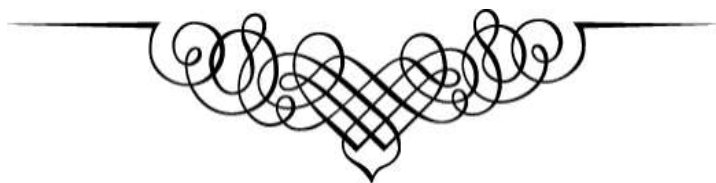


ספר
"טעמו וראו"
על מסכת סוכה



נכתב בעזרת החונן לאדם דעת על ידי
נעם בן לאאמו"ר ר' דוד יעקב שליט"א לסר

מהדורת ביקורת תמוז תשפ"א

לעילוי נשמת זקני היקרים:

ר' מאיר בן זליג ז"ל

ר' פינחס בן יעקב ז"ל

אנה בילה בת ר' יעקב ע"ה

חנה בת עקיבא ע"ה

דודי ר' שמעון צבי בן ר' פינחס הי"ד

הזכויות אינן שמורות

אפשר להעתיק ולצלם

הכתובת להערות ולקבלת הספר במייל

NOAMLESSER@GMAIL.COM

ניתן להשיג בבית משפחת לסר

מעלות דפנה 119 ב' ירושלים

טל: 0773323757

הקדמה

בשבח והודאה לה' יתברך על כל הטובה אשר גמלני מעודי עד היום הזה, ובפרט בעת הזאת שזיכני להוציא לאור את ראשית בכורי, בספרי זה שעל מסכת סוכה.

אין מטרתו של הספר להביא את פירושי הראשונים והאחרונים ולשאת ולתת בדבריהם, ולבסוף להעיר את מה שנראה "לענ"ד". מטרתו היא לגעת בנקודות, לעורר מחשבות, בבחינת תן לחכם ויחכם עוד. זאת ועוד, שככל שהדברים מתארכים, פוקעת סבלנותו של הלומד. ולכך נעשה מאמץ גדול לקצר את הקטעים, ולהימנע ככל האפשר מציטוטים, המאריכים את הספר, ומכבדים את הכותב בספר "כבד", ומכבידים על הלומד. ספרי מראי המקומות עשו עבודה כבירה ומועילה, לא זו מטרת ספרנו.

במקומות שבהם היה נראה שהפירוש שונה מהמקובל, הודגש הדבר במטבעות לשון שונים. כגון "ביאור מחודש", או "ביאור נפלא". ולא בשביל להשתבח, אלא בכדי שישים הלומד לב לשוני הדברים.

ב] מטרה נוספת שהודגשה פעמים רבות בספר היא, לגשת לדרשות חז"ל באופן מעמיק, ולנסות לחשוף מעט מן החכמה הטמונה בדרשות, וגזרות שוות, והלכה למשה מסיני.

לצערנו, לומדים רבים, גאונים ולמדנים, מזניחים את העיסוק ב"דרשות", ולומדים הכל כ"גזרת הכתוב" ללא טעם. פעמים רבות לא מחמת העדר יכולת וכשרון, לפתח את הענין, אלא מחמת "חינוך", שכביכול, אין להתבונן בדרשות חז"ל, והכל נמסר למשה, ובמופלא ממך אל תדרוש. אין כוונת הספר להתיימר כמשיג את מה שלא השיגו אחרים חלילה, אך מי שיתבונן בדברים, יווכח, שאפשר למצוא דברים נפלאים כאשר מתבוננים היטב בדרשות חז"ל. ומי שיתרגל בזה יראה עד כמה הדברים פשוטים, וכל אחד שינסה לפענח מעט את יסודי הדרשות, ואת הסברות שבהן, יוכל למצוא בהם טעם ועמקות.

נביא בזה מספר דוגמאות:

- נחלקו חכמים האם ערבה הוא הלכה למשה מסיני או מדרשה. במה תלויה שאלה זו, במסורת גרידא? או שמא יש לזה נידון בהבנת הענין. וכמו כן בניסוח המים נחלקו אם זו הלכה או דרשה. מה פשר המחלוקת? הרי מדובר לכאורה בשאלה עובדתית האם נמסר למשה ניסוח המים מסיני או לא, וכיצד אפשר לומר על נידון כזה אלו ואלו דברי אלוקים חיים?

- נחלקו ר' יהודה ורבנן האם לולב צריך אגד או לא. ר' יהודה דורש מאגודת אגוד שצריך אגד, האם מה שרבנן חולקים עליו הוא משום שלא קבלו את הדרשה או שחלקו בהבנת נטילת ד' מינים

- נחלקו חכמים האם הלכה למשה מסיני של טפח הוא להוסיף או לגרוע. וצריך עיון, הרי בדרך כלל ההלכה באה להקל כמבואר בתוס' בכמה מקומות.

ג] דבר נוסף שהודגש בספר הוא **התבוננות במבנה המשנה והגמרא**. והעיסוק בזה לא היה כ"מחקר תלמודי" חלילה, אלא שפעמים רבות על ידי עיון ודיוק באופן הבאת הדברים, ומיקומן של הסוגיות, נפתח שער נוסף להבנה. שזו היתה המטרה:

ונביא מספר שאלות לדוגמא:

- סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה. האם הגיוני לפתוח מסכת בדבר כל כך שולי וגובל כמעט ב"חוסר שפיות" לעשות סוכה לשבוע ימים בגובה שתי קומות של בנין. ומסתבר שיש כאן מפתח יסודי להבנת המסכת.

- **סוכה ישנה ב"ש פוסלין**. האם זהו מיקומה הראוי של משנה זו? קודם שנשנו כל הלכות הסוכה.

- **בדף כג, כד** האריכה הגמ' לדון בטעמו של ר' מאיר שפוסל מחיצה משום שמא ימות, ולבסוף הכל נדחה, האם מסתבר לומר שכל זה היה לחינם?

- לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו כשר - מדוע דוקא בלולב נאמר השיעור של ג' טפחים. והאם צריך ג' טפחים בשביל לנענע, האם א"א לנענע בפחות מזה?

- **בדף נ, ב** - מאן דתני חשובה לא משתבש ומאן דתני שואבה לא משתבש - האם יש לנו משהו ללמוד מזה, או שאין זו אלא חקירה לשונית, חלילה.

קראתי את שם הספר "טעמו וראו" שהאות ט' מכילה את האות נ' ואות ו', ושמי בקרבו. וגם נרמז בו, שהספר נכתב בצורה קלילה, ודברים עמוקים, נכתבו בלשון קלילה, ואפשר לטעום ממנו, בלא עמל ויגיעה. וזו גם הסיבה, שלא הבאתי ראיות לדברים. שכל מי שיבחן את הדברים יחליט בעצמו, מה לקרב ומה לרחק

אשא עיני אל ההורים: הורי היקרים, חמי וחמותי היקרים, העוזרים ומסייעים בכל עת ברוח ובגשם.

לבני ביתי, הטורחים ויגעים בהתמסרות של ממש, להסיר כל טרדה מעלי.

מורי ורבותי בישיבת אור ישראל המעטירה, וביחוד לראש הישיבה הגר"י רוזן שליט"א המעמיד תלמידים בסגנונו המיוחד והמעמיק.

נעם לסר תמוז תשפ"א

ב ע"א

ביסוד הפסול דלמעלה מעשרים

א] יש להתבונן. מדוע פתחה הגמ' בבירור לשוני של המילה פסולה ותקנתא, ולא דנה בעיקר הפסול של למעלה מעשרים אמה מהו המקור והטעם. ונראה **מרהיטות הגמ' שהשאלה מנא הני מילי מתחילה דוקא לאחר הבירור הלשוני. מדוע?**

ב] מתוך המו"מ בגמ' מבואר שיש נידון האם אפשר לומר תקנתא בדאורייתא. מה פשר הנידון אם אפשר לומר תקנתא בדאורייתא או שאין לומר. ומבואר בתוס', שיש צד לומר שאם נאמר תקנתא בדאורייתא, יסברו שהוא דרבנן, ואם לא יתקן כשר בדיעבד. וצ"ב איזה טעם יש לפסול סוכה למעלה מעשרים **מדרבנן**? הרי כל הפסולים האמורים בגמ' לרבה, ר' זירא ורבה הם פסולים מדאורייתא. וכיצד יטעו לחשוב שהוא מדרבנן.

היה צד לומר שלמעלה מעשרים פסול מדרבנן וזוהי פתיחת המסכת

ולכך הוצרך התנא לכתוב פסולה, לומר שהוא פסול דאורייתא. כלומר אף שמצד הסברא היה נראה לפסול את הסוכה מדרבנן, יש לדבר סימוכין מדאורייתא מכל מיני טעמים. ולכך האריכה הגמ' להוכיח מלשון המשנה שהוא דאורייתא. ומיד לאחר מכן מקשה מנא הני מילי שאכן פסול מדאורייתא. כלומר לולא השקלא וטריא בתחילת הדברים לא היינו יודעים שהוא דאורייתא. וכמו שהקדמנו שיש סברא גדולה לפסול מדרבנן.

ואם כן מחלוקת תירוצי הגמ' הוא האם אפשר לומר תקנתא בדאורייתא, אינו מחלוקת לשונית, אלא האם אפשר לטעות ולסבור שהסוכה פסולה מדרבנן, או שמא פשיטא שהוא מדאורייתא.

פתיחת המסכת אמורה להיות משהו מרכזי, ולא צדדי. ותמוה שפתח התנא בסוכה למעלה מעשרים שהוא הרחוק ביותר במציאות שאפשר לדמיין, סוכה בגובה של שתי קומות.

אלא שרצה התנא ללמדנו את יסוד ומהות הסוכה. שהיה מקום לסבור שחפצה התורה להיות בבית עם קירוי של ענפים. ואינו כן, אלא צריך להיות בדירת עראי. וסוכה למעלה מעשרים יש בה קביעות, ולכך היה מקום לפסלה. אמנם לכל הדעות, רבה, ר' זירא ורבא, אי אפשר לפסול מחמת שהוא קבע. [שהרי קבע כולל עראי. כדברי רש"י בסוף העמוד] ולכך והיה מקום לומר שעכ"פ יהיה הקבע פסול מדרבנן. שהוא נגד כוונת המצוה.

מבוי דרבנן תני תקנתא - מדוע

מיני סדקים שעלולים להיווצר, מחמת טעות. וממילא בדינים דרבנן שכל מהותם תיקון מתאים לשון תקנתא.

נראה בעומק הענין, שבדרבנן נוהג לשון תקנתא, משום שדינים דאורייתא הם עצם הדין. ודינים דרבנן נועדו לתקן, כל

כל הטעמים לפסול למעלה מכ' יסודם הוא בדירת עראי

א] רבה, ר' זירא ורבא באו לפרש טעמא דרבנן דפסלי, אך לא נתפרש בגמ' טעמא דר' יהודה דמכשיר, אלא רק בדברי אביי לקמן ז, ב דסוכה דירת קבע בעינן, ולכאורה אין זה אלא לטעמא דרבא שהפסול משום עראי, והרי אביי עצמו חולק על רבא.

ב] יש לעיין שכל השיעורים של למען ידעו, וצל סוכה, ודירת קבע, יצאו בדיוק עשרים אמה שהוא בדיוק שיעור עראי. ואף אם נתעקש שככה יצא "במקרה", הרי הטעם של צל לא שייך במבוי ובנר חנוכה, ולמה גם שם הוא למעלה מכ'. ואף שם פליג ר' יהודה ואית ליה דלמעלה מעשרים אמה כשר.

ג] הקשו על ר' זירא, וכי ר' יהודה המכשיר למעלה מכ' סובר שהסכך אינו בא לצל?

יסוד הענין – תקרת בית נעשית גבוהה ותקרת סוכה נמוכה

לאויר, ולתחושת רחבות ונעימות. והטעם שאין דרך לעשות תקרות גבוהות הוא משיקול כלכלי שצריך לעשות דפנות גבוהות. הן משום שצריך לתמוך את התקרה, והן משום שהשמש תחדור מן הדפנות אם לא יהיו עד למעלה ובזה מתבאר דעת רבה ור' זירא כפי שנבאר.

ביארנו בסימן הקודם, שצריך כוונת המשנה בפסול למעלה מעשרים הוא להורות שהסוכה איננה בית, אלא אהל עראי. אמנם אי אפשר לפסול סוכה שהיא קבע, מחמת עצם זה שהיא קבע. ולכך בין לרבה ובין לר' זירא, יש פסול שקרוב לענין עראי וקבע כפי שנבאר. שהנה תקרה גבוהה טובה לכל דבר.

ביאור דעת רבה

את הענין. או על ידי שהאדם איננו גר בדירה אלא בסוכה, כעין "שמשייה" או שעוקר את דירתו ודר במקום אחר. וההבדל בהא לידי ביטוי בשימת הלב לסכך.

כאשר אדם עובר דירה, דעתו נתונה היטב לחומרים מהם עשויה הדירה. ולעובדה שעוזב את ביתו לטובת מקום אחר, עם מעלות וחסרונות. אך כאשר אדם יוצא אל השדה והשטח הפתוח, ונוטל עמו שמשייה להצל עליו, אין דעתו לחומרים שמהם עשויה ההצללה, אלא לתוצאה שהשמש איננה קופחת על ראשו. וממילא, לר' יהודה דאית ליה סוכה דירת קבע בעינן, ורצון התורה שאדם יעבור דירה לסוכה, ממילא דעתו נתונה לחומרים שמהם עשויה התקרה, ונזכר בלמען ידעו. אך לרבנן שהסוכה דירת עראי, אם הסכך יהיה גבוה, לא תהיה אפשרות ליתן אל לבו שאכן

טעמו של רבה איננו טעם לפסול מסברא גרידא, ולומר שאין אדם רואה יותר מעשרים אמה. אלא דברי רבה מבוססים על ענין עראי כפי שנוכיח.

מדוע לר' יהודה דסוכה דירת קבע, אינו יכול לסבור טעמא דרבה

שהנה לקמן ז, ב מבואר, שטעמו של ר' יהודה להכשיר סוכה למעלה מכ' הוא משום דדירת קבע בעינן, ותמוה כיצד הדבר מהווה סיבה להכשיר למעלה מעשרים מטעם למען ידעו.

מטרת הישיבה בסוכה היא "למען ידעו" וזה פשוטו של מקרא שאין עליו עוררין. שרצון התורה לא רק להודיע לדורות הבאים שבסוכות ישבו בני ישראל, אלא שצריך לעשות מעשה הממחיש את הדברים. וישנם שני דרכים כיצד להמחיש

משום שחולק על למען ידעו, אלא סובר שהלמען ידעו **מתקיים בהידור**. וזהו מהות הענין דסוכה דירת קבע בעינן, שכל שהסוכה יותר בית היא פחות "שמשייה" ושמים לב אליה.

הסוכה עשויה מחומרים מיוחדים, המזכירים את העובדה שזהו צל סוכה ולא בית רגיל. ובזה מתקיים למען ידעו רק בסכך נמוך. **כלומר ר' יהודה המכשיר למעלה מעשרים אליבא דרבה**, אין זה

ביאור ענין דפנות מגיעות לסכך עד היכן יגיעו לסכך וכמה דפנות מגיעות

אליבא דרבה בעינן דפנות מגיעות לסכך בשביל להכשיר. ויש לעיין האם סגי בדופן אחת המגיעה לסכך, והאם צריכה הדופן להגיע **עד לסכך ממש**, או דלמא סגי בלבד, ולכאורה היה נראה לומר שהכל תלוי בראיית העין. שהרי אם הטעם הוא שאז אפשר לראות את הסכך, על ידי שהעין נמשכת למעלה, אין צריך להקפיד אלא על חלק מהדפנות ולא צריך שתהא בדיוק עד למעלה. וכן יש עוד פתרונות כיצד למשוך את העין למעלה, כגון לעשות אמלתרא כמבואר בעירובין.

ולפ"ז נראה לחדש, שהגדר בדפנות המגיעות לסכך איננו רק אמצעי שיוכל לראות את הסכך. אלא שכאשר כל הדפנות מגיעות לסכך, כך הוא הדרך לעשות סוכה קבועה. ואז מתקיים הלמען ידעו אליבא דרבה לא משום שמסתכל על הסכך, אלא משום שזהו אופן של קבע. אלא שאפשר לתלות את הדבר בכך שהעין רואה. ולפי זה צריך שכל הדפנות יגיעו לסכך, ולא יועיל לבדו. דהינו מאותו טעם שר' יהודה מכשיר למעלה מכ' אליבא דרבה, מכשירים רבנן, כשכל הדפנות מגיעות לסכך.

ביאור דעת ר' זירא

שסוכה דירת קבע בעינן, ממילא מי שעושה **קבע עושה דפנות גבוהות ומשקיע בהן**, דהינו אין צורך לעשות דפנות גבוהות, מעיקר הדין, ואין צריך לעשות דירת קבע, אך עד כמה שעושה סוכה גבוהה הדרך היא לעשות לה דפנות גבוהות.

והנה הריטב"א הקשה, וכי ר' יהודה דמכשיר איננו סבור שיש פסול חמתה מרובה מצילתה. ולדברינו מיושבת קושייתו, שר' יהודה ודאי מודה שצריך צל בפועל, אך כיון שהסוכה קבועה, אין מניעה שחלק מהצל יגיע גם מהדפנות. שכך הוא דרכו של בית קבוע, שהצל מגיע אף מהדפנות.

ר' זירא לא בא לומר שלמעלה מעשרים פסולה משום שהסכך חסר משמעות ואינו מועיל לסוכה, שאם כן צדקו דברי אביי שבעשרות קרנים גם כן, הסכך חסר משמעות. אלא מזה שנאמר שהסכך מצל, שמע מינה שהדפנות **נמוכות ועראיות**. שבסוכה גבוהה הדרך לעשות דפנות גבוהות. ועיקר הפסוק הוא משום קבע, אלא שכיון שאי אפשר לפסול מחמת קבע, הגדר הוא סכך שאינו ראוי להצל.

האם ר' יהודה חולק שהסכך צריך להעניק צל ר' יהודה ודאי לא חלק על המושג שצריך צילתו מרובה מחמתו, אלא לשיטתו

ביאור הדרשה וסוכה תהיה לצל וענין סוכה לימות המשיח

במידה מסויימת. צריך שיצילנו מן החורב, הינו גם מן הסכך המגיע באלכסון ואיננו מכה על ראש היושבים, אך מכניס חום לתוך הסוכה. וזהו מה שדחו דבריו, דההוא לימות המשיח. דהינו מה שנקט חורב, הוא האש השורפת של ימות המשיח, המכלה את הרשעים. ואין להביא ראיה שהסוכה צריכה להיות מצלה גם מן החורב.

ביאור דעת רבא

ורבא נדחק לומר שהעיקר הוא שתהא ראוייה לעראי.
ובגוף דברי רבא מבואר, שסובר שאם הסוכה תהא דירת קבע, בטל ענין המצוה. שהאדם צריך לחוש את העובדה שגם בדירת עראי מוגן הוא על ידי השכינה השורה על הסוכה. ולדבריו מובן יותר מה שחולק ר' יהודה, שסובר שכאשר הסוכה דירת קבע, ובה קובע האדם את ביתו, הרי שהוא מפנים יותר את עובדת היותו נזקק לחסדי הבורא יתברך בכל עת. לאפוקי אם נמצא תחת "שמייה".

אין חולק שהסוכה נעשית לצל וסוכה שטופת שמש איננה נקראת סוכה. ונראה שהוקשה לר"ז התוספת של "חורב", שהיה צריך לומר וסוכה תהיה לצל" ותו לא. ומחורב משמע מן השמש היוקדת ביותר. וכמו שאמר יעקב אבינו "הייתי ביום אכלני חורב" ושמש זו היא שמש של אמצע היום. ומזה למד ר' זירא, שאף שהסכך מצל

ביארנו לעיל שגם לרבה וגם לר' זירא, הפסול של סוכה שאינו רואה הסכך או שאין הסכך מצל יסודו משום שהוא עראי ואילו היה קבע לא היה נפסל בכך. ואף אחד מהם לא פסל סוכה משום שהיא קבע. להיפך, אם היא קבע זוהי סיבה להכשיר. כפי שביארנו בטעמא דר' יהודה דמכשיר. אך רבא סבר, שהקבע מהווה פסול בסוכה. ולדבריו עצם זה שהסוכה קבע פוגם במהות הסוכה. שצריכה להיות דירת עראי.

ואבויי בא לחלוק בדיוק על נקודה זו. שאבויי מוכיח מיניה וביה, שגם לרבא אין פסול בקבע הסוכה במחיצות של ברזל.

ביאור דברי רש"י דודאי יש בכלל קבע עראי וביאור החילוק בין עראי בדפנות לסכך

אלא דפנות קבועות. אמנם גם זה צריך ביאור, מה פשר הפסול הזה שצריך שיהיה ראוי לעראי.
ועל פי מה שביארנו אתי שפיר, שהענין של התורה שיעשה דירת עראי, צריך להיתפס בדין ולא יכול לפסול מעצם זה שהוא עראי. וכיון שבכלל קבע עראי, אין הדין יכול להיתפס, ורק בגובה יכול הדין לתפוס.

הוקשה לרש"י אם צריך לעשות עראי, כיצד יצא בדפנות קבועות וחזקות. ותירץ רש"י שאי אפשר לפסול דפנות של קבע. משום שבכלל קבע עראי. ועומק דבריו נראה, שאף שמצד ה"ענין" יש מקום לומר שצריך דוקא עראי, אך אי אפשר לפרש את הדין על פי הענין. ולכך על כרחך הוא דין בסכך, שלא יונח במקום שאינו מאפשר

ב ע"ב

ביאור פלוגתא דר' יאשיה רב הונא ורב חנן אליבא דרב

א] צריך ביאור, כיצד כולם אמרו בשם רב, דברים הסותרים זה את זה. הרי ר' יאשיה אמר בשם רב מימרא המתאימה לדעת רבה, ורב הונא אליבא דר' זירא, ורב חנן דלא כחד. והיה צריך להקשות על רב חנן כיצד יתכן שדבריו אליבא דרב אינם מתאימים אליבא דאף אחד מהדעות שנאמרו.

ב] בשלמא ר' יאשיה פליגא אדרב הונא ורב חנן דאינהו יהבי שיעורא במשכא וכו'. כל השקו"ט בענין זה צריכה ביאור, הרי ר' יאשיה סבר שהטעם הוא משום דפנות המגיעות, ורב הונא סבר כר' זירא, ומדוע הדבר שייך לשיעור סוכה.

רב סבר שמחלוקתם ב"סתם סוכה" וזוהי למדו כל אחד לפי הבנתו

רש"י כתב דתרווייהו סבירא להו דכי פליגי רבנן בסוכה המצומצמת בשיעור הכשר אורך סוכה פליגי. והדבר תמוה, מדוע לומר כך, הרי טעמי הפסול מונחים לפנינו. ונראה לומר שכיון שלא נתפרשו טעמי המחלוקת, נקט רב שמחלוקתם בסתם סוכה. וכל אחד מהאמוראים פירשו את דבריו לפי הבנתו. שהנה טעם הפסול לא נאמר להדיא, ורב אמר את מה שאפשר להוציא בדאי מתוך המשנה. כלומר בשיעור הקטן ביותר של הכשר סוכה ודאי פליגי. ובכל מה שיותר מזה אין להוכיח דפליגי.

ביאור דעת ר' יאשיה

הטעם להכשיר בסוכה שהדפנות מגיעות לסכך הפשטות היא שהתורה פסלה את הסוכה משום למעלה מעשרים. ואנו באנו להכשירה על ידי פתרון יצירתי של דפנות המגיעות לסכך. ולכאורה היה מקום לדון, מנלן שאכן אפשר לפתור את הבעיה על ידי דפנות המגיעות לסכך. וכן יש להוסיף את קושיית התוס', האם נאמר שאף בחנוכה ובמבוי יכשר על ידי דפנות המגיעות.

אמנם נראה יותר לומר, שהתורה לא באה לפסול סוכה של למעלה מעשרים. אלא, כיון שבדרך כלל הדפנות מגיעות לסכך, כדרך רוב הסוכות, שהדפנות תומכות את התקרה. ממילא יש כאן למען ידעו. כלומר סתם סוכה מתקיים בה למען ידעו. בכל גובה שהו. והסוכה ה"מוזרה" הזו

ר' יאשיה לא סבר סתם כך כדעת רבה, ומשום כך מפרש את רב לפי סברתו. אלא מתוך דברי רב הוציא את דעת רבה. שרב פירש את המשנה, שמחלוקתם היא באופן הרגיל והפשט. וסתם סוכה גבוהה הדפנות אינן מגיעות לסכך. מדוע.

אין שום סיבה נראית לעין לעשות דפנות כל כך גבוהות, אלא מדובר בפשטות באופן שיש שני בנינים משני עברי הכביש, ומניח עליהם סכך מעבר לעבר. אלא שצריך להוסיף דופן שלישית ואין דרכו לעשות דופן גבוהה. ומזה נלמד שעד כמה שיעשה דופן שלישית גבוהה תכשר הסוכה.

כלומר ר' יאשיה לא פירש את דברי רב בגלל שסבר כרבה, אלא להיפך, פירש את המשנה באופן הפשוט ביותר, שלפי זה נראה לומר שדעת רבה מוכחת.

חוזרים לסוכה הרגילה. ולפי זה נראה שצריך שכל הדפנות יגיעו לסכך. ועד הסכך ממש, ולא סגי בלבד.

שאינן הדפנות מגיעות לסכך, מעוררת בעיה שאין כאן למען ידעו. אלא שער עשרים אמה, עדין יש כאן למען ידעו. ולמעלה מזה אין, אך כאשר הדפנות מגיעות לסכך

ביאוד דעת רב הונא / שנקט בר' זירא משום על סוכה

אמות, וביותר מזה אין לומר שחולקים. ופירוש זה מתאים רק כעין הטעם דר' זירא. ובזה יובן היטב מה שסברה הגמ' בתחילה, שלדעת רב הונא הסוכה כשרה רק מד' אמות ומעלה, שכיון שזו הסוכה הקטנה ביותר רק בה מוכח שנחלקו ר' יהודה ורבנן. שהרי רב הונא הוציא את הדברים מתוך המשנה, ולא בא כסברא חיצונית להכשיר ביותר מד'.

דברי רב הונא צריכים עיון, האם מסברא גרידא היה נראה לו, שביותר מד' יש על סוכה? הרי הראשונים התחבטו בזה מאוד ואף אמרו ד"קים ליה" שיש על סוכה. ולפי מה שביארנו, רב הונא פירש את דברי רב כן. שכיון שהפסול של למעלה מעשרים מחודש, אין לנו אלא חידושו. וממילא רק מה שאפשר להכריח מתוך המשנה יש לפסול. וסתם סוכה היא ד'

ביאור נפלא בדעת רב חנן משום לול של תרנגולין

א] צ"ב, לרב חנן מדוע לא נאמר להדיא הטעם של לול תרנגולים, כטעם רביעי.

ב] אם נאמר שנחשבת כלול של תרנגולים משום העדר פרופורציה, כיצד יתכן שכאשר היא מעט יותר משבע על שבע, כשרה עד אין סוף. הרי הפרופורציות לא השתנו, והן באותו יחס.

ג] מהיכן למדנו פסול "לול". ואדרבה ר' יהודה היה צריך לפסול יותר מרבנן, דהרי לטעמו סוכה דירת קבע בעינן, וככל שהיא יותר לול היא פחות דירת קבע.

רב חנן הוציא את טעמו מתוך דברי רב

ומזה למד את הפסול של לול תרנגולים. אלא שצריך ביאור מהו ענין לול, וכיצד נפקא מכלל לול כשתהא גדולה קצת יותר.

פסול הגובה כלול לא משום "חוסר פרופורציה" אלא משום שהגובה נעשה לשם לול

ונראה לומר, שהפסול של לול איננו משום הצורה שלו, וחוסר הפרופורציה, שודאי תוספת כל שהו לא תועיל בשביל זה. ועוד שאם יעשה ז' ומשהו, כשרה אפילו מאה אמה גובה, ושוב ישנה בעיה בפרופורציה. אלא נראה לומר כך. הנה סוכה מינימלית היא ז', וכל תוספת הנעשית

רב חנן בר רבא, לא נקט מסברא שהטעם משום לול, שהרי לא מצינו שום מקור לומר כן. ואם היה מובא בגמ' לעיל בתור דעה רביעית היה הדבר תמוה מאוד. מדוע חלק על הדעות הקודמות. וגם מיניה וביה קשה לומר שבדיוק בשיעור זה של למעלה מכ' נראה כלול, שהוא דבר תימה.

אלא רב חנן הוציא את זה מתוך דברי רב, שמחלוקתם של ר' יהודה ורבנן בסוכה הקטנה ביותר וביותר מזה אין להוכיח שנחלקו, כמו שביארנו לעיל. וממילא הוצרך בע"כ לומר שמחלוקתם בז',

ג ע"א

ביאור מחודש בדעת ב"ש וב"ה ורבי בשיעור גודל הסוכה

רבי אומר כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות פסולה, וחכ"א אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו / ושלחנו. ויש לדקדק בדברים:

א] מה פשר דברי רבי כל סוכה. היה צריך לומר צריך שתהא מחזקת ארבע אמות.
ב] מדוע נאמרו דברי בית שמאי ובית הלל בברייתות נפרדות, הרי היה מן הראוי לצרף את הדעות לברייתא אחת.

ג] היכן מצינו שרבי בר פלוגתא של בית שמאי ובית הלל. ומחמיר יותר משמאי?
ד] מהו המקור לשיעור ד' אמות.

מחמיר, אלא קבע לזה גדר, בכדי שלא יטעו בדברי בית שמאי ובית הלל.

והנה לקמן י, ב מבואר, שנויי סוכה ממצטין את שטח הסוכה. וצ"ב פשיטא, הרי למעשה אין בה רוחב. אמנם לדברינו מבואר היטב, שדין זה של ז' טפחים, איננו מדאורייתא, אלא רבנן פסלו את הסוכה הקטנה הזו, שאין ישיבתה ראויה. ולכן קמ"ל שגם בנויי סוכה שהניח האדם מתוך חשבון שיש לו מקום להכניסם, אפ"ה גדר גדרו בזה ופסלוהו בלא לחלק.

והנה לקמן ז, ב אמרו דלבי"ש שצריך ז' טפחים, סוכה דירת קבע בעינן. וגם לרבי דירת קבע בעינן, ומשום הכי בעינן ד' אמות. וקשה אם דירת קבע בעינן, מדוע סגי לבית שמאי בז' טפחים. אך לדברינו אתי שפיר היטב, שרבי בסך הכל בא לומר שכיון שלא תמיד ו' טפחים או ז' טפחים מספיקים, לכך יש להשוות את המידות, ולהצריך ד' אמות. וזהו פשר לשונו של רבי, כל סוכה. הינו אין לחלק בין הסוכות, למרות שיש מקום לחלק

והנה יש להעיר, שהמשנה בדף כח, שממנה למדנו את הדין של מי שראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, פתחה ב"מי שהיה" שהסוכה גדולה, והשלחן בחוץ, וסיימה בב"ש פוסלין, שהוא פסול בעצם הסוכה. ולא מסתבר לומר שיש כאן שתי מחלוקות נפרדות. אלא באה המשנה ללמדנו שגם הפסול של ז' טפחים אינו אלא מדרבנן. אלא שאי אפשר לפסול את עצם הסוכה, אלא רק את ישיבת האדם, ולכך נאמר בלשון מי שהיה. וכל האנשים שבסוכה, ישבו עם שלחנות קטנים, ור' יוחנן בן חורנית לא היה לו מקום להניח שלחן, ולכך שלחנו היה בתוך הבית.

ויתכן לומר שלבית שמאי אם אין לו שלחן, כשרה. שכל הדין הוא שצריך להכניס את שלחנו לתוך הסוכה. ולכך נאמר בלשון שלחנו הינו שלחנו שלו, ולא נאמר להדיא ז' טפחים או ו' טפחים. ויש להסתפק בזה.

אך רבי סובר, שכיון שאי אפשר לתת לזה גבול, יש לקבוע שיעור מקום חשוב, שבו יש מקום להכניס שלחן רגיל של אמה וכסא. וכו' ולכך צריך גם רוחב חשוב, ומשום כך צריך ד' אמות. כלומר רבי איננו

ד ע"א

בדין ביטול כרים תבן ועפר להכשירה למעלה מעשרים

- [א] מדוע כשמבטל את הכרים לז' בטלה דעתו, הרי חפץ להכשיר סוכתו. וודאי גמר בדעתו.
[ב] מהו גוף החילוק בין תבן לכרים, הרי לשניהם יש שימושים אחרים מלבד להיות בקרקע.
[ג] מה החילוק בין דפנות לקרקע שיכול לעשות דפנות מכרים וכסתות, ולא בטלה דעתו.
[ד] עוד הקשו האחרונים, למה לא נימא תעשה ולא מן העשוי דעשיית הסוכה היתה בפסול.
ה] במאי פליגי ר' יוסי ורבנן בעפר ותבן אם צריך ביטול בפיו או סגי במה שאין עתיד לפנותו.

לעשות דפנות מכרים וכסתות. ולא אמרינן בטלה דעתו. ולא כמו שרצו להוכיח מכאן שיש דין קרקע בסוכה. אלא ממש להיפך.

ביאור החילוק בין תבן ועפר לכרים וביאור פלוגתא דר' יוסי ורבנן

לעומת זאת תבן ועפר שזרכם להיות קרקע, שכן הוא הדרך להניח עפר על הרצפה, ותבן וקש לרכך את הרצפה שתהא נעימה ורכה. [וכמעשה דר' עקיבא ואשתו שישנו על התבן] ממילא אינם נחשבים כמונחים על הרצפה אלא כרצפה עצמה. אלא שכיון שעשויים להינטל, שהעפר יכול לשמש לייעודים אחרים, כגון לכסות דם ושאר דברים מאוסים, והתבן יכול להילקח למאכל בהמה וכיו"ב, בזה נחלקו ר' יוסי ורבנן. לר' יוסי עצם זה שיכול להילקח נחשב כדבר המונח בתוך הסוכה, מכיון שיש לו עוד שימושים, אלא אם כן יבטלנו. שהרי לא בא לשלול את שימושיו, אלא לקבוע מהן שימושיו. ורבנן סברי שכיון שהדרך גם לעשותו קרקע, סגי במה שאינו עתיד לפנותו, בכדי להגדירו כקרקע לעת עתה.

חילוק בין ביטול הדפנות לסוכה וביטול הקרקע לסוכה

נראה לחלק בין פסול למעלה מעשרים לשאר פסולים כגון מחובר או מקבל טומאה בחילוק יסודי. פסול של למעלה מעשרים הוא פסול ביחס, ופסול של מחובר ומק"ט הוא פסול בעצמותו. דהינו פסול למעלה מעשרים תלוי ביחס של הסכך אל הקרקע, ולכך אין כאן נידון להכשיר את הקרקע לסוכה או להכשיר את הסכך, אלא יש לבדוק מבחינה מציאותית אם יש כאן יחס של למעלה מעשרים או לא. ולשם כך יש לקבוע מהי קרקע הסוכה מבחינה מציאותית ולא מבחינה דינית. וכרים אינם מוגדרים קרקע אלא נמצאים בתוך הסוכה.

וכיון שגובה הקרקע עשוי להשתנות, אי אפשר לומר שיש כאן עשייה בפסול, שרק בסוף דבר נוכל לקבוע אם היחס בין הסכך לקרקע אינו כשר. וממילא לא שייך כאן תעשה ולא מן העשוי.

מה שאין כן לגבי הדפנות כתב המגיד משנה שלא יעשה סכך קודם הדפנות שנחשב תולמ"ה, שהדפנות אינן מצב מציאותי אלא דין להכשיר את הסוכה, ולכך סוכה בלא דפנות הוי תולמ"ה. וכן אפשר

דין איצטבא / הכשר כולה מדין פסל

א[רש"י ביאר את הסוגיא, כפשוטה, והוסיף חידוש דמהני אף ביתר הסוכה מדין פסל. ואין דרכו של רש"י להוסיף חידושי דינים אלא למה שנוגע להבנת הפשט. ולמה הוצרך להוסיף זאת.

ב[והנה בגמ' אמרו שיש חידוש דמהני מדין דופן עקומה, לא רק אם הוא מרוח אחת אלא אף מכמה רוחות, למרות שעיקר דין דופן עקומה נאמר גם מכמה רוחות. וצריך להבין את החילוק.

פסול למעלה מעשרים שהוא בסכך, נהפך להיות פסול בדופן

רוחות, שהרי אין באים להכשיר מקום שיש בו בעיה, אלא יושב תחת סכך כשר שהוא בתוך כ'. אך באיצטבא יש חידוש נוסף, שאף באותו המקום שהסכך גבוה, כשר מדין פסל. שרואים את המקום כנטפל אל הסוכה. ואם כן יש מקום גדול לומר שהמקום הנטפל אל הסוכה, אינו אלא כאשר מדובר בדופן אחת, אך כשהוא מכל רוח דלמא אי אפשר להטפילו אל הסוכה.

ושמא תאמר מנין לנו שאכן כך ראוי לומר, דלמא לא נימא דופן עקומה מכל רוח. הרי לא הובאה שום ראיה לכך ממשנה או ברייתא.

ונראה שיסוד הדבר הוא, שדין "פסל" תלוי בתפיסה מציאותית של המקום וכמו שביארנו כמה פעמים, שכל ההלכה למשה מסיני שנאמרו במחיצות אינן "מתנות" אלא תפיסות עמוקות של המציאות. וכיון שהשטח שבין האיצטבא לדופן משתייך לסוכה הרי זו סיבה לשייכו לסוכה.

נראה שהוקשה לרש"י מהו החידוש בדין איצטבא, ומהיכי תיתי לא נימא דופן עקומה מכמה רוחות, ועל כרחק שמכשירים את כל הסוכה מדין פסל, וכפי שנבאר.

והנה בגוף הסוגיא נראה לכאורה שדופן למעלה מעשרים אמה פסולה. וזה תימה לומר שהוא דין בדופן. שאם כן גם כשהוא למעלה מעשרים ובנה איצטבא הדופן למעלה מעשרים.

אלא עיקרו של דבר הוא, שאף שפסול של למעלה מעשרים עיקרו בסכך, נולד מזה פסול בדופן. שדופן זו איננה יכולה לשמש כדופן של הסוכה. כלומר כשכל הסכך למעלה מעשרים, הפסול הוא רק בסכך, אך בסוכה שחלקה הסמוך לדופן למעלה מעשרים, ואמצעה למטה מעשרים, נחשב שהדופן מרוחק מן הסוכה. ולכך בעיני דופן עקומה.

והנה בדופן עקומה של דף יז, אין שום חידוש דאמרינן דופן עקומה מכמה



הוציין יורדין לתוך עשרה אימתי פוסלת, וביאור פלוגתא דאביי ורבה

א] יש לעיין מה הדין אם יש עלה אחד היורד לתוך עשרה, האם תיפסל הסוכה בכך. האם צריך שכל החלל של עשרה במשך ז' יהיה פנוי. והרי מוכח לקמן י, ב שאם הכניס נויי סוכה בתוך סוכה קטנה, אינם פוסלים. ואם כן קשה לקבוע מהו הגבול שבו יפסלו ההוציין את הסוכה משום דירה סרוחה. ומה יהיה הדין בסכך שאינו דוקר, כגון עלים רכים ומלטפים.

ב] וכן יש לדון בסוכה נמוכה ושטחה גדול מאוד, וההוציין יורדים לתוכה בחלקה האחד, וחלקה האחר פנוי מהוציין, ואם נוציא את החלק הזה מן הסוכה, תיפסל הסוכה, אך יש די מקום לשבת בשאר הסוכה. האם תיפסל כל הסוכה.

ג] יש לעיין לאביי דאית ליה שהוציין אינם פוסלים, מאי שנא מהוציין היוצאים מן הדפנות שפוסלים, וממעטים את הסוכה [שהרי לקמן י, ב מבואר דדוקא נויי סוכה אינם ממעטיין].

קובע את גובה הסכך, ורק אם אינו יכול לשבת שם, תהא פסולה. ואם כן נראה לרבה דכל מקום שאי אפשר לשבת בו מחמת העלים הדוקרים, ממעט את גובה הסכך באותו מקום. ולכך אם יש עלה אחד דוקר, לא נאמר שרק השטח של רוחב העלה הוא הנפסל, אלא כל השטח שאי אפשר לשבת תחתיו מחמת העלה נפסל.

ונראה שכשם שאם הסכך היורד צילתו מרובה מחמתו, נחשב שבמקום שיורד משם מודדים את גובה הסוכה. חידוש רבא, שבסוכה נמוכה, מודדים את גובה הסוכה מההוציין היורדים. ובכל מקום שיורדים, הרי הוא ממעט את גובה חלל הסוכה ונחשב שאין כאן סוכה כלל. ואביי מודה לרבה שהיא דירה סרוחה, אך אין זה

לבוד בחקק

שאם שפת החקק רחבה סנטימטר אחד, אין בכך פגם, כיון ששפת החקק נראית כממשיכה את הדופן. שאם נתבונן מן הצד נראה את הדופן כאחת. אלא שצריך ליתן לו גבול, עד כמה יוגדר כהמשך. וכל כיו"ב שצריך לקבוע גבול, נאמר בו דין לבוד, שהגבול בין משהו לאין סוף הוא ג' טפחים וזה יסוד גדול בכל עניני מחיצות.

ולפי זה נראה שאם המשך הדופן באלכסון כפי שציירנו בתחילת הדברים, כשרה אף שמחמת האלכסון הוא יותר מג' טפחים. משום שלמעשה הוא נראה ביחד עם החקק אם נביט מן הצד.

צ"ע היכן מצינו לבוד כזה. הרי יסוד דין לבוד הוא, להחשיב אויר פחות מג' כסתום. אך כאן אין מדובר על אויר.

ושמא תאמר שיש כאן למעשה קישור של שני חלקי דופן, שמפריד ביניהם אויר ג' טפחים. אם כן יש לדון בנידון חשוב מאוד, כששפת החקק עקומה באלכסון, ואף ששפת החקק אינה רחבה ג' אך האלכסון יותר מג' כידוע. האם נאמר בזה לבוד.

יסוד בלבד - נתינת גבול בין משהו לאין סוף ונראה שיסוד דין לבוד הוא לתת גבול וכפי שנבאר. שהנה כל בר דעת מבין,

בדין דופן עקומה בחקק

א] הגמ' מקשה דנימא דופן עקומה, ומתרצת שאין אומרים דופן עקומה אלא בדופן קיימת, אך לא בכדי ליצור דופן, וצ"ב בטעם הדבר.

ב] יש לעיין מה הדין בדופן שיש בה שורת לבנים נכנסת ושורת לבנים יוצאת ביותר מג' טפחים, האם תיפסל? ואם כן אפילו בלא חקק תהיה בעיה בזה, שהרי באים ליצור דופן.

ג] יש לדון בסוכה ההפוכה מן החקק. כשהדפנות בתחילה נמוכות, ומתעקמות פנימה כלפי הסוכה, ולאחר שהתעקמו מטפסות לגובה עשרה. [לעומת החקק שהדפנות מתעקמות החוצה].

ד] יש לדון בציור של חקק האמור בגמ', שהדופן רחוקה יותר מג' טפחים משפת החקק, אלא שבהמשכה פונה באלכסון ומגיעה ישירות אל הסכך המסך על עומק החקק. האם תכשר הסוכה.

חידוש הגמ' בדין דופן עקומה

ביאור הקושיא מדין דופן עקומה

ובחקק היה מן הראוי להפוך את הסכך לדופן ואז תכשר הסוכה. והטעם שפסולה משום שיסוד דין דופן עקומה מבוסס על כך שאין דרך הדפנות להיות ישירות עם פלס, ודרכן להיות מוטות מעט אל הסכך באלכסון. וכל שראויה הדופן להטותה באלכסון, אפשר גם להטותה באופן מרובע. אך בחקק דופן זו איננה ראויה להטותה באלכסון, שהיא עצמה איננה שלמה. שאם נטה את הדופן אל הסכך לא יהיה בה שיעור י' טפחים גובה.

והנה באופן שציירנו באות ב', ודאי תכשר הסוכה. כיון שאין בעיה שהדפנות תהיינה עקומות. ואם כן הגמ' מקשה בפשיטות, כשם שמצינו דופן עקומה בדופן רחוקה מן הסכך שהסכך נחשב להמשך הדופן, כך גם נאמר "דופן עקומה" בדופן עצמה. שהרי אפשר לראות את הסכך המסך על החלק הגבוה שאינו חקוק, כאילו הוא המשך הדופן. ומדוע לא תכשר הסוכה באופן זה.

ביאור התירוץ

מה הדין בסוכה המתעקמת כלפי פנים ולפ"ז נראה שסוכה המתעקמת כלפי פנים, שציירנו באות ג', תהא כשרה, מכיון שאין מניעה שהדופן תתעקם כלפי פנים כיון שאין אנו באים לעשות את הסכך לדופן, אלא שהדופן עצמה תתעקם. כיון שהיא באמת דופן, ורק כאשר צריך לצרף את הסכך לדופן, הוא דאמרינן שצריך שהדופן תהא שלמה וראויה להטייה.

בציור של אות ד'

וכן באופן שהדופן מתעקמת כלפי הסכך, ואין צורך לומר שהסכך הוא הדופן, הסוכה תהא כשרה. שאין צריך את ההלכה שתחשיב את הסכך כדופן מתעקמת.

הנה יש להתבונן ביסוד דין דופן עקומה. על פי מה שביארנו כמה פעמים בספרנו, שכל "הלכה" שנאמרה למשה בסיני בדיני מחיצות איננה "מתנה", אלא יש בו היגיון אך מצד הדין היבש יש בו בעיה, וההלכה באה להעמיד את התפיסה הפשוטה. [עיין לקמן דף כב, בדין חבוט רמי שביארנו ענין זה]. והנה זה פשוט שגם בלא ההלכה של דופן עקומה, אם אדם היה עושה דפנות נכנסות ויוצאות במרחק של ד' אמות, הינו שורות לבנים נכנסות ושורות לבנים יוצאות ועומק הכניסה הוא ד' אמות, היתה הסוכה כשרה. משום שיש היכר מה שייך לדופן ומה שייך לסכך. אך כשרוצה להגדיר את הסכך כדופן, צריך הלכה שתכשיר את זה.

ה ע"א

ארון ט' וכפורת טפה ולא ירדה שכינה למטה - היאך ילפינן הלכה מאגדה

א] הקשו המפרשים למה צריך מקור, הרי פחות מעשרה מקרי דירה סרוחה.

ב] כיצד אפשר ללמוד דברי הלכה מדברי אגדה, שלא ירדה שכינה למטה. דלא מצינו כיו"ב ללמוד הלכה מדברי אגדה.

ג] מה פשר הדבר הזה שלא עלו משה ואליהו למרום. וכי יש מקום מסוים שהוא המקום הגבוה ביותר במרום, והיו מרוחקים ממקום זה עשרה טפחים. אתמהא.

ד] התוס' כתבו שאפשר ללמוד מכאן גם את דין מחיצות השבת עשרה, וצריך ביאור הרי כאן מדובר בגובה התקרה, ולא בגובה המחיצה.

ביאור ענין לא ירדה שכינה למטה - ביטול הגשמיות

שדירה סרוחה הוא הדירה המינימלית הנדרשת לאדם.

לפי זה מובן היטב, מה שלמדו דברי הלכה מדברי אגדה, שמדברי אגדה למדנו מהו הבית הבסיסי ביותר, ודבר זה אפשר להעתיקו גם להלכה. כלומר כל מה שא"א ללמוד דברי הלכה מדברי אגדה הוא משום שדברי אגדה פעמים נאמרו במשלים וברמזים. אך כאן דברי האגדה מבוססים על מציאות פשוטה בצרכי בני אדם.

ובזה יובן מה שלא עלו למרום, שהקשינו שלכאורה אין נקודה מסויימת שנקראת עלייה למרום, ונראה שהמכוון הוא שלא בטלו החומר לגמרי, שהתרחקו מן השמים י' טפחים. הינו כדי גשמיות בסיסית.

וכעת מובן מה שלמדו גם את מחיצות השבת מכאן. שהרי יסוד מחיצות השבת הוא מחיצה הראויה לעשות ממנה בית. ואף שמחיצה זו חוצצת את החצר ולא את הבית. הבינו חכמים שזהו שיעור המחיצה הנדרשת שעל ידה אפשר לעשות בית. הינו מחיצה שאפשר להניח עליה תקרה, ולעשותה דירה מינימלית.

השמים מבטאים את העולם הרוחני המשולל מגשמיות. והארץ

מבטאת את החומר המגושם. וענין השכינה השוכנת בארץ, לא לבטל את החומר באה, אלא לקדשו ולרוממו. וקדושת החומר ענינה, להשתמש בעולם בחומר המינימלי ביותר הדרוש לו להעלותו לקדושה. ועד כמה שלוקח יותר חומר מאשר נדרש לו לקיומו הבסיסי, אין זה קידוש החומר המושלם.

[אמנם גם מי שלא זכה לזה, יכול לקדש גם את המותרות בזה שיכוון לצרכיו ולסיפקו שיהיה לו נחת רוח כמבואר במסילת ישרים בפרק כלל חובת האדם. ולא סתם כך להשביע את יצרו. אך אין זו הפסגה הגבוהה ביותר].

וענייני החומר רבים הם, ואחד מהם הוא מקום המגורים. והמגורים המינימליים ביותר הם בית בגובה עשרה טפחים. [וכן מבואר בב"ב ו.]. אם כן זהו הפשט שלא ירדה שכינה למטה, שהשכינה לא ביטלה את החומר לגמרי, והשאירה מקום לחומר בסיסי - בית עשרה טפחים. וזהו המקור שפחות מעשרה הוי דירה סרוחה. ומיושבת קושיית האחרונים.

ה ע"ב

אימא עשרה בהדי סככה

א] **הקושיא תמוהה מאוד**, הרי הנידון היה כמה הוא **זירה סרוחה**, ואם כן יש שתי אפשרויות, או שהדירה היא י' טפחים מבפנים או י' טפחים פחות משהו של סכך, ואם כן מהיכתי תיתי שהשיעור איננו עגול. הרי כל השיעורים בטפחים שלמים.

ב] **הקשה הפני יהושע מה המקור מכרובים** דבעינן י', הרי זו היתה המציאות. ואין לזה שייכות **לדירה**.

ג] **בערל"נ הקשה** – דלכאורה אי ילפינן מכרובים, אין זה דין **במחיצה** אלא **בסכך**, והיאך נלמד דבעינן מחיצה עשרה בסוכה ובשבת.

ד] **עוד צ"ב**, במה דמסקינן מחיצין הלכה למשה מסיני, ופירש רש"י שבהלכה נאמר שהוא בלא הסכך. וקשה שלכאורה אין זה דין **במחיצה**, וההלכה היא "הלכות מחיצות".

עיומק הספק בשאלת הגמ' לבהדי סככה – שתי חשיבויות של עשרה טפחים

לכך שהפנים של הסוכה צריך להיות עשרה. שאין הדרשה עוסקת בפנים של הסוכה אלא במבנה החיצוני.

[וכן הוא הדין בבית שגבוה י' מבחוץ ותקרתו עבה, שבפנים אינו נחשב רשות היחיד, ועל גגו הוי רשות היחיד כמבואר בגמ' בשבת ז, ב].

ביאור הילפותא מהכרובים - אין טעם לומר יסוד ש"אין סכך בפחות מעשרה", אלא שמזה שמצינו שהקפידה התורה על שיעור עשרה טפחים, והקפידה התורה שיפרשו כנפים **למעלה**, שמע מינה שיש חשיבות של **תוך עשרה**. ולא רק עשרה מבחוץ. וממילא אי אפשר שהסכך ימעט את גובה העשרה. וממילא מוכרח להיות שהמחיצה עשרה ותומכת את הסכך שהוא למעלה מעשרה.

הילפותא מההלכה - ולפ"ז יתיישב מה שהקשנו, שההלכה איננה מהלכות סוכה אלא מהלכות מחיצות. ונאמר בהלכה, שהמחיצה י' איננה רק ליצור מבנה חיצוני של עשרה שאז היא מחיצה פחותה מ"י, אלא מחיצה י' התומכת התקרה. וממילא מוכרח להיות שהתקרה מעליה.

נראה לומר עפ"י דברי האחרונים, דאין כוונת הגמ' לחזור מילפותא דארון וללמוד רק מן הכרובים. שהרי אין שום טעם לומר שהכרובים ילמדו את דיני המחיצה ודיני הסכך. ולעולם ילפינן מארון וכפורת ששיעור עשרה יש לו חשיבות, אלא שעדין לא נתבאר אם חשיבות של עשרה מבחוץ או מבפנים.

שהנה ישנם שני עניני חשיבות של עשרה, או מבנה **חיצוני** של עשרה, וחשיבות העשרה היא על גביו. או **פנים** של עשרה וחשיבות המבנה היא ב. וכיון שאנו יוצאים מתוך הנחת יסוד שהשיעורים **בטפחים עגולים**, יש לדון האם המחיצה קצת פחות מ"י כדי ליצור רשות חשובה של עשרה טפחים **מבחוץ**. או שהמחיצה י', בכדי ליצור רשות שבפנים היא י'.

ואין כוונת הגמ' לבהדי סככה שהמחיצה איננה תומכת את הסכך, ומחובר עם "אזיקונים" אלא המחיצה פחות מעשרה משהו בכדי לתמוך את הסכך. ואז אין מקור

ו ע"א

"כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר" / הלכה למשה - סימן או סיבה

לכך שיעורו הוא בשעורה, שהוא הגרגיר הגדול ביותר העשוי להימצא בשדה. ולא שיערו בפירות אחרים, שאין דרכם להתגולל בשדה.

גפן - שבחה של ארץ ישראל הוא, שינה עב ונברך על שפת הכלי כפי שביאר רש"י.

תאנה - כגורוגרת להוצאת שבת. נראה לומר שדרך הוא להביא לחברו מתנה "תאנה" שהוא דבר חשוב ומשמח. ולכך שיעורי הוצאת שבת, נשתערו בשיעור תאנה שהוא שיעור ההוצאה החשוב הקטן ביותר.

רימון - משערים בו את נקבי החבית. שכיון שהרימונים גדולים, משערים בהם את נקבי החבית, שכל זמן שאינה מוציאה רימון, עדין חשובה ככלי.

זית - ביארנו לעיל, שכיון שהזית הוא הפרי החשוב הקטן ביותר, לכך משערים בו, את שיעורי האכילה.

תמר - ככתובת הגסה ביום הכפורים. שיעור התמר הוא השיעור החשוב שעל ידו אפשר להגיע ליישוב הדעת, שעליו נצטוונו ביום הכפורים לענות את נפשותינו, והתמר מביא לביטול העינוי. וזוהי חשיבות התמר לבטל את העינוי. וכן אמרו ביומא עז, ב שהדבש מאיר עיניו של אדם השרוי בצום וכן מצינו ביהונתן בן שאול.

צריך עיון מדוע מה שמשערים את דיני התורה בפירות הארץ יש בהם שבת. לדוגמא, מה שמשערים אכילה בכזית לכאורה אין בו שבת לזית. הרי בפשטות ההלכה למשה מסיני קבעה שהשיעור הוא כך וכך סמ"ק ובדיוק יצא שהזית מתאים לשיעור זה. ומהו השבח של ארץ ישראל בדבר זה.

ונראה לומר איפכא. שהטעם ששיעורי תורה בכזית הוא משום שהכזית חשוב. שהוא הפרי הקטן ביותר שיש לו חשיבות. וכך מתבארים כולם על זה הדרך.

חיטה - חשובה כל כך, וטעימה מיוחדת, שמשערים בה את האוכל בבית, כדי שיאכל פת חיטים שאוכלים במהירות מחמת ערבותה. ולכך משערים בפת חטין ולא בפת שעורים. וידוע בזמן הזה, שהחיטים שבארץ ישראל מיוחדים בטעמם. ומבוקשים בשווקי העולם. וכל שכן בזמן שבית המקדש היה קיים.

שעורה - חשובה בגודלה, עד שמשערים בה את גודל העצמות של המת. ושמא תאמר מה ענין שעורה אצל טומאת המת. ונראה שכיון שהנידון של מגע ומשא בשעורה בא לידי ביטוי לגבי מי שהולך בשדה בית הפרס, שאין בו טומאת אוהל, ויש חשש למגע ומשא כשמסיט את העצמות תוך כדי הילוך, [עיין ברכות יט:]

ו ע"ב

ביאור מחודש ב"הלכה" של חציצה בשער

א] כי אתיא הלכתא לשערו - רש"י פירש רובו בשער, וצ"ע הרי ההלכה נוהגת גם בגופו, שהרי ביבמות עח, א מבואר שהדין שרובו המקפיד חוצץ, נוהג אף בגוף.

ב] נימא אחת קשורה חוצצת - הקשו האחרונים, איך משכח"ל נימא אחת קשורה. הרי אם מדובר בקשר הנוצר ע"י שמכניס את קצה השערה בתוך לולאה ומהדק, הרי כל קשר כזה הוא פחות מעשירית מאורך השער, וכיצד יהיה רוב המונע מן המים לגעת בשער.

ג] כי אתאי הלכתא לשערו כדברה בר בר חנה נימא אחת קשורה וכו'. צ"ע הרי עד כמה שהיה סבור שחציצה בשער אינה אלא מהלכה למשה מסיני, אם כן למה נקט את האופן של שערו **הקשור**, היה יכול לומר אם רוב שערו מטונף בטיט וכו'. כמו שאכן כתב רש"י לקמן.

ד] בגמ' ביבמות עח, ב מבואר ש"כולו" שאינו מקפיד - חוצץ מדאורי. וצריך עיון, הרי עד כמה שנאמר בהלכה שאם אינו מקפיד מופקע מחציצה מדוע שב"כולו" תהא חציצה.

ה] וגזרו מיעוטו המקפיד אטו רובו המקפיד - כיצד אפשר לגזור מיעוט המקפיד אטו רובו המקפיד, הרי בכמה דיני התורה מצינו חילוק בין רוב למיעוט. כגון שחיטה דמהני ברוב, וכגון מחיצות שבת דסגי ברוב, ולא מצינו שיבואו לטעות בין רוב למיעוט.

יסוד הענין: גם למסקנה, ההלכה נאמרה בשער והחידוש העולה מזה

בהלכה שיש חציצה בשער, יש בו חידוש. ונראה שהמיוחד בשער הוא ענין הקפידא, שדרך בני אדם להקפיד על מראה שערם שבולט מאוד כלפי חוץ. מה שאין כן בגופו אינו מקפיד עליו כמו על שערו. כלומר כל המושג של "מקפיד" בחציצה, התחדש מכח ההלכה שדברה על שער. ועל כרחק שחדשה את הענין של מקפיד, וכפי שנבאר בסמוך.

בגוף הדין של חציצה בשערו מבואר דאזלינן בתר רוב שערו, ואין גופו מצטרף לרוב שאינו מקפיד. וזו מנין. אלא על כרחק שההלכה נאמרה בשער באופן מיוחד. ונראה שבהלכה למשה מסיני נאמר משפט אחד "שערו חוצץ" ותו לא. ולשון הגמ' **כי אתיא הלכתא לשערו נשאר למסקנה**. אמנם כיון שהוא דרשה מפורשת ששערו חוצץ, על כרחק שמה שנאמר

רובו המקפיד איננו מדין רוב של כל התורה כולה, אלא שעל ידי הרוב נוצרת הקפידא

כיון שההלכה לא אמרה במפורש את ענין הקפידא, אלא על ידי זה שנאמרה הלכה בשער. מובן לשון הגמ' הלכתא לשערו. אלא שיש לכך השלכות גם על גופו. ומעתה לאחר שלמדנו דין הקפדה בשער, למדו חכמים שגם בגופו אזלינן בתר קפידא. וכיון שהעיקר הוא הקפידא, ממילא רובו המקפיד אין הפשט שכל חלק וחלק של הגוף שמקפיד עליו אינו טבול, ואזלינן

בתר רובא שטבול. אלא דליכא קפידא בלא רוב. כלומר ההלכה חדשה שחציצה אינה אלא מחמת קפידא. ומהי קפידא, קבעו חז"ל, שכיון שא"א לומר שכל שהו נחשב קפידא, קבעו שרק ברוב יש קפידא. כלומר הדין של רובו המקפיד איננו שייך לדין רוב של כל התורה כולה, שכיון שרוב גופו אינו טבול אזלינן בתר רוב, אלא הרוב יוצר את הקפידא. ולפי זה מובן היטב, ששערו קובע

גופא נתחדש בהלכה שיש קפידא בשערו.

מקום לעצמו ואף אם רוב גופו נקי, לא מהני לבטל את החציצה שעל שערו, משום שזה

המיוחד בשערו הקשור

מהשערות הקשורות. אך עד כמה שאין באים מדין רוב, אלא מדין קפידא, כל שרוב שערו קשור הרי הוא מקפיד. ועל מיעוט שערות קשורות אינו מקפיד. שהרי נתחדש בדברינו, שאין זה מדין "רוב" של כל התורה אלא מדין מקפיד.

ובזה מבואר המקור ש"כולו חוצץ" באינו מקפיד, שהרי לולא ההלכה כל דבר חוצץ אפילו בלא קפידא. וכל מה שהתחדש בהלכה הוא הלכה ברובו המקפיד. אך ב"כולו" נשאר הדין כאילו לא נאמרה ההלכה וממילא מובן מקור הדין של הגמ' ביבמות שכולו חוצץ גם באינו מקפיד כפי שנתבאר בדברינו.

ולפ"ז מובן היטב מה שנזכר כאן דין רובו המקפיד בשערו הקשור דוקא ולא בשערו המלוכלך בטיט, משום שעל ידי זה נתבאר שאין זה מדין רוב של כל התורה, אלא מדין רוב מיוחד של קפידא כפי שביארנו בס"ד. שאילו היה נאמר דין זה ברוב שערו המלוכלך, היינו סבורים שהוא מדין רוב של כל התורה. ועל כרחק שבהלכה נאמר ענין שערו הקשור.

ולפ"ז אפשר ליישב כיצד משכחת לה רבו שערו קשור. שאם היינו דנים מדין רוב, של כל התורה כולה, והיינו מתבוננים כמה אחוזים מן השערות הגיעו אליהם המים, קשה ליצור רוב שאינו טבול

ביאור מחדש בשתי הגזרות רובו שאינו מקפיד אטו המקפיד, ומיעוטו המקפיד אטו רובו המקפיד

ונראה שאם גזרת חז"ל היתה חשש שיטעו, היו קובעים שאפילו מיעוטו שאינו מקפיד חוצץ. אך נראה ששתי הגזרות רובו שאינו מקפיד, ומיעוטו המקפיד אינם גזרות בעלמא. אלא חלוקות ביסודן.

ביארנו לעיל, שיסוד הדין של רובו המקפיד אינו מדין רוב של כל התורה, אלא שעל ידי הרוב הדרך להקפיד, אמנם אין זה רחוק להקפיד גם על מיעוט, ואף שראוי לומר שיחצוץ, ההלכה לא חילקה בין בני אדם ונאמרה על דרך הרוב. אך דא עקא שאם נכשיר טבילה של מיעוטו המקפיד, יבואו אנשים לומר שאין בעיה במקפיד, וכל הבעיה איננה אלא ב"כולו" שעלולים

ומאידך רובו שאינו מקפיד, הוא גזרה אחרת לגמרי, שיבואו לומר שאין דין שיגעו מים בגוף, שיבואו לומר שראוי שברובו של כל התורה יכשירו. ולכך אי אפשר לחבר בין הגזרות, ולגזור מיעוט שאינו מקפיד אטו רוב המקפיד, משום שיש כאן הרכבה של שתי גזרות חלוקות ביסודן. וכיון שהן שני מיני טעויות, נחשב כגזרה לגזרה דלא גזרינן. והוא נפלא.

ז ע"ב

בדין חממה מרובה מחמת דפנות

א] מבואר שנחלקו האם חממה מרובה מחמת דפנות מהווה בעיה. וצ"ב במאי פליגי. ועוד צ"ב שאם צריך שהדופן תהא סוככת, אמאי לא בעינן פסולת גורן ויקב כמבואר בתוס'.

ב] מה הדין אם מחמת הנקבים שבדופן אי אפשר לשבת שם **בצהרים**, אך בבוקר שהשמש מגיעה בזוית אחרת אין חממה מרובה. עוד יש לדון בחממה מרובה מחמת דפנות **בעשירות קרנים** שאין החממה מגיעה לסוכה. ואם היו מסירים את העשירות היתה שטופת שמש.

ג] **ורבנן ההוא דניכוף בה פורתא** - צ"ב מהו הענין לכופ את הפרוכת לעשות גג מעל הארון.

ד] **בתוס' כתבו** שר' יאשיה אינו יכול לפסול דפנות מדכתיב **בסוכות**, משום שאז יצטרכו פסולת גורן ויקב, וצ"ע למה באמת לא נלמד דבר זה משם. ולמה אם לומדים מהארון אין צריך פסולת גורן ויקב, הרי אין זה ילפותא גמורה מן הארון, אלא שכך נקראת סוכה.

ה] בגמ' אמרינן דר' יאשיה סבר סוכה דירת קבע בעינן, וקשה הרי חממה מרובה איננו שייך לכאורה לדירת קבע, וגם בדירת עראי אין האדם חפץ בשמש המגיעה מצד הדופן.

יסוד הענין - תפקיד הדפנות לסייע לסכך בעזרת הבית

ורבנן סברו שעצם זה שהדפנות מחוברת אל הסכך, די בזה.

וזהו הטעם דלא בעינן פסולת גורן ויקב, משום שהדפנות אינן אלא **מסייעות** לעיקר הסכך. ולכך א"א ללמוד חממה מרובה מדכתיב בסוכות, שאין הדפנות עומדות להיות סכך בפ"ע אלא סיוע לסכך.

הנה הדפנות נלמדות מדכתיב **בסוכות**. וצ"ע מדוע מכונות סוכות, הרי אינן סוככות. ונראה לומר שהנה מצינו כמה חילוקים בין דפנות סוכה לדפנות שבת, [מחיצות הניכרות, סמוכות לסכך ועוד], ויסוד הכל שאף שלענין שבת תפקיד הדפנות הוא **לתחום** את המקום, בסוכה - תפקיד הדפנות הוא להשלים את "צורת הבית" של הסכך.

ביאור דעת ר' יאשיה

סוכה דירת קבע בעינן כלומר דרכו של אדם שכאשר עושה בית, משתמש בדפנות להיות לא רק כתוחמות אלא כמגינות. אלא שהדבר צריך מקור, מנלן שהדפנות הנצרכות בסוכה צריכות להיות כבית.

אך ר' יאשיה סבר, בסיוע הדרשה מפרוכת כפי שנבאר בהמשך, שמלבד תחימת המקום, הדפנות מסייעות לסכך להיות **מעטפת והגנה** מן הצד. כשם שבבית קבע, הדפנות משמשות להגנה, [שהרי סובר

ביאור ענין הפרוכת והשייכות לסוכה

שיש לפרוכת ענין להיות משוייכת אל הארון. ובמה? במה שהיא עוטפת את הארון, וכמה שאמרו חז"ל שהבדים היו דוחקים בפרוכת כשני דדים. ואז נמצא שמכח הפרוכת שהיא פרוכת העדות כל האהל מקבל שם של **אהל העדות**. [כפי

תפקיד הפרוכת הוא כתפקיד הדפנות לתחום את המקום ולהבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים. אך מלבד זה ישנו תפקיד נוסף שתהא "פרוכת העדות" הינו פרוכת הארון. כלומר התורה גילתה במה שנאמר וסכות על הארון את הפרוכת,

שבכדי שהפירות לא תהיה רק תוחמת אלא יוצרת את שם האהל להיות "אהל העדות", היו עושים ממנה גג נוסף מעל הארון, כדי שתחשב פרוכת העדות. ויש לעיין האם אליבא דרבנן היו הבדים דוחקים גם במשכן או רק במקדש.

שמצינו בכמה מקומות בתורה שהאהל מכונה אהל העדות] והנה למדנו שהדפנות מסייעות לאהל להיחשב אהל העדות. ובאותה מידה דורש ר' יאשיה, שהדפנות מסייעות לסכך להשלים את מלאכת ההצללה. ורבנן סברו,

הדינים העולים אליבא דר' יאשיה

ואחר הצהרים פסולה. וכמו כן נראה שבסוכה גדולה, נמדדת בסמוך לדופן. וכמו כן נראה שאם הדופן איננה מועילה ליושבים לידה, לא תועיל גם ליושבים במרחק ממנה. שאף שהדופן מועילה לרחוקים, אם אינה מועילה לקרובים, איננה נחשבת דופן. אך אם הדופן מועילה לקרובים ואינה מועילה לרחוקים יש לעיין.

ולפי זה נראה שבאופנים שהעלנו לעיל, יש לפשוט כך. בכל מה שנוגע לדיני הדפנות, גובהן, מספרן, והרווחים שביניהם, המבדק לכשרותן הוא מצד תחמת המקום. אך במה שהם מסייעים לסכך, הכל לפי הענין. אם השמש מגיעה מן הרוח הרביעית, הדפנות נכשלו בתפקידן. ובעשרות קרנים אין צורך בדפנות צפופות. אמנם לא שייך לומר שבבוקר שאין שמש הסוכה כשרה,

סוכה דירת קבע בעינן

מסוים, וכביכול יוצא האדם אל השדה, ושם אוכל ושם ישן. או שמא גדר הסוכה הוא להיות קבוע בדירת עראי. ונמצא שבין אם נפסול משום עראי, ובין אם נכשיר למרות שהוא קבע, הסברא אחת היא. שנחלקו כיצד לקיים למען ידעו על ידי שדרים בשטח, או על ידי שדרים בדירה אחרת.

צ"ע כיצד אפשר לאחד בין השיטות כשלחלק מן השיטות צריך דירת קבע, ולחלק מן השיטות איננה נפסלת בקבע. שהרי לר"י כשר גם בקבע, ולרבנן פסול כשאנו קבע, כגון בראש הספינה. ונראה לומר שיסוד מחלוקתם אחד הוא. האם גדר הסוכה הוא להיות כעין שמשייה לזמן

חידוש בדין סוכה עגולה גדולה מאוד

ולכך נראה לומר, שהנה סוכה עגולה היא הסוכה היחידה שפסולה מסברא, והסברא היא שהעוגל מפריע לשימוש, אך אם תהיה סוכת ענק לא אכפת לך שתהא עגולה, שהעוגל מפריע משום שהוא מצמצם את השימוש, ורק בסוכה קטנה מאוד העשויה ככבשן, פסולה. ובזה יובן שגם לדעת המכשירים, אין להחשיב את העוגל שמעבר לריבוע כחלק מן השיעור. שבה מודה שאין להחשיבו.

יש לעיין בסוכה עגולה, הינו שיש לה דופן אמצעית עגולה, ושתי דפנות ישרות. האם תחשב כסוכה עגולה, או לא. עוד יש להעיר בסוכה עגולה, מהיכן קים להו לחכמים שאין מצרפים את העיגול, הרי העיגול היתר על הריבוע יש בו תועלת בשטח הסוכה, ומגלן שאי אפשר לצרפם לשטח הסוכה. עוד יש לדון למה אמר סוכה העשויה ככבשן, היה לו לומר, סוכה עגולה.

ח ע"ב

בדין סוכת יוצרים

א] סוכת יוצרים הפנימית אינה סוכה - יש לעיין האם **אדם אחר** שלא דר שם, יוכל לצאת בו ידי חובה, או שהוא פסול בעצמותו במה שדרים בו כל השנה.

ב] רש"י כתב שבפנימית הוא דר כל השנה. וצ"ע, הרי פשיטא שאינו דר שם עם כל משפחתו, אלא שבמשך יום העבודה יש צורך במקום אכילה ומנוחה, ואינו מקום דירתו הקבוע. ואם כן מדוע אינו נחשב סוכה.

ג] מהיכן למדו חז"ל שלא יצא ידי חובה. וכן מה פשר הלשון **אינה סוכה** היה צריך לומר פסולה.

הקשר בין דין סוכת יוצרים לסוכה דירת קבע בעינין

שם כל השנה, ואינה נחשבת כיציאה מביתו ואינו מקיים בה "למען ידעו". שזהו הדבר הבסיסי ביותר בסוכה, שלא ידור במקום המשמש אותו כל השנה.

כלומר מאותה סיבה שסוברים התנאים דסוכה שהיא עראי יותר מדי איננה טובה, - שהוא חיסרון ב"למען ידעו". כמו כן סוכה שיותר מדי קבועה פסולה משום למען ידעו.

והנה היה מקום לומר שכיון שהחיסרון הוא משום שאין ניכרת ישיבתה ולא מקיים בה האדם הדר בה כל השנה את הענין של למען ידעו, אך אדם אחר יצא בה ידי חובה. לכך אמר "אינה סוכה" ולא אמר אינו יוצא ידי חובה. שמקום המשמש בקביעות לכל השנה, אינו ראוי לאף אדם לצאת בו ידי חובה. שפקע ממנה שם סוכה, ונקראת בית, ולכך נקט הלשון "אינה סוכה". אך מסתבר שהוא מדרבנן, ולכך נאמר הלשון אינה סוכה, שהוא לישראל דרבנן.

יש להתבונן מה **מקום מאמר זה כאן**, היה צריך לאומרו לאחר הדין של סוכה ישנה, שם נתבאר שיוצא אף בסוכה הנעשית שלא לשם חג.

ונראה שדין זה בא מיד [עם הפסקה לדין סוכה עגולה אגב אורחיה] לאחר דברי אביי שאמר דהנך תנאי סברי סוכה **דירת קבע** בעינין. וביארנו לעיל שיש בדבריהם חידוש, שיש מעלה בסוכה קבועה. למרות שאמרה תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. וביארנו לעיל, שככל שהסוכה תהא קבועה יותר, יתקיים בה "למען ידעו" וירגיש בה האדם, שעבר לדירה אחרת, משא"כ סוכה עראית איננה נחשבת בעיניו אלא כ"שמשייה" בעלמא.

וכנגד זה באה המימרא של סוכת יוצרים, שכשם שסוכה "עראית מדי" פסולה, כמו שנתבאר לעיל, כך סוכת יוצרים שהיא "קבועה מדי" פסולה. דקים להו לחז"ל שאי אפשר לצאת ידי חובה במקום שדר

ביאור החילוק בין סוכה ישנה לסוכת יוצרים

יוצרים איננה ראויה למגורים לכל בני המשפחה באופן קבוע. ונראה לומר שהבחינה לכך היא בחיוב המזווה. שסוכה הנעשית לצל בימות החמה, לפוש בה מעט, איננה נראית כבית, ואיננה מוגנת היטב כבית, ומשום כך איננה חייבת במזווה. ואילו סוכת היוצרים מוגנת היטב, עם דפנות חזקות, בכדי שיוכל לשבת שם שעות רבות ואף לישון מעט.

פשוט שאם אדם עשה לעצמו סוכה לבלות שם בימי הקיץ, אין זה נחשב כביתו. ואם כן מהו ההבדל המהותי שבין סוכת יוצר פנימית לסוכה ישנה. שבסככה שאדם עושה להיות שם, יוצא ידי סוכה, ומקרי סוכה ישנה, ואילו בסוכת יוצרים שנמצא שם אינו יוצא. בשלמא אם בסוכת יוצרים היה דר וישן שם הוא ובני משפחתו, אתי שפיר החילוק, אך המציאות היא שסוכת

סוכת גנב"ך ורקב"ש / ביאור מהות ענין סוכה לשם צל

א] כל האריכות בגנבך ורקבש צריכה ביאור, לשם מה הוצרך לפרט. היה די שיאמר, שכל הסוכות שלא נעשו לשם סוכה, כשרות, ובלבד שיהיו מסוככות כהלכתן.

ב] **מר אלימא ליה גנבך דקביעי, ומר אלימא ליה רקב"ש דבני חיובא.** צ"ע איזו סיבה יש שיהא אלים יותר, ומאי קמ"ל בזה.

ג] **אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל -** מבואר שרק אם הסכך נעשה לצל מהני ולא לצניעות. וצריך עיון, מה אכפת לן כיצד נעשה, הרי אין בזה דיני קדושה.

הא דבעינן לשם צל אינו אלא מדרבנן

ומדאורייתא כשרה. אלא שרבנן פסלו משום שסוכה הנעשית לשם צניעות ולא לשם צל, אין מקפידים על כשרותה, ויש חשש שאינה מסוככת כהלכתה. ומשום כך הקפידו שבסוכת גנב"ך ורקב"ש שלא נעשו לשם מצות סוכה תהא מסוככת כהלכתה כיון שמסתבר מאוד שלא יקפידו.

רש"י כתב שמה שנאמר והוא שעשאה לצל הינו שמסוככת יפה. וצ"ע מנא ליה שאכן נעשתה לשם צל, דלמא נעשתה לצניעות. שאם נאמר שעצם זה שנעשתה לצניעות מהוה פסול, אם כן מנא ליה לשם מה נעשתה. ונראה לומר שדין זה שצריך שתיעשה לצל ולא לצניעות הוא מדרבנן.

ביאור הסברות "בר חיובא" ו"קביעי"

למלאכתם, מסתמא היתה דעתם גם כן שישתמשו בה לשם סוכה, ומשום כך, מקפידים לעשותה עם סיכוך ראוי. ומאידך אפשר לומר להיפך, שבסוכת גנבך שהם סוכות של אנשים קבועים, שהסוכה הזו משמשת אותם לימים רבים, ממילא

ואמנם אם נחשוב אצל מי מבין שתי הקבוצות האלו נמצא סוכה מסוככת כהלכתה. נוכל לאמוד זאת בשני דרכים. מצד אחד סוכת רקב"ש הנעשית על ידי רועים וקייצים יהודים שומרי מצוות, על אף שעשו את הסוכה הזו

שאכן מסוככת כהלכתה, מכל מקום עצם זה שקורא לקבוצה השניה "סוכה מכל מקום" מלמד על הרעיון, שהענין איננו משום דבעינן לשם צל, אלא על איכות הצל. וכמו שנתבאר.

מקפידים הם לעשותה בסכך מלא ואיכותי, בכדי שתשמש אותם לאורך זמן, מה שאין כן מי שעושה סוכה ליום יומים, לא יקפיד, וזוהי הסברא דקביעי אליס. ואף שלא נראה שיש בזה נפק"מ, שבשניהם צריך לבדוק

סוכה הנעשית לשם מיעוט סוכה

כמה שעושה לשם מצוה ודאי מקפיד שהסכך יהיה כהלכתו.

נחמחבר לא הביא שצריך לחדש דבר בסוכת גנב"ך ויש שנקטו שהדבר פשוט, אך יתכן לומר שעד כמה שצריך לבדוק היטב, אם מסוככת כהלכתה אין בזה צורך וכפי שיבואר לקמן ט, א בדין סוכה ישנה]

והנה האחרונים העלו נידון מה הדין אם עושה אדם סוכה לשם מצות סוכה ולא חשב לשם צל. האם מספיק שעשה אותה לשם מצות סוכה או דלמא בעינן שיהיה לשם צל. ונראה לומר שאין זה גרוע מעשתרות קרנים, שאין צורך בעשייה לשם צל, אלא רק לשם מצוה. וגם בזה די, שעד

ט ע"א

בדין סוכה ישנה לב'ש ולב'ה

א] מאי מהני שעשה את הסוכה בתוך שלושים יום, הרי יודע בעצמו שלא עשה לשמה. הרי יש לסוכה שימושים אחרים, שאחרת לא היה צריך שתיעשה לשמה.

א] ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה. צ"ע פשיטא שנחשבת לשמה.

ג] מה פשר ענין לשמה במצוות. בשלמא בעניני קדושה, כגון ספר תורה תפלין ומזוזות, שהחפץ עצמו מתקדש, צריך לשמה. אך בציצית אין קדושה, ולמה ניבעי לשמה.

ד] מה טעם דברי הירושלמי שצריך לחדש בה דבר, מה הועיל בזה. עד כדי שיש אומרים שהוא לעיכובא, דהינו - עד כמה שאינה פסולה מן התורה, מדוע הצריכו חכמים כן.

ה] מדוע הוקדם דין סוכה ישנה, לדינים הבסיסיים ביותר בסוכה, שאם עשאה תחת האילן פסולה, וכן צריכה שתהא המחובר והמקבל טומאה.

הטעם שצריך לשמה בסוכה הוא בבדי "לפקח" על כשרותה

אפשר לפסול כל שעשאה לשם חג. אמנם יש מקום עדין לבדוק את הסוכה בכל שנה לראות שעודנה בכשרותה, וזהו שכתב החיי אדם שצריך כל שנה לבדקה. ומסתבר שגם אם לא יבדוק כשרה מדאורייתא, אך ודאי ראוי לעשות כן משום טעם הדין.

דהנה יש להתבונן למה נאמרה המשנה של סוכה ישנה באמצע דיני הסוכה, אמנם לפי מה שביארנו את טעם הפסול של סוכה ישנה, יתברר היטב הענין. שכיון שסוכה ישנה פירושה סוכה שיש ליתן לב על כשרותה, ממילא לדינים האמורים במשנה א' אין צריך שימת לב מיוחדת. שהרי גם בסוכה ישנה בדרך כלל יש ג' דפנות וצילתו מרובה וגבוה עשרה טפחים. אך אינו מקפיד שלא תהא תחת האילן וממה תהא עשויה. ולכך יש כאן הקדמה במשנה זו, ליתן לב להקפיד על הדינים.

למה נקט התנא לשון סוכה "ישנה", היה צריך לקצר ולומר "העושה סוכה שלא לשם חג".

ונראה לחדש שמאחר שיש בסכך דינים רבים, מקפידים שתעשה לשם חג. ולכך נקראת ישנה, שדרך דבר ישן להתקלקל, וצריך בדיקה נוספת. ולכך פתח התנא במושג חדש הנקרא סוכה ישנה. שדבר ישן הוא דבר שמתערער במשך הזמן. כלומר גם אם בתחילה היה טוב, במשך הזמן עלול להתקלקל. וזהו חידוש המשנה, שסוכה ישנה, יש מקום לפסול. ולכך נקבע שצריך לעשות סוכה לשם חג. ואמנם היה מקום לומר שגם בסוכה שכבר עשה לשם חג, שמא התקלקלה במשך הזמן, ולכך הוצרך לומר שבעשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה. שכיון שהדין של סוכה ישנה נקבע בדין "לשמה" אי

ביאור הטעם שצריך לחדש בה דבר, והא דמהני בתוך שלושים יום בסתמא

שהחידוש מעכב, שהקפידו חכמים על כך שיתן לב לבדוק את כשרותה, ובל"ז תהא פסולה מדרבנן אפילו בדיעבד.

ובזה תובן דעת ב"ה דבעינן לחדש בה דבר, שעל ידי שמחדש, הרי הוא נותן לב, להתבונן בכשרותה. ומובן הצד לומר

[וועיין בביאורנו לשלחן ערוך סימן תרלו
שביארנו האם מועיל לחדש בה דבר
בדפנות].

ולפ"ז א"ש שהוצרך לחדש בעשאה לשם חג
מתחילת השנה, שיתכן שבינתיים יארע
בה קלקול, קמ"ל דסוף סוף עשאה לשמה
ולמרות שמחמת הטעם יש לפסול אך סו"ס
עשאה לשמה. [ובזה יש להעיר על דברי החיי
אדם, שאין הסוכה מועילה משנה לשנה.
שבכל שנה מתבטל חידושה]

ולפ"ז מובן שאם עושה סוכה בתוך
שלושים יום לחג, ב"תת מודע"
מקפיד על הלכותיה, ביודעו שיתכן
שתשמש אותו לחג הסוכות, ולכך מקרי
לשמה. וב"ה סברו, שאין לפסול סוכה
משום כך ולא מסתבר למדרש הכי, וסגי
שיחדש בה דבר, להשיג את התוצאה
המעשית שיקפיד על כשרות הסוכה. ובית
שמאי בכל התורה אזלו בתר העיקר ולא
אחר התוצאה המעשית.

י ע"א

בביאור דעת האמוראים כמה יהא בין סוכה לסוכה

א] צ"ע מהו יסוד פלוגתא דאמוראי אם הוא טפח, ד' טפחים, או י' טפחים.
ב] לשמואל דכהכשרה כן פיסולה, האם צריך גם דפנות? ושאר דיני הכשר סוכה.
ג] במאי קמיפליגי אם אינה יכולה לקבל כרים דעליונה אלא על ידי הדחק. והיאך משמע מדברי ר' יהודה שאם אין דיורין בעליונה, שהכוונה על ידי הדחק? וצ"ב למה נקט **כרים וכסתות**, היה לו לומר כל שאינה יכולה **להחזיק** את היושבים למעלה. ועוד כיצד אפשר להגדיר **דחק**, אם עומדת אין זה דחק, ואם אינה עומדת הרי היא כמאן דליתא.

יסוד הכשרות של סוכה תחת סוכה הוא בהטפלת העליון לתחתון

דעת רב חסדא - אף שאהל סגי בטפח, אך בכדי להגדיר את המקום כ"מחסן" העומד בפני עצמו, צריך שיעור חשוב. ובפחות מזה, הרי הוא בטל אל הסוכה. **כביכול נחשב כמקום עראי להניח בו דברים לצורך הסוכה.**

דעת שמואל - שמואל חידש, שרק מקום הראוי למגורים אינו נטפל אל התחתונה, ואם אינו ראוי למגורים, נחשב כ"מחסן" של הסוכה, ונטפל אליה. ולפ"ז ברור שאין צריך לשמואל הכשר סוכה גמור, וא"צ דפנות לעליונה, אלא סגי במה שאפשר לשבת בו כפי שנבאר בסמוך [ועיין בדברינו לקמן טז, א לגבי חוטט בגדיש ובדברי התוס' שם]

ונראה ביסוד הפסול של סוכה תחת סוכה, שלעולם הסכך העליון הוא העיקרי המונע מן החמה לבא, והסכך התחתון נחשב כחוצץ בין שתי הדירות, ואיננו נחשב סכך, ולכך פסול. אם לא שנאמר שהעליון אינו חשוב, וממילא נטפל אל התחתון. ועיקר מחלוקתם של רב הונא ורב חסדא ושמואל הוא כיצד להחשיב את העליונה

דעת רב הונא - שיעור אהל טפח, וגדר הדבר, שהוא השיעור הקטן להכניס בו חפצים ועצמים, שיהיה ראוי להאהיל עליו. ועד כמה שיש מעל הסוכה **מחסן** להכניס בו חפצים, אזי הסכך העליון עיקר, והתחתון כחוצץ בין המחסן לדירת המגורים.

ביאור נפלא בפלוגתא דר' יהודה ורבנן בכרים וכסתות שעל ידי הדחק

חשובה. שהרי אינה חשובה בפני עצמה מחמת חולשתה, ולכך נקט כרים וכסתות, כדוגמא לכך שעולים אליה רק בלית ברירה. או שמא כיון שראויה לישיבה דחוקה ומנימלית, אינה טפלה אל התחתונה. ואם כן פירוש על ידי הדחק, איננו בא לציין את רמת החוזק של הסוכה, אלא את הייעוד של העליונה.

ולפ"ז א"ש הלשון אין דיורין בעליונה. שלשון דיורין [במסכת עירובין]

נתבאר לעיל שבכדי להכשיר את התחתונה צריך לומר שהעליונה טפלה אליה ומשמשת אותה. וסבר שמואל שלא מבעיא בנמוכה אלא אפילו בגבוהה אם אינה ראויה לדירה נטפלת. ולא זו בלבד אל אף בראויה לדירה, אם אין זו אלא דירה על ידי הדחק, נטפלת. ומהו דחק? כאשר **צר המקום בתחתונה**, ואיש אחד או שנים עולים למעלה מפני הדחק. ונחלקו, האם כיון שעשויה לשרת את התחתונה, איננה

רשות בפ"ע אלא רק כ"סוכת זורבה" - ע"י הדחק נטפלת לתחתונה, ואינה פוסלתה.

הוא רשות בפני עצמה. ובא לומר שאם אין דיורין בעליונה, באופן שראויה להיות

בדין שני סככים בפירס עליה סדין מפני החמה

על ידי סכך פסול, נחשב שמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר].

והנה רש"י הקשה על הראשונים המפרשים שהוא משום שני סככים, שאם כן הרי מבואר דלנאותה כשרה, והרי רב חסדא עצמו אית ליה לקמן דאף שהוא לנאותה מפסלה משום שני סככים.

ולפי מה שביארנו א"ש, שיש שתי דרגות בשני סככים. [א] חדר בפני עצמו, שמחמתו אין הסכך העליון טפל לתחתון. [ב] טפל לסכך העיקרי שהוא הסכך הפסול.

וכלפי הפסול השני מבואר דמהני סברא זו דלנאותה, אך כלפי ענין זה של "שני חדרים" נחלקו אמוראי אי מהני סברא זו דלנאותה. וסברא זו ברורה. אלא שרש"י סבר שאין צורך להידחק בזה.

והנה נחלקו הראשונים בדין פירס עליה סדין מפני החמה, אם פסולו משום שני סככים או משום מסכך בדבר המקבל טומאה.

ולכאורה לפי מה שביארנו שיסוד הפסול של שני סככים הוא שהסכך של הסוכה איננו להגן אלא לחצוץ בין שני החדרים. אם כן באופן שהצמיד את הסדין לסוכה, קשה כיצד אפשר לפסול משום שני סככים. וזוהי כנראה סברת הראשונים הנ"ל שפירשו משום מסכך בדבר המק"ט.

אך החולקים סברו, שכיון שצילו של הסדין עדיף מן הסכך, שהוא עב, לעולם הוא יהיה עיקר, והסכך טפל. וממילא מפסל משום שני סככים. [וסובר שאין לפסול משום מקבל טומאה, דמאי אולמיה האי מהאי. ואידך סבר, שעצם זה שמוסיף להגן

ביאור פלוגתא דאמוראי בנויי סוכה המופלגין

שני סככים. או שמא נאמר, שעד כמה שהוא לנאותה, על כרחך הוא טפל אל הסוכה. ויתיישב היטב לפי מה שביארנו, שיסוד הסוגיא הוא ברמת ה"טפלות" של המקום העליון אל התחתון.

ולפ"ז, יתבאר היטב הנידון לקמן בנויי סוכה המופלגין ממנה ארבעה אם פוסלין בסוכה או לא. שהנה מצד אחד יש כאן מחסן העומד בפני עצמו, ויש בו שיעור חשוב של ארבעה טפחים. אם כן יש כאן

יא ע"א

הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת זה הכלל וכו' / השייכות שבין פסול מחובר לפסול מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ

[א] הדלה עליה את הגפן - צריך ביאור מאי קמ"ל מתני' שאילן פסול, הרי כבר שנינו לעיל העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית.

[ב] מה פשר המשך המשנה, זה הכלל כל דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו. לכאורה אין שייכות בין הרישא לכלל העולה. שהפסול הוא משום מחובר, והכלל עוסק באין גידולו מן הארץ ומקבל טומאה.

[ג] עוד יש להעיר, שהגמ' מנסה למצוא מקור לפסול דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ, ומאריכה לדון אם ללמוד מענני הכבוד, ולאחר מכן מביא את הפסוק באספך, מגרנך. וקשה הרי בלאו הכי הוצרך לדרוש כן מן הפסוק לגבי מחובר, שכתב רש"י שפסול מחובר הוא מדכתיב באספך מגרנך.

הדרשה של מחובר הולידה את שאר הפסולים

ומאחר דדרשינן דרשה זו, הוסיפו חז"ל את שני הפסולים האחרים שהם יותר מחודשים. מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ. ואף בהם ישנה סברא. דבר המקבל טומאה גדרו הוא שהוא עומד להינטל מן הסוכה, שכל דבר המקבל טומאה עומד לאיזה שימוש, ולכך מקבל טומאה, ומשום כך אינו ראוי להינתן כסכך. ודבר שאין גידולו מן הארץ הוא משום שחג הסוכות בא לציין את האסיף ואת שמחתו, ומשום כך יש לסכך בדבר המציין את החג.

ולפ"ז נראה לומר שבתחילה סברה הגמ' שהמקור של סכך מחובר איננו משום באספך מגרנך אלא משום מחובר שהוא כמו אילן. אך לאחר שלא נמצא טעם ברור לפסול סכך שאין גידולו מן הארץ, מוכח שיש לדרוש את באספך. וזה מגלה גם על פסול מחובר. כלומר כל מה שדורשים באספך, הוא מכח מה שהמשנה למדה אותנו לגבי פסול מקבל טומאה ואין גידולו. וכעת מובנת השייכות שבין הפסולים.

ונראה לומר כך. שהנה אין לומר שהפסול של מחובר הוא מכח הדרשה גרידא, דאספך מגרנך ומיקבך, שהרי לעולם הדרשה איננה הטעם של הדין, אלא לאחר שיש איזו סיבה לפסול מסברא, הדרשה מצטרפת לתמוך את הסברא.

וכמו שהרחבנו כמה פעמים בספרנו. שדרשות חז"ל לא התחילו מזה שחז"ל למדו את הפסוקים ויצא להם שצריך לדרוש כך וכך דרשות, וחיששו מה לדרוש, אלא להיפך, הדרשות היוו הכרעה ומקור לסברות קיימות.

והנה מצינו ג' פסולים עיקריים בסכך. [א] מחובר. [ב] מקבל טומאה. [ג] אין גידולו מן הארץ.

ונראה לומר שמשלושת הפסולים, הפסול המסתבר ביותר לדרוש הוא מחובר. משום שמחובר איננו יכול להיקרא סוכה אלא "עומד לעצמו", שאיננו משתייך לסוכה, אלא עומד לעצמו. אמנם על אף שהסברא ברורה, אין לומר כן ללא דרשה, ולכך דרשו חז"ל "באספך מגרנך ומיקבך" פסולת גורן ויקב ולא גורן עצמו.

יא ע"ב

ביאור פלוגתא דר"ע ור' אליעזר אם סוכות ממש או ענני הכבוד

נחלקו ר' עקיבא ור' אליעזר האם סוכות ממש עשה להם או ענני כבוד. וצריך עיון, הרי ודאי שהיו ענני כבוד, אם כן מדוע לא מספיק טעם זה.

ואד יעלה מן הארץ, משם לומד ר' אליעזר שהסכך לא יקבל טומאה ושיהא גידולו מן הארץ, דומיא דענני הכבוד. וצריך עיון, וכי משום שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה יזכיר הסכך את ענני הכבוד? וכי אם הסכך יהיה כלי או ברזל, יש בו פחות זכר לענני הכבוד.

ר' עקיבא ממעט מחובר לקרקע מדכתיב באספך מגרנד, דוקא פסולת גורן ויקב, אך ר' אליעזר שאינו דורש את הפסוק באספך מגרנד ויקבך למעט דבר המקבל טומאה ואין גידולו, מהיכן ידע למעט מחובר לקרקע.

ענני הכבוד סיפקו הגנה, והעצים והבדים שימשו להפרדה בין המשפחות

ולפי זה אפשר להבין את מה שנתבאר לעיל בדף ו, ב שזמה שנאמר סוכות בלשון רבים ילפינן דפנות. שזה היה פשר ריבוי הסוכות להפריד בין המשפחות, שלא יהיו פתחיהן מכוונים זה לזה.

כלומר היתה הנהגה ניסית של הגנה, שבהם לא השתתפו בני ישראל, והקב"ה פעל עבורם בלא התערבות מעשה ידיהם. אך בנוגע לצרכים האישיים של כל משפחה, הקב"ה סיפק להם חומרים להשתמש בהם.

והנה צריך להבין, מדוע נאמר **סוכות לשון רבים**, הרי ענני הכבוד היו פרושים על ראשיהם כסוכה אחת, ולא ריבוי סוכות.

ונראה לומר, שענני כבוד סיפקו צל והגנה, וסוכות ממש הינו שהקב"ה סיפק את צרכיהם במדבר, עצים ובדים, שיוכלו לעשות אהלים, לשבת בצניעות, שלא יהיו גלויים מן הצדדים ומעל ראשיהם, ויוכלו לשבת משפחות משפחות לבד.

חג הסוכות לזכר ההגנה או לזכר השפע ובזה נחלקו ר' אליעזר ור' עקיבא

ולכאורה מהי השייכות לכך. אלא שבכדי להתבונן בהנהגה האלוקית הנסתרת של ההגנה, זקוקים אנו לתפוס איזה דבר בידים, ולהצביע על כך. הנה הלחם שקבלנו מן הבורא, וכשם שסיפק מאכלנו, יגן עלינו.

ור' עקיבא סבר, שעיקר החג הוא על השפע האלוקי הניתן מדי שנה בחג האסיף, וממילא מודגש בו הסיוע האלוקי למעשי האדם, החורש והזורע, וקוצר בשמחה את עמלו, וברכת ה' חופפת עליו בבית ובשדה. ולכך יש לבטא את ההכרה העמוקה בשפע האלוקי, שלא כוחי ועוצם ידי עשו לי את החיל הזה, שכשם שבמדבר קבלו את

נראה שר' אליעזר סבר שעיקר החג הוא על הנס שנעשה עם בני ישראל בענני הכבוד, ואף שנעשה עמם נס נוסף שקיבלו מן השמים חומרים לבנות אהלים, עיקר החג הוא על ההנהגה של השמירה. והסוכה נקראת צילא דמהימנותא. ועיקר החג בא לבטא את השמירה התמידית על עם ישראל, שעל אף שנמצאים בסוכה רעועה ללא הגנה של בית קבוע, סמוכים ובטוחים הם על הבורא יתברך, שיגן עליהם ויפרוש עליהם את סוכת שלומו.

ואף שנאמר בפסוק חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנד ומיקבך,

אך ר' עקיבא סובר שיעקר החג הוא על כך שהקב"ה סיפק את צרכנו, וממשיך הלאה להשפיע עלינו. ולכך המקור הוא מאספך מגרנך ויקבך. וזהו הטעם שצריך גידולו מן הארץ, שזהו הזמן להודות על השפע.

ולפי זה מיושב מהיכן ילמד ר' אליעזר לפסול את המחובר, שהמחובר נחשב כקיים בבריאה ועומד לעצמו, ולא ניתן לאדם, והתלוש, מסמל את מה שהעניק הקב"ה לאדם, להשתמש בו לצרכיו. ולא רק מן הבחינה של "דברי אגדה", אלא גם מן הגדר ההלכתי, הפסול של מחובר הוא שאינו משתייך לסוכה, אלא קיים מצד עצמו. [וכן דעת הרא"ה שהמקור לפסול מחובר הוא משום תעשה ולא מן העשוי]

העצים והבדים מן השמים, כך בכל שנה מקבלים שפע אלוקי מן השמים. ובאמת יש להתבונן שבפרשת אמור לא נזכר ענין האסיף כלל, אלא כי בסכות הושבתי.

וממילא מיושב היטב, מדוע ר' אליעזר לומד מן העננים באיזה סכך לסכך, ואיננו לומד מאספך מגרנך, שכל המטרה של באספך הוא בכדי שיהיה איזה דבר ביד, שיוכל על ידו להכיר בענני הכבוד הסוככים עלינו בסתר במשך כל השנה.

ובזה יובן שיש לעשות את הסוכה מדבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, שהאדם לא פעל בו מאומה, הינו לא יצרו ולא הכניס בו את כוחו. ועל ידי זה יזכור את ענני הכבוד שלא שילב בהם האדם את כחו כלל.



יב ע"א

ביאור מחודש בדין חבילי קש וטעם "גזרת אוצר"

א] חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדין - למה הוצרכה המשנה למנות כרוכלא את כל האופנים חבילי קש, עצים, זרדים. ולא זו בלבד אלא המשנה חוזרת פעמים על התיבה "כולן" וכולן שהתירן כשרות וכולן כשרות לדפנות.

ב] וכולן שהתירן כשרות - למה לא יהיה כאן תעשה ולא מן העשוי, הרי נשאר כמות שהו. ויש לדון בשני אופנים, כשהניח את החבילים לשם ייבוש ונמלך עליהם לסיכוך, וכשהניח לשם סיכוך, ובא להתירן בכדי לקיים מצות חכמים שאסרו לסכך בחבילין.

ג] וכולן כשרות לדפנות - מה החידוש שכשרות לדפנות בפסול גזרת אוצר, הרי בשאר פסולי הסכך, כגון מק"ט ושאיין גידולו מן הארץ, לא הוצרכה המשנה ללמדנו שכשרות לדפנות.

ג] יש להעיר קצת שהנה חבילי קש הוא משום גזרת אוצר, ואילו בחוטט בגדיש מבואר שלא גזרו בו גזרת אוצר. אלא רק כשהוא פסול מדאורייתא. ויש לעיין בטעם הדבר. מדוע לא גזרו אף בחוטט בגדיש שגם כשהניחו לשם סוכה, יגזרו בו משום גזרת אוצר, שמא יניחנו שלא לשם סכך.

ד] יש להתבונן קצת כיון שגזרת חבילין ודין חוטט בגדיש כה קרובות זו לזו, שהרי כל גזרת אוצר היא משום תולמ"ה, למה הפרידה המשנה בין הדינים של גזרת אוצר, לדין חוטט בגדיש שלא נזכר עד המשנה בדף טו. לאחר שכבר דנה המשנה בדין גזרת תקרה.

יסוד העניין - גזרת אוצר נשענת על דין סכך המקבל טומאה

אך גדר התקנה הוא, כעין הפסול של דבר המקבל טומאה. שהנה דבר המקבל טומאה ביארנו והארכנו בדף כא, ב שגדרו הוא שאיננו ראוי להיות סכך כיון שעומד להינטל. וטומאת הכלי מהווה סימן לכך שהכלי עומד לשימוש אדם, ואינו ראוי להתבטל לתקרה.

ואם כן יש לומר שגדר הפסול של חבילות הוא, שדרך האדם ליטול את חבילותו לאחר שיבשה. ואינו ראוי להיות סכך קבוע.

בפשטות היה נראה לומר שגזרה זו של חבילי קש "גזרת אוצר", נשענת על החשש המציאותי שמא ינחו החבילים לשם ייבוש, וישאיר אותם על הסוכה, ואינו נחשב כסכך כלל, ואם ימלך לסיכוך ייפסל משום תעשה ולא מן העשוי. אמנם אם כן קשה להבין למה הוצרך לומר שכשרות לדפנות כמו שהערנו.

לכך נראה לומר, שהנה אף שהטעם שגזרו על החבילים הוא שמא יניחם ייבוש,

למה הוצרך לומר שכשרות לדפנות ומדוע נכפלו ושולשו כל אופני החבילות

לומר שדבר העומד להינטל איננו כשר לדפנות, ואעפ"כ לא נפסל. באותה מידה קמ"ל מתני', דאף חבילי הקש העומדות להינטל כשרות לדפנות. ובזה מובן מדוע כפלה המשנה חבילי קש עצים וזרדין. ולמה

ולפי זה מובן מה שהוצרך לומר שכשרות לדפנות. שהרי כיון שגדר הפסול הוא שעומדין להינטל שמא אף ייפסלו לדפנות. ועל זה קמ"ל מתני', דכשם שאין פוסלין את המקבל טומאה לדפנות אף שהיה מן הראוי

היבשים שבהם, והיה מקום לומר שלא נחשוש שיבוא לקחתם, כלומר ככל שהם יותר יבשים, יש פחות חשש שיניחם לשם ייבוש על הסוכה, ויבוא לטעות בהם. וקמ"ל שבכולם גזרו את גזרת אוצר.

נמנו כל הנך כרוכלא. אלא קמ"ל דלא מבעיא חבילי עצים שהם רטובים ועומדים לייבוש, אלא אפילו חבילי קש שאינם רטובים שנתייבשו בשמש, ולא אלו בלבד אלא אפילו חבילי זרדים שמתחילה נאספו

בטעם אמאי ליכא תולמ"ה כשהתירן על הסכך

והנה אם הינו אומרים שהפסול של חבילי עצים הוא שהחשיבו אותו כאילו הניחו אותו לשם ייבוש, אזי גם אם היה מתיר את החבילות לא היה מועיל, דכל דעבדו רבנן כעין דאורייתא תקנו, וכשם שמדאורייתא לא מועיל להתירן משום תולמ"ה, כך בדרבנן. אך עד כמה שהגדר הוא שנחשב כפסול מקבל טומאה, ממילא כשם שבדבר המקבל טומאה מהני להפקיע את טומאתו ולהכשיר את הסכך, כך בחבילי עצים מהני להתירן.

והנה יש לדון בסכך המקבל טומאה שהניחו על הסוכה והפך אותו לדבר שאינו מקבל טומאה, האם יהיה תעשה ולא מן העשוי.

ונראה לומר שכל דבר שהונח לשם צל, אין בו פסול תולמ"ה, וכיון שכל החיסרון של דבר המקבל טומאה הוא משום שעומד להינטל, כאשר ביטל את הסיבה הרי הוא כשר לסכך. [מלבד שיירי כלים שהחשיבו חז"ל כאילו הם מקבלים טומאה, וגדר הגזרה ביארנו לקמן טז, א]

ביאור הטעם למה לא גזרו גזרת אוצר בחבילי קש

ולפ"ז מובן היטב, שהרחיקה המשנה את הדין של חוטט בגדיש, מן הדין של חבילי קש. שעל אף ששתיהן משום גזרה דתולמ"ה, אין לגזור בחוטט בגדיש גזרת אוצר [באופן שכשר מדאורייתא] משום שלא שייך שם "גדר התקנה". וגדר התקנה הוא משום שעומד להינטל. וזה לא שייך לגזור בחוטט בגדיש, שאינו עומד להינטל.

וכמו כן יובן כעת למה גזרו רק בחבילי קש כשהניחו לשם סוכה, ולא גזרו בחוטט בגדיש כשנענע. משום שעיקר החיסרון בחבילי קש הוא משום דומיא דמקבל טומאה, ולכך גזרו גם כשהניח באופן הנכון, אך חוטט בגדיש, אינו אלא משום תולמ"ה, ואם הניח באופן הנכון אין לפוסלו כלל.

ועל פי היסוד שנתבאר כאן, יתבארו דינים נוספים בדין גזרת אוצר, לקמן בדף יג. יעויין שם

יב ע"ב

סככה בחיצין זכרים כשרה ובנקבות פסולה / מדאורייתא או מדרבנן

זכרים אטו נקבות. והנה לקמן טו, א מבואר שבתחילה סברה הגמ' לומר שנסרים משופים יש לגזור אטו כלים, ודחתה הגמ' שכשם שאין גוזרים זכרים אטו נקבות, כך אין גוזרים נסרים אטו כלים. אלא שיש להבין במאי פליגי אם גוזרים או לא.

מדוע באמת אין גוזרים זכרים אטו נקבות הרי בקלות אפשר לטעות בהן. ונראה לומר שהיא הנותנת, שהרי היה מקום לומר שאפילו נקבות פסולה משום שהוא בית קיבול העשוי למלאות, וקמ"ל שמקבל טומאה רק מדרבנן, וכיון שכך, אין לגזור

סככה באניצי פשתן משום מה פסולה / חידוש בדברי רש"י משום טומאת נגעים

והנה ידוע שחוט הפשתן חזק מאוד, ואינו רך כצמר. ומאידך אינו קשה כעץ. ולגבי טומאת נגעים ככל שהוא רך יותר ראוי יותר לקשור בו. ולגבי סכך ככל שהוא חזק יותר ראוי הוא לסכך, ואם הוא רך אינו ראוי. ונראה שהטעם שהפשתן פסול הוא משום רכותו, ואינו ראוי להיות סכך.

ולכך נאמר שכל היוצא מן העץ הינו שבררך כלל היוצא מן העץ קשה, חוץ מן הפשתן שהוא קצת קשה ואינו מספיק קשה. אמנם כל זה בפשתן שנסרק, אך בפשתן כמות שהוא, ודאי ראוי לסכך. ולפי זה מובן היטב שהספקות בגמ' כאן הם ברמת הריכוך. והבחינה לרמת הריכוך הוא בטומאת נגעים, שטומאת נגעים תלויה בהיותם בגדים רכים. ונמצא שמה שנקט רש"י טומאת נגעים איננה הסיבה אלא הסימן.

ברש"י מבואר שהטעם הוא משום שמקבל טומאת נגעים. וצ"ע מנלן דטומאת נגעים קובעת את גדר הדין של מקבל טומאה. ואם נאמר שזהו גופא מה שמחדש, אם כן מדוע האריכה הגמ' לדון בהוצני והושני, הרי מסתבר לומר שדברים אלו מוכרעים לגבי טומאת נגעים.

והנה במסכת שבת נאמר "כל היוצא מן העץ אינו מטמא טומאת אהלים אלא פשתן" ועוד נאמר שם "שכל היוצא מן העץ מסככין בו חוץ מפשתן" והגמ' מוכיחה שפשתן הוא עץ, מן הפסוק ותטמנם בפשתי העץ. וצ"ע לשם מה נקטה המשנה לשון זה, שצריך להוכיח מן הפסוק. ועוד קשה מדוע הוצרכה הגמ' לדון לגבי סיכוך בפשתן משום שהוא עץ, היתה צריכה הגמ' לומר שטמא בנגעים.

סיכוך בשושי ושווערי / מהו החידוש

החידוש בזה. הרי לעיל נתבאר שיש מקום לגזור חיצין זכרים אטו נקבות, ואם כן יש מקום לגזור בסכך שראוי קצת לאכילה, אטו סכך שראוי לאכילה. וזהו עיקר חידושו של רב יהודה. ואב"י סבר, שאפשר לגזור רק עם צירוף הטעם של סרי ריחיהו. אך הטעם של סרי ריחיהו לבדו איננו פוסל.

אם רב יהודה בא לחדש שאפשר לסכך אף שריחן רע, מדוע אב"י מתיר לסכך בשושי. ואם שושי ריחו טוב, מאי קמ"ל. ונראה שרב יהודה לא בא לדון כלל מטעם ריח, אלא בא לומר שדבר שאין דרכו להיאכל, אף שהוא נאכל קצת בשעת הדחק, הרי הוא כשר לסיכוך. ושמא תאמר מה

יג ע"א

היזמי והיגי / ביאור מחודש בטעם הפסול

שנתבאר לקמן לב, ב לגבי מצות הדס שאין לקחת להדס דבר הדוקר את הידים, ושמה אף לענין סכך אין לקחת דבר כזה. ועל זה אומר שבסכך אין לחוש לזה, כיון שמניח אותו באופן חד פעמי. אך בצירוף זה שנושרים העלים לתוך הסוכה, והם עלים דוקרים, יש לצרף את טעם דרכי נעם לפסלם לסכך מדרבנן. ולפי זה אתי שפיר מה שרצה לומר שבהיזמי מסככינן, משום שכאן יש רק את הטעם של הדקירה ולא את הטעם של נתרי טרפייהו.

צ"ב מאי קמ"ל דבהיזמי והיגי מסככינן בהו. ויש להקשות כאן כמו לעיל, אם בהיזמי אין בעיה של נטרי טרפייהו, היה צריך להעמיד המחלוקת בהיגי בלבד. ונראה שתבנית הסוגיא הזו, מקבילה לנידון של שושי ושווצרי שביארנו לעיל, שמצרפים שני טעמים יחד, ואז פוסלים את הסכך.

והנה בגמ' בשבת דף ז, א מבואר, שהיזמי והיגי הם קוצים דוקרים, שמזיקים את הנוגעים בהם. ועוד יש לצרף את מה

איגד בחד ואגד בידי שמים / אמאי לא גזרינן בהו משום גזרת אוצר

כמה ענפים בבת אחת. קמ"ל דלא גזרינן כל שמחוכרים.

ואמנם היה מקום לומר שכל זה רק כשלא אגדם ביחד, אך אם אגדם ביחד, הרי גילה דעתו שרצונו שיהיו ביחד, ואם כן יש מקום לגזור גזרת אוצר. קמ"ל דלא גזרינן מכיון שעיקר המטרה לאוגדם הוא בשביל שלא ידקרוהו בשעת אחיזתם. ובזה מובן מדוע כפל את המאמר, ללמד שמדובר בדוקרנים. וכן באפקותא דדיקלא טעם ההיתר הוא משום שאף הם דוקרנים.

בענין מררייתא דאגמא - עיין בסימן שבסמוך.

צ"ב למה הוצרך לכפול את הדין של איגד בחד לא שמה אגד, ואגד בידי שמים לא שמה אגד. - גם באפקותא דדיקלא, וגם בדוקרני דקני.

והנה צ"ב, אמאי לא גזרו בהו. והנה לעיל יב, א ביארנו בסימן העוסק בגזרת אוצר בחבילי קש, שטעם הגזרה הוא משום תולמ"ה, ויסוד הגזרה הוא להגדיר את הסכך של החבילה, כעומד להינטל, שזוהי מטרת האגד, להקל על טלטול החבילה.

לפ"ז מובן שבאגד בידי שמים, היה מקום לומר שאף שלא נתכוון לזה, אך סוף סוף נהנה מן האגד, שכעת יוכל לטלטל

ביאור מחודש בדין מרריתא דאגמא

[א] **האי מרריתא דאגמא וכו'** - מקשין העולם, מה אכפת לן כיצד מכנים את המרור הרי המרור איננו ירק מסוים שבתורה, שהרי לא נאמר אלא שצריך למרר את הפה, וגם חסה וחזרת טובים, אם כן מה שייך לומר במרריתא דאגמא שהיא פסולה למרור.

[ב] **עוד צ"ב**, דאם באמת כל העניין הוא שם האגם יש כאן טעות מעיקרא, במה שמכונה מרריתא דאגמא, שבאמת אין זה מהותו כלל. ולא מסתבר שאביי ורבה פליגי במציאות.

מצוות המרור איננה "למרר ולצער" אלא לתבל את הפסח

דאגמא — מכנים את המרריתא הטוב והמובחר בשם מרריתא סתמא. והגרוע "דאגמא". וראיה ששם לווי הוא גריעותא. שבגמ' בבכורות ר"ל גבי היתר דבש, [למרות שיוצא מן הטמא] דדלמא רק דבש דבורים ולא צרעים, משום שיש לו שם לווי. ומה אכפת לן שיש לו שם לווי הרי אין זו מצוה. אלא שייסוד היתר דבש, שאינו נקרא על שם המקור. אך דבש צרעין, שאינו חשוב, נקרא על שם הצרעה.

ביאור שני הטעמים מדוע לא חשיב שם לווי

וקמ"ל דאפילו הכי יוצאים בו ידי מרור מתרי טעמי: [א] רמת הגריעות שלו איננה כל כך שונה, ומה שמכנים אותו כן הוא משום שגדל על האגם. וכיון שגדל על האגם עם המים המתוקים, איננו כל כך מר, אך אינו חולק שם לעצמו. [ב] אף אם נניח שהוא גרוע מאוד, אך כיון שבזמן מתן תורה לא היה לו שם אחר, שנאמר שהקפידה עליו תורה, אם כן אין זה מהווה ראיה על רמת הגריעות שלו.

ונמצא ששתי התירושים בגמ' מכוונים לדבר אחד, שרמת הגריעותא של מרריתא דאגמא איננה סיבה לפוסלו. או משום שהטעם לשינוי שמו אינו מראה על גריעותו כל כך, אלא לזהות את מקום גידולו. או שאף שהוא גרוע, אך אין לנו מקור לפוסלו. ועיין במה שכתבנו לקמן לגבי אסא מצראה בביאור הסוגיא שם.

ביאור ענין שם לווי

ואשר יראה לומר בזה, דכל דבר שיש לו שם לווי, הטעם לכך הוא שאנשים מקפידים שלא לכנותו בשם הכולל מחמת גריעותו. למשל חלב. חלב רגיל מתאים לרוב מיני הצרכים של החלב, לקפה לעוגות ולבישול, ויש חלב עזים או סויה המתאים לצרכים מיוחדים. ובכדי שלא לטעות, מכנים את החלב הרגיל בשם חלב סתם, ואת המיוחד עם שם לווי. ובד"כ שם לווי מראה על גריעותא שאיננו מתאים לכל צורך או לכל כיש.

ביאור מצוות מרור והשימוש במרריתא דאגמא

מצות מרור, איננה "לצער" אלא לאכול דבר מר שיש בו הנאה, והמרירות הוא אופן של תיבול. [שאם היה דבר חסר טעם או דוחה, לא היה שייך לברך בורא פרי האדמה, שהוא ברכות הנהנין]. וכן כתב באוה"ח על התורה, שהמרור הוא דבר המטעים את הפסח בחריפותו. וזוהי השייכות בין בשר הפסח למרור, שנאמר בו על מצות ומרורים יאכלוהו. ואם כן כיון שהמרור משמש כתיבול, ישנם דרגות של איכות. ואם יש דבר המכונה מרריתא, אות הוא שמשמש כדבר הממרר את המאכל, ומתבל אותו.

ומרריתא דאגמא הוא מרור יותר גרוע. שהאומר לשלוחו הבא לי מרריתא — בכדי שלא יביא לו מרריתא

יג ע"ב

ירקות שאמרו חכמים וכו' – מה אכפת לן שיוצא בהם ידי מרור

א] למה נקט ירקות שאמרו חכמים אדם יוצא בהם, הרי אין זה דין ב"מרור" אלא בכך שהם קטנים ודקים. ומה גם שאין זה בכל הירקות, שהרי בחסה לא איירי.

ב] לכאורה רש"י סותר את עצמו, האם ירקות אלו מקבלין טומאה או לא. ובתוס' נגעו בזה, אך לא הקשו סתירה ברש"י מיניה וביה, וזה תימה שלא שאלו.

ג] מה ענין זה לסוגייתנו העוסקת בסכך פסול, הרי בפשטות אין שום חידוש שפסולים לסכך, שהרי מקבליים טומאה מדאורייתא שהם אוכל, אלא עיקר החידוש עוסק הוא שנחשבים כאוויר ואוויר פסול בשלושה.

ד] למה נקט ירקות, הרי הוא דין בכל דבר שעלול להתייבש, וגם עלים עלולים להתייבש לפעמים, וכי כל דבר שעלול להתייבש יהיה פסול משום אוויר.

ה] אין חוצצין בפני הטומאה. צריך ביאור, כיון שבפשטות נראה שמקבל טומאה מדאורייתא, פשיטא שאין חוצץ בפני הטומאה.

מרור אינו מק"ט מודאו' אך פסול לסכך מודאו'

ובזה יבואר השייכות של דין זה לסוגיין, כהקדמה לידות אוכלין כפי שנבאר.

מדוע פסלו מרור משום אוויר

וכיון שהסכך פסול מדאורייתא, הוסיפו חכמים הרחקה לדבר, שלא רק שיהיה פסול לסכך אלא יחשב כאוויר, כיון שעלול בקלות להגיע למצב של אוויר. כלומר כיון שבלאו הכי פסול משום אוכל, תקנו שיחשב כאוויר.

ושמא תאמר מדוע הוצרכו לתקן שיהיה כאויר, הרי די בכך שפסול. אלא שכיון שהוצרכו להגדיר את הירקות כאוויר לענין שלא יסמכו עליו לחוץ בפני הטומאה, הוצרכו להגדירו כאויר, גם לענין סוכה.

ולפי זה מובן היטב, שעלים שעלולים להתייבש אינם פסולים בסוכה משום אויר, כיון שרק בדבר שבלאו הכי פסול משום שמק"ט הוסיפו חכמים לפסלו משום אויר, מהטעם שביארנו. אך אין זה פסול כל דבר שיכול להתייבש.

מרור אינו מק"ט מדאורייתא

ונראה לחדש, שירקות שנאכלים כמרור, אינם מקבליים טומאת אוכלין, שאין דרך לאוכלן בפני עצמם, אלא לכל היותר ניתנים כטעם בתבשיל.

[וכך מבואר בעוקצין פרק ג' משנה ה'] שכל דבר שאינו נאכל כמות שהוא אף שהוא מתבל את האוכל אינו מק"ט. ולא איירי בחסה הנאכלת לבדה, אלא רק בעולשין וחזרת שאינם נאכלים אלא כמתבל. ומשום כך מדאורייתא, חוצצין בפני הטומאה].

מרור פסול לסכך מדאורייתא

ולענין סכך נראה לחדש, שאפילו דבר שאינו מקבל טומאת אוכלין, פסול מדרבנן לסכך בו, משום שהדרך לקחתו. שהרי ביארנו כמה פעמים שיסוד הפסול של מק"ט בסכך הוא שאינו מתבטל אל הסכך. וכן פשוט וברור שפירות שלא הוכשרו ואינם מקבליים טומאה, פסולים לסכך בהם.

גזרת תקרה / שני מיני גזרות שונות במהותן

א] לדעת רב מחלוקתם של ר"מ ור"י **בעיקר** גזרת תקרה, ולשמואל **בשיעור** גזרת תקרה. ופשוט שלא נחלקו באיזו "מסורת" אלא יש כאן סברא שבה תלוי הענין. ועוד שבדרך כלל כשיש אפשרות לקרב את הדעות או להרחיקם, עדיף לומר שנחלקו בפרט קטן, וצ"ב מהו יסוד הענין.

ב] עוד צ"ב, במה שאמר שמואל שנחלקו מג' עד ד'. משום ג' יצא מתורת לבוד, ולא הגיע למקום חשוב, ולכאורה מה אכפת לן אם יצאו מתורת לבוד או לא, סוף סוף העיקר הוא האם נראה כמו תקרת בית או לא. ואם יש תקרה שהיא פחותה מד', מה אכפת לן שאינה מקום חשוב. ומהי הסברא דהוי קנים בעלמא, סו"ס הרי דומה לתקרה.

גזרת תקרה בד' וגזרת תקרה בג' חלוקות ביסודן

יש הבדל מהותי בין גזרת תקרה בג' לד'. גזרת תקרה בד' היא להחשיב את הנסר **כתקרה**. ואילו גזרת תקרה בג' היא להגדירו כסכך פסול אטו תקרה. ונבאר.

ביאור דמיון וחילוק הנסר מן התקרה

מהות ההבדל בין סכך לתקרה הוא, שהסכך **מצל** והתקרה **מגינה**. והנסר הוא בעצם חתיכת תקרה, שהרי תחתיו הוא מגן בשלמות, אלא שמן הצדדים יכולים המים לחדור. וכל ההבדל בין נסר לתקרה גמורה הוא **בגדלו** של הנסר. שאין דרך לעשות נסרים קטנים, מכיון שצריך לאטום את מקום החיבור שבין הנסרים, למנוע כניסת גשמים. וזו סברת רב, שבפחות מד' לא גזרו. שמהות גזרת תקרה היא להגדיר את הסכך כתקרה. ולכך אין לגזור אלא בד', ומי שחולק - סברתו היא שאי אפשר להגדירו כתקרה לעולם.

ביאור פלוגתא דרב ושמואל

ושמואל סבר, שעל זה לא מסתבר שחלקו, כיון שנסר ד' ראוי להגדירו כתקרה, וכל מה שנחלקו הוא בפחות מזה, האם נגזור אטו תקרות הבית, שעשויות מנסרים. וגזרה זו איננה להגדיר את הנסר כתקרה, אלא אטו תקרה, והוא סכך פסול.

שאם נכשיר בו, יבואו להכשיר גם בתקרה. ואז גדרו הוא כסכך פסול.

ורב סבר שלא מסתבר להגדירו כסכך פסול, ולכך סבר שלכו"ע אין לגזור בפחות מזה, משום שלא מסתבר להגדירו כסכך פסול. ולכך הוצרך לומר שר' יהודה חולק לגמרי על התקנה, וסבר שאין להחשיבו כתקרה. על אף שהוא מקום חשוב.

כלומר עולה מן הדברים, שהטעם שלשמואל לכו"ע גוזרים בד', אין זה משום שהוא **יותר חמור** מג', אלא משום שד' הוא מהות אחרת, שאפשר להגדיר אותו עצמו כתקרה.

ביאור הסברות דנפיק מתורת לבוד

לפ"ז מובן היטב, שעד כמה שבאנו לפסול ולהפוך את הסכך לפסול, אי אפשר לפסול את כל הנסרים הדקים ביותר, משום שנסרים דקים מאוד, הרי הם קנים בעלמא. ולא יתכן לפסלם אטו תקרה, שאין להם שום דמיון לתקרה. ולכך נקט ענין לבוד, שאם הוא פחות מג', אין כאן אויר, וודאי שאין לפסול משום תקרה. כלומר כיון שבלעדי הנסר היה לבוד, לא יתכן שיש כאן פסול אטו תקרה. ורק במקום שבלעדי נחשב שיש אויר, הוא דפסלינן משום תקרה.

טו ע"א

ביאור החילוק בין גזרת תקרה של מסככין בנסרים, וגזרת תקרה בתקרה שאין עליה מעזיבה

א] ב"ש אומרים מפקפק ונוטל אחת מבינתים - ופירשה הגמ' אעפ"י שמפקפק לא מהני אלא צריך שיהא נוטל אחת מבינתים - וצריך עיון, לשם מה היו צריכים לדון ב"תקרה" הרי כל החילוק בין תקרה למסכך בנסרים דלעיל טו, א אינו אלא מצד תעשה ולא מן העשוי. שהמסכך בנסרים אין בו משום תולמ"ה, והיה אפשר להעמיד את דברי בית שמאי ובית הלל על המשנה של המסכך בנסרים. ואילו בתקרה של נסרים דקים פחות מג' שאין עליה מעזיבה, היה צריך להיות כתוב שלכו"ע מפקפק או נוטל אחת מבינתים. **כלומר צריך להתבונן מדוע המשנה עירבה את הדין של תעשה ולא מן העשוי עם הדין של גזרת תקרה.**

ב] יש להתבונן בחילוק הלשוני. שאעפ"י שר' מאיר סובר שאין מחלוקת בין ב"ש לב"ה. אך עדין שב"ש אמרו **מפקפק ונוטל** אחת מבינתים. שלא מועיל פקפוק אלא אם כן נטל אחת מבינתים. ואילו ר' מאיר נוקט **לשון אחרת**, נוטל אחת מבינתים **ואינו** מפקפק. ולכאורה אם כוונתו לומר שלא נחלקו, מדוע נוקט בלשון אחרת. ומיניה וביה יש להעיר, למה נאמר לבית שמאי מפקפק, הרי בלאו הכי אין הפקפוק מועיל. וכי נימא ליה שיעשה פעולה מיותרת.

ג] **נוטל אחת מבינתים** - פעולה זו נראית מיותרת לחלוטין. שהרי מבואר בגמ' שנותן נסר ופסל נסר ופסל על כל הסוכה, עד שמגיע לאמצעה ושם שני הפסלים סמוכים, והסוכה כשרה. אם כן כל הפסל שנתן עד לאמצע מיותר.

ד] ועוד יותר קשה להבין לר' יהודה אליבא דבית שמאי שפקפוק לא מועיל, אם כן מדוע נאמר **מפקפק** היה צריך לומר נוטל אחת מבינתים ותו לא, שהרי הפקפוק לא הועיל כלום אם בלאו הכי צריך ליטול אחת מבינתים.

חקירה בדין תקרה שאין עליה מעזיבה וביאור ענין ביטולי תקרה

כפי שנבאר. כלומר יש חילוק בין תקרה ממש לגזרת תקרה. **הפקפוק** אין זה רק פעולה המפקיעה מתולמ"ה, אלא יש כאן ביטול של התקרה. [ובזה יובן דעת הרמב"ם שמפקפק הינו שמוציא את המסמרים. והבין]. ולכך סוברים ב"ה, שעל ידי הפקפוק נתבטלה התקרה וחזר לדין נסרים ושוב אין לגזור בה מאומה. או נוטל אחת מבינתים, הינו שמפקיע את כל התקרה על ידי זה שנוטל אחת מבין כל נסר. וכל הסוכה נכשרת על ידי זה.

יש לחקור לדעת רבי יהודה שאינו גוזר גזרת תקרה כלל, [אליא דרב] האם מכשיר בתקרה שלמה שאין עליה מעזיבה, שבשעת עשיית התקרה חשב שבשנה הראשונה ישתמש בה לשם סוכה. [שאינן בה משום תולמ"ה].

ונראה שבזה מודו כו"ע שיש לפוסלה משום גזרת תקרה. משום שהיא ממש תקרה. ובכדי להכשיר תקרה כזו, אין דרך אחרת מלבד ביטול התקרה על ידי הפעלות של פקפוק ונטילה אחת מבינתים

גם לגזרת תקרה. וכעת מובן מדוע איחדה המשנה את שני העניינים תחת "תקרה" אחת. ועיין מה שנבאר בהמשך לב"ש.

כלומר נראה לחדש שכשם שמפקפק מועיל לכל הסוכה לדין תולמ"ה, גם נוטל אחת מבינתים מועיל לכל הסוכה מדין תולמ"ה. שכל מה שיועיל לתולמ"ה יועיל

פלוגתא דב"ש וב"ה לר' יהודה כיצד מבטלים תקרה להכשיר את כולה

שיטול אחת מבינתים. וב"ה חלקו וסברו. שאין לגזור. ונראה לחדש שאם לא יפקפק אלא רק יטול אחת מבינתים, לא יועיל לבית שמאי להכשיר את כל התקרה. ולכך נאמר שעושה את שניהם.

אלא שגם לאחר שמפקפק, ישנה בעיה חדשה שנוצרה, שהנסרים הללו דומים לתקרה. ולכך סברו ב"ש שיש לגזור, שהפקפוק לא יועיל, משום שדומה לתקרה. וגדר התקנה היה, שהפקפוק לא יועיל, עד

האם יש תועלת לב"ש שיעשה גם פקפוק וגם יטול אחת מבינתים

זה עם זה במסמרים, ומונעים מהגשמים והחמה לחדור מבעד לחרכים. וכאשר נוטל אחת מבינתים כל הסוכה מוכשרת, ובזה מודים בית שמאי שנתבטלה התקרה.

אמנם אם גם יעשה פקפוק וגם יטול אחת מבינתים, אף ב"ש יודו שכל הסוכה כשרה. משום שכאשר נוטל אחת מבינתים, מגלה בדעתו שהנסרים הללו אינם תקרה. שכל תועלת הנסרים כתקרה הוא כאשר מחוברים

ביאור דעת ר' מאיר שלא נחלקו ב"ש וב"ה - שהיא דעה חדשה ולא בר' יהודה אליבא דב"ש

וכעת יובן חילוק הלשון שהערנו עליו בתחילת הדברים. שלר' מאיר הנטילה הזו, איננה מכשירה את כל התקרה, אלא רק את המקום של הפסל. והפקפוק לא מועיל מאומה, ולכך אמר נוטל אחת מבינתים ואינו מפקפק. ולכך שינה ר' מאיר את לשונו מבית שמאי.

אמנם ר' מאיר חולק. שגם לאחר שנתבטלה התקרה, עדין יש לגזור. משום גזרת תקרה. שהרי בדף יד, מצינו גזרת חכמים שאין לסכך בנסרים, וגם לאחר שעשה את כל הפעולות עדין ישנה גזרת תקרה שלא לסכך בנסרים. ולכך לכו"ע נוטל אחת מבינתים, ולכך סובר ר' מאיר שהדרך היחידה היא נוטל אחת מבינתים.

ביטולי תקרה אליבא דשמואל

הנסרים, יותר מנסר בודד שהניחו לשם סוכה. שכיון שעוסק בביטול התקרה הקיימת בביתו. אין לגזור גזרת תקרה. כלומר אין כוונת הגמ' לומר שנתבטלה הגזרה של תקרה, אלא שהוא יותר טוב מכל גזרת תקרה, כאשר בא לבטל את התקרה, ואי אפשר לדמותה לשום תקרה אחרת.

כיון שביארנו עד השתא שכל הסוגיא עוסקת בביטול תקרה. כעת יובן היטב ענין ביטולי תקרה אליבא דשמואל. שעד כה סברנו לומר, שר' מאיר מחדש שגם לאחר הפקפוק וכו' עדין יש לגזור את גזרת התקרה של המשנה בדף יד. ור' יהודה לשיטתו סבר שאין לגזור. אמנם יש מקום לומר, שביטול תקרה קיימת מכשיר את

ביטול התקרה ניכר יותר מאשר סיכוך בנסרים

ומה שהקשנו שיש לגזור שהרואים יסברו
שאפשר לסכך בתקרה. לא קשה מידי,
שהפקפוק איננו רק נענוע, אלא כל הנסרים
אינם יושבים באופן מחובר ומתוקן, אלא
רעועים ומוכיחים שהתקרה הזו איננה
תקרה רגילה. אך מי שמסכך בנסרים, מטבע
הדברים עושה אותה באופן מסודר, ואז
נראים כמו תקרה.



אם יש רווח ביניהן כמותן – בדין פרוץ כעומד בסכך כשר ואויר

[א] צ"ב שהעיקר חסר מן הספר, שלא נזכר במשנה **שסיכך עם סכך כשר**, אלא רק חיסר מן
הסכך הפסול, ולמה לא נזכר כמה סכך כשר הניח. ואילו במשנה בדף יא שעירב כשר עם
פסול, כתוב במפורש הדלה עליה את הגפן וסיכך על גבה.

[ב] מה הדמיון לפרוץ כעומד – הרי בפרוץ כעומד מדובר כשהפירצה **אויר**, והיא **מתנגדת** אל
המחיצה, וכאן הסכך הפסול אינו מתנגד אלא **נחשב כ"העדר"**. כלומר גם למ"ד פרוץ כעומד
פסול היה מקום לומר לומר שכאן יהיה כשר, שאין התנגדות בין הסכך כשר לפסול.

[ג] אם היה נותנן ערב נותנן שתי - לכאורה הסכך העליון מיותר, כלומר החלק של הכשר
העומד על הפסול אינו מוסיף צל, ומדוע נחשב שרוב הסכך כשר.

[ד] למ"ד פרוץ כעומד פסול – היאך אפשר ליישב שמדובר שהסכך כשר מרובה, אם כן למה
נתנה המשנה מקום לטעות דבר כה חשוב.

[ה] מבואר שאם מדובר בנכנס ויוצא, כשר. וצ"ע מדוע יצטרף האויר עם הסכך הכשר,
להכשיר את הסכך, הרי סוף סוף אין הסכך הכשר רוב.

חקירה יסודית בדין פרוץ כעומד באויר ובסכך כשר

מחיצה ואינו פוגם את המחיצה [מלבד
פירצה גדולה הפוסלת את המחיצה], וכל
מה שצריך הוא להחשיב את המחיצה.
ונפק"מ, במחצה על מחצה. אם האויר
נחשב כמתנגד, ממילא צריך רוב לבטלו. אך
אם נחשב העדר, די במחצה בשביל להיות
חשוב. וכדחזינן בכמה דוכתי דאמרינן
מחצה כרוב. [עיין חולין כח א].

ולפי זה מובן דפליגי נמי לגבי סכך. האם
סכך פסול נחשב "העדר", או שצריך

יש לעיין מהו יסוד המחלוקת אם פרוץ
כעומד כשר או לא. ולא מסתבר
שנחלקו במסורת.

ונראה שנאמר למשה בסיני שהמחיצה
"עיקר", ואין צריך מחיצה
מושלמת. ואויר מועט איננו פוסל את
המחיצה. ויש לחקור האם האויר מתנגד
למחיצות, שכביכול האויר "טוען" שהמקום
פתוח, והמחיצות טוענות שהמקום סגור. או
שנאמר שהאויר איננו אלא העדר

רוב סכך כשר, או סגי במחצה.

לבטל את חשיבותו שלא יהא נחשב שמעניק לסוכה את צילה. ונפק"מ אם צריך

ביאור התירוצים "נכנס ויוצא" ומעדיף - במאי פליגי

מכל הסוכה, אלא רק שלא יהא חמתה מרובה.

וכנראה שיש מקום לחלוק על התירוצ הזה, שעד כמה שהסכך הפסול שווה לכשר, במה עדיף הכשר על הפסול. ולכך תירץ באופן אחר במעדיף. שכיון שלמעשה יש כאן רוב סכך כשר, מהני. ואף שאיננו נצרך לסוכה, אפשר לומר איפכא, שאין צורך בפסול.

ובזה מיושב מה שהקשה הריטב"א כיצד מחצה כשר הרי בכהאי גוונא חמתה מרובה. שאין פסול חמתה בסכך פסול, אלא הפסול הוא מהיכן נוצר הצל האם מהכשר או מהפסול.

והנה בתירוצ הראשון, בנכנס ויוצא, מבואר שהסכך הפסול והכשר שווים הינו שניהם מהווים כל אחד ארבעים וחמש אחוזים [למשל] מהצל, ועוד עשרה אחוז אויר. ואף שאין הכשר רוב, אכתי כשר משום שהסכך הפסול איננו צריך ביטול, שבלאו הכי איננו שווה שהוא רק ארבעים וחמש, והכשר שאף הוא ארבעים וחמש, יש לו חשיבות.

ונבאר עוד. שהנה יש הבדל גדול בין סכך כשר שצריך לבדוק את חשיבותו להכשיר, לבין סכך פסול שצריך לבדוק את מידת חשיבותו לפסול. שהחשיבות לפסול היא רק אם חצי מהסוכה מסוככת מכח הפסול. אך הכשר איננו צריך להיות חצי

נידונים בדין פרוץ כעומד

ג] יש לדון אם הפרוץ כעומד או העומד המרובה מעט יותר מן הפרוץ, אינו במקום אחד. דהינו בסך הכללי של הסוכה יש יותר סכך כשר, אך יתכן שיהיה קרש אחד של שני טפחים ולידו סכך פסול בשלושה טפחים, ולאחר מכן קרש של חמשה טפחים לאזן את היחס. ונראה לומר שבכה"ג צריך שהיחס בין הכשר והפסול יהיה סמוך ולא בהשלמות. ולכך לא אמרה המשנה סוכה שחציה סכך פסול כשרה או פסולה, כדעת מ"ד פרוץ כעומד

א] יש לעיין אם הסכך הפסול יותר גדול מן האויר, אך הסכך הכשר שיושב עליו, מביאו לידי מחצה על מחצה האם גם בכהאי גוונא יהיה כשר. ולפי מה שאמרנו לא יהני.

ב] יש לעיין מה הדין האם נידון זה של פרוץ כעומד דנים בכל הסוכה באופן כללי, או שמא כל רצועה ורצועה של סוכה דנים בה באופן נפרד. למשל בסוכה גדולה רוב הסוכה פרוץ כעומד, ובסוף הסוכה יש מקום אחד שבו עומד מרובה, האם נאמר שיכשיר את כל הסוכה.

טז ע"א

טעם התקנה בבלאי כלים / דבר שהיה ראוי חשוב יותר לאדם

מחשיבו כראוי. דוגמא לדבר, אוכל שהיה ראוי ונפסל. שמבואר בטהרות פרק ח משנה ז, שדבר שמתחילתו אינו ראוי למאכל אדם, אינו אוכל, ואם היה ראוי, אף שנפסל הרי הוא מקבל טומאה אם ראוי לכלב. ובאותה מידה גזרו חכמים, שכיון שבלאי כלים אלו, דרכו של האדם שחס עליהם. ואף שאינם מקבלים טומאה בפועל, מבחינת האדם שדרכו להשתמש בהם, שלא להבדיל בינם לכלים גמורים.

צריך ביאור מה טעם התקנה בבלאי כלים. וברש"י כתב משום שהיתה מקבלת טומאה. וצריך עיון, הרי כעת אינה מקבלת ומה אכפת לך שהיתה מקבלת. ונראה לומר כך, שהנה ביארנו כמה פעמים, בדף יא, ובדף כא, שאין פסול בעצם במה שמקבל טומאה, אלא שדבר המקבל טומאה אינו ראוי לסכך, מכיון שעומד להינטל. ואינו ראוי להיחשב כחלק מן הסכך. והנה דרכו של אדם, שכל דבר שפעם היה ראוי, עדין

ל"ש ... במשך שבעה – איכא דרמו וכו' אריכות זו לשם מה / חקירה בגדר הפסול של חוטט בגדיש

מעבה הגדיש. אמנם אם מעיקרא היה כבר חלל, נחשב שהיה לו מצב של מסכך, וכל מה שחסר הוא להגדיל את החלל. ונראה לפי זה לומר, שאם החיסרון של חוטט בגדיש הוא שלא היה כאן מסכך בכלל, ראויים דברי רב הונא [להכשיר במשך טפח] להיאמר גם בלא סתירת המשנה. אך אם ננקוט שהחיסרון הוא משום תעשה ולא מן העשוי, הינו שהסכך לא נעשה בו עשייה כשרה. אזי דברי רב הונא מחודשים, וזקוקים לסתירת המשנה בכדי לחדשם. וזוהי הפלוגתא אם דברי רב הונא מכח מירמא, או בזכות עצמם.

הגמ' האריכה דאיכא דרמו ליה מירמא, ולכאורה אריכות זו מיותרת להבנת הענין. והנה בגוף דברי רב הונא צריך ביאור, מאי מהני מה שהיה שם טפח במשך שבעה, הרי אכתי תעשה ולא מן העשוי הוא, שלא היתה הסוכה כשרה קודם שגמר לחטוט.

והנה יש לעיין בחוטט בגדיש, מדוע לא נחשב כעשייה של הסכך והחלל והדפנות בבת אחת. ונראה שהטעם הוא שצריך קודם חלל ורק אחר כך לסכך על החלל בסכך, אך כאשר נעשה בבת אחת החלל עם הסכך, לא נחשב שהסכך מסכך על החלל אלא הכל נחשב כחלל בתוך

ביאור ספק התוס' אם רב הונא לשיטתו או כו"ע מודו

בסוגיא שם שיסוד הנידון שם הוא עד כמה הסוכה העליונה מתבטלת לתחתונה, שלדעת רב הונא סגי בטפח שלא תתבטל, אך כאן לא מדובר לענין להתבטל לתחתונה אלא אם היא עצמה חשובה, ובזה יש מקום לומר דכו"ע מודו לרב הונא.

התוס' נסתפקו שיתכן שאין חשיבות של חלל טפח אלא לדעת רב הונא לשיטתו לעיל י, א שסוכה תחת סוכה נפסלת בטפח. אך לדעת רב חסדא בעינן ד' טפחים. ולכאורה הוא מוכרח, ומאי מספקא להו. ונראה לומר שהרי ביארנו לעיל

בענין מחיצה תלויה בסוכה ובשבת

א] יסוד הנידון במחיצה תלויה בסוכה

צריך ביאור מדוע אמר ר' יוסי כשם שמלמטה למעלה כך מלמעלה למטה. מה שייך כאן כשם. אם סובר שמחיצה תלויה מועילה, יאמר זאת בלא כשם.

ונראה לומר שיש הבדל מהותי בין מחיצות שבת לסוכה. לענין שבת העיקר הוא להגדיר את המקום כחלוק. ולגבי סוכה הענין הוא מבנה וצורה של בית. וכיון שאין דרך של בית לעשות מחיצות שאינן מגיעות לתקרה, ואף על פי כן מהני, טוען ר' יוסי שלמדנו מזה, שאפשר גם לעשות מחיצה תלויה בסוכה, וגם בזה נחשב כבית.

ב] מחיצה תלויה עד איזה גובה

נראה שמחיצה תלויה דאמרינן דמהני הוא דוקא אם מחובר באיזה דבר בארץ, כעין הא דאמרינן לעיל בדף ד: דאמרינן גוד אסיק דוקא לבין הקונדסים, אם כן הוא הדין שאין אומרים גוד אחית אלא כשיש איזה חיבור אל הארץ. אך מחיצה תלויה שאין לה חיבור אל הארץ ודאי לא אמרינן בה גוד אחית. וכן גבי סדינים אמרינן שהיו פרושים על עמודים, הינו מעמוד לעמוד והעמוד מחובר אל הארץ.

ג] הדמיון בין עירובי חצרות לסוכה במחיצה תלויה.

הגמ' הביאה את הדין של מחיצה תלויה לענין עירובי חצרות לדמות לדין מחיצה תלויה בסוכה. וצריך להבין, הרי הנידון של מחיצה תלויה שייך לא רק לנידון עירובי חצרות, שכולו מדרבנן, אלא לענין

רשות היחיד, שאם מחיצה תלויה נחשבת מחיצה, הוי רשות היחיד, ואם אינה מחיצה הויא כרמלית. ולמה לא דימו דין דאורייתא של סוכה לדין דאורייתא של מחיצות שבת.

ונראה, שאף אם נאמר שלענין שבת, מחיצה תלויה נחשבת מחיצה אין זה מחייב שום דבר לגבי סוכה, וכמו שביארנו, שלגבי שבת כל מה שאנו זקוקים לו, הוא לתחום את הרשויות. ולהבדיל את היחיד מן הרבים, אך לגבי סוכה שצריך להגדיר רשויות לדירה, יש מקום לדמות את זה לעירובי חצרות. שגם בעירובי חצרות, עיקר הענין הוא להגדיר שיש כאן שתי רשויות לדירה. ולא רק ענין של מחיצות. ולכך סברה הגמ' לדמות. ודחה הדמיון כפי שנבאר בסמוך.

ד] מחיצה תלויה מדאורייתא או מדרבנן

הגמ' דחתה, שיש לחלק בין שבת שהוא איסור סקילה, לבין סוכה שהוא מצות עשה. והדבר תמוה, הרי לא מדובר לענין איסור סקילה, אלא לענין עירובי חצרות שאין בו סקילה.

ומכאן נראה מוכח, דמאן דפסיל מחיצה תלויה בסוכה איננו אלא מדרבנן. ומדאורייתא הכל כשר, ולכך יש מקום להחמיר בו בעירובין. אך בדאורייתא אין חילוקים כאלו. ונראה בטעם הדין שאסרו חכמים לחצוץ במחיצה תלויה, משום שאיננה נחשבת אצל האנשים כמחיצה, מאחר שהגדי עובר שם.

יז ע"א

בדין אויר שלושה פוסל בסוכה

פסול אויר בסוכה הוא דין בדפנות בלבד

מג' טפחים, אם חמתו מרובה מצילתו. כמבואר לקמן יט, א. אלא על כרחך יסוד הפסול של ג' טפחים הוא משום שאז אין לסוכה דפנות. שהחילוק בין ג' לפחות מג' הוא האם יש חיבור בין חלקי הסוכה או שאין חיבור. וגדר הפסול הוא משום שג' על ג' טפחים, אין בו לבוד, וממילא אין בו סכך כלל, ונחשב כקרחת בתוך הסוכה.

הנה הדין שאויר פסול בשלושה באמצע הסוכה, נאמר לגבי הרחיק את הסיכוך מן הדפנות. ותמוה למה לא נאמר לגבי אמצע הסוכה שנפסל בג' טפחים.

ונראה לומר שיסוד הדין של ג' טפחים אויר הפוסל הוא הלכה בדפנות בלבד. שהרי למי שיושב תחתיו פסול אפילו פחות

הרחיק חלק מן הסיכוך מהדפנות אימתי תהא כשרה

הדופן כאשר רובה כשר ומיעוטה פסול. ומאידך אם מתוך עשרה טפחים של דופן ששה טפחים קרובים לסכך, ומן הצד ארבעה טפחים רחוקים מן הסכך, לא נאמר דאזלינן בתר הרוב, אלא כל החלק הזה יחשב כחוץ מן הסוכה.

וכן באמצע, אם כולה חלוקה לשני חלקים. אין קשר ביניהם ונחשבים כשתי סוכות. ולא יעלה על הדעת, שאם יהיו מחוברים בשני החלקים החיצוניים בכמה סנטימטרים בודדים יתחברו וייעשו סוכה אחת. אלא מסתמא ניזיל בתר הרוב, שאם רובה מחוברת אינה נחלקת על ידי האמצע.

כיון שנתבאר שהפסול של הרחיק את הסיכוך מן הדפנות הוא משום פסול הדופן, לא יתכן לפסול את כל הדופן משום קטע אחד שנפסל. שאין זה העדר דופן אלא פסול דופן. ולכך יש אופנים שאפשר להכשירו. כלומר אם הדופן שכנגד הקרחת נחשבת כאיננה, אזי תיפסל בג' טפחים, שנחשב שיש פירצה בדופן. אך כיון שאין זה פירצה אלא דופן פסולה, איננה נפסלת בג' טפחים אלא בסברות אחרות.

דוגמא פשוטה. אם יש דופן שאורכה עשרה טפחים. ובאמצע יש ג' טפחים שרחוקה מן הסכך, לא מסתבר לפסול את

יט ע"ב

ביסוד פלוגתא דתנאי האם ר"א פוסל וחכמים מכשירין או להיפך

מבואר בברייתא דלר' נתן שהוא יחיד, ר"א הוא הפוסל ורבנן מכשירים, ולרבנן הרבים – חכמים הם הפוסלים ור"א מכשיר. ומבואר שמכריעים עפ"י הרבים את השאלה הזו. וצ"ע שהרי מה שיחיד ורבים הלכה כרבים, אין זה משום שהרבים נאמנים יותר, או חכמים יותר, אלא משום שהרבים מהוים את הדעה **הפשוטה והעיקרית**, והיחיד את הדעה **המחודשת**, אף שהיא עמוקה ומחודדת. אך כאן בשאלה מציאותית מי אמר מה, כיצד נכריע בדרך של יחיד ורבים.

עוד צ"ב על אותו משקל, כיצד חלקו בסברות הפוכות מן הקצה אל הקצה, האם הדעה **הפשוטה** היא הדעה המכשירה או הפוסלת.

מדוע באמת שנה רבי את המשנה כיחידאה, הרי רק לר' נתן כך היא העמדת הדברים. ונראה שרבי אכן סבר כסברת ר' נתן שהפשוטות היא הדעה המכשירה.

ביאור הענין

מהני מה שיש טפח אחד, אך אם צריך חלוקה בין דופן לסכך מהני ענין הטפח לחלקם זה מזה.

ונראה שאם הפסול משום שאינה נאה לדירה הוא דעת יחיד דבעינן דירת קבע וכפי שביאר אביי בדף ז, ד דכל התנאים סברו סוכה דירת קבע בעינן. אך אם הוא משום שאין בה חילוק ניכר בין דופן לסוכה, זו הדעה הפשוטה והדעה המכשירה היא המחודשת. ובזה יבואר מה דפליגי ר' נתן ורבנן. דלר' נתן [שהוא תנא דמתני'] הפסול משום דירת קבע, והמכשירים הם הדעה הפשוטה. ורבנן החולקים סברו שהפסול משום חילוק דפנות וסכך, והפוסלים הם הדעה הפשוטה. **והנה** בגמ' הקדימו ואמרו את הדין של הרחיק טפח דמהני, קודם שנתברר מיהו הפוסל ומיהו המכשיר. ונראה דהיא הנותנת, דרק לאחר שנתברר ענין זה של הכשר על ידי טפח, התברר שהטעם שאין חלוקה בין נאה לדירה איננו מתאים. ואז נפתח השאלה מיהו דעת היחיד ומיהו דעת הרבים.

ונראה לומר שהיה ידוע להם שיש מחלוקת תנאים בין ר' אליעזר וחכמים, אחד מכשיר ואחד פוסל. ונחלקו האם הדעה הפשוטה שראויה להיות דעת הרבים היא שהסוכה כשרה או שהסוכה פסולה. דדעת ר' נתן שהדעה המחודשת היא הפוסלת, וממילא נקט שהיא דעת ר' אליעזר. ודעת החולקים על ר' נתן סברו, שהדעה המחודשת היא הדעה המכשירה, וממילא היא זו שמתאימה לר' אליעזר. **אמנם** צריך להבין מהו יסוד המחלוקת אם הדעה המכשירה היא המחודשת או הדעה הפוסלת.

ונראה שיש לחקור בגדר הפסול של שיפועי אהלים, האם הוא משום שאין זו צורה של דירה. כמו שמבואר בדף ז, ב שאין זו דירת קבע שדרך בני אדם לגור בהן. או שמא הטעם הוא משום הלכות הדופן והסכך, שצריך בסוכה דופן לחוד וסכך לחוד.

ונפק"מ בין שני הטעמים מה הדין כשעשה טפח אחד של חילוק. שאם נאמר שהטעם הוא משום שאינה נאה לדירה, לא

ביאור ענין מחצלת קטנה וגדולה

[א] רש"י כתב שמחצלת קשה ואיננה נוחה לשכיבה, וכיצד אפשר לומר על מחצלת שאינה נוחה לשכיבה, שסתמא לשכיבה.

[ב] מהו שיעור גדולה וקטנה. הרי לעולם כשיש שני שיעורים, יש גדול וקטן, ומהו קטן וגדול האמור כאן.

[ג] מהו יסוד הפלוגתא אם מחצלת סתמא לשכיבה או לסיכון. ומדוע יש חילוקים בין גדול וקטן בדבר זה.

והסברות בזה הן, שמצד אחד הצורך בסיכון גדול יותר מן הצורך בשכיבה, ובמקום שהשמש קופחת, ודאי יעדיף לשכב על הארץ, ולהניח את המחצלת מעל לראשו להצילו מן החום. אך מאידך רוב השימוש הוא לשכיבה, שהרי בלילה אין צורך בצל, וגם ביום, יש מקומות מוצלים. ואפשר לומר שנחלקו מהו העיקר, האם העיקר הוא רוב השימוש, או הצורך הגדול, שהצלה מן החמה היא צורך גדול, ושכיבה עליה היא צורך מרובה.

ונראה שכיון ששני הצרכים חשובים, לכך הדרך היא לעשותה ממוצעת ואז עומדת לשני הצרכים. וקטנה וגדולה הוא ביחס למחצלת ממוצעת המשמשת לשני היעודים.

ומעשה יש להתבונן בדין קטנה וגדולה. דהנה אם עשאה גדולה אות הוא שרוצה שתהיה טובה לפריסה, אם כן השימוש של הפריסה יותר חשוב, כיון שהקטנה פחות טובה לפריסה. למרות שמצד השכיבה אין הבדל בין גדולה וקטנה. ואף שלא התכוון להדיא לעשותה לפריסה, כך הוא הסתמא של העשייה. ובקטנה יש לדון, האם מה שעשה אותה קטנה מן הממוצע, מורה על כך שעשאה לשכיבה בלבד, או שמא אין בכך בשביל להפקיע את הסתמא שהקטנה לשכיבה.

והנה בעיקר הענין קשה, מדוע לא נאמר שעומד לשני הדברים גם יחד גם לשכיבה וגם לסיכון. אמנם ברור, שאף שישנם חפצים העומדים למספר שימושים, יש את השימוש העיקרי והטפל. כגון עט, עיקר שימושו לכתיבה, ומשמש גם להחזיק ניירות שלא יעופו ברוח ואין זה שימוש העיקרי.

ולענין טומאה מצינו [במסכת שבת פד, ב], שכאשר מייחד תיבה עם בית קיבול לשבת עליה, אינה מטמאת כמדרס הזב, משום שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו, שעיקר התיבה היא שימוש האחסון ולא הישיבה עליה. ובאותה מידה העט שעליה דיברנו, ודאי עיקרה לכתיבה ולא לתפוס ניירות, וכאשר יעמדו שני השימושים לפנינו, ודאי יועדף השימוש של הכתיבה על פני האחר.

והנה המחצלת משמשת את ההולכים דרך לשתי תועלויות. [א] לפרוס על ראשם להגן מן החמה. [כדאיתא בשבת מג: ששני בני אדם מביאים מחצלת ופורסים אותה מעל לראשיהם]. [ב] לשכב עליהם בעת מנוחתם. ואף שאינה נוחה לשכיבה, הרי היא מתאימה לשכיבה בשעת הדחק. ובזה נחלקו איזה מן השימושים חשוב יותר, סיכון או שכיבה. והחשוב הוא הסתמא. וא"כ נעשה להדיא למטרה אחרת.

כא ע"ב

ביאור מחודש בדין מעמיד סוכתו בכרעי המטה לשי' רש"י

א] רש"י כתב דר' יהודה [הפוסל] לטעמיה, דסוכה דירת קבע בעינן. וקשה, שלא מצאנו שר' יהודה מצריך קבע, אלא לכל היותר מכשיר למרות שהיא קבועה. וכיצד נהפוך את דבריו ונאמר שמצריך קבע. וצע"ג.

ב] נחלקו אמוראי בטעם הפסול, אם משום שאין לה קבע, או משום שמעמידה בדבר המקבל טומאה. וצ"ע, הרי כל המושג הזה של "מעמיד" הוא דבר חדש, ועד כמה שנוכל לבאר את המשנה מצד קבע, מהיכי תיתי שזהו הטעם.

ג] בשלמא למ"ד שאין לה קבע, ר' יהודה לטעמיה דסבר סוכה דירת קבע בעינן, אך למ"ד שמעמידה בדבר המק"ט, למה פסל ר' יהודה.

ד] לא נתבאר מהו הטעם לפסול מעמיד בדבר המקבל טומאה. וביחוד לדעת המפרשים בדעת רש"י שהפסול מדאורייתא. היכן הוא המקור לחידוש זה.

ו] אמר אב"י לא שנו אלא סמך אבל סיכך כשרה. כלומר שסיכך על יתדות, והמטה איננה אלא הדפנות. וצ"ע מאי קמ"ל אב"י. פשיטא, שכשרה, שהסכך עומד על יתדות ולא על המטה.

ז] הקשה הרא"ש אם נאמר שכל דבר שפסול לסכך, פסול להעמיד את הסכך, אם כן יהיה אסור להעמיד את הסכך על מחיצות אבנים, שאין גידולן מן הארץ.

ביאור יסוד הענין – הפסול של מעמיד דומה ביסודו לפסול דבר המקבל טומאה

זמני בסוכה, ומשום כך איננו יכול להיות מוגדר כתקרת הסוכה. והמסכך עם קערה העשויה מעץ פסולה לסוכה, משום שעומדת להינטל. מה שאין כן חתיכות עץ אינן מקבלות טומאה, שאינן עומדות לשימוש אדם. וזהו הכלל בקבלת טומאה, שאין טומאה אלא למה שעומד לשימוש האדם וזוהי חשיבותו.

היה נראה לכאורה שהפסול של מעמיד הוא חידוש. אך נראה שמפתיחת המשנה הסומך סוכתו בכרעי המטה כשרה, נראה להיפך, שחידוש הוא שכשרה. וטעם הדבר נראה, שהפסול של מקבל טומאה אינו גזרת הכתוב בעלמא, כפי שביירנו לעיל יב, א שדבר המקבל טומאה, גדרו הוא דבר העומד להינטל. דהינו, דבר המונח באופן

עיקר החידוש הוא בדעת ת"ק המכשיר

תנא קמא והכשיר, שסבר שאף שהמטה עומדת להינטל, אין זה סיבה לפסול, שלא מצינו פסול דבר המקבל טומאה אלא בסכך עצמו ולא בדבר המעמיד הסכך. ואף שהסברא ברורה, אין לדמות מעמיד לסכך עצמו, שאין לך בו אלא חידושו. כלומר תנא קמא המכשיר הוא המחודש. ובהמשך יבואר שר' יהודה לא בא לפסול מכח דירת קבע, אלא שאין לחלק בין סכך למעמיד.

ומעתה היה מן הראוי לפסול מסברא גם את המעמיד של הסכך, וגם את הדפנות הנצרכות להכשר סוכה. שהרי עד כמה שנתבאר שסכך העומד להינטל אינו סכך, גם כאשר המעמיד עומד להינטל, אין כאן סכך, ומה בין זה לזה. וגם הדפנות אם הן דבר המקבל טומאה, כגון שהעמיד סירים ומחבתות כדופן, הרי הן עומדות להינטל, ותיפסל הסוכה בהעדר הדפנות. אלא שעמד

ביאור פלוגתא דאמוראי במעמיד בדבר המק"ט לר' יהודה

לפי זה מתיישב שר' יהודה שפסל את הסוכה, לא מחדש מכח דירת קבע בעינן פסול חדש. אלא שמכח דירת קבע בעינן סבר שאין לחדש חילוק בין סכך למעמיד להכשיר.

מעמיד בדבר שאין גידולו מן הארץ או במחובר כשר ונפק"מ לפי זה, שאין לפסול משום מעמיד אלא בדבר המקבל טומאה, שגדרו הוא "עומד להינטל" אך במעמיד על מחיצת אבנים, או על דבר שאין גידולו מן הארץ, או על מחובר לקרקע, שאין פסולם משום עומדים להינטל, הסוכה כשרה למהדרין. לפי זה מובן היטב, שגם למ"ד שפסל ר' יהודה משום מעמיד בדבר המקבל טומאה, יש לכך שייכות עם דבר המקבל טומאה, שגדר פסולו הוא עומד להינטל.

ולפי מה שביארנו עולה, ששני הטעמים, הן הטעם של קבע, והן הטעם של מעמיד בדבר המק"ט הוא משום שנחשב "עומד להינטל". ולפי זה מתבאר מחלוקתם היטב. שמצד אחד הטעם של מעמיד במקבל טומאה איננו מיוחד, שהרי הוא מבוסס על פסול הסכך. אך מאידך מסברא דבר שלא רק עשוי להינטל מבחינה דינית, אלא עשוי להיטלטל מבחינה מציאותית, יש מקום לומר שפסולו חמור יותר, ואז אין להוכיח שגם מעמיד בדבר המק"ט יפסל. והנפק"מ מתברר בשיפודין של ברזל. שהנה מדובר בשיפודין של ברזל התחובין באדמה ומשום כך אינם עומדים להינטל, אך לא חיברם עם בטון, שיפקעו מקבלת טומאה. ולכך נחלקו האם לפסול משום מקבל טומאה. או רק משום עומד להינטל.

דפנות המקבלות טומאה והעומדות להינטל

[וכדאמרין לעיל ו, ב דסככה לא בעי קרא] ולכך דפנות העומדות להינטל אינן פסולות, משום שהדפנות יכולות אפילו להיות עשויות מאנשים העומדים ויוצרים דופן. דהינו עולה מן הדברים, שעיקר חידושו של אביי הוא אליבא דמ"ד שסובר שיש להחמיר יותר כשעומד להינטל, שגם בלא טומאה יש לפסול. ואם כן שמא בדפנות העומדות להינטל יפסל. קמ"ל שאינו נפסל בכך.

ולפי זה יבואר היטב מה שהוצרך אביי לומר שאם הדפנות מן המטה כשרה. שהרי ביררנו שיסוד הפסול של מטה הוא שעומדת להינטל, ומאידך בדפנות מצינו שאפשר לעשותם מדבר המקבל טומאה, ולכאורה תימה, הרי עד כמה שדבר המקבל טומאה מוגדר כדבר העומד להינטל, אם כן מדוע כשרות הדפנות בדבר המקבל טומאה. אלא מוכרח להיות, שהדפנות אינן גוף הסוכה, אלא מכשירות את הסוכה לשיבה.

בדעת ר' יהודה נראה שאין לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד

לכאורה לפי כל הדברים הנ"ל, אין סברא לחלק בין מעמיד למעמיד דמעמיד. שעד כמה שנקוט שדבר המקבל טומאה פסול למעמיד משום שעומד להינטל, אם כן עד כמה שהמעמיד דמעמיד ינטל ויינטל כל הסכך, אין מקום לחלק בזה. וכל הנידון של מעמיד דמעמיד בראשונים הוא רק לראשונים דפליגי על רש"י.

כב ע"א

בדין סוכה המדובללת – ביאור נפלא בפלוגתא דאמוראי לשיטת רש"י

א] בשלמא למ"ד **מבולבלת** יש **חידוש** במשנה, שכשרה למרות שחמתה מרובה שהחמה חודרת דרך הסכך, אך למ"ד סוכה מדולדלת שצילתה מרובה מחמתה, אין חידוש במשנה. ולא מסתבר שכל כוונת המשנה, בכדי להגיע לתירוץ של כזווא מלעיל מכח הסתירה.

ב] צריך ביאור במה שכתב רש"י שיש להכשיר את הסוכה אף שחמתה מרובה מצילתה משום שאם היו משכיבים את הסכך במקום אחד היה כשר, וקשה הרי **בפועל** חמתה מרובה ומה אכפת לן שהיה אפשר להשכיב את הסכך.

ג] למה נקטה המשנה **מדובללת** הרי אין כזו לשון, ולמה לא אמרה מדולדלת. וכי טעות יש כאן? וכן למ"ד מבולבלת, לשם מה הוצרך לומר תרתי קתני. לומר שצילתה מרובה מחמתה, הרי אין בזה שום לימוד לכאורה.

ד] **במאי פליגי אביי ורבא אי אמרינן חבוט רמי**, הרי לגבי טומאה לא פליגי.

ה] ועוד יש להבין, לשם מה האריכה הגמ' אם אומרים חבוט רמי בפחות מטפח, הרי אין זה שייך לסוגיין כלל. ואף שרבא נקט דבעינן טפח, לכאורה אין זה עיקר שיטתו.

יסוד הנידון אם אפשר להכשיר את הסוכה ע"י הסכך העליון

המוזר עבודה כה קשה לעשות קנה עולה וקנה יורד. אין זאת אלא משום שרצה שהשמש תיכנס דרך הפתחים, ותשפיע אור וחום. וסבר רב שאין להכשיר את הסוכה, משום שהסכך עומד להצל, ואין לצרף לתקרה אחת, סכך שיש בו רווחים **מיותרים**. כלומר אין כאן מחלוקת בין רב לשמואל אם חמתה מרובה מצילתה מהצד פסולה, או לא. אלא האם ראוי לצרף את הקנים זה עם זה לסכך אחד, כאשר יש ביניהם רווחים.

ויסוד המחלוקת אם אפשר להכשיר את הסוכה עם הסכך העליון הוא, האם רואים את כל הסכך כהצללה אחת, וממילא אין לצרף את הסכך העליון, או דלמא כל סכך נותן צל **כנגדו** ונחשב כחלק מן הסוכה בעצם כח ההצללה שבו.

ונראה שהמשנה שילבה את המילים מדולדלת ומבולבלת במילה אחת לרמוז שעוסקת בשתי הסוכות. ויש לפרש בשני דרכים:
לרב קמ"ל שמבולבלת דינה כמדולדלת, שהסכך העליון כמאן דליתא, ואפשר להכשיר את הסוכה רק עם הסכך התחתון אם צילתו מרובה. ואף שאין חידוש שאם צילתה מרובה מחמתה כשרה, יש חידוש בכך שמבולבלת פסולה.

ולשמואל קמ"ל שמבולבלת עומדת בפני עצמה, ואיננה נחשב כמדולדלת. וגם אם חמתה מרובה מן הצד, כשרה. והנה, בסוכה מבולבלת מבואר בדברי רש"י שחמתה מרובה מצילתה. וצ"ב בטעם ההכשר כמו שהקשנו בתחילת הדברים. והנה הגע בעצמך, לשם מה **השקיע האיש**

בפלוגתא דאביי ורבא אי אמרינן חבוט רמי בסכך

טומאה אין זה משנה אם הוא למטה או למעלה. וממילא אפשר לצרפו עם שאר הקנים.

ואביי סבר, שכל מה דאמרינן חבוט רמי הוא דוקא לגבי טומאה שאין הבדל אם הוא למטה או למעלה.

אך רבא סבר, שכיון דלא אמרינן חבוט רמי אלא בטפח, שמע מינה שלכל אחד מן הקנים יש חשיבות מצד עצמו, ורק משום כך אמרינן חבוט רמי. ואם כן אף לגבי סוכה יש לומר חבוט רמי. אך אם היינו אומרים שיש דין חבוט רמי גם בפחות מטפח, אזי שמע מינה שאין זה משום שכל אחד נחשב כתקרה, אלא שלגבי טומאה אין זה משנה אם הוא מצורף וסגי בכך שהוא מובדל מהעולם.

וכל מחלוקתם אינה אלא אליבא דשמואל, שרואה כל צל בפני עצמו. וסבר אביי שאין להכשיר, אלא כשהקנים בתוך ג', שיש להם צירוף במקום אחד. אך לגבי סוכה דבעינן צל, אין שייכות עם הסכך העליון. אך עד כמה שמוכח דלא אמרינן חבוט רמי בפחות מטפח, שמע מינה שיש חשיבות להגנה שלו שהרי עד כמה שנאמר שיש יש כאן שאלה בסיסית האם אפשר להכשיר את הסכך על ידי חבוט רמי.

ואם כנים הדברים יש לדון בדף ט, ב לדעת הראשונים שהסכך הפסול פוסל את הכשר כנגדו האם גם בפחות מטפח יפסול. וכן מסתבר שלדעת אביי לא יפסול כלל. ומחלוקת הראשונים תהיה אליבא דרבא.

והנה רבא חידש דאמרינן חבוט רמי. ומיד לאחר מכן האריך להוכיח, דלא אמרינן חבוט רמי בפחות מטפח. ולכאורה אין זה ענין לסוגיין ולמה האריכה בו הגמ' כל כך. ונראה לומר, שעד כמה שנאמר חבוט רמי בפחות מטפח, לא נוכל ללמוד ממנו על דין סכך כלל.

דהנה יש להתבונן ביסוד דין חבוט רמי מה פשרו.

וזה כלל גדול בהלכה למשה מסיני. שההלכה איננה "מחדשת" דינים, אלא, מסייעת לדין היבש להסתדר. למשל, דין גוד אסיק, שאם יש תל גבוה עשרה הרי הוא כמחיצה עשרה, אף שאין שם מחיצה, איננו דין גרידא, שמושכים את המחיצות כלפי מעלה עם "מנוף". שהרי כל בר דעת מבין שכיון שיסוד המחיצה הוא להבדיל בין המקומות, אין לך הבדלה יותר מאשר זה שיש שני מפלסי גובה. אלא שבלא ההלכה אי אפשר לקבוע דין.

ומעתה נתבונן בדין חבוט רמי. הנה באהל המת אין גדרו שנמצאים תחת תקרה המגינה עליהם, אלא בתקרה המבדילה אותם מן השמים, שמונעת מהטומאה לבקוע. וממילא אין שום דין שיהיו הקנים באותו מקום, שהרי למעשה גם האדם וגם המת נמצאים במקום אחד המובדל. אלא שלפי הדין היבש, אין לשני הקנים צירוף בהיותם רחוקים זה מזה בגובהם. ולכך נאמר דין חבוט רמי, שעד כמה שקנה זה מאחיל, ממילא לגבי הלכות

כב ע"ב

בדין סכך ואויר מחצה על מחצה – ביסוד דין חמתה מרובה מצילתה

א] לפי דברי רש"י שהחמה מתרחבת למטה, אם כן מה מועיל אפילו רוב סכך הינו מעט יותר ממחצה, הרי החמה מתרחבת למטה והיא רוב.

ב] מה שכתב רש"י בריש מכילתין שהמועט בטל ברוב והוי כמי שאינו צריך ביאור, הרי עצם זה שיש חמה הרי אין זו סוכה, ולמה צריך לבטלו כמי שאינו. ולמה הוצרך להוסיף את הענין שעל שם הסכך קרויה סוכה.

ג] רש"י כתב שהמיעוט של הצל בטל ברוב, וקשה אם כן למה כתב שכאשר למטה מחצה על מחצה, מוכיח שיש רוב סכך, הרי די בכך שיהיה מחצה על מחצה.

ד] עוד צ"ע, מה יהיה הדין בעשתרות קרנים, במחצה על מחצה האם יהיה כשר או לא, שהרי השמש איננה חודרת.

שני עניני רוב: רוב חמה הפוסלת ורוב על המכשיר

בטל ברוב והוי כמי שאינו. שהוקשה לרש"י מה נפק"מ אם חמתה מרובה, הרי לעולם אי אפשר לשבת במקום שאינו מסוכך, ואפשר לשבת במקום המסוכך. ועל זה תירץ שכיון שהסוכה קרויה על שם הסכך, ממילא כל הסוכה מושפעת מחלקה האחר שאינו מסוכך כראוי.

אמנם כל זה במה שנוגע למה שהרוב מתגבר על המיעוט לפוסלו. אך כאשר באים למדוד אם יש מספיק סכך כשר, בזה צריך רוב כשר, שצריך שהעיקר יהיה צל. וזהו מה שנלמד מן המשנה בדף כב, שצריך רוב צל. ודבר זה נמדד לפי החלק התחתון, ואם יש שם רוב, בידוע שלמעלה יש רוב.

ונתחדש כאן ענין ביטול ברוב, שהחמה מבטלת את שם הסוכה מכל הסוכה, כשהיא רוב. והצל חשוב רק כשהוא רוב. ובזה הוא דומה לרוב של שחיטה, שהעיקר הוא שהרוב שחוט, ואין באים לשלול את החלק שאינו שחוט.

ולפ"ז נראה שבעשתרות קרנים יצטרכו פחות קנים בשביל ליצור מצב של רוב צל. והמדד יהיה רק למעלה, אם יש רוב של חמשים ואחד אחוז.

יש לעיין מה פשר ענין זה שהולכים אחר רוב הסוכה, הרי הכל תלוי במקום ישיבתו של האדם, והיה מן הראוי לומר, שכל מקום בסוכה שאיננו מוצל, הרי הוא כיושב מחוץ לסוכה. הגע בעצמך, מה אכפת לן אם יש רוב מוצל, כשיש קטע באמצע הסוכה השטוף בחמה. כלומר לא יעלה על הדעת שאם יש סוכה שהיא שבעה על שבעה טפחים, ומתוכה מסוככים ארבעה טפחים, ושלושה טפחים של שמש, שיש בהם רק קנה אחד בכדי שיהיה לבוד, ותהא כשרה.

ונראה לומר, שמודדים לפי האדם היושב שם. שמעל ראשו של כל אדם יהיה רוב מסוכך [ולא סגי במחצה]. אך מצד הסוכה הכללית צריך שלא תהא רובה פתוחה, שאז תפסול אף את חלקה המקורה כראוי.

כלומר יתכן מצב שחלק מן הסוכה כשרה וחלק מן הסוכה פסולה לישיבה, כמו שמצינו שסכך פסול פחות מארבעה אין יושבין תחתיו. ואם רוב הסוכה פסולה – כל הסוכה פסולה. וזהו שכתב רש"י שהמועט

סוכה המעובה כמין בית ואין כוכבי הלילה או כוכבי החמה נראין

הכוכבים איננו חשוב כל כך, מודו בית שמאי שאם אין כוכבי הלילה נראים מתוכה כשרה, אך אם אין אור השמש חודר, אין זה דירת עראי. אלא דירת קבע שקובעים בה מנורות. ולכך סברו בית שמאי שהסוכה הזו פסולה, שאיננה דירת עראי. אך בית הלל סברו שאין לפסול משום כך.

וכעת יובן מה פשר הענין שאדם עושה סוכה מבולבלת קנה עולה וקנה יורד, שמצד אחד איננו רוצה שהשמש תכה בעוז על ראשו, ומאידך רוצה שייכנס אור לסוכה, וזהו הקשר בין הרישא והסיפא.

שתים בידי אדם או שלוש בידי אדם

נראה, דהנה יש להעיר דהיאך שאל"כ יש חשש שמא יתלוש, הרי האילן נמצא מחוץ לסוכה. אלא דכיון דגזרת חכמים היתה שלא להשתמש באילן, חשיב איסור בפני עצמו, ולא פלוג חכמים. והנה יש לדון האם מותר להישען על אילן באופן שאם ינטל האילן לא יפול. ונראה שאף זה אסור משום דמשתמש להדיא באילן. והכא שאינו משתמש ממש באילן אלא על סוכתו, התירו חכמים שיוכל לתמוך סוכתו באילן, ובלבד שלא יהיה שימוש גמור.

יש לעיין בשלמא לב"ש הפסול הוא משום שנראה כבית כמו שכתב רש"י, אך לב"ה למה הוצרך לומר אף על פי שאין הכוכבים נראים מתוכה כשרה. פשיטא שכשרה.

עוד יש לעיין שעת עתה המשנה עוסקת בסוכה דלה ומדוע עוסקת המשנה כעת בריבוי סכך, שלכאורה אין קשר.

ונראה לבאר כך. שדרך העושה דירת עראי, שאיננו מעבה את התקרה בכדי שייכנס קצת אור לסוכה, הן אור החמה ואפילו אור הכוכבים. **אמנם** כיון שאור

איתא במשנה שתים בידי אדם ואחת באילן כשרה ועולין לה ביום טוב. ולכאורה כל דברי המשנה אין בהם צורך, דהיה לה לומר כל שינטל האילן ויכולה לעמוד בפני עצמה.

ונראה שיתכן שקבעה המשנה כלל שכל שיש בו שתים באילן ואחת בידי אדם, פסולה והשוו חכמים את מידותיהם. וכן שלוש בידי אדם ואחת באילן נראה פשוט שהאילן מסייע, למה סמך את הסוכה באילן. והא דלא חשיב השתמשות באילן,

כג ע"א

בדין העושה סוכתו בראש הספינה

[א] למה כתוב שר"ג פוסל בסתמא, הרי הדבר תלוי בכך שאינה עומדת ברוח מצויה דים.

[ב] מעשה ברבן גמליאל ור"ע וכו' היכן סוכתך – צריך ביאור וכי לקנטרו בא?

[ג] אינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לכו"ע פסולה – צ"ב מה ענין יבשה לים. ואדרבה היה צריך לומר שהעושה סוכתו ביבשה ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה פסול.

[ה] צ"ב איזה טעם יש להכשיר באינה עומדת ברוח מצויה דים. הרי בים עסקין.

אופן הדירה נקבע לפי הדרך שבאותו המקום

ביבשה, וכשרה בים. ורק סוכה שכשרה ביבשה, וכעת נמצא בים, ואינו יכול לעשות סוכה שתעמוד ברוחות המצויות בים, כשרה. כלומר הסברא לחלק בין ים ליבשה הוא שאין לעשות סוכה מיוחדת לים. ואידך סבר שאם אין לו אמצעים לעשות סוכת קבע בים, אין טעם לעשות.

לפי זה אתי שפיר שפוסל בים בסתמא, משום שבדרך כלל אי אפשר לעשות סוכה העומדת ברוח מצויה דים. ובדרך כלל סוכה כזו, עומדת ברוח מצויה דיבשה, ולכן לא הוצרך לומר שמדובר באופן זה.

ולפ"ז נראה שאין זה ענין של שיעור, ובמקום שאין מנשבות רוחות כלל, יכול לעשות סוכה מכל אשר יחפוץ משום שכך הוא הדרך לעשות דירת עראי. ואין הכרח למה שכתבו המחברים שיש דין שיעור בעובי המחיצה, שהוא חידוש גדול ללא מקור.

אמנם נראה ברור, שסוכה שאינה עומדת ברוח מצויה דים, ועלולה לעוף בכל רגע, אפילו דירת עראי איננה נקראת. ולכן הביא את המעשה עם ר"ג ור' עקיבא שנפלה סוכתו למחר. הינו שהסוכה עמדה לפחות יום אחד.

זה פשוט שהסוכה צריכה להיות בחוזק ברמה כזו שהדרך לעשות דירת עראי. ובארצות שבהן מנשבת רוח חזקה, הדרך לעשות סוכות המחוברות עם ברזלים, והסכך מהודק היטב בכדי למנוע פירוק של הסוכה על ידי הרוח.

אמנם בלב ים אין את האמצעים הדרושים לכך, ועומדות בפנינו שני דרכים. או לעשות סוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים כלומר שעלולה להיות ולא שיש רוח כזו בכל רגע כפי שנבאר בהמשך, או שלא יעשה סוכה כלל. למ"ד דירת עראי, כיון שהדרך לעשות סוכת עראי בים למרות שיתכן שתעוף לכל הרוחות, כך הדרך. אך אם נאמר שסוכה דירת קבע בעינין, אין טעם לעשות סוכה כזו, משום שאיננה ראויה להיקרא "דירה", אלא לכל היותר "סככה".

והנה יש מקום לומר, שעד כמה שעושה סוכה בים, ואין אפשרות שתעמוד ברוח מצויה דים, לא יצטרך שתעמוד אפילו ברוח מצויה דיבשה, שהרי בלאו הכי עושה סוכה במקום שהרוח עלולה לעוקרה. ועל זה קמ"ל, שאם לא היתה עומדת ברוח מצויה דיבשה, הרי היא פסולה. שלא יעלה על הדעת שאותה סוכה תהא פסולה

בדין סוכה הראויה לשבעה

א צ"ב הרי לדידן [דלא סבירא לן כר' אליעזר דמצריך סוכה אחת לשבעה ימים] אין צריך סוכה לשבעה וסגי בסוכה ליום אחד, הגע בעצמך, אם יש לו שתי סוכות אחת שאסור לעלות אליה ביום טוב ואחת שמותר לעלות אליה ביום טוב, למה לא יצא ידי חובתו בסוכה שאינה ראויה ליום טוב בשאר הימים.

ב עוד צ"ב, כיצד דין דרבנן יכול לגרום פסול דאורייתא. ומה שורש הפלוגתא אי מקריא אינה ראויה לשבעה מחמת איסור דרבנן.

ג יש לדון אם בונה סוכה במוצאי יום טוב ראשון שחל בשבת, וכעת הסוכה ראויה לכל הימים הבאים, האם תהיה כשרה, או שמא בעינן שתהא ראויה גם לשבתות וימים טובים.

מחלוקתם איננה קשורה לנידון אם אינו ראוי מדרבנן מקרי אינו ראוי מדאורייתא

אם כן אין שום שייכות בין הסוגיא דידן, לענין "אינו ראוי מדרבנן אינו ראוי מדאורייתא" שגם באיסור דאורייתא היו חולקים. כלומר עיקר מחלוקתם היא, האם מניעה בזמן פוגעת בחשיבות הסוכה.

והנה רש"י כתב במתני' כשרה ואין עולין לה ביום טוב, ואפילו עלה ביום טוב יצא. ולכאורה פשיטא שיצא. וודאי לא באנו לדון משום מצוה הבאה בעבירה. אלא שהיה מקום לומר שאף שאין לפסול את הסוכה בשאר הימים, משום שכלפי שאר הימים הסוכה ראויה למגורים, אך שמא ביום טוב עצמו תוגדר הסוכה כאינה ראויה למגורים. וקמ"ל שהאיסור איננו מפקיע ממנה שם מגורים. ומזה למדנו שלדעת החולקים, האיסור בין מדרבנן ובין מדאורייתא מפקיעו מלהיחשב דירה.

ונראה לומר שסוכה שאיננה ראויה לשבתות וימים טובים איננה סוכה ראויה לשבעה, שסוכה זו מוגבלת בשימושיה, ולמ"ד שהוא פגם בסוכה לשבעה, הכא נמי אף למפרע הוא פגם בזה.

והנה הגרעק"א הקשה איזה אופן יש שמדאורייתא אינה ראויה לשבעה, הרי אין איסור דאורייתא בעלייה.

ונראה שמה שצריך סוכה לשבעה הינו שצריך שהסוכה תהא בית הראוי לשבעה ימים מצד חזקן וחומרו, וסוכה רעועה פסולה, שאינה ראויה להיקרא דירה ואפילו לא דירת עראי. וכשם שמצינו בסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה פסולה, משום שאין זה נחשב כדירה.

ומחלוקתם היא האם כשהסיבה שאיננה ראויה לדירה הוא מחמת איסור, האם גם אז נחשב שאינה סוכה לאותו היום, או שמא יש סוכה והיא אסורה. ויתכן לומר שאין זה דוקא באיסור דרבנן, אלא גם אם היה איסור דאורייתא לעלות, לא היו חולקים בזה.

ובזה מובן השייכות לדין סוכה בראש הספינה, שבראש הספינה הסוכה מתרחקת מהאדם, וביום טוב האדם מתרחק מהסוכה.

סוכה כג - כד

בדין עשאה לבהמה דופן לסוכה לר' מאיר

א] מבואר בתחילת הסוגיא שהגמ' סברה שטעם הפטור הוא שמא תמות או שמא תברח. וקשה אם כן מאי ס"ד שמחמת כן לא תיעשה גולל.

ב] עוד צ"ב במסקנת הסוגיא, שטעמו של ר' מאיר הוא משום שאין עושין מחיצה בדבר שאינו עשוי בידי אדם או בדבר העומד ברוח, **מהיכן למדנו** יסודות אלו בהלכות מחיצות.

ג] עוד יש לדון הרי **לענין שבת** כשעשו מחיצה מבהמה, מבואר בגמ' בעירובין שנחשב כמחיצה. ומאי שנא מסוכה וגולל דלא הוי דופן.

ד] לכאורה מה **שנחלקו אבוי ור' זירא** אם הטעם משום שמא תמות או שמא תברח, לא קאי למסקנה, וכי לחינם נאמר? וכי כל אריכות הסוגיא, וסתירת דברי ר' מאיר אי חיישין למיתה, הכל נדחה מכל וכל לפי הטעם האחרון שזכר.

הטעם שמא תמות או תברח, בא לידי ביטוי במחיצה הנעשית ברוח או שאינה בידי אדם

ולפי זה יובן מדוע הוצרך לכל האריכות, שהרי במשך הסוגיא נתברר שהחשש שמא יבקע הנוד קרוב לחשש מיתה. ובזה יובן מה שנחלקו בנוד נפוח. שהרי עולה מן הדברים, שנחלקו האם נוד נפוח הוי מחיצה. שהרי מבואר שהחשש של בקיעת הנוד, מצד אחד רחוק מחשש מיתה, שאפשר למסור לשומר. ומאידך קרוב יותר במציאות. וכמו כן למדנו, שאם מדובר בפיל שגם בנבלתו יש עשרה, לכו"ע כשרה, ולא מקרי מחיצה העומדת ברוח.

ביאור יסוד טעמו של ר' מאיר

והנה ר"מ נקט שהוא הדין לגולל. ולכאור' גולל איננו מחיצה אלא התבטלות אל המת. ונראה שבא ר' מאיר ללמדנו את יסוד דבריו במחיצה. שגדר הפסול במחיצה העומדת ברוח שאף שראוי **לחצוץ**, אך אינו ראוי להיות **טפל** לקרקע, לחלק את הקרקע לשנים. שכשם שגולל הוא טפלות למת, כך המחיצה איננה לחצוץ גרידא אלא לחלק את הקרקע לשני חלקים, ודבר התלוי באחרים אינו יכול לחלוק, את הקרקע לשני חלקים. [ובהמשך יבואר בדעת ר' יוסי דבהמה אינה נעשית גט, שאף במחיצה סבר שאינה יכולה להיות מחיצה.

ונראה לומר שבאמת בתחילה ס"ד משום שמא תמות או משום שמא תברח, ומשום כן פסלו **רבנן** את המחיצה, ומשום כך הפקיעו את חשיבות הגולל, בכדי שלא יעשו ממנו מחיצה.

אך לאחר מכן נקט, שלא מסתבר לומר כן לגבי גולל, ופסול דאור'. כפי שנבאר. ונראה לומר שאף שלא נפסק הטעם שמא ימות או שמא יברח, בתורת חשש, אך כן נפסק בתור הגדרה של מחיצה. דהינו מה **שנחלקו בטעם הפסול האם הוא משום שעומדת ברוח, או שאינה עשויה בידי אדם, הוא תרגום של שמא תמות ושמא תברח.**

דהנה בבהמה יש שתי חסרונות, שיכולה למות והינו שהמחיצה מבוססת על רוח חיים, ואין עליה שליטתה. והחסרון השני שיכולה לברוח. ונפק"מ בנוד נפוח, שעומד ברוח הינו שיכול להתפוצץ ולהיבקע, אך אינו יכול לברוח.

ושמא תאמר, מנין נפסול את הנוד הנפוח, דלמא הטעם בבהמה משום שמא תברח, ולא משום שמא תמות. אך תשובתך בצדך שהחשש שמא ימות קטן יותר, ואילו שמא תברח גדול יותר.

כד ע"ב

בדין גט על גבי בהמה והשייכות למחיצה שעל גבי בהמה

כלומר כשהאשה מקבלת בהמה ועליה כתוב גט, אין זה נחשב שקיבלה גט אלא קיבלה בהמה, והגט טפל אליה. ובאותה מידה ודאי שמי שפוסל גט, פוסל את הבהמה מלהיעשות מחיצה. שהבהמה איננה מחיצה לאחרים אלא עומדת לעצמה.

ומה שדורש ספר הינו מלשון סיפור. כשיש שטר הרי שהוא מספר ומדבר, אך הבהמה איננה מדברת כיון שעיקר תשומת הלב מופנית לבהמה עצמה ולא למה שכתוב עליה. וכן בדבר שהוא אוכל, עיקרו עומד לאכילה ולא לסיפור הגט.

מבואר שלריה"ג אין כותבין עליו גיטי נשים. וצ"ב מה ענין גט לסוכה. והרי נאמר בברייתא אף אין כותבין עליו גיטי נשים. ומשמע שיש שייכות בין מה שאין כותבין עליו גט, למה שאין עושין ממנו דופן. כלומר מבואר לכאורה שר' יוסי שפוסל בהמה לגט ודאי פוסל בהמה לדופן. ונראה לומר שהנה ביארנו לעיל שיסוד הדין של מחיצה העומדת ברוח או מחיצה שאינה עשויה בידי אדם הוא שמחיצה צריכה להיות דבר העומד מצד עצמו ללא תנאים. ובאותה מידה יש לומר שגט איננו יכול להחשב גט אם עומד לדבר אחר.

מחיצה שאינה עומדת ברוח – ביאור הסברות בענין

יש לעיין למה האריכה הגמ' לדון ולהביא את כל המקרים של מחיצה שאינה עומדת ברוח, שאפשר לומר בפשיטות שחזק אותם בהוצא ודפנה. וכן יש לדון בגוף השאלה מהם הסברות בזה.

שהוספנו בזה דברים בענין סוכה מבד אם יש לזה שיכות לדין מחיצה שאינה עומדת] ויש לעיין, שלכאורה היה מקום גדול לחלק בין מחיצות סוכה למחיצות שבת. שסוכה שענינה זירה, היה מקום לומר שאינה נחשבת דירה כאשר המחיצה איננה מעניקה הגנה. אך לגבי שבת די לנו במה שהמחיצה תוחמת ומגדירה את המקום שהוא חלוק ומובדל. ואכן כל הקושיות של הגמ' לא היו מדיני סוכה אלא מדיני שבת. ולפי זה מובן מדוע הקשתה הגמ' מכל הנך קושיות, דדלמא יודה התרצן, שיש לחלק בין סוכה לשבת.

יש לחקור לשם מה בעינן מחיצה. האם הוא בשביל להגדיר את המקום, או להבדיל את השימושים. ונפק"מ במחיצה הנעה ברוח, אך כיון שיסודותיה מונחים במקום אחד, הרי הם תוחמים את המקום ומגדירים אותו כחלוק. אך אם נאמר שענין המחיצה להבדיל את המקום ולהגן עליו, כיון שהמחיצה נרמסת בקלות, איננה חשובה. ונראה שהרוח איננה אלא מדד, שכל שהרוח מנידה המחיצה ממילא אין לה משמעות של הגבלה, אלא רק ציון גבולות. [ועיין בחלק ביאורי השלחן ערוך תרכח, ב,

כה ע"א

בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה

א] צריך עיון, לשם מה צריך פסוק לפטורם לשלוחי מצוה מן הסוכה בשעת חנייתן, הרי אם לא יפגע הדבר במצוותם אף לאחר הפסוק יש להם למצוא מקום לינה עם סוכה, ואם דבר זה יעכב אותם מן המצווה של פדיון שבויים, אף בלא פסוק נוכל לדעת שפדיון שבויים קודמת.

ב] עוד קשה בהולך ללמוד תורה, מה אכפת לן שיתעכב מעט ויקיים את המצווה כראוי. הרי יש להפסיק מלימוד התורה לשם קיום כל המצוות.

ממנה מחמת עוסק במצוה. ואדרבה יעשה כל מה שביכולתו שיתקיימו שתי המצוות. אך כאן נתברר בדין עוסק במצוה, שקיום מצוה איננו רק חיוב מעשה, אלא עם ישראל **משועבדים** בשעבוד הגוף לעשות את המצוות. כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים. ומי שעוסק במצוה אחת, איננו משועבד למצוה אחרת. כלומר הגדר איננו פטור אונס, אלא פטור מהשעבוד. שעל כרחק השעבוד למצוה האחרת יפגום במידת ההתמסרות למצווה שעוסק בה.

ונראה שזה פשוט שאם יש איזה צד שבעולם שלא יוכלו למחר לפדות את השבויים אם יתעכבו מחמת הסוכה, פשיטא שפטורין מן המצווה ולא בעי קרא. אלא אף אם לא יקשה עליהם למצוא סוכה, מ"מ נקבע שפטורים. אך הדבר צריך תלמוד מהו הגדר של הדברים, הרי מדובר שיכולים לקיים את שתיהן.

ונראה לומר, שאם קיום המצוה היה חיוב מעשה, ממילא היינו אומרים שכל שיכול לקיים את המצוה האחרת, לא נפטר

בדברי הריטב"א שאסור לעבור למצוה אחרת

בעקיפין לפגיעה במצוה. כגון שנוסע לפדיון שבויים, ומחפש סוכה ללון בה, ומחמת כן יקום מאוחר, והתכנית של פדיון השבויים עלולה להשתבש. ועל זה התחדש שאסור לו לדאוג למצוה האחרת, ויתמקד בשליחתו העיקרית, לפני שיעבור למצוות אחרות.

הריטב"א הקשה פשיטא שהעוסק במצוה לא יעבור למצוה אחרת. ותירץ שכיון שהמצוה האחרת נחשבת דבר רשות אין לו לעבור ממצוה לרשות. אמנם צריך עיון, וכי המטפל באבדה **אסור** לו לשמוע את שועת העני. ונראה לומר שמדובר באופן שהעיסוק במצוה האחרת יכול לגרום

עוסק במצוה דרבנן או בספק מצוה - אם פטור ממצוה דאורייתא

דנו האחרונים בעוסק במצוה **דרבנן** אם פטור ממצוה **דאורייתא**. הינו האם נחשב כמו רשות. ונראה בעיני פשוט מסברא, שפטור. וטעם הדבר, שאם היינו אומרים שיש איזה **חלות** של פטור, אז באמת יש מקום לומר שאין החלות של דרבנן נחשבת כלפי דאורייתא. אך לפי מה שביארנו, הגדר הוא שהאדם איננו יכול להיות משועבד לשני דברים כאחת. וכיון שרבנן הטילו עליו שעבוד לעסוק במצוה דרבנן, הרי שהוא משועבד למצוה זו בכל ישותו, ואין מקום לשני שעבודים כאחת. וכן בספק מצוה, אין שום חילוק - משום שעצם זה שמשועבד למצוה אפילו בספק, גורם לכך שאיננו יכול להיות משועבד למצוה נוספת. ולא שייך לומר שיש עליו "ספק שעבוד".

דין חתן בקריאת שמע

מאוד. והתורה חידשה "שעבוד" על האדם, שלא רק בשבתו בביתו שהוא פנוי מעסקיו תוטל עליו המצווה, אלא אף בלכתו בדרך, שהוא טרוד, עליו לפנות את לבו מעסקיו, למרות שהדבר מפריע לו. אך מי שטרוד בעסק של מצוה, יש מקום לפטור, שכיון שהוטלה עליו המצווה, הוטל עליו להיות טרוד בה, וממילא אין להטיל עליו טרדה נוספת של קריאת שמע.

ולמרות שיכול לקרוא קריאת שמע וליבו בל עמו, כנראה שאין זה נחשב לקרוא קריאת שמע. ולפי זה מובן שבלכתך בדרך ממעט חתן, משום טרדת המחשבה. כמשנ"ת.

לפי הגירסא שבלכתך בדרך פרט לעוסק במצוה, צריך ביאור. כיצד לומדים מזה פטור של עוסק במצוה. הרי ההולך בדרך יכול לקיים את מצות קריאת שמע, אם כן מדוע ייפטר. כלומר בשלמא אם הולך לפדיון שבויים פטור מן הסוכה, שהעיסוק במצוה מפריע לו אך ההולך בדרך מדוע לא יקרא תוך כדי הילוך.

עוד יש לעיין לפי הגירסא ובלכתך בדרך פרט לחתן, שאינו דומה להולך בדרך, שהחתן איננו הולך בדרך, ואיננו עוסק במצוה, אם כן מה הדמיון.

ונראה לומר, שההולך בדרך לעסקיו טרוד במחשבתו, והוא יכול להסיר את מחשבתו מעסקיו אלא שהדבר קשה עליו

בגדר פטור החתן

של בעילת מצוה, והוא טרוד בזה ליתן לב להיות בקי. וכיון שמצוה זו מטרידה את דעתו, ממילא, נחשב כעוסק בה, ואין מצוה אחרת של מחשבה חלה עליו. וכפי שביארנו, שהגדר של עוסק במצוה פטור מן המצוה איננו חוסר יכולת ואפשרות לקיים את המצוה, אלא שאיננו יכול להיות משועבד לשתי מצוות כאחת. ומה שקשה לנו להבין זאת הוא משום שנחלשה אצלנו הרגשת השעבוד למצוה.

יש לעיין בשלמא שלוחי מצוה, אם יעזבו את מצותן יתכן שיתבטלו ממנה, אך החתן לכאורה לא יארע מאומה אם יכוון את לבו לקריאת שמע.

והנה יש לעיין האם דוקא לאחר האירוסין פטור מקריאת שמע, או גם חתן שעומד להתחתן בלילה זה, וכעת מתפללים באולם החתונות האם נאמר שיהיה פטור מקריאת שמע. ודאי שלא. אלא נראה לומר שעצם זה שנשא אשה, כעת חל עליו שעבוד

אי הכי אפילו טבעה ספינתו בים – פירוש מחודש

משוחרר הוא מכל טרדה אחרת. ולמרות שהוא מסוגל לעקור את טרדת המצוה, הרי הוא פטור.

והנה אם האדם באמצע עסק גדול, והוא טרוד בו, מצוה עליו לעזוב את טרדתו, ולכוון את לבו. כיון שמשועבד

העיר בשפ"א מה רצה המקשן לומר, הרי אם טבעה ספינתו בים, לא תצמח שום תועלת מטרדתו. אמנם לפי מה שביארנו לעיל, הענין מובן היטב. שהחתן פטור לא משום שהמצווה תיפגם אלא שכיון שהוא טרוד מכח המצווה, ממילא

ומתריצת הגמ', שבטרדה דרשות מעולם לא הותר לו להטריד את עצמו עד כדי שלא יוכל לכוון בקריאת שמע. ולכך שעבודה של קריאת שמע קדמה ל"שעבוד נכסיו". וזהו מה שהגמ' מביאה ראייה מאבל, שאף שמדובר בדבר שקרה כבר, ואין טרדה מעשית, אפילו הכי חייב בקריאת שמע.

לקריאת שמע, וכביכול היה צריך להשאיר לעצמו מקום לכוון את לבו לקריאת שמע, אך כל זה בדבר שעוד לא קרה, אך אם טבעה ספינתו בים, שכבר קרה הדבר, אין כאן שאלה של הפסקה באמצע העבודה, אלא טרדה של דבר שקרה קודם זמן קריאת שמע. ושמא לא מוטל עליו להתאמץ ולהסיר טרדתו מעליו. שהרי גם בחתן יכול להתאמץ ולהסיר טרדתו.

האם יש חיוב להניח תפלין בכל יום

צריך ביאור כיצד אפשר להפקיע דין תורה מדברי קבלה. הרי תפלין הוא חיוב דאורייתא, וכיצד יופקע על ידי ניהוג של אבלות. ועוד שלא נאמר אלא בדרך רמז, פארך חבוש עליך. ונראה מוכח שאין חיוב להניח תפלין כל יום, וכדעת האחרונים שנקטו כן. שאם היה חיוב בכל יום, לא אתיא אבלות ומפקעא חיוב תפלין. וגדר הפטור הוא, שתפלין הם פארו של אדם, אבל אינו בכלל זה.

כה ע"ב

ביאור מחלוקת התנאים מי היו אותם אנשים

שנאמר אשר היו טמאים. משמע שהיו רגילים בטומאה. ומזה משמע שהם נושאי הארון של יוסף. ומאידך אפשר לומר ש"היו" פירושו "נהיו" טמאים לנפש אדם באופן פתאומי. ויתכן עוד לומר דלא סברו שנדב ואביהוא היו מטמאים, לפי השיטה שאף גופן נשרף ורק בגדיהם נשארו. ובאשר לשאלה שהיו יכולים להיטהר, יש לעיין האם ידעו שטמא מת אינו עושה את הפסח. שהרי הפרשה שטמא מת אינו עושה הפסח נאמרה לאחר מכן ביחד עם הפרשה של פסח שני. אמנם מאידך יש להעיר, למה היו צריכים הזאת פרה אדומה, אם לא בשביל להיטהר לפסח. וצ"ע.

האם מותר להיטמא למת של רשות קודם הפסח

אלא רק לשבעת הקרובים שהם הנקראים מת מצוה. אמנם יש לומר שכל זה אינו אלא קודם שנתחדשה פרשת פסח שני, אך כיון שיש לו תשלומין אין זה נחשב מבטל המצוה.

יש לעיין במאי פליגי אם היו נושאי הארון או מישאל ואלצפן. בשלמא מה שחלקו על מ"ד עוסקי במת מצוה, משום שסברו שבכהאי גוונא אין דין עוסק במצוה משום כרת בפסח.

והנה יש לעיין מה אכפת לן שיש בזה כרת, הרי ודאי שאין כרת למי שעסק במצוה גם אם לא נהג כדין, גם אם לא היה אמור לעסוק במצוה זו. שהרי כרת אינה אלא על המזיד. אלא כוונת הגמ' היא, שמזה שיש כרת על מי שלא עשה הפסח, לומדים מזה את חשיבות המצוה. ואין כח במצות טומאת קרובים לדחות מצוה זו.

אך במאי פליגי אם היו נושאי הארון או מישאל. ונראה לדייק את הפסוק

יש לעיין האם מותר להיטמא למת באופן שאינו מצוה כשהוא קודם הפסח. מבואר בגמ', שכל ההיתר להיטמא למת קודם הפסח הוא משום דינא דעוסק במצוה פטור מן המצוה. אם כן לכאורה היה צריך להיות שאסור להיטמא למת קודם הפסח

טמאים במת מצוה – מי היה נטמא לאידך מ"ד

מבואר בגמ' שנחלקו האם הטומאה של פסח שני היתה מחמת מת מצוה או לא. ובפשטות נחלקו האם מותר להיטמא למת מצוה אם מחמת זה לא היה עושה פסח. וצריך ביאור, אם לא היו רשאים להיטמא, מי היה נטמא, וכי היה המת מוטל בביזיון. ונראה שהיו מניחים למי שכבר טמא לטפל בהם, שהרי את עיקר הדין שמת מצוה נטמא ודוחה את הפסח כבר למדנו במגילה ג, ב ולאחותו, שמי שהיה הולך לשחוט את פסחו נטמא למת מצוה שאין מי שיקברנו. ולכך הוצרך לדרשה דמת מצוה, הינו שכיון שמוטל עליו לקבור את קרובו, ממילא מצוה זו מוטלת עליו קודם מצות הפסח.

אבל חייב בסוכה והרי מצטער פטור מן הסוכה

בביאור השייכות בין מצטער של אבלות למצטער דעלמא

לו ליישב את דעתו. קמ"ל שמצטער איננו יכול ליישב את דעתו, ואבל יכול. וההבדל הוא, שהמצטער חושב תמיד על ביתו הנעים והמרווח, וממתין לרגע מתי יפסיק לסבול מן הריחות והזבובים המטרידים את דעתו. וישיבת הסוכה איננה משמחת אותו, להתבונן בטוב ה' והשגחתו ושמירתו עלינו. ועיין במה שכתבנו לקמן כו, א בגדר מצטער שאינו יכול לשמוח באכילתו. ולפי זה מובן היטב, שאבל שבלאו הכי איננו שמח, שמא אף הוא ייפטר מן הסוכה.

ידועים דברי הט"ז שרצה לחדש מכח הגמ' שיש דין לזכור את ענני הכבוד. אמנם בפשוטו הדברים מחודשים, שהרי עד כה לא ידענו דבר זה, והיאך נתחדש לפתע פתאום שצריך לכוון לשם ענני הכבוד. ונראה שהקישור העיקרי של הדברים הוא משום ששתי המימרות נאמרו על ידי רבי אבא בר זבדא אמר רב, ונשמע שנאמרו בנשימה אחת. שמצטער פטור ואבל חייב. והיה מקום לומר שטעם מצטער משום שקשה לו ליישב את דעתו. ואף אבל קשה

אין שמחה אלא בחופה

השמחה בבניית הבית. מה שאין כן כאשר אינם בביתם הפרטי, אין החתן חש את השמחה כל כך, של המעבר ממגורים בבית הוריו למגורים בביתו הפרטי.

צריך ביאור, מה פשר ענין זה. מה ההבדל בין שמחת חתן וכלה כשמגיעים לסעודת שבע ברכות בבית חבר וידיד, או שעושים שבע ברכות בביתם. ונראה לומר שעיקר השמחה היא בהקמת הבית החדש, וכשהחתן נמצא בביתו המיוחד לו, מודגשת

ביאור מחודש במה שאין עושין סוכה במקום החופה

א] חתן פטור מלעשות סוכה בחופתו. או משום ייחוד או משום צער חתן. ומבואר בגמ' דלכו"ע פטרינן משום ייחוד ובצער חתן פליגי. ומקשין העולם, מה אכפת לן בצער חתן, אם רוצה עשה סוכה של ד' דפנות. ועוד שהרי צריך ללבעול בחופתו, וע"כ צריך מקום סגור.

ב] מה פשר החשש של ייחוד, הרי **בעלה בעיר**, והחתן שיצא לעשות צרכיו, מסתבר שימהר לחזור לשוב עם כלתו, ולמה נחשוש לייחוד.

ג] היכן מצינו שחשש ייחוד מפקיע חיוב סוכה.

ג] כיצד יתכן שבמקום דשכיחי אינשי דנפקי ועיילי לא תהיה בעיה של ייחוד, הרי כולם ילכו לבסוף לביתם, ושמה יגיעו לבסוף לידי ייחוד עם האחרון שנשאר.

ונראה לומר, שביטולו של החתן יש בו חדר צנוע המשמש לשינה וכו' ולזה אין הסוכה ראויה כלל, שהסוכה היא מקום כניסה לרבים, ופעמים שלא כל הדירה של החתן, והסוכה שעל הגג משמשת את כל

בני ההבנין. וכל הנידון הוא לגבי החדר המשמש לסעודה ושמחה. וכאן עומדות שתי האפשרויות: לעשות את הסעודה בסלון הבית, או בסוכה שעל גג הבית, ועל ציר זה נסוב הענין.

ביאור ענין הייחוד – קלות ראש עם קרובי החתן

שלאחר תום הסעודה, יתפזרו הנאספים, ויישאר אחד מקרובי החתן או אפילו כמה מקרובי החתן עם הכלה, ופעמים **שליבם גס** בקרובתם, ויבואו לידי **קלות ראש**, ולא דוקא איסור ייחוד ממש, שהרי בעלה בעיר. ולפי זה מובן מה שאמרו במקום דשכיחי אינשי ליכא חשש ייחוד, הינו שמגיעים לא רק השושבינים, אלא עוד חברים וידידים, ולא יישארו השושבינים עם הכלה לבדם.

והנה מצות הסוכה היא לעשות את שימושי הדירה בסוכה, אך עד כמה שיש איזה דבר שהסוכה איננה משמשת תחליף טוב לבית, אין דין לעשות כן בסוכה. כלומר אין הפשט שחשש ייחוד **גובר** על מצות סוכה, אלא שאז אין הסוכה נחשבת כתחליף. וטעם הדבר שחוששים לייחוד נראה לבאר, שהרי בשמחה זו נמצאים קרובי החתן וקרובי הכלה. ועלול להיווצר מצב

ביאור הפלוגתא בצער חתן – בגדר השחוק שלאחר הסעודה

וכעת רוצים לשוחח ולשחוק. והדרך לעשות זאת במקום הסעודה, ולהמשיך לאכול ביחד מיני מתיקה. ובזה פליגי האם דבר זה מהווה עילה שלא לעשות את סעודת השבע ברכות מחוץ לסוכה. כלומר עד כמה רואים את השחוק שלאחר הסעודה, כהמשך של הסעודה והשמחה או כדבר אחר, שאין לקבוע את כל הסעודה על פיו. והבן.

ולפי זה מובן ענין צער חתן, הינו שלאחר תום האירוע, החתן רוצה לשחוק עם כלתו, ולא נעים לו לעשות כן במקום פתוח. ושמא תאמר הרי בלאו הכי בועל בביתו ולא בסוכה כמו שביארנו. אלא נראה שהשחוק איננו עניני אישות וחיבה, אלא המשך לסעודת השבע ברכות. שהרי בזמן הסעודה עצמה לא היה לחתן ולכלה פנאי לשוחח שהוא יושב בין האנשים, והיא בין הנשים.

כו ע"א

בדין פטור חתן ושושבינים מתפלין ומקריאת שמע

בכל הברייטא לא נזכר שיש פטור לחתן בקריאת שמע משום טרדת בתולים. ומשמע שחולק על התנא בברכות שחתן פטור מקריאת שמע. וזהו שכתב רש"י **דלית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה**. [ובסמוך נבאר את מחלוקתם] ואעפ"כ פטור החתן מקרי"ש בזמן המשתה, ולת"ק אף השושבינין. אלא שצ"ב, כיון דפליג על ענין זה של עוסק במצוה למה פטור משום **שעוסק במשתה**. הרי לית ליה פטור דעוסק במצוה. כשם שצריך להפסיק ממצותו כך עליו להפסיק משמחתו. לכאורה.

בביאור החילוק בין עוסק ב"מצוה" לעוסק ב"שמחה" ובחילוק בין לשמוח לבין לשמוח

שמים, שהשמחה דורשת קלילות וקבלת עול מלכות שמים דורשת **כבדות**. ולכך סבר ת"ק שפטורים מק"ש. ואילו ר' שילא סבר, שיש הבדל בין המשמחים לבין השמחים. המשמחים אף שנהנים מן השמחה, הרי הם עוסקים במצוות שמחת חתן וכלה, ולכך מוטל עליהם להתאמץ לעבור למצב של קבלת עול, ואף שכלפי חוץ ממשיכים לשמח, צריכים הם להיכנס לאווירה של עול ורצינות למשך זמן האמירה. אך החתן שמצווה לשמוח, פטור. כלומר נחלקו האם יש מצוה על השושבינים לשמוח או לשמח.

ונראה לומר, שיש חילוק בין עוסק במצוה לעוסק בשמחה. הגדר של עוסק במצוה הוא שכאשר מוטל עליו עול מצוה אחת כגון השבת אבדה, עליו להקדיש את כל מעייניו לכך וממילא אין להטיל עליו מצוות אחרות. אך מאידך אפשר לומר שכיון שאיננו מופקע מקיום המצוה האחרת, יש להטיל עליו את כל המצוות כאחת, וכל זמן שאין המצוה האחרת מבטלת לגמרי את המצוה שעוסק בה – ימשיך. אך **בעוסק בשמחה**, יש בו סתירה לקריאת שמע שהוא קבלת עול מלכות

בדברי רש"י דלית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה / ביסוד הפלוגתא אם עוסק

במצוה פטור מן המצוה או לא

ותפלין לאלו הצריכים להם, אזי יגרום הדבר דחייה של כל התערבות של מצוה אחרת שיכולה לגרוע מן האיכות של קיום המצוה הראשונה. אך אם נראה את המצוות שעיקרן הוא לא התכלית אלא העיסוק במצוות המלך, וקבלת עול **מלכותו** עלינו, אם כן אין לפטור את העוסק במצוה משום מצוה אחרת.

נתבאר בדברי רש"י שיש החולקים על הפטור של עוסק במצוה. וסברו שחתן חייב בקריאת שמע, מלבד הפטור של המשתה וכמו שביארנו. ונראה לומר שיסוד המחלוקת הוא האם המצוות הן ענין בפני עצמו או שכולן מצוות המלך. כלומר אם נראה את המצווה כקיום בפני עצמו, שהאבדה תושב לבעליה, ושהיו מזויות

הולכי דרכים ביום או בלילה ביאור הכפילות והאריכות

צ"ב מאי קמ"ל בכל המימרא הזו. הרי פשוט שהולך בדרך יכול לאכול, וכי סלקא דעתך שלא יוכל לעזוב את ביתו. ואף שרש"י שכתב שיכול לעזוב את ביתו משום תשבו כעין תדורו, אך לא נראה שזהו החידוש היחיד כאן. שאם כן, מדוע חזר וכפל בהולכי לילה והולכי יום. היה לו לומר הולכי דרכים פטורים בשעת הליכתם וחייבים בשעת חנייתם. ובתוס' מבואר שכל הנידון הוא כאשר עושה חניית ביניים **בעיר**. וצריך ביאור, אם כן מוכרח להיות שהולכי דרכים ביום עשו חנייה בעיר, ואעפ"כ פטורים, ומדוע הרי חנו בעיר.

שני מיני חניות – חניית ביניים, וחניית קבע

הדרך לחפש מקום לינה בשעת חנייה. ונראה **לומר**, שרק אם הגיעו לעיר בדווקא חייבים לחפש להם סוכה. אך אם חנייתם באהלים, וב"מקרה" הגיעו לעיר, אינם צריכים לחפש להם סוכה. שרק כאשר מגיעים למקום יישוב בדווקא צריכים לחפש סוכה. וכפי שנבאר בהמשך. כמה צריכים לטרוח למצוא סוכה.

יש שני מיני חנייה. חנייה להפסקה קצרה, לפוש מעט ולאכול. וחנייה ללינה קבועה בלילה או ביום. אם עושים חניית ביניים באמצע הדרך, ודאי אינם חייבים לבוא לעיר. אך עד כמה שחונים בעיר, שמא אף בהפסקה קצרה יפקע מהם שם "הולכי דרכים", ויצטרכו לאכול בסוכה. וקמ"ל שבחניית ביניים קצרה אינם צריכים לחפש סוכה בעיר. וטעם הדבר, שרק בחניית לינה

יישוב אריכות לשון הבריייתא

אצל אנשי העיר לאכול, במקום מוגן מפני שודדים וחיות רעות. ולכך ס"ד שכיון שחנו בעיר, חייבים בסוכה אף לעצירה קצרה. קמ"ל שכיון שלא חנו ללון, אלא רק לעצירת ביניים, אינם חייבים בסוכה. למרות שדרכם בשאר ימות השנה לחפש להם מקום לאכול בבית אנשי העיר.

ולפי זה מיושב הפלא ופלא התוספת של הבריייתא. הולכי דרכים בלילה חייבים ביום. ולכאורה מאי שנא מהולכי דרכים ביום שפטורים ביום וחייבין בלילה. אלא שהיה מקום לומר, שכיון שהלכו בלילה ועצרו **לחניית ביניים** בלילה. הרי דרך החונים בלילה שאינם חונים במקום פתוח וגלוי, ואם היה זה בשאר ימות השנה היו מחפשים מקום

כמה צריכים לטרוח לחפש להם סוכה בעיר

מקום לינה מאנשי העיר, וטורחים בדבר, או שמא היו לנים באהלים. ומאידך נראה ברור שאינם צריכים לחפש סוכה במשך כל הלילה, אלא כשיעור הזמן שהיו מחפשים להם בית לישון. ומוכרח להיות שצריך לטרוח למצוא סוכה, שהרי שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה גם בלילה. וגדר הפטור הוא שעלולים להתבטל מן המצוה מחמת טרדת החיפוש. ואם כן מוכרח שמציאת הסוכה איננה מגיעה בקלות.

יש לעיין, שיירא שהגיעה לעיר, כמה צריכה לטרוח בשביל למצוא סוכה. ונראה לומר שאם מדובר בשיירא, שתכננה שיארחו אותם אנשי העיר, צריכים לחפש להם סוכה, אך אם מדובר בשיירא שנחתו בעיר, והביאו עמהם אהלים ללון, מהיכי יתני ימצאו סוכה, ומי יסכים לארח בביתו אנשים לא מוכרים. וביחוד בסוכות שהכל צר ודחוק. ונראה שהבחינה לדבר היא, לו היה זה בשאר ימות השנה, האם היו מבקשים

חולין ומשמייהן.. ומצטער – פירוש נפלא בשקו'ט

[א] בגמ' הקשו שאם חולה פטור משמע שמצטער חייב. ולכאורה אין שייכות בין הדברים שמצטער הוא מחמת הסוכה, ואילו חולה לא בהכרח שהסוכה מצערתו. ואם כן מהו הדיק.

[ב] ועוד קשה מדוע מצטער לא נזכר במשנה שפטור, הרי גם לאחר התירוץ שיש חילוק בין חולין שאף משמייהן פטורין, ומצטער אין משמשיו פטורין, לא מובן למה לא נזכר מצטער.

[ג] משמשי החולה עוסקים במצוה, וכי נאמר להם לעזוב את החולה בשביל הסוכה.

בדירה שלהם, שנאמר שחייבים לעקור מדירת קבע ולצאת לדירת עראי, שהרי דירתם היא עם החולה. דהינו גם אם המשמשים אינם נצרכים להיות עם החולה בכל שנייה, ואם הביאו לפניו אוכל, או שכעת הוא ישן, ויכולים להספיק לגשת לסוכה הקיימת בקרבת מקום ולאכול שם. אינם צריכים, כיון שהם משועבדים להיות עם החולה. ואין זה דומה לעוסק במצוה, שרק בשעת השימוש פטורים. אמנם אם יש איזה זמן במשך היום שהחולה אינו צריך להם כלל, כגון שישן במשך כמה שעות. יש מקום לומר שחייבים באותה העת למצוא סוכה, ויש מקום לדון בזה. ועיין בשו"ע שהביא דעה כזו.

אך המצטער שאינו מופקע אלא שהסוכה איננה מתאימה לו, אין זה פוטר את משמשיו. ואין הכוונה שצריכים להתפטר מן השימוש, בכדי לקיים מצות סוכה. אלא שאנו רואים את המשמשים כבני בית של המצטער. וכשם שאדם צריך לעזוב את ביתו לסוכה, כך צריכים לעזוב את ביתו של המצטער בשביל לשבת בסוכה.

ונמצא שמצטער איננו דרגה פחותה מחולה, אלא מין אחר של פטור.

וממילא מובן שהמשנה לא כתבה פטור מצטער משום שהוא יותר פשוט מחולה. שאין זו "ישיבת סוכה" כאשר ממתין בקוצר רוח לחזור לביתו הנעים בעל התנאים הבסיסיים.

נראה שבתחילה סברה הגמ' שהחולה פטור מחמת הקושי להיות בסוכה, וכיון שרק הוא נכתב ולא המצטער שאין הקושי שלו גדול כמו החולה, יש למעט את המצטער. אך בתירוץ של משמשים השתנתה ההבנה לגמרי.

גדר פטור חולה

שהנה אין הכוונה שהמשמשים פטורים משום עוסק במצוה, שאין בזה שום חידוש, אלא עצם זה שהם משמשי חולה. ועל כרחך למדנו מזה שגדר חולה הוא שמופקע לגמרי ממצות סוכה. שכשם שאין צריך לעשות סוכה למי שנמצא בבית הסוהר, שאינו דר שם אלא **תקוע** שם. אף החולה שתקוע במיטתו אין זה נחשב **תשמישי דירה**. וגם אם אין שום קושי להוביל את החולה לסוכתו, הרי הוא מופקע מעצם ישיבת הסוכה.

גדר פטור משמשי חולה

וחידוש זה בא לידי ביטוי במשמשיו. שכיון שהחולה מופקע מישיבת סוכה, אף המשמשים **הנטפלים** אליו מופקעים משימושי דירה, שהם נמצאים עם החולה ונטפלים אליו.

ולגבי משמשים גדר הפטור הוא, שכיון שהחולה נמצא במקום או במצב שמופקע מחיוב סוכה, ודירתו איננה דירה [כמו שביארנו לעיל] אף המשמשים נחשבים כנמצאים עמו, ואינם נמצאים

סוכה כו ע"א

בגדרי מצטער הפטור מן הסוכה

א] יש לעיין מהו המקור לפטור מצטער. ואף שבראשונים נזכר שהוא משום תשבו כעין תדורו, **בגמרא** לא נזכר **להדיא** שהוא משום תשבו כעין תדורו. ומשמע שאין זו דרשה גמורה כשאר הדינים הנלמדים מתשבו כעין תדורו, וצ"ע מהו גדרו. **ב]** עוד יש לדון מהי **רמת הצער** הפוטרת, האם כל אי נוחות נחשבת כמצטער.

חילוק בין מצטער באכילה למצטער בשינה

ולפ"ז א"ש שלא נאמרה הדרשה תשבו כעין תדורו גבי מצטער במפורש בגמ', משום שאף שיש לזה שייכות לאופן הדירה, אך עדין אין זה דומה לגמרי לתשבו. משום שהוא דין על הגברא, שהגברא יגיע לידי שמחה, ואין זה אלא רמז, לכך לא דרשינן לה להדיא מתשבו כעין תדורו.

ולפ"ז א"ש מה שחלקו הפוסקים על הרמ"א שכתב ללמד זכות על אלו שאינם ישנים בסוכה, משום שאין נשותיהם עמהם והוי מצטער, ולדברינו יובן שמצטער בשינה הוא רק מי שאיננו יכול לישון. וחדוש גדול הוא לומר שאם אשתו אינו עמו מקרי מצטער. ועל כרחק הרמ"א הביין שהסוכה צריכה לתת את אותם התנאים כמו בית שלא כפי שנתבאר בדברינו עכשיו. וכיון שאינו יכול לדור שם עם אשתו – מקרי מצטער. אם לא שנאמר שהוא משום תשבו כעין תדורו. אך לפי מה שנתבאר ודאי שדבריו מחודשים, ויתכן שאף הוא לא אמר כן אלא ללמד זכות. ולא סבר שהוא עיקר הדין.

ברור שהסוכה איננה מגיעה לרמת הנוחות של בית. הן מפני החמה והן מפני הצינה. והן במניעת רעשים ומעופפים. ולא שייך לומר שכל שינוי מקרי מצטער.

ונראה לחלק את הענין לאכילה ושינה. המדר לשינה הוא **היכולת** להירדם. ואם יש בסוכה הפרעות קשות של ריח ורעש או גשם קל, הרי הוא מצטער כיון שאיננו יכול לישון. אך לגבי אכילה אין מצב שאי אפשר לאכול, אלא על כרחק ההגדרה אחרת, שיכול לאכול אך איננו יכול **להנות** ולשמוח. דהיינו אם מצליח למרות הקור החום והצפיפות **להנות** בשעת האכילה ולשמוח, איננו מוגדר מצטער.

ראיה לדבר, שהרי לעיל הקשו על אבל אמאי חייב בסוכה, הא מצטער פטור. ומבואר שהגדר במצטער הוא שאין לו שמחה, וכמו שביארנו שאינו יכול לשמוח בשהייתו בסוכה. ואף **אבל** איננו יכול לשמוח בסוכה. ומתרצת הגמ' שהאבל יכול להתנתק מטרדתו, ולנסות לשכוח ממנה לזמן מועט, אך המצטער אין באפשרותו להתנתק מן הסבל, ולשמוח.

כו ע"ב

אסור לאדם לישון ביום יותר משינת הסוס - ביאור גדר "שיתין נשמי"

[א] רש"י כתב שהטעם משום ביטול תורה, וצ"ע אם צריך את השינה אין זה ביטול תורה, ואם אינו צריך את השינה אף בלילה הוי ביטול תורה.

[ב] מהו הגדר של שתינ נשמי. וכי אם נרדם יכול לשער להתעורר לאחר שתינ נשמי.

[ג] מה היתה הטענה על שינתו של אביי, עד מתי עצל תישן מתי תקום משנתך.

שני חלקים בשינה, מנוחת הגוף ומנוחת המוח.

איננו זקוק לה. והלומדים תורה, זקוקים לשנת צהרים בכדי לרענן את המוח, אך אינם צריכים לשכב במיטה, ושכיבה זו היא עצלות. ועל זה אמר שאסור לישון ביום יותר משינת הסוס. ואביי סבר שאותו זמן שמקדיש לישון בשיבה, על אצילי ידיו, אפשר לעשות זאת בשכיבה, והשינה תהיה מעולה יותר. ועל זה טען רב יוסף על אביי, שאף שהיה צריך שינה קצרה, אין לעשותה בעצלות הינו בשכיבה, אלא בתנוחת ישיבה, בשביל שלא להרגיל את הגוף בעצלות.

ולפי זה מובן מה שנחשב ביטול תורה. שהלומד תורה נחשב כשכיר יום, וכמאמר הגמ' בעירובין, אנן אגירי דיומא אנן. וכשם שהפועלים אינם נחים בצהרים, כך לומדי התורה אין ראוי שינוחו. אלא שלומדי התורה זקוקים לרענון המוח, ולכך די בשינה של שתינ נשמי.

אמנם ברור, שמי שלא ישן כל צרכו בלילה, ראוי לו לישון ביום כדי להיות צלול. משום שאז שינה זו היא צורך הגוף ואינה באה רק לשם רענון המוח, וכפי שנתבאר.

נראה לבאר שיש שני מיני שינה: בשכיבה ובישיבה, שהם כנגד שני מיני צרכים בשינה. מנוחת הגוף ומנוחת המוח. שינה בשיבה איננה מעניקה כח, אלא מרעננת את המוח. שאין בה "השבתה" של כל הגוף, והיא נקראת שינת נשימה, שהגוף אינו שובת, ורק הנשימות מתחזקות, והמוח מקבל חמצן ומתרענן. והטעם שמכונה שתינ נשמי, משום שהמספר ששים בא תמיד לבטא ריבוי של דבר לפי הצורך. כמו המאכל הבטל בששים, שאין זה ששים בדוקא, אלא הנצרך לביטול טעמו.

והנה ידוע לכל, שכאשר האדם לא ישן לילה שלם, הוא זקוק לשינה בשכיבה בשביל להתחדש כראוי. שאז כחות גופו נחלשים ובסוגיין לא מדובר בשינה הנזקקת לגופו אלא לרענון המוח כפי שנבאר.

שהנה בנוהג שבעולם, שינת הצהרים נוהגת בדרך כלל רק אצל אלו העוסקים בלימודים, [או פנסיונרים ומובטלים] אך העוסקים בעבודת כפים אינם זקוקים לשינת צהרים. הינו ששינת הצהרים נזקקת בכדי לרענן את המוח אך מי שעוסק בעבודת כפים

כז ע"א

ביאור החומרא לאכול אכילת עראי בסוכה

א] ולית ביה משום יוהרא, מה פשר הנידון אם חומרא זו נקראת יוהרא או לא. הרי כל הנהגה שאיננה חיוב על פי דין, יש בה התנשאות על פני האחרים שאינם נוהגים כן.

ב] וכי ר' צדוק לא רצה להחמיר על עצמו הרי היה צדיק גדול כידוע שהיה צם ארבעים תעניות שלא תחרב ירושלים.

ג] בגוף החומרא צ"ב, בשלמא במקום שיש אוסרים ויש מתירים יש מקום להדר לחשוש לאוסרים, אך בדבר המותר, מה ענין בחומרא זו. **ואין לומר** שיש כאן תוספת של ישיבה בסוכה, שמוסיף עוד ועוד פעולות של ישיבות סוכה, שאם כן אין זו חומרא, אלא תוספת מצוה, שהרי בכל פעולה שאדם עושה בסוכה, מטייל בסוכה, משנן בסוכה, יש בזה מצוה, ולא נאמר על זה **שמחמיר** על עצמו.

חקרו האחרונים, האם החומרא לשתות מים בסוכה היא **שלא** לשתות מים מחוץ לסוכה, ואם אין לו סוכה ימתין עד שיהיה לו, או שאם יש לו אפשרות שאת הכוס הזו של המים ישתה בסוכה יטרח ויעלה לסוכה.

יש להתבונן מדוע הוזכר ענין זה שנטלו במפה ולא בירך אחריו הנוגע לברכת המזון, דלכאורה אין זה שייך לענין המדובר בהלכות סוכה.

ביאור מהות החילוק בין אכילת קבע לעראי

שלוש ביום, ושאר הפעמים שאוכל ושותה הוא באופן מקרי. כגון שתוקף אותו רעב או צמא, או שמאן דהו נתן לו דבר מאכל. ואם יידרש לעשות זאת בסוכה, הדבר יגביל את תנועתו, והסוכה לא תהא **דירתו** אלא כבית הסוהר עבורו. מה שאין כן אכילת קבע, דרכו של אדם לסדר את עצמו, ומשום כך גם אם יידרש לעשות זאת בסוכה, לא הוגבל בתנועתו בימי החג, שיתכנן מראש את סעודותיו שיאכלם בסוכה. ולכך אף שאין הבדל מהותי ביניהם, אם אוכל אכילת קבע בביתו, או בחוץ מבטל את אכילת הקבע שהדרך לעשות בביתו. ואין דרכו של אדם לאכול אכילת קבע מחוץ לביתו, משום שהצורך באכילת קבע איננו בא במפתיע.

ולכך הולכי דרכים שאין להם סוכה, ונוסעים במשך עשר שעות, אין שום ענין להחמיר בזה להימנע מלאכול אכילת קבע ולאכול מעט מעט אכילת עראי

הנה מצות הסוכה עניינה שיעשה אדם את כל מה שעושה בביתו – בסוכה. אם כן יש להבין מדוע אף אכילת עראי לא תעשה בסוכה. הרי גם אכילת עראי דרכו של אדם מהדור הקודם... לאכול בביתו ולא ברחוב. ומדוע רק אכילת קבע צריכה סוכה.

ונראה שמצד עצם האכילה, אין הבדל בין אכילת עראי וקבע, שניהם תשמישי דירה, שראוי לעשותם בסוכה, ולכו"ע מי שיאכל אכילת עראי בסוכה, נהג ניהוג של מצוה. אמנם אם באנו **לאסור** עליו לאכול בחוץ, אין לאסור אלא אופן של אכילה המבטל את ישיבת הסוכה. ואכילת קבע מחוץ לסוכה מבטלת את הסוכה, ואילו אכילת עראי איננה מבטלת, אך כמובן שהדברים צריכים ביאור מדוע זה כך.

ונראה לומר שאכילת קבע הוא דבר ידוע מראש, ומתוכנן באופן קבוע. כל אדם אוכל אכילת קבע אחת או שתיים או

בצהרים, לאחר שיגיעו למחוז חפצם, וכמו שביארנו שזהו ענין קבע ועראי, דבר מתוכנן ושאינו מתוכנן. והמחמירים שלא לשנות מחוץ לסוכה, אם די להם בשתייה מועטת למשך כמה שעות, גם להם עדיף שלא יאכלו בדרך.

עד שיגיעו, שכיון שיודעים מראש שיצטרכו לאכול אכילת קבע בדרכם אין בזה שום ענין וטעם. אמנם כשנוסעים נסיעה של שעות שלוש, לא הותרה הרצועה, וראוי שיאכלו את סעודת הקבע בבוקר קודם הנסיעה, ואת סעודת הקבע השנייה

ביאור ההנהגה של אכילת עראי בסוכה משום חומרא ולמי ראויה הנהגה זו

גם אם היתה לו סוכה זמינה, אך כיון שטורח היה לו להעלות לסוכה, לכך לא החמיר בזה. ולכך הובא ענין ברכת המזון, שמרוב חולשתו העדיף שלא להתחייב בברכת המזון, ואף שיש לו לאדם להקפיד להתחייב בברכת המזון כדי לברך את ה', על הארץ הטובה אשר נתן. ר' צדוק לא היה מסוגל לזה. [לא כמו בימינו שמאכל טוב נחשב מאכל פרווה ו"מזונות"]

ולפי זה נראה לומר, שמי שמחמיר שלא לשנות מים מחוץ לסוכה, פירושו של דבר שאצלו הסוכה זמינה ונוחה, והבית עראי, ונמצא בסוכה רוב היום, ולכך ראוי לו שיחמיר להעלות את המים לסוכה. אך מי שסוכתו צרה ודחוקה, או קרה מאוד, ואינו עולה אליה אלא לסעודת קבע, אין לו להחמיר להעלות אליה גם אכילת ושתיית עראי, מכיון שאצלו אין דרך להקפיד על עראי לעשותו בביתו. ור' צדוק שהיה חלוש,

ביאור פלוגתא דר' אליעזר ורבנן בחיוב הסעודות בשאר ימי החג

א] וחכמים אומרים אין לדבר קצבה – צ"ב שהיה צריך לומר אינו חייב אלא אחת. ולמה אמרו בזה הלשון.

ב] צריך ביאור מהו יסוד מחלוקתם של ר' אליעזר ורבנן בענין חיוב אכילה בשאר ימי החג, שרבנן לומדים מתשבו כעין תדורו שאוכל מתי שרוצה, ור' אליעזר לומד מתשבו כעין תדורו להיפך שחייב לאכול.

ג] עוד צריך ביאור, מדוע צריך לאכול **אחת ביום ואחת בלילה**, הרי אין הכרח שהסעודה השנייה של היום תהיה בלילה. ביחוד בימי הקיץ, שהיום ארוך, ודאי נהגו לאכול סעודה שניה לפנות ערב, ולא בלילה ממש.

ר' אליעזר לשיטתו בדין אין יוצאין מסוכה לסוכה

שצריך יד' סעודות בסוכה, ושאלה שנייה לגבי שיטתו שאין יוצאין מסוכה לסוכה. ובפשטות נראה שיש קשר בין הדברים. ונראה לומר שכיון שדעת ר' אליעזר היא שצריך שהסוכה תהיה ביתו לשבעת הימים, אם כן במה יוכל לקבוע שזהו ביתו אם אינו

כיצד יתכן שרבנן ור' אליעזר למדו משמעות הפוכה מתשבו כעין תדורו, לרבנן אי בעי אכיל, ולר' אליעזר שחייב לאכול. אלא נראה שמחלוקתם לשיטתם. שהרי ר' אליעזר נשאל על ידי אפוסטרופוס של אגריפס שאלה לגבי שיטתו

את הסוכה כביתו, אף לרבנן כן אין זה מדין יום טוב, אלא בכדי לקבוע שבחג זה האדם אוכל בסוכה, אך לרבנן סגי ביום אחד, ולכך אמרו שאין לדבר קצבה, הינו שאין צריך יד' סעודות להגיע לזה. ואם כן יתכן מאוד, שגם אליבא דרבנן אם לא אכל בלילה הראשון, יהיה חייב לאכול סעודה אחת בלילה השני. וזה חידוש גדול.

ביאור נפלא במה דפליגי אם יש תשלומין לסעודת לילה הראשון

ומעשה כיון שלרבנן ט"ו הוא מדין סוכה, אין מקום לתשלומין ביום טוב אחרון של חג שאין זה בסוכה. אך אם עוד לא אכל בסוכה בלילה הראשון, ודאי יש לו לאכול בשאר ימי החג, לפחות סעודה אחת, בשביל לקבוע מעשה שכל אכילותיו בסוכה. אך ר' אליעזר שהוא מדין יום טוב, שיש עליו מצוה לאכול ביום טוב, לחגוג את חג הסוכות, ממילא אפשר להשלים גם בליל שמיני עצרת, שאינו חג הסוכות. שהרי אפשר לחגוג את חג הסוכות ואת ענני הכבוד גם בשמיני עצרת.

נמצא שנחלקו ר' אליעזר ורבנן האם טו טו מחג המצות הוא לחגוג את חג הסוכות כמו את חג המצות. או לחגוג את הלילה הראשון של סוכות כיום טוב מיוחד של סוכות, בלא קשר לכך שאוכלים בסוכה. ולרבנן הוא דין רק אם אוכל בסוכה. [ולקמן נראה שיש בזה מחלוקת, ומהלך זה מתאים רק לחלק מן הראשונים]

אוכל שם. לכך סובר ר' אליעזר נקודם שחזר בן שצריך לאכול סעודה אחת ביום ואחת בלילה, בכדי לקבוע שדירה זו היא ביתו לימי החג. ורק על ידי סעודה נקבעת הסוכה להיות ביתו.

ובזה יובן מדוע הקדימה המשנה את דברי ר' אליעזר לדברי רבנן, שכשם שלר' אליעזר ארבע עשרה הסעודות באות לקבוע

והנה מבואר שר' אליעזר חזר בו, ולא הצריך אכילה ביום ובלילה אלא רק בלילה הראשון. ולא מובן מהי העילה לכך שחזר בו. ועוד קשה אם חזר בו ר' אליעזר, למה הזכירו התנא, היה לו להביא רק את מסקנתו. ונראה לומר, שר' אליעזר חזר בו מכח סברת חכמים, שהרי ביארנו שלר' אליעזר בעינין ישיבה בכל יום בכדי לקבוע שזהו ביתו. אך מאידך אין דרך אדם להיות כבול בביתו. ולכך הודה ר' אליעזר לרבנן, שאין זה הדרך לקבוע מהו ביתו. אמנם כיון שחזר בו, יש לדון כעת מהו גדר האכילה בלילה הראשון לר' אליעזר. בשלמא לרבנן הוא גדר של קביעות של אכילה בסוכה. אך לר' אליעזר שאין צורך בכך, נראה שכל אכילתו איננה מדין סוכה אלא מדין יום ט"ו לחגוג את חג הסוכות. ואילו לרבנן האכילה היא בכדי לקבוע את תחילת החג לקבוע שכל אכילותיו יהיו בסוכה. שכשם שבתחילת החג אכל בסוכה כך כל החג, אם יאכל – בסוכה יאכל.

ביאור ענין הלילה הראשון לרבנן ודרשת טו - טו

[א צ"ע, שלכאורה המשנה היתה צריכה להתחיל כך. חייב אדם לאכול בסוכה בלילה הראשון לדעת חכמים. ור' אליעזר מוסיף שצריך לאכול בכל הימים והלילות. ולמה פתח התנא בדעת ר' אליעזר ורק לאחר מכן הובאה דעת רבנן.]

ב] מה פשר הגזרה שוה טו – טו וכי משום שיש כאן תאריך זהה, יש כאן גז"ש?

ג] מדוע אין מברכים על אכילת הלילה הראשון, כשם שמברכים על המצה.

ד] מה פשר הספק בירושלמי אם יש דין שלא לאכול בערב סוכות כמו בערב פסח, משום אכילה לתאבון.

אמנם בפסח, הלילה הוא עיקר. שהרי חובת מצה העיקרית היא בלילה. ולכך יש מצוה שלא לאכול בערב פסח, משום שעיקר הסעודה צריכה להיות בלילה. וטעם הדבר, ש הלילה הראשון של פסח, איננו רק מדין יום טוב כשבועות וראש השנה, אלא כתחילת השבעה ימים של המצה

ביאור עומק הדרשה "טו טו" מוחג המיצות מתוספת המילה "יום"

וכשהתורה מכנה את הלילה כיום, גלי רחמנא שהלילה עיקר. שבליל פסח הלילה עיקר, וכמו כן נאמר לגבי ליל סוכות, הלילה הראשון עיקר, ואינו כשאר ימים טובים. וזהו ביאור נפלא במהות הדרשה דטו טו.

וראיה לדבר שהנה בפסוק נאמר כך "בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות, עד יום האחד והעשרים לחודש בערב". ופסוק זה הוא המקור לכך שיש מצוה מיוחדת לאכול מצה בלילה הראשון. ולכאורה מדוע נזכר חיוב אכילת המצה במשך כל השבוע – עד האחד ועשרים לחודש בערב, יחד עם חיוב המצה של הלילה הראשון. אך לדברינו יבואר היטב, שעל ידי אכילת המצה בערב, נקבע שימים אלו הם ימי אכילת מצה, אף אם לא יאכל מצה במשך כל השבוע.

נראה לבאר את הדברים כך. הנה בכל הימים הטובים, כגון ראש השנה, שמיני עצרת, שבועות ושביעי של פסח, עיקר החג הוא היום, והלילה טפל ליום. וכן בשבת איתא בגמ' שכבוד יום קודם לכבוד לילה. וכן יוצא אדם בשלוש סעודות ביום אם לא אכל בלילה.

ומעתה יש לדון האם ליל ראשון של חג הסוכות נחשב כמו יום טוב רגיל או שאף הוא נחשב כלילה מיוחד, שהוא עיקרו של יום, שבו מתחילים לחוג את חג הסוכות. והנה יש שינוי גדול בלשון הכתוב. שכשהתורה מזכירה את ארבעה עשר לחודש ניסן לגבי קרבן פסח נאמר "ובחודש הראשון בארבעה עשר לחודש בין הערבים פסח לה" ואילו את החמשה עשר נאמר "ובחמשה עשר יום לחודש הזה חג המצות לה" התורה הוסיפה את המילה **יום**.

וכן לגבי חג הסוכות, נאמר "ובחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה" ואילו ביום הכפורים ובראש השנה לא נאמר וביום הראשון או ביום העשירי אלא בעשור לחודש. ויש לעמוד על פשר התוספת "יום".

והנה ההבדל המהותי בין יום ללילה הוא שהיום נחשב עיקר והלילה טפל.

תוספת התבוננות בפסוקים

הישיבה בסוכות, אלא רק בסוף הפרשה נאמר בסוכות תשבנו שבעת ימים. ועולה מזה שאפשר לחגוג את חג הסוכות גם בלא האכילה בסוכה, שעצם זה שאוכלים

והנה יש להתבונן שבחג המצות נאמר "חג המצות לה' שבעת ימים מצות תאכלו" ואילו בחג הסוכות נאמר "חג הסוכות שבעת ימים לה' " ולא נזכר כלל ענין

חגיגת היום. [ויתכן שאין זה אלא לר' אליעזר, אך לרבנן הכזית של הלילה הראשון הוא מדין סוכה, ולא מדין ליל יום טוב של סוכות והרחבנו בזה בענין הבא]

ושמחים בלילה הראשון יש כאן חג לזכרון הסוכות שהושיב בהם הקב"ה את בני ישראל. ויתכן מאוד שגם מי שאין לו סוכה מחויב באכילת כזית בלילה הראשון מדין

כגון אני שאני אוכל סעודה אחת ביום – ביאור דברי אגריפס

האם יסוד החיוב של אחת ביום ואחת בלילה הוא משום שכך דרכו של אדם לאכול אחת ביום ואחת בלילה, ואז אינו מחוייב. או שהוא דין בדיורי הסוכה, לקבוע את ישיבת הסוכה ביום ובלילה.

לכאורה טענתו לא היתה דאנוס הוא, אלא שכך דרכו כל השנה. אם כן מה היתה תשובתו של ר' אליעזר שימשיך סעודה לכבוד קונו. הרי השאלה היתה אם צריך. ונראה דמספקא ליה בדעת ר' אליעזר

כז ע"ב

דיין סוכה לשבעה לר' אליעזר

א אין יוצאין מסוכה לסוכה - רש"י פירש שלא יעשה סוכה אחת לאכילה ואחת לשינה. אמנם בגוף הדבר צריך עיון, הרי כך דרך דירתו של אדם, שעושה חדרים נפרדים לאכילה ושינה. ומה פגם יש בדבר. נראה שודאי יכול לעשות חדרים נפרדים לאכילה ושינה. ועיין בדף ב, ב בסוכה העשויה קיטוניות.

ב צריך עיון, לר' אליעזר הולכי דרכים מה יעשו. כגון שהיה צריך לילך להקביל פני רבו בחג או לבקר חולים. וכעת נמצא במקום אחר, האם לא יאכל בסוכה.

ב עוד יש לדון האם לר' אליעזר אפשר להתארח בביתו של חברו בחג, או שצריך לאכול כל הסעודות בביתו.

ג בחורים הסמוכים על שלחן הוריהם, כיצד יתקיים ענין זה, הרי אין להם סוכה שלהם. וכן בחורים הנמצאים בישיבה ולומדים תורה במקום רחוק, מה דינם.

ד האם מי שלא עשה סוכה ביום הראשון, פטור מסוכה כל ימי החג? כיצד יתכן שיפקיע ממנו כל ענין הסוכה, משום שלא עשה סוכה ביום הראשון.

חידוש בדעת ר' אליעזר – שני דינים במצות הסוכה

כביתו ולא כ"מטריה" מעל ראשו. וביתו צריך שיהא לו קביעות, ואין דרכו של אדם לדור בשני בתים, ואין דרכו של אדם לדור בדירה שאולה. ודרכו של אדם שאכילתו ושינתו נעשים בדירה אחת החלוקה לחדרים.

ומלבד זה יש עוד דין בחג הסוכות לשבת בסוכה בכל שבעת הימים, גם אם

אין לו בית משלו, מאיזו סיבה שהיא. ודבר זה למדו חז"ל מכל האזרח בישראל ישבו בסוכות. וגר שנתגייר וקטן שנתגדל, מלמדים על הכלל. שחייבים בסוכה, על אף שלא מתקיים אצלם סוכה לשבעה.

ולכך הולכי דרכים ביום, ודאי חייבים בלילה. וכן בחורים שאין מצוי שיהיה להם בית, חייבים בסוכה רק מדין כל האזרח. ואם אדם מתארח בבית חברו ויש לו סוכה שלו, לא הפסיד כלום.

מבואר שקטן שנתגדל וגר שנתגייר חייבים בסוכה. וצריך עיון, סוף סוף אין זו סוכה לשבעה. ומה אכפת לך שלא יכלו לעשות סוכה ביום הראשון. ואם הוא משום אונס, האם נאמר שכל מי שהיה אנוס ביום הראשון ולא עשה סוכה, יעשה ביום השני. לכך נראה לומר שלר' אליעזר יש שני דינים במצות הסוכה:

א לעשות סוכה לשבעה, וזהו הנלמד מחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים.

ב לשבת בסוכה במשך שבעת ימי החג. וזהו הנלמד מקרא דכל האזרח בישראל ישבו בסוכות". ומקרא זה מרבינן לגר שנתגייר וקטן שנולד, שאף שלא מתקיים אצלם ענין זה של סוכה לשבעה, הרי הם שייכים בקיום של כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. הפסוק חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, מלמד על כך שצריך שהסוכה תהא

בדין סוכה שאולה לרבנן ור' אליעזר

[א] צ"ב הרי בין בסוכה ובין בלולב נאמר לכם. אי"כ למה חלקו רבנן על ר"א וכי הוכרחו מכח הדרשה דכל האזרח בישראל.

[ב] עוד צ"ב, למה הוצרך ר' אליעזר לומר נשם שאין יוצא בלולב שאול כך לא יוצא בסוכה.

[ג] מה הדין סוכה שכורה לר' אליעזר האם לא יצא ידי חובתו.

[ד] מה הדין סכך שאול או דפנות שאולות לר' אליעזר האם לא יצא ידי חובתו?

ביאור החילוק בין "לך" האמור לגבי ולקחתם לבין לך האמור לגבי עשייה

חיזוק לסברא. ודי בהכרעה קטנה לקבוע ששאולה איננה כביתו.

[וזה כלל בהרבה מחלוקות בדרשות, שלפני הדרשות קדמו כמה וכמה הנחות יסוד שעליהן הושתתו הדרשות. ויש הרבה להאריך בזה].

ולפ"ז מובן שר' אליעזר מביא ראיה לשיטתו מלולב. שכשם שלגבי לולב מפרשים את ה"לך" שיהיה לו באופן מוחלט, ואפילו לא שאול. כך יש לפרש את הלך האמור לגבי סוכה. ולא סבר את החילוק שביארנו אליבא דרבנן, בין לך האמור לגבי מקח, ולך האמור לגבי עשייה.

אף שלגבי לולב לכם מתפרש שיהיה שלו לגמרי ואף לא שאול, אין זה מחייב כל מקום שנאמר לך או לכם. שכאשר מדובר על לקיחה, שהוא לשון מקח, ממילא לכם מתפרש קנין גמור. אך בסוכה שנאמר בה תעשה לך. סוברים רבנן שאין צריך לך ברמה של מקח, וסגי בעשייה שהיא עומדת לך, אפילו בשאול, שאין פגם בעשייה ונחשבת עשייה לך.

אך ר' אליעזר לשיטתו שסובר שהסוכה צריכה להיות כביתו לשבעה, ממילא מסברא גרידא יש לפסול מקום שאינו ראוי להחשב כבית. והדרשה ד"לך" איננו אלא

סוכה שכורה וסכך שאול לר' אליעזר – מה דינם

לשכורה, עיקר הפסול של שאולה הוא שאין דרך לשאול דירה לקבע, אך בשכירות דרכם של אנשים לדור שנים רבות בשכירות. ומקרי סוכה קבועה. מה שאין כן בשאולה אף שאינו יכול להוציאו, אין זה דרך של בית. ונראה שסכך שאול כשר לר' אליעזר, משום שהדרך היא לשאול חומרים לתקופה, ורק כשעצם הדירה שאולה אין זה דרך דירה.

יש לדון לר' אליעזר האם יוצא בסוכה שכורה. דלכאורה כשם שאין יוצא בסוכה שאולה שאינה שלו, כך לא יצא בשכורה.

הגע בעצמך, השוכר דירה מחבירו למשך שנה, וחג הסוכות באמצע, וכי לא יוכל לעשות שם סוכה, כיון שהדירה שכורה. ולכך נראה לומר שאף שבגדרי הבעלות אין שום הבדל בין שאולה

כל האזרה בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויין לישוב בסוכה אחת

בעלות על פחות משהו פרוטה - וביאור מהות שוה פרוטה בסוכה של כל ישראל

ונראה שענין שאולה הוא דבר שאין לו עליו שליטה. ונבאר. נתאר מצב שיש סוכה אחת שיש עליה מליוני בעלים שלכל אחד יש שוה פרוטה בסוכה. ברגע שתהיה תפוסה מלאה בסוכה, לא יוכל הבעלים לומר שהסוכה שלו, ולא יוכל להוציא את הבעלים הדר שם. ומאידך הבעלים היושב בסוכה, איננו מובטח שאכן כשיגיע בפעם הבאה תהיה הסוכה מוכנה לו. שמא יתפסנה אחר. דהינו סוכה שיש בה בעלות גמורה היא סוכה שכל אחד יכול לשבת בה מתי שירצה ותהא מיועדת לו. ואז יש לבעלותו שווי של פרוטה, שעל ידי הבעלות יוכל לשבת שם. ומה יתן לנו מה שהוא בעלים על פרוטה מתוך סוכה מוזהבת, כשאנו יכול לממש את בעלותו. והרי אף אחד לא יסכים לשלם פרוטה עבור ישיבת הסוכה, ואין ישיבת הסוכה שווה פרוטה.

רש"י כתב שאין אפשרות שלכל ישראל תהיה פרוטה אחת בסוכה. ומשמע לכאורה שאין בעלות על פחות משו"פ. ותמוה מאוד לומר כן, וזאת מסיבה פשוטה, שהבעלות נמדדת בשליטה. כלומר בעלות איננה נמדדת בזכות המשפטית להחזיק בחפץ ופשוט וברור שמי שאוחז בידו חצי כזית לחם, לא איבד את בעלותו מאחר שאינו שוה פרוטה.

ואם יתעקש המתעקש לפרש כפשוטו שאין בעלות על פחות משהו פרוטה נוכל לפתור את הבעיה באופן פשוט. אם נעשה סוכה של דפנות מזהב טהור ומשובצת ביהלומים ואבני חן, נוכל להגיע למצב שלכל ישראל יהיה שוה פרוטה בסוכה, אלא על כרחך אלא על כרחך שהבעיה העיקרית היא שהסוכה כשאולה כפי שנבאר.

בגדר חיוב הקבלת פני רבו ברגל / ג' טעמים

ללכת להקביל פני רבו, ולהתבסס ממעלותיו, ולהתעלות ברוחניות. ג] אמנם הרמב"ם הביא דין זה בהלכות תלמוד תורה ה, ז. אמנם יש להעיר, שהרמב"ם הביא את הדין הזה יחד עם הדין שצריך לעמוד מפני רבו. והוא מדין מורא רבו ולא משום כבוד רבו. ויתכן לומר טעם אחר, שצריך להקביל פני רבו, שיהיה מוראו עליו שלא יחטא ברגל.

יש לעיין מהו גדר הקבלת פני רבו ברגל ומהו יסוד חיובו או ענינו. א] אפשר לומר שהוא משום כבוד רבו. והינו שכשם שדרכו של אדם להזמין את רבו לשמחתו, שבזה הוא מראה את קרבתו לרבו, כך בימי הרגל שהם זמן שמחה, הולך להקביל פני רבו. ב] משום כבוד הרגל. הרגל הוא זמן של התעלות רוחנית, ולכך זהו זמן מוכשר

כח ע"א

ר"א לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו / מה פשר הדבר ומהי הגדלות בזה

ר' אליעזר רצה לחייב את עצמו לעסוק בתורה בלא הפסק ובמלא המרץ. וכדי להמריץ את עצמו, החליט שלא יהיה שום דבר שלא ילבן עם רבו בבית המדרש. ומרוב להיטות לתורה, לא יצא ולו פעם אחת, שרבו יהיה בבית המדרש והוא לא יהיה שם. או יישן שינת עראי בעוד רבו עוסק באיזה דבר. ונמצא מחייב את עצמו בהתמדה עצומה. ואם ר"א הוצרך לתמריצים וחיזוקים להתמיד בלימוד התורה, כל שכן אנו צריכים למצוא "מחייבים" שימריצו אותנו לשקוד יומם ולילה על התורה.

צריך ביאור מה פשר הדבר שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, הרי לכאורה זו עניות של תורה, שאיננו מחדש מעצמו כלום. והיכן היא עמלה של תורה. ועוד צ"ב מדוע האריך לדבר בשבח עצמו, שלא הגיע מעולם באיחור לבית המדרש וכל האריכות הזו. מדוע לא ישן בבית המדרש שינת עראי, הרי יתכן ששינה של כמה דקות, תשפר את איכות הלימוד ועומק החשיבה.

ונראה שר' אליעזר התנצל, על כך שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, אך כיון שהנהגה זו תמוהה הוצרך לבאר את המהלך.

ודבר קטן הוויות אביי ורבא

סופיים, מה יהיה הדין במקרה זה וכו'. וכל איבעיא כזו מחייבת תוספת של בירור בגדרי הדברים. שבתחילה יש ללמוד את המשנה, ולאחר מכן את הגמרא. אך לא את הגמרא שלנו, שהרי בגמרא שיש לפנינו מצויים הוויות אביי ורבא. לכך יש ללמוד את המשנה בעיון היטב הדק, כולל הגמרות הנצרכות להבנתה. ורק לאחר מכן לעסוק בהוויות אביי ורבא.

רש"י כתב שלא הניח דבר שנסתפקו בו אביי ורבא ולא פשט לעצמו. וצריך ביאור, הרי כל זה נכלל לעיל במה שאמר משנה וגמרא. שזהו ענין גמרא, להבין את טעמי המשנה.

ונראה שיש כאן יסוד גדול בדרכי הלימוד שהנה המשנה היא ידיעת הדברים הפשוטים, והגמרא היא הבנת עומק המשנה. אך הנידונים והספקות הם אין

מי שיהיה ראשו ורובו בסוכה / ביאור פלוגתא דב"ש וב"ה

[א] מצאוהו לר' יוחנן בן החורנית שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית - צריך להבין מדוע ישב כך, הרי מדובר בסוכה גדולה, ולמה לא הכניס את שלחנו לסוכה..

[ב] ולא אמרו לו דבר - תימה גדולה יש כאן. בית הלל טוענים שלא אמרו לו דבר, וב"ש מספרים שאמרו לו. אם כן קשה להבין, מדוע מונצחים דברי בית הלל במשנה, בעוד שמבוססים על טעות שלא אמרו לו דבר. הרי ודאי האמינו לדברי בית שמאי.

[ג] אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך - כתבו התוס' בדף ג', שהוא מדרבנן. שקנסו אותו שלא יצא ידי חובה אפילו מדאורייתא. וקשה להבין, מאיזה טעם תקנו חכמים כן שלא יצא. ונבאר. שהנה כעין זה מצינו בברכות יא, א שתקנו חכמים שמי שיקרא קריאת שמע אחר חצות לא יצא ידי החיוב דאורייתא. ושם, כיון שהאדם מתפתה לישון הצריכו חכמים לקנסו, אך כאן מדוע לא קיים את חובתו.

מה ענין דין מי שישב ראשו ורובו בסוכה למשנתנו. הרי המשנה עוסקת בפטורים כגון שלוחי מצוה במשנה הקודמת, נשים ועבדים וקטנים בסוף משנה זו וירידת הגשמים במשנה הבאה, ומדוע נכנס כאן הדין של מי שישב ראשו ורובו בסוכה.

שאיננה אפילו דירת עראי. וגם כשהסוכה גדולה והוא יושב על פי הסוכה, גם כן יש לומר שלא יצא ידי חובתו דלא קרינן ביה תשבו כעין תדורו. ולמרות שהסוכה עצמה ראויה להכניס בה שלחן, צריך שיהיה שם שלחן בפועל.

והנה יסוד הפטורים של חולין ומשמייהן, ושלוחי מצוה, הוא משום תשבו כעין תדורו, שהמגורים בסוכה צריכים להיות כמו בבית. ובאותה מידה יש לומר לגבי שלחן, שאם אין הסוכה מתאימה להכניס שם שלחן, אי אפשר לקיים בה דירת עראי.

ביאור פלוגתא בית שמאי ובית הלל על דרך מוסר

נחלקו בית שמאי ובית הלל כיצד ליישם את הקדושה.

בית הלל סוברים שהדרך כיצד לעבוד את ה', היא על ידי שימוש בחומר והנהגה רגילה בעולם הזה, ונטילת עינוגים, לשם שמים. וב"ש סברו, שעיקר עבודת האדם בעולמו היא לראות את כל העולם הזה כדירת עראי, ונוטל את מה שמוכרח ותו לא. וכל אדם בדרגתו נוטל את המוכרח לו, לצורך קיומו, ולצורך רגשותיו.

והנה ענין הסוכה הוא לההביל את הקניינים והרכוש הבתים והשדות. ולחזר אחר רכוש רוחני אמתי. והמגורים בדירת עראי, מתאימים לדעת ב"ה רק לתקופה קצרה. שאין האדם יכול לעמוד בדרגה

בכדי להבין את הענין היטב מן הפן ההלכתי, נבאר את הדברים בדרך מוסר, ועפ"י זה תובן גם ההלכה.

שהנה יש שני דרכים כיצד לקדש את החומר.

[א] לפרוש מכל דבר מיותר, ונמצא שהמינימום שנוטל, מסייע לחיים רוחניים. [ב] לנהוג בדרך ממוצעת. לא לרדוף אחר הנאות, ולא לפרוש מהן, ולכוון בהנאות לחזק גופו ורגשותיו, שיהיה לבו פנוי לעבודת בוראו. ונמצא שמקדש לא רק את החומר הבסיסי, אלא אף את המותרות לעבודת ה'. שאם אינו נוטל אלא את החומר הקיומי, איננו מקדש אלא את עצם החומר, ולא את כל הדברים האחרים שנבראו. ובזה

לעשות סוכה גדולה, שכביכול אמורה לספק לו את צרכיו המינימליים לאורך זמן, אך סוכה ללא שלחן איננה יכולה לספק גם את הצרכים הבסיסיים ביותר. וסוכה כזו איננה נחשבת כ"בית עראי" אלא כ"מגורים עראיים" באהלים.

גבוהה, לחוש באופן קבוע שהעולם עראי. וממילא אין פגם שיעשה סוכה קטנה, בלא שלחן, שיושב בה בדוחק רב, בכדי לטעום משהו מעראיות העולם הזה, לאגור כוחות לקראת האתגרים של השנה הבאה. ובית שמאי סברו, אדרבה, האדם אמור להרגיש קבוע בעראיות העולם הזה. ולכך יש לו

מיצאוהו שיושב ראשו ורובו / מדוע יושב כך

מימך. ואפשר לפרשו בשני דרכים. בית שמאי מפרשים אותו כפשוטו. אך בית הלל מפרשים אותו בדרך תוכחה אישית. שהרי ר' יוחנן בא ללמד דרך בעבודת ה', כבית הלל. אך אמרו לו אתה לפי דרגתך, צריך לעבוד כבית שמאי. להכניס את השלחן לתוך הסוכה. וזהו הלשון לא קיימת מצות סוכה, כלומר לא קיימת את ענין המצוה כפי הראוי.

לפי זה מובן שאף לאחר שבית שספרו מה אמרו זקני בית שמאי לאחר מכן, שאם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. עדין בית הלל סברו, שדבריהם לא היו מכוונים לעצם מה שהורה ר' יוחנן בן החורנית לאחרים, אלא שהם אמרו לו באופן אישי, שדרגתו האישית גבוהה יותר, והוא צריך לנהוג כבית שמאי.

לפי זה יובן מדוע יושב ר' יוחנן בן החורנית באופן זה. רצה הוא ללמד, שהדרך כיצד לקיים את הדין של תשבו כעין תדורו הוא על ידי זה שהשלחן מחוץ לסוכה, בתוך הבית. שהסוכה עראית, ואיננה מתאימה להנהגה בכל השנה. וכדעת בית הלל, וכפי שביארנו לעיל. **ובשיבתו המזורה** על פתח הסוכה בא ללמד שזהו הגדר במצות הסוכה גם במובן ההלכתי. וסברו בית הלל להביא ראיה מעצם הנהגתו, שבא להורות בזה שכך היא הדרך. הן במישור ההלכתי, והן בהנהגה המעשית בחיי היום יום. ואכן ר' יוחנן בן החורנית התכוון ללמד את הענין הזה, כדעת בית הלל.

וכשיצאו זקני בית הלל, שכמותם סבר ר' יוחנן בן החורנית, אמרו לו זקני בית שמאי, באופן אישי, שלא ישמעו אחרים. שאם כן לא קיימת מצות סוכה

לא קיימת מצות סוכה מימך / ביאור הלשון

ונראה שיש שני מיני תקנות: א] גזרות שמא יבואו לעבור על דברי תורה. ב] הנהגות שהם רצון התורה. וכיון שביירנו שאמרו לו שהוא צריך לנהוג באופן אחר, ממילא מדרבנן הוא שלא קיים את המצוה המיועדת לו. ולכך נקטו לשון המתאימה לדרבנן.

ועיין בעמוד ב' בביאור דעת בית שמאי בחיוב קטן בסוכה, הנוגע לדין זה גם.

והנה כעין זה הלשון איתא במכשירין ג, ז אם כן היית נוהג לא עשית טהרות מימך. והתם מוכח שהענין הוא מדרבנן. ולכך נקט לשון הפלגה, שלא עשית מימך. **אמנם** קשה, בשלמא במכשירין תקנו חכמים תקנה שלא יבואו לטעות, אך כאן מדוע תקנו הרי אין הדבר שכיח שיניח השלחן בחוץ בסוכה גדולה, באופן כה מוזר.

כח ע"ב

בדין נשים וגרים בסוכה

[א] מבואר בגמ' למסקנה ששהיה מקום לחייב את הנשים משום טו או משום תשבו כעין תדורו, ופטורות מהלכה למשה מסיני - והוא דבר שלא מצינו לו אח ורע, שנלמד חיוב או פטור ממצוה מהלכה למשה מסיני. וצ"ע.

[ב] מה פשר הנידון האם הנשים נחשבות אזרח או לא. ועוד צריך להבין, הרי לפי המסקנה שהמקור לפטור נשים מסוכה הוא מהלכה למשה מסיני, אם כן לשם מה היה צריך לומר האזרח להוציא את הנשים האזרחיות. מדוע צריך דרשה בנוסף להלכה למשה מסיני.

[ג] למסקנה דרשינן קרא כל האזרח לרבות את הגרים. וצ"ע מהיכי תיתי נמעט את הגרים. והרי אדרבה, בכל מקום בתורה נאמר שאזרח איננו גר, כגון "חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ" אם כן כיצד יתכן לרבות את הגרים מאותו פסוק שנאמר בו אזרח.

[ד] בהמשך הגמ' נחלקו אביי ורבא למה היה צד לרבות נשים לישיבה בסוכה אילולא ההלכה למשה מסיני. אביי אמר משום תשבו כעין תדורו, ורבא אמר משום טו טו. וקשה למה הוצרך אביי להמציא טעם חדש, הרי הדרשה של טו טו מקובלת. ומחמתה חייב אדם לשבת בסוכה בטו כדאיתא לעיל כז, א וכיון שמוסכם שנתקבלה הלכה זו, מדוע הוצרך אביי לטעם חדש לתשבו כעין תדורו.

הישיבה בסוכה: מיצוה על היחיד ומיצוה על הציבור

אישי ככל המצוות שבתורה, ישנו ענין נוסף שהיא מצוה ציבורית שכל עם ישראל ישבו בסוכות, בדיוק כמו שישבו במדבר. ובזה מבטאים את העובדה שבסוכות הושבתי את בני ישראל. בחג הסוכות, שבו יושבים כולם בסוכות, ומאוחדים בדבר זה.

כלומר אף שבפועל יושבים כל אחד בסוכתו, אך הגדר של המצוה הוא שכולם יושבים תחת ענני הכבוד המאחדים את כולם תחת קורת גג אחד לשבת בצילא דמהימנותא. כשם שבמדבר, ענני הכבוד סככו עליהם, ועל אף שכל אחד ישב בסוכתו הפרטית, יחד עם משפחתו.

מה למדנו מן הפסוק כל האזרח

ושמא תאמר מה למדנו מן הפסוק כל האזרח, הרי אין שום נפק"מ לכאורה בדבר זה. והרי אם לא היה נאמר האזרח לכאורה לא היה שום חיסרון ידיעה,

בפסוק נאמר "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות". ומה בא להשמיענו כל האזרח בישראל.

ועוד יש להתבונן שבכל מקום שבתורה שנאמר אזרח נאמר גר בסמיכות אליו, כגון ביום הכפורים נאמר "תענו את נפשותיכם, האזרח והגר הגר בתוכם" ואילו בסוכות נאמר "אזרח" ולא נזכר אחריו גר.

והנה מן הפסוק הזה דרשו לעיל כז, ב "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויין לישיבה בסוכה אחת". ומה פשר הדבר, אלא שיש ענין בסוכה שתהא ישיבתה באופן ציבורי ומאחד, לזכור את הנס. והיה מן הראוי שכולם ישבו תחת סוכה אחת לבטא את ענני הכבוד.

ועולה מן הדברים, שמלבד הצווי תשבו בסוכה, שבו כל אחד מצווה באופן

שהקב"ה הוא עשאנו לעם, והושיב אותנו בסוכות, בזמן שעוד לא היינו לעם, ולא היתה לנו דירת קבע. ופעמים רבות מצינו שהפסוק המפורש איננו מלמד דין מעשי, אלא גישה והגדרה למצוה, וזה למדנו מן הפסוק כל האזרח בישראל ישבו בסוכות.

ואדרבה משום שנאמר האזרח היינו סבורים למעט את הגרים וצריך ריבוי. ונראה לומר, שמן הפסוק הזה למדנו שיסוד החיוב של סוכה הוא לאזרח, וקבוע בארצו, ומטרת הישיבה היא לדעת שאין הקביעות הזו מחמת כח העם, אלא

ביאור הילפותא לגרים

הריבוי הוא כך. שהרי אם היה נאמר אזרח בלא ה"א, היינו יודעים למעט גרים. ומזה שנאמר האזרח למדנו שעיקר החיוב הוא האזרח העיקרי, והגר נחשב כאזרח משני. וומה אכפת לן שהגר אזרח משני. אלא על כרחך לרבות שאף הוא חייב בסוכה.

וזהו הטעם שלא נאמר במפורש לרבות את הגר, משום שחיובו איננו כמו הישראל, אלא כנטפל אליו. ואילו שאר המקומות שמרבים את הגר, אין זה משום שנטפל אלא שאף הוא חשוב דיו בשביל להתחייב.

ומשום כך אין זו חובה פרטית המוטלת על האיש כציצית ותפלין, אלא חובה לשבת באופן משפחתי. ויצרפו הגברים עמהם גם את הנשים והילדים. ואף את הגרים שאינם אזרחים יש לצרף, משום שהם הצטרפו אל האזרחים. כלומר למרות עיקר המצוה הוא שהאזרח הקבוע עובר לדירת עראי, ואילו הגר שפעמים רבות אין לו דירת קבע, אף הוא ישב בסוכה עם האזרחים הקבועים.

ולפי זה יובן כיצד אפשר לרבות גרים מ"הא הידיעה" ואילו בנשים הוא להוציא. שהגר אין לו שום שייכות לאזרחות. ואופן

ביאור לשון אזרח / לנשים הוא שתי משמעויות סותרות

בה"א הידיעה. לפי זה אפשר להבין את סתירת המשמעות האם נשים נחשבות אזרח. שהנה מצד אחד הנשים אזרחיות וקבועות ואינן גירות. אך מאידך הן נטפלות אל הגברים שהם נחשבים הקבועים, ולכך סתם אזרח אינו כולל גרים, וכולל נשים. וממילא האזרח ממעט נשים, לפי פשוטו. אמנם אין זה הדרשה האמתית. שבאמת הפטור של הנשים הוא מהלכה.

ביארנו לעיל שלשון אזרח הוא קביעות. אמנם נוסף על זה שאזרח הוא חיוב על הציבור. ולכך יש מקום לדון, שמצד אחד נשים קבועות וראוי להיות מכונות אזרחיות, אך מאידך אינן נחשבות כציבור, אלא כטפלות אל הציבור. ולפי זה כך מתפרש המיעוט לגבי נשים. אזרח כולל נשים, והאזרח בא למעט נשים. שהאזרח הוא זה שהתקיימו בו כל מעלות האזרח

ביאור דברי אב"י ורבא

תדורו. וכפי שפירשנו שגדר חיוב הישיבה בסוכה הנלמד מאזרח הוא חיוב כללי על הציבור. ועל זה באה ההלכה, ואומרת שאין

ואב"י פירש שלמרות שהאשה פטורה משום מצות עשה שהזמן גרמא, שמא יהא האיש חייב להביאה משום תשבו כעין

מצה, שהיא מצוה גם על הנשים עצמם. קמ"ל ההלכה שהאשה איננה מחוייבת אף בזה. כלומר ההלכה לא חדשה פטור כנגד דרשות הפסוקים, אלא חדשה שאין לחייב אשה בסוכה מכת חיובים חיצוניים. הן משום אזרח המגלה על תשבו כעין תדורו, והן משום טו טו מחג המצות.

לחייב אשה מכת החיוב המחודש של תשבו כעין תדורו. אך כיון שנאמר כל האזרח היה מקום לומר שכך היא צורת המצוה. ולפי זה רבא לא בא לחלוק עליו. אלא בא לומר שאפילו בלילה הראשון שיש חיוב לשבת בסוכה מצד טו טו מחג המצות, שגדרו הוא שחיוב הסוכה הוא כעין אכילת

דין קטנים בסוכה בשינה ואכילה

א] **קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה** - מבואר בגמ' שהטעם לחייב את הקטנים בסוכה הוא **מדכתיב כל**. ואף שהוא אסמכתא, צ"ע לשם מה בעינן דרשה, הרי בכל המצוות חייבים מדין חינוך. וכמו דמצינו שחייבים בברכת המזון ובתפילה. ולא מצינו שיש ריבוי שחייבים, ואף שאמרו בגמ' שהוא אסמכתא, רמז מדאורייתא, וחמור משאר דינים דרבנן.

ב] **נחלקו בגמ' מהו קטן הצריך לאמו**, האם כל שנפנה ואין אמו **מקנחתו** או כל שאינו קורא אמא אמא - במה נחלקו.

ג] בשלמא בשעת **השינה** הקטן פטור, אך בשעת **האכילה**, אינו צריך לאמו, ומדוע לא יהיה חייב בסוכה.

ד] **מעשה וילדה כלתו של שמאי** - צ"ב וכי יש דין חינוך בקטן בן יומו בשאר מצוות? ועוד קשה מה עשה שמאי עם יתר בניו.

עמהם את הקטנים. וכעת נבאר את מה שנחלקו: האם הטעם שנטפלים לאמותיהם הוא משום שמקנחת אותם, וכיון שהוא צורך גמור ממילא נטפלים אל האם. או שמא עצם זה שקוראים אמא אמא, מלמד על כך שהם קשורים אליה, ואף שאינם צריכים דוקא את האם.

ושמאי מחמיר. משום שלדעת שמאי אין להטפיל את הקטן לאם כל זמן שאי אפשר לסכך עליו. כלומר שמאי איננו מחמיר משום שסובר שחינוך הוא גם בקטן בן יומו, אלא שהוא פטור משום שצמוד לאמו, אך עד כמה שאפשר לסכך עליו, חייב.

ביארנו שחיוב הישיבה בסוכה מלבד החיוב האישי כיתר המצוות, יש בו חיוב ציבורי כללי, מדין האזרח לשבת כמו שישבו אבותינו בסוכות במדבר. ולכך מטבע הדברים **מאכילים** את הקטנים בסוכה וסועדים יחד עם המשפחה.

אך לגבי שינה שהאב ישן בסוכה והאם בבית, יש לדון לגבי הקטנים האם **לשייך** אותם לאב או לאם. [ושמעתי שלכן קוראים להם "טף" שהם טפלים אל הגדולים].

וראיה גדולה לדבר, שבעירובין פב, א דנה הגמ' האם הקטן יוצא בעירוב אביו או אמו, וכל שצריך לאמו הולך לפי אמו. ומה שמרבים את הקטנים מדכתיב כל פירוש הדבר שהגדולים צריכים להביא

חידוש בגדר תוספת עינוי ביום הכפורים / קבלת הצום בציבור

נעשה בציבור, שאין כאן מעשה ציבורי, אלא לחדול מאכילה. והדבר שמבטא את ההתקבצות לעינוי הוא, בזה שמגיעים לבית הכנסת קודם הזמן, ומתחילים את העינוי ביחד, ומקבלים עליהם את העינוי. כמו תוספת שבת שמקבלים את השבת, ונהגו לקבל את השבת בציבור שהוא להראות את החביבות, כך מקבלים את תוספת העינוי ברבים. ולא לנצל את הרגעים האחרונים של היום בכדי לאכול עוד משהו קטן להקל על הצום, אלא לקבל באהבה את העינוי.

וכך נהגו להגיע לבית הכנסת ולומר כל נדרי ותפילה זכה. ויתכן שעומק תקנת המנהג הוא בכדי לקבל את תוספת יום הכפורים בציבור ובשמחה. וכיון שכך היה מקום לומר שהנשים לא שייכות לזה. קמ"ל שאין לחלק בזה, ומי שחייב בעינוי חייב גם בתוספת. אך מעיקר הענין אין הנשים שייכות בתוספת זו.

מבואר בגמ' שאף שתוספת עינוי הוא איסור אכילה היה מקום לפטור את הנשים, משום שבתוספת זו היא בעשה, שאין בה לאו וזכר. ולכך נאמר האזרח לרבות את הנשים. כלומר סתם אזרח כולל את הנשים, אך היה מקום לפוטורן משום שהזמן גרמן. וצריך עיון, מה עומק הסברה בזה שכיון שאין בו לאו וזכר לא ינהג בנשים. סוף סף הוא פעולה של איסור, ולמה לא ינהג אף בנשים.

והנה ביום הכפורים נאמר שצריך שיתקיים על ידי האזרח והגר. ולכאורה מאי שנא מיום טוב שלא נאמר בו שצריך שהגר ישתתף בו. והרי כל מצוה שנאמר בה תוספת דרשה לחייב את הגר יש בה טעם וענין מדוע נאמרה באופן זה.

ונראה לומר בזה שהנה יום הכפורים הוא יום של עינוי. ועצם העינוי איננו

כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי

את הסוכה בפירות ועלים. ונראה שהגדר הוא שצריך שיהיה ביתו, אבל בית אחר.

אוכל ושותה בסוכה [אכילת עראי]

צ"ע הרי דין זה מבואר לעיל כז, א שהוא למי שמחמיר על עצמו, וכאן משמע שהוא לכל הציבור. ונראה לומר שיש חילוק בין מי שמחמיר שגם כשנמצא בביתו מחמת אי אלו סיבות, איננו שותה מאומה אלא רק בסוכה. אך גם מי שאינו מחמיר בזה שלא לשותות מחוץ לסוכה, ודאי ראוי שכשעולה לסוכה ויושב שם ללמוד או לנוח, שיעלה לשם את אכילתו ושתיתו שודאי יש בזה

דינים הללו שהם משום תשבו כעין תדורו, כגון מצעות נאות מעלן לסוכה, ומשנן בסוכה, אינם חובה, אלא מצוה מן המובחר. ולכך מקשה מגלן, ומתירן שדבר זה נלמד מן הפסוק תשבו כעין תדורו. דמזה למדנו שעיקר דירתו תהא בסוכה. ונבאר בזה מספר דינים ועיונים.

מצעות נאות / קישוטי בית או קישוטי סוכה

לכאורה לפי הדברים שנתבארו יש לפאר את הסוכה בדברים המתאימים לבית. אמנם מובא בחז"ל לתלות בסוכה פרכילי ענבים ועטרות של שיבולים, ומשמע שהיו מקשטים

עראי שעדיף שיאכל בסוכה, משום שאכילת עראי היא שימוש של בית, אך לימוד תורה שדרכו של אדם ללמוד בבית המדרש, לכאור' אין ענין ללמוד בסוכת בית המדרש.

הבדלה בסוכה

כתב הט"ז שיבדיל בסוכה כשם שמבדיל בביתו במשך כל השנה. ובפשטות נראה מזה שהט"ז כתב את הדין של הבדלה בסעיף העוסק בתפילה, אפשר לומר שהוא כעין הדין של תפילה בסוכה שאין להקפיד בזה מאוד, ואין בזה איסור אלא שכך הדרך לעשות. ואם כן אין לברך לישב בסוכה כשמבדיל ותימה על מי שהורה לעשות כן. שו"ר שכן העירו פוסקי זמננו, שפקקו על המנהג לברך לישב לפני ששותה מן היין. דהינו בפשטות אין שום צורך לברך לישב בסוכה, בשעת הבדלה. אלא רק משום תפילה.

תפילה בסוכה

נראה שמה שכתב רצה מתפלל בסוכה, מדובר דוקא על תפילה שרגיל להתפלל בביתו. אך תפילה שמתפלל בבית הכנסת אין ענין להתפלל בסוכת בית הכנסת, אם לא משום ה"ענין". אמנם ברכות השחר שרגיל לומר בביתו, יש לאומרם בסוכה. ובלבד שלא יהיה על חשבון הכוונה.

קיום של תשבו כעין תדורו גם באכילת ושתיית עראי שאין בהם חיוב.

לימוד תורה בסוכה

והנה לגבי לימוד תורה בסוכה, כתב רש"י שמה שאין צריך לשנן בסוכה את הלימוד העיוני, משום מצטער. ולכאורה תיפוק ליה שבלא"ה אין חיוב ללמוד בסוכה, כשם שאם אינו מעלה את כליו הנאים לסוכה איננו צריך פטור מיוחד בשביל זה. עוד צ"ב מהו כל העסק סביב הלימוד בסוכה, מה שירצה יעשה. הינו שלא יבטל מן התורה בשביל ללמוד בסוכה.

ונראה לומר שהנפק"מ היא, שמי שמשנן בסוכה במקום שהדרך לשנן בחוץ באוויר הפתוח איננו מרוויח מאומה. הינו שהלימוד בסוכה איננו בשביל להרוויח עוד זמן בסוכה, אלא שכך היא צורת המצווה, לעשות את הסוכה לביתו. וכוונת רש"י שמצטער פטור מן הסוכה, איננו בשביל לפטרו, אלא לומר שאם מצטער הרי הוא שוטה. שמצטער איננו פטור אלא הפקעה מצורת המצווה.

לימוד בסוכת בית המדרש

מצוי שיש סוכה בבית המדרש. ויש לעיין אם יש עניין על פי נגלה ללמוד שם. שלפי מה שביארנו יסוד הדין ללמוד בסוכה הוא לנהוג בה כביתו, ואין זה דומה לאכילת



כט ע"א

ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות – ביאור מחודש

[א] יש לעיין בקישור דברי המשנה, ברישא נאמר כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי, ודין זה אינו חיובי. שהרי מי שלא העלה מצעות נאות לסוכה, לא עבר איסור. אם כן מדוע דוקא כאן נזכר הנידון ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות, שהוא פטור מן החיוב הגמור לאכול בסוכה.

[ג] יש לדקדק במשנה, למה נאמר מאימתי מותר לפנות, הרי דין זה מחודש, והיה צריך לומר דין זה כחידוש, ורק לאחר מכן לשאול אימתי מותר לפנות.

[ד] ועוד יש להעיר, מאי קאמר משתסרח המקפה - הרי המקפה הזו עשויה מחמשת המינים, וכלל לא ברור שחייבת בסוכה, אם כן יאכלנה בחוץ.

[ה] משלו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו. הרי דין מצטער איננו זקוק למשלים. ועוד שהרי רבא דאמר מצטער פטור מן הסוכה, הקשו עליו לעיל, ומשמע שיש מקום לחלוק על הדין של מצטער פטור, ואילו כאן הדין פשוט.

[ו] האם יש "עניין" לשבת בסוכה בזמן ירידת הגשמים או נחשב הדיוט.

ולפי זה מובן מה פשר המשל. שלכאורה מניין לנו לחדש שהסוכה צריכה להיות דירת קבע, עד כדי גשמים מפקיעים את המצוה, שמא יש רק דין לאכול בסוכה את ארוחותיו. ולכך מביא את המשל, שיש כאן גילוי על היחס לעבד, כפי שנבאר בהמשך בביאור הגמ' מי שפך למי. ומזה למדנו כיצד להתייחס לירידת גשמים. שירידת הגשמים איננה מהווה מניעה גמורה לישיבה בסוכה, אלא לישיבת קבע.

כלומר אין הכוונה שהקב"ה איננו חפץ במצוותינו חלילה, אלא מגלה לנו ברוב רחמיו שאיננו ראויים להיות קבועים עמו בסוכה אחת. ועלינו להתחזק ביראה אהבה ודבקות, עד שנתקן מעשינו, ונהיה ראויים.

ועיין לקמן [כט, א], שביארנו לפי זה את מה שחידש רב יוסף בדין איסטניס שפטור מן הסוכה, אף בהפרעה פחותה מזה. שהמשנה איננה עוסקת ברמת הצער, אלא אימתי פקע מן הסוכה שם דירת קבע.

אכילה חפוזת בסוכה בשעת הגשמים אין בה צער גדול, הרבה פחות מכל מצטער אחר, כגון חום גדול או קור גדול. ועל זה הקדימה המשנה, שדין סוכה שתהיה דירת קבע, וממילא אין שום ענין לאכול "סעודת בזק" בסוכה ולברוח לבית. כיון שסוכה זו איננה ראויה להיות דירת קבע. ולכך היושב שם נקרא הדיוט. ולפי זה יתכן מאוד שהמשנה נקטה מקפה שאיננה חייבת בסוכה, בשביל ללמדנו שלא עסקנו בפטור, אלא בהפקעת מהות המצוה.

ובזה אפשר ליישב את דעת הנוהגים להישאר בסוכה בזמן ירידת הגשמים. שאצלם הגשמים לא מפריעים, ומתכוונים לשבת שם זמן רב בקביעות, וכל מה שנאמר שהיושב בסוכה בזמן ירידת הגשמים נקרא הדיוט הוא רק למי שיושב שם לרגע קט.

ולפי זה מובן שהמשנה שאלה מאימתי מותר לפנות, שברור הדבר לאחר ההקדמה, שיש זמן שהסוכה איננה ראויה להיות קבע. ואין זה שייך לפטור מצטער של רבא.

כי הא דרבא ורמב"ח מרהטי בגמ' – יסוד גדול בלימוד תורה שבע"פ

שבעל פה, שהכתיבה סוגרת את האפשרות לסטות מן הדברים. ומאבדת את החיבור האישי לתורה.

דהינו, לכתחילה, אילולא שנחלשו הדורות, לא היה טוב שנכתב אם יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לא, וכל אחד מן הלומדים היה מכריע את הדברים בשכלו. אך בירידת הדורות, ואורך הגליות, הוחלט לכתוב את הדברים. שיוכל האדם ללמוד תורה שבעל פה גם מתוך הכתב. ולסמוך על הכותב. וזהו הטעם שהמשניות לא נכתבו כשלחן ערוך ואין להורות הלכה מתוך המשניות, משום שהמשניות באו להיות תמצית התורה שבעל פה, ולא באו להכריע ההלכה. ולכן נאמר [סוטה כא] כל המורה הלכה מתוך המשנה הרי הוא מבלה עולם.

וכאן נתחדש שאפשר להתייחס גם לגמרא ולהכרעותיה כאל משנה. ורק לאחר שמניחים על השלחן פסקי דינים, רסיסי סברות, קושיות ותירוצים, ובית המדרש סוער כמרקחה, אפשר להגיע אל העיון הדק שעל פיו תוכרע ההלכה.

עלה בידינו, שלימוד גמרא בבקיות, ענינו רק כהכנה ללימוד העיון, שהוא העיקר. להוציא מלב האומרים, שידיעת הש"ס הוא עיקר התורה. ואף אנו העוסקים בש"ס אין מטרת הלימוד להגיע לכך שיודעים ש"ס, אלא יכולים להוציא מהש"ס מסקנה בכל סוגיא שעוסקים בה. וידוע שבכל הדורות היו בקיאים בש"ס, בקיות מופלגת במבחן הסיכה, והם לא היו דוקא גדולי הדור. ואף שלא היה "גדול" שלא למד וידע ש"ס, אך עיקר גדלותו היתה "להוציא" מהש"ס ולא להיבחן בבקיות. ועיין רש"י סנהדרין מבא, שמבואר בדבריו שתבילות המשנה והבקיות האצורות במוחו של האדם, הן ההכנה למלחמתה של תורה.

צ"ב מה נתחדש כאן ולא יזו מטרות הובא המעשה שהיו מרהטים בלימוד. והנה לעיל בסוף העמוד, הקשתה הגמ' על דברי רבא שאמר תנויי לבר ממטללתא, מן הברייטא שנאמר משנן בסוכה. יש להעיר מה הוקשה לגמרא מהברייטא לרבא, הרי הברייטא כתבה משנן, ורבא חילק בין שינון לבין תנויי. ולמה היה נראה שכביכול יש כאן קושיא. אלא שהיה פשוט לגמ' שהברייטא מדברת לא רק על שינון משניות אלא גם על לימוד גמרא. ולכן הוקשה לך, שיש סתירה לדברי רבא מן הברייטא. והוצרך לומר שיש שני מיני לימוד גמרא.

עד השתא סברנו שיש שני עניינים בלימוד התורה. המשנה שהיא הבסיס של המותר והאסור הפטור והחייב, הקבוע במסמרות לדורות. ולאחר מכן לומדים את הגמרא שהיא הביאורים ועומק הענין בסברא. ולפי זה אין מושג של לחזור על גמרא בבקיות, ואין שינון בגמרא. אך בכדי לתרץ את דברי רבא, מוכרח להיות שהברייטא דברה על לימוד גמרא מסוג אחר. וכאן נתחדש שגם בגמרא יש גירסא בבקיות. הינו לחזור על סברות ודינים, בלא עיון. נעמיק בדברים.

מהות החילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה יסוד תורה שבעל פה הוא להעמיק ולהרחיב את התורה שבכתב, ולתרגם הדינים למעשה. והטעם שלא נכתבה התורה שבעל פה הוא משום שמהות התורה שבעל פה היא החיבור שבין התורה ושכלו של האדם הנדבק בה, ומחדש חידושים על פיה. וזהו הטעם שנאסרה לכתחילה כתיבה של תורה

בדין מאני משתא ומיכלא

וסוכה גדולה המיועדת למגורים קבועים, ולקיים בה את הדין של "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי".

והנה בבית קבוע, שבו אדם שוהה גם במשך שאר היום, ומשנן בסוכה ומטייל בה, ונפגש עם חבריו. דרכו להשאיר את כלי השתיה על שלחנו, שמא ירצה לשנות עוד, ואת כלי האכילה מוציא. מה שאין כן בסוכה קטנה, דרכו להוציא את כל הכלים, לאחר תום הסעודה. שהרי בלאו הכי לא ישהה שם לאחר הסעודה, ואין דרך להשאיר כלים לאחר יציאתו. אמנם מאידך אין לו סיבה לקחתם. ועל סוכה זו הקטנה, הוצרך לומר שיוציא את כלי האכילה משום מיאוס, ואת כלי השתיה לא צריך להקפיד להוציאם. אמנם בסוכה גדולה, ודאי ישאיר את כלי השתיה, משום שמסתבר שירצה לשנות עוד, ועל סוכה גדולה כזו לא מדובר כאן.

נמצא שבאמת ישנם שני טעמים לדברי רבא, הא דמאני משתא במטלתא ומיכלא לבר: בסוכה קטנה משום מיאוס, ובסוכה גדולה משום שאין בהם צורך, והדרך לפנותם.

מבואר בגמ' שאין להשאיר בסוכה מאני מיכלא משום שהם מאוסים. ואילו כלי השתיה יכול להשאיר שאינם מאוסים. וצריך עיון, מדוע לא אמר שהחילוק הוא, שכלי השתיה עדין נצרכים וכלי האכילה אינם נצרכים, ולמה ישאיר כלים בסוכה שאין בהם צורך.

ונראה לומר כך, שלאחר סעודה, הדרך לפנות את כל הכלים, הן כלי האוכל והן כלי השתיה, ואין דרך אדם להשאיר את כלי השתיה על השלחן. ואם נפרש שהסיבה שמותר להשאיר את כלי השתיה הוא משום שהדרך היא לשנות גם לאחר הסעודה, וגם במשך היום, וכמבואר בשבת קיח, א שאין קבע לשתייה. אם כן למה הוצרך לומר שהטעם בכלי אכילה משום שהם מאוסים, תיפוק ליה שהטעם הוא משום שאין צורך להשאיר את כלי האכילה, ואילו את כלי השתיה יש צורך להשאיר. אלא שהיא גופא צ"ב מדוע לא פירש כך את הענין.

ונראה לומר, שיש שני מיני סוכות. [ועוד נרחיב בזה בסמוך בדין חצבא ושחיל] סוכה קטנה ודחוקה, המיועדת לעשות את החובות של אכילה ושינת עראי.

הערה בדברי הראשונים שמאני מיכלא פוסל את הסוכה

והידור מצוה, שאף מי שלא טייל בסוכה, לא ביטל מצוה. אך מי שעשה פעולה בידים שהיא "מנוגדת" להיות הסוכה דירת קבע, אפשר לשמוע שדבר כזה פוסל. ויש הבדל בין אי קיום סוכה דירת קבע בשב ואל תעשה, לבין ביטול הדין בקום עשה.

והנה דעת כמה ראשונים, שהמכניס מאני מיכלא אינו יכול לברך. והדבר תמוה, הרי אין הסוכה נפסלת משום כך. ונראה לומר, שהרי ביארנו שדין זה להוציא מאני מיכלא, איננו מדיני הסוכה הבסיסית, אלא מדיני "סוכה דירת קבע" שחלקם דיני רשות

חידוש בדין חצבא ושחיל ושרגא

א] בפשטות היה נראה שחצבא ושחיל אין להכניס לסוכה משום שהם כלים מכווערים. ולכאורה אם כן היה צריך לכלול את הדין הזה יחד עם הדין של מאני מיכלא, שצריכים להיות בר ממטללתא, ומדוע נחלקו לשתי מימרות נפרדות.

ב] **שרגא אמרי לה במטללתא ואמרי לה וכו'** צריך עיון, אם נאמר שהטעם שלא יכניס נר בסוכה הוא מחמת החשש שמא תדלק הסוכה, וכי בסוכה קצת יותר גדולה מסתלק החשש של הדליקה.

ג] צ"ב מדוע לא פירש להדיא, שבסוכה קטנה לא יכניס ובסוכה גדולה יכניס, ולמה נאמרו הדברים בדרך של אמרי לה בר ממטללתא ואמרי לה בר ממטללתא.

דין שרגא מבוסס על מאני מיכלא וחצבא

נראה שההקדמה לדין זה הוא מדין מאני מיכלא בר ממטללתא. והוכחנו לעיל שמדובר בסוכה שאיננה ראויה לשהייה מרובה, אלא סוכה קטנה ודחוקה. ואעפ"י שעוזב את הסוכה, אין לו להשאיר שם מאני מיכלא. ודין זה הוא מאותו ענין שיש ליתן בסוכה מצעות נאות, להנעים את השהות, ולקבוע את הסוכה כביתו. ובאותו ענין יש לדון בחצבא ושחיל ושרגא.

ונראה לומר שרק לאחר שנאמרו דברי רבא לגבי חצבא ושחיל אפשר להבין את דבריו לגבי שרגא. דהנה יש להעיר, מדוע לא יכניס חצבא ושחיל לתוך הסוכה. הרי מה שאינו מכניס את הסירים וכדי החרס לביתו הוא משום שבביתו יש לו כמה חדרים, ובסוכה שיש לו חדר אחד מדוע לא יכניס את כד החרס לסוכה.

ונראה לומר שיש שני מיני סוכות. א] סוכה קטנה שאינה אלא המינימום הנדרש לסוכה. ואינה נאה, ואינה מיועדת אלא למצוה גרידא. ואי אפשר לישון שם בשכיבה כמו בבית. ב] סוכה גדולה הנעשית לשבת שם ברווח. והנה חצבא ושחיל אינם בדוקא כלים כה מכווערים ומאוסים כמו כלי אכילה, אלא הם כלים גדולים, וכלי גדול אין להכניס בסוכה קטנה, שבזה הסוכה דחוקה ונחשבת לדירה

סרוחה. אך בסוכה גדולה, היא הנותנת, שכיון שהיא סוכה גדולה ומרווחת אין להכניס לשם כדים, כשם שאינו מכניסם לסלון ביתו. שאינם כלים מכווערים, אך אינם כלי נוי. כלומר לסוכה קטנה ודחוקה, שאיננה משמשת כבית רגיל, אין להכניס משום הדחק. ולסוכה גדולה אין להכניס משום נוי. והטעם של אינו נאה, אינו ראוי לסוכה קטנה שבלאו הכי אינה נאה.

ביאור ענין שרגא בסוכה קטנה וגדולה

וממילא ה"ה לגבי שרגא. שאם מדובר בסוכה קטנה ודחוקה, אין להכניס נר מאותה סיבה שלא יכניס חצבא - שדוחק את הסוכה. ואם מדובר בסוכה גדולה, אדרבה ירבה בשמחה.

ולפי זה נראה לומר, שהשיעור שלא יכניס שם שרגא הוא באופן שלא יוכל לשבת בנח בשיעור זה של שבע על שבע. אלא יצטרך להצטמצם להשתמש בחמש על חמש.

ויתכן לומר חידוש נוסף, שהדין של סוכה קטנה נמדד גם לפי מספר בני הבית. שסוכה ז' על ז' מיועדת לאדם אחד, ואם ישנים סועדים נוספים, יש לחשבן את הסוכה שלא תהא דחוקה.

ביאור ענין "מקפה של גריסים", ומעשה דרב יוסף ואביי

[א] צ"ב מדוע נקבע השיעור לפי מקפה של גריסים, אם אינו אוכל מקפה של גריסים, שמתקלקלת במעט גשמים, מדוע יהיה מותר לו לצאת מן הסוכה. כגון שאוכל כריך של פת.

[ב] במעשה דרב יוסף שיצא בשעת הרוח יש לעיין בכמה דברים:

היאך לא ידע אביי שרב יוסף רבו איסטניס. **למה** השיב רב יוסף שבשבילו הרוח זה כמו מקפה של גריסים, היה צריך לומר שהוא מצטער, ותו לא מיד. שהרי לא נקבע **שיעור** של מצטער. וכל אדם שמרגיש שמצטער פטור מן הסוכה. כשם שלא נקבע מהי רמת החום והקור שגורמים לאדם להיות מצטער. **ניצד** יצא רב יוסף עקב הרוח, הרי במשנה נאמר הדין בירידת הגשמים ששפך לו רבו קיתון [של גשם] על פניו.

והשיעור הפטור מן השנה, לא יפטור מן האכילה.

ואם כן אפשר לבאר היטב את השקו"ט של אביי ורב יוסף. שרב יוסף לא בא לפטור את עצמו משום **מצטער**, אלא שהסוכה איננה נחשבת **עבורו** כסוכת קבע, כל זמן שיש רוח שמעיפה שברי ענפים. והקשה לו אביי, שהמשנה נתנה שיעור של קלקול המקפה, והרוח איננה מקלקלת מקפה. שהרי מקפה הוא שיעור בינוני בין דברים שמתקלקלים במהירות לבין דברים שאינם מתקלקלים במהירות.

והשיב לו רב יוסף, שלאיסטניס לא רק שיש דין מצטער אלא מה נקרא בית, ואצלו נחשב כמו שתסרח המקפה. כלומר עולה מן הדברים שיש שני דינים: [א] מה נקרא סוכה לכל בני אנוש, וזה נקבע לפי מקפה. [ב] לאיסטניסים, כל דבר קטן מהווה הפרעה בסוכת קבע. **ואין זה מדין מצטער כלל.**

ונראה לפי זה, שאין שום ענין לשבת בסוכה בירידת הגשמים, משום שאיננה נחשבת כביתו אלא לאכול לרגע קט. ולא מסתבר שגברא רבא כרב יוסף לא יקריב מעט מאיסטניסיותו בשביל המצוה. אמנם אם חס בסוכה, ואפשר לסבול מעט, אף שהאדם פטור, ומאידך ודאי יכול לקיים את המצוה ואין ברכתו לבטלה. ועל זה חידש רבא שמצטער פטור מן הסוכה, שאין זה מפקיע את עצם הישיבה בסוכה.

לעיל הערנו, שהמשנה שעסקה בירידת הגשמים שהוא בא לפטור מחובה, פתחה בדין עושה אדם סוכתו קבע שהוא רשות - באה ללמד, שפטור ירידת הגשמים איננו מדין מצטער. [שהרי רבא הוא זה שחידש לעיל כו, א שמצטער פטור מן הסוכה]. אלא ללמדנו, שסוכה שאיננה ראויה לשמש כמקום אכילת קבע אינה סוכה. וזהו ענין מקפה של גריסים, שאפילו שאפשר לאכול בסוכה כזית פת, אך אם א"א לאכול מקפה של גריסים שהיא סעודה גדולה וחשובה אינה נקראת סוכה. ומאחר שנקבע שזהו השיעור, אפילו אם אוכל רק פת, גם כן פטור מן הסוכה. משום שנקבע שיעור אימתי אין הסוכה יכולה לשמש כסוכת קבע.

ומסתבר לומר שיש דברים המתקלקלים אפילו בפחות משיעור זה שתתקלקל המקפה. כגון פיצוחים או שאר דברים יבשים. אך חכמים שיערו, את גדר דין הסוכה עפ"י הרוב, וכיו"ב.

ומסתבר שיש לחלק בין שינה לאכילה. שסוכה שאינה ראויה לשינה שמעט גשמים המזלפים על פרצופו של הישן, מבטלים את ישוב הדעת הנדרש לישון, אך לאכול לא תמיד הדבר מפריע.

בדין מי שירד לביתו מפני הגשמים ופסקו הגשמים

ונראה שהברייתא רמזה בזה כמה שאמרה עד שיאור, להגדיר מהו עד שיעור. הינו, מתי נחשב שיש כאן שינה חדשה, כשהגיע עלות השחר, והאדם קם משנתו, וראוי מצד ה"ערנות" להתחיל ביום חדש. אלא שהחליט לענג את החג בשינת בוקר נוספת. וכיון שיש כאן שינה נוספת על מה שרגיל לישון, וקיבל החלטה שבמקום לקום ימשיך לישון, למרות האור שיש בעמוד השחר, הראוי לספק אותו לקום לעבודתו נחשב כשינה חדשה. אך אם כולו מנומנם, והתעורר לאחר עמוד השחר עקב הרעשים שבקעו מהשבים משמחת בית השואבה לפנות בוקר, אין זה נחשב שהתעורר.

אם מעונן ועומד לרדת גשם

מסתבר שאין צריך שיתחילו הגשמים, אלא סגי בכך שעומדים לרדת, ואין לו שלוות נפש לישון. וכמו שביארנו לעיל, שדין מצטער בשינה ומצטער בסעודה חלוקים ביסודם. שבשינה אינו יכול לישון, ובסעודה אינו יכול להנות ולשמוח. ולכן בסעודה נראה שאין לפטור אם עומד לרדת גשם. וכן הוא הפשטות שנאמר משסתר המקפה, שאף שהחלו הגשמים אין זו סיבה לרדת לביתו עד שיתחזקו. ומן הטעם שביארנו, שאפשר לאכול גם כשהגשמים מאיימים לרדת בכל רגע.

משלו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו

מסייע לומר את הדברים שקשה להעלות על הכתב.

ונראה שאין הכוונה ח"ו שהמצוות אינן רצויות, אלא יסוד מצות הסוכה היא כביכול חבוקה ודבוקה בקב"ה, לאכול ולשתות בצילא דמהימנותא, אם כן אין

מבואר שהישן וירדו גשמים, והפסיק את שנתו וירד לביתו, אינו צריך לשוב לסוכה עד עלות השחר, רק אם התעורר. וצ"ע, מה אכפת לן שהגיע עלות השחר, הרי רוב בני אדם אינם קמים בעלות השחר. עוד יש לעיין בגמ' נאמר שצריך שיתעורר. וצ"ע אם לא התעורר פשיטא שלא ירד, הרי ישן הוא, ומה שכתב רש"י שיקיצו אותו מחודש הוא מאוד. יש להעיר על הברייתא, למה אמרה רק שיאור, ולא נזכר במפורש שיעור.

מהות אור עמוד השחר

ונראה לומר שגם כאשר אדם מתעורר באמצע הלילה, דרכו להמשיך לישון, וגם אם קם לרגע לצרכיו, חוזר מיד לישון. וזה לא נחשב הפסקה שצריך לעלות לסוכה לאחר עלות השחר.

ומאידך פשוט וברור שלא נאמר שיכול להמשיך לישון במשך כל היום, וצריך לקבוע מתי נחשב שינה של היום הקודם, ומתי נחשב שינה של היום הבא. ולכן נקבע הזמן של עמוד השחר. מדוע? שהנה האור של עמוד השחר מועט מאוד, ומדוע מתחיל יום חדש בעלות השחר. אלא שדי באור זה בשביל להתחיל להתארגן ליום חדש. למרות שבפועל היציאה לעבודה נעשית עם הנץ החמה.

צריך ביאור, מהיכי תיתי שאין הקב"ה רוצה במעשינו. וכי באמת כך הוא, שיש מצב גרוע כזה שאין המצוות רצויות.

והנה בכל מקום שיש משל, יש משהו מאוד עמוק שאפשר לבאר רק על ידי משל שכמעט אי אפשר לאומרו בפירוש. והמשל

ונראה שמה ששפך קיתון על פניו, אין הכוונה שבא האדון ללכלך את העבד, אלא **העניק לו את המים לרחיצה כמתנה**, והעבד נהנה מן המים, אך לא נהנה מן היחס. כך גם בירידת הגשמים, שהיא טובה גדולה לציבור, אך יש בה מסר נוקב, תאכל, תהנה, תשמח, אבל אין לך קשר אישי עמי, צא מביתי.

ועיין במה שכתבנו בענין ניסוך המים, שגדרו הוא לערב את נסכי המים ביין, שזהו מהות יום חג הסוכות לדור יחד עם הבורא כיון המזוג במים.

הקב"ה רוצה שנהיה עמו במקום אחד, משום הנזיפה. וכן הוא המשל, שהעבד בא למזוג את הכוס, הינו למזוג את יינו של רבו עם מים שלו. ושפך לו רבו את הקיתון של מים על פניו. כלומר איני רוצה שייני יתערב עם המים שלך.

ואף בנמשל כיון שענין הסוכה הוא אחדות ודבקות בו יתברך, יש מצב של נזיפה שאין רצונו להיות עמנו, אף שחפץ ודאי בקיום המצוה. ועוד יגיעו ימים של אהבה ודבקות. והמטרה בנזיפה זו היא לטובתנו, לתקן את מעשינו.

ליקוי החמה / ביאור המשל של הפנס בסעודה, והשייכות לירידת הגשמים בחג

כאשר חוטאים אין זה משום עזיבת ה', ועבודה לשמש, אלא משום היצר הרע התוקף והמכשיל.

בליקוי החמה, קבע הבורא מראש, שלא יראו את השמש כמלך העולם, אלא

כמשרת את המלך. [וזה הסיבה שהשמש מכונה כך מלשון "שמש" שמשמשת את הבורא, ואיננה בעלת הכח]. וליקוי החמה נמשלים למלך המגביל את הסמכויות של המשרת, בכדי שלא יחשבו שהמשרת הוא בעל הסמכויות. ואף בנמשל, המלך כועס על עובדי השמש, שאינם מכירים במלכותו, ובעובדה שה-
שָׁמַשׁ איננה אלא שָׁמַשׁ.

והנה ירידת הגשמים בחג, מצד עצמה איננה קללה, שהרי חג הסוכות הוא זמן הגשמים, ויש אומרים מוריד הגשם. וירידת הגשמים בחג מהווה **נתינת של שפע**, אך כיון שמפריעה לשיבת הסוכה וההימצאות עם המלך, נחשבת סימן קללה. כשם שהמלך המכבה את האור בסעודה, בא להורות שאיננו חפץ בקשר עם הסועדים, אלא ימשיכו לאכול, אך לא יראו באור פני המלך. בחיבה ודבקות.

מבואר שיש סימן רע בליקוי חמה, והקשו המפרשים הרי ליקוח החמה קבוע מראש. עוד יש להעיר, שמבואר בגמ' שעם ישראל איננו צריך לחשוש מליקוי החמה. וקשה וכי עם ישראל תמיד עושים רצונו של מקום, עד כדי שאינם זקוקים לתזכורת.

יש להתבונן במשל: **מלך שעשה סעודה לעבדיו, וכעס עליהם. ואמר לעבדו טול פנס מפניהם והושיבם בחושך.** לכאורה אם כעס עליהם, מדוע לא גירשם מעל פניו? מדוע כעס עליהם? וכי בשעת הסעודה מצאו זמן לדבר נגד המלך?

ונראה שהיושבים בסעודה, הודו וברכו את ה"שמש" של המלך, ואת השף המהולל, ושכחו לברך את המלך. ודבר זה הכעיס את המלך, שלא קצר זמירות ושבחים כפי שהיה ראוי לו. ולכך כעס על עבדיו, ואמר לעבדו, לכבות את האור. כלומר **המלך מפגין נוכחות**. שהרי ודאי שעבדו של המלך לא היה מקבל כזו החלטתה. ועולה מן הדברים שהמלך חפץ שיאכלו ויהנו, ובלבד שיכירו ממי קבלו את השפע.

ולפי זה מובן, שעם ישראל איננו צריך להתיחס לליקוי החמה, משום שגם

פרק לולב הגזול - כט ע"ב

ביאור החילוק בין הדר לבין ואנוהו / ביאור שיטת רש"י

א] רש"י כתב שיבש פסול משום **ואנוהו** והעירו התוס' שבגמ' מבואר שהוא מדין הדר. ולא זו בלבד אלא שרש"י עצמו כתב בהמשך **שנקטם** הוא מדין הדר. ועוד העירו התוס', שבכל מקום ואנוהו איננו פוסל אלא מצוה לכתחילה.

ב] **בסדר המשנה יש להעיר**, שפתח בדין גזול שהוא מדין **"לכס"**, ולאחר מכן יבש שהוא פסול **הדר**, של אשרה מדין כתותי **מכתת** שעוריה, ושוב חזר לפסול נקטם ונפרצו עליו, שהוא פסול של **הדר**. מדוע.

ג] עוד יש להעיר, מדוע כללה המשנה **דין יבש יחד עם דין של גזול**, הרי גזול פסול מדין לכס, ויבש מדין הדר. והיה אפשר למשנה לכלול את כולם כאחת, יחד עם דין של אשרה ונקטם.

ד] לכאורה יבש ונקטם שניהם מדין הדר, ואם כן צ"ע, שר' יהודה שמכשיר ביבש, לא שמענו שמכשיר בנקטם.

שתי דרגות בהדר: א] פגום. ב] חסר בנוי.

אחרים. [ואפשר להטעים את הדברים, שמן הפסוק זה קלי ואנוהו למדו חז"ל גם לבנות לבורא בית מקדש] ור' יהודה סבר, שאין הכרח לזה, ואין לפסול אלא נקטם שהוא פגום, ולא יבש שאיננו נאה.

ונראה שמשום כך כלל תנא קמא את הדין של יבש יחד עם גזול. שהנה מבואר בהמשך שגזול פסול אף בשאר הימים, משום אני ה' שונא גזל **בעולה**. וכשם שיש פסול גזול בקרבן, כך בלולב. ומניין? אלא משום שהלולב בא לרצות קרבן. ובאותה מידה יש לומר, שכשם שגזול פסול כך היבש פסול, לא משום שהוא מגונה, אלא שאינו ראוי להביאו לבית המקדש.

בדין הדר ביום השני

ולפי זה יובן היטב, מה שכתב רש"י שבשאר הימים שהוא זכר למקדש צריך מצוה מהודרת. הינו שכיון שבשאר הימים הנטילה היא זכר למקדש, יש להקפיד על מה שמקפידים בבית המקדש שיהיה נוי בסיסי למצוה.

יש שלוש דרגות ביופי: א] איננו פגום. ב] נאה. כלומר כפי שראוי להיות. וזהו פירוש המילה נאה, כמו **"דבר נאה ומתקבל"**. ג] מיופה.

נקטם פגום בעצמותו, ופסול משום שאינו הדר. אך יבש איננו פגום, אלא שאינו נאה, כלומר איננו נראה כפי שלולב צריך להיראות. לעומת זאת נקטם אי אפשר לומר שפסול משום שאינו נראה כפי שצריך להיראות, ואין צריך ואנוהו לפסלו.

והבחינה לדבר היא, שגם מי שלא ראה לולב מעולם, יבחין בפגם הנקטם. אך יבש איננו פגם כל כך גדול, ולכך צריך לחדש שהפגם הוא משום ואנוהו.

ושמא תאמר מהיכי תיתי לפסול משום ואנוהו. הרי ואנוהו מלמד על יופי ושכלול ולא על נוי בסיסי. ונראה לומר שכיון שנאמר הדר בארבעת המינים, ונאמר בהם ושמחתם לפני ה' אלוהיכם. ולולב זה מביאים לבית המקדש לקיים בו ושמחתם לפני ה' אלוהיכם, הסתבר להו לרבנן שמלבד זה שלא יהיה פגום, שיהיה נאה כפי שצריך להיראות, בהשוואה ללולבים

נפרצו עליו / למה לא נאמר נתלשו - וביאור שיטת רש"י ותוס'

א] רש"י פירש שנתלשו העלים, ואינם מחוברים עם הלולב אלא על ידי אגודה. והדברים צריכים עיון, כיצד היה צד להכשיר לולב, שעליו תלושים ומחוברים על ידי אגודה. וכי אם יביא עלים אחרים גם כן יכשר?

ב] התוס' פירשו שהעלים נפרדו זה מזה במקום חיבורם ונהפכו לשני עלים. ויש להקשות על התוס' מהדס וערבה שנאמר בהם לשון נפרצו עליו, ושם ודאי נתלשו. ג] עוד יש להקשות על התוס', מנלן לפסול כשנפרדו העלים ממקום חיבורם.

ביאור המושג "פריצת עלים" בלולב הדס וערבה

חלק קטן מהשדרה מגולה, פסול המין למרות שאין זה רוב.

ביאור דברי התוס' כשנפרדו העלים ממקום חיבורם זה עם זה

ומעתה מובן היטב טעם הדין אליבא דהתוס', שכאשר נפרדו העלים מקום חיבורם, הרי שהם נעים ונדים לכל הכוונות, וקשה מאוד לאגדם יחד עם השדרה. ולכן נחשבים כנפרצו.

ביאור דברי רש"י שנתלשו העלים לגמרי

ולפ"ז יובנו דברי רש"י שהעלים נתלשו ואינם מחוברים אלא על ידי אגודה. שזה ודאי שאין כוונת רש"י לומר שהיינו סבורים להכשיר עלים תלושים המחוברים על ידי אגודה. שאינם חלק מן הלולב וכל בר דעת יבין זאת. אלא כוונת רש"י ללמדנו שהחיסרון של עלים תלושים הוא שאינם מכסים את השדרה, וכביכול הדרך היחידה להכשירם הוא על ידי שיחבורו על ידי אגודה. וזה כמובן שלא שייך לעשות. אמנם התוס' סברו, שזה פשיטא, ולא צריך לומר, ומוכרח להיות שיש חידוש יותר גדול, והינו שאפילו כשהם מחוברים לשדרה, אך אינם מחוברים זה עם זה, אינם ראויים לאגדם עם השדרה, כמשנ"ת. [ועיי' בדברינו לקמן בענין נפרצו עלים של הדס ושל ערבה]

יש לעיין למה נקט לשון "פריצה" ולא נקט נתלשו העלים. ועוד יש להעיר שלא כתוב כמה עלים נפרצו, ומהיכן נדע שהכוונה לרוב העלים. אלא גדר הדבר הוא שהעלים מגינים על הענף. ולשון פריצה פירושו ש"הגנתם" נפרצה. ובכל מקום פריצה הוא ברוב. כמו שרואים לגבי מחיצות שבת, שפריצה פוסלת ברוב.

תפקיד העלים בלולב לכסות השדרה

ומעתה כיון שביארנו שהמושג פריצה פירושו "פריצה בחומה" של העלים. יש לדון מה תפקיד העלים בלולב. ובפשטות מבואר מהמשנה שהעלים צריכים להסתיר את השדרה. שהרי גם כשנפרדו צריך לאגוד את העלים שיסתירו את השדרה, ומקור הדבר הוא מזה שנאמר בלולב "כפות" ודרשינן לקמן יכפתנו. ומזה למדנו שפארו של הלולב הוא בהסתרת השדרה. ומכיון שמדובר בפריצה, לכך פשיטא שהוא רוב.

ומשום כך סבר ר' יהודה שחייב לאגדם, שאם לא כן הרי נפרצו העלים. אך רבנן סברו דסגי במה שיש אפשרות לאגדם, ולכך אין הלולב פסול. וכעין מה שאמרו כל הראוי לביילה אין בילה מעכבת בו.

[וזהו המקור לפסול ציני הר הברזל שאין העלים מכסים את השדרה. ושם לא מהני שרוב השדרה מכוסה, משום שהוא פסול בעצם המין ואפילו אם

בביאור הפלוגתא אם צריך לאגוד הלולב והחידוש בעיני הר הברזל

- [א] יש לעיין מה פשר הדבר שיאגדנו מלמעלה, הרי צריך לאגוד את כל העלים בכדי שיהיה כפות. וכמבואר בגמ' דדרשין "כפות שאם פרוד יכפתנו".
- [ב] עוד יש להעיר, במה שאמרו ציני הר הברזל כשרות, ופירשו בגמ' שמדובר באופן שראש העלה מגיע לעיקרו של העלה שמעליו. ואם כן פשיטא שהוא כשר. ונראה לומר, שהרי רש"י פירש שנפרדו עליו הינו שנפרדו כענפי אילן לכאן ולכאן. אך רש"י הדגיש "מלמעלה". שאם נפרדו כל הענפים, ודאי שאי אפשר לאוגד עם השדרה, ורק כאשר החלו העלים
- הבולטים מעל גובה השדרה להיפתח, אפשר לאוגד, ואז משתלבים עם השדרה. וזהו מה שאמר ר' יהודה יאגדנו מלמעלה.
- ולפ"ז נראה שציני הר הברזל שיתחילו להיפרד לא תהיה אפשרות לאגד, משום שהעלים קצרים, וכיסוי השדרה נעשה על ידם בצמצום גדול. ולקמן ביארנו, שלרבנן כל מה שנפרדו עליו אין צריך לאוגד, משום שראויות לאוגד, ואין צריך לעשות כן בפועל. ואם כן מובן היטב, שהיה מקום לומר שציני הר הברזל פסולות, משום שעל הצד שיפרדו, אי אפשר לאוגד עם השדרה לכסות השדרה.

לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו כשר / פירוש מחודש ומסתבר

- [א] צ"ב כיון שבא התנא ללמדנו שיעור הלולב, מדוע לא נאמר שיעור ההדס והערבה כמה.
- [ב] מה פשר הדבר שצריך שיעור ג' טפחים כדי לנענע בו, הרי גם לולב קצר מאוד גם אפשר לנענע בו.
- [ג] לכאורה לשון המשנה משמע **דיעבד**, וקשה הרי זהו שיעורו לכתחילה. שכן היה צריך לומר, שיעור לולב שלושה טפחים כדי לנענע בו. ועוד למה נקט יש בו, היה צריך לומר שהוא ג' טפחים.
- [ד] מדוע לא נכתב להדיא שיעור הלולב ארבעה טפחים כמבואר לקמן לב, ב.
- [ה] נחלקו בגמ' לב, ב אם שיעור הלולב הוא ד' טפחים של שדרה או שאף העלים מעל השדרה משלימים לד' טפחים, וצ"ב במאי פליגי.

ענין הנענועים הוא לנענע העלים המתרחקים מן השדרה ומגלים אותה

- ונראה לומר שמהות הנענועים הוא שהעלים מתנענעים מעל הלולב. שכיון שהעלים אינם מחוברים עם הלולב לגמרי, הם מאפשרים נענוע.
- והנה במשנה עד כה נתבאר שאם נפרדו עליו כשר. ולר' יהודה צריך לאוגד. ומה שאמר יאגדנו מלמעלה ביארנו לעיל, שלא נפרדו כל העלים, ועל ידי שאוגדים
- את הלולב מלמעלה, מצליח לתפוס את העלים שנפרדו, וכעת הם בשיעור של ג' טפחים.
- ואם כן יש פשט חדש לגמרי בלולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע. שהכוונה היא שלושה טפחים של עלים שנפרדו ואגדו אותם ובסך הכל יש בהם ג' טפחים שאפשר לנענע. ואין צריך לאגוד את כל העלים עם הלולב. ואם כן מבואר היטב לשון המשנה.

לולב ארוך שיש בו הינו שנשאר בו, ג' טפחים של עלים שנפרדו ונאגדו, ועדיין אפשר לנענע בו. וכשר.

הטעם שצריך ד' טפחים

כיון שביארנו דין ג' טפחים של עלים מתנענעים, כעת נעבור לנידון הגמ' לב, ב. הגמ' מקשה כיצד אפשר לומר ד' טפחים, הרי כתוב במשנה ג' טפחים כדי לנענע. ומתרתת הגמ' שהכוונה ג' טפחים וכדי לנענע. וקשה להבין, וכי חסר ויו במשנה. אך לדברינו יתיישב היטב. שהטפח הנוסף הוא הטפח שמחזיק בידו. [וברש"י נראה שפירש שהטפח הוא הבולט וצ"ע]. וזהו תירוץ הגמ', שהטעם שצריך ד' טפחים הוא כדי שיהיה טפח של אחיזה, ועוד שלושה טפחים של עלים מתנענעים.

ד' טפחים שדרה או ד' טפחים של עלים והנה לקמן לב, ב נחלקו אמוראי האם לולב צריך שיהיה השדרה ד' טפחים, או סגי בעלים ד' טפחים. ולדברינו תתבאר מחלוקתם היטב. שכיון שגדר הנענוע הוא עלים המתנענעים מעל הלולב, יש לדון האם העלים שמעל השדרה נחשבים כמתנענעים מצד עצמם, או דלמא רק נענוע מעל השדרה הוא הנחשב נענוע. ויש בזה סברות לכאן ולכאן. מצד אחד אפשר לומר שהנענוע הוא שהשדרה נגלית ומתכסה, אך אפשר לומר שהנענוע הוא עצם העלים ותנועתם ולא במה שהם מעל השדרה. ולפי דברינו נתבאר כל הדקדוקים ללא דוחק.

בגדר הטבעות שבלולב – מיצד הנגלה, ומיצד הרמז כנגד ג' אבות

צ"ב לשם מה יש לעשות טבעות על הלולב, הרי צריך לכסס את העלים, ואם כן מהו הצורך בקשירה זו. וגם ללא ענין הכסכוס, מה פשר הקשירה בטבעות. ונראה לומר שהנה נאמר שהלולב צריך להיות כפות, שלא יפתחו עליו. והדבר צריך ביאור, מהו גדר הפסול של נפרדו עליו, וכי הוא פחות מהודר כשהעלים פתוחים, הרי היה נראה לומר להיפך. ונראה שהנה ביארנו [בדף לז, ב] שענין ארבעת המינים הוא לרצות על הפירות. האתרוג על עצם הפירות, הלולב על העצים המחזיקים את הפירות, ההדס על עלי העצים. והערבות על המים. ולפ"ז אפשר לומר שהגדר בלולב הוא מצד אחד עלים, ומאידך נראה כמו עץ חזק התומך את הפירות. שהרי הוא יוצא מן הגזע. ועל ידי

הטבעות מורים, שהלולב איננו מקרי, אלא רצוננו שיהיה אגוד. ומה שמכסכים את העלים הוא להראות שלא הבאנו גוש מעץ, אלא עלים שהם כעץ. ועל ידי הכסכוס נפרדים זה מזה מעט, ושבים למקומם. כלומר החשיבות היא להביא עלים ולעשותם כעץ. ובזה יובן ששלושת הטבעות הם ג' קשרים כנגד ג' אבות - הנה מצד אחד צריך להביא לולב שהוא כעץ, ומאידך כסכוס העלין. ונראה לומר שהעלין נפרדים מן הגזע ופונים כל אחד למקומו. ושלושת האבות הם אלו הקושרים את העלים, הינו שמקבעים את צאצאיהם, שלא יצאו מן השורה. ובדומה לחוטי הציצית שבחלקם העליון הם גדיל, ואחוזים זה בזה, ולאחר מכן יוצאים כל אחד לדרכו.

שונא גזל בעולה – ביאור הענין, והקשר שבין קרבן ולולב

א) אני ה' שונא גזל בעולה, משל וכו' יש לעיין פשיטא שהוא דבר רע, להביא דבר לקב"ה מן הגזל. למה צריך להביא לזה **משל**. הרי בכל מקום המשל בא לבאר דבר עמוק ונשגב. וכאן הוא דבר פשוט **לכאורה**.

ב) מדוע הקב"ה שונא את הגזל **בעולה**, לכאורה הגזל שנאוי מצד עצמו.

ג) **משל למלך שנתן מכס** - לכאורה במשל, המלך בא לתת דוגמא אישית, שממנו יראו אנשים וישלמו מכס. **ולכאורה** כל בר דעת יבין, שאין כאן שום דוגמא אישית, ומעשיו של המלך אינם אלא ללעג וקלס. שהרי הסיבה שאנשים אינם חפצים לשלם מכס, הוא משום שמפסידים מזה, אך המלך שכל המכס שלו איננו מפסיד מאומה, ומה אכפת לו להעביר "מכיס לכיס".

ד) מה הראיה מקרבן ללולב, שמא רק בעולה הקב"ה שונא גזל ולא בלולב.

ביאור המשל

ולפי זה יובן משל המכס. הציבור הנבער מדעת סבור, שמטרת המכס **להאכיל** את המלך על חשבון האזרחים. והמלך המסור, רוצה ללמד את האזרחים שהמכס הוא לטובתם. ואם אין מכס, אין כסף. וכדוגמא אישית אף המלך נותן מכס, להפנים את הרעיון שהמכס איננו מיועד לו.

כלומר למדנו מן המשל **שהקרבן** איננו מתנה למלך אלא כעין מכס. שמטיב לכל האזרחים. על ידי זה שהקרבן מביא שפע וברכה לעולם.

ולפ"ז אפשר לבאר היטב, מדוע הקב"ה **שונא** את הגזל בעולה. לא משום ההנהגה הגרועה של הגזול, ולא משום חסרון הנגזל. אלא משום העדר השפע המתקבל על ידי הקרבן. שקרבן שבא על ידי פעולה רעה איננו משפיע טוב וזוהי השנאה הגדולה לגזל, שאיננו יכול להשפיע טוב. [וכעין זה מצינו שאמר בלעם "אלוקיהם של אלו **שונא** זימה. הינו דבר שאמור להיות טוב, ועל ידו ישרור השלום בביתו של אדם, והזימה מקלקלת את ביתו של האדם, כמבואר בגמ' בסוטה, שהזנות עושה את ההיפך].

לפ"ז מובן הדמיון ללולב. שהרי הלולב בא להשפיע טללי רצון ברכה ונדבה. ולעצור רוחות רעות וטללים רעים, ולולב גזול איננו יכול להשפיע טובה, וכמו שביארנו לגבי קרבן שאין דבר טוב יוצא מדבר רע.

המשל בא לבאר ענין עמוק, כמו בכל מקום שיש משל, שהמשל טומן בחובו דברים עמוקים במלבוש פשוט. אלא שיש לחשוף את העומק הטמון בו.

הנה יש להתבונן, מה עומד מאחורי ההנהגה המוזרה הזו להביא עולה מן הגזל. מילא היה אוכל ונהנה מן את הגזל, לפחות היה נהנה בעולם הזה, איזה ענין יש לאדם להביא עולה מן הגזל. ולא זו בלבד אלא בתחילת פרשת הקרבנות, התורה פותחת אדם כי יקריב - ולא מן הגזל.

ענין הקרבנות - שפע לעולם בהשבת החפץ למקורו

בעצם הכל שייך לבורא יתברך, והגזול מחברו ומקריב, מחזיר למלך את מה ששייך לו. שכביכול הקרבנות הם להאכיל את המלך. קרבני לחמי וכו'. ואף שלא יעלה על לבו של בר דעת לחשוב שהקב"ה צריך לאכול, היה **מקום לומר** שענין הקרבנות הוא **להראות** שהכל שלו על ידי שמאכילים כביכול את המלך. וענין הקרבנות הוא לכבוד המלך.

אך האמת היא שענין הקרבנות הוא **להשפיע שפע לעולם**. שכל דבר שנעשה ממנו מצוה מביא שפע באותו דבר. ולכך מביאים מן החי, ומן הפרי, ומן החיטים. וכו'.

גדר פסול מצוה הבאה בעבירה בדרבנן

- א** בפשטות מה שנחלקו אם יוצא בגזול ביום השני הוא, אם יש פסול מצוה הבאה בעבירה במצוה דרבנן. אמנם תמוה הוא לומר שבזה נחלקו, ולמה לא יחמירו רבנן בדבריהם כעין דאורייתא. [ואף שיש שפירשו כן, עכ"פ יש מקום מחמת זה לפרש באופן אחר]
- ב** **יש לדייק** את הלשון דאמר **מתוך** שיוצא בשאול יוצא בגזול, ואין לזה שום משמעות, אם נאמר שסתם כך נקט מסברא דמצוה הבאה בעבירה לא נאמרה בדרבנן.
- ג** **עוד יש לעיין**, אם נחלקו האם אומרים מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, מדוע לא נאמר גם לגבי סכך שיחלקו האם כיון שיוצא בשאול יוצא בגזול או לא.

ביאור מחודש בדין לכם

שכל ענין החפצא של השופר הוא שעל ידו יצא קול, לא שייך לפסול שאול. מה שאין כן בלולב, גדרו הוא חפץ המיועד לשמחה. ואם אינו מיועד איננו נחשב חפץ של שמחה. ובהמשך נביא לזה סברא. וראשית כל נביא את ענין מוקצה למצותו.

דהנה מצינו נפק"מ שבלולב נחשב מוקצה למצותו, ולא אמרינן הכי בשופר וציצית. וטעם הדבר, שהשופר הוא כלי שעל ידו אפשר להוציא תקיעה. ואילו הלולב איננו כלי שאפשר להוציא ממנו נטילה, אלא צריך להיות מוקצה **לכלי של שמחה**.

והנה בגדר דין לכם נראה דאין זה תנאי בעלמא שיהיה שלו. אלא שעל ידי ה"בעלות" והשליטה שמחמתה, יכול לקבוע למה מיועד החפץ. שהמצוה היא לטול ארבעה מינים המיועדים למצוה. וחפץ שאינו שלו אינו יכול לייעדו. ואפילו שאול חסר בו הייעוד הגמור, שבכל רגע יכול הבעלים לבקש את החפץ. ואף במתנה לזמן, אין כאן ייעוד בעצם החפץ, אלא רק לאותו הזמן.

ובזה יובן ההבדל בין שופר ללולב. שבשופר אין פסול בשאול, משום שאין דין שהחפץ יהיה מיועד לכך. שכיון

חקירה בגדר הדין שיוצא בשאול ביום טוב שני

רגע הבעלים יכול לחטפו מידו. ואפשר להטעים את הדברים, שתקנו את היום השני דומיא דמקדש. שהרי במקדש יצאו ידי חובה בשאר הימים בשאול אך לא בגזול. ויש לדון האם תקנו רבנן בשאר הימים כעין המקדש, וממילא אינו יוצא בגזול. או שמא לא תקנו אלא מעשה גרידא זכר למקדש. ולפי זה לא קשה מסכך למה לא נימא מתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול. שהטעם שאינו יוצא בגזול בסכך משום שאינו חשוב להיות תקרה כשאפשר לקחתו בכל רגע, אך בשאול שהשאלו לזמן אפשר להחשב כתקרה. מה שאין כן לולב שאול.

והנה לפי מה שביארנו גבי לכם, יש לחקור מה הגדר שיוצא ביו"ט שני בשאול. האם הטעם הוא שביום השני אין צריך שהחפץ יהיה מיועד למצוה, אלא שהגברא יעשה בו פעולה. או שמא ביום השני, די בשאול בכדי שיהיה מיועד לו. [שהרי ביום השני המצוה איננה חיובית, אלא הגברא מביא את הלולב לשמוח עמו]. ונפק"מ בגזול. שאם אין דין בחפצא ביום השני אלא רק בפעולת הגברא, יוצא בגזול כמו בשופר, אך אם נאמר שביום השני יוצא בשאול משום שמספיק שאלה לזמן המצוה, גזול אי אפשר לקבוע לו ייעוד כלל, שבכל

בגדר הפסול דמצוה הבאה בעבירה בסוגיא דאוונכרי

[א] מבואר דאיכא פסול ביום השני משום מצוה הבאה בעבירה. וקשה שכיצד אפשר לכלול את הפסול של היום הראשון והשני כאחת. הרי בראשון הוא משום לכם שהוא פסול דיני, ובשני הוא פסול **מוסרי**, משום מצוה הבאה בעבירה ומה ענין זה אצל זה.

[ב] הנה מקור הדין של מצוה הבאה בעבירה הוא שנאמר אני ה' שונא גזל בעולה, ומהתם ילפינן מצוה הבאה בעבירה. וקשה היאך נלמד מכאן לשאר דינים, דלמא רק לקרבן ולא ללולב. ויש מקום לומר ששניהם "מרצים". אך אין בזה עדין **הכרח**.

[ג] בהמשך הגמ' מבואר שגם למ"ד דאיכא משום מצוה הבאה בעבירה, אם קנאו בשינוי מעשה יוצא ידי חובתו. וקשה הרי עדין עשה בו עבירה, ומה אכפת לך שעשה שינוי מעשה, וכי נמחקה העבירה.

[ד] יש להעיר למה באוונכרי יש בו משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי למ"ד יאוש קונה כל הטעם שאינו יוצא הוא רק משום מצוה הבאה בעבירה, והרי שם הוא ספק.

במצוה הבאה בעבירה התחדש גם דין ממוני

תלוי בקנין יאוש. שאם נאמר שיאוש קונה לגמרי, והרי הוא כשלו, אינו חייב לו אלא דמים בעלמא, מותר לו להחזיק את החפץ אצלו למרות שלא שילם. אך אם יאוש קונה, בלבד שישלם לו, אז אפשר לומר שאסור לו להחזיק את החפץ בלא לשלם. [ואין להאריך כאן בסוגיות של גזלה] ועד כמה שנאמר שאסור לו להחזיק בלא לשלם, זהו הגדר של מצוה הבאה בעבירה. שאף שקנה ביאוש, עדין אין לו רשות להחזיק בחפץ. וזהו גופא מה שלמדה התורה בדין שונא גזל בעולה, שהיאוש איננו קונה לגמרי, אלא טעון תשלום דמים, ובלא זה אסור לו להחזיק, קודם שישלם דמים.

מבואר שהדין של מצוה הבאה בעבירה בקרבן נאמר לאחר יאוש, למרות שקנייה ביאוש. והנה דעת רבינו תם בתוס' בב"ק סז, א בביאור דברי עולא מניין ליאוש שאינו קונה, הינו משום מצוה הבאה בעבירה. וזה תימה, כיצד אפשר לומר על פסול משום מצוה הבאה בעבירה בלשון שאינו קונה. היה צריך לומר שאינו יוצא. התשובה לכך היא, שיש לחקור בדין יאוש, למ"ד יאוש קונה, ותובע הנגזל את הגזולן שישלם לו דמים, והגזולן עוד לא שילם לו, האם מותר לגזולן להחזיק את החפץ אצלו למרות שלא שילם, או שמא אין לו רשות להחזיק כל זמן שלא שילם. ונראה שהדבר

ישוב הקושיות לפי היסוד שנתבאר בדין מצוה הבאה בעבירה

ומה שמצינו שפסלה התורה את הקרבן משום מצוה הבאה בעבירה הוא משום שבשלב ההקדש לא היה לו רשות להחזיק את הבהמה, ואף שכעת כבר נתקדש, ונעשה בו שינוי השם, ושוב אינו צריך להחזיר את הבהמה, מכל מקום בשלב ההקדש לא היתה לו רשות לכך, ומשום הכי נפסל לעולם. אך בלולב אין צורך בזה,

ואם כן אפשר לומר, שכשם שבגזול פסול משום שאינו עומד למצוה, כמו כן לאחר יאוש נמי אינו יוצא בו, משום שעד כמה שנתברר שאסור לו להחזיק בו, ממילא הנגזל יכול לחטוף מידו את הלולב. וכיצד ייחשב כ"לכם". ואם כן אין לחלק בין קרבן לשאר מצוות, שהיסוד אחד הוא, שאינו שלו כל זמן שלא שילם עליו.

הראשון אינו יכול לייחד את לולבו למצותו, כך ביום השני. אלא שביום השני נקבע שצריך שיהיה שלו ממש, ואפילו לא שאול. אך ביום השני, צריך שיהיה לו רשות להחזיקו, ואם אין לו רשות להחזיקו משום מצוה הבאה בעבירה, נמצא שאינו מיועד למצוה וזהו גדר פסולו.

ואידך דמכשיר, אינו חולק על מצוה הבאה בעבירה בקרבן, אלא דסבר שמתוך שביום השני יוצא בשאול, אם כן אין הלולב צריך להיות מיועד למצותו אלא שהגברא יקיים בו את מעשה המצוה כמו שביארנו לעיל.

אמנם כל זה ביאוש גרידא, אך אם עשה שינוי מעשה, הרי הוא שלו לגמרי, **ודמים בעלמא בעי לשלומי ליה**, ואין הנגזל יכול לחטוף ממנו את החפץ הגזול. וממילא מקרי לכם.

שעצם זה שנודע לנו שאין לו זכות להחזיק בו, זה כבר סיבה בכדי לפסלו, שחסר ב"לכם". וכל זאת לפי מה שביארנו, שאף שבשאול יוצא ביום השני, גדר הדבר הוא שהוא קצת ראוי להקצאה וייחוד. שנמצא אצלו בהסכמת הבעלים. אך גזול שאינו נמצא בהסכמת הבעלים, אינו יוצא בו ידי חובה כלל. וזהו הגדר של מצוה הבאה בעבירה.

ספק מצוה הבאה בעבירה מה דינו

ולפי זה נראה ברור שגם בספק מצוה הבאה בעבירה אינו יוצא. שאם הוא ענין של "איסור מוסרי" בספק לא נאמר דבר זה, אך אם הוא משום שחסר בלכם, ודאי ביום הראשון ייפסל אף בספק גזל.

ולפי זה מיושבים כל הקושיות שהקשנו. שבאמת הפסול של היום הראשון והשני על אותו גדר ממש. שכשם שביום



ל ע"ב

מה הדין בגזל עכו"ם

לו זכות להחזיק את בעלותו, שהיא בעלות של איסור. בן לאחר יאוש, אין לבעלים כח תביעה, אך לגזלן יש חיוב השבה. והנגזל תובע את הגזלן לקיים את חובת ההשבה שלו.

ולפי זה אתי שפיר מה שפירש רש"י שמדובר מישראל, שכיון שמדובר כאן לאחר יאוש, אזי כל כח התביעה איננו אלא מכח חיוב ההשבה, והרי גם למ"ד גזל הגוי אסור, אין לגוי כח לתבוע לאחר יאוש, וחיוב השבה נמי ליכא לגוי.

לא תגזזה אתון / צריך להעמיד עדים על הגזיזה

ויטען שזה שלו, יהיה אפשר לטעון לו שהמוכרים גזזהו. וכיון שיש אפשרות לטעון כן אפילו בשקר, מקרי "לכם" כיון שאין אפשרות להוכיח זאת.

ולכך נראה לומר, שאם נעמיד טענה מול טענה, שהנגזל יטען תוכיח שהמוכר גזז ולא אתה, יצטרך הגזלן להוכיח שאכן המוכר גזז ולא הוא. הבעלים להוציא מהם. ואף שהגזלן מוחזק, אך כיון שהגזלן מודה שלא שילם עליו, ואינו מגיע לו, עליו להוכיח שהמוכר הוא זה שגזז ולא הוא.

ספק גזל האם עובר והאם מקרי לכם

שהקרקעות שייכות למוכרים, ומשום כך אין איסור לעשות את הפעולה, של הלקיחה, רק משום לכם. ואם כן למדנו שאף ספק לכם לא מקרי לכם. כלומר הטעם שאינו יוצא בגזל הוא משום שבפועל אפשר לקחת ממנו את ההדסים. ואף למ"ד משום מצוה הבאה בעבירה נמי.

רש"י כתב סתם עכו"ם גזלני ארעא **מישראל** נינהו. וצ"ב לשם מה אמר שהוא מישראל. הרי גם מעכו"ם לא מקרי "לכם". שגם למ"ד גזל עכו"ם אינו עובר בלא תגזול, סוף סוף אינו שלו. שהרי ברור שהעכו"ם יכול להוציא ממנו בדיינים. אם כן מדוע פירש רש"י שמדובר מישראל.

והנה בישראל הגזול מחבירו ישנם שני חיובים: א] לפני יאוש, כח התביעה קיים. שהנגזל תובעת את החפץ מכח בעלותו הראשונה, וטוען כנגד הגזלן שאין

מבואר שאם האוונכרי יגזזו, נמצאו הם גזלנים ואינם יוצאים ידי חובה. ורק אם המוכרים יגזזו, לא יהיו גזלנים.

והנה בשלמא אם נאמר שהפסול בגזול הוא כלפי שמיא, ממילא צריך שהגזיזה תעשה על ידי האוונכרי, בכדי שלא יהיה גזול. אך כיון שביארנו שיסוד הפסול של גזול, הוא משום שהנגזל יכול להוציא ממנו. ולכך אינו יכול לייעד את הלולב למצותו, קשה, מדוע הוצרך לומר שיגזזו הם ולא אתם. הרי בלאו הכי לו יבוא הנגזל,

והנה יש להקשות מדוע אמר לאוונכרי שהמוכרים יגזזו רק משום שיוכלו לצאת ידי חובה, מדוע לא אמר להם משום איסור גזל שלא יגזזו. ונראה לומר שכיון שהיה יאוש, שוב אין איסור גזל, וכל הנידון הוא רק כלפי עצם הבעלות. ועוד אפשר לומר שמדובר בספק גזל, שיתכן

וליקנוה בשינוי מעשה / לולב אין צריך אגד, שינוי החוזר

א] לא מצינו שינוי כזה בכל הדוגמאות של השינויים בבבא קמא. שאין שום שינוי בעצם החפץ אלא רק שאגדו.

ב] מה אכפת לן אם לולב צריך אגד או לא, יש לדון בפשטות האם יש כאן שינוי או לא. וקשה לומר שלמ"ד לולב אין צריך אגד, אין חשיבות באגד, שהרי נוהגים לעשות אגד משום הידור מצוה כמבואר לקמן לב. ואף הידור מצוה יש לו חשיבות.

ג] שינוי החוזר - למה הוצרך לומר שלולב אין צריך אגד. הרי שינוי החוזר הוא תירוץ פשוט, והתירוץ הראשון לכאורה מיותר.

השינוי הזה גרוע מכל שינוי אחר שמיצינו

על אף שבכל השינויים שמצינו יש שינוי מהותי בחפץ, כגון עצים ועשאו כלים, צמר ועשאו בגדים. אך כאן כיון שמדובר לאחר יאוש אין צורך בשינוי גדול כפי שנבאר.

שני גדריו חיוב השבה: לפני יאוש ואחר יאוש.

לפני יאוש, יש לנגזל כח תביעה, והעילה היחידה להשאיר את החפץ אצל הגזולן היא משום שהשקיע בו עבודה, ואין סברא לחייבו להחזיר את החפץ שהשקיע בו. אך לאחר יאוש, גדר ההשבה הוא, לא מצד תביעת הנגזל אלא מצד חובת ההשבה של הגזולן. וכיון שאין צריך לעמוד מול תביעת הנגזל, מספיק שינוי מעשה קטן. הינו די בכך שיש עילה להשאיר את החפץ אצל הגזולן מכיון שמשמש אותו לאיזה דבר שחשוב לו, ומשום כך יכול להשאירו אצלו.

ולפי זה יובן שהגמ' מקשה וליקנוה בשינוי מעשה. הינו שכיון שהיה כאן יאוש, סגי בשינוי קטן, שמעתה ההדס משמש כחלק מן האגד של הלולב.. ויש עילה מספקת להשאירו אצלו. ודחתה הגמ' שכשם שלא יעלה על הדעת שאם קנה ארבעת המינים, ולא אגדם, שנאמר שהוא צריך את ההדס, לצאת בו ידי חובה. כך אם אגדו אינו משנה מאומה, שהרי לולב אין

צריך אגד. כלומר אין כוונת הגמ' שהשינוי הוא בעצם האגד, אלא האגד מעמיד את החפץ כמיועד למה שהוא. אך למ"ד לולב אין צריך אגד, האגד מיותר, וממילא נחשב ההדס כעומד ליד הלולב.

למ"ד צריך אגד הוצרכנו לחדש ששינוי החוזר

אינו קונה לאחר יאוש

אך למ"ד לולב צריך אגד, קשה. שהרי ההדס נחשב כעת כמחובר אל דבר אחר ועומד לשימוש שונה. ולמה יצטרך להשיבו? ולכך הוצרכה הגמ' לחדש, שעל אף שמדובר לאחר יאוש, ואין צריך שינוי מעשה כביר כפי שביארנו. אך אם הוא ממש אותו הדבר, צריך להשיבו, למרות שמחובר אל דבר אחר. ואין כוונת הגמ' לדין הידוע של "שינוי החוזר". שהרי יש אופנים שכן קונה, אלא כוונת הגמ' שכאן התחדש שאינו מועיל.

כלומר למ"ד צריך אגד, נדחקנו כעת לחזור מהנחת היסוד שלאחר יאוש מספיק

שינוי קטן. משא"כ למ"ד אין צריך אגד מוכרחים לומר, שאין די בשינוי כזה לקנות אפילו אחר יאוש. ובזה מובן מדוע הגמ' אמרה את התירוץ של שינוי החוזר רק למ"ד צריך אגד. משום שרק לדידה יש להידחק בזה, וכמו שנתבאר.

לא ע"א

אבל גזל עצים וסיכך בהם - ביאור מחודש בטעם "תקנת מריש" בסוכה

צריך ביאור לשם מה הוצרך להביא ראיה לדבריו דמהני, שאמר ממאי מדקתני וכו', הרי ידוע ששינוי מעשה קני. אלא על כרחך צריך לומר שאין כאן שינוי מעשה כל כך, כיון שבסך הכל הסכך הונח על העצים. אלא בעיקר באים לדון מכח "תקנת מריש" וכפי שנבאר.

לשם מה הובא המעשה על עבדי רב נחמן שגזלו מן האשה.

עוד צ"ע הרי תקנת מריש נתקנה בפשטות כשצריך לקעקע את כל הבנין הנסמך על המריש הגזול. אך בגזל עצים וסיכך בהם, מדוע יתקנו תקנת מריש.

דנו כאן אם קנין דרבנן מועיל לדאורייתא או לא. ואם נאמר שקנין דרבנן לא מועיל לדאורייתא קשה ליישב את הסוגיא כאן.

עוד קשה כיצד מועיל הקנין של תקנת מריש, הרי בהמשך מבואר שרק במשך שבעת הימים קנוי לו לגזול, אך לאחר ימי החג צריך להשיב לו את העצים, ואם כן הרי זה קנין פירות, ולא מועיל קנין פירות בשביל "לכם". כמבואר בראשונים בדף מא, ב.

בתשובה אך בעצי סוכה, לא קיים החשש הזה כל כך.

ונראה לומר שתקנו חכמים תקנה זו משום **השווגים**. דהינו פעמים שיש עצים גזולים ואין האדם יודע שהם גזולים, כגון שלקחם מן הגזולן וכיו"ב, ותקנו חכמים משום כן, שגם אם היה ידוע שהוא גזול אינו חייב לנגזל אלא דמים, וכך לא יכשלו האנשים בסוכה גזולה.

ולכך הובא המעשה הזה עם רב נחמן, שודאי אם היו יודעים שהעצים גזולים לא היו יושבים בסוכה זו, אך לאחר שכבר ישבו, לא התייחס אליה רב נחמן, משום שכך היתה התקנה.

ונראה לומר שאם באמת היה דין "לכם" בסכך יש לדון אם היה מועיל, אך אין זה מדין לכם אלא ממעטינן גזולה. הינו ממעטינן מצב שבו יש עבירה של גזלה, וגם עומד להינטל ממנו. וכאן אף שהיה עבירה, אך כיון שבפועל תקנו חכמים שלא יוכל ליטול ממנו את העצים, הרי הוא שלו, ושוב אי אפשר להפקיעו מן המצוה.

ולפ"ז מובן שמועיל קנין לזמן ואינו כמו לולב שצריך שיהיה שלו ממש. **אמנם** עדין צ"ב מדוע תקנו חכמים כן, הרי אין קושי גדול כל כך להסיר את הסכך ולהביא סכך אחר. ובשלמא תקנת מריש נתקנה משום תקנת השבים, שאם יצטרך לקעקע את כל ביתו, לא ירצה לשוב

תקנת מריש בכשורא דמטללתא - ביאור מחודש בדברי רבינא

ונראה דהא בהא מתרצא. שהרי אם מדובר בעצים המונחים על הסכך, ולאחר שבעה ישיבו לו את העצים, אם כן מה אכפת לן אם שכיחי או לא שכיחי. סוף סוף ישיבו לנגזל לאחר החג. אלא על כרחך התקנה

א[צריך ביאור מדוע הופסקו דברי רבינא באמצעם. שהיה צריך קודם לסיים את דבריו, ואי חבריה בטינא אף לאחר שבעה. ורק לאחר מכן לשאול מאי קמ"ל.

החג, אך אם חברו לאחר ימי החג, אין הקביעות הזו משנה מאומה.

ד] הנה מדובר כאן באופן של תקנת מריש, שאיננה כה קשה לקיום, אך תקנו חכמים שאף היא תחשב בכלל תקנת מריש. וצריך עיון, אם כן מה אכפת לן שחיבר את הכשורא בטיט, סוף סוף אפשר בקלות להורידו. אלא שכיון שקבעו שם לימי חג הסוכות שבכל שנה, הרי הוא ממשיך את הקביעות שהיתה לו בימי חג הסוכות.

ה] אמנם צריך להבין, למה צריך חבירה בטינא, הרי גם אם הניח את הסכך על הסוכה, בכדי שיישאר שם במשך השנה, שיהיה מקום לצל, היה צריך להיות תקנת מריש. ונראה לומר שאין די במקום מוצל בכדי שייחשב כמו מריש, הינו מקום קבוע. והתחדש שבעת הימים נחשב לקבוע. אך לאחר שבעת הימים צריך שיהיה קבוע על ידי טיט. הינו שמיועד להיות שם לכל הסוכות של כל השנים הבאות.

יאגדנו מלמעלה / במאי פליגי רבנן שאין צריך לאגדו והאם לרבנן יש בזה הידור

משום יופי, אלא משום קיום הכפיתה של התורה. ורבנן לא חלקו על הדר, אלא סבורו שאין מעלה בכפיתה, אלא רק במין שאפשר לכפתו. ומסיק שר"י סובר שצריך לכפתו בפועל, מכח לשון כפת.

אמנם נראה שלרבנן גם כן יש הידור ונוי מצוה לקיים את הכפיתה בפועל. אך אין זה חסרון הדר שפוסל, אלא הידור מצוה. ומזה סמכו האנשים לשים טבעות על הלולב, להראות שהוא כפות כאחד. ואף שצריך לנענע את הלולב, והיו שקראו תגר על הטבעות שמבטלים ענין זה. אמנם לדברינו מבואר היטב, ענין ההידור בטבעות, ובלבד שלא יבטלו לגמרי את הנענועים שבלולב.

היא שיתן לו דמים, ולא יוכל הנגזל לתבעו ששייב לו העצים מיד.

אמנם כל זה כשתבע את המריש, אך אם לא תבע את המריש עד לאחר החג, ודאי יכול לתבעו ששייבנו לו בעין.

ב] ומעתה יש לדון אם חברו בטיט, דאמרינן שקנאו לגמרי, האם רק בסוכת מצוה פטור מלהשיבו או אף בסוכה שהיא לצל בעלמא. ונראה לומר שהיא הנותנת, שכיון שתקנו חכמים שאינו צריך להשיבו היום, הגדירו את הסוכה כבנין קבע. ומעתה אם קבע בטיט את הכשורא, אינו צריך להשיבה, גם לאחר החג.

ג] ומעתה אתי שפיר, שהופסקו דברי רבינא באמצעם. שהתחדש שלא רק בעצים דשכיחי, תקנו שיתן לו דמים, אלא אפילו בכשורא. ועל כרחך גדר התקנה הוא, שיחשב כאילו הוא חלק מבנין של קבע. וממילא מובן המשך דברי הגמ' דאי חבירה בטינא קנאו לגמרי. הינו רק אם חברו בימי

בתחילה סברה הגמ' שהטעם שצריך לאגדו לר' יהודה הוא משום הדר. וצ"ב מדוע לולב סגור יותר מהודר. אדרבה יש מקום לומר להיפך שהוא יותר מהודר כאשר עליו פתוחים כפרחים.

ונראה שאף רבנן מודים לר' יהודה שצריך כפות, שהרי גם לשיטתם המקור שצריך להביא לולב ולא כף של תמרים, הוא משום שנאמר כפות, כמבואר לקמן לב. אלא שר' יהודה דורש שצריך לכפתו ממש, ולרבנן סגי בכך שהוא מין שאפשר לכפתו. ולפי זה מובן היטב, שלס"ד של הגמ' ר' יהודה לא דריש יכפתנו, אלא סבור שכיון שדרשה התורה מין שאפשר לכפתו, ודאי הוי הדר כשהוא כפות. וההידור איננו

ביאור מהות מצות ארבעת המינים משום שמחה

א] ארבעת מינים שבלול כשם שאין פוחתין מהן כד אין מוסיפין עליהן - צ"ב, מה שייך להוסיף עוד מין. בשלמא בציצית עובר בבל תוסיף כשמוסיף חוט, משום שמוסיף באיכות המצוה לפי דעתו, שהמצוה היא "וזכרתם", וכשמוסיף חוט, יש כאן כביכול תוספת זכירה. וכן פרשה חמשית בתפלין, היא תוספת של קבלת עול מלכות שמים, בפרשה נוספת שעל ראשו וזרועו. אך ברור שאם יוסיף "עיתון" כפרשייה חמשית, או חוט פלסטיק על הציצית, אפילו בל תוסיף ליכא. אלא "בל תשתטה". אם כן אם מביא לימון או עלי חסה, וכי עובר בבל תוסיף?

ב] מה פשר ה"כשם" שאין פוחתין כד אין מוסיפין, שני הדינים אינם שייכים זה לזה כלל. שלכאורה אם גורע מן המינים לא עשה ולא כלום כמו ג' חוטין בציצית.

ג] אין לו אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון - מה הס"ד שאם אין לו אתרוג יביא מין אחר במקום. וכי בתפלין היה צד להביא פרשייה אחרת במקום זו שאבדה. ולמה הוצרך לומר שמא יטעה לשנה הבא. הרבה יותר פשוט היה לומר, שהסיבה שלא יביא מין אחר, משום שהתורה קבעה אלו מינים, וכל מי שעושה אחרת, הרי הוא כאוכל מצה בסוכות. וכן יש לעיין מאי קאמר שיביא כדי שלא תשתכח תורת אתרוג וכי אם יביא רימון, יזכור בשנה הבאה להביא אתרוג.

ביאור הענין - מהות ארבעת המינים חפץ של שמחה לקיים "ושמחתם"

מין אחר לקיים הענין של התורה. שהרי פשוט שמבחינה מציאותית יש שמחה בכל מין נוסף. ולפחות יקיים המצוה של ושמחתם בד' מינים אחרים. שלא תשתכח תורת השמחה של שמחת פרי. שיש שמחה מיוחדת בכל מין ומין מארבעת המינים. ועל זה אומר, שאם יטול מין אחר, אף בשנה אחרת יטול מין זה. ולולא זה ודאי היה ראוי לקחת מין אחר לקיים מצות ושמחתם.

דין דיחוי ומוקצה למצותו נובעים מזה שהוא חפץ של שמחה

לקמן מו, ביארנו שארבעת המינים אינם רק חפץ שאפשר לקיים בו שמחה, כמו שופר שאפשר לתקוע בו, אלא הוא חפץ שמיועד ומיוחד לשמחה בו, ולכך יש בו פסולים של דיחוי, ומוקצה למצותו, ואם היה רק חפץ שאפשר לקיים בו את המצוה לא היה ננבז דין מוקצה למצותו. כדמצינו בשופר שאין בו דין של דיחוי ואין דין של מוקצה למצותו.

ונראה מוכח שיסוד ארבעת המינים הוא ושמחתם, כדמוכח מפשטא דקרא, שמלבד הסודות העצומים שבד' המינים, גדר המצוה הוא לשמח בהם. שטבעו של אדם לשמח בירק רענן, וכך היו נוהגים לרקד עם ברושים והדסים. שהירק משפיע שמחה על האדם. ואם מוסיף מין חמשי, מוסיף בשמחה.

ולכך צריך לומר כשם שאין פוחתין מהן להתורה קבעה את האופן לקיים ושמחתם, כך אין מוסיפין עליהן, שזו הדרך לשמח, ולא תצמח שום תועלת בתוספת שמחה שאינה עפ"י התורה. כלומר כשם שאין אדם יכול לקבוע שמספיקים לו ג' מינים לשמח, כך אין יכול לומר שהמין החמשי יוסיף לו בשמחתו.

הענין להביא מין אחר תחתיו בשעת הצורך ולפי זה מובן היטב, מה שהיה מקום לומר שאם אין לו אתרוג, יביא מין אחר. שהעיקר הוא לשמח, ושמא לפחות יביא

לא ע"ב

פרי. ונראה שיש שני מיני גמר פרי. לאכילה ולגידולו. הבוסר פעמים רבות נגמר גידולו, אך אינו מוכן לאכילה. ומאידך פעמים שהוא מוכן לאכילה, אך לא נגמר גידולו שיכול לגדול עוד בכמות ובצבע.

והנה ביארנו לקמן לה, א שגדר לקיחת אתרוג הוא לקיחת פרי. ואם כן יש מקום לדון שכל שהפרי יותר ראוי לאכילה, כך יותר נחשב פרי. ומאידך אפשר לומר שכיון שהאתרוג בא להדר את הנטילה, בעינין שיגדל במלא הדרו.

כלומר, פעמים שהאתרוג מוכן לאכילה, אך אינו שלם בגידולו והדרו וצבעו. ופעמים שהוא שלם בגידולו אך אינו מוכן לאכילה משום שהוא בוסר.

אתרוג קטן כאגוז או כביצה / מדוע יש הדר בכביצה יותר מאגוז

צ"ב וכי אתרוג קטן כל כך שהוא כביצה נחשב מהודר. ונראה לומר, שהגדר בהידור הוא שלא לעשות את המינימום, אלא שיהיה ניכר עליו שהוא מהודר. ולכך סובר ר' יהודה שיש לקחת כביצה שהוא מעלה אחת מעל אתרוג כאגוז. ור' מאיר סובר, שאין שום הידור בגודלו של האתרוג. שדין האתרוג הוא לקחת פרי. ואגוז הוא הפרי הקטן ביותר שיש.

שנים בידו אחת / גדר ההידור בזה

מדוע יש בזה הידור יותר הררי לעיל ביארנו שכל שהוא יותר גדול יותר מהודר.

ונראה לומר שבאמת אין יופי באתרוג קטן, אדרבה אתרוג גדול יפה יותר. אלא שכיון שביארנו לעיל בד"ה האתרוג הישן,

האי לחודיה קאי / ביאור הקמ"ל

צ"ב כיון שנתבארה הסברא דהאי לחודיה קאי, אם כן מדוע באמת לא נאמר כן, קמ"ל. ונראה לומר על פי מה שביארנו, שיסוד החיוב של כל תוסף הוא להוסיף דבר של שמהה. ולכך גם מחוץ לאגד יש בו תוספת על השמחה שקבעה תורה.

אתרוג הישן ר"י מכשיר וחכמים פוסלים / ביאור פלוגתא דר"י וחכמים אי בעינן הדר באתרוג

צ"ב במאי פליגי ר' יהודה ורבנן אם יש דין הדר באתרוג. והנה בפשטות מה שנאמר הדר באתרוג בא להגדיר ולקבוע מהו המין. שהרי דורשים בו רמזים אחרים, כמו הדר באילנו משנה לשנה וכיו"ב. אם כן מהיכי תיתי נימא שצריך שיהיה מהודר.

ונראה שרבנן דרשו, שהאתרוג מהדר את הלקיחה. כעין מה שאמרו במנחות ו, ב שהשמן והלבונה מהדרים את המנחה, וזהו הטעם שאין שמן ולבונה במנחת חוטא, שלא יהיה קרבנו מהודר. ואפשר לומר שלכך האתרוג ביד אחרת, משום שגדרו הוא להדר את הלקיחה של הירק שמקיימים בו ושמתם.

ור' יהודה סבר שעצם האתרוג מהדר את הלקיחה, ולא צריך אתרוג מהודר, בשביל להדר את הלקיחה.

הירוק כברתי / גדר גמר פרי

נחלקו אם ירוק ככרתי כשר או דלמא לא גמר פירא. וצריך ביאור במחלוקתם. עוד יש לדון מה בין זה לאתרוג הבוסר שנחלקו בו ר' עקיבא ורבנן לקמן. שהרי בשניהם נאמר החיסרון של הדר ושל גמר

ברור שמדובר דוקא בכתותי מכתת שעוריה. ונראה שאם היה אומר רק עיר הנדחת, היה מקום לפרש את הדין משום איסורי הנאה, ולא בעינן שיהיה דינו בשרפה. קמ"ל דרק דבר שדינו בשרפה נפסל. ואילו לולב של איסורי הנאה לא יטול ואם נטל יצא.

וצ"ע מאי שנא לולב של איסורי הנאה שיוצא בו ידי חובתו, ואילו אתרוג של איסורי הנאה אינו יוצא בו ידי חובתו, שאתרוג של ערלה לכו"ע אינו יוצא בו ידי חובתו.

וביאור החילוק הוא, שבאתרוג בעינן שם פרי, ודבר שאין בו דין ממון, לא מקרי פרי חשוב, אך בלולב אינו מעכב. משום שאין דין בלולב שיהיה לו חשיבות פרי. ויסוד זה נתבאר בעוד מקומות, כגון הא דאמרינן דאתרוג הבוסר פסול, אף שנראה טוב, אך אינו טוב לאכילה.

דלמ"ד דבעינן הדר באתרוג, גדר ההידור הוא, שהאתרוג מהדר את הלולב והערבה וההדס המעטרים אותו. אם כן זהו הטעם שצריך שהאתרוג לא יהיה גדול מדי, שאז אינו מהדר את הלולב, אלא עומד בפני עצמו. ולכך סברה הגמ' שלא יהיה יותר משנים בידו אחת. ואילו מאן דאמר אחת בשתי ידיו, על כרחך אין גדר האתרוג להדר את הלולב, שהרי אינו יכול לנוטלם אלא בזה אחר זה. וכל מין ומין מרצה בפני עצמו.

של אשרה ושל עיר הנדחת / קמ"ל דלולב של איסורי הנאה כשר לברכה ומ"ש מאתרוג של איסורי הנאה שפסול

צריך ביאור, מדוע הוצרך לשתי דוגמאות של פסול משום כתותי מכתת שעוריה, שהרי גם אשרה וגם עיר הנדחת משום כתותי הוא, ואף שיש שני מיני אשרה, אשרה הנגנזת ואשרה דמשה. לכאורה אם היה אומר רק עיר הנדחת, היה

לב ע"א

ואימא חרותא, אופתא, כופרא, כפי דתמרי כף אחת וכו'

לעדיף את הכופרא. ונראה על פי הגמ' בפסחים נג. דאנשי יריחו היו מכניסים כופרא דוכרא, ופירש רש"י שדקל זכר יש בו תמרים ודקל נקבה אין בו תמרים. ולכך סבר שיש להביא לפחות לולב מן הזכר אף שהוא קוצני, משום שיותר קרוב לכף של תמרים, אך אין מביאים משום דרכי נעם.

ולבסוף מקשה אימא כף של תמרים עצמה, כלומר לקחת את הענפים הצהובים שעליהם יושבים התמרים. וקשה הרי כף של תמרים עצמה אין בה כפיתה. אמנם לדברינו אתי שפיר היטב, שכל מה שהוצרך לכפיתה הוא רק עד כמה שמדובר על הכף המחזיקה את התמרים, אך אם מדובר בכף של תמרים עצמה, אין צורך בכפיתה ויתפרש מלשון כף. אך אין צורך בכפיתה זו, שנקראת כף על שם שיש בה תמרים כמו כף של אדם, ודחי שנאמר כפת וקרינן כפות.

נראה שהצד השווה בכל הקושיות הוא דבתורה נאמר כפות תמרים, כלומר העץ המחזיק את התמרים, והמציאות היא שהתמרים אינם עומדים על הלולבים, אלא על העץ הקשה שממנו משתלשלות ענפי התמר הצהובים הדקים המכונים "מכבדות".

ולכך מקשה ואימא חרותא, שאף שהוא קשה אך יש בו מעלה שהתמרים עומדים עליו. ודחי, שצריך כף הינו שנכפף. ומעתה משתנה לשון כף שמעיקרא היינו סבורים שהוא מלשון "כפות זהב" וכעת משתנה הפירוש ללשון כפיתה.

ושוב מקשה אימא אופתא שאין בו חיסרון של כפיתה והתמרים עומדים עליו. ומתרץ דבעינן דבר שיש בו כפיתה ולא כפות ועומד.

ושוב אומר אימא כופרא, ולא נתבאר מהי מעלת כופרא, וצ"ע מאיזה טעם יש

לב ע"ב

ציני הר הברזל - איכא דרמי ליה מירמא - פתחה של גיהנום

ונראה שכיון שנאמר לעיל, כפות שאם פרוד יכפתנו, והינו שעל ידי הכפיתה תכוסה השדרה, והרי בציני הר הברזל שאינם מכסים השדרה, חסר במרכיב המרכזי של הלולב. היה מקום לפסול את כל המין, אך כיון שאין זה פגם בכל המין, שיש מהם שמכסים את השדרה, לכך רק אם הלולב המסוים הזה אינו מכסה, פסול. וזו

מבואר שיש ברייתא הפוסלת ציני הר הברזל, ויש ברייתא המכשירה. וצ"ב בשלמא הברייתא הפוסלת איירי באופן שאין ראש העלה מגיע לעיקרו של חברו. אך הברייתא המכשירה מאי קמ"ל הרי ראשה מגיע. ועוד, יש להעיר למה לפסול ציני הר הברזל, הרי כך הוא צורת גידולן. עוד צ"ע, למה האריכה הגמ' ואיכא דרמי לה מירמא, מה אכפת לן בזה.

כשר. כשם שמכשירים אתרוג שאינו מגדל פיטם, ולא נפסלנו משום כך. ולכך הוצרך להביא שיש ברייתא הפוסלת. ולא יכא דאמרי הראשון, הסברא לפסול ציני הר הברזל פשוטה, עד כדי שאין צורך להביא ברייתא לפסול.

ובגוף הענין של כיסוי השדרה, יש לעיין מה פשר החשיבות הגדולה של כיסוי השדרה. ויתכן שהשדרה נחשבת יבשה, ועל הלולב היבש אמרו לא המתים יהללו יה. ומשום כך אין להביא לולב שאין שדרתו מכוסה.

כוונת הברייתא המכשירה, שאף שיש במינה פסולים, יש להכשירה.

ולפי זה א"ש מה שהובא שדקלים אלו גדלים בגיא בן הנם, על פתחה של גהנום. ללמדנו שאין זה מין אחר, אלא שכיון שיש שם אש, נוצר יובש, המונע מן העלים להתפתח, ולכך מתמעטים עלי הלולב הגדל שם. [וכמובן שיש בזה עומק גדול, בפתחה של גהנום, אך עפ"י הפשט כך נראה לומר]

ולפי זה יובן מה שהוצרך לאיכא דרמו לה מירמא. [עיין במה שביארנו לעיל טז, א] שיש מקום גדול לומר, שהמין עצמו

ביאור מחודש בדעת ר"ט בדין אורח ההדס

[א] שני הדרכים בדעת ר' טרפון צריכים ביאור. לפי רב דימי שהשיעור הוא ג"ט גדולים, קשה שלא מצינו טפח גדול וטפח קטן ומה נתייחד ההדס. ולפי רבין שהשיעור בטפחים קטנים, הקשו האחרונים, מדוע סתם דבריו ולא אמר להדיא שני טפחים ומחצה.
[ב] מה פשר מחלוקת הראשונים האם הטפח של הלולב היתר על ההדס בטפח רגיל או קטן.
[ג] מדוע שמואל שפסק כר' טרפון **לא דק**, ואמר ג' **טפחים**. הרי עד כמה שלא דקדק אין שום הבדל בין ר' טרפון לרבנן, ומה הרוויח בכך שפסק כר' טרפון.

שיעור אורח ההדס והערבה קשור למעשה הנענוע הנעשה בו

ונראה שכל ההלכות שנאמרו למשה בסיני, אינם הלכות בעלמא, אלא מבוססים על שייכות בחשיבות השיעור מצד המציאות. למשל, מה ששיעורי אכילה הם **בכזית**, משום שהזית הוא הפרי הקטן שיש לו חשיבות. ועיין במה שכתבנו לעיל ו, א בביאור מה שנאמר ארץ שכל שיעוריה כזיתים.

ביאור דעת רבין אליבא דר' טרפון

ונראה שקבלו חז"ל שכיון שהנענועים נעשים על ידי האמה של האיש. שנוטל את האגד בידו ומנענע בזרועו קדימה ואחורה, מסתבר שהשיעור של אורח הלולב יהיה ביחס לאמתו של האיש. שהרי התורה לא גילתה כלל את דין האורח. ולכך תנא קמא סבר **חצי אמה** בת ששה טפחים. הינו שיעור חשוב של חצי ביחס לאמת איש. וזהו חצי אמה גדולה של ששה טפחים. שכיון ששיעור האמה נע בין חמשה טפחים לששה, יש ליקח את השיעור הגדול.

ור' טרפון סבר, שכיון ששיעור האמה הוא גם חמשה טפחים, לכך יש לקחת חצי ממנו והוא שנים ומחצה טפחים. אך כיון שכל שיעורי התורה בשלמים, אמר ר' טרפון שיקח אמה שלמה של חמשה ויעשה ממנה ששה וכך יהיו טפחים שלמים. כלומר כיון שלא יתכן שהשיעור הוא בטפחים שאינם שלמים, מצא ר' טרפון דרך כיצד

ליצור טפחים שלמים שיגיעו לכדי חצי אמה. אך אין להשתמש בטפחים אלו לשום ענין.

ביאור דעת רב דימי אליבא דר' טרפון

אך לפי רב דימי שר' טרפון סובר שיש לקחת ג' טפחים שהיא חצי אמת איש גדולה, מחמיר עוד יותר שצריך רוב אמת איש. ומשום כך המציא טפחים מיוחדים ששלושה מהם יהיו יותר מחצי אמה.

ולפי זה מובן היטב, שהטפח שהלולב יתר על השאר הוא בטפח רגיל, משום שאין לו שייכות אל הנענוע הנעשה באמתו של המתפלל, וממילא חוזר שיעורו לכל שיעורי התורה, שהטפח הוא "יחידת מנייה. ודעת החולקים סברו, שאין לחלק בזה.

ולפי זה מובן דשמואל לא דק, שאף ר' טרפון מודה שצריך ג' טפחים, אלא שאינם שלמים. ולא רצה שמואל לומר את דעת ר' טרפון להדיא, שלא יבואו לזלזל בשיעור. ומשום כך לא דק, בכוונה ולא בטעות.

ואימא הירדוף – ביאור החילוק בין דרכיה דרכי נעם לאמת ושלום

א] לעיל לא, א מבואר שאין ליטול "חרותא" משום דרכי נעם, ופירש רש"י שיוצאים משם קוצים. ואילו כאן דאמרין ואימא הירדוף, נחלקו אביי ורבא וצ"ע למה לא חלק רבא גם שם. [ובתוס' לעיל נדחקו בזה שרבא לא היה שם].

ב] עוד צ"ב במה שמבואר בדברי התוס' שסבר שרבא לא חלק על אביי, אלא הביא פסוק אחר. וצ"ע מה דחק את רש"י לומר שלרבא הוא מטעם אחר.

ג] עוד צ"ב בדברי רבא, מה אכפת לן שהעלים יש בהם סם המוות לבהמה, הרי אין לזה שום קשר לעצם קיום המצוה. ומניין לנו לחדש דבר זה.

ולכך הלך בדרך אחרת. שכיון שמהות לקיחת ההדס היא **שבח העלים** נוכחו שביארנו בכמה מקומות בפרקין שהלולב מרצה על העצים, ההדס על העלים, והערכה על המים] שבהם "מרצים" על העלים. אין לרצות בעלים שאינם משובחים. וכיון שאינם אמת ושלום, שהם סם המוות אין לרצות בהם. ובזה יובן דעת רש"י דרבא הוצרך לטעם אחר, שאם היה נוקט כאביי שהוא משום שמסרטים הידים, היה חולק וסובר שהם כשרים, שאין בדקירה קלה כזו משום דרכי נעם.

ונראה לומר, שיש חילוק בין חרותא בלולב להירדוף בהדס. שהקוצים של החרותא הם חדים וחזקים מאוד, ודקירתם קשה וכואבת, וכל מי שסוּחב עצי דקל לסכך מכיר בענין. לעומת זאת הדקירה שיש בעלי ההירדוף, איננה אלא **בראשי העלים** ואינם כל כך דוקרים בחוזק. ואביי סבר שמספיקה דקירה קטנה מאוד, בשביל לומר שקיום המצוה לא נעשה בדרכי נעם, בשביל לפסול את העלים האלו למצוה. אך רבא חלק וסבר, שדקירה מועטת כזו איננה נחשבת כפגיעה בדרכי נעם.

עבות שטעם עיצו ופריז טוה / ביאור הקשר

ריבוי של הדבר עצמו המעבה אותו. אך אם נוסף עליו דבר אחר אינו נחשב **עב**, והבן. ואם כן אתי שפיר שאם העלה של ההדס מחשיב את העץ **עב**, ש"מ שיש ביניהם דבר משותף, והינו שאף העץ יש בו ריח.

צ"ב. ובריטב"א רצה למוחקו, וגירסת הרי"ף שטעם עיצו **וענפיו** שווה. ובפשטות הכוונה היא שיש ריח לא רק בעלין אלא גם לעץ ההדס. אך צריך להבין היכן נרמז הדבר בענף עץ עבות. ונראה שדבר **עב** פירושו

דקיימא תלתא טרפי בחד קינא – ביאור דברי רש"י

עוקצין צריך. אלא נאמר שצריך ג' עלין בכל עוקץ. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכוונת רש"י היא, שאפילו אם ג' העלין יוצאים מעוקץ אחד, ואז אינם חופים את הענף, אך סוף סוף יש כאן ג' עלים הראויים להיות עבות. ובזה יובן המשך הדין בז' עלים.

רש"י פירש שיוצאים מעוקץ אחד. ויש שהבינו מדבריו שצריך תשע עלים, [והם משווקים כ"הדסי רש"י] וצ"ב בסברתו הרי אין קבלה שכך צריך, והרי בשביל ליצור עבות אין צריך יותר מג' עלים לכסות את עצו. ומהו הענין בעוקץ אחד. עוד צריך עיון דלא נאמר בדברי רש"י כמה

בפלוגתא אי בעינן ג' עלין או סגי בתרי וחד

הוא ליצור מראה עבות, אין צריך לדקדק שיהיה ממש מאותו מקום.

ולפ"ז אתי שפיר הא דמסיק ואומר דהוא הדס שוטה. כלומר יש עבות, אך העלה השלישי שעל ידו נוצר העבות – איננו במקומו, והוי הדס שוטה. כלומר אם עיקר ההדס הוא מה שענפיו חופין את עצו, יש כאן שטות, כלומר יציאה מן השורה. [שזהו פירושו של שטות, מלשון סטייה] אך אם כל עניינו הוא העבות, אין בזה שום סטייה, שהעבות הוא מבט כללי על כל ההדס, ואין דקדוק על כל עלה ועלה היכן הוא.

א] יש לעיין במאי פליגי אי מהני תרי וחד. לא נתבאר כלל טעמי מחלוקתם.

ב] הוה מהדר אחר תרי וחד...אבא להוד הדס שוטה קרי ליה - צ"ב מה פשר הדבר שהיה מחזור אחר הדס בעל תרי וחד, ואידך אמר דמקרי הדס שוטה.

ונראה לומר שיש שני תפקידים לעלה השלישי. א] לעשות חיפוי לענף. ב] ליצור עבות של קליעה.

ונראה שבזה נחלקו. שאם נאמר שהעלה השלישי בא לעשות חיפוי, אזי צריך להיות באותו מקום בדיוק. אך אם מטרתו העיקרית

הדס של שבע עלים שנשרו רוב עליו

אמנם יש לעיין מאי קמ"ל במה שנשרו רוב עליו, היה צריך לומר הדס שנשרו עליו אם עבותו קיימת כשר, ומה אכפת לן שנשרו רוב עליו. ויש לעיין אם נשר עלה אחד האם נפסל ההדס. ונראה לומר שהרי נאמר נפרצו עליו, וביארנו בריש פירקין שנפרצו מלשון פירצה בחומה, ואין פירצה אלא ברוב, ולכך רק אם רוב עבותי ההדס נתלשו הוא דפסול, אך אם רובם קיימים יכשר.

צריך ביאור מאי קמ"ל דכשר הרי עבותו קיימת ומה אכפת לן כמה עלים היו בו מעיקרא.

ונראה דהרי אם יש בו שבע עלים הרי הם מפוזרים וכעת שנתלשו כמה עלים נפגם העבות שיתכן שכל העלים מצד אחד. קמ"ל דהעיקר הוא מספר העלים. כלומר אף שהעבות נפגמה, אך עבות מלמד על מספר העלים. ובזה מחזק את מה שביארנו לעיל אליבא דרש"י, שאפילו אם העלים יוצאים מעוקץ אחד, ואז החיפוי איננו הכי טוב, אפ"ה לא נפסל ההדס.

לג ע"א

האי אסא מעראה וכו' - ביאור ענין שם לווי

ועל זה מסיק דקמ"ל שעיקר הדין בהדס אינו מה שהוא טוב לריח וכדו' אלא מה שהוא עבות, ומה שהוא מכונה בשם לווי אין זה אלא משום איכות הריח וכדו', ועיקר הדס של תורה הוא מחמת העבות.

ומה שהקשו התוס' דאף הירדוף הוה מכשרינן, נראה לומר שהרי הירדוף אין בו שום ריח, אך עד כמה שנתברר לנו שעבות של התורה הוא הדס, אם כן שמא צריך הדס המובחר לריח. והן אמת שאם היה הירדוף כשר, ולא היה בו ריח, ודאי שלא היה אכפת לן כלל איכות ההדס.

עיי' בכפות תמרים שהקשה, מהיכן ידע אביי דין זה של הדס מצראה. ולדברינו אתי שפיר, שהרי על כרחך מדובר בהדס שמוציא שבעה עלין, ומחמת כן יש לו יופי במראה אך אין לו איכות של הדס טוב. ועל כרחך מדמכשר הברייתא שמע מינה שעיקר טיבו של הדס הוא בעבותו ולא בריחו.

הקשו התוס' מאי סלקא דעתך למפסליה הרי לא נאמר הדס בתורה. ונראה על פי מה שביארנו בדף יג. גבי מרריתא דאגמא כשר למרור אף שיש לו שם לווי. והינו ש"שם לווי" לעולם בא כאשר יש איזו גריעותא בדבר, שאין רוצים לכנותו בסתם. ובאותה מידה יש לומר שמכנים אותו הדס מצרי בכדי שלא יטעו בו. אלא שצריך להבין, איזה חיסרון יש בהדס מצראה, הרי כל מה שידוע הוא שיש בו עלים מרובים, ואיזה פגם יש בו.

והנה ידוע שכאשר יש על האילן פירות רבים, מגרע הדבר באיכות הפירות. שכת העץ מוגבל, וכשיש פירות רבים, אין בעץ כח להמתיק פירותיו כראוי. ובאותה מידה יש לומר שהדס מצרי שיש בו עלים רבים, אין ההדס נותן ריח באותה איכות כהדס בעלמא.

שלושה בדי עלין לחין בראש כל אחד / כיצד אפשר להכשיר כשהשאר יבשין

רק שורה אחת של שלושה היאך נחשבים שהעלים עולים זו על גבי זו. ונראה שההרכבה איננה הרכבה של שורה עליונה על שורה תחתונה אלא עלים מורכבים זה על גבי זה. והינו שכל עלה בא בתחומו של חברו ואינם עומדים כל אחד לעצמו.

ולפי זה א"ש במה שנקט כאן דין יבש, דלאו ביבש דומיא דלולב עסקינן אלא ביבש המפקיע מן ההדס את העבות. ותרי דיני יבש איכא. יבש של נפרך כצפורן שמפקיע מן העלה את שמו, וכמאן דליתא, ויש יבש שמפקיע את שם העבות. ובזה סגי שיהיו לפחות ג' עלין טריים עבותים.

תימה, יבש אין לו לא תואר ולא הדר. עוד צ"ע, למה בא לפרש כאן דין יבש, הרי בדין נפרצו עליו עסקינן. ונראה שכיון שנתבאר בסמוך דבעינן דנשתייר העבות, ש"מ דזהו הנושא. והרי ידוע שאין עבות אלא בעלין לחין, אך ביבשין העלין כפופין. ושמא תאמר א"כ סגי שיהיו נושרים כל העלים, זה אינו, שאם נשרו, הרי שאין זה אלא עץ בעלמא. ורק על ידי העלים נחשב שיש כאן ענף עם עבות. אך העבות עצמו נוצר על ידי שלושה במקום אחד. אלא שיש להעיר, דהרי עבות הוא כדפירש רש"י שיהיו מורכבין זה על גבי זה והרי אם יש

לג ע"ב

חידוש בגדר פסול ענבי ההדס

א] או שהיו ענביו מרובות מעליו - צ"ב מה אכפת לן שהענבים מרובים. הרי מראה הענבים מכער את ההדס גם במועטים. [בשלמא באתרוג עלתה חזוית על רובו, גדרו, שמכל מקום שמחזיקים האתרוג נראית החזוית. אך בהדס אין הבדל בין רוב למיעוט].

ג] אבל בשנים ושלשה מקומות פסול - אף כאן אפשר לשאול על אותה הדרך. מהו הטעם שבשנים ושלשה מקומות פסול, הרי הענבים מיעוט. ואם הוא משום שהענבים נראות, הרי נראות גם אם יהיו במקום אחד.

ד] לא שנו אלא ענבים אדומות אבל ירוקות כשרות. צ"ע מאי קמ"ל פשיטא שאם ירוקות הן, כשרות, שהרי הירוק הוא מראה הדס, ומה הצד לומר שענב ירוק יפסול.

ה] ענבים שחורות פסולות, ואדומות פוסלות משום שאדום שחור הוא אלא שלקה. וצ"ע, בשלמא לגבי דם נדה, דבעינן אדום צריך לומר שהשחור הוא אדום אלא שלקה. אך לגבי הדס שהוא משום פסול מראה, ומה אכפת לן אם שחור הוא אדום שלקה.

יכול להתבטל אליהם ולהיחשב כ"נושא פירות".

ביאור ענין ענבים שחורות ואדומות

ולפי זה מובן השקו"ט לגבי ענבים, שהרי דרך הענבים בתחילתן להיות אדומות ולאחר מכן שחורות. והוקשה לגמ' אם כבר בשלב היותן אדומות פסולות, מדוע אמר שחורות. ואינו משום פרי, אלא משום שהוא מכוער. ומסיק שהעיקר הפסול הוא אדומות, משום פרי, אלא דס"ד שהשחירו ויבשו, לא הוי פרי, קמ"ל שכיון ששחור הוא אדום שלקה, אין זה מחייב שהענבים השחורות אינן נחשבות עוד כפרי, אלא לקו מעט, ואין זו יבשות גמורה של הפרי.

החידוש שאם מיעטן כשר

ולפ"ז מובן החידוש שמיעטן כשר, דס"ד, שעד כמה שנחשב כ"נושא ענבים" לא יועיל למעטן, שהרי זהו עיקר חשיבותו. ובשלמא כשהסירן לגמרי, בטל שמן, אך כשנשארו ענבים עליו נימא שעדין נחשב כנושא ענבים, ולא נכשירנו כלל, קמ"ל שכיון שסוף סוף כעת העלים עיקר, לא אכפת לן מה היה מקודם.

פסול ענבים בהדס, ביטול העלים אל הפרי

נראה לחדש, שיסוד הפסול של הדס עם ענבים, איננו משום הכיעור שבענבים, אלא שעיקר ההדס הם העלים בעלי הריח, וכאשר יש פרי הראוי לאכילה [וכדאמרינן ליקטן לאכילה] נחשב שכל ההדס מחזיק את הפרי, והעלים טפלים לפרי.

אמנם כשהפירות ירוקים, אף שראויים לאכילה, כיון שאינם בולטים, מתבטלים במראה הירוק של ההדס, אינם עיקר. ובאדומים, אם הם רוב כלפי העלים, הם העיקר. שהרי מן ההדס הזה אפשר להפיק דרך משל שלושים ענבים לאכילה, ועשרים עלים לריח, והרוב הוא זה שקובע את העיקר.

ענבים בשנים ושלשה מקומות

ולא זו בלבד אלא אפילו במיעוט, אם הם בכמה מקומות בהדס, גם כן פוסלים בהיותם עיקר במה שתופסים שטח נכבד מן ההדס. ורק אם הם מיעוט כלפי עלי ההדס, ואינם תופסים שטח נרחב של ההדס, ולא בכל אזור של ההדס יש עלים, אין ההדס

מיעוט ענבי הדס ביום טוב

א] הגמ' מבארת את טעמו של ראב"ש להתיר מיעוט ענבי הדס, משום דבר שאינו מתכוון. וקשה שהרי אין המקרה הזה דומה לשום מקרה של דבר שאינו מתכוון שבש"ס. שלעולם מדובר על פעולה סתמית כגון גרירת ספסל, ותוצאה של חרישה, שאינו מתכוון אליה כלל, אך יתכן שיהנה ממנה. אך כאן כל פעולתו באה להתיר, אלא שהוא מסתיר את כוונתו בכך שרוצה ללקטן לאכילה. וזאת לא שמענו מעולם שר' שמעון מתיר.

ב] דאית ליה הושענא אחריתי - צ"ע אם באמת אין לו צורך בתיקון, מדוע יאסר לרבנן ללקט ענבים. וכי כל ההדסים שבעולם אסורים בליקוט ענבים ביום טוב משום שיש אפשרות להשתמש בהם ביום טוב.

ג] ומאידך קשה לראב"ש מה אכפת לן דאית ליה הושענא אחריתי, וכי משום כך אינו נחשב תיקון כלי, הרי יש כאן תיקון בעצם.

ד] עוד יש להעיר, מדוע סתם ראב"ש את דבריו, ולא התנה במפורש שילקטן לאכילה וכן שתהיה לו הושענא אחריתי. ומה גם שלא תמיד הענבים ראויים לאכילה.

לאכילה. אמנם כל זה מועיל עד כמה שדבר שאינו מתכוון בעלמא מותר, אך לרבנן שאסור, אין כיסוי למעשיו.

ואף לראב"ש כיון דבעלמא הוי פסיק רישיה, צריך לדאוג שלא יהיה פסיק רישיה, בכדי להתיר. לכך הוצרכו לומר שההיתר יעשה כשיש לו עוד הושענא, ולא תהיה פעולה מובהקת הנראית כלפי חוץ כתיקון.

ובזה יובן שלא הזכיר ראב"ש את התנאים של הושענא אחריתי וליקטן לאכילה, משום שאין זה עיקרו של ההיתר. שעיקרו הוא שאין זה תיקון כלי.

ולפי זה מובן מה שהקשנו, שלא מצינו דבר שאינו מתכוון כזה, שבאמת רוצה להתיר. שכיון שמעיקר הדין הדבר מותר, ואין עושים כן אלא שלא יבואו להתיר יותר, ממילא אפשר להתיר על ידי "שני כיסויים" ליקטן לאכילה והושענא אחריתי גם דבר שלא מצינו לו היתר מדין דבר שאינו מתכוון.

ונראה לומר שמיעוט הענבים איננו אסור מדאורייתא, שאין זה נחשב תיקון מנא ממש, ואינו דומה לקטימת עץ והכנתו לכלי ביום טוב. ומדרבנן הוא דאסור, אטו תיקון כלי דאורייתא. ומן הראוי היה להתיר את המיעוט לצורך מצוה, ונאסר מחשש שיאמרו מותר לתקן כלי ביום טוב.

אם נוטל באמת לאכילה לכו"ע שרי והטעם לאסור כשהוא לשם תיקון

עוד נראה ברור שאם פעולתו באמת לאכילה, ולא להכשיר ההדסים, שרי לכו"ע. שכיון שאין כאן תיקון בעצם אלא רק כשרות, עד כמה שאין לו צורך בהדס כלל, אין בזה מעשה תיקון.

הפתרון אליבא דראב"ש

אמנם אליבא דמאן דאמר דבר שאין מתכוון מותר יש פתרון. שכיון שכל מה שאסרו הוא רק שדומה לתיקון כלי, עד כמה שנוכל להסתיר את מעשה התיקון ב"אמתלא" שבא לאכול את הפירות, שוב אין מקום לגזור. וכך סבר ראב"ש שאפשר להסתיר את התיקון על ידי שמלקטן

בגדר ג' המעלות באגד: אגודה של ירק, עניבה וקשירה.

א] מבואר בגמ' שיש ג' רמות שונות של אגד: קשר, עניבה ואגודה של ירק. ומבואר שאלבא דר' יהודה צריך קשר. וצריך ביאור, מהיכי תיתי, ומהו המקור שאגד של ירק אינו טוב. ב] ועוד צריך ביאור, דבגמ' אמרו שאם הותר האגד ביום טוב, אוגדו כאגד של ירק. ומקשה הגמ' שיענבנו. ולא מובן מדוע יענבנו. איזה רוח יש בדבר, הרי מדובר אליבא דרבנן שלולב לא צריך אגד, וכל האגד אינו אלא משום ואנוהו, ומדוע יהיה יותר ואנוהו בעניבה מאשר באגד של ירק.

ג] במאי פליגי ר' יהודה ורבנן אם לולב צריך אגד או לא. [מלבד הדרשות].

ד] במאי פליגי אם עניבה נחשבת קשירה בשבת או לא. דלא מצינו בגמ' שום מקור לדברים.

ה] ולכאורה נראה שיש קשר בין המחלוקות הנ"ל, שבגמ' מבואר דהטעם שלא יהיה עונבו ביום טוב משום שלר' יהודה עניבה נחשבת קשר. ושוב מקשה אם כר' יהודה למה סגי באגודה של ירק הרי לולב צריך אגד גמור, ומתוך דסבר ליה כר' יהודה בחדא] שעניבה היא קשירה בשבת [ופליג עליה בחדא.] שסבר שלולב אינו צריך אגד דלא כר' יהודה [וצ"ע, וכי משום שסובר כר' יהודה בדין עניבה בשבת צריך לסבור כמותו בכל התורה וגם לגבי דיני לולב צריך אגד. ומה השייכות בין לולב צריך אגד, לדין עניבה בשבת.

החילוק המהותי בין אגודת ירק, עניבה וקשירה

לחשיבות העניבה לענין שבת. דאחשביה רחמנא לענין אגודת אזוב.

ולרבנן מטרת האגודה היא בשביל לחבר, וממילא צריך אגד גמור. ואין מקור לחשיבות עניבה בשבת. ואם כן עולה, שלרבנן באגודת אזוב, אינו יוצא אלא בקשר גמור.

ורבנן לשיטתם שסוברים שאגודת אזוב היא לחבר, ממילא א"א ללמוד גזרה שווה ללולב, שאין חיבור גמור בין מינים שונים. ולר' יהודה לשיטתו שסובר שאגודת אזוב מטרתה לסייע לטבילה והזאה, גם ללולב יש מקום ללמוד שהאגודה מסייעת ללקיחה והנענועים, ומהני עניבה. אך אגודת ירק איננה שווה כקליפת השום שתתפרק בקלות בשעת הנענועים.

ומעתה מובן שמי שסובר כר' יהודה שעניבה נחשבת קשירה בשבת, בהכרח שסובר שאגודת אזוב נחשבת בעניבה, והיה מן הראוי שייסבור את הגז"ש שלולב צריך אגד. אלא שבזה גופא חלק התנא על ר' יהודה וסבר שארבעת המינים אין להם קשר זה עם זה, ואפשר אפילו

אגודת ירק איננה מועילה אלא לשעתה, ומתפרקת בקלות כשמנענעים אותה, ותפקידה להוליך את הירק לביתו בקלות. וזו הסיבה שאיננה האגד המובחר לרבנן גם משום הידור מצוה.

עניבה איננה מתפרקת והיא חזקה ויציבה, ותפקידה לסייע לקשר לעמוד בלחצים, כשרוכי הנעלים שעומדים בלחץ של הרגל. אך איננה מיועדת לחבר חיבור גמור. ומיועדת להיפתח כפי רצון בעליה.

וקשר רגיל, תפקידו הוא לחבר בין שני עצמים כשאינן ברצונו להפרידם כלל.

חקירה בדין אגודת אזוב בתורה שבה תלויות המחלוקת של עניבה בשבת ולולב צריך אגד והנה בתורה נאמר ולקחתם אגודת אזוב. ויש לחקור מהי מטרת האגודה, האם לסייע בטבילה ובהזאה שלא יתפרקו, או לחבר בין ענפי האזוב, לעשותם חשובים בהיותם מחוברים.

ונראה דבהכי פליגי ר' יהודה ורבנן. לר' יהודה מטרת האגד לסייע בטבילה והזאה, וממילא סגי בעניבה. שמטרתה לסייע בשעת פעולה. וממילא יש מקור

בקלות ואיננו ראוי לעשות בו נענועים וטבילות. ממילא להלכה שאנו פוסקים שעניבה אינה קשירה, עדיף שיעשה עניבה מאשר אגד ירק. וכך פסק השו"ע תרנא, א.

לנוטלם בזה אחר זה לדעת כמה ראשונים. ומיושב היטב מה שסברה הגמ' שיש קשר בין הנידון של אגד, לעניבה בשבת. ולאחר שביארנו, שיסוד המעלה של עניבה על פני אגד ירק הוא שאגד ירק מתפרק

הערות במשנה

הפשט הפשוט, אלא אפשר ללמוד מזה גם כן דין זה, אך עיקר כוונת הברייתא הוא ללמד שצריך שתשאר עבות אחת קיימת. וממילא אין צורך לומר מה הדין בנפרצו מיעוט עליו. שאם יש עבות אחת, מהני. אך בערבה שאין העלים מכסים את הענף, פריצת העלים היא שנשרו רוב העלים, ולכך הוצרך לומר שבמקצת עליו כשרה.

והעפצפה פסולה – ושל בעל כשרה

יש לעיין למה הוצרך לומר שפסולה, הרי פשוט שכל מה שאינו ערבה פסול. ועיין במאמר הבא בענין ערבה וצפצפה ויבואר לך. וכן מה שנאמר ושל בעל, יש לעיין, הרי אם אין צריך ערבי נחל, ודאי שכולן כשרות. ועיין במאמר הבא ויבואר לך.

כמושה / ביאור הדין והחילוק מהדס

מדוע לא נאמר דין כמושה בהדס שנכמשו עליה. ונראה לומר, שהנה עיקר ההדס הוא העבות, וגם כאשר העלים כמושים ואינם חלקים ויפים, יש כאן עדין עבות. אך בערבה שכל חשיבותה הוא העלים, היה מקום לומר שכמושה פסולה. קמ"ל שכשרה, כל זמן שאינה יבשה. ונראה בטעם הדבר, שכיון שדרך הערבה להיות כמושה בזמן קצר מאוד, אינו נחשב פגם, בזה פגם בערבה.

נפרצו עליה פסולה – בחילוק הפירוש בין דין

נפרצו עלי הדס לעלי ערבה

נפרצו עליה פסולה. לכאורה דין זה הוא ככל הדינים שנאמרו לגבי לולב וערבה שנפרצו עליהם. ובפשטות נפרצו הוא ברוב, וכמו שביארנו לעיל, שפירצה לענין שבת היא ברוב. ואם כן למה הוצרך לומר שנשרו מקצת עליה כשרה, פשיטא שאם נפרצו עליו הוא ברוב, ממילא נשרו מקצת עליו מתפרש במיעוט.

והנה בלולב ובהדס נאמר נפרצו עליו, ולא נאמר הדין בנשרו מקצת העלים. וצ"ע מדוע לא נאמר שם דין נשרו מקצת עליו.

ונראה לומר, שיש חילוק מהותי בין נפרצו עלי לולב הדס וערבה. המושג פירצה פירושו תמיד "פירצה בחומה", שהעלים כביכול מייצרים חומה סביב הענף. ובכל מקום יש להתבונן מהי הפירצה, ולפי זה לפרש מהו נפרצו עליו.

עלי הלולב מכסים את שדרתו. ופירצתם [לדעת התוס'] היא מה שאינם מכסים עוד את השדרה. שעצם זה שנפתחו מהווה פריצה. ואילו עלי ההדס, עיקרם לא לכסות הענף אלא שתהא עבות. וכלשון הגמ' לב, ב נשרו רוב עליו נשתיירו בו מיעוט כשר ובלבד שתהא עבותו קיימת. והינו שצריך שתהא עבות אחת קיימת. [ואף שבגמ' פירשו שמדובר בהדס בעל ז' עלים, אין זה

ביאור מהות החילוק בין ערבי נחל, בעל, וצפצפה

- [א] רש"י כתב שיש מצוה לקחת ערבי נחל, וצ"ע מה פשר ההידור בזה. וכן יש לעיין כיצד אנו מביאים ערבה שאינה על הנחל משום שנאמר ערבי הרי התורה פירשה נחל [עיין ברא"ש].
- [ב] של בעל ושל הרים כשרה - וצ"ב אם בעל כשר, דלא בעינן נחל, א"כ אף של הרים בכלל.
- [ג] בגמ' אמרו לקמן דומה למגל כשר, ואמרו על שהוא חילפא גילא, ואף שנשתנה שמו היה מקום לפסלו. קמ"ל. וצ"ע מעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר.
- [ד] מה פשר החילוק בין כמסר שפסול, לדומה כמגל שפסול, הרי מדובר בערבה ולא בצפצפה.
- [ה] אם ערבה היא מין מסוים, מדוע צריך לומר שצפצפה פסולה, הרי פשוט שאינה ערבה.
- [ו] מדוע קוראים לצפצפה חילפא. מה פשר השם הזה. ועוד שבבבל החליפו את השם חילפא עם ערבה. הכיצד יתכן. נ

הנחל קובע את "מאפייני הערבה" אך אינו מהווה תנאי היכן תגדל

רענן כמו מה שגדל על מים, שתמיד הוא ירוק, משום היותו מחובר למים].

השינויים החלים בערבה שניטעה שלא בנחל והנה מין זה של ערבה כאשר נעקר ונשתל או נזרע במקום שאינו נחל, ממשיך לגדול באותה צורה. אמנם לפעמים בהשפעת החסרון באספקת המים מאבד את מעלותיו. ולשינוי זה מן ה"מקור" יש שתי רמות:

[א] אם העלה כמגל קציר, אזי אף שמקבל שם אחר, "חילפא גילא" אין בשינוי זה בכדי לפוסלו. כיון שעדין קרוב לעלה חלק.

[ב] אך אם היא כמסר שהוא שינוי מוחלט של ערבת הנחל, הרי היא פסולה. ולזה מביא, שאף שנשתנה שמה, שיש לה כינוי אחר כשרה. וביארנו כמה פעמים בספרנו [יג, א - לג, א] שענין שם לווי אינו סתם שינוי שם בעלמא, אלא גריעותא.

ערבה של הרים - ביאור פסול הצפצפה בפשטות נראה שצפצפה מין ערבה שהתקלקל עד שנשתנה כל גידולו. ואין בו שום סימן של ערבה. ולכך נקראת חילפא, שנתחלפה הערבה ונעשתה צפצפה. ובדרך כלל הצפצפה היא ערבה שנהפכה לצפצפה בהרים. וקבעו חכמים,

נראה ביאור הענין, שהרי אין לומר שערבה של התורה הוא שם המין, שבכל המינים לא נאמר שם המין אלא המאפיינים והמעלות. פרי עץ הדר - שהוא מהודר. כפות תמרים, וענף עץ עבות. ולא נאמר דקל אתרוג והדס. ובפשטות נראה שערבי נחל היא המאפיין של הערבה.

מהות ההבדל בין ערבה לצפצפה

כשם שעבות מלמד על אופי ההדס העבה. כך ערבי נחל מלמדים על אופי הערבה. שהיא קשורה לנחל, ומושפעת מן הנחל.¹ בכמה דברים. א] העלה שלה משוך כנחל ואיננו עגול. ב] אין בו פגימות. שהאספקה הקבועה של המים גורמת לעלה להיות חלק. ג] מחמת זה נהיה אדום או ירוק. [הב"י כתב שאדום ל"ד, אלא שכשהשמש מכה בו נהיה אדום ואף ירוק כשר לכתחילה].

והצפצפה היא מין ערבה, שניטע רחוק מן המים - בהרים, ומשום כך נהפך הקנה שלה ללבן מחמת יובש מסוים. ואף שאין זה יובש של כמישה וריקבון, איננו

¹ ואפשר לומר שערבה היא מלשון "תערובת" שהערבה מתערבת עם הנחל, ומושפעת ממנה. ואילו הצפצפה, צפה מעל הנחל, ואיננה מקבלת את השפעת הנחל, לכך נכפל בה "צפה".

בהרים, כל זמן שלא השתנתה לגמרי. ולפ"ז מובן הריבוי "ערבי נחל" שכל שיש לו עדין איזשהו סימן היכר שהוא מן הנחל, יכשר. ורק כשבטלו שלושת הסימנים - פסול.

שכאשר יקרו כל ג' השינויים, תיקרא צפצפה ותיפסל למצוה. ולפ"ז מובן הס"ד שאף שערכה של בעל תהא כשרה, שמא ערבה שבהרים תהא פסולה, שהרי בשלב מסוים תיהפך לצפצפה, קמ"ל שכשרה אף

מצוה להקדים ערבי נחל לשל בעל אך אינו מעכב מה גדר ההידור

שערבת נחל מעכבת שהרי ביארנו שהמושג ערבי נחל, היא ערבה שיש בה מאפיינים של נחל, ואי אפשר לומר בשום אופן, שרק ערבה שגדלה בפועל על הנחל, היא הערבה, שלא מסתבר שהתורה דרשה שתהא ערבה מן הנחל, משום שכוונת התורה להגדיר את המין. [ויתכן שחפצה התורה בדבר שניכר בו המים, לרצות על המים]

ולפי דברינו יבוארו דברי רש"י שכתב שערכה מן הנחל עדיפה. שזו הערבה הרצויה ביותר. ולעולם ידוע שהמקור תמיד יותר משובח. וכיון שהערבה מרצה על המים, לכך כאשר יש בה "סימני נחל" יותר משובחת. ומשום כך יש להדר לקחת עלה משוך ולא עלה כמגל קציר, משום שבו ניכר יותר ענין הנחל. אמנם אי אפשר לומר

ערבתא חילפא - ביאור נפלא בכינוי הערבה חילפא בבבלי

אין בה מים רבים, ולכך מין הערבה הופך בעיקר לצפצפה, והערבה היא הנדירה, ונקראת חילפא, שהיא ה"משונה". ואפשר לומר שמה שהצפצפה מכונה צפצפה, הוא מלשון שהיא צפה מעל המים, ולא רק שהיא צפה, אלא צפה פעמים רבות. שהיא מתרחקת מאוד מן המים.

מה פשר שינוי השם של ערבה בבבלי. ומדוע בבבלי שינו שם הערבה לדבר שאינו לשון תורה. והחליפו בין צפצפה לערבה, וחילוף זה יכול להיות פסול למצות לולב. ונראה עלפי מה שביארנו, שהצפצפה היא מין של ערבה שהתקלקל, עקב כך שנשתלה בהרים המרוחקים מן המים. ובבלי

אמר הקב"ה אני אמרתי יהיו ישראל כערבה... והם שמו עצמם כצפצפה

הפתוחה של הבורא, שיוירד בה גשמי ברכה. וזוהי מעלת ארץ ישראל, שהיושבים בה מרגישים היטב, אם עושין רצונו של מקום אם לאו. ואם חלילה נעצרים הגשמים, מיד קולטים את הרמז, חוזרים בתשובה ומתקנים את מעשיהם.

ומשום כך מרצים בחג הסוכות לפני הבורא בערבה, להראות שחביב עלינו להיות תלויים בחסדו כערבה התלויה בנחל. והתלות בחסדי הבורא, מעשירה את אוצרות האמונה והביטחון, לצלוח את משברי החיים ולזכות לחיי העולם הבא. ועיין במה שביארנו בפרק ד', במהות ענין הערבה, ובנטילתה בהושענא רבה.

נראה לבאר, שהקב"ה חפץ בקשר תמידי עם ישראל, שיהיו כערבה, וזקוקים לשפעו התמידי של הבורא, כערבה שאיננה מסתדרת רגע אחד ללא מים. ואילו הם מיאנו בקשר האלוקי הנפלא, ובחרו להיות כצפצפה בהרים שמסתדרת בדרך כלל לבד, ללא צורך בתמיכה קבועה. ומתרחקת מן המים, מן השפע האלוקי.

וכעין זה אמר הכתוב בשבח ארץ ישראל אשר איננה כארץ מצרים, אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק, אלא ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אותה ותמיד עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה. וזקוקה לידו

לד ע"א

פלוגתא דרבנן ואבא שאול בערבה של בעל

המקבלת רק מי גשמים, וכיון שכך משתנים סימניה, ואיננה נראית כערבה רגילה הגדלה על מים רבים.

והנה הקשו התוס', מדוע לא סבר להביא שתי ערבות לגבולין. ועיין במה שביארנו בסימן הבא, במהות פלוגתתם עם ערבה במקדש נלמדת מקרא או מהלכה. ובקיצור נאמר, שכיון שגדר הערבה לאבא שאול הוא לרצות על המים, מסתבר שכשם שהערבה שבלולב היא לרצות, כך הערבה השניה איננה כפילות של הערבה הראשונה, אלא מעין אותו ענין של הראשונה. ששניהם מרצים על המים.

רש"י כתב שלאבא שאול לא בא הכתוב "ערבי" להכשיר של בעל. וצ"ב בטעם מחלוקתם. ונראה שאבא שאול סבר, [עפ"י מה שבארנו בסימן דלעיל] שכיון שערבה שאיננה על הנחל מאבדת מסימניה, אין להכשיר אלא ערבה הגדלה על הנחל ממש. שהרי יש לעיין למה נקט של בעל היה לו לומר ושאנינה על הנחל כשרה. ונראה לומר שזה היה פשוט שערבה שגדלה כמו ערבי נחל, על נחל מלאכותי, או על ברכת מים, ודאי תהא כשרה, דלא מסתבר לפסול את המין משום כך, וכל הנידון הוא בערבה של בעל, הינו ערבה

מחלוקת הלישנות במקור פסול הצפצה

אמרינן שהצפצה איננה מין ערבה, שהחילוקים כל כך גדולים עד כדי שאין להכשיר את הערבה. והגמ' ניסתה לטעון, שאולי נוכיח מן הפסוק הפוך, שהערבה היא צפצה. ומתוך. ואילו ללישנא בתרא, בעינן לקרא שיפסול את הצפצה, ואין בחילוק הסימנים די בכדי שנאמר מסברא שהצפצה פסולה. ועדין צ"ב.

איכא דמתני לה להאי קרא אמתניא וכו'. - צ"ע לשם מה הגמ' חוזרת על כל השקו"ט שוב. הרי כל ההבדל הוא האם הפסוק קח על מים רבים לא הובא בברייתא הראשונה הפוסלת צפצה, או שנזכר כבר בברייתא כמבואר בדברי רש"י. ונראה שנחלקו שתי הלישנות במחלוקת יסודית. ללישנא קמא, מסברא

ביסוד הפלוגתא אם ערבה נלמד מהלכה או מדרשה

הלכות שהשאר הקב"ה להלכה למשה מסיני, מאיזה טעם לא ידוע. והיו ראויות להיכתב בתורה. אלא הלכה למשה מסיני הוא סוג של דין שאינו ראוי להיכתב בתורה ואינו ראוי להילמד מדרשה.

בקצרה נאמר - כל דרשה שנאמרה בתורה, גם ללא הדרשה יש סברא לעצם הדין, והדרשה נצרכת בשביל לקבוע דין. אך בהלכה, אילו לא היתה

מהות ההבדל בין הלכה למשה מסיני לדרשה בתורה - שני כללים בהלכה למשה מסיני

צ"ב במה נחלקו אם ערבה יש לה מקור מן התורה או שאין לה מקור אלא מהלכה. שאין זו מחלוקת במסורת, האם היתה כזו הלכה או לא, שעל שאלה כזו אי אפשר לומר "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". אלא כפי שביארנו כמה פעמים בספרנו, שהלכה למשה מסיני, אין פירושה שישנם

נאמרת לא היה ס"ד לחדש דין כזה.
למשל - תפלין שחורות. לולא ההלכה
ודאי שלא היינו סבורים שיש דין שיהיה
להם צבע מסוים.

וא"כ יסוד הפלוגתא, בערבה, האם ראוי
מצוה זו להילמד מדרשה או שרק
הלכה למשה מסיני יכולה לחדש כזו הלכה.
ובזה נעוצה המחלוקת, האם מוכרח שהיא
הלכה או שאפשר לומר שהיא מדרשה.

והנה יש להוסיף עוד כלל בהלכה למשה
מסיני. **לעולם** לא תהיה **מצוה** מהלכה
למשה מסיני, אלא רק **בפרטי** הדינים. וקשה
אם כן כיצד יתכן שמצות "ערבה" תהא
מהלכה למשה מסיני. אלא על כרחך שהיא
הרחבה של מצות **ושמחתם**. שיש לשמוח
לפני הבורא יתברך בערבות.

ובזה נחלקו האם ראוי לומר שמצות ערבה
תהא הרחבה לושמחתם עד כדי
שאפשר ללומדה מדרשה. או שמא הדבר
מחודש מאוד, עד כדי שצריך הלכה.

ונראה לבאר הענין. שהנה בגמ' אמרו לקמן
מד: שיש צד שיוצא ידי ערבה
בערבה שבלולב. וזה תימה. אלא יסוד הענין
נראה, שהערבה איננה מיוחדת במראה אלא
בכך שהיא גדלה על מים. וכך שמה ערבי

נחל, ומרצה על המים. וכיון שכן, יש מקום
לקחתה בנפרד, ולרצות על המים בפעולה
בפני עצמה. ודבר זה מרבה את השמחה.
ועיין לקמן מד - מה שביארנו את ענין הערבה
ואת השייכות שלה לדין ושמחתם. ואת ענין
הושענא רבה שאף הוא שייך לשמחת המים.
כלכי

אף בניסוח המים נחלקו תנאים כע"ז

וכעין זה נחלקו תנאים לגבי ניסוח המים אם
נלמדת מהלכה למשה מסיני או
מדכתיב הסך נסך. ואף שם יש לבאר
שנחלקו אם ראוי הניסוח להיות מהלכה,
וביארנו דבר זה לקמן בפרק החליל

והנה התוס' הקשו, דלאבא שאול מנין
שהערבה השניה היא במקדש ולא
בגבולין. ולכאורה אפשר עוד להקשות,
מנין שהיא שבעה ימים, הרי הלולב אינו
אלא ביום הראשון. אלא על כרחך מזה
שנאמר ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת
ימים, המשמעות של הערבה היא למצות
ושמחתם. וכפי שביארנו לעיל. שהרי גם על
הלולב נאמר ושמחתם לפני ה' אלוהיכם
שבעת ימים. ומפרשין לה במקדש.

לד ע"ב

ביאור פלוגת התנאים בכמות ההדסים והערבות ובהיותם קטומים

- א] אפילו שנים קטומין ואחד אינו קטום. בודאי שלא חזר בו ר' ישמעאל בתוך כדי דיבור. אם כן מה פשר הדבר להביא שנים קטומין ואחד שאינו קטום.
- ב] מדוע המחלוקת לענין קטום, לא נאמרה על המשנה בדף לב, ב לחלוק על סתם משנה הפוסלת הדס קטום.
- ג] ר"ע אומר כשם שאתרוג אחד ולולב אחד - צ"ב מהי השייכות ביניהם. הרי לא בא ללמוד היקש. והרי ר' ישמעאל דורש את המקרא.
- ד] אמר לו ר' אליעזר יכול יהא אתרוג עמהן באגודה וכו' מה פשר הענין שאמר ר' אליעזר לר' עקיבא.
- ה] שמואל פסק כר' טרפון ומכשיר שלושתן קטומין. וצ"ע מדוע פסק כר' טרפון, וכי זהו הכלל שפוסקים כר' טרפון.
- ו] אמר שמואל אשון זבינייכו וכו', צ"ב מדוע חייב את המוכרים למכור הדסים שלמים במחיר של קטומים, הרי יש בזה הידור, ומי שרוצה משלם את המחיר. ומי שלא רוצה קונה הדס קטום. ומדוע שמואל התערב בענין המקח.

ביאור דעת ר"ע ו"כשם" שאתרוג אחד וכו'

נראה בדעת ר"ע שסבר שכיון שנאמר ד' מינים ואינם ניטלים במעשה נטילה אחד, שהאתרוג מופסק מן הלולב, שהרי לא נאמר ו"כפות". אם כן כשם שהאתרוג מופסק ואינו מעטר את הלולב, כך ההדס והערבה אינם מעטרים את הלולב, אלא נחשבים כמין בפני עצמו. וממילא סגי באחד.

ור"ע לשיטתו, שמוכא לקמן לו, ב שבא לבית הכנסת ואתרוגו על כתפו. ולא מסתבר שמשום יופי הביאו, אלא ללמד שכל אחד מן המינים חשוב מצד עצמו.

ביאור דעת ר' ישמעאל

ור' ישמעאל סבר, אדרבה מזה שהאתרוג הופרד מן הלולב, ואחר הלולב נאמר וענף עץ, וערבי נחל. שמע מינה שהם נחשבים כעיטור הלולב. וממילא כל המרבה הרי זה משובח. אלא שמסתבר שהתורה רמזה בתוך הפרשה כמה הוא המינימום

הנידון של קטום תלוי אם המינים מעטרים את הלולב או שכל אחד מצוה בפ"ע

יש לחקור האם מצות ארבעת המינים היא לקיחה של ארבעה מינים נפרדים, או שמא יש כאן מצות אתרוג שנאמר בפני עצמו, ו"לולב" המעוטר בעבות של הדס וערבה.

ויש לזה שתי נפק"מ:

א] אם הוא מצוה בפני עצמה יש לקחת שלם ולא קטום, שהוא פגם במין. אך אם נאמר שהמינים נחשבים כעיטור הלולב, [ובסוף הענין נבאר את המשמעות בחלק האגדה] אין להקפיד על קטומים כלל.

ב] אם הוא מצוה בפני עצמה בכל מין, אין לקחת יותר מאחד. אלא אם כן תהיה גזרת הכתוב במפורש המכריחה אותנו לומר שיקח כמה מן המין הזה. שמשמעות לקיחת מין תמיד תהיה אחת.

של הדס פסול, ובדבר זה יש מחלוקות גדולות בראשונים, בדין נקטם ההדס.

ביאור ענין מוכרי ההדסים

והנה האנשים היו מקפידים לקחת הדסים שלמים, משום הידור מצוה. שהרי ביררנו שהדס אחד קטום ודאי אינו שלם אלא רק כמעט את הלולב. אמנם התפשטה חומרא חדשה לקחת שלושה הדסים שלמים, למרות שאין דעה כזאת, ויש כאן דבר שאינו הגון. כלומר התפתחה חומרא חדשה, שהעלתה את מחירי ההדסים, והמוכרים הביאו רק הדסים שלמים, ומחיר ההדסים השלמים זינק שלא בצדק. עד שבא שמואל ותיקן, שימכרו אחד שלם ושני קטומין, ואם לא יכריזו שאין ענין בשלמין, וכולם יקחו קטומין, ויתבטל השוק של השלמים.

ביאור דברי ר' אליעזר והשייכות לדברי ר'

עקיבא

ביארנו שדעת ר' עקיבא להוכיח מן הפסוק שכשם שהאתרוג מופרד מן הלולב, כך הלולב מופרד מן ההדס והערבה. לפ"ז מובן מה שטוען ר' אליעזר לר' עקיבא, שאף לשיטתו שיש להפריד את האתרוג מן הלולב, יש לקחתם בלקיחה תמה אחת כולם ביחד. ואם כן שוב אפשר לומר שיש כאן עיטור של ההדס והערבה.

דין ערבה קטומה

הרמב"ם מכשיר אף ערבה קטומה. וא"ש לדברינו, שעצם זה שצריך שתי ערבות, מוכיח שהערבה איננה מין בפ"ע אלא לעטר את הלולב. ולכך סגי בשנים קטומין כמו שמצינו לגבי הדס. והפוסלים יסברו שערבה קטומה פגומה לגמרי. ובזה התבאר מה שנחלקו בענין זה.

הנדרש לעטר את הלולב. ולכך מצא ר' ישמעאל רמז בענף עץ עבות וערבי נחל. אך אין זו דרשה מחייבת. ור' עקיבא שסבר ערבה אחת, אינו מחויב לדרשת ר' ישמעאל, שאיננה אלא רמז.

וממילא לר' ישמעאל היה צריך להיות ששלשתן יהיו קטומים. אמנם ר' ישמעאל מסופק, דהינו. לא ברירא ליה אם כר' עקיבא שצריך ד' מינים שלמים, או כר' טרפון, ולכך מצריך שנים קטומים ואחד שאינו קטום לצאת ידי שתי הדעות. ומה שנאמר שר' ישמעאל חזר בו, אין הכוונה שביטל לגמרי את דבריו הראשונים שנקט שההדס והערבה נחשבים כמעטרים את הלולב, אלא שסבר שיש גם צד לומר שהם מינים בפני עצמם, ולכך הצריך שיהיה אחד מהם שלם.

ביאור דעת ר' טרפון

ור' טרפון אית ליה בפשיטות שההדס לא בא אלא לעטר את הלולב, ולכך מכשיר בשלושתן קטומין.

וזהו הטעם ששמואל פסק כר' טרפון. משום שר' ישמעאל מספקא ליה, ור' טרפון פשיטא ליה. ולכך נקט הלכה כר' טרפון דפשיטא ליה, שזהו כלל לפסוק כפי דעת הפשטן ולא כדעת המסופק.

ובפשטות נראה שלר' טרפון אינו יוצא בהדס אחד אפילו בדיעבד.

אמנם יש מדייקים מדבריו, שמזה שאמר אפילו שלשתן קטומים, משמע שבא לומר, שגם על הצד שצריך ערבה אחת, סגי ליה בקטום. והינו משום שסבר שהדס קטום אינו פוגם את ההדס משום שעליו מסתירים את עצו. אך לפ"ז קצת קשה במה שחלק על סתם משנה דלעיל שנקטם ראשו

ולקחתם שתהא לקיחה תמה

ששינה הכתוב ואמר ולקחתם לכם. אמנם אם כן יהיו כולם באגודה אחת, כמו באגודת אזור, ולכך צריך דרשה מיוחדת להוציא את האתרוג. ומה שנאמר אגודה אין הכוונה מדין אגד, אלא שיהיה ניקח עמהם באותו מעשה. כלומר האתרוג ביד אחת שהיא פעולה אחת, והלולב ביד השנייה - מעשה לקיחה אחר.

כיצד לומדים מן הפסוק ולקחתם שהיא לקיחה תמה, הרי נאמר ולקחתם אגודת אזור, ושם אין דין לקיחה תמה. ונראה שהנה היה הכתוב יכול לומר וקחו לכם ביום הראשון, כמו משכו וקחו לכם. ומזה חזינן שמלבד המקח יש מעשה לקיחה. ולכך נאמר ולקחתם דומיא דאגודת אזור שיש בו מעשה של לקיחה. כלומר מזה

ביאור ד' הראשונים שא"צ אלא שיהיו מזומנים

מתפרשת בשתי משמעויות. א] נטילה והגבהה. ב] מקח. ור' יהודה סבר שמעשה הנטילה צריך להיות מושלם, בלקיחה תמה, ולכך סבר שלולב צריך אגד, אך רבנן סברו שהעיקר הוא שיהיו לו המינים אצלו, ואז מבחינת המקח יש כאן שלמות מקח, בזה שהם מוכנים אימתי שיזדקק להם.

מבואר בתוס' שלדעת כמה ראשונים, אליבא דרבנן דלולב אין צריך אגד, אין מעכב אלא שיהיה לו, אך אין צריך לנטולם בבת אחת. וצ"ע אם כן במה היא לקיחה תמה. ונראה עפ"י מה שביארנו כמה פעמים במסכתין [מא, ב ועוד מקומות] שלקיחה

של ערלה פסול / מה הדין בספקות

בהמשך לגבי אתרוג עם רעל, שאין בו איסור אכילה, אך אין לו חשיבות של פרי. ומסתבר שגם באיסור דרבנן, אין לו חשיבות של פרי, משום שאסור לו לאכול. שדבר שאסור לאכול אפילו מדרבנן מאבד את חשיבות הפרי. וכעין מה דאמרינן בגף כג, א דאם אסור לעלות על הסוכה ביום טוב לא מקרי סוכה לשבעה אף שמדרבנן הוא דאסור לעלות.

יש לעיין מה הדין אתרוג של ערלה שנתערב באחרים, ומדאורייתא שרי ברוב, ומדרבנן אסור. וכן יש לדון שנתערב חד בחד, האם כיון שאסור לאכול את כולם תו לא מקרי לכם. וכן מה הדין בספק ערלה. ודנו בזה האחרונים.

ונראה שהגדר הוא שאין ליטול אתרוג שאינו עומד לאכילה, שאין לו חשיבות פרי לאכילה כלל. וכמו שביארנו

של תרומה טמאה פסול / בדין אתרוג עם רעל או דבר מאוס

שיסוד הדין של אתרוג הוא לקחת פרי, [ובמקום אחר ביארנו בספרנו, שארבעת המינים מרצים על הפרי, העץ, העלים

מבואר בגמ' שצריך היתר אכילה. וצ"ע בטעם הדבר. מה היתה הסברה לדרוש לכם לענין היתר אכילה. ונראה

לאכילה, לכאורה פסול. ומסתבר שגם אם מאוס לאכילה, אף שאינו אסור באכילה. [ועיין במה שביארנו בדף לא, ב דיין אתרוג הבוסר ובדף לה, ב] ועיין לקמן במה שנתבאר בגמ' שבדין זה כו"ע מודו שהוא פסול.

והמים] וכל שאין לו חשיבות של פרי, אינו ראוי למצוה זו. ועיין לקמן לו, ב במה שביארנו שר' חנינא מטביל ונפיק, דסבר שאם הוא "נגוס", הרי הוא פרי משובח יותר, שמוכיח שעומד לאכילה. ולפי זה אם הזריק רעל לתוך האתרוג, שאינו ראוי

לה ע"א

לכם" משמש כמגלה על היתר אכילה וגם לדין ממון

[א] מבואר שנחלקו אם צריך דין ממון, ונפק"מ באתרוג של מעשר שני שהוא ממון גבוה. וכיון שאין על זה פסוק מפורש, אלא נחלקו מסברא, צריך ביאור מהו עומק מחלוקתם.

[ב] והנה בגמ' רצו לומר בתחילה, שנחלקו האם צריך היתר אכילה, דמ"ד דין ממון, פליג על היתר אכילה, והוכיחה הגמ' לא כך. אך מהו טעם הדבר. ומעיקרא מאי קסבר.

[ג] הקשו האחרונים על הרמב"ם מדוע פסק שמעשר שני יוצא בו ידי חובת אתרוג, הרי פסק שמעשר שני ממון גבוה, ומדוע הכריע שאין צריך דין ממון לענין אתרוג.

[ד] מ"לכם" למדנו פסול שאל. ומלכם למדנו שצריך היתר אכילה. ונחלקו האם אפשר ללמוד מלכם גם דין ממון. ולכאורה כיצד אפשר ללמוד את שלושת הדרשות ממקור אחד, הרי הדין של שאל ודין ממון קשורים זה לזה, אך הדין של היתר אכילה אין לו שייכות לדין זה לכאוף.

ובתחילה סברה הגמ' לומר שהפסול של היתר אכילה איננו דין ב"לכם" אלא כגילוי מהו פרי חשוב, ולכך סברה שאפשר לדרוש אחת מן הדרשות בלבד. ודחתה הגמ' שגם ענין היתר אכילה הוא מצד הלקיחה. שפרי שאינו ראוי לאכילה איננו ראוי ללקיחה. וממילא ודאי שהוא הראשון למעט, ויש מקום למעט גם אם אין בו דין ממון.

האם פסול היתר אכילה ודין ממון ביום השני

והנה יש לחקור, האם הפסול של היתר אכילה או דין ממון פוסל אף בשאר הימים או לא. ובפשטות כיון שנלמד מדכתיב לכם, אינו נוהג אלא ביום הראשון.

ביאור הענין על פי דרשת הפסוק

הנה נאמר ולקחתם לכם. והפירוש הפשוט בגמרא של לקחתם הוא מעשה נטילה. מדאגבהיה נפק ביה. אך פשוטו של מקרא מתפרש מלשון מקח, [וכך הוא המשך הפסוק ולקחתם.. ושמתם לפני ה' אלוקיכם. כלומר שעל ידי ה"מקח" יהיה לו לולב לשמוח בשבעת הימים, [הארכנו בדף מא, ב] ומכאן למדנו ששאל פסול. כיון שאינו עומד לו לשבעת הימים.

וממילא אפשר לומר שדבר שאין בו היתר אכילה, איננו חשוב כ"מקח" שאין דרכו של אדם לקחת פרי שאינו ראוי לאכילה. וכעין זה פירשנו לקמן לו, ב שפסול חסר הוא שאין זו לקיחה תמה, שאין דרכו של אדם לקחת פרי חסר.

אך מאידך יש לו זכות אכילה. ונחלקו האם זכות אכילה נחשבת כמקח.

ולפי זה מובן מדוע לא פסק הרמב"ם כדעה הפוסלת אתרוג של מעשר שני, משום שהיא דעה מחודשת, והפשטות היא שמעשר שני נחשב מקח. שהרי מעשר שני יש בו מקח.

ביאור הפלוגתא באתרוג של מעשר שני

והנה פסול שאול אינו נחשב "לכם" משום שאינו נחשב מקח, כמו שביארנו בתחילת הדברים, שמזה שכתוב ולקחתם לכם, למדנו שצריך שיהיה מקח. וממילא יש לדון לגבי מעשר שני. שמצד אחד אינו נחשב מקח, שהרי אינו שלו, והמזיקו פטור.

לה ע"ב

אתרוג של תרומה לא יטול ואם נטל כשר
היה צריך לומר ואם נטל יצא

צריך ביאור מה נפק'מ במה שאמרו חכמים שלא יטול. הרי כשר. ועוד שהיה צריך לומר ואם נטל יצא. ועוד קשה במה שאמרו מפני שמכשירו וכי אסור לבשל תרומה ומעשר שני.

ונראה לומר שתקנו חכמים שלכתחילה יקח פרי אחר, אך אם מגיע החג, וזה מה שיש לו, יכול לצאת בו ידי חובה. אמנם עדין קשה מה יצא מן הדין שלא יטול, וכי רבנן מתחננים לפניו שלא יטול.

ונראה שמדרבנן חייב ליטול אחר. כלומר יש לו חיוב דרבנן כמו כל מצוה דרבנן [כקריאת המגילה] לחפש לקנות אתרוג אחר. ויש לעיין אם כן בשאר ימי החג שכל המצוה ליטול אינה אלא מדרבנן מה הרוויח בזה שנטל. [שו"ר בשפ"א שרמז לזה, ויש להסתפק בזה]

אמנם גדר התקנה קשה להבין, מה פשר הדבר שגזרו עליו ליטול שוב. שהרי כל גזרות חכמים יש בהם גדר. ונראה לומר שכיון שתרומה טמאה פסולה לאתרוג, יש לומר שחששו חכמים שלא יטלנו, שמא יטמא, ואז אינו ראוי עוד למצותו.

אתרוג של מעשר שני – ממון גבוה דרבנן

הרי מעש"ש של אתרוג לרוב ראשונים הוא דרבנן. והיאך יפקיע ממון גבוה דרבנן את המצווה דאורייתא. ובשלמא בדבר שהוא תקנת חכמים שיהיה של חברו, א"ש שמה שאינו שלו מדרבנן, לא מקיים ביה לכם, אך ממון גבוה דרבנן היאך יפקיע מצות לולב דאורייתא שלא יצא בו הרי אין כאן שום תקנה וסיבה לתקנה.

ועפ"י מה שביארנו לעיל בענין "דין ממון" יתבאר היטב, דענין זה דלכם הוא שלא נמצא אצלו במקרה, אלא שעומד למצוותו בכל עת. והינו שאף אם יקחו ממנו את האתרוג ויפסידוהו הרי או הוא או דמיו עומדים לו לקיים מצותו. ולמ"ד ממון גבוה, המזיק אתרוג מעשר שני של חברו פטור. ומעתה נתיי ונחזי האם במעשר שני דרבנן תקנו שיהיה כמו מעשר שני לעניין זה. דנראה דודאי לעניין החלק הממוני תקנתם קיימת, שלא יוכל לתבעו אם הזיק אתרוגו. והדר דינא דלמעשה אין לו דין ממון. כלומר דין ממון נקבע לפי הכח המשפטי שיש לו בפרי, ואין מושג של דין ממון כמצב ממוני בעצם.

להשתעשע במראהו. ובפרי של תרומה אין ליטלו כיון שעלול להיפסד. ומשום כך אינו נחשב פרי לארבעת המינים. כלומר מדרבנן אינו נחשב פרי.

ולפי הטעם מפני שמפסידו, הוא גדר אחר לגמרי, שיסוד הדין של ארבעת המינים ביארנו כמה פעמים, שהוא לקחת "פרי", ואחד השימושים של פרי הוא

מפני שמכשירו

ונראה לולא דבריהם [שו"ר ממחברי זמננו שורצים לומר כן בדעת הרמב"ם] שאם הוכשר אסור להשתמש בו, משום שיכול להיטמא בקלות, ואז יהיה פסול משום שמעשר שני שנטמא אין בו היתר אכילה. ואף שיש לו פדיון, אין זה לכם, שהרי בלאו הכי צריך להכניס משהו לרשות המעשר שני.

וכי אסור להכשיר מעשר שני

במעשר שני לא נאמר "משמרת", ולא שמענו שאסור להכשיר מעשר שני. ונראה לומר חידוש, שהנה התוס' העלו דבפשוטו היה אפשר לומר נפק"מ אם כבר הוכשר, שלא יאסר להשתמש בו.

מפני שמפסידו למה לא נהוג דבר זה באתרוג של שביעית

שהוא רק כשעושה פעולה גרועה, אך מדין הקדש יש דין גם לשמור ולעשות פעולות חריגות. אמנם באתרוג של שביעית שיש בו קדושה, מדוע לא יהיה אפשר לנהוג בו. ונראה לומר שמעשר שני מיועד רק לאכילה, אך שביעית מיועדת לכל השימושים, כגון צביעה והדלקה וכל דבר שהנאתו וביעורו שווה. ואם כן אי אפשר לומר ששימוש של נטילת לולב נחשב כשימוש חריג. וגם הקדושה איננה אוסרת אלא לפי גדר שביעית ולא לפי גדר מעשר שני כמו שביארנו.

מבואר שאסור להפסיד תרומה משום משמרת, לכאורה יש איסור להפסיד פירות שביעית משום שנאמר לאכלה ולא להפסד. לפ"ז היה לנו לפסול אתרוג של שביעית שהרי מפסידו ולאכלה אמר רחמנא ולא לסחורה.

ונראה שיש חילוק בין הפסד של דבר קדושה לבין הפסד פירות שביעית. וכפי שביארנו במשנה בשביעית ז, ח שהדין של אין מביאין קדשים לבית הפסול שאסור לבשל ירק של שביעית בשמן של תרומה, נאמר דוקא בירק עצמו ומדין קדושת שביעית ולא מדין לאכלה ולא להפסד,

עלתה חזית על רובו

במשהו, ולמה הרי אינו רוב האתרוג, אלא שמע מינה שהכל לפי מראה העין מה נחשב מראה טוב.

שנים או שלושה מקומות פסול

יש לעיין וכי שתי נקודות של חזוית יהיו פסולים משום שהם בשתי מקומות. עוד

נראה לומר, שאין זה מדין רובו ככולו, אלא שאם עלתה על רובו, בכל אופן שמחזיקים אותו נראה. ולכך נראה שאם מדובר ברוב רחבו על פני כולו, הרי הוא פסול. ורק בגבהו אינו פוסל ברוב רוחבו, משום שאפשר להחזיקו בלא לראות פגמו. ומוכח כן שהרי נאמר לגבי חוטמו שאפילו

דג' מקומות הנראים בכל אופן שיסובבו
האתרוג.

נטלה פטמתו - מקור לדין חזוית על חוטמו

ההבדל בין פיטם שנפל לבין פיטם שנשר
במחובר קטן מאוד. ויתכן שמכאן למדו
שאם יש חזוית בחוטם פסול, משום שניכר
לעין מאוד. ומשום כך עינו של האדם
תופסת שיש כאן פגם בהעדר הפיטם.

יש להבין מדוע נקט שלושה מקומות היה
לו לומר אבל בשתי מקומות וכל שכן
שלושה. ונראה לומר ששתי מקומות
צריכים להיות בשני חלקי האתרוג, שבכל
מקום שיסובבו האתרוג ייראו. ובדרך כלל
בשתי חזויות לא מגיעים לכזה שיעור שבכל
מקום שמסובבים יראוהו. ולכך צריך ג'
מקומות. ונמצא שמה שאמר ג' מקומות
מלמד על מה שנאמר ב' מקומות, שאין זה
ב' מקומות גרידא, אלא ב' מקומות דומיא

לו ע"א

דין טריפה באתרוג בנקב, ובנשפך כקיתון

א [ניקב ולא חסר כל שהו פסול בנקב מפולש - צ"ע מהו ההבדל בין נקב מפולש לנקב שאינו מפולש. וכי רק נקב מפולש מהווה בעיה? מהו הגדר בניקב וחסר כל שהו. מדוע בניקב ולא חסר כל שהו שיעורו בבאיסור. האם שיעורים אלו הלכה למשה מסיני? ומה פשרם?]

ב אמר רבא נולדו באתרוג סימני טריפה מהו - יש לעיין למה נקט בלשון כזו, היה צריך לומר, אתרוג שנשפך כקיתון מה דינו. ומדוע לא פירש את ספקו באופן מובן ופשוט.

יוצא מצדו השני. וכמו שמצינו בכלים שאם יש נקב המוציא משקה מעבר לעבר, אבדה חשיבותו ככלי.

וכמו כן, אם יש בו נקב כאיסור, שאפשר להכניס בו איסור, נחשב כאילו שהאתרוג איננו עומד לעצמו, אלא מאפשר כניסה של גוף זר לתוך שקיעותיו.

ביאור עומק הספק בנולדו לו סימני טריפה

והנה יש לדייק בדברי רבא שאמר נולדו סימני טריפה, ולמה לא אמר אתרוג שנעשה טריפה. כלומר המילה "סימני" והמילה "נולדו" מעוררת תמיהה. ונראה לומר שריאה שנשפכה כקיתון ונימוחה, אינה טריפה בעצם, אלא גדרה הוא, דבר שעלול להיהפך לטריפה, אם לא יחזור ויבריא. וכעת יש לחקור בגדר הדבר, האם כיון שיכול להבריא ממילא אין זה נחשב טריפה כלל. ואף באתרוג לא יחשב טריפה, למרות שבאתרוג אין את האפשרות של הדר בריא, כיון ששולט בו הרוח. או שבאמת ראוי להיות טריפה, וכל הסיבה שאינו נחשב טריפה משום שחוזר ומבריא. ואתרוג שאינו חוזר ומבריא, כיון דשליט ביה אוריא, יש לפסול.

השייכות שבין דיני טריפה לדיני אתרוג

בפשטות היה נראה לומר, שטריפה גדרה הוא, מצב שבו אין עתיד של חיים. [בין למ"ד טריפה חיה ובין למ"ד טריפה אינה חיה] ואף שעכשיו הבהמה חיה ומסתובבת, אין זה נחשב חיים, משום שאין לה עתיד מבחינה סטטיסטית. הינו שעל פי אומדן הרפואה אין לה חיים. אמנם ידוע לומר שגדר טריפה אינו כן, אלא גדרה הוא חיתוך כלי החיים. וכלשון הגמ' בסנהדרין עח, א "מחתכי סימנים". ואיננה נקבעת לפי אומדן עתידי, אלא לפי גדרים מה נחשב נקב ומה נחשב חיתוך. לדוגמא: נחתך הקנה צריך דוקא רוב. ולא מסתבר לומר שעל ידי הרוב נוצר אומדן שאכן תמות, אלא שאם נחתך רוב, נחשב הקנה כחתוך. וכיון שכך, הטריפה שבאתרוג, איננה בנויה על כך שהאתרוג לא יחזיק מעמד, אלא שבטלה חשיבות הפרי. אלא שצריך לבאר את מהות החילוק בין מיני הנקבים.

ביאור החילוק בין מיני הנקבים

יש לבאר מהו החילוק בין נקב מפולש לנקב שאינו מפולש. כאשר יש נקב מעבר לעבר, פירוש הדבר שהפרי איבד את מציאותו בכך שאם מניח דבר בצדו האחד,

יתר פסולי האתרוג

בברייתא נמנו מספר פסולי אתרוג ויש לעמוד על טיבם

בזה, בארץ כוש, לא חסר בהדר. אמנם יש פסול נוסף בכושי, שאם נוצר אתרוג כזה במקומנו, הרי הוא נדמה, כלומר נתערב בו איזה השפעה של דבר שחור. כמו שמצינו בנדמה, פרה שילדה מין חזיר. וכיצד קרה הדבר, אלא שהפרה הושפעה מן החזיר באיזושהי צורה. [יתכן כענין יעקב והמלקות].

הבוסר - עד עכשיו די היה ברור בכל פסול אם הוא משום העדר שם פרי, או העדר הדר. אך בבוסר יש מקום לדון, האם חסר בשם פרי או בשם הדר. ובזה דנה הגמ', שאם נאמר שחסרוננו הוא בשם פרי, יש לדון אף לגבי מעשר כן. אך אם הוא חסרון בהדר, אין זה קשור לדין מעשר כלל. אלא שצריך להבין, מדוע בוסר הוי חסרון בהדר, הרי ההבדל בין הבוסר לפרי המבושל מורגש בעיקר בטעמו, אך האתרוג איננו עומד לאכילה. ויש לומר שהיא הנותנת, שדין אתרוג הוא להביא פרי העומד לאכילה. וככל שהוא עומד לאכילה יותר הרי הוא יותר מהודר. וממילא אתרוג הבוסר יש מקום לפסול משום הדר, ואידך סבר, שאי אפשר לפסול משום הדר, כיון שהדר אינו אלא במראה האתרוג, והבוסר יכול להיות נאה ביותר.

יש להקדים שיש שני פסולים מרכזיים בברייתא זו: א] חסר בשם פרי. ב] חסר בהדר. ובכל אחד מן הפסולים יש לברר מהו יסוד פסולם. שהנה טריפה למשל, איננו חיסרון בהדר, ופעמים שמבחוץ נראה פרי גמור, אך עיקר שם פרי הסתלק ממנו.

כבוש ושלוק - יש לעיין מה פשר הפסול בכבוש ושלוק. בשלמא במצה ומרור בעינן טעם מרור וטעם מצה, אך כאן מדובר בפרי, וכי כבוש ושלוק בטל שם פרי מהם. ונראה לומר שכאשר נכבשו ונשלקו בטל שם פרי הנלקח מהם. שאינו נחשב פרי אלא מאכל. ועיין לקמן לו, ב שביארנו שר' חנינא מטביל ונפיק, שסבר שיש בזה הידור, במה שהוא פרי העומד לאכילה.

תפוח סרוח - נאמרו בזה כמה פירושים. כגון תפוח על ידי מים, או על ידי תולעים שאכלוהו. ונראה שפסולו הוא משום שאין זה הדר. מה שאין כן כבוש אין חסרוננו בהדר, אלא בכך שבטל שם פרי ממנו.

ככדור התיום והבוסר והכושי - נראה לכאורה שפסולם הוא דלא הוי הדר. ואף שהידור איננו פוסל. אך יש הידור שנחשב שניטל כל הדרו. ואתרוג מהודר, בנוי כמגדל, ולא ככדור. ואין לו תיום מכוער. ולא כושי. אך עד כמה שרגילים

לו ע"ב

ר' חנינא מטביל ונפיק - פירוש מחודש בדבריו ובגדר פסול חסר והדר

א] נחלקו הלשונות האם אתרוג חסר מהווה פסול בחדר ואף ביום השני פסול, או שאינו אלא חסר, וביום השני כשר, וצ"ב במאי פליגי. וכן צריך ביאור, איזו מאיסות יש בניקבוהו עכברים, הרי יכול לחתוך את כל המקום, ולא יהיה מאוס.

ב] הקשו הראשונים הרי האתרוג הוקצה למצותו, וכיצד אכלו קודם קיום המצוה.

ג] מבואר בגמ' שפסול חסר נוהג ביום הראשון בלבד, ופסול חסר נוהג בכל הימים, ופירש רש"י משום שמזכיר שם שמים עליו. וצריך ביאור בסברא זו, וכי משום שמזכיר שם שמים עליו, יש יותר טעם לפסול חסר מאשר חסר.

ביאור הטעם דליכא פסול חסר ביום השני

לאכילה. א] יש פוסלים אתרוג הבוסר, שאינו טוב לאכילה. ב] יש פוסלים אתרוג של תרומה טמאה משום שפסול לאכילה. ומשום כך נראה לומר דבר חדש, שר' חנינא סבר, שיש הידור להראות שנוטל פרי ולא חפץ של נוי. שהנה לא מסתבר שר' חנינא השקיט את רעבונו דוקא כנגיסה מהאתרוג, וודאי שלא היה לו צורך להטביל אותו ברוטב כמבואר ברש"י, אלא חידש הידור, שעד כמה שהמצוה היא לקחת פרי, ממילא אם נוגס בו, מוכיח יותר שהוא פרי.

ולפ"ז אפשר ליישב בדרך נוספת, כיצד אכל את הפרי, למרות שהוא מוקצה למצותו, שעד כמה שאת האכילה עושה להידור מצוה לית לן בה.

וכל זה כאשר נחסר על ידי אכילה, אבל חסרון שעל ידי עכברים, ודאי שאין בו הידור. וכעת יש לדון אם יש בו פסול של חסר. שהרי אין חסר ביום השני.

ולפ"ז מבואר שכל שהוא חסר אין בו פסול של חסר, שהרי ר' חנינא מטביל. וכל הנידון הוא לגבי נקבוהו עכברים. שהרי נגיסה ניכרת בפרי, אך נקב הנעשה על ידי חיתוך של סכין, איננו עושה היכר שהוא פרי. וצריך דוקא חיתוך של נגיסה, שמראה לנו שהוא פרי.

ביארנו לקמן מא, ב שיש שתי משמעויות ל"לקחתם". א] מקח. הינו שיהיה לכם בעלות על המינים בשביל לקיים בו ושמחתם לפני ה' אלוהיכם. ב] אמנם, כיון שאין דרך לקחת בו ביום, אלא מבצ"י שיהיה מוכן, ילפינן דמעשה המצוה הוא נטילה. וכללה התורה את שתי המשמעויות, מעשה נטילה ביום הראשון, ויחשב כאילו לוקחו מן השוק עתה.

והנה יש לעיין מדוע חסר פסול רק ביום הראשון ולא בשאר הימים. אמנם לפי מה שביארנו א"ש היטב, שהיום הראשון מבטא את לקיחתו מן השוק ואין דרכו של אדם לקחת פרי חסר מן השוק. ובשאר הימים, אין כאן ביטוי ללקיחה, אלא עיקרו הוא הנענוע והמעשה מצוה שעושה בו. ולכך כתב רש"י שהוא משום שמזכיר שם שמים עליו. הינו שאין כאן ביטוי למעשה הלקיחה, אלא למעשה המצווה שבו.

וכשם שהיום הראשון מבטא את לקיחת הפרי, היום השני מבטא את השימוש בפרי. ולכאורה במה הוא פרי, הרי האתרוג איננו אלא בבחינת "חפצי נוי" שאיננו מיועד לאכילה.

ואמנם ישנם כמה הלכות באתרוג המלמדות שהיחס לאתרוג צריך להיות כאתרוג

כבריייתו דעביד דפי דפי

גוש עגול אלא הרבה חלקים של עץ שמתעגל, ונוצרים אצלו פגימות. וקמ"ל רבא שאין זה נחשב כשינוי בגוף האתרוג, כיון שצורתו המעוגלת נשארת אלא שיש בה פגימות. ויתכן בטעם הדבר, שכיון שהאתרוג אינו בנוי כלימון חלק, אלא כולו עשוי פגימות, וזהו הדרו. לכך אין הפגימות פוסלות אותו גם כשנעשו באופן מלאכותי.

ביאור נפלא בשייכות שבין אבני בית הכסא לשיעור אתרוג

ומאידך רצו להסמיך התקנה על דין קיים, לכך העמידו את הפלוגתא על מה שמצינו לגבי אתרוג. נמצא שהמקור לפלוגתא דאבני בית הכסא הוא מכח אתרוג.

וביאור הפלוגתא לגבי אתרוג נראה, דהנה שיעור אגוז לא מצינו בשום מקום, אך כיון שאתרוג הוא פרי כמגדל, יש להשוותו לפרי הקטן ביותר הדומה למגדל, ואגוז אף הוא בנוי כמגדל. ומאידך יש מקום לומר שהעיקר הוא מעשה הנטילה, ולכך יש להחשיב את החפץ החשוב הניטל ביד אחת, והוא כביצה. וממילא לאחר שחלקו באתרוג, הקבילו את המחלוקת לגבי אבני בית הכסא. כלומר מחלוקתם היא, האם נלך אחר הפרי שבאתרוג, ואז הוא כאגוז. או אחר מעשה הנטילה, ואז הוא כביצה.

אתרוגו על כתפו / ביאור סברת ר"ע

הוא מהודר לברכה. ומשום כך סבר שאתרוג גדול, שיש בו הרבה בשר לאכילה, לעומת הקטן שכמעט אין מה לאכול בו, הגדול עדיף.

צריך ביאור, דאין שום משמעות בדברי רבא לכאורה שמדובר בדפי דפי, ואם זהו חידושו למה לא אמר כן במפורש. ונראה שהרי פוק חזי כאשר צריך לעשות פיגומים ליציקה עגולה, אין עיגול מושלם, אלא רק פיגומים מרובעים, וכיון שהם דקים, יוצרים דמוי עיגול, אך אינו עגול כתפוח, אלא יש בו פגימות. וא"כ באתרוג ע"כ שהדפוס אינו

אמר רפרם כמחלוקת כאן כך מחלוקת לענין שבת. צריך ביאור, מאי קמ"ל.

ונראה דהוקשה לרפרם בר פפא, שלא מסתבר שיש הידור בכביצה על פני אגוז, שהרי שניהם אינם ההדר שבאתרוג. אלא על כרחך יסוד מחלוקתם הוא כך. דהנה מצינו דאין ליטול פלפלין משום דלא מינכרא לקיחתה. ונחלקו מה נקרא נטילה חשובה. ולכך בא להקביל את הפעולה של נטילה באתרוג ופעולת הטלטול באבני בית הכסא, שהרי שם ברור הדבר שהנידון הוא בחשיבות מעשה הנטילה, שככל שהחפץ יותר גדול נחשב כמעשה איסור יותר חמור לענין טלטול בכרמלית.

ולפ"ז תבואר הפלוגתא לגבי בית הכסא. שכאשר באו חז"ל להתיר את נטילת האבנים, לא רצו להתיר אלא לפי הצורך,

אמרו לו לר"ע דאין זה הדר. וצ"ע בטעמא דר' עקיבא. ונראה בסברת ר' עקיבא, שהוא לשיטתו, שפוסל אתרוג הבוסר. והינו דלר' עקיבא ככל שהפרי טוב לאכילה, כך

קישור דברי ר"י שהאגד דוקא במינו, והסכך מד' מינים בלבד

[א] מבואר שכוין שלר' יהודה לולב צריך אגד, אגד במין אחר, וכתב רש"י **שעובר בבל תוסיף**. ולכאורה צ"ע שאין כאן שום דמיון לבל תוסיף. שהרי ענין בל תוסיף הוא שמוסיף על המצוה לפי **הבנתו**. כגון פרשה חמשית בתפלין. אך כאן אינו **מוסיף** שום פרט. ותמוה מאוד.

[ב] **מדוע צריך להגיע לבל תוסיף**, אם מאיזו סיבה צריך לאגוד במינו, האגוד בשאינו מינו אינו יוצא ותו לא מדי. ולמה הוצרך לומר משום בל תוסיף. ועוד שודאי בחוט ברזל ליכא בל תוסיף ולמה לא יאגוד בגימוניות של זהב.

[ג] ר' מאיר **אומר אפילו במשיחה** - למה הוצרך לחלוק עליו במה אוגדים, היה לו לומר שאין צריך אגד, וממילא שרי לאגוד בכל אופן. ובפשוטות הדברים משמע שר' מאיר אף הוא סבירא ליה שלולב צריך אגד, אלא שסבר שאוגדין אותו אף בשאר מינים.

[ד] **מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב, אמרו לו במינו היו אוגדין אותו מלמטה** - צ"ב וכי לא ידע ר' מאיר את המציאות.

[ה] **רבא אמר אפילו בסיב ועיקרא דדיקלא** ומוכיח את דבריו מהא דאין עושין **סכך** אלא מד' מינים וכו' - צ"ב מה החידוש, פשיטא דמהני, שהרי כל הטעם שלא יאגוד במין אחר הוא משום בל תוסיף, וודאי שבמין לולב ליכא בל תוסיף.

[ה] **לר' יהודה אין מסככין אלא בד' מינים בלבד** - ועושה קל וחומר, ומה לולב שאינו נוהג בלילה דוקא בד' מינים, סכך שנוהג גם בימים, כ"ש שדוקא בד' מינים. והדבר תמוה, הרי הסכך מביא לתוצאה של צל, וממילא כל מין יכול להביא לתוצאה, אך הלולב לכאורה אינו מביא לתוצאה, אלא גזרה חכמתו יתברך ליטול מינים אלו בלבד, ומה שייך ק"ו.

[ו] מבואר בהמשך, דדרשינן מקרא, דאע"ג דסכך בעינן מד' מינים, מודה ר' יהודה **שלדפנות** סגי בכל המינים. ולכאורה פשיטא, מהיכי תיתי יהיה דין בדפנות שנצריך פסוק. להכשיר.

ביאור סברת ר' יהודה בחשיבות המינים לסוכה ולאגד / מצות לולב "ושמחתם"

תשתטה" ובל תוסיף איננו שטות אלא שרוצה לעשות את ענין התורה לפי הבנתו.

ועולה מזה, שהתורה החשיבה את המינים הללו ביותר. ואם כן סובר ר' יהודה שכשם שחשובים לנטילה, כך חשובים הם לסכך. ומעתה קל וחומר הוא. אם יש ללמוד **סכך מלולב**, להחשיב מינים אלו בלבד, כ"ש שיש ללמוד **לולב מלולב** שהאגד יהיה במין חשוב.

ביארנו כמה פעמים בספרנו, שיסוד מצות לולב היא ושמחתם לפני ה' אלוקיכם. ומשום כך, מבואר לעיל לא, א דס"ד, שאף שקבעה תורה **לשמוח** בד' מינים אלו, - יש מקום להוסיף עליהם עוד ירק המשמח לולא בל תוסיף.

[משא"כ אם נאמר שאין זו אלא מצות נטילה גרידא, אם כן המוסיף עליהם הרי הוא עובר ב"בל

ביאור דברי רבא אפילו בסיב ועיקרא דדיקלא

[וטעם הדבר יתכן לפרש, שכל מה שהחשיבה התורה את הלולב, איננו משום תוקף השמחה שיש בו, אלא משום שהוא כף של תמרים, שהוא תומך את התמר החשובים, ומעתה כל חלקי הדקל חשובים אף הסיב ועיקר דדיקלא].

אלא שהיה מקום לומר שרק עלי הלולב חשובים, ולא שאר חלקי הדקל וזה הוכיח רבא מן הסכך, שכשר בנסרי ארזים של הדס. שכל מרכיבי הדקל חשובים.

ב"חוט ברזל" אינו עובר בבל תוסיף ואינו יוצא ידי אגד

תוסיף אם מביא מין חמישי, וטעם הדבר, שהענין של בל תוסיף אינו מרכז הענין, אלא הוא מלמד אותנו, שעד כמה שצריך מין חשוב לאגד, רק לולב חשוב. אך אם אוגד עם דבר שאינו מין המשמח, אינו עובר בבל תוסיף, אך לא יוצא ידי אגד.

ומעתה אם מביא מין אחר לאגד, נעשה כאומר שגם מין אחר יש לו חשיבות. אך אם אוגד את הלולב בחוט ברזל, אין הוא מראה שיש חשיבות למין אחר, אלא רוצה לאגוד ותו לא. ומה שאין יוצא בו, משום שיש לאגוד במין חשוב. והנה בגמ' לא נזכר להדיא שעובר בבל

ר' מאיר יכול לסבור לולב צריך אגד ואעפ"כ כשר במשיחה וביאור מעשה דאנשי ירושלים

טען שאנשי ירושלים היו אוגדין בגימוניות. ואם כן חזינן שאין צריך להקפיד על המין, ויש להקפיד על האגד. והשיב לו ר' יהודה שמתחת לגימוניות היו אוגדין בעלי לולב. כלומר לא שראה את העלים מתחת, אלא שאפשר לומר שעלי הלולב האוגדים, היו מתחת לגימוניות. והיו עטופים ולא יכלו לראותם.

ולפ"ז אפשר לומר חידוש גדול בפשט, שאף ר"מ מודה שלולב צריך אגד, ואפ"ה סובר שאפשר לאגוד בגימוניות של זהב, שחולק על ר' יהודה במה שחידש שארבעת המינים הללו הם החשובים, אלא סובר שהמצוה היא רק בד' המינים, וממילא אין שום טעם לומר שצריך לאגוד רק במינו. וממילא יכול לאגוד בכל דבר, גם על הצד שלולב צריך אגד. נראה לומר שר' מאיר

ביאור סברת רבנן דאפשר לסכך בכל דבר - והא דמודה ר' יהודה בדפנות

וביארנו בפרק קמא, שמשום כך כשר למעלה מכ' אמה ולא מקפיד על למען ידעו, דאדרבה שכיון שדירת קבע בעינן, הרי הוא שם לב לכל פרט כיון שהיא דירה קבועה]

וכל מה שאמרנו שהסכך חשוב לר' יהודה כחלק מדירתו, אינו אלא התקרה, מה שאין כן בדפנות, הוכיח מן הפסוק המכשיר שאר מינים לדפנות, שהדפנות אפשר לעשות מכל דבר ואין להקפיד על חשיבותם, וטעם הדבר, שאין הדפנות נחשבות מן הדירה, אלא רק כהיכי תמצוי שיהיה מוגן, ואין להקפיד על החומר ממנו נעשות הדפנות. הפלא ופלא. וכן ביארנו לעיל בדף ד, א שאפשר לעשות דפנות מכרים וכסתות למרות שאינו מבטלם לסוכה, משום שהדפנות באים להכשיר

והנה צריך להבין את סברת רבנן שאין צריך סכך מד' מינים דוקא. בשלמא לגבי אגד חלקו על ר' יהודה דאין צריך אגד, אך לגבי סכך מדוע חלקו עליו. הרי סברא בריאה היא להצריך מינים חשובים, ומה שאמרו כל דין שאתה דן וכו', אינו מבאר את טעם הדבר. אלא רק לסתור הקל וחומר.

ונראה שרבנן סברו שיש חילוק גדול בין סכך לארבעת המינים. שבארבעת המינים יש חשיבות עצמית שעושים בהם פעולות שמחה, אך הסכך רק מביא תוצאה של צל, ומה אכפת לן כיצד יגיע הצל. ולכך לא מסתבר שיש הגבלה על חשיבות הסכך.

ור' יהודה פליג וסבר שהסכך אינו רק היכי תמצוי ליצור צל, אלא הוא עצם דירתו של האדם, שהסוכה דירת קבע בעינן,

לז ע"א

ביאור פלוגתא דר' יהודה ורבנן בסברת כל דין שאתה דן

לן שיצא מזה קולא. אך רבנן סברו שמידת קל וחומר, היא להחמיר על החמור מכח מה שמצאנו חומרא בקל.

כלומר לר' יהודה אפשר ללמוד מקל וחומר גם כבמה מצינו. וזאת משום שפרשיות אלו של סוכה ולולב נאמרו יחדיו, לכך אפשר על ידי חומרא קלה, להשוותם זו לזו. ואין זה קל וחומר רגיל. ורבנן סברו שאי אפשר להשוות על ידי מידת קל וחומר כלל. ואם באנו לדון משום קל וחומר רגיל, הפירכא הגדולה ביותר הוא שנמצא חומרו קולו. ורבנן היו יכולים לפרוך את שאר הפירכות המנויות כאן, עד כמה שסברו שמידת קל וחומר זו היא כמו בכל מקום.

א] צ"ע מה יענה ר' יהודה לטענת חכמים כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין.

ב] בגוף הקל וחומר, מה לולב שאין נוהג בלילות כבימים, הקשו הרי אם הלולב היה נוהג גם בלילה היה זה קולא שאפשר ליטלו בלילה ולצאת בו.

ג] עוד הקשו שיש לפרוך שלולב אין יוצא בשאול וסוכה יוצא בה בשאול.

ונראה שנחלקו ר' יהודה ורבנן במידת קל וחומר, האם הקל וחומר משמש כגילוי בעלמא, או שהחומרא היא סיבת הדין. לר' יהודה כשם שבמה מצינו הוא דרך כיצד למצוא קשר בין שני דינים, וללמוד הלכותיהם זה מזה. כך קל וחומר הוא אמצעי לקשר בין שני דינים. ולא אכפת

חציצה באגד למ"ד לולב אין צריך אגד

ראוי לנגיעה, וכדמצינו גבי טבילה דבעינן שבית הסתרים יהא ראוי לביאת מים. ואם מוקף לגמרי, אינו ראוי לגעת בו. אמנם כל זה הוא למ"ד לולב אין צריך אגד. אך למ"ד צריך אגד, האגד איננו רק מסייע למעשה הנטילה, אלא הוא צורת הלולב. שהוא אגוד וכוך, ככל שכרוך יותר הרי זה משובח. ולפי זה אם כורך על ידו אין בכך כלום, ועוד נדון בזה בהמשך.

מבואר ברש"י שהאגד מהווה חציצה בין ידו ללולב דוקא למ"ד לולב א"צ אגד, וצ"ע הרי חציצה הוא דבר מיותר, ואף למ"ד א"צ אגד יש הידור לאגדו. ועוד קשה, הרי לא שמענו מעולם שצריך שתהא ידו נוגעת בלולב. שאפילו בטבילה יש דרשה מיוחדת שבשרו יגע במים, כדאיתא לעיל ו, א. ונראה לומר, שאף שאין צריך שיגע בידו בלולב החשוף, צריך שיהיה

בי גדליתו הושענא דבי ריש גלותא – ביאור הפלוגתא אם לנוי חוצץ

שהנה ביארנו שהלולב נחשב כחפץ של שמחה, ומשום כך היה מקום לומר שנוי של הלולב נחשב כחלק ממנו, עד כדי שלא יחצוץ בו כלל.

מבואר בגמ' שיש נידון אם יש חציצה בדבר שהוא לנוי. וצ"ע במאי קמיפלגי. ועוד שהרי נוי המונח על גופו של האדם, אי אפשר לומר שאינו חוצץ בטבילה. ונראה

לז ע"ב

ביאור מהות החסרון בלקיחה על ידי דבר אחר

כאשר אוחז את הלולב בסודרו, הרי שבהינטל הסודר יפול הלולב מידו. ושמא בעינן לקיחה שתהא לקיחה בעצם ולא לקיחה התלויה בגורם חיצוני.

ומעתה מובן היטב, שכאשר מאריך את האזוב על ידי חוט – בהינטל החוט יפול האזוב. ויש כאן נידון של לקיחה על ידי דבר אחר. אך מאידך יש לומר שכיון שמחבר אותו ממש, נחשב כחלק ממנו, כיון שלא ינתקו זה מזה. מה שאין כן בלוקח בסודר, אין קשר מהותי בין הסודר והיד, והסודר יכול להינתק מהיד.

מבואר שיש נידון אם לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה או לא. וצריך להבין את יסוד השאלה, ולא נתבארו הצדדים בזה.

עוד צריך ביאור בשקו"ט לגבי אזוב, שרצה להביא ראיה דמקרי לקיחה על ידי דבר אחר באזוב קצר המספקו בחוט, ושוב דחה ואמר שאינו דומה, משום שאם חברו הרי הוא כגופו וצ"ב מעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר.

ונראה לומר שלקיחה על ידי דבר אחר ענינה מעשה לקיחה שתלוי בגורם חיצוני, שבהעדרו תיפסק הלקיחה. למשל

לא לידון איניש.. לא ליגזז איניש לולבא .. / בענין חציצה בין המינים

מבואר בגמ' שאם נושרים עלי הדס וערבה בינם ללולב, יש כאן חציצה, והטעם להכשיר הוא משום דמין במינו אינו חוצץ. ולפי זה אם יפלו **חתיכות נייר** או שאר דברים בין מין למין הוי חציצה. ותמוה, הרי פסקינן שלולב אינו צריך אגד, וכל מה שצריך אגד הוא רק משום מצוה מן המובחר.

ועוד, דאפילו למ"ד צריך אגד, הרי המינים אינם אגודים ודבוקים זה עם זה לאורך כל הענף והם מתנפנים כל אחד לעצמו. אם כן מה שייך חציצה. הגע בעצמך, גם לאחר האגד אין החיבור ביניהם אלא למטה, אך כשמתרוממים כל אחד עומד לעצמו.

לשם מה נחלקו פעמים גם בעלי הדס הנושרים בשעת הכנסת הלולב, וגם בעלי לולב שנקצצו לאחר האגד

ולפי זה אפשר לבאר את מה דפליגי לגבי מין במינו. שהנה ענין מין במינו הוא שכך הדרך שיש חציצה באותו המין. למשל בטבילה. דרך אדם להניח ידו על גופו, ולכך אין ידו חוצץ אם מניחו על גופו בשעת טבילה. ובאותה מידה יש לומר שדרך האגד שיש בו עלים תלושים מן המינים שנאגד ולפ"ז אפשר לבאר את מה שנחלקו שוב בעלי הלולב התלושים. שלכאורה זהו בדיוק אותו הנידון לגבי העלים התלושים

ואשר יראה לומר בזה, שענין החציצה האמור כאן הוא פגיעה בחשיבות האגד, בזה שאגוד עמו דברים נוספים. שאף שלרבנן אין צריך אגד, אין לאגוד עמו חבילי קש [למשל], שאז נחשב שהלקיחה פגומה, שלוקח עמה דברים אחרים. ויש לעיין אם היה לוקח עם הלולב גם חבילות של בצל ושאר ירקות, האם נחשב שיש כאן לקיחת לולב. או שמא עצם זה שאגד עמו דברים אחרים, פוגע בחשיבותו של האגד.

שינשרו ומשום כך הרי הם חוצצים. וכמו שביארנו שענין חציצה תלוי במה שדרך הוא להיות. ונמצא ששתי המימרות משלימות זו את זו, חידוש לדעת המחמיר - בעלי הדס וערבה וחידוש לדעת המיקל - בעלי לולב.

של ההדס והערבה. אך לדברינו יש מקום לחלק ביניהם. שעלי הדס ועלי ערבה שדרכם לנשור, יש מקום לומר שעליהם נאמר מין במינו אינו חוצץ כיון שכך הוא הדרך. אך עלי הלולב שהם חזקים שמא עליהם לא נאמר דבר זה, שהרי אין דרך

איסור הרחה בהדס של מצוה ובאתרוג מחובר

א] רש"י פירש שהטעם שאסור להריח בהדס הוא משום שחל שם שמים על הלולב כמו על הסוכה. אלא שהעירו האחרונים מנלן שחל שם שמים על הלולב, והיאך ילפינן לולב מסוכה.

ב] אם חל שם שמים על ההדס והאתרוג, כיצד אפשר לומר על אתרוג שהוקצה רק מאכילה ולא מריח, הרי בפשטות שם שמים הוא ענין מוחלט שאין בו חילוקים.

ג] עוד יש להעיר שאם הוא משום שם שמים שחל עליו, הרי אין קדושה של שמים אלא על היום הראשון, שהרי בשאר הימים אינו אלא מדרבנן.

איסור עצי סוכה והדס אינם אלא מדרבנן

להשתמש בו להריח, שאם יהיה מותר להריח, יבוא ליטלו לשם כך. אך האתרוג שאינו עומד להריח, גם אם יהיה מותר להריח בו, לא יהיה זה סיבה לפגוע בו בעמידתו למצוה.

ואם יתעקש המתעקש לומר שעצי סוכה אסורים מדאורייתא ולולב דרבנן. אף אתה אמור לו, שאם כן אין לזה טעם וריח. שאם עצי סוכה דאורייתא פירוש הדבר שאין הטעם משום שמא יטלנו לצרכיו, ואם כן למה הוצרכו חכמים לתקן בהדס. אך אם גם בעצי סוכה יסוד התקנה של קדושת העצים הוא בכדי שיעמוד לצרכיו ולא יטלו ממנו אתי שפיר.

ולכך נראה לומר, שכל ענין זה שחל עליו שם שמים אינו אלא מדרבנן. ואינו דרשה גמורה. ואף שכתב רש"י גמרינן אין זו דרשה גמורה. ויתכן שלזה כוון בגליון הש"ס בדף ט, א שציין לרש"י בסוגיין, ולכאורה אין שום תועלת בהבנת הסוגיא שם, אם לא שנתכוון לומר שכשם שלגבי הדס הוא דרבנן, אף לגבי סוכה אינו אלא מדרבנן.

וטעם שתקנו חכמים שחל שם שמים על הסוכה, לענין זה שלא ישתמשו בו. שלא יימלך אדם ויטול עצים מן הסוכה, ונמצאת מצותו בטלה. וכן לגבי הדס, בכדי שלא ישתמש בו האדם תקנו שיהיה אסור

אתרוג מחובר אסור להריח

ונראה לומר שלעיל התבאר שהאתרוג אינו עומד לריח, ואף שהמריח באתרוג מברך שנתן ריח טוב בפירות, גדר הדבר נראה שהריח שנתן הבורא באתרוג מיועד

דין זה פלא גדול, מהיכי תיתי יבוא לקטוף את האתרוג. הרי לעיל התבאר שעיקר תשמישו של האתרוג הוא האכילה, אם כן מדוע המריח באתרוג יבוא לקטוף.

ועל זה יש לומר שכיון שהקצהו מדעתו למצותו. לא יבוא לקחתו, אך אתרוג מחובר שלא הקצהו מדעתו, יש חשש שאם יהיה מותר להריח בו – יתלשנו.

לגרות את האדם לאכילה. וזהו מהות הריח שלו, למשוך את הרצון לאכילה. ושמא תאמר אם כן אמאי שרי להריח באתרוג של מצוה, שמא יאכלנו.

לולב בימין ואתרוג בשמאל שהלולב שלוש מיצוות

יהודה שלולב צריך אגד, לא מקרי שלוש מצוות.

למה מברכים על הלולב

לכאורה הסיבה שמברכים על הלולב הוא משום שיש בו ג' מצוות. אמנם מוכח מזה שהגמ' לא מתרצת כך, שמע מינה שכיון שמברך על נטילת לולב, הרי שמברך על הלולב רק משום שהוא גבוה. ולכך מקשה שיגביה את האתרוג, ויברך על האתרוג, שהרי האתרוג אינו עם ההדס והערבה. ועל זה מתרץ הואיל במינו גבוה מכולם וצריך עיון, למה לא יברך אקב"ו על נטילת ד' מינים.

צריך ביאור מהיכא פשיטא ליה שאין יכול ליטול כולם ביד אחת. ובאחרונים מספק"ל אם צריך לחזור וליטול עם ברכה כשנטלם ביד אחת. וכנראה משום שנאמר האתרוג בנפרד משאר המינים. שלא נאמר וכפות תמרים, ולכך קים להו לחז"ל שהאתרוג ביד אחרת, ועיין במה שכתבנו לעיל לד, ב.

יש לעיין האם מה שנאמר בגמ' שהלולב שלוש מצוות והאתרוג מצוה אחת, רק לרבנן דאית להו לולב אין צריך אגד, ולדעת כמה ראשונים אפשר לנוטלם זה אחר זה, וממילא יש כאן ג' מצוות. מה שאין כן לר'

היכן היו מנענעים – ביאור פלוגתא דב"ש וב"ה

[א] במאי פליגי ב"ש וב"ה אם היו מנענעים באנא ה' הצליחה נא או רק באנא ה' הושיעה נא. הרי המקור של הנענועים נלמד מן הפסוקים האמורים אז ירננו עצי היער – ואמרו **הושיענו** אלוהי ישענו, כמבואר בראשונים כאן. אם כן מהיכי תיתי יש לנענע באנא ה' **הצליחה** נא.

[ב] **עוד צריך ביאור** מה בא ר' עקיבא לומר **צופה הייתי** ברבן גמליאל ור' יהושע שכל העם היו מנענעים והם לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא. הרי המחלוקת כבר ידועה.

יסוד גדול בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל

שנעשה בשמים, ועל האדם להוריד את השמים - התפיסות הגבוהות - אל הארץ.

נביא בזה דוגמא קטנה. נחלקו בית שמאי ובית הלל האם מברכים על היין קודם או על ברכת הקידוש. והן הן הדברים, לדעת בית הלל יש להתחיל מהתפיסה של העולם שהיא כוס היין, ומעלים את היין לקדושת השבת. אך לבית שמאי יש לפתוח בעולם הרוחני שהוא השבת, ולהוריד אותה לכוס מלא יין.

הארכנו במק"א, לבאר את יסוד רוב מחלוקות ב"ש וב"ה על פי המדרש. "לב"ש שמים נבראו תחילה, ולבית הלל הארץ נבראה תחילה" ושמעתי מהגר"ל מינצברג זצ"ל, שלדעת ב"ה תפקידו של האדם לפעול מתוך התפיסה הפשוטה, ולהעלות את מעשיו לגבהי מרומים. ולב"ש, המצוות נקבעות לפי מה

במקדש לכו"ע היו מנענעים בהצליחה נא

העיקרית. ובזמן שיש הארה אלוהית גדולה, מנענעים באנא ה' הצליחה נא. שפעמים שכבר נושענו, וכל מגמתינו אינה אלא ההתעלות. ולכך במקדש מנענעים באנא ה' הצליחה נא, אך מחוץ למקדש אנו מתמקדים בישועות. ודעת בית שמאי שאף חוץ למקדש יש לנענע בהצליחה נא. משום שלדעת בית שמאי, בשעת הנענוע כביכול עושים את הפעולה שעושים במקדש.

צופה הייתי וכו'

ולכך מביאה המשנה את ר' עקיבא, שראה את רבן גמליאל, שפרשו מן הציבור ולא נענעו, בכדי להורות שיש הקפדה שלא לנענע. ולא רק שלא צריך לנענע. שאם היה זה רק ענין שאין בו צורך, לא היו פורשים מן הציבור.

והנה במקדש כשהיו מקיפין עם הלולב היו אומרים גם אנא ה' הצליחה נא. ולמדנו מזה, שאמירת הצליחה נא, יש בה מיוחדות גדולה, שרק במקדש אפשר לאומרה עם הלולב.

בפשטות ישועה היא יציאה ממיצר, והצליחה הוא לגדול ולהתעלות.

והנה יש להתבונן מדוע בשעת ההלל אנו מבקשים אנא ה' הושיעה, הרי לשם כך מיועדת התפילה. ואפשר לומר שלאחר ההלל – יש כביכול הזדמנות לבקש, כמו שכתב הטור, שכשלאה אמרה הפעם אודה את ה', עמדה מלדת, מחמת שלא בקשה לאחר ההודאה. ואכמ"ל. ואם כן אנו מבקשים בשני שלבים, ישועה מן הצרות, והצליחה במשימות. ומה שמנענעים את הלולב בשעת האמירה הזו, שהנענוע מסמל את הכמיהה אל הבורא. ואין לנענע בכל ההלל, אלא בשעת ההודאה ובשעת הבקשה

לח ע"א

שיירי מצוה מעכבין את הפורענות / בענין מהות הנענועים

צ"ב מדוע שיירי מצוה אלו מעכבין את הפורענות.

חילוק הכוונה בין מוליד ומביא, לבין מעלה ומוריד

והנה לכאורה היה די להעלות ולהוריד, שבזה אומר שהכל שייך לשמים. ונראה שכאשר פונה לכל הרוחות השמים, פירוש הדבר שלא רק שהכל שלו, אלא שגם כל מה שקורה עמו, הטובות והרעות - הכל מאתו יתברך. ובה מסלק את הקטרוגים. שהנה הפורעניות מגיעות מן הרוחות. כמו "כי מצפון תפתח הרעה" וכאשר מנענעים לכוון הרוחות, מכוונים שכל דבר המגיע מן הרוחות, הן השפעות טובות והן רעות, הכל מאתו יתברך דיין האמת.

ולפי זה יש חילוק בכוונה בשעת הנענועים. שבשעת העלאה והורדה מכיר שכל מה שיש לו הוא ממנו יתברך. ובשעת הנענועים לצדדים, מקבל באהבה את כל הרוחות הרעות והטללים הרעים, ומכיר בכך שהוא יתברך דיין האמת. ופעמים שעיקר הפורעניות באות בכדי שנכיר שהוא ממנו, וברצונו שנתקן את מעשינו, להיטיב לנו. כלומר ההכרה בכך שהכל מאתו, אמורה להשפיע על מעשינו, לתקנם בפועל.

ובזה מובן ששיירי המצוה, מעכבים ואינם מבטלים. משום שהדבר תלוי במעשינו האם אכן נתקן את המעשים בעקבות ההכרה שהכל שלו. או נחזור חלילה לסורנו. ועל ידי הנענועים מתעכבים הפורעניות לזמן מה, עד שנשוב בפועל.

א] מדוע מכונים הנענועים שיירי מצוה. ורש"י הרגיש בזה וכתב מצוה שהיא שירים, וצ"ב. ב] מהו המיוחד בשיירי מצוה שמעכבין את הפורענות ג] מדוע מעכבין ולא מבטלים. ד] מהיכן למדנו שצריך לנענע, בשלמא בשתי הלחם כתוב תנופה, אך בלולב לא כתוב אלא ולקחתם.

השייכות שבין שתי הלחם והלולב בתנופה

ביארנו כמה פעמים בספרנו, שהלולב דומה לקרבן. וכמו דמצינו שלולב פסול משום מצוה הבאה בעבירה כמו בקרבן. וכן אסור בהנאה כמו קרבן, לא כמו שאר חפצי מצוות. וזאת משום שהלולב בא לרצות. והנה יש להתבונן מדוע אין תנופה בקרבן עולה, ולא בחטאת. ומהו המיוחד בשתי הלחם. ונראה ששתי הלחם אין בו שום נתינה לגבוה. שהכהנים אוכלים את כל הלחמים. וענין התנופה להורות שהכל שלו. ומזה מתברכת התבואה. וכך אמרו בר"ה טז, א"הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן" ומזה נלמד גם ללולב. שאף שאין אכילת גבוה בלולב, כיון שבא לרצות על המים, לכך יש בו תנופה. וענין התנופה להורות שהפירות והירקות והעלים והמים - הכל שלו יתברך.

וממילא מובן מדוע נחשב שיירי מצוה. שזהו מה שנשאר למצוה מן הלחם. וכשם שמצינו לשון חז"ל שהקומץ את המנחה אוכל את שייריה. הינו מה שנותר מן המנחה. וכאן מה שנותר למצוה מן הלחם הוא רק התנופה. וזהו שיירי מצוה, שזה כל מה שנשאר. אלא שכמובן

בדין מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב

א] לשם מה נאמר **שבא בדרך**, היה יכול לומר אין לאכול קודם נטילת לולב, ואם התחיל יפסיק. [נדחק לומר שכל מה שנאמר בא בדרך הוא לדייק שמדובר ביו"ט שני כמבואר בגמ']

ב] לכאורה היה צריך לומר מי שבא בדרך, והתחיל לאכול, יפסיק, ולמה נאמר שנוטל את הלולב על שלחנו.

ג] מבואר בגמ' שדנו אם צריך להפסיק באמצע סעודתו או אין צריך. וצ"ע למה לא יפסיק לרגע אחד מאכילתו ויטול לולב, הרי כל הדברים שנאמר עליהם לגבי מנחה שאם התחילו אין מפסיקין, מדובר בטירחה גדולה, כגון לעזוב את הספר, או להפסיק את האכילה במשך זמן רב ולהתפלל. והרי כתב במשנה ברורה, שמי ששכח **ספירת העומר** והתחיל לאכול יפסיק, **שאינ בזה טירחה**.

ד] מאי קמ"ל מתני', לא נטל שחרית יטול **בין הערבים**, היה לו לומר לא נטל שחרית יטול עד כל היום. ולמה נקט בין הערבים, וכי מצינו חילוק בין זמן זה לבין הערבים.

חידוש המשנה – צריך ליטול לולב עם ההלל

ולפי זה אתי שפיר לשון המשנה לכשיכנס לביתו **יטול על שלחנו**, דאין איסור להתחיל לאכול למי שבא בדרך, אך צריך להפסיק באמצע סעודתו בשביל לומר את ההלל. וזה דבר חדש. כלומר יתכן שהקלו למי שבא מן הדרך, שאין צריך ליטול לולב קודם שיאכל. וכל זה בחיוב דרבנן, אבל בחיוב דאורייתא של נטילת לולב, לא התירו לו להתחיל, ואם התחיל יפסיק.

פירוש מחודש בנטילה בין הערבים

ולפי זה א"ש מה שנאמר לא נטל שחרית יטול בין הערבים, דאם לא נטל בבוקר מאיזושהי סיבה, **וכבר אמר הלל**, שבדרך כלל אומרים הלל בבוקר. וכעת הוא באמצע סעודתו בין הערבים, צריך ליטול באמצע **סעודת בין הערבים**, לא משום שיש שהות ביום, אלא משום שאין בזה טירחה כלל. ובזה יבואר המיקום של המשנה, בין דין הנענועים להלל. ולמדנו שהנענועים עם ההלל נחשבים כעיקר מצות הלולב, עד כדי שאין צריך להפסיק באמצע סעודתו.

משנה זו לכאורה אין מקומה כאן, שהרי עד השתא עסקינן בד' מינים, ועבר לדין הנענועים, ואחר מכן דין מקרא את ההלל, ובאמצע נאמר דין זה של מי שבא בדרך.

ונראה דעומק כוונת התנא, במה שנקט מי שבא בדרך. שבאמת אין ראוי לומר הלל ללא לולב. ורק אם נמצא בעיר מושבו וכעת אין לולב בכל האזור, יש לו לומר הלל ולקוות שיגיע לו לולב. אך מי שבא בדרך ואין בידו לולב, אין לו לומר הלל, כל זמן שיש אפשרות שלכשיגיע לביתו יהיה לו לולב. ולכן נקט מי שבא בדרך, שהסיבה שלא היה לו לולב הוא מחמת הדרך, ולא מחמת שלא היה לולב בשכונתו.

וכיון שמדובר שלא קרא את ההלל וכעת מגיע לביתו לאחר שהתפלל שחרית אך לא אמר הלל, והחל לאכול ונזכר שלא נטל לולב וגם לא אמר הלל, נטילת הלולב נחשבת כעסק גדול, ובאמצע הסעודה אין להטריחו. וקמ"ל שכך היא צורת המצווה של נטילת לולב עם ההלל.

בדין שומע כעונה בהלל

- א] עבד או אשה או קטן מקרין עונה אחריהן - מאי קמ"ל שקטן אינו מוציא הרי הוא פטור.
- ב] עונה אחריהן מה שהן אומרים ותהי לו מארה, ופירש רש"י שעושה שלוחים כאלה, מדוע תהא לו מאירה, הרי אין זה שליח ציבור, אלא "מכשיר השמעה", ולמה נחשבים שלוחיו. ועוד מדוע כשממנה גדול אין לו מארה על כך שלא למד.
- ד] מקום שנהגו לכפול. לכאוי היה צריך להקדים דין זה לגוף אמירת ההלל, ורק לאחר מכן להשמיע את הדין של מי שאינו יודע לקרוא. וכן מאי קמ"ל הכל כמנהג המדינה, הרי כבר למדנו שמקום שנהגו לכפול יכפול.
- ד] עונה אחריו הללויה. צ"ב, הרי שומע כעונה, ללמה יענה אחריו הללויה, ולא זו בלבד אלא חזינן בגמ' דמספקא לן אם שמע ולא ענה אם יצא, והרי בכל התורה כולה שומע כעונה.

יסוד המשנה / החילוק בין אמירת הלל לשאר אמירות

ולפי זה מובן שהמקריא לחברו את ההלל, אף שעונה אחריו מה שאומר, עדין נחשב כמו שליח ציבור, ולא כמכשיר השמעה. ואם כן אתי שפיר שבמסגרת מצומצמת זו, גם אשה יכולה להיות ש"ץ. אמנם אין זה מכבוד ההלל אף שאין כאן ציבור. שהמקרא הוא עיקר ההלל.

ענין המארה ללמדנו יסוד באמירת ההלל

ולפ"ז א"ש שתהי לו מארה. שאין כוונת המשנה לקלל את מי שלא זכה ללמוד. אלא שהיה מקום לומר שאיננו נחשב שלוחו כלל, ואף אם יש לו אפשרות להביא שליחים טובים, אין זו שליחות אלא מכשיר השמעה. קמ"ל שצורת אמירת ההלל בהשתתפות, וממילא אם היה יכול להביא שליח אחר, תהי לו מארה.

מאי קמ"ל שנהגו לכפול וכמנהג המדינה

לפי זה יתיישב היטב, מה שאמרו מקום שנהגו לכפול, הכל כמנהג המדינה רק לאחר שנתבאר צורת אמירת ההלל כהשתתפות של ציבור, וממילא יש לנהוג לפי מנהגי הציבור. ולו היתה האמירה ביחידות אין משמעות למנהג המדינה כלל. נמצא שכל המשנה סובבת על ענין אופן קריאת ההלל. וכמשנ"ת.

גדר ההלל כאמירה בציבור

אין כוונת המשנה ללמדנו, שקטן אינו מוציא גדול, נראה שעיקר כוונת המשנה הוא ללמדנו יסוד גדול בקריאת הלל. לולא המשנה היה נראה שהלל הוא כשאר מצוות האמירה, כברכת המזון ותפילה. וקמ"ל מתני' שצורת אמירתו כהקראה וענייה והשתתפות של השומע.

ביאור הס"ד דלא נימא בהלל שומע כעונה ושהפטורים יכולים להוציא החייבים

ובזה יובן מאי דמספק"ל בהלל אם יוצא ידי חובה בשמיעה, אף שפשוט שיוצא בברכת המזון ומגילה ששומע מחבירו, שמא בהלל לא יצא בשמיעה, שצורת ההלל היא בציבור ובהשתתפות. ומסיק דבידעבד אפשר להחשיב זאת כהשתתפות. ומביא ראיה משפן שהקריא דברים לפני המלך.

ולפי זה א"ש במה דס"ד שהפטורים מההלל, יכולים להוציא החייב, שעד כמה שהלל כקריאת התורה שהיא מצוות הציבור, שמא תהא כקריאת התורה שאף קטן מוציא את הציבור, משום שכולם משתתפים עמו בקריאה ואינו מדין.

לא לימא ברוך והדר בשם השם / ביאור פלוגתא דאביי ורבא

[א] צ"ב מהו המיוחד בפסוק זה שיש להיזהר לאומרים בנשימה אחת. וכי זהו המקום היחיד שזכר בו שם ה'.

[ב] במאי פליגי רבא ורב ספרא אם נחשב אסוקי מילתא או לא. האם בסברא בעלמא?

[ג] וכן צ"ע מדוע יהא שמייה רבה יש להקפיד בו הרי אינו מזכיר את השם אלא בארמית. ואין זה קריאת פסוק.

מהות הזכרת שם השם והסכנה שבה

כאשר מזכירו עם איזו שייכות של ברכה או תפילה, אך שם שמים גרידא, הוא סכנה.

למשל, יש הבדל גדול בין אדם הקורא לחברו ראובן סתם כך, או ראובן תעזור לי. שקריאת שמו מבטאת את זה שהוא כאן, לעומת האמירה ראובן תעזור לי, שמעמידה כעיקר את הצורך בעזרתו. והבן.

והנה איתא בנדרים דף ז: שהמזכיר שם שמים לבטלה גורם עניות. וביארנו שם בטעם הדבר, דשם השם לבדו בלא לאומרו על הברכה, מביא להתגברות הדינים. שכביכול מעמיד את מציאותו לפני ה', וכביכול קורא לבורא יתברך אליו. ואין אדם יכול לעמוד מפני חטאיו. והאופן היחיד שאפשר להזכיר את שם ה', הוא

אמירת בשם ה' המורה מהזכרת שם שמים לבטלה

יובן היטב, שגם כשאומר יהא שמייה רבא מברך, אף שאין כאן הזכרת השם ממש יש כאן חומרא גדולה, של הזכרת שם שמים. וכעין זה מצינו שאסור להזכיר שמות של מלאכים. שכאילו קורא להם לבוא אליו, ועלולים להזיק לו.

ולפי זה נראה לומר דבר חדש. שאם נתבונן, המיוחד בפסוק זה הוא שאומר לא רק את שמו יתברך אלא אומר בשם ה'. שהוא יותר חמור ממזכיר שם שמים לבטלה בלא שאומר להדיא שהוא שם ה'. ולכך יש מקום להחמיר בו לאומרו בנשימה אחת. ולפי זה

ביאור נפלא בפלוגתא דרבא ורב ספרא מן הקצה אל הקצה

נשימות, אך כשחברו אומר והוא עונה אחריו, אין אפשרות לומר בנשימה אחת. ורב ספרא פליג עליה, לאידך גיסא. דאדרבה – מזה שנבחר ברוך הבא בשם השם להשמיענו דין שומע כעונה, שמע מינה שאין שום בעיה לומר בהפסק נשימה, כיון שבסופו של דבר מסיים את הדבר שאמר למעלה.

ונראה דהוקשה לרבא, למה בחרו מתקני ההלל, להשמיע את דין שומע כעונה באמירת ברוך הבא בשם השם, וכי עד סוף ההלל לא מצאו מקום. אלא להורות, שאף שאין ראוי לומר בשם השם - לבדו, אך בשומע כעונה שרי, משום שאין הפסק נשימה. שכל סיבת האיסור הוא כיון שיכול לאומרו בנשימה אחת ואומרו בשתי

לט ע"א

ביאור מנהג כפילות הפסוקים / וחילוק המנהגים אם לכפול ומהיכן לכפול

של תחילת הפרק איננה לחזור על אותו פסוק פעמים, ואילו המנהג לכפול הוא לחזור על אותו הפסוק. עוד יש לדייק למה נאמר מקום שנהגו לפשוט, היה צריך לומר **שלא לכפול**.

המעלה והחיסרון בכפילות

הפסוקים הוא בגוון שונה במקצת. למשל סבוני כדבורים. סבוני גם סבבוני, אין הפסוקים חוזרים על עצמם באותם מלים, אלא בגוון שונה. ומשמעות הדברים היא שאף שנכפלו, יש בהם פן נוסף. אך הפסוקים האחרונים מאודך והלאה, ממצים את כל הענין, ואין מה לגוון בהם, ולכך כופלים אותם כמות שהם. ומשום כך, אין קושיא מדוע לא כפל המשורר את הפסוקים של אנא ה', ואודך ה', כיון שאין מה לגוון בהם, ומשום כך יש מקום לכופלם.

ולפי זה מובן המנהג שלא לכפול, שסברו שמטרת הכפילות היתה רק בשביל הפן הנוסף ולא בשביל לומר שכאן מסתיים ענין, ולכך אדרבה אין לכפול, בשביל לשמור את רצף הדברים הפשוט. שכאשר אומרים אודך ה' כי עניתני, ומיד לאחר מכן אבן מאסו הבונים, יש מעלה ברצף הדברים לתפוס את כל התמונה. ולפי זה מובן הלשון לפשוט, הינו לקבל את כל התמונה באופן פשוט.

ובזה מובן פשר המנהג לכפול רק מאנא ה' ולא מאודך. שסבר שהפסוקים מאודך נחשבים כיחידה אחת, ואין לכופלם. ורק הפסוקים מ"אנא ה'" נחשבים שכל פסוק עומד בפ"ע. וכמובן שהדבר צריך ביאור בעומק הענין. וצריך תלמוד.

יש לעיין מה פשר הענין שכופלים פסוקים בהלל. וברש"י כתב שכיון שכל הפרק כפול, לכך כופלים גם את סופו. וצריך עיון, אדרבה, איפכא מסתברא מזה שלא כפלו סימן שאין לכופלו. וחזן מזה הרי הכפילות

ונראה לומר שהנה מצינו כפילות בשעת סיום ענין. כגון בפסוקי דזימרא כופלים את הפסוק כל הנשמה, להודיע שכעת נסתיימה אמירת פסוקי דזימרא. וכן במקומות נוספים כופלים את הפסוק להודיע שהסתיים הענין. וכשם שמצינו כפילות בסיום פרק, להודיע שאין קשר בין הפרק הזה לפרק שלאחריו, כמו כן כפילות הפסוקים להורות שאף שיש קצת קשר בין הפסוקים, אך יש להתבונן בהם כענין בפני עצמו. אמנם יש בזה גם הפסד, שעד כמה שכופלים את הפסוק, מאבדים את הרצף של המבנה. שככל שאומרים את כל הפסוקים במשך זמן קצר יותר, אפשר לתפוס את המבנה.

וכעת יובנו דברי רש"י שביאר שכיון שפרק קיח נכפל בפסוקים החוזרים על עצמם, משום כך כופלים את המשך הפרק. שאם מצינו כפילות אין זה בכדי, אלא שכל פסוק מהווה נושא בפני עצמו. והכפילות מורה שהסתיים הענין הראשון. וכעת עוברים לענין חדש. וכיון שזהו אופיו של פרק קיח, הבינו חכמים, שבפרק זה כל פסוק הוא נושא בפני עצמו, ומשום כך נהגו לכפול את כל הפרק.

ושמא תאמר מדוע לא נכפל אף סוף הפרק. הנה בפרק קיח, האופן שנכפלו

מוכיח שהשילוש איננו בשביל לסיים את הענין, אלא בשביל לאומרו בכמה גוונים וצורות שאם היה רק להודיע שהענין נגמר, היה מספיק לכפול.

ואפשר להוסיף בזה סברא, שהרי מצינו שחלק מן הפסוקים בפרק קיח, לא רק שנכפלו אלא נשתלשו. כל גויים סבבוני, סבוני גם סבבוני, סבוני כדבורים. וזה

מקום שנהגו לברך אחריו / פשר חילוק המנהגים אם לברך אחר ההלל והמגילה

פסוקי דזמרה שהיא שירה מצינו ברכה לאחריה. ויסוד ברכה זו נראה לבאר, שענין הברכה הוא להמשיך ברכה מתוך הזמרה. דהינו, כשאנו משבחים ומזמרים לבורא, אין בכוונתנו לומר שאלו הם שבחיו היחידים, אלא להמשיך ברכה שכאשר ישנה הכרה בחסדיו, ממילא הם פועלים יותר ויותר. ואם כן יש מקום לומר שלאחר ההלל תאמר ברכה. אמנם מאידך יש מקום לומר שעיקר ההלל הוא המצוה.

ואם כן אפשר לומר שחילוק המנהגים תלוי האם העיקר בהלל הוא השירה או קיום המצוה. שאם הוא מצוה אין לברך אחריו. ולכך נהגו שלא לברך אחריו, לומר שאיננו כפסוקי דזמרה שהוא שירה וזמרה, אלא מצוה.

טעם שאין מברכים אחר המגילה

וכעת מתבארים היטב חילוקי המנהגים גם במגילה. שהרי מגילה היא כמו הלל, כדאיתא בגמ' במגילה שקרייתה זו הלילא, ויש בה גם מצוה וגם שירה. והנהגים שלא לברך לאחר המגילה, סברו שאין לברך משום שאז יתייחסו למגילה כשיר, בעוד שעיקר המגילה היא המצוה.

צ"ב במה נחלקו המנהגים אם לברך אחר ההלל. והרי לא מצינו בשום מקום "מנהג" לברך. וכיוצא בזה מצינו בקריאת המגילה. שמברכים לפניו משום ברכת המצוות, אך לאחריה נחלקו המנהגים אם מברך אחריה. ובהמשך נראה את ההקבלה בין מגילה להלל.

והנה מבואר בגמ' בברכות מג, ב שאף שיש דין ברכה אחרונה לאחר האכילה, ליכא ברכה אחרונה לאחר מצוה. ומשמע שהוא דין כללי במצוות.

[ואפשר לבאר את הענין. שהברכה אחר האכילה, היא על מה שקיבל ושבע והרגיש טוב. ואילו על מצוה אין לברך לאחריה, משום שצריך לקיים את המצוות לא משום התועלת שלהם, אלא משום שמצווה בהם. ואילו היתה ברכה לאחר המצוה, האדם היה בודק איזו תועלת קיבל מן המצווה, וזה עלול להביא לתוצאות גרועות].

ואם כן אין שום סיבה שלאחר ההלל תהיה ברכה מדין ה"מצוה" שבהלל.

אמנם יש מקום לומר שתהא ברכה אחרונה לאחר השירה שבהלל. שהרי לאחר

הלוקח לולב נותן לו אתרוג במתנה - למה יסכים עם הארץ לתת לו / חידוש בגדר הבלעה

אתרוג, "מתארגנים" עמי הארצות, ולוקחים מחיר יקר על הלולב, ואת האתרוג נותנים במתנה ללקוחות. וכך הנהיגו חכמים, לעשות הבלעה נסתרת. ולכך נקטה המשנה לשון חברו, שמדובר בעם הארץ שמשותף פעולה ויודע את המוטל עליו.

אמנם אם יש עם הארץ שעוד לא למד את הדרך, צריך לעשות "הבלעה מאולתרת" שיקצוץ את מחיר האתרוג, ויוסיף לו על הלולב, אך הבלעה זו בדיעבד היא, כיון שניכרת יותר. ועיקר כוונת המשנה ללמדנו דין הבלעה, אלא שהבלעה זו של המשנה משובחת יותר.

[ועיין בכורות לא, ב שהגמ' משווה את ההבלעה בכרייתא להבלעה של הגמ' דידן, ומשמע קצת שאין זו מימרא בעלמא, אלא שהבלעה זו נכללת במשנה]

צריך ביאור מהיכתי תיתי יתן לו עם הארץ אתרוג במתנה, וכי חברו הוא.

עוד יש להעיר כיצד ליישב את הגירסא שנאמר חברו. הרי אף שמצינו משניות שכתוב בהן חברו, כמו שכתבו התוס', אך במקומות רבים נאמר עם הארץ, ולמה דוקא כאן נאמר לשון חברו.

והנה לכאורה סדר הדברים בגמ' מעורר תמיהה. שבתחילה פירשה הגמ' מה הדין אם אינו מסכים ליתן במתנה, ורק לאחר מכן פירשה הגמ' את גוף דברי המשנה מדוע אסור לקחת אתרוג. ואין זה הסדר הראוי, וצ"ע לאניני הטעם.

ונראה שהבלעה זו האמורה בגמ' איננה דבר נפרד מן המשנה, אלא שהבלעה זו מוסתרת היא. שכיון שידוע הוא משמיטות קודמות, שיש בעיה לשלם על

אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ / ביאור פלוגתא דרש"י ותוס'

ישנם שני איסורים במסירה לעם הארץ: **א**] עם הארץ שחשוד למכור מן המשומר, אפילו חצי איסור אסור. ודין זה אפשר לומר שהוא משום שאינו נוהג כראוי בקדושת שביעית כפי פירוש התוס'.

ב] אך הדין שאסור למסור לעם הארץ שאינו חשוד יותר ממזון ג' סעודות. שאף שמדובר שלוקח מן המופקר, מכל מקום אם יתן לו סכום גדול של כסף הוא עלול להתפתות ולחסוך ולא לקיים בזה את הנהגות השביעית. ובזה מודו שהטעם הוא משום סחורה ולא משום קדושת שביעית, ומסתבר שהתוס' יודו בזה לרש"י.

רש"י פירש משום שצריכים להתבער ועם הארץ חשוד לחסוך ולא לבער את הדמים. והתוס' פירשו משום שעם הארץ אינו נוהג בהן בקדושת שביעית כראוי.

וקשה לדבריהם, אם כן מדוע מותר בשיעור ג' סעודות. הרי עם הארץ יכול להשתמש במעות למרחץ ולשאר דברים האסורים בשביעית. והרי גם אם יקח כשיעור ג' סעודות, צריך לנהוג קדושת שביעית במה שלקח מן הדמים. ועיין בסימן הסמוך בענין בכדי מן שנו. ולפי הדברים שנאמרו שם יתיישבו הדברים באופן מרווח. וכאן נכתוב את הדברים בקיצור.

לט ע"ב

"בכדי מן שנו" - מדוע נקט לשון "משונה" - חידוש עפ"י הרמב"ם

א] צריך להבין למה נקט לשון כזו הטעונה ביאור, הרי אין דרכו של אמורא לסתום דבריו וכן מה שחזר על התירוץ מספר פעמים מורה שיש בו **חידוש מיוחד** שצריך חיזוק. שזה כלל בכל הש"ס שכאשר הגמ' חוזרת על אותו תירוץ בשם כמה אמוראים, מדובר בתירוץ מחדש.

ב] בברייתא בעמוד א' נאמר להדיא שאין מוסרין לעם הארץ יותר ממזון ג' **סעודות**. ומדוע בברייתא שבעמוד ב' לא נאמר שיעור אלא סתמא נאמר שמותר וצריך להעמיד בכדי מן.

ג] עוד קשה, הרי מפורש בברייתא בעמוד א' שמותר בשיעור ג' סעודות, ואם כן שתי הברייתות מפרשות זו את זו מכח הסתירה ולמה עשה מזה קושיא.

שאין זה בדוקא, אלא כשיעור מזונותיו, ושאר צרכיו. וסברא גדולה יש כאן, שאם באים לקנוס אי אפשר ליתן הדבר לשיעורין. ולכך השיעור הוא ג' סעודות בדקדוק.

ולפי זה מובן מדוע הוצרכה הגמ' להאריך לבאר ענין זה של כדי מן. שהרי הברייתא סתמה ולא פירשה כמה מותר ליקח. ולא זו בלבד אלא שבברייתא הראשונה היה נראה ששני הדינים חופפים, כלומר הדין של ההיתר מן המופקר, והדין של הקנס אם לקח יותר. לכך צריך להאריך. שיש קצת חילוק בין הקנס וההיתר.

ובאמת היה מן הראוי להתיר יותר מג' סעודות, אך אם נתיר את הרצועה כל אחד יורה היתר לעצמו לקחת כמות גדולה, וינמק את מעשיו שעם הארץ צריך כסף לכל מיני צרכים. ולכך הצניעה הברייתא את ההיתר, ואמרה שניקחין מכל אדם, בלא הגבלה. ואף האמוראים הצניעו את ההיתר בלשון הטעונה ביאור, בכדי שלא להתיר את הרצועה. ואמרו בכדי מן שהוא **בערך** ג' סעודות. וא"צ לדייק. ומכל מקום אם לקח **להדיא** יותר מג' סעודות צריך לאכול כנגדן. אך אם לא דקדק לא קנסוהו.

ונראה לומר שיש כאן שני דינים חלוקים ביסודם:

א] הברייתא בעמוד ב' עוסקת בכמה מעות מותר ליתן לעם הארץ המוכר מן המופקר, שאינו חשוד למכור מן המשומר.

ב] הברייתא בעמוד א' עוסקת באיזה שיעור של נתינה קונסים אם נתן בדיעבד, שיאכל כנגדן.

ונראה שהחילוק הוא כך: בלוקח מעם הארץ מן המופקר, מותר **לכתחילה** כדי מזונותיו, ואינו צריך **לדקדק** דווקא כשיעור ג' סעודות. ואם יש לעם הארץ משפחה גדולה, אפשר לשער כמה הוא צריך. ולכך נקט הלשון בכדי מן. [כפי שנבאר בהמשך]. ומה שנאמר בברייתא בעמוד א' שיעור ג' סעודות **בדקדוק** הוא בלוקח מן המשומר, שאסור אפילו לתת לו כל שהו, אך אם בדיעבד נתן לו, לא קנסו בפחות מג' סעודות **בדקדוק**.

והדברים מדויקים היטב ברמב"ם שכתב בהלכות שמיטה ח, יב "אבל היה מוכר פירות שחזקתן מן ההפקר כגון הפיגם ... ה"ז מותר ליקח ממנו **מעט כדמי** שלש סעודות בלבד כדי חייו". ולמה לא כתב כלשון הגמ' שלוש סעודות. אלא למדנו

מ ע"ב

בדין שביעית בדרך מקח ובדרך חילול בפרי ראשון ובפרי שני

א] בתחילה אמר ששביעית מתחללת דרך מקח דומיא דוכי תמכרו, ודריש רק דרך מקח ולא חילול, ואף שנאמר בה לשון **קדושה**, שיש בו גם דרך חילול. וצ"ב מאי אולמיה האי מהאי, דהא לא מצינו קודש שיש בו מקח ואין בו חילול.

ב] בגמ' דרשו "בהווייתה תהא" שלא תצא לחולין, ולכאורה אם כן מה שייך לומר דרך חילול. הרי מהות החילול הוא להוציא לחולין, ואם לא הוציא לחולין מה עשה.

ג] בהמשך הסוגיא הובאו שני דרכים אם נחלקו בפרי ראשון או בפרי שני, וצ"ב במאי פליגי.

ד] מדוע האריכה הברייתא והביאה שלקח בשר ונכנס דגים ולקח שמן ויין, ולמה מנה התנא כרוכלא את כל האפשרויות הרבות.

הכי מגיעים לתוצאה הזו בכדי ליישב את הסתירה.

אמנם יש אפשרות לומר שמכח "קדש" לא נדרוש תהיה, ואז יצא לחולין בדרך חילול וכך סובר מ"ד דפרי ראשון יוצא בחילול ולפי זה יבוארו כל השלבים בגמ'. שהנה יש לעיין מה דחק את רב אשי לחלק בין פרי ראשון לפרי שני.

ביאור דברי רב אשי שמחלוקתם בפרי ראשון **בתחילה** אמר רב אשי שכל המחלוקת אינה אלא בפרי ראשון. הינו **דמאן דאמר שיוצא דרך חילול לא דריש תהיה כלל**. ור' אליעזר דסבר שיוצא רק בדרך מקח, דורש תהיה, וכדי לפשר בין תהיה לקדש, סגי ברמז כל וכי תמכרו ממכר.

ביאור המחלוקת בפרי שני - ביאור החילוק המהותי שבין חילול מעש"ש לשביעית

אם נאמר שנחלקו בפרי שני בלבד, ובפרי ראשון מודו שאינו יוצא לחולין בדרך חילול, א"כ מחלוקתם מתבארת באופן אחר לגמרי. דכו"ע מודו דדרשינן תהיה, ולכו"ע פרי ראשון אינו מתחלל בדרך חילול אלא

ביאור הסוגיא - הכל בנוי על סתירת הדרשות שבין "תהיה" ו"קודש".

ראשית יש להקדים שלא יתכן בעולם חילול שמחיל את הקדושה על המתחלל והוא עצמו אנו יוצא לחולין. ורק במקח שייך שיצא לחולין ושיישאר בקדושתו. וטעם הדבר, שחילול כל מהותו הוא לומר שהיעוד שהיה בדבר הקדוש יתקיים בדבר החולין. אמנם בדרך מקח, אף אם לא יוצא לחולין, עדין אפשר לומר שסוף סוף קיבל מעות עבור הדבר הקדוש. ואין ראוי שישתמש בהם לדבר חולין.

ביאור סתירת הדרשות

והנה יש כאן שתי דרשות סותרות. "קודש" דמשמע אף דרך חילול, ומאידך "תהיה" אומר שאין חילול. שהרי לא שייך לומר חילול שמשאיר את הפרי הראשון בקדושתו. ולכך ה"פשרה" היחידה שאפשר לומר בשלב זה הוא, שמכח "תהיה" למדנו שאין דרך חילול, ומכח "קדש" למדנו שתופס את קדושתו בדרך מקח. ובשביל זה אין צורך לדרוש מתמכרו ממכר, שבלאו

ונמצאו שני טעמים חלוקים בהא דאין שביעית מתחללת בדרך מקח. ולפי זה אתי שפיר שלא פירשו אם מדובר בפרי ראשון או בפרי שני. דמאן דאמר דאין שביעית מתחללת בדרך חילול, הוא טעם שווה בין בפרי ראשון ובין בפרי שני, שאין טעם לחלל שביעית. ומאן דאמר דהשביעית מתחללת בדרך חילול הוא ממילא רק בפרי שני. שפרי ראשון לא מסתבר שיהיה מותר לו לנהוג בפרי עצמו שלא בקדושה.

ראיה מן האופן שיש בידו סלע של שביעית

והנה ביארנו שהטעם שאין השביעית יוצאת בדרך חילול הוא משום שאין זה כחילול של מעשר אלא משום שרוצה להשתמש בו בלא קדושה. ונראה שדבר זה יש לו סימוכין מן הברייתא. שלכך הביאה הגמ' את המקרה, שיש בידו סלע של שביעית, ורוצה ליקח בו חלוק. שהדרך הפשוטה ביותר היתה לחלל את הסלע על פרי, אך דבר זה לא התירה התורה כפי שביארנו. ולכך הדגישה הגמ' שעושה כן בשביל ליקח בו חלוק. שעיקר מטרת החילול בשביעית הוא שלא ינהגו בו קדושת שביעית. ואתי שפיר כדפירשנו.

בדרך מקח. אך פרי שני שמתחלל בדרך מקח, למה לא יצא לחולין. ונראה שיש בזה סברא גדולה.

ונראה שיש חילוק גדול בין חילול שביעית למעש"ש.

במעש"ש תכלית החילול היא בכדי לאכול מחוץ לירושלים. למשל אם יש לו תפוח מעשר ואגס חולין, החילול הגיוני ומובן שרוצה לאכול את התפוח ולא את האגס. אך בשביעית אם הוא דרך חילול פירוש הדבר שיש לו גם תפוח וגם אגס, אם כן חילול זה לשם מה. אלא רק בכדי שלא לאוכלו אלא לעשות ממנו מסחר או רפואה. מה שאין כן מכירה, אף בשביעית הוא בכדי לאכול, כגון שיש לו תפוח ואין לו אגס, ורוצה להחליף תפוח באגס, וזוהי מכירה לשם אכילה. ומשום כך יש מקום לומר שלא ינהג בשביעית דרך חילול כלל.

ובזה יובן מדוע האריכה הברייתא ואמרה לקח בבבשר דגים ובדגים שמן ויין. בשביל ללמד שהעיקר במקח הוא להשיג את הדבר שאין לו, ולכך שביעית מתחללת רק בדרך מקח, אך בדרך חילול אין לו מקום, משום שכל מהות החילול הוא להוציאו מקדושתו.



מא ע"א

חידוש בגדר "זכר למקדש" ובגדר איסור אכילה ביום הנף עד חצות

שיעבור יום הנף, שכשם שבזמן שבהמ"ק קיים היו ממתינים בדריכות להקרב העומר או שיעבור יום הנף, כך בזמן הזה יש להמתין. ועצם הדריכות שמא יבנה בית המקדש, ויאסר לאכול חדש עד ההקרבה, מקרב את האדם אל הציפייה לבנין בית המקדש וקרבת אלוקים.

מחצות היום לשתרי / חידוש בדין היתר חצות
בזמן שבית המקדש קיים

תימה, וכי זה מה שמטריד אותנו שיהיו מותרים מחצות. הרי בשביל להעמיד תקנה, צריך שלא יהיו בה סדקים. ואם כן מאי היא דמקשה דמחצות לישתרי. ועוד, שהרי אין סיבה להמתין עד חצות, ולמה רק מחצות ולמעלה הותרו הרחוקים, הרי ודאי שהיו מקריבים אותה בהזדמנות הראשונה. והרי אפשר גם להקריב אחר חצות בדיוק באותה מידה, אם כן מדוע נקטו את זמן החצות כזמן עיקרי.

ונראה לומר שהיא הנותנת. שחכמים קבעו שהרחוקים ינהגו ביום זה – איסור אכילה של חדש. כלומר תקנו שהעומר לא יתיר עד חצות. וקבעו שחצי היום יהיה אסור. ועל זה מקשה הגמ' למה קבעו שיהא יום הנף כולו אסור, ולא מחצות כמו בזמן בהמ"ק. ומתרתצת הגמ', שעד כמה שיום הנף היה אסור עד חצות מתקנת חכמים, אפשר להרחיב את התקנה שלא יאכלו כל היום – משום שמא יבנה בית המקדש ביום טו, ולא יספיקו להכין את העומר עד חצות. אך הבסיס של הדין כבר נתבסס על הנהגה שנהגו בה בזמן בית המקדש.

צריך להבין מה פשר הענין שעושים זכר למקדש. והנה בגמ' אמרו דדרשינן לה מדכתיב "ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה" וצריך עיון מהי השייכות בין דרישה לזכרון.

ונראה לומר שדרישה פירושה חיפוש וביקוש. כמו ואת שעיר החטאת דרש דרש משה. [לא כמו העברית המדוברת שדרישה פירושה תביעה. "דורש דירה" ועל ידי קיום המצוות שאנו מקיימים באופן דומה למצוות הנעשות בבית המקדש, אנו מחיים בקרבנו את השאיפה והכמיהה לייחל ולקוות לבנין בית המקדש.

ונראה שיש בזה עומק נוסף. הרי המצוות שמקיימים במקדש עניינם הוא, קרבת אלוקים. וכשמקיימים את המצוות הללו גם בגלות, וכל זמן שלא נבנה בית המקדש אנו משתדלים להתקרב אל הבורא בדברים שנוכל. ועל פי זה נבין כמה דברים בפרק ד', שם מתבאר שענין זכר למקדש שבלולב אינו זכר גרידא, אלא יש בו דינים שרואים כאלו נעשו בבית המקדש ממש. [עיין שם בדברינו בדף מג – מד].

גדר איסור יום הנף כהמשך לאיסור יום הנף
בזמן שבית המקדש קיים

והנה תקנת רבן יוחנן היתה שיהא יום הנף כולו אסור, והדבר אומר דרשני, הרי כל תקנות חכמים יש להם גדר. ואיזה גדר יש לחשוש שמא יבנה בית המקדש ולא ידעו שיום הנף אסור. אלא נראה שכשם שבזמן המקדש, המתינו באכילת החדש עד הקרבת העומר, יש להמשיך את ההנהגה הזו גם בזמן הזה. כלומר להמתין עד

מא ע"ב

מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו בלולב של חברו / פשר הלשון "שאמרו חכמים"

שפסול שאול הוא רק כאשר השאיל לו חברו את ההדס מן הבשמים שלו, ואת אתרוג מפירותיו. אמנם בלולב של חברו הוא חידוש יותר גדול, שאף שעומד למצוה אינו יוצא בשאול. וזוהי ההדגשה שאין אדם יוצא ידי חובתו לא רק ב"שאול" אלא בלולבו של חברו. ולכך נאמר בלשון מפני שאמרו חכמים, שהיה מקום לומר שיצא בלולב שאול.

צריך ביאור, למה נזכר כאן לשון זו של "מפני שאמרו חכמים" הרי אין זה אמרת חכמים אלא דין דאורייתא, והוא ביטוי נדיר במשניות.

ונראה עפ"י מה שביארנו כמה פעמים בספרנו, שהגדר בפסול שאול הוא שצריך שהדבר יהיה עומד למצוה, ודבר שאול איננו יכול לעמוד למצוה, שבכל רגע יכול הבעלים לקחתו. וממילא היה מקום לומר

עניני הידור מצוה העולים מן הסוגיא

בגשתנו אל המצוות. להוציא ממון על המצוות בשמחה גדולה, כמוציא הוצאות על קניית דירה ונכסים. וכן במה שהיו נושאים את הלולב בשעת התפילה, משום חיבוב מצוה, שלא היו טרודים מן המצוה, אלא כנושאים בידם חבילות של יהלומים יקרי ערך, שאינם מכבידים על נושאייהם מרוב חביבותם.

ומה שהיו נוטלים אותו לכל מקום על אף המאמץ הכרוך בכך, וחוסר הנוחות להחזיק את הלולב במשך שעות רבות, הראו שצריך להתאמץ במצוה. ועיין בעמוד הבא, מה שביארנו בענין זה.

מצינו כמה אופנים של חיבוב מצוה, ונראה לחלקם כך. דההידור הראשון הוא הידורו של רבן גמליאל שקנה את הלולב באלף זוז, וודאי שלא הכוונה שלא היה שום לולב לקנות אלא שקנה את הלולב המהודר באלף זוז, למרות שהיה יכול לקנות בזול.

ועוד הידור מצינו בעמוד זה שהיו מהדרים להחזיק את הלולב בשעת התפילה. ועוד היו מהדרים לקחת את הלולב לכל מקום שהיו נמצאים.

ונראה שיש כאן ג' מיני הידורים: בממון. בחיבוב, בהתאמצות. ללמדנו

להודיעך כמה היו זריזין במצוות

הגישה הפשוטה אל מעשה המצוה היא כמצווה ועושה. אך הזריז רואה זאת כפרוייקט אישי שלו, וממילא משקיע בו את כל הוייתו וכישוריו. ואינו נצמד למערכת הרגילה, ומוסיף מדיליה שכלולים והידורים.

צריך ביאור היכן למדנו שהיו זריזים במצוות. הרי היו מוסיפים על המצוות ולא שמענו שהיו זריזים בעצם המצוה.

ונראה שזריזות פירושה השקעה. כמה היו משקיעים כוחות במצוות. כלומר

מא ע"ב

ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד / לקיחה היא מקח ונטילה

[א] צ"ב, בשלמא בספירת העומר דרשינן במנחות סה, ב לכם שתהא ספירה לכל אחד, שלא נאמר שמוטל על הבית דין לספור, שהם אחראים על תיקון המועדות, ועל ידי הספירה נקבע חג השבועות. אך לגבי לולב מהיכא תיתי שרק הב"ד יטלו לולב. הרי בשופר לא הוצרכה דרשה ללמדנו שהוא דין על כל יחיד ולא על הציבור.

[ב] היאך למדו חז"ל דבעינן שיהא הלולב שלו, הרי במקומות רבים בתורה נאמר ולקחתם לכם ואין צריך שיהיה שלו אלא לצורכו. כגון קחו לכם מלא חפניכם פיה כבשן, קחו לכם מארץ מצרים עגלות. וכן משכו וקחו לכם צאן לקרבן פסח, וסגי בשותפות.

[ג] מה היתה החביבות של אנשי ירושלים בנטילתם את הלולב לאחר שיצאו בו.

ולכך בעינן שיהיה לכם. משום שזהו ענינו של מקח, להכניס את הדבר לרשותו. ומסתבר נמי שהנטילה של הלולב תהא באופן הראוי לקנין, ולכך צריך להגביהו מן הארץ בכדי לקיים בו מצות מקח.

ולפי זה אתי שפיר הא דס"ד שהלקיחה תהא על ידי בית דין. משום שיתכן שמספיקה לקיחה אחת עבור כולם, ואז הלולב יהיה מזומן לכל מי שירצה לקיים בו את המצוה. אך כיון שהתחדש שיש בו דין מעשה, ממילא צריך שכל אחד ואחד יעשה בו מעשה נטילה נפרד.

הסבר מחודש בחביבות אנשי ירושלים בהגבהת הלולב

והנה באנשי ירושלים היו נוטלים הלולב משום חביבותו. וצריך ביאור במה יש חביבות בנטילת הלולב, האם הוא כעין מה שכתב במשנ"ב דנהגו לנשק את הדפנות של הסוכה.

ונראה שהמצווה מתקיימת בנטילה הראשונה, הינו שיקח לולב לעצמו, אך היחס כלפיו הוא מצד המצוה של ושמחתם. כלומר אף דמדאגביה נפק ביה, אך יש בו עדין קיום במה שהוא

המושג לקיחה מתפרש בשני דרכים. [א] כמעשה של נטילה. [ב] וכמקח והכנסה לרשותו. אלא שבכל מקום מתפרש לפי ענינו.

באזוב נאמר ולקחתם ולא נאמר לכם, משום שבאזוב העיקר הוא המעשה של הנטילה. ואין שום חשיבות אם האזוב שלו או של אחרים. העיקר הוא לטבול את האזוב.

וכן בפיה הכבשן נאמר קחו לכם, העיקר הוא מעשה הנטילה והתוצאה שבעקבותיה, ואין מעלה במקח.

אך בלולב שמעשה הנטילה איננו חשוב, יש לפרש שהלקיחה היא נטילה הראויה לקנין. וכך מתפרש פשוטו של מקרא "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי וכו' ושמחתם שבעת ימים" הינו תקחו לולב ביום הראשון בכדי שתוכלו לשמוח בו שבעת הימים".

ושמא תאמר אם כן מנין שיש מעשה נטילה, שמא אין כאן אלא מקח. אך כיון שמקח נעשה על ידי נטילה, וכיון שנאמר לקחת דוקא ביום הראשון, ואם הוא רק מקח, לא היתה קפידא לקחת ביום הראשון, אלא העיקר שיהיה מזומן בידו. אם כן למדנו שצריך גם נטילה וגם מקח.

מחזיקו בידו ויוצר בכל רגע ביטוי לכך שהלולב שלו. ולפי זה ליכא שום חביבות

מצוה בשאר הימים דליכא לכם, וכן ליכא שום חביבות בהחזקת לולב שאינו שלו.

ביאור ענין מתנה על מנת להחזיר

א] יש לעיין מה פשר הנידון אם מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה או לא, הרי ודאי נקרא בעלות אלא שיש **תנאי** שצריך להחזיר, והתנאי נחשב כדבר חיצוני, ופשיטא שנחשב בעלים.

ב] יש להתבונן למה העמיד השאלה אם מתנה על מנת להחזיר שמה **מתנה**, היה צריך לדון האם **בעלות** על מנת להחזיר אם נקרא בעלות או לא.

ג] כתבו הראשונים, שקנין לזמן נחשב קנין פירות. וקשה א"כ מתנה ע"מ להחזיר היאך תהא מתנה, הרי ודאי מדובר שקבע לו זמן כגון שיחזיר בתוך שעה. ואם לא יחזיר עד סוף זמן זה, תפקע המתנה ותחזור לבעלים. ואם כן נמצא שכל מתנה ע"מ להחזיר תיחשב כמתנה לזמן.

ככל העולה על רוחו – נחשבת בעלות או לא. ונבאר את הדברים בנפק"מ נחמדה.

הנה יש להניח שבין הנותן לחברו תפוח על מנת להחזיר ובין בנותן לו לזמן, אם רואה שבא לאכלו, יכול למחות בידו. אמנם יש נפק"מ בין שני הקנינים, אם רואה שמשחק אתו באופן שעלול לגרום לו להימאס. שאם הקנה לו לזמן אינו יכול למחות בו, אך אם הוא קנין פירות יכול למחות בו.

מתנה ע"מ להחזיר כהרף עין לכו"ע אינה מתנה ולפי זה נראה שאם יאמר לו הלולב הזה נתון לך במתנה למשך עשירית שנייה, ולאחר מכן תצטרך להשיבו לו, פשיטא שאינו כלום, שהרי לא היה לו רגע אחד שיכול היה לשלוט בו בפועל. שמיד לאחר שנייה, יכול לתבוע את החפץ מידו שיקנהו לו בחזרה, ואם לא יעשה זאת יוכל לחטוף ממנו, שלמפרע התברר שאין זה אלא פקדון בידו.

למה נקט מתנה ולא בעלות על מנת להחזיר ולפי זה מובן הלשון מתנה. שהנה לשון מתנה פירושו לשחרר את החפץ. כלשון הפסוק ולא נתנו אלוקים להרע עמדי, כלומר לא הניחני הבורא בידו. ולכן

להבנת הענין, יש להגדיר נושא שדשו בו רבים, מהי בעלות. רבים הם הסוברים שבעלות פירושה זכאות, שמי שהחפץ מגיע לו מבחינת הצדק, הוא הבעלים. אך יש ראיות רבות שאין זה הגדר, אלא בעלות פירושה שליטה, ומי ששולט בחפץ יכול לקבוע את ייעודו וכן למכרו ולהקדישו.

והנה ביארנו לעיל ל, א שדין לכם פירושו שהתורה דרשה שהחפץ יהיה מיועד למצוה, ורק הבעלים יכול לקבוע ייעוד לחפץ. ומעתה יש לדון האם מתנה לזמן יש בה שליטה. ועל זה הסיקו הראשונים שכיון שהבעלים אוזז את הגוף ומעכב על המקבל מלעשות כל פעולה העלולה לפגוע בגוף ומשיירו לעצמו אין זו שליטה. מה שאין כן בתנאי, אין לבעלים שום שליטה בחפץ. ולא זו בלבד, אלא גם אם לא יתקיים התנאי לא תפקע הבעלות, אלא יחשב כגזול בידו, כפי שמבואר בדברי רש"י, ואף שהמתנה תפקע עדין החפץ בשליטת המקבל. נמצא שאין המקבל שולט על החפץ אלא לזמן.

וזו השאלה במתנה ע"מ להחזיר האם שמה מתנה או לא, האם שליטה מוחלטת לזמן – כאשר בתוך הזמן יכול לעשות בו

נקטה הגמ' לשון מתנה, להודיע שהנידון של מתנה על מנת להחזיר הוא ברמת ואיכות השליטה על החפץ, האם שליטה לזמן נחשבת או שאיננה נחשבת.

בדין מתנה על מנת להחזיר כשלא החזירו לבסוף

איתא בגמ' דמתנה על מנת להחזיר בלולב הוי לכס. וצריך עיון, למה אם לא החזירו לא יצא, הרי בפשטות אי אפשר לעקור את המתנה למפרע ממש, אלא מכאן ולהבא למפרע, ואם כן ידי המצוה כבר יצא, וכל מה שאפשר לומר שנתברר שאינו שלו הוא רק מכאן ולהבא כאשר לא החזיר.

עוד יש לדון מה הדין אם לא החזיר באונס, כגון שפתאום ארע עמו איזה דבר והיה צריך לעזוב את המקום בבהילות ולא הספיק להחזיר את הלולב, האם נאמר שלא יצא ידי חובתו משום שלמעשה לא החזיר? הרי בפשטות נתקיים התנאי, שהתנאי הוא שלא ימנע מלהחזיר. [ואם יתעקש המתעקש לומר שכך היה התנאי, הרי מבואר שגם אם לא עשה תנאי הרי הוא כאילו עשה, וכיון שבאומדנא עסקינן, הרי שהיא צריכה היא להיות סבירה, שזהו רצונו שיחזירנה לו].

בשאל הקנה לו על מנת להחזיר – אך אם לא החזיר יחשב כגזול למפרע. והוא חידוש נאה ומתקבל. כל זה בדעת הרמב"ם אך הטור כתב שאף אם נאנס לא יצא ידי חובה. וצ"ע.

והנה מה הדין אם היו כמה אנשים שקיבלו את הלולב במתנה על מנת להחזיר והעבירו מאחד לאחד והאחרון החליט שלא להחזירו, האם נאמר שכולם לא יצאו? לא מסתבר, אלא רק מתנתו בטלה, ומתנת האחרים ודאי קיימת, שלא עלתה על דעתו של הבעלים לומר שאף אחד לא יצא אם אחד לא קיים את תנאו.

ונראה דכל מה דלא אמרינן איגלאי מילתא למפרע הוא רק בדבר המתחדש, אך אפשר שדבר דמתלא תלי וקאי יתברר על פי העתיד. ולכך הנותן לחברו לולב, נעשה כאומר לו שאם לא יחזירנה לו, הרי איגלאי שמה שלקח לא היה על מנת להחזיר אלא לגזול. ואז נמצא למפרע שעשה מעשה גזל נגד דעת הבעלים. ולכך כתבו רש"י הרמב"ם שנמצא גזול. אך כמובן שאם יהיה באונס לא יחשב כגזול למפרע.

ועוד שאף בשאר הימים לא יצא ידי חובתו, שאם נטל לולב מחברו בשאר הימים במתנה על מנת להחזיר – ואף שיוצא

מב ע"א

בשהפכו או שנטלו בכלי - כיצד זה קרה

הכנסת נראה, שהרגילו חכמים את העם שכך יעשו בכדי שלא יצאו ידי חובה בלכתם לבית הכנסת. או שיטלו את הלולב הפוך, או שישאווהו בכלי, ואז לא יצאו בו ידי חובה בלכתם. ועיקר נטילת הלולב עם ברכה תהא בבית הכנסת.

צ"ב כיצד סתמה המשנה ולא הזכירה במפורש שהפכו. ומאידך קשה לפי התירון שנטלו בכלי, מדוע נחשב דרך ביזיון, הרי הדרך הוא לקחת ארבעה מינים בכלי, ויש מהדרים לקחתם בכלי כסף. ועל פי מה שביארנו לעיל שתקנו ליטול הלולב בבית

בשבת מחזירין, ביום טוב מוסיפין, ובמועד מחליפין / ביאור החילוקים במעשים

הפעולה נחשבת כפעולה עבור הלולב. כלומר מזה שמותר ליתן מים בכלי קודם שיתן בו את הלולב, שמע מינה שהאיסור איננו הטירחא אלא שאין לעסוק בלולב עצמו.

החילוק בין החלפת מים להוספת מים

והנה זה פשוט שגם כשלא מחליפים את המים, לא ינבול הלולב, אך לא יהיה משופר ומשובח. ולכך ביום טוב, אפשר להוסיף מים כאשר התמעטו, משום שפעולה זו משמרת את הלולב ושאר המינים לאותו היום. על אף שבחול המועד יתכן שלא יחזיק מעמד.

ולכך החלפת המים שאיננה נצרכת לאותו היום, נעשית בחול המועד, שאפשר לטרוח בו עבור דברים הנצרכים למועד. אך ביום טוב אין לעשות פעולה הנצרכת למחר אפילו שהוא לצורך מצוה.

צריך ביאור מה פשר החילוק הדק שבין החזרתו למים, הוספת מים, והחלפת מים. ונראה לומר, שאין לטרוח טרחא דלא לצורך. ובשבת מחזירין משום שאם לא יחזיר ינבול, ואין זה נחשב טירחא. וכך הוא הדרך להחזיר ואין נחשב כפעולה מיוחדת של תיקון. אך להוסיף מים הוא פעולה של תיקון הדבר, וזה לא הותר בשבת לעסוק בתיקון דברים שאינם שייכים לשבת. וכיון שנטילת הלולב כביכול סותרת לשבת, נוכחו שהרחבנו לבאר בדין מקבלת אשה מיד בנה[לכך אין לעסוק בתיקונם של המינים, אלא לכל היותר בהשבתם למקומם.

נשפכו המים האם אפשר למלא

ויש לעיין מה הדין אם נשפכו המים. ונראה שאם נשפכו כשהלולב נלקח, יכול למלא מים, דמילוי המים איננו נחשב כנעשה לצורך הלולב בדוקא. אך אין ליתן מים בתוך הכלי שהלולב נמצא בו, שאז

בדין טעה והוציא לולב לרה"ר בשבת - ואוכל עולה שנמצאת בין אגפים.

א[פטור מפני שהוציא ברשות - צ"ב איזו רשות היתה לו ליטול, וכי מצות לולב דוחה שבת. ולמה הוצרך לומר כן, הרי הפטור הוא משום טעה בדבר מצוה, אם כן סגי לומר שטרוד.

ב[עוד צ"ב היכן מצינו טעה בדבר מצוה בהכשר מצוה שפטור. בשלמא בטעה ומל תינוק של ערב שבת בשבת, עשה מצוה אך לא היתה זמנה בשבת, וזהו המכונה טעה בדבר מצוה ועשה מצוה. אך כאן עצם ההוצאה לרשות הרבים אין בה אלא הכשר מצוה, האם מי שהיה להוט ליטול לולב בשבת, והדליק אש בכדי למצוא את הלולב בחושך, יחשב טועה דבר מצוה?

ג[בגמ' מקשינן והרי נפק ביה וצ"ב הרי פטור זה של טעה בדבר מצוה הוא משום טרדה, וכיצד אפשר לומר שתסתלק טרדתו כשכבר יצא בו, והרי טרוד לחוליק את לולבו לבהכניס.

יסוד הענין - צורת המצוה היא להוליך את לולבו לבית הכנסת וליטלו שם עם ההלל

חילוק מהותי בין טעה בדבר מצוה במל תינוק למוציא לולב לרשות הרבים

הנה מצינו שהטועה בדבר מצוה ועבר עבירה פטור לדעת ר' יהושע [שבת קלח]. אמנם דין זה מותנה שעצם המעשה היה גם מצוה וגם עבירה. למשל המל את התינוק של ערב שבת בשבת, גם עשה מצוה וגם עשה עבירה. ואילו הוצאת הלולב בשבת איננה אלא הכשר מצוה.

ור' יוסי חידש גדר חדש. שכיון שעשה ברשות המצוה, אף שהשבת אסרה עליו לעשות זאת והשבת גוברת, מכל מקום יש כח במצוה לתבוע שמי שעסק בה, ייפטר מחיובי שבת. שהרי באמת היה בה כח לדחות שבת.

נמצא שהלולב הנמצא בביתו של האדם בשבת כביכול "תובע" שיוציאוהו לבית הכנסת. והשבת גוברת. אמנם כל זה כאשר עושה כן במודע. אך אם טעה והוציא, נחשב שעסק במצוה גמורה. וזה הפשט בירושלמי, שאף שאין הלולב דוחה את השבת לענין הבפועל, להוציאו לרשות הרבים, דוחה את השבת לענין שלא לחייב את מי שעסק במצוות לולב. והדברים יתבארו היטב בדברי רב הונא במאמר הבא.

בירושלמי הובאו כאן דברים הטעונים ביאור רב "חברייא אמרין דברי ר' יוסי [הפוסט] את המוציא לולב] שמצות עשה דוחה למצוה בלא תעשה". וודאי שאין כוונת הירושלמי לומר שמצות לולב דוחה שבת, אלא רק לענין זה שאם טעה יהיה פטור. וצ"ע.

חידוש המשנה בגדר נטילה בבית הכנסת

לולא חידוש המשנה היה נראה שעיקר מצות לולב ליטלו בביתו, ואין קשר בין מצות הלולב להוצאתו מביתו. אך מכל הסוגיא מבואר שצורת מצות נטילת לולב להיעשות עם ההלל, ברוב עם. [עיין במה שביארנו לעיל לח, א] והמצוה כביכול תובעת ממנו לקחת את הלולב לבית הכנסת בשבת, אך מאידך כיון שאפשר להביא את הלולב מבעוד יום, אין המצוה דוחה את השבת. ולו יצויר שלא היתה שום אפשרות להביא את הלולב מבעוד יום, היתה מצות הלולב דוחה את השבת.

כלומר לקחת הלולב ברשות הרבים איננה הכשר מצוה כמו הדלקת האור בשביל למצוא את הלולב, אלא חלק מצורת נטילת הלולב. [ואין זה דומה לסכין של מילה שאיננו עוסק בגוף המצוה אלא בהכשר] וכעת נבאר את דברי ר' יוסי.

אמר רב הונא עולת העוף שנמצאת בין אגפים ואכלה פטור

א] צריך ביאור בדברי רב הונא, אם רצה לומר שאפילו טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, הרי סוגיא ערוכה היא במסכת שבת, במי שטעה ומל תינוק של אחר השבת בשבת, וטעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה, ולמה הוצרך להביא מקרה מיוחד.

ב] עוד קשה בדבריו דמשמע, שהפטור של טעה בדבר מצוה נאמר גם במעילה. וצ"ע שהרי הדרשות שנאמרו בגמ' במסכת שבת לפטור את הטועה בדבר מצוה נאמרו בחטאת ומהיכן נלמד לשאר החיובים, והרי במעילה חייב אף באונס שלא ידע שהמעות של הקדש ולא היה צריך לדעת.

ג] בגוף החילוק שבין תמידין שאינם מבוקרים לעולת העוף, צריך ביאור מעיקרא מאי קסבר, והשתא מאי קסבר, הרי אם במציאות אין לו טרדה בתמידין אלו שאינם מבוקרים, מדוע רצה מעיקרא לפטורו כשאכלם, הרי יסוד דין טועה בדבר מצוה הוא מחמת השגגה והטעות, שקרו מחמת המצוה.

מה שאין כן בתמידין, אף שר' יוסי פטר את העוסק במצוה, בתמידין אינו פטור – משום שאינו עוסק בתמידים שאינם מבוקרים. כלומר עלה מן הדברים, שיש כאן דין חדש של טועה בדבר מצוה, שאיננו משום קיום המצוה, אלא משום שעסק בדבר שהוא ודאי מצוה. אלא שבפועל לא היה צריך לעשות מה שעשה.

ישוב נפלא לטועה בדבר מצוה במעילה

ולפי מה שביארנו שלא באנו כאן לפטור מה"פרשה" של טעה בדבר מצוה, אלא משום עוסק בדבר מצוה בהיתר. פטור זה שייך אף במעילה, שהרי נחשב כעוסק בהיתר בכל העופות ולא יתכן שיהיה חייב במעילה. כלומר פטור זה הוא אף בלא הדרשה הפוטרת את הטועה בדבר מצוה. ומסתבר לומר שאף ר' אליעזר הסובר שהטועה בדבר מצוה חייב, יתכן שיפטור כאן. וזה חידוש גדול.

ונראה לומר שהקושה לרב הונא, הרי ההולכה ברשות הרבים איננה מעשה מצוה, אלא לכל היותר הכשר מצוה, אם כן מהו גדר הפטור במי שטעה והוציא את הלולב לרשות הרבים. אלא על כרחך, שעצם זה שעוסק בגוף הדבר שהוא מצוה, הרי הוא נפטר. ולא צריך שיעשה מצוה בפועל, אלא שיעסק בדבר שגופו מצוה. [וכמו שהארכנו לבאר בעמוד הקודם]

וחידוש רב הונא, שכהן הבא לעסוק בעופות, נחשב שעוסק בכל העופות בבת אחת, אלו להזות את דמן, ואלו להקטירן, ואילו לאוכלן, וכיון שיש כאן עסק אחד של עופות, גם אם טעה פטור. ואין זה משום טרדה, אלא שהעסק שלו היה בהיתר מכח המצוה. ובדבר זה דומה ללולב, שכיון שמצות לולב נוהגת בשבת, נחשב שעצם העסק בלולב בשבת. ולכך פטור בהוצאה פוטרת אותו.



פירוש מחודש בענין מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה

א) בגמ' מבואר דקמ"ל שהלולב אינו מוקצה לאשה למרות שאיננה נוטלתו, וא"כ צ"ע למה נקטה המשנה שמקבלת את הלולב מיד בנה ובעלה. נימא שיכולה לטלטלו וכו'.

ב) צריך ביאור למה כפל מיד בנה ומיד בעלה.

ג) היאך ס"ד שהלולב מוקצה עבורה, הרי אשה נוטלת לולב לכו"ע ולדעת כמה ראשונים אף מברכת ועיין בהגהות אשרי שעמד בזה להקשות על ר"ת שנשים מברכות על מ"ע שהז"ג.

ד) מה פשר הסיוס קטן היודע לנענע חייב בלולב, הרי אין זה שייך כלל למשנתו.

ה) מבואר כאן שהלולב אינו מוקצה, ולקמן מב' משמע שהלולב הוי מוקצה אלא שהותר לצורך המצוה. והוא סותר לכאורה.

ו) למה נקט התנא בשבת, הרי גם ביו"ט הוי הלולב מוקצה, דדיני מוקצה נוהגים אף ביו"ט. ובשלמא לגבי האיש שמצווה ליטול אינו מוקצה, אך לגבי האשה מאי שנא.

ביאור הענין - חילוק בין נטילת לולב ביום טוב שחל בשבת ליום טוב דעלמא

בנה ומיד בעלה, שלא יניחנו על הקרקע. [ואכן בזמן הזה כתבו הפוסקים שהוא מוקצה אף לגבי האיש]

ומה שהקדים את בנה לבעלה, בא להורות בזה, דמה שהאשה נוטלת הוא משום שמנהלת את הבית, ולכך נקט בנה ובעלה ולא מבעיא שהיא נוטלת מיד בנה הקטן ומחזירה למים שהוא אינו כל כך בקי בדבר זה היאך לשמר את הלולב, וזקוק לסיוע אמו, כך היא נוטלת מיד בעלה, שהיא מסייעתו וידה כידא אריכתא ידיה.

ולפי זה אתי שפיר דמסיים המשנה קטן היודע לנענע חייב בלולב, שגם הקטן יכול ליטול לולב ביום טוב שחל בשבת, והינו שדחיית המוקצה הוא רק משום דהויא דאורייתא. ועל זה קמ"ל המשנה, שקטן היודע לנענע חייב בלולב אף ביום ראשון שחל בשבת, דהוי כעין דאורייתא. ולפי זה עולה שאם נטל את הניח את הלולב מידו לאחר המצוה בשבת אין לו לגעת בלולב, והוא ירושלמי מפורש, אלא שיש מפרשים את הירושלמי ביום טוב והוא דוחק גדול, אך בשבת מובן היטב כמשנ"ת.

המשנה הזו נסמכה למשנה הקודמת העוסקת בלולב בשבת. ונראה לחדש שאף שבזמן המשנה נהגו האנשים ליטול לולב בשבת, הנשים לא נטלו בשבת, משום מוקצה. ואף שיש מוקצה ביום טוב, אין דיני מוקצה בלולב ביום טוב, כשם שאין דיני מוקצה בשופר בראש השנה, שדבר המיועד למצות היום איננו מוקצה כלל. אך בשבת שיש כביכול סתירה בין השבת ללולב, לכך רק מי שמחוייב בדבר, נוטל בשבת.

ואם כן היה מן הראוי שיניחנו מידו מיד, אך כיון שהדרך הוא להשיבו למים לשמר, אין זה נחשב לטול מוקצה חדש. וכידוע שיש דעות בין האחרונים בסימן שח סעיף א אם הגביה מוקצה, האם צריך לזרוקו מידו, או להניחו.

והיה מקום לומר שהאיש שנטל הלולב הוא יניחנו בכלי, והאשה לא תגע בו. וקמ"ל מתני' שכיון שתפקיד האשה לסייע לאיש, הרי שנטילתה הוא המשך לנטילת האיש וכידא אריכתא ידיה. ולכך נקט מיד

מב ע"ב

בביאור השייכות שבין כזית בתוך כדי אכילת פרס והרחקה מן הצואה

וישנם שני מיני צואה: א] צואת המאכל עצמו. שבתוך המאכל יש מרכיבים הנצרכים לו, ויש מרכיבים שאינם נצרכים לו, שאותם פולט הגוף. ב] צואה מריבוי המאכל, שכל המאכל איננו נצרך לו כלל. למשל היו נזקקים לו שתי פרוסות לחם ואכל שלוש.

הקטן שאין בו דעת ותאוה, אוכל כדי להשקיט רעבונו בלבד, ומשום כך צואתו היא פירוק המאכל. והפסולת של המאכל עצמו איננה מסרחת. מדוע?

סירחון הוא דבר שלא הגיע ליעדו, [כמו שמצינו בשכ"ז שלא הגיע לעיבור שהיא מסרחת, וכן נבלה] ומאכל שהגיע ליעדו איננו מסריח. אך המאכל המיותר, שלא הגיע ליעדו, הרי הוא מסריח.

קטן שיכול לאכול כזית שוחטין עליו את הפסח ר' יהודה אומר עד שיכול לברר אכילה

כאן מחמיר בחומרא אחרת. שלר' יהודה אי אפשר לקבוע שהכזית שייך לקטן הזה, בעוד שיתכן שהקטן לבסוף לא יאכל, שאף שיכול לאכול מכל מקום אין הוא נחשב "אוכל". ורק אם יודע לברר אכילה, הינו שיש לו תאות אכילה, דצורר וזורקן אפשר לשחוט עליו את הפסח.

רש"י פירש שתוך כדי שיעור אכילה כזו מצטרפת האכילה הלכה למשה מסיני. וצ"ב מה ענין הלכה למשה לסיני האמורה לענין עונשין ומצוות לענין המציאות של הרחקה מצואתו.

עוד צריך ביאור מהו ענין זה דיוסיף דעת יוסיף מכאוב. כלומר מהי השייכות בין הדעת לצואתו.

מהו ההבדל בין צואת הקטן לצואת הגדול, הרי שניהם הוא פסולת.

ישנם שני מיני אכילה:

א] להשקיט רעב במה שנדרש לכך עפ"י הטבע. ב] קביעות סעודה. לשבת ולאכול. ולאו דוקא ברעבתנות. ומצינו ששיעור קביעות סעודה הוא לאכול כזית בכדי אכילת פרס.

צריך ביאור במחלוקתם. והנה דעת ר' יהודה שמה שנאמר לא תוכל לזבוח את הפסח באחד, הכוונה בזה הוא שאין שוחטין את הפסח על היחיד. וביארנו בספרנו על מסכת פסחים, שטעם הדבר הוא משום שמחמיר שמא לא יוכל היחיד לאכול, ונמצא שאין הפסח נאכל. וכמו כן

מג ע"א

שאינו דוחה אלא יו"ט הראשון בלבד

הראשון צריך לקחתו בכדי שיהיה לו לולב, אף שפשוט שאין חיוב להגיע למקדש בכל הימים. ויכול להפקיע את המצוה על ידי שלא יגיע.

ולפי זה אפשר לומר שהראשון יש בו יתור שמלמד שחייב אף בגבולין, משום שסתמות הפסוק היא שיקח את הלולב רק בכדי שיגיע למקדש וישמח בו שבעת ימים. אך אם כן למה הוצרך לומר בראשון, שאם הלקיחה אינה אלא בכדי שיהיה לו לולב למקדש, למה נקט הכתוב בראשון. אלא מוכח שהלקיחה ביום הראשון אינה רק הכשר.

יש לעיין מהו הענין שדנו בו אם סוכה הוא גם בלילות או רק בימים. ונראה שיסוד השאלה היא, האם סוכה עניינה הוא קיום מצוה כלולב, או שהסוכה נעשית כדירתו, צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. וזה מביא ראיה ממילואים, שאף בלילות פרשו הכהנים מדירתם. וכנגד זה ילפינן שזוהי המצווה בסוכה.

מבואר דאליבא דר' אליעזר שמכשירי לולב דוחין את השבת, אין דוחין בנטילת לולב במקדש. וצ"ב אמאי לא. ובפשטות היה נראה שבמקדש אינו חיוב על כל אחד, אלא רק למי שמגיע למקדש. וצ"ב מהיכי תיתי שיהיה מצוה במקדש כל שבעה על כל איש מישראל, עד כדי שהוצרך פסוק לומר שאינו דוחה מכשירי מצוה.

והנה דרשין בראשון אפילו בגבולין, וברש"י הוקשה לו, כיצד משמע אפילו בגבולין. ותירץ דלאו דוקא הוא, אלא מזה שהתורה סתמה אם כן משמע אף בגבולין. וצ"ע בסתמות משמעות הגמ'.

והנה יש לעיין בגוף הפסוק, ולקחתם לכם ביום הראשון – ושמחתם לפני ה' שבעת ימים. דמשמע שהלקיחה תהיה ביום הראשון, בכדי שיהיה לולב לשבעת הימים. כמו שנאמר ולקחתם לכם פיה כבשן – וזרקו משה השמימה. שמטרת הלקיחה היא בכדי להשתמש בה. ואם כן היה מקום לומר שצריך לקחת לולב בכל הימים בכדי שיהיה לולב לשבעת הימים. ואם לא לקחו ביום

מה ע"א

ה' הושיעה נא. כמבואר במדרש השמיעני את קולך באנא ה' הושיעה נא. ולפי זה אפשר לבאר, שרבנן סברו שלא רק הלולב שייך להלל אלא אף הערבה, ולכך נבחר מתוך ההלל הפסוק העיקרי. ור"י סבר, שהעיקר בערבה הוא הריצוי על הגשם, לכך משנים בכוונה ואין אומרים את הנוסח הידוע בהלל.

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת

נחלקו לעיל אם מקיפין בלולב או בערבה. ויש לדון למאן דאמר דמקיפין בלולב האם הוא מדין מצות לולב או מדין מצות ערבה. ונפק"מ למי שעדין לא בירך על הלולב האם יכול לברך קודם ההקפות. ונראה מלשון המשנה מצות ערבה כיצד, שמדין מצות ערבה, מקיפין בלולב.

כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו / מה בא ללמדנו במאמר זה

הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שהמזבח הוא העיקר.

הנה הקרבנות קרבים על המזבח, ויש לזה שתי בחינות: א] המזבח משרת את הקרבנות. ב] הקרבנות משרתים את המזבח. וכדמצינו ענין של קיץ המזבח. וכן מצינו שאפילו קרבנות פסולים שנשארו על המזבח נעשו לחמו של מזבח, ומקטירים אותם. וענין הערבה הוא לכבוד המזבח. שהיו זוקפים ערבה בצדי המזבח. אמנם אם מוסיף גם הקפה בלולב, יש בזה תוספת כבוד למזבח, ולכך נאמר כאילו בנה מזבח. שאם מקיף את המזבח, בלולב נעשה כבוד למזבח. ובשעת ההקפות היו אומרים יופי לך מזבח, לי-ה ולך מזבח.

מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא

למה הוצרכו לומר מהיכן היו מביאים ערבה. וכן מה שמכונה מוצא, שהיה חפשי ממס המלך לכאור' אינו נוגע לנו. והדברים יתבארו במה שהארכנו ביסוד מצות זקיפת ערבה.

ומניחין אותן בגיגות של זהב כדי שלא יכמושו

יש לעיין האם היה דין לעשות כן, ליתן את הערבות בגיגות של זהב. ויתכן שהוא לאפוקי מליבן של ביתוסים, לכך עשאוהו בהידור רב. שכאשר משקיעים ממון במצוה, יש בזה כבוד וחשיבות למצוה.

פלוגתא דר"י ורבנן "אנא ה" או "אני והו"

במאי פליגי, אם אומרים אנא ה' או אני והו. והנה מצות הלולב בעיקרה נטילה, אלא שרבנן הבינו שצריך לקרוא עמה את ההלל, [וכפי שביארנו בדף לח]. ועיקר ההלל הוא אנא

בכל מקום שנאמר "מעלה עליו הכתוב" מטרת המאמר לחזק איזה דבר שיש בו זלזול או חולשה. כגון כל המגדל בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. וכאן מדובר לכאורה על המצוה הבסיסית של ארבעת המינים. ולא מצינו מעלה עליו הכתוב על קיום מצוה בסיסי. עוד צ"ב למה נקט כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, הרי העיקר הוא הקרבת הקרבנות, ולמה צריך לבנותו.

ונראה לחדש, שהוקשה לבעל המאמר, מה פשר הענין שמקיפין את המזבח בלולב - ולכך אמר כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו, בסמוך למזבח, מעלה עליו

מה ע"א

בביאור ענין זקיפת הערבות בצדי המזבח

א] צ"ב מהו ענין זה שמקיפין את הערבות בצד המזבח וזוקפין אותן, בשלמא ההקפה משום שמחה נעשית, [ומי שהוא אבל אסור בהקפות] אך הזקיפה מה עניינה.

ב] מהו הנידון אם מניחים את הערבות על היסוד או על הקרקע.

ג] מדוע לא יניחום על הקרקע, ויהיו קצת יותר ארוכות.

ד] מהו ענין זה שמביאים מורביות ארוכות כל כך, ולא מצינו שבלולב שמביאים לולבים ארוכים.

ה] יש לעיין דלקמן מה, ב אמרין על המשנה הזו, שכל המצוות יוצא בהם דרך גדילתן, ולמה לא הובא דין זה בפרק לולב הגזול בהלכות לולב.

בלשון המשנה משמע שאת המורביות היו מביאין וזוקפין בצדי המזבח, ו] למ"ד ערבה בנטילה, היו מקיפין את המזבח תחילה בערבות, ולאחר מכן זוקפין אותן בצדי המזבח. ולכאורה מסתימת המשנה משמע שלא היו מקיפין בערבות כלל.

הריצוי של הערבות – במזבח דווקא

גדילתו. ונחשב כאילו נטעו ערבות באדמת המזבח, וממילא נוכל ללמוד מכאן לכל המצוות, ולהסמיך על הפסוק עצי שטים עומדים.

ולפי זה אתי שפיר היטב מה שהקשינו, למה לא נזכרו הערבות של הנטילה, משום שהמורביות הללו לא היו מקיפין בהם את המזבח, אלא רק זוקפין, שכל עניינים של המורביות לנטוע אותם סביב למזבח, וההקפות לא נעשו במורביות אלא בענפי ערבה של ג' טפחים, ובזה נחלקו אם מקיפין בערבה או בלולב.

אמנם עיין ברמב"ם ז, כב שכתב, "למחר זוקפין אותה על גבי המזבח ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום. הינו שסבר הרמב"ם שהנטילה וההקפות באין לאחר הזקיפה בצדי המזבח. [ודלא כהתוס' מה. ד"ה זקפן].

ונראה שהרי הערבה מרצה על המים, והמזבח הוא מקור השפע, כדאיתא בכתובות ז. מזבח מזין, מזבח מזיח. ולכך מנסכים עליו מים, לריצוי על המים. והערבות שגדלות על מים, הם עיקר הריצוי על המים. וכשמביאים את הערבות, וזוקפים אותם בצדי המזבח, נראה כאילו שהמזבח הוא מקום גידולם, ששיח הערבות בד"כ מגיע בערך ליא' אמה. ונמצא שכאשר מעמידים את הערבות בצד המזבח, מחשיבים כאילו שהמזבח הוא מקום גידולם. ולא זו בלבד, אלא מניחים את הערבה על היסוד, שהיסוד גדרו הוא קרקע המזבח. ואכמ"ל בזה. ומיושב היטב, ענין הזקיפה, שהוא כעין גידול.

ולפי זה מובן מה שהובא לאחר מכן המאמר כל המצוות אין יוצאין בהם אלא דרך גדילתן, לדברינו אתי שפיר, שנתבאר שצורת הבאת הערבה הוא כעין

מהותו של יום הושענא רבה - והריצוי המיוחד שבמצות ערבה

[א] בבית המקדש נטלו ערבה בכל ימי החג. והנביאים תקנו ערבה בכל מקום, ביום השביעי בלבד. וצריך להבין אם רצו הנביאים להנהיג את הנהגת בית המקדש בכל מקום, מדוע לא תקנו כן בכל הימים.

[ב] בפיט הושענא רבה, אנו אומרים "בערבי נחל לשעשעך" במה אנו "משעשעים" את הקב"ה בנטילת הערבות.

[ג] מהו הטעם שבקשות אלו מכוונים, "הושענות" למה אינם מכוונים "תפילות"

[ד] בהושענא רבה היה שילוב של שמחה ודין. מצות "ושמחת" נוהגת גם ביום זה, ומאידך יום חיתום הדין, עם מורא גדול. כיצד ניתן להבין את השילוב.

[ה] רש"י כתב שנהגו בערבות ארוכות לשם מצוה, וקשה מדוע לא נהגו כן גם בארבעת המינים.

[ו] במשנה נאמר מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא, יורדים לשם ומלקטים מורבות של ערבה. מה אכפת לנו מהיכן לקטו אותם. ומשמע לכאורה, שהיה טקס לקיטת ערבות. על מה ולמה. וכן מה אכפת לך שהיה נטול ממס המלך.

תחושת אפסיות האדם, שאין בידו להגן על עצמו. - בו אנו נידונים על המים. הינו הגשמים, שאין בידינו להביא גשם, ואנו משליכים בטחוננו על ה'.

בתורה ובדברי חז"ל נאמרו כמה סיבות לעצירת גשמים, אך לא נתברר במה תלויה קבלת התפילה על הגשמים. בחג הסוכות שבו אנו עוזבים את בתי הקבע, להחדיר את

הערבה - החדרת מידת הבטחון

שהרי בעצם עקירת הערבות, ישנה הכרזה שאנו בוטחים בבורא שימציא לנו מים לקיים את הערבה. ולכך מניחים את הערבות בצדי המזבח, להורות שהשפע הקיומי מגיע מן המזבח. [עיין במאמרינו הקודם] ולכך נהגו בבית המקדש לעקור ערבות ארוכות מאוד, להורות שלא עקרו את הערבות ליפות את המזבח לכמה דקות עד שינבלו. אלא שכאן הוא מקום שפע יניקת הערבות. ובזה אפשר לבאר את השעשוע של הקב"ה בערבות. שעל ידי הערבות בניו אהוביו, מראים לו את בטחונם וזהו הטעם שמביאים ערבות ארוכות להראות שנעקרו ממקומם לגמרי. ולא השאירו שום זכר, שיסמכו עליו שיגדל לאחר מכן.

בתלישת ערבה ירוקה ורעננה, ממקור יניקתה - הנחל - אנו בעצם קובעים, שאיננו זקוקים לנחלים בשביל לקיים את הערבה, אלא חסד ה' הוא זה המקיים אותנו. ואין לנו בעיה להתנתק מכל מקור חיות אחר, ולדבוק בו כמקור חיות. ובזה יובן שערבה הגדלה על הנחל מהודרת יותר, שהנחל הוא מקור חיותה, לעומת ערבות הגדלות בחצרות הבתים, הזקוקות להשקיה תמידית. ובעקירתם אין הכרזה על האמונה והבטחון בגשם.

ולפי זה יובן מה שנאמר במשנה, שיוורדים ל"מוצא" מקום המשוחרר ממס, להורות על כך שאנו מאמינים שהקב"ה יכול לשחרר אותנו מכל העול של המסים. ולכך הולכים לשם ל"טקס עקירת הערבות"

ההבדל בין הנטילה בימים הראשונים לנטילה ביום השביעי

הסיבה שנוטלים בו את הערבה בכל ימי החג. אך בשאר המקומות, שאין הנהגת הנס גלויה, אין נוטלים ערבה, אלא ביום השביעי, בשעת חיתום הדין על המים כהכרזה על בטחוננו. ואף בבית המקדש היו מאריכים בתחנונים בחתימת החג.

בית המקדש הוא המקום שבו שרויה השכינה, כביכול "אי" של קדושה והשגחה, שיש בו ניסים תמידיים, ולכך נבחר להיות המקום שבו מורידים את השפע הבא מן הערבה. ויתכן מאוד שקיומן של הערבות בצדי המזבח היה בנס, וזוהי

ביאור השילוב של שמחה ודין בהושע"ר

יום טוב, ויתכן שרמז יש כאן. שמעולם לא מצינו תינוק בן שנתו המהלך עם ארנק, שהוא כגמול עלי אמו, שאינו דואג משום דבר. וכביכול אף אנו מורים בזה שאיננו נוטלים את הארנס, שכביכול איננו צריכים כסף בכיס, כגמול עלי אמו.

וכן יבואר ענין ההושענות. שכידוע יש הבדל בין ישועה ועזרה. עזרה היא עזר ממעל למעשי האדם, וישועה היא להושיעו בלא מעשיו בעזרה מבחוץ. ככל שאנו מכירים את התלות שלנו בחסדי הבורא, נזכה ליותר ויותר שפע. שזהו רצונו יתברך. שנכיר שהכל ממנו. ולכך נקראים הושענות בכדי שנכיר שאיננו פועלים לבד.

ועיין לעיל לז, ב שביארנו מדוע בבית המקדש מנענעים גם באנא ה' הצליחה נא, ואילו בגבולין מנענעים רק באנא ה' הושיעה נא.

ולפי זה יבואר השילוב של שמחה ודין. שהשמחה היא מה שאנו מכירים בשמירת ה' עלינו. ואין לך שמחה גדולה מזו לדעת שיש מישהו שמסדר ענינים, ואין מה לדאוג על שום דבר.

ועל זה עצמו יש דין, עד כמה אנו מכירים שהקב"ה הוא מגיננו, ומכירים בחסדו, ואת התלות הגמורה בגשמים. וממילא אף שבראש השנה עיקר החיזוק הוא בהמלכת ה', ובקבלת עול מלכותו עלינו, אך בהושענא רבה עיקר הדין הוא על מידת הבטחון והאמונה שלנו בה'. ולכך מאריכים בתחנונים על המים. ואין מאריכים בהמלכת ה', כעין ראש השנה.

ויתכן שזהו הסמך למה שנוהגים שלא להביא את הכיס של המעות לבית הכנסת, שהוא דבר תימה, מדוע דוקא בטלטול המעות בא לידי ביטוי שהוא קצת



בביאור טעם התקנה בערבה אם הוא מנהג או יסוד נביאים

[א] יש להתבונן, דמעיקרא סברה הגמ' לומר שהנביאים יסדו או הנהיגו את הערבה במקדש, אך לא נתבאר מהו **טעם** התקנה. וכי להוסיף מצוות באו? הרי אי אפשר לומר שהוא זכר למקדש. שהרי עוד לא נחרב.

[ב] למסקנה, דנחלקו אי מנהג נביאים או יסוד נביאים בגבולין, מדוע אין ערבה שבעה ימים בגבולין, הרי זה היה כל מנהג הנביאים להרחיב את הערבה לגבולין, והן אמת שבגמ' מבואר שלא תקנו ערבה זכר למקדש כיון שאין ערבה בגבולין, אך יסוד הנביאים ומנהגם מדוע לא ינהג בגבולין שבעה ימים.

בשלמא למ"ד יסוד נביאים, אמרינן דשכחו וחזרו ויסדו, אך למ"ד מנהג נביאים קשה, וכי פליג על ההלכה למשה מסיני, וגם על אבא שאול שסובר שהוא דאורייתא, ובגמ' יש תירוץ רק למ"ד יסוד נביאים, אך למ"ד מנהג נביאים קשה.

למ"ד יסוד נביאים, מדוע לא נזכרה במשנה תקנת ערבה. בשלמא למ"ד מנהג נביאים, לא נזכרו **מנהגים** במשנה, אך למ"ד יסוד נביאים, מדוע לא נזכרה תקנה הזו במשנה.

גדר תקנת הנביאים, הרחבת מצות הערבה לפעולות של ריצוי למים

מנהג נביאים, היה נראה לכאורה שהנידון הוא על עצם מצות הערבה. אמנם בהמשך מתברר שמדובר על היום השביעי בלבד, ועל הגבולין בלבד, שהרי פשוט שהנביאים לא תקנו אלא ביום השביעי. וכל התוספות של הקפות, זקיפות בצד המזבח והושענות הם להוסיף בריצוי.

הערבה במקדש מורכבת מארבעה חלקים: [א] נענוע הערבות. [ב] הקפת המזבח בערבות. [ג] זקיפת הערבות בצדי המזבח [לפני או אחרי]. [ד] ההנהגות המיוחדות של היום השביעי, שמקיפים את המזבח שבע פעמים, ותפילות והושענות מיוחדות. כשנחלקו בגמ' אם ערבה יסוד נביאים או

ביאור הנידון אם ערבה יסוד נביאים או מנהג

לא הגיעו לבית המקדש לריצוי זה, וזקוקים להרחיבו לגבולין, והיום העיקרי שהוא חיתום הדין על המים, תקנו בו בגבולין. ובזה פליגי אמוראי האם הוא יסוד נביאים או מנהג נביאים כפי שנתבאר. ולפ"ז מובן היטב, מדוע לא תקנו הנביאים שבעה ימי ערבה, שכיון שאנשים זלזלו בדין זה, ולא באו למקדש, די לנו אם תתקיים מצות הערבה לפחות ביום השביעי בגבולין. וזהו מה שנתבאר לעיל בגמ' שעשו כן לפרסמה. ולפי זה מובן היטב שלא נזכרה תקנה זו במשנה, שאין זה מדין מצות ערבה אלא מדין "ריצוי על המים".

יש לעיין מה מהות ההבדל בין יסוד למנהג. ונראה שיסוד הוא דבר שיש בו **סיבה לחייב**, ומנהג הוא כאשר אין תוקף לפעולה, אך יש בו "ענין". ונראה שנחלקו האם מצות ערבה במקדש היא מצוה ככל מצוות המקדש, אלא שיש בה גם ענין של ריצוי. או שמא כל מצותה היא הריצוי. שאם נאמר שיש בה גם ענין של ריצוי, אזי אין תוקף לחייב את הערבה בגבולין. ואף שיש בה ריצוי זה הנהגה טובה, אך אם מהות מצות ערבה לפי עומק הבנת חז"ל הוא **לרצות**, אם כן אפשר לחייב את הריצוי גם בגבולין. ויתכן שטעמם של הנביאים היה שאנשים

ביאור דעת ר' יוחנן בן נורי

הוקשה לו, שהרי אין מביאין את הכף של הדקל המחזיקה את התמרים, אלא הלולב יוצא מן הגזע, ואיננו מחזיק את התמרים. אלא היו מביאים את החריות ביום השביעי בלבד.

ולפי זה מובן מה שלר' יוחנן בן נורי הביאו חריות. ונחלקו בדבריו בגמ', שאם ננקוט כדברי הראשונים שהוא רק ביום השביעי אתי שפיר היטב, שכל דיני היום השביעי הם תוספות על עיקר המצווה. ור' יוחנן בן נורי הוסיף את החריות. והסמיק את זה או על כפות תמרים, או על כך שאין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים. ויותר מסתבר דלא פליג על עצם מצות ערבה, אלא לעשות את הריצוי באופן אחר.

והנה בדברי ר' יוחנן בן נורי שנקט שמביאים חריות של דקל, נבוכו בראשונים מה דעתו בשאר הימים.

שהנה פליגי אמוראי, האם הוא מדרשה ד"כפות" או מה תמר זה אין לו אלא לב אחד. והעירו התוס' שלכאורה יש נפק' מ גדולה, שאם הוא משום כפות, חולק על כל הדין של ערבה, ואם הוא רק משום מה תמר אין לו אלא לב אחד אין זה אלא ענין גדול ואינו חולק על חכמים.

אמנם עדין לא נתבאר במאי פליגי. ונראה לבאר, שר' יוחנן בן נורי הוקשה לו מהיכן למדו חכמים את הלכות היום השביעי, שביארנו שאלבא דת"ק הוא מהלכה למשה מסיני, ולזה בא לומר שהוא מדרשה. ונראה לומר שר' יוחנן בן נורי



מה ע"ב

כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה – ביאור גדר שמחת "אסרו חג"

שני הפירושים ברש"י לענין אכילת בשר

נאמרו שני פירושים בענין. א] סעודה ביום שלאחר החג. ב] סעודות החג עצמו. ונראה שהגדר באיסור חג, שממשיך את השמחה גם לימי החולין, ואז קובע בנפשו לשמוח בה' כל השנה [ולא מדובר על שמחת אכילת בשר].

ולפי הפירוש שאוכל בשר בחג עצמו. נראה לומר "כל העושה איסור לחג" הינו כשם שאיסור חג בעבותים, פירוש של דבר שקושר את הקרבן בעבותים. כך הוא קושר את החג אליו על ידי הבשר. להוציא מי שאוכל בשר בחג כ"שמחת אכילת בשר" שאף שאין זה שלילי, אין זה המכוון בשמחת החג.

השייכות בין אכילת בשר למזבח

צריך ביאור מה ענין אכילה ושתייה שלאחר החג, או שבתוך החג, למזבח. וכפי שנבאר.

ונראה שהרי מבואר בגמ' בכתובות ח, א שהמזבח מביא את השפע לעולם. וגם מי שאוכל בקדושה, מהווה צינור של שפע לעולם. שאם זולל וסובא, הרי שהשתמש בשפע האלוקי באופן שלילי, אך כשאוכל לשובע נפשו, ולקיום גופו או לשמוח בחג לחוש את קרבת הבורא על ידי שמחת החג, אכילה זו מביאה את השפע. ודבר זה דומה לאכילת מזבח. וכך אמרו שבזמן הזה שאין בכורים ינסך אדם יין לגרונם של תלמידי חכמים.

לפטור את כל העולם מן הדין

היא שכיון שהוא יכול לעמוד בדין, ממילא נתקיימה בו תכלית הבריאה. ומעתה כל העולם שחטאו, יכולים להנות מן החסד. כלומר הוא זה שמצדיק את העולם. אך עדין צ"ע.

צריך ביאור הרי לא היתה שום מניעה לבורא יתברך להנהיג את העולם ברחמים, וכל מטרת הדין הוא בכדי שהאדם יקנה את עולמו בזכותו. ואם כן מה טעם לפטור את העולם מן הדין. ונראה שכוונתו

מז"ע

ביאור דעת רבנן שהעושה כמה מצוות מברך אקב"ו על המצוות

א צ"ב במאי פליגי ר' יהודה ורבנן אם לברך על כל המצוות כאחד או כל אחד בפ"ע. הרי אדרבה מקובלנו שאין עושין מצוות חבילות חבילות.

ב בשפ"א הקשה שאותו הטעם האמור כאן לר' יהודה לברך על כל מצוה לחוד, שנאמר **ברוך ה' יום יום**, נזכר בגמ' בברכות מ. לגבי פלוגתא דר' יהודה ורבנן אם לברך על הירקות ברכה נפרדת בורא מיני דשאים, ורבנן סברו שיש לברך אף עליהם בורא פרי האדמה. וטעמא דר' יהודה מבואר שם שהוא משום ברוך ה' יום יום, **והפסקים סותרים**, שהרי פוסקים כרבנן שאין לברך בורא מיני דשאים, אך מאידך פוסקים כר' יהודה שיש לברך על כל מצוה בפ"ע.

הוא הבורא ולא כוחו ועוצם ידו. והודאה זו

ג' מיני ברכות מצינו:

היא כעין הודאת בעל דין

ולפי זה אפשר לומר שאף שנחלקו בין בברכת הנהנין ובין בברכת המצוות אם העיקר הוא השבח או ההודאה, אנן פסקינן בברכות הנהנין כרבנן שהעיקר הוא ההודאה, ולכן אין מפרטים את הברכות. אך לגבי ברכת המצוות פסקינן כר"י שעיקרן השבח, ולכך מפרטים. כלומר ה"פסק" איננו לפסוק כר' יהודה או כרבנן, אלא כפי הסברא. ולכך אפשר לפסוק בחלק מן הדין כר' יהודה ובחלק כרבנן. ויש מקום לומר שבברכות הנהנין, העיקר הוא ההודאה, ובברכת המצוות העיקר הוא השבח.

ולפי זה אפשר לבאר לשיטתם עוד מחלוקות שנחלקו בהם בהלכות ברכות.

א ברכה על חומץ [יין שהתקלקל] לרבנן יש לברך על חומץ שהכל, אף שהוא מין קללה, אך לר' יהודה שעיקר הברכה הוא מצד השבח שבו, אין לברך על החומץ, משום שהוא מין קללה.

ב נחלקו האם לברך על מין משבעת המינים או על חביב. לרבנן שהעיקר הוא ההודאה, מברך על החביב שבו חש בהכרת הטוב הגדולה יותר. ולר' יהודה שהעיקר הוא השבח על הבריאה יברך על החשוב.

ג נחלקו אם סומא מברך יוצר המאורות. לרבנן יברך משום שיש בזה הודאה שמצילים אותו האנשים מן הבורות. ולר' יהודה לא יברך כיון שהעיקר הוא השבח.

א שבח שאין בו הודאה – כגון ברכת הרעם, שמשבחים את הבורא על הרעם, אך אין כאן טובה לבריות, ומטרתו לעורר את הבריות לתשובה.

ב הודאה שאין בו שבח ברכת הגומל, שאינו מפרט את אופן הנס, וכן ברוך שעשה לי נס במקום הזה. ועיקרו הכרה שהצלתו אינה במקרה, אלא הגיעה מאת הבורא יתברך.

ג ברכות שיש בהם שבח והודאה, כגון ברכת הנהנינים והמצוות, שיש בהם הודאה על המצוות וההנאה וכן שבח. ובברכות אלו שיש בהן שבח והודאה, יש לדון מהו החלק העיקרי שבהם, השבח או ההודאה.

דעת ר' יהודה שהשבח הוא העיקר, ולכך יש לפרט את השבח כמה שיותר. אך רבנן אית להו שהעיקר היא ההודאה, ואין צורך לפרט את ההודאה. שעיקר ההודאה היא להכיר במקור ההטבה. ואף שהמודה לחברו מאריך בפירוט טובותיו, שמודה לו על הלינה ועל האוכל, ועל הכיבוד, אך ההודאה לקב"ה שונה במהותה מהודאה לחברו. שאיננה הודאה הבאה להודות על הטירחה, אלא להכיר בכך שמקור ההטבה

מו"ע"ב

כלי מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק / חילוק בין חכמת התורה לשאר חכמות

שיודע יותר, מרגיש שהוא פחות צריך ללמוד. אך התורה היא תורת חיים, וככל שהאדם לומד יותר, מרגיש שהתורה נהיית חלק ממנו, וחפץ להגדיל את עצמו.

ורש"י הוסיף בזה דברים חמורים. ואם לא הטית אוזן בילדותך לשמוע, לאחר זמן לא יספיקו בידך. נראה לבאר שיש צעירים הסבורים, שכאשר יצאו לפנסיה, ו"ישתעממו" אז ישבו וילמדו. אך המציאות טופחת על הפנים, שהפנסיונרים שלא עסקו בתורה בצעירותם, אף בזקנותם, יעדיפו להעביר את הזמן בבטלה ושעמום, ולא יעסקו בלימוד. והטעם לכך הוא, שהתורה כביכול איננה "מסכימה" שילמדו רק כאמצעי להפיג שעמום, שאין זה כבוד התורה. ורק מי שהטה אוזן לשמוע דברי תורה בילדותו, מתוך התמסרות וחיבה, ונאנס ולא היה לו זמן כרצונו, הוא זה שיזכה לעסוק בה כל ימיו, ובימי הזקנה - ביתר שאת ויתר עוז.

לכאורה אינו דומה כלל. כלי של הדיוט שיש בו קיבולת מסוימת, אינו יכול להחזיק מעבר למה שקצוב לו. אך כלי השכל של האדם אינם מלאים עד אפס מקום ונשאר שם מקום רב לעוד ידיעה ועוד עוד הבנה, אם כן מהו הדמיון בין מידת בשר ודם למידתו של הקב"ה. והיה מן הראוי להשוות בין חכמה התורה לשאר חכמות, ולא להשוות בין מילוי כלים בנוזלים למילוי כלי השכל בחכמת התורה.

והנה רש"י כתב אם הורגלת לשמוע אז תשמע ללמוד ולהוסיף. ונראה שהכוונה היא, שבשאר החכמות, ככל שהאדם איננו יודע, תאבנו לדעת גדול, אך אם כבר למד, תאבנו להוסיף על חכמתו יורד. אך בלימוד התורה, ככל שהאדם לומד יותר חפץ לדעת יותר. וככל שמיצט ח"ו, תאוותו להוסיף מצטמקת. ושורש הדבר הוא, שאין התורה כשאר חכמות המשמשות את האדם בעולם לכל מיני צרכים. וככל

אם שמע ביטן תשמע בחדש / החילוק בין החזרה על התורה לחזרה על שאר חכמות

בן מתוך חביבות לשמוע שוב את קול ה'. וזה קיים רק בלימוד התורה. וזהו פירוש הדברים, שאם ניגש לשמוע את קול ה' הבוקע מתיבות התורה, ישמיעו לו דברים נוספים, אך אם יפנה לבבך, הינו הלב המסמל את החשק והרעננות, והחזרה תעשה רק בכדי שלא לשכוח ותתייאש מלשמוע דברים חדשים, שוב לא תשמע. כלומר חזרה שאיננה אלא אמצעי לזיכרון נחשבת שלבו פנה – ועושה זאת בכפייה, ושוב לא ישמיעו לו. נורא!!!

רש"י פירש שאם תחזור על דברים שכבר למדת, תתחכם ללמוד בהם דברים חדשים. ולכאורה היה צריך לומר אם תלמד ביטן תלמד חדש, ולמה נאמר אם שמע. ועוד קשה בהמשך הדברים, שאם יפנה לבבך שוב לא תשמע, פשיטא שאם לא יחזור לא יבין דברים חדשים.

ונראה לומר שיש שני מיני חזרה:

א] שלא ישכח. ודבר זה מצוי גם בלימוד שאר החכמות.

בדין הקצאת סוכה ואתרוג למצות

- א] לא נתבארו **סברות** המחלוקת. אם הוקצה האתרוג **למצותו**, או **ליומו**,
ב] בגמ' מבואר שאפילו אם **נפסל** האתרוג אכתי מוקצה למצותו. וצ"ע, הרי בפשטות הקצאה
פירושה **ייעוד לקיום המצוה**, ואם נפסל איננו מיועד עוד למצותו ובטלה הקצאתו.
ג] האם גם כשמפרש להדיא שהפרשתו למצותו, ורוצה להשתמש בו לאחמ"כ מהני או לא. וכן
יש לדון אם הפריש אתרוג אחד ליום אחד, ולא הפריש לשאר הימים.
ד] **מ"ש לולב שהוקצה למצותו**, ואסור בהנאה, לשופר וציצית שלא מצינו שנאסרו לעשות
מהם פעולות אחרות.
ה] מדוע ההקצאה **למצותו של תינוק** איננה הקצאה, הרי מוקצה למצות חינוך.
ו] **ר' זירא אמר לא ליקני איניש לינוקא וכו'**. צ"ע מדוע נכנסו דבריו באמצע הסוגיא.

מה הדין בהפריש אתרוג אחד ליום אחד. ומי
שמפרש להדיא שמקצה רק לזמן המצוה

ולפ"ז בהפריש אתרוג ליום אחד, וליום
הבא לא הפריש, אין זה נחשב
הקצאה, כיון שהדרך היא להפריש לכל ימי
החג. וא"ש היטב למה נקט הפריש שבעה
אתרוגים לשבעת הימים, ולא אמר שהפריש
אתרוג אחד ליום הראשון בלבד. וכן אם
יקצה רק לזמן המצוה, בטלה דעתו למ"ד
דבעינן הקצאה ליום שלם, ויש לדון אי
מהני תנאי. **לפ"ז** א"ש שבנפסל לא פקעה
הקצאתו, שההקצאה איננה מחמת המצוה,
אלא להיפך, מחמת שהוקצה ראוי לקיים בו
מצוה. והקצאה היא לתקופת הזמן הנדרשת
לקיום המצוה. ועיין לקמן לגבי אתרוג
בשמיני, שעפ"י מה שנתחדש כאן, נתבאר
הדברים היטב.

ביאור נפלא באתרוג של קטן

לפ"ז מה שאתרוג של קטן איננו מוקצה,
אין זה משום שמעשה המצוה שלו איננו
גורם הקצאה, אלא שאין צורך להקצותו
בשביל לצאת בו. ובה א"ש **מדוע הובא**
הדין שלא יקנה אדם לבנו. דמאחר דחזינן
שאתרוג של קטן איננו צריך הקצאה, שמא
לא בעינן "לכם", שמצות חינוך איננה אלא
להרגיל קמ"ל שרק לגבי מוקצה אין צריך
שיהיה מוקצה, שהקטן מצווה רק **במעשים**,
ואין לו מציאות של הקצאה.

ההקצאה איננה מחמת המצוה אלא **עבור המצוה**
הלולב והסוכה שונים במהותם משאר חפצי
מצוה כגון שופר.

השופר הוא אמצעי בשביל להוציא קול
תקיעה. והסוכה איננה אמצעי כדי
לשבת בסוכה, אלא מבנה המיועד להיות
ביתו. ואף הלולב מיועד לקיים בו **ושמחתם**
שבעת ימים ומוגדר **כחפץ של שמחה**. ורק
על ידי הקצאה שלא ישתמש בהם לדברים
אחרים, מקבלים את ההגדרה שהם ביתו
וחפצי שמחתו.

ובזה נחלקו מהי ההקצאה הנדרשת בכדי
להכשיר הלולב למצותו. האם מספיק
להקצות לקיום המצוה, ודי בכך שהחפץ
מוגדר כעומד למצוה, או שמא כיון שאין זה
דרך להעמיד חפץ רק לפעולה מסוימת, אין
חשיבות להקצאה אלא לזמן.

והנפק"מ בין שני אופני ההקצאה באה לידי
ביטוי אם הוקצה לבין השמשות.
שאם האתרוג הוקצה לזמן אזי גם לבין
השמשות הוקצה, כיון שצריך להקצות ליום
שלם. אך אם ההקצאה היא לצורך המצוה,
אין צורך להקצות לבין השמשות, משום
שאין האתרוג עומד להשתמשות בזמן זה.
ואף שצריך לטול אתרוג.

חייב נטילת אתרוג בבין השמשות

יעשה את המצוה בזמן זה. ולולא דבריו היה נראה לומר, שלפי מה שביארנו שההקצאה היא ליום משום שהיא מיועדת לזמן זה, האתרוג איננו נצרך להקצאה לזמן זה בכדי להיות מוקצה לאותו היום, כיון שזמן זה איננו מן היום. כלומר אין הולכים לפי החיוב של הנטילה, אלא לפי מהות ההקצאה. עיין לעיל שביארנו דבר זה.

לא ליקני איניש אתרוג לינוקא

בדין על כך שנטל ממנו את האתרוג שהוא שלו מדרבנן, ואף דמדאורייתא הוא שלו, אך מבחינה משפטית יכול להעמידו בדין זהו הקובע לענין לכם.

וכידוע לעוסקים בדברי רש"י אין דרכו להשחיל בתוך פירושו את דעתו האישית, ואם היה יכול לפרש את הסוגיא ללא להיזדקק לנידון אם הקטן קונה מדאורייתא או מדרבנן, לא היה נצרך לכך. ולדברינו יתיישב היטב שמוכרח שכך סבר ר' זירא, שהקטן קונה רק מדרבנן. שאם היה קונה מדאורייתא אין שום חידוש בדבריו, ולכך פירש כך את דברי ר' זירא.

לא לימא איניש לינוקא דהיבנא לך ולא יהיב ליה

את הנתונים שקרו באמת. וממילא כל דבר שיכול להביא את הינוקא לקיים את המצוות ולנהוג בדרכים ישרות, אין זה נחשב שקר, משום שכך הוא הדרך להביא את הינוקא להתחנך. קמ"ל שאין לעשות כן, משום למדו לשונם דבר שקר. ונתחדש שכאשר האדם מתרגל להיות שקרן, לשונו אומרת שקרים אף שאינו מכוון לכך. והמציאות ידועה, שישנם אנשים שמשקרים על ימין ועל שמאל, לאו דוקא להשיג מטרה, אלא משום שהתרגלו בכך.

מבואר שאין הקצאה לאתרוג בבין השמשות. וצריך עיון, הרי אם לא נטל צריך ליטול בבין השמשות. ובר"ן רצה לחדש שאינו צריך ליטול משום שהוא ספק דרבנן. ומבואר בדבריו חידוש גדול, שמי שלא עשה מצוה דרבנן, פטור מלעשותה בזמן של ספק. ותמוה, הרי הוא בחזקת ודאי חיוב, וספק אם עדין מחוייב, ולמה לא

צ"ע. בשלמא לראשונים שקטן קונה מדאורייתא, א"ש דלא מקרי לכם, אך רש"י כתב כאן, שהקטן קונה רק מדרבנן, ואם כן אמאי לא מקרי לכם.

ונראה דהוקשה לו לרש"י מאי קמ"ל ר' זירא, הרי אם הקטן קונה ואינו מקנה אין צריך את ר' זירא בשביל לחדש דין זה. אלא על כרחך נקט רש"י שר' זירא סבר שהקטן קונה רק מדרבנן, ובא לחדש, שלא נאמר שכיון שהקטן קונה רק מדרבנן, אין בזה בעיה של "לכם". אלא שכיון שלאחר שקנה הקטן, מעיקר הדין אם יטול ממנו אביו את הלולב, יוכל בנו להעמידו

צריך ביאור דלכאורה אין זה מדין למדו לשונם אלא מדין שקר גמור. ועוד שלא נתבאר מדוע עלתה על דעתו של האדם לתת לינוקא ולא יתן לו, מדוע לא יקיים את דברו, ומה מעכב בעדו.

ונראה לומר שמדובר שרוצה לזרז את הינוקא ללמוד ולהתפלל, ומותר לשקר בכדי להביאו לקיום המצוות. וכן להבטיח דבר שאינו יודע אם יוכל לקיימו, וכל המושג שקר הוא דבר שאין היתר לעשותו. ואין הכוונה בשקר שצריך לומר

הפריש שבעה סוכות לשבעת הימים

שאינן צריך סוכה אחת לשבעה ימים, מודו דבעינן שהסוכה תהיה על כל פנים מיועדת מצד עצמה לשבעה ימים, וממילא סוכה כזו לא תהא מותרת בהנאה. ועוד אפשר לומר שבאתרוג אין שום תועלת באתרוג נוסף, אך בסוכה יש תועלת, אם יש מעלות וחסרונות במקומות השונים. וכן יוכל להביא אנשים נוספים לסוכה.

יש לדון אם הפריש ז' סוכות, האם גם נאמר שיהיו מוקצים רק לאותו יום ולא למחרת. ונראה שלפי מה שביארנו שהקצאה איננה מחמת ייעוד המצוה, אלא להיפך, ההקצאה נצרכת לקיום המצוה, אי אפשר להקצות סוכה רק ליום אחד. כיון שהסוכה צריכה להיות לשבעת הימים. ואף לרבנן (כז, ב) דפליגי עליה דר"א וסברו

אתרוג שנשחט האם אסור בהנאה

יעמוד להיות חפץ של מצוה במשך ימי החג. וגם אם יפסל אין הפשט שאינו ראוי להיחשב חפץ של מצוה, אלא שאינו כשר לקיים בו את המצוה. ועדין יש בו חשיבות. אך לאחר שנשחט, ופקע שמו לא יאסר עוד כך נראה לומר.

יש לדון במה שמבואר בגמ' שאתרוג שנפסל אסור בהנאה כל ימי החג, משום שהוקצה למצות. וצ"ע, האם גם באופן שנשחט, גם כן נאמר שהוקצה. ונראה שיש אתרוג פסול, ויש שאינו אתרוג. וגדר ההקצאה איננו כהקדש, אלא שהאתרוג



אתרוג בשמיני ספק שביעי - חידוש בטעם האיסור לדעת רש"י

[א] מבואר בגמ' שנחלקו אמוראי האם לבני חו"ל אתרוג בשמיני ספק שביעי מותר או אסור. ולא נתבאר טעמי המחלוקת. וצ"ע. כלומר מאיזה טעם לא גזרינן אתרוג אטו סוכה.

[ב] כתבו התוס' דטעם האיסור בשמיני הוא דגזרינן אתרוג אטו סוכה, וקשה א"כ אמאי שרי בתשיעי, הרי סוכה אסורה בתשיעי.

[ג] הראשונים דנו בטעם האיסור, הר"ן כתב שהוא משום שמא לא ישבו בסוכה בשמיני. הרא"ש כתב משום שמא יבוא אליהו, ויאמר שכעת הוא השביעי, ואסור להנות ממנו. והתוס' כתבו אטו הנאה מן הסוכה בשמיני - ותמוה מדוע לא פירש רש"י שום טעם בדין זה.

הסוכות מתאריך במשך שמונה ימים, אף שאין נוטלים אתרוג ביום השמיני, ההקצאה נתפסת בפשטות לכל ימי החג. ומה גם שיתכן שהיום השמיני הוא השביעי. אלא שכיון שאין נוטלים את הלולב בפועל ביום השמיני, הוצרכו הראשונים לעגן את האיסור אטו סוכה או אטו ישיבת הסוכה. ולחדד את הענין נאמר, שאם עבר על האיסור, ונהנה מן האתרוג בשמיני, יש

והנה צ"ע לשון הגמ', ואנן דאית לן תרי יומי וכו'. מדוע העמידה הגמ' את הנידון כאילו הוא מתבקש, הרי מבואר בראשונים שחיפשו טעמים לאיסור. ונראה עפ"י מה שביארנו לעיל שההקצאה איננה מחמת המצוה אלא על ידי ההקצאה ראוי למצוה, יש מקום גדול לומר, שגדר ההקצאה הוא לשבעת ימי חג **הסוכות** בכללותו. ולבני חו"ל כיון שחג

לכל החג. ולפי זה א"ש, שתשיעי ספק שמיני מותר האתרוג לכו"ע, ולא גזרינן אטו סוכה האסורה בתשיעי. משום שמה שהסוכה אסורה בתשיעי אין זה משום שכעת הוא חג הסוכות אלא מיגו דאתקצאי לבין השמשות מחמת איסור טלטול. ודבר זה אי אפשר לגזור באתרוג. שהאתרוג אין לו שום שייכות ליום הח'.

בדין נטילת לולב בשמיני למי שמסופק באמת אם הוא שביעי

יודע באיזה יום אוחז, אין זה מפקיע את חיוב המצוה דרבנן. ולפ"ז נראה לומר, שרבנן שחייבו לעשות מצוות ביום השמיני, הוא כאילו יש לו ספק אמתי אם היום הוא השביעי או השמיני. וממילא היה מן הראוי ליטול לולב, אם לא שיש בו זלזול בקדושת יום השמיני. ולפ"ז י"ל שגם מי שבאמת מסופק אם עכשיו היום השמיני או השביעי, אין לו ליטול לולב.

לחקור האם עובר על איסור הקצאה, או שעובר על גזירה דרבנן. ולפי דברינו עובר על איסור הקצאה ולא איסור חדש מדרבנן. ולפ"ז נראה לחדש שאם יקצה שבעה אתרוגים לשבעת הימים, לכו"ע לא יאסר האתרוג של היום השביעי ביום ח'. שאין טעם לומר שיתפוס הקצאה גם ליום השמיני, אלא רק כשהפריש אתרוג אחד

כתבו התוס' שאין נוטלין לולב בח' הוא משום דהוי ניהוג של חול. וצ"ע, דל מהכא, הרי לולב דרבנן זכר למקדש, ולמה יחמירו בספק. הרי לא מצינו יו"ט שני של פורים. והנה יש לדון באדם שבאמת אינו יודע אם היום ז' או ח', האם מחוייב בנטילה. לולא זה שהוא יום ח' שהוא יו"ט. ונראה שהיה נוטל, שאף שהוא מצוה דרבנן, סוף סוף הספק אינו אלא לו, וזה שהוא אינו



בדין ישיבה בסוכה בשמיני עצרת

האם יושבים בסוכה בשמיני ואם יושבים האם מברכים או לא.

ונראה שהנה במה שאמרו שמיני לברכה יש בו שני פירושים. או באופן חיובי, שמברכים השמיני חג העצרת, או באופן שלילי שאין לברך הסוכה. ומשמע ששניהם נוגעים באותו ענין. ונחלקו האם ישנה סתירה בין השמיני לישיבת הסוכה, ואז בכדי להדגיש את היום השמיני צריך להימנע מלשבת בסוכה. או שדי להדגיש את היום השמיני בכך שמזכירים השמיני חג העצרת הזה.

ויסוד הדברים הוא שהיום השמיני יש בו שני דברים סותרים. מצד אחד נחשב כהמשך של החג, ואפשר להשלים בו את

מבואר דאיכא ג' דעות בענין ישיבה בסוכה בשמיני. יש אומרים שאין יושבים, יש אומרים שיושבים ואין מברכים, ויש יושבים ומברכים, וצ"ב ביסוד מחלוקתם.

עוד יש להתבונן שבאמצע הסוגיא של ישיבת סוכה ביום השמיני, עירבו האמוראים בדבריהם גם את הנידון של ברכת היום השמיני חג העצרת הזה. והרי אין חולק בדבר, ומה ענינו לכאן.

ביאור הענין

והנה יש לעיין מדוע נאמרה הסוגיא ברמזים. האם היום השמיני נחשב שמיני לסוכה או שמיני לברכה, או שמיני לזה ולזה. ולמה לא פירשו דבריהם להדיא,

קרבת החג, ומאידך חלוק בכמה דברים. ואומרים בו שהחיינו כזמן חדש. וכמו שנבאר לקמן מח, א בגדר שמחת היום השמיני. אם כן יש מקום גדול לומר, שכל דבר שעושה מחמת היום השביעי, איננו נחשב סתירה לחג של שמיני. או שמא נאמר שצריך להדגיש שיום זה מיוחד ושונה. והנה מצינו לקמן מח, א שאין לישב בסוכה בשמיני משום **לתא דבל תוסיף**. ומי שיושב בסוכה בשמיני בארץ ישראל לשם מצוה, עובר בבל תוסיף. למרות שלא מצינו שמי שיושב ביד' עובר בבל תוסיף. ונראה בטעם הדבר, שכיון שהשמיני הוא המשך של החג, אזי מי שיושב בו בסוכה, נחשב שממשיך את החג באופן הלא נכון. כמו שמי שמניח חמשה בתים עובר בבל תוסיף אך מי שמניח תפילין מפלסטיק אינו עובר בבל תוסיף. ולדברינו יתיישב היטב משום ששמיני עצרת נחשב כהמשך של החג, לכך יש בו שייכות לעבור בבל תוסיף.

ונאמרו בזה ג' דרגות:

א] לשבת בסוכה ולברך. ב] לשבת ולא לברך. ג] לא לשבת. ונראה שמ"ד לא לשבת - שמיני לסוכה - סבר שחייבים להבדיל את היום השמיני לגמרי. והדעה ההפוכה סברה שאפשר לשלב את היום השמיני עם החג, ולברך, וזהו שביעי לסוכה ושמיני לברכה, הינו שדי להזכיר שהוא שמיני עצרת ותו לא. והדעה הממוצעת סברה שצריך לעשות היכר, שאינו יושב מחמת היום אלא מחמת הספק, ויתכן שטעמו איננו משום פגיעה ביום השמיני אלא משום בל תוסיף.

ובזה יובן מה שיש אומרים שאם אמר בשמיני עצרת את יום חג הסוכות הזה יצא. ובזה מוכן מה שנקטו לשון רמז, שמיני לסוכה או שמיני לברכה, ללמדנו שנחלקו כיצד מבטאים את עובדת היום השמיני כחלוק מן החג. אם מספיק בהזכרה גרידא שהוא היום השמיני, או דלמא בעינן שלא ישב בסוכה כלל וכלל.

מז ע"א

זמן בשמיני של חג

[א] וכי משום שאין בו לולב וסוכה יש סיבה לשמוח בו. האם שמחים עם העדר מצוות?

[ב] מה השייכות בין שביעי של פסח לשמיני של חג. הרי בפסח נאמר שבעת ימים מצות תאכלו. וכללה התורה את השביעי עם החג, ואילו היום השמיני לא נכלל עם שבעת ימי החג.

[ג] הגמ' מקשה לר' יהודה דמנסך כל שמונה, במה חלוק השמיני מסוכות. וקשה, וכי לא ידעה הגמ' שאפשר לתרץ בפשיטות שאמנם מנסכים בשמיני, ונשאר שנים מתוך שלוש תירוצים.

[ד] בגמ' נאמרו שני תירוצים בחילוק שבין שביעי של פסח לשמיני של חג. [א] שהפסח חלוק משלפני פניו. [ב] גם ביום של פסח אין מצות מצה. וצריך להבין במה נחלקו התירוצים הללו.

ביאור ענין זמן בחג המצות

והנה לגבי חג המצות אפשר לומר שהוא מחולק לשני חלקים. [א] חג המצות בלילה הראשון. [ב] חג החירות, שאין בו מצוה חיובית. ואפשר לומר שהדבר נרמז בפסוק ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוֹקֶיךָ, שהובדל היום השביעי משאר הימים. ולפי זה נמצא שהחג השני של פסח מתחיל בחול המועד. שהוא זמן חדש, שחוגגים את החירות בלא המצות. אך כיון שהוא חול המועד, שמותר בעשיית מלאכה אין אומרים שהחיינו על הזמן. ולכך נדחית ברכת שהחיינו עד שביעי של פסח.

וזהו עומק כוונת הגמ' שחלוק משלפני פניו, שכיון שעבר זמן רב, אין ראוי לברך. ובמהלך השני סובר, שגם אם נאמר שראוי לברך לאחר שעבר זמן רב, עדין אי אפשר לומר שהיום הראשון חלוק משאר הימים, שהרי גם היום הראשון איננו חג של מצה, שאין אוכלים מצה אלא בלילה. והדעה הראשונה סברה, שדי בכך שאוכלים בלילה הראשון, בכדי לקרוא את כל היום הראשון על שם הלילה.

ביאור מעלת השמיני שאין בו סוכה ולולב

ברכת שהחיינו מורכבת משני חלקים: [א] שמחה על מתנת החיים. [ב] שמחה בדבר שזכו לו מכח מתנת החיים. ומשום כך, שהחיינו על הפירות נחשב רשות, משום שאין חשיבות עצומה לפרי חדש, אלא רק את השמחה של הזמן החדש.

נראה שהטעם לומר שהחיינו על השמיני נובע מן העובדה, שבכל המועדים יש שמחה עם איזו עשייה - מצות, סוכה ולולב. ושבעות עם זכרון מתן תורה, אך שמיני עצרת אין בו מצוה מעשית. והטעם לכך הוא שעיקרו "נגילה ונשמחה בך" [וזהו הטעם שמרקדים עם ספרי תורה, כביכול לאחוז את הקב"ה בידים] וממילא מובן מדוע מה שאין בו לולב וסוכה, מהווה סיבה לשמוח.

ולפ"ז נראה שזהו טעמו של ר' יהודה לנסך בשמיני, שסבור שצריך שתהיה מצוה מעשית כל שהי. ונמצאנו למדים שלדבריו, אף ביום השמיני יש מצוה מעשית, ואם כן למה יאמר שהחיינו. ותירצה הגמ', שעצם זה שחלוק בסוכה ולולב מלמד על מעלת היום, שאינו צריך את המצוות בשביל לשמוח בו. וגם לר' יהודה יום זה מיוחד.

מח ע"א

גדר השמחה בשמיני עצרת

א **ההלל והשמחה שמונה** - מדוע הקדים את ההלל לשמחה, הרי ההלל יש אומרים שהוא דרבנן, או דברי קבלה, ואילו שמחה דאורייתא.

ב] **במשנה אמרו "כיצד"** - מלמד שחייב אדם בכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג. וצריך עיון דאין כאן **כיצד** על מה שנאמר ההלל והשמחה שמונה. כלומר אין לכאורה תוספת ביאור, על מה שההלל והשמחה נוהגים גם ביום השמיני. שהיה צריך לומר מלמד שחייב אדם לומר הלל ולשמוח גם ביום השמיני. ולמה נקט **בכבוד יום טוב האחרון של חג**.

ג] והנה בגמ' אמרו שיש לרבות את **לילי** שמיני עצרת לשמחה. וצ"ע במה נתייחד שמיני עצרת משאר הרגלים, כגון פסח ושבעות, שיש אף בהם דין שמחה.

ד] עוד צ"ע במה שאמרו יכול שבא לרבות את לילי יום טוב הראשון - ופירש רש"י שמא נאמר שיש דין להקריב קרבנות בערב יום טוב, בשביל שיהיה לו בשר לשמוח בו בלילה הראשון, ושמא נחדש שיש זביחה שלא בשעת שמחה. וצריך עיון, הרי גם אם נאמר שאין זביחה שלא בשעת שמחה, ולא מקיים בזביחה את מצות השמחה. אך בלאו הכי אין שום חיוב בזביחה, ואם כן מה אכפת לן אם מקיים בזה או לא.

ולפי זה מתבאר כאן דבר חדש, ששמיני עצרת יש בו מצוה נפרדת של שלמי שמחה. שגם מי שכבר הביא שלמי שמחה בחג, אין זה נחשב שעושה את המצוה שוב, כשמביא בשמיני עצרת, אלא דינו נפרד משאר הימים. ואף שאין זה חיוב, נאמר כאן שיש מצות שמחה בחג ויש מצות שמחה בשמיני עצרת. ולפ"ז מובן היטב, מה שאמר השמחה שמונה כיצד, שחייב בכבוד יום טוב האחרון, שלמדנו מזה ששמיני עצרת נחשב כרגל בפני עצמו.

ומזה נובע הדין שיוריד כלים מן הסוכה לאחר המנחה, משום כבוד יום טוב האחרון של חג. כלומר שיש דין כבוד ביום האחרון, כרגל בפני עצמו.

ונראה לומר, ששלמי שמחה איננו חיוב, אלא הוא אופן כיצד לקיים בו את מצות השמחה. והוא מצוה קיומית. ואילו ההלל הוא מצוה חיובית. לכך הקדימו את ההלל קודם מצות השמחה. ועוד שההלל נאמר בכל יום משום שחלוק בקרבנותיו, כמבואר בערכין יא:, שכיון שחג הסוכות חלוק בקרבנותיו לכך יש בו הלל בכל יום, שכביכול הוא חג אחר, מה שאין כן השמחה אין בה חיוב מיוחד ביום שני וביום שלישי.

ונראה לומר שאף שאין חיוב לזבוח שלמי שמחה בכל יום, אעפ"כ קבעה תורה מהו הזמן שבו מתקיימת המצוה של שמחה. ולכך מי שזובח שלמים בערב יום טוב, איננו מקיים את המצוה של שלמי שמחה. ואף שאין זו מצוה חיובית.

ביאור הדרשה דאך חלק לרבות ליל שמיני ולא ליל ראשון

[א] לכאורה יש כאן סתירה. מצד אחד מבואר שהטעם לרבות את השמיני הוא משום שיש **שמחה לפניו**, ומאידך מבואר שהטעם הוא משום אך חלק. עוד יש להעיר, הרי **אך** הוא **מיעוט**, וכיצד נהפך לרוב. [וידוע יישוב בשם הגר"א, ולפי הדברים יתבאר מהלך נוסף]

[ב] עוד צ"ב, במה שרצה לומר שמרבים את הלילה הראשון, והוצרך ללפותא משום שהיה מקום לומר שאין זביחה אלא בשעת שמחה.

[ג] בגמ' אמרו שמרבים את ליל השמיני, משום אך חלק הינו רק הלילה ולא היום, וקשה הרי לבסוף מרבים גם את היום. כמו שכתב רש"י שאם הלילה כל שכן היום.

שני פירושים למילה "אך" א] להישאר באותו מצב. ב] רק זה ולא אחר.

ואף שבכל מקום "אך" ממעט, אך כאן אין מה למעט, אלא או לרבות את הלילה הראשון, שיהיה רק שמח בלא שום חיסרון, או להישאר שמח ולרבות את השמיני. ולפי זה מובנת הסברה שיש שמחה לפניו, שאין כוונת הגמ' שיש סברא שאין זביחה אלא בשעת שמחה, אלא שעד כמה שאין שמחה לפניו, אין זה להישאר שמח, אלא להוסיף שמחה, והוא יותר מחודש.

ביאור מהות הריבוי של הלילה

ולפי מה שביארנו, שהשמיני הוא למשך את החג, מובן מדוע ישנה הדגשה על הלילה. שהלילה יש לו שתי הגדרות: **נטפל** אל היום שקדם לו, אל היום שלאחריו. ומשום כך יש לומר שמשיכת החג אל מחוצה לו, נעשית על ידי ליל השמיני. שיש לו שייכות כל שהי אל היום. אך אין אפשרות לרבות את היום השמיני, משום שאין זה נחשב למשך את השביעי, אלא הוא יום חדש. ולכך הדרך היחידה כיצד לרבות את השמיני הוא על ידי הלילה. וכך תתפרש הגמ'. אך חלק. כלומר חצי. ואם כן עדיף לפרש על השמיני, שמרבים רק לילה מאשר הלילה הראשון שגם ביום יש שמחה. שאין מוסיפים עוד יום שהוא מחודש. שמחה לפניו, ומשמעות אך תהיה להישאר בשמחה שלפניו. מאשר לרבות את הלילה הראשון שהוא חידוש של שמחה מחוץ ליום טוב.

כך הוא לשון הכתוב: "ושמחת בחגך... שבעת ימים תחג ליי אלהיך במקום אשר יבחר יי כי יברכך ה' בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח". **ופשוטו של מקרא** מתייחס לתבואתו של האדם. שבזכות ששמח בחג ובא להודות לה' על השפע, כך יברכו הקב"ה שתימשך שמחה זו לכל ימי השנה. ונמצא שיש כאן משמעות למילה **אך** כ"המשך". אמנם המשמעות הפשוטה של אך היא **רק** כמו "ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר". וגם משמעות זו משתלבת בפסוק שתהיה **רק** שמח במשך השנה בלא שום עצב.

הריבוי לליל הראשון או לליל השמיני, תלוי בשני הפירושים בלשון "אך"

בפשט אין הבדל גדול בין אך שמח מלשון רק או המשך, אך בדרש יש חילוק. אם נדרוש אך מלשון להישאר, יתפרש על ליל השמיני. שזהו כל הענין, **למשוך** השמחה אל ימי השנה. ולכשנדרוש את הפסוק מלשון "רק" על כרחך שהתורה באה לומר שיהיה רק שמח בלא חיסרון. והרי הלילה השמיני איננו השלמה של חיסרון אלא תוספת, ועל כרחך נצטרך לרבות את הלילה הראשון, שהיה מקום לומר שלא יהיה בו שמחה, מחמת שאין לו זבחים מערב יו"ט שאינם זמן שמחה, ובכדי שלא יחסר יזבח מבעוד יום.

בגדר הדין גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו ואיסור לשבת בסוכה בשמיני

א] **גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו.** צריך עיון איזה ענין יש לו להתיר את סוכתו, מה ירוויח מזה. ועוד למה נאמר לא יתיר, הרי בדרך כלל הסוכה בנויה בחוץ, וצריך לסותרה ולא להתיר אוגדיה שהוא מציאות קצת מוזרה.

ב] **אבל מוריד את הכלים** – מה שייך כאן לשון "אבל", הרי ההתרה איננה לצורך השמיני, ואילו הורדת הכלים היא לצורך השמיני.

ג] **פוחת בה ארבעה**, אם אסור להתיר, מדוע מותר לפסול.

ד] **הקשה בהערות הגריש"א** אם יש אפשרות להכניס נר או מאני מיכלא, למה יפסלנה.

המשנה משלבת בין האיסור המיוחד ללשבת בסוכה בשמיני לבין האיסור לסתור סוכתו בשביעי

[אמנם מאידך אסור לסתור את סוכתו. ויש שהבינו שנחלקו רש"י והר"ן אם הטעם שלא יסתור את סוכתו הוא משום שצריך את הסוכה או משום שיש דין סוכה לשבעה. אך רש"י נשמר מזה שכתב להדיא את ענין השינון בסוכה. ולמה הזכיר השינון שהוא רשות, וגם אם אין לו סוכה אין איסור ללמוד מחוץ לסוכה. אלא ללמדנו שיסוד דין שינון בסוכה הוא מדין סוכה שבעת ימים כפי שביארנו לעיל כח.

והנה היסוד לשני הדינים של מצעות נאות בסוכה ואיסור סתירת הסוכה, הוא מדכתיב סוכה לשבעת ימים כשמונ'ת. והיה מקום לומר שכשם שאין לסתור את הסוכה כך אסור לו להוריד מצעות לבית בתוך שבעה. קמ"ל שמותר לעשות כן משום כבוד יום טוב האחרון. שאין בזה פגם בסוכה לשבעה, כל שעושה כן לכבוד יום טוב האחרון.

מבואר בהמשך הגמ' שאסור לשבת בסוכה ביום השמיני [ולבני חו"ל בתשיעי] משום בל תוסיף. ואף שאין כאן כוונה לשם מצוה. ושמא תאמר מדוע גזרו חכמים כן. נראה להעלות "השערה", שהרי החג נמשך שמונה ימים, ואם ישבו ביום השמיני בסוכה אפילו לשם אור, עלול המנהג להשתרבב שישבו שמונה ימים בסוכה. ולכך החמירו חכמים מאוד, ותקנו שלא ישב אדם בסוכה ביום השמיני בשום אופן.

וכיון שזהו חידוש גדול, לכך לא נאמר במפורש שאסור לשבת בסוכה בשמיני, אלא ברמז. בזה שנאמר שלא יתיר את סוכתו. ואיזה ענין יש לו להתיר סוכתו. אלא שרוצה לשבת באויר הצח של חודש תשרי, והמקום היחיד הוא הסוכה, ולכך הפתרון הוא להתיר את סוכתו. שכיון שידוע שצריך את המקום לשמיני, איננו בונה את סוכתו באופן חזק, אלא באופן שיוכל להתיר את סוכתו בקלות.

בגדר ההיתר דכבוד יום טוב האחרון של חג

ולמעלה איננו מהווה סתירה לכך שהסוכה מיועדת לשבעה ימים, והוא דר בה בקבע.

אמנם אם כן קשה למה הוצרך לטעם דכבוד יום טוב האחרון, תיפוק ליה שכך הדרך לעבור דירה, ואין בזה פגם בסוכה. אך תשובתך בצדך. שאם היום הבא היה יום

ונראה לומר בזה טעם מסתבר. שהנה גם מי שגר בדירה שלו, ועובר דירה ללילה, משאיר עבורו את הדברים ההכרחיים, ולאט לאט מעביר את חפציו, עד שעובר לשם אף הוא עצמו. ואף כאן הרי בשמיני עצרת עוברים דירה. ואין דרך לעבור דירה ברגע האחרון, ולכך כל מה שמוריד מן המנחה

אמנם כל זה הוא רק כשעושה כן משום
כבוד יום טוב האחרון, הינו שמכין
את הסוכה ליום האחרון, אך סתם כך אסור
לו לעשות כן ללא צורך.

ונמצא שאף היתר זה נרמז במשנה, שכשם
שמותר לו לסתור מעט את היות
הסוכה ביתו על ידי שמוריד את המצעים
הנאים, כך מותר לו לסתור את סוכתו
בשיעור ארבעה בכדי לשבת שם ביום טוב
האחרון של חג. וודאי עדיף לפחות את
הסוכה מאשר להכניס נר, שאין בו היכר כל
כך.

רגיל היה צריך להוריד את המצעות ברגע
האחרון. אך כיון שכעת הוא יום טוב
האחרון של חג, וצריך לכבדו שלא להגיע
אליו עם נשימה טרופה, לכך שרי מן
המנחה ולמעלה. ואין בזה פגם, משום שזהו
הזמן שרגילים להתכונן לחג הקרב ובא.

ביאור ענין פוחת בה ארבעה

הקשו למה פוחת ארבעה אם כל המטרה
לפוסלה הא סגי בשלושה. ונראה
לומר, שארבעה הוא שיעור חשוב, והרי כל
מטרתו היא לשבת באויר צח, אם כן יפחות
ארבעה, כדי להרבות את האויר.

מח ע"ב

הזה באופן אחר לגמרי. שעירה את היין לתוך הצלוחית של המים]. ולכך הוצרך לומר שאם עירה לנקב הלא נכון יצא ידי חובתו. כלומר היין לא הגיע לחלל המזבח, והמים לא הגיעו לתהום.

ואם כנים הדברים, יתכן ליישב שלכו"ע כרה דוד שיתין, שהרי למים ודאי היה צריך לכוות שיתין. וכן יתייבש מה ענין מזבח אצל מים, אם לא שדרך המזבח חלחלו המים עד התהום.

מעשה דעודק

עיינ במאמר גדר ניסוך המים, שביארנו את ענין ההתנגדות הצדוקים לניסוך, ורגימת האתרוגים.

מערכו של מים ומזרחו של יין / מדוע

נראה בטעם הדבר, שהנקב המזרחי, קרוב יותר אל הילוך הכהן, נבחר להיות הנקב של היין, שהכהן לא יעבור עליו וימשיך לנקב הבא. ואילו הנקב היותר קרוב אל המערב שהוא השכינה, הוא הנקב של המים.

עירה של יין לתוך של מים יצא/ פשיטא

לכאורה פשיטא, הרי כל הדין הוא רק לערות את המים או היין על המזבח, ומה אכפת לן באיזה נקב נעשה הדבר. ויתכן לומר חידוש, [שטעון בדיקה]. שלכו"ע הנקב של המים הגיע עד התהום, ונחלקו רק בנקב של היין, האם הגיע למזבח או לתהום. [אמנם הרמב"ם מפרש את הדין



הנהו תרי מיני / יסודות בעבודת ה' מתוך שמחה וששון

הנה בשעת ניסוך המים תקעו והריעו ותקעו. ואמרו בגמ' משום ושאתם מים **בששון**. והינו התבאר כאן, שבשעת ניסוך המים עשו שמחה מיוחדת, יותר משמחת הרגלים, ולכך אמרו שהמקור הוא מדכתיב ששון. אלא שיש להתבונן מה נוכל ללמוד מזה, ולהפיק מוסר השכל.

על אף שידוע בשם הגר"א שמאמר זה יש בו סתרי תורה עצומים. ודאי מתפרש גם לפי פשוטו. וידוע בשם ר' ירוחם, שמאמרי חז"ל לומדים או בדרך קבלה או בדרך מוסר. **והנה צריך להבין מדוע שילבו מסדרי הגמרא מאמר שכולו מדרש פליאה ועמוק עמוק מי ימצאנו.**

ביאור החילוק בין ששון שקודם השמחה לבין ששון שלאחר השמחה

להתרגל לשגרה המבורכת, עושה פעולות חיצוניות של ששון, כדי להעריך את המתנה שקיבל.

והנה יש להתבונן במה כדאי לו לאדם לעסוק בעבודת ה'. האם בששון או בשמחה. הינו האם יעסוק בששון הינו

שמחה ישנה בב' אופנים: א] יציאה מצרה. ב] מצב קבוע של שלוה ושגרה מבורכת, בני חיי ומזוני ושפע רב.

והששון מופיע בב' אופנים: א] התפעלות מדבר חדש. כמשוש חתן על כלה. ב] כאשר נמצא במצב של שמחה, ומתחיל

שהמין איננו רוצה לעבוד ולהתייגע, וחפץ להגיע אל המטרה, ולדלג על היזע בכבישת היצר ועמל התורה.

כי בשמחה תצאו - נראה שבא לומר, שהן אמת שהשמחה לאחר הגאולה, תהא שמחה מושלמת, אך צריך גם להשתמש בכח השמחה גם בזמן הגלות. מדוע?

השמחה מחזקת את האדם, ומעניקה לו כוחות להתקדם ולשעוט אל מטרה נוספת בעבודת ה'. ולכך נאמר בשמחה תצאו, כלומר מן הגלות הן גלות הגוף והן גלות הנפש. ובזה גדולה מעלת השמחה על פני הששון. ששמחה אמתית של סיפוק מעשיית מצוה, מרוממת. את האדם משפלותו. ומסייעת לו לדבוק בערכי הרוח מתוך שמחה של מצוה.

ושאבתם מים בששון - אם האדם רוצה לצאת מן הקטנות, צריך לעסוק בפעולות של ששון והתלהבות, ורק לאחר מכן יוכל לחזור אל השמחה. למרות שהדרך המבוססת יותר הוא להגיע אל הששון מתוך השמחה. ולשוש ולצהול לאחר יגיעה בתורה ובעבודה.

אמר ליה ההוא מינא דשמייה ששון לר' אבהו

הפעולות והגיעה של השאיבה, הם בכדי להגיע לששון.

והשיב לו ר' אבהו, שאין הדבר כן. שאם היה נאמר שממלאים את המים להגיע לששון, היה הדבר נכון. אך כתוב בששון, שהששון איננו אלא אמצעי לשאוב מים. שפעמים שקשה להתאמץ ולהתייגע בתורה ועבודה, וצריך חיזוקים של ששון והתלהבות כדי לשבר את כח היצר, ולהתרגש.

בדברים המרגשים את הלב, זמירות שירות ותשבחות. או בפעולות של שמחה שיש בהם סיפוק של עשייה, כלימוד תורה, וגמילות חסדים. וזה היה הויכוח בין ששון ושמחה.

מצד אחד נאמר ששון ושמחה ישיגו, הינו שהששון קודם לשמחה, שבתחילה האדם עוסק בפעולות של ששון, ומרגש את עצמו עד שמגיע לשמחה קבועה. ופעמים שהאדם מתחיל בשמחה, ואז מתוך השמחה והסיפוק מגיע לששון על כל תוספת של התעלות.

בתחילה נאמר שהששון עדיף משום שנאמר ששון ושמחה ישיגו. והינו בזמן הגאולה בתחילה יהיה ששון והתלהבות. ולאחר מכן תהיה שמחה של שגרה מבורכת.

ואילו בפורים, שהוא הדוגמא ליציאה מצרה, בתחילה יש שמחה, על היציאה מן הצרה, ולאחר מכן אפשר ללבות את השמחה על ידי ששון.

מדוע נמשלו הששון והשמחה לשני מינים כופרים. נראה לומר על דרך מוסר,

ישנה שאלה יסודית מאוד. האם היעד של האדם הוא להגיע לששון והתלהבות או שהיעד הוא להגיע לשמחה וסיפוק בעבודת ה'. ואפשר לומר שזה היה הויכוח של ר' אבהו והמין. מהו העיקר ומהו הטפל בענין זה.

המין ששמו "ששון" טען שימלאו לו מים, כלומר המטרה העיקרית היא להגיע לששון. וזהו ושאבתם מים, כלומר

ולכך אמר ר' אבהו שיפשיטו את העור מעל ששון, הינו שיקחו רק את החלק החיצוני של ששון, כגון התלהבות בשעת

ההלל, והכנסת ספר תורה, ועל ידו יוכלו להגיע לפנימיות.

סוף דבר הכל נשמע, אסור להתייבש, צריך "חיות" של ששון, אך הששון איננו העיקר, אלא להגיע לשמחה של מצוה והתעלות אמתית. והששון שהם השירים, הריקודים, קברי צדיקים, מירון, שירי רגש - הכל צריך להוביל לעוד עלייה בתורה ויראת שמים ותיקון המידות.



ניסוך המים כנטפל אל ניסוך היין / התנגדות הצדוקים לניסוך המים

לדעת תנא קמא שיעור המים והיין שוה, וכתב רש"י כדין הקטן שבנסכים, וצ"ע מה ענין זה אצל זה. והרי יש אומרים שדין ניסוך המים מהלכה למשה מסיני. ואם כן מדוע יהיה דוקא כפי שיעור נסכי היין. ומה ביאור דעת ר' יהודה שסבר שהוא לוג אחד.

עוד מצינו שצריך שיהיו המים והיין **כלים בבת אחת** בשעת הניסוך, ומדוע אין עושים את ניסוך המים בנפרד אלא כביכול בהבלעה יחד עם ניסוך היין.

מה פשר המחלוקת אם ניסוך המים בג' לוגין או לר' יהודה בלוג אחד.

במה נחלקו ר' יהודה ורבנן אם מנסך גם ביום השמיני או רק בשבעת הימים.

מה פשר הנידון אם יש שיעור למים בדיוק ג' לוגין, או שמא די שיהיה בערך.

מה באה המשנה ללמד בסיפור של הצדוקי, מה אכפת לן מהם ומהמונם, ומה הוצרכו לומר שרגמוהו כל העם באתרוגיהם. וכנמהו ההיתר להשתמש בחפץ של מצוה, לנקום את נקמת ה'. וכי לא יכלו לזרוק חפצים אחרים.

והנה בדרך כלל הלכה למשה מסיני, איננה מחדשת מצוה חדשה, אלא רק בפרטי דיני התורה. למשל חצי נזק צרורות מברר את אופן בדין רגל שבתורה. אך ניסוך המים איננו מברר מאומה, וכל כולו חידוש. ואף למ"ד דדריש מהסך נסך, לרבות שני ניסוכים, אין זה ריבוי גמור, אלא נשען על ההלכה למשה מסיני. שאם לא כן היה צריך להיות ניסוך המים בכל יום.

והנה בדרך כלל הלכה למשה מסיני, איננה מחדשת מצוה חדשה, אלא רק בפרטי דיני התורה. למשל חצי נזק צרורות מברר את אופן בדין רגל שבתורה. אך ניסוך המים איננו מברר מאומה, וכל כולו חידוש. ואף למ"ד דדריש מהסך נסך, לרבות שני ניסוכים, אין זה ריבוי גמור, אלא נשען על ההלכה למשה מסיני. שאם לא כן היה צריך להיות ניסוך המים בכל יום.

ומשום כך סברו שיש לדרוש ששיעור המים הוא כשיעור היין, וסמכו על הפסוק הסך נסך שכר, ששיעורו כשיעורו. וכן תקנו שלכתחילה יהיה כלה עמו בבת אחת. ולכך מצד אחד עשו עסק גדול מן השאיבה, ושעת הניסוך היתה נעשית עם המים.

ור' יהודה סבר, שכיון שגדר ניסוך המים הוא מזיגת מים עם היין, לכך יש לעשותו כשיעור שמצינו בשמן, **שהשמן מתערב עם המנחה**, ושיעורו בלוג.

ונראה שגדר ניסוך המים הוא כעין מזיגת המים עם היין. כלומר בעצם היה צריך לנסך את המים לבד, וכפי שהארכנו לבאר בפרק החליל, את מהות ניסוך המים

התנגדות הצדוקים לניסוך

ולכך רגמו אותו באתרוגיהן, הינו "אתם הצדוקים לשיטתכם", מניין לכם שזהו פרי עץ הדר של התורה. על כרחכם התורה שבעל פה אחוזה ודבוקה עם התורה שבכתב. והצדוקים כביכול טענו, שיש חילוק בין מה שהתורה בעל פה מפרשת את התורה שבכתב, לבין ניסוך המים שכל כלו מצוה חדשה. ולכך הוצרכה המשנה להביא את ערעור הצדוקים, כדי שנבחין בכך שניסוך המים הוא מצוה חדשה, ואין דומה לה.

וכן מה שמצינו שנחלקו אם מנסך כל שמונה, שלר' יהודה שדינו להתערב עם היין, אזי כל החג נחשב כיחידה אחת. אך לרבנן שהוא ניסוך חשוב בפני עצמו, הוא דין בחג בלבד שבו נידונים על המים, והוא נטפל אל הלולב, שמעשיו נחשבים ריצוי על המים.

ויתכן לבאר שזו הסיבה שמזכירה המשנה את ערעור הצדוקים, שהנה הצדוקים מסרו את נפשם בשביל **שלא לנסך**. ומה אכפת להם, האם יש להם סיבה **שלא** לנסך. ומה הרוויח אותו צדוקי שניסך על רגליו. בשלמא אם היה מתריס ועושה הפגנה שלא לנסך מים, אתי שפיר, אך עשה זאת בהצנע. ועל פי דברינו יובן, שעד כמה שהפעולה של הניסוך היא לעשותה עם היין, במידה מסוימת יש פגיעה בחשיבות היין, בזה שמנסך **עמו** מים. ולכך טענו הצדוקים שאין לכך הצדקה בדבר שהוא נגד ההיגיון.

ונראה להוסיף שלכך כפרו בזה הצדוקים, שסברו שכיון שניסוך היין מפורש בתורה, וניסוך המים אינו מפורש, אין לנסך מים עם היין, שבזה כביכול ממעט את חשיבות ניסוך היין, שעושה עמו דבר שאינו קיים בתורה.

מט ע"ב

מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר - בטעם הדבר שצריך להסתיר את לימוד התורה וקיום המצוות

אישי עם הבורא. ולכך נמשלו דברי תורה לירך, שהוא מקום מוסתר ואישי. ורבי חשש שמכורה הנסיבות, אנשים עלולים לשכוח מן הענין הזה, ולכך גזר שלא ילמדו תורה בשוק.

ואמנם בהמשך הגמ' מבואר שהוא משום והצנע לכת עם אלוקיך. והיה מקום לפרש שהוא דרך של ענוה, שלא ידעו אנשים את מעשיו הטובים. אך כאן מתבאר גדר עמוק יותר, שכאשר ישנו קשר אישי עמוק, יש להסתירו, ולימוד התורה וקיום המצוות אינם רק פעולות טובות, אלא פעולות של קשר אישי עם הבורא, וזהו הטעם שיש להסתירם.

צריך ביאור מדוע יש ללמוד בסתר. וברש"י כתב שאין זה כבודה של תורה לשנות בשוק. והדבר אומר דרשני. והנה בגמ' במו"ק טז, א אינתא דרבי גזר שלא ישנו לתלמידים בשוק. ומשמע שהיתה תופעה כזו. וכנראה שלא היה מקום בבית המדרש לשנות לתלמידים שלא היו להם בתי מדרשות למכביר, והיו צריכים לשנות בחוץ, למצוא מקום שיוכלו להתרכז. ואם כן צריך להבין מדוע חשש רבי עד כדי שהיה צריך לגזור על כך. ונראה לומר שיסוד הענין הוא, שהלימוד איננו רק אמצעי לידיעת הדין, בכדי לקיים את התורה כראוי. אלא הוא שעה של קשר

מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב - מהי השייכות בין עליה לרגל לאברהם אבינו

צריך להבין את השייכות בין עלייה לרגל לאברהם אבינו. ונראה פשוט, שהרי עלייה לרגל איננה חובת היחיד, אלא הוא חובת הציבור, ואין כל יחיד מחוייב בכך. וממילא מי שעולה לרגל הרי הוא מבטא את היותו צאצא של אברהם אבינו. שהעלייה לרגל מבטאת את החיבה וההשתוקקות לקרבה של אהבה.

אמר רבי אלעזר גדולה צדקה מכל הקרבנות / ג' בחינות בצדקה כנגד ג' בחינות בקרבנות

ב] חטאת - שנותן לקב"ה ולכהנים לבדם שיתכפר לו באכילתם.
ג] עולה - שנותן לקב"ה לבדו. והוא דורון בלא כפרה.

ואף בצדקה קיימות שלושת הבחינות הללו. **א]** שלמים, שמשותף את הקב"ה בנכסיו, על ידי שנותן לעניים. **ב]** חטאת - כפרה, שהעני שלבו שבור, קרוב אל הבורא ודומה קצת לכהן, ועל ידו יכולה להגיע כפרה לאדם במה שמהנהו ישראל מנכסיו.

מה נפק"מ שהצדקה גדולה מן הקרבנות. וכי מי שנותן צדקה לא יקריב קרבנות. ועוד צריך ביאור הלשון שכתב **מכל** הקרבנות, ובדרך כלל הלשון הוא מן הקרבנות, ולמה נקט כל.

ונראה לבאר שיש ג' מיני קרבנות וכנגדם ג' מיני צדקה והם מקבילים זה לזה.

הקרבנות נחלקים לג' ענינים:

א] שלמים - ענינם שמשותף את הקב"ה והכהנים באכילתו.

ג] נתינה לגבוהה, כגון שמפרנס תלמיד חכם שאינו בעל יסורים, כמו הנותן לעני מיוסר, אלא בא להחזיק את התלמיד חכם שיוכל לעסוק בתורה בשלווה. והוא נתינה לגבוהה. ולפי זה מובן שהיות שבצדקה יש בה את כל בחינות הקרבן גדולה היא מן הקרבנות.

והנפק"מ בזה, שכשם שהעוסק בקרבנות מייחד את לבו באופן שונה. השלמים באים בשמחה, והחטאת מתוך שברון לב ותשובה. והעולה, בהתעלות מעל החומר. אף בצדקה אפשר לייחד את הלב באופני נתינות השונים זה מזה.

אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה

יש לחקור בענין הצדקה על מה ריבוי השכר, האם על התועלת שקיבל השני או על המחשבה והאכפתיות. הרי לכאורה מי שלמד את המאמר הקודם מסיק שהעיקר הוא התועלת שהרי צדקה כזריעה שיש בה ספק אם אכן תועיל לשמח ולהשלים החיסרון. ואם כן המחשבה אין לה חשיבות כל כך. ועל זה קמ"ל שאינו כן אלא השכר של הצדקה הוא לפי המחשבה שחשב על חבריו ועל טובתו.

בשלושה דברים גדולה גמילות חסדים מן הצדקה

המעלה של גמילות חסדים על פני צדקה, באה לחזק את מה שנאמר מקודם, שהצדקה משתלמת לפי הגמילות חסד שבה, והינו המחשבה בטובתו, וכאן ישנו נימוק למעלת החסד, כיון שצדקה יש בה הגבלות, שאי אפשר להטיב בה אלא אם כן יש לו

כסף וזוהי המעלה שהחסד בגופו שלעולם הוא אפשרי על ידו ואין מוגבל לאפשרויותיו. וכן אפשר להטיב בה גם לעשירים וגם למתים. ולכך החשיבות של המחשבה גדולה יותר מעצם הנתינה משום שהי אמלוח את כל המצבים.

כל העושה צדקה ומשפט מילא את העולם כולו בחסד

בשלמא העושה צדקה ממלא את העולם בחסד, אך העושה משפט שהוא שורת הדין במה ממלא את העולם חסד שהוא לפנים משורת הדין. ויש לומר בפשיטות שהעוול מהווה את ההתנגדות הגדולה ביותר לחסד.

עוולה אחת שוקלת כנגד כמה וכמה פעולות של צדקה, ומי שעושה משפט ומסלק את העוול מן העולם, מכשיר את הצדקה שתביא את החסד לעולם בלא העוול שיקלקל את כל ההשפעה של החסד.

מט ע"ב

בביאור ג' הטעמים שהיו ממלאים בחבית שאינה מקודשת

נראה שיש ג' דרגות בגזרות חכמים באופן כללי:

א] יש גזרות שנתקנו במקום שעלולים לטעות מחמת איזה דבר הגורם לטעות, ולכך יש להימנע מלפתוח מקום לטעות.

ב] ויש גזרות שהטעות כבר מונחת מעיקרא, וצריך שלא לגרום שאנשים יכריעו על פי הפעולה.

ג] ויש אופן שבו הטעות כל כך השתרשה שצריך ללמד את האנשים שלא לטעות את הטעות שהיו אמורים לטעות מעיקרא.

מבואר בגמ' שיש ג' דעות בביאור המשנה: או שאפשר להוכיח מן המשנה שאין שיעור למים ושכלי שרת מקדשין שלא מדעת. או שאי אפשר להוכיח אלא רק שאין שיעור למים. או שאי אפשר להוכיח שאין שיעור למים, משום שגם אם יש שיעור למים יאמרו שלקידוש ידיים ורגלים מלאים. והדבר צריך תלמוד במאי פליגי הנך אמוראי. ולכאורה אפשר לומר שנחלקו בתוקף הגזרה דשמא יאמרו וכפי שנבאר.

ביאור הגזרה שמא יאמרו אין לינה בנסכים

ונהכי פליגי: לדעת זעירי אין שום מקום לגזור את הגזרה הזו, ולכך מוכרח מתוך המשנה מזה שאין פתרון של מילוי מים יותר מהשיעור או שלא לדעת, שחולק על הגזרה הזו.

ואידך סבר שיש מקום לגזור את הגזרה אם לא ייראה חילוק ברור בין ג' לוגים ליותר מג' לוגים. ולכך אם רק יהיו יותר מג' לוגים לא יטעו.

ואידך סבר, שהסתמא היא שאנשים סבורים שאין לינה מועילה בנסכים, ולכך כל דבר שיעשו יפרשו את זה שאין לינה בנסכים. ולכך היו צריכים ללמד את העם שלינה מועלת בנסכים במה שמילאו בצלוחית שאינה מקודשת.

ונראה שנחלקו אמוראי בתוקף הגזרה דשמא יאמר שאין לינה מועלת בנסכים. שהנה יש לעיין מה פשר החשש שיאמרו שלינה אינה מועלת. מאי שנא מבשר קרבן שיש בו לינה.

ונראה דהרי רש"י כתב בכמה דוכתי שהלינה היא עיבור צורה, הינו שעל ידי לינה הבשר מאבד מחשיבותו, ודוקא בשר אך היין איננו מתקלקל בשהייה. ואם כן יש מקום לומר שאין לינה בנסכים. וכ"כ רש"י בשבועות יא, א לגבי קטורת שאין בה לינה משום שאינה מתקלקלת ימים רבים. ואם כן לגבי נסכים היה מקום לומר שאין בהם פסול לינה, קמ"ל שגם בהם יש פסול לינה. והמציאות היא שגם בנסכים יש קלקול לאחר זמן רב יותר. וביחוד במים.

נ ע"א

ביאור ענין גילוי במסנת ודין הקריבהו נא לפחתך

[א] אימתי זמן שהתחתונה מגולה וכו' - לכאורה פשיטא שהתחתונה יש בה משום גילוי, שהרי הנחש יכול לשתות ממנה. ומדוע לא איירי במסנת גמורה, בלא פתח.

[ב] עוד יש להבין כיצד אפשר לדבר על מסנת בכללות, הרי יש כמה רמות של עובי במסנת.

[ג] במה נחלקו אם מסנת יש בה משום גילוי או לא, נביא מסנת ונעביר דרכה ארס נשקה את המים לכלב, ונראה אם ימות.

[ד] עוד צריך ביאור, מה שאמר שאף לר' נחמיה, לא קרינן ביה הקריבהו נא לפחתך. ולכאורה אינו מובן הרי לאחר שנשתנן אין בו ארס ומהו החיסרון במים אלו, שאין להביאם לגבוה.

[ה] יש לדון האם גם אופן שידוע ששתה ממנו נחש אם יועיל המסנת.

אמנם באופן שגם על הצד שיש ארס יש מסנת נחלקו ר' נחמיה ורבנן. ר' נחמיה סבר שאף שנתקנה התקנה לחשוש לדבר שאין דרך לחשוש בעלמא, אין לחוש בספק ספקא. שהרי גם על הצד ששתה יש צד שהתעכב על ידי המסנת.

ובזה נחלקו ר' נחמיה וחכמים, האם כיון שהתקנה הזו חמורה מכל חשש דאורייתא אחר, שכאשר אין סיבה לחשוש לא חוששים, ממילא יש להחמיר אף בספק ספקא, וגדר התקנה היה שרק כאשר ידוע בוודאי שאין ארס מותר, או שמא התקנה היתה לחשוש ובספק ספקא אין לחוש. וכשאין ידוע ששתה, וגם יש מסנת יש להקל.

ולכך נקט אופן של מסנת תחתונה להודיע, שכל דבריו אינם אלא על הספק שמא שתה הנחש, אך אם ודאי שתה הנחש, גם מסנת לא תועיל.

וממילא מובן שלגבי מקדש פסול לכו"ע שאין דרך להביא מים ויין כאלו לפני מלך בשר ודם. שהרי לא הוכח בודאות שאין שם ארס.

מסנת זו האמורה כאן איננה **מסנת ארס** אלא מסנת יין. כמבואר כאן דברי רש"י, וכיון שכך, יש מקום לדון האם אפשר לסמוך עליה שהארס לא יעבור דרך נקביה. אמנם ברור שאם יש מסנת המיועדת לסנן ארס, ודאי תועיל עד כמה שבדקו את אמינותה. אך יתכן שלא היה ידוע להם על מסנת כזו. אלא שכמובן צ"ב במאי פליגי ר' נחמיה ורבנן.

והנה דין מים ויין מגולין איננו חשש בעלמא אלא **תקנת חכמים** שהיין והמים **אסורים** בשתייה. ובתקנה זו נאמר שאם יש יין ומים שלא נשמרו מן הנחשים, אסורים בשתייה. ואף שלא ראינו שום נחש, כך תקנו חכמים, שכל **שלא ידוע שלא שתה** ממנו הנחש, אסור בשתייה.

ג' דרגות בשלילת הארס: [א] לא ידוע. [ב] יש סיבה שלא ישתה ממנו. [ג] יש סיבה שאין כאן ארס.

באופן שלא ידוע, ודאי אסור. ואמנם באופן שהתחתונה מגולה, יש סיבה שלא ישתה ממנו, משום שהיין נוטף וזה מפחיד את הנחש, אך אין לסמוך גם על זה.

נ ע"ב

בביאור ענין "שואבה" ו"חשובה" - מהות ניסוך המים

[א] צ"ב הרי שאובה הוא כנגד שאיבת המים, וחשובה הוא כנגד הניסוך הרי השאיבה איננה אלא **אמצעי** והכשר מצוה להגיע לניסוך המים. וכיצד אפשר לומר שהשאיבה והחשובה [הניסוך] שקולים.

[ב] למי"ד **חשובה** יש להקשות, מדוע היא חשובה על שם השיתין שנבראו מששת ימי בראשית, הרי אף ניסוך **היין** נעשה בשיתין, ואף הוא מששת ימי בראשית.

[ג] מה פשר השמחה הגדולה בניסוך המים. שלא מצינו לה אחר ורע בעשיית שאר המצוות.

[ד] מדוע בפרק זה מאריכה הגמ' לדון בענייני **יצר הרע**.

[ה] נחלקו בגמ' בתענית האם ניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני, או שהוא נלמד מדכתיב הסך נסך. וצ"ב מדוע ניסוך **היין** נאשמר במפורש, וניסוך המים **נרמז** או שהוא **מהלכה**.

הכפורים, ואותם אנו מכניסים לתוך ימי החולין והשגרה. השאיבה באה כנגד ימי הקדושה, והניסוך הוא כנגד ימי החולין, שבהם אנו מכניסים את הקדושה שספגנו בימים המיוחדים. והגמ' מסיקה ששניהם נכונים, ואחד בלא האחר איננו משמעותי.

ובזה מובן שניסוך המים לא נאמר במפורש לא כמו ניסוך היין שנאמר בפסוקים מפורשים. שניסוך היין שיש לו משמעות של אכילה ושתייה לגבוה נאמר במפורש בפסוק, אך ניסוך המים שהוא ענין על פי הסוד, אין ראוי שייכתב במפורש בתורה.

ויסוד המחלוקת אם לומדים ניסוך המים מהלכה או מדרשה דהסך נסך, שנחלקו האם יש משמעות לעצם זה שמנוסך על המזבח, שיש בו שתייה, או שמא איננו קשור כלל לניסוך היין.

אחד הדברים שכנגדם נלחם היצר הוא קידוש החומר, או שהאדם יתבהם או שיפרוש מן החומר לגמרי, עד שיתרסק... ולכך מאריכה הגמ' כאן בענייני מלחמת היצר.

ונראה לבאר כל זה, שידוע שבית המקדש הוא המקום שבו שרויה השכינה וממנה מושפעת הקדושה לכל העולם, והיא המשפיעה קדושה לקדש את כל עניני החול ולהעלותם משלטון היצר. וידוע שיסוד המים הממהרים במרוצתם הוא כח התאווה, לקחת מן העולם לשם מילוי תאוה גרידא.

ולכך בחג הסוכות שהוא זמן **שמחתנו**, שבו חמקדשים את החומר, ואוכלים בשר לשמחת בחג בשמחה רוחנית. נוטלים מן המים הטבעיים, ושואבים אותו לכלי **מקודש**, ומחזירים אותם **לתהום**, וחוזר ומתערבב עם המים שבעולם. ומכניס קדושה בכל המים.

ובזה יתבאר הענין **שואבה** או **חשובה** שנחלקו אם עיקר השמחה בשאיבה או שעיקר השמחה בניסוך שהשאיבה היא כנגד **הקידוש** של המים הנשאבים, **והניסוך** הוא כנגד השבת המים אל התהום ועירובם עם החולין.

ואפשר להמשיל את הדברים. שישנם ימי קדושה כימי המועדים ובראשם יום

[ונסיף עוד דברים בענין השיתין שכרה דוד בהמשך בדף נג]

החליל דוחה את השבת ר' יוסי ב"י אפילו יו"ט אינו דוחה

היא מדיני היום טוב, אך השבת הגיעה בלא קשר ליום טוב. ושמא יהא מותר ביום טוב. וקמ"ל שגזרו גם ביום טוב, וטעם הדבר יבואר להלן. שגזרה זו של תיקון כלי שיר, היא גזרה חמורה, וגזרה גם במקום שאין גזרין, שהרי אין שבות במקדש.

צריך ביאור מהו ההבדל בין שבת ליום טוב בדבר זה, הרי הגזרה שלא לנגן בכלי שיר שווה בין בשבת ובין ביו"ט. ונראה לומר, שהנה לולב נחשב מוקצה בשבת ואינו מוקצה ביום טוב משום שזוהי מצותו. ובאותה מידה היה מקום לומר שהשמחה

עיקר שירה בכלי

והתוכן בלא התבוננות כל כך בתוכן הדברים, אלא במסר הפשוט והמשמח שלהם. שזהו כחו של הניגון, שאין לו סדר, ואין לו תחילה וסוף, ועיקרו הוא לומר את הדברים מתוך רגש. וכך ידוע לומר שהטבעת מכונה "שיר" בלשון המשנה. שהטבעת העגולה אין לה תחילה וסוף.

או שענין השיר של הקרבן הוא השמחה שבקרבת אלוקים. וכלי השיר מהווים עיקר חשוב בשמחה. וללא כלי שיר, חסר מאוד בשמחה. [וידוע על המהרי"ל שכאשר גזרה המלכות שלא ינגנו בכלי שיר, הורה לחתן להעביר את חתונתו לעיר אחרת בכדי שיוכלו לנגן בכלי שיר, להרבות את השמחה]

כיצד אפשר לומר שעיקר שירה הוא הכלי, הרי ודאי שהעיקר הוא מזמורי השיר שאומרים. ורש"י נשמר מזה, וכתב שעיקר השירה של הפה אינו אלא עם יש עמו כלי.

ונראה לבאר כך. שהנה מזמורי התהלים אינם שירים. והלויים האומרים את מזמורי התהלים, צריכים לאומרם בדרך של שירה. ונחלקו מה הופך את המזמורים לשירים. האם ע"י ניגון. וכלי השיר, אינם אלא לתוספת שמחה. או שמא רק על ידי כלי השיר, נהפך לשירים.

ונראה ביסוד המחלוקת. כיצד להפוך מזמור בעלמא לשיר. האם עצם צורת האמירה הופכת את האמירה לשיר. שהניגון הוא צורה של אמירת הפסוקים

בענין כלי שרת שעשאן מעץ / פירוש מחודש בדנין אפשר משאי אפשר

א] דבר תימה הוא, היאך אפשר ללמוד אפשר משאי אפשר להכשיר של עץ. דלמא עץ פסול, ומה שאבוב כשר הוא משום שאי אפשר בכלי מתכת, ומה פשר הענין של לימוד אפשר משאי אפשר. הרי בפשטות אין לזה היגיון.

ב] עוד קשה לפי המסקנה דיליף מן הפסוק גבי מנורה, מדוע א"א ללמוד מאבוב להכשיר עץ אם לומדים אפשר משאי אפשר.

ג] בעיקר הגמ' צריך עיון, דבתחילת הסוגיא נראה שעוד לא ידע הדרשה דמנורת זהב, אם כן מהיכתי תיתי לפסול עץ, הרי אין מקור לפסול.

כלומר המחלוקת היא האם צריך להביא את הכלי הכי מכובד, או דלמא אפשר להביא את הכלי הפשוט. וכל זמן שלא ידע את הדרשה צריך לומר שסבר שכלי חרס פסול משום שאין מקור להכשירו, שהרי הוא הפחות בחשיבות מכולם.

או דלמא כיון שאפשר להביא כלי מתכת אזי עצם זה שיש אפשרות להביא כלי מתכת גורם לכך שכלי עץ פסול. וזהו דנין אפשר משאי אפשר, וכפי שביארנו בביאור ענין אפשר. כלומר אם באנו להכשיר את העץ על ידי הילפותא מאבוב אין כח ללמוד ממנו להכשיר.

ולפי זה לאחר שלמדנו כלל ופרט אין האבוב יכול להשפיע על הלימוד, מכיון שכל מה שאפשר ללמוד מאבוב הוא רק אילולא הדרשה. ואף למ"ד דדנין אפשר משאי אפשר.

ויתכן שאף למסקנה ההכרעה אם לדרוש בריבוי ומיעוט או בכלל ופרט מבוססת על הסברא האם לכלי שרת צריך לקחת רק את המובחר ביותר. או סגי בכל כלי חשוב.

טומאת כלים מלמדת על חשיבות הכלים אף קודם הדרשה

ונראה שזה היה פשוט אף לולא הדרשה, שכלי מתכת מכובדים יותר מכלי העץ. כמו שרואים לענין טמאת כלים, שהמתכת חשובה יותר מן העץ, שאין צריך שיהיה לו בית קיבול בשביל להיות כלי חשוב. ואחריו במעלה כלי עץ שצריך בית קיבול, אך אינו צריך שיעמוד בלא סמיכה. ואחריו כלי חרס, שאם אין לו בית קיבול בלא סמיכה אינו מקבל טומאה כלל.

יסוד הנידון של כלי שרת מעץ בסברא

אלא שכך היה הנידון האם כיון שאפשר להביא כלי מתכת מכובדים יותר, ממילא כלי עץ פסול. שלכלי שרת צריך להביא את המובחר ביותר. או שמא אין להקפיד אלא להביא כלי, ותו לא. [וצריך לומר שידעו מסברא לפסול כלי חרס, משום שאין לו מקור].

ובזה נחלקו, האם כיון שעץ כשר לאבוב אי אפשר לפוסלו, ואף שעדיף להביא של מתכת מכל מקום יש חשיבות גם לכלי עץ.

בביאור הסברות אם שיר דוחה את השבת

א מחלוקת בשיר של קרבן אבל בשיר של שואבה דברי הכל **שמחה** היא. צ"ע, שהרי אם הטעם שדוחה שבת משום שהיא עבודה, ובלעדי כלי השיר לא יוצאים ידי עבודה זו, אם כן פשיטא ששמחת בית השואבה שיהא אסור, מכיון שאיננה דאורייתא. ולמה היה צריך להזכיר את העובדה שמדובר **בשמחה**.

ב עוד יש להעיר שבתחילה מבואר ששיר של קרבן דוחה את השבת, רק משום שעיקר שירה בכלי. ובהמשך הסוגיא מבואר דלכו"ע דוחה את השבת וכל מה שנחלקו הוא דוקא בשיר של שואבה אם שמחה דוחה את השבת. וצ"ב מה **השתנה**.

ג עוד צ"ב שבהמשך הסוגיא רצתה הגמ' לומר דבתרווייהו פליגי, ואין לחלק בין בית השואבה לקרבן כלל. וזה קשה עוד יותר, וכי אין מעלה לשיר של קרבן על שיר של שואבה, עד כדי שסבור שאין לחלק ביניהם כלל.

יסוד הענין הוא האם בדבר של שמחה יש בו גזרת שבות במקדש

שאפילו אם עיקר שירה בפה דוחה את השבת. וביאור הדבר נראה כך. שכל מה ששייך לקרבן אין לגזור בו, משום שהקרבות אינן נעשות בשמחה יתירה, וחל עליהם הכלל שאין שבות במקדש. אבל שיר של שואבה, שאינו נעשה עם הקרבן, יש לגזור בו את גזרת שבות במקדש. ובהכי פליגי. ולפי זה יובן מה שאמרו שכיון שהוא שמחה יתירה יש כאן בעיה לומר שאין שבות במקדש בשעה שמרבים בשמחה, ויש קצת קלות ראש. אמנם מאידך אפשר לומר שגם בשמחת בית השואבה אין לחשוש כלל לקלות ראש, משום שהוא זמן של שאיבת רוח הקודש. והיא שואבה וחשובה.

בביאור הצד שנחלקו בתרתי

והצד שנחלקו בתרתי סבר, שאין לחלק בין שמחה לשמחה. ואם שעת שירה הוא זמן שצריך לחשוש שמא יגיעו לידי איסור, אף בשיר של קרבן יש לגזור, כיון שעיקר שירה בפה. ואם אין לחוש לכך בשעת שמחה, אפילו בשמחת בית השואבה אין לחשוש. אך צד זה נדחה לגמרי, משום ששעת קרבן אין לגזור בה כלל, משום שנעשית ביראת שמים כפי שביארנו.

התוס' העירו בריש פרקין שהיה מן הראוי לומר שאין שבות במקדש, ומשום כך לא נגזור משום שמא יתקן כלי שיר. ונראה שעל ציר זה עומדת כל הסוגיא. ובעמוד ב' הוסיפו התוס' לומר, שיש מקום לגזור ביותר בשיר של שואבה משום שיש שם הרבה כלי שיר לאין מספר. ונראה להוסיף על זה עוד נקודה. שהנה הטעם שאין שבות במקדש הוא משום שבמקום המקדש יש יראת שמים, ואין חשש שיכשל שם.

אמנם מאידך בזמן של שמחה, יש מקום לחשוש שיכשל כיון שהשמחה היא ההפך מיראה. ואף שנאמר וגילו ברעדה, שאין לשמוח עד אובדן היראה לגמרי, מכל מקום שעת שמחה יש בה קלות מסויימת.

שיר של קרבן דוחה שבת גם אם עיקר שירה

בפה למסקנה

ונראה לומר שבתחילה כשאמרו מחלוקת בשיר של קרבן, אכן כוונת הגמ' לחדש שרק משום שהיא צורך עבודה ואי אפשר בלעדיה דוחה את השבת. אך לאחר שנדחה דבר זה, ולא הצלחנו להוכיח שיש דעה כזו שעיקר שירה בכלי, חזרנו לומר

נב ע"א

משפחות משפחות לבד / כיצד משמע גברים לחוד ונשים לחוד

משפחתו. שהרי בגמ' בסנהדרין סט. מבואר שרצו לבטל את היצר לגמרי, ולא מצאו ביצה אחת בכל ארץ ישראל. ואף לעתיד לבא עדין ימשיכו לפרות ולרבות. אלא נראה שגם לעתיד לא יתבטל לגמרי, ועדין יהיה אפשר להשתמש בו לצורך הענין, אך היצר לא יתקוף את האדם למשכו בעל כרחו. ולזה מובן הלשון משפחות משפחות, הינו שהיצר לא יתקוף כמו שאין אדם מתגרה בבני משפחתו. ואף שאם ירצה יוכל. שהיצר הרע יהיה שכלי.

צריך ביאור כיון שאין יצר הרע שולט למה להפריד אנשים מנשים. ויש מבארים שההרגל ממשיך. אמנם קשה לומר כן, שהרי בלא יצר לכאורה אין מקום לתאוה. והנה יש לעיין כיצד משמע מן הלשון **משפחות** – גברים ונשים לבד. ועיין בדברי רש"י. ועדין צ"ע. וכי משפחה פירושה גברים ללא נשים?

ונראה שלעתיד לבא היצר הרע לא יתבטל לגמרי, אלא לא יתקוף, באותה מידה כמו שאין אדם מתאוה לבני

ענין השמירה מייצר הרע דוקא בשעת ניסוך המים

וענין ניסוך המים הוא לקחת מים קדושים, ולנסכם על המזבח בקדושה, שיתערבו המים עם כל המימות שבעולם, וכך כל המימות יתקדשו. ונמצא ששעת ניסוך המים הוא שעת הטיפול ביצר. ולכך צריך להיזהר מאוד שדוקא בשעה זו שמטפלים בו, עלול להתגרות יותר. וכמו שמצינו שהאמוראים שהתגרו ביצר, נכנסו למלחמה עצומה עמו.

וכיון שיצרא דעריות מכונה "יסוד המים" לכך צריך להיזהר ממנו בשעת ניסוך המים. ואפשר לומר שזהו פשר השמחה הפורצת בשעת ניסוך המים, שאין שמחה יותר גדולה, מאשר ריסון של היצר, והבאתו אל תיקונו וייעודו בעולמו.

צריך להבין כיצד אפשר לומר שבשעת ניסוך המים נחשב שעה של קלות ראש, רש"י כתב שהיא קרובה לקלות ראש, הרי ניסוך המים היו **שואבים רוח הקודש**. ולכך נקראת שמחת בית השואבה. וכיצד אפשר להגיע מזה לקלות ראש.

והנה לא בכדי בפרק זה נזכרו הרבה עניני היצר הרע והמלחמה מולו. וכידוע שהאגדות ששבש"ס מסודרות על פי עומק הענין.

ועל פי מה שביארנו במאמר ההקדמה של ניסוך המים לפרקנו, יבואר ענין זה. שכל ענין ניסוך המים היה תיקון היצר הרע. שיצר הרע הוא יסוד המים, הממהרים במרוצתם, ושוטפים כל הנקרה בדרכם.

שוחטו בפני הצדיקים

אמנם היצר הרע, שאין בה תועלת, ולעתיד לבא, כל מי שהתגבר על יצר הרע, יוזמן **לאכול** את מתן שכרו. ועיין בסמוך בענין יצר הרע בתלמידי חכמים.

לכאורה היה לו לומר שהורגו, או מעלימו, ולמה שוחטו. ונראה שענין שחיטה הוא ההפך מ"נבלה" שכאשר הבהמה מתה ואין בה תועלת מכונה נבלה.

והדחתיו אל ארץ ציה ושממה למקום שאין בני אדם מצויין / הרי לעיל אמר שנשחט

אדם, שוב יחל להחטיאם. כלומר המציאות של היצר היא להחטיא בני אדם.

ואפשר להוכיח זאת, שכתוב שהיצר יורד ומתעזה ולאחר מכן עולה ומעיד ומקטרג. ולכאורה, המשפט בבית דין של מעלה הוא על ההרס והחורבן הנגרמים מחמת העבירה, וכיצד יוכל היצר הרע להעזיז פניו ולהעיד על החורבן הנורא, בעוד שהוא זה שגרם לכך על ידי פיתויו. אך היא הנותנת, שכיון שזהו תפקידו של היצר, ממילא מתפאר הוא בכך שהצליח.

צריך ביאור אם אין בני אדם מצויין, בטלה מציאותו של היצר לגמרי, ואין לו עוד מקום בעולם. ועוד צ"ב הרי מבואר לעיל שהיו **שוחטין** את היצר הרע, וכאן מבואר **שהודח** אל ארץ ציה ושממה.

ונראה שהיא הנותנת, שהיצר הרע איננו מציאות של רע, אלא שכאשר הוא נמצא בין בני אדם **תפקידו** הוא להחטיאם. וכאשר יסולק אל מקום שאין שם בני אדם, יחזור להיות מלאך רגיל. והסיבה ששוחטים אותו, משום שברגע שיחזור להיות עם בני

ועלה באשו ותעל צחנתו – שמיניח אומות העולם ומתגרה בשונאיהם של ישראל

לו מספיק חיילים להתגרות גם בישראל וגם באומות העולם.

ויתכן, שהרי יה"ר נחשב כשרו של עשו, החפץ במפלתם של ישראל. והינו שאם היה מתגרה בכולם, היה יכול לטעון שעושה כן לש"ש. וכיון שמתגרה רק בישראל, חפץ במפלתם של ישראל. וזוהי צחנה.

צ"ב מדוע נאמר ועלה באשו, במה שמתגרה בישראל.

ונראה שעליית באשו הוא קלקול של דבר טוב, כמו שנאמר במן, וירום תולעים **ויבאש**. והינו שקלקל את עם ישראל שהם מתוקנים מתחילתם. אמנם צריך עיון, מה פשר הדבר שמיניח אומות העולם, הרי יש

כי הגדיל לעשות – ובתלמידי חכמים יותר מכולם

שליחותו, ליצור ניסיון. וזהו הטעם שבתלמידי חכמים יותר מכולם, שהיצר הרע חפץ שיתגברו עליו, ויגיעו לפסגות גבוהות, ואז נמצא שהוא סייע לתלמיד חכם להתעלות. ובזה ביארנו לעיל שהצדיקים בוכים על כך שלא תהיה להם עוד אפשרות להתעלות על ידי היצר הרע. וזהו כי הגדיל לעשות, הינו שהגדיל את מדרגתם של תלמידי חכמים.

צריך ביאור, כיצד משמע מן הפסוק כי הגדיל לעשות שמתגרה בתלמידי חכמים. והנה יש לעיין מדוע מתגרה היצר הרע בתלמידי חכמים, שאצלם פוחתים הסיכויים שיצליח במשימתו.

ונראה לומר שעיקר משימתו ותפקידו של היצר הרע הוא שהאדם יתגבר עליו. ועל ידי זה מגיע לתיקונו. אלא שהיצר צריך להשתדל מאוד להחטיאו, משום שזוהי

נב ע"א

צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים כחוט השערה ההבדל המהותי בין הצדיק לרשע במלחמת היצר

המרתיע מלעבור את החוט. למרות שבהנף יד אפשר לקורעו.

ובזה נבחן הצדיק השואף תמיד לשבור את השיאים שלו. ולשבור שיא הוא הר גבוה. ובאמת אם אין הקב"ה עוזרו אין יכול לו. והעזרה העיקרית היא העלייה המתמדת. ומזה למדנו מהו ההבדל המהותי בין רשע לצדיק. לא בכמות העבודה, אלא האם הוא מתקדם או נסוג.

הקב"ה מודקדק עם הצדיקים כחוט השערה ושואף אפשר לבאר את מה שנאמר לגבי הצדיקים שהקב"ה מודקדק עמהם כחוט השערה. הינו – שדורש מהם שלא יהיה שום חוט שעומד בפניהם. ותמיד יכבשו את היעד הבא. ותביעה זו אפשר לתבוע רק מהצדיקים שעובדים על עצמם בכל יום. שלא ילך יום אחד בהרגל האתמול.

הבכי על ההר

והנה הצדיקים בוכים. ונראה לפרש בדרך נוספת. שהצדיקים חשבו בתחילה, שהיצר איננו אלא "מטרד". אך כעת מתברר להם שהעפילו למרומי ההשגות רק בעזרת היצר הרע, וכשטיפסו מעל היצר הרע העפילו אל "הר ה'" וזהו תיקונו של היצר, שעל ידו יגיע האדם לפסגות גבוהות. ולכך מתגרה בתלמידי חכמים יותר מכולם, משום שאצלם יש סיכוי שיתגברו ואז יגיע לתיקונו. וכעת מובן בכי הצדיקים, שיודעים שלא יוכלו עוד להתקדם.

צריך להבין מה למדנו משני המשלים שהיצר הרע כחוט השערה או כהר.

כחו של היצר "חוט השערה"

עיקר כוחו של היצר הוא כשהאדם דורך במקום ואינו מעפיל לדרגה הבאה, ובמצבו הרדוד, נפילתו מובטחת. לא כן כשהאדם בעלייה מתמדת, ומסתער על הדרגה הבאה, אין ליצר כמעט דריסת רגל אצלו. אלא שכיצד ישכנע היצר הרע את האדם שלא לעלות הלאה, הרי טבעו של אדם שרוצה להתקדם בעבודת ה'. ונראה שלשם כך קיבל היצר הרע כח של כחוט השערה. היצר מפחיד את האדם שלא יעלה לדרגה אחרת. חוט השערה חילו של היצר, אינו אלא תמרור בשטח זה אל תיכנס. [וכך מובא בשם הגר"א במשלי]

משל למה הדבר דומה. כאשר יש אירוע רב נפגעים ל"ע, המשטרה סוגרת את האיזור בסרט אדום ועליו כתוב "משטרה אין מעבר" ולמרות שבקלות אפשר לעבור מעליו או מתחתיו, המשכיל מבין שמוטל עליו שלא להיכנס לשם.

זהו כחו של היצר לבוא אל האדם ולומר לו שלא יעפיל אל השלב הבא משום שזה לא מיועד לו, ועלול הדבר להקשות עליו את החיים מאוד. למשל - להגיע לתפילה כמה דקות מוקדם. אדם שדרכו להגיע בזמן במקרה הטוב, גם אם יש לו אפשרות בלא קושי גדול, להגיע מוקדם, באופן טבעי אמורה להיות לו רתיעה מזה, לעשות פעולה שאינו אווזו בה. וחוט השערה

שבעה שמות יש לו ליצר הרע

שבעת השמות של היצר הרע הם דרכי הנהגותיו ומלחמתו
ואפשר ללמוד מהם דרכי פעולותיו של היצר הרע

א] רע – רע פירושו דבר שאין בו תכלית אלא רק העדר. והיצר הרע מושך בתחילתו לדברים שאין בהם תכלית ותועלת, וכל ענינם הוא הנאות לשמן. ואף בהנאות של היתר, מסיט את עיקר מחשבת האדם כיצד להשיג יותר הנאות. וביצר הרע זה נופלים רוב האנשים שהולכים אחרי תאוותיהם. והדרך להילחם לנסות לצמצם את הנאות הרשות וההיתר.

ה] מכשול – כאן מדובר על מכשולים קטנים הפזורים לרגלי הצדיק שהוא צריך לשים לב אליהם, שאין הוא בא בתור שונא, אלא מפתה בתור אוהב לעשות מעשים לשם שמים. ומתחיל בעשייה לשם שמים, ולאחר מכן מתדרדר. ובכל מעשה שעושה לשם שמים יזהר שלא יימשך ממנו למעשים אחרים.

ו] אבן – יש רשות ליצר הרע ליטול מן הצדיק את רגשות ההתעלות, והאיתערוּתא דלעילא, וירגיש בכל מעשיו כמין אבן, שאין לו רגשות, והוא ניסיון לצדיק האם יתמיד במעשה עבודת ה' למרות ההסתר, אזי ימשיך ויתעלה ביתר שאת. ושמא תאמר מהו החילוק בין אבן לטמא. הרי אף את הטמא ביארנו שענינו הוא כבודות. הטמא הוא טומאה הנדבקת וממשיכה לפעול, ואוטמת. אך האבן הכבדה והקריה, אפשר על ידי הסתערות לסלק ממנו. כאשר ישנה הרגשה של אבן, צריך להסתער ולעורר את הלב בכל הכח.

ז] צפון – הינו שעושה מעשה שכל כולו מעשה טוב, אך היצר הרע מכניס איזו נגיעה דקה מן הדקה, שרק על ידי נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן, אפשר להגיע אליו ו"להכיר" את השקר שבו. ודבר זה מצריך יגיעה תמידית לחשוף את השקר הצפון.

ב] ערל – ערלות היא חשק לתאוות רעות. שהרי הסרת הערלה ענינה מיתון התאוות. והדרך להילחם בזה הוא לדעת שהרצונות האלו אינם שלו אלא של היצר הרע, וכרגע יתעופפו.

ג] טמא – הצדיק שמרגיש רוחניות, צריך היצר להתאמץ לגעת בו. כלומר כשם שהטומאה מגיעה רק על ידי מגע, כך לפעמים אין היצר הרע יכול להגיע לאדם אלא רק על ידי מגע. כלומר פעמים רבות יש לאדם אפשרות להתגבר, ובלבד שלא תהא לו נגיעה ביצר, אך לאחר מגע אחד, אין לו עוד כח לעמוד כנגדו. והחכמה היא לא לתת ליצר את המגע הראשוני.

ד] שונא – עד עכשיו מדובר בתאוות גרידא, שכח התאוה מניע את האדם. אך הצדיק שגבר על יצרו, בכדי להכשילו צריך יצר רע רוחני שמנסה להחטיא אותו כדוגמת השונא. ודרך הלחימה נגדו הוא בעיקר להכיר את האויב. ונאמר כי גחלים אתה חותה על ראשו וענין חתיית הגחלים הוא להוציא את האש מתוך הגחלת, כך להוציא את האמת מתוך המעטפות של

נב ע"ב

ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו

בפשטות המכוון בזה הוא שהאדם צריך להתפלל לקב"ה שיושיענו. אמנם נראה שכוונתו היא, שלא יתגרה האדם ביצרו, שהוא יותר חזק ממנו. כלומר הרגש היצרי יותר חזק מן השכל. וצריך להבין מדוע עשה הקב"ה שהיצר יותר חזק מן האדם, הרי כל מטרת בריאת היצר היא בכדי שהאדם יקבל שכר על עמלו בשבירת יצרו. ונראה לומר, שהנה אם נתאר לעצמנו שהמאבק עם היצר היה שקול, לא היה האדם חש בצורך לעסוק בתורה בכדי לברוח מן היצר.

בגמ' בעבודה זרה כ, ב מובאת המימרא לעולם אל יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה. ומיד לאחר מכן מובא סולמו של ר' פינחס בן יאיר, תורה מביאה לידי זהירות, וזהירות לידי זהירות. ולמדנו מזה שעל ידי תוקף היצר, האדם מוכרח לאחוז במעלות עליונות, וכך מעפיל אל רום הפסגה. וכך ביארנו ענין זה שהיצר כהר גבוה, שעל ידו אפשר להתרומם.

אם פגע בך מנוול זה משכחו לבית המדרש

יש להשוות את המאמר למאמר הגמרא בברכות, **לעולם** ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה. ויש כאן שני הבדלים:

א] כאן נאמר אם פגע בך, הינו פגיעה מיוחדת ומסוימת, ואילו שם נאמר **לעולם** הינו שצריך לעולם להרגיש ולעסוק בתורה. ב] בגמ' נאמר ירגיז, ואילו כאן נאמר משכחו לבית המדרש.

הבדל גדול ישנו בין לימוד תורה לבין לימוד בבית המדרש, בסערת ויכוחים

וריתחא דאורייתא. וכך נראה לבאר את סתירת הדברים.

נראה שיש לחלק בין מקרה שהיצר דופק על פתחי לבו של האדם, לבין מקרה שכבר פגע בו. כלומר אם היצר **מנסה** להתקרב, אפשר להילחם בו על ידי העצות המנוויות במסכת ברכות, אך כאן מדובר **שפגע** בו היצר והוא נמצא בתוך הסערה. ואז אין ברירה משכחו לבית המדרש. כלומר לא מספיק לימוד התורה אלא צריך סערת לימוד של בית מדרש.

משכחו לבית המדרש

צריך ביאור היה לו לומר ילך לבית המדרש, אך כיצד אפשר לומר **משכחו**. ונראה שהכוונה בזה היא שימושך את היצר הרע, ויפתחו בך מיני פיתויים לבוא לבית המדרש, ויציע לו מיני מתיקה ושאר ענינים המושכים את לבו.

אם אבן הוא נימוח

מה שהמים שוחקים את האבן הוא שהאבן בנויה מחלקים דקים מאוד ומכח הדחיסה נעשים כאחד, והמים חודרים בין החלקים הללו של האבנים, עד שמפרידים אותם זה מזה. וכך היצר הרע הוא בחינה של אבן, ונראה כגוש אחד יצוק, כאילו שאין לשברו, אך על ידי מי התורה מפוררים אותו. ואין זה **ביטול** של היצר אלא לפורר אותו שאפשר לצאת ממאסרו.

וידוע שאם מקטנים את הניסיון לפירורים מתבטל כוחו של היצר הרע, שאם למשל קשה לו ללמוד ואומר לעצמו שילמד רק חמש דקות, ומקטין את הניסיון, באמת אין זה כל כך קשה ואז יש סיעתא דשמיא לראות שאין כאן כלום. ואף שהיה לו קשה

בכך תוספת של רצון להלחם. כלומר כאשר האדם תופס, שרצונותיו מגיעים מכח שונאו הגדול ביותר, יהיה לו חשק ומוטיבציה להילחם על כבודו.

בתחילה הלך ולאחר מכן אורח ולבסוף איש

צריך ביאור וכי לאחר שלושה חטאים יהיה איש.

ונראה שאף אם יכשל האדם מאה פעמים לא יחשב אורח, כל זמן שמכיר שהיצר הרע נכנס וקשה לו לעמוד בו, אך אם **מזמינו** כאורח, וחושב הוא לתומו ששולט עליו כאורח שברצונו מכניסו וברצונו מוציאו, אך לאחר מכן משתלט עליו היצר הרע ונהיה איש.

משביעו רעב מרעיבו שבע

רש"י פירש בכח שלם לעת זקנה. וצ"ב מדוע לא פירש כפשוטו, שאם מרעיבו דורש עוד ועוד, ואם מרעיבו שבע, ואינו דורש יותר. ונראה שהוקשה לרש"י כיצד אפשר לומר משביעו רעב. הרי תמיד המציאות היא שנהיה שבע. אלא ששוב נעשה רעב לאחר זמן. ומהו ההבדל בין אבר קטן לאכילה למשל.

ולכך פירש רש"י דבר נורא. שכתב שלעת זקנה נעשה רעב וחסר כח. ולכאורה אם כוונת רש"י שנעשה חסר כח, עקב בזבז כוחו על ענין זה. אם כן מדוע נקרא רעב.

אלא רעב פירושו שרוצה להמשיך להתגרות ולרדוף אחר התאוה, אך גופו איננו מתפקד כבימי צעירותו, והוא מתוסכל מזה. וכמו שאמרו שזקני עמי הארצות כל זמן שמזקינן דעתן מטרפת עליהן. שאינם יכולים להנות מגופם כבעבר. אך מי שמרעיב את יצרו, ואינו רודף אחר התאוה, כשיזקין יהא

מכל מקום יכול להצליח. וכך בכל שאר הנסיונות כשיפררם לפירוורים דקים יראה שאין בהם כלום.

אם אבן הוא אם ברזל הוא

שתי בחינות ליצר הרע, אבן וברזל. אבן הוא כח קשה אלא שאפשר לפוררו, אך ברזל אינו מתפורר ורק על ידי אש אפשר להמיסו. ועיין במה שביארנו לעיל בענין שבע השמות שיש ליצר.

משכחו לבית המדרש

צ"ב וכי עד עכשיו מה עשה. הרי אם התבטל ולא עשה כלום, ודאי שיבוא אליו היצר הרע שהבטלה מביאה לידי שעמום. **אלא** נראה שפעמים שיש לאדם צורך ללמוד בביתו שכך הוא מתרכז, ואין את הרעש וההמולה של בית המדרש. אמנם כאשר היצר הרע מתקיף, צריך ללכת לבית המדרש ללמוד עם חברים, ואז היצר הרע נמס במתיקות התורה ואש התורה, שהלימוד עם החברים מביא למתיקות מיוחדת בשמעו את דברי תורתם של חבירו. וכן לאש מחמת הויכוחים בתורה. שהלומד לבדו אין לו את אש התורה.

ומינה אפשר ללמוד שלא דוקא בבית המדרש, אלא ללמוד איזה דבר קל ומתוק שעל ידו יכול לצאת מן המתיקות של יצר הרע. אך אם הוא כאש, לכאורה חייב לילך ולהתווכח בלימוד.

בתחילה מסית ולבסוף מעיד

לכאורה צריך להבין מה למדנו מזה שיצר עצמו מעיד על האדם. אך יש כאן מוסר השכל גדול, שהיצר הרע מתגלה כאוהב ומציע ממתקים. אך אם ידוע ידע האדם שהוא עצמו שהציע לו את ההנאה, יעיד עליו בבית דין של מעלה, ישכיל להרגיש שאין הוא אוהבו אלא שונאו, ויש

אלמלא שלוש מקראות וכו'

צ"ב וכי משום שהקב"ה יכול לסלק את יצר הרע, יש כאן לימוד זכות על ישראל, הרי היו יכולים לעמוד כנגד יצרם.

ונראה להמשיל את הדבר, לראובן שניסה את שמעון אם יצליח לעבור במעבר צר מבלי לשבור את כליו של ראובן. עבר ונשברו הכלים. טענתו של ראובן לשמעון אינה אלא שלא עמד במבחן, אך אין לו טיעון על עצם הכלים שנשברו, שהרי בידו היה למנוע את הדבר. והינו שאם יבוא הקב"ה ויטען על היהודי שלא עמד בניסיון, שלא מגיע לו שכר משום שלא התאמץ, ודאי שאין כאן שום טענה. אך לגבי הנזקים שנוצרו עקב היצר, אין לקב"ה טענה, משום שהיה יכול לסלק את היצר.

מפנק מנוער עבדו ואחריתו יהיה מנון - מדוע נאמר ברמז

מבואר שהיצר שהוא מלאך המוות מעיד עליו בפני בית דין של מעלה. וצריך להבין מדוע נאמר מנון ולא נאמר באופן פשוט.

ונראה שבתנ"ך לא הוזכר בשום מקום במפורש ענין בית דין של מעלה. ומשום כך נזכר ברמז. והטעם או יותר נכון אחד הטעמים, שלא הוזכר בית דין של מעלה נראה לומר, שהבורא יתברך חפץ שנחיה את החיים בעולם הזה על פי התורה, לא רק משום השכר והעונש, אלא שכך היא צורת החיים הנכונה ביותר. וכך תהיה צורת החיים בעולם שאחר התחייה, שיחיו על פי התורה, לא משום השכר אלא משום שאלו הם החיים המעולים ביותר. ובזה מבואר שלא נזכר שכר ועונש בעולם הבא בתורה, אלא רק בעונשי עולם הזה.

שבע, ולא יהיו לו הפרעות של היצר. וכוחו יהיה שלם. ויתקיים בו עוד ינובון בשיבה.

ארבעה מתחרט עליהם הקדוש ברוך הוא שבראם

צ"ב כיצד תתכן חרטה, ומה באו ללמדנו בזה. ונראה שאחרי שלמדנו שיצר הרע הוא רע ומנוול, צריך לזכור שהיצר הרע הוא בריאה מיוחדת שברא הקב"ה לטובת האדם, שאם לא היה לטובת האדם מה שייך להתחרט עליו. וכי המכה את חבירו שייך להתחרט על המכות שהכהו, אלא רק במקום שהמכות היו מיועדים למטרה מסוימת ולא השיגו כביכול את המטרה.

ונראה שענין החרטה איננה תלויה חס וחלילה באיזו טעות של ידיעת העתיד. אלא בעל הגמ' בא לומר לנו את עצמת היצר הרע, שהיה ראוי כביכול להתחרט עליו, לפי התוצאות שלו. אלא שיתכן שעבור קומץ יחידים שיצליחו לעמוד בו, היה כדאי הכל.

ארבעה מתחרט עליהם הקב"ה שבראם - גלות צריך ביאור מה שייך לומר שהגלות היא בריאה הרי הגלות אינה אלא שלילה של הארת פנים.

ונראה שעיקר הגלות היא סילוק השכינה, ולולא הבריאה המיוחדת של גלות, לא היה שייך שתהיה פינה בבריאה שאין בה השראת השכינה, ורק לשם עם ישראל נבראה כזו מציאות. וגם הגלות היא בעצם לטובת העם. שעל ידי היותם בגלות יתקנו את עצמם ואת מה שצריך לתקן בעולם. ומכאן מוכח שהגלות איננה עונש, אלא תיקון. אלא שמחמת הקלקולים שבהם הקב"ה מתחרט שבראם.

נג ע"א

אשרי ילדותנו אשרי זקנותנו

שיש לנו אינם אלא מאת ה'. ובשום דבר לא זכינו בכוחות עצמנו. ולכך יש כאן הילול, אשרי ילדותנו שלא ביישה, אלו הגדולים שנולדו במקום גבוה ולא פנו אל רהבים. ואשרי זקנותנו הם בעלי תשובה שאף הם התעלו בכוחות לא להם והגיעו לרום המעלה, וזכות בעלי התשובה גדול מאוד, בכיבוש הרע.

ואפשר להוסיף על פי מה שביארנו לעיל, שמהות ענין ניסוך המים הוא תיקון היצר, והבאת המים אל תכליתם העיקרית שבעולם, ולכך בשעת ניסוך המים זהו הזמן להרים על נס את אלה שלחמו בו מנעוריהם, ולא נתנו לו דריסת רגל. ואלו שהוציאוהו מקרבם גם לאחר שכבר נכנס.

לכאורה במקום שמהללים את ה' זהו הזמן הראוי לטפוח על השכם, ולומר אשרינו כך ואשרינו כך.

הנה מהות הימים הנוראים היא המלכת ה', והתמקדות כיצד להמליכו במעשינו באופן יותר משובח ומעולה. ולשם כך יש להתבונן בכל הדברים הטעונים שיפור מבחינה רוחנית. והאדם עלול להישבר בראותו כמה דברים עליו לשפר, ומה אין לו, ועקב כך איננו מתבונן ברכוש הרוחני שיש לו. ולשם כך באים ימי השמחה, לשמח ולחכיר במעלות שכן זכינו להן. והזקנים הללו מייצגים את כל שכבות העם. ובזמן השמחה שבה אנו שמחים עם מה שכן יש לנו, צריכים לזכור שגם המעלות

מהו למכתב שם אחספא

גופא שנעשה כאן דבר על טבעי, זהו קידוש השם עצום ונורא. וכן בסוטה, עצם זה שמכח כתיבת השם הסוטה נידונת בדין כל כך לא טבעי זהו קידוש השם, המראה שהשכינה שורה בישראל. שהרי יסוד הדין של איסור מחיקת השם הוא משום חילול השם, והשראת השכינה בישראל עושה קידוש השם.

שמעתי פשט נאה, שהספק של דוד היה האם אפשר לעשות איסור באופן סגולי, שאין הפעולה מתירה אלא בהסתמך על מערכת שתעבוד. שהרי ברור שלא כל אחד שכותב את השם המפורש על החרס יוריד את מי התהום למקומם. ולזה הוכיח מפרשת סוטה שהוא עניין סגולי, ואעפ"כ מותר לכתוב שם. וביאור הדבר נראה, דזה

ביאור ענין כתיבת שם על החרס, ושיר המעלות / מאמר באגדה

[א] מה בא ללמדנו בזה בכל המעשה המובא כאן. מה סבר מאן דאמר שעל ידי שיר המעלות הוריד את המים, הרי מעלות משמע עליה ולא ירידה.

[ב] מדוע סבר דוד בתחילה שאסור לכתוב שם להציל את כל העולם והרי הוא פיקוח נפש.

[ג] וכן צריך להבין את ענין שיר המעלות מהו ענינם שהם כנגד חמש עשרה מעלות העולות מעזרת ישראל לעזרת נשים.

פשוט, שמי שיחפור בזמן הזה ויגיע עד התהום לא ישטוף את העולם, וכל מה שארע שם, אף אם נאמר הוא כפשוטו ממש, היה על דרך נס, ובא ללמדנו אורחות חיים. והנה ידוע שהמים הם יסוד הגשמיות בעולם, שאין חיים לעולם בלא המים, וכל התאוות יסודם במים. והמקום שבו מקדשים את העולם ע"י השראת השכינה, הוא בית המקדש המקדש שמשם יוצאת קדושה לכל העולם. וענין ניסוך המים הוא שבבית המקדש עצמו שופכים מים קדושים המתערבים עם כל המימות שבעולם ועל ידי זה מתקדשים, בתערובתם עם מי הקודש.

ובשעה שכרה דוד שיתין, היה בעצם מקום למים לעלות ולשטוף את כל העולם בגשמיות קודם שנבנה בית המקדש. שהרי הבור הזה שחפר דוד מגיע עד המים העמוקים ביותר, הקשורים ביותר אל החומר.

ועתה נבאר ענין שיר המעלות, שמבואר שהוא כנגד חמש עשרה מעלות מעזרת ישראל לעזרת נשים. אדם מגיע לבית המקדש, ומיד בשעה שהוא עולה מושמעות לפניו מגנינות ערבות שכולם הם בעצם שיר המעלות ששרים הלויים על המעלות הללו. ומבואר שחמש עשרה שיר המעלות מקדמות בברכה את המגיעים אל בית המקדש מקום הקדושה.

ובתחילה הבינה הגמ' שדוד אמר שיר המעלות שכולם התעלות מעל המים, והינו שעל ידי שיר המעלות שענינים התעלות מעל החומר רצה דוד לגבור על המים, אך המקשן סבר שאי אפשר לומר שהמעלות יתפרשו רק על דרך הרמז ולא על דרך הפשט, ולכך אמר שאם כן היה צריך לקרוא להם שיר המורדות. [ובזה נתיישב מה סבר המקשן].

ולכך אמר מהלך חדש, ששם המפורש שנזרק על המים, קובע שהגשמיות מהווה כלי לקדושה ולדבקות, ואמנם בתחילה היה זיכוכ כה גדול שהמים שקעו כל כך עד שהגשמיות כמעט ונכחדה, ואמרו לדוד שעדיף שהמים יהיו בעומק אלף אמה, שכך תהיה רטיבות בעולם. הינו שעדיף שתהיה שייכות של חומר בעולם, שגם הרוחניות צומחת מתוך החומר, כשם שהצמחים גדלים על מים בעולם הגשמי, גם הרוחניות גדלה על גשמיות, וקידוש החומר יותר מעולה מן הפרישות. ואמר חמש עשרה שיר המעלות להעלות את המים. הינו להעלות את הגשמיות ושייכותה לעולם, וכנגדם בבית המקדש התעלו מעל חמש עשרה דרגות אלו להיות שייכים יותר לקדושה. ולכך נאמרו חמש עשרה שיר המעלות.

נה ע"ב

יום יום הראשון של חג היו שם יג' פרים וכו'

האם כל המשמרות עולות לרגל

ולכאורה צ"ע למה חלקו את הפרים והכבשים לפי משמרות, היה לכאורה עדיף שיחשיבו את כל המשמרות כמשמרת אחת, ויעשו פיס על כל הפרים והכבשים.

ולפי מה שביארנו שהמשמרות האחרות לא עלו כולם אלא רק כמה בודדים, מובן היטב שלא עשו פיס, משום שאז לא יקבלו שאר המשמרות לפי היחס שלהם, אלא לפי היחס של מספר הכהנים, והרי המשמרת של אותו שבוע, נמצאת בהרכב מלא. ויתכן שלא יקריבו המשמרות האחרות שום קרבן אם לא יזכו בפיס. ולכך זרזו את המשמרות לעלות על ידי זה שהובטחו שיקבלו חלק במוספים החשובים של החג.

[וכן מבואר ברמב"ם שהיו מזרזים את שאר המשמרות לעלות, על ידי שהיו מקבלים חלק בלחם הפנים]

במשנה כאן מבואר, שכל המשמרות שוות במוספי החג. ויש לדון האם היה חיוב על כל המשמרות לעבוד ברגלים, או שכל משמרת שרצתה לעלות היתה עולה. ולכאורה המקור שכל המשמרות שוות באימורי הרגלים, נלמד בהמשך הגמ' מן הכתוב שנאמר "ובא בכל אות נפשו" ומשמע שאין בזה חיוב.

ולכך נראה שמה שמבואר שהיו מחלקים את הפרים והכבשים לפי המשמרות, הינו שבדרך כלל היה נציג מכל משמרת. ויתכן מאוד שכל משמרת היו חייבים לשלוח אחד מהם לרגלים, בכדי שכולם יעבדו ביחד. וצ"ע.

אמנם כל החלוקה הזו קיימת במוספים הקבועים, אך בשלמי החגיגה ועולות הראייה שהיו בלא מספר, היו נחשבים כולם כמשמרת אחת, כפי שנבאר.

ענין שבעים הפרים הבאים על האומות

- א] צריך ביאור, אם באים לכפר על הגויים, מדוע מתמעטים הפרים והולכים.
ב] מה פשר הדבר שמכפרים על הגויים. הרי הגויים אינם שייכים לכפרה.
ג] מה פשר ההתבטאות **שהגויים אינם יודעים מה אבדו**. הרי הגויים אינם יודעים הרבה דברים, הם לא יודעים שיש עולם הבא, ושכל מי שהרע לעם ישראל יבוא על ענשו, מדוע כאן יש הפסד גדול לגויים.

הקשר בין הפרים ונרות החנוכה

מובא בגמ' בשבת כא, ב שנחלקו שמאי והלל האם בהדלקת נרות חנוכה פוחת והולך או מוסיף והולך. ושמאי אומר שפוחת והולך כנגד שבעים הפרים בחג שפוחתים והולכים. והלל נותן טעם לדבריו משום מעלין בקודש. וצריך ביאור מהי השייכות בין פרי החג לנרות חנוכה.
ונראה לומר, שנרות החנוכה המאירים בחושך, מטרתם להאיר את חשכת הלילה הנוצרת מן היצר הרע, והגויים המחזקים את ידיו. חשכת הלילה של העולם הזה, כדברי המסילת ישרים הידועים, גורמים לטעויות הן על טוב שהוא רע, והן על רע שהוא טוב. ועם ישראל שהתערבו בגויים ולמדו ממעשיהם, מתקלקלים והולכים, הן ברדיפת מותרות, והן בהליכה אחר רעיונות זרים ומוזרים. ועל ידי הנר המאיר את האפילה, אפשר לגרש הררים גדולים של חושך. וכן מובא בחז"ל שהחושך זו יון. שהיא הקרובה ביותר לחכמת התורה, ודוקא משום כך, מסוכנת.
שמאי סבור שביום הראשון של חנוכה יש להאיר בשמונה נרות, ולאחר מכן כשהשפעת החושך פחתה, אין צורך אלא בשבעה נרות, וכן הלאה עד היום האחרון שאין צורך אלא בנר אחד. **ודבר** זה למדנו מן הפרים. שביום הראשון של החג, זקוקים ליד' פרים בשביל לבטל את השפעת הגויים, וביום השני שהשפעתם פחתה אין צריך אלא יג' פרים עד היום האחרון שפוחת והולך.

כפרת הפרים היא עבור ישראל, והגויים נהנים בדרך אגב

ואם כן אפשר לומר שהכפרה על הגוים היא כפרה על כך שהשפיעו עלינו לרעה במעשיהם הנלוזים, וברדיפתם אחר תועבות והבלים. והדברים מתיישבים עם מה שביארנו, שבחג הסוכות ניסכו מים כדי להחליש את כחו של היצר הרע.
וברור הדבר, שלאחר כל יום ויום שהוקרבו הפרים, ועם ישראל נזדכך מהשפעת הגויים. זה עצמו מהווה כפרה עבור הגויים. שתפקיד הגויים בעולם הוא לסייע לעם ישראל לעבוד את ה'. וכאשר הם גורמים את ההפך, בעצם מאבדים את זכות קיומם. ולכך חשיבות הפרים גדולה.
ונמצא שבאמת אין הכוונה שהפרים מוקרבים עבור הגויים. אלא עבור ישראל, שיטהרו מן הרפש והבוץ שדבק בהם. עד שיהיו ראויים לסעודת היום השמיני.

בגדר כל המשמרות שוות ברגלים

- [א] בעצרת אומר לו הילך מצה הילך חמץ - צ"ב, פשיטא שלא יחלקו חמץ כנגד מצה. הרי דין זה שאין חולקים קרבן כנגד קרבן ידוע, והובא בקידושין נג, א ולמה הוצרך לחזור עליו שוב.
- [ב] מניין שכולם שוים ברגלים, שנאמר ובא בכל אות נפשו - וצ"ע הרי פסוק זה נדרש בגמ' בבא קמא קי, ב שכהן יכול להקריב את קרבנו האישי. וכאן מרבים שמקריב קרבנות ציבור.
- [ג] בחילוק לחם הפנים - צ"ב למה יפסידו המשמרת הקבועה את לחם הפנים.
- [ד] יכול אף בחובות שלא מחמת הרגל - צ"ע שלכאורה הגמ' היתה צריכה להביא את הדרשה הזו לעיל, ולא בדין לחם הפנים.
- [ה] במשנה מבואר שהוצרך לרבות שהמשמרת הקבועה מקריבה, גם פר העלם דבר של ציבור וקיץ המזבח. ולכאורה פשיטא הרי אינו דבר הבא מחמת הרגל.
- [ו] מבואר שכל כהן יכול לעבוד בבית המקדש ברגלים. וצ"ע בשלמא שלמי חגיגה מקבל באופן ישיר מן הישראל, אך ברש"י מבואר שמקריב גם את המוספים של החג. וכי עדיף הוא מבני המשמרת הקבועה.

לאחר הדרשה בלחם הפנים "חלק כחלק יאכלו" התחדש, שכל המשמרות נעשות ל"משמרת אחת מורחבת" בשעת הרגלים

גדר אכילת הכהנים הנוספים בלחם הפנים

כמו שאר אכילות, שהמקריבים אוכלים, אלא הוא ניתן ל"משמר". ועל כרחק שהיחידים אף הם נחשבים כמשמר.

ולפי זה מובן מדוע היה מקום לומר שאפשר לחלוק מצה כנגד חמץ, שכל מה שאי אפשר לחלוק קרבן כנגד קרבן הוא במשמרת אחת, שכביכול יש מסחר בין הכהנים, אתה תחלוק בזה ואני בזה. אך כאן שיש הרבה כהנים שאינם שייכים למשמרת הזאת, שמא מעיקרא יחלקו את המצה לקבוצה אחת, ואת הלחם לקבוצה אחרת. קמ"ל שנחשבים כמשמרת אחת מורחבת. ואז נחשב כקרבן מול קרבן.

למה הוצרך דרשה שחובות שלא מחמת הרגל נעשות על ידי המשמר הקבוע

ולפ"ז א"ש שהיה מקום לומר, שאפילו החובות הקבועים שלא מחמת הרגל, נמי יוקרבו על ידי כל המשמרת יחדיו. שכיון שלענין הרגל נחשבות משמרת

יש לחקור בגדר הקרבת הכהן היחיד ברגלים, האם הקרבתו כיחיד. אך נראה להוכיח שאין זה רק שמקריב כיחיד, אלא נוסף ומצטרף אל המשמרת. ונראה להוכיח זאת מגוף הסוגיא.

לפני שדרשה הגמ' בדף נו, א ששאר הכהנים המצטרפים אוכלים בלחם הפנים, סברנו שברגלים ניתנה רשות לכהן להקריב כיחיד. ומסתבר שאינו יכול להקריב מוספים ושעירי רגלים של ציבור, אלא רק שלמי חגיגה ועולות ראייה של יחיד, שנתן לו להקריב באופן אישי. ועל אף שבכל השנה אינו יכול להקריב שלא במשמרתו, ברגלים הותר לו.

אמנם לאחר שנתבאר מן הפסוק חלק כחלק שהיחידים חולקים בלחם הפנים. על אף שלחם הפנים ניתן רק למשמרת. מוכח, שהיחידים אינם עובדים לעצמם, אלא מסונפים אל המשמרת הקבועה כמשמרת מורחבת. שגדר אכילת לחם הפנים איננו

משום שהוא "מכהן" והלוי נקרא כן משום שהוא מלווה את העבודה. וכאן הכהן מכונה לוי, משום שהכהן במקרה זה נלווה על המשמרת. שאינו בא מכח כהונתו].

ביאור החידוש שהמשמר הקבוע מקריב פר העלם דבר וקיץ המזבח

והנה במשנה נאמר שהמשמר הקבוע, מקריב פר העלם, וקיץ המזבח. ולכאורה פשיטא. אך לדברינו יתיישב היטב, שהיה מקום לומר שכיון שנתאחדו להיות משמרת אחת, אזי רק את מה שכבר זכו בו קודם, הרי הוא שלהם, אך מה שלא זכו בו עדין, שלא היה מונח מעיקרא שיקריבום, שמא לא זכו. קמ"ל.

חידוש בדין פר העלם

והנה רש"י כתב בפר העלם דבר של ציבור, אם אירע בהן ברגל שעברו עבירה. ולכאורה למה העמיד באופן שהעבירה נעשתה ברגל. אך לדברינו אפשר לומר חידוש. שרק אם חטאו ברגל, נחשב שכעת הוא זמנו להקריבו. אך אם חטאו קודם ברגל, ואין סיבה להקריבו דוקא ברגל, אין לומר שיזכו המשמרת הזאת. שאינם זוכים אלא בדברים האמורים להיות להם. והינו פר העלם דבר של עבירה שנעשתה בעיצומו של החג. ה"י.

מורחבת, שמא אף לענין חובות תמידיות סוף סוף הרי הם משמרת אחת. קמ"ל שלענין החובות הקבועים, מובדלים המשמרת הקבועה משאר הנוספים, ורק הם מקריבים אותם וטעם הדבר נראה [שאף שהוא דרשה צריך למצוא לזה טעם מסתבר], שאין טעם שייגרע חלקם של המשמרת המכהנת, וכל מה שנוטלים מהם את השליטה, הוא משום שכעת הוא זמן הרגל, וזקוקים לכהנים רבים, לעמוד בעומס הקרבנות הצפוי. מה שאין כן החובות הקבוע להם זמן, אין סיבה לנשל אותם ממה שמגיע להם.

גדר הצטרפות הכהן אל המשמר כ"לוי"

ולפי זה מובן כיצד אפשר לדרוש שתי דרשות מפסוק זה. שכשם שדורשים שכהן יכול להקריב את קרבנו האישי, שלענין זה הרי הוא נחשב כחלק מן המשמרת, ואם אינו יכול לאכול מאיזה טעם הבשר חוזר למשמרת. ואינו נחשב משמרת בפני עצמו, ואף ברגלים יש לבאר את גדר הצטרפות הכהן אל המשמרת, כהצטרפות למשמרת אחת. וזה בא לידי ביטוי לא רק בהקרבת קרבנות יחיד, אלא נראה שאף כשעושים פייס על המוספים, מצרפים אף את הכהנים היחידים שבאו לעבוד ברגלים.

[**והנה** הפסוק המרבה את הכהנים לעבודה ברגלים נאמר "וכי יבוא הלוי" ורש"י כתב שבכד' מקומות נקראו הכהנים לויים, ועדין צ"ב למה מכונה לוי. ולפי דברינו אפשר ליישב היטב, שהכהן נקרא כן

ביאור מחודש בענין משמרת בלגה והתקנות שבעקבות מעשיה

[א] מדוע ראה התנא לנכון להזכיר כאן את ענין בלגה. הרי לא לימד שום דבר בנוגע לבלגה. ואם היה רוצה ללמדנו דבר מוסר, היה מפרש את ענינה של בלגה ואת חטאה.
[ב] מדוע הוצרכה בלגה לשלושה קנסות. חולקת בדרום, טבעתה קבועה וחלונה סתומה.

הקרבת החרים שבכל יום בעת ובעונה אחת. אלא נראה שכל המשמרות השתמשו בכל הטבעות. [וכן מוכח ביומא סב, ב ששחטו את התמיד על הטבעת השניה באופן קבוע, והרי היא היתה אחת מכד הטבעות] אלא ע"כ ענין הטבעות בא לסמל את העובדה שהיו עשרים וארבע משמרות. וכולם עובדים בבית המקדש, או הם עצמם או על ידי שלוחיהם. ודבר זה בא לידי ביטוי בטבעת המייצגת את כל המשמרות. כלומר חלוקת המשמרות נעשית בלית ברירה, שבעצם כולם רוצים לעבוד, אך אי אפשר לתת לכולם, ולכך גם כאשר משמרת פלונית איננה עובדת, המשמרת הנוכחית נחשבת כבאה מכוחה. וכיון שבלגה הוכיחה שהעבודה איננה חשובה לה אלא נעשית מתוך הכרח. אם כן אין הטבעת יכולה לייצג אותה.

בטעם שחלונה סתומה

והטעם שהיו צריכים להוסיף שחלונה סתומה. ונראה שרצו לומר שלא רק שבלגה איננה נחשבת כעובדת במשך כל השנה, אלא גם בשעת עבודתה, אינה עושה אלא את מה שצריכה לעשות, ולכך אין ענין שתשמש בסכינים מיוחדים לה. ודי שתשתמש בשל אחרים. שליותר מזה אין צורך. ועיין לקמן בעמוד ב', שביארנו את ענין זלזולה של בלגה בעבודתה.

והנה יש להעיר מדוע היוצאים חולקים בלחם הפנים, הרי לחם הפנים מתחלק לעובדים. ונראה לומר, שאם תקרה תקלה עם המשמרת הנכנסת, אין העבודה חוזרת לכל הכהנים, אלא נחשב שהוא עדין במשמרתם של המשמרת היוצאת. והדברים יתבססו בהמשך.

משמרת בלגה לא חבבו את העבודה אלא מחמת המחוייבות, ומבואר בגמ' ששהו מלבוא. ועשו חשבון, מה להם ולהזדרז לעבודה, הרי בלאו הכי יש את המשמר היוצא, ואם יהיה צורך יעבדו הם. ולכך קנסו אותם שגם כאשר מגיעים לעבודה, נחשבים כמשמרה טפלה למשמר היוצא.

ואם כן אפשר לומר שקודם שזלזלה בלגה בעבודתה, לא היו קובעים מקום לחלוקה עבור הנכנסים והיוצאים. אך לאחר שזלזלה, היו צריכים להדגיש את חשיבותה של הנכנסת לעומת היוצאת, כדי שלא תזלזל הנכנסת בעבודתה. ולגדור את הפירצה שיצרה בלגה. ונמצא שיש לקרוא את המשנה בנשימה אחת, הנכנסים חולקים בצפון והיוצאים בדרום ובלגה לא כך.

בטעם התקנה שטבעתה קבועה

אמנם אין זה מבאר מדוע טבעתה קבועה וחלונה סתומה. והנה יש לעיין וכי מספיקה טבעת אחת בשביל לשחוט את כל

בדין חלוקת לחם הפנים למשמר הנכנס והיוצא ובשכר הגפת דלתות

א] יום טוב הסמוך לשבת היו כל המשמרות שוות. צ"ע הרי אינם עובדים, ולמה יחלקו בלחם הפנים.

ב] מדוע הקדים את הדין של חלוקת לחם הפנים ברגלים, קודם שנדע את דין חלוקת לחם הפנים בכל השנה.

ג] צ"ע בטעם הבפלוגתא דר' יהודה ורבנן שלרבנן מחלקים שש שש בשווה, ולר' יהודה שבע וחמש. ומבואר בגמ' שהטעם הוא משום בוצינא עדיפא מקרא. וצריך עיון וכי רבנן חולקים על סברות אלו, דבוצינא עדיפא מקרא? לא מסתבר.

ד] בשכר הגפת דלתות - צריך ביאור, מה פשר השיעור הזה שבזכות הגפת דלתות מקבלים שני לחמים מלחם הפנים.

ורבנן דאית להו לחלק שש בשש, נראה שסברו, שיש לחלק לפי מחזור שנתי. שכיון שאינם מקבלים שכר על עצם העבודה, אלא נחשבים כעובדים יותר מאשר המשמרת היוצאת, לכך סברו רבנן, שבמבט כללי, אין להם עדיפות יתר. שאף משמרת איננה עובדת יותר מחברתה. ור' יהודה סבר שמן ההיבט הנוכחי המשמרת הנכנסת ממונה יותר מאשר האחרת. כלומר לר' יהודה אין זה משום רצון המשמרת שיחלקו כך, אלא שאין לחלק דברים לפי היבט כללי, אלא לפי היום הנוכחי.

ולפי זה נראה לחדש, שהמשמרת המתעכבת היו נותנים לה להגיף את הדלתות. וממילא היו מקבלים שתי חלות. ושו"ר שכן כתב השטמ"ק בערכין יא. ולפי זה מובן שהמשמר המתעכב מחמת אונס אוכל כשאר המשמרות, משום שהלחם מחולק לכל אלו שעוזבים את ביתם, לעבוד את עבודת בית המקדש. ורק אם חל יום אחד להיות בינתיים, צריכים הם להגיף את הדלתות.

חזינן שהמשמר המתעכב אוכל, ולא מסתבר לומר שמרחמים עליהם שמא לא יהיה להם מה לאכול. הרי צריכים לאכול גם סעודת ליל שבת, ולחם הפנים מתחלק רק למחרת ביום. אלא נראה שגדר אכילת לחם הפנים הוא משלחן גבוה, שלאחר שמחליפים את הלחם של המלך, ללחם טרי וחדש, אוכלים הכהנים הסמוכים על שלחנו. ואין הלחם מיועד עבורם, אלא כך הוא כבוד המלך, שעובדי המקדש העוזבים את ביתם, יסבו אל שלחנו.

אמנם כיון שיש שתי עשרה חלות לחלק, החלוקה נעשית לפי רמת השייכות לעבודה. והמשמר היוצא שיש לו אחריות על ניהול בית המקדש וסגירת הדלתות נחשב יותר קבוע מאשר המשמר היוצא. כלומר אין הפשט שהמשמר הנכנס שמגיף דלתות מקבל יותר, על שעושה "מעל ומעבר". אלא שמי שמגיף את הדלתות וסוגר את היום, יש לו אחריות על ניהול בית המקדש באותו יום. ולכך המשמר הנכנס ממונים יותר על הבית.

נו ע"ב

מעשה במרים בת בלגה וכו' - כח השפעתם הייחודי של ההורים

במסכת תמיד] לא היה נח כמזרון המצוי בביתו. וה"אם" אף היא הוסיפה וחידדה את המסר ואמרה, כמה קשה היה בהעדרו של בעלי מן הבית במשך שבוע שלם בשנה. והבת ספגה את הזלזול החשיבות של העבודה. ותרגמה את זה לשפה שלה. ולכך נקט לשון שותא, שהוא ענין של התבטאות וערך הניתן לאיזה דבר. ולא סתם דיבורים ופטפוטי סרק והבל, הנפלטים מן האדם.

דיבורים אלו, אילו היו נשומעים מן החברים והשכנים, אין דרכם להשפיע כמו דיבור אחד של ההורים. את סולם הערכים בונים הנערים והנערות מדיבורים קלים של ההורים. ממה שהם מדברים בינם לבין עצמם בעיקר, ולא בשעת חינוך.

ולפי זה יובן שכאשר יש ילד הסוטה מדרך הישר, והולך שובב אחר יצרו, אין זה מכתים את המשפחה, יצר לב האדם רע מנעוריו, ואין לאף אחד ביטוח. אך כאשר מדובר בחוסר הערכה. האשמה מוטלת על ההורים בלבד. וכל אב ואם צריכים להקפיד לדבר דברי הערכה על מעשים טובים ועל אנשים גדולים, וזאת בכדי להעניק לילדים ערכים טובים וישרים.

א] מעשה במרים בת בלגה וכו' יש להעיר, שלכאורה אין זה צודק לפגום את כל המשמרת בשביל נערה אחת שיצאה לתרבות רעה? וכי נפסול את כל בית חזקיה משום מנשה שיצא ממנו, ואת בית דוד משום אבשלום.

ב] שותא דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה. צ"ע היכן החברים הרעים. היכן השכנים הרעים. הרי מפורש בגמ' בסוטה, שמזהירים את האשה הסוטה מפני השכנים והחברים הרעים.

והנה יש להתבונן במה שנקט לשון "שותא". שמצינו בב"ב לט, ב שענינו קול מחאה. וכן בעוד מקומות בש"ס שותא פירושו מהלך ודרך מיוחדת. כמו בקידושין עג, א שותא דמר לא ידענא. ונראה שהפירוש שותא הוא דבר שאדם מניח והולך. כמו "שת לי אלוקים"

פשוט וברור שמרים בת בלגה לא שמעה לא את אביה ואת אמה מקללים את המזבח לוקוס לוקוס, לא יתכן. מה שהיא כן שמעה הוא, חוסר הערכה משווע. כאשר שב האב מעבודת המזבח, לאחר שבוע שלם שנעדר מביתו, היה מגיע בפנים נפולות, שהעבודה קשה ומתישה, האוכל לא משביע, והדרגש שעליו ישן [כמבואר

בחג הסוכות מצינו פעולות רבות הקשורות לכבוד המזבח. מקיפים את המזבח, מקלסים את המזבח כמבואר לעיל מה, ב שהיו אומרים יופי לך מזבח. מנסכים מים על המזבח. מעמידים ערבות על המזבח. לשם מה? אלא שכיון שעבודת המזבח הקיפה חלק נכבד מחייהם של הכהנים והלוויים, ואנשי המעמד הישראליים, היו צריכים לחזק את היחס, להכיר ולהבין כמה אנו צריכים לאהוב ולהוקיר את המזבח, ולהעריך את עבודת בית המקדש ולשמוח בה. ויתכן שחלק מן המנהגים נוסדו עקב הפירצה של הזלזול שהחלה במשמרת בלגה.

אמר רב יהודה ובמוספין חולקין ביאור הנידון והתיובתא

אמנם לכאורה היה אפשר ליישב, שהנה נחלקו התנאים ביומא לד, א אם בזיכין קודמין למוספין או מוספין קודמין. ואפשר לומר שכל מה שבזיכין חולקים הוא למ"ד שהמוספין קודמין לבזיכין, אך רב יהודה איירי למ"ד שהבזיכין קודמין, ואת הבזיכין עושים המשמר היוצא, ונקודת המעבר היא במוספין. נמצא שעצם דברי רב יהודה נכונים, אלא שתלויים בדין אחר.

אוי לרשע ואוי לשכנו

שמא ירד ערך השבת בעיניהם. והדרך היחידה להחזיר את ערך העבודה, הוא רק על ידי שישאר איזה סימן. **והנה** רש"י הביא את המדרש בנוגע לאבני ביתו של המצורע. ונראה שיסוד הדבר הוא שאבני הבית שספגו אל קרבם את דיבורי הגנאי של המצורע, משפיעים גם על ביתו של השכן. ואין זו תביעה עליו כלל, אלא מציאות הצריכה תיקון.

טוב לצדיק וטוב לשכנו - שני מיני השפעות

והנה רש"י כתב שהמקור שטוב לצדיק וטוב לשכנו הוא משום שמדה טובה מרובה. ולכאורה המציאות מוכיחה, שהשפעת הרשע גדולה יותר. אלא שכך הם פני הדברים. השפעת הרשע הישירה הינו על ידי **חיכוך** עמו, שמיעת דיבורו הגס והפרוץ, וגדולה יותר ממעשי הצדיק ואצילות מידותיו. אך השפעת הצדיק האילמת, הפאסיבית, חזקה עשרת מונים, מהשפעת הרשע. ולפי זה מסתבר שאם הרשע יהיה שכן של הצדיק, הוא זה שיושפע.

צריך ביאור מה דחק את רב יהודה לחדש שבמוספין חולקין. ונראה שסבר שכיון שחולקים את היום לשנים, אם כן כשם שחולקים את התמידים כך חולקים את המוספין. ונראה שהטעם שאין אומרים כן הוא משום שחולקים את הבזיכין. ששנים ממשמר זה ושנים ממשמר זה עושים אותו. כמו שמפורש בברייתא שהיו חולקים את הבזיכין לשתי המשמרות.

המקשן טען שאין צדק במה שיקנסו את כל המשמרת, וצריך ביאור אם כן במה יישב אביי את זעקת הצדק של המקשן. האיש אחד יחטא ועל כל העדה יהיה קצף? **ונראה** שאביי בא להשיב על הטענה ולומר, שלא מדובר בעונש, אלא על מצב. כאשר מזלזלים בערך כל שהו, לעולם אי אפשר להחזיר את המצב לקדמותו. גדולי ישראל הקפידו שלא לראות חילול שבת,

שמא תאמר מדוע אוי לרשע ואוי לשכנו, הרי הרשע אמור להיות מושפע מן הצדיק. אלא מדובר בבינוני. שהבינוני פתוח להשפעות בין מן הצדיק ובין מן הרשע. אלא שיש לעיין מה יקרה במצב של שכנות הצדיק והרשע, מי ישפיע על מי. **ונראה** לומר, שאם ידברו זה עם זה, הרשע ישפיע על הצדיק, כמו תפוח רקוב הנמצא עם תפוחים אחרים, המרקיב את כולם. אך אם הצדיק לא ידבר עם הרשע, וממרומי השגותיו הנעלות יקרין על הרשע יושפע עמוקות מן הצדיק.

הדרן עלך מסכת סוכה