שיעורי הדף בעיון

מסכת סוכה

תמצית השיעורים שנמסרו על כל סדר המסכת
ע"י תלמידי חכמים שע"י אירגון שיעורי הדף בעיון

פרק א'
הרב יהודה שמואלביץ שליט"א

פרק ב'
הרב משה ברטמן שליט"א

פרק ג'
הרב אבא יעקב ליף שליט"א

פרק ד'
הרב משה אברגל שליט"א

פרק ה'
הרב יעקב הורוויץ שליט"א

שנת תשפ"א
פעיה"ק ירושלים תובב"א

הדף בעיון
עיקרי ראשונים ואחרונים על כל הש"ס

©
כל הזכויות שמורות
ארגון הדף בעיון
להשיג אצל "הדף בעיון"
053-4167196
info@hadafbeiyun.org

יו"ל ע"י
"צוף הוצאה לאור"
נתן פלדמן
יצחק מירסקי 17
ירושלים
02-6504055

שיעורי הדף בעיון

מפעל 'הדף בעיון', מעמיד בזאת מקבץ שיעורי עיון, שיעור אחד על כל דף בש"ס, מיועד לכל לומדי הש"ס, הן הלומדים את הדף בעיון, וחפצים לדעת את עיקרי היסודות, והן למבקשים להשיג את היקף הידיעות בכל מקום בש"ס, ואף למגידי שיעורים, המעוניינים להעשיר ולהרים את רמת הלימוד.

בכרך זה אנו מגישים בשמחה, שעורי עיון על כל מסכת סוכה, דף על דף, הכוללים יסודות בעניני סוכה וד' מינים, בהיקף רב של ידיעות מדברי הראשונים והאחרונים, ומושקעים בחידושים עמוקים, הערוכים בשפה ברורה, נעימה וקליטה, ומשמחים את הלב כנתינתן בסיני.

שיעורי הדף בעיון על מסכת סוכה, נמסרו בבהירות מופלאה, על ידי **מגידי שיעור של אירגון הדף בעיון.** כל שיעור כולל את עיקרי יסודות רבותינו הראשונים והאחרונים על הדף, כשהם משובצים בפנינים יקרים, הערות מעוררות, וחידושים מופלגים המחדדים את הלומדים.

כרך זה כולל רק את תמצית השיעורים בקצרה, ותכליתם לפתוח את לב המעיין, או לאידך, לסייע בידי החוזר על הסוגיות לסכמם בעיון מלא ובהיר.

ביקרא דאורייתא
מערכת הדף בעיון

◆ ◆ ◆

לשמיעת השיעורים בשלימותם:
בטלפון 03-3760900
או בטלפון של מערכת קול הלשון 0733718138
באתר הדף בעיון www.hadafbeiyun.org
או בעמדות קול הלשון
לקבלת כל השיעורים במייל: info@hadafbeiyun.org

הדף בעיון
עיקרי הראשונים והאחרונים על כל הש"ס

To download shiurim on any Masechta visit www.

hadafbeiyun.org

All shiurim are free

or

Contact us to order mp3's/cd's on any Masechta

Or

Hadaf Beiyun hotline 1-610-206-5010

P.203.312.SHAS (7427)

E. info@shasilluminated.org

www.shasilluminated.org

Hadaf Beiyun is a division of www.shasilluminated.org

לזכרון עולם בהיכל ה׳

In memory of our dear grandparents

Mr and Mrs Rabenstein

נחמיה בן שמואל חיים הכהן

שרה פיגא בת שלמה אלעזר

נתרם ע״י

Adina and Tzvi Neuman

ת.נ.צ.ב.ה

תוכן הענינים

דף ב ..... **ט**
בסוגיית חמתה מרובה מצילתה ..... ט
בפסול סוכה הגבוהה למעלה מכ׳ אמה... ט
בסוגיית מצוות חינוך ..... **יא**
דף ג ..... **יג**
שלהי סוגיית סוכה גבוהה למעלה מכ׳ אמה ..... יג
פלוגתת ב״ש וב״ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה ..... יד
דף ד ..... **טז**
סוגיית ביטול עפר ותבן ..... טז
סוגיית הוצין ..... יז
סוגיית איצטבא ..... יט
דף ה. ..... **כא**
דף ו ..... **כג**
דף ז ע״א ..... **כה**
דף ז ע״ב ..... **כז**
דף ח ..... **כט**
דף ט ..... **לא**
בדין סוכה ישנה ..... לא
באיסור עצי סוכה ..... לא
סוכה גזולה ..... לב
דף ט ע״ב ..... **לד**
בגדר פסולא דתחת האילן וסוכה תחת סוכה ..... לד
בפסולא דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר ..... לה
בענין חבטן ..... לו
דף י ..... **לט**
סוכה ע״ג סוכה. ..... לט
פירש עליה סדין מפני החמה וכו׳ ..... לט
דין נויי סוכה המופלגין ארבעה. ..... מ
שינה בכילה בסוכה. ..... מ
דף יא ..... **מא**
ואם קצצן כשר ..... מא
דף יב ..... **מג**
דף יג ..... **מה**
דף יד ..... **מח**
גזירת תקרה. ..... מח
דף ט״ז ..... **נא**
סוגיית חוטט בגדיש ..... נא
סוגיית מחיצה תלויה. ..... נג
דף י״ז ..... **נה**
סוגיית דופן עקומה. ..... נה
ה. סוגיית שיעור סכך פסול לפסול. ..... נז
דף י״ח ..... **נט**
סוף סוגיית שיעור הפסול בסכך פסול.... נט
סוגיית לבוד מן האמצע ..... ס
סוגיית פי תקרה יורד וסותם. ..... סב

דף יט ..... **סה**
סוגיית נראה מבחוץ ושווה במפנים..... סה
סוגיית פסל..... סה
דף כ ..... **סח**
השלמת דף י"ט ב - סוגיית סוכה העשויה כמין צריף..... סח
סוגיית מחצלת דף כ..... סט
דף כ ..... **עא**
דף כא ..... **עב**
דף כב ..... **עג**
דף כג ..... **עה**
דף כד ..... **עו**
דף כה ..... **עז**
שיעור ראשון:..... עז
העוסק במצוה פטור מן המצוה - ..... עז
שיעור שני:..... עז
דף כו ..... **עט**
דף כז ..... **פ**
שיעור ראשון ..... פ
שיעור שני ..... פ
בעניין החיוב בלילה הראשון ..... פ
דף כח ..... **פב**
דף כט ..... **פג**
בפסול לולב היבש ..... פג
שיטת רש"י ..... פג
שיטת תוס' ..... פג
דרך המאירי והשפ"א ..... פד
שיטת הראב"ד..... פו
שיעור היבשות שפוסלת..... פו
טעם פסול נקטם ראשו והאם צריך לבודקו בעיון ..... פז
צורת הבדיקה בנקטם ראשו - לפי הנראה מיד או הנראה בהתבוננות..... פז
לרוב בני אדם מיד בהשקפה ראשונה בלא התבוננות והסתכלות מרובה. ..... פח
שיטות הראשונים בפסול נקטם ראשו... פח
מחלוקת הראשונים פסול יבש או נקטם מיירי בעלין או בשדרה ..... צ
מחלוקת הראשונים ביבשו רוב עלי הלולב..... צא
יבשה התיומת בלבד ..... צב
השיעור שצריך שיקטם מראש הלולב ובענין עשו ראשושל לולב כחוטמו של אתרוג .. צג
האם דין עשו ראשו קאי גם בפסול יבש ..... צד
ההלכה למעשה בדין חוטמו של לולב .. צה
האם נשרף בשמש הוי יבש ..... צה
נפרצו עליו..... צו
פסולי הדר וחסר כל שבעה ..... צו
שיטת רש"י ..... צז
שיטת תוס'..... צז
שיטת הר"ן ..... ק
דעת הרמב"ן ..... ק
דעת הראב"ד (והרמב"ם) ..... קד
דעת הרמב"ם..... קה
לענין הלכה ..... קו
דף ל ..... **קז**
גדר פסול מצוה הבאה בעבירה ..... קז
מחלוקת ר"י ור"ת אי פסול אחר שקנאו הגזלן..... קט
קושיית התוס' מלולב של אשרה ועיר הנדחת..... קי

טעם הבאת שני דרשות לפסול מצוה הבאה בעבירה ..... קיב
שיטת שמואל שגזול כשר בשאר ימים .. קיב
שיטת תוס׳ ..... קיב
שיטת הפנ״י ..... קיג
שיטת רש״י ..... קיג
שיטת הרמב״ם ..... קיג
שיטת הר״ח ..... קיד
סוגיא דאוונכרי ..... קטו
יאוש בקרקע ..... קטו
גזל עכו״ם ..... קטו
מצוה הבאיה בעבירה אחר יאוש ושינוי וגזול לאחרים ..... קיז
איך יכלו לברך אחרי שקנו בשינוי .... קיט
וליקנינהו ביאוש ושינוי רשות ..... קיט
תירוץ המהר״ם ור׳ אהרן קוטלר זצ״ל . קיט
דברי הכפות תמרים שאין חשש כי הברכה על הלולב ..... קכ

דף לא ..... קכא

מ״ט לדעת חכמים כשר אפי׳ שאינה ממש שאולה ..... קכא
מ״ט לחכמים אין כאן פסול מצוה הבאה בעבירה ..... קכא
לר״א יש מעוט בגזולה אפי׳ בקרקע שאינה החפצא דהסוכה ..... קכג
גזילת קרקע ..... קכג
הבנת הרע״א בתוס׳ ..... קכד
ויש ב מהלכים באחרונים בביאור התוס׳ ..... קכד
א ..... קכד
ההיא סבתא ..... קכו
שעת הדחק וכו׳ ברכה ..... קכז
יבש ושאר הפסולין בשעת הדחק ..... קכז
אתרוג ירוק כרתי ..... קל
שיעור אתרוג ..... קלא
כתותיה מכתת שיעוריה ..... קלג

דף לב ..... קלו

בפסול כפוף ..... קלו
ומהו כפוף ..... קלו
לולב קווץ ..... קלו
בפסול עקום דומה למגל ..... קלז
סליק בחד הוצא ..... קלח
ניטלה התיומת ונחלקה התיומת ..... קלח
הדבקת התיומת ..... קלט
טעם פסול נחלקה התיומת ..... קמ
בפסול נסדק כהמניק ..... קמ
בחילוק בין נסדק כהימניק לנחלקה התיומת ..... קמא
שיעור לולב ..... קמא
אמאי לא תנן במתני׳ שיעור לולב ד׳ טפחים ..... קמג

דף לג ..... קמה

ענף עץ עבות ..... קמה
וכמה מההדס צריך שיהיה משלש ..... קמה
ביאור שיטת הרא״ה ..... קמו
אם הדס שוטה הוי מין הדס ..... קמז
יבשו רוב עליו ונשתיירו בו שלשה ..... קמז
מחלוקת ראשונים מה הדין היבש השלשה עליונים ..... קמז
אם היו ענביו מרובות מעליו ..... קמח
פסיק רישא אם מיעטן כשר ..... קמט
מסקנת הגמ׳ שמיירי שאית ליה הושענא אחריתי ..... קמט

ובסיוד מחלוקתם ..... קג
אם מיעטן כשר ..... קנא

דף לד ..... קנב
ערבי נחל ..... קנב
הדס קטום ..... קנב
מנין ההדסים ..... קנה

דף לה ..... קנו
אתרוג המורכב ..... קנו
טעמא דדין ממון ..... קנז
משום שאין בו היתר אכילה ..... קנז
האם יש דין מכיכתת שיעוריה בתרומה טמאה ..... קנח
אתרוג של טבל ..... קנט
אתרוג של תרומה טהורה לא יטול מפני שמכשירה ..... קס

דף לו ..... קסא
אמר רבא: ועל חוטמו, ואפילו במשהו נמי פסול ..... קסא
שינוי מראה בחוטמו ..... קסא
נטלה פטמתו. תנא רבי יצחק בן אלעזר: נטלה בוכנתו ..... קסב
חזזית בפיטם ..... קסג
תני עולא בר חנינא: ניקב נקב מפולש - במשהו, ושאינו מפולש - בכאיסר. .... קסד
האם חסר בחוטמו פוסל במשהו ..... קסד
מבואר בגמ׳ שרב שאמר שניקבוהו עכברים אינו הדר יפסול כל שבעה ורק בא מכח פסול ..... קסו
מח׳ הראשונים אם אמרינן בא מכח פסול ..... קסו
ביאור דעת הרמ״א לחלק בין הפסולים קסו
ביאור הגר״א בשיטת הרמ״א ..... קסז
חסר והדר בשאר הימים ..... קסז
חסר לכתחילה בשאר ימים ..... קסז

דף לז ..... קסט
האם יש איסור בל תוסיף כשהתוספת עומדת בפני עצמה ..... קסט
איסור בל תוסיף בהוספה על מניין ההדסים ..... קסט
בל תוסיף בדבר העשוי לנוי ..... קסט
חציצה במקצת - סוגיית ההלכה ..... קע
מחלקות בגדר הדבר ..... קעא

דף לח ..... קעג
האם קטן יכול להוציא אחרים ידי חובה והאם בעינן להיות מחויב במצוה כדי להוציא אחרים ..... קעג
תרי דרבנן וחד דרבנן ..... קעג
שיטת התוס׳ במגילה דף יט ע״ב ..... קעג
ר״ן מגילה ו, ב בשם רמב״ן: ..... קעג
שיטת הרשב״א במגילה דף יט ע״ב ... קעד
לענין הלכה ..... קעד
השומע קדיש וקדושה בתוך תפילת שמו״ע ..... קעד

דף לט ..... קעה
הפסק בין ״יהא שמיה רבא״ ל״מברך״ ..... קעה
כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתם מדוע נקט לשון עובר ולא קודם ..... קעה
ברכה בדיעבד לאחר קיום המצוה ..... קעה
מצוה שעשייתה מתמשכת מתי מברך ... קעו
איך מקיימים ברכה עובר לעשייתה בנטילת ארבעת המינים הרי מדאגבהיה נפק ביה ..... קעו

דף מ ..... **קעז**
איך שרי ליטול אתרוג שקדוש בקדושת שביעית ..... קעז
לא רצה ליתן לו במתנה מהו אמר רב הונא: מבליע ליה דמי אתרוג בלולב. ..... קעז
מהי ההבלעה ..... קעז
קדושת שביעית בלולב בזמן הזה..... קעח
מדוע עצים נקראים "הנאתו וביעורו שוה" ..... קעח
ובטעם הדבר שמשרה וכבוסה מיקרי הנאתו אחר ביעורו ..... קעח
דבר שהנאתו קודם ביעורו..... קעט

דף מא ..... **קפ**
בתחילה היה לולב ניטל במקדש שבעה ..... קפ
בגדר מצוות ושמחתם לפני ה' ..... קפ
מדוע הביאה המשנה את תקנת ריב"ז לעניין העומר ..... קפ
איך יבנה ביהמ"ק השלישי ..... קפ
קנין דרבנן לעניין לכם ..... קפא
מתנה ע"מ להחזיר ..... קפא
מחלוקת ראשונים האם מתנה ע"מ להחזיר הוא קנין לעולם עם תנאי או שהוא הקנאה לזמן..... קפא
מדוע אין כאן חסרון של אין בו היתר אכילה (מסרנו את זה בדף לה) ..... קפא

דף מא ע"ב ..... **קפב**
מדאגבהיה נפק ביה...שהפכו..... קפב
תירוץ הגמ' שהפכו..... קפב
מדוע אין חינוך על "מדאגביה נפקיה" ..... קפב
מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא, אימא לא תקבל, קמ"ל ..... קפג
יודע לדבר אביו מלמדו תורה וק"ש .... קפג
מצוות חינוך אי הוי על האב או על גם על הבן ..... קפד

דף מב ע"ב ..... **קפה**
בביאור קו' תוד"ה והשמחה ..... קפה
ביאור סברת הגמ' שלולב ידחה דין מוקצה..... קפו

דף מג..... **קפז**
אמר רבה גזירה שמא יעבירנו ד"א ברה"ר..... קפז
ראשון, הא תקינו לה בביתו ..... קפז
ראשון דאיתה מה"ת בגבולין וכו' ..... קפח
אנן לא ידעינן בקביעותא דירחא ..... קפח
ראשון דאיתה מה"ת בגבולין דחי, ואנן דלא בקיאין לא, ולמסקנא (סוף ע"ב) כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי..... קפח
ערבה שלוחי בי"ד מייתי לה וכו' ..... קפח
האידנא נמי לידחי ופרקי' לא בקיאינן בקביעותא דירחא ..... קפט
וטמנום תחת האבנים ..... קפט

דף מד ..... **קצ**
לולב דאית ליה עיקר מה"ת בגבולין עבדי' ליה שבעה וכו' ערבה דלית ליה עיקר עבדי' יום א' ..... קצ
ערבה עבדינן לה זכר בשביעי ..... קצ
אמר ר"ל כהנים בע"מ נכנסים בין האולם ולמזבח כו' אמר רי"ו מי אמרה וכו' .. קצא
פלוגתת רב יוחנן ורב יהושע בן לוי במצות ערבה (יסוד או מנהג), לרש"י ולר"ת וביאור השקו"ט ..... קצב

וכמה שיעורה, רב נחמן אמר ג׳ בדי עלין לחין, ורב ששת אמר אפי׳ עלה א׳ בבד א׳ ..... קצב

דף מד ע״ב ..... קצד

חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא ..... קצד

ראיית תוס׳ מי״ט שני של גלויות ותשובת רש״י ..... קצד

יסוד הגרי״ז ברמב״ם ובביאור חילוק ר״ת דערבה טלטול בעלמא והלל כקורא בתורה ..... קצה

חילוקים נוספים המוזכרים בראשונים בין ערבה להלל ..... קצו

ראיות ר״ת ותשובות רש״י והרמב״ם .... קצז

אל יהלך ג׳ פרסאות בע״ש ..... קצח

דף מה ..... רא

מקיפין וכו׳ ואומרים וכו׳ ר״י אומר אני והו הושיעה נא ..... רא

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיו מלקטין מערב שבת וכו׳ ..... רב

תנא רכות וארוכות וגבוהות אחד עשרה אמה ..... רב

מיד התינוקות שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן ..... רג

תנא וכו׳ כדי שיהו גוחות על המזבח אמה ..... רו

אי ס״ד אארעא מנח להו וכו׳ גוחות על המזבח היכי משכח״ל אלא לאו ש״מ איסוד מנח להו ..... רז

א״ר ירמיה משום רשב״י כל המצוות אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנא׳ עצי שיטים עומדים ..... רז

ריב״ב אומר חריות של דקל היו מביאים וחובטין וכו׳ ..... רט

דף מו ..... ריא

אימת מברכין על ישיבת סוכה ..... ריא

ברכת המצוות והזמן בעשיית הסוכה ... ריא

האם מברכים זמן על הלולב בי״ט שני ..... ריב

שהחיינו דמצוות סוכה אי פטר דחג, ודחג אי פטר דסוכה ..... ריג

בגדר איסור הוקצה למצותו ..... ריג

ביאור מה דאתרוג מותר בשמיני וסוכה אסורה ..... רטו

ביאור דעת לוי דאתרוג אפי׳ בשמיני אסור ..... ריח

דף מו ע״ב ..... ריט

מתי מברכים לישב בסוכה ..... ריט

באיזה מצות מברכים שהחיינו ..... רכא

דין זכיית והקנאת קטן ..... רכג

האם קנין דרבנן מהני לדאו׳ ..... רכד

דף מז ..... רכו

דין ישיבת סוכה בשמיני לבני חו״ל וברכתה ..... רכו

הטעם שאין נטילת לולב בשמיני ..... רכח

הטעם דבי״ט שני דפסח סופרים העומר אף דספה״ע סתירה לי״ט דפסח ..... רכט

יסוד דין לינה בשמיני וביאור סוגיין לשיטות הראשונים ..... רל

רגל בפ״ע לענין קרבן שיר וברכה ..... רלב

ביאור ילפותת רבי יהודה לתנופה בביכורים ושיטת הספרי ..... רלג

דף מח ..... רלה

רגל ..... רלה

הטעם שתנא דברייתא לא מנה את לינה כר״י ..... רלז

השמחה שמונה ..... רלז
מתני׳ דיו״ט האחרון של חג ..... רלט
הבל תוסיף אינו מדאו׳ ..... רלט
פלוגתת רש״י והרי״ף בהנהגת בני חו״ל בשמיני ..... רלט
שיטות הראשונים בספלי ניסוך המים אי היו מחוברים ..... רמא
מקום הניסוך (והחוטם) ושיטת הרמב״ם בניסוך המים ..... רמב

דף מח ע״ב ..... רמד
פייס ..... רמד
ברכה ..... רמד
יסוד חיוב הלל ברגלים ..... רמה
ריבוי ליל שמיני אף דאך מיעוטא הוא .. רמז
איסור סתירת סוכה בשביעי ..... רמז
טעם פוחת בה ארבעה ..... רמח
מאני מיכלא בסוכה אי פסלוה ..... רמח
נר בסוכה אי פוסלה ..... רמט
עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא ..... רמט
דין מים חיים בניסוך המים ..... רנ

דף מט ..... רנב
ביאור דברי רש״י דהמזבח נפגם מאבנים ..... רנב
פלוגתת רש״י ותוס׳ בסיבת פסול המזבח ..... רנב
טעם פסול חסרון בסיד ..... רנג
בשיעורא ד׳חגירת צפורן׳ ..... רנד
בדין ריבוע דתפילין ..... רנה
אי כיור מעכב לת״ק ..... רנה
שיתין אי הוו מששת ימי בראשית, ובישוב הסתירה ברב יוחנן ..... רנו
ביאור תירוץ הגמ׳ ׳בדאיקלט׳ ..... רנז
ביאור ד׳ ר״ל שפקקו השיתין לשיטות הראשונים בניסוך המים ..... רנז
מעלת צדקה, ומעלת גמילות חסדים .... רנט

דף נ ע״א ..... רסא
פלוגתת הרמב״ן והראב״ד אי ניסוך המים בלילה כשר ..... רסא
ביאור הגמ׳ בתענית לראב״ד ..... רסא
שיטת רש״י והרמב״ם ..... רסב
דברי האחרונים דתליא בפלוגתא דתנאי במקור דינא דניסוך המים ..... רסב
ביאור דברי הירושלמי בסוגיין ..... רסב
קושית הגבורת ארי מהא דזר המנסך מים חייב מיתה ..... רסד
בפסול מים ויין מגולים למזבח ..... רסה

דף נ: ..... רסז
זהו חליל של בית השואבה ..... רסז
עיקר שירה בכלי ועבודה היא וכו׳ .... רעא

דף נא. ..... רעג
אבל בשיר של קרבן ד״ה עבודה ודוחה את השבת ..... רעג
מבלאי מכנסי כהנים מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין ..... רעו

דף נא: ..... רעט
וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן ..... רעט
מ״ט איענשו משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד ..... רעט
והכתיב הכל בכתב וכו׳ א״ר קרא אשכחו ודרוש ..... רפב

דף נב. ..... **רפה**
צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה הללו בוכין והללו בוכין. ..... **רפה**
שם- כי הא דאביי שמעיה להההוא גברא...איזיל ואפרשינהו מאיסורא ..... **רפו**
כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו ..... **רפז**

דף נב: ..... **רצ**
אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד אם אבן הוא נימוח אם ברזל הוא מתפוצץ .. **רצ**
ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן משום ברב עם הדרת מלך ..... **רצא**
והן משובחין היו וכו' הכא סולמות וזקיף טובא ..... **רצב**

דף נג. ..... **רצג**
אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן ..... **רצג**
היה נוטל ח' אבוקות זורק א' ונוטל א' וכו' ..... **רצד**
משם לתמיד של שחר משם לתפילת המוספין ..... **רצד**

דף נג: ..... **רצו**
מה לעשות שלום... ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו עכו"כ ..... **רצו**
אמר רחמנא פלגא דמצוה עביד וכו' ... **רחצ**

דף נד. ..... **רצט**
למעלה עשירית לא קתני מתני' מני ראב"י היא ..... **רצט**
לפי שאין תוקעין למילוי מים בשבת דבצרי טובא ..... **שב**

דף נד: ..... **שג**
ואמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם .... **שג**

דף נה. ..... **שה**
ועוד תניא בחושו"מ בראשון היו אומרים וכו' ..... **שה**

דף נה: ..... **שט**
בששה פרקים בשנה כל המשמרות שוות בקרבנות הרגל ..... **שט**
שם- כל המשמרות שוות..... **שיא**

דף נו. ..... **שיד**
שם..... **שטז**

דף נו: ..... **שיח**
שם..... **שכ**
ת"ר מעשה במרים בת בילגה וכו' שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה ... **שכ**

סוכה שהיא גבוהה

פרק ראשון

דף ב

בסוגיית חמתה מרובה מצילתה

א. **ושחמתה** מרובה מצלתה פסולה כתב רש"י דהוא משום שהמיעוט בטל ברוב, והביא הר"ן יש שפירשו דהביטול הוא על האוויר שמלעלה שבטל בסכך אך כתב דבדעת רש"י א"א לפרושי הכי כיון דלרש"י בדף כ"ב ב מבואר דמתני' איירי שלמעלה הוא מחצה על מחצה וא"כ אין רוב ולכך פירש דקאי על החמה והצל שבקרקעית הסוכה.

ובעיקר פסולא דחמתה מרובה מצילתה לפירוש רש"י דאיירי שלמעלה הוא מחצה על מחצה הקשו תוס' דף כ"ב דר"פ הרי סבר בדף ט"ו דפרוץ כעומד כשר במחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול ומ"ש מחצה סכך ומחצה אוויר, ומצינו בזה ב' ישובים בראשונים, הרמב"ן והר"ן בדף כ"ב פירשו דכיון דהסכך בא להגן מחמה והרי במחצה סכך ומחצה אוויר יש יותר חמה בסוכה לכך חשיב כפרוץ מרובה על העומד, והרא"ש תירץ דבסוכת סכך ואוויר לא שייך להזכיר פרו"כ כיון שניתנה הלכה שיהיה הצל מרובה והיינו דיש ב' הלכות הא' של מחצה סכך והב' שיהיה צל מרובה.

ב. **בעיקר** דברי רש"י שהוא מדין ביטול ברוב הקשו האחרונים דביטול ברוב לא שייך כשהמיעוט ניכר, ותירץ המהר"ץ חיות שלפי דברי הר"ן שהביטול כאן הוא על הצל והוא דבר שאין בו ממש שפיר יש בו דין ביטול אפי' כשהוא ניכר וחידוש הוא. והקה"י תירץ דאין כוונת רש"י לביטול ברוב אלא לדין רובו ככולו.

בפסול סוכה הגבוהה למעלה מכ' אמה.

ג. **בפסולא** דלמעלה מכ' פירש רב אושעיא שהוא מהקרא דלמען ידעו וכו' וביארנו שאין זה חיסרון בעלמא בדין ישיבה בסוכה אלא פסול בהסוכה עצמה כיון שאינה עשויה באופן שיכולים להגיע בה

ללמען ידעו. וכך מדוייק ברש״י שכתב ״עשה״ סוכה שישיבתה ניכרת והיינו דהוא דין בעשייה.

והא דר״י מתיר א״א לומר שהוא משום שמפרש הפסוק לידיעה לדורות כמו שאר האמוראים להלן בגמ׳, כיון שבגמ׳ בעירובין ג׳ מבואר שהוא משום שס״ל דהעין שולטת גם למעלה מכ׳.

ד. **בשיטת** ר״ז שהפסול הוא משום וסוכה תהיה לצל מתבאר מתו״ד הראשונים שזהו הלכה אחרת מעיקר ההלכה של צממ״ח דהנה הקשה הר״ן שא״א להכחיש המוחש שסוכה גבוהה י״ט אמה ורחבה רק זע״ז כולה מלאה חמה והיאך כשרה, ויישב דמ״מ החמה מתמעטת באיכות וזה מספיק, ומעין זה כתבו התוס׳ בע״ב שבדינא דר״ז מספיק שיש צל כל דהו, עוד משמע בר״ן שגם אליבא דר״י איכא לדינא דר״ז אך ס״ל לר״י שזה מתקיים ע״י שעושה צל במקו״א וזה צ״ב מה מהני לן הא דעושה במקום אחר.

והביאור בכ״ז הוא דדינא דצצמ״ח יסודו הוא הוא שיהיה לסוכה מיצל שבכוחו להצל הסוכה והיינו שזה דין מדיני הסוכה משא״כ דינא דר״ז יסודו הוא דין בהחפצא של הסכך ששם סכך הוא רק כשועשה צל ולגבי זה חידשו הר״ן ותוס׳ שמספיק צל פורתא וכן אפשר להבין דברי הר״ן בדעת ר״י שלגבי הלכה זו מהני צל גם במקו״א.

מיהו בעיקר דברי הר״ן הביא רעק״א בגהש״ס בע״ב מהתשב״ץ שבאמת גם בפחות מכ׳ אמה כל הכשרות הוא רק כשההפרש בין הגובה לרוחב הוא יחס של ד׳ אמות לעשרים אמה והיינו עד גובה של גובה פי חמש מהרוחב. וחידוש הוא.

ה. **בדינא** דרבא דפסולא דלמעלה מכ׳ הוא משום דבעינן סוכת עראי הקשה אביי דא״כ אם עשה מחיצות של ברזל יהיה פסול גם בפחות מכ׳ ותירץ רבא עד עשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת עראי, כי עביד ליה דירת קבע - נמי נפיק. למעלה מעשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת קבע, כי עביד ליה דירת עראי - נמי לא נפיק. ומצינו ב׳ פירושים ביישוב של רבא, רש״י, תוס׳, והר״ן פירשו שרבא אמר שלמעשה התורה תלתה הדבר בשיעור כ׳, ואילו הריטב״א הביא מהתוס׳ שפירשו שלעולם צריך עראי והא דמחיצות של ברזל בפחות מכ׳ כשר הוא משום שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ולפי״ז כתב הריטב״א שהיה צריך להיות שכשעושה עראי למעלה מכ׳ יהיה כשר שהרי הכל תלוי בעראי וקבע ולא בשיעור, מיהו הביא הריטב״א ששיטה זו ס״ל שלעולם למעלה מכ׳ הוא חשיב קבע דעצם הגובה משווה לה שם קבע.

ובשיטת שאר הראשונים נתבאר דא״א לומר שאין כלל דין עראי וקבע והכל הוא רק דין שיעור כיון דמבואר בכמה מקומות שרבנן ור״י חולקים האם סוכה דירת קבע בעינן או עראי ולמשל בגמ׳ ביומא י״א לגבי אם סוכה צריכה מזוזה, ונתבאר שע״כ גדר הדברים הוא שהתורה

קבעה שלמטה מכ׳ הכל חשיב עראי ולמעלה מכ׳ הכל חשיב קבע.

קושיית האחרונים הב״ח בסימן תרלג שגם למעלה מכ׳ יכול לעשות עראי ע״י שיעשה מחיצה שאינן מגיעות לסכך, הב״ח מיישב שכיון שכשמגיע לסכך פסול לכך הכל פסול וצ״ב, והמשנ״ב מיישב שהקביעות הוא לא מחמת גובה הדפנות אלא שמחמת גובה הסכך צריך לעשות יתדות קבועים לסכך.

ה. **בתוס׳** הקשו כיון שמחיצות של ברזל כשר א״כ אמאי גשמים בחג סימן קללה הא יכול לקבוע הסכך במסמרים באופן שלא יוכלו גשמים ליכנס לסוכה, ותירצו שבסכך צריך עראי מאד, עכ״ד, וכתב השפ״א שאין כוונתם מדין סוכה דירת עראי כיון דא״כ אכתי תיקשי לר״י אלא הכוונה ששם ״סכך״ הוא רק שאינו קבוע במסמרים.

ו. **בהא** דמבואר בגמ׳ בע״ב שבדפנות מגיעות לסכך הסוכה כשר אליבא דמאן דפסל משום למען ידעו מצינו ב׳ פירושים בראשונים, בתוס׳ מבואר דהוא כפשוטו שמכח הדופן העין נמשכית ללמעלה אך בריטב״א מבואר שכיון שהוא עומד מוקף ויש לו קירוי ודאי יתן אל ליבו להתבונן שהוא תחת סכך, וכתב הערול״נ נפק״מ בינהם כמה דפנות צריך שיגיעו לסכך, לתוס׳ סגי באחד ואילו לריטב״א צריך את כל הדפנות ודוק׳ ועוד נפק״מ לגבי קורת מבוי גבוהה למעלה מכ׳ והיא רחבה ז שמבואר ברשב״א עירובין ג א שכשר המבוי כמו סוכה שיש לה סכך ז״ט כל זה לפי תוס׳ אך לריטבא לא כיון שאין קירוי וגם יתכן שהכל שייך רק בסוכה שבזה ישיב אל ליבו לענין הסוכה.

בסוגיית מצוות חינוך

ז. **בדין** מצוות חינוך הריטב״א הוכיח מסוגיין שצריך הקטן לקיים המצוה הדבר כשר שאל״כ היאך הוכיח ר״י מהמעשה של הילני המלכה כדבריו הרי אף שהיה בן אחד שחייב חינוך אכתי יכל לצאת גם בסוכה גבוהה למעלה מכ׳, וכדברי הריטב״א מבואר במשנ״ב סימן תרנ״ז כדבר פשוט שצריך לקנות לבנים לחינוך אתרוג כשר, אכן בסימן תרנ״ח לגבי דין ״לכם״ ביום הראשון הביא המשנ״ב מח׳ הפוסקים האם בחינוך צריך לכם או לא, ולכאורה קשה על המתירים מדברי הריטב״א כאן וגם קשה סתירה במשנ״ב.

אך באמת הוא פשוט שיש לחלק שצריך שהחפצא תהיה כשרה, סוכה כשרה, אתרוג כשר, אך דין ״לכם״ שהוא במעשה נטילה והאתרוג עצמו כשר יתכן שיש שיטה שסוברת שעד כדי כך לא צריך.

ח. **בדין** מצוות חינוך ידוע דברי התו״י ביומא פ״ב שרק האבא חייב ולא האמא והקשה ע״ע מסוגיין שנראה שהילני היתה חייבת בחינוך, ותירץ שעשתה כן רק למצוה בעלמא ועיין ברעק״א בגהש״ס שהביא דברי התו״י ותמה ע״ז א״כ איך אמרי׳ בסוגיי׳ וכ״ת קטן שא״צ לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיהי בדרבנן לא

אשגחה ת"ש ועוד וכו' הא אפי' מדרבנן לא מיחייבה איהי לחנך אותם וצע"ג. עכ"ד, ובקה"י סי' ב כתב ליישב ע"פ שיטת התוס' בברכות דף כ' שהקטן עצמו מחוייב מדרבנן מצד חינוך ולא רק האב דלפי"ז י"ל דמה שאמר התו"י שעשתה למצוה בעלמא מכוון דבריו שאע"פ שאינה מחוייבת מ"מ מצד מצוה דאגה שבנה יקיים את החיוב שלו וא"כ שפיר אמרינן שכיון שכל מעשיה לא עשתה אלא ע"פ חכמים ובנה הרי חייב מדרבנן א"כ דאגה לבנה שיקיים החיוב המוטל עליו.

דף ג

שלהי סוגיית סוכה גבוהה למעלה מכ׳ אמה

א. סוכה ג, א, אלא למאן דאמר בסוכה קטנה מחלוקת, וכי דרכה של מלכה לישב בסוכה קטנה וכו׳, אמר רב אשי: לא נצרכה אלא לקיטוניות שבה. רבנן סברי: בניה בסוכה מעליא הוו יתבי, ואיהי יתבה בקיטוניות משום צניעותא, ומשום הכי לא אמרי לה דבר. ורבי יהודה סבר: בניה גבה הוו יתבי, ואפילו הכי לא אמרי לה דבר. הקשה רש״י וז״ל ואם תאמר: לרב חנן דמוקי פלוגתא בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו, הכא כיון דבניה גבה - הויא לה גדולה, ומודו בה רבנן, וכו׳ ולי נראה דודאי לרב חנן קשיא, והאי תירוצא לרב הונא הוא, וכו׳ עכ״ל, ובתוס׳ כתבו וז״ל מה שדחק בקונטרס לרב חנן בר רבה מה ראיה לרבי יהודה הא אי אפשר לשבעה בנים בשבעה טפחים לאו פירכא היא דדילמא ארוכה טובא אבל לא היתה רחבה שבעה טפחים ובניה באותו אורך הוו יתבי. וצ״ב אמאי רש״י מיאן בזה.

והנה נחלקו הפוסקים בהבנת דברי התוס׳ ונפק״מ רבתי בינהם לשיעור סוכה, דהנה הב״ח תרל״ד פירש התוס׳ כגירסא שלפנינו שתוס׳ מעמידים דהאורך ארוך טובא והרוחב פחות מז׳ אך אם הרוחב הוי ז׳ אזי לרב חנן כיון דהאורך הוא טפי מז׳ כבר חשיב סוכה גדולה ולפי״ז למדנו דשיעור סוכה דבעי זע״ז לא בעינן שיהיו מרובעים אלא העיקר שיש שטח של מ״ט טפחים, אך המג״א והט״ז תרל״ד גרסו בדברי התוס׳ שמדובר שהרוחב ז׳ מצומצם והאורך טפי מז׳ והיינו דלדבריהם אף דהרוחב הוי ז״ט אכתי לרב חנן פסולה ורק כששניהם יותר מז׳ כשר לרב חנן, וכתבו דלפי גירסא זו שיעור סוכה הוא זע״ז מרובעים

ולפי״ז בחשבון יש ליישב אמאי רש״י מיאן בתירוץ התוס׳ די״ל דסבר כמג״א דשיעור סוכה הוא מרובעים אך מאידך סבר כב״ח דכה״ג חשיב סוכה גדולה לרב חנן ודוק׳.

ב. במג״א שם תרל״ד מבואר דסוכה גדולה ויש בה קרן זווית שאין בה זע״ז פסול לישב שם והוכיח לה מתוס׳ בסוגיין, עיין במחצה״ש שם מה מכוון הוכחתו, ויעויין בביאוה״ל תרל״ד שכתב בשם אחרונים לדחות הוכחת המג״א, והביא שם שאחרונים נתקשו לשיטת המג״א היאך בסוכה עגולה הכל כשר הא הזוויות שחוץ לריבוע שבתוך העיגול הוו כקרן זווית ותירץ הביאוה״ל דשאני עגולה שהכל שטח אחד ולא צר לשבת שם.

פלוגתת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה

ג. **מבואר** בגמ' שב"ש וב"ה נחלקו בין בסוכה קטנה האם סגי שמחזקת ראשו ורובו או בעי גם שולחנו, ובין בסוכה גדולה כשיושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ומבואר להלן בגמ' דף כ"ח שבסוכה גדולה המח' היא האם גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, וכתבו תוס' והרא"ש דלפי"ז אין שייכות בין המח' בסוכה קטנה למח' של סוכה גדולה והילכך אע"פ שמבואר בגמ' שבסוכה קטנה קיי"ל כב"ש מ"מ בסוכה גדולה הדרינן לכללא כב"ה ומעין זה כתב הבעה"מ שבקטנה לא שייך הגזירה שהרי איירי כשאוכל בלא שולחן כלל, ופירש הבעה"מ דהמח' בסוכה קטנה הוא כדאמר אביי להלן ז' ב' דטעמא דב"ש הוא משום דבעי סוכת קבע, והוסיף הבעה"מ דאע"פ שאנן קיי"ל דסוכה דירת עראי מ"מ יש מדריגה של קבע דבעינן וזהו שיעור סוכה המחזקת ראשו ורובו ושולחנו.

אכן הרי"ף דף י"ג מדפי הרי"ף כתב דקיי"ל כב"ש גם בסוכה גדולה כיון דחד טעמא לתרויהו, עכ"ד, מבואר בדבריו דגם סוכה קטנה שייך להגזירה, וכתבו הריטב"א והר"ן שם דאע"פ שאביי פירש טעמא דב"ש משום קבע אנן להלכה לא מפרשינן כך ורק לכן יכלנו לפסוק כב"ש וזהו דלא כבעה"מ.

כתב רעק"א להלן כ"ח נפק"מ בין הרי"ף לתוס' והבעה"מ בסוכה שאינה רחבה ז אלא ו' כב"ה אך היא פתוחה לסוכה גדולה, דלרי"ף כשרה אף לב"ש כיון דלא שייך כאן הגזירה דהרי גם אם ימשך, ימשך לסוכה הגדולה, ואילו לתוס' ודעימיה פסול.

ד. **אך** בעיקר דברי הרי"ף יש לנו ב' קושיות שהקשו הראשונים הא' קושיית הבעה"מ דאין כלל שולחן, וב' הרא"ש מקשה דיכול לדחוק עצמו ולהכניס השלחן לתוך הסוכה.

והנה לגבי קושיית הבעה"מ כתב הרמב"ן במלחמות דכ"ש שיש לגזור שמא יביא שלחן וימשך, והמשיך הרמב"ן דמעתה יש לפסול אף לשינה ולטיול ולאכול ופיתו בידו כיון דבעינן סוכה הראויה לכל מידי, עכ"ד, ומה שכתב דאסור לאכול ופיתו בידו משום דבעינן ראוי לכל מידי לכאורה קשה דכבר אסר זאת מצד שמא יביא שלחן, והמהלך המקובל ליישב זאת דבתחילה איירי על מי שאוכל סעודה שלימה דבזה יש רגילות לאכול בשולחן ולכך יש גזירה שיביא שלחן אך כשאוכל רק פת בידו אין חשש כזה אך דזה כבר נאסר מכח שאינו ראוי לאכילה גמורה מצד הגזירה, ולכאורה בזה מיושב נמי קושיית הרא"ש כיון דלאכול בצופף הוא גם לא אכילה רגילה.

ה. **בפשוטו** להרי"ף שיעור ז' בסוכה קטנה הוא מדרבנן מצד הגזירה אכן בשעה"צ תרל"ד דקדק מהרמב"ן במלחמות שהוא דאורייתא וכן משמע ברמב"ם דבפ"ו פסק כרי"ף גם בסוכה גדולה ומאידך בפ"ד ה"א מנה שיעור רחבה בהדי כל שיעורי סוכה ודוק', וכן מבואר להדיא בהקדמה לפיהמ"ש, וצ"ע היאך הוא דאורייתא אם הוא שייך לגזירה. ונתבאר בשיעור. ועכ"פ

לדבריהם נראה דודאי הנפק"מ הנ"ל של רעק"א אינה אלא כל שיש מצב שנמשל לצאת מן הסוכה הוי פסול גמור.

ו. **בדין** סוכה גדולה לב"ש שהוא גזירה שמא ימשך כתבו התוס' בסוגיין דאף מדאורייתא לא יצא וכן משמע ברמב"ם פ"ו ה"ח אך ריטב"א ור"ן דף כ"ח שכתבו דהוא רק מדרבנן [ויש הרחבה בשיעור לגבי דברי התוס' דף ב' על פסול סיכוך בנסרים,] ובדברי התוס' שכתבו דהוא פסול אף מדאורייתא הביא הדבר אברהם ח"ב סי' כ"ו מרא"ב קמאיי זצ"ל דהוא מדין שרבנן הפקירו הסוכה מכח הפקר ב"ד והרי בעינן "לכם" בסוכה,[1] והדבר אברהם עצמו ביאר דהכא אינה חומרא דרבנן שבאה רק להוסיף על ד"ת שישב בישיבה גמורה אלא דאיסורא הטילו עלי' מדרבנן שלא ישב ושולחנו בתוך הבית, ואפילו כשא"א לו בענין אחר ויתבטל ממצות סוכה לגמרי נראה שאסרו לעשות כן ומוטב שלא ישב כלל בסוכה משישב ושולחנו בתוך הבית, וכיון דפתיך ביה איסורא ממילא הוי מצוה הבאה בעבירה. ולכך לא יוצא כלל.

ז. **בגמ'** בית שאין בו ד' על ד' פטור ממעקה הקשה חזו"א יו"ד רי"ד ממנפ"ש אם משתמשים שם חייב משום ולא תשים דמים בביתך ואם אין משתמשים א"כ גם מעקה לא חייב אף שיש בו דע"ד, ותירץ דגג רגיל א"א לחייבו מכח "ולא תשים" כיון דאין היזקו מצוי אך מצות מעקה יש בו.

ח. **תוס'** הקשו אמאי לא מנו פתח בית אביה של נערה המאורסה, ובערול"נ הקשה דבזה אין צורך בשם בבית כיון שהעיקר הוא לומר ראו גידולים שגידלתם, ובמנח"ש ב' נ"א ביאר דהא דלא מוזכר לנר חנוכה הוא משום דד' על ד' הוא בשביל בית קבע ולנר חנוכה סגי בבית עראי.

1. כמו שהבאנו בדף ט מכמה אחרונים דהא דיוצא בסוכה שאולה הוא רק משום שיש לו קנייני שאלה אך בהפקר שלא נתכוין לזכות לא יוצאים.

דף ד

סוגיית ביטול עפר ותבן

א. **בדין** ביטול עפר וצרורות קושיית מאירי היאך מהני לרבא דפוסל סוכה למעלה מכ׳ משום דירת קבע סו״ס הא כיון דהמחיצות גבוהות כ׳ אין רגילות להשתמש בכאילו דפנות, ומעין זה מקשה הראב״ד להלן בסוגיין גבי בנה איטצבא. המאירי מיישב דכיון דדנים המיעוט כקרקע גמור נמצא דיכול לעשות לסוכה זו דפנות עראי ובזה סגי כמבואר בדף ב׳, אכן הראב״ד תירץ דחזינן מהכא דהפסול אינו בדפנות אלא בסככה דבעינן סכך שראוי לדפנות עראי, ולכאורה תרוץ המאירי היינו אפי׳ אם הפסול הוא בדפנות, ויתכן דמה שהראב״ד מיאן בתרוצו של המאירי הוא משום דדברי המאירי מסתברי בביטול ולא בבנה איצטבא והראב״ד הרי הקשה רק באיצטבא.

ב. **עוד** הקשה המאירי היאך מהני ביטול הא הוי תעשה ולא מן העשוי, ותירץ דכיון דהפסול אינו בהסכך אלא פסול מן הצד ליכא בזה תעשה ולא העשוי, ויש לעיין אם דבריו אזלי רק להראשונים דלמעלה מכ׳ לא חשיב סכך פסול, ועיין קה״י שכתב דגם אם הוי סכך פסול זהו כלפי הקרקע שכלפי שם הוא למעלה מכ׳ אך כלפי המקום היותר גבוה לא היה נחשב כסכך פסול, והן אמנם היה שם פסול כיון דאין שם קרקע אך זה כבר לא הוי פסול בסכך ולכך כלפי זה ודאי אין דין תעשה ולא העשוי וממילא עכשיו שיש שם קרקע מכח הביטול שפיר הוא כשר.

ג. **בעיקר** ענין ביטול נחלקו הראשונים לכמה זמן צריך לבטל דעת רש״י בסוגיין צריך לבטל לכל ז׳ ימי החג ולהלן יבואר אמאי לא סגי בביטול לחלק מהסוכות, והרא״ש בסימן ב׳ הביא מר״ח ומהראבי״ה דבעי ביטול לעולם, וכתב וז״ל ונראה כפירוש רש״י דביטול דהכא כל זמן מצות סוכה דומיא דמיעוט דכותל וחריץ שבין ב׳ חצירות דפרק חלון (דף עז ב) דלא בעי ביטול אלא באותה שבת דקאמר התם דדבר שאינו ניטל בשבת ממעט אבל דבר הניטל אינו ממעט עכ״ל. והריטב״א הקשה על דבריהם מהא דאמרינן בבבא בתרא (כ׳ א׳) דבן שמונה ממעט בחלון בשבת שהוא אסור לטלטלו אף על גב דליכא ביטול אלא ליומו.

וכתב הריטב״א ליישב דטעמא דבעינן ביטול לעולם הוא כדי שלא ימלך ליטלו אבל בבן שמונה שאסור לטלטלו וא״א לו לימלך ליטלו אפילו ביטול יומו הוי ביטול, עכ״ד, ולפי״ז מיושב נמי קושיית הרא״ש וק״ל, והא דהרא״ש מיאן בזה הוא משום דפירש דהא דבעי ביטול לעולם הוא

מחמת עצמות הביטול דרק ע״י ביטול לעולם הוא בטל, ונמצא מח׳ רא״ש וריטב״א בהבנת שיטת הר״ח. ומבואר בריטב״א חידוש דכשליכא חשש אימלוכי סגי בביטול לשעה ולא בעי אפי׳ ביטול לכל משך הזמן המדובר ודוק.

ולגבי קושיית הריטב״א מהגמ׳ בב״ב יעויין תוס׳ שם שכתבו דאיירי דאמר שם תהא קבורתו והיינו דאיירי בביטול לעולם.

ד. **הא** דלרש״י בעי ביטול לכל החג ולא סגי בביטול לשעה יעויין ברש״ש להלן כ״ג א שכתב דהוא מכח הא דבעינן סוכה הראויה לשבעה, אכן מצינו בראשונים שגם לגבי טומאה וגם לגבי עירוב חצירות לא סגי בביטול לשעה, יעויין בר״ן שכתב דביטול לגבי טומאה צריך לבטל לכל הזמן שהטומאה שם ולגבי עירוב חצירות משמע בא״ש שצריך ביטול לכל השבת, והיינו דמבואר דבכל דבר צריך ביטוללכל משך הזמן שיש נפק״מ מהביטול, וזה מוכיח דלא כרש״ש, אלא גדר הדברים הוא שאם בהמשך הזמן שאכתי יש נפק״מ מהביטול לא יהיה ביטול א״כ כבר מעכשיו רואים את המצב שיהיה כאן בהמשך הזמן.

ה. **מבואר** בסוגייא שיש ענין ביטול ויש ענין אין עתיד לפנותו ונחלקו רבנן ור״י האם צריך ביטול או דסגי באין עתיד לפנותו, ובביאור החילוק כתב רש״י דביטול הוא בפה ואין עתיד לפנותו הוא שלא בפה אך בתרוויהו בעי לכל ז׳ ימי החג, אך ריטב״א לא מקבל שביטול בעי פה ולכך מפרש החילוק שביטול הוא לעולם כשיטת הר״ח הנ״ל ואין עתיד לפנותו היינו לכל משך החג ובטומאה הוא לכל זמן שהטומאה שם, וביאור החילוק הוא דביטול היינו עשייה של הגברא ובזה בעי לעולם [כדי שלא ימלך וכנ״ל] אך אין עתיד לפנותו אינו מצד עשייה של הגברא אלא מכח המציאות ובזה אין תנאי של לעולם. מיהו צע״ג אמאי לריטב״א באין עתיד לפנותו לא סגי לשעה הרי כשאין חוששים לאימלוכי מבואר בריטב״א הנ״ל דסגי לשעה.

והנה בברייתא מבואר דרבנן ור״י חלקו בעפר סתם ובתבן ואין עתיד לפנותו ולא נתפרש מה הדין בעפר ואין עתיד לפנותו, ונחלקו בזה רש״י והריטב״א רש״י נקט שגם בזה חולקים והריטב״א ס״ל דאין לנו אלא מה שכתוב להדיא, וביאור מחלקותם הוא לשיטם הנ״ל דלרש״י יסוד מח׳ רבנן ור״י הוא האם ביטול בעי פה וא״כ אין סיבה כלל שבעפר יודו רבנן שאפשר להחיל ביטול שלא בפה אך לריטב״א שמעלת אין עתיד לפנותו הוא שלא בעי עשיית הגברא א״כ יתכן שבעפר שהוא גם אין עתיד לפנותו מודו רבנן שלא צריך עשייה וק״ל.

סוגיית הוצין

ו. **היתה** גבוהה מעשרים אמה, והוצין יורדין בתוך עשרים אמה, אם צלתם מרובה מחמתם כשרה ואם לאו פסולה. והקשו התוס׳ וז״ל וא״ת כשצלתו מרובה מחמתו אמאי כשרה הא אי קלשת היו ההוצין נופלין כדאשכחן בעירובין (דף ג.) גבי מקצת סכך בתוך כ׳ ומקצת סכך למעלה

דפסלינן הסוכה דכי קלשת לה הוי לה חמתה מרובה מצלתה ועל כורחין פי׳ לפי שלא היה יכול להתקיים הסכך בתוך עשרים דמחמת קלישותו יבא הרוח ויפזר או יפול דאין לפרש אפילו היה מתקיים כך הוה ליה חמתו מרובה שבזה לא היו מכשירין אינך אמוראי דהתם כיון דאין צלתה מרובה אלא על ידי סכך של מעלה מכ׳ הוה ליה סכך פסול מצטרף בהדי סכך כשר ויש לומר דהכא יש לנו להכשיר יותר שיש רוב הוצין וראויין הן להתקיים בקל כך אם היה שם דבר הסומכת. עכ״ל, ביאור תירוץ התוס׳ דהתם שצריך מעשה שלם כדי להעמיד הסכך לולי החלק העליון, א״כ עכשיו כשלא עשה המעשה א״א לראות את הסכך כקיים אך הכא שלא צריך מעשה גדול כדי לסמוך ההוצין א״כ גם קודם שעשה המעשה יכולים כבר לראותם כקיימים אפי׳ לולי החלק העליון.

והנה תוס׳ בעירובין ג׳ הביאו מהלך אחר מהתוס׳ שלנו דלעולם איירי שהוי חממ״צ ממש לולי העליון ואפ״ה כשר מכח שיטת ר״ת שסכך למעלה מכ׳ אינו חשיב ״סכך פסול״ והוא יכול ליצטרף להשלים שיעור וכתבו דלפי״ז ניחא בפשיטות דהוצין צממ״ח כשרין, אך הקשו להיפך אמאי הוצין בחממ״צ פסול, ותירצו דהוצין גרע דאגודין יחדו ואי קלשת יפול הכל. וצ״ב לפי״ז אמאי הוצין צממ״ח כשר הרי אי קלשת יפול הכל.

והפשוט בזה דלפי דרך זו א״כ כל מה שצריך להגיע לקלוש הוא כשהתחתון חממ״צ אך כשהוא צממ״ח לא מפריע לן כלל שיש מקצת למעלה וכיון שלא צריך לדון קלוש ממילא לא מפריע לן דאי קלשת יפול להכא.

הריטב״א בסוגיין אזיל כתוס׳ בעירובין אך ביאר החילוק בין הוצצין חממ״צ לשם בדרך אחרת דשם שהוא יחידה אחת נמצא דהחלק התחתון הוא הסומך של החלק העליון ולכך גם העליון מקבל חשיבות כאילו הוא בתוך כ׳ שהרי הסומך שלו הוא בתוך כ׳ אך הכא בהוצין הוא להיפך שהסומך הוא הסכך עצמו שמנוח למעלה מכ׳ לכך כשהם חממ״צ אך העליון מצטרף להתיר.

ז. **במסקנת** הסוגייא בעירובין אמר רבא שיש להכשיר מקצת סכך למעלה מכ׳ משום דחלל סוכה תנן והרשב״א שם פירש דהיינו דלרבא כיון שהדין הוא בחלל א״כ גם הסכך שלמעלה מכ׳ הוא כשר לגמרי אך שאר ראשונים שם פירשו דגם לרבא החלק העליון פסול כיון שיש חלל כ׳ תחתיו, וא״כ לשיטתם צ״ב אמאי לרבא הכשרות פסולה יותר.

הביאור המקובל בזה הוא שבאמת צ״ב אמאי צריך להגיע לקלוש הרי יש צממ״ח בכשר [לפי תוס׳ בסוגיין] והביאור הוא שדנים כל הסכך כיחידה אחת וצירך להחליט היכן ״מקומו״ של היחידה הזאת למעלה מכ׳ או למטה וע״ז בא קלוש שאפשר לדון התחתון לחוד, ומעתה לרבא שהדין אינו על הסכך אלא בחלל ממילא לא צריך קלוש כיון שיש סכך בשיעור צממ״ח שאין תחתיו חלל כ׳ [ולשיטת ר״ת אכתי צ״ב.]

ח. **עוד** תוספת חשובה, הבאנו שמבואר בתוס׳ בעירובין דהא דהוצין חממ״צ פסולין הוא משום דאי קלשת יפול הכל, וצ״ב א״כ לרבא אמאי פסול הרי לרבא לא צריך להגיע לקלוש, ונראה מבואר מזה שדברי רבא אינם שייכים אלא שם שהוא מקצת סכך למטה ומקצת למעלה אך בנידו״ד שהוא סכך והוצין לא שייך דכיון שההוצין הם טפלים לסכל א״כ מדידת החלל אינה נעצרת אלא בסכך ולא בהוצין ורק מכח קלוש דנים ההוצין לעצמם.

ט. **בגמ׳**, היתה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה, סבר אביי למימר: אם חמתם מרובה מצלתם - כשרה. - אמר ליה רבא: הא דירה סרוחה היא, ואין אדם דר בדירה סרוחה. בעיקר פסול דירה סרוחה, הריטב״א כתב דהוא רק מדרבנן, וכך דייק המאירי מהרמב״ם פ״ה ה״ב שרק כתב שיש ליזהר.

ובעיקר הענין ביאר הגרי״ז בקונטרס דיש ב׳ פסולים למטה מי׳ הא׳ דלא מיקרי מחיצה כלל וכלהלן בע״ב ועוד פסול מפני דירה סרוחה, ובהוצין יורדין מודו כו״ע שמצד חיסרון מחיצה ליכא כיון דהוא רק חממ״צ ולכך רצה אביי להכשיר ואמר ליה רבא דיש פסול נוסף מצד דירה סרוחה ולכך פסול.

סוגיית איצטבא

י. **היתה** גבוהה מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה - כשרה. מח׳ הרא״ש והרי״ד בענין אם כשר גם מחוץ לאיצטבא מדינא דפסל היוצא מן הסוכה נתבאר להלן דף י״ט בסוגיית פסל.

בגמ׳. ומן הצד, אם יש משפת איצטבא לכותל ארבע אמות - פסולה, פחות מארבע אמות - כשרה. מאי קא משמע לן - דאמרינן דופן עקומה, תנינא וכו׳ ובגדר דין דופן עקומה כתב רש״י דרואין סכך העליון המחובר לדופן הרחוק כאילו הוא מן הדופן עצמו, ועקום עד כנגד שפת האיצטבא, וכאן מודדין את גובהן משפת האיצטבא ולמעלה, ולהלן דף י״ז העלה רש״י צד אחר וז״ל שם ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר, ומוציא את הפסול מן הסוכה - דאם כן גם גבי אויר נמי נימא הכי. עכ״ל. אכן ריטב״א ור״ן הביאו דיש שפירשו כן[2] וכתב הר״ן נפק״מ הר״ן דלפי שיטת רש״י הדבר ברור שאין אוכלין באותו שיעור שבין הדופן לאיצטבא כיון שאנו דנין סכך שעליו כאילו הוא דופן אבל אם היינו אומרים רואין הדופן כאילו נתקרב היה אפשר לדון ולהקל עכ״ל. אכן בתורא״ש מבואר דגם להצד דכאילו

2. ולהלן דף י״ז יתבאר יישוב שיטתם מקושיית רש״י ואכמ״ל.

מקרבים הדופן א״א לשבת שם כיון שכאילו נתקרבה הדופן ממילא הוא מפסיק, והר״ן כנראה סבר דכיון דסו״ס באמת אינו מפסיק אין חיסרון לדונו כפסל ודברי התורא״ש שנקט דמפסיק צ״ב.

י״א. **כתב** הר״ן וז״ל ולפי שטה זו [שיטת רש״י בגדר דין דופ״ע] על כרחך כשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן אבל אם אין דפנות מגיעות לסכך ליכא למימר דופן עקומה וכיון דאמרינן דאם יש משפת איצטבא ולכותל ד״א פסולה על כרחך לא סבירא לן כרבה דיהיב טעמא משום דלא שלטא ביה עינא ומכשיר כשהדפנות מגיעות לסכך אפילו למעלה מכ׳ אמה וכדאיתא לעיל וזה סיוע לרב אלפסי ז״ל שדחה לדרבה וכמו שכתבתי למעלה, עכ״ל, אך בטור תרל״ב מבואר לא כך אלא דבתחילה דנים גוד אסיק ואח״כ דופ״ע, ובדעת הר״ן ביאר רעק״א דס״ל דלא אמרינן תרי הילכתות בהדי הדדי כשהאחת בנויה רק מכח חברתה, והקשה דלפי״ז היאך פסק הש״ע תר״ל ט דגם כשהדפנות לא מגיעות לסכך כשירה אפי׳ שאינם מכוונין כנגד הסכך והיינו דאמרינן גו״א ולבוד בהדי הדדי הרי זהו דלא כר״ן, וביותר הקשה דהמג״א תרל״ב ב הביא דברי הר״ן להלכה והיאך זה מתיישב עם פסק הש״ע שלכאורה פסק דלא כר״ן.

ובזכרון שמואל סי׳ כו כתב דלעולם מודה הר״ן דאמרינן תרי הילכתות ודלא כרעק״א ומה שכתב הכא הוא סברא פרטית בענין דופ״ע שבכה״ג אין לומר דופ״ע כיון שאין דרך לעקם כתלים כך ולפי״ז מיושב הש״ע והמג״א.

דף ה.

א. **ושאינה** גבוהה עשרה טפחים מנא לן, קושיית פנ״י ורעק״א מה בעי מנא לן הא אמרינן לעיל דף ד דהוי דירה סרוחה, עיין בדבריהם שכתבו דנפק״מ מדינא דסוגיין הוא דבעי מחיצה עשרה. וערוך לנר כתב דמכאן הוציא הרמב״ם פ״ה מסוכה ה״ב דדירה סרוחה הוי רק פסול מדרבנן.

ב. **בהא** דילפינן מארון וכפורת קשה דלא חזינן דין מחיצה י׳ אלא רשות י. יישוב בזה ע״פ דברי הגר״ח פי״ז משבת הי״ב דבאמת אין שיעור בחפצא של המחיצה שיהיה י׳ אלא הוא משום דצריך לגדור ״רשות״ ורשות הוא י׳ טפחים.

ג. **מעולם** לא ירדה שכינה למטה מי ולא עלו משה ואליהו למרום, חת״ס שו״ת ח״ו סי צ״ח דהכוונה דבכל רקיע ורקיע לא עלו למעלה מי׳. ומיושב בזה כמה קושיות.

ד. **בענין** הוגה את ה׳ באותיותיו מבואר בתוס׳ חידוש דאסור גם להגות כשאומר את האותיות בשלמותם ועמד ע״ז החת״ס בשו״ת חו״מ קצ״ה בשם רעק״א וכתב החת״ס דיש לתוס׳ מקור לזה מיניה וביה מהתנא דסוגיין, סיום דברי התוס׳ דלרש״י איסורא דהוגה את ה׳ באותיות הוא רק בשם של מ״ב אותיות אך מהרש״א פירש בדבריהם דאף לרש״י יש איסור בכל השמות.

ה. **וכתוב** עליו ב׳ שיטין י׳ ה׳ מלמעלה קודש ל׳ מלמטה, יש ג׳ שיטות בראשונים בסדר הכתיבה, וברמב״ם פרק ט מכלי המקדש מבואר דהאות ל׳ היתה כתובה יחד עם השם באותו שיטה והקודש היה כתוב בשיטה תחתונה וביאר הרדב״ז דלפי״ז שפיר הוי דרך כתיבה אפי׳ שהיה כתוב זה תחת זה.

ו. **אימא** בהדי סככה אלא מבית עולמים גמר וכו׳ וביו הכרובים פורשי כנפים וגו׳, בריטב״א ור״י מלוניל במתני׳ מבואר דלפי מס׳ זו נמצא דההלכה די׳ הוי בסכך שיסכך על חלל י ולא במחיצות, קושיא ע״ז א״כ היאך ילפינן למחיצות שבת, וב׳ הקשה ערול״נ מגמ׳ דף ט״ז דיש דין מחיצה י׳, יישוב בזה ע״פ הרש״א דנשאר לימוד גם מארון וכפורת.

שיטת רש״י דף ט״ז ורא״ה בריש פרקין דאף למס׳ כל הדין הוא במחיצות ולא בסכך וצ״ל דהלימוד מהכרובים רק מקיים הלימוד מארון וכפורת ודוק׳.

בגמ׳ שבת ז מבואר דאף לגבי שבת בית שאין תוכו עשרה וקירויו משלימו לי׳ תוכו כרמלית ולא מצרפים את גגו, והנה

לרש"י הנ"ל מיושב בפשיטות אך לריטב"א קשה. ויש בזה ג' יישובים הא' לפי מה שנסתפק הביאוה"ל סימן שמ"ה סט"ו דאולי הוא רק מדרבנן וכן הכריע חזו"א סי' ס"ה אות ז, יישוב ב' ע"פ תו"י שבת דף ז ור"ח שם דאיסורא דתוכו הוא משום דלא חזי לדירה, ויישוב ג' דכלפי שבת דלא בעי תקרה לא היה הש"ס מקשה כלל.

דף ו

א. **גפן** כדי רביעית יין לנזיר, פירוש רש"י בסוגיין, קושיית השפ"א מהיכי תיתי שלא נשער בכוס גדושה, יישוב מתור"פ בעירובין דף ד דזהו גופא הגזה"כ, הערת הרש"ש היאך לא קבעו מהו רוחב הכוס.

ב. **נימא** אחת קשורה חוצצת, רש"י ורמב"ם פ"ב מקואות הט"ו מפרשים שערה אחת ממש ואיירי כשמקפיד, אך ריטב"א בסוגיין ורשב"א עירובין דף ד נוקטים דשערה אחת לאו מקפיד הוא והילכך מפרשים דאיירי ברוב שערות קשורות, ביאור הב"י יו"ד קצ"ח במחלקותם.

בעיקר פירוש הרשב"א נראה שינוי בין הרשב"א עירובין ד לרשב"א תוה"ב סוף בית ז, דבתוה"ב מפרש דהוא מדין מקפיד ואילו בעירובין נראה מדבריו שהוא משום רוב, קושיית האבנ"ז יו"ד רס"ג דלא הוי רוב אלא מיעוט.

ג. **כדר'** יצחק דאמר דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ, ג' שיטות בראשונים מה ההלכה חידשה, תורא"ש בסוגיין ור"ן עירובין דף ד פירשו דלולי ההלכה חוצץ אפי' מיעוט שאינו מקפיד, תוס' עירובין דף ד מפרש דלולי ההלכה היה צריך כולו, ותורי"ד עירובין דף ד מפרש דמקפיד היה צריך אך רוב לא היה צריך והביאור בדבריו הוא ע"פ לשון רש"י דכשאינו מקפיד הוי כגופיה ובטיל לגביה.

שפ"א דקושיית התוס על רש"י מנכרית שטבלה קשה רק לשיטת תורא"ש ור"ן ולא לפי הרי"ד, פקפוק על דבריו מהאו"ז סי שס"ג אות י'.

ד. **בעיקר** דברי הגמ' ביבמות דבכולו לא בעי חוצץ, הגרי"ז פ"ב מקואות פירש דכולו לא הוי מדין חציצה אלא מכח הלכה אחרת דבעי ביאת מים ובזה ליכא כלל תנאים של מקפיד.

ה. **מח'** הגאונים והרמב"ם פ"ב מקואות הט"ו בשיעור רוב, האם השער נמדד עם כל הגוף או"ד דרוב שער לחוד חוצץ, ביאור שיטת הגאונים דשער נידון לחוד, ר"ן עירובין דף ד ושפ"א בסוגיין.

ו. **כי** אתאי הילכתא לגוד ולבוד ודופן עקומה, הקשה עמק ברכה סי' י"ח דהכא משמע דלבוד הוא הלכה במחיצות ואילו בשאר מקומות מוצאים דהוא בכל דיני התורה ותוספת קושיא בזה מהר"ן דף י"ח גבי אין לבוד בסכך.

יישוב העמק ברכה דיש ב' דיני לבוד הא' דרק לא חשיב הפסק וזה מהני בכל התורה והב' דחשיב כסתום וזהו רק במחיצות.

ז. **בדין** שלישית טפח לרבנן שלישית אפי׳ טפח ואילו לר״ש שלישית כהלכתה ורביעית טפח, בגמ׳ מבואר כמה ביאורים במחלוקתם הא׳ נחלקו אם יש אם למקרא או למסורת, והב׳ רב כהנא אמר טעמא דר״ש מדכתיב ולמחסה מזרם, ובגמ׳ להלן ז ב אמר אביי דר״ש דבעי ד מחיצות סובר סוכה דירת קבע בעינן, מח׳ רש״י ותוס׳, לרש״י אביי אזיל רק לשיטת רב כהנא ואילו לתוס׳ הוא גם לשיטת ריש סוגיין.

ח. **בעיקר** דין שלישית טפח, יש לחקור האם היינו דסגי במקצת גדירה או״ד דחשיב כגודר הכל, רש״ש כצד השני אך חדית דהוא מדין גוד אסיק דה״נ גוד ומשוך. אכן ברש״י מדוייק שלא כדבריו ומאידך בעיקר החקירה מבואר ברש״י להלן ז א ד״ה וכן לשבת דחשיב כגדירת כולו.

דף ז ע"א

א. **אותו** טפח היכן מעמידו רב אמר כנגד היוצא ורב כהנא אמר כנגד ראש תור, לרש"י כנגד היוצא היינו סמוך לדפנות הקיימות ולרמב"ן במלחמות בכה"ג לא חשיב חלל הסוכה אלא רק עד סוף הדופן טפח אלא כנגד היוצא היינו רחוק כנגד סוף הדופן שכנגדה, וריטב"א פירש דלרש"י בכה"ג פסול כיון דלא מהני כשהיא יחידית. ובשיטת רב כהנא לרמב"ן היינו כשיטת רב אליבא דרש"י ולרש"י היינו שמניח באלכסון ונחלקו המהרש"ל והמהר"ם אם נונן סמוך למחיצות הקיימות או"ז כנגד הקרן זווית של ב' המחיצות הקיימות.

הקשה הגרי"ז בקונרס מאי האי שנתנו כאן הלכות היכן להעמיד הטפח הא לכאורה בכל מקום יהני כיון דשפיר איכא שלישית טפח ותירץ דיש ב' הלכות הא' עצם הדופן והב' שיהיה סתימה בכל הרוח השלישית ועל הדין השני נסובה כל הסוגייא. ויש להעיר על דבריו דלכאורה הכא אפשר להסתדר גם לולי יסוד זה.

ב. **רב** סימון אמר עושה טפח שוחק וכו' בביאור דבריו מצינו ג' שיטות בראשונים דעת רש"י דהיינו כדי שיהיה דופן ד"ט שהוא שיעור רוב סוכה קטנה והא דלא סגי בג' ומחצה ועוד ביאר הריטב"א דבעינן רובא דמינכר, שיטת תורא"ש ור"ן דהא דבעי ד"ט הוא משום דזהו השיעור הקטן ביותר של מחיצה בעלמא. שיטת הרמב"ן במלחמות דלרב סימון בעינן מחיצה ז"ט וזהו מכח ב' לבודין וצ"ע.

ובעיקר שיטת רב סימון קשה אמאי בעי ד"ט ולא סגי בטפח הא ההילכתא אמרה שלישית טפח, ביאר בזה הגרי"ז דאה"נ זהו לעצם דין דופן אבל לגבי ההלכה של הסתימה שצריך שכל הרוח השלישית תיחשב כסתומה בזה בעי דווקא ד' טפחים לרש"י וז' טפחים לרמב"ן.

והקשה הגר"א סי' תר"ל ס"ג אחרי שצריך ד"ט מה הנפק"מ מההלכה שאמרה שלישית אפי' טפח, וכתב לחדש דלא מהני לבוד במחיצת סוכה והיינו בב' כהילכתן ובטפח של השלישי, אכן מדברי תוס' בסוגיין מבואר דלא כגר"א אך לשיטת תוס' ל"ק קושיית הגר"א כיון דכתבו תוס' בע"ב דדינא דרב סימון הוא רק מדברנן.

ג. **סוכה** העשויה כמבוי לשיטת רב סימון צריך לעשות פס רחב ד' ונותן בפחות מג', והגריעותא כאן היא משום דלא הוי מחיצה דעריבן. מבואר בר"ן דהמחיצה של הפס ד' מהניא דחשיב שיש כאן מחיצה דעריבן, וקשה א"כ שוב יכול ליהני במחיצת באורך השניה טפח דהיא תיחשב המחיצה הג'. יישב החזו"א ע"ה י דהפס ד' מהניא

רק להא דבעי שיהיה עריבן אך לא מהני לעיקר דין ב׳ כהילכתן. אכן באמת בתוס׳ וריטב״א לקמן ט״ז ב מבואר דהפס מהני להיות הב׳ כהילכתן.

ד. **אמר** רבא ואינה ניתרת אלא בצוה״פ רש״י פירש דלרבא צריך צוה״פ על פני כל הכותל והקשה ריטב״א א״כ פשיטא דמהני דהרי צוה״פ מחיצה גמורה היא ומהני בשבת ובכלאים, והילכך פירש דלרבא נותן צוה״פ רק ברוחב ד״ט, עוד קה על רש״י אמאי בעי טפח עומד ולא סגי בצוה״פ של ב׳ קנים כלשהוא.

היישוב בזה מבואר בר״ן דצוה״פ לא מהני בב׳ המחיצות הראשונות של סוכה וכמו שמצינו בגמ׳ בדף ד׳ דגו״א לא מהני בסוכה וביאר הר״ן דלכך גם בשלישית צריך טפח עומד. והביאור בצירוף שצריך טפח עומד וגם צוה״פ ביאר הגרי״ז דטפח הוא שיעור המחיצה וכלפיו לא מהני צוה״פ אך להלכה הנוספת שצריך סתימה מהני צוה״פ.

מדברי הריטב״א והר״ן מבואר דהא דבעינן צוה״פ הוא דין דאורייתא אך בפוסקים סי׳ תר״ל מבואר דהוא רק מדרבנן.

ה. **איבא** דאמרי אמר רבא וניתרת נמי בצוה״פ, מח׳ רש״י וריטב״א האם להך לישנא סגי בצוה״פ בלא טפח.

ו. **איבא** דאמרי וצריכה נמי צוה״פ החילוק בין הך לישנא לל״ק לפי הרא״ש היא דלל״ק אין הטפ צריך להיות במום אחד ולל״ב צריך שיהיה במקום אחד, ולפי הר״ן לל״ק לא בעי טפח שוחק ולל״ב בעי.

ז. **דברי** רבא נאמרו על מחיצות דעריבן ונחלקו הראשונים האם גם בעשוי כמבוי דבלא״ה צריך פס ד׳ יצריך רבא צוה״פ, ברמב״ם פ״ד ה״ג מבואר דבעי אך הר״ן הביא שלא צריך ודעת הרמב״ם צ״ב מנ״ל לומר דגם בכה״ג צריך.

הביאור בזה כתב הרא״ש דס״ל דסוכה דעריבן עם תיקון גרוע בשלישית שווה ערך לעשוי כמבוי עם תיקון מעליא בשלישית. ודברי הרא״ש הם לא כר״ן הנ״ל שביאר דע״י הפס ד׳ חשיב עריבן, ודוק׳ ביאור הנידון בזה הוא דהר״ן סבר דדין עירבן הוא תנאי בהכשר סוכה וא״כ ע״כ דלמעשה אף בעשוי כמבוי חשיב עריבן אך הרא״ש סובר דאין זה תנאי בעצם הסוכה אלא רק מעליותא בגדירה של המחיצות ובזה משווה הש״ס גדירה מעלייתא ב׳ הראשונות ותיקון גרוע בשלישית לב׳ מחיצות גרועות בראשונות וגדירה מעלייתא בשלישית.

דף ז ע"ב

א. **שתים** כהילכתן ושלישית אפי' טפח אמר רבא וכן לשבת מיגו דהוי דופן וכו', קושיית הריטבא ור"ן לפי מס' הסוגייא לעיל דבעי צוה"פ בשלישית אמאי צריך מיגו הרי צוה"פ מהני בשבת, וג' מחיצות דאורייתא, מצינו בזה ג' יישובים א. מאירי בשם ההשלמה דצוה"פ דהסוגייא דלעיל הוא רק מדרבנן והכא איירי בלא צוה"פ. ב. יישוב הריטב"א דהמיגו נצרך להתיר טלטול אף מדרבנן שצריך ד' מחיצות. ג יישוב נוסף של ריטב"א ור"ן דיש אופנים אחרים שצריך מיגו מדאורייתא והיינו באופן של פרו"מ.

ב. **ההשלמה** סובר דהמיגו לא מהני להתיר הדרבנן כיון דאין כלל מחיצה ברוח הרביעית ובאמת דברי הריטב"א צ"ב היאך המיגו מתיר אע"פ שאין מחיצה ברביעית כלל, הביאור בזה כדמשמע במאירי דהמיגו לא הוי על עצם הדופן אלא על הרשות. ולהשלמה הוי על הדופן. והנה הרמב"ם פי"ז שבת סובר דד' מחיצות דאורייתא ולכאורה לשיטתו מוכח כהריטב"א דהמיגו מהני גם לרוח הרביעית ודוק'.

ג הרי"ף השמיט הך מיגו וצ"ב אמאי, ההשלמה ביאר לפי שיטתו הנ"ל דלהלכה אין נפק"מ מהמיגו כיון דבעי צוה"פ ולגבי הרוח רביעית לא מהני מיגו. והרא"ש ביאר דהשמיט כיון דבדאורייתא ליכא נפק"מ דהא בעי צוה"פ וכלפי הדרבנן פשיטא דאמרינן מיגו וצ"ב.

ד. **הקשו** ריטב"א ור"ן אמאי אומרים המיגו לקולא ולא לחומרא, ריטבא תירץ דכיון דהמיגו נצרך רק לדרבנן לכך אוקמה אדאורייתא, והקשה הר"ן דהרי יש אופנים של דאורייתא וכנ"ל. ריטב"א תירץ עוד דכיון דקודם שבת כבר היה סוכה לכך מעמידים על מה שהיה קודם ור"ן ביאר בנוס"א קצת.

מוכח מקושייתם דגדר המיגו אינו על הדופן כיון דאם הוא על הדופן לא שייך כלל לדון מיגו להיפך אלא המיגו על הרשות ודוק'.

ה. **מבואר** בברייתא חילוק דבשבת בעי עומ"ר על הפרוץ ובסוכה לא בעי וצ"ב מה יהיה שיעור המחיצה בסוכה, היישוב בזה מבואר ברש"י דאף בסוכה בעי צוה"פ בכל דופן כשלעצמו אך לא בעי עומ"ר במכלול הרשות משא"כ בשבת בעי גם במכלול הרשות ואף הרוח הג והד מצטרפים לחשבון זה. וביארנו בשיעור הטעם בזה.

סיכך ע"ג מבוי שיש לחי אומרים מיגו משבת לסוכה ברש"י מבואר דהמיגו הוא רק בשבת אך ריטבא הביא שיטה דאף בחול וסגי בהא דהוא מחיצה שיש לו כל לגדור לגבי שבת.

הקשו האחרונים לפי רשי דהוא רק לשבת אמאי לא יפסל מדין דאינו ראוי לכל שבעה כדאיתא הך פסול לקמן כ"ג א. המרחשת סימן טו יישב דהך פסול הוא רק בסכל ולא בדפנות אך הבנין שלמה סי' מו הוכיח לא כך. הרש"ש יישב דהמיגו מהני לסלק גם הך פסול, ובנין שלמה הקשה אהך יישוב דלא מהני המיגו לפסול שלא שייך בשבת כלל. והבנין שלמה עצמו יישב דהך פסול הוא רק כשלא ראוי לעצם הישיבה אך בנידו"ד דהוא ראוי רק דלא יהיה לו הכשר לא בעינן שיעמוד בכשרותו כל ז'.

בעיקר הך מיגו הקשה עמק ברכה סוכה סי' ח היאך יכול ליהני המיגו הרי מחיצת סוכה חמורה יותר ממחיצת שבת וצ"ע.

ו. **בדינא** דר' יאשיה דחמתה מרובה מצילתה מחמת דפנות ג"כ פסול נחלקו הראשונים האם כמו כן בעי דיהיה מפסולת גורן ויקב בתוס' מבואר דלא בעי אך מרדכי בשם ראביה כתב דבעי, ביאור החילוק לשיטת התוס' הוא דכיון דכל הדרשה הוא מ"וסككה" לכך רק כלפי חממ"צ שהוא עיקר הסכך ילפינן ולא לגבי שאר הדינים.

קושיית קרבנן נתנאל לשיטת הראביה איך משכחת לה דין דופן עקומה ודוק', יישוב רעק"א דהוא באופנים שאין פסול בסכך וכגון בסוכה גבוהה למעלה מכ' ובנה בה איצטבא. כתב שפ"א לדון דלדברי ראביה לא הוי רק לחומרא אלא גם לקולא ויש לדון בדבריו.

דף ח

א. **בדינא** דריו"ח שמכשיר סוכה עגולה, רש"י כתב דהוא דלא כאחרים שפסלו עשוי כשובך וערול"נ כתב לחלק דאחרים פסלו רק בסוכה קטנה דאז לא הוי דירת קבע אך בסוכה גדולה שיש בתוכה ד' אמות על ד"א לא חסר בקבע כשהוא עגול, הבאנו דבריטבא הוא ב' תרוצים האחד כרש"י והב' כערול"נ.

מהא דסוכה עגולה כשר מוכח דלא בעי מציאות של ג' מחיצות אלא כל הדין הוא לגדור ג' רוחות של העולם אך מטו משמיה דהגרי"ז שהוכיח מגמ' בזבחים כ"ז ב דהדין הוא מציאות של ג' מחיצות ולפי"ז סוכה עגולה צריכה להיות פסולה.

ב. **מבואר** בגמ' דריו"ח הכשיר עגול רק כשיש בפנים מרובע של ד' אמות על ד' אמות, לכאורה מוכח מזה דשיעור סוכה צריך מרובע ממש ולא מהי כדי לרבע, אך למעשה נחלקו הפוסקים סימן תרל"ד בדין סוכה דברוחבה אין שיעור סוכה אך אורכה משלים השיעור, הב"ח מתיר והמג"א אוסר והב"ח הקשה על דבריו מסוגיין וכתב דכל דברי ריו"ח הוא לשיטתו דדירת קבע בעינן, אך להלכה דדירת עראי בעינן שפיר מהני כדי לרבע, והראשון לציון כתב יישוב אחר דיש לחלק בין עגול דבזה לא מהני כדי לרבע כיון דלא ניחא תשמישתא של המורשא דקרנתא משא"כ בצורת של מלבן שיר הכל מצטרף דניחא תשמישתא.

ג. **ב'** סוכות של יוצרים הפנימית אינה סוכה, רש"י פירש דהוא משום דלא מינכרא מחיצת ופירשו הפוסקים סי תרל"ו דהוא רק מדרבנן, וריטב"א ור"ן כתבו דהפסול הוא משום דעבידא לדירה והוי לה בית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי כבר לדירה ולא לצל, לכאורה נפק"מ דלריטב"א פסול לכל העולם אך לרש"י רק היוצר עצמו אינו יוצא כיון דלדידיה לא מינכרא אל לשאר העולם מינכרא. אכן בשיעור פיקפקנו בזה.

ד. **סוכת** גנב"ך - וכו' והוא שעשאה לצל, פירש רש"י דבעינן עשוי לצל מחמה ולא שעשוי לצניעות בעלמא, הקשה פנ"י היאך שייך לומר כן הרי זהו לכאו' דברי רב זירא דף ' שפסל למעלה מכ' משום דאינו יושב בצל סכך אך שאר האמוראים חלקו עליו דההוא לימות המשיח, יישוב המרומי שדהדהא דבעי עשוי לצל הוא רק כשלא עשה סוכה לשם המצווה ודוק'.

מבואר ברש"י דלשם צל הוא ע"י שרואים שסיכך יפה והקשה ערול"נ דאם לא סיכך יפה בלא"ה פסול משום חממ"צ, יישובו ומה שדנו ליישב באופ"א.

ו. **ריטב"א** ור"ן פירשו הפסול כאן כמו שפירשו בסוכת היוצרים, ומבואר בריטב"א דיש בזה ב' פסולים הא' שצריך לעשות לשם צל וכשעושה לדירה לא חשיב שיש קיום של צל, וב' יש פסול חיובי בהא דעושה דירה ולא סוכה. ולפי"ז אם מכוין לשם שניהם פסול.

נחלקו האחרונים האם לריטב"א פסול כשעושה לצניעות בעלמא או"ד דלריטב"א זהו ג"כ חשיב כעשוי לצל כיון דעשוי להגן.

ובדעת רש"י שלא פירש כריטב"א מבואר בב"ח תרל"ה דרש"י סובר דגם כשועשה לשם דירה חשיב כעושה לצל אכן אכתי קשה מצד החיסרון השני שבעי סוכ הולא דירה ולהך פסול מודה רש"י כמבואר בדבריו דך י"א. וכן קשה אמאי בסוכה של יוצרים לא פסל משום דירה. יישבו הפוסקים דרש"י מפרש דסוכת גנב"ך לא חשיבא "דירה" כיון דעשוי רק לימות החמה. ולגבי סוכה של יוצרים מבואר בפוסקים תרל"ה דרש"י סובר דלא חשיב "דירתו" וביאר הפמ"ג דהוא משום דודאי יש לו דירה אחרת וגר כאן רק מחמת שנמצא שם כל הזמן ודוק'.

דף ט

בדין סוכה ישנה

א. **סוכה** ישנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלשים יום. אבל אם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה - כשרה. ברש"י מבואר כמו הפשטות, דתוך ל' כשר גם לב"ש וקודם ל' כשר לב"ה וכ"ה בריטב"א ריש פרקין אך הריטב"א הביא שם י"מ שפירשו דהמח' היא על תוך ל' אך קודם ל' פסול גם לב"ה וכך פירש העיטור בהילכות סוכה בענין הרביעי ודקדק כך ממתני'. והריטב"א הקשה עליהם דלב"ה הרי אין פסוק ע"ז, וכנראה צ"ל דהוא רק מדרבנן

ב. **בעיקר** החילוק בין תוך ל' לקודם ל כתב רש"י דסתם העושה תוך ל' לשם חג הוא עושה, ויש בזה ב' ביאורים הא' דהוא דעה כללית והב' כתבו מהר"ץ חיות ומנחת ברוך סי' ב דהוא מדין סתמא לשמה, והנה שפ"א דקדק מרש"י דלב"ש בעלמא צריך דיבור והקשה הדברי נחמיה דא"כ מה מהני תוך ל' סו"ס לא היה דיבור, וכתב המנחת ברוך שלפי דבריו שהוא מדין סתמא לשמה ל"ק.

ג. **תוס'** הביאו מהירושלמי דגם לב"ה צריך לחדש בה דבר, ויש בזה ב' ביאורים בפשוטו היינו מדין שתיקנו שצריך עשייה לשמה, אך משנ"ב תרל"ו ד הביא מהנה"ש דהוא גזירה אטו שיבוא להכשיר כשמתחילה נעשה לשם דירה.

באו"ז הלכות תפילין תקל"ז מבואר כצד הראשון עיין שם שהוציא מסוגיין דבכל דבר צריך לשמה, מאידך בבה"ג שהביא העיטור שהביא הרא"ש מבואר דלא כצד הראשון כיון שכתב דחידוש דבר יכול להתקיים גם ע"י הכנסת כלים או ספסל, ודוק, ובפמ"ג תרל"ו משב"ז א מבואר לכאורה כצד הראשון דכתב שם שצריך חידוש דווקא בסכך ולא בדפנות כיון שלא צריך לשמה בדפנות, ומסתברא דלנהר שלום כשר אפי להחולקים על הבה"ג וכן דקדק השפ"א.

בריטב"א ור"ן ומאירי מבואר דחידוש דבר אינו מעכב בדיעבד אך משמעות הטור תרלו ולהדיא בספר הפרדס סוכה וכן בשבלי הלקט של"ז דמעכב, ומאידך הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין חידוש דבר וכתב רידב"ז ב' אלפים נ"ז דסברו דהבבלי חולק על הירושלמי.

באיסור עצי סוכה

ד. **נחלקו** הראשונים מה נכלל בעצי סוכה שהסוגייא מדברת עליה, הרא"ש סובר דרק הסכך ולא הדפנות ככל דיני פסולת גורן ויקב, והרמב"ם פ"ו הט"ו סובר

דגם הדפנות ובהבנת שיטת הרמב"ם עיין ב"ח תרל"ח, ואילו הגר"ח פירש דברי הרמב"ם דאע"פ שרק על הסכך לבד חל דין סוכה, אכן כל זה הוא רק בהדינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, והוא זה נוגע רק בסכך ולא בדפנות, כיון דהדפנות אינם בכלל סוכה, משא"כ בזה דעצי סוכה נאסרין, דילפינן לה מקרא דחג הסוכות, ס"ל להרמב"ם, דאין זה תלוי בעצם הסוכה, ושיהיה גזירת הכתוב דסוכה אסור ליהנות ממנה, כי אם דדין זה נאמר על מצות סוכה, דכל דמיקיימא ביה מצות סוכה אסור ליהנות ממנו, וע"כ כיון דילפינן גם לדפנות מקרא דבסוכות, ובלא דפנות לא מתכשרא, א"כ ממילא דגם דפנות איכללו במצות הסוכה, ולכך אסורים.

מח' אחרונים בדעת הרמב"ם האם גם הקרקע נאסרת האבני נזר תנ"ט סובר דאסור אך אבי עזרי פ"ה סוכה הכ"ה סובר דמותר שם מה שפירש דכל מה שנאסר מכח

ה. **נחלקו** הפוסקים מהי ההנאה האסורה, הט"ז תרל"ח סובר דרק נטילה מן הסוכה אסורה אך אם משמתמש בעוד הדבר חלק מן הסוכה מותר והפמ"ג הוכיח כך מהגמ' בדף י ב וכך פסק המשנ"ב ס"ק ד, אבל העונג יו"ט סימן מ"ט סובר דהכל אסור וכן מבואר בביכורי יעקב תרל"ח א העונג יו"ט מקשה על עצמו מישיבה בזמן שיורד גשמים, יישוב הקוב"ש ביצה אות ע' דכשיורד גשם אין קדושה, ועיין שם מה שהוסיף עוד הקשה העונג יו"ט היאך מותר לנשים לשבת ועיין בקה"י סימן ז דלשבת בסוכה שהוא תשמיש דירה מותר לגמרי.

ו. **תוס'** מביאים מר"ת שרק הנצרך להכשר סוכה אסור מדאורייתא ובביצה דף ל ב פירשו דהיינו דרק שתים כהילכתן ושלישית טפח אסור, אכן בר"ן מבואר דאפי הדופן הרביעית אסורה אך דווקא כשבנאה יחד עם כל הסוכה ועיין ערול"נ מה שהקשה על ב' השיטות. בראב"ש מבואר דדברי ר"ת לא קאי על הדפנות אלא על הסכך ופירש הב"י שם דהשיעור הוא זע"ז שזהו שיעור הכשר סוכה ועיין שפ"א מה שהקשה ע"ז.

סוכה גזולה

ז. **סוכה** גזולה בגמ' דרשו מהפסוק דכתיב "לך" שהיא פסולה והקשו תוס' והראשונים דתיפוק ליה מצד מצוה הבאה בעבירה, ומצינו ד' יישובים בזה תוס' מיישבים דמצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, ריטב"א ריש פרקין מביא מתוס' שמצוה הבאה בעבירה הוא רק בדבר הבא לריצוי כקרבן ולולב, והקשה ע"ז מירושלמי לגבי מצה, ריטב"א תירץ שהפסוק מלמד שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא לא רק בדבר הבא לריצוי. ומאירי מיישב שמצוב הבאה בעבירה הוא רק כשיוצא בגוף האיסור

ח. **יוצא** מח' גדולה מהו פסול גזולה דלריטב"א הוא לא מצד חיסרון בעלות אלא מצד מצוה הבאה בעבירה אך לשאר ראשונים בפשוטו א"א לפרש כך אלא לשיטתם הוא משום שהוי גזול ואינו שלו, והקשו האחרונים שהרי אין דין לכם בסוכה דהא יוצאין בשאולה. תירץ האו"ש סוכה ה כב ואחיעזר ח"ב מ"ז וחזו"א סי' ק"נ שצריך

"לכם" אך סגי בקנייני שאלה וכתב האחיעזר נפק"מ גדולה מזה דאין יוצאין בהפקר אם לא נתכוין לקנות, אכן מצינו בתורי"ד ב"ק ס"ז דבאמת אין צריך "לכם" כלל כמבואר משאול והא דגזול פסול הוא משום דהתורה פסלה שם גזול.

ט. **בעיקר** קושיית הראשונים ידוע תירוצו של המנחת חינוך מצוה שכ"ה אות י שאי משום מצוה הבאה בעבירה לא היה מקיים מצוה אך גם לא היה עושה איסור כשאוכל שם אך מצד גזולה הוי כמסוכך בסכך פסול, ובשערי יושר ש"ג פי"ז חלק עליו דודאי גם מצד מצוה הבאה בעבירה הוי ביטול מצוה גמור לאכול שם.

י. **תירוץ** הגר"א סי' תרמ"ט ס"א על קושיית התוס' דאחרים היו יוצאים ופקפוק הביאוה"ל תרל"ז דגם מצד גזול יש לדון דאחרים יוצאים ולכאורה הנידון בזה הוא האם הדרשה היא שצריך לכם או"ד ששהעיקר שלא יהיה גזול וכנ"ל אות ח.

דף ט ע"ב

בגדר פסולא דתחת האילן וסוכה תחת סוכה

א. סוכה ט ב תנן, העושה סוכתו תחת האילן - כאילו עשאה בתוך הבית. סוכה על גבי סוכה - העליונה כשרה והתחתונה פסולה. ע"כ, הנה מתני' איירי על תחת האילן ועל סוכה תחת סוכה וצריך לברר מה הפסול בכל אחד מהם והאם תרוייהו חד פסולא או שהוו פסולים חלוקים.

והנה ברש"י מבואר דפסולא דסוכה תחת סוכה הוא משום דאיכא פסול כשיש לסוכה "ב' סככין", וכתב העיטור דא"א לפרש דזהו נמי פסולא דתחת האילן כיון דבגמ' מוקמינן למתני' בשחבטן וא"כ נמצא דליכא הפלגה בין הסכך לאילן ולהדיא מבואר בגמ' י' דבפסולא דסוכה תחת סוכה לכו"ע בעי הפלגה, והן אמנם נחלקו בשיעור ההפלגה, אך לכה"פ בעי הפלגת טפח והכא ליכא הפלגה כלל, ומכח זה פירש העיטור דפסולא דתחת האילן היינו דהסכך הכשר כמאן דליתא ואין לו חשיבות של מיצל בהך סוכה אלא חשבינן ליה כיושב בצל הסכך הפסול, ולא משום שהאילן הוא העליון והחמה מנועה כבר מכחו דהרי מוקמינן לה בשחבטן, אלא לכאורה הוא משום דהאילן שהוא קבוע כאן הוא החשוב יותר וממילא איהו "תופס" את השם של המיצל של סוכה זו. וכיסוד דבריו כך מבואר גם ברא"ה ובר"ן בגדר פסולא דתחת האילן. וא"כ לפי דבריו פסולא דתחת האילן ופסולא דסוכה תחת סוכה תרי פסולים חלוקים הם.

וראוי להוסיף דמלבד הוכחת העיטור דפסולא דתחת האילן אינו משום ב' סככים דהא ליכא הפלגה עוד מוכח כן מדברי התוס' בסוגיין דכתבו התוס' דסוגיין איירי שהסכך הכשר הוא חממ"צ, ולכאורה לפי"ז א"א לפסול מכח ב' סככים שהרי מבואר להלן בסוגיין דפסולא דסוכה תחת סוכה הוא רק כשב' הסככים הם צממ"ח.

אכן באמת כלפי הוכחת העיטור מצינו במאירי דף י, דאף על פי שאלו היה סכך כשר היה הכל כסכך אחד, פיסולו גורם ליתן לו שם בפני עצמו, עכ"ל, ופירוש דבריו הוא דכל הא דבעי הפלגה בב' סככין הוא משום דלולי הפלגה חשיבי כחדא סככה, כלפי זה אומר המאירי דזהו דווקא כשב' הסככים כשרים אך כשהאחד כשר והשני פסול פיסולו גורם לו שם בפנ"ע והרי הם נידונים כב' סככים אפי' בלא הפלגה.

ולפי"ז יש ליישב אף מה שהוכחנו מדברי התוס', די"ל דזה שכשהאחד הוא חממ"צ לכיא פסול הוא משום דבכה"ג הם נידונים כחדא סככה כיון שהאחד זקוק

לשני, וי"ל דזהו דווקא כששניהם כשרים אך כשהאחד פסול פיסולו גורם לו שם בפנ"ע.

והנה הראשונים להלן הביאו בשם ר"ת דפסולא דתחת האילן הוא רק אם האילן קדם לסוכה אך אם הסכך הכשר קדם כשר והבעה"מ הקשה ע"ז דהרי פסולא דסוכה תחת סוכה איירי בסתמא כשהתחתון קדם שהרי מסתמא עשו כדרך בנין שהתחתון קודם וא"כ היאך אומר ר"ת דהפסול הוא רק כשהאילן קדם. ויעויין בחזו"א סי' נ' ט"ו שנקט דכל דברי ר"ת הם בפסולא דתחת האילן אך בפסולא דסוכה תחת סוכה מודה ר"ת דפסול בכל גווני וביאר לה דהוא משום דבפסולא דב' סככין אין חילוק מה קדם דסו"ס יש כאן ב' סככין, אך בתחת האילן שהפסול הוא משום שהסכך הכשר בטל וכאילו אינו בזה אמר ר"ת דאם הכשר קדם שפיר הוא נידון כמיצל של הסוכה כמו שהיה בתחילה. זהו דברי החזו"א וזה מתיישב לפי שיטת העיטור שבאמת הוו תרי פסולים חלוקים.

ויעויין עוד בחזו"א שם שדן האם יודה ר"ת שכשיש שיעור הפלגה בין ב' האילן לסוכה יהיה פסול מצד ב' סככין וממילא יפסל אפי' כשהסוכה קדמה או"ד דפסולא דב' סככין לא נאמר כלל כשהאחד סכך פסול, ואי נימא כדבריו ייצא לן דלשיטת המאירי הנ"ל פסולא דב' סככין כשהאחד הוא פסול הוא חמור טפי מאשר כששניהם כשרים, ואילו לשיטות שפסולא דתחת האילן הוא משום דהסכך הכשר בטל א"כ פסולא דב' סככין הוא כששניהם כשרים. וגם נמצא לן דכל שיטה סוברת שהפסול של השיטה האחרת בתחת האילן אינו נכון ודוק'.

בפסולא דקא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר.

ב. **בגמ'** אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו, אבל חמתו מרובה מצלתו - כשרה. וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, הנה מבואר דמודו כו"ע לרבע דעיקר פסולא דמתני' אינו שייך כשהאילן חממ"צ, וכך מפורש בריטב"א. אך מקשה הש"ס שאכתי יש לפסול מטעם אחר והיינו מטעם קא מצטרף וכו', וצריך להבין מהו יסוד הפסול החדש של קא מצטרף.

ומצינו בזה ב' ביאורים, דעת התוס' בסוגיין דלא נתחדש כאן פסול כלל וכל מה שמקשה הגמ' היא דכל דהסכך הכשר אינו צממ"ח וצריך את הסכך הפסול להשלים השיעור א"א להשלים עימו שהרי הוא סכך פסול אבל אם בכשר איכא צממ"ח יהיה כשר.

אבל רוב הראשונים סוברים לא כך והיינו רמב"ן ריטב"א ר"ן רא"ש ועוד, והם מפרשים שאיירי גם כשיש בכשר צממ"ח ואפ"ה פריך הש"ס דיהיה פסול משום קא מצטרף, ובביאור הפסול כתב הר"ן שכוונת הגמ' שכל חלק בסכך הכשר שיש מעליו סכך פסול כאילו אינו, אכן כל הפסול הוא דוקא כשאין מספיק סכך כשר שאין מעליו סכך פסול אם אם יש מספיק הסוכה כשרה

כיון שהקא מצטרף אינו פוסל אלא רק את חלק הסכך הכשר שתחתיו ולפי״ז גם לדבריהם בסופו של דבר הקושיא היא היאך הסכך הפסול מצטרף להשלים. ודוק׳.

והנה לכאורה הך פסול דומה לפסולא דמתני׳ לפי שיטת הרא״ה והר״ן הנ״ל בביאור פסולא דמתני׳ וצריך לבאר במה הוא שונה והרי מוכרח שהוא שונה דהרי מבואר דהך איסור אינו אוסר בחבטן ואילו פסולא דמתני׳ פוסל גם בחבטן, אך הא גופא צ״ב במה הוא שונה, והנה לשיטת המאירי הנ״ל דפסולא דמתני׳ הוא משום ב׳ סככין, באמת הך פסול הוא שונה לגמרי מפסולא דמתני׳ אך לשטית הרא״ה והר״ן צ״ב.

והביאור בזה הוא דפסולא דמתני׳ הוא דכשיש באילן שיעור צממ״ח והרי הוא יכול לסכך הסוכה לבדו ואין הוא צריך לעזרת הסכך הכשר, חשבינן ליה דאיהו המיצל של הסוכה וממילא הכשר פסול אפי׳ אם גם בכשר יהיה שיעור צממ״ח אך בנידו״ד שליכא בפסול שיעור הראוי לסכל הסוכה והרי הוא צריך את הסכך הכשר א״כ א״א לדון באופן כללי שרק איהו המיצל אלא רק באופן פרטי כל חלק בכשר שיש מעליו סכך פסול אין לו משמעות כיון שכבר יש סיכוך במקום זה ומקום זה נידון כמסוכך בסכך פסול, ומעתה אם בכשר יהיה יש צממ״ח שאין מעליהם סכך פסול הסוכה כשרה.

ג. **בשיטת** התוס׳ שפסולא דקא מצטרף הוא רק כשאין בכשר צממ״ח הקשו התוס׳ א״כ אמאי לא העמידו שאיירי שיש בכשר שיעור צממ״ח, ויעויין במהרש״א לקמן י שכתב לדקדק מקושיית התוס׳ דס״ל דמודו התוס׳ דפסולא דמתני׳ דתחת האילן פוסל גם כשהכשר צממ״ח דאל״כ קושיית התוס לק״מ וק״ל, והקשה המהרש״א סתירה בדברי התוס׳ דלהלן דף י׳ מבואר בתוס׳ גבי פירס סדין דאם יש בכשר צממ״ח ליכא פסול.

ותיר״ץ המהרש״א שיש חילוק מי קדם דבקדם הפסול איכא פסול אפי׳ כשהכשר צממ״ח ומתני׳ איירי בכה״ג דהרי ודאי האילן הקבוע כאן קדם, אך בגוונא שהכשר קדם ליכא פסול כשהכשר צממ״ח, וע״ז איירו התוס׳ של סדין, וזהו מעין דברי ר״ת הנ״ל.

והפנ״י תירץ באופ״א דלעולם העיקר כתוס׳ דידן דפסולא דמתני׳ הוא גם כשהכשר צממ״ח והא דמבואר בתוס׳ גבי סדין לא כך הוא משום דשאני סדין שהוא בטל וטפל אצל הסכך.

בענין חבטן

ד. **הגמ׳** מיישבת דליכא כאן לפסולא דקא מצטרף משום דאיירי כשחבטן ומבואר עוד בגמ׳ דאיירי דהכשר רבה על הפסול, ובביאור עניינא דחבטן מצינו ג׳ שיטות בראשונים, רש״י מפרש דחבטן מהני דהוו תערובת וממילא יש כאן ביטול ברוב שהסכך הפסול בטל ולכך מבואר שצריך רוב מלבד החבטן, ונתחדש ברש״י ג׳ חידושים בדין ביטול ברוב, הא׳ נתחדש

דאמרינן ביטול ברוב אפי' במקום שאפשר שאפשר להפריש האיסור מההיתר, ובאמת הקשו תור"פ ור"ן דלא אומרים ביטול בכה"ג, ויעויין שערי יושר ש"ג פ"כ מה שכתב ליישב דברי רש"י. חידוש ב' שנתחדש כאן הוא שיש ביטול בדבר המחובר, וההשלמה הקשה דתנן בערלה פ"א ה"ו דאין ביטול במחובר. וחידוש ג' הוציא מכאן המהרי"ט אלגזאי בענין חלה אות י"א דביטול ברוב מהני גם להוסיף דינים ולא רק לבטל דינים דהרי הכא אנו מכשירים סכך פסול מכח ביטול ברוב.

והא דלרש"י לא מהני היתרא דחבטן כשהאילן צממ"ח ולא מכשירים מכח ביטול ברוב, כתב הראבי"ה סי' תרי"ג שצממ"ח הוא שיעור חשוב ואינו בטל. ובפשטות כל דבריו נצרכים לפי הרא"ה והר"ן דפסולא דמתני' הוא מכח הסכך הפסול שמבטל את הסכך הכשר דע"ז מקשינן דאף במתני' נכשיר מכח הביטול ברוב, אך לשיטת המאירי שבהפסול הוא משום ב' סככין לא יהני מידי ביטול ברוב דאכתי הוי ב' סככין, אכן באמת זה אינו דהרי נתבאר לעיל דהכא מכח הא דהוא פסול לא צריך הפלגה וא"כ אף לדבריו קשה אמאי הוא פסול, אמאי לא נכשיר ליה מכח ביטול ברוב. וצריכים לדברי הראבי"ה.

עד כאן זהו פירוש רש"י בחבטן אך הראשונים פירשו לפי שיטתם הנ"ל באופ"א דמיישב הש"ס דכשחבטן והרי הם עומדים יחדו ליכא לפסולא דקא מצטרף דהרי הפסול לא עדיף מהכשר, ובפשטות לפי"ז מה שהצריכו גם רוב סכך כשר מלבד החבטן הרוב לא נצרך בשביל שלא יהיה לפסולא דקא מצטרף, ודוק', ויעויין בר"ן שהקשה א"כ אמאי צריך רוב הרי בעלמא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול כשר כדאיתא דף טו. וכתב ליישב דהוא משום דכל דבר שעומד בעצמו ואינו מעורב חשוב יותר ולפיכך אף על גב דאגמריה רחמנא למשה דבפלגא סגי לית לן למימר הכי אלא כשהמחצית המכשיר עומד בעצמו דחשיב אבל כשהוא מעורב שנתמעט חשיבות הכשר המתיר לו אף על פי שנתמעט גם כן חשיבות הפסול אין בכך כלום מאחר שהמתיר מיגרע ומשום הכי בעינא הכא רובא. עכ"ל. נמצא דלרש"י החבטן והרוב הם ענין אחד ואילו לר"ן הם תרי עניינים חלוקים.

ויעויין ברמב"ן שנקט לפי פירושו דאפי' כשחבטן לא מהני החבטן והרוב לצרף הסכך הפסול לשיעור צממ"ח ולא כרש"י אלא החבטן מהני רק שלא יתבטל הסכך הכשר שתחת הפסול, דהרי לפי פירושו אין מקור מהגמ' לומר דהביטול מהני לזה, אכן הרא"ה אפי' שמפרש הגמ' כהרמב"ן אכתי נוקט דמהני הרוב דעי"ז הפסול משלים, וכנראה הוא משום שסבר מסברא כרש"י.

ה. **רש"י** מביא פירוש אחר בענין חבטן והוא הפירוש של הר"ח והרמב"ם בפיהמ"ש וז"ל וכל לשון חבטה שבתלמוד לשון השפלה, והמפרש חבטה תלישה או שליפה - טועה, דאי מחובר הוא - מאי אהני ואי תלוש הוא - הא קתני או קצצן, מכלל דרישא מחוברים ועוד: אי תלוש הוא, צלתה מרובה מחמתה אמאי לא

הלא נפלו על הסכך, וגבי הדלה עליה - אמאי בעי סיכוך הרבה מהן עכ"ל, והיינו דהם מפרשים שיישוב הגמ' הוא דאיירי כשתלשן ולכך ליכא כאן סכך פסול כלל והקשה רש"י דלפי"ז אמאי בעי רוב.

ומצינו יישוב פשוט ע"ז ברמב"ם בפיהמ"ש דבעי רוב כיון דאכתי איכא פסול מצד תעשה ולא העשוי, עכ"ד, ובפשוטו ההכשר הוא מכח ביטול ברוב אלא דהקשו השע"י ש"ג פי"ט והקה"י דכל כמה דאמרינן דשייך כאן ביטול ברוב להתיר א"כ אמאי צריך קצצן ולא נתיר אפי' בעודו מחובר מכח ביטול ברוב, ויעויין בקה"י שהביא מהשעה"מ שתירץ דהרמב"ם ס"ל כמו שהביא ההשלמה הנ"ל דאין ביטול ברוב בדבר מחובר ולכך צריך קצצן. והקשו ע"ז השע"י והקה"י דברמב"ם מבואר דגם שאר פסולים לא מהני להו ביטול ברוב ורק לגבי תעשה ולא העשוי מהני.

ובביאור הענין כתבו דהא דלא מהני ביטול לגבי שאר פסולים הוא משום דביטול לא מהני להוסיף דינים והא דמהני לגבי תעשה ולא העשוי ביאר השע"י דהוא משום דלא חשיב "סכך פסול" והקה"י הוסיף בזה הסבר דלכך לא צריך כלל דין ביטול ברוב אלא כיון שהוא דין בעשייה מספיק שהיה עשייה ברוב הסכך ומדינא דרובו ככולו.

דף י

סוכה ע"ג סוכה.

א. הא דבעי הפלגה לרש"י וסיעתו הוא כדי לחלקן לב' סככין וריטב"א וסיעתו הוא משום ליתן שם אהל על העליונה ושורש הפלוגתא הוא מהו פסולא דסוכה תחת סוכה לרש"י הוא משום ב' סככים ולריטב"א דף כ"א הוא משום דגזה"כ הוא דלא יהי אהל מעל הסוכה.

ב. ג' שיטות בגמ' בשיעור ההפלגה לר"ה טפח לר"ח ד"ט ולשמואל י טפחים, לדעת ר"ה ור"ח ההפלגה עניינה אהל בין ב' הסככים אכן ברש"י נראה דשיעור י' דשמואל הוא לא משום דבעי אהל אלא דלשמואל הפסול הוא כפשוטו סוכה תחת "סוכה" והיינו דהא דבעי י' הוא משום דזהו שיעור סוכה, אכן בתוס' כ"א ב מבואר דגם לשמואל הא דבעי י' הוא כדי שיהיה אהל בין שניהם, והנה כתב ריא"ז שלמואל בעי נמי שהליונה תהיה רחבה ז' כשיעור סוכה ובבעל העיטור מבואר דלשמואל בעי שיהיה לעליונה דפנות וברור דהנך ב' דינים הם רק לפי שיטת רש"י ולא לשיטת התוס' ג מבואר בגמ' דאם סכך תחתונה אינו מחזיק כרים וכסתות דעליונה תחתונה כשרה ובפשוטו עליונה פסולה משום דממילא אין בה דיורין ורק מכח זה תחתונה כשרה אך ברמב"ם פ"ה הכ"ב כתוב "אף" התחתונה כשרה מבואר דגם עליונה כשרה וצ"ב א"כ היאך תחתונה כשרה, הביאור בזה הוא דהא דעליונה כשרה הוא מכח שדנים דקרקעיתה הוא לא הסכך של התחתונה אלא היא ממשכת עד הקרקע עולם של התחתונה.

פירש עליה סדין מפני החמה וכו'

פסולא דסדין ד' שיטות א. ברש"י מבואר דהוא משום דחשיב כמסוככת בסכך פסול ובתור"פ מבואר דהיינו מדינא דסוכה שתחת האילן. ב. רש"י הביא יש שפירשו דהוא מדינא דב' סככין ג. תוס' הביאו גאונים דאיירי דהסוכה חממ"צ ואין הסדין מצטרף. ד' תוס' הביאו מר"ת דכל פסולא דסדין הוא כשלולי הסדין היה הסכך מתייבש או נופל.

תוס' הקשו על שיטת רש"י א"כ אמאי לנאותה כשרה וברש"י גופיה יש יישוב ע"ז דחדית רש"י דכאשר לא נתן הסדין כדי לסכך אין עליו שם סכך כלל וצ"ב.

רש"י הקשה על הי"מ דאין כאן מספיק הפלגה כדי לפסול מכח ב' סככין, מאירי יישב דהא דבעי הפלגה הוא כשב' הסככים כשרים אך סכך פסול לא בעי הפלגהדפיסולו נותן לו שם בפנ"ע.

בהא דשרי לדעת ר"ת כאשר גם לולי הסדין לא יפול הסכך מצינו ב' שיטות

ברא״ש מבואר דהוא משום דסדין בטל אצל הסכך ובריטב״א ור״ן מבואר דזהו ר״ת לשיטתו דס״ל דפסולא דתחת האילן הוא רק כאשר קדם האילן לסוכה אך בקדם הסכך כשר והכא קדם הסוכה בטעם הפסול כאשר לולי הסדין היה מתייבש או נופל מצינו ד׳ שיטות ר״ת גופיה בספה״י פירש דהוא משום דהפסול חשיב כמעמיד. ראבי״ה גזירה שמא יתייבש ולאו אדעתיה, ברא״ש מבואר דכיון דלולי הסדין לא היה סכך זהו סברא דתו אין הסדין בטל וחוזר פסולא דסוכה שתחת האילן, בריטב״א ורן נראה דכיון דהסכך יכול ליפול לכך הוא מאבד את מעלת קדימתו וממילא חוזר פסולא דתחת האילן.

מח׳ ראשונים האם דווקא לנאותה כשר או גם שאר צרכים כגון כשמניח כדי לייבש וכל הספק הוא לראשונים שלנאותה הוא משום שבטל אצל הסכך בזה יש ספק האם כשמניח לצורך אחר ג״כ בטל או לא אך לרש״י שההכשר הוא שאין עליו שם סכך כיון שלא ניתן לסיכוך א״כ ה״נ לא ניתן לצל ודוק׳.

דין נויי סוכה המופלגין ארבעה.

לר״נ כשר לר״ח פסול, ברש״י מבואר דהפסול לר״ח הוא מדינא דאהל מפסיק ולא מדינא דסדין ולר״נ כשר כיון דבטיל לגבי סוכה. אך רוב הראשונים פירשו דפסולא דר״ח הוא משום פיר סדין והיינו דחדית ר״ח דכל הא דאיכא ביטול לגבי הסכך בלנאותה הוא עד ד״ט מהסכך ור״נ סבר דגם ביותר הוא בטל, והא דרש״י לא פירש כוותיהו פשוט דלטעמיה אזיל דפירש דהכשרות דלנאותה הוא לא משום ביטול אלא משום דאין עליו שם סכך כיון שלא להגן ודוק׳.

ויש שיטה שלישית ברי״ץ גיאות הביאו הרא״ש ובשיטת ריב״ב בדעת הבעה״מ דהוא מדינא דסוכה תחת סוכה ולכך משווים שיעורי ההפלגה של סוכה תחת סוכה לסוגייא דידן ורמב״ן תמה דאין שייכות דב׳ סוגיות הם אך הם סוברים דתרויהו חד פסולא.

שינה בכילה בסוכה.

בהחילוק בין כילה דפסולה רק כשיש י׳ טפחים לקינופות דפסול גם בפחות מי׳ בתוס׳ מבואר דדין קוניפות הוא רק חומרא אך ברמב״ן מבואר דהוא מעיקר הדין משום דשפיר יש שם אהל אף בפחות מי׳ והא דבכילה בעי גובהה י׳ הוא משום דלולי י הוא רק אהל עראי וא״כ כשאינו קבוע לא אתי אהל עראי שאינו קבוע ומבטל הסכך תוס׳ דף כ״א נסתפקו אם הא דמכשיר שמואל בכילה עד י הוא לטעמיה דזהו גם שיעור פסולא דסוכה תחת סוכה או״ד הכא מודו כו״ע משום דמטה עראי היא, עכ״ד, וזהו התוס׳ שהבאנו בתחילת הדברים דמבואר ממנו דפירש דאף לשמואל דין י׳ בסוכה תחת סוכה הוא משום שצריך אהל בינהם ולא כרש״י דהוא משום דבכי ״סוכה דא״כ אין שייכות כלל לתלות דברי שמואל הכא בשמואל ההוא וק״ל

דף יא

א. ישן בכליה בסוכה, תוס׳ סוף דף י׳ ב׳ כתבו בחד תירוצא דאין מח׳ בין ב׳ הלשינות אך באידך תירוץ כתבו של״ק חולקת על הקולא של ל״ב ופוסלת אף כילה שאין לה גג אם היא גבוהה י׳ והוסיפו התוס׳ דא״א לומר להיפך דל״ב חולקת על קולת ל״ק כיון דלהדיא העמיד שמואל דינא דישן תחת המיטה בסוכה רק במיטה גבוהה י׳.

אכן הרא״ש הביא מרי״ץ גיאות דל״ב חולקת על קולת ל״ק ופוסלת כשיש גג אף בפחות מי׳ והקשה הרא״ש כקושיית התוס׳, וכתב הערול״נ ליישב בדעת הרי״ץ גיאות דשאני מיטה שאינה עשויה לאהל לתחתיה אלא על גבה והרי כתבו הריטב״א והר״ן דלכך מיטה חשיבא כלא קביעא.

ב. הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת וכו׳, הוכחת ר״ת ממתני׳ דפסולא דתחת האילן הוא דוקא בקדם האילן, דחיית הריטב״א והר״ן דתרתי קתני הכא.

קושיית הריטב״א על הוכחת ר״ת דמהסיפא דמתני׳ דתנן אם היה סיכוך הרבה מהן כשרה מבואר דרישא כשהכשר חממ״צ וא״כ ודאי יש פסוך גם בקדם הסכך דהרי אין בו שיעור, גר״א תרכ״ו כתב דאינו מבין קושיית ריטב״א, ביאור השגת הגר״א יש בקרבן נתנאל כאן דלעולם יתכן דגם ברישא הכשר צממ״ח והחילוק בין הרישא לסיפא הוא האם הכשר יותר מן הפסול או לא אך לעולם איהו עצמו הוי צממ״ח הגר״א מקשה על הוכחת ר״ת דמתני׳ ודאי איירי כשהפסול חממ״צ כיון דמבואר לעיל דף ט׳ דהיתרא דסיפא דמתני׳ הוא מדין חבטן ומבואר שם דחבטל לא מהני כשהפסול צממ״ח ומעתה היכך הוכיח ר״ת ממקרה שהפסול חממ״צ דכמו״כ יהיה גם כשהפסול צממ״ח, וכתב הגר״א דר״ת לא נחית לחלק בזה.

בעיקר קושיית הגר״א דע״כ הפסול חממ״צ באמת לכארוה מדברי ר״ת מוכח שהבין שמדובר כשהפסול צממ״ח דהרי אליבא דר״ת מוכרחים לומר דברישא הכשר צממ״ח דאל״כ היאך נוכל להתיר בשקדם הכשר הרי אין מספיק בכשר וכדהקשה הריטב״א ואם הכשר צממ״ח ודאי הפסול ג״כ צממ״ח דהרי ברישא הוא יותר מן הפסול אך מאידך גם כך א״א לומר וכדהוכיל הגר״א והוכחת התוס׳ צ״ע.

ואם קצצן כשר

ג. לרב קציצתן זו היא עשייתן ולשמואל אינו כשר עד שינענע, בעיקר ההכשר לשיטת רב, ברש״י מבואר דהוא משום דקציצתן ״גמר״ עשייתן והיינו שמצרפים את הגמר שעשה עכשיו עם מה

שעשה בתחילה ולפי״ז אם לא הדלה תחילה אלא הודלה מעצמו יהיה פסול, ובתוס׳ מבואר לא כך וזהו משום דלתוס׳ קציצתן זו היא עשייתן היינו שהקציצה לבדה חשיבא כמעשה.

ד. **ביאור** הא שנחלק שמואל מצינו ב׳ שיטות האם היינו דס״ל דלא מספיק קצת עשייה אלא צריך שכל העשיית תהיה בכשרות או דחולק וסובר דקציצה לאו כלום הוא דהנה מבואר בגמ׳ דלגבי ציצית דלא מהני פסקיתן זו היא עשייתן לשמואל אכתי אם פסק אחרי התחיבה לפני הקשירות כשר, והביאור בזה בחזו״א או״ח ג הוכיח מכאן דהתחיבה אינה מן העשייה כלל ולכך כתב דגם לא צריך שתהיה לשמה אך בלבוש מצינו מהלך אחר שלעולם הוא מן העשייה ורק לגבי תעשה ולא העשוי אין הוא מעכב כיון דהמקור לתעשה ולא מן העשוי הוא מהקרא דגדילים תעשה לך והיינו רק כשהם ראויים לגדיל ולא בתחיבה.

אך מדברי הגר״א עולה ביאור אחר שביאר דברי המג״א סימן י״א ס״ק ט שמכשיר פסיקת החוטים אפי׳ אחר עשיית חוליא כל שעוק לא קשר כיון שאכתי לא הוכשר, ותמה החמד משה דילמא צריך כל העשייה בכשרות, אכן בגר״א מבואר דעת המג״א דס״ל למג״א דשמואל רק חלק דקציצן לא הוי עשייתן אך קשירתן שפיר הוי עשייתן.

ה. **חידוש** של הריטב״א דמחובר פסול משום תעשה ולא העשוי נפק״מ מהגריש״א בהערות דלפי״ז אם סיכך בתלוש ואח״כ הושרה כשר.

ו. **מח׳** תוס׳ וריטב״א בשלפינהו מישלף האם לרב מספיק להופכו מפסול לכשר לריטב״א מדאורייתא מספיק ולתוס׳לא מספיק אלא צריך מעשה במציאות.

ז. **מח׳** רש״י והר״ח בפירוש תירוץ הגמ׳ שפליגי במילף לולב מסוכה, לרש״י היינו שנחלקו האם איכ אדין תעשה ולא מן העשוי בלולב, ולר״ח לכו״ע איכא דין ונחלקו האם יליפנן מסוכה דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן, מבואר בר״ח דהא דפליג שמואל הוא לא מסברא אלא מילפותא דמדכתיב ״תעשה״ שמעינן דבעי עשייה ממש ולא סגי בקציצה

ח. **בדעת** רבנן דלולב לא בעי אגד אך למצוה בעי משום זה קלי ואנוהו יש כמה ראיות שאין זה הידור מצוה חיצוני של נוי אלא זהו הידור בגוף הניטלה כמו לר״י ורק דלרבנן הוא רק להידור מצוה, הוכחה א׳ הביא אבנ״ז סי תל״ג מרש״י דף ל״ג ב שצריך דוקא קשר ולא סגי בעניבה, הוכחה ב׳ מטו משמיה דהגר״ח שהוכיח מהברייתא לקמן מ״ו א שמובאר דמרכין שהחיינו בשעת האגד כמו בזמ עשיית הסוכה. ג הוכחה מהתוס׳ בגיטים דאשה אינה כשרה לאגד. ונפק״מ מכל זה לגבי סוגיין דמשמע מדברי התוס׳ דאף לרבנן אם אגד כשהיו ענביו מרובים מעליו ואכתי לא נכנס יו״ט צריך להתיר אוגדו ולחזור לקשור

דף יב

א. **בגדר** דין גדיולו מן הארף הנשמ״א הוכיח מהירושלמי דאף הגדל בעציץ שאינו נקוב מסכין בו וביאר לה דכיון דהילפותא היא מפסלות גורן ויקב לכן לא בעי דווקא גידו״ק ממש אלא כל דבר שהוא בכלל גורן ויקב.

ב. **בדינא** דחבילין תנן ואם התירן כשרות, ויש ג׳ שיטות בזה א׳ דעת המכתם דרק אם התירן קודם שסיכך בהם כשר, ב׳ דעת הטור תרכט דגם אחרי שסיכך אך דווקא באופן של המשנה שבאמת הונח לצל וכל הפסול הוא גזירה. ג׳ דעת תוס׳ והריטב״א דההתרה מועלת אפי׳ כשהניח תחילה שלא לשם צל.

והא דלתוס׳ וריטב״א אין כאן חיסרון משום תעשה לא מן העשוי מבואר בלשון התוס׳ דהוא משום דחשיב כאילו נענע וצ״ב, ועכ״פ מבואר בתוס׳ דהיתרא דנענוע הוא לא כדברי רש״י דהוא משום דחשיב כאילו סתר ודוק, אלא דיש בזה מספיק מעשה כדי להתיר.

ג. **מבואר** כאן מח׳ גדולה בראשונים ביסוד פסולא דחוטט בגדיש לרש״י היינו דקודם החטיטה לא היה עליו שם סכך כלל לכך עכשיו כשחטט א״א להתיר אלא רק ע״י נענוע דאל״א הוי תעשה ולא מן העשוי אבל בעה״מ והרא״ה פירשו דהגירעותא דחוטט הוא כשבתחילה לא עשאה לשם צל, אך אם בתחילה עשה לשם צל כשר כשיהיה גובה י׳. וע״ז איירי בסוגיין ודנו אם גזרו בזה אטו מקרה שלא עשה לצל.

ד. **בנידון** הש״ס אי גזרו גזירת אוצר בחוטט בגדיש מבואר ברש״י דאופן הגזירה הוא כשחטט בגדיש ונענע הסכך ובזה היה צד שיגזרו אטו לא נענע, והא דבאמת לא גזרו פירש רש״י דהוא משום דהשתא המעוות תיקן כ״ש שלא יעוות, בפשוטו דומיא דהכי בחבילין גזרו והיינו גם אם נענע, והקשה ההשלמה אמאי גזרו נימא השתא המעוות תיקן וכו׳, היישוב ע״ז מבואר בתור״פ דהנענוע בחבילין לא מהני מידי דהרי כבר קודם בעצם הוא סכך כשר ורק יש עליו גזירה.

והנה בר״ן מבואר דבאמת גם בחבילין מהני נענוע ולכאורה הוא שלא כתור״פ, אך באמת אפשר דלא פליגי כיון דהר״ן איירי על מי שסיכך כדי לייבש והתם שפיר עושה עכשיו מעשה המכשיר ואילו תור״פ דיבר על מי שהניח לשם סיכוך.

ה. **הא** דפירש רש״י דההיתר בגדיש הוא משום השתא המתוקן תיקן הוא רק לשיטתו דכדי להכשיר את הגדיש צריך נענוע אך לשיטת שאר הראשונים הנ״ל אות

ג, דאייר הכא דהניח לצל וללכך הוא כשר מדאורייתא צ״ב מה החילוק בין זה לחבילין הרי הם דומים מאד, אז בעה״מ מפרש שבאמת אין חילור מהותי רק שחבילין שכיחי וחוטט בגדיש לא שכיח והראב״ד בכתוב שם מפרש שבחוטט חטטיתו מוכחת עליו ודימה לה להא דמכשרינן בחבילין כשהתירן.

ו. **תוס׳** ד״ה אין, מבואר בדבריהם דגזירת חבילין פוסלת הסכך אף בדיעבד אך בטור תרכ״ט מדוקדק דהוי רק איסור לכתחילה ועמד ע״ז הדרכ״מ.

ז. **א״ר** יהודה אמר רב סיככה בנסרים זכרים כשרה בנקבות פסולה, תוס׳ דף ה׳ הוכיחו מכאן דפשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה כיון דאי מקבלי טומאה מדרבנן כבר היו פסולים לסיכוך, אך בתרוה״ד סי׳ צ׳ מבואר דדבר המקב״ט רק מדרבנן כשר לסיכוך, ביאור הנידון בזה כתב השפ״א דתלוי בגדר פסול דבר המקב״ט.

ח בענין סכך המקבל טומאת נגעים בלבד כתבו התוס׳ בסוגיין דדינו הוא מח׳ רבנן וסומכוס ובביאור צד ההיתר ידוע מאחרונים לדון דהוא משום דהבגד שיש בו נגע איהו עצמו הוי חפצא דטומאה ואינו דבר המקב״ט והיעוט מספסולת גורן ויקב הוא אינו ממעט את הטומאה עצמו.

הרמב״ם סוכה ה ד פסק דהסכך של אניצי פשתן פסול משום שנשתנה צורתו וכאילו אינו גידו״ק משמע דפסק שזה רק פסול דרבנן, ופירש הפמ״ג תרכ״ט משב״ז א דהוא משום דהרמב״ם פסק כרבנן דסומכוס ולכך לשיטתם פירש טעם חדש לאסור.

ט. **נחלקו** המשל״מ טומאת צרעת י״ד ד והתפא״י בנגעים פי״ב מ״ה האם דבר שמקבל אומאה רק בבית המנוגע פסול לסיכוך או לא המשל״מ סובר דפסול ותפא״י סובר דכשר, ופירש תפא״י דהוא משום שאין זה כלל מכח חשיבות אלא כל דבר מקבל שם טומאה, וביאור מח׳ היא דהמשל״מ סבר דפסולא דדבר המקב״ט הוא דעצם הקבלת טומאה פוסלתו ואילו התפא״י פירש דהפסול אינו עצם הטומאה אלא הא דהוא מקבל טומאה מגדירו כמין הפסול לסכל דאינו פסולת גורן ויקב והנך דברים שמקבלים רק בבית המנוגע ודאי הוו פסולת גורן ויקב.

דף יג

א. **הא** דאין מסככין בדבר שריחו רע נחלקו הראשונים האם הוא פוסל בדיעבד או לא הריטב"א והר"ן סוברים דפוסל ואילו ברמב"ם פ"ה ה"ב מבואר דרק לכתחילה אין מסככין וכן הוא ברא"ש אכן נחלקו הרמב"ם והרא"ש אם אחרי שסיכך יכול לישב לכתחילה או דלכתחילה אין יושבין בה הרמב"ם מתיר והרא"ש אוסר, כך כתב הביכורי יעקב תרכ"ט סקכ"ה. ויש כמה נפק"מ במח' הרמב"ם והריטב"א.

ב. **בעין** מרריתא דאגמא ושם לווי הקשה רעק"א מה שייך שם לווי במרור הרי מרור אינו שם עצם אלא כינוי לדבר מר אכן הרש"ש ציין לדבריו המג"א תע"ג ט"ו שמבואר בדבריו דמרור הוא השם של כל הה' מינים שמוזכרים במשנה בפסחים, ולכך חלק שם על האגור שהתיר לאכול למרור לענה.

ג. **בגמ'** אגד בחד לא שמיה אגד שלוש שמיה אגד רש"י מפרש דאיירי גם לגבי אזוב דפרה וגם לגבי גזירת חבילין, לפי"ז בג' כבר פסול לסיכוך והקשו הראשונים דבירושלמי מבואר דחבילה פוסלת רק בכ"ה קנים וכתבו הרא"ה והריטב"א דהבבלי חולק על הירושלמי אכן הרמב"ם פ"ה ה"ו פסק כהירושלמי ותירץ המ"מ שהרמב"ם מפרש הבבלי רק לגבי אזוב דפרה ולא כרש"י, אכן ברא"ש מבואר יישוב אחר בזה דלעולם בעי גם תרתי א. עצם השם אגד הוא בג' ענפים אך הכא כיון שבכי גם שם חבילה לכך בעי גם כ"ה קנים.

ד. **הקשו** הראשונים מאי שנא אגד של לולב שמעכב לרבי יהודה מאגד של אזוב של פרה שלא מעכב הרי תרוויהו מחד קרא יליף, ומצינו כמב יישובים א. בראב"ד בכתוב שם יישב שבלולב שגם בלא דרשה הוי ידעינן שיטצרכו אגד משום "זה קלי ואנוהו" ממילא הדרשה באה ללמד לעכב אך באזוב צריך את הדרשה לגבי לכתחילה וממילא אין מקור לעיכוב.

ומעין זה יישב רעק"א שלגבי לולב ידיענן שצריך ג גם בלא הדרשה ממילא הדרשה מלמדת על האגד אך באזוב צריך את הדרשה ללמד שצריך שיעור הראוי לאגד והיינו ג'.

והרא"ה בדף י"א תירץ שלעולם אף בפרה האגד מעכב אך אגד מתקיים גם כשלוקח הכל יחדו בג' ומחדש הרא"ה שגם באגד של לולב כך הוא אמנם מודה הרא"ה דלכחילה צריך אגד ממש.

ה. **נחלקו** רבנן ור"י כמה קלחים צריך באגד של פרה לכתחילה וכמה לעיכובא עוד נחלקו לגבי שיריו וברמב"ם פי"א פרה ה"ד יש סתירה בהך עניינא ויש

בזה יישוב של הכס״מ בשם מהר״י קורקוס ומאידך ברמב״ם בפיהמ״ש נראה ביאור אחר.

ו. **בדין** צריפא דאורבני אמר רב הונא שאינו צריך להתיר הקשר שכל אגד שאינו עשו לטלטלו לא שמיה אגד ופירש רש״י דהיינו כשא״א לטלטל על ידו כיון שיפסק אך רא״ה וריטבא פירשו דהיינו שכשלא נעשה למטרת טלטול אינו בדין חבילה ולפי דבריהם לר״ה לא צריך להתיר שום קשר בצריפא דאורבני אך לרש״י רק את התחתון לא צריך וכבר נחלקו בזה בקטע הקודם בגמ׳ בביאור היתרא דאיסורייתא דמחוזא.

והנה שלהי פרקין מבואר דמותר לסכך במחצלת ולפירוש הראשונים ניחא כיון שלא עשוי לטלטל אך לרש״י קשה ותירץ הבית השואבה דמחצלת לא שייך כלל שם חבילה כיון שארוגה יחדו וצורת כלי עליה וכתב הקובץ תשובות ח״א סי ס״ב דלכך מחצלות של היום מותר לסכך בהם.

ז. **אמר** רבי אבא אמר שמואל: ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח - מביאין את הטומאה, ואין חוצצין בפני הטומאה, ופוסלין בסוכה משום אויר. מאי טעמא - כיון דלכי יבשי פרכי ונפלי, כמאן דליתנהו דמי. דעת רש״י ותוס׳ דהא דאין חוצצין הוא מדרבנן בעלמא גזירה אטו הזמן שיפלו וכתב ריטב״א דלפי״ז גם הפסול לסוכה הוא מדרבנן, אבל דעת המאירי דאין חוצצין מדאורייתא וגרסו אין מביאין את הטומאה ופירש המאירי דכיון דעומדים ליפול כבר מעכשיו אין להם חשיבות אהלה וכתב ריטב״א דלשיטה זו גם בסוכה הוא פסול דאורייתא הפמ״ג תרכ״ט א״א י״ג כתב לדייק מרמב״ם וש״ע דפסולים לסוכה מדאורייתא וכתב דטעם הפסול הוא משום דלא הוי סוכה הראויה לשבעה וקשה על דבריו מהריטבא שכתב דלרש״י הוא פסול רק מדרבנן ולפמ״ג תמוה אמאי דינו כאוויר ולא כסכך פסול ודוק׳ שיעור הימים שפוסל אם יתייבש מבואר בריטב״א שהאו ז׳ ימים והא דתלוי בהך שיעור, לדברי הפמ״ג הוא פשוט אכן גם לא לפמ״ג ניחא לא מיבעיא לרש״י שהוא גזירה ודוק׳ אלא גם למאירי הוא מיושב כיון שהזמן של אחרי סוכות שהסוכה ממילא עומדת לסתירה אינו מקלקל שם האהל של עכשיו.

ח. **כתבו** התוס׳ שמדאורייתא הירקות האלו חוצצין ואע״פ שדבר המקב״ט אינו חוצץ בפני הטומאה, הכא איירי כשעדיין לא הוכשרו וכתב הרש״ש להוכיח לפי״ז דלגבי סיכוך פסול משום דבר המקב״ט אע״פ שעדין לא הוכשר וההוכחה היא דהרי מבואר ברש״י שכל הא דצריך להחידוש של הסוגייא זהו רק שפוסל כבר בג כשיעור אוויר ודוק׳ וכך מפורש ברי״ד אכן בתור״פ משמע דדין סכך ודין חציצה בפני הטומאה שווין. וצ״ב לדעת הרי״ד מה באמת החילוק. ברש״ש מבואר שהוא רק חומרא מדרבנן אך הרי״ד מבואר שהחילוק הוא בדאורייתא וצ״ב מה החילוק.

כנראה הביאור בזה הוא ע״פ מה שנתבאר בשיעור הקודם דפסולא דסכך המקב״ט הוא לא עצמות הקבלת טומאה אלא הוי מים הפסול לסיכוך ודוק׳.

ט. **בגמ'** מכבדות ובהן תמרים, כולן אם פסולת מרובה על האוכלין - כשרה, ואם לאו - פסולה. והקשו התוס' אף על גב דאמר בפרק העור והרוטב בית שסיככו בזרעים טיהרו משום דבטלינהו יש לחלק בין בית לסוכה דבסוכה לא בטילי דעביד דסתר לה אחר החג אי נמי בעינן דלא מקבלי טומאה בשעת סיכוך משום תעשה ולא מן העשוי אי נמי וכו', עכ"ל אכן הרמב"ן בב"ב י"ט כתב ליישב דלגבי סיכוך לא מהני ביטול כיון דבעינן מידי דלא חזו לקבלת טומאה, וביאור דבריו הוא ע"פ הנ"ל שהפסול של סכך המקב"ט הוא לא עצמות הטומאה אלא הא שהוי מין שאינו ראוי לסיכוך.

דף יד

א. **בהא** דהידות של הסכך שנקצרו לאכילה ונמלך עליהם לסיכוך כשרים מעתה לסיכוך הקשו האחרונים מאי שנא מהא דמבואר בדף ט"ו שבלאי בגדים פסולים לסיכוך אע"פ שעכשיו אינם מקב"ט משום שגזרו רבנן שכיון שאתו מכלי ישארו פסולים. ומצינו בזה כמה יישובים הא' שפ"א בדף י"ב הגזירה היתה רק על דבר שקיבל טומאה בתחילה מכח עצמו אבל ידות שכל קבלת טומאתם אינה אלא מחמת שטפלים לאוכל בזה ברגע שכבר אינם טפלים לא גזרו רבנן, ב' הערוך השלחן תרכ"ט ה' תירץ הגזירה היתה רק על דבר שנתקלקל מאליו אבל כשעשה מעשה להכשיר לא גזרו. ג' המרחשת סי' יט תירץ דשאני הכא שלפי מה שנמלך עכשיו חשיב כאילו למפרע לא היה טומאה ולכך ליכא להגזירה משא"כ בבלאי בגדים הקלקול מטהרם רק מכאן ולהבא.

גזירת תקרה.

ב. **יסוד** פסול תקרה ברש"י מבואר שהוא משום דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה וכך תוס' דף ב אך ריטבא פירש שיש בזה גם פזול משום שצריך עשייה לצל וליכא, והא דרש"י ותוס' מיאנו בזה כנראה הוא משום שסברו שתקרת הבית חשיבא כעשויה גם לצל והריטבא סבר דחשיב כעשיית בית ולא כעשיית צל. ובגמ' דף טו מבואר שתקרה פסולה משום תעשה ולא העשוי והיינו כשנמלך לשם סוכה ובשלמא לריטבא מובן שיכל ליהני הא דנמלך, כיון דמעתה עומד לצל ואך דפסול משום תעשה ולא מן העשוי, אך לשיטת רש"י כתב המרומי שדה דבאופן שכבר דר בדירה ודאי לא פוקע מינה שם דירה ע"י המחשבה ורק בדף ט"ו איירי כשאכתי לא דר ולכך לולי תעשה ולא מהעשוי היה כשר.

בעיקר גזירת תקרה מבואר בגמ' שיש יותר חומר כשהנסר רחב ד"ט והביאור בזה לדעת רש"י הוא משום דסתם תקרה עשויה מנסרים של ד"ט והא דלשמואל לר"מ אסרו גם בפחות מד' זהו משום שלר"מ חיישנין למיעוטא שעושים תקרתם פחות מד' וצ"ב היאך הוא מתיישב עם הא שמבואר בגמ' שהחומר הוא משום שיש בד' שיעור מקום.

הרן מפרש האופ"א שהגזירה היתה רק על דבר שאין רגילות כ"כ לסכך בו ולכו"ע אין דרך כ"כ לסכך בנסר ד' כיון שהדרך היא לסכך בדבר של עראי ונסר ד' אינו תואם כ"כ לעראי כיון שהוא שיעור מקום ואילו לשמואל אליבא דר"מ כבר בג' אען הרך לסכך כיון שנפיק מתורת לבוד נפק"מ בין רש"י לר"ן היא למה שהביא המאירי שכהיום גם בפחות מד' אסור כיון שעכשיו

הדרך לקרות ביתו גם בפחות מד׳ וזה שייך לפי רש״י אך לר״ן אין זה יותר אוסר. ג. בטור תרכ״ט מבואר שנהגו לא לסכך בנסרים כלל שמא יבוא לעשות בקבע בענין שאין גשמים יכולים לירד בה ומזה יצא נידון הפוסקים לגבי סיכוך בבלפונים.

ג. **מהגמ׳** דף י״ז מתבאר שכבר בנסר אחד רחב ד״ט כל הסוכה נפסלת כשא״א לומר דופן עקומה אכן הרמב״ם פ״ה ה״ז כתב בסתמא שנסר אחד כשר וה״מ פירשו כגמ׳ דאיירי רק מן הצד אבל במכתם וברי מלוניל מבואר שהוא לא כהגמ׳ והקשו כן לר״א בן הרמב״ם ובסברת הרמב״ם להכשיר מצינו ב׳ ביאורים, בר״י מלוניל מבואר דהוא סברא בעיקר פסול נסר שכיון שהוא רק גזירה לכך כל התקנה היתה שלא יישנו תחתיו אך אינו פוסל כל הסוכה, ואילו בר״א בן הרמב״ם נראה דכל דברי הרמב״ם הוא רק כשנתן נסר אחד שאז אין שייך כ״כ גזירת תקרה כיון שאין דרל תקרה בנסר אחד ולכך בזה לא חמיר כ״כ לאסור כל הסוכה.

ד. **בגמ׳** בע״ב בשלמא לשמואל וכו׳ נחלקו המהרש״א והמהר״ם לשמואל אליבא דר״י דנסר רחב ד פסול האם מצטרף להשלים לפסול בד״א מן הצד או לא למהרש״א מצטרף ולמהר״ם לא מצטרף ובלשון הגמ׳ משמע טפי כמהר״ם. וצ״ע הסברא אמאי לא מצטרף.

ה. **מבואר** בגמ׳ שבשעת הסכנה מסככין בנסרים ריטב״א פירש דהיינו שלא גזרו כלל בשעת הסכנה אך בירב״ן פירש שגם אז פסול והא דסיככו הוא כדי שלא תשתכח מצות סוכה. וצ״ב אמאי הוצרך הריטב״א לפרש דכשר אף מדרבנן הא אפי׳ אם מדרבנן פסול אכתי חייב לסכך בזה כדי לקיים לכה״פ את הדאורייתא. והיישוב בזה הוא כנראה שסבר הריטב״א שכשעשו רבנן סייג בקיום המצוה היינו שאמרו לא לקיים כלל דוגמת שיטת תר״י בברכות דף ב׳ שאחרי חצות הלילה לא קורא ק״ש כלל מכח הסייג.

ו. **בברייתא** מבואר דכשיש בין נסר לנסר פסל כמלא נסר כשר והקשו הרא״ה והריטב״א היאך הוא מתיישב לשיטת רב הונא בריה דר״י בדף ט״ו שסובר דפרוץ כעומד פסול ותירצו דאיירי בנכנס ויוצא והיינו דהכשר רבה מעט על הפסול, אך תורא״ש כתב דהכא כשר לכו״ע ואפי׳ אם יהיה רוב פסול כגון שיש נסר בב׳ הקצוות והטעם פירש דהוא משום דגזירת תקרה היא רק כשיש מקום של ד״ט ברצף שמסוכך בנסר דאל״כ לא דמי לתקרה שהרי סתם תקרה עשויה מנסרים רחבים ד״ט והן אמנם אפשר לצרף לזה ב׳ נסרים של פחות מד״ט אך חייבים שיהיה מקום ד׳ מסוכך בנסר ולפי״ז בהכרח הא דכשהנסר רחב יותר מן הפסל פסול הוא כדכתב השפ״א דאז הסכך בטל לנסר וכאילו הכל נסר

ז. **איתמר** הפכן על צדיהן ר״ה אמר פסולה דנעשה כשפוד של ברזל, הפנים מאירות ח״א סי׳ ס״א נסתפק האם היינו דחשיב כאילון עכשיו מונח על צידו הרחב וממילא כבר בנסר אחד פסולה או״ד כל החידוש הוא רק שהוא נקרא סכך פסול אפי׳

כשהוא מונח על צידו הצר אך ודאי שעכשיו אינו מכסך בסוכה אלא כהשיעור שהוא מונח עכשיו, ובפשוטו ודאי כצד הב׳ וכן איתא בתורא״ש ובמאירי אך הפנים מאירות הסיק כצד הא׳ ולבסוף בקו״א חזר בו, ובשעה״צ תרל״ב יא נראה כצד הא׳ וצ״ע.

בגמ׳ לימא מסייע ליה וכו׳ או שנתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, אף על פי שלא הכניס לתוכה אלא שלשה טפחים - פסולה. היכי דמי? (מאי) לאו כגון שהפכן על צידיהם? - לא, הכא במאי עסקינן - כגון דאנחה אפומא דמטללתא, דעייל תלתא לגיו ואפיק חד לבר, דהוה ליה פסל היוצא מן הסוכה וכל פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה. ע״כ.

ובפשוטו כל הא דבעי להך אוקימתא דפסל הוא להך גיסא דהפכן על צדיהן כשר אך באמת כתב החזו״א דודאי יש בזה נפק״מ גם להלכה דקיי״ל כר״ה וזהו בסוכה גדולה דכשמונח אפומה דמטללתא כל הא דלא יישנו תחתיו הוא רק מכח דין פסל דאז הוי סכך פסול בד״ט אך מצד הפכן על צדיהן לחוד אכתי היה כשר כיון דאין כאן אלא ג״ט [וזהו אם אומרים דלא כפנים מאירות הנ״ל.] ומעתה קשה אמאי השמיטו הריף והרמב״ם הך אוקימתא וכבר הקשה כן הקרבן נתנאל.

ח. **כתב** רש״י ד״ה אפומא דמטללתא - אצל רוח רביעי, שאין שם דופן דלפקיה מיניה על ידי דופן עקומה, דהא אין כאן דופן אלא פתח, מבואר ברש״י דאם הוי איירי כשהניח אצל דופן אמצעית היה כשר והקשה המהרש״א לפי מה שפירש דאיירי בסוכה קטנה היאך יהיה כשר ע״י דופן עקומה הא אין כאן שיעור ז״ט, והיינו דהמהרש״א פירש מכוון רש״י כפשוטו דהיה כשר מכח דופן עקומה הרגיל דכל הג״ט שבתוך הסוכה הוו כאילו דופן, אך מג״א תרל״ב א תירץ דרש״י לא נתכוין לדופן עקומה הרגיל אלא דמכח דופן היה הנסר חלוק לב׳ וממילא חשיב רק כנסר ג׳ וכשר.

דף ט"ז

סוגיית חוטט בגדיש

א. **בדין** החוטט בגדיש לעשות סוכה אינה סוכה אמר רב הונא לא שנו אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה, אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה - הרי זה סוכה. פירש רש"י דע"י שמסכך על חלל טפח כבר יש לו שם אהל ולכך חשיב סכך ומה שצריך לחטוט עד עשר הוא רק לאשווי שם דפנות ובדופן ליכא פסול של תעשה ולא מן העשוי, עכ"ד, והנה זה ניחא לרש"י לשיטתו בדף י"ב שפירש דפסולא דחוטט בגדיש הוא משום שלא היה שם סכך על הגדיש, אך ברמב"ם פ"ה ה"ח ובריטב"א מבואר שהפסול הוא משום שלא נעשה לצל וא"כ צ"ב מה מהני הטפח הרי בפשטות אם עשה לשם צל מהני גם בלא טפח ואם לא עשה לשם צל מה מהני הטפח ולהדיא מבואר ברמב"ם בפיהמ"ש שגם כשיש טפח צריך לעשות לשם צל, וא"כ אמאי לא מהני בכה"ג גם כשאין טפח, לכאורה מוכח מכאן דלא שייך להעמיד עשייה לשם צל כשאינו מיצל כלל, וא"כ למדנו שאין כ"כ נפק"מ בין הביאור של רש"י ביסוד הפסול לבין הביאור של הרמב"ם כיון דלמעשה גם לרמב"ם לא מהני לחשוב לשם צל כשליכא טפח, וצ"ע.

ב. **נקודה** נוספת, מבואר ברא"ש כאן שכל ההכשר של ר"ה הוא רק במקום כנגד המקום שהיה טפח אך אינו יכול להרחיב לעשות סוכה גדולה שהרי במקומות אלו יש את הפסול של גדיש ואפי' מצד פסל היוצא מן הסוכה א"א להכשיר, וכ"פ הש"ע תרל"ה א, אך בספר המכתם מבואר שיכול להרחיב הטפח וצ"ב במאי פליגי.

והנה תוס לעיל דף ט ב ייסדו דסכך למעלה מכ' אינו חשוב סכך פסול, וכתבו דלכך אין עליו את הפסול של קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, וכתב רעק"א בש"ע תרכ"ח שסכך שפסול מצד תעשה ולא מן העשוי חשיב סכך פסול, וקא מצטרף והוכיח זאת מסוגיין שהרי ברא"ש מבואר שהכא א"א להכשיר מדין פסל אף שכל הפסול הוא מצד תעשה ולא העשוי ואילו בסכך למעלה מכ' מבואר ברש"י וברא"ש דף ד' דמכשירים מדין פסל, הרי לן שתעשה ולא העשוי חשיב כפסול מחמת עצמו ובסכך פסול לא מהני פסל כמבואר ברא"ש דף ד'. ולפי"ז י"ל דהמכתם סובר דגם תעשה ולא העשוי אינו חשיב "סכך פסול" והוי כסכך למעלה מכ' שאפשר להכשירו מדין פסל.

ג. **בעיר** דברי ר"ה, הר"ן דקדק מרש"י דהא דמהני חלל כשהיה חלל טפח ה"מ

כי חטיט ליה מלמטה למעלה דמשייר ליה לסכך כמו שהוא וחוטט למטה בקרקע הסוכה אבל אם חטט למעלה פסולה דסכך דמעיקרא ליתיה בעולם וסכך דהשתא אית ביה משום תעשה ולא מן העשוי ואיכא מאן דשרי משום דכל דבהדי סכך׳ אפילו סמיך טובא סכך הוי אלא דהשתא קליש ליה מלמטה הלכך שפיר דמי: עכ״ל, אכן ברש״י שלפנינו מבואר להדיא להיתר, וכתב הב״ח דלכן לדינא יש להתיר דלא מצינו מי שאוסר, והנה בתוס׳ רי״ד מצינו להדיא לאיסור. אך למעשה הסכמת הפוסקים להיתר.

ד. **כתבו** התוס׳ דהא דסבר ר״ה דסגי שהיה טפח בתחילה מצינן למימר דהוא לטעמיה דאמר לעיל (דף י.) גבי בין סוכה לסוכה טפח, ושמא מאן דאמר התם ארבעה הכא מודה דהא לשמואל דאמר התם עשרה הכא לא שייך. עכ״ל ובראש״ש ביאר לה יותר עיי״ש. ולא ביארו התוס׳ מה הסברא לחלק דהכא יודו כו״ע דסגי בטפח, אך באמת החילוק פשוט דהא ודאי מודו כו״ע דאהל בעלמא הוא טפח דהרי זהו אהל בטומאה אלא שס״ל דלגבי לפסול התחתונה לא סגי באהל פשוט אלא צריך אהל מעלייתא כיון שהאהל נצרך להפסיק בין ב׳ הסככים וכשליכא אהל מעלייתא בינהם אכתי אפשר לראותם כאחד, משא״כ בנידו״ד שרק צריך שם סיכוך על הסכך אין סיבה שלא יספיק אהלת טפח.

והנה כל ההוכחה של תוס׳ משמואל הוא משום דסברו התוס׳ דשמואל שסובר בסוכה ע״ג סוכה שצירך י׳ טפחים מודה שהמפסיק הוא אהל ורק סבר שצריך אהל מעלייתא, אך ברש״י דף י מבואר ששמואל זהו יסוד אחר שצריך הכשר סוכה בעליונה ונתבאר בארוכה בדף י׳, ולפי״ז אין להוכיח כלל משמואל לר״ח לומר דהכא הוא יותר קל משם וק״ל, שהרי מצד אהל יכול להיות ששמואל מודה לגמרי לרבה שהיה מספיק טפח ולכך כאן שכל מה שצריך הוא שם אהל יהני לשמואל טפח, אך לר״ח שגם כשצריך אהל צריך דוקא ד״ט יתכן דגם הכא צריך ד״ט.

ה. **נקודה** נוספת הה״מ בפ״ה כתב שאין לעשות הסכך קודם לדפנות משום תעשה ולא העשוי אך כתב שאם עשה מחיצה טפח סמוך לסכך מותר לסכך קודם דמשלים כל הי׳, והביאו הרמ״א תרל״ה, והנה הב״ח שם הקשה היאך אפשר ללמוד האיסור מסוגיין הרי בגדיש החיסרון שאין מציאות של סכך משא״כ בנידון ההג״מ החיסרון שלא עשה לשם צל, אכן הט״ז מבאר דברי ההג״מ שס״ל דאין אהל בלא מחיצות ולכך הוא דומה לסוגיין שחסר בכל הסכך והמשנ״ב פירש כט״ז.

והנה הט״ז הביא דאין אהל בלא מחיצות מסימן שט״ו לגבי אהל בשבת, ודבריו צ״ע ובפרט המשנ״ב שפירש כדבריו דהרי להדיא מבואר במשנ״ב שט״ו בכמה מקומות שאהל שנעשה להגן לא צריך מחיצות וסוכה ודאי נעשתה להגן וצע״ג, והקה״י מקשה מאהל של טומאה שודאי לא צריך מחיצות.

והנה ההג״מ למד מסוגיין שאם עשה מחיצה טפח מהני ואע״פ שצריך

להשלים המחיצה זה לא משום מה שאהל צריך מחיצה אלא מצד דיני מחיצה של רשות, והיינו דלמחיצות של סוכה יש ב' תפקידים הא' מצד דיני אהל והב' מצד דיני רשות ושיעור גובה המחיצה לגבי מחיצת אהל הוא טפח כשיעור אהל ולגבי מחיצת הרשות הוא י'.

סוגיית מחיצה תלויה.

ו. **נחלקו** רבנן ורבי יוסי בדין המשלשל דפנות מלמעלה למטה רבנן סוברים דאם גבוה מן הארץ שלשה טפחים - פסולה. רבי יוסי סובר כשם שמלמטה למעלה עשרה טפחים, כך מלמעלה למטה עשרה טפחים. ובגמ' מובא שנחלקו בדין מחיצה תלויה ולא נתפרש כאן מהו הנידון והגריעותא שיש בתלויה. אך בגמ' בשבת ק"א מבואר שיש בזה חיסרון כיון שהגדיים בוקעים מתחת המחיצה, ומצינו מח' גדולה האם רק זהו החיסרון או שיש חיסרון נוסף, הריטב"א בשבת סובר דרק זהו החיסרון והחזו"א סי' סח' נוקט דיש חיסרון נוסף בעצם התלויה שאין סיבה לראותה כגודרת עד הרקיע לפחות כשאין עומד מרובה על הפרוץ וכדבריו משמע להדיא ברשב"א בעבוה"ק ש"ג פ"א, ושורש מחלוקתם תלוי בפירוש דברי הגמ' בשבת בהא דהיקלו דמחיצה תלויה מתרת במים ונתפרש בהרחבה בשיעור.

והא דר"י מתיר תלויה בפשוטו בגמ' בשבת שם מבואר דהוא משום שסובר דאמרינן גוד אחית, והנה החיסרון של החזו"א ודאי מסתלק אם אמרינן גו"א אך גם החיסרון של בקיעה שפיר מסתלק כיון שי"ל שכשנידון כאילו יש מחיצה ממש לא מפריע לן בקיעה.

וזה שרבנן חולקים ולא מתירים מכח גו"א היה אפשר לפרש דהם סוברים דבקיעת גדיים מקלקלת גם כשיש גו"א אך מצינו כאן בסוגיין במאירי שפירש דרבנן לית להו גוד אחית אלא רק גוד אסיק גיון שדרך בנין לעלות ולא לרדת ורק במים בדיני מקוואות יש גו"א כיון שדרך מים לרדת.

ז. **ובעיקר** הא דפסלו רבנן תלויה נסתפק השפ"א האם הוא מדאורייתא או רק מדרבנן והסיבה לומר שהוא רק מדרבנן הוא משום שהרי מבואר בסוגיין דר"י שהתיר התיר רק בסוכה ולא בשבת משום דשבת איסור סקילה הוא, והך חילוק שייך רק מדרבנן כמבואר להדיא בריטב"א עירובין פ"ו, וא"כ יתכן שגם חכמים פסלו רק מדרבנן ואך דהם סברו דגם בסוכה איכא פסול מדרבנן, אכן כתב השפ"א שלשון הרמב"ם מורה שהוא מדאורייתא ובאמת כך מפורש ברשב"א בעבוה"ק ש"ג פ"א.

ונחלקו הראשונים בהכרעת ההלכה במח' חכמים ור"י וזה תלוי בגירסאות בגמ' להלן בסוגיין בהא דהביאו ברייתא דתניא מחצלת שבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן ואמרינן- כי תניא ההיא בסוכה גדולה. ומאי קא משמע לן - דמשלשלין דפנות מלמעלה למטה כרבי יוסי. הנה לפי הך גירסא מבואר שהעמדנו כר"י וא"כ יש סמך לפסוק כר"י, אכן יש ראשונים שגרסו שמעמידים הברייתא ככו"ע ואיירי שהעמידו

הסכך בפחות מג׳ סמוך לקרקע ודוק׳. ולפי״ז אין סמך לפסוק כר״י.

ח. **במתני׳** מבואר דאם עשה מחיצה גבוהה עשרה טפחים הסוכה כשרה אע״פ שהמחיצות אינם מגיעות לסכך ונחלקו הראשונים האם הוא כשר רק מכח גו״א או״ד לא בעינן גו״א אלא סגי במחיצה עשרה לחוד, דעת הריטב״א דהוא רק מכח גו״א ואילו דעת הר״ן שלא בעינן גו״א, ולכאורה קשה על הריטב״א אם צריך להגיע לגו״א א״כ היאך הוא כשר הרי למדנו בדף ד׳ ב׳ שגו״א לא מהני במחיצות סוכה כיון דבעינן מחיצות הניכרות.

ונראה הביאור בזה דהגמ׳ בדף ד׳ קאי רק לגבי עיקר המחיצה שהוא גובה י׳ טפחים אך כלפי מה שיש דין שהמחיצה תגיע לסכך שפיר מהני גו״א כיון שזהו לא דין מכח עצם הדין של גדירת הרשות אלא הוא דין נוסף שצריך חיבור עם הסכך ולזה שפיר מהני גו״א.

ט. **נקודה** אחרונה, אמר רבי אמי פס ארבעה ומשהו מתיר בסוכה משום דופן, ומוקים ליה בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן. וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי. והקשו התוס׳ תימה למה לי פס ארבעה יעשה פס שני טפחים ויעמידנו סמוך לדופן וירחיק שלשה טפחים פחות משהו ויעמיד פס אחד של שני טפחים ומשהו וכו׳ ותירצו די״ל משום דאמרינן בסוף פ״ק דעירובין (דף טז:) דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה ואם היו שני פסין שאין בכל אחד ארבעה הויא לה כמחיצה של שתי. עכ״ד, והקשה המהרש״א דהרי בברייתא בדף ז תניא דסוכה שעשאה קנה קנה פחות מג״ט כשרה הרי לן דמחיצת שתי לחוד כשרה, ותירץ המהרש״א דאה״נ להלכה קיי״ל דכשרה ומה שאמרו התוס׳ דאינו כשר הכוונה לחד מ״ד בגמ׳ בעירובין ט״ז, וא״כ לדבריו נמצא דלהלכה לא צריך לעשות כרב אמי שהצריך פס ד״ט אלא אפשר לעשות כקושיית התוס׳.

אבן המג״א בהקדמה לסי׳ תר״ל כתב דדוחק לומר דדברי רב אמי אינם להלכה והילכך פירש המג״א שבאמת לא מהני מחיצת שתי לחוד והא דבברייתא מבואר דמהני הוא רק באופן שגדר את הסוכה מכל הד׳ רוחות אך כשגדר רק בג׳ רוחות כסוכה רגילה לא מהני שתי לחוד, והיינו דצריך לכה״פ מעלה אחת והיינו או מחיצה מעלייתא ולא מחיצת שתי או היקף מעלייתא של כל הרוחות ואז אפשר מחיצה גרועה של שתי לחוד.

והנה בתוך כדי השקו״ט של תוס׳ העלו התוס׳ צד לחלק בין היקף של ג׳ מחיצות להיקף של ד׳ מחיצות וכתבו התוס׳ שאין סברא לחלק בזה וא״כ היאך המג״א מחלק בזה בדעת התוס׳ עצמם, אך באמת המג״א עצמו נתייחס לזה וביאר דמה שכתבו התוס׳ דאין לחלק בזה הוא כשדיברו על מחיצה מעלייתא אך עכשיו כשמדברים על מחיצה גרועה של שתי שפיר יש לחלק בזה.

דף י"ז

סוגיית דופן עקומה.

א. רשי חוקר בגדר דין דופ"ע וכתב וז"ל ומכאן אני אומר ומפרש הא דאמרינן שבסכך פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה להכשיר עד ארבע אמות - היינו דחשבינן לסכך כאילו מן הדופן, ונעקם ונכפף למעלה, ובאוירה ליכא למימר הכי, ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר, ומוציא את הפסול מן הסוכה - דאם כן גם גבי אויר נמי נימא הכי. עכ"ל, אכן ידוע דבבה"ג מבואר כצד שרש"י שלל וכן הביא הר"ן לעיל דף ד שיטה כזאת וצ"ב היאך ניישב לשיטתם קושיית רש"י מהא דבאוויר לא אמרינן דופ"ע.

והנראה בזה הוא דבאמת כמעט שדברי רש"י צ"ע מאי קשיא ליה דהרי מתוך הצריכותא שבגמ' עולה דכדי לומר דופ"ע צריך שלפני הדופ"ע לא היה חציצה גמורה בין הדופן לסכך כמבואר בריטב"א דהנה בצריכותא השלישית אמרו בגמ' דאי אשמעינן הני תרתי - משום דסככן סכך כשר הוא, אבל סוכה גדולה שהקיפוה בדבר שאין מסככין בו, דסככה סכך פסול הוא - אימא לא, צריכא. והקשה הריטב"א מה הס"ד לאיפלוגי בדופן עקומה בין היכא דסככה סכך כשר להיכא דסככה סכך פסול, ותירץ דהכי קאמר דדלמא הוה ס"ד דסכך פסול לא גמירי ביה דופן עקומה דכיון שאינו ממין הסוכה כלל מפסיק וחוצץ הוא מאד, אבל כשהסכך סכך כשר אלא שהוא נעשה לשם דירה דמין במינו הוא ואינו חוצץ כל כך ראוי להכשירו על ידי דופן עקומה, קמ"ל דאפי' בסכך פסול אמרינן לה דהכי גמרינן. עכ"ל, וא"כ י"ל דגם לפי הקמ"ל ה"נ כשיש סכך פסול שהוא מציאות של סוכה זהו לאו חציצה גמורה אך כשיש אוויר שאינו כלל מציאות של סוכה חשיב דליכא כלל שייכות בין הדופן לסכך כיון שבינהם יש מקום שאינו מציאות של סוכה כלל והילכך בזה לא אמרינן דופ"ע כלל. ורש"י שמיאן בזה כנראה הוא משום דסבר שאוויר לא חשיב חציצה כ"כ כיון שהוא רק העדר ואינו חפצא של סוכה פסולה וצ"ע.

ב. כתב הכס"מ פ"ד הי"ד להקשות סתירה ברמב"ם בגדר דין דופ"ע דמחד גיסא בפ"ה הי"ד איירי על הדופ"ע של סוגיין ומבואר בלשון הרמב"ם שהגדר הוא כרש"י שהסכך נידון כדופן, ומאידך בפ"ד הי"ד לגבי הדופ"ע שהוזכר בדף ד בסוכה הגבוהה למעלה מכ' אמה ובנה איצטבא כתב הרמב"ם דכאילו המחיצות מתקרבות לסכך משמע מזה דהגדר הוא כבה"ג וכך נוקט שם המ"מ וכתב דלכך להרמב"ם יהיה

כשר גם חוץ לאיצטבא וכמבואר בר"ן דף ד' דנהנידון אם גם מה שחוץ לאיצטבא כשר הוא תלוי בגדר דין דופ"ע[3], וא"כ קשה היאך הרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי, וכתב הכס"מ ליישב דהרמב"ם סובר דב' הגדרים אמת לדינא, והקשה ע"ז דצ"ב מה המקור לחדש ב' גדרים בהלכה.

בעיקר החקירה בגדר דין דופ"ע כתב הפמ"ג תרל"ז במשב"ז ד נפק"מ כשסכיך מן הצד בסכך גזול האם אפשר להכשיר מדין דופ"ע, דלרש"י א"א כיון דגזול הוא פסול גם בדפנות אך לצד האחר כשר דכיון שהדופן מתקרבת נמצא דהחלק הגזול אינו בסוכה.

ג. **מבואר** במתני' דאם הסכך הפסול ד"א א"א להכשיר מכח דופ"ע דדופ"ע הוא עד ד' אמות, והקשו האחרונים דלכאורה אפשר להכשיר עד ד' אמות וד' טפחים [ולא עד בכלל] דנימא דופ"ע על ד"א פחות משהו והשאר יהיה כשר מדין שסכך פסול אינו פוסל אלא בד"ט כדאיתא להלן בסוגיין. והביאו דבאמת מעין זה מבואר בפנ"י שהנה נחלקו בגמ' מהו השיעור שסכך פסול פוסל האם בד"ט או בד"א, והרמב"ן הכריע לדינא דבד"ט דהרי מבואר בכמה מקומות שצריך להלכה של דופ"ע, וזהו רק למ"ד בד"ט אך למ"ד בד"א לא איצטריך להלכה של דופ"ע שהרי דופ"ע הוא ג"כ רק עד ד"א, וכתב הפנ"י ליישב דגם להך מ"ד איכא נפק"מ מדופ"ע שאפשר להכשיר סכך פסול בשיעור ז' אמות דנימא דופ"ע על פחות מד"א והנותר שהוא ג' אמות אינו פוסל כיון שסכך פסול פוסל רק בד"א, הנה מבואר בדבריו שאפשר לעשות דופ"ע על חלק ולהכשיר השאר מדין שאין שיעור סכך הפוסל, ותמהו עליו שזה נסתר ממתני' שמבואר דיותר מד"א פסול אך צ"ב אמאי באמת פסול.

תיריץ הערול"נ שמבואר כאן שלא מחלקים הסכך הפסול לומר שחציו דופן וחציו סכך אלא כולו נידון כאחד או כולו דופן או כולו סכך.

ולעיקר הקושיא מבואר באחרונים דהיה אפשר לומר דכיון דקודם שעשינו דופ"ע היה כאן יותר מד"א א"כ לא מתחיל כל הדופ"ע כיון שיש הפסק גמור וזה מתפרש כהנ"ל באות א' שצריך שגם קודם הדופ"ע לא יהיה הפסק גמור, אכן לפי"ז נמצא דבכל גווני שיש פחות מד"א סכך פסול אפשר להכשיר פחות מד"ט מתוכם שיוכלו לישון תחתם דהרי אפשר לומר דופ"ע רק עד פחות מד"ט סמוך לסכך הכשר והפחות מד"ט שנשארו הרי הם סכך פסול פחות מד"ט שכשר לישן תחתיו וכאן הרי ליכא להסברא של הפסק וחציצה כיון שהיה אפשר לעשות דופ"ע על הכל, וזו לא שמענו, לכך צריך להגיע לדברי הערול"נ שלא מחלקים אף הסכך הפסול להיות חציו דופן וחציו סכך.

---

3. מיהו לעיל דף ד' הבאנו דבתורא"ש מבואר דגם לצד שהדופן מתקרבת, חוץ לאיצטבא פסול.

אכן באמת מדברי רעק"א נראה דבכה"ג יוכל להיות כשר דהנה כתב הש"ע תרל"ב א דסוכה קטנה שאין אלא בה זע"ז ומתוכם ג"ט סכך פסול פסולה, ובמג"א ס"ק ג כתב דמה שהעמיד הש"ע דבריו באין בה אלא ז' על ז'. אינו מדוקדק דאפי' יש בה ט' ומחצה סכך פסול ג"ט פסולה כיון דאי שקלת לי' לפסול ליכ' הכשר סוכה עכ"ל, וכתב ע"ז בגליון רעק"א די"ל דאם הסכך הפסול מן הצד של דופן הרביעית בזה אם הסוכה בכולל יותר מז' על ז' דכשר דחשבי' להסוכה מהסכך פסול עד מעט פחות מהג' טפחים ומה לנו דמונח לחוץ עוד סכך פסול וכן אפי' מונח בצד דופן האמצעי מ"מ אמרי' על קצת מהפסול דופן עקומה והשאר הוי סכך פסול פחות מג' דמצטרף להשלים שיעור סוכה. אבל אם מונח הג' טפחים סכך פסול באמצע הסוכה י"ל דפסול אם אין בסכך כשר לחוד שיעור סוכה כיון שכל שטח מקום הסכך הפסול ג"ט ע"כ נחשב מהסוכה. עכ"ד, הנה כתב להדיא דאפשר לעשות דופ"ע על חלק מן הסכך הפסול וזהו דלא כערול"נ, וכדי שלא יקשה עליו ממתני' וכנ"ל בהכרח צריך לחלק כהסברא הנ"ל דרק כשהוא יותר מד"א דגם אם היו רוצים לעשות דופ"ע על הכל לא היה אפשר הוא דיש חיסרון, ולפי"ז צירך לצאת דבכ"ד שיש פחות מד"א סכך פסול אפשר להכשיר את הפחות מד"ט שסמוכים לסכך הכשר ע"י שנימא דופ"ע רק עד אליהם וכנ"ל וצ"ע.

ד. **ובעיקר** קושיית הרמב"ן דלכאורה למ"ד סכך פסול בד"א לא צריך לדין דופ"ע הנה האו"ש פ"ה סוכה הי"ד כתב דגם לדידיה איכא נפק"מ באופן שרוב הסכך הוא סכך פסול דאז הרי הסוכה פסולה לכו"ע אך אם נימא דופ"ע על חלק מן הסכך הפסול שוב יהיה רוב סכך כשר, עכ"ד, ונתחדש בדבריו דדין דופ"ע מהני גם כלפי פסולים שאינם שייכים כלל לחיסרון בשייכות בין הדופן לסכך, ודוק' ובאמת כך עולה גם מדברי הרעק"א הנ"ל באות הקודם ודוק' ודברי רעק"א הוו ג"כ נפק"מ להצריך דופ"ע גם למ"ד שסכך פסול פוסל בד"א, ויתכן דהרמב"ן והמג"א שלא קיבלו דברי רעק"א [והאו"ש] סברו דדופ"ע הוא רק להכשיר חסרון שייכות בין הדופן לסכך.

ה. סוגיית שיעור סכך פסול לפסול.

מבואר בגמ' דאוויר פחות משלשה טפחים וסכך פסול פחות מד"ט אינם מצטרפין להשלים השיעור לפסול הסוכה, וכתבו התוס' בד"ה אילו וז"ל ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג' איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה דשמא כיון דאויר מפסיק בינתים לא מצטרפי או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין, ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד דלא אמרינן לבוד להחמיר. וכדברי התוס' כתבו גם הרא"ש והטור תרל"ב, והנידון אי אמרינן לבוד להחמיר נמצא גם ברשב"א עירובין דף ט"ז.

והנה המג"א סי' תק"ב ט הקשה שמצינו בכמה מקומות לבוד להחמיר, והקרבן נתנאל הביא כאן עוד מקומות ולדוגמא לגבי דין הנחה ברה"ר בשבת מבואר בגמ' שבת ה א דתוך ג' לקרקע חייב משום לבוד. וכתב המג"א תרל"ב ה וביארו דבריו העמק ברכה סי' י"ח והקה"י סי י"ג שיש ב' גדרים בדין לבוד יש לבוד שרק מבטל את הרווח שבינהם ויש לבוד שמחשיב את החלל הריק כמלא וסתום, ומייסד המג"א שהלבוד הראשון נאמר אף להחמיר והלבוד השני נאמר רק להקל, ובנידו"ד כדי שהאוויר ישלים השיעור צריך את לבוד הסותם וזהו שכתבו התוס' שלא אומרים לבוד להחמיר. ואילו לגבי הנחה ברה"ר תוך ג' מספיק הלבוד הראשון ולכך אומרים גם להחמיר.

ובספק של תוס' האם האוויר ב' טפחים מפסיק צ"ב אמאי יפסיק נימא לבוד ולכאורה בזה סגי בלבוד שרק מצמיד והרי אומרים לחומרא וצ"ע.

ו. **ובעיקר** הספק של תוס' הקשה רעק"א שיש לפסול ממנפ"ש דאם אומרים לבוד פסול משום סכך פסול ד' טפחים ואם לא אומרים לבוד א"כ יפסל משום האוויר ואף שהוא פחות מג' מ"מ מבואר בתוך סוגיית הגמ' בדף י"ח דהא דאוויר פחות מג' אינו פוסל הוא משום לבוד. ומצינו יישוב ע"ז בקה"י י"ג שכתב דאע"פ שלא אומרים לבוד להחמיר מ"מ באותו מקום אפשר לדון לבוד להקל ולכן כלפי הסכך פסול שהלבוד הוא להחמיר לא דנים הלבוד וכלפי האוויר שהוא להקל דנים הלבוד.

ז. **בגמ'** מבואר שרבה הקשה דלרב ושמואל שסכך פסול פוסל בד"ט היה ראוי להיות שאויר פחות מג וסכך פסול פחות מד' יצטרפו משא"כ לדידיה שסכך פסוך בד' אמות סכך פסול ואוויר אינם מצטרפין ומצינו ב' דרכים בראשונים בהבנת החילוק דברש"י ורטיב"א מבואר שלרב ושמואל ב' הפסולים יסודם אחד שיש הפסק וחציצה בין הדופן לסכך ולכך הקשה רבה שיש לצרפם אף שלא שוו בשיעורייהו משא"כ לדידיה שהשיעור הוא בד"א יסוד הפסול אינו מצד הפסק אלא הוי חפצא של פסול ולכך אינו מצטרף עם פסולא דאוויר, והר"ח פירש באופ"א שלרב ושמואל שב' השיעורים הוא בטפחים חשיב ששוו שיעורייהו ויש לצרפם משא"כ לדידיה שזה בטפחים וזה באמות וצ"ב.

והנה בגמ' לא נתפרש מה משיבים רב ושמואל, והריטב"א פירש בזה ב' דרכים הא' שס"ל דכל דלא שוו שיעורייהו לא מצטרפין אף שיסוד ב' הפסולים אחד, והב' ס"ל דגם לשיטתם פסולא דסכך פסול הוא לא משום הפסק אלא פסול בפנ"ע כמו לרבה בד"א.

דף י"ח

סוף סוגיית שיעור הפסול בסכך פסול.

א. **בגמ'** מביא הוכחה לרב דסכך פסול פוסל רק בד"א מהא דאמרינן דסככה בנסרין של ארז שיש בהן ארבעה - דברי הכל פסולה. אין בהן ארבעה, רבי מאיר פוסל, ורבי יהודה מכשיר. ומודה רבי מאיר שאם יש בין נסר לנסר כמלא נסר, שמניח פסל ביניהם וכשרה. בשלמא למאן דאמר בין באמצע בין מן הצד בארבע אמות - משום הכי כשרה. אלא למאן דאמר באמצע בארבעה, אמאי כשרה - אמר רב הונא בריה דרב יהושע: הכא בסוכה דלא הויא אלא שמנה מצומצמות עסקינן, ויהיב נסר ופסל, ונסר ופסל, ונסר ופסל מהאי גיסא, ונסר ופסל ונסר ופסל ונסר ופסל מהאי גיסא, דהוו להו שני פסלין באמצע, ואיכא הכשר סוכה באמצע. מבואר דלרב ניחא בפשיטות והקשה הערול"נ אמאי הרי איתא בדף י"ז שגם לרב כבר בד' טפחים אינו מצטרף להשלים שיעור סוכה ואין ישנים תחתיו וא"כ נמצא דאין כאן בסוכה שיעור ז"ט רצופים של סוכה כשרה הראויה לישיבה, ואף דבעלמא גם מקום שאין ישנים תחתיו מצטרף להשלים שיעור ז"ט מ"מ הכא דהד"ט אינם מצטרפין להשלים קשיא אמאי אינו חיסרון לכל ההכשר. ותירץ דכיון דלרב הד' טפחים נסר לא חייצי בין פסל לפסל א"כ כשיושב מצומצם תחת הפסל בהכרח יושב מקצתו תחת פסל זה ומקצתו ג"כ תחת הפסל האחר שהרי ז' על ז' לא מחזיק רק ראשו ורובו ושולחנו משמע הא לכולו צריך יותר מז' על ז' א"כ למשל אם לכולו צריך עשר על עשר כשיושב תחת פסל זה ותחת הנסר שבצדו עוד יש ממנו ב' טפחים תחת הפסל האחר ויושב תחת ו' טפחים פסל וד' טפחים נסר ועדיין יש ראשו ורובו תחת הפסל: עכ"ד, ועכ"פ נתחדש כאן שלא צריך שהראשו ורובו יהיו המקום אחד רצוף.

ב. **ביישוב** הגמ' לשמואל מבואר בתוס' לעיל דף י"ד ב שהכשרות היא רק תחת ב' הפסלים שבאמצע אך תחת שאר הפסלים א"א לשבת דהוו לה כבאמצעה דאמר שמואל באמצע בארבעה, ולהלן יתבאר מה מכוון התוס', אכן ברש"י בסוגיין מדוקדק דתחת כל הפסלים כשרה כיון דכתב דתחת הנסרים לא יישב ודוק' ואמנם הב"ח תרל"ב פירש דרש"י לאו דוקא נקט ובאמת מודה לתוס', אך בראבי"ה מצינו להדיא דהתיר תחת כל הפסלים, ונתחדש בזה ב' חידושים הא' דאפי' שאמרנו עליהם דופ"ע כדי להכשיר הב' פסלים שבאמצע אכתי אפשר לדונם גם כסכך וזה שייך לנידון בסוגייא בדף ד' גבי איצטבא מן הצד ולדין

סוכה העשויה כמין צריף, אכן יש כאן חידוש רב שהוא כבר קושיא ועמד ע"ז הראבי"ה עצמו דהיאך אפשר להכשירם הרי בינהם לבין ב' הפסלים שבאמצע איכא סכך פסול ד"ט שדינו לעשות הפסק וחציצה בינהם לבין הדופן הרחוקה והיא הרי רחוקה מהך דופן יותר מד"א וא"כ א"א לומר דופן עקומה והיאך יוכשר וזהו מכוון דברי התוס' שכתבו לפסול משום דהוא "כאמצעה".

ותיריץ הראבי"ה שכיון שפסול נסרים הוא רק משום גזירת תקרה לכך לא תיקנו רבנן אלא שלא ישנו תחתיהם אך לא תיקנו שיפסלו מה שבינהם, ודבריו צע"ג שהרי כל סוגיית הגמ' כאן זועקת לא כך וזה הרי היה כל הקושיא על שמואל ואמנם מצינו כדבריו ברמב"ם כמובא לעיל דף י"ד א, אך כבר הובא שם מר"א בן הרמב"ם שהרמב"ם נטה להלכה מסוגיית הגמ' כאן וא"כ הראבי"ה שמדבר בתוך הסוגייא צע"ג ומצוה ליישב.

סוגיית לבוד מן האמצע

ג. **רב** אחא ורבינא. חד אמר: יש לבוד באמצע, וחד אמר: אין לבוד באמצע. כתב הר"ן דף ט א מדפי הרי"ף דטעמא דמ"ד אין לבוד בסכך מדאמרינן [דף ה ב] שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למ"מ ואסקינן מחיצין לגוד וללבוד ולדופן עקומה ומש"ה ס"ל דדוקא בדפנו' הוא דאמרינן לבוד אבל בסכוך לא ואידך ס"ל דלא שנא. הנה מבואר בר"ן דהחילוק אינו כלשון הגמ' מן מצד ומן האמצע אלא דיש לבוד בדופן ואין לבוד בסכך, ונמחיש הנפק"מ הנה להלן י"ט א מבואר דאויר פחות מג' מצטרף להשלים שיעור סוכה אך נח' רש"י ותוס' האם גם ישנים תחתיו או לא רש"י סבר דאין ישנים ותוס' סבר דישנים ומבואר בר"ן שם דהא דישנים הוא משום דמכח הלבוד חשיב האוויר כמסוכך בסכך כשר מכח הסכך הכשר שבצידו, והנה לפי דברי הר"ן הכא כל זה שייך רק למ"ד יש לבוד מן האמצע אך למ"ד אין לבוד מן האמצע הרי דאע"פ שהתם המציאות היא שהאוויר נמצא בצד מ"מ כיון דלשיטתו הלבוד יכול ליהני רק מכח המחיצות א"כ ודאי לא ייחשב כמסוכך בסכך כשר מכח לבוד של המחיצה, וא"כ לשיטת התוס' שם לכאורה מוכרחים לפרש ארחת מהר"ן אלא דברים ככתבם דהך מ"ד סובר דההלכה של לבוד ניתנה מן הצד ולא מן האמצע אך כשהוא מן הצד שפיר הוא לבוד של סכך.

והנה בגמ' אמרו דטעמא דמ"ד אין לבוד מן האמצע הוא מהא דתנן ארובה שבבית ובה פותח טפח, טומאה בבית - כולו טמא, מה שכנגד ארובה - טהור. טומאה כנגד ארובה - כל הבית כולו טהור. ואי יש לבוד מן האמצע א"כ אמאי אינו סתום, והקשה הערול"נ דאמאי לשיטתו ניחא הרי ודאי דינא דארובה נישנה בסתמא גם כשהארובה מן הצד ובכה"ג גם לשיטתו קשה, ותירץ הקה"י סימן י"ג שלפי דברי הר"ן ניחא בפשיטות דהא התם דאנו צריכים דין אהלה לא יהני לבוד אפי' כשהוא מן הצד דהרי לא חסר מידי במחיצות וק"ל, אך לפי מש"נ דתוס' מפרשים כפשוטו אכתי קשה קושיית הערול"נ וצ"ע.

ד. **מעיקר** דברי הגמ' שמבואר דלמ"ד אין לבוד מן האמצע אוויר פחות משלשה באמצע פוסל הוכיחו רעק"א לעיל דף י"ז והגר"ח בספר בהלכות סוכה דהא דאוויר שלשה פוסל בג' אין המכוון ששיעור הפסול הוא בג' אלא לעולם פוסל במשהו ואך דעד ג' דאיכא לבוד אין אוויר ולכך למ"ד אין לבוד באמצע פוסל גם בפחות מג', אכן הגר"ח הוכיח מהגמ' להלן דף י"ט א שגם בלא לבוד השיעור הוא בג', ותירץ דיש ב' פסולים באוויר הא' שהוא חוצץ בין הדפנות לסכך ונמצא דלסכך שאחרי האוויר אין מחיצה, והך פסול הוא במשהו לולי לבוד, אך יש פסול נוסף מדיני הסכך בעצמו שכשיש שיעור ג' טפחים הוא נידון כמקום חשוב לעצמו וכשאין בו סכך הוא פסול מדין חממ"צ והך פסול הוא רק ב' טפחים גם בלא לבוד, ויתבאר יותר להלן דף י"ט.

ה. **הקשו** התוס' וא"ת אם אין לבוד באמצע א"כ צלתה מרובה מחמתה תיפסל עד שתהא מכוסה יפה ומעובה כמין בית שלא יהא בה נקב, לאו פרכא היא דהכא מיירי כשהאויר מהלך על פני כולה ובסיכוך נחלקו לשנים עכ"ל. ודברי התוס' צ"ב אמאי באמת צריך שיהלך על פני כולה, ובפשטות מכוון דבריהם שכשאינו מהלך על פני כולה אמרינן לבוד לכו"ע אפי' שהוא מן האמצע אלא שמסברא קשה להבין זאת דהא סו"ס הוא מן האמצע.

עוד הביא הערול"נ קושיא מהחזון נחום על דברי התוס' דא"כ היאך הוכיחו בגמ' כמ"ד אין לבוד מן האמצע מההיא דארובה שבגג הרי התם אין הארובה מהלכת על פני כולה, ותירץ הערול"נ דהא דהכשירו התוס' כשאין מהלך על פני כולה הוא מדין "פסל היוצא מן הסוכה" וכלהלן י"ט שיש הכשר בפסל היוצא מן הסוכה וממילא לגבי טומאה שלא שייך דין פסל הדר דינא שאוויר כלשהוא כבר לית ביה דין אהל כיון דאין לבוד מן המאצע עכ"ד, ובפשוטו לפי דבריו אין מכוון התוס' שכשאינו מהלך על פני כולה יותר קל לומר לבוד אלא ההכשר אינו כלל מדין לבוד אלא מדין פסל היוצא מן הסוכה וא"כ נתיישב בזה מה שכתבנו דצריך להבין סברת התוס'.

והקה"י סימן י"ג הקשה על הערול"נ דהתינח בסוכה גדולה שיש שיעור הכשר גם בלא האוורים אך בסוכה קטנה שאין מספיק בלא האוורים היאך נכשיר מדין פסל הרי היכשרא דפסל שייך רק אחרי שהסוכה כבר כשרה.

אמנם הקה"י עצמו מיישב באופ"א ע"פ דברי הגר"ח הנ"ל שהפסול של אוויר כלשהוא בסוגיין הוא מכח הא דהאוויר מפסיק וחוצץ בין הדופן לסכך ואין זה מחמת שהאויר בעצמו פוסל, מעתה אומר הקה"י שיש סברא גדולה להבין שכל הא שהאויר חוצץ בין הדופן לסכך הוא רק כשלכל האורך של הסוכה יש את ההפסק של האוויר אך כשיש חיבור מן הצדדים סגי והילכך לא בעי לבוד משא"כ לגבי ארובה ודאי דכדי שיחול דין אהל במקום שמתחת הארובה מוכרחים ללבוד אפי' כשהאוויר הוא משהו.

אכן באמת בתור"פ מבואר להדיא דהמעליותא של אוויר שאינו מהלך

על פני כולה הוא שבכה"ג טפי אמרינן לבוד וכפשטות דברי התוס', וע"ז קשה קושיית החזון נחום וגם הסברא צ"ב.

ו. **הר"ן** כתב לדקדק מדברי הגמ' שלמ"ד אין לבוד מו האמצע כשיש אוויר טפי מג' מן הצד ובא למעטו מג' ולהכשירו מדין לבוד מן הצד צריך לעשות המיעוט מהצד של הסכך אבל אם מיעטו מצד הדופן לא, דלא תימא כיון דבפחות מד' אמות סמוך לדופן אמרי' דופן עקומה אפי' מיעטו מן הדופן הוה ליה לבוד מן הצד קמ"ל דלא משום דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי הלכך כי מיעטו מצד הדופן אותו מיעוט סכך מיחשב ולא דופן והוה ליה לבוד באמצע כנ"ל: עכ"ד ומדברי הר"ן הללו הוציא רעק"א בתשובה י"ב שלא אומרים תרי הילכתות בהדי הדדי דלכך א"א להכשיר ע"י שנימא דופ"ע ואח"כ לבוד, אך זהו דווקא כשהלכה אחת בנויה ע"ג חברתה ולכך למ"ד יש לבוד מן האמצע יכול למעט גם מצד הדופן כיון שלשיטתו הלבוד לא בנוי על הדופ"ע ודוק'.

ז. **נקודה** נוספת בהך סוגייא, הש"ס מיישב דלמ"ד יש לבוד מן האמצע הא דבארובה אין לבוד הוא משום דשאני התם דהילכתא גמירי לה, ופרש"י דהמכוון הוא שבטומאה ניתנה הלכה דאין לבוד מן האמצע. ויש כאן קושיא גדולה בגמ' מה הקשו דנימא לבוד והוצרכו לתרץ דניתנה הלכה מיוחדת בטומאה הרי כבר למדנו בתוס' לעיל י"ז א דלא אמרינן לבוד להחמיר והכא הלבוד הוא להחמיר דנימא אהל ויהיה טומאה תחת הארובה.[4] וצ"ע.

מיהו יש כאן תוספת דברים דהרמ"א ביו"ד שע"א סעי' ה' מדבר על דיני אהל של טומאה באופן הדומה לסוגיין וכותב דלא אמרינן לבוד כיון דאין לבוד להחמיר, ובביאור הגר"א שם ציין ע"ז סוכה י"ח א, והדברים תמוהים דהרי בסוגיין אמרו טעם אחר וא"כ היאך הגר"א מציין הגמ' שלנו כמקור לרמ"א ואף על הרמ"א צ"ע אמאי לא כתב הטעם שבגמ', וכבר הקשה זאת המג"א סי' תק"ב על הרמ"א וצ"ע.

סוגיית פי תקרה יורד וסותם.

ח. **נחלקו** אביי ורבא בסיכך על גבי אכסדרה וכו' שאין לה פצימין, אביי אמר: כשרה, אמרינן: פי תקרה יורד וסותם. ורבא אמר פסולה: לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם. אמר ליה רבא לאביי: לדידך דאמרת פי תקרה יורד וסותם - אפילו הפחית דופן אמצעי! - אמר ליה: מודינא לך בההיא, דהוה ליה כמבוי המפולש. ע"כ. ברש"י מבואר דאביי מכשיר פי תקרה מכל הארבע רוחות וכשיטת רב בדין פי תקרה במחיצות שבת שס"ל לרש"י דרב מכשיר פי תקרה מכל הרוחות, והקשו תוס' על רש"י היאך אפשר לומר כן הרי מבואר בגמ' שרבא הקשה לאביי מאפחית דופן אמצעי ואביי תירץ דמודינא לך כיון שהוא כמבוי מפולש

4. והכא ודאי בעינן לבוד שסותם ולא רק שמקרב ודוק'.

הרי לן דאפי' כשיש ב מחיצות, כל שיש פילוש מודה אביי, וכתבו התוס דרש"י נשמר מזה דפירש דהנידון של אביי ורבא באפחית דופן אמצעי לא איירי על פי תקרה באכסדרה אלא בסוכה דעומדת באמצע חצר ובזה באמת כשיש פילוש הוא פתוח לרה"ר וזה פוסל אך באכסדרה גם כשעשוי כצורת מבוי אכתי ליכא פילוש כיון שיש את מחיצת הבית.

אלא דהקשו התוס' בהמשך דבריהם דאכתי קשה דהרי אביי סובר כרב ולרש"י רב עצמו מכשיר ברה"י דשבת גם מד' רוחות והתם איירי בבקעה והוי פילוש וא"כ היאך אמר אביי דבפילוש לא מהני פי תקרה.

וכתבו השפ"א והקה"י סי' יד דכל הפסול של פילוש בפי תקרה הוא רק לגבי סוכה ולא לגבי רה"י וזה ע"פ הא דאיתא לעיל דף ד' ב' דגוד אסיק מהני בשבת ולא בסוכה כיון דבסוכה צריך מחיצות הניכרות, ועמדו שם התוס' ע"ז שמבואר בסוגיין דפי תקרה מהני אף בסוכה וחשיב מחיצה הניכרת. כלפי זה אומרים האחרונים הנ"ל דהן אמנם פי תקרה חשיב מחיצה ניכרת אך רק כשליכא פילוש משא"כ כשיש פילוש חסר בדין "ניכרת" והילכך בסוכה פסול ובשבת כשר.

ט. **בעיקר** מח' רב ושמואל בפי תקרה שיטת רש"י דכל המח' היא האם אמרינן פי תקרה גם בד' רוחות אך בג' רוחות גם לשמואל אמרינן והקשה הריטב"א בעירובין צ"ה שזה נסתר מהגמ' כיון דמבואר בגמ' שאביי שהכשיר בסוכה לא אתי כשמואל ולרש"י אמאי לא הרי בסוכה סגי בג' מחיצות ובג' מחיצות גם לשמואל אמרינן פי תקרה.

ומצינו יישוב בזה בשפ"א בעירובין שם דאין המכוון שלשמואל אומרים ג' פי תקרה ולא ד' אלא הכוונה שלמואל א"א לעשות כל הרשות מכח פי תקרה אלא רק אחרי שמתחיל קצת לגדור במחיצה ממש מהני פי תקרה להשלים הגדירה וההתחלה הנצרכית היא רוח אחת שגדורה של מכח פי תקרה, והילכך אף דבסוכה סגי בגמ' מחיצות מ"מ כל שלא גדר רוח אחת במחיצה ממש לא יהני הפי תקרה כיון דפי תקרה לא מהני לעשות רשות שלימה. נמצא לן ב' הבנות חלוקות בשיטת שמואל, הבנת הריטב"א והבנת השפ"א.

ובאמת יש לדון ליישב הקושיא אפי' לפי הבנת הריטב"א לפי מה שמשמע קצת מלשון רש"י לעיל דף ד דגדר הא דסגי בג' מחיצות בסוכה הוא דמכח הג' אף הרביעית מקבלת שם פתח, דכתב רש"י שם סתם סוכה ג' מחיצות והרביעית כולה פתח, והיינו דבעצם בעי גדירה מכל רוח ודוק'.

י. **הקשה** תורא"ש על פירוש רש"י שקושיית רבא לאביי מאפחית דופן אמצעית היינו בסוכה בעלמא, היאך אפשר לפרש כן הרי מבואר להלן בסוגייא דגם רבא סובר כרב שכשר פי תקרה מכל צד והא דפסל הוא משום דשאני התם

דמחיצות לאכסדרה הוא דעבידי, אבל הכא דלאו להכי עבידי - לא. וא״כ בציור של רש״י באפחית דופן האמצעי דלא איירי באכסדרה אף לרבא צריך ליהני פי תקרה.

וביישוב שיטת רש״י עיין פנ״י, ודבריו מתפרשים לפי מה שהביא כאן השפ״א מרש״י בעירובין צ״ה פירוש החילוק של רבא, ונתבאר ביתר הרחבה בשיעור.

דף יט

סוגיית נראה מבחוץ ושווה במפנים

א. **מבואר** בגמ׳ דנראה מבפנים ושווה מבחוץ מהני בסוכה ומדמו לה ללחי במבוי והקשו תוס׳ ומבואר יותר ברא״ש דלא דמי כיון דהתם ברוח הרביעית הוא נצרך רק מדרבנן להיכר בעלמא משא״כ הכא דופן שלישית גמורה צריך שיהיה ניכר לעומדים בסוכה, ודנים תוס׳ והרא״ש דאולי מהני מדין מיגו דהוי דופן לשבת וכו׳ ודוחים דלא מהני מיגו ממחיצה דרבנן למחיצה דאורייתא ועוד דא״כ יהני רק בשבת ולא משמע הכי.

הרא״ש מיישב דגם הכא בסוכה הוא נצרך רק מדרבנן כיון דאיירי הכא שאיכא פי תקרה מהאכסדרה כמובאר בגמ׳ ואף שרבא סובר דלא מהני פי תקרה באכסדרה כיון דהאכסדרה לא נעשית לשם הסוכה, כל הך פסול הוא מדרבנן אך מדאורייתא מהני הפי תקרה אפי׳ לרבא, אכן מבואר בדבריו דאכתי הוא רק מדין מיגו, וקשה אמאי צריך מיגו הרי כיון דהוא מדרבנן אפשר לדמותו ללחי דמבוי, ועו״ק אם צריך מיגו היאך כשר כל השבוע.

כלפי קושיא א׳ מוכח דאין הענין תלוי בדאורייתא ודרבנן אלא במחיצה שבאה לגדור ומחיצה שבאה להיכר בעלמא ודוק׳ ולגבי קושיא ב׳ מתחדש כאן ברא״ש דכשהמיגו נצרך רק לדרבנן היקלו רבנן שיהני לכל השבוע.

והנה נתחדש כאן ברא״ש דכל הא דלא מהני לרבא פי תקרה באכסדרה הוא רק מדרבנן, אכן בברש״י בסוגייא מבואר דהוא מדאורייתא. ויתכן דלכך תוס׳ מיאנו בתירוץ הרא״ש.

סוגיית פסל

ב. **בדין** פסל היוצא מן הסוכה נאמרו בסוגייא כמה אופנים, אופן א׳ קנים היוצאין לאחורי הסוכה ומבואר בגמ׳ שיש בה כל תנאי סוכה והרבותא היא דמהו דתימא לגואי עבידי לבראי לא קמ״ל, ונחלקו רש״י ותוס׳, רש״י פירש דהס״ד קאי על הדופן האמצעית שלא נעשית לבראי, ותוס׳ פירשו דקאי על הסכך, והקשו התוס׳ על פירש״י דכבר שמעינן לה ממתני׳ באכסדרה דאין חיסרון כזה במחיצות, ותירץ הריטב״א דזה במחיצות קבועות אך הכא שהוא רק מחיצת סוכה ס״ד שיש חיסרון.

ויש לדון בין לרש״י ובין לתוס׳ מה הקמ״ל האם קמ״ל שאין חיסרון כזה, או״ד בעצם יש חיסרון ורק הכא כשר מכח דין חדש של פסל שהוא טפל לסוכה השניה, ודן בזה השפ״א ומבואר בדבריו שלרש״י

הקמ"ל הוא שאין כזה חיסרון ורק לתוס' שחסר בסכך הוא דיש לדון בזה, ונתבאר בשיעור אופן שגם לרש"י יצטרכו כאן דין פסל והוא מהפמ"ג סי' תרל"א דכתב שם דגם כשהמחיצה האמצעית עשויה קנה קנה פחות מג' כשר אפי' לפי דברי המג"א שבעלמא מחיצה כזו מתרת רק כשיש ד' מחיצות והכא הסוכה האחורית כשירה אפי' כשאין בה ד' מחיצות ודוק'.

ג. **אופן** שני בגמ' קנים היוצאין לאחורי הסוכה ומשכא חד דופן בהדייהו, ונחלקו בזה הרא"ש והרי"ד לעיל בדף ד האם הכשרות למס' היא מכח הב' כהלכתן ושלישית טפח, הרי"ד סובר שרק מכח זה כשר, ואילו הרא"ש סובר שכשר רק מדין פסל אע"פ שחסר לו בדין מחיצה. ולפי"ז נחלקו האם אפשר להכשיר מדין פסל את הפסול של למעלה מכ' דברש"י דף ד' מבואר דאפשר והרי"ד חולק שהכא בסוגיין התירו רק מכח שיש הכשר מחיצות וכתב שם הרא"ש דאדרבא מהכא מוכח דכשר גם כשאין הכשר מחיצות וא"כ כמו"כ אפשר להכשיר גם את החיסרון של למעלה מכ'.

ברש"י כאן בסוגייא משמע לכאורה כדברי הרי"ד והקשה הקרבן נתנאל א"כ היאך התיר רש"י לעיל פסולא דלמעלה מכ', ועיין קה"י סי' ג מה שכתב ליישב דרש"י לא נתכוין כאן כרי"ד. ונתבאר להוכיח כך מכח דברי החזו"א סי' ע"ה ח שהכריח דלפי שיטת רש"י בדף ז' שבכל שלישית טפח צריך גם צוה"פ על פני כל הרוח א"כ הא דהכא כשר אפי' שליכא מחיצה על כל הרוח בהכרח הואמשום שההכשר הוא מכח הלכתא דפסל ובזה לא צריך שיהיה מחיצה על פני כל הרוח.

ד. **אופן** שלישי בגמ' סוכה שרובה צממ"ח ומיעוטה חממ"צ, בראש"ש לעיל דף ד' מבואר דהקמ"ל דכשר מדין פסל אע"פ שחסר לו בדין צל והוכיח מזה דלא כרי"ד אך בדעת הרי"ד י"ל כדמשמע ברמב"ם פ"ה ה"כ שההכשר הוא מדין שדנים כללות הסוכה יחד.

ה. **אופן** ד' לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות מג' בסוכה קטנה, ומקשינן דלא יהיה אלא אוויר פחות מג' ומתרצינן, זה מצטרף ואין ישינים תחתיו וזה מצטרף וישינים תחתיו, לרש"י תחת אוויר אין ישנים ותחת סכך פסול ישנים ולתוס' הוא להיפך. תוס' ביארו החילוק לפי שיטתם דתחת אוויר ישנים כיון דיש לבוד משא"כ בסכך פסול לא שייך לבוד דאין לבוד בדבר מלא, ושיטת רש"י צ"ב מה החילוק ואמאי לא מהני לבוד להתיר באוויר.

ביארו האחרונים, המרחשת ח"א סי' יז ועוד שרש"י סובר שלבוד לא יכול להחשיב כמלא בסכך כשר אלא רק כמלא סתם ואילו תוס' סוברים כמבואר בר"ן דחשיב כמלא בסכך כשר. והא דלרש"י ישנים תחת סכך פסול מבואר בריטב"א ומעין זה בלבוש סי' תרל"ב שהוא משום ענין ביטול שהסכך הפסול בטל לכשר ועיין בלבוש שכתב שאע"פ שאין ביטול בדבר הניכר כאן כך נתקבלה ההלכה והא דבאוויר אין ביטול ביאר הט"ז תרל"ב ד שבאוויר ההפסק נראה יותר ופירש הערול"נ שהכוונה

שכיון שהם ניכרים לגמרי כב׳ דברים אין ביטול.

ו. **נחלקו׳** הראשונים בהא דישנים תחת סכך פסול האם זהו רק כשהוא פחות מג׳ או עד ד שזהו השיעור שסכך פסול פוסל, דעת רש״י לעיל דף י״ח והבעה״מ שם דכשר עד ד ואילו הראב״ד הביאו הר״ן וכן הריטב״א סוברים דרק עד ג׳ ופירש הריטב״א שהוא משום שצריך גם שיהיה לבוד ולרש״י לא צריך לבוד אלא כל שאינו ד׳ הוא מתבטל.

והנה הא דלריטב״א צריך גם לבוד לכאורה מכריח שיש לבוד בדבר מלא וזה סתירה לריטב״א עירובין דף ח׳, יישבנו בשיעור שיש ב׳ מדריגות של לבוד והאחד קיים גם במלא.

ז. **קושיית** תוס׳ על רש״י דאם אין ישנים תחת אוויר א״כ כל סוכה א״א לישב בה שהרי יש בה אווירים קטנים, הרא״ש מיישב דרק אוויר המהלך על פני כולה אין ישנים תחתיו, ותוס׳ מיאנו בזה אע״פ שלעיל י״ח כלפי אין לבוד באמצע ג״כ נקטו הכי. ונתפרש החילוק בשיעור.

ח. **הבאנו** דברי הגר״ח פ״ה סוכה הי״ט מה שהוכיח מסוגיין ומהסוגייא בדף יח א שיש ב׳ חסרונות חלוקים באוויר הא׳ מה שהוא עושה הפסק בין המחיצות לסכך ובזה שיעורו בכל שהוא לולי לבוד וב׳ אוויר ג׳ הוי מקום לעצמו ופוסל מדין חממ״צ ולא יהני לבוד בזה כיון דאינו סכך כשר וזה אפי׳ לשיטת תוס׳ הנ״ל שישנים תחת אוויר פחות מג׳ מכח לבוד.

ט. **מח׳** הגר״ח שם והחזו״א בגיליונות האם יש להכשיר סכך פסול פחות מג׳ בסוכה קטנה מכח היכשרא דפסל הגר״ח סובר דאפשר והחזו״א חולק דדוקא אחרי שיש כבר הכשר סוכה מהני דין פסל.

דף כ

השלמת דף י"ט ב – סוגיית סוכה העשויה כמין צריף

א. במח' של סוכה העשוי כמין צריף אמר אביי בדף ז' שנחלקו אם בעינן סוכה דירת קבע וכתב הרי"ף דאע"פ שקיי"ל דסוכה דירת עראי מ"מ קיי"ל דכמין צריף פסול משום דאנן מפרשינן דמאן דפסל הוא משום דשיפועי אהלים לאו כאהלים דמי כמבואר הכא בדף י"ט, והבעה"מ שם חלק עליו דהא דשיפעוי אהלים לאו כאהלים הוא משום דלאו קבע הוא וסוכה דירת קבע בעינן, ולגבי מה שהקשה הרי"ף דאנן קיי"ל דקבע פסול בסוכה תירץ הבעה"מ דהרבה דרכים יש בקבע ואת הקבע הזה שלא יהיה שיפועי אהלים בעינן. ובדומה להך פלוגתא כבר נחלקו הרי"ף והבעה"מ בענין הא דקיי"ל כב"ש בשיעור סוכה קטנה ודוק'.

ובביאור החיסרון של שיפועי אהלים לדעת הרי"ף שהוא אף באהל עראי מבואר ברמב"ן במלחמות שם וכן בראב"ד בכתוב שם דהוא משום דאינו נידון כדופן וכסכך אלא רק כדופן שנתעקמה מעט.

והנה בסוגיין אמרינן דהישן בכילה בסוכה דינו תלוי במח' של סוכת צריף, והרמב"ן הקשה מזה על הבעה"מ דמוכח כאן להדיא כרי"ף שהרי לגבי אהל המפסיק לא בעינן אהל קבע. ונתבאר ליישב בזה בדעת הבעה"מ ע"פ מה שהביא הרמב"ן עצמו בדף ה ב גבי הא דאמרינן בגמ' דף י' ב' דהישן תחת נקלטי המיטה הגבוהין י"ט לא יצא ידי חובה אע"פ שהם כשיפועי אהלים ושאני מכילה כיון דנקליטי קביעי, וכתבו התוס' דהוא רק חומרא מדרבנן והרי"ף השמיטו לגמרי ופירש הרמב"ן דהוא משום דפירש דלפי"מ שקיי"ל דשיפועי אהלים לאו כאהלים יצא ידי חובה, אכן הביא הרמב"ן שיטות "ראשונים בחיבוריהם" שפירשו דיש חילוק בין הכשר סוכה לבין אהל המפסיק דלגבי הכשר סוכה אפי' קביעי לא מהני אך לגבי אהל המפסיק הוא פוסל ורק לא קביעי כשר אף לאהל המפסיק ולפי"ז מיושב הבעה"מ.

נפק"מ בין הבעה"מ לבין הרמב"ן הוא לגבי שיפועי אהלים באהל של טומאה דתנן באהלות פ"ז שהוא כאהל דלבע"מ ניחא לכה"פ כשהוא קביעי אך לרמב"ן קשה וכבר עמד בזה המלאכת שלמה שם, ובאמת הרמב"ן כתב להדיא דהוא תלוי במח' דסוגיין. ועיין אבנ"ז רכ"ב שכתב לדון לחלק דרק במקום שצריך גם סכך וגם מחיצה איכא חיסרון בשיפועי אהלים אך באהל טומאה דסגי בגג לחוד אין חיסרון כיון שאין מניעה לדון הכל רק כגג, אכן ברמב"ן מבואר לא כך.

ב. **בפרטי** דין סוכה העשויה כמין צריף מצינו ג׳ שיטות בראשונים מהו משך המחיצה והסכך בתוס׳ מבואר שצריך שאחר שהגביה י׳ מהקרקע עוד יהיה משך ז׳ טפחים בגובה י׳, שיטת הריטב״א והר״ן דסגי בשיפוע של י״ז טפחים י׳ כנגד הדופן וז׳ כנגד הסכך, ולכאורה נראה מדבריהם דאין צריך גובה י׳ בכל השיעור של הזע״ז והוא חידוש רב ובאמת כבר נראה כך מדבריהם בסוגייא של חקק בדף ד עיין שם, ושיטת מחודשת יותר מצינו במ״מ בפ״ה סוכה שמובאר בדבריו דסגי בגובה י׳ טפחים כמו שכתב הכס״מ.

ג. **בר״ן** מבואר לפי שיטתו הנ״ל דסגי בהא דז״ט העליונים י סכך כשר וי׳ התחתונים יכולים להיות סכך כשר, אך בריטב״א בסוף דבריו מבואר דהכל צריך להיות כשר כיון דהכל נסמך עליו, וביאר הקה״י סימן י״ח דהוא מדין מעמיד וכתב להוכיח מכאן כחזו״א המפורסם שמעמיד דמעמיד פסול ושוב דחה קצת דשאני הכא שהכל אחד.

ד. **פרט** נוסף, תוס׳ דנים האם באופן שיש שיעור, כשר גם תחת השיפוע שאין בו עשרה מדין פסל או לא, ומבואר להלכה ברמ״א סו״ס תרל״א שכשר אך רק אם הוא סכך כשר, ולמדנו מכאן ב׳ חידושים הא׳ שדבר יכול לשמש גם כסכך וגם כדופן והמג״א סימן תרל״ג ס״ק ו׳ הקשה מזה על מה שכתב הרא״ש בדף ד׳ דבדופן עקומה א״א לישב תחת הסכך כיון שכבר הוא משמש דופן, ועיין שם מה שתירץ, והערוך השלחן תרלג ח׳ תירץ באופ״א דשאני דופן עקומה שצריך להגיע ״לרואין״ דהרי באמת אינו דופן משא״כ בנידו״ד שהוא באמת גם סכך וגם דופן.

ה. **עוד** מבואר מהא דכשר תחת השיפוע שאינו גבוה י׳ דגם דירה סרוחה ניתרת מכח פסל, וזה דלא כמו שנראה בטור בסי׳ תרל״ג בדינא דחקק וכמו שכתבו שם בדעתו הפרישה והט״ז וכבר הקשה כן המג״א שם, מיהו הכא התוס׳ נסתפקו האם כשר מדין פסל ויתכן דספיקם הוא משום דהוי דירה סרוחה.

סוגיית מחצלת דף כ

ו. **בדין** מחצלת קטנה שמבואר בסוגייא חילוק לשם מה עשאה הביא הרא״ש מהרי״ד שכשהאומן עושה המחצלת אינו תלוי בדעתו אלא בדעת הלקוחות ואם הם חושבים לסכך יהיה כשר לסיכוך, אך הרא״ש חלק דאזלינן בתר המנהג ואם המנהג הוא לשכיבה אזי אם י׳ אם הוא מחצלת גדולה לא פסול לסיכוך מדרבנן כיון שלא יודעים שאמר כן לאומן ויבואו כולם לסכך בזה מבואר בדבריו שמעיקר הדין אזלינן בתר דעתו

והנה בש״ע תרכ״ט ו פסק דמחצלת וכו׳ אם היא קטנה, סתמא עומדת לשכיבה ומקבלת טומאה ואין מסככין בה, אלא א״כ עשאה לסכוך. והגיה הרמ״א דהיינו שרוב בני אותה העיר עושין אותה לסיכוך, ואם היא גדולה, סתמא עומדת לסיכוך ומסככין בה, אא״כ עשאה לשכיבה

דהיינו שמנהג המקום לשכב עליה, עכ"ד, משמע מסוף דברי הרמ"א שכל הפסול בגדולה שעשאה לשכיבה הוא רק כשמנהג המקום הוא לשכיבה אך המנהג הוא לסוכה יהיה כשר אפי' כשהוא חישב לשכיבה ותמה בזה רבי עקיבא איגר בגליון ש"ע וז"ל ולא זכיתי להבין דהא בדין הראשון בקטנה דאמרי' אא"כ עשאה לסיכוך דכ' הרא"ש דהיינו שרוב העיר עושים לסיכוך. כ' הרא"ש הטעם דלאו כ"ע ידעי שזה עשאה לסיכוך. וא"כ זהו לחומרא משום מראית העין. אבל הכא בגדולה אם עשאה לשכיבה אף אם אין רוב העיר עושים לשכיבה. מ"מ כיון דעשאה לשכיבה מקבל טומאה ואין מסككים בה. עכ"ד, וכבר העלה המחצה"ש צד לומר שיש בטלה דעתו אך ציין שזהו שלא כרא"ש.

אמנם באמת המשנ"ב ס"ק י"ח נקט שודאי מודה הרמ"א דאזלינן בתר דעתו לאסור ומה שהגיה שיש מנהג אנשי המקום הוא לרבותא דגם המנהג יכול לקבוע בופן שאיהו עצמו לא קבע, וכתב בשעה"צ שלפי"ז מיושב קושיית רעק"א.

ז. **בגמ'** דף כ' ב' לא קשיא: הא - דאית ליה גדנפא, הא דלית ליה גדנפא.

מבואר דכשיש למחצלת גדנפא היא פסולה ובגמ' איירי בסתמא ונחלקו הפוסקים בגוונא שעושה להדיא לשם סיכוך ויש גדנפא המג"א תרכ"ט ו הביא מהרדב"ז שכשר דאין בכח הגדנפא לאפוקי מהמחשב הגמורה שלו וביאר הלבושי שרד שהוא משום שהרי יתכן שעשו גדנפא לנוי ולא לשם כלי ולכך נגד דעת מפורשת לא מהני הגדנפא, אכן בלבוש, הובא בא"ר וברעק"א מבואר דגדנפא אוסרת אפי' כשעשה להדיא לסיכוך.

הישן תחת המיטה

פרק שני

דף כ

א. הישן תחת המיטה – בטעם הפסול עיין רש"י ובעל המאור, לעומת הרי"ף, ועיין ר"ן ורמב"ן. ובקהלות יעקב סימן טו שמבאר עניין זה באריכות.

ובביאור שיטת התוס ד"ה הישן כפי איזה שיטה מהראשונים הם סברו - ברכת אברהם.

ב. רד"ה הישן 'ועיקר ישיבת הסוכה אכילה שתיה ושינה' – לגבי הנושא של שתיה עיין בביאור הלכה סימן תרלט סעיף ב. ושם בשער הציון כט, וכן עיין בברכת אברהם.

דף כא

א. **מודה** ר' יהודה **כמלא אגרף** - ריטב"א, ר"ש אהלות ח ב, (ועוד מהלך נוסף על פי הפני יהושוע)

ב. **בדין** ר' יהודה **שצריך אוהל הנעשה בידי אדם האם זה גם לגבי דין חציצת אוהל** – משנה אחרונה אהלות ג ז, ופני יהושוע.

עמוד ב

ג. **תוד"ה** למדנו **שעבדים פטורים** – עיין בריטב"א, וכן עיין היטב במשמרת מועד (הרב קארפ).

ד. **משנה: שיטת** ר' יהודה. **וכגמ' חד אמר מפני שאין לה קבע** – רש"י, תוס', ובביאור שיטת רש"י עיין בר"ן, פנ"י, וערו"ל. וכן בתוס' כג. ד"ה 'על גבי בהמה'.

ועוד עיין ברמב"ן ובעל המאור, ובראב"ד - בעוד שיטות בביאור הגמ'.

ה. **וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה** - להלכה עיין בראב"ש ומשנה ברורה, וכן עיין בהערות הגרי"ש מה שדן כאן לגבי 'סוכת חזו"א'.

דף כב

א. קנה עולה וקנה יורד – לרש"י הכוונה שלמרות שבמציאות חמתה מרובה מצילתה כשר, ולתוס' במציאות צילתה מרובה אלא שבלא דין לבוד ב' הסככות לא היו מצטרפין.

ועיין במאירי שחולק על רש"י וסובר שאם במציאות חמתה מרובה לא יועיל לבוד. **וכן בפסקי רי"ד** וז"ל 'ואינו נראה לי להכשיר אף על פי שחמתה מרובה מצילתה, דכל היכא דחמתה מרובה מצילתה בטל ליה סכך לגמרי ואינו מועיל כלום, ולא אמרי' חבוט רמי במקום שחמתה מרובה מצילתה כי היכי דלא אמרינן לבוד, שאם סיכך הסוכה בקנים מפורדין זה אצל זה ואין ביניהן ג' טפח' וחמתה מרובה מצילתה כלום מכשרי' לה על ידי לבוד, והם הכי נמי לא מכשרי' ליה על ידי חבוט רמי אלא כגון שצילתה מרובה מחמתה, שאע"פ שהיו הקנים גבוהין מחביריהן היו עושין צל קצת, ובא לומר לך דמצטרפין הקנים ולא אמרי' סלק את העליונים כאילו אינו, ואם נסלקם תהיה חמתה מרובה מצילתה'. **והריטב"א** מסופק בדבר הזה, עיי"ש.

ועיין בהערות הגרי"ש שיישב קושיית הרי"ד וז"ל 'ולכאו' אפשר לחלק בפשיטות דהרי אויר פחות מג' אין פוסל בסוכה ומ"מ אין ישינים תחתיו והיינו שלמעשה אין כאן סכך רק אויר א"כ כל פעם בחמה מרובה מצל אף אם נאמר לבוד מ"מ אין כאן אלא אויר משא"כ הכא דאמרינן לבוד או חבוט א"כ זה על הסכך עצמו ויש כאן כאילו סכך ממש משו"ה מהני נמי לחמה מרובה מצל'.

שפת אמת מחדש ברש"י 'וקשה מנ"ל לרש"י הא וצ"ל דס"ל דאי הוי צילתה מרובה גם ברחוק ג' ופחות מטפח יש להכשיר דמה בכך דקצת הסכך הוא למטה וקצת למעלה'.

ערוך לנר מיישב את קושיית התוס' על רש"י על פי הריטב"א בתחילת המסכת.

ובביאור הגדרת הבעייה לפי תוס' – עיין ר"ן, ומאירי.

ב. בדין חבוט רמי האם צריך גם טפח באוויר למטה – יש ג' שיטות בראשונים רש"י, ר"ן, וריטב"א. ועיין קהלות יעקב כ' שמבאר את המחלוקת. {ועיי"ש מה שביאר למה בסוכה תחת סוכה לא אומרים חבוט רמי ונכשיר הסוכה, ודו"ק.}

ג. בשיטת הרמב"ם סוכה ה כא – עיין היטב בכסף משנה, ובחידושי ר' חיים הלוי.

ד. **עוד בדין חבוט רמי**, עיין פירוש המשניות לרמב"ם אהלות יב ה 'רואין את הקורה העליונה כאלו ירדה אל בין הקורות התחתונות ונעשו הכל תקרה אחת, וכך רואין את הקורה התחתונה שהיא עלתה אל בין הקורות העליונות ונעשו הכל תקרה אחת ' - קהלות יעקב סימן כ, ושו"ת בצל החכמה ב, מ.

ה. **צלתה מרובה וכו'** – **ברש"י 'כאן מלמעלה'** עיין רש"ש, שות אגרו"מ אור"ח א קפב, וברכת אברהם.

ולגבי מחלוקת רש"י ור"ת – עיין בראשונים מה שביארו בשיטת רש"י (רא"ש ועוד), קהלות יעקב סוכה סימן א, ועוד אחרונים (עיין 'אהל תורה' על סוכה דף ב.).

דף כג

א. (כב:) רש"י ד"ה כשרה 'ואף ביו"ט אם עבר ועלה לה יצא ידי חובתו'.
האחרונים הקשו מה עם מצוה הבאה בעבירה? - עיין משבצות זהב תרכח ג, בכורי יעקב שם. וכן בברכת אברהם במה שיישב בשם החתן סופר. וכן בשו"ת תורת חסד סימן לא.

ולגבי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד לא מהני – ערוך לנר דן האם אומרים באיסור דרבנן כלל זה. ויש ליישב עוד על פי הברכת אברהם דלעיל. וכן עוד יישוב ע"פ הנתיה"מ רח ס"ק ב, ודו"ק.

ב. סוכה שאינה עומדת ברוח מצויה דיבשה פסולה – רש"י כותב 'דאפילו דירת ארעי לא הויא' ועיין בגרי"ז הלכות סוכה שביאר ברמב"ם באופן אחר. ועיין ברכת אברהם.

ולגבי סוכה שעשויה ממחיצות שזזות ברוח מצויה דיבשה, אבל הקיף אותה בקירות ולכן לא זזות - עיין משנה ברורה תרל,מח. וחזו"א או"ח נב ס"ק יד במה שפקפק בדבריו, ועיין כאן בברכת אברהם.

ג. סוכה שאינה עומדת ברוח מצויה דים כשרה לר"ע, מה עם סוכה הראויה לשבעה? עיין ערוך השלחן תרכח,ד. ועיין שנות חיים סי' עג שיישב שרוח עתידית לא נחשבת אינה ראויה לשבעה.

ועיין היטב בדף יג: כלפי פירות שמתייבשין שפסולים, עיין בריטב"א ב' טעמים האם זה פסול מדרבנן או דאורייתא. וכן עיין שם רש"י ועוד ראשונים. וגם שם יקשה כנ"ל מה עם סוכה שאינה ראויה לשבעה? ועיי"ש רש"ש. ועיין היטב בספר בית יצחק של הרב ברטלר מה שהאריך בנושא, וכן בברכת אברהם.

ד. האם הסוגיא כאן של ראויה לשבעה שייכת לסוגיא לקמן כז: - שער המלך לולב ח,א. שפת אמת. רש"ש, באר אברהם. ודו"ק.

ה. שמא תמות ותברח – בביאור שיטת רש"י עיין ערוך לנר ורש"ש.

ולגבי בעיית סוכה שאינה ראויה לשבעה עיין רש"ש וצל"ח ופתח הבית {וזה תלוי בכל מה שהבאנו לעיל באות ג, ודו"ק}.

דף כד

א. למ"ד אין ברירה האם חל התרומה רק לא ידוע על מה, או שלא חל כלל - רש"י חולין יד. ד"ה אוסרין. תוס' ערובין לז: ד"ה אלא. עיין קהלות יעקב גיטין יט שמאריך בנדון זה (וכן במה שהאריך במה שנראה כסתירה ברמב"ם בנדון זה). וכן בקובץ שעורים ביצה לה.

ב. מתי דבר נחשב לברירה ומתי לתנאי – כאן בתוד"ה ר"מ, ורמב"ן בגיטין כה:, והאריך בזה בשערי יושר מערכת הקניינים טז.

ג. למסקנא שנחלקו בברירה, יש לדון לפי רבא בגיטין שנחלקו בחשש בקיעת הנוד מדוע ר' יהודה חשש לבקיעת הנוד ולא חשש למיתת הפיל? – ריטב"א ד"ה רבי יהודה, ומהרש"א כג. ד"ה והא איכא.

ד. מחיצה שעומדת ברוח – 'שפת אמת' חוקר לגבי מחיצה שעומדת ברוח אבל גם אם הבהמה תמות עדיין היא תעמוד, ועיין במהרש"א ובריטב"א שבאות הקודם, שלכאורה פשטו ספקו דהשפת אמת, ודו"ק.

ה. על מנת שלא תשתי יין – עיין ברכת אברהם קדושין ה.

ו. ' אמר רב אחא בר יעקב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה' - יש לדון האם הכוונה שהרוח מזיזה אותה ומביאה אותה למצב שכבר המחיצה פסולה (כגון שמעלה אותה מעל ג' טפחים מהקרקע), או שעצם זה שהמחיצה זזה היא פסולה. עיין חזו"א או"ח עז,ו, וכן עיין משנה ברורה תרל, מח ומה שדייקו מדבריו הפוסקים (במהדורת דרשו נמצא שם בהערה 42).

דף כה

שיעור ראשון:

העוסק במצוה פטור מן המצוה

–

א. **לגבי.** שאלת התוס׳ שכל אחד שלבוש ציצית או תפילין ייפטר ממצוות - עיין תוס׳, ריטב״א ר״ן (יא:), וכן עיין בשפת אמת כאן מה שביאר בתוס׳ לעומת הבית יוסף או״ח סימן לח, ודו״ק.

ב. **בדין** עוסק במצוה של כונם בתולה - עיין בר״ן מה שהקשה על הריטב״א (הובא לעיל אות א), ועיין בהערות הגרי״ש מה שיישב.

ג. **בגדר** עוסק במצוה האם זה הותרה או דחויה – קוב״ש ב״ב מח, קה״י ברכות כה, וברכת רפאל סימן עה. וכן עיין ברכת אברהם כאן בסוגיא.

ד. **האם** עוסק במצוה שלא התפלל צריך להשלים תפילתו – עיין יורה דעה סימן שמא דרישה ט״ז ונקודה״כ (לש״ך). ומשנה ברורה סימן צז שהכריע כדרישה וש״ך שלא ישלים.

ה. **האם** העוסק במצוה שקיים מצוה יצא ידי חובה (כגון אכל מצה האם צריך לאכול שוב) - שער הציון תעה,לט, משנ״ב ע,יח פסק שיוצא ידי חובה.

ועיין ציץ אליעזר יא, יא (ח) שהקשה שדברי המ״ב האלו סותרים לדברי המ״ב המובאים לעיל באות ד, ודו״ק. ובספר אשר לשלמה תנינא ס׳ עה הוצ״ח מועד ס׳ כה יישב הקושיא. ועיין בספר הערות על הקהילות יעקב סימן ח שהאריך בעניין.

ו. **העוסק** במצוה ופטור ממצוה אחרת, ובכל זאת מקיים, האם יכול לברך עליה - עיין שער הציון הנ״ל (תעה,לט) שהסתפק בזה. ועיין הערות הגרי״ש מה שהקשה עליו. ועיין משנת יעבץ סימן סה. אמנם בעיקר ספקו דשער הציון - עיין מהר״ח אור זרוע סי׳ קפג, ולעומתו במאירי עירובין צו: ד״ה כבר.

שיעור שני:

א. **עוסק** במצוה דרבנן – עיין רש״י הולך להקביל פני רבו, וערוך לנר, וקוב״ש ב לב. וכן בראב״ד לקמן עמוד ב בגמ׳ חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה, ודו״ק.

ב. **רש״י** הולך ללמוד תורה – עיין בספר ׳מאור המועדים׳ (בסימן מג) שמסכם יפה כמה תירוצים על הקושיה הידועה למה מי שהולך ללמוד תורה יש לו דין עוסק במצוה, ומי שלומד תורה אין לו דין עוסק במצוה. {אור שמח ת״ת א,ב.

מאורי המועדים עמוד רנח. משמרת חיים ח"א ת"ת אות ב. וכן כאן בברכת אברהם}

ג. **אוכלין** ושותין חוץ לסוכה – עיין רע"א שדן שהרי הוא מבטל בקום עשה, ובמה שיישב. ויש לדון אם סותר לפנ"י הראשון בעמוד, ודו"ק.

ועיין משנה ברורה תרמ ס"ק לא שהביא מחלוקת פרמ"ג ובכורי יעקב לגבי אונן האם הוא חייב בסוכה.

ד. **והעוסק** במצוה פטור מן המצוה מהכא נפקא מהתם נפקא דתניא ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וכו' אותם אנשים מי היו וכו' - קובץ יד אליעזר (כאן) מביא בשם הגאון ר' רפאל שמואלביץ מהלך יפה בסוגיא זו.

ה. **מהו** דתימא הואיל ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב מצטער פטור מן הסוכה האי נמי מצטער הוא קמשמע לן הני מילי צערא דממילא אבל הכא איהו הוא דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה – רמ"א סימן תרמ סעיף ד פוסק בשם המרדכי שמצטער פטור רק אם הצער הוא רק בסוכה ולא בחוץ. המהרי"ק שורש קעח הקשה מסוגייתנו, וחלק על המרדכי. ועיין בראש מה שיישב הקושיא. ובביאור מחלוקת המרדכי והמהרי"ק נראה שנחלקו בב' הביאורים בריטב"א מאיפה יודעים שמצטער פטור, ודו"ק. וכך איתא במרומי שדה סוף כו. ודו"ק. ועיין במה שהביא בחשוקי חמד מספר שו"ת פעולת צדיק האם אסיר בבית סוהר חייב בסוכה, ותלה את זה במחלוקת של המהרי"ק עם המרדכי.

ו. **חתן** ושובינים פטורים – בטעם פטור השושבינין בפשטות זה מדין עוסק במצוה, וכך ביארו הראשונים. אמנם בראב"ד ביאר שזה מדין מצטער, ועיי"ש היטב, ודו"ק. {מכאן לכאו' יש להוכיח שיש דין עוסק במצוה גם במצוה דרבנן, ועיין ערוך לנר בעמוד א, ודו"ק. ולכאו' בדעת הראב"ד נראה להיפך שאין דין עוסק במצוה במצוה דרבנן, ודו"ק}

דף כו

כותבי ספרים ותגריהם – בביאור סוגיא זו לשיטות הר"ן והרשב"א (שנחלקו האם עוסק במצוה פטור אפילו היכא שיכול לקיים שניהם) - עיין היטב בבית יוסף אורח חיים סימן לח. וכן במחלוקת שו"ע ורמ"א בסימן לח סעיף ח. ועיי"ש במשנה ברורה שביאר את דברי הרמ"א שפסק כר"ן ובמה שפלפל בדבריו. ובביאור הבית יוסף עיין בברכי יוסף (שם), ובמה שפסק על פיו הגאון ר' אשר וייס בספר מנחת אשר - כללי המצוות.

מה הדין בעוסק במצוה שלא לשם שמים אלא בשביל שכר – מגן אברהם לח,ח. ביאור הלכה ד"ה הם. וכן עיין במרומי שדה (כאן בסוגיא) שחולק על המגן אברהם.

הולכי דרכים.. מה הדין ביוצאים לטייל – נחלקו האגרות משה (או"ח ח"ג סי' צ"ג), והגרי"ש כאן בהערות.

בביאור הלימוד של 'תשבו כעין תדורו' - עיין כאן בריטב"א שמביא ב' ביאורים בנושא זה. ועיין ב'מרומי שדה' סוף כו. שמביא נפק"מ גדולה בין הלימודים.

בגדר פטור מצטער - ביאור הלכה תר"מ ס"ד, ובמה שדן בדבריו הגאון ר' מאיר שמואלביץ זצ"ל בקובץ 'יד אליעזר' כאן בסוגיא.

רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סרחא דגרגישתא - עיין ברא"ש ובשו"ע תר"מ ס"ד, ובמה שביאר בדבריהם בספר מנחת רפאל (ר' רפאל שמואלביץ זצ"ל).

'ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה מאי טעמא אמר רב אשי גזרה שמא ירדם, אמר ליה אביי אלא הא דתניא ישן אדם שינת עראי בתפילין אבל לא שינת קבע ליחוש שמא ירדם' – בקושיית אביי יש כמה מהלכים באחרונים. עיין שאגת אריה (סי' לט), ערוך לנר, ושפת אמת.

אסור לישן ביום יותר משינת הסום.. ודדוד כדסוסיא – עיין בערוך לנר במה שביאר את הנהגתו של דוד.

רש"י דבו"ה לישן ביום מפני ביטול תורה – משנה ברורה סימן ד ס"ק לו, עיין ברכת אברהם כאן שמאריך בנושא זה, ועיין שפת אמת בביאור מחודש בגמ'.

דף כז

שיעור ראשון

(סוף כו:) אם בא להחמיר על עצמו מחמיר ולית ביה משום יוהרא - למה לא חוששים ליוהרא? מהר"ץ חיות, ברכת אברהם.

חקירה מה עניין החומרא לשתות בסוכה – עיין ברכת אברהם שמביא ב' ביאורים בחומרא הזאת. ועיין היטב במועדים וזמנים סימן פט (הגאון ר' משה שטרנבוך) במה שדייק בלשון הרמב"ם בביאור החומרא (ונפק"מ באם אינו יכול לאכול עראי בסוכה, אם יש עניין להחמיר לא לאכול, ודו"ק).

מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות – עיין משנה ברורה תרל"ט ס"ק כד מה שדן בשאר הימים האם יש מצווה לאכול, ועיין במועדים וזמנים סימן צ מה שדן בדבריו.

בשיטת ר' אליעזר שצריך סוכה שבנויה לשבעת ימים – עיין שו"ת מהרש"ם ב סה שהקשה דבשבת קלא: ר"א נקט שסוכה ומכשיריה דוחים את השבת, ולכאו' באיזה אופן מדובר הרי אם לא בנה את הסוכה מלפני החג שוב הוא אינו יכול לבנות מדין סוכה הראויה לשבעה. עיי"ש במה שיישב.

האם הסוגיא כאן של ראויה לשבעה שייכת לסוגיא לעיל כג. – עיין שער המלך לולב ח,א.. וכן עיין לעיל בדף כג. בשפת אמת. רש"ש, באר אברהם. ודו"ק.

למעוטי גזולה, וקשה מה צריך פסוק, תיפוק ליה מדין מצוה הבאה בעבירה - עיין תוס' לעיל (ט' ע"א ד"ה ההוא מיבעי לי'), ועיין במנח"ח שכה אות ט במה שיישב קושית התוס', ועיין ברכ"א והערות של הגרי"ש במה שהביאו לחלוק על המנח"ח.

שיעור שני

בעניין החיוב בלילה הראשון

תוד"ה 'אי בעי' – תוס' מוכיחים שאין חובה לאכול פת ביו"ט, ולכן צריך ללמוד ט"ו ט"ו שיש חובה רק בלילה הראשון, והקשו מהגמ' ברכות מט: שמשמע שיש חובה לאכול ביו"ט? ותירצו שהכוונה שם לילי יו"ט של פסח וסוכות.

ועיין היטב בתוס' בברכות מט: אי בעי מה שתירצו שם. ועיין ר"ן ריטב"א ומאירי בברכות שם שתירצו שלולי הט"ו ט"ו היה מספיק לאכול כזית וקמ"ל שצריך כביצה! ותוס' והרא"ש שלא תירצו כך - ביארו האחרונים שזה משום שסברו שגם לאחר

הט"ו ט"ו מספיק כביצה. ועיין הריטב"א כאן שמסופק אם צריך כזית או כביצה.

ובביאור המחלוקת **אם צריך כביצה או כזית** - עיין בהררי קדם סימן קיד. וכן עיין במאירי הנ"ל בהגהות המגיה מה שהביא בשם ר ברוך בער.

עוד נחלקו **הראשונים האם יש פטור של מצטער כשיורד גשם בלילה הראשון** – הרא"ש אמר שיאכל בגשם, התוס' (בברכות) אמרו שלאחר שייפסק יאכל עוד כזית בגשם, ובב"י סימן תרלט הביא מהרשב"א שאם אכל מחוץ לסוכה מחמת הגשם הוא אינו צריך לשוב ולאכול.

בביאור מחלוקת **אם יש מצטער בלילה הראשון** – עיין בהררי קדם הנזכר לעיל. וכן עיין בדיוק לשונו של ערוך השולחן.

ולגבי מי **שאכל כזית בלילה הראשון בגשם, והלך לישון ופסק הגשם האם צריך להחמיר לקום בשביל עוד כזית** - עיין משנה ברורה תרלט ס"ק לה, ובמה שר' משה סולובייצ'יק חלק עליו, מובא בהררי קדם סימן קטו.

דף כח

הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי - עיין מהרש"א ב' ביאורים במשפט זה.

ובעיקר המעלה של לא אמרתי דבר שלא שמעתי מרבותי – ערוך לנר, ור' חיים שמואלביץ בשיחות מוסר.

מעשה מרכבה – רשב"ם ב"ב קלד., ריטב"א כאן, רמב"ם יסודי התורה ב יא ועיי"ש בנושאי כלים.

דבר קטן הויות דאביי ורבא – ריטב"א, ר"ן, רמב"ם יסודי התורה ד יג ועיי"ש היטב במפרשי הרמב"ם (כסף משנה, מרכבת המשנה, זיו משנה, עבודת המלך)

מה ביתו איש ואשתו – עיין בדברי הרמ"א תרל"ט ס"ב, ובמגן אברהם, וכן עיין בריטב"א בסוגיין לגבי מה נחלקו אביי ורבא,

לאכול לטייל ולשנן בסוכה – בגדר החיוב עיין היטב במשנה ברורה ובביאור הלכה מה שדן לגבי שתיה, ועיין רמב"ם סוכה ו ה-ו, וכן עיין היטב קונטרס הביאורים - שערי שמועות של ר' משה שמואל שפירא סימן יז מה שביאר בסוגיא (וגם מיישב למה הושמט מהברייתא החיוב של שינה בסוכה).

לולב הגזול

פרק שלישי

דף כט

בפסול לולב היבש

בטעם פסול יבש מפורש בגמ׳ "בשלמא יבש הדר בעינן וליכא" ובטעם הגמ׳ נחלקו הראשונים

שיטת רש"י

רש"י במתני׳ (ד"ה יבש) מפרש "דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב ואנוהו". וכ"ה ביראים (קכ"ד) ובסמ"ג (ע׳ מ"ד) "דבעינן זה קלי ואנוהו" ועיין מסכת שבת דף קלג עמוד ב"זה אלי, ואנוהו - התנאה לפניו במצות; עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה" ובתוס׳ (ד"ה לולב) ושאר ראשונים הקשו מלהלן דף לא. דמפורש בגמ׳ דיבש פסול מדכתיב "הדר" גבי אתרוג, וילפינן בהיקש מאתרוג לשאר המינים ע"ש דר׳ יהודה מכשיר ביבש ובהו"א סברא הגמ׳ שרק בלולב מכשיר ר׳ יהודה ביבש משום דלית ליה הקישא דלולב לאתרוג (ועיי"ש במסקנה שגם באתרוג לא בעי ר׳ יהודה הדר והוא דורש את הפסוק הדר באתרוג לדבר אחר) ועוד הקשו, דדין אנוהו לא מצינו דהוי לעיכובא. וביותר מצינו בדף י"א ע"ב שנחלקו ר׳ יהודה ורבנן שלר"י לולב צריך אגד לעיכובא מג"ש ולרבנן לולב אי"צ אגד ואגד אינו מעכב אך לכתחילה צריך לאוגדו ומפורש בגמ׳ שהטעם שצריך לאוגדו הוי משום זה קלי ואנוהו וא"כ מפורש בגמ׳ שדין זה קלי ואנוהו אינו לעיכובא ואיך פירש רש"י שלולב היבש פסול משום דינא דזה קלי ואנוהו

שיטת תוס׳

ולכן חולקים התוס׳ וסוברים שהפסול הוא מדכתיב הדר באתרוג ומקשינן לולב לאתרוג ובאחרונים יש כמה מהלכים ליישב שבאמת רש"י מודה שהפסול הוא כתוס׳ מדכתיב הדר באתרוג ומה שכתב רש"י שפסול משום שכתיב ואנוהו

הכפות תמרים מיישב את שיטת רש"י שרש"י מודה שהלימוד הוא

מההיקש אבל בלי דין ואנוהו שיש דין לכתחילה שהלולב לא יהיה יבש מדין ואנוהו לא היינו מחדשים את כל עיקר הדין של הדר מההיקש לאתרוג עיי"ש והוא פירוש מחודש ברש"י שרש"י השמיט את עיקר הטעם

הרע"א כתב "וי"ל דרש"י סבר באמת הטעם משום הדר [וילפינן] מאתרוג, רק דקשיא לרש"י הוא גופא למה תקנו זכר למקדש לענין הדר ולשאר פסולי לא וכ' משום זה [אלי] ואנוהו אבל אה"נ עיקר הפסול הוא משום דילפינן מאתרוג." והיינו שהתוס' לקמן מקשה (ונרחיב בזה בהמשך) מדוע מבואר כאן בסוגיא בתחילת הגמ' שפסול יבש שנלמד מהדר פוסל כל שבעה ודינא דלכם פוסל רק ביום הראשון וכן פסול חסר פוסל ג"כ רק ביום הראשון ותוס' מאריך שרק פסול הדר פוסל כל שבעה משום הידור מצוה (ונרחיב בזה לקמן) וזה כוונת רש"י שמצד דין ואנוהו חז"ל הרחיבו שפסול הדר שנלמד מאתרוג נוהג כל שבעה אך פירוש זה ג"כ מחודש שרש"י משמיט את עיקר הפסול שהוא מדכתיב הדר ומזכיר רק את ואנוהו שהוא הטעם מדוע חז"ל תיקנו שדין הדר ינהג כל שבעה

דרך המאירי והשפ"א

אך מצינו במאירי ובחת"ס ובשפ"א שנקטו שכוונת רש"י כפשוטו שלולב היבש פסול משום שאינו הדר והחת"ס מביא מהגמ' בגיטין דף כ' שרואים מפורש שדין ואנוהו הוי ליכובא שמבואר שם "הרי שהיה צריך לכתוב את השם, ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים: אין השם מן המובחר." ובהו"א סברא הגמ' שחכמים פוסלים משום שכתב ע"ג כתב אינו כתב ודוחה הגמ' "אמר רב אחא בר יעקב: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - דבעינא זה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא" וכותב החת"ס שמשמע שחכמים פוסלים משום דינא דואנוהו כמו שלהו"א שהוי משום פסול כתב ע"ג כתב וחזינן שיש חסרון דואנוהו שמעכב ופוסל בדיעבד[5] ובביאור החילוק מתי ואנוהו פוסל ומתי הוי דין לכתחילה החת"ס חילק בין הידור בדבר עצמו להידור חיצוני שאגד הוי דבר חיצוני לארבעת המינים ולכן לא הוי לעיכובא אך יבש וכן בגמ' בגיטין שהוי הידור במצוה עצמה הוי לעיכובא אך החת"ס מקשה על עצמו מציצין שאינם מעכבים במילה שאעפ"י שהוי הידור במילה עצמה אינם מעכבים ובמאירי (בית הבחירה כאן, ובמגן אבות ענין כא) מיישב את שני קושיות התוס' את הקושיא הראשונה של תוס' שחזינן שואנוהו אינו מעכב מיישב המאירי "לדעתי אינה קושיא דלאו כל שאינו הדר בחדא מחתא למפסלינהו לכולה

5. והחת"ס כותב שתוס' ילמד ששאני התם שהוי בשם השם גופיה שם תוס' מודים שדין ואנוהו הוי לעיכובא שהרי פשוטו של הפסוק דזה קלי והנוהו קאי על השם ודו"ק

בדיעבד, **שהיבש ניטלה הדרתו לגמרו**, שמאחר שכלה לחלוחו הרי הוא כאדם שניטל חיותו ונשאר מת, וכדקאמרינן בירושלמי על שם לא המתים יהללו יה. **אבל לאגדו אין כאן בטול הדר לגמרי ובדיעבד כשר**. וכן אתה דן לכל הדברים" וכעי"ז מבואר בשפ"א בדעת רש"י שרש"י ס"ל שיבש שנטילה הדרו לגמרי הוי כמאוס וביטול הדר לגמרי ס"ל לרש"י שפוסל אפי' בדיעבד ומה שהקשו התוס' מדף לא' שמפורש שהפסול הוי משום שכתיב הדר באתרוג מיישב המאירי " הא איתותב בה רבא דר"י אף באתרג מכשר ומשום דלא דריש הדר אלא להדר באילנו משנה לשנה, ואף על גב דלא איתותב אלא מדר' יהודה, ודאי כוליה טעמיה אדחי אף לרבנן וודאי רבנן דפסלי, לאו מהדר דקרא, אלא מפני שכלה כל הדרו" והיינו מכיון שרבא נידחה מההלכה ממילא גם מה שמבואר ברבא שלרבנן פסול משום הדר דכתיב באתרוג נדחה וגם לרבנן למסקנה טעם הפסול הוי משום ואנוהו וצ"ב מדוע אם נדחו דברי רבא בדעת ר"י ה"ה ידחו דבריו דבעת רבנן [6] אך בעיקר מה שנקט המאירי דלמסקנת הסוגיא לא קיימא היקישא דהדר, לכאורה לא משמע כן מרש"י בכמה דוכתי (במתני' ד"ה נקטם וד"ה נפרצו, ולקמן ל"ג ע"ב ד"ה מנומר) שהזכיר טעמא ד"הדר", ואם כוונתו לזה קלי ואנוהו הול"ל 'הידור' או 'מהודר', דלשון 'הדר' משמע "הדר" דקרא.

והנה להלן במתני' לענין נקטם ולענין נפרצו פירש"י בפשוטו דפסולין משום הדר, ולא הזכיר ענין הידור ואנוהו. אולם להלן בגמ' כד אמרינן בשלמא יבש פסול גם ביו"ט שני דהדר בעינן וליכא פירש"י "דבעינן הדור מצוה". וכתב הר"ן בשמו דכתיב זה קלי ואנוהו, ומבואר דמפרש ענין הידור שהזכיר רש"י דהיינו מדין זה קלי ואנוהו, וכמש"כ רש"י במתניתין.

וכן לקמן ל"ו ע"ב גבי הדר דאתרוג ביו"ט שני כתב רש"י "דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו, כדאמר בריש פירקין יבש פסול כו' ביו"ט שני, ואוקימנא דבעינן הדר וליכא".

א"כ צריך ביאור מדוע רק כאן בפסול יבש הזכיר רש"י שפסול מששום הידור מצוה ולכאורה י"ל (וכן שמעתי מר' אשר אריאלי) שרש"י מודה שיש גם פסול של הדר דכתיב באתרוג אך רש"י סובר שפסול הדר דכתיב

---

6. וביאר ר' אשר אריאלי שסובר המאירי שלרבנן אפשר להקיש לולב לאתרוג רק אם גדר דין הדר שכתוב באתרוג אינו שזה צורת ההמין של אתרוג שא"כ א"א להקיש מיניה ללולב ורק אם גדר דין הדר הוי דין הידור מצוה שהצריכא כאן התורה בפירוש אפשר להקיש מיניה ללולב וממילא מכיון שלמסקנה לר' יהודה פירוש המילה הדר הוא "הדר באילנו "והוי בחפצא של השם אתרוג א"כ מסתבר שגם הדין הדר לרבנן הוי בסוג הפרי ולא דין הידור מצוה חיצוני ולכן למסקנה א"א להקיש לולב לאתרוג כי הוי תנאי המין של האתרוג ולא דין הידור חיצוני ורק בהו"א סברא הגמ' הדר הוי דין חיצוני ולכן אפשר ללמוד ללולב ודו"ק

באתרוג פוסל רק ביום ראשון כמו שפסול חסר ולכם פוסל רק ביום ראשון וכל הטעם שיבש פוסל בשאר הימים הוי משום דין ואנוהו שפוסל בכל הימים ומתבאר לפי"ז מה שטרח רש"י במתני' לפרש דפסול הדר יסודו מדין 'אנוהו', ומה שכתב כן דוקא לענין לולב היבש, ולא גבי נקטם ונפרצו, דאזיל לטעמיה שרק דין ואנוהו נוהג כל שבעה ולזה הקדים במתניתין דפסול הדר יסודו מדין אנוהו, וכתב כן גבי יבש שעליו אמרו בגמ' דפסול גם ביו"ט שני, דכיון שענינו משום אנוהו הנוהג בכל המצוות, א"כ גם בשאר ימים בעינן מצוה הדורה, דמזכיר שם שמים עליו, וכמש"כ בדף לו ומשא"כ בנרטם ונפרצו עליו ששם פסול רק משום הגזה"כ של הדר שכתוב באתרוג שם הפסול נוהג רק ביום ראשון.

שיטת הראב"ד

בירושלמי פירשו הטעם דיבש פסול דכתיב "לא המתים יהללו י-ה". והראב"ד (סוף הל' לולב, ד"ה מיהו קשיא) נקט שזהו טעם בפני עצמו, דהיבש שהלבין ונשתנה מראהו הוי כמי שאינו, ומה שבגמרא דילן הזכירו הטעם משום הדר כתב דזהו לרוחא דמילתא, דאם הלבין כמת בודאי גם אינו הדר, אך עיקר הטעם משום דהוי כמת וכמי שאינו. ומטעם זה כתב הראב"ד דיבש חמור משאר פסולי הדר, ופסול גם בשאר ימים, דהוי כמי שאינו, משא"כ שאר פסולי הדר דאין פוסלים כל שבעה.

אולם הרמב"ן והריטב"א הרבו להשיג עליו, דאם יש ביבש טעם בפני עצמו, מדוע מכשיר ר' יהודה לולב היבש משום דלית ליה היקישא דהדר, עדיין ייפסל משום טעם הירושלמי. ולכן כתב הריטב"א דודאי מודה הירושלמי שהטעם משום הדר, ונקט קרא דלא המתים" על דרך צחות, "דאורחא דתלמודא דבני מערבא הוא בהכי, למיתן כעין סניפי טעמים מן הכתוב לדינים של תורה". וכ"כ הגר"א (תרמ"ה י"ד), דהירושלמי סימנא בעלמא נקט. [ועי' הגהות החיד"א (ג') שכתב בדרך רמז דלולב בגי' חיים, ולכן יבש דהוי כמת פסול, וכמ"ש בירושלמי.][7]

שיעור היבשות שפוסלת

התוס' (כט:) נקטו דשיעור היבשות הוא כשנפרך בציפורן. אולם הראב"ד (הל' לולב) פליג, דנפרך בציפורן יש לו תקנה ע"י שרייה במים, דעי"ז חוזר ללחותו ואינו נפרך וממילא אי"ז יבש שפסול, ומשו"ה הכריע דשיעור היבשות הוא בנשתנה מראיתו ללבן, דאז אין לו תקנה ואינו חוזר עוד ללחותו. [והוסיף לשיטתו, דזהו שדימוהו בירושלמי למת, שהלבינו פניו כמת] ובמעשי חייא (להגר"ח טורצין, ליקוטים

---

7. עיין בשער הציון (תרמ"ט נ"ב) הביא דיש מחמירין ביבש לפוסלו כל שבעה, הגם שפסק המחבר להקל בפסולי הדר בשאר ימים, דביבש איכא טעם נוסף ד"לא המתים יהללו י-ה",
ומבואר דחיישינן להחמיר כשיטת הראב"ד ע"פ הירושלמי ד"לא המתים" הוי טעם בפני עצמו.

י״ח) הביא מהגרי״ז לבאר דנחלקו לטעמייהו, דהתוס׳ ס״ל דטעם הפסול משום הדר, ומשו״ה אף שיכול לחזור ללחותו ע״י שרייה במים מ״מ השתא מיהת אינו הדר, וזהו שכתבו דתלוי בנפרך בציפורן. משא״כ הראב״ד ס״ל שטעם הפסול הוא משום ׳לא המתים׳, ומשו״ה נקט דכיון שיכול לחזור ללחותו כשר, דכה״ג אינו חשיב כמת, שהרי לא נסתלקה חיותו לגמרי.

ואמנם לשיטת הראב״ד הסכימו רוב הראשונים, דכ״ה במכתם בריטב״א ברא״ה ובר״ן, ובמגיד משנה פ״ח ה״א, וכן בטור (תרמ״ה) כתב שדברי הראב״ד עיקר, וכתב הב״ח שהבין כן בדעת הרא״ש אלא שהם כתבו כן מטעם אחר, משום דאין מצוי שיגיע הלולב לשיעור שיהיה נפרך, ולשיטתם שיעור נפרך הוי הרבה לאחר שנשתנה מראהו והלבין ועל סמך זה כתב הרמ״א (תרמ״ה סעיף ה׳) דבמקומות שאין מצויין לולבים יש לסמוך על שיטת התוס׳ דיבש הוי בנפרך ומשו״ה כשרים אף אחר שהלבינו. אכן הראב״ד נקט דשיעור נפרך הוי קודם שמלבין, אלא שאינו נפסל משום דיכול לחזור ללחותו ע״י שרייה, וע״ז קאמר הגרי״ז דלטעמיה אזיל[8].

טעם פסול נקטם ראשו והאם צריך לבודקו בעיון

צורת הבדיקה בנקטם ראשו – לפי הנראה מיד או הנראה בהתבוננות

בראשונים מבואר דטעם פסול נקטם הוא משום הדר, כן הוא ברש״י ותוס׳ במתניתין, וכ״ה ברא״ש (סי׳ ב׳) וברבינו ירוחם (נתיב ח׳ ח״ג עמ׳ נח:), וכן מבואר בירושלמי כאן (לגירסת רוב הראשונים) דבקטימת התיומת אין זה הדר.

אולם באור שמח (פ״ח ה״ה סוד״ה והנראה דלרבינו) כתב בפשיטות דמלבד חיסרון הדר עוד יש בו פסול משום לקיחה תמה, שהרי כל נקטם הוא חסר.

ונפק״מ בזה לדברי הגרעק״א (סוכה כט:) דבפסולי הדר שייך דינא דהמבי״ט דהנה גבי אתרוג דשינוי מראה פוסל בראשו מחוטמו ואילך בכל שהוא משום שאינו הדר כמבואר בשו״ע סי׳ תרמ״ח סי״ב כתב שם המג״א בסקט״ז בשם שו״ת מבי״ס ח״ב סי׳ מ״ט דהיינו דוקא אם נראה לעין כשאוחזו בידו אבל אם אינו נראה לעין מחמת דקותו וצריך להסתכל בו הרבה כדי שיהיה נרגש בראיה פי׳ שצריך להסתכל בדקדוק ושימת עין כדי לראותו לא הוי כל

---

8. ועי׳ מג״א תרמ״ו ה׳ ופמ״ג שם דמלבין קודם שנפרך זהו דוקא בלולב, משא״כ הדס שירקותו עזה נפרך קודם שמלבין, ע״ש ובביאור הגר״א שם כותב שהרמ״א רק בא להקל בלולב כתוס׳ אך בהדס ששיעורו של תוס׳ הוא לחומרא שהוא קודם בזמן הרמ״א לא מחמיר כמותו אלא מקל שעד שמלבין ההדס כשר .

שהוא שפוסל דלא נפיק מכלל הדר והדר נקרא למי שהוא בידו כי מראיית עיניו עד ידו אינו נראה אלא כשמסתכל בו הרבה לשון המבי"ט שם והביאו המ"ב בס"ק מ"ו ובשעה"צ ס"ק מ"ט הוסיף בשם הפמ"ג בא"א ס"ק י"ח שפירש דכיון דבחוטמו הטעם שפוסל בכל שהוא הוא מפני ששם אדם רואה יותר מבשאר מקומות משא"כ כשצריך עיון והסתכלות ומרחוק קצת אינו נראה אף בחוטמו אינו פוסל וכותב הרע"א שכ"ז רק בפסולי הדר שרק כשנראה לעין כל בהשקפה ראשונה הוי חסרון דהדר, ולא כשצריך עיון והתבוננות משום שאם צריך היתבוננות אין זה חסרון בהדר, משא"כ בפסול לקיחה תמה פוסל אפי' אם צריך היתבוננות[9] וא"כ לפי האור שמח יצטרכו לבדוק בעיון האם נקטם ראשו אולם מדברי הראשונים שלא הזכירו גבי נקטם אלא חיסרון הדר משמע שאין בלולב פסול חסר משום לקיחה תמה ופסול רק משום הדר וממילא לא יצטרכו לבדוק בעיון האם נקטם ראשו.

ובאמת מפורש כן בהשגות הרמב"ן לספר הלולב (בסופו, ד"ה וכל זה) שכתב "אבל פסולין שמנו חכמים באתרוג, כנגדן בלולב והדס וערבה הודה הרב שהן כשרין, **מעתה ניקב וחסר כלשהו וכו' אלו כולן בלולב כשרין הן**[10] כו', אלו הן דברי הרב ודברים נכונים וברורים הם".

ועל כרחך דדוקא באתרוג שהוא פרי אחד שלם שייך פסול חסר, ולא בלולב המורכב מהרבה עלים נפרדים.

ונמצא לפי"ז דשפיר יש להקל בקטימת הלולב כדברי המבי"ט, דאין לפסול אלא בקטימה הנראית

לרוב בני אדם מיד בהשקפה ראשונה בלא התבוננות והסתכלות מרובה.

אך בשו"ת הראב "ד סימן ו כותב בשם סביו "אבל נקטם מעצם העלה פסול **ולאו משום הדר ולאו הדר אלא משום חסר**" ומפורש בדבריו שנקטם פסול משום חסר

שיטות הראשונים בפסול נקטם ראשו

נחלקו הראשונים בפסול נקטם ראשו והמחלוקת מבוססת על קושיית התוס' שהקשו "לכאורה מיירי בשני עלין האמצעיים היוצאין מראש השדרה אבל קשיא דבגמרא (דף לב.) קאמר רבי יהושע בן לוי ניטלה התיומת פסול והן אותן העלין האמצעיים והא אפילו בנקטם ראשו פסול כל שכן נטלו לגמרי" ותירצו ג תירוצים א

---

9. ולכאורה לשיטת הר"ן והרמב"ן שפסול חסר הוי נמי משום חסרון הדר יצא שגם בפסול חסר יפסול רק אם נראה בלי היתבוננות וצ"ע

10. ועיין לקמן בדף ל"ב בענין נחלקה התיומת שהבאנו מהשו"ע הרב בסימן תרמה שמבואר בדבריו שאם נחלקו רוב עלי הלולב פסול משום שאינו הדר אך אם נחלקה העלה העליון שם הפסול הוא משום חסר שאינה לקיחה תמה עיי"ש שמשמע מיניה שרק בעלה העליון שייך פסול חסר בלולב .

וצריך לומר דנקטם ראשו מיירי ברוב העלין העליונים ב אי נמי אצטריך ליה לרבי יהושע בן לוי לאשמועינן ניטלה דסלקא דעתיה דחשיב הדר טפי מנקטם והרע"א מוכיח מתוס' שפסול נקטם ראשו ונטילה התיומת אי"ז פסול חסר אלא פסול הדר ג אי נמי ניטלה אחת מן התיומת דבנקטם לא מיפסלה אא"כ נקטמו שתיהן.

ולכאורה השו"ע פסק כתירוץ א בתוס' והרמ"א פסק כהתירוצים האחרים בסימן תרמה סעיף ו "נקטם ראשו, דהיינו שנקטמו רוב העלין העליונים, פסול. הגה: ואם נקטם העלה העליון האמצעי שעל השדרה, פסול" ונחלקו בפוסקים בכוונת רוב העלים העליונים בתוס' ובשו"ע והנה בפשוטו כוונתם לרוב עלי הלולב. אולם הב"ח (תרמ"ה ו') דקדק לשון התוס' שכתבו "רוב העלין העליונים", ופירש דמיירי בכל העלים המסתיימים למעלה מראש השדרה, דהם נקראים עלים

העליונים. ואמנם ברא"ש לא הזכיר תיבת "עליונים" אך כך הביא הטור שם בשמו. וכתב הב"ח דשמא מחמת ט"ס נחסר תיבה זו בדברי הרא"ש.

אולם דברי הב"ח צ"ע, שכן הרא"ש כתב על פירוש זה דלפי"ז הלשון דחוק, וכוונתו לקושיית הריטב"א והר"ן, דאם מיירי ברוב העלין א"כ הול"ל "נקטמו עליו", ומהו "נקטם ראשו". ולפירוש הב"ח דהכוונה לרוב העלים הגבוהים למעלה מן השדרה א"כ מיושב היטב דלכן קרויים "ראשו" ולא דמי לנפרצו דמיירי בכל העלין. ומשמע טפי דכוונת הרא"ש כפשוטו לרוב העלין כולם. ויעויין בשו"ת זרע אמת (ח"ג סי' ע"ב) שהפליא לתמוה על הב"ח, ודחה ביאורו גם בדברי התוס'.

ובבית יוסף פירש באופן אחר מה שהביא הטור מהרא"ש דמיירי ברוב עלין העליונים, דאין כוונתו לתירוץ שהביא הרא"ש דמיירי ברוב העלין, דפירוש זה איירי ברוב כל העלין ולא דוקא בעליונים [וכפי הפשטות, דלא כהב"ח], וכיון שהוא דחוק בלשון המשנה לא הזכירו הטור כלל, אלא כוונתו לתירוץ הב' שכתב הרא"ש דמיירי בעלה האמצעי העליון.

ומה שנקט הטור לשון רבים "העלין העליונים" פירש הבית יוסף בב' גוני, א' דכוונתו לתיומת שהיא ב' העלים העליונים, וב' דכוונתו לג' העלים העליונים, שזהו כשיטת בעל העיטור המובא לפני כן בטור, דפסול נקטם תלוי בג' עלים האמצעיים, אלא שהעיטור פוסל דוקא כשנקטמו שלשתן, והרא"ש פוסל בנקטמו רובן, דהיינו שתיים מהן.

והנה בשו"ע פסק המחבר דפסול נקטם תלוי "היינו שנקטמו רוב העלין העליונים". והביא בביאור הלכה דהט"ז הגר"א והלבוש מפרשים כוונתו לרוב העלין הגבוהים מן השדרה, וכפירוש הב"ח בטור. אולם דבר פלא הוא, שהרי המחבר העתיק לשון הטור בשם הרא"ש, ובבית יוסף פירש כוונתו דמיירי בב' או ג' עלין האמצעים, ואיך ייתכן לפרש כוונתו כהב"ח.

ואמנם הרבה פוסקים פירשו כוונת המחבר דמיירי בעלים האמצעים, ורוב

העלין היינו ב׳ מתוך ג׳, וכפירוש ב׳ שבבית יוסף. וכמו שהביא בביאור הלכה.

וביאור שיטת המחבר איכא נפק״מ גם לדידן דקיי״ל כהרמ״א, שכן בפוסקים דייקו דהרמ״א בא להוסיף ולהחמיר על המחבר, ולא לחלוק, ועל כן לא כתב ״ויש אומרים״ בתחילת דבריו [ובט״ז נקט דלאו דוקא הוא, אך הרבה דקדקו דדוקא] ולפיכך יש ליזהר כאשר בודקים את העלה האמצעי לא לפסול את ב׳ העלים הסמוכים לו משני צידיו, דאם פסקינן לחומרא גם כשיטת המחבר דאזלינן בתר רוב מג ׳ האמצעים, נמצא דאם נקטמו או נחלקו ב׳ העלים הסמוכים לאמצעי, נפסל אף שהאמצעי שלם.

ויש להוסיף שלראב״ד שנראה בהמשך יש שיטה אחרת שנקטם ראשו מיירי בראש השדרה וא״כ לפי״ז אין מקום להקשות מניטלה התיומת שאי״ז קשור כלל לנחלקה התיומת.

מחלוקת הראשונים פסול יבש או נקטם מיירי בעלין או בשדרה

נחלקו הראשונים האם עלי הלולב נחשבין כחלק מן הלולב וממילא נקטם ראשו קאי על העלים שלמעלה או העלה העליון או שגופו של לולב הוא השדרה וממילא רק אם נקטם ראש השדרה הלולב פסול וכן לענין יבש האם העלים הם מגוף הלולב וממילא יבשות העלים פוסלת או שגוף הלולב הוא השדרה וממילא רק יבשות השדרה פוסלת בראב״ד (הל׳ לולב ד״ה עתה, ובתמים דעים סי׳ רל״א) נסתפק ג״כ, אם כוונת המשנה בפסול נקטם לראש התיומת או לראש השדרה. ומתחילה כתב לפשוט מן הירושלמי (ריש פרקין) דמחלק רבי אבין בין יבשה ציציתו שכשר לנקטמה ציציתו שפסול, דזה הדור וזה אינו הדור. וציציתו היינו העלה העליו ן [מלשון ״ויצץ ציץ״], ומבואר דקטימת התיומת לחוד פוסלת גם בלא קטימת השדרה.

אך דחה, דאיכא גירסא והיא העיקר דמחלק בין יבשו לנקטמו ״הוצי״, והיינו רוב העלין, ועלה קאמר דפסול בנקטמו, דאין זה הדר שנקטמו העלין והשדרה ערומה. ולפי״ז לא מצינו שתפסול קטימת התיומת לחוד, ויש לפרש ״נקטם ראשו״ דמתניתין דמיירי בראש השדרה.

והיינו שסובר הראב״ד שרק השדרה היא גופו של לולב ולכן אם יבשו רוב העלים הלולב עדיין כשר עד שתיבש השדרה וכן אם ניקטם העלה העליון הלולב כשר עד שיקטם השדרה ורק אם נקטמו רוב העלים הוי חסרון דהדר אך לא מצד העלים אלא שהשדרה ערומה שנקטמו עליה וא״כ הוי חסרון דהדר בשדרה גופא והכריע הראב״ד דבעינן קטימת השדרה ולא סגי בקטימת התיומת.

והוכיח ממה שאמרו (לקמן לג.) ב״נקטם ראשו ״דהדס שפסול דאם עלתה בו תמרה כשר, ועליית תמרה שייך רק בעץ הענף ולא בעלין, הרי דקטימה האמורה היא בראש השדרה. וביאר הטעם דתלוי בשדרה דעיקרו ועיצומו של לולב היא שדרתו,

והסכי ם עמו הרמב"ן (שם ד"ה ואחר).[11] ולשיטתו ביאר הראב"ד מה דאיתא בירושלמי (לגירסתו) דנקטמו רוב עליו פסול, דאין זה הדר שהשדרה ערומה בלא עלין, ומדוקדק לטעמיה דקטימת העלין פוסלת רק משום שהוא חיסרון הדר לשדרה, שהיא גופו של לולב בריטב"א (כט: ד"ה נקטם ראשו) והרא"ש (סי' ב') השיגו ע"ד, דודאי עלי הלולב הן מגופו ועיצומו, ואבר מאבריו הן. וממילא נקטם ראשו שפסול היינו העלה העליון שהוא ראשו של הלולב וכן לולב היבש פסול היינו שיבשו עליו שהם מגופו של הלולב וראיית הראב"ד מהדס שחזינן שנקטם קאי על גוף העץ כתבו לדחות ויש בזזה ב' נוסחאות הרא"ש כתב "מה שדימה יחד הדס לולב והערבה י"ל שלא לדמותם דלולב לעולם העלין עולין למעלה ויוצאין מראש השדרה הלכך ראש העלין נקראין ראשו אבל הדס והערבה אין העלין העליונים יוצאים מראש הבד אלא לפעמים ראש הבד הוא חלק הלכך ראש דידהו הוא ראש הבד ולא ראש העלין ואפי' אם עלה יוצא מראש הבד לא מיקרי נקטם עד שיקטם ראש הבד" ובר"ן כתב בנוסח אחר שרק בלולב בעלים יוצאים ישירות מהשדרה הם נחשבים כגופו של הלולב ומה דגרס הראב"ד בירושלמי "הוצי" שהוכיח משם שיבשו רוב העלים כשר הלולב ונקטם פסול רק ברוב העלים האריך לדחות במגן אבות להמאירי, דלא מצינו גירסא זו בשום ספר. ועוד, דגם אם מצא הראב"ד גירסא כזו נראה שבמקורה היה כתוב "הצי" (בלא ו'), והכוונה ג"כ לעלה האמצעי, ולא לרוב העלין שיבש העלה העליון כשר משא"כ נקטם הלעה העליון פשול דאי"ז הדר

מחלוקת הראשונים ביבשו רוב עלי הלולב

לגירסת הראב"ד והרמב"ן בירושלמי, מבואר דלולב שיבשו רוב עליו בכלל הדר הוא וכשר. וכתב הראב"ד (ד"ה ועכשיו שבירדנו) לדמות דין זה להמבואר לקמן (לג.) לענין הדס, דכשר אף שיבשו רוב עליו כל שנשארו ג' עלין לחין בראשו, וביארו הראשונים (ריטב"א ר"ן רא"ש ראב"ד) דהעלין שבראשו בכוחן להציל על כולו, דעל ידן חייל שם הדר בכולו, וכתב הראב"ד דמסתברא לפי"ז דגם בלולב שיבשו רוב עליו בעינן **עכ"פ שתהא התיומת לחה**, ובזה מיירי הירושלמי דיבשו רוב עליו כשר.

אולם הריטב"א (ד"ה והיבש) הרא"ש (סוף סי' ב') הר"ן (ד"ה לולב) והמאירי (מגן אבות) כתבו בפשיטות לפסול בלולב שיבשו רוב עליו, והיינו כהגירסא לפנינו בירושלמי,

---

11. וכתב הרא"ם (בפירושו לסמ"ג עשה מ"ד) דלדבריהם מיושבת קושיית התוס' שהקשו אמאי איצטריך ריב"ל לאשמועינן (בדף ל"ב) דניטלה התיומת פסול, הא הוי כל שכן מנקטם, ע"ש. וע"כ תוס' סבר שנקטם היינו העלה העליון ולכן הקשה מה החידוש בניטלה התיומת
ובשיבולי הלקט (סי' שנ"א) נסתפק לדון מכח קושיית התוס' שמא נקטם ראשו מיירי בראש השדרה, ולא בראש העלין, ובזה מיושב דאיצטריך ריב"ל לאשמועינן דניטלה התיומת פסול.

דמכשרינן דוקא ב"יבשה ציציתו". ואף דגבי הדס מפורש בגמ' דכשר ביבשו רוב עליו, יש לחלק בין לולב להדס, ולא ילפינן להו מהדדי.

וצ"ב יסוד פלוגתייהו אם ילפינן לולב מהדס.

ולכאורה לטעמייהו אזלי, דנראה דמה שמועיל הצלת עלה העליון על כל העלין הוא דוקא במקום שאין העלין מגופו ועיצומו, ומשו"ה לדעת הריטב"א זהו דוקא בהדס, דאין העלין מגופו, וכדחזינן שאינו נפסל בקטימת העלין אלא בקטימת השדרה, ולהכי אף שיבשו רוב עליו מועיל הבד העליון להציל על כולו. משא"כ בלולב דנפסל לשיטתייהו בקטימת העלין, והוו העלין מגופו ועיצומו, בזה כל שיבשו רוב עליו נפסל, ולא מהני להציל בלחות התיומת.

משא"כ הראב"ד לטעמיה אזיל, דגם בלולב אין העלין מגופו, ואין נפסל בקטימת העלי ן רק בקטימת השדרה, ומשו"ה כתב ללמוד מהדס ללולב גם לענין הצלת העלה העליון, דכל שהתיומת לחה אינו נפסל אף שיבשו רוב עליו.

יבשה התיומת בלבד

בהא דאיתא גבי הדס דיבשו עליו ונשארו ג' לחין כשר, ביארו הראשונים דהג' שבראשו כוחן להציל על כולו. וכתבו הריטב"א הרא"ה והר"ן (שם) דנראה לפי"ז דכולא מילתא תליא בראשו, וכשם שאם הוא לח מציל על הכל, כך אם הוא יבש פוסל את הכל, אף שמלבד הראש כולו לח.

אולם הראב"ד (ד"ה מיהו איבעיא לן) והרמב"ן (סוד"ה וכיון) כתבו לחלק, דדוקא להציל יפה כח העליונים, אבל אין זה טעם שיפסלו כשהן יבשים. ואתו עלה מב' טעמים ויבואר לקמן ולפי"ז נמצא דאם יבשה התיומת שבלולב יהיה כשר לכולי עלמא שלשיטת הרמב"ן והראב"ד דילפינן לולב מהדס, וגם בלולב יש בכח עלה העליון להציל על כולו, הא אינהו לטעמייהו ס"ל דגם בהדס גופיה כח העליונים דוקא להציל ולא לפסול. ואכן כך מפורש בדבריהם, דיבשה התיומת כשר.

ומכח זה השיגו האחרונים על מה שכתב בבכורי יעקב (תרמ"ה סוף ס"ק י"ד) דהראב"ד פוסל ביבשה התיומת, וכ"ה בפרי מגדים (א"א סק"ה) והעתיקו במשנה ברורה (ס"ק כ"ב). והרבו לתמוה בחידושי ר' מאיר שמחה (כאן אות א') ובחזון איש (קמ"ה י"א) והרבה אחרונים, דאף שדימה הראב"ד לולב להדס לענין הצלה והכשר ע"י לחות התיומת, מ"מ לענין שייפסל ביבשות התיומת הרי כתב הראב"ד להדיא דגם בהדס גופיה אין בכח העליונים לפסול ומקור דברי הפרי מגדים הוא מלשונו של הראב"ד (ד"ה ועכשיו שבירדנו), שכתב גבי לולב שיבשו רוב עליו ושידרתו לחה "מיהו מסתברא לי בלבד שתהיה התיומת העליונה לחה". ויש מקום לפרש דאם יבשה התיומת פסול אף אם יבשה לבדה וכך הבין הפרי מגדים אך מה נעשה ובדברי הראב"ד להלן מפורש דאין יבשות בראשו פוסלת, דלא גרע מנקטם ועל

כרחך שמה שכתב כאן דאם התיומת לחה כשר ואם יבשה פסול, היינו היכא דיבשו ג"כ רוב העלין, שהרי בזה מיירי להכשיר ע"י לחות התיומת אף שיבשו רוב העלין, ודוקא בזה אם תיבש גם התיומת ייפסל, דאין מה שיציל מיבשות רוב העלין, אבל ביבשות התיומת לחוד לא פסל כלל. וכן כתב החזו"א (קמ"ה י"א) "ומש"כ הראב"ד דביבשו כל העלין בעינן שהעלה האמצעית תשאר לחה כמו בהדס, היינו דוקא ביבשו רוב העלין כל עלה ברובה אז בעינן דעלה אמצעית תשאר רובה לח, אבל יבשה ראשה לא הוזכרה לפסול כו' דאין יבשות התיומת פוסלת"[12] אך לכאורה גם לשיטת הריטב"א ודעימיה לכאורה בלולב לא ייפסל אלא ביבשות רוב עליו אף שהם סברי שבהדס אם יבשו העלים העליונים ההדס פסול דהא אנן נקטינן להלכה (תרמ"ה ה') דיבשו רוב עליו פסול, ולפי"ז מוכרח דגרסינן בירושלמי יבשה ציציתו כשר (היינו יבשה העלה העליונה שהרי א"א לומר שהירושלמי מדבר על יבשו רוב עליו שהרי אנחנו פוסלים יבשו רוב עליו), וכהגירסא שלפנינו, וכמו שכתב הגר"א (תרמ"ה סקי"ד) ולפי"ז הרי מפורש בירושלמי דאין פסול ביבשות התיומת

השיעור שצריך שיקטם מראש הלולב ובענין עשו ראשושל לולב כחוטמו של אתרוג

מצינו לגבי אתרוג לקמן בדף לה ע"ב שבפסולי אתרוג כחזזית ומראה פסול אעפ"י שפוסל רק אם הוי ברובו או בשנים או שלשה מקומות אך מ"מ בחוטמו פוסל במשהו וכדפירש רש"י שם שבחוטמו ניכר יותר המראה הפסול ונחלקו הראשונים האם בלולב ושאר מינים ג"כ קיימת הלכה זו שהפסולים כגון נקטם יבש וכו' אעפ"י שיש שיעור לפסול זה אך מ"מ בראש הלולב פוסל במשהו משום שבראשו גם פסול כל דהוא אינו הדר דעת הראב"ד בהלכות לולב לראב"ד שדין זה שחטמו פוסל במשהו שייך נמי בלולב וז"ל "מיהו איבעיא לן כיון שאנו אומרין שחזזית פוסלת במשהו בחוטמו וכו', אבל אם יבש בראש השדרה[13] ודאי בין בלולב בין בהדס וערבה מסתברא דפסול משום דדמי לחוטמו של אתרוג דפסול במשהו." אך הרמב"ן שם חולק עליו "אם מפני שאמרו באתרוג ועל חוטמו אפילו כל שהוא פסול, **והלא פסולין שמנו חכמים באתרוג אין מלמדין על הלולב, וכ"ש דין חוטמו, ואין בלולב והדס וערבה חוטם כאתרוג, והרי נסדק ראש השדרה שהוא כשר**

---

12. ובמאירי מגן אבות ענין כא משמע שהבין בראב"ד שהוא פוסל ביבש העלה העליון לבד זה לשון המאירי: "ומכל מקום ראיתי להראב"ד ז"ל שהוא פוסל ביבשה התיימתוכו'" עיי"ש שהמאירי חולק עליו שיבש התיומת לבד כשר הלולב

13. דהראב"ד לטעמיה שראש הלולב היינו ראש השדרה ולכאורה לשאר הראשונים ראשו יהיה ראש העלה העליון מה שאנחנו קוראים התיומת.

עד דעביד כהמנק ולא פסלוהו משום חוטמו", וז"ל המאירי: "נקטם ראשו פסול- י"מ ראש העלה העליון והוא התיומת ויש אומרים ברוב העלה" ולכאורה נחלקו במחלוקת זו וריטב"א כתב: "...אבל מכיון דקתני סתמא נקטם ראשו- יש לחוש אפילו בנקטם כל שהוא ואע"פ שאין כן בשאר פסולי הלולב, עשו ראש הלולב כחוטמו של אתרוג שהוא במשהו וכן יראי מצוה חוששין וכן חושש מורי נר"ו" וכ"כ בר"ן כאן "ולפיכך יש לפסול בקטימת ראשו בכל שהוא וכן מה שאמרו בברייתא בגמרא לולב הכפוף סדוק בעלה זה אמרו ומשמע דמפסלי' בכל דהו לפי שעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג דאמרי' בגמרא דאפילו כל שהוא פסול בו:

האם דין עשו ראשו קאי גם בפסול יבש

בריטב"א (סוף ד"ה נקטם) כתב לענין פסול נקטם, דמעיקר הדין פסולו ברוב התיומת אך יראי מצוה חוששין אפילו כשנקטם בכלשהו, וסיים "וכל שיבש לגמרי חוששין לו כאלו נקטם" ובחזו"א (קמ"ה י"א) כתב דמה שפוסל הריטב"א יבש ראש העלה בעליון במשהו מיירי הריטב"א ביבשות גדולה, וכמדוקדק בלשונו "שיבש לגמרי", [וכתב החזו"א דשיעור זה הוי "כשנופל במיעוך מעט"], ובזה הוי כמי שאינו, ופוסל בתיומת לחוד כדין נקטם. אבל פסול יבש הרגיל שם פוסל רק ברוב העלים ואין דין עשו ראשו לענין פסול יבש ויבש פוסל רק ברוב העלים אולם בספר מעשי חייא (ליקוטים י"ח) הביא מהגרי"ז שנקט בכוונת הריטב"א דגם הכא מיירי בפסול יבש דעלמא, ובשיעור היבשות דנשתנה מראיתו ללבן, וגם בזה דעתו לפסול בכלשהו **בתיומת. והביא** הגרי"ז ראיה מדברי הגר"א בביאורו (תרמ"ה כ"א), שהביא שם לדברי הריטב"א בזה הלשון "אבל הריטב"א כתב שראש העלה העליונה אפי' כפוף כל שהוא מיפסיל, וכן כל הפסולין, יבש, וסדוק כי הימנק, וכיוצא בהם, שעשו אותו כחוטמו של אתרוג שכל הפסולין פוסלין בו במשהו לפי שאינו הדר, וכן כאן בראש העלה העליונה". ודקדק הגרי"ז דהגר"א השמיט תיבת "לגמרי", ומשמע דיבש גרידא פוסל בכלשהו, **אלא** שביאור זה מוקשה עד מאד, דבביאור הגר"א לעיל (ס"ק י"ד) הביא לדברי הריטב"א דפסול יבש הוי ברוב העלין, וכתב דלשיטה זו מוכרח כגירסת הירושלמי שלפנינו דיבשה ציציתו כשר, ומבואר לפי"ז דליכא פסול יבש בתיומת. **ועוד**, דאי כוונתו לפסול יבש אמאי הוצרך לומר ד"חוששין לו כאילו נקטם", ומדוע כתב שיבש "לגמרי" ומכח זה הכריחו הפוסקים שלא כדברי הגרי"ז, דאין כוונת הגר"א לפסול יבש, אלא בא רק למנות את החששות שיש בראש העלה, ובאמת מיירי ביבשות גמורה שמתורת נקטם. **ונמצא** שנחלקו החזו"א והגרי"ז בדעת הריטב"א האם יבש ראשו פוסל במשהו והנה בראב"ד לעיל ראינו שהוא פוסל להדיא יבש ראש הלולב (בשדרה לשיטתו) במשהו מדין ראשו של לולב

כחוטמו של אתרוג ולריטב"א לפירוש החזו"א פוסל רק ביבש לגמרי שהוא כניקטם ולכאורה מחלקותם לשיטתם שבריטב"א מבואר בדבריו דאין זה דעשו ראשו וכו' מעיקר הדין אלא דכך חוששין יראי מצוה [והביא מהרא"ה שגם היה חושש לזה]. ובחזו"א (קמ"ה י"א) הביא דברי הריטב"א בלשון דזהו הנהגה טובה ליראי מצוה.

אך בלשון הראב"ד שהבאנו משמע דכן הוא מעיקר הדין, שכתב "ומסתברא דפסול, משום דדמי לחוטמו של אתרוג דפסול במשהו", ומשמע דמשווה להו מן הסברא, וכן משמע ברבינו אביגדור כ"ץ (המובא בשיבולי הלקט שנ"א) "דבקטימת ראשו מומו ניכר יותר, שהוא מקום הנראה לעינים, ומסתבר טפי דנפק ליה בהכי מתורת הדר, וכדאמרינן לענין חזזית דבחוטמו מיפסל אף בכל שהוא ", ומבואר דמדמה מסברא ראש הלולב לחוטמו של אתרוג וא"כ נראה דאזלי הר"ן והריטב"א לטעמייהו, דראשו של לולב איננו כחוטמו של אתרוג מעיקר הדין, אלא משום חומר שהחמירו בו חכמים, ומשום כך י"ל שלא החמירו ביבש כמו בקטימה, וכפי הסברא המבוארת בירושלמי דיבש הוי הדור טפי מנקטם. והטעם שלא החמירו בו לגמרי כאתרוג, ביאר, דבאמת חוטם האתרוג נראה לעין טפי מאשר חוטם הלולב, ומשו"ה לא נתנו בלולב כל חומרות חוטמו של אתרוג ולפי"ז אתי שפיר דגם הראב"ד לטעמיה אזיל, שנקט דראש הלולב הוי מעיקר הדין כחוטמו של אתרוג, ומהאי טעמא כתב בפשיטות דכן הוא לכל דבר וענין וגם יבש פוסל בכלשהו [אלא שלדבריו חוטם הלולב הוא בראש השדרה, וכנ"ל]

ההלכה למעשה בדין חוטמו של לולב

ולמעשה נקטו הט"ז (תרמ"ה ז') והגר"א (שם ט"ז) כשיטת הר"ן והמגיד משנה, דקטימה פוסלת בכלשהו בראש התיומת, והעתיקם במשנה ברורה (ס"ק כ"ח) [אך הביא בשער הציון דיש כמה אחרונים שפקפקו בזה, ולכן יש להקל במקום הדחק]. ובאמת כן הוא דעת רוב האחרונים, והנה לענין פסול יבש לא הזכיר המשנ"ב שיש להחמיר בכלשהו, אלא הביא רק דהראב"ד פוסל ביבשה התיומת ולפי"ז יש לתקן הטעות שנשתרבבה בכמה ספרים, שהביאו על דברי המשנ"ב דיבשה התיומת פוסל הראב"ד תמונת לולב שיבשה התיומת שלו בראשה. דלהנתבאר ברור דכוונת המשנ"ב ליבשה רוב התיומת.

[ואמנם גם בזה השיגו האור שמח והחזו"א דכוונת הראב"ד ליבשו ג"כ רוב העלים, וכמו שנתבאר לעיל]

האם נשרף בשמש הוי יבש

בשו"ע (תרמ"ה ה') פסק דשיעור היבשות בנשתנה מראהו ללבן. וכתב החזו"א (קמ"ה י"א) דדוקא מראה לבן הוי יבשות, אבל לולב שנשרף קצת קצהו בשמש ומראהו חום איננו בכלל יבש, וכ"ה בעמק ברכה (לולב ב'). וכן גם דעת הגרשז"א (הליכות שלמה עמ' קפא), וביאר שם דשינוי מראה הוי סימן ליבשות רק כשנשתנה מחמת עצמו,

משא"כ כשנעשה חום מחמת השמש אינו סימן ליבשות אולם הגרי"ז היה מהדר למצוא לולב שלא נשרף חודו, דהחמיר גם במראה חום משום יבש (ארבעת המינים השלם מילואים כ"א)

ט. **ובעמק** ברכה שם הוסיף, דהיכא שנשרף חודו מחמת השמש יש לצרף גם דברי המבי"ט (המובא במשנ"ב תרמ"ח מ"ו) דכל שאינו נראה אלא אחר התבוננות עיונית איננו בכלל כלשהו הפוסל.

נפרצו עליו

פרש"י: "נפרצו עליו-...לאו הדר הוא", אולם הריטב"א כתב: "עוד יש עכוב אחר בארבעת המינין והוא כל שאין שמו עליו שהקפיד בו שאין בו כשיעור וכן לולב שהוא אופתא **או שנשרו רוב עליו או שנפרצו עליו או דסליק בחד הוצא או שהוא חרות** שאלו אין עליהם שם לולב... לפיכך הן נוהגין בכל ז' ימים ואפילו בגבולין שהם מדבריהם ואפילו בשעת הדחק",[14]

פסולי הדר וחסר כל שבעה

"קא פסיק ותני, לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שני.[15] בשלמא יבש - הדר בעינן, וליכא. וכו'"

ומבואר שיש הבדל בין פסול יבש לגזול שאינו לכם שיבש שפסול משום הדר פסול ביום שני נמי ולכם הוי רק ביום ראשון ויש הקדים מהמובא לקמן בדף מא שמדאורייתא בזמן המקדש נטילת לולב היתה נוהגת במקדש כל שבעה ובמדינה יום אחד דכתיב ויקרא (פרשת אמור) פרק כג פסוק מ "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וַעֲנַף עֵץ־עָבֹת וְעַרְבֵי־נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי יְקוָק אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים:" ומבואר לקמן שלפני ד' יש חיוב לשמוח כל שבעה בנטילת הד' מינים ובמדינה רק ביום הראשון ואחר החורבן התקין ריב"ז שינהוג לולב כל שבעה במדינה זכר למקדש ויש להוסיף שנחלקו הראשונים התוס' והרמב"ן האם סוגייתינו שמחלקת בין פסול ייבש לגזול בשאר ימים האם מדברים בסוגיא על שאר ימים במקדש שהוו דאורייתא או בשאר ימים בזה"ז שהוי דרבנן ובעז"ה נעמיד את שיטות הראשונים הקשו תוס' הראשונים מ"ש פסול הדר מפסול לכם שהדר נוהג גם בחול המועד ואילו לכם בעינן רק ביום ראשון הרי גם לכם וגם הדר כתובים בתורה לענין הראשון ועוד הקשו מדף לו' ע"ב שר' חנינא אכל האתרוג בחול המועד משום שפסול חסר אינו פוסל בשאר ימים רק ביום הראשון (עיקר פסול חסר מפורש בתוס' כאן וברש"י לקמן בדף לו' ע"ב שנלמד מדכתיב

---

14. ועיי' שעה"צ תרמ"ה סקי"א דלדרכו של רש"י דפסול נפרצו הוא מדין הדר א"כ לשי' הרמב"ם שאין דין הדר בשאר הימים נפרצו כשר ביום השני.

15. מקשה התוס' שכאן מבואר שקא פסיק ותני ואילו לקמן בדף לד' ע"ב איתא שחסר פסול ומבואר שהוי רק ביום ראשון א"כ חזינן שאעפ"י שסתם שחסר פסול הוי רק ביום ראשון ועל קושיא זו תוס' תירץ תירוץ אחד שרק בתחילת הפרק מדסתם משמע שפסול כל שבעה

לקחתם בעינן לקיחה תמה ושלמה ללא חסרון אך בר"ן וברמב"ן לקמן מפורש שדין חסר אינו נלמד מולקחתם אלא הוי פסול משום שאינו הדר) וא"כ מקשים תוס' מ"ש פסול שאינו הדר שנוהג גם ביו"ט שני וחסר שאינו לקיחה תמה פוסל רק ביום ראשון ולכאורה יש כאן כמה שיטות יסודיות בראשונים

שיטת רש"י

ראינו במשנה שרש"י כותב שלולב היבש פסול משום דכתיב ואנוהו וראינו את ביאור המאירי ברש"י שיש פעמים שהידור מצוה הוא לעיכובא ובמאירי ובהשלמה כותבים שלרש"י כשהגמ' אומרת הדר בעינן ופסול כל שבעה כוונת הגמ' דין ואנוהו א"כ לרש"י מיושבות בפשיטות כל קושיות התוס' שבאמת לרש"י לכן פסול כל שבעה כי אין זה פסול שהוי גזה"כ בארבעת המינים אלא הוי דין הידור מצוה הכללי ולכן פוסל כל שבעה ורק דין לכם ולקיחה תמה דהיינו חסר לא תיקנו בשאר ימים ורק דין הידור מצוה נוהג כל שבעה כי אי"ז דין בארבעת המינים וכך מפורש בלשון רש"י שיבש פסול כיון דמצוה הוא משום זכר למקדש בעינן **מצוה מהודרת** א"כ לפי"ז זה מקור שיטת רש"י שיבש פסול משום ואנוהו מדפסול כל שבעה וכן מפורש ברש"י בדף לו' ע"ב שהדר פוסל בשאר ימים **דמצוה הדורה** בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו[16] ומפורש שהוי משום הידור מצוה ולכן נוהג גם במצוה דרבנן ולרש"י כל פסולי הד' מינים שהוי דין בד' מינים אינו פסול בשאר ימים דרבנן ותוס' שהקשו מ"ש הדר מחסר לשיטתם שהדר הוי דין דארבעת המינים ולכן הקשו מ"ש לכם וחסר מהדר

שיטת תוס'

שבאמת במקדש כל הפסולים פוסלים כל שבעה בין הדר בין חסר ובין הדין שבעינן לכם ומה שמבואר בסוגייתינו שרק הדר פוסל כל שבעה ולא דין לכם או חסר מיירי בזה"ז שנטילת לולב בגבולין הוי דרבנן ולכן לא תיקנו שפסול לכם או חסר ינהג בשאר הימים שהוי חיוב רק מדרבנן משום זכר למקדש ורק דין הדר תיקנו שינהג שבאר הימים משום הידור מצוה ותוס' מוסיף שבירושלמי חולק על זה וסובר שעלתה חזזית פוסל רק ביום ראשון אעפ"י שהוי משום הדר והרע"א כותב שלתוס' במקדש שד' מינים כל השבעה מדאורייתא בעינן לכם כל שבעה ושאול יהיה פסול במקדש כל שבעה וכן חסר בזמן הבית יהיה נוהג כל שבעה במקדש ובפשט בתוס' שמשום שהוי רק משום זכר למקדש אין את הפסולים שקיימים בדאורייתא התקשה בברכת אברהם הרי לכאורה צריך להיות דומיא דדאורייתא דכעין דאורייתא תיקון ושיתקנו שכל הפסולים ינהגו גם בדרבנן שהוי משום זכר למקדש והביא את ביאור

16. (וצ"ע כוונתו מזכיר שם שמים ואולי כוונתו שנוטלו על ההלל או כהריקאנטי שהד' מינים הוי כנגד ארבע האותיות של השם)

הגרי״ז (מנחות סו.), דאי׳ בגמ׳ שם בנוגע מצות ספירת העומר, דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא. ותמה הגרי״ז, מה לי דרק זכר למקדש הוא, הא נתקנו כעין דאורייתא. וחי׳, דכיון דבזה״ז אין עומר, אז אין שייך מצוה של ספירת העומר, וע״כ כל המצוה הוא מצות זכר למקדש, ואינו מצות ספירה כלל. ולא שתיקנו מדרבנן להמשיך את המצוה דאורייתא אלא הוי תקנה לעשות זכר למקדש וא״כ, שפיר י״ל דאי״צ לכל גדרי ופרטי המצוה, שהרי כל המצוה הוא רק לזכור המקדש, וזה שייך אפי׳ בלי כל הפרטים. וא״כ, י״ל דה״ה הכא, דמקור הדין דלולב במקדש ז׳ הוא מקרא ו״ושמחתם לפני ה׳ אלוקיכם שבעת ימים״, וי״ל דזה לא שייך רק בפני המקדש. וא״כ, ריב״ז שתיקן מצוה כל שבעה אי״ז שמדרנן המצוה של נטילת לולב נוהגת כל שבעה אלא יש תקנה ומצוה חדשה לעשות זכר למקדש וממילא כיון שהוי מצוה חדשה ואי״ז קיום של ושמחתם מדרבנן לכן גדרי המצוה שונים וע״ז אין את כל פסולי התורה[17] ומה שביאר הגרי״ז שלולב כל שבעה הוי דומיא דספירת העומר שהוי תקנה לעשות זכר למקדש בגרי״ז על ההגדה חזינן שנקט לא כך והנה בספר ״שבלי הלקט״ חל׳ לולב סי׳ שס״ו הביא, דיש שהקשו, למה אין אנו אומרים אחר ברכת הלולב בגבולין ״יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו״ כמו שאנו אומרים אחר ברכת העומר, והא לולב בגבולין כל שבעה נמי דרבנן הוא משום זכר למקדש כמו ספירת העומר בזמן הזה שהוא מדרבנן זכר למקדש, ומאי שנא ספה״ע שאומרים אחריו יה״ר ובלולב אין אומרים[18].

ובתוס׳ במגילה (כ׳ ע״ב) סוד״ה כל הלילה כבר עמדו בזה, וכתבו וז״ל: ואחר שבירך על הספירה אומר יהיה רצון שיבנה וכו׳, מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא, לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין בית המקדש, אבל לשופר (פי׳ שופר של יוהכ״פ בזמן הזה שהוא משום זכר) ולולב יש עשייה, ע״כ.

ודבריהם צ״ב, דספירת העומר נמי יש בו עשייה הספירה, ומה לי עשייה בפה או עשייה ביד, אידי ואידי מצוה דרבנן הוא.

---

17. ואולי הטעם ששינו את גדר המצוה הוי כדי להדגיש שהוי רק מצוות זכר למקדש ואי״ז אותו מצוות התורה וה״ה בלולב שינו את גדרי המצוה כדי שיהיה ניכר שאי״ז אותו מצוה ולכן הכשירו את הפסולים בשאר ימים

18. ותירץ בשם אחיו הר״ר בנימין ז״ל, דשאני עומר שהיה למזבח חלק בו בקרבן שמקריבין ביום הנפת העומר, ולכך מתפללין על העבודה שתשוב, אבל לולב לא היה למזבח חלק בו. ועוד תירץ וז״ל: ועוד לולב היה ניטל במדינה יום אחד, וכיון דאותו יום אין [בו] זכר למקדש, גם לשאר הימים אין צריכין לתפלה זכר למקדש, אבל העומר אע״פ שהספירה בכל מקום, ההקרבה היתה במקדש, עכ״ל.

ובשם מרן הגרי"ז הלוי מבריסק זצ"ל הובא בהגדה של פסח "מבית הלוי" עמוד רל"ו, בענין ברכת שהחיינו בספה"ע שאמר לבאר דבריחם, דבאמת חלוק מצות לולב בגבולין בזמן הזה שהוא מדרבנן זכר למקדש, ממצות ספירת העומר בזמן הזה שהוא ג"כ מדרבנן משום זכר למקדש, דבמצות לולב גדר התקנה היתה, שהמצוה דאורייתא שנהגא בזמן הבית תהא נוהגת בזה"ז מדרבנן, והוי קיום אותה המצוהעצמה, אלא שהיא מדרבנן, ותיקנוה לקיימה משום זכר למקדש, אבל גבי ספירת העומר בזמן הזה, לא היתה התקנה שהמצוה דאורייתא שנהגא בזמן המקדש תהא נוהגת אף בזה"ז מדרבנן, דכיון דליכא עומר לא שייך לספור את העומר ולתקן לקיים אותה מצוה עצמה, אלא תיקנו בזה תקנה מחודשת לעשות זכר למקדש, וכל עיקר הספירה היא משום זכר למקדש, ואין הגדר דהוי מצות ספירה כספירה דאורייתא ורק הטעם של התקנה הוא משום זכר, אלא כל עיקר הספירה היא משום זכר למקדש, ולחכי חלוק ספירת העומר ממצות לולב, דבספה"ע דיסוד התקנה היא לעשות זכר למקדש, אומר יה"ר שיבנה ביהמ"ק ונקיים המצוה כפי שהיתה אז, אבל בלולב דהוי אותה קיום מצוה עצמה אלא שחיא מדרבנן, אין אומרים אחריו יהי רצון, וזה כונת התוס' במה שכתבו, דבספה"ע אין עתה אלא הזכרה לבנין בית המקדש, כי עיקר התקנה לא היתה לקיים מצות ספירה כמו במקדש, אלא לעשות הזכרה וזכר למקדש, ולכך אומר אחריו יה"ר שיבנה ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשייה, פי' כי עיקר התקנה היתה תקנת עשיית גוף המצוה מדרבנן, ואין עיקרו רק זכר בעלמא, ולכך אינו אומר אחריו יה"ר וכו'.[19] א"כ נמצאינו למדים שהגרי"ז במנחות ביאר את התוס' דידן שתקנת נטילת לולב כל שבעה הוי תקנת לעשות זכר למקדש אך אי"ז חיוב ושמחתם מדרבנן אך בגרי"ז על ההגדה ביאר את התוס' במגילה הפוך שלולב כל שבעה אינו דומה לתקנת ספירת העומר בזה"ז ובביאור תוס' שמשום דין הידור מצוה נוהג דין הדר כל שבעה צ"ע הרי ראינו שתוס' סובר שואנוהו אינו מעכב והביאור נראה שיש לחקור האם דין הדר שנאמר באתרוג הוי שזהו סוג המין של אתרוג וכך נראה ברמב"ן או שהוי דין הידור מצוה וגזה"כ שכאן הידור מעכב ונראה הפשט בתוס' שדין הדר הוי דין הידור מצוה לעיכובא שאעפ"י שואנוהו אינו לעיכובא כאן כתבה התורה בפירוש שבד' המינים בעינן הידור מצוה לעיכובא ולכן רבנן תיקנו דין זה גם בדרבנן משא"כ שאר פסולים שאינם שייכים להדר לא פסלום חכמים בשאר הימים ונמצא שבין לרש"י בין לתוס' הדר קשור להידור מצוה ורק לרש"י הוי הדין הכללי של ואנוהו ולתוס' הוי מדין הדר

---

19. עיי"ש בגרי"ז שביאר נמי את דברי הבעה"מ מדוע בספירת העומר לא אומרים שהחיינו ואילו בלולב אפי' בשאר ימים אומרים שהחיינו .

שגזה"כ בד' מינים שיש דין הידור מצוה לעיכובא

שיטת הר"ן

בר"ן וברמב"ן נראה שחסר פסול משום שאינו הדר דלא כרש"י ותוס' שהוי מגזה"כ דלקיחה תמה אלא משום שהוי חסרון בהדר והר"ן הקשה מ"ש שדין יבש שאינו הדר פוסל בשאר ימים וחסר שאינו הדר אינו פוסל בשאר ימים ותירץ וז"ל "י"ל דאין ה"נ דבשני נמי בעינן הדר והיינו טעמא דמכשרינן לקמן אתרוג שנקבוהו עכברים משום דמקיים ביה הדר במה שנשאר ממנו מה שאין כן ביבש שנטל כל הדרו וכבר אמרו בירושלמי היבש פסול משום לא המתים יהללו יה הלכך גרע טפי מה שאין כן כשנקבוהו עכברים שמקיים בו הדר במה שנשאר ממנו ולשון הגמרא מוכיח כן דאמרינן עלה דההיא בלישנא בתרא אמר רב זה הדר אלמא אף ביום טוב שני בעינן הדר אלא דקאמר דשפיר מקיים ביה הדר ומשמע לי דהיינו טעמא שאלו אמרה תורה בפירוש דנקב וחסר כל שהוא פסול אף בשני של דבריהם היינו פוסלין אותו דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון אבל הכתוב לא פרט בהדר כלום אלא סתם ואמר שתהא מצוה זו מהודרת ומסרה לחכמים ובודאי שכל שהמצוה חמורה יותר יש להחמיר בהדר ולפיכך קיימוהו חכמים בכלל בשל דבריהם כשל תורה אבל בפרטיו אינו בדין:" והיינו שמיישב הר"ן שבחסר מקיים ההדר במקצת שנשאר חלק משא"כ ביבש שאין כלל הדר ולכן פסול גם בשאר ימים משא"כ חסר שיש בו הדר במקצת כשר בשאר ימים ומרחיב הר"ן שאילו אמרה תורה שניקב או חסר פסול כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא אבל כיון שלא פירטה תורה אלא אמרה שתהיה מצוהזו מהודרת ומסרה לחכמים ורבנן העמידו דבריהם כשל תורה אבל בפרטיו לא העמידוהו כשל תורה שככל שהמצוה חמורה ראוי להחמיר בהדר ולכן בדאורייתא החמירו שחסר כל שהוא פסול ורק בשאר ימים לא הקפידו כי אינו חמור כ"כ ומפורש בר"ן שגדר דין הדר הוי מצוה מהודרת ולכן חכמים מחמירים בהידור מצוה זה יותר ביום ראשון שהוא דאורייתא ומשמע מדבריו שאם הדר הוי דין החפצא ל"ש לחלק בין מצוה חמורה לקלה ורק משום שהדר הוי דין הידור מצוה לכן רבנן החמירו בהידור בדאורייתא יותר מדרבנן ונמצא שגם לר"ן דין הדר גדרו הידור מצוה וגם לר"ן הגמ' כאן מדברת על שאר ימים בזה"ז שהוי דרבנן

דעת הרמב"ן

שאין חילוק בין פסול חסר ליבש ותרוויהו הוי משום שאינו הדר ומה שמבואר לקמן בדף לו' ע"ב שחסר כשר בשאר הימים ה"ה יבש כשר בשאר ימים כמבואר ומפרש הרמב"ן שמה שאצלינו מבואר שיבש וכל פסולי הדר נוהגים בשאר הימים מיירי בזמן בית המקדש ומיירי בדין דאורייתא של כל שבעה במקדש ולכן רק בזמן שכל בשעה הוי חיוב דאורייתא נוהג פסול הדר כל שבעה ולקמן בדף לו מיירי בזה"ז שכל שבעה הוי חיוב רק דרבנן ורבנן לא פסלו שום פסול שאינו הדר בשאר הימים שחיוב הנטילה הוא מדרבנן ורק בדף מ"א המשנה

הזכירה את תקנת ריב"ז א"כ כל המשניות עד דף מא מדברים על זמן הבית וא"כ היום שד' מינים הוי דרבנן אין שום פסול כל שבעה ורק סוגיין שאיירי בדאורייתא יש חילוק בין פסול הדר לדין לכם וגם במקדש שכל שבעה חיובה מדאורייתא.אין דין לכם כל שבעה ולחביבות הענין נעתיק את לשונו במלחמת ה' מסכת סוכה דף טו עמוד א "אבל עכשיו אני מגלה דבר נכון מאד בפי' השמועה שהראשונים לא אמרו טעם הרי דבר מפורש הוא בגמ' ובמשנה שהלולב ניטל מה"ת ז' במקדש ובמדינה יום א' וביום הראשון בעינן לכם ובשני אפי' במקדש יוצא הוא בלולבו של חבירו **ומתני' מרישא דפרקא בלולב של תורה נשנית** כולה עד סופה דקתני תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי בראשונה היה לולב ניטל במקדש ז' ובמדינה יום א' משחרב בהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי וכו' ובתקנתו של רבן יוחנן בן זכאי לא פסיק ותני מתני' בפסולי כלום ולא עליה דקדקו בגמ' כלום אלא על לולב של תורה שנשנית ברישא דפרקין עליו אמרו קא פסיק ותני ל"ש ביום ראשון ול"ש ביום שני דבכל לולב הניטל מה"ת קתני הגזול והיבש פסול בשלמא יבש בעינן הדר דהדר דשמא אתרוג כתיב כל היכא דבעינן אתרוג בעינן הדר **אלא גזול אפי' במקדש אדם יוצא בלולבו של חבירו** וכו' **אבל ביום שני של גבולין שהוא מצות זקנים לא הוזכר כאן כלל** וכו' **מעתה נלמוד על הפסולין השנויין במשנתנו בפנמין של לולב ואתרוג שכולן כשרים ביום שני של דבריהם מדר' חנינא דמכשר בנקב וחסר** ומפיק לה למתני' מלולב דדבריהם וכו' ובגמ' ירושלמי שא"ר יצחק בר נחמני בשם שמואל **כל הפסולין אינן פסולין אלא ביום טוב הראשון בלבד דבר ברור הוא להכשיר הפסולין ביום שני במדינה** ואפי' הגזול דאיהו לית ליה מצוה הבאה בעבירה ואתיא אליביה בגמ' דילן וכו' וכבר השמועה כולה מחוורת ומאירה כמרגלית" ומקור הרמב"ן שאין שום פסול בזה"ז הוא מדף לו' שחסר כשר בשאר הימים ולומד הרמב"ן שה"ה יבש וכל פסולי הדר והרמב"ן לא חילק כהר"ן בין ניטל כל הדרו כיבש לבין חסר שנשאר קצת הדר והביאור שהנה הבעה"מ כותב שיבש פסול משום הקריבהו נא לפחתך ולכן פסול גם ביום שני והרמב"ן חולק שהפסול הוא משום הדר ומוסיף הרמב"ן "ועוד **דכל שאינו הדר אינו מאים ואין כו משום הקריבהו נא לפחתך** תדע דהא דר' יהודה דלית ליה הדר מכשר יבש ולא פסיל משום הקריבהו נא לפחתך ודברי הבאי הם **שהאתרוג היבש נאה ומשובח הוא ועולה על שולחן מלכים בהדי ריחני אלא שאינו הדר במינו שאמרה תורה"** וכן מפורש ברמב"ן על התורה שהדר הוי הגדרת המין וז"ל הרמב"ן ויקרא (פרשת אמור) פרק כג פסוק מ "והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית אתרוג נקרא שמו בלשון הקודש הדר, כי פירוש אתרוג חמדה, כדמתרגמינן נחמד למראה (בראשית ב ט), דמרגג למיחזי, לא תחמוד (דברים ה יח), לא תרוג, ואמרינן מכל שפר ארג נכסין, ולשון חמדה והדר שוים בטעם. ונקרא העץ והפרי בשם אחד, כי כן המנהג ברוב הפירות תאנה אגוז רמון זית וזולתם, וכן זה שם העץ והפרי

שניהם בארמית אתרוג ובלשון הקודש הדר:" ומפורש שהרמב"ן סובר שהדר אינו מגדר הידור מצוה שהרי נאה ומשובח הוא אלא הוי המין שהתורה הצריכה וממילא לכן סובר הרמב"ן שאם חז"ל יצריכו את מין ההדר בשאר הימים לא יהיה חילוק בין הדר קצת לאינו הדר כלל כל שאינו מן התורה צריך להפסל (דלא כהר"ן שחילק שרבנן הצריכו יותר הידור בדאורייתא ובדרבנן הצריכו קצת הידור כי לרמב"ן אי"ז קשור להידור מצוה כלל) ונמצא שיש ב מחלוקות בין תוס' לרמב"ן

א. שלתוס' בזמן הבית יש דין לכם כל שבעה ולרמב"ן גם בזמן הבית אעפ"י שכל שבעה יש חיוב דאורייתא מושמחתם אין דין לכם כל שבעה

ב. בזה"ז לתוס' דין הדר נוהג כל שבעה ורק חסר אינו נוהג כל שבעה ולרמב"ן בזה"ז אין שום פסול הדר שנוהג כל שבעה וצריך להבין את החילוק בין לכם להדר שרק הדר נוהג גם בשאר ימים ולכם אינו נוהג בשאר ימים לדעת הרמב"ן שהסוגיא מדברת על חיוב כל שבעה שהוי דאורייתא ובביאור החילוק הגר"ח על הש"ס ביאר שיש שני מצוות ולקחתם ושמחתם ולכן דין לכם הוי דין בקיום המצוה ולכן הוי רק בדין ולקחתם אך בדין ושמחתם אין דין לכם ורק דינים בפצא נוהגים כל שבעה כי ושמחתם הוא ע"י הארבעת המינים ואם יש פסול החפצא אי"ז הארבעת המינים שהתורה אמרה להשתמש בהם וידוע לבאר[20] שהפשט הוא שזה שני גדרים כאן המצוה היא הלקיחה ובמקדש הצוה היא השמחה רק היא ע"י הד' מינים וז"ל הגר"ח "ונראה לומר, דהא דגזול פסול אין זה מקרי פסול בהסוכה, כ"א דהוי דין בקיום המצוה דבגזול לא יצא ידי חובת מצוה, וע"כ זהו החילוק שביניהם, דהנך פסולי דדבר המקבל טומאה וכו' הויין דברים הפוסלים בסוכה, וע"כ לא שייך זאת אלא בסכך, דהכשרא דסוכה נעשה רק ע"י הסכך, משא"כ גזול דהוי דין בפ"ע וראיה לזה מהא דקיי"ל דבשאר הימים לא בעינן לכם אף במקדש דהוי דאורייתא, ושאר פסולים נוהגים בשאר הימים במקדש, וכמבואר כ"ז במלחמות (פ' לולב הגזול), וכבר עמדו ע"ז כל הראשונים. אכן נראה, דבאמת המצוה דולקחתם לכם, והמצוה דושמחתם שתי מצות הן, ואין למדין זו מזו, אבל הרי זאת פשיטא דגם במקדש בעינן דוקא הנך ד' מינים, ובע"כ דהקרא דושמחתם קאי על הנך ד' מינים הכתובים קודם, וע"כ בעינן בהו שיהיו כשרים ג"כ, דהנך כולהו בחד קרא כתיבי, והיכא דכתיבי הד' מינים כתיב שיהיו כשרים, וממילא דקאי גם ע"ז הקרא דושמחתם, משא"כ בגזול ושאול אין זה דבר הפוסל בהמין, כ"א דהוי דין בפ"ע בקיום המצוה דבגזול ושאול לא יצא יד"ח, וכיון דהוי דין בפ"ע בקיום המצוה ע"כ שפיר אמרינן דכיון דהמצוה דושמחתם הוי מצוה בפ"ע ע"כ אין ללמוד אותה ממצוה

20. וכ"כ הגרי"פ על הרס"ג

דולקחתם, ושפיר יוצא גם בגזול ושאול.״ וידוע שהערוך לנר בדף לו׳ ע״ב כותב שאם נטל לולב חוץ למקדש ביום הראשון ובא למקדש חייב ליטול שוב משום שמצוות ולקחתם ומצוות ושמחתם הוו שני מצוות ובגבולין הוא קיים את מצוות ולקחתם אבל לא את וצוות ושמחתם ערוך לנר מסכת סוכה דף לו עמוד ב ״לענ״ד יש ליישב קושיא זו דהנה ראיתי לחקור מי שנטל לולב בי״ט ראשון בביתו בירושלים אם יש מצוה עליו לנטלו אח״כ במקדש ולענ״ד נראה כיון דושמחתם לפני ד׳ ז׳ ימים קאי גם איום ראשון דהא ז׳ ימים כתיב ומצות ושמחתם לא מקיים רק במקדש לכן צריך לנטלו גם במקדש לקיים מצות ושמחתם שלא קיים בנטילה שחוץ למקדש כן נ״ל אף שלא ראיתי הדבר מפורש אכן זה ודאי דאע״פ דאין יוצאין ביום ראשון בלולב שאול היינו דוקא משום מצות ולקחתם לכם אבל מצות ושמחתם לפני ד׳ אלקיכם שבעת ימים יוצא בשאול גם ביום ראשון כיון דושמחתם היא מצוה בפני עצמה והשוה הכתוב בה כל ז׳ ימים ועל כן מי שכבר נטל בביתו לולב שלו יכול לטול במקדש לולב שאול אפילו ביום ראשון ויוצא משום מצות ושמחתם בו״ וזה חידוש ובפשטות הוי אותו גדר ורק ביום ראשון התורה החמירה שהמצוה נוהגת בכל מקום ובמדינה רק ביום אחד ולכאורה יש לזה ראיה מהגמ׳ דלא כהגר״ח שבדף מג בגמ׳ דורשת מולקחתם לכם ביום וכו׳ ביום ולא בלילה ולר״א זה נלמד מושמחתם שבעת **ימים** ומשם ילפינן שגם דין דולקחתם הוי רק ביום וחזינן בין לר״א בין לרבנן סגי בחד פסוק לתרוייהו והיינו שלומדים את דיני מצוות ולקחתם ממצוות ושמחתם ולגר״ח איך אפשר ללומדם מהשני הרי הם שני מצוות וכן מפורש בבעה״מ שכותב שושמחתם לפני ד׳ שבעת ימים הכוונה היא שיש חיוב להמשיך לשמוח מיום השני עד תשלום השבעת ימים ומפורש בבעה״מ א״כ שהוי אותו מצוה ולקחתם ושמחתם אלא שמיום שני והלאה יש מצוה רק במקדש והבעה״מ מסביר לפי״ז מדוע תיקנו ביום ראשון כשחל בשבת שיטול בביתו כי אינו מבטל מצוות עשה של שומחתם כי ביום ראשון יש רק את העשה של ולקחתם וז״ל הבעל המאור מסכת סוכה דף כא עמוד א ״אי הכי ראשון נמי ראשון הא תקינו ליה רבנן בביתו אבל בשאר הימים לא רצו להתקין ליטול בביתו שמצותו מן התורה אינה [אלא] במקדש משום דכתיב ושמחתם לפני ה׳ אלהיכם שבעת ימים וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים כי הראשון מצותו מן התורה בכל מקום לפיכך התקינו לו שיהא כל א׳ נוטל בביתו״ ולפי הבעה״מ ודאי ביום ראשון אם נטל בביתו אין לו מה ליקחו המקדש וכן אין לקחת שאול במקדש ביום ראשון כי אי״ז שני מצוות וא״כ אם באמת מצוות ולקחתם ומצוות ושמחתם הם אותו מצוה צריך ביאור חילוקו של הרמב״ן ומ״ט דין לכם אינו נוהג באר ימים ובריטב״א נראה פשט אחר ברמב״ן ודלא כהגר״ח אלא מצוות ולקחתם ושמחתם הוי אותו מצוה אלא החילוק הוא שפסולים שבגופו הוי כל שבעה שושמחתם וכו׳ קאי על המינים שהוזכרו לעיל שהוי הדר ולכן

בעינן הדר כל שבעה במקדש[21] אבל ולקחתם כתיב ביה ביום הראשון ודין לכם אינו חומר בגוף הד׳ מינים אל הוי חומרא במצוות הלקיחה ואין מקור לשאר ימים ואין למילף מיום ראשון משום שיום ראשון חמור שנוהג גם בגבולין.

א"כ ולקחתם נוהג כל שבעה במקדש אך אעפי"כ אין ללמוד פסול לכם מיום ראשון כי הוא יותר חמור שנוהג גם בגבולין ודו"ק וז"ל חדושי הריטב"א מסכת סוכה דף כט עמוד ב פי׳ ארבעת מינין שבלולב הם במקדש שבעת ימים כדכתיב ושמחתם לפני ה׳ אלקיכם שבעת ימים והיינו לשמוח לפני ה׳ במקדש כל שבעת ימי החג **בד׳ מינין הכתובים בראש הפסוק**, וכו׳ ולפי שאמר הכתוב ולקחתם לכם דרשו חז"ל למעוטא לולב שאינו שלו, ומ"מ אין זה נוהג אלא יום ראשון ואפילו במקדש כדכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון והאי לכם שאינו אלא ביום הראשון אכולה קרא קאי ואפילו במקדש, וכל שאינו הדר פסול מן התורה, ופסולו נוהג בזמן שמצותן מן התורה דהיינו בגבולין יום ראשון ובמקדש שבעה **דאבלהו ד׳ מינין כתיב ושמחתם לומר לשמוח לפני ה׳ בכל ארבעה מינין כמו שכתובין**, והא דאמרינן דלא בעינן לכם משלכם אפילו במקדש אלא יום ראשון כדאיתא בגמרא לאו משום דקרא דכתיב לכם נדרש לפניו דהיינו ביום הראשון ולא לאחריו, דהא ולקחתם שהוא לפניו דדרשינן מיניה לקיחה תמה ולקיחה לכל אחד ואחד והוא נוהג בכל הימים (שהם) [שהרי] ארבעת מינין שבלולב מעכבין זה את זה כל שבעה במקדש ובזמן הזה מדבריהם, **אלא [לפי] שמצות לכם אינו חומר בגופן של ארבעת מינין אלא שהחמיר הכתוב ביום הראשון** כמו שהחמיר בציצית ובסוכה דכתיב ועשו להם משלהם תעשה לך משלך לא למדו ממנו **לשאר ימים, שהרי היום הראשון חמור משאר ימים שהוא נוהג בגבולין מן התורה, ולפיכך אין לנו להחמיר בענין זה שאמר לכם ביום הראשון שיהא נוהג בשאר ימים כמו ביום הראשון, אבל כל שפסולו מפני שאינו הדר נוהג בכולם מן התורה בימים של תורה**, ועל זה אמרו בירושלמי כל הפסולין אינם פסולין אלא ביום ראשון, ופי׳ כל שהן פסולין מפני שאינם הדר אינן נוהגין בגבולין אלא יום ראשון שהוא מן התורה.

דעת הראב"ד (והרמב"ם)

הריטב"א מביא שהראב"ד תי׳ " והוא בסוף הלכות לולב לראב"ד דנהי שהדר אינו פסול בשאר הימים, אבל יבש פסול- שכן היבש הרי הוא כמת, כמבואר בירושלמי שפסיל יבש מקרא דלא המתים יהללו י-ה, וכיון דהוי כמת הרי הוא כמי שאינו וכמי שאין לו שיעור דמי ופסול בכל הימים, משא"כ שאר פסולי הדר שכשרים ביום השני והריטב"א דחה שהבבלי לא הזכיר כלל להא דהיבש כמת, עיי"ש שהקשה בזה מכמה צדדים, ועוד דגם

---

21. (ואולי זה רק לרמב"ן לשיטתו שהדר הוי המין ולכן ושמחתם קאי על המינים שהוזכרו)

מת לא חשיב כמי שאינו ולא הוי כמיכתת שיעוריה בחידושי ר׳ מאיר שמחה (אות ג׳) חידש קולא בשיטת הראב״ד, דדוקא היכא דיבשה רוב השדרה פסול מטעם ״לא המתים״ ופסולו נוהג כל הימים. אך היכא שיבש ראשו לבד, דמחמרינן מטעם דראשו של לולב כחוטמו של אתרוג [וכמו שהובא נידון זה לעיל], בזה גם להראב״ד פסולו מטעם הדר ונוהג ביו״ט ראשון בלבד, ד׳מת׳ הוי רק כשנטלה כל חיותו. ולכן הגם שמחמירין לפסול בראשו בכלשהו אינו אלא משום הדר ולא מטעם מיתה, דאין ׳מיתה׳ לחצאין.

ויש להוסיף שבפנ״י שהקשה על סדר המשנה ששנה דין היבש עם הגזול,ולכאו׳ טפי שייך למתני יבש עם נקטם שהוא חיסרון בגוף הלולב, וגזול שייך עם אשירה- עיי״ש.

ולכאורה בראב״ד מצינו יישוב לזה שדן הראב״ד בדין יבש ביום השני- וז״ל הראב״ד בסוף הלכות לולב שלו: ״מיהו קשיא לי כיון שביום ראשון פסול [היבש] אבל בשאר יומי לא, מ״ט תני ליה בין גזול לאשרה ועיר הנדחת שהן פסולין כל שבעה, הוה ליה למיתנייה בהדי קטומין ונפרצו עליו ונקובים שאינן פסולין אלא ביום ראשון.

וכמה נאה בעיני הטעם שפירשו בירושלמי על היבש שהוא פסול על שם לא המתים יהללו יה, **והטעם הזה נופל כל שבעת הימים והוא דומיא דגזול ואשרה ועיר הנדחת, ואע״פ שפירשו בגמרא שלנו הטעם שהוא הדר לרוחא דמילתא הוא דאיתמר, דבעו למסמך טעמא על דבר תורה כדפרישנא לעיל**, ואם מת הוא בודאי אינו הדר שהמת כבר הלך כל זיוו והדרו, ובודאי כיון שהוא מת כמי שאינו דומה, וכשל אשרה ועיר הנדחת הוא דמכתת שיעוריה, הילכך פסול הוא כל שבעת הימים״, ולדבריו מבואר שפיר סדר המשנה, דאדרבא לאורויי אתא דהיבש חלוק משאר דיני הדר ולכן פוסל כל שבעה ודו״ק

דעת הרמב״ם

ברמב״ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח הלכה ט כותב ״כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב ראשון בלבד אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר, והפסלנות שהיא משום ע״ז או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול.״ ובהרא״ד משיג על הרמב״ם״ כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומים שבארנו או מפני גזל. א״א אין הכל מודים בגזול ויבש שאין פסולין משום הדר אלא גזול הוה ליה מצוה הבאה בעבירה, יבש מפני שהוא כמת, בירושלמי (פ״ג ה״א).״ דהיינו הרמב״ם מכשיר כל הפסולים בשאר ימים ובפשטות גם במקדש וכן משמע שם במגיד משנה וכ״כ הערוך לנר בדעת הרמב״ם ודלא כהרמב״ן וצ״ב הרי יבש מפורש בסוגיין שפסול גם ביום שני וכן גזול משום מצוה הבאה בעבירה ובכס״מ כותב שהרמב״ם פוסק כמ״ד שגזול פוסל רק ביום ראשון א״כ ה״ה ביבש מכיון שאם בגזול איירי רק ביום הראשון ה״ה ביבש וכן חזינן שס״ל

שגם לענין פסולים שבגופו לא נוהג כל שבעה ובפשטות אפי׳ במקדש וד״ז צריך להבין והוי יותר מהרמב״ן שאפי׳ במקדש מכשיר הרמב״ם את הפסולים כל שבעה ובביאור שיטתו בפשטות סובר כהראב״ד שהבאנו שס״ל שכל דיני ארבעת המינים הם רק ביום הראשון

לענין הלכה

שולחן ערוך אורח חיים הלכות לולב סימן תרמט סעיף ה כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שביארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב הראשון בלבד; אבל בשאר ימים, הכל כשר. **הגה:** ויש פוסלין בגזול כל ז׳ ימים, והכי נהוג, אבל שאול יוצא בו (טור והמגיד בשם פוסקים); וכו וחסר כשר בשאר ימים (טור); וניטל פטמתו או עוקצו, דינו כחסר וכשר מיום ראשון ואילך; אבל אם היה יבש או מנומר שפסול כל שבעת ימים, אף אם חתך היבשות או הנמור פסול כל שבעה, הואיל ובא מכח פסול (הגהות אשיר״י פ׳ לולב הגזול). ״דהיינו השו״ע פסק כהרמב״ם והרמב״ן שגם פסולי הדר כשרים כל שבעה והרמ״א פסק כתוס׳ שרק פסול חסר כשר בשאר הימים ומצינו בפוסקים עיין א״ר סימן תרמ״ט ס״ק טו לענין ניטלה פיטמתו שאם יש פסול שספק אם פסולו משום הדר או משום חסר אפשר לצרף את השיטות שהדר ג״כ אינו פוסל בשאר ימים ועיי״ש בביכורי יעקב ס״ק כד שדן בדבריו.

משתסרה המקפה: יש לדון בטעם שבירידת גשמים מותר לצאת החוצה, האם זה מישך שייך לדין מצטער הרגיל או שיש כאן טעם אחר - עיין מרדכי סוכה תש״מ, ובר״ן במשנה, ובלבוש תרלט ה.

ולעומתם עיין שפת אמת כאן, וכן ביאור הגר״א תרל״ט ס״ק כב שכותב שבגשמים אין שם סוכה עליה. ועיין צפנת פענח סוכה ו ב.

ולגבי לילה הראשון **באכל בתוך הגשם ורוצה להחמיר ולאכול עוד כזית האם יעיר את בני ביתו** - עיין היטב מ״ב תרלט,לו. וכן הררי קדם סי׳ קטו.

דף ל

נחלקו ר׳ יוחנן ושמואל שלר׳ יוחנן מתני׳ מיירי בכל שבעת הימים לענין לולב הגזול אעפ״י שפסול לכם הוי רק ביום ראשון מ״מ פסול משום מצוה הבאה בעבירה כמו שמייתי מוהבאתם וכו׳ ודעת שמואל שמתני׳ מיירי רק ביום ראשון ופסול משום לכם אך בשאר ימים כשר מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול ונקדים שראינו מחלוקת תוס׳ ורמב״ן האם סוגיין מיירי בשאר ימים במקדש שהוו דאורייתא כדעת הרמב״ן או שסוגיין מיירי לענין שאר ימים במדינה בזמן הזה שהוו דרבנן אך במקדש גזול פסול לכו״ע גם בשאר ימים שפסול לכם פוסל מדאורייתא בכל הימים ואפי׳ לולב השאול פסול במקדש בשאר הימים

גדר פסול מצוה הבאה בעבירה

בראשונים הקשו על סוגייתינו שפוסלת מצוה הבאה בעבירה מכמה סוגיות שנראה שלא פוסקים את דין מצוה הבאה בעבירה א

הקשו התוס׳ כאן מדוע צריך דרשא למעט לולב הגזול מלכם ותירצו ״והדתניא לקמן... לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול משום שאול איצטריכא, דבלאו לכם נפקא לן גזול משום מצוה הבאה בעבירה״ תוס׳ בדף ט. ד״ה ״ההוא״ הקשו למה צריך קרא למעט סוכה גזולה- ״חג הסוכות תעשה לך- למעוטי גזולה״, ותיפו״ל משום מצוה הבאה בעבירה.

ותי׳ תוס׳ דטעמא דמצוה הבאה בעבירה אינו אלא מדרבנן ולכן בעינן קרא לפסול סוכה גזולה מן התורה אולם בתוס׳ בסוגייתינו מבואר דהוא פסול דאורייתא ולא רק בקרבן אלא בכל המצות, ונוקט תוס׳ דלא בעינן קרא ד׳לכם׳ למעט גזול, שהרי בלא״ה מיפסל משום מצוה הבאה בעבירה, והקשה המהר״ם דא״כ חזרה קושי׳ התוס׳ ט. אמאי בעינן קרא למעט סוכה גזולה.

ותי׳ המהר״ם: ״וצריך לחלק בין לולב לסוכה, דלא עביד מצוה בידים בגופה״, וכוונתו כמבואר במאירי: ״ושמא תאמר לשיטתנו סוכה גזולה האיך הכשירוה... אלא שנראה לי שהסוכה אינו יוצא בגופה, ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו, וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אף בראשון, אבל לולב בגופו הוא יוצא וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה וכעין מה שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר (שיוצאים ידי חובה בשופר הגזול ולא הוי מצוה הבאה בעבירה) לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל״.

הריטב״א לא. ד״ה אבל גזל עצים כתב לתרץ מ״ט בעינן פסוק למעט

סוכה גזולה "וי"ל דהיא גופא קמ"ל קרא תעשה לך משלך כי היכי דלא תהוי מצוה הבאה בעבירה, סד"א דלא חיישינן להא בסוכה שאינה באה לרצות קמ"ל".

וידוע תירוץ המחנת חינוך מצוה שכה אות ט מ"ט בעינן קרא למעט סוכה גזולה " ונ"ל דהנה שני מינים יש במ"ע א' שהוא חיוב אקרקפתא דכל איש מישראל כמו תפילין ואתרוג ואכילת מצה ומצוה כזו אם מקיים אותה עושה רצון הבורא ית' ויתעלה כי כן צוה לו המלך ב"ה ואם מבטל המצוה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב ביטל המצוה ועשה נגד רצונו ית' וענוש יענש. ויש מצות שאין חיוב לעשותם כגון ציצית דהתורה לא חייבה אותו ללבוש בגד של ד' כנפות ואם רוצה הולך בלא בגד של ד' כנפות ואינו נגד רצון הבורא ב"ה. אך אם מביא עצמו לידי חיוב שבכיון לובש ד' כנפות לקיים מצות ציצית זה דרך הטוב וישר הכלל אם מקיים מצוה זו עושה רצון הבורא ב"ה אבל אם אינו מקיים מצוה אינו עובר על רצונו רק דאינו מקיים המצוה. וכן מצוה זו דהיינו סוכה יש בה שני חלקי המצוה דהיינו בליל א' של סוכות מ"ע לאכול כזית בסוכה ומחויב לחזור אחר סוכה ואם אינו רוצה לאכול אינו מועיל כי הוא מחויב לאכול כמו מצה ותפילין ואם לא קיים המ"ע בלילה ראשונה עשה נגד רצונו ית"ש. ובשאר הלילות וימים אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין שוב חיוב עליו כמו ציצית אך אם אוכל מ"ע לאכול בסוכה ומקיים רצונו ב"ה אבל אם אינו אוכל אין חיוב וגם בשני מצות הללו הוא בציור ג"כ שמבטל המצוה ועושה נגד רצונו כמו שאינו מניח תפילין כגון אם לובש בגד של ד' כנפות ואינו מטיל ציצית אז עובר על המצוה וכן אם אוכל אכילת קבע חוץ לסוכה עובר על המצוה. הכלל דאם עושה המצוה מקיים בכ"ע המצוה ועושה רצונו ב"ה ויש שאינו מקיים המצוה ועובר על רצונו כגון בלובש בגד של ד"כ או אוכל קבע חוץ לסוכה ויש שאינו מקיים המצוה וגם א"ע כגון באינו לובש הבגד ואינו אוכל כלל וז"פ. והנה נראה הא דמהב"ע א"י הטעם דהקב"ה אינו רוצה בכך ולא לרצון לפניו דסניגור יעשה קטיגור ער"נ פ' לולב הגזול ואני ה' שונא גזל בעולה. והנה משום זה שייך שפיר לומר דלא יצא ידי המצוה כי זה אינו רצון הבורא ית' וא"כ לא קיים המצוה וזה שייך שפיר במצוה החיובית כיון דלא יצא י"ח המצוה ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה כי זב"ז תליא כמ"ש. אבל במצות שאינם חיובית כגון ציצית וסוכה בשאר ימי החג אם הם באים בעבירה אמת דלא קיים רצון הבורא ב"ה כי אין זה רצונו ית' אבל מ"מ לא ביטל המצוה רק דלא קיים וה"ל כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל דלא ביטל ולא קיים ה"נ נהי דלא קיים המצוה כי לא לרצון לפניו בזה אבל מ"מ לא ביטל ולא נוכל לדון אותו כמו שאוכל חוץ לסוכה או שלובש בגד בלא ציצית רק הוא כמו שאינו עושה המצוה כלל והולך בלא בגד או שאינו אוכל כלל כי באמת הוא לובש ציצית ואוכל בסוכה אך שאינו לרצון לפניו ית' ה"ל כאילו לא קיים המצוה אבל לא נוכל לדון אותו כאלו ביטל המצוה כיון

דמ"מ עושה המצוה עיין ותבין:" והיינו שהמנח"ח מחדש א' שבשאר ימי החג אין חיוב לאכול בסוכה אלא יש איסור לאכול חוץ לסוכה ב גם המצוה הבאה בעבירה חשיב שסו"ס אכל בסוכה והגרש"ש בשערי יושר שער ג פרק כ חולק על שני חידושים אלו על החידוש הראשון של המנחת חינוך שאין חיוב לאכול בסוכה אלא איסור לאכול מחוץ לסוכה חולק ר' שמעון שאי"ז כך אלא יש חיוב לאדם שאוכל פת לאכול בסוכה וממילא נפל תירוץ המנחת חינוך שהרי אם לא קיים מצוות ישיבת סוכה ביטל מצוות עשה ועל החידוש השני של המנחת חינוך חולק ר' שמעון "דיותר נראה לומר דמה דפסלינן משום מצוה הבאה בעבירה הוא כפסול בעצם, וכמו דמביא הש"ס בפרק לולב הגזול (ל א) גזול דומיא דפסח היינו דגזול הוא כמו פסול בעל מום לקרבן." והיינו מכיון שהוי פסול בחפצא לא חשיב שישב בסוכה ונחשב שישב מחוץ לסוכה

מחלוקת ר"י ור"ת אי פסול אחר שקנאו הגזלן

פשטות הגמ' וכן שי' ר"ת בדעת עולא דיאוש כדי קני "הא קנייה ביאוש", ואפ"ה לא מהני להביא גזול לקרבן- משום מצוה הבאה בעבירה וכן מבואר ברש"י בכמה מקומות בסוגיא כדעת ר"ת שאפי' אם קנאו ביאוש הוי מצוה הבאה בעבירה

אולם בגמ' ב"ק סז. "**אמר עולא מניין ליאוש שאינו קונה** שנאמר והבאתם גזול את הפסח ואת החולה גזול דומיא דפסח מה פסח דלית ליה תקנתא כלל אף גזול דלית ליה תקנתא לא שנא לפני יאוש ולא שנא אחר יאוש", **והקשו תוס'** איך מוכיח עולא משם דיאוש אינו קונה, והא בסוגיין מבואר דקנייה ביאוש ואפ"ה אינו ראוי לקרבן- מהך קרא דגזול דומיא דפסח, משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה.

וכתבו התוס' בסוגיין וכ"כ תוס' ב"ק סז. **בשם ר"י דלא כר"ת ורש"י אלא** דאם היה קונה ביאוש לחודיה- לא היה בזה פסול של מצוה הבאה בעבירה, ושפיר הוכיח עולא מהא דפסיל קרא גזול דומיא דפסח- דיאוש לא קניאכן ודאי היכא שמקדיש לאחר יאוש- קונה הגזלן ביאוש ושינוי השם, אלא שבכה"ג הקרבן נפסל משום מצוה הבאה בעבירה,

וז"ל תוס' ב"ק סז.: "כיון דאין קנוי לו אלא מחמת שהקדיש ולא היו לו קנוי קודם, פסליה רחמנא להקרבה משום מצוה הבאה בעבירה", והיינו דרק היכא שהמצוה מסייעת בעשיית העבירה יש חיסרון של מצוה הבאה בעבירה, **וכן מבואר במאירי.**

וז"ל הריטב"א כט.: "ואי משום מצוה הבאה בעבירה- **לא אמרו זה אלא כשהמצוה סייעה בעבירה, שבקדושת** המצוה הוא קונה אותו והוציאו מרשות נגזל כגון שהיה יאוש כדי שאינו קונה, **וכשהקדישו למצותו הרי הוא כאלו מכרו דמה לי מכרו לגבוה**" א"כ נמצא שבעיקר דברי הגמ' יש מחלוקת יסודית בין ר"י לר"ת בהבנת הסוגיא שלר"י הוי מצוה הבאה בעבירה רק אם יאוש אינו קונה משא"כ לר"ת ורש"י ס"ל כר"ת ור"י מוכיח מאוונכרי בעמוד ב שמוכח שם בגמ'

שאם קנה את ההדס הגזול בשינוי אי״ז מצוה הבאה בעבירה וכן מדף לא לעניין תקנת מריש שהיכא שהוי שלו אינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה כי כבר כלתה בעבירה ורק אם יאוש אינו קונה וקונה מצד יאוש ושינוי רשות הוי באה בעבירה והטעם שאם קנאו ביאוש הוי מצוה הבאה בעבירה גם לר״י הוי כמו שהבאנו שכיון שהמצוה גורמת לעבירה הוי מצוה הבאה בעבירה[22] ובתוס׳ הרא״ש מבואר וכך נראה ברע״א הטעם מדוע אם קנאו ע״י ההקדש הוי מצוה הבאה בעבירה אי״ז משום שהמצוה גרמה לעבירה אלא מכיון שבשעת ההקדשה קנאו זה מספיק לומר שהמצוה והעבירה באים ביחד ולכן חל הפסול שלר״י רק אם המצוה והעבירה באים ביחד יכול לחול פסול על מצוה זו כי היא באה עם עבירה ור״ת חולק וסובר שיאוש קונה ורק לעניין מצוה הבאה בעבירה פסול ובפשטות מחלוקת ר״י ור״ת היא וכך הבין הרע״א שלר״ת סגי אם נעשתה עבירה לפסול את הדבר למצוה ולר״י בעינן שהעבירה תעשה יחד עם המצוה ואולי זה תלוי שר״ת סובר כר׳ שמעון שהוי פסול בחפצא והר״י סובר שהוי פסול בקיום המצוה ולכן בעינן שיהיו יחד ויש להוסיף שר״י הביא את הגמ׳ ב״ק צד לענין ברכה על עיסה גזולה וכתב שברכה שאני שגם אם קנאו עדיין לא יכול לברך עליו בשולחן ערוך אורח חיים הלכות לולב סימן תרמט סעיף א פסק כר״י ״כל ארבעה המינים פסולים בגזול ובגנוב, בין לפני יאוש בין לאחר יאוש; אבל גזול וקנאו בלא סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושיפהו, כשר, דקנייה בשינוי מעשה ומיהו לא יברך עליו;״

קושיית התוס׳ מלולב של אשרה ועיר הנדחת

תוס׳ הקשה מדוע לענין לולב של אשרה ועיר הנדחת מבואר לקמן (לא ע״ב) שפסול רק משום שכתותיה מיכתת

---

22. וז״ל הרמב״ן יד: בסוף העמוד בביאור שי׳ בעל ההלכות דהיכא שאין על הגזלן אלא חיוב דמים שוב אין בו פסול דמצוה הבאה בעבירה: ״וסיוע מצאתי לדברים הללו בירושלמי...תדע דהא אפי׳ הדיוט נמי הכי דיניה שהגוזל ונתיאשו הבעלים אסור ליקח ממנו אף על פי שהוא קונה ביאוש ושינוי רשות, קנאו גזלן בשינוי מעשה מותר ליקח ממנו מאי טעמא דמים הוא חייב לשלם... הלכך לולב הלקוח מן הגזלן לאחר יאוש- לוקח יוצא בו ידי מצוה שהרי הדיוט מותר ליקח ממנו, הקדיש גזלן בהמה גזולה אינה מכפרת ואינה קרבה- שהרי אסור ליקח ממנו אמר הקדוש ברוך הוא ממני ילמדו בני והרי זה נכון״, ומבואר ברמב״ן דבר נפלא- דבאמת צ״ב, דהנה הקונה לולב מגזלן לאחר יאוש- מבואר בגמ׳ דהלוקח יצא משום דזכה בלולב ביאוש ושינוי רשות, וא״כ צ״ב אמאי גזלן שהקדיש בהמה גזולה אחר יאוש- אינה קריבה, והא איכא יאוש ושינוי רשות, ושוב אין כאן בשעת ההקרבה מצוה הבאה בעבירה. וביאר הרמב״ן דכשם שאסור להדיוט ליקח מהגזלן אחר יאוש- דע״י לקיחתו הוא מפקיע את החפץ מבעליו, ונהי שאם עשה כן- לא חל שם ״עבירה״ על החפץ כלפי הלוקח, והוא יכול ליטול לולב כה״ג, כך גם הקב״ה אינו ׳לוקח׳ בהמה גזולה לאחר יאוש, ולכאו׳ היינו דחסר בחלות ההקדש בכה״ג, והבהמה אינה ראויה למזבח כלל מעיקר הקדישה, שכן ההקדש לא רוצה לזכות בה למזבח, ועיי׳.

שיעוריה כי דינם בשריפה ומקשים התוס׳ תפ״ל שהם פסולים משום שהוו מצוה הבאה בעבירה ומיישב התוס׳ שרק בגזל המצוה באה מחמת העבירה משא״כ שם כיון שהעבירה לא גרמה למצוה שתעשה בכה״ג אי״ז חשיב מצוה הבאה בעבירה הרע״א כאן מקשה על תוס׳ שלכאורה מה הקשו התוס׳ הרי ראינו מחלוקת ר״י ור״ת והתוס׳ בסוגייתינו מביא את שיטת ר״י שרק אם המצוה והעבירה באו יחד יש דין מצוה הבאה בעבירה וא״כ מקשה ברע״א מה קושיית התוס׳ כאן שלהוי מצוה הבאה בעבירה הרי המצוה והעבירה לא באו יחד שהרי העבירה נעברה לפני קיום המצוה ומיישב הרע״א שאה״נ קושיית התוס׳ כאן קאי רק אליבא דר״ת שחולק על ר״י וס״ל שגם אם קנה ביאוש יש פסול מצוה הבאה בעבירה אפי׳ שאי״ז בזמן העבירה ולכן הקשו התוס׳ מאשרה והק׳ רע״א, אמאי לא הק׳ תוס׳ בפשיטות, למה צריך קרא לאסור נעבד ומוקצה, תיפוק לי׳ משום מהבב״ע, ומזה יהי׳ יכול להוכיח יסודו.

וע׳ חי׳ ר׳ ראובן (סי׳ ג׳) שהק׳ עוד על תוס׳, מהו בכלל קושייתו באשרה, מהו הסברא לומר דכל דבר שנעשית בו עברה יהי׳ לעולם אח״כ חפצא דאין שייך לעשות מצוות בו, האם אמרי׳ דאין לברך על החמה כיון שיש מי שעובד החמה? ולכן מבאר ר׳ ראובן שקושיית התוס׳ היא גם לשיטת ר״י דכוונת תוס׳ להק׳, דכל דבר שחל בה השם עבירה, בה אסור לעשות מצוה משום מצוה הבאה בעבירה, דאין לעשות מצוה בדבר שנעשה לחפצא של עבירה אפי׳ לאחר זמן אם נשאר שם העבירה על החפץ וא״כ, בגזול, אם קנאו סובר ר״י שפקע ממנו דיני גזול, וא״כ ודאי אין שייך בה מהבב״ע ומחלוקת ר״ת ור״י לפי״ז הוי האם שם הגזילה עדיין קיים אפי׳ אחר יאוש[23] אבל באשרה, לעולם יש בה דין אשרה, וא״כ שפיר שייך לומר בה דיש פסול של מהבב״ע. ולפ״ז, לא הי׳ יכול תוס׳ להק׳ למה צריך קרא לאסור נעבד, תיפוק לי׳ משום מהבב״ע, דבלא קרא דנעבד אסור להקריבו, היינו אומרים דנעבד היינו כחמה, וא״א לחול בה חלות שם עברה.

ור׳ ראובן מוכיח כן שהרי בערי הנדחת לא נעשה עבירה בלולב שהרי הוא לא נעבד ומה ההו״א של תוס׳ וע״כ מכיון שחל עליו שם עבירה שהוא חייב להשרף עם כל דברי העיר הקשו התוס׳ שלהוי מצוה הבאה בעבירה מצד ששם העבירה עליו אבל הק׳ על זה, שהתוס׳ הקשו ממצה של טבל אמאי בעינן קרא שאינו יוצא ידי חובה תפ״ל שהוי מצוה הבאה בעבירה, ומקשה ר׳ ראבן הרי בטבל לא הי׳ שום עבירה שנעשתה בחפץ ואיך שייך לומר שחל שם עבירה על החפץ. וביאר, דצ״ל דתוס׳ חזר מהס״ד, ובתירוצו ס״ל דהיסוד של מהבב״ע הוא דהאיסור

---

23. הייבו לרע״א נחלקו ר״ת ור״י האם שייך פסול מצוה הבאה בעבירה אם קיום המצוה בא אחר העבירה אך לפי״ז מחלוקת ר״י ור״ת היא האם יש שם גזול על גזילה שכבר קנאה.

שבמעשה זו הוא הפוסל את המצוה שבמעשה זו, ולכן באכילת טבל, דהמצוה נעשית ע״י עבירה, שפיר יש לפסול המצוה משום מהבב״ע.

אך בחידו״ת מר׳ אהרן קוטלר זצ״ל ג״כ נקט שבטבל לא שייך שיחול שם פסול על המצה שהרי לא נעבדה בה עבירה עדיין ולכן אומר ר׳ אהרן שבאמת יש שני פסולים במצוה הבאה בעבירה יש פסול בחפצא וזה נלמד מוהבאתם דגזול הוי פסול דומיא דפיסח ויש עוד פסול בקיום המצוה שהקיום לא יכול לחול ע״י עבירה כמו בטבל ששם אין פסול בחפצא והדין השני נלמד מהירושלמי מסכת חלה פרק א הלכה ה תני מצה גזולה אסור לברך עליה א״ר הילא [ויקרא כז לד] אלה המצות אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות:״ וזה מקור לדין השני שקיום המצוה ע״י עבירה אינה מצוה

טעם הבאת שני דרשות לפסול מצוה הבאה בעבירה

הגמ׳ מביאה שני דרשות לפסול מצוה הבאה בעבירה מוהבאתם ודרשה שניה מהפסוק שונא גזל בעולה משל וכו׳ ובטעם שהגמ׳ מביאה שני דרשות לענין קרבן הערוך לנר מבאר שהחידוש בפסוק השני הוא שאפי׳ בעולה ס״ד כיון שכולו לגבוה כשר ולכן הגמ׳ מביאה את הפסוק של שונא גזל בעולה שהקב״ה אינו רוצה גזל אפי׳ בעולה המרומי שדה כותב שבפסוק הראשון מדבר על אדם שגזל בהמה והקדישה והפסוק השני מיירי שגזל קרבן וס״ד כיון שההקדש נעשה לא ע״י הגזלן וחל עליו דין קרבן בלא העבירה אפ״ה הקב״ה שונא גזל בעולה ואינו מקבל קרבן כזה

שיטת שמואל שגזול כשר בשאר ימים

דעת שמואל שמכשיר לולב הגזול גם ביום שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול ובטעמא דשמואל אינו חושש למצוה הבאה בעבירה שיטת הבעה״מ הבעה״מ כותב ששמואל אינו חושש למצוה הבאה בעבירה

שיטת תוס׳

אך תוס׳ כותב ששמואל חולק כיון שמדובר כאן בנטילת לולב בשאר ימים שהוי מדרבנן לא חושש למצוה הבאה בעבירה כי תוס׳ לשיטתו מיירי כאן בחיוב דרבנן בזה״ז בגבולין וצ״ב מ״ט לא חושש למצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן ומה המחלוקת עם ר׳ יוחנן שחולק האם בדרבנן יש פסול מצוה הבאה בעבירה וביאר הצל״ח שנחלקו האם פסול מצוה הבאה בעבירה הוי דאורייתא ולכן גם בדרבנן תיקון כעין דאורייתא אך לשמואל הוי דרבנן ולכן פסלו רק המצוות דאורייתא הפנ״י מקשה על תוס׳ שבב״ק דף צד מפורש לענין ברכה שיש מצוה הבאה בעבירה אעפ״י שהוי דרבנן וראיתי מר׳ יצחק לנדא זצ״ל שהקשה לפי תוס׳ איך יפרש את לשון שמואל מתוך שיוצא בשאול וכן הרי א״א לומר בדעת תוס׳ כאן שמצוה הבאה בעבירה הוי דרבנן כמו שמפורש

בתוס׳ בסוגייתינו ולכן ביאר שרק כאן שהוי מצוה משום זכר למקדש לא פסלו פסולים בחפץ כמו ששאול כשר אעפ״י שבדאורייתא בעינן לכם ה״ה פסול מצוה הבאה בעבירה לא פסלו כי לא פסלו את פסולי החפצא

שיטת הפנ״י

הפנ״י כותב פשט אחר בגמ׳ שהרי שמואל אומר מתוך שיוצא בשאול ואומר הפנ״י שהפשט בשמואל שביום ראשון ששאול פסול א״כ האדם צריך לגזול כדי לצאת בו ולכן הוי באה בעבירה כי צריך לגזול אך בשאר ימים שיוצא בשאול א״כ אי״צ עבירה כדי לצאת בו אי״ז באה בעבריה כי המצוה אינה באה מחמת העבירה החת״ס תמה עליו שהרי שואל שלא מדעת גזלן הוא וא״כ הוי מחמת העבירה א״כ בין לתוס׳ בין לפנ״י ביום ראשון יהיה פסול לתוס׳ מחמת שהוי דאורייתא א״כ יהיה פסול גם מחמת שהוי באה בעבירה וכן לפנ״י חשיב באה מחמת העבירה כי ביום ראשון בעינן לכם

שיטת רש״י

השפת אמת מדייק שרש״י חולק שלשמואל אין כלל פסול באה בעבירה שהרי הגמ׳ מקשה על שמואל מ״ט המשנה דיברה על גזול ותירצה שס״ד סתם גזלה יאוש בעלים וכו׳ ובביאור הקמ״ל מפורש ברש״י שאינו מתייאש ומדייק השפ״א שאם כן יתייאש יהיה כשר אפי׳ ביום ראשון לשמואל וחזינן שהוא סובר שאין פסול באה בעבירה כלל אפי׳ בדאורייתא

שיטת הרמב״ם

והנה הרמב״ן אינו יכול ללמוד כתוס׳ פשט בשמואל שהרי לרמב״ן סוגיין מיירי בחיוב כל שבעה ובאמת גם ברמב״ם סתם בפ״ח ה״ט מהלכות לולב שגזול כשר בשאר ימים כשמואל וביותר הרמב״ם הכשיר גם יבש בשאר ימים ובפשטות הוי משום שסובר שלשמואל אין את הקא פסיק ותני׳ שהרי גזול פסול רק ביום ראשון א״כ ה״ה יבש וכן כתב הכס״מ שלמסקנה כיון שפוסקים כשמואל א״כ כמו שגזול הוי רק ביום ראשון ה״ה יבש והרי הרמב״ם מיירי גם בדאורייתא כמו שמשמע במ״מ שם א״כ צ״ע הרי הרמב״ם פוסק את פסול מצוה הבאה בעבירה לעניין מצה של טבל בפ״ו ה״ז מהלכות חמץ ומצה א״כ הוא לא יכול לסבור כהבעה״מ שלא פוסקים לדין מצוה הבאה בעבירה א״כ מדוע מכשיר לולב הגזול ועיין לחם משנה הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח הלכה א שכתב ״ונראה דרבינו מפרש דשמואל ודאי ס״ל מצוה הבאה בעבירה והיינו דוקא ביום טוב ראשון דלא הוי דומיא דקרבן דאמרו לאחר יאוש דפסול משום מהב״ע אבל ביום טוב שני אף על פי שבמקדש הוא דאורייתא מ״מ שאני ליה מקרבן [דהכא] יוצא בשאול ובכמה פסולים משא״כ בקרבן וא״כ לא חיישינן למהב״ע״ וצ״ע כוונתו ובאבן האזל פ״ה מאיסורי מזבח הביא בשם ״הגר״א כהן שי׳ אמר בזה דבמקדש אין הנטילה עיקר המצוה אלא לשמוח בהלולב לפני ד׳ ולכן לא הוי מהב״ע וקצת דומה לשופר הגזול ועיין בפ״א מהל׳ שופ ״והיינו הוא מבאר שהרמב״ם סובר

כמו שהבאנו בדף כ"ט ע"ה מהגר"ח שמצוות ולקחתם ביום הראשון ומצוות ושמחתם במקדש כל שבעה הם מצוות חלוקות וביום הראשון המצוה היא הלקיחה ובשאר ימים המצוה היא השמחה ורק השמחה נעשית ע"י הד' מינים והבאנו שכך נקט גם הגרי"פ על הרס"ג א"כ לפי"ז ביאר כיון שבשאר ימים החפצא דמצוה אינה הנטילה אל השמחה ע"י הנטילה ל"ש לדון מצד פסול מצוה הבאה בעבירה שרק היכא בחפצא של המצוה נעשית עבירה כמו בנטילת לולב ביום ראשון אם נעשית עבירה בלולב יהיה שייך לדון מצד מצוה הבאה בעבירה אך בשאר ימים שהוי מצוות ושמחתם א"כ ההמצוה אינה נטילת הלולב אלא שהמחה ל"ש לדון מצד מצוה הבאה בעבירה ויסוד הדברים מביא מהירושלמי שהנה הרמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק א הלכה ג כותב "שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע (יצא) ואין בקול דין גזל," והמ"מ מביא מהירושלמי מגיד "וכן מפורש בירושלמי מה בין לולב ומה בין שופר אמר ר' אליעזר תמן בגופו הוא יוצא הכא בקולו הוא יוצא ודברים פשוטים הם "ומפורש בירושלמי שהיכא שאין החפצא דמצוה אותו החפץ שנעשה בו העבירה כמו בשופר שהמצוה היא לשמוע ולא לתקוע ל"ה מצוה הבאה בעבירה וה"ה סובר הרמב"ם לענין נטילת לולב כל שבעה וכן נפק"מ לענין אדם שאכל לחם גזול בליל א דסוכות האם יצא ידי חובה או שאמרינן שהוי מצוה הבאה בעבירה והגרב"ד ליבוביץ זצ"ל אמר (הבוא במגיה למאירי סוכה דף כז) שתלוי אם יש חיוב אכילה בליל סוכות או שהוי מצוות קביעות בסוכה ע"י אכילה שאם הוי מצוות אכילה הוי מצוה הבאה בעבירה אך אם הוי חיוב קביעות א"כ האכילה אינה המצוה עצמה ול"ש לדון בזה משום מצוה הבאה בעבירה

שיטת הר"ח

כתב הר"ח: "אבל משני ואילך- מתוך שיוצא בלולב שאול, יוצא נמי בגזול אחר יאוש"

וצ"ב לענין יום השני מה הנפק"מ בין קודם יאוש ללאחר יאוש, והא לא בעינן לכם, ושמואל לית ליה מצוה הבאה בעבירה, וא"כ מה נצרך שיהא לאחר יאוש, ועיין באוסף חידו"ת להגר"א קוטלר סי' ד'-ח' בישוב דברי הר"ח, ע"פ מה שהקדים לייסד דב' דינים איכא במצוה הבאה בעבירה: א. דין פסול בחפצא הנלמד מ"גזול דומיא דפסח "

ב. דין במעשה המצוה- הנלמד בירושלמי מקרא ד"אלה המצות", אם עשיתן כמצוותן הר אלו מצוות ואם לאו אינן מצוות ומבאר שם דביום השני ליכא לפסולים של היום הראשון ולכך אין פסול חפצא של גזול, אבל דינים כללים במצוות- ודאי יש גם ביום השני, ולכך אית ביה פסול מדין "אלה המצוות וכל מה שיש מצוה הבאה בעבירה גם לאחר קנין יאוש- הוא רק הפסול חפצא שחל בחפץ שם גזול, אבל פסול במעשה המצוה ליכא היכא שכבר

קנאה, ועל כן ביום השני כשר גזול לאחר יאוש, אבל לא קודם יאוש.

סוגיא דאוונכרי

יאוש בקרקע

"וקרקע אינה נגזלת." הנה דין גזילת קרקע הוא מחלו' ר"א וחכמים בפרק הגוזל וענין יאוש בקרקע בפשטות מבואר בסוגיין דתלוי במחלוקתם וברש"י ביאר דאין נקנה גזלן בשום יאוש דלעולם בחזקתבעליה היא דמקראי נפקא לן בהגוזל בתרא. עי"ש.

והקשה בפנ"י דהתם מה דילפי מקראי אינו לענין הא דאין יאוש בקרקע אלא לענין דאין קרקע נגזלת דאיתא התם מחלו' ר"א וחכמים וס"ל לחכמים דאין קרקע נגזלת דילפי' מקראי. וביאר הפנ"י דבאמת אין כוונת רש"י לענין היאוש דזה מסברא ידעי' דאין יאוש בקרקע, והסברא היא דלעולם אינו מתיאש כיון דלעולם יכול להוציאה מהגזלן משא"כ במטלטלין. עי"ש. וכ"כ בכפו"ת עי"ש.

אמנם הרבה אחרונים (עיין תרומת הכרי שע"א ובנתה"מ שם ובקה"י סי' כ"א) **ביארו** בדעת רש"י עפ"ד הרמב"ן במלחמות בב"מ בדף כו דהא דלא מהני יאוש בגוונא דבאיסורא אתי לידיה הוא דהיינו לא מהני יאוש באבידה לאחר שהגביהה המוצא הוא משום דהוי יאוש ברשות כי מכיון שמחזיקו עבור הבעלים חשיב ברשותם ולא מהני יאוש לדבר שהוא ברשות הבעלים עי"ש, ולפ"ז ביארו דהא דאין יאוש לקרקע הוא משום דהוי יאוש ברשות והיינו דמאחר שקרקע אינה נגזלת הרי היא לעולם ברשות הבעלים ולא שייך בה יאוש, ולפ"ז מקרא דילפי' דקרקע אינה נגזלת ה"ה דלא שייך שתקנה ביאוש משא"כ לר"א שקרקע נגזלת א"כ היא יצאה מרשותו וממילא מהני בה יאוש[24] ועיין בחידושי הגר"ח פ"ט הל"א מהלכות גזילה שביאר הטעם דאין יאוש בקרקע דהוא משום דכדי שיהיה קנין יאוש בעי' מעשה גזילה או אבידה בדבר, היינו דכל דין יאוש נאמר בדבר שהוא במציאות גזול או אבידה אבל בקרקע מאחר שאינה נגזלת היינו שאין בה מציאות של גזילה שוב לא שייך בה כלל ענין היאוש אלא שלמ"ד קרקע נגזלת שייך יאוש משום דמה שהיא נחשבת לגזולה הוא מחמת שיש בה דין קיניי גזילה ולא מחמת המציאות ולהכי מהני גם יאוש למ"ד זה עי"ש. ולפ"ז א"ש שיטת רש"י.

גזל עכו"ם

"אמר להו רב הונא להנהו אוונכרי כי זבניתו אסא מנכרי לא תגזזו אתון אלא לגזזוה אינהו ויהבו לכו מאי טעמא סתם נכרים גזלני ארעתא נינהו וקרקע אינה

---

24. אמנם בקצה"ח רנ"ט סק"א ביאר דברי הרמב"ן בב"מ באופ"א דבאמת יאוש ברשות מהני אלא דבגוונא דבאיסורא אתי לידיה כיון דאיכא שומר אבידה דאינו מתייאש לכן לא מהני יאוש הבעלים, עי"ש. ולפ"ז עדיין יש להבין דברי רש"י בסוגיין.

נגזלת"- פרש"י: "מאי טעמא סתם נכרים גזלני ארעתא מישראל נינהו- ושמא אותו קרקע מישראל הוה".

והקשה הכפו"ת, דלכאו' גם אם גזלו את הקרקע מגוי אית ביה איסור גזילה, דהא קיי"ל גזל הגוי אסור עיי' ב"ק קיג והביא הכפו"ת דכן העיר בשו"ת הרשב"א על רש"י בשו"ת תתנ"ב, עיי"ש: "ואף על פי שפי' רש"י סתם גוים גוזלי שדות הם מישראל- לאו דוקא הוא, מה לי גוי מה לי ישראל, שהרי שניהם תורת גזל נוהג בהם". וכתב בשו"ת הרשב"א: "מכאן אומר אני דבזמן הזה נמי סתמא גוים גוזלי שדות הם בחוצה לארץ. שהרי רב הונא מבבל היה ומזהיר לאוונכרי ישראל שלא לקוץ ערבה לצורך הלולב משום גזל", אכן גם אם נדייק מרש"י דרק בגזל מישראל איכא חיסרון דלולב הגזול, כתב בשו"ת הרשב"א דאפ"ה דין זה נוהג גם האידנא בחו"ל הגם שהשתא אין מצוי קרקע של ישראל, "ותו דיש לומר מימים קדמונים גזל מישראלואין להקל בדבר", ובאמרי משה סימן לז אותיג הביא מהגר"ח שביאר שהטעם שפרש"י שגזל מישראל " ואמר מו"ר דגבי הלוקח מעכו"ם תו הוי זה כאבידת עכו"ם, דכיון שגזל העכו"ם השדה תו הוי אבוד מהבעלים, ולגבי השני הוי כאבידת עכו"ם דמותרת, וע"כ פרש"י דגזלי מישראל, כן שמעתי משמו." אכן ברמב"ן במלחמות ובמאירי מבואר דנהי דגזל עכו"ם אסור, אפ"ה אין בו דין מצוה הבאה בעבירה, דהנה המאירי הקשה דהגמ' דנה שיקצצו האוונכרי ויהא יאוש בידם ואח"כ כשיאגדו את הלולב יהיה שינוי מעשה, וקנו, והקשה המאירי דכה"ג לא מפיק ליה מידי מצוה הבאה בעבירה- שהרי ע"י המצוה, איגוד הלולב הוא זוכה בלולב, וכה"ג שהמצוה מסייעת בעבירה- חשיב מצוה הבאה בעבירה- כמו לענין גוזל בהמה ומקדישה[25]. ותי' המאירי: "ומתוך כך נראה לי דהאי דאוונכרי לאו גזלה גמורה היא שמא לא גזלה, וא"ת גזלה שמא לא מישראל ואין לבא עליה מדין מצוה הבאה בעבירה אלא משום דלא קנו לה לגמרי", וכן מבואר במלחמות: "ומה שהשיב ממאי דקאמר רב הונא להנהו אוונכרי ושקלינן וטרינן למימר ונקנייה בשינוי השם ואף על גב דמצוה הבאה בעבירה היא, יש להשיב דארעתא דנכרי גזלי ולא של ישראל דלא שכיחי, ומשום לכם איתמר דלמקני מינייהו בעיא יאוש ושינוי רשות, ומיהו מצוה הבאה בעבירה ליכא", וכ"כ המג"א תרל"ז סק"ג בשי' רש"י. (ורק דרש"י סובר שהסוגיא מדברת מצד מצוה הבאה בעבירה ולכן פירש שמיירי בגזל מישראל אך הרמב"ן והמאירי בגלל שהוקשה להם מה מהני שקנאו בשינוי להפקיע מצוה הבאה בעבירה

25. ובאמת צ"ע איך ר"י יפרש את הגמ' שהרי לפי ר"י היכא שמצוה מדייעת לעבירה חשיב מצוה הבאה בעבירה גם אם קנאו כמו בהקדיש בהמה וצ"ע מדוע אם ע"י האגד קנאו לא חשיב שהמצוה מסייעת לעבירה כהמאירי וצל שתוס' סברי שההקדש חשיב כחלק מהמצוה ולכן חשיב בא בעבירה משא"כ האגד הוי רק מכשיר למצוה

תירצו שמיירי בגזל עכו"ם שאין בו משום מצוה הבאה בעבירה) אולם צ"ב אמאי בגזל גוי לא הוי בכלל מצוה הבאה בעבירה, והרי גזל הגוי אסור.

וכתב החת"ס: "ומיהו מלשון רמב"ן במלחמת יש ללמוד דלא הוה מהב"ע אלא אם כל שעה בעומד והשב קאי, א"כ ה"ל בכל רגע עבירה, ומש"ה גזל גוי אפי' לר"ה דס"ל בב"ק קי"ג ב' גזל גוי דאורי' מ"מ מהב"ע לא הוה, והיינו משום דעכ"פ לית בי' מצות השבה דוהשיב לא כתיב גבי נכרי, ולא גרע מהפקעת הלואתו, וגזל דעבר עבר כיון דלא בהשבה קאי"[26]

אכן עיי' ביראים תכ"ב ציינו בחי' החת"ס בסוגיין, ובמג"א תרל"ז סק"ג: "וצריך להזהר שלא יגזול אלו ד' מינין אפילו לעובד כוכבים, ואף על גב דגזל עובד כוכבים שרי- כל כמה דלא נפיק מרשות עובד כוכבים לא מיקרי לכם,דאמר רב הונא להנהו דמזבני אוונכרי כי זבניתון מעובדי כוכבים אסא לא תגזון אתון אלא ליגזו אינהו וליתבו לכו מ"ט סתם כנענים גזלי ארעתא נינהו... וש"מ מהכא גזל כנעני שרי דהא לאחר קנין לא פסלינן ליה משום מצוה הבאה בעבירה, הלכך שרי אך שלא יהיה חלול השם בדבר", והיינו דהוקשה ליראים דבגמ' מבואר דנהי שהעכו"ם גזלי ארעא, אפ"ה יוצאים בהדס יד"ח ע"י יאוש ושינוי רשות, והוקשה ליראים- דנהי דאהני לענין קנין אבל אכתי הא הוי מצוה הבאה בעבירה, והכריח מכאן היראים- דכל החשש הכא הוא מצד גזל עכו"ם, דרוב הקרקעות של נכרים הם, וא"צ לחוש שגזלי ארעא מישראל, ודלא כרש"י וגזל עכו"ם שרי, אלא דאכתי בעינן יאוש ושינוי רשות- דנהי דליכא איסור גזילה ואין כאן מצוה הבאה בעבירה, אבל לא חשיב 'לכם'. ונהי דגזל עכו"ם מותר אפ"ה לא חשיב לכם- וכן מצינו שי' הב"ח לענין אבידת עכו"ם מותרת, דנהי שאינו חייב בהשבתה אבל לא זכי בה

מצוה הבאיה בעבירה אחר יאוש ושינוי וגזול לאחרים

מבואר בגמ' שאם יקנו את ההדסים ביאוש ושינוי רשות או בשינוי א"ש וכל החשש הוא משום שאינם קונים את ההדס לא בשינוי ואין כאן שינוי רשות ור"י בדף ל ע"א הוכיח מכאן שאחר שקנה הגזלן את הגניבה אין כאן משום מצוה הבאה בעבירה וברמב"ן ובמאירי נקטו מכח זה שאין כאן משום מצוה הבאה בעבירה משום שהוי ספק גזול וכן הוי גזילה מעכו"ם אך ברש"י מבואר להדיא שהחשש בסוגיא הוא משום מצוה הבאה בעבירה וכן מפורש ברש"י כאן בסוגיא בגם לאחר שקנאו הגזלן ביאוש עדיין חשיב מצוה הבאה בעבירה וא"כ צ"ב לשיטת רש"י מדוע מבואר בגמ' שאם קנה את הגזילה ביאוש ושינוי רשות או בשינוי תו לא הוי מצוה הבאה בעבירה הרי לרש"י גם אם קנאו נוי מצווה הבאה בעבירה ועיין במהרש"א מה שכתב וצ"ע ובחת"ס ובקה"י

26. ועיין בחידושי ר' ראובן סימן ג מה שביאר

ועוד אחרונים מיישבים את שיטת רש"י ור"ת שאעפ"י שסברי שגם לאחר שקנאו הגזלן עדיין מיקרי מצוה הבאה בעבירה מ"מ היעא שהיה כאן שינוי הטעם שי"ז מצוה הבאה בעבירה אי"ז משום שקנאו אלא משום שאם סברינן ששינוי קונה משום שחשיב לפנים חדשות ואינו כעין שגזל ה"ה לענין מצוה הבאה בעבירה שהחפץ נפסל למצוה מ"מ ע"י שינוי פנים חדשות באו לכאן ואי"ז אותו החפץ שנעשה בו העבירה ולכן פקע מיניה הפסול דמצוה הבאה בעבירה ועיין בקה"י שהוכיח כן מב"ק דף סו שמהני שינוי להפקיע מיניה דין אתנן וע"כ ע"י שינוי הוי פנים חדשות ולכן אי"ז האתנן וה"ה הכא אי"ז החפץ שנעשה בו העבירה[27] וכדבריהם מפורש כאן בפסקי רי"ד מסכת סוכה דף לא עמוד א "אם יש בו שינוי מעשה **כיון שנשתנה מכמות שהיה, ופנים חדשות באו לכאן**, כגזל דמים וקנה בהן סוכה ולולב דמי וכשירין" ומפורש שמשום פנים חדשות אי"ז מצוה הבאה בעבירה ואכתי צ"ב דבגמ ב"ק צד לענין הפרשת חלה מבואר דגם לאחר שינוי מעשה לא יברך על ההפרשה דאינו אלא מנאץ אעפ"י שהוי פנים חדשות ובאוסף חידו"ת להגר"א קוטלר תירץ לדרכו של רש"י דיש דין נוסף לענין ברכה, ושינוי מהני שאין כאן חפצא של גזול אבל לענין ניאוץ כיון שבא לידו ע"י מעשה עבירה אכתי לא יברך דאינו אלא מנאץ ובטעמא שמהני שינוי רשות המג"א תרמ"ט סק"ג דן ביום השני שאין דין לכם, אם אחרים שלא גזלו יכולים לצאת ידי חובתם בלולב הגזול גם בלי לקנותו, וכגון דהוי קודם יאוש, אם כלפי אחרים שלא עשו עבירת הגזילה יש חיסרון מצוה הבאה בעבירה ב'גזול' כשאכתי הגזלן מחויב

להשיבו. ומוכיח המג"א מרש"י הנ"ל דלאחרים אין פסול בגזול מצד מצוה הבאה בעבירה- "וכ"מ ברש"י דף ל' שכ' אפי' יאוש קני הוי מצוה הבאה בעביר' ואפ"ה לאחרים לא הוי מצוה הבאה בעבירה". וביאר המחצה"ש כוונת המג"א, מכח הקושיא הנ"ל, דעכצ"ל דסבר רש"י דלאחרים אפילו בלי קנין ליכא חיסרון דבאה בעבירה, ולכך נהי דבקנין היאוש לא סגי, אבל אם הגוי קצץ- שוב אין לאחרים חיסרון של באה בעבירה, וה"ה קודם יאוש. וכ"כ הצל"ח על דברי רש"י.

אולם הרע"א ל: ד"ה בשו"ע סי' תרמ"ט הקשה בזה- דאם יאוש קני, פשוט דאם הגוי קצץ וקנה ביאוש, דשוב אין דררא דאיסורא ביד הלוקח ממנו- שהרי החפץ בא לידו בהיתר, ובודאי כה"ג ליכא חסרון דמצוה הבאה בעבירה, אבל קודם יאוש- נהי שהלוקח לא גזל, הרי באיסור החפץ בידו ויש לומר דגם ביד הלוקח יהא דין מצוה

---

27. ובאמת לשון הגמ' וליקנינהו בשינוי וכו' הוא לאו דווקא ואולי י"ל בנוסח אחר שאע"ג שסובר ר"י ורש"י שנשאר שם כזול אעפ"י שקנאו ביאוש מ"מ בקונה בשינוי הוי קנין אלים טפי שמפקיע לגמרי מיניה שם גזול וצ"ע

הבאה בעבירה. ועיי״ש מה שהאריך לדון בביאור דברי רש״י ובכוונת המג״א, אך לכאורה היה אפ״ל שכמו שבשינוי הוי כפנים חדשות ה״ה שינוי רשות הוי שינוי ומהני לענין זה[28] ועיין בלשון הרמב״ן במלחמות: ״אלא ש״מ כיון דקנה אפי׳ ביאוש כדי שוב אין בו משום מצוה הבאה בעבירה ואצ״ל בשינוי מעשה או בשינוי השם ויאוש ושינוי רשות דליתא לאיסוריה בעיניה ממש״וז״ל הפמ״ג תרמ״ט א״א סק״ג: ״...שמע מינה אף אי קנה ביאוש הוה לאחרים כיורש מצוה הבאה בעבירה אי יאוש קני, רק דהוה קנין גדול ביותר יאוש ושינוי רשות, אז יצא מן מצוה הבאה בעבירה לפירוש אי נמי ברש״י״, ונראה כוונתו דע״י השינוי רשות יש ניתוק מהעבירה, ועל דרך הרמב״ן, איך לכתחילה קנו אעפ״י שהוי חשש גזול הקשה בהגה׳ רא״מ הורוויץ ל. תוד״ה הא דמעיקר הגמ׳ משמע דאין כאן נידון של עבירה, שהרי ר״ה לא אמר שלא יקנו הדס מהעכו״ם, ואם היה כאן חשש גזל הרי היה אסור לקנות מהם משום איסור גזילה, ורק משום מצות לולב ציוה להם שיגזזו העכו״ם, אבל שלא למצוה- לא מיחה בידם 65 ועיי״ש שכתב ״ועי׳ בחי׳ הריטב״א בטעמא דהיתרא״, וז״ל הריטב״א: ״וכי תימא דמ״מ לא חזי למזבני מינייהו לכתחילה כל היכא דלא קנו להו- הא ליתא חדא דמספיקא הוא ועוד דמסתמא מעכו״ם הוא דגזלי לה וגזל עכו״ם כה״ג לכולי עלמא שרי״, ובאוסף חידו״ת להגר״א קוטלר סי׳ ד׳-ב׳ ד״ה והנה כתב לבאר- דודאי בגדרי חו״מ אין לנו לחוש שהקרקע גזולה, שכן חזקה כל מה שתח״י האדם שלו, ואף אם יקצצו האוונכרי לא עברי באיסור גזל, אולם לענין מצוות לולב- אם באמת הקרקע גזולה ונמצא שלקושטא דמילתא הקוצץ את ההדס- גוזלו, נמצא שיש על ההדס שם ׳גזול׳ והוא פסול למצוה.

איך יכלו לברך אחרי שקנו בשינוי

וליקנינהו ביאוש ושינוי רשות

והקשה המהר״ם דנהי דקנין זה יועיל לדין מצוה הבאה בעבירה- שיצאו ידי חובת המצוה, אבל אכתי לא יועיל לענין ברכה, כמו שמבואר בתוס׳ ומקורו מב״ק דף צ״ד ע״א שגזל סאה של חיטים אעפ״י שקנאו בשינוי אם בירך על ההפרשת חלה הוי ניאוץ וכה״ק המג״א תרמ״ט סק״ב,[29]

תירוץ המהר״ם ור׳ אהרן קוטלר זצ״ל

ועיין כאן במהר״ם שכתב כיון שהוי רק ספק גזול אין חשש מצד הברכה אך

---

28. וזה נידון גדול אם שינוי רשות הוי שינוי או שקנאו הקונה משום דבהתירא אתא לידיה

29. עיי״ש שתירץ ואפשר דהתם בשינוי השם ויאוש עדיף טפי וצ״ע ועיין ברש״א״. ונחלקו הפוסקים בביאור חילוקו של המג״א- הא״ר הבין שמחלק בין יאוש ושינוי השם ליאוש ושינוי מעשה, הפמ״ג והמחצה״ש מבארים כוונת המג״א דהברייתא ב״ק צד. מיירי בשינוי מעשה בלי יאוש, וכה״ג לא סגי

עדיין צ"ב שהרי מבואר כאן ברש"י שיש כאן חשש מצוה הבאה בעבירה ומדוע לענין הברכה אין חשש של מצוה הבאה בעבירה והוסיף בזה באוסף חידו"ת להגר"א קוטלר סי' ד'-ב' דחלוק ביסודו דין מצוה הבאה בעבירה לענין פסול המצוה מדין באה בעבירה לענין ברכה, דלענין עצם המצוה דילפי' לה מגזול דומיא דפסח- היינו דה'גזול' הוא חפצא פסול למצוה- ובזה גם היכא שמצד הוראת איסור והיתר מותר לקוץ ההדס משדה הגוי וא"צ לחוש לגזילה משום שחזקה מה שתחת יד אדם שלו ולא חיישינן דהוי גזול, אכן אם באמת הוא 'גזול'- לא יצא בזה ידי חובת המצוה שכן הוא חפצא הפסול למצוה, אבל לגבי ברכה- דילפינן לה מ"בוצע ברך נאץ ה'"- אין כאן ניאוץ אלא כשהגברא עושה כן בעבירה, והיכא דע"פ דין רשאי לקוץ- אין כאן ניאוץ, גם אם לקושטא דמילתא היה הדבר גזול ולכן לענין ברכה אין כאן חשש כלל של מצוה הבאה בעבירה

דברי הכפות תמרים שאין חשש כי הברכה על הלולב

כפות תמרים מסכת סוכה דף ל עמוד א "ק"ל דא"כ היכי פריך לקמן גבי אסא ליקנינהו בשינוי השם ס"ס הוי מה"ב משום ברכה דלולב י"ל **דשאני התם דאינו מברך על ההדס אלא על הלולב**" ולכאורה זה גמ' מפורשת בדף לז ע"ב "מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב וכו' הואיל ובמינו גבוה מכולן." וצ"ב א"כ מה סברו האחרונים שכן הקשו איך שייך לברך שלכאורה יש גמ' מפורשת כהכפות תמרים שהברכה היא על נטיל לולב ועיין לקמן בדף לז' ע"ב שהבאנו שנחלקו בזה הראשונים איך ללמוד פשט בגמ' האם כוונת הגמ' שכל האגד נקרא ע"ש הלולב ובאמת כשמברכים על נטילת לולב מברכים על כל האגד כדמשמע שם ברש"י או שכוונת הגמ' שכיון שהלולב גבוה במינו תיקנו חז"ל שיברכו על הלולב ושאר המינים יפטרו משום שהם טפלים ללולב ולכאורה מסתבר שאם הפשט בגמ' שכל האגד נקרא ע"ש הלולב א"כ י"ל שיש בזה מצוה הבאה בעבירה כי הברכה באמת חלה על כל המינים שהרי האגד נקרא ע"ש הלולב אך מברכים על כל המינים אך אם הפשט בגמ' שמברכים על הלולב ושאר המינים נפטרים כי הם טפלים ללולב א"כ י"ל שכיון שמברך על הלולב ורק ההדס גזול אין בזה משום חשש מצוה הבאה בעבירה מצד הברכה ודו"ק וזה נידון גדול עיין בדף לז ע"ב שנרחיב בזה

דף לא

מ"ט לדעת חכמים כשר אפי' שאינה ממש שאולה

מבואר בגמ' שלרבנן כיון שקרקע אינה נגזלת אדם יוצא ידי חובה בסוכה גזולה ובאחרונים דנים שלכאורה רבנן בדף כ"ז ע"ב מרבים שאדם יוצא ידי חובה בסוכה שאולה ובפשטות בעינן שתהיה שאולה שיהיה לו בה זכויות שאלה וא"כ כאן גם אם אינה גזולה מ"מ היא גם לא שאולה ומדוע יוצאים בה ידי חובה לרבנן[30] ועיין אחיעזר ח"ב סימן מז ח שהוכיח מכאן שאי"צ קניני שאלה ועיין נמי בשפ"א שהתקשה הרי הסוכה לא שאולה וביאר שמכיון שיש סתירה מצד אחד כתיב לך ומצד השני מרבים מכל האזרח שאי"צ לך ע"כ כוונת התורה שבעינן שיהיה לך לגבי מישהו והיינו שהסוכה תהיה ברשות אדם שיכול למוכרה ולהקדישה ולכן בגזול שהבעלים ג"ד אין יכול להקדישה כי היא אינה ברשותו אך אם קרקע אינה נגזלת א"כ הבעלים יכולים להקדישה לכן מהני להקראות לך לגבי מישהו מישראל ודו"ק ובחזו"א ב"ק ט"ז סקי"ט סוד"ה סוכה דן דאחר דילפי' דשאולה כשרה בהכרח דאין הגדר דלא בעינן "לך", אלא דאף שאולה היא בכלל "לך", וכל היכא דלא הוי "לך" יהא בכלל המיעוט, וכן דן הערול"נ כז: דגם לרבנן דוקא סוכה שאולה כשרה אבל סוכת הפקר פסולה דלא הוי "לך", והחזו"א דן לפ"ז דנהי דקרקע אינה נגזלת, אבל אם הוא משתמש שלא ברשות- א"ז בכלל "לך" ותהא ישיבתו פסולה, ומעמיד החזו"א הסוגיא בגוונא שנהי שהוא גזל הקרקע מחבירו, אפ"ה אין הנגזל מקפיד על השימוש בישיבת הסוכה.

ודבריו תמוהים, דפשטות הסוגיא דמיירי בתוקף חבירו ומוציאו מסוכתו- דודאי חבירו מקפיד בכה"ג, ועוד דנהי שאינו מקפיד אבל גם "משאיל" אינו ואין כאן "קנייני שואל", ולא הוי "לך ועי"ע בשפ"א ד"ה שם בגמ' ורבנן לטעמי' כו' וסוכה שאולה היא בגדר המיעוט דגזולה.

מ"ט לחכמים אין כאן פסול מצוה הבאה בעבירה

ריטב"א מאירי ראב"ד וחזו"א **הראשונים דנים בגזילת קרקע בסוכה**- דנהי שאינו בכלל מיעוטא ד"תעשה לך- ולא

לענין ברכה, אבל הכא איכא יאוש ושינוי מעשה, וכה"ג מהני גם לברכה, וצ"ע **30.** ועיין בחת"ס כאן מש"ב.

גזולה", אבל אכתי הוי מצוה הבאה בעבירה דנהי דקרקע אינה נגזלת- שאין בה קנייני גזילה, אבל איסור גזילה אית בה,

וז"ל הריטב"א: "והקשו בתוספות מ"מ כיון שתקפה מחברו הא איכא מצוה הבאה בעבירה, ותירצו דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שהוא בא לרצות כגון קרבן שופר ולולב וכיוצא בהם, אבל בסוכה שאין בה ריצוי ליכא משום מצוה הבאה בעבירה". **והריטב"א** דוחה דבכל המצוות יש דין מצוה הבאה בעבירה, כמבואר בירושלמי דמצת טבל ומצה גזולה פסולים משום מצוה הבאה בעבירה

הריטב"א מתרץ: "אבל הנכון דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותיה דמאריה איתא ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה והרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך כנ"ל",

ובביאור תירוץ הריטב"א נחלקו האחרונים השערי ישר שער ג פרק כ כתב "וביאור דבריו נלענ"ד דסוכה גזולה כיון שאינה יוצאה מרשות בעליה אין בזה פסול בעצמות הסוכה אלא שהאדם עושה עבירה בשעת קיום מצותו, אבל בסוכה עצמה לא נתחדש שום ענין של עבירה לפסולה, וכעושה עבירה של גזילה בשדה דעלמא, ולא דמי לגזל סכך של מטלטלים דשם בגוף הסכך נעשה העבירה שיוצא מרשות הבעלים, וכעין שכתב הירושלמי לחלק בין קורע בשבת לאוכל מצה גזולה, דבמצה היא גופא עבירה ובקורע הוא עשה עבירה" והיינו הוא מבאר שבעינן שיהיה שם עבירה על הדבר כדי להפסל משום מצוה הבאה בעבירה ומכאן הוא מוכיח שמצוה הבאה בעבירה הוי פסול בחפצא

וכדבריו מפורש בראב"ד וז"ל השגות הראב"ד על בעל המאור יד::

"ולגבי סוכה נמי כיון דקרקע אינה נגזלת אינה אלא שאולה בעלמא, דברשותא דמרא קיימא, **ואין עליה במצות שם גזולה**, וקרא כתב והבאתם גזול וא"ז גזולה" אך עדיין צריכים לדון שהרי הבאנו שבמצוה הבאה בעבירה מלבד הפסול בחפצא שהוא שייך רק אם חל על החפצא שם העבירה ולכן כאן מכיון שאין קרקע נגזלת לא חל הפסול בחפצא אך מ"מ יש גם דין שהביא ר' אהרן קוטלר מהירושלמי מאלו המצוות שקיום מצוה ע"י עבירה אינה קיום מצוה וא"כ צ"ע מדוע אין כאן חסרון זה שסו"ס קיים את המצוה ע"י עבירה

ועיין מש"כ ר' אהרון באוסף חידו"ת סי' ד' אות ה'-ו' ב' דרכים בטעמא דאין בסוכה גזולה חיסרון מצד "אלה המצוות",א. דגם בחיסרון במעשה המצוה הוא רק היכא שהוי חפצא המופקע מקיום המצוה בהיתר, וכגון טבל. ב. דדין זה הוא רק במצוה חיובית שאם לא יצא צריך לחזור ולקיימה, אבל בישיבת סוכה אינו חייב לאכול בסוכה- בזה ליכא לדין אלה המצוות, ויהא נפק"מ בכזית בלילה הראשון דיהא פסול בסוכה גזולה[

ועיי' מש"כ החזו"א ב"ק סי' ט"ז סקי"ט ד"ה סוכה בביאור הריטב"א, ודחק דמיירי שאין הבעלים מקפידים על השימוש

בקרקעו והם מקפידים רק שיהי לשני קניני גזילה ולכן אם קרקע אינה נגזלת אין כאן עבירה (וזה מחודש מאד להעמיד כך) ועיין במאירי שתירץ מדוע אין חסרון דמצוה הבאה בעבירה בסוכה "ושמא תאמר לשיטתנו סוכה גזולה האיך הכשירוה... אלא שנראה לי שהסוכה אינו יוצא בגופה, ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו, וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אף בראשון, אבל לולב בגופו הוא יוצא וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה וכעין מה שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר (שיוצאים ידי חובה בשופר הגזול ולא הוי מצוה הבאה בעבירה) לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל".[31]

לר"א יש מעוט בגזולה אפי' בקרקע שאינה החפצא דהסוכה

חדושי הגר"ח מסכת סוכה דף ט עמוד א והנה בהא דקיי"ל דסוכה גזולה פסולה הרי מבואר בסוכה (דף ל"א ע"א) דהיכא דגזל קרקע תלוי בהך דינא דאם קרקע נגזלת, הרי מבואר דאם נגזלת חשיבה סוכה גזולה ופסולה, ואף דהגזילה הא לא הויא בסכך. וקשה דמ"ש משאר פסולין כמו דבר המקבל טומאה וגידולו מן הארץ דלא פסול אלא בסכך, ומ"ש גזול דפסול גם בדפנות.

ונראה לומר, דהא דגזול פסול אין זה מקרי פסול בהסוכה, כ"א דהוי דין בקיום המצוה דבגזול לא יצא ידי חובת מצוה, וע"כ זהו החילוק שביניהם, דהנך פסולי דדבר המקבל טומאה וכו' הויין דברים הפוסלים בסוכה, וע"כ לא שייך זאת אלא בסכך, דהכשרא דסוכה נעשה רק ע"י הסכך, משא"כ גזול דהוי דין בפ"ע בקיום המצוה, ע"כ שפיר אמרינן דכיון דקיום המצוה הוי גם בדפנות וכדילפינן לה לדפנות גם כן מקרא דבסכת, ע"כ שפיר שייך גזול גם בדפנות."

ובהגהות רא"מ הורוויץ כאן נוקט דכל הדין "לך" הוא רק בסכך ולא בקרקע

ולפ"ז צ"ב מה הפסול לר"א במסכך ברה"ר, ונהי שהקרקע גזולה- אבל הרי הסכך הוא של הגזלן, ואין בו גזל [ועיי' כפו"ת ד"ה מחלוקת שמכח קושיא זו דחה דרך זו] **וביאר הגראמ"ה** דרבנן קנסוהו בכה"ג שגזל הקרקע והפקירו את הסכך, ולכך לא יצא. עיי"ש.והוא חידוש גדול

גזילת קרקע

מבואר בגמ' שסוכה גזולה או המסכך ברה"ר מחלוקת ר"א וחכמים האם כשרה או פסולה ומבואר בגמ' שמיירי בתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו ונחלקו האם קרקע נגזלת והויא סוכה גזולה או שאינה נגזלת וכשרה והוקשה לרש"י א"כ לפי חכמיים לענין מה פסלו גזולה הרי בגזל עצים הסוכה כשרה משום תקנת השבים ובגזל סוכה בנויה מכיון שקרקע אינה נגזלת

---

31. אך תירוץ המאירי מהני רק למקרה שהסוכה גזולה ולא כשהקרקע גזול

הסוכה כשרה ומיישב רש"י שמיירי בסוכה בנויה ע"ג עגלה וגזלה ותוס' חולק על רש"י ותרץ שהמיעוט מדאורייתא י"ל שמיירי בגוזל עצים שהרי רק משום תקנת השבים הוא קונה את העצים ועוד תירוץ כותב תוס' "כגון בראובן שבנה סוכה בחצרו של **שמעון מדעתו** ובא שמעון ותקף את ראובן והוציאו מסוכתו דאין עליה תורת שאולה כיון דלא קיימא ברשותו של ראובן, **ולא דמיא לקרקע דבחזקת הבעלים עומדת ולכך אין קרקע נגזלת**" ובמהרש"א ובב"ח גרסו בתוס' שבנה שלא מדעתו וכן מפורש בהג"ה אך הרמ"א בסימן תרלז מביא את דין התוס' והשמיט שלא מדעתו ויבואר לקמן

הבנת הרע"א בתוס'

מדברי התוס' **נראה** דסברי דהסוכה שבנה ראובן שהיא "מחובר לקרקע"- הוי כקרקע וביארו התוס'- דטעמא דקרקע אינה נגזלת הוא משום דבחזקת בעליה עומדת, משא"כ כאן שעצי סוכה המחוברים לקרקע- נמצאים ברשות שמעון, ולא שייך בכה"ג "בחזקת בעליה עומדת", ולכך יש גזילה בסוכה בכה"ג וכך הבין הרע"א בתוס'

והקשה הרע"א **בגליוה"ש** דמבואר בגמ' ב"ק קיז: דה"ה עבדים שהוקשו לקרקעות נמי אינן נגזלים, הגם שהגזלן לוקחם ומוציאם מרשות הנגזל, ואפ"ה אינן נגזלין, וא"כ ה"ה המחובר לקרקע אם דינו כקרקע- אינו נגזל, וסיים הרע"א בצע"ג.

ויש ב מהלכים באחרונים בביאור התוס'

א

דהנה בעבדים נהי שאינם נגזלים ואם נשתנו אומר לבעלים הרי שלך לפניך, אבל שי' הראב"ד דהגזלן קונה אותם ביאוש, **וביאר הגר"ח פ"ט מגזילה דב'** ענינים הם: א. מעשה גזילה. ב. קנייני גזילה. ובקרקע לא שייך מעשה גזילה כיון שאינה זזה ממקומה, ולזה א"צ ילפותא מקרא, ומהגזיה"כ רק שמעינן דאין קנייני גזילה בקרקע, ולפ"ז מה שעבדים אינם נגזלים דהוקשו לקרקעות- היינו רק שאין בהם קנייני גזילה, אבל מעשה גזילה ודאי יש בהם, ולכך מהני בהו יאוש

והיא כוונת התוס' בסוגיין- דפסול דסוכה גזולה **אינו תלוי בקנייני גזילה, אלא סגי לזה במעשה גזילה**, ולכך נהי דלמחובר לקרקע שדינו כקרקע- אין דין קנייני גזילה, אבל היכא שהוא מחובר לקרקעו של הגזלן- נמצא שיש בו מעשה גזילה, שהוא מחזיקו ברשות הגזלן ואינו ברשות בעליו, וחייל ביה שם סוכה גזולה. ואם קרקע היתה נגזלת היה מספיק ע"י בקניני גזילה לתת לה שם גזולה אך גם אם אין קניני גזילה אם היה מעה גזילה כגון שבסוכה בקרקעו סגי להפסל מדין סוכה גזולה **וכן כתב האחיעזר ח"ג סי' ל"ח כישוב קו' הרע"א** עיי"ש בדברים נפלאים, וכעי"ז דן גם בקה"י סי' כ"ב, ובחי' ר' ראובן סי' ג'- ה', עיי"ש ועיין באחיעזר שהוסיף שלהגדיר האם היא גזולה זה תלוי האם ניתן לומר שהדבר עדיין ברשות הנגזל

למוכרו או להקדישו ולכן היכא שיש או קניני גזילה או שבפועל הסוכה נמצאת ברשות השני ולא ברשותו אינו יכול למוכרו ולכן נקראית סוכה גזולה ומוסיף האחיעזר שהרע"א שכן הקשה לומד שכדי להקראות סוכה גזולה בעינן קניני גזילה ובלא קניני גזילה הדבר עדיין ברשות הנגזל ויכול למוכרו או להקדישו והרע"א לשיטתו בב"מ דף ז שמקשה על הגמ' של מסותא "גמ' במסותא מקרקעי. קשה לי עיקר החילוק בין מטלטלי למקרקעי דמטלטלין נגזלין וקם ליה ברשותיה דגזלן מקרי אינו ברשותו דהנגזל אבל קרקע אינה נגזלת ולא קם ברשותיה דגזלן. **א"כ במטלטלין וגזל בלא** קנין **דלא קם ברשותיה דהנגזל ואינו חייב באחריותו** וכדאיתא בב"ק ע"ט ע"א במתני' הוי כקרקע דמנחי ברשותיה דהנגזל. **וא"כ הכא במסותא דהגזילה במה דאמר דידי הוא וליכא** קנין **יכול להקדישו** וצ"ע." ויש עוד דרך ללמוד פשט בתוס' בקובץ שעורים חלק ב סימן לו "ואפשר לפרש בהא דמחובר לקרקע כקרקע דמי **דאין הכונה דהוא מצד עצמו כקרקע** וכמו עבדים דאיתקשו לקרקעות רק **דכל המחובר לשום דבר הרי הוא כמוהו דמתבטל לגבי הדבר שנתחבר אליו** וגם המחובר לקרקע מתבטל לגבי הקרקע שנתחבר לה והרי הוא כחלק ממנה וא"כ ל"ק מעבדים דכיון דאיתקשו לקרקעות כל היכא דאיתנהו ברשותא דמרייהו איתנהו אפילו אם הם בחצרו של הגזלן אבל המחובר לקרקעו של הגזלן כיון שהוא מתבטל לגבי הקרקע שהוא מחובר לו וה"ה כחלק מקרקעו של הגזלן לא חשיב שוב ברשותא דמריה אלא ברשות הגזלן." ולפי שני מהלכים אלו י"ל שתוס' דיברו דווקא בשלא מדעתו כי אם הוי מדעתו והוי שואל א"כ חשיב שהסוכה עדיין ברשותו של הנגזל כי הקרקע שאולה לו והרמ"א סובר שאעפ"י שהוא שואל מ"מ כיון שהבעלים של הקרקע הוא הוא הגזלן חשיב שהסוכה נמצאת ברשות הגזלן ולכן חשיב גזילה וברע"א עצמו כותב שי"ל כדינו של תוס' אמת אך מטעם אחר שהנה ברש"י מבואר שהסוכה דינה כקרקע כי מחובר לקרקע הוי כקרקע וכותב הרע"א שאי"ז פשוט שנחלקו בסימן צה לענין הדין של אין נשבעים על הקרקעות בית אי תלוש ולבסוף חיברו הוי כקרקע והש"ך שם מוכיח שהוי כקרקע מדנקנה בכסף שטר וחזקה והמג"א בסימן תרלז דוחה שמה שבית נקנה בכסף היינו שקונה את הקרקע וקונה את הבית בקנין אגב והקצות סימן צה דן שתירוץ זה תלוי בשאלה האם כדי לקנות באגב צריך לומר לו אגב וקני ולכן כותב הקצות שי"ל שקונים את הקרקע בכסף ואת הבית קונה בקנין חצר וא"כ שואל המג"א והפנים מאירות הובא בגליון הש"ס שלכאורה למ"ד שלא הוי דקרקע מ"ט אין הסוכה נגזלת אי קרקע אינה נגזלת ולכן כותב המג"א והרע"א מרחיב בזה שאעפ"י שהסוכה היא מטלטלין אך מ"מ כיון שלא עשה מעשה קנין בסוכה אלא בקרקע זה תלוי שאי קרקע נגזלת א"כ ממילא הסוכה נגזלת מדין אגב או חצר אך אי קרקע אינה נגזלת ואין לו קניני גזילה בקרקע ממילא הסוכה אינה גזולה משום שלא עשה בה קניני גזילה ויסוד זה מפורש

בב"ק דף קי"ז ע"ב א"כ לפי"ז כותב המג"א שדינו של תוס' אמת אך לא מטעמיה אלא אי הסוכה נמצאת בקרקע הגזלן ממילא נעשה עליה גזלן מצד קנין חצר ומדעתו או לא מדעתו תלוי בנידון בחצר שאולה אי קונה למשאיל או לשואל ונמצא שהרע"א לומד שכדי להקראות סוכה גזולה בעינן קניני גזילה והרע"א לשיטתו בב"מ דף ז שמקשה על הגמ' של מסותא "גמ' במסותא מקרקעי. קשה לי עיקר החילוק בין מטלטלי למקרקעי דמטלטלין נגזלין וקם ליה ברשותיה דגזלן מקרי אינו ברשותו דהנגזל אבל קרקע אינה נגזלת ולא קם ברשותיה דגזלן. א"כ במטלטלין וגזל בלא קנין דלא קם ברשותיה דהנגזל ואינו חייב באחריותו וכדאיתא בב"ק ע"ט ע"א במתני' הוי כקרקע דמנחי ברשותיה דהנגזל. וא"כ הכא במסותא דהגזילה במה דאמר דידי הוא וליכא קנין יכול להקדישו וצ"ע." אך ברש"י נראה כמש"כ האחיעזר שבקרקע בחזקת בעליה עומדת אי"ז גזול כלל אך במטלטלין אפי' בלא קניני גזילה סו"ס הוי גזול ולכן רק משום שמחובר לקרקע הוי כקרקע לא חשיב סוכה גזולה

ההיא סבתא

צ"ב מ"ט לא אשגח בה ר' נחמן מעיקרא וגם לאחר מיכן לא דיבר ישירות אליה ועיין הערוך לנר ערוך לנר שביאר ביאור נפלא שהמעשה היה ביו"ט של סוכות ". והנלענ"ד ביישוב כל זה דהאשה כשבאה לפני ר"נ מסתמא לא המתינה עד חה"מ אלא מיד בי"ט ראשון כשישבו בסוכה באה לפני ר"נ והנה אם באמת הי' להסוכה דין גזולה ע"כ הי' צריך ר"נ לאשגוחי בה למען הפריש ריש גלותא ורבנן מאיסורא אבל ר"נ שידע הדין שאין כאן פסול גזולה ושאין לה תביעה רק דמי עצים לא רצה לומר לה זה שזה דין ממונות הוא ואין דנין בי"ט (ביצה לו ב) ולכן לא אשגח בה אמנם האשה שלא ידעה מזה סברה שמה שלא השגיח ר"נ בה הוא מפני שסבר שאין כאן דין גזולה אצל ריש גלותא כיון שהוא לא גזל רק עבדיו גזלו העצים כמו שפי' רש"י וא"צ ליתן דין על מעשה עבדיו לכן אמרה אתתא דה"ל לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדא דאמרינן בנדרים (לב א) וירק את חניכיו שמנה עשר ושלש מאות חד אמר שהוריקן בזהב ומפרש הטעם בב"ר (פרשה מ"ג) שלא יהו להוטין אחר הממון כמו שהביאו התוס' לקמן (ע"ב ד"ה והירוק) הרי אברהם שהיו לו הרבה עבדים נזהר לשמרם שלא יהו להוטין אחר ממון אחרים ולמה לא עשה גם ריש גלותא כן והניח לעבדיו לגזול והנה ראה ר"נ שע"י הצווחה אם לא ישתיק לה יתילד ביזוי כבוד ריש גלותא וביזוי ת"ח שלזה נתכוונה האשה במה שאמרה ריש גלותא וכולהו רבנן דריש גלותא בסוכה גזולה הוי יתבי לומר שכולם ידם במעל הזה לכן מעתה ראה שע"כ צריך לגלות לה דינה למען השתיקה ומ"מ לא רצה לדון לה דיני ממונות בי"ט על כן עשה עצמו כמורה הלכה לתלמידים כדי שתשמע גם היא ואמר פעיתא היא דא לומר אם לא שקולנית היא הייתי שותק היום ולכן שתקתי בתחלה אבל אחר שמגבהת קולה לצעוק למען בזות לריש גלותא וחכמים לכן אני

אומר לכם שאין לה רק דמי עצים בלבד ובזה התחכם ר"נ להשתיקה מבלי שהוצרך לדון לה דין בי"ט:" ועיין בספר פניני ר' יחזקאל שמובא מר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל ביאור נפלא עפ"י הריטב"א שהרי לריטב"א הדין הוא שאם היה תביעה בסוכות גם לאחר סוכות אין לו אלא דמי עצים בלבד וא"כ ר' נחמן כששמע אותה ניסה להתעלם כדי שלא תתבע בדוכות ותחכה לאחר מיכן כדי שתוכל לקבל את העצים בחזרה ולא רק דמים אך היא חשבה שר' נחמן התעלם ממנה ולכן צעקה ואמר ר' נחמן פעיתא היא דא בגלל החסרון האמונת חכמים שלה אין לי ברירה אלא לקבל את תביעתה וממילא אין לה אלא דמי עצים בלבד

שעת הדחק וכו' ברכה

יבש ושאר הפסולין בשעת הדחק

"**תנא** יבש פסול רבי יהודה מכשיר", ורבא דן דדברי ר"י הם בלולב אבל באתרוג מודה דבעינן הדר ויבש פסול, ומסקנת הגמ' שכן שי' ר"י בכל הד' מינים.

"**והתניא...** כמושין כשרין יבשין פסולין, רבי יהודה אומר אף יבשין, ואמר רבי יהודה מעשה בבני כרכין שהיו מורישין את לולביהן לבני בניהן, אמרו לו משם ראיה- אין שעת הדחק ראיה".

נחלקו הראשונים בביאור דין ד' מינים בשעת הדחק לרבנן, אם מברכים עליהם, או דנוטלים אותם לזיכרון בעלמא, ונחלקו עוד ממה הביא ר"י ראיה ממעשה דבני כרכין, כמו שיבואר.

נחלקו הראשונים בדין ד' מינים ביום השני במדינה, מדרבנן, אם יש בהם פסולי הדר, ואם יבש פסול ביום השני, הו"ד לעיל כט:. שי' תוס' דבעינן לכל דיני הדר גם בשאר ימים שי'

הרמב"ן דיבש כשר ביום השני, ושי' הראב"ד דא"צ הדר, אבל יבש פסול ביום השני, וכן שי' הר"ן הראב"ד מוכיח שיטתו דיבש פסול ביום השני- ממה שר"י מביא ראיה לדבריו ממעשה דבני כרכין שהיו מורישין לולביהן לבני בניהן, ומוכיח ר"י דיבש כשר, ואם נימא דיבש כשר ביום השני- מה הוכיח ר"י, והא שפיר הורישו לבניהן את לולביהן- שאם לא ימצאו לולב לח, יהא להם עכ"פ לולב יבש הראוי לנטילה ביום השני.

וכתב הר"ן דהרמב"ן דוחה ראייתו, דהראב"ד נקט דהראיה ממה שהיו מורישין לולביהן לבניהן, וכתב הרמב"ן דמהירושה אין ראיה, דשמא היו מורישין אותן לעשות מהן מכבדות, אלא בהכרח דראייתו ממה שאנו רואים שהם מורישין לבניהן ובניהן נוטלין אותן למצוות לולב, וז"ל הריטב"א לא:- "אלא ודאי שרבי יהודה כך הוא אומר מעשה בבני כרכום שהיו מורישין לולביהן לבניהם והיו נוטלין אותן ביום טוב ראשון והראיה שלו מן הנטילה היא".

הר"ן דוחה את טענת הרמב"ן שאין להביא ראיה מן הירושה, שהרי גם לולב פסול יש בו ירושה, וכתב הר"ן: "אלא על כרחין מירושתן בלבד הביא ראיה, שמא

תאמר לעשות חבלים ומשיחות הרי אין דרך לקיים הלולב כמו שהוא עד דור שלישי לצורך חבלים והיאך יורישום לבני בניהם בשביל כך", ולא ראה ר"י שנטלו לולב זה למצוה,שכן ודאי גם לר"י מצוה מן המובחר בלולב לח, ואנשי כרכום היו מורישין אותן לבני בניהם שאם לא ימצאו לחים יצאו בהם, וראייתו ממה שהיו שומרים על הלולב לבני בניהן, ומוכח שאינו לצורך מכבדות, אלא ודאי דמהני למצוות לולב, ודחו רבנן דאין שעת הדחק ראיה- דבשעת הדחק שאין לו לולב לח- נוטל היבש בלא ברכה לזכר בעלמא.

והנה לדברי הרמב"ן דר"י הביא ראיה ממה שהיו בני בניהן נוטלין הלולב ביום הראשון, בהכרח צ"ל שבירכו עליו, שכן אם לא בירכו- יהא ראיה דלא כדבריו, דיהא מוכח שיבש פסול, והקשה הר"ן: "וא"ת מברכין היו עליו- היאך אמרו לו אין שעת הדחק ראיה דודאי בשביל שעת הדחק אין מברכין על לולב שהוא פסול מן התורה, ורבי יהודה ודאי אם ידע בנטילתן כבר ידע אם היו מברכין עליהן", וז"ל הרא"ש סי' י"ד בדבריו בשי' הראב"ד דאין מברכים על יבש אפילו בשעת הדחק: "דכל היכא דקתני פסול דמשמע אפילו דיעבד אפילו במקום הדחק לא יצא בו, דאיך יתכן זה להיות שבמקום הדחק יוצאין בו ומברכין עליו לכתחלה, ושלא במקום הדחק אפי' דיעבד לא יצא, וסברא הוא כי היבש כמת הוא וכמה שנכתת שיעורו ואיננו, ואין מברכין עליו, אלא שנוטלין אותו בידים בשעת הדחק כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג".

אולם הקשה הרא"ש סי' י"ד על דרכם של הראב"ד והר"ן שנקטו דבשעת הדחק נוטלים בלא ברכה: "ומלשון אין שעת הדחק ראיה אינו מורה על פי' זה... דאם לא כן יאמרו לו בשעת הדחק נמי לא היו מברכין", דר"י הביא ראיה ממה שהיו מורישין הלולבין לצורך שעת הדחק, ובהכרח סבר דאז היו מברכים, וא"כ מה דחו רבנן "אין שעת הדחק ראיה", והיו צריכים לבאר דבריהם ולומר דבשעת הדחק היו נוטלין בלא ברכה ולכך אין מכך ראיה.

והרא"ש נוקט דלרבנן בשעת הדחק מברכים על לולב יבש: "...ואמרו לו חכמים אין שעת הדחק ראיה שאין ללמוד שלא בשעת הדחק משעת הדחק, אבל מודו רבנן דבמקום הדחק היו מברכין דאם לא כן יאמרו לו בשעת הדחק נמי לא היו מברכין, אלא כל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא כדי שיזהרו ישראל במצות אבל במקום הדחק הכשירום כיון שאי אפשר בענין אחר מברכין עליהן", ובאו"ש פ"ח מלולב ה"א ביאר דענין 'הדר' הוא יחסי, ולכך הכל לפי מה שנמצא לפנינו, והיינו מסרן הכתוב לחכמים. והביא ראיה לזה מהא דמבואר בגמ' לו. אתרוג הכושי אם כשר או פסול- הא לן והא להו, עיי"ש ובשפ"א מייתי על זה מדברי חז"ל במדרש על הכתוב בנח "איש צדיק תמים היה בדורותיו", ואמרו משל למרתף יינות שהחמיץ כולו וחבית אחת עדיין באמצע תסיסתה, דאף שתוססת היא מ"מ אין אחרת טובה ממנה.

ולפי"ד האו"ש רק בפסול הדר יהיה כשר בשעת הדחק ולא בפסול חסר וכו'

אך בראב"יה בסימן תרנג כותב להדיא שגם בחסר אפשר לברך בשעת הדחק וכן בתרומת הדשן בסימן נב כותב שגם בחסר אפשר לבדרך בשעת הדחק והיה אפ"ל שזה תלוי במחלוקת הראשונים בפסול חסר האם הוא משום חסרון לקיחה תמה כמו שמפורש ברש"י ותוס' או משום שאינו הדר כמו במפורש בר"ן וברמב"ן או שי"ל שבחסר יש להכשיר משום שכשר בשאר הימים ובהדר משום שזה ענין יחסי וכן מוכרח בשי' הרמב"ן דבשעת הדחק מודו רבנן דמברכים על לולב יבש, וכן שי' תוס' לא. ד"ה לא מצא.

ומפשטות לשון הרא"ש משמע שדין זה הוא מדאורייתא, דגדרי ד' מינים מסרם הכתוב לחכמים, וכך נתנו גדר הדין לחלק בין שעת הדחק לשלא בשעת הדחק. אולם הקרבן נתנאל אות ה'-ו' נוקט דכוונת הרא"ש לענין נטילת לולב דרבנן, ומה שהוצרך הרא"ש לומר דהכתוב מסרו לחכמים- שכן דין נטילה ביום השני הוא מדין "ציון דורש אין לה" מכלל דבעיא דרישה, ובדין זה שצריך לתקן זכר למקדש- מסר הכתוב לחכמים את גדרי הקיום של זכר למקדש, והביא בשם החכ"צ סי' ט' דה"ה במי שאין לו לולב כשר ביום הא'- שיטול לולב הכשר לנטילה דרבנן ויקיים מיהת מצוות נטילה מדרבנן, ועיי"ש בחכם צבי שביאר דהיא כוונת הגמ' דבשעת הדחק מברכים- היינו משום שיש בזה מצוה דרבנן, ועיי' מש"כ בנידון של החכ"צ אם יש ביום הראשון גם לתקנת חכמים של זכר למקדש לקמן מא., ובריש פרק רביעי.

נמצינו למדים: לשי' הראב"ד והר"ן- ראיית ר"י מבני כרכין היא מן הירושה, ולרבנן בשעת הדחק נוטלין לולב יבש בלא ברכה לזכר בעלמא. ואילו לשי' הרמב"ן והרא"ש ראיית ר"י ממה שהיו נוטלין לולב יבש בשעת הדחק ומברכים עליו, וחכמים סברי דרק בשעת הדחק מברכים על יבש, אבל בשעה שמצוי לולב לח- אין מברכים עלהיבש. וכ"כ הריטב"א בשם הגאונים: "אמרו לו משם ראיה אין שעת הדחק ראיה מכאן סמכו הגאונים ז"ל לומר דיבש ונקטם ראשו וכל הפסולים יוצאים בהם בשעת הדחק ואפילו ביום ראשון". ועיי' שו"ע תרמ"ה-ו' ובט"ז סק"ז.

כתב הריטב"א: "ונראה לי דוקא כל שפסול שלהם לפי שאינו הדר דבשעת הדחק לא קפדינן ביה, אבל כל שפסולו מגופו מפני מיעוט שיעורו שאין שמו עליו או שיש בו משום מצוה הבאה בעבירה לא. וביבש נמי דוקא בלולב והדס וערבה דלא כתיב בהו הדר בפירוש אלא דגמרי ליה מאתרוג, אבל באתרוג דכתיב ביה הדר בפירוש הא קפיד ביה קרא וכל שאינו הדר אין יוצאין בו ואפילו בשעת הדחק", שי' הרמב"ם פ"ח ה"א דרק על לולב יבש מברכים בשעת הדחק, אבל לא על שאר הפסולים, וכן דווקא בלולב יבש ולא בשאר מינים גם לענין יבש. וביאר המאירי: "ולדעתי יראה כדעת גדולי המחברים שאף הפסולים יש בהם כדי לטעות ואתי למיסרך, אלא שהיבש אין פיסולו ניכר כל כך שאף הלחים יש בהם

שהם לבנים ואין הירקרקות מצוי בהם. והוא הענין שלא נאמר כן אלא בלולב, אבל באתרוג ושאר המינין היובש ניכר בהם הרבה ואין נוטלין אותם שלא לטעות".

אתרוג ירוק כרתי

הגמ' מקשה מדוע ר' יהודה פוסל אתרוג ירקו ככרתי הרי ר' יהודה לא בעי הדר ומשני שהתם משום שלא גמר פירא ונפסק כר' יהודה והב"י בסימן תרמח מביא את הגמ' בעירובין דף מו ע"ב שר"מ ור"י הלכה כר"י ותוס' והרא"ש בסימן כא והטור סימן תרמח כותבים שאתרוג ירוק שאם ישהו אותו יהפך להיות צהוב אפי' שנהפך לצהוב אחר שנתלש כשר משום שזה סימן שנגמר פריו ועיין שולחן ערוך אורח חיים הלכות לולב סימן תרמח סעיף כא סעיף כא הירוק שדומה לעשבי השדה, פסול, אא"כ חוזר למראה אתרוג כשמשהין אותו.

ודעת המג"א והט"ז שם ועוד הרבה פוסקים, דכל היכא דידעינן טבע האתרוגים שבאותו מקום דדרכן לחזור אח"כ למראה אתרוג לאחר ששהו בכלי זמן מרובח, אז אפילו בעודו ירוק כשר חוא, דכיון שחוזר למראהו ודאי דנגמר פריו. וכן מוכח בפשוטו מלשון התום', דכל שחוזר למראה אתרוג כשהוא בתלוש, ודאי דמתחלה כבר נגמר פריו. וכן פסק המ"ב בס"ק ס"ה, מיהו כתב, דהסכימו האחרונים דאין לסמוך על זה למעשה, ואין לקנות אתרוגין אלא אם כן התחיל קצת לחזור למראה אתרוג, דאז תלינן בודאי שלבסוף ישוב כולו למראה אתרוג, אבל אם לא התחיל לחזור קצת למראה אתרוג, חיישינן שמא יהיה נשאר ירוק. אולם הב"ח שם חולק על כל זה וכתב, דירוק ככרתי פסול לפי שאינו הדר, והוי מראה הפוסל כחזזית ושינוי מראה, וא"כ כל שלא חזר עדיין כולו למראה אתרוג פסול דלאו הדר הוא, ולא מהני מה שסופו לחזור למראה אתרוג,[32]

ובטעמא שהב"ח שפוסל כל זמן שהאתרוג עדיין ירוק עיי"ש שכתב "ולי נראה דירוק פסול גם כן מפני שאינו הדר כדקס"ד בגמרא מעיקרא דירוק אינו הדר אלא משום דרבי יהודה לא בעי הדר מהדרינן אטעמא אחרינא משום דלא גמר פריו אבל למאי דקיימא לן דבעינן הדר ירוק פסול משום דאינו הדר אפילו גמר פריו והילכך

---

32. משנה ברורה סימן תרמח ס"ק (סד) שדומה לעשבי השדה - משום שבזה ניכר שלא נגמר הפרי עדיין [סז] ומשמע דאם לא היה ירוק כ"כ כשר דמסתמא נגמר פריו: (סה) אלא א"כ חוזר וכו' - ר"ל היכא [סח] דידעינן טבע האתרוגים שבאותו מקום שדרכן לחזור אח"כ למראה אתרוג לאחר ששהו בכלי זמן מרובה אז אפילו [סט] בעודו ירוק כשר דכיון שחוזר למראהו ע"כ נגמר פריו ומ"מ הסכימו האחרונים דאין לסמוך ע"ז למעשה ואין לקנות אתרוגים אא"כ התחיל [ע] במקצת לשוב למראה אתרוג דשמא יהיה נשאר ירוק.

אך הב"ח בסימן תרמח כותב שרק לר' יהודה הוי רק משום שלא נגמר פירא אך לדידן שפסקינן לפסול דהדר א"כ יש לנו שני סיבות לפסול גם משום הדר וגם משום שלא גמר פירא

דינו כחזזית ושינוי מראות ויבש דפסול משום דבעינן הדר:" והיינו שאליבא דאמת ירוק הוי נמי חסרון של הדר ולכן בעינן שיצהיב כולו ובשו"ת משכנות יעקב סימן קנו מאריך כהב"ח שהוי נמי משום פסול הדר ומוכיח כן מהריטב"א והר"ן בסוגיין ולכאורה כן מפורש במאירי לקמן בדף לד ע"ב על המשנה שאתרוג ירוק פסול משום שאינו הדר בספר "בית מאיר סי' תרמ"ח סכ"א הוכיח מדברי הראב"ד שכותב שאתרוג המנומר במראה אתרוג חשיב מנומר במראה פסול ומוכח א"כ דס"ל כדעת הב"ח דירוק כולו פסול משום הדר, ולהכי פוסל ג"כ במנומר דומיא דחזזית דפוסל משום הדר ובתשו' "חוט המשולש" סי' כ"ג כתב, דמדברי הראב"ד שפוסל במקצתו ירוק ככרתי בב' וג' מקומות, מוכח דפסולו משום הדר, וכ"ש דפוסל ברובו ככל פסולי מראה, ותמה על האחרונים שלא הרגישו בזה.

ועיין בחזו"א סי' קמ"ח סק"ג מש"כ וכן מפורש ברמב"ם בפ"ח כולל צבע ירוק עם צבע שחור ומשמע שצבע ירוק הוי צבע פסול בעצם כמו צבע שחור ולבן וכן כותב המבי"ט בקרית ספר שם וכך נוטה המשכנות יעקב להחמיר כהב"ח וזה חומרא שגם אם התחיל להצהיב אם נשאר חלק מהאתרוג בצבע ירוק ככרתי יפסל האתרוג וכן אם הצבע הירוק יהיה על חומט יפסול במשהו בספר פרי עץ חיים מובא שהגרי"ז שלח לר' איסר זלמן לקנות לו אתרוג וכתב לו להקפיד שלא יהיה שוב צבע ירוק על חוטמו כי הוא מחמיר כהב"ח שירוק הוי צבע פסול משום שאינו הדר ולכאורה יש גם קולא שיוצאת מזה שהמשכנות יעקב כותב שלדידן שיש פסול הדר אין אנו צריכים לחדש פסול של לא נגמר פירא והפסול הוא רק משום שאינו הדר ונפק"מ לפי"ז שלרמב"ם שהדר אינו פוסל בשאר ימים לפי"ז אתרוג הירוק ככרתי יפסל רק ביום ראשון ולא בשאר ימים וכן מדויק ברמב"ם שאחרי שהוא מביא את דין ירוק ככרתי ולאחר מיכן בהלכה ט כותב הרמב"ם שבשאר ימים כל הפסולים כשרים ומשמע שגם צבע ירוק כשר בשאר ימים וכמובן שאנן פסקינן שהדר פוסל בשאר ימים

שיעור אתרוג

הגמ' ניסתה להוכיח מדבעי ר' יהודה שיעור כביצה מכלל שבעי הדר ודוחה הגמ' שטעמא משום שלא נגמר פירא וכן נפסק בשו"ע סימן תרמח סעיף כב שולחן ערוך אורח חיים הלכות לולב סימן תרמח סעיף כב שיעור אתרוג, קטן פחות מכביצה, פסול; אבל אם כביצה, אפילו אם הוא בוסר שעדיין לא נגמר פריו, כשר; ואם היה גדול כל שהוא, כשר.

ורנו הפוסקים מה הדין אתרוג שנצטמק לפחות מכביצה שלכאורה אי הוי משום שלא נגמר פירא אי ידעינן שהיה בשיעור כביצה לא אכפת לן שנצטמק אח"כ באור הלכה סימן תרמח סעיף כב "פסול - כל שבעה שלא נגמר פריו ולא נקרא פרי ואפילו אם היה בו כשיעור ובימי החג נצטמק ועמד על פחות מכביצה מ"מ פסול משום שאינו הדר [ח"א] ואם אין לו אחר יטלנו בלא ברכה ואפילו ביום ראשון [בכורי

יעקב ע"ש]:" ומקור הדברים מהחיי אדם כלל קנא סעיף טז ובנשמת אדם מוסיף שהגמ' אמרה את טעם לא נגמר פירא רק לר' יהודה אך לדידן פסול גם משום שאינו הדר ולכן גם אם היה כשיעור ונצטמק פסול משום שאינו הדר והוי דומיא דמש"כ הב"ח לענין צבע ירוק נשמת אדם ס"ק ו "דאע"ג דבגמרא דחי טעמא ד"הדר" היינו לר' יהודה דבעי למימר דלא בעי ר"י הדר, אבל ודאי בזה כ"ע מודו דאינו הדר, אבל הגמ' קאמר דר"י ס"ל דלא בעינן הדר דבכל דבר אזלינן בתר השתא כמ"ש המ"א ובטהרות פ"ג מצאתי, וכ"כ הב"ח. אך הט"ז ומ"א בסי' תרמ"ח כתבו דלמסקנא דמשני דלא נגמר פריו ס"ל דירוק הוי הדר, וא"כ ה"נ גבי (ירוק) כביצה למסקנא הוי הדר אלא דבעינן כביצה משום דודאי דזה לא הוי פירא. ולפ"ז אם אח"כ נצטמק או שהיה חסר עד פחות מכביצה, אם נשאר רוב שיהיה שמו עליו כשר ביום ב', וכן משמע קצת בר"ן ו(רשב"א) [ריטב"א לו, ב ד"ה והא] שכתב גבי רבי חנינא מטביל ביה, ובלבד שישאר רובו. אך צ"ע שהרי בסי' תרמ"ט כ' הטור הביאו המ"א בס"ק כ"ז דוקא בנשאר כשיעור. וכ"כ תוס' דף מ"ו ע"ב ד"ה אתרוג וכ"כ הרא"ש בפרק ג' סימן כ"ג, ובפסקי מהרא"י [סוף] סימן (ל"ב) [נ"ב] כתב בהדיא דאם נצטמק החתיכה בפחות מכשיעור [אסור], וא"צ להביא ראיה ע"ז. וכל זה צ"ע כיון דלמסקנא הטעם רק משום דלא נגמר פריו ואינו דומה ללולב והדס שאין בהם ג' טפחים דהוי כאילו הוא מין אחר אבל באתרוג דאין השיעור מקובל הלכה למשה מסיני אלא משום גמר פירי, וא"כ אם נחסר אח"כ למה נפסול. אבל לשיטת הב"ח אתי שפיר דלא הוי הדר. וקצת ראיה לשיטת הט"ז והמ"א דע"כ לס"ד דגמ' דטעמא דר' יהודה דפסול בירוק ובאגוז משום הדר וא"כ ע"כ ליכא למימר דר"מ ס"ל דלא בעי הדר דהא סתם מתני' כר"מ, ותנן יבש וחזזית פסול והיינו משום הדר אלא על כרחך דלס"ד ס"ל דבהא פליגי דר' מאיר ס"ל דירוק הוי הדר ור"י ס"ל דלא הוי הדר ואם כן למסקנא דטעמא דר"י משום דלא נגמר פריו ניחא טפי לומר דגם ר"י ס"ל דזה הוי הדר אלא דלא בעינן הדר ופסול משום שלא נגמר וצ"ע:" והיינו החיי אדם מדמה זאת לירוק ששם המג"א והט"ז נחלקו על הב"ח והביכורי יעקב סימן תרמח ס"ק מ"ט ונ"א מוכיח כהחיי אדם מתוס' בדף מו ע"ב והטור בסימן תרמט שכותבים שמה שחסר באתרוג כשר בשאר ימים הוי רק אם נשאר בו שיעור כביצה ולכאורה אם הוי משום שלא נגמר פירא א"כ אם נחסרמכיון שהיה בו שיעור כביצה צריך להיות כשר שהרי ידעינן בו שנגמר פירא וע"כ לדידן טעם הפסול הוי משום הדר אך צ"ע שבתוס' א"א לומר כהביכורי יעקב שהרי תוס' בדף ל כשדן בדברי הגמ' שבאתרוג שדל ערלה אמרינן ביה דכתותיה מיכתת שיעוריה שהרי לדידן שיעור כביצה הוי רק משום גמר פירא והוי סימן ומ"ש כתותיה מיכתת שיעוריה מויישב התוס' שהגמ' מתכוונת לשיעור אגוז שנצרך מצד מינכרה לקיחתה ומפורש בתוס' שיעור כביצה נצרך רק משום גמר פירא וא"כ מ"ט

סוברים התוס׳ שבחסר בעינן שישאר שיעור כביצה.

והרע״א בסימן תרמט מאמת שואל מ״ט תריך שישאר שיעור כביצה הרי טעמא משום שלא נגמר פירא רבי עקיבא איגר מסכת סוכה דף לו עמוד ב במג״א סי׳ תרמ״ט סקכ״ז דאפי׳ לא נשתייר רובו כשר רק שישאר כביצה, וק״ל הא כביצה לאו מדין שיעור הוא אלא משום דפחות מזה לא נגמר פריו, והכא דאתרוג בעצמו הי׳ גדול וידעי׳ דנגמר פריו אמאי צריך שיעור כביצה וצ״ע.

וכן הקשה הפמ״ג בסו״ ס תרמ״ח במשב״ז ס״ק י״ט על דברי הטור ועיין בפרי מגדים שהשוה נצתמק לחסר ובחזו״א סי׳ קמ״ח סק״ב הביא דברי הבה״ל בשם ה״חיי אדם״, והוא ז״ל חולק על דבריהם וכתב, דנצטמק לפחות מכביצה כשר ומברכין עליו ואין בו פסול הדר, והוכיח כדבריו מסוגיא דגמ׳ דהא ר׳ מאיר מכשיר אתרוג בכאגוז, הרי דליכא לדידיה חסרון הדר בשיעור זה, ורבי יהודה לא פליג עליו אלא משום דאכתי לאו גמר פירא הוא, ומנא לן לחדש דפחות מכביצה לאו הדר הוא, וכתב ולכן נראה המצטמק לפחות מכביצה כשר ומברכין עליו, ע״כ עוד נפק״מ היא באיזה כביצה משערים סעיף כב * פחות מכביצה - עיין בתשובת חתם סופר סי׳ קפ״א שדי כביצה שבזמנינו שאף שהביצים נתקטנו כפי מה שהעיד הצל״ח בפ׳ ערבי פסחים כי הכל לפי הזמן אם הביצים נשתנו גם גידול האתרוגים נשתנו ע״ש. ולפי דעת הבכורי יעקב נכון לבעל נפש להדר לכתחלה אחר אתרוג שגדול כשני ביצים: ושיטת החת״ס הוא ג״כ לכאורה עפ״י זה ששיעור כביצה הוא משום גמר פירא ועיין באבני נזר או״ח סימן תפ״ב

כתותיה מכתת שיעוריה

הגמ׳ הקשתה מרבא שרק לכתחילה לא יטול אך בדיעבד כשר וכדפרש״י שמצוות לאו ליהנות ניתנו ולכן לא חשיב הנאה והריטב״א מקשה שהרי סו״ס נוטל הנאה של שכר מצוה מאיסורי הנאה ומיישב שרק הנאה ישירה אסור ושכר בעוה״ב או בעוה״ז אי״ז חשיב הנאה ישירה ועין אבני מילאוים סימן כח ס״ק ס ומשני שמתני׳ מיירי באשרה דמשה שלשריפה קאי וכתותיה מיכתת שיעוריה ומבואר ברש״י שרק משום שצריך שיעור אמרינן ביה מיכתת שיעוריה והיסוד עפ״י הגר״ח פי״ז ה״ב מהלכות שבת שרק השיעור מוכתת מיניה אבל עצם הדבר אינו בטל ולכן רק אם צריך שיעור חשוב בטל שיעוריה ויש להוסיף ששיטת ר״ש היא שכל העומד לשרוף כשרוף דמי אך לדידן לא כשרוף דמי והביאור הגר״א אעה״ז סימן קכד ס״ק ב מאריך שלר״ש הוי כמאן דליתא אך לדידן לא אמרינן כמאן דליתא וכן מפורש בר״ן ביטין דף כ שלר״ש הוי כמאן דליתא אפי׳ בדבר שאי״צ שיעור והגר״ח מסביר את הרמב״ם שכותב שלחי של אשירה כשר משום שאי״צ שיעור לרוחב שלחי ומקשה הראב״ד הרי צריך שיעור גובה עשרה ומיישב הגר״ח שרואים שבין הרמב״ם ובין הראב״ד מודים שרק אם צריך שיעור אמרינן

כתותיה מיכתת ולא אמרינן כמי שאינו דמי ומבאר הגר"ח את דעת הרמב"ם שסובר הרמב"ם שכיון ששיעור גובה עשרה הוי כדי שיחשב מחיצה א"כ אי"ז דין בלחי שצירך שיהיה לו גובה אלא צריך שהמקום יהיה מוקף במחיצה בגובה עשרה ולכן כיון שאין השיעור נצרך מצד הדבר עצמו אלא מצד שהמקום צריך להיות מוקף לכן לא שייך לומר בו כתותיה מיכתת שיעוריה כי אין צריך שיעור וחשיבות בדבר מצד עצמו והראב"ד סובר שצריך שיעור עשרה מצד הלחי עצמו ולכן שייך לומר בו כתותיה מיכתת שיעוריה וזה יסוד דברי רש"י שרק משום שצריך שיעור שייך לומר בו כתותיה מיכתת שיעוריה וכהגר"ח מפורש במאירי ערובין דף יד ע"ב אך המאירי כותב סברא אחרת שהמאירי כותב שמכיון שאפשרלקחת תל של עפר לעשותו מחיצה של שבת א"כ לא אכפת לן שמיכתת שיעוריה משום שמיכתת שיעוריה היינו שחשיב שנחתך לחתיכות וממילא רק אם צריך יחידה אחת יש פסול אם מיכתת שיעוריה משא"כ אם אין דין של יחידה אחת כמו במחיצה של שבת לא איכפת לן שמיכתת שיעוריה אך לכאורה יש ב' מהלכים האם הוי משום שבטל חשיבותו או שחשיב ככמה דברים ואינו יחידה אחת וכדעת המאירי מפורש בראבי"ה בסימן אלף קמ שבא ליישב קושיא מ"ט איסורי הנאה מטמאים טומאת אוכלים ולא אמרינן כיון שלשריפה קאי נימא כתותיה מיכתת שיעוריה וכתב ליישב "והא דקשי[א] למר בערלה וכלאים כתותי מכתת שיעור[א], להויא כדברך מוכתת לחתוכות חתוכות, אפילו הכי מצטרף לכביצה. ולא דמי ללולב ושופר וסנדל המוחלט. דאין לפרש מוכתת דלהוי כמאן דלית', אלא כשבור דמי כדפיר'. ובכי האי גוונא אמרי[נן] בשילהי כיסוי הדם (פט ב) כמה דמיכתת טפי מעלי." והוא בא להסביר סוגיא ביבמות דף קג לענין סנדל של חליצה האם אמרינן ביה כתותיה מיכתת שיעוריה והוא לומד שכיון שבעינן נעל אחד ממילא כשעומד לשריפה לא חשיב שיש כאן חפצא של נעל אחד ועיין ברמ"א בסימן קכד סעיף א שכתב שגט של איסורי הנאה פסול ובביאור הגר"א שם חולק שהוא כשר כיון וכן בר"ן בר"ן בגיטין מפורש שכשר שכיון שאין שיעור לגט ל"ש לומר בו כתותיה מיכתת שיעוריה ועיין באבי עזרי פ"ד ה"ב מגרושין ביאר שהרמ"א סובר שכתותיה עושה שאינו יחידה אחת אך בגר"ח נראה שכתותיה מיכתת מבטל את **חשיבות** הדבר ולכן רק אם הדבר צריך שיעור מחמת עצמו דהיינו שצריך חשיבות מסויימת כתותיה מיכתת מבטל את חשיבותו בספר "דבר אברהם" ח"א סי' ב' ענף ב' בהגה"ה כתב דענין כתותי מיכתת שיעוריה לא שייך אלא במידי דבעינן ביה שיעור מצד הדין, דעל זה אנו אומרים דמדינא חשוב הדבר כמאן דמיכתת וליכא להוא שיעור דבעי מצד הדין, אבל היכא דאין השיעור מצד הדין אלא מצד חשיבות אצל בני אדם, דבבציר מהכי כיון דאינו חשוב אצל בני אדם בעינן שיעור חשוב, ואין אנו דנים על הדבר מצד השיעור עצמו אלא מצד החשיבות, בז ח לא שייך לומר כתותי מיכתת כו', דמה לי

אם עפ״י דין מיכתת האי שיעוריה, הא מכל מקום ראוי חוא לתשמישו וחשוב בעיני בני אדם למילתיה, ע״ש.

אלא דסברא זו לכאורה נסתרת מדברי חתום׳ בדף ל וחרא״ש גופייהו, דאם נחלק דדין כתותי לא שייך אלא בדבר שדין השיעור הוא משום מצד הדין מחללמ״מ בשיעור המצוה, א״כ למה כתבו דמשום הא דבעינן שיהא מינכרא הלקיחה באתרוג איכא דין כתותי מיכתת שיעוריה, והרי גם דין זה אינו דין שיעור מצד הדין, אלא מפני חשיבותו אצל בני אדם שיהא מינכר ויהא לקיחה חשובה, ולסברא הנ״ל לא שייך ג ם בזה דין כתותי וכו׳, ובספר ״דבר אברהם״ בח״ב סי׳ כ׳ אות ז׳, בתשובתו להגאון רבי פנחס אפשטיין זצ״ל, כבר עמד בזה דדברי התוס׳ סותרים סברתו הנ״ל, וכתב דאף שיש מקום לדחות קצת, מ״מ המחוור בזה דבאמת התום׳ והרא״ש לא סבירא להו חילוק זה בדין כתותי, ע״ש,

דף לב

בפסול כפוף

הריטב"א כותב שאינו הדר והמ"ב בסימן תרמ"ה ס"ק ל"ט מציינו

ומהו כפוף

ורש"י כותב ראשו כפוף בראשו כאגמון רש"י ישעיה נח שהוי כמחט שצדים בו דגים שכפוף בראשו ובכפות תמרים מדייק מרש"י אפי' העלים כפופים הוי כפוף וכן שיטת הריטב"א והר"ן שאפי' השדרה ישרה והעלים כפופים הוי כפוף והכפ"ת מדייק כן מרש"י וזה ונקרא "קנפל" אך שו"ת הרא"ש כלל כד אות י ורבינו ירוחם והטור מביאו שכשהעלים כפופים כשר והרא"ש בתשובה מעדיפו כי העלים שבו אינם נחלקים ותיומתו קיימת ורק כשהשדרה כפופה פסול והשו"ע תרמה סעיף ט כותב שדווקא כששדרתו כפופה פסול אבל עליו כפופים כשר כהרא"ש והמ"ב ס"ק מב מביא שהמנהג להקל כמש"כ הדרכי משה בס"ק ן כהרא"ש אך המ"ב מביא שיש פוסקים שמחמירים הב"ח והשערי תשובה ס"ק ו מביא מהרדב"ז ור' יעקב עמדין כותב שלדעת גדולים אחרים לא רק שאינו מן המובחר אלא הוי פסול ולכן עדיף לא לקחת אם עליו כפופים והמ"ב מציין לשערי תשובה זה ולכן יש מקום להחמיר אך המקל יש לו על מי לסמוך אך המ"ב מביא שני חומרות מהלבוש והט"ז:

א שאם כל או רוב העלים כפופים הרא"ש מודה שפסול והמ"ב מביא שיש חולקים על חומרא זו והשער הציון מדייק כן מהשו"ע

ב ט"ז אם רוב העלה כפוף גם הרא"ש מודה שפסול ובאמת בשו"ת הרא"ש משמע כן שכותב כפיפת הראש לא הוי כפיפה כי העלים העליונים כפופים מעט ומשמע כשני דיוקים אלו שאם כל העלים כפופים או שהעלים כפופים הרבה הוי פסול וא"כ יש שני חומרות גם לדעת הרא"ש ויש סניף להקל שהרמב"ם כלל לא הביא פסול כפוף והלח"מ פ"ח ה"ג תמה עליו וכן המאירי מציין שהרמב"ם לא הביא פסול בפוף והמכתם כותב שיש שלא גרסו לכפוף כי יש הרבה כפופים וע"כ אינו פסול כי הוי דרך גדילתו ולכן אינו חסרון בהדר וא"כ יש לצרף את שיטת הרמב"ם לשיטת הרא"ש וביחוד בשאר ימים שלרמב"ם אין כלל פסול הדר

לולב קווץ

לרש"י מיירי עם קוצים ותוס' מביא מהערוך מלשון צמיתה וההרא"ש בסימן ד והריטב" א כותבים שלגירסא זו

כווץ עם כ׳ ולא עם ק׳ והטור בסימן תרמה והשו״ע סעיף ח פוסקים כרש״י וכהערוך והביכורי יעקב ס״ק כא תמה איך פסק כתרוויהו וכותב שצ״ל שהטור והשו״ע מספקא להו ופסק לחומרא כתרוויהו מספק וכן מפורש בריטב״א ששניהם פסולים מספק כהביכור״י ומוסיף הביכור״י שלפי״ז אם יש לאדם לולב קווץ וכווץ יכול ליטול את שניהם ולצאת ידי חובה באחד מהם בממנ״פ ועוד נפק״מ שביו״ט שני וחול המועד יש להקל מדין ספיקא דרבנן לקולא והנה מהטור שו״ע שלא חילקו בין הימים לא משמע כהביכור״י ולכן היה מקום לומר שכיון ששורש הספק הוא דאורייתא גם אם יש נפק״מ דרבנן יש להחמיר בספיקו וכאן כיון ששורש הספק ביו״ט ראשון הוי ספק בדאורייתא אזלינן ביה לחומרא וכן מפורש בכס״מ בהלכות חמץ פשט ברמב״ם שספק ששורשו בדאורייתא מחמירים גם בדרבנן ולפי״ז נחמיר גם בחול המועד אך פשט בשו״ע יש לומר דלא כהביכור״י שהריטב״א מביא שהרי״ף גורס לתרויהו קווץ וכווץ בברייתא ולא מספק וא״כ י״ל שהטור והשו״ע פסקו כהרי״ף שגרס לתרויהו ולכן שניהם פסולים מתורת ודאי ולפי״ז יצא דלא כשני הנפק״מ של הביכורי יעקב שגם אם יש לו את שניהם או בחול המועד יש להחמיר בשניהם

בפסול עקום דומה למגל

רבא אומר שזה רק אם עקום לפניו ולא אם עקום לאחריו והמ״ב תרמה ס״ק לו מביא מהלבוש שהוי פסול הדר אך הכפות תמרים כותב שהוי פסול בעל מום וגם בשאר ימים יהיה פסול ומיירי שעקום בשדרה ורש״י כותב שעקום דומה למגל חדא מילתא היא והבית יוסף מסביר שלרש״י הוי פירוש שרק עקום הרבה כמגל פסול ואי״ז שני דברים וכן מפורש באו״ז סימן שו כותב ״שעקום מאד כמגל״ אך הטור בסימן תרמה כותב או שעקום אמצעיתו לפניו ולא הזכיר עקום הרבה כמגל ומשמע שגם אם עקום קצת באמצעיתו פסול וצ״ע איך למד פשט בגמ׳ וצל״ל שהנה הטור סובר כהרא״ש שכפוף היינו בשדרה ולא בעלים והכפות תמרים מקשה בשלמא לרש״י החילוק בין כפוף לעקום הוא שכפוף הוי בעלים ועקום הוי בשדרה אך לטור והרא״ש ששניהם בשדרה מאי שנא והחילוק חזינן בטור ובהרא״ש שכפוף היינו בראשו ועקום היינו באמצעיתו וכן מפורש בטור וא״כ לפי״ז י״ל שהטור לומד שפסול דומה למגל לא בא לומר **עד כמה עקום** אלא **היכן** עקום באמצעיתו כמגל ויש להוסיף שהשו״ע הרב בסימן תרמה גם כן מחלק כך ביניהם ומפורש בדבריו שרק בעקום באמצעיתו יש חילוק בין לפניו לאחריו ולא בעקום בראשו והוי שני פסולים בספר זכרון אבן ציון עמוד מא מביא משו״ת הרשב״א שמשמע כהטור שאי״צ עיקום הרבה כשעקום באמצע ולכן יש להחמיר בעיקום באמצע לדעת הטור אפי׳ כשעקום קצת ובכשרות ארבעת המינים עמוד קס מביא מסידור הרס״ג שהלולב יהיה ישר לא יהיה עקום כלל ומשמע כהטור והרשב״א שעקום באמצע אפי׳ קצת פסול הגמ׳ מסתפקת מה הדין עקום לצדדים

והרי״ף והרא״ש החמירו בתרוויהו וכ״כ השו״ע בסימן תרמח ור׳ שלמה איגר תמה שלכאורה ביו״ט שני יש להקל מספק וכן במהרש״ם על השו״ע כותב שבשאר ימים יש להקל מספק אך לכאורה מכיון ששורש הספק הוא מדאורייתא יש להחמיר מספק כמו שראינו לעיל וזה הוי סמך דלא כהביכורי יעקב

סליק בחד הוצא

הגמ׳ מביאה את רבא שסליק בחד הוצא הוי בעל מום ורש״י כותב שכל עליו בצד אחד והרמב״ם פ״ח ה״ד כותב שהיינו שכל עליו אינם כפולים והריטב״א והר״ן כותבים שהרמב״ם מיירי ברוב עלים והרא״ש מביא מר׳ שר שלום עוד פשט שמיירי שיש ללולב עלה אחד מכל צד שעולה עד ראשו והשו״ע סימן תרמה סעיף ג פפסק ככולהו כרש״י והרמב״ם וסעיף ד כותב הר׳ שר שלום ויש פשט רביעי שהאורחות חיים הלכות לולב סימן יא והכלבו כותבים שאם העלה האמצעי העלין אינו כפול הוי סליק בחד הוצא שהיינו שלא כהרמב״ם שמיירי ברוב עלים אלא העלה העליון צריך שיהיה כפול וכן החמיר הרמ״א בסעיף ג כמותם והרב אלישיב החמיר שלכל בו צריך שעלה יהיה כפוף עד למעלה ואם אינם מסתיימים בשוה פסול אך בפשטות אי״ז כוונת הכל בו והוא פוסל רק אם אינו עולה כפול כלל אך אם כפוף ברובו כשר וכן מפורש בשו״ע הרב שאם כפול ברובו כשר גם לאורחות חיים והכלבו והריטב״א כותב שהוי פסול בעל מום כדמשמע בגמ׳ ולכן כותב הריטב״א שהוי יותר חמור מפסול הדר אלא שאי״ז מין לולב ופסול כל שבעה דלא כפסול הדר שפסול רק ביום ראשון והריטב״א כותב שלרש״י הוא מסופק האם הוי פסול הדר והביכורי יעקב ס״ק ח תמה מדוע השו״ע סותם ככולם לחומרא הרי יש כמה פשטים וע״כ השו״ע מחמיר מספק ולכן כותב את נפק״מ שהבאנו שיכול ליטול כמה לולבים יחד אם אחד מהם פסול לרש״י ואחד פסול לרמב״ם וכן כותב שבחול המועד יש להקל כי הוי ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא ותמה מדוע סתם השו״ע ועיין בב״ח שכותב שהשו״ע פסק ככולהו כי לשון הגמ׳ שמע ככולהו ומשמע שלמד שהשו״ע הוא שיטה חדשה ככולהו והוא תמוה ומשמע כהביכורי יעקב אך עדיין יש לומר שפסול כל שבעה כמו שהבאנו שכיון ששורש הספק הוא בדאורייתא א״כ י״ל שגם בנפק״מ דרבנן מחמירים ולכן פסול כל שבעה וא״כ יש כאן נידון רחב בקווץ ובעקום לצדדים ובסליק בחד הוצא אם פסלינן כל שבעה אפי׳ שהוי מטעם ספק

ניטלה התיומת ונחלקה התיומת

בפשט של ניטלה התיומת נחלקו הראשונים תוס׳ בדף כט ע״ב לומד שהיינו שניטל העלה העליון לגמרי אך ברי״ף ובעוד ראשונים סוברים שתיומת הכוונה אותו חוט המתאימן דהיינו שניטל החוט שבמחבר בין שני העלים והופך אותם לאחד ואם הוא ניטל (ברוב העלים או לפי הר״ן גם בעלה האמצעי) הלולב פסול יש שני לשונות בגמ׳ אם כשר או פסול והרי״ף והרמב״ם פ״ח ה״ד והרא״ש פסקו שפסול כלישנא בתרא שפסול שפסול ויש הרבה שיטות מהו

מחלקה התיומת דעת הרי"ף והרמב"ם שהיינו שעלי הלולב כפולים ואם נחלקו פסול והריטב"א והר"ן כותבים שלשיטתם מיירי שרוב עלי הלולב נחלקו ברוב כל עלה ועלה והשו"ע בסימן תרמה סעיף ג כותב נחלקה התיומת פסול והרמ"א מוסיף ברוב עלים והמ"ב מוסיף ורוב כל עלה ועלה

שיטת הגאונים (בתוס' ב"ק צו.): לולב המסתיים בשתי תיומות, ונפרדו ב' התיומות זה מזה. וב [כ"כ הבית יוסף, וביאר דמחוברין מתחילת ברייתן ע"י קורה. אך הט"ז (סק"ד) והכפות תמרים (לב.) מפרשים דמיירי בתיומת אחת, ובעינן שלא יתפרדו מהעלין שבצידיהן. אולם הסכמת הפוסקים כפירוש הבית יוסף, עי' בכורי יעקב סק"ט].

ר"י בשם יש מפרשים (בתוס' שם): לולב המסתיים בשתי תיומות, ונפרדו זה מזה לגמרי עד שנחלקה גם השדרה.

רש"י: מצינו בדבריו ב ' פירושים בדין נחלקה (וכמבואר בהגהותת רבינו פרץ לסמ"ק מצוה קצ"ג ובתרומת הדשן סי' צ"ו דרש"י פירש בזה ב' פירושים):

א' (רש"י סוכה לב. וכמובא בתוס' ב"ק צו.) לולב המסתיים **בשתי תיומות** ונפרדו זה מזה ונסדקה גם השדרה וכתב הביכורי יעקב תרמ"ה ט' דהחילוק בין פירושו לפירוש היש מפרשים, דלרש"י בעינן שיחלקו עד שיתרחקו זה מזה ויהיו נראים חלוקין וכלשון התוס' ב"ק שם "ומתוך פירושו משמע שנסדק השדרה כל כך שנראה העלין העליונים חלוקין ומפוזרין זה מזה", משא"כ ליש מפרשים דפסול כל שנפרדו זה מזה אף שאין נראין חלוקין.

דעת רש"י ב"ק צו., וכפי שמובא ברשב"א ותור"פ שם לולב המסתיים בתיומת אחת, ונחלק העלה האמצעי בגבו עד השדרה (רשב"א וסמ"ק בשיטת רש"י), וי"א דנחלקה גם השדרה עד העלין שתחתיו (תרומת הדשן בשם אור זרוע בשיטת רש"י).

ריטב"א ור"ן: נחלקה התיומת ברובה.

ריטב"א ור"ן בשם יש מחמירין: נחלקה התיומת במיעוטה והריטב"א הוסיף דגם אם מעיקר הדין פסולה ברובה מ"מ יש לחוש במיעוטה משום שהסדק מתרחב ע"י הנענועים אך הרמ"א פוסק ומקורו מהתרומת הדשן בסימן צו שאם נחלקה העלה האמצעי עד השדרה הוי נחלקה התיומת ופסול ומקורו מרש"י ב"ק דף צו ע"א שנחלקה התיומת מיירי בעלה האמצעי שאם נחלק פסול וברמ"א כתוב שנחלק עד השדרה אך ביאור הגר"א כותב שמכיון שרובו ככולו אם כן אם נחלק רובו פסול והריטב"א והר"ן מביאים שיטה זו שנחלק העלה האמצעי פסול והריטב"א והר"ן שיש מחמירים אפי' אם נחלק קצת וכ"כ הרמ"א שמצוה מן המובחר לקחת לולב שלא נחלק עלה האמצעי כלל ובטעם החומרא בריטב"א כתוב שהוי משום שבכל שעה מתרבה בחילוק ולכן יש להחמיר וכן מביא המ"ב (ויש לדון האם משום זה הוי כנחלקה וכן משמע בחי אדם שכחלוק דמי או שהוי חומרא כי חיישנן שיחלק כדמשמע במ"ב)

הדבקת התיומת

ובספר כשרות המינים השלם בהסכמת הגרי"י פישר כותב שבנחלק קצת

אפשר להדביק בדבק שרק אם נחלק רובו שכבר נפסל א"א להכשירו ע"י דבק שסו"ס הלולב נחלק אך בנחלק קצת שהוי רק חשש שיתחלק יש להדביק כי עדיין לא נפסל ורק מונע מהפסול שיבוא וכן הביא שם מהרב אילשיב ור' שלמה זלמן שרק אם כבר נחלק רובו אין להדביק כי כבר נפסל אך כדי למנוע פסול אפשר להשתמש עם דבק

טעם פסול נחלקה התיומת

המג"א בסימן תרמה ס"ק ו מביא מר' ירוחם שפסול נחלקה הוי משום שהוי חסר ואינו לקיחה תמה וכותב ר' ירוחם שלפי"ז כשר בשאר ימים אך הרע"א בדף כט' ע"ב מדייק מתוס' שנחלקה פסול משום שאינו הדר וכן מפורש בקרית ספר בפ"ח מהלכות לוב שהוי פסול הדר ולפי"ז יהיה פסול כל שבעה כמש"כ הרמ"א כדעת התוס' שפסולי הדר פסולים כל שבעה ונפק"מ אחת היא האם כשר בשאר ימים ועוד נפק"מ האם צריך לבדוק בדקדוק שבמ"ב מביא בסימן תרמח מהמבי"ט שאין חסרון הדר אם החסרון הדר נראה רק ע"י עיון והרע"א בדף כט' ע"ב כתב שבפסול חסר כן צריך לעיין ועיין בשו"ע הרב שמחלק בין פסול העלה האמצעי לשאר העלים שבעלה האמצעי פסולי לולב הוי משום חסר משא"כ בשאר עלים הוי פסול הדר ונראה מדבריו שרק העלה האמצעי שהוא המשך השדרה חשיב כעיקר הלולב ושייך לפסול חסר בו יש עוד פסול שהובא בראש העמוד שנסדק פסול בדעביד כהמניק אך נסדק כשר והמג"א מביא מר' ירוחם שג"כ הוי פסול חסר והקרית ספר חולק שהוי פסול הדר

בפסול נסדק כהמניק

וברש"י משמע שהוי פסול בשדרה שגדלה כשנים וכך מפורש בראב"ד שנסדק כהימניק הוי פסול בשדרה והטור מדייק מרש"י שרק אם הוי תחילת ברייתו כך פסול אך אם נחלק אח"כ כשר והטור חולק שמלשון נסדק משמע שנסדק אח"כ והב"ח כותב שרש"י מודה שאם נחלק אח"כ פסול אלא אם העלים גדלים לשני כיוונים פסול אלא אם העלה עצמו חלוק בכה"ג זה כשר לדעת רש"י אך הריטב"א והר"ן כותבים שמיירי בעלה האמצעי שאם נחלק קצת בכה"ג כשר ורק אם נחלק הרבה כהמניק פסול ולשון הרא"ה שפתוח הרבה שבכה"ג פסול וע"כ שגם אם רואים הסדק הוא כשר אא"כ נסדק הרבה ועיין בביה"ל בסימן תרמה סעיף ז שכותב שלשיטת השו"ע שבחלקה התיומת פוסלת רק ברוב העלים ואין שום חומרא בעלה האמצעי ה"ה בפסול נסדק כהמניק לשו"ע הוי פסול רק אם רוב העלים נסדקו כהמניק והנה הפמ"ג (מש"ז ס"ק ט' ומובא במ"ב ס"ק ל"ב) כתב בהא דהימנק "וכשנחלק עד שנראה ב' ראשי חופיא כשנים מרוחקים כהימנק פסול אף במיעוטו וצ"ע כי שכיח הרבה כך ויש ליזהר בזה". וע' גם בלבושי שרד (על ט"ז ס"ק ט') "כתבתי כל זה שהעולם אין מדקדקים ובראותם נחלק התיומת דהיינו העלה העליונה מעט בראשה מכשירין וכשהוא פחות מטפח דכשר לכו"ע וטועים הם כי על

פי הרוב כשנחלק בראשה אפי׳ מעט נתרחקו ונעשו הימנ״ק וזה לשיטת רמ״א פסול מדינא ושיטת רמ״א הוא עיקר כמש״כ ט״ז ס״ק ד׳ בשם תרוה״ד ואין בזה הכשר זולת לשטת המחבר דתלוי ברוב עלין ולכן צריך להשגיח על זה״. ומשמעות דבריהם שענין כהימנק היינו סדק רגיל רק שהוא כ״כ גדול עד שנראה כשנים. ולדבריהם יש קושי גדול למצוא לולב כשר וצ״ל שאפי׳ לדבריהם יש נסדק שלא נראה כשנים כלל אמנם יש מפרשים שענינו של הימנק אינו אך ורק סדק גדול אלא שגם מדבר על צורת הסדק דהיינו דנכפפו בב׳ כוונים. וכן נראה מדברי החזו״א סי׳ קמ״ה ס״ק ח׳ שריחוק הסדק אינו עושה הימנק. וע׳ בס׳ ארבעת מינים השלם (וייספיש) במילואים (חלק א׳ אות י״ז עמ׳ רל״ד) שהיבא ממהרש״ם וראב״ד בתמים דעים סי׳ רל״ב כה״ג. וע׳ גם בס׳ כשרות ארבעת המינים (שטרן) בחלק העיוני (סי׳ י׳ - עמ׳ ר׳) שהביא שכן פסק גם הגרש״ז אוירבך שאין לפסול משום שהסדק ארוך.

בחילוק בין נסדק כהימניק לנחלקה התיומת

והראשונים מקשים הרי מצינו הנחלקה התיומת פסול אפי׳ שלא נחלקה הרבה ומדוע נסדק כשר אם אינו כהמניק והריטב״א והר״ן מביאים שני תירוצים

א. שרק אם נחלקה ברובא פסול ונחלק מיעוטו כשר אא״כ נחלק כהמניק ורק מחמירים למצוה מן המובחר בנחלק קצת כמו ראינו אא״כ נחלק כהמניק והנפק״מ כמו שראינו שבנחלק קצת אפשר להשתמש בדבק כי אינו פסול אך לכאורה בנחלק קצת כהמניק שפסול א״א להשתמש בדבק כי הוי פסול אך הגרי״י פישר זצ״ל סובר שגם בנסדק כהמניק אפשר להשתש בדבק כי מדייק שרק בנראה כשנים פסול ולכן אפשר להדביקו ורק בנחלק רובו שעצם החילוק פוסל לא אפשר להדביק,אבל אם נחלק קצת כהמניק שהחילוק עצמו אינו הפסול אפשר להדביקו והוא מדייק מלשון הרמב״ם שנראה כשניים שזה הפסול ולא החילוק אך זה חידוש שי״ל שנחלק כהמניק חילוק כזה פוסל ורק השיעור הוא שנראה כשניים ולכן לא אפשר להדביק וצ״ע

ב. שגם בנחלק קצת הוי נחלק ופסול אך כהמניק מיירי בנחלק לרחבה ולכן פסול רק במחלק כהמניק

שיעור לולב

רש״י בסוכה שם ל״ב ב׳ בד״ה שיהא לולב יוצא כתב טעם זה דבעינן שהלולב יהיה גבוה מההדס שיהא יוצא כשם שהוא גבוה במינו מכולן ובערוך לנר שם הקשה על דבריו למה צריך לטעם זה הא הטעם מפורש במשנה כדי לנענע בו וכמו שפרש״י גופא לקמן שם בד״ה אימא וכדי לנענע שאינו ראוי לנענע אלא במה שיוצא חוץ לאגד וכן הקשה המהרש״ל שם אמאי קאמר כדי שיהא יוצא והיינו כפרש״י שהוא גבוה כו׳ ובמתני׳ תלי טעמא בנענוע וע״ש שפירש דרש״י בא לתת טעם למה צריך שיהא ניכר נענוע הלולב טפי מנענוע ההדס או הערבה ואמאי לא סגי שיהא ההדס יוצא טפח וע״ז

תירץ דהוא משום חשיבות הלולב שגבוה במינו יותר מכולם ובשפת אמת שם בד"ה בגמ' שיעור תירץ בענין אחר ע"ש והנה בגמ' שם מ"ב א' אמרינן גבי לולב דמדאגביה נפק ביה ומבואר דמן התורה יצא בהגבהה אף קודם הנענוע ומשמע דהנענוע הוה רק מדרבנן וא"כ יש לעיין דכיון דהא דבעי בלולב טפח יתירא אינו אלא משום הנענוע שיהא ניכר הנענוע וכל עיקר הנענוע הוא רק מדרבנן א"כ אפשר דבל דין טפח רביעי הוה רק מדרבנן ומן התורה סגי בשלשה טפחים דהא מה"ת אין צריך נענוע כלל וצ"ע בשו"ת בנין ציון לבעל הערוך לנר סי' ל"ג שכ"כ דמה דבעי בלולב טפח יותר כדי לנענע אינו מה"ת שהרי הנענוע עצמו אינו מה"ת כדאמרינן בגמ' מדאגביה נפיק ביה ואם צריך נענוע מה"ת הא אכתי טריד בטרדא דמצוה כיון דלא נענע וכ"כ תוס' בסוכה ל"ט א' ד"ה עובר דנענוע אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב כדאמרינן בגמ' מדאגביה נפק ביה ולא משני כשלא נענע וכיון שהנענוע עצמו אינו מחיוב נטילת לולב דאורייתא האיך אפשר שנמסר למשה מסיני שיעור טפח בלולב כדי לנענע ולפ"ז כתב דהטפח כדי לנענע בו אינו אלא לכתחילה ואינו מעכב כיון דהנענוע עצמו נמי אינו מעכב ואם אין לו אלא לולב של שלשה טפחים מברך עליו אבל על פחות משלשה לא יברך דזה פסול מדאורייתא ע"ש וכ"כ בשו"ת חסד לאברהם להגאון רבי אברהם תאומים זצ"ל נכדו ותלמידו של בעל הנתיבות מהדורא תנינא או"ח סוף סי' ע"ו דנראה ברור דאם אין לו לולב רק באורך ג' טפחים יוצא בזה בדיעבד ומברך עליו דהא מבואר בראשונים דנענוע אינה מעכבת ולא הוי רק שיורי מצוה וכיון דטפח הד' אינו אלא לצורך נענוע לא מעכב ע"כ אולם בספר קרית ספר על הרמב"ם להרב המבי"ט זצ"ל בפ"ז מהל' לולב כתב דשיעורי ארבעה מינים נראה דהוו דאורייתא ובכלל שיעורין הלכה למשה מסיני הן וטפח שדרו של לולב היוצא מן ההדס הוי דאורייתא כדמוכח במסכת נדה פרק המפלת דף כ"ו ע"א ואכתי צריך עיון דכיון דטעמא דטפח רביעי הוא משום היכר הנענוע כדאמרינן בגמ' וכל עיקר הנענוע הוה מדברי סופרים א"כ האיך יתכן לומר שטפח הרביעי יהא מה"ת וכמו שתמהו בבני ציון ובחסד לאברהם הנ"ל המאירי בסוכה ל"ז ב' בד"ה ולענין תכונת הנענוע כתב וז"ל וצריך שתהא נטילתו מפורסמת עד שיהא ראוי לנענוע ולהושטה הניכרת **ואע"פ שההושטה והנענוע אין מעכבין ראוי לכך מיהא בעינן שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו** ע"כ וכ"כ מדעת עצמו הגאון רבי אלעזר משה הורביץ זצ"ל בספרו אהל משה ח"ב סי' קכ"ו מק"ז וז"ל ובלולב בעינן הולכה והבאה ונענוע וראוי לנענע מעכב כדתנן שם כ"ט ב' כל שיש בו ג"ט כדי לנענע כשר ואמרינן שם מ"ב א' קטן היודע לנענע חייב בלולב ע"כ ולפ"ז יש לומר שפיר דטפח רביעי הוה מן התורה משום דראוי לנענוע בעינן סה"ת אף דהנענוע גופא אינו מעכב וע"ש במאירי בכל דבריו וכך מבואר נמי בחי' חתם סופר בסוכה מ"ב ב' בגמ' קטן היודע לנענע חייב

בלולב שכתב דאע״ג דמן התורה מדאגביה נפיק ביה בלי שום נענוע וא״כ למה לא יחנך הקטן היודע ליקח לולב בידו אפילו בלי נענוע ותירץ דראוי לבילה בעי שיהא האדם ראוי לנענע והלולב ראוי לנענוע ואז יצא יד״ח בהגבהה בלי נענוע והיינו טעמא דשיעורא דלולב הוא כדי שיצא מהאגד כדי לנענע בו ואי לאו הכי לא יצא ידי חובתו והא שיעורים הלכה למשה מסיני הוא והיכי משערינן בהאי שיעורא דכדי לנענע אף דמה״ת יוצא בהגבהה בלא נענוע אלא משום דמה״ת נמי בעי ראוי לנענוע ע״ש וכעין זה כתב בשו״ת אבני נזר או״ח סי׳ תצ״א בהגה״ה שם דאע״ג דעיקר הנענוע אינו מעכב מ״מ השיעור כדי לנענע בו מעכב משום דכיון דלכתחילה צריך לנענע בו צריך שיהא בו שיעור לקיים המצוה מן המובחר ע״כ ומשמע דהוא מן התורה דצריך שיהא בו שיעור לקיים המצוה כהלכתא בכל פרטיה שצריך לקיימה מן המובחר והיינו כמש״כ ובחידושי הגרי״ז סטנציל ערכין דף ב׳ ע״ב ד״ה קטן כתב דהא דשיעור לולב ג׳ טפחים וכדי לנענע אף דנענוע אינו מעכב היינו משום דמ״מ הנענוע הוא דין במצוה דנטילת לולב אלא שאינו מעכב ובעינן שיעור שיהא חזי לקיום המצוה בכל דיניה וכן לענין שיעור חינוך דמשרינן בקטן היודע לנענע היינו נמי משום דלענין חינוך השיעור הוא אי חזי לקיום המצוה בכל דיניה ע״כ

אמאי לא תנן במתני׳ שיעור לולב ד׳ טפחים

בהא דתנן בר״פ לולב הגזול כ״ט ב׳ לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר ומפרש בגמ׳ ל״ב ב׳ דהכי קאמר וכדי לנענע בו דבעי ארבעה טפחים צ״ב דא״כ אמאי לא תנן במתני׳ סתמא לולב שיש בו ארבעה טפחים כשר והר״ן בגמ׳ שם דף ט״ו ע״א מדפי הרי״ף בד״ה אמר ר׳ פרנך הקשה כן אלישנא דגמ׳ דא״ר פרנך א״ר יוחנן שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח אמאי לא אמר סתם לולב ארבעה לבר מעלין וכתב הר״ן ומסתברא דאפילו הוסיף באורך ההדס והערבה אפילו כמה צריך שיצא שדרו של לולב למעלה מהן טפח ומשום הכי נקטי ליה ר׳ יוחנן ושמואל בהאי לישנא ולא אמרו סתם לשמואל לולב ארבעה בהדי עלין ולר׳ יוחנן לבר מעלין ע״כ וכ״כ בחי׳ הריטב״א שם וכ״כ המאירי בר״פ לולב הגזול בביאור המשנה ד״ה לולב שיש בו ולפ״ז אתיא שפיר נמי לישנא דמתניתין דקתני כדי לנענע בו לאשמועינן דהוא משום היכר הנענוע ונ״מ דאף בגבוהים הרבה צריך בלולב טפח יותר ובב״י סי׳ תר״נ העתיק דברי הר״ן וכן פסק בשו״ע שם מ״ב בשם ויש מי שאומר וכן פסק הלבוש שם דאפילו הוסיף באורך ההדס והערבה צריך שיצא שדרו של לולב למעלה מהם טפח בעמק ברכה עניני לולב אות ח׳ כתב מדחלקה המשנה השיעור גבי לולב ג׳ טפחים לבד וכדי לנענע בו דהיינו טפח הד׳ לבד וכן מדנקיט שמואל הטעם בלולב ארבעה כדי שיהא יוצא מן ההדס טפח לנענע בו היה נראה מזה דהשיעור דאורייתא של לולב הוא רק ג׳ טפחים כהדס וערבה והטפח הד׳ הנוסף אינו אלא מדרבנן כדי לעשות בו נענועים עיין במ״ב סי׳ תרנ״א ס״ק י״ד כתב בשם האחרונים במה שנוהגים

לעשות בלולב שלשה קשרים דצריך להיות טפח למעלה פתוח ולא מקושר כדי שיהא יכול לכסכם היטב בעלין ובשעה"צ סקט"ו כ"כ בשם דרך החיים דיני נטילת לולב ס"ב בשם אליהו רבה שם ה"ו וכ"כ בפמ"ג שם במשב"ז סק"א ובבכורי יעקב שם מק"י כתב דצריך שיניח טפח משדרו של לולב עד למעלה בלא קשר ולא יניח טפח למעלה רק מן העלין גרידא דהא צריך טפח משדרו של לולב כדי לנענע כמש"כ השו"ע בסי' תר"נ ס"א וכ"כ בשו"ע הגר"ז שם סעיף י"א ובקיצור שו"ע סי' קל"ו ס"ה ע"ש עיין בריטב"א בדף כט ע"ב ובר"ן בדף י"ד ע"א מדפי הרי"ף איך ביארו את מחלוקת שמואל ור' יוחנן האם השיעור ד' טפחים הוא עם העלים או בלא העלים עיי"ש וזה תלוי במחלוקת הראשונים עם הראב"ד בדף כט' ע"ב האם העלים הם חלק מהלולב

דף לג

ענף עץ עבות

עיין רש"ש שתמה מדוע אין מקפידים שהעלים ישכבו על העץ ועיין בספר מור וקציעה בסימן תרמו שמקפיד שכל העץ יהיה מכוסה בעלים אך עיין בבכירי יעקב סימן תרמו ס"ק יא שחולק שתנאי שענפיו חופים הוי רק להגדיר את המין ואי"ז תנאי בהכשר וכן מפורש ברבינו ירוחם ועיין עוד בהגהות ראמ"ה שדייק כן מהגמ' תוס' והרא"ש כותבים שצריך לצאת יחד ועיין לשון הריטב"א וכן לשון השו"ע סימן תרמו' ס"ג שיצאו בשורה אחת

בחידושים וביאורים (סוכה סי' ה') הביא בשם החזו"א "דכל שיש קו הנפגש בכל הג' שרשים שפיר דמי, אע"פ שבשורש אחד הוא נפגש מלמעלה ובאחד מלמטה". וכ"כ **בקהלות יעקב** (סוכה כ"ו) "ומפורסם בשם מרן החזו"א זצ"ל, דאין צריך שיהיו שורשי הג' עלין יוצאין בשוה ממש עד שלא יהא זה גבוה מזה אפילו כחוט השערה, אלא אפילו אם רק מקצת משרשי העלים נפגשים זה עם זה בקו שוה נחשב דקיימי בחד קינא וכשר".

ועיי"ש שהוכיח מן הירושלמי פ"ה דכלאים, דגם כה"ג הוי בכלל מכוונים זה כנגד זה.

וכיסוד זה כתב גם **בהליכות שלמה** (עמ' קפו) "שיעור שילוש ההדס כל שיש קו שוה לשלושת שורשי העלים בגופו של העץ". וכתב שם לפרש דזהו גם כוונת רש"י במש"כ דיוצאין מעוקץ אחד, דכוונתו שכל העלים יוצאים בשיעור עובי של עוקץ אחד, ומיושב מה שתמהו עליו בתוס'.

ועיין בספר שיח יצחק על מסכת סוכה סימן ס שהאריך בשיטות הפוסקים בגדר עבות הרמ"א בסימן תרמו' סעיף ג מלמד זכות שסגי בב' וחד ולכן יש שנוהגים בשעת הדחק על זה אך הביאור הגר"א והביכורי יעקב כותבים שהוי רק לימוד זכות כי לא היה מצוי להם אך ודאי הרמ"א מודה שמדינא צריך שיהיו משולשים וכ"כ המ"ב שהירא לדבר ד' יקח משולשים גמורים

וכמה מההדס צריך שיהיה משלש

מצינו בדברי הראשונים ד' שיטות בשיעור העבות:

א. שיטת העיטור (מובא בטור תרמ"ו) דאפילו נשרו כל העלין אם נשאר **קן אחד** משולש בן ג' עלין הרי זה עבות וכשר וכך מבואר בפשוטו גם בדברי **הרמב"ם** (פ"ז ה"ח ופ"ח ה"ה), וכמו שנקטו

הרא"ש (כלל כ"ד, מובא בב"י) **והטור** (תרמ"ו) בדעתו. [אולם המגיד משנה פ"ח ה"ה מפרש דעת הרמב"ם כשיטת הגאונים דלהלן]

ב. **שיטת הגאונים** (מובא בטור שם, ובריטב"א והר"ן), **וכן דעת המגיד משנה** (פ"ז ה"ב) לאידך גיסא, דבעינן שיהיה עבות **כל שיעור** ההדס, ואם נשר אפילו עלה א' בקן א' פסול.

ג. **שיטת הראב"ד** (בהשגות פ"ח ה"ה ופ"ז ה"ב ע"ש, ובתמים דעים סי' רכ"ח, ומובא ברא"ש סי' י'), **והסכים עמו הרא"ש** (סי' י', ובתשובה כלל כ"ד סימן י"א) דלמצוה בעינן שיהא עבות כל השיעור, אך לעיכובא סגי **ברובו עבות**, היינו ברוב אורך שיעורו. וכך פסק בשו"ע (תרמ"ו ה').

והפרי מגדים מסתפק האם בעינן רוב במקום אחד או שאפשר לצרף מכמה מקומות ועיין בדבריו שמשמע מדבריו שכל ספיקו הוא מצד הדר היינו שפשוט לו שמצטרף אך מסתפק שמא אי"ז הדר אם אי"ז במקום אחד וכל הספק שלו הוא ועיין באור הלכה סימן תרמו סעיף ה שכותב "ודע עוד דכתב הב"ח דאם היה רוב שיעור ההדס עבות אף שהוא גדול מאוד לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים ועיין בפמ"ג שמסתפק אם מהני אפילו אם הם מפוזרים באורך ההדס או דדוקא אם הם עכ"פ במקום אחד והבכורי יעקב מיקל גם בזה" וכותב בשו"ת תשובות והנהגות חלק ד סימן קנז שלגאונים ודאי מסתבר שא"א לצרף ורק לראב"ד שמהני רוב יש לדון בזה והחזו"א סימן קמו ס"ק א' מסתפק האם רוב היינו רוב העץ מכוסה בעלים שהם עבות או שהולכים לפי שורות ההדסים ובעינן שרוב כמות השורות של ההדס יהיו עבות וזה נפק"מ כי למעלה השורות יותר צפופות והביכורי יעקב והמ"ב ס"ק יח כותבים שרוב היינו רוב העץ מכוסה בעלים של עבות ולא הולכים אחרי כמות השורות שהם עבות והביאור הוא כי בעינן שענף עץ היינו הענף שמכסה את העץ יהיה עבות ולזה בעינן רוב ולכן הולכים לפי רוב העץ במה הוא מכוסה

ד. **שיטת הרא"ה** (מובא בר"ן ובריטב"א), דסגי **ברובו עבות**, אך לא ברוב אורך שיעורו אלא ברוב העלין מכל קן וקן, דאם נשר עלה א' מכל קן כשר הואיל ונשאר רוב הקן עבות, אך בעינן שיהיה כך בכל אורך שיעורו.

ביאור שיטת הרא"ה

בקהלות יעקב (סי' כ"ו סק"ב) תמה, איך מכשרינן בנשר עלה א' מן השלשה, הלא בשני עלים אינו עבות אלא הדס שוטה. ותירץ, דהדס שוטה פסולו משום דאינו מין הדס ומין אחר הוא, ולכן זהו דוקא שהיו בו שתיים מתחילת גידולו, משא"כ היכא שמתחילה היה משולש מין הדס הוא, ובזה סגי שנשארו ב' עלין. [וע"ש שתירץ בעוד אופן].

וקשה לשיטת הרא"ה מה שהביאו הגאונים ראיה לשיטתם, ממה דאיתא בגמ' גבי אסא מצראה דאפילו נשרו רוב עליו כשר כל שנשארה עבותו קיימת, ופירשו

בגמ׳ דהיינו ג׳ עלין, ומבואר דעבות הוי דוקא בג׳. ותירצו **הב״ח** (בהגהות על הרי״ף, ובטור סעיף ב׳) **והפרישה** (סק״א), דאף שבעלמא חשיב עבותו קיימת בב׳ עלין, משום דרובו ככולו, מ״מ היכא שנשרו רוב עליו בעינן שישאר שיעור עבות חשוב, ושיעור הכשר משום רובו ככולו אינו חשוב להכשירו. [והובא **במשנ״ב** סעיף ד׳, וכתב שם בשעה״צ ס״ק ט״ז דכדבריהם משמע ג״כ **בריטב״א** (ל״ב ע״ב ד״ה ת״ר)

ובביאור הלכה (ד״ה ולעיכובא) כתב להסתפק לשיטת הסוברים דמכשיר הרא״ש ברוב עלין בכל קן, איך הדין בנשר עלה א׳ מכל קן, וגם נשרו לגמרי מיעוט הקינים, כך שיש תרי רובי, רוב קינים ובכל א׳ מהן רוב עלים. אם נכשירו ע״י תרי רובי. ועי׳ **בקהלות יעקב** (כ״ו ב׳) שהוכיח מגמ׳ בחולין (ע׳) לפשוט ספק הביאוה״ל דאין מועיל תרי רובי כה״ג לאיצטרופי.

והנה אם אורך ההדס הוא ג״ט ברור מהו רוב אך אם ההדס ארוך יותר האם סגי ברוב ג׳ שזה רוב שיעור הדס או שבעינן רוב שיעור ההדס שלפנינו והב״ח והט״ז ס״ק טו הביכור״י ס״ק יד׳ כותבים שסגי ברוב שיעור הדס

אם הדס שוטה הוי מין הדס

כתב הראב״ד (ריש הל׳ לולב) דהדס שוטה מין אחר הוא, ומשו״ה אין לטלו אף בשאר ימים (שלא כפסולי הדר דפסלי רק ביו״ט ראשון לשיטתו), והסכים עמו המאירי (במגן אבות ובריש פרקין).

ויעוי׳ בר״ש (סי׳ י״ד) ובאגור (סימן אלף יד) שדנו אם יכול להוסיף הדס שוטה להושענא או שנחשב מין אחר והוי בל תוסיף, והביאו בזה מחלוקת ראשונים ובשם הבה״ג הביא הרא״ש דהוי מין בפנ״ע, ומדברי הרמב״ם (פ״ז ה״ב) מדוייק ג״כ דהדס שוטה אינו כלל מין הדס, שהביאו מיד בהלכה ב׳ תוך כדי שהגדיר מהו הדס שאמרה תורה, ולא המתין לכתבו בין שאר פסולי ההדס ודיניו.

יבשו רוב עליו ונשתיירו בו שלשה

עיין ברש״י ורא״ש וקושיית האחרונים על הרא״ש ובפשט של המשנה ברורה בסימן תרמו ס״ק כו׳ ועיין בשו״ע בסימן תרמ״ו סעיף ח

מחלוקת ראשונים מה הדין היבש השלשה עליונים

פלוגתא דקמאי אם כח עלין העליונים רק להציל או גם לפסול בהא דאיתא גבי הדס דיבשו עליו ונשארו ג׳ לחין כשר, ביארו הראשונים דהג׳ שבראשו כוחן להציל על כולו. וכתבו הריטב״א הרא״ה והר״ן (שם) דנראה לפי״ז דכולא מילתא תליא בראשו, וכשם שאם הוא לח מציל על הכל, כך אם הוא יבש פוסל את הכל, אף שמלבד הראש כולו לח.

אולם הראב״ד (ד״ה מיהו איבעיא לן) והרמב״ן (סוד״ה וכיון) כתבו לחלק, דדוקא להציל יפה כח העליונים, אבל אין זה טעם שיפסלו כשהן יבשים. ואתו עלה מב׳

טעמים, הרמב"ן ביאר דאם המיעוט מציל על הרוב (כדחזינן בנשארו ג' לחין) כ"ש שהרוב מציל על המיעוט (ביבשו ג' העליונים).

והראב"ד ביאר דיבש לא גרע מנקטם, וגבי נקטם נתבאר דאין נפסל אלא בקטימת השדרה ולכן גם ביבש אין פסול ביבשו רק העלים וא"כ נמצאנו למדים שיש כאן מחלוקת יסודית האם בכל מקום שנקטם כשר האם גם יבש כשר ועיין במשנה ברורה ובביאור הלכה בסימן תרמ"ו סעיף י' שהביא נידון זה בשם הביכורי יעקב והאריך בעניין

אם היו ענביו מרובות מעליו

הגמ' אומרת שכל הפסול הוא רק אם ענביו שחורות אך בירוקות כשר ואדומות ג"ד פסולות כי שחור יסוד צבעו הוא אדום וכן נפסק בסימן תרמו סעיף ב ויש לדון מה הדין אם הענבים אינם אדומים או ירוקים שמצד אחד הגמ' אומרת שירוק כשר כי הוא מין ההדס ומשמע שצבע אחר פסול ומצד שני הגמ' אומרת שאדום פסול כי הוא כשחור ומשמע שצבע אחר כשר וכן הסתפק הכפות תמרים (עיי"ש איך ביאר את דברי הגמ') והמ"ב בסימן תרמו ס"ק ו מביא שהכפות תמרים נוטה להחמיר בזה ויש לדון מה שרש הספק והנה יש כאן עוד נידון שהב"י סימן תרמו מביא מהאורחות חיים סימן יג בשם ההשלמה שכל פסול ענביו מרובות הוי ביו"ט ראשון והב"י חולק בבדק הבית שפסול כל שבעה ויש לדון מה הנידון בשני ספיקות אלו והנה בגמ' לא מפורש מה טעם הפסול בענביו מרובות מעליו רש"י בדף לג' ע"ב ובדף יא ע"ב כותב דלאו הדר הוא והשער הציון תרמו ס"ק ד מביא שהירושלמי מביא דרשא לפסול ענביו מרובות מעליו משום שהתורה קראתו ענף עץ ואם יש בו ענבים אדומות או שחורות הם פירות גמורים אי"ז ענף אלא פרי ולכן ענביו מרובות מעליו אם הם גמורים הוי פסול דנחשב פרי אך ענבים ירוקים אינם גמורים ואינם נחשבים פרי א"כ לרש"י החילוק בין ירוק לשחור הוא בפסול הדר שירוק דומה להדס אך לירושלמי שחור הוי גמר פרי משא"כ ירוק ובשער הציון דן מדוע מיאן רש"י בסברת הירושלמי וכותב כי הבבלי לא הזכיר דרשא זו ואולי דייק מלשון הגמ' מינא דהדס דהיינו שדומה להדס ומשמע שהוי פסול דהדר וא"כ לפי"ז בענבים צהובים וכו' לרש"י יפסל משום שאינו דומה לצבע ההדס ויפסל משום שאינו הדר אך לירושלמי י"ל שכשר משום שרק בגמר פרי חשיב פרי ופוסל ורק צבע אדום או שחור חשיב גמר פרי ופוסל ועיין פמ"ג סימן תרמו משב"ז ס"ק ג שתולה ספק זה ברש"י ובירושלמי ולכן נוטה להחמיר עוד נפק"מ מפורש בשער בציון מה הדין בסוג הדס שדרכו לגדל פירות ירוקים לרש"י יהיה כשר דסו"ס הוי הדר אך לירושלמי פסול כי הוי גמר פרי ולכאורה זה גם המחלוקת אם פסול בשאר ימים שלירושלמי ודאי יהיה פסול כל שבעה כי אין לזה שם הדס וודאי פסול כל שבעה אך לרש"י שהוי פסול דהדר א"כ נבוא למחלוקת הראשונים האם פסול הדר פוסל כל שבעה או רק ביום ראשון ולכן ההשלמה סובר שפסול רק ביום ראשון כי סובר שהוי פסול דהדר וסובר

כהרמב"ם שהדר פוסל רק ביום ראשון וכן מפורש בהשלמה שכותב להדיא **שענביו מרובות מעליו כשר בשאר ימים משום שהדר כשר בשאר ימים** ודו"ק והבית יוסף שפוסל כל שבעה היה אפ"ל שסובר שהדר פוסל כל שבעה אך א"א לומר כן שבסימן תרמ"ט סעיף ה פוסק השו"ע שהדר כשר בשאר ימים וע"כ הבית יוסף סובר שפסול משום דרשת הירושלמי ולכן פסול כל שבעה שאי"ז ענף עץ שהוי פרי ועיין מג"א סימן תרמו ס"ק ג על דברי הרמ"א בסעיף ב שג"כ הכשיר ענביו מרובות בשאר ימים וצ"ע הרי לפי הרמ"א גם פסולי הדר פסולים כל שבעה עיי"ש ועיין המחצית השקל א"כ מצינו מחלוקת בפסול ענביו מרובים מעליו אי הוי משום הדר או כהירושלמי ונפק"מ אי פסול בשאר ימים או מה הדין בשאר ימים

פסיק רישא אם מיעטן כשר

אין ממעטין ביו"ט כי הוי מתקן מנא ורש"י בדף לג' ע"א ד"ה עבר כותב שאסור **משום שבות** שדומה למתקן כלי שהוי איסור מכה בפטיש כיון שמתקן את הכלי בצורה הלכתית ומבואר שסובר שאסור מדרבנן אך המרדכי ברמז תשמז בשם הריב"א שהוי מתקן גמור מה שנתקן למצוה ואיסורא דאורייתא הוי ובראב"ש שבת דף קג פרק הבונה סימן א נקט כהריב"א שהוי איסורא דאורייתא והרע"א בהגהות על סימן תרמ"ו כותב שנפק"מ אם לא מיעטם קודם יו"ט אי שרי לומר לעכו"ם למעטם ביו"ט כי אסור אמירה לעכו"ם באיסור דאורייתא אך לרש"י שהוי דרבנן שבות דשבות במקום מצוה שרי ולרש"י אמירה לנכרי הוי דרבנן וכן התיקון כאן הוי רק דרבנן משא"כ לריב"א ולרא"ש הוי רק שבות אחת.

ובברייתא מבואר שדעת ר' אלעזר בר' שמעון מתיר למעט ביו"ט והגמ' מקשה והא קא מתקן מנא ומשני שלקטן לאכילה וסבר כר"ש שדבר שאינו מתכוון מותר ומקשה הגמ' שהוי פסיק רישא שמודה ר"ש בתרומת הדשן סימן ס"ו כותב שבאיסור דרבנן גם בפסיק רישא מתיר ר"ש בדבר שאינו מתכוון ורק באיסור דאורייתא אוסר ר"ש בפסיק רישא ומביאו במג"א בסימן שי"ד ס"ק ה והמג"א חולק עליו והרע"א שם מוכיח כהמג"א מהגמ' כאן שהוי איסור דרבנן ואפ"ה ר"ש מודה בפסיק רישא והכת"ס באו"ח סימן סד כותב שהתרומת הדשן יסבור כהריב"א והרא"ש שסוגיין מיירי באיסור דאורייתא ולכן מודה ר"ש בפסיק רישא וא"כ ברש"י מוכח כהמג"א

מסקנת הגמ' שמיירי שאית ליה הושענא אחריתי

ופרש"י הלכך אין כאן תיקון כלי כי אין לו צורך בזה לצורך מצוה והשטמ"ק כתובות דף ו כותב שלרש"י למסקנה טעמו לא משום שסובר כאביו אלא מטעם שאינו מתקן כלי כלל ושרי לכו"ע[33]

33. ובמאירי בשבת דף קג מצינו פירוש מחודש מדוע ההיתר הוא משום דבר שאינו מתכוון שאעפ"י

וצ״ע א״כ מ״ט ת״ק אסר הרי אין כאן תיקון כלי

וכותב הרש״ש שת״ק סובר שכיון שסו״ס מכשירו למצו החשיב תיקון כלי אעפ״י שאינו צריך לו עכשיו תוס׳ כתובות דף ו׳ מסביר פשט בגמ׳ שכיון שיש לו הושענא אחריתי ושמא לא יצטרך לו לא הוי פסיק רישא שהרי רק אם יצטרך לו יחשב תיקון כלי וא״כ תירוץ הגמ׳ הוא שלא הוי פסיק רישא שלא הוי פסיק רישא כי אולי יצטרך לה ואולי לא ולתוס׳ אין כאן אלא בגמ׳ שאין כאן חזרה אך לרש״י תירוץ הגמ׳ הוי חזרה אעפ״י שאין כאן אלא ותוס׳ בשבת דף קג׳ ע״א וביומא דף לה ע״א מקשים על רש״י שלשיטתו מדוע הגמ׳ אומרת שר״א סובר כר״ש הרי טעמו משום שאין כאן תיקון כלי כלל כי תוס׳ לשיטתו שאין כאן חזרה אך לרש״י צ״ל שיש כאן חזרה בגמ׳ וטעמו אינו משום שסובר באביו

תוס׳ בכתובות דף ו׳ ע״א לומד שלמסקנה אי״ז פסיק רישא כי רק אם יצטרך להדס יחשב מלאכה

תוס׳ מביא ששיטת הערוך שפסיק רישא שלא ניחא ליה שרי ואין כאן איסורא דפסיק רישא והוא מוכיח כן מסוגייתינו והוא לומד שתירוץ הגמ׳ הוא שאית ליה הושענא אחריתי והוי פסיק רישא דלא ניחא ליה שבפסיק רישא דלא ניחא ליה נשאר גדרו כדבר שאינו מתכוון ור״ש מתיר מצד דבר שאינו מתכוון ונמצא שלתוס׳ יחשב התיקון רק אם יצטרך לו ולר״ש מכיון שעכשיו לא צריך לו אין כאן תיקון כלי כלל ולערוך יש כאן תיקון גמור אעפ״י שאינו צריך לו ותוס׳ בכתובות חולקים על הערוך וסוברים שר״ש מודה גם בפסיק רישא שלא ניחא ליה

וביסוד מחלוקתם

בראש״ש פרק ט״ז בשבת סימן ה מסביר את שיטת הערוך שמודה ר״ש בפסיק רישא הוי משום שע״כ הוא מתכוון ולכן זה רק אם הוא מתכוון וכן מפורש בר״ח כאן שבפסיק רישא אערומי קא מערים וכן מפורש בר״ח שבת דף קלג ע״א ולכן כותב הרא״ש שזה רק אם ניחא ליה אבל אם לא ניחא ליה גם אם הוי פסיק רישא אמרינו שהוא לא מתכוון ושרי ר״ש ובטעם הראשונים שחולקים מבאר שערי״י שער ג פרק כה שר״ש שמתיר בדבר שאינו מתכוון אינו משום שהוא סובר שלאיסור בעינן כוונה אלא סובר ר״ש ששם המעשה של האדם נקבע עפ״י כוונתו ואם הוא גורר מטה ואינו מתכוון לחריץ אמרינן שהמעשה שלו הוא גרירת מטה ולא עשיית חריץ אא״כ הוא מתכוון לחריץ ואז שם המעשה הוא עשיית חריץ משא״כ ר׳ יהודה סובר ששם המעשה נקבע לפי׳ תוצאות המעשה ולא לפי כוונתו

שההיתר הוא משום שאין כאן תיקון כלי שהרי אינו צריך את ההדס למצוה ומ״מ לר״י אסור משום ״שכיון שלר״י אינו מתכוון כמכוון הוי כמכוון להכשיר״ ודבריו צ״ע שהרי מה אכפת לי שלר״י אינו מתכוון כמכוון הרי סו״ס אין כאן תיקון כלי שהרי הוא לא התכוון לתיקון

והטעם שמודה ר"ש בפסיק רישא הוא משום שבפסיק רישא שם המעשה נקבע לפי התוצאה כיון שבודאות מעשה זה יגרום לתוצאה זו אפי' שאינו מתכוון ולכן סוברים שאר הראשונים שגם אם לא ניחא ליה מודה ר"ש בפסיק רישא

אם מיעטן כשר

עיין שער המלך הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ח הלכה ה מ"ט אין שם מצוה הבאה בעבירה ועיין גם בשפת אמת מסכת סוכה דף לג עמוד א

דף לד

ערבי נחל

הגמ' מביאר ברייתא שערבי נחל הגדלים על הנחל והגמ' מביאה עוד ברייתא שערבי מ"מ ופרש"י מדכתיב ערבי לשון רבים ותוס' דף ל"ד ע"א כותב שהוי מחלוקת תנאים האם ערבי בא לרבות כל סוגי ערבות או שבא לומר שצריך לקחת שני ערבות ולכן כותב תוס' כיון שפסקינו שצריך שני ערבות א"כ ערבי בא לכך ולא להכשיר כל סוגי ערבה ולכן יש להקפיד לקחת ערבה הגדלה על הנחל אך ברש"י בדף לג ע"ב נראה שסובר שאין מחלוקת הין התנאים וכוונת הברייתא הראשונה שלכתחילה צריך לקחת ערבה הגדלה על הנחל אך מכתיב לשון רבים זה בא לחרבות שבדיעבד אפשר לקחת של בעל ושל הרים הרא"ש בסימן יג מביא את רש"י ותוס' וחולק עליהם ומקשה על תוס' שלא ראה שהעולם נזהר בזה ועל רש"י מקשה שלא ראה מרבותיו שאמרו שיביאו ערבה הגדלה על הנחל דהיינו על תוס' שפסול של בעל הקשה מהעולם שלא נזהר בזה ועל רש"י שסובר שהוי דין לכתחילה הקשה מרבותיו שלא נזהרים בזה ולכן סובר הרא"ש שגם לכתחילה אפשר לקחת של בעל ושל הרים ומה שכתוב בברייתא הראשונה מפרש הרא"ש שהיא באה לומר שסוג ערבה היא ערבה שדרכה לגדל על הנחל אך אין תנאי שתגדל על הנחל אפי' לכתחילה ועיין עוד בר"ן שסובר שלהלכה אפשר ללמוד גם לרבות של בעל ושל הרים וגם לומר שבעינן שני ערבות ובשו"ע בימן תרמז סעיף א כותב שערבי נחל הוא מן שגדל על הנחל ומשמע שאין פסול ואפי' לא לכתחילה לקחת מהגדלה על הנחל והמ"ב מביא שי"א שלכתחילה לקחת ערבה הגדלה על הנחל ובשער הציון מציין לטור שמביא מרוב מפרשים שלכתחילה צריך לקחת ערבה הגדלה על הנחל דלא כהרא"ש והמ"ב מביא שמהט"ז ס"ק ב משמע שיאן להקפיד בזה והתפארת ישראל בסוף הפרק מביא י"א לקחת ערבה מהנחל והחיי אדם סימן קנ אות ט מביא להקפיד בזה א"כ יש ענין לכאורה להחמיר וכ"כ בבכור"י ס"ק ב שלכתחילה יש להקפיד לקחת ערבה הגדלה על הנחל בברייתא בדף לד ממעטת צפצפה מערבי נחל שהיא גדלה על ההרים ומביאה מהפסוק ביחזקאל ועיין רש"ש וראמ"ה שביאור הגמ תלוי ברש"י תוס' והרא"ש

הדס קטום

דעת ר' טרפון שאפי' שלשתן קטומין כשר והגמ' פוסקת כר' טרפון ומקשים הראשונים מסתם משנה בדף לב' ע"ב שנקטם ראשו פסול ורוב הראשונים הרי"ף

והרמב"ם בפ"ח ה"ה והרא"ש סימן יד והרמב"ם בפירוש המשניות סוברים שיש מחלוקת בין המשניות ור' טרפון מכשיר והלכה כר' טרפון ובטעמא דר' טרפון שמכשיר נקטם אעפ"י שבלולב לא חלק ופוסל נקטם רש"י כותב שר"ט לא בעי הדר בהדס והיינו שפסול נקטם הוי משום חסרון הדר ור' טרפון מצריך הדר רק בלולב ולא בהדס והאו"ז בסימן שז כותב שלפי"ז גם בהדס היבש שפסול משום חסרון הדר כמפורש בריש פירקין וא"כ ר"ט יחלוק גם על יבש ולא מצינו שר' טרפון חולק על מה שכתוב שהדס היבש פסול ובמאירי ובחידושי הראמ"ה כותבים שר' טרפון מודה שיבש פסול לא משום חסרון הדר אלא משום שכמי שאינו דמי ויש כאן חסרון בתנאי דעבות כי העלים כמי שאינם ולכן חולק רק בנקטם הרא"ש בסימן יד מביא מפסקי הרי"ד שר' טרפון מודה שבעינן הדר בהדס ורק ס"ל שהדס הקטום מכיון שראשו מוקף בעלים אין קטימתו ניכרת ועדיין חשיב הדר בשונה מלולב שניכרת הקטימה ולכן הוי חסרון בהדר המ"ב בסימן תרמ"ו ס"ק כט מביא את טעם הרי"ד ומביא המ"ב מהפרי מגדים במשב"ז ס"ק יב כותב שלפי"ז בעצם יש פסול נקטם בהדס ורק כיון שעליו חופים ואינו ניכר אי"ז חסרון בהדר אך לפי"ז אם העלים שבראש ההדס נשרו בשיעור שלא פוסל את ההדס ונקטם ראש ההדס מכיון שבכה"ג ניכרת הקטימה יהיה פסול בנקטם ראשו מכיון שניכרת הקטימה כי אין עלים שמקיפים אותו והשער הציון ס"ק לב מביא מהביכור"י ס"ק כב שעדיין אפשר לתקן ע"י שחותך את ראש ההדס שיחזור למצב שלא ניכר הקטימה כי זה חזר למצב שראש ההדס מוקף בעלים שאין קטימתו ניכרת אם נשאר השיעור ורק אין לעשותו ביו"ט מטעם תיקון מנא בעיקר דברי הפרמ"ג החזו"א סימן קמו אות ל כותב שלא משמע כהפרמ"ג ברי"ד שהרי לפי"ד יש מקרים שנקטם ראשו פסול וסתימת הלשון משמע שנקטם לעולם כשר בהדס והוא מוכיח כן שהרי הרי"ד כתב שיש מחלוקת בין המשניות ולפי הפרמ"ג י"ל שהמשנה בדף ל"ב מיירי בגוונא שקימתו ניכרת שנשרו מקצת מעליו ולכן חולק החזו"א שע"כ לעולם ר"ט מכשיר בנקטם ראשו אפי' אם נשרו העלים שמסביב ומה שאמר הפרמ"ג שבכה"ג קטימתו ניכרת ואי"ז הדר כותב החזו"א שני סברות קודם כל ברמב"ן משמע שטעם ההכשר אינו משום שלא ניכרת הקטימה אלא מצד שהדרו של ההדס תלוי בעבותו דהיינו בעלים שלו ולכן אין פסול בנקטם העץ ואף אם נומר שברא"ש משמע כהעטם שההכשר הוא משום שאין קטימתו ניכרת מייסד החזו"א "כיון שלא ראו חכמים לפסול בעיקר הקטום סתמו להכשיר בכל קטום" ואזלינן לפי עיקר המקרה ולא פלוג חכמים "שגבולי ההדר חפץ ד' כהסכם חכמים "כמש"כ הרא"ש הובא בשער הציון סימן תרמ"ט ס"ק סג שהביא רא"ש בסימן יד שהגדר מסור לחכמים (לענין שעת הדחק) וה"נ כאן מסרן הכתוב לחכמים ולא פלוג וכיסוד זה מפורש גם בר"ן בריש פירקין דף יג ע"ב וכן הריטב"א בריש פירקין כותב כל מידות

חכמים כך הן שחכמים קבעו גדרים ולכן נקטם ראשו לעולם אינו חסרון דהדר

יש עוד מהלך ביראים בסימן תכב שכותב שאעפ״י שכתוב במשנה בדף לב נקטם ראשו פסול לכתחילה קאמר שיחזור אחר אחר ואם אין אחר יברך עליו והוא מביא שלפעמים חז״ל השתמשו בלשון פסול לדבר שלכתחילה פסול וא״כ אין מחלוקת ולכו״ע בדיעבד כשר והב״י בסימן תרמה לענין לולב מביא את היראים מהמרדכי באות תשמו והב״י כותב שגם בלולב יהיה פסול רק לכתחילה והב״י כותב שלא ידע מי הכריחו לומר שפסול רק לכתחילה אך כשמעיינים בפנים רואים שההכרח הוא שיטת ר״ט ולא רצה לומר שיש מחלוקת תנאים ולכן פירש שפסול הוי רק לכתחילה ונחלקו האחרונים האם היראים מכשיר גם בלולב שהב״ח סובר שהיראים מודה שבלולב נקטם כשר דלא כהב״י והרמ״א בסימן תרמ״ה סעיף ו כותב שאפשר בשעת הדחק לברך על לולב שנקטם ראשו ומקור הרמ״א מבואר בדרכי משה ס״ק ד הוא מהיראים שנקטם פסול רק לכתחילה ולכן בדיעבד מברכים עליו כי סבר שהיראים מיירי גם בלולב

יש עוד מהלך דעת הראב״ד פרק ח מהלכות לולב שכותב כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשינו שהוא פסול כסתם משנה ומה שר״ט הכשיר מיירי באופ״א ובתמים דעים להראב״ד ביאר שר״ט הכשיר נקטם ראשו בגוונא שהענפים שגדלים בצידי ההדס שגם מכוסים בעלים ור״ט מכשיר אם נקטמו העלים הצדדיים אך נקטם ראש ההדס פסול לכו״ע בסימן תרמו סעיף י השו״ע כותב נקטם ראשו כשר ויש פוסלים בנקטם ראשו והרמ״א כותב שטוב להחמיר כשיש אחר ונראה שעיקר הפסק שכשר ויש להוסיף שתוס׳ כאן כותב שמשום הידור מצוה לכתחילה יש לקחת הדס שאינו קטום ומש״כ הראב״ד שהופיע רוח הקודש בבית מדרשינו והרי קיי״ל לא בשמים היא כמבואר בב״מ דף נט ואין לפסוק עפ״י רוח הקודש ובשו״ת ״חתם סופר״ או״ח סי׳ ר״ח (ד״ה מש״כ רמכ״ת) כתב, כי מה שכתב הראב״ד כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשינו, וכיו״ב כמה פעמים, אין רוצה לומר רוח הקודש כמו שהיה לדוד ע״ה וחביריו, אבל היינו רוח ה׳ על עומקי תורה לשמה, אשר זוכים לכוון האמת אפילו אם לפי טבע חכמתם ושכלם לא ישיגו ידיהם תושיה כזו מכל מקום הקב״ה בחסדו יהיב חכמתא לחכימא לפי שעה, וכזה זכה עתניאל בן קנז (תמורה ט״ז א׳) לכוון האמת ע״י פלפול וק״ו וגז״ש מה שלא היה בטבע חכמתו להשיג זה, ועד״ז אחז״ל בב״ב (י״ב א׳) אע״פ שניטלה נבואה מן הנביאים מחכמים לא ניטלה, פי׳ הנבואה לא ניטלה מהחכמים, אותו חלק נבואה שמשיג על ידי חכמתו שהעוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה (אבות פ״ו) בשכלו וחכמתו אע״פ שאינו בכה תולדות טבע שכלו, ע״ש.

ועיין הראב״ד הלכות בית הבחירה פרק ו הלכה יד שאין קדושת המקדש בזמן הזה כך נגלה לי מסוד ד׳ יראיו וגם שם נראה שהוי רוח הקודש והפשט הוא כהחת״ס שעמל לשמה וקיבל סייעתא

דשמיא ועיין בראב"ד עדיות בהקדמה לפירוש הראב"ד וכותב שמעולם לא למד עדיות עם רב כי אם מעזרת ד' ואם יש טעות הוא בי ולא ברבותי ואם יש בו חידוש הוא מסוד ד' ליראיו ומתפלל עיי"ש ונראה להדיא שאין כוונתו שכבר היה לו גילוי אלא כוונתו לסייעתא למי שעוסק בתורה לשמה

נ

מנין ההדסים

נחלקו הראשונים האם להלכה בעינן ג' הדסים מעיקר הדין או שסגי בחד כמסקנת ר' טרפון דעת הרמב"ם פ"ז ה"זמהלכות לולב שבעינן ג הדסים וכן דעת התוס' בדף ל"ד ע"א אך דעת הרמב"ן הובא בריטב"א שמעיקר הדין סגי בהדס אחד ועיין ברמ"א בסימן תרנ"א סעיף א' שמיקל בשעת הדחק שסגי בהדס אחד שאינו קטום ועיי"ש במ"ב לעניין ערבה ועיין בספר שפתי יצחק סוכה סימן סה ומנין שמעכבין זה את זה - תלמוד לומר ולקחתם - שתהא לקיחה תמה נחלקו הראשונים דעת ר"ת בתוס' כאן וכן דעת רש"י במנחות דף כ"ז ע"א שצריך לקחת את הד' מינים בב"א אך דעת הרמב"ם בפ"ז ה"ו מהלכות לולב והרמב"ן וכן נפסק להלכה בסימן תרנ"א סעיף י"ב שיוצאים ידי חובה אם נטלם בזה אחר זה אך נחלקו שלרמב"ם ולריטב"א צריך שכל הד' יהיו לפניו או ברשותו כשנוטל את הראשון אך לרמב"ן יכול ליטול אחד ע"ד להשיג אח"כ את השאר ועיין ברמ"א בסימן תרנ"א סעיף י"ב מה הדין אם סח בין המינים ועיין בביה"ל שהאריך העניין ועיין בספר מקראי קודש על סוכות חלק ב סימן עו שמביא את החידוש המפורסם מהגר"ח הלוי סאלאווייצ"ק שמי שיש לו ב' אתרוגים, יטול המהודר יותר קודם שמסופק אם יצא, ואח"כ יטול האתרוג הכשר בודאי ואינו מהודר. שאם יטול הכשר בודאי, אין שייך להדר אחר שכבר יצא ידי חובה ובספר מקראי קודש הקשה עליו מרש"י בערובין דף נ' ע"ב לענין ספק מצוות סמיכה שאעפ"י שסמוך על שני דברים מספק א"א לברך כי שמא יש הפסק בין הברכה למצוה וה"נ שמא יש הפסק בין הברכה לאתרוג הכשר ומביא שהגרי"ז יישב שמכיון שאפשר ליטול את הד' מינים בזה אחר זה א"כ ממנ"פ כבר התחיל המצוה ודו"ק ועיי"ש ובספר ירח למועדים סוכות בימן מט שמאריך בענין ומביא שהחת"ס חלק עליו וסבר שיטול קודם את האתרוג שודאי כשר ועיי"ש שמביא שנחלקו הבית הלוי חלק ב סימן מז עם ר' איצ'לה פטרבורגר זצ"ל בפרי יצחק חלק ב סימן ל במכתב לבית הלוי האם נידון זה תלוי בנידון של קיום הידור מצוה בלא המעשה מצוה שהאריך בו הבית הלוי לענין ציצין שאינם מעכבים את המילה האם חוזר עליהם בשפירש מן המילה עיי"ש בדברים נפלאים

דף לה

הברייתא דורשת שמיירי באתרוג שעצו ופריו שווה ומבאר הכפות תמרים שלימון כיון שעיקר פריו הוא הפנים והוא אינו דומה לעץ משא"כ באתרוג עיקר הפרי אינו הפנים אלא החלק העבה המר ולכן כיון שזה ניקרא עיקר פריו נחשב שטעם פריו שוה לעצו ועיין בשו"ת חת"ס או"ח סימן רז ששיבח פשט זה הגמ' מביאה גם את דרשת הדר באילנו וכו' הריטב"א והמאירי כותבים שודאי ידעו מהו אתרוג מזמן משה רבינו ולא היו מסופקים אלא הגמ' דנה האם יש מקור מהפסוק וקושיית הגמ' הוא שאין הוכחה מהפסוק הרמב"ן שפרשת אמור כג מ כותב שרש"י מביא שני פירושים ואומר הרמב"ן שזהו אסמכתא למסרותם וכן הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כותב שהכל נמסר למשה ומוכיח כן מאתרוג ורק הגמ' דנה האם יש מקור מהפסוק לזה

אתרוג המורכב

שו"ת הרמ"א סימן קיז וקכו דן לענין אתרוג המורכב מאתרוג ולימון האם כשר והפנים מאירות חלק ב סימן קעג כותב שבשעת הדחק כשר והרמ"א והמג"א סימן תרמ"ח ס"ק כג וביכרו"י ס"ק נג חולקים שפסול אפי' בשעת הדחק וכן המ"ב ס"ק סה כותב שם שלא מקרי אתרוג כלל ובטעם הדבר הלבוש תרמט כותב שפסול כי נעבדה בו עבירה והמג"א והט"ז כותבים שאי"צ לזה שאין לזה שם פרי עץ הדר כי הוא מעורב ואיך א"א לדעת המ"ב מביא משו"ת הרמ"א ג' סימנים **א** אתרוג אינו חלק **ב** העוקץ שוקע **ג** הקליפה עבה והפוסקים דנים מאי נפק"מ בקליפה הרי יצטרך לפותחו והעולת תמיד כותב שנפק"מ בשאר ימים והמאמר מרדכי כותב שיכול לבדוק את הסוג ע"י שבודק אתרוג אחר מפרדס זה והמ"ב מביא מהחת"ס סימן רז שא"א לסמוך על סימנים אלו כיון שאין אלו מפורשים בתורה או בחז"ל כמש"כ בחולין דף סג' ע"ב לענין סימני טהרה של עוף טהור שאינם נאכלים אלא במסורת והחת"ס סמך על היאנעווע אתרוגים או שיש אתרוגי חזו"א כיום ולכן המ"ב כותב שצריך לקנות אתרוגים מאיש נאמן שיודע שמביא לו אתרוג מיוחס אתרוג של אשרה פסול מכתת שיעוריה כיון שעומד לשריפה תוס' בדף ל מתקשה הרי שיעור אתרוג הוי משום גמר פיריא ומ"ש מכתת שיעוריה הרי אי"ז שיעור ומיישב שהוי משום מינכר לקיחתה כמש"כ לעניין למעט פילפלין שא"א שניים ובחד לא מינכרא לקיחתה ולכן כתותיה מיכתת וחסר בחשיבות וצ"ע הרי מינכרה מבואר

שמהני אפי׳ בתרי תלת א״כ אי״ז דין בחפצא שיהיה מינכר אלא שהמעשה לקיחה יהיה ניכר א״כ מסתבר שרק היכא שבעינן חטיבה אחת שייך כתותי מיכתת שאי״ז חטיבה אחת א״כ אם מינכר מהני אפי׳ בכמה פיריה מ״ש כתותיה מיכתת הרי אי״צ חפצא אחת ועיין תוס׳ רא״ש שכתב ״וכיון דמיכתת שיעוריה הוה ליה כאילו נשחק כולו ולא מינכרא לקיחה.

ונראה שהוי חסרון בחשיבות הדבר

טעמא דדין ממון

ברש״י בפשטות משמע שהטעם הוא כי באיסורי הנאה אין בה שו״פ וכן המנחת חינוך מצוה שכה אות יא לומד מרש״י בכ״ז ע״ב שכותב שלרבנן יוצא אדם בסכות חבירו מדכתיב כל האזרח ופרש״י שכולם יוצאים בסוכה אחת ואין בו שו״פ לכל אחד ואי״ז לכם ונחלקו על ר״א שבעינן לכם ומבואר שבעינן שו״פ להקראות לכם ולומד מכאן המנחת חינוך שלרש״י כדי להקרא לכם בעינן שו״פ ולכאורה רש״י כאן לשיטתו שבעינן שו״פ להחשב דין ממון ומקשה המנ״ח א״כ לא מצינו ידינו ורגלינו בערבה שהויא פחות משו״פ וא״כ לרש״י הוי חסרון בלכם ובפסקי הרי״ד כאן ג״כ הקשה קושיא כען זו וז״ל פסקי רי״ד מסכת סוכה דף לה עמוד א ״ואי קשיא, הרי הכשרנו בלולב של ע״ז ואף על פי שהוא אסור בהנאה ואין בו דין ממון. יש לומר, דלולב וערבה והדס **שאינן אלא עצים בעלמ׳ ולא שוו מידי לא הקפידה תורה בהם**, ואף על פי שאין בהם דין ממון כשירין, וקיום המצוה לא חשיב הנאה דמצות לא ליהנות ניתנו, אבל אתרוג (דשרי) [דשוי] לאכילה ויש בו דין ממון (ו)הקפידה תורה עליו, ומשום הכי של ערלה פסול״ ולדבריו מיושבת קושיית המנחת חינוך אך בעמק ברכה סוכה אות כא חולק שאי״צ שו״פ להקראות לכם ורק בשותפים סובר רש״י שבעינן שו״פ להקראות לכם ולדבריו מה שכתב רש״י כאן שאין איסורי הנאה מקרי לכם צ״ל כהראב״ד שמובא בריטב״א שבאיסורי הנאה פקע הבעלות של האדם וכ״כ המנחת ברוך סימן ק׳ שדעת רש״י כהראב״ד שאין בעלות על איסורי הנאה ועיין בקצות החושן סימן תו מחלוקת בענין בעלות על איסורי הנאה

משום שאין בו היתר אכילה

ברש״י מבואר שהוי משום לכם וכן דעת הבעה״מ דף יז ע״א מדפי הרי״ף ופסקי הריא״ז וכותבים שלפי״ז הוי רק פסול ביום הראשון ולא בשאר הימים והריטב״א חולק שמשמע שפסול כל שבעה ולכן סובר הריטב״א שאין פסול של חסרון בהיתר אכילה אלא כוונת הגמ׳ שהוא אסור באכילה ובהנאה א״כ הוא עומד לשריפה ופסול משום דכתותיה מיכתת שיעוריה וכן דעת הרמב״ן עיי״ש בביאור החידוש שאמרינו בתרומה טמאה ובערלה את הדין של כתותיה מיכתת שיעוריה שיטת הרמב״ם בפ״ח ה״ט מהלכות לולב שאתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה פסול כל שבעה והרבינו

מנוח תמה שדין לכם הוי רק ביום הראשון ובגר"א בסימן תרמ"ט כתב שפסול כהריטב"א משום שמיכתת שיעוריה אך צ"ע שבטבל הרי אסור באכילה ומותר בהנאה ול"ש שם מיכתת שיעוריה (ולכן הריטב"א מכשיר אתרוג של טבל דלא כהרמב"ם) ובחת"ס ובחמדת שלמה או"ח סימן לב ובעוד אחרונים היארו את דעת הרמב"ם עפ"י מה פירש בפירוש המשניות שהדין של התיר אכילה נלמד מהפסוק "פרי" ואם אין בו היתר אכילה אינו נקרא פרי ולכן פסול כל שבעה

האם יש דין מכיכתת שיעוריה בתרומה טמאה

ומקשה התוס' מדוע באשרה פסלו משום מכיתת תפ"ל משום שאין בו היתר אכילה ומישבים שנפק"מ לשאר ימים (ועל הרמב"ם שפוסל אין בו היתר אכילה כל הימים קשה קושיית התוס') ומקשה תוס' הפוך בערלה ובתרומה טמאה תפ"ל משום שמיכתת שיעוריה הרי היא מהנשרפים ומיישב תוס' שאה"נ אלא נפק"מ בטעמים אלא ונפק"מ למעשר שני לר"מ אך בפסקי הרי"ד ג"כ הרשה כתוס' דתפ"ל מד כתותיה מיכתת שיעוריה וכותב "ובשלמ' תרומה טמאה לא קשיא דאע"ג דלשריפה קיימא נהנין משריפתה" היינו חידש התוס' רי"ד שכיון שנהנים בשריפתה לא חשיב דבר האבוד ולא אמרינן ביה כתותיה מיכתת שיעוריה שלא חשיב כאבוד כי יכול להנות ממנו ולא בטל חשיבותו אך תוס' חולק שאפ"ה הוי מיכתת שיעוריה וצ"ע הפשט הרי מותר להנות ולכאורה הפשט הוא עפ"י התוס' שבת כד ע"ב ופסחים ו ע"א שהתוס' מקשה מ"ט אין שורפים תרומה טמאה ביו"ט הרי הוי אוכל"נ להסיקה תחת תבשילה ומיישב בשם ריב"א תוספות מסכת שבת דף כד עמוד ב ואומר ריב"א דודאי גרע דכיון שאסרה תורה כל הנאות רק הנאת שריפה אם כן הבערה זו אינה לצורך הנאתו **אלא לשם מצות שריפה אלא שהתורה לא הקפידה שיהנה ממנה בשעת ביעור**' ולהכי לא דחיא יום טוב והיינו שאסור בכל הנאה ורק תוכ"ד האיבוד יכול להנות ולכן לא חשיב מלאכת אוכל נפש כי עיקר הפעולה היא לצורך האיבוד א"כ לפי"ז י"ל שלכן שייך ביה מיכתת שיעוריה כי עומד לשריפה ורק דרך אגב יכול להנות מהאיבוד ולא סתם להנות בו וכן מפורש ברמב"ן במלחמות כאן שכותב שכיון שאסורה בכל הנאות ורק תוכ"ד שריפה נהנים לכן חשיבה מכיתת שיעוריה כי בעצם אסור בהנאה ולרמב"ן זה גופא הטעם שאתרוג של ערלה ותרומה טמאה פסול משום דמיכתת שיעוריה וז"ל הרמב"ן במלחמת ה' מסכת סוכה דף טו עמוד א "**וכיון ששריפתה מצוה ולשריפה קיימא ואיסורא היא בכל הנאות שבעולם חוץ מן הנהנה בה בשעת שריפה שהנאתה וביעורה שוה (אי) כתותי מכתת שיעוריה** ומש"ה פסול אף על פי שיש בה דין ממון" ולגבי ערלה תוס' גם הקשה תפ"ל מצד מיכתת והרמב"ן במלחמות מתרץ שכוונת הגמ' לדין מכיתת שיעוריה אך התוס' רי"ד מיישב

שמיירי בחוץ לארץ שמותר למכור לחבירו אם אינו מודיעו שהיא ערלה ולכן לא אמרינן ביה מיכתת שיעוריה עיי"ש

אתרוג של טבל

בפשטות אתרוג של טבל אין אדם יוצא בה ידי חובה מדנחלקו ב"ש וב"ה באתרוג של דמאי מכלל דשל טבל פסול וכן דעת רש"י ותוס' וכן דעת הרמב"ם בפ"ט ה"ח מהלכות לולב שאתרוג של טבל פסול אך הריטב"א והרמב"ן חולקים שאתרוג של טבל כשר ואדם יוצא בו ידי חובה ומה שנחלקו ב"ש וב"ה מיירי באתרוג של תרומה טמאה של דמאי אבל אתרוג של טבל כשר ונחלקו רש"י ותוס' מ"ט אתרוג של טבל פסול ברש"י מבואר כמה פעמים בסוגיא שהפסול הוא משום שאין בו היתר אכילה אך התוס' בסוכה (ל"ה א') ד"ה אתיא כתבו,דאין יוצאין באתרוג של טבל משום דלא חשיב לכם, דכיון שיש לכהן וללוי חלק בו הוי כמו אתרוג של שותפים דשניהם אין יוצאין בו, דבעינן שיהא כולו שלו ולא שמקצתו שלו.

ובהגה ''קרני ראם'' על המהרש"א) שם בסק"א (בסו"ד) הקשה, אמאי לא פירשו בפשיטות,דהטעם הוא משום דאין בו היתר אכילה.

ובשאגת אריה סימן צז כותב דהתוס' ס"ל, דלענין היתר אכילה,כיון דבידו לתקן ולהפריש עליה ממקום אחר, חשיב שיש בו היתר אכילה, ואף דהשתא כל שלא הפריש עדיין אסור באכילה, מ"מ כיון שבידו להתירו ע"י שיפריש עליו ממקום אחר מיקרי שיש בו היתר אכילה, מיהו לענין דין ממון דבעי שיהא שלכם ס"ל לתוס', דלא מהני האי טעמא שיכול לתקנו ממקום אחר, דלענין דין ממון בעינן שיהא כל האתרוג ממונו בפועל כשנוטלו לצאת בו, וכל שעכשיו אין זה ממונו לאו שלכם קרינן ביה, ורק לענין היתר אכילה סגי שיש לו האפשרות להתירו ולאוכלו, וחשיב משום כך שיש לו בו היתר

אכילה. ורש"י חולק וסובר שאם עכשיו אין בו היתר אכילה הוי חסרון בלכם ולכאורה נחלקו לשיטתם לענין מעשר שני חוץ לירושלים שרש"י כותב שאין יוצאים כי אין בו היתר אכילה חוץ לירושלים אך תוס' כותב שחוץ לירושלים אין יוצאים בו כי חוץ לירושלים לכו"ע הוי ממון גבוה ועיין במהרש"ל שכתב שמה שלא כתבו התוס' שלא יוצאים חוץ לירושלים משום שאין בו היתר אכילה הוי כי לתוס' מכיון שבידו לפדותו חשיב יש בו היתר אכילה (ועיי"ש במהרש"א שתמה דא"כ שיהני בידו לפדותו גם לענין מה שהוי ממון גבוה וצ"ל שלהקרא שלו בעינן בעלות בפועל) ולכאורה הוי לשיטתם שתוס' סובר שלא חשיב אין בו היתר אכילה היכא שיש היתר לאיסורו במע"ש ע"י שיעלה לירושלים או יפדהו ובטבל ע"י הפרשה (ורק מצד דין ממון אזלינן בתר השתא) ורש"י ס"ל שאזלינן בתר השתא וחשיב אין בו עכשיו היתר אכילה דס"ל דאתרוג של טבל נמי ומה שלרש"י אין חסרון מצד שותפות הכהן צ"ל שסוברבזה כהרמב"ן שחולק וסובר שאדם יוצא ידי חובה באתרוג של טבל אף ביו"ט ראשון דבעי לכם, והטעם שאין חסרון של

היתר אכילה לרמב"ן הוא פשוט כי לרמב"ן אין כזה פסול של חסרון בהיתר אכילה ומה שאין חסרון מצד שותפות הכהן כותב הרמב"ן משום דכיון שיכול לסלק את הכהן והלוי באתרוג דעלמא, שיפריש על זה ממקום אחר, לכם קרינא ביה, ולא הוי כמו אתרוג של שותפין וצ"ל שכך סובר רש"י שכיון שיש לכהן רק זכות אם בידו לסלקו חשיב הישראל כבעלים יחידי

אתרוג של תרומה טהורה לא יטול מפני שמכשירה

עיין ברש"י שהאתרוג נרטב מהאגד עיין בב"י בסימן תרנא שמביא מהריקאנטי שהתגלה לו בחלום שהאתרוג צריך לגעת בד' מינים ועיין בכפות תמרים שכתב שהוא יודע זאת בלא חלום מהגמ' שלנו שרואים שהאתרוג נרטב וע"כ משום שהוא נוגע בלולב (ועיין לשון התוס')

דף לו

אמר רבא: ועל חוטמו, ואפילו במשהו נמי פסול.

נחלקו הראשונים מהו חוטמו רש"י כתב "ובחוטמו - בעובי גבהו, שמשפע משם ויורד לצד ראשו," הרא"ש מדייק מרש"י שרק המקום הרחב שמשם משפע הוי חוטמו הרא"ש חולק שכל השיפוע הוי חוטמו ועיין בב"י בסימן תאמ"ח ובשו"ע בסעיף יב ובביה"ל בסעיף ט הוי לשיטה זו גם המקום הרחב לפני השיפוע הוי חוטמו בר"ן כותב שחוטמו הוי בראש הלולב תחת הדד ברמב"ם בפ"ח ה"ז כותב "ואם עלת על דדו אפילו כל שהוא פסול" ומבואר שהוא למד שחוטמו היינו הפיטם וכ"כ הביה"ל בסעיף יב שמראה שחור בפיטם פוסל עפ"י הרמב"ם שאפי' כל שהוא פוסל שם אך במ"מ משמע שם וכן משמע בחת"ס שכוונת הרמב"ם כהר"ן על המקום שתחת הדד.

בטעם פסול חזזית בא"ש ובתוס' בדף כט מבואר שהוי פסול הדר וממילא פסול כל שבעה אך הביאו מהירושלמי שמכשיר בחזזית בשאר הימים וכותב הרא"ש ותוס' שלירושלמי חזזית פסול מטעם חסר אך הרא"ש תמה א"כ מדוע פוסל רק ברובו וכן מ"ש חוטמו בשאר מקומות לפי"ז ועיין בהגהות ראמ"ה בדף כ"ט ע"ב ועיין רמ"א סימן תרמ"ט סעיף ה ובמ"ב שם בשם הפרי מגדים שהיקל בחזזית בשאר ימים בשעת הדחק מטעם ס"ס שמא הוי מטעם חסר ושמא הדר כשר בשאר ימים ועיין בביכור"י סקכ"א שחולק שאי"ז ס"ס דספיקא דדינא מיקרי שם אחד של ספק ועיין בפרי מגדים סימן תפ"ט א"א סקי"ג

שינוי מראה בחוטמו

במ"ב סימן תרמח סקמ"ו מביא מהמבי"ט ח"ג מ"ט "ודוקא כשנראה לכל אבל אם אין נראה לעין מחמת דקותו וצריך להסתכל אין זה כל שהוא שפוסל:" והמבי"ט מבאר שאם לא נראה לעין כל אי"ז חסרון הדר שער הציון סימן תרמח ס"ק מט מביא "ובאר הפרי מגדים, דכיון דבחוטמו הטעם ששם אדם רואה יותר מבשאר מקומות, מה שאין כן כשצריך עיון והסתכלות ומרחוק אינו נראה, אף בחוטמו אינו פוסל, עיין שם:" ועיין ברע"א בדף כ"ט ע"ב שכל זה בפסול הדר אבל בפסולי חסר צריך לדקדק היטב אך כתב הגרשז"א (הליכות שלמה עמ' קפא), דגם בקטימה הפוסלת בכלשהו שנראה אחר עיון ודקדוק וכמש"כ הגרעק"א, זהו דוקא בזמן שנראית בעיון בעין רגילה, אבל כל שאין נראית אלא ע"י מכשיר מיוחד כזכוכית מגדלת וכדו' אין פוסלת כלל אף שאין פסולו משום הדר,

ד"לקיחה תמה" שאמרה תורה היינו ג"כ לפי טבע ראות העין ותו לא. ואף שהבחין ע"י זכוכית מגדלת שיש חיסרון אין להתחשב בכך. ובאגרות משה (ח"ב קמ"ו) הביא כעי"ז מהגאון ר' שמחה זעליג בשם הגר"ח סולוביצ'יק לענין איסור תולעים דאין להתחשב באותן שאין נראים בעין רגילה. וכ"כ בדובב מישרים (א') לענין אות בס"ת שאין נראית מוקפת גויל אלא ע"י זכוכית מגדלת, דפסולה. וסיים הגרשז"א, דבמקום שגם בעין רגילה נראה חשש חסרו ן וקטימה, בזה יכול לברר הספק ע"י זכוכית מגדלת תשובות והנהגות כרך ג סימן קפא ובעיקר השאלה אם יש חסרון הדר אף שלא נראה לעין, נרשם אצלי עובדא אצל הגר"ח מבריסק זצ"ל, שהיה במלחמת העולם הראשונה פליט במינסק, ולא היה לו כסף לקנות אתרוג, והגיעו הדברים לחזו"א זצ"ל שהיה לו אתרוג נקי ומהודר, והחליט לנסוע לסוכות למינסק כדי שהגר"ח זצ"ל יוכל לברך על אתרוג שלו. הגר"ח זצ"ל ראה האתרוג ושמח מאד, אבל לקח משקפת ועיין היטב שמא נראה איזה פגם כל שהוא, והחזו"א זצ"ל תמה מה צריך משקפת והלוא אם לא נראה לעין זהו הידורו, והגר"ח זצ"ל הסכים לו שכן, רק הוסיף דנראה לו שיש עכ"פ איזה הידור שהאתרוג תמים כפשוטו, ואין בו שום מום כלל אפילו במשקפת, לכן הסתכל שמא הקדוש ברוך הוא זיכהו לכך.

ע"כ שמעתי.

נטלה פטמתו. תנא רבי יצחק בן אלעזר: נטלה בוכנתו

שיטות הראשונים מהו פיטם ומהו עוקץ ומהו בוכנתו שני פירושים ברש"י האם פיטמתו הוא למעלה ועוקצו למטה או ששניהם למטה ורק פסול אם ניטל ונשאר כמין גומא ולפי"ז אין כלל פסול בששונתא ועיין בשו"ע סימן תרמ"ח סעיף ז וח' שפוסל בשניהם וע"כ סובר כהרי"ף שבוכנתו בא להוסיף פסול על המשנה ולא לפרש את המשנה בטעם פסול ניטלה פיטמתו ברמ"א בסימן תרמ"ט סעיף ה כותב שהוי משום חסר וכשר בשאר ימים והמקור הוא מרבינו ירוחם ובדרכי משה שם מביא מר' אברהם מפראג שפוסל ניטלה פיטמתו כל שבעה וע"כ הוא סובר כהלבוש בסימן תרמ"ח שהוא פסול משום הדר ועיין במג"א סימן תרמ"ט סק"ז שמדייק מהמ"מ שניטל עוקצו פסול משום חסר וניטל פיטמתו פסול משום הדר אך עיין בהגהות מימוניות פ"ח מלולב אות מ שהחידוש בניטלה פיטמתו הוא משום שחסרון בעי כאיסר וקמ"ל שפיטמתו כיון שהוא הראש העלון פוסל אעפ"י שאינו חסרון כאיסר והיינו שנקט שניטלה פיטמתו הוי פסול חסר והמ"ב בסימן תרמ"ט סקל"ו מביא מהמג"א להחמיר כל שבעה אך מביא מהא"ר שבשעת הדחק יש להקל בשאר הימים מטעם ס"ס בטעמא שניטל עוקצו כשר ופסול רק אם נשאר כמין גומא בר"ח כותב שפסול כי

שמא התחסר מגוף האתרוג וברי״ף כותב שפסול משום שנראה כחסר ועיין שפתי יצחק סוכה סימן סט איזה חלק פוסל אם ניטל בר״ן מדייק מהרי״ף שגם אם נפל השושנתא פסול ובמג״א בסימן תרמ״ח כותב שברמ״א בסימן תרמ״ח סעיף ז משמע שבעינן שינטל כל העץ ובב״י משמע שגם אם ניטל קצת מן העץ הוא פוסל אך כותב המג״א שרק אם ניטל העץ עד האתרוג פסול משום שכיון שהפסול הוא משום חסר בעינן חסרון הניכר (ועיין רע״א בדף כט ע״ב שתמה שלכאורה רק בהדר בעינן פסול הניכר ועיי״ש שביאר את כוונת המג״א שהפיטם אינו חלק מגוף האתרוג ולכן רק אם ניטל הפיטם עד האתרוג חשיב חסר) ובמ״ב בסק״ל הביא שיש אחרונים שהחמירו גם אם נשאר חלק ע״ג האתרוג ובשער הציון סימן תרמח ס״ק לו כתוב ״מאמר מרדכי ובכורי יעקב לדעת המגן אברהם גופיה לקמן בסימן תרמ״ט סעיף קטן י״ז, דחושש לומר דטעם הפסול דניטל פטמתו הוא משום הדר, ואם כן אזדא ראית המגן אברהם בענינו, עיין שם:״ והיינו אם הוי משום הדר יש לפסול גם אם נשאר חלק ע״ג האתרוג עיין רמ״א סימן תרמ״ט סעיף ז שגדל בלא פיטם כשר ועיין בביאור הגר״א שדייק את הלשון ניטל ועיין במ״ב סימן תרמ״ח סקל״ב לענין ספק

חזזית בפיטם

בענין חזזית ושינוי מראה בפיטם האתרוג בס׳ חיים וברכה הל׳ אתרוג ולולב (סי׳ רנט - רסא) האריך לתמוה על מנהג העולם שלא נהגו להחמיר על מה שמצוי מאד נקודות שחורות ולבנות על עץ הפיטמא ואין מקפידים אלא על הידור האתרוג עצמו ולא על הידור הפיטמא, והרי לשיטת הרמב״ם פ״ח מלולב ה״ז ורע״ב פ״ג מ״ו הדד הוא הפיטמא והוא החוטם, וכל דיני חזזית ושינוי מראה שפסול בחוטמו בכל שהוא, נאמרו גם על עץ הפיטמא, וכ׳ שם שהציע הדבר לפני המהרש״ם זצ״ל, והשיב לו שיש ללמד זכות על מנהג העולם מטעם שהואיל ונוהגים להכשיר כשניטלה הפיטמא עד מעט סמוך לאתרוג, א״כ אין חזזית ושינוי מראה פוסלים בה שהרי יכול להסירה לגמרי עד מעט סמוך לאתרוג, ועכ״פ אם יש משהו בפיטמא הסמוך ממש לגוף האתרוג שהוא נקי, גם אם למעלה מזה יש מראה שחור ולבן או חזזית, יש כמה צדדים להקל, ע״ש.

אמנם יעו״ש שהוסיף להקשות ע״ז מהתוס׳ בסוכה דף כ״ט ע״ב לענין נחלקה התיומת שבלולב שכתבו לדון דאע״פ שניטלה לגמרי כשר, מ״מ כשלא ניטלה אלא שנחלקה אין זה הדר ע״ש, שוב כתב לו המהרש״ם שהוא מודה לדבריו, ואינו מחליט להקל כשיש נקודות ממראה פסול על הפיטמא וחוזר בו מדבריו הראשונים.

ולכאורה זה תלוי במחלוקת האשונים (שציינו בדף לג ע״ב) האם יבשו העלים העליונים של ההדס הוא פסול אעפ״י שאם נקטמו הוא כשר אך ביבשו סו״ס יש כאן חסרון הדר או שכשר משום שאיפ׳ נקטמו הוא כשר ומביא בספר חיים וברכה ״וכשהייתי בצל קורת הג׳ מוה״ר ר׳ חיים סאלאווייציק אבד״ק בריסק (שליט״א) זצ״ל לקבל הסכמה על ספרי, אמר לי דיש לקיים דברי הרה״ג אבד״ק בערזאן שאמר בתחילה,

והוא דלעולם לענין הדר אף היכא דחסר כשר מ"מ ביש שם שינוי פסול, ולכן אף דחסר בגוף האתרוג כשר בשאר הימים, מ"מ במנומר או חזזית פסול גם בשאר ימים, וכן בנקטם ראש התיומת שפיר כ' התוס' דזה יותר אינו הדר מהיכא דניטל כל התיומת, כיון דיש שינוי בגוף הלולב והאתרוג דהקפידה התורה בהם על הדר, אבל שאני פיטם שיש עליו שינוי, דבו באמת להמכשירין אם חסר גם בזה כשר, דהרי ביום ראשון לכ"ע בעינן לקיחה תמה, וע"כ הטעם של הפוסקים המכשירין בחסר הפיטם הוא משום דהפיטם לא נחשב מגוף האתרוג כלל רק כעץ בעלמא, א"כ לדידהו לא פסיל גם ביש בו שינוי כי לא בעינן בפיטם הדר כלל, דהתורה לא הקפידה רק על גוף הפרי שיהיה הדר, ודפח"ח וש"י, אכן לדינא לא גילה דעתו בזה".

("**חיים** וברכה" הל' אתרוג ולולב סי' רסא) ועיין בספר שפתי יצחק שיש לדון האם סברת הגר"ח א"ש רק לשיטות שאין כלל פסול בניטל הדד ולא לפי המג"א שיש פסול ורק בעינן שישאר קצת ע"ג האתרוג

תני עולא בר חנינא: ניקב נקב מפולש – במשהו, ושאינו מפולש – בכאיסר.

שעת רש"י והרמב"ם שבחסר אפי' כל שהוא פוסל ועולא בר חנינא אסיפא קאי אך לריטב"א ולר"ן ולראב"ד פ"ח ה"ז מהלכות לולב ארישא קאי ואפי' בחסרון בעינן שיעור כאיסר ועיין בנשמת אדם חלק ב-ג (הלכות שבת ומועדים) כלל קנא סעיף א שכתב "הטור כ' בסי' תרמ"ט דניקב כשר בשאר הימים אף על גב דלשיטתו הדר פסול כל ז' וס"ל דניקב הוא מטעם תמה. אבל הריטב"א ר"פ לולב כ' דניקב הוא מטעם הדר. ונ"ל דהטור לשיטתו דס"ל דחסרון כ"ש פוסל אפילו אינו מפולש, וניקב במפולש אף על פי שאינו חסר, שפיר י"ל דפסול דניקב משום תמה. אבל הריטב"א לשיטתו דס"ל דחסרון שאינו מפולש אינו פוסל אלא בכאיסר אבל פחות מזה לא נקרא חסרון כלל, וא"כ אין סברא דחסרון כל שהוא אף במפולש שלא יהיה תמה ולכן כ' משום הדר:" וא"כ רש"י לשיטתו שחסר פסול משום לקיחה תמה לכן לא בעי שיעור

האם חסר בחוטמו פוסל במשהו

דעת התוס' (לו. ד"ה אי נסדק) והרא"ש (סי' י"ח, וסי' כ') דחומרת חוטמו נאמר רק לעני ן חזזית ויבשות ושאר פסולי הדר. אבל נסדק אינו פוסל בחוטמו אלא עד שיסדק כולו. וכ"כ רבינו ירוחם, דה"ה כל שאר פסולי אתרוג פוסלים בחוטמו בכ"ש, מכל אותם דפסולים משום הדר. וכן מבואר בדרכי משה (אות ה' בדעת הטור) דרק שינוי מראה שפוסל משום הדר פוסל בחוטמו בכלשהו.

אולם דעת הרמב"ן (הל' לולב ד"ה אבל פסולי אתרוג) והראב"ד (מובא במאירי ובארחות חיים סי' טז), הריטב"א והר"ן (ד"ה אמר רבא וד"ה נסדק), דה"ה לכל הפסולים, וגם נסדק פוסל בחוטמו

בכלשהו. ובדרכי משה סימן תרמ"ח סק"ה כותב שלר"ן גם חסר פוסל

בראשו בדל שהוא וביארו שיטתם המגן אברהם (תרמ"ח ס"ק י"ז, וע"ש בלבושי שרד ס"ק ל"ג), והגרעק"א (ח"ד ס"ט, ובחידושים לעיל כט:), דאף על גב דחומרתו של החוטם הוא משום שנראה טפי לעינים והוא הדרו של האתרוג, מ"מ פוסלים בו טפי נסדק ושאר פסולים אף שאינם פסולי הדר, דמ"מ כאשר הם בחוטמו הרי הם מגרעים בהדרו של האתרוג [ורק כשאינם בחוטמו אז אין מחסרים בהדרו אלא רק פוסלים בו מטעם לקיחה תמה וכדו']. משא"כ התוס' והרא"ש ס"ל דאין מקום להחמיר בחוטמו אלא בפסולים שיסודם משום חסרון הדר.

[ובגרעק"א שם חידש דיש להקל עפי"ז בפסול נחלקה התיומת בלולב, שלא יפסול בכלשהו. דמה שכתבו הר"ן והריטב"א לפסול בנחלק כלשהו משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, י"ל דלטעמייהו אזלי דבחוטמו של אתרוג גופיה פסלי כל הפסולין אף שאינם פסולי הדר. משא"כ לדידן דקיי"ל (אליבא דהמג"א דלהלן) דאף בחוטמו של אתרוג לא פסלי אלא פסולי הדר, א"כ גם בלולב אין מקום לפסול בנחלק משהו, דנחלקה פסולו משום לקיחה תמה, וכמש"כ המג"א תרמ"ה ו']. **והנה** מה שנקטו האחרונים בשיטת הרמב"ן והראב"ד הריטב"א והר"ן דגם פסולים שאינם משום הדר פוסלים בחוטמו בכלשהו, כן מבואר ברמ"א (בדרכי משה שם), דאף שנסדק פסול משום חסר מ"מ פוסל הר"ן בחוטמו בכ"ש.

אולם הרבה אחרונים העירו על זה (בקובץ 'ראש שמחתי' לגר"ר רייכמן שליט"א, ובבית אליהו סי' ל"ט) דייתכן שכל הראשונים מודו דאין פוסל בחוטמו אלא פסולי הדר, ומה שנחלקו לענין נסדק היינו משום דהרמב"ן הריטב"א והר"ן כתבו להדיא בריש פרקין שכל פסול חסר הוא משום הדר הוא ולא משום לקיחה תמה כדעת רש"י ותוס' והרא"ש, וזהו שנקטו הכא לטעמייהו דגם פסול נסדק שייך בחוטמו. ורק הרא"ש והתוס' נקטו דפסול משום לקיחה תמה, ומשו"ה יצאו לחלק דנסדק אין פוסל בחוטמו בכ"ש.

[ובמג"א ס"ק י"ז כתב דלפי הר"ן דנסדק פוסל בחוטמו יהיה פסול כל שבעה, דאין זה פסול הדר.

ולהמבואר זה אינו, דמפורש בר"ן שחסר מטעם הדר הוא ואפ"ה כל חסר כשר כל שבעה כמבואר בע"ב אעפ"י שחסר פסול מטעם הדר לר"ן א"כ גם בראשו צריך להיות כשר בשאר הימים וכן העיר ר' רפאל רייכמן[34]].

---

34. ואולי לפי"מ שנראה בהמשך שלר"ן רק אם נשאר איזהו הדר באתרוג כשר בשאר הימים י"ל שחסר בראשו חשיב שכל האתרוג אינו הדר ולכן פסול גם בשאר הימים ודו"ק

מבואר בגמ׳ שרב שאמר שניקבוהו עכברים אינו הדר יפסול כל שבעה ורק בא מכח פסול

מח׳ הראשונים אם אמרינן בא מכח פסול

נחלקו הראבי״ה והכלבו אם מועיל להכשיר את האתרוג ע״י שיקלף את מקום הניקור. הכלבו כתב ״אבל אם קלף והסיר נקור העכברים יוצא בו לכתחלה בשאר הימים״. אולם הראבי״ה (סי׳ תרצ״ז) דקדק ממה שפסל רב בנקרוהו עכברים דמשמע שאין לו תקנה, ועל כרחך דחסר הכשר בשאר ימים היינו דוקא כשלא היה בו חסרון הדר מתחילה, ״דהיינו אתרוג שמהודר מתחילתו ועוד ו מהוד ר אלא שאינ ו שלם, אבל היכא שלא היה הד ר אי אפשר לתקנ ו הדר בחיתוכו״, כיון שבא מכח פסול ומיאוס. ומה שמועיל מיעוט הענבים בהדס, היינו משום שלא יהיה ניכר המיעוט, שיש שגדל בו הרבה ענבים ויש שגדל בו מעט. **ובביאור הגר״א** (תרמ״ט כ״ד) כתב שלמד הראבי״ה כשיטתו ממה שהוזכר תקנה במתני׳ רק לענין ענבים בהדס ומשמע דבשאר פסולים ליכא תקנתא.

ובראש (סי׳ י״ח) פליג על הראבי״ה, וכתב דמועיל קילוף אף במנומר וחזזית, ״יראה שיש לו תקנה על ידי קליפה אם יהיה מראה הקילוף כמראה אתרו ג כשר, וזהו פסול שחוזר להכשירו״. ולכאו׳ אזיל בשיטה אחת עם הכלבו, שכתב דמועיל קילוף בנקבוהו עכברים.

ביאור דעת הרמ״א לחלק בין הפסולים

ובדברי הרמ״א חזינן שיצא לחלק בזה. שבסי׳ תרמ״ט סעיף ה׳ פסק הרמ״א כדעת הכלבו ״נקבוהו עכברים לא יטלנו אף בשאר הימים משום מאוס, **עד שיסיר ניקור העכברים**״. אלא שסיים ״אבל אם היה יבש או מנומר שפסול כל שבעת ימים, אף אם חתך היבשות או הנמור פסול כל שבעה, **הואיל ובא מכח פסול**״.

ותמוה מאד, שכן מה שסיים גבי מנומר דלא מועיל קילוף מקורו מהגהות אשר״י ומרדכי בשם ראבי״ה הנ״ל, והראבי״ה כתב דלא מועיל קילוף גם בנקבוהו עכברים, והכלבו שהכשיר קילוף בנקבוהו, לכאו׳ סובר כהרא״ש שבכל הפסולים מועיל קילוף, ומנין הוציא הרמ״א לחלק ביניהם.

ובאמת הט״ז (סק״ח) פליג על הרמ״א, וכתב דאין מועיל קילוף גם בנקבוהו עכברים.

ובמג״א (סקי״ח) כתב ליישב דדעת הרמ״א להכשיר מן הדין בנקבוהו עכברים, כדעת רוב הפוסקים, אלא דלכתחילה לא יטול, ומשו״ה כתב דמועיל קילוף כיון שאינו פסול מדינא, משא״כ מנומר שפסול מן הדין, וכל שפסול מן הדין א״א להכשירו ע״י קילוף דהו״ל בא מכח פסול. אולם העירו רבים דבדרכי משה לא משמע כן, שהביא שם מהמרדכי ומהרי״ל לפסוק כבה״ג דנקבוהו עכברים פסול, וסיים בשם הכלבו דמועיל קילוף. ומבואר דמה

שמועיל קילוף הוא מכח דברי הכלבו, דאף שפסול מן הדין מ"מ מועיל קילוף, ולא משום דנקטינן מעיקר הדין דכשר.

ביאור הגר"א בשיטת הרמ"א

ובביאור הגר"א כתב לבאר חילוק הרמ"א, דנקבוהו עכברים אף שפסול מן הדין מ"מ אין פסולו בגופו משא"כ מנומר וחזזית דפסולו בגופו ולכן אין מועיל קילוף להכשירו דהו"ל בא מכח פסול.

והגר"ר רייכמן שליט"א (בקונטרס בעניני ארבעת המינים) כתב בזה ביאו ר נפלא, דלכאו ' יש לתמוה במש"כ הגר"א דנקבוהו עכברים אין פסולו בגופו ושאני ממנומר, הא מבואר בגמ' דנקבוהו עכברים פסול משום הדר, וא"כ תרווייהו פסולים משום הדר ואיך נחלק ביניהם.

אכן בכלבו מפורש בדעת הבה"ג דנקבוהו עכברים פסול משום "הקריבהו נא לפחתך", דהוא מאוס

ובזוי. וכ"ה בארחות חיים, ובמכתם. [והוסיף במכתם "וה"ה ללחם שנקבוהו עכברים דמאיס למצוה, וצריך לקלפו יפה קודם שיברכו עליו המוציא"].

וכטעם זה מדוקדק גם מלשון הרמ"א, שלא הזכיר לשון 'פסול' אלא כתב ש'לא יטלנו'. וכן מדוייק בדברי הגר"א שכתב דאם קילף "דאינו מאיס מותר", ולא כתב 'כשר', ומשמע דעד השתא היה אסור ולא שהיה פסול. ולפי"ז מבוארת היטב דעת הרמ"א, שנקט בכוונת הכלבו שהזכיר תקנת קילוף בנקבוהו עכברים דדוקא בזה מהני קילוף, משום דאין בו שום פסול אלא שאסור ליטלו משום הקריבהו נא לפחתך, משא"כ בשאר פסולים אין מועיל קילוף דהו"ל בא מכח פסול.

ומה שכתבו הראבי"ה והאו"ז דגם לענין ניקוב עכברים אמרינן 'בא מכח פסול', היינו משום דמפרשים פסול ניקוב עכברים כפשטות הלשון דהוא משום חסרון הדר, וממילא אין לחלק בין זה לשאר פסולים.

חסר והדר בשאר הימים

מבואר בגמ' שחסר כשר בשאר הימים משום שהוי הדר ולרש"י ותוס' הגמ' כפשוטה שפסול לקיחה תמה אינו פוסל כל שבעה אבל חסרון הדר כן פוסל כל שבעה לר"ן חסר הוי גם פסול מטעם הדר ולכן הוא מפרש את כוונת הגמ' שחסר כשר בשאר הימים כיון שנשאר איזה הדר באתרוג אבל ניקבוהו עכברים בטל לגמרי ההדר באתרוג ולכן פסול גם בשאר הימים לרמב"ן בזה"ז גם פסולי הדר כשרים (הבאנו את השיטות באריכות דף כט) לרמב"ן צ"ע מלשון הגמ' שחסר כשר משום שהוי הדר וכן מדוע ניקבוהו עכברים פסול כל שבעה הרי כל פסול הדר בזה"ז כשר בשאר ימים וצ"ל שהרמב"ן יסבור כהמכתם שהנידון הוא האם יש כאן פסול של הקריבהו נא לפחתך

חסר לכתחילה בשאר ימים

ביבורי יעקב ס"ק ל"ט "והנה אם מותר לחתוך מן האתרוג שלם לכתחלה חתיכה, ולצאת באתרוג החסר בשאר הימים,

לא נתבאר. ולכאורה מהא דר"ח דמטבל ונפק ביה משמע דלכתחלה מותר" ובטור בסימן תרמ"ט כותב: "וכן חסר מותר מיום ראשון ואילך, הלכך ניקב או שנקבוהו עכברים מותר מיום ראשון ואילך אם נשאר בו כשיעור כו', ואפילו לכתחילה מותר לאכול ממנו רק שישאיר ממנו שיעור כדי לצאת בו". והעתיקו הרמ"א בסימן תרמט אולם הראב"ד תמים דעים סי' רלג כותב: "עוד אני אומר על כל הפגומין שהזכרנו, בין אותן הפסולין ביום ראשון וכשרים ביום שני, דוקא היכא דליכא שלימים ולא משכח להו שלימים, אבל היכא דמשכח להו שלימים מצוה בשלימים משום זה אלי ואנוהו ואמרינן נמי הדור מצוה עד שליש במצוה ואם אמרו להדור מצוה עד שליש כל שכן בין פגום לשלם כו'. ואם יטעון טוען ויאמר מעשה דר' חנינא שהיה מטבל בו ויוצא בו ביום שני, היה לו שלא יטבול בו כדי לעשות המצוה בשלם או כשיזדמן לו אחר שלם לקיים בו המצוה אז יטבול באי זה מהן שירצה, י"ל כי ר' חנינא שלמים היו לו ביום ראשון והאחד הקצה לו לשבעת ימי החג למצותו, והיה מטבל בשני ביום ראשון, וכשהגיע ליום שני לא הספיק לצאת בה עד שאבד המוקצה וחזר ויצא באותו החסר שטבל בו מאתמול מפני שלא היה לו שלם ולא מצאו ביד חבריו".

ולכאורה זה תלוי בטעם פסול חסר שאם חסר פסול משום הדר י"ל שבשאר ימים אעפ"י שאינו פוסל אך מ"מ לכתחילה משום הידור מצוה יש לקחת שלם, אך אם חסר הוי פסול מגזה"כ י"ל שמהיכי תיתי שלכתחילה יש הידור לקחת אתרוג שאינו חסר.

דף לז

האם יש איסור בל תוסיף כשהתוספת עומדת בפני עצמה

מבואר בגמ׳ שרק אי לולב צריך אגד יש איסור בל תוסיף כשאוגדים שלא במינו ונחלקו הראשונים בטעם הדבר תוס׳ בסנהדרין דף פ״ח ע״ב נקטו שאין איסור בל תוסיף כשהאי לחודיה קאי ורק אסור מדרבנן ולכן התירו לאגוד שלא במינו לרבנן תוס׳ בדף לא ע״ב חולקים שיש בל תוסיף גם אי האי לחודיה קאי ורק באגד כיון שהוי שלא כדרך גדילתו אין איסור בל תוסיף לרבנן ועיין בריטב״א בדף לא שהאריך בזה ועיין עוד ביראים מצוה שע״א מה שנראה מדבריו ביאור מחלוקתם

איסור בל תוסיף בהוספה על מניין ההדסים

נחלקו הראשונים האם יש איסור בל תוסיף להוסיף על מנין ההדסים או שאר המינים שיטת הרמב״ם פ״ז ה״ז מהלכות לולב ששרי להוסיף רק בהדסים לשם נוי ולא בשאר המינים והראב״ד שם חולק שאין איסור בל תוסיף כשמוסיף מאותו מין ועיין בריטב״א בדף לא ששרי להוסיף על מנין המינים כי לא נתנה בהם התורה שיעור שלא להוסיף אלא שלא לפחות ממה שכתוב ובראב״ש בסימן יד הביא מחלוקת האם המוסיף הדס שוטה חשיב שמוסיף מין אחר או שחשיב אותו מין ועיין שולחן ערוך אורח חיים הלכות לולב סימן תרנא סעיף טו שפוסק ״לא יטול יותר מלולב אחד ואתרוג אחד, אבל בערבה והדס מוסיף בה כל מה שירצה ויש מי שפוסל להניח הדס שוטה בלולב, נוסף על השלשה בדין עבות, ויש מתירין והמדקדקים אינם מוסיפים על שתי ערבות ושלשה הדסים עבות.״

בל תוסיף בדבר העשוי לנוי

משנה לו, ב. ״בגימוניות של זהב...במינו היו אוגדים אותו מלמטה רא״ש סימן כג, כותב שמדברי רבי יהודה יש להביא ראיה גם להלכה, שאם הוסיף מין אחר לנוי, אפילו דרך גדילתו, אין בו משום בל תוסיף ואע״פ שבמצוה בזמנה עובר על בל תוסיף אפילו באינו מכוין לעבור, אם נותנו לנוי, מותר רע״א סוכה לא, ב. מבאר את כוונת הרא״ש כמו שכ׳ הר״ן בראש השנה, שאף למ״ד מצוות אין צריכות כוונה, אם מכוין שלא לצאת אינו יוצא. וה״ה כאן שיש לו כוונה לנוי ולא להוסיף על המצוה אך בטורי אבן בראש השנה דף כח הוכיח מערובין דף צו שלמ״ד מצוות אין צריכות כוונה עובר בבל תוסיף גם אי התכוון שלא לצאת ועיין בחידושי ר׳ שלמה היימן ר״ה סימן א ובקוב״ש חלק ב סימן לג שחלקו על הרע״א וסברי שגם במתכוון שלא לצאת

עובר בבל תוסיף עיי"ש מה שביארו אך כתב הקוב"ש שבמוסיף לשם נוי כיון שמוסיפו לשם הידור מצוה זה מה שגורם שאינו עובר בבל תוסיף אמר להו רבה להנהו מגדלי הושענא דבי ריש גלותא. כי גדליתו הושענא דבי ריש גלותא - שיירי ביה בית יד, כי היכי דלא תיהוי חציצה. רבא אמר: כל לנאותו אינו חוצץ. ואמר רבה: לא לינקיט איניש הושענא בסודרא, דבעינא לקיחה תמה, וליכא. ורבא אמר: לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה משמע לכאורה ששני נידונים שונים הם; בראשון האגד חוצץ בין היד למינים והשאלה היחידה היא האם דבר העשוי לנוי חוצץ, ובשני מדובר שכורך סודר והשאלה היא רק משום לקיחה תמה ולא משום חציצה.

ופירשו התוס' שבנידון השני אין שייך לדון משום חציצה [וכמו"כ לאידך גיסא; בנידון הראשון אין לבוא משום 'לקיחה תמה'], כי מדובר שעשה מן הסודר כמו בית יד ללולב ואין שייך בזה 'חציצה' שהרי הלולב נתון חוץ מידו, ואוחזו ב'ידית' הבולטת הנעשית מן הסודר. פירוש דבריהם (ע' ב"י תרנא): בנידון הראשון, הלקיחה נעשית בלולב ולא בדבר אחר אלא שהאגד הצמוד ללולב חוצץ בין ידו ללולב, ועל כן אין שם חסרון 'לקיחה' אבל יש לדון משום חציצה, משא"כ בנידון השני הלקיחה מתייחסת לסודר ולא ללולב שהרי הלולב חוץ לידו, והרי בין ידו לסודר אין חציצה, על כן אין לדון בזה משום חציצה אלא משום חסרון 'לקיחה תמה' שהרי אינו לוקח הלולב בעצמו, ועל זה אמר רבא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה.

אך הריטב"א והר"ן חולקים על התוס' וסוברים שאין כאן כלל פסול חציצה וכל הנידון הוא משום לקיחה תמה ורק רבא חולק שלנאותו אין חסרון של לקיחה תמה כי האגד בטל ללולב ובכורך סודר על ידו אין חסרון של לקיחה תמה **משום שהסודר בטל לגביה היד** וזהו טעמו של רבא הנפק"מ בין תוס' לר"ן היא שלתוס' דבר שמונח על היד שחוצץ מהארבע מינים כמו כפפות הוי חציצה אך לריטב"א הוא בטל ליד ואינו חוצץ ואולם הרמב"ם (לולב ז,יא) הכליל שתי ההלכות כאחת: עשה לאגודה זו גימון של כסף ושל זהב או שכרך עליה סדין ונטלה - יצא. לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. והוא שיהיה דרך כבוד ודרך הדור שכל שהוא לנאותו אינו חוצץ וכו'. ומשמע שכרך הסודר סביב הלולב ממש בדומה לאגד, וצ"ע איך עירבב את שניהם יחד ובגמ' נראה שיש כאן שני נידונים

חציצה במקצת – סוגיית ההלכה

תוס' ד"ה כי היכי. אף שהחציצה רק במקצת, הוה חציצה האגודה, פסחים נז, א. כותב שדבר החוצץ בין הלולב ובין היד הוי חציצה. ולכך מסירין ציציות ותפילין מן היד ונשים טבעותיהן. אכן נ"ל דמש"ה א"צ להסירו דדווקא הכא דכריך כולא ידא רמ"א תרנא, ז. כותב הגה: ונהגו להחמיר להסיר התפילין וטבעות מידם, אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן ב"ח וט"ז שם חולקים שאף מעיקר הדין

חוצץ, שהרי בגמרא מבואר שאף חציצה במקצת הוה חציצה. ואף רבא מודה בדבר שאינו לנאות המצוה עצמה ובביאור הגר"א שם כותב מה שכ' רמ"א שמדינא אין לחוש, היינו לדעת הר"ן דבטל לידו וכנ"ל, אבל לדעת תוס' משום חציצה אין חילוק (ועיין ג"כ במג"א שם ס"ק יח.) בכפו"ת סוכה לז, א כותב טעם אחר מדוע סובר הרמ"א שמעיקר הדין אין לחוש והוא משום שמדינא אינו חוצץ כיון שנוטל הלולב בראשי אצבעותיו. ומוסיף "ובכן נתיישב מנהג העולם שאנו רואים כמה אנשים גדולים יש להם טבעות בידם ואין חוששין להסיר אותם בשעת נטילת הלולב והיינו מטעמא דאמרן דנוטלין הלולב בראשי האצבעות דאין להם טבעת" ועיין בספר הליכות שלמה הלכות סוכות עמוד רכד שמובא שסבר הגרש"ז אוירבך זצ"ל שכל מה ששייך לדון בחציצה במקצת זה רק אם החלק המגולה שבידו שג"כ מחזיק את הלולב אין בו כח להחזיקו לבדו כי אם יש בו כח להחזיקו בלי החלק עם החציה לא אכפת לי שיש חציצה בחלק הרי אין דין להחזיק בכל ידו את הד' מינים ולכן בביתו לא הקפידו להסיר את הטבעות קודם הנענועים אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב הואיל וגבוה מכולן. - ולגבהיה לאתרוג, ולבריך! - אמר ליה: הואיל ובמינו גבוה מכולן עיין במאירי פירוש מחודש בכוונת הגמ' הואיל ובמינו גבוה שקאי על סוגי האנשים בכלל ישראל

מחלקות בגדר הדבר

נחלקו הראשונים האם הפשט הוא שבאמת מברכים רק על הלולב רק מכיון שהוא גבוה מכולן א"כ מדין מברך על העיקר ופוטר את הטפל כולם נפטרים מברכה או דלמא מכיון שהוא גבוה מכולם כל האגד נקרא על שמו והברכה היא על נטילת ד' מינים רק כולם נקראים על שם הלולב ברש"י כותב "הואיל וגבוה מכולן - חשוב הוא, ונקרא האגד על שמו." והברכה היא על כל הד' מינים וכן ברמב"ם הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ז הלכה ה כותב "ארבעה מינין אלו מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה **וכולן נקראים מצות לולב**" אך ברבינו מנוח בפרק ז הלכה ו כותב "הואיל ובמינו גבוה מכלן כלומר מאחר שהוא גבוה מכל שאר המינין הרי הן **כטפלה לו הוא עיקר וכל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה**" והיינו שנקט שמברך על הלולב והשאר נפטרים מדין טפילה ועיין בספר המכתם כאן שהביא ב' פרושים אלו ונפק"מ בין הפרושים

א. בדף ל הבאנו את הכפות תמרים שאם ההדס גזול וקנאו בשינוי יכול לברך על הנטילה אעפ"י שמבואר בב"ק שבגזילה אחר יאוש אין לברך ומסביר הכפות תמרים שהברכה היא על הלולב והלולב אינו גזול ולכאורה הוא סובר כהרבינו מנוח

ב. המג"א בסימן תרנא ס"ק ו מקשה על הגמ' כאן בסוכה דף לז עמוד ב שאומרת ואמר רבה: לולב בימין, ואתרוג בשמאל. מאי טעמא? הני תלתא מצות, והאי חדא מצוה.

ומקשה המג"א תפ"ל שמה שמברכים עליו צריך להיות ביד ימין והרי מברכים על הלולב ולכאורה קושייתו היא רק לפי הרבינו מנוח שהרי לרש"י הברכה היא על כולם

ג בתוס' בדף לט כותב שהדרך לברך על הלולב עובר לעשייתן הוא שיברך משיתחיל ליטול הלולב, ולא נטל עדיין האתרוג או שיהפוך את האתרוג דכבר התחיל בעשיה אבל אינו יוצא כלום, כיון שהם מעכבים זא"ז אך בביאור הגר"א בסימן תרנא חולק שכיון שמברכים "על נטילת לולב" א"כ אי"ז עובר לעשייתן כיון שכבר נטל את הלולב ולכאורה הוא ג"כ נקט כהרבינו מנוח שהברכה היא על הלולב

דף לח

אם עבד או אשה מקרין אותו, עונה אחריהן מה שהם אומרים, ותבוא לו מאירה.

עיין ברש"י ובתוס' שנחלקו מ"ט תבוא לו מאירה ועיין עוד בר"ן ובמרומי שדה ובמהרש"ל בביאור שיטתם

האם קטן יכול להוציא אחרים ידי חובה והאם בעינן להיות מחויב במצוה כדי להוציא אחרים

ת"ר באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה רש"י מביא את הגמ' בברכות שמבואר שאם אשה מחוייב בברכת המזון רק מדרבנן מדובר שבעלה אכל שיעור דרבנן ולכן היא יכולה להוציא אותו וכן מה שקטן מוציא את הגדול מיירי שהגדול אכל שיעור דרבנן והקשה תוס' והרא"ש בברכות דף מח הרי גדול שאכל כזית יכול להוציא את מי שמחוייב מדאורייתא ותירצו שהוי מדין ערבות אבל בנשים אין ערבות והדגול מרבבה נקט בסימן רעא שאין כלל ערבות בנשים ובשו"ת הרע"א קמא סימן ז חולק שרק במצוה שהיא אינה מחוייבת אין לה ערבות משא"כ במצוות שהיא מחוייבת כמו קידוש היא בכלל ערבות עיי"ש שהוכיח כן מדהוציא שמעון בן שטח את אשתו של ינאי המלך בברכת המזון ועיין בצל"ח בברכות דף כ' ע"ב מה שדחה את הראיה

תרי דרבנן וחד דרבנן

הקשו הראשונים א"כ מדוע קטן אינו מוציא גדול בהלל במשנתינו וכן במגילה דף יט ע"ב קטן אינו מוציא גדול במגילה הרי תרוייהו מחוייבים מדרבנן

שיטת התוס' במגילה דף יט ע"ב

תרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן ולכן קטן אינו מוציא גדול בהלל ומגילה והוסיפו שלכן קטן שאכל שיעור דרבנן אינו מוציא גדול שאכל שיעור דרבנן כי הקטן הוא תרי דרבנן ועיין בשו"ת רע"א הנ"ל שתמה שמדין ערבות שיוכל להוציאו עיי"ש ועיין בחזו"א או"ח סימן כט ס"ק ה שכתב שאין ערבות בקטנים ועיין בספר שיח השדה שער ברכת ד' סימן ג' בשם האבני נזר שלא יעזור כאן דין ערבות דסו"ס הוי תרי דרבנן עיין ברע"א ובחת"ס ר"ה דף ט"ז ע"ב שנחלקו האם מי שמוציא אחרים מדין ערבות חשיב שהוא מקיים מצוה

ר"ן מגילה ו, ב בשם רמב"ן:

קטן אין מוציא גדולים בהלל ומגילה, כיון שאפילו מדרבנן אינו חייב, שחיוב חינוך אינו על הקטן, אלא על אביו

שיטת הרשב"א במגילה דף יט ע"ב

שיש ב' סוגי של חיוב דרבנן,תקנה דרבנן,וסייג דרבנן, והמחוייב משום סייג אינו מוציא את מי שמחוייב מחמת תקנת חכמים

לענין הלכה

עיין בשו"ע סימן קפו סעיף ב ובמשנה ברורה ובשער הציון שם

השומע קדיש וקדושה בתוך תפילת שמו"ע

רש"י סוכה לח, ב ד"ה הוא אומר. למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא - ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, וכשיגמור הקדושה - יחזרו לתפלתן, וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות תוד"ה שמע חולק משום שבברכות כא, ב מבואר שלא יתחיל להתפלל אם אינו יכול לגמור קודם שיגיע הש"ץ לקדושה, ומוכח שע"י שומע כעונה נחשב הפסק. ומיהו אפשר שאינו הפסק, אלא דמ"מ עונה ממש עדיף משומע כעונה תוד"ה ברכות כא, ב מביא שר"ת ור"י חולקים על רש"י, שאין להפסיק, כיון ששומע כעונה מחשב כהפסק. ומ"מ נהגו לשתוק וגדול המנהג ר"ן וריטב"א סוכה לח, ב סוברים שכשאינו ראוי לענות, אין דין שומע כעונה, ולכן בשמו"ע לא יתחיל אם אינו יכול להספיק להגיע לקדושה, כיון שאפילו ישתוק אינו יוצא מדין שומע כעונה באחרונים ביארו את מחלוקת רש"י ור"ת ור"י שזה תלוי בחקירה האם שומע כעונה היינו שדינו כעונה, ויוצא ידי חובה ע"י אמירת חבירו, או שדינו ממש כעונה ונחשב כאילו הוציא המילים בפיו צל"ח ברכות כא, ב נפק"מ בחקירה הנ"ל במי שמסופק אם אם בירך, האם יכול לשמוע מחבירו ברכה ולצאת ידי חובה, שאם שומע כעונה היינו עונה ממש, אסור לו להקשיב לחבירו, דעובר על ברכה לבטלה ועיין בהגהות רע"א או"ח סימן קד סעיף ו מש"כ על דברי הצל"ח ועיין בבית הלוי בפירוש על התורה סוף חומש בראשית של"מ שומע כעונה בברכת כהנים משום שבעינן לברך בקול רם ובחזו"א או"ח סימן כט חולק וסובר שכל תנאי הדיבור יכולים להתקיים אצל המשמיע והוכיח כן מקידוש וקריאת המגילה ועיין בעמק ברכה נשיאת כפים אות ה ובקה"י בברכות סוף סימן יג מה שביארו את כוונת הבית הלוי

דף לט

הפסק בין "יהא שמיה רבא" ל"מברך"

גמרא סוכה לט, א אמר רבא לא לימא איניש יהא שמיה רבא והדר מברך אלא יהא שמיה רבא מברך בהדדי עיין תוספות ברכות ג, א. הביא ב' פירושים ב"יהא שמיה רבא": א. פי ' במחזור ויטרי יהא שמיה רבא שזו תפלה שאנו מתפללין שימלא שמו כדכתיב בשמות יז כי יד על כס יה שלא יהא שמו שלם וכסאו שלם עד שימחה זרעו של עמלק ופירושו כך יהא שמי"ה שם יה רבא כלומר שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם, ומבורך לעולם הוי תפלה אחרת כלומ' ומבורך לעולם הבא. ב. תפלה אחת היא ואינו רוצה לומר שיהא שמו גדול ושלם, אלא יהא שמו הגדול מבורך ובכפות תמרים כותב שמדברי רבא ראיה לפירוש של תוספות, שלפי המחזור ויטרי מדוע אין להפסיק בין רבא למברך, ואף לרב ספרא בעצם אין להפסיק אלא שאין לחוש כיון שאסוקי מילתא הוא ועיין בברכי יוסף או"ח נו, ס"ק ב שכתב שאדרבה, מוכח כהמחזור ויטרי, שאם כתוספות, מה ההו"א שיפסיק ביניהם, ולפי מחזור ויטרי צריך לחדש לנו שאע"פ שהם ב' חלקים נפרדים, אין להפסיק ביניהם

כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתם מדוע נקט לשון עובר ולא קודם

תשב"ץ ח"ב סימן רע"ז כתב ומשום הכי קאמר לישנא דעובר לעשייתן ולא קודם לעשייתן. לפי שאם אמר קודם לעשייתן היה משמע קודם הרבה אבל לשון עובר לעשייתן משמע קדימה בסמוך כמו ויעבור את הכושי וכ"כ באבודרהם בענין ברכת המצוות אך בשאג"א סימן כ"ו כותב מצאנו שלשון "עובר" היינו גם "אחרי", ובא להשמיענו כדעת האור זרוע שאם לא בירך קודם המצוה, מברך אחר המצוה

ברכה בדיעבד לאחר קיום המצוה

ונחלקו הראשונים אם זה לכתחילה אבל בדיעבד יכול לברך אחר המצוה או אף בדיעבד א"א לברך אחר המצוה אור זרוע הלכות ק"ש סימן כ"ה סובר שיכול לברך בדיעבד אחר המצוה והוכיח כן מפסחים דף ז ע"ב שמבואר שבטבילת גר מברך אחר המצוה רמב"ם הל ברכות פרק י"א חולק ועיין רמ"א יורה דעה סי י"ט סעיף א ובש"ך שם ס"ק ג וברע"א שם על הגליון ועיין שאגת אריה סי כ"ו בסופו מה שהקשה סתירת הרמ"א מאורח חיים סי

תל"ב ועיין חי' ר שמואל פסחים סי ז מה שיישב וכרתי ופלתי יור"ד סימן יט

מצוה שעשייתה מתמשכת מתי מברך

ריטב"א פסחים דף ז' ע"ב רמב"ם פרק ו הלכה יב מהלכות סוכה רא"ש סוכה פרק ד סימן ג

איך מקיימים ברכה עובר לעשייתה בנטילת ארבעת המינים הרי מדאגבהיה נפק ביה

ויש כמה מהלכים בתוס' ליישב קושיא זו

א. **שיברך** משיתחיל ליטול הלולב, ולא נטל עדיין האתרוג או שיהפוך את האתרוג דכבר התחיל בעשיה אבל אינו יוצא כלום, כיון שהם מעכבים זא"ז ועיי בב"ח בסימן תרנא שתמה שרק לר"ת שסובר שצריך ליטול את הד' מינים יחד מהני סברא זו אך לשאר הראשונים שיוצאים בזה אחר זה צ"ע ועיין בט"ז בס"ק ה שיישב שסו"ס כיון שלא גמר את קיום המצוה עדיין חשיב עובר לעשייתן אך בביאור הגר"א חולק שכיון שמברכים "על נטילת לולב" א"כ אי"ז עובר לעשייתן כיון שכבר נטל את הלולב

ב. **שיכוון** שלא לצאת עד אחר הברכה ואפי' למ"ד מצוות אי"צ כוונה אם מתכוון שלא לצאת אינו יוצא ידי חובה ועיין בחידושי ר' ראובן בסוכה סימן ט שהאריך שיש ב' מהלכים בראשונים מדוע מהני כוונה שלא לצאת לתוס' הטעם הוא כי בע"כ לא נפיק,אך מביא שמהר"ן בשם הרשב"ם מוכח שהוי משום שאם מכוון שלא לשם מצוה אין על המעשה שם מעשה מצוה.

ג. **משום** דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע ומשמע שמדבר על הנענוע אחר הברכה אך בתוס' בפסחים דף ז ע"ב כותב שמכיון שצריך לנענע בשעת ההלל חשיב עדיין עובר לעשייתן.

ד. **ועוד** כדאמרי' בסוף פירקין (דף מא:) מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו אף על פי שכל אלו הדברים אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן עיין במועדים וזמנים ח"ב סימן ל"ט בשם הגר"ח הלוי סאלאווייצ'יק מי שיש לו ב' אתרוגים, יטול המהודר יותר קודם שמסופק אם יצא, ואח"כ יטול האתרוג הכשר בודאי ואינו מהודר. שאם יטול הכשר בודאי, אין שייך להדר אחר שכבר יצא ידי חובה ובברכי יוסף רע"ב סעיף א נראה שחולק על זה שכותב שם שאפילו הסוברים שיצא ידי קידוש ביין מגולה, אם מצא יין שאינו מגולה יחזור ויקדש. הרי דלא כהגר"ח, שאע"פ שיצא ידי חובה יכול לחזור ולהדר ובשו"ת להורות נתן ח"ו סימן לח וכן בביכורי יעקב כסימן תרנא כתבו שאפילו אם נסכים להגר"ח בשאר מצוות, במצוות לולב אינו צודק, כי מבואר בתוס' סוכה לט, א שהמצווה עדיין קיימת כל שיכול לעשות מצוה מן המובחר

דף מ

איך שרי ליטול אתרוג שקדוש בקדושת שביעית

הקשו האחרונים (והאריכו בזה גדולי ירושלים)איך שרי ליטול אתרוג שקדוש בקדשות שביעית ולא חיישינן להפסד הקליפה כמו שחיישינן בתרומה טהורה בדף ל"ה ע"ב וה"נ יש דין לאכלה ולא להפסד ועיין במרומי שדה שתירץ שהמצוה חשיב שימוש וחשיב הנאתו וביעורו שוה למ"ד מצוות להנות ניתנו ועיין בספר כרם ציון עמוד קנח בשם ר' משה חסקין ועיין במקראי קודש על סוכות שר' צבי פסח פרנק מאריך בתירוצי האחרונים וכן ספר כרם ציון שתירצו או שהוי פחות מכזית או שחשיב גרמא ושרי עיי"ש תירוצים בשם גדולי ירושלים

לא רצה ליתן לו במתנה מהו אמר רב הונא: מבליע ליה דמי אתרוג בלולב.

עיין בחת"ס ובכפות תמרים ובשפת אמת שנחלקו אי מהני הבלעה לאיסור סחורה בפירות שביעית ועיין בתוס' בשם הירושלמי ששרי הבלעה גם בסחורה בפירות שביעית ונחלקו האחרונים האם שרי להבליעה סחורה הקדושה עם סחורה שאינה קדושה או רק למכור את שלו עם של חבירו עיין בשו"ת ציץ בקודש חלק א סימן טו בשם המהרי"ל דיסקין ובספר משמרת הבית דף כג מכתב של בעל המחזה אברהם ובשו"ת משנת יוסף חלק א סימן כג אות ו

מהי ההבלעה

עיין ברש"י כאן ובשפ"א שאי"ז הבלעה רגילה אלא כל התשלום הוא עבור הלולב אך בחזו"א שביעית סימן יג ס"ק כ מדייק מהר"ש שביעית פרק ז משנה ג שחולק שמהני כאן הבלעה רגילה ובביאור שיטתו עיין בספר כתבי מעדני ארץ מהגרש"ז אוירבך זצ"ל על מסכת שביעית עמוד קל

האם למסקנא לולב קדוש בקדושת שביעית.

גמרא ע"ב. הכא בלולב בר ששית, ואזלינן בלולב בתר חנטה גמרא שם ורש"י טעמא דלולב בר ששית הוא וכו'. רש"י: לולב יש בו קדושת שביעית אע"פ שהוא עץ, משום שהנאתו וביעורו שוה, שמכבדין בו את הבית. ושאר עצים לאפיה קיימי, והנאתן אחר ביעורן משנעשים גחלים תוס' ב"ק קא, ב ד"ה והאיכא. כותב לולב עיקר תשמישו לכיבוד הבית, ושאר עצים עיקר תשמישם לאפיה, אע"פ שפעמים משתמשים בהם לחימום ובישול רמב"ם בפי' המשניות, ורע"ב על המשנה לט, א. מותר לקנות לולב מע"ה לפי שהוא עץ ואינו קדוש בקדושת שביעית חידושי רע"א תמה איך פסק

הרמב"ם דלא כגמרא, שבגמרא מבואר שלולב יש בו קדושת שביעית, אלא דמתני' בלולב שנחנט בשישית הכפו"ת מיישב שהרמב"ם סובר שכשהגמ' הק' מעצי דמשחן, ומשני "סתם עצים להסקה הן עומדין", היינו שאע"פ שעצי משחן רוב תשמישן להלדקת אור, והוה הנאתו וביעורו שוה, מ"מ אזלינן בתר סתם עצים, ואין בהם קדו"ש. וא"כ ה"ה לולב אין בו קדו"ש למסקנא, דאזלינן בתר רוב עצים. ולדעת רש"י ותוס' כוונת הגמרא דבמשחן אין רוב תשמישו להדלקה, ולכן אין בו קדו"ש ודינו כשאר עצים, אבל לולב רוב תשמישו לכיבוד הבית, ולכן יש בו קדו"ש חידושי חת"ס. ראיה לרמב"ם, שאם לולב קדוש בקדושת שביעית, מדוע לא אמרה המשנה שהלוקח אתרוג מע"ה בשמינית, נותן לו לולב במתנה, שהרי בשמינית הלולב קדוש, שנחנט בשביעית, והאתרוג אינו קדוש.

קדושת שביעית בלולב בזמן הזה

משנת יוסף לולב בזמן הזה, אם יש בו קדושת שביעית תלוי במחלוקת שבט הלוי וחזו"א לענין קליפי תפוזים בזמן הזה. כיון שלולב בזמנינו אין הנאתו וביעורו שוה, שאין מכבדים בו את הבית שבשבט הלוי ח"ב סימן קצט כתב קליפי תפוזים יש בהם קדושת שביעית אע"פ שבדרך כלל אין מאכילין אותן לבהמה ובחזו"א שביעית סימן י"ד אות י חלק שאין להחמיר בקליפי תפוזים, כיון שהיום אין מאכילין אותן לבהמה.

מנחת שלמה חלק א' סימן נא כתב שאף לשבט הלוי אין להחמיר בלולב, שהשבט הלוי לא החמיר אלא בדברים שהם מאכל ממש, ולא בדברים שעיקר קדושת שביעית בהם הוא משום שהנאתו וביעורו שוה, ובזמן הזה אין הנאתו וביעורו שוה

מדוע עצים נקראים "הנאתו וביעורו שוה"

רש"י כאן ותוספות ב"ק קא, ב עיקר ההנאה מעצים הוא מאפיה לאחר שנעשו גחלים, ולא מבישול או חימום הבית רבינו חננאל סוכה מ, א גם בבישול עיקר הבישול הוא אחר שהעצים כבר נשרפו ריטב"א סוכה מ, א. מבסיר באופ"א שההנאה מעצים הוא האכילה של המאכלים, ולא מה שהם מתבשלים או נאפים, והאכילה היא לעולם אחר הביעור

ובטעם הדבר שמשרה וכבוסה מיקרי הנאתו אחר ביעורו

רש"י ד"ה ולא לכבוסה. כותב משעה ששורה הבגדים ביין מתבער והולך לו, והנאתו אינה אלא עד שילבש הבגדים תוס' סוכה שם ד"ה יצאו. מקשים על דעת רש"י כאן, שאם ההנאה היא הלבישה, מדוע בצביעה נקרא הנאתו וביעורו שוה ולכן מסביר התוס' באופ"א מדוע משרה חשיב הנאתו אחר ביעורו בדברות משה ב"ק סימן ע"ג ענף ג מיישב את דעתרש"י שבבגדים המכובסים, ההנאה היא רק הנאת הלבישה אבל בבגדים הצבועים ההנאה היא העובדה שהבגד עצמו נצבע, כי יש בו שינוי גדול. ומיושב בזה ג"כ הסתירה בדברי רש"י מדוע רש"י לא פירש כהריטב"א שההנאה בעצים

הוא האכילה, כי בלחם יש שינוי גדול, ולכן ההנאה הוא מה שנאפה

דבר שהנאתו קודם ביעורו

עיין רע"א ב"ק קא, ב שכותב שמותר להריח בפירות שביעית. וראיה ממה שמיעטה התורה סחורה. והסברא, שהנאתו אחר ביעורו אסור משום שנראה כמפסיד פירות שביעית, אבל בהנאה קודם ביעורו אין לחוש לזה וכן מפורש בר"ש בשביעית פרק ד משנה ז שאיסור הנאתו אחר ביעורו הוא משום שחשיב **כהפסד** פירות שביעית אך ברש"י מסכת בבא קמא דף קב עמוד א כותב "לתוך המשרה - אין שורין פשתן ביין של שביעית וכן אין מכבסין בגדים **דהוי סחורה.**" ובחידושי הרע"א הקשה מה השייכות לסחורה ועיין בכפות תמרים בסוכה שהוי כעין בחורה שמפסיד ע"ד להרויח אך אי"ז משום איסור הפסד כהר"ש

דף מא

בתחילה היה לולב ניטל במקדש שבעה

מחלוקת רש"י והרמב"ם בפירוש המשניות האם לולב ניטל בירושלים כל שבעה או רק בבית המקדש עיין במאירי שלרש"י צ"ע מ"ש מלפני ד' במעשר שני שכולל את כל ירושלים ביכור"י סימן תרנ"ח ס"ק א שלרמב"ם גם בזה"ז יש חיוב דאורייתא תוך החומות ועיי"ש שהוי נפק"מ לענין פסול חסר וכן לענין דין לכם לפי שיטת התוס' קושיית השפ"א לפי הבכורי יעקב קשה למה הוצרך ר' יוחנן ב"ז לתקן זכר למקדש, הרי גם אחר החורבן מצוות ושמחתם... שבעת ימים הייתה נוהגת בירושלים חידושי ר' מאיר שמחה דף מג חולק על הביכור"י שגם לרמב"ם בזה"ז אין קיום דין של לפני ד' תירוץ המנחת שלמה ח"ב סימן נז שאחר החורבן חרבה העיר אגרות משה חלק ח סימן ס"ג אות ז-ח מוכיח מדף מ"ב ע"ב שהוי טעות סופר ברמב"ם

בגדר מצוות ושמחתם לפני ה'

ערוך לנר דף ל"ו ע"ב לענין מי שנטל לולב חוץ למקדש ביום הראשון ובא למקדש שחייב ליטול שוב חידושי הגר"ח דף ט מבאר את שיטת הרמב"ן לעניין לכם כל שבעה שמצוות ושמחתם חלוקה ממצוות ולקחתם הגרי"פ על הרס"ג מלואים סימן ה מאריך אי הוי מצוה אחת או שני מצוות בעה"מ בדף מג מפורש בדבריו שמצוות ושמחתם הוי רק מהיום השני

מדוע הביאה המשנה את תקנת ריב"ז לעניין העומר

תוס' וחידושי האמרי אמת אחר תקנת לולב כל ז' זכר למקדש, נפלה רוח בני ישראל. ולפיכך תיקן גם יום הנף כולו אסור משום מהרה יבנה המקדש

איך יבנה ביהמ"ק השלישי

רש"י אע"פ שאין בונים ביהמ"ק בלילה וביו"ט, ביהמ"ק השלישי לא יבנה בידי אדם, אלא בנוי ירד מן השמים, מקדש ה' כוננו ידיך ערוך לנר. קשה על רש"י: א. מדוע מתפללים "שיבנה בית המקדש", ולא "שיגלה ביהמ"ק". ב. שבבראשית רבה פרשה ס"ד משמע שהתחילו לבנות ביהמ"ק השלישי. ג. הנביא יחזקאל נג, יא אחר שמתאר צורת הבית כתוב: הודע אותם וגו' ועשו אותם רמב"ם מלכים פרק יא הלכה א משיח יבנה את ביהמ"ק ערוך לנר בית המקדש הגשמי יבנה בידי אדם, ובית המקדש הרוחני בידי הקב"ה, ויבוא לתוך בהמ"ק הגשמי כנשמה לתוך הגוף

קנין דרבנן לעניין לכם

עיין במחנה אפרים הלכות קנין משיכה סימן ב שהביא מחלוקת בין הרמב"ם לריטב"א והר"ן האם קנין דרבנן מהני לדאורייתא וכותב שלכן יש להקפיד לקנות את הד' מינים לא רק במשיכה אלא גם בכסף או בקנין חצר ועיין מ"ב סימן תרנ"ח ס"ק י שהביא את החומרא הזו אך בשערי תשובה סימן תרנ"ח הביא מהברכ"י שהקשה מהמשנה בדף מ"ב ע"ב שבבית המקדש קנו ע"י משיכה לחוד ועיין בדבר אברהם סימן א ס"ק ט"ז שחולק על המחנ"א וס"ל שמחלוקת הרמב"ם והראשונים הוא רק בגברא שיכול להקנות רק מדרבנן ולא בסוג קנין דרבנן

מתנה ע"מ להחזיר

מחלוקת ראשונים האם מתנה ע"מ להחזיר הוא קנין לעולם עם תנאי או שהוא הקנאה לזמן

עיין בר"א"ש כאן ומה שהוכיח מדף מו' ע"ב שבעינן קנין לעולם ועיין בשער המלך פ"ג ה"ו מהלכות זכייה שהביא מפסקי הרי"ד שחולק על הרא"ש ועיין בפסקי הרי"ד בדף מו' ע"ב ועיין בקצות סימן רמ"א ס"ק ד שהאריך בהאי פלוגתא ועיין גם בקצות סימן רמ"א ס"ק ט שמאריך האם צריך תנאי כפול לחייב את המקבל להחזיר את החפץ עפ"י מחלוקת ראשונים זו

מדוע אין כאן חסרון של אין בו היתר אכילה (מסרנו את זה בדף לה)

פרי מגדים תרנ"א א"א ס"ק י"ב. בגמרא לה, ב מבואר שאתרוג של תרומה טמאה אינו יוצא ידי חובה, כי אין בו היתר אכילה, ואם כן איך יוצא במתנה על מנת להחזיר, הרי אין יכול לאכלו, כי צריך להחזירו לבעלים.עיי"ש בית יצחק או"ח נד. בתרומה טמאה, כיון שאינו יכול לאכלו, חסר ב"לכם", אבל כאן הוא שלו לגמרי, ותנאי מילתא אחריתא הוא ועיין בקה"י בפסחים סי' ל"ד אות ב' רמב"ם בפירוש המשניות סוכה פרק ג. אתרוג של תרומה טמאה אינו נקרא פרי

דף מא ע"ב

תניא, רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים, אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו עיין בחת"ס שכתב שנראה שהיו יוצאים ידי חובת מצוות לולב קודם התפילה ועיין במ"ב בסימן תרנ"א ס"ק ל"ד שהביא מהאר"י שיברך על הלולב בסוכה קודם התפילה ובשער הציון ס"ק מ"ג הסתפק אי הוי משום שלא להשהות המצוה או עפ"י הסוד ליטלו בסוכה ומציינים שבאר"י בשער הכוונות קג ד מפורש שהוי כדי ליטלו בסוכה ועדיף ליטלו בסוכה אחר שחרית ועיין אגרות משה חלק ד סימן צט ומקראי קודש חלק ב סימן טז שדנים שיש להקדים התפילה מדין תדיר קודם אך לפי"ז ע"כ רק משום הידור ליטלו בתוך הסוכה כתב האר"י ליטלו קודם התפילה ועיין באגרות משה שם שכתב שכיון שאנשי ירושלים נוטלים את הד' מינים כל היום לכן התחילו ליטלו קודם התפילה כדי לקיים את ההידור של נטילה כל היום ועיין בתשובות והנהגות חלק ה סימן רט"ז ובספר שלמי תודה סימן מא בשם הגרי"ז שמדוייק מתוס' בפסחים וברמב"ם שהנענועים בשעת ההלל הם גמר קיום מצוות הנטילה ולכן ראוי להסמיך את תחילת הנטילה להלל ועיי"ש שבר"ן בדף מ"ז ע"ב ובראב"ש בפרק ג סימן כו בשם הראבי"ה חולק שעיקר הנענועים הם בשעת הברכה ולא בשעת ההלל ועיין ביאור הגר"א סימן תרמ"ד שצריך ליטול הלולב סמוך להלל עפ"י הגמ' בפסחים דף קי"ז ע"א אפשר נטלו את לולביהן ולא אמרו הלל ומבואר שהנטילה מחייבת אמירת הלל

מדאגביה נפק ביה...שהפכו

על קושיית הגמ' עיין ברע"א וברש"ש ובשפ"א שלכאורה צ"ע סו"ס העקירה היתה בפטור שהרי יצא ידי חובת המצוה רק אחר העקירה

תירוץ הגמ' שהפכו

רש"י ד"ה כשהפכו. שהפך את האגד ובספר בנין שלמה בלכות לולב סימן מח מדייק שלרש"י רק אי הפך האגד לא יצא משא"כ אם הפך את האתרוג תוס' לט, א ד"ה עובר לעשייתן. מהגמרא מבואר שכדי לברך עובר לעשייתן, יכול להפוך המינים הלולב או האתרוג רבינו חננאל. כשהפכו היינו שהפך יד ימין ויד שמאל מג"א תרנא, סק"ט. מדברי ר"ח משמע שאם הפך הידיים לא יצא אפילו בדיעבד, ויש לחוש לדבריו

מדוע אין חינוך על "מדאגביה נפקיה"

יש להקשות מאחר שמבואר בגמ' ש"מדאגביה נפקיה", וכותבים התוס'

בסוכה לט, א ד"ה עובר דניענוע אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב כדאמרי' בסוף פירקין מדאגביה נפק ביה". וא"כ מדוע אין חיוב חינוך על זה וכותב האבני נזר או"ח לט, ז שמוכח מכאן יסוד גדול בדין "חינוך", שאין חינוך רק אם יכול לקיים את המצוה בשלימות ובתשובות והנהגות חלק א סימן שפה הוסיף ביאור בזה שיסוד הדין של חינוך זה "להרגילו למצות" ולכן בכה"ג אין דין חינוך, כי יש להרגילו שיעשה המצוה כדבעי, דאתי למיסרך.

אולם החת"ס סוכה מב, א כותב בזה: "וי"ל ראוי לבילה בעינן שיהיה האדם ראוי לנענע והלולב ראוי לנענוע ואז יי"ח בהגבהה בלי נענוע".

ומבואר מדברי החת"ס שהגם שאין הנענוע מעכב, אבל בעינן שיהיה ראוי לנענע - והוכיח כן ממה שצריך בלולב שיהיה ד' טפחים והמטרה לצורך הנענוע, הרי מוכח שמן התורה מעכב שיהיה ראוי לנענע בין הגברא בין הלולב וכדבריו מבואר במאירי לז, ב

מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא, אימא לא תקבל, קמ"ל

פי' רש"י, קמ"ל דכיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל.

וכ' האור זרוע (הובא בהג"א כאן בסוף סי' ל"ג) דמכאן יש ללמוד דאסור לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא, דאי יכולין לברך, מאי איריא דראוי לאנשים, תיפוק לי' דראוי לה לעצמה ליטול ולברך.

וכ' הכפות תמרים דר"ת יבאר דה"ק, מהו דתימא הואיל ואשה זו לאו בת חיובא, אימא לא תקבל אם אין רצונה לברך על הלולב הו"ל מוקצה אצלה, קמ"ל כיון דאם רצונה לברך יכולה לברך, לא חשיב מוקצה אצלה, ולא משום בעלה.

יודע לדבר אביו מלמדו תורה וק"ש

אי' בברכות (כ.) דקטנים פטורים מק"ש, וכ' רש"י שם דהיינו אפי' קטן שהגיע לחנוך לא הטילו על אביו לחנכו בק"ש, לפי שאינו מצוי תמיד כשמגיע זמן ק"ש.

ותוס' שם חולק וכ' דמגמרן לכאו' מבואר דקטן שהגיע לחנוך חייב אביו לחנכו בק"ש. ותמה עליו הפני יהושע שם, דגם לפי תוס' ק', דאם הוא חייב לחנכו בק"ש, א"כ הא יהי' צריך לחנכו בפרשה ראשונה מדאורייתא, ועוד, הא למה לא מצינו דכיון שיכול לדבר דחייב לחנכו בשאר מצוות התלויות בדבור, כמו ברכת המזון, תפלה, קידוש היום, וכו'.

אלא הביאור הוא, דכיון דיכול לדבר ואביו חייב ללמדו תורה, מדכתיב ולמדתם אותם את בניכם, מש"ה צריך ללמדו עכ"פ פסוק של תורה צוה לנו משה, שהוא כולל כל התורה, וללמדו ג"כ פסוק ראשון של ק"ש, דאית בי' מלכות שמים וכן כ' לדייק מדברי הרמב"ם, דכ' בהל' ת"ת דכיון שיכול לדבר אביו חייב ללמדו תורה צוה לנו משה וכו' ופסוק ראשון דק"ש, ומשמע דהכל הוא

מטעם הא דחייב ללמדו תורה וכ"כ בביאור הגר"א סימן ע ס"ק ב בדעת רש"י אך עיין ברבינו יונה בברכות שם שיישב את דעת רש"י באופ"א ובמרדכי ברכות פרק ג רמז ס.

מצוות חינוך אי הוי על האב או על גם על הבן

תוס' במגילה דף י"ט ע"ב שהקטן נקרא מחויב מדרבנן ר"ן שם בשם הרמב"ן שהקטן אינו מחויב אפי' מדרבנן אגרות משה או"ח חלק ג סימן צ"ה מג"א סימן תרנ"ח ס"ק ח ומ"ב ס"ק כ"ח מביאים מחלוקת האם צריך להקנות את הלולב לקטן ביו"ט ראשון ר' חיים קניבסקי שליט"א על מסכת תפילין פרק ד מביא סתירה בלשונות הרמב"ם האם מצוות חינוך היא על האב או על הבן ועיין ברבינו מנוח בפ"ב ה"י מהלכות שביתת עשור שכותב שיש ב' דינים אי הקטן יכול לקיים את המצוה כתיקונה הקטן מחויב מדברי סופרים ואי לאו הכי החיוב מוטל על האב עיי"ש

לולב וערבה

פרק רביעי

דף מב ע"ב

בביאור קו' תוד"ה והשמחה

רש"י (ד"ה והשמחה) פי' דשמחה שמונה דקתני, היינו בשלמי שמחה. **ובתוס'** (ד"ה לולב וערבה) הק' היאך תני שמחה שמונה? הא כששמיני עצרת יחול ביום א', ליכא בלילו שמחת שלמים. דשחיטת שלמים אינה דוחה שבת, ובלילה אין זביחת שלמים, ושלמי יום שישי אינם נאכלין לב' לילות. **ותי תוס'** שהשמחה תהא בכסות נקיה וביין ישן וזה שייך שמונה.

והק' המהרש"ל והמהרש"א (כאן) מדוע לא הק' תוס' משאר לילות החג, שהרי גם הם כשיחולו במוצאי שבת לא יהא בהו שלמים?

ובי' המהרש"ל שמשמיני דווקא אקשו, מכיון שנתרבה לילו להדיא (לק' מח' א').

ובמהרש"א האריך להוכיח שודאי גם בשאר לילות החג יש דין שמחה, ואף שלא נתרבו להדיא, וא"כ אכתי תקשי על תוס' הקו' הנ"ל - דמ"ש משאר לילות.

וביאר המהרש"א דתוס' ס"ל כרש"י בפסחים (עא' א' ד"ה ליל) דדין שלמים נא' רק בליל שמיני ולא ביומו, ודלא כתוס' שם. ועפי"ז מיישב מה שתוס' הקשו דווקא משמיני דרק שמיני כשיחול ביום ראשון בשבוע, לא יהא בו כלל שמחה בין בלילו בין ביומו.

אמנם יעוי' בהגהת הב"ח בתוס' (א) שגרס 'דאי אפשר לומר כל שמונה שלימים' (ולא שלמים כגי' דלפנינו) ומשמע שאכן יהיה שלמים שמונה רק לא שלימים ודלא ככמהרש"א.

ויעוי' היטב בלשון המהרש"ל שמה שהק' תוס' מלילי ח' דווקא משום שנתרבו להדיא.

עי' היטב בסוגיא בפסחים הנ"ל שיטת עולא דאין זביחה אלא בשעת שמחה וקו' רבא ממתני' השמחה שמונה דלעולא בי"ט

ראשון שחל בשבת ליכא שלמים ותי׳ רב פפא כסות נקיה ויין ישן.

ובתוס׳ (שם ד״ה ליל י״ט האחרון) שם שהק׳ על שיטת רבא א״נ כרש״י דליכא שמחה ביום השמיני אך שם לא תירץ כמו שתי׳ בסוגיין דשם קאי על רבא דלא ס״ל תירוץ רב פפא.

וא״כ יש לבאר דהמהרש״ל ס״ל דאין קושית תוס׳ כאן כקושייתם שם דהא הכא תי׳ תוס׳ כתי׳ רב פפא שם מה שאין לתרץ על קושייתם שם. ולכך ס״ל למהרש״ל והב״ח דתוס׳ הכא ס״ל נמי כתוס׳ שם. רק דהתם הקשו לשיטת רש״י דאין שלמים ביום וע״ז באמת נשארו בקושיא אך הכא הק׳ לשיטתם דיש שלמים ביום וכד׳ המרש״ל דק׳ להו מליל שמיני שתרבה להדיא אך ק״ לפי״ז מדוע לא ק׳ על רבא בפסחים שם ולטעמיך מליל שמיני אף לשיטת תוס׳ ועי׳ בזה.

ביאור סברת הגמ׳ שלולב ידחה דין מוקצה

הגמ׳ מקשה ׳אמאי טלטול בעלמא הוא ולדחי שבת׳ ומשמע שיש כאן איסור שנדחה.

תוס׳ (ד״ה טלטול) ביארו שהאיסור הנדחה הוא טלטול מוקצה, דלולב חשיב מוקצה כיון שאינו כלי.

ורש״י (ד״ה טלטול) האריך וכתב מחד ש׳אין כאן צד איסור׳ ומאידך ׳כמטלטל עצים׳, וצ״ב

בערל״נ (כאן) ביאר אמאי פשיטא שאין מוקצה דוחה לולב, וכתב דמוקצה אינו סייג לדין תורה, רק תקנה בעלמא. זאת עפ״י דברי **הרמב״ם** (סוף פכ״ד מהל׳ שבת) בטעם איסור מוקצה. ועפ״י זה ל׳ רש״י מדוייק היטב, וגם סוף דבריו.

אמנם בראב״ד (בהשגות שם) פי׳ טעם מוקצה שהוא גדר להוצאה ולדידיה אין מקום לבי׳ הערל״נ (עי׳ גם בטעם השני של הרמב״ם דלכאו׳ הוא גם גזירה).

הריטב״א בסוגיין מחלק בין מצוות שאינם קבועות דמוקצה אינו נדחה מפניהם למצוות קבועות כלולב שדוחה מוקצה. ואח״ז כ׳ דלולב ראוי לשבת דמשמע שאינו מוקצה כלל וזה נסתר לכאו׳ מתחילת דבריו. עי׳ בזה.

במאירי הק׳ ממה שאין מפקחין את הגל בשבת בשביל השופר שתחתיו, ומאי שנא מאיסור מוקצה דלולב שהותר, ומתרץ דבלולב המצוה הטלטול ובשופר אין המצוה פיקוח הגל.

דף מג

אמר רבה גזירה שמא יעבירנו ד"א ברה"ר

רש"י מקשה (ד"ה ויעבירנו) למה החשש הוא העברה ולא הוצאה, ומפרש דלא שכיחא כ"כ, ומביא תרי גווני שהוצאה ל"ש והעברה כן.

תוס' הק' (ד"ה ויעבירנו) על גוונא השניה. שהרי גם בהעברה בעינן עקירה ע"מ להעביר. וכ' שטעם ראשון עיקר.

וברש"ש ביאר דעת רש"י, שבהעברה מצוי טפי עמד לפוש מהוצאה.

ועל מש"כ טעם ראשון עיקר הק' **הגרעק"א** (שבת ה' ב') **דבעירובין** כ' תוס' (לב' ב' ד"ה הכא שהביא) **דבכה"ג** פטור גם משום העברה ותירץ דתוס' יבארו שעמד לפוש. ולפי"ז יל"ע למה בטעם ראשון לא אמרו כרש"ש הנ"ל, וי"ל.

עוד תירצו **בתוס'** וכן תירץ **הר"ן** דהוצאה איכא הכירא ולא גזרי'

במאירי תירץ דחשיב מוציא מרה"י לרה"י ורק משום העברה חייב (דלא כרשב"א (שבת לג' ב') שפוטר כה"ג גם משום העברה עוד תירצו **המאירי והר"ן** דחדא מינייהו נקט.

ראשון, הא תקינו לה בביתו

רש"י מבאר דע"י תקנת ביתו זכור ולא יבוא לטלטל וצ"ב כיצד יזכר.

הכפות תמרים מבאר דהשתא ס"ל לתרצן דתקנת ביתו היתה גם מצד חשש העברה. אמנם אכתי צ"ב כיצד מתבטל החשש.

בערוך לנר הק' על הכפו"ת דזה לא כרש"י. וביאר דבביתו יזכר בסיבת תקנת ביתו שהיא משום סכנה, והסכנה נוצרה בגלל איסור הוצאה שהוצרכו להביא מבע"י.

ובריטב"א ל"ג ילך אצל בקי, ויעוי' בד' בע"ב (ד"ה והנכון) שמדמה הבאת שלוחי בי"ד ערבה להכא. ויתכן שס"ל דגזירה דרבה היתה משום העברה ולפי"ז ד' הגמ' כאן כפשטן. וצ"ע.

תוס' מקשים (ד"ה הא תקינו) שיתקנו כל ז' ותירוצם יל"פ **כתירוץ הבעל המאור** שכל ז' בגבולין דרבנן ולכך לא תקנו.

מקשה הערל"נ שייתקנו ויטול מדרבנן. ותירץ עפ"י **דברי הריטב"א** לעיל (מב ב' ד"ה ושאר) שלולב דרבנן אינו מתיר מוקצה.

וצ"ע שהריטב"א גופיה כ' בסוגיין דהוה מצי למפרך שיתקנו כל שבעה. (ויעוי **בריטב"א לעיל** (מא' במתני') דס"ל שרק במקדש הוא דאורייתא כל שבעה. ובע"כ דהכא כונתו מדרבנן).

במאירי תירץ (על קו' תוס') דרק ביום הראשון היה סכנה, דמשום 'לכם' נדחפו ליטול שלהם, ולכך "ש לתקן

שאר ימים. (ועפ״י ד׳ **הערל״נ הנ״ל** גבי תועלת תקינו לה בביתו מבוארים דבריו).

ראשון דאיתה מה״ת בגבולין וכו׳

יעוי׳ ברש״י בריטב״א ובמאירי שפירשו דבשל כך הנטילה חשובה לדחות שבת. וכוונתם דגם במקדש עיקר נטילה בראשון שהרי בו נאמרו פסולי לכם וכו׳

ויעוי׳ בבעה״מ שראשון כולו דאו׳ לכך דוחה שבת ושאר ימים מעורבים עם דרבנן ולכך אין דוחים.

אנן לא ידעינן בקביעותא דירחא

בתוס׳ הק׳ (ד״ה לא ידעינן) מביצה (ד׳) שאנו בקיאים עפ״י החשבון. ותירצו דהכא הכוונה, שנוהגים כמי שלא בקיאין. וחמת דחיישי׳ לשמדא.

וריטב״א ביאר דהכא איירי קודם שעמד הלל וקידש לכל החדשים עפ״י החשבון. (עוד ביאר כתוס׳).

ראשון דאיתה מה״ת בגבולין דחי, ואנן דלא בקיאין לא, ולמסקנא (סוף ע״ב) כיון דלדידן לא דחי לדידהו נמי לא דחי

תוס׳ מקשים מ״ש משופר דאיתה מה״ת בגבולין, אך אינו דוחה שבת מחוץ למקדש. ותירצו דשאני שופר שהוא חכמה, מלולב שהוא טלטול בעלמא.

וביאר המג״א (תקפ״ח סק״ד) דבשופר איכא תרתי שמא יעבירנו ושמא יתקן כלי שיר.

וברשב״א תירץ (ר״ה ריש פרק רביעי) דשופר שהוא חכמה מצוי שאין בקיאים בו טפי מלולב. ויתכן שזוהי גם כוונת תוס׳.

בבעה״מ תי׳ דשופר חלק מהתרועות דרבנן, ורק מצוה שכולה דאו׳ נדחית.

אכן הרמב״ן במלחמת, וכן הראב״ד בהשגותיו שם, והריטב״א הרבו להקשות על דבריו ודחאוהו יעוי׳ בדבריהם

ותירץ הרמב״ן דשופר אף בא״י לא בקיאין כיון שהוא בתחילת החודש, אך בלולב בקיאין אף בגבולין. (**וכ״כ התוס׳ והריטב״א, ובמאירי** (ר״ה כט׳ ב׳) הביא בשם הירושלמי תירוץ זה)

וריטב״א כ׳ שלתירוץ זה א״ש נמי מה שמילה דוחה שבת. וכ׳ תירוצים נוספים על מילה ע״ש.

עוד הק׳ **תוס׳** מ״ש שופר בשבת בזה״ז שתוקעין בבי״ד ללולב בזה״ז שאין נוטלין כלל. **ותירצו** דשופר שהוא לעלות זכרונם של ישראל לא רצו לבטלו לגמרי.

ובבעה״מ תירץ דשופר שאחד תוקע להרבה משא״כ לולב שכ״א נוטל

וברמב״ן וריטב״א **ביארו** דכיון שתקנו לתקוע בפני בי״ד בי״ד מזהירין להם, ובצירוף מה שא׳ תוקע לכולם מהני.

ערבה שלוחי בי״ד מייתי לה וכו׳

רש״ ביאר (ד״ה שלוחי) דמשום שכהנים מקיפין ל״ח לגזירה דרבה. ולקמן **ביאר** (ד״ה האידנא) את שאלת הגמ׳ האידנא

נמי, שיטלוה שלוחי בי"ד אף בזה"ז. **ויעוי' בתוס'** (ד"ה שלוחי) שהוכיחו כפירוש רש"י. אך על מה שפירש בשאלת הגמ' 'האידנא נמי' כתבו שהוא דוחק.

ועיו' בריטב"א שהקשה ע"ד רש"י, ופירש דמשום הבאת השלוחין ל"ח לגזרה דרבה, דזריזין הם.

בר"ן ביאר כריטב"א והוסיף דמשום שיש לבי"ד עסק בדבר אימתן על הנוטלין.

אבן בריטב"א דימה לתקנת ביתו דלולב, וצ"ב כוונתו. (ויש לבאר דפירוש הריטב"א שונה מפי' הר"ן, ומפרש שהחשש בגזירה דרבה הוא לא שילך אצל בקי, אלא שיעביר ד"א בדרכו למקום הנטילה,,ולזה אהני לעיל מה שתקינו לו בביתו, ובערבה אהני מה ששלוחי בי"ד מייתי לה. ויעוי' בריטב"א (לעיל סוף מב' ב') שלא גרס בגזירה דרבה ילך אצל בקי) וצ"ע.

בריטב"א ובר"ן כ' שלכך נהגו גם כיום שפרנסי הקהל מביאים הערבות כזכר למקדש וכ"פ הרמ"א (תרס"ד ס"ב ויעו"ש בביאור הגר"א).

האידנא נמי לידחי ופרקי' לא בקיאינן בקביעותא דירחא

עי' בריטב"א שהק' היאך ערבה דמנהג נביאים תדחה לאיסור מוקצה ותירץ דכדי שלא יאמרו הבייתוסים שאינה מה"ת במקדש החמירו בה, והאידנא ל"ח שיתלו בדלא בקיאינן ומטעם זה הקפידו שלא יחול בשבת וכד' הירושלמי ויעיוי' בזה גם בתוס' (ד"ה לא איקלע).

וטמנום תחת האבנים

ברש"י פירש דמשום מוקצה טמנום. ומקשה המהרש"א שהגמ' הקשתה (לעיל מב' ב') 'טלטול ולדחי שבת', ומ"ש הכא שלא נדחה איסור מוקצה. ותירץ דהכא אפשר מבע"י.

ובערל"נ הקשה על תירוצו, דכיון שלא ידעו חשיב אי אפשר מבע"י. וביאר דמוקצה נדחה, רק לצורך המצוה עצמה, ולא לצורך מכשיריה. וע"ע בדבריו שפירש פירוש נוסף בסוגיא.

ובריטב"א (על קו' הגמ' לעיל) מבואר שרק מצוות קבועות דוחות איסור מוקצה. ונתבאר כונתו בשיעור הקודם, דרק שיש התנגשות קבועה בין המצוה לאיסור נחשב עקירת המצוה, ועפי"ז מיושב הכא. וכן במאירי לעיל חילק בין פיקוח גל לצורך שופר שתחתיו שאין המצוה פיקוח הגל לבין טלטול לולב, ולפי"ז נמי א"ש הכא, יעו"ש.

דף מד

לולב דאית ליה עיקר מה"ת בגבולין עבדי' ליה שבעה וכו' ערבה דלית ליה עיקר עבדי' יום א'

עי' בריטב"א ובר"ן דל"ש לעשות בלולב יום אחד זכר דיום אחד הוא דאו'

ויעוי' ברמב"ם (פ"ז מלולב הכ"ב) דמשום שערבה שאינה מפורשת בקרא עשו לה רק יום א' זכר

ובמגיד משנה הק' דלפנינו טעם אחר וכ' שאולי היה לר"מ גירסא אחרת

יעוי' בצל"ח שהק' עוד קושיות **וביאר** דהיכא שיש סיבה להעדיף יום א' עבדינן אותו לבדו. ובלולב שכל ששה שוים בע"כ עבדי' זכר כל ששה. ובערבה ששביעי עדיפא דדחי שבת עבדי' לו לבד זכר (וזה **עפ"י ד' הב"י** סי' תרסד). ומכיון שסיבת דחיית שביעי שבת, היא מה שאינו מפורש בקרא (כדלעיל מג' ב') תלה הרמב"ם הטעם במה שאינה מפורשת בקרא. (אך ק"ק דהעיקר חסר מן הספר).

ובערל"נ ביאר דלהרמב"ם תיבת בגבולין מוסב על למטה ולפי"ז **פירוש הרמב"ם** כד' הגמ' ממש ויעוי' שם מה שיישב בזה.

אמנם יעוי' ברש"י (ד"ה עיקר) שכל הפירושים הנ"ל לא נכנסים בדבריו, וצ"ב דעתו בפשט הגמ'.

ערבה עבדינן לה זכר בשביעי

יעוי' בר"ן דאנן שמקיפין כל שבעה ע"כ ס"ל כמ"ד (לעיל מג' ב') בלולב הקיפו, ולכך אף בשביעי יש להקיף בלולב. **והביא שכ"כ רש"י** בתשובה (סי' קכא. יעוי"ש דרב יוסף נדחה מהא דלולב בזקיפה, אך בהא שהקיפו בלולב קי"ל כוותיה). **והביא עוד שכ"ד הרמב"ם** (פ"ז מלולב הכ"ג).

אמנם יעוי' באור זרוע (הל' סוכה סימן שטו הו"ד בקובץ שיטות קמאי) **שדעת ריב"ן** לפסוק שבערבה הקיפו, ולכך בשביעי יש להקיף התיבה בערבה.

ויעוי' ברש"י (מתני' ד"ה ערבה. לעיל מג' ב' ד"ה שלוחי בי"ד. ולד' א' ד"ה אבא שאול) שנראה דס"ל שהקיפו בערבה, **וצ"ע** מדבריו בתשובה. **וכן בר"ן צ"ע** שהעתיק במתני' את דברי רש"י 'ערבה להקיף בה מזבח'. **ובערל"נ עמד בזה**, וביאר דאף למ"ד שהקיפו בלולב, מ"מ גם בערבה הקיפו המזבח. (**ויעוי' תוס'** (לק' מה' א' ד"ה בזקיפה) שנראה לא כדבריו).

עי' בטור (תרסד). **ובב"י כ'** שהמנהג להקיף התיבה בערבה ובלולב. **וביאר** דכדי

לצאת ידי שניהם, נהגו כן, אף שהעיקר כמ"ד בלולב הקיפו, (שכן דעת רש"י הר"ן והרמב"ם). **וכב"ח פסק** כמ"ד בערבה הקיפו, וכ' **שכ"ד הטור**. ומה שנהגו להקיף בלולב כל ז' אף דזכר לערבה הוא רק בשביעי, **מתרץ הב"ח** שגם מ"ד בערבה הקיפו מודה שגם בלולב הקיפו. (**ויעוי' במשנ"ב** (סקכ"ה), **ובכף החיים** (סקל"ב) **שעפ"י האריז"ל** אין לחבר כלל הלולב והערבה).

אמר ר"ל כהנים בע"מ נכנסים בין האולם ולמזבח כו' אמר רי"ו מי אמרה וכו'

יעוי' בפירש"י (ד"ה מי אמרה) שביאר את ה'מי אמרה' הראשון. **ובתוס'** (ד"ה א"ל) ביאר ל'מי אמרה' השני דההלכה דערבה נאמרה בכהנים תמימים, **וזה לשיטתם** (מג' ב' ד"ה שלוחי בי"ד, וכ"ד רש"י שם) שבמקדש רק כהנים הקיפו.

בערל"נ מדייק **ברמב"ם** (פ"ז מלולב הכ"ב) שכל ישראל נטלו, ודלא כרש"י ותוס' הנ"ל. ולרמב"ם צ"ב אמאי רי"ו פליג אר"ל, דהא כהנים בע"מ בכלל המצוה. **ומבאר הערל"נ דהרמב"ם לשיטתו** (סה"מ ל"ת סט. ובפ"ו מביאת מקדש ה"א) דאיסור זה מדאו' ולכך לא דחי,

ויעוי' ברמב"ן בס' המצוות (שם) שהשיג על הרמב"ם משיטת ריש לקיש, דס"ל שנכנסים ליטול ערבה. **ובמגילת אסתר** תי' דהלל"מ דערבה דחי ל"ת דביאת בע"מ. **אמנם הערל"נ** מק' דלא שמענו דהלל"מ חשיב כעשה לדחות ל"ת. (**ויעוי' ברמב"ן** גופיה בשורש ב' כז גבי אב מדיר בנו בנזיר דס"ל דהלל"מ דחי ל"ת, וצ"ע, ולק' יתבאר אי"ה).

לכך מבאר הערל"נ דר"ל ס"ל שאיסור ביאת בע"מ הוא מצד ביאה ריקנית, וכשבאים בערבה אינה ריקנית. ורי"ו ס"ל דאפשר בזקיפה ולכך חשיב ריקנית, וב'מי אמרה' השני (שנצרך לדידן דבנטילה) רי"ו חולק דאיסורא דביאת בע"מ הוא מצד גריעותא דהבע"מ ושייך בכל גווני.

אכן אכתי ק' **שיטת הריטב"א** דמחד ס"ל בסוגיין דאיסור בע"מ מדרבנן ומאידך ס"ל (לעיל מג' ב' גבי שלוחי בי"ד מייתי לה) שמצות ערבה בנטילת כל ישראל וק' אמאי לרי"ו לא נכנסים כהנים בע"מ לקיים ערבה דאו' (**גם** ק' **על הערל"נ** דאי המצוה דאו' בהקפה כיצד מקיימין לה ישראל בנטילה בחוץ)

ויש ליישב עפ"י ד' תוס' (שם עפ"י **ביאור המהרש"א**) בשיטת אבא שאול דערבה דאו' היא בנטילה, אך הקפת כהנים היא דרבנן. **וי"ל דהרמב"ם והריטב"א** שסוברים אף לרבנן שהמצוה בכל ישראל. ס"ל נמי דדינא דהקפה מדרבנן ורק הנטילה דאו'. (ולכך **אף שהרמב"ן** ס"ל דהלל"מ דחי ל"ת וכנ"ל, מ"מ הק' על הרמב"ם מסוגיין, ומשום דההקפה אינה מההלל"מ).

ולרמב"ם דהאיסור מדאו' **י"ל בביאור המח'** דר"ל ס"ל שהאיסור מצד ביאה ריקנית, והכא אינה ריקנית. ורי"ו ס"ל דחשיב ריקנית, כיון דההקפה נתקנה בכהנים תמימים. (שהרי ההקפה דרבנן וכנ"ל).

(ע"ע במהרש"א שביאר בתוס' דאיסור זרים דרבנן, **אכן בריטב"א** מפורש דבזרים ודאי הוא דאו').

פלוגתת רב יוחנן ורב יהושע בן לוי במצות ערבה (יסוד או מנהג), לרש"י ולר"ת וביאור השקו"ט

רש"י גרס דילכון אמרי. ופי' דלא יתכן דבני בבל שכחו מצות ערבה, כיון שדילהון היא - התורה שלהם. ועפי"ז התירוץ של הגמ' דבמקדש לכ"ע הלל"מ ובגבולין פלוגתא. **ובתוס'** פליגו עליו יעוי' בקושיותיהם, **וגרסו כר"ח** דילכון אמר, ופי' דילהון היא - ערבה היא שלכם, בני בבל. ולשון זה משמע מנהג, ולפי"ז תירוץ הגמ' שבגבולין לכ"ע מנהג והפלוגתא במקדש. (**וכן ביאר המהרש"א** דלתוס' ל"ג אלא יעו"ש).

אמנם בע"ב (ד"ה כאן), **פי' תוס'** תירוץ הגמ' כרש"י. **ויעוי' במהרש"ל** דתוס' כ' כן רק לד' רש"י והניח בצ"ע. **ויעוי' גם בתוס' רא"ש ותוס' ר"פ** שפי' כר"ת, ובתי' הגמ' פי' כרש"י. וצ"ע. **ובקרב"נ (ג) ערל"נ ושפ"א** האריכו להק' דלפי תוס', לריב"ל במקדש ערבה מנהג, ויש לזה סתירות רבות, יעו"ש.

וביאר הקרב"נ דודאי גם לר"ת במסקנא הפשט כרש"י, דרק לס"ד דיסוד הוא הלכה שנשתכחה ונוסדה, א"א לפרש בד' רי"ו 'דילהון היא' -יסוד נביאים, אכן יסוד נביאים לחודיה שאינו חלק מהלכה, שפיר משמע בלשון זה. **ובערל"נ ושפ"א** כ' דזה דוחק בתוס'. אכן **יעוי' בריטב"א** ובר"ח **גופיה, וכן כס' הישר לר"ת** (חידושים שסו' הו"ד בקובץ שיטת קמאי) שכתבו להדיא דדילהון הוא פירושו מדרבנן ולא מנהג ומבואר כקרב"נ.

וכמה שיעורה, רב נחמן אמר ג' בדי עלין לחין, ורב ששת אמר אפי' עלה א' בבד א'

בשיטת רב נחמן **עי' רש"י** (ד"ה שלשה). ולא נתפרש מנין העליון בבד, **ויעוי' במהר"ם** דס"ל דרש"י מצריך ג"ט מחופין בעלין. אכן יעוי' **בב"י (תרסד)** שגרס ברש"י ג' בדי עלין לחין, וכן היא **שיטת הר"ן**. וכ"ה **ברש"י שברי"ף** (וכן **פירש רש"י** לעיל לג' א' גבי הדס). **וכ"כ השפ"א והערל"נ** ברש"י. (**ויעוי' בערל"נ** שדחה ראית המהר"ם).

ובתוס' כ' (ד"ה שלשה) ג' בדין היוצאין מקלח אחד. **ובמהר"ם הגיה** ג' עלין. **ובערל"נ** קיים הגירסא כלפנינו, וכ"נ **במהרש"א**. ויעוי' **בלשון הריטב"א** שנ' כתוס' (כגי' דקמן) **וברא"ש** העתיק לשון הגמ' כצורתה, וציין **הקרב"נ** לדבריו לעיל (פ"ג ס"י) גבי הדס. וג"ז נ' כד' תוס' והריטב"א.

ותיאור המציאות לשיטה זו, דלא סגי בעלין היוצאין ישר מקנה הערבה. אלא בעינן שיצאו ג' ענפים דקים מהקנה, שעליהם יש עלים. (בפשטות עלה אחד לכל ענף).

יעוי בר"ן שפסק כרב ששת, דמנהג הוא ולקולא. **וברא"ש** גם פסק כן, אך מטעם אחר ע"ש. אמנם **יעוי' בטור** (תרסד) **בשם רב האי** דמכוער הוא. ובמה שהוסיף **הרמ"א** (ס"ד) ע"ז. ויעוי **במשנ"ב** (סקט"ו) שהביא **מהאור זרוע** ליקח ג' לצאת ידי שיטת ר"נ. **ושהאריז"ל** ציוה ליקח ה' ערבות.

בשיעור אורך הערכה - רש"י כ' (ד"ה עלה אחד בבד אחד) כל דהו. **וכר"ן** כ' ג"ט. **וראה ב"י** (תרסד) שהביא רק את דעת הר"ן, **וראה בשפ"א** שתמה על הב"י שהשמיט דעת רש"י יעו"ש.

מזהי חבטה - עי' רש"י (ד"ה חביט) דהוא נענוע **ויעוי' בקרב"נ** (ז) מה מקורו **ויעוי' ברמב"ם** (פ"ז ה"כ) שפסק חבטה **וכש"ע** (שם) שפסק כרמב"ם **וברמ"א** הביא לרש"י וכ' שנהגו לעשות שניהם.

דף מד ע"ב

חביט חביט ולא בריך קסבר מנהג נביאים הוא

מבואר בסוגיין דכיון שערבה היא מנהג לכך אין מברכים עליה, **וברש"י ביאר** (לעיל ע"א ד"ה מנהג) דליכא למימר וצונו דאפי' לא תסור ליכא. והיינו דבכל מצוות דרבנן מברכים, ואומרים וצונו, זאת משום דנצטוינו בלא תסור לשמוע לקול חכמים, אך במנהג שחכמים לא ציוו לנהוג כן, לא שייך לומר וצוונו, ולטעם זה לכאו' בכל המנהגים לא שייך לברך.

ובתוס' כתבו (ד"ה כאן) דיש מדקדקין מסוגיין לא לברך על הלל בר"ח כיון שאינו אלא מנהג, כמבואר בתענית (כח' ב') דרב איקלע לבבל חזי דקרו הלל בר"ח, סבר למפסקינהו כיון דחזא דקא מדלגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם. ומבואר דבאתרא דרב יוחנן כלל לא אמרו הלל בר"ח, ובבבל נהגו לאומרו. **ובברכות כתבו תוס'** (יד' א' ד"ה ימים) דכן דעת המחזור ויטרי לא לברך על הלל בר"ח. **ובתלמידי רבינו יונה** (ברכות שם) כ' **שכן דעת רש"י**. וכן **פסק הרמב"ם** (סוף הל' ברכות) לא לברך על הלל בר"ח.

אבל ר"ת פליג ע"ז וס"ל דשפיר מברכין אהלל דר"ח, ואין ראיה מערבה להלל, שערבה היא טלטול בעלמא, וכיון שאינה תקנתא אלא מנהג, לא חשיבא למקבע לה ברכה, אבל הלל לא גרע מקורא בתורה, וכמו שמברכים אי"ט שני של גלויות אף שאינו אלא מנהג בעלמא.

ראיית תוס' מי"ט שני של גלויות ותשובת רש"י

תוס' הוכיחו מי"ט שני של גלויות שמברכין אף שהוא מנהג, ודחו שהסברא לא לברך על מנהג, היא מה שא"א לומר וצונו, אך בי"ט שני אין אומרים וצונו, דהא בקידוש אין וצונו, וכן ההזכרה בתפילה אין בה וצונו.

אכן יש להוכיח מהיום השני של ראש השנה שמברכים על תקיעת שופר ואו' וצונו, ודוחה **תוס'** דב' ימי ר"ה הם תקנה דקדושה אחת הן. **נמצא** שאין ראיה מי"ט שני של גלויות.

וברי"ן הקשה על תוס' דמה השייכות בין מה שר"ה קדושה אחת, לזה שיומו השני אינו מנהג, דמה שהוא קדושה אחת הוא משום דכן נהגו אבותיהם, וכן המשיך מנהגם וכדשלחו מתם וכו', ולעולם מנהג הוא.

עוד הק' על תוס' דיש להוכיח מאכילת מצה בי"ט שני דפסח, שאו' בה וצונו.

אמנם הר"ן גופיה ס"ל דאין להוכיח מי"ט שני כיון שכולו תקנה, ומהכ"ת לומר

דמנהג הוא. דמה שהביאו תוס' מביצה (ד' ב') 'הזהרו במנהג אבותיכם', יש לפרשו שתקנו לנהוג כאבותיהם, ומשום דחיישו לקלקולא.

ומה שהק' הר"ן על תוס' שיוכיחו ממצה כן **נתקשה גם הגרעק"א** (בגליון הש"ס) וחילק בין ברכה שנאמרת בדרך של 'לעשות', לברכה הנאמרת בדרך של 'על', והיינו ש'לעשות' ל"ש לברך רק על דבר שיש ציווי לעשותו, ולא על מנהג, וכמו 'לשמוע קול שופר' שמברך על השמיעה דהשתא,. אך כשמברך 'על' כגון אכילת מצה, כיון שאינו מברך על האכילה הזאת, אלא על המצוה הכללית ובה ודאי אנו מצווים, שייך לומר וצוונו.

אכן בתוס' רא"ש הוכיח מי"ט שני של גלויות, והביא שיש בו מצוות שאומרים וצוונו כגון שופר ומצה, וש"מ דמברכין על מנהג.

ובמהר"ם תמה על תוס' למה לא הוכיחו מהלל די"ט שני של גלויות, דזה ודאי משמע שבירכו, (שכל ההבדל בין א"י לגולה, דבא"י קורין י"ח יום ובח"ל כ"א ימים, ונראה שבברכה אין חילוק).

והנה רש"י דס"ל שאין מברכים על מנהג יכול ליישב די"ט שני ש"ג הוא תקנה **וכמש"כ הר"ן**.

אבל קשה **דהרמב"ם ס"ל** (סוף הל' ברכות) שאין מברכים על הלל כיון שהוא מנהג. **ומאידך כתב** (פי"א מהל' י"ט הכ"א, וע"ע בפ"ו מי"ט הי"ד ובפ"ו מת"ת הי"ד) 'מה שאנו עושין בח"ל כל י"ט מאלו שני ימים מנהג הוא'. **וא"כ** ק' כיצד יפרש דמברכינן אי"ט שני ש"ג אחר דמנהגא הוא.

יסוד הגרי"ז ברמב"ם ובביאור חילוק ר"ת דערבה טלטול בעלמא והלל כקורא בתורה

הגרי"ז מקשה (הל' ברכות) דהנה **שיטת הרמב"ם** שמנהגים הוזהרנו עליהם בלא תסור, שכ"כ בהקדמתו 'המנהגות שהנהיגו וכו' שאסור לסור מהם שנא' לא תסור וכו'. (וע"ע ב פ"א מהל' ממרים ה"ב) **ומעתה צ"ב** טעמו שאין מברכין על המנהג כיון שהרי שפיר אפ"ל וצונו.

ומבאר הגרי"ז דהרמב"ם ס"ל שאין לברך על מנהג מטעם דאינו חפצא דמצוה, דברכת המצוות היא ברכה ששיכא בדבר שהוא מצוה, אך מנהג אף שיסודו מחז"ל אין שמו 'מצוה' אלא 'תקנה' שכך העמידוהו מתחילה.

ומעתה מבואר שפיר אמאי מברכין אי"ט שני, דהנה בי"ט שני המנהג הוא לנהוג י"ט, וכשנוטל לולב שפיר יש כאן חפצא דמצוה, וכן במצה, דלא השתנה שם אכילת מצה בי"ט השני מהי"ט הראשון, ושם המעשה אינו קיום מנהג דאכילת מצה בעלמא, אלא מצות 'אכילת מצה' שמו.

ומעתה יתבארו גם ד' ר"ת דהנה ר"ת חילק בין ערבה להלל שערבה היא טלטול בעלמא והלל הוא כקורא בתורה, וכוותיה בי"ט שני, **ומקשה הגרי"ז** מה ענין י"ט שני לקורא בתורה. (**ובערוך לנר הקשה** מה הדמיון לקורא בתורה הא קריאת התורה

תקנה היא, בשבת תקנת משה ובב׳ וה׳ תקנת עזרא).

ומבאר הגרי״ז בהקדם דברי הגר״ח על מה שנשים מברכות ברכות התורה, ואף לשיטת הרמב״ם שאינם מברכות על מצוות שאינם מחוייבות, והרי נשים פטורות ממצוות ת״ת. **וייסד הגר״ח** דברכת התורה אינה ברכת המצוות, אלא ברכה על ה׳תורה׳, (ונשים הם בכלל חפצא דת״ת, דלילמודם יש שם ת״ת).

ועפ״י היסוד הנ״ל **מבאר הגרי״ז** דאף בהלל י״ל כן, דאין ברכתו כשאר ברכת המצוות, אלא הברכה היא על החפצא דהלל, (דיש את ההלל של הי״ח יום, שהוא חיוב גמור). ולכך אף שהוא מנהג שפיר שייכא ביה ברכה, וזו כוונת תוס׳ כקורא בתורה, היינו שהברכה היא על החפצא דהלל, כמו שיש בקורא בתורה ברכה על החפצא דתורה. **ויעוי׳ בתלמידי רב״י** (שם) שחילק בין ערבה, להלל שהוא שבח והודאה. וכוונתו שתיקנו ברכה על החפצא דשבח והודאה וכתוס׳. משא״כ ערבה שאיננה ׳מצוה׳. כן סבר ר״ת.

והרמב״ם דפליג ס״ל שהלל ברכתו נמי ברכת המצוות. (ויעוי׳ עוד **בכתבי הגרי״ז** לערכין שמבואר ג״כ היסוד הנ״ל).

ובקה״י ביאר ביאור נוסף בשיטת הרמב״ם, דמה שבי״ט שני של גלויות בירכו, כיון שזה גופא היה המנהג, להמשיך כמנהג אבותיהם, שלא יהא קלקול אי יהא שמדא, ולכך נהגו בדיוק כאבותיהם, וכשם שהם בירכו, (ואף דד׳ הרמב״ם דבספק דאו׳ אין מברכים, מ״מ כבר **כ׳ הרמב״ם בתשובה לחכמי לוניל** דבספיקא דיומא כיון ששני הימים הם ספק שפיר מברכים, שהרי אי לא יברכו תתבטל תורת ברכה על כל מצוות די״ט) כך בירכו גם הם, אבל בערבה באמת לא בירכו, כיון שבסתם מנהגים לא נתקן לברך.

חילוקים נוספים המוזכרים בראשונים בין ערבה להלל

הנה הר״ן אף שדחה כל ראיות ר״ת, מ״מ כ׳ שכיון שהמנהג לברך על הלל דר״ח, יש לברך. והחילוק בין ערבה להלל הוא דערבה טלטול וכו׳ וכד׳ ר״ת.

ובראשונים מצינו יישובים נוספים למנהג לברך על הלל בר״ח, אף דמבואר בסוגיין דאמנהג דערבה לא מברכינן.

דעת בעל העיטור (מובא בשלטי גבורים) דבאמת אין חילוק, ובין בערבה בין בהלל, בציבור מברכין וביחיד לא. ואייבו וראב״צ דלא בירכו, היינו משום שהיה זה ביחיד. אכן הפוסקים כולם נחלקו עליו, וס״ל דאין מברכין על ערבה גם בציבור.

בתוס׳ רי״ד **ביאר** דקריאת הלל אינו מנהג מחודש שאין דומה לו בדאו׳, דהא בי״ח יום קוראים מן הדין, ולכך אף בימים אחרים שהוא מנהג מברכין, אבל ערבה שכולה מנהג ואין בה צד מחוייב (בגבולין) לא מברכין. ולכך י״ט שני מברכין, דדומה הוא לי״ט ראשון המחוייב מן הדין.

וביאור סברתו דכשיש שורש מהתורה שייך לומר וצוונו כיון שנצטוינו על מעשה זה רק בסיטואציה שונה. או י״ל דכיון שבמק״א הוא מצווה, שפיר יש לו

תורת מצוה ומברכינן עליו ברכת המצוות. (וכיסוד הגרי"ז הנ"ל).

והנה בריטב"א כתב (בע"א) דהלל שאני דאיכא תקנתא למיקרי הלל במקום שנהגו בו, וצ"ב כוונתו.

ובמאירי כתב דהלל דר"ח וכן י"ט שני הם מנהגים דרך תקנה לכל, ולכך אומרים בהם וציוונו, אך ערבה הוא מנהג שנהגו החכמים וראו העם, ומאליהם עשו כמותם, ואין ערבה מנהג דרך תקנה לכל, דזה כבר נחשב יסוד נביאים.

ומבואר בדבריו שיסוד זה מנהג שהנהיגו לכולם, ומנהג זה מנהג שנהגו לעצמם. והלל הוא באמת כמו יסוד שהנהיגוהו לכולם, ויתכן שזו כוונת הריטב"א.

אכן ברש"י מבואר לא כן דפירש (בשיטת ריב"ל) 'מנהג נביאים - הנהיגו את העם' ונראה שמה שהמאירי קורא יסוד הוא קורא מנהג, וממילא אין חילוק בין לולב וערבה דאף במה שהנהיגו את העם מבואר בסוגיין שלא מברכים.

ראיות ר"ת ותשובות רש"י והרמב"ם

הוכחת ר"ת מי"ט שני ש"ג כבר נתבארה לעיל.

עוד מוכיח ר"ת משמעתא דרב איקלע לבבל, ומהא דלא כתיב איקלע לבי כנישתא, משמע דלא מיירי שהגיע באמצע ההלל אלא היה שם כבר קודם. ואי נימא דאין מברכין בר"ח אמאי לא הבין מיד שהלל דמנהג הוא, ורק כשדלגו הבין זאת. הלא כבר בתחילה יש שינוי במה שאין מברכין, אלא ע"כ דגם ההלל דר"ח מברכין.

ולשיטת רש"י והרמב"ם מיישב הכס"מ (סוף הל' ברכות), דבאמת לא בירכו, רק רב איקלע באמצע ההלל. ומה שאין הנוסח רב איקלע לבי כנישתא, דאי הוה כן הנוסח הוה משמע שהיה מכבר בבבל ועכשיו איקלע לבי כנישתא, אך כיון שעכשיו הגיע לבבל ומיד נכנס לבית כנסת, לכך תני רב איקלע לבבל שמשמעו שרב הזדמן לבבל, ולאיזה מקום בבבל לא תני ומובן מהמשך המעשה.

ובערל"נ כתב דבעל כרחך רב לא היה בביהכנ"ס בתחילת ההלל, דהרי הוא סבר למפסקינהו ולמה לא הפסיקם מיד כשהתחילו, אלא ע"כ שהזדמן סמוך לזמן הדילוג, וסבר למפסקינהו ומייד ראה שמדלגים וניחא ליה.

עוד תירץ הכס"מ די"ל דרב אכן היה בביהכנ"ס בתחילת ההלל ובאמת לא בירכו, ומיד הבין שאינו הלל דחיובא, ומה שסבר בכ"ז למפסקינהו, משום שחשש שמתוך ריהטא דלישנא יברכו 'יהללו' בסוף, וכיון דחזא שמדלגים אמר ש"מ מנהג הוא מאבותיהם, ומורגלים הם לאמרו בלא ברכה בסוף, וממילא אין לחוש ולהפסיקם.

עוד הוכיח ר"ת מהא דאיתא בברכות (יד' ב') דאין מפסיקין בהלל, ואי לא בירכו מה הפסקה שייך ביה, ובתוס' רא"ש הק' בנוסח, שבלא ברכה הרי"ז כקורא תהלים, ומה דיני הפסקה שייכא בזה.

אמנם הר"ן **ביאר** דשפיר אין להפסיק אף כשקורין בלא ברכה, שהרי יש כאן שבח והודאה ואין ראוי להפסיק באמצען, שהרי גם בק"ש האיסור להפסיק אינו מצד הברכה, דאף כשקורא ק"ש בלא ברכותיה (וכדקי"ל שאין הברכות מעכבות) אסור להפסיק, ואף כשקוראה בברכותיה אין הברכה 'לקרוא את שמע', והק"ש עומדת בפ"ע. ועל עצם הנחת ר"ת שכשמברך אסור להפסיק מצד ברכתו **מקשה הר"ן** הרי דין הפסק הוא בין ברכה למעשה, אך אחר המעשה ובאמצעו אין הדיבור הפסק, וכשם שהיה אומר רב אחא בר יעקב לאחר שנטל הלולב 'גירא בעינא דשיטנא' אף שעדיין היה צריך לנענע בו. ובע"כ שאין האיסור הפסקה, שייך להלכות הפסק בין ברכה למעשה, אלא מצד שאין ראוי באמצע קבלת עול מלכות שמים להפסיק ולעסוק בדבר אחר, ומה"ט י"ל דגם בהלל בלא ברכה, כיון שיש כאן מנהג לומר את ההלל, אין ראוי להפסיק כשעוסק בשבחו של מקום.

וביאור הענין דזה ודאי שגם תוס' לא התכוונו שהאיסור הוא מדין הפסק. אלא דתוס' טוענים שהפסק שייך רק כשיש איזה חפצא אחת ארוכה, וק"ש היא חפצא אחת של 'קבלת עול מלכות שמים', אך הלל **ס"ל לתוס'** דמה שמגדיר אותו לחפצא אחת זה כשיש ברכה בתחילתו ובסופו, ובלי זה אין המנהג שונה ממנהג לומר תהלים, וכל פרק עומד לעצמו ואין זה נדון כחפצא אחת. אך **הר"ן ס"ל** שכיון שנהגו לשבח ולהלל בהני מזמורים, ובי"ט הוא חיוב, נהיה זה חפצא אחת הקרויה 'הלל' ואין ראוי להפסיק באמצעה.

אל יהלך ג' פרסאות בע"ש

אמר אייבו משום ראב"צ אל יהלך אדם בע"ש יותר מג' פרסאות, אמר רב כהנא לא אמרן אלא לביתיה, אבל לאושפיזיה אמאי דנקיט סמיך. איכא דאמרי אמר ר"כ לא נצרכה אלא אפי' לביתיה, ואמר ר"כ בדידי הוה עובדא וכו'.

רש"י מפרש ללישנא קמא, שהחילוק בין חוזר לביתו למתארח, הוא זה שהמתארח נושא בצקלונו צרכי שבת, אבל החוזר לביתו סומך על מה שיש בביתו, ואי יגיע מאוחר ולא הכינו לו, וגם לא יספיקו להכין לו, יכעס עליהם.

וברי"ן פירש (שבת ז' ב' מדפי הרי"ף) מה שמותר כשמתארח, לא מצד שנושא עמו צרכי שבת, אלא שסומך על המארח שיהא לו בשבילו, דהדרך להתארח איפה שבעה"ב נמצא, וכשהוא נמצא יש בשפע (כך יל"פ כוונתו), ולפירושו 'על מאי דנקיט סמיך' קאי אאושפיזיה, שהמהלך בדרך סומך על מה דנקיט אושפיזיה. **ומה שבביתו אסור פירש** משום שסומך על בני ביתו, ופעמים לא הכינו מספיק ולא יהא לו מה לאכול.

וברש"י צ"ב למה צריך לכתוב החשש משום שיכעס, הרי גם בל"ז ראוי לאסור מצד שלא יהא לו מה לאכול. **וביאר הערל"נ** דרבותא אשמעינן שאפי' אם יבוא לביתו ויביא עמו צרכי שבת יהא אסור,

דחיישינן שיכעס על עצם זה שלא מכינים לו.

ונפק"מ דלרש"י בביתו אסור אף כשנקיט בידו, ולר"ן כה"ג יהא מותר. וכן בהיתר דאושפיזו לרש"י שרי רק כשמביא עמו, ולר"ן אף כשלא מביא עמו שרי.

ובלישנא בתרא מבואר דאפי' לביתו אסור **ופירש רש"י** דס"ד דווקא כשמתארח אסור כיון שלא יהא שם מספיק גם בשבילו, אך בביתו מה שמוצא אם רב אם מעט שלו הוא. **אכן ברמב"ם** פירש החשש באושפיזיה טפי מבביתו, דכשיבוא לאושפיז ולא יהא להם בשבילו התביישו, ולכך הוא פחות חידוש לאסור.

והנה בגוף **שיעור** דג' **פרסאות** לא נתפרש ממתי מונים את שיעור ההילוך הנ"ל, **וברמב"ם כתב** דהכוונה לג' פרסאות מתחילת היום. והוא קרוב לשליש היום, שהרי שיעור הילוך אדם ביום הוא י' פרסאות.

ובש"ע פסק (רמט ס"א) את הדין של ג' פרסאות, ולא כתב שהוא מתחילת היום. **ובפמ"ג תמה** למה השמיט את דברי הרמב"ם.

ובערל"נ הק' כנ"ל והוסיף להקשות עוד דהנה **שיטת הב"ח** (סק"ג) שבמהלך בקרון או רוכב על סוס שרי אף טפי מהשיעור הנ"ל ואף שהב"ח כ' רק שאין למחות ביד המקילין **המג"א פסק** (סק"א) את דבריו בסתמא, ותימה מה הקולא כשהולך בקרון. **עוד מקשה הערל"נ** למה אין חילוק בין ימות החמה לימות הגשמים ובין דרך קצרה לארוכה וכיו"ב.

ומבאר הערל"נ דשני דינים נאמרו בסוגיין, חדא איסור לצאת בע"ש לדרך, באופן שכשיגיע לא יספיק הזמן להכנת צרכי שבת. ובדין זה לא נמסר שיעור, והכל לפי הענין, דבחורף שהימים קצרים צריך לצאת מוקדם טובא, וכן בדרך ארוכה. אך בקיץ יכול לצאת יותר מאוחר, וכן בדרך קצרה. ודינא דג' פרסאות הוא דין נוסף שאל לו לאדם לטרוח בהילוך ברגליו ג' פרסאות, דההילוך יעייפו ולא יהא לו כח להכין צרכי שבת. ולכך כ' הב"ח דבקרון מותר דאינו מתעייף, ולכך הש"ע השמיט את ענין תחילת היום, דאין השיעור מדבר ממתי לצאת, אלא כמה זמן הילוך אסור, ובזה אין נפק"מ באיזה שעה ביום דכל היום שווה בזה.

אכן צ"ע לומר דהגמ' התכוונה לשני דינים נפרדים, ונקטה רק את האיסור של ג' פרסאות ולא התייחסה לאיסור היציאה מאוחר, וגם הש"ע כ' רק את דין דג' פרסאות, וזה דוחק.

ובאמת המשנ"ב מביא על הש"ע את ד' הרמב"ם דבתחילת היום הוא, ונ' מד' דכ"ה גם ד' הש"ע. ולגבי הילוך בקרון כ' בתחילה ששיעורו כשיעור הילוך ג' פרסאות והיינו קרוב לשליש היום, והביא את קולת הב"ח דשרי אף אחר חצי היום. וצ"ב לדידיה מהי סיבת הקולא בקרון.

ובפמ"ג כ' דדווקא כשהולך ברגליו אסור, דכיון שיתעייף חיישי' שמא ימשך, ונ' שכוונתו שימשך בשינה, או שיעשה את הכנות השבת בעצלתיים מתוך עייפותו.

ובחוט שני (שבת חלק א' פרק ח') ביאר דהאיסור להלך נאמר ברגליו ולא

בקרון מטעמא דהפמ"ג, ומה שלא חילקו בין ימות החמה וכו', הוא משום לא פלוג שרצו לתת שיעור קבוע לכל הזמנים. אכן אף בקרון שלא נתנו שיעור דג' פרסאות, ודאי צריך להגיע מספיק מוקדם שיוכלו להכין צרכי שבת.

במשנ"ב הביא מהמג"א בשם אגודה דבזה"ז שהרגילות להכין צרכי שבת ברווח אפשר לצאת גם אחר ג' פרסאות בין לביתו בין לבית אחרים, רק שיזהר לא להגיע סמוך לערב שלא יבוא לידי חילול שבת.

דף מה

מקיפין וכו' ואומרים וכו' ר"י אומר אני והו הושיעה נא

רש"י מבאר (ד"ה אני והו) דאני והו הוא גימטריא של אנא ה', (והיינו עם הכולל, דרש"י ל"ג והוא אלא והו). עוד ביאר דאני והו הם שני שמות מתוך ע"ב שמות, היוצאות מג' פסוקים דויסע, ויבא, ויט. ומהן שם המפורש.

וביאר הערל"נ דרש"י לא סגי בפירושא קמא, דאי משום גימטריא בלחוד עדיף המקור - אנא ה', ומה הענין להגיד אני והו, לכך ביאר רש"י דהם שמות קדושים.

ובתוס' הקשו (ד"ה אני והו) דלפירושא דשמות קדושים קשה, מדוע נבחרו הני מתוך הע"ב. (ולכאו' לרש"י י"ל משום דהם גימ' ד'אנא ה', וכ"כ המאירי לחד פירושא). וביארו תוס' דיש כאן ענין נוסף המובא במדרש דכשישראל בצרה ובגלות הי"ת כביכול עמם בגלות, ובתשועת ישראל נושע אף הוא כביכול, וזה מבואר בקרא ד'ואני בתוך הגולה', וכן בקרא ד'והוא אסור בזקים', ועל זה אנו מבקשים, אני והו שיושיע לעצמו כביכול, ע"י שיושיענו.

ובריטב"א הביא לפירש"י דאני והו הם שמות קדושים משם ע"ב, ומקשה ע"ז שבכל הספרים והמשניות הגירסא היא אני והוא ולא אני והו. ולכך פירש מעין פירוש התוס' והביא מהירושלמי שלמד זאת מדכתיב 'עמו אנכי בצרה', והיינו שה' עמנו בצרה כביכול, ובקשתנו שיושיענו יחד עם השכינה. ומפרש ד'אני' היינו ישראל המתפללים ו'והו' היינו ה', ואנו מבקשים שלנו ולו יושיע. ומביא קרא ד'ולכה לישועתה לנו', ולמדים ממנו שהישועה לו ולנו כאחד כביכול.

ואף שפי' תוס' והריטב"א אחד, מ"מ יש מספר חילוקים ביניהם. דהריטב"א הביא ירושלמי מפורש שמפרש כן, ותוס' הביאו מהמדרש. ובפירוש התחינה עצמה נחלקו, שלתוס' אני והו תרוויהו קאי אקב"ה, ולריטב"א אני קאי אישראל המתפלל, ו'והו' קאי אקב"ה, וכן דתוס' גורסים והו, והריטב"א גורס והוא.

ויסוד החילוקים אחד הוא, דתוס' הסכימו לפי' רש"י רק נתקשו למה דווקא ב' שמות אלו, ולזה פירשו דבשמות אלו רמוז ענין נוסף של ואני בתוך הגולה וכו', וגם ע"ז אנו מבקשים. ולכך לא הביאו פירוש זה בשם הירושלמי, דשם לא מובא הקראי ד'ואני בתוך הגולה' וכו', וממילא פירשו ד'אני והו' תרוויהו אקב"ה, דשניהם שמותיו. אבל הריטב"א מיאן בפירוש רש"י בגלל גירסת והו, ולדידיה זה פירוש בפ"ע, ופירושא ד'אני והו' הם שמות נדחה.

ובמאירי פירש כתוס׳ ד׳אני והו׳ הם שמות, ומה שדווקא בשמות אלו אנו מתפללים, פירש כתוס׳ דרמז לקראי ד׳ואני בתוך הגולה׳ ו׳והוא אסור בזקים׳. (עוד פי׳ משום דאני והו הוא בגימ׳ אנא ה׳, וכנ״ל).

וראה עוד ברמב״ם בפיה״מ דמלבד הפירושים הנ״ל פירש עוד, דהוא ע״ש המקרא ד׳ראו עתה כי אני אני הוא׳ שמדבר בשמירת ישראל וישועתם, והייני שהתחינה היא בדרך ׳אתה שאמרת אני אני הוא הושיענו׳.

כמעשהו בחול כך מעשהו בשבת אלא שהיו מלקטין מערב שבת וכו׳

בערוך לנר מדקדק דרק בשבת לקטו מבע״י, אך בי״ט לקטו בי״ט עצמו. ותמה מדוע מצות ערבה דוחה לאיסור מלאכה די״ט, ואף אי נימא דהלל״מ דערבה חשיבא כעשה, מ״מ י״ט שהוא עשה ול״ת, אינו נדחה מפני עשה. (וגם דאין הקצירה בזמן המצוה, וכה״ג ל״א עדל״ת).

הן אמת דשיטת הרמב״ם (פ״א מי״ט ה״ה) שמדאורייתא כל מלאכות דאוכל נפש מותרות בי״ט, ומתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, (ואף שלרמב״ם אמרי׳ מתוך רק בהוצאה והבערה, כבר פירשו המפרשים שזה מדרבנן, ומדאו׳ אמרי׳ מתוך בכל מלאכות), וממילא קצירה בי״ט היא מדרבנן. ולפי״ז י״ל דהכא לא העמידו רבנן דבריהם במקום מצות ערבה.

אכן לשיטת הראב״ד (שם), וכן הביאו תוס׳ (ביצה ג׳ סוף ד״ה גזירה) דעת רבינו נתנאל מקינון בשם הירושלמי, דילפינן מקרא שרק מלאכות מלישה ואילך הותרו לצורך אוכל נפש, וקצירה בי״ט אסורה מדאו׳, וק׳ טובא כיצד לקטו ערבות בי״ט.

וביאר בתפארת ישראל (יכין אות ל) דשבת דתני לאו דווקא, וה״ה בי״ט היו מלקטין מבע״י. והתנא לא בא להשמיענו איסור ליקוט בשבת, אלא היתר טלטול ערבה קמ״ל, ולכך תני שבת לרבותא דאפי׳ בשבת הותר הטלטול. אכן הדברים צ״ב דמאי ס״ד שאיסור מוקצה יעמוד בפני הלל״מ דמצות ערבה. (ובפרט דלעיל מבואר דאף בזה״ז דערבה היא רק מנהג, היה ראוי שתינטל אפי׳ בשבת. ואיסור מוקצה נדחה מפניה, וכמבואר בריטב״א לעיל (מג׳ ב׳ ד״ה א״ה), עאכו״כ במקדש שהוא הלל״מ.

ובערוך לנר פירש דע״כ צ״ל דגם בי״ט ליקטו מבע״י, ועיקר מה שבא התנא להשמיענו הוא שהביאו הערבות למקדש מבע״י, ולא בשבת. וכשם שלק׳ (מח׳ א׳) במתני׳ דניסוך המים תני כעין משנתנו, כמעשהו בחול וכו׳ אלא שהיו שואבין ומביאים המים מע״ש, ושם אין איסור בשאיבה בשבת מלבד הוצאה, וזה קמ״ל שמשום הוצאה בשבת הביאו מבע״י, וה״ה הכא. ויש לדמות לזה גם מתני׳ דריש פרקין, דכשחל יום ראשון בשבת היו מביאין הלולבין מבע״י למקדש, וג״ז למנוע איסור הוצאה בשבת.

תנא רכות וארוכות וגבוהות אחד עשרה אמה

הכפות תמרים מקשה, מדוע הרמב״ם משמיט את הדין שאורך

המורביות יא׳ אמה, גם קשה שהרמב״ם משמיט את הדין שהערבות יונחו על יסוד המזבח.

וביאר הערוך לנר, דהרמב״ם ס״ל שאין דין ליטול ערבות באורך י״א אמה, ולהניחם על היסוד, ויסוד הדברים דעת רב ששת לעיל (מד׳ ב׳) ששיעורא דערבה הוא עלה אחד בבד אחד, ותו לא. ואין לומר שרב ששת דיבר רק בגבולין, שהרי הרמב״ם פסק (פ״ז מלולב ה״כ) את השיעור של רב ששת לגבי ערבה שבמקדש. רק שלהידור מצוה (עי׳ רש״י לעיל מד׳ ב׳ ד״ה רב ששת) לקחו מורביות שהם ערבות גבוהות, וככל שהם יותר גבוהות מהודר טפי, ובזמנם הצליחו לגדל במוצא את הערבות הכי ארוכות שהגיעו לי״א אמה. וכיון שזה הגובה שהיה, הניחו על היסוד. ואה״נ אם היה ערבות בגובה יב׳ אמה היו מניחים להם אארעא, ואי היה ד׳ אמות היו מניחים בסובב, ואי לא היה אלא עלה אחד בבד אחד כרב ששת, היו מניחים על המזבח עצמו. ומיושב מה שהשמיטו הרמב״ם דאינו מדינא רק שכן נהגו בזמנם.

אכן אכתי ק׳ על הערל״נ דהלא בעינן שיהו גבוהות מעל המזבח ב׳ אמות, וכמש״כ רש״י (והרמב״ם ס״ל כרש״י שהמזבח ט׳ אמות), ואף לריטב״א (שהמזבח היה י׳ אמות ויבואר בהמשך אי״ה), מ״מ בעינן גובה אמה מעל המזבח, וא״כ איך שלא יהיה אי״ז כשיעורא דרב ששת, וצ״ל דג״ז היה להידור מצוה. אכן קשה דילפי׳ לה מקרא ד׳עד קרנות המזבח׳ שבעינן גובה אמה כדי שיגיע לקרנות וצ״ע.

ובפשוטו היה אפ״ל דמה שהרמב״ם מייתי לשיעורא דר״ש גבי ערבה שבמקדש וכנ״ל, לא קאי רק אערבה שנטלו במקדש, אך על הערבה שזקפו כלל לא דיבר רב ששת, והיא באמת צריכה יא׳ אמה וא״כ אין מקור לד׳ הערל״נ.

אכן במנחת חינוך (מצוה שכד סק״ה) הקשה ג״כ על שיעורא דרב ששת, ממתני׳ דהביאו מורביות י״א אמה, וכ׳ שדוחק לחלק בין ערבה דנטילה לערבה דזקיפה, ולכך כתב ששיעורא די״א אמות הוא רק להידור מצוה. וצ״ל דס״ל דקרא דעד קרנות המזבח אסמכתא הוא והקפת מזבח תקנתא דרבנן היא. (ולשון הגמ׳ מאי קראה וכו׳ קצת דוחק).

מיד התינוקות שומטין לולביהן ואוכלין אתרוגיהן

רש״י פירש (ד״ה מיד, וד״ה אוכלין) שהגדולים שמטו לולבי הקטנים, ואכלו את אתרוגי הקטנים. ואין בדבר לא משום גזל, ולא משום דרכי שלום, שכך נהגו מחמת שמחה.

ובתוס׳ (ד״ה מיד) פירשו מתני׳ באופ״א: מיד - לאלתר, התינוקות שומטין לולביהן מהאגד, ואוכלין הקטנים אתרוגי עצמן. (תוס׳ הוכיחו מלק׳ מו׳ ב׳, שדווקא הקטנים אכלו לאתרוגים, אך הגדולים לא, דהוקצה למצוותו. ורש״י תירץ דהחילוק הוא בין אתרוגי גדולים לאתרוגי קטנים. ולקמן (מו׳ ב׳) הוכיח רש״י (ד״ה מיד) ממעשה דחסיד אחד המובא במדרש, דהגדולים שמטו מהקטנים, וראה בקרב״נ (ר׳) שלתוס׳ היה במדרש גירסא אחרת שלפיה אין ראיה לפירוש רש״י).

ומדברי רש"י שאין איסור גזל בחטיפת אתרוגים משום שמחה, למדים תוס' שהבחורים שרוכבין בסוסים לקראת חתן, ונלחמים זב"ז וקורעין בגדו של חבירו, ומקלקלין סוסו, פטורין מלשלם. שנהגו כן משום שמחת חתן.

וצל"ב מהי סיבת הפטור, מה מתיר את האיסור גזל, ומה פוטר מלשלם תשלומי נזיקין. עוד ק' שהרי קטנים לאו בני מחילה נינהו (ראה ב"מ כב' ב'), וא"כ כיצד חטפו האתרוגים מהקטנים, ומאי אהני דהוי דרך שמחה.

ומבאר האגרות משה (ח"ג סי' קפד ד"ה עוד יש טעם) דהכא הוו האתרוגים הפקר, כיון שהדרך לחוטפם, א"כ חשיבי כמושלכים במקום הפקר ואבדון. וכן צ"ל במה שכתבו תוס' דהסוסים שנזוקו והבגדים שנקרעו, פטורים מלשלמם, דכיון שנהגו כן חשיבי הסוסים והבגדים כהפקר, עכ"פ לענין תביעת נזיקין, לא מיבעיא גדולים שצווחו דאינם מסכימים לאו כל כמינייהו, אלא אפי' קטנים, אף דאין בכוחם להפקיר, מייסד האגר"מ דדוקא להפקיר ע"י דיבור והסכמה אין יכול הקטן דאין הסכמתו הסכמה, אך אם משליך דבר במקום שיתקלקל, הוי מציאות של הפקר וזה חל גם בקטן.

וצ"ב איך התחיל המנהג לחטוף, שהרי קודם שנהגו לא הוי הפקר, וא"כ הראשונים שחטפו היו גזלנים. ועצם הענין שהאתרוגים הפקר הוא דבר מחודש מאד, לומר שחפץ הנמצא ביד אדם יכול להחשב הפקר, בגלל שמצוי שחוטפים לו אותו. ומעתה במקום דשכיחי ליסטים החוטפים מיד האנשים, א"כ יהיו כל החפצים הפקר? עוד ק' מדוע רש"י ותוס' מדגישים שכך נהגו משום שמחה, דלכאו' מה שמגדיר הפקר זה מה שמצוי ההפסד, וזה הרי נוצר מחמת המנהג ומאי אכפ"ל סיבת המנהג.

והנה הרמ"א פוסק (או"ח תרצ"ה ס"ב) שנזק הנגרם מחמת שמחת פורים פטורים מלשלמו, וציין על זה בביאור הגר"א שמקורו ממשנתנו וממש"כ תוס', ובפמ"ג (א"א סק"ז) כ' דדוקא כשמזיקים שלא בכוונה, והטעם שפטורים דמסתמא מוחלים. ועפי"ד הפמ"ג יל"פ דגם במתני' טעם הפטור הוא שמסתמא מוחלין, וכן מש"כ תוס' על נזק הנגרם משמחת חתן הוא מה"ט. אכן זה צ"ע דאם יש סתמא שמוחלין פשיטא שפטורים, ומה תוס' חיפשו מקור לפטור נזק שנגרם בשמחת חתן.

ובגליון הגרעק"א (על הש"ע שם) הביא מתשובת רבינו טוביה בשם ריב"א (שהובאה בתה"ד סי' קי' ופסקה הרמ"א ס"ס תרצו) שכל דבר מאכל שחוטפים הבחורים בזמן השמחה בפורים, אפי' שלא ברשות. אין בו משום גזל ואין לבי"ד לדון על כך. ולטעם הפמ"ג שפטורים משום שמוחלים צ"ע, שהרי כאן היה זה שלא ברשות, וגם תבעו לבי"ד אח"כ וכיצד ניתן לומר שמחל, וגם לטעם האגר"מ בסוגיין ק' דזה ודאי אין לומר שמאכלים שבתוך בתי האנשים יש להם דין הפקר, כי מצוי שחוטפים מהם. והנה במג"א (סק"ז) הביא שהכנה"ג כ' שרק בנזקי ממון פטורים, אך על נזקי גוף חייבים. והביא שמהאגודה נראה שאף על על נזקי

גוף פטורים. והנה בשלמא לדברי הפמ"ג דהוא מצד מחילה י"ל בד' האגודה שגם על נזקי גוף מוחלים, אך לביאור האגר"מ שהוא מצד הפקר צ"ע, שהרי גוף לעולם אינו הפקר שיהא מותר להזיקו.

והנה בדרכי משה (סימן תרצו) דן על מנהג לבישת הפרצופין בפורים, שנהגו ללבוש האנשים פרצופי נשים ולהיפך, וגם היו נוהגים ללבוש הפרצופין מכלאים דרבנן, והביא שהמהר"י מינץ פסק דכשם שהתירו לחטוף בפורים ולא חיישי' ללא תגזול, כך י"ל שהותר גם איסורא דלא ילבש וכלאים דרבנן. אך המהר"י ברין חלק עליו דממון שאני שניתן למחילה והפקר בי"ד הפקר ולכך פטורים, אך איסורים מהיכ"ת להתיר.

ומד' המהר"י ברין עולה ביאור חדש בסוגיין, דהפטור מלשלם והיתר החטיפה הוא מצד הפקר בי"ד הפקר. ולפי"ז א"ש כל מה שהקשינו לעיל, מה שהדגישו שהמנהג משום שמחה, זה לומר שהמנהג כשר, אחרת לא היה נאמר בו הפקר בי"ד הפקר. ומה שתוס' נצרכו למקור מסוגיין, דודאי חידוש הוא לפטור מלשלם מכח הפקר בי"ד. וכן מה שפטר ריב"א אף כשחטפו בלי רשות, וגם מה שפטר האגודה מלשלם על נזקי גוף, א"ש לפי"ז. אכן צריך להבין, שהרי אין כאן תקנה, אלא רק מנהג, ומדוע שייאמר פה הפקר בי"ד הפקר. (ודוחק לומר שהיה תקנה לפטור, דזה לא מצינו ומנלן, ואולי מזה גופא שהמשנה התירה חטיפת האתרוגים וצ"ע. אכן אולי י"ל דכיון שנהגו כן ישראל מחמת שמחה, ולא מיחו בי"ד בידם, יש לזה תוקף של הפקר בי"ד, אכן זה תמוה וצ"ע). והנה הפמ"ג שכ' הטעם משום שמסתמא מוחלין וכנ"ל, נראה דלא כהמהר"י ברין דאי יש הפקר בי"ד, אי"צ למחילה.

ודעת המהר"י מינץ שלמד מפטור הנזיקין בפורים להיתר הפרצופין, ושלא חיישינן לכלאיים וללא ילבש צ"ע. אכן הדרכ"מ לימד זכות על מנהג לבישת הפרצופין, ודימה זאת להיתר לבישת כלאיים להבריח המכס, דכיון שאינו מתכוין ללבישה, אין לו שם לבישה ושרי. ובפרט למפרשים שם שעושה כן בשביל להראות אינו יהודי, מבואר שלבישה ע"מ להתנכר ל"ח לבישה. ועפי"ז י"ל בפורים דכיון שלובשים הפרצופין כדי להתנכר, לא חשיבא לבישה ושרי. אמנם צריך להבין כיצד למד המהר"י מינץ יסוד זאת ממה שפטרו מזיק בפורים, (ובאמת לא מוכרע בדרכ"מ אם אומר זאת כפשט במהר"י מינץ, או כפשט בפ"ע).

ויתכן שהמהר"י מינץ ביאר היתר חטיפת האתרוגים כך, שאף שבעלמא מעשה חטיפה הוא מעשה גזילה, בפורים מחמת שנהגו (והוא מנהג כשר משום שמחה), חשיב 'מעשה שמחה' ולא 'מעשה גזילה', ותחילת הדין הוא במה שבפורים מסתמא מוחלין זל"ז (וכמש"כ הפמ"ג הנ"ל), ואף שכ' ריב"א דאף שלא ברשות פטורין, י"ל דכיון שהשמחה היא בחטיפה וחטיפה מהותה היא לקיחה שלא מדעת (דאי מסכים אי"ז חטיפה אלא נתינה) א"כ גם כשאינו מסכים דיינינן ליה

כ׳מעשה שמחה׳ וסתמו שמוחל ולאו כל כמיניה לומר לא מחלתי, (ובודאי אי יוכל להוכיח שלא מחל (ולדוג׳ תינוק שנשבה שלא יודע מענין פורים וכיו״ב) יוכל לתבוע). וי״ל דאף קטן שאינו בר הקנאה ומחילה, אבל להסכים להשתמש בשלו בלא הקנאה יכול, ואף שימוש דאכילה, וע״י דהוי דרך שמחה דיינינן ליה כמסכים, וזהו שלמד המהר״י מינץ מהכא להיתר כלאים, דכשם שהכא בכח המנהג להפקיע ממעשה חטיפה, תורת מעשה גזילה, כך יפקיע המנהג מעטיית הפרצופין תורת לבישה.

וניחא היתר חטיפת האתרוגים דמתני׳, וחטיפת המאכלים בפורים שכ׳ ריב״א. אך אכתי יש לדון בפטור תשלומי נזקים, בשמחת חתן ובשמחת פורים. דהנה המג״א כ׳ (סק״ז) שבמתכוין להזיק חייב, והיינו טעמא שאין מנהג להזיק עד שנאמר שהנזק הוא מעשה שמחה, אלא המנהג להילחם זב״ז בשמחת חתן, וכן בפורים המנהג להשתולל וכד׳, וממילא הנזק מצוי, ולכאו׳ אכתי איכא על הנזק תורת ׳מעשה נזק׳ ואמאי פטורים.

ויש לבאר עפ״י המבואר בהמניח (ב״ק לב׳ א׳), דכששניים הולכים ברה״ר ונתקלו וניזוקו פטורים, אך כשאחד הולך ואחד רץ הרץ חייב, דהוא מוגדר המזיק כיון שהוא המשונה, אבל בע״ש כיון שרץ ברשות לא חשיב ׳משונה׳, ופטור, (יעו׳ כ״ז בה״ר יהונתן בשטמ״ק שם).

ומעתה י״ל דזו גם סיבת הפטור בשמחת חתן ושמחת פורים, דכיון שכן נהגו שוב אינו נחשב ׳משונה׳, ואין על מעשהו תורת ׳מעשה נזק׳ ופטור.

וממתני׳ שהותר חטיפת אתרוגים, למדו תוס׳ לפטור המזיק בשמחת חתן בשגגה. דכשם שבמתני׳ בכח ה׳דרך שמחה׳ להפקיע מהמעשה תורת גזילה, כן הכא בכח השמחה להגדירו כלא משונה, ולסלק תורת ׳מעשה נזק׳ ממעשהו. ואף ששני גדרים הם, ואינם מוכרחים זה מזה, עיקר מה שרצו תוס׳ להוכיח, זה שהמנהג אינו מנהג פוחזים אלא מנהג כשר, שעי״ז בכוחו להגדיר המעשים בצורה שונה מהתפרשותם הרגילה.

תנא וכו׳ כדי שיהו גוחות על המזבח אמה

רש״י פירש דגובה המזבח ט׳ אמות, ובסוף הג׳ אמות העולות מהסובב נמצאת המערכה, והקרנות גבוהות עוד אמה מגג המזבח, ולכך לא גרס בשמעתין עלה שלש כנס אמה זהו מקום קרנות, דהקרנות ממשיכות בקו ישר עם הג׳ אמות. אכן בתוס׳ פירשו דאף שודאי נכונים דברי רש״י שהקרנות עלו בקו ישר עם הג׳ אמות מהסובב, אעפי״כ קרינן בהו ׳מקום קרנות׳, דומיא דמקום סובב שהוא אמת הסובב בעצמה ולא אחר גמר הסובב, ה״ה הכא מקום הקרנות בעצמם קא חשיב ׳מקום קרנות׳.

והנה זה ודאי שאין כוונת תוס׳ לומר שהשטח שעליו בנוי הקרנות בפועל קרוי ׳מקום קרנות׳, שהרי מקום זה אינו קיים דיש עליו את הקרנות, אלא כוונתו לאמה המקיפה את גג המזבח ולה הוא קורא ׳מקום קרנות׳.

ורש״י שמיאן בפירוש זה, מבאר הערוך לנר טעמו דמשום קרנות שגודלם רק אמה על אמה, לא נכנה את כלל אמת

ההיקף מקום קרנות, דהשטח שבין הקרנות הוא במפלס אחד עם כל גג המזבח ואין סיבה לתת לו שם בפני עצמו.

אבן הריטב"א כתב בשם תוס' (ויתכן דזו כוונת תוס' דקמן), לקיים גירסת 'עלה אמה וכנס אמה זה מקום קרנות', ומחדש שגובה המזבח היה י' אמות, משום שבגמר הג' אמות שעולין מן הסובב כנס אמה ועלה אמה, ושם הוא גג המזבח שבו המערכה, ובאמת הכניסה היו הקרנות, נמצא שגובה הקרנות והמערכה היה שווה.

ועפי"ז מיושב אמאי קרי לאמה זו 'מקום קרנות' דכיון שהיא מובדלת מגג המזבח, והשימוש היחיד באמה זו הוא לקרנות שפיר שמה 'מקום קרנות'. (ודעת הרמב"ם והראב"ד כרש"י שגובה המזבח ט' אמות, כ"כ בערל"נ יעו"ש).

אי ס"ד אארעא מנח להו וכו' גוחות על המזבח היכי משכח"ל אלא לאו ש"מ איסוד מנח להו

רש"י פירש (ד"ה ש"מ וד"ה עלה אמה) דמכיון שגובה המזבח ט' אמות אי מנח אארעא, האלכסון שנוצר בגין ב' כניסות דיסוד וסובב אוכלות קרוב לאמה, (עי' בר"ח שהחשבון לכל אמת כניסה הוא תרי חומשי אמה), א"כ פש י' אמות, ובעינן גוחות אמה שההטיה עצמה תהא אמה, וגם שלא יהו נגררות על הארץ, דכ"ה משמעות לשון גוחות שאינם נגררות, ולא סגי באמה לכ"ז, ובע"כ שהיו מונחות על היסוד. והשתא יש אלכסון של אמת כניסה אחת, ונשאר ב' אמות ויותר גבוה מהמזבח, אמה אחת לגחייה, והאמה ויותר ע"מ שלא יגרר על הארץ.

אבן הריטב"א בשם תוס' דס"ל שהמזבח גבוה י' אמות, מפרש ד' הגמ' כך, דאי מנח אארעא א"כ האלכסון מחמת הכניסות (ולדידיה לכאו' איכא ג' כניסות) אוכל אמה, וא"כ לא נשאר אמה לגחייה, אלא ע"כ על היסוד מנח ליה, וא"כ בניכוי האלכסון נשאר אמה והיא אמת הגחייה. ומבואר דד' הריטב"א שכל מה שמעל גובה המזבח הוא בכלל אמת הגחייה, ולא קפדינן שלא יהא נגרר.

והמאירי כ' שהמורביות גבוהות ב' אמות יותר מהקרנות, וזה תימה דלכ"ע המזבח וקרנותיו י' אמה וא"כ אף דמנחא איסוד, כיון שיש אכילה דאלכסון לא נותר ב' אמות עודפות, ויתכן שכוונתו לומר שגובה המורביות בפ"ע גבוה ב' אמות מהגובה שמהיסוד לקרנות, ובכלל אמת הגחייה כולל גם את אכילת האלכסון דאמת הכניסה, (דגחייה פירושו הטייה ויכול להתפרש גם על האלכסון) וצ"ע. גם צ"ב מהכ"ת להצריך אמתיים מעל קרנות (ושמא י"ל שלמד את הפסוק של 'עד קרנות' דמעל הקרנות יהא הגחייה ולא רק עדיהם, ודוחק בלישנא דקרא).

א"ר ירמיה משום רשב"י כל המצוות אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן שנא' עצי שיטים עומדים

המאירי מפרש (הכא ולעיל מא' ב' בסוגיא דוהוא שהפכו), דהו"ל לקרא לכתוב

ועשית הקרשים עומדים, ומדסמך עצי שיטים לעומדים, ש"מ שעצי הקרשים צריכים לעמוד כדרך גדילתן, ואין כוונת המאירי שתיבת עצי שיטים מיותרת דלגופיה איצטריך, אלא כמש"כ האוה"ח על האי קרא, שהול"ל ועשית את הקרשים עומדים עצי שיטים או כיו"ב, וממאי דסמיך העצי שיטים לעומדים ילפינן להאי דינא.

ובמהרש"א ביאר (יומא עב' א') דפשוטו של מקרא הוא לומר שלא יהו הקרשים שוכבין (וכן פירש רש"י עה"ת במקרא זה), אך זה מיותר שהרי ממידות המשכן בסה"כ מוכח שהקרשים עמדו. ובע"כ שקרא בא לדרשא דבעינן דרך גדילתן.

במגן אברהם (או"ח ריש רצו') כתב בשם מהרי"ו דכשנוטל עצי בשמים בהבדלה יש לו לאוחזן דרך גדילתן, וביאר המחצה"ש דזה פשוט שכשנוטל 'מיני בשמים' ל"ש דרך גדילתן, וכה"ג לא נאמר הדין, אך כשנוטל 'עצי בשמים' ומברך עצי, בעינן דרך גדילתן. וכעי"ז יש בטור (סי' תרל) דיש מדקדקין כשעושין דפנות מקנים לשלשל הקנים דרך גדילתן, וחלק עליהם הטור, שהרי דפנות כשרים בכל דבר, ומבאר הב"ח דודאי כשעושה הדפנות מכל דבר אי"צ דרך גדילתן, אך כשעושן מקנים למדקדקין בעינן דרך גדילתן. וכ"ז צ"ב דאי לא בעינן גידו"ק בדפנות מהיכ"ת להצריך דרך גדילתן כשעושה מגידו"ק וכן ילה"ק בבשמים.

והנה יסוד הדין דדרך גדילתן, כתב בהלכות גדולות (סימן טו הלכות לולב, דף לד בדפוס ורשא) דהוא משום זה אלי ואנוהו דאין זה נוי ליטלו הפוך, והוי ביזוי למצוה. וצ"ל לדבריו דאע"ג דהגמ' יליף לה מקרא ד'עצי שיטים עומדים', יסוד הדין הוא נוי רק דלולי קרא הו"א דדין נוי זה אינו לעיכובא, וקמ"ל קרא דהוא מעכב, או דקמ"ל זה גופא דכה"ג חשיב מבוזה.

ובהלכות קטנות (ח"א סי' לה הו"ד בגליוני הש"ס כאן) ביאר דדין זה דדרך גדילתן הוא מלתא ד'שינוי', ודימהו למוציא בפיו בשבת וכה"ג דכיוון ששינה פטור. ויש בדבריו חידוש, דעד כאן מצינו שינוי אלא במעשה עבירה וכגון במלאכות שבת, אבל לומר שקיום מצוה בשינוי אינו קיום, זה מחודש. ובגליוני הש"ס מקשה למאי בעי קרא פרטי על לולב, הא דין שינוי הוא כללי בכל התורה. ויש לתרץ בתרי אנפי או דזה גופא קמ"ל דאף במצוות בעינן 'כדרך' ושינוי מעכב. או י"ל דקמ"ל דשלא כדרך גדילתן הוא שינוי. וגדר הדברים דכשנוטל הפוך אין כאן מעשה של 'לקיחת לולב', דכיון שהוא מעשה משונה אין לו חשיבות, באופן שיש לו לולב ביד, אך הוא לא 'לוקח לולב'.

והנה לטעם הה"ג יש ליתן טעם בדברי מהרי"ו דבעינן דרך גדילתן בעצי בשמים, די"ל דאף דיכול ליטול מיני בשמים, מ"מ כשנוטל 'עצי' יש כאן חסרון במה שעושה זה דרך בזיון. וכן יל"פ דעת היש מדקדקין בטור דבעו בדפנות סוכה שיונחו דרך גדילתן, די"ל שכיון שהוא בזיון

כשהדופן לא דרך גדילתן, יש כאן סוכה מבוזה ופסולה.

ולטעם הה"ק יל"פ את ד' המהרי"ו כך דבעצי בשמים בעינן 'מעשה הרחה', (וכעין מה שמצינו שאין מברכין על דבר שאין לו עיקר, דלא סגי במה שמריח ריח טוב אלא בעינן שיברך על איזה חפצא שיש בה ריח). וס"ל למהרי"ו שכשמחזיק הפוך הדבר משונה, ואי"ז מעשה הרחה. אך כ"ז א"ש בדברי מהרי"ו בבשמים. אך אכתי תקשי מה שהביא הטור גבי דפנות סוכה, דהתם כלל לא בעינן גידולי קרקע, וכל שיש כאן דופן מה אכפת לן ממה עשויה, וצ"ל דעשיה משונה אינה חשובה וקבועה, ודיינינן לה כדבר ארעי שעומד להתבטל, וממילא כיון שהדופן אינה קבועה אלא עראית הר"ז כסוכה שאינה עומדת ברוח מצויה, דבעינן קביעות לסוכה. וגרע מסוכה רעועה דכשרה, דהתם יש כאן סוכה חשובה רק עשויה ליפול, אך דעת האדם עליה, (וכמו שאמרו ש'אינו יושב ומצפה מתי תיפול סוכתו'). אך כאן הסוכה בעצם צורתה דורשת שינוי ותיקון, ואין לעמידתה שום קיום, כך יל"פ בדוחק ד' היש מדקדקין לפי' ההלכות קטנות.

ריב"ב אומר חריות של דקל היו מביאים וחובטין וכו'

אמר רב הונא מ"ט דריב"ב דכתיב כפות שתיים אחת ללולב ואחת למזבח, ורבנן אמרי כפת כתיב. רב לוי אמר כתמר מה תמר זה אין לו אלא לב אחד. ופירש רש"י (ד"ה רב לוי) דלרב לוי, רי"ו לאו מקרא נפיק אלא מסברא שהוא סימן יפה לקילוסן של ישראל.

ובתוס' (ד"ה אחת) ביארו דלרב הונא דיליף טעמא מקרא, צ"ל דריב"ב פליג על כל דינא דערבה וס"ל שרק בלולב לבדו הקיפו כל שבעה, ופליג אאבא שאול דדריש ערבי שתיים ודריש לערבי כרבנן. ופליג אף על רבנן דילפי מהלל"מ. וכ"ז לרב הונא אבל רב לוי דאמרה מסברא ס"ל שגם ריב"ב מודה למצוות ערבה רק דס"ל שעשו כן גם בלולב לסימן טוב.

והדברים צ"ב דמה השייכות בין טעמא דריב"ב,לנדון האם ריב"ב פליג על מצות ערבה או מוסיף עליה, ואכן בריטב"א כ' דריב"ב לא בא לחלוק אלא להוסיף על מצות ערבה.

וביאר המהר"ם דתוס' מסברא העדיפו לפרש שלא הקיפו בב' דברים, ולכך לרב הונא פירשו דריב"ב פליג אמצוות ערבה, אבל לרב לוי שפירש המקור מסברא ע"כ שהקיפו גם בערבה, דבלא שהיה למנהג הקפת מזבח מקור בקרא לא היו בודים סימן זה מליבם, ורק משום שמקיפים בערבה מדינא הוסיפו סימן טוב בלולב.

ובהגהות ר"ש דעסוי פירש (נדפס בסוף המסכת) דהכרח תוס' שלרב הונא ריב"ב פליג אמצות ערבה, הוא מדלא תני **אף** חריות של דקל וכו', ומשמע דבא לחלוק, אבל לרב לוי דסימן טוב הוא, א"כ הוא ענין שונה מערבה ולכך אין שייך לכתוב אף, דאינו דומה ובאמת מודה ריב"ב למצות ערבה.

ובערוך לנר פירש דהנה מה דמקיפין המזבח בערבות נלמד מקרא דאסרו חג בעבותים וגו׳, ואין במשמעות קרא הקפה בב׳ מינים, לכך לר״ה דיליף לדינא דריב״ב מקרא, מוקים האי קרא בלולב וממילא מוכח דלא הקיפו בלולב, אבל לרב לוי דהוציא הדין מסברא, א״כ קרא שפיר מוקמינן במצות ערבה.

דף מו

אימת מברכין על ישיבת סוכה

איתא בשמעתין (מה׳ ב׳ למטה) אמר רב יהודה אמר שמואל לולב שבעה וסוכה אחד, מ״ט לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא, סוכה דלא מפסקי לילות מימים, כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמי. ורבב״ח אמר רי״ו סוכה שבעה ולולב יום אחד, דסוכה דאו׳ שבעה, ולולב דרבנן סגי לה בחד יומא,.כי אתא רבין אמר רי״ו אחד זה ואחד זה שבעה.

נמצא דבסוכה דעת שמואל שמברכים בפעם הראשונה שנכנס לסוכה ותו לא, ולרב יוחנן כל שבעה מברך.

ובהמשך הגמ׳ (מה׳ א׳) מותבינן מברייתא דכיון שבירך יום ראשון שוב אינו מברך, ופרקינן תנאי היא דתניא תפילין כ״ז שמניחן מברך עליהם דברי רבי, וחכ״א אינו מברך. ופירש״י (ד״ה כל זמן, וד״ה אלא שחרית) דלרבי בתפילין מברך כל פעם שחולץ ומניח, וכן בסוכה כל יום. ולרבנן בתפילין מברך שחרית בלבד, ובסוכה דכל שבעה כחד יומא מברך יום ראשון בלבד. (ויעוי׳ בריטב״א שפי׳ באופ״א דתנאי דפרקינן לא קאי על רבי וחכמים, ושניהם סברי בסוכה כרב יוחנן, אלא קאי על תנא דברייתא דמותבינן מינה ע״ש).

ומסקינן כרב יוחנן וכן עשו אמוראי מעשה, ורבנן דבי רב אשי הפליגו לברך כל אימת דמשמשי בהו.

כתבו תוס׳ (מה׳ ב׳ ד״ה אחד) דאין סוכה ולולב שוין לברכה, דבלולב מברך פ״א ביום, ובסוכה מברך בכל פעם שנכנס לסוכה כדי לאכול ולשתות ולישן, ואפי׳ עשר פעמים ביום מברך אכל אחת ואחת, מידי דהוה אתפילין כ״ז שמניחן. והטעם דכל היום מחוייב, משא״כ לולב עיקר המצוה פ״א ביום, לכן מברך רק פ״א.

ובריטב״א הרחיב לבאר דביציאתו מהסוכה מתערטל מהמצוה וכשנכנס חוזר ומתלבש בה ומתחייב בברכה, וכוותה בתפילין, אכן כ׳ הריטב״א דדוקא כשיוצא ליציאה ממושכת אבל לא כשיוצא וחוזר מיד, וכ״כ המ״מ (פ״ו מלולב הי״ב), וכ״פ המשנ״ב (תרלט סקמ״ו).

הראשונים דנו האם מברך על כניסה לסוכה או רק כשנכנס לאכול, ויבואר אי״ה בשיעור השני על דף זה.

ברכת המצוות והזמן בעשיית הסוכה

איתא בשמעתין העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו׳, נטלו לצאת בו אומר ברוך אקב״ו על נטילת לולב, וכן

בסוכה. וזו שיטת הבבלי שאין מברכים על עשיית המצוות רק על קיומם. ובתוס׳ (ד״ה העושה) הביאו שיש תנא בירושלמי דס״ל שהעושה סוכה מברך לעשות סוכה, והיינו שיש ברכה על בניית הסוכה. אבל הבבלי ס״ל דרק מצוה שגמר עשייתה היא קיומה, כמזוזה שבקביעתה כבר מתקיימת המצוה, מברך על הקביעה שהיא העשייה. וכן במעקה. (כ״כ הריטב״א וכמבואר בפרק התכלת).

והנה סברת הבבלי מובנת דאין מצוה לבנות סוכה אלא לישב בסוכה. והירושלמי דס״ל לברך אף על בניית הסוכה, ביאור דבריו דאף שמצווים אנו לישב בסוכה, מ״מ מחוייבים אנו גם להעמיד התנאים לקיום אותה מצוה, וזה חלק ממה שהמצוה דורשת, דהחיוב במצוה זוקקנו לדאוג לקיומה, וא״כ כבר בבניה עוסקים אנו במצווה, ועשייתנו נתבעת מכח מצות ישיבת סוכה, ולכך שפיר שייך לברך עליה. וגם הבבלי מודה לזה, ולכך במזוזה וכד׳ נוסח הברכה הוא ׳לקבוע׳ אף שאין המצוה הקביעה, כיון שהברכה היא תמיד על המעשה הנדרש מהגברא, רק דסבר הבבלי שהברכה ראויה שתהא בשעת קיום המצווה בפועל. (וכן משמעות הריטב״א, דבמצוה שקיומה הוא בגמר עשייתה הבבלי מודה לירושלמי, ומשמע שבכה״ג הברכה היא על העשייה).

אכן בברכת שהחיינו לכ״ע מברכין אעשייה ולהנ״ל מבואר דכיון שכבר בבניית הסוכה עוסק הוא במצוה ההיא, ואי״ז הכשר בעלמא אלא חלק מחיובי המצוה, שפיר שייך לברך שהחיינו דכבר המצוה קיימת ושמחים בה. אכן כתב הרא״ש (ס״ב) דנהגו לא לברך זמן בשעת עשייה ומשום דרב כהנא מסדר לכולהו אכסא דקידושא, ולכך גם בלולב אין לברך כשאגדו אלא בשעת נטילה. וכ׳ הריטב״א שכ״כ רובא רבנן, וכן עמא דבר. אבל הוא ז״ל תמה ע״ז דלהדיא התנא הקפיד שהברכה תהא בשעת עשייה ששנה ׳העושה וכו׳ מברך וכו׳ ואם היתה עשויה אם יכול לחדש בה...׳ משמע שהתנא טורח שתהא ברכה בעשייה, ורב כהנא דסידר אכסא קמ״ל דאפשר לפטור שניהם בברכה אחת, אבל ודאי ראוי טפי לברך בשעת עשייה, (ויתכן דר״כ לא נזדמן לו לעשות הסוכה), וברמב״ם כ׳ (פי״א הי״ט) לברך אעשייה ומשמע דסבר כריטב״א. ולמעשה פסק הש״ע (תרמא ס״א) ד׳היה ראוי לברך בשעת עשיה אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש׳.

האם מברכים זמן על הלולב בי״ט שני

הרא״ש (ס״ב) דן אי יש לברך שהחיינו בנטילת לולב בי״ט שני, דלכאו׳ לצד שאתמול היה חול, עתה מקיים המצוה לראשונה ויש לו לברך שהחיינו, והביא את דעת הר״י שהברכה דיום ראשון פוטרת אף לצד הוא חול, דלא גרע מהיכא שמברך בשעת עשייה. אבל הר״ש מאיברא בשם ר״י סבר (הוא ר״י אחר, וכ״כ הקרב״נ) דברכת הזמן שייכא או בעשיית במצוה או בקיומה, וכיון שהברכה שבירך ביום הראשון לא היתה בשעת עשייה, לא יכול לצאת בה אא״כ הוא שעת קיום המצוה, ולצד שי״ט ראשון הוא חול, אינו לא שעת עשייה ולא שעת המצווה, ולא נפיק בברכה שבירך אז. ומתרץ הרא״ש לדעת הר״י, דאף שהסברא

אמת דברכת זמן שייכת או בעשייה או בקיום, מ"מ הכא שביום הראשון בירך בזמן שהוא ספק זמן החיוב נפיק ביה. (ודעת המאירי כדעה השניה, שיש לברך זמן בי"ט שני).

וביאור סברותיהם, מה דמברכין זמן רק או על עשיה או על קיום, משום שברכת שהחיינו שייכא רק בזמן עסק המצוה, ועשייה היא גם חלק מהמצוה וכדלעיל דהמצוה דורשת גם אותה, אבל בגמר העשיה וקודם הקיום אין מקום לברך שהחיינו, דאינו מקיימה ולא עוסק בה. ומה שחידש הרא"ש דמ"מ שהחיינו דיום ראשון יפטור, ולכאו' צ"ב הא הוא ספק, ולצד שהוא חול אין לו שום שייכות למצוה וכיצד יפטור. ויש לבאר דמכיון שהמצווה דורשת לקיימה גם בספק, א"כ אף אם התברר לבסוף שלא היה י"ט, מ"מ נחשב שעסק באותה מצוה, דהמצוה דרשה ממנו לעשות פעולות אלה, וס"ל לרא"ש דהשהחיינו פטר כיון דעסק אז בקיום המצוה, ומחודש.

שהחיינו דמצוות סוכה אי פטר דחג, ודחג אי פטר דסוכה

בגוונא שבירך שהחיינו בעשיית הסוכה, מדייקים התוס' (ד"ה נכנס) דמדלא קתני נכנס לישב בה מברך שתיים, שאין מברך שהחיינו בליל י"ט. והקשו תוס' למה לא יברך מצד הי"ט עצמו כשאר רגלים, וביארו דכיון שסוכה מחמת החג אתיא, בברכתה פוטר גם את החג, דאין הזמן דין בי"ט שהרי מי שלא בירך בי"ט מברך למחר. וכ"ד הרא"ש והר"ן וכ"נ ברש"י (לק' נו' א' ד"ה סוכה ואח"כ זמן) שאין מברכין זמן בליל י"ט כשבירך על העשיה.

אבל הריטב"א ס"ל דאף כשבירך על עשיית הסוכה חוזר ומברך בי"ט מצד הרגל, ולא חש לדקדוק התוס' והביא שכן דעת הרמב"ן. ולכאו' כן מדוקדק ד' הרמב"ם דמחד כ' (בפי"א מהל' ברכות ה"ט) לברך זמן על עשית הסוכה, ומאידך כ' (פ"ו מלולב הי"ב) לברך בליל י"ט, וסתימת דבריו משמע דאיירי בגוונא הרגיל שעשה סוכה ובירך. (ובביאה"ל (סו"ס תרמ"א) הביא מהברכ"י שכ"כ בדעת הרמב"ם). ופסק הביאה"ל (שם) כיון דהוא פלוגתא היכא שבירך אעשייה לא יברך בי"ט.

ובגוונא שבירך בליל י"ט חוץ לסוכה, וכגון שירדו גשמים ובירך זמן בביתו, הביא הר"ן בשם הראב"ד דכשיכנס לסוכה צריך לחזור ולברך, ואין זמן דחג פוטר לסוכה.

נמצא לתוס' וסיעתם זמן דסוכה פוטר זמן דחג, אבל זמן דחג אינו פוטר זמן דסוכה, וכ"כ המאירי. ויתכן הטעם דחג בא מאליו ובע"כ יבוא לאדם, אבל סוכה משכח"ל שלא יקיימה, ולכך ברכת זמן דסוכה פטרא להחג דהם ענין אחד וחג ודאי יבוא, וא"כ כבר בירך על שמחה זו ואין תוספת חידוש בבוא החג. אבל כשבירך על החג, יתכן שלא יוכל כלל לקיים מצות סוכה, וא"כ כשמקיים יש כאן תוספת חידוש שמחייבת ברכת זמן לעצמה.

בגדר איסור הוקצה למצותו

א"ר יוחנן אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר, וסוכה אף בשמיני אסורה, ור"ל סבר אתרוג אפי' בשביעי נמי מותר. ומפרשת

הגמ׳ במאי קא מיפלגי מ״ס למצותה אתקצאי, ומ״ס לכולי יומא אתקצאי. ולקמיה לוי אמר אתרוג אפי׳ בשמיני אסור. וכ׳ רש״י (ד״ה אסור, וד״ה סוכה) שהמוקצה אוסר באתרוג את אכילתו, ובסוכה שימוש בעציה להסקה.

תוס׳ מקשים (שבת כב׳ א׳ ד״ה סוכה) דמחד מבואר בפרק כירה (שבת מה׳ א׳) שיסוד איסור נוי סוכה הוא מצד הוקצה למצותו, ומאידך בבמה מדליקין מבואר שהאיסור הוא מצד ביזוי מצוה. ומתרצים התוס׳ דתרי טעמי בעינן, דמטעם מוקצה לא היינו אוסרים בחוה״מ, דל״ש מוקצה אלא בשבת וי״ט, ומטעם ביזוי מצוה לא היינו אוסרים הסוכה אחר שנפלה, אבל השתא דאיכא תרי טעמי אסרי׳ אפי׳ נפלו ואפי׳ בחוה״מ. ומשמעות דבריהם דגם נפלו בחוה״מ אסירי, וצ״ע שהרי לדבריהם שבחוה״מ ליכא מוקצה, ובנפלו ליכא ביזוי, שני הטעמים לאסור לא קיימים, ומאיזה טעם ייאסר. ויעוי׳ מהרש״א דלצדדין קתני, וכונת תוס׳ או נפלו או חוה״מ ולא שנפלו בחוה״מ.

אבל הט״ז כ׳ (סי׳ כא׳ סק״א) דאף נפלו בחוה״מ אסיר, ובי׳ דבאמת שייך במקצת ענין הביזוי אף כשנפלה הסוכה, רק לא סגי בזה לאסור, וכן שייך ענין המוקצה בחוה״מ דהוא מקצת י״ט, ורק דאין זה מספיק לאסור, ובצירוף ב׳ הענינים - מוקצה קלוש, וקצת ביזוי, נאסר. (כ״כ לבאר הלבושי שרד והפמ״ג).

ובפמ״ג מעמיד שהטור והש״ע למדו כט״ז שבנפלו בחוה״מ אסירי, אבל ההג״א וכן המהרש״א ס״ל דבנפלו בחוה״מ אין איסור להשתמש בעצי סוכה, דממנ״פ שרי וכנ״ל. ומקשה הפמ״ג דבסוגיין מבואר להדיא דסוכה אסורה כל שמונה מצד הוקצה למצותו, ולד׳ ההג״א והמהרש״א רק בשבת וי״ט שייך מוקצה, ומתרץ שהם יפרשו דבסוגיין הטעם הוא מצד ביזוי, ורק בשמיני הוא מצד מוקצה (וצ״ל דמאי דתני מוקצה בשביעי הכוונה להקצאת האדם החפץ למצוה שע״י זה כשמשתמש לדבר אחר חשיב ביזוי, ופלוגתת רי״ו ור״ל היא האם האדם מייעד החפץ למצוה בזמנה הרגיל ותו לא, או לכל הזמן שאפשר לצאת שמא יתרמי ויצטרך). אכן בתו״י (שבת כב׳ א׳) מבואר שלטעם ביזוי ל״ש לאסור בי״ט אחרון מטעם מגו דאתקצאי, וא״כ מוכח מהא דסוכה אסורה בשמיני דשייך מוקצה בחוה״מ, וכד׳ ההג״א והמהרש״א.

אבל התו״י (שבת כב׳) מתרצים דטעם דמוקצה ודביזוי הכל אחד ׳אתקצי למצותו משום ביזוי מצוה׳, וביאור דבריהם דהנה מוקצה רגיל דשבת ענינו מה שיש חפץ שמוקצה משימוש מחמת איסור, מיאוס, חסרון כיס וכד׳. וריחוק החפץ הוא משימוש. לעומת זאת מוקצה דמצווה הוא ייחודי שהוא מוקצה למצוה, והיינו שיש בו הקצאה חיובית למטרת מצוה וזה מגדירו למוקצה, (בקצרה יש מוקצה מ... ויש מוקצה ל...). והנה בשביל שעמידה לשימוש מצוה תגדיר הדבר למוקצה, צריך שיהא תוכן שמחייב בידול של שימושי המצוה משאר שימושים, (דבלי זה כל חפץ שעומד לדבר מה יהא מוקצה משאר דברים), ותוכן זה הוא ביזוי מצוה, נמצא שביזוי מצוה מחייב שהעומד לשימושי מצוה לא ישתמשו בו לזולתה, וזה עצמו

הופך את החפץ למוקצה. וכן יש להוכיח מרש"י בשבת (מה' א' ד"ה עד י"ט), דהגמ' שם שואלת ולית ליה לר"י מוקצה למצותו והתניא סיככה... ועיטרה בקרמים וכו' אסור להסתפק וכו' עד י"ט אחרון של חג, וכ' רש"י דבע"כ האיסור מצד הוקצה למצותו, דאי משום מוקצה דסתירת אהל, בחוה"מ לישתרי. מבואר דבחוה"מ יסוד האיסור הוא מוקצה. וכן מבואר ברמב"ן (שבת כב' סוד"ה וכי נר) דמשום בזיון אסירי בשעת מצותן, וכיון שנאסרו הבא לסלקם ממצותן אסיר, משום שהוקצו למצוה, ע"כ. מבואר דרק משום שהיה איסור ביזוי חלה ההקצאה.

סיבה נוספת לאסור הסוכה, איתא בביצה (ל' ב') מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעה ימים לה', ותניא ריב"ב או' כשם שחל ש"ש על החגיגה כן חל ש"ש על הסוכה. וביאר ר"ת דהנצרך להכשר סוכה הוא אסור מצד הלימוד מחגיגה, והיתר עליו מצד מוקצה וביזוי. ונפק"מ לענין תנאי דל"מ לשיעור הכשר סוכה המינימלי, וראה ברא"ש פ"ק סי"ג דאיסור זה הוא רק בסכך (וראה קרב"נ נ').

ביאור מה דאתרוג מותר בשמיני וסוכה אסורה

א"ל רב פפא לאביי לרי"ו מ"ש סוכה מ"ש אתרוג, א"ל סוכה דחזיא לבין השמשות דאי מתרמי ליה סעודה בעי מיתב בגוה ואכיל בגוה, אתקצאי לבין השמשות ומגו דאתקצאי לבין השמשות וכו' אתרוג דלא חזי לביה"ש לא אתקצאי לביה"ש ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני. ופירש רש"י (ד"ה דחזיא וד"ה אתרוג) דסוכה חזיא לביה"ש - שהרי מצותה כל היום, ואתרוג לא חזי לביה"ש - משיצא בו שחרית. וצ"ב מהו יסוד החילוק בין אתרוג לסוכה.

תוס' ביארו (לעיל י' ב' ד"ה עד) וכ"כ הרא"ש (סימנים ד' וה'), דמה שאתרוג מותר בשמיני, משום דמגו מחמת יום שעבר לא אמרי', ואף שאסור בביה"ש דשמיני, אין אסור אלא מחמת דחיישי' דלמא הוא שביעי, ומגו דאתקצאי יסודו שמה שהיה אסור בתחילת היום אסור כל היום, ואין צד שהאתרוג אסור בתחילת יום השמיני, וממילא ל"ש לומר מגו. ומ"מ סוכה אסירא בשמיני, ובראב"ש (ס"ה) כ' דבסוכה כיון שצריך לעשות בה מעשה בביה"ש לכך אמרי' מיגו דאתקצאי וצ"ע כונתו, ויעוי' בקרב"נ (ב) שביאר דכיון שעביד מעשה, דחיא בידיים וכה"ג אמרי' מגו אף מחמת יום שעבר, וצ"ב אמאי בדחיא בידיים אמרי' ובל"ז לא. (וכד' הקרב"נ כ' הריטב"א ג"כ בא' מביאוריו).

הגרעק"א מבאר (בגליון הש"ע תרס"ה על מג"א סק"א) דתוס' למדו כרש"י, (ד"ה אתרוג לא חזי) שבאתרוג מיד שיצא בו שחרית אזדא מצותו, ומה שאסור כל היום הוא מחמת מגו דאתקצאי, ולכך בשמיני מותר דל"א מגו מחמת יום שעבר, אבל סוכה שדעתו לישב בה אף בביה"ש א"כ המצוה קיימא אף בביה"ש, ואסור מצד המצוה ולא רק מצד מגו, ולכך אמרי' מגו דאתקצאי ליום השמיני. והיינו שהיכא שסיבת ההקצאה קיימת בביה"ש כסוכה עבדי' מגו דאתקצאי, אבל היכא שסיבת ההקצאה אזדא ופש גבן

רק מגו דאתקצאי, אז חשיב מגו מחמת יום שעבר ולא אסרי׳ בשמיני. וביאור דבריו דאף תוס׳ מודו ששייך לומר מיגו מחמת יום שעבר, אבל רק היכא שתוכן ההקצאה קיים בביה״ש, אבל היכא שאין תוכן הקצאה בביה״ש ורק שממשיך מצד מגו דאתקצאי, וכגון הכא שהקצאת האתרוג לשחרית בלבד, א״כ ההקצאה מוגבלת ליום שעבר, ובביה״ש אף שנוהגים בה מספק אין אומרים מחמתה מגו ליום הבא.

הקוב״ש מקשה (ביצה סק״ו) אמאי ל״א מגו מחמת יום שעבר, ומ״ש מבית שנפחת וא״א לגשת לתכולתו, דכל מה שבתוכו מוקצה, ואף שאין בו שום איסור מכיון שלמעשה א״א להשתמש בו חשיב מוקצה, וא״כ ה״נ כיון שבביה״ש בפועל א״א להשתמש באתרוג יהא מוקצה ואף אי הוא מחמת האתמול, וביאר שבעצם לא אמור להיות מוקצה, כיון דדמי לגמרו בידי אדם (היינו כגון קדרות רותחות שבביה״ש עדיין לא ראויות לאכילה שהאוכל לא מבושל, ל״א מגו דאתקצאי כיון שסופם להיות ראויים לאחר גמר בישולם), שהרי מיד אחר ביה״ש נגמר ההקצאה, אלא שכל מה שגמרו בידי אדם מפקיע מוקצה, זה רק בד׳ שאינו מוקצה בעצם אלא מחמת סילוק דעת האדם ממנו, אבל ד׳ שאיסורו ברור לא יהני ליה גמרו בידי אדם. ועפי״ז מבאר דבמוקצה מחמת יום שעבר כל צד המגו הוא רק אי עכשיו תחילת השמיני, ולצד זה אין איסור מוקצה דאתמול קיים דהאתמול נגמר, אלא שמ״מ הנהגת האתמול ממשיכה מספק, וא״כ יש כאן הקצאת דעת האדם על הזמן הזה, ולזה אהני סברת גמרו בידי אדם שלא נאמר מגו בכה״ג.

ולדבריו קשה אמאי סוכה אסורה בשמיני, שהרי לצד שכבר התחיל השמיני אין כאן הקצאה אמיתית אלא מדעת האדם בלבד, וא״כ נימא גמרו בידי אדם, ולא ייאמר מגו, ולכאו׳ מוכח דלא כקוב״ש. אכן יש ליישב ד׳ הקוב״ש דהנה כל מה שלא או׳ מוקצה בגמרו בידי אדם הוא מחמת שאין חשיבות לזמן שעומד להשתנות, ואינו נדון בפ״ע לומר בגינו מיגו, ועפי״ז י״ל דכיון דהכא צריך לעשות מעשה בזמן ביה״ש בסוכה ולישב בה, א״כ אחשבה לאותו זמן בפ״ע, ואמרי׳ בגינו מגו, ואכתי צ״ע.

והגרעק״א דלא פירש כקוב״ש י״ל דס״ל שהכא לא חשיב גמרו בידי אדם דרק בתהליך אומרים גמרו בידי אדם, ולא בדבר הקבוע עתה ורק יש ידיעה שבעתיד ישתנה, ומה שהק׳ מבית שנפחת שמשמע שהמיגו תלוי בהקצאה בפועל, י״ל דשאני התם שמקצה בודאי הקצאה גמורה, אבל במוקצה מחמת יום שעבר, ההקצאה היא מספק ואין אומרים מגו מהקצאה בספק.

ובריטב״א מבאר לסוגיין באופ״א, ומקדים לייסד שענין המגו דאתקצאי נלמד מקרא ד׳והכינו את אשר יביאו׳, דכל החפצים של שבת בעו הכנה מבע״י. ודבר שהוא מוקצה אינו מוכן לשבת ואסור, ואף אי הפסיק להיות מוקצה באמצע השבת אסור, דאינו מוכן מבע״י. וממילא בחוה״מ שאין דין הכנה מבע״י, אין דין מגו

דאתקצאי, ולכך רק בזמן שיש הקצאה בפועל אסור. ועפי״ז מבאר דר״ל סבר למצותה אתקצאי, וממילא מיד אחר זמן המצוה נגמר ההקצאה ומותר האתרוג. ורי״ו סבר לכולי יומא אתקצאי, כיון שמי שלא נטל שחרית נוטל בין הערביים א״כ זמן המצוה הוא כל היום, אבל בביה״ש אף אי לא נטל שחרית אינו נוטל, דספק דרבנן לקולא, ממילא אין האתרוג מוקצה. וממילא בי״ט דשמיני אף דבעי הכנה, שפיר הוי האתרוג מוכן מבע״י. אבל סוכה שצריך לישב בה אף בביה״ש דהוי ספיקא דאו׳, א״כ אין הסוכה מוכנת מבע״י של היום השמיני, ולא קרינן בה ׳והכינו׳.

והנה שי׳ הר״ן כתוס׳ דל״א מגו דאתקצאי מחמת יום שעבר, ומ״מ מבאר הכא כריטב״א שבאתרוג לא הוקצה כלל מבין השמשות כיון שאינו ניטל בו. ומבאר הגרעק״א (שם) דהר״ן לא פירש כתוס׳ משום דס״ל שבחול ל״א מגו דאתקצאי, ומה שלרי״ו לכולי יומא אתקצאי, משום שד׳ האדם להקצות כל היום שמא לא יוכל ליטול שחרית, ולו היה הדין שבביה״ש נוטלים לולב א״כ הויא כסוכה, לכך ביאר הר״ן שבאמת בביה״ש אי״צ ליטול, ובזה שאני מסוכה.

ומש״כ הר״ן והריטב״א דאין אתרוג ניטל בביה״ש כיון שהוא ספק, השפת אמת מדייק מרש״י דלא ס״ל כן, דהוא פירש מה דלא חזיא לביה״ש כיון דנפק ביה שחרית, ולדידהו הטעם כיון שאין יוצאים בו אז, וביאר דרש״י ס״ל כן ליטול בביה״ש דספק כה״ג ל״א ספיקא דרבנן לקולא, כיון שהוא מחוייב בודאי, והדבר דומה למי שמחוייב באתרוג, ויש לו אתרוג שספק כשר שהדין נותן שיטלו. ויש להוכיח כדבריו מדעת רש״י בשיטת לוי דאמרי׳ מגו דאתקצאי מביה״ש דשמיני, ומוכח לכאו׳ דיש ליטול האתרוג בביה״ש דשמיני.

ובקרב״נ (א) הוכיח כרש״י דאי הכונה שאתרוג לא חזי לביה״ש מצד שאי״צ ליטלו, למה הגמ׳ תולה הטעם בסוכה, במה שאי מתרמי ליה סעודה ישב בה אפי׳ בביה״ש, הול״ל סוכה דאוריתא חזיא לביה״ש, שהרי עיקר החילוק דאתרוג דרבנן וסוכה דאו׳.

נמצא דתוס׳ והר״ן פליגי בד׳ מילי, חדא האם אמרי׳ מגו דאתקצאי בחול, ועוד אי הגברא מקצה לשחרית בלבד או לכל היום, וכן בדין האתרוג בביה״ש עצמו דלהר״ן האתרוג כבר מותר ולרש״י הוא אסור. וכן פליגו במי שלא נטל אתרוג אי נוטלו בביה״ש דמוצאי שביעי.

עוד ביאר הריטב״א דבדחייה בידיים או׳ מגו מחמת יום שעבר, וסוכה חשיבא דחייה בידיים כדכ׳ הרא״ש כיון שצריך לעשות מעשה לישב בה (וכ״כ הקרב״נ ברא״ש), משא״כ לולב.

עוד ביאר הריטב״א דאתרוג הקצאתו היא למצותו ותו לא, ומה שנוהגים איסור שאר היום זה מחומרא בעלמא, ומחומרא לא אמרי׳ מגו דאתקצאי ליום הבא. וזה לשיטתו שבחול ל״ש מגו דאתקצאי, והשתא ס״ל כרש״י דההקצאה היא לשחרית בלבד, ודלא כמש״כ לעיל דכיון שאי לא נוטל

שחרית נוטל בין הערבים הקצאתו לכל היום.

ר"ל דסבר למצותו אתקצאי, לסיעת תוס' ודעימם י"ל דריש לקיש ס"ל דל"א מגו דאתקצאי בחול, ולריטב"א והר"ן י"ל דר"ל ס"ל דההקצאה היא לזמן המצוה הרגיל בלבד ואין בדעתו להקצות לאופן החריג שיטול בין הערביים וכד'.

ביאור דעת לוי דאתרוג אפי' בשמיני אסור

רש"י (ד"ה אתרוג אפי') ביאר דלוי אוסר האתרוג בשמיני משום מגו דאתקצאי, ולכאו' הוא פליג על מגו דאתקצאי מחמת יום שעבר.

אבל תוס' ביארו (ד"ה אתרוג אפילו) דלוי אסר גזירה אטו סוכה שאסורה בשמיני, ונראה שתוס' מיאנו מכל וכל לומר שיש צד לאסור מגו מחמת יום שעבר.

וריטב"א ביאר דלולב במקדש הוא דאו' כל שבעה, וא"כ מי שלא נטל בשביעי נוטל בביה"ש ושפיר יש הקצאה על הביה"ש, וסבר לוי דגזרינן בזה"ז דמהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו האתרוג בביה"ש דשמיני ויבואו להתיר האכילה בביה"ש דשמיני. וזה לשיטתו ששיטת רי"ו מבוססת על מה שאין דין ליטול הלולב בביה"ש.

עוד כ' הריטב"א והנכון דלוי סבר דכל מה שאסור בביה"ש בין מדינא בין מחומרא עבדי' בה מגו דאתקצאי, וזה כביאור רש"י.

דף מו ע"ב

מתי מברכים לישב בסוכה

רבותינו הראשונים דנו על איזה פעולות ומעשים מברכים בסוכה, דעת רב האי גאון (מובא ברא"ש סוף ס"ג, ובעוד ראשונים) דעל כל כניסה וכניסה מתחייב בברכה, והנכנס לסוכת חבירו בין סעד בין לא סעד מברך, וכן דעת הרי"ף שכ' 'כל שעה שנכנס לישב מברך' וכ' הקרב"נ (סק"נ) דס"ל כרה"ג. וכן דעת הרמב"ם שכתב (פ"ו מהל' לולב הי"ב) 'כל זמן שנכנס לישב בסוכה מברך', וכ' המגיד משנה שהרמב"ם סובר כד' רב האי גאון וכדעת הרי"ף.

אבל ר"ת חולק (הו"ד ברא"ש שם) וס"ל דרק על אכילה בסוכה מברכין. והק' הרא"ש שהרי שינה חמורה מאכילה, דהא אכילת עראי אי"צ סוכה ושינת ארעי חייבת בסוכה, ותירץ דשינה חיישינן שלא ירדם ותהא ברכתו לבטלה, עוד תירץ דעיקר הקביעות בסוכה היא האכילה, ושאר טיול ושינה אין מברך עליהם שטפלים לאכילה ונפטרים בברכתה.

שיטות נוספות הביא הריטב"א, י"א שמברכים על כל פעולת דירה בסוכה, כשבא לאכול מברך, וכשהולך לישון מברך שוב אף שלא יצא בינתיים. שיטה נוספת היא שבסוכה מברכין פ"א ביום בלבד (וכ"מ ברש"י ד"ה כל).

ובשיטת ר"ת יש לדון בגוונא שנכנס לסוכה ולא אכיל מידי בכניסה זו האם צריך לברך דלפי מש"כ הרא"ש בטעמו מה שאין מברכים על שינה וטיול משום דנטפלים לאכילה, לכאו' בגוונא הנ"ל אין לשינה וטיול למה להיטפל, ולכאו' בכה"ג גם לר"ת צריך לברך על כניסה זו אף בלא אכילה. אמנם רב האי גאון כתב שהנכנס לסוכת חבירו אף שלא סעד מברך, ועלה פליג ר"ת וס"ל דאין מברכים, ומבואר דאף כניסה ללא אכילה אין מברכין, וצ"ע אמאי.

ובתוס' רא"ש בברכות (יא' ב') כתב בדעת ר"ת, שהברכה על האכילה פוטרת את כל שאר השימושים עד האכילה הבאה, ואפי' אי ישן ויצא לעסקיו וחזר לישון, אי"צ לברך על השינה כשחזר לסוכה, דהברכה שבירך מתחילה פטרה גם לשינה לאחר שיצא וחזר. (ובמשנ"ב סקמ"ח משמע לא כן וצ"ע) נמצא שלר"ת לעולם כל מצוות הסוכה נפטרים בברכה דכשאוכל בליל החג מברך, ומכאן ואילך כל ישיבתו בסוכה אף כשיוצא ונכנס נטפלת לאכילה, עד לאכילה הבאה.

למעשה כ' הרא"ש שנהגו העם כר"ת לברך על אכילה בלבד, וכ"כ הרב המגיד (שם) והמרדכי, וכתב הב"י (תרלט) שכן פשט המנהג, וכ"פ בש"ע (שם ס"ח) אבל הגר"א (ס"ח ד"ה נהגו) פסק כרי"ף ורמב"ם לברך על כל כניסה, ובמשנ"ב (סקמ"ו) פסק

כר"ת, אבל כתב לחשוש לגר"א, ולכך בכל כניסה ראוי לאכול מין דגן ולברך לישב, (וראה דינים והנהגות (פכ"ב אות ג-ד) שהחזו"א נהג כרי"ף ורמב"ם).

אכן דנו האחרונים לפי ר"ת, היכא דאכל ולא יצא מהסוכה עד לאכילה הבאה, האם נפטרת האכילה השנייה בברכה הראשונה, או דכל אכילה ואכילה מחוייבת ברכה בפ"ע. דעת הב"ח (סו"ס תרמג) שבכל אכילה צריך לברך, וטעמו דכשמברך דעתו לפטור עד לאכילה הבאה ותו לא, ולכך מתחייב שוב בברכה.

אבל המג"א מקשה עליו דכיצד ניתן להגביל ברכה, וכי מי שמברך על ציצית ומכוין לפטור עד חצות, יתחייב בחצות לברך שוב. ודעת המג"א שכל שלא יצא מן הסוכה אי"צ לברך שוב.

והט"ז ס"ל כב"ח דמברך על כל אכילה ואכילה, אך לדעתו אף אי יכוין להדיא לפטור בברכתו כל האכילות שיאכל, לא יהני ליה. וכל שנסתלק מהאכילה בבהמ"ז, כשיבוא לאכול שוב, מתחייב בברכת לישב. עוד חידש דאף לר"ת אי מתענה תענית חלום וכד' ויודע שלא יאכל כל אותו היום, מברך על כניסה וכניסה.

ושיטת הט"ז צ"ע דהלא כל שימושי סוכה נפטרים בברכת לישב, וכפי שכ' ר"ת ששינה וטיול נטפלים לאכילה ולכך נפטרים, ואיהו גופיה ס"ל דשייך לברך אפי' על כניסה לחודיה, ש"מ דבכל עת מקיים המצווה, וא"כ איזה הפסקה יש כאן להצריכו לחזור ולברך, הלא כל הזמן הוא מקיים אותה מצווה.

ואפשר לפרש עפ"י ביאור הריטב"א (מה' א' ד"ה) במה שדבי רב אשי בירכו על משמוש תפילין, דפירש שכיון שהסיחו דעתם, כשחזרו ליתן דעתם בירכו. והתם נמי לכאו' אף כשהסיחו דעתם אכתי מקיימים מצוות תפילין, ולא היה הפסקה בהנחה, ומ"מ כיון שעתה חוזרים לקיים המצוה בהידור ובצורה המושלמת, יש כאן כביכול תחילת מעשה הנחה לזקוק ברכה. וי"ל שזו היא סברת הט"ז, דכיון שהאכילה היא עיקר המגורים, כל שחוזר ואוכל יש כאן מעשה ישיבה חדש להזקיק ברכה, דעד עתה ישיבתו היתה קלישתא ועכשיו במלוא עוצמתה. ועדיין צ"ב.

למעשה המשנ"ב (סקמ"ז ובשעה"צ סקפ"ו) מכריע כד' המג"א ושארי אחרונים, דאין לברך רק כשיוצא וחוזר לסוכה. וכתב עוד שאם לא יצא מהסוכה כלל כל שבעה, מברך בלילה ראשון ותו לא.

הנה דעת הרמב"ם (פ"ו הי"ב) שיש לברך לישב בסוכה מעומד, כדי שיהא עובר לעשייתן, ומיד בגמר הברכה ישב. אבל הרא"ש (ס"ג) חולק ומפרש ד'לישב' אין הכוונה ישיבה ולא עמידה, וגם כשאוכל בעמידה מברך על האכילה, אלא ישיבה מלשון עיכוב והשתהות, וכגון 'וישב העם בקדש' ועוד, וא"כ מיד בכניסתו הוא כבר מוגדר 'יושב בסוכה' אף כשעומד, ואי כד' הרמב"ם היה לו לברך קודם שנכנס לסוכה, ומש"כ הרמב"ם דבעינן עובר לעשייתן ל"ק דכיון שהמצוה מתמשכת חשיב עובר לעשייתן. אלא אומר הרא"ש, מברך בישיבה וחשיב עובר לעשייתן כיון שמברך קודם

אכילה, והמצוה מתמשכת גם אחר הברכה. ובזה אזלי הרמב"ם והרא"ש לשיטתם (כן מבואר במג"א ובט"ז סי' תרלט), דהרא"ש ס"ל שהברכה היא על האכילה, שהיא עיקר המגורים וכדעת ר"ת הנ"ל, ולכך ראה את העיקר לסמוך הברכה לאכילה. והרמב"ם שס"ל לברך על כל כניסה, הסמיך הברכה לכניסה.

בב"י ובב"ח (תרמג) נראה שפירשו בדעת הרמב"ם דפירש 'ישיבה' כפשוטו, דהמצוה היא לקבוע עצמו בסוכה וקביעות היא בישיבה, (ועי' בב"ח שהאריך בזה). אבל הט"ז מפרש, דודאי גם הרמב"ם למד שישיבה זה מלשון עיכוב וקביעות, ומה דאין מברכין קודם שנכנס לסוכה, משום דכשעומד לא מינכר שקובע עצמו בסוכה, דעומד מחזי כרוצה לצאת, וס"ל לרמב"ם דהזמן הראוי לברכה הוא כשמעשה המצוה ניכר, ואי יברך קודם שיכנס הוי עובר דעובר.

באיזה מצות מברכים שהחיינו

תוס' מקשים (ד"ה 'העושה' בתרא), מדוע יש מצוות שמברכין עליהם שהחיינו ויש מצוות שלא, דמחד מבואר בסוגיין דמברכים אעשיית סוכה ולולב,ומאידך על עשיית ציצית ותפילין אין מברכין, (מדלא חשיב לה רי"ו בהתכלת). וכן בפדה"ב מבואר בערבי פסחים שמברך, ומאידך מילה אין מברכים, (מדלא חשיב לה בהתכלת ובר"א דמילה בהדי ברכות המילה). וכן על קריאת מגילה מברכים כדאיתא במגילה, ומאידך על הלל אין מברכים.

ומבארים תוס' דרק על מצווה שיש בה שמחה תקנו שהחיינו, אך תוס' לא פירשו לן מדוע יש יותר שמחה בהני מצוות מהני מצוות, ויתכן שכוונם כמש"כ המאירי ועוד דסוכה ולולב יש רוחב לב בעשייתן, אבל בצו"ת יש טורח ולקמיה יתבאר אי"ה. ולגבי מילה יתכן שכוונתם כדכ' הרבינו מנוח (פ"ו מברכות הט"ו), דמילה כיון שיש בה צערא דינוקא אין מברכין. אכן לא מצאתי טעם שלא יהא שמחה בהלל ואכן הגר"א מקשה על תוס' דהלל כ"ש דאית ביה שמחה.

שיטת הר"ן שרק על מצוות הבאות מזמן לזמן מברכין שהחיינו, ולכך סוכה ולולב כן וציצית ותפילין לא, ומגילה כן והלל לא, כיון שהלל נתקן על כל צרה שלא תבוא ולאו דווקא בזמן מסויים. ובמילה לא, דאינה תלויה בזמן, אך פדה"ב כן, דכיון שהתינוק ראוי להפדות מייד רק כדי להוציאו מכלל נפל ממתינים ל' יום, חשיב בא מזמן לזמן. וצ"ע כוונתו דלמה ייחשב בא מזמן לזמן, ומאי שייכא טעם ההמתנה לזה, ובביאור הגר"א (י"ד סי' רסה סקל"ו) הניח דבריו (גבי פדה"ב) בצ"ע.

תוס' דייקו מהגמ' בהתכלת דאין מברכים על עשיית צו"ת, אכן בתוספתא (ברכות פ"ו הט"ו) תנן העושה צו"ת מברך שהחיינו, והרמב"ם כתב (פ"ו מברכות הט"ו) 'כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית תפילין ומזוזה מברך על עשייתה', ובביאור הגר"א (שם) כתב שמקורו מהתוספתא הנ"ל, עוד כ' הגר"א, דתוס' מכח דיוק הגמ' במנחות, 'התוספתא סמי מכאן'.

ובדעת הטור (א"ח סי' כב) נחלקו רבוותא, שכך פסק 'העושה ציצית לעצמו מברך שהחיינו, נתעטף בה מברך להתעטף בציצית'. והק' הב"י מדוע כ' הטור דין זה רק בציצית ולא בתפילין, והביא שהמהר"י אבוהב ביאר דבאמת הטור ס"ל כתוס' דאין מברכים על עשיית צו"ת, ומש"כ לברך על הטלית, זה מדין עושה כלים חדשים, ואה"נ אי יטיל ציצית בכסות ישנה לא יברך, והביא הב"י שבעל העיטור כ' דציצית שלא קבוע לה זמן אין מברכין עליה שהחיינו, אבל כשקונה טלית מברך מדין כלים חדשים, וכ"ה כוונת הטור. אבל הגר"א כ' דדברי הטור הם העתקת לשון התוספתא אות באות, ובודאי כוונתו לפסוק התוספתא. ומה שהשמיט דין תפילין, משום שאין מצוי שאדם עושה לעצמו תפילין, אלא הרגילות לקנות מהסופר.

תוס' דייקו שאין מברכים שהחיינו על מילה, וביארו דלית בה שמחה, וכ"כ רבינו מנוח משום צערא דינוקא, וכן דעת הר"ן, ומטעם דלא בא מזמן לזמן. ויעוי' בתוס' רא"ש דאין לברך כיון דאכתי הוי ספק נפל. אבל הרמב"ם (שם) ס"ל דמברכים, וכ' הגר"א טעמו דמ"ש מפדה"ב, (ודחה כל סברות הראשונים בזה יעו"ש). **הטור** (יו"ד סי' רעה) הביא את דעת הרמב"ם לברך זמן על מילה, והביא שבעל העיטור סבר שלא לברך. הש"ע פסק כרמב"ם, והביא הרמ"א שי"א לא לברך, הגר"א הכריע לברך.

ומה שכ' תוס' דאין מברכים שהחיינו אהלל, נראה שהוא מוסכם על כל הדעות. וראינו בזה לעיל טעם הר"ן, טעם נוסף כ' התוס' רא"ש, דמגילה אית בה פרסומי ניסא ולכך תקינו לברך, משא"כ הלל שהוא הודאה בעלמא. הגר"א כ' טעם נוסף דהלל אינה מצווה בפ"ע, אלא נאמרת בשעת קיום מצוות, וציין ע"ז לד' הגמ' בערבי פסחים, אפשר ישראל עושין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים שירה, ומשמע דהוא צורה בקיום המצוה.

והנה בעשיית מצה, שופר, נר חנוכה, מגילה. כתבו המאירי והמכתם שדעת הרמב"ם לברך, ודעת הראב"ד שלא יברך. שכך כ' הרמב"ם (שם) 'סוכה לולב שופר מקרא מגילה ונר חנוכה בשעת עשייתן מברך...', ומשמע דדעתו לברך על עשיית שופר וכד', אבל ברבינו מנוח כ' דודאי אין מברכין על עשיית שופר וכד', ומש"כ הרמב"ם בשעת עשייתן, היינו בשעת קיום המצוה, וסיוע לדבריו מדכ' הרמב"ם 'מקרא מגילה', משמע דלאו אעשיית מגילה קאי אלא על קריאתה. אמנם ק' דהרמב"ם כיילינהו בחדא מחתא עם סוכה ולולב, ובהו ודאי מברך כבר בעשייתן וכדאי' בסוגיין וצ"ע.

המאירי והמכתם מבארים מדוע לראב"ד אין מברכין שהחיינו על מצוות אלו, וביארו דשהחיינו נתקן על מצוות שיש רוחב לב בעשייתן כסוכה ולולב, ולא על מצוות שיש טורח וצער בעשייתן כמצה ושופר, אבל לא ביארו כוונתם, שהרי גם סוכה ולולב יש טורח לעשותם. וברמ"ך (על הרמב"ם שם) כ' דסוכה יש שמחה בעשייה, כאדם הבונה בית חדש, ובלולב נהנה מהריח

והלחות. משא"כ שאר מצוות אין מברכין על עשייתן דאית בהו טירחא.

ביאור נוסף כ' הרבינו מנוח, דדוקא מצוות שרמיא על כל גברא לעשותם מברך שהחיינו, אבל שופר ומגילה אחד מוציא להרבה, ובנ"ח אפשר להשתתף בפרוטה, ולכך אין עשייתם מוכרחת. וצ"ע שמאה יושבין בסוכה דבנה אחד, ומברכין אעשייתה.

ובמג"א כתב (סי' תרמא) בשם המרדכי לבאר, דשופר ומגילה שאפשר לעשותם בפעם אחת לשנים רבות אין מברכים, ורק מצוה שמתחדשת כל שנה מברכים.

(כן דנו בשהחיינו על ספירת העומר, ביעור חמץ עי' ברבינו מנוח שם ובטור (סי' תלב), וכן שמקיים מצוה פעם ראשונה עי' ברמ"א (יו"ד סי' כב') ובש"ך ובפר"ח ובפמ"ג שם).

דין זכיית והקנאת קטן

אמר רב זירא לא ליקני איניש לולביה לינוקא בי"ט ראשון, דהוא קונה ואינו מקנה. ופירש"י (ד"ה) דקונה משום שתקנו לו זכיה, ואינו מקנה שאינו בר דעת.

כ' הר"ן דאף במתנה ע"מ להחזיר אין ליתן לו, ואף שלכאו' כיון שלא מחזיר מתבטלת המתנה, והויא למפרע של המקנה, אינו כן, דכל שהתנאי לא יכול להתקיים התנאי בטל והמעשה קיים, וממילא הקטן זוכה אף שאינו מקיים התנאי. ובריטב"א הביא שיש שפי' דווקא בסתם מתנה, מהטעם הנ"ל. והק' עליהם דסתימת שמועתנו משמע דבכל מתנה אמרי' לא ליקני וכו', ואף במתנה ע"מ להחזיר. וביאר כר"ן דכה"ג התנאי בטל, דכיון שאינו יכול להתקיים הרי הוא כמפליגו בדברים.

נתבאר ברש"י (ד"ה מקניא) שקטן זכייתו מדרבנן, וכ"כ הריטב"א, והוסיף שמ"מ הגדול לא יוצא כיון שע"י הפקר בי"ד הפקר, חשיב של הקטן אף מדאו'. אבל דעת תוס' (סנהדרין סח' ב' ד"ה קטן), דבדעת אחרת מקנה לקטן זכייתו היא מדאו', (וכ"ד הר"ן בסנהדרין, והרשב"א בגיטין סה'), וממילא פשיטא דכשמקנה לינוקא, מופקע ה'לכם' מדאו', כ' הר"ן דדווקא קטן שלא הגיע לעונת הפעוטות שהוא בן ו' או בן ז', אבל משהגיע, כיון דקי"ל שתקנו לו שיהא מקחו מקח, ואף מתנתו מתנה, ממילא שפיר אפשר להקנות לו הלולב. וכ"כ הריטב"א, והוסיף שכ"ז בתנאי שאין לו אפוטרופוס, דאי יש לו לא תקנו לו שיזכה, וה"ה בסמוך על שולחן אביו, דינו כמי שיש לו אפוטרופוס דאין מקחו מקח. ומנמק הריטב"א 'שכשם שזכייתו מדרבנן כך הקנאתו מדרבנן'. אכן הרשב"א (גיטין סה') אף דס"ל דקטן קונה מדאו', כ' דדינא דרב זירא הוא רק בלא הגיע לעונת הפעוטות, ומבואר דלדעתו אף שהקטן זוכה מדאו' בהגיע לעונת הפעוטות, יכול להקנות בחזרה, ואף שההקנאה מדרבנן קרינן ביה לכם, וביאור טעמו דס"ל שקנין דרבנן מהני לדאו', ואף הריטב"א לכאו' ס"ל כן ומה שתלה הטעם בזה שקונה מדרבנן, י"ל דכ"כ רק לרווחא דמילתא ולפי האמת, ובאמת גם אי נימא דקונה מדאו', יודה הריטב"א שכשהגיע לעונת הפעוטות אפשר

להקנות לו, וכמש"כ הוא בעצמו דע"י הפקר בי"ד הפקר חשיב הקנאת חכמים לגמורה אף כלפי הדאו'.

אבל הרמב"ם כתב (פ"ח מהל' לולב ה"י) לדינא דלא ליקני איניש לולב לינוקא, וכ' הטעם לפי שקונה ואינו מקנה מן התורה, ותמה הכס"מ מדוע השמיט מלכתוב שבהגיע לעונת הפעוטות אפשר להקנות לקטן. אכן הלח"מ מדקדק מלשון הרמב"ם 'ואינו מקנה מן התורה', דאף שמדרבנן מקנה לא חשיב לכם. וכוונת הרמב"ם למעט קטן שהגיע לעונת הפעוטות, דאף הוא אין להקנות לו הלולב בי"ט ראשון. שהרי ד' הרמב"ם (פכ"ט ממכירה הי"א) דקטן זוכה מדאו' ע"י דעת אחרת מקנה, וס"ל דכיון שזכייתו מדאו' לא סגי במה שתקנו לו שיקנה, דכלפי הדאו' לא קרינן ביה לכם. והכס"מ עצמו בבדק הבית (סי' תרנח) כתב, שד' הרמב"ם דקטן אינו מקנה אף כשהגיע לעונת הפעוטות, ונ' שלמד ברמב"ם כלח"מ וחזר בו מתמיהתו בכס"מ.

וכן פסק בש"ע (תרנח ס"ו), לא יתננו ביום הראשון לקטן וכו' ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר, וביאר הפמ"ג (א"א סק"ט) שמתחילה סתם לאסור בכל גוונא וכשיטת הרמב"ם, והיש מי שאומר ס"ל, דאף שקונה מדאו' (שהרי כ"פ הש"ע בחו"מ), כיון שתקנו לו לקנות ע"י הפקר בי"ד הפקר, הוי שלו אף מדאו' וקרינן ביה לכם. (וראה בביאה"ל דיש להחמיר לכתחילה כדעה ראשונה).

האם קנין דרבנן מהני לדאו'

ובעין זה נחלקו הראשונים בגיטין (עח), דאיתא התם הזורק גט לאשתו בתוך ד' אמותיה מגורשת, והנה הדין שד' אמותיו של אדם קונות לו הוא מדרבנן, ואנו מתירים א"א לשוק, אף דמדאו' לכאו' היא עדיין אשת איש, ומבאר הר"ן דע"י דין הפקר בי"ד הפקר הוי זכיית האשה זכייה גמורה, ואף מדאו', וחשיב כחצירה ממש. אבל דעת הרמב"ם שהאשה מגורשת כיון שאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ולא סגי ליה בטעם הפקר בי"ד, ומבואר דס"ל שלא סגי במה שזוכה בגט מדרבנן, אלא בעינן לדין אפקעינהו על חלות הקידושין מעקרא.

ויסוד פלוגתתם האם קנין דרבנן מהני לדאו' או לא. והנה סברת הראשונים לכאו' מחוורת, דכיון שיש לחכמים כח של הפקר בי"ד הפקר, א"כ הזוכה מכח תקנתם הרי הוא בעלים גמור גם כלפי דיני התורה, אבל סברת הרמב"ם צ"ב מדוע לא יהני תקנת חכמים גם לדיני התורה, ומבאר המחנה אפרים (הל' משיכה סי' ב' סוף ד"ה איברא) דחכמים כוחם להפקיר ולהפקיע זכות הבעלים בממונם, אך אין להם כח להקנות לאחר, ולעשות את מי שאינו זוכה כזוכה. ועפי"ז מבואר דאין האשה זוכה בגט מדאו', וגם אין הגדול זוכה באתרוג. אמנם צריך להבין דכיון שיש כח לחכמים להחיל את ההפקר, שוב יכול הזוכה לזכות מצד עצמו גם בלא כח חכמים כיון שהחפץ הפקר, (אכן

בגט י"ל דהדין שהגט יבוא מהבעל לאשה אך באתרוג צ"ע).

ובשערי יושר (ש"ה פ"ט) תמה, דאי נימא דקנין דרבנן כלל לא מהני לדאו' א"כ עובר הזוכה בלא תגזול, ומאי אהני תקנתם, ובע"כ דלענין גזל ודאי אהני תקנתם, ומ"מ לענין אתרוג וגיטין לא וצל"ב החילוק, ומבאר הגרש"ש דכח חכמים לעשות הפקר בי"ד מוגבל לנצרך לתקנה בלבד, ולכך האיסור גזל תמיד מופקע, דזה הבסיס להעמדת תקנתם בממונות, אך ע"מ שיופקע הגזל, אין חכמים צריכים שתהא כאן הפקעת בעלות גמורה, וסגי להו במה שיהא החפץ מותר בשימוש, וכמו שהבעלים מסכימים להשתמש, דבזה סגי להסיר האיסור גזל, וממילא אין מתקנים יותר מזה.

ובאתרוג, הנה התקנה שמכוחה יכול הקטן להקנות, היא מה שתקנו לקטנים הקנאה כדי חייהם כדי שיתפרנסו, ולקיים מטרה זו אינם צריכים שתהא הקנאת הקטן חלות קנין גמורה, וסגי לזה במה שהקונה יכול להשתמש, וממילא ישלם ע"ז לקטן, ולכך כה"ג אין הגדול מוגדר כבעלים בדאו', ועוד האריך בדבריו ליישב בזה הרבה קושיות יעו"ש.

דף מז

דין ישיבת סוכה בשמיני לבני חו"ל וברכתה

א"ר יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב שמיני ספק שביעי, שביעי לסוכה ושמיני לברכה. ורי"ו אמר שמיני לזה ולזה, יש בגמרא שתי לישנות בביאור המח', ל"ק מפרשת דלכ"ע יש דין ישיבה בסוכה, והפלוגתא היא לגבי ברכת 'לישב', דלר"י אין מברכין, ולרב מברכין, ופסק רב יוסף לא לברך כרי"ו, וכן נהגו גדולי הדור. וללר"ב לכ"ע אין מברכין על הסוכה ומחלוקתם היא האם יושבים כלל בסוכה, רי"ו ס"ל דאי"צ לישב, ורב ס"ל דצריך לישב ובלי ברכה. ומסקנת הש"ס 'והלכתא מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן'.

הריטב"א מקשה, ללר"ב מ"ט דרי"ו דאין יושבין בסוכה, הא סוכה דאו' וספיקא דאו' לחומרא, ומתרץ דז"ב דבזמנם שקדשו עפ"י הראיה והוא ספק שביעי באמת, ודאי לכ"ע צריך לישב בסוכה, וסוגיין לא איירי אלא בזה"ז, דכ"ע בקיאין בקביעותא דירחא עפ"י החשבון שקבע הלל, ומה דאנו נוהגים י"ט שני הוא מצד מנהג שנהגו אבותינו, כדשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם, וסברת רי"ו (לל"ב) דאין לישב בסוכה היא, משום שיגרם זלזול בשמיני שיאמרו חול הוא כיון שיושבים בו בסוכה, וכיון דכל עצמו של יו"ט שני משום מנהג, שלא יגרם זלזול וקלקול אי אתרחיש ספיקא, שישכחו סוד העיבור וכד', אין ראוי לגרום זלזול בשמיני ודאי, בשביל חשש עתידי לזלזול בספק י"ט. ורב דפליג סבר דכיון שאין מברכים, מינכר מילתא דהוא שמיני ואינו חול, ושפיר אפשר למיתב ובעינן למיתב.

הרי"ף פסק, הלכתא מיתב יתבינן ולא מברכינן, ומבאר דה"ט דלא מברכינן כיון דהוא שמיני עצרת ל"ש לברך 'לישב בסוכה', דתרתי דסתרי הוא דאי סוכות לאו שמ"ע ואי שמ"ע לאו סוכות, ומשום ספק עבדינן לחומרא, יתבינן בסוכה ולא מברכין, ונוהגין מנהג י"ט לחומרא עכ"ד. וקצ"ב בכוונתו דכיון שידעינן דהוא ודאי שמיני נוהגים אנו מנהג י"ט בודאי ולא מצד חומרא, ודוחק לומר דהרי"ף מפרש של"ב העמידה את המח' כשקדשו עפ"י הראיה והוי ספק אמיתי, דהא בל"ק הכריח הריטב"א דאיירי בזה"ז, ותימה דבהא אפליגו התרי לישני.

הר"ן והריטב"א כתבו הטעם דאין מברכים, כדי שלא יזלזלו בשמיני, וכתבו שכן פירש הרי"ף. וצ"ב שהרי"ף כ' מצד דהוי תרתי דסתרי, וצ"ל שהראשונים קשיא להו ברי"ף עד כמה שיש תרתי דסתרי, היאך אנו אומרים בתפילה 'את יום השמיני הזה', הא

אין לך סתירה גדולה מזה לשביעי, ובע"כ דהרי"ף ס"ל דשמיני הוא, ואין בישיבת סוכה בברכה משום מנהג, סתירה מובהקת לדין שמיני. (ואי"ז כמו לומר בתפילה 'את יום הסוכות' וגם 'את יום השמיני' דזה גוף ההזכרה דהאי יומא, וזה ודאי תרתי דסתרי לומר את יום השמיני וגם את יום השביעי, משא"כ ברכת המצוות דישיבת סוכה אינה סתירה מיניה וביה ליום שמיני, דאין הברכה על היום אלא על המצוה). ומש"כ הרי"ף תרתי דסתרי צ"ל דכוונתו שיהא זלזול בשמיני אי ינהגו בו מנהג דיום שביעי דהוי כסתירה אליו.

אכן האחרונים מאריכים לדון (ראה במשנ"ב תרס"ח סקי"ז ובשעה"צ סקי"א) היאך ינהג העושה קידוש דשמיני מבעוד יום, דמחד אומר 'את יום השמיני', ומאידך אכתי מחוייב בסוכה, והוא תרתי דסתרי. וכ' דאין לעשות כן אלא לקדש רק משתחשך. ונראה שהבינו מניעת תרתי דסתרי כפשוטה ולא מצד זלזול בעלמא. וראה במאירי דכתב להא דאין מברכים כב' טעמים האחד מצד תרתי דסתרי, ועוד מצד זלזול, ומבואר דטעמא דתרתי דסתרי הוא טעם בפ"ע. (וכ"מ קצת בשלטי גבורים אות ג').

הרמב"ם פסק (פ"ו הי"ג) דאין מברכים בשמיני על ישיבת סוכה, ובתר הכי כ' דטומטום ואנדרוגינוס אין מברכים דספק חייבים. ובטומטום ואנדרוגינוס הראב"ד משיג עליו וס"ל דמברכים. ובכס"מ כ' דאין טעמי ההלכות שווים דבסוכה ה"ט דלא מברכינן כדי שלא יזלזלו בשמיני, ובטומטום הטעם משום ספק, ודוחק לשון הרמב"ם שכתבם בחדא מחתא, (וראה בהה"מ ובלח"מ). ובאמת הרמב"ם עצמו כתב (שו"ת פאר הדור סימן כו' ובמהדורות חדשות סי' שלג), הטעם לא לברך על הסוכה בשמיני כיון שהוא ספק מצוה, ומבאר דאף שהמצוות עצמם חיובם מן התורה ברכתם היא מתקנת חכמים, ובספק תקנתם אין לברך, ומ"מ בי"ט שני אף כד הוי ספיקא דיומא מברכים ואומרים את יום השמיני, דאי מספק לא נברך תתבטל תורת י"ט, דלא יברכו על כל המצות די"ט ולא יתפללו של י"ט ולא יזכירו בברכה, ולכך בזה המנהג והתקנה היו לברך אף שהוא ספק.

ובפשוטו הרמב"ם מפרש לסוגיין באופ"א מביאור הרי"ף, ולדידה הטעם דאין מברכים כיון דהוי ספק, וכדעתו בכל ספק, אכן ק' דעד כמה שי"ט שני הוחרג מהכלל לא לברך על ספק מצוות, וגם הרמב"ם מודה שמברכים עליו, א"כ למה נגרע ברכה דסוכה בשמיני דאף הוא משום ספיקא דיומא, ובע"כ דגם לרמב"ם הטעם משום דהוי זלזול לשמיני אי יברכו בו ברכה דשביעי, ומעתה נמצא דהרמב"ם גם מפרש כרי"ף רק דלדידיה ע"י טעמא דזלזול חוזר למצב הרגיל של כל ספק מצוה שאין מברכים, אכן לראב"ד וסיעתו שמברכים על ספק מצוה, הכא הטעם דזלזול, הוא עצמו מפקיע לברכה.

וכן מפורש בריטב"א שהק' על הרי"ף למאי בעינן לטעמא דזלזול תיפו"ל דאין מברכים על ספק מצוה ותירץ די"ט שני בעלמא כן מברכים כדי שלא יזלזלו בקדושתו, ולכך הכא הו"ל לברוכי על

ישיבת סוכה, ולזה כ׳ הרי״ף הטעם שלא יזלזלו והיינו שכיון שכל ברכה די״ט שני עיקרה כדי שלא יזלזלו בו הכא מקפדינן טפי על זילותא דשמיני שלא ידונוהו כחול.

והנה הצל״ח והערל״נ מוכיחים שבזמן רי״ו עוד קדשו עפ״י הראיה, ותמהו אמאי לא מברכים ולל״ב אפי׳ לא יושבים, הא ספיקא דאו׳ הוא, וביארו דרב יוחנן חייש לבל תוסיף וס״ל דאף שלא בזמן המצוה איכא בל תוסיף וזה דלא כראשונים הנ״ל. ואמנם היה מקום להוכיח כדבריהם מהמרדכי שכ׳ (תשעב) בשם ראבי״ה דלכך לא מברכים כדי לעשות היכר דלא יהא מיחזי כבל תוסיף ומחדש עוד דמה״ט אין לישון בסוכה כיון שאין מנהגנו לברך על שינה וכר״ת, מיחזי בל תוסיף דליכא הכירא, וכ׳ דאף שמבואר בפרק ראוהו בי״ד דהישן בסוכה בשמיני אינו לוקה דבל תוסיף הוא רק בזמנה, מ״מ איסורא איכא אף לא בזמנה.

אכן יש לדחות דהאי איסורא דכ׳ הראבי״ה אינו איסור דאו׳ (ורק דליכא מלקות), אלא הוא איסור מיחזי כבל תוסיף, וכ״כ האחרונים (ראה שעה״צ סק״ד)) בדעת הראבי״ה. ויבואר אי״ה בשיעור לדף מח׳. וא״כ לכאו׳ בראשונים כולם מבואר דלא כצל״ח והערל״נ.

ובגוף ד׳ הראבי״ה דאין לישן בסוכה בשמיני, הב״י כ׳ (תרסח) דסתימת הפוסקים אינה כן, אבל הדרכ״מ מצדד כדבריו וכ׳ הטעם דבשלמא אכילה משכח״ל שאוכל בסוכה אף לא בימי החג, אבל שינה שאין דרך לישון בסוכה שלא בימות החג, חיישי׳ טפי למיחזי בל תוסיף. ובמרדכי עצמו כ׳ שהטעם כדי שלא יהא נראה כמוסיף, שהרי תמיד אינו מברך על שינה, ואכילה דוקא הותרה דתמיד בעי ברכה והשתא לא מברכים הוי הכירא לבל תוסיף, ונפק״מ בין הטעמים לאכילת פירות ומים, דהדה״ח החמיר לא לאכול בסוכה בשמ״ע (עכ״פ לד׳ הראבי״ה) פירות ופת פחות מכביצה, וטעמו דאף בחג אין מברכים עליהם וליכא הכירא, וכ׳ השעה״צ (סק״ח ראה גם ס״ק ו, ז,) דכ״ז לטעם הכתוב בראבי״ה דלטעם הדרכ״מ שרי, שהרי אף פירות ומים דרך לאכלם כל השנה בסוכה, ולמעשה המשנ״ב מיקל בזה מטעם אחר יעו״ש, וכ״ז שיטת הדרכ״מ ועוד אחרונים דחיישי לראבי״ה, אכן בשעה״צ (סק״ד) הביא מהאגודה ומהרשב״א לישן בסוכה וכ׳ שכ״פ הגר״א, וביאר השעה״צ דדרך אנשים פעמים לישן בצל סוכה, וא״כ אינו מיחזי כבל תוסיף, ולא חש לטעם הכתוב במרדכי.

הטעם שאין נטילת לולב בשמיני

תוס׳ (ד״ה מיתב) ביארו מה דאין נוטלים לולב בשמיני מספק, ופירשו דכיון שהוא י״ט ומוקצה לטלטול ומינכרא מילתיה שהוא נוהג בו מנהג חול, משא״כ סוכה פעמים שערבה עליו סוכתו ויושב בה בשמיני. ובראב״ש כ׳ כתוס׳, וכ׳ הקרב״נ (ז׳) דלפי״ז אם יש צינה או רוחות וכד׳ דאין דרך לישב בסוכה, אין ראוי לאכול בסוכה. ומבואר בדבריו דכל דין מנהג די״ט שני כפוף לזה שאינו סותר את השמיני וכל שיסתור בטל הדין דשביעי.

והריטב"א כ' (לעיל סוף מו' ב') רק מצד דהוא טלטול, וכ"כ הר"ן מצד איסור טלטול. וצ"ב למה תוס' הוסיפו את הענין של מינכרא מילתא דחול ולא סגי להו בטעמא דמוקצה. וצ"ל דטעם דמוקצה אינו טעם בפ"ע דהלא מוקצה נדחה מפני מצות לולב דרבנן וכמבואר בריטב"א וש"ר בריש פרקין, ובסוגיא דערבה בשבת (לעיל מג' ב') כ' הריטב"א דאפי' מנהג דערבה ראוי שידחה איסור מוקצה. ולכך כיון שהדין לנהוג י"ט שני, אף אי יסודו מצד מנהג מ"מ המנהג היה לנהוג דין היום הקודם עם מצוותיו וברכותיו וממילא ל"ח למוקצה. ורק דטעם דמוקצה גורם שנטילת לולב תהא מופקעת ביום השמיני וגורמת זלזול בשמיני שיאמרו חול הוא, ומאותו טעם דלא מברכינן בסוכה.

והר"ן והריטב"א י"ל דס"ל דאין בכח מנהג די"ט שני לדחות איסור מוקצה (ומש"כ הריטב"א במנהג דערבה דדחי איסור מוקצה י"ל דשאני התם דאיכא טעמא רבא להוציא מלבם של בייתוסים וכמבואר שם). אכן ק' דהר"ן גופיה כ' (לעיל מד' ב') די"ט שני אינו מנהג אלא תקנה וא"כ צ"ב דתקנה ודאי דוחה איסור מוקצה (וכדאשכחן בלולב כל שבעה בקו' הגמ' ריש פרקין דלידחי שבת, ורק מצד גזירה דרבה לא דחי). וצ"ל דאף הר"ן והריטב"א כוונתם כתוס' דע"י איסור מוקצה הוי סתירה וזלזול בשמיני ולכך אין ליטול. אכן יל"ע אי יודו לדין הקרב"נ גבי ישיבת סוכה כד איכא צינה ורוחות, די"ל דלדבריהם האיסור מוקצה הוא שגורם הזלזול, ולא רק ניהוג יום השביעי. ודווקא בתוס' וברא"ש שהוסיפו טעם הפכי דיש שערבה עליו סוכתו ויתיב בה בשמיני, שהוא טעם דמעשה זה נתפס כרגיל ושגרתי בשמיני, לטעם זה כ' הקרב"נ דבצינה ישתנה הדין, משא"כ לריטב"א ולר"ן י"ל דכל שאינו מופקע כמוקצה אפשר לעשותו בשמיני.

הטעם דבי"ט שני דפסח סופרים העומר אף דספה"ע סתירה לי"ט דפסח

הנה במוצאי י"ט ראשון דפסח סופרים את העומר בברכה, אף דהוא ליל י"ט שני ול"ח לזלזול די"ט שני, ומבאר הריטב"א דהכא הלא הוא שמיני ודאי, וסוכה היא רק מנהג לכך קפדינן אזילותא דשמיני, ובפרט שכל עצמה של ברכה דלישב בשמיני אינה מצד ספק שביעי, דהא בספק מצוה אין מברכים, אלא רק כדי שלא יזלזלו בי"ט שני מברכים על מצוותיו, וממילא כשהברכה גורמת זלזול בודאי י"ט היא בטלה. אבל במוצאי פסח, דהוא ודאי זמן דספה"ע, אין אנו מונעים הברכה כדי שלא יגרם זלזול בי"ט שני הבא מכח מנהג. (ולשונו "התם שיום שני חול גמור הוא אין אנו מונעין ממנו ברכה הראויה לו לעצמו, מפני שלא יזלזלו בקדושה שאינה שלו אלא מדין ספק ראשון", ומסיים "וזה טעם נכון וברור ונתקיימו ד' רבינו אלפסי ז"ל", ובאמת אי נפרש ברי"ף תרתי דסתרי כפשוטו לא יתיישב ורק בגלל פירוש הריטב"א מיושב).

ובר"ן תירץ דספה"ע וקידושא לאו כי הדדי קא אתו אלא כל חד באפי נפשה,

א"כ אין כאן זלזול כ"כ, ודווקא הכא שמברך בקידוש עצמו ברכה ד'את יום השמיני' וברכת לישב קפדינן, וכ"כ המאירי, והוסיף דהוי חוכא וטלולא. ובתר הכי כ' הר"ן דאי"צ לתרוץ זה כיון דספה"ע ודאי זה זמנה ודאו' היא, ואין ראוי לעקור ברכתה, משא"כ הכא דאי"ז אלא דרבנן עקרינן הברכה, ובמאירי כ' כעי"ז רק שכ' דספה"ע עיקרה מה"ת (ולא כר"ן שכ' מדאו', דהמאירי ס"ל שבזה"ז אינה מהתורה), טעם נוסף כ' המאירי דספה"ע, אי יספור יום ראשון בלא ברכה ובשני יברך יכול להתבלבל במנין הימים, עוד תי' המאירי דדווקא הכא דכבר קידש ועשה ליום השמיני קודש, שוב אין יכול לברך על הסוכה ולעשותו חול, אבל ספה"ע שנעשית קודם הקידוש, כיון שאכתי לא עשאה קודש לא אכפ"ל, (ואקידוש דתפילה לא קפדינן שהוא בחשאי). ועפי"ז יצא לחדש שמי שלא ספר קודם הקידוש יספור בלא ברכה, דאחר שעשאו קודש אין לעשותו חול.

יסוד דין לינה בשמיני וביאור סוגיין לשיטות הראשונים

אמר רב יוחנן אומרים זמן בשמיני של חג וא"א זמן בשש"פ, ומייתי הגמ' מקורות לזה, ומייתי לימא מסייע ליה הפרים האילים והכבשים מעכבים זא"ז, ורב יהודה אמר פרים אין מעכבין זא"ז, שהרי מתמעטין והולכין, א"ל והלא כולן מתמעטין והולכין בשמיני, א"ל שמיני רגל בפ"ע הוא, שכשם ששבעת ימי החג טעונין קרבן שיר וברכה ולינה, אף שמיני טעון וכו', מאי לאו זמן, (הך ברכה דקאמר ר"י - רש"י.), לא בהמ"ז, וכו'. ומבאר הריטב"א דאין הראיה רק מר"י, אלא אף רבנן מודו לו דשמיני רגל בפ"ע מדשתקי לו על דבריו, רק דס"ל דלענין סברת מעכבין זא"ז, אי נימא דתליא כר"י בהא דמתמעטין, גם אילים וכבשים חשיבו מתמעטין מחמת השמיני, אף דהוא רגל בפ"ע.

ובתר הכי דנה הגמ' אי ר"י סבר שמיני טעון לינה, דהא הוא דריש מנין לפסח שני שאין טעון לינה, שנאמר ופנית בבקר והלכת לאהליך, וכתיב ששת ימים תאכל מצות, את שטעון ששה טעון לינה ואת שאינו טעון ששה אינו טעון לינה, למעוטי מאי לאו למעוטי נמי שמיני של חג, לא למעוטי פסח שני דכוותה. ה"נ מסתברא דתנן הבכורים טעונין קרבן שיר ותנופה ולינה, מאן שמעת לה דטעונין תנופה ר"י היא, וקאמר דטעונים לינה, ודחינן דלמא ראב"י היא דתניא וכו'.

ודין לינה כ' רש"י (ד"ה ולינה) דענינו, ללון לילה של מוצאי י"ט הראשון בירושלים, שהרי כתיב ופנית בבקר והלכת, ואינו יכול לילך בי"ט עצמו דדינו להראות, ובע"כ דיש לו ללון. ומבאר רש"י דמשכח"ל לינה כל שבעה במי שלא הביא חגיגתו בי"ט ראשון והביא בא' מן הימים, שצריך ללון לילה שלאחריו. ונתכוון ליישב בזה קו' תוס' (ד"ה לינה), אמאי לא הק' הגמ' לינה כל שבעה מי איכא כדהקשתה גבי זמן. ובהמשך הד' תוס' רוצים לומר דבאמת הדין לינה בי"ט אינו רק לילה אחד, אלא טעון לינה כל שבעה, וכ' דכ"מ פשטיה דקרא שאחר הרגל ישוב לביתו, וכן ס"ל הרמב"ן והריטב"א, והמאירי נקט כרש"י.

וכ"ז בדין לינה די"ט ראשון, ומבואר בסוגיין דכיון ששמיני רגל בפ"ע אף הוא טעון לינה, אכן הראשונים נתקשו בזה טובא דבפשטות דין לינה נאמר למביא קרבן, ובשלמא י"ט ראשון דמחוייב בעולת ראיה וחגיגה טעון לינה, אך בשמיני אינו מחוייב בהני קרבנות, וא"כ משום מה יתחייב בלינה. ובריטב"א כ' דאין לומר דטעון לינה מחמת הי"ט ראשון כשם ששבעת ימי החג טעונין (כתוס' הנ"ל), שנאמר דעשאן הכתוב בוקר אחד היינו גם לשמיני, דא"כ ל"ח בהא 'רגל בפ"ע', דאדרבה משום דשייך לי"ט ראשון טעון לינה, גם אין לומר (וכן דחה הרמב"ן) דאיירי במי שלא הביא כל שבעה חגיגה דחייב תשלומין בשמיני, דהא אף שבאמת יהא טעון לינה, יהא זה מחמת הקרבן, ואין לזה שייכות עם מה ששמיני רגל בפ"ע.

ומביא הרמב"ן שרבותינו הצרפתים פירשו דאיירי במי שהביא חגיגתו מאתמול, אך הראה פניו בשמיני ומשום דשמיני רגל בפ"ע מחוייב לינה. והק' עליהם הרמב"ן דהא כה"ג דלא הראה פניו עד השתא מחוייב הוא עולת ראיה, וזמנה רק בשעת ראיה, וא"כ תיפו"ל דמחוייב לינה מצד העולת ראיה, אף אי שמיני לא הוי רגל בפ"ע.

לכך מפרש הרמב"ן דרבי יהודה פליג על דין לינה בקרבנות וס"ל דרק בקרבנות דרגלים יש דין לינה, ויליף לה מדרשא דאת שטעון ששה טעון לינה, ורק מכיון ששמיני רגל בפ"ע, טעון לינה כשמביא בו קרבן, ומחדש הרמב"ן דקרינן ביה טעון ששה כיון שהוא תשלומין לשבעה חשיב ככל החג. אבל רבנן פליגי וס"ל דכל קרבן טעון לינה, וילפי לה מ'ופנית' כל פניות וכו'.

ובריטב"א פירש דדין לינה דרגלים, הוא משום כבוד יו"ט, ואף אי לא מייתי קרבן מחוייב בלינה, ומבאר דשמיני רגל בפ"ע הוא היינו בגוונא דלא הראה פניו עד אז ומחוייב להראות ולהביא קרבנותיו בשמיני, אז חשיב השמיני כמחייב בפ"ע, עד שאף אי לא יביא קרבנותיו בשמיני, יהא חייב בלינה מצד עצם הרגל, ולק' מח' א' גבי רגל בפ"ע יבוארו דבריו בהרחבה בס"ד.

וי"ל דיסוד פלוגתתם הרמב"ן והריטב"א אי שייכא לינה בלא קרבן, דלרמב"ן ל"ש חיוב כזה, ולכך הוצרך לדחוק דר"י פליג אדין לינה בקרבנות, ומחייב לינה רק בקרבנות הרגל, ולכך צריך לדין 'רגל בפ"ע' לחייבו לינה, וה"ט דעיקר דין לינה יסודו במה שמביא מידי לגבוה ואין ראוי 'לברוח', אך כד לא מייתי מידי אין בזה טעם לחייבו לינה. אבל הריטב"א ס"ל דרגל מצד עצמו מחייב לינה אף בלא קרבן, דהכבוד יו"ט מחייב לינה, דכן ראוי ללון בי"ט אצל הגבוה, ולכך מפרש שפיר דר"י לא פליג אכל דין לינה דקרבנות, רק דהכא מיירי שלא הביא קרבן כלל, ומ"מ מחוייב מצד הדין רגל בפ"ע, (ובתנאי שמחוייב עתה בתשלומי ראשון).

והנה סוגיין מתפרשת לפי הריטב"א כפשוטה, דהגמ' הוכיחה בתחילה דלר"י ליכא דין לינה בשמיני כיון שאינו טעון ששה ודחתה דקרא זה אתי למעוטי פ"ש דכוותה בלבד, והוכיחה כן הגמ'

מביכורים דר"י סבר שם דין לינה. אבל לרמב"ן צע"ג כיצד יפרנס לסוגיין דלכאו' מפורש דלר"י איכא דין לינה אפי' בביכורים וכ"ש בקרבנות. ובעיקר קשה דהגמ' ביארה דלר"י נדחה הפשט בילפותא ד'את שטעון ששה' למעוטי כל שאינו טעון ששה, ואינו ממעט רק פסח שני, ולא ביכורים וכד'. ומהו שממעט הרמב"ן קרבנות וביכורים לר"י מקרא ד'את שטעון ששה'.

וצריך לומר דבאמת יש לתמוה בשקלא וטריא דסוגיין, דר"י אמר להדיא דשמיני טעון לינה, ומעתה הקושיא מהדרשא דטעון ששה הגמ' יישבה בטוב דממעט פ"ש דכוותה, ולכאו' כאן היתה צריכה להסתיים הסוגיא, דכבר אין שום קושיא על ר"י, אבל הגמ' ממשיכה ומביאה סיעתא שר"י סבר דין לינה בביכורים, וזה לא נהיר מה צריך סיעתא, ר"י אמר כן להדיא, אלא שהיה עליו קושיא ותירצנוה ודי בזה, וביותר קשה שהגמ' טורחת לדחות את הראיה ולומר דלמא ראב"י היא, וממילא אין ראיה שר"י סבר דין לינה, ופלא הוא דר"י להדיא אמר דין לינה בשמיני, וא"כ מתבקש להעמיד המשנה דבכורים כוותיה, ומדוע הגמ' מחפשת לדחות ולהעמיד כראב"י, דלשתמע מינה שר"י פליג אדין ביכורים.

ולכך פירש הרמב"ן דמתחילה הגמ' הבינה דממה שר"י נקט רגל בפ"ע כסיבה לחייב לינה, סימן דאין לר"י חיוב לינה מצד קרבן אלא רק מצד רגל, וע"ז הקשתה הגמ' מ'את שטעון ששה', דשם מוכח למעט כל מי שלא טעון ששה, ובכללו שמיני לכאו', וא"כ קשיא אדר"י, ולכך נדחקה הגמ' לומר דבאמת ר"י ס"ל דין לינה בכל קרבן, ואינו ממעט רק פ"ש דכוותה. אך א"כ קשה מה השייכות בין שמיני רגל בפ"ע לדין לינה, וכיון שזה דוחק ונסתר מד' ר"י, הגמ' חיפשה לזה סיוע לדעת אם זה אמת, והביאה סיוע מביכורים, ומעתה התמיהה על ר"י גדלה, ודחתה הגמ' דאין ראיה מביכורים, אך לא תירצה לנו את ד' ר"י, דאם חיוב לינה הוא בקרבן מה שייכא לדין רגל בפ"ע, נמצא שהגמ' נשארת בקושיא על ר"י, ולזה מבאר הרמב"ן דהשתא הגמ' ס"ל דכשם שבביכורים ר"י לא ס"ל דין לינה, כ"ה בכל קרבנות, וקרא דממעט פ"ש ממעט נמי שאר קרבנות, ולאו דווקא פ"ש דכוותיה. ומ"מ שמיני אתרבי, מכיון דהוי רגל חשיב טעון שבעה, שהרי הוא תשלומין לכל החג. ומעקרא הגמ' לא ס"ד לפרש כן דרשא דטעון ששה ורק למסקנא כך יש ליישבה.

ובמאירי פירש בשם רבותיו כפשוטו דהדין לינה יסודו מחמת הרגל דשמיני ואף לולי דמייתי מידי, ודלא כרמב"ן דליכא לינה בלא הבאת קרבן וכד', ואף אי מייתי כבר כל קרבנותיו בראשון, ודלא כריטב"א דשמיני הוא רגל בפ"ע רק למחוייב תשלומין.

רגל בפ"ע לענין קרבן שיר וברכה

הנה הכא קאמר ר"י דשמיני רגל בפ"ע לענין קשב"ל, ולקמן (מח' א') תנינן דהוא רגל בפ"ע לענין פז"ר קש"ב, ובדף זה נעסוק בס"ד בדינים שהביא ר"י, ולק' במח' נבאר שאר מילי שלא הוזכרו הכא.

רגל בפ״ע לענין קרבן, רש״י מפרש (ד״ה טעונין) דשמיני אין קרבנותיו כסדר קרבנות החג, דפרים מתמעטין והולכין מי״ג בראשון לשבעה בשביעי, ובשמיני מביאים פר אחד. וכן אילים שניים וכבשים ארבעה עשר כל שבעה, ובשמיני שבעה כבשים איל אחד. ומינה דשמיני רגל בפ״ע.

ושיר, מפרש רש״י (ד״ה שיר) דשמיני אינו מסדר שיר החג, ולא פורש לן מהו, ובתוס׳ (ד״ה שיר) כ׳ שהוא למנצח על השמינית (וראה רש״י ר״ה ד׳ ב׳ שכתב כתוס׳). וסדר שירי החג, פירש רש״י דמדברים מענין מתנות עניים, דחג זמן אסיפה הוא לכל, וזמן קיום לקט שכחה ופאה, ובעינן שישמעו מפרישים ויפרישו בעין יפה, (עי׳ ברש״י לקמן (נה׳ א׳ ד״ה מי יקום) דרק מיום השלישי ואילך נרמז המתנ״ע, דלפני שהולכים האנשים לביתם מעוררים להם, וק״ק דהכא מייתי רש״י קרא דהבו לה׳ אף דהוא של יום הראשון, וראה מאירי דכ׳ שכל שבעה המזמורים הם מענין שמחה ומתנ״ע, וי״ל דכן כוונת רש״י. ומ״מ מוכח דרגל בפ״ע דאף שקפדינן בשירי סוף החג אהזכרת מתנ״ע, בשמיני פסק הענין, ואף שבתחילה נמי אין מרמזין הענין, שאני תחילה שעדיין אין ענין דאין עומדים לילך לביתם).

ובריטב״א נתקשה מהו שיר בפ״ע הלא כל שבעת ימי החג שיר דידהו שונה זה מזה, (ולרש״י ניחא כנ״ל) ומתרץ בשם יש מי שפירשו (וכ״כ תוס׳ לק׳ מח׳ א׳ ד״ה רגל),דרק בשמיני אמרו מזמור שלם, משא״כ כל שבעה אמרו כל יום חצי מזמור (כמבואר לק׳ נה׳ א׳). עוד מתרץ הריטב״א בשם אחרים דכל השירים נדחים לבד משמיני, והיינו שבשבת או׳ מזמור שיר ליום השבת, והשיר דאותו יום נדחה למחר, וכגון שחלה השבת בג׳ דסוכות, שיר דג׳ או׳ בד׳ ושיר דד׳ נדחה לה׳ עד שבז׳ או׳ שיר דו׳ ו׳ימוטו ידחה׳, (ימוטו הוא שיר דשביעי). אבל שמיני אינו זז ממקומו, וא״א דימוטו יאמר בשמיני, ודשמיני ידחה. ומסיים הריטב״א שזה הפירוש היותר נכון.

ביאור ילפותת רבי יהודה לתנופה בביכורים ושיטת הספרי

ר״י יליף לתנופה בבכורים מדכתיב ׳והנחתו׳ - זו תנופה, דהנחה כבר אמורה ב׳והניחו׳, ומק׳ הגר״א (בשנות אליהו על המשניות כאן), שהרי ההנפה היתה קודם הקריאה ד׳ארמי אובד אבי׳, ואילו קרא ד׳והנחתו׳ הוא בסוף הפרשה לאחר הכל, ועוד דקרא דוהניח הוא קודם והנחתו, וא״כ נמצא דההנפה היא אחר ההנחה וקשה מה יניף אחר שהניח, לכך מהפך הגר״א הגירסא ומפרש דילפינן מוהניחו (וכ״ה בהגהות הגר״א הנדפס על הדף) והשתא א״ש דבאמת התנופה היא קודם הקריאה, וההנחה היא לבסוף.

והנה כל דבריו הם, רק אי נפרש דוהנחתו פירושו תנופה, והיינו כדכ׳ תוס׳ (ד״ה הביכורים) דהוא מלשון לך נחה את העם, וכעי״ז כ׳ רש״י במכות (יח׳ ב׳) דהוא ״לשון ׳ולא נחם אלקים׳ וגו׳, שהוא מנחה אותו לד׳ רוחות וכו׳ ״. אבל הכא פירש רש״י (ד״ה והנחתו) דודאי אין פירוש והנחתו - תנופה, אלא הנחה כפשוטו, והילפותא היא מדתני פעם שניה הנחה הרי שהיתה תנופה

אחר ההנחה הראשונה, דאל"ה מה יניח הא מונח ועומד. והשתא א"ש גירסא דידן, דאף שוהנחתו אמור אחר הקריאה, מ"מ התנופה היתה קודם הקריאה, וגם ל"ק מה יניף אחר שהניח דאין הנחה זו גמר הענין אלא ההנחה השניה היא סיומא דמילתא. אכן ק' לדעת רש"י מתי היתה ההנחה הראשונה ד'והניחו', ובלשון המשנה בביכורים (פ"ג מ"ו) הוא דוחק, דקתני התם נוטל הסל על כתפו ונכנס וכו' עודהו על כתפו קורא וכו' ומניף ולא נראה שיש זמן שאיננו על כתפו קודם התנופה, ולרש"י הלא הניח ואז הניף, וצ"ע.

תוס' מייתי מהספרי והנחתו מלמד שטעונין תנופה ב"פ אחת בקריאה ואחת בהשתחוואה, ונתקשה טובא במקורו וביאר בתחילה דהספרי דריש גם דרשא דר"י, וגם דראב"י, ומינה ב' תנופות. עוד פירשו דלעולם אף לספרי יש רק תנופה אחת ומש"כ ב' תנופות הכוונה דיש ב' אופנים דבזמן שמביא וקורא מניף בשעת קריאה, ומהחג עד חנוכה שהדין הוא מביא ואינו קורא, מניף בשעת השתחוואה, אכן הגר"א מגיה הספרי הנ"ל וגריס ב' הנחות, ומפרש דתנא דספרי סבר כרבנן דסוגיין דפליגי וכמו שהוכיחו תוס' מלשון הגמ' מאן תנא דסבר תנופה בבביכורים משמע דאינו דברי הכל, ומפרש תרי הנחות דקרא, כפשוטו דבעינן ב' הנחות. וצ"ב מהי ההנחה הראשונה ואיה מקומה. ובדעת רבנן דסוגיין דלא בעו תנופה, וגם משמע דלא בעו ב' הנחות, (ולתוס' אף לספרי אין כזה צד) קשה, מדוע כתיב ב"פ הנחה ומבאר הגר"א (בשנו"א שם) דהנחה חדא בעינן לגופה, ואחת ללמד שתהא ההנחה ע"י כהן וע"י המזבח.

דף מח

תניא כוותיה דרב נחמן שמיני רגל בפ״ע לענין פז״ר קש״ב, והם פיס בפ״ע וכן זמן רגל קרבן שיר וברכה. ולעיל אמר רבי יהודה דרגל בפ״ע לענין קרבן שיר ברכה ולינה והכא תנא דברייתא מוסיף פיס זמן ורגל, ומשמיט לינה ומונה רגל כאחד מהפרטים ולא ככותרת. ולעיל נתבארו דברי רבי יהודה ועתה נבאר מה שנוסף עליו בתנא דברייתא, וכן סיבת השינויים ע״פ דברי רבותינו הראשונים.

רגל

לעיל תנא רבי יהודה שמיני רגל בפ״ע לענין קשב״ל, והכא תנינן שמיני רגל בפ״ע לענין פז״ר קש״ב, והרי״ש מפרשת הגמ׳ רגל בפ״ע.

רש״י מפרש (ד״ה רגל) ׳שאין יושבין בסוכה׳, וברמב״ן הביא את פירוש זה כך - ׳לענין ישיבת סוכה ונטילת לולב הוא רגל בפ״ע׳. ומקשה ע״ז דהלא הוא דין פשוט ומפורש בקרא, ומה רבי יהודה נצרך לעיל להביא ראיה לזה באמרו ׳רגל בפ״ע שכשם ששבעת ימי החג טעונין וכו׳ כך שמיני טעון וכו׳ ״.

והיינו שהרמב״ן הבין דרגל בפ״ע דקאמר ר״י בתורת כלל, איהו ניהו הרגל בפ״ע שנמנה בתוך הפז״ר, אבל רש״י מפרש דמה שרבי יהודה אמר לעיל רגל בפ״ע, אין כוונתו כדהכא, דלעיל הוא בתורת כלל להני ד׳ פרטים דקאמר, ואין לו תוכן פרטי, אבל הכא הוא אחד מששת הפרטים שמנה התנא ויש לו תוכן פרטי. וראה בריטב״א דפשיט״ל חילוק זה, (וכן מוכח מד׳ ר״ת דלקמיה), ומוכיח כן דאל״ה הו״ל למיתני רגל בפ״ע לענין פ״ז קש״ב, או לכה״פ לעניין רפ״ז קש״ב, וברמב״ן עצמו עמד על כך בהמשך דבריו (ד״ה ועוד, ע״ש).

עוד מקשה הרמב״ן על רש״י מירושלמי (פ״ה ה״ז) דרב בון יליף לדינא דרגל בפ״ע ממה דבכל שבעה כתיב ׳וביום׳ ובשמיני כתיב ׳ביום׳, ואי כד׳ רש״י מאי בעינן ילפותא ע״ז, ואין לתרץ כתירוץ הנ״ל ולומר דרי״ו קאי אכל מילי הכלולים ב׳רגל בפ״ע׳ דרבי בון קאי אד׳ רי״ו דאמר שם שמיני רגל בפ״ע, פייס בפ״ע ברכה בפ״ע קרבן בפ״ע, והירושלמי מפרש ואזיל לרגל, ובתר הכי לפייס וכו׳. ונראה דהמקור הוא לרגל בתורת פרט, וצ״ע על רש״י מהירושלמי.

ובמק״א פי׳ רש״י (יומא ג׳ א׳ ד״ה רגל, ובר״ה ד׳ ב׳ ד״ה פזר קשב) ׳שאין שם חג הסוכות עליו׳, וכ״כ הריטב״א משמיה דרש״י, והוסיף ׳וכן מפורש בכתוב שחלוק בסוכה ולולב׳ והיינו דרגל בפ״ע פירושו שהוא שם חג אחר, ומקשה על רש״י דזה כבר כלול בברכה, שבשמיני אומרים

בתפילה ׳את יום השמיני הזה׳ כיון שהוא רגל חלוק, וק׳ תרתי למה לי (אא״כ מפרש ברכה, ברכת המלך אך הוא לא פי׳ כן, ולקמיה יובאו בס״ד פירושי הראשונים ב׳ברכה׳).

תוס׳ מפרשים (ד״ה רגל) בשם ר״ת, רגל בפ״ע לענין שטעון לינה, (ובזה מתיישב מה דתנא דברייתא משמיט דין לינה ולקמיה יבואר בס״ד). ומקשה הרמב״ן דהיאך משתמע מלשון ׳רגל׳ לינה טפי משאר פרטי הפ״ז קש״ב, ובמה הוא מהות הרגל טפי מהני שאר, (וכעי״ז הק׳ הריטב״א), בשלמא לרש״י י״ל דשם סוכות וכן מצוות דסוכות הם עיקר הרגל אבל לר״ת קשה. עוד מקשה הרמב״ן דלעיל רבי יהודה קאמר רגל בפ״ע לענין לינה, ולר״ת אין לזה מילים דרגל הוא לינה.אכן קו׳ זו יתרץ ר״ת כמשנ״ת לעיל בד׳ רש״י ושכ״כ הריטב״א, דאין רגל דהכא כענין רגל בפ״ע דרבי יהודה, וודאי התם מודה ר״ת דאינו לענין לינה, אלא כאב לתולדות המנויים שם.

עוד פי׳ תוס׳ (שם) בשם ר״ח וכן מפרש הרי״ף דרגל בפ״ע היינו לענין שידחה אבילות שלושים ולא שידחה לגמרי אלא שיעלה למנין שבע ימים, ומי שמת בערב סוכות, ערב החג מבטל שבעה ועוד שבעת ימי חג ורגל דשמיני חשוב שבעה, הרי כאן כ״א יום. וכמבואר במו״ק (כד׳ ב׳) ומביאים תוס׳ דר״ת עצמו יסד במעריב של שמ״ע ׳קודש ללינה ושלשים ידחם כאשר אבלים ינחם׳. אך הרמב״ן והריטב״א מקשים על פירוש זה דבמו״ק הוא מימרא דרבינא, ואילו הכא הוא מדברי הברייתא, ומה חידש רבינא, ולכה״פ הוי ליה להש״ס התם לומר תניא כוותיה דרבינא, הרמב״ן והריטב״א מבארים דרגל בפ״ע דהכא הוא כענין ששנינו בפסחים (צד׳ א׳) גבי פסח שני, דהגמ׳ דנה שם אי פ״ש הוא תשלומין דראשון או רגל בפ״ע, ונפק״מ בקטן שהגדיל ובגר שנתגייר וכן בחיגר שנתפשט, דאי פ״ש הוא רק תשלומין דראשון א״כ הני דבראשון היו פטורים לא בעו תשלומין, אך אי הוא רגל בפ״ע הני נמי ליחייבו. וביאור הצד דהוא רגל בפ״ע דזה ודאי שמי שהביא פסח במועדו אינו מחוייב בפ״ש, אלא דמי שלא הביא במועד מביא בפ״ש, אבל לא כתשלומין למה שהיה, אלא מסיבה עצמית דיום זה יש לו שם פסח בפ״ע שמסיבתו מתחייבים, רק דהתורה לא חייבה פעמיים. ועפ״ז מפרש הרמב״ן דכ״ה דין השמיני, דמי שלא הביא ראייתו וחגיגתו כל שבעה מתחייב בשמיני להביאם, ודין זה פשוט אבל הכא נתחדש דהחיוב הוא בתורת רגל בפ״ע, והיינו דאף אי לא היה לו כל סיבת חיוב בראשון וכגון קטן שהגדיל וכד׳, מחוייב עתה בשמיני, ודין זה נלמד מ׳ביום׳ או משאר קראי המבוארים בעמ׳ א׳.

והנה לגבי שבעת ימי החג איפליגו בחגיגה אמוראי דלרי״ו מי שלא היה ראוי בראשון אינו חוגג בהם, ומהטעם הנ״ל דהם תשלומין ורק שמיני הוא רגל בפ״ע, ורב הושעיא פליג התם וס״ל דמביא כל שבעה אף אי כלל לא היה מחוייב בראשון, אבל טעמו מדרבינהו קרא מדכתיב ׳שבעת ימים וגו׳ וכתיב ׳ולא יראה את פני ה׳ ריקם׳ וכל יום ויום נתחייב לעצמו, אבל כ״ז רק

בשבעת הימים, אבל שמיני לא אתרבי ורק מטעם דילפינן מקרא דהוא רגל בפ״ע לכך נתחדש בו דין זה.

עוד מפרש הרמב״ן דהוא רגל בפ״ע לענין בל תאחר, ולא לענין שיהא נמנה רגל ג׳ להצטרף עם ב׳ רגלים, דזה מפורש בר״ה (ד׳ א׳) דלמאן דבעי כסדרן, ׳נדר לפני עצרת הרי כאן חמישה, לפני החג הרי כאן ארבעה׳, ואילו חשיב רגל אתה מוצא בנודר לפני עצרת ששה. אלא לענין שאם עברו ב׳ רגלים לפני החג והחג הוא השלישי, מייד בגמר שבעת ימי החג עובר בב״ת, ואף דעדיין לא עבר שמיני, כיון דשמיני רגל בפ״ע נחשב שהרגל עבר, ואף דהוא זמן תשלומין מ״מ עיקר הרגל עבר, וכמו בעצרת דלא מתחשבים בימי התשלומין ועובר מייד בגמר עצרת. (למאן דלא בעי כסדרן). וכ׳ הרמב״ן דגם פירוש זה נכון.

אבל הריטב״א מקשה לפירוש זה דלדעתו מיד ביום הראשון דרגל ולא הביא קרבנותיו עובר בבל תאחר ולא בעינן שיעבור כל הרגל, יעו״ש.

הטעם שתנא דברייתא לא מנה את לינה כר״י

הראשונים מקשים מדוע לא תנינן פז״ר קשב״ל, וכרבי יהודה. ולר״ת דמפרש רגל - לינה ניחא. ובתחילת הדברים (ד״ה ועוד) יישב הרמב״ן דבאמת תנא דברייתא ממעט מדרשא ד׳את שטעון ששה׳ לדין לינה בשמיני, וכס״ד דגמ׳. (ובריטב״א הק׳ ע״ז ע״ש).

אבל בסוף דבריו (ד״ה אלא) פירש הרמב״ן על פי דרכו דר״י פליג אדין לינה בקרבן ומחייב רק ברגלים, ולכך דין לינה שייכא לשם רגל בפ״ע, אבל רבנן ס״ל דין לינה בכל קרבן, וממילא כשמביא קרבנותיו בשמיני אין הדין לינה שלו מצד השמיני אלא מצד הקרבן, ואינו ענין למה ששמיני רגל בפ״ע.

ובריטב״א פירש על פי דרכו בדין לינה בשמיני, דהוא למי שלא נראה עד השמיני דמחוייב בלינה אף אי לא ייתי קרבנותיו, ומבאר דדין זה הוא תולדה מזה דשמיני רגל בפ״ע, (וכמו שפירש הוא ז״ל ענין רגל בפ״ע) לחייבו בלינה מצד הרגל. ולכך לא תני לה דזה כלול כבר במאמר ׳רגל בפ״ע׳.

השמחה שמונה

תנן במתני׳ חייב אדם בשמחה ובכבוד י״ט האחרון של חג כשאר כל ימות החג. ובגמ׳ מבואר ד׳והיית אך שמח׳ מרבה ליל י״ט אחרון של חג, ו׳אך׳ ממעט ליל י״ט ראשון, והטעם הוא דמרבה אני ליל י״ט האחרון שיש שמחה לפניו, ומוציא ליל י״ט ראשון שאין שמחה לפניו.

ומפרש רש״י (ד״ה לרבות) דהריבוי הוא לכלול הליל י״ט האחרון של חג עם שאר ימים שלפניו, והיינו שיזבח שלמים ביום שביעי כדי שיוכל לאכול בליל שמיני, ומוסיף רש״י דכיון דאתרבי ליל י״ט האחרון שהוא טפל, ק״ו היום שהוא עיקר שחייב בשמחה. והנה סוגיא זו נמצאת גם בפסחים (עא׳ א׳) אך שם כ׳ רש״י (ד״ה לרבות) די״ט אחרון גופיה לא אתרבי, דהא תרי זימני

כתיב שבעת ימים וממילא משמע דשמיני לא. ובע"כ דרק לילו אתרבי, ולעיל (מב' ב') הבאנו את ד' המהרש"א דד' רש"י סותרים זל"ז ועוד מרבותינו האחרונים עמדו בזה.

ובגוף דעת רש"י שם הקשו תוס' (שם) דהא במתני' תנן השמחה שמונה, ומבואר דכל שמונת הימים יש דין שמחה, ואין לומר דהמשנה איירי בלילות דהא ליל ראשון ליכא חובת שמחה, וא"כ ליכא שמחה שמונה, אלא ע"כ דקאי אימים, ומינה דאף ביום השמיני איכא שמחה. עוד הקשו דשמחה דומיא דהלל מה הלל חיובו ביום אף שמחה חיובה ביום, עוד הק' על רש"י, משנה שחל בה שמיני ביום ראשון בשבוע דבלילו ליכא שלמים, דאין נזבחים בשבת, ודשישי זמנם שני ימים ולילה אחד וכבר עבר, ולרש"י דאין שמחה ביום השמיני, א"כ באותה שנה לא יהא שמחה שמונה, ומתני' מבואר דלעולם איכא שמחה שמונה.

ובערל"נ הקשה עוד, איך יקיים רש"י דסוגיין קרא ד'שבעת ימים' עד כמה ששמיני נמי מחוייב, ומבאר הערל"נ דדעת רש"י ששמיני אתרבי למצוות אכילת בשר שלמים, אבל לא לחיוב זביחת שלמים בו, דהא ז"פ שריבוייא דליל שמיני הוא באופן שיאכל ממה שזבח בשביעי, דאין נזבחים בלילה, וי"ל דאף שמחה דיום השמיני תהא באופן זה, ועפי"ד מדוייק שפיר לשון רש"י 'לכוללו עם שאר ימים שלפניו', דהיינו שלא נתרבה לזבוח בו, אלא לשמוח בו מזביחת לפניו, ואף דאיכא ק"ו ליום וביום שייך לזבוח, מ"מ אמרי' כה"ג דיו לבא מן הדין וכו', וכשם שבלילה אין דין זביחה כן הדין ביום. ומידייק שפיר לישנא דרש"י במתני' דריש פרקין, השמחה - לאכול בשר שלמים, ולא כ' לזבוח, דבאמת אין מצוות זביחה שמונה. ומה שכתב רש"י בפסחים, דקרא דשבעת ימים ממעט שלמים בשמיני, כוונתו לזביחת שלמים דאין מחוייב בה בשמיני.

ועפי"ז מיושבים קו' התוס' על רש"י, דבאמת שמחה היא דומיא דהלל וכל כמה דאית ליה מחוייב בה אף ביום, וכן קושייתם משנה שחל בה שמיני בראשון בשבוע, דאף דלפי הנ"ל לא יהא מחוייב בשלמים באותה שנה, מ"מ כיון דמצי למזבח שלמים, ואז מקיים מצות שמחה באכילתם, שפיר קרינן בה 'והשמחה שמונה'. דאף בשנה זו שייכא מצוות שמחה כל שמונה.

ויש להוסיף ע"ד הערל"נ דבאמת תוס' בפסחים (ראה שם ד"ה לרבות, וד"ה ליליי), דס"ל שחייב בשמחה בשמיני ביום ופליגו שם על רש"י, לא כ' שחיוב היום הוא בתורת ק"ו, ומשמעות דבריהם שם דמה שחייב ביום השמיני בשמחה הוא פשוט, וכל מה דבעינן ריבוי זה רק לליל שמיני דכיון ש'שמיני רגל בפ"ע' נמצא דבשביעי אכתי אינו זמן שמחת שמיני, וס"ד שאינו מחוייב לזבוח עבורו קודם שבא זמנו, לכך בעי ריבוי, אבל יום השמיני פשיטא דמחוייב ומעתה מבואר דלא מצו למימר 'דיו' כרש"י. ורק לרש"י דיום השמיני חיובו מק"ו אמרי' דיו לפוטרו מלזבוח.

ובביאור שיטת תוס' כ' החזו"א (פסחים סי' קכד' לדף עא' א' (עמ' 410))

דמ׳ושמחת׳ מרבינן כל מה שיש לרבות, ומה שנקטו ליל שמיני דהוא הכי מחודש, ואפי׳ הוא מתרבי, ומה שהוא הכי מחודש, דהוא גם לילה, גם שמיני, וגם זביחתו לא בשעת שמחה. ולפי״ד ביאור הטעם דיש שמחה לפניו הוא, דאי נמעט ליל שמיני יהא הפסקה באמצע השמחה כיון ששמיני כן אתרבי ורק לילו אימעיט, לכך עדיפא למעוטי ליל ראשון, שאינו עושה הפסקה באמצע השמחה. ומבואר בד׳ דלא היה צד למעט שמיני, רק את לילו דהוא המחודש כיון שזוקק זביחה שלא בשעת שמחה, ולבסוף דממעטינן ליל י״ט ראשון נמי היינו טעמא דמחודש הוא טפי דזוקק זביחה קודם זמן השמחה.

ולרש״י סברת יש שמחה לפניו, היא דמה דנתרבה הוא חיוב זביחה מבע״י, לצורך שמחה עתידית, וסברא היא שכאשר אנו זוקקים לזבוח קודם בוא זמן השמחה, מסתבר לזקוק כן בזמן שבלא״ה יש בו חיוב שמחה, ולכך מרבה אני ליל י״ט אחרון שיש שמחה לפניו, ואז יזבח בשעת שמחה דשביעי, ומוציא אני ליל י״ט ראשון דאין שמחה לפניו, ואי נרבהו נזקוק אותו לזבוח בערב היו״ט, שאינו כלל זמן שמחה.

לסיכום: חיוב שמחה, בליל ראשון אמעיט, בליל שמיני אתרבי. ביום השמיני רש״י הכא כ׳ דנלמד מק״ו ובפסחים כ׳ דאין חיוב, והק׳ עליו תוס׳ שם הרבה, ופירשו דיש חיוב ביום, אכן לא נלמד מק״ו אלא מגוף הריבוי. ובערל״נ ביאר סתירת רש״י דשמיני אתרבי לשמחה אך לא לזביחה דבלילה ל״ש זביחה ויום שנלמד מק״ו, אמרי׳ ביה ׳דיו׳ ובפסחים איירי בזביחה, והכא בשמחה.

מתני׳ דיו״ט האחרון של חג

מבואר בשמעתין דביום אחרון דסוכות לרב פוחת בה מקום ד׳ על ד׳. ולריב״ל, בקטנה מדליק הנר ובגדולה מכניס בה כלי אכילה, ומסקינן דלא פליגי ורב מדבר לבני בבל וריב״ל לבני א״י. ומבארים הראשונים דסוגיין במי שרוצה לישב בסוכה בשמיני (ובח״ל בתשיעי).

הכל תוסיף אינו מדאו׳

הטעם שעושה כן כ׳ רש״י. (ד״ה מאי) ׳מה יעשה להוכיח שאינו מוסיף על המצוה לעשות סוכה שמונה ימים׳. והנה בר״ה כח׳ מסקינן דבל תוסיף אפשר לעבור רק בזמן המצוה, והכא שכבר עבר סוכות ל״ש לעבור על ב״ת, אלא שהכא הענין משום ׳מיחזי׳, ראה בעה״מ שכ׳ שלא יראה כעובר על בל תוסיף (וכ״כ הב״ח הט״ז (תרסו) והקרב״נ (ז)), ובמאירי הנוסח - דצריך לעשות כן לצאת ידי הבריות.

פלוגתת רש״י והרי״ף בהנהגת בני חו״ל בשמיני

רש״י פירש (ד״ה הא לן) דבני בבל לא יפסלו הסוכה בפחיתה, לפי שצריכים לישב בה בשמיני. וברא״ש הקשה דלפי״ז צריכים בני ח״ל להדליק הנר בערב שמיני, ולא ראינו שנהגו כן. עוד מקשה הרא״ש דהסוגיא איירי במי שאין לו להיכן להוריד כליו, ומבואר דמי שיש לו אי״צ לעשות שום היכר בסוכה, ותימה דהא אף בבני ח״ל

איירינן, שיושבים הם בלילה, והיכן ההיכר שלהם שלא יהו נראים כמוסיפים, וכ׳ הרא״ש דאין לפרש שהורדת הכלים היא עצמה ההיכר, דהרי צריך להעלותם בערב ומה היכר יש בזה שמוריד ומעלה שוב.

ובב״ח ביאר שיטת רש״י דדין הדלקת הנר הוא רק למי שאין לו לאן להוריד כליו, דכשיש לו, ההיכר הוא זה גופא, מה שמוריד כלי המיטה ומצעות הנאות. ואמת כ׳ הרא״ש דלא ראה שנוהגים בהדלקת הנר, משום דסתם אינשי יש להם לאן להוריד כליהם. (ועי׳ קרב״נ (אותיות ט׳ וי׳)). וכ׳ הב״ח דנתפשט המנהג להוריד בשביעי מהמנחה ולמעלה הכלים והמצעות הנאות, ומי שאין לאן להוריד ידליק הנר או יכניס כלי אכילה. אכן תימה דרש״י פירש ׳אין לו מקום - אחר לאכול שם׳, ולב״ח הנושא באין לו מקום מה דליכא הכירא, ולא שאין לו היכן לאכול, ואף דיש לדחוק דרש״י קאי לבני א״י, הנה ג״ז קשה, דלפי הב״ח בשאלת אין לו לאן להוריד וכו׳, כלולות שני שאלות, גם שאין לו מקום אחר לישב בשמיני לבד הסוכה, וגם שאין לו את היכר דהורדת כלים, ותימה הוא.

הרי״ף מבאר התירוץ - ׳הא לן דיו״ט הוא ואסור לפחות בה ארבעה, מדליק בה את הנר, ולבני א״י דחוה״מ הוא פוחת בה ארבעה׳, והיינו דבשביעי אי״צ בני ח״ל לעשות כלום ולא בעינן שום היכר, ורק בשמיני צריכים לעשות היכר אם רוצים לישב בה בתשיעי. וכן פירש הרא״ש. ובקרבן נתנאל (כ) כ׳ דנראה לפרש ד׳ רש״י כרי״ף וה״ק ׳לא יפחתנה ויפסלנה לפי שצריך בה למחר, ולמחר א״י לפחות זה אי״צ לפנים די״ט הוא. וכד׳ הרי״ף פסקו הטור והש״ע. וכ׳ הגר״א שכן דעת כל הפוסקים, ובשעה״צ (סק״ז) כ׳ דלא העתיק כלל ד׳ הב״ח דחש לרש״י, דכל הפוסקים פליגו כדכ׳ הגר״א, וברש״י גופיה י״מ כרי״ף.

ובטעם מה דלא בעינן היכר לבני ח״ל דלכאו׳ לצד שעתה שמיני יש כאן מיחזי כבל תוסיף. מבאר בביאור הגר״א עפ״י הרשב״א (ר״ה כח׳ ב׳ ד״ה אלא) דכל שעושה עפ״י תק״ח, אין בו משום בל תוסיף. ד׳על פי הדבר אשר יורוך׳ אמר רחמנא. דהא תוקעין מיושב ומעומד אף דחד מינייהו דרבנן, ונוהגים י״ט שני, וגם בל תגרע אין כשם שבטלו שופר ולולב בשבת.

והנה ברמב״ם יש תימה דלא הזכיר כלל דסוגיין איירי במי שרוצה לאכול בשמיני (או תשיעי לחו״ל) בסוכה, וז״ל ׳גמר מלאכול ביום השביעי בשחרית לא יתיר סוכתו, אבל מוריד הוא את כליו ומפנה אותן מן המנחה ולמעלה, אין לו מקום לפנות פוחת בה ארבעה על ארבעה וכו׳, ובזה״ז וכו׳ אין לו מקום להוריד כליו אם היתה קטנה מכניס בה מנורה, ואם היתה גדולה מכניס בה קדרות וקערות וכיו״ב כדי להזכיר שהיא פסולה ושכבר נגמרה מצותה, ומפני שהוא י״ט אינו יכול לפחות בה ולפוסלה.״ ע״כ. וצ״ב דאי לא איירי במי שרוצה לישב בה בשמיני מאיזה טעם יצטרך לעשותה בה כל זה.

וראיתי מבארים משמיה דהגר״ח (בס׳ זכרון יד הרש״ז נדפס בתורת ראשי הישיבות

למסכתין) דהרמב"ם פירש לסוגיין באופ"א, ובהקדם המוזכר במעשה רב (הל' פסח קפה') שהגר"א היה משתדל לטעום חמץ במוצאי פסח, ולאכול חדש מיד בערב שמונה עשר, וכן היה נמנע לאכול אחר פסח מצה שיוצאין בה יד"ח בפסח, וכ"ז להכירא ולאות שעשיית המצוה אינה להנאה אלא רק מפני שכך ציוונו הי"ת.

ומייסד הגר"ח דמקור הגר"א ברמב"ם הנ"ל דהרמב"ם פירש דטעמא דסוגיין אין לו שייכות עם מחזי כבל תוסיף, דלא איירינן במי שרוצה לישב בשמיני דווקא, אלא הטעם משום דבעינן למעבד הכירא מיד במוצאי החג שעבר זמן המצוה דסוכה ולהודיע דכל מה שישבנו בה עד עתה היה רק מחמת המצוה. וזהו שכ' הרמב"ם 'כדי להזכיר שהיא פסולה ושכבר נגמרה מצותה, דאהא קפדינן להודיע שנגמרה המצוה ושוב אין אנו יושבים בה, דרק מחמת המצוה ישבנו בה. (וראה ברבינו מנוח על הרמב"ם דהרמב"ם השמיט הטעם שמודכר במשנה 'משום כבוד י"ט האחרון של חג' כיון דלא ס"ל שהוא הטעם (אפשר כונתו שהרמב"ם ל"ג לה וצ"ע) אלא הטעם להודיע שנגמרה מצותה, ע"ש).

שיטות הראשונים בספלי ניסוך המים אי היו מחוברים

תנן במתני' ניסוך המים כיצד צלוחית של זהב היה ממלא וכו' שני ספלים של כסף היו שם וכו'. מקשים תוס' (ד"ה שני), היאך מילאו בצלוחית של זהב וניסכו בשל כסף, הלא קי"ל מעלין בקודש ואין מורידין, וכדמצינו בלחם הפנים (מנחות צט' ב') שנותנו בכניסתו על שולחן כסף וביציאתו על שולחן זהב. ומתרצים תוס' דהספלים היו קבועים בסיד ולאו כלים נינהו, דנחשבים כגופו של מזבח, ודומיא דלבונה דהיתה בבזיכי זהב ומוקטרת על המזבח אף שהמזבח סיד. והיינו דמעבר מכלי למזבח אינו באותו יחס, לדונו כמעלין בקדש. ובערל"נ הק' על תוס' כיצד הוסיפו על המזבח דהלא 'הכל בכתב', ואין להוסיף, ובעמק ברכה הק' שלכאו' הספלים מבטלים הריבוע, וביאר העמק ברכה (ניסוך המים (עמ' קיא)) דתוס' ס"ל שהספלים היו חלק מצורת המזבח, ובכלל הכל בכתב, וכיון שכן הוא צורת המזבח מלכתחילה אין כאן משום ביטול הריבוע.

ובריטב"א דייק משיטת רש"י דהחוטם היה בשפת הכלי, שהספלים לא היו מחוברים, (ובערל"נ תמה דלמא אף לרש"י מחוברים היו ומונחים בהטיה והיו מכוונים שישפך משפתן לתוך השתין), מ"מ לד' הריטב"א דלרש"י לא היו מחוברין, תימה מה עם דין מעלין בקדש, ובעמק ברכה (שם) למד בדעת הרמב"ם שהספלים לא היו מחוברים, אלא הכהן היה מחזיקם בידו ושופכן כנגד השיתין. וצ"ע לשיטת רש"י והרמב"ם מה עם דין מעלין בקודש.

ומתריץ הערל"נ דכל דין מעלין בקדש הוא רק במי שהיה נמוך ועלה לגבוה אסור לשוב ולהורידו, אבל דבר שמתחילה היה בגבוה אין איסור להורידו, וצ"ב הסברא. ומשמיה דהגרי"ז ביארו (קובץ ישורון ט' עמ' שכד', הודפס בתורת ראשי הישיבות למסכתין)

דכיון שרש"י פירש שהניסוך היה ששפכו על המזבח עצמו ומשם קילח לשיתין, א"כ עבודת הניסוך היא במזבח ולא בספלים, ולכך לא אכפ"ל שהספלים מסיד, וקצ"ב דס"ס בספלים ניסכו על המזבח וא"כ הם חלק מעבודת הניסוך, העמק ברכה מתרץ בדעת הרמב"ם, דכיון שהספלים מנוקבים היו, ולא נשתהו היין והמים בתוכם, ולא שימשו להם כלי קיבול, אלא כמקום מעבר גרידא ל"ש בזה הורדה, וביאור דבריו דכיון שלא עמדו בספל, ל"ח הספל כ'מקום' היין והמים וממילא לא חשיב שעבדו בספלים, ואי"ז ירידה בקדושה, ושאני מלחם הפנים דשולחן הוא מקום הלחם וקובע יחס בלחם כ'מונח על שולחן כסף' וכן בזהב, אבל כאן אין יחס בין המים לספל, דאין הספל 'מקבל' המים ורק עוברים דרך עליו.

מקום הניסוך (והחוטם) ושיטת הרמב"ם בניסוך המים

'ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין' רש"י מפרש (ד"ה כמין) דהיה 'חוטם אחד בספל ונקב אחד בחוטמו והנסכים קילחו דרך החוטמין ע"ג המזבח, ובמזבח היה נקב' כו',' ובתוס' (ד"ה כמין) תמה עליו מנין לו כל אותו הענין שמחוטם של ספלים קילח על המזבח ומשם לנקב, דלמא היו נקבים בתחתית הספל, והספל היה קבוע מעל השיתין באופן שהנקבים מכוונים לחלל השיתין, ועל מה שתמהו מנ"ל לרש"י דהיה נשפך קודם על המזבח ומשם לשיתין, ראה בעמק ברכה שפירש דעת רש"י דמכיון שהניסוך הוא מעבודת המזבח, בעינן שישפך ע"ג המזבח, דאי כתוס' שנכנס מהספל ישר לחלל השית, א"כ אין כאן עבודת מזבח, ובדעת תוס' י"ל דאזלי לשיטתם, דמכיון שהספלים מחוברים והינם חלק מגופו של מזבח, המנסך בתוכם חשיב מנסך ע"ג המזבח.

ועל מש"כ שהחוטם היה בשפתו חלקו עליו ופירשו שחוטמין דתנן הכוונה לנקבים ולא לבליטה, או שהיה איזה בליטה על הנקב שלא יפול עליו דבר לסותמו, ובריטב"א כ' כתוס' וכ' עוד דשמא החוטם ענינו כמין שפופרת יוצאת מתחתית הספל ובסופה הנקב ונכנסת השפופרת לשיתין. והיינו שתוס' והריטב"א ס"ל שהיו שופכין דדך נקב שבתחתיתו, ושם הוא החוטם, ורש"י ס"ל שהנקב היה בעליונו של ספל בחוטם שהיה קבוע שם. והטעם שפי' כן תוס' דהם ס"ל שהספלים היו קבועים במזבח, וממילא מוכרחים הם לומר כן דהלא לא הטו הספלים. ורש"י ס"ל ששפכו מהספלים דרך חוטמם, ומינה הכריח הריטב"א דס"ל שלא היו מחוברים, אכן הערל"נ מקשה דמנ"ל לריטב"א דלרש"י לא היו מחוברין דאף דנימא שהחוטם והנקב היו בעליונו של ספל, מצינו למימר שהספל היה קבוע במזבח, דנימא שהיה קבוע בהטיה מכוון באופן שכשיתמלא ישפך ממנו לתוך הנקב בדיוק. ובטעם שלא פירש רש"י כתוס' ביאר הערל"נ דמשמעות חוטם דוחק היא לפי תוס', וגם דכן מוכח מר"ל לק' מט' ב' דפקקו המזבח בעת הניסוך ואי"ה שם יבואר.

אבל הרמב"ם (רפ"ב ממעשה הקרבנות) כ' לגבי יין וסולת שמביאים עם הקרבנות 'ויתנסך היין על המזבח ואין נותנין אותו על האש, אלא מגביה ידו ויוצק על היסוד והוא יורד לשיתין' ומשיג הראב"ד 'זה שיבוש שלא היה יוצק על היסוד אלא בספל של יין שהיה בקרן מערבית דרומית וכו' ע"ש. וד' הרמב"ם צ"ע ובפרט דאיהו גופיה כ' בהל' תמידין ומוספין (פ"י ה"ז), ובקרן מערבית דרומית היה מנסך למעלה מחצי המזבח והכל יורד לשיתין כמו שביארנו כיצד היו עושין וכו' עלה לכבש ופנה לשמאלו נותן המים לתוך הספל שהיה שם' וכו' ומבואר דהניסוך היה לכה"פ למעלה מחצי המזבח, ולא על היסוד. וראה בכס"מ שחידש דהספלים היו רק לניסוך המים דחג ולא לשאר ניסוכין. ובהל' מעשה הקרבנות דיבר הרמב"ם משאר ניסוכין.

אבל משמיה דהגרי"ז הביאו (ישורון שם) דהרמב"ם סבר שמקום השיתין כלל אינו במזבח אלא ביסוד, וכלל הניסוכין שם היו. וס"ל להר"מ דקיום דין הניסוך הוא ביסוד ולא בספלים, דפליג אתוס' וס"ל שהספלים לא היו מחוברים, ולכך בהל' מעשה הקרבנות שכ' את עיקר דין הניסוך כ' שאל היסוד הוא יוצק דזה עיקר הדין ניסוך, ושם הוא מתקיים. אבל צורת הניסוך היא ע"י ספלים, לכן בהל' תמידין ומוספין דאיירי בצורת הניסוך הזכיר שעשאו בספלים.

ומש"כ הרמב"ם שהיה מנסך למעלה מחצי המזבח אף דהיסוד הוא למטה מחצי המזבח, הוא מחמת דכן מפורש בזבחים (סג) דאיתא שם 'ושלשה דברים היתה אותה קרן משמשת מלמטה ושלשה מלמעלה, מלמטה חטאת העוף וכו' ומלמעלן ניסוך המים והיין וכו'. הרי שמבואר דניסוך המים היה בחצי העליון של המזבח, וצ"ל שהרמב"ם סבר דאף שקיום דין הניסוך הוא ביסוד מ"מ מעשה הניסוך דינו להעשות מלמעלה, ע"כ ד' הגרי"ז. וצ"ע ביאור הד' דאי עיקר דין הניסוך הוא ביסוד מדוע צריך המעשה להעשות למעלה, ואפשר כוונתו כדביאר העמק ברכה דהוא כ' ג"כ כנ"ל בד' הרמב"ם, והוכיח כן מבפ"ב מהל' בית הבחירה, דכשהר"מ כ' את כל צורת המזבח, לא הזכיר כלל שהיה בו נקבים. וכ' העמ"ב דדעת הרמב"ם שהמנסך עמד על הסובב, והגביה ידו ויצק לתוך השיתין המצויים למטה ביסוד, והצורך בספלים הוא רק כדי לכוון היציקה, והעמידום באופן שהנקב בתחתיתם מכוון כנגד השיתין וכך נשפך בצורה מדוייקת לתוך השיתין. וביאר העמ"ב דטעם הר"מ משום דניסוך משמע לשון יציקה מגבוה, או דכך קבלו חז"ל או דיש ע"ז איזה דרשא.

דף מח ע"ב

פייס

בשיעור לדף מז' נתבארו הקשב"ל ובשיעור הראשון לדף זה נתבאר רגל ומה דלא תני בבריתא לינה, ועתה נבאר בעז"ה השאר פירש רש"י (ד"ה פייס) שבכל פרי החג לא היו מטילין פייס איזה משמר יקריב, לפי שבסדר היו מקריבין אותן, עד שכל כ"ד משמרות שונות ומשלשות בהן חוץ משתיים, אבל על פר של שמיני מפייסין עליו.

הרמב"ן והריטב"א מקשים על רש"י שהרי אין כל הכ"ד משמרות שוות, יש מהן שיפייסו ג"פ ויש ב"פ, יש לפרים יש לאילים ויש לכבשים, והראשונות משתכרות יותר מהאחרונות, וכמבואר כ"ז לקמן (נה' ב'), והלא כל ענין הפייס לא נתקן אלא בדבר קל מזה כדתנן ביומא (כב' א') מעשה שהיו שניהם רצים ועלו בכבש דחף אחד את חבירו וכו', השתא בתרומת הדשן שאין בו שום הנאה לכהן אלא זכות מצווה בלבד היו מקפידין עד שתקנו להן פייס, בקרבנות פרים ואילים לא כל שכן. וא"כ ודאי ראוי לפייס אף בקרבנות החג. עוד מקשה הרמב"ן דלשון פייס בפ"ע מורה שהיה פייס לכל שבעה ופיס נפרד לחג, ולא שלא פייסו כל עיקר כל שבעה, (וראה בדבריהם קושיות נוספות על רש"י).

לכך מבארים הרמב"ן והריטב"א דבאמת פייסו לכל שבעה, והיו מפייסים וקובעים את סדר כל הכ"ד משמרות, הראשון מקריב ביום הראשון תחילה, וזו שעלתה בפיס אחריו מקריבה לאחריו, וכן ממשיכים בסדר הזה כל שבעה, אבל בשמיני פייסו מחדש כיון שהוא רגל בפ"ע ולא המשיכו את הסדר שיצא בתחילה.

ברכה

רש"י מפרש (ד"ה ברכה) דהכונה שאו' 'את יום השמיני הזה' בתפילה ובבהמ"ז. והביא שמשמע בתוספתא פירוש אחר בברכה, והוא דהיו מברכין את המלך, שנאמר 'ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך'. ובתוס' (ד"ה רגל) הק' על פי' זה דאי"ז דומיא דברכה דתני ר"י לעיל, ופירשו כפי' קמא דרש"י. אבל התוס' רא"ש כ' דאין לחוש לקושיא זו דהלא לעיל בעינן למימר דברכה היינו זמן, והכא ודאי אינו כן דזמן תני בפ"ע, וע"כ ברכה דהכא מתפרשת בענין אחר. ובריטב"א הק' על פי' הב' דרש"י, דבחג עצמו כלל לא בירכו למלך, וא"כ מהו 'ברכה בפ"ע' הלא רק בשמיני יש ברכה, ובחג אין.

יסוד חיוב הלל ברגלים

תנן ההלל והשמחה שמונה, יסוד דין הלל ברגלים כתב רש"י (לעיל ריש פרקין), שהוא מתקנת נביאים הראשונים וכמבואר בפסחים (קיד' א') שתקנו לומר על כל פרק ופרק, וברשב"ם (שם קטז' ב' ד"ה על כל) גרס כן בגוף השמעתא 'על כל פרק ופרק ועל כל רגל ורגל'.

ובראשונים פליגו אי הוא דאורייתא או דרבנן, דהרמב"ם בסה"מ (תחילת השורש הראשון) כתב שמונה הוא התרי"ג מצוות שנאמרו למשה בסיני, ואינו מונה את הלל ששיבח בו דוד את ה' ואינו מה"ת, וממילא אינו דאו', וכוונתו לחלוק בזה על שיטת הבה"ג דמני במנין מצוות דיליה לקריאת הלל כחד מן התרי"ג.

אבל הרמב"ן משיג (עמ' לב' ברמב"ם פרנקל) וס"ל דההלל הוא דאו' ואף כד נימא דהמזמורים דוד אמרן ויסדן, מ"מ החיוב להלל ולשבח הוא דאו', דצוה ה' למשה בסיני שיאמרו ישראל שירה במועדיהם, על יצי"מ וקריעת ים סוף ושהבדילנו לעבודתו, ודוד קבע מזמורים לשבח בהם. וכשם שסובר הרמב"ם עצמו בתפילה, דהחיוב להתפלל הוא מדאו', וחכמים תקנו נוסח ומטבע מתוקן. וכ"ה בבהמ"ז שחיובה דאו', ונוסחה מתקנת חכמים. ובעצם דברי הרמב"ם דהמזמורים הם מיסוד דוד, תמה הרמב"ן דהא בפסחים איפליגו אי משה אמרה אי דוד אמרה, ונטיית הש"ס לומר שמשה אמרו. עוד מוכיח הרמב"ן מדאיתא בתענית (כח) דהלל דר"ח לאו דאו', משמע דדרגלים הוא כן דאו', לכך פליג הרמב"ן ומבאר, דיסוד החיוב הוא מהלל"מ או מצד הדין שמחה ד'וביום שמחתכם ובמועדיכם ותקעתם בחצוצרות', ועיקר שירה בפה היא. (וראה בפ"ג ממגילה ה"ו ובנו"כ שם שיישבו קו' הרמב"ן יעו"ש).

חיוב שמחה בלילה ראשון בזה"ז החזו"א **דן** (שם) (ודנו בזה כבר גדולי האחרונים, בשאג"א ועוד), אי לילה ראשון אמעיט גם מחיוב שמחה דכסות נקיה וין ישן. ובתחילה ר"ל דתליא בפלוגתת עולא ורבין בפסחים (עא' א') דלעולא דבעינן זביחה בשעת שמחה, י"ל דדוקא משלמים אימעיט כיון דא"א, אבל לרבין דלא בעי זביחה בשעת שמחה, א"כ י"ל דכשם שאמעיט משמחת שלמים, כן אמעוט מכל שמחה. אבל כיון שלא מצינו פלוגתא בזה, י"ל דאף רבין ס"ל דחייב בשמחה ד'ושמחת' מרבה אני כל מיני שמחות, גם לליל ראשון.

הנה לא פירש לן החזו"א מה ראה רבין למעט שלמים ולרבות שאר מיני שמחות, וי"ל דאף דרבין לא בעי זביחה בשעת שמחה, מ"מ ס"ל דקרא מיעט דווקא שלמים שזביחתן אינה בשעת שמחה, ולא הטעינו הכתוב לזבוח קודם זמן השמחה, אבל שאר מיני שמחות שפיר מיחייב. דלא אימעוט הלילה משמחה אלא זביחת שלמים מבע"י אמעיט, ויסוד הדברים מדוייק ברש"י בפסחים (שם ד"ה או אינו אלא) שכ' דהילפותא היא 'שהטעינו הכתוב לשחוט מבע"י' (ומשמע דזה אף למסקנא, דאי בא לומר רק שיש זביחה שלא בשעת שמחה סגי דיאמר שאפשר לשחוט מבע"י, וממילא נדע

שמחוייב, ומשמע כנ"ל). וכ"מ לשון התוס' (שם ד"ה לרבות) שכתבו בסוף דבריהם שאינו מחוייב לזבוח בעי"ט לצורך הלילה, ומשמע כנ"ל שהמיעוט הוא מלהזדקק לשמחה קודם זמן חיובה, ובאמת בזמנה מחוייב בה, ומסתבר דאי ישחוט שלמים מבע"י יקיים בזה מצוות שמחה בלילה רק שאינו מחוייב לעשות כן.

שוב מצאתי משמיה דמרן הגר"ח סולוביצי'ק (בשו"ת אהלי אהרון ח"ב עמ' רו' בהערה, וכן בס' זכרון יהודה לקדשו עמ' שצה', הודפס כ"ז בספר תורת ראשי הישיבות למסכתין) דביאר כנ"ל דיסוד פטור ליל ראשון משמחה דשלמים הוא מצד דאין שמחה לפניו והאריך עפי"ז בכמה יסודות ופשטים נפלאים וכך הם הדברים: השאג"א מקשה (סי' סח') דהנה ברי"ף במו"ק (יד' ב') מבואר דמה דאין אבל נוהג אבלותו ברגל משום דשמחה דרבים דוחה אבילות דיחיד, ותימה דא"כ ליחייב באבלות בליל י"ט ראשון של חג, דאימעוט מדין שמחה כמבואר בסוגיין. ומיישב הגר"ח דהנה איתא בפסחים קט' א' 'תניא ריב"ב או' בזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, שנא' וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוקיך, ועכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין שמחה אלא ביין, שנא' ויין ישמח לבב אנוש. ת"ר חייב אדם לשמח בניו וב"ב ברגל, במה משמחם ביין רבי יהודה או' אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם, אנשים בראוי להם ביין, ונשים במאי, תני רב יוסף בבבל בבגדי צבעונין' וכו', ע"כ. ופשטות הסוגיא דכל זה הוא דאו' (ובשאג"א דן בזה). נמצא דיש ב' דיני שמחה, חדא דאכילת שלמים ושייך רק בזמן המקדש, ודין שמחה נוסף ביין ובגדי צבעונין השייך בזה"ז. והשתא יש לדון אי מיעוטא דאך הממעט לילי י"ט ראשון של חג, ממעט גם מהדין שמחה השני, ומייסד הגר"ח דהמיעוט הוא רק משמחה דבשר שלמים כמבואר טעמא ד'אין שמחה לפניו', דסברא הוא שאין חיוב קודם זמן השמחה - היינו מבע"י, לזבוח על מנת לקיים השמחה בלילה. אבל שמחה דיין וכד' שפיר שייכא בלילה בלא הכנה מקודם, ובה חייבים, ומעתה מיושבת קו' השאג"א דלכך נדחה הדין אבלות אף בליל י"ט ראשון, מכיון שאז נמי איכא חיוב שמחה דאו' דיין דכסות נקיה ויין ישן. (ויסוד הד' נתבארו בשאג"א עצמו, רק דהוא מפרש כן בדעת הרי"ף, ופליג ע"ז וסבר שחיוב שמחה בליל י"ט ראשון אימעוט לגמרי אף משמחה דכסות נקיה ויין ישן, (ובס' אהלי אהרון הנ"ל כ' דיתכן שאף התירוץ אמר הגר"ח בשם השאג"א ואינו זוכר פרט זה,)) ועפי"ז מבאר הגר"ח פשט נפלא בד' הילקוט בפרשת פנחס דאמר ה' לישראל, לאחר ששמחו אוה"ע בפרי החג כל שבעה, עכשיו נשמח אני ואתם, והיו ישראל אומרים 'זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בך', ואמר רב אבין ועדיין אין אנו יודעין במה לשמוח אם בהקב"ה אם ביום, ובא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך בקב"ה, בך בתורתך וכו', ותמוה מה שמחה שמחו ישראל בחג זה יותר משאר החגים, וגם מה נסתפק רב אבין במה לשמוח, ומאי שנא משאר החגים שפשיטא שהשמחה היא ביום. ויישב הגר"ח

בהקדם ד' הילקוט לעיל מיניה, דמבואר שם ששמיני עצרת היה ראוי להיות חמשים יום אחר סוכות, כשם שעצרת דשבועות הוא חמשים יום אחר הפסח, ומשום הולכי דרכים שהוא עת הגשמים הסמיכוהו לסוכות. ומעתה נחזי אנן לו היה שמיני עצרת נ' יום אחר החג, א"כ לא היה דין שמחה בלילו כיון שאימעוט כל שאין שמחה לפניו, ורק מאחר דהוא סמוך לסוכות אית ביה דין שמחה בלילו, דקרינן ביה כל שיש בו שמחה לפניו, ולפי"ז ביאור ד' הילקוט הוא כך - דאמר ה' לישראל 'עכשיו' נשמח אני ואתם, עכשיו היינו לא אחר נ' יום אלא עכשיו בסמיכות לחג, וכיון ששמעו ישראל נענו ואמרו 'זה היום וגו' ונשמחה' והיינו דעתה נתרבה בו הדין שמחה אף בלילו, ולכך נשמחה בו בכולו. וביאור ד' רב אבין הוא, - דהנה נתבאר דיש ב' דיני שמחות חד בדברי קודש היינו בקרבנות שלמים, וחד בדברי חול כיין ובגדי צבעונין, והנה גם אם היה עצרת רחוק מהחג נ' יום, אף דלא היה בלילו דין השמחה של קודש כיון דליכא שמחה לפניו, אבל הדין שמחה של חול שפיר היה בו וכפי שנתבאר, וזהו שאמר רב אבין דאין אנו יודעים במה לשמוח, אם בקב"ה היינו בשל קודש - בבשר שלמים, או ביום כלומר בדברים של חול - יין ובגדי צבעונין, ובא שלמה המלך ופירש 'נגילה ונשמחה בך' בך בקב"ה, דכיון שעצרת נסמכה לסוכות, הדין שמחה גם בלילו הוא בשל קודש - בשר שלמים.

ריבוי ליל שמיני אף דאך מיעוטא הוא

המהר"צ חיות כותב שהכל תמהו ד'אך מיעוטא הוא' וכיצד מרבינן מינה הכא לשמיני, והביא בשם הגר"א דבשבעת ימי החג היה סוכה ולולב ושמחה, וכאן נאמר מיעוט דרק שמחה ולא סוכה ולולב, ומינה ילפי' דשמחה אתרבי בשמיני.

ובמאירי עמד בזה דאך מיעוטא הוא, וביאר דממעט הוא כל דבר לבד משמחה ונמצאת השמחה מתרבית מאליה, והיינו דהקרא מצווה להיות רק שמח ולא שאר דברים לבד משמחה. עוד מבאר דכיון שהיה שמחה כל שבעה אם תפסיק השמחה, יהא עצבון כיון שהוא י"ט ולית ביה שמחה, ומיעוט העצב הוא ע"י ריבוי השמחה, ונמצא דאך ממעט העצבון, ומחודש דלכאו' אך הוא דרשא, ומי ריבה העצב שיש למעטו, דאי"ז אלא חולשת בנ"א שעצבים ומאי בעי קרא למעטו, ויל"פ כוונתו דעצם זה שיש י"ט עם דין שמחה, ולאחריו י"ט בלי דין שמחה זה עצב, ולא מצד ההנהגה, אלא מצד שאין בו ציווי השמחה, וזה ממעט קרא את העדר הדין שמחה, אבל ג"ז זר דאייה מצינו מיעוט להעדר דין עד שממילא נולד דין. ויל"ע בכונתו.

איסור סתירת סוכה בשביעי

סוכה שבעה כיצד גמר מלאכול לא יתיר סוכתו אבל מוריד את הכלים וכו' הא דלא יתיר סוכתו כ' רש"י (ד"ה לא יתיר) ד'כל היום חובתה לישן ולשנן ואי אקלע

סעודה אכיל בגוה׳. ובר״ן חידש דכיון שנצטוינו ׳בסכות תשבו שבעת ימים׳, צריך האדם שתהא לו סוכה כל שבעה ויל״ד בכוונתו. ובמאירי פירש כרש״י, עוד פירש המאירי דאי מתיר סוכתו בשביעי, נראה כביזוי מצוה וכפריקת עול. וסתימת הדברים דאף לרש״י אי״ז רק היכי תימצי שיהא לו היכן לישב, ובפשוטו גם אי יכול לישב בסוכת חבירו וכד׳ אסור לסתור הסוכה, אלא כוונת רש״י דהסוכה עדיין שייכא ולא נסתימה מצוותה וממילא שייך בו משום ביזוי וכד׳.

טעם פוחת בה ארבעה

והא דסבר רב דבעינן פחיתת מקום ד׳ על ד׳, כ׳ רש״י (ד״ה פוחת) ׳ופוסלה׳. ומקשים תוס׳ (ד״ה פוחת) מה שיעור הוא זה בארבעה, הלא אויר פוסל בשלשה, ושיעור דד׳ על ד׳ הוא בסכך פסול ולא באויר, ובמאירי ובר״י מלוניל ביארו דבאמת סוגיין איירי במי ששם סכך פסול במקום הפחיתה, וסתמא כ״ה שאינו משאיר סוכתו ללא קורת גג, ולכך נקטו שיעור דע״ד, אבל שאר הראשונים לא פי׳ כן דאי״ז משמעות סתימת הסוגיא.

ומבאר התוס׳ רא״ש (וכ״כ המאירי) דשיעור ד׳ טפחים דבעינן, משום דהוא מקום חשוב, והיינו דהכא כל המטרה היא להוכיח שאינו יושב לשם סוכה, ולזה בעינן מקום חשוב. ובריטב״א ביאר דבעינן חד מתרי, או שתהא פסולה או שיהא מקום חשוב, ובסוגיין נקטו לשיעורא דדע״ד, משום דבסוכה גדולה עסקינן שאינה נפסלת בכך, ורק מצד מקום חשוב אהני. ואה״נ בסוכה קטנה סגי בגע״ג. אכן ברש״י כ׳ לפוסלה וצ״ע. ובמחצה״ש (שם) כ׳ דלכך תוס׳ לא העמידו קושייתם על הגמ׳ אלא על רש״י, משום דבגמ׳ ביארו מצד מקום חשוב ורק לרש״י קשיא להו, (וכ״כ הערל״נ).

בר״ן תירץ שיטת רש״י דודאי הטעם משום מקום חשוב ורש״י ס״ל דבעינן תרתי, מקום חשוב ופסילת הסוכה, ולכך כ׳ ופוסלה לומר דבעינן דע״ד מצד המקום חשוב, וגם בעינן לפוסלה, ובסוכה גדולה שאינה נפסלת בדע״ד בעינן פחיתה טפי. ביאור נוסף בשיטת רש״י כ׳ הערל״נ, דבאמת ההוכחה היא כשפוסלה, רק דבעינן שיהא ניכר הפסול ופחות מדע״ד אינו ניכר בודאי שיש כאן פסול, דהרואה מסתפק שמא אין כאן גע״ג, ובדע״ד כל רואה יודע דודאי יש כאן לכה״פ גע״ג.

מאני מיכלא בסוכה אי פסלוה

לשון הרי״ף ׳הנ״מ סוכה קטנה דמיפסלא בשרגא אבל סוכה גדולה, עייל לגוה מאני מיכלא ומיפסלא׳, ופשטות לשונו מורה דהסוכה נפסלת בהיות בה כלי אכילה, ובבעה״מ מקשה מדוע שתיפסל הסוכה בהכנסת הכלים, בשלמא בשרגא י״ל דנפסלת, דכיון דמצומצמת הנר ממעט שיעורה, אבל בכלים מ״ט לפסול. וגם דלמאי בעינן לפסול, הא רק היכר ביקשנו שלא יהא נראה יושב לשם מצוה. והרמב״ן במלחמת מתרץ דודאי אין כונת הרי״ף שנפסלת בכך, ומ״ש ו׳מיפסלא׳ כוונתו שהסוכה נהיית פסולה ומוקצית משימוש,

וכענין מטבע שפסלתו מלכות, וכן פת שנפסלה מאכילת כלב, אבל באמת מי שישב בה יצא יד"ח. אכן בראב"ד (בהשגות על הבעה"מ) מבואר דפסולן הוא כפשוטו, וטעם דבעינן פסלות דלא סגי בהיכר כל דהו וכשם שלא סגי בפחיתה טפח, אלא בעינן היכרא דמוכחא ורק אי הסוכה נפסלת הוי היכר מוכח, וכ"כ הריטב"א בד' הרי"ף, וכ"מ במאירי. וברבינו מנוח כ' (פ"ו הי"ד) דאין יוצאים יד"ח בסוכה דאית בה כלי אכילה, ולא מברכים ופסולה מדרבנן.

ויסוד פלוגתתם י"ל דהבעה"מ והרמב"ן ס"ל שיסוד האיסור משום תשמיש ביזוי בסוכה, ולכך אי"ז אלא איסור ולא פסול בסוכה. אבל הראב"ד סבר דהוא משום דלמא שביק לה ונפיק וכדכ' הבה"ג, ולטעם זה הסוכה אינה רואיה למגורים, וזה עושה פסול בסוכה, דאין לה שם 'דירה'. וברמב"ן מבואר דאף לטעם הבה"ג, אינה נפסלת וצ"ל בטעמו דכיון שאי"ז סוכה שבעצם החפצא שלה אינה דירה, אלא רק בדרך מקרה, אין זה משנה את שמה.

נר בסוכה אי פוסלה

ומש"כ הבעה"מ דהנר ממעט שיעור הסוכה כ"ד הריטב"א והמאירי, וכ"כ המרדכי הארוך (תשמה) בשם ראבי"ה. אבל תוס' (לעיל כט' ד"ה ואמרי) כ' דטעם איסור הכנסת נר שלא תשרף הסוכה, וכ"כ הרא"ש (פ"ב סי' יט) והר"ן (שם). ולדעתם אין הסוכה מתמעטת במנורה. וכ' הב"ח (תרלט ג') דשיטת הבעה"מ הריטב"א ודעימייהו תמוהה כיצד מנורה תמעט השיעור הא יכול להוציאה כל שעה ואינה חלק מהסוכה, ונדחק דאיירינן בנר שתלוי וקבוע בדופן הסוכה ע"ש.

עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא

תנן עוד, 'עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא' עוד מבואר דלר"י של סיד המה, אלא שדומין כשל כסף משום שהיו משחירין, וביארה הגמ' דאף של מים השחירו דכיון שכשעירה זב"ז יצא אתי לאשחורי, ופירש"י (ד"ה אתי) 'לפי שפעמים שמחליפין', ומדייק התוי"ט דרש"י מפרש עירה של יין לתוך של מים וכו', הכוונה דנתן המים בספל היין והיין בספל המים. אבל הרמב"ם (שם) כ' 'אם עירה המים לתוך היין או היין לתוך המים ונסך שניהם מכלי א' יצא, ומבואר דהוא מפרש למתני' שנתערב באותו הספל מים ויין ומ"מ יצא, ודלא כרש"י. וראה בערל"נ דהרמב"ם גרס עירה מים לתוך יין, ולא עירה של מים לתוך של יין, וכן להיפך.

המנחת חינוך מקשה (מצוה שכ' ב') על פירוש הרמב"ם כיצד יצא ידי חובת יין, הא קי"ל דיין מזוג פסול לנסכים וכיצד הכא מתכשר, ועי' בלח"מ (מאכ"א שם) דלרמב"ם יין מזוג כשר לנסכים, ולפי"ז ניחא, ובאו"ש (שם) ייסד בד' הרמב"ם דאין דין שיין מזוג פסול לנסכים אלא רק שאין המים מצטרפים לשיעור המים, וממילא הכא שיש יין כשיעור, אין המים הנמזגים לתוכו מבטלים לו. וכ"כ המקד"ד, המרחשת, בשיעורי רבי פסח פרוסקין, ובעמק ברכה

ליישב ד' הרמב"ם (נדפסו כולם בס' תורת ראשי הישיבות ע"ש שהאריכו כ"א לפי דרכו וסגנונו).

והנה כ"ז לענין מה דיצא ידי יין, אך אכתי צ"ב וכן מק' המנ"ח, כיצד יצא ידי חובת מים הא כל דדרי על חד תלת מים, המים עצמן נעשו יין גמור ואין להם דין מים, וברכתן בפה"ג, וברביעית ממזיגתן מברך מעין ג', ומצטרפין לקידוש, (וכן אי' במכות ג' ב' 'חמרא מזיגא קרו ליה'). הגרי"ז ביאר (שיעורי הגרי"ז זבחים עב' ב') לבאר שיין מזוג אין המים בטלים אלא יש כאן מים ויין, ודבריו תימה מכל הנ"ל. ובעמק ברכה מבאר דעד כאן לא מצינו שמים מתבטלים לדונם כיין, אלא בדינים דרבנן, כקידוש וכוס של ברכה, אבל בדינים דאו' לא מצינו בשום מקום, שיהא למים המזוגים בתוך היין דין יין, ואדרבה להיפך מצינו, דהרמב"ם כתב (פ"ה מנזירות ה"ד) דנזיר ששתה יין המעורב בדבש אף שטעם התערובת הוא יין, אינו לוקה עד שיהא מהיין לבדו כזית, ואילו לענין קידוש יש למשקה זה דין יין גמור דהדבש מצטרף לשיעור, כדפסק הש"ע (רעב) דיין קונדיטון כשר, והוא שליש דבש שליש פלפלין ושליש יין, וברכתו בפה"ג, ויוצאים בו ידי ד' כוסות, אבל גבי דין נזיר בעינן כזית מהיין דווקא. וש"מ דאין על הנמזג ביין שם יין ואכתי שמו עליו ולכך הכא יצא ידי חובת מים דיש כאן גם יין וגם מים. (וראה באחרונים הנ"ל גם על קושיא זו).

דין מים חיים בניסוך המים

מנא ה"מ אמר רב עינא דאמר קרא וכו', רש"י מפרש 'מנה"מ דתוקעין ומריעין בשאיבת' וכו'. אבל תוס' כ' עוד יש לפרש דמנלן דמי השלוח בעי, ומפרש מדכתיב ממעייני הישועה' ומבואר בדבריהם דמי השלוח הוא בדווקא, ובב"ב (ס' ב' ד"ה מים) כתבו דמשמע הכא דמי בורות פסולין לניסוך, (וכ"כ הרשב"ם בב"ב (עט' ד"ה מים)). והנה מבואר במתני' ד'נשפכה או נתגלתה ממלא מן הכיור' וכו', ובזבחים (כב' ב') איפליגו אמוראי אי מי כיור הוו מי מעיין או מי בורות, ומקשים האחרונים (ראה רש"ש ערל"נ וחשק שלמה) דלמ"ד שמי כיור מי בורות נינהו ק' על תוס' דלדידהו בניסוך המים בעינן מים חיים דווקא, וכיצד מילאו מהכיור להך מ"ד. עי' במנ"ח (שכ' ב') מה שדחק בזה, וצ"ע. והנה הריטב"א מפרש כתוס' (ד"ה מנה"מ) דמקרא ילפי' דמי השלוח דווקא שהם מעיין. ועל המשנה דממלא מן הכיור כ' הריטב"א (לק' מט ב' ד"ה כמעשהו) פי' שהיו משקעין אותו בים הנחשת שהיו באין מימיו ממי עיטם, ושוב אין מי הכיור נפסלים בלינה, ומפני כן עשו לו מוכני שהיו מוציאין בו מים מן הים. ולכאו' מבואר מדבריו דנקט דמי כיור מים חיים נינהו, דבאו ממי עיטם. ויל"ד אי כוונתו לומר כן רק למ"ד דמי כיור מים חיים בעינן, ולפרש לסוגיין אליביה.

והנה ברש"ש הוכיח שד' הרמב"ם דלא כתוס' דמחד בהל' ביאת מקדש (פ"ה הי"ב) פסק דמי בורות כשרים לכיור, ומאידך בהל' תמידין ומוספין (פ"י ה"י) פסק דין משנתנו שממלא מן הכיור. וש"מ דסבר דלניסוך המים אין מעכב מי מעיין בדווקא. אכן יש לדון בדבריו דהנה הרמב"ם כ' (פ"ה

מביא"מ הט"ו) דמי הכיור היו ממלאין מִיַם הנחשת שעשה שלמה והיה נמשך ממי עיטם, וכד' הריטב"א. ומבואר בד' דאף דסבר דמי בורות כשרין, מ"מ מפרש דבפועל מי הכיור היו מים חיים, ולפי"ז י"ל דגם הרמב"ם מודה לתוס' דבעינן מים חיים בניסוך המים ומה שמילאו מהכיור כיון שהיו בו בפועל מים חיים, ואי"ז סתירה לר"מ בתו"מ, דשם כתב רק דמי בורות כשרים, ולא שבכל עת היו שם מי בורות. והשתא יל"פ כן גם בכונת הריטב"א דכיון שדרך היה למלאות הכיור מהים של שלמה, ממילא בסתמא מימיו מי מעיין הכשרים לניסוך המים, ואין לזה ענין אם מי בורות כשרים לכיור אי לאו.

ובחשק שלמה הוכיח דלא כתוס' מהירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"ה) דהתם דרש בר קפרא אקרא ד'ויתאווה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם' (שמואל ב' כג' טו'), חג היה וניסוך המים היה והיתר במה היה, ולישנא דקרא הוא 'בור' ש"מ דמי בורות כשרים לניסוך המים.

דף מט

ביאור דברי רש"י דהמזבח נפגם מאבנים

(לעיל סוף מח' ב') 'ת"ר מעשה בצדוקי אחד שניסך ע"ג רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן, ואותו היום נפגמה קרן המזבח וכו' שכל מזבח שאין לו לא כבש ולא יסוד ולא ריבוע פסול לעבודה, רבי יוסי בר יהודה אומר אף הסובב'.

וברש"י פירש 'נפגמה קרן המזבח - ע"י אבנים שזרקו בו', ותימה מנ"ל הא, דבברייתא נתפרש שרגמוהו כל העם באתרוגיהן, ואבנים אלו מאין באו. ובערל"נ ביאר דרש"י נתקשה כיצד אתרוג שהוא רך פגם למזבח שעשוי אבנים ולכך הכריח דגם באבנים רגמוהו, ועל פי זה מיושב מה דפשיטא ליה לירושלמי בסוגיין (ה"ו), שהצדוקי מת מהרגימה, דלכאו' ק' מהיכ"ת דמת, דהא בקידושין (עג' א') מבואר גבי רבי זירא דרגמוהו כל העם באתרוגיהם, ולא מת מאותה רגימה, שהרי הרגימה היתה בבבל, ורב זירא מת בא"י כדאי' במו"ק (כה' ב'). ולהנ"ל ניחא דר"ז שנרגם באתרוגים לבד לא היה בכוחם להורגו, והכא דרגמוהו באבנים סתמא שמת, דדרך הנסקל באבנים למות. ובזה מיושב קו' רבתי אשמעתא דיומא כו' (ע"ב) דהתם דייקינן שהניסוך היה בתמיד של שחר דווקא ולא ג"כ בתמיד של בין הערביים, דאל"ה למאי קאמר 'באתרוגיהן' ולכאו' תימה דגם במעשה דר"ז איתא 'באתרוגיהן' והתם ליכא למשמע מינה מידי ובע"כ דאינו דיוק, ולהנ"ל ניחא דדוקא הכא שרגמוהו גם באבנים ק' למאי נקטינן אתרוגים טפי מאבנים, וממהא דייקינן דלאשמועינן דבזמן נטילת אתרוג מנסכים, אך התם דרק באתרוג רגמוהו, שפיר נקטי' אתרוגים, וליכא למידק מינה מידי.

פלוגתת רש"י ותוס' בסיבת פסול המזבח

רש"י מפרש (ד"ה שכל) 'קרן - אבן אמה על אמה ברום אמה לכל קרן', ובתוס' הק' עליו (ד"ה שכל) דהא מבואר באיזהו מקומן דקרן ע"י מלבן נעשה, והיינו שהביאו דפוס רבוע ומילאוהו בסיד וקוניא וכו', ולא כמשמעות רש"י דהיה זה אבן מרובע, ובאמת דרש"י גופיה כתב לעיל בדף מה' (ע"א ד"ה עלה) דהקרן היתה באופן שהביאו מלבן ומילאוהו וכו'. ומתרץ הערל"נ דודאי רש"י סובר דקרן ע"י מלבן נעשית, ומש"כ דאבן אמה על אמה היתה, לישנא דגמרא נקט, דה"ק גם רב כהנא בזבחים (נד' ב') 'אבנים של קרנות חלולות היו', הרי דקרא להן אבנים אף שע"י מלבן נעשו כדמוכח בסוגיא שם, והיינו משום דעקר מצות בנין המזבח היא להיות ע"י אבנים, כדכתיב

'אבנים שלמות תבנה', והסיד והקוניא אינם רק לדבק האבנים ולהשוות ולרבע הבנין, לכן נקרא המלבן כולו אבן שזה עקרו להיות כולו אבן.

וטעם הפסול מפורש ברש"י בחולין (יח' א' ד"ה באבנא) משום דכתיב אבנים שלמות תבנה ואבן זו שנפגמה אינה שלמה, ומבואר שם דפגימה באבן פוסלת בחגירת צפורן. וכשהפגימה היא בסיד פליגי בה תנאי, לרשב"י פוסלת בטפח ולראב"י בכזית. וכ' תוס' דפגימה בסיד יסוד פסולה הוא, מצד דאין כאן ריבוע. והק' תוס' מנא לן דיש דין ריבוע בקרן לפסול בו פגימה בסיד ותרצו ד'שמא רבוע דקרן ילפי' מריבוע דמזבח'. ומבואר בתוס' דא"נ כרש"י דהפגימה היא באבן שפיר הפסול הוא גם בקרן, דאבנים שלמות הוא דין בכל אבני המזבח, ורק משום דפשיט"ל דהיה מלבן וממילא הפגימה היא בסיד, קשיא להו מנלן דפגם בסיד פוסל בקרן.

והנה הערל"נ הוכיח דאף רש"י מודה דקרן ע"י מלבן נעשית, ומ"מ פירש דהפסול הוא משום פגם דאבן, ומבאר הערל"נ דאף שנעשה ע"י מלבן, כיון שמילאוהו באבנים, ובפרט שהם העיקר והסיד והקוניא באים רק לרבעו ולהשותו וכפי שנתבאר, א"כ שפיר י"ל דהפגם אירע באבנים שמילאו את המלבן, ולא בסיד שבינייהו, ובאמת צ"ע על תוס' מה הכריחם לפרש שהפגימה היא בסיד ולא באבן, ומבאר הערל"נ דתוס' נתקשו היאך היה בכח האתרוגים שהם רכים לפגום אבני המזבח, ולזה הוכרחו לומר שהפגם היה בסיד, אבל רש"י אזיל לשטתו דלא רק באתרוגים רגמוהו אלא אף באבנים, ומעתה א"ש דהקרן נפגמה מהאבנים שהושלכו לעבר הצדוקי.

נמצא דלרש"י המזבח נפסל מחמת דאין לו קרן, וע"י שאבני הקרן נפגמו חשיב כמי שאין לו קרן, ולתוס' סיבת הפסול משום שאין לקרן ריבוע, וממזבח ילפינן לקרן דגם בו יש דין ריבוע.

טעם פסול חסרון בסיד

ובגוף דברי תוס' דפסול פגימה דסיד הוא מצד חסרון בריבוע, הרמב"ן והריטב"א בחולין (יח' א') פירשו באופ"א, דהנה בזבחים (נט' א') דרשינן מקרא 'וזבחת עליו את עולותיך', וכי עליו אתה זובח אלא שיהא המזבח שלם ולא חסר, והיינו דעליו פירושו - בגינו ובשבילו (רש"י שם), ופירושא דקרא וזבחת בגין שיש מזבח ולהשמיענו שיהא שלם. ומהא ילפי הראשונים לפסול כשיש פגם בסיד דכה"ג חשיב שאין המזבח שלם.

ומה דמצינו ששיעור פגימה הפוסלת חלוק, דבאבן פוסלת בחגירת ציפורן ובסיד בעינן טפח או כזית, לתוס' ניחא דב' פסולים הם, באבן מצד שאינה שלמה, ובסיד מצד דליכא ריבוע. אבל לפירוש שאר הראשונים דגם בסיד הפסול מצד דבעינן 'שלם' צ"ע מדוע שיעור אבנים קטן משיעור סיד. ומבארים הרמב"ן הרשב"א והריטב"א דבאבנים דכתיב בהו בהדיא 'שלמות', בעינן שלימות טפי מבסיד שפסולו נלמד רק ממשמעות דקרא. וביאור דבריהם י"ל לא

מצד דבמפורש קפדינן טפי מהנלמד בדרשא, דמה טעם יש בזה אי בשיעורא דחגירת ציפורן כבר ל"ח שלם, א"כ אף בסיד נדונו כן. אלא הביאור דגבי דרשא ד'וזבחת עליו' כלל לא נאמר דין 'שלם', אלא נאמר שיהא 'מזבח', וכשאינו שלם חסר בשם מזבח, ולכך בעינן שיעור חסרון יותר גדול לומר שאין כאן מזבח, מהשיעור שנדרש לומר שאין כאן 'שלם'.

ביאור נוסף בפשר שינוי השיעור בין אבנים לסיד כתב הריטב"א, דאבן שהיא שלמה מתחילתה,בכל פגם כבר דיינינן לה כחסרה, אבל סיד שאינו אלא עירוב חומרים ואין לו איזה צורת שלמות מקורית, בעינן חיסרון גדול שיהא מוגדר שיש חסרון.

והנה לתוס' צ"ע אמאי לא פירש טעם פסול פגימה בסיד מצד קרא דוזבחת עליו, וכשם שפירשו שאר הראשונים, וי"ל דהנה הריטב"א כ' בהמשך דבריו לפרש באופ"א, דבאמת גם קרא ד'וזבחת עליו' וגם קרא ד'אבנים שלמות', תרוויהו בעו לאבנים למילף בהו דין שלמות, וביאר שם מדוע בעינן תרי קראי ע"ש. וי"ל דכן סברי תוס', ולכך לא ילפי מקרא ד'וזבחת' לפסולא לסיד. אלא שהריטב"א מפרש דדין שלם דסיד נלמד מהלל"מ או מדרבנן, ובזה תוס' פליגו עליו וס"ל דאין דין שלם בסיד ורק מצד פגם בריבוע פסלוהו.

בשיעורא ד'חגירת צפורן'

תוס' מקשים (ד"ה שכל) 'ואבני מזבח, מאי איריא משום דנפגמה תיפו"ל משום דחסרה האבן ואפי' לא נפגמה לא קרינן ביה שלמות', והיינו דכל שיש חסרון אף אי ליכא חגירת צפורן יש לפסול, ומבאר המהר"ם דלשון חגירת צפורן משמע להו לתוס' שאף אי יהא חסרון טובא כל שהאבן חלקה כשר, ומוכיחים תוס' שאינו כן - 'כדמוכח פ' איזהו מקומן גבי מזרחית דרומית שלא היה לו יסוד, דפריך היכי עבדי לה אי דגייז לה אבנים שלמות אמר רחמנא', והיינו דהתם היו מיישרים האבן שתהא בקו אחד עם המזבח ולא יהיה כניסה ליסוד, וכה"ג בפשוטו ליכא פגימה ומ"מ פסלינן משום 'שלמות'. ומתרצים תוס' דלעולם רק פגימה פוסלת וגבי יסוד ה"ק, 'אי גייז לשבר האבן, א"א לשבר האבן בלא פגימה ואין כאן שלמות, ואם בא לפחות ולהחליק האבן בסכין בלא פגימה איכא איסור דלא תניף עליהן ברזל', נמצא דלדעת תוס' באמת חסרון בלא פגימה אינו פוסל. אבל הערל"נ מבאר דלעולם י"ל שכל חיסרון פוסל ואפי' בלא פגימה, ומה שנקטינן שיעורא דחגירת צפורן ללמדנו שאף אבן שפגימתה היא בליטה ולא חיסרון פוסלת, דפגימה היא סיבת פסול בפ"ע אף בלא חיסרון, והיינו דכה"ג נמי לא קרינן ביה 'שלמה', ובשפ"א ביאר כעי"ז וכ' דדחגירה איצטריך לפסול אף אבן שמתחילת ברייתה היא פגומה, דמצד חסרון אינה מוגדרת חסרה דמעולם לא היה בה יותר ממה שיש בה עכשיו, אבל כיון שנא' דין שלא יהא בה אפי' חגירת צפורן ג"ז פוסלה.וכ' שהיו לוקחים חלוקי נחל וכד' שהם אבנים חלקות שאין בהם פגם.

בדין ריבוע דתפילין

הביאור הלכה דן (סי׳ לב ס׳ לט ד״ה נתקלקל הריבוע) גבי דין ריבוע דתפילין, דיש הפוסלין לתפילין כשנתקלקל הריבוע, ומסתפק הביאה״ל מאיזה פגם חשיב דליכא ריבוע, וכתב דפגימה דחגירת צפורן אינה פוסלת, דרק גבי אבנים נתחדש שיעור זה דכתיב בהו ׳שלמות׳, ותפילין דלא כתיב בהו ׳שלמות׳ לכאו׳ דינם כסיד, אלא דשיעור טפח וכזית פעמים והוא שיעור כל התפילין, וודאי דאי״ז שיעור הפגימה הפוסלת. ואולי כל שנתמעכו מעט יותר מחגירת צפורן מקרי קלקול, והניח בצ״ע. והיינו דזה ודאי שחגירת צפורן אינה פוסלת דל״כ ׳שלמות׳, אך ביותר משיעור זה כבר יש להסתפק.

והנה הביאה״ל נקט לחילוק השיעור בין אבנים לסיד כחילוק הראשון שחילקו הראשונים, אבל לחילוק השני שכ׳ הריטב״א שהחילוק בין דבר שלם מתחילת ברייתו דיותר בקל הוא נפגם לבין דבר המדובק לכאו׳ תפילין דומים לדבר שלם מתחילת ברייתו, ולטעם זה יהא שיעורם חגירת צפורן, ויל״ד בזה.

דין נוסף בריבוע דתפילין מוציא הביאה״ל מסוגיין, דהנה היה מקום לדון דפסול הריבוע דתפילין הוא רק בחודי התפילין, דבהחסרם מורגש דליכא ריבוע, אבל במרכז שטח התפילין אי יהא איזה חסרון לא הוי חסרון בריבוע, אבל מסוגיין מוכח דבכל שטח התפילין החסרון מפקיע תורת ריבוע, שהרי זה פשוט דפסול הפגימה במזבח אינו דווקא בחודו אלא בכל מקום בו. וכן מוכח לאידך גיסא, דאין תוספת חומרא בפגם בחוד שפוסל בשיעור קטן מהשיעור הפוסל בדפנותיו, וכשם שלא מצינו חילוק כזה גבי מזבח, ובפרט שהגמ׳ הקשתה סתירה בין שיעור חגירת צפורן לשיעור טפח וכזית ותירצה כאן באבן כאן בסיד, וא״נ דיש חילוק בין פגם בחוד לפגם בדפנות, שתתרץ הגמ׳ דשיעור חגירת צפורן הוא בחוד, ושיעור טפח וכזית הוא בדפנות, ומדלא תירצה כן הגמ׳ מוכח, דאין כזה חילוק והפגם פוסל בצורה שווה בשניהם.

אי כיור מעכב לת״ק

רש״י מפרש ׳רבי יוסי ברבי יהודה או׳ אף הסובב - מעכבו, דקסבר כרכוב המזבח זהו הסובב והרי נאמר בו המזבח, ורבנן ס״ל זהו הכיור וה״ק בזבחים׳, ושם בזבחים הפלוגתא היא בין רבי לריבר״י. ונתקשו האחרונים (ראה בערל״נ וברש״ש) מדוע ת״ק לא מנה את הכיור בכלל הדברים המעכבים במזבח, דהא כרכוב המזבח קאי עליה, וכל מקום דתנינן ׳המזבח׳ מעכב. וכעי״ז הקשו האחרונים בשיטת הרמב״ם שפסק (בפ״ב מהל׳ בית הבחירה הי״ז) לד׳ דברים המעכבין המזבח, וקשה ממנ״פ אי כרבנן ס״ל ליתני כיור, ואי כריבר״י ס״ל ליתני סובב. והרש״ש כ׳ דלכאו׳ פשטות הרמב״ם מדלא תני סובב שהלכה כרבנן, וסברתו דהלכה כרבים, ואף לשמעתא בזבחים דמשמיה דרבי הוא, יש לפסוק כרבי דהלכה כרבי מחבירו, אך כתב שלע״ד היה לרמב״ם לפסוק כריבר״י כיון שבמשנה במדות לא נזכר מהכיור, וסובב איתא הרבה פעמים במשנה, ש״מ דסתמה כותיה דריבר״י.

ובגוף הקושיא הנ"ל מתרץ הערל"נ, דלכ"ע במזבח בית עולמים לא היה כיור, ומאי דפליגי זה רק במזבח משכן, ויסוד הדברים דכרכוב מופיע רק בציווי המשכן בחומש שמות, אבל בקרא ביחזקאל דהוא מקור כל מעשה בית עולמים, לא מוזכר כלל הכרכוב, וממילא רבי דסבר דכרכוב הוא 'כיור' מפרש דהוה רק במזבח משכן, ולכך תנא דברייתא לא מנה לכיור בהדי דברים המעכבים במזבח, דהוא לא קאי אלא אמזבח דבית עולמים, ומה"ט נמי הרמב"ם לא הזכיר טפי מד' דברים המעכבין, דפסק כרבי והזכיר רק המעכב בבית עולמים. אכן ריבר"י כן הזכיר שסובב מעכב אף במזבח בית עולמים וטעמו דהסובב מוזכר גבי בית עולמים, ואף שלא מוזכר שמעכב, מסתבר דמעכב דומיא דמזבח משכן, דרק דבר שלא מוזכר כלל במזבח ב"ע, נקטי' דלא הוה ביה, אבל מי שמוזכר בב"ע ויש פרט שכתוב במזבח משכן מסתבר למילף מינה.

שיתין אי הוו מששת ימי בראשית, ובישוב הסתירה ברב יוחנן

'אמר רבב"ח א"ר יוחנן שיתין מששת ימי בראשית נבראו, שנאמר חמוקי ירכיך וכו', מעשה ידי אמן - ידי אומנותו של הקב"ה'. ומייתי' תנא דבי רבי ישמעאל דקאמר, אל תיקרי בראשית אלא ברא שית, והיינו כרי"ו. אבל רבי יוסי בברייתא חולק, דמפרש קרא ד'אשירה נא לידידי וגו' אביהמ"ק, ומפרש 'וגם יקב חצב בו אלו השיתין'. כן מפרשים תוס' (ד"ה אל תיקרי) ומוסיפים שגרסי' בדרבי יוסי 'ועליו כרה דוד'. ומקשים תוס' דלק' בהחליל (נג' א') קאמר רי"ו בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא, וכ' תוס' דשמא אמוראי נינהו אליבא דרי"ו, אבל רש"י (שם ד"ה בשעה) כתב 'ולא סבירא ליה שמשת ימי בראשית נבראו, ואי ס"ל שמא נתמלאו עפר או צרורות וצריך לכרותן', ולפי' הב' דרש"י מיושב קו' תוס' מדרי"ו אדרי"ו, והנה ברש"י בסוגיין כתב (ד"ה מעשה) דלתנא דבי רבי ישמעאל ל"ג 'ועליהם כרה דוד', דמאן דאית ליה שכראן לית ליה שמשת ימי בראשית נבראו, וכן כ' התוס' הנ"ל. וכתב הערל"נ דלפירוש הב' שכ' רש"י לקמן שפיר יש ליישב הגירסא 'ועליהם כרה דוד', דאף שמשת ימי בראשית נבראו כיון שנתמלאו בצרורות ועפר הוצרך דוד לשוב ולכרותן. ולפי' הב' דרש"י י"ל דאף רבי יוסי סבר כרבי ישמעאל ומש"כ וגם יקב חצב בו היינו לאחר שנתמלאו צרורות, אכן יל"ד דאי היה כבר חצוב ורק נסתם ופתחו דוד, לא היתה חציבת היקב קרויה ע"ש דוד, לאמר 'וגם יקב חצב' ויל"ע בזה.

ובמהרש"א בחידושי אגדות תירץ (ד"ה בראשית) עפ"י לשון רש"י באלו הן הגולין ששיתין שכרה דוד הכוונה ליסודות ביהמ"ק, ועפי"ז אין סתירה דשיתין דניסוך המים עשויים מששת ימי בראשית, ושיתין דקאיירינן בהחליל היינו החפירה שעשה לצורך הנחת היסודות. עוד מתרץ המהרש"א (ד"ה רבי יוסי) עפ"י גירסת הילקוט ברבי יוסי 'תניא ר"י או' שיתין מימי בראשית נבראו ועליהם כרה דוד ט"ז אלף אמה וכו',

ולפי״ז גם לר״י השיתין הם מששת ימי בראשית אלא שלא היו חצובין עד התהום ובא דוד וחצבן. ועפי״ז מיושבת גם הסתירה ברי״ו דהכא קאמר שעשויין מששת ימי בראשית ובהחליל קאמר שדוד כראן ואינו סתירה וכנ״ל. ולקמן (נג׳ ב׳ ד״ה ונשא) תירץ המהרש״א הסתירה באופן נוסף, דמה שכרה דוד השיתין היה זה בעין עיטם, כדאיתא באיזהו מקומן שמתחילה סברו לבנות שם הביהמ״ק, ורק כשהרים העציץ שהיה כבוש שם ובא התהום למישטפיה עלמא, הבין דוד שאין זה המקום של ביהמ״ק, שהרי שיתין חלולין עד התהום ולא היה אמור להציף, ולאחר מיתת אחיתופל שקנה הגורן מארונה היבוסי אז מצא שם השיתין שמחוללין ויורדין עד לתהום, ע״כ ד׳ המהרש״א יעו״ש שמיישב בזה כמה קושיות.

ביאור תירוץ הגמ׳ ׳בדאיקלט׳

׳תניא א״ר אלעזר בר צדוק לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש, ואחת לשבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש שדומה לעיגולי דבילה וכו׳ ׳, ובהמשך הגמ׳ מעמידה שתנא זה פליג אהא דשיתין חלולין עד התהום, וכך דנה שם הגמ׳ - ׳כמאן אזלא הא דתנן נסכים בתחילה מועלין בהן ירדו לשיתין אין מועלין בהן, לימא ראב״צ דאי רבנן הא נחתו לתהום, ודוחה הגמ׳ אפי תימא רבנן בדאיקלט, איכא דאמרי לימא רבנן דאי ר״א אכתי בקדושתייהו קיימי, אפי׳ תימא ר״א אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו. ומפרש רש״י דאיקלט ׳אם תלה כלי בתוך השיתין וקיבל׳, והריטב״א והמאירי פירשו אם הכניס ידו וקיבל, אבל השפ״א נתקשה בזה היאך קרי ביה ׳נעשית מצותו׳, כיון שמיד קיבלו בכלי וכלל לא קלח פנימה, וכה״ג בפשוטו שייכא מעילה דלא קרינן ביה דבר שנעשית מצותו. והשפ״א מפרש דאיקלט הוא שמעצמו נקלט בדופני השיתין, והיינו שמרוב הניסוך נדבק מעט בדופן, וכה״ג שפיר קרינן ביה נעשית מצותו.

ביאור ד׳ ר״ל שפקקו השיתין לשיטות הראשונים בניסוך המים

אמר ריש לקיש בזמן שמנסכין יין ע״ג המזבח פוקקין את השיתין, לקיים מה שנא׳ בקדש הסך נסך שכר לה׳, מאי משמע א״ר פפא שכר לשון שתיה לשון שביעה לשון שכרות. ופירש״י (ד״ה פוקקין) ׳את נקב שבראש המזבח שיראה היין עליו כגרון מלא ושבע׳. והנה לעיל (מח) פליגו רבוותא בצורת נסוך המים, ויל״ד לפירושים דהתם בפירושא דסוגיין, דהנה רש״י פירש שם (ריש ע״ב ד״ה כמין) שהיו מנסכין על גג המזבח עצמו ומשם ירדו לשיתין, ולפי׳ זה יוצא שבפקיקת השיתין שפיר נראה המזבח כגרון מלא ושבע, כיון שהמזבח כולו מוצף יין. ובתוס׳ שם פליגו על רש״י, וס״ל שהיו מעמידים הספלים מעל הנקב שבמזבח, באופן שהנקב שבתחתית הספל היה מכוון כנגד נקב המזבח, ובערל״נ נתקשה (שם ד״ה כמין) דסוגיין מוכחא שהיו מציפים המזבח במי הניסוך, ולתוס׳ כלל לא היו שופכים מהספל על המזבח, אלא היו מכוונים נקב הספל כנגד נקב השיתין, ולא היו מציפין המזבח, וצ״ע מסוגיין. והביא שבאמת בירושלמי (ה״ו) שהביא את מימרא דר״ל

הנוסח הוא שהיו פוקקין **לספלים**, ויל"פ דכן יפרשו התוס' ד' ר"ל הכא, דבאמת לא פקקו את נקבי השיתין אלא את נקבי הספלים. אכן צ"ע דבבבלי הגירסא בר"ל היא, שפקקו **לשיתין**. גם צ"ע דהרי בעינן שיהא המזבח נראה גרון מלא ושבע, ואיך זה מתקיים בפקיקת הספלים, ויש ליישב דהא תוס' פירשו שהספלים היו קבועין, והיה נקבם מונח ממש מעל נקב השיתין ומתאחד עמו לנקב אחד, ומעתה י"ל דהבבלי והירושלמי ל"פ ולתרוויהו סתמו את כל נקב זה, והבבלי קרא לזה שפקקו לשיתין, והירושלמי הגדיר שפקקו הספלים, ובאמת שניהם אחד. ומה שהקשינו כיצד נחשב המזבח גרון מלא ושבע, י"ל דכיון שלתוס' הספלים היו חלק מהמזבח וכמו שנתבאר לעיל בדף מח', דאל"ה הוי סתירה לדין 'הכל בכתב', ולריבוע המזבח, ממילא י"ל דבפקיקת הספלים קרינן במזבח גרון מלא ושבע, ואולי יל"פ דאדרבה חשיב טפי כגרון מלא ושבע דהספל דומה כגרון.

אבל רש"י מוכרח לומר דפקקו לנקבי השיתין והבבלי פליג על הירושלמי, דהא לדעתו לא היו הספלים מחוברים, ול"ש ליישב הבבלי והירושלמי לשיטה אחת כפי שיישבנו בתוס'. ובפרט לביאור העמק ברכה ברמב"ם שהובא לעיל ליישב קו' תוס' דהא מעלין בקדש ואין מורידין, וא"כ היאך העבירו מצלוחית של זהב לספלים של סיד, ויישב העמק ברכה דכיון שרש"י ס"ל שהמים רק עברו בספלים ולא שהו בתוכם, ל"ח זה עבודה בספלים, ולא אמרי' כה"ג מעלין בקדש. אכן כ"ז ניחא א"נ שפקקו השיתין, אבל א"נ שפקקו הספלים א"כ המים שהו בתוכם, והדרא קו' תוס' לדוכתה, ובע"כ כנ"ל.

ובאמת בלא"ה א"א לפרש ברש"י שפקקו הספלים דהא כלל לא היו קבועים במזבח, אלא נטלום אחר שמילאום במים ויצקו מהם על המזבח, ואימת יפקקום כשמחזיקם בידו? בודאי אין בזה טעם.

אכן בשיטת הרמב"ם יל"ד שהרי כ' בהל' מעשה הקרבנות (פ"ב ה"א) דעל היסוד היה מנסך, ובשלמא לד' הכס"מ שהובאה לעיל, דהרמב"ם איירי רק בשאר נסכים ולא בנסכי החג שהם היו בספלים, ל"ק דאפשר שמפרש ניסוך החג כרש"י או כתוס'. וגם לפירוש ברכת הזבח ברמב"ם (זבחים סג' הו"ד בערל"נ ד"ה אבל) שדבריו אמורים בבית ראשון בלבד, א"כ י"ל דבבית שני מפרש כרש"י או כתוס'. וראה בערל"נ דלכך בהל' מעשה"ק הרמב"ם משמיט את דברי ר"ל דכשניסכו ליסוד לא היה שייך לפקוק דאם יפקקו היין ישפך מהיסוד לארץ.

אבל לגרי"ז ולעמ"ב שפירשו דהרמב"ם איירי אף בניסוך המים דחג, ואף בבית שני, וסבר שהמנסך עומד על הסובב ומגביה ידו ויוצק אל השיתין הנמצאים ביסוד צע"ג, דמחד מפרש כרש"י שהספלים לא היו קבועים, וא"כ ליכא למימר שפקקו לספלים, דוכי יש טעם שיאחז בידו ספל פקוק, ונקרא במזבח גרון מלא ושבע?, אלא ע"כ ס"ל שפקקו לשיתין, וצ"ע דהא לדעתו השיתין היו ביסוד והיאך מתקיים בזה שהמזבח נראה גרון מלא ושבע, אכן זה

בלא"ה תקשי דהא ודאי ניסוך המים היא מעבודת המזבח, ומ"מ מתקיימת ביסוד, ובע"כ דגם שם קרינן ביה מזבח לענין זה, אלא דזה קשה דבשלמא לרש"י היו שופכים על המזבח ומשם קילח לשיתין הקבועים במזבח, וממילא כשפקקו לשיתין היה המזבח מוצף, אבל לרמב"ם קשה דהא אי יפקקו לשיתין ישפך הכל לארץ וכפי שכ' הערל"נ. וגם דהעמ"ב מבאר שהרמב"ם מפרש כתוס', שהנקבים היו בתחתית הספלים ומכוונים כנגד נקב היסוד, וזו היתה כל מטרת הספלים לכוין השפיכה ממקום גבוה, ואי היו שופכים מהספלים כשהשיתין פקוקים מה המטרה בספלים. והיא תימה רבתי.

ואפשר ליישב ד' הרמב"ם עפ"י ד' המאירי בסוגיין, שכ' 'ונוהגים היו בשעת ניסוך לסתום מעטפי השיתין שלא ליכנס היין לשעתו אלא שיראה כמלא', וכו'. ויתכן לפרש כונתו שהיו סותמין קצת בעומק הנקב כך שהיה נכנס המים בנקב אבל לא היה ממשיך לזרום למעמקיו, אלא נעצר בתחילה והיה הנקב נראה כגרון מלא, וזהו שכ' המאירי 'מעטפי השיתין', וביאור הענין אפשר כמש"כ בס' בניהו בסוגיין דהשיתין היו בתחילתן רחבים ולאחר שירדו ג' טפחים נהיו צרים, ושם היה מקום לפקוק, ומעתה י"ל דהמים נוסכו מהספלים ישירות לתוך השיתין ללא השתהות, ורק בתוך השיתין היו משתהים ושם היה נראה גרון מלא ושבע.

והשתא דאתינן להא יל"פ אף בדעת תוס' כן, ומש"כ הבבלי שפקקו השיתין הוא בדווקא, דפקקו בעומק ג"ט דשיתין.

מעלת צדקה, ומעלת גמילות חסדים

וא"ר אלעזר גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, שנא' זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד, אם אדם זורע ספק אוכל ספק אינו אוכל, אדם קוצר ודאי אוכל. וא"ר אלעזר אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה, שנא' זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד. ת"ר בשלשה דברים גדולה גמילות חסדים יותר מן הצדקה, צדקה בממונו גמ"ח בין בגופו בין בממונו, צדקה לעניים גמ"ח בין לעניים בין לעשירים, צדקה לחיים גמ"ח בין לחיים בין למתים.

ומבאר המהר"ל (נתיבות עולם ח"א נתיב גמילות חסדים פ"ב) דגמילות חסדים עיקרה מצד הנותן שרוצה להיטיב עם חבירו ולהתחסד עמו, אבל צדקה עיקרה מצד המקבל שהוא עני וצריך לאוכל ומלבוש וכד', ומזדקק לנותן שיתן לו. ועפי"ז מיישב הני מימרות דמה שדימה ר"א הצדקה לזריעה והחסד לקצירה, לפי שהצדקה היא ספק דשמא המקבל אינו הגון, ואין כאן צדקה, אבל חסד הוא ודאי, דכיון שיסודו מה שהנותן עושה מצדו, שהוא איש טוב שנותן לאחר, בודאי גם אם המקבל אינו הגון יש שכר ע"ז, דס"ס העושה הוא איש טוב וראוי לקבל שכר. וזהו גם ביאור המימרא השניה שצדקה משתלמת לפי גמילות חסדים שבה, והיינו לפי מידת טובו

של הנותן, דאי נותן בעין יפה ובנפש חפיצה א"כ בזה הוא איש טוב וזה נקרא כבר חסד, אבל אם הנתינה היא בצרות עין, אי"ז חסד, דחסד הוא מצד הטוב שבאדם, וזהו שהצדקה משתלמת לפי החסד שבה, דככל שהוא איש טוב ראוי יותר לשכר.

ועפי"ז מתבארים הג' חילוקים דברייתא בין צדקה לגמ"ח, הא' דגמ"ח הוא אף בגופו דהיא מצד הנותן ובזה הוא איש טוב, אבל צדקה שהיא מצד המקבל, הנה אינו יכול לקבל גופו של הנותן, ורק מקבל ממנו ממון או הנאות וכד' א"כ זה רק בממונו, והיינו דבחסד הענין מצד הנותן דהוא פועל טוב, וממילא דיינינן ליה כעושה בגופו דבגופו עשה טוב, אבל צדקה שהיא מצד המקבל, הכל נמדד לפי מה שקיבל, והוא הרי לא מקבל את גוף הנותן. וכן בחילוק הב' צדקה אפשר רק בעניים שנצרכים לזה, אבל גמ"ח שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים שייכא גם בעשירים, וכן החילוק הג' דצדקה אפשר רק בחיים, דהם מבקשים לקבל, אבל מתים אינם מבקשים לקבל כלל, אבל חסד שזה מצד הנותן שייכא גם כלפי מתים. וביאור הענין דצדקה היא מצד המקבל שמבקש וגם אי לא מבקש הרי הוא כמבקש כיון שנזקק וא"כ במי שאינו מבקש כמת וכעשיר לא שייכא צדקה, אבל חסד הוא מצד הנותן דהוא משפיע טוב לכל בין למבקשים בין ללא מבקשים, ולכך שייכא בעשירים ומתים.

דף נ ע"א

פלוגתת הרמב"ן והראב"ד אי ניסוך המים בלילה כשר

'ואי מייתי במקודשת איפסלא להו בלינה'

הריטב"א הביא שהראב"ד מפרש דאין ראויים הנסכים לקרב בלילה, ולכך איפסילו בלינה, ומקשה עליו דבתענית (ב' ב') אמר מר ניסוך המים אפי' מאורתא, דכתיב ומנחתם ונסכיהם אפי' בלילה, הרי מפורש דנסכים דינם אף בלילה. ואף דמבואר בתמורה (יד' ב') דלא אמרו נסכים בלילה, אלא בנסכים הבאים בפ"ע ושלא עם הזבח, והכא הרי ניסוך המים קרב עם הזבח - תמיד של שחר, ולכאו' מבואר כראב"ד דפסל בלילה, אכן הריטב"א פליג ביסוד דין ניסוך המים, ומבאר דלא חשיב כ'בא עם הזבח', דחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל, וזבח התמיד נכשר בנסכים של יין כשאר ימים, אבל ניסוך המים הוא חובת היום. והא דמפורש בסוגיין דנפסלים בלינה מפרש הריטב"א דמשום שאין נוהגין ליקרב בלילה נפסלים, ומצינו גבי אברים ופדרים דאף שראויין ליקרב כל הלילה נפסלים בלינה, כ"ש הכא שאין נוהגין ליקרב אז. ומסיים הריטב"א וזה כפתור ופרח לרבינו הגדול ז"ל. נמצא דהרמב"ן והראב"ד פליגו אי ניסוך המים חשיבו חובת היום או חובת הקרבן. (ונפק"מ מלבד מה שיבואר, היכא דאין לו תמיד להקריב, דאי הוא מדיני יום מנסך בלא קרבן, ואי הוא מדיני הקרבן לא ינסך. כ"כ הערל"נ (בשמעתין ד"ה וי"ל))

ביאור הגמ' בתענית לראב"ד

וצריך ליישב דעת הראב"ד מקו' הריטב"א שהגמ' מכשרא בלילה, והנה רש"י (שם) פירש ב' פירושים, ולפירושו הראשון לא גרס דכתיב וכו' אפי' בלילה ומה שהגמ' אמרה 'ניסוך המים אפילו מאורתא' הכוונה היא שמילאו את הכלי לניסוך המים מהלילה, ולא שכשרים להתנסך מהלילה, ע"ש ולפי"ז לק"מ (אכן ד' תמוהין דאי ממלא מהלילה איפסילו בלינה כמבואר בסוגיין, כן מקשה הגבו"א שם). אכן לפירושו השני דגרס כגירסא דקמן וכן גרסו התוס' שם ושאר ראשונים, דהניסוך עצמו נעשה בלילה קשה.

ובמאירי בתענית (שם) כתב כראב"ד, וביאר הגמ' 'אפילו בלילה', דהכונה ללילה של אחרי הזבח, ומדין תשלומין דכ"ה הדין בשאר נסכי הקרבנות דקרבים כל הלילה שלאחריו, עוד פירש המאירי דשם איירי רק בהקדשת המים בפה וקמ"ל דנקדשים אף שעדיין אינם ראויין. (ביאור נוסף עולה מד' החזו"א לקמן).

שיטת רש"י והרמב"ם

ובדעת רש"י, מדייק הגרי"ז ממה שכתב (לעיל לד' א' ד"ה וניסוך) 'וניסוך המים לתמידין של שחר כל שבעה', דסבר שניסוך המים הוא מדין הקרבן, (שיעורי הגרי"ז תמורה יד' ב' ד"ה והנה ברש"י).

ובדעת הרמב"ם מוכיחים הערל"נ והחזו"א מהא דפסק (פ"י מתמידין ומוספין ה"ז) שאם ניסכן קודם הזבח ואפי' בלילה יצא, דס"ל כשיטת הרמב"ן שהוא חובת היום, ולכך מכשיר אף קודם התמיד ובלילה.

דברי האחרונים דתליא בפלוגתא דתנאי במקור דינא דניסוך המים

הערוך לנר כתב לתלות הספק אי ניסוך המים חובת היום או חובת קרבן, בפלוגתא דתנאי במקור דינא דניסוך המים (תענית שם), דלר"ע דיליף לה מקרא ד'מלבד עולת התמיד עולתה ונסכיה', ודריש נסכיה בשני ניסוכין הכתוב מדבר, א"כ ודאי הוא מדין התמיד. ולרבי נתן דיליף לה מדכתיב '...לכבש האחד בקדש הסך נסך שכר לה' ', ג"ז גבי תמיד כתיב, וס"ל דחובת קרבן הוא, אבל לרבי יהודה בן בתירא דיליף לה מדנא' בשני ונסכיהם בששי ונסכיה ובשביעי כמשפטם, ומצי למכתב ונסכה או כמשפט, הרי שאייתר בשני מ"ם בששי יו"ד ובשביעי מ"ם, מ"ם יו"ד מ"ם - מים, ומינה ילפי' לניסוך המים, א"כ אינו מוכרח דמדין התמיד הוא כיון שמרמז נלמד, ולרבי יהושע דמפרש התם שמקור ניסוך המים מהלל"מ, גם אפ"ל דהוא חובת היום. והגרי"ז (שם) כתב דהגר"ח תלה הספק הנ"ל ג"כ בילפותא דניסוך המים, דלמאן דיליף מונסכיה הרי שהוא חובת הקרבן, ולמאן דיליף מהלל"מ הרי שהוא חובת היום. ובערל"נ כ' דכיון שפסקינן כר' יהושע דיליף לה מהלל"מ, נקטינן שחובת היום הוא. אכן החזו"א כ' דאי נימא דתליא בפלוגתא הנ"ל יוצא שדין הגמ' דניסוך המים אפי' בלילה אינו דברי הכל, אכן צ"ע לומר כן דהא לא מצינו שחולקים בזה. ולק' יובאו דבריו בעז"ה.

ביאור דברי הירושלמי בסוגיין

והנה בירושלמי (פ"ד ה"ו) בעי ריש לקיש קמיה רב יוחנן ג' ספיקות בדין ניסוך המים, הקדימן לזבח מה הן, ניסכן בלילה מה הן, לא ניסך היום מהו שינסך למחר, וביאר הגרי"ז (שיעורי הגרי"ז תמורה יד' ב') דהירושלמי נסתפק בנדון הנ"ל, האם ניסוך המים הוא חובת יום או חובת קרבן. וג' הספקות יסודם אחד, דאי ניסוך המים הוא מדיני הקרבן, בא אחר הזבח ופסול בלילה ויש לו תשלומין, ואי הוא מדיני היום, בא קודם הזבח וכשר בלילה ואין לו תשלומין.

אכן ק' טובא דהירושלמי פשט את ספיקות ר"ל מדאמרו 'ונסכיה', אחד של מים ואחד של יין, ולכך פשט דבלילה כשר וכן קודם הזבח ושאין לו תשלומין. וכבר נתבאר דלמאן דיליף מונסכיה הוי חובת הקרבן, וכ"כ הגרי"ז עצמו משמיה דהגר"ח, וא"כ היאך פשט הירושלמי מונסכיה דהוא חובת היום וצ"ע. ובאמת גוף ד' הירושלמי צ"ב איזה פשיטות יש לספק זה מקרא ד'ונסכיה'.

ובחזון יחזקאל (על התוספתא פ"ג ה"ז) דהירושלמי תלה לספק אי ניסוך

המים הוא חובת היום או חובת הקרבן במה דהוי נסכי התמיד או נסכי המוסף, דאי הוי נסכי התמיד הוי חובת היום, ואי הוי נסכי המוסף הוי חובת הקרבן, וזהו שפשט הירושלמי מדכתיב ונסכיה דגבי תמיד כתיב, דהוא חובת היום. (וביאור הדברים דהנה תמיד דסוכות בפשוטו אינו שונה מתמיד דשאר ימות השנה וא"כ מהכ"ת דיהו לו נסכים שונים משאר נסכי תמיד, ובע"כ דהאי נסכים חובת היום נינהו, אבל אי הוו נסכי מוסף, הנה האי מוסף ייחודי הוא ואינו כשאר מוספין, דכל מוסף הוא דין בפ"ע, וא"כ שפיר י"ל דאף נסכיו מיוחדים ושונים, ושפיר י"ל דהוה חובת הקרבן.) והנה החזו"א תמה, דהנה לשון הירושלמי הוא 'ונסכיה אחד נסכי מים ואחד נסכי יין', ומבואר דמקיש מים ליין ומש"ה מכשיר קודם הזבח ובלילה וכו'. וזה תימה דהא ודאי בניסוך היין שהוא מדיני הקרבן אי יביאנו קודם התמיד לא עשה כלום, דנמצא שהתמיד בא בלא כלום, והלא זקוק הוא לנסכים.

לכך מבאר החזו"א ספק הירושלמי באופ"א, דריש לקיש נסתפק אי נסכי מים באין נדבה אף בלא הזבח, ופשט מדהוקשו ליין ש"מ דבאין נדבה בפ"ע, כשם שנסכי יין באים נדבה בפ"ע, אכן ודאי אי"ז פוטרו מלהביא עם התמיד נסכי מים, כשם שהמנדב יין לנסך, אינו פוטר לקרבן מלהביא עמו יין. ולפי"ז אדרבה מוכח מהירושלמי דמים הם חובת הקרבן, וצ"ע לרמב"ן. ומתרץ החזו"א, דהרמב"ן סבר שהבבלי פליג על הירושלמי בזה, דהא בתענית מבואר דניסוך המים כשר מאורתא, ובפשוטו קאי על ניסוך המים של חובה, ובע"כ דחובת היום הוא ולכך כשר בלילה.

ולפי"ז ניתן לתרץ באופן נוסף הקושיא על דעת הראב"ד, דהגמ' בתענית מכשרא ניסוך המים בלילה, ולהנ"ל י"ל דהוא יפרש הגמ' כירושלמי, דכשרים מאורתא דקאמר היינו על נסכים הבאים בפ"ע, וללא קשר לנסכי הקרבן, דהם מחוייבים ועומדים מצד הקרבן. ומהשתא י"ל דגם תוס' ס"ל דהוא חובת קרבן, דהנה כ' (שם ד"ה איבעיא) דניסוך המים חיובו בתמיד של שחר ומ"מ אי בעי מייתי להו בלילה אף שקודם הקרבן, ולכאו' מוכח דס"ל שניסוך המים הוא חובת היום, אבל למשנ"ת השתא יל"פ כונתם דודאי חובת הקרבן הוא, רק דיכול לנדב מים ואז להביאם בלילה, וזהו שאמר שכשרים בלילה, ובאמת כן מדוקדקים דבריהם טפי, שהרי כ' דחייב להביאם בתמיד של שחר, וא"כ היאך כ' דאי בעי מייתי בלילה, ולהנ"ל א"ש.

אכן עדיין לא מצאנו מנוח לד' הגרי"ז דפירש שספק הירושלמי הוא בגדר ניסוך המים, ומאידך הביא מהגר"ח דמאן דיליף מונסכיה, לא מצי סבר דחובת היום הוא, והירושלמי פשט שחובת היום הוא, מקרא ד'ונסכיה'.

ומצאתי במשך חכמה (כט' יח') דביאר ג"כ הירושלמי כביאור הגרי"ז, ותמה כנ"ל מה פשט הירושלמי מקרא ד'ונסכיה', אדרבה מוכח להיפך, ולכך גרס בירושלמי '**ונסכיהם** אחד נסכי מים ואחד נסכי יין',

ובהקדם מה שביאר, דהנה ביום השני כתיב ׳ומנחתם ונסכיהם לפרים לאילים...׳ ומסיים קרא ׳מלבד עולת התמיד ומנחתה ונסכיהם׳ ולכאו׳ זה פלא גדול על מי קאי ונסכיהם דסיומא דקרא, דהא משמעות ׳נסכיהם׳ מורה דקאי על ניסוך דכמה קרבנות, ואי קאי על נסכי המוספין דמרובים, כבר כתיב ׳ונסכיהם׳ ברישא דקרא. ואי קאי על נסכי התמיד, הול״ל ׳ונסכה׳, דהא תמיד קרבן אחד הוא, ומפרש המשך חכמה דניסוך היין הוא חובת הקרבן, וניסוך המים הוא חובת היום, ועל שני מחייבים אלו ׳יום׳ ו׳קרבן׳ סיים קרא ׳ונסכיהם׳, נמצא דיש לנו מקור נאמן מקרא דניסוך המים חובת יום הוא. והשתא י״ל דזו כונת הירושלמי, דמקרא ד׳ונסכיהם׳ ילפי׳ דניסוך המים חובת יום הוא.

ועפי״ז מבאר המשך חכמה, הגמ׳ בתענית דכשר אפי׳ מאורתא, ויליף לה מדכתיב ומנחתם ונסכיהם אפי׳ בלילה, כונת הש״ס ל׳נסכיהם׳ דכתיב ביום השני, ע״ש. ומה דיליף רבי עקיבא לניסוך המים מ׳ונסכיה׳, ומשמע לכאו׳ דמדיני התמיד הוא, מפרש המשך חכמה דהוא רק רמז לענין לכתחילה, לומר דעיקר זמנה עם תמיד של שחר. ובזה מיושב קו׳ החזו״א (שם) שהק׳ דאי תליא הנדון הנ״ל בפלוגתא דתנאי, תקשי דלא מצינו מי שחולק על דברי הגמ׳ שמכשרת ניסוך המים בלילה, ולהנ״ל א״ש דלכ״ע חובת היום הוה ניסוך המים, והדרשות שהביאו דכתיבו גבי תמיד היינו לרמז בעלמא וכנ״ל

קושית הגבורת ארי מהא דזר המנסך מים חייב מיתה

הגבורת ארי מקשה (שם) דהנה מבואר ביומא (כד׳ ב׳) דניסוך המים היא בכלל עבודות שזר חייב עליהם מיתה, ומאידך מבואר (יומא כז׳ ב׳) דעבודה שכשרה בלילה אין זר חייב עליה מיתה, ותימה דהא ניסוך המים חובת היום הוא, וכשר בלילה, ואמאי זר שניסך במיתה, (והיינו דהגבו״א ס״ל כרמב״ן וכנ״ל).

ומתרץ החזו״א (או״ח קכו׳ סקי״ט) דמה שאמרו דעבודה הכשרה בלילה אין זר חייב עליה, אי״ז בתורת סיבה, אלא דעבודה שכשרה בלילה סימן שאינה עבודה חשובה ולכך אין חייב עליה זר מיתה, והביא דכ״כ התו״י שם, דהטעם שעבודה הכשרה בלילה אין זר חייב עליה מיתה, משום שאינה עבודה חשובה. והיינו טעמא דסידור המערכה, דאינה חשובה כ״כ לכך אין זר העושנה במיתה, אבל לו יצויר שתהא עבודה חשובה הכשרה בלילה, אה״נ יהא זר מת עליה. ומה״ט מבואר שם ביומא דחלבים ואברים שאני, דאף שכשרים בלילה זר המקטירם במיתה דסוף עבודה דיממא הוא, וגבי תרומת הדשן אמרו גם, דאף שכשרה בלילה זר שעשאה במיתה, דתחילת יממא הוא. וביאור הענין כנ״ל דאף שכשרים בלילה ׳עבודה חשובה׳ נינהו, ובאים בלילה לא משום שאינם חשובים, אלא מצד דהוו סוף יממא או תחילת יממא. ומעתה מיושבת קו׳ הגבו״א, דמה שהכשירה תורה ניסוך המים והיין בלילה אי״ז משום דעבודה

גריעא הוה, אלא דהחשיבתן תורה כהקטרת אברים, דכשרים בלילה, ובאמת 'עבודה חשובה' הוו. ומה שנסכי יין הבאים עם הזבח פסולין בלילה, כ' החזו"א דאין אנו יודעין טעמי תורה, והיינו דס"ל שזה מטעם צדדי.

בפסול מים ויין מגולים למזבח

רש"י במתני' פירש (לעיל מח' ב' ד"ה שהיין), טעם פסול יין ומים מגולים, דחיישינן שמא שתה מהן נחש והארס מעורב בהן, ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור שהרי הארס משלים שיעורן. ובסוגיין מבואר דלרבנן לא אהני מסננת להתיר גילוי, אבל רבי נחמיה הסובר דמסננת מכשרת מים מגולין, צ"ל דטעם פסולם הוא משום הקריבהו נא לפחתך וגו'. והנה תוס' לעיל כתבו (מח' ב' ד"ה שהיין) דד' רש"י הם רק להו"א דסוגיין דטעם הפסול משום גילוי, אבל למסקנא דשמעתין יסוד הפסול משום הקריבהו נא לפחתך. ומשמע דס"ל שלמסקנא רבנן מודו לרב נחמיה בטעם הפסול.

בירושלמי (ה"ז) מבואר טעם אחר בפסול מגולין, דבמים מגולין טעם פסולם משום דבעינן 'ממשקה ישראל' (כדכתיב בקרא 'ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל (יחזקאל מה טו)) - מדבר המותר לישראל, ואלו אסורין. וביין טעם פסולו דכתיב המשמח אלוקים ואנשים והוא לא משמח, (ויעוי' בקרבן העדה שביאר החילוק בין מים ליין, דהנה בתרומות מוכח שמסננת אהני רק למים ולא ליין, וממילא במים דאסורים בשתיה ואין להם תקנה, פירש הירושלמי הטעם משום משקה ישראל, אבל יין דאהני ליה מסננת וחשיב שפיר משקה ישראל, בעינן לטעם דאינו משמח. והטעם שאינו משמח הוא, דאף אחר הסינון אנשים יראים לשתות ממנו ויראתם גורמת להם שלא ישמחו,) ולכאו' קשה מדוע הבבלי לא מפרש טעם הפסול משום דבעינן 'משקה ישראל', וכפי שפירש הירושלמי, ובאמת הערל"נ מפרש דכל טעם הקריבהו נא לפחתך, הוא רק לרבי נחמיה דאהני מסננת להתירו להדיוט, וא"כ חשיב 'משקה ישראל', אבל לרבנן דאסור להדיוט, אה"נ טעם פסול מגולין הוא משום דל"ח ממשקה ישראל. אכן זה דלא כרש"י ותוס' הנ"ל. ולדעתם צ"ב כנ"ל למה לא נפסול המגולין מצד דלא הוו משקה ישראל, ומבאר בעין יצחק (או"ח סי' כד) דרק מה שאיסורו הוא מצד עצמו פסלינן משום משקה ישראל, אבל דבר היתר דיש סכנה לאוכלו, אף דמשום הסכנה נאסר באכילה, שפיר חשיב משקה ישראל כיון שבעצמותו הוא של היתר, ומשום מקרה שקרה בו (הסכנה) לא נשתנה שמו ומהותו.

אכן י"ל דבעלמא דבר הנאסר משום סכנה לא קרינן ביה 'משקה ישראל', ורק הכא דניתן לבטל הסכנה ע"י שיוסיף כמות מים גדולה, עד שיחלש ויתפוגג כח הארס, דכן מבואר בתרומות (פ"ח מ"ה) ששיעור מים מגולין הוא, כדי שתאבד בהם המרה, והיינו שיחלש הארס ויתבטל ואז שרי. וכיון דיכול לבטל הסכנה, לכך קרינן ביה משקה ישראל.

אמנם דבר איסור לא נתירנו משום שניתן לבטלו ברוב של היתר, דהלא אין מבטלין איסור לכתחילה.

ובמקדש דוד (ח"ב סי לג' סק"ג) ביאר דטעמי הבבלי והירושלמי אחד הם, דהקריבהו נא לפחתך הוא שם כללי לדברים הפסולים מחמת פחיתותם, ומשקה ישראל הוא פסול מחמת דאסור לישראל וסיבתו דאינו ראוי לגבוה מטעם דהקריבהו נא לפחתך, והיינו דדבר שאפי' לישראל אינו ראוי יהא ראוי לגבוה?, ומה דבעינן ב' קראי יעוין בדבריו שביאר דנפק"מ לאיסור לכתחילה ולטבל שאפשר לתקנו, ע"ש שהאריך ביסוד זה הרבה.

ובגדר האיסור, הכתב סופר כתב (או"ח סי' פח) דאינו דאורייתא אך חמיר מאיסור דרבנן משום שבדברי קבלה הוא דכתיב. אבל המהר"ם שיק (או"ח סי' סז) והאבן האזל ביארו דאיסורו הוא מסברא דכיון שאף לפחתך לא ירצה, וכי הגבוה 'ירצך או ישא פניך', וחשיב האי דינא כדאורייתא.

החליל

פרק חמישי

דף נ:

זהו חליל של בית השואבה

בעיקר ענין השמחה של בית השואבה מצינו מ"ח רש"י ורמב"ם. שיטת רש"י ששמחה זו משום ניסוך המים, עי' ד"ה בית השואבה, וכ"כ לעיל מב: ד"ה החליל. גם בתוס' בשבת כא ד"ה שמחת מוכח כן, שהק' מה ההיתר להדליק מנורות של בית השואבה בבלאי בגד"כ הרי יש בהם דין מעילה, ותי' דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאבתם מים בששון, צורך קרבן חשיב ליה. ע"כ. הרי דהשמחה משום הניסוך וחשיב עי"ז צורך קרבן להתיר איסור מעילה. ולכאו' כ"ה גם פשטות דברי הגמ' כאן חד תני שואבה וחד תני חשובה, למ"ד שואבה דכתיב ושאבתם מים בששון ולמ"ד חשובה דמצוה חשובה היא מו' ימי בראשית, דנר' בפשוטו דזהו ענין השמחה, משום ניסוך המים וע"ש זה נקרא כן.

אמנם ברמב"ם מבואר שיטתו אחרת בכל ענין זה. דהנה כ' בפ"ח הי"ב מלולב וז"ל: אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים. ובהי"ג כ' והאיך היתה שמחה זו החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים וכו' עכ"ל. ויש לדקדק בדברי הרמב"ם: א. שלא הזכיר בדבריו את ניסוך המים. ב. לא הביא מקור לדבריו מהפסו' ושאבתם מים בששון אלא הביא פסו' אחר ושמחתם לפני ה"א. ג. שהביא כ"ז בהל' לולב ולא כתבו בהל' תמידין ומוספין ששם כ' דיני ניסוך המים.

ומבואר מכ"ז דשיטת הרמב"ם היא דשמחת בית השואבה אינה שייכת לניסוך המים כלל, אלא הוא דין אחר של שמחה יתירה במקדש וילפי' לה מקרא דושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים.

ובספר המצוות מבואר עוד, שהרמב"ם כולל די"ז של שמחת בית השואבה בתוך המצוה של ושמחת בחגך. שכן כ' ז"ל: מ"ע נד, שציוונו לשמוח

ברגלים והוא אומרו יתעלה ושמחת בחגך, ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ לשמוח במיני שמחה ומזה לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק מיני פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה, זה כולו נכנס תחת אומרו ושמחת בחגך עכ"ל. ומדבריו אלו מבואר שלא זו בלבד דאינו שייך לניסוך המים אלא אף אינו כלל **מדיני המקדש** רק הוא הלכה של שמחה בחג שנאמר בזה דין בחג הסוכות נוסף על שאר המועדים לשמוח שמחה יתירה במקדש שבעת ימים.

ואמנם צ"ב לפי שיטת הרמב"ם מהו דאמרי' כאן בגמ' שנקרא שואבה או חשובה ע"ש הניסוך, הרי לדבריו שמחה זו אינה שייכת לניסוך המים. ועי' בעמק ברכה (עמוד קט) שביאר לשי' הרמב"ם דאע"פ שעיקרה של שמחה זו אינו משום ניסוך המים אך כיון דמ"מ היו ממשיכים בשמחה זו ומסמיכים אותה לניסוך קראו לה שם ע"ש הניסוך והמילוי, ובאמת אינו טעם לעיקר השמחה.

אמנם באמת מצינו ישוב לקושיא זו בדברי הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש כאן, שכ' ז"ל: בית השואבה **שם המקום** שהיו מתקנים לשמחה וקרא לו זה השם משום ושאבתם מים בששון. עכ"ל. והיינו דמפרש שאין כוונת הגמ' לומר שהוא טעם לעיקר השמחה, רק הוא טעם לכך שקראו **למקום** בית השואבה. ובאמת שלפירוש זה א"ש דקדוק הלשון **בית** השואבה, דלפירש רש"י שהשמחה גופה נקראת ע"ש הניסוך דכתיב ביה ושאבתם מים בששון קצת ק' דהול"ל "שמחת השואבה", ומהו הלשון **בית** השואבה, אכן לפי' הרמב"ם א"ש, דהשמחה עצמה באמת אינה משום הניסוך רק הוא דין בפ"ע של שמחה יתירה במקדש, ואין השמחה נקראת שואבה אלא **המקום** בו היו עושים השמחה.

והנה עיקר שיטת הרמב"ם צ"ב טובא מנין לרמב"ם דרשה זו שושמחתם לפני ה"א נאמר בזה דין שמחה יתירה במקדש, הרי לא מצינו דרשה זו בחז"ל לגבי שמחה במקדש, רק מצינו בתו"כ פר' אמור שדרשו זה לענין אחר כמובא ברמב"ם גופיה בפ"ז בהי"ג לדין נטילת לולב במקדש כל שבעה, ומהיכ"ת לדי"ז של שמחה במקדש, וגם איך מתיישב זה עם דברי הרמב"ם שהביא דרשה זו לענין לולב. ומכח זה כ' העמק ברכה לבאר בשי' הרמב"ם דבאמת אין כוונתו דדי"ז של השמחה במקדש הוא מדאורייתא, אלא הדין דאו' שנאמר בפס' הוא רק לנטילת לולב במקדש, רק חכמים תקנו על סמך זה שמצינו דין ושמחתם במקדש לענין לולב דין ניהוג שמחה יתירה במקדש שבעת ימים. ומוסיף לדייק כן בלשון הרמב"ם שלא כ' שהוא מצוה או חיוב, רק לשונו "**היתה** שם במקדש שמחה יתירה" וע"כ דהוא רק דין מדרבנן שתיקנוהו על סמך ל' הפס' ושמחתם שנאמר בלולב, וכדבריו כן משמע בקרית ספר שכל די"ז דשמחה יתירה במקדש הוא רק מדרבנן.

אמנם לדרך זו צ"ע ממש"כ הרמב"ם בסהמ"צ שהוא בכלל אומרו ושמחת בחגיך, ומשמע דזהו מה"ת ולא

תק"ח. והיה אפשר ליישב **שהחיוב** הוא רק מתק"ח אך אחרי שתקנו כך הוי **הקיום** מ"ע דאו' שמקיימים ע"י ניהוגי שמחה אלו מצות ושמחת בחגך. אך דוחק לומר כן שהרי הרמב"ם כלל די"ז עם שאר ניהוגי השמחה כמו בשר ויין ובגדים ופירות דכל אלו הם **חיוב** מה"ת ומשמע דכוותה אף השמחה במקדש כן. ועכצ"ל לדרכו של העמק ברכה דאה"נ והרמב"ם חזר בו ודבריו במשנה תורה אין מתאימים עם דבריו בסהמ"צ.

דרך אחרת יש בביאור שיטת הרמב"ם בהגהות הגרי"פ לרס"ג ח"ג מילואים ח, דמקור דברי הרמב"ם הם מהירושלמי, שנחלקו תנאים בפי' הפס' ושמחתם לפני ה"א, אית תנא תני בלולב הכתוב מדבר ואית תני בבשר שלמים הכתוב מדבר. וכ' הגרי"פ דהרמב"ם פסק כמ"ד בבשר שלמים הכתוב מדבר והיינו דנאמר כאן דין בפנ"ע של שמחה, ובשר שלמים הוא לאו דוקא אלא ה"ה דמתקיים בשאר עניני השמחה, וזהו מקור דברי רמב"ם דיש דין מיוחד לשמוח לפני ה' שבעת ימים. וכדברים אלו מרומז בקצרה בהעמק דבר (ויקרא כ"ג פסו' כו). רק עדיין צ"ב איך מתיישב זה עם מש"כ הרמב"ם דהפסו' ושמחתם נדרש לנטילת לולב כל שבעה. וגם מנין המקור להרמב"ם להכריע כמ"ד זה דבבשר שלמים הכתוב מדבר.

וביאר בזה הגרי"פ דלכו"ע הפסו' מיירי בלולב שהוא המשך מהפס' ולקחתם לכם ביום הראשון וכו' ושמחתם לפני ה"א, והיינו שנאמר דין לולב ביום הראשון בכל המקומות ועוד דין של לולב במקדש כל ז', אלא דמדאפקיה קרא בלשון "ושמחתם" פליגי תנאי איך לדרוש תיבה זו של לשון שמחה הנאמר באמצע הפסו', למ"ד בלולב הכתוב מדבר נאמר בזה דחלוק גדרו של דין נטילת לולב במקדש מלולב במדינה ביום הראשון, דביום הראשון הוא דין "ולקחתם"- מעשה לקיחה, וכמ"ש בגמרא בב"ק מדאגביה נפק ביה, אך בלולב דמקדש אפקיה בלשון שמחה לומר דלא סגי במעשה נטילה אלא בעי' נטילה שיש בה שמחה, והיינו ע"י נענועים דהם לעיכובא בדין לולב במקדש כל שבעה. ולמ"ד בבשר שלמים הכתוב מדבר דורש תיבת "ושמחתם" לדין אחר, של שמחה בבשר שלמים, אך בנטילת לולב לא נתחדש כאן גדר אחר של לולב במקדש שיהא באופן של שמחה, וגדרו כדין נטילה ביום ראשון במדינה דהיינו מעשה נטילה ותו לא. ומאחר דבבבלי נקטינן דמדאגביה נפק ביה, והיה נר' להרמב"ם מסתימת הדברים שלא חילקו בזה בין מקדש למדינה וע"כ דאנן קי"ל בבבלי דלא דנתחדש דין נענועים בלולב במקדש, וא"כ אתיא כמ"ד דקרא ד"ושמחתם" נדרש לדין בפ"ע של שמחה, ומזה הוציא דיש דין מה"ת של שמחה יתירה לפני ה' שבעת ימים.

ונר' לדון כמה נפק"מ במח' רש"י והרמב"ם:

א. במשנה לקמן נא אי' ירדו לעזר"נ ומתקנין שם תיקון גדול. ופרש"י כהנים ולויים. אך ברמב"ם בפיהמ"ש כ' **העם** היו מתקנים מקום לאנשים ונשים. (כ"ה בגיר' הישנות בפיהמ"ש)

וי"ל דרש"י לשיטתו ששמחה זו משום ניסוך המים וא"כ הוא שייך לעבודת המקדש, לכך הכהנים והלויים שהם אחראים על עניני המקדש היו עושין את התיקון הגדול של בית השואבה. אך להרמב"ם דאין השמחה שייכא לניסוך, וא"כ אינו מעניני עבודת המקדש, אי"ז שייך לכהנים והלויים ולכן כ' שהעם היו מתקנים את התיקון הנצרך לשמחה זו.

ב. **בגמ'** קאמר רב יוסף דהחליל של בית השואבה ד"ה שמחה יתירה הוא ואינו דוחה את השבת. ויעוי' בחי' מרן הגרי"ז בסוף קונטרס יומא וסוכה, שמעמיד מ"ח רש"י ורמב"ם בפירוש דברי הגמ' "ד"ה שמחה יתירה". דהנה רש"י מפרש: אינה מה"ת אלא לחיבוב מצוה בעלמא, עכ"ל. ומבו' דאי היה מה"ת היה דוחה שבת. וביאר הגרי"ז דרש"י לשיטתו דהשמחה משום ניסוך המים א"כ הוי צורך קרבן והיה צריך להיות שחליל דוחה שבת כדין צרכי קרבן שדוחין שבת, ולכן הוצרך רש"י לפרש דאינו מה"ת, דאי היה מה"ת ע"כ היה גדר הדין דהניסוך טעון שיר וחליל והיה דוחה שבת כצרכי הקרבן. ומה שהוסיף רש"י דאינו אלא לחיבוב מצוה בעלמא היינו משום דאי מדרבנן תקנוהו כצורך קרבן היה צריך לדחות שבת כיון דכל האיסור כלי שיר בשבת ג"כ רק מדרבנן, לכך הוסיף דגדר הדין מדרבנן הוא דין בפ"ע של חיבוב מצוה ולכך אינו צורך הקרבן. אך לשי' הרמב"ם דאין השמחה משום ניסוך המים, אי"צ לכ"ז והרמב"ם יפרש בפשוטו מה דאין דוחה שבת אפילו אם הוא מה"ת, כיון דהוא דין בפ"ע של שמחה יתירה במקדש ואינו שיך כלל לקרבן, ולשון הגמ' "ד"ה שמחה יתירה הוא ואין דוחה את השבת" מתפרש לדידיה דהדין חליל הוא הל' בפ"ע של שמחה יתירה במקדש ואינו צורך קרבן כלל.

ג. **תוס'** דנו בשאלה מ"ט אין היתר לנגן בחליל במקדש משום דאין שבות במקדש. ובד"ה שאינו דוחה כ' ליישב דבית השואבה שאני דאינה אלא משום שמחה יתירה. ובפשוטו כוונתם דאי"ז כ"כ צורך, ולהתיר שבות במקדש בעינן שיהא צורך. ובע"ב ד"ה ורבנן ג"כ עמדו בזה דמאי שנא מתקיעות שהיו במקדש משום דאין שבות במקדש, ותי' לפי שהיו שם רוב כלי שיר גזרו ביה טפי. ועי' יד דוד שעמד על סתירת דברי התוס' וכ' דב' הסברות תרוייהו צריכי, דאם היה נחשב צורך לא היו גוזרים מחשש תקלה, ורק בצרוף זה שאינו כ"כ צורך ראו רבנן לגזור מפני החשש שיבואו לתקן שלא יהא היתר דאין שבות במקדש. וציין שכ"מ בריטב"א.

ונר' לדון דכל נידון זה רק לשי' רש"י דשמחה זו שייכא לניסוך ולעבודת המקדש, אך להרמב"ם דהוא דין בפ"ע ול"ש לעבודת המקדש אילה"ק כלל דנתיר משום דאין שבות במקדש, כיון דאי"ז שייך למקדש, דאמנם **המקום** שעשו השמחה היה במקדש אך אינו שייך לעבודת המקדש. ואף שפסק הר"מ בפ"א הט"ז מהל' פסח דמדיחין את העזרה בשבת אע"פ שאינו צורך עבודה, עי' צל"ח בפסחים דס"ה שכ' דאמנם אי"צ שיהא צורך **עבודה** אך מ"מ בעי שיהא צורך **למקדש**, והדחת העזרה

צורך מקדש הוא שתהא העזרה נקיה מדם. אך בנדו"ד שבית השואבה אינו צורך המקדש רק הוא מקום בו מקיימים דין השמחה בחג י"ל דאין בזה הכלל שאין שבות במקדש.

ד. **שמחת** בית השואבה בזה"ז- לשי' רש"י ודאי ל"ש בזה"ז, שאין ניסוך המים. אך להרמב"ם יש לדון, לפמש"כ הבכור"י בסי' תרנ"ח לחדש לדעת הרמב"ם שמקדש היינו כל ירושלים שגם בזה"ז יש בכל ירושלים דין מקדש, ויש ליטול אף בזה"ז בירושלים לולב כל ז', ויש לדון לפי"ז דה"ה בזה"ז יש דין שמחה יתירה בירושלים, שהרי המקור הוא מאותו פסוק של ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים שנא' בלולב. ועי' בספר משלחן רבי אליהו ברוך (מועדים עמוד רט) שדן כך לפני הגריש"א והסכים עמו דאה"נ (רק יעו"ש סיבות אחרות דאין חיוב בזה) אמנם עי' מנחת שלמה: (תנינא סי' נז) שנקט בפשיטות דל"ש שמחה לפני ה' כשאין מקדש, ואדרבא מזה הוכיח כנגד הבכור"י לענין לולב.

עיקר שירה בכלי ועבודה היא וכו'

מבו' מ"ח אם עיקר שירה בכלי או עיק"ש בפה ונפק"מ: א. אם שיר בכלים דוחה שבת. ב. אם יש לכלים דין כלי שרת (ובזה גם תלוי אם כשר כלי"ש מעץ). ג. אם בעי' דווקא לויים לנגן בכלים או כשר אף ישראלים כמבו' בהמשך הסוגיא.

והנה עיקר המ"ח ע"כ אינו מ"ח במציאות וכו"ע מודו דהיה במקדש גם שיר בפה וגם שיר בכלים, דיעוי' לק' נא. דמייתי קרא בדה"י "החל שיר ה' והחצוצרות וע"י כלי דוד" ומפורש דהיו כלים (רק אמרי' בגמ' דלמ"ד עיק"ש בפה היו הכלים לבסומי קלא בעלמא) וכן מאידך גם למ"ד עיק"ש בכלי היו אומרים שיר בפה כמבו' בפסו' הנ"ל וכמובא גם בפ"ז דתמיד "השיר שהיו הלויים אומרים", "ודיברו הלויים בשיר" ועוד. רק נחלקו מהו עיקר הדין שיר הנצרך מה"ת, אם עיקרו בפה או בכלים.

והנה למ"ד עיק"ש בפה אי"צ מה"ת כלים כמבו' בגמ' הנ"ל דהיו הכלים לבסומי קלא בעלמא, אך למ"ד עיק"ש בכלי יל"ע האם ה"ה לדידיה אי"צ כלל שיר בפה או דס"ל דבעי' גם בכלי וגם בפה.

ומצינו בזה מ"ח באחרונים, ובאמת דנחלקו בזה כבר בראשונים: עי' שו"ת חקר"ל או"ח סי' ל"ד שדן אם בשירת הלויים בעי' דוקא לשוה"ק או כשר אף בכל לשון, וכ' דלמ"ד עיק"ש בכלי ודאי דאי"צ לשוה"ק כיון דמה"ת אי"צ כלל לשיר בפה. ולפי"ז הק' מהא דר"ה ל: פעם א' נתקלקלו הלויים בשיר וכו' ומפרשת הגמ' ששרו שיר של חול במקום שיר דיו"ט, והרי למ"ד עיק"ש בכלי אי"צ כלל שיר בפה ומה קלקול בכך דשרו שיר של חול הרי כשר שיר ע"י הכלים אף בלא השיר בפה כלל, (ונדחק ביישוב קו' זו דאה"נ אך כיון דמ"מ היתה תקנה קדומה מזמן דוד ושמואל לומר מזמורים בפה נקרא זה קלקול מה שאמרו שיר של חול). וע"ע בטו"א ר"ה ל: ובערוה"ש העתיד פ"כ ס"ו מכליהמ"ק שנקטו ג"כ בפשיטות דלמ"ד עיק"ש בכלי

אי״צ לומר שירה בפה. ובאמת דכבר מבו׳ כן ברמב״ן בסהמ״צ שורש א׳ שכ׳ ז״ל: וכן השיר במקדש מה״ת הוא כדברי האומר עיק״ש בפה עכ״ל. ומשמע דלמ״ד עיק״ש בכלי אין השיר בפה מה״ת.

אמנם ברש״י בסוגיין מבו׳ דלא כן, דכ׳ בד״ה עיקר וז״ל: וסבר ר״י עיקר השיר אא״כ חליל מכה **עם השיר** עכ״ל. ומבו׳ דלמ״ד עיק״ש בכלים בעי׳ גם כלים וגם שיר בפה. וכן נקט בעולת שלמה בערכין יא מדנפשיה יעו״ש. ועי׳ ביד דוד בר״ה ל״א דלפי״ד רש״י ל״ק קו׳ החקר״ל דשפיר חשיב קלקול בשיר הלויים במה ששרו שיר של חול כיון דמה״ת בעי׳ גם שיר בפה. והנה בלשון המשנה בתמיד כ׳ השיר שהיו **הלויים** אומרים, וכן ודיברו **הלויים** בשיר, ויש לדקדק מדוע נקט התנא בלשונו שהיה השיר ע״י הלויים, הרי למ״ד עיק״ש בפה מבו׳ לק׳ דאי״צ לויים בכלים וא״כ לכאו׳ ה״ה למ״ד עק״ש בכלי אי״צ לויים לאמירת השיר בפה. אמנם לפי״ד רש״י הנ״ל א״ש דלכו״ע בעי׳ מה״ת שיר בפה וא״כ לכו״ע בעי׳ דוקא לויים באמירת המזמורים. אך לד׳ האחרו׳ והרמב״ן הנ״ל דס״ל דמה״ת אי״צ שירה בפה נצטרך להדחק דאתיא סתם מתני׳ כמ״ד עיק״ש בפה.

דף נא.

אבל בשיר של קרבן ד"ה עבודה ודוחה את השבת

והנה לא נתפרש בגמ' הטעם להא דשיר של קרבן דוחה שבת, ובפשוטו נר' דהטעם הוא דעיקר שירה בכלי. וכשם שנת' לעיל נ: אליבא דרב יוסף דנחלקו ריבר"י וחכמים אם שיר דקרבן דוחה שבת ופי' הגמ' טעמא דמ"ד דוחה משום דעיק"ש בכלי, כן הוא נמי אליבא דר' ירמיה בר אבא דלדידיה לכו"ע שיר דקרבן דוחה שבת, טעמו משום דלכו"ע עיק"ש בכלי.

אך צ"ע לפי"ז הא בתחילת העמוד הביאה הגמ' את המשנה בערכין דנחלקו אם המנגנים בכלים היו לויים או ישראלים ועבדים, ואמרינן בגמ' דכו"ע סברי עיק"ש בפה (ופלוגתייהו אם מעלין מדוכן ליוחסין ומעשר), ואילו כאן בברייתא אליבא דר"י ב"א אמרי' דכו"ע סברי עיק"ש בכלי דלהכי דוחה שבת. ועי' מהרש"א ומהרש"ל דמדבריהם מבואר היישוב לקו' זו, דאה"נ והוא מ"ח בין תנא דערכין לתנא דהברייתא, ולד' מתני' דערכין לכו"ע עיק"ש בפה ולתנא דברייתא לכו"ע עיק"ש בכלי. ובמהרש"ל הוסיף לבאר עפי"ז מה דיש להעיר בגמ' להלן דאמרי' מ"ט דמ"ד עיק"ש בכלי ומ"ט דמ"ד עיק"ש בפה ומייתי קראי לכ"א, וצ"ב מי הם המ"ד דחולקים בזה. התינח לר' יוסף היינו מ"ח בין ריבר"י וחכמים אך למאי דאיתותב ר' יוסף ונקטינן כר"י ב"א דלכו"ע שיר דקרבן דוחה שבת א"כ לכו"ע עיק"ש בכלי ומיהו מ"ד דעיק"ש בפה. וביאר ע"פ הנ"ל דמ"ד עיק"ש בפה היינו תנא דמתני' דערכין הנ"ל, וכוונת הגמ' מ"ט דמ"ד וכו' למ"ח בין תנא דמתני' לתנא דברייתא.

והנה יישוב זה יתכן בעצם דברי הגמ' אך עדיין תקשי דסתירה הנ"ל נמצאת גם בפסקי הרמב"ם, ובזה א"א לתרץ דיש בזה מ"ח. דהנה בפ"ג ה"ג מכליהמ"ק פסק הרמב"ם דעיק"ש בפה וכשרים ישראל לנגן בכלים, ומאידך כ' שם בה"ו: בי"ב יום בשנה החליל מכה לפני המזבח... וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה הוא ודוחה את השבת עכ"ל. ולפמש"נ הטעם דדוחה שבת מפני דעיק"ש בכלי נמצא סותר הרמב"ם למש"כ בה"ג דעק"ש בפה וכשרים ישראל לנגן בכלים. עוד הק' האחרונים עמש"כ הרמב"ם פ"י ה"ו מהל' שבת דקושרין נימא של כינור שנפסקה במקדש, דלכאו' א"ש זה רק א"נ דעיק"ש בכלי ולכן דוחה שבת, וצ"ע כנ"ל ממש"כ בה"ג דעיק"ש בפה. ומצינו כמה דרכים בדברי האחרונים בענין זה:

א. הלח"מ פ"ח הי"ג מלולב כ' דהרמב"ם מפרש טעמא דשיר של קרבן דוחה שבת אינו משום דעק"ש בכלי אלא

אף דעיק״ש בפה שרי לנגן בכלים משום דהוא רק איסור שבות ואין שבות במקדש. וא״ש לפי״ז גם הא דקושרין נימא של כינור, דמיירי בקשר שאינו של קיימא והוא רק שבות ואין שבות במקדש. ובאמת סב׳ זו כבר מובא בתוד״ה כתנאי דהק׳ דבמתני׳ דערכין הנ״ל אי׳ דהחליל מכה בח׳ ימי החג וע״כ נכלל בזה גם שבת ויו״ט ומהו דאמרי׳ בגמ׳ דכל התנאים דמתני׳ ס״ל עיק״ש בפה, ותירצו: א. הא דדוחה שבת משום דאין שבות במקדש. ב. דרישא דמתני׳ שם אתיא כריבר״י דעיק״ש בכלי. וכ׳ הלח״מ דהרמב״ם הוק״ל כקו׳ תוס׳ וס״ל כתי׳ א׳. וכן מבו׳ במאירי במתני׳ ריש פרקין דהטעם דחליל דוחה שבת משום דאין שבות במקדש. וכדרך זו נקטו רבים מהאחרונים: עי׳ תוי״ט ערכין פ״ח מ״ג, קרי״ס פ״ג ה״ה מכליהמ״ק, חקרי לב או״ח סי׳ לד, ובאו״ש פ״י מהל׳ שבת ועוד.

וצריך להוסיף לדרך זו דלכאו׳ ק׳ משה״ק המהרש״ל במה דאמרי׳ מ״ט דמ״ד עיק״ש בכלי, ולפמש״נ הא דדוחה שבת הוא גם למ״ד עיק״ש בפה ואין לנו כלל מ״ד בסוגיא דס״ל עיק״ש בכלי ומהו דאמרי׳ מ״ט דמ״ד, וצ״ל בזה כמש״כ בהגהות מצפה איתן דיל״פ כוונת הגמ׳ לשיטת רשב״א המובא בתענית כז דס״ל להדיא דעיק״ש בכלי ואת המ״ד הזה באה הגמ׳ לפרש טעמו.

ועי׳ בלח״מ דלדרך זו הא דלא שרינן אף חליל של בית השואבה בשבת משום דאין שבות במקדש, צ״ל כמש״כ התוס׳ לעיל נ: ד״ה ורבנן משום שהיו רוב כלי שיר ואי׳ חשש קרוב שיבואו לתקן החמירו רבנן שלא יהא בו היתירא דאין שבות במקדש. והנה לא ביאר הלח״מ מה החילוק בין שיר דשואבה לשיר דקרבן, והרי גם בשיר של קרבן היו רוב כלי רוב שיר (וכמש״כ המהרש״א בביאו״ד תוס׳ הנ״ל עיי״ש) ומ״ט לגבי קרבן התירו דאין שבות במקדש. ובפשוטו צ״ל דשיר של שואבה לא חשיב כ״כ צורך וכמש״נ בתוס׳ נ. ד״ה שאינו, ובצירוף הא דאי׳ חשש שיבואו לתקן החמירו בו דליכא היתר דשבות במקדש. אכן י״ל עוד לפי״מ שנתבאר לעיל בשיטת הרמב״ם דשמחת בית השואבה ל״ש לניסוך המים והוא דין בפנ״ע של שמחה יתירה לפני ה׳ שבעת ימים, יתכן לדון דכיון דאינו מדיני המקדש, רק מדיני החג, לא נאמר בזה היתר דשבות במקדש דהוא היתר רק בדברים דשייכי לעבודת המקדש, ולא די בכך דהמקום שהיו עושים את שמחת החג הוא במקדש, ונמצא דלהרמב״ם לשיטתו א״ש היטב החילוק בין שיר דקרבן לשיר דשואבה לענין היתר במקדש.

אמנם בעיקר דרך זו ביישוב ד׳ הרמב״ם הק׳ הערלו״נ דיש להעיר מלשון הרמב״ם ״מפני שהוא חליל של קרבן וחליל של קרבן עבודה הוא ודוחה את השבת״ וא״נ דעיק״ש בפה וההיתר משום שבות במקדש מהו שכ׳ הרמב״ם דההיתר משום דעבודה דוחה שבת, הרי אי״ז עבודה וההיתר הוא אחר, דאין שבות במקדש. ועו״ק מה דנקט הרמב״ם בלשונו ״ודוחה את השבת״ הרי א״נ דאין שבות במקדש אי״ז דחיה אלא היתר גמור דלא גזרו

שבותים במקדש, ועי׳ בבנין שלמה המובא בספר הליקוטים על הרמב״ם שעמד בהערה זו.

ב. **הערול״נ** כ׳ ליישב באופ״א, עפמ״ש בערכין ד״י במשנה שם דבי״ב יום בשנה החליל מכה לפני המזבח (והיינו י״ב ימים שגומרין בהן את ההלל) ובביאור הא דמכה לפני המזבח פירש״י דבשאר ימות השנה לא היה חליל אלא כלים אחרים ובי״ב יום בשנה הוא דין שיהא השיר ע״י חליל ושיאמרו הלל עם החליל. אך ברמב״ם מפורש לא כן דהא כ׳ בפ״ג ה״ד מכליהמ״ק דאף בשאר ימות השנה היה חליל וא״כ צ״ב מהו החליל מכה לפני המזבח שנתייחד בי״ב יום בשנה. ובי׳ הערול״נ דהר״מ מפרש דהחילוק בין י״ב ימים לשאר ימות השנה הוא במקום עמידת הלויים, דבכל השנה היו עומדין על הדוכן, אך בי״ב ימים מקום עמידתם לפני המזבח. וכ׳ בביאה״ד דלדעת הרמב״ם יש ב׳ דינים, בכל השנה הדין הוא דעיקר שירה בפה ואין הניגון בכלים עבודה ולכן אין עומדין לפני המזבח. אך בי״ב ימים בשנה נתחדש דבימים אלו הדין הוא עיקר שירה בכלי ולכן מקום עמידתם צריך להיות לפני המזבח כיון דהוא עבודה. וכל מה דנחלקו בסוגיין אם עיק״ש בכלי או בפה הוא רק בשאר ימות השנה, אבל בי״ב ימים בשנה כו״ע ס״ל דעיקר שירה בכלי (וכ׳ דהוא הלל״מ או מתק״ח). ולפי״ז מש״כ הרמב״ם דעיק״ש בפה וכשרים ישראל לנגן בכלים הוא רק בשאר ימות השנה, ובזה באמת אין השיר של קרבן דוחה שבת כיון דעיק״ש בפה ואינו עבודה, וכל מש״כ הרמב״ם דהשיר דוחה שבת קאי רק על י״ב ימים בשנה דבהם עיק״ש בכלי ועבודה הוא ודוחה שבת. והוסיף דיש לדייק כן בל׳ הרמב״ם שאחרי שהביא די״ז דבי״ב ימים בשנה החליל מכה לפני המזבח כ׳ ״וחליל זה דוחה שבת״ ר״ל רק חליל זה די״ב בשנה דהוא עבודה משום עיק״ש בכלי. וכן מש״כ נימת כינור שנפסקה קושרין אותה בשבת יש לאוקמה רק בי״ב בשנה. וכדרך זו ברמב״ם כ׳ גם בצפנת פענח (קונ׳ השלמה לחלק רביעי עמוד כא) דבי״ב יום בשנה הוי השיר בגדר עבודה ונפק״מ: דכשרים דוקא לויים, ואונן פסול, ומקום עמידתם לפני המזבח ולא על הדוכן, ודוחה שבת, ומוסיף עוד דבי״ב ימים אלו לכו״ע השיר מעכב את הקרבן.

אמנם יש לתמוה על דרך זו של הערול״נ וצ״פ מדברי הגמ׳ לעיל נ: שדין כלי שרת אם כשר בעשוי מעץ תלוי אם עיק״ש בכלי או עיק״ש בפה, דלמ״ד עיק״ש בכלי אי׳ למילף מאבובא דמשה שהיה מעץ וע״כ דכשר כלי שרת מעץ, ולמ״ד עיק״ש בפה א״א ללמוד מזה כיון דאינו כלי שרת, והלא לפי״ד דלכו״ע בי״ב ימים בשנה נתחדש דעיקר שירה בכלי נמצא דשייך למילף מאבובא דמשה משום אותם י״ב ימים דבעי׳ כלי שרת דכשר מעץ. וצ״ע. ולכאו׳ מוכח שלכ״ד, ואין ב׳ דינים אלא למ״ד עיק״ש בפה הוא אף בי״ב ימים בשנה, ומה שרצה הערול״נ לדקדק מלשון הרמב״ם ״וחליל זה דוחה שבת״ יש לדחות דאין ר״ל חליל זה של י״ב ימים ולאפוקי משאר ימות השנה אלא כוונתו חליל זה של **קרבן** ולאפוקי חליל

של שואבה דאינו דוחה שבת כיון דאינו עבודה.

ג. ונר' להביא ביאור אחר בשיטת הרמב"ם כמש"כ בחת"ס ואבנ"ז (או"ח סי' כו ס"ק טז) וכעי"ז בקצרה בשעורי הגרמ"ד ערכין דף יא, דאף שהרמב"ם פסק כמ"ד עיק"ש בפה ולכן כשרים ישראל בכלי שיר, מ"מ דוחה שבת, והטעם כלשונו דעבודה הוא ודוחה את השבת (ולא משום דאין שבות במקדש). וביאורו, דאמנם עיק"ש בפה ואין מעכב שיהיו כלים בשיר אך הא מיהת דיש מצוה לנגן בכלים וחשיב עבודה וסגי בזה שיהא דוחה שבת. והביא האבנ"ז מקור לזה מתוס' יבמות פו: שכ' דמה שקנס עזרא את הלויים שלא עלו מבבל, אף שעלו עשרה יוחסין וביניהם לויים, משום דאותם שעלו היו קצוצי בהונות וא"י לשיר בכלים, וכ' תוס' דאף למ"ד עיקר שירה בפה מ"מ הקפיד דאיכא נמי מצוה בכלים. ע"כ. ומבואר דאי' מצוה לנגן בכלים, וע"י לויים דוקא, ונקט האבנ"ז דהוא מצוה דאו' דאל"כ לא היו קונסים. וביאר דמאחר וע"י הכלים מתייפה השיר, אף שאי"ז חיובא ואינו מעכב מ"מ ההידור והייפוי דהשיר ג"כ יש בו שם עבודה, ובאופן דמש"כ תוס' דאי' מצוה אי"ז מצוה בעלמא אלא הוא חלק ממצות השיר שעל הקרבן. ולכן אם נעשה ע"י לויים נחשב גם ענין זה של הכלים עבודה ודוחה שבת אך אם ישראל ינגנו בכלים כיון דלאו בני עבודה הם נמצא דאין השיר בכלים עבודה והוא רק לבסומי קלא בעלמא, ואינו דוחה שבת. ומש"כ הרמב"ם דשיר דקרבן דוחה שבת מיירי באופן שמנגנין הלויים בכלים דחשיב עבודה ודוחה שבת. (ובחת"ס נקט בפרט זה באופ"א מהאבנ"ז, דס"ל להרמב"ם מכח הדרשות בערכין די"א דילפי' לשירה מה"ת ומייתי ב' פסוקים, א' לעיקר דין שיר בפה, ועוד פסו' דיש מצוה בכלים וקראו הכתוב עבודה ולא מוזכר בו לויים דוקא, ולפי"ז גם כשניגנו ישראלים בכלים חשיב עבודה ודוחה שבת. יעו"ש) ונמצא לפי"ז דבהא פליגי ר' יוסף ור' ירמיה, דלר' יוסף לדין דחיית שבת א"א אם לא דנימא עיק"ש בכלי, ולר' ירמיה אף דס"ל עיק"ש בפה די בכך דיש מ"מ מצוה לנגן בכלים שיהא נחשב עבודה ודוחה את השבת.

ועולה מכל הנ"ל ג' ביאורים בשי' ר' ירמיה מה דשיר דוחה שבת: א. משום עיקר שירה בכלי. ב'. אין שבות במקדש. ג'. אף דעיק"ש בפה מ"מ יש מצוה בכלים וחשיב עבודה ודוחה שבת. (ולהעלו"נ וצ"פ דחיית שבת משום דעיק"ש בכלי אך הוא רק בי"ב בשנה לד' הרמב"ם).

מבלאי מכנסי כהנים מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין

בתוס' שבת כא (ד"ה שמחת) הק' דקי"ל בגד"כ שבלו מועלין בהן והאיך הותר להשתמש בבגד"כ למנורות של שואבה. והוסיפו דדוחק לומר דלב בי"ד מתנה עליהם, דמה צורך יש להתנות בשביל זה. והביאו דברי ר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין דכתיב ושאבתם מים בששון צורך קרבן חשיב ליה. ע"כ. ובפשוטו ר"ל דכיון ששמחת השואבה משום ניסוך המים וכתיב

ביה ושאבתם מים בששון, כל ניהוגי השמחה חשיבי צורך קרבן להתיר עי"ז איסור מעילה.

ובמשל"מ פ"ח ה"ו מכליהמ"ק תמה מהמבו' במתני' ריש פרקין דחליל של בית השואבה אין דוחה שבת ויו"ט, ואף דהוא רק שבות, וע"כ דל"ח צורך קרבן, ואיך יתכן לומר דיש כאן צורך קרבן להתיר עי"ז איסור דאו' דמעילה. ומכח זה כ' לפרש שאין כוונת תוס' דהוא תי' בפ"ע, רק כוונתם כמש"כ בתחילת דבריהם די"ל לב בי"ד מתנה עליהם, ורק דהק' ע"ז דהוא דוחק דמה צורך יש להתנות בשביל זה, ולזה כ' בשם ר"י דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין לכן חשיב צורך שיהא לב בי"ד מתנה עליהם, אך באמת ל"ח צורך קרבן מצ"ע להתיר מעילה.

ועי' בעמק ברכה דהעיר דלא משמע כן בלשון התוס' וגם מהמשך דבריהם מוכח דאינו לב בי"ד מתנה, יעו"ש. אלא נר' דדברי ר"י הוא תי' בפנ"ע דחשיב צורך קרבן. ומשה"ק המשל"מ מהא דהחליל אין דוחה שבת כ' העמק ברכה דלק"מ כיון דכבר כ' תוס' נ: ד"ה ורבנן דמשום רוב כלי שיר חששו שיבואו לתקן ולכן החמירו בו שלא יהא בשבת. אמנם נר' בדעת המשל"מ דנקט דד' תוס' אינם ענין לכאן, דתוס' מיירי כלפי הקו' דנימא אין שבות במקדש, ולזה תי' דכאן לא רצו להקל. אך לא מיירי כלל כלפי נידון דיהא כאן היתר דצורך קרבן ובזה י"ל כיון דצורך קרבן הוא היתר גמור ודוחה איסור דאו' מהכי"ת דגזרו ע"ז רבנן.

ובאופ"א ליישב קו' המשל"מ, כ' האבן האזל (מילואים והשמטות עמוד פב) דמש"כ דהוא צורך קרבן אין ר"ל דנחשב מצרכי קרבן התמיד, ומאחר ודחיית שבת דילפי' מ"במועדו" אפי' בשבת נא' בתמיד זהו שייך רק בקרבן תמיד עצמו ולא בניסוך, שאי"ז צורך הקרבן, ואינו בכלל הדין במועדו שנא' בתמיד. אבל מ"מ הניסוך עצמו מצוה גמורה הוא, מהלל"מ, או מילפותא דקרא "ונסכיה", ולכן ניהוגי השמחה דהם צורך קרבן **דניסוך** יש בהם היתר לאיסור מעילה.

והנה כ"ד תוס' א"ש רק למה דס"ל כרש"י דשמחת בית השואבה שייכא לניסוך המים ויש כאן היתר דצורך קרבן, אך לשי' הרמב"ם דהוא דין בפ"ע של שמחה לפני ה' עדיין קיימא קו' תוס' איך שרי בגד"כ שבלו, ולהרמב"ם א"א לתרץ כתוס' דהא לדידיה אין שייך לקרבן. ועיין בהמקנה בקידושין נד שכ' ליישב עפי"ד הרמב"ם בפ"ח ה"ו מכליהמ"ק דממכנסי כהנים ואבנטיהם היו מדליקין למנורות של בית השואבה, ומכתנות הכהנים היו עושין פתילות למנורה תמיד. וצ"ב מהו שחילק הרמב"ם בין סוגי הבגדים, שמבלאי מכנסיים ואבנטים נשתמשו לשואבה ומכתנות נשתמשו למנורה. ובי' המקנה דהנה כבר הק' המשל"מ מדוע בגד"כ שבלו מועלין בהן הרי כל דבר שנעשית מצותו אין בו משום מעילה ומאחר שבלו הרי אין עומדים הבגד"כ למצוותן. אכן הרמב"ם בדברים אלו מיישב קו' זו, דכתנות כהנים שבלו היו עושין מהן פתילות למנורה וא"כ

נמצא דלא נעשית מצוותן, שהרי עדיין עומדין לעבודת ביהמ״ק להדלקת המנורה. אך בלאי מכנסיים ואבנטים כיון דהם בגדי זיעה לא נשתמשו בזה למנורה ושוב ממילא הדר דינא דיש בהם היתר דנעשית מצוותן ולכן מותר להדליק בהם המנורות של בית השואבה. ובזה מתורץ לד׳ הרמב״ם קו׳ התוס׳, דכאן ל״ש דין דבגד״כ שבלו מועלין בהן כיון דבמכנסיים ואבנטים נעשית מצוותן ואי״ב משום מעילה.

דף נא:

וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין אמן

הק' התוס' (להלן נב. ד"ה וכיון) הא כיון דהעם לא שמעו הברכה הו"ל אמן יתומה והיאך ענו אמן ע"פ הנפת הסודרין. ותירצו: א. דאיסור דאמן יתומה הוא רק במחוייב ברכה ובענייתו רוצה לצאת יד"ח שצריך לשמוע ואח"כ לענות אמן ואם לא שמע הו"ל אמן יתומה, והכא מיירי בקרה"ת ולא בדבר שהש"צ מוציא יד"ח. ב. כל האיסור רק כשאין יודע מה הברכה אך הכא ידעו לכוין סדר הברכות. ובסי' קכ"ד ס"ח הביא השו"ע דעת תי' הא' בתוס', והרמ"א הוסיף להחמיר גם כתי' הב' דאף בברכות שאין יוצא יד"ח אסור לענות אם אינו יודע מה הברכה. (ודנו פוסקי זמננו דהשומע ברכה דרך הטלפון ואינו בא לצאת יד"ח שרי לענות אמן כיון דיודע מה הברכה והו"ל כסודרין. ובמנח"ש דן דאפשר דוקא בעומד בסמוך למברך יכול לענות על ברכותיו משא"כ בעומד רחוק ושומע בטלפון. אך באגר"מ ח"ד וכן בשם הגריש"א מטו דאין לחלק בזה).

וצ"ב סב' תי' הא', דעד כמה שלא שומע את הברכה, וא"כ אינו יוצא בה יד"ח מדוע אסור לענות אמן, ומה גרע זה מהעונה אמן על ברכה שמעיקרא אין ברצונו לצאת יד"ח, הא סו"ס אף שרצה לצאת אך לא שמע ולא יצא ידי הברכה, ומה איסור יש לענות אמן עליה. ועי' בביה"ל שם שהעיר בזה והניח בצ"ע.

אמנם נודע לבאר כזה (עי' גליוני הש"ס ברכות מז., חי' רא"ל מלין ח"א ס"ה ובברכת אברהם כאן) דחלוק ביסודו גדר עניית אמן על ברכה שיוצא בה יד"ח מאמן על ברכה שא"י בה. דברכה בעלמא גדר האמן הוא רק שהשומע מאמת דברי השבח שאמר חבירו, איזו ברכה שתהא, ואין נפק"מ אם לא שמע ואינו יודע על מה עונה. משא"כ מי שבא לצאת יד"ח בברכת חברו תוכן ענייתו אמן הוא שעי"ז מייחס אליו את ברכת חבירו כאילו הוא המברך ברכה זו ולכן כשבא לצאת יד"ח ועונה אמן שתוכנה קבלת והתייחסות הברכה אליו ובפועל לא מתקיים תוכן זה כיון דלא שמע הברכה או מקצתה הו"ל אמן יתומה, שלא נתקיימה כפי תוכן אמירתה.

מ"ט איענשו משום דעברי אהאי קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד

כ' הרמב"ם בפ"ה ה"ז מהל' מלכים, ומקורו במכילתא פר' בשלח, דבג' מקומות הזהירה תורה את ישראל לא לשוב למצרים: א. בפר' בשלח, לא תוסיפון לראותם עוד עד עולם. ב. בפר' שופטים, לא תוסיפון

לשוב בדרך הזה עוד. ג. בפר׳ כי תבוא, ובדרך אשר אמרתי לא תוסיף לראותם. והרמב״ם ושאר מוני המצוות מנו כ״ז בלאו א׳ כיון דהכלל במנין המצוות דאזהרה הנכפלת כמה פעמים בענין א׳ נמנית בלאו א׳.

במהרש״א כאן העיר מ״ט הביאה הגמ׳ הפסו׳ דפר׳ שופטים, הו״ל לאתויי פסו׳ היותר מוקדם בתורה בפר׳ בשלח, לא תוסיפון לראותם. ותי׳ דהו״א דקרא דלא תוסיפון אינו אזהרה וציווי רק סיפור והבטחה לישראל, ורק אחרי דנתפרש בפסו׳ דפר׳ שופטים דהוא איסור לשוב למצרים מפרשינן נמי קרא דפר׳ בשלח דהוא ציווי ולא רק הבטחה. ולכן הביאה הגמ׳ פסו׳ דלא תוסיפון דהוא המקור לפרש דנאמר בזה ציווי ואסור לשוב למצרים.

והנה בראשו׳ ובאחרו׳ דנו הרבה על מה סמכו רבים מישראל ובכללם הרמב״ם לגור במצרים. ומצינו בזה כמה תירוצים בראשונים:

א. ברבינו בחיי פר׳ שופטים כ׳ דכל האיסור הוא לאותו דור שיצאו ממצרים כיון שהיו המצרים מפורסמים בתועבותם ומעשיהם הרעים, אסרה תורה שלא ידורו ישראל עמהם כדי שלא ילמדו ממעשיהם הרעים, אך לדורות שאחריהם לא נאסר. ודבריו צע״ג מסוגיין דנענשו אף שהיו זמן רב אחר דור יוצאי מצרים, וכבר תמה כן בצידה לדרך בפר׳ שופטים. ועי׳ בהגהות הגרי״פ לרס״ג ל״ת רל״ה שנדחק ליישב דיש בזה מ״ח הסוגיות עיי״ש.

ב. בריטב״א יומא לח. הביא בשם י״א דאותם עיירות נתבלבלו ונחרבו ואלו עיירות אחרות הם. וכנר׳ כוונתו לסמ״ג (לאווין רכ״ז) שהביא תי׳ זה ופי׳ דכיון שעלה סנחריב ובלבל כל האומות אין האומה שבמצרים אותה אומה המצרית ואינם בכלל איסור זה. ואכן הסמ״ג הק׳ על תי׳ זה מסוגין דהמעשה המובא כן היה לאחר שנתבלבלו ע״י סנחריב ואעפ״כ נענשו. ועוד הק׳ דאי׳ מ״ד בתוספתא דגר מצרי אסור בקהל כיון דנתן הכתוב קצבה לעם המצרי שישובו אחר מ׳ שנה, ולמ״ד זה נמצא דזהו העם המצרי.

ג. ובסמ״ג כ׳ דצ״ל כמ״ש ביראים (סי׳ שט) דהאיסור רק בהולך בדרך ההוא שמארץ ישראל למצרים, כדכתיב לא תוסיפון לשוב בדרך הזה. ועי׳ בדברי שאול עה״ת בפר׳ מסעי דנקט בכוונת היראים דר״ל דהאיסור רק בהולך דרך אותם מ״ב מסעות שהלכו בנ״י במדבר, וכ׳ דלכן פירטה התורה את כל מ״ב המסעות. אמנם בהגהות תועפות ראם הק׳ ע״ז דנר׳ רחוק לומר דאנשי אלכסנדריה הלכו בדיוק דרך כל אותם מ״ב מסעות. ולכן כ׳ דכוונת היראים רק דהאיסור ללכת מא״י דרך המדבר ולאפוקי בהולך משאר ארצות. עכ״פ מבו׳ מדברי היראים דגדר האיסור אינו עצם הדיור במצרים אלא מעשה ההליכה והחזרה מא״י למצרים, ובזה נאמר תנאי דנאסר רק כשהולך באותה הדרך שהלכו בנ״י ממצרים.

ד. בריטב״א שם הביא עוד תי׳ וכ׳ דהוא הנכון יותר, דכל האיסור רק

בזמן שישראל שרויים על אדמתם, אבל בזה"ז שנגזר על ישראל להיות נידחים בכל קצוי הארץ כל חו"ל אחד הוא, ואין איסור אלא לצאת מדעת מא"י לחו"ל.

והנה בכל תירוצים הנ"ל אין בהם יישוב לשי' הרמב"ם, דנר' מוכח דחולק על כל הנ"ל, שהרי הביא די"ז בהלכותיו אף דקאי בזה"ז שאינו דור יוצאי מצרים ולא ס"ל כרבינו בחיי, וכן לא ס"ל כתי' הסמ"ג דאחרי שבלבל סנחריב את האומות אי"ז אומה המצרית ושרי דהרי הרמב"ם קאי בזה"ז אחר מעשה סנחריב, וגם ע"כ דלא ס"ל כתי' הריטב"א דהא קאי בזה"ז כשישראל בגלות ואין שרויים על אדמתם. וכן תי' היראים דהאיסור רק לשוב מא"י דרך המדבר ולא משאר ארצות אין נר' בד' הרמב"ם שסתם דבריו ולא חילק בזה. ועוד דמבו' בלשון הרמב"ם בסהמ"צ (לאווין מו) דגדר האיסור אינו פעולת החזרה אלא כמש"כ שם "הזהירנו **משכון** בארץ מצרים". וכיון דעצם **הדיור** אסור ודאי אין נפק"מ באיזה דרך הולך לשם. ומעתה הדק"ל איך הרמב"ם עצמו גר במצרים.

ה. **וצ"ל** כמ"ש הרדב"ז (על הרמב"ם שם) ע"פ הירושלמי דמותר לחזור למצרים לסחורה ולפרקמטיא ואין אסור אלא להשתקע שם, והעתיקו הרמב"ם שם בהלכותיו. וכ' הרדב"ז לפי"ז דכל אותם שירדו למצריים לא היה ע"מ להשתקע, אלא לסחורה ולפרקמטיא, ואף דאח"כ נמלכו להשאר ולהשתקע שם ס"ל דעיקר האיסור כשבאים למצרים, ולא כשרק נשארים אח"כ ברצון, דהמחשבה להשתקע איסור בעלמא הוא ואינו עיקר הלאו ומפני טורח הטלטול ומיעוט במזונות בשאר מקומות לא חששו לאיסור זה. אמנם שוב הק' דזהו רק יישוב לאותם שירדו למצרים וס"ל כנ"ל, אך בד' הרמב"ם גופיה א"א לתרץ כן מדכתב דאחרי שירד לסחורה אם חישב להשתקע אינו לוקה משום דלאו שאי"ב מעשה, ומבו' דבמחשבתו להשתקע הוא לאו גמור ואינו איסור בעלמא (ורק מלקות ליכא משום דאי"ב מעשה) וא"כ עדיין תקשי על מה סמך הרמב"ם עצמו להשאר במצרים.

ו. **וכ'** הרדב"ז בד' הרמב"ם עצמו דעכצ"ל דהיה אנוס ע"פ המלך ושרים והוכרח להשאר במצרים. אמנם בשו"ת הרדב"ז ח"ד סי' ע"ג וכעי"ז ביתר ביאור בערוה"ש העתיד סי' עד, כ' עוד באופ"א קצת, דמאחר וכל האיסור רק ביורד להשתקע גדר האיסור הוא רק כשבדעתו להקבע שם שזה יהא מקומו, אך בהולך לצורך פרנסה ונשאר לשנים רבות, כיון דאם היה יכול להתפרנס במקו"א היה הולך למקו"א נמצא דהגם שנשאר לזמן מרובה מחמת הפרנסה אי"ז בגדר להשתקע שם, וזהו ההיתר דאותם קהילות וגם הרמב"ם שגרו במצרים מחמת הפרנסה דלא קבעו שזהו מקומם מצד עצמו, ואינו בגדר להשתקע שם.

והנה יש לחקור בגדר האיסור לשוב למצרים, האם הוא לגור עם **העם** המצרי (ולו יצוייר בארץ אחרת שיהיו שם העם המצרי יתכן ויהא אסור) או דהאיסור הוא לגור **במקום**, בארץ מצרים ואף אם אין האומה המצרית שם. ומדברי הראשונים

בתירוצים הנ"ל יש ללמוד דנחלקו בחקירה זו.

דהנה מדברי רבינו בחיי והסמ"ג מבו' דהאיסור רק לגור עם האומה המצרית ואין איסור מצד המקום דארץ מצרים, ומאידך לד' שאר ראשו' דס"ל דאף בזה"ז אחרי מעשה סנחריב עדיין יש איסור ע"כ דאין האיסור לגור עם האומה המצרית אלא עצם המקום דארץ מצרים אסור לגור בו, (והיינו הסמ"ג דהק' על הי"א שתירצו דמותר אחרי סנחריב, וכן הרמב"ם דבפ"ב ה"כ מאסו"ב פסק דהאומה המצרית נתבלבלו ואעפ"כ הביא בהלכותיו איסור לשוב למצרים, וע"כ דס"ל דאף שאינם האומה המצרית מ"מ אסור לגור **במקום** דארץ מצרים). וכן תירוץ הריטב"א דשרי כשאין ישראל שרויים על אדמתם נר' דא"ש א"נ דגדר האיסור המגורים בארץ מצרים, דאי משום האומה מה נפק"מ אם ישראל גלו או על אדמתם, וכן תי' היראים דשרי בהולך משאר ארצות לא א"ש אם אסור להיות עם האומה המצרית, דמה בכך דהולך בדרך אחר סו"ס הא גר עם אנשי האומה המצרית, וע"כ דס"ל דאיסור משום המקום, (רק נקט דלא עצם הדיור הוא האיסור אלא פעולת החזרה וההליכה למקום דמצרים). ונמצא מבו' מ"ח הראשו' בב' צדדי חקירה הנ"ל.

אמנם מצינו צד נוסף דב' צדדי חקירה הנ"ל איתנייהו, דהנה בהגהות הגרי"פ על הרס"ג ל"ת רלה מביא דהבה"ג מונה ב' לאוין באיסור זה: א. מש"כ בפר' שופטים לא תוסיפון לשוב. ב. מש"כ בפר' בשלח לא תוסיפון לראותם. וצ"ב מדוע מנאם לב' לאוים נפרדים, הרי גם הבה"ג סובר את הכלל של מוני המצוות שאזהרה הנכפלת בענין א' אינה נמנית אלא בלאו א'. ובי' הגרי"פ דע"כ ס"ל לבה"ג דיש כאן ב' לאוים נפרדים מחמת דיש כאן ב' ענינים של איסור, וס"ל דב' צדדי חקירה הנ"ל תרוייהו אמת: דבפר' בשלח נאמר האיסור כלפי **העם** המצרי, וכלשון הפסו' לא תוסיפון **לראותם**, ולא מוזכר בפס' זה כלל הארץ דמצרים, אך בפר' שופטים נאמר לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, היינו איסור על **המקום**, ואף לו יצוייר דישבו שם אומה אחרת מ"מ אסור עצם המקום דארץ מצרים שהרי לא מוזכר בפס' זה העם המצרי, רק המקום. ולכן מנאם הבה"ג לב' לאוין כי הם ב' ענינים וגדרים שונים. ועפי"ז יישב היטב את הערת המהרש"א הנ"ל, דמעשה דאלכסנדריה מיירי אחרי שסנחריב בלבל את האומות וא"כ א"א לאסור מצד הלאו דפר' בשלח דהוא על **האומה** המצרית, דאחרי שנתבלבלו הלא הם אנשי אומה אחרת ולכן לא הביאה הגמ' קרא דפר' בשלח אלא הפסו' דפר' שופטים שבו נאמר הלאו על **הארץ** ורק על איסור זה הוא שעברו ונענשו.

והכתיב הכל בכתב וכו' א"ר קרא אשכחו ודרוש

וצ"ב מה מהני דאי' קרא דיש להפריד בין אנשים לנשים הא סו"ס לא נמסר בהכל בכתב לבנות גזוזטראות ומהו ההיתר להוסיף בנין שלא נאמר בכתב.

וכנר' דזה הוק' למהרש"א, וכ' וז"ל: ולפי שזה התיקון לא היה צורך עבודת המקדש אלא לאפרושי מאיסורא דערוה ל"ה בכלל הכל בכתב. עכ"ל. ובפשוטו ר"ל דהאיסור רק כשבאים לבנות לצורך המקדש ונעשה חלק מבנין המקדש ובזה אסור כשלא נאמר בכתב, אך כשבונים לצורך אחר דל"ש למקדש כגון לאפרושי מאיסור ערוה אינו בכלל האיסור. ובאגרו"מ (או"ח ח"א סי' ל"ט) תמה ע"ד דאם זהו יסוד ההיתר מה הוצרכו קרא לזה דצריך להפריד הרי גם בקו' כבר ידענו שיש בו צורך והול"ל לעיקר התירוץ דכל שנעשה לצורך צדדי אין בו איסור דהכל בכתב. ועוד הק' דנסתר זה מגמ' בחולין פ"ג: דל"ש כיסוי הדם במזבח משום דאם אין מבטלו יש בו חציצה ואם מבטלו אסור להוסיף על הבנין משום הכל בכתב, ומבו' דאפי' דנעשה לצורך צדדי של כיסוי הדם יש בו איסור דהכל בכתב.

ולכן בי' האגרו"מ באופ"א, דכוונת תי' הגמ' דמאחר ואשכחן מקור מקרא דיש להפריד בין אנשים לנשים הרי"ה **נכלל** מעיקרא בהכל בכתב דיש לבנות גזוזטראות, ומה שלא נאמר להם זה במפורש משום דאי"צ דכבר כתוב קרא במקו"א דבעינן הפרדה, וממילא נכלל בציווי בנין המקדש לעשותו באופן שלא יהא קלות ראש. ועפי"ז הוציא מכאן להל' דענין ההפרדה הוא דאו', דאי היה רק מדרבנן א"א לומר דהוא כלול מעיקרא בהכל בכתב. ושוב צידד בהמשך דבריו שם די"ל דגם המהרש"א נתכוין לזה, וכוונת דבריו דהוק"ל מ"ט לא הוזכר במפורש לנביאים לעשות גזוזטראות, וע"ז הוא דתי' המהרש"א דכיון דכבר נאמר ענין זה בקרא במקו"א אי"צ למסור זה במפורש בציווי על בנית המקדש.

אמנם בפשטות נר' מלשון המהרש"א דאין כוונתו כך אלא כפי מה דנקטו רבים בכוונת דבריו דבנין הנעשה לצורך צדדי שאינו לעבודת המקדש אין בו איסור דהכל בכתב. ומשה"ק האגרו"מ ע"ז מהגמ' בחולין, נר' דיש ליישב זה בהקדם דברי המאירי בסוגיין שכ' "דסמכו להתיר **בנין עראי** לגדור פרצות", ומבו' דדוקא בנין עראי הוא דשרי, וצ"ב הא כיון דקרא אשכחו ודרוש מה חילוק יש בין ארעי לקבע. וביאר בזה בשעורי הגרי"מ פינשטיין (זבחים לג:) דבדין דהכל בכתב נאמרו ב' דינים: א. דא"א לשנות צורת בנין המקדש ולבנותו באופ"א ממה שנמסר לנביאים בהכל בכתב. ב. גם דבר דל"ח שינוי בעיקר תבנית המקדש, מ"מ אסור להוסיף שום בנין במקום המקדש מה שלא נמסר לנביאים. ונפק"מ כשנבא להתיר מכח קרא אשכחו ודרוש, דאם הוא שינוי בעיקר תבנית המקדש בעינן קרא בגוף פרשת בנין הבית ול"מ קרא בפרשה אחרת שיש מקור וצורך לבנות אותו הבנין, כיון דצורת המקדש נמסרה כפי שהיא בהכל בכתב וא"א לעשות צורה אחרת משום צורך או מצוה שנאמרה בפרשה אחרת. ורק אם אינוי שינוי בעיקר תבנית המקדש, אלא דעדיין אסור משום הוספה על הבנין, בזה מהני קרא אשכחו ודרוש אפי' בפר' אחרת, דמשום צורך ומצוה שרי להוסיף. וזהו ביאו"ד המאירי שהיו הגזוזטראות בנין עראי, דלכך ל"ח שינוי בעיקר תבנית הבנין

ומהני דאשכחו קרא בפר׳ אחרת דיש צורך בהפרדה בין אנשים לנשים, והוא סיבה להתיר איסור של הוספה על הבנין. אך אם היה בנין קבע חשיב עי״ז שינוי בעיקר צורת המקדש וכל שלא אשכחן קרא בפרשת הבנין לגזוזטראות א״א לשנות תבנית הבנין משום איזה צורך או מצוה. ועיי״ש שיישב עפי״ז קו׳ תוס׳ בזבחים שם, עמש״כ בגמ׳ דא״א לעשות פתח בצפון העזרה כדי שיוכלו מצורעים לעמוד שם ולעשות סמיכה משום דכתיב הכל בכתב, והרי כיון דיש מצות סמיכה בתורה מ״ט ל״א דהוי כקרא אשכחו ודרוש דצורך המצוה של סמיכה יתיר לעשות פתח שלא נאמר בהכל בכתב. וכ׳ הגרי״מ דלהנ״ל א״ש דפתח חדש הוא שינוי בעיקר צורת ותבנית המקדש ובזה ל״מ קרא אשכחו ודרוש של מצות סמיכה, דבעינן רמז בקרא של פרשת הבנין גופה, וא״א לשנות תבנית המקדש ממה שנמסר לנביאים מכח צורך מצוה בעלמא.

ונר׳ ע״פ דברים אלו די״ל כן אף כלפי סב׳ המהרש״א (ועיין כעי״ז בקצרה בס׳ ירחי כלה עמוד קפה מהגר״י הקר) דכ״ד המהרש״א דצורך צדדי אין בו איסור דהכל בכתב הוא רק בבנין כזה שאינו שינוי בעיקר תבנית המקדש, ובזה נקט המהרש״א דהאיסור להוסיף בנין במקדש הוא רק כשנעשה לצורך המקדש. אך כלפי האיסור **לשנות** מתבנית המקדש, שנמסר לנביאים מידותיו וצורתו, אין חילוק לשם מה עושים כן, דסו״ס א״א לשנות ולעשות תבנית אחרת ממה שנמסר בהכל בכתב. ולפי״ז יש ליישב קו׳ האגרו״מ, דאם יבטלו העפר למזבח יהא בזה שינוי בעיקר תבנית המזבח, ואי״ז רק הוספה על הבנין אלא שינוי מדתו ותבניתו של המזבח שע״י העפר המבוטל נעשה מידתו ותבניתו אחרת ממה שנמסר בהכל בכתב, ולזה ל״מ מה שאינו לצורך המקדש דסו״ס אי״ז התבנית שנמסר לנביאים בצורת המקדש וכליו.

דף נב.

צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה הללו בוכין והללו בוכין.

וצ"ב דהתינח הרשעים בוכים על כך שלא התגברו על נסיון קל כחוט השערה, אך הצדיקים מ"ט בוכים, ומה שנדמה להם כהר גבוה לכאו' אדרבא הוא סיבה לשמחה שהצליחו לעמוד בנסיון גדול כזה. ויש שפירשו (עי' הגה' יעב"ץ כאן ועוד) דבכי של צדיקים אינו צער אלא בכי של שמחה. אמנם ק' לפרש כן בפשט הגמ', שהרי הגמ' הביאה פסו' זה של וספדה הארץ משפחות משפחות למילף מהתם דאם בזמן צער יש להפריד בין אנשים לנשים ק"ו שבזמן שמחה, וא"כ משמע דבכל הענין מיירי בהספד ובכי של צער, ולא דחלק מהבוכים הם בכי של שמחה. ומצינו בזה כמה פי' בענין הצער ובכי של הצדיקים:

א. **ברש"י** פי' דנזכרים בצערם שהיה להם לכבוש הרשע הזה בחייהם עכ"ל. ומבו' דגם לעת"ל כשכבר יבטל היצה"ר עדיין יהיו נזכרים ומצטערים על העבר שהיה יצה"ר קשה להם. ואמנם צ"ב עניין זה של הצער על העבר דהא מה דהוה הוה ומה להם כעת לבכות על העבר. וצ"ב.

ב. **במהרש"א** פי' דהספד הוא ענין יקרא דשכבי או דחיי, וכשמתבטל היצה"ר מצטערים הצדיקים ע"ז דמכאן ולהבא לא יוכלו לזכות עוד על ידו, דהרי השכר הוא רק על הנסיון, ואחז"ל וירא אלוקים כי טוב - זה יצה"ר, ולכן שייך כאן ענין הספד משום יקרא דחיי, אלו הצדיקים שניטלה מהם האפשרות לזכות לשכר ע"י עמידה בנסיונות היצה"ר.

ג. **בפי'** הרי"ף על העין יעקב כ' דסוברים הצדיקים כיון דנדמה כהר גבוה איך הצליחו להתגבר עליו, ע"כ דהוא רק ע"י סייעתא דשמיא שלא לפי כוחם וכדאמרי' לק' לולא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו, וא"כ אין מתייחס אליהם הנצחון על היצה"ר ולא יזכו לשכר. וביערות דבש ח"א דרוש ב' גם פי' כן והוסיף דז"ש להלן בגמ' ואף הקב"ה תמה עמהם שנא' וכו' גם בעיני יפלא. וביאר דהקב"ה מנחמם ומראה להם שהם בכוחם ניצחו ולכן עומד כמתמיה עמהם איך יכלו לכבוש הר גבוה כזה ומייחס את ההתגברות על היצה"ר להם ומגיע להם שכר.

ד. **במחשבת** מוסר (ח"ב עמוד קנב) מפרש דכיון שנתבטל היצה"ר, כעת מכירים ומבחינים הצדיקים באמת כמה גדול וחזק היה היצה"ר במשך כל חייהם וחוששים שמא לא הצליחו לעמוד בנסיונות בשלימות, וכדמצינו בשמואל כשהעלהו שאול שהיה ירא ומפחד שנתבע לדין והלך

למשרע"ה שיעיד עליו שקיים התורה. והוא מפני דרק בעולם האמת רואים כמה גדול דקדוק הדין ועומק התביעה על האדם. וזהו בכי הצדיקים מפחדם שמא לא עמדו בשלימות הגמורה בפני נסיון כהר גבוה זה.

עוד צ"ב ענין זה דלצדיקים נדמה כהר ולרשעים כחוט השערה, איך יתכן דאותו יצה"ר לצדיקים נדמה כך ולרשעים נדמה אחרת.

וביאר בזה בחת"ס (נד' כאן בחת"ס השלם) דבתחילה מעמיד היצה"ר פיתוי קל כחוט השערה ואי"צ ליותר מזה, אמנם אם עמד בנסיון הרי"ה מתגדל עי"ז ומתקיים בו "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו", וכשיצרו מתגדל כבר לא די בשערה אלא צריך נסיון גדול יותר כב' חוטי שערה, ושוב עי"ז כשמתגדל האדם וצריך לעמוד בפני נסיון גדול יותר וכן הלאה עד שנעשה כהר גבוה. אך לרשע דבתחילה לא התגבר על היצה"ר וא"כ נשאר היצה"ר כמו בנסיון הראשון שהוא פיתוי קל כחוט השערה, נדמה לו כחוט השערה.

באופ"א פי' באור ישראל להגרי"ס (אגרת ח') דשכר ועונש נמדד לפי בחינת הקלות וכבידות, ויותר נענש מי שהיה הנסיון קל עבורו ממי שהנסיון היה קשה עבורו, וכן בשכר יש יותר למי שהיה קשה להתגבר ממי שהיה לו קל להתגבר. ולעת"ל יסברו הצדיקים דכיון שהרגילו עצמם בהתגברות על היצה"ר וכבר נעשה להם הדבר קל לא יהא שכרם אלא כבחינת הקלות שהוא שכר מועט. וע"ז מראה להם הקב"ה דאינו כן, אלא נדמה להם כהר, דכיון שמעיקרא היה להם קשה והם מכח עבודתם גרמו שנעשה להם לבסוף קל אי"ז מגרע משכרם אלא יקבלו שכר כפי בחינת הכבדות שהיה להם מתחילה. ומאידך לרשעים דהיה מעיקרא נסיון קטן בבחינת הקלות וע"י שהרגילו עצמם ברע נעשה להם כטבע ונהיה כעת הנסיון קשה, ויסברו שלא יענשו ע"ז כ"כ אלא בבחינת הכבדות, אך הקב"ה מראה להם דאינו כן אלא נדמה להם כחוט השערה, דמאחר ומעיקרא היו יכולים בקלות להתגבר והם במעשיהם גרמו לכך שנעשה להם קשה ייענשו כפי בחינת הקלות מעיקרא ואין מתגרע מעונשם מחמת כך שבתוצאות מעשיהם נעשה להם היצה"ר קשה.

שם- כי הא דאביי שמעיה להוא גברא...איזיל ואפרשינהו מאיסורא

בשו"ת שב יעקב ח"ב סי' ל"ט הק' איך היה מותר לאביי ללכת אחרי ההוא גברא ואיתתא, הרי מבו' בקידושין פא דלהתיר יחוד בשדה בענין ג' אנשים, שמא יצטרך א' לנקביו ונמצא חברו מתייחד עמה, וא"כ כאן היו רק ההוא גברא ואביי שהם תרי ואי"ז מציל מייחוד. ואין לאמר דמ"מ הוא איסור יותר קל מייחוד של איש א' ואשה, דזה דאו' וזה דרבנן, דהא אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך אפי' מאיסור קל לחמור.

ומכח קו' זו מוכיח השב יעקב דהאיסור בשדה בלא ג' הוא רק כשהולכים עם האשה במטרה לשומרה ולהיות עמה דחיישי' שיפרוש א' לנקביו ונמצא חבירו

מתייחד עמה. אך אם השנים הולכים לעצמם בדרך מקרה ולא במטרה לשמור האשה, ליכא למיחש, דאם א׳ יפנה לנקביו ילך עמו חבירו ולא יתייחד עם האשה. ולכן סבר אביי להתייחד עם ההוא גברא כיון דאין מטרתו לשמור האשה וא״כ ממנ״פ אם יצטרך האיש לנקביו ילך אביי עימו, ואי דנחוש שמא אביי ילך לנקביו ונמצא ההוא גברא מתייחד עמה, עכ״פ מה שאפשר להציל יציל ולמנוע ייחוד.

אך שוב כתב לדחות הראיה דיש ליישב קו׳ הנ״ל וכן תי׳ בהערות להגריש״א דמיירי שהלך בריחוק בשיעור כזה דלא נחשב כלל ייחוד וקירוב עם האשה, ואמנם יתחדש לפי״ז דאף שהלך בשעור מרחק שיכול לשמוע את דיבוריהם עדיין הוא מרחק מספיק דל״ח מצב קירוב וייחוד.

ונמצא נפק״מ בין ב׳ ביאורים אלו מה פירוש ״איזיל ואפרשינהו מאיסורא״, לפי׳ א׳ דהשב יעקב הכוונה דיפריש מאיסור ייחוד, דאין כאן איסור ייחוד בין לאביי ובין לההוא גברא ואיתתא. אך לדרך הב׳ דבאמת עברו ההוא גברא ואיתתא באיסור ייחוד ורק אביי לא עבר, יתפרש ד״נפרשינהו מאיסורא״ היינו חטא ממש של הגברא, שלא יכשל בחטא עם האיתתא. אך מאיסור ייחוד לא הצילו.

כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו

הנה בפשוטו היה נר׳ ביאור ענין זה שמשקל הבחירה שוה בכל אדם באותו היחס שבין החלק הטוב והרע שבו, ולאדם קטן שיצה״ט וכח הטוב שבו קטן, די בנסיון קטן שיהיה לו בחירה, ואדם גדול צריך כפי יחס זה נסיון גדול כדי שתהא בחירתו שווה, אך לעולם היחס בשניהם הוא שוה שמשקל הנסיון זהה אצל הגדול כמו הקטן. אמנם בגמ׳ כאן מבו׳ דלא כן, שבאותו נסיון גופא שעמדו בו ההוא גברא וההיא איתתא אמר אביי ע״ע שהוא לא יכל לעמוד בו, וצ״ב, מהיכי״ת שלא היה עומד בו, הרי אף שיצרו גדול אך גם יצה״ט שבו גדול, ואם משקל הבחירה זהה באותו יחס של הקטן מדוע אין הגדול יכול לעמוד בנסיון שעמד בו הקטן. ומזה הוכיחו הגר״ח שמואלביץ (שיחות מוסר מאמר ״כל הגדול מחברו״ תשל״ג) והשפתי חיים (מועדים ח״ג עמוד רל״ה) שמגמ׳ זו מבואר שמשקל הבחירה של הגדול והקטן אינו שוה, והנסיון של הגדול מחברו הוא קשה יותר מהנסיון של הקטן ביחס למשקל הבחירה שלו, שלאדם גדול מעמיד היצה״ר קושי גדול ומרובה, וסכנתו רבה יותר ממצב הנסיון אצל הקטן. ומוסיף הגרח״ש שלכן באמת הוא הסיבה שהיצה״ר ייענש, כמ״ש כאן עה״פ ״ואת הצפוני ארחיק וכו׳ כי הגדיל לעשות״ דקאי על כך שהגדיל בת״ח יותר מכולם, והיינו שחורג מתפקידו שצריך להעמיד נסיונות במשקל שוה ומגדיל להעמיד את הת״ח בנסיון קשה יותר מכפי משקל הנסיון הראוי, וכיון דמרשיע וחורג מתפקידו ייענש לעת״ל.

אמנם עדיין צ״ב דבשלמא אם היה המציאות שלאדם גדול מעמיד היצה״ר סוגי נסיונות אחרים מאשר לקטן מובן שהוא סוג נסיון אחר זמ״ז ומה שמתנסה בו הקטן לא מתנסה בו הגדול, אך

בגמ׳ כאן הרי מבו׳ דאותו עובדא של הגברא ואיתתא היה בו נסיון אחד שהקטן יכול לעמוד בו והגדול א״י לעמוד, וצ״ב מה החילוק בין זל״ז שבאותו מעשה גופא אדם רגיל עומד בו ואדם גדול א״י לעמוד בו.

וביארו (שם) דענין הנסיון אינו ב׳ צדדים של כח המושך, א׳ לטוב וא׳ לרע (דאם כן היה צריך להיות שכיון שב׳ הצדדים שוים לפניו יש לו לנקוט בשוא״ת ולא לעשות מעשה העבירה) אלא יש כח המושך רק לצד א׳ דהיינו יצה״ר, ויצה״ט ענינו נקודת האמת הקיימת בפנימיותו של האדם שעליו לעשות מה שראוי וצריך באמת. והנה תפקידו של היצה״ר לפתות ולמשוך לבו של האדם ולבלבלו ע״י דמיונות להתעלם מצד האמת, ורק ע״י התבוננות מהו האמת ומה הדמיון יוכל אדם לעמוד בנסיון, כי כנגד האמת אין שום צד לעשות אחרת. ומשו״ה שפיר יתכן חילוק בנסיונות של אדם גדול וקטן, דכיון שכל ענינו של יצה״ר הוא כח פיתוי ומשיכה לנטות מצד השכל והאמת יכול הדבר להשתנות שאצל הקטן מפעיל היצה״ר כח משיכה מועט ואצל הגדול מפעיל כח משיכה חזק ומרובה לטשטש עיני שכלו עד שקשה מאוד לעמוד כנגדו ולהבחין בינו לצד האמת. וכן יש להוסיף מש״כ בנפה״ח ש״ג פ״ד שאם רואה היצה״ר שלגודל דרגת האדם לא ישמע לו לעשות חטא הוא נדמה לו כאילו הוא יצה״ט ומראה לו פנים שיש בדבר מצוה וכל סימני טהרה. ונמצא דכלפי הגדול מחבירו יש הרבה יותר אפשרויות של טעויות ובלבול להתעלם מצד האמת ולבחור בחטא.

ולפי המבו׳ בגמ׳ כאן הוסיפו הגרח״ש והשפת״ח לבאר מה באמת העצה לת״ח שלא יפול בנסיונות היצה״ר, דהנה אביי אמר ע״ע שאם היה הולך ומתייחד עם ההיא איתתא לא היה עומד בנסיון, אך מה דבאמת לא נכשל הוא משום דבפועל לא התייחד עמה, ונמצא דהאפשרות לת״ח לא ליפול ממדרגתו הוא עי״ז ששומר עצמו בשמירה מעולה **לא להתקרב** למצב של נסיון ולא לתת שום פתח קטן ליצה״ר שיוכל להכנס דרכו להביאו למצב של נסיון.

הוסיפו רבותינו, שענין זה של הגדול מחבירו יצרו גדול אינו רק הבדל בין אדם גדול לאדם קטן אלא גם באותו אדם יכול להיות הבדל בין מצב למצב או בין זמן לזמן שיש בחינה זו. עי׳ בס׳ אבן שלימה פרק ט שכ׳ הגר״א דבמצוות ותפילות במה שמעלתו גדולה כך היצה״ר ע״ז גדול יותר, ולכן אמרו לעולם יהא אדם זהיר בתפילת המנחה, כיון שמעלתה גדולה ויש בזה נסיון גדול יותר. וע״ע בחכמה ומוסר ח״א מאמר קנ״א שמביא הסבא מקעלם שמצינו כמה חולים שנתרפאו ואח״כ נתקלקלו יותר במעשיהם. וביאר דהוא משום שאחר שארע להם נס גדול והיה עליהם חוב גדול להודות להקב״ה על חסדיו נשתדל היצה״ר יותר לגשם ולטמטם את הלב כדי שלא יתעלה אדם במדרגתו, ומפילו לירד מהמדרגה הגבוהה לה יכל להגיע ע״י שאירע לו הנס.

ובאור יחזקאל (יראה ומוסר עמוד רכ"ה) מעורר על סכנת הנפילה אחרי עליה כמו שבועות או זמנים גדולים אחרים, שעיקר מלאכת היצה"ר להכשיל ולנצח את היותר גדולים כי בזה מרוויח יותר מכשלון של אנשים קטנים ולכן גם **בזמנים** גדולים כדאי ליצה"ר להלחם ולהשקיע בו להפסיקו מעלייתו ולהורידו ממדרגתו. וכן בחת"ס לעיל לח. מבאר את ענין העבודה לאחר יו"כ שנצחנו במלחמה וזכינו להתעלות ולעומת זה מתחדש יצה"ר בבחי' גדול הימנו ויש להתחזק כנגדו ביתר שאת שלא ליפול מהמדרגה.

דף נב:

אם פגע בך מנוול זה משכהו לביהמ"ד אם אבן הוא נימוח אם ברזל הוא מתפוצץ

וצ"ב לשון זה דמשכהו לביהמ"ד דלכאו' הול"ל לך ועסוק בתורה, ומה ליצה"ר בביהמ"ד, וכן מהו 'משכהו' הרי בלא"ה היצה"ר מתלווה תמיד לאדם ואי"צ למושכו. ובי' בזה הגר"א במשלי פכ"ה דמיירי ביצה"ר שרוצה להטות אדם מן התורה והעצה להתמודד עמו הוא שיקח עמו את היצה"ר וילמד תורה שלא לשמה ובזה יניח דעתו וימלא רצונו שאינו לומד בדרגה הראויה, אך מאידך מרוויח בכך דמתוך של"ש בא לשמה כיוון דכוונתו לש"ש. אבל אם ירצה מיד להתחיל ללמוד תורה לשמה לא יניחנו היצה"ר. ומוסיף דזש"א דהתורה נמשלה לאש ומים, דיש ב' מיני יצה"ר, התאווני, והכעסני, וכנגדו בתורה חלק ההלכות וחלק האגדות. חלק האגדות נקרא מים, דעי"ז נמשך ליבו כמים ובזה מתגבר על יצה"ר התאווני, וחלק ההלכות נמשל לאש שע"י הריתחא דאורייתא מתגבר על היצה"ר הכעסני שנמשל לברזל ומתפוצץ ע"י עסק לימוד ההלכות, והוא מש"כ "אם רעב שונאך האכילהו לחם" דהיינו יצה"ר הכעסני נקרא רעב, האכילהו מלחמה של תורה שע"י ריתחא דאו' מתגבר על יצה"ר הכעסני, "ואם צמא השקהו מים" זהו יצה"ר התאווני שע"י אגדות ועניני מוסר יצליח לשבר את יצה"ר של תאוות.

הערול"נ ג"כ עומד על לשונות אלו שהיצה"ר נמשל לברזל ולאבן, ומבאר דיש יצה"ר של קור ושל חום. של קור- שמצנן האדם שלא יתאמץ בעבודת ה' אלא יתעצל ויתרפה ומכניס בו קרירות. ושל חום- שמסית לרדוף אחר עבירות ותאוות. והנה אבן וברזל טבעם חלוק זמ"ז, דאבן מתחזק באש ונמס במים, ואילו ברזל להיפך, מתחזק במים ונמס באש. וז"ש אם פגע בכך מנוול זה ומגיע עם ב' הכוחות יחד, קרירות בעבודת ה' וחמימות לעבירות, אין לחפש תרופה לכל יצה"ר בפני עצמו שהרי הם ב' ניגודים שכ"א סותר לחבירו, רק יש תרופה אחת לשניהם ע"י משכהו לביהמ"ד שהתורה נמשלה לאש ומים ובה יש הכח להתמודד נגד ב' הכוחות יחד של הקור והחום. וז"ש "אם אבן הוא נימוח" דהיינו יצה"ר של חום שהאבן מתחזק בו יועיל לזה עסק התורה שנמשלה למים להמיס את היצה"ר של חום, "ואם ברזל הוא מתפוצץ", היינו יצה"ר של קור שמתחזק במים, יש כנגד זה כח בתורה שנמשלה לאש להתגבר על יצה"ר שהוא כברזל.

ולא הניחוהו אחיו הכהנים לעשות כן משום ברב עם הדרת מלך

ופירש"י שלא הניחוהו להוליך שני איברים אלא כמנין המפורש בסדר יומא פר קרב בכ"ד משום ברב עם הדרת מלך. והנה בסוגיא ביומא שם מבו' דכבש נעשה בתשעה כהנים, והיינו משום דפר מפני כבדו יש צורך ביותר כהנים לשאתו וכבש הקל די בפחות. ובשפ"א הק' א"כ מ"ט לא הניחוהו חבריו הרי מאחר שכהן הוא כוחו גדול ויכול לשאת ירך בא' במקום בב' להוי ככבש שנעשה בתשעה, כי די בכהן א' לשאת ירך של כבש, ואי משום דאע"פ שאפשר בפחות מ"מ מרבים בכהנים משום ברב עם הדרת מלך א"כ מ"ט בכבש לא הרבו בו כ"ד כהנים. ותירץ דבעצם הרי צ"ע איך אפשר לעשות עבודת הולכה של ירך ע"י ב' כהנים הרי קי"ל ב' שעשו פטורין וא"כ הרי יש חסרון בעשיה של עבודת ההולכה כשנעשה בשניים, ועכצ"ל כיון דירך דפר כבד והדרך לשאתו בשניים מפני כובדו אין בזה החסרון של שניים שעשאוהו, וא"כ י"ל דאה"נ יש עניין להרבות כהנים משום ברב עם הדרת מלך רק בכבש שהדרך לנשאו באחד א"א שישאוהו בשניים דבזה שוב יהא החסרון של שניים שעשאוהו. אך בפר שכך דרכו תמיד לשאתו בשניים אין בזה חסרון דב' שעשו ומשו"ה הדר דינא דגם כשיש כהן בעל כח שיכול לשאתו בא' עדיף שישאוהו שניים אחרים משום ברב עם הדר"מ. עכ"ד.

ויש להעיר ע"ד השפ"א א. דמצינו מ"ח ראשו' בפירוש הא דירך היה נישא בשניים, שהרמב"ם בפ"ו הי"ט ממעשה"ק מפרש דהיה הירך שלם והיו שניים מוליכים ירך השלם, וכ' דא"א היה לנתחו לנתחים דכתיב לנתחיה ולא נתחיה לנתחים וע"כ היו צריכים להוליכו שלם. אך הראב"ד בתו"כ ויקרא ו' ה"ב חולק על דרשה זו ומפרש דהיו חותכין הירך וכל כהן הוליך חצי רגל, (ועי' במאירי כ"ו שהביא את ב' הפי') **והנה** כ"ד השפ"א א"ש לשיטת הרמב"ם, אך לשי' הראב"ד שהולכה בשניים היינו ב' חצאים וכ"א מוליך חצי א"א לומר כתי' השפ"א דהרי בכה"ג אינו שניים שעשו וא"כ תקשי לדידיה מ"ש כבש שלא מרבים בו כהנים מהכא דלא הניחוהו להוליך ביחיד. ב. ברמב"ם שם כ' "דעולות היחיד אם רצו להוליך נתחיה בפחות מאלו או ביתר מוליכין" ולפי"ד השפ"א דיש חסרון של שניים שעשו איך סתם הרמב"ם דאפשר ביותר הרי במרובים יותר מכדי דרכו יש חסרון דב' שעשו ומשמע לכאו' דאין בעבודת הולכה חסרון דשניים שעשו. ועיין גם במקד"ד סימן כ"ה סק"ב שנקט כן.

לכן נראה לומר באופ"א דחז"ל קבעו את ענין ה"ברב עם הדר"מ" בקרבנות כ"א כפי דרכו וענינו, ובכבש שדרכו במקצת כהנים לא ראו ענין להרבות סתם כהנים בעבודתו, ואף שאי"ב חסרון מדינא של ב' שעשו, מ"מ כיון דאין דרכו בכך לשאתו בריבוי אנשים ל"ש בזה הענין של ברב עם הדרת מלך, ובפר שמפני כובדו הדרך לשאתו במרובים שייך ענין "ברב עם"

שיעשוהו המרובים. והא דהכא לא הניחוהו חבריו הוא משום דכיון דכבר נקבע ע"י חז"ל סדרי ההקרבה שמוליכין ירך פר בשניים אין לשנותו מפני דבר שבמקרה שיכול א' בעל כוח להוליכו ונשאר מה שקבעו את ה"ברב עם" לפי דרכו בעלמא שיוליכוהו בשניים.

והן משובחין היו וכו' הכא סולמות וזקיף טובא

עי' בחזו"א קונ' השעורים וכן בשעורים של תורה לבעל הקה"י סי' ח', שהביאו מכאן הוכחה למידת שעורי תורה כפי השיעור הגדול לשי' החזו"א, דלפי החשבון של רביעית בשעור הקטן דהיינו פ"ו גרם נמצא דל' לוג הוא כעשרה ק"ג ושליש, וק' מהו דשבחו את הפרחי כהונה שכוחם גדול הרי"ז משא של כל אדם צעיר אף בזמנינו שיכול בקלות להעלותו בסולם נ' אמה. (ומוסיף השש"ת להוכיח ע"פ גמ' דשור הלקוח באלף זוז מחירו פי חמשה משור רגיל ומשקל חלק אחוריים של בהמה גדולה הוא כמאתיים ק"ג ואיך יתכן דמשא עשרה ק"ג ושליש קשה יותר ממשא ירכו של שור הגדול) אע"כ כמידת השיעור הגדול ולפי"ז משקל ל' לוג הוא כעשרים ק"ג ובזה מובן דלשאת משא של עשרים ק"ג בסולם זקיף טובא בגובה נ' אמה קשה יותר ממשא ירכו של שור הגדול בכבש המשופע.

דף נג.

אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן

פירש"י , כ"ז שאני חפץ בבית הזה ושכינתי שרויה בו יהא כבודו קיים ויבואו הכל כאן, ואם תחטאו ואסלק שכינתי מי יבוא כאן.

בערלו"נ מביא קו' המהרש"א לפרש"י מהמשך המימרא "אם אתה תבא אל ביתי אני אבוא אל ביתך" וכו' דמבואר דביאתו של הקב"ה נמשכת אחר ביאתן של ישראל, וזה סותר לרישא דמבו' דביאתן של ישראל נמשכת אחר ביאתו של הקב"ה והשראת שכינתו. עוד צ"ב מהו "אבא אל ביתך" דמשמע ביתו של אדם והרי ע"ז מייתי קרא "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך" דקאי על ביהמ"ק ולא על ביתו של האדם.

וב' הערלו"נ דביהמ"ק יש ב' בחינות: א. שהוא בית ה', מקום מיוחד לעבודתו ולקרבנות ולתפילות ובאים שם ישראל לעבדו וליכנע לפניו. ב. שנקרא בית ישראל דהבא לפני המלך הרי"ה נזכר לפניו וזוכה לשפע וברכה מהמלך, כך ישראל כשבאים לביהמ"ק נזכרים לפניו ית' וזוכים לשפע וברכה. וזש"א בחגיגה "יראה- יראה" כשם שבא לראות כך בא ליראות, היינו ב' בחי' הנ"ל "לראות" לעבדו בקרבנות ותפילות "וליראות" שזוכים ישראל ליראות לפני הקב"ה ולקבל שפע ברכה. וע"ז אמר ישעי' כי תבואו ליראות פני מי בקש זאת מידכם, דלכאו' צ"ב הלא הקב"ה ביקש זאת שייראו לפניו, אלא הנביא מוכיחם דאחר שעזבו את השי"ת ועובדים ע"ז נמצא ביאתם לביהמ"ק אינו "לראות" לעבוד את הקב"ה, אלא רק "ליראות" עבור תועלת עצמם לקבל השפעות וברכות, וזה מי ביקש זאת לבא רק בבחינה זו בלי הבחינה של "לראות". ופי' דזהו שאמר הלל "אם אני כאן הכל כאן" אם יש השראת השכינה בביהמ"ק, הכל כאן, ויכולים ישראל לבא להיות עם השכינה בביהמ"ק. "הוא היה אומר למקום שאני אוהב שלם רגלי מוליכות אותי" היינו דמעצם ביאתם למקדש אין ניכר עדיין מה עיקר כוונתם ומטרתם, הרי במקום שאדם רוצה לילך רגליו מוליכות אותו וא"כ דילמא עיקר ביאתם למקדש הוא לקבל הברכות וההשפעות, לזה ממשיך ואומר "אם אתה תבא אל ביתי" רק אם תבואו למקדש כשעיקר המטרה הוא בבחי' שהוא "ביתי" לצורך עבודת ה', "אף אני אבא אל ביתך" ממילא תזכו לבחינה הב' של ביהמ"ק שהוא "ביתך", בית ישראל, שמקבלים דרכו השפע והברכה. אך אם אתה לא תבא אל ביתי אף אני לא אבא אל ביתך, כי אין זוכים "ליראות" בלי שביאתם "לראות". וז"ש בכל

מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך, כשיתקיים העיקר, שיבואו כדי להזכיר שמו של הקב"ה, יזכו עי"ז ל"אבא אליך וברכתיך".

היה נוטל ח' אבוקות זורק א' ונוטל א' וכו'

עי' ל' הרמב"ם בפ"ח הי"ג מלולב ורוקדין ומספקין ומטפחין וכו' ומבו' שהיו נוהגים בפעולות חיצוניות של שמחה בשמחת בית השואבה, וצ"ב מדוע דוקא בשמחה זו בחג הסוכות נוהגין בפעולות אלו של שמחה יותר משאר זמני שמחה שלא מצינו בהם כ"ז.

ומטו בשם הגרי"ז (עי' לקוטי הגרי"ז, וכן בכת' הגרי"ז הנדפמ"ח על סוטה ועניני הש"ס) עפי"ד הגר"א שבי' החילוק בין שמחה לששון, דשמחה היינו בלב וששון הוא כלפי חוץ, לאחרים, וכיון דכתיב שאבתם מים **בששון** לכן בעי' פעולות חיצוניות של שמחה, משא"כ בשאר זמני שמחה דלא כ' בהם ששון אלא שמחה. אך שאלו בנו הגרי"ד דהניחא לשי' רש"י דהוא משום ניסוך המים וע"ז קאי הקרא דושאבתם מים בששון, אך לשי' הרמב"ם דאינו שייך לניסוך המים אלא הוא דין בפ"ע של שמחה לפני ה' בחג הרי לא קאי פסו' ד"ושאבתם" על שמחת בית השואבה. לכן ביאר הגרי"ד באופ"א דטיפוח וריקוד וכו' אינם השמחה עצמה, דעיקר השמחה הוא בלב, אך במקום דבעי' שתהא השמחה **לפני** איזה דבר לא סגי בשמחת הלב אלא צריך לעשות פעולות לבטא עניני השמחה כלפי חוץ. ולכן כתוב אצל דוד שהיה מפזז ומכרכר לפני ה' כיון דהיה השמחה לפני ארון ה' בעי' לבטא ע"י הפעולות של מפזז ומכרכר שעי"ז מתקיים השמחה לפני ה'. ומכיון דהמצוה דשמחה בסוכות ילפי' מקרא ד"ושמחתם **לפני ה'** אלוקיכם" לא די בשמחה בלב אלא בעי' ניהוגי שמחה המבטאות כלפי חוץ את ענין השמחה לפני ה', ע"י טיפוח וריקוד וכו'. ומובא דכשהציע זה לפני הגרי"ז הסכים לזה והוסיף דזהו גם הביאור במה דמובא על הגר"א דבשמח"ת היה מטפח כף אל כף ולאחר שהחזירו הס"ת לארון לא היה עושה כן רק היה שמח כמו בשאר יו"ט. ובי' כנ"ל דכשמוציאין הס"ת יש ענין מיוחד של שמחה **לפני** הס"ת ולכן היה מוסיף לטפח כף אל כף ע"י פעולות חיצוניות של שמחה וכנ"ל. אך לאחר שהחזירו הס"ת שוב אינו אלא שמחת יו"ט שעיקרה בלב ואי"צ פעולות כלפי חוץ.

משם לתמיד של שחר משם לתפילת המוספין

ומבו' דאע"פ דריב"ח היה לוי היה מתפלל תפילת מוסף, והנה רעק"א בשו"ת סי' ט' ובגליון שו"ע סי' ק"ו (במג"א סק"ב) נקט דנשים פטורות מתפילת מוסף, כיון דתפילות כנגד קרבנות ונשים אין שוקלות מחציה"ש (כמבו' בשקלים פ"א מ"ט) וא"כ אין לנשים חלק בקרבנות צבור וה"ה דל"ש בתפילת מוסף שהוא כנגד הקרבן. ובעמודי אור סי' ז' הק' ע"ז מכאן, דהרי יש מ"ד (שם מ"ב) דהלויים אין שוקלים מחציה"ש וא"נ דהפטור משקלים פטור מתפילת מוסף איך

היה ריב"ח מתפלל מוסף, הרי היה לוי. וא"ל דהתפלל בנדבה, כיון דבמוסף א"א להתפלל נדבה, וגם א"ל דהו"ל כנשים במצוות שהזמ"ג שפטורות ואעפ"כ מברכות, דהרי הוא פלוגתא דרבוותא אם יכולות לברך ומה נענה להשיטות דנשים א"י לברך. ודוחק לומר דס"ל לריב"ח כמ"ד דלויים שוקלים, דא"כ הו"ל להכריע המ"ח בשקלים ע"פ ריב"ח דהבא. ומכח קו' זו חולק העמודי אור על רעק"א וסובר דאף נשים חייבות בתפילת מוסף, ומה שהק' רעק"א דאינם שוקלות, כ' ליישב דזה ודאי דאע"פ דפטורות מלשקול מ"מ מתכפרות בקרבנות ציבור, דוגמא לדבר פר דכה"ג, שהיה מביא משלו ואעפ"כ אחיו הכהנים מתכפרים עמו, וה"נ נשים ולויים היו מתכפרים בכל קרבנות צבור ודי בכך לחייבם בתפילה משום שהם מתכפרים בקרבן.

אמנם רעק"א י"ל דס"ל דלא די לחייב את המתכפרים בקרבנות אלא יש לחייב רק אלו שנחשבו **מביאים** את הקרבנות, והמביאים הם רק אלו ששוקלים ומביאים מזה את הקרבנות. וביישוב קו' העמודי אור עי' קה"י זבחים סי' ד', דיש כאן ב' ענינים: א. מצוה של הבאת קרבנות. ב. מצוה של שקלים. ולו יצוייר שעדין יחסר כסף אחר ששקלו יהא צריך מגבית לאסוף ממון מכל ישראל לקרבנות צבור. ובזה ודאי גם הכהנים ולויים יהיו חייבים כיון **דבהבאת הקרבנות** גם הם חייבים ככל ישראל. רק דיש מצוה בפ"ע של מחציה"ש שיתן כ"א כדי שיהיו קרבנות קריבים משלו ובדי"ז כהנים ולויים פטורים אך עיקר חובת הקרבן ודאי מוטל על כולם ונקראים לויים בני חיובא בזה ולכך חייבים אף בתפילת המוסף, משא"כ נשים דפטורות מעיקר חובת הקרבנות, כיון שהוא מ"ע שהזמ"ג ורק בזה דן רעק"א דיהיו הנשים פטורות מתפילת מוסף כיון דפטורות בעיקר חובת הקרבן. (ומש"כ דאינם שוקלות ר"ל דהוא הוכחה, דאם היו שוקלות ע"כ דהיו חייבים בקרבנות, אך כיון דאין שוקלות ואין הוכחה לחיובם שוב י"ל דפטורות ככל מ"ע שהזמ"ג, וממילא פטורות אף מתפילת מוסף).

דף נג:

מה לעשות שלום... ימחה על המים לעשות שלום לכל העולם כולו עכו"כ

יש לחקור בביאור די"ז דהיתר מחיקת שם מפני השלום, האם הוא דין של דחיה, או"ד דהוא היתר גמור שאין את עיקר האיסור. ועי' בשו"ת רמ"א סי' ק' שמביא תשו' רב האי גאון (וכ"ה במרדכי שבועות כט:) שדן על בעל שנשבע לגרש אשתו, אם מותר לעבור על שבועתו ולקיימה כדמצינו היתר דמחיקה כדי לעשות בין איש לאשתו, והשיב רה"ג דדברים בטלים הם ואין לחוש להם וחייב לגרש אשתו, וא"א ללמוד מסוטה משום "דהא מוציא מידי ספק ומידי איסורא, אבל הכא מילתא דאמר רחמנא לא תישא ואמר כי לא ינקה ה' וכו' אין בדבר הזה משום לעשות שלום בין איש לאשתו". עכ"ל. והק' השואל לרמ"א א"כ איך למד אחיתופל מסוטה, הרי שא"ה דמוציא מידי ספק ומידי איסור. והשיב הרמ"א בביאו"ד רה"ג דלכאו' צ"ב מש"כ להוציא מידי ספק ומידי איסור, דאם ר"ל שהבעל יהא מותר באשתו מה צורך יש במחיקה לזה, הלא מצי לגרשה ולא יעבור איסור, אלא כוונתו דכיון דאיסור מחיקה ילפי' מהפסו' ואבדתם את שמם ל"ת כן לה' אלוקיכם גדר האיסור כשעושה דרך איבוד, אך כשנעשית המחיקה לצורך שלום בין איש ואשתו אי"ז דרך איבוד אלא תיקון הוא, דוגמא לדבר מטיפת דיו שנפלה על שם שבס"ת וכדו' שמותר למחוק את השם, וע"כ משום דכל האיסור הוא כשנעשה בדרך איבוד אך כשבאים לתקן את השם הוי תיקון ולא איבוד. ומזה למד אחיתופל בק"ו דאם תיקון קטן מהני דל"ח עי"ז דרך איבוד ק"ו כשנעשה לצורך הצלת כל העולם דחשיב תיקון ואינו איבוד. ולכך כתב רה"ג דזהו רק סב' כלפי איסור מחיקה, דבכה"ג שנעשה לצורך השלום אין את עיקר החפצא דאיסור, אך איסור אחר כגון לעבור על שבועה אין לנו מקור מסוטה להתירו, כיון בסוטה לא נתחדש דחיה לאיסורים אלא דאינו כלל איסור כשנעשה לצורך שלום.

ודברי הרמ"א יש בהם חידוש גדול, דמסב' יש לחלק בין טיפת דיו שנפלה על שם דבזה התיקון בגוף הכתב והו"ל פעולת תיקון, אך במחיקה לצורך עשיית שלום אין התיקון בגוף הכתב וי"ל דהצורך ל"מ להגדיר הפעולה כתיקון, רק הוא מעשה איבוד בעצמותו שנעשה לצורך.

ובאמת ברמ"א במקו"א (בתשובה י"א) מבו' דנקט שלא כמש"כ כאן, אלא דהיתר מחיקה הוא בגדר דחיה, ונתחדש דגדול השלום והוא סיבה לדחות איסור מחיקה, ומכח זה יצא לחדש שם דה"ה דמותר לעבור על איסור הוצאת ש"ר כדי

להשכין שלום. ונמצינו ב׳ דרכים בביאו״ד זה של היתר מחיקה: א. דחשיב תיקון ואין כאן חפצא דאיסור כלל. ב. יש כאן מעשה איסור אך נדחה מפני ענין השלום.

והנה לפי בי׳ הב׳ דרמ״א דהוא בגדר דחיה, הדק״ל משכ״כ רה״ג דאין ללמוד מסוטה היתר לעבור על שבועה, ומאי שנא מסוגיין דלמדו ק״ו דהשלום מתיר מחיקה לצורך הצלת העולם. וי״ל דבסוטה עצם מעשה המחיקה יוצר את ההיתר לאשתו ומצב השלום וכן במעשה דאחיתופל ע״י מעשה המחיקה נעצרו המים ונעשה המצב דשלום והצלה לעולם, ובזה נתחדש דמעשה איסור שיוצר שלום מותר, משא״כ בנידון דרה״ג שבא לעבור על שבועתו ולקיים אשתו שעי״ז נעשה עצם **דיבורו** מחולל, והאיסור קיים בדבור במה שנמצא דיבורו שוא ושקר (ויש ראשו׳ דס״ל דהעובר על שבועתו עובר משום לא תשבעו בשמי לשקר), והרי **הדיבור** שקר אינו יוצר השלום, דלא נצרך לשלום שידבר אדם שבועת שקר, ואין לנו מקור מסוטה שהשלום דוחה איסור בכה״ג שהאיסור בעצמותו אינו יוצר את השלום. ונמצא לפי״ז דאמנם שלום דוחה איסורים ואפשר ללמוד מסוטה לשאר איסורים, אך הוא רק בכה״ג שהאיסור עצמו יוצר שלום ולא באופן שנעשה האיסור ובעקיפין נוצר שלום שלא ע״י גוף מעשה האיסור.

אמנם באמת יל״פ באופ״א דברי רה״ג, (עין חבצלת השרון עה״ת פר׳ נשא) כפי שהבין השואל בשו״ת רמ״א (סי׳ ק׳) הנ״ל דאין ללמוד כלל מסוטה לאיסורים אחרים, ומש״כ רה״ג דשאני סוטה שמוציא מידי ספק ואיסור כוונתו דהוא גז״ה מיוחדת בפר׳ סוטה, שאמרה תורה שזהו הסדר להתיר אשתו במגילת סוטה ומצוותו בכך ע״י מחיקה ובכך תהא ניתרת, ואין ללמוד מזה כלל ששלום דוחה איסורים. ומה דמ״מ אחיתופל למד ק״ו מסוטה להצלת העולם י״ל עפי״ד רה״ג במקו״א שעולה מדבריו פי׳ חדש בסוגיין, דהנה מובא באוצר הגאונים חגיגה יד: תשו׳ מרה״ג בענין שימוש בשמות הק׳ לעשיית מופתים וכד׳ וכ׳ שם דודאי הוא איסור חמור, ובתו״ד כ׳ וז״ל: ממעשה דאחיתופל ממנו אנו למדים לימוד ברור שאסור להשתמש בשם אלא בעבור דבר גדול מאד. עכ״ד. וצ״ב דבפשוטו הצורך הגדול במעשה אחיתופל הוא להתיר איסור מחיקת השם ומנ״ל ללמוד מכאן שצריך דוקא צורך גדול להתיר איסור שימוש בשמות הק׳. וע״כ מבו׳ דבסוגיין לא מיירי כלל מאיסור מחיקה, ובביאוה״ד י״ל דבאמת הק׳ האחרו׳ (עי׳ ערלו״נ כאן ובאבנ״ז יו״ד סי׳ ש״ע) מהו דמספק״ל לדוד אם מותר להכניס החרס עם שם לתוך המים הרי הוא גמ׳ ערוכה בשבת קכ: דשרי גרמא במחיקת השם ולכן מי שחקוק שם על בשרו ונזדמנה לו טבילה של מצוה יורד וטובל דכתיב לא תעשון, עשיה הוא דאיסור וגרמא שרי. (ויש שתי׳ עפי״ד הרשב״א שם דרק אם הוא ספק שימחק שרי משא״כ הכא דודאי ימחק אסור) אכן בדברי רה״ג י״ל דאה״נ ומה״ט אין כאן נידון של איסור מחיקה כיון דהוא גרמא, וכל הנידון היה רק משום האיסור להשתמש בשם קודש ולזה

יליף אחיתופל בק"ו שהצלת העולם חשיב צורך גדול דמותר בשבילו להשתמש בשם קודש. (ויל"ב דעיקר האיסור משום זלזול וביזוי השם כשמשתמש בו, וע"ז ילפי' דצורך גדול כ"כ מהני דעי"ז ל"ח זלזול כשנעשה עבורו).

אמר רחמנא פלגא דמצוה עביד וכו'

בפשוטו היה נר' דמ"ח ר"י וחכמים אם תקיעה ותרועה הוא מצוה א' או ב' מצוות. וכ"מ בל' רש"י "מצוה א' הן וחדא חשיב להו". והנה מבו' בגמר' דלכו"ע אי' סב' דלא יתכן דאמר רחמנא פלגא דמצוה עביד ומזה הוכיחו רבנן מדמצינו במסעות שנא' תתקעו ולא תריעו (ור"י דחי דהוא לסימנא בעלמא). והק' בערלו"נ שמצינו בכ"מ פלגא דמצוה, כגון בד' מתנות של חטאת שהם מצוה א' ואפ"ה בעולה ואשם אמרה תורה לעשות רק ב' מתנות, וכן ד' פרשיות בתפילין ובמזוזה רק פרשה א', וכן במליקת חטאת עוף בעי ב' סימנים ובעולת העוף סי' א'. וע"ע בחלקת יואב סי' ל"א שהק' מכאן לשי' ר"ת דד' מינים מצוותו בב"א ול"מ בזאח"ז הרי מצינו במקדש נטילת ערבה לחודה ולפי משנ"ת כאן הרי א"א דאר"ח פלגא דמצוה עביד. והוכיח מזה כשי' הבה"ג דמהני ד' מינים בזאח"ז ולכך ל"ח ערבה במקדש פלגא דמצוה.

עוד צ"ב דמבו' בר"ה לב דלחכמים תקיעה ותרועה מעכבין זא"ז והיינו דהוא מצוה א' וכן ל' הר"מ פ"ג ה"ה משופר "שכולם מצוה א' ". גם בראש"ש שם בי' דמה"ט סח בין התקיעות אינו חוזר ומברך דהכל מצוה א' ול"ד לסח בין תפילין ש"ר לתפילין ש"י דהם ב' מצוות. וצ"ע מהמבו' כאן דלחכמים הם ב' מצוות.

וביישוב כ"ז כ' בעמק סוכות וכעי"ז בס' הערות מהגריש"א דלכו"ע **הקיום מצוה** של הגברא הוא מצוה א', וכל המ"ח מהו **המעשה** מצוה, לחכמים הוא ב' מעשי מצוה וכ"א ענין בפ"ע ורק הקיום הוא א' בעשיית שניהם. ור"י ס"ל דהוא **מעשה אריכתא** של תקיעה ותרועה, ולכן כ' הראשו' שלא יפסיק בנשימה. וכ"ה מפורש ברמב"ן בדרשה לר"ה דלר"י הוא "קול א' ממש שתחילתו וסופו פשוט ואמצעיתו מרועע". ולפי"ז רק בהא חשיב פלגא דמצוה כיון דהוא מעשה א' ובזה אי' הסב' דלא יתכן דמצוה כאן הוא מעשה א' ובמקו"א רק בחצי מעשה, ול"ד לכל הנ"ל דכ"א ענין בפ"ע, וכן ד' מינים כל חלק לעצמו ואי"ז מעשה אריכתא.

דף נד.

למעלה עשירית לא קתני מתני׳ מני ראב״י היא

מבו׳ בגמ׳ דנחלקו ראב״י וחכמים באותן ג׳ תקיעות מלבד שער העליון והתחתון ושער המים, אם תקעו ע״ג המזבח או למעלה העשירית.

והנה שיטת רש״י בכל הסוגיא דכל אותם י״ב תקיעות המנויים במשנה הם משום ניסוך המים כדכתיב ושאבתם מים בששון (עי׳ ד״ה ע״ג המזבח), ולעיל במשנה כ׳ רש״י (בד״ה שלש לשער) דהתקיעות בשער העליון והתחתון המוזכרות כאן הם אותם תקיעות המוזכרות במשנה לעיל נא: הגיעו לעזרה תקעו והריעו ותקעו והאריכו בהן עד שהגיעו לשער התחתון.

ובסברת פלוגתייהו מבו׳ בגמ׳ טעמא דראב״י ״כיון דתקע לפתיחת שערים, למעלה עשירית ל״ל דתקע האי לאו שער הוא״. ורש״י לא פירש הסב׳, ולכאו׳ הכוונה כיון דמצינו בשאר התקיעות שהיו נעשים בשערים (העליון, והתחתון, ושער המים) היינו דהכי קים להו לחז״ל דבעי׳ שיהיו התקיעות בשער דוקא ומעלה עשירית אינה שער למה לי דתקע שם, הלכך עדיף ע״ג המזבח. ובטעמא דחכמים אמרי׳ ״כיון דתקע למילוי המים ע״ג המזבח ל״ל״ ופירש״י ב׳ פירושים: א. דתקיעות ע״ג המזבח היינו בשעת זקיפת ערבה, וכיון דכל התקיעות הם משום מילוי המים דכתיב ושאבתם בששון עדיף לתקוע במעלה עשירית שהוא מקום מסוים ומוכחא מילתא שהן למילוי המים. ב. תקיעות ע״ג המזבח היינו שמוליכין את המים למזבח וגרסי׳ בגמ׳ ״הא תקע ליה בשעת ניסוך המים״ דהיינו בשעת הקרבת התמיד (וכ׳ רש״י דשמא זקיפת הערבה הוא בעת שמוליכין את המים והם אותם תקיעות לתרוייהו).

אמנם ברמב״ם מבו׳ שיטה אחרת בביאור הסוגיא, דהנה הרמב״ם לא הביא דין תקיעות דשער העליון והתחתון בהל׳ לולב בדיני שמחת בית השואבה וגם לא בהל׳ תמידין ומוספין בדיני נסכים, אלא הביאו בהל׳ כליהמ״ק פ״ז ה״ו וכ׳ ז״ל: וברגל מוסיפין שלוש לשער התחתון והוא עזר״נ ושלוש לפתיחת שער העליון והוא שער ניקנור עכ״ל. ומבו׳ דלא כפירש״י שתקיעות דשערים אלו כשהלכו למילוי המים, אלא התקיעות הם **בפתיחת** שער העליון והתחתון, וגם כ׳ שעשו כן ״ברגל״ דהיינו בכל ג׳ רגלים ואי״ז דין דוקא בחג הסוכות. ומבו׳ דתקיעות אלו ל״ש כלל לניסוך המים. ועי׳ בכס״מ שעמד בזה דהרמב״ם לא פירש דשער העליון והתחתון המוזכרים כאן הוא התקיעות דתנן לעיל נא: כפירש״י כשהיו הולכין למילוי המים, אלא כאן במשנה נאמר

דין בפ״ע של תקיעות בשעת פתיחת השערים ברגלים. (ובערול״נ מוסיף דמאחר והרמב״ם נקט דתקעו בהם בכל הרגלים הוכרח לפרש שהוא תקיעות בפתיחת השערים ואינו ענין לאותם תקיעות דתנן במשנה נא: בסדר ההילוך למילוי המים). ומה דהרמב״ם לא הזכיר התקיעות במעלה העשירית כ׳ הערול״נ כיון דהוא מ״ח ראב״י וחכמים ומתני׳ לעיל נא: סתמה כחכמים ומאידך הכא סתם משנה כראב״י פסק הר״מ כסתם משנה בתרא וכראב״י שלא תקעו למעלה העשירית.

והנה עיקר שי׳ הר״מ צ״ב מנ״ל להוציא פירוש הגמ׳ מפשוטו דמיירי לכאו׳ הכל בניסוך המים כפירש״י ומהיכ״ת די״ז דתקיעות בכל הרגלים בפתיחת השערים. עוד צ״ב מה דהשמיט הרמב״ם כל סדר ההילוך למילוי המים ושתקעו והריעו ותקעו וכו׳ המובא במשנה לעיל נא:.

וכ׳ העמק ברכה (עמוד קי)דמקור הרמב״ם מדיוק ל׳ הגמ׳ כיון דתקע ״לפתיחת שערים״ וכו׳ דא״נ כרש״י דשער העליון והתחתון דהכא הוא מה שמובא במשנה נא: שתקעו בהילוך למילוי המים מהו שהזכיר את **פתיחת** השערים הלא התקיעות היו כשעברו בשערים ולא בפתיחתם, ומזה הוציא פירושו דתקיעות דמתני׳ דהכא אינם ענין לסדר ההילוך למילוי המים אלא הוא דין בפ״ע לתקוע בעת פתיחת השערים, ומש״כ דנוהג בכל הרגלים משום דפי׳ בגמ׳ ״כיון דתקע למילוי המים ע״ג המזבח ל״ל דתקע״ כפי׳ ב׳ דרש״י אך גרס כהגיר׳ שלפנינו, ופירושו דהדין תקיעות של ניסוך המים משום ושאבתם מים בששון כבר נתקיים בשעת המילוי, הלכך ע״ג המזבח ל״ל דתקע ואי״צ עוד תקיעות משום הניסוך, ומעלה עשירית עדיף. ומזה הוציא הרמב״ם דה״נ התקיעות דשער העליון והתחתון ל״ש לניסוך אלא הוא דין בפ״ע לתקוע בפתיחת שערים מדין הרגל וע״כ דנוהג אף בשאר רגלים. ונמצא דלכו״ע בשער העליון והתחתון אינו תקיעות משום ניסוך המים, ורק בג׳ תקיעות אחרונות פליגי ראב״י וחכמים אם הם משום ניסוך המים או מדין הרגל. ולפי״ז נקט הרמב״ם דע״כ התקיעות המובאות לעיל נא: כשהלכו משער העליון למילוי המים ותקעו והריעו ותקעו וכו׳ כ״ז אינו מדינא ולאו הלכתא נינהו, רק הוא סדר שנהגו כן לשמחת בית השואבה, ומאחר וכבר כ׳ בהל׳ לולב בכל עניני השמחה ״שהיו מפזזין ומכרכרין כ״א כמו שיודע״ וכו׳ נכלל בזה כל ענינים אלו של ניהוגי השמחה שהיו עושין, ולכך לא הביא כל המובא במשנה שם דלאו דינא הוא לעשות דוקא באופן זה אלא אפשר אף באופ״א כ״א כמו שיודע. עכתו״ד.

אך יש להעיר ע״ד העמק ברכה: א. לפי״ד לרבנן תקעו בכל הרגלים במעלה העשירית, וצ״ב מה ענין מעלה העשירית בשאר רגלים, דפשוטו הוא שייך רק לענין ניסוך המים שעמדו על ט״ו מעלות שהם כנגד ט״ו מעלות שאמרם דוד כשהעלה המים ועי׳ במהרש״א נא: שבי׳ בזה עמידתם במעלה בעשירית יעו״ש דהכל שייך לניסוך המים. ב. ק״ק מה דהמשנה לעיל נא: כ׳ כל סדר ההילוך ותקעו והריעו ותקעו שלפי״ד

הוא מנהגא בעלמא ואינו מדינא, ובחדא מחתא מוזכר שם הגיעו למעלה העשירית תקעו והריעו וכו׳ שתקיעות אלו הם מדינא והלכתא די״ב תקיעות, וזהו דוחק דהמשנה סתמה וכרכה כל אלו התקיעות כחדא כאשר חלק מהם הוא מניהוגי שמחה בעלמא וחלק הוא דינא והלכתא.

מהלך נוסף בביאו״ד הרמב״ם מובא בספר בנין של שמחה סי׳ כ״ז מהגרא״ד אוירבך שליט״א לבאר דהרמב״ם פירש מחמת דיוק הנ״ל שהזכירה הגמ׳ ׳פתיחת׳ השערים, וכן מדהזכירו בסב׳ רבנן ״כיון דתקע למילוי המים״ דמשמע רק לרבנן הוא כן, דבהא גופא נחלקו ראב״י וחכמים בגדר מהות התקיעות, אם הם משום ניסוך המים או תקיעות דרגל בפתיחת שערים. דראב״י ס״ל דהתקיעות דניסוך דילפי׳ מושאבתם מים בששון הם רק מהשאיבה ואילך, דהיינו בשער המים בשעת המילוי וכן ע״ג המזבח בשעת הניסוך, אך בשער העליון והתחתון ס״ל דל״ש בהם משום ניסוך אלא דקיבלו בהלכה דין בפ״ע תקיעות דרגל בפתיחת שערים, וזהו פי׳ דברי הגמ׳ בסב׳ ראב״י ״כיון דתקע לפתיחת שערים למעלה עשירית ל״ל דתקע״ היינו דתקיעות בשער העליון והתחתון הם תקיעות ד״פתיחת שערים״ ול״ש לניסוך המים קודם השאיבה, ול״ל דתקע במעלה העשירית הרי אינו שער ול״ש בזה ענין תקיעות דפתיחת שערים. וסב׳ רבנן ״כיון דתקע למילוי המים״, היינו דכל הי״ב תקיעות אף אלו שקודם השאיבה שייכים למילוי המים וגם בהם יש קיום דין ושאבתם מים בששון, הלכך עדיף לתקוע במעלה העשירית לכבוד ניסוך המים.

ולפי״ז מתני׳ דלעיל נא: דמובא שתקעו והריעו ותקעו כשעברו בשערים בדרכם למילוי המים הוא משום דאתיא דרבנן, וכמובא במשנה גופה שם דהיו תוקעין במעלה העשירית, ולכך נקטה המשנה סדר התקיעות בהילוכם למילוי המים כיון דכל הי״ב תקיעות לרבנן הוא משום הניסוך. אך מתני׳ דהכא כראב״י דלא תקעו במעלה עשירית משום דל״ש תקיעות דניסוך קודם השאיבה, ובשער העליון והתחתון היו תקיעות דרגל בפתיחת השערים, וכיון דהר״מ פסק בסתם משנה בתרא כראב״י שתקעו ע״ג המזבח ממילא נקט גם דתקיעות דשער העליון והתחתון הם בפתיחת השערים ברגל. וכן א״ש מה דהשמיט הר״מ כל סדר ההילוך והתקיעות דתנן בדנ״א: דאתיא כרבנן והוא פסק כראב״י. ומוסיף עוד בספר הנ״ל מקור לכך דתקיעות בפתיחת שערים נוהג בכל רגל ול״א דרק בסוכות עשו כן משום שמחה יתירה, דיש לדקדק ל׳ הגמ׳ פתיחת ׳שערים׳ בל׳ רבים, וא״נ דהוא דין רק בסוכות אין נכון ל׳ רבים שהרי שער התחתון של העזר״נ היה פתוח כל הלילה שעשו שם שמחת בית השואבה, והול״ל פתיחת ״שער״ דהיינו שער העליון בלבד, אע״כ דדי״ז נוהג בכל הרגלים ובהם תקעו בפתיחת שער העליון ושער התחתון ולכך נקט ל׳ רבים (ואה״נ בסוכות תקעו בפתיחת שער העליון ובשעה שעברו ע״י שער התחתון הפתוח).

וע"פ הנ"ל כ' די"ל מקור נוסף להכרעת הר"מ כראב"י ולא כרבנן דהנה תנן בדף מח. ניסוך המים כל ז' כיצד צלוחית של זהב היה ממלא וכו' ולא הזכיר רבי מתחילה הסדר שהיו עושין כשיצאו מן העזרה לשאיבת המים ותקעו והריעו וכו' וי"ל דאתיא כראב"י שכל התקיעות שהיו קודם השאיבה ל"ש לניסוך המים אלא תקיעות דרגל בפתיחת שערים, וא"כ הו"ל סתם משנה כראב"י, ומאחר דכאן נמי במשנתנו סתם רבי כראב"י נמצא דהוו ב' סתם מתני' כראב"י כנגד סתם משנה א' בדף נא: כרבנן ולכך פסק הר"מ כראב"י. (והנה לדעת רש"י י"ל כיון דלשיטתו לא תקעו ביו"ט בשביל מילוי המים כמבו' להלן בסוגיין י"ל דהתנא בדמ"ח נקט סדר שכל הימים שוים בו ואין הוכחה דסתם מתני' כראב"י מדלא הזכיר תקיעות דלפני המילוי).

לפי שאין תוקעין למילוי מים בשבת דבצרי טובא

פירש"י שכבר נתמלאו בער"ש ובצרי טובא כל י"ב תקיעות דמתני'. והנה רש"י לשיטתו א"ש דכל הנך תקיעות משום ניסוך המים וכיון דנתמלאו בער"ש לא היו תוקעין בשבת, אך צ"ע לשי' הרמב"ם דתקיעות דשער העליון והתחתון הם מדין הרגל בפתיחת שערים הא לא בצרי תקיעות אלו כיון דל"ש למילוי המים. ואין לומר דבצרי ג' שע"ג המזבח, דבפ"ז ה"ו מכליהמ"ק כ' הרמב"ם בלשונו דרק תקיעות דמילוי ל"ה בשבת ומשמע דע"ג המזבח היו תוקעים.

ועי' בחי' רמ"ש על הש"ס דהר"מ פי' בגמ', דכיון דבצרי ג' תקיעות של המילוי א"כ כל קושיית הגמ' דאע"ג דהיו רק מ"ח תקיעות וכהדדי נינהו מ"מ עדיף למיתני שבת בתוך החג לאשמועינן תרתי, דש"מ כראב"י, וש"מ דר' אחא ב"ח, ולזה תי' הגמ' שאין תוקעין למילוי המים ומשו"ה לא שמעי' ממתני' כראב"י, דרבנן מודו לראב"י בשבת שבתוך החג שתוקעין ע"ג המזבח כיון דליתא לסברתם דלעיל דמעלה עשירית עדיף משום מילוי המים, מאחר דבשבת ל"ה מילוי המים. (ואמנם עדין צע"ק ל' הגמ' דבצרי טובא, ועו"ק מהו דאמרי' לק' מאי שייר דהאי שייר הרי י"ל דשייר שבת שבתוך החג). עכתו"ד.

והנה מה דחידש רמ"ש דבשבת דל"ה מילוי מודים רבנן לראב"י שתוקעים ע"ג המזבח, א"ש לפי מהלך הב' הנ"ל, אך לפי"ד העמק ברכה בד' הר"מ דאף לרבנן היו התקיעות דמעלה העשירית מדין הרגל ולא משום ניסוך המים א"א לומר כן, דהא אף בשבת שבחג שפיר שייך התקיעות מדין הרגל במעלה העשירית.

דף נד:

ואמאי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם

מבו' דשיר של שבת חשיב תדיר טפי משיר דר"ח. ועי' במנחת אברהם מנחות מה: שהק' א' לפני הגרי"ז דמבו' בר"ה לא: דהשיר שהיו הלוים אומרים בשבת הוא פר' האזינו וחילקוהו לו' חלקים בסדר הזי"ו ל"ך, בכל שבת חלק א', וא"כ צ"ב מ"ט שבת תדיר מר"ח הרי שיר דר"ח הוא מידי חודש ושיר דשבת היה כל חלק רק פעם בו' שבתות, ומספר הפעמים שאמרו שיר דר"ח מרובה ממס' פעמים שאמרו כל חלק מהזי"ו ל"ך. וכ' ליישב דמבו' מזה דהכלל של תדיר אינו תלוי במספר הפעמים בפועל שנעשה הדבר אלא תלוי בעיקר שם הדבר, וכיון דהכל הוא מחייב א' של שיר דשבת נמצא דבעיקר השם שיר של שבת הרי"ה תדיר טפי מר"ח. וכן מצינו סב' זו בטורי אבן במגילה כט: (ומובא במנח"ח מצוה שז) דקריה"ת דשבת קודם קודם לקריאה דר"ח משום תדיר קודם, ואע"ג דהפרשה שקוראים בשבת זו אינה אלא פעם א' בשנה וקריאה דר"ח הוא מידי חודש, משום דלא אזלי' בתר מספר פעמים שמקיים הדבר אלא אזלי' בתר עיקר שם הדבר, ועיקר שם קריאה בשבת הכל הוא שם א' ומחייב א' של קריאה דשבת, ושבת תדיר טפי מר"ח.

ענין נוסף מובא בפוסקים מהגמ' כאן, במג"א סי' תרפ"ד סק"ב כ' בשבת חנוכה שהוא ר"ח טבת מקדימים בקריאה"ת הקריאה של ר"ח לקריאה דחנוכה כיון דר"ח תדיר. והק' מ"ט בהפטרה קוראים רק של חנוכה הרי ר"ח תדיר טפי והיה ראוי שיידחה חנוכה שאינו תדיר מפני ר"ח דתדיר. ותי' דהדין תדיר קודם הוא רק כשמקיימים שניהם ודנים מי להקדים, בזה נא' קדימה לתדיר. אך כשהנידון מי יידחה מבין שניהם אין בו הכלל דהתדיר דוחה את שאינו תדיר. ומקור הדברים בראשונים בשבת כג: דמעלת פרסומי ניסא דחנוכה עדיף ואין מעלת תדיר מועיל לדחותה לגמרי, ורק כשמקיימים שניהם ואי' פרסומי ניסא וכל הנידון מה קודם בזה אמרי' תדיר קודם.

ובמג"א הק' ע"ז מסוגיין, דמקשי' שיהא תדיר קודם רק אחרי דאמרי' מאי דוחה לקדם, ולהס"ד דדוחה לגמרי לא הק' הגמ' שיהא תדיר קודם, וכ' תוס' (ד"ה ואמאי) דאה"נ הו"מ לאקשויי גם להס"ד דיהא תדיר קודם, ומבו' מתוס' דאף להס"ד דדוחה לגמרי אמרי' דמעלת תדיר מהני שיהא דוחה את שאינו תדיר ודלא כראשונים הנ"ל. ובאחרו' תמהו ע"ד המג"א דאין כאן כלל סתירה שהרי כבר נת' דכל סב' הראשו' הנ"ל דרק משום מעלת פרסומי ניסא הוא דל"א תדיר קודם לדחות לגמרי מעלת פרסו"נ, אך

בסוגיין להס"ד שאין שום מעלה לשיר דר"ח ודאי דתדיר עדיף. ואמנם למסק' הגמ' אי' סב' לענין ר"ח דבעי לידע שהוקבע ר"ח בזמנו (והוא כמעלת פרסומי ניסא) אך תוס' הלא קאי להס"ד דלא ס"ל עדין סב' זו, וצ"ב דברי המג"א.

ובד' המג"א י"ל דאף המקשן ס"ל דיש סב' לידע שהוקבע ר"ח בזמנו ולא בזה נחלקו המקשן והתרצן רק דס"ל למקשן שאי"ז סיבה **להקדים** את ר"ח לשבת אלא סגי בעצם מה דאומרים שיר דר"ח אף שהוא אחרי שיר דשבת, ובתי' הגמ' נתחדש דכדי לידע דהוקבע ר"ח בזמנו בעי' את עצם **ההקדמה** של ר"ח לשבת שעי"ז מתפרסם הדבר דהוקבע ר"ח בזמנו. ושפיר הוכיח המג"א מד' תוס' שכ' דלהס"ד הו"מ להק' תדיר קודם אף דעי"ז יהא נדחה לגמרי ויתבטל ענין זה דלידע דהוקבע ר"ח שהוא כמו מעלת פרסומי ניסא. וע"ע במחציה"ש שיישב באופ"א דהמקשן ס"ל נמי להא דבעי' דלידע שהוקבע ר"ח אלא ס"ל דלזה מהני היכר אחר של הנחת האיברים במזבח כמבו' בגמ', והתרצן ס"ל דבעי' תרי היכירא.

דף נה.

ועוד תניא בחושו"מ בראשון היו אומרים וכו'

יל"ע אימתי היו אומרים הלויים את המזמור המיוחד ליו"ט, האם רק בזמן קרבן מוסף או גם בהקרבת התמיד. דהנה במשנה בתמיד פ"ז מ"ד שבימי השבוע היו אומרים כל יום שיר מענינו של אותו יום, ביום הראשון היו אומרים לה' הארץ ומלואה וכו' ובברייתא המובאת בר"ה לא. ביארה ששיר של כל יום מיירי מאותו ענין של מעשה בראשית שנעשה באותו יום. עוד מבואר שם דבשבת היו ג' שירים, בתמיד של שחר היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, במוסף אומרים שירת האזינו וחילקו בסדר של הזי"ו ל"ך ובתמיד של בין הערביים היה סדר של ג' פרקים בשירת הים ושירת הבאר. ולגבי יו"ט, כאן מבו' בסוגיא המזמורים שאמרו בחוה"מ סוכות, ובמס' סופרים פי"ח מובא לכל יו"ט מזמור מיוחד, ועוד מצינו בר"ה לב. שהיו אומרים במוסף דר"ה מזמור הרנינו לאלוקים (פ"א). ודנו באחרונים מתי היו אומרים ביו"ט את השיר המיוחד של יו"ט האם רק במוסף, או גם בתמיד במקום השיר של אותו יום בשבוע. ומצינו בזה כמה שיטות:

א. **דעת** התפאר"י בחיבורו חומר בקדש (בהקדמה לסדר קדשים, פ"ו אות יא) וכ"כ בחת"ס בביצה ד: שגם בזמן הקרבת תמיד של שחר ובין הערביים אמרו שיר של יו"ט. והוכיחו דבריהם מרש"י בר"ה ל. שביאר הטעם דבראש השנה אמרו בתמיד של שחר שיר של חול ולא של יו"ט כיון דלא היו באים בדר"כ עדים לפני הקרבת התמיד והוא ספק שמא לא יקדשוהו לא תקנו בו שיר של יו"ט. משמע מזה דבשאר יו"ט היו אומרים גם בתמיד של שחר מזמור של יו"ט.

ב. **באחרו'** הק' מדברי רש"י בסוגיין ד"ה מה היו אומרין- בשיר המוספין, מבו' שרק במוסף אמרו המזמור של יו"ט. וצ"ע סתירת דברי רש"י בר"ה הנ"ל. וכ' הטורי אבן בר"ה לב. דבכל יו"ט אמרו בתמיד שיר של היום בשבוע, וכמש"כ רש"י בסוגיין, ומש"כ דבר"ה רק משום דספק חול אמרו שיר של חול הוא משום דאל"כ מטעם אחר היה צריך לומר מזמור כט הבו לה' בני אלים כמו שהיו אומרים בתמיד של בין הערביים, משום דיש להזכיר בר"ה זכות שופרות של מ"ת המוזכרים שם במזמור זה, ולכן הוצרך רש"י לבאר דבשחר ל"א כן משום ס' חול. כדיעה זו נקט גם בשו"ת רמ"ע מפאנו סי' כה, וכן בראשית ביכורים בהשמטה לסי' ח' דרק במוסף היו

אומרים בכל יו"ט מזמור מיוחד אך בתמיד של שחר אמרו שיר של אותו יום בשבוע.

ג. **במנח"ח** מצוה שנב אות ג' כתב דיש לחלק ביו יו"ט לר"ח וחוה"מ, דר"ח וחוה"מ אינם ממש יו"ט ומותרים במלאכה ועיקר השינוי בהם הוא מה שמקריבים בהם קרבן מוסף לכך רק במוסף היו מזכירים בהם המזמור המיוחד, ובהקרבת התמיד אמרו שיר של אותו יום בשבוע. אך ביו"ט גמור היו מזכירים מזמור המיוחד של יו"ט גם בתמיד של שחר וא"ש סתירת ד' רש"י, דכאן איירי בחוה"מ ובר"ה מיירי ביו"ט דר"ה.

ד. **יישוב** נוסף לד' רש"י כ' האבנ"ז באו"ח סי' כד ובזבח תודה בסוף תמיד עפי"ד רש"י בערכין י.', שבמשנה שם מובא די"ב בשנה החליל מכה לפני המזבח וכ' שם רש"י חידוש: דבשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותם י"ב ימים והחלילים מחללים ובשאר הימים היו נבלים וצלצלים וכנורות והשיר היה אותו השיר המפורש בר"ה באחד בשבת לה' הארץ ומלואה וכו'. עכ"ל. ומבו' ברש"י דבדי"ז די"ב יום בשנה לא נאמר רק שכלי הניגון בחליל ולא בשאר כלים, אלא נתחדש כאן דין לומר הלל בשעת הקרבת התמיד יחד עם החליל, ולא אמרו שיר של יום של ימי השבוע. (ובמנח"ח התקשה בד' רש"י מנ"ל חידוש זה וכ' דד' הר"מ אינו כן ולא אמרו הלל בזמן התמיד, אמנם בחי' מרן רי"ז הלוי עמוד נב כ' בתו"ד שכך נאמר בהלכה שהלל והחליל תרוייהו חדא מילתא הויין וכך הוא עיקר דינו של חליל שהוא בזמן שהיו הלויים משוררים בפה את ההלל. וכיון די"ב יום בשנה היחיד גומר בהם את ההלל דין ימים אלו ששירת הלויים בהם הוא הלל.) ולפי"ז ל"ק סתירת ד' רש"י, דמש"כ כאן דבשעת המוספין אמרו כן הוא משום דחוה"מ סוכות בכלל י"ב ימים בשנה שהיחיד גומר בהם את ההלל וא"כ בשחר היו אומרים הלל בהקרבת התמיד ולא שיר של יום, משא"כ בשאר יו"ט יתכן דבאמת גם בהקרבת התמיד היו אומרים שיר של יו"ט.

והנה מצינו מנהגים שונים בענין אמירת שיר של יום בתפילה ביו"ט, שיטת הגר"א שבכל יו"ט אומרים מזמור שיש בו ענין היו"ט ואין אומרים שיר של אותו יום בשבוע. שיטת המג"א בסי' קלב סק"ד בשם הרמ"ע מפאנו שאומרים ב' מזמורים: בשחרית שיר של אותו יום בשבוע ואחרי מוסף מזמור המיוחד ליו"ט. שיטה ג' הוא קהלות החסידים ונוסח ספרד שאומרים רק בשחרית שיר של יום של אותו היום בשבוע.

ולכאו' היה נר' בבי' חילוקי מנהגים אלו דתלוי בשיטות האחרו' הנ"ל מה היו הלויים אומרים במקדש, דשיטת הגר"א א"ש אליבא דהסוברים שגם בהקרבת התמיד אמרו שיר של יו"ט ולכן אין מזכירים כלל בתפילה שיר של היום בשבוע, ושיטת המג"א הוא אליבא דהסוברים דרק במוסף אמרו שיר של יו"ט, ולכן בתפילת שחרית שהוא כנגד התמיד אומרים שיר של היום בשבוע ואחרי מוסף אומרים המזמור של יו"ט שהוא כנגד השיר שאמרו הלויים

בהקרבת המוסף. ושי׳ המנהג שאומרים רק שיר של היום בשבוע הוא ג״כ כהדיעה דבתמיד אמרו שיר של יום בשבוע, ומשום איזה טעם נוהגים בתפילה לעשות זכר רק לשיר של תמיד ולכן רק בשחרית אומרים השיר של יום, של אותו היום בשבוע.

אמנם ק׳ לבאר כן את שיטת מנהג הגר״א, דהנה יש כמה הערות דאף להנ״ל עדין צ״ב שיטת הגר״א בענין אמירת השיר של יום:

א. הנה במס׳ סופרים מובא דבחוה״מ פסח היו אומרים בכל הימים מזמור קל״ה, ובפשוטו כן היו אומרים הלויים במקדש, וצ״ב מה שלמנהג הגר״א אומרים בכל יום מימי הפסח מזמור אחר, הלא אם באנו לעשות זכר למקדש היה צריך לומר כפי מה שהלויים היו אומרים.

ב. הק׳ בשו״ת בנין שלמה (ח״ב סי׳ א׳) מדוע אין אנו עושים זכר למקדש לומר בשבת שירת האזינו כפי שהלויים היו אומרים הזי״ו ל״ך.

ג. עוד הק׳ שם הא דאומרים בחנוכה ופורים מזמור מיוחד, ואיך אפש״ל דמנהגנו בשיר של יום הוא זכר למקדש הרי במקדש ודאי לא אמרו מזמורים אלו. דלא מבעיא לשי׳ רש״י בערכין הנ״ל דבחנוכה היו אומרים הלל דהרי״ה מי״ב יום בשנה, ואין מוסף בחנוכה, ונמצא דלא אמרו בו כלל מזמור מיוחד לחנוכה, אלא אף א״נ לא כרש״י מ״מ במקדש לא היו אומרים את המזמור שאנו אומרים, שהרי מזמורים אלו עפמ״ש במס׳ סופרים ושם מובא גם מזמור מיוחד לט״ב, וזה ודאי לא אמרו במקדש, וע״כ דמזמורים אלו הם תקנה מאוחרת מזמן הסבוראים או הגאונים ולא אמרום במקדש. וא״כ צ״ע מ״ט אין אנו עושין זכר למקדש לומר מה שהם היו אומרים במקדש בימים אלו.

ומכח קושיות אלו העלה הבנין שלמה דהביאור במנהג הגר״א הוא אחר, וכיסוד דבריו בענין שיר של יום כ׳ גם בחקרי לב סי׳ ל״ב דבאמת אין מנהגנו באמירת הש״י משום זכר למקדש, והטעם בזה כ׳ הבני״ש דענין השירה הוא שמחה וכמ״ש אי״א שירה אלא על היין המשמח אלוקים ואנשים ובזה״ז שביהמ״ק חרב ושמם ל״ש לעשות זכר לשמחה זו, ובחקר״ל כ׳ מטעם אחר דהזכר למקדש של השירה מתקיים בעצם התפילה שהיא כנגד התמיד ונכללו בזה גם השירה הנאמרת עם התמיד, או דנכלל באמירת הקרבנות שמזכירים בהם ״ונסכיה״ והשיר בא עם הניסוך. אך ביאור מנהגנו באמירת השש״י הוא מטעם אחר, המבואר במס׳ סופרים: ״לפיכך נהגו העם לומר מזמורים בעונתם דתנינן תמן השיר שהיו הלויים אומרים בראשון היו אומרים וכו׳ בשני היו אומרים וכו׳ שכל המזכיר דבר בעונתו מעלה עליו כאילו בנה מזבח חדש ומקריב עליו קרבן״. ע״כ. וכעי״ז מובא בסנהדרין ק״א כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם שנא׳ ודבר בעתו מה טוב. ומבואר מכ״ז שיש ענין מיוחד להזכיר בכל יום פסו׳ מענינו של יום, וזהו בי׳ מנהגנו לומר כל יום שיר של אותו יום בשבוע שיש בו ענינו של אותו יום

במעשה בראשית ועי״ז מקיימים ענין זה של הזכרת דבר בעתו בענינו של יום.

ומה״ט ביו״ט אומרים מזמור מיוחד, שאינו משום זכר למקדש אלא משום הזכרת ענינו של יום ומזכירים ענינו המיוחד של אותו יו״ט. וא״ש דאין אומרים בשבת הזי״ו ל״ך כיון שאי״ב ענינו של יום, אלא אומרים מזמור שיר ליום השבת להזכיר בו ענין השבת. וכן בחנוכה ופורים אומרים מזמור מיוחד אף שלא אמרוהו במקדש, דכאמור אין אנו עושין זכר למקדש אלא באים לקיים ענין זה של פסוק בעונתו, וכן בחוה״מ פסח אומרים כל יום מזמור אחר משום הזכרת ענינו של כל יום ויום מימי הפסח. ולפי״ז אין הוכחה דס״ל להגר״א כהאחרו׳ דבמקדש היו אומרים גם בתמיד מזמור של יו״ט, אלא י״ל דאע״פ שבהקרבת התמיד היו אומרים שיר של אותו יום בשבוע אין אנו אומרים כן בתפילה כיון דאין עושין זכר למקדש וכנ״ל, ומשום הזכרת ענינו של יום די בכך שאומרים מזמור דיו״ט דמתקיים עי״ז טפי בהזכרת ענין המיוחד דיו״ט מאשר להזכיר רק ענין היום בשבוע במעשה בראשית, כיון דענין היו״ט מיוחד יותר, ואי״צ שוב להזכיר גם את ענין היום בשבוע.

עפי״ז כ׳ עוד הבני״ש יישוב לקו׳ הטור בסי׳ קלג מדוע אין אומרים שיר של יום במנחה זכר לתמיד של בין הערביים. (והטור תי׳ דלא היו אומרים שירה בתמיד של בין הערביים, ונתקשו כל האחרו׳ בדבריו, ויש שבי׳ דר״ל דאינו מה״ת, רק מדרבנן) ולהנ״ל א״ש דהרי אין אנו עושים זכר למקדש, רק הוא קיום דין אחר של הזכרת ענינו של יום ולזה סגי בפעם א׳ ביום במה שאומרים בשחרית.

דף נה:

בששה פרקים בשנה כל המשמרות שוות בקרבנות הרגל

יש לחקור בדין זה האם נתחדש כאן דיש לכל הכהנים דין משמר, וכמו הזכות של משמר הקבוע בשאר ימות השנה כך לענין קרבנות הרגל יש לכל הכהנים זכות בעבודה ואכילה דחשיב משמר שלהם, או דאי"ז דין משמר, רק הוא דין דלמשמר הקבוע אין זכות לעכב בעד כל כהן שרוצה לעבוד בקרבנות הרגל.

ונר' מבו' בגמ' מו"ק יז: דנחלקו בזה תנאים, דיעו"ש בדין שכהן אסור לגלח בזמן משמר שלו, ודנה הגמ' במי שכלתה משמרתו באמצע רגל אם אסור לגלח, ומעמידה הגמ' דהוא מ"ח בין מתני' לברייתא: תנא דידן סבר כיון דתנן בג' פרקים בשנה היו כל המשמרות שוות... כמאן דלא שלים משמרתו ברגל דמי, ותנא ברא סבר אע"ג דשייך בהנך משמרות משמרתו מיהא שלימא ליה. ע"כ. הרי דפליגי תנאי בחקירה זו אם לגבי קרבנות דרגל חשיב משמר של כל כהנים וחשיב משו"כ דעדין הוא באמצע משמרתו ואסור בגילוח או דאי"ז דין משמר וחשיב כלתה משמרתו ומותר בגילוח.

עוד נפק"מ בחקירה זו איך צורת החלוקה בבשר ועור בקרבנות הרגל, דא"נ דחשיב משמר של כולם ודאי שכל הכהנים חולקים בבשר ועור ואף אלו שלא הקריבו, כדין חלוקת קרבנות במשך השנה שכל הבית אב חולקים בהם ואף אלו שלא הקריבו. אך אם אי"ז דין משמר של כל הכהנים י"ל שלא נתחדש בזה דין אכילה לכולם, דרק אלו ממשמרות אחרות שמקריבים בפועל זוכים בבשר ועור כדין כהן המקריב וחולקים עם המשמר הקבוע שבאותו זמן. אך הכהנים משאר משמרות שלא הקריבו בפועל כיון דלא נחשב משמר שלהם אין להם דין כהן המקריב ואין להם זכות בבשר ועור. ויש שדייקו כן בלשון הרמב"ם פ"ד ה"ד מכליהמ"ק: ומ"ע להיות כל המשמרות שוים ברגלים וכל שבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד עובד וחולק עמהן ואין אומרין לו לך עד שיגיע משמרך. עכ"ל. וכ' בספר דרך חכמה (ביה"ל שם) וכן בספר משנת חיים (עה"ת דברים סי' צג) שמשמע שרק הכהן שעובד חולק עם המשמר הקבוע ולא שאר כהנים שלא עבדו, והטעם כנ"ל דאי"ז דין משמר של כולם אלא רק דין דמי שרוצה לעבוד עובד וחולק וא"י לומר לו לך עד שיגיע משמרך, אך מי שאינו עובד אין לו דין כהן המקריב, ולכן חולקים רק המשמר הקבוע עם הכהנים שהקריבו בלבד.

ולפמשנ"ת מדברי הגמ' במו"ק הנ"ל דדין גילוח בכלה משמרתו ברגל

תלוי בחקירה זו, נמצא דהרמב"ם בזה לשיטתו, דפסק בהל' יו"ט פ"ז הי"ט כמ"ד דמותר לגלח ולהנ"ל ה"ט משום דל"ח משמר של כל הכהנים בקרבנות הרגל.

אמנם מדברי התורי"ד ביומא לט: לכאו' מוכח דס"ל דכל הכהנים חולקים ואף אלו שלא הקריבו, דביאר מה דאמרו שם בגמ' דנשתלחה ברכה במקדש בעומר ושתה"ל ולחה"פ, דנקטו ג' אלו שהיו מתחלקים לכל המשמרות ברגל ובזה הוא רבותא שהגיע לכאו"א כזית וזהו הברכה שנשתלחה בו. והנה לכאו' במנחת העומר דין החלוקה לכל המשמרות הוא מדין קרבנות הרגל (ואינו דין חלק כחלק דנתרבה לחה"פ וכן לכאו' שתה"ל, עי' להלן בזה) דהא הקומץ היה קרב, וא"נ דרק הכהן העובד משאר משמרות חולק עם המשמר הקבוע מה הרבותא בכך דהגיע לכ"א כזית, הרי אי"ז קרבן המצריך כלל ריבוי כהנים בעבודתו, ודי בכהן א' או ב' לקמיצה והקטרה, וע"כ דס"ל דכל הכהנים מכל המשמרות היו חולקים בו ואף שלא עבדו בהקרבתו. ונמצא דהוא מ"ח רמב"ם ותורי"ד בדי"ז אם כל הכהנים היו חולקים באכילת קרבנות הרגל ויסוד מחלוקתם בחקירה הנ"ל, אם הוא דין משמר של כולם או רק שאין זכות לעכב בעד מי שמקריב משאר משמרות.

ויש להוסיף עוד בענין זה, דלהלן ילפי' מקרא דחלק כחלק יאכלו חלוקת לחה"פ ברגל לכל המשמרות, ומפרשת הגמ' דא"א לומר דקאי על אכילת קרבנות הרגל דהא כבר ידעינן מדאתרבי לעבודה אתרבי נמי לאכילה וכדין כל כהן המקריב. ויל"ע לפי"ז במש"כ רש"י עה"ת דברים פי"ח פס' ח' דמהפסו' חלק כחלק יאכלו ילפינן שכל המשמרות חולקים בבשר ועור של קרבנות הרגל, וצ"ע דכאן מבו' דלזה אי"צ קרא דכבר שמעינן לה מדאתרבו לעבודה, וקרא אצטריך רק ללחה"פ. אמנם מקור ד' רש"י מהספרי, וצ"ב במה נחלקו הספרי עם הגמ' כאן. ועי' במשנת חיים (שם) שבי' ע"פ הנ"ל דהספרי ס"ל כמ"ד דכהן שנשלמה משמרתו ברגל שרי בגילוח, והיינו דס"ל דל"ח דרגל הוא משמר שלו לענין קרבנות הרגל, ולפמש"נ דהוא רק דין שא"א למשמר הקבוע לעכב בעד מי שמקריב וא"כ מדין כהן המקריב יש זכות אכילה רק למשמר הקבוע ולכהן ממשמר אחר המקריב בפועל אך לא לשאר כהנים שלא מקריבים, י"ל דאצטריך קרא לרבות זכות אכילה לשאר הכהנים דהם א"י ליטול חלק בבשר מדין כהן המקריב, וילפי' מחלק כחלק דכמו דאתרבי בלחה"פ דין אכילה לכל הכהנים אף לאלו שלא עבדו ה"נ בקרבנות הרגל חולקים גם אלו שלא עבדו.

ולדעת הגמ' בסוגיין דס"ל לדרוש קרא דחלק כחלק רק ללחה"פ ולא דרשינן לרבות שאר כהנים שלא הקריבו, י"ל בתרתי, או דנימא כמש"כ לד' התורי"ד דיש לכל המשמרות דין משמר בקרבנות דרגל וממילא אי"צ קרא, דחולקים כולם מדין משמר וחשיב כהן המקריב אף אלו שלא הקריבו. או דנימא דבאמת חולקים רק העובדים בקרבנות עם המשמר הקבוע כמש"נ לד' הרמב"ם, ולא ס"ל לגמ' לדרוש

שריבה כאן הכתוב דין אכילה לאלו שאינם מקריבים משום דנראה לגמ׳ דרק בלחה״פ דאי״ב הקרבה ואין חולקים בו מדין כהן המקריב (כמשי״ת להלן) ריבה הכתוב מגז״ה לכל הכהנים משא״כ בקרבנות שיש בהם דין כהן המקריב אין לנו לרבות דין אכילה לאלו שאין מקריבים.

שם- כל המשמרות שוות

יש לדון איך הדין במנחת העומר, האם מתחלק לכל המשמרות או רק למשמר הקבוע. והנה הרמב״ם כ׳ בפ״ד ה״ד מכליהמ״ק: מצות עשה להיות כל המשמרות שוים ברגלים וכל שבא מן הכהנים ברגל ורצה לעבוד וחולק עמהן. ובהלכה ה׳: בד״א בקרבנות הרגלים ובחילוק לחם הפנים ובחילוק שתי הלחם של עצרת אבל נדרים ונדבות ותמידין אין מקריבין אותן אלא משמר שזמנו קבוע. עכ״ל. והק׳ המשל״מ מדוע לא הזכיר הרמב״ם בה״ה גם את מנחת העומר. התינח במשנתנו לא הוזכר זה משום די״ל דנכלל בדין שאר קרבנות הרגל שמתחלקים לכל המשמרות, ומה דהזכירה מתני׳ בפרט את שתיה״ל הוא כדי להשמיענו דין החלוקה של הילך מצה הילך חמץ ודין קדימה דלחה״פ כמבו׳ להלן נו. אך הרמב״ם שלא כ׳ כ״ז ואעפ״כ הזכיר שתיה״ל מדוע לא הזכיר גם מנחת העומר.

ומבואר דס״ל להמשל״מ שכן הדין במנחת העומר שחולקים בו כולם כקרבנות הרגל, וכך ס״ל גם למרכה״מ כאן ברמב״ם, וכ״כ במנח״ח מצוה תקט, וכן הובא לעיל שכן מבואר כבר בתורי״ד ביומא לט: ומעתה צ״ב כמשה״ק המשל״מ מ״ט הזכיר הר״מ שתיה״ל ולא מנחת העומר.עו״ק בדברי הרמב״ם מהו שהזכיר בה״ה שתי הלחם של עצרת, הרי כבר כ׳ הרמב״ם שם להלן בהלכה ו שעבודת שתי הלחם היתה בכל המשמרות ומדוע הוצרך להזכיר בפרט בהלכה ה שכולם שוים באכילתו. ועמד ע״ז ברדב״ז, ותירץ דשתיה״ל לא היו קרבים למזבח ולא היה בהם עבודה שהכל היה נאכל, ומש״כ הרמב״ם בה״ו שעבודת שתיה״ל בכל המשמרות היינו בכבשי עצרת הבאים עם הלחם, עכ״ד. והדברים צ״ב.

וביארו בזה, עי׳ ברכת שלמה (להגר״ש טנא, מועד סי׳ סג) וכן במשנת חיים (עה״ת דברים סי׳ צד) לפמש״כ התוס׳ כאן שלחה״פ אינו זכות אכילה מדין כהן המקריב כיון שאין בשבת זו עבודה בגוף הלחם, ולהכי אצטריך ילפותא מקרא דחלק כחלק יאכלו דהוי הלכה מיוחדת בלחה״פ שמתחלק לאכילה בשבת שברגל לכל משמרות. (ולפמש״כ לעיל גם חלוק באופן החלוקה, דבקרבנות חולקים רק משמר הקבוע עם הכהנים שעבדו בקרבנות, לד׳ הרמב״ם, אך בלחה״פ דאי״ב עבודה ע״כ נתרבה מגז״ה דין אכילה לכל המשמרות וגם לאלו שלא עבדו). ולפי״ז יל״ע איך הדין בשתיה״ל, האם דינו כדין כהן המקריב וחלוקתו כקרבנות דרגל או דהוי כלחה״פ דהוא זכות אכילה מגז״ה דחלק כחלק. וי״ל דזהו מש״כ הרדב״ז בד׳ הרמב״ם כיון דשתיה״ל אין בו עבודה וכולו נאכל אין דינו כקרבנות וחלוקתו כדין לחה״פ ולא מדין כהן

המקריב, (ממילא גם אופן חלוקתו הוא לכל הכהנים אף אלו שלא עבדו) ולכן חילק הרמב"ם זה לב' הלכות, בה"ו מיירי על כבשי עצרת שהוא דין הקרבה והוא בכלל שאר קרבנות הרגל דאתרבו כל המשמרות לזכות עבודה, אך בה"ה מיירי לענין זכות אכילה וזה א"א ללמוד מה"ו כיון שבשתיה"ל אין עבודה ואין בו דין כהן המקריב ולזה קמ"ל בה"ה דיש עוד דין בפ"ע של זכות אכילה בשתיה"ל כלחה"פ דאתרבו מחלק כחלק.

ועפי"ז יש לישב מה דלא הזכיר הרמב"ם את מנחת העומר, די"ל דכיון דמנחת העומר יש בו הקרבה, שהקומץ היה קרב במזבח וא"כ הוי מידי דהקרבה ככל שאר קרבנות הרגל, ולא הוצרך הרמב"ם להשמיענו דשוים בו כל המשמרת דפשוט הוא שכולם שוים בו כקרבנות דרגל, ורק בשתיה"ל הוצרך הרמב"ם להשמיענו דהוא חידוש בפנ"ע שחולקים בו כל המשמרות אף שאי"ב הקרבה ואינו בכלל קרבנות הרגל (ועי' בצל"ח שכ' תירוץ זה בקצרה).

אמנם בעיקר הדין דמנחת העומר דנקטו התורי"ד ואחרונים הנ"ל דמתחלק לכל המשמרות, מצינו לכמה אחרונים דלא ס"ל כן, ודין מנחת העומר כקרבנות של שאר ימות השנה שחולקים בו משמר הקבוע בלבד. עי' בחזו"י שבת קלא: שכ' לדייק כן מלשון הרמב"ם שבהלכות תמידין פ"ח הי"א כ' לגבי שתיה"ל שהיו מתחלקות לכל המשמרות, ואילו לגבי מנחת העומר כ' בפ"ז הי"ב: והשיריים היו מתחלקים לכהנים כשיירי כל המנחות עכ"ל. משמע שבמנחת העומר הרי"ה ככל המנחות למשמר הקבוע, ולא הזכיר כל המשמרות כמ"ש בשתיה"ל. וכ"כ הערול"נ שבמנחת העומר אין חולקים כל המשמרות, וכ' הטעם בזה דכל הילפותא הוא מכי יבא הלוי באחד שעריך, בשעה שכל ישראל נכנסים בשער א', ומחדש הערול"נ שזהו רק בקרבנות השייכים ליו"ט ראשון שבו כל ישראל נאספים לבא משא"כ העומר שזמנו ביום ב' של פסח ובקרא כתיב ופנית בבקר והלכת לאהלך ואי"ז זמן שכל ישראל נאספים בו.

אך יש שכ' טעם אחר בביאור די"ז שמנחת העומר אינו מתחלק לכל המשמרות, עי' משנת יעב"ץ (סי' כה) בד קודש (סי' ע) מנחת אברהם (מנחות מח:), שחלוק ביסודו מנחת העומר משתיה"ל, דמנחה"ע אינו דין קרבן מחיוב היום כשאר קרבנות הרגלים אלא הוא דין מתיר לאיסור חדש שאמרה תורה להביא קרבן בזמן ראשית קצירכם להתיר את החדש. משא"כ שתיה"ל אף דמתירים החדש במקדש אבל ביסוד דינו הוא קרבן לחובת היום, ומוזכר בו בפסו' מקרא קודש ושייך לעיקר היו"ט. ויסוד הדברים כבר מבו' בכתבי הגרי"ז מנחות ה. בביאור הדין דמנחה"ע שקמצה שלא לשמה פסולה כיון שבאה להתיר ולא התירה, ואילו בשתיה"ל לא מצינו די"ז אע"פ שבא להתיר חדש במקדש. וביאר דמנחה"ע עיקרו הוא רק דין מתיר ולכן בזה כל שלא התירה של"ש פסולה, אבל בשתיה"ל דיש בעיקרו דין הקרבה לחובת היום אין הקרבן נפסל בכך שלא התיר. ועפי"ז כ' האחרונים הנ"ל דלכן

לא הזכיר הרמב"ם מנחה"ע כי אין בו דין קרבנות הרגל ואין חולקים בו כל המשמרות, ורק בשתיה"ל הוא שהזכיר דחולקים בו כיון דבא לחובת היום.

(אמנם בברכת שלמה הנ"ל העיר ע"ז מהגמ' לקמן נו. ומקריב את הכל לאתויי מאי, לאתויי פר העלם דבר של ציבור. ואמאי לא קאמר לאתויי מנחה"ע, שזהו חידוש טפי דאפילו שבא ברגל לא חשיב כקרבנות הרגל וקרב רק ע"י משמר הקבוע, ולכאו' מוכח כהמשל"מ וש"א הנ"ל דמנחה"ע חולקים בו כל המשמרות כקרבנות הרגל וא"א לפרש שזהו הפי' במתני' ומקריב את הכל).

דף נו.

נחלקו רב ורבב״ח במי שבא לישב בסוכה ועדין לא בירך שהחיינו האם מברך על סוכה ואח״כ זמן משום חיובא דיומא עדיף, או זמן ואח״כ סוכה דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ומסקינן הלכתא סוכה ואח״כ זמן. וכן נפסק להל׳ בטושו״ע תרמ״ג ס״א סדר הקידוש: יין, קידוש, סוכה ואח״כ זמן. ואף שהטור כ׳ טעם אחר לסדר זה כבר כ׳ המשנ״ב שם בשם כמה אחרונים דעיקר הטעם כדמסקינן בסוגיין דחובת היום עדיף, ועיי״ש בב״ח וט״ז מש״כ לבאר במה שהוסיף הטור בדבריו.

בספר שלמי תודה (סוכות סי׳ מא אות ב)הק׳ עפי״ז מדוע אין חיוב מדינא ליטול לולב בימי הסוכות קודם תפילת שחרית אע״פ דקרי״ש ותפילה הם תדיר מ״מ לולב הוא חובת היום, והרי מסקינן דחובת היום עדיף מתדיר. וכן ק׳ בספירת העומר שכ׳ הביה״ל בריש סי׳ תפ״ט בשם החק יעקב דצריך להקדים תפילת ערבית לספיה״ע משום דקרי״ש ותפילה הם תדיר, והרי ספיה״ע הוא חובת היום והיה צריך לכאו׳ להקדימו לקרי״ש ותפילה. ועוד העיר ממנהג העולם במי שנתחייב באשר יצר ועומד לפני קידוש בשבת שמקדימים לברך אשר יצר לפני הקידוש כיון שהוא יותר תדיר, והרי קידוש הוא חובת היום ולכאו׳ צריך מדינא להקדימו לאשר יצר אף שהוא תדיר.

והביא דשאל כ״ז להגר״ש רוזובסקי זצ״ל וא״ל הגר״ש דהאי כללא דחובת היום קודם לתדיר הוא רק בכה״ג דשתי מצוות בדבר אחד כמו ברכת זמן וברכת סוכה דהם ב׳ ברכות על כוס אחד, אבל בב׳ מצוות נפרדות דלא שייכי זל״ז כמו קרי״ש ותפילה, וכן אשר יצר וקידוש, אין בהם דין חובת היום עדיף והדרינן לכללא דתדיר קודם.

אך הביא שם דהק׳ להגר״ש דסב׳ זו נסתרת מקושיית הגמ׳ על רב ממתני׳ דהילך מצה הילך חמץ, דהרי שתי הלחם ולחם הפנים הם ב׳ מצוות דלא שייכי אהדדי ואעפ״כ מותבינן מינה על רב דהיה צריך להקדים שתיה״ל משום חובת היום, ומוכח דאף כשאין שייכות בין ב׳ המצוות יש דין דחובת היום קודם.

והנה לכאו׳ היה אפשר ליישב קצת קו׳ זו, די״ל שיש שייכות בין שתיה״ל ללחה״פ בכך דיש דין מיוחד בתרוייהו דמתחלקים ברגל לכל המשמרות, וכיון דיש מחייב אחד של רגל לשניהם בצורת החלוקה חשיב ב׳ מצוות דשייכי זל״ז, וס״ל לגמ׳ לדמות לב׳ ברכות על כוס א׳. אמנם צ״ע בזה, דמלבד מה דנר׳ עדין ק׳ בסברא ליישב

כן דסו"ס אינו דומה ממש לב' ברכות על כוס אחד שהם ב' מצוות בדבר אחד ממש ואילו שתיה"ל ולחה"פ שייכים רק במה דיש מחייב א' לצורת חלוקתם, ומנ"ל לגמ' לדמות זל"ז, נר' עוד דיש להוכיח דריהטת הפוסקים להלכה לא נקטו כחילוק הגר"ש:

א. בשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי"ז דן לגבי מילה בר"ה מדוע מקדימים מילה לשופר הרי חובת היום קודם לתדיר. ב. בשו"ת טוב טעם ודעת (רביעאה סי' רס"ה) דן בב' תנוקות שיש למולם א' מילה בזמנה וא' שלא בזמנה, דיש להקדים מילה בזמנה משום דחשיב חובת היום. ג. שו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' נ' כ' בצבור שיש לפניהם קידוש לבנה וקריאת מגילה עליהם להקדים קריאת מגילה משום דהוא חובת היום ועדיף מקידוש לבנה אף שהוא תדיר. ד. באבנ"ז או"ח סי' תצ"ט הביא ד' הט"ז דבמוצ"ש בחנוכה יש להקדים הבדלה להדלקת נ"ח והק' האבנ"ז הא נר חנוכה חשיב חובת היום ויש להקדימו להבדלה שחיובה משום שבת שעברה (וכדאמרי' לגבי לחה"פ דכיון דשייך לשבת שעברה ל"ח חובת היום). וחזינן מדבריהם דנקטו כל הנך פוסקים דאף ב' מצוות דלא שייכי אהדדי אי' להאי כללא דחובת היום עדיף.

וביישוב קושיות הנ"ל דלולב וספיה"ע כ' בשלמי תודה די"ל דקרי"ש ותפילה נמי חשיבי חובת היום, משום דכל יום ויום מחייב בפנ"ע לקרי"ש ותפילה באותו היום, והזמן הוא גורם החיוב, ולכן אין מעלה ללולב וספיה"ע משום חובת היום דאדרבא קרי"ש ותפילה הם גם חובת היום, וגם תדיר.

אלא דצ"ב לפי"ז מ"ט לא נימא כן אף לענין ברכת שהחיינו שיהא נחשב חובת היום, הרי הזמן דיו"ט הוא דמחייב ברכת שהחיינו. ואמנם בעצם פשט דברי הגמ' מ"ט שהחיינו לא נחשב חובת היום כברכת הסוכה כ' הרש"ש כאן וכן הצל"ח בדרך א', דהכלל של חובת היום הוא דבר שישנו רק ביום מסויים וקבוע, ולא בדבר ששייך בהרבה ימים, (ויל"ב דחובת היום ענינו חביבות הדבר שבא מזמן לזמן) ולכן שהחיינו ל"ח חובת היום כמו ברכת הסוכה, דשהחיינו נוהג בהרבה ימים בשנה. (ועפי"ז התקשה הרש"ש בביאו"ד תוס' ד"ה והלכתא שכ' בתי' הב' דלחה"פ חשיב חובת היום, והרי נוהג בכל שבתות השנה). ולפי ביאור זה אין מקום ליישוב הנ"ל, דאמנם קרי"ש ותפילה היום גורם החיוב אך מ"מ נוהג בהרבה ימים ודמי לשהחיינו דאין בזה מעלת חובת היום.

אמנם מצינו ביאור אחר להאי כללא דחובת היום, עי' בשו"ת דברי מלכיאל הנ"ל שהעלה דהכלל הוא שכל דבר שזמנו היום וא"א להקדימו לזמן אחר נחשב חובת היום, ושהחיינו אע"ג דהזמן מחייבו מ"מ כיון דאפשר להקדימו לשעת העשיה, ואדרבא עיקר חיובו בשעת העשיה אי"ז נחשב חובת היום כיון דל"ש בדוקא ליום זה. (ואף בסוכתו עומדת וא"א לברך בעשיה, וכן למנהגנו שאין מברכים כלל בעשיה מ"מ אין הברכה שייכת דוקא ליום דאפשר להקדימה לזמן אחר). וביאר שם לפי"ז הא דמקדימים

מילה לשופר ולא אמרינן שופר קודם משום חובת היום, כיון דגם מילה חשיבא חובת היום דזהו זמנה וא"א להקדימה לזמן אחר. ולפי"ז א"ש דקרי"ש ותפילה נמי א"א לקיים חיוב דיום זה בזמן אחר. ונר' לפי"ז ליישב גם קו' האבנ"ז על הט"ז מדוע לא נקדים נ"ח להבדלה הרי הוא חובת היום, ולהנ"ל א"ש כיון דהזמן מחייבו וא"א להקדימו ליום אחר.

ועדין נשאר ק' ההערה בנתחייב אשר יצר קודם קידוש מ"ט ל"א דחייב להקדים הקידוש משום חובת היום, דהרי אשר יצר ודאי ל"ש לזמן ואינו חובת היום. ועיין בשלמי תודה בסי' יא שכ' עוד סב' בהאי כללא דכל מה דחייב להקדים חובת היום לתדיר הוא רק בב' ברכות ששניהם אותו סוג ענין, כגון שניהם על מעשה דלשעבר או שניהם על מעשה דלהבא, אבל אשר יצר דהוא ברכת השבח על מעשה דלשעבר וקידוש הוא ברכה דלהבא אין דין להקדים חובת היום שהוא בענין אחר מברכת אשר יצר, ואדרבא אמרינן דעדיף טפי להסמיך הברכה למעשה דלשעבר ולהקדים את האשר יצר ולא לאחרו.

ולפי סב' זו נמצא יישוב נוסף לקו' האבנ"ז הנ"ל על הט"ז, דהבדלה היא ברכת השבח על ענין דלעבר ונ"ח הוא ברכה על ענין דלהבא, ולכך אף א"נ דנ"ח חשיב חובת היום והבדלה אינה חובת היום מ"מ אין דין להקדים נ"ח דהוא ברכה על להבא להבדלה שהיא ברכת השבח על השבת שעברה, ואדרבא יש להסמיך טפי ההבדלה לשבת ולא לאחרה אחרי ברכת נ"ח.

שם

מבואר בסוגיין דשהחיינו חשיב תדיר ולכן לרבב"ח קודם לברכת סוכה שאינו תדיר. והנה עובדא הוה במרן הקה"י זצ"ל שהלך בימי ניסן עם בנו יבלחט"א הגרח"ק לברך ברכת החמה ובדרכם עברו ליד אילנות ועדין לא בירך הקה"י ברכת האילנות, ונתעוררו לדון איזו ברכה להקדים. ושורש הנידון האם אזלינן בתר עיקר המחייב ובזה הלא ברכת האילנות תדירה מברכת החמה, דהמחייב של ברכת האילנות בכל שנה וברכת החמה רק אחת לכ"ח שנה, או אזלינן בתר החפצא דברכה, ומטבע ברכת החמה "עושה מעשה בראשית" הוא תדיר טפי מנוסח ברכת האילנות, שהרי נוסח זה דעומ"ב מברכים על ברקים ורעמים וראיית הים וכד'.

והגרח"ק הביא להוכיח מסוגיין, דשהחיינו תדיר טפי מברכת הסוכה, וא"נ דאזלינן בתר עיקר המחייב הרי לשניהם יש מחייב א' של יו"ט דסוכות ומ"ט המחייב של ברכת סוכה חשיב פחות תדיר מהמחייב של שהחיינו, אע"כ דאזלי' בתר נוסח הברכה, ונוסח דשהחיינו תדיר טפי כיון דמברכים שהחיינו על פירות וכלים חדשים וכד', ואף דבהני הוא מחייב אחר מ"מ החפצא דברכה תדיר טפי.

אמנם בשיח השדה ח"ג בסוף ברכות כ' דהעירו לו לדחות ראיה זו עפי"ד רש"י שכ' בד"ה זמן תדיר, "שנוהג בכל הרגלים". ומבואר דלא משום נוסח הברכה דשהחיינו חשיב תדיר אלא משום דהמחייב דרגל נוהג כמה פעמים בשנה. ואדרבא

מרש״י מוכח דאזלינן בתר עיקר המחייב, מדלא פירש דשהחיינו תדיר בכל הדברים חדשים, ועמד ע״ז בערול״נ, וע״כ בדוקא פירש כן דבעינן שיהא תדיר בעיקר המחייב ולא די בכך שנוסח הברכה מצוי הרבה, אם הוא ממחייב אחר.

דף נו:

והני תרתי מאי עבידתייהו, אמר ר׳ יצחק בשכר הגפת דלתות. ונימא ליה דל בדל, אמר אביי בוצינא טבא מקרא. הנה מצינו מ״ח ראשונים אם היו אנשי משמר מחולקים לו׳ בתי אב או לז׳ בתי אב. רש״י בתענית טו: כ׳ דהיו ז׳ בתי אב, וכ״כ בריטב״א שם וכ״מ ברמב״ם הל׳ תמידין פ״ד ה״ט. אך במנחות קז: כ׳ רש״י שהיו ששה בתי אב כנגד ו׳ ימי השבוע וכ״כ בתורי״ד ב״ק קט:. ובספר שעורי מנחות מהגרי״ד עמוד שצד הק׳ מכאן להשיטות דהיו ז׳ בתי אב ונמצא דבית אב שעובדים בשבת זו אין עובדים בשבת הבאה, מהו דמקשי׳ ונימא ליה דל בדל ואין נפק״מ אם יטול כעת ז׳ או ו׳ הרי נפק״מ טובא דודאי עדיף ליטול היום ז׳ כיון דבשבת הבאה לא יטלו כלל, שהרי יעבדו אז בית אב אחר שהם יטלו לחה״פ. ובשלמא להשי׳ דהיו רק ו׳ בתי אב ובשבת כל המשמר שוים בו א״ש דאנשי המשמר הנכנס הם אותם משמר היוצא שעובדים בשבת הבאה ואין נפק״מ אם יטלו כעת ו׳ ובשבת הבאה ו׳, אך להשי׳ דכל שבת בית אב בפנ״ע הרי בית אב זה לא יעבוד בשבת הבאה, ואטו הקושיא היא שיכולים לקבל שוב בעוד כמה שנים כשיחזרו לעבוד. ומכח זה הוכיח דהדין הוא דבחלוקת לחה״פ אין נוטלים אנשי הבית אב לחודייהו כבשאר קרבנות אלא החלוקה היא לכל אנשי המשמר, ולכן אע״פ שבית אב דשבת זו לא יעבוד בשבת הבאה מ״מ אין להם פסידא, דחלוקת לחה״פ הוא לכל המשמר ויחלקו משמר זה בו גם בשבת הבאה.

ויש להוסיף בביאוה״ד, דהנה מצינו ב׳ דיני חלוקה דכהנים: א. בקרבנות שבכל יום חולקים בו הבית אב של אותו יום, והוא דין ״לכהן המקריב אותה לו תהיה״, ונחשבים כהן המקריב כל הבית אב ולא רק המקריבים בפועל, כמבו׳ ברמב״ן עה״ת פר׳ צו פ״ז פסו׳ ח דהכהנים המקריבים הם שלוחים של כל הבית אב. וכ״מ לעיל בע״א דמקשי׳ בגמ׳ למאי בעי קרא דחלק כחלק, אי לקרבנות דרגל תיפו״ל דאתרבי להקרבה וממילא יש זכות אכילה לכל המשמרות. ומבו׳ דקרא ד״לכהן המקרב״ אי״ז גז״ה בעלמא שחולקים בו הבית אב, דא״כ מהיכי״ת למילף מזה דברגל יטלו כל המשמרות, אלא דנאמר בזה דלכל הבית אב יש שם כהן המקריב, וממילא כד אתרבי ברגל זכות עבודה לכל המשמרות ע״כ יש לכל המשמרות שם כהן המקריב. ב. מצינו עוד חלוקת כהנים בגזל הגר ובחרמים ושדה אחוזה, והם דברים שאי״ב הקרבה ומגז״ה

דניתן לכהנים. ובב"ק קט: מבו' דזכיית הכהנים בגזל הגר אינה לבית אב אלא מתחלק לכל המשמר. וצ"ב טעם החילוק, שבקרבנות חולקים רק הבית אב ובדברים אלו חולקים כל המשמר. וביארו בזה, וכ"כ בחזו"א ב"ק כ' סקי"ד דמה שיש בו הקרבה זוכים בו הבית אב שהם נקראים המקריבים באותו יום, אך גזל הגר וחרמים וכד' שאי"ב הקרבה אין זכיית הכהנים בהם מדין כהן המקריב, וזכות הכהנים בו הוא לכל המשמר.

ומעתה יש לחקור בדין לחה"פ, האם דינו כקרבנות, וזוכים בו רק הבית אב, או שדינו כגזה"ג וחרמים שזוכים בו כל המשמר. ועחזו"א שם שדן בזה, (ורצה להוכיח דניתן לכל המשמר דאל"כ הא כיון דבשבת היה בית אב בפנ"ע נמצא דכל שאר הכהנים שבית אב שלהם בשאר ימי השבוע לעולם לא יטלו לחה"פ, שהרי היו קבועים כ"א ביום מסוים לעולם, וזה אין מסתבר. וגם מדייק הלשון ברמב"ם "משמר הנכנס, משמר היוצא" דמשמע כל המשמר, ומ"מ לא הכריע החזו"א בנידון זה). אכן לפמש"נ דהכלל הוא דרק במידי דהקרבה חולקים הבית אב אך במידי דאי"ב הקרבה שייך לכל המשמר י"ל דהנה נת' לעיל נה: בתוס' דלחה"פ אי"ב עבודה בגופו של הלחם, ועיקרו הוא אכילה בלבד, ולפי"ז אין זכיית הכהנים בו מדין כהן המקריב רק הוא דין בפנ"ע שיש זכות אכילה לכהנים ודומה לדין חלוקת כהנים בגזה"ג וחרמים וא"כ מתחלק לכל המשמר ולא רק לבית אב. וזהו שהוכיח הגרי"ד מקו' הגמ' ונימא דל בדל, דהדין הוא דלחה"פ מתחלק לכל המשמר, וביאורו להנ"ל כיון דעיקרו מידי דאכילה ואינו מדין כהן המקריב.

אמנם יש להעיר דמש"כ החזו"א בביאור החילוק בין קרבנות לגזה"ג אם הוי מידי דהקרבה או מתנו"כ שאי"ב הקרבה, מצינו בזה דעת התורי"ד בב"ק קט: שמבו' דלא כן, דהתורי"ד שם הק' כקו' החזו"א מ"ש גזה"ג שמתחלק לכל המשמר ולא רק לבית אב כקרבנות, ותירץ דקרבנות שהם קבועים כל יום סידרו בו החלוקה לבית אב של כל יום משא"כ גזה"ג דבא רק לפעמים ובמקרה, חולקים בו כל המשמר. ומבו' מקושייתו דס"ל דשייך בגזה"ג דין חלוקה רק לבית אב אף שאי"ב הקרבה, וצ"ל דביאורו כיון דכל מתנו"כ הם חלף עבודתכם זיכתה התורה המתנו"כ לכל מי שיש לו שם כהן המקריב, ואף באותם דברים שאי"ב הקרבה. ואמנם לענין לחה"פ עדין ילה"ס אם יחלקו בו רק הבית אב שהם נחשבים כהן המקריב, או כיון דלחה"פ בא משבת לשבת ואין קבוע בכל יום דינו כגזה"ג שמתחלק לכל המשמר כפי תירוצו של התורי"ד. אך עכ"פ ביסוד הדברים נמצינו כאן ב' דרכים בזכויות הכהנים בלחה"פ: א'- עפי"ד החזו"א שאינו מדין כהן המקריב רק דין מתנו"כ לכל המשמר כגזל הגר וכיוצ"ב, ב'- דרכו של התורי"ד דשייך גם בלחה"פ שיזכו בו מדין כהן המקריב, וילה"ס לפי"ד אם רק הבית אב או כל המשמר.

שם

בעיקר קו׳ הגמ׳ ונימא ליה דל בדל, הק׳ הערולי״נ הרי יש נפק״מ בשבתות שלפני הרגל שאז א״א לומר למשמר הנכנס שיטול ו׳ ובשבת הבאה ו׳ שהרי בשבת הבאה ברגל מתחלק לחה״פ לכל המשמרות, וא״כ שוה להם יותר ליטול כעת ז׳ בשכרם.

ולייישב קו׳ זו י״ל, דהנה באמת צ״ב קו׳ הגמ׳ דנימא דל בדל, מה בכך דאין נפק״מ אם יטול כעת ו׳ הא מ״מ מגיע למשמר הנכנס בשכרו שיטול ב׳ חלות משום הגפת דלתות ומהיכי״ת לגרע לו כעת בשכרו המגיעו משום דאפשר לחלקו באופ״א שאין בו נפק״מ, סו״ס כעת הוא הזמן שיטול שכרו ולמה נגרע לו כעת. וע״כ נר׳ דביאור קושיית הגמ׳ הוא אחר, דמאחר ואנו רוצים לתקן שכר למשמר הנכנס משום הגפת דלתות איזה שכר וריוח יש להם אם מוסיפים להם היום שיטלו ז׳ ומצד שני מגרעים להם בשבת הבאה שיטלו רק ה׳. באופן שאין הקושיא מה נפק״מ אלא הקושיא היא בעיקר התקנה איך מתקיים כאן ענין השכר עד כמה שאין שום ריוח להם באופן החלוקה של הוספה מכאן וגירוע מכאן. (וע״ז משני דיש להם ריוח בהקדמה זו דבוצינא טב מקרא). ולפי״ז א״ש קו׳ הערלו״נ דלא די בזה שיש לפעמים נפק״מ בכך שיטלו ז׳, דכשדנים בעיקר התקנה צריך למצוא שיהא רווח במשך כל השנה באופן חלוקה זו של ז׳ וה׳ יותר משש ושש, ומה שיש לעיתים נפק״מ בשבתות הרגל אי״ז סיבה לקבוע משום כך לכל השנה חלוקה זו אם אין בה רווח קבוע.

ת״ר מעשה במרים בת בילגה וכו׳ שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה

וערש״י דקנסוה משום דאמרה כן. וצ״ב הרי עשתה מעשים יותר חמורים מדיבוריה בביזוי העבודה, שהרי המירה דתה ונישאה לסרדיוט ומדוע מעשים אלו אינם סיבה לקנס ורק דיבורה סיבה לקנס.

וביאר בזה בספר הערות להגריש״א (בהדרן) עפ״מ שמצינו בגמ׳ ביומא שאול באחת ועלתה לו דוד בשתיים ולא עלתה לו. ובי׳ המהרש״א שסוג החטא של שאול היה בענין המלוכה, שחטא במלחמת עמלק, וכשיש חטא בעיקר התפקיד הוא סיבה ליטול ממנו עיקר התפקיד. משא״כ דוד אף שהיה שתיים מ״מ לא היו חטאים מענין המלוכה ואין סיבה ליטול ממנו את המלוכה. ועד״ז יל״ב אף כאן, אף שהמרת דתה ונישואיה לסרדיוט היו ענינים חמורים מ״מ אין כאן סתירה לעיקר ענין הכהונה, רק מה שדברה דברי ביזוי לעבודה, ושותא דינוקא דאבוה, זה גילה שאצל האב היה חסר בהערכה והכבוד לעבודת המקדש, וע״כ מה שבא לעבוד הוא רק עבור החלק שיקבל במתנו״כ ולא שהעריך באמת את עבודת המקדש, וחסרון זה הוא פגם וחטא בעיקר התפקיד של הכהנים ולכן הוא סיבה לקנס שקבעו טבעתה וסתמו חלונה של כל המשמרת משום הפגם שנמצא שלא העריכו את ענין העבודה כראוי.