות.

אמר עולא: שמע מינה, סומכא דארעא עומק הארץ — מפני הקרקע עד למפלס מי התהום — הוא **אלפי גרמידי,** אלף אמה.

ותמהינן: **והא חזינן,** רואין אנו, **דכרינן** שכאשר אנו כורים בור בעומק **פורתא** מועט, **וכבר נפקי מיא,** אפילו אין בעומק הבור אלף אמה!

אמר רב משרשיא: החוא מיא — אינם מי תהום, אלא הם מגיעים **מסולמא דפרת.**במחילות הקרקע שבהם מחלחלים מים מן הנהר פרת.

לפי שמקום מוצאו של נהר פרת הוא גבוה, והמים הרבים הזורמים שם, מלבד שזורמים בנהר פרת, הם גם מחלחלים ומוצאים להם דרך אפילו בהרים של בבל, הנמוכים ממקום מוצאו של הנהר.

שנינו במשנה: **ועמדו כהנים בשער העליון שיורד** מעזרת ישראל לעזרת נשים. הגיעו למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו.

בעי רבי ירמיה: מהי אותה מעלה עשירית שהגיעו אליה ותקעו עליה?

האם הגיעו **למעלה עשירית** בכך **דנחית** שירדו **חמשה**, ועתה **קאי** הם עומדים **אעשרה**, על המעלה העשירית מלמטה.

או דלמא דנחית עשרה, שירדו עשר מעלות, **וקאי** ועתה הם עומדים **אחמשה** על המעלה החמישית מלמטה.

ומסקינן: **תיקו.**

תנו רבנן: ממשמע שנאמר [יחזקאל ח] "**ופניהם** קדמה", **איני יודע** מעצמי **שאחוריהם אל היכל ה'**, הנמצא בצד מערב!?

אלא מה תלמוד לומר: "**אחוריהם אל היכל ה'**"?

מלמד שהיו פורעין מגלין **עצמן, ומתריזין** את צואתם **כלפי מטה.**

שנינו במשנה: **אנו ליה וליה עינינו.**

והוינן בה: **אינו! והאמר רבי זירא: כל האומר** פעמיים **שמע שמע**, שחוזר וכופל את הפסוק, **כאילו אמר מודים מודים**, שמשתקים אותו לפי שנראה כמודה בשתי רשויות!

אלא הכי אמרי: המה — משתחוים קדמה. ואילו **אנו** משתחוים **ליה, ועינינו ליה מיחלות.**והשתחויה וייחול הם שני ענינים.

מתניתין:

התקיעות שבמקדש היו תמיד בצורת "תקיעה תרועה ותקיעה".

ועל אף שתמיד היו תוקעים את התרועה יחד עם תקיעה לפניה ואחריה, נחשבות הן כמצוות חלוקות, ונמנות כשלש תקיעות.

אין פוחתין בכל יום **מעשרים ואחת תקיעות במקדש.**

ואין מוסיפין על ארבעים ושמנה.לפי הפירוט הזה:

בכל יום היו שם עשרים ואחת תקיעות במקדש:

שלש [תקיעה תרועה תקיעה] **לפתיחת שערים.**

ותשע לתמיד של שחר, שהיו תוקעים על כל אחד משלשת פרקי השירה שהיו הלויים משוררים בשעת ניסוך היין.

וכאמור, כל "תקיעה" היתה שלש תקיעות [תקיעה תרועה תקיעה].

ותשע תקיעות היו תוקעים על כל אחד משלשת פרקי השירה שהיו משוררים הלויים **לתמיד של בין הערבים.**

ובמוספין היו מוסיפין עוד תשע, תקיעה משולשת על כל אחד משלשת פרקי שירת המוספין.

ובערב שבת היו מוסיפין שש:

תחילה היו תוקעים **שלש** תקיעות כדי **להבטיל את העם ממלאכה.**

ושלש תקיעות היו תוקעים בשעה שקדש היום, **להבדיל בין קדש לחול,** שמעתה הוא באיסור סקילה.

ערב שבת שבתוך החג היו שם ארבעים ושמנה:

שלש כמו בכל יום **לפתיחת שערים.**

שלש לשער העליון, שער ניקנור. כאשר היו יוצאים מעזרת ישראל לעזרת נשים, לשאיבת המים.

ושלש לשער התחתון, שהיו תוקעים בשעה שירדו לעזרת נשים והאריכו בתקיעה עד היציאה החוצה, מהשער שבעזרת נשים.

ושלש למילוי המים, כאשר שבו והביאום דרך שער המים.

ושלש כשזוקפין את הערבה **על גבי מזבח.**

תשע לתמיד של שחר, ותשע לתמיד של בין הערבים, ותשע למוספין.

שלש להבטיל את העם מן המלאכה, ושלש להבדיל בין קודש לחול.

גמרא:

מתניתין המונה את התקיעה והתרועה למצוות תקיעה חלוקות, היא — **דלא כרבי יהודה!**

דתניא, רבי יהודה אומר: התוקע **הפוחת** — **לא יפחות משבע** תקיעות. [שהן שבע כפול שלש פעמים "תקיעה תרועה תקיעה", שהן עשרים ואחת לדברי חכמים].

והמוסיף — **לא יוסיף על שש עשרה** פעמים "תקיעה תרועה תקיעה", שהן ארבעים ושמונה לדברי חכמים.

ומבארת הגמרא: **במאי קא מיפלגי?**

רבי יהודה סבר: "**תקיעה תרועה תקיעה**" — מצוה של תקיעה **אחת היא.**

ורבנן סברי: תקיעה לחוד ותרועה לחוד, וכן התקיעה שאחריה לחוד.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי יהודה,** המונה את התקיעה והתרועה והתקיעה שאחריה, למצוה אחת?

ומשנינן: **אמר קרא** [במדבר י] "**ותקעתם תרועה**".

אלמא, תרועה ותקיעה — אחת היא.

ורבנן סברי: **ההוא** קרא — לחייב תקיעה **פשוטה לפניה** של התרועה, ותקיעה פשוטה **לאחריה, הוא דאתא.**

ורבנן מאי טעמייהו?

דכתיב [במדבר י] "**ובהקהיל את הקהל — תתקעו ולא תריעו**".

ואי סלקא דעתך ש"**תקיעה תרועה** ותקיעה"

מצוה **אחת היא**, אם כן כיצד **אמר רחמנא** שבתקיעה להקהיל את העם רק **פלגא דמצוה** [חצי מצוה, דהיינו, תקיעה בלי תרועה] **עביד**, **ופלגא** השני של המצוה **לא עביד**!?

ורבי יהודה: ההוא תקיעה אינה מצוה, אלא רק **לסימנא בעלמא הוא דאתא**, להקהיל את בני ישראל, ואינה "חצי מצוה".

ורבנן: אמנם תקיעה זו רק **סימנא הוא**, שהרי הקהלת הקהל אינה מצוה, אך **ורחמנא שויה מצוה**!

שקבע הכתוב למצוה, שכאשר יקהילו את הקהל, יקהילוהו דוקא בתקיעה. ולכן סוברים חכמים שאם מצות תקיעה היא כדברי רבי יהודה, שהיא "תקיעה תרועה תקיעה", ותקיעה אחת בלבד היא רק "חצי מצוה", לא יתכן שהתקיעה להקהיל את הקהל תהיה רק תקיעה ולא תרועה, לפי שהיא חצי מצוה.

ואומרת הגמרא: **כמאן אזלא הא דאמר רב כהנא: אין** מפסיקים **בין תקיעה לתרועה ולא כלום**, אלא רק הפסק של "כדי נשימה".

כמאן? — **כרבי יהודה**, לפי שהוא סובר ששתיהן הן מצוה אחת.

ופרכינן: **פשיטא** שרק לפי רבי יהודה הסובר שהתקיעה והתרועה מצוה אחת הן אין להפסיק בינהן. כי לרבנן שתי מצוות הן, ולמה לא יוכל לדעתם להפסיק מעט ביניהן?!

ואם כן, למה לה לגמרא להשמיענו דבר זה!?

נד-א ומשנינן: **מהו דתימא אפילו כרבנן** היא, ואם ירצה יכול להפסיק הפסקה מועטת, ומה שאמר רב כהנא "אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום", כוונתו לומר שגם לרבנן אין להפסיק הפסק מרובה בין התקיעה לתרועה, לפי ששתיהן נצרכות לקיום המצוה, על אף שהן שתי מצוות.

וכל כוונתו של רב כהנא היא רק **לאפוקי** להוציא **מדרבי יוחנן, דאמר: שמע תשע תקיעות** שחייב אדם לשמוע בראש השנה מן התורה, אפילו היו הפסקות גדולות בין שמיעתן, שאפילו שמען **בתשע שעות ביום — יצא.**

לכן **קא משמע לן** הגמרא שלפי רב כהנא אין לעשות הפסקה אפילו לא מועטת, ודבריו הם רק לפי רבי יהודה.

והוינן בה: **ואימא הכי נמי**, שרב כהנא אמר זאת גם לרבנן, ולאפוקי מרבי יוחנן!?

ומשנינן: **אם כן, מאי** קאמר "**ולא כלום**", ומשמע שאין לו להפסיק אפילו הפסקה מועטת. והרי כיון שלרבנן התקיעה והתרועה שתי מצוות הן אפשר להפסיק ביניהן קמעא.

שנינו במשנה: **ערב שבת שבתוך החג** היו תוקעים ארבעים ושמונה תקיעות.

ומונה המשנה בין שאר התקיעות: שלש לשער העליון, ושלש לשער התחתון, ושלש על גבי מזבח.

ואילו שלש תקיעות **למעלה עשירית — לא קתני.**

מתניתין מני — רבי אליעזר בן יעקב היא.

דתניא: שלש תקיעות היו תוקעים בהגיעם

למעלה עשירית.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: שלש תקיעות היו תוקעים **על גבי המזבח.**

ומוסיפה הברייתא: תנא קמא **האומר** שתקעו **למעלה עשירית — אינו אומר** שתקעו **על גבי המזבח.**

ואילו רבי אליעזר בן יעקב **האומר** שתקעו **על גבי המזבח — אינו אומר** שתקעו **למעלה עשירית.**

מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב?

כיון דתקע לפתיחת שערים — למעלה עשירית למה לי דתקע? והרי **האי** מקום המעלה עשירית — **לאו שער הוא.**

הלכך, לתקוע **על גבי המזבח** בשעת זקיפת הערבה **עדיף.**

ורבנן סברי: כיון דתקע כבר **למילוי המים,** תקיעה נוספת **על גבי המזבח למה לי?** שהרי תקיעות אלו משום מילוי המים הם ואין להם קשר לזקיפת הערבה.

הלכך, תקיעה **למעלה העשירית** שהיא לענין מילוי המים **עדיף.**

ועתה עוסקת הגמרא בתקיעות על קרבנות המוספים, ודנה בענין התקיעה על כמה מוספים הבאים ביום אחד.

כי אתא רבי אחא בר חנינא מדרומא, אייתי מתניתא בידיה: [במדבר י] **"ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות".**

שאין תלמוד צורך **לומר "יתקעו", שהרי כבר נאמר "ותקעתם בחצוצרות על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם".**

ומה תלמוד לומר "יתקעו"?

הכל לפי המוספין תוקעין.

הוא, רבי אחא, **תני לה** שנה לברייתא זו, **והוא** גם **אמר לה,** ביאר אותה: **לומר, שתוקעין על כל מוסף ומוסף** תקיעה בפני עצמה.

ומעתה דנה הגמרא בדבריו של רבי אחא, ומתחילה להקשות עליהם:

תנן במשנתנו: **ערב שבת שבתוך החג היו שם ארבעים ושמנה.**

ואם איתא לדברי רבי רבי אחא שיש לתקוע על כל מוסף, **ליתני** כך: **שבת שבתוך החג — משכחת לה חמשין וחד!** שיש לתקוע בה שלש תקיעות נוספות [תקיעה תרועה תקיעה] על מוסף החג מלבד שלשת התקיעות על מוסף השבת.

אמר רבי זירא: אין בשבת שבחג חמישים ואחת תקיעות, **לפי שאין תוקעין** את שלשת התקיעות **לפתיחת שערים בשבת.** שאינם מצוה אלא סימן לכהנים וללויים שיבואו לעבודתם במקדש. וכיון שפחתו שלש תקיעות אלו נמצא שגם בשבת שבחג תוקעים רק ארבעים ושמונה תקיעות, על אף שתקעו לשני המוספים, כל אחד בפני עצמו.

אמר תמה **רבא** בלשון משל: **מאן הא דלא חש לקימחא?** מי הוא זה שאינו דואג לטחינת קמחו, שטוחן ומוציא סובין ולא איכפת לו. דהיינו, שמרבה דברים שאינם נכונים.

חדא, ד"בכל יום" תנן שתוקעים לפתיחת שערים, כולל שבת.

ועוד, אי נמי, גם אם כדברי רבי זירא, שערב שבת שבתוך החג ושבת שבתוך החג **כהדדי נינהו,** שבשניהם תוקעים ארבעים ושמונה תקיעות, עדיין קשה:

ליתני במשנתנו, במקום "ערב שבת שבחג": **שבת שבתוך החג היו שם ארבעים ושמנה.**

דשמעת מינה, בהשמיענו מנין התקיעות של שבת שבתוך החג, **תרתי:**

א.**שמעת מינה** דינו **דרבי אליעזר בן יעקב,** וכדלעיל.

ב.**ושמעת מינה** נמי **דרבי אחא בר חנינא.**

ואת התקיעות של ערב שבת כבר השמיענו התנא בערב שבת רגיל.

אלא, אמר רבא: לפי שאין תוקעין למילוי מים בשבת, שהרי מילאו את המים מערב שבת, **דבצרי טובא.**ולכן פוחתות בו התקיעות המרובות שהיו לצורך מילוי המים, וגם התקיעות של ערב שבת, ואינן מגיעות לארבעים ושמונה תקיעות.

ועוד יש להקשות לרבי אחא: **וליתני נמי: ראש השנה שחל לחיות בשבת, דהא איכא** בו **תלתא מוספין:**

מוסף דראש השנה, מוסף דראש חודש, מוסף דשבת.

ולדבריו, שתוקעים תשע תקיעות על כל קרבן, הרי יש להוסיף בו עשרים ושבע תקיעות על עשרים ואחת התקיעות שבכל יום, וביחד הם ארבעים ושמונה, וישמיענו התנא את דינו של רבי אחא!?

ומשנינן: **ערב שבת שבתוך החג איצטריך ליה — לאשמעינן כדרבי אליעזר בן יעקב.**

ופרכינן: **אטו מי קאמר,** האם המקשה שהקשה "וליתני ראש השנה שחל בשבת", הקשה **ליתני הא, ולא ליתני הא!?**

ליתני הא וליתני הא, שישנה התנא את שניהם, היתה קושייתו.

ומשנינן: **תנא** את ערב שבת שבתוך החג, **ושייר** את ראש השנה שחל בשבת.

והוינן בה: **מאי שייר** מה עוד שייר התנא, **דהאי שייר,** ששייר זה!? שהרי התנא נוקט דבר אחד ומשייר את הדומים לו רק אם יש שני דברים משויירים, ולא כאשר משוייר רק דבר אחד, כי אז נוקט התנא את שניהם.

ומשנינן: **שייר ערב הפסח,** שבזמן שחיטת הפסח היו תוקעים עשרים ושבע תקיעות על אמירת ההלל, כאשר כל כת היתה אומרת את ההלל שלש פעמים, והיו תוקעים על כל קריאה וקריאה שלש תקיעות.

ודוחה הגמרא: **אי משום** ששייר גם את **ערב** נד-ב
הפסח — לאו שיורא הוא.

כי אפשר לומר **דהא,** כי משנתנו שלא הביאה את ערב פסח, **מני — רבי יהודה היא!** ולפיו לא היו בערב פסח עשרים ושבע תקיעות.

דאמר רבי יהודה: **מימיהם של כת שלישית, לא הגיעה לומר** [תהלים קטז] "**אהבתי כי ישמע ה'**", בקריאת ההלל הראשונה שלה, **מפני שהיו עמה מועטין.**ונמצא שלא תקעו בה על שלש קריאות, ולא היו בה אלא ארבעים ושתים תקיעות.

ותמהה הגמרא על הדחיה הזאת: כיצד אמרת שמשנתנו לא הביאה ערב פסח משום שרבי יהודה היא!?

והא אמרת לעיל **שרישא** היא **דלא כרבי יהודה**, כי לפיו תקיעה ותרועה נחשבות לתקיעה אחת!

ומיישבת הגמרא את התמיהה על הדחייה:

ודלמא האי תנא של משנתנו **סבר לה כוותיה** דרבי יהודה **בחדא**, שאין בערב פסח קריאת הלל שניה ושלישית בכת השלישית, **ופליג עליה בחדא**, שהתנא במשנתנו אינו קורא לתקיעה ולתרועה תקיעה אחת!?

ואם כן, שלא שייר התנא את ערב הפסח, תחזור השאלה הקודמת: **אלא מאי** עוד **שייר דהאי שייר**!?

ומשנינן: **שייר ערב הפסח שחל להיות בערב שבת**, שיש בו ארבעים ושמונה תקיעות.

כי אמנם **אפיק שית**, הוצא את שש התקיעות של קריאת ההלל השניה והשלישית וכרבי יהודה, אך, **ועייל שית**. יש להוסיף את ששת התקיעות שלפני שבת.

שנינו במשנה: **ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה.**

והוינן בה: **וכי לא** מוסיפים תקיעות על מספר זה?

והא איכא ערב הפסח שחל להיות בשבת תקיעות במספר גדול מזה.

דאי סבר התנא במשנתנו לפי **רבי יהודה**, האומר שלא היו בו תקיעות על קריאת ההלל השניה והשלישית בכת השלישית — **חמשין וחדא** תקיעות איכא!

עשרים ואחת תקיעות שבכל יום, ועוד תשעה של מוספים, ועוד שמונה עשרה תקיעות, שלש תקיעות על כל אחת משלשת הקריאות של שתי הכתות [הראשונה והשניה]. ועוד שלש תקיעות על הקריאה הראשונה של הכת השלישית. וביחד הן חמישים ואחת תקיעות.

אי לרבנן — **חמשין ושבע** תקיעות היו, היות ויש להוסיף לדעתם את ששת התקיעות על שתי קריאות ההלל הנוספות של הכת השלישית.

ומשנינן: **כי קתני** — **מידי דאיתיה בכל שנה**, יום החל בכל שנה.

אבל **ערב הפסח שחל להיות בשבת, דליתיה** שאינו **בכל שנה ושנה** — **לא קתני.**

ופרכינן: וכי **אטו ערב שבת שבתוך החג — מי איתיה בכל שנה**?

והרי **זימנין דלא משכחת ליה, והיכי דמי** — **כגון שחל יום טוב ראשון בערב שבת**, שאז חל שמיני עצרת ביום שישי, ואין ערב שבת בתוך החג.

ומשנינן: לעולם יהיה בחג הסוכות ערב שבת שבתוך החג, כי לא יקרה אף פעם שיחול יום טוב ראשון של חג הסוכות בערב שבת.

כי, היות ואם **מקלעינן**, יארע שצריך לחול **יום טוב ראשון בערב שבת — מדחי דחינן ליה** שלא יארע כך באמצעות עיבור חודש אלול [על אף שנראתה בו הלבנה ביום ל׳

אלול, ואין צריך לעברו].

ומאי טעמא מעברים את אלול [שלא כדין] כדי לדחות את יום טוב ראשון שלא יחול בערב שבת?

כי **כיון** דאם **איקלע יום טוב הראשון של חג לחיות בערב שבת,** הרי **יום הכיפורים** שלפניו — **אימת הוי?**

בחד בשבת! שהרי הוא ארבעה ימים לפני חג הסוכות. ונמצא שהשבת ויום הכיפורים שלאחריו הם שני ימים רצופים של שבתון גמור.

הלכך דחינן ליה, על ידי שמעברים את חודש אלול, כדי שלא יהיו שני ימים רצופים של שבתון, ולא יסריחו המתים, ולא יכמשו הירקות.

ותמהינן: **ומי דחינן ליה** בגלל יום הכיפורים הרצוף לשבת?

והא תנן: חלבי תמיד של בין הערביים של **שבת** — **קריבין ביום הכיפורים** שחל במוצאי שבת דברי רבי עקיבא. רבי ישמעאל אומר אינם קריבים בו.

ואמר על כך **רבי זירא: כי הוינן בי רב** כאשר הייתי בבית מדרשו של רב **בבבל, הוה אמרי** הייתי סבור כי **הא דתניא:**

יום הכיפורים שחל לחיות ערב שבת לא היו תוקעין בו לפני השבת, לפי שאין צורך להבטיל את העם ממלאכה, שהרי הם שובתים מכח השבתון של יום הכיפורים.

וכמו כן אם חל יום הכיפורים **במוצאי שבת** — **לא היו מבדילין** במוצאי שבת על הכוס בין קודש לקודש כדרך שמבדילים במוצאי שבת בין שבת ליום טוב שאחריו, כיון שיום הכיפורים הנכנס הוא חמור כמו יום שבת היוצא, בכך ששניהם אסורים במלאכה.

הייתי סבור כי ברייתא זו — **דברי הכל היא,** בין לרבי עקיבא ובין לרבי ישמעאל, החולקים אם חלבי שבת קרבים ביום הכיפורים.

אבל **כי סליקית להתם,** כשעליתי לארץ ישראל, **אשכחתיה לרבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, דיתיב וקאמר:** ברייתא זו — **רבי עקיבא היא!** אבל רבי ישמעאל חולק עליו.

ומשמע שיתכן יום הכיפורים הצמוד לשבת, אלא שנחלקו אם חלבי השבת קרבים אז ביום הכיפורים או לאו!

ומשנינן: **לא קשיא.**

הא, משנתנו, שלפיה העמדנו שדוחים את יום הכיפורים כדי שלא יחול בצמוד לשבת — **רבנן** היא.

הא שמצינו שחלבי שבת קרבים ביום הכיפורים, ומשמע שהם יכולים להיות צמודים היות ולא דוחים את יום הכיפורים — **אחרים** [רבי מאיר] **היא.**

דתניא, אחרים אומרים: אי אפשר לעבר את חודש אלול כדי להפריד בין השבת ויום הכיפורים, היות וכלל הוא: **אין בין עצרת לעצרת, ואין בין ראש השנה לראש השנה** [לאחר שנחלק את כל ימות השנה לשבע] **אלא** הבדל של **ארבעה ימים בלבד.ואם היתה שנה מעוברת** — **חמשה** ימים.

ואין להוסיף על ההפרש ביניהם אפילו לצורך.

מיתיבי לרבי אחא, דאמר תוקעין לכל מוסף ומוסף, מהא דתניא:

ראש חדש שחל להיות בשבת — שיר של ראש חדש דוחה שיר של שבת.

ואי איתא שתוקעים על כל מוסף ומוסף — **לימא** גם שיר **דשבת, ולימא** נמי גם שיר **דראש חדש!**

אמר רב ספרא: מאי "שיר של ראש חודש **דוחה** שיר של שבת? — **דוחה לקדם,** שמקדימים שיר של ראש חודש לפני של שבת!

והוינן בה: **אמאי?** והא **תדיר ושאינו תדיר** — **תדיר קודם!**

אמר רבי יוחנן: עושים זאת **לידע שהוקבע ראש חדש בזמנו.**

והוינן בה: וכי **האי היכירא עבדינן?**

הא היכירא אחריתא עבדינן!

דתנן: חלבי תמיד של שחר לפני שהיו מקטירים אותם — היו **ניתנין** על הכבש, **מחצי כבש ולמטה, במזרח** הכבש.

וחלבים **של מוספין — ניתנין מחצי כבש ולמטה, במערב** הכבש.

ושל ראש חדש — ניתנין תחת כרכוב המזבח ולמטה. שהוא בחצי העליון של הכבש.

נה-א **ואמר רבי יוחנן:** שמים את חלבי מוספי ראש חודש בחצי העליון של הכבש כדי **לידע** לפרסם **שהוקבע ראש חדש בזמנו.**

ומוכח שזהו ההיכר, ואם כן, חוזרת השאלה: מדוע מקדימים שיר של ראש חודש שאינו תדיר לשיר של שבת התדיר?

ומשנינן: **תרי היכירא עבדינן,** עושים אנו שני הכירים כדי שיהיו יותר אנשים שיבחינו בכך שהוקבע ראש חודש בזמנו. **דחזי האי — חזי, וחזי בהאי — חזי.**

עוד **מיתיבי** לרבי אחא דאמר תוקעין לכל מוסף בפני עצמו, מהא **דתני רבא בר שמואל:**

יכול כשם שתוקעין על שבת בפני עצמו כאשר לא חל בו ראש חודש, **ועל ראש חדש בפני עצמו** כאשר חל ביום חול, **כך** כאשר חל ראש חודש בשבת **יהיו תוקעין על כל מוסף ומוסף** —

תלמוד לומר [במדבר י] "**ובראשי חדשיכם**". ולהלן יבואר הלימוד הזה.

ומסקינן: **תיובתא דרבי אחא — תיובתא!**

ועתה מבארת הגמרא את הלימוד: **מאי תלמודא?**

אמר אביי: אמר קרא בתקיעות "**ובראשי חדשיכם**" — **הוקשו כל חדשים כולם זה לזה,** ללמדנו שתוקעים בהם בשוה, בין חלו בחול ובין בשבת.

רב אשי אמר: כתיב "**חדשכם**" שהוא לשון יחיד, **וכתיב** "**ובראשי**" שהוא לשון רבים.

ואיזה הוא **חדש** אחד **שיש לו שני** "**ראשים**"

הוי אומר זה ראש השנה.

ואמר בו **רחמנא** לענין תקיעה לשון יחיד "**חדשכם**", כדי ללמדנו כי רק **חד** תקיעה **היא** שתוקעים לשני מוספיו.

ועוד תיובתא לרבי אחא מהא **דתניא**: השיר שהיו אומרים הלויים בסוכות, על קרבנות המוספים **בחולו של מועד**:

בראשון מה היו אומרים — [תהלים כט] "**הבו לה' בני אלים**, הבו לה' כבוד ועוז", בשמחת בית השואבה. ובהמשך המזמור "קול ה' על המים", המרמז לשירה על ניסוך המים.

בשני מה היו אומרים — [תהלים נ] "**ולרשע אמר אלהים**", שיש בו דברי כיבושין לרשעים הבאים לעזרה לשמוח בשמחת החג, שיחזרו בתשובה. ובהמשך מדבר המזמור על קיום נדרי הקרבנות, היות וחג הסוכות הוא המועד האחרון להבאת הנדרים [למי שנדר לפני פסח, ועברו עליו שלשה רגלים לפי סדר מועדי השנה, פסח שבועות וסוכות], כדי שלא יעברו עליהם ב"בל תאחר".

בשלישי מה היו אומרים — [תהלים צד] "**מי יקום לי עם מרעים**", כנגד השליטים הזרים ששלטו בעם ישראל בימי בית שני, ועל אף הסבל משלטון ה"מרעים", באו לשמוח בחג.

ברביעי מה היו אומרים — [תהלים צד] "**בינו בוערים בעם**". לפי שמעתה נותרו רק ימי החג האחרונים, היו מסבים את לב העם על מתנות עניים, שזמנם הוא בשעת האסיף [לקט שכחה ופאה], שלא יחשבו שאפשר להמנע מליתנם כיון שאין רואה ויודע בכך, כי הקב"ה הוא הרואה והיודע.

בחמישי מה היו אומרים — [תהלים פא] "**הסירותי מסבל שכמו**". שהם דברי תנחומין, שתשמע תפילת בקשתם על המים, אם היא תהיה מקרב לב.

בששי מה היו אומרים — [תהלים פב] "**ימוטו כל מוסדי ארץ**". והכתוב מדבר על מתנות עניים, שהגזל של מתנות עניים גורם חורבן בעולם.

ואם חל שבת באחד מהם, שנדחה בו שיר המועד מפני שיר של שבת, ובעקבותיו נדחה כל מזמור למחרתו — מזמור "**ימוטו**", שהוא השיר האחרון, **ידחה** לגמרי, ולא ייאמר.

רב ספרא מנח בהו סימנא של ראשי תיבות: **הומבה"י**.

רב פפא היה משנה את הסדר, ומקדים את "הסירותי" ל"בינו בוערים", **ומנח בהו סמנא: הומהב"י**.

וסימנך לדעת את הסימן של רב ספרא "**אמבוהא דספרי**". שהיה הביטוי הזה מקובל כביטוי להילוך של קהל גדול במבוי שנמצא בו מלמד תינוקות, הנקרא "ספרא", שמהלכים במבוי הזה התינוקות והוריהם.

וסימנו של רב ספרא הוא הומבה"י הדומה ל"אמבוהא", וכך יזכרו שרב ספרא הוא זה שאמר את הסימן הזה.

ומדברי הברייתא שבשבת דוחים את המזמור של חג, ואין אומרים את שניהם מוכח במפורש כנגד רבי אחא שאמר תוקעין לכל מוסף לעצמו, כי הרי התקיעה היא על השיר, ולדברי הברייתא אין אומרים אלא שיר אחד.

ומסקינן: **תיובתא דרבי אחא בר חנינא, תיובתא.**

ופרכינן: **והא רבי אחא בר חנינא קרא ומתניתא קאמר** להוכיח דבריו!?

אמר רבינא: אין ראיה לדבריו מהברייתא האומרת "הכל לפי המוספין" לפי שאין כוונת הברייתא לומר שיש לתקוע על כל קרבן וקרבן, אלא רק **לומר שמאריכין ב**תשע **התקיעות** כשיש שני הקרבנות, ואומרים את השיר האחד לאחר שהקריבו נסכי שניהם.

רבנן דקיסרי משמיה דרבי אחא אמרי: כוונת הברייתא **לומר שמרבה בתוקעין** בחצוצרות כאשר יש שני קרבנות.

ועתה מבארת הגמרא את אמירת קרבנות המוספים באמצע תפילת מוסף:

ואנן, בני חוצה לארץ, **דאית לן תרי יומי — הכי עבדינן** באמירת פסוקי קרבנות המוספים?

בשני הימים הראשונים פשיטא שאומרים רק את הפסוקים של היום הראשון, ואין אומרים את פסוקי היום השני, כדי שלא להחשיבו כיום חול.

והספק הוא:

האם לומר בחוצה לארץ ביום הראשון של חול המועד, שהוא היום השלישי לחג, את פסוקי היום השני, שהיו צריכים להאמר אתמול, וביום השני של חול המועד, שהוא היום הרביעי לחג, היו אומרים את פסוקי היום השלישי, ונמצא שביום השביעי היו אומרים את פסוקי היום השישי, ואת פסוקי יום השביעי לא היו אומרים כלל.

או שמא היו מדלגים על פסוקי היום השני לגמרי, ואומרים ביום הראשון של חול המועד, שהוא שלישי לחג, את פסוקי היום השלישי.

אביי אמר: שני ידחה.

רבא אמר: שביעי ידחה.

תניא כותיה דרבא: אם חל שבת להיות באחד מהן — "**ימוטו**" שהוא השיר של היום האחרון **ידחה.**והוא הדין לפסוקי קרבן מוסף בתפילה.

אתקין אמימר בנהרדעא דמדלגי דלוגי.שאומרים ביום הראשון של חול המועד את פסוקי היום השני והשלישי, וכן בכל יום, את פסוקי היום הקודם ואת היום הזה.

מתניתין:

נה-ב כל עשרים וארבע משמרות הכהונה היו עולות לרגל, וכולם היו נוטלים חלק בהקרבת קרבנות הציבור.

מספר קרבנות הציבור לא היה קבוע בכל יום, היות ומנין הפרים של החג, שהיו מקריבים מידי יום ביומו, היה פוחת והולך מיום ליום. ולכן היו מחלקים את העבודה בקרבנות הציבור לכל עשרים וארבע המשמרות בהתאם לשינוי במספר הפרים מיום ליום.

יום טוב הראשון של חג הסוכות, **היו שם שלשה עשר פרים, אילים שנים, ושעיר אחד.**ובסך הכל ששה עשר קרבנות.

והיו מחלקים את העבודה בהם לשש עשרה משמרות, קרבן אחד לכל משמר. ונשארו עדיין שמונה משמרות שלא קיבלו חלק בעבודה.

וכיון **שנשתיירו שם ארבעה עשר כבשים** [שהיו קבועים מידי יום ביומו], היו מחלקים את העבודה בהם **לשמונה המשמרות** שלא שהקריבו עדיין קרבן.

ביום ראשון — **שש** משמרות מתוך השמונה **מקריבין שנים שנים** כבשים, וביחד הם הקריבו שנים עשר כבשים.

והשאר [שתי המשמרות הנותרות], היו מקריבות את שני הכבשים הנותרים, **אחד אחד** לכל משמרת.

אבל **ב**יום ה**שני**, שהקריבו בו רק שנים עשר פרים, נשארו תשע משמרות שעדיין לא הקריבו. ולכן:

חמש משמרות **מקריבין שנים שנים** כבשים, שהם עשרה כבשים.

והשאר [ארבעת המשמרות הנותרות] הקריבו את ארבעת הכבשים הנותרים, **אחד אחד** לכל משמרת.

וביום ה**שלישי** שהקריבו בו רק אחד עשר פרים, ונשארו בו עשר משמרות שלא הקריבו —

ארבע משמרות **מקריבין שנים שנים** כבשים, שהם שמונה כבשים.

והשאר [ששת המשמרות הנותרות] מקריבות את ששת הכבשים הנותרים, **אחד אחד** לכל משמרת.

ברביעי שמקריבים בו רק עשרה פרים ונשתיירו אחת עשרה משמרות שלא הקריבו —

שלש משמרות **מקריבין שנים שנים**, שהם ששה כבשים.

והשאר [שמונת המשמרות הנותרות] את שמונת הכבשים, **אחד אחד** לכל משמרת.

בחמישי מקריבים תשעה פרים ונשתיירו בו שתים עשרה משמרות.

שתים מהן **מקריבין שנים שנים**, שהם ארבעה כבשים.

והשאר [עשרת המשמרות הנותרות] **אחד אחד.**

בששי נשתיירו שלש עשרה משמרות.

אחד מקריב שנים כבשים.

והשאר [שתים עשרה המשמרות הנותרות] **אחד אחד.**

בשביעי, שנשתיירו בו ארבע עשרה משמרות שלא הקריבו עדיין, מחלקים את ארבעה עשר הכבשים, באופן **שכולן שוין** — כבש אחד לכל משמרת.

ואילו **בשמיני**, שאין בו די קרבנות ציבור לחלק לכל המשמרות — **חזרו לפיים**, להטיל גורל בין המשמרות, **כ**מו שמפייסים **ב**שאר **רגלים**, היות ואין בהם מספר גדול של קרבנות כדי לחלק בין כל המשמרות.

וכך **אמרו** בכל יום מימות חג הסוכות: **מי**

שהקריב פרים היום — לא יקריב פרים **למחר. אלא** יקריב בו מחר אילים או שעיר או כבשים. וכך היו **חוזרין חלילה** על סדר הקרבנות, ומשמר שהיה זוכה בפרים ביום אחד היה מקריב למחרת אילים או כבשים. [והיה סדר קבוע למשמרות, כפי שמפורט ברש"י].

וכיון שבסך הכל הקריבו שבעים פרים, הרי אם נחלקם לעשרים וארבע [כמנין המשמרות], נמצא כי כולן חוזרות ומקריבות שלש פעמים פרים, חוץ משתי משמרות שמקריבות פרים רק פעמיים [72 = 3*24].

גמרא:

עתה מניחה הגמרא שבשמיני עצרת מפייסים בין כל המשמרות, כאילו באים להקריב בתחילה, ולא נותנים לשתי המשמרות שהקריבו פרים רק פעמיים את הזכות לפייס ביניהן, איזו משמרת מבין השתיים תקריב את הפר.

והוינן בה: **נימא מתני — רבי היא, ולא רבנן.**

דהא **תניא: פר** אחד **הבא בשמיני** — נוהגין בו כאילו היו **בתחילה** של רגל, **ומפיסין עליו** בין כל המשמרות, **דברי רבי.**

וחכמים אומרים: רק **אחת משתי משמרות דלא שלשו בפרים** — היא זו **שעושה אותו!**

ומשנינן: **אפילו תימא רבנן.** ואין כונת המשנה לומר שמפייסים בין המשמרות כולן, אלא רק בין שתי המשמרות שלא שלשו בפרים.

ונקט התנא לשון "מפייסים" לגבי הפייס בין שתיהן. שהרי **אטו,** וכי **שתי המשמרות לא אפוסי בעי,** אינן צריכות לפייס ביניהן!?

ושוב הוינן בה: **כמאן,** לפי מי **אזלא הא דתניא:**

כל המשמרות שונות ומשלשות, חוץ משתי משמרות, ששונות ואין משלשות.

האם **נימא רבי ולא רבנן,** כי לפי רבנן משמרת אחת מתוך השתיים משלשת בפר של שמיני עצרת!

ומשנינן: **אפילו תימא רבנן** היא.

ומאי "שתי משמרות שלא שלשו בפרים" — **שלא שלשו בפרי החג,** אך אחת מהן תחזור ותשלש ביום השמיני.

ומאי קא משמע לן, מה חידוש יש בדברי הברייתא? האם את החישוב, שיכולים אנו לעשות בעצמנו, באה הברייתא לומר?

הא קא משמע לן, שחזר התנא בברייתא על חידושו של התנא במשנה: **מי שהקריב פרים היום לא יקריב למחר, אלא חוזרין חלילה.**

אמר רבי אלעזר: חני שבעים פרים שמביאים בחג הסוכות — **כנגד מי** מביאים אותם?

כנגד שבעים אומות! כי לפי שנידון העולם כולו בחג על המים, מביאים קרבנות לכפר על כל שבעים האומות, שיזכו גם הם למים.

פר יחידי שבא בשמיני עצרת **למה** הוא בא?

כנגד עם ישראל, שהוא **אומה יחידה,** נבדלת ונבחרת משבעים האומות.

משל למלך בשר ודם, שאמר לעבדיו: עשו לי סעודה גדולה.ועשו לו עבדיו את הסעודה, וכולם השתתפו בה.

ליום אחרון מימי הסעודה, **אמר** המלך **לאוהבו**: עתה **עשה לי** אתה לבדך **סעודה קטנה, כדי שאהנה ממך**, כי רק בשלך יש לי קורת רוח.

אמר רבי יוחנן: אוי להם לגויים שאבדו, ואין הם **יודעין מה שאבדו.**

שהרי **בזמן שבית המקדש קיים** — היה **מזבח** שהביאו עליו בחג שבעים פרים **מכפר עליהן.**

ועכשיו — מי מכפר עליהן!?

מתניתין:

בשלשה פרקים בשנה, בשלשת הרגלים, **היו כל משמרות** הכהונה **שוות** ביניהן בחלוקת המתנות המגיעות במקדש לכהנים בקרבנות הבאים מחמת הרגל:

בין **באימורי הרגלים** [אין הכונה לאימורים, שהם מוקטרים על המזבח לגבוה. אלא לעורות העולות של ציבור, המתחלקים בין הכהנים. וכן לחזה ולשוק של שלמי חגיגה, הבאים מחמת הרגל].

ובין **בחילוק לחם הפנים** בשבת שברגל.

ובעצרת שחלה בשבת, שמחלקים בה גם לחם הפנים העשוי מצה, וגם שתי הלחם העשוי חמץ, מחלקים בה לכולם משניהם.

ואומר לו המחלק, לכל אחד מבני המשמרות: **חילך מצה** [לחם הפנים] **חילך חמץ** שתי הלחם.

ומשמיעה המשנה שאין מחליפים קרבן כנגד קרבן, אלא נותנים לכל אחד חלק מכל קרבן, ומודיעים לו כי קיבל חלק משניהם, ולא שקיבל רק חלק מאחד מהם.

משמר שזמנו קבוע להקריב ברגל **הוא מקריב תמידין, נדרים ונדבות, ושאר קרבנות צבור** שאינם באים מחמת הרגל.

ואותו המשמר שזמנו קבוע ברגל **מקריב את הכל.**ויבואר בגמרא מה התרבה בכך.

גמרא:

והוינן בלשון "כל משמרות שוות באימורי הרגל":

הרי **אמורי הרגלים** אינם מתחלקים אלא **של גבוה נינהו!**

אמר רב חסדא: הכונה ב"אימורי רגלים" היא: **מה שאמור ב**קרבנות ה**רגלים.**

תנו רבנן: מנין שכל המשמרות שוות באימורי הרגלים?

תלמוד לומר [דברים יח ו]: "וכי יבוא הלוי [הכונה לכהן] מאחד שעריך אשר הוא גר שם, **ובא בכל אות נפשו** אל המקום אשר יבחר ה', **ושרת**".

למדנו מכאן שזכותו של כל כהן וכהן לבוא לשרת ברגל, ולזכות במתנות המגיעות לו עבור שירותו, על אף שיש באותו זמן משמר קבוע.

יכול אף בשאר ימות השנה זכותו **כן?**

תלמוד לומר "מאחד שעריך".

לא אמרתי זכות זו **אלא** ברגל, **בשעה שכל ישראל** עולים לרגל, וכאילו הם **נכנסין בשער אחד.**דהיינו, שמתכנסים בעיר אחת.

שנינו במשנה: כל המשמרות שוות ברגל במתנות הקרבנות **ובחילוק לחם הפנים.**

תנו רבנן: מנין שכל המשמרות שוות בחילוק לחם הפנים בשבת שברגל?

נו-א **תלמוד לומר** בהמשך הפסוק, שהעמדנו אותו בשעת הרגל: [דברים יח ח] "**חלק כחלק — יאכלו**". נסמכה עבודה לאכילה, לומר לך:

כחלק עבודה, שכל הכהנים שווים בה ברגל [וכמו שהתבאר לעיל] — **כך** יהיה **חלק אכילה**, שכולם יהיו שוים בה ברגל.

ומבארת הגמרא את דברי הברייתא: **ומאי** "**אכילה**", באיזו אכילה הוצרך הכתוב לחדש ולומר שכל הכהנים מתחלקים בה ברגל בשוה?

אילימא באכילת **קרבנות**, של שעירי חטאת ציבור הבאים מחמת הרגל, ושל חזה ושוק של קרבנות חגיגה הבאים מחמת הרגל — הרי דבר זה כבר **מהתם**, משם, ממקום אחר **נפקא!**

שכבר למדנו ממה שנאמר בקרבן מנחה [ויקרא ז ט]: "**לכהן המקריב אותה — לו תהיה**", שהכהן המקריב הוא הכהן הזכאי באכילת הקרבן.

וכיון שכל הכהנים שוים בהקרבת קרבנות הרגלים ברגל, הרי ממילא שוים הם גם באכילתם, ואין צורך ללימוד מיוחד בקרבנות הרגל.

אלא, בא הכתוב הזה לחדש את אכילת **לחם הפנים**, שמחלקים אותו בין כולם, על אף שלא נעשית בו כל עבודה על ידי הכהנים בשבת שהוא מתחלק בה. שהרי עבודת הלחם, שהיא סידורו על גבי השולחן, נעשתה בשבת שעברה, על ידי המשמר הקודם, כשהניחו אותו על השולחן.

ועתה מביאה הגמרא את המשך הברייתא:

יכול אף בקרבנות שהם "**חובות הבאות שלא מחמת הרגל**" הבאות **ברגל**, יזכו כל הכהנים בעבודתן, ויתחלקו גם באכילה?

תלמוד לומר [דברים יח ח] בענין משמרות הכהונה "**לבד ממכריו על האבות**".

וכי **מה מכרו ה"אבות"** של עשרים וארבע משמרות הכהונה **זה לזה?**

כך עשו: חילקו ביניהם את העבודה במקדש, שיעבוד כל "בית אב" הנקרא "משמר" שבוע אחד, בזה אחר זה, וכך התנו ביניהם:

אני אעבוד במקדש **בשבתי**, בשבוע שלי, **ואתה — בשבתך.**

ולכן כל העבודות וזכות האכילה בקרבנות שאינם מחמת הרגל, שייכים אך ורק למשמר העובד ברגל, לפי תורו.

ועל כרחך לא לימד ההיקש "חלק כחלק יאכלו" שתהיה זכות לכל הכהנים גם בקרבנות שלא מחמת הרגל.

ולכן, אין לנו ללמוד מההיקש, אלא רק לדרוש את משמעות הפסוק כשלעצמו:

"חלק כחלק יאכלו" — דבר שאין בו עבודה אלא אכילה בלבד, שהוא לחם

הפנים, שאין בו כל עבודה למשמר שזוכה באכילתו [שהרי עבודת סידור הלחם על השולחן נעשת בשבת הקודמת, על ידי המשמר הקודם] — יתחלקו בו בשבת שברגל כל הכהנים.

שנינו במשנה: **בעצרת אומר לו הילך** מצה הילך חמץ.

שנינו לעיל בדף מו א:

העושה סוכה לפני חג הסוכות, מברך ברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה.

וכאשר נכנס לסוכה בליל חג הסוכות מברך ברכת המצוות, לישב בסוכה.

ומי שלא ברך ברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, מברך אותה כשנכנס לישב בה בחג, יחד עם הברכה על מצות ישיבה בסוכה.

ונחלקו רב ורבה בר בר חנה בדינו של אדם שלא ברך שהחיינו בשעת עשייה, ובא לברך שתיים בשעת ישיבת סוכה — איזה ברכה קודמת לחברתה.

איתמר בענין ברכת המצוות וברכת הזמן [שהחיינו] בסוכה:

רב אמר: מברך תחילה על מצות ישיבת **סוכה, ואחר כך** מברך את ברכת **הזמן**.

רבה בר בר חנה אמר: קודם מברך ברכת **הזמן, ואחר כך** מברך על מצות ישיבת **סוכה**.

ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם:

רב אמר מברך על **הסוכה ואחר כך** מברך ברכת **הזמן**, היות וחיוב הסוכה הוא "**חיובא דיומא**", ולכן הוא **עדיף**. ולפיכך יש להקדים את ברכת הסוכה לברכת הזמן.

ואילו **רבה בר בר חנה אמר** מברך **זמן ואחר כך סוכה**, לפי הכלל שאם הזדמן לאדם דבר מצוה שהוא **תדיר** ודבר מצוה **שאינו תדיר — תדיר קודם**.

ואף כאן, ברכת הזמן היא תדירה יותר מברכת הסוכה, שהרי ברכת הזמן נוהגת בכל שלשת הרגלים, ואילו ברכת הסוכה נוהגת רק בחג הסוכות, ולכן יש להקדים את ברכת הזמן לפני ברכת הסוכה.

והוינן בה: **לימא**, האם יש לנו לומר כי **רב ורבה בר בר חנה — בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל קמיפלגי!?**

דתנו רבנן: אלו הם **הדברים שבין בית שמאי ובית הלל**, שנחלקו **ב**הלכות **סעודה**:

בית שמאי אומרים: מקדש אדם בכניסת השבת על היין, **ומברך** תחילה **על היום**, את ברכת קידוש השבת, **ורק אחר כך**, בסיום הקידוש, **מברך** ברכת בורא פרי הגפן **על היין**.

ובית הלל אומרים: **מברך על היין** תחילה, **ואחר כך מברך** את ברכת קידוש של שבת **על היום**.

ומבארת הברייתא את טעמי מחלוקתם:

בית שמאי אומרים: **מברך על היום ואחר כך מברך על היין**, מחמת שני טעמים:

האחד, היות **שהיום** הוא **הגורם ליין שיבא** לפני הסעודה. שהרי אם לא היה לו צורך בקידוש היום הוא לא היה צריך לברך על כוס של יין לפני הסעודה, וכיון שקידוש

היום הוא הגורם לברכת היין עתה, יש להקדים את קידוש היום לברכת היין.

וטעם נוסף: הרי **כבר קידש היום** משעה שהחשיך, **ועדיין יין לא בא.** דהיינו: קידוש היום קודם לברכת היין היות וקדושת היום חלה מאליה, גם בלא שיבוא יין לפני היום. ואילו היין בא רק לאחר שחלה קדושת היום.

ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום מחמת שני טעמים:

האחד, היות **שהיין** הוא **הגורם לקידושא שתאמר.**שאילו לא היה לו יין לא היה אומר את הקידוש, ונמצא שהקידוש תלוי ביין, ולכן יש להקדים את ברכת היין.

דבר אחר: ברכת היין היא **תדירה, וברכת היום אינה תדירה.**

ולכן יש להקדים את ברכת היין, לפי הכלל: **תדיר ושאינו תדיר — תדיר קודם.**

ואם כן, **לימא רב,** הסובר שיש להקדים את ברכת הסוכה לפני ברכת הזמן לפי שהיא חובת היום, על אף שברכת הזמן תדירה מברכת הסוכה, **דאמר כבית שמאי.**

ואילו **רבה בר בר חנה,** הסובר שיש להקדים את ברכת הזמן התדירה לפני ברכת הסוכה שאינה תדירה, **דאמר כבית הלל** הסוברים שתדיר עדיף מחובת היום!?

אמר לך רב: אנא — דאמרי אפילו לבית הלל.

כי **עד כאן לא קאמרי בית הלל התם** בקידוש, שתדיר עדיף מחובת היום, **אלא** משום שיש שם סיבה נוספת, **שהיין גורם לקידושא שתאמר.** אבל תדיר גרידא אינו עדיף.

אבל הכא אין ברכת הזמן מהווה גורם לברכת הסוכה. שהרי **אי לאו** ברכת **הזמן, מי לא אמרינן** ברכת **סוכה!**? והרי כל ימות החג מברכים ברכת הסוכה בלי ברכת הזמן!

ורבה בר בר חנה אמר לך: אנא — דאמרי אפילו לבית שמאי.

כי **עד כאן לא אמרי בית שמאי התם** שיש להקדים את הקידוש לברכת היין למרות שברכת היין תדירה, **אלא** משום **שהיום גורם ליין שיבא.**

אבל הכא, אי לאו סוכה — מי לא אמרינן זמן!? והרי גם אנשים הפטורים מסוכה, כגון עוברי דרכים, מברכים ברכת הזמן על חג הסוכות.

ועתה מקשה הגמרא ממשנתנו על דברי רב:

תנן: בעצרת, שמביאים בה את שתי הלחם העשויות חמץ, **אומר לו "הילך מצה הילך חמץ".**

ומוכח שמקדימים את חלוקת לחם הפנים, העשוי מצה, לחלוקת שתי הלחם העשויים חמץ. וזאת, למרות שחובת היום בעצרת היא שתי הלחם, ואילו חלוקת לחם הפנים היא מחמת העבודה שנעשתה בו בשבת הקודמת.

והא הכא, דשתי הלחם שהן **חמץ** הם **עיקר** חובת היום, **ולחם הפנים** שהוא **מצה** הוא **טפל,** לפי שעבודת סידורו נעשתה בשבת שעברה.ובכל זאת **קתני "הילך מצה והילך חמץ".** ומוכח שחלוקת לחם הפנים, שהיא

תדירה, קודמת לחלוקת שתי הלחם, על אף ששתי הלחם הן חובת היום!?

תיובתא דרב!

אמר לך רב: משנתנו לא לדברי הכל היא. אלא **תנאי היא**, שנחלקו בדין זה, ואני סובר כדעת התנא החולק על דעת התנא שבמשנתנו!

דתניא: כך היו מחליפים ביניהם, שהיו אומרים:

הילך מצה הילך חמץ.

ולפי זה קדמה המצה התדירה לחמץ שהיא חובת היום.

אבא שאול אומר: כך היו אומרים: **הילך חמץ הילך מצה.**

ולפיו עדיפה חובת היום על תדיר. וכדעתו סובר רב.

דרש רב נחמן בר רב חסדא: לא נוהגים אנו **כדברי רב, דאמר סוכה ואחר כך זמן, אלא** אנו מברכים תחילה ברכת הזמן, **ואחר כך** על ישיבת **סוכה.**

ורב ששת בריה דרב אידי אמר: סוכה ואחר כך זמן.

ומסקנת הגמרא היא:

והלכתא כרב: **סוכה ואחר כך זמן.**

שנינו במשנה: **משמר שזמנו קבוע** הוא מקריב תמידין נדרים ונדבות, **ושאר קרבנות צבור.**

והוינן בה: "ושאר קרבנות ציבור" — **לאתויי מאי?**

לאתויי להביא קרבן "**פר העלם דבר**" **של צבור,** שאם הורו בית הדין הגדול הוראה בטעות, ועשו הציבור על פי הוראתם, חייבים הציבור להביא פר לחטאת על עשייתם ב"העלם דבר" [וקרבן זה נקרא קרבן שמביא הציבור, ולא קרבן יחיד של הדיינים בבית הדין].

וכן **שעירי עבודה זרה,** שחייבים להביא הציבור אם עשו לפי ההוראה המוטעית של בית הדין הגדול בחטא של עבודה זרה [כגון שהורו שעבודה מסויימת אינה אסורה בעבודה זרה].

עוד שנינו במשנה: **והוא** [המשמר שזמנו קבוע ברגל] **מקריב את הכל.**

והוינן בה: **לאתויי מאי?**

ומשנינן: **לאתויי** "**קיץ המזבח**". שהיו מקריבים על המזבח עולות מנדבת הציבור בזמן שלא היו קרבנות אחרים קרבים עליו.

עולות אלו היו נקנות מהכסף שהיה ניתן ב"שופרות", שהיו מיועדות ליתן בהן מעות של "מותרות", שנשתיירו ממעות שהיו מיועדות לקניית קרבנות מסויימים. [וכן בכל מקום שנאמרה ההלכה "ירעו עד שיסתאבו ויפלו דמיהם לנדבה"].

מתניתין:

יום טוב הסמוך לשבת,

בין שהיה היום טוב סמוך לשבת **מלפניה,** וכגון שהיה שמיני עצרת ביום שישי, ונמצא

שלא היתה זו שבת של חג, אלא שבת שלאחרי החג.

בין שהיה היום טוב סמוך לשבת **לאחריה**, וכגון שחל יום טוב ראשון של חג ביום ראשון, ונמצא שהשבת שלפניו אינה שבת של חג —

היו כל המשמרות שוות בחילוק לחם הפנים של אותה שבת, למרות שלא היתה השבת הזאת ברגל עצמו.

וטעמו של דבר, לפי שהיו המשמרות שבאו לפני החג חייבות לבוא לפני השבת, וכמו כן המשמרות שהיו בשמיני עצרת היו חייבות להשאר גם לשבת, תיקנו חכמים שתהיה שבת זו כשבת שבתוך הרגל, ויחלקו בה את לחם הפנים בין כל הכהנים.

אבל אם **חל להיות יום אחד [להפסיק] בינתים**, כגון שחל יום טוב ראשון ביום שני, או שחל שמיני עצרת ביום חמישי, והיו שם משמרות שהקדימו לבוא לפני השבת, או שהשתהו לצאת עד לאחר השבת — לא תיקנו בה שיהיה דין השבת כדין שבת שבתוך הרגל, שהרי כיון שיש יום חול המפסיק בין השבת לרגל אין הם חייבים לשהות באותה שבת בירושלים, ואם הכל זאת שהו נתנו להם זכיה מועטת.

ולכן, **משמר שזמנו קבוע היה נוטל עשר חלות**, ומתחלק המשמר היוצא עם המשמר הנכנס באותן עשר חלות, כמו שהם מתחלקים שוה בשוה בכל שבת.

ואילו המשמר **המתעכב** לפני השבת או אחריה — **נוטל שתים** חלות. שנתנו להם זכיה מועטת עבור התעכבותם.

ובשאר ימות השנה — המשמר **הנכנס נוטל שש** חלות, והמשמר **היוצא נוטל שש** חלות.

רבי יהודה אומר: המשמר **הנכנס נוטל שבע**, והמשמר **היוצא נוטל חמש**.

אנשי משמר **הנכנסין חולקין** ביניהם את לחם הפנים שלהם **בצפון**, כדי שיראו הנכנסים שהצפון הוא העיקר, לפי ששם שחטו את קדשי הקדשים.

והיוצאין חולקין **בדרום**, לסימן שהם יוצאים ואינם עובדים עוד, על ידי השינוי שביניהם לבין הנכנסים, שהיוצאים חולקים בדרום, שאינו מקום עיקר העבודה.

משמרת **בילגה** נקנסה מהטעם שיבואר בגמרא. ובשלשה דברים קנסוה:

א.**לעולם**, גם בשעת כניסתה, היתה **חולקת** את לחם הפנים **בדרום**, ולא בצפון, כשאר המשמרות.

ב.**וטבעתה** של משמרת מילגה בעזרה, המיועדת לקבוע בה את ראש הבהמה בשעת שחיטה, היתה **קבועה**, שלא היו יכולים לפותחה על מנת להכניס בה את ראש הבהמה. ובכך הוצרכו בני משמרת מילגה להשתמש בטבעותיהם של משמרות אחרות, והיה הדבר גנאי להם.

ג.**וחלונה** של משמרת מילגה ב"בית החליפות" [המקום בו היה לכל משמרת "חלון" בעובי הכותל, ובו היו מניחים את סכיניהם] — היתה **סתומה**.שסתמו את החלון, ולא היה להם מקום משלהם להניח בו את סכיניהם.

גמרא:

והוינן בפירושה של המשנה: **מאי**, מהי משמעות יום טוב הסמוך לשבת "**מלפניה**", **ומאי** היא משמעות סמוך "**מלאחריה**"?

אילימא "סמוך **לפניה**" הכונה היא ל**יום טוב ראשון** של חג, וכונת המשנה לומר שהוא חל לפני השבת, והשבת אחריו. ולפי זה כונת המשנה היא לשבת חול המועד, שהיא בתוך הרגל.

ו"יום טוב סמוך **לאחריה**" הוא **יום טוב אחרון**, שחל לאחר השבת, והשבת הזאת היא שבת שבתוך הרגל.

אם כן, **היינו שבת שבתוך החג**, ואין זה דין של שבת רגילה הסמוכה ליום טוב. ותיקשי: מאי קא משמע לן שחולקים בשוה?

אלא בהכרח ש"סמוך **לפניה**" הוא **יום טוב אחרון**, שחל ביום ששי לפני השבת.

ו"סמוך **לאחריה**" הוא **יום טוב ראשון** שחל ביום ראשון, לאחר השבת.

והשבת הזו אינה שבת שבתוך הרגל, אלא רק סמוכה לו, ובכל זאת חולקים בה כל המשמרות בשוה בלחם הפנים.

מאי טעמא?

כיון דהני, הכהנים הבאים ליום טוב ראשון של חג שחל ביום ראשון בשבוע, לאחרי השבת [והיינו, הסמוך "לאחריה"] **מקדמי**, חייבים להקדים ולבוא עוד לפני השבת, שהרי אינם יכולים לבוא ביום ראשון לפי שהוא יום טוב, אלא חייבים הם להקדים ולבוא ביום ששי, עוד לפני השבת.

והני הכהנים הבאים ליום טוב אחרון שחל ביום הששי בשבוע, **מאחרי**, צריכים להתאחר מלשוב לביתם, ולהמתין ולשהות גם בשבת [והיינו, הסמוך "לאחריה"].

לכן **תיקנו רבנן מילתא**, שיהיה דין חלוקת לחם הפנים בשבת הסמוכה לרגל, בין לפניו ובין לאחריו, כאילו היתה זאת שבת שברגל — **כי היכי דניכלו בהדי הדדי**, שיתחלקו כולם בשווה באכילת לחם הפנים, לפי שחייבים הכהנים הבאים לרגל להתעכב בשבת הזו.

שנינו במשנה: **חל יום אחד** להפסיק בין השבת לרגל.

נו-ב והוינן בדברי רבי יהודה: **והני תרתי** שתי חלות שנוטל המשמר הנכנס יותר מהמשמר היוצא — **מאי עבידתייהו**? עבור מה מגיע להם יותר!?

ומשנינן: **אמר רבי יצחק**: הם נוטלים אותן **בשכר הגפת דלתות** בערבית, שפתח אותן המשמר היוצא ולא הגיפם.

והוינן בה: **ונימא ליה**, יאמר היוצא למשמר הנכנס: **דל בדל!**

"דל" משמעותו "הסר". והיינו, הסר ובטל עתה בכניסתך הנהגה זאת, כדי שיסירו מעליך את ההנהגה זאת ביציאתך. כי אם אתה נוטל עתה שתי חלות יותר, הרי בשבת הבאה, בסוף המשמרת, תקבל שתי חלות פחות. ומדוע שלא תקבל שש חלות הן בכניסתך והן ביצאתך, ותיטול כמוני בשוה.

אמר תירץ **אביי** במשל: מי שאמר לחבירו ליטול במתנה משדהו דלעת, ונותן לו את האפשרות לתולשה עתה בתחילת גידולה,

כשהיא קטנה [הנקראת "בוצינא"], או להמתין עד שתגדל ותהיה לדלעת גדולה [הנקראת "קרא"], ואז יתלשנה ויטלנה במתנה — מוטב לו שיטלנה כבר עתה, למרות שהיא עדיין קטנה.

כי **בוצינא** הקטנה הניתנת לו כבר עתה — **טבא**, עדיפה לו **מאשר קרא**, מלהמתין וליטלה כשתהיה דלעת גדולה. כי שמא יתחרט בו הנותן, או שמא לא יצטרך לה המקבל בעתיד.

וגם ביחס לחלוקת לחם הפנים, עדיף לקבל עתה מיד, מאשר להמתין עד השבוע הבא.

אמר רב יהודה: ובעורות שני הכבשים הקרבים בשבת ל**מוספין** של שבת — **חולקין** המשמר היוצא והמשמר הנכנס בשוה, כמו שהם מתחלקים בלחם הפנים.

מיתיבי לרב יהודה מברייתא, ששנינו בה:

משמרה היוצאת עושה תמיד של שחר ומוספין.

משמרה הנכנסת עושה תמיד של בין הערבים ובזיכין.

ואילו "בעורות **מוספין חולקין" — לא קתני** בברייתא זו!

ומשנינן: **האי תנא** של ברייתא זו — **בחלוקה לא קא מיירי**, אלא רק בסדר העבודה של המשמרות.

אמר הקשה **רבא: והא תנא דבי שמואל, דמיירי בחלוקה**, ובכל זאת "**במוספין חולקין" לא קתני** בדבריו, ומשמע שלא חולקין בהן.

דתנא דבי שמואל: משמרה היוצאת — עושה תמיד של שחר ומוספין.

משמרה הנכנסת — עושה תמיד של בין הערבים, ומסלקים את לחם הפנים ושמים לחם פנים חדש במקומו, **ומקטירין** את **הבזיכין.**

ארבעה כהנים היו נכנסין שם, לעזרה, לצורך הורדת הלחם והנחת לחם חדש במקומו, **שנים ממשמר זו** היוצא **ושנים ממשמר זו** הנכנס.

ולאחר הקטרת הבזיכין [שהם ה"מתירים" של הלחם], **חולקין לחם הפנים** בין שתי המשמרות.

ואילו "במוספין חולקין" לא קתני בה.

ומסקינן: **תיובתא דרב יהודה — תיובתא.**

שנינו במשנה: **הנכנסין חולקין בצפון.**

תנו רבנן [לפי גירסת רש"י אין גורסים "תנו רבנן" אלא הגמרא מבארת את טעם המשנה]:

משמר **הנכנסין חולקין** ביניהם את לחם הפנים המגיע לחלקם, **בצפון** העזרה, **כדי שיראו שהן נכנסין** לצפון, והצפון הוא העיקר, שבו נשחטים קדשי קדשים.

ומשמר **היוצאין חולקין** את לחם הפנים המגיע לחלקם **בדרום** העזרה, **כדי שיראו שהן יוצאין.**

שנינו המשנה: משמרת **בילגה — לעולם חולקת בדרום.**

תנו רבנן: מעשה במרים בת בילגה [שהיתה

בת לכהן ממשמרת בילגה, ונקראה בילגה], **שהמירה דתה, וחלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יוונים.**

ובימי מתתיהו בן יוחנן, החשמונאי, **כשנכנסו יוונים להיכל, היתה מבעטת בסנדלה על גבי המזבח, ואמרה: לוקום לוקום** [זאב זאב] — **עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל** שמקריבים עליך קרבנות, **ואי אתה עומד עליהם** להצילם **בשעת הדחק!?**

ולאחר שניצחו החשמונים, **כששמעו חכמים בדבר, קבעו את טבעתה** של משמרת בילגה, שלא יוכלו לפותחה, ויזדקקו להשתמש בטבעת של המשמרות האחרות, **וסתמו את חלונה** בבית החליפות.

ויש אומרים טעם אחר לקנס שהוטל על משמרת בילגה:

משמרתו של בילגה היתה **שוהה** מתעכבת **מלבא** לעבודה במקדש, ולא הגיעה בזמן שנועד לה. והוכיחה בכך שאין העבודה במקדש חביבה עליה.

וכיון ששהתה משמרת בילגה מלבוא — **נכנס**, התעכב מלצאת, **ישבב**, "**אחיו**" של בילגה [ראש המשמר הקודם למילגה], והמשיך **ושימש** משמר ישבב בעבודה **תחתיו** של משמר מילגה.

אף על פי שכל שכיני הרשעים לא נשתכרו [וכפי שיבואר בהמשך הגמרא שכאשר "אוי" לרשע "אוי" גם לשכינו] — **שכיני בילגה נשתכרו!**

לפי **שבילגה לעולם חולקת בדרום**, בין בכניסתה ובין ביציאתה, ואילו משמר **ישבב, אחיו** של משמר בילגה, חולק לעולם **בצפון**, אף ביציאתו, כדי להבדילו ממשמר בילגה הנכנס באותה שבת תחתיו, וחולק אפילו בכניסתו בדרום.

ושבח הוא לישבב להיות תמיד מחולקי צפון.

והוינן בה: **בשלמא למאן דאמר** שקנסו את בילגה משום שהיתה **משמרתו שוהה לבא** — **היינו דקנסינן לכולה משמר.**

אלא למאן דאמר שקנסו אותו משום **מרים בת בילגה שהמירה דתה.** תיקשי: וכי **משום ברתיה** בתו שסרחה — **קנסינן ליה לדידיה** לאביה!? והרי אין לקנוס את האב משום בתו, וכל שכן שאין לקנוס לכל המשמר!?

אמר אביי: אין. אכן יש לקונסם.

וטעמו של דבר, **כדאמרי אינשי "שותא דינוקא** צורת דיבורו ושיחתו של ילד קטן המהלך **בשוקא** אינה משל עצמו, אלא היא **או** משיחתו **דאבוה או דאימיה.**והיינו, אילמלי שמעה את הדיבורים אודות ביזוי העבודה מאביה היא לא היתה אומרת זאת מעצמה.

ועדיין הוינן בה: **וכי משום אבוה ואימיה — קנסינן לכולה משמרה?**

אמר אביי: קנסו אותם לפי הכלל, האומר: כאשר **אוי לרשע — אוי** גם **לשכינו.**

ולמדנו זאת מבית המצורע, שחולצים גם את אבניו של השכן, למרות שלא נראה בו הנגע.

ועוד למדים אנו מכאן, כי כאשר **טוב לצדיק**

— **טוב** גם **לשכינו**. שהרי מידה טובה מרובה ממידת פורענות. **שנאמר** [ישעיהו ג] "**אמרו צדיק כי טוב, כי פרי מעלליהם יאכלו**".

הדרן עלך החליל

ומליקא לה מסכת סוכה