

ספר

מנחת משה

על מסכת סוכה

הערות ציונים וביאורים על סדר הדף

פרקים סוכה שהיא גבוהה [מדף יד],
הישן תחת המטה, לולב הגזול

בעזרת החונן לאדם דעת
משה בלאאמו"ר הגאון הרב גדליה שליט"א פינקל

שנת תשע"ד
פעיה"ק ירושלים תוכב"א



כל הזכויות שמורות

פינקל

רח' מינץ 19

ירושלים 02-5710779

עימוד: תשבץ 02-5870442

עץ חיים היא למחזקים בה ותומכיה מאושר

אות הוקרה וברכה לנדיב הנכבד
המופלא בטוב לבו
אשר נטל על עצמו הוצאת הספר
ידידנו הנכבד
הרב ר' **ברוך משה רייא** שיחי'
משיקאגו ארה"ב

לעילוי נשמת אמו האשה הכשרה והחשובה
צירל רייא בת ר' שמואל ע"ה

זכות התורה תעמוד לו ולזרעו עד עולם
להתברך בשפע ברכה והצלחה
בבריאות גופא ונהורא מעליא

רודף צדקה וחסד ימצא חיים וכבוד (משלי כא כא)

ישיבת מיר ירושלים



YESHIVAS MIR YERUSHALAYIM

Founded in Mir 1817. In Jerusalem 1944

RABBI N.Z. FINKEL

DEAN

ע"ר 580037638

בסייד נוסדה במיר בשנת תקע"ז. בירושלים בשנת תשי"ד

הרב נ.צ. פינקל

ראש הישיבה

כ"ח כסלו נר רביעי חנוכה תש"ע

נחת רב ועונג רוחני הסב לי ב"א הרה"ג המצוין ר' משה פינקל שליט"א כאשר
אתא אייתי מתניתי' בידי' חיבור שלם על מסכת נדרים, הערות והארות ומערכות
חידושי תורה אשר עליהם עמל ויגע ועתה מניחם על שולחנם של תלמידי חכמים
להביא ברכה באהלי התורה. ספר מנחת משה הנו תמצית דברי הרב המחבר היקר
שליט"א אשר הציע לפני בחורי חמד חברים מקשיבים, ואשר העלה על הכתב
בכתיבה תמה וברורה. משחר נעוריו משעבד הוא את כוחותיו הברוכים לעמל
התורה, וכגבור חיל במלחמתה של תורה יורד הוא בסברא ישרה והיקף נרחב
לעמקי הסוגיות ובפירושי הראשונים והאחרונים כיד ה' הטובה עליו. ברכתי
מובאת לו שיגביר חיילים לתורה ויתן לו נותן התורה יתב' את הברכה ויחזור ויתן
שיזכה להוציא עוד ועוד ממעיני תורתו חוצה עד אשר מלאה דעה את ה' כמים לים
מכסים בביאת גוא"צ ובבנין ביהמ"ק בב"א.

הכו"ח בכבוד ויקר,

נחמן צבי פינקל

הרב נתן צבי פינקל

ראש הישיבה



Founded in Mir 1817. In Jerusalem 1944
RABBI E.Y. FINKEL
 DEAN

בס"ד נוסדה במיר בשנת תקע"ז. בירושלים בשנת תשי"ד
הרב א.י. פינקל
ראש הישיבה

בס"ד

אמינא לפעלא טבא יישר כחו וחילו לאורייתא, כה יתן ה' וכוה יוסף להרבות חיילים לתורה ויפרצו מעיינותיו הוצה, ויוכח תמיד לשקוד ולהגות בתורה' כבאהלה של תורה ללמוד ולתלם לשמור ולעשות, וישמחו בו חריו, ויהא כבוד שמים מתלכד על ידו להגדיל תורה ולהאדירה.

רח. בית ישראל 3 ת.ד. 5022 ירושלים 9105001 טל. 02-5410999 פקס. 02-5323446 • 580037638 עייר 02-5323446 Tel. 02-5410999 Fax. 02-5323446 P.O.B 5022 Jerusalem 9105001 3 Beth Israel St.

ברכת אב

י"א שבט תשע"ד

איתא בהוריות דף יד. אמר רבי יוחנן פליגו בה רבן שמעון בן גמליאל ורבנן חד אמר סיני עדיף וחד אמר עוקר הרים עדיף, רב יוסף סיני רבה עוקר הרים וכו', וכתב רש"י בד"ה סיני עדיף וז"ל מי ששנה משנה וברייטא סדורין לו וכו', ובד"ה וחד אמר עוקר הרים כתב וז"ל דחריף ומפולפל בתורה וכו' עכ"ל.

בחיבור זה "מנחת משה" של בני המופלג הרה"ג משה שליט"א נראה בחינה זו של סיני ועוקר הרים, שהוא מבאר ומקיף סוגיות הגמ' בהבנה רחבה ועמוקה, וניכר בכתיבת הדברים הרבה עמל ויגיעה וכשרון רב, וזכה להוציא מתחת ידו דברים ברורים ומסודרים ובהירים לתועלת הרבים, וזכות הרבים תלויה בו אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו. ובטוחני שיהא הספר לפתוח שערי הסוגיות ותועלת רבה לעמלי התורה.

ואני בתפילה לבורא עולם שתזכה להמשיך לעלות במעלות התורה והיראה והרבצת תורה שזכותו גדול מאוד, ותוציא לאור עוד חיבורים לזכות את לומדי התורה. וברכתי שתזכה יחד עם רעייתך החשובה לראות נחת מכל צאצאיכם ושלא ימוש התורה מפיכם ומפי זרעכם וזרע זרעכם עד עולם.

המברך בכל לב
אביך

ברכת אב

KEREN ORAH
NEGEV TORAH CENTERS

YESHIVAT
KIRYAT MALACHI

יום א' לסדר ויחן שם ישראל נגד ההר התשע"ז



בס"ד

בס"ד

לחתיני יקירי בני

הרה"ג ר' משה שליט"א

פוק חזי מאי עמא דבר וכבר חפץ די בידך צלח להפיץ דברין הנעימים והבהירים
והערותיך המחכימות שעלו מתוך עמל של לילות כימים בברור מקחן של רבותינו
הראשונים והאחרונים אשר מפיחם אנו חיים.

רבים נעזרו ונעזרים בספרך מנחת משה על מסכתות נדרים וכתובות, להנחותם הדרך בין
משברי מים רבים בעמלה של תורה ועיונה - העבודה החביבה ביותר לפניו יתברך.

וכעת שזיכנו בעל הגמולות בצאת ספרך על מסכת סוכה, הגנו בתפילה שאף מנחת
משה על מסכת סוכה ישא חן ושכל טוב ויעלה לרצון על שולחן מלכי רבנו, ותזכה
ללמוד וללמד לשמור ולעשות מתוך נחת וישוב הדעת ואתה שלום וביתך שלום וכל
אשר לך שלום

בברכת חמין אוהבך

שרגא יהודה עמית

ר' ישראל יצחק ארי

e-mail: yeshivatkm@gmail.com

קרית הישיבה: רח' הרב ניסים 10, ת"ד 15, קרית מלאכי 83100, טלפון 08-8587907, פקס 08-8580953
CAMPUS: 10 HARAV NISSIM ST., P.O.B. 15, KIRYAT MALACHI 83100, ISRAEL, TEL. 08-8587907, FAX 08-8580953

הקדמה

אברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי, על רוב חסדיו אשר גמלני מעודי, ושם חלקי מיושבי בית המדרש לחזות בנועם השם ולהגות בתורתו בדבוק חברים, אילו פינו מלא שירה כיס, אין אנו מספיקים להודות על טובותיו וחסדיו.

ועל זאת אודנו עתה בעמדי בפתח שער הספר על מסכת סוכה הכולל הערות וצינונים וביאורים על סדר הדף אשר נכתבו ונשנו בעת לימוד המסכת להיות לעזר לבני החבורה בשיבת הקדושה 'מיר' ירושלים ע"ה"ק בבית המדרש 'פרידמן', והדברים הכתובים הובאו לפני הלומדים בסדר שני, והם תמצית דברי רבותינו הראשונים ואחרונים הנוגעים להבנת השו"ט בסוגיות הנלמדות.

ואודה את ה' דבתלת זימנא הוה חזקה, וב"ה ב' הספרים מנחת משה על מסכת 'נדרים' ומסכת 'כתובות' התקבלו בחיבה אצל בני הישיבות, ואתפלל לה' שאזכה להוציא לאורה את יתר הכתובים על שאר המסכתות ושלא יצא דבר תקלה מתחת ידי.

ובעת שאבוא עם הספר זכור אזכור ותשוח עלי נפשי בהעלות על לבי זכרו של דודי מורנו ורבנו ראש הישיבה הגאון רבי נתן צבי פינקל זצוק"ל, שאהבתו לתורה נחקקה בלבם של כל בני הישיבה לדורות, וזכיתי ששם עינו עלי לטובה וזיכני לישא וליתן במלחמתה של תורה בבית המדרש ובזכותו נכתבו דברי תורה הללו.

ואקבע ברכה למורנו ראש הישיבה הגאון רבי אליעזר יהודה פינקל שליט"א הנושא את משא הישיבה על שכמו, ומוסר נפש להצלחת תלמידי הישיבה, 'ברכהו ה' להמשיך שלשלת מסירת התורה, לפאר ולרומם ממלכת התורה, להגדיל תורה ולהאדירה.

בהדר כבוד ומורא אודה לכבוד אבי מורי ורבי הגאון רבי גדליה שליט"א ר"מ ב'שבה"ק, מחבר הספרים 'אמרי גדליה', ולאמי מורתי שתחי' לאוי"ט, על כל אשר גמלוני מעודי, ועל שחנכוני והדרכוני בדרך אמת ותורתם ומוסרם לי לעיניים, והם שהמריצוני ועודדוני להוציא הספר לאור העולם, יתן ה' ויראו רוב טובה ונחת דקדושה מכל יוצ"ח לאוי"ט.

אודה בכל לב לכבוד מורי וחמי הגאון רבי שרגא יהודה עמית שליט"א ראש ישיבת 'קרית מלאכי' ולחמותי שתחי' לאוי"ט, על כל הטובה אשר גמלוני, מאז שזכיתי להיכנס לביתם, בית גדול של תורה וחסד המאיר לתלפיות בהעמידם תלמידים באור התורה והיראה, יתן ה' ויראו ברכה בכל מפעלם, ורוב נחת דקדושה מכל יוצ"ח לאוי"ט.

וברבתי לכבוד ידידי המופלג שתול בבית ה' ומוכתר במידות ששנו חכמים בקנין תורה הרה"ג ר' אליהו גולדברג שליט"א, אשר זה כמה שנים שהלימוד בצוותא הביא את הדברים לצאת לאור העולם, ישא ברכה מאת ה' ויזכה ללמוד וללמד, להגדיל תורה ולהאדירה. כן אודה לכל בני החבורה ולומדי בית המדרש שליט"א שהרבה מן הדברים נתעוררתי ולמדתי מפייהם, כולם יתברכו ממקור הברכות.

ואקבע ברכה לאשר נרבה לבו להקים את דברי התורה בהוצאת הספר, איש אשר רוח בו מוקיר ורחים רבנן ר' ברוך משה רייא שיח' לאוי"ט משיקאנו ארה"ב, זכות התורה תעמוד לו ולזרעו להתברך בשפע ברכה והצלחה לאורך ימים ושנים.

והברכה לנו"ב מרת אלישבע שתחי' לאוי"ט מנשים באוהל תבורך, המצוינת בכל מידה נכונה ומסירה ממני עול חשבונות רבים, זכות אהבתה ומסירותה לתורה עמדה לי לכתוב ספר זה, ואפיל תחינה לנורא עלילה שנזכה לגדל ולחנך בנינו ובנותינו לתורה ויראת שמים, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו עד עולם.

תוכן הענינים

לדברים שנתבארו בארוכה

פרק סוכה שהיא גבוהה

א	גדר פסול תקרת ביתו
ב	דעת רש"י והראשונים בחילוק בין נסר ד' לפחות מד'
ד	נסרים דקין שחיברן אם איכא גזירת נסרים
ז	הפקעת הכשר סוכה מהתורה בגזירת נסרים
ט	החידוש ביש בין נסר כמלא נסר
יג	דעת רש"י באנח אפומא דמטלטלא
יז	שיטת רש"י בביטולי תקרה
כ	החילוק בין מחצה סכך ומחצה אויר למחצה סכ"כ ומחצה סכ"פ
כד	טעם פסול חוטט בגדיש
כה	עשיה לשם צל אם בעינן דוקא בשעת עשיה
כח	טעם הפסול של מחיצה תלויה
לד	מחיצה שאינה של שתי וערב בסוכה
לז	בגדר דין דופן עקומה
מ	ביאור הספק אם ב' סכ"פ מצטרפין ע"י לכבוד
מו	גדר פסול אויר יותר מג' טפחים
מט	לכבוד ודופן עקומה אם אמרינן כהרדי
נא	בפלוגתת רש"י ותוס' בפי תקרה
נו	החידוש בפסל שלא נעשה לכפנים
נז	אם בעינן הכשר דפנות בפסל

בדברי הגר"ח בפסול אויר בסוכה נט
 סוכה מלאה נקבים סב
 סוכה העשויה כמין צריף סד
 בד"ן מחצלת לסכך סו

פרק הישן תחת המטה

ביאור הגדון אם נשים יכולות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא ע
 טעם פסול שאין לה קבע עו
 גדר פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה עז
 בדברי החזו"א בפסול מעמיד בדבר המקבל טומאה עט
 קנה עולה קנה יורד פב
 גדר דין חבוט רמי פד
 דעת רש"י בפרוץ כעומד פה
 אם בעינן כוכבים נראין בסוכה פט
 אופנים שמצינו שאין צריך סוכה הראויה לשבעה צב
 סוכה שאין ראויה לשבעה בדפנות צה
 דעת ר"מ דמחיצה שעומדת ברוח אינה מחיצה צח
 בגדר פסול מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה ק
 עוסק במצוה במקום שאפשר לקיים שניהם קב
 דעת הר"ן באפשר לקיים שניהם בעוסק במצוה קד
 אונן אם יש תשלומין לתפילתו קו
 עוסק במצוה אם פטור מן המצוה אף במבטל בקום ועשה קט
 בגדרי מצטער בסוכה ופטור מצטער באבל קיג
 סעודת חתן וסעודת ברית אם צריך סוכה קמז
 עוסק במצוה קיומית אם פטור מהמצוה קיח
 בגדר הולכי דרכים הפטורים מהסוכה קכא
 פטור הולכי דרכים ביום ובלילה קכג
 גדר דין תשבו כעין תדורו קכד

הטעם שמצמער אינו מחויב לבנות סוכה אחרת קכו
 שיטת המרדכי דבעינן סוכה הראויה לכל השימושים קכח
 ברכת לישב בסוכה בפירות ובמיני תרגימה קלא
 בגדר חיוב כזית ראשון בליל ט"ו קלו
 חיוב אכילה בסוכה בירדו גשמים בלילה הראשון קמב
 ענין המצוה דהקבלת פני רבו ברגל קמח
 איסור להאכיל קטן חוץ לסוכה קנ
 בגדר חיוב ישיבת סוכה כל שבעה קנו

פרק לולב הגזול

טעם הפסול לולב היבש קסא
 דעת הראשונים בפסולי לולב כל ז' קסד
 דעת הראשונים בפסול יבש ונקטם קסח
 בגדר פסול מצוה הבאה בעבירה קעג
 מתוך שיוצא בשואל יוצא בגזול קעה
 בסוגיא דאונכרי קעח
 הטעם דלא מהני יאוש ושינוי רשות בקרקע קפב
 סברת תוס' דלא מהני יאוש החוזר קפד
 סוכה גזולה בסכך ודפנות וקרקע הסוכה קפו
 בדעת רבנן דאדם יוצא יד"ח בסוכת חברו קפח
 בתוס' דאפשר להעמיד סוכה גזולה בבנה בחצר חברו קצא
 פסולים שיכול לברך עליהם בשעת הדחק קצו
 בדעת ר' יהודה שעובר כל תוסף באגר קצח
 כל תוסף בהוספת לולבים והדסים רא
 טעם פסול אתרוג הירוק רה
 דעת הב"ח דאתרוג הירוק פסול משום הדר רו
 אתרוג הבוסר רח
 בענין כתותי מכיתת שיעורא רי

דעת הראשונים בנחלקה התיומת. ריב
פסול נסדק רטו
הטעם שהלולב יהא גבוה מכולם. רכ
בדין ענביו חופין את עצו בהדם. רכג
שיעור העלין שנשרו מההדם. רכה
ספיקות הביאור הלכה בגשרו מקצת העלין. רכז
דין דיחוי בעלתה תמרה. רל
מסקנת הסוגיא לחלק בין דיחוי בקדשים לדיחוי במצות. רלו
פסול ערבה גזולה במקדש. רלז
דעת ר"א אפילו כולם קטומים. רמג
דעת הבה"ג שאפשר ליטול ד' מינים בזה אחר זה. רמה
גדר דין דיש בו היתר אכילה באתרוג. רנא
בדין מצה גזולה. רנד
פסול חזוית ובלעטלאך על האתרוג. רס
פסולי אתרוג בחוטמו בכ"ש. רסד
פסול ניטל בוכנתו. רסה
פסול נקלף באתרוג. רסז
דמיון פסול טרפות בבהמה לטרפות באתרוג. רסט
אתרוג הכבוש ושלוך. ערב
גדר פסול דעכברים דמאים. רעו
בל תוסיף במכוון לעשות אגד לנוי. רפא
הדם של מצוה אם מותר להריח אותו. רפו
לולב בימין ואתרוג בשמאל. רפח
דעת הירושלמי והראשונים בצורת הנענועים. רצא
בחיוב הפסקה לנטילת לולב. רצג
גדר דין שומע כעונה. רצט
אופן הברכה שיהא עובר לעשיתן. שב

דעת רש"י באיסור סחורה בפירות שביעית שו
בתקנת ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה כל ז' שיד
בגדר מתנה על מנת להחזיר שיז
אם יש דין של תדיר להתפלל קודם נטילת לולב שכא
קיום מצות עשה שהזמן גרמא בנשים שכה
מלטול הלולב שלא לצורך אם נחשב מוקצה שכז
מעם חינוך בת"ת וקר"ש בקטן היודע לדבר שלא
בדין מינוי קטן בקרבן פסח שלג

פרק סוכה שהיא גבוהה

דף יד ע"א

החידוש בנתן עליה נסר מהצד

מתני' נתן עליה נסר וכו'. פרש"י דלשמואל דסבר שבנסר ד' טפחים לא נחלקו ר"י ור"מ אלא לכו"ע איכא גזירת נסרים, כוונת המשנה דאע"פ שאין מסככין בנסרין ד' מ"מ אם נתנה מהצד כשרה כשיש פחות מד' אמות משום דופן עקומה.

ובתב הר"ן שאע"פ שדין דופן עקומה מבואר במתני' לקמן יז ע"א מ"מ נתחדש במשנה כאן דלא תימא דפסול דגזירת תקרה אינו רק כשסיכך את כל הסוכה בנסרים, אבל היכא שיש בו הכשר סוכה בלא הנסרים ס"ד דליכא גזירת תקרה קמ"ל דאיכא גזירת תקרה אף בכה"ג.

ואולי י"ל באופ"א דס"ד דמשום גזירת תקרה אף מדין דופן עקומה לא נכשיר, שהרי סו"ס נראה כחלק מגוף הסכך וממילא יהיה גזירת תקרה, קמ"ל דכיון דאינו סכך אלא דופן ליכא גזירת תקרה, ולקמן בע"ב יתבאר הכרח לסברא זו.

והנה בפ"י רבנו יהונתן כתב דכוונת המשנה דאע"פ דסכ"פ פוסל בד"ט גזירת נסרים לא היתה שהוא כסכך פסול אלא שלא ישן תחתיו ולכן אי"ז מחלק את הסוכה לשנים, אולם בגמ' יז ע"ב מבואר דכוונת המשנה מן הצד וכפרש"י, ועי' מש"כ להלן ע"ב.

ובלבד שלא יישן תחתיו

מתני' ובלבד שלא יישן תחתיו. הא דנקט התנא לשון של שינה דוקא כתב התו"ט משום דשינה אפי' שינת ארעי אסורה כמבואר לקמן כו ע"א דחלוק מאכילה שאכילת ארעי מותרת חוץ לסוכה, ע"ע בתשובות מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ה'.

גדר פסול תקרה ביתו

גמ' אמר רב מחלוקת בנסרין שיש בהם ד' דר"מ אית ליה גזירת תקרה ור"י לית ליה גזירת תקרה. פרש"י דהא דתקרת ביתו פסולה לסוכה משום דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, וכ"כ תוס' לעיל ב ע"א [ד"ה כי עביד].

אולם הריטב"א כתב דגזירת תקרה הוא שיעשה סוכה תחת תקרת ביתו והו"ל תעשה ולא מן העשוי, ונראה כונת הריטב"א דס"ל דאין מיעוט סוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, אלא הפסול הוא שלא נעשה מיוחד לשם צל אלא לשם בית, ולכן אף שרוצה אח"כ שיהא עומד לסוכה פסול משום שלא נעשה מעיקרא לסוכה.

ומרש"י ותוס' משמע שחלקו על סברא זו וס"ל דגם בית חשיב שעשוי לצל,

ואע"פ שהבית נעשה בשביל עוד דברים מ"מ כיון שעשוי אף לצל אין בזה חסרון שלא נעשה לשם צל, אבל הריטב"א ס"ל שבעינן שיעשה מיוחד בדוקא לשם צל ולא יהא עשוי גם לשם דברים אחרים ולכן בית דאין עשוי רק לצל פסול לסוכה.

תעשה ולא מן העשוי ולא כמש"כ כאן משום דביתו אמר רחמנא ועי"ש מש"כ לישב, ע"ע בט"ז ובמג"א סי' תרל"ה שפירשו בדעת רש"י לגבי סוכת היוצרים דלא כהב"ח, אלא כתבו דרש"י מודה לר"ן דבעשה סוכה לשם בית פסול ולפי"ז ליכא פסול חדש דסוכה ולא בית, אלא כל החסרון הוא דנלמד מקרא דתעשה דבעינן עשיה לשם צל ולא לדבר אחר, ולפי"ז יתפרשו דברי רש"י כאן כהריטב"א.

ועי' בגר"ז סי' תרכ"ו סעי' א' שכתב שבעינן סוכה לשם צל בלבד ולא לדבר אחר ולכן אם עושה לעוד תשיש פסול דלא נעשה לצל, וכתב בסו"ד שאם נעשה לעוד שימוש אי"ז סוכה אלא בית שהרי בית מיוחד לכל הדברים והתורה אמרה סוכה ולא בית עכ"ד, וא"כ אפשר שזה כונת רש"י שאין פוסל של בית אלא הפסול הוא מחמת שצריך שיהא לשם צל דוקא ואם רוצה להעמיד ביתו לסוכה פסול משום תעשה ולא מן העשוי, ועי' במרומי שדה לעיל ח ע"ב שכתב לבאר כן בדעת רש"י.

שיטת רש"י בחילוק

בין נסר ד' לפחות מד'

גמ' ושמואל אמר בשאין בהם ד' מחלוקת וכו'. ברש"י מבואר דלכו"ע איכא גזירת תקרה אלא שנחלקו האם חיישינן למיעוטא שעושין תקרה אף בפחות מד', והנה מדברי הר"ן והריטב"א נראה שהבינו דכונת רש"י דרוב בנ"א עושים תקרה מנסרים בשיעור ד' טפחים כמש"כ רש"י בדברי רב, ובפחות מד' איכא מיעוטא שעושין תקרה, אבל פחות מג"ט אין אפילו מיעוט שעושים תקרה.

והב"ח [סי' תרל"ה] כתב בדעת רש"י שאם עשה סוכה לשם דירה כשר, משום דכל הפסול דלשם בית הוא רק כשהוא בצורה של בית כגון כאן שסיכך בנסרים, אבל כשהוא צורה של סוכה אף שהוא נעשה לשם בית אין חסרון מה שלא נעשה רק לצל כיון שבית עשוי נמי לצל, אבל לפי הריטב"א בכה"ג יהא פסול כיון שאינו עשוי רק לצל.

והנה לרש"י ותוס' צ"ל שאף לר' יהודה דס"ל לעיל ב ע"א דסוכה דירת קבע בעינן מ"מ מודה דצורת הסיכוך של הסוכה חלוק מביתו דכל ימות השנה, ועי' בר"ן בסוגיין שמבואר כן.

ע"ע ב"ח שם שהכריח מדברי הר"ן לעיל דף ח ע"ב לגבי סוכת היוצרים שסבר כהריטב"א שהפסול של בית הוא משום שלא נעשה לצל ובעינן שיעשה רק לשם צל, וזהו הפסול של תעשה ולא מן העשוי בבית כמבואר לקמן טו ע"א, אולם רש"י שם כתב דסוכת היוצרים פסול משום דלא מינכר מילתא וגזירה דרבנן היא, ונראה דאזיל לשיטתו דליכא פסול דסוכה שאינה עשויה לשם צל כיון שעשוי גם לשם צל.

והנה לעיל יב ע"א נחלקו רש"י והריטב"א לענין פסול של אוצר, דרש"י כתב שהפסול הוא משום שלא נעשה לשם צל וממילא הוה כבית, וכונתו דכל שיש מטרה אחרת בעשיה הוה כפסול של בית דאינו סוכה, אולם הריטב"א שם כתב משום דתעשה ולא מן העשוי דאינו לשם צל.

מיהו קשה דברש"י לקמן טו ע"א [ד"ה וב"ה אומרים] ולקמן יז ע"א [ד"ה בית שנפחת] מבואר דטעמא דבית פסול משום

והקשה הריטב"א א"כ מה מקשה הגמ' ואפי' פחות מג' קנים בעלמא נינהו טפי הו"ל להקשות דפחות מג' ל"ש כלל גזירת תקרה כיון דאין אפי' מיעוט שעושים כן תקרות הבית.

עוד הקשו אמאי במסקנת הגמ' הוצרכו לטעם חדש בפלוגתא ר"י ור"מ והול"ל דטעמא דר' יהודה משום דלא חיישינן למיעוט ור"מ חייש למיעוטא שעושים תקרה פחות מד'.
ועוד הקשו על עיקר מש"כ רש"י שרוב תקרות הבית מנסרים ד', דהא מפורש בסוף פרק הבית ועליה דיש תקרות הבית שהם מקנים שהם פחותים מג'.

המהר"ם כתב לבאר דעת רש"י דמעיסקא ס"ל לגמ' שלפי שמואל יש מיעוט שמסככין בנסרים אפילו פחות מג', ולכן ר"מ ור' יהודה שנחלקו אם חיישינן למיעוט נחלקו אף בפחות מג', וס"ל לגמ' שאם ר"מ גזר אטו מיעוט יש לו לגזור אף פחות מג', וע"כ מקשה דא"א לומר שיש גזירה לחשוש למיעוט דהרי קנים בעלמא נינהו וא"כ במה מכשר, [וי"ל שבכלל כונת הגמ' להקשות דע"כ א"א לומר שיש גזירה לחשוש למיעוט דהרי קנים כשרים וא"כ אפילו מג' ועד ד' אין סיבה לגזור], ולכן הוצרכה הגמ' לומר טעם חדש שלא נחלקו האם חששו למיעוט אלא נחלקו שכל גזירת תקרה הוא רק באופן כזה שיש לסיכוך חשיבות של מקום ונחלקו מהו חשיבות של מקום.

ונראה להוסיף ביאור בזה דהנה רש"י פי' קושית הגמ' הא קנים בעלמא נינהו וא"כ במה מכשר, ובפשוטו צריך להבין כונת רש"י דאף שא"א לסכך בנסרים מ"מ אפשר לסכך בענפים ובקש.

ורש"י על הרי"ף כתב בתמיה והא קנים בעלמא והא כשרים לסכך, ונראה שכונתו דלא מסתבר שרבנן יעקרו שלא יוכלו לסכך בנסרים כלל שהרי הוא בכלל פסולת גורן שהוא מין שכשר לסיכוך.

אולם האבני נזר [או"ח סי' תעג] כתב לפרש דבאמת כונת רש"י הוא כפשוטו במה מכשר דאם כונת הגזירה שאף פחות מג' איכא גזירת תקרה ומשום שחששו למיעוט א"כ לא יוכל לסכך בשום דבר, דס"ל לרש"י שאם אף פחות מג"ט איכא גזירה ע"כ הגזירה היתה על כל אוהל שזה דומה לתקרה שיהא אסור לסכך בו, ולכן מקשה הגמ' במה מכשר הרי כל אוהל דומה לתקרה ובמה יוכל לסכך, ותי' הגמ' שישוד המחלוקת ר' יהודה ור' מאיר בגזירת נסרים היה רק בדבר שדומה לתקרה ולא בכל אוהל.

ונראה מדברי רש"י שאין כאן סתם גזירה שיבוא להחליף בתקרת ביתו אלא רבנן נתנו גדר לגזירה דכל היכא שיש כאן חשיבות של מקום דזה חשיב כתקרה בזה יש חשש שיבוא לעשות כן תחת תקרת ביתו, ונחלקו ר"מ ור"י אימתי הוא דומה לתקרה האם רק כשיש שיעור מקום ד' או כל שיצא מתורת לבוד יש לזה חשיבות מקום ודומה לתקרה.

שיטת הריטב"א והר"ן בזה

הריטב"א והר"ן כתבו לפרש כונת הגמ' גזירת תקרה באופ"א, שבאמת הדרך לעשות תקרת בית מכל דבר ואפילו בקנים וממילא היה ראוי לגזור על קנים, אלא דלא גזרו רבנן בכל דבר שהדרך לעשות סיכוך ולא תקרה אלא גזרו רק על דבר שאין רגילים

לסכך בו, ולפי רב ר' יהודה לית ליה הך גזירה כלל, ולפי שמואל ר' יהודה נמי סבר שכל דבר שהוא קרוב יותר לתקרה מסיכוך גזרו בו ולכן מקשה הגמ' לשמואל שאם לר' מאיר גזרו אף על פחות מד' א"כ אף פחות מג' נמי הא קנים בעלמא נינהו ואי"ז חשיב דבר שעושים אותו לתקרה והוה כקנים ממש.

ומסקנת הגמ' שנחלקו מהו השיעור של סיכוך שהוא יותר צורה של תקרה יותר מסיכוך, דר' יהודה סבר שרק ד' שזה שיעור מקום לא נחשב סיכוך, ור' מאיר סבר דג' טפחים דנפקא מתורת לבוד לא חשיב דבר הראוי לתקרה ולא לסיכוך, ונמצא שלפי הריטב"א יסוד הגזירה היה דבר שהוא דומה יותר לתקרה מלסיכוך.

המור ושו"ע [סי' תרכ"ט סעי' י"ח] כתבו דהאידינא שעושים תקרות הבית אף בנסרים פחות מד' לא יסכך בנסרים כלל, ומבואר בראשונים ב' טעמים לזה או משום דיש חשש שישכך באופן שאין הגשמים יוכלו ליכנס, או משום דכיון שהדרך לעשות תקרות הבית יש בזה גזירת תקרה, [עי"ש במ"ב ס"ק מ"ט שהביא ב' הטעמים].

בספר עמק ברכה [עמוד פח] כתב דדבר זה אינו מובן דמכיון שבזמן חז"ל לא היו רגילים לעשות הבתים כן ולא גזרו עליהם גזירת תקרה, א"כ אע"פ שעכשיו נשתנה המנהג מ"מ אין בכוחנו לחדש גזירות שלא תיקנום חז"ל, ובאמת לכאורה לפי סברת הר"ן והריטב"א שכל גזירת תקרה היא רק היכא שעושה סיכוך שאינה בצורה ארעית א"כ אע"פ שעושים היום תקרות הבית פחות מג' מ"מ דרך לעשות בזה סיכוך, וכן לרש"י

דהטעם שלא גזרו בפחות דבעינן רק שיעור מקום וכמש"כ י"ל דאין לגזור גזירות חדשות ועי' בזה.

בעיקר קושית העמק ברכה יש לדון שתוס' ב ע"א כתבו דאם קובע מסמרים בסוכה איכא גזירת תקרה ומבואר דגזירת תקרה היתה בכל דבר שדומה בפועל לתקרה של הבית.

נסרים דקין שחיברן אם איכא גזירת נסרים

בהא דהקשו הראשונים על רש"י שכתב שרוב תקרות הבתים עשויים מנסרים ד' טפחים מהסוגיא ב"מ קיז ע"א שמבואר דדרך לעשות תקרות הבית אף מקנים וע"כ שאף פחות מד"ט היו עושים תקרות הבית, כתב הר"ן לישב דהא דמבואר שם שהיו עושים תקרות הבית מקנים היינו שהדרך היה שקושרין אותם יחד ועי"ז איכא ד"ט, ומבואר לפי"ז שמה שאסרו לסכך בנסרים ד"ט משום גזירת תקרה אינו רק בנסר יחידי, אלא אף בכמה נסרים מחוברים שע"ז ביחד הם ד' טפחים איכא גזירת תקרה.

ובן מבואר בתשובות הרשב"א [ח"א רי"ג] הובא בבית יוסף [סי' תרכ"ט] שנשאל על סכך העשוי מנסרים שרחבים טפה אלא שתקוע במסמרין של ברזל ומשולבין בטבלא ומכסין ברווח שביניהם בסכך של הדס וערבה, וכתב שם דהאוסרים היינו משום גזירת תקרה, אלא דהרשב"א שם כתב שבמקום שנהגו היתר אין לאסור, ומבואר מדברי הרשב"א כהר"ן שיש גזירת נסרים אע"פ שחיבר כמה נסרין.

אולם עי' במג"א תרל"ב סק"א ומחצית השקל שם שכתבו דכל מה שצידד הרשב"א להתיר כמה נסרין מחוברים הוא רק במקום שיש רווח בין הנסרין ומניח ביניהם סכך כשר, אבל במקום שחיבר כמה נסרין ונעשו ד"ט ואין רווח ביניהם אף הרשב"א מודה שיש גזירת תקרה, [ונראה שלפי הר"ן שביאר הסוגיא ב"מ שדרכן היה לעשות תקרה מחיבור של כמה נסרין באופן שלא היה רווח ביניהן מוכרח חילוק זה], ועי' חיי אדם כלל קמו סי' לא.

אלא שיש לעיין לפי"ז מהא דמבואר במתני' לקמן יט ע"ב דמחצלת שעשאו לסיכוך מסככין בהו והרי הוא יותר מד' טפחים ואמאי ליכא בזה גזירת תקרה, ולדעת הר"ן והריטב"א שכל גזירת תקרה הוא בגונא שאין הדרך לסכך בו ארעי, א"כ י"ל דהמחצלות הוא צורת סיכוך של ארעי ולכן ל"ש בזה גזירת תקרה, [ועי' בבאור הלכה כא תרכ"ט בסוגרים שנראה סברא זו].

ועוד אפ"ל דלרשב"א כל גזירת נסרים הוא רק בנסר שזהו דרך תקרה ולא בדבר אחר כגון קנים, ולפי סברא זו יהיה איסור לסכך במחצלת העשויה מנסרין דקין שבזה שייך גזירת תקרה ולפי המג"א אף הרשב"א מודה לזה כיון שאין רווח ביניהם, [וכן פסק הגריש"א זצק"ל בקובץ תשובות ח"א ע"פ דברי הרשב"א].

אמנם ברש"י לעיל הובא שהאבנ"ז למד שצריך להיות גזירת תקרה בכל דבר ולא רק בנסרים, וא"כ לדבריו בכל מין שהוא יותר מג"ט צריך להיות גזירת נסרים, ועי' רש"ש בע"ב על הגמ' סיככה בנסרים של ארז

שהוכיח מדברי הגמ' לקמן לו ע"א דהגזירה היתה בכל דבר, וא"כ קשה איך מתירים מחצלות.

ובתב האבנ"ז שם דכל הגזירת תקרה הוא משום דדמי לבית שאין הגשמים יכולים להכנס לתוכן דבתוך הנסר עצמו אין נכנסים גשמים, משא"כ במחצלת אע"פ שיש בו ד"ט מ"מ כיון שהגשמים נכנסים לתוכן ל"ש גזירת תקרה דכיון שהגשמים יכולים להכנס אין לזה צורה של בית, ואף דדעת רש"י דלא כר"ת שהובא במרדכי בריש פרקין דסבר שיש פסול בסוכה כשאין הגשמים יכולים להכנס, צ"ל דהתם איירי שסיכך בסכך רגיל ולכן ליכא פסול דאין גשמים יכולים להכנס משא"כ הכא שסיכך בנסרים.

ויש לעיין מדברי המג"א שכתב דבמקום שאין רווח אויר אף הרשב"א מודה דאיכא גזירת נסרים ולמש"כ האבנ"ז הוא תלוי אי גשמים יכולים להכנס ולא מוזכר חילוק זה ומוכח דלא כהאבנ"ז ועי', [ע"ע תשובות בנין שלמה [סי' מא] שחידש דאם עשה נסרים לשם סכך כשר וליכא גזירת תקרה עי"ש בכ"ד].

דף יד ע"ב

צירוף לד"א מן הצד

גמ' לעולם דאית בהו ד' מצטרפין לד"א מן הצד. הפני יהושע והשפ"א תמהו דמעיקרא מקשה הגמ' שאם אית בהו ד' א"צ צירוף דסכך פסול פוסל באמצע בד' טפחים, וא"כ מה כונת הגמ' שמצטרף לד"א מן הצד דמה שייך צירוף בזה שהרי אף אם סמוך

לכותל יהא סכך כשר והעמיד את הנסר בסוף הד"א ונמצא שהסכך שעומד אחרי הנסר הוא רחוק יותר מד"א מהדופן ג"כ פסול, דל"ש לומר כאן דופן עקומה כיון שהוא רחוק יותר מד"א וא"כ מה שייך לומר מצטרפין, עי"ש מש"כ בזה.

בדעת רב בצירוף ד"א מהצד

גמ' לישנא אחרינא בשלמא לשמואל וכו' מאי מצטרפין לארבע אמות מן הצד, אלא לרב אי דאית בהו ד' קנים בעלמא נינהו. צ"ב אמאי מקשה הגמ' רק לרב הא לשמואל דקאמר דמיירי מהצד נמי תקשה כיון דע"כ לר"י הא דאין מצטרפין היינו בנסר ג' דבנסר ד' אף לר"י איכא גזירה א"כ בנסר ג' נמי קנים בעלמא נינהו.

ובתב המהרש"א די"ל דהא דתני אין מצטרפין הכוונה בנסר ג' שמזה נלמד דבנסר ד' מצטרף לר"י ומודה לר"מ בהא דאיכא גזירה, אבל לרב דס"ל דלר"י ליכא גזירת נסרים כלל ליכא אופן דשייך לומר אין מצטרפין ולכן מקשה גמ' הא קנים בעלמא נינהו.

אולם המהר"ם כתב די"ל דלשמואל מיירי בנסר ד' ואפ"ה סבר ר"י דאין מצטרפין לד"א מן הצד דאע"פ שגזרו עליו שלא לישן תחתיו מ"מ לגבי זה שיפסול מן הצד אמרינן דכיון דהוה מין סכך כשר לפיכך אינו מצטרף לפסול בבא מהצד, ונראה מדברי מהר"ם דהיכא שיש מהדופן נסרים אע"פ שהם רחוקים יותר מד"א אמרינן דופן עקומה.

ולפי"ז נחלקו ר"מ ור"י בתרתי חדא האם נסר מג' ועד ד' כשר לסיכוך, ועוד נחלקו האם בנסר ד' מצטרף מן הצד לענין

זה שלא יהא כשר להיות דופן עקומה, וע"ע בפנ"י שכתב להכריח כסברת המהר"ם.

ומבואר מדבריהם שר' יהודה שסבר שא"א לסכך בנסר ד' ואית ליה גזירת תקרה אין הכונה שרבנן נתנו לזה שם של סכך פסול אלא שנאמר הלכה שאין יכול לישב תחת נסר, ולפי"ז ה"נ היכא שיש באמצע הסוכה נסר ד"ט אינו מחלק את הסוכה כמו בכל סכ"פ, ועי' בשפ"א שכתב שלפי"ז הא דקתני במשנה נתן עליה נתן כשרה ובלבד שלא ישן תחתיו אין צריך לומר שמונח מהצד ומדין דופן עקומה כמש"כ רש"י, אלא מיירי אף אם הוא באמצע הסוכה ג"כ אינו פסול.

שו"מ בחי' רבנו יהונתן כאן שכתב לפרש כן המשנה ועי' בצל"ח במשנה, ע"ע בפנ"י ושפ"א שכתבו לדייק ברמב"ם פ"ה ה"ז שפסק לדינא כיסוד המהר"ם.

אולם צ"ע דמשמע מדברי מהר"ם שאף באופן שהסכ"כ רחוק יותר מהכותל ד"א יהא כשר משום שיש כאן רק נסרים, ולכאוי' הוא מדין דופן עקומה והיכן מצינו שיש דופן עקומה יותר מד"א.

ואולי י"ל בדעת המהר"ם דלקמן יז ע"א מבואר דס"ד דכל מה דאמרינן דופ"ע רק כשיש סכך כשר אלא שהונח בפסול אבל בסכך פסול לגמרי לא אמרינן דופן עקומה, ועי' בריטב"א שם שכתב הטעם בזה דסכ"פ מפסיק וחוצץ, והיינו שאין לדופן שייכות לסוכה ובזה לא אמרינן דופן עקומה.

ולפי"ז י"ל דהא דלא אמרינן דופן עקומה יותר מד"א היינו משום שיש שיעור חשוב של פסול שמופלג מהדופן, ולא משום דל"ש בעצם לומר דופ"ע בשיעור של יותר

מד"א, דבאמת מצד דין דופ"ע היה שייך גם ביותר מד"א, אלא דיותר מד"א הסכ"פ חוצץ לגמרי ואין לדופן שיכות לסוכה כלל, וא"כ י"ל דנסרים כיון שהוא מין סכך כשר וגם בדיעבד במקום סכנה כשר, בכה"ג לא נחשב שהדופן מרוחק מהסכך, ולפי"ז צ"ל דמה שכתב המהר"ם דפוסל באמצע הסוכה היינו רק באופן שיש בחלק השני פחות מהכשר סוכה דאל"כ לעולם יתכשר מדין דופ"ע, ועי' להלן שנתבאר בדעת מהר"ם דלאו משום דופן עקומה אלא דהדופן מהני לסכ"כ.

הפקעת הכשר סוכה

מדאורייתא בגזירת נסרים

גמ' אמר ר"י מעשה בשעת הסכנה וכו' שהביאו נסרים של ארז וסיככו ביותר מד"א ע"ג המרפסת וכו' א"ל אין שעת הסכנה ראייה. הקשה הפנ"י מה ס"ד דר' יהודה להוכיח מכאן דלכאורה פשיטא כיון שאין יכולים לקיים מצות סוכה מדרבנן מ"מ היו מחויבים לקיים החיוב מהתורה ולכן סיככו בנסרים.

ובתב הפנ"י דכונת ר' יהודה להוכיח אמאי הוצרכו לסכך בנסרים ד' ולא סיככו בנסרים ג' וע"כ דס"ל דליכא גזירת נסרים כלל אף בנסרים ד', ור"מ סבר דאף בנסרים פחות מד' היה סכנה ולכן הוצרכו לסכך בנסרים ד' אבל לעולם איכא גזירה אף בפחות מנסרים ד' וכ"כ בחזו"א [סי' ק"ג סק"י].

מבואר מדברי הפנ"י שהבין שלפי ר' יהודה אע"פ שרבנן גזרו שלא לסכך בנסרים במקום שאין יכול לסכך בדבר אחר חייב לסכך בנסרים, והיינו שרבנן לא עקרו את מצות הסוכה מהתורה.

והנה רבנו יונה בריש ברכות כתב שלאחר שרבנן תיקנו לקרוא קר"ש עד חצות אם אדם עבר ולא קרא עד חצות אין חייב לקרוא לאחר חצות כדי לקיים את הדאורייתא, ומשום שרבנן יכולים לעקור דין תורה לומר לו שלא יקרא.

ונראה שאי"ז סתירה לכאן שיש חיוב לישב בסוכה של נסרים במקום סכנה, והחילוק הוא כמש"כ הפרמ"ג [תרכ"ט אשל אברהם ס"ק כב] דיש חילוק בין איסור דרבנן לגזירה דרבנן, דהיכא שהוא גזירה דרבנן במקום שיתעקר דין תורה לא גזרו רבנן, אבל במקום שרבנן אסרו דבר אף במקום שיעקר דין תורה אי"צ לקיים את הדאורייתא, ולכן כתב שם דבמקום סכנה אין לסכך בדבר שמקבל טומאה מדרבנן, [ועי' רש"ש ביצה טו ע"ב מש"כ לדמות דברי רבנו יונה לאדם שלא עשה עירוב תבשילין שאסור לו לבשל, ולכאורה התם הוה גזירה דרבנן ולא איסור ועיין].

והנה התוס' ג ע"א כתבו על הדין שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית שאמרו לו לא קימת מצות סוכה מימך דאף את המצוה דאורייתא לא קיים, ותוס' כתבו להוכיח מזה שאם קרא קר"ש בהטיה דהיינו כשהוא שוכב כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום כיון שרבנן הפקיעו את הדאורייתא, ונראה דכל סברת תוס' הוא במקום שיכול לקיים את המצוה כתיקונה כמו שאמרו רבנן אבל במקום שאין יכול לקיים המצוה כמו שאמרו רבנן כגון כאן שהוא שעת הסכנה בכה"ג יהא חייב לקיים את הדאורייתא וכמו שכתב הפנ"י דיש חיוב לקיים את החיוב תורה, [ועי' פרמ"ג א"א תרל"ד ס"ב].

הריטב"א כתב לבאר בטעמא דר"י וז"ל אבל ר' יהודה סבר שאלו גזרו בהם חכמים כלל היו עושין חיזוק אפילו בשעת הסכנה כאלו היו פסולים מן התורה ומכיון שסכנו בהם אלמא לא גזרו בהם כלל עכ"ל, בפשוטו נראה מדבריו שכתב כאלו הם פסולים מהתורה דהיכא שרבנן אסרו לסכך בנסרים רבנן עקרו לגמרי את הדין תורה וכמו שכתבו תוס' לגבי ראשו ורבו בבית ולכן הוכיח ר' יהודה שאין גזירת נסרים כלל, ועי' בערוך לנר כאן ולהלן כא ע"ב שנראה שהבין כן בכונת הריטב"א.

אולם יש לעיין שהריטב"א להלן כח ע"א כתב בהא דמי שראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית דאמר לו לא קיימת מצות סוכה מימך שאין הכונה שלא קיים מצות סוכה כלל אלא שלא הוה כרצון חכמים ומבואר שאת הדאורייתא קיים.

ונראה לבאר דאין כונת הריטב"א שרבנן הפקיעו לגמרי את הדין תורה אלא כונת הריטב"א הוא שסבר ר"י שאם היה גזירה מדרבנן על נסרים נתנו רבנן תוקף לגזירה שלהם שאף במקום סכנה איכא הגזירה והוה כאילו שהיה דין דאורייתא אבל לעולם את הדאורייתא קיים.

דהריטב"א בהמשך דבריו כתב ושמעין מינה שכל שפסלו מדבריהם משום גזירה מסככין בשעת הסכנה דלא אפשר בכשרות ומברכין על ישיבתה דאלו לא היו מברכין בה בשעת הסכנה מה מיייתי מינה ר' יהודה הא ודאי מכיון דלא מברכין בה כלל היא דפסולה מדרבנן אלא ודאי כדאמרן עכ"ד, ומשמע שהריטב"א הבין דהראיה של ר' יהודה שאין גזירת נסרים היה ממה שהיו מברכין על

הסוכה במקום סכנה, וסבר ר' יהודה שאם רבנן גזרו אף במקום סכנה גזרו ולא היו צריכים לברך, ויש להקשות מה הראיה שברכו ואפשר שלא ברכו אלא רק ישבו בסוכה והוכיח ר"י שמזה שישבו בסוכה יש ראיה שלא גזרו רבנן שהרי רבנן עקרו לגמרי את דין תורה.

אלא נראה דזה היה פשוט לריטב"א כמש"כ דאף במקום שרבנן גזרו מ"מ היכא שאין יכול לקיים את האופן שרבנן אמרו חייב לקיים את הדאורייתא, ולכן הראיה של ר' יהודה היה ממה שברכו על הסוכה דע"כ שרבנן לא גזרו דר"י סבר שהגזירה דרבנן היה כאלו הוא מהתורה ואין היתר במקום סכנה, וזה גופא מה שאמרו לו שאף אם רבנן אמרו שלא לסכך בנסרים מ"מ במקום סכנה לא גזרו ויכול ג"כ לברך על הסוכה.

עי"ש בריטב"א שכתב דה"ה בפסולי ארבעה מינין שבלולב שהם מדבריהם שזה נדחה בזמן מצות לולב של תורה בשעת הסכנה שא"א אלא בהכי, ועי' בפרמ"ג שם שנראה מדבריו דלא בכל פסולי דרבנן אלא במום וכדומה.

אמרו לו אין שעת

הסכנה ראייה

גמ' אמרו לו אין שעת הסכנה ראייה. באות הקודם התבאר דר' מאיר סבר דבמקום סכנה לא גזרו רבנן ולכן יכול לסכך אף בנסרים והריטב"א כתב שאף יכול לברך, והנה המג"א [תרכ"ט ס"ק כ"ב] כתב להלכה דבשעת הדחק שאין לו במה לסכך יכול לסכך בנסרים וכן בכל דבר האסור משום גזירה והפמ"ג שם שיכול לברך על הסוכה כמוש"כ הריטב"א.

ובתב הפמ"ג דדוקא בדבר שרבנן אסרו לסכך משום גזירה בזה במקום הדחק לא גזרו רבנן, אבל בדבר שרבנן פסלו לסכך בו כמו בדבר המקבל טומאה אף במקום הדחק לא יכול לסכך בו, דבכה"ג רבנן העמידו דבריהם שאמרו שזה סכך פסול בעצם וכמו שכתב רבנו יונה לגבי קר"ש שאם עבר חצות לא יקרא.

אמנם המג"א [סי' תר"מ סק"ט] כתב לגבי מה שגזרו רבנן שלא לישון בכילה שגבוה י' ורחב ד' משום דאתי אוהל ארעי ומבטל אוהל קבע דאם אין יכול לישון כיון שיש יתושים שיוכל לישון בכילה לקיים את הדאורייתא, ומשמע דבמקום שלא יכול לקיים המצוה כמו שאמרו רבנן לא נעקר הדין של דאורייתא ולא כמש"כ הפרמ"ג שדוקא במקום שהוא משום גזירה ועי'.

החידוש ביש בין נסר לנסר כמלוא נסר

גמ' ומודה ר"מ שאם יש בין נסר כמלא נסר שמניח פסל ביניהם וכשרה. פרש"י דהכונה בסוכה של ח' אמות מצומצמות דיש הכשר סוכה באמצע ומתכשר הסוכה ע"י הסכך והנסר מדין דופן עקומה, צ"ב מה שייך הא דמודה ר"מ לפלוגתתם שנחלקו בגזירת נסרים ומהו החידוש שמודה דנסרים כשרים להיות דופן עקומה ומה זה גרע מכל סכך פסול, והנה רש"י [ד"ה פסל] ותוס' כתבו דקמ"ל שאף ר"מ שמחמיר מודה בהא.

ונראה לבאר דס"ד דבכלל גזירת נסרים הוא שלא יהיה הכשר לסוכה היכא שיש נסר שעומד בתורת סיכוך ולכן אע"פ שהוא

עומד בתורת דופן עקומה ס"ד שזה בכלל הגזירה קמ"ל דכל הגזירה אינו אלא אם הוא עומד בשביל סכך.

ונראה להוסיף דהנה ברש"י לקמן יח ע"א [ד"ה שאין] כתב חידוש גדול דבכה"ג שיש נסר ופסל ויש הכשר סוכה ע"י ב' פסלים באמצע הוסיף רש"י 'תחת הנסרים לא ישן', ובחי' אנשי שם [דף ב ע"א מדפי הרי"ף] כתב לדייק דמשמע מזה דדוקא תחת הנסרים לא ישן אבל תחת הפסלים יוכל לישון, וקשה איך יוכל לישון תחת הפסלים הרי אין לו דפנות שהרי הוא משמש דופן לב' הפסלים באמצע.

ועי' בראבי"ה כאן שהקשה בדפשוטו החידוש הוא שמהני מדין דופן עקומה וא"כ מדוע לא אמר דמיירי שסיכך כל הסוכה בנסרים ויש ב' פסלים באמצע שהסוכה כשרה, ולכן כתב דיש כאן חידוש לא לעצם זה שמהני נסר להיות דופן עקומה דזה לא גרע מכל סכך פסול אלא החידוש הוא כרש"י שיכול לישון תחת הפסלים אע"פ שתחת הנסר אין יכול לישון, והטעם כתב ז"ל ונראה דה"ט דכאן אין הסכך פסול אלא שגזרו על נסרים שרחבים ד' משום גזירת תקרה וכי גזרו ה"מ לישון תחתיו אבל ביניהם כגון תחת הפסלים שאין גזירת תקרה לא גזרינן.

והביאור בזה כמש"כ במהר"ם דגזירת נסרים לא היה ליתן לנסר דין של סכך פסול, אלא גזירת נסרים היה שא"א לישון תחת הנסר אבל אינו סכ"פ, ולכן היכא שיש נסר ד"ט אינו פוסל את הסוכה ויכול לישון תחת הפסלים שמונחים ע"י הנסר.

אולם צריך להבין א"כ מדוע הוצרך רש"י לומר שיש ב' פסלים באמצע הרי אם

סוכה באמצע מודה ר"מ שאף הפסל בין הנסרים כשרים דהנסרים שביניהם אינם כסכך פסול לגמרי שאם עומד בין כסכך כשר אינו מצטרף להכשר הסוכה, ועי' באות הבאה שנראה שתוס' חולק על רש"י בביאור דברי הגמ', [בעיקר הענין עי' בצל"ח במשנה שכתב לבאר כיסוד המהר"ם עי"ש].

ביאור החידוש דמודה ר"מ לר"י

תוס' ד"ה ומודה ר' מאיר. ועוד משום דעיקר ומודה אין בהם ארבעה דאיפלגי בהו קאי, צריך להבין א"כ מה החידוש בזה שמודה ר"מ לר' יהודה ומה זה נוגע לפלוגתתם של נסרים הרי מכיון שמירי בנסר פחות מד' הרי בכל סכך פסול הדין הוא כך שאם יש פחות מד' טפחים סכ"פ באמצע שהסוכה כשרה ויושבים אף תחת הסכ"פ.

ונראה די"ל דקס"ד שמכיון שהוא מחמיר משום גזירה אפשר שהחמירו יותר מכל סכך פסול קמ"ל שלא, והנה בתוס' משמע שבנסר ד' ל"ש לומר הלשון ומודה, ואפשר דתוס' חלקו על רש"י לקמן יח ע"א שהובא באות הקודם ולכן הוצרכו תוס' לומר דעיקר הודאת ר"מ היה על נסר פחות מד', אבל רש"י לא הזכיר שיש חידוש שמודה בפחות מג' ואפשר שחולק שאין בזה חידוש בהודאת ר"מ בזה.

במש"כ תוס' דבמקום שהפסל מרובה הסוכה פסולה

תוס' בא"ד. ודוקא נקט בין נסר כמלא נסר דאי איכא פחות וכו' היכא דמקום הפסול מרובה גרע, בפשוטו כונת תוס' לומר

הנסר אינו סכ"פ ממש הסוכה כשרה בלא ב' פסלים באמצע, והרי"ז דומה לדעת הראשונים דס"ל שא"א לישון תחת סכ"פ ג"ט ואם יש סוכה של סכ"פ וכשר ג"ט כל הסוכה כשרה, והרי לפי רב שסובר שסכך פסול פוסל בד' אמות אם יש ד' טפחים סכ"פ אע"פ שאין פוסל את הסוכה מ"מ א"א לישון תחתיו, ומבואר בגמ' שלפי רב א"צ להעמיד הברייטא שיש ב' פסלים באמצע אלא אף אם יש נסר ופסל ונסר ופסל בכל הסוכה יכול לישון תחת הפסלים משום שב' הפסלים מצטרפין, וא"כ אם לדעת ר"מ גזירת תקרה היתה רק לענין זה שאין יכול לישון תחתיו ואינו פוסל הסוכה צ"ע מדוע בעינן ב' פסלים באמצע ועי'.

וצריך לבאר דהנה מדברי מהר"ם נראה דבזה נחלקו ר' יהודה ורבנן האם נסר ד' הוא סכ"פ, והכא ר"מ קאמר הך דינא וא"כ בדעת ר"מ לכאורה נסרים הם סכ"פ וא"א לישון תחת הפסלים, ונראה שאין כונת המהר"ם לומר שבזה נחלקו ר"י ורבנן ואפשר דאף ר"מ מודה לדין זה שאינו סכ"פ אלא ר"מ סבר שלענין ד"א מן הצד א"א להכשיר אם יש נסרים יותר מד"ט, ונראה שנחלקו ר"י ור"מ כיון שנסר אינו סכ"פ והסכ"כ עומד אחרי הנסר רחוק יותר מד"א האם אפשר להכשיר את הסכך דאע"פ שהנסר אינו סכ"פ ואינו חוצץ מ"מ כיון שהוא רחוק מהדופן כ"כ אינו מועיל לסכך הכשר, דר' יהודה סבר דמה שהוא רחוק כ"כ אינו סברא כיון שאי"ז סכ"פ לכן הדופן חשיב דופן לסכ"כ שעומד אחרי הסכ"פ.

ולפי"ז נראה לבאר הלשון ומודה ר"מ וכו' דכוונתו שאע"פ שיש גזירת נסרים שא"א לסכך בהם מ"מ בכה"ג שיש הכשר

מנחת

דף יד ע"ב

משה

יא

שאם יש בנסר יותר מהפסל הסוכה פסולה מהדין שמבואר בגמ' להלן טו ע"א שפרוץ מרובה על העומד פסול.

ותמה השפ"א מדוע הוצרכו תוס' להדגיש לגבי האופן של נסר ופסל הרי זה הלכה ברורה בכל סכך שאם פרוץ מרובה על העומד שהוא פסול.

וכתב השפ"א דאפשר לומר דמיירי שיש במשך הסוכה הכשר סוכה של צילתה מרובה ובאמצע הסוכה יש נסר ופסל ובאותו מקום הנסר מרובה על הפסל ובזה חידשו תוס' שאע"פ שמדין פרוץ מרובה אין כאן חשש כיון שיש בכל הסוכה עומד מרובה, מ"מ יש הלכה נוספת שבמקום שהוא ישן צריך שיהא צילתה מרובה, וכתב בשפ"א שלא מצינו כן בשום פוסק שבמקום שיש פחות מד"ט סכ"פ שיהא צריך צילתה מרובה.

העירוני לדברי הריטב"א לעיל ט ע"ב שמצינו סברא זו, שכתב שבמקום שמעורב סכך כשר וסכך פסול לא מהני מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול אף למד"א פרוץ כעומד כשר, משום דשם במקום שהוא עומד יש יותר סכך פסול מסכ"כ ול"ד למשנה דמקרה סוכתו ששם הוא מחצה ממש בכל מקום שהוא עומד, וי"ל שזה החידוש של תוס' דאף באופן שהיה הכשר סוכה בלא הנסר ופסל מ"מ היכא שמקום הנסר יותר ממקום הפסול הוא פסול.

גמ' ומודה ר"י וכו' והישן תחתיו לא יצא יד"ח. משמע מהלשון לא יצא יד"ח דיש חיוב לישון בסוכה, ועי' בריטב"א לקמן כז

ע"א שהביא כן בשם גדול אחד דיש חיוב בליל ט"ו לישן בסוכה ועי"ש שדחה דבריו, ע"ע מהרי"ל דיסקין על התורה פרשת אמור מש"כ, ועי' מש"כ במשנה ריש פרק הישן.

נסר ד' שחתכו אם פסול

גמ' הפכן על צידיהן וכו'. מבואר שנחלקו האם עשאוהו לגמרי כסכך פסול או לא, ויש לדון לפי הצד דפסול האם גם בכה"ג שיחתוך הנסר אחר שהניחו יפסל מדין תעשה ולא מן העשוי, או דכיון שאינו רק משום גזירה אינו פסול כ"כ.

ולמד"א דכשר מסתבר דאף אם הניח נסר ד' יהא כשר אם חתך אותו כיון שאף בכה"ג שהניח הרי יוכל להפכו ומסתבר דכה"ג לא בכלל תעשה ולא מן העשוי.

הלכתא כרב או שמואל

תוס' ד"ה הפכן. ומתוך כך נראה דהלכה שמואל וכו', הפנ"י הקשה דהא הלכה כר"מ בגזירותיו וא"כ אפשר לפרש שנחלקו בדעת רב להלכה כיון דקי"ל כר"מ, ותי' דכיון דבמתני' לקמן מבואר דר"י אמר דנחלקו בזה ב"ש וב"ה א"כ ל"ש הכלל דהלכה כר"מ בגזירותיו, אולם צ"ב דלקמן מבואר דכ"ז רק לרב אבל לשמואל לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר, ועי' ברא"ש שהביא כן בשם הראב"ד בהשגות על הרי"ף שפסק כרב מה"ט.

והאכ"י עזרי הלכ' סוכה ביאר דמהא דחזינן דאף הפכן על צידיהן נמי פסול מוכח דמכח הגזירה רבנן עשהו כסכך פסול ולכן ל"ש למימר הלכתא כר"מ בגזירותיו דאי"ז רק גזירה בעלמא, דהגזירה היא רק טעם למה שעשאוהו סכך פסול משא"כ בכ"מ הגזירה היא על עצם הפסול עי"ש.

חידושו של הפנים מאירות

בהפכן על צידיהם

גמ' לימא מסייע ליה וכו' מאי לאו שהפכן על צידיהם. מהלשון פסולה משמע דקאי על כל הסוכה שהיא פסולה ולפי"ז צ"ל דמיירי בסוכה קטנה דהנסר משלים את השיעור, אולם צ"ב דהא בסוכה קטנה אי איכא ג"ט סכ"פ הסוכה כשרה וא"כ יש כאן רק ג"ט סכך פסול.

בתשובות פנים מאירות ח"א סי' ס"א [הובא בשערי תשובה תרכ"ו סק"ז ובכור"י סק"י] כתב להוכיח מזה דלמד"א הפכן על צידיהם פסול נתחדש דאע"פ שהשיעור של הנסר הוא רק ג"ט מ"מ פוסל שיעור של ד"ט שדנים כאילו הניחו את הנסר על רחבו, ומה"ט כתב שם ליזהר שלא להעמיד הגג של הסוכה באופן שיעמוד על צידו דיפסול את הסוכה דחשיב כאילו הוא נח על רחבו.

ולפי"ז יש לישב משה"ק השפ"א בהא דמקשה הגמ' בריש העמוד אי דאית ביה ד' למה ליה לאיצטורפי, דאפ"ל דאיירי באופן שהפכן על צידיהם והחידוש הוא דמצטרף לפסול כה"ג ולפי שיעור של ד"ט.

אמנם ברש"י מבואר שלא כדבריו שכתב [בד"ה לאו] כשהפכן כתב כולן על צידיהם ומבואר דהכונה בבריתא שסיכך את כל הסוכה באופן זה שהנסרים היו על צידיהן ולכן הסוכה פסולה, וע"ע בבכור"י תרכ"ו סק"י שחלק על דבריו, והביאו שהפנים מאירות בעצמו חזר בו מדבריו בקו"א מכח פרש"י, [ועי' שער הציון תרל"ב ס"ק יא דנראה מדבריו כהפנ"מ וצ"ע טובא כונתו שם].

דאנח אפומא דמטללתא

גמ' כגון דאנח אפומא דמטללתא וכו' דהו"ל פסל היוצא מן הסוכה. פרש"י שהניחו אצל רוח רביעית שאין שם דופן וכיון שיש הלכה של פסל דהוא חלק מהסוכה נמצא דכל הנסר בתוך הסוכה, ומשו"ה אף אם הפכן על צידיהן כשר הכא פסול משום דכולו בתוך הסוכה.

וצ"ב למבואר ברא"ש לקמן סי' ל' בשם הראב"ה דכל הדין של פסל אינו אלא באופן דמימשכא חד דופן, והחידוש בזה הוא שאע"ג שאין לו ג' דפנות כשר א"כ הכא לא מוזכר בגמ' דמיירי דממשיך חד דופן, ובאמת בראב"ה כאן כתב דצ"ל דמימשכא חד דופן וכ"כ הקרבן נתנאל ברא"ש סי' לה אות ז' והפמ"ג תרל"ב בא"א סק"א.

אולם רש"י כתב ואע"ג דלא עייל כוליה לתוך חלל הדפנות הצדדים, ומשמע דהדופן אינו ממשיך, וכ"כ בערוך לגר לעיל ד ע"א להוכיח מדבריו רש"י אלו דלא בעי מימשכא חד דופן בשביל פסל, ואולי י"ל דאף אם בעלמא בעינן דמימשכא חד דופן מ"מ הכא לא בעינן, משום דיסוד דין פסל הוא שזה בטל לסוכה וי"ל דטפח שהוא חלק מהנסר בטל בעצם לסוכה וחשיב חלק מהסוכה אפי' בלא מימשכא חד דופן.

הריטב"א כתב להסתפק דשמא כל הפסול אינו רק באופן שהכניס לתוך הסוכה ג"ט מהנסר אבל אם הכניס רק ב"ט מהנסר אפשר דכה"ג למד"א הפכן על צידיהן כשר אינו פוסל הסוכה, והטעם דפחות מג"ט לא חשיבי בטלים לגבי שאר הסכך, ועי' במ"ב תרל"ב סק"ח שכתב שאם נכנס ג"ט הסוכה

פסולה, ועי' בספר מקראי קודש סי"ב שכתב דמסתימת לשונו משמע דאם נכנס רק ב"ט מהנסר הסוכה כשרה, וע"ע בעיקר דברי המ"ב מש"כ החזו"א לדון בדבריו מכת סוגיין.

בדברי רש"י

באנח אפומא דמטלתלא

רש"י ד"ה אפומא דמטלתלא. שאין שם דופן דלפקיה מינה ע"י דופן עקומה וכו', כתב המהרש"א דמשמע מלשון הגמ' דקאמר פסולה מיירי שכל הסוכה פסולה וע"כ דמיירי בסוכה קטנה שאין בה הכשר סוכה רק מכת הנסר וכיון שיש בו ד"ט אין כאן הכשר סוכה, דאם בסוכה גדולה יש כאן הכשר סוכה ורק אותו נסר פסול לסכך, [וכ"כ הבעל המאור ט ע"א מדפי הרי"ף].

ובכתב המהרש"א דברש"י א"א לומר דמיירי בסוכה קטנה שהרי כתב רש"י דע"כ הנסר לא מונח כנגד דופן שאם היה דופן היה כשר ע"י דין דופן עקומה, ואם מיירי בסוכה קטנה איך אפשר להכשיר ע"י דופן עקומה הרי אין הכשר סוכה שהרי יש רק עוד ד' טפחים ס"כ.

המג"א [תרל"ב סק"א] כתב לישב דע"י הדופן נמצא שהטפח הבולט לחוץ אינו נחשב בכלל הסוכה מכח דין פסל והו"ל כאילו יש בתוך הסוכה נסר שרחב רק ג"ט ומשו"ה הסוכה כשרה למד"א הפכן על צידיהן כשר, [ויעוד כתב המג"א דאפשר דאף למד"א הפכן על צידיהן פסול הכא כשר שע"י הדופן מתחלק הנסר ונמצא דיש בסוכה רק ג"ט כיון שהדופן מחלק דאין לטפח דין פסל], והנו"כ

שם בשו"ע הבינו שכונת המג"א שהדופן מחלק את הנסר ולכן נמצא שיש בסוכה נסר ג"ט, אלא שהקשו דבלשון רש"י ל"מ כן שכתב דההכשר הוא מדין דופן עקומה ואם כונת רש"י הוא דהדופן מחלק הנסר אף בלא דין דופ"ע יהיה כשר.

ועי' בית מאיר תרל"ב ופרמ"ג שם שכתבו שבאמת הוא טעות סופר ברש"י, ועיקר כונת רש"י שהדופן היא מחלק את הנסר וממילא יש בסוכה רק ג"ט של נסר, וכ"כ בחזו"א ע"ש.

אולם המחצית השקל שם ביאר דברי המג"א שכדי שיוכל לחלק את הטפח שבולט מחוץ לסוכה א"א לעשות כן רק באופן זה שהג"ט של הנסר שבתוך הסוכה הוא חלק מהדופן, אבל עצם הדופן אינה מחלקת את הנסר, ולכן הוצרך רש"י לומר דופן עקומה ואחרי שיש לג"ט דין דופן ממילא הסוכה כשרה אף דליכא שיעור סכך כשר ס"ל לרש"י דכיון שהוא מין סכך כשר יכול להצטרף לשיעור סוכה, [ועי' בראשונים לעיל ד ע"א שכתבו דדעת רש"י דגדר הדין של דופ"ע דרואין הכותל שמתקרב לסכך ולא שדרך הכתלים להתעקם, ועי' בר"ן ובריטב"א לעיל שכתבו דלפ"ז אף מותר לישב מתחת לדופן, וכן מוכח מדברי רש"י לקמן יח ע"א, ולכן יוכל לישב כאן תחת הנסר אע"פ שיש לו דין דופן ואכמ"ל].

ע"ע ביד אפרים בשו"ע שם ובשפ"א שכתב סברא אחרת במג"א דכונתו שאם היה מונח אצל דופן רביעית היה לטפח שמאחורי הדופן דין דופן עקומה, וממילא הנסר בעצמו שנשנכס לסוכה הוה סכך כשר, [אולם תמה

השפ"א והחזו"א דמשמע מהמג"א שלולא כל הסברות הנ"ל היה הנסר פוסל משום שיש לו דין פסל וצ"ע איך אפשר לומר שיש לטפח אחורי הסוכה תורת פסל הרי כשיש דופן מפסיק ל"ש פסל כלל וצ"ע].

ואפשר לבאר דברי רש"י באופ"א ע"פ מש"כ הרע"א סי' תרל"ב [ע"ד המג"א בסק"ג] לחדש שבסוכה קטנה שיש ו' טפחים סכ"כ ועוד ג' טפחים ומחצה סכ"פ דהדין הוא שהסוכה פסולה כיון דבסוכה קטנה סכ"פ פוסל יותר מג"ט, וכתב הרע"א דאם הסכך פסול סמוך לדופן הסוכה כשרה כיון דאפשר לחלק הסכ"פ ולומר שחלק ממנו מצטרף להיות דופן והוה דופ"ע ואינו חלק מהסכך ונמצא שיש רק ג"ט סכ"פ והסוכה כשרה.

וא"כ י"ל דזהו כונת רש"י דאם איכא בסוכה ו"ט סכך כשר ואח"כ הנסר ג"ט אפשר לחלק את הנסר שחלק ממנו יהיה חלק מהדופן מדין דופן עקומה, ונמצא דהטפח שבולט לחוץ אינו מכלל הסוכה כיון שחלק מהנסר הוא בכלל דופן ונמצא שרק חלק מהנסר נמצא בחלל הסוכה.

ולפי"ז א"צ לחידושו של המחצית השקל דהדופן עקומה משלים לשיעור סוכה, דבאמת דופן עקומה אינו משלים לשיעור סוכה ומ"מ הכא רק חלק מהנסר הוא דופן עקומה, ועי"ש היטב בדברי הרע"א בסו"ד שנראה שנתכוון לסברא זו, ועי' בפנ"י בסוגיין [ד"ה לישנא אחרינא] שכתב עיקר סברא זו שאפשר לחלק את הנסר לעשות מקצתו דופן ומקצתו סכך עי"ש היטב, [ועי' בשפ"א מש"כ לתמוה על סברא זו].

חידוש הרע"א דסכ"פ אפשר לחלקו **הרע"א** בשו"ע שם כתב עוד חידוש שבסוכה קטנה שיש בה ו' טפחים סכך כשר וג' ומחצה סכך פסול כנגד הרוח הרביעית הסוכה כשרה דחשבינן להסוכה עד הג"ט של סכ"פ והיותר מזה אינו מכלל הסוכה, וקשה מהא דמבואר בסוגיין דהסוכה נפסלת ע"י דין פסל ואמאי לא נימא שהיותר מג"ט אינו מכלל הסוכה.

עוד הקשה הרע"א שם דבסמוך לדופן אמרינן נמי דחלק מהסכ"פ נעשה דופן ואמרינן בזה דופ"ע א"כ במתני' דתני נתן עליה נסר מהצד כשרה ובלבד שלא ישן תחתיו, ואמאי לא נחלק את חלק מהנסר לחלק מהדופן, וכן קשה דכל דופן עקומה אמאי השיעור הוא ד"א, הא אף אם יש קצת יותר נמי דיש לחלק הסכ"פ שחלק יהיה דופן.

וצ"ל דכל דברי הרע"א אינו אלא בסוכה קטנה דג"ט סכך פסול פוסל הסוכה אבל בד' טפחים סכ"פ לא, והביאור בזה שטעם הפסול של ד"ט הוא כיון שהוא שיעור מקום חשוב בפנ"ע ואינו שייך לסוכה ובזה ל"ש לחלקו ולצרפו לסוכה, אבל ג"ט שאינו שיעור מקום אלא דבסוכה קטנה יותר מג"ט סכ"פ אין הכשר סוכה לכן אפשר לחלקו דחלק ממנו יהיה דופן וחלק סכך, ועי' בחזו"א קמ"ד ס"ק ג' שכתב סברא זו.

והרע"א שם בסו"ד כתב שמדברי המהרש"א [בסוגיין] שהביא המג"א נראה דאף בפתוחים לדופן הרביעית בעינן שיעור סוכה מהסכך הכשר לחוד, וצ"ב דהרי המהרש"א מיירי בנסר ד"ט ובזה אין מחלקים את הסכ"פ וכמו שנתבאר לעיל.

ונראה דכונתו דמשמע במהרש"א שאף ע"י דופן המפסיק לא מתכשר הסוכה ואם אפשר לחלק הסכ"פ בפחות מד"ט אפשר לחלק הנסר שחלק ממנו יהיה לו דין דופ"ע וחלק ממנו סכ"כ וממילא אין כאן נסר רחב ד"ט, ולעולם סכ"פ ד"ט א"א לחלקו וכמש"כ והכא אין מחלקים אלא ג"ט שבתוך הדופן, ע"ע זכרון שמואל סי' כח שם שכתב דמדברי הריטב"א מבואר דלא כהרע"א, וע"ע מש"כ בגדון זה לקמן טו ע"א יז ע"א.

דף טו ע"א

ישוב סתירת דברי רש"י בפסול בית

מתני' תקרה שאין עליה מעזיבה ר"י אומר וכו' וב"ה אומרים וכו'. פרש"י דב"ה סברי שאין בנסרים גזירת תקרה כר"י אלא דאסור לסכך כן משום דתעשה ולא מן העשוי וכמבואר בגמ' שאע"פ שאין גזירת נסרים אסור לסכך משום תעשה ולא מן העשוי, וצ"ע דלעיל יד ע"א פרש"י דא"א לקיים מצות סוכה בבית מדאורייתא משום דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, ומשמע שזה פסול חדש וא"כ אמאי בעינן לטעם דתעשה ולא מן העשוי.

ולמבואר בט"ז ומג"א תרל"ה דרש"י נמי מודה לריטב"א שהובא לעיל דליכא פסול דבית, דכל הפסול הוא מכיון שנעשה לשם בית ולא לצל ואין הפסול מחמת עצם השם בית א"ש.

אבל לדעת הב"ח שהובא לעיל שזהו פסול חדש משום שיש לזה שם בית ולא סוכה קשה הא אף בלא דין תעשה ולא מן

העשוי הרי"ז פסול משום שם של בית, וכן קשה דלקמן יז ע"א לגבי בית שנפחת ביאר רש"י [ד"ה בית] דהא דהצדדים פסולים לסוכה משום דתעשה ולא מן העשוי וצ"ב כנ"ל אמאי לא פי' דיש פסול של בית.

ואפשר לומר דכונת רש"י הוא לומר דבכה"ג שהיה תקרה עם מעזיבה והוריד המעזיבה תו ליכא פסול של בית שזה שסתר את המעזיבה מגלה דלא הוה בכלל בית אלא כל הפסול הוא רק משום תעשה ולא מן העשוי, שו"מ במרומי שדה לעיל ח ע"ב שהעיר כן ע"ד רש"י וכתב לישב דדין תעשה ולא מן העשוי מיידי כשעדיין לא נשלם הבית ולא דר בו, וזה כמש"כ דיש אופנים שאין פסול של בית, [ועי' בספר משנת אליהו סי"ד שהאריך בזה].

ולפי"ז צ"ל דכונת רש"י שיש חסרון של תעשה ולא מן העשוי הכונה שהוא עשוי לשם בית ולא משום שלא עשוי לצל, דלרש"י אין חסרון בבית מה שלא נעשה לשם צל וכמש"כ לעיל יד ע"א לבאר דדעת רש"י שאין דין שיהא מיוחד לשם צל אלא אף אם עושה לשם צל ולדברים אחרים ג"כ הוא כשר אלא דכיון שיש פסול של בית ועשה התקרה בשביל בית לכן אע"פ שעדיין לא נשלם הבית ואין פסול בית יש פסול של תעשה ולא מן העשוי.

ב"ש אומרים מפקפק

מתני' ר"י אומר ב"ש אומר מפקפק וכו'. פרש"י סותר ומנענע את כולן וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה, אולם הרא"ש כתב דסגי בהסרת המסמרים לחוד אע"פ שלא

כדין, וקשה אמאי כל הסוכה כשרה הרי אין כאן עשיה רק בחלק שנטל אבל החלק השני עומד כמו שהיה בתחלה.

והב"ח [סי' תרל"א] כתב ב' דעות אם יכול לישב תחת כל הסוכה אף תחת הנסרים, ועוד כתב דיתכן שבאמת אין יכול לישב רק תחת הפסל אבל תחת הנסר לא יוכל לישון דפסול מדין תעשה ולא מן העשוי, וקשה א"כ אמאי הסוכה כשרה הרי סכ"פ פוסל בד"ט וכיון שיש בין פסל לנסר ד"ט אין הכשר סוכה במקום אחד, [ורש"י כתב בדעת ר"מ דמיירי שיש ב' פסלים באמצע משמע מדבריו דלר' יהודה א"צ לומר דמיירי באופן זה].

ובתב הב"ח דמכיון שכל הפסול של נסרים הוא רק משום תעשה ולא מן העשוי לכן אינו חוצץ בסוכה שלא יכול להכשירו, ועי' בפנ"י [ד"ה בשלמא מש"כ בזה] וע"ע להלן מש"כ בזה.

אע"פ שמפקפק אי נוטל אחת סגי

גמ' לעולם משום גזירת תקרה והכי קאמרי אע"פ שמפקפק אי נוטל אחת מבנות סגי. ברש"י כתב לא מהני פקפוק אלא נטילה אחת מבנות וגזירת תקרה נמי בטלה, וכתב הרש"ש דמשמע ברש"י שבזה שהוא נוטל אחת בטל גזירת תקרה אף באותם נסרים שנשארו ויש הכשר סוכה אף תחת הנסרים, ודלא כמו שכתב ברש"י במשנה שלפי ר"מ שיש גזירת תקרה לא מהני נוטל אחת רק היכא שיש ב' פסלים באמצע או דסבר כמד"א דסכ"פ פוסל בד"א, ומבואר ברש"י כמסקנת הגמ' לפי שמואל דיש כאן ביטולי תקרה.

מנענע הסכך כלל, ועי' בב"ח [סי' תרל"א] שכתב דהרא"ש הבין בדעת רש"י דחדא מיניהו נקט, וע"ע בק"נ מש"כ בדעת הרא"ש.

אולם צריך להבין דכיון דהפסול הוא משום תעשה ולא מן העשוי דהסכך לא נעשה לשם צל מה מהני מה שמסיר המסמרים הרי אינו עושה עשיה בגוף הסכך עצמו.

ברש"י אם בעינן תרתי

רש"י ד"ה מפקפק. ולקמן מפרש להו למה לי תרתי, הקשה הפנ"י שבגמ' לא נתפרש דלב"ש בעינן תרתי אלא דקאמר דפקפוק לבד לא סגי כיון שיש גזירת תקרה. ותי' דשמא למסקנת הגמ' שנחלקו בבטולי תקרה ס"ל לרש"י דבעינן מעשה גמור לבטל גזירת תקרה וע"כ בעינן דוקא תרתי.

ע"ע בערוך לגר שכתב דהגמ' מקשה לב"ש אי משום תעשה ולא מן העשוי בחדא סגי, והיינו דס"ל לגמ' דתרתי בעינן ובאמת לפי תי' הגמ' באמת לא בעינן תרתי, ואפ"ל דרש"י במשנה פי' כן ע"פ דרכו תמיד לבאר המשנה לפי הו"א של הגמ'.

נוטל אחת מבונות

אם חשיב עשיה בכל הסוכה

גמ' בשלמא ב"ה טעמיהו משום תעשה ולא מן העשוי אי מפקפק עביד ליה מעשה אי נוטל אחת מבנות עבד בה מעשה. מלשון הגמ' נראה דכמו שאם מפקפק כל הסוכה כשרה שיש כאן עשיה בכל הסכך ה"נ אם נוטל אחת מבנות ג"כ כל הסוכה כשרה, והיינו דקתני עבד בה מעשה דאם רק חלק שנטל כשר הול"ל דכשר משום שסיכך בה

ותמוה א"כ מה מקשה הגמ' דאיפלגי בה חדא זימנא הרי יש כאן חידוש גדול שיש ביטול תקרה, וע"ע ברע"א שהעיר כן אמאי לא פרש"י כמו שכתב במשנה.

והנה לשון רש"י כלומר לא מהני פקפוק אלא נוטל אחת דאיכא עשיה מעליא, משמע ברש"י שפקפוק לא מועיל לבטל דין תעשה ולא מן העשוי שהרי כתב שרק נוטל מועיל דאיכא עשיה מעליא, ואפשר לומר ע"פ מש"כ הרש"ש לדייק דדעת רש"י השתא שבטל גזירת תקרה וכמסקנת הגמ' להלן, ולכן דוקא כשיבטל את התקרה ע"י שהניח פסל ביניהן זה ביטול גמור ועשיה גמורה ובזה יש הדין של ביטולי תקרה.

הטעם דביטולי תקרה ליכא גזירת נסרין

גמ' בבטולי תקרה קא מיפלגי. פרש"י דמיירי בנסרים ד' ונחלקו ר"י ור"מ האם אמרינן שמכיון שמחזור לעשות מעשה לשם סוכה ויודע שיש פסול של תעשה ולא מן העשוי לכן ליכא בכה"ג ליכא גזירת תקרה.

והקשה האבי עזרי [פ"ד מסוכה ה"ז] דהא איכא למד"א לעיל הפכן על צידיהן פסול דעשאוהו כשפודין של ברזל והיינו דהוה כסכך פסול ממש, וא"כ מהו הסברא דמהדר לבטלו כשר הרי רבנן נתנו לזה דין של סכך פסול, ואפילו כשאין גזירה כמו בהפכן על צידיהן דל"ש הגזירה מ"מ פסול, ואפשר לומר דכל מה שנתנו רבנן לנסרים תורת סכך פסול הוא רק במקום דשיך שם הגזירה, ובהפכן על צידיהן שיך עדיין הגזירה שהרי יכול הוא להניח אותם בלא להפוך על צידיהן, ולכן

התם אמרינן שנעשו כשפודין של מתכת, אבל היכא דמהדר לבטולי ל"ש טעם הגזירה בכה"ג לא עשו אותו כסך פסול ולכן בכה"ג יכול לסכך בזה.

האבני נזר או"ח [תע"ג סק"ו] הוכיח מדברי הגמ' דבנסרים ד"ט שעשה מהם נסרים קטנים יותר ל"ש לפסול אותם כמו כלי שמקבל טומאה שנשבר שאסור לסכך בו כמבואר לקמן טז ע"א, דהא חזינן הכא דאינו סכ"פ לגמרי שהרי בבטולי תקרה הוא כשר, ולמבואר הביאור בזה דבמקום דל"ש הגזירה לא פסלוהו ולכן ה"ה כשחתך אותם לנסרים קטנים הוא כשר לסכך.

שיטת רש"י בביטולי תקרה

רש"י ד"ה בביטולי תקרה. אבל השתא דזו תקרה היתה ובה לידי מעשה לעשות לשם סוכה וזה מוכיח שיודע שאמרה תורה תעשה ולא מן העשוי וכו', מבואר ברש"י דלא גזרו רבנן גזירת תקרה כשיודע שיש חסרון של תעשה ולא מן העשוי.

והנה יש לדון האם כונת רש"י הוא דוקא היכא שמפקפק דע"ז בכל הסכך אין חסרון של תעשה ולא מן העשוי ולכן אין גזירת תקרה בכל הנסרים, אבל בנוטל אחת בינתים שמניח תחת הנסר סכך כשר ואין חסרון של תעשה ולא מן העשוי מ"מ לגבי שאר הנסרים יש גזירת תקרה, או י"ל שמכיון שמניח פסל תחת הנסר ממילא אין חסרון של תעשה אף בנסרים שנשארים שם וממילא אף על הנסרים האלו יש סברא של ביטולי תקרה ויוכל לישב תחת כל הסוכה.

נטל אחת אין כל הסוכה כשרה רק כשיש ב' פסלים באמצע ולא נתברר לי מה הכרח לפי רש"י לומר כן.

והנה בעיקר דברי רש"י הקשה הרמב"ן במלחמות מהא דאמרינן לעיל יב ע"א שאם סיכך בחבילי עצים וקנים שהעלה לישב עליהם ונמלך לסיכוך דלא מועיל לנענע אלא צריך להתירן ומדוע לא אמרינן שאם ינענע יהיה כשר דתו ליכא גזירה כדחכא שיודע, ואולי י"ל דאין הפירוש בגמ' מחמת עצם מה שיודע את דין תעשה ולא מן העשוי אלא דגזירת תקרה היא משום שעצם הסוכה חשובה כמסוככת בתקרה, ולכן כיון שהוא מסיר את התקרה לשם סוכה אין לזה שם תקרה אלא שם סכך ול"ש כלל את הגזירה, וכונת רש"י כיון שיודע וכו' היינו כיון שעושה מעשה להפקיע מזה שם של תקרה לכן ליכא גזירת תקרה משא"כ בחבילה, עי"ש עוד מה שהקשה הרמב"ן.

מָעַם הַשְּׁמַמַת הַרִי"ף לְדִין בַּטּוּלֵי תִקְרָה

הרי"ף כתב דטעמיהו דב"ה הוא משום תעשה ולא מהעשוי הלכך מפקפק או נוטל אחת מבנות, ותמה עליו הבעל המאור דמוכח בגמ' דלרב דס"ל דנחלקו ב"ש וב"ה אי איכא גזירת נסרים טעמא דב"ה הוא משום תעשה וכו' אבל לשמואל דמיירי בנסר ד' נחלקו בבטולי תקרה אי שייך גזירת נסרים כה"ג וכיון שהרי"ף פסק כשמואל ל"ש לומר הטעם דתעשה ולא מהעשוי.

והביאור בזה כתבו הרמב"ן והר"ן דס"ל לרי"ף שהגמ' מיירי בנסר פחות

והנה הב"ח [סי' תרלא] הקשה על הרא"ש והטור שכתבו בסתמא שאם נוטל אחת מבינות אין גזירת תקרה, דמכיון שיש פסול של תעשה ולא מן העשוי בשאר הנסרים אמאי הסוכה כשרה הרי אין שיעור של ד' טפחים סכך כשר שבין כל פסל איכא נסר, ונראה מדברי הב"ח שהבין שגזירת תקרה אין באותם נסרים שנשארו והטעם מכיון שנטל אחת מהנסרים ומהדר לבטולי ליכא גזירת נסרים על מה שנשארו, אלא שהקשה הב"ח איך יתכשר הסוכה הרי הנסרים שנשארו פסולים מדין תעשה והוה כסכ"פ באמצע.

ובתב הב"ח ב' דרכים או שבאמת כיון שהניח סכך כשר הרי"ז חשיב מעשה בכל הסכך ואף הנסרים שנשארו כשרים לסכך, ועוד כתב דכיון שהוא סכך כשר אלא שפסול מדין תעשה ולא מן העשוי ע"כ אינו פוסל את הסוכה בארבעה, ועי' היטב בב"ח שם שכתב דרש"י סבר במשנה דהיכא שנוטל אחד מבינות מיירי דוקא כשיש ב' פסלים באמצע וכשיש ח' אמות מצוצמות, ובאמת לרש"י אין הכשר לכל הסוכה.

אולם לכאורה כל דברי רש"י שם הוא רק לפי ר' מאיר שיש גזירת תקרה ולכן לא מהני מה שנוטל אחד מבינות כיון שהנסר שנמצא ע"י הוא סכ"פ שפוסל בארבעה, אבל לפי ב"ה שבבטולי תקרה אין גזירת נסרים והיינו כל שאין פסול של תעשה ולא מן העשוי אין גזירת תקרה א"כ לכאורה אף אם אין ב' פסלים באמצע כשר כיון שיש הכשר לכל הסוכה, ועי' מ"ב [תרל"א ס"ק כה] שכתב שבר"ן ובביאור הגר"א כתבו שלרש"י אם

מד' דבנסר ד' שיש גזירת תקרה ל"ש לומר דע"י דמהדר לבטלו ליכא גזירה, אלא הביאור הוא דמעיקרא קאמר הגמ' דלרב נחלקו בין בנסר ד' ובין פחות מזה דלב"ש בנסר ד' לא מהני פקפוק כיון שיש גזירת תקרה וגם בפחות מד' אע"ג דבעלמא ליכא גזירת תקרה מ"מ כאן כיון שהיה מעיקרא תקרת ביתו יש סברא לומר שגזרו על כך נסר אפי' שאין בו ד"ט, וע"ז אמר ב"ש דפקפוק לא מועיל אלא שיטול אחת מבנתיים לבטל גזירה זו, דכל הגזירה היה רק כשמשיאיר את תקרת ביתו אבל כשעושה עשיה חדשה בזה ל"ש הגזירה, וקאמר הגמ' דלשמואל לכו"ע אף לר"י יש גזירה בנסר ד' א"כ יש סברא לגזירה אף בנסר פחות מד', וע"ז קאמר הגמ' שנחלקו בבטולי תקרה והיינו בזה שעושה מעשה לבטל החסרון של תעשה ולא מהעשוי נמי ליכא תו הכ גזרת תקרה, או דלא סגי בזה אלא צריך שיטול אחת מבנתיים כדי שלא יהא הגזירה.

וזה כונת הרי"ף שכתב דטעמא דב"ה משום תעשה ולא מהעשוי שכיון שצריך לעשיה חדשה זהו נמי מבטל הגזירת תקרה החדשה, אבל לעולם בנסר ד' שהוא הגזירה הרגילה ל"ש לבטל הגזירה ע"י פקפוק או נוטל אחת, וזהו דעת הרמב"ם שכתב דבנסר ד' לא מהני פקפוק ועי' ברא"ש.

המג"א [תרל"א סק"ח] כתב שאף לדעת הרמב"ם דס"ל דבנסר ד"ט לא מועיל פקפוק, אבל נוטל אחת מבנתיים לבטל גזירת תקרה גם בזה משום דהרואה יראה שנותן פסלים בנתיים ולא יבוא לישב תחת תקרת ביתו, ורע"א שם כתב דמדברי הריטב"א מבואר לא כן, שכתב להק' על פרש"י שהכשיר

אף בנסרים ד"ט דהיכן מצינו דע"י פקפוק או נוטל אחת מבנתיים להכשיר הסוכה, וכן נראה מדברי המלחמות שכתב לישב דעת הרי"ף דלב"ש איירי רק בנסר פחות מד"ט ומשמע דאף נוטל אחת לא יועיל.

המקרה סוכתו בשפודים אם מיירי רק בסוכה קמנה

מתני' המקרה סוכתו בשפודים וכו' אם יש ריוח ביניהן כמותן. בגמ' מבואר דלמד"א פרוץ כעומד פסול מיירי מתני' באופן שיש סכ"כ מרובה על הפסול, ולכאורה לפי"ז צ"ל דמתני' מיירי בסוכה קטנה שאין בה אלא ז"ט, דאי בסוכה גדולה אף שבפועל אין בסכ"כ יותר מהפסול הא אפשר לחלק את הסכך ולומר שחלק ממנו יהיה חלק מהדופן מדין דופן עקומה והכשר הסוכה יתחיל מהסכ"כ ונמצא שיש בסכ"כ יותר מהפסול.

ועי' באור שמח [פ"ה מסוכה הי"ד] שכתב דאפשר לחלק כה"ג את הסכך דחלק ממנו יהיה לו דין דופן, וזהו כסברת הרע"א שהובא לעיל יד ע"ב, ואף שנתבאר שם דהמג"א חולק על הרע"א י"ל דדוקא התם שהנדון הוא לחלק הסכ"כ לשתיים דחלק יהיה דופן וחלק סכך וזה לא אמרינן למג"א, אבל כאן אפשר שיודה די"ל שהסוכה תתחיל מסכ"כ באופן שהניח בתחלה השפוד.

ולולא דברי הגרע"א והאו"ש היה אפ"ל דא"א לחלק את הסכך כדי לעשות חלק ממנו דופן עקומה, משום דכל דין דופן עקומה הוא רק כשהדופן מרוחק מהסכך כשר, ולא כשיש פסול בגוף הסכך של פרוץ מרובה על העומד.

והעירוני שכן נראה מדברי התוס' לעיל יד ע"ב [ד"ה ומודה ר"מ] שכתבו דדוקא נקט בין נסר לנסר כמלוא נסר דאל"כ שיש בין נסר פחות מהנסר הסוכה פסולה, ובפשוטו כונת תוס' דאם יש בין נסר לנסר פחות מכדי נסר הוה פרוץ מרובה על העומד, ויש להקשות דבפשוטו מיירי שם בסוכה גדולה וא"כ אפשר להתחיל את הסוכה לאחר הנסר ולעולם איכא עומד מרובה, אולם עי' לקמן יט ע"א בתוס' [ד"ה לא יהא] שכתבו דמתני' מיירי בסוכה גדולה, ועי' לקמן יח ע"א מש"כ בכ"ז.

ביאור הדמיון מחיצה של שבת לסכך גמ' לימא תיהוי תיובתא דר"ה בריה דר"י וכו'. הקשה הפנ"י אמאי מדמה הגמ' הנדון של פרוץ כעומד של מחיצה של שבת לנדון של שיעור סכך בסוכה, דהתם לגבי שבת הנידון האם מחיצה שאינה גודרת מקום שלם חשובה מחיצה שגודרת כל הרשות, אבל הכא בסכך הרי יש הלכה שצריך צל וא"כ אפשר דבמחצה על מחצה סגי וב' הלכות נינהו, עי"ש מש"כ לבאר שלפי שיטת רש"י להלן כב ע"ב א"ש, אבל דעת ר"ת שם קשה. **ועיין** בריטב"א כאן שנראה שהרגיש בקושיא זו וכתב דכונת הגמ' להקשות בדרך כ"ש שאם לגבי סכך יש הלכה של צל ומ"מ סגי בפרוץ כעומד כ"ש במחיצה של שבת שאין הלכה של צל אלא שצריך לגדור את הרשות ודאי מהני פרץ כעומד.

החילוק בין מחצה כשר ומחצה פסול למחצה סכך ומחצה אויר גמ' שם. מבואר בסוגין דלמד"א פרוץ כעומד מותר גם במחצה סכך כשר ומחצה סכך

פסול מותר, והיינו דההלכה של סכך כשר הוא דלא יסכך ברוב פסול כמו בכל מחיצה דאמרינן לא תפרוץ רובא, ולמד"א פרוץ כעומד אסור ההלכה היא לסכך רוב סכך כשר כמו שבמחיצה יש הלכה של גדור רובא.

והנה שיטת רש"י לקמן כב ע"ב דכשיש מחצה סכך כשר ומחצה אויר הסוכה פסולה לכו"ע ואפי' למד"א פרוץ כעומד מותר, והטעם מבואר בסוגיא שם דמכיון שיש הלכה בסוכה שלא תהא חמתה מרובה מצילתה לכן במקום שיש רק מחצה סכך אע"פ שלמעלה הם שוין מ"מ למטה החמה נכנסת ואיכא חמתה מרובא מצילתה, וכתב הר"ן שם דכ"ז רק במחצה סכך כשר ומחצה אויר, אבל במשנה כאן שסיכך כל הסוכה כולה אלא שמחצה סכך כשר ומחצה בשפודין ויש בסוכה צלחה מרובה מחמתה הסוכה כשרה.

אולם תוס' שם חולקים על רש"י והוכיחו מסוגיין דלמד"א פרוץ כעומד מותר שרי גם כה"ג, עי"ש דס"ל לתוס' שאין הלכה של רוב צל בסוכה וע"כ כיון שפרוץ כעומד מותר ויש שיעור סכך הסוכה כשרה, ומש"כ במתני' הלשון חמתה מרובה דמשמע שזה תלוי גם בצל ולא רק שיעור סכך הוא רק סימנא בעלמא דנמצא דהסכך הוא מיעט כנגד האויר, [ועי' קה"י סי' א' שכ"כ].

והנה לעיל ט ע"ב מבואר בגמ' דאיכא פסול של מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, וכתבו התוס' שם שהפסול הוא רק באופן שהסכך כשר בשיעור של חמתה מרובה מצלתה והסכך פסול מצטרף להשלים השיעור של צלתה מרובה, וכן משמע ברש"י שם,

והוכיחו התוס' כן ממתני' הכא שאם יש רווח ביניהן כמותן כשרה, וכונת התוס' נראה דאולי לטעמיהו בדף כב ע"ב דמחצה סכ"כ ומחצה סכ"פ כשר חשיב צלתה מרובה מחמתה ומוכת שאין פסול של מצטרף כיון שיש שיעור סכך בכשר, וכל הדין של מצטרף הוא רק בכה"ג שאין בסכ"כ שיעור של סוכה, וכ"כ המג"א בסי' תרכ"ו סק"ב בכונת התוס'.

וא"כ קשה לשי' רש"י שם דס"ל דבמחצה סכ"כ ומחצה אור הוה בכלל חמתה מרובה, א"כ מ"ט אין פסול של מצטרף סכ"כ בהדי סכ"פ שהרי אם היה מוציא את הסכ"פ לא היתה הסוכה צלתה מרובה מחמתה, [ועי' במג"א שם שהק' כע"ז על הרא"ש].

החזו"א [ק"נ יא] כתב לבאר דלמד"א פרוץ כעומד מותר סגי במה שיש מחצה צל, אלא שאם היה מחצה אור ומחצה סכך היה בפועל בסוכה חמתה מרובה מצל, אבל עכשיו שיש סכ"פ נמצא שבפועל אין חמתה מרובה בסוכה ולא חשיב שמצטרף הסכ"פ בהדי הסכ"כ דבמצב הזה שניהם עושים את הצל ביחד וכל אחד עושה מחצה וכיון שפרוץ כעומד במחצה צל סגי, [ועי' באבני נזר סי' תס"א אות ג'], ועי' בקה"י סי' י"ב שכתב בדעת הרמב"ם שחולק על כל מש"כ בדעת רש"י דכיון שהצל נעשה מכח שניהם חשיב חמתה מרובה ובעינן שיהיה רוב בסכ"כ, עי"ש בכ"ד.

והוסף החזו"א שם דצ"ל שהחלק של הסכך כשר במתני' מכוסה היטב שאין בה אוריר כלל, דאל"כ הסוכה פסולה דהאוריר שבתוך הכך הכשר מצטרף לסכ"פ ונמצא שחמתה מרובה מצילתה, וכן נראה בשלטי הגיבורים כאן אות ג' בשם הרי"ז עי"ש.

אולם בשו"ע הגר"ז [תרלא סעי' יא] כתב שכתב דבאופן שהסכך הוא קל דהיינו שהכוכבים נראים מתוכו ויש בסוכה חצי סכ"כ וחצי שפודים כיון דא"א לצמצם הסוכה פסולה, אבל אם אפשר לצמצם הסוכה כשרה אע"פ שאם נצרף הסכ"פ והאוריר יהיה חמתה מרובה מ"מ הסוכה כשרה, ומבואר מדבריו דאין כאן פסול של מצטרף סכ"כ בהדי סכ"פ.

והביאור בזה דס"ל לגר"ז שמכיון שצורת סכך היא לעולם עם אוריר לכן לעולם דנים את הסיכוך באופן זה והיינו דאף האוריר הוא נדון כחלק מהסכ"כ, וכל מה דאמרין לעיל ט ע"ב שיש פסול של מצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ זה רק בגלל שאין שיעור בסכ"כ.

עיקר דעה זו מבואר בריטב"א כאן [ד"ה מתני' בסוף הקטע] ולעיל ט ע"ב עי"ש היטב, וע"ע באבני נזר סי' תס"ד מש"כ ובספר משנת אליהו סי' ט"ו שהאריך בנדון זה.

דף טו ע"ב

ביאור קושית הגמ' והא אפשר לצמצם גמ' והא אפשר לצמצם. רש"י ביאר שקושית הגמ' היא למד"א פרוץ כעומד אסור דהמקשן היה סבור דהא דקאמר בנכנס ויוצא משום דאין דרך לצמצם ליתן רווח כמותן ממש, וע"ז מקשה הגמ' הרי אפשר לצמצם דהיינו שיתן רווח כמותן ממש.

והתוס' תמהו דא"כ לא מובן תי' הגמ' דקאמר במעדיף דהיינו שנותן רווח יותר והרי זהו מה שתי' מעיקרא ואין זה דרך הש"ס שאינו חושש בקושית המקשן.

בכשר, והתוס' [ד"ה והא א"א לצמצם] הקשו דאין דומה שיתבטל סכך כשר בפסול וכו' כמו שפי' הקונטרס לעיל וכו', וכונתם דלעיל ט ע"ב מקשה הגמ' לגבי אילן שעל גבי הסוכה אמאי אין מבטל את הסכ"פ לכשר, ומתרצת הגמ' בחבטן, ופרש"י שמעורב ואינו ניכר מהו הפסול ומהו הכשר, וא"כ איך כתב רש"י כאן דמבטל הרי הוא ניכר.

הפנ"י והגר"א [תרכ"ו ס"א] תמהו שהתוס' לעיל שם הוכיחו מסוגין שכל הקושיא של הגמ' והא קא מצטרף הוא רק באופן שיש בסכך כשר שיעור של צילתה מרובה ובפסול יש חמתה מרובה הסוכה כשרה, וא"כ הכא הא איכא שיעור מהסכך הכשר יש שיעור של צילתה מרובה, וכתבו לישב דהתוס' ס"ל כאן כשי' הראבי"ה דלעולם הסכך הפסול מבטל הסכך הכשר אף בשיש שיעור בסכ"כ בעינן לחבטן וכן דעת רש"י לעיל.

אמנם הפנ"י כתב ד"ל דאף לדעת הראשונים הנ"ל הוא דוקא כשהפסול מלמעלה דאז הפסול מבטל את הכשר משא"כ הכא שהכשר למטה והתוס' לא חילקו בזה, והגר"א שם כתב שבמרדכי מבואר דהיכא שהסכ"כ עומד ממש ע"ג הפסול הרי"ז דמי לחבטן ואי"צ שלא יהא ניכר דאפילו ניכר מ"מ כשר וא"ש מש"כ רש"י ומבטלן דאפילו בניכר כיון שמונח אחד על השני, אולם צ"ע מדברי רש"י ט ע"ב שכתב דדוקא באינו ניכר ומשמע דלא כהמרדכי.

ועי' בחידושי הר"ן עירובין טו ע"ב שכתב שיש לחלק בין אילן לסכך פסול דאילן הוא עומד בפנ"ע ואינו נחשב חלק מהסכך ודוקא שם צריך שלא יהא ניכר אבל כאן נהי

הריטב"א בעירובין טו ע"א ביאר דעת רש"י דהמקשן הבין דמה שא"א להעמיד את המשנה בכמותן ממש משום דא"א לצמצם דאל"כ אין להוציא את המשנה מפשטה, ולכן מקשה דהרי אפשר לצמצם וא"כ אפשר לפרש כונת המשנה כפשוטו שאם יש רווח ביניהן כמותן ממש, וע"ז משני הגמ' במעדיף דה"נ אפשר אבל מיירי במעדיף דמיירי שהוא בדווקא עושה כן, ומיושב נמי דשינה הלשון שאמר מעיקרא שבתחלה אמר בנכנס ויוצא משום דקסבר דא"א לצמצם וע"כ הוא נכנס ויוצא, והשתא אומרת הגמ' דאף דאפשר לצמצם מיירי במעדיף שבדוקא מעדיף הריוח שבין השפודין וממלא אותם בסכ"כ ולכן ליכא פרוץ כעומד.

ע"ע בריטב"א בסוגיין שכתב לפרש שכונת הגמ' להקשות והא אפשר לצמצם שאף אם מיירי שנכנס ויוצא מ"מ אפשר לצמצם ויתן בין שפוד לשפוד שיעור סכ"כ כשיעור הסכך פסול ונמצא דפרוץ כעומד, וצ"ב כונת הריטב"א שאם מיירי בנכנס ויוצא דהיינו שיש ריוח בין השפודים יותר מהשפוד עצמו אם אפשר לצמצם ויתן סכ"כ כשיעור הסכ"פ הוה פרוץ מרובה על העומד שהרי מלבד הסכ"פ יש גם את הריוח של האויר שבין הנסר לשפוד, ומבואר דס"ל לריטב"א דכה"ג נמי חשוב פרוץ כעומד.

ביאור דעת רבא

שאם היה נותן שתי נותן ערב

גמ' רבא אמר אם היה נותן שתי נותן ערב. ברש"י מבואר דרבא אתי למימר דאע"פ דיש ריוח ביניהן כמותם מ"מ כיון שיש רוב סכך כשר הסוכה כשרה דהסכ"פ מתבטל

דמלמטה נראה הסכ"פ והכשר ביחד מלמעלה
נראה הסכ"כ יותר ומשו"ה מבטל הפסול,
וא"ש דברי רש"י שבזה אין צריך שיהיה אינו
ניכר.

ברעת רש"י דההכשר משום ביטול

וי"ש להקשות לפרש"י אמאי תני במתני' אם
יש ריוח ביניהן כמותן הא אף אם יש
ריוח פחות מהסכ"פ ג"כ הסוכה כשרה כיון
שיש יותר סכ"כ שהרי נותן ערב וממילא
מתבטל הפסול ע"י הכשר, וי"ל עפ"ד הר"ן
לעיל ט ע"ב שכתב דכשיש צלחה מרובה
מחמתה בסכ"פ לא מהני חבטן דאין הסכ"כ
מועיל בסוכה עי"ש, וע"כ אם אין ריוח ביניהן
כמותן נמצא שיש צלחה מרובה מהסכך הפסול
ולא מהני מה שיש יותר סכ"כ.

ואולי אפ"ל דלא מיירי שנתן הסכ"כ על כל
הסכ"פ אלא שנתן מעט כשר על
הפסול, [וכן נראה מדברי רש"י דע"כ אם אינו
נותן ראשי הקנים על השפודים הרי הן נופלין
לארץ והלכך הו"ל כשר מרובה על הפסול,
ומשמע שנותן רק מעט יותר שלא יפול לארץ
ולא שנותן סכ"כ על כל הסוכה], ולכן אם לא
היה ריוח כמותן אלא פחות היה פסול דיש
בסכך פסול יותר מהכשר.

בחידושי הראבי"ה כאן כתב דאם אין ריוח
כמותן הסוכה פסולה כיון שהצל
בא מחמת השפודים ולא מהני הרוב מהסכ"כ
ונראה כונתו ע"ד דברי הר"ן הנ"ל דאין הסכך
הכשר מועיל בסוכה כלום כשיש צילתה
מרובה מחמתה מהפסול, וכתב הראבי"ה
ומכאן תשובה למש"כ רש"י לעיל ט ע"ב
שפי' דבחבטן דמבטל הסכ"כ הפסול אף

בכה"ג שאין בכשר שיעור של צלחה מרובה
מחמתה אלא מכיון שבפועל יש יותר סכ"כ
מתבטל הפסול בכשר, וצ"ב כונתו דהא הכא
מוכח רק שאם יש בפסול צלחה מרובה אין
הכשר מבטלו, אבל באופן שאין בשניהם
שיעור אפשר שהפסול מתבטל בכשר.

ונראה לבאר דכונתו דמכאן מוכח דבעי
שבסכ"פ לא יהיה שיעור של צלחה
וע"כ דכדי שהסכ"כ יבטל הפסול לא דנים
את כמות הסכך, אלא רק משום שבסכ"כ יש
לו שיעור של הכשר סוכה ורק מה"ט מבטל
את הפסול ולכן אף באופן שאין בשניהם
שיעור מה שיש בסכ"כ יותר כמות של סכך
אינו מבטל הפסול, אלא רק כשהכשר יש לו
עדיפות שהוא צלממ"ח ודלא כרש"י שם
שאפילו כשאין צלממ"ח מתבטל בפסול.

הערות בתוס' ד"ה פרוץ כעומד

תוס' ד"ה פרוץ כעומד. דהא מפרש וכו'
בעירובין דלא הוה כעומד משום דהכי
אגמריה וכו', הק' המהרש"א דהיה לתוס'
להקשות ממד"א פרוץ כעומד מותר אמאי
שרי והא שמא שייר רובא, וכתב הפנ"י
שלמד"א פרוץ כעומד מותר אפ"ל שהתורה
התירה כשדומה לנו שהוא מותר, אבל למד"א
אסור הקשה התוס' דהגמ' לא היתה צריכה
לומר גדור רובא אלא משום דשמא שייר
רובא.

תוס' בא"ד. ויש לפרש וכו' ומאן דשרי
כשדומה לנו שהפרוץ כעומד משום
דאימא עומד מרוב ואת"ל פרוץ מרובה וכו',
בשפ"א הק' דלא חשיב ס"ס כיון שאין כאן
ב' צדדים, ותי' דכונת התוס' הוא דכיון שדומה

עוד יש לדון לפי סברת רש"י במש"כ הבכורי יעקב [סי' תרכ"ט ס"ק י"ד] דבשברי כלים אין פסול של מעמיד, משום דכל הפסול של מעמיד הוא מחמת גזירה ושברי כלים נמי אסורים לסכך רק משום גזירה והו"ל גזירה לגזירה, [ועי' בריטב"א לעיל יא ע"א שכתב שכל דבר שאסור לסכך משום גזירה אין בזה איסור של מעמיד], אולם למבואר ברש"י שגדר הוא שהוא פסול בעצם כיון שבא מסכך פסול לכאורה ה"ה נמי דאסור להעמיד בו הסכך, וכן פסק במ"ב [תרכ"ט ס"ק כה] ולכאורה הוא לשיטתו שהובא לעיל שהביא טעם של רש"י לפסול.

דף מז ע"א

טעם הפסול בחוטט בגדיש

גמ' החוטט בגדיש. רש"י ביאר דטעם הפסול בחוטט בגדיש הוא כיון שנעשה שם סכך מאליו דבשעה שהגדיש את הגדיש לא היה לזה שם של סכך לא עשה עשיה בגוף הסכך, [וכ"כ רש"י לעיל יא ע"א ד"ה אכשורי מכשר], והיינו שיש דין עשיה של סכך והכא הוא לא עשה הסכך אלא הוא נעשה מאליו.

אולם בלשון הרמב"ם [פ"ה ה"ט] מבואר טעם אחר שכתב דכיון שלא עימר גדיש זה לשם צל, וכבר עמד על לשון זה הביאור הלכה [סי' תר"ל] דמשמע מזה שאם עשה לשם צל הוה סוכה אע"פ שבשעה שהגדיש אין לזה תורת סכך כיון שאינו מסכך על שום מקום, ומצינו דעת בעל המאור [הובא להלן] לעיל יא ע"א שמשמע שס"ל דבכה"ג שמעיקרא הניח לשם צל אין פסול של תעשה ולא מן העשוי.

לו שהם שווין א"צ לחשוש שמא אינו פרוץ כעומד אלא פרוץ מרובה על העומד כיון דכמו"כ אפשר לומר דשמא הוא עומד מרובה ואינו מדין ס"ס, אלא דלפי"ז צ"ב קו' התוס' מההיא דבכורות.

טעם הפסול לסכך בשברי כלים

גמ' סיככה בבילאי בגדים פסולה. הרמב"ם הלכ' סוכה [פ"ה ה"ב] כתב הטעם שאין מסככין בשברי כלים משום דהואיל והיו מקבלין טומאה שמא יבוא לסכך בשברים שעדיין לא טהרו, בספר מעשה רוקח על הרמב"ם כתב לדייק שרש"י חולק על הרמב"ם שכתב [בד"ה בבילאי בגדים] כיון דמכלי אתו גזור בה רבנן, משמע דטעם הגזירה לא כמש"כ הרמב"ם שיבוא לסכך בכלים שלא טהרו, אלא שהגזירה היתה כיון שבא מסכ"פ נשאר ע"ז דין פסול, ועי' במ"ב תרכ"ט ס"ק ח שכתב סברא זו.

והנה בערוך השולחן [תרכ"ט ה'] כתב שאם שובר כלי בשביל לסכך בו ליכא בזה הגזירה דרבנן כיון שלא שייך שיבאו לסכך בשברים שלא טהרו, וכ"כ בספר מנחת שלמה [ח"א סכ"ב] שאם לא ניכר בשבר הכלי שהוא מכלי מותר לסכך בו דל"ש הגזירה.

ולכאורה יש לדון בזה דבשלמא לטעם הרמב"ם שהחשש שמא יבוא לסכך בכלים היכא ששובר אותו בשביל הסיכון ליכא חשש, [ועיי"ש במנחת שלמה שכתב שמצינו בדומה לזה בגמ' בע"א לגבי גזירת נסרים שבביטולי תקרה ליכא הגזירה], אולם לפי הטעם שכתב רש"י דכיון שבא מדבר שאסור היה לסכך בו אין סברא לומר שיש חילוק האם ניכר או לא.

אולם הביאור הלכה כתב שכל הפוסקים אינם סוברים כן ע"ש מה שנדחק לפרש בכונת הרמב"ם, ואפשר לומר בדעת הרמב"ם שאף אם יחשוב לשם צל ג"כ לא יועיל כיון דבאופן שאין חלל טפח לא חשיב סוכה ולא חשיב בכה"ג עשיה לשם צל אף אם יחשוב בהדיא כך, וכונת הרמב"ם שכתב שלא נעשית לצל כונתו שמכיון דבעינן שיעשה לשם צל ל"ש עשיה לשם צל באופן זה.

אמנם יש להקשות מדוע הוצרך הרמב"ם לכתוב הטעם שאין כאן עשיה לשם צל, ומדוע לא כתב הרמב"ם כפשוטו שאין כאן עשיה שהדבר נעשה מאליו.

ועי' בספר עמק ברכה [עמוד פח] שכתב לבאר בדעת הרמב"ם דס"ל שאין דין עשיה בסוכה כלל, אלא כל דין העשיה הוא לעשות לשם צל, ואילו היה דין עשיה החטיטה עצמה חשיבה מעשה כמו שמצינו לענין חק טוחות דחשיב עשיה, ובדין עשיה לצל נאמר הלכה שאופן העשיה הוא דוקא בסכך עצמו, ולכן אע"פ שיש כאן עשיה מכיון שלא נעשה עשיה בסכך לשם צל הוא פסול, ולכן הרמב"ם באותו הלכה כתב אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל, ומדוע לא אמר כפשוטו משום שאין עשיה כלל בגוף הסכך ע"כ שכל דין תעשה בסכך הוא כדי שיהא עשיה לשם צל, ולכן היכא שלא נעשה לשם צל היא פסולה.

אולם יש לעיין שהגמ' לעיל יא ע"ב ולהלן לג ע"א מסתפקת למד"א שלולב צריך אגד האם יש פסול של תעשה ולא מן העשוי ונלמד מסוכה שיש פסול של תעשה ולא מן העשוי, ואם אין כל דין העשיה בסוכה אינו

דין עשיה בגוף הסוכה אלא יש כאן דין מיוחד של עשיה לשם צל מה שיך לומר כן לגבי לולב, עי' בספר ברכת יעקב סי' כ'.

עשיה לשם צל

אם הוא דוקא בשעת עשיה

הגמ' לעיל יב ע"א אומרת שהטעם שחוטט בגדיש אינו סוכה משום דבעינן תעשה ולא מן העשוי, והנה יסוד הפסול של תעשה ולא מן העשוי הוא שאע"פ שעכשיו אין כאן פסול בהכשר של הסוכה, מ"מ כיון שבזמן עשיה לא היה בכשרות לעולם הוא פסול שהדין הוא שבשעת עשיה יהא בכשרות, וכגון אם סיכך במחובר ותלשן דעכשיו אין כאן פסול בסוכה מ"מ כיון שבשעת עשיה לא נעשה בכשרות הסוכה פסולה משום תעשה ולא מן העשוי.

והנה הא דבעינן שהעשיה הסוכה תהא בכשרות לכאורה נלמד מקרא דתעשה לך [ועי' בלבוש סי' תרל"ה], ולכן כל פסול שהיה בשעת עשיה אע"פ שאח"כ הוכשר יש פסול שזה מן העשוי, והנה לרש"י שיש דין עשיה בסוכה א"ש דחוטט בגדיש יש פסול של תעשה ולא מן העשוי שאע"פ שעכשיו אין כאן פסול בסוכה מ"מ כיון שבשעת בנין הסוכה לא היה ע"י עשיה של האדם פסול אח"כ, אבל לפי הרמב"ם שכל דין העשיה הוא לשם צל לכאורה ל"ש לומר שהפסול הוא משום תעשה ולא מן העשוי ולכאורה הפסול הוא משום שלא נעשה מעיקרא לשם צל, ובאמת הרמב"ם לא הזכיר הסברא של תעשה ולא מן העשוי אלא כתב שיש כאן חסרון שלא נעשה לשם צל.

ויש לדון אף לדעת רש"י בסוגין דהנה רש"י בדף יב ע"א כתב שבאופן שעשה הסוכה לא לשם צל יש חסרון של תעשה ולא מן העשוי, ואמאי לא כתב שיש חסרון גדול יותר שאינו לשם צל, דכל הפסול של תעשה הוא כשעכשיו אין חסרון בהכשר אבל היכא שלא נעשה לשם צל מעיקרא חסר בהכשר הסוכה עכשיו שאין הסוכה לשם צל ויש בה דבר הפוסל את הסוכה.

עי' בספר פסקי תשובות שהביא בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל שיש דין כונה לשם צל בסוכה ודלא כמש"כ באבנ"ז, והביא שם עוד כן בשם כמה אחרונים, ולפי"ז יתכן שיש דין בעצם העשיה שצריך לעשות לשם צל, ויתכן שלכן הרמב"ם לא כתב בחוטט בגדיש תעשה ולא מן העשוי שיש חסרון בעשיה דמעיקרא.

המעם שצריך חלל טפח במשך ז'

אמר רב הונא ל"ש אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה וכו'. בריטב"א מבואר דהטעם שחוטט בגדיש אינו סוכה משום תעשה ולא מן העשוי ומכיון שנעשה הסכך מאליו ולא עשה לשם צל משו"ה אם יש כאן חלל טפח חשיב אוהל ויש כאן עשיה של סכך לשם צל, וכתב הריטב"א כמו שמצינו לגבי אוהל המת דחלל טפח חשוב אוהל ה"ה חשוב סכך.

ומבואר שבדין של תעשה אינו הלכה שמשעת עשיה הסוכה צריכה להיות ראויה לקיום המצוה שהרי בחלל טפח א"א לקיים המצוה, אלא הדין תעשה הוא בהכשר של הסוכה ושם של סכך הוא אף בפחות מ', וי"ל עוד שפחות מ' טפחים הוה דירה סרוחה וזהו חסרון במעשה הישיבה של הסוכה ולא פסול בגוף הסכך, ועי' במאירי לעיל ד ע"א שכתב סברא זו ומה"ט כתב דהעושה סוכה למעלה מכ' אמה וממעטה לפחות מכ' אין חסרון של תעשה ולא מן העשוי כיון שהפסול של למעלה מכ' אמה הוא חסרון במעשה הישיבה של הסוכה ולא חסרון בגוף הסכך, [ויש לעיין מלעיל ה ע"ב קריה רחמנא סככה למעלה מ' ועי' בשפ"א].

וביאר האבני נזר [סי' תעה] שמוכח מזה שהדין שצריך לעשות הסוכה לשם צל אינו חלות שחל בשעת העשיה דוקא ואין דין כונה לשם צל, אלא שיש דין שהסוכה תהא עומדת לצל, ולכן כתב שאם יש לאדם סוכה שלא נעשה לצל אם מעתה בדעתו שזה יעמוד לצל חשיב שהיא לצל, [דיסוד דין לשם צל בסוכה מבואר ברש"י ח ע"ב שהשם סוכה הוא דבר שעומד לצל], וממילא אין דין דוקא שצריך לקבוע דבר זה רק בשעת בנין הסוכה אלא אף אם מתכוין אח"כ לכך חשיב סוכה, אלא שאם בשעת הבנין לא היה נתכוין לצל יש חסרון של תעשה ולא מן העשוי שהרי בשעת העשיה לא נעשה בהכשר כמש"כ שנלמד מקרא דתעשה לך שצריך עשיה שלו וממילא יש דין עשיה בכשרות ולכן יש חסרון של תעשה ולא מן העשוי בפסול דכל שלא נעשה לצל חשיב עשיה בפסול.

וחידש האבנ"ז שם לפי"ז שאדם יכול להגיד לקטן שיניח הסכך ואף אם הקטן אינו חושב לשם צל מ"מ אם הבע"ב יחשוב לשם צל נחשב שהסוכה עומדת לצל, מכיון שמשעת בנין הסוכה זה עומד לכך הסוכה כשרה.

אולם מדברי הגהות מימוניות [הובא ברמ"א סי' תרל"ה] נראה סברא אחרת שצריך חלל טפח, שכתב שמוכח מסוגיין דאסור לעשות סכך קודם לדפנות, וכונתו שהחוטט בגדיש הסוכה פסולה כיון שעשה הסכך קודם לדפנות, ומשום"ה הוכיח דבעינן נמי דפנות בשעת עשיית הסכך.

ועי' בט"ז שם כתב דמצינו סמוכים לסברא זו לענין שבת מבואר בסי' שטו דטפח אינו חשוב אוהל בלא דפנות, וה"נ אין חשיב סכך קודם שיש דפנות, אולם צ"ל דאין צריך הכשר סוכה דהיינו שהדפנות יהיו בגובה י' טפחים אלא סגי במה שיש טפח שאז יש דפנות לסכך.

והב"ח תמה עליו מה הראיה מסוגיין הרי הכא כיון שלא נעשה לצל פסול, וכל הדין סכך הוא שיעמוד לצל אבל אין הלכה של אוהל, ולכן כתב הב"ח שאין חסרון של סכך קודם לדפנות, ועי"ש שהוכיח שאין חסרון של סכך קודם לדפנות מהמשנה להלן דמשלשל דפנות מלמעלה למטה דכתב רש"י שנותן הדופן אצל הסכך דמשמע דמותר ליתן סכך קודם לדפנות, ובעמודי אור הוכיח מהא דמבואר לעיל ז' ע"א דסיכך ע"ג מבוי שיש שם לחי דאמרינן מיגו דהוה דופן לענין שבת הוה דופן לענין סוכה, ומוכח מכאן שאף סכך קודם לדפנות כשר שהרי קודם שבת לא היה כאן דפנות.

אם צריך להניח הטפח לשם צל

גמ' אבל יש שם חלל טפח משך שבעה הרי"ז סוכה. כתב הריטב"א דבעי שניחו לשם צל דהיינו ע"מ שיחטוט אח"כ ויוכל לשבת בצל סוכה, וכתב הריטב"א אע"פ שמלשונו

של רש"י לא נראה כן, ואינו כן דכל שלא הניחו לשם צל אינו כלום משום מעשה שיעשה אח"כ דסככא ממילא הוה עכ"ד, וצ"ע דעת רש"י הרי לא נעשה לשם צל.

ועי' בשפ"א שנראה מדבריו ביאור דעת רש"י שמכיון שעשה מעשה בגוף הסכך דהא איכא חלל טפח וכל החסרון שלא נעשה לשם צל, בזה סגי שיעשה מעשה שיהיה אפשרות לישוב בצל ואין צריך לעשות את גוף הסכך לשם צל אלא כיון שעשה מעשה שע"י יוכל לשבת בצל סגי, ולכן כיון שע"י החטיטה נעשה סוכה ויכול לישוב שם חשיב עשה לשם צל.

הבעה"מ לעיל יא ע"א מבואר נכך פי' הביאור הלכה דבריו] שאם הניחו לשם צל מעיקרא אף שאין חלל טפח וחטט והשלים לי' הסוכה כשרה, וצ"ל דאע"פ שאין ע"ז שם סכך, מ"מ ס"ל לבעה"מ דהדין דלשם צל אינו דין דוקא כהסכך הוא מסכך בפועל אלא היא הלכה בשעת עשיית הסוכה, ולכן ה"ה כאן זהו תחילת עשיית הסוכה ומשום"ה יש כאן עשייה לשם צל, וצ"ל לפי"ז דכונת הגמ' דאם יש חלל טפח היינו דבאופן זה אמרינן דבסתמא עשה לשם צל, דבלא"ה לא היה מניח טפח ועי' רבנו חננאל כאן.

עי' ברי"ף שכתב דאף כשיש חלל טפח כשר מ"מ כשמשלים לי' צריך להשלים לשם סוכה, ועי' בביאור הלכה סי' תרל"ה שתמה דכיון שאין כאן עשייה בסכך אמאי בעי עשייה לשם סוכה, ולמש"כ השפ"א מיושב שפיר כיון דכשעושה אפשרות דיור וישיבה בסוכה הרי"ז חלק מעשיית הסוכה צריך שיעשונו לשם צל.

אלא דצ"ב לפי"ז דלרש"י שפסל בכה"ג אמאי אין הסוכה פסולה עכשיו שהרי יש על הסכך הכשר סכך שאינו עשוי לשם צל, ואפ"ל דבפסול של תעשה ולא מהעשוי גרע דלא אמרינן בזה מצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ כיון שהוא בעצם סכ"כ וכמו שמובאר לענין סכך למעלה מכ', נויש לדמות עוד למש"כ הב"ח בסי' תרל"א דסכך הפסול משום תעשה ולא מהעשוי אינו פוסל בסוכה משום סכ"פ שפוסל באמצע הסוכה בד"ט, ועי' ברע"א בשו"ע בסי' תרכ"ח שנסתפק בזה, אולם בלבוש שם כתב דמצטרף לפסול וכן כתב בשעה"צ שם וצ"ב.

עי' ברא"ש שכתב דאם המשיך לחטוט אין להכשר כיון דלא מימשך חד דופן, וביאר המג"א כונתו דמשום דהסכך הוא פסול משום תעשה ולא מהעשוי, ועי' לקמן יט ע"א בשם החזו"א בסוגיא בקנים היוצאים לפנים מהסוכה אמאי אין פסול של תעשה ולא מהעשוי הרי לא נעשה לשם צל.

טעם הפסול של מחיצה תלויה

מתני' המשלשל דפנות מלמעלה למטה אם גבוה מהארץ ג"ט פסולה. בגמ' מבואר הטעם משום דמחיצה תלויה אינה חשובה מחיצה, וכתב רש"י שג' טפחים היינו כדי שיזדקק הגדי בבת ראש, בפשוטו נראה שכוונת רש"י לפרש שהטעם שמחיצה תלויה אינה מחיצה משום שגדי יכול ליכנס שם ולכן לא חשיב שהמחיצה חוצצת את ב' המקומות אבל פחות מג"ט שגדי אין יכול ליכנס שם חשיב שהמחיצה מחלקת את ב' המקומות, ונמצא לפי"ז שאין הלכה שהמחיצה שתהא

אם צריך חלל מפח במשך ז' דווקא
גמ' חלל טפח במשך ז'. החזו"א נקמ"ד סק"ה] כתב דמש"כ בגמ' משך ז' ל"ד שהרי סוכה קטנה כשרה כשיש בה ב' טפחים סכך פסול ומשו"ה סגי שיהיה משך ה'.
אולם בחזון יחזקאל [פ"א ה"ה] כתב דהא דבעי ז"ט הוא משום דלא שייך שיעשה לשם צל כשעושה פחות מז"ט שהרי אין יכול לישב שם, והיינו ע"פ הריטב"א הנ"ל שצריך שיעשה הסכך מתחלה לשם צל דהיינו שיהיה דעתו שיחטוט אח"כ וישב בה, וזה שייך רק בסכך ז' טפחים דאמרינן שהסכך עשוי לצל לכשיחטטנו משא"כ בסכך ה' טפחים דלא שייך לישב תחת סכך זה ל"ש לומר כן.

דעת רש"י שחוטט מלמטה למעלה

רש"י ד"ה אבל אם יש. וכשחוטט בו מלמטה למעלה עד שמגביה וכו', הר"ן גרס בדברי רש"י מלמעלה למטה וכ"כ הב"ח והק"נ, ולפי"ז כתב הר"ן דמשמע מדברי רש"י דרק בכה"ג שחוטט בקרקע הגדיש, אבל באופן שחוטט למעלה הסוכה פסולה דסכך דמעיקרא ליתא והסכך של השתא איכא משום תעשה ולא מהעשוי.

ובתב הר"ן דיש חולקים דכה"ג לא חשיב תעשה ולא מהעשוי משום דהיה לכל שם סכך ומה שלוקח חלק ממנו אינו מבטל מזה שם סכך, ודעת רש"י שכה"ג לא חשיב סכך.

בתום' רי"ד כתב הטעם שכל מה שהניח לשם צל זהו רק מה שמונח למטה, ומה שמונח למעלה אינו לשם צל אלא לשם גדיש בעלמא.

עד הקרקע אלא כל שהיא מחלקת את ב' הרשויות חשיב מחיצה.

אולם הריטב"א והמאירי כתבו שהטעם שאם אין ג"ט לקרקע אינה מחיצה משום דכל מחיצה שהגדים בוקעים בה אינה מחיצה ולא אמרינן גוד אחית דהיינו שאנו רואים את המחיצה כאילו שהיא עד למטה, אבל אם מונחת המחיצה תוך ג"ט סמוך לקרקע כשרה משום שכל ג"ט סמוך לקרקע אמרינן לבוד, וכונתם שמכח דין לבוד אנו רואים שיש כאן מחיצה עד הקרקע, ולפי"ז יתכן שהטעם שמחיצה תלויה אינה מחיצה משום שצריך שהמחיצה תגיע עד הקרקע.

והנה בשבת צז ע"א דנה הגמ' מנלן שאם אדם הניח סמוך לקרקע בתוך ג"ט דחשיב שהניח ברשות הרבים, ובתחלה אומרת הגמ' דטעמא משום שדרך רשוה"ר שיש בהם גבשושיות ואינו חלק, ומקשה הגמ' ממתני' כאן דתנן משלשל דפנות מלמעלה למטה עד ג"ט כשרה והא התם ל"ש לומר ה"ט שדרך רשוה"ר שיש גבשושיות, ותי' הגמ' דהתם הוה מחיצה שאין גדיים בוקעים בה ומשו"ה כשר בתוך ג' סמוך לקרקע, והדר מקשה הגמ' מהא דמבואר שלמעלה אמרינן ג"כ דתוך ג' אמרינן לבוד, ותי' הגמ' דלבוד הלכתא גמירי לה, עכ"ד הגמ'.

בפשוטו מבואר מדברי הגמ' שהטעם במשנה דחשיב מחיצה כשהוא

תוך ג' לקרקע משום שכ"ז שאין גדים בוקעים בו כשר, והיינו דאין דין שהמחיצה תגיע עד לארץ אלא כל שאין גדיים בוקעים בו זה צורת המחיצה שגודרת את הרשות ובזה אין צריך לטעם של לבוד, שהרי לפי הס"ד של

הגמ' ל"ש דין לבוד רק ברשוה"ר ומ"מ כשרה משום שאין גדים בוקעים בו, ולא משמע שלפי מסקנת הגמ' שיש דין לבוד נשתנה הפי' במשנה, וא"כ יש להקשות על מש"כ הריטב"א והמאירי שהטעם שתוך ג' לקרקע הוא משום לבוד, [ואה"נ שאם המחיצה היא רק ז' טפחים צריך לדין לבוד אבל במאירי כתב בהדיא שאף אם המחיצה היא גבוה י"ט].

ונראה שזה מוכח מניה וביה בגמ' שם מהא דמקשה ממשלשל דפנות מלמעלה למעלה ופרש"י שם דהקושיא ממתני' דהרחיק את הסכך מהדופן ברוחב הסוכה ומשמע מרש"י שהגמ' לא מקשה מהא דהרחיק את הדופן בגובהה, וע"כ משום דזה היה ברור לגמ' דאמרינן גוד אסיק ולכן כל מקשה הגמ' רק מהרחיק הסיכך.

ואפ"ל דאה"נ היכא שיש מחיצה ג' סמוך לקרקע סגי במחיצה בשיעור כזה כיון שאין גדים בוקעים, אבל מ"מ הריטב"א כתב האמת שלמסקנת הגמ' שיש לבוד בכל מקום א"כ ה"נ י"ל שכל שהוא סמוך לקרקע יש דין של לבוד דנחשב שיש כאן מחיצה שלמה עד הקרקע, ועי' עוד להלן מש"כ בשם החזו"א בחסרון של מחיצה תלויה.

אם פסול של מחיצה תלויה סותר לדין גוד אחית

הקשה הפנ"י למבואר דמחיצה תלויה אינה מחיצה והיינו דלא אמרינן גוד אחית במקום שגדיים בוקעים בו א"כ אמאי בעינן להלכה למשה מסיני של גוד אחית כמבואר לעיל ז ע"ב שגוד אחית הלכה למשה מסיני.

ותי' הפנ"י שההלכה דגוד אחית היא רק בפי תקרה יורד וסותם, ובערוך לנר כתב ליישב קר' הפנ"י דבאופן שיש למטה מחיצה כמה טפחים ואח"כ חלל ואח"כ למעלה ממנו מחיצה של י' טפחים דכה"ג אמרינן גוד אחית כיון שבכה"ג אין גדיים בוקעים בו דליכא למימר התם גוד אסיק דכיון שאין שיעור של מחיצה מלמטה לא אמרינן גוד אסיק, [ומוכח מזה דאף במקום שאין גדיים בוקעים בו צריך לדין גוד אחית דבעינן שהמחיצה תגיע לארץ וכמו שהוכיח החזו"א הובא לקמן].

אולם יעוין במאירי כאן שכתב דלא אמרינן גוד אחית כלל ומשום דההלכה למשה מסיני הוא דאמרינן גוד אסיק למעלה ולא גוד אחית למטה משום שדרך בנין לעלות מלמטה למעלה, ועי' בשפ"א שכתב דכל הדין שגדיים בוקעים בו לא אמרינן גו"א הוא מדרבנן אבל מדאורייתא ליכא הך סברא, ולפי"ז מישב קו' הפנ"י והוכיח כן מדברי הגמ' ע"ב דקאמר דלאיסור שבת החמירו ולא לענין סוכה.

עוד הק' הפנ"י למבואר דטעמא דלא אמרינן גוד אחית משום בקיעת גדיים א"כ איך אמרינן לקמן דפי תקרה יורד וסותם וחשיב מחיצה הא גדיים בוקעים בו, ותי' הפנ"י דהסברא של בקיעת גדיים זה רק בגוד אחית והיינו דבקיעת גדיים אינו מבטל את המחיצה שלמטה אלא שע"י בקיעת גדיים אין כלל מחיצה למעלה כי המחיצה אינה גודרת את הרשות ולא שייך לעשות גוד אחית דגוד אחית זה ע"י שיש מחיצה למעלה, משא"כ פי תקרה שאין כלל מחיצה אלא דהלכה למשה מסיני כאילו יש כאן מחיצה אין חסרון של בקיעת

גדיים, וכן צ"ל לגבי צורת הפתח ועומד מרובה על הפרוץ, וע"ע בתוס' עירובין צד ע"ב ד"ה בעשרן שמבואר שפי תקרה הוא מדין צורת הפתח ולפי"ז ל"ק כלל מה שיש גדיים בוקעים.

המעם דסג' בדופן י' טפחים

מתני' מלמעלה למטה אם גבוה י' טפחים כשרה. הריטב"א והמאירי פ"י שהוא משום גוד אסיק, אולם הר"ן לעיל דף ד' ע"ב כתב דבסוכה לא אמרינן גוד אסיק ורק לענין שבת נאמרה הך הלכתא, וקשה ממתני' דאם גבוה י' טפחים מן הארץ כשרה.

ובתבו הערוך לנר וקה"י [סי' ו'] דסברת הר"ן היא דבסוכה אין דין דבעינן דפנות המגיעות לסכך אלא כל ההלכה היא לישב בתוך מחיצות, ושיעור של מחיצה הוא י' טפחים ולכן א"צ להלכה חדשה להתיר המחיצות בכה"ג ודלא כהריטב"א והמאירי.

הוכחה מרש"י לענין סכך קודם לדפנות
רש"י ד"ה מלמעלה למטה. שהתחיל לארוג המחיצה אצל הסכך, הב"ח [סי' תרל"ה] הוכיח מכאן שאם עשה סכך קודם לדפנות הסוכה כשרה ודלא כמו שכתב בהגהות מימניות [שהוכיח מהגמ' לעיל שיש פסול של סכך קודם לדפנות].

אולם הט"ז שם [סק"ד] כתב דאפשר לומר שכונת רש"י הוא שהתחיל לארוג המחיצה במקום שהסכך ולא שהיה שם סכך בפועל עי"ש.

מנחת

דף מז ע"ב

משה

לא

דף מז ע"ב

דעת החזו"א בפסול של מחיצה תלויה

גמ' רשב"ג אומר ב"ש אומרים מלמעלה וב"ה אומרים מלמטה. בגמ' שבת קא ע"א מבואר דבכל מקום מחיצה תלויה לא הוה מחיצה ולא אמרינן גוד אחית ורק במים קל הוא שהקילו חכמים במים, ופרש"י שם לענין ספינה דבאופן שאין מחיצה עד לקרקע או בבור שנמצא בין ב' חצרות עי"ש בסוגיא, ובגמ' שם מבואר עוד שבמים אין חסרון של בקיעת גדיים ובקיעת דגים לא שמיה בקיעה.

והחזו"א [סי' סח י'] כתב שמבואר בגמ' שמחיצה תלויה אינה מחיצה מחמת ב' סיבות א' משום בקיעת גדיים, ועוד אף באופן שאין חשש של בקיעת גדיים יש חסרון מצד עצם המחיצה שאינה מחיצה גמורה דיש הלכה שהמחיצה תגיע עד הארץ, [מיהו צ"ע מהגמ' בשבת שהובא לעיל בע"א], וכ"כ החזו"א [עה טז] שאם יש מחיצה של ט' טפחים ובסמוך לו יש עוד מחיצה של י"ט אלא שהיא גבוהה מהקרקע ג"ט שאע"פ שאין חשש של בקיעת גדים באותו מחיצה שהרי יש כאן עוד מחיצה לידו מ"מ יש חסרון של מחיצה תלויה.

עי' בספר הסוכה שהובא תשובה מהגרשז"א זצ"ל [והודפס במנחת שלמה] לגבי סוכה שע"ג מרפסת שיש חסרון של מחיצה תלויה מטעם סברת החזו"א שאע"פ שאין חשש של גדיים בוקעים מ"מ יש עוד חסרון של מחיצה תלויה שצריך שהמחיצה תהא גודרת את כל הרשות, וע"ע בספר שלום יהודה [סי' כ' ומט]

שהאריך גם בענין זה וכתב להוכיח כן מלשון הגמ' כאן שנחלקו האם מחיצה תלויה 'מתרת' והיינו שיש עוד הלכה במחיצה תלויה שאף בגונא שאין גדיים בוקעים בו יש חסרון של מחיצה תלויה עי"ש שהאריך בזה.

בסברת הגמ' דר' יהודה בשיטת ר' יוסי

גמ' ר' יהודה בשיטת ר' יוסי אמר דאמר מחיצה תלויה מתרת. תוס' בעירובין פו ע"ב [ד"ה עד כאן] הקשה א"כ מדוע הגמ' אומרת שר' יהודה כר' יוסי ס"ל שמחיצה תלויה הוה מחיצה הרי אף לב"ש וב"ה חזינן שמחיצה תלויה הוה מחיצה במים.

ועוד הקשו אמאי הגמ' לא דוחה שהטעם של ר' יהודה הוא משום שקולא שהקילו במים, [כמו שהגמ' אומרת בשבת הובא באות הקודם].

ותי' תוס' דקס"ד משום דר' יהודה התיר אע"פ שהמחיצה לא נעשית לשם מים ע"כ דסבר כר' יוסי דהכא שמחיצה תלויה הוה מחיצה, וביאור הדברים שהסברא של מחיצה תלויה שלא הוה מחיצה משום שיש בקיעת גדיים נראה משום דהיכא דאיכא בקיעת גדיים לא חשוב שהמחיצה מחלקת את הרשות ולא נראה כרשות בפנ"ע, ונראה שזה ג"כ החסרון מה שהמחיצה לא נעשית למים דכיון שלא נעשה מיוחד לכך לכן אינו נראה כרשות בפנ"ע ע"י המחיצות, ומדברי ר' יהודה שהתיר מחיצה אע"פ שלא נעשה לשם מים בע"כ דחשיב מחיצה אע"פ שאין נעשה בשביל שיחלק את הרשות א"כ ה"נ יתיר מחיצה תלויה אע"פ שיש בקיעת גדיים והוה מחיצה אף לגבי סוכה.

הא דהביאו ס"ת מרשות לרשות
גמ' פעם אחת שכחו ולא הביאו ס"ת וכו'.
 המאירי כתב שפירסו סדינים באופן זה
 שרק בית הכנסת והבית היו בתוך המחיצה
 ונעשה כרשות אחת ולעירוב חצרות לא היו
 צריכים כיון דבהכ"נ אינו מקום דיור ועי'
 בשפ"א.

ע"ע ברע"א בתשובה י"ג שנסתפק אי התירו
 שבות במקום מצוה, והביא ראיה מסוגין
 שלא טלטלו הס"ת ואף שיש בזה משום מצות
 ת"ת דרבים ועי' בערוך לנר.

וע"ע במאירי שכתב להקשות שיבטלו
 רשותם לבעל החצר ויוכלו לטלטל
 הס"ת, ות"י דא"כ היו אסורים בבתייהם ולפי"ז
 אפשר שאין להוכיח מכאן שבמקום שבות
 מותר לטלטל דהא היה להם אפשרות אחרת
 להוציא הס"ת אלא שלא רצו כמש"כ המאירי
 ובכה"ג לא התירו שבות במקום מצוה וי"ל.

רש"י ד"ה ע"פ מי נעשה. והלא ר"י ראש
 של ישיבת צפורי היה, כונת רש"י
 מבואר בריטב"א אמאי קאמר הגמ' דכ"ר יוסי
 הול"ל דעשו כר' יהודה דס"ל דלענין שבת
 אמרינן מחיצה תלויה ורק משום דבאתריה
 דר' יוסי לא בעי למעבד כר' יהודה.
אולם הריטב"א פ"י דכל מה שהתיר ר' יהודה
 אינו אלא באיסור דרבנן אבל התם היה
 רשוה"ר ביניהם דהוה איסור תורה ולכן ל"ש
 למימר דעשו כר' יהודה, אבל רש"י פ"י שהיה
 איסור מדרבנן.

החידוש במחצלת ד' ומשהו
גמ' אמר רב חסדא אמר אבימי מחצלת ד'
 ומשהו מתרת בסוכה משום דופן. מבואר
 בגמ' דהחידוש הוא דאמרינן תרי לבוד, [ואין

זה ענין למה שדנו הראשונים הובא להלן יח
 ע"א האם אמרינן ב' הלכות דהכא חשיבה
 הלכה אחת], וכתב תוס' שהחידוש הוא משום
 דהוה מחיצה של ערב דגרע משל שתי ובזה
 חידשה הגמ' דאף במחיצה של ערב אמרינן
 ב' לבוד.

והקשו השפ"א ואבנ"ז [ס"י תס"ה] דמשמע
 מדברי הגמ' דכל הכשר הסוכה הוא
 משום שיש ב' לבודים, וקשה אמאי בעינן
 להכי הא אפש"ל דסגי בלבוד אחד דמכיון
 שמלמעלה יש פחות מג' נמצא דיש במחיצה
 עומד מרובה על הפרוץ, ואה"נ דבעינן
 שלמטה יהיה פחות מג' משום דאל"ה איכא
 סברא דבקיעת גדיים מבטל המחיצה אבל א"צ
 לחידוש שאומרים תרי לבוד, וכתבו שמוכח
 מכאן כשיטת רבנו ירוחם וכ"כ הגר"א [ריש
 ס"י תר"ל] שבדפנות של סוכה ל"א עומד
 מרובה על הפרוץ, מיהו צ"ע לפי השיטות
 דמהני עומד מרובה בדפנות הסוכה.

בזכרון שמואל [ס"י כ"ז] ביאר דכל הדין
 של עומד מרובה על הפרוץ הוא
 הלכה רק במחיצה דצריך שהמקום יהיה גדור
 ובזה נאמר ההלכה דכשהרוב הוא גדור חשיב
 שהמקום מוקף מחיצה, אבל כשצריך שיעור
 לא סגי בעומד מרובה על הפרוץ אלא בעינן
 את כל השיעור, וא"כ י"ל דהשיעור גובה של
 י' טפחים בדפנות אינו הלכה בדין המחיצה
 שגודרת את רשות הסוכה כמו השיעור של
 רוחב המחיצה, אלא הוא הלכה חדשה בשיעור
 של הדופן של סוכה ובזה ל"ש לומר הדין
 של עומד מרובה על הפרוץ אלא בעינן את
 כל הי' טפחים, ולכן רק מדין לבוד דחשוב
 שהמקום סתום אפשר להכשיר ולכן צריך
 לחידוש דאמרינן ב' לבוד.

ועי' בריטב"א כאן שנראה שהדגיש כן שמוכח מכאן שלבוד חשוב כסתום שאם כל הדין של לבוד הוא שהוא סמוך ממש נמצא שאין כאן מחיצה י', [ויש לעיין דבתוס' לעיל ד ע"ב [ד"ה בעשרה] מבואר שהמקור שצריך בשבת רשות עשרה ובסוכה רשות עשרה הוא נלמד מחד קרא ועיין].

הוכחת הרא"ש דלא כהר"ן לגבי ב' הלכות

גמ' כי תניא ההיא בסוכה גדולה וכו' וכו' יוסי. ברש"י ותוס' מבואר הגירסא דהחידוש כר"י דאע"פ שיש במחיצה מלמטה יותר מג' טפחים וכשר משום גוד אחית, וכתב האור שמח [פ"ה הי"ד] דמוכח מכאן דלא כמש"כ הר"ן דלא אמרינן ב' הלכתא, שהרי הכא אמרינן גם לבוד וגם גוד אחית.

וברעת הר"ן צ"ל דלא גרס כר"י אלא איירי רק דסמוך ג' לקרקע, והר"ן אזיל לשיטתו דא"צ דפנות סמוך לסכך וא"צ לעוד הלכתא של גוד אחית.

פס ד' ומשהו

גמ' אמר רב אמי פס ד' ומשהו מתיר בסוכה משום דופן. פרש"י דמוקי לה בסמוך לדופן השני, והיינו שיש כבר ב' דפנות העשויות כמין גאם ומוסיף אותו פס ד' ומשהו, והקשה הריטב"א דהא קי"ל דבדופן ג' סגי בטפח שוחק כמבואר לעיל ז ע"א ואין צריך דופן ז"ט, ולכן פי' דמיירי שיש רק דופן אחת והנדון הוא השיעור של הדופן השני, וכן משמע בתוס' שכתבו ואם האחת מן הדפנות שלימות ונתונה מזרחית מוקי להאי פס וכו'.

והיינו שזה הדופן השני ואח"כ מוסיף עוד דופן שלישית אפילו טפח על אותם ב' טפחים. **הר"ן** פי' דמיירי בסוכה שעשויה כמין מבוי דבכה"ג לא סגי במחיצה ג' של טפח אלא בעינן מחיצה שלמה של ד' טפחים וחידש דיכול ע"י פס ד' ומשהו שיעמוד סמוך ונמצא שיש כאן ד' טפחים, [ועיין בפמ"ג תר"ל א"א סק"ג שכתב דהר"ן מודה לתוס' אלא שיש רבותא בסוכה העשויה כמין מבוי דלא סגי בטפח עי"ש, ועי' לקמן מש"כ המג"א לבאר לפי דברי הר"ן חידוש בדין דפנות].

תוס' ד"ה מהו דתימא. ושמא ס"ד לחלק בין מחיצה של שתי למחיצה של ערב, המהרש"א בתוס' [ד"ה בפחות] ביאר כונת התוס' ע"פ הגמ' בעירובין שהסתפקה למד"א פרוץ כעומד מותר אם הוא דוקא במחיצה של שתי ולא במחיצה של ערב, וחזינן מהך ספק שמחיצה של ערב היא מחיצה גרועה יותר, וא"כ ה"ה לגבי הדין של לבוד אפשר שיש חילוק לענין ב' לבודים במחיצה של ערב ללבוד במחיצה של שתי.

בקושית תוס' דסגי בב' חבלים

תוס' בא"ד. ואין להקשות דתסגי בשני חבלין וכו', כונת תוס' להקשות אמאי אין הגמ' אומרת חידוש גדול יותר שאף אם שאין מחצלת ד' ג"כ אמרינן לבוד כמו שמצינו בעירובין, ותי' תוס' דהתם לא התיירו אלא בשירא, ביאור הדברים כתב במהרש"א דבמשנה בעירובין טז ע"ב מצינו מחלוקת תנאים דעת ר' יהודה דבשירא [היינו בני אדם שהולכים בדרך] התיירו לעשות מחיצה של

ערב [דהיינו של חבלים מתוחים סמוכים זה לזה ג"ט], ודעת חכמים שתמיד התירו מחיצה של שתי ושל ערב ולא רק בשירא, ודעת ר' יוסי בר יהודה שאף בשירא לא התירו לעשות מחיצה של שתי או ערב אלא לעולם צריך מחיצה של שתי וערב.

ובכתב מהרש"א שתוס' ס"ל שהלכה כר' יהודה בשבת שרק בשירא התירו לעשות מחיצה של ערב אבל בסוכה לא התירו, ומיהו אף שר' יהודה דיבר גם במחיצה של שתי שרק בשירה התירו, ובתוס' בקושיתם כאן מבואר שאף בסוכה הוא כשר כתב המהרש"א שמכיון שסתמא דבריתא לעיל ז ע"א מבואר שהותר בסוכה ע"כ אמרינן שהיתר של לבוד במחיצת שתי כשר אף בסוכה ולא אמרינן דרק בשירא התירו, וכמו שכתבו תוס' שיש חילוק בין מחיצה של שתי למחיצה של ערב וכמו שנתבאר באות הקודם.

ומבואר מדברי מהרש"א שדעת תוס' להלכה שאם עושה דפנות הסוכה ממחיצה של לבוד הוא כשר רק בכה"ג שעושה מחיצה של שתי ולא של ערב, ועי' להלן מש"כ המג"א על דברי מהרש"א, ועי' בערוך לנר שכתב שהרי"ף והרמב"ם פסקו להלכה כחמים שלא רק בשירא התירו לעשות מחיצה של שתי או ערב וא"כ תקשה קושית תוס' מדוע נקט דוקא מחצלת ד'.

בסברת תוס' דאתי אורא דהאי גיסא

תוס' ד"ה בפחות מג'. וליכא לשנויי דאתי אורא דהאי גיסא וכו' דכל פחות מג' כלבוד דמי, הקשה המהרש"א דתוס' לעיל ז ע"א [ד"ה עושה] כתבו דבדופן ג' צריך לעשות טפח שוחק סמוך לג"ט דעי"ז איכא רוב דופן,

ולא מהני ליתן קנה בפחות מג' טפחים משום דאתי אורא ומבטל לקנה ולכאוי סתרי למש"כ כאן דבסוכה לא אמרינן דאתי אורא ומבטל.

בהגהות פורת יוסף כתב ליישב דכונת התוס' לעיל ז ע"א דאורא מבטל לאו היינו

האורא שבתוך הג"ט דהא ע"ז אמרינן לבוד, אלא האורא שאחר הקנה דאע"פ שלא נצרך להכשר הסוכה, מ"מ כיון שהגדר דשלישית טפח היינו דחזינן כאילו שהדופן כולו נמשך א"כ י"ל דלכן האורא מבטל הקנה, [ויסוד זה מוכח מהא דאמרינן דמיגו דהוה דופן לענין סוכה הוה דופן לענין שבת דע"כ נתחדש שדין הדופן על פני כל הרוח ואכמ"ל], אבל עם עשה טפח לא אמרינן דהאורא יבטל כמבואר בגמ' ז ע"א דדוקא בקנה אמרינן.

מחיצה שאינה של שתי וערב בסוכה

תוס' בא"ד. וי"ל משום דאמרינן בפ"ק דעירובין דכל מחיצה שאינה של שתי וערב אינה מחיצה וכו', המהרש"א ומהר"ם ביארו כונת תוס' לישב דהא דנקט רב אמי פס ד' הוא משום שסתם דבריו לכו"ע אף לר' יוסי בר יהודה שסבר בעירובין שכל מחיצה של שתי או של ערב אינה מחיצה, לכן רק בכה"ג שיש תורת מחיצה ד' ויש לבוד ונמצא שיש כאן מחיצה גמורה, אבל להלכה באמת אי"צ פס ד' אלא מחיצה של לבוד כשרה, ומיהו דוקא במחיצה של שתי ולא של ערב וכמו שכתבו תוס' לעיל.

ועי' בתוס' הרא"ש שנראה לדינא כמש"כ המהרש"א וז"ל ולי נראה דעיקר מילתא דרב אסי להשמיענו שיעור משך סוכה ולא חש לדקדק בעשית הפסים ונקט

פת ד' ומשהו וממילא ידענא דבשנים קטנים סגי.

אולם המג"א [סי' תר"ל סק"א] כתב דדוחק לפרש כן לומר כמהרש"א דנמצא שהאמוראים סתמו דבריהם שלא אליבא דהלכתא, ועוד מנלן לחלק בין מחיצה של שתי למחיצה של ערב לגבי סוכה, ולכן כתב המג"א לפרש שכונת התוס' לחזור לחילוק שכתבו בקושיתם שכל מה שמועיל מחיצה של לבוד הוא רק בסוכה של ד' דפנות אבל בסוכה בת ג' דפנות לא מהני מחיצה של לבוד, וכונת תוס' לומר שהלכה באמת כר' יהודה שרק בשירה התירו מחיצה של שתי או של ערב ולכן גם בסוכה הוא לא מועיל, ולכן ע"כ כל מה שמבואר בסוגיא לעיל ז ע"א שמועיל מחיצה של שתי בסוכה הוא רק כשעושה כן בד' רוחות, ואה"נ דבכה"ג שעושה בד' רוחות אין חילוק בין מחיצה של שתי למחיצה של ערב, ורק בקושיתם שתוס' לא סברו שיש חילוק בין מחיצה של שתי וערב לשאר מחיצה כתבו תוס' הך סברא שלא נראה לחלק בין אם עושה מג' רוחות או ד' אבל לאחר שמצינו שיש חילוק בין מחיצה של שתי או ערב אפשר לחלק בין ג' רוחות לד' רוחות, ועי' בפמ"ג שם שכתב דכל זה הוא חומרא מדרבנן דכמו שלא רצו לסמוך על מחיצה זו רק בשירא ה"נ החמירו בסוכה אבל מד' רוחות לא החמירו.

ובתב המג"א שכן צ"ל לפי דעת הר"ן בסוגין שפירש דרב אמי מיירי שהיה ב' דפנות כמבוי ובוזה צריך פת ד' שיעור הראוי, וכונת הר"ן שבכה"ג לא מהני לעשות סוכה בלבוד, ולכאורה אם כל סוכה כשרה בלבוד קשה אמאי צריך פת ד' תיפוק ליה שיש הכשר

סוכה בלבוד ולא צריך פת ד' ומוכרח שאף הר"ן סבר חילוק זה שכל מה שמהני לבוד בסוכה הוא רק כשיש ד' דפנות בסוכה, ועי' במ"ב תר"ל סק"ז שהביא דברי המג"א לדינא.

והנה תוס' לעיל ז ע"א [ד"ה עושה] הקשו בהא דמבואר דשלישית אפילו טפח עושה לו טפח שוחק ומעמידו סמוך לכותל ג"ט ואמאי צריך טפח ומדוע לא סגי בקנה סמוך לכותל דהוה לבוד, ומבואר בתוס' לכאורה שאף על ג' מחיצות מהני לבוד ולא כמש"כ במג"א שרק במקום שעושה ד' מחיצות, [ואפ"ל שתוס' בע"ב כתבו דהדין של טפח שוחק הוא דין דרבנן וא"כ אפשר שהקילו אם עשה ב' מחיצות גמורות שיעשה מחיצה ג' באופן זה], וע"ע ברש"י לעיל ז ע"א שכתב דמהני בסוכה מחיצה או של שתי או של ערב, ואפשר דכונתו למסקנת התוס' רק בכלל הד' דפנות כמש"כ המג"א, [וע"ע בביאור הגר"א תר"ל סעי' ג' מש"כ להוכיח דלא מהני לבוד בהכשר דפנות].

הבבארי יעקב [תר"ל סק"ג] כתב לבאר כונת תוס' באופ"א דכל מה שמבואר לעיל בגמ' שהכשר דפנות הסוכה הוא בקנה קנה ע"י לבוד הוא רק לרבנן שחולקים במשנה בעירובין וס"ל שאף בשבת מהני מחיצה של שתי או של ערב, אבל לר' יהודה שסבר שרק בשירא היתרו מחיצת שתי או ערב ס"ל שאף לגבי מחיצות סוכה לא מהני ע"י לבוד וסוגיין קאי להלכה דקי"ל כר"י ולכן להלכה לא הובא דין זה, וכונת תוס' כאן הוא שלר"י לא מהני כלל מחיצה של לבוד, וזה מש"כ תוס' לעיל ג"כ דמחיצת ערב לא מהני, וכל מה שהקשו תוס' מה קמ"ל רב חסדא הרי בקנה קנה הוא

רק לגבי החידוש שאמרינן תרי לבוד, וע"ע בבית מאיר בשו"ע שם שכתב עד"ז, [וע"ע חזו"א סי' ע"ה ס"ק יב].

דף יז ע"א

החילוק בין סכך פסול לאויר

מתני' הרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג"ט פסולה. דין זה שאויר ג' טפחים פוסל בסוכה אין חילוק בין סוכה קטנה לסוכה גדולה אלא לעולם אויר פוסל משום שמחמת האויר נמצא שהסכך מרוחק מהדופן.

ובתב ה"ט"ז [תרל"ב סק"ד] דהא דחמיר אויר מסכך פסול שבסוכה גדולה פוסל רק בד"ט משום שאויר נראה לעין טפי בסכך ממה שנראה סכ"פ.

בהגהות נתיב חיים תמה על דברי ה"ט"ז מדוע הוצרך ליתן טעם להלכה למשה מסיני, ועי' להלן מש"כ בשם הבית מאיר שכתב סברא זו.

אמאי לא סגי בד' אמות וד' טפחים

מתני' אם יש מן הכותל לסיכוך ד' אמות פסולה. בערוך לנר ובשפ"א יז ע"ב הקשו דמכיון שסכ"פ לא פוסל רק בד"ט א"כ אפי' אם יש יותר מד"א עד שיהא ד' אמות ועוד פחות מד' טפחים הסוכה כשרה דאפשר לומר דהסכך יתחיל מהסכ"פ וכמו שנתבאר לעיל יד ע"ב שאפשר לחלק סכ"פ שחלק יהא דופן וחלק יהא סכך.

ותי' דההלכה נאמרה רק באופן שתתחיל הסוכה מסכך כשר, [ועי' ברש"ש לעיל דא], והסבר הדברים הוא כמש"כ באות הבאה

דלא אומרים דופ"ע כשהדופן מופלג מהסכך וע"כ כשמופלג יותר מד"א ל"ש כלל דופן עקומה, ולכן ל"ש לחלק שהסוכה תתחיל מסכ"פ דכל שיש שיעור של יותר מד"א לא נאמרה הלכה של דופ"ע, ועי' להלן ע"ב מש"כ בשם הבית מאיר סברא זו.

והנה לעיל יד ע"ב הובא מש"כ הרע"א דאפשר לחלק סכך פסול כגון בסוכה קטנה שהיה ה' טפחים סכ"כ וג' ומחצה סכ"פ דאפשר לחלק את הסכ"פ דהיינו שחצי סכ"פ יהא דופן והסוכה תתחיל לאחר אותו סכ"פ ונמצא שיש הכשר סוכה, ונתבאר שם דכ"ז רק בפחות מד"ט שאינו שיעור מקום, אבל בד"ט שהוא שיעור מקום שיוצא מהכשר סוכה א"א לחלק את הסכ"פ, ולפי"ז מתורץ ג"כ קושית הערוך לנר השפ"א והרש"ש, ועי' לקמן בע"ב מש"כ בשם הפנ"י.

נג משופע היכן מודדים ד"א

מתני' אם יש תחתיו ד' אמות פסול. המג"א [תרל"ב סק"ב] כתב נראה לי שאם הגג עקום אע"פ שיש בשיפוע ד' אינו פסול אלא אא"כ יש במשכו ד' דאז תופס בסוכה ד' עכ"ד.

ונחלקו האחרונים בביאור דבריו הפרי מגדים כתב שכונת המג"א לעיל ד' אמות, אבל כתב שהאליהו רבה פי' דברי מג"א לענין סכ"פ שפוסל באמצע בד"ט, [וכתב הפרמ"ג שלפי הא"ר יש חילוק בין ד"ט לד"א דבד"א הדין הוא שאין מודדים לפי השיעור שנמצא בסוכה ודלא כמג"א].

וראיתי להוכיח כדברי המג"א ממתני' דקתני 'אם יש תחתיו' ולמה שינה התנא ממה שכתוב ברישא אם יש מהדופן לסיכוך

ד"א, אלא כונת התנא להשמיע דאף אם מיירי בגג משופע מ"מ מודדים תחתיו אם יש ד' אמות ולא בפועל בשיעור של הסכ"פ.

ב' דרכים בגדר דופן עקומה

רש"י ד"ה פסולה. ומכאן אני אומר ומפרש וכו', כתב רש"י שמוכח מכאן דהא דאמרינן דדופן עקומה כשיש סכך פסול סמוך לדופן משום דחשבינן להסכך פסול כאילו הוא חלק מהדופן דהדופן נכפף ונעקם ולכן באויר ל"ש לומר כן, וכתב רש"י דא"א לפרש כאית דמפרשי דפי' בדופן עקומה שהדופן נעקם וכאילו הולך תחת הסכך דא"כ ה"ה נמי במקום אויר אפ"ל כן, וכ"כ הרא"ש כאן והר"ן והריטב"א לעיל ד ע"א.

ודעת היש מפרשים הוא דעת רב נסים גאון בעירובין ד ע"ב עה"ג וז"ל בית שנפחת אם יש וכו' כי נדון זה הכותל של בית כאילו הוא סמוך לסיכוך ורואין כאילו הוא דופן עקומה, וע"ע במגיד משנה פ"ד מסוכה הי"ד שנראה מדבריו שפי' ג"כ כן, וצריך לישב פי' רש"י א"כ אמאי באופן שיש אויר לא נימא הכי.

ועי' בחידושי בית מאיר שכתב לבאר שאם הסברא של דופן עקומה שאנו רואים את הדופן כאילו שהוא מתקרב א"כ הטעם שרק עד ד"א אמרינן כן משום שיותר מד"א הוא חציצה בין הדופן לסכך, וא"א לומר שהדופן מתקרב להיות דופן לסכך הכשר, ולפי"ז כתב דהיכא שיש אויר ושלטא ביה עינא חשיב חציצה בין הסכך כשר לדופן וא"א לומר שהדופן מתקרב, ולכן באויר א"א לומר דופן עקומה.

והנה מצינו כמה נפק"מ בין ב' הדרכים בראשונים.

א' הר"ן לעיל ד ע"א כתב שנפק"מ האם יוכל לאכול תחת הדופ"ע שאם חשיב כחלק מהדופן אי"ז חלק מהכשר הסוכה, אבל אם רואים כאילו נתקרב שפיר יוכל לאכול תחתיו במקום שיש סכ"כ עי"ש ההכ"ת.

ב' ע"ע בר"ן שם דלדעת הראשונים רק אם הדפנות מגיעות לסכך אפ"ל דופ"ע, אבל אם אמרינן הדופן נתעקם בכל אופן אפ"ל הכי.

ג' הפמ"ג [סי' תרל"ז במשבצות זהב סק"ד] כתב שאם הדופן העקומה גזולה תלוי בפי' בדין דופ"ע שאם הוא חלק מהדופן הסוכה גזולה למד"א דפסול גזול איתא נמי בדפנות, ואם אמרינן שהדופן נתקרב נמצא שאינו חלק מהסוכה והסוכה כשרה.

הסברא דבסכך כשר

יש יותר סברא לומר דופן עקומה

גמ' ואי אשמעינן הני תרתי משום דסככן בסכ"כ. הריטב"א הקשה לפי מש"כ שהגדר של דופ"ע הוא דנתעקם ממש מה נפק"מ אם הוא סכ"כ או סכ"פ, ותי' דס"ד דכיון שאינו ממין הסוכה הו"א שמפסיק וחוצץ שא"א להחשיב הדופן כחלק מהסוכה ורק באופן שיש סכ"כ אלא שהונח בפסול אפשר להחשיב שהוא חלק מהסוכה, קמ"ל דאף בסכך פסול אמרינן הכי.

ומבואר מדבריו דיסוד ההכשר של דופ"ע היינו דוקא במקום שאנו רואים שיש שיכות בין הדופן לסכך ולכן ס"ד שרק אם יש סכך כשר שהונח בפסול זה מקשר את

הדופן לסכך הכשר שנוכל לעשות את הסכך שהונח בפסול תורת דופן, אבל כשיש סכ"פ דהסכך רחוק מן הדופן ואין לדופן שיכות לסכך בכה"ג לא אמרינן דופן עקומה, [ועי' לעיל יד ע"ב מש"כ לבאר בדעת המהר"ם שם סברא זו].

ומדברי הריטב"א נראה דלאידך פי' דרואים את הכותל כאילו נתעקם והולך תחת הפסול ל"ק כלל, והביאור כמש"כ לעיל בשם הבית מאיר דכל מה דאמרינן כאילו נתעקם הוא רק אם יש לו שיכות לסוכה ולכן כשיש אויר שחוצץ בין הדופן לסכך ל"א דופ"ע וא"כ ה"ה ס"ד דרק באופן שיש סכ"כ שהוא שייך לסוכה אמרינן דופ"ע, ורק לפי הצד שהסכך נהיה חלק מהדופן קשיא ליה להריטב"א דבזה אף דסיכך בסכ"פ פשוט דאיכא דופן עקומה כיון שא"צ לקרב שום דבר, ותי' הריטב"א דגם לשיטה זו היכא דמפסיק וחוצץ לא אמרינן הכי.

ביאור קושית רבה

דב"ט סכ"פ וב"ט אויר יפסל

גמ' ואמינא להו אנא ומה אילו איכא סכך פסול פחות מארבעה וכו'. מבואר דרבה הקשה לבי רב איך אפ"ל שאם יש ב"ט סכ"פ וב"ט אויר הסוכה כשרה, הרי אם ימלא את האויר בסכך פסול הסוכה תפסל וא"כ עכשיו נמי אמאי אין מצטרפין לפסול, ויש להבין דהא בעלמא כשיש ב"ט אויר אינו פוסל הסוכה כיון דאמרינן לבוד ודנים כאילו אין כאן אויר, [כמש"כ הרע"א להוכיח ויבואר בסמוך], וא"כ מה מקשה רבה דיצטרף הא כיון דאמרינן לבוד נמצא שאין כאן אויר לפסול.

ועי' שפת אמת יח ע"ב בתוס' ד"ה אין לבוד שהקשה קושיא זו, וכתב לישב שכל קושית הגמ' היא למד"א שאין לבוד באמצע ולכן ל"ש לבוד ושיך צירוף של סכ"פ ואויר, אבל למד"א יש לבוד ל"ש לומר שיהא צירוף, ובזה כתב לבאר דעת הרי"ף שלא הביא להלכה דין זה משום דסבר שיש לבוד באמצע.

ואולי אפ"ל שאף אם אמרינן לבוד באויר אין הכוונה שאנו דנים שיש כאן סכך כשר, אלא דין לבוד אומר שאין אנו רואים שיש כאן אויר אלא דחשיב כאילו שהוא סתום, והיינו שזה סתום מכח ב' הצדדים שע"י, וא"כ נראה דסברת הגמ' שמכיון שאם באנו לצרף אותו לצד של הסכ"פ יש לנו סברא לומר שהוא יצטרף לשיעור הסכ"פ לכן זה סברא שלא לומר לבוד, ונמצא שמחמת סברא זו שאנו מצרפין אותו לסכ"פ זה סברא שלא לומר לבוד.

גמ' ואמרו לי לדידי וכו'. משמע מדברי הגמ' דרבה פליג עליהם וסבר דסכך פסול פוסל בד' אמות ולא בד"ט, ומכח זה הקשה על בי רב דאויר מצטרף לסכך פסול לפסול הסוכה, וצ"ב מהו ההכרח שלו לומר שאינו מצטרף דילמא באמת הוא מצטרף לפסול הסוכה.

גדר פסול סכך פסול

בד' אמות או בד' מפתחים

גמ' בשלמא לדידי דאמינא ארבע אמות משום שיעורא ולא שיעורא הוא. פרש"י דארבע אמות הוא שיעור לפסול ובפחות מכאן אין שיעור לפסול, ביאור הדברים נראה דרבה אתי למימר שארבע אמות פוסל בסוכה לאו משום

שזה חציצה אלא שזה שיעור שנלמד מהלכה למשה מסיני לפסול הסוכה ולכן א"א לצרף אותו ביחד עם אויר.

ונראה להכריח כן לדעת רב שהרי אף למד"א סכ"פ פוסל באמצע בארבע אמות מבואר בתוס' לעיל יד ע"ב שאין יכול לישון תחת סכ"פ יותר מד"ט, ומבואר שאם יש בסוכה שיעור של ה' טפחים אין יכול לישון תחתיו ומ"מ אינו פוסל את הסוכה וע"כ דלא משום חציצה הוא, דאם היה מטעם זה לכאורה כל שאין יכול לישון תחתיו הוא סיבה לחצוץ.

גדר פסול ד' טפחים לרבנן

גמ' אלא לדידכו דאמריתו שיעורא משום הפלגה מ"ל איתפליג בסכ"פ מה לי איתפליג בסכ"פ ואויר. פרש"י שאמר להם רבה דכיון שבמשנה לא קתני ארבעה ע"כ הך סברא דד"ט פוסל באמצע הוא סברא שמכיון שיש כאן שיעור מקום חשוב לכן הוא חוצץ את הסוכה לב' סוכות ונמצא שאין כאן הכשר דפנות וכיון שחוצץ יכול להצטרף אויר לסכ"פ לחצוץ את הסוכה.

והנה לעיל יד ע"ב מבואר ב' סדינין מצטרפין, ומשמע שצריך להגיע לדין צירוף כדי לפסול בד' טפחים, ונראה שמוכח משם שאין זה סתם דין של הפלגה דהיינו שיש שיעור של סכ"פ ד' טפחים בסוכה דא"כ מדוע צריך לדין צירוף, וע"כ נראה דזהו חשיבות של חציצה של סכ"פ בסוכה ולזה בעינן צירוף, [וז"א דמה שאין יכול לישון תחת הסכ"פ אינו סיבה לחצוץ, וכמו שהוכחנו גם באות הקודם לדעת רבה שפוסל בד"א סברא זו].

ומעמא דרבנן דבי רב שחולקים על רבה כתב הריטב"א דהם סברי דגם לענין הפלגה כיון דבעינן מקום חשוב אינו מצטרף, ובסוכה קטנה באמת א"צ לדין צירוף אלא שחסר בהכשר הסוכה כמבואר גמ', ועוד כתב הריטב"א די"ל דס"ל דד"ט נמי הוה שיעור מקום ולכן אינו מצטרף.

וי"ש לדון האם מותר לישון תחת האויר והסכ"פ לרבנן דבי רב דאע"פ שאין מצטרפין כ"ז רק לענין שאין מחלק הסוכה לב' ואיכא הכשר דפנות אבל אפשר כיון דסו"ס ליכא הכשר סוכה בזה הוה כמו שיעור ד"ט של סכ"פ שאין ישנים תחתיו, ובחזו"א סי' קמ"ד סק"ד כתב דאין ישנים תחתיו, ועי' בעמק ברכה עמוד פט דפשיטא ליה דכיון שאינו מצטרף ישנים תחתיו, וכ"כ המשנה ברורה תרל"ב ס"ק י"ז.

במש"כ תוס' להבשיר הסכך שאחר האויר

תוס' ד"ה אויר פוסל בשלושה. והיכא דהאויר וכו' הכל כשר בין מה שבצדדין בין מה שלצד הפתח ואפי' מה שיוצא לחוץ לגמרי הואיל והכל מחובר לשיעור הכשר סוכה הרי"ז כפסל היוצא מהסוכה דניתר בלא הכשר דפנות, כתב החזו"א [סי' קמ"ד סק"א] דמבואר מדברי התוס' דאף מה שכנגד הפתח אמרינן פסל ואע"פ שאין שם ג' דפנות אלא ב' דפנות שהרי הדופן האמצעי מפסיקו האויר מ"מ מכח החידוש של פסל שא"צ הכשר דפנות, והיינו דפסל מכשיר את הפסול אפילו כשאין לזה הכשר דפנות, [ויבואר עוד להלן יט ע"א].

אולם דעת רבנו ישעיה הובא ברא"ש לעיל ד ע"א שדין פסל הוא רק דהכל בכלל הסוכה והוה בכלל המחיצות ול"א דגלי אדעתיה שאינו בכלל הסוכה, וצ"ל שהוא חולק על מש"כ התוס' כאן, דכאן צריך להכשיר את המקום שיוצא לחוץ.

ומכאן תמה החזו"א על מש"כ רש"י ותוס' לקמן יט ע"א שכל ההכשר דפסל הוא כשיש שיעור של ז"ט והכשר דפנות, והא כאן אין בו הכשר סוכה, ועי"ש שכתב דהא דכתבו התוס' כאן ואפי' מה שיוצא לחוץ לגמרי אין הכונה לגמרי בלא דופן כלל אלא בלא הכשר ב' דפנות, אבל איכא חד דופן דמימשכא אך י"א דאי"צ מימשכא חד דופן עי' לעיל יד ע"ב מש"כ, ועי' מהרש"א.

הוכחה מתוס' שאין צריך זע"ז מרובע

תוס' בא"ד. ואפשר אפי' אין כדי הכשר סוכה ממנו ועד הדופן האמצעי נמי מצטרפין זה עם זה לכדי הכשר סוכה וכו', כונת התוס' דהצירוף הוא מהצד שאין דנים את האויר והפסול כמפסיק, ועי' בשפ"א שנסתפק מהו השיעור שצריך מן הצדדים שיחברו, בערוך לנר וברש"ש כתבו שמוכח מכאן דשיעור הכשר סוכה הוא גם באופן שאין זע"ז מרובע ודלא כמש"כ המג"א בסי' תרל"ד, ותמוה שהמג"א עצמו בסי' תרל"ב הביא דין זה להלכה ולכאור' סותר דבריו.

עי' בספר ברכת יעקב [סי' ל"ו] שכתב ליישב דהא חזינן דסכ"פ אף דאין ישנים תחתיו אפ"ה מצטרף לשיעור הכשר סוכה, ונמצא דאע"פ שא"א לקיים בו מצות סוכה מ"מ הוא בכלל ההכשר של הסוכה, וא"כ י"ל דסכ"פ

שאינ מחלק את הסוכה לב' כהכא כיון שמצטרף מהצדדים אפ"ל דכה"ג הסכ"פ הוא בכלל הסוכה, ואע"פ שאינו בכלל הסוכה ממש שהרי אין ישנים תחתיו מ"מ לענין מש"כ המג"א דבעינן זע"ז כדי לרבע חשיב בכלל הסוכה דכאן הסכ"פ משלים ענין זה עי"ש בכ"ד.

ואפשר לומר באופ"א דסברת המג"א דבעינן זע"ז כדי לרבע אינו בשביל קיום המצוה שבסוכה שהרי בסכ"פ פחות מג"ט אין ישנים תחתיו, אלא כדי שיהיה לזה צורת דירה ושם דירה נקבע לפי צורת הדפנות, ולכן כה"ג מודה המג"א דיש כאן שם דירה כיון דבין הדפנות איכא שיעור של זע"ז אפילו שאין ישנים תחתיו.

ביאור ספק התוס' אם ב' סכ"פ מצטרף

תוס' ד"ה אילו. איכא לספוקי אם ב' הפסולים מצטרפין, כוונת התוס' מבואר במג"א [תרל"ב סק"ה] שבדין לבוד נתחדש ב' הלכות א' דחשוב כסתום וב' דחשיב שב' החלקים סמוכים זה לזה, והיכא שיש טפח ומחצה סכ"פ מכאן וטפח ומחצה מכאן ואויר ב"ט ביניהם ל"א לבוד להחשיב את האויר כסתום דלענין זה לא אמרינן לבוד להחמיר כמו שכתבו תוס' בהמשך, ונסתפקו התוס' בב"ט סכ"פ מכאן ומכאן ואויר ביניהם האם אמרינן לבוד לצרף את ב' הסכ"פ ועי"ז נמצא שיש ד"ט סכ"פ, [עי' בפמ"ג שם שביאר כן כונת המג"א].

והרע"א תמה על דברי התוס' דלקמן מבואר בגמ' דבאויר פחות מג' דאינו פוסל הסוכה הוא משום לבוד, ומבואר דלולא דין

לבוד אויר פוסל אף בפחות מג' משום שאויר חוצץ בסוכה, וא"כ צ"ב כונת התוס' דממ"נ דאף אם לא אמרינן לבוד לחבר את ב' חלקי הסכך הא מ"מ כיון שיש כאן אויר שעומד בפנ"ע הוא סיבה מספקת לפסול את הסוכה.

החזון יחזקאל כתב ליישב קו' הרע"א דספק התוס' אינו כהמג"א האם אמרינן לבוד להחמיר לצרף ולהסמיק ב' החלקים של הסכ"פ, אלא לעולם אמרינן לבוד לצרף את ב' החלקים אף להחמיר, [ומדויק כן מדברי התוס' שלא הזכירו ענין לבוד להחמיר רק בצירוף השני], אלא הספק של תוס' היה דאף שאנו דנים אותם סמוכין אבל מ"מ יש סברא לומר דאינם פוסלים בסוכה כה"ג, ומשום דהא דסכך פסול ד"ט פוסל אינו משום חסרון הכשר סוכה אלא כמו שנתבאר באות הקודמת דפסול דסכ"פ בסוכה משום דיש שיעור חשוב של סכ"פ שחוצץ ומפליג את הסוכה, וא"כ י"ל שהספק של התוס' היה האם ע"י לבוד נחשב שיש בסוכה שיעור מקום חשוב של ד' לפסול הסוכה דלא סגי במה שמדין לבוד הם מחוברים אלא צריך יהיו מחוברים בפועל.

בעצם דברי הגרע"א שכתב דאויר פוסל אפילו במשהו אלא דאיכא הלכה של לבוד, כתב הרע"א להוכיח כן מהסוגיא לקמן יח ע"א ויבואר שם מה שיש לדון בזה.

והנה בהגהות מצפה איתן הקשה מהא דמבואר בגמ' בשבת ובכתובות לא ע"ב שצירף ידו למטה מג' חשיב הנחה וחייב משום הוצאה בשבת והרי כתבו התוס' דאין לבוד להחמיר, ולמבואר בדברי החזון יחזקאל שאין הספק של תוס' האם אמרינן לבוד לצרף אלא הספק הוא בחשיבות מקום של הסכ"פ

א"ש, אבל לפי הסבר של המג"א והפמ"ג הנ"ל שכונת התוס' דבהא לבוד לא אמרינן להחמיר מ"ט התם אמרינן להחמיר.

העמק ברכה [סוכה אות יח] כתב שצריך לומר דכונת התוס' רק על לבוד

שנאמר במחיצה, משום דלענין מחיצה זה חידוש מיוחד שאין כאן פירצה והמקום פרוץ נחשב גדור ע"י דין לבוד, ובזה חידשו התוס' דלא אמרינן לבוד להחמיר, וע"ע קה"י סי"ג מש"כ בכ"ז.

ע"ע בעמק ברכה שם ובקה"י [סי' יג] שכתב ליישב קושית הרע"א דלענין מחיצה ל"ש לומר שהגדר של לבוד שמצרפים את ב' החלקים אלא הגדר של לבוד הוא דחשוב כסתום [או שאין דנים את האויר כמפסיק], ונסתפקו התוס' האם זה שאנו דנים שאין כאן הפסק אויר חשוב לדון שיש כאן ד' טפחים סכ"פ או דלא חשיב כס"פ אלא שאין בו הכשר סוכה וא"כ אפשר שאינו מצטרף לפסול.

ע"י בספר קהלת יעקב לנתה"מ או"ח סי' תק"ה שכתב ביאור אחר בתוס' דלאו משום דין לבוד נסתפקו תוס', אלא אף אם לא אמרינן לבוד וב' פסולים עומדים בנפרד שמא אף בכה"ג הסוכה פסולה מכיון שאין לאויר כח לחלק.

לבוד להחמיר

תוס' בא"ד. ומיהו היכא דלייתא בפסולים ד' ואויר וכו' דלא אמרינן לבוד להחמיר, המג"א תרל"ב שהובא באות הקודמת ביאר שכונת תוס' דלא אמרינן לבוד להחמיר לענין זה שאנו מחשיבים את מקום האויר שהוא מלא בסכך פסול, ואע"פ שלגבי הדין השני

ה"ה אם יש עוד ג"ט מלבד הד"א ג"כ הסוכה כשרה דאמרינן דחלק מהסכ"פ הוא דופ"ע, [וע"ע בפנ"י לעיל יד ע"ב שכתב כעין זה].

ולפי"ז צ"ל דכונת המשנה בית שנפחת אם יש ד"א וכו' היינו שמלבד הכשר של הסוכה דהיינו ג"ט איכא ד"א ודוחק עי' שפ"א כאן ולעיל יד ע"ב שהעיר על הפנ"י מלשון המשנה, וצ"ע ממתני' לעיל נתן עליה נתן כשרה ובלבד שלא יישן תחתיו, והרי יוכל לחלק את הנסר שחלק ממנו יהיה דופן ונמצא דהוה נסר של ב"ט וכמש"כ לעיל דף יד ע"ב עי"ש, וע"ע בערוך לנר.

צירוף סכ"פ לד"א

גמ' מצטרפין לד"א מהצד. בחידושי בית מאיר הקשה מה שיש לשון מצטרפין כאן דכל הדין של דופ"ע הוא רק אם אינו מופלג יותר מד"א וא"כ אמאי בעי לצירוף ובשלמא באמצע צריך להגיע לצירוף וכמש"כ לעיל, [ועי' לעיל יד ע"ב שהובא להקשות כן בשם מהר"ם].

ובתב הבית מאיר דלולא מש"כ הראשונים היה אומר שמכאן ראיה שהגדר של דופן עקומה הוא דרואים כאילו הדופן נתקרב, ובזה י"ל דכל הסברא דלא אמרינן דופ"ע יותר מד"א הוא משום שהוא רחוק כ"כ וחוצץ בין הסכך לכותל ומכיון שאין שיכות בין הדופן לסכך ל"ש לומר שהדופן מתקרב, וא"כ אפ"ל דבלא דין צירוף היה אפ"ל שאף שהוא רחוק יותר מד"א אמרינן דופ"ע דכיון שאינו חלק אחד יוכל להתקרב אף יותר מד"א ולכן בעינן לצירוף.

של לבוד שאנו מצרפין את ב' הצדדין אף להחמיר אמרינן כמו שמבואר באות הקודם אבל לדון את מקום האויר כסתום לא אמרינן להחמיר.

וע"ע בקה"י סי' יג אות ח' שמוכח שהנדון של לבוד כאן אינו רק לדון כסתום אלא שיהא סתום בסתימה ממשית והוה כסכך פסול, ועי' שהביא שמצינו כן בפרמ"ג עי"ש.

דף יז ע"ב

א"ל אביי נהי דלא שוו בשיעוריהו בסוכה גדולה בסוכה קטנה מי לא שוו שיעוריהו. פרש"י שאם מצטרף בסוכה קטנה ה"נ לדידן בסוכה גדולה וצ"ב וכמו שהקשה הריטב"א מה ההכרח שאם בסוכה קטנה מצטרף דאף בסוכה גדולה, ועוד הק' שלאביי בעצמו נמי תקשה דכיון דשוה שיעורו בסוכה קטנה ה"ה בסוכה גדולה עי"ש מש"כ לבאר.

החידוש של דופן עקומה לדעת רב

גמ' רב אמר בין מן האמצע בין מהצד בד"א. הראשונים [ריטב"א ורא"ש סי' ל"ב בשם הרמב"ן] הקשו לרב אמאי צריך את ההלכה למשה מסיני של דופ"ע שהרי אף באמצע אינו פוסל אלא בד"א.

הפנ"י כתב לחדש שאם יש ו' אמות סכ"פ מכיון דאמרינן דופ"ע אפשר לחלק את הסכ"פ ולומר דחלק ממנו יהיה דופן וחלק השני מתחיל הסכך, דסכ"פ אינו פוסל אלא בד"א וממילא הסוכה כשרה.

ולמדנו מדבריו חידוש גדול שאף לדידן דמן הצד בד' אמות אינו דוקא ד"א אלא

דף יח ע"א

גמ' בשלמא למד"א בין וכו' בד"א משום הכי כשרה. הערוך לנר הקשה דאף לרב דסכך פסול אינו פוסל רק בד"א הא מ"מ אין ישנים תחתיו כמבואר בתוס' לעיל יד ע"ב, וכן מוכח במשנה יד ע"א שתנן נתן עליה נסר כשרה ובלבד שלא ישן תחתיו, משמע במשנה דמיירי שנתן רק נסר אחד ואף לרב שפוסל רק בד"א ומ"מ לא ישן תחתיו, וא"כ צ"ע כיון שלראשו ורובו ושלחנו צריך ז' טפחים א"כ הכא אין לו ז"ט שיוכל לישוב שם, עיי"ש מש"כ לישוב.

בחזו"א [קמ"ד סק"ו] הוכיח מכאן דלא כדברי המג"א שכתב דבמקום שאין הכשר סוכה זע"ז כדי לרבע הסוכה פסולה, דהא חזינן הכא שכל ההכשר אינו רק בצירוף של ב' פסלים ואפ"ה הסוכה כשרה.

קושית החזו"א דא"צ ב' פסלים באמצע גמ' אמר רב הונא בריה דרב יהושע הכא בסוכה דלא הוה בה אלא ח' אמות מצומצמות. הקשה החזו"א [קמ"ד סק"ג] הא ר"ה בריה דר"י סבר פרוץ כעומד אסור, וע"כ צ"ל דמיירי בנכנס ויוצא כמבואר בגמ' לעיל טו ע"ב וא"כ נמצא שיש סכך כשר יותר מד' טפחים, וא"כ אמאי צריך להגיע שיש ח' אמות מצומצמות וב' פסלים באמצע בל"ה הסוכה כשרה, כיון דמיירי בנכנס ויוצא נמצא שיש בסכ"כ יותר מד' טפחים, וא"כ אפשר לחלק הנסר שפחות מג"ט יצטרף לסכ"כ להשלים השיעור ונמצא שיש הכשר סוכה.

ואף למד"א פרוץ כעומד מותר נמי יש להקשות דא"צ לב' פסלים באמצע אלא

סגי בפסל אחד ד"ט ואפשר לחלק הנסר ע"י טפח ומחצה מצד אחד ועוד טפח ומחצה מצד השני ונמצא שיש הכשר סוכה.

ובתב החזו"א שמוכח מכאן דסכ"פ בשיעור של ד"ט שפוסל בסוכה א"א לחלקו והטעם דכיון שהוא שיעור מקום בפנ"ע, מיהו כתב החזו"א דהיכא שיש סכ"פ ג' טפחים ומחצה אפשר לחלק את הסכ"פ וכגון שהיה בסוכה קטנה ו' סכ"כ וג' טפחים ומחצה סכ"פ דאפשר לחלק את הסכ"פ שרק חלק ממנו יהא בסוכה ועי' לעיל טו ע"א.

ויש לדון בסברת החזו"א שד"ט א"א לחלקו, האם הוא משום שזה שיעור שחוצץ בסוכה, או"ד משום שזה שיעור שא"א לישיב תחתיו בסוכה, ונפק"מ לפי רב דסבר דסכ"פ פוסל בד"א ומ"מ כשיש ד"ט בסוכה א"א לישיב תחתיו דאפ"ל שלפי רב כיון שרק ד"א פוסל א"כ אם יש ד"ט אפשר לחלק את הסכ"פ, ולפי"ז י"ל שלרב כשיש נסר ופסל אף בנסרים ד' אין צריך להעמיד שיש ב' פסלין באמצע, משום דסגי בסכך כשר ואפשר לצרף חלק מהנסר שיהא סכך וחלק יהא דופן עקומה וכקושית החזו"א.

רש"י ד"ה אמאי כשרה. ואם גדולה היא אותם שחוץ לד' אמות פסולות בה, צריך להבין מדוע כתב רש"י שרק חוץ לד"א, הרי אף בתוך ד"א הדין כן שהרי אין כאן הכשר סוכה דליכא ז' טפחים בהכשר.

ובתב מהרש"א שסבר רש"י שהגמ' בתחלה הבינה דמיירי שיש נסר ופסל, אלא דס"ל לגמ' דמיירי שיש שיעור יותר מד"א ולכן מקשה הגמ' אמאי כשרה דא"א לעשות

א"צ להעמיד כה"ג ואף שאין הכשר סוכה במקום אחד כיון שע"י צירוף של הכשר סוכה כמש"כ לעיל ועיין.

ועי' תוס' לעיל יד ע"ב דאף תחת הפסלים לא יישן וע"כ משום דבעינן שיעור של זע"ז במקום אחד והנסר מחלקו, וע"ע בב"ח סי' תרל"ג ה' שכתב ע"ד רש"י תחת הנסרים לאו דוקא.

נסר פחות מדר' האם כשר

רש"י בא"ד. וא"ת בנסרים ופסלים הפחותים מדר' לא מתכשרא וכו' דזמנין ליכא הכשר סוכה, כונת רש"י דבנסר פחות מג' ומחצה א"א להעמיד הברייתא דכה"ג אין הכשר סוכה דכיון שאף אם יצרף ב' הפסלים לית ליה הכשר סוכה.

וכתב החזו"א סי' קמ"ד סק"ג דאף כה"ג אפשר להכשיר הסוכה שהרי אפשר לצרף משהו מהנסר, וכונתו כמש"כ הרע"א והובא דבריו לעיל יד ע"ב שאפשר לחלק הסכ"פ שלא יפסול הסוכה, וא"כ ה"ג אף דבכשר ליכא ז"ט ע"י צירוף מהפסול אפשר להכשיר הסוכה, ועי"ש בחזו"א שכתב דרש"י אמר את האמת.

פסול תעשה ולא מן העשוי במלוי בסכ"פ

גמ' אמר אביי אויר שלושה בסוכה גדולה ומיעטו בין בקנים ובין בשפודים הוה מיעוט. כתב הר"ן דהא דנקט מיעוט ולא מצטרפין, לרבותא דאע"ג שכבר איפסלא הסוכה משום אויר אפ"ה סליקא פסולה.

דופן עקומה יותר מדר' אמות וע"ז תי' הגמ' דמיירי בח' אמות מצומצמות ויש הכשר סוכה באמצע ע"י ב' פסלים.

בסוכת נסר ופסל האם יוכל לישן תחת הפסל

רש"י ד"ה אלא ח' אמות מצומצמות. ותחת הנסרים לא יישן והסוכה אינה נפסלת דאמרינן דופן עקומה, במאירי ובחי' אנשי שם על הר"ף [ב ע"א מדפי הר"ף] דייקו מהא דכתב רש"י תחת הנסרים לא יישן דמשמע מזה תחת הפסלים כיון שהוא סכך כשר יוכל לישן, וכתב דצ"ל דשיטת רש"י דיותר לישן תחת דופן עקומה דהא כל הכשר הסוכה הוא מחמת הב' פסלים באמצע והסכך הזה הוא דופן שלו.

אבל הר"ן לעיל ד. כתב דלפי הראשונים בדופ"ע שהכונה שהדופן מתעקם א"א לישן תחת דופ"ע וא"כ רש"י עצמו דסבר כהך פי' בדף יז ע"א א"א לפרש כן, ובאמת דבחי' הראב"ה לעיל יד ע"ב כתב דמדנקט נסר ופסל משמע דבא להכשיר ג"כ את הפסלים שבאמצע, והטעם דכיון דהוה סכך כשר אלא שגזרו שלא לסכך בהם ולכן כל הגזירה היא רק שאינם כשרים לסוכה אבל אין דינם כסכ"פ שחולקים את הסוכה ולכן בכה"ג שנתן נסר ופסל יוכל לישון תחת הפסל, ועי' בשפ"א לעיל יד ע"ב שכתב סברא זו.

אולם צ"ב דמשמע בגמ' שכל הטעם שהסוכה כשרה כיון דאיכא ב' פסלים באמצע ומיירי בח' אמות מצומצמות דמתכשרים בדופ"ע, ולמבואר דהנסר אינו כסכ"פ א"כ כמו שלרב שאינו פוסל רק בד"א

השפ"א תמה ע"ד הר"ן מדוע באמת אינו פסול משום תעשה ולא מן העשוי, ולכן כתב דכיון שאם היה ממלא בסכ"פ היה כשר ע"כ חשיב דמקום זה עשיתו בהכשר, ולכן כתב שאם היה אויר ד"ט שאף אם היה ממלא כולו בסכ"פ היה פסול חשיב עשיה בפסול.

וצ"ע כונתו שהרי לעיל בחוטט בגדיש מבואר דכל דאיכא טפח במשך ז' אין פסול של תולמ"ה כיון שעשית הסכך הוא מה שעושה לשם צל ואע"פ שאין הכשר סוכה, וא"כ ה"ה כאן כל החסרון הוא רק שהדפנות אינם סמוכות לסכך ודמי להתם דליכא כלל דפנות, ואפשר דכונתו דכיון דהסכ"פ מחלק שהדופן רחוק מהסכ"כ הו"ל כעשה סכך קודם לדפנות דפסול כמבואר בשו"ע תרל"ה.

בעיקר מה שכתב שבאויר ד"ט איכא פסול של תולמ"ה ע"י בביה"ל תרל"ב [ד"ה הלכך] בשם ריב"ב שכתב דכשר בכה"ג.

הטעם שאין לבוד באמצע

גמ' חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע. כתב הר"ן דלמד"א אין לבוד באמצע ס"ל שדין לבוד נאמר רק במחיצות ולא בסכך, וצ"ב כונתו דהרי חזינן בשבת דצירף ידו למטה מג"ט חשיב כמונח ע"ג קרקע והא התם אינו ענין למחיצה ומבואר דדין לבוד אינו רק לגבי מחיצה.

והנה בספר שלום יהודה [להגר"א פלצינסקי צ"ל] סי' נ- נא האריך לבאר דבדין לבוד נתחדש ב' הלכות א' לבוד דכל התורה כולה כגון במניח בשבת פחות מג' לרשות

הרבים דאמרינן לבוד כאלו הוא מונח ברה"ר, [וזה הסוגיא בשבת צז ע"א] ב' עוד נתחדש בדין בלבוד לענין מחיצה היכא שעשה מחיצה קנה קנה פחות מג' דאע"פ שמצד עצם המחיצה יש כאן פרוץ מרובה על העומד מ"מ ע"י דין לבוד אנו רואים את כל המקום סתום וחשיב שכל המקום גדור ע"י מחיצה, וכדמבואר במשנה בעירובין טז ע"ב דמקיפין בקנים ובחבלין, עי"ש שהאריך לבאר שחלוקים ב' דיני לבוד אלו דבכל התורה נתחדש רק שאנו רואים את הדבר מקורב וכן כשיש פירצה במחיצה ע"י דין לבוד אין אנו רואים פירצה דהמקום הפרוץ מתבטל למקום שע"י, אבל בדין לבוד של מחיצה נתחדש הלכה חדשה שכל המקום סתום וחשיב שכל המקום גדור.

ולפי"ז כתב לבאר שכל הנדון בסוגיא אם יש לבוד באמצע הוא רק בדין לבוד של כל התורה ולא בין לבוד של מחיצה, דבדין לבוד של מחיצה פשוט שנתחדש ג"כ באמצע לדון שכל המקום גדור, ורק בלבוד של כל התורה שאנו רואים את המקום מתבטל למקום שעל ידו נחלקו כאן האם אמרינן לבוד באמצע או שרק מהצד אמרינן לבוד, והכא בסכך אין כאן נדון של לבוד של מחיצה עי"ש בסי' נא אות ב' שביאר הטעם שבסכך ל"ש לדון לבוד של מחיצה ששם נאמר שהמקום יהא סתום, אבל בסכך יש כמה הלכות ממה צריך להיות עשוי והתם ל"ש לבוא מדין לבוד לומר שהוא כסתום, והתם כל דין לבוד הוא לבוד דכל התורה שאנו רואים שהמקום פחות מג' מתבטל, [ע"ע בעמק ברכה עמוד פט מש"כ לבאר באופ"א].

גדר פסול אויר יותר מג' טפחים

גמ' חד אמר אין לבוד באמצע. מבואר בגמ' שכל ההכשר של אויר בסוכה הוא מדין לבוד ולמד"א אין לבוד באמצע הסוכה פסולה, והקשה הגר"ח [הלכ' סוכה פ"ה] מהגמ' לקמן יט ע"א דמקשה דא"א לפסול בסוכה קטנה סכ"פ פחות משלושה משום דלא יהא אלא אויר, ואם כל ההכשר אויר בסוכה הוא מדין לבוד מה מדמה הגמ' לסכ"פ דהתם ל"ש לבוד ולכן אפשר דאף בפחות מג' הוא פסול.

וביאר הגר"ח שאויר בסוכה קטנה יש ב' חסרונות א' שיש כאן הפסק שמחלק את הסכך לשתיים וממילא הסכך אינו סמוך לדפנות וסברא זו שייך אף בסוכה גדולה, ב' דחסר הכשר סוכה ואויר אינו בכלל סכ"כ, וכתב הגר"ח דהא דאמרינן דבעינן לדין לבוד הוא כדי שלא הפסק בין הסכך לדפנות, אבל לענין השלמת השיעור לא מהני הדין של לבוד, [והטעם כתב בקה"י סי"ג דאף אם אמרינן לבוד מ"מ אינו בכלל סכ"כ אלא שאפשר לדון אותו שהמקום אינו מחולק לעצמו].

ולפי"ז ביאר שהסוגיא להלן שמקשה על סכ"פ לא יהא אלא אויר הביאור הוא דע"כ נתחדש עוד הלכה באויר שיכול להשלים להכשר סוכה וא"כ ה"ה בסכ"פ יהא דין זה דלא גרע מאויר, [להלן יט ע"א יבואר ענין זה שנתחדש הלכה חדשה בסוכה קטנה שצריך הכשר סוכה ולא דמי לכל דיני מחיצה].

ונראה להוסיף דגם אחר דאמרינן דאויר פחות מג' מצטרף לשיעור סוכה בלא דין לבוד, מ"מ עיקר הסיבה שרק שיעור של ג' מצטרף להכשר סוכה הוא ממה שמצינו

שיש דין של לבוד, דבדין לבוד נתחדש דמקום פחות מג"ט אין לו חשיבות של מקום ולכן עד ג"ט יכול להצטרף להכשר סוכה ויותר מג"ט דחשיב שיעור מקום אינו מצטרף להכשר סוכה וחשיב מקום בפנ"ע ויבואר עוד להלן יט ע"א כל הענין.

ועיקר יסוד זה כתב הגרע"א [לעיל יז ע"א] שנסתפק האם למד"א אין לבוד באמצע הוא רק בסוכה קטנה שצריך להשלים שיעור סוכה, אבל בסוכה גדולה דיש שיעור סוכה אף למד"א אין לבוד הסוכה כשרה כיון דאין ג"ט אויר אינו מחלק הסוכה, או דאויר אפי' פחות מג' חשיב הפסק בסוכה ומחלק הסוכה לב' וכל ההכשר הוא מדין לבוד ואין חילוק בין סוכה גדולה לסוכה קטנה.

וכתב להוכיח דאף בסוכה גדולה צריך דין לבוד דאם נימא דאויר אינו חוצץ ונחלקו רק בסוכה קטנה משום דליכא שיעור סוכה, קשה שכמו שאנו רואים שסכ"פ פחות מג"ט מועיל להשלמת השיעור ה"נ אויר כשר להשלים, ולכן כתב הרע"א שמוכח מזה שכל מה שצריך דין לבוד בסוכה קטנה הוא משום שאם לאו דין לבוד האויר היה חוצץ ואין שיעור לאויר כמה הוא חוצץ בסוכה ואף אויר עושה חציצה, ולפי"ז אין חילוק בין סוכה קטנה לסוכה גדולה ולעולם באויר פחות מג"ט צריך להגיע לדין לבוד, [ומדברי הרע"א נראה היכא דאיכא אויר הוא חוצץ בעצם את הסכך ולא משום שהסכך רחוק מן הדפנות].

אולם בשפת אמת כתב לצדד דבאמת בסוכה קטנה הדין לבוד הוא בשביל השלמת השיעור ובסוכה גדולה באמת א"צ להגיע

שיעור סכך פסול הפוסל בסוכה קטנה

רש"י ד"ה בשפודים לא הוה מיעוט. כיון דאיכא ג"ט בהדדי דנפקא מהכשר סוכה חשיבי באפי נפשיהו ולא מצטרפין לאשלומיה לשיעור וליתא לשיעורא דסוכה, משמע ברש"י דהיכא דאיכא ג' טפחים אויר וסכ"פ לא מצטרף בסוכה קטנה משום שזה בהדדי, אבל אם לא יהא במקום אחד אף אם יש יותר מג"ט אויר וסכ"פ בסוכה כשרה.

ובן כתב בחז"א [סי' קמד] שאם היה טפח ומחצה סכ"פ וב"ט סכ"כ ועוד טפח סכ"פ ועוד טפח ומחצה סכ"כ והשאר סכ"פ דאע"פ שיש יותר מג"ט סכ"פ הסוכה כשרה, ובאמת שכן משמע במשנה דף טו ע"א דמקרה סוכתו בשפודים וארוכות המטה וכו' הסוכה כשרה, ובגמ' שם מבואר שלמד"א פרוץ כעומד מותר מיירי אף בכה"ג שיש רק מחצה, ומבואר בהדיא שאף אם יש יותר מג"ט סכ"פ אינו פוסל רק בהדדי.

והביאור בזה דשיעור ז' טפחים בסוכה אין ההלכה שיהא ז"ט סכך כשר, אלא צריך שיעור מקום של ז"ט ואפשר להשלים שיעור סכ"כ ע"י סכך פסול, ולכן אם הסכ"פ אינו במקום אחד יש את הכלל שיש בכל מחיצה שפרוץ כעומד מותר, ולמד"א אסור צריך שיהא יותר ממחצה, אלא שנאמר עוד הלכה בסוכה קטנה שאם יש במקום אחד יותר מג"ט סכ"פ או אויר זה שיעור מקום חשוב שלא יוכל להשלים שיעור סוכה.

ובן הוא לשון רש"י יז ע"ב [ד"ה מי לא שוו שיעוריהו] שכתב דג"ט זה שיעור חשוב דנפק מתורת לבוד חשיב לבצוריה לשיעורא

ללבוד שפוסל רק בג"ט, וביאור הדברים דהאור אינו פוסל כיון שיש כאן עומד מרובה על הפרוץ, וכן הפסול הוא מחמת נראת כב' סוכות כלשון רש"י וזה דוקא בג' טפחים, וצ"ל לתרץ הוכחת הרע"א דיש נפק"מ בין אויר לסכ"פ לענין להצטרף לשיעור סוכה דדוקא סכ"פ מצטרף ולא אויר.

שיעור סוכה קטנה שפוסל בו סכ"פ

רש"י ד"ה בסוכה קטנה, בשיעור מצומצם. כתב השו"ע [תרל"ב ס"א] סוכה קטנה שאין בה אלא שבעה על שבעה בין באמצע בין מהצד בג"ט פסולה בפחות מג"ט כשרה וישנים תחתיו, וכתב המג"א אינו מדוקדק דאפילו יש בה ט' ומחצה ומתוכם יש רק ו' טפחים סכ"כ דאי שקלת לפסול ליכא הכשר סוכה בכה"ג הסוכה פסולה.

והרע"א כתב על דברי המג"א כתב דבאופן זה אם הסכ"פ נמצא סמוך לדופן אפשר לומר דופן עקומה על חלק מהסכ"פ וממילא נמצא שיש בסכ"כ ו"ט סכ"כ וב"ט סכ"פ, וכן אם נמצא ברוח הרביעית ג"כ י"ל שהסוכה נגמרה לאחר ב"ט של סכ"פ.

ובתנ"י הערוך לנר ובכר"י תרל"ב סק"ו והחזו"א סי' קמ"ד סק"ג דברש"י שכתב שיעורו מצומצם משמע דלא כהמג"א, אלא כל מה שסכ"פ יותר מג"ט פוסל בסוכה קטנה אינו רק בשיעור מצומצם דהיינו שיש רק ז"ט בסוכה, אבל אם איכא ו"ט סכ"כ וג"ט סכ"פ הסוכה כשרה, ועי' בשלטי הגיבורים כאן שכתב בשם הריא"ז כהמג"א, וכ"פ במ"ב תרל"ב סק"ח.

שהוא מצורף מן הצד א"כ מוכח שהאור אינו חוצץ שהדופן לא יהא שייך להסכך שאחרי האור, א"כ מה הקשו תוס' דממ"נ לענין השלמת השיעור אור מצטרף בלא דין לבוד ולענין חציצה כבר כתבו תוס' לעיל שאם לא מהלך על פני כולה לא חוצץ.

ואפשר לבאר שאה"נ להשלמת השיעור א"צ לדין לבוד ואף למד"א אין לבוד באמצע אור משלים שיעור, אבל מ"מ דנו תוס' דשמא יש כאן חציצה ואינו מצטרף מהצדדים ולא דמי למש"כ לעיל יז ע"א דהתם אע"פ שיש אור באמצע ג"ט מ"מ כל הסוכה מצורפת מהצד, אבל כאן שיש מלא נקבים אולי ס"ל לתוס' שא"א לומר שיש כאן שיעור של סכ"כ כיון שחסר כאן בצירוף דכשיש מלא נקבים וא"א לראות את כל השיעור של הסכך.

ולכן הקשו תוס' דיהא כאן חסרון של חציצה וע"ז תי' תוס' שגם בזה אין חסרון של חציצה וא"כ בסוכה קטנה משלים שיעור ובסוכה גדולה אינו חוצץ וממילא נמצא שתוס' דיברו בין בסוכה קטנה בין בסוכה גדולה.

קושית תוס' דסכ"פ יפסול פחות מד' **תוס'** בא"ד. והא דאין סכך פסול פוסל בארבעה אע"פ שאין לבוד באמצע, צריך להבין מה הוקשה לתוס' הרי בסכ"פ לכאורה ל"ש לומר לבוד [ועי' תוס' להלן יט ע"א שכתב כן].

ונראה לפי מש"כ שכל הנדון בסוגיא כאן הוא אינו הכשר הסוכה ע"י האור, אלא מה שמכח האור הסוכה נראית כב' ובזה

דסוכה, וכונתו שזה הלכה חדשה שאם יש שיעור חשוב אינו יכול להשלים שיעור סוכה, אבל אם הוא לא במקום אחד זה דין אחד והתם השיעור הוא כמו בכל מחיצה שאם יש רוב סכ"כ חשיב מחיצה ולמד"א פרוץ כעומד מותר סגי במחצה, [ע"ע בגר"ח הלכ' סוכה שמדבריו נראה דג"ט אור זה שיעור לפסול בסוכה קטנה כמו ד"ט סכ"פ בסוכה גדולה], ועוד הלכה יש בסוכה גדולה שיש ד"ט סכ"פ זה פוסל והיינו שזה מחלק את הסוכה וזה דין חדש, ועיקר הלכה זו מצינו בכל מחיצה במחיצת שבת שאם יש פירצה י' זה פוסל את הסוכה.

סכך עם אורים

תוס' ד"ה אין לבוד. לאו פירכא הוא דהכא כשהאור מהלך על פני כולה ובסיכוך נחלקו לב', צריך להבין דבריהם שהרי לעיל יז ע"א נסתפקו תוס' אם יש שיעור סוכה חוץ מהאור האם מצטרף הסכ"כ מן הצדדין, וא"כ מה היה הנדון של תוס' כאן שאף אם אין לבוד באמצע הרי מ"מ מצטרף מהצד, וע"כ שהנדון של תוס' היה לגבי השלמת השיעור ז"ט וקס"ד בתוס' שצריך דין לבוד להשלמת שיעור ז"ט, וע"ז כתבו תוס' שאם אין מהלך על פני כולה אין צריך לדין לבוד ולכן אף אם אין לבוד באמצע הסוכה כשרה, ולפי"ז כל הנדון של תוס' הוא רק בסוכה קטנה, אבל בסוכה גדולה אין נדון כיון שמצורף מן הצדדין ולא משמע כן בתוס'.

ויש לעיין למבואר ברע"א לעיל יז ע"א שלהשלמת השיעור לעולם א"צ לדין לבוד ודין לבוד צריך לענין חציצה א"כ לתוס' דס"ל לעיל שאיירי באמצע ואינו חוצץ מכיון

נחלקו אם אמרינן לבוד באמצע, א"כ י"ל דס"ל לתוס' דאף כשיש סכך פסול כיון שאינו סיכוך כשר נחלק הסוכה ונראה כב' ולזה בעינן דין לבוד, דע"י דין לבוד אנו אומרים שאין כאן פרצה וזה שיק אף כשיש סכ"פ.

ותי' תוס' דמוכח שבסכ"פ לאו מדין לבוד הוא שהרי ביותר מג' ל"ש לבוד וסכ"פ אינו פוסל פחות מד' וע"כ שבסכ"פ נאמר שפחות מד"ט אין הסוכה נראית כב' סוכות ואינו חוצץ שהסכך רחוק מהדפנות.

הראיה מהמשנה ארובה בבית

גמ' דתנן ארובה שבבית וכו'. עיין בריטב"א שהראיה של הגמ' היא מפחות מטפח דלענין טומאה פחות מטפח הוא כמו פחות מג"ט בכל מקום, ועיין בספר שלום יהודה שם תמה דלא מצינו חילוק בטומאה אם ארובה בגג או בדופן ולעולם ליכא דין לבוד, ולמד"א אין לבוד באמצע בדפנות לא אמרינן הכי כמש"כ תוס', וכתב לבאר לפי דרכו שכל הנדון של הסוגיא הוא לא לגבי לבוד של מחיצה, אלא לדין לבוד דכה"ת כולה להחשיב את המקום כאילו שאין פרצה וכתב שם דלפי"ז אין חילוק בין בדופן לגג, ועי' בערוך לנר מש"כ לבאר באופ"א.

ע"ע בקרבן נתנאל [אות ת'] שהקשה למבואר בתוס' לעיל יז. דלא אמרינן לבוד להחמיר, ואפילו לגבי לחבר את ב' החלקים נסתפקו התוס' דשמא גם בזה אין לבוד להחמיר מה הראיה מהכא דלא אמרינן לבוד באמצע, ואמאי צריך לטעם חדש בטומאה עיש מש"כ לבאר, ע"ע בערוך לנר שהק' בשם

ספר חזון נחום למבואר בתוס' דלא אמרינן לבוד באמצע אלא במהלך ע"פ כולה, והא זה ל"ש לומר בארובה שבבית, ועי' מש"כ לישב ובקה"י סי"ג.

אם אמרינן

לבוד ודופן עקומה בחדרי

כתב הר"ן דמהא דנקט המחלוקת אם יש לבוד באמצע באופן שהיה אויר ומיעטו ולא נקט דמעיקרא היה אויר באמצע פחות מג', דאתי לאשמעינן לרב דאין לבוד באמצע דדוקא אם מיעט בסכ"כ שהניחו סמוך לסכך, אבל אם מיעט בסכ"פ סמוך לדופן אע"פ שהיה מקום להכשיר דאפשר לומר דופן עקומה על הסכך הפסול הסמוך לדופן ועל האויר אפ"ל לבוד ונמצא שאין האויר באמצע אלא מהצד, לא אמרינן כן משום דל"א דופן עקומה ולבוד כי הדדי ולכן קתני רק באמצע שהלבוד הוא סמוך לסכך הכשר.

הרע"א [תשובה י"ב] הביין מדברי הר"ן דכיון שלבוד ודופן עקומה שניהם הלכה למשה מסיני דין הוא דלא אמרינן ב' הלכות ביחד, אולם כתב הרע"א דכ"ז רק באופן שהלכה אחת באה מכח ההלכה השניה כגון הכא דלא אמרינן לבוד באמצע דצריך מקודם לכן לדון דופ"ע על הסכ"פ ומכח זה אפ"ל לבוד דעכשיו הוה לבוד מן הצד והוא בכלל הדופן, אבל באופן שא"צ זה לזה אלא שתרוייהו צריכים להכשר אמרינן ב' הלכות, וכגון לדידן דאמרינן לבוד אף באמצע בכה"ג שהיה ד"ט סכ"פ סמוך לדופן ואח"כ ב"ט אויר אפשר מקודם לדון דופ"ע ואח"כ לבוד דהכשר הלבוד אינו מחמת הדופ"ע שאף אם

היה באמצע היה כשר, אבל באופן שיהיה ב"ט אויר ואח"כ ד"ט סכ"פ אף לדין אין דנים ב' הלכות דכל הדין דופ"ע היא תולדה מהדין לבוד.

ובזה ביאר הרע"א מש"כ הר"ן לעיל ד. בדפנות שאין מגיעות לסכך ל"א דופן עקומה משום דל"ש לדון דופ"ע אא"כ אמרינן גוד אסיק ול"א ב' הלכות, וכתב הרע"א שהטור שפסק בסי' תרל"ב דאמרינן דופ"ע גם כשאין דפנות מגיעות לסכך ע"כ שחולק על הר"ן ואזיל לשי' שפסק בסי' תר"ל דכשאין הדפנות כנגד הדופן אמרינן גוד אסיק ולבוד וס"ל התם דאמרינן אף בכה"ג תרי הלכות, אלא שתמה הרע"א על המג"א שחולק על הטור בדין דופ"ע בסי' תרל"ב, ובסי' תר"ל לא השיג המג"א כלום ע"ז וצ"ע.

החזו"א [סי' ע"ו סק"ז] ועמק ברכה [עמוד פד] כתבו לבאר דאין כונת הר"ן כהרע"א דלא אמרינן ב' הלכות אלא כונתו לומר סברא מיוחדת לענין דופ"ע והיינו שכל החידוש של דופ"ע הוא רק באופן שהדפנות מגיעות לסכך וגם כשע"י דופן עקומה מיד מכשרים את הסוכה, אבל כשצריך להגיע לדין לבוד או גו"א לא נתחדש דופ"ע, ולפי"ז בדין המג"א שאין הדפנות מכונות כנגד הסכך אמרינן גו"א ולבוד.

הבכור"י ריש סי' תרל"ב כתב לבאר הפסק של סי' תר"ל והוא דבסוכה א"צ לדין גוד אסיק וסגי בדופן י' וממילא כל ההלכה היא רק דאמרינן לבוד, והיינו שדין לבוד אינו עד מקום מסוים אלא עד סוף מקום שצריך לענין הכשר, [ויש כאן חידוש בדבריו דאמרינן לבוד לאויר, ועי' לקמן כב ע"א

שכתבו האחרונים שלבוד אמרינן רק לדבר ממשין, משא"כ בתרל"ב שצריך דין דופ"ע ולבוד בכה"ג לא אמרינן תרי הלכות.

המ"ב [תרל"ב סק"ד] הביא מחלוקת בכה"ג שאין דפנות מגיעות לסכך אם אמרינן דופן עקומה וכתב בשם הפמ"ג דהיכא שאין הדופן מגיע לסכך פחות מג"ט אמרינן לבוד ודופ"ע לכו"ע, וצ"ב לסברת הרע"א שאין הלכה אחת מכח הלכה אחרת מה סברא לחלק בין גוד אסיק ללבוד, ואפשר דס"ל דמחיצה שאינה ממשיכה אלא ע"י הלכה א"א לעשות מכח זה עוד הלכה, משא"כ לבוד שאינו מוסיף במחיצה אלא רק מקרב החלקים

דף יח ע"ב

גדר דין פי תקרה

גמ' אביי אמר כשרה אמרינן פי תקרה יורד וסותם. רש"י לקמן יט ע"א [ד"ה המחיצות] כתב דפי תקרה הוא בכלל ההלכה של גוד אחית, וכ"כ רש"י לעיל ו ע"ב [ד"ה לגוד] דפי תקרה הוא בכלל הלכה למ"מ של גוד, ומבואר שהגדר של פי תקרה הוא שאנו דנים כאילו שיש מחיצה שיורדת מהתקרה, ועי' לעיל טז ע"ב שהובא קושית הפנ"י אמאי אין חסרון של גדים בוקעים בו כמו שמבואר בגמ' לענין מחיצה תלויה עי"ש מש"כ.

אולם תוס' עירובין דף צד ע"ב [ד"ה בעשר] כתבו דפי תקרה מועיל כמו פתח, ומשמע דלא הוה בכלל ההלכה של גוד אלא דהוה הלכה חדשה כמו צורת הפתח, [אך קשה למבואר בר"ן לעיל דצורת הפתח ל"מ

בדפנות צ"ב איך מועיל פי תקרה בכל הדפנות].

בפלוגתת רש"י ותוס' בדין פי תקרה

דעת רש"י בסוגין דפלוגתת אביי ורבא הוא האם אמרינן פי תקרה באופן שאין מחיצה כלל שכתב רש"י [ד"ה אמרינן] מכל צד, ורבא דפליג דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם הוא רק בכה"ג שאין מחיצה כלל, אבל כשיש ב' מחיצות אף לרבא אמרינן פי תקרה כמו שכתב רש"י [בד"ה לימא].

אולם כ"ז לפי ההו"א כמו שכתב שם רש"י בהדיא קס"ד טעמא וכו', אבל למסקנה מבואר בגמ' שרבא סבר דיש חילוק אם המחיצה עשויה לתוכו או לחוץ, ובוה נחלקו שלאביי אף אם עשוי לאכסדרא אמרינן פי תקרה, אבל לרבא אם עשוי לחוץ אמרינן פי תקרה אבל בעשוי לתוכו לא אמרינן פי תקרה כלל, ומבואר עוד בגמ' דמודה אביי היכא דהיכא שיש ב' מחיצות כמבוי דלא אמרינן פי תקרה משום דנעשה כמבוי ועשוי קפנדריא לבקיעת רבים

ובתבו התוס' [ד"ה סיכך] דמשמע מרש"י שרוצה לפסול יותר היכא שהאוויר החצר מקיף סביב לסכך יותר מהיכא שתקרת האכסדרא מקפת את הסכך וכתבו שסברא משונה היא, וכונתם נראה דלכאורה בקיעת רבים אינו תלוי איזה תקרה יש כאן ואף באכסדרא איכא בקיעת רבים, ועוד כתב הפנ"י שכונת תוס' להקשות שבהמשך הגמ' מבואר שאכסדרא בבקעה אמרינן פי תקרה והרי התם נמי רבים בוקעים בו ומה הסברא לחלק בין אכסדרא שלפני הבית לאכסדרא בבקעה.

ועוד הקשו תוס' [ד"ה באכסדרא] א"כ מה קאמר הגמ' לימא אביי כרב דס"ל דאכסדרא בבקעה אמרינן פ"ת יורד וסותם והא כיון שליכא מחיצה כלל הוה כמבוי מפולש דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם.

ועי' ברש"ש שכתב דרש"י סבר שיש חילוק בין בקיעת רבים בחצר לחצר שמוקף אכסדרא, ואין כונת רש"י מחמת שיש תקרה באכסדרא אלא משום שיש כותל כנגדו לכן לא עביד לבקיעת רבים, וכן נמי הך דאכסדרא בבקעה מיירי במקום דליכא רבים ומשו"ה אמרינן פי תקרה מכל צד.

הקהלות יעקב [סי' י"ד] כתב לישב קושית תוס' מהא דאכסדרא בבקעה, דאף דאמר אביי דלא אמרינן פ"ת באופן שעשהו כמבוי, כ"ז סברא רק לענין סוכה דבעינן מחיצות הניכרות כמבואר בגמ' לעיל, אבל גבי שבת דל"ש החסרון של מחיצות הניכרות ס"ל לאביי דאמרינן פ"ת מכל צד, והיינו שהטעם דלא אמרינן מכל צד משום דאין ניכר שהמחיצות גודרות את הרשות ודין ניכר הוא דוקא לענין סוכה, והיינו דמק' הגמ' דאביי כרב דכיון דהכא ל"ש החסרון של מחיצות הניכרות אמרינן פ"ת יורד וסותם מכל צד, אולם לפי"ז נמצא שרבא דהקשה לאביי ס"ל שאין חסרון של מחיצות הניכרות בסוכה בפי תקרה, ולכן הקשה שלפי אביי אם מהני פ"ת מכל צד ה"ה בסוכה נמי במפולש יועיל.

ואפשר לבאר בדעת רש"י דס"ל דיש חילוק בין אם אין מחיצות כלל לבין אם עשה ב' מחיצות, דאין החסרון במבוי מה שאויר פתוח כנגדו, אלא החילוק הוא

כשעושה ב' מחיצות זה נראה שזה עשוי בשביל שבנ"א יעברו כאן ולכן חשיב מקום של בקיעת רבים, אבל בפתוח לכל צד ל"ש לומר כן.

ונראה להכריח סברא זו שהרי בגמ' מבואר לפי הס"ד שרבא סבר כשמואל ומבואר ברש"י ששמואל סבר שאם יש דופן אחד אמרינן פי תקרה יורד וסותם וא"כ מה הקשה אביי לרבא הא לדידיה נמי תקשה, ונראה שרבא סבר שיש חילוק בין ב' דפנות כמבוי לדופן אחד, שב' דפנות גרוע יותר שזה יותר ניכר שעומד לבקיעת רבים וכמש"כ, אבל כשיש דופן אחד זה לא עשוי לכך ולכן הקשה רבא רק לפי אביי שהוא סבור שגם כשאין מחיצה בכל צד שזה דומה לעשוי כמבוי, וע"ז תי' אביי מודינא לך בכמבוי שיש חילוק בין אם אין דופן כלל לאם יש דופן שזה כמבוי וכמו שכתבנו.

ומדויק כן מלשון הגמ' דאמר אביי מודינא לך ומה הלשון מודינא שהרי רבא סבור שאין אומרים פי תקרה בכל צד, אלא כמש"כ שהרי רבא ע"כ צריך לסבור חילוק זה דאל"כ לדידה נמי תקשה, ועי' פנ"י שכתב סברא זו.

דעת תוס' בפי תקרה

דעת התוס' [ד"ה סיכך] דפלוגתא אביי ורבא הוא רק באופן שיש ב' מחיצות כמין גאם, דרבא ס"ל דל"א פי תקרה ואביי סבר דאמרינן פ"ת, אבל במפולש אף לאביי לא אמרינן פ"ת יורד וסותם, המהרש"ל ביאר בכונת התוס' דמיירי שהסוכה היתה בתוך האכסדרא והיינו שלא היה לה תקרה או

שהפחית את תקרת האכסדרא וסיכך עליה והעמיד ב' דפנות כהלכתן, ונמצא שדפנות האכסדרא הם דפנות הסוכה, וכל הנדון של פי תקרה הוא על הדופן הג' ומיירי שיש קורות בין כל עמוד לעמוד ואותה קורה חשיב דופן משום פי תקרה.

ותמה המהרש"א ע"ז דמדברי הגמ' בהמשך לא משמע כן דהגמ' מחלקת שבאכסדרא בבקעה סבר רבא פ"ת משום דמחיצה עשויה לתוכו, משא"כ בסיכך ע"ג האכסדרה שהאכסדרה לתוכו הוא עשוי ולא להיות מחיצה לחוץ, ולדברי המהרש"ל אם מיירי שעשה דפנות בחלל האכסדרא נמצא שהפי תקרה נעשית בשביל מקום האכסדרא שהסוכה נמצאת שם ואמאי לא אמרינן פי תקרה, [ואפ"ל בדעת המהרש"ל ע"פ מש"כ רש"י בעירוביו צה ע"א דכונת הגמ' דלענין סוכה בעינן מחיצה שעשויה לשם סוכה וכיון שאינו עשוי לכך אינה בכלל מחיצה ע"ש, ואי"ז תלוי אם נעשית להיות מחיצה לבפנים או לבחוץ אלא החילוק הוא האם נעשה לשם סוכה].

וביאר המהרש"א ומהר"ם שכונת התוס' שעשה ב' מחיצות כמין גאם מחוץ לחלל האכסדרא אלא שדופן הג' דהיינו הפי תקרה הוא ע"י הקורה של האכסדרא.

ובתבו התוס' דרבא הקשה לאביי אלא מעתה הפחית וכו' משום דסבר דמיגו דמהני לאכסדרא שאינה מפולשת ה"ה דמהני לאכסדרא מפולשת, וכתב המהרש"ל דכונת התוס' דהא לענין שבת אף לרבנן אמרינן פ"ת בעשויה כמין גאם, ורבא ס"ל לחלק בין שבת לסוכה ולכן הק' דלאביי דס"ל שאין חילוק

אף דבשבת אסרו בעשויה כמין מבוי מ"מ לענין סוכה אין סברא כ"כ לחלק בין עשויה כמין גאם למפולש, וכי היכי דאמרינן הכא פ"ת ה"ה בעשויה כמין מבוי.

והסברא לחלק בין סוכה לשבת נראה דלענין שבת צריך רשות נפרדת וזה רק כשמונע בקיעת רבים, משא"כ לענין סוכה שא"צ רשות בפנ"ע אלא דופן לעשות מחיצה וזה מועיל אף במפולש ולפי"ז מחיצות שבת יהיו חמורים לענין זה.

והמהרש"א כתב דבתוס' בהמשך מבואר דלכו"ע לא מהני פ"ת בשבת רק בדופן הד' אבל בג' הדפנות לכו"ע לא אמרינן פי תקרה, ולכן ביאר דכונת התוס' דכיון דאמרינן דסוכה חלוק משבת בעשוי כמין גאם שיש ב' דפנות ה"ה בסוכה העשויה כמין מבוי נמי אמרינן הכי פ"ת יורד וסותם, וכונתו דמסברא אין לחלק בין עשויה כמין מבוי לכמין גאם ואם יש סברא שפ"ת חשיב מחיצה לעולם הוה מחיצה והיינו דמקשה רבא, ואביי חידש שיש סברא לחלק בין עשויה כמין מבוי שבזה אינו נראה הפי תקרה.

א"ל רבא לדידך

אפילו הפחית דופן האמצעי

גמ' אמר ליה רבא לדידך וכו' אפי' הפחית דופן האמצעי. פרש"י בנסרים עבים שאין רחבים ד', כונתו למש"כ בתוס' בעירובין דף פו ע"ב [ד"ה גזוזטרא] בשם רש"י דפ"ת אמרינן רק בתקרה רחבה טפח וכ"כ בפנ"י, [ועי' בב"ח בסי' תר"ל ס"ח].

והנה לדעת רש"י דנחלקו מכל צד ורבא מודה באיכא ב' מחיצות צ"ב אמאי לא הקשה רבא דלעולם הפחית כל הדפנות

כיון דאפ"ל פ"ת ואמאי הוצרך רבא להקשות מהפחית דופן האמצעי דוקא.

וביותר יש להקשות דהא לרש"י גם רבא צריך להיות פי תקרה בכה"ג שיש ב' דפנות ותיקשי לנפשיה מ"ט הפחית דופן האמצעי ליכא פי תקרה והו"ל להקשות דוקא בהפחית כל הדפנות וצ"ע.

הביאור הגר"א [סי' תרל"ה] כתב לדייק מהא דקאמר הגמ' הפחית דופן האמצעי, ואמאי לא קאמר באופן שמתחלה לא היה דופן אמצעי כלל, [והתוס' כאן כתבו דאה"נ אלא דאפשר דלשון הפחית שייך אף בגונא שלא היה מעיקרא] וכתב דמכאן מוכח כמש"כ הרמ"א שם דאם עשה סכך קודם לדפנות הו"ל בכלל תעשה ולא מהעשוי, ועי' לעיל טז. מש"כ בזה, וכונתו דאף דאמרינן פ"ת מ"מ באופן שאין דפנות כלל נמצא דעשה סכך קודם לדפנות, ולכן קאמר הגמ' רק באופן שהפחית דופן האמצעי דהיינו שהיה דפנות מעיקרא ונמצא דהדפנות קודמים לסכך.

המעם דלא אמרינן לבוד למחיצה טפח תוס' ד"ה סיכך [בסופו]. דלא אמרינן לבוד אלא למחיצות שלמות ולא למחיצה של טפח, צ"ב כונתם דמה גרע מחיצות של פחות מטפח דלא אמרינן בזה לבוד, והמהרש"א לעיל יז ע"א בתוס' [ד"ה בפחות] כתב דכונת התוס' דכיון שיש פחות מטפח אמרינן שאוירא מהאי גיסא ומהאי גיסא מבטל לחצי טפח.

בספר מרחשת ח"א סי' ט"ז אות י"ב כתב דכונת התוס' הוא דלא אמרינן ב' הלכות דבעינן להלכה דשלישית אפי' טפח לכן ל"א בזה לבוד.

דף י"א ע"א

בהא דמורה רבא שאם עשוי לתוכו אמרינן פי תקרה

גמ' עד כאן לא קאמר רב התם אלא דמחיצות לאכסדרא הוא דעבד אבל הכא דלאו להכא עביד לא. מבואר מדברי הגמ' דלרבא באופן שהוא עשוי לתוכו אמרינן פי תקרה, ולרש"י דלאביי מכל צד אמרינן פי תקרה נמצא דבאופן שהוא עשוי לתוכו אף לרבא אמרינן פ"ת מכל צד, ולתוס' שרק בעשוי כמין גאם א"כ רק בכה"ג אמרינן לרבא פ"ת.

ועי' בב"ח בסי' תר"ל שביאר כן וכן פסק הט"ז להלכה בסי' תר"ל דבהפחית גג הבית וסיכך ע"ג אמרינן פי תקרה, וא"כ צ"ע מה הקשה רבא לאביי לדידך אפי' הפחית דופן האמצעי הא לדידיה נמי תקשה דהא התם מיירי בסכך עצמו שהוא עשוי לתוכו.

ובתב הפנ"י דאפשר דכיון דהיה דופן ונפחתה ע"כ לא הניח התקרה בשביל הדופן וכה"ג לא אמרינן פ"ת וכ"כ בשפ"א, אמנם ברש"י משמע שצריך שהסכך יהיה לצורך החלל שבפנים ולא לצורך הדפנות, ועוד כתב הפנ"י לישב דקו' רבא היתה על אביי דכיון דאביי לא ס"ל לחלק בין אם עשויה לתוכה או לא ה"ה נמי ס"ל דאף באופן שעשוי כמין מבוי נמי אמרינן פי תקרה.

וביאור הדברים י"ל דרבא דסבר דכל ההלכה נאמרה רק באופן שהתקרה עשויה לתוכו דבזה אמרינן דהוה כמי שיש כאן מחיצה דניכר שיש כאן רשות נפרדת ולכן ס"ל לרבא נמי דכ"ז לא שייך רק כשעשויה כמין גאם, אבל בעשויה כמבוי כיון שהוא

מפולש אינו ניכר המקום כגדור וכרשות בפנ"ע מחמת בקיעת הרבים שיש בזה ולא נתחדש ההלכה של פי תקרה, אבל לאביי דלא ס"ל שצריך לעשות מחיצה דוקא לגואי וע"כ דאין צריך שיהיה ניכר שיש כאן רשות נפרדת וממילא גם בכמבוי מפולשת אמרינן פ"ת, [ועי' לעיל מש"כ לבאר ע"פ סברא זו].

שיטת הרמב"ם לחלק בפי תקרה בשבת ובסוכה

הרמב"ם בפ"ד מסוכה ה"ח פסק דאמרינן פי תקרה יורד וסותם, וקשה דהלכ' שבת פי"ז הי"ב כתב דלא אמרינן פי תקרה אלא במחיצה הרביעית שהוא מדרבנן, אבל מדאורייתא לא אמרינן פי תקרה, והרי סוכה הוה מחיצות דאורייתא.

ובתב החזון יחזקאל על התוספתא דס"ל להרמב"ם שחלוק דין מחיצה דבעינן לגבי שבת מהא דבעינן לענין סוכה, דלגבי שבת בעינן מחיצה כדי שתעשה רשות נפרדת שעומדת בפני עצמה, ולכן בזה ס"ל להרמב"ם דלא אמרינן פי תקרה דאין המקום ניכר בפנ"ע אלא רק ע"י מחיצות ממש, משא"כ דין המחיצות בסוכה אינו בשביל להגדיר כמקום בפני עצמו, אלא דהכשר הסוכה אינו רק ע"י דפנות של מחיצה, ולכן כל דבר שיש לו דין של מחיצה כשרה לדפנות, ולכן פ"ת שיש לזה שם מחיצה כשרה לסוכה.

ובתב דהא דמדמה הגמ' סוכה לשבת למבואר בתוס' א"ש, דכל מה שמדמה הגמ' הוא רק במחיצה הרביעית דהתם אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, וגדר הדין מדרבנן הוא דהצריכו היכר של מחיצה ואין דין המחיצה בשביל לעשות רשות חדשה,

ולכן מדמה הגמ' דאי בשבת מהני כה"ג ה"ה לענין סוכה.

וזהו מש"כ המהרש"ל לעיל דכמו שמצינו לענין שבת דמהני פי תקרה כשיש ב' מחיצות כמין גאם, לענין סוכה אמרינן דמועיל אף כמין מבוי, והביאור הוא דמהא דבשבת מועיל בכמין גאם חזינן שיש לזה תורת מחיצה, א"כ סבר רבא דה"ה לגבי סוכה דכל הדין מחיצה בסוכה הוא דבעינן מחיצה בעצם ולא כדי לעשות רשות בפנ"ע, ולכן אין סברא לחלק בין כמין גאם לכמין מבוי, ורק לענין שבת דענין המחיצה הוא לעשות רשות נפרדת מחלקים בין כמין גאם לכמין מבוי.

גמ' תנן וכן חצר המוקפת אכסדרא, ואמאי נימא פי תקרה. הקשה הערוך לנר דלעיל פרש"י במתני' דאיכא רק ג' מחיצות באכסדרא, וא"כ איך אמרינן בזה פ"ת דלדעת התוס' צ"ל דבכה"ג לכו"ע ל"א פי תקרה עי' מש"כ לישב.

גמ' סיכך ע"ג אכסדרא שיש לה פצימין כשרה. הטעם דכשרה כתב רש"י דאמרינן לבוד, ומקשה הגמ' דמשמע מזה דרק משום שיש פצימין דאמרינן לבוד כשרה ולא משום פי תקרה.

והנה ברש"י במתני' מבואר דמיירי שאין כאן לבוד רק מג' רוחות וכה"ג נמי כשר, וצ"ע למבואר במג"א בסי' תר"ל דלא אמרינן לבוד רק במוקף מד' רוחות, ועי' בפמ"ג בא"א ריש סי' תר"ל שעמד בזה, וכתב דהיכא דאיכא נמי אכסדרא אמרינן לבוד אף ב' רוחות, ונראה כונתו ע"פ מש"כ הרא"ש דמדאורייתא אמרינן פי תקרה בכל גוונא ורק מדרבנן לא אמרינן היכא דלא נעשית לתוכה.

דופן הנראה מבחוץ ושווה מבפנים **גמ'** אחוי לי נראה מבחוץ ושוה מבפנים. תוס' תמהו איך מהני מה שנראה מבחוץ הא לא מינכרא מבפנים הדופן השלישי, וכתבו התוס' דאי משום מיגו דהוה דופן לענין שבת הא לא מיירי דוקא בשבת, [ובמהרש"א העיר דמשמע בתוס' שבשבת אמרינן מיגו והרי ליכא כאן דופן שגודר את הרשות שהרי הוא נראה מבחוץ, עי"ש מש"כ שיש הכ"ת שיהא חשיב דופן].

והרא"ש כתב לישב קושית תוס' דמיירי שעשה ג"כ צורת הפתח דמדאורייתא הוה דופן לענין סוכה אלא שמדרבנן בעינן נמי לטפח שוחק ובכה"ג שיש טפח מבחוץ לא החמירו רבנן.

ומבואר ברא"ש דכמו שלענין שבת צורת הפתח חשיב מחיצה ה"ה לענין דופן ומהתורה בכל הדפנות כשר ע"י צורת הפתח, [ועי' בביאור הלכה תר"ל סעי' ב' וסעי' ו' שכתב לבאר שאין כונת הרא"ש דדוקא בדופן ג' מהני צורת הפתח אלא בכל הדפנות מהני צורת הפתח], אולם דעת הר"ן לעיל דף ז ע"א דלענין דופן סוכה צורת הפתח לא חשיב דופן כלל ואף לענין דופן ג'.

ועוד תי' הרא"ש שאף לרבא מדאורייתא אמרינן פי תקרה אלא שמדרבנן לא מהני, ולכן כשיש טפח אף שנראה רק מבחוץ לא החמירו רבנן, אולם ברש"י [בד"ה דמחיצות] כתב דכי אגמריה רחמנא למשה גוד במחיצה העשויה לחלל שלה ולא לחוצה לה, ומשמע דלא כהרא"ש אלא שהך דינא דלא אמרינן פי תקרה היכא שלא נעשה לתוכו הוא דין דאורייתא שנאמר בהלכה למשה מסיני, [עי' ברי"ף כאן שכתב ביאור חדש בכל

הענין דהא דמהני באית ליה פצימין אינו משום לבוד אלא דבכה"ג אמרינן פ"ת ולפי"ז כתב הר"ן דא"ש הא דנראה מבחוץ עי"ש.

החידוש בפסל שלא נעשה הסכך לבנים

גמ' פסל היוצא מן הסוכה נדון כסוכה וכו', מהו דתימא הואיל ולגוואי עבידא לבראי לא עבידי אימא לא, פרש"י דדופן האמצעי לא נעשה לשם כך וגם מה שבצדדין בתחלה נעשה לשם סוכה אלא שהכניס דופן האמצעי קמ"ל דאפ"ה כשר, נראה כונתו דקס"ד דבעינן שדפנות הסוכה יעשו עבור חלל הסוכה.

ועי' בראבי"ה שכתב דלענין שבת כה"ג לא חשיב מחיצה כיון שלא נעשה מיוחד לכך, והחידוש הוא שלענין סוכה אין צריך שיעשה הדופן לחלל הסוכה אלא כיון שיש בפועל דפנות הסוכה כשרה, והסברא בזה י"ל שלענין סוכה סגי במה שיש כאן דין מחיצה ואין עיקר דין המחיצה שתחצוץ בין המקומות, אבל בשבת ענין המחיצה הוא שיעשה כאן רשות בפנ"ע ולכן צריך שיעשה את המחיצה בשביל שיגדור את המקום.

ובפשוטו מבואר ברש"י דלא נתחדש כאן בדין זה של פסל שיש הכשר סוכה אע"פ שיש חלק בסוכה שלא נעשית כהלכתה, אלא זה גופא התחדש כאן שאין דין בכשרות הסוכה שיהא הדופן עבור הסוכה אלא כל שיש דופן לסוכה כשרה, אולם בהמשך הסוגיא יבואר דאיכא אופנים דהחידוש של פסל הוא שיש כשרות לחלק מן הסוכה אע"פ שאין בו את כל ההכשר של הסוכה.

והקשו תוס' על רש"י שחידוש זה כבר מבואר במשנה לעיל יז ע"א שחצר המוקפת אכסדרה דבאופן שיש פחות מד"א אמרינן דופ"ע והרי חזינן שא"צ שיתכון לעשות את המחיצות עבור הסוכה שהרי מחיצות הבית נעשו בשביל הבית, וכתב הריטב"א לישב דדוקא מחיצות של בית שהם קבע דעתו היה לעשות אותם לכל מילי, משא"כ במחיצות של סוכה שהם ארעי לא אמרינן הכי אלא צריך שיתכון לעשות אותם דוקא לסוכה קמ"ל.

ולכן כתב תוס' שהחידוש כאן הוא שהסכך לא נעשה לשם צל, ונראה שאין הכונה שלא נעשה לשם צל כלל, דא"כ מה הטעם שהיא כשרה הרי הסכך נמצא אחורי הסוכה ואינו מצורף לסוכה כלל, אלא נראה דהנה לשון המאירי הוא אע"פ שסיכוך זה ר"ל קנים היוצאים לא נעשה לשם אותה סוכה אלא לשם סוכה הגדולה שהם יוצאים ממנה שהרי מ"מ תחילת עשיתו לצל הוא עכ"ד, ונראה שכונתו דזה ברור שמעיקרא כשהניח עשה הסיכוך לשם צל אלא שמכיון שבתחלה לא היה בדעתו שאף חלק זה יהא בשביל סוכה יהא כאן חסרון שלא נעשה לשם צל קמ"ל שזה גם בכלל של לשם צל.

ועי' בשפת אמת שנראה שהבין כונת תוס' באופ"א דהסתפק בכונת התוס' האם הקמ"ל הוא דדבר זה חשיב שנעשה לשם צל, או"ד שנתחדש שאע"פ שהונח רק לצל עבור תוך הסוכה כשר אף החלק השני שלא נעשה לשם צל וזה החידוש של פסל, ועי' בשפ"א שכתב שנפ"מ באופן שהסוכה החיצונה תיפסל האם כה"ג כשרה הך סוכה שאם הוא רק משום פסל כה"ג הסוכה פסולה.

והנה לעיל יד ע"ב הובא שמדברי המג"א נראה דלא אמרינן פסל באופן שדופן מפסיק והרי הכא הדופן מפסיק ול"ש לצרפו לסוכה וע"כ נראה כמש"כ שהח' הוא דזהו בכלל לשם צל.

האם בעינן הכשר דפנות בפסל היוצא

גמ' הכא בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה מהו דתימא הא לית בה הכשר סוכה קמ"ל. כתב רש"י [וכ"כ הריטב"א והמאירי] דקס"ד שמכיון שגלי אדעתיה שאינה בכלל הסוכה לפיכך אין לזה הכשר דפנות דהויא באפיה נפשה קמ"ל דכשרה, פרש"י שהחידוש הוא דמן הסוכה הוא והוי כשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח דלא ממשכא עד דופן הרביעת וכשרה.

בפשוטו נראה דהחידוש של הגמ' הוא שאע"פ שלא נתכון שיהא בכלל הכשר הסוכה מ"מ חשיב שיש כאן ג' דפנות עד המשך אותו דופן, וזה מש"כ דהוה כב' כהלכתן ושלישית טפח שאע"פ שהדופן הג' אינו גודר ז"ט מ"מ כל הז"ט כשרה ה"נ אע"פ שהמשיך את הדופן יותר מז"ט ולא נתכון שיגדור כולו אפ"ה כל אותו משך כשר.

ואף שמדברי רש"י משמע דאין חסרון כשהדפנות נעשו לגוואי שהרי זהו הח' באופן הראשון של הגמ', י"ל דכ"ז רק באופן שיש ג' מחיצות ממש דהתם אף שלא נעשו עבור הסוכה כאן יש הכשר דפנות, אבל כאן כיון שבפועל אינו מוקף במחיצות אלא מחמת ההלכה דג' אפי' טפח, ע"ז י"ל דכיון שלא עשהו בשביל שיהיה מוקף מחיצות בזה

אין לו הכשר דפנות וזהו חידוש הגמ' דפסל היוצא מהסוכה, [ויש להוסיף ע"פ מש"כ האחרונים דבדין דופן שלישית טפח נתחדש דכאילו גודר את כל הרוח וא"כ בזה י"ל דבעינן שיהיה דעתו לכך].

ע"ע בחי' הראבי"ה שכתב עד"ז וז"ל

ואשמעין דלא תימא הא דתנן שתיים כהלכתו ושלישית אפילו טפח לא מכשיר אלא כנגד הטפח לישב אלא אפילו שלא כנגדו תחת כל הסכך כשר עכ"ל, ומדברי הראבי"ה נראה שנתחדש כאן בכל שלישית טפח שיכול לישב תחת כל הסכך ולא רק כנגד הטפח, אבל ברש"י משמע שהחידוש הוא רק באופן שהמשיך את הדופן יותר מכדי הכשר סוכה.

אולם מדברי הרא"ש לעיל ד ע"א נראה שיש כונה אחרת ברש"י, דבסוגיא התם מבואר שאם היה סוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה ובנה איצטבא בסוכה כנגד דופן האמצעי למעט את גובה הסוכה כשרה.

ובתב רש"י שם שכל הסוכה כשרה אף אותו מקום שלא מיעטו ואע"פ שהוא למעלה מעשרים משום דהוה פסל היוצא מן הסוכה, והרא"ש שם הביא דרבנו ישעיה תמה על רש"י דכל מה שמבואר בגמ' כאן הוא כשיש הכשר דפנות אלא שלא מוכח כולי האי שנעשו לסוכה וע"ז נתחדש שהסוכה כשרה אבל כשיש סכך למעלה מכ' הרי"ז סכ"פ וא"א להכשיר אותו מדין פסל והרי"ז דומה לשפודים של ברזל דלא אמרינן בזה סכ"פ.

ועוד שהרי הכא הטעם שהוא כשר משום דהוה כב' כהלכתו ושלישית טפח, ונראה מדברי רבנו ישעיה שלמד שלא נתחדש

כאן הכשר סוכה במקום שחסר כשרות דפנות או סכך אלא החידוש של הגמ' הוא שיש כאן הכשר דפנות.

אולם הרא"ש כתב שהחידוש של הסוגיא כאן שאע"פ שיש לפסל רק מחיצה אחת אפילו הכי נדון כסוכה, ונראה מדבריו שלמד שהקמ"ל של הגמ' הוא שאע"פ שאין כאן הכשר דפנות מ"מ כיון שיש דופן אחד סגי בזה כיון שהוא טפל לסוכה, ולכן ה"ה אם יש סוכה למעלה מכ' אמה כיון שהוא סכך כשר אפשר להכשירו מדין פסל.

וכתב הרא"ש שם שכן נראה ממה שגמ' אומרת כאן שהחידוש הוא אף בחלק של סוכה שאין צילתה שהיא כשרה, וע"כ הגדר שנתחדש שאין כאן הכשר גמור בכל הסוכה מ"מ כשרה ואה"נ בדין של ממשיך חד דופן נתחדש דין זה שאע"פ שאין הכשר סוכה יכול לישב תחת אותו סכך, ועי"ש בקרבן נתנאל אות ר' שהקשה על הרא"ש מלשון רש"י בסוגין שמשמע מדבריו שהחידוש הוא שזה דומה לב' כהלכתן וג' טפח ולא משמע שהחידוש של פסל כאן הוא להכשיר מקום שאין לו כשרות בסוכה עי"ש מש"כ לבאר כונת רש"י.

והנה בעיקר החידוש של פסל שכתב הרא"ש שהתחדש שאע"פ שאין הכשר סוכה בהא דמשכא חד דופן מ"מ הסוכה כשרה, כן מוכח בגמ' לעיל יד ע"ב בהניח נסר ד' טפחים והכניס את הנסר רק ג"ט לתוך הסוכה דחשיב שיש כאן נסר ד' כיון שיש הלכה של פסל והרי התם לא מימשכא חד דופן שם ומבואר שיש דין פסל אע"פ שאין כאן כל הכשר של סוכה עי"ש בערוך לנר, וכ"כ הערוך לנר דאין דין דבעי מימשך חד דופן בשביל פסל.

אולם בחי' הראבי"ה יד ע"ב כתב בהך דאפומא דמטלתא דמייר התם דמימשך חד דופן, ונראה דאזיל לטעמיה שמשמע בסוגיא כאן שסברא שהחידוש הוא שזה בכלל דופני הסוכה ויוכל לישב שם מדין ב' כהלכתן ושלישית טפח.

ועי' בחזו"א [קמד א'] שמוכח מדבריו תוס' לעיל יז ע"א [ד"ה אויר] שכתבו שאם יש אויר באמצע הסוכה באופן שעד האויר היה הכשר סוכה יש להכשיר אף את הסכך שנמצא מהאויר כנגד הפתח מדין פסל ואע"פ שאין שם הכשר דפנות שהרי האויר חוצץ ומבואר שדין פסל הוא לבטל את הסכך לסוכה אע"פ שאין לו את כל הכשר דפנות, וכן דייק לשון הגמ' כאן דקתני לית ליה הכשר סוכה דמשמע דהך דופן באמת לא הוה בכלל הסוכה ומ"מ נתחדש בדין פסל שהוא כשר לסוכה. **ועי"ש** בחזו"א שהקשה שאם באמת הקמ"ל שאינו בכלל הכשר סוכה משום שגלי אדעתיה שלא נעשה להכשר סוכה וממילא ליכא דפנות לסוכה תמוה אטו צריך סוכה לשמה ולכאורה כל שהוא גודר את הסוכה חשיב דפנות סוכה, וכתב החזו"א דאפשר לומר דכונת הגמ' דהסוכה כשרה משום פסל אע"פ שיש פסול של תעשה ולא מן העשוי דההמשך שם לא נעשה לשם צל, והיינו שנתחדש שבסכ"פ כזה יש פסל.

אולם כתב החזו"א שא"א לומר כן שהרי מבואר ברא"ש לעיל ד ע"א שבסכך פסול לא אמרינן פסל, וכן כתב במג"א [תרל"ה סק"ג] במה שכתב הרא"ש לעיל טז ע"א לענין חוטט בגדיש שאם עשה חלל טפח במשך ז' ואח"כ חטט שיעור סוכה שהסוכה כשרה אם אח"כ הוסיף לחטוט אין להכשיר הסוכה מדין

פסל דלא ממשכא חד דופן, וכתב במג"א שכוונת הרא"ש שלא מימשך חד דופן בסכך כשר כיון שהוא פסול מדין תעשה ולא מן העשוי, ומיהו כתב בחזו"א שאפשר לומר שחלוק דבר שכל הפסול שלו משום מחשבה שלא רצה שיהיה בכלל הסוכה דבזה מתכשר ע"י פסל, משא"כ בחוטט בגדיש אינו רק פסול משום מחשבה גרידא אלא שחסר בכל העשיה של הסוכה.

סוכה שבמיעוטה חמתה מרובה מצילתה

גמ' אלא לסוכה שרובה צילתה מרובה מחמתה ומיעוטה חמתה מרובה מצילתה. ברא"ש מבואר דמיירי שרוב הסכך בסוכה יש בו צללתה מרובה מחמתה אלא שבמקום אחד בסוכה יש בו חמתה מרובה מצלתה, ונתחדש בגמ' שמכיון שבכלל הסוכה יש צל מרובה דהיינו שאם נחשב כל הסוכה ביחד יהא בו יותר צל, לכן אף במקום שיש חמתה מרובה הסוכה כשרה ויכול לישב שם.

ומבואר ברא"ש שאם רוב הסוכה חמתה מרובה אע"פ שיש מקום שצללתה מרובה ועי"ז אם נחשוב את כל הסוכה יהא רוב צל הסוכה פסולה, משום שנאמרו ב' הלכות בצל הסכך א' שרוב הסיכוך יהא צללתה מרובה ב' דאף אם יש מקום שיש בו חמתה מרובה אם יש בכלל הסוכה יחד צללתה מרובה כל הסוכה כשרה, ועי' במ"ב תרל"א סק"ב שכ"כ הפוסקים.

וכתב הר"ן שכל מה שמבואר בסוגיין שהסוכה כשרה הוא רק בסוכה קטנה, אבל בסוכה גדולה הרבה אם יש בסוכה

שיעור ז' על ז' שאינו מסוכך כראוי וחמתה מרובה מצילתה צ"ע אם נכשיר אותו מפני צירוף שאר הסוכה.

ונראה מדברי הר"ן שאע"פ שרוב הסוכה צלתה מרובה מ"מ שיעור זע"ז הוא שיעור חשוב שאינו מתבטל לסוכה ול"ש בזה דין פסל, ועי' ברמ"א תרל"א סעי' ב' שהביא דברי הר"ן לדינא, ועי"ש במ"ב שכתב בשם הפרמ"ג שהסתפק האם בכה"ג שיש ז"ט של סכך שהוא חמתה מרובה ונמצא כנגד הדופן האם הוא מפסיק שלא יהא הכשר דפנות לחלק השני של הסוכה שיש בה צללתה מרובה, [ומשמע שלהצד שהוא מרחיק את הדופן א"א להכשיר את החמתה מרובה מדין דופ"ע וצ"ע].

וע"ע בבכורי יעקב מש"כ לדון עוד היכא שיש באמצע הסוכה מקום של חמתה מרובה שהולך על פני כל הסוכה האם הוא נידון כאויר או כסכ"פ ועי"ש מש"כ בתוספת ביכורים בזה, אולם מדברי הר"ן נראה שרק בשיעור זע"ז.

רש"י ד"ה מהו דתימא. והא לית ליה שבעה טפחים בהכשר סוכה, כתב במהרש"א שכוונת רש"י שאין בסכך שיעור של ז"ט בהכשר סוכה כיון שאין כאן דפנות, ועי' בערוך לנר.

בפסול אויר בסוכה בדברי הגר"ח

גמ' לא יהא אלא אויר. ואויר פחות מג"ט בסוכה קטנה מי פסיל, פרש"י ופשיטא שכשר דאפילו האויר החמור ממנו אינו פוסל

בשיעור זה, נראה שכונת רש"י שבמשנה להלן כב ע"א מבואר שסוכה שצילתה מרובה מחמתה כשרה, ומשמע במשנה שאף בסוכה קטנה הדין כן, וע"כ שהאוויר משלים לשיעור סוכה ולכן מקשה הגמ' דאם אויר החמור ממנו אינו פוסל כ"ש סכ"פ שיועיל להשלים הכשר סוכה.

והקשה בחידושי הגר"ח הלכ' סוכה [פ"ה הי"ט] שבגמ' לעיל יח ע"א משמע שהכשר של אויר הוא משום לבוד שנחלקו בגמ' שם האם אמרינן לבוד באמצע, וא"כ קשה מה מקשה הגמ' לא יהא אלא אויר, הא בסכ"פ ל"ש להכשיר מדין לבוד והיה צריך להיות שפסול אף בפחות משלושה ולכן צריך לחדש דאף בכה"ג הסוכה כשרה.

ובתב הגר"ח דבאוויר בסוכה קטנה יש ב' חסרונות א' דהפסק אויר מחלק את הסכך לשתיים וממילא הסכך אינו סמוך לדפנות וזה שייך אף בסוכה גדולה, ב' בסוכה קטנה בעינן שיעור הכשר סוכה של זע"ז ע"י סכ"כ ואוויר אינו בכלל סכ"כ, ולפי"ז כתב הגר"ח דהא דאמרינן לעיל דכשיש אויר בסכך צריך דין לבוד הוא כדי שלא הפסק בין הסכך לדפנות, אבל לענין השלמת השיעור לא מהני הדין של לבוד, [והטעם כתב בקה"י סי"ג דאף אם אמרינן לבוד מ"מ אינו בכלל סכ"כ וכל מה שאפשר לדון אותו שהמקום אינו מחולק לעצמו], והח"י של ר' אושעיא הוא שכל שהוא פחות מג"ט כיון שאינו חולק מקום לעצמו הסכ"פ משלים לשיעור סוכה, וזהו דמק' הגמ' שאם אויר משלים לשיעור ה"נ סכ"פ פחות מג' משלים לשיעור סוכה.

ועי' בגר"ח שם שביאר דענין זה דשיעור של ג"ט סכ"פ או אויר פוסל בסוכה הוא

משום שחולק מקום לעצמו הוא הלכה חדשה בדין הסוכה, שהרי מצינו לעיל דלמד"א פרוץ כעומד מותר א"צ להיות בסכך יותר מחצי ואין בזה חסרון של השלמת שיעור סוכה, וע"כ הדין הוא דכשיש שיעור ג"ט הוא מקום חשוב לעצמו שהוא פוסל הסוכה כיון שאינו בכלל הסוכה וממילא ליכא שיעור סוכה, ולולי הח"י של ר' אושעיא ס"ד דאף סכ"פ פחות מג' חולק מקום לעצמו ולא משלים השיעור וכל מה דאמרינן פרוץ כעומד מותר הוא רק בסוכה גדולה שיש כבר הכשר סוכה, וקמ"ל שאינו חולק מקום לעצמו וממילא משלים את השיעור כיון שיש כאן עומד מרובה על הפרוץ.

וצריך להוסיף דגם אחר דאמרינן דמצטרף לשיעור סוכה, מ"מ צריך להגיע לדין לבוד, משום שאם אויר היה מחלק את הסוכה לא היה מועיל הסברא שהאוויר משלים להכשר סוכה דסו"ס הרי האוויר מחלק את הסוכה, וע"כ שרק לאחר שיש דין לבוד לדון שהאוויר אינו מחלק את הסכ"כ מהני הסברא שאויר יכול להצטרף להכשר של סוכה.

ונראה שכן מבואר ברש"י יח ע"א נד"ה בקנים] שכתב דאמרינן לבוד ואין כאן אויר, ורש"י שם בא לבאר מה הטעם שאם מיעט אויר בסוכה קטנה ע"י קנים כשרה וכתב משום לבוד ולכאורה למבואר הרי בסוכה גדולה ג"כ צריך לדין לבוד, ובד"ה הקודם לגבי סוכה גדולה שאם מיעטה בין בקנים ובין בשפודים לא כתב רש"י משום דעכשיו יש אויר פחות מג' ואמרינן לבוד, וכתב רק שאין שיעור אויר לפסול, ונראה שאין כונת רש"י שצריך לדין לבוד להשלמת השיעור, אלא כונת רש"י הוא שבלא דין לבוד

אזיר לא היה משלים לכן בסוכה גדולה לא והוצרך לומר שיש דין לבוד אלא כתב שאין שיעור לפסול, אבל בסוכה קטנה צריך שיעור של סכך ולכן הוכרח רש"י לומר שיש לבוד ועי"ז אפשר לצרף את האזיר להשלמת השיעור וכמש"כ.

עיקר יסוד הגר"ח נתבאר בשם הרע"א לעיל יח ע"א שהוכיח שהנדון של אין לבוד באמצע הוא גם בסוכה גדולה ולא רק בסוכה קטנה דכתב משום שהדין של לבוד הוא כדי שלא יהא האזיר חוץ בסוכה אבל להשלמת השיעור כתב הרע"א שאין צריך לדין לבוד אלא אם סכ"פ משלים ה"נ אזיר משלים עי"ש.

אמנם בתוס' [ד"ה לא יהא] כתבו להקשות על רש"י בסוגין דס"ל שלמסקנת הגמ' אין ישנים תחת אזיר דא"א לומר כן שהרי אמרינן לבוד והו"ל כסתום בסכ"כ, ובפשוטו נראה בתוס' דלבוד לבד מועיל גם לענין השלמת שיעור ולישון תחתיו דמשמע מדבריהם שמכח לבוד אנו דנים כאילו מקום האזיר מלא בסכך, ולדבריהם הדר קושית הגר"ח מהו קושית הגמ' לא היא אלא אזיר הא באזיר יש סברא מיוחדת דחשיב כסכ"כ ובסכ"פ ל"ש לומר לבוד.

אולם עי"ש בדברי הגר"ח שכתב כסברת תוס' בדעת הרמב"ם שמכח דין לבוד ישנים תחתיו, אלא שכתב הגר"ח שלענין להצטרף לשיעור סוכה ע"י דין לבוד אינו משלים את השיעור, שענין השלמת השיעור הוא דבר בפנ"ע, אלא שלאחר שיש כאן שיעור סוכה יש לדון שיוכל לישון תחתיו מכח דין לבוד שע"י דין לבוד יחשב שיש כאן סכ"כ.

ואפשר לבאר באופ"א דאף אם באזיר משלים לשיעור סוכה משום דין לבוד מ"מ מקשה הגמ' דאף בסכך פסול נמי שיק לומר כן שהרי בתוס' לעיל יח ע"א מבואר דאף בכס"פ נמי שיק לדון לבוד, [שהתוס' הקשו שם למד"א אין לבוד באמצע אמאי סכ"פ פחות מד"ט אינו פסול הרי אין לבוד באמצע], ומבואר שלמד"א שיש לבוד ההכשר הוא מדין לבוד, וביאור הדבר שיסוד דין לבוד הוא שאין אנו רואים שיש כאן פרצה ולכן אע"פ שיש כאן סכ"פ מהני דין לבוד, וכל מה שכתבו תוס' שבסכ"פ ל"ש לבוד היינו שא"א לראות את המקום מלא בסכ"כ כיון שיש כאן סכ"פ אבל הענין השני שיש בלבוד שיק אף בסכ"פ.

ולפי"ז אפשר לומר שהגמ' מקשה אמאי צריך להגיע לדין פסל בסכ"פ הרי לא יהא אלא אזיר, ואע"פ שבאזיר ע"י לבוד נדון כיש סכ"כ וישנים תחתיו מקשה הגמ' שפיר שסכ"פ נמי אפשר לומר לבוד לענין שאין אנו רואים כאן פירצה וממילא הוא משלים להכשר סוכה.

דעת רש"י ותוס' אם אזיר חמור מסכך פסול

תוס' ד"ה לא יהא אלא אזיר. ועוד דמ"מ חשבינן אזיר פחות משלושה וכו', תוס' מקשים שלפי רש"י נמצא שאזיר חמור יותר מסכ"פ ולכן אין ישנים תחת אזיר ותחת סכ"פ אפשר לישן, וכתבו תוס' שהרי יש סברא לומר להיפך שאזיר עדיף מזה משום שבאזיר יש דין לבוד וחשיב כסתום בסכך כשר אבל במקום שיש סכ"פ אין לומר לבוד להחשיב שיש סכ"כ במקום הסכ"פ.

והריטב"א כתב על מש"כ תוס' וז"ל ואינו נכון חדא דבכל הסוגיא משמע שהאור חמור מסכך פסול בין בסוכה גדולה בין בכל מקום, והשתא פרכינן לא יהא אלא אור דעלמא אור חמור האיך אתה עושה לו עכשיו יותר קל מסכך פסול עכ"ל.

ונראה שתוס' לא חלקו על עיקר יסוד הריטב"א שאור פסול יותר אלא שתוס' ס"ל שבאור יש יותר סיבה להכשיר לישן תחתיו משום שיש סברא של לבוד ובסכ"פ ל"ש לבוד, וקושית הגמ' לא יהא אלא אור לא היה מטעם לבוד אלא מצד הסברא של צירוף להכשר סוכה וכמו שנתבאר באות הקודם, אבל הריטב"א שהקשה נראה שסבר שאף בסכך פסול הטעם שיכולים לישון תחתיו הוא משום לבוד כמו שכתב בלשונו בהמשך דבריו וז"ל לכך נראה לפרש כפרש"י שהסכך מצטרף וישנים תחתיו דאמרינן לבוד וחשבינן ליה כאלו נתבטל בסכך כשר והיינו דקתני נדון כסוכה עכ"ד, מבואר שהריטב"א חולק על עיקר הסברא שכתבו תוס' שבסכך פסול ל"ש לומר לבוד ולכן כתבו תוס' שרק באור ישנים תחתיו דהתם ע"י לבוד אפשר לומר שיש כאן סכ"כ.

אבל הריטב"א סבר דבסכך פסול ג"כ שיק לומר לבוד לדון אותו כסכ"כ, ולכן כיון שהפסול של אור הוא פסול חמור יותר שהרי הוא פוסל בשלושה בסוכה גדולה לכן יש יותר סברא שיוכל לישון תחת סכ"פ ולא תחת האור

מבואר מדברי הריטב"א שהטעם שישנים תחת סכ"פ בסוכה קטנה משום שע"י לבוד נחשב שיש כאן סכ"כ, ועי' בט"ז

[תרל"ב סק"ג] שהביא בשם הלבוש שזה מטעם שמתבטל לסכך הכשר ע"ש מה שהקשה עליו.

סוכה מלאכה נקבים

תוס' בא"ד. ועוד מי יוכל להיזהר בסוכה מלאכה נקבים וכו', הערוך לנר והרש"ש תמהו שהתוס' לעיל יח ע"א כתבו שכל הדין שאין לבוד באמצע הוא רק באופן שמהלך על פני כולה, אבל אם אין מהלך ע"פ כולה אין נדון של לבוד באמצע והיינו דל"ש לדון משום הפסק אור, וא"כ מה הקשו על רש"י הא שאני התם כשהסוכה מלאכה נקבים שאינו מהלך ע"פ כולה.

אולם נראה שלפי משנ"ת לעיל יח ע"א שכונת תוס' שם לענין חציצה היכא שאור אינו מהלך על פני כולה אינו חוצץ, אבל לענין צירוף אף באור שאינו מהלך על פני כולה צריך לדין צירוף, וא"כ לרש"י שסבר שאף שאור מצטרף להכשר סוכה מ"מ א"א לישן תחתיו א"כ אין חילוק בין אם מהלך על פני כולה לאם יש רק נקבים בסכך.

הר"ן והריטב"א כתבו לישב קושית תוס' על רש"י דאור אינו פוסל הסוכה אלא אם יש כדי ראשו ורובו, והרא"ש כתב דכל מה שא"א לישן תחת אור לרש"י הוא דוקא אם מהלך על פני כולה אבל כשיש נקבים יכול לישון תחתיו [וכמש"כ התוס' לעיל יח ע"א] ולסברת הר"ן אף במהלך על פני כולה הוא יוכל לישון, ונראה שלפי הר"ן והריטב"א היכא שיש נקבים בסוכה שזה צורת סיכוך פשוט שיוכל לישן תחתיו, וכמש"כ הר"ן שהטעם שרק אם יש ראשו ורובו תחת אור

פסול משום שלא אמרה תורה שיסכך מעובה כמין בית ולכן בנקבים פשיטא שישנים תחתיו, אבל התוס' ס"ל דטעמא דנקבים הוא שמתבטלים לסוכה אף דאינו חלק מהסוכה ולכן הקשו שאם לרש"י אין ישינים תחת אויר ה"נ תחת בנקבים.

ובעצם דברי הר"ן והריטב"א תמה החזו"א [קמ"ד ה'] דאם ליכא כדי ראשו ורובו בסכך כשר פשיטא שהוא פסול ומה החידוש בדבריהם, וכתב החזו"א דבדין ראשו ורובו נאמר שצריך שיהיה במקום אחד ראשו ורובו ולא סגי שבסה"כ יהא מגופו ראשו ורובו בסוכה, ולכן כתבו הר"ן דכה"ג שיש מקצת מראשו באויר אין חסרון והטעם כיון שזהו צורת סיכוך.

עצם ענין זה מבואר נמי מדברי התוס' שכתבו להק' על דבריהם דבסכ"פ אין ישנים תחתיו א"כ אמרי המקרה סוכתו וכו' כשרה הא אין ישנים תחת סכ"פ, ובערוך לנר תי' דאיכא היכ"ת שרוב גופו יהיה תחת סכ"כ דאף שיש הפסק בין כל סכ"כ אבל בצירוף ב' החלקים של הסכ"כ יש ראשו ורובו, ומתוס' דלא סבר חילוק הנ"ל נראה דסבר שצריך שיהא ראשו ורובו במקום אחד בסוכה, וע"ע בערוך לנר יח ע"א שכ"כ.

וביאור הדבר נראה שהדין רוב גופו בסוכה אינו הלכה של רובו ככולו, אלא דצריך שמקום ישיבתו יהיה בסוכה ולכן כשרובו בסוכה נקבע ישיבתו שם אבל מקצת מכאן ומקצת מכאן לא חשיב דשיבתו בסוכה, וע"ע בחזו"א שכתב דלדינא צריך לחוש גם לרא"ש וגם לר"ן.

תוס' בא"ד. לכך צריך לפרש בשיש הכשר סוכה בלא האויר ובלא הפסול ישנים

תחתיו בין בזה, מבואר בתוס' שאם יש שיעור סוכה יוכל לישון תחת הסכך פסול, אבל משמע בתוס' דמיירי בדוקא כשיש הכשר סוכה בלא האויר ואע"פ שתוס' כתבו שישנים תחת האויר מ"מ נראה דסברת תוס' שהטעם שיוכל לישון תחת סכ"פ משום שמתבטל בסכך הכשר וס"ל לתוס' שרק כשיש שיעור של ז"ט סכך כשר שזה שיעור חשוב יכול הסכ"פ להתבטל, ולכן אע"פ שישנים תחת אויר מ"מ אינו מבטל את הסכך הפסול.

תוס' בא"ד. ובירושלמי דברכות משמע דאויר מצטרף ואין ישינים תחתיו, בחידושי הגר"ח הלכ' סוכה שם כתב שאפשר לישב לפי מה שמבואר בתוס' שכל הסברא דיכולים לישון תחת אויר משום לבוד שאנו מחשיבים את האויר מלא בסכך כשר, וא"כ אפשר לומר דהירושלמי מיירי באופן כזה שיש ע"י האויר סכ"פ שאין להכשיר את האויר מדין סכ"כ וכל הדין של האויר בכה"ג שהוא מצטרף להכשר הסוכה אבל אין יכולים לישון תחתיו ע"ש בכ"ד שם.

תוס' ד"ה טיט הנרוק יוכיח. תוס' הקשו לפי רש"י שאין ישנים תחת אויר מה הראיה מטיט הנרוק הרי התם אע"פ שא"א לטבול בארבעים סאה של טיט אבל אם טובל חלק במים וחלק בטיט עלתה לו טבילה, והכא הרי אין לישון תחת אויר כלל, והריטב"א כתב שלפי מש"כ לבאר בדעת רש"י שהיכא שראשו ורובו בסוכה יוכל לישון מקצתו תחת האויר א"ש הדמיון שאף בסוכה יוכל לישון חלק תחת האויר כמו בטיט הנירוק שיכול לטבול בחלק ממנו.

דף י"ב ע"ב

סוכה העשויה כמין צריף

מתני' העושה סוכתו כמין צריף או שסמכה לכותל. נחלקו הראשונים מהו השיעור שצריך בשביל הכשר הסוכה, שיטת תוס' שלאחר שמשך השיפוע צריך שיהיה שיעור של י"ט בחלל הסוכה, וכן לגבי הסכך בעינן דלאחר שימשך השיפוע יהיה באויר הסוכה ז"ט, ונמצא דבעינן שהדופן יהא יותר מ"ז טפחים וכ"כ הרא"ש וכ"פ הרמ"א בס' תרל"א סעי' י', [ובביאור הגר"א שם כתב שהשיעור הוא שאם גובה הכותל י"ח טפחים צריך להרחיק מהכותל י"ד טפחים ומחצה והשיפוע יהא כ"ב טפחים ומחצה].

אולם הר"ן והריטב"א חלקו ע"ז וכתבו דסגי בט"ז טפחים מלבד אותו טפח שצריך להגביה מן הארץ דבעינן י' טפחים בשביל שיעור דופן וז' טפחים בשביל הסכך, והוסיף הר"ן דהז"ט שעושה עבור הסכך יעשה מדבר שמסככין בו, וכונתו דאת הי"ט של הדופן א"צ לעשות מדבר שמסככין בו כיון שדין דופן עליו, [ועי' בריטב"א שנראה שחולק בפרט זה דאף את הדפנות צריך לעשות מדבר שמסככין בו ועי' בקה"י סי' י"ח שכתב לבאר שזה מדין מעמיד עי"ש], הכס"מ [פ"ה מסוכה ה"ז] כתב שהמגיד משנה למד בדעת הרמב"ם דאם הרחיק מהכותל טפח והניח שם סכ"כ סגי במה שיהא שיפוע של י' טפחים, ועי' בביאור הגר"א סי' תרל"א שהביא בקיצור ג' שיטות אלו.

ומדברי הר"ן והריטב"א מבואר ג' חידושים, א' שהשיעור ז"ט בסוכה אינו דין שהסכך יאהיל על ז"ט אלא סגי במה שיהא

סכ"כ במשך ז"ט, ב' שהדין י"ט בדופן הסוכה אינו הלכה שצריך להיות גודר רשות של י' שהרי כשהוא מונח בשיפוע אין כאן גובה של י"ט, ג' דאע"פ שאין בסוכה שיעור מקום בכשרות של ז"ט בגובה י"ט מ"מ אין פסול שאין הסוכה ראויה לדיוור שהרי הסכך מסכך רק על פחות משיעור זה ואין בחלל שיעור של י"ט.

והנה בדין הא' עי' בבית יוסף [סי' תרל"א] ובכ"מ פ"ד ה"ז שהביא בשם הרא"ם לדייק מדברי הרמב"ם כדעת הר"ן שא"צ זע"ז בגובה י', ותמה הב"י דהא ליכא שיעור זע"ז בסוכה, וכתב לבאר דהשיעור של זע"ז נאמר בקרקע הסוכה ולא בהכשר הסוכה ולכן כיון דיש בקרקע הסוכה שיעור זע"ז הסוכה כשרה, אולם קשה הרי אין הסוכה ראויה לדיוור כיון שאין בה זע"ז בגובה י"ט ומה יועיל זע"ז בקרקעיתה הרי הטעם ששיעור סוכה הוא ז"ט כדי שיוכל לדור שם, וכמו"כ קשה בהא דאויר פחות מג"ט בסוכה קטנה אין ישנים תחתיו, וצ"ל דאף שהטעם של שיעור סוכה י"ט כדי שהסוכה תהיה ראויה לדיוור מ"מ נקבע בזה דין שיעור ואי"צ למעשה שתהא ראויה לדיוור.

אמנם צ"ב דסו"ס הוה דירה סרוחה ומ"ש מהוצין יורדים לתוך עשרה שמבואר לעיל דף ד ע"א שהסוכה פסולה, ולדעת הרמב"ם דאינו פוסל בדיעבד א"ש, בדין הג' דלגבי הדופן אין הלכה שהדופן יגדור שיעור של י"ט בסוכה אלא סגי בזה שיש בסוכה דופן י', אפשר שהביאור בזה הוא כמש"כ האחרונים [עי' לעיל יח,ב] דדין דופן בסוכה אינו כשבת שצריך לגדור רשות חדשה, אלא

שהוא הלכה שצורת סוכה הוא ע"י מחיצה, ולכן אע"פ שאין גודר חלל י' הוה מחיצה.

אולם מסתבר דגם בסוכה יש הלכה שיהיה המקום גדור מג' רוחות, אלא די"ל דזה נעשה בצירוף הסכך וכאן בצירוף עם הסכך יש י' טפחים, ועיין בכ"ז.

מעמא דר"א דאין לה נג

מתני' ר"א פוסל מפני שאין לה גג. נחלקו הראשונים מ"ט בכה"ג הסוכה פסולה, בבעה"מ לעיל [ג. מדפי הרי"ף] כתב משום דבעינן בסוכה דירת קבע וכה"ג הוה ארעי, וכ"כ הר"ן לעיל שהוא חסרון בסוכה דסכך אמר רחמנא ובשיפוע אינו בכלל סכך.

אולם הרמב"ן שם במלחמות תמה ע"ד עי"ש שכתב שהוא חסרון כללי שאין זה בכלל אוהל כבואר בגמ' כאן שמדמה לכליה, וע"כ שהוא חסרון בעצם שאפי' אוהל ארעי אינו, ועי' בר"ן שם.

לישב תחת השיפוע באין גובה עשרה

תוס' ד"ה העושה וכו'. ואפשר שאף תחת השיפוע שאין גבוה י' כשרה וכו' כיון שיש שם ד' מידי דהוה אפסל היוצא מהסוכה, ועי' ברא"ש שכתב כתוס' והוסיף הרא"ש וכיו"ב מצינו פ"ז דאהלות על שיפועי אוהלים כאהלים וכו' אלמא חזינן כשיש בשיפוע וכו', ומבואר מדברי הרא"ש שכל הדין פסל הוא רק מחמת זה שמצינו לענין אוהל בטומאה דתחת השיפוע הוה אוהל, וצ"ב דהא התם ל"ש לדון מדין פסל ואם הוא סברא שזהו צורת אוהל א"כ א"צ להגיע לדין של פסל.

ונראה לבאר כונתו דנתבאר לעיל שהדין פסל הוא רק באופן שהוא חלק מהסוכה אלא שאין בו את כל דיני ההכשר של הסוכה כגון למעלה מכ' אמה או שהסכך שמונח שם אינו לשם צל, אבל פסל לא יכול להכשיר מקום שהוא מחוץ לסוכה, ולכן אם בדיני אוהל לא חשיב אוהל אינו חלק מהסוכה ולכן הוצרך הרא"ש להוכיח שתחת השיפוע הוא בכלל הסוכה אלא שאין כאן הכשר סוכה שאינו גבוהה י"ט ולכן צריך ההכשר של פסל, אבל התם בלמעלה מכ' אמה א"צ להך סברא כיון דבעצם הוא מכלל הסוכה אלא שאין בו ההכשר של הסכך.

ומבואר מדבריהם שהדין פסל מכשיר ג"כ לישוב תחת דופן, והקשה במג"א [סי' תרל"ג סק"ו] מ"ש מהא דכתב הרא"ש בדף ד ע"א שאם היתה סוכה גבוה למעלה מעשרים אמה ובנה איצטבא למעט את הגובה דיכול לישוב בצד האיצטבא, אבל אם צריך להשתמש בצד לדופן עקומה אין יכול לישוב שם, ומבואר שא"א לישוב תחת דופן וא"כ מדוע הכא יכול לישון בשיפוע הרי חשיב דופן, עי"ש מש"כ לישוב וצ"ב כונתו.

הסברא שאם הגביה מהקרקע טפח כשרה

גמ' תנא ומודה ר"א שאם הגביהה מן הקרקע טפח או שהפליגה מהכותל טפח כשרה. צריך להבין מה מועיל שמגביה או מרחיק טפח הא ברש"י במשנה מבואר דטעמא דר"א הוא משום שאינו ניכר מהו גג ומהו כותל, ומבואר מזה שיש הלכה בסוכה שצריך הבדלה בין הסכך לדופן וא"כ מה מהני שיש טפח,

הרי עדיין צריך לחלק את השיפוע שחלק ממנו יהיה דופן וחלק סכך כיון שהסכך או הדופן הם רק טפח.

הקה"י [שבת ס"ז מז] ביאר דאין חסרון בעצם בסוכה מה שאין ניכר מהו גג ומהו כותל [דרך לענין מזוזה בעינין משקוף ומזוזה עי"ש], אלא דההלכה היא דלהכשר של סוכה צריך שיהיה צורה של אוהל ומד"א שיפוע אוהלים לאו כאוהל ס"ל דכל שלא ניכר מהו כותל ומה גג אין לזה שם אוהל וכמש"כ רש"י, ולכן כיון שיש צורה של אוהל ע"י טפח הסוכה כשרה.

אם ע"י דין לבוד נעשה אוהל

רש"י ד"ה שאם הגביהה טפח. אתרוייהו קאי דאמרינן לבוד בזקיפה, וכונתו דקאי בין אסוכה כמין צריף ובין על סומך לכותל, ובד"ה אם הרחיקה כתב אסמוכה על הכותל, ומשמע מזה דבעשויה כמין צריף לא אמרינן לבוד כה"ג, ועי' בערוך לנר מש"כ לבאר אמאי כה"ג לא אמרינן לבוד.

ותוס' נראה שחלקו על רש"י וס"ל דבהגביה טפח מיירי שעשה בנין טפח, וכן בהרחיק מיירי שמילא הגג בסכ"כ, וכונת התוס' דלא מהני ע"י דין לבוד לעשות לזה צורת אוהל, והתוס' הביאו דבירושלמי משמע כרש"י דסגי ע"י לבוד אלא דבירושלמי מיירי רק לגבי הגביהה מן הארץ טפח ומשמע דבהרחיק מהכותל באמת לא מהני לבוד.

והר"ן הביא בהרחיק מן הכותל טפח דהתוס' חלקו על רש"י משום דאין אויר חשוב גג, ומשמע מדבריו דהתוס' לא חלקו בהגביהה טפח וצ"ב דמדברי התוס' נראה דפלגי

בתרויהו, ואפ"ל דכונתו מש"כ התוס' בשם הירושלמי, ועי' בשער הציון תרל"א ס"ק כ"א דמבואר דפי' כן בדעת הירושלמי.

בדין מחצלת לסכך

מתני' מחצלת קנים הגדולה עשויה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככין בה. כתב הרא"ש בשם רבנו ישעיה דאלו המחצלות שמוכרין התגרים סתמא לאו לשכיבה אלא עושה לפי רצון הקונה, ותלוי עבור מה קונה שאם קנה אותו בשביל סיכוך יוכל לסכך ואם קנה לשכיבה מקבלת טומאה ואין מסככין בהם, וכתב דלפ"ז יכול אדם לקנות מחצלת לשם סיכוך אע"פ שהוא ראוי לשכיבה דבתר מחשבתו אזלינן.

והרא"ש חולק ע"ז וכתב ולא מסתבר לי אלא בתר המנהג של אנשי המקום אזלינן, כדקאמר לא נחלקו ר"ד וחכמים על מחצלת של אושא שהוא טמא, הלכך במקום שנהגו לשכב עליהם אפי' אמר לאומן לתקנו לסיכוך אין מסככין בהם דמי יודע שאמר לאומן לסיכוך, ומבואר דהרא"ש פי' דכונת התורי"ד דיוכל אדם לומר לאומן מיירי אפי' באופן שהמנהג המקום לשכיבה.

בפשוטו נראה שנחלקו האם דעת האומן קובעת דהתוס' רי"ד ס"ל שדעתו לפי דעת הקונים, והרא"ש ס"ל דהאומן עושה למי מה שמנהג אנשי העיר, וזהו שהוכיח הרא"ש מהא דאושא דמשמע דבכל גונא אסור כיון שעושה האומן ע"ד אנשי העיר, אלא דהרא"ש פליג ג"כ שאף אם יאמר להדיא לאומן שיעשה עבור סיכוך לא מועיל משום גזירה דהרואה אינו יודע שנעשתה לסיכוך,

אלא דלפ"ז מדברי הגמ' אין הוכחה לכך דמחצלות באושא מיירי שהאומן עשהו בסתמא.

מדברי הגר"א בסי' תרכ"ט נראה שכונת הרא"ש להוכיח את הגזירה מדברי הגמ', שכתב על מש"כ בשו"ע דמחצלת קטנה שעשאה לשכיבה טמאה ואם עשאה לסיכון טהורה, וכתב הרמ"א דהיינו שרוב העיר עושים לסיכון והיינו כהרא"ש, וכתב הגר"א דהראיה היא מהא דמבואר בגמ' דמחצלת של אושא טמאות, ולכא' כאן מיירי שעשה לסיכון ומה הראיה מדאושא הא התם לא נעשה אלא בסתמא, וע"כ שכונת הרא"ש היה להוכיח מהגמ' דבכל גונא באושא המחצלת טמאה משום גזירה, ובדעת הרי"ד צ"ל שיפרש דהגמ' מיירי במחצלת שנמצאה בעיר ואין ידוע עבור מה נעשה אבל לעולם דעת הקונה היא יכולה לקבוע האם הוא לסיכון או לשכיבה.

הב"ח [סי' תרכ"ט] הק' דבמשנה תני לסיכון מסכנין בה, ובגמ' מוקי במחצלת קטנה שעומדת לשכיבה אלא שעשהו מיוחד לסיכון ומבואר דמהני עשויה לסיכון אף שסתמו לשכיבה, וכתב הב"ח דהרא"ש יפרש כונת המשנה עשהו לסיכון דמיירי במקום שהרוב עושים לסיכון.

אולם ה"ט"ז כתב על הרמ"א דזה דוחק בכונת המשנה על המנהג וכתב דהרא"ש פ' דכונת המשנה לסיכון היינו הוא במקום שאין מנהג ידוע וכה"ג אף הרא"ש מודה שתלוי עבור מה נעשה עי"ש וכ"כ הפנ"י כאן.

וצ"ל לדעת הב"ח והרמ"א דס"ל דאיכא גזירה אף בכה"ג שאין מנהג שיבאו לסכך בדבר שמקבל טומאה, וע"ע בשפ"א

שכתב באופ"א שכל דברי הרא"ש אינם אלא במחצלת שעשה אומן אבל במחצלת שעשה יחיד לעצמו ל"ש הגזירה, [וכונתו י"ל דשל אומן ניכר, או שהגזירה היא רק כשלוקח מהאומן].

דעת הרמ"א לחלבה במחצלת

השו"ע [תרל"א ס"י] כתב במחצלת גדולה עשאה לשכיבה אין מסכנין בה, והוסיף הרמ"א דהיינו במקום שנהגו לשכב בו וכונת למש"כ הרא"ש שאין מועיל דעת האדם.

ותמה הרע"א דכל סברת הרא"ש במחצלת קטנה דלא מועיל מחשבות לסיכון משום גזירה, אבל בגדולה אע"פ שרוב אינם עושים לשכיבה מ"מ באופן שהוא רוצה לשכיבה אמאי יכול לסכך בו הא כיון שחשב לשכיבה הו"ל כלי ומקבל טומאה.

והמ"ב [ס"ק י"ח] כתב דאין כונת הרמ"א שאם הרוב לסיכון לא מהני מחשבה לשכיבה, אלא כונת הרמ"א להוסיף דבמקום שהמנהג לשכיבה הו"ל כאילו שעשאה לכך ולא יועיל מחשבתו לסיכון, אולם בביאור הגר"א שם כתב ע"ד הרמ"א מדקאמר בגמ' לא נחלקו וכו' על מחצלות של אושא, וביאר בדמשק אליעזר דכונת הגר"א להוכיח דמהא דתני דשל טבריא טהורות היינו דאף אם יחשוב לשכיבה טהורות כיון שבטלה דעתו ודלא כמו שנקט הרע"א.

ויש להקשות דלעיל נתבאר שהרא"ש הוכיח דאף אם דעתו לשם סיכון לא מועיל במקום שהמנהג לשכיבה משום גזירה, והא דלא קאמר משום דבטלה דעתו, וי"ל דכל הך

סברא ל"ש לומר אלא כשרוצה ליחדו לכלי דלעיל יב ע"ב מבואר ברש"י דהטעם שאסור דבזה בטלה דעתו אבל כשדעתו להפקיע מזה לסכך בפשתן משום שמקבל טומאת נגעים כלי ל"ש לומר כן ולכן הוצרך לגזירה. ואמאי לא כתב משום טומאת אוהל ועי בערוך לנר.

דבר המקבל טומאת אוהל
אם כשר לסכך

בעיקר סברת התוס' עי' בפנ"י ובתוי"ט שכתבו דאפשר שטומאת אוהל אינו בכלל דבר המקבל טומאה לענין סיכוך כיון שטומאת אוהל חידוש הוא דאע"פ שאין הדבר נוגע בטומאה טמא ואין לך בו אלא חידושו ואינו פסול לענין הסכך.

תוס' ד"ה לסיכוך. דכל היוצא מהעץ אין מקבל טומאת אהלים, מבואר מדברי התוס' דקבלת טומאת אוהל הוה בכלל דבר שמקבל טומאה שאין מסככין בו, והקשו

פרק הישן תחת המטה

דף כ ע"ב

רק איסור דרבנן כמש"כ השעה"צ [סי' תרכ"ז
סק"א] בשם המאירי יהא מחויב לקיים
הדאורייתא.

ועי' בפמ"ג באשל אברהם סי' תרכ"ט ס"ק
כ"ב דכתב שיש חילוק בין דבר שהוא
איסור דרבנן או דבר שזה מחמת גזירה, עי'
מש"כ לעיל יד ע"ב בהא דאמרו לו אין שעת
הסכנה ראה ולפי"ז א"ש.

ביאור קושית הירושלמי

בהא דמיחו חכמים במבי עבדו של ר"ג

מתני' אמר ר"ש מעשה בטבי עבדו של ר"ג
שהיה ישן תחת המטה וכו'. תוס'
הביאו דהירושלמי מקשה דמשמע הכא דמיחו
בו חכמים שלא ישן בסוכה כיון שעבד היה
ופטור מן המצות, ואילו כשהניח תפילין לא
מיחו בו חכמים.

הר"ן ביאר קושית הירושלמי ע"פ מה
שמבואר בסוגיא בעירובין צו ע"א
שהגמ' תולה הנדון אם מותר לנשים ללבוש
תפילין שזה תלוי במחלוקת תנאים אם נשים
סומכות רשות או לא, ויסוד השאלה הוא האם
נשים שפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא
יכולות לקיים מצוה שיש בה סרך איסור,
ומד"א נשים אין סומכות רשות ס"ל שמכיון
שיש איסור להשתמש בקדשים לכן אסור להם
לסמוך בכל כוחן כיון שעוברים בזה איסור
של השתמשות בקדשים, וה"נ אסור להם

הישן תחת המטה לא יצא ידי חובתו

מתני' הישן תחת המטה בסוכה לא יצא
יד"ח. מלשון המשנה דקתני לא יצא
יד"ח משמע דאי"ז רק איסור לישון חוץ
לסוכה, אלא שיש חיוב לישון בסוכה ואם לא
ישן לא קיים חובתו וצריך לחזור ולישון,
ובאמת הריטב"א לקמן כז ע"א הביא בשם
גדול אחד שיש חיוב בלילה הראשון לישון
בסוכה עי"ש שתמה על דבריו.

ע"ע בחי' מהרי"ל דיסקין עה"ת פרשת אמור
[עה"פ בסוכות תשבו שבעת ימים]

שכתב שהטעם שנקט התנא בלשון זה לחדש
שיש חיוב גם על אחרים שיטלו המטה מעליו,
או שאם הלך לישון בערב סוכות יש חיוב
להעירו כדי שישן בסוכה, ועי"ש שנסתפק
כיון שמצות צריכות כונה לא סגי שיטלו המטה
מעליו כיון שאין יכול לכוון בשעת שינה,
ועוד כתב לבאר דכונת התנא לחדש שאם יש
על המטה פרעושים וכיוצ"ב שהוא מצטער
שאינו מחויב לישון תחת המטה ולכן תני לא
יצא יד"ח שילך לישן בבית.

והנה המג"א [תר"מ סק"ט] כתב שבכה"ג
שאיין יכול לישון בסוכה מחמת שיש
פרעושים על המטה יכול לישון בכילה ואע"פ
שרבנן אמרו שלא ישן בכילה בסוכה, היכא
שמצטער יש לו לקיים לכה"פ את הדאורייתא,
וא"כ י"ל דהכא נמי תחת המטה כיון שהוא

להניח תפילין שיש בו זלזול בקדושה, ומד"א דנשים סומכות רשות סבר שאף במצוה שיש בה סרך איסור מותר לנשים לקיים.

ולפי"ז ביאר שהירושלמי מקשה שכאן משמע שחכמים מיחו בטבי עבדו של ר"ג שלא יקיים מצות סוכה וע"כ שסברו החכמים כמד"א נשים אין סומכות רשות, והרי מצינו שהוא הניח תפילין ולא מיחו בו חכמים וע"כ שזה כמד"א נשים סומכות רשות, ותי' הירושלמי שלא מיחו בו שלא יקיים מצות סוכה, אלא שלא היה מקום בסוכה ולכן מיחו בו שלא ישב עמהם ומ"מ רצה לישב לשמוע את דברי חכמים.

והקשה הר"ן לפי ס"ד של הירושלמי שהטעם שמיחו בו חכמים דסבר כמד"א נשים אין סומכות רשות דבשלמא לענין סמיכה או הנחת תפילין יש בו סרך איסור, אבל בשיבת סוכה איזה סרך איסור יש בזה ומה הטעם שיש לחכמים סיבה למנוע אותו, ותי' הר"ן שהיה צריך למחות בו כדי שלא יברכו עליה, וכוונתו דכיון דנשים אין סומכות רשות ופטורות ממצות עשה שהזמן גרמא איכא איסור לברך, ועוד תי' דהיה להם לאסור עליו לישב בסוכה כדי שלא יבא לעשות מצוה אחרת שהזמן גרמא שיש בו סרך איסור.

ומבואר מדברי הר"ן שלמד"א נשים סומכות רשות יכולים לסמוך בכל כוחן ואין להם איסור של משתמש בקדשים, ולמד"א אין סומכות רשות אסור להם לסמוך משום שיש איסור של משתמש בקדשים, ונראה מדבריו שנחלקו האם נשים שמקימות מצות עשה שהזמן גרמא חשיב מעשה מצוה גמור ולכן יכולים לסמוך דלא חשיב עבודה

בקדשים והוה סמיכה כמו באנשים, או שאי"ז מעשה מצוה גמור ולכן אם יסמכו יש להם איסור של עבודה בקדשים, ולכן תלה הר"ן גם את הענין של הברכה בהך פלוגתא, שלמד"א נשים אין סומכות רשות אין יכולות לברך כיון שאי"ז מעשה מצוה גמור, ולמד"א נשים סומכות רשות יכולות לברך כיון שיש כאן מעשה מצוה גמור כמו באנשים.

ביאור הנדון אם נשים יכולות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא

תוס' בחולין פה ע"א [ד"ה נשים] כתבו שאף למד"א נשים סומכות רשות אין יכולים לסמוך בכל כוחן אלא באקפי ידיה והוכיחו כן מהגמ' בחגיגה טז ע"ב עי"ש, וביארו תוס' שהנדון האם יכולים נשים סומכות רשות או לא הוא משום שנראה כמתעסק בקדשים.

ומבואר שהתוס' חולקים על הר"ן שהתיר למד"א נשים סומכות רשות אף לסמוך בכל כוחן, ונראה דשיטת תוס' הוא שאף אם נשים מקימת מצות עשה שהזמן גרמא אין בזה מעשה מצוה גמור כמו באיש ולכן לא הותר לסמוך בכל כוחו דחשיב משתמש בקדשים, ונראה שלפי תוס' אין הכרח שיהא מותר לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא אף אם נשים סומכות רשות, ודלא כמו שכתב הר"ן שזה פשוט שאם סומכות רשות יכולות לברך.

ובאמת עי' בתוס' בעירובין צו ע"ב וראש השנה לג ע"א שנסתפקו האם מותר לנשים לברך אף אם נשים סומכות רשות והוכיחו מכמה מקומות, ומבואר שמסברא לא

היה פשוט להם ודלא כמש"כ הר"ן כאן וע"כ כמש"כ שלתוס' שלא הותר לסמוך בכל כוחו אפשר שלא יכולות ג"כ לברך.

ועי"ש בתוס' בראש השנה שנראה שמוכרח כן, שתוס' כתבו שכל הצד שיוכל לברך משום שכל האיסור של לא תשא הוא רק מדרבנן, מבואר בתוס' שאם איסור של לא תשא הוא מהתורה לא היה צד שיוכלו לברך ומשום שאם זה היה מהתורה כמו שלא הותר איסור עבודה בקדשים ע"י סמיכה ה"נ לא הותר איסור של לא תשא וכל הצד שיוכלו לברך הוא משום שאיסור לא תשא הוא מדרבנן, אבל לפי הר"ן נראה שאי"ז מוכרח דאפשר שאף אם איסור לא תשא הוא מדאורייתא מ"מ יכולת לברך כמו שהותר להם לסמוך בכל כוחן וכמש"כ שזה חשיב מעשה מצוה גמור.

והנה דעת הרמב"ם פ"ג מציצת שנשים אין מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, והבית יוסף סי' תקפ"ט וביאור הגר"א סי' יז כתבו שהטעם משום שאין יכולות לומר וצונו, ומשמע שלולא ה"ט היו יכולות לברך ואף ששיטת הרמב"ם פ"א מברכות הט"ו שברכה לבטלה היא מדאורייתא שיש בזה איסור של לא תשא, ולמבואר בתוס' אם איסור ל"ת הוא מהתורה לא היה ספק אם נשים יכולות לברך.

ונראה שהרמב"ם ס"ל כמש"כ בדעת הר"ן שאם נשים סומכות רשות לא חשיב עבודה בקדשים וכן לא חשיב שעוברים על איסור לא תשא מכיון שיש כאן קיום מצוה גמור, אלא שהרמב"ם סבר שלא יכולות לברך משום שאין יכולות לומר וצונו, ובאמת בברכה שאין בהם נוסח של וצונו אף נשים יברכו במצות עשה שהזמן גרמא, ועי' רבנו מנוח

פ"ז מלולב הי"ט שכתב שלפי הרמב"ם שנשים אין מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא יכולות לברך שהחינו כשנוטלות לולב דבזה אין נוסח של וצונו.

בעיקר קושית הר"ן על הירושלמי מה היה הסיבה לאסור את טבי עבדו מלישב בסוכה, י"ל עוד לפי מש"כ רש"י בר"ה דף לג ע"א שלמד"א שסבר נשים אין סומכות רשות איכא לאו דבל תוסיף אם יתקעו בשופר או אם יניחו תפילין, ולפי"ז ה"ה אם ישבו בסוכה ג"כ יעבור איסור זה, ועי' תוס' בעירובין צו ע"א שכתבו דכונת רש"י שנראה כבל תוסיף.

אם איכא איסור לנשים להנות מעצי סוכה

ונמצא מבואר מדברי הר"ן מבואר דלמד"א נשים אין סומכות רשות ליכא איסור בעצם הישיבת סוכה ורק דסבר הירושלמי שיש חשש שמא יבוא לברך, והנה העונג יו"ט [או"ח סי' מ"ט] כתב לדון כיון דאיכא איסור הנאה מעצי סוכה כמבואר לעיל ט ע"א א"כ בזמן שאין מקיים מצות סוכה כגון בירדו גשמים יהיה איסור לישב בסוכה משום שנהנה מהסוכה.

והקשה מהא דמבואר לעיל דהלני המלכה ישבה בסוכה וכן שמאי שפחת המעזיבה עבור כלתו, ולמד"א דאין נשים סומכות נמצא שהם נהנים מעצי סוכה, וכתב לישיב דכיון דכל הסוכה נעשית רק עבור אשה לכן לא נאסר בהנאה דכל האיסור הנאה אינו אלא רק כשחל שם שמים על הסוכה שישב בה בר חיובא.

ואפשר לבאר בדעת הר"ן דבפשוטו הכונה בברכת המצוה בנוסח שאומרים אשר קדשנו במצותיו 'וציונו' דקאי על הצווי לקיים המצוה שעושה עכשיו, אולם נראה שהר"ן סבר שהכונה בברכת המצות אינו על קיום המצוה שמקיים עכשיו אלא הברכה היא שבח על עצם הצווי של המצוה.

ובן נראה לבאר התוס' לקמן מה ע"ב שכתבו שאין מברכים על דבר שאינו אלא מנהג כיון שאין יכול לומר וצונו, אולם דעת ר"ת דיכול לברך ברכה על הלל אף שאינו אלא מנהג דלא גרע מקורא בתורה, ולמבואר נראה שהביאור הוא דכיון דברכת המצות אינו על הקיום אלא על עצם הצווי של המצוה, א"כ נראה דשייך חפצא של ברכה אף אם אינו מקיים מצוה בפועל, ולכן אף בעשה מנהג שייך ברכה.

ולפי"ז נראה לבאר כונת הר"ן כאן, דכיון דישראל נצטוו יכולות לברך דהברכה אינו על הקיום המצוה בפועל, אלא הברכה הוא כמו ברכות השבח ולכן אף הנשים יכולות לברת הך ברכה, אלא שהוסיף הר"ן שאם לא היו נוטלים עליהם שכר לא היו יכולים לברך משום דאינם שיכים להך מצוה, וכתב הר"ן דכיון שנוטלות שכר יש להם שיכות במצוה וממילא יכולות לברך.

ע"ע בשער הציון תע"ה ס"ק ל"ט שנסתפק בעוסק במצוה אי עוזב את המצוה ורוצה לקיים המצוה השניה אי יוכל לברך ע"ז וצונו שהרי אינו מצוה ע"ז, ואפ"ל שחלוק מנשים שבנשים יש מחלוקת האם אפשר לומר וצונו דהתם בעוסק במצוה יש בו משום סרך איסור כמבואר בריטב"א לקמן כה ע"א עי"ש שנתבאר דבר זה, ודבר זה מוכרח שהרי כשעזב

אולם נראה שמדברי הירושלמי מוכח שלא כדבריו דהא הכא ישב בסוכה ר"ג והזקנים וכתב הר"ן דליכא איסור כלל רק משום שמא יבוא לברך, ועי"ש עוד בעוי"ט שכתב דאפשר דכיון דכתיב תשבו כעין תדורו ליכא איסור לאשה נשואה לישוב בסוכה ואין לה איסור במה שנהנית מעצי סוכה ול"ד לירדו גשמים, אלא דלפי"ז צ"ל דאף על עבד נאמר הכלל של תשבו כעין תדורו שצריך לישוב עם האדון, אולם לא נראה כן שהרי רצו שישב בביתו.

והנה בעיקר החידוש של העונג יו"ט עי' בט"ז [סי' תרל"ג סק"ג] שכתב שהאיסור הנאה מעצי סוכה אינו אלא בנוטל עצים מהסוכה שע"ז מבטל הקדושה, ולפי"ז ליכא לנשים איסור לישוב בסוכה, ע"ע בקה"י סי' ז' מש"כ לחלוק על העונג יו"ט.

הטעם שנשים מברכות

על מצות עשה שהומ"ג

כתב הר"ן בסו"ד ולענין הלכה כיון דקי"ל נשים סומכות רשות אפי' במצות עשה שהזמן גרמא יכולים לברך עליהן ומצי אמרי אשר קידשנו במצותיו וצונו, כיון דישראל נצטוו ואינהו נמי נוטלות שכר, וכן פסק הרמ"א סי' יז וסי' תקפ"ט סעי' ו', [ודלא כדעת הרמב"ם פ"ג מציצית ה"ט והמחבר בסי' תקפ"ט ס"ו דנשים אינם מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, ועי' בביאור הגר"א דהטעם שאינם מברכים כיון שאין יכולות לומר וציונו].

הקו"ש קידושין [אות קמ"ב] התקשה מדוע הוצרך הר"ן לב' טעמים דישראל נצטוו, וכן נמי שנוטלות עליהם שכר.

את המצוה תו אינו עוסק במצוה ואמאי לא יברך וע"כ כיון שעזב באיסור גרע טפי מנשים.

הטעם שעבדים פטורים מן הסוכה

רש"י ד"ה מעשה וכו'. ועבדים פטורין מן הסוכה דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות וכו', הק' הרש"ש דלקמן ממעטינן נשים ממצות סוכה או מקרא דהאזרח או מהלכתא ולא משום דמצות עשה שהזמן גרמא, וציין למש"כ המשנה למלך פ"י מהלכ' מלכים ה"ז דלא הוקשו עבדים לנשים רק לענין מה שפטורים משום מצות עשה שהזמן גרמא ולא דברים שהפטור הוא מדין אחר.

ולפי"ז צ"ל שכונת רש"י שכל המיעוט של הגמ' לקמן שנשים אינם בכלל מצות סוכה אי"ז עיקר הטעם, אלא הק' ילפוטא אינו אלא לגלות שלא תימא שנשים יהיו חיבות בסוכה משום דכתיב תשבו כעין תדורו, ובאמת עיקר הטעם שהם פטורות הוא משום דהוה מצות עשה שהזמן גרמא ולכן אף עבדים פטורים מה"ט ממצות סוכה.

טעם האיסור לישן תחת המטה בסוכה

גמ' והא ליכא עשרה. תרגמא שמואל במיטה עשרה, רש"י במשנה ביאר שהטעם שהישן תחת המיטה לא יצא יד"ח משום דיש כאן אוהל מפסיק בינו לבין הסוכה, והיינו דזה נחשב שאין הוא נמצא תחת צל הסוכה אלא שהוא באוהל אחר.

אולם הרי"ף כתב דכיון דגבוה עשרה שהוא שיעור סוכה הו"ל כסוכה תחת הסוכה דמבואר לעיל י' ע"א שהתחתונה פסולה,

והבעה"מ תמה ע"ד דא"צ לזה אלא דכיון שהוא אוהל בפנ"ע אין הוא עומד תחת צל הסוכה, וכונתו דהפסול דסוכה תחת הסוכה היינו כשב' הסככות עשויים לסכך ונלמד לעיל ט ע"ב מקרא דבסוכות תשבו סוכה אמר רחמנא ולא סוכה תחת הסוכה, משא"כ לגבי מטה שאינה עשויה לצל והוא נמצא בתוך אוהל אחר ולא בתוך הסוכה וכמש"כ רש"י וא"כ מדוע דימה הרי"ף את זה לפסול של סוכה תחת הסוכה.

והרמב"ן במלחמות כתב לישב דעת הרי"ף דא"א לומר דכל שנמצא בתוך אוהל אינו נמצא בצל הסוכה דא"כ אמאי בעינן אוהל עשרה הא טפח נמי חשוב אוהל, אלא ע"כ דאי"ז סתירה לומר שצל הסוכה מיצל עליו אף כשהוא נמצא בתוך אוהל אחר, וכתב הרמב"ן דכל החסרון כאן הוא כמו שמצינו בסוכה תחת הסוכה, דילפינן מקרא שהסכך העליון שהוא סכך פסול שלא נעשה לצל מבטל סכך התחתון שאינו מועיל להכשר הסוכה, ה"נ כאן אתי אוהל זה ומבטל את סכך הסוכה דחשיב סכך פסול עבורו, וכן מבואר בגמ' לקמן בע"ב דאתי אוהל ארעי ומבטל לאוהל קבע עכ"ד הרמב"ן.

ובנות הרמב"ן במש"כ שהוא מבטל את הסכך הכשר דלא חשיב סכך כשר כשיש סיכון שיכול להצל אם לא היה הסכך כשר, וזהו הטעם של סוכה תחת הסוכה דהתחתון מבטל העליון היינו דאף דהעליון סכך כשר לגבי הסוכה העליונה מ"מ לגבי התחתונה הוה סכ"פ כיון שהיה צל גם בלעדיו וגם באוהל שבתוך הסוכה חשיב העליו סכ"פ, ועי' בר"ן מש"כ להקשות ע"ד הרמב"ן.

דף כא ע"א

גמ' כי אתי רב דימי אמר ר"א מודה ר' יהודה כמלוא אגרוף. הקשה הריטב"א הרי ר' יהודה יליף ממשכן וא"כ מה הטעם שאם יש מלא אגרוף חשיב אוהל הרי לא דמי למשכן. **ותי'** הריטב"א שמכיון שילפינן שאר טומאת אוהלים ממצורע, שהרי ממשכן א"א ללמוד רק דפשתן חשיב אוהל לכן יש ללמוד משם שאוהל שאין עשוי בידי אדם אם הוא כאגרוף חשיב נמי אוהל, וכל מה דילפינן ממשכן הוא אוהל שאינו כמלוא אגרוף.

ביאור קושית הגמ' והאי דלת דאיכא כמה אגרופין

גמ' והרי דלת דיש בה כמה אגרופין וקתני ר"י אומר לא היו מביאין דלתות אלא שוורים. פרש"י דקס"ד שאין דרך אוהל בכך וכ"ש שוורים, מבואר ברש"י שאין כונת הגמ' להקשות אמאי לא מהני דלתות לפי ר' יהודה אע"פ שאינו עשוי בידי אדם הרי יש בה כמה אגרופין וא"כ חשיב אוהל, דדלת חשיב עשוי בידי אדם ואע"פ שלא כיון שיהא אוהל מכיון שהעמיד אותו בצורה שזה מאהיל חשיב עשוי בידי אדם, אלא כונת הגמ' להקשות שכמו שאין דרך בדלת ולכן לא חשיב אוהל כ"ש שוורים שאין דרך לעשות מהם אוהל ואמאי חשיב אוהל לפי ר' יהודה.

והתוס' תמהו על רש"י וז"ל ובקונטרס פירש קא ס"ד משום דאין דרך אוהל בכך וכ"ש שוורים ולפי"ז תיקשי ליה היא גופא, כונת תוס' להקשות שאם אין דרך לעשות אוהל בכך הול"ל לגמ' להקשות מה החילוק

בין דלת לשוורים ומדוע הוצרכה הגמ' להקשות מכח מה שאמר ר' יהודה שיש הלכה שאם יש כמה אגרופין חשיב אוהל.

וביאר' התוס' דס"ל לגמ' שבע"ח חשיבי יותר להציל מדלתות ומקשה הגמ' דאע"פ שדלתות לא חשיבי כמו בע"ח מ"מ אמאי לא חשיב אוהל כיון שיש בו כמה אגרופין, ובמש"כ תוס' ול"ש טעם זה עי' במהרש"א ובמהר"ם מש"כ לבאר.

אולם הריטב"א ביאר שכונת הגמ' להקשות אמאי לפי ר"י לא מהני דלתות ואע"פ שלא עשוי בידי אדם כיון שלא עשוי לשם אוהל מ"מ הרי יש בו כמה אגרופין.

אוהל זרוק לאו שמיה אוהל

תוס' ד"ה ועל גביהן דלתות. מצי למימר דסבר ר' יהודה דאמר בשמעתין לא היו מביאין דלתות אלא שוורין וכו', מ"מ גלי רחמנא דחשיבי אוהל כדדרשינן מדכתיב ובעצמות וגדים וכו', מבואר בתוס' דהא דאיכא מד"א אוהל זרוק לאו שמיה אוהל אי"ז הלכה בדיני אוהל טומאה בלבד שאין אוהל זרוק חוצץ בפני הטומאה, אלא שזה דין בעצם שאוהל זרוק לאו שמיה אוהל.

ולכן כתבו תוס' דכריסו של שור שאני דגלי קרא להדיא דחשיב אוהל אע"ג דהוי אוהל זרוק ולכן הוא ג"כ חוצץ בפני הטומאה, אבל אי נימא שהדין אוהל זרוק לאו שמיה אוהל הוא הלכה רק לגבי טומאה א"כ לא מהני מידי הא דגלי לן קרא דכריסו של שור חשיב אוהל דהא מ"מ לענין טומאה לא אשכחן דמהני כרסו של שור לחצוץ מפני הטומאה משום דחשיב אוהל זרוק.

בגדר החסרון של אוהל זרוק

תוס' בא"ד. ומיהו לר' אליעזר דלקמן ודאי קשה דמפרש טעמא דשוורים משום דמגנים על הרועה וכו', כונת תוס' להקשות שמכיון שלא גלי לן קרא דחשיב אוהל אלא משום שמגין על הרועה א"כ כמו שמצינו ששידה תיבה ומגדל לא חשיב אוהל למד"א אוהל זרוק לאו שמיה אוהל ה"נ כריסו של שור אינו חוצץ אע"פ שמגין על הרועה.

והתוס' עירובין לא ע"א [ד"ה ומר סבר אוהל זרוק] כתבו לישב בשם הרשב"א דשאני דלתות ע"ג שורים דלכו"ע הוה אוהל ועי"ש שהביאו ראיה ממשנה באהלות.

וביאור דבריהם כתב החזו"א אהלות [סי' כז סק"ז] שס"ל לתוס' שהחסרון של אוהל זרוק אינו מפני שהוא אוהל מהלך, אלא מפני שהאוהל דרכו ליטלטל כמו כלים שדרכן ליטלטל ובכה"ג יש חסרון של אוהל זרוק אפילו כשהם מונחין, וכונת תוס' שדלתות דאין דרכם ליטלטל לכן לא חשיב אוהל זרוק, עי"ש עוד בחזו"א מש"כ בשם המשנה למלך דשאני מילוי מים שהוא רק משום מעלה ולא החמירו בזה וכו"ע סברי בזה דאוהל זרוק שמיה אוהל.

דף כא ע"ב

והרי מטה דיש בה כמה אגרופין

גמ' והרי מטה דיש בה כמה אגרופין ותנן ר' יהודה אומר נוהגין היינו וכו'. לכאורה כונת הגמ' להקשות אמאי לא חשיב אוהל הרי יש בה כמה אגרופין וא"כ אף שמטה לא

חשיב אוהל שעושי בידי אדם שהרי רש"י כ ע"ב ביאר שהכונה אוהל שעושי בידי אדם שאדם עשה אתו בשביל אוהל וא"כ מטה לא נעשית בשביל אוהל ולכן לא חשיב אוהל, אבל כיון שיש בה כמה אגרופים אף לר' יהודה חשיב אוהל אלא ע"כ שאין יסוד זה נכון.

אולם רש"י [ד"ה נוהגים היינו] כתב אלמא אוהל ארעי לאו אוהל הוא, מבואר ברש"י שקושית הגמ' היא שמדברי ר"י נלמד שאוהל ארעי לאו אוהל וא"כ אמאי התם השוורים חשיב אוהל הרי הוא אוהל ארעי, ונראה הטעם שלא פרש"י קושית הגמ' על דברי ר' יהודה ממטה משום שבגמ' לעיל מיייתי תני נמי הכי שלפי ר' יהודה היכא דיש כמה אגרופין חשיב אוהל ולכן פרש"י שהגמ' מקשה דהתם נמי הרי יש אוהל ארעי ואמאי הוה אוהל, ועי' ברש"ש.

שאני שורים הואיל ועשוי לחגן

גמ' אלא אמר רבא שאני שוורים הואיל ועשוי להגן על בני מעיין שלהם שנאמר עור ובשר תלבשני. בפשוטו כונת הגמ' להוכיח מהך קרא דהשדרה עשוי להגן על בני מעיים ולכן חשיב שור כעשוי על מה שתחתהן ולא דומה למטה שאינו עשוי כלל על מה שתחתיו אלא על מה שעל גביו בלבד.

אולם התוס' בע"א [ד"ה ועל] מבואר שכונת הגמ' דילפינן דשור מיקרי אוהל אע"פ שבעלמא בכה"ג לא חשיב אוהל כיון שהוא אוהל זרוק שאני שור דגלי לן קרא הכא דחשיב אוהל והיינו שזה גזה"כ דבכה"ג חשיב נמי אוהל.

לא אתי אוהל ארעי ומבטל אוהל קבע

גמ' ואי בעית אימא ר' יהודה לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן והו"ל מטה דירת ארעי וסוכה אוהל קבע ולא אתי אוהל ארעי ומבטל אוהל קבע. בפשוטו [וכן משמע ברש"י] שכונת הגמ' לישב הא דמקשה דמוכח מהמשנה דאפילו אית ליה כמה אגרופין אמרינן דאוהל ארעי לא חשיב אוהל, וכונת הגמ' לתרץ דדוקא לענין סוכה לא חשיב אוהל כיון שסוכה דירת קבע ולא אתי אוהל ארעי ומבטל אוהל קבע, ובכל מקום אוהל ארעי חשיב אוהל.

אמנם תוס' בע"א [ד"ה ועל גביהן] כתבו דרבין אמר ר' אלעזר דמפרש דשוורים חשיב אוהל משום דמגינים על הרעים בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ומקשה הגמ' הרי במטה נמי הרי מגינה על סנדלין שתחתיה ומשני הגמ' מטה שאני שהויא אוהל ארעי, ומבואר בתוס' שכונת הגמ' לישב דאע"פ שמטה היא מגינה על מנעלים מ"מ הו"ל אוהל ארעי ולא מבטל אוהל קבע ולא לא חשיב אוהל ועי' במהר"ם שם שפי' כן כונת תוס'.

טעם פסול דאין לה קבע

גמ' חד אמר מפני שאין לה קבע. דעת רש"י שהעמיד הסכך על דפנות המטה והחסרון הוא משום שהמטה מטלטלת נמצא שהסוכה אין לה קבע, והקשו תוס' מהא דמבואר לקמן דסוכה ע"ג עגלה כשרה אע"פ שהיא מטלטלת, והר"ן כתב לישב דעת רש"י דמיירי דסיכך ע"ג מיטה שאינה מסורגת דע"י טלטולה

משתנה הקרקע שלה, משא"כ ע"ג עגלה או על בהמה אף שמטלטלת מ"מ אין קרקע הסוכה משתנה ע"י טלטולה.

הר"ן הביא דעת הראב"ד שפי' שלא קבעה על המטה ואם המטה זוה הסוכה נופלת והיינו שאין לה קבע, והראב"ד הוסיף והרי"ז דומה לסוכה לסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה.

אולם הריטב"א כתב בשם הראב"ד שהסוכה עומדת על גבי יתדות והיתדות סמוכין על המטה ואם ינטל המטה הסוכה תיפול והיינו שאין לה קבע, [ובר"ן משמע שלפי הראב"ד הסכך מונח על גבי המטה עצמה ויבואר להלן], והקשה הריטב"א דלשון המשנה הוא שסמך את הסוכה על כרעי המטה ולפירוש זה הו"ל הסומך סוכתו למטה, וכתב הריטב"א בשם הרמב"ן ע"ד הראב"ד דמיירי שהפך את המטה ובדפנות המטה יש בהם גובה י"ט וסיכך ע"ג, וכונת הגמ' הוא דאין לה קבע הוא משום שאומרים עמוד ונעשה מלאכתנו, וכונתו דכיון שאין זה דרך שהמטה עומדת כך ועומדת לכך שיהפכו אותה ואם יהפכנו כל הסוכה תיפסל ע"כ אין לה קבע. **תוס'** כתבו בשם הירושלמי דטעם הפסול הוא משום שאין הסוכה מתחילה מהקרקע אלא מן המטה ואין גבוהה מהמטה עד לסכך י' טפחים, ובפשוטו משום דהוה דירה סרוחה כדמבואר לעיל ד ע"א שאם הוצין יורדין לתוך י' הוה דירה סרוחה והסוכה פסולה, וכ"כ הרא"ש אלא שהקשה מ"ט דרבנן דמכשירים הרי הוא דירה סרוחה ולכן כתב בסו"ד שאף רבנן לא פליגי על ר' יהודה בזה כיון דהוה דירה סרוחה אלא דר"י אתי לפרושי לרבנן קאתי.

אמנם הרמב"ם בפירוש המשנה כתב שזה תלוי בפלוגתת ר"י ורבנן אי דירת קבע או דירת ארעי, דרבנן ס"ל דסוכה דירת עראי וע"כ אף בדליכא עשרה טפחים מהמטה לסכך כשרה ור"י דסבר דירת קבע פסולה, לכן בדליכא י"ט מהמטה עד הסכך פסולה, וכן נראה מסתימת דברי התוס', אלא דצ"ב דדין דירה סרוחה אינו תלוי בר"י ורבנן, ועוד אמאי נקטה הגמ' הלשון לפי שאין לה קבע ולא קאמר בהדיא משום דירה סרוחה.

בחי' מרן הגרי"ז על הרמב"ם כתב לבאר דסוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים פסולה מתרי טעמי חדא משום דאין שיעור במחיצות כדילפינן לעיל ד ע"ב דילפינן ממשכן דשיעור הדופן הוא י"ט, ועוד דכיון שא"א לדור שם הוה דירה סרוחה, ובסוגין דמבואר שהוא משום שאין לה קבע מוכח דמצד הלכות מחיצה אין כאן חסרון, והטעם דכיון דהמחיצה מגיע עד לקרקע אע"פ שאם יוציא את המטה הסוכה תיפול מ"מ אין זה חסרון במחיצה דגם עד המטה הוה בכלל הסוכה וכל החסרון הוא רק משום דירה סרוחה כיון שבפועל אינו יכול לדור שם דמן המטה ולמעלה אין י"ט.

ולפי"ז כתב דדעת הרמב"ם דהחסרון של דירה סרוחה שאין יכול לדור אינו רק לר"י דסוכה דירת קבע בעינן, וע"כ בעינן שצורת הדירה של הסוכה תהיה בצורה של קבע, אבל לרבנן דדירת עראי לא נאמר הלכה כלל באיזה צורה צריכה להיות הדירה של הסוכה, וכל ההלכה נאמר רק בקיום המצוה של הגברא כגון ירדו גשמים שחסר בצורת הישיבה, והוכיח כן בדעת הרמב"ם שפסק

לענין הא דהוצין יורדים למטה מעשרה דבדיעבד הסוכה כשרה ודלא כטוש"ע שפסלו אף בדיעבד, וע"כ דס"ל להרמב"ם דאין חסרון של דירה סרוחה במה שבפועל אין יכול לדור שם דלהלכה סוכה דירת עראי בעינן, ולפי"ז דהסוגיא דלעיל היינו כר"י והרא"ש ס"ל דגם למד"א סוכה דירת עראי בעינן מ"מ בעינן שיוכל לדור שם וכל שבפועל אין יכול לדור שם הסוכה פסולה.

גדר פסול מעמיד בדבר המקבל טומאה

גמ' וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה. פרש"י ואע"פ שלא למדנו פסול לסכך אלא הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה, משמע מרש"י דהחסרון של מעמיד בדבר המק"ט הוא מדינא דע"י דמעמיד אותו חשיב שגוף הסיכוך הוא במעמיד עצמו ונמצא שמסכך בדבר המקבל טומאה, [ולפי"ז נראה שאין חילוק בין מעמיד למעמיד דמעמיד].

ובן נראה מדברי הרא"ש שהקשה לפי הטעם שמעמיד בדבר שמקבל טומאה א"כ ה"ה יהיה אסור לסכך ע"ג כותל של אבנים, [ואפשר שכונתו להקשות מכח המשנה לעיל טו ע"א דתקרה שאין עליה מעזיבה דנוטל אחת מבנתים ומשמע התם שהוא מסכך ממש ע"ג התקרה], ועי' בב"ח סי' תרכ"ט סעי' ה' שכתב כן לדינא שמעמיד פסול משום דחשיב כאילו שמסכך בדבר שמקבל טומאה בעצמו וכמו שכתב רש"י ומשמע מדבריו שהוא פסול דאורייתא, אולם בראשונים מבואר שכל הדין של מעמיד הוא גזירה דרבנן שגזרו שמא יבוא לסכך בדבר שמקבל טומאה בעצמו.

והנה הראב"ד הקשה איך אפשר לומר שמעמיד בדבר שמקבל טומא פסול לסכך בו הרי מפורש במשנה לקמן כג ע"א העושה סוכתו בראש האילן או ע"ג גמל כשרה אע"פ שמעמיד אותה בדבר שאין מסככין בו, ותי' הראב"ד שכל הפסול של מעמיד הוא משום גזירה שמא יבוא לסכך בו ולא גזרו רבנן במקום דלא שכיחא הואיל ואינה ראויה ליו"ט, והר"ן תמה על הראב"ד שכתב דל"ש שישכך בו והרי מפורש במשנה הדלה עליה את הגפן הרי ששכיח לסכך אף באילן, אולם בראב"ד מבואר דל"ש שיעשו סוכה ע"ג אילן משום שא"א לעלות שם ביו"ט, ונאפשר שלא היה לפני הר"ן לשונו של הראב"ד אלא מה שהביא הרמב"ן בשמו].

והרמב"ן במלחמות כתב לישב קושית הראב"ד דמיירי התם שהוא סומך הדפנות על האילן בעצמו ועל הדפנות הוא מניח את הסכך, ובכה"ג המחובר סומך את המעמיד וכשר משום דמעשה קרקע בעלמא קא עביד, משמע מדברי הרמב"ן שיש כאן סברא חדשה דלא חשיב מעמיד משום דזה מעשה קרקע ולא חשיב שהאילן מעמיד את הסכך כלל.

אולם הריטב"א הביא תי' הרמב"ן וז"ל שלא אסרו חכמים אלא שלא להעמיד הסכך עצמו בדבר הפסול לסכך בו שמא יבוא לסכך בו, אבל מתני' דלקמן אין הסכך סומך על האילן אלא שהקרקע נתונה באילן ונעץ קונדסין של עץ בקרקע הסוכה וסיכך עליהם אע"פ שהקונדסין עומדים באילן לא חיישנן שהרי מעמיד דמעמיד הוא עכ"ל, ונראה מדברי הריטב"א שכונת הרמב"ן היה דמשום

דמעמיד דמעמיד לא גזרו רבנן, ולכן התם שהעמיד את כל הסוכה על האילן נמצא שאין הסכך נסמך ממש על האילן.

ובן נראה בביאור הגר"א [תרכ"ט ס"ח] שלמד כן בריטב"א שכל הדין שמעמיד פסול הוא הוא כשהמעמיד בעצמו הוא בדבר שמקבל טומאה, אבל היכא שיש כאן מעמיד דמעמיד בכה"ג אין פסול של מעמיד, ולכן כתב לבאר הגר"א מש"כ בשו"ע שם שאם חיבר את המעמיד של הסכך בדבר שמקבל טומאה הסוכה כשרה כמו שמבואר בריטב"א.

והנה הראב"ד שהקשה מהמשנה שם נראה שסבר שאין חילוק בין מעמיד למעמיד דמעמיד, ונראה שהוא מוכרח מדברי הראב"ד בעצמו לפי מה שהביא הריטב"א בשמו לעיל שביאר הטעם למד"א שאין לה קבע דמיירי שסמך את יתדות שעליהם הניח את הסכך על המטה ונמצא שאם יזיז את המטה הסוכה תיפול, וא"כ לדבריו באופן זה למד"א שאסור משום מעמיד ע"כ שיש חסרון של מעמיד דמעמיד שהרי לא העמיד את הסכך על המטה ממש, ומבואר בהדיא שסבר שמעמיד דמעמיד ג"כ פסול ואף אם הוא סברא דרבנן אין לחלק ביניהם, ולכן תי' הראב"ד דזה ל"ש ולא גזרו ולא תי' כהרמב"ן, [עי' במנחת שלמה ח"ב סי' נה שכתב כ"ז].

והנה לדעת רש"י צ"ע מה שהקשו הראשונים מסומך סוכתו ע"ג האילן, והנה ברש"י בשבת קנר ע"ב מבואר דמיירי שסמך הסכך עצמו על האילן [וכפשטות הסוגיא שם], ואולי י"ל דכל הפסול לרש"י הוא משום שנעשה לחלק מן הסיכוך כמבואר בלשון רש"י, ומבואר דמעמיד שלא יהיה חלק מגוף הסיכוך

אין פסול של מעמיד, וא"כ י"ל דבסמך ע"ג האילן או בסיכך ע"ג כותל לא חשיב שהכותל נעשה חלק מהסיכוך ומשו"ה אין פסול של מעמיד.

בדברי החזו"א בפסול מעמיד בדבר המקבל טומאה

אולם החזו"א [סי' קמג ב'] כתב שמבואר ברמב"ן שיש כאן סברא חדשה של מעשה קרקע בעלמא דאי"ז נחשב שהאילן מעמיד את הסכך ולכן רק בכה"ג אין פסול של מעמיד, ומעולם לא נתכוננו הראשונים לומר שמעמיד דמעמיד כשר.

ולבן תמה החזו"א על מש"כ המג"א והגר"א שאם מחבר את הכונסלאות ע"י דבר שמקבל טומאה אין פסול של מעמיד, דזה אינו משום שבזה שהוא מעמיד אותו על דבר שאין מקבל טומאה הוא בעצמו נעשה כדבר שמקבל טומאה ואין יכול לסכך עליו.

עוד תמה החזו"א שהר"ן כתב שיש מדת חסידות שבזמן שהיו מסככין על אבנים אע"פ שמעיקר הדין ליכא פסול מעמיד דל"ש שיבוא לסכך באבנים בעצמם, היו נוהגים להעמיד קונדיסים אצל הדפנות לסמוך עליהם את הסכך, וע"כ היו נותנים כלונס מקונדס לקונדס ומסככך עליהם ומקשה החזו"א שיניח אותו כלונס על הכותל וע"ז יניח את הסכך.

בספר מנחת שלמה [ח"ב סנ"ה] כתב דמה שכתב החזו"א שמלשון הרמב"ן שכתב דמעשה קרקע נראה של ההיתר בסוכה ע"ג אילן הוא מה"ט אבל בצורה של מעמיד לא, כונת הרמב"ן הוא שאת יסוד החילוק בין

מעמיד למעמיד דמעמיד אנו רואים בכל סוכה דעלמא שעומדת על קרקע עולם שאין אנו פוסלים כיון שין סומך את הסכך על הקרקע א"כ ה"נ מעמיד דמעמיד כשר מאותו טעם, וכונת הרמב"ן בהאי לישנא לומר שאבוהון דכל מעמיד דמעמיד הוא מעמיד דמעשה קרקע, וביאור הדברים שהפסול של מעמיד אינו פסול מדינא אלא מחמת גזירה שמא יבוא לסכך בדבר שמקבל טומאה וס"ל לראשונים שכל הגזירה היא רק כשיש כאן מעמיד בעצם לסכך אבל דבר שאין מעמיד בעצם לא גזרו.

ועיקר יסוד זה מבואר במג"א שכתב להקשות אמאי בהא דמקרה סוכתו בשפודים מבואר בגמ' דמיירי במעדיף שאם הניח את השפודים שתי יוכל להניח ערב את כל הסכך ואע"פ שהסכך הפסול הוא מעמיד, וכתב המג"א שבכה"ג שיהא חייב ליתן יותר סכ"כ מסכ"פ שמונח מתחתיו בכה"ג לא גזרו רבנן משום מעמיד, ומבואר שהדין מעמיד אינו אותו יסוד של מעמיד של כל התורה כולה אלא שהוא גזירה שמא ישתמש בזה וכל שיש הפסק לא גזרו.

ובן מוכרח בר"ן בעצמו לקמן במשנה לקמן בהא דסומך סוכתו ע"ג האילן שכתב ז"ל ואע"פ שעכשיו הקונדיסין נסמכין באילן כולי האי לא גזרינן כיון דמפסיקי קונדסין בין האילן לסכך עכ"ל, ונראה מדברי הר"ן שהעיקר הוא מה שמפסיקין קונדסין בין האילן לסכך והיינו שהסכך לא נסמך על האילן בעצמו והיינו שמעמיד דמעמיד הוא.

ומה שהקשה החזו"א ממה שכתב הר"ן על אותם שהיו נוהגים מידת חסידות שהיו עושים דפנות של קנים בכותל ואם אין פסול

של מעמיד דמעמיד מדוע לא הניחו אותו קלונס על הכותל וע"ז יניח את הסכך, עי"ש במנחת שלמה מש"כ להשיג על דבריו.

בספר הערות להגריש"א זצ"ל כתב לישב דא"א לומר שיניח על הכותל פס עץ ועליה יניח את הסכך דאם נראה כמעמיד במה שמניח על הכותל לא מהני מידי במה שעושה, והרי"ז דומה למניח על שפוד של ברזל קנה של עץ וע"ז מניח את הסכך דלא חשיב מעמיד דמעמיד אלא חשיב מעמיד, והטעם מכיון שאם לא יהא כאן את העץ הסכך לא יפול לכן נחשב שהסכ"פ מעמיד אותו ולכן ה"נ הכא אם היו מנחים על הכותל היה נחשב מעמיד ולא מעמיד דמעמיד, ועי' במנחת שלמה שם שג"כ כתב כן כסברא פשוטה.

החילוק בין סמך לסיכך ע"ג המטה

גמ' אמר אביי ל"ש אלא שסמך אבל סיכך ע"ג המטה כשרה. פרש"י שהעמיד את הסכך ע"ג יתדות אבל כל דופני הסוכה הם רק ע"י המטה מג' צדדים ונמצא שאף אם יוציא המטה הסכך יעמוד ונמצא שיש קבע לסיכך, הר"ן והריטב"א תמהו דזה פשיטא ומה אתי אביי לאשמעינן.

והרא"ש הוסיף שזה מפורש במשנה שרק אם אין יכולה לעמוד בפנ"ע פסולה אבל אם עומדת ע"ג יתדות כשרה, והרא"ש כתב לבאר שאביי בא לומר שהכונה במשנה הוא שטעם הפסול הוא משום שאין עשרה טפחים מהמטה לסכך כיון שהסכך נסמך על המטה, אבל אם עומד על גבי יתדות שיש מהארץ י"ט הסוכה כשרה.

הרמב"ן במלחמות כתב לבאר שכונת אביי לחדש שאם הניח את הדפנות על גבי המטה עצמה הסוכה כשרה דהמטה מעשה קרקע בעלמא עביד, ועי' היטב בר"ן שהביא דעת הרמב"ן ומדבריו נראה שאף בדעת הראב"ד אפ"ל כן, וכ"ז לשיטתו שביאר שהראב"ד מיירי שסיכך על המטה בעצמה, אבל לריטב"א שביאר בשם הראב"ד שסמך את היתדות שעלים מונח הסכך על המטה וכמש"כ דאף מעמיד דמעמיד אסור א"א לפרש כן באביי, ועי"ש היטב בריטב"א שבאמת הקשה לפי' הראב"ד מה חידש אביי דביאר דמיירי שהניח הסכך על גבי יסודות וא"א לומר כהרמב"ן דחשיב מעמיד דמעמיד. **והנה** הטור סי' תר"ל כתב כהרא"ש וז"ל סמך על גבי עמודים והכרעים הן הן הדפנות אפילו אם אין גובה עשרה מן המטה עד הסכך כשרה, וכתב הבית יוסף שהטעם משום שיש מן הארץ ועד לסכך י"ט, ואע"פ שעכשיו שהכניס את המטה לסוכה אין בסוכה חלל י"ט מ"מ הרי אם יוציא את המטה יהא בחלל י"ט הסוכה כשרה ואע"פ יוציא את המטה לא יהא כאן דפנות לסוכה והסוכה נפסלת כתב הב"י ז"ל לית לן בה דאנן בתר סכך אזלינן למדוד ממנו ולקרקעיתו עשרה ודפנות הללו אינם מעלות ומרירות לענין זה עכ"ל.

החזו"א [קמג ג] תמה על הבית יוסף דמ"ש היכי שהעמיד הסכך ע"ג המטה דהוה דירה סרוחה כיון דמ"מ אין לו מקום לדור ה"ה כאן כיון שאם יוציא את המטה ליכא דפנות ואי"ז דירה, ועי"ש בחזו"א שכתב שצ"ל שכונת הטור דמיירי שיש עוד דפנות חוץ מכרעי המטה.

ואפשר לומר לישב את פשטות לשון הרא"ש והטור דהחסרון של דירה סרוחה אינו משום שהסוכה אינה ראויה בפועל לדיוור, אלא כל שיש לסוכה צורה של דירה שאינה ראויה לדור פסולה, אבל כשיש לזה צורה של דירה אין צריך שיהיה שיעור שיוכל במציאות לדור בה וע"כ אם הסכך לא יכול לעמוד כשיוציא את המטה הוה צורה של דירה סרוחה אבל אם רק הדפנות לא יכולים לעמוד בפנ"ע אין בזה חסרון בעצם צורת הדירה דצורת הדירה נקבעת לפי הסכך ועי'.

והנה לעיל י' ע"ב מבואר בגמ' דנוי סוכה מלמעלה אין ממעטין ומן הצד ממעטין, וכתב בערוך לנר בשם תשובת הרשב"א שהטעם שאין ממעטין מלמעלה כיון שאינם עליו לטורח משא"כ מהצדדין, וכתב בערוך לנר דמ"מ מן הצד ממעטין כיון דהשיעור של זע"ז כדי שיהיה ראשו ורובו וכיון שממעט הרי חסר בשיעור של זע"ז, אבל למעלה החסרון בהוא דמיצר לו בשיבתו נווין אינם מצירים לו בשיבתו.

אמנם הריטב"א כתב דהטעם דנוי למעלה אין ממעט משום דבטלי אגב הסוכה, ומ"מ מהצד ממעט כיון דממעט תשמישא דסוכה, ונראה דכונת הריטב"א הוא כמו שנתבאר לעיל מהא דסוגיין דחלוק דין זע"ז מחלל י' דהשיעור של זע"ז הוא כדי שהסוכה תהא ראויה לדור, משא"כ חלל י' הוא רק כדי שיהיה לזה צורה של דירה שלא יראה כדירה סרוחה, ולכן בנוי מהצד ממעט שיעור של ראשו ורובו, משא"כ למעלה אינו משנה את צורת הדירה אע"פ שהוא ממעט את השיעור בפועל ולכן כשרה, והא דכשיש אויר בסוכה

אינו ממעט משיעור של זע"ז הינו משום דהשיעור של כדי ראשו ורובו אינו בשביל שיוכל לקיים המצוה בפועל אלא דנתנו גדר דבחלל הסוכה צריך שיהיה של כדי ראשו ורובו.

ובן מוכח מסוכה העשויה כמין צריף דנתבאר לעיל מדברי הראשונים דאפילו אי ליכא זע"ז בגובה י"ט הסוכה כשרה, וקשה הא כיון שאין חלל י' נמצא דהוה דירה סרוחה, ולמבואר י"ל דכיון שהוא הלכה בצורה של הדירה א"כ י"ל דבעשויה כמין צריף אין כאן חסרון בצורת הדירה דבצורת צריף אין זה חסרון, [ובזה מתורץ דבהוצין יורדין לא מכשירים אם נשאר כדי שיעור סוכה בשיפוע דלא גרע מעשויה כמין צריף, דהתם כיון שאינו בצורת צריף צריך שיהיה לזה צורה של דירה].

דעת השו"ע להלכה

כתב הרי"ף אמר אביי ל"ש אלא שסמך אבל סיכך לא, וכתבו הראשונים דמוכח שפסק כר"י, אלא שנחלקו הראשונים האם פסק טעמא דאין לה קבע או דאין מסככין בדבר שמקבל טומאה, הרא"ש כתב דפסק כטעמא דאין לה קבע מדקאמר הכי בירושלמי, ואף לרבנן דסוכה דירת ארעי אסור דאי"ז תלוי בפלוגתא זו, והרמב"ן והר"ן כתבו שיש לחשוש למד"א מפני שמעמידה בדבר המק"ט.

השו"ע [סי' תר"ל סעי' י"ג] פסק דבאיכא עשרה בין המטה לסכך הסוכה כשרה ומשמע דלא קי"ל כטעמא דמעמיד וכהרא"ש, ועי' בשו"ע בסי' תרכ"ט סעי' ז-ח ובמג"א שם סק"ט בחד תי' כתב דאפשר

והשפ"א העיר דכיון שיש שיעור של צלחה מרובה מחמתה מדוע היא נקראת סוכה ענייה הרי זה הכשר סוכה, וכתב דכיון דמיירי בסוכה קטנה ואין בו כל ההכשר סוכה סכ"כ מ"מ כשר, ובריתב"א כתב שהחידוש הוא שאע"פ שהסכך קל ואינו עבה ויש חשש שמא לבסוף לא יהא צל מרובה קמ"ל דכשרה.

קנה עולה קנה יורד

גמ' ושמואל אמר קנה עולה קנה יורד. פרש"י דתוך שלושה רואים אותו כאילו היו מושכבין ויש שיעור של צלחה מרובה מחמתה, התוס' רי"ד תמה על רש"י דהא עכשיו בסוכה יש חמתה מרובה מצלתה וא"כ איזה סברא הוא שאנו רואים את הסכך אילו היה מושכב שיהיה בזה שיעור של צלחה מרובה.

ועי' טור סי' תרל"א שהקשה עוד על רש"י במה דפי' בגמ' דאף אם יש יותר מג"ט אמרינן חבוט רמי כשיש רוחב טפח בסכך והרי חמתה מרובה ומצלתה, והוסיף הטור דא"כ תמיד שחמתה מרובה מצלתה אפשר להכשיר את הסוכה שהרי אפשר לומר לבוד שהרי אין ביניהן שלושה, ולכן כתב התוס' רי"ד וכ"כ הר"ן בשם אחרים דרק היכא שיש בסוכה צלחה מרובה מחמתה הסוכה כשרה כשיש קנה עולה וקנה יורד.

ומבואר בדעת רש"י שאע"פ שיש הלכה של חמתה מרובה מ"מ כשר ע"י דין לבוד או ע"י דין חבוט רמי, והביאור הוא דס"ל לרש"י דהשיעור של צילתה מרובה מחמתה הוא שיעור במחיצה ולא משום דבעינן בפועל בסוכה שיהיה צילתה מרובה,

שלדעת המחבר יש חילוק בין בדיעבד ללכתחילה, אולם כתב דמ"מ במעמיד דמעמיד בהא דכתב השו"ע סעי' ח' דכלונסאות הסוכה [דהיינו דבר שהסכך נסמך עליו] מותר לחברן במסמרות של ברזל, ועי' בט"ז ובביאור הגר"א שם דלהלכה מותר להעמיד בדמק"ט, ועי' בשער הציון שם ס"ק ס' שכתב דמעיקר הדין אין לחוש למעמיד אלא דלכתחילה יש להזהר בזה לצאת כל הדעות, והיינו שיטת הרמב"ן הנ"ל.

והחזו"א תמה על המג"א דאם דעתו להחמיר שלא לסכך בדבר שמקבל טומאה, ה"ה יהיה אסור לחבר הכלונסאות, כיון דכל סברת הרמב"ן להתיר בסיכך ע"ג אילן משום דעביד מעשה קרקע ובזה לא גזרו, אבל בל"ז גזרו ואף במעמיד דמעמיד שהרי אין הסכך נסמך על הקרקע עצמה וכמוש"כ לעיל, ועי' בקה"י סי' ט"ז מש"כ לישב דעת המג"א.

דף כב ע"א

סוכה המדובללת

גמ' מאי מדובללת סוכה ענייה. פרש"י שיש בסככה קנים מעט ויש בה אויר הרבה אלא שאין בה שלושה ביחד, בפשוטו מתני' מיירי אף בסוכה קטנה שיש בה רק זע"ז, ומבואר ברש"י דאע"פ שיש בה אויר יותר מג' מ"מ כיון שאינם במקום אחד ויש בסוכה צלחה מרובה חמתה הסוכה כשרה, והיינו שכל הדין שג' טפחים אויר או סכ"פ פוסל בסוכה קטנה הוא רק כשזה במקום אחד שהוא שיעור חשוב במקום אחד שממעט את הסוכה וכמו שמבואר בגמ' לעיל יז ע"ב עי"ש ברש"י ד"ה מי לא שוו שיעורא.

ולכן כיון שכאן אין חסרון שיעור שהרי אם היה מונח כל הסכך בשוה היה עושה צילתה מרובה, ולכן הכל תלוי האם יש לזה דין מחיצה או לא, ודבר זה תלוי אם הוא מונח בתוך ג' דאפ"ל לבוד ונמצא שיש כאן מחיצה שלמה אבל אם יש יותר מג"ט לא משום דביותר מג"ט א"צ מחיצה אחת, ואע"פ שאין כאן חסרון מצד מה שקנה עולה קנה יורד מ"מ אינו מחיצה אחת ולכן הפסול הוא משום חמתה מרובה מצילתה כמש"כ רש"י.

והתוס' הקשו דמשמע ברש"י שאם יש יותר מג' פסולה משום שחמתה מרובה מצילתה, ולא יתכן דהא כשהחמה בראש כל אדם היתה צילתה מרובה ואין לפסול משום החמה שבאה מהצד, [ומבואר בתוס' שלא חלקו על עיקר היסוד של רש"י שע"ז דין לבוד אמרינן דחשיב צלתה מרובה ודלא כסברת תוס' רי"ד].

ברעת רש"י צ"ל דיש לפסול משום חמה שבאה מהצד ואין דנים את השיעור של צלתה מרובה בשעה שהחמה בראש כל אדם, והנה מצינו לעיל ב ע"א בריטב"א ב' דעות איך דנים את השיעור של צלתה מרובה, דהקשה הריטב"א לדעת ר' זירא דאמר שלמעלה מכ' פסולה משום שהצל בא מהדפנות ולא מהסכך, והרי כשהחמה באמצע היום בראש כל אדם נמצא שהסכך מיצל בסוכה ולא בא הצל מהדפנות, וכתב הריטב"א דביומי דתשרי אף באמצע היום החמה עומדת בצד ולכן לעולם הצל בא ע"י הדפנות, ועוד תי' דצריך לדון את הצל בכל היום ולא רק באמצע היום, וא"כ י"ל דרש"י יפרש כתי' הב' של הריטב"א שדנים את החמה בכל שעות

היום, אבל התוס' סברו כתי' הראשון של שדנים את החמה באמצע היום.

וע"ע בערוך לנר כתב דאפ"ל שרש"י יסבור כתי' קמא של הריטב"א אלא מכיון שאף באמצע היום החמה אינה באמצע ממש ולכן ליכא צל מהסכך.

והנה הריטב"א בסוגיין לא כתב סברת תוס' דחשיב צלתה מרובה כיון שבאמצע היום יש כאן רוב צל, ולעיל בריש פרקין הביא תי' זה, ואפשר דסבר הריטב"א שיש לחלק דכל הסברא שסגי במה שבאמצע היום יש כאן רוב צל הוא רק התם שבעצם יש כאן סכך גמור שיכול לעשות צל אלא שבענין שיעשה בפועל בסוכה ג"כ רוב צל לכן מהני מה שבאמצע היום עושה רוב צל, אבל הכא הסכך מצד עצמו אין לו כח לעשות רוב צל, ובזה אין אומרים שאם בפועל יכול לעשות באמצע היום רוב צל דיחשב צלתה מרובה מחמתה וע"י.

גמ' אמר רבא אפילו יש בין זה לזה ג"ט לא אמרינן אלא שאין בגגו טפח. השפ"א וקה"י [עירובין ס"ב] כתבו דכשאינן ביניהן טפח דרק תוך ג' אמרינן לבוד יש למדוד את השיעור דג"ט מקנה לקנה באלכסון ולא בקו ישר, משום דל"ש לומר לבוד למקום אויר אלא לדבר ממשי, [ועי' בכורי יעקב סי' תרל"ב סק"א דמשמע מדבריו דאמרינן לבוד אף לאויר ע"ש היטב].

הטעם דבעינן לדין חבוט רמי

גמ' אלמא כי אית ביה טפח אמרינן חבוט רמי וכי לית ביה טפח לא אמרינן חבוט רמי. מבואר בגמ' דהטומאה אינה עוברת

ולכן ליכא למימר חבוט רמי דבפחות מטפח לא אמרינן חבוט רמי, ואם יש ביניהן פותח טפח ע"כ שיש בעליונות קורה טפח והיינו דביניהן פותח טפח הוא סימנא בעלמא לידע שיש בקורה העליונה רווח כמו האויר, ומשמע ברש"י דאם יהיה בקורה העליונה טפח אמרינן חבוט רמי אע"פ שאין ביניהן רווח אויר טפח.

אולם הריטב"א כתב דלא אמרינן חבוט רמי אלא א"כ יש בקורות העליונות טפח וכן אם יש בין הקורות התחתונות טפח, אבל אם רק בקורות העליונות יש טפח ובין הקורות התחתונות ליכא טפח לא אמרינן חבוט רמי, ובזה כתב הריטב"א ליישב הגירסא שכתב רש"י דלא גרסינן אין בהן טפח, דאין הכונה על מקום שהטומאה נמצאת כמש"כ רש"י, אלא הכונה על הקורות שבעליונה שאם אין בהם טפח ל"א חבוט רמי, ואין ביניהן פותח טפח היינו על הרווח שבין התחתונות, ועי' ב"ח בסי' תרל"א ס"ה שכבר עמד על פלוגתא רש"י והריטב"א, וכן כתב הר"ן דלא אמרינן חבוט רמי אלא כשיש טפח בקורה וברווח ביניהן, ובכסף משנה פ"ה מסוכה הכ"א כתב שכ"ה דעת הרמב"ם.

ובביאור מחלקותם כתב בקה"י [סי' כ'] שנחלקו בגדר הדין דחבוט רמי, דרש"י סבר שהגדר של חבוט רמי הוא שאנו רואין שחבוט 'דבר על דבר' והיינו שמקריבים ב' דברים ולכן אע"פ שאין ברווח טפח כיון שיש בקורה טפח אמרינן חבוט רמי, אולם שאר הראשונים ס"ל דחבוט רמי היינו להשוות דבר אצל דבר, דהיינו שרואין אותם כאילו שהם שווים ולכן רק כשהרווח ביניהן הוא שוה אמרינן הכי ע"ש עוד בקה"י.

כשיש פותח טפח רק אם אמרינן חבוט רמי, ואע"פ שבעלמא אם מת נמצא בתוך חדר ויש בו חלון הטומאה עוברת ויוצאת ממנו למקום אחר וא"כ מדוע בעינן הכא לדין של חבוט רמי.

וצ"ל שהיסוד הוא דכשיש חלון חשיב שהכל אוהל אחד, אבל הכא כשיש אויר בין קורה לקורה לא חשיב אוהל אחד ולכן צריך לדין של חבוט רמי לסתום את האויר שביניהם, אבל בעלמא שיש חלון ואין אויר מפסיק ביניהם חשיב הכל כאוהל אחד לענין שהטומאה תעבור.

אם ילפינן מטומאה לענין סוכה

גמ' שם. הקשה הפנ"י שהגמ' לעיל יח ע"א אומרת שא"א ללמוד מהלכות טומאה שיש לבד באמצע דהלכתא גמירי לה וא"כ מדוע הגמ' מדמה דין חבוט רמי שנאמר בטומאה לגבי סוכה.

ובתב לישב שכל סברת הגמ' לעיל הוא בדינא דלבוד שזה דין בכל התורה כולה ומצינו שלענין טומאה לא אמרינן כן אלא הדין הוא בפותח פתח ולכן בזה הגמ' אומרת שא"א ללמוד לכל התורה כולה, אבל הכא לגבי דין של חבוט רמי ס"ד דלא שייך לחלק ואם נתחדש בטומאה דאמרינן חבוט רמי א"כ הוא סברא שבכל התורה ג"כ אמרינן כן.

גדר דין חבוט רמי

ריש"י ד"ה ותני עלה. ה"ג בד"א בשיש ביניהן טפח וכו', מבואר ברש"י שאם אין ביניהן פותח טפח טהור משום דכשאין ביניהן פותח טפח נמצא שאין ברוחב העליונות טפח

וי"ש להקשות דהריטב"א בהמשך דבריו כתב שי"א דאם יש יותר מטפח בקורות העליונות לא אמרינן חבוט ובאור יש רק שיעור של טפח לא אמרינן חבוט רמי, והריטב"א חלק עליהם שבכה"ג אף דבתחתונות איכא רק טפח אמרינן חבוט רמי, וצ"ב הרי אינם שוים.

ואפשר לומר בכונת הריטב"א דאם אין ביניהן פותח טפח הטעם דלא אמרינן חבוט רמי משום שכל דין חבוט רמי הוא רק להוריד דבר שיהיה לו שיעור של אוהל כשיהיה למטה ביניהן ורק שיעור של פותח טפח חשיב אוהל ולכן בכה"ג שבעליונות איכא טפח ובתחתון אין טפח לא אמרינן חבוט רמי, אבל כשיש בעליונות יותר מטפח אע"פ שבתחתונות יש רק טפח כיון שיש לזה שיעור אוהל אמרינן בזה חבוט רמי.

דף כב ע"ב

הא מלמעלה הא מלמטה

גמ' לא קשיא הא מלמעלה הא מלמטה. פרש"י כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה לפי שמחמת האויר נראה בארץ רחבה הרבה מהצל של סכך, והא דכי הדדי כשרה מלמטה שהחמה והצל שוין בידוע שהקנים למעלה מרובים.

הרש"ש התקשה דבתחילה כתב רש"י שאם יש מחצה למעלה פסול לפי שמחמת האויר נראה בארץ הרבה, משמע דביש מחצה סכך ומחצה אויר הטעם שפסול משום שחסר בשיעור צל למטה, [והיינו שמקום המדידה הוא בסכך למטה], ובסו"ד

כתב רש"י דביש למטה חמה וצל שוה בידוע שהקנים מרובים, משמע שהעיקר הדין הוא שיהא בסכך רוב סכ"כ ואם יהיה למטה מחצה צל ולמעלה יהא ג"כ מחצה יהא פסול, [משום שמקום המדידה של הסכך הוא בקנים למעלה] ונמצא שדברי רש"י סתרי אהדדי.

ובתב הרש"ש דכונת רש"י בתחלה לבאר למד"א פרוץ כעומד מותר דלא סגי במחצה סכ"כ למעלה כיון שבארץ נראה אויר יותר, ובסו"ד כונת רש"י לבאר אף למד"א פרוץ כעומד אסור דאע"פ שיש מחצה צל למטה הסוכה כשרה כיון שידוע שיש בקנים שיעור של רוב סכ"כ.

אולם העירו שהרי"ף וכ"ה בטור [סי' תרל"א] כתבו שאם הצל והחמה למטה שוין כשר משום שבידוע שהצל מלמעלה מרובה, והרי להלכה קי"ל כר"פ דפרוץ כעומד מותר וא"כ אמאי הוצרכו לומר שטעם ההכשר הוא משום שיש רוב צל למעלה הרי במחצה על מחצה סגי, [וע"ע קה"י סי' א'].
ישוב דעת רש"י
ברין פרוץ כעומד בסכך
תוס' ד"ה כוזא מלעיל. הקשה ר"ת על פרש"י דרב פפא גופיה דהכא אית ליה פרוץ כעומד מותר, וא"כ איך אפ"ל דבעינן שיהיה יותר סכ"כ מאויר, הר"ן כתב לישב דעת רש"י דכל מה שמבואר בגמ' לעיל דלר"פ שפרוץ כעומד מותר סגי במחצה סכך כשר ומחצה סכ"פ הוא דוקא באופן זה, אבל כשיש מחצה סכ"כ ומחצה אויר ל"ש להכשיר מדין פרוץ כעומד משום דסוכה בצל תליא מילתא ואם יש מחצה אויר נמצא הפרוץ שלה

מרובה על העומד, ולכן למד"א פרוץ כעומד מותר צריך שיהיה שיעור במחיצה שע"ז יהיה לכה"פ שיעור של מחצה צל למטה.

וביאר דברי הר"ן נראה דמכיון שמהות הסכך הוא מה שעושה צל לכן נקבע השיעור של פרוץ כעומד או פרוץ מרובה על העומד לא כמו שאנו משערין בכל מחיצה דהיינו כמה סכך יש בפועל, אלא צריך לדון מהו השיעור של צל שיש בסוכה מכח הסכך, וכשיש בסוכה למטה חמתה מרובה מצלתה נחשב שהסכך פרוץ מרובה על העומד ונחשב שחסר בסכך למעלה.

ולפי"ז מישב הר"ן קושית ר"ת שמקרה סוכותו בשפודין שיש מחצה סכ"פ ומחצה סכ"כ מכיון שאין בסוכה רוב חמה בסוכה אלא יש בסוכה צל מחמת שניהם לכן לרב פפא שפרוץ כעומד מותר הסוכה כשרה, ורק במחצה אויר ומחצה סכ"כ ע"י הרוב חמה חשיב שפרוץ מרובה על העומד.

והנה הר"ן כתב שלרב הונא בריה דרב יהושע דסבר פרוץ כעומד אסור אי שווין מלמטה הסוכה כשרה כיון שלמעלה הסכך מרובה חשיב עומד מרובה על הפרוץ, וצריך לבאר הרי הר"ן כתב שהחסרון כשיש מחצה סכ"כ ומחצה אויר הוא משום דחשיב פרוץ מרובה על העומד, וא"כ קשה לרב הונא בריה דר"י דפרוץ כעומד אסור מדוע מחצה על מחצה כשר.

ואפ"ל שכל סברת הר"ן שכשיש רוב חמה חשיב פרוץ מרובה על העומד מפני שיש בעומד רק מחצה לכן זה מגרע בחשיבות של העומד, אבל כשיש רוב סכ"כ אע"פ שכל מהותו של הסכך הוא להצל מ"מ היכא שיש מחצה צל אין בכוחו לגרע את החשיבות של

העומד לגבי הפרוץ ונחשב שיש כאן עדיין עומד מרובה.

אולם אפשר באופ"א שאין דנים את הצל רק למטה אלא דנים בכל חלל הסוכה ולכן בשוין מלמטה בידוע שלמעלה יש יותר סכ"כ וממילא יש יותר צל ונמצא דבסכך הכשר יש יותר צל בכל הסוכה ולכן חשיב עדיין עומד מרובה על הפרוץ.

וי"ש להקשות דלעיל בריש המסכת העתיק הר"ן מש"כ רש"י במשנה דבחמתה מרובה מצילתה הסוכה פסולה כיון שהמיעוט בטל ברוב, וביאר הר"ן שם שכונת רש"י שהמיעוט הצל בטל ברוב ולא מיעוט הסכך, וביארו האחרונים דכונת רש"י הוא דאף צריך לדין צל בסוכה מ"מ אין לזה שיעור ולכן הוצרך רש"י לומר שהצל בטל ברוב החמה ע"י בעמק ברכה שכ"כ, וקשה למבואר בר"ן שאם יש מיעוט צל חשיב שהפרוץ מרובה על העומד א"כ אמאי הוצרך רש"י לומר שהמיעוט בטל ברוב הו"ל למימר שאין כאן הכשר סוכה שהפרוץ מרובה על העומד.

ואפשר שאם באמת המיעוט לא היה בטל ברוב והיה כאן מיעוט צל לא היה כאן חסרון של פרוץ מרובה על העומד, דאע"פ שעיקר הענין של הסכך הוא שיהא מיצל וכמש"כ מ"מ אין כאן שיעור כמה צל צריך בסוכה אלא שזה הלכה שצורת המחיצה של הסכך היא שתעשה צל, לכן אם לא היה בטל היה סגי במחצה סכך כשר משום שפרוץ כעומד, אך כיון שהמיעוט בטל ברוב נמצא שאין כאן צל ולכן יש חסרון של פרוץ מרובה על העומד ולכן צריך לגדור רובא, ונמצא שמה שצריך שיהא כאן רוב צל בסוכה אי"ז משום שיש דין חיובי במחיצה שיהא רוב צל,

אלא שאל"כ הצל מתבטל בחמה וממילא פרוץ מרובה על העומד.

ואפשר להוסיף שהמקור של רש"י שהמיעוט בטל ברוב היה מסוגיין שמשמע בגמ' שאם למטה החמה והצל שווין הסוכה כשרה לכו"ע ואף לרב הונא בריה דר"י שסבר פרוץ כעומד אסור הסוכה כשרה והרי אין הכשר סוכה, וע"כ שאין שיעור לצל של הסוכה אלא כמש"כ דאם יש משהו צל הסוכה כשרה, ולכן הוצרך רש"י לומר שאם היה יותר חמה מיעוט הצל בטל ברוב חמה ולכן הסוכה פסולה אבל כשיש מחצה הסוכה כשרה שאין דין רוב צל.

דעת הרא"ש בישוב דברי רש"י

הרא"ש כאן לישב דעת רש"י ע"ד הר"ן אלא שכתב דניתנה הלכה שיהא הצל מרובה ולכן אף למד"א פרוץ כעומד מותר לא סגי במחצה סכך ומחצה אויר כיון שהצל מועט, ומבואר מדבריו דאף למד"א פרוץ כעומד מותר נאמרה עוד הלכה בסוכה שצריך שיהא ג"כ צל מרובה, ולכן אע"פ שמצד הלכות מחיצה יש כאן שיעור של מחיצה מ"מ בעינן שהצל יהא מרובה, [אלא שנראה מדבריו דהיכא שיש רוב חמה אין החסרון משום שפרוץ מרובה על העומד כמש"כ הר"ן אלא שהוא הלכה בדיני סוכה שצריך שיהא צל מרובה], אולם צריך לבאר א"כ אמאי היכא שהחמה והצל שווין למטה הסוכה כשרה הרי אין כאן צל מרובה, ואפשר דלעולם אין דנים את שיעור צל למטה אלא דנים בכל חלל הסוכה ובכל הסוכה יש רוב צל.

אולם דצריך להבין הא דלעיל טו ע"ב במקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה

הא ליכא אלא מחצה סכ"כ והרי בעינן שהצל יהיה מרובה וליכא, [ואפ"ל שאין כונת הרא"ש דבעינן צל 'מרובה' מדין רוב, אלא כונתו שלכה"פ יהיה מחצה ולא סגי במיעוט צל ולכן גם למד"א פרוץ כעומד מותר בעינן יותר סכ"כ].

וצ"ל בכונת הרא"ש ע"פ מש"כ המהרש"א לעיל ט ע"ב דכיון שנתן הסכ"פ קודם לסכ"כ ובכה"ג יש מיעוט צל, ולכן כשנותן הסכ"כ נמצא שרוב הצל נעשה ע"י כיון שבלעדיו היה רק מיעוט, ואע"פ שאם היה להיפך היה הסכ"פ עושה רוב הצל צ"ל דמ"מ לכל אחד יש את הכח לעשות רוב הצל בסוכה, [אולם להלכה עי' בהגהות יד אפרים בשו"ע שכתב דה"ה אם נתן הסכ"כ קודם הפסול הסוכה כשרה].

בספר שלום יהודה [סי' לח] כתב לבאר בדעת הרא"ש דיסוד דין צל דבעינן בסוכה אינו דוקא ע"י סכ"כ וכדמבואר לעיל ז ע"א דלר"י דסבר דבעינן צל מחמת דפנות והא זה פשוט דאין הלכה בדפנות שיהיו עשויות מדבר שאינו מקבל טומאה, וע"כ שהדין צל אינו דוקא ע"י סכ"כ ולכן למד"א פרוץ כעומד מותר אף שמדין המחיצה שבסוכה בעינן דוקא ע"י סכ"כ מ"מ הדין צל בסוכה אינו דוקא ע"י סכ"כ, ולפי"ז כתב שזהו כונת הרא"ש דלעיל טו ע"א שיש מחצה סכ"פ מועיל לענין הצל אבל בסוגיין דאיכא אויר בעינן שיהא רוב סכך בגלל הדין צל עי"ש בכ"ד.

בדברי הרש"ש ברש"י

הרש"ש הקשה דברש"י מבואר שאם יש למעלה מחצה סכך ומחצה אויר

הא מלמעלה הא מלמטה תלוי אם הוא עומד למטה דאז נראה האויר יותר קטן ממה שהוא אבל מלמעלה כשעומד למעלה סגי במחצה, ומבואר לפי"ז שאין הלכה של חמטה מרובה מצילתה, ועי' בקה"י ס"א שכתב דלפי"ז כל מה דמבואר במכילתין צילתה מרובה מחמטה אינו אלא לסימנא בעלמא דיש צלתה ידוע שהסכ"כ מרובה.

והנה הרא"ש הקשה על ר"ת אמאי א"א להכשיר סוכה ע"י קנה קנה פחות מג' דאיכא לבוד וחשיב מחיצה, ובדעת ר"ת צ"ל שיש דין שהמחיצה של הסוכה תעשה צל ולכן א"א להכשיר סוכה ע"י דין לבוד שמכיון שנאמרה הלכה שהמחיצה של סוכה דהיינו הסכך צריך לעשות צל לכן כשכל הכשר המחיצה היא ע"י דין לבוד אין כאן מחיצה שעושה צל, ועי' שפ"א שכ"כ.

הראשונים הקשו על עיקר מש"כ ר"ת דבעומד למטה האויר נראה יותר רחב דכמו"כ אין הסכ"כ נראה וא"כ רואה שניהם בשוה, ועוד כתבו הראשונים שלפי ר"ת הכל תלוי מה שיעור של גובה הסוכה, [ועוד צ"ב לשי' ר"ת דלדבריו כל הסוגיא היא רק לרב פפי' דפרוץ כעומד מותר ואכתי תקשה למד"א פרוץ כעומד אסור סתירת המשניות ועי' פנ"י לעיל טו ע"א מש"כ בזה].

ע"ע בתוס' רי"ד שהביא בשם ר"ת באופ"א [וכ"ה בר"ת בספר הישר שס"ה] וזהו דעת בעל העיטור שהובא ברא"ש כאן שכתב דבשווה למעלה יש יותר צל למטה, ועי' בקרבן נתנאל מש"כ לבאר שאי"ז מחלוקת מציאותית.

פסול כיון שע"כ יש רוב חמה למטה, ואם למטה יש מחצה על מחצה הסוכה כשרה משום שע"כ שיש רוב קנים למעלה, ולא כתב רש"י מה הדין אם יהא למעלה קצת יותר סכך כשר מאויר ולמטה יהא רוב חמה שלכאורה צריך להיות שבכה"ג הסוכה פסולה כיון שיש רוב חמה.

אולם תמוה דעדיין יש סתירת המשניות שהגמ' אומרת שהמשנה כאן מיירי בסכך למעלה שאם יש יותר סכ"כ הסוכה כשרה ובמשנה בריש מכילתין דקאי על הצל משמע שאם יש יותר חמה למטה הסוכה פסולה וצ"ע.

ועי' אגרות משה [או"ח ח"א קפב] שכתב דמשמע בגמ' שאין מציאות כזה שיהא למעלה בסכך רוב סכ"כ ולמטה יהא חמטה מרובה, מכיון שתנן במשנה וצלתה מרובה כשרה והגמ' אומרת שכי הדדי פסולה משמע שבכל גונא שיהא רוב סכ"כ הסוכה כשרה וע"כ משום שאז למטה הם שוין, וכתב שמה שנראה בחוש שאינו כן אולי הוא משום סיבה אחרת כגון שהקנים היו עגולים שלכן החמה מרובה והסוכה כשרה דהוא כקנה עולה וקנה יורד ואין להרהר אחר דברי הגמ'.

אולם בגמ' מבואר כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתתא, ופרש"י כשהנקב למעלה זוז חמתו מרובה למטה כשיעור סלע, וא"כ אם צילתה דהסכך מרובה רק מעט תהא למטה עדיין חמטה מרובה וצ"ע.

ביאור דעת ר"ת בסוגיין

דעת ר"ת בתוס' שלמד"א פרוכ"ע מותר סגי במחצה סכ"כ ומחצה אויר, וכונת הגמ' כיון שיש רוב חמה למטה, ואם למטה יש מחצה על מחצה הסוכה כשרה משום שע"כ שיש רוב קנים למעלה, ולא כתב רש"י מה הדין אם יהא למעלה קצת יותר סכך כשר מאויר ולמטה יהא רוב חמה שלכאורה צריך להיות שבכה"ג הסוכה פסולה כיון שיש רוב חמה.

אם בעיני כוכבים נראין

וגשמים יכולים לירד בסוכה

גמ' אין כוכבי חמה נראין מתוכה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין. כתבו הראשונים דבירושלמי כתב שלכתחילה צריך שיהיו הכוכבים נראין כב"ש, ובטור [סי' תרל"א] כתב וצריך שלא יעשה כיסויה עב מאוד כדי שיהיו הכוכבים וניצוצי השמש נראין מתוכה, מבואר מדבריו דפי' בכונת הירושלמי שבעיני בין כוכבי חמה ובין כוכבים לילה, ועי' בב"י שכתב דאפשר דתרויהו חד שיעורא הוא, [ועי' בבכור"י סק"ג מש"כ לבאר בכונת הב"י], ובד"מ הביא בשם המהרי"ל דאם אין כוכבי לילה נראין מתוכו אלא שביום יש חורין וסדקים בכמה מקומות כשר, והובא במ"ב שם סק"ו.

כתב המרדכי בשם ר"ת דסוכה המעובה כמין בית שאין המטר יכול לירד שם פסולה, דהיינו אע"פ שא"צ שיהיו כוכבים נראין מתוכה אבל באין גשמים יכולים להכנס אי"ז בכלל סוכה אלא בית, וכתב ר"ת ב' ראיות לזה.

א' הא דמבואר לקמן דהשיעור של גשמים בסוכה הוא כדי שתסרח המקפה, ואי מעובה כמין בית שאין גשמים יכולים להכנס אמאי אין לו חיוב לעשות הסוכה בשיעור שהגשמים לא יכנסו ולא יפטר מחיוב סוכה, וצ"ל לדעת שאר הראשונים שחלקו על ר"ת דכיון שהכשר הסכך הוא אף בפחות מזה אין חיוב להוסיף בשביל שיוכל לקיים המצוה, כיון שדין תשבו כעין תדורו הוא בסוכה של התורה ואינו מחויב לעשות סוכה אחרת, שו"מ במהר"ח אור זרוע סי' קצ"ד שכתב לישב כן הראיה של ר"ת, עי"ש שהוכיח מכמה דוכתי

שאין חיוב לעשות סוכה באופן שזה לא ימנע ממנו הפטורים שיש לו עכשיו, [וע"ע מש"כ לקמן כה ע"ב].

ב' עוד הוכיח ר"ת מהא דגשמים בחג סימן קללה ואי יוכל לעשות מעובה כמין בית אמאי הוה סימן קללה, ובדעת הראשונים שחלקו י"ל שס"ל ע"ד מש"כ דכיון שאין חיוב להוסיף דשיעור הסכך יהיה כשיעור שאין גשמים יכולים להכנס ע"כ הוה סימן קללה, ועי' בפנ"י לעיל ב ע"א שכתב באופ"א, באחרונים דנו בכונת ר"ת האם כונתו משום שאין הגשמים יכולים להכנס בפועל, או"ד שזהו רק סימן דחשיב דירת קבע ונפק"מ לדינא כשהוא סוכה עשויה בצורה ארעית אבל בפועל אין גשמים יכולים להכנס, [ועי' מש"כ בזה הגריש"א זצק"ל בקובץ תשובות בכ"ז].

המ"ב [תרל"א סק"ה] כתב בשם הפמ"ג דחלוק הדין דגשמים אינם יכולים להכנס מהך דינא דכוכבים נראין בתוכה דכל הדין שצריך לכתחילה שיהיו הכוכבים נראין בלילה א"צ כן בכל הסוכה אלא סגי שבמקום אחד יראו כוכבים, והטעם כתב דראית הכוכבים בסוכה הוא כדי שזכור מי ברא אלה ושהוא גר בארץ שנאמר ירח וכוכבים אשר כוננת, אולם הבכורי יעקב שם סק"ה חולק עליו וכתב דבעינן דלכה"פ יהיה שיעור של ד"ט שכוכבים ניראין ממנו כשיעור שסכ"פ פוסל.

סוכה בראש העגלה ובראש הספינה

מתני' העושה סוכתו בראש העגלה ובראש הספינה כשרה. בגמ' מבואר שנחלקו ר"ג ור"ע בראש הספינה האם כיון שאין יכולה

לעמוד ברוח מצויה דים הסוכה כשרה, ותוס' לעיל כא ע"ב כתבו שכמו"כ נחלקו בראש העגלה שלפי ר"ג כיון שמיטלטלת לא חשיב דירת קבע, אבל ר"ע סבר דירת ארעי בעינן ואין חסרון של מטלטלת.

שו"ע תרכ"ח ס"ב מבואר דבראש העגלה הסוכה כשרה, וכתב בחיי אדם הובא במ"ב שם שלכן הסוחרים יכולים לעשות סוכת בעגלות שלהם, וכתב בפרמ"ג דשמא רק בשעה שהעגלה נחה אפשר לקיים המצוה אבל בשעת נסיעתה לא יוכל לקיים המצוה, ובבכורי יעקב תמה על דבריו שכל סכרת תוס' שהיא מטלטלת היא רק לר"ג, אבל להלכה יכול לקיים המצוה אף בשעה שהיא מטלטלת, ועי"ש בשער הציון ס"ק י"א שכתב לדינא כהבכורי יעקב.

מצוה הבאה בעבירה בסוכה ע"ג אילן ביו"ט

רש"י ד"ה כשרה. ואם עלה בה ביו"ט יצא יד"ח, הפמ"ג [סי' תרכ"ח במשצ"ז סק"ג] הקשה אמאי יצא יד"ח ואמאי לא הוה מצוה הבאה בעבירה והרי אף באיסורי דרבנן אמרינן מצהב"ע, בספר הערות להגיש"א זצ"ל כתב לישב דמבואר בעירובין ק ע"א ונפסק בשו"ע סי' שלו שהעולה בשבת באילן במזיד קנסו אותו שישאר שם אבל בעולה ע"ג גמל כיון שיש צער בעלי חיים צריך לירד מיד, וכונת רש"י ואם עלה משמע דעבר במזיד ועלה ומכיון שחייב להשאר שם ל"ש לומר דחשיב מצוה הבאה בעבירה כיון שחייב להשאר שם, ולפי"ז כתב דצ"ל שכונת רש"י רק בעולה באילן ולא בעולה ע"ג גמל.

והנה בחי' ר' ראובן ס"ג כתב לבאר בדעת תוס' דפסול של מצהב"ע הוא רק בכה"ג שנעשה חפצא של עבירה כמו באשירה של משה דבזה שעבד בו נעשה חפצא של ע"ז, וה"ה בגזילה נחשב שיש כאן חפצא של עבירה [ואפשר משום דיש חובת והשיב].

והביא ראי' לזה מדברי הירושלמי בפרק האורג בשבת שכתב לחלק דבקורע על המת בשבת יוצא יד"ח קריעה, ולא אמרינן דהוה כמצה גזולה דהוה מצהב"ע, וביאר הירושלמי דהכא ליכא גוף עבירה, וביאר הב"י יו"ד סי' ש"מ דכונת הירושלמי הוא דחלוק האיסור של קורע בשבת שאינו גוף איסור משא"כ גזול מצה הוה גוף האיסור, והיינו שכל הדין דמצהב"ע הוא רק כשיש חפצא של עבירה, ולכן הכא דאיכא איסור לקרוע בגד בשבת אינו עושה את הבגד לחפצא של איסור, ולפי"ז ה"ה הכא כשעולה לאילן בשבת אין האילן חפצא של עבירה ול"ש לומר מצוה הבאה בעבירה.

ע"ע בערוך לנר ובכורי יעקב תרכ"ט סק"ו שהקשו אמאי לא פסול מצד כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ובש"ך חו"מ סי' רז מבואר שאף באיסור דרבנן אמרינן כן.

דף כג ע"א

גמ' יכולה לעמוד באינה מצויה דיבשה כו"ע דכשרה. פרש"י משום דכה"ג חשיב רוח מצויה דים, הערוך לנר והשפ"א הקשו א"כ אמאי הגמ' אומרת דמתני' דלא כר"ג הא אפ"ל דמיירי בכה"ג שיכולה לעמוד ברוח מצויה דים.

מחיצה שאין יכולה לעמוד

ברוח מצויה דיבשה

גמ' היכי דאין יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה לאו כלום הוא. פרש"י דאפי' דירת ארעי לא הויא, מבואר מדברי רש"י דאף למד"א דסוכה דירת ארעי בעינן מ"מ צריך שהסוכה תהא ראויה לדור בה אלא דסגי צורה של דירת ארעי, בחי' מרן הגרי"ז הלכ' סוכה כתב בדעת הרמב"ם שסבר שלמד"א סוכה דירת ארעי א"צ כלל שהסוכה תהא ראויה לדירה וכמו שנתבאר לעיל כא ע"ב וא"כ א"א לפרש כרש"י.

ובתב שלפי הרמב"ם צריך לפרש שכונת הגמ' דמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה חסרון הוא בהלכ' מחיצה שאין לזה דין של מחיצה כלל, וכתב הגרי"ז שזהו ביאור הסוגיא דאי יכולה לעמוד ברוח מצויה אין חסרון בהלכות מחיצה אע"פ שבים אינה יכולה לעמוד, כיון שא"צ שהמחיצה תוכל לעמוד ברוח מצויה דים אלא שזהו שיעור במחיצה שנתנה התורה שצורת מחיצה היא באופן שיכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה, אבל למד"א סוכה דירת קבע בעינן שיכול לדור במציאות, ועיקר הך דינא מבואר לקמן כד ע"ב כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה, ובאמת צ"ב דעת רש"י שפירש שזה חסרון בהלכות סוכה והרי מבואר להלן שזה הלכה בכל דין של מחיצה של כל התורה.

מחיצה שאין יכולה לעמוד

ברוח מצויה דים

גמ' כי פליגי יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואין יכולה לעמוד ברוח מצויה

דים ר"ע סבר דירת ארעי בעינן. צריך להבין סוף סוף כיון שבים אין המחיצה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים מה מהני הא דביבשה המחיצה יכולה לעמוד מ"מ בים אין לזה תורת מחיצה.

העמק ברכה [עמוד צ'] ביאר שהדין דבעינן מחיצה שיכולה לעמוד ברוח מצויה הוא הלכה למשה מסיני וככל דיני המחיצות, ולכן אינו תלוי האם בפועל אינה יכולה לעמוד.

ולכן י"ל דנאמר בהלכה שאם ביבשה עומדת ברוח מצויה יש לזה דין של מחיצה ומשו"ה אף בים חשיב מחיצה גמורה, ולכן כתב שאם עשה מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה אע"פ שהקיף אותה במחיצות אחרות שעכשיו היא יכולה לעמוד ברוח מצויה הסוכה פסולה דהדין יכולה לעמוד הוא דין לקבוע מהו צורת המחיצה ולכן היכא שאין יכולה לעמוד אין לזה שם מחיצה.

והנה למבואר ברש"י שזהו הלכה בצורת הדירה של סוכה צ"ב הרי בים אין יכולה לעמוד וא"כ אמאי יש לזה תורת דירה ארעי, וצ"ל דהענין של דירת ארעי הוא כמו שמבואר לעיל ב ע"א שהגמ' מקשה על הטעם שסוכה למעלה מעשרים אמה פסולה משום דבעינן דירת ארעי ולמלעה מכ' דירת קבע, אלא מעתה עשה מחיצות של ברזל וסיכך ע"ג ה"נ לא הוה סוכה, ותי' הגמ' שהדין של ארעי וקבע הוא לקבוע מהו הצורה של הסוכה וכמו שפרש"י שם שהדין של ארעי הוא לתת שיעור בגובהה שתהא יכולה לעמוד ע"י יתידות ארעי, וא"כ ה"נ לענין אם יכולה לעמוד ברוח מצויה ביבשה זהו שיעור שהתורה הצריכה בדירת ארעי ולכן אע"פ שבים אין יכולה

עי' במשנה למלך רפ"ז מתרומה, וע"ע באחיעזר ח"ב סמ"ז אות י', [וע"ע שער המלך פ"ח מלולב ה"א].

הרע"א הקשה שמבואר בגמ' שיש מיעוט מהתורה חג סוכות תעשה לך דבעינן סוכה הראויה לשבעה, והנה בגמ' משמע שכל המיעוט לר"י באופן זה שבנה סוכה על האילן שלא יוכל לעלות בסוכה בשבת, וקשה הרי כל האיסור לעלות לאילן הוא דרבנן וא"כ למה צריך מיעוט מהתורה לזה, וכתב רע"א שהמיעוט מהתורה צריך אם יש סוכה העשוי כמין מבוי שמהתורה אם יש לחי בשבת אמרינן מיגו דהוה דופן אלא משום שאינה ראויה לשבעה לא אמרינן מיגו, ובפשוטו היה אפ"ל שהיכא שאסר על עצמו הסוכה בקונם לכמה ימים חשיב סוכה שאינה ראויה לשבעה מהתורה.

אופנים שמצינו שאין צריך סוכה הראויה לשבעה

בעיקר הנדון בסוכה הראויה לז' צ"ב דלעיל אמרינן דסוכה ע"ג ספינה כשרה כיון דבעומדת ברוח מצויה דיבשה אע"פ שאינה עומדת ברוח מצויה דים וצ"ב הא מ"מ הוה סוכה שאינה ראויה לשבעה, שהרי בודאי תפול שהרי אינה עומדת ברוח מצויה דים ואמאי כשרה, ובאמת הריטב"א כאן כתב דבהמה לא חשיב סוכה הראויה לשבעה והוה כמו שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, משמע מדברי הריטב"א שהפסול שאינה עומדת ברוח מצויה הוא מה"ט שאין ראויה לשבעה.

אולם בפשוטו בראשונים לא כתוב שזה טעם הפסול שם, וכן משמע ברע"א שהובא באות הקודם שהקשה למה צריך את הפסוק

לעמוד חשיב דירת ארעי והסוכה כשרה, וע"ע בשפ"א.

גדר הדרשה דסוכה הראויה לשבעה

גמ' מ"ט דר"י חג הסוכות תעשה לך הראויה לשבעה שמה סוכה. בגמ' מבואר שאף ר"מ מודה לדרשה זו אלא דס"ל שמכיון שהיא ראויה מדאורייתא לכן חשיב ראויה לז' ימים, וכתבו האחרונים [צל"ח פמ"ג תרל"ז משבצ"ז סק"א רש"ש שפ"א] דלקמן כז ע"ב נחלקו ר"א ורבנן בבונה סוכה בחולו של מועד אי כשרה או לא, דר"א סבר דבעינן סוכה הראויה לז' ולכן פסולה ורבנן פליגי ע"ז ולית ליה הך דרשא והקשו שלא מסתבר דהכא קיימינן לר"א.

ובתבו לבאר שכל המחלוקת לקמן אינו אלא אי בעינן שתהא עומדת בפועל כל ז' והיכא שבונה סוכה בחוה"מ אין כאן ז' ימים, אבל הכא הוא נדון אחר האם בעינן שתהיה ראויה לעמוד מחמת עצמה ז' ימים ואף אם בנה בחול המועד כשרה מ"מ אם אינה ראויה להיות עומדת ז' ימים פסולה, [והצל"ח כתב דע"כ ר"מ נמי סבר הך דרשה שהרי בהמשך הגמ' פוסל בהמה לדופן סוכה וע"כ משום שאינה ראויה לשבעה ועי' לקמן מש"כ בזה].

דבר הראוי מהתורה ואינו ראוי מדרבנן

גמ' ור"מ הא נמי מדאורייתא מיחזא חזיא ורבנן הוא דגזרו בה. כתב הריטב"א שנחלקו האם מה דלא חזי מדרבנן חשיב אינו ראוי מהתורה, ובאחרונים האריכו בנדון זה אי אינו ראוי מדרבנן חשיב אינו ראוי מהתורה,

ולמבואר בעינין הילפותא לאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה, אולם יש להקשות עוד דמבואר שלר"ע אם יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה אף בים והרי בפועל עכשיו בים אינה ראויה לשבעה ואמאי כשרה.

עוד הקשו דלעיל יג ע"ב מבואר דירקות שעומדים להתיבש בתוך ז' ימים פסולים לסכך, וכתב הריטב"א שם שאינו אלא מדרבנן משום גזירה דכיון שעומד להתיבש חשינן ליה השתא כמי שכבר נפל, וצ"ב מ"ט אינו פסול מדאורייתא מה"ט דאינה ראויה לז', [ואף להר"ן שם דמשמע שהוא מהתורה שכתב דמהא שמעינן דכל סכך שעומד להתיבש פסול מתחילתו ע"י בשעה"צ תרכ"ט ס"ק נ"ה, מ"מ משמע מדבריו שאינו מחמת פסול שאינו ראוי לז' אלא פסול חדש].

ובאמת שהפמ"ג תרכ"ט בא"א ס"ק י"ג כתב לדייק בלשון הרמב"ם שבאמת הוא פסול מהתורה מה"ט דאין ראוי לשבעה הובא בשעה"צ שם ס"ק נ"ה, עוד הק' הערוך לנר והרש"ש לעיל ז ע"א בהא דאמרינן דמיגו דהוה דופן לענין שבת הוה דופן לענין סוכה ואמאי בשבת הסוכה כשרה הרי היא סוכה שאינה ראויה לשבעה.

ואולי י"ל שכל הפסול של סוכה שאינה ראויה לז' הוא רק כה"ג שיש סוכה לפנינו אלא שלא יוכל לקיים התם מצות סוכה, אבל בכה"ג שהסוכה תבטל ואינה לפנינו ל"ש בזה הפסול של סוכה שאינה ראויה לשבעה מכיון שאין כלל סוכה וכל ההלכה היא רק כשהסוכה לפנינו נאמר הלכה שיכול לקיים בה סוכה שבעה, ולכן כל החסרון שייך רק כה"ג שאיכא איסור לעלות מדרבנן, אבל בסוכה שהכשירה ע"י מיגו דהוה דופן לענין

שבת אף שלגבי חוה"מ אין כאן סוכה כיון שאין הכשר דפנות, או בירקות המתבישים דאין הסוכה לפנינו ל"ש אין חסרון של ראויה לשבעה.

וי"ש להוכיח כן דבמקום שיורד גשמים דא"א לקיים מצות סוכה באותה שעה וכמה מהפוסקים ס"ל דיש לזה דין של דירה סרוחה א"כ הוה סוכה שאינה ראויה לשבעה, וע"כ כמש"כ דבאותה שעה אינה סוכה ול"ש ביה הק' פסול, שוב ראיתי בשו"ת זית רענן [להגאון מקוטנא] עמוד קפ שכתב יסוד זה, ולכן כתב שאם אדם השאיל לחברו סכך או דופן ליום אחד של סוכות אין פסול בסוכה משום שאינה ראויה לשבעה, משום דכשיסתור את הסוכה לא יהא כאן סוכה לפנינו ול"ש החסרון כה"ג חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה.

ע"ע בספר שלום יהודה [סי' מ"ו] שכתב שבהא דירקות המתבישים אפשר באמת לפסול משום סוכה שאינה ראויה לשבעה, אולם דאי מה"ט הוה ככל סכך פסול שפוסל רק בד"ט, והתם מבואר דדינו כאויר שפוסל בג"ט, וע"כ הוצרכו הראשונים לטעם חדש התם כדי להחשיבו לאויר שיפסול בג"ט, וכן מבואר בפמ"ג משבצ"ז ס"ק י"ד שכתב דאם סיכך בירקות ע"ג סכ"כ הרי"ז פוסל את מה שתחתיו כמו בכל סכ"פ ע"ג סכ"כ דמבואר בסי' תרכ"ו, ומבואר דמלבד מה שחשוב כאויר יש לו דין של סכך פסול ומבטל את הסכ"כ שתחתיו ע"ש שהאריך בכ"ז.

הטעם שבסוכה ע"ג אילן חשיב אינו ראויה לשבעה

רי"י ד"ה הראויה לשבעה. והשתא דגזור בה רבנן נמצא אינה ראויה ליום

ראשון, אמנם הריטב"א כתב דאינה ראויה לשבעה משום דלעולם איכא שבת בתוך ז' ימי הסוכה, וצ"ע אמאי לא כתב כרש"י דאינה ראוי ליום הראשון שהוא יו"ט.

והפמ"ג במשבצ"ז [תרכ"ח סק"ג] כתב די"ל דמכין שמותר לעלות ביו"ט לאילן כיון שהוא לצורך אוכל נפש כהא דבסי' תקי"ד שמותר לכבות דליקה ביו"ט אם אין לו בית אחר לאכול, וכע"ז כתב הערוך לגר [ויש להעיר שהרי האיסור לעלות לאילן הוא משום שמא יתלוש והרי לא מצינו שהתירו לתלוש ביו"ט משום אוכל נפש וא"כ מדוע מותר לעלות לאילן].

אולם הבכורי יעקב [ס"ק י"ח] כתב דבמקום שרבנן אסרו לו לעלות לאילן מותר לו לאכול בביתו והו"ל כמי שאין לו סוכה שאנוס הוא ופטור מהסוכה, והעירו דיתכן דכ"ז הבכרר"י לשיטתו שכתב בסי' תר"מ ס"ק כ"ה דלישב חוץ לסוכה הוה ביטול עשה בשב ואל תעשה, ולכן כתב שם דא"צ להוציא הון רב אלא כשאר מצות עשה, ולכן כיון שיש איסור לעלות לאילן אנוס הוא מקיום המצוה, והפמ"ג שם אזיל לשי' דס"ל דחשיב ביטול בקום ועשה לאכול חוץ לסוכה, לכן אף שאין לו סוכה מ"מ יתכן שאסור לו לאכול ולכן הוא לצורך.

גמ' עשאהו לבהמה דופן לסוכה ר"מ פוסל. כתב הריטב"א דאע"פ דלעיל ס"ל לר"מ דהעושה סוכה ע"ג בהמה כשרה, צ"ל דהתם מיירי דקרקעית הסוכה היא ע"ג בהמה ממש וקונדסים קבועים בו ומסכך עליהן, לכן אף אם תברח סוכתה עמה משא"כ הכא, וע"ע בערוך לגר מש"כ ברש"י.

כי פליגי בבהמה קשורה

גמ' אלא בפיל שאינו קשור כו"ע לא פליגי כי פליגי בבהמה קשורה וכו'. מבואר בגמ' שלכו"ע יש חשש שמא תברח, והטעם כתבו תוס' שלמד"א שחושש למיתה דלא שכיחא כ"ש שחושש לשמא תברח שזה יותר שכיח, ולא נחלקו אלא בבהמה שהיא קשורה אם יש חשש מיתה, ומבואר דלר' יהודה שסבר שעושים דופן מבהמה לא חושש למיתה ולא לשמא תברח, וכן כתבו תוס' [ד"ה ולמאן] דלר"י דמכשר לא חייש.

וצריך להבין אטו בהמה עומדת במקומה כל הזמן ולא זזה כלל ואמאי לא חייש ר' יהודה שמא תברח, ואפ"ל דאף אם חושש מ"מ אי"ז סיבה שלא יקיים מצות סוכה עכשיו ולית הסברא של ר"מ שכתב רש"י שיתבטל ממצות סוכה, אולם בלשון תוס' משמע שר' יהודה לא חייש, וכן מבואר בגמ' לענין מיתה שלא חייש ר' יהודה כלל שהגמ' מקשה סתירה בדעת ר' יהודה אם חייש למיתה.

ונראה לבאר דרש"י כתב שהטעם שאמר ר"מ שלא הוה דופן הוא משום שאם תמות ותפול ביו"ט אין כאן דופן ונמצא שהוא בטל ממצות סוכה, ומבואר שאין כאן חסרון בעצם דין דפנות אלא שרבנן חששו שמא תמות ויתבטל ממצות סוכה, וה"נ אם תברח יתבטל ממצות סוכה, ולפי"ז אפ"ל דר' יהודה סבר דאע"פ שזה ברור שלא תעמוד הבהמה כל הזמן במקומה, אבל אפשר שאף אם תלך תחזור למקומה שהיתה עומדת שם בתחלה וממילא יהא לו סוכה ולא יתבטל ממצות סוכה, ולכן ליכא גזירה דרבנן שלא לעשות

מנחת

דף כג ע"א

משה

צה

דופן מבהמה שליכא חשש שיתבטל מצות סוכה, ועי' באות הבאה.

ודלמא רבעה

גמ' ודלמא רבעה. בפשוטו קושיית הגמ' למד"א דלא חייש למיתה הא איכא חשש שמא רבעה וממילא לא יהא כאן שיעור דופן, וביאר ברש"ש שכונת הגמ' להקשות משום שרבעה היא חשש גדול יותר ממיתה, ועיין במהרש"א מש"כ לבאר אמאי לא תקשה לפי ר' יהודה איך הוה דופן ולמה לא נחשוש שמא רבעה וליכא שיעור דופן, ויבואר להלן כל הענין.

ויש' לעיין מה החשש דרבעה הרי יוכל להעמידה ויהא לו דופן, וכמו שכתבנו לעיל שלר' יהודה אין חשש שמא תברח שתחזור ה"נ הרי יכול להעמידה, ועי' בפי' ר' אברהם מן ההר שביאר שכונת הגמ' להקשות דלמא רבעה וממילא סותרת כל המחיצה שבין רגליה שהרי העמיד שם הוצא ודפנא וממילא לא יהא לו שיעור של דופן ונמצא שאף אם יעמיד אותה חסר בשיעור של המחיצה כיון שאיכא רווחא.

בחשש דילמא תמות וכווצה ולא אדעתיה

גמ' זימנין דמוקים בפחות מג' סמוך לדופן וכיון דמייתא כווצא ולא אדעתיה. פרש"י דשמא יתמעט והוה ליה שלושה ובטיל ליה שיעור של מחיצה, הרש"ש והשער המלך [ריש הלכ' סוכה ד"ה ודע] הקשו אמאי הוצרך רש"י לה"ט ולא כתב כמו שכתב לעיל דשמא תמות ביו"ט ולא יוכל לתקנו ונמצא בטל ממצות סוכה.

ובתב הרש"ש דמעיקרא סבר הגמ' דלא קשר הבהמה וא"כ אם תמות היא נראת לעין כל ויראה שחסר בהכשר הדפנות, אבל למסקנת הגמ' דקשרה איכא חשש גדול יותר דשמא כווצא ולא יראה שחסר בהכשר דפנות [וזה שייך אף בחוה"מ], והוסיף הרש"ש דהתם נמי ליכא חשש שיבטל ממצות סוכה דיכול לקשרה ביו"ט כשי' לעיל טז. דשרי לעשות מחיצה ביו"ט, וצ"ע דכשמתה הבהמה אסור בטלטול משום מוקצה ואיך יוכל לקשרה. **ויש'** להקשות לר' עקיבא שסבר בעושה סוכה ע"ג ספינה דאין יכולה לעמוד ברוח מצויה דים דכשרה היכא שיכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה ואמאי לא יפסל מדרבנן שמא יתבטל ממצות סוכה, ואולי מיירי שלא היה לו סוכה אחרת לישב ולכן עשה סוכה כזו דמכיון שכל הפסול הוא רק מדרבנן כדי לקיים את הדאורייתא ישב שם, אולם בערוך לנר מבואר שר"ג בנה סוכה בספינה וע"כ היה יכול ר"ע אף הוא לבנות סוכה שם.

חסרון בסוכה

שאינה ראויה לשבעה בדפנות

בעיקר הדבר שסבר ר"מ שאין עושין דופן מבהמה מבואר שזה חשש בעלמא ויש להקשות אמאי לא תפסל הסוכה משום שאינה ראויה לשבעה, והרש"ש כתב שכל הדין שאינה ראויה לשבעה הוא רק בסכך ולא בדפנות, ומשו"ה בעינן לטעמא דילמא כווצא ולא אדעתיה, [וכן הוכיח מהא דאמרין לעיל מיגו דהוה דופן לענין שבת הוה דופן לענין סוכה וליכא חסרון שאינה ראויה לשבעה], והביאור בזה דהא דבעינן סוכה הראויה לז' נלמד מקרא דחג הסוכות תעשה לך, ודומיא

להא דאמרינן לעיל ט. דעצי סוכה אסורים כל ז' מחג הסוכות תעשה לך והך קרא קאי רק לענין הסכך ולא לענין הדפנות ה"ה לענין דינא דראויה לז' ימים קאי רק ע"ג הסכך ולא בדפנות.

אולם בתוס' בסוגין מוכח שאף בדפנות יש חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה, שהתוס' [ד"ה על גבי בהמה] כתבו שלפי רש"י דהיכא שהסכך מטלטל יש חסרון של אין לה קבע, ע"כ צ"ל שהמחלוקת של ר' יהודה ור"מ בעושה סוכה על גבי בהמה מיירי שהעמיד הסכך על גבי קונדיסים והכניס את הבהמה בתוכה ועשה קרקעית הסוכה עליה והעמיד עליה דפנות, ובגמ' מבואר שהטעם שהיא פסולה לפי ר' יהודה הוא משום שזה סוכה שאינה ראויה לשבעה, ומוכח שיש חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה בדפנות שהרי הסכך לא נשען על הבהמה כלל וכל החסרון שאין יכול לעלות בבהמה, אולם אינו מוכרח כלל שהרי החסרון שם שאינו ראויה לשבעה הוא מפני שא"א לעלות ע"ג בהמה, וא"כ אע"פ שהתוס' כתבו שהסכך עומד ע"ג יתדות והם קבועים והדפנות הם ע"ג בהמה מ"מ עכשיו בענין זה א"א לעלות על הסוכה ואף הסכך נחשב אינו ראוי לשבעה.

ונראה שלפי מש"כ לעיל שאין חסרון של סוכה שאינה ראויה בכה"ג שלא יהיה סוכה כלל א"ש דהיכא שהבהמה תלך ולא יהא כאן סוכה לפנינו ליכא חסרון של סוכה שאינה ראויה לשבעה.

אמנם הצ"ח כתב דהחסרון של בהמה לדופן הוא משום דהוה סוכה שאינה ראויה לשבעה, והא דקאמר הגמ' במסקנה דלמד"א שמא תמות החשש הוא דילמא מיתה

וכווצא ולא אדעתיה, ולא אמרינן דהפסול הוא סוכה שאינה ראויה לז', משום דהגמ' אתי למימר אף למד"א דלית ליה דבעינן סוכה הראויה לז'.

והנה בשו"ע תר"ל סעי' י"ב פסק דאפשר להעמיד אדם לשם מחיצה ואפי' ביו"ט, ובמשנ"ב [ס"ק נ"ה] כתב דבאדם לא חיישינן שמא יברח דישאר שם עד גמר אכילתו, ולמש"כ הצ"ח דיש חסרון של סוכה שאינה ראויה לז' צ"ע וכי יעמוד שם ז' ימים, [וצ"ל דבשעה שילך יעמיד דופן אחר במקומו ובכה"ג אין חסרון של סוכה הראויה לז' וצ"ע], ועי' היטב בתוס' עירובין מד ע"א ד"ה ר' מאיר בסו"ד ובשפ"א ובקרא"א מש"כ.

דף כג ע"ב

ב' לוגין שאני עתיד להפריש

תוס' ד"ה שני לוגין. כתבו התוס' דמיירי בע"ש בין השמשות ולא מיירי בשבת עצמה דבשבת לא התירו להפריש בכל אופן, אלא מיירי דוקא בבין השמשות והתירו לו לקרוא שם בכה"ג שאינו מסיים את ההפרשה דהיינו שלא אומר מעשר ראשון בדרומו או בצפונו, וצ"ל שמכיון שכל האיסור של הפרשה בשבת הוא מדרבנן בבין השמשות לא אסרו רבנן הפרשה בכה"ג, ואע"פ שחל עכשיו חלות גמורה של הפרשה שהרי יכול לשתות כל השבת מ"מ לא גזרו רבנן בכה"ג. **והנה** ברש"י ד"ה אומר ב' לוגין כתב כגון שהגיע לילי שבת משמע שחולק על תוס' וסבר שיכול להפריש אף בשבת עצמה, אולם עי' רש"י ב"ק סט ע"א כתב דמיירי בער"ש בין השמשות ועי' בערוך לנר מש"כ.

תוס' בא"ד. ועוד כדדרשינן בפרק השוכר את הפועלים ואכלת ולא מוכר, הריטב"א כתב שאם כל החשש הוא רק כשמוכר לאחר הרי יכול ליתן לכותי בעצמו לאכול מזה ויראה אם הוא מעשר, וכתב הריטב"א דבדיקה זו לא מהני דשמא כותים אית להו עשר תעשר ולא מוכר ולוקח ע"ש.

נוסח הפרשה באומר ב' לוגין שאיני עתיד להפריש

תוס' בא"ד. ולקרא שם כי האי גונא דאומר שני לוגין שאני עתיד להפריש מותר דכולי האי לא גזרו בין השמשות, כונת תוס' שמכיון שכל האיסור של הפרשת תרומה בשבת הוא דרבנן, לכן לא גזרו רבנן כשעושה קריאת שם ולא מסיים את מקום ההפרשה והיינו שאינו עושה כמו הפרשה רגילה.

ובתבו תוס' וגבי מזמן את חברו דקתני מה שאני עתיד להפריש למחר משום דבמזמן אין מפריש אלא מה שאוכל וה"ה נמי מי שיש לו טבל וכו', ביאור דבריהם שבמשנה בדמאי פ"ז מ"א מבואר שאדם שיודע שיאכל אצל חברו בשבת ואינו מאמינו על המעשרות יכול לומר קודם שבת מה שאני עתיד להפריש למחר הרי"ז מעשר, ולמחר הוא הוא מפריש את התרומה ומעשר, וכתבו תוס' שהטעם שכאן בב' לוגין לא קתני שמה שיפריש למחר, משום דהתם הוא מפריש רק על מה שהוא אוכל בשבת לכן התירו לו רבנן לתקן על סמך מה שאמר קודם שבת מה שאני עתיד להפריש, אבל כאן הרי הוא רוצה לתקן את כל החבית ואין צריך את כולו בשביל שבת לכן התירו לו רק את הקריאת שם ולא

התירו לו לעשות את ההפרשה בפועל שמבורר היכן חלה ההפרשה וצריך להמתין עד לאחר השבת.

מיהו בעיקר הדבר יש חילוק בין אופן ההפרשה בסוגיין שאומר ב' לוגין למשנה במעשרות בהולך אצל חברו לאכול בשבת, דהכא ע"י הקריאת שם חלה ההפרשה עכשיו שהרי מותר לו לאכול מיד, אלא שלא מבורר היכן חלה התרומה וזה דין ברירה שלמחר כשיברר יתברר למפרע שעל זה עשה חלות הפרשה מעיקרא, אבל התם כשמתנה מע"ש ל"ש לומר שחלה ההפרשה עכשיו שהרי הולך לחברו לאכול ואין יכול להפריש עכשיו תרומה בשל חברו בלא דין שליחות.

וביאר החזו"א [דמאי ט' ח] שע"כ צ"ל שהתנאי מערב שבת הוא הלכה חדשה, שרבנן אמרו שאם אומר נוסח כזה שהוא עתיד להפריש בשבת בכה"ג לא אסרו רבנן להפריש אח"כ בשבת ולא חשיב כמתקן, והא דקתני במתני ומחלל על המעות היינו נמי כדי להתיר פדיון בשבת, אבל לא חל עכשיו קודם שבת הפרשה כלל.

תוס' בא"ד. וקצת תימא בעובדא דר' ינאי, וקרא שם כתב בערוך לנר דצ"ל "יקרא שם", כונת תוס' להקשות אמאי הוצרך להפריש בע"ש שלא מן המוקף הרי יכול להפריש בשבת, ובתי' התוס' שזה היה קודם ששאל את רבי חייא תמה בערוך לנר דהתם מבואר שר' ינאי שאל את ר' חייא בעצמו.

תוס' בא"ד. ועוד ע"כ צריך להפריש דהא קאמר שאני עתיד להפריש ואם היה

שותה בלא הפרשה נמצא שותה טבלים למפרע כמו באם יבקע הנוד וכו' ובשבת אין מפרישין כדפרישית, כונת תוס' שאע"פ שקרא שם קודם שבת מ"מ אין יכול לחלל עכשיו, וכמו שכתבו תוס' קודם לכן שמכיון שיש בחבית הרבה יין ואין שותה את כולו בשבת ע"כ לא יוכל להפריש הכל בשבת, דכל מה שהתירו לו להפריש בשבת הוא רק מה שצריך בשביל מה שצריך לאכול בשבת ומכיון שיש בחבית הרבה יין ע"כ רק לאחר השבת יוכל להפריש ולכן לא יכול לחלל עכשיו.

דף בר ע"א

ביאור סברת תוס' לחלק בין ב' סוגי ברירה

תוס' ד"ה דברי ר"מ. וי"ל שאני הכא שהוא מבורר בדבריו כשאומר שאני עתיד להפריש. בכל דברי תוס' מבואר שסברו לחלק בין הנדון של ברירה באחין שחלקו לברירה דשני לוגין, וביאור הענין נראה דבאחין שחלקו הנדון הוא איך לקבוע את חלות הירושה האם יש ברירה ואנו אומרים שמתברר שהחלק שעלה לו בגורל היה צריך לבוא אליו בתחלה, או אין ברירה ואחין שחלקו כלקוחות הם וא"א לברר ע"י החלוקה שזה היה החלק שהיה צריך לבוא אליו בתחלה, והתם חלות הירושה אינו דבר שנפעל ע"י האדם וכל הנדון הוא האם ע"י דין ברירה אפשר לקבוע בחלוקה איזה אופן היה החלות מעיקרא, ובזה כתבו תוס' דכיון שהחלות מעיקרא דהיינו עצם הירושה לא היה ע"י האדם בזה יותר קשה לומר שיש ברירה, אבל במשנה של ב' לוגין שאני עתיד להפריש הוא נדון אחר דלא בא

לברר חלות שנעשה אלא הוא עושה את חלות ההפרשה, אלא שהחלות שעושה עכשיו אינו מבורר עכשיו ורק קובע שיתברר ההפרשה אח"כ בזה סברי תוס' שמכיון שהוא עושה את חלות ההפרשה לכן בזה יש יותר סברא לומר דיש ברירה.

והנה רש"י בחולין י"ד א' כתב דלמד"א אין ברירה בב' לוגין אסור לאכול משום דחיישינן שמא ישתה תרומה, ומבואר דס"ל דלמ"ד אין ברירה אין הכונה שלא חל כלל שאינו מבורר, אלא אף אם אין ברירה חל חלות אלא שלא ידעין על מה חל וא"א לברר אח"כ על מה עשה החלות מעיקרא.

אבל תוס' בחולין [ד"ה תנא] והרשב"א חולקים והוכיחו מערובין דלמד"א אין ברירה לא חל כלל, וכ"ה לשון הר"ן בנדרים מ"ה ע"ב שכ' דמ"ד אין ברירה ס"ל דאין ראוי שיחול דבר על הספק.

ומבואר ברש"י דהנדון של ברירה הוא לא לגבי להחיל חלות שאינו מבורר, אלא הנדון של ברירה הוא אם יוכל לברר חלות שנעשה כשבשעת החלות לא היה מבורר על מה עשה, ועיקר סברא זו נתברר נמי בדברי תוס' שיש נדון של ברירה להחיל חלות שיוכל לבררו אח"כ ויש עוד נדון של ברירה לברר חלות שנעשה.

ר"מ סבר כל מחיצה שעומדת ברוח אינה מחיצה

גמ' אלא אמר רב אחר בר יעקב קסבר ר"מ כל מחיצה שעומדת ברוח אינה מחיצה. לכאורה לפי מה שמבאר הגמ' עכשיו שיסוד המחלוקת בין ר"מ ור"י הוא בגדר דיני מחיצה

א"כ אין הכרח לומר שר' יהודה לא חייש למיתה ור"מ חייש למיתה, אלא אפ"ל כמו שהגמ' ס"ל מעיקרא שהמחלוקת במשנה של ב' לוגין הוא האם חייש ר' יהודה לבקיעת הנוד ור"מ לא חייש, והנדון באשה שהלך בעלה למדינת הים אם אוכלת בתרומה תלוי גם בזה אם חיישין למיתה.

ולפי"ז נמצא שלר' יהודה חייש למיתה ה"נ הכא בהעמיד בהמה לדופן ג"כ חייש למיתה, וא"כ צ"ל דאע"פ שסבר שמחיצה שעומדת ברוח הוה מחיצה ע"כ מיירי בבהמה קשורה דאל"כ איכא שמא תברח או שמא תמות, וכן כתב בביאור הגר"א [סי' שס"ב ס"ה] לישב הא דפסק השו"ע בסי' תר"ל סעי' יא שעושים מחיצה מבעלי חיים שיקשור שם בהמה לדופן, והיינו שפסק כר' יהודה שאם עשה בהמה דופן לסוכה ואע"פ שלפי מה שביארה הגמ' בתחלה טעמא דר"מ משום דחיישנן שמא תברח ור' יהודה חולק על סברא זו וא"כ מכשיר אע"פ שאינה קשורה, מיהו למסקנה שנחלקו בדין מחיצה שעומדת ברוח י"ל שחושש למיתה וה"ה לשמא תברח ולכן צריך לומר שהיא קשורה.

והוסף הגר"א דאע"פ שהגמ' אומרת לעיל שלפי ר"מ איכא חשש שמא כווצה ולא אדעתיה ע"כ צ"ל שר' יהודה חולק על חשש זה ולכן הוה דופן לסוכה, ועוד כתב הגר"א די"ל דכונת השו"ע שהעמיד את הבהמה סמוך ממש לדופן ולכן אף אם תמות יהא שיעור גמור של מחיצה, ועיקר דברי הגר"א כבר כתב הריטב"א כאן בסוגיין שכתב כן לישב הסוגיא בגיטין דקאמר דטעמא דר"י משום דחשש לבקיעת הנוד ולא משום דאין ברירה עי"ש, ועי' במהרש"א לעיל כג ע"א.

מיהו בדעת הרמב"ם צ"ע דבהלכות סוכה [פ"ד הט"ז] כתב הך דינא שאפשר לעשות מחיצה מבעלי חיים ולא כתב שדוקא אם הם קשורה, ובהלכ' שבת פט"ז הכ"א כתב דהא דמותר לעשות מחיצה מבעלי חיים הוא דוקא אם הם כפותים, ועי' במגיד משנה וב"ח סי' שס"ב שכתב טעם אחר בזה ועי' בצל"ח ובשער המלך הלכ' סוכה מש"כ.

והנה בשער הציון תר"ל סק"נ כתב שמסתבר שלפי מש"כ הגר"א להלכה שחיישין למיתה אם אדם עושה סוכה מבעלי חיים שאינם קשורים מכיון שיש חשש שמא תברח ושמא תמות הסוכה פסולה, וכתב דלא מסתבר שרק רבנן אמרו עצה שלא יעשה דופן מבעלי חיים שיתבטל הדופן.

וצ"ב מה המקור לדבר זה הרי בגמ' מבואר רק שלפי ר"י הסוכה כשרה ואה"נ שאם יש חשש של מיתה או תברח ראוי שלא יעשה את הסוכה אך מנלן שהסוכה פסולה, ואמנם בגמ' מבואר שלפי הס"ד ר"מ פוסל דופן בהמה לסוכה משום הך חשש אבל להלכה מנלן שלר"י שיש חשש פוסל את הסוכה, ואמנם בגמ' מבואר שזה היה דבר פשוט סברא זו, דמשמע בגמ' שר"י חולק על חשש שמא תמות ושמא תברח, ומה מכריח את הגמ' לומר כן הא י"ל אף אם יש חשש כזה מ"מ לא פסול לעשות סוכה אלא אם היא תמות או תברח לא יאכל שם, ומבואר שזה היה פשוט מסברא דבסוכה שיש חשש של מיתה יש סיבה לומר שרבנן פסלו סוכה כזו.

מחיצה שאינה עומדת ברוח

גמ' כל מחיצה שעומדת ברוח אינה מחיצה. בפשוטו הכונה דמחיצה שעומדת ברוח

הכונה היא שכל קיום המחיצה היא ע"י הרוח, אבל אם יכולה לעמוד אף בלא הרוח הוה מחיצה דהיינו שאף אם תמות יש שיעור למחיצה הוה מחיצה.

אולם למבואר באות הקודם דלפי מסקנת הגמ' י"ל דר' יהודה חייש למיתה ע"כ צ"ל דמיירי בבהמה קשורה וא"כ אף אם תמות הרי היא יכולה לעמוד, ומוכח שלפי ר"מ שיש חסרון במחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח הוא אף אם תוכל לעמוד המחיצה בלא הרוח וצ"ב הסברא בזה אמאי א"א לומר דל הרוח והרי יש כאן מחיצה, ועי' בשפ"א שנסתפק בזה.

גמ' א"ד קסבר ר"מ כל מחיצה שאינה עשויה בידי אדם אינה מחיצה. כתב השפ"א א"כ אף אילן לא תתכשר למחיצה, והא מתני' היא לקמן ע"ב העושה סוכתו בין האילנות כשרה, ולכן כתב ע"פ מש"כ בתוס' בעירובין טו ע"א [ד"ה תל] שתל הוה מחיצה אע"פ שנעשית בידי שמים ולא בידי אדם דלא אתי למעוטי אלא דבר שאינו ראוי להעשות בידי אדם כבע"ח ולפי"ז ה"ה אילן הוה מחיצה.

בגדר פסול מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה

גמ' כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. פרש"י שהרוח מוליכה ומביאה, מבואר ברש"י דאף כה"ג שהרוח לא מפילה את המחיצה לגמרי אלא שמנדנדת אותה ג"כ לא חשיב מחיצה, וכתב השער הציון [תר"ל ס"ק מה] שהכרח של רש"י היה מגוף הסוגיא שהרי לאחר שהעמידה הגמ' דמיירי באילנות קשין [זקנים ועבים]

מקשה הגמ' והאיכא נופו ופרש"י שהולך ובא ופעמים שאף הנוף מהדופן, מבואר שאף אם כל המחיצה אינה ניטלת ממקומה שהרי גוף העץ לא זו ממקומו מ"מ כיון שהנוף הוא חלק מהמחיצה מקשה הגמ' שכיון שהוא הולך ובא לא הוה מחיצה.

בספר קהלת יעקב לבעל המשכנות יעקב [הודפס בקובץ מפרשים] כתב דכונת רש"י שהרוח מוליכה את המחיצה הוא אף באופן שלא תתבטל שיעור המחיצה ע"י נדנוד ואף אם לא נעשה חלל ג' טפחים ג"כ אינה מחיצה, והוכיח כן דבגמ' לעיל כג ע"א מבואר שמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה לא הוה מחיצה, ודעת ר"ע שאם עשה מחיצה שיכולה לעמוד ברוח מצויה ביבשה כשרה אף כשעושה הסוכה בים ואע"פ שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה דים, וא"כ קשה מה חידש רב אחא הא כבר התם מבואר שיש דין במחיצה שתהא יכולה לעמוד ברוח מצויה, וע"כ שהחידוש של רב אחא הוא שאף אם לא מתבטל שיעור מחיצה ג"כ המחיצה פסולה שנתיחדש כאן דין בדיני מחיצות שצריך שלא ינוד אותה הרוח כלל.

ועי' עמק ברכה [עמוד צ] שכתב כן לדייק מדברי הרמב"ם שהחסרון של מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח לא הוה מחיצה הוא אף בכה"ג שלא יתבטל ממנו שיעור מחיצה, והיינו אע"פ שהאילן אינו נוטה לארץ אלא שהולך לכאן ולכאן לא הוה מחיצה וכתב שכן משמע בריטב"א ובר"ן בסוגיין.

והביאור בזה כתב בעמק ברכה שהדין של מחיצה שיכולה לעמוד ברוח מצויה אינה סברא, אלא שזה חלק מהלכה

למשה מסיני שהחזוק של המחיצה הוא אם היא לא זזה ולכן אע"פ שלא מתבטל שיעור המחיצה ע"י נדנוד הרוח ג"כ המחיצה פסולה, ובזה ביאר הסוגיא לעיל שאם יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה כשרה בים אע"פ שבים אין יכולה לעמוד, וביאר שזה שיעור בחזוק של המחיצה ולכן אף אם בים המחיצה אינה יכולה לעמוד הסוכה כשרה.

אולם בקרית ספר פ"ד מסוכה כתב כל מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה לאו שמה מחיצה דבעינן מחיצות מגיעות לתוך ג' לארץ ומכוונות לסכך והאי דפנות הואיל ונעין ונדין ע"י רוח מצויה דיבשה לאו הכי הוא עכ"ל, מבואר מדבריו שרק אם הרוח מנדנד אותם בשיעור של יותר מג"ט דאז נפיק מתורת לבוד ומבטל ממנו תורת מחיצה, [אולם משמע מדבריו שרק אם הרוח מנדנדת את המחיצה סמוך לארץ או לסכך, אבל אם הרוח מנדנד את המחיצה רק באמצע אינו פוסל דנשאר בצדה דופן שהוא סמוך לסכך וכן סמוך לארץ].

החזו"א [סי' ע"ז סק"ו] כתב ע"ד הקרית ספר וביאר שכל מה שמבואר בגמ' לעיל כג ע"א שמחיצה שאין יכולה לעמוד לא הוה מחיצה התם כשע"י הרוח ניטלת המחיצה לגמרי ובטלה לה, אבל הכא החידוש של רב אחא הוא שאף שלא ניטלת המחיצה ע"י הרוח מ"מ אם הרוח מוליכה ומביאה את המחיצה המחיצה פסולה, ומיהו כתב בחזו"א שרק בכה"ג שהרוח מוליכה את המחיצה ומציאה אותה מג"ט ומבטל לה תורת מחיצה, אבל אם הרוח מוליכה ומביאה את המחיצה ואין מוציא אותה מג"ט לא נתבטל שם מחיצה.

ומבואר מדברי החזו"א שרק אם הרוח מוליכה ומביאה את המחיצה באופן כזה שבשעה שהיא זזה אין כאן מחיצה עכשיו, ומשמע שאם היא מוליכה אותה יותר מג"ט באופן כזה שכל המחיצה זזה ולא נתבטל משיעור המחיצה בכה"ג המחיצה כשרה.

מיהו יש לדון לפי מה שדייקו בראשונים שאף אם המחיצה לא מתבטלת ג"כ יש חסרון של מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה, ויש לברר מה השיעור אטו אם זו משהו ג"כ, שהרי הגמ' אומרת דמיירי שהוא קשר את נופו ולא משמע דקשר כ"כ שלא זו אפילו משהו, ואולי אף לראשונים אם הרוח מוליכה אותה רק בתוך ג"ט שזה שיעור לבוד אין בזה חסרון דתוך ג"ט חשיב שהמחיצה עומדת במקומה, אלא שאם הרוח מוליכה אותה יותר מג"ט אע"פ שלא נתבטל תורת מחיצה ג"כ היא פסולה וכמו שביאר בעמק ברכה שזה הלכה למשה מסיני בחזוק של המחיצה ואע"פ שלא נתבטל תורת מחיצה ג"כ היא פסולה, אבל לפי דרכו של החזו"א כל החסרון הוא מה שמתבטל מזה שיעור מחיצה ובכה"ג שהרוח תוליך את כל המחיצה אפילו יותר מג' בכה"ג שלא יתבטל לרגע שיעור המחיצה אין בזה חסרון של מחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה.

ע"ע בעמק ברכה שהביא שנחלקו הפוסקים המג"א והלכות קטנות הובא בבאר היטב סי' תר"ל סק"י באופן שעשה מחיצה שאין יכול לעמוד ברוח מצויה אבל הקיף אותה במחיצות גמורות דעכשיו הרוח לא תניד אותה, וכתב שאם הוא שיעור במחיצה א"כ אף בכה"ג דאין המחיצה בפועל מנידה

אותה מ"מ הא לית ליה הכשר מחיצה, [וכ"כ במשנה ברורה תר"ל ס"ק מח המג"א סי' שטו בשם שו"ת הרשב"א לענין מחיצה בפני המת].
אבן לפי סברת החזו"א שזה תלוי במה שבפועל מתבטל מזה תורת מחיצה אפ"ל דכה"ג המחיצה כשרה, ובאמת בחזו"א בסי' נ"ב ס"ק י"ד צידד כדעת הלכות קטנות שבכה"ג אין חסרון של מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה, וא"ש לסברת החזו"א שכתב שיש חסרון שמתבטל מזה תורת מחיצה וא"כ דנים כל מקום לפי מה שהוא, אלא שכתב דפסולה דמ"מ אין דרך מחיצה כה"ג.
והנה בעמק ברכה הביא שבהלכות קטנות הוכיח כדבריו מהא דמבואר בר"ן לעיל שאם עשה סוכה כמין מבוי צריך פס ד' טפחים אבל אם עשה הסוכה בתוך חצר שמוקף מחיצות א"צ פס ד' אלא סגי בטפח ומשהו משום דמהני המחיצות החיצונות למחיצה הפנימית מדין מיגו דהוה דופן, וא"כ ה"נ כשיש מחיצה שאין יכולה לעמוד ברוח מצויה כשמוקף מחיצות אחרות מועלת המחיצות החיצוניות יחד עם הפנימיות, אלא שכתב העמק ברכה שכל סברת הר"ן הוא רק בסוכה העשוי כמין מבוי שהחסרון משום שהוא מפולש, ולענין זה כתב הר"ן שאם עומד בחצר שמוקף מחיצות תו לא הוה מפולש אבל כשיש חסרון בעצם המחיצה הפנימית כגון שאינה עומדת ברוח מצויה לא תועיל לה מחיצה פנימית.

והנה החזו"א [סי' נב] פסק שבתוך הבית מועיל מחיצה שאם תעמוד בחוץ הוא תזוז מהרוח, ונראה שהבין דלא כסברת הלכות קטנות שהוא בא להתיר מחיצה זו לענין תשמיש והתם צריך לדון על גוף המחיצה

עצמה, ומבואר דבריו שטעם ההיתר הוא דכל החסרון של מחיצה היא מחמת רפיונה אבל בתוך הבית ליכא רפיון דמה לי קשר גוף המחיצה מה לי העמיד דופן חיצוני שגורמת שלא תזוז ולפי דבריו אינו מאותו טעם של הלכות קטנות שמחיצה חיצונה מועילה לפנימית, אולם עי"ש שהביא כן בשם הל"ק ועי'.

דף כה ע"א

עוסק במצוה

במקום שאפשר לקיים שניהם

מתני' שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה. בגמ' מבואר הטעם משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, נחלקו הראשונים מתי נאמר הפטור של עוסק במצוה, דעת תוס' בסוגיין שכל הפטור הוא רק באופן שאם יקיים את המצוה השניה יתבטל מהמצוה שעושה עכשיו אבל אם אפשר לקיים שניהם ליכא פטור דעוסק במצוה, ותוס' הוכיחו כן דאל"כ כל אדם שיש לו ציצית בבגדו או תפילין בראשו יהא פטור מכל המצוות וזה לא יתכן.

אולם הר"ן חולק על תוס' והוכיח מכמה דוכתי דאף במקום שאפשר לקיים שניהם פטור, וכתב הר"ן ז"ל לפיכך נראה לי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים שתיהן והיה דנדרים לא מוכח מידי דודאי בשעה שהאבירה משומרת בתיבתו לא מיפטר דעוסק במצוה אמרינן ולא מקיים מצוה וכו', אלא בשעה שהוא מנערה לצרכה ובהיה שעטא ודאי פטור למיתב פרוטה לעני אע"פ שאפשר לקיים את שתיהן ולחזור ולנערו,

והיינו טעמא דמיפטר רחמנא חתן אע"פ שאפשר ליה לאותויבי דעתיה ולקיים את שתיהן וכדכתיבנא ילפינן כל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצוה אחרת אע"פ שאפשר עכ"ד, מבואר בר"ן דכל שומר אבידה שפטור מליתן פרוטה לעני משום עוסק במצוה אף דחשיב אפשר לקיים שניהם כיון שיוכל לשטוח את האבידה אח"כ.

וברעת תוס' שחולק על הר"ן ע"כ צ"ל דמיירי באופן כזה שאם יתן פרוטה לעני לא יוכל לשטוח את האבידה אח"כ וצ"ע, וכן כתב הבית יוסף [או"ח סי' לח] בהא דמבואר להלן כו' ע"א כותבי תפילין ומזוזות פטורים מהמצוה שלדעת תוס' צ"ל שרק בכה"ג שאם יקימו המצוה יתבטלו לגמרי מהך כתיבה, אבל אם לא יתבטלו מהך כתיבה שיוכלו להמשיך ולכתוב אחרי המצוה חייבים לקיים קודם המצוה אע"פ שעכשיו הן עסוקים במצות הכתיבה ואין עליהם פטור של עוסק במצוה, וכל דין הגמ' שכותבי תפילין חשיב עוסק במצוה מיירי באדם שהולך עכשיו למדינת הים ואם לא יכתבו לו לא יהא לו תפילין דכה"ג חשיב אי אפשר לקיים שניהם.

ומבואר שמה שנדחה המצוה לזמן מאוחר יותר הוה בכלל אפשר לקיים שניהם, ועי' להלן מש"כ דהשפ"א למד בתוס' באופ"א, [ובשו"ע סי' לח פסק הרמ"א כדעת הר"ן עי"ש בביאור הלכה ועי' במ"ב תר"מ ס"ק לח].

הוכחה מדברי רש"י בשיטת הר"ן

והנה רש"י במשנה כתב דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה אף בשעת חנייתן,

ונראה דס"ל לרש"י ע"ד הר"ן שילפינן מקרא דכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אפילו ביכול לקיים שניהם, וסבר רש"י שאף אם הוא רק טרוד במחשבת המצוה פטור ממצוה אחרת משום שבכדי שיוכל לקיים המצוה יהא צריך להתבטל ממחשבת המצוה ג"כ חשיב עוסק במצוה פטור מן המצוה, והנה הר"ן כתב דטירדא דחתן חשיב אפשר לקיים שניהם ואפ"ה אית ליה פטור ואפשר שכוונתו כרש"י דאע"פ שהוא רק טרוד ויכול להוריד הטירדא מעליו מ"מ פטור דאף בכה"ג עוסק במצוה פטור, ומשמע מדברי הר"ן שהמקור לפטור עוסק במצוה אע"פ שאפשר לקיים שניהם נלמד מחתן שפטור מחמת טרדתו אע"פ שיוכל לקיים שניהם.

אבל תוס' דס"ל שבאפשר לקיים שניהם אין פטור של עוסק במצוה וביארו שבשעת חנייתן פטור משום שע"ז יתבטל ממצות סוכה, אבל אם לא כן מחויב לקיים המצוה אע"פ שהוא טרוד במחשבת המצוה.

והנה בשפ"א כתב לבאר שכל המחלוקת בין רש"י ותוס' הוא רק בכה"ג שהוא טרוד

וצ"ל לדעת התוס' דחתן חשיב כאי אפשר לקיים שניהם, כיון שאין נקל לו להסיר הטירדא כמש"כ התוס' סד"ה ובלכתך, וכן מבואר בדברי הריטב"א עי"ש, ואף דגם כשאנו נקל לו לקיים שניהם חשיב אפשר לקיים שניהם כדמשמע בתוס', מ"מ י"ל דחתן הוא במצב של פטור שאין יכול לכיין דעתו לכן אין מחויב להביא את עצמו למצב של חיוב, משא"כ בעוסק במצוה כשאפשר לקיים שניהם לא חשיב שנמצא במצב של פטור.

והנה לפי מש"כ השפ"א בדעת תוס' שאף אם המצוה תדחה לזמן אחר אף לתוס' לא חשיב אפשר לקיים שניהם ונתבאר דתוס' ס"ל שהפטור הוא מחמת שהוא עוסק פוטר אלא שבאפשר לקיים שניהם לא נחשב עוסק וי"ל דבמקום שהוא טרוד במחשבת המצוה חשיב עוסק ולכן אע"פ שאם ירצה ויכל להסיר הטירדא מעליו, [העירוני מלשון רש"י שהוא טרוד להיות בקי בדבר, ואפשר שאי"ז טירדא סתם אלא שהמצוה תעשה באופן טוב יותר ולכן חשיב כא"א לקיים שניהם שאם יפסיד למצוה השניה לא יהא בקי בדבר כ"כ].

בדעת הר"ן דנאפשר לקיים שניהם מהיות טוב יקיים שניהם

כתב הר"ן שאע"פ שיש דין של עוסק במצוה אע"פ שאפשר לקיים שניהם מ"מ כל שא"צ לטרוח כלל עבור המצוה השניה יכול לצאת ידי שניהם ומהיות טוב אל יקרא רע.

והוכיח הר"ן כן מהא דמקשה הגמ' בע"ב על שושבינם שפטורים מן הסוכה משום עוסק במצוה וליכול בסוכה וליחדו

במחשבת המצוה אבל היכא שהוא עוסק במצוה עצמה אף לפי תוס' אינו מחויב לבטל מאותה מצוה כדי לקיים המצוה השניה, ואע"פ שאם הוא יעשה המצוה השניה יוכל לחזור למצוה הראשונה, ובזה כתב לישב מה שהקשה הריטב"א אמאי בעינן קרא דעוסק במצוה הרי מסברא הדין כן דמדוע יהא חייב להפסיק כשהוא עוסק במצוה אחת למצוה אחרת שבא לפניו, [ולהלן יבוא מש"כ הריטב"א לישב].

וכתב השפ"א בדעת התוס' דבעינן קרא בכה"ג שהוא עוסק במצוה ממש שאינו מחויב לעשות מצוה אחרת אע"פ שיוכל אח"כ לקיים את המצוה שעושה עכשיו, כגון באבידה שאם בשעה ששוטח האבידה בא עני שאע"פ שאם יתן פרוטה לעני יוכל לשטוח האבידה אח"כ אפ"ה הוא פטור מהמצוה וזה נתחדש בקרא.

ועי' במאירי כאן שכתב שסברא זו שהפטור של עוסק במצוה אינו אלא היכא שא"א לו לעשות המצוה אא"כ במניעתה של זו או בעיכובה, ולפי זה מבואר דאף לתוס' אין הפטור מחמת שלא יוכל לקיים את המצוה שעוסק בה אלא הפטור הוא מה שעוסק במצוה אלא שהדרגה של עוסק לפי תוס' הוא כשלא יוכל לקיים שניהם ולכן בכה"ג שיכול לקיים שניהם אינו בכלל עוסק ולא נאמר הפטור, אבל אם אינו יכול לקיים שניהם באותו שעה אף דיכול לקיים אח"כ מקרי עוסק במצוה. **אמנם** צריך לבאר לתוס' מה הטעם שחתן פטור מקר"ש משום שהוא טרוד מ"מ הרי אפשר לקיים שניהם וכמו שהקשה הר"ן שיכול להסיר הטירדא מעליו ויכול לקיים מצות קר"ש.

בסוכה, ומבואר שאע"פ שמעיקר הדין הם פטורים מ"מ אם הם יכולים לאכול בסוכה הם צריכים לישב שם, והביאור הלכה [סי' לח] כתב שמוכח מדברי הר"ן שאי"ז רק ענין מהיות טוב אל תקרא רע, אלא שזה חיוב גמור היכא שיוכל לקיים שניהם בלא טירחא וזה מוכח ממה שהוכיח הר"ן מקושית הגמ'.

ויש להביא רא' לבאה"ל דבערוך לנר הק' על הא דמבואר בגמ' נדרים לא ע"א שבשעה שהלך משה למצרים בא מלאך להרגו על שנתעסק בעסקי המלון תחלה והיה עליו למול את בנו, והק' הא הלך בצווי של הקב"ה למצרים וא"כ הרי עוסק במצוה פטור אף בשעת חניה, ולדברי הביאה"ל הנ"ל מתורץ כיון דלא היה שם טורח בזה.

אולם דעת האור זרוע כאן הובא בהגה"ה כהר"ן דיש דין של עוסק במצוה אפי' באפשר לקיים שניהם, אלא דמדבריו נראה דאפילו אם יוכל לקיים המצוה השניה בלא טירחא כלל אפ"ה פטור מלעשות המצוה השניה, וצ"ע ממה שהוכיח הר"ן ולקמן בע"ב יתבאר.

והר"ן כתב כמה ראיות שאפילו במקום שאפשר לקיים שניהם פטור, א' מהא דמבואר בגמ' לעיל י' ע"ב דרב חסדא הלך להקביל פני רבו וישב בנויי סוכה המופלגים ד' ולא משמע שמיירי שהיו מפגרים בעליתם לרבם, ב' דהא חתן אף שפטור מקר"ש הא יכול להעמיד עצמו כמבואר בגמ' שאם רצה לקרוא קורא, ג' דתני בחופר בור למת דפטור מקר"ש ותפלה אע"פ שבודאי אינו חופר כל שעה וע"כ דאף כה"ג שיש לו אפשרות לקיים המצוה הב' מ"מ כיון שצריך לטרוח עבודה אית ליה פטור של עוסק במצוה פטור

מהמצוה, ולפי מש"כ בשפ"א בדעת תוס' יש לישב קושית הר"ן].

בגדר הפטור של עוסק במצוה

הקשה הריטב"א אמאי בעינן קרא דעוסק במצוה פטור מהמצוה והא סברא הוא שלא יעזוב מצוה בשעה שמתעסק במצוה אחרת, וכתב דקמ"ל קרא דלא יעזוב המצוה שהוא עוסק בה עכשיו משום דהמצוה הב' נעשית אצלו כדבר של רשות ואסור להניח מצוה בשביל דבר הרשות, או שאם יודע שאם יעשה מצוה זו יפסיד אח"כ מצוה קבועה דאינו מחויב לדאוג שמא יפסיד מצוה מחמת שהוא עוסק במצוה, ומבואר בדבריו דאע"פ שאם יכול לקיים שניהם אין פטור של עוסק במצוה כדעת התוס' ודלא כר"ן, מ"מ נלמד מהפסוק דבשעה שאין יכול לקיים שניהם המצוה הב' חשיב כדבר הרשות.

האור זרוע כאן כתב דהפטור של עוסק במצוה הוא אפי' באפשר לקיים שניהם וכשי' הר"ן, וכתב שם דאל"ה אי"צ פסוק של בשבתך בביתך דפשיטא שלא יעזוב את המצוה לצורך מצוה אחרת וכמו שהקשה הריטב"א וכתב דאין לומר שיניח מצוה קלה כדי לקיים חמורה דאין אתה יודע מתן שכרן של מצות אלא ע"כ שהפסוק מחדש שאפילו שיכול לקיים שניהם הוא פטור.

והנה בר"ן משמע דהך דינא שאם אפשר לקיים שניהם פטור נלמד מקרא דבלכתך בדרך מהך דחתן פטור מקר"ש, ולפי"ז י"ל דקרא דבלכתך בדרך שנלמד דעוסק במצוה פטור צריך למש"כ הריטב"א שהמצוה השניה היא כדבר הרשות.

והנה לדעת הריטב"א שכתב דהו"ל כדבר הרשות ואיכא איסור בעשית המצוה השניה, נראה דכ"ז רק בפטור של עוסק במצוה אבל בפטור של טירדא דמצוה נראה שמותר לו לעבוד למצוה אחרת ואין זה כדבר הרשות וכדמשמע להדיא מהא דתנן בברכות דחתן אם רוצה לקרוא קורא, ומוכח כן מדברי הריטב"א דכל קושית הריטב"א היתה דמסברא מהיכי תיתי שיתחייב במצוה השניה כשהוא עוסק במצוה הראשונה, וכ"ז לא שייך להקשות בטירדא שאינה מצוה בעצם, וע"כ אף אם יש פטור של עוסק במצוה מ"מ לא אמרינן דהמצוה השניה נעשית כדבר הרשות.

שוב העירוני לדברי הירושלמי בפ"א דברכות שהקשה על הא דתנן בחתן שאם רצה לקרוא קורא, הא כל הפטור מהדבר ועושהו נקרא הדיוט, ומשמע שאין בזה קיום מצוה בחתן כיון שהוא טרוד, [ואולי כונת הירושלמי שאין צריך להסיר הטירדא כיון שהוא פטור, אבל אם קרא והסיר הטירדא קיים המצוה, ועי' בשנות אליהו פ"א מ"ג].

בפלוגת האחרונים באונן אם יש תשלומין לתפילתו

הקה"י בברכות [סי' ט"ו] הביא שנחלקו הדרישה והט"ז האם בכל עוסק במצוה שפטור מתפלה האם יש תשלומין לתפלתו, דהדרישה כתב ביו"ד סי' שצ"ז דמהא דכתב בשו"ע שם דאונן אין לו תשלומין לתפלתו ה"ה בכל עוסק במצוה, והט"ז באו"ח סי' ק"ח סק"א כתב שחלוק אונן מכל עוסק במצוה דאונן פטורוהו מתפלה אפילו כשאפשר לו להתפלל, ולכן אין לו תשלומין אבל בכל עוסק במצוה אין הדין כן ואית ליה תשלומין.

וביאר הקה"י שנחלקו האם עוסק במצוה הוא פטור לגמרי מהמצוה או שאינו פטור אלא הוה כמו אנוס, וכתב בקה"י לתלות דבר זה במה שנחלקו הראשונים אם באפשר לקיים שניהם חשיב עוסק במצוה שלפי הר"ן דאף במקום שאפשר לקיים שניהם הוא פטור ע"כ שהוא גדר של פטור ולכן ל"ש תשלומין בזה, אבל לדעת התוס' שבאפשר לקיים שניהם חייב הוא גדר של אנוס ויש לו תשלומין.

אולם לפי מש"כ בשפ"א בדעת תוס' אין ראיה לזה שגם לשי' תוס' אף דיכול לקיים לאחר זמן חשיב א"א לקיים שניהם וממילא גם לתוס' י"ל שהוא גדר של פטור אלא שכל הפטור הוא רק באופן שא"א לקיים שניהם.

והנה נראה דאף למבואר בריטב"א דהוה כמצוה של רשות לכאורה כ"ז רק עד שעזוב המצוה הראשונה, אבל לאחר שעזב המצוה הראשונה שוב יש עליו את המצוה השניה, דהנה במ"ב סי' צג מ"ב סק"ח ובשעה"צ סק"ט פסק כהדרישה דעוסק במצוה אין לו תשלומין לתפלתו והיינו דזה פטור וכנ"ל, ובסי' תע"ה בשעה"צ ס"ק ל"ט פסק שאם אכל מצה בשעה שהיה עוסק במצוה יצא יד"ח ואינו מחויב לאכול שוב כשגמר המצוה, ובסי' ע' ס"ק י"ח כתב המ"ב שעוסק בצרכי ציבור חשיב כעוסק במצוה ואם קרא ק"ש יד"ח, ולכאוי' הוה סתירה בדבריו דאם הוא גדר של פטור אמאי א"צ לאכול שוב מצה ואיך מוציא אחרים יד"ח.

ומבואר מכ"ז דסברת הראשונים שעוסק במצוה הא פטור לגבי המצוה השניה אינו כ"א לגבי החיוב של האדם, אבל

מ"מ בשעה שעזב את המצוה אית ליה החיוב של המצוה השניה, וכל מה שכתב הריטב"א שהוא כדבר הרשות אינו אלא עד שיעזוב את המצוה הראשונה, והא דנסתפק השעה"צ בסי' תע"ה שם האם יוכל לברך וצונו כשעזב המצוה הראשונה אף שעכשיו הרי הוא עומד במצוה השניה, צ"ל דכיון שהיה אסור לו לעשות כן אפשר דכה"ג לא תקנו ברכת וצונו, [ועי' במאירי בעירובין צו ע"א שכתב דבעוסק במצוה מברך שהחינו דלא גרע מנשים וכ"כ בשו"ת מהר"ח או"ז ת' קפג, וע"ע בספר משנת יעבץ סי' ס"ה]

אבל צ"ע ממשי"כ המג"א בהלכ' פורים בסי' תרצ"ו דאונן שקרא המגילה לא יצא יד"ח וצריך לחזור ולקרוא, והרי הפטור של אונן הוא משום עוסק במצוה וכמש"כ רש"י בריש פרק מי שמתו דהו"ל כחתן שטרוד מהמצוה ופטור ה"ה אונן טרוד בעניני קבורה וכ"כ הרא"ה והריטב"א בברכות, וכן הרע"א בסי' ע"א הובא במ"ב שם סק"ג דאונן שקרא ק"ש לא יצא יד"ח, ומ"ש מעוסק במצוה דפסק המ"ב שיצא יד"ח, וגדולה מזאת הרי מבואר דחתן שקרא ק"ש יצא יד"ח.

וצ"ל דמיירי באונן שהוא עדין טרוד על מתו ומשו"ה לא יצא יד"ח, וכן נראה מדברי הביאור הלכה [סי' תפ"ט] שכתב דאונן יוכל לספור ספירת העומר כיון דלענין זה אינו טרוד, וחתן שקרא ק"ש מיירי שהסיר הטירדא מעליו, אולם למבואר בריטב"א דבפטור של טירדא לא שייך כלל לומר הסברא שהמצוה השניה היא כרשות וא"כ יוצא יד"ח אף באונן.

וצ"ל דבאונן איכא עוד הלכה כמש"כ הראשונים בריש מי שמתו בשם

הירושלמי דמלבד פטור של עוסק במצוה איכא איסור לעשות מצוה משום משום כבודו של מת, אך צ"ע א"כ מ"ט צריך להגיע לכבודו של מת לפי הירושלמי הרי נקרא הדיוט והקשה כן הנשמת אדם, ועי' בעמודי ירושלים על גליון הירושלמי שם מש"כ לישב, ועי' ברא"ש בריש מי שמתו דאונן ששמע הבדלה מאחר לא יצא יד"ח וע"כ כמש"כ ואכמ"ל בכ"ז.

ברש"י שפירש הולך ללמוד תורה

רש"י ד"ה שלוחי מצוה. הולכי דרכים ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים, כונת רש"י דלשון המשנה שלוחי מצוה משמע שאינם עוסקים בגוף המצוה ממש, אך צ"ע מ"ט נקט רש"י דוקא דוגמאות אלו, וא"א לומר דכונת רש"י דרק בג' מצוה הללו יש פטור של עוסק ג"כ בהליכה כיון דבהם ההליכה הוא ג"כ בכלל גוף המצוה, דברש"י בד"ה ובלכתך משמע להדיא דההליכה אינו גוף המצוה, וכ"כ הריטב"א להדיא בגמ'.

והנה באור שמח [פ"א מת"ת ה"א] הקשה על מש"כ רש"י הולך ללמוד תורה חשיב עסוק במצוה הרי ת"ת עצמו אין בה פטור של עוסק במצוה [כדמבואר במועד קטן ט ע"ב] וא"כ איך יתכן שלהליכה יש חומר יותר מהלימוד עצמו, ות"י ע"פ מש"כ בתוס' בכתובות יז ע"א בשם הר"י מקורביל דשמוש ת"ת גדול מת"ת עצמה וא"כ י"ל דמיירי בהולך לשימושה של ת"ת, וכתב האו"ש דשימושה היינו הבנת טעמי המשנה וסברתו ומשו"ה פטור בהליכה עצמה, עי' בספר משנת יעבץ סי' סה שהביא ראיות ליסוד האור שמח שבלימוד תורה באופן זה שונה משאר לימוד תורה.

מקרא דאת ד' אלוקיך תירא וכל ולכן ככה"ג יש פטור של עוסק במצוה ול"ד למצוה דרבנן.

אולם נראה דיש לתלות דבר זה בנדון האם יש פטור של עוסק במצוה במצוה קיומית, דבפשוטו מדברי הראשונים נראה שאין חילוק בזה דהתוס' כתבו להוכיח דאין עוסק במצוה א"כ עוסק במצוה ממש מהא דמי שיש לו תפילין בראשו או ציצית בבגדו דאינו פטור מכל המצוות ולכאור' ליכא חיוב ללבוש תפילין כל היום אלא רגע אחד, [עי' בביאור הלכה ריש סי' לז], וכן מצוות ציצית אין חיוב ללבוש אלא שאף במצוה קיומית יש פטור דעוסק במצוה.

אולם באור זורע הוסיף דאין בלבוש ציצית פטור של עוסק במצוה כיון שהרי אינו מחויב להתעטף בציצית, ומבואר מדבריו דאין פטור של עוסק במצוה אלא במצוה חיובית, וכן כתב בנתיב"מ [סי' ע"ב ס"ק י"ט] דגבאי של צדקה אין לו פטור של עוסק במצוה שאין לאדם חיוב להיות גבאי צדקה, אלא שהוא חיוב על ב"ד למנות בנ"א לכך ולכן אין פטור של עוסק במצוה.

אמנם עיקר הך מילתא צ"ע טובא מדברי הגמ' כו ע"א דמוכרי תכלת יש להם דין של עוסק במצוה והא לא הוה אלא מצוה קיומית, אולם בערוך לנר כתב סברא דבמוכרי תכלת כיון שמביאין אחרים לידי קיום מצוה דאורייתא לכן חשיב בכלל עוסק במצוה דאורייתא, וכן כתב לבאר הא דמשמח חתן פטור משום עוסק במצוה ע"ש, וע"ע באמרי בינה או"ח סי' י"ג מה שהקשו עוד על הנתה"מ, ובאחיעזר ח"ג ס"ד מדברי התוס' בשבועות ע"ש.

וי"ש שכתבו לישיב באופ"א דבת"ת אין פטור של עוסק במצוה משום דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, וא"כ י"ל שזהו הלכה בצורה הלימוד של ת"ת שאם יבא מעשה לידו יקימו, ומיהו כ"ז רק כשהתחיל הלימוד אבל ההליכה לת"ת אינו כן אלא הוה ככל מצוה שיש בה דין של עוסק במצוה.

במש"כ רש"י הולך להקביל פני רבו בעוסק במצוה דרבנן

בהא דכתב רש"י להקביל פני רבו הקשה בהגהות מצפה איתן לעיל י ע"א הא אינו אלא מצוה מדברי קבלה ואמאי פטור מלעשות מצוה דאורייתא, וכתב דמוכח מזה דאף במצוה דרבנן איכא פטור של עוסק במצוה כיון דילפינן מקרא דרק בעוסק בלכת דרך וכה"ג לא הוה לכת דרך, וכתב הערוך לנר ושנה דבריו בבכור"י [תר"מ כב] עוד סברא דבכל מצוה דרבנן איכא לא תסור ולכן יש בזה פטור של עוסק במצוה.

וב"ב להלכה במ"ב סי' ע"ב ס"ק י"ג דהמג"א כתב דיש פטור של עוסק במצוה דרבנן, והביאה"ל שם כתב דהפמ"ג נסתפק בזה, וע"ע בקו"ש ח"ב סל"ב וב"ב אות מ"ח שנסתפק בזה, ועי' עוד להלן בע"ב שהובא דבחידושי ר' אברהם מן הרר הוכיח מהא דחתן ושושבינן פטורים מן הסוכה דיש פטור של עוסק במצוה במצוה דרבנן.

וע"ע ערוך לנר ובבכור"י שם ועמק ברכה [עמוד פט] שכתבו דאע"פ שהחיוב של להקביל פני רבו הוא דרבנן מ"מ יש בזה קיום מצוה דאורייתא של כבוד רבו דילפינן

פטור דטרוד במחשבת המצוה

גמ' ובלכתך בדרך פרט לחתן מכאן אמרו וכו'. מבואר בגמ' דמלבד הפטור של עוסק במצוה יש עוד הלכה דבשעה שהוא טרוד ואין לו האפשרות לקיים המצוה פטור מהמצוה השניה, והריטב"א הקשה א"כ אמאי בעינן קרא לפטור עוסק במצוה הא כיון דבטריד פטור כ"ש בעוסק במצוה ממש, וכתב לישב דלולא קרא הו"א הוה דרשינן מקרא לפטור רק באופן שהמצוה היא בהליכה עצמה ממש, אבל באופן שהולך לדבר מצוה שאין מקיים מצוה בהליכתו מנלן דפטור, לכן בעינן לקרא דבשבתך דעוסק במצוה כה"ג נמי פטור. **ומדבריי רש"י ותוס'** נראה שחולקים ע"ז שכתבו דהחידוש הוא אע"פ שאינו מעשה בידים מ"מ פטור ולא כתבו דבחתן אינו מקיים מצוה בטירחתו, ומוכח דלדעת רש"י ותוס' אין מעלה במה שמקיים מצוה באותה שעה.

בדבריי רש"י כוונם את הבתולה

גמ' כונס את הבתולה טריד. פרש"י טריד ואינו יכול לקיים שניהם כאחד, ומשמע לכאור' מדבריו דלא כהר"ן דבאפשר לקיים שניהם חייב ולעיל משמע דלרש"י שלוחי מצוה פטורים בשעת חנייתן משום שדואגים במחשבת המצוה.

ואפשר שכל מה שכתב רש"י הוא רק לס"ד דכל טירדא פוטרת אף היכא דלא הוה טירדא דמצוה וע"כ דהפטור הוא משום דא"א לקיים שניהם, אבל למסקנת הגמ' שהפטור אינו אלא בטירדא דמצוה י"ל דאף אם חשיב אפשר לקיים שניהם פטור וכמש"כ

הר"ן, וכן נראה מדבריי רש"י בד"ה חתן דהפטור הוא עצם מה שהוא טרוד.

ואפ"ל עוד שאם היה יכול לקיים שניהם לא היה בזה פטור של טריד דכל הפטור של טרוד הוא כמש"כ שכדי שיוכל לעשות את המצוה צריך הוא להוריד את הטירדא מעליו אבל אם אפשר לקיים שניהם ל"ש הך פטור של עוסק במצוה, ובזה יבואר מש"כ רש"י דאלמנה לא טריד פרש"י ויכול לקיים שניהם, ולכאורה אמאי הוצרך לומר דלא טריד והול"ל שאינו עוסק במצוה, אלא כונתו דאף אם היה עוסק במצוה מ"מ כיון שאין לו טירדא כמו כונס את הבתולה ויכול לקיים שניהם אין פטור של עוסק במצוה.

עוסק במצוה אם פטור מן המצוה
אף במבטל בקום ועשה

הפנ"י הק' אמאי נקט התנא החידוש דשלוחי מצוה פטורים מהמצוה משום עוסק במצוה דוקא לגבי מצות סוכה בדוקא, וכתב הפנ"י דיש חידוש לענין מצות סוכה דל"ד לשאר מצות עשה שעוסק במצוה מבטל המצוה השניה בשב ואל תעשה, משא"כ במצות סוכה ע"י שאוכל חוץ לסוכה הרי מבטל את המצוה בקום ועשה שיש איסור לאכול חוץ לסוכה, ואשמעינן מתני' דאפ"ה יש פטור של עוסק במצוה, וכונתו נראה שהרי לענין לעבור על איסורים לא נאמר הכלל של עוסק במצוה מ"מ התחדש כאן דביטול מצוה בקום ועשה ל"ד לשאר לאוין ויש בזה פטור של עוסק במצוה.

אולם הרע"א כאן הביא דהשואל הקשה לו אמאי יש פטור של עוסק במצוה לענין

סוכה הא לגבי איסור אין פטור של עוסק במצוה, וכתב הרע"א שאין איסור לאכול חוץ לסוכה אלא רק יש מצוה לאכול בסוכה, והיינו דס"ל להרע"א שאין כאן ביטול בקום ועשה אלא בשב ואל תעשה, אמנם מדברי הפנ"י מבואר כקושית השואל של הרע"א דאיכא איסור באכילה חוץ לסוכה וכתב דאפ"ה איכא פטור דעוסק במצוה.

וע' אבני נזר סי' תפ"א שכתב לישב קושית רע"א בגליון ש"ס לעיל ב ע"ב מהא דהביא ר"י ראיה מהלני המלכה וכו' שהרע"א הקשה הרי היא אינה מחויבת בחינוך הבנים, וכתב באבני נזר דיש איסור לאכול חוץ לסוכה ויש איסור של לא תאכילום לכן אסור להאכיל חוץ לסוכה, אבל הרע"א שהקשה שם אזיל לשיטתו שאין איסור לאוכל חוץ לסוכה אלא יש מצוה לאכול בסוכה.

עי' חידושי ר' אברהם מן ההר לקמן ע"ב בהא דחתן והשושבינים פטורים מן הסוכה ומבואר בדבריו דאכילה חוץ לסוכה הוה ביטול בשב ואל תעשה וכמש"כ הרע"א.

בעיקר הך נדון אי אכילה חוץ לסוכה חשיב ביטול בשב ואל תעשה או קום ועשה מצינו כמה נפק"מ באחרונים בזה, בפמ"ג סי' תר"מ ס"ק י' דן באונן שהוא פטור מכל המצות אי פטור מאכילה חוץ לסוכה די"ל דדוקא מ"ע שעובר בשב ואל תעשה ולא כשעובר בקום ועשה, והביכורי יעקב תר"מ ס"ק י"ט כתב דאונן פטור משום דחשיב ביטול בשב ואל תעשה הובא במ"ב ס"ק ל"א.

ע"ע פמ"ג שם ס"ק ט"ו שדן האם מחויב להוציא כל ממונו בשביל שלא לאכול חוץ לסוכה, שאי הוה כביטול בקום ועשה

הוה ככל ל"ת שצריך לבזבו כל ממונו אבל אם הביטול בשב ואל תעשה הוה כלל מצות עשה שחייב עד חומש מנכסיו, והבכור"י שם ס"ק כ"ה כתב דהוה כמצות עשה.

והנה הפרי מגדים בפתיחה כוללת [אות כה] כתב שאונן יכול לעבור על איסור בשב ואל תעשה, ואע"פ שכל עוסק במצוה אסור לו לעבור על איסורים, מ"מ בכה"ג שעובר בשב ואל תעשה יכול לעבור כשהוא עוסק במצוה, ונראה מדבריו שכל עוסק במצוה הסברא שפטור ממצוה ואסור לו לעבור איסור הוא משום דזה ביטול בשב ואל תעשה וזה ביטול בקום ועשה ולכן היכא שהוא מבטל בשב ואל תעשה מותר לו לעבור על איסור.

וא"כ יש להקשות מדוע בסוכה יש פטור של עוסק במצוה הרי הביטול הוא בקום ועשה שהרי צידד הפרי מגדים שצריך לבזבו כל ממונו, ומניה וביה קשה ממה שכתב סק"י שאונן חייב בסוכה א"כ אמאי יש פטור של עוסק במצוה לפטור אותו מסוכה.

בעיקר הנדון עי' במנ"ח [מצוה שכה] שכתב דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה באוכל בסוכה גזולה דאין חיוב לאכול בסוכה אלא יש רק איסור לאכול חוץ לסוכה, ולכן אף דבגזולה לא קיים המצוה מ"מ לא ביטל אותה, ומבואר כהפנ"י דכל הדין הוא שלא יאכל חוץ לסוכה דאם המצוה הוא לאכול בסוכה סו"ס הרי הוה מצוה הבאה בעבירה, אלא שדבריו מחודשים מאוד שאין קיום מצוה בעצם ישיבת הסוכה, וכבר האריכו באחרונים עי' שערי ישר [ש"ג פיט] ואמרי בינה או"ח סי' י"ג אות ג'.

ביאור הילפותא מאנשים טמאים לנפש

גמ' והא מהכא נפקא לן וכו'. אלא עסוקים בטמא מת שחל שביעי שלו שלהן להיות בערב פסח, פרש"י דהוכחת הגמ' היא מהא שנטמאו למת ועי"ז אינם יכולים לקיים הפסח אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני החמורה העתידה לבוא.

וצריך להבין מהו הראיה לנדון של עוסק במצוה הא הכא בפסח הנדון היה האם מותר להם לדחות מצוה שעדיין לא באה ועי"ז ידחה מצוה אחרת ומנלן לדין של עוסק במצוה שהמצוה עומדת לפניו מנלן שפטור מהמצוה השניה, והביאור בזה דמהא דחזינן הכא שאין מחויב לעשות חשבון שיתבטל המצוה חמורה מכח מצוה קלה אע"פ שעדיין לא התחיל עשית המצוה, ה"נ פטור מלעזוב את המצוה קלה בשביל מצוה חמורה, [ועי' באבי עזרי פ"ג ה"א מהלכ' תפלה מש"כ].

ועוד צ"ב לדעת הראשונים שאפילו באפשר לקיים שניהם פטור איך ילפינן דמהתם לא הוה ידעינן אלא רק כשתבטל מצוה הב' אבל מנלן שבאופן שאפשר לקיים שניהם שיש פטור של עוסק במצוה.

וצ"ל דכל קו' הגמ' היתה רק על עוסק במצוה שנלמד מקרא דבשבתך בביתך, אבל קרא דבלכתך בדרך בעינן לחתן וא"כ א"ש דלבתר דנלמד מקרא דויהיו אנשים שיש פטור של עוסק במצוה וילפינן נמי פטור של חתן הרי"ז גילוי על גדר הפטור של עוסק במצוה דאע"פ שאפשר לקיים שניהם פטור מהמצוה, וכדמבואר בדברי הר"ן שהמקור לומר דאפי' באפשר לקיים שניהם פטור נלמד מחתן, והא דכתב רש"י שהחידוש של חתן הוא אף שאין

עושה מעשה בידים, ולא פירש משם שאפשר לקיים שניהם בחתן אפ"ל דכונת רש"י לפרש אמאי נקט דוקא חתן ולא כל עוסק במצוה.

והנה לשיטת האו"ז שהובא לעיל שכתב דאין נפק"מ בין מצוה קלה למצוה חמורה דאין אתה יודע מתן שכרן של מצות ומסברא בכל גונא אמרינן שעוסק במצוה פטור מהמצוה, ובעינן קרא רק בכה"ג שאפשר לקיים שניהם א"א לפרש בגמ' כפרש"י אלמא מצוה קלה וכו' שהרי זה ידעינן מסברא, וא"כ צ"ב מנלן מהתם דיש פטור של עוסק במצוה.

והנה במנחת חינוך [מצוה רס"ד] כתב להקשות על דברי הגמ' דהא במת מצוה יש חיוב להטמאות אפי' בזמן הקרבת הפסח וא"כ מהו ההוכחה דעוסק במצוה מהא דנטמאו הא לא היה אחר שיתעסק במתים וא"כ יש לזה דין של עוסק במצוה, וכתב המנ"ח דצ"ל שהיו אחרים מבנ"י שכבר היו טמאים וע"כ לא חשיב בכלל מת מצוה עי"ש.

ולפי"ז יש לישב את דברי האו"ז דאף שכתב האור זרוע דמסברא כיון דאין אתה יודע מתן שכרן של מצות אין חילוק בין מצוה קלה לחמורה וכשעוסק במצוה אחת פטור מהשניה, אבל באופן שאפשר לקיים שניהם לא וכיון שהיו אנשים שכבר היו טמאים אי לאו הפטור של עוסק במצוה לא היה להם היתר להטמא למת דאפשר לקיים שניהם, וזהו דילפינן מקרא דאף כה"ג יש דין של עוסק במצוה.

הקשה הריטב"א אמאי צריכה הגמ' לבאר מי היו האנשים שמתו הא לא יתכן שמכל ס' רבוא היו אנשים שמתו, עי"ש מש"כ

לישב, ובצל"ח כתב דמן המנין הראשון שהיה ממחרת יום הכיפורים המבואר בשמות [ל' פסוק טז] עד המנין השני באחד באייר לא מת אחד שהמנין שווה בשניהם, ונדב ואביהו לא היו בתוך המנין של בני, ור' יצחק שאמר מבני היו צ"ל שהיו גרים או ערב רב מבני.

דף כה ע"ב

גמ' ר"ע אומר מישאל ואלצפן היו וכו' אם מישאל ואלצפן היו היו יכולים להטהר. בחי' מן רי"ז הלוי על התורה הקשה דמשמע מדברי הגמ' שהיו יכולים שלא להטהר, והרי כיון שהיו משבט לוי ע"כ שנטהרו שהרי בקרא כתיב הזה עליהם מי חטאת וגו', ועוד הקשה הרי כל שבט לוי נטמאו כשהרגו בני בחטא העגל, עי"ש.

הוכחה לדברי הרדב"ז

רש"י ד"ה שחל שביעי שלהן וכו'. אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני החמורה העתידה לבא, בהגהות ר' אליעזר משה הורביץ כתב שמכאן יש לפשוט מה שהסתפק בשו"ת הרדב"ז [הובא במשנ"ל פ"א ממגילה הי"א] באחד שהיה חבוש בבית האסורים ויש לו אפשרות שישחררו אותו לזמן מסוים שיוכל לקיים מצוה, האם יש ענין להמתין לזמן שיוכל לקיים מצוה גדולה, או שחייב לצאת מיד כדי לקיים מצוה שעומדת לו עכשיו אפילו שהיא מצוה קלה.

ובתב שמכאן מוכח שמצוה קלה הבאה לידך א"צ לדחותה ואפילו שיודע שיהא להם מצוה של הקרבת פסח שיש בו כרת, ועי' אבי עזרי הלכ' תפלה פ"ג הי"א מש"כ בכ"ז.

בדברי רש"י שפי' דמטה זמן חיובא בחופה

רש"י ד"ה אבל הכא דמטא זמן חיובא. דמטא זמן חיובא בתוך החופה והוא ראוי לכך אימא לחייב, כונת רש"י דאע"פ שהוא עוסק במצוה מ"מ כיון שיכול אף עכשיו להפסיק את המצוה ולעשות המצוה השניה משא"כ התם לאחר שנטמא אין יכול להקריב הפסח.

אולם צ"ב מדוע נקט רש"י אופן של עוסק במצוה של חתן דהרי מבואר בגמ' בע"א שיש ב' פטורים בעוסק במצוה חדא עוסק במצוה עצמה ועוסק בטירדא כמו חתן, ולכאורה כל הנדון ללמוד מהא דחל שביעי שלהם הוא מעוסק במצוה ממש ולא בטירדא, ופטור של טירדא נלמד מקרא אחר כדמבואר לעיל.

ואפשר לבאר דהרי רש"י בע"א כתב שהחידוש של עוסק במצוה בטירדה של חתן הוא מפני שאינו מתעסק בידים, [ולא כמש"כ הריטב"א לעיל שאינו מתעסק במצוה ממש], וא"כ אפ"ל שהגמ' לומדת ממה שנטמאו למת ולא נמנעו מלטמאות למת אע"פ שעיי"ז לא יוכלו לקיים קרבן פסח, וכלפי סברא זו אין חילוק בין התעסקות של מצוה בידים למצוה שלא בידים ועי'.

הטעם שאכל חייב בסוכה

גמ' אבל חייב בסוכה. הקרבן נתנאל [אות צ'] בשם שו"ת שער שערי אפרים מ"ש מהא דמבואר בערכין ג ע"ב דכהנים בשעת

מנחת

דף כה ע"ב

משה

קיג

עבודה פטורים מסוכה דבעינן תשבו כעין תדורו וכיון שאינם נזקקין לנשותיהם שהרי עובדים בבית המקדש לכן פטורים מן הסוכה, וא"כ ה"ה אבל שאסור בתשמיש חסר בתשבו כעין תדורו.

והק"נ תי' דאבל אף אם היה בביתו היה אסור בתשמיש וא"כ אין הסוכה גורמת לכך שיאסור בתשמיש משא"כ לגבי כהנים אילו ישאר בביתו ולא יעבוד בביהמ"ק היה מותר בתשמיש ולכן חסר לו בסוכה דין תשבו כעין תדורו.

ועוד תי' דכונת הגמ' התם דאין נזקקין לנשותיהם היינו דאין יכול לדור עם אשתו שהרי אסורה להכנס לעזרה, אבל אף שאסור בתשמיש מ"מ הרי יכול להיות עם אשתו בסוכה, וע"ע באליהו רבא סי' תר"מ מש"כ לישב.

פטור מצטער באבל ובגדרי מצטער

גמ' הנ"מ צערא דממילא אבל הכא איהו הוא דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה. פרש"י צער דממילא שהסוכה מצערתו כגון חמה או צינה או סירכא בדברים שסיכך בהן אבל אבל הוא מצער עצמו חובה עליו לישב דעתו, בפשוטו היה נראה שכונת הגמ' לומר שכל פטור מצטער הוא רק היכא דאיכא צערא דממילא והיינו שהסוכה מצערת אותו, אבל היכא שסיבת הצער אינה הסוכה ליכא פטור של מצטער.

אולם ממה שהוצרכה הגמ' להוסיף אי בעי ליה לאותוביה דעתיה משמע שיש פטור מצטער אלא שמכיון שהוא יכול לישב

דעתו אי"ז סיבה לפוטרו מן הסוכה, וכן מבואר בהדיא ברא"ש שאף בכה"ג יש פטור מצטער שאבל רוצה לישב בדר בביתו ולא בתוך הסוכה.

ומבואר לפי"ז דיש ב' דיני מצטער בסוכה, א' שהדיוור בסוכה מצערת אותו מחמת צורת הסוכה כגון חמה או צינה ואי"ז כעין תדורו שבביתו לא היה לו צער זה, ב' יש עוד אופן של מצטער שאין החסרון בסוכה אלא שיש לאדם צער שאין יכול לישב בסוכה ובזה יש ג"כ ההלכה של תשבו כעין תדורו, ומצינו כע"ז להלן כח ע"א דאם ירדו גשמים ונכנס לתוך ביתו לאכול או לישן והפסיקו הגשמים שאין חייב לחזור לסוכה, ועי' במ"ב תרל"ט ס"ק מ"א שהוא מדין מצטער ואע"פ שהסוכה אינה סיבת הצער אלא שהוא סיבת הצער ומבואר אף בזה יש פטור מצטער, ומבואר כאן חידוש בגמ' שאם החסרון הוא מחמת הסוכה בעצמה פטור בכל אופן, אבל היכא שהצער הוא מחמתו שהוא אינו יכול לישב בסוכה מחמת סיבה שלו כגון באבל חייב לישב דעתו כדי לקיים מצות סוכה.

וע"ע בביאור הלכה סי' תר"מ סעי' ד' שכתב בשם הלבוש שאם קר לו בסוכה ויש לו כרים וכסתות שיוכל להתכסות בהם, אך לא יהא לו מקום להניח אותם ויהא לו טירחא גדולה בכל יום להביא אותם מביתו לסוכה פטור הוא מלישון בסוכה משום שאי"ז כעין תדורו, ולא אמרינן כמו שאמרו באבל דאי בעי לאותובי דעתיה וע"כ שאם החסרון הוא מחמת עצם בנין הסוכה אינו מחויב.

ובן מבואר במ"ב שם ס"ק כג שאם כבו לו הנרות ומתביש לילך לסוכת חברו אין

חייב לילך שם ולא אמרין דאי בעי לאותובי דעתיה כמו באבל, משום דהתם היה לו סוכה ורק כבו הנרות נמצא שהסוכה מצערת אותו.

והסברא בזה דאע"פ שעכשיו הוא במצב של פטור שאין לו אפשרות לקיים המצוה דא"ז כעין תדורו מ"מ כיון שאין כאן חסרון בבנין הסוכה מוטל עליו להביא את עצמו לאפשרות שיוכל לקיים המצוה, אבל היכא שהחסרון של מצטער הוא מחמת בנין הסוכה אין לו חיוב לשנות את צורת הבנין של הסוכה כדי שיוכל לקיים המצוה, ואין לו חיוב עכשיו לבנות סוכה חדשה שלא יהא לו צינה.

ורבר זה מוכרח מכמה מקומות שבדין כעין תדורו מצד צורת הבנין האופן שהתורה חייבה הוא לפי הבנין שיש לו עכשיו ויבואר עוד להלן, אולם לפי"ז צ"ב מה הטעם שאם ירדו גשמים והלך לביתו שאין חייב לחזור ולמה לא מחויב לישב דעתו כמו באבל, [ואפשר דיש חילוק שבאבל הוא גרם לעצמו דבר זה ולכן דוקא שם חייב להסיר הצער מעליו אבל בירדו גשמים אין הוא הגורם אלא הגשמים שירדו גרמו לכך].

והנה במג"א [תר"מ סק"י] כתב בשם ספר התניא שאם המת חביב עליו ביותר שאין יכול להסיר הצער מלבו פטור ממצות סוכה, ומבואר כמש"כ שאף באבל יש בעצם דין פטור של מצטער אלא שיש כאן חיוב להסיר הצער מעליו כדי לקיים המצוה, והנה המ"ב ס"ק ל"א כתב בשם ישועות יעקב שחולק על המג"א אלא לעולם כל אבל יש חיוב להסיר ממנו הצער, ומשמע שלפי הישועות יעקב כונת הגמ' לומר שבאבל ליכא

פטור של מצטער כלל ודלא כמש"כ הרא"ש ועי' באות הבאה.

בדברי הרא"ש באבל לגבי סוכה

גמ' אבל הכא הוא דקא מצער נפשיה. כתב הרא"ש שהצער של אבל להיות בסוכה משום שדרך האבלים להתבודד ולכן ישיבת הסוכה מצערת אותו שרצונו להתבודד לבדו בביתו, וביאר המג"א [תר"מ סק"י] כונת הרא"ש ע"פ מש"כ ברמ"א שם שכל הדין של מצטער פטור מן הסוכה הוא רק בכה"ג שאם היה יושב בביתו לא היה לו אותו צער, אבל באופן שאם היה יושב בביתו היה לו אותו צער אין פטור של מצטער, ולכן הוצרך הרא"ש לומר שבביתו לא היה לו צער כ"כ.

ובאמת המהרי"ק [שורש קעח] הביא דברי המדרדכי שהם מקור דברי הרמ"א שרק באופן שבביתו לא יהא לו אותו צער, והקשה עליו שהרי באבל אין חילוק בין אם ישב בביתו בין אם ישב בסוכה אולם ותמיד יש לו צער ודלא כמש"כ הרא"ש, ומדבריו נראה שהבין שהפטור של מצטער אינו רק משום שחסר בתשבו כעין תדורו אלא יש כאן הלכה חדשה שמצטער פטור מהסוכה.

ועי' ט"ז שם סק"ח שתמה על דברי הרא"ש וכתב לבאר באופ"א דס"ד לפטור אבל מסוכה הוא משום שטרוד באבילות ואין בכוחו לכוון בישיבת הסוכה לשם מצוה, וכתב הט"ז שלפי"ז אין סברא לפטור מצטער רק בכה"ג שאם היה בביתו לא היה מצטער, אלא פטור מצטער נאמר בכל גונא אף באופן כזה שאם היה בביתו עדיין היה לו אותו צער, שהפטור הוא מחמת שאין יכול לכוון היטב

מנחת

דף כה ע"ב

משה

קטו

בסוכה, וע"ז דוחה הגמ' דכיון דאיהו גורם לכך שלא יכול לכוון כראוי עליו להסיר הטרדא מעליו כדי שיוכל לקיים מצות סוכה, משא"כ חולה שלא הוא גרם לכך אלא משמיא הוא לכן פטור מה"ט.

ועיקר יסוד הט"ז שפטור מצטער הוא לאו משום שאין זה תשבו כעין תדורו אלא שזה הלכה חדשה שאין יכול לכון בישיבתה, כבר כתב כן הריטב"א להלן כח ע"ב בשם הרמב"ן דילפינן מקרא דכל האזרח בא לפטור מצטער והולכי דרכים דצריך שיהא כאזרח רענן, ומבואר שיש למצטער פטור חדש, ועי' בריטב"א כאן מש"כ לבאר כונת הגמ' אי בעי לאותוביה דעתיה.

פטור חתן ושושבינין

ובני חופה מסוכה

גמ' חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורים מן הסוכה כל ז'. הטעם מבואר מכיון שאינם יכולים לעשות השמחה אלא בחופה וא"א לעשות סוכה בחופה כמבואר בגמ' ע"כ פטורים מן הסוכה, והטעם כתבו הר"ן ובמאירי משום דהוה עוסק במצוה, והיינו שיש לשושבינין מצוה לשמח חתן וכלה, ומבואר שאף לחתן יש מצוה לשמח את הכלה שאף לו יש פטור מן הסוכה, אולם בהשגות הראב"ד [על הרי"ף] כתב שהטעם הפטור הוא משום מצטער, שאם יהיו צריכים לילך לסוכה לאכול יהא להם צער.

והנה הערוך לנר [לעיל בע"א] רצה להוכיח ממה שמצינו שכל בני החופה פטורים מן הסוכה דאף בעוסק במצוה דרבנן יש פטור של עוסק במצוה, וכתב שם דמה מצוה

דאורייתא איכא לשמח חתן וכלה, ולכן חידש שמכיון שכל ישראל ערבין זה לזה והם מביאים את החתן למצוה לכן אף להם יש פטור של עוסק במצוה והא חידוש.

אולם עי' בביאור הגר"א סי' תר"מ שכתב בפירוש ששמחת חתן הוא מדאורייתא, וכן משמע ברמב"ם פי"ד מאבל ה"א שמבואר בדבריו שמצות לשמח חתן וכלה הוא בכלל ואהבת לרעך כמוך ומבואר שיש בזה מצוה דאורייתא, [וכן הוא לשון השו"ע אבהע"ז סי' סה מצוה לשמח חתן וכלה ולרקוד בפניהם, וברמ"א כתב שאף מבטלין תורה בשביל זה], ומבואר עוד דאי"ז מצוה קיומית אלא שהוא חייב גמור כמו שמשמע בשו"ע שם ועי' שטמ"ק כתובות דף יז ע"א.

העירוני לחידושי ר' אברהם מן ההר שכתב בסוגיין שמוכח מכאן שעוסק במצוה דרבנן פטור מן המצוה דאורייתא, וביאר שם הטעם משום שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה, ומבואר מדבריו שאכילה חוץ לסוכה הוא ביטול בשב ואל תעשה, ודלא כמש"כ הפנ"י במשנה וע"ע לעיל ע"א ולקמן כו ע"א מש"כ עוד בזה.

וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה

גמ' וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה. מכאן הוכיח הר"ן לעיל דבאופן שאין טירחא יש חייב מהיות טוב לישב בסוכה אפילו אם הוא עוסק במצוה ואין פטור של עוסק במצוה, וצ"ע לדעת האור זרוע שכתב שאין חייב אפי' בדליכא טירחא.

וצ"ל דסבר האו"ז כמש"כ הראב"ד כאן
דהפטור של חתן ושושבינין אינו מדין
עוסק במצוה, אלא משום מצטער ולכן שפיר
מקשה הגמ' שאם יוכלו לישב בסוכה אין
פטור של מצטער.

אין שמחה אלא בחופה

גמ' אין שמחה אלא בחופה. כתבו התוס'
מכאן משמע שאם יצא החתן מחופתו
אפי' הכלה עמו והולכים בבית אחר אין
מברכין ברכת שבע ברכות, והרא"ש כתב
דהכא שאני שהרי אין דעתו לעזוב החופה
אלא כדי לאכול בסוכה אבל היכא דאזיל לבית
אחר לגמרי יברך שם.

המ"ז [אבה"ע סי' ס"ב] האריך לבאר כונת
הרא"ש דאין כונתו שהולכים לבית
אחר לגמרי אלא בכל בית שהולכים לשמוח
שם יוכל לברך, משא"כ בסוכה שהולכים רק
לאכול שם ושמחים במקום אחר, והוסיף
דהאידנא שאין החופה אלא מקום שמקדש
שם אין נפק"מ בין בית לחופה, ובס"ד כתב
בשם מהר"ל מפרג דכונת הגמ' אין שמחה
אלא בחופה היינו שלא יוכל לשמוח כראוי
אבל לענין ברכה אף שאוכלין שלא במקום
החופה מברכין, וכן נוהגין שאין נוהגים
לשמוח בבית החתן והכלה אלא שמיחדים
עבורם בכל פעם בית אחר לשמוח ואפשר
לברך בכל מקום שמיחדים עבורם, וכן מבואר
להדיא בר"ן.

ולכאורה נראה כדברי המהר"ל מפרג מדברי
הגמ' דקאמר אמר ר"ז אנא אכלי
בסוכה וחדי בחופה וע"כ ששמח במקום
האכילה ולא הקפיד דוקא על מקום החופה,

ואי יש עיכוב שהשמחה תהא במקום החופה
דוקא איך עשה כן ר"ז הרי לא יוכל לברך
ברכת חתנים שם, אלא ע"כ שכל הנדון הוא
רק האם השמחה שלמה שלא במקום החופה
ור"ז שמח אפי' שלא במקום החופה.

גדר פטור צער החתן

גמ' אביי אמר משום יחוד רבא אמר משום
צער חתן. פרש"י שסברת אביי הוא משום
שהסוכה היתה בגג וממילא אם יצא החתן
איכא חשש יחוד, וברבא ביאר רש"י דיש צער
שיש בסוכה רק ג' דפנות והוא בוש, ומבואר
שאין חיוב לבנות סוכה במקום שלא יהא
חשש של יחוד, וכן אין חיוב להניח דופן
רביעית בסוכה כדי שלא יהא לו צער, וצ"ב
גדר הדברים.

ונראה שמכיון שהתורה אמרה תשבו כעין
תדורו ע"כ התורה לא חייבה לעשות
את הסוכה באופן אחר מכעין תדורו, דאי לאו
הכי לא משכ"ל הפטור של תשבו כעין תדורו
דלעולם יהיה חייב לעשות סוכה אחרת ולכן
כיון שבצורה של הכשר הסוכה אין יכול מצות
סוכה הוא פטור מכל המצוה.

סעודת חתן וסעודת ברית

אם צריך בסוכה

גמ' אמר ר"ז אנא אכלי בסוכה וחדי בחופה.
הרא"ש גרס אכל בסוכה וחדי בסוכה
וכ"כ הדרישה בסי' תר"מ, וכונתו י"ל למבואר
בתוס' דמכיון שא"א לברך אם לא במקום
החופה לכן ע"כ שהחופה היה נמי בסוכה,
אלא שחלק על כל הטעמים המוזכרים בגמ',
וכתב הרא"ש דקי"ל כר"ז ומביאין ראיה

מהירושלמי שפסק כן, אולם הב"ח גרס ברא"ש וחדו"ב בחופה ועי' במ"ב תר"מ ס"ק ל"ג שהביא שיש שפסקו כר"ז דחתן חייב בסוכה כיון שיכול לאכול בסוכה ולשמוח בחופה והיינו כג' דידן בגמ', ולפי"ז צ"ל דר"ז פליג וס"ל שאין דין שמחה במקום סעודה בדוקא.

וכתב המ"ב דהסכימו האחרונים שישב בסוכה ומ"מ לא יברך, וכונתו דכיון דיש ראשונים דס"ל דחתן אינו מחויב לישב בסוכה משום שהוא עוסק במצוה לכן אינו מברך, וצ"ע דבסי' תע"ה בשעה"צ ס"ק ל"ט נסתפק לגבי אדם שעוסק במצוה ואכל מצה דיצא יד"ח האם יברך ברכה כיון שאין יכול לומר וצונו ומ"ט פשיטא ליה הכא דאין מברך. **ועצם** סברת המ"ב צ"ב דהרי קבע עצמו לישב בסוכה ואמאי לא יוכל לברך לישב, שהרי כל הפטור של עוסק במצוה הוא רק הכא שעוסק במצב כזה שלא יוכל לעשות מצוה אחרת, אבל כאן שמעיקרא קבע לעשות השמחה במקום הסוכה אף אי אין לו שמחה כ"כ מחמת צער החופה איך יהיה לו פטור של עוסק במצוה, ואפשר משום דיש לחשוש לשי' הראב"ד שהפטור הוא משום שמצטער ולכן לא יוכל לברך.

וע"ע שו"ע שם שכתב וסעודת ברית מילה שאוכלין אצל היולדת חייבין בסוכה, וכתב המ"ב ס"ק ל"ד בשם המג"א דאף דהוה בכלל סעודת מצוה מ"מ כיון שאין חיוב יותר מעשרה אנשים לכן אין פטור לישב חוץ לסוכה משא"כ בשמחת חתן וכלה היא מצוה גדולה, וכונתו דכיון דהגמ' מקשה לגבי חתן דליכול בסוכה ובחד טעמא קאמר דהמקום צר לישב וכ"ז רק בסעודה של חתן אבל בסעודה ברית

סגי ב' אנשים, ומשמע שאם אין מקום בסוכה ל' אנשים מותר להם לאכול חוץ לסוכה משום דהוה בכלל עוסק במצוה.

אולם בביאור הגר"א הובא בביאור הלכה שם כתב דכיון שאינו אלא מדרבנן אין היתר לאכול חוץ לסוכה ול"ד לשמחת נשואין דהוה מצוה מדאורייתא, ומבואר דשי' הגר"א דבעוסק במצוה מדרבנן אין פטור של עוסק במצוה ועמש"כ לעיל בע"א בשם המג"א בסי' ע"ב שאף במצוה דרבנן אמרינן עוסק במצוה פטור מהמצוה.

שוב העירוני שאי"ז מוכרח די"ל שהגר"א פי' טעם הפטור דחתן כהראב"ד שהוא מצטער ובוזז חילק שאם הוא מצוה דאורייתא יש פטור מצטער שחייב לשמוח עמו, אע"פ שהוא רוצה להיות עמו בסוכה אי"ז סיבה להפקיע אותו מהחיוב סוכה דאורייתא משום דלא כל מה שמצטער אותו פטור אותו מן הסוכה.

טעם דמד"א דבני חופה חייבין בסוכה

גמ' ת"ר חתן ושושבנין וכל בני החופה וכו' משום רבי שילא אמרו חתן פטור וכל בני החופה חייבין. נחלקו הראשונים בביאור סוגיא זו, דעת רש"י [לפי ביאור הבעה"מ ברש"י אבל תוס' למדו באופ"א כונת רש"י ויבואר להלן], דהך ברייתא לית להו דין עוסק במצוה פטור מהמצוה, וכל הפטור מתפלה משום דבעינן כונה ומתפילין וק"ש פטור משום חשש שכרות.

ולפי"ז הא דתנן במתני' דחתן פטור מקר"ש אינו משום עוסק במצוה אלא משום דטריד, ולכאור' זה רק בלילה הראשון דאז יש

טירדא דמצוה, אולם בלשון הגמ' משמע דאיירי בכל הז' ימים, וצ"ל דטריד בשמחתו טפי מאחרים ולכן כל ז' ימים פטור.

הראב"ד בהשגות על הרי"ף כתב דכולהו אית להו דעוסק במצוה פטור מהמצוה אלא דחתן ושושבינין אינם עסוקים במצוה ממש, אלא דהטעם שפטורים מהסוכה משום מצטער ונחלקו האם פטורים ג"כ מתפלה ותפילין וקר"ש משום שכרות ובזיון, וכ"כ הרי"ן, והקשה הב"ח או"ח סי' ל"ח הובא קרבן נתנאל אות ה' מ"ט לא חשיב עוסק במצוה ועי"ש בב"ח מש"כ, ועי"ש בק"נ מש"כ לישב אולם כך דבר הוא רק לגבי קר"ש אך דבר זה לא יתכן בדעת הראב"ד שכתב כן גם לענין סוכה וצ"ע, וע"ע ברא"ש וקרבן נתנאל.

דף בו ע"א

ביאור קושית תוס' על רש"י

תוס' ד"ה חתן פטור מקר"ש. פי' בקונטרס וכו' וקשיא דאי לית ליה א"כ יתחייב חתן בסוכה ומשמע דבחתן פטור יותר מת"ק, המהרש"א ביאר שתוס' למדו ברש"י דרך דבי שילא סבר שאין פטור של עוסק במצוה ולכן סבר דשאר בני החופה אינם פטורים מהתפלה ומתפילין, אבל ת"ק סבר דעוסק במצוה פטור מן המצוה ולכן סבר שאף כל בני החופה פטורין מתפלה ותפילין, והקשו תוס' על רש"י דמשמע דבי שילא באו לפטור יותר מת"ק, ואם סבר שאין פטור של עוסק במצוה נמצא שחתן בעצמו יהא חייב בסוכה ולפי ת"ק דיש פטור של עוסק במצוה חתן יהא פטור.

והוסף המהר"ם דאת"ל שאף לת"ק אין פטור לחתן של עוסק במצוה א"כ ברייתא דחתן ובני החופה פטורין מן הסוכה דלא כמאן, וע"כ שת"ק סובר שיש פטור של עוסק במצוה בסוכה.

עוסק במצוה קיומית כמצות חסד וגבאי צדקה אם פטורים מן המצוה

גמ' כותבי ספרים תפילין ומזוזות וכל העוסקים במלאכת שמים לאתווי מוכרי תכלת פטורין מן התפלה. מבואר בגמ' דיש פטור של עוסק במצוה אף בכה"ג שעוסק במצוה שאינו מחויב לעשות, שהרי אין חיוב להיות כותב תפילין ועוד שהרי אין לאדם מצוה חיובית של מזוזה אלא שאם יש לו בית חייב להניח בו מזוזה, וכן בתכלת הרי כל החיוב הוא רק אם לבוש בגד ד' כנפות וכן הרי אפשר בלבן, וע"כ דכל שמתעסק במצוה יש פטור של עוסק במצוה שהמקור של הפטור הוא מקרא דבשבתך בביתך דבעינן שבת דידך וזה אינו עוסק במצוה ולא בצרכים שלו, ועי' אמרי בינה [או"ח סי' יג] שכתב דזה הכשר מצוה וחשיב כמצוה לענין עוסק במצוה.

ובן מבואר בשו"ע או"ח [סי' ע' סעי' ד] היה עוסק בצרכי רבים והגיע זמן קר"ש דפטור לקרוא והטעם כתב במג"א משום שהוא עוסק במצוה, והרי אין חיוב להיות עוסק בצרכי צבור אלא כמש"כ דלא הוה בכלל שבתך ובביתך.

וי"ש לדון לפי"ז האם כשאדם עושה חסד לחברו יהא פטור של עוסק במצוה, שהרי בכל מצוה של חסד יש קיום של מצוה דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך, ובאמת

צריך לדון האם מצות חסד היא מצוה חיובית שאדם מחויב לחזור אחריו תמיד וא"כ פשיטא דהוה כשאר מצות שיש בזה פטור של עוסק במצוה, או אף אם נימא שלא מוטל על אדם כל היום להתעסק במצות חסד אלא חשיב מצוה קיומית מ"מ גם בזה יש פטור של עוסק במצוה ככל מצוה קיומית, ומהא דמבואר בגמ' לעיל דחתן וכל בני החופה פטורין מן הסוכה משמע דיש במצות חסד פטור דעוסק במצוה וכמש"כ, אולם שא"ז מוכרח שהרי הראב"ד ועוד ראשונים ביארו שטעם הפטור הוא משום מצטער.

אולם במג"א [סי' עב סק"ד] מבואר שאדם שעוסק בניחום אבלים והגיע זמן קר"ש ובשביל לקרוא קר"ש צריך להפסיק את המצוה יכול להמשיך בניחום אבלים משום עוסק במצוה, ועי' בפמ"ג שם שכתב שמוכח מדברי מג"א שיש פטור של עוסק במצוה אף במצוה דרבנן וכתב וצ"ע מנליה דין זה, ומשמע מדבריו שם שאע"פ שיש בזה קיום מצוה דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך מ"מ זה אינו סיבה להחשיב עוסק במצוה ורק משום שיש חיוב מדרבנן של ניחום אבלים, ולדבריו צ"ל כמש"כ דמהא דחתן וכל בני החופה פטורין מן הסוכה אין ראיה דאפשר הוא מדין מצטער.

אולם צ"ב מדוע כותבי ספרים ותפילין יש פטור של עוסק במצוה אע"פ שאינו מחויב, ובשמחת חתן או ניחום אבלים שיש בו קיום של ואהבת לרעך כמוך הוצרך לומר משום שזה מצוה מדרבנן.

ואפשר שבמצוה של ואהבת לרעך ל"ש כלל פטור של עוסק במצוה כיון שיסוד המצוה הוא הוא להשלים את החסרון שיש

לחברו, וא"כ י"ל דל"ש לומר שיהא חייב לעשות דבר לחברו על חשבון מצוה, שהרי אף חברו מחויב לעשות מצוה כשכא לפניו וא"כ לא יהא מחויב ליתן לחברו דבר שאף הוא בעצמו היה חייב לעשות את אותו מצוה, ולכן רק בכותבי תפילין שא"ז מצוה לחברו אלא מצוה דבין אדם למקום, ומשונה בניחום אבלים הוצרך הפמ"ג לומר דחשיב עוסק במצוה משום דהוה מצוה מדרבנן, שגדר המצוה מדרבנן אינו מחמת חסרון שיש לחברו אלא רבנן חייבו אותו לעשות את עצם הפעולה של הכנסת כלה לוית המת וביקור חולים כדמבואר ברמב"ם פי"ד מהלכ' אבל ה"א שכתב בג' דברים אלו יש חיוב מדרבנן בפנ"ע לעשות, ולפי"ז נמצא שלא כל מעשה חסד יש בו פטור של עוסק במצוה רק באותם דברים שרבנן אמרו שיש חיוב לעשות ועי' בכ"ז.

הנתיח"מ [סי' ע"ב ס"ק י"ט] כתב חידוש גדול שגבאי צדקה שנטל משכון ונאבד המשכון פטור מלשלם ולא אמרינן שיהא דינו כשומר שכר שהרי נהנה בפרוטה דר' יוסף שאם יבוא עני ויהא עסוק בשטיחת המשכון יהא פטור, וכתב הנתח"מ שאין לו דין של עוסק במצוה משום דכל הדין של עוסק במצוה הוא רק בכה"ג שעוסק במצוה שמחויב לעשות ואסור לו לקבל שכר על זה כגון הלואה או השבת אבידה, אבל לא מוטל חיוב על כל אדם להיות גבאי צדקה, אלא שזה דין על הב"ד למנות אנשים לכך שיגבו צדקה והממונים יכולים לקבל שכר ולכן אין פטור של עוסק במצוה עכ"ד.

ונראה מדבריו שאף במקום שהוא גבאי צדקה בלא נטילת שכר ג"כ אין לו

יוסי הגלילי עוסק במצוה פטור מן המצוה, ומדוע תולה הגמ' דין זה בר' יוסי הגלילי הרי תנא דמתני' ג"כ סובר דין זה דמייתי עלה ברייתא דבלכתך בדרך וכן ר' יצחק אמר לעיל טמאי מת היו ג"כ סבר שעוסק במצוה.

ובתב לבאר שמדברי ר' יוסי הגלילי למדנו חידוש שהרי ריה"ג סבר שאותם אנשים היו נושאים ארונו של יוסף ומקשה עליו ר' יצחק הרי היו יכולים ליטתה וכונתו שהיו יכולים ליטתה כיון שהיו יכולים להניחו במחנה לוי, אבל ריה"ג סבר שאע"פ שהיו יכולים ליטתה מ"מ כיון שהיו עסוקים בארונו של יוסף יש פטור של עוסק במצוה, והיינו שפטור אף בדבר שאינו מחויב לעשות ולכן אומרת הגמ' שר"ח בר עקיבא שאומר שכותבי תפילין חשיבי עוסק במצוה ע"כ שסבר כריה"ג שמדבריו למדנו שיש פטור של עוסק במצוה אף במצוה שאינה חיובית, וא"כ הרמב"ם אע"פ שסבר שעוסק במצוה פטור מן המצוה סבר דמצוה שאינה חובת הגוף אין בה פטור של עוסק במצוה.

בעיקר הפטור של כותבי ספרי וכו' כתב המג"א סי' ל"ח [הובא במ"ב שם ס"ק כ"ד] שדוקא אם אין עיקר כונתם להשתכר אבל אם כונתם להשתכר אינם בכלל עוסק במצוה, ועי' בביאור הלכה מש"כ לדון בזה.

במש"כ רש"י מוכרת תכלת לציצית

רש"י ד"ה מוכרי תכלת. לציצית, צ"ב מה בא רש"י לאפוקי וי"ל דאתי למימר דדוקא לציצית אבל אם מוכרים לבגדי כהונה

פטור של עוסק במצוה כיון שדבר שבעצם יכול לקבל ע"ז שכר ואינו מחויב לעשות אין לזה דין של עוסק במצוה.

ועי' אמרי בינה [או"ח סי' יג] שתמה א"כ מ"ט הכא כותבי תפילין ומזוזות פטורין והרי יכולים ליקח שכר ע"ז ואין חיוב להיות עוסק באותה מצוה, ומהא דמבואר בעוסק בצרכי רבים אפשר לומר דמיירי בכה"ג שאין הדרך ליטול שכר ע"ז ולכן חשיב עוסק במצוה, [ע"ע באמרי בינה שם ובאחעזר ח"ג סי' ו' שהוכיח מתוס' שבועות דלא כנתה"מ]. **והנה** לעיל הובא דבאור זרוע משמע דכל מצוה שאין חייב לקיים אף אם רוצה לקימו אין פטור של עוסק במצוה, שכתב לבאר אמאי אם לבוש ציצית אין עוסק במצוה ובתחלה כתב משום שאינו עוסק במצוה אלא מקיים מצוה, ואח"כ הוסיף שהרי אין לו חיוב ללבוש ציצית ולכן ל"ש פטור של עוסק במצוה בדבר זה, אולם תמוה שאף כאן הרי אינו מחויב למכור תפילין וצ"ע, ועי' ערוך לנר לעיל כה ע"א שכתב סברא חדשה לפטור כותבין ספרים ותפילין עי"ש.

השמטת הרמב"ם

דין כותבי תפילין ומזוזות

המור ושו"ע או"ח סי' לח כתבו הך דינא דכותבי תפילין וכו' דיש להם דין של עוסק במצוה, והבית יוסף תמה על הרמב"ם שלא הביא דין זה להלכה עי"ש שכתב שבירושלמי מבואר שאין פטור עוסק במצוה בזה והרמב"ם סמך על דברי הירושלמי.

וראיתי בספר משכנות יעקב או"ח [סי' נד] שכתב לישב דעת הרמב"ם דהנה לשון הגמ' צ"ב דקתני לקיים מה שאמר ר'

לא, אך דוחק הוא דקתני וכל העוסקים במלאכת שמים ומסתבר דה"ה אף בגדי כהונה בכלל.

ואפשר שכונת רש"י שיש חידוש בציצית שאע"פ שאי"ז מעכב את המצוה שהרי אם אין לו תכלת הוא יכול ליתן לבן אפ"ה הוא חשיב עוסק במצוה, ולבגדי כהונה זה פשיטא שהוא חשיב עוסק במצוה.

בגדר הולכי דרכים פטורים מהסוכה

גמ' הולכי דרכים פטורין מן הסוכה. פרש"י דכתיב תשבו כעין ישיבת ביתו, כשם שכל השנה אינו נמנע מלכת בדרך לסחורה כך כל ימי החג לא הטריחו.

האגרות משה [או"ח ח"ג סי' צ"ג] כתב חידוש לדינא שרק ביוצא לסחורה יש פטור של עוסק במצוה אבל באחד שהולך לטייל בחוה"מ לא נפטר מלישב בסוכה דל"ש לומר אצלו פטור של תשבו כעין תדורו, וז"ל דרק אם יוצא לסחורה שהוא צורך ממש, וזהו דבר שכל אדם יוצא מביתו לכך, אבל לטיול ותענוג בעלמא שאין לזה שום צורך, אינו כלום מה שבשביל תאותו והנאתו היה יוצא מביתו, כיון שאף מה שיוצא מביתו לא חשיב לצורך, והוסיף הגע עצמך אדם שיש הרבה פעמים שישן תחת כיפת השמים משום שנהנה בכך אטו יפטר מהסוכה עכ"ד.

ומבואר שסבר שבהלכה של תשבו כעין תדורו נאמר שהדיוור של האדם בחג הסוכות צריך להיות בסוכה, וכל הקביעות של הדיורים צריכים להיות בסוכה, ולכן רק אם יוצא לסחורה שזהו צורך ממש של הדיוור של אדם שפעמים יוצא מביתו, אבל דברים

שאדם עושה שאינם צורך ממש של הדיוור שלו דבר זה אינו חלק מצורת הדיוור ולכן אע"פ שיוצא מביתו לא נאמר הפטור של תשבו כעין תדורו, אלא אדרבה דברים אלו שמחייבים בית ולכן אדם שפעמים אוכל חוץ לביתו בסוכות חייב לאכול בסוכה, ועי' בלשון המ"ב בריש סי' תרל"ט שכתב דטעמא דאכלת ארעי א"צ סוכה כיון שפעמים אדם אוכל כן חוץ לביתו, ולמבואר צ"ל דכונתו שזהו רק סימן שאי"ז מעשה דיוור של דירה.

ועי' תשובות מהר"ח אור זרוע סי' קצ"ו שהק' על דקאמרי רבנן לקמן בגמ' כז ע"א דאין חיוב לאכול י"ד סעודות בסוכה משום תשבו כעין תדורו וכמו שבבית פעמים שאוכל ופעמים שאינו אוכל ה"ה בסוכה אין חיוב לאכול, ותמה א"כ ה"ה י"ל דכמו שפעמים אוכל חוץ מביתו ה"ה יהיה מותר לאכול חוץ מהסוכה, וזהו ממש כק' האגר"מ, וע"כ צ"ל כמש"כ האגר"מ דכל הפטור של תשבו זה רק אם עושה דברים שהם צורך ממש של הדיוור כגון שיוצא לסחורה אבל טיול בעלמא לא.

אמנם בספר הערות להגר"ש זצ"ל הביא דברי האגרות משה וחולק עליו וכתב שדבריו אינם מובנים דמכיון שהיום הדרך של אדם שהוא יוצא לטיול הרי"ז דומה ממש ליוצא לסחורה, ולכן כתב שאף היוצא לטיול הוה כלל הולכי דרכים.

ועי' בספר הסוכה בשם הגרשז"א זצ"ל שצייד כהאג"מ, אולם מטעם אחר שדימה להא דמבואר בשו"ע תר"מ ס"ג לענין מקיז דם שחייבים בסוכה כיון שהיה יכול לעשות כן קודם יו"ט, [וע"ע לקמן בסוף העמוד מש"כ לענין שינה].

הטעם בהולך לדבר מצוה שפטור אף בלילה

גמ' הולכים לדבר מצוה פטורים בין ביום ובין בלילה. פרש"י משום שטרודין ודואגים במחשבת המצוה, וכבר נתבאר לעיל כה ע"א דשיטת רש"י שאע"פ שלא יתבטלו מעשית המצוה מ"מ עצם הטירדא פוטרת כיון שהוא עוסק במצוה אע"פ שאפשר לקיים שניהם, אולם תוס' לעיל כתבו דמירי שאם יטרחו למצוא סוכה יתבטלו מן המצוה לכן אינם מחויבים בסוכה.

והנה בתשובות מהר"ח אור זרוע [סי' קפ"ג] הקשה דמשמע מדברי תוס' שיש חילוק בין הולכי דרכים להולך לדבר מצוה, ולפי מש"כ תוס' שגם הולכים לדבר מצוה פטורים רק בכה"ג יתבטלו מן המצוה א"כ הרי"ז ממש כמו הולכי דרכים שאף אם הם יתבטלו מן המצוה למחר לכאורה יהיו פטורין מהסוכה.

ואולי י"ל ע"פ מש"כ האגר"מ הנ"ל דכל הפטור הוא רק בהולכי דרכים שזהו חלק מצורת הדיור של האדם, משא"כ הליכה לדבר מצוה אינו צורת הדיור וליכא בהו הפטור של הולכי דרכים וע"כ צריכין לישב בסוכה.

אולם אפ"ל שיתכן שלתוס' יש חילוק בין הולכי דרכים להולך לדבר מצוה, דכל מה שכתבו תוס' שאם יתבטל מהמצוה למחר פטור עכשיו הוא רק בעוסק במצוה, אבל בהולכי דרכים כיון שעכשיו יכולים לבנות סוכה אע"פ שהולך לסחורה ואם יבנה יתבטל למחר מ"מ כיון שעכשיו אינו הולך בדברך ויכול לבנות עכשיו הוא חייב בסוכה, ועי'

במאירי שכתב כן בשם י"א וכ"כ הפרישה תר"מ סק"ב בדעת הרא"ש.

והסברא בזה דכל הפטור של הולכי דרכים הוא משום תשבו כעין תדורו ופעמים שאדם יוצא מדירתו בתוך השנה ובשעת הליכה אינו עושה תשמיש של בית, אבל בלילה שהוא הולך לישון אפשר שאין לו שם של הולך דרך ומכיון שהולך לישון שהוא תשמיש של בית לכן חייב בסוכה ומשו"ה אם יכול לבנות חייב לבנות סוכה.

פטור עוסק במצוה בהולכים לשמוע הדרשה

גמ' הולכין לדבר מצוה פטורין בין ביום ובין בלילה. והטעם שפטורים אף בלילה משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה כדבאר כל הסוגיא לעיל, והקשה בתשובת מהר"ח אור זרוע [סי' קפ"ג] מדוע יניח מצות סוכה לשמוע הדרשה, ומדוע לא אמרינן להיפך שיהא אסור לו לצאת לשמוע הדרשה כיון שהוא עוסק במצות סוכה, ואם מירי שהיו יוצאין קודם סוכה א"ש.

ובתב לבאר שכמו שמותר לצאת מן הסוכה לדבר הרשות ואין חיוב סוכה משום תשבו כעין תדורו ה"נ יכול לצאת לילך לדבר מצוה משום תשבו כעין תדורו, וא"כ לאחר שהלך לדבר מצוה יש לו עכשיו דין של עוסק במצוה ולא של הולכי דרכים, אלא שתחלת ההליכה היתה מדין הולכי דרכים ורק לאחר שיצא יש לו פטור של עוסק במצוה.

ועי' בספר משנת יעבץ סי' ס"ה כתב לישב לפי סברא זו קושית האו"ש אמאי הולך

ללמוד תורה פטור מן הסוכה הרי לימוד תורה בעצמה אינה פטרת, ולמבואר בכל הולך לדבר מצוה יש פטור של הולכי דרכים.

ברש"י שכתב שהולכים לשמוע הדרשה גמ' כי הא דרב חסדא ורבה וכו' שלוחי מצוה אנן ופטורין. פרש"י שבאנו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא, יש לעיין מדוע הזכיר רש"י שהולכים כדי לשמוע הדרשה, ושמעתי לישב דהנה בנו"ב או"ח תנינא סי' צ"ד כתב שבזמן הזה אין חיוב של הקבלת פני רבו ברגל ע"פ מה דמבואר בגמ' בקידושין שלא יהא מורא רבך גדול ממורא שמים.

אולם כתב הנו"ב דאם הולכים לשמוע הדרשה אצל הרב יש בזה קיום של מצוה של הקבלת פני רבו, וא"כ י"ל דזה מה שכתב רש"י שכל מה שיש להם פטור של עוסק במצוה מחמת הקבלת פני רבו הוא מכח הדרשה שישמעו בבית רבם, אולם לעיל ברש"י י ע"ב לא הזכיר דבר זה ועי', ועי' בערוך לנר.

פטור הולכי דרכים ביום ובלילה

גמ' הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה בלילה חייבין ביום. צריך להבין מה כונת הגמ' פטורים ביום וחייבין בלילה, דאם גמרו הליכתם באמצע היום מדוע אינם חייבין עכשיו בסוכה.

ונראה שנחלקו הפוסקים בביאור הענין דהנה תוס' כתבו דחייבין בלילה היינו במקום ישוב, והמג"א [תר"מ ס"ק טו] כתב בשם הלבוש שאם בא למקום ישוב ולן שם

צריך לחפש סוכה, אבל אם לא ימצא סוכה אין חייב לבנות סוכה אלא אוכל וישן חוץ לסוכה, והמג"א תמה עליו א"כ מדוע הגמ' אומרת שפטורים ביום וחייבים בלילה ואם אין לו חיוב לחפש אחר סוכה לילה ויום שוין שאם רוצה לאוכל ואין לו סוכה לפניו אוכל חוץ לסוכה, ולכן כתב המג"א שכונת הגמ' וחייבים בלילה שאם בא בלילה למקום ישוב חייב לחפש סוכה ואם אינו מוצא הוא חייב לבנות סוכה, [וכתב שזה כונת תוס' שכתבו שאם בא למקום ישוב חייב בסוכה ולא כתבו תוס' דוקא שבא לישוב עכו"ם אלא שע"כ יש לו חיוב לבנות סוכה].

והסברא בזה שמכיון שהוא בא למקום ישוב ובא לקבוע עכשיו שינתו בדירה מתחייב במצות סוכה ומחויב לבנות סוכה, והא דקתני הולכי דרכים ביום פטורין ביום הכונה שאם באו למקום ישוב ביום אין להם חיוב לעשות סוכה ביום כיון שדעתם להמשיך לילך לאלתר לכן הוא עדיין בכלל הולכי דרכים, ועוד כתב המג"א שאם בא למקום ישוב סמוך לעת האוכל אין צריך להמתין על עשית סוכה אלא הוה כמו ירידת גשמים שאין לו חיוב להמתין עד שיפסקו הגשמים אלא אם רוצה לאכול עכשיו הוא יכול לאכול, וה"נ כיון שהוא הגיע ויש לו דין הולכי דרכים אין לו חיוב לחפש אחר סוכה.

ועי' בביאר הלכה שהביא בשם כמה פוסקים שכתבו כהלבוש שאין לו חיוב לבנות סוכה בלילה כיון שאם צריך לבנות יהא לו טירחא גדולה מאוד מזה, וכתב הביאור הלכה שלפי"ז צ"ל שכונת הגמ' הוא כך הולכי דרכים ביום פטורים ביום היינו שאם באו למקום

ישוב אין חיוב למצוא סוכה אלא יכול לאכול מיד, אבל אם בא בלילה חייב לטרוח לחפש סוכה בשביל שיוכל לאכול ולישן, והסברא שביום א"צ לטרוח לחפש סוכה משמע דלאו כמש"כ במג"א משום שהוא הולך לאלתר משם אלא דיש לו דין של הולך דרכים ביום.

ועי' במאירי שהביא ג"כ דעה שאם אין סוכה בשעת חנייתן חייבים לבנות סוכה וכתבו שזהו החילוק בין שלוחי מצוה שאין להם חיוב לבנות סוכה משא"כ הולכי דרכים חייבים לבנות, אולם המאירי בעצמו כתב שאין חיוב לבנות סוכה ורק אם יש סוכה חייב לישב שם משא"כ בשלוחי מצוה אף אם יש סוכה אינם חייבים לישב, והביא ראיה שאין חיוב לבנות מהא דמבואר לקמן מז ע"א שגדולי הדור היו כל ימי החג במקום מרעה ולא ישבו בסוכה כלל.

ומדבריו נראה שלפי הראשונים שיש חיוב לבנות סוכה בלילה איירי דוקא אם באו למקום ישוב שהרי הוכיח שלא כדברי האומר שצריך לבנות סוכה מהא דרבנן שהיו במקום מרעה והרי לא הוה מקום ישוב, אולם עי' במג"א שם בסו"ד שכתב שאם הוא בשדה אין חיוב לטרוח ולבנות סוכה ולא הוה כהולכי דרכים שיש להם חיוב לבנות בלילה, והוכיח כן מהגמ' שהביא המאירי וס"ל למג"א שאע"פ שיש חיוב לבנות סוכה כ"ז כשבא למקום שהיה הולך לישן בבית לכן מוטל עליו לישב בסוכה, אבל אם ישן בשדה ואינו עושה מעשה קביעות של בית לכן אין לו חיוב לבנות סוכה.

וע"ע בעמק ברכה שכתב שאסור לאדם לילך לדרך אם אינו יודע אם יהיה לו סוכה בשעה שאינו הולך, דכיון שדעת המג"א

שחייב לבנות סוכה בשעה שאינו הולך נמצא שאם לא יהיה שם סוכה יתחייב לבנות, וכיון שיש פוסקים דס"ל שאין מחויב לבנות ופטור מלישב בסוכה נמצא שאם יבנה נכנס לספק איסור עשית מלאכה בחול המועד, וע"כ עדיף שלא ילך לדרך כלל, ויש לעין בדבריו שכתב דחשיב מלאכת חול המועד שהרי אם ישב בסוכה פשיטא שמקיים בזה מצוה, דל"ג מאכילת ארעי וא"כ ה"ה כאן הרי יקיים מצוה ויוכל לברך שם, ואמאי דבר זה חשיב מלאכה בחול המועד].

גדר דין תשבו כעין תדורו

גמ' אביי אמר תשבו כעין תדורו. פרש"י דכיון שהוא טורח בשבילו להביא כלי תשמישיו לסוכה לכן פטור דאי"ז בכלל תשבו כעין תדורו, ומבואר דדעת אביי דצורת הדירה של סוכה צריכה להיות בצורה הרגילה שדר בביתו, ויותר מזה דאע"פ שכאן הוא דר כל השנה בלא כלי תשמישיו מחמת הטורח בסוכה צורת הדיר צריכה להיות באופן בית הרגיל, וצ"ב שהרי זה פשוט שאם יש לו טורח לבנות סוכה אין פטור מחיובו וא"כ אמאי אם יש לו טירחא להביא כליו לשם אי"ז בכלל כעין תדורו.

החזון יחזקאל [פ"ב ה"ו] ביאר שהכונה היא שאדם לא עושה את ביתו במקום שיש לו כזה טירחא, משא"כ בנית הסוכה אף דיש לו טירחא מ"מ חייב כיון שהרי טורח גם בבנית ביתו.

ומובח מכאן דגדר הפטור של תשבו כעין תדורו אינו רק בצורת הישיבה בסוכה, אלא אף על מקום בנין הסוכה והיינו

שמכיון שיש לו טורח להגיע לסוכה אי"ז כעין תדורו שאין אדם דר באופן כזה שיהיה לו טירחא, ובוזה ביאר הא דמבואר לקמן כט ע"א שאם ירדו גשמים אין מטריחין אותו לעלות לסוכה עד שיגמור אכילתו, ומשום דזה גם בכלל תשבו כעין תדורו שאין דרכו של אדם להפסיק סעודתו באמצע שאוכל.

ובן מבואר במג"א [תרל"ט ס"ק י"ג] שכתב וצ"ע אם צריך ספרים הרבה ללמוד בסוכה וטרח לעלותם לסוכה, דיפטר מלישב בסוכה כמו כאן דיש טירחא להביא כלי תשמישו, והביא דהלבוש סי' תר"מ כתב שאם טירחא בשבילו להביא כרים וכסתות פטור מהסוכה, וכן מוכח מהא דכבו הנרות דאין מחויב לילך לסוכת חברו.

וע"ע בריטב"א שכתב ז"ל דשומרי גינות אין רגילין לבוא לבתיהם כלל ופרכינן וליעבדו סוכה התם אמר אביי תשבו כעין תדורו וכיון שאין דרך לקבוע שם אינו חייב לעשות סוכה, וכתב בחזון יחזקאל שכונת הריטב"א שאין דרך לקבוע דירתו שם לכן חסר בתשבו כעין תדורו ולכן לא מוטל עליו לבנות את הסוכה שם.

ולפי"ז צ"ל דרבא שחולק ס"ל דכה"ג אינו בכלל מצטער וי"ל דסבר שכל הפטור של מצטער שאי"ז בכלל תשבו כעין תדורו הוא רק באופן דעצם הישיבה מצערת אותו ולא על מקום בנין הסוכה, אולם צ"ב א"כ אמאי כתב המג"א לענין הספרים שיפטר מהסוכה הא קי"ל כרבא דכה"ג אינו בכלל מצטער.

ואפ"ל דרבא סבר דכשיש טורח להביא כלי תשמישו ליכא פטור של מצטער כיון דכלי תשמישו הוא חלק מהצורה של

עצם הבנין הסוכה כי הוא עושה את המקום שיהא ראוי לשימוש, ולכן בזה אין פטור של מצטער כמש"כ שכל הפטור הוא רק בעצם הדיור, משא"כ לעלות הספרים זהו חסרון בצורת הדיור שלו ואינו שייך לעצם עשית הסוכה כיון שהמקום ראוי לשימוש.

אולם הר"ן ביאר כונה אחרת בדברי רבא שמכיון שכל השנה דר כאן באותו בית ובאותם כלים אין לו חיוב להביא אותם כלים לסוכתו ולכן לא שייך כאן פטור של מצטער ועי' במאירי שכ"כ, ומבואר מדבריהם שנחלקו אביי ורבא האם צריך האדם בסוכה לישב באופן שהוא דר שם כל השנה או שצריך יותר מהאופן שדר כל השנה.

ע"ע בשי' הריב"ב [בהגהות על הרי"ף] שנראה מדבריו סברא חדשה בדעת אביי ז"ל אין אדם חייב לישב בסוכה אלא בשעה שהוא רגיל לישב שאר ימות השנה בביתו, ושמרי גנות ופרדסים לעולם אינם רגילים לישב בביתם כי אם בגנות ופרדסים והלכך פטורים מן הסוכה בין ביום בין בלילה עכ"ל, ומבואר מדבריו חידוש גדול שאדם שאין דר בביתו לא נאמר עליו מצות סוכה, ולכן הכא כיון שהדיור שלהם אינו בבית אין להם חיוב לצאת לסוכה, ועי' ברש"ש כאן שנראה סברא זו, אולם רבא חולק על אביי וסבר שאין כזה פטור שאין לו בית שדר שם.

פירצה קוראת לגנב

גמ' רבא אמר פירצה קוראת לגנב. כתבו התוס' דלא משום דלית ליה לרבא פטור של תשבו כעין תדורו, ומשמע מתוס' דבאמת הוה פטור חדש דכיון דיפסיד ממון אין חיוב

לו צער לא יהא לו פטור של מצטער ויהא חייב לבנות סוכה חדשה דחשיב שלא בנה סוכה כלל], ועוד כתב הרא"ש דאפשר דמיירי שכשיורד גשם הוא מסריח ולכן כשבנה הסוכה לא היה מצטער אלא נתחדש הצער באמצע סוכות ולכן פטור מלישב שם.

והר"ן כתב דע"כ צ"ל שלא היה ריחה מאוס לכל דאם לכולם היה מאוס הסוכה היתה נפסלת כהא דאמרין לעיל יג ע"א הני שושי ושוצרי אין מסכנין בהם, מכיון שיש להם ריח רע ושמא יצא מהסוכה אלא ע"כ שהכא מצטער הוא לחודיה, ונראה מדברי הר"ן שאף אם בתחלה לא בנה הסוכה כשהיה ריחה רע מ"מ אם עכשיו ריחה רע לכולם לא היה בזה את הפטור של מצטער אלא הסוכה היתה נפסלת, אבל עכשיו שלגבי כל העולם חשיב סוכה אלא שיש כאן חסרון לעצמו לכן יש לו פטור של מצטער.

אולם מה שהוכיח הר"ן מהא דשושי ושוצרי הקשה הביאור הלכה בשם הדר"מ שהרי התם מבואר שבדיעבד הסוכה כשר וא"כ מה הכריח את הר"ן לומר שלא יהא פטור מצטער בכה"ג, ע"ע בביאור הלכה שם שכתב שמוכח מדברי הר"ן דלא כמש"כ הרמ"א שם שכל הפטור של מצטער הוא בצער כזה שדרך בנ"א להצטער מזה, אבל אם אין דרך בנ"א להצטער מדבר זה אין פטור של מצטער, ומהר"ן שכתב שאינו מאוס לכל אדם מוכח שאע"פ שאפילו רק לאותו אדם הריח מפריע מ"מ יש פטור של מצטער.

וי"ש להעיר דהביאור הלכה שם כתב שאם הוא איסטניס יכול לטעון שזה מפריע לו אע"פ שלשאר בנ"א אינו מפריע, וא"כ

לבנות סוכה, וצ"ע דהרי מחויב להפסיד ממון בשביל קיום מצוה, ועוד יש להקשות דלעיל הובא שהפמ"ג [תר"מ א"א טו] הסתפק שמא בעינן להוציא אף יותר מחומש דהוה ביטול מצוה בקום ועשה.

והריטב"א כתב דכיון שאם ישב בסוכה נמצא שיפסיד ממון שהרי פירצה קוראת לגנב א"כ לא הוה בכלל תשבו כעין תדורו, וכוונתו שאין אדם דר באופן כזה שיהיה לו הפסד משיבתו בדירה, ולדבריו נחלקו אב"י ורבא מה הטעם שחסר בדין תשבו כעין תדורו.

אולם בתוס' נראה דכאן א"צ להגיע כלל לפטור של תשבו כעין תדורו וע"ע בתוס' הרא"ש, ואפשר שסברת תוס' דהיכא דפרצה קורת לגנב אין זה בכלל "תשבו", והיינו שאי"ז צורה של דיור כלל דאין אדם גר במקום שיהא לו הפסד ממוני מחמת עצם הדיור באותו מקום, וא"כ י"ל שכונת תוס' שאין צריך להגיע להלכה של כעין תדורו שזה הלכה חדשה בסוכה שאין חיוב לישוב בסוכה כשהוא לא כביתו של כל השנה, אבל תוס' סברו שמקום שיהא לו הפסד מזה אינו בכלל דיור כלל.

בהא דהתיר רבא לישון חוץ לסוכה משום ריח רע

גמ' רבא שרא לראב"א למגנא בר ממטלתא משום סירחא דגרגישתא. כתב הרא"ש דמיירי באכסניה דאל"כ איך היה מותר לו לבנות סוכה במקום כזו שהוא יהא מצטער בה, [ומבואר שאם בנה בתחלה במקום שיהא

מנחת

דף כו ע"א

משה

קכו

אפשר שריח הוא דבר שכל אדם יכול לטעון שזה מפריע לו, וכונת הרמ"א שם הוא על דברים אחרים ועי'.

המעם דמצטער אינו מחויב לבנות סוכה אחרת

והנה בעיקר מה שמבואר בגמ' שאם יש ריח רע בקרקע הסוכה פטור מדין מצטער הקשה במהר"ח אור זרוע [סי' קצ"ד] מדוע אינו מחויב לעשות סוכה אחרת כדי לקיים המצוה, ועוד הקשה מדברי הגמ' לעיל לגבי חתן שפטור מן הסוכה כיון שאין יכול לעשות חופה בסוכה דאית ליה צער דאין רק ג' דפנות ואמאי לא יתחייב לעשות סוכה בת ד' דפנות ויכול לישב שם ללא צער.

ועי"ש שהקשה על מה שהוכיח ר"ת לעיל ב ע"א דסוכה שאין גשמים יורדים לתוכה פסולה דאי כשרה אמאי פטור מלישב בסוכה בשעת ירידת גשמים הרי יוכל לעשות סוכה כה"ג, שלא יכנסו גשמים לתוך הסוכה ומוכח מדברי ר"ת שאם יכול לעשות הסוכה באופן כזה שלא יפטר מחויב הסוכה שלא ירד גשם חייב וא"כ ה"נ בכל האופנים הנ"ל מדוע לא יהא חייב לבנות סוכה, ועוד צ"ב מסברא דזה ברור שאם הסוכה נופלת חייב לבנות אותה מחדש ואין יכול להיפטר בזה שבנה סוכה מעיקרא וא"כ אמאי הכא אין חיוב לבנות סוכה במקום שלא יהא לו צער.

והנה השפת אמת כאן עמד בקושיא זו וכתב לבאר דאע"פ שיש שם ריח כ"ז שאין יכול לישן שם אבל מ"מ יכול לאכול בסוכה וא"כ נמצא שיש ע"ז שם סוכה ולכן א"א לחייב אותו לבנות סוכה חדשה שהוא רק

מצטער משנה, וכדבריו הביא הרא"ש כאן בשם ספר המצות, והרא"ש חולק עליו וכתב דכ"ש שאין יכול לאכול והטעם שנקטה הגמ' למיגני דהיינו שינה משום ששינה היא חמורה יותר מאכילה בסוכה שהרי שינת ארעי ג"כ אסור בסוכה, ועוד צ"ב קושית מהר"ח אור זרוע מחתן דל"ש אף אכילה.

וראיתי בספר האיר יוסף [סי' ג] שכתב לישב קושית מהר"ח אור זרוע על דברי ר"ת דיש חילוק בין ירדו גשמים בסוכה לבין כל מצטער, דבמשנה להלן כח ע"א מבואר כל שבעה ימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי, ועי"ש בגמ' שיש חיוב להעלות כלים נאים ומצעות נאות לסוכה, והיינו שהתורה אמרה שאדם צריך לקבוע את דירתו בסוכה, וא"כ י"ל שאף באופן שאדם מצטער מן הסוכה ויכול לישב בביתו אף אם הוא מצטער מאכילה ומשינה מ"מ לא נתבטל עיקר דירתו שקבע שזה יהא בסוכה, והרי פעמים שיש לאדם צער בביתו ויוצא מהבית ומ"מ לא פקע דירתו מהבית, וא"כ י"ל דכשהתורה אמרה לבנות סוכה ועשה את המוטל עליו אע"פ שאין יכול לקיים בפועל את מצות הסוכה לא מוטל עליו לבנות סוכה חדשה שהרי קיים את החיוב שלו שהרי יש לסוכה עדיין שם סוכה.

ובזה מיושב מדוע בכל מצטער אין לו חיוב לבנות סוכה חדשה כיון שיש תורת סוכה במה שבנה ומכיון שעשה מה שמוטל עליו אין חיוב לבנות סוכה חדשה, אבל בירדו גשמים בסוכה י"ל דהתם הפטור אינו רק משום מצטער אלא דבירידת גשמים פקע שם סוכה מינה ולכן סבר ר"ת שאם פקע שם סוכה

מחויב הוא לבנות סוכה חדשה, ולכן היה לר"ת הכרח שאם אין גשמים יכולים לירד הסוכה כשרה יהא מחויב לעשות כן שהרי"ז כמו שבונה את הסוכה מחדש ולכן הוכיח ר"ת מכאן שאם אין גשמים יכולים לירד הסוכה פסולה, [אולם יש אופנים שהוא מצטער שאם אין טירחא חייב להסיר הצער ממנו עי' להלן כח ע"ב מש"כ].

מעם הפטור של חולה ומשמשיו מהסוכה

גמ' חולים ומשמשיהן פטורין מהסוכה. הטעם שהחולה פטור משום דבעינן תשבו כעין תדורו ובשאר ימות השנה היה הולך למקום שיקל לו החולי, והא דמשמשיו פטורים כתב המ"ב [תר"מ סק"ז] בשם הלבוש משום דהם עוסקים במצוה, ולפי"ז ה"ה שפטורים מכל המצות ולא רק מסוכה, עי' בקו"ש ח"ב סמ"ח שכתב שהביא בשם תשובות הגאונים דמשמשי חולה פטור מכל המצות.

אולם השערי תשובה ריש סי' תר"מ כתב בשם השבו"י שנסתפק במי שנשכר לקהל להיות משמש לחולה דפטור מלישב בסוכה, אולם יש לו זמן מועט שיוכל לילך לאכול כזית בסוכה אם חייב או לא, וכתב דכיון שאם ילך לסוכה הו"ל מצטער בצער של החולה שדעתו עליו תמיד ולכן פטור, אולם בלילה הראשון חייב לישב בסוכה דכל מצטער חייב בלילה הראשון, ומשמע מדבריו דהטעם הפטור של משמשי חולה אינו מדין עוסק במצוה אלא דחשיב מצטער בצער חולה ופטור משום דתשבו כעין תדורו, דלסברת הלבוש שמשום עוסק במצוה הוא לכאור' ביו"ט

ראשון ג"כ יפטר דכל החיוב של מצטער ביו"ט הראשון הוא משום דבזה אין פטור של תשבו כעין תדורו אבל עוסק במצוה לעולם פטור, וע"ע בערוך לנר ובבכור"י שכ"כ.

שיטת המדכי דבעינן סוכה הראויה לכל השימושים

כתב המדכי שאם בנה הסוכה בתחלה במקום שיש לו צער כגון מאכילה או משתיה כגון שירא מגנבים ומלסטים אע"פ שאין לו צער מכל השימושים הסוכה פסולה לכל השימושים ולא יצא יד"ח, והטעם דכיון דבעינן תשבו כעין תדורו בעינן שסוכתו תהא כעין דירה שראויה לכל השימושים לאכילה שתיה ושינה וכשחסר דבר אחד אינו סוכה, וכן פסק הרמ"א בסי' תר"מ סעי' ה', ועי"ש במדכי דמשמע מדבריו דכל הפסול הוא רק בכה"ג שמתחילת בנין הסוכה היא עשויה כן, אבל אם מעיקרא היתה הסוכה ראויה לכל השימושים אלא שאח"כ פקע אחד מהשימושים הסוכה כשרה וכן נראה מלשון הרמ"א.

וצריך לבאר הטעם בזה דאם נאמר הלכה שצורת סוכה היא כצורת בית שראוי לכל שימושי האדם אמאי סגי מה שבתחלה היה ראוי, ואפשר לומר שאחרי שבנה אין חסרון בגוף הדירה כיון שהיה לזה תורת דירה וכמש"כ לעיל לגבי מצטער דהיכא דיש לזה שם סוכה אינו מחויב לעשות סוכה אחרת, וה"נ הכא כיון דיש לזה שם סוכה יוצא יד"ח במה שיכול ורק מעיקרא נאמר הלכה שצורת בנין הסוכה הוא באופן שיוכל לקיים כל השימושים, [ובאופ"א י"ל דהיכא שמעיקרא היה לזה שם דירה אין חסרון מה שנחסר בזה

חלק מהשימושים דגם בבית הוא כן דאדם שמצטער באיזה דבר אינם יוצאים מביתם, אלא דמעיקרא אינם בונים בית באופן כזה].

והנה בשו"ע [סי' תרל"ט ב'] כתב הרמ"א דמה דאין מדקדקין לישון בסוכה הוא משום צינה דיש צער לישון במקומות הקרים, ולי נראה משום דמצות סוכה איש ואשתו בעינן כדרך שהוא דר כל השנה, והק' הט"ז והמג"א על הטעם השני של הרמ"א דמשום דסוכה איש ואשתו בעינן, א"כ נמצא שהסוכה אינה ראויה לשינה וא"כ לפי המרדכי שצריך שהסוכה תהא ראויה לכל השימושים א"כ אמאי כשרה לאכילה, וכתב הט"ז שמכיון שחייב לשמח אשתו ברגל ע"כ הוא פטור מהסוכה מדין עוסק במצוה ולכן חשיב דהסוכה כשרה לכל דבר.

אולם המג"א כתב ז"ל וצ"ל דמ"מ כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה דהוי דירה ומ"מ הוא פטור דמקרי מצטער עכ"ד, ואפשר שכונתו דאע"פ שהדרך לישן איש ואשתו מ"מ הדבר תלוי בו ואם לא ירצה יוכל לישן לבדו לכן לגבי בנין הסוכה לא חשיב שאינו ראוי לשינה שהרי יכול לשנות דעתו ולרצות לישון לבד, ולכן אע"פ שאין רוצה בכך יש לו דין של מצטער בזה, אבל מצד בנין הסוכה לא חסר ולכן חשיב שהסוכה ראויה לכל דבר ודו"ק.

ועי' בפמ"ג בסי' תר"מ שהק' ג"כ על הטעם הראשון שכתב הרמ"א דמשום צינה דא"כ הסוכה אינה ראויה לכל דבר, ובמחצית השקל כתב שלפי הטעם הראשון לא קשה כיון שיוכל להביא כרים וכסתות ולישון ונמצא שהסוכה ראויה, [ונאפי' אם אין לו כרים

וכסתות הסוכה כשרה כ"כ בבכור"י סי' תר"מ סק"י ועי' מ"ב תר"מ יח], וכתב הפמ"ג שמכיון שא"א בענין אחר אף המרדכי מודה לזה, ונראה כונתו דכיון שאינו יכול ע"כ שזהו צורת הדירה שאמרה תורה לגבי סוכה, אולם נראה דאי"ז תי' על הטעם השני דבעינן סוכה איש ואשה כיון שהרי יכול לעשות סוכה מיוחדת לאיש ואשתו ולכן לא תי' כן המג"א.

ומדברי האחרונים מבואר שלמדו בכונת המרדכי דאע"פ שמה שלא יוכל לישון בסוכה אינו חסרון בהסוכה אלא הוא חסרון בגברא שמחמת איזה טעם אין יכול לישון ג"כ הוה פסול בסוכה, שהרי מה שאין יכול לישון עם אשתו אין כאן חסרון בסוכה עצמה וכל החסרון בגברא, וכן נראה מדברי השערי תשובה סי' תרל"ט סק"א, שכתב דסוכה של ב' שותפין שיכולים לאכול כל אחד בזמן אחר אבל אין לשניהם אפשרות לישון ביחד לפי המרדכי תהא הסוכה פסולה שהרי אינם יכולים לישון יחד, והרי התם כל אחד יש לו אפשרות לישון אלא דבפועל צריך להתחלק עם חברו ואין גריעותא בהסוכה כלל.

והנה בשער הציון תר"מ ס"ק ל"ט כתב בשם הנהר שלום שאם הוא אדם מפונק ועשה סוכה שאינה ראויה אלא לאכילה ולא לשינה פסולה דהא אינה ראויה לכל השימושים וכמש"כ המרדכי, ובשער הציון כתב די"ל דכיון דאין דבר זה צער לכולם אלא לאדם אחד לא נאמר בזה הדין של המרדכי עי"ש שהוכיח כן מדברי הר"ן בסוגין, ומבואר דפי' בכונת המרדכי דרק בכה"ג שהוא דבר שאינו ראוי לכולם לגבי אכילה או שינה

אינו סוכה וע"כ שזהו דין בעצם הסוכה ולא בדבר שהוא פסול מחמת הגברא ולכא' דלא כהשערי תשובה הנ"ל.

בעיקר מה שכתב בשער הציון להוכיח מדברי הר"ן לא נתברר לי דבריו, שנראה שהבין שכונת הר"ן שכתב בהא דסירכא דגרגישתא דהסוכה ראויה לאכילה ורק לשינה אינו ראוי, אולם לא מפורש דבר זה בר"ן, ואפשר דסבר כהרא"ש שהובא לעיל שאינו ראוי אף לאכילה, ואפשר דמלשון הגמ' משמע דמיירי על השינה ואם האכילה נמי היה בכלל היה לר"ן לפרש כן ועי'.

קושית החכם צבי על דעת המרדכי

החכם צבי [תשובה צד] כתב לחלוק על דברי המרדכי דע"כ דתשבו כעין תדורו לא נאמר על צורת בנין הסוכה אלא על צורת הישיבה, ולכן אין הלכה שצורת בנין הסוכה תהא ראויה לכל השימושים של בית, והביא ראיה לזה שהרי מבואר בגמ' לעיל כג ע"א דר"ע עשה סוכה בראש הספינה וע"כ שלא היה יכול לישון שם שאינו עומד ברוח מצויה דים וע"כ דלא עשה הסוכה אלא לאכילה ולא לשינה ומבואר דכה"ג הסוכה כשרה, ולמש"כ הפמ"ג דבאופן שא"א בענין אחר לכא' אין ראיה מהתם.

ועוד כתב החכם צבי להקשות על מש"כ התרומת הדשן ופסק כן הרמ"א סי' תר"מ שבסוכה קטנה שהשיעור הוא זע"ז אם מצטער בשינה בסוכה מחמת פישוט ידים ורגלים חייב לישון בסוכה ואין בזה פטור מצטער, והתרומת הדשן הוכיח דין זה שהרי לפי המרדכי סוכה שא"א לישון אין יכול לקיים שם מצות אכילה, וא"כ איך אפשר

לומר דשיעור סוכה קטנה היא זע"ז והרי אין יכול לישון שם, וכיון שאינה ראויה לשינה ה"נ אין ראוי לאכילה, ומוכח מזה שחייב לדחוק עצמו שם ואין בזה פטור מצטער, וכתב בחכ"צ דזה אינו שהרי זה ברור שבלא פישוט ידים ורגלים א"א לקיים מצות שינה בסוכה דלא הוה תשבו כעין תדורו ואין יוצא המצוה בזה, אלא אדרבה מוכח מזה להיפך שאף אם אין הסוכה ראויה לשינה מ"מ היא כשרה לאכילה, והא דמבואר דסוכה זע"ז כשרה הוא רק לאכילה ומיירי שבנה ב' סוכות אחת לאכילה ואחת לשינה, [עי' בבכורי יעקב ס"ק טו].

בעיקר קושית החכ"צ שהחוש מעיד דבסוכה זע"ז הרי הוא מצטער, עי' בספר הסוכה [עמוד תנו] שכתב בשם הגרש"ז זצ"ל שאין פטור מצטער בדברים שהם מחמת הסוכה עצמה שזהו גופא רצון התורה שיצא אדם מדירת קבע לדירת ארעי, ולכן אף דאין לו די מקום בסוכה לשינה אין בזה פטור מצטער.

והא דקבעו חז"ל שיעור של ז' על ז' אע"פ דלגבי שינה הוא מצטער, צ"ל דהשיעור נקבע לפי עיקר הדיוור של האדם ולכן כיון שיש לזה תורת דירה לגבי סוכה צריך לישן בשיעור זה, וה"ה אם אדם מצטער ואינו יכול לדור בסוכה מחמת שהסכך הוא דבר שמפריע לו אי"ז בכלל מצטער דכל הפטור של מצטער הוא רק בדברים חצונים לא מחמת הסוכה עצמה.

ונראה שחידוש זה מבואר בבכורי יעקב [תר"מ סק"ל] שכתב דאדם שיש לו הרבה בני בית ואין מקום לכולם בסוכה לא נפטר משום מצטער שאין יכול לדור כמו שדר

מנחת

דף כו ע"א

משה

קלא

בכל השנה, כיון דזהו גופא ענין הצורה לצאת מדירת קבע לדירת ארעי ולכן דברים דהם מגוף בנין הסוכה אינו בכלל מצטער, [ועי' בהגהות חת"ס סי' תרל"ט].

הוכחת הגר"א בדעת המרדכי

בביאור הגר"א בשו"ע תר"מ סעי' ה' כתב ג' ראיות לדברי המרדכי.

א' מהא דלעיל ד ע"א דהוצין שיורדין למטה מעשרה הסוכה פסולה משום דירה סרוחה, והרי כל חסרון שם אינו אלא לישב שם אבל לשינה היא ראויה.

ב' מהא דאינה מחזקת כדי ראשו ורבו ושולחנו הסוכה פסולה ופסול לכל הדברים.

ג' מהא דסוכה ע"ג סוכה דאם העליונה אינה יכולה לקבל כרים וכסתות פסולה ואע"פ שלאכילה היא כשרה.

ובפשוטו צריך להבין כונת הגר"א שהרי נתבאר לעיל שאם עשה מעיקרא סוכה שראויה לכל השימושים ואח"כ נפסלה הסוכה הסוכה כשרה, והכא זה ברור שאם עשה סוכה והוצין ירדו אח"כ דהסוכה נפסלת וע"כ דכל אלו הפסולים הוא דין באיזה צורה יהא בנין הסוכה.

ועי' באבי עזרי [הלכ' סוכה פ"ו ה"ד] שהקשה כן על דברי הגר"א דהתם בזה שאין יכול לאכול שם משום דהוה דירה סרוחה אין זה דירה כלל וכן בכל הדוגמאות שם הוה חסרון בעצם דירה וחז"ל נתנו שיעור לסוכה, משא"כ כשאין יכול לקיים המצוה מחמת שהוא מצטער התם אין חסרון בדירה עצמה, אלא שזה חסרון בגברא שאין יכול לקיים המצוה

והרי הרי לאדם אחר שאין לו אותו צער הסוכה כשרה א"כ אין להוכיח כדברי המרדכי משם דהתם זה הלכה שצריך שיעור של דירה, עי"ש עוד מש"כ.

גמ' וכמה אכילת ארעי תרתי או תלת ביעי. בהגהות ר' אלעזר משה הורבין ביאר דתרי ותלת ע"פ מה הגמ' בעירובין פג ע"א שנחלקו לענין עירוב אי בעינן ו' ביצים לב' סעודות או ח' ביצים לב' סעודות, ונחלקו מהו שיעור סעודה ג' ביצים או ד' ביצים, וא"כ למד"א דסעודה הוא ג' ביצים אכילת ארעי הוא ב' ביצים, ולמד"א דסעודה היא ד' ביצים אכילת ארעי הוא ג' ביצים.

ברכת לישב בסוכה

בפירות ומיני תרנימה

תוס' ד"ה תרתי וכו'. ושיעור זה דוקא בפת דפירי לא בעי סוכה וכו', הרא"ש הביא דעת רבנו מאיר דפירות נמי בעי סוכה, וכתב הרא"ש ומיהו נראה דאפי' מאן דבעי סוכה לגבי פירות אינו אלא אם קובע עצמו לאכילת פירות אבל באוכל אכילת ארעי לא, וכונתו דבפת דמבואר דיותר מכביצה חייב לאכול בסוכה וא"צ קביעות דהשיעור עצמו הוא חשוב כאכילת קבע, אבל לגבי פירות בעינן נמי קביעות וכמבואר בגמ' ביומא עט ע"ב [וכונתו דלשון הגמ' שם הביאו לפנינו תאנים וענבים ואכלנהו אכילת ארעי חוץ לסוכה].

השו"ע [תרל"ט ס"א] פסק שפירות א"צ סוכה ואפי' קבע עליהם, ובמג"א סק"ו תמה ע"ד הרא"ש דמדברי הגמ' ביומא שם בריש העמוד משמע דאם פירות בעי סוכה אפי' בלא קביעות חייב אלא סגי בשיעור של

כביצה לחייב בסוכה כמו בפת ע"ש היטב בכל הסוגיא, ומסיק המג"א הנפק"מ לדידן במיני תרגימא דבעי סוכה כמבואר בגמ' דלהרא"ש בעינן נמי קביעות, אבל כתב המג"א דלא כהרא"ש אלא א"צ קביעות אלא בשיעור של כביצה שזהו אכילת קבע כ"כ הרע"א בביאר כונת המג"א.

ובשו"ע שם פסק דתבשיל מה' מיני דגן אם קבע עליו חייב סוכה, ובמ"ב ס"ק ט"ו הביא ב' הדעות הנ"ל אם בעינן קביעות או סגי בשיעור של כביצה, וכתב דדעת האחרונים שלא לברך לישב בסוכה אלא א"כ קובע סעודה עליהם, ועי' בשערי תשובה דה"ה בפת הבא בכיסנין הוא תלוי במחלוקת הנ"ל האם בעינן לקביעות או"ד דסגי בכביצה.

והביאור הלכה כתב בשם המאמר מרדכי שנסתפק בגדר הדין של קביעות במיני תרגימא האם בעינן קביעות האמור לענין פת הבא בכסנין כשיעור קביעות סעודה בסי' קס"ח, או"ד דלגבי סוכה א"צ קביעות גדולה כ"כ אלא אפי' שאוכל קצת יותר מכביצה כיון שקובע עצמו ע"ז מברך לישב בסוכה, ומסיק המאמר מרדכי דא"צ שיעור שקובעים עליו סעודה.

ומבואר מזה דלחומרא אמרינן תשבו כעין תדורו לחייב אותו לישב בסוכה אף אם אינו תלוי אלא באדם אחד, אבל לענין פטור של מצטער מבואר להיפך שבשו"ע תר"מ סעי' ה' כתב דדבר שרק אדם אחד מצטער אינו פוטר מהסוכה כיון שלשאר בני אדם אינו צער וביאר המ"ב שם דבטלה דעתו אצל כל אדם אבל הכא לחומרא לא אמרינן בטלה דעתו.

והנה המ"ב [ס"ק ט"ז] הביא ב' דעות שכתב בשערי תשובה, וכתב המ"ב שאם עושה קידוש בשבת ויו"ט על מיני מזונות לכו"ע יוכל לברך לישב בסוכה עליו כיון דאוכל אותה בתורת סעודה דהא בעינן קידוש במקום סעודה א"כ חשיב קביעות לענין לברך לישב בסוכה, והוסיף המ"ב שם דבימות החול כדי לצאת מן הספק במיני מזונות יראה שלא לצאת מיד לאחר אחר אכילתו אלא ישהה בסוכה קצת ויכון בברכתו על הזמן שהוא יושב, וכונתו משום שצריך לברך על הישיבה לבד עי' תרל"ט ס"ק מ"ו.

ועי' בספר שמירת שבת כהלכתה [נח"ב סי' מח ס"ק מה] שכתב בשם הגרשז"א זצ"ל דלפי סברא זו שמברך לישב בסוכה משום דמברך על הישיבה, א"כ יברך לישב בסוכה קודם ברכת מזונות משום שאם יברך קודם מזונות הברכה של לישב הוה הפסק בין הברכה לאכילה, [נוע"ע מש"כ בשש"כ סי' נ"ח סעי' כב לענין ברכת לישב בסוכה בהבדלה].

גזירה שמא ירדם

גמ' אמר רב אשי גזירה שמא ירדם. משמע מדברי הגמ' שכל החשש הוא שמא ירדם וישן שינת קבע אבל בשינת ארעי אין איסור כלל, ולכאור' הטעם הוא כמו שאכילת ארעי מותרת חוץ לסוכה דתשבו כעין תדורו ה"ה שינת ארעי.

והקשה השפת אמת א"כ מהו החשש שמא ירדם הא אף אם ירדם הרי הוא לא נתכון לשינת קבע ושינת ארעי הרי מותר לישון, [וכונתו דבשעה שהוא ישן אין לו

איסור כלל], ויש להוסיף דזה גם בכלל כעין תדורו שפעמים הולך לישן שינת ארעי ונעשה קבע וא"כ לכאורה הרי"ז כעין תדורו ממש. **ובתב** השפ"א דהחשש הוא משום מראית העין שיסברו שהלך לכתחילה לישון שינת קבע, [מבואר מדברי השפ"א שסבר שבשעה שהוא ישן הוא מופקע מהחויב של סוכה ולכן אין איסור להכניס את עצמו למצב כזה דשמא הוא ירדם לשינת קבע, וכן ידוע שפסק הגרשו"א זצ"ל שמותר להוציא אדם שהוא ישן מהסוכה כיון שבשעה שהוא ישן אין לו חויב של סוכה, עי' בספר הסוכה שהביא דבריו.

אולם בריש פרקין הובא בשם מהרי"ל דיסקין שאדם שנרדם חוץ לסוכה יש חויב להעירו ומשמע שיש איסור בזה, וע"ע במגיד משנה [פ"ו ה"י] שכתב דהיכא שירדו גשמים והלך לישן בביתו ופסקו הגשמים א"צ להעיר אותו משום דהוה כמו ירדו גשמים ונכנס לאכול בביתו דגומר סעודתו ואח"כ חוזר לסוכה, ואם בשעה שהוא ישן אין לו איסור לישן חוץ לסוכה לא היה צריך לומר ה"ט דדמי לסעודה, ומשמע דאף אם יש לו איסור ולפי"ז דברי הגמ' כפשוטו דשמא ירדם שנת קבע שהוא דבר שאסור חוץ לסוכה.

בהגהות רא"מ הורבין כתב להקשות ע"ד הגמ' דיש חשש שמא ירדם א"כ יהיה איסור לשהות רגע אחד חוץ לסוכה, וכתב דכל החשש הוא בהולך בכונה לישון שינת ארעי [וכונתו על מטות], אבל אם ישן מעצמו ליכא איסור ולא חישנין סתם שירדם וישן שינת קבע, ולמבואר בשפ"א שכל החשש משום מראית העין א"ש דכ"ז רק כשהולך לישון להדיא.

בקושיית הגמ' משינת ארעי בתפילין **גמ'** א"ל אביי אלא הא דתניא ישן אדם שינת ארעי וכו'. הקשו האחרונים דכל האיסור שינה בתפילין הוא מדרבנן שמא יפיח בהם, אבל הכא בסוכה איסור שינה חוץ לסוכה הוא מהתורה וא"כ שפיר איכא גזירה דשמא ירדם, והשפ"א כתב ע"פ דרכו שהוא רק חשש של מראית העין והוה נמי דרבנן.

והערוך לנר כתב דהכא כל החשש הוא גם רק מדרבנן שהרי כיון שאין דעתו לישון רק שינת ארעי, נמצא דאף אם ישן שינת קבע לא עבר על שום איסור שהרי בשעה שהלך לישון היה מותר לו ואח"כ הרי הוא אונס על זה, והשאגת אריה סי' ל"ט כתב דהחשש שמא יפיח הוא חשש גמור וקרוב לאיסור תורה.

ביאור הטעם לאיסור שינה חוץ לסוכה

גמ' ערבין ערבא צריך. פרש"י שמא ישכב הוא נמי וירדם, וצ"ע מה"ת לחשש לדבר רחוק כזה, ועוד דמציינו בכמה מקומות שסומכין על שומר עי' שו"ע רע"ה ס"ג לענין לענין חשש שמא יטה בשבת, וכן בסי' רל"ב ס"ב לענין תפילת מנחה, ובמשנה ברורה סי' רל"ה ס"ק יז כתב לענין מעריב שאם שומר לחברו מותר לאכול, ומדוע התם לא אמרינן ערבין ערבא צריך, וע"ע בערוך לנר שהקשה דמשמע דמוסר שינתו לרבים ומדוע יש חשש שרבים שישנו, וע"ע גיטין כח ע"ב וצ"ע.

והנה הריטב"א כתב שיש למדין מהכא שאדם שנשבע לעשות דבר באמצע הלילה שאסור לו לישן קודם לכן שמא ירדם ויאנס ולא יעשה מצותו, וכתב הריטב"א לדחות שכל

לאכול אכילת קבע בכל השנה מחוץ לבית אין יכול לעשות כן בסוכה כיון שבעצם מעשה כזה הוא מעשה קבע של דיור לכן מחויב לעשות אותו בסוכה ול"ש לומר בזה כעין תדורו, ורק בהולכי דרכים נאמר הפטור של כעין תדורו שמכיון שאדם רגיל ללכת מביתו לצורך סחורה כמש"כ רש"י לפיכך גם יכול לצאת מסוכתו לצורך סחורה מכיון שאין יכול לעשות זאת בסוכה, אבל אדם שנמצא בביתו בחג הסוכות חייב לקבוע כל מעשה דירתו בסוכה, ולכן אף השינה שזה חשיב מעשה קבע צריך לעשות בסוכה וכמש"כ.

מעם החיתור של שינת ארעי בתפילין

גמ' חני ישן אדם שינת ארעי בתפילין. הקשו הראשונים דהא בעינן דלא יסיח דעתו מהתפילין וא"כ בשעה שהוא ישן אינו מכוון, וכתב הריטב"א דכל החשש הוא רק כשהוא ער ולבו פונה לדברים בטלים, דבעינן שתהא כל מחשבתו בהם אבל כל שאינו מפנה לבו לדברים של חול אע"פ שאין דעתו על התפילין מותר ומה"ט לקרוא בתורה ולהתפלל כיון שאינו חושב מחשבת חול.

והנה השאגת אריה [סי' ל"ט] הקשה סתירה בדברי הטור דבהלכ' תפילין פסק כסברת הריטב"א דמותר לישון שינת ארעי בתפילין, ובהלכ' אבל סי' שפ"ח כתב דאבל אסור בתפילין בשעת בכי ומספד כיון שצריך לכוון ואין האבל יכול לכוון בשעה זו ומבואר דלא ס"ל כסברת הראשונים, ועי"ש מש"כ לבאר דכל החשש הוא שמא יבוא לידי קלות ראש ולכן בישן אין חשש כזה כלל אבל באבל לא, ועי' בעמק ברכה דיני תפילין מש"כ לישב דעת הטור ואכמ"ל.

סברת הגמ' הוא רק היכא שיש איסור בגוף השינה לכן אוסר לישון ארעי שמא יבוא לישון קבע, אבל התם שאין איסור על עצם השינה אלא על דבר אחר ליכא הך חשש.

ובתב הרע"א שלפי"ז אם נשבע שלא לישון שינת קבע אסור לו לישון שינת ארעי כיון שעצם השנה אוסרה, אולם צ"ע מה הסברא בזה דממ"נ אם יש חשש שמא ירדם מה הסברא לחלק אם יש איסור על גוף השינה, וצ"ל דהיכא שיש איסור על השינה לא פלוג רבנן בין שינת קבע לארעי, אבל היכא שאין איסור על השינה בעצם אין חשש שמא ירדם שינת קבע ולכן כתב הריטב"א שרק אם עצם השינה אסור יש לחשוש שמא ישן שינת קבע.

אין קבע לשינה

גמ' רבא אמר אין קבע לשינה. פרש"י דרבא לא חולק דבתפילין מותר לישון שינת ארעי דלא חשיינן לשמא ירדם, אלא בסוכה יש עוד סברא לאסור משום דאין קבע לשינה דפעמים שאדם מנמנם ודיו בכך, וצ"ב כונתו דהרי מעיקרא ס"ד דהגמ' שאין איסור בשינת ארעי כיון דזהו בכלל תשבו כעין תדורו כמש"כ לעיל, וא"כ מה מהני הך סברא דאין קבע לשינה הא כו"ע עושים הכי שישנים שינת ארעי מחוץ לביהם.

ונראה לבאר שבדין תשבו כעין תדורו נאמר שכל מעשה של קבע צריך אדם לעשות בסוכה, ולכן שינה אע"פ שפעמים שהיא ארעי אך כיון שהתועלת של שינת ארעי הוא כשינת קבע לכן הוא מחויב לעשות את השינה בסוכה דהוה ככל מעשה קבע שצריך לעשות אותו בסוכה, ולכן ה"ה אם אדם רגיל

באיזה אכילת ארעי

קיים חומרא לאכול בסוכה

גמ' אם בא להחמיר על עצמו מחמיר. לכאורה ברור שכונת הגמ' דבא להחמיר על עצמו שיש בזה קיום מצוה של ישיבת סוכה, ואע"פ שאכילת ארעי אדם אוכל אף חוץ לסוכה מ"מ כיון שפעמים אדם אוכל ג"כ בביתו אין לו חיוב לאכול בסוכה אבל אף אכילת ארעי הוא דבר שאדם עושה בביתו ולכן ברור שמקים בזה מצוה ישיבת סוכה, ועי' במאירי ובמכתם כח ע"ב שכתבו שצריך לברך ע"ז לישב בסוכה.

ועי' בשנות אליהו ברכות פ"א מ"ג שכתב דל"ש לומר על אכילת ארעי בסוכה הכלל הפטור מהדבר ועשהו נקרא הדיוט מכיון שכאן חשיב מעשה מצוה.

והנה בשערי תשובה ריש סי' תרל"ט כתב בשם המהרי"ל וספר צידה לדרך דבשתית מים אין להחמיר, וכ"כ האליהו רבה בשם רבנו ירוחם דבאכילת פירות פחות מכביצה אין להחמיר, ואולי הביאור הוא דבשתית מים אינו בכלל כעין תדורו כיון שאין זה פעולה של דיור דאין לו עדיפות לשתות מים בבית יותר מבחוץ משא"כ באכילת ארעי. **והנה** במ"ב תרל"ט סק"ג כתב מי שרוצה לספר עם חברו יספר בסוכה, וצ"ב מ"ט חמיר מאכילת ארעי דהוה רק חומרא וצ"ע, [ועי' שעה"צ תרל"ט כט שכתב שמים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות כונתו שזה חלק מהסעודה].

והנה בעיקר הא דמבואר דבאכילת ארעי הרוצה להחמיר על עצמו רשאי, יש להסתפק האם כל כך דינא הוא באופן שיש לו אפשרות לאכול בסוכה, אבל באופן שהולך

גמ' לא קשיא הא דנקיט ליה בידיה וכו'. פרש"י פי' דבמנח ליה בידיה לא יישן לא שינת קבע ולא שינת ארעי שמא יפלו מידיו, אולם עי' ברמב"ם פ"ד מתפילין הט"ו שביאר כל סוגיא באופן אחר.

גמ' הא דפרס סודרא עליה. בין קבע ובין ארעי ופרש"י משום שלא נתנה תורה למלאכי השרת, עי' בר"ן שכתב בשם הראב"ד שהחידוש בזה שלא נחשש שמא מתוך שינתו יניח ראשו עליהם ואיכא בזיון לתפילין.

דף כו ע"ב

האיסור לישון ביום יותר משינת הסוס
אמר רב אסור לאדם לישון ביום יותר משינת הסוס וכו' אמר אביי כדוד. פרש"י דהאיסור לישון הוא מפני ביטול תורה, בשו"ע סי' ד' סט"ז כתב דוד היה נזהר שלא לישן שתין נישמין, וכתב הרמ"א דבגמ' בסוכה משמע שרק ביום היה נזהר, ובמג"א הקשה דבברכות מבואר דבלילה ג"כ היה נזהר דוד. **ועי'** בערוך לנר וכ"כ במ"ב שם ס"ק לו דב' ענינים יש בזה דבלילה לא ישן דוד משום שלא לטעום טעם מיתה וזה מנהג חסידות, אבל ביום היו האמוראים נוהגים כן משום ביטול תורה, וכן משמע שהמחבר סי' רלא כתב שאם אי אפשר ללמוד בלא שינת צהרים ישן ובלבד שלא יאריך בה שאסור לישון ביום יותר משנת הסוס שהוא שתין נשמין, ועי' במ"ב סי' ד' שכתב בשם הפוסקים שאם א"א לו ללמוד בלא שינת הצהרים יוכל לישן יותר, וע"ע בביאור הלכה שם שכתב ג' שיטות מהו השיעור של שיתין נשמין.

בדרך ורוצה לאכול אכילת ארעי ואין לו סוכה עד לאחר זמן האם יש משום מידת חסידות להמתין או לא, ושמא כל מה דמבואר שיש מידת חסידות הוא באופן שהסוכה לפניו, אבל כשלא יקיים מצות סוכה אין ענין להחמיר. **והמג"א** תר"מ ס"ק ט"ז משמע דאף כה"ג איכא מידת חסידות, שכתב בשם הירושלמי שאף בהולך בדרך ותאב לשתות ימתין עד שיבוא לסוכה ומשמע דאין לו סוכה בדרך וחייב להמתין.

המעם שאין בזה משום יוהרא

גמ' ולית ביה משום יוהרא. הר"ן ביאר בכונת הגמ' דלא אמרינן דחשיב כמי דפטור מהדבר ועשהו שנקרא הדיוט וכ"כ הריטב"א, וכונתם דהרי בירדו גשמים ונכנס לסוכה מבואר בשו"ע סי' תרל"ט ס"ז דהרי"ז הדיוט, וע"ז אתי למימר דדוקא בירדו גשמים שפטורים מהסוכה, אבל כאן אע"פ דהוה אכילת ארעי מ"מ אינם בכלל הדיוטות וכמש"כ שאף בבית פעמים אוכלים אכילת ארעי לכן חשיב מעשה דיור ומקיים בזה מצות סוכה דכשהוא יושב מקיים תשבו כין תדורו, ועי' בביאור הלכה תרל"ט ד"ה הדיוטות.

ועי' בשנות אליהו בברכות שהובא באות הקודם שביאר שאם לא מקיים מצוה חשיב הדיוט כשעושה דבר שהוא פטור, אבל אם מקיים מצוה כמו הכא וכנ"ל לא חשיב הדיוט.

דף בו ע"א

חייב פת בסעודה שלישית בשבת

גמ' מ"ט דר"א תשבו כעין תדורו מה דירה אחת ביום ואחת בלילה. הקשה המאירי

דהא איכא ט"ו סעודות שהרי בשבת חייב לאכול ג' סעודות וכ"ה בפנ"י, ורבנו יונה בברכות [דף לו ע"ב מדפי הרי"ף] כתב להוכיח מזה שאין חייב פת בסעודה שלישית אלא אי בעי יכול לאכול פירות ולכן לא הוה בכלל סעודה.

הערוך לנר תי' דלמאן דלית ליה סעודה למצאי שבת אוכל הך סעודה בשבת וע"כ לעולם איכא רק י"ד סעודות ועי' במאירי עד"ז, ועוד כתב המאירי שאפשר שמנה רק הסעודות שהם מחמת הרגילות של דירה.

ע"ע בערוך לנר שהביא דהמג"א בסי' תקכ"ט הוכיח מסוגין דביו"ט לא בעי ג' סעודות דא"כ היה צריך יותר מי"ד סעודות, אולם לתי' המאירי דמנה רק הסעודות שרגילות מחמת דירה אין ראי', וכן למבואר דמסעודה שלישית של שבת לא קשה דמיירי שאוכל סעודה של לילה בסעודה ג' ה"ה ביו"ט כן, ובעיקר דברי המג"א עי' בסי' תרל"ט סק"י שכתב דסעודת שבת ויו"ט לא בעי כביצה וסותר למש"כ בהלכ' שבת ועי' בנו"כ שם בשו"ע, [ע' עוד במש"כ להלן בתוס' ד"ה במיני תרגימה].

בגדר חייב כזית ראשון בליל ט"ו

גמ' נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות מה להלן לילה הראשון חובה וכו'. יש לחקור בגדר מצות אכילה כזית בליל ט"ו האם זהו אותו גדר של המצוה דבסוכות תשבו שבעת ימים, דהיינו 'שהישיבה' בסוכה היא המצוה, והאכילה אינה אלא היכי תימצי לאשוויי קביעות של ישיבת סוכה, אלא דבשאר הימים אינו אלא רשות ובליל ט"ו נלמד גז"ש שהוא חובה, או"ד

דמהקישא דט"ו ט"ו מחג המצות נתחדש גדר אחר במצוה של ליל ט"ו, והוא שעיקר המצוה היא אכילת פת כמו החיוב של כזית בליל פסח, ורק בעינן שהאכילה תהא בסוכה משום שבסוכות דין האכילה הוא שצריך לאכול בסוכה ויבואר להלן.

ואמרו בשם הגר"ד זצ"ל ב' נפק"מ בזה עי' בהגהות על הריטב"א.

א' האם יהיה פסול של גזול כמו במצה, דהרי לענין שופר כתב הרמב"ם פ"א ה"ג דכיון שהמצוה היא השמיעה אין חסרון בשופר גזול ול"ד למצה שזהו החפצא דמצוה, וא"כ ה"ה הכא אם המצוה היא מעשה האכילה דמי למצה, אך אם אינו רק הכ"ת לאשווי קביעות בסוכה ליכא פסול של גזול.

ב' באופן שאוכל אכילת ליל ט"ו בלא כונה האם יוצא המצוה, דאף דכפהו לאכול מצה יוצא, הא ביאר הכס"מ פ"ב משופר ה"ד בשם הר"ן דהטעם הוא משום דדמי למתעסק בחלבים ועריות דחייב משום שנהנה, והאחרונים כתבו דכ"ז אמרינן רק בדבר שעיקר חיוב מחמת ההנאה וא"כ ה"ה הכא אי עיקר החיוב הוא במעשה האכילה יוצא יד"ח אף באוכל בלא כונה, אולם אי עיקר חיובו ישיבה בסוכה לא יצא יד"ח בכה"ג, ואיכא יש לדון במש"כ הפרמ"ג [תרל"ט א"א ט"ו] דאם אוכל פת שנילוש במי פירות לא יוצא יד"ח אכילת כזית הראשון, עוד נפק"מ האם יש חיוב בירדו גשמים בלילה הראשון, ונראה שנחלקו בזה הראשונים בסוגיין ויבואר להלן.

הוכחה מדברי הריטב"א לחקירה הנ"ל תוס' והראשונים הקשו מדוע צריך ילפותא ט"ו ט"ו ללמד שיש חיוב לאכול כזית

בסוכות הרי בלא"ה חייב לאכול מדין יו"ט כדמבואר שאם שכח יעלה ויבוא ביו"ט חוזר ומברך וע"כ שיש חיוב לאכול, והריטב"א כאן תי' דאם כל החיוב היה מדין היו"ט לא היה חיוב לאכול רק כזית ולא היה צריך סוכה דשיעור אכילת קבע בסוכה הוא יותר מכביצה, וילפינן ממצה שיש חיוב לאכול בליל ט"ו שיעור כביצה בסוכה מדין סוכה.

מבואר בריטב"א שאין הלימוד ממצה לחייב מעשה אכילה גרידא, אלא הלימוד ממצה הוא שיש חיוב לקיים את מצות הסוכה בליל ט"ו, ומכיון שמצות אכילה בסוכה היא רק בכביצה ע"כ מחויב לאכול כביצה בסוכה, והוסיף הריטב"א בשם רבו שאמר שאפשר לומר שאין חיוב לאכול כביצה אלא בכזית סגי ואע"פ שבכל ימי החג שיעור של כזית לא מחייב בסוכה בלילה הראשון שהכתוב קבעו חובה ע"כ עשאו אכילת קבע.

ונראה מדבריו שאף לפי דרך זו עיקר ההלכה של אכילה בליל ט"ו הוא דין מצד דיני הסוכה אלא שנלמד ששיעור חיוב מדין הסוכה הוא בכזית ולכן אע"פ שבעלמא כזית אין צריך סוכה הכא נלמד מגז"ש שיש חיוב סוכה אף בכזית, ומבואר מדברי הריטב"א שהחיוב אכילה בליל ט"ו הוא מדין הסוכה וילפינן ממצה רק שיש חיוב לקבוע הישיבה בסוכה בליל ט"ו, ולפי"ז יהא בו פטור של ירדו גשמים ומצטער כמו בכל ימי חג הסוכות.

ומפורש כן בריטב"א שם שהביא ששמע בשם גדולי הדור בצרפת שסברו שיש חיוב לישון בסוכה בליל ט"ו כיון דגמרינן מחג המצות דהכתוב עשהו חובה אפילו אם ירדו גשמים, והיינו דס"ל שהילפותא מט"ו

ט"ו שיש חיוב לעשות את כל מעשה הקביעות של הסוכה בליל ט"ו ולכן אין חילוק בין אכילה לשינה, אלא שהקשה הריטב"א עליהם דכל החיוב הוא רק אכילה, ועוד הקשה שלא מוזכר בגמ' שיש חילוק בירדו גשמים שבלילה הראשון חייב יותר משאר ימים, ועי' להלן מש"כ בשיטת הריטב"א בסוגיין.

קושית הגמ' על ר"א דאמר דמהני תשלומין

גמ' והא אמר ר"א י"ד סעודות חייב אדם לאוכל וכו' אמר רב אמי חזר בו ר"א. פרש"י דקושית הגמ' היא דכיון דביום האחרון אינו יושב בסוכה ואי יושב איכא בל תוסיף מאי השלמה איכא, וביאר המהרש"ל שכונת רש"י שאם החיוב של ר"א הוא י"ד סעודות ע"כ הוא חיוב מכח דין סוכה שנלמד מתשבו כעין תדורו, ולכן מקשה הגמ' שע"כ חובת השלמה היא צריכה להיות דוקא בסוכה וממילא עובר בבל תוסיף, ודוחה הגמ' שחזר בו ר"א וסבר שאין חיוב י"ד סעודות אלא רק יו"ט ראשון ואי ילפינן מט"ו ט"ו ע"כ דהילפותא הוא שיש חיוב אכילה כמו במצה, ולפי"ז מהני השלמה בליל אחרון של חג דהרי חיוב האכילה אינו מכח הסוכה, ואע"פ דבמצה לא מועיל השלמה ביו"ט אחרון של חג, וביאור מחלוקת ר"א ורבנן י"ל כמש"כ הריטב"א שביאר דנחלקו אי אמרינן דון מינה ומינה או אוקי באתריא והוה דומיא דשלמי חגיגה וע"ע בפנ"י.

ומדברי המהרש"ל מבואר דהחיוב של ט"ו אינו שייך כלל לסוכה ולפי"ז נמצא שאף במקום שאין לו סוכה כגון הולכי דרכים או שירדו גשמים חייב נמי לאכול בביתו מכח

הגז"ש ט"ו ט"ו וא"צ לילך לסוכה לאחר שפסק הגשם, ונראה שאף רבנן מודו לזה דלגבי החיוב של כזית ראשון שנלמד מט"ו ט"ו אין חילוק בין רבנן לר"א, והא דאם יש לו סוכה דבעי לישב בסוכה אע"פ שבעלמא אין חיוב לישב בסוכה כשאוכל כזית, צ"ל כמש"כ הצ"ח בברכות מט ע"ב שמכיון שהוא אכילת חובה חשיב אכילת קבע אע"פ שאינו אלא כזית.

אולם הקשו ע"ד המהרש"ל מהא דמבואר לקמן כח ע"ב דס"ד דנשים חיבות בסוכה משום דילפינן ט"ו ט"ו וכמו דבפסח נשים חיבות ה"ה כאן, ולמבואר במהרש"ל החיוב דט"ו ט"ו אינו חיוב של סוכה אלא חיוב אכילה בעלמא והא דבעינן סוכה משום דחשיב אכילת קבע אבל נשים אף בכילת קבע אינם חיבות בסוכה ומה ס"ד שהם חייבת וצ"ע.

המהרש"א תמה ע"ד המהרש"ל דמדברי התוס' שהביאו הירושלמי משמע דהחיוב לאכול הוא דוקא בסוכה, [וכונתו מלשון הירושלמי בסוכה], ולכן פי' המהרש"א דכונת רש"י שכונת הגמ' לומר שחזר בו ר"א ממה שאמר שיש חיוב י"ד סעודות בסוכה אלא כל החיוב הוא רק ליל יו"ט ראשון ומהני בו השלמה כמו שמצינו בקרבן חגיגה שאם לא הביא ביו"ט ראשון שיכול להשלים ביו"ט אחרון, אבל אם היה חיוב בשאר ימי החג לא היה שייך בו השלמה שלא מצינו שיהא יכול להשלים דבר זה.

אמנם לא ביאר המהרש"א איך מהני השלמה הרי אינו אוכל בסוכה שהרי אם יאכל בסוכה יהא לו איסור בל תוסיף כמו שביאר רש"י בקושית הגמ', והנה התוס' הרא"ש כתב

מט"ו ט"ו דלרש"י הוא מעשה אכילה ולריטב"א הוא דין של קביעות של הסוכה, וע"ע בתוס' הרא"ש בסוגיין שנראה כהריטב"א.

ביאור ספק הירושלמי אם צריך ליכנס לסוכה בתאווה

תוס' ד"ה תשבו כעין תדורו. חברייא בעו אי מה להלן עד שיכנס למצה כשהוא תאווה אף כאן עד שיכנס לסוכה בתאווה, ומשמע דהספק דהירושלמי הוא האם ילפינן מט"ו דחג המצות הך ענינא נמי שצריך להכנס לסוכה כשהוא בתאווה.

וצ"ע דהא רש"י בפסחים קח ע"ב כתב דהא דלא יאכל ביום משום הידור מצוה דכדי שיהיה אכילתו בפסח לתאבון ע"כ לא יאכל סמוך למנחה, ומבואר שאי"ז דין באכילת מצה בדוקא אלא בכל אכילה בעינן שתהא לתאבון, והא דבכל ע"ש ויו"ט ליכא הך דינא כתב בחי' רבנו דוד בפסחים שם דבכל שבת אין מצוה לאכול אלא המצוה היא לכבדו בעונג, וכן ביו"ט אין מצוה באכילה אלא עצם השמחה היא עצם המצוה וא"כ אי מעונג או שמח ע"י מה שאכל קודם שבת ויו"ט שפיר קיים מצות עונג שבת שלא נאמר באיזה צורה להיות בעונג, אבל במקום שעצם המצוה היא הוא מעשה האכילה יש הידור מצוה שיהיה לו תאבון, וא"כ צ"ע מה נסתפקו בירושלמי הרי כיון דילפינן ט"ו ט"ו ע"כ שיש מצוה לאכול וא"כ חייב משום הידור מצוה שלא לאכול מהמנחה ולמעלה.

ומבואר מזה שאין הילפותא של ט"ו ט"ו על עצם מעשה האכילה אלא

דהשלמה הכא הוה כמו שיכול להשלים תפלת מנחה של שבת במוצ"ש, וכונתו דאע"פ שאין משלים את צורת התפילה של שבת מ"מ שייך ביה נמי תשלומין, וביארו בזה דיסוד דין ההשלמה היא על עיקר המחייב ואע"פ שלא נשלם כל התנאים שהיו בחיוב הראשון, וא"כ ה"ה כאן יסוד החיוב הוא לאכול דזה ילפינן מט"ו ט"ו אלא דבעינן נמי שיתקיים בסוכות תשבו ולכן בעינן נמי ישיבה בסוכה, אבל לגבי השלמה סגי את עצם החיוב שהוא מעשה אכילה.

והנה הריטב"א ביאר שכונת הגמ' להקשות דבלשון המשנה מבואר שרק אם לא אכל ליל יו"ט יכול להשלים ומדוע לא קתני שאם לא אכל כל י"ד סעודות שיכול להשלים כל ימי החג, ותי' הגמ' שחזר בו ר"א שאין חובת י"ד סעודות בסוכה אלא רק חיוב בליל יו"ט ראשון, ויש להקשות לפי הריטב"א שכל החיוב של ט"ו ט"ו הוא חיוב מדיני הסוכה אמאי לא פירש כרש"י שקושית הגמ' איך יכול להשלים הרי יש בזה איסור בל תוסיף, ומבואר שהריטב"א חולק וכמו שמבואר בהמשך דבריו שאם משלים בליל יו"ט אחרון יושב בסוכה וחולק על רש"י שסבר שלמסקנת הגמ' שר"א חזר בו וכל החיוב אכילה בליל יו"ט ראשון הוא מדין אכילה ולא מדין הסוכה, אלא לפי הריטב"א נשאר שזה חיוב מדין הסוכה ומ"מ אין בזה איסור של בל תוסיף והטעם בזה צ"ל כמו שכתב בתוס' רי"ד שמכיון שהוא אוכל כדי להשלים את הסעודה אין בזה איסור בל תוסיף, [עי"ש שתמה על פרש"י שיש בזה איסור בל תוסיף].

התבאר מכ"ז שנחלקו רש"י [לפי מהרש"ל] והריטב"א בגדר החיוב שנלמד

בליל יו"ט אחרון ומה נחשב שיש בזה תורת
תשלומין של סוכה.

בספק הירושלמי אם בעינן כזית דגן
תוס' בא"ד. ר' זירא בעי אי מה להלן עד
שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד
שיאכל כזית דגן בסוכה, כונת הירושלמי
מבואר ברא"ש שבא לאפוקי שלא נימא
שבסוכה א"צ כזית דגן אלא סגי במיני תרגימה
שדעת תוס' להלן [ד"ה במיני תרגימה] שאם
אוכל מיני תרגימה חייב בסוכה, וע"ז אתי
הירושלמי לומר שצריך דוקא פת.

והביאור בזה דהירושלמי למד שהילפותא
הוא שיש דין מעשה אכילה ולא
שיהא חיוב של קביעות בסוכה, אולם
בריטב"א בסוגיא נראה שגם בחיוב של ט"ו
יכול לאכול מיני תרגימה שהרי כתב
שהתשלומין הוא של ר"א הוא על החיוב של
ליל ט"ו, ונראה שהריטב"א סבר בכל הסוגיא
שהחיוב של ט"ו אינו מעשה אכילה אלא
כמש"כ שזה חיוב מצד הסוכה ולא הביא
הריטב"א דברי הירושלמי כלל.

דעת תוס' דסעודת

שבת ויו"ט א"צ פת

תוס' ד"ה אי בעי אכיל וכו'. דעת התוס'
דחיוב אכילת שבת ויו"ט אינה ע"י
פת בדוקא אלא ע"י בשר ופירות והיינו דבר
שיש בו חובת סוכה כדמבואר להלן ד"ה במיני
תרגימה, אולם כל הראשונים חלקו ע"ז וס"ל
דיש חיוב לאכול פת לכה"פ בכזית, ויותר
מזה כתב בשער המלך פ"ז מסוכה ה"ו דמדברי
התוס' בברכות מט ע"ב מוכח דלא סגי בכזית
אלא בעינן יותר מכביצה, וכן פסק המג"א סי'
רצ"א סק"א דאל"כ הוה אכילת ארעי.

דהאכילה היא כדי שיהיה מעשה קביעות
בסוכה, ולכן ל"ש לומר בזה הידור מצוה
דכיון שעצם המצוה באכילה אלא הכ"ת
לישיבה ע"כ ל"ש בזה הידור מצוה, אבל
לדעת הראשונים דס"ל שהמצוה היא אכילה
צ"ב מהו הספק של הירושלמי, ואפשר שזה
גופא היה נדון הירושלמי מהו גדר האכילה
של ליל ט"ו, [עיקר הסברא שאם החיוב הוא
קביעות בסוכה אין דין תאבון עי' בדרכי משה
תרל"ט שבאמת כתב להקשות שלכאורה
בסוכה כיון שעיקר המצוה היא הישיבה לא
יהא דין תאבון ע"ש].

בדברי הריטב"א שהתשלומין

צריכים להיות בסוכה

גמ' במאי אילמא בריפתא סעודה דיומא קא
אכיל אלא מאי במיני תרגימה. הקשה
הריטב"א מדוע מקשה הגמ' שסעודה דיומא
קא אכיל הרי מכיון שהוא אוכל בסוכה בליל
יו"ט אחרון ניכר שהוא עושה כן בשביל
תשלומין, וכתב הריטב"א שכונת הגמ'
להקשות שאם הוא משלים באמצע ימי החג
לא ניכר שעושה כן בשביל תשלומין, וע"ז
אומרת הגמ' שאם אוכל ג"כ מיני תרגימה
מתקיים בזה תשלומין.

ומבאן מבואר בהדיא שאף לאחר שחזר בו
ר"א עדיין יש דין להשלים את
הסעודה בסוכה דוקא וכמו שכתב בתוס' רי"ד,
ומשום שכל חובת אכילה בליל ט"ו הוא
מחמת דין של ישיבת סוכה וכמש"כ ולכן
אופן ההשלמה צריכה להיות דוקא באופן
שהוא חייב לקיים את המצוה, אולם עיקר הך
מילתא צ"ב הרי אין כאן קיום מצות סוכה

מנחת

דף כז ע"א

משה

קמא

ובעיקר מש"כ התוס' דמהא דבעינן לדין ט"ו ט"ז דמדין סעודת יו"ט לא בעי פת הק' בערוך לנר אמאי לא תי' התוס' כמש"כ בברכות דנפק"מ לענין ירדו גשמים שצריך לחזור לסוכה, ואי ס"ל כהרא"ש דחייב לאכול בסוכה א"כ הול"ל הכי וצ"ע, ולכא' מוכח מדברי התוס' כמש"כ המהרש"ל שלא נתחדש כלל חיוב מדיני הסוכה והוה כמו שאר חיוב פת ביו"ט, אולם בתוס' קודם לכן דייק המהרש"א שיש ילפוטא שצריך לאכול בסוכה.

תוס' ד"ה חזר בו ר"א. ועוד דמשמע בירושלמי דבעי כזית דגן לסעודת יו"ט הראשון כמו במצה והכא אמרינן דישלים במיני תרגימה, והנה כ"ז תוס' לשיטתם שס"ל שאף הבבלי סבר שגדר מצות אכילה בליל ט"ו הוא דין אכילה, אולם לפי הריטב"א שהתבאר שאין הלימוד שיש דין אכילה בסוכה אלא שזה דין קביעות בסוכה א"כ אין הכרח שיש חובת אכילה פת.

ואפשר שכל הילפוטא הוא שחייב לעשות קביעות בסוכה, וזה ע"י דבר שמחייב אותו לאכול בסוכה ואם במיני תרגימה יהא חיוב לאכול בסוכה א"כ אפשר דבזה מקיים מצות אכילה בליל ט"ו.

דעת תוס' מאיזה דין חוזר בו ר"א

תוס' בא"ד. לכך נראה לפרש חזר בו ר"א ממה שהיה מצריך סוכה ולעולם י"ד סעודות בעי, בערוך לנר כתב דהשאגת אריה [סי' קב] הבין שכונת תוס' שלר"א אין חיוב לאכול י"ד סעודות בסוכה וממילא חובת

השלמה א"צ שיהא בסוכה, וצריך להבין שהרי כל המקור של ר"א שיש חיוב י"ד סעודות הוא מתשבו כעין תדורו וא"כ איך אפשר לומר שאין חיוב לישב בסוכה באותם י"ד סעודות, והרש"ש כתב שדעת תוס' שהחיוב אינו מדין סוכה אלא שנאמר בתוך פרשת סוכה ללמד שיש חובת אכילה כעין אותה אכילה שמחויבת בסוכה.

ואפשר לפי הירושלמי שהביא תוס' בד"ה תשבו שהביאו מקור אחר לזה, ולפי"ז י"ל שהי"ד סעודות הוא מדיני יו"ט וכן משמע בביאור הגר"א או"ח סי' קפ"ח ס"ח שכתב לבאר דעת הפוסקים דבחול המועד אם שכח יעלה ויבוא חוזר דהא אמר ר"א י"ד סעודות, ומשמע מדבריו שהחיוב י"ד סעודות הוא בכל יו"ט ולא רק בחג הסוכות וכמש"כ שאין דין מדין הסוכה אלא מדין היו"ט, [ולול"ד היה אפשר לומר וכן משמע בתוס' הרא"ש שחזר בו ר"א מזה שהיה מצריך תשלומין בסוכה אבל לעולם בסוכות החיוב של י"ד סעודות הם בסוכה דוקא].

והנה תוס' [בד"ה אי בעי] כתבו דאין חיוב אכילת פת ביו"ט ורק בליל יו"ט ראשון של פסח וסוכות יש חיוב פת, וכתבו תוס' בסו"ד אע"ג דלר"א אמרינן בשאר ימים אם השלים במיני תרגימה יצא, וביאר המהרש"א דהוקשה לתוס' על מה שכתבו שלר"א יש חיוב פת א"כ אמאי יכול להשלים במיני תרגימה ומוכח מזה שאין חיוב פת שאם היה חיוב פת לא היה יכול להשלים במיני תרגימה, וכונת תוס' דלר"א מהני תשלומין רק על י"ג סעודות שבזה אין חיוב פת אבל על כזית של ליל יו"ט ראשון שנלמד ט"ו ט"ז ליכא

תשלומין וכתב מהרש"א שלפי"ז גרסינן במשנה מי שלא אכל ביו"ט ול"ג בליל יו"ט שאותו סעודה ליכא תשלומין, ועי' בהגהות ר' שמחה מדעסוי שהקשה שאם ר"א במשנה לא דיבר על תשלומין של סעודת ליל יו"ט אמאי אמרו לו רבנן זה מעוות לא יוכל לתקון הרי לדבריהם ליכא כלל חובת סעודה כלל ורק בליל יו"ט יש חיוב לאכול.

גמ' שאל אפוטרופוס של אגריפס וכו'. כתב הריטב"א דשאל את ר"א היה לפי החזרה, אולם צ"ב דמשמע דר"א הסכים לטענתו דלא יאכל יותר מסעודה אחת דזהו צורת דירתו ובעינן תשבו כעין תדורו, וצ"ע דהא בעלמא הדין דתשבו כעין תדורו הוא לא נקבע לפי כל אדם פרטי איך שהוא נוהג בביתו וכמש"כ לעיל כו ע"א.

תוס' ד"ה במיני תרגימא. וא"א לומר וכו'. מקשה התוס' לפרש"י דמבואר בגמ' התם דפירי לא בעי סוכה וא"כ ל"ש השלמה בדבר זה, וצ"ע דהרי למבואר בשאגת אריה דדעת התוס' דלר"א אין חיוב לאכול הי"ד סעודות בסוכה א"כ תקשה ליה לתוס' נמי, ומוכח מזה דאע"פ דאין חיוב לאכול בסוכה, מ"מ בעינן דבר שהוא מחייב סוכה לאכול בסוכה וצ"ע.

הטעם דב' סעודות בשבת בעינן דוקא פת

תוס' בא"ד. ואין ללמוד מכאן שיועיל במיני תרגימא להשלים שלוש סעודות של שבת וכו', והיינו דס"ל לתוס' דמכאן יש ללמוד דסעודה האמורה בכל מקום היא אף

במיני תרגימא, ומלשון התוס' משמע דכל קושייתם היתה רק לגבי סעודה שלישית וכ"כ הריטב"א להדיא.

וצ"ב מ"ש דהק' רק על סעודה ג' ולא על ב' סעודות הראשונות, ורבנן יונה בברכות [דף לו ע"ב מדפי הרי"ף] כתב דב' סעודות הראשונות לא מהני במיני תרגימא כיון דבעינן קידוש במקום סעודה, ומבואר שאע"פ דמיני תרגימא חשיב סעודה לגבי חיוב י"ד סעודות מ"מ לגבי הדין של קידוש במקום סעודה בעינן לסעודה של פת, ובתוס' בפסחים קא. [ד"ה טעמון] כתבו דבב' סעודות לא מועיל בפירות משום שהוא עיקר כבוד שבת.

חיוב אכילה בסוכה בירדו גשמים בלילה הראשון

נחלקו הראשונים האם יש חיוב לאכול בסוכה בלילה הראשון בירדו גשמים התוס' בברכות מט ע"ב כתבו לישב קושית תוס' בסוגיין דבעינן גז"ש דט"ו ט"ו לומר שאם ירדו גשמים דאין יושב בסוכה אבל מ"מ כשפסקו הגשמים חייב לחזור לסוכה ואף שאכל בביתו יקיים אכילה מחמת היו"ט מ"מ מדיני הסוכה חייב לאכול, והרא"ש בברכות שם כתב להיפך דנתחדש דמדין ט"ו ט"ו חייב לאכול בסוכה אף כשירדו גשמים ולולא הגז"ש היה פטור משום דמצטער והיה אוכל בביתו משום יו"ט וכ"כ הר"ן בסוגיין.

ולכא' הראשונים דס"ל שיש חיוב לאכול אף בירדו גשמים ע"כ שאינו בכלל החיוב של בסוכות תשבו שבעת ימים, אלא שהוא חיוב חדש של אכילה בליל ט"ו ולכן

אין פטור של מצטער דכל הפטור של מצטער הוא משום דבעינן תשבו כעין תדורו משא"כ כאן לא בעינן כעין תדורו, והראשונים שחלקו ס"ל שהחוב בליל ט"ו הוא ככל ישיבה בסוכה ולכן בעינן נמי תשבו כעין תדורו ויש בזה פטור של מצטער, וכן נתבאר לעיל בדעת הריטב"א בסוגיין שסבר שהחוב של ט"ו הוא חוב של סוכה וסבר שיש פטור של מצטער.

והנה הפרי מגדים [תר"מ בא"א ס"ק ט"ו] כתב שהולכי דרכים אין להם פטור בלילה הראשון, וכמו שמבואר בשו"ע שאם ירדו גשמים צריך להמתין עד שיפסק הגשם ה"נ אין להם פטור וחייבים לקיים מצות סוכה, ודייק כן מרש"י כו ע"א [ד"ה הולכי] שכתב שהלכו כשאנו יו"ט, וכונתו דמשמע ברש"י שיצאו מהבית כשהיה חול המועד, ומשמע שביו"ט הם חייבים להיות בבית.

אולם צ"ע דהגמ' לעיל מקשה בהא דשומרי גינות פטורים מן הסוכה וליעבדי סוכה התם ומשני אביי תשבו כעין תדורו, ומשמע שאין להם חוב לבנות סוכה שם, ולפי מש"כ הפרמ"ג הרי הם חייבים בסוכה בלילה הראשון, ואפשר לפי רש"י שיבנו סוכה אך לא יביאו את המצעות ובזה מתקיים מצות סוכה רק לענין אכילת כזית אבל לשאר ימי החג לא קיים בזה מצות סוכה ולכן בשאר ימי החג פטור משום דלא הוה תשבו כעין תדורו וצ"ע.

וע"ע בכורי יעקב [תר"מ ס"ק כ"ד] שהקשה על הפרמ"ג מהא דמבואר לקמן מז ע"א שרבנן היו רועים הצאן כל ז' ובאו ביום אחרון של חג והיה נדון האם יברכו שהחינו, ואם בהולכי דרכים יש ג"כ חוב בלילה

הראשון איך פטרו רבנן עצמם מחוב זה, וכתב לישב שהלכו לשם להתבודד ולא נפטרו מדין הולכי דרכים אלא משום עוסק במצוה עי"ש בכ"ד, אולם בעיקר הדבר מפורש בתשובת הרשב"א [ח"ד עח] שהולכי דרכים פטורים אף בלילה הראשון, וכתב שם הרשב"א ומי שמחייב עליו הראיה עי"ש.

דעת הגר"א בנשמים בלילה הראשון

השו"ע תרל"ט ס"ה הביא ב' השיטות אי איכא חוב לאכול בלילה הראשון כשירדו גשמים, והגר"א שם כתב שנחלקו הראשונים האם בשעה שירדו גשמים אם יש לזה שם סוכה, ובפשוטו נראה דכונתו במש"כ האם יש לזה שם סוכה לענין קיום המצוה, ונראה מדבריו שמצד עיקר הדין לכו"ע יש חוב אף בירדו גשמים, אלא דנחלקו האם יש לזה שם סוכה.

ואפשר לבאר כונת הגר"א דהנה בבכורי יעקב [סי' תר"מ ס"ק ל"ח] הביא בשם רבנו ירוחם דגם בשעה שירדו גשמים אפשר לברך לישב בסוכה ומקיים המצוה ומבואר מזה דיש לזה שם סוכה, וא"כ אף הראשונים דס"ל דאינו מברך מ"מ י"ל דבליל ט"ו דיש חובה לישב בסוכה חייב אף בירדו גשמים דהא איכא בהו תורת ישיבת סוכה וזהו דעת הראשונים המחייבים לישב בליל ט"ו, והחולקים ס"ל דאי"ז מעשה ישיבה בסוכה כלל ולכן פטור מלישב בירדו גשמים.

אולם כתב הגר"א שם דבתשובות הרשב"א [ח"ד סי' ע"ח] כתב דאינו מחויב לישב בסוכה בירדו גשמים, והוכיח שם הרשב"א שיש פטור של מצטער בלילה הראשון בירדו

גשמים מהא דהא לר"א דס"ל שיש חיוב של י"ד סעודות ואע"פ כן יש פטור בהולכי דרכים, ה"נ בחיוב של ט"ו ט"ו יש פטור של מצטער. **ונראה** מדברי הרשב"א שהיה כאן צד לחייב בלילה הראשון אע"פ שהוא מצטער דהיכא שיש חיוב לישב בסוכה משום שמחויב לאכול ל"ש פטור של מצטער וכל הפטור הוא רק משום דבעינן כעין תדורו וזה שייך רק כשהאכילה היא רשות אבל כשהיא אכילה של חובה ל"ש פטור דכעין תדורו, וע"ז הוכיח הרשב"א מהא דר"א שלדבריו החיוב של י"ד סעודות הוא חיוב בפנ"ע ומ"מ אף בזה יש פטור של מצטער ה"נ בחיוב שנלמד מט"ו יש פטור של מצטער.

תמיה בדברי המ"ב במצטער בליל יו"ט ראשון

המשנה ברורה תרל"ט ס"ק לו כתב שאם ירדו גשמים בלילה הראשון ואכל בסוכה ושוב פסקו הגשמים דחייב לחזור ולאכול בסוכה, משום שהוא ספק להלכה האם יוצא יד"ח בירדו גשמים בלילה הראשון כשאכל בסוכה, מיהו אם שכב לישון ופסקו הגשמים פטור מלקום, דממ"נ אם מצטער חייב בלילה הראשון כבר יצא יד"ח, ואם ירדו גשמים פטור משום מצטער הא עכשיו נמי מצטער הוא שהרי כבר הלך לישון וכמבואר בגמ' דאין מטריחין אותו לעלות כמבואר בס"ז.

וראיתי להקשות על דברי המ"ב שלכאורה כל הפטור בלילה הראשון הוא רק אם הסוכה מצערת אותו, אבל באופן שיש לו צער לילך לסוכה כגון טירחא שכבר הלך

לישון לכאורה ל"ש הפטור של לילה הראשון, דהא כזית הראשון חובה ואע"פ שתאב מאוד לאכול בביתו ומצטער אם לא יאכל עכשיו מ"מ הוא מחויב לילך לאכול בסוכה, וממילא פשוט שאם אדם נרדם בלילה הראשון בתוך ביתו חייב לקום ולילך לסוכה גם מתוך שנתו לאכול כזית בלילה הראשון ואין פטור של מצטער וא"כ ה"ה הכא, ואע"פ שבתשובות הרשב"א כתב דהולכי דרכים פטורים מהסוכה אפי' בלילה הראשון, אפשר לחלק דהתם אינם בכלל קיום של תשבו אבל באחד שנמצא כאן זהו גופא חיובו לילך לסוכה לקיים הכזית הראשון אפי' אם יש לו טירחא מזה וצ"ע.

דף כז ע"ב

גדר דינא דר"א שאין עושים סוכה בחולו של מועד

גמ' תניא ר"א אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחולו של מועד. הנה בפשוטו הדין שאין בונים סוכה בחולו של מועד הוא הלכה שצריך שיהא לו חפצא של סוכה הראויה לשבעה וכיון שבונה אותה בתוך המועד אינה ראויה לשבעה.

אולם ממה שאמר ר"א ג"כ שאין יוצאין מסוכה לסוכה וביאר רש"י בע"א שאם יצא מסוכה אחת לסוכה איבד למפרע את הימים שישב, משמע שאף אם ב' הסוכות היו בנויים מעיקרא ג"כ אסור, וע"כ שהדין של ר"א הוא דין בגבירא שצריך לקבוע סוכתו ז' ימים במקום אחד ולכן אם יוצא למקום אחר ביטל את הדין שמוטל עליו שישב כל ז' ימים בסוכה במקום אחד, ולכן סבר ר"א

מנחת

דף כז ע"ב

משה

קמה

שלא יכול לבנות סוכה במועד שלא ישב בסוכה ז' ימים אבל לעולם אין חסרון בחפצא של בנין הסוכה.

ונראה שאין הטעם משום שצריך לקבוע סוכתו במקום אחד דכל הז' ימים כמצוה אחת אלא שזה צורה של קביעות של דיור, ועי' להלן.

כל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת

גמ' כל האזרח מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת. פרש"י וא"א שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל אחד אלא ע"י שאלה, וכונתו דאי היה שייך שיהא לכל אחד שיעור של שו"פ היה חשיב לכם אף שהוא ע"י שותפות, ומכיון שאין בו שו"פ לא חשיב לכם וא"כ מוכח שיוצא יד"ח המצוה בזה ע"כ שאין צריך לכם ויוצאים אף בשאול.

המנ"ח [מצוה שכ"ה אות יא] כתב שמבואר מדברי רש"י דכל היכא דבעינן לכם אם אין לו בזה שו"פ לא חשיב לכם, ותמה המנחת חינוך א"כ איך מצינו ידינו ורגלינו בערבה שאין בו שוה פרוטה, וכן בכזית מצה אין שוה פרוטה ואיך מקיים בזה המצוה, ועי' בשערי תשובה תפ"ב סק"א מש"כ לבאר כונת רש"י.

בחמדת שלמה בשו"ע סו"ס תרנ"ח ובספר לבוש מרדכי ב"ק ס"ו ועמק ברכה סוכה [אות כ"א] כתבו לישב דיש לחלק בין שותפות להיכא שהוא בעלים יחיד, שכל סברת רש"י אינו רק בשותפין דכה"ג אין לו בזה שויות של ממון בזה אמרינן דכיון שאינו מיוחד לו לשימוש לא חשיב לכם, אבל בכה"ג

שיש לו בעלות גמורה אע"פ שאין לו בו שויות של ממון חשיב לכם, וכ"כ בתוס' רי"ד לקמן מא ע"ב לענין הדס דאע"פ שאין בו שו"פ מ"מ חשיב לכם.

אולם הק' באמרי בינה דיני פסח [סי' י] הקשה דברש"י לקמן לה ע"א כתב דאתרוג של איסורי הנאה לא יצא יד"ח משום שאין בו שוה פרוטה אע"פ שיש לו בזה דין בעלים, וצ"ל דחלוק איסורי הנאה כיון שאין אינו יכול להשתמש בו כבעלים ולכן אע"פ שהוא שלו לא חשיב לכם אבל כה"ג שהוא שלו לגבי כל השימושים חשיב לכם אפי' באופן שאין בו שו"פ.

הטעם שצריך מיעוט לסוכה גזולה

גמ' ורבנן האי לך מיבעי ליה למעוטי גזולה. תוס' לעיל ט ע"א [ד"ה ההוא] הקשו אמאי צריך למעט גזולה תיפוק ליה משום דמצוה הבאה בעבירה, ולכן כתבו תוס' שכל הדין של מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן.

וידוע מש"כ המנ"ח [מצוה שכה י] לישב קושית תוס' דלולא מיעוט של גזולה אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה, דאע"פ שאין לו קיום מצוה של ישיבת סוכה מ"מ לא חשיב שאכל חוץ לסוכה כיון שאין חיוב לישב בסוכה כל שבעה אלא כל הדין הוא שאם רוצה לאכול אסור לו לאכול חוץ לסוכה, וא"כ בכה"ג שישב בסוכה גזולה אע"פ שלא קיים המצוה מ"מ לא ביטל ולא חשיב שישב חוץ לסוכה, ועי' שער"י שער ג' פי"ט מש"כ לתמוה ע"ד המנחת חינוך, ועי' לעיל כה ע"א מש"כ בזה.

הוא ז' על ז' והרי אינה ראויה לשינה, דצ"ל שע"כ כונת הגמ' שראויה לאכילה אבל לשינה באמת מחויב לבנות סוכה גדולה יותר.

ועי' באבני נזר [סי' תעט] שכתב שמוכח מכאן דלא כהחכם צבי שהרי לר"א אין יכול לאכול בסוכה אחת ולישון בסוכה אחרת כמש"כ רש"י, ולא מצינו שלפי ר"א שיעור סוכה היא יותר מז' על ז' אלא ע"כ שאפילו שיעור מצומצם של סוכה ראוי לשינה.

אם לר"א צריך לבנות הסוכה מאותם עצים

רש"י ד"ה מהו דתימא. הואיל וישב בה ביו"ט וזו להשלים סוכת שבעה קרינא ביה שתשלומין לראשונה, והתוס' כתבו דמשמע משום שבונה את הסוכה באותם עצים וכ"כ הריטב"א והר"ן.

אולם ברש"י משמע דל"ד אם בנה הסוכה מאותם עצים ג"כ חשיב סוכה הראויה לשבעה, ואפשר דכל החסרון הוא כמש"כ שהגברא צריך לקבוע דירתו במקום אחד, לכן היכא שנפלה הסוכה אף אם בונה אותה מעצים אחרים לא חשיב חסרון מצד הגברא שהרי כל אדם שנפלה לו ביתו בונה אותה מחדש.

ברש"י שכל ישראל ישבו בסוכה אחד בזה אחר זה

רש"י ד"ה כל האזרח. דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה, נראה שכונת רש"י דלישנא דקרא משמע דמיירי אף בסוכה קטנה שאין כל ישראל יכולים ליכנס, וע"כ שיכולים לקיים המצוה

חיוב סוכה לקמן שהגדיל באמצע סכות גמ' מיבעי ליה לגר שנתגייר וקטן שהגדיל. ומשמע דהחדוש בזה דכה"ג לא הוה בכלל אינו ראויה לז' כיון שמשעה שיכולים לעשות עשו סוכה, וכל הדין של סוכה הראויה לשבעה הוא כשיכול לקיים המצוה כל ז' צריך שיהא בסוכה אחת.

יש לדון האם לר"א באופן שהיה מצטער או הולכי דרכים חלק מחג הסוכות ואח"כ שב לביתו האם לא יקיים כלל כיון שאינו ראויה לז', וקצת משמע בגמ' מדלא מרבה לר"א הך דינא מקרא ע"כ שיש חסרון של אינו ראויה לשבעה אף בכה"ג והוא חידוש גדול.

ונראה למבואר לעיל שהדין של ר"א שסוכה שאינה ראויה לשבעה אין חסרון בחפצא של הסוכה, אלא שזה דין בגברא שצריך שיקבע סוכתו כל ז' במקום אחד, א"כ י"ל דהולכי דרכים או מצטער יכולים לקבוע שהסוכה הוא ביתם בחג הסוכות, וכמו שכל השנה כשהוא יוצא מביתו לא פקע ממנו שדירתו הוא במקום שגר ה"נ בסוכה לא פקע שמקום הקביעות שלו הוא בסוכה וממילא הולכי דרכים שחזרו לביתם או מצטער שנתרפא יכול לישב בסוכה וחשיב סוכה הראויה לשבעה.

רש"י ד"ה אין יוצאין מסוכה לסוכה. לאכול בזו ולישון בזו, לעיל כו ע"א הובא מש"כ המרדכי שאם בנה סוכה שראויה לאכילה ולא לשינה אין יוצא בזה יד"ח אף באכילה, והובא שהחכם צבי תמה הרבה על דבריו וכתב שאין להוכיח ממה ששיעור סוכה

ע"י שיכנסו לתוכו כל ישראל בזה אחר זה, ויש להקשות מכאן על מש"כ במרדכי [ופסק כן הרמ"א סי' תר"מ] שאם בנה סוכה שראויה לאכילה ואין ראויה לשינה דלא הוה סוכה, והרי הכא לכל ישראל היא ראויה לאכילה ואין ראויה לשינה שהרי אין כל ישראל יכולים לישון שם.

ועד"ז כתב השערי תשובה ריש סי' תרל"ט בשם תשובת רב האי גאון דב' אחין שיש להם סוכה בשותפות ואין יכולים לאכול ולישון ביחד שכל אחד יאכל בזמן אחר ולענין השינה זה ישן לילה אחת וזה לילה אחת, וכתב שמוכח מכאן דלא כהמרדכי שסוכה שאינה ראויה לשינה אינה סוכה.

ע"ע במג"א תרל"ט [סק"ח] שהקשה מכאן על מש"כ הרמ"א שאם אין יכול לדור עם אשתו בסוכה חסר בתשבו כעין תדורו וא"כ למרדכי איך יוצאים כל ישראל בסוכה אחת הרי אין כל ישראל יכולים לישון יחד עם נשותיהם בסוכה אחת, וכן הקשה בחכ"מ צבי סי' צד על המרדכי מכאן, והמג"א כתב לישב דכל הטעם לפטור כשלא יוכל לישון עם אשתו בסוכה הוא מדין מצטער ע"ש שהכריח כן, וא"כ י"ל דלגבי סברת המרדכי אין זה חסרון בגוף הסוכה וכונתו משום שיכול להחליט שזה לא מפריע לו ויוכל לישב בסוכה לקיים המצוה.

בעיקר הפי' בגמ' עי' בהגהות ר"א משה הורביץ שכתב שכל ישראל יוצאין בסוכה אחת הכונה שסוכה זו תהא ראויה בעצם אם ירצה לישב בה, אבל לא שיכולים ביחד ובזה א"ש ק' האחרונים אולם ברש"י בסוגין לא משמע כן.

מה מרבינן מקרא דאזרח

תוס' ד"ה כל האזרח וכו'. תוס' חלקו על רש"י וס"ל דמרבינן מקרא דכל האזרח בין לענין שאול ובין לענין שותפים דס"ל לתוס' דאין חילוק ביניהם, והתוס' הקשו א"כ מהא דמבואר לגבי טלית דמרבינן שותפין וממעטינן שאול, וא"כ ה"ה הכא נימא דמלך ממעט שותפין ומכל האזרח נרבה שאול.

ובתב המהרש"א שהתוס' חזרו בהם מכח הך קושיא וס"ל כרש"י וכ"כ הר"ן שזהו הכרח של רש"י, ומה"ט כתבו התוס' דר"א דלית ליה כל האזרח ס"ל דיוצא בשותפות מדין דתשבו כעין תדורו, אולם המהרש"ל חולק ע"ז ע"ש מה שהק' לפי"ז.

גדר חיוב לשמח אשתו ברגל

גמ' משבח אני את העצלנים שאינם יוצאים מבתיהן ברגל דכתיב ושמחת אתה וביתך. תוס' בפסחים קט ע"א [ד"ה ושמחת] כתבו דאע"פ דהך קרא במעשר שני כתיב מ"מ ילפינן מינה לשמחת יו"ט, וע' בערוך לגר מש"כ.

ומבואר מדברי הגמ' דמלבד החיוב לשמח אשתו ע"י בגדים וכו' כמבואר בפסחים קט ע"א יש עוד חיוב לשמח עמה דהיינו להיות עמה ברגל.

ועי' בט"ז [תרל"ט סק"ט] שכתב לבאר הא דכתב הרמ"א דהאידנא פטורים מלישון בסוכה כיון שא"א לישון איש ואשה בסוכה, וביאר הט"ז שהטעם הוא כיון שצריך לשמח אותה ברגל לכן צריך לישון עמה, ועי"ש שכתב דאף באשתו נדה הדין כן דאיכא שמחה בכה"ג כמו שמצינו בעירובין סג ע"ב שאסור לישון

ומזה למדנו דיש מצוה להקביל פניו ברגל ועי' בסמוך.

ענין המצוה דהקבלת פני רבו ברגל

והנה יש לדון מהו החיוב של הקבלת פני רבו. הביאור הלכה [סי' ש"א] כתב לתמוה ע"ד המג"א שכתב דבשבת יש רק מצוה אבל ברגל יש חיוב, וכונתו דאף בשבת יש חיוב כמש"כ הריטב"א בסוגין דאם הרב בעיר יש חיוב בכל יום ואם תוך התחום חייב בכל שבת וכו', ולפי"ז נראה דיסוד החיוב דהקבלת פני רבו הוא משום מצות ת"ת, וכן נראה מדברי המ"ב [סי' תקנ"ד ס"ק כ"ג] שכתב לבאר הא דקתני בשו"ע שהולך להקביל פני רבו או אביו עובר במים עד צוארו אף בתשעה באב, וכתב שאע"פ שאין חיוב קבלת פני הרב בחול מ"מ מצוה איכא שמא ישמע ממנו איזה דבר תורה.

אמנם הנו"ב או"ח תנינא סי' צ"ד כתב שהטעם שיש חיוב הקבלת פנים בשבת וברגל משום דקדושת השבת והרגל יכול הרב להשפיע על תלמידים, ומשמע מדבריו שאינו מחמת חיוב ת"ת, ועי"ש שכתב ליישב הטעם שהטור ושו"ע לא הובא הך הלכתא שיש חיוב הקבלת פני רבו משום דבזמיה"ז שאין בית המקדש קיים, איכא סברא האמורה בקידושין דף לג שלא תהא מורא רבך יותר ממורא שמים ולכן כיון שאין חיוב ראית פנים בביה"מ ה"ה ליכא חיוב להראות לרבו, וסיים הנו"ב אם לא שהולך לשמוע הדרשה.

ומבואר מדבריו שעיקר החיוב אינו משום הת"ת אלא דאם הולך בשביל ת"ת

בחדר שאיש ואשתו ישנים שם ואפילו אשתו נדה, ובבכ"י שם ס"ק יז הקשה ע"ד היכן מצינו שיש חיוב שמחה מלבד תכשיטין ומלבושין וכדומה, ולכאור' מפורש כאן בגמ' שיש חיוב שמחה כה"ג ולא מצינו חולק ע"ז, והא דנקט הלשון משבח אני את העצלנים עי' בערוך לנר מש"כ.

ומבואר מדברי הגמ' חידוש דהא ר"א ס"ל בביצה טז ע"א דביו"ט בעינן או כולו לכם או כולו לה', ומשמע דבכל גוונא חייב לשמח את אשתו ואף שעושה כולו לה'.

גדר החיוב הקבלת פני רבו ברגל

גמ' מנין שחייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת היום לא חודש ולא שבת. צ"ב דמעיקרא קאמר דחייב להקביל פני רבו ברגל ומסיים בשבת ור"ח, והטורי אבן בר"ה טז ע"ב כתב דכונת הפסוק הוא לא שבת היינו יו"ט דאי הכונה שבת כפשוטו אמאי כתוב קודם לא חודש הא שבת תדירה מחודש, ועי"ש שכתב עוד דחודש הכונה לר"ה כדכתיב תקעו בחודש שופר ועי"ש בכ"ד.

אולם הריטב"א כאן כתב דאיכא ג' דרגות בזה שאם הוא בתוך העיר חייב חייב להקביל פניו בכל יום, ואם הוא בתוך התחום חייב בכל שבת ור"ח, ואם הוא חוץ לתחום חייב ברגל והיינו מימרא דר"י, ועי' בפירוש ר"ח בר"ה טז ע"ב שנראה שמפרש כהריטב"א עי"ש.

והנו"ב או"ח [תנינא צד] כתב דממעשה דשונמית ילפינן שביום שיש קרבן מוסף יש בכח הרב להשפיע על התלמידים

מנחת

דף כח ע"א

משה

קמט

אף בזה"ז יש מצוה לילך, ומבואר מדבריו דעיקר החיוב הוא משום השפעת הרב על תלמידו שזה כעין עליה לרגל, וכתב הנו"ב שם דהא דמבואר בסוגיין שהלך לר"א להקביל פניו ע"כ צ"ל שהיה בזמן שבית המקדש קיים, אולם עי' בערוך לנר שהק' ע"ז א"כ היה לו לעלות לרגל, ועי"ש מש"כ לבאר דהשו"ע לא היה צריך להביאו דבהל' שבת ות"ב כתב הך דינא שזהו נוהג בכל יום.

ע"ע בתשובות מהרי"ל דיסקין קו"א סי' ה' אות נ"ד שמבואר מדבריו גדר חדש בהך מצוה, שכתב שאם הרב מוחל שלא יבוא פטור הוא מלהקביל פני רבו, ומשמע מזה דהחיוב הוא משום כבוד רבו ולכן כה"ג שהרב מוחל אין לו חיוב לכבד הרב, ולהלכה למבואר במ"ב משמע דכל קיום המצוה הוא רק אם שומע ממנו ד"ת, אולם לנו"ב שהוא משום שהרב משפיע לכאו' א"צ לשמוע ממנו כלום ועי' בספר הערות להגר"ש זצק"ל שכתב דע"י שמסתכל ברב מקיים בזה ג"כ המצוה, [וע"ע בעמק ברכה שהעיר על הנו"ב מדבריו הריטב"א].

דף כח ע"א

לא קימת מצות סוכה מימך

מתני' א"כ לא קימת מצות סוכה מימך. תוס' לעיל ג ע"א כתבו שהכונה לא קימת מצות סוכה מימך הוא שמהתורה לא קיים מצות סוכה, אולם הר"ן כאן כתב שהכונה שלא קיים המצוה כתיקונה, ובדעת תוס' צ"ב איך חכמים יכולים להפקיע את הקיום המצוה מהתורה.

וביארו העונג יו"ט ס"ט ודבר אברהם ח"ב סכ"ו אות י' שהטעם הוא משום דהוה מצוה הבאה בעבירה, והיינו דאיכא איסורא דרבנן כששולחנו בתוך הבית עי"ש מש"כ לבאר הסוגיא בברכות לפי"ז.

והנה הרע"א במערכה ח' כתב דהתוקע בר"ה שחל להיות בשבת יצא יד"ח תקיעה ואע"פ שרבנן גזרו שלא לתקוע, והקשו עליו מדברי התוס' דף ג ע"א שכתב דאפי' את הדאורייתא לא קיים, והנה בפמ"ג במבצ"ז [תרנ"א סק"ד] משמע שאין הטעם משום מצוה הבא בעבירה כמש"ש העונג יו"ט אלא דלא יצא יד"ח מהתורה משום דכתיב לא תסור, והיינו כמו שיש ביד חכמים להוסיף על דיני התורה שאומרים על דבר שהוא שיהא אסור ונאסר מהתורה, ה"נ ניתן להם כח לשנות את צורת המצוה של התורה.

ולפי"ז י"ל שלגבי תקיעת שופר רבנן לא שינו את צורת המצוה אלא שאמרו שאסור לטלטל את השופר בשבת, ולכן אם עבר וקיים יצא יד"ח אבל היכא שרבנן דיבור על עצם המצוה לא יצא יד"ח, ע"ע לעיל יד ע"ב מש"כ בזה.

קטן שאין צריך לאמו אם חייב בסוכה

מתני' קטן שאין צריך לאמו בסוכה. בפשוטו י"ל שטעם הפטור הוא משום דכל זמן שצריך לאמו הוא בכלל מצטער ולכן אף שהגיע לחינוך מ"מ ל"ש בו מצות חינוך לגבי סוכה כיון שמהלכות הסוכה פטור מלישב בה.

אולם בר"ן מבואר דהשיעור של קטן הצריך לאמו הוא שיעור של חינוך לענין מצות סוכה וקודם לכן אינו בכלל חינוך לענין זה, וכן מבואר בתוס' ע"ב [ד"ה כאן].

והטעם דבאמת ליכא פטור משום מצטער אפ"ל דנפק"מ באופן שאמו בסוכה שאף כה"ג יפטר משום שעדיין לא הגיע לחינוך, ועוד י"ל להיפך דאם יש חיוב חינוך על הקטן א"כ אף בצריך לאמו היה מוטל על האב שישתדל שאמו תהיה בסוכה מחמת חיוב החינוך של הבן, ואע"פ שמבואר ברמ"א דכיון דבעינן תשבו כעין תדורו הוא פטור מלישון בסוכה כיון שאין יכול לדור עם אשתו דהיינו שהיא גוררת אותו שאין הבעל מחויב לישון בסוכה, וא"כ ה"נ אין חיוב חינוך כיון שאמו בחוץ, מ"מ י"ל שאין בסוכה מקום לשניהם, אבל כה"ג שיהא סוכה מיוחדת תתחייב היא לבוא לסוכה עם בנה כמש"כ אך כיון שלא הגיע לחינוך אין חיוב להכניסו לסוכה אבל אם זה שיעור בחיוב א"ש שאינו מחויבת להכניס את בנה.

איסור להאכיל קטן חוץ לסוכה

השו"ע [תר"מ ס"ג] קטן שא"צ לאמו שהוא כבן חמש כבן שש חייב בסוכה מד"ס כדי לחנכו במצוות, וכתב המג"א ז"ל דוקא אביו אבל אמו ואחרים א"צ לחנכו, ומ"מ משמע דאחר לא יוכל להאכילו בידים חוץ לסוכה עכ"ד, בלבד שרד כתב דבהלכ' יוה"כ תרט"ז סק"ב כתב המג"א דדוקא ביו"כ אסור להאכיל קטן דהאכילה היא כחתיכת נבילה אבל בסוכה מותר להאכיל קטן חוץ לסוכה דהאכילה לא הוה כנבילה, ולכן כתב שצריך

להגיה במג"א דמותר לאחר להאכיל לקטן חוץ לסוכה וכ"כ הפמ"ג.

אולם במחצית השקל כתב דמש"כ המג"א בהלכ' יוה"כ היינו דבאופן שאין מאכילתו אלא נותנת לפניו ואין בזה איסור כלל וכל האיסור הוא רק באופן שמאכיל אותו בידים, וכ"כ במ"ב סק"ה העתיק המג"א כמש"כ שאסור להאכיל לקטן חוץ לסוכה, וכ"כ החיי אדם כלל קמ"ז דין כ"ה ועי' בגר"ז תר"מ ס"ד.

ולכאורה נדון זה אי מותר להאכיל קטן חוץ לסוכה אי יש בזה איסור ספיה בידים, תלוי בנדון האם האיסור לאכול חוץ לסוכה הוא ביטול בשוא"ת או בקום ועשה, דלכא' אי כל הביטול הוא בשוא"ת אין בזה מעשה איסור בעצם דכל האיסור הוא מה שאינו אוכל בסוכה וכמו שאם מלביש קטן בגד בלא ד' כנפות לא עובר איסור דהאיסור אינו במעשה הלבישה אלא במה שלא מניח ציצית בבגד וא"כ ה"ה כאן אין איסור בעצם האכילה בחוץ אלא במה שלא אוכל בפנים ובזה אין איסור ספיה, וע"כ דס"ל למשנ"ב דיש איסור אכילה חוץ לסוכה ומשו"ה דמי ממש לשאר האיסורים דיש בזה איסור ספיה בידים.

בספר שונה הלכות סי' תרל"ט הקשה מהא דמבואר בגמ' דשמאי פחת את המעזיבה אע"פ שלא היה חייב מעיקר הדין ולמבואר הרי מעיקר הדין צריך דאל"כ איכא בזה איסור ספיה, [ולא משמע דהיה לענין שינה שהוא יישן מעצמו] ונמצא לפי"ז חי' גדול דאסור להניק תינוק חוץ לסוכה. **וביאר**ו בזה דאין כונת המג"א דחשיב ספיה כנבילות אלא כל האיסור להאכיל

מנחת

דף כח ע"ב

משה

קנא

קטן חוץ לסוכה הוא רק בקטן כזה שיש עליו חיוב חינוך, שמכיון שיש לאב חיוב חינוך לכן כשהוא מאכיל אותו חוץ לסוכה הוא מבטל את החיוב חינוך של האב ולכן חשיב כספיה איסור בידים, אבל באופן שלא הגיע לחינוך ואין דין שיאכל בסוכה ל"ש לומר שיש איסור במה שמאכילו חוץ לסוכה, ולכן בהא דשמאי שפיחת המעזיבה ל"ש שיהא איסור ספיה.

מעשה וילדה בלתו של שמאי

מעשה וילדו בלתו של שמאי ופיחות. עי' בריטב"א שכתב דאע"פ שאין חינוך לקטן בן יומו מ"מ עשה כן מב' טעמים או עשה כן בשביל עצמו כדי לקיים תשובו כעין תדורו דכך הוא דרכו בכל השנה לדור יחד עם ב"ב, ולפי"ז כל החיוב הוא רק בזמן שהאב נמצא בבית, ועוד כתב דיש ענין בחינוך אע"פ שלא הגיע לשיעור לקדשו במצוות, וכ"כ הר"ן ועי' בפנ"י.

ע"ע ברש"ש שכתב בשם המהרש"ל ביבמות דבשביל קטן אחר עשה דכיון שהיה צריך לאמו ולא זו ממנה דלקטן בן יומו ל"ש חינוך.

דף כח ע"ב

גמ' האזרח להוציא את הנשים. כתב הריטב"א ויש לשאול למה נכתב האזרח כלל שמעתי בשם רבנו הגדול הרמב"ן ז"ל שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן פטר להולכי דרכים ושומרי גינות ומצטער וכיוצא בהן, וכל מאי דאמרינן בכל דוכתא תשובו כעין תדורו מהכא נפקא לן דהא

גלי לן דמאי דכתיב תשובו אינה ישיבה כל דהו אלא ישיבה כעין דירה כענין וישב יעקב בארץ מגורי אביו עכ"ל.

ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות

מתני' ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה. מדברי הר"ן נראה דהשיעור של תסרח המקפה הוא שיעור להחמיר טפי מכל מצטער בעלמא, דכתב הר"ן דשיעור זה אינו אלא למי שכבר נמצא בתוך הסוכה כדי שלא יראה כמבעט בסוכה ומשמע שאי"ז מעיקר הדין אלא הלכה חדשה שלא יהא זלזול בסוכה, אבל אם בא לישב בסוכה אף אם לא תסרח המקפה פטור מלישב, וסיים הר"ן דלמעשה אין לסמוך על סברא זו.

אולם בשפת אמת בסוף הסוגיא כתב בתחלה סברא שבירדו גשמים אין פטור משום מצטער שהרי בגמ' מבואר שזה דומה למי שמזג כוס לרבו וכו' וא"כ אפשר שיש חיוב לצאת מהסוכה אע"פ שהוא אינו מצטער, ולדבריו אי"ז מדין מצטער אלא הלכה חדשה בהלכות סוכה, ובסו"ד כתב סברא להיפך שמכיון שבירידת גשמים כולם פטורים ע"כ החמירו שלא יצא עד שיעור זה.

לכרך לישב בסוכה בירדו גשמים

בעיקר הפטור של ירדו גשמים בסוכה כתב המ"ב תרל"ט ס"ק מ"ה [בשם הפרמ"ג והבכורי יעקב] שאם ישב בסוכה ובירך הוה ברכה לבטלה, ומבואר דבשעה שמצטער אין כאן קיום של כעין תדורו ולא מקיים המצוה כלל.

אולם הבכורי יעקב ס"ק ל"ח הביא שבאליהו רבה כתב בשם רבנו ירוחם שאם ירצה יוכל לברך דלא גרע מסומא שאף שפטור ממצות מ"מ יוכל לברך.

ומבואר שנחלקו האם הא דאמרינן תשבו כעין תדורו הוא פטור מהמצוה או"ד שזהו אופן לצורה של קיום המצוה, ורבנו ירוחם סבר דתשבו כעין תדורו הוא פטור ולכן אם רוצה יש בזה מצוה קיומית, אבל האחרונים למדו שזה צורה של קיום המצוה ואם אין כאן כעין תדורו אין כאן מצוה.

ואפ"ל עוד דס"ל שאם ירדו גשמים הוא פסול בחפצא של הסוכה ואין זה רק חסרון בקיום מצות ישיבתה והוא כדירה סרוחה, אולם לכאורה א"א לומר כן שהרמ"א בסעי' ה' פסק כהראשונים שסברי שיש חיוב לישוב בסוכה כלילה הראשון אף אם ירדו גשמים ואם אין שם סוכה עליה מה ענין בזה, וע"כ שזה הלכה באופן של קיום המצוה אבל לא נתבטל מזה תורת סוכה, [ועי' לעיל כז ע"א מש"כ בשם הביאור הגר"א].

ובתב הבכורי"י [ס"ק ל"ח] דהא דהוה הברכה לבטלה הוא בירדו גשמים, אבל בהולכי דרכים אף שאין חיבים משום דאין כאן כעין תדורו מ"מ אם יושבין בסוכה מברך ע"ז, או באופן שהתחיל לאכול דמחמת טירחא א"צ לחזור מ"מ אם ירצה מקיים מצוה ומברך, דרק בכה"ג שהפטור הוא מחמת הישיבה בסוכה כמו חולה וירדו גשמים דכה"ג אף אם יושב אין זה מעשה דיור, אבל כשהפטור הוא מצד דבר אחר אדרבה אם יושב מקבל שכר, ודייק כן מלשונו של הגה"מ דכתב כל הפטור

מהסוכה ואינו יוצא דמשמע דבשעת ישיבתו פטור, וכתב שם עוד סברא שכל הטעם שירדו גשמים אינו מברך משום ששפיכת גשמים הוה כשפיכת כוס על פניו שרבו הראה לו שאינו מרוצה בעבודתו ולכן אין יכול לברך, אבל היכא שהוא היה מצטער ורוצה לישב יכול לברך.

והנה הביאור הלכה [סי' תר"מ] כתב דבעת הקור צריך להתכסות היטב כדי שלא תהא ברכתו לבטלה אם יהא קר לו ונמצא שהוא מצטער, ומשמע מדבריו דכל החסרון הוא רק דהברכה לבטלה אבל קיום מצוה יש כאן ולא חשיב שאוכל חוץ לסוכה, וקשה הרי מצטער נקרא הדיוט ואין כאן קיום מצוה כלל.

ואפשר לומר דכל מש"כ המרדכי הוא רק בירדו גשמים דכה"ג הוא לא פסול בגברא אלא פסול בהסוכה וחלוק מכל מצטער דהתם הגביר אינו מחויב אבל לא פקע מזה שם סוכה ויש קיום מצוה, אולם נתבאר דבירדו גשמים לא הוה פסול בחפצא של הסוכה, וצ"ל כמש"כ הבכורי יעקב דהיכא שרבו מראה שאינו מרוצה אין כאן מצוה אבל היכא שיש רק צער יש לו קיום מצוה ועי'.

בתב במשנה ברורה ס"ק לא בשם בכורי יעקב שאם נקדש המאכל בסוכה יכול לאכול בבית דזה בכלל מצטער, אלא שאם יכול להניח בלא טירחא כלים עם מים חמים לחמם המאכל אין פטור של מצטער, וצריך לידע האם בכל מצטער יש דין זה שאם בלא טירחא יוכל להסיר הטירדא שיהא חייב בסוכה, ולעיל נתבאר שהיכא שהסוכה מצערת אותו אין חיוב לבנות אחרת.

הפטור מהדבר ועשאו

אימתי נקרא הדיוט

שו"ע [תרל"ט ס"ז] וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ואינו אלא מהדיוטות, והביאור הלכה כתב זה כלל דוקא במקום שיש צד איסור כמו מצטער דהוי חילול יו"ט, ונראה מדבריו שהענין של נקרא הדיוט הוא כשיש איסור בדבר ולא רק כשעושה מעשה שאין לו צורך בזה.

אולם עי' במג"א בהלכ' תפילין סל"ב ס"ק ז' כתב על הא דמבואר בשו"ע דתפילין א"צ לשרטט דאם משרטט חשיב הדיוט כמי שפטור מהדבר ועשהו חשיב הדיוט, ומבואר דכל חומרא שא"צ לעשות הוה הדיוט, ועוד קשה דבירושלמי פ"ב דברכות מקשה אהא דחתן פטור מק"ש דהוה בכלל כל הפטור מהדבר וכו' והא התם אין סרך איסור וי"ל, וע"ע בשדי חמד ערך כל הפטור וכו' שהאריך בכל ענינים אלו.

ברכת לישב בסוכה בישיבה בעלמא

גמ' כל שבעת הימים אדם עושה וכו' מטייל בסוכה ומשנן בסוכה. כתב המאירי דמכאן כתבו רבים דהבא לשנן בסוכה מברך כמו באכילה וכן היו רבותי נוהגים, ולחכמי נרבונא ראיתי שאף הבא לאכול אכילת ארעי חייב לברך ואין נראה לי אלא שרשאי לברך אחר שמחמיר על עצמו.

והנה לענין עצם הישיבה בסוכה מבואר במ"ב בסי' תרל"ט ס"ק מ"ח שמברך על הישיבה אלא דבעלמא שאוכל האכילה פוטרת את הישיבה, וצ"ב הא דמברכים על הישיבה הרי לכאור' ליכא איסור לישב חוץ

לסוכה וכל מה שמבואר דמטייל ושונה היינו שצריך האדם לקבוע דירתו בסוכה, ולא מוזכר שיש איסור באם אדם יושב חוץ לסוכה ורק באכילת קבע מצינו שיש איסור לאכול חוץ לסוכה, וא"כ צ"ב דמ"ש דעל אכילת ארעי אין מברך אע"פ שאם יושב פשיטא מקיים מצוה כמש"כ לעיל כו ע"ב.

ונראה הביאור בזה ע"פ מש"כ לעיל כו ע"ב דהראשונים דס"ל שאין מברכים לישב בסוכה על אכילת ארעי אף שיש קיום מצוה משום דהברכה נתקנה רק על דבר שהוא צורת דיור של האדם דהא תשבו כעין תדורו בעינן ולכן אכילת ארעי י"ל בדרך כלל היא נעשית מחוץ לבית ואי"ז מעשה של דיור ולכן אף אם יושב מקיים מצוה מ"מ לא תיקנו ברכה ע"ז, אבל ישיבה הרי זהו צורת דיור של אדם שיושב בביתו ומשנן ולכן ע"כ שזוהו בכלל מעשה דיור של האדם ותקנו ברכה ע"ז אלא שאין איסור לישב חוץ לסוכה דהישיבה אינה מצריכה בית דוקא.

בגדר חיוב טיול בסוכה

בעיקר הגדר של חיוב טיול בסוכה הקשה בתוספת ביכורים [סי' תרל"ט] הרי שיעור סוכה הוא ז' על ז', וא"כ איך מתקיים בסוכה זו חובת טיול והרי לדעת המרדכי דיש דין שהסוכה תהא ראויה לכל תשמיש, וביארו דהכונה טיול הוא כמו שמבואר בתוס' כתובות סב ע"א הטיילין על שם שדרכם בטולא דאפדנייהו והיינו שזה מקום שנחים שם וזה שייך אף בסוכה קטנה.

והנה מלשון הברייתא משמע שיש חיוב טיול בסוכה דהגמ' מקשה ומשנן בסוכה איני והאמר רבא מקרא ומתנא וכו', והיינו

המעם להביא כלים נאים לסוכה

גמ' היו לו כלים נאים מעלן לסוכה וכו'. בפשוטו החיוב לעלות כלים נאים לסוכה הוא בשביל שצריך האדם לעשות סוכתו קבע וע"י שמתנהג כביתו חשיב קבע ולכן צריך לעלות לסוכה כלים נאים, והא דמבואר בשבת קלג ע"ב דהידור מצוה הוא טלית נאה 'סוכה נאה' אין הכוונה לכלים נאים דזהו חיוב משום עצם צורת הסוכה, אלא הכוונה הוא ליפות את הסוכה משום הידור מצוה.

וע"ע בלשונות הרמב"ם פ"ח מסוכה ה"ה דצריך לקבוע את ביתו ארעי ולא די בעשית סוכתו קבע, ע"ע בפמ"ג תרל"ט סק"א שכתב דיש קפידא שלא לכסות השולחנות בתוך הבית משום דבעינן ביתו ארעי.

הפטור של לימוד חוץ לסוכה

גמ' ותנוי בר מטללתא. פרש"י אם ירצה דמצטער הוא ומצטער פטור מהסוכה והאור יפה לו להרחיב דעתו וכו', משמע מדברי רש"י דאם ירצה יוכל לישב בסוכה ויקיים המצוה, וצ"ע דהרי הוא מצטער ובשו"ע תרל"ט ס"ז מבואר דבמצטער אם יושב בסוכה הרי"ז הדיוט ואינו מקבל שכר, ואפשר דכוונת רש"י אם ירצה דיוכל ליתובי דעתו שלא יצטער אלא שאינו מחויב, ול"ד לאבל דמבואר לעיל כו. דחייב לאותבי דעתיה כמבואר בגמ' לעיל דהתם הוה דבר חיצוני משא"כ הסוכה גורמת לו צער בזה.

ומדברי רש"י משמע דהצער הוא מה שצריך אור בשביל עיון לימודו, אולם ברא"ש משמע טעם אחר דלעיון צריך להתבודד ולישב דעתו, ועי' בפרישה שכתב

שהברייטא אומרת דברים שהוא חייב לעשות אותם בסוכה ולא רק שאם עשה קיים מצוה, ולכן מקשה הגמ' שהרי לימוד אמר רבא שא"צ שיהא בסוכה, וכן משמע בבעל המאור בסוף פסחים שכתב שהטעם שתיקנו ברכה בסוכה כל שבעה משום שא"א ג' ימים בלא שינה והוסיף שע"כ צריך לישן ולטייל בסוכה ונראה מדבריו שזה מצוה חיובית לטייל בסוכה, [ועי' שער הציון תרל"ט כ"ט שדייק כן מהברייטא עי"ש מש"כ לענין שתיה בסוכה].

וראיתי להעיר שהרמב"ם ושו"ע לא הזכירו ענין זה ורק הרמ"א הזכיר דבר זה, ובשו"ע הגר"ז תרל"ט סעי' טו כתב וז"ל ואפילו אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו אלא שנכנס לתוכה לישן ולטיל צריך לברך לישב בסוכה שאין שינה וטיול נפטרים בברכה שבירך בסוכה אחרת עכ"ל, אולם עי' בתוס' ר' יהודה החסיד בברכות יא ע"ב שכתב ז"ל לענין מה ששאל ר"י לר"ת למה אין מברכין על השניה בסוכה ועל הטיול ועל השניון לא שאלתי כי אם על השניה לפי שבשניה מצינו שאסור לישן חוץ לסוכה עכ"ל, מבואר מדבריו דשניה בסוכה היא חובה אבל טיול אינו חובה.

אולם נראה שבאמת יש חובה שיעשה מעשה של קביעות של טיול וכמו שנתבאר במקום אחר שצורת הדיור בסוכה הוא לקבוע כל הז' ימים בסוכה וצורת דיור הוא ע"י טיול אבל אי"ז חובה שכל מעשה טיול לעשות בסוכה והטעם משום שטיול הוא שימוש של בית אבל ג"כ חוץ לבית הוא מטייל לכן לא תיקנו ברכה על מעשה של טיול כיון שהוא דבר שעושים אותו אף חוץ מביתו.

מנחת

דף כט ע"א

משה

קנה

דכהיום שאין נמצאים בסוכה אלא בזמן האכילה חייב ללמוד בעיון אף בסוכה, ולכא' כ"ז רק לדעת הרא"ש אבל לרש"י אין חילוק בזה וע"ע בריטב"א מש"כ.

דף כט ע"א

כלים מאוסים בסוכה

גמ' מאני מיכלא חוץ לסוכה ומאני משתאי בסוכה. נחלקו הראשונים אי מיירי בכלים לאחר שאכלו בהם, ורש"י כתב משום מיאוס משמע דמיירי לאחר אכילה, ובתוס' משמע אף בכלים נקיים ככלי בישול ולישה דכיון שאין הדרך להיות בביתו במקום אכילתו אסור להכניסו לתוך הסוכה ומשום דבעינן תשבו כעין תדורו.

והנה דעת הרי"ף שאם הכניס כלי אכילה לסוכה הסוכה פסולה בדיעבד, ומבואר בראשונים דהיינו מדרבנן משום תשבו כעין תדורו, ובשעה"צ תרל"ט ס"ק י"ג כתב בשם רבנו מנוח דבכה"ג לא יברך על הסוכה מדרבנן.

גמ' אמר ליה לדידי כיון דאנינא דעתאי כמי שתסרח המקפה דמי לי. בשער הציון תרל"ט ס"ק ס"א מבואר דכ"ז רק לאדם שהוא איסטניס אבל לכל אדם לא, אבל כתב שאם נופלים כ"כ הרבה על ראשו או במאכל אפשר דדמי לשיעור של תסרח המקפה, אלא דהתם אצל אביי היא שיעור מועט דאצל כל אדם אינו מפריע, ועי' בפ"י רבנו חננאל כאן דמשמע מדבריו דהוא פטור אצל כל אדם וע"ע.

הטעם שאין מותרין אותו להפסיק סעודתו

גמ' היה אוכל בסוכה וירדו גשמים אין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו. הטעם משום דבעינן תשבו כעין תדורו ובביתו נמי אין מפסיק לאכול באמצע סעודתו, ומבואר מדברי הגמ' דפטור דתשבו כעין תדורו אינו רק פטור בקיום המצוה בהשיבה בסוכה עצמה, אלא הוא גם באופן הקיום של המצוה שאין מחויב לטרוח לקיים יותר מהצורה שהיה דר בביתו, ועי' לעיל כו. שנתבאר כמה נפק"מ בזה.

כתב הריטב"א ומינה שאם לא אכל עדין אלא רואה שהגשמים באים ושמים מתקדרין בעבים שאוכל חוץ לסוכה, ומבואר מדבריו שכל שרואה שיצטרך לעזוב באמצע סעודתו יוכל מעיקרא שלא לישב בסוכה והובא בבכור"י סק"ל ועי' בבכור"י ס"ק כ"ח שכתב דאם המאכל נקרש מחמת הקור בסוכה יוכל להכנס לביתו לאכול, אולם כתב דכביצה של פת צריך לאכול בסוכה ורק אח"כ יכנס לביתו לאכול המאכל ההוא, והובא בשער הציון [ס"ק ס'] וצ"ב מ"ש ממה שכתב הריטב"א שאם רואה הגשמים באים שיכול להתחיל לאכול בביתו.

גמ' היה ישן וכו' אלא אימר עד שיעור ויעלה עמוד השחר. דעת רש"י דבעינן לתרוייהו דהיינו נמי עמוד השחר וכן שיעור משנתו ואין חיוב להקיצו כשעלה עמוד השחר, ועי' בר"ן שנסתפק שמא יש חיוב להעיר אותו כשעלה עמוד השחר וכ"ה דעת הרמב"ם שצריך להעיר אותו בעמוד השחר.

גמ' איבעיא להו מי שפך למי וכו'. והרי"ף והרא"ש העתיקו דבר זה להלכה וכתב הקרבן נתנאל אות ה' דיש נפק"מ בזה לדינא דאי שפך לו רבו אסור לו להשאר בסוכה ואין יכול להחמיר על עצמו ואם שפך הוא לרבו יוכל להשאר בסוכה, ועי' בכור"י תרל"ט ל"ח.

וצ"ב למבואר דנקרא הדיוט אייך יוכל להחמיר על עצמו לישב בסוכה, ואפשר דס"ל כמש"כ רבנו ירוחם הובא באליהו רבה דאף בירדו גשמים יוכל לברך דלא גרע מסומא שיוכל לברך ומשמע מדבריו דפליג על דברי ההג"ה מימוניות ולא ס"ל דנקרא הדיוט, וע"ע בריטב"א שכתב שאם שפך לו רבו רשאי לצאת מיד אבל אם שפך הוא לרבו אסור לו לצאת מיד.

ירדו גשמים כמי ששפך לו רבו קיתון

בעיקר הדין דבירדו גשמים הוה כמי ששפך לו רבו קיתון על פניו נחלקו הראשונים האם הוא בכל שבעת ימי החג או רק בלילה הראשון, דהרמב"ם בפירוש המשנה כתב וירידת גשמים בתחלת חג הסוכות סימן קללה הם, אולם ברש"י משמע דהוא בכל ימי החג שכתב במתני' כשגשמים יורדים בחג, ועי' בבכורי יעקב תרל"ט ס"ק ל"ט שהביא מדברי הריטב"א בתענית שנחלקו הראשונים בזה.

ובתב הבכור"י דלדעת הראשונים דבירדו גשמים בלילה הראשון צריך לישב בסוכה ע"כ צ"ל דקאי על כל ימי החג, אבל הרמב"ם ס"ל כשי' הרשב"א דאין צריך לישב בסוכה אפי' בירדו גשמים וא"כ אינו רק בלילה ראשון.

בגדר חיוב ישיבת סוכה כל שבעה בעיקר החיוב של מצות ישיבת סוכה כל שבעה נראה שנחלקו הראשונים בזה, דהנה הבעל המאור בסוף פסחים הקשה ז"ל ויש שואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכין עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז' דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן והילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן.

ויש' להשיב שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהא ניוזן באורו ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישון בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרין בשבת בפרק רבי אליעזר מצה וכל מכשירה דוחין את השבת דברי ר"א מנא ליה לר"א הא אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים, זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין את המצה כל שבעה וטעם נכון הוא עכ"ל.

והנה בפשוטו נראה דכונת הבעה"מ להקשות לא רק על הברכה אלא על עצם המצוה אמאי בפסח אין מצוה כל ז' כמו בסוכות שיש מצוה כל ז', דאי כונתו על הברכה אמאי לא תירץ דבמצה ליכא מצוה ובסוכה איכא מצוה, והא דנקט בלשונו הברכה היינו משום שזהו הנפק"מ בפועל מזה דהרי בשניהם אין מצוה חיובית, וכ"כ האבי עזרי הלכ' סוכה ובספר הערות להגריש"א זצק"ל בריש פרקין.

וע"ז תי' הבעה"מ דבסוכה ע"כ שיש מצוה דאע"פ שאינו מחויב לאכול בסוכה הרי ע"כ יהא מוכרח לילך לסוכה כיון שא"א לעמוד בלא שינה ג' ימים, אבל בפסח כיון

מנחת

דף כמ ע"א

משה

קנו

שאינו מוכרח לאכול מצה שהרי הוא יכול לאכול אורז או דוחן לכן אין כאן מצוה באכילת מצה בפסח.

וצריך לבאר דבריו שהרי הנדון היה על אכילה בסוכה ומה הכרח ממה שיש חיוב לישון שאף יש קיום מצוה על האכילה שהרי אינו מוכרח לאכול אכילת קבע כל ז' והרי יכול לאכול אכילת ארעי כל ז' ויהא חוץ לסוכה, ונראה לבאר דהנה במשנה כה ע"א מבואר שאכילת ארעי מותר חוץ לסוכה ואכילת קבע חייבת בסוכה ובפשוטו גדר החיוב של אכילת קבע וארעי הוא משום שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו הכונה בזה שאם בא לעשות מעשה דיור של קבע חייב לעשותו בסוכה ולכן אכילת קבע ושינה אסורה בסוכה כדמבואר בגמ' כו ע"א דאין קבע לשינה והוה כאכילת קבע, והיינו שנלמד מתשבו כעין תדורו דיש מצוה על כל מעשה של קבע שהוא צריך להיות בסוכה.

אולם נראה לבאר דיסוד מצות ישיבת סוכה הוא כמו שמבואר במשנה בסוכה כח ע"ב כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי, ומבואר בגמ' שם ת"ר כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה, מבואר מדברי הגמ' שיסוד מצות סוכה הוא דכל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו ארעי והיינו שהאדם צריך לקבוע את הדיור שלו בסוכה כל ז' ימים בסוכה וממילא צריך לעשות את כל השימושים שעושה בביתו בסוכה, ואי"ז מצוה פרטית על כל שימוש קבוע שיעשה בסוכה אלא שמאחר שהדירה

שלו צריכה להיות בסוכה ע"כ צריך לעשות את כל השימושים בסוכה.

ונראה להוכיח ענין זה דהנה במשנה מח ע"א סוכה שבעה כיצד גמר לאכול סעודתו לא יתיר סוכתו אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט אחרון של חג, וכתב הר"ן שם ז"ל נראה לי דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה והיינו דקתני אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יו"ט אחרון של חג, כלומר שאף אע"פ שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע היו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהו בסוכה אפילו הכי מפני כבוד יו"ט אחרון של חג רשאי להורידן עכ"ל, מבואר מדברי הר"ן שאע"פ שכבר גמר סעודתו ואין לו כונה לאכול עוד בסוכה מ"מ יש לו איסור להתיר סוכתו משום שהתרה אמרה בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שיהא לו סוכה כל שבעה, והביאור בזה שהמצוה של סוכה הוא שחייב אדם לקבוע דירתו ז' ימים בסוכה ולכן אע"פ שכבר גמר סעודתו מ"מ עדיין לא פקע ממנו מצוה שהדירה שלו תהא בסוכה.

ולפי"ז נראה לבאר דברי בעל המאור דבקרא בסוכות שבעת ימים לא מבואר שזה חובה או רשות, וע"ז בא הבעל המאור להכריח שזה חובה שהרי א"א ג' ימים בלא שינה א"כ אדם מוכרח לישן בסוכה ע"כ שהחיוב של בסוכות תשבו שבעת ימים הוא שצריך לקבוע את דירתו שם, ואין זה רק מעשה מצוה בעלמא שצריך לישן שם, ומכיון שצריך לקבוע דירתו שם לכן אין לחלק איזה מעשה הוא בא לעשות בסוכה אלא כל מעשה דיור שהוא עושה

בסוכה יש בזה קיום מצוה של בסוכות תשבו, וזה מש"כ בעל המאור להוכיח מהסוגיא בשבת דשם מבואר דמצות סוכה אין חילוק בין לילות לימים ומשום דיסוד המצוה היא לקבוע דירתו ז' ימים בסוכה משא"כ במצה אע"פ שאמרה תורה שבעת ימים מצות תאכלו אין כאן מעשה מצוה כל ז' כיון שאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל ולכן אף כשאוכל אין זה מעשה מצוה, ולדברי הראשונים שהנדון היה לגבי המצוה י"ל ג"כ עד"ז שבסוכה שיש הכרח לקיום המצוה שהרי א"א להיות ג' ימים בלא שינה לכן תקנו ברכה אבל במצה כיון שיכול שלא לאכול מצוה כל הפסח לא תיקנו ברכה.

ונראה שהדברים מפורשים בדברי החת"ס בהגהות בשו"ע דהמג"א בסוף הסימן שם כתב בשם מהרי"ל מה שאין מברכין על אכילת מצוה כל שבעה משום שאין מצוה באכילתו אלא שאין אוכל חמץ, וכתב החת"ס שם ז"ל דבמצה גופיה אי לאו דכתוב אחד אומר ששת ימים וגו' וכתבו אחד אומר שבעת ימים וגו' היו מחויבים לאכול כל שבעה ובסוכות דלא כתיב אלא שבעת ימים א"כ מחויב בכל יום לישב ולדור בסוכה, ורק לאכול אינו מחויב אלא לילה הראשונה דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות אכילה אכילה, אבל ישיבה ודיהבסוכה חיובא כל שבעה, וכן מוכח בש"ס שבת קלא ע"ב ובתוס' שם ד"ה ואי מסוכה, והכלל דבסוכות תשבו שבעת ימים משמע חיוב לדור שבעת ימים כמו בביתו, ורק מי שלא דר לעולם כגון שומרי גינות וכדומה אינו בכלל תשבו ותדורו אבל מי שישב צריך לישב בסוכה עכ"ל, והדברים ברורים דאע"פ שמצות אכילה אינה חובה אבל המצוה לישב

ולדור בסוכה הוא חובה גמורה וזה מה שהוכיח מהסוגיא בשבת וכמו שהוכיח כן הבעל המאור, ולכן כשהוא בא לאכול שזה חלק מצורת דיור מברך ברכה שעכשיו מקיים את עיקר מצות סוכה של בסוכות תשבו שבעת ימים.

ועי' ברמב"ם פ"ה מסוכה ה"ה שהעתיק הברייתא כיצד מצות סוכה אוכלין ושותה וכו', והלכה ו' כתב שם איסור אכילה חוץ לסוכה בתחילת ההלכה הוסיף דין אכילה ושתיה בסוכה ומשמע מדבריו דהמצוה אינו רק במעשה האכילה אלא לקבוע דירתו כל ז' בסוכה כמש"כ.

ע"ע בשואל בתשובת הרשב"א ח"ג סי' רפ"ז שמבואר בדבריו שהבין גדר זה בחיוב סוכה כל ז', ובדבריו מבואר חידוש גדול שאם אדם היה מצטער או הולכי דרכים כל ימי חג הסוכות וחזר לביתו חייב לישב בסוכה כדי לקיים מצות סוכה ומשום שהדין בסוכות תשבו הוא מצוה חיובית שחייב לקבוע דירתו בסוכה לכן אע"פ שאין רוצה לאכול מחויב לקיים מצות אכילה בסוכה, והרשב"א שם חולק על דבריו עי"ש ומשמע בדברי הרשב"א שכל המצוה של בסוכות תשבו הוא שאם הוא רוצה לאכול או לישון חייב לעשות כן בסוכה, אבל באופן זה שחזר בסוף חג סוכות הרי יכול שלא לאכול ואין לו חיוב לישב בסוכה.

אולם מדברי הראשונים כאן נראה כונה אחרת בדברי הבעה"מ, דבספר המכתם ובכל בו הלכ' סוכה הקשו מ"ט מברכין לישב בסוכה כל ז' ימים ובמצה אינו מבכך כל שבעה, וכתבו לישב בב' אופנים אחד דלענין מצוה אינו מחויב אלא בליל

הראשון וכל ז' אינו מחויב בו שהרי יוכל לאכול אורז או דוחן, משא"כ בסוכה שא"א לו בלא שינה וע"כ צריך הוא לישון בסוכה תקנו שמברכין כל ז', ועוד כתבו לישב בשם רבנו שמואל ב"ר שלמה דבמצה אין מצוה כלל שהרי מה שאוכל הוא להשביע עצמו לפי שאין יכול לאכול חמץ והרי"ז דומה לאכול בשר שחוטא שאין מברכין ברכה, משא"כ לגבי סוכות אינו לצורך גופו הוא ולא להשביע רעבו אלא לקיים המצוה.

ונראה מדבריהם דכונת התי' הראשון שזהו בשם בהעה"מ שהחילוק בין מצוה לסוכה אינו חילוק לגבי קיום המצוה דבסוכה יש מצוה ובמצה אין מצוה, אלא שזה סברא רק לגבי החיוב של הברכה שבסוכה מכיון שא"א בלא שינה לכן יש ברכה משא"כ באכילת מצה שיוכל לאכול שאר דברים, אך באמת צ"ע מ"ט לא אמרין כהתי' השני שתירצו שם שהמצה אין מצוה ובסוכה יש מצוה, והק' כן בברכי יוסף בסי' תע"ה, וכתב שדעת הבעה"מ הוא שיש מצוה גם באכילת מצה כל ז' ימים וזהו כדעת החזקוני בפרשת בא עה"פ שבעת ימים תאכלו מצות, ועי' בחת"ס יו"ד קצ"א שהביא דבריו, ולכן כתב הנדון היה רק לגבי הברכה מדוע בסוכה יש חיוב לברך כל ז' ולא בפסח, ועוד כתב הברכ"י שם שגם בסוכה אין מצוה כל ז' ימים ומ"מ יש ברכה על מה שנמנע מלאכול חוץ לסוכה וזהו כסברת המנ"ח מצוה שכ"ה שאין מצוה לאכול בסוכה אלא כל האיסור הוא לאכול חוץ לסוכה, וע"כ הק' הבעה"מ דכיון דסוכה ומצה שוין או דבשניהם יש מצוה או שבשניהם אין מצוה אמאי כאן מברכין וכאן לא.

וי"ש לעיין במש"כ הברכי יוסף בדעת הבעה"מ שאין מצוה בסוכה ובמצה כל שבעה וכל הנדון היה רק לגבי חובת הברכה, שהרי בעל המאור הביא הסוגיא בשבת קלב ע"ב דמבואר שם שא"א ללמוד מסוכה שמכשירין דוחין שבת דמצות סוכה נוהגת לילה ויום ובמצה אין מצוה אלא לילה ראשונה, ולדבריהם הרי אין חילוק בין מצות מצה לסוכה ובשניהם אין מצוה, ולכאורה מהסוגיא בשבת מוכרח שכונת הבעה"מ להוכיח משם שיש מצוה באכילה בסוכה כל ז' ובמצה יש רק מצוה בלילה הראשון, וכן קשה לומר שבשניהם יש מצוה אלא שהנדון היה על הברכה שהרי מהסוגיא שם מבואר שיש חילוק בעיקר המצוה בין מצה לסוכה, ואכמ"ל.

בספר יסוד ושורש העבודה וכן בסידור יעבץ [הובא בכף החיים תרל"ט], כתב דכל רגע שאינו נמצא בסוכה הרי הוא עובר ומבטל מצות עשה, ולכן כתב שאם הולך לביתו להביא דבר לסוכה ושוהה שיעור יותר ממה שצריך הרי"ז מבטל מצוה, וצ"ע דהרי תשבו כעין תדורו, ועי' בספר הסוכה מש"כ בשם הגרשז"א זצ"ל, ואפ"ל בכונתו ע"פ מש"כ שמכיון שחייב לקבוע כל דירתו בסוכה ע"כ סבר שכל הדין של תשבו הוא רק היתר שיוכל לצאת לדברים שיש לו צורך בהם אבל בלא"ה אסור לצאת חוץ מן הסוכה.

ע"ע במשנה ברורה תרל"ט ס"ק כ"ד שנסתפק לדעת הגר"א שיש מצוה לאכול מצה כל ז' ימים האם גם בסוכה יש ג"כ הק' ענינא ויש מצוה כל ז', וצ"ב כונתו שהרי זה פשיטא שיש קיום מצוה בישיבת סוכה וכמו שנתבאר מדברי הראשונים דבכל אכילת ארעי יש קיום

קם מנחת פרק הישן תחת המטה משה

מצוה וא"כ מהו הספק, ולמבואר י"ל דזה
ברור שיש מצוה קיומית בכל מעשה שעושה
בסוכה מ"מ הסתפק המ"ב דשמא יהא ענין
לעשות מעשה קביעות ע"י אכילה וכמו שכתב
הגר"א שיש אותו ענין בפסח, ואין כונתו
שיהא חייב אלא שאם יש לפניו אפשרות
לעשות מעשה של דיור לא של אכילה ויש
לו אפשרות לאכול עדיף לעשות מעשה
האכילה משום דילפינן מחג המצות והתם נמי
איכא מצוה בכל ז', ועדיין צ"ע.

פרק לולב הגזול

דף כט ע"ב

טעם הפסול לולב היבש

מתני' לולב הגזול והיבש פסול. פרש"י יבש דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו, והקשו תוס' עליו דבגמ' מבואר דבשאר ימים יבש פסול משום הדר, וכן להלן לא ע"א בפלוגתא דר"י ורבנן האם מקשינן לולב מאתרוג לענין פסול יבש משמע שזה מדין הדר, ועוד הקשו דהידור מצוה מבואר לעיל יא ע"ב לענין לולב צריך אגד שהידור מצוה אינו מעכב.

והמאירי כתב לישב דעת רש"י ז"ל ואע"ג דבלא אגדו כשר בדיעבד לאו כל המדות שוות בפסול שאינו הדר שהיבש כלה כל ליחתו וניטלה הדרתו כאדם שניטל חיותו וכמו שפסלהו בתלמוד המערב על שם לא המתים יהללו אבל לא אגדו לא ניטל הדרו לגמרי ובדיעבד כשר עכ"ל, מבואר במאירי דבדין ואנוהו נתחדש דחסרון של הדר הוא פסול בגוף המצוה אלא דכ"ז הוא רק באופן שהמצוה אינה מהודרת כלל אבל באופן שיש בו הדר אלא דחסר מההדר אינו פוסל בדיעבד. **עיקר** יסוד זה דחסרון הדר פסול בדיעבד מבואר בדברי הריטב"א לעיל יא ע"ב שכתב דע"כ הידור מצוה אינו רק מדרבנן דאי מדאורייתא היה פוסל בדיעבד, וע"כ דלרש"י שהוא פסול ס"ל שדין הדר הוא דאורייתא. **ובדברי** המאירי כתב החת"ס בסוגיין עי"ש שהוכיח דחסרון הדר פוסל בדיעבד

מהא דמבואר בגיטין כ ע"א היה צריך לכתוב את השם ונתכון לכתוב יהודה וכתב השם דר' יהודה אומר מעביר עליו קולמוס ומקדשו ורבנן סברי שהוא פסול משום זה קלי ואנוהו, ובפשוטו הוא פסול מדאורייתא [עי"ש בריטב"א מכ"י], וביאר החת"ס דיש ב' אופנים של הדר דיש הידור שהוא בגוף המצוה כהא דלולב יבש וכס"ת שחסר בקדושה של השם ובכה"ג חסרון הדר פוסל בדיעבד, אולם יש אופן של הדר שהוא דבר חיצוני ולא תוספת בגוף מעשה המצוה כמו אגד של לולב ושאר עניני הדר שיראין נאים וכה"ג אינו מעכב המצוה ובדיעבד כשר.

והקשה החת"ס א"כ אמאי מבואר לגבי ציצין שאין מעכבין המילה שאסור לחזור עליהם בשבת הרי שם ההידור הוא מגוף המצוה עצמה, ותירץ דבאמת לא קיים האב את המצוה, אלא שהבן נקרא נימול ולכן אסור לו לחזור ע"ז בשבת דכיון שהוא מהול אינו דוחה שבת.

וברעת תוס' מבואר שלא חילקו בזה וס"ל דלעולם הידור אינו מעכב קשה לכאורה מהסוגיא בגיטין, וכתבו האחרונים דהתם הוא דין מיוחד לענין קדושת הכתיבה ס"ת דזה נלמד מקרא דזה קלי ואנוהו שפוסל אפילו בדיעבד.

ועוד י"ל ע"פ מש"כ הרע"א שם דאין כונת הגמ' שאינו מעכב בדיעבד, ומה שהקשה תוס' מהסוגיא לקמן דמשמע דמקשינן אתרוג לולב כתב במאירי דלמסקנה

לא קימ"ל הכא ולא ילפינן מאתרוג לענין זה, ומה שהקשו תוס' מהא דמקשה הגמ' הא בעינן הדר וליכא עי' בספר מגן אבות למאירי מש"כ לישב, עי"ש עוד דרש"י כתב לענין נקטם פסול הדר.

ישוב האחרונים דעת רש"י

הכפות תמרים ורע"א כתבו לבאר דכונת רש"י לבאר הטעם שהדר פסול כל ז' ימים, דהראשונים נתקשו להלן מה הטעם בזה הרי דין הדר נוהג רק ביום הראשון, ולכן כתב רש"י דמשום שיש דין הידור לכתחילה בעלמא לכן פסלו רבנן לולב כל שבעה משום הידור, [ועיקר סברא זו מבואר בתוס' בסוף העמוד], וכן משמע ברש"י בגמ' דקאמר דיבש פסול כל שבעה משום הידור מצוה, וע"ע ברש"י לקמן לו ע"ב [ד"ה אלא לרב] ז"ל דאפילו בשני נמי לרב לא נפיק דהא מצוה הדורה בענין הואיל ומזכיר שם שמים עליו כדקאמר בריש פרקין.

והנה רש"י ביאר שפסול משום הידור מצוה כדאמר בריש פרקין והרי הגמ' אומרת משום הדר, אלא דרש"י קאי על שאר ימים וכתב שהטעם שאמרו רבנן שהדר פוסל כל ז' הוא משום דבעינן מצוה הדורה וכמש"כ באחרונים הנ"ל, וברש"י מבואר שהטעם שפסלו כל ז' הידור מצוה משום שמזכיר שם שמים עליה, אלא שיש לעיין מדוע רש"י במשנה לענין גזול פירש דפסול משום דבעינן לכם ואע"פ שכל ז' ג"כ פסול, ומדוע רק ביבש כתב טעם הפסול של כל ז'.

עוד כתב הכפות תמרים ובערוך לנר לישב דכונת רש"י דלולא דין הדר בכל המצות לא הוה אמרינן שיבש פוסל בלולב, דבשלמא

באתרוג שהוא פרי שייך חסרון של יבש אבל בלולב שהוא עץ אין חסרון במה שהוא יבש, ולכן אף אם ילפינן היקש מאתרוג לא ילפינן דין זה ורק משום שיש דין הדר בכל המצות זה מלמד אותנו שגם זה נכלל בהיקש של לולב מאתרוג.

עיקר סברא זו שחסרון הדר באתרוג הוא חסרון בעצם הפרי ואינו תוספת של הידור על גוף הפרי עיין להלן שכן מבואר ברמב"ן בסוגיין, אלא שמדבריו נראה שלאחר שהוקש שאר מינים לאתרוג אף בכל המינים דין הדר הוא בעצם המין, [עי' באגרות משה או"ח ח"א סי' קפז שכתב על דרך סברא זו שהדין הדר בלולב אינו בעצם השם של הדבר אבל באתרוג הדין הדר קובע את עצם מהות של הדבר, וכתב לפי"ז נפק"מ לדינא עי"ש]. **הראב"ד** בהלכות לולב כתב טעם חדש לפסול יבש כדמבואר בירושלמי משום דכתיב כל המתים יהללו י- ה דיבש כמת והוי כמו כיתותי מכתת שיעורא ולכן פוסל כל ז', והא דאמרינן בגמ' משום הדר לרווחא דמילתא אמרו כן, ובאמת המאירי הביא דברי ירושלמי אלו וביאר בזה כונת רש"י שלכן הדין הדר פוסל בעצם וכמש"כ, אבל הראב"ד למד שיש כאן טעם חדש, ועי' ברמב"ן הלכות לולב והריטב"א שתמהו ע"ד הראב"ד שאף הירושלמי מודה שהפסול הוא משום הדר.

שיעור היבש שפוסל בלולב

מתני' והיבש. נחלקו הראשונים מהו שיעור היבשות, וג' שיטות נאמרו בזה. **(א)** דעת הראב"ד שהוא י"ב חודש כמו חרצנים של עכו"ם, והתוס' והרא"ש

והר"ן הקשו על זה מהגמ' לקמן דקתני לענין הדס שיבשו רוב עליו ונשארו ג' בדים לחין ומשמע דלא תלוי בשיעור של זמן, דבשיעור של זמן ל"ש חלק לח וחלק יבש, ועי' בערוך לגר מש"כ לישב.

(ב) דעת התוס' דהשיעור הוא עד שתהא נפרכת בציפורן ועי' ברא"ש מש"כ להק' ע"ז.

(ג) רוב הראשונים כתבו ששיעור היבשות היינו לובן ולכל מין יש את השיעור של היבשות שלו.

ובתב הכפות תמרים דמשמע בתוס' שמה שפירשו שיבש הכונה נפרך בציפורן תלוי במה שחלקו תוס' על רש"י בטעם הפסול של יבש, דלרש"י שהפסול יבש הוא משום הדר א"כ כל שעבר הלחלוחית שבו חשיב יבש ואע"פ שהוא לא נפרך בציפורן, אבל תוס' שסברי שהפסול יבש הוא משום שאינו הדר א"כ כ"ז שלא נפרך בציפורן לא הוה בכלל יבש והוא כשר.

והנה כתב בחזו"א דהא דנעשה אדום מחמת השמש לא הוה בכלל יבש וכשר, [אולם יתכן דכונת החזו"א רק ביבש הגמור דקאי הריטב"א שנפרך הציפורן ובזה כתב דנשרף בשמש אינו בכלל יבש הגמור אבל יבש הרגיל אפשר דכה"ג הוה בכלל יבש].

אולם העמק ברכה דיני לולב אות ב' כתב דנשרף מהשמש אינו בכלל יבש, ועי"ש עוד שכתב דלש"י המבי"ט דבעינן ניכר לעין ה"ה אם אינו ניכר לעין שהוא יבש אינו פוסל, ע"ע להלן שנחלקו הראשונים היכן הפסול של יבש ושיעור של היבש של הלולב.

נקטם ראשו

מתני' נקטם ראשו. נחלקו הראשונים מה הכונה נקטם, דעת תוס' [ד"ה נקטם ראש] בדרך הראשונה דנקטם ראשו היינו ברוב העליין העליונים, וכ"כ הרא"ש וז"ל דנקטם ראשו מיירי בנקטם ראש רוב העליין וראש כל עלה ועלה קאמר והלשון דחוק, ומה שהוסיף הרא"ש ראש כל עלה ועלה, נראה דהוקשה לו מהו 'נקטם ראשו' שהרי אינו ראש הלולב אלא העליין העליונים, וע"ז כתבו דראשו קאי על ראש העלה, וז"א שנקטם ראשו סגי בראש העלה, ועי' בלבוש [הובא בביאור הלכה תרמ"ה] שכתב דכונת הרא"ש הוא אפי' אם נקטם משהו מהעליין הוה בכלל נקטם ראשו ופסול, ועי' ביאור הלכה מש"כ לתמוה על דבריו ויבואר להלן.

עוד כתבו התוס' והרא"ש והר"ן דמיירי בשני העליין האמצעים, אולם כתב הר"ן דמהלשון נקטם ראשו משמע דמיירי רק בראשו של הלולב בלבד ולכן כתב דאף אם רק נקטם העלה האמצעי של הלולב משהו פסול משום דעשו ראשו של לולב כחטמו של אתרוג לפסול במשהו וכ"כ הריטב"א.

אולם הב"י סי' תרמ"ה כתב דאפשר דלא נחלקו התוס' והרא"ש עם הר"ן, דהם מיירי בלולב שכלה בב' עליין דשניהם הם ראשו של לולב, והר"ן מיירי בלולב שכלה בעלה אחד ובזה ס"ל דהעלה האמצעי הוא ראש הלולב.

עוד שיטה הביא הטור והוא דעת בעל העיטור דנקטם היינו ג' עליין העליונים של הלולב, דעת הראב"ד דנקטם היינו בשרדה, ויסוד הנדון בין הראב"ד והראשונים הוא

מהו עיקרו של לולב, האם עיקר הלולב הוא השדרה כמו הדס וערבה שהעץ הוא העיקר, או שבלולב העלין הם העיקר ובוה תלוי כמה הלכתא בפסולי לולב ויבואר להלן שיטות הראשונים בזה.

נפרצו עליו

מתני' נפרצו עליו פסול. פרש"י נפרצו משדרה ואינם מחוברים אלא ע"י אגודה וכו', תוס' הבינו בדעת רש"י דמיירי בנתלשו לגמרי, וצ"ע אמאי פסול משום הדר הא כה"ג דנתקו כל העלין פסול מדינא דכשאיין עלין מבואר לקמן לב ע"א דהיינו אופתא שפסול משום שאינו מין לולב, [ונראה שהר"ן התכן להק' כן על רש"י ע"ש היטב].

ואפשר לומר ע"פ מש"כ החזו"א [קמ"ו ס"ק כ"ו] דלרש"י ע"כ צ"ל דיש עלין מלמטה שהם מכסין את השדרה של הלולב, ולכן כל הפסול הוא משום שנפרצו ואינו הדר, ובוה ס"ד שאם מחבר העלין אין חסרון של הדר.

אולם מדברי הר"ן נראה כונה אחרת ברש"י שאין כונתו שנתלשו לגמרי אלא דניתק את העלין ממנו, והביאור בזה דכיון שהעלין נתקו ממקור גידולם לא הוה הדר. **והתוס'** כתבו לפרש דנחלק כל עלה לשניים וכ"כ הראשונים בשם הראב"ד, אלא שמדברי התוס' שכתבו לפי שכל עלי הלולב כפולין משמע שנחלק במקום הכפל, אולם בלשון הראב"ד בספר הלולב אות כ"ג כ"ז משמע שמייירי שנסדקו העלין באמצע, והנה הרא"ש הוכיח מהא דנפרצו עליו פסול ה"ה אם יבשו, וצ"ב לפי הראב"ד מהו גדר הפסול

שהרי לפי דבריו העלין אינו חלק של גוף הלולב כדמבואר בנקטם, וצ"ל דמ"מ יש חסרון הדר ביחס לשדרה.

ולשון הרמב"ם פ"ח ה"ג נפרצו עליו והוא שידלדלו משדרו של לולב כעלי החריות פסול, ובמ"מ ביאר דכונת הרמב"ם הוא דלא מיירי שנפרדו ממקום חיבורן אלא אפי' שמחובר עדיין כיון שתלויות למטה פסול, ועי"ש שכתב דזהו דעת הר"ף וזהו דלא כהר"ן שכתב דנתק ממקום חיבורן וכ"כ הרא"ש, וע"ע בט"ז תרמ"ה שכתב דרך חדשה בדברי הראשונים שכתבו דהוה כעלי החריות, ועי"ש בכ"ד השו"ע היטב.

אלו מהפסולים נוהגים כל ז'

גמ' קא פסיק ותני ל"ש יו"ט ראשון ול"ש יו"ט שני. פרש"י דיו"ט שני ליתא לנטילה אלא מדרבנן, והיינו שנדון הסוגיא הוא בגבולין כל ז' ימים שהחיוב הוא רק מדרבנן זכר למקדש כדמבואר בגמ' לקמן דף מא ע"א וכ"ה דעת התוס' והרא"ש והר"ן.

ובתבו התוס' דהא דיש חילוק בין הפסולים משום דעיקר חובת הנטילה היא זכר למקדש ולכן רק דבר שפסול בעיקר הלקיחה כגון שצריך ליטול כל הדר' מינין ולקיחה לכל אחד ואחד, וכן הדר נמי משום דהוה הידור מצוה פוסל כל ז', אבל פסול חסר שפסולו רק משום לקיחה תמה לא תיקנו רבנן לפסול כל ז'.

והר"ן כתב שאע"פ שחסר פסול משום שאינו הדר מ"מ אינו פוסל כל ז' משום שאינו מפורש בקרא אלא מסרה הכתוב לחכמים ולכן יש חילוק בין חסר ליבש, דאף שיש בחסר

מנחת

דף כמ ע"ב

משה

קסה

חסרון בהדר מ"מ יש עליו שם הדר במה שנשאר, משא"כ ביבש שניטל כל הדרו וקרינן ביה לא המתים יהללו פסלו רבנן כל ז' ימים, [ולפי"ז יש לדון ביבש רק ראש התיזמת דדעת הר"ן דחשיב יבש או בנקטם ראשו דנשאר הדר בשאר הלולב דלפי התוס' יפסל, אבל לר"ן כה"ג יהיה כשר כיון שנשאר הדבר בשאר הלולב, אולם אפ"ל דיבש בראשו חשיב שבכל הלולב יש חסרון ועי' בזה].

והנה הט"ז בסי' תרמ"ט ס"ק ט' הק' דלענין לולב דסליק בחד הוצא כתב הר"ן שאם הוא פסול משום מום פסול אף לשאר ימים אולם אי פסולו משום הדר כשר בשאר ימים, והרי דעת הר"ן דפסול הדר הוא כל שבעה, אולם י"ל דאף הכא נשאר הדרו במה שנשאר מהלולב כמו בחסר, ואפשר דהט"ז הבין דהכא גרע טפי דכיון שזו צורת גידולו הוה חסר בכל הדרו כשיש בו מום.

דעת הרמב"ן בביאור הסוגיא

הרמב"ן במלחמות הובא בר"ן כתב לבאר באופן אחר שאין כונת הגמ' יו"ט שני לחיוב נטילה בשאר ימי החג בגבולין, אלא הכונה בשאר ימי החג במקדש שהחיוב נטילה במקדש הוא דאורייתא כל שבעה ומ"מ בשאר ימים אם הוא גזול הוא כשר דיש חילוק בין שאר פסולי לולב לגזול, אבל בזמזה"ז שכל החיוב נטילה הוא דרבנן כמו שחסר כשר ה"ה יבש כשר ואין פסול כלל בכל הד' מינים אלא אותם הפסולים מחמת שאינם בכלל המין של לולב פסול עי"ש, והוכיח הרמב"ן כן דבמשנה לקמן מא ע"א מבואר דין של לולב בגבולין ומשמע דכל המשניות בכל הפרק עד

שם מיירי רק במקדש, ועי' ברמב"ם פ"ח מלולב ה"ט דמשמע כהרמב"ן.

וביאור החילוק מדאורייתא במקדש בין יום הראשון לשאר ימים כתב הריטב"א בריש פרקין דהחיוב של כל ז' במקדש אינו כמו החיוב של יום הראשון, דחיוב דיום ראשון נלמד מקרא ולקחתם ביום הראשון אבל בשאר ימים במקדש הוא דין חדש שנלמד מושמחתם לפני וגו', ולכן דברים שפסולים מחמת המין פסולים כל ז', אבל גזול אינו פסול מחמת המין אלא הוא דין חדש שהתורה החמירה ביום הראשון דכתיב ביה ולקחתם לכם, וכמו שמצינו שבציצית ומזוזה התורה אמרה דבעינן לכם, אבל בשאר ימי החג בחיוב של ושמחתם אין דין לכם.

ועי"ש בריטב"א שביאר שהדין הדר שצריך באתרוג הוא דין במין וז"ל ולפי שנאמר באתרוג פרי עץ הדר כי רינוג לשון חמדה והדר כדכתיב ונחמד העץ להשכיל ומתרגמינן ומרגא אילנא והוציא הכתוב בלשון הדר ללמד בשם העצם של האתרוג שיהא נאה מין זה נאה והדר למראה עכ"ל.

מבואר שהדין הדר באתרוג וכו' מינים שהוקשו לאתרוג הוא הלכה בשם פרי שבו, ועי' היטב בלשון הרמב"ן במלחמות שכ"כ וז"ל דהדר דשמא אתרוג כתיב כל היכא דבעינן אתרוג בעינן הדר עכ"ל, והדברים ברורים שיסוד דין הדר הוא דין בעצם המין של האתרוג ולא תוספת דין.

ונראה שתוס' שחלקו על הרמב"ן ס"ל שהדין הדר אינו דין בעצם המין של האתרוג אלא הוא תוספת יופי וכמש"כ

תוס' שבשאר ימים הוא מדין הידור מצוה ואף ביום הראשון הוא הלכה של הידור שנלמד מקרא דהדר ולא ס"ל כהרמב"ן ודו"ק, ומבואר עוד שדעת התוס' שבמקדש כל ז' פוסל גם שאול וגזול דבעינן כמו בחיוב של ושמחתם כמו החיוב של יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם, ועי' בערוך לנר שדייק כן מדברי התוס' לקמן מג ע"ב [ד"ה והביאו], ולכן פירשו התוס' את כל הסוגיא לענין יו"ט בגבולין כרש"י, [וע"ע בחי' הגר"ח על הש"ס עמוד ל"ט].

ונמצא לפי הרמב"ן שהנדון לפסול גזול בשאר ימים הוא בחיוב דאורייתא במקדש שנלמד ושמחתם, והמחלוקת האם יש פסול של מצוה הבאה בעבירה הוא בחיוב דאורייתא, אבל לתוס' כל הנדון של מצוה הבאה בעבירה הוא בחיוב דרבנן שבגבולין כל שבעה.

ויש להעיר שתוס' להלן ל ע"א [ד"ה מתוך] כתבו שבדאורייתא כו"ע מודו דיש פסול של מצוה הבאה בעבירה ולפי הרמב"ן הרי כל הנדון כאן הוא בדאורייתא, וע"כ הרמב"ן חולק על תוס' וס"ל שאף בדאורייתא יש חולקים שאין פסול של מצוה הבאה בעבירה ועי' להלן ל ע"א מש"כ בזה.

דעת המחבר והרמ"א להלכה

השו"ע תרמ"ט סעי' ה' פסק כדעת הרמב"ם דכל הפסולים לא נאמרו כל ז' ימים, והרמ"א הכריע כדעת התוס' והראשונים דפסול הדר נוהג כל ז', ורק פסול של לקיחה תמה כמו חסר הכשיר, והמ"ב שם ס"ק ל"ו ובשעה"צ ס"ק נ"ג כתב דבדבר שנחלקו הפוסקים אי פסולו משום הדר או משום

לקיחה תמה כשר כל שבעה כיון דהוה ספק ספקא דיש לצרף את שיטת הרמב"ם דכשר בשאר ימי, ולפי"ז יבש בראש התיומת וכן נקטם בראש הלולב יהא כל שבעה כשר כיון שגם פסול זה נחלקו הראשונים והמחבר הכשיר דבר זה בסי' תרמ"ה ועי'.

ומשמע מדברי הראשונים דחסר כשר לכתחילה אף בשאר ימים, אולם המאירי לקמן לו ע"ב והראב"ד בספר הלולב בסופו [ד"ה עוד אני אומר] כתבו שאם יוכל לקחת שלם עדיף משום זה קלי ואנוהו.

בעמק ברכה [דיני לולב אות א'] כתב לדון לדעת הראשונים דכל שבעה במקדש דילפינן מושמחתם שאין דין של לכם אלא יש בו רק פסול הדר, א"כ איכא נפק"מ שאם לא יהיה לאדם רק לולב שאול ביום הראשון במקדש שיהא חייב לקחתו כדי לקיים החיוב של ושמחתם, אולם כתב לדייק מדברי הריטב"א שכתב ז"ל ולקחתם לכם משלכם ביום הראשון אכולהו קאי אפילו אמצות לולב במקדש, והיינו דהחיוב לכם קאי אף על החיוב של המקדש, וביאר בזה דכל החיוב של ושמחתם אינו רק בששה ימים אבל ביום הראשון אין חיוב כלל של ושמחתם, ונפק"מ שאם נטל אדם לולב ביום הראשון במדינה ואח"כ בא למקדש אינו מחויב ליטול עוד פעם כיון שכבר קיים המצוה, וכן מבואר להדיא בבעל המאור לקמן פרק לולב וערבה שכל החיוב של ושמחתם הוא תשלום חוץ מיום הראשון וכן מדויק ברמב"ם פ"ז מלולב הי"ג.

אולם עי' בשו"ת חכם צבי [סי' ט] שכתב שאם אין לו ביום הראשון אלא דבר שכשר בשאר הימים יכול ליטלו בברכה כיון

דגם ביום הראשון יש את התקנה דרבנן של כל ז', ומבואר שהדין של ושמחתם נוהג ג"כ ביום הראשון, וע"ע בקה"י סי' כ"ח מש"כ בזה, [ע"ע להלן מא ע"א מש"כ בזה].

בדברי תוס' שהביא מהירושלמי

תוס' ד"ה קא פסיק ותני. ומיהו בירושלמי וכו' ולא מסתבר כלל, לכאורה כונת תוס' דלא מסתבר לומר דפסול חזוית הוא משום חסר, הקשה הרע"א הרי לפי הירושלמי ע"כ שהפסול הוא משום חסר שהרי הירושלמי לא פסלו רק ביום ראשון.

ובתב הרע"א לבאר כונת תוס' דהירושלמי ודאי סובר שהחסרון של חזוית הוא משום הדר אבל הירושלמי לא מחלק וסבר שאף הדר לא פוסל רק ביום ראשון וחולק על הבבלי שסבר שיש פסול הדר בשאר ימים, וכונת תוס' שלא מסתבר לומר שהבבלי יסבור שהחסרון של חזוית הוא משום חסר ובזה יהא חילוק בין יום ראשון לשאר ימים.

דעת תוס' בחילוק

בין יו"ט ראשון לשאר ימים

תוס' ד"ה בענין הדר וליכא. ואי משום דמשמע ליה דהני דכתיב מקמיה ולקחתם לכם עליה קיימא וכו', נראה שכונת תוס' שלכן רק פסול של גזול שכתוב קודם יום הראשון כשר כל ז' אבל הדר שכתוב אח"כ פוסל כל ז', ותמה הכפות תמרים שהרי תוס' למדו שכונת הגמ' יו"ט שני היינו חיוב נטילה בגבולין מדרבנן וא"כ איך אפשר לומר שנתמעט מקרא דהדר, וכתב דע"כ התוס' עכשיו ס"ל כהרמב"ן שהכונה של יו"ט שני

היינו במקדש כל שבעה שהחיוב נטילה הוא דאורייתא, וע"ז כתבו תוס' דהסברא לחלק הוא משום דהדר כתיב לאחר ביום הראשון, אלא שהקשו תוס' א"כ אף הדין של לקיחה תמה ולקיחה לכל אחד ואחד לא יהא במקדש כל ז'.

ומבכ קושיא זו כתבו תוס' דהפי' בגמ' על יו"ט שני בגבולין כפרש"י, ועי' ברע"א שמדבריו מבואר ג"כ שתוס' בקושייתו סברו שהגמ' קאי על יו"ט שני במקדש שהוא חייב מן התורה, אולם עי' ברא"ש שכתב לשון של תוס' אלא שמדבריו מבואר שהנדון הוא על יו"ט בגבולין שכתב דתקון רבנן רק מה שבקרא כתיב לאחר יום הראשון.

ולפי"ז כתב הכפות תמרים שלפי הרמב"ן שאין פסול של לכם במקדש כל שבעה ע"כ הוא משום שמקרא נדרש רק לפניו ולכן רק פסול של הדר נוהג כל שבעה, וא"כ נמצא שאף דין של לקיחה לכל אחד ואחד ודין לקיחה תמה לא נאמר במקדש כל ז', וכתב הכפ"ת שכל דין של לקיחה תמה ולקיחה לכל אחד במקדש כל ז' הוא דרבנן והוא חידוש גדול, ויש לדון למבואר בריטב"א שכונת הרמב"ן שהפסול במין נוהג כל ז' ורק גזול שהוא הלכה נוספת א"כ י"ל שלקיחה תמה אינו כן ועי'.

תוס' בא"ד. ובגזול פלוגתא דשמעתין דר' יוחנן סבר דתקון משום מצוה הבאה בעבירה ושמואל סבר דלא תקון, צריך להבין מה כונת תוס' 'תקון' מצוה הבאה בעבירה הא מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בלא תקנה, עי' אגרות משה או"ח ח"א סי' קפח מש"כ לבאר בכונתם.

דעת הראשונים בפסול יבש ונקטם מחלוקת הראשונים מהו ראשו של לולב

בעיקר פסול של יבש ונקטם נחלקו הראב"ד עם שאר הראשונים הרא"ש ריטב"א ור"ן, ויסוד המחלוקת הוא מהו נקרא ראשו של לולב האם ראש הלולב הוא השדרה, כלשון הריטב"א שזהו עיצומו של לולב, והעלין הוה כמו העלין בהדס וערבה שאינם עיקרים ואינם פוסלים, או שחלוק לולב הדס וערבה והעלים של הלולב הם חלק מעיצומו של הלולב כלשון הריטב"א ולכן כל הפסולין נאמרו גם בעלי הלולב.

ויסוד פלוגתתם הוא תלוי בגירסא הירושלמי בפרקין שהובא ברא"ש [סי' ב], וכיון שזה נפק"מ לכל דבריהם נביא את לשון הירושלמי 'בעון קומי רבי אבינא יבשה ציציתו מהו מה בינו לקטום אמר לון זה הדור וזה אינו הדור', והראשונים כתבו דלפי גירסא זו הירושלמי הסתפק ביבשה ציציתו היינו התיומת העליונה [וביאר הרא"ש כלשון ציץ והוא העליון כדכתיב ויוצא פרח ויוצא ציץ], והירושלמי בעי לפשוט דין זה ממה שמצינו שנקטם פסול ודוחה הירושלמי דנקטם יש חסרון של הדר אבל יבש אין חסרון של הדר. **אולם** יש עוד גירסא בירושלמי 'יבשו הוצין מהו', והכונה של הוצין הוא כל העלין והירושלמי בעי להוכיח דין זה דיבשו העלין ממה שנקטמו העלין, ודוחה הירושלמי שיבשו העלין הוא הדר אבל נקטמו אינו הדר.

והראב"ד בהלכות לולב כתב שעיקר הגירסא היא יבשו הוצין, וכתב שלפי גירסא זו הא דקתני במשנה יבש פסול הוא כשיבש השדרה ולכן נסתפק הירושלמי

כשיבשו העלין האם פסול, וכתב הראב"ד שעדיין לא נתבאר האם כונת המשנה נקטם ראשו הוא בעלין או בשדרה.

ובתב הראב"ד להוכיח ג' ראיות שעיקר הלולב הוא השדרה וביאור המשנה נקטם היינו השדרה, א' במשנה להלן מבואר בהדס דנקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשר, וע"כ התם הכונה שנקטם הוא מהעץ עצמו וה"נ בלולב עיקר הפסול הוא בשדרה, ב' דאמר בגמ' לקמן ל"ש אלא נקטם ראשו אבל נסדק כשר וזה ודאי על הלולב בעצמו, [משום דבעלין הרי פסול משום נחלק כ"כ הריטב"א בביאור דברי הראב"ד], ג' עוד כתב שהלשון עצמו מוכיח כן דהשדרה היא הלולב אבל העלין לא נכללים בשם של לולב, וכתב שלפי"ז הא דקתני במשנה יבש ונקטם פסול הוא רק בשדרה.

אולם אף להראב"ד מבואר שלענין נקטם יש פסול בעלין שהרי לדבריו הירושלמי בעצמו מחלק בין יבש לנקטם וע"כ שבעלין אם נקטמו רוב העלין יש חסרון של הדר, ובסו"ד כתב הראב"ד ז"ל מסתברא לי בלבד שתהא התיומת העליונה לחה, וכונתו נראה שאע"פ שהעלין אינם עיקרו של לולב היכא שכל העלין יבשים יש חסרון הדר אלא שאם כל העלין יבשים והעלה העליונה אינה לח הלולב כשר, ואפשר שאם כל העלין יבשים הפסול הוא מחמת שיש חסרון בשדרה, דהשדרה שאין יכולה ליתן כח בעלין שיהיו לחין יש בה חסרון של הדר בעצם השדרה ועיין.

אולם הראשונים חלקו על דברי הראב"ד הרא"ש והריטב"א והר"ן עי"ש מש"כ לתמוה על ב' הראיות של הראב"ד, ועל סברת

הראב"ד כתב הריטב"א שאף העלין הם בכלל עיצומו של לולב ולכן הפסולים שנאמרו במשנה הוא גם בעלין, והרא"ש כתב בסוף דבריו שממה שמבואר במשנה שנפרצו עליו פסול ה"ה יבשו עליו, וביאר הק"נ שכונת הרא"ש להוכיח דע"כ יש פסול יבש בעלין ממה שיש פסול של נפרצו בעלין, וכן כתב הריטב"א והר"ן לדחות דברי הראב"ד וכתבו שהפסול נקטם הוא ברוב העלין ורוב כל עלה ועלה, וכן מבואר בתוס' בסוגיין שכתבו בתחילת דבריהם שנקטם היינו ברוב העלין העליונים.

ובתבו עוד הריטב"א והר"ן שملשון המשנה דקתני נקטם ראשו לא משמע דמיירי בקטימת רוב העלין, ולכן כתבו שאף אם רק נקטם העלה האמצעי דהיינו התיומת ג"כ יש פסול של נקטם, והוסיפו שאף אם רק נקטם כל שהו מהעלה ג"כ פסול, והטעם שיש פסול בכל שהו משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג ומכיון שהתם פוסל במשהו ה"נ בלולב פסול אם נקטם משהו.

מבואר שנחלקו הראשונים מהו עיקרו של לולב ובזה תלוי הפסול של נקטם, שלראב"ד עיקרו של לולב הוא השדרה ולכן פסול של נקטם ל"ש בב' עלין העליונים דהיינו התיומת, ולשאר הראשונים אף העלין הם עיקרו של לולב ופסול של נקטם שייך אף בזה, והוסיפו הריטב"א והר"ן שיש לפסול אף בעלה האמצעי אם נקטם כל שהוא.

דעת הריטב"א והגר"א ביבש ראשו של לולב

והנה הריטב"א לאחר שכתב שאף אם נקטם משהו פסול משום דעשו ראשו של

לולב כחוטמו של אתרוג כתב ז"ל וכן יראי מצוה חוששין, וכל שיבש לגמרי חוששין לו כאילו נקטם, וכן מה שאמרו בגמ' סדוק כפוף היינו בעלה זה ובכל שהוא לפי שאינו הדר, ואע"פ דאין הדר מתמעט בכך במשהו כיון שאינו הדר במיעוטו ממש שוב אין לו שיעור להכשירו במשהו וכל הדין בכל מקום וכל מדות חכמים כך הם עכ"ד.

מבואר מדברי הריטב"א חידוש גדול דכמו שיש פסול של נקטם בכל שהוא משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג ה"נ אם יבש משהו בתיומת ג"כ פסול מה"ט, ולכן כתב שכל הפסולים של כפוף וכבוץ הוא אפילו שזה רק משהו מתיומת נפסל, [ועי' בביאור הגר"א סוף סי' תרמ"ה שהביא דברי הריטב"א ועי' ביאור הלכה שם]. **אולם** יש להעיר דהגר"א [תרמ"ה ס"ק יד] כתב שכל הראשונים שחלקו על הראב"ד ע"כ סברי כפי' הראשון של הירושלמי שגרסו יבשו ציציתו והיינו שהירושלמי דן רק ביבש התיומת בלבד, וא"כ יש לתמוה שהרי מסקנת הירושלמי לחלק בין יבש לנקטם וא"כ איך כתב הריטב"א לפסול אף ביבש כל שהוא, ובאמת הר"ן שכתב הך דינא לא כתב רק על נקטם ולא הביא דין זה לגבי יבש, [אולם באמת מצינו שרק הרא"ש הביא דברי הירושלמי, אבל הריטב"א והר"ן לא הביאו כלל הירושלמי, ובאמת מדויק שהרא"ש לא כתב כלל את הנדון לפסול יבש כל שהו ורק הריטב"א הביאו ואפשר דלא פסק כלל הירושלמי וס"ל דיש לפסול יבש ונקטם במשהו].

והחזו"א [סי' קמ"ה ס"ק י"א] נראה שהבין כונה אחרת בדברי הריטב"א,

שכתב לדייק מדברי הריטב"א דכל דבריו להחמיר ביבש אינם מעיקר הדין אלא שהוא הנהגה טובה ליראי מצוה, ועוד כתב לדייק במש"כ הריטב"א וכל שיבש 'לגמרי' דמשמע מזה שהדין שפוסל במשהו הוא רק ביבש לגמרי דהיינו לא כשאר יבש המוזכר במתני' שזה פסול מדין שינוי מראה, אלא יבש באופן כזה שניפול במיעוץ מעט, ולפי"ז כונת הריטב"א במש"כ דהוה כאילו נקטם כפשוטו שמכיון שהוא יבש כ"כ אין לו שיכות ללוב וחיוב כמי שאינו וכקטום ממש.

אולם הגר"א בסוף סי' תרמ"ה הביא דברי הריטב"א וכתב כן על דברי השו"ע שם שיש לפסול כפוף וכווץ בתיומת, ולא משמע שכונתו שזה הנהגה טובה רק ליראי השם, ועי"ש עוד שהגר"א לא העתיק הלשון יבש לגמרי כמו שכתב הריטב"א ומשמע דלא כהחזו"א וצ"ע.

דעת השו"ע בפסול יבש

שו"ע [תרמ"ה ס"ה] לולב שיבשו רוב עלין פסול והוסיף הרמ"א או שדרו, והביאור הגר"א כתב נראה שכונת הרמ"א לפסוק כהרא"ש דלא רק אם השדרה יבשה פסול וכשיטת הראב"ד אלא אף אם העלין נמי יבשין ג"כ פסול, [והיינו שהרא"ש סובר שעיקר הפסול של המשנה הוא בשדרה כמו הראב"ד, אלא שהרא"ש הוסיף שאף אם יבשו העלין ג"כ פסול וכן הוא לשון הטור שאם יבש השדרה או העלין פסול, וזה מש"כ הרא"ש בסו"ד שאם נפרצו פסול כ"ש יבש פסול].

אולם הפוסקים עמדו ע"ז שהרי הראשונים כתבו דאינו מצוי דהשדרה תהא יבשה

וכל העלין לא יהיו יבשים, וא"כ מדוע הוצרך הרמ"א להוסיף דאף ביבש השדרה פסול, הפמ"ג [בא"א סק"ה] כתב דאפשר דדעת הרמ"א לפסול אפי' אם רק מקצת מהשדרה פסולה אפי' שרוב השדרה אינה יבשה ובכה"ג מצוי שהעלין לא יתיבשו עי' בכורי יעקב ס"ק י"ד.

והנה הפרי מגדים והבכורי יעקב שם כתבו חידוש גדול שלדעת הראב"ד אם יבשו רק התיומת פסול משום יבש, והובא דבריהם במ"ב [ס"ק כ"ב], ולכאורה כונתם דאף שהראב"ד סבר דעיקר לולב הוא השדרה מ"מ התיומת חשובה ג"כ כדי לפסול, מיהו נראה דבעי שיעור של רוב התיומת ולא סגי במשהו, דכל הסברא לפסול במשהו כמש"כ הריטב"א שעשו ראשו של לולב כחטמו של אתרוג וסברא זו ל"ש לפי הראב"ד, משום שהראב"ד סבר שעיקרו של לולב הוא השדרה כמש"כ וכל הפסול הוא רק אם נתיבש רובו.

אולם צ"ע שהרי הראב"ד הביא דעת הירושלמי שנקטם רוב עלין פסול ויבשו רוב העלין כשר ונמצא דיבש הוא יותר הדור מנקטם, [וזה להיפך משי' הריטב"א שכתב דכיון שנקטם פוסל במשהו ה"ה יבש דסבר דיבש הוא חסרון הדר כמו בנקטם] וא"כ צ"ע מש"כ הפרמ"ג והבכורי שלפי הראב"ד ה"ה אם יבש תיומת פסול שהרי נקטם שהוא חסרון גדול יותר בהדר מכשיר הראב"ד ורק אם נקטם השדה או רוב העלין א"כ כ"ש לענין יבש שהוא יותר הדר מנקטם צריך להכשיר אם רק יבש התיומת וצ"ע.

ועי' בחזו"א שכתב לחלוק על דבריהם וכתב שלראב"ד כל הפסול הוא רק בשדרה

עצמה, אבל בתיומת אינו פוסל ומדיק כן מדברי הרא"ש, וע"ע בחי' ר' מאיר שמחה על סוכה שהשיג על דברי הבכורי יעקב.

דעת השו"ע להלכה בנקטם

השו"ע [תרמ"ה ס"ו] כתב נקטם ראשו דהיינו שנקטמו רוב העלין העליונים פסול, הג"ה ואם נקטם העלה העליון האמצעי שעל השדרה פסול, והמ"ב כתב דהאחרונים כתבו דכונת המחבר הוא כדעת הראשונים שנקטם היינו בעלים העליונים, [וקצת צ"ע שהב"י פי' בדעת הטור כמסקנת הרא"ש דקאי על ב' העלין האמצעים, ואף שיש שינוי מלשון הטור שכתב ברוב קטימת העלין העליונים, ובשו"ע כתב רוב העלין העליונים, דהרוב קאי על העלין ולטור הרוב קאי על הקטימה], והרמ"א החמיר כדעת הראשונים דאף אם נקטם התיומת כהריטב"א והר"ן ולפי"ז אף אם נקטם רק משהו ג"כ פסול כדמבואר בביאור הגר"א. **והנה** המשנה ברורה כתב דהלבוש כתב שלפי דלמחבר ה"ה אם נקטם ראש של העלה וא"צ רובו, ודייק כן בלשון הרא"ש שכתב ראש של כל עלה ועלה, עי"ש היטב.

והביאור הלכה תמה על סברת הלבוש שהרי הטעם שמספיק ראשו של התיומת הוא משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג ולכאור' ל"ש לומר כן רק בתיומת ולא ברוב העלין, ודייק כן שהרי הר"ן הביא שיטת הראשונים שפסול נקטם הוא ברוב העלין ואח"כ כתב דאפילו בעלה האמצעי ורק בשיטה זו כתב דסגי בקטימת כל שהוא ומשמע דלדעת הראשונים בעינן קטימה בכולו.

ואפשר לומר דיש חילוק בין מש"כ הר"ן למה שפסק בשו"ע, שלשון הר"ן הוא דיש אומרים שנפסלו רק בנקטמו רוב העלין שלו, אבל השו"ע הרי כתב לשון תוס' בסוגיין שנקטמו רוב העלין העליונים, והמ"ב ביאר דהיינו העלין שמעל השדרה, וא"כ י"ל שלפי הר"ן דהפסול הוא בכל העלין ל"ש לומר עשו ראשו של לולב דאין פסול בראשו אלא בכל העלין, אבל השו"ע שכתב ראש העלין העליונים בזה אולי י"ל דאותם עלין חשיב כחוטמו של אתרוג ובזה פסול אפילו בנקטם משהו.

הטעם להלכה לחלק בין יבש לנקטם

והנה יש לעיין לשיטת הרמ"א שפסק כהראשונים שבנקטם יש פסול בתיומת מדוע לגבי יבש לא כתב כן הרמ"א שאם יבש העלה העליון הוא בכלל יבש, ואפשר דסבר שהר"ן כתב סברא זו רק לגבי נקטם, אולם מסברא צ"ב שאם ראשו של לולב הוא מקום פסול בעצם מה שיך לחלק בין פסול של נקטם לפסול של יבש ועי'.

ועוד צ"ע בדברי המ"ב שבביאור הלכה בסוף הסימן הביא דעת הריטב"א שפוסל יבש אפילו במשהו לענין נקטם, וא"כ מדוע לא כתב כן להדיא במשנה ברורה שצריך להחמיר לגבי יבש שאפילו במשהו פסול.

ואפשר לומר בזה דאם באנו לפסול משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, צריך לדון האם באתרוג פסול כה"ג, והנה לקמן תרמ"ח סעי' י"ב מבואר ב' דעות בשו"ע אי יבש פוסל כחוטמו במשהו, וביאר שם הגר"א דנחלקו האם יבש באתרוג פוסל

דף ל ע"א

מצוה הבאה בעבירה מהתורה
או מדרבנן

תוס' ד"ה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה. והא דתניא לקמן וכו' שאול איצטריכא וכו', הקשה מהר"ם דבגמ' לעיל כז ע"ב מבואר שלרבנן דס"ל דסוכה שאולה כשרה דילפינן מהאזרח שכל ישראל יושבים בסוכה אחת, וקרא דחג הסוכות תעשה לך בא למעט סוכה גזולה, וקשה לפי מש"כ תוס' כאן שא"צ קרא לגזילה משום דהוה מצוה הבאה בעבירה אמאי התם בעינן קרא.

ובתב דצריך לחלק בין סוכה ללולב דלא עביד מצוה בידים בגופא וצ"ב כונתו, ועי' במאירי בריש פרקין שכתב סברא כע"ז דבסוכה אין יוצא בגופא ל"ש פסול של מצוה הבאה בעבירה ועי' בחי' ר' ראובן סי' ד' מש"כ בביאור הדברים.

אולם התוס' בעצמם הקשו קושיא זו לעיל ט ע"א [ד"ה ההוא] ותי' דמצוה הבאה בעבירה אינו דאורייתא, אבל התוס' כאן חלקו ע"ז שהרי הקשו מלולב של אשירה, וכבר עמד במהרש"א על סתירת דבריהם דהכא משמע דסברי דמצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא ולעיל כתב שזה מדרבנן.

ביאור הוכחת תוס' מהא דחשיב מנאין תוס' בא"ד. אע"ג דגבי קרבן כתיב ה"ה בכל המצות דהוי דאורייתא כדמוכח בריש הגזול וכו', המהר"ם ביאר שכונת התוס' להוכיח דהפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא מהתורה דבריש הגזול מבואר שיש דין על

רק אם כולו יבש או אפי' אם הוא רק רוב ג"כ פוסל, דאי פוסל בכולו אין פסול בחוטמו דהחומרא של חוטמו הוא דחשיב כרוב, וא"כ י"ל דלפסול בלולב יבש בתיומת במשהו תלוי בב' השי' הנ"ל לגבי אתרוג דאי התם אינו פוסל ע"כ דיבש באתרוג פוסל רק כולו יבש וא"כ לא יועיל לומר עשו ראשו של לולב דבאתרוג כה"ג אינו פוסל.

וא"כ י"ל דמשו"ה לא הביא המ"ב ה"ט כיון דהתם הוה ב' שיטות בשו"ע וגם הנדון של עשו ראשו הוא ב' שיטות בראשונים, ולכן לא הביא המ"ב רק שי' הראב"ד דסברתו הוא ע"כ לאו משום עשו ראשו של לולב כמו שביארנו ל"ש לומר בעלין הך סברא דעשו ראשו.

וי"ש לדון להלכה ביבש משהו מהתיומת מה הם הצדדים להתיר.

א' לדעת האו"ש והחזו"א אין אחד מהראשונים שפוסל יבש משהו מתיומת.

ב' אף למש"כ המ"ב בדעת הראב"ד מ"מ נראה דבעינן רוב התיומת ולא סגי במשהו.

ג' אם אינו ניכר כתב העמק ברכה דכשר. **ד'** בנשרף מהשמש נמי יש לדון להתיר לפי מש"כ.

ה' אף לדברי הריטב"א כתב החזו"א דאינו רק ביבש לגמרי בנפרד, וכן אינו אלא הנגה טובה ליראי מצוה כמש"כ.

אולם ידוע בשם מרן הגרי"ז שהחמיר אף ביבש משהו בתיומת עי' בספר מעשה חיא שהביא כן מהגרי"ז עי"ש.

הברכה שהוא מנאץ ואם לא היה פסול של מצהב"ע בדאורייתא לא היה סיבה שהוא מנאץ, וע"כ שילפינן מקרא דקרבן לכל מקום שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה, [והא דלא יליף הגמ' מהתם כתב המהר"ם דאיכא מד"א שם דבעינן קרא לענין אחר].

ומבואר שאע"פ שעצם הברכה הוא רק מדרבנן מ"מ כיון דחשיב מנאץ ע"כ יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, וע"ע בערוך לנר מש"כ לפרש בדברי התוס' דפסול דמצוה הבאה בעבירה אינו מדאורייתא.

בגדר פסול מצוה הבאה בעבירה

תוס' בא"ד. וא"ת ולקמן דפסלינן לולב של אשירה ושל עיר הנידחת, הקשה הרע"א דלכאורה כל דברי התוס' כאן אינם כדבריהם לקמן [ד"ה הא] שכתבו דבכה"ג שקנה את החפץ בשינוי קודם ההקדש או קודם המצוה אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה, וא"כ ה"ה הכא באשרה בשעת קיום המצוה כבר כלתה העבירה, והשער המלך פ"ח מלולב הוסיף דחזינן הכי לקמן לג ע"א בגמ' שאם מיעט ענבי הדס ביו"ט יוצא והטעם משום דאין שיכות בין העבירה למצוה, ועוד הק' בגליון הש"ס אמאי בעינן קרא דמן הבקר להוציא נעבד תיפוק ליה משום מצב"ע.

וביאר דברי תוס' כתב בחי' ר' ראובן ס"ג דס"ל לתוס' שפסול של מצהב"ע אינו בכל דבר שנעשה בה עבירה שהוא פסול אח"כ לעשות בו מצוה, ואטו כיון שיש שמשותחים לחמה יהא איסור לברך על החמה, אלא ע"כ שכל הדין מצוה הבאה בעבירה נאמר רק בכה"ג שנעשה בחפץ שם של עבירה

כמו באשירה של משה דבזה שעבד בו נאסר בהנאה וצריך שריפה חל שם עבירה בחפץ, וכן בגזילה יש כאן בחפץ שם של עבירה [ואפשר משום דיש חובת והשיב], לכן כשהחפצא נעשה עבירה יש חסרון בשעת עשית המצוה מה שמשתמש בעבירה, ולכן אע"פ שכתבו תוס' שאם קונה ביאוש אין חסרון של מצהב"ע דוקא התם משום שלאחר שקנה ביאוש אין כאן חפצא של עבירה, משא"כ בלולב של אשירה כיון שבשעת שהוא מקיים את המצוה בחפצא של עבירה יש פסול של מהב"ע ולכן הקשו תוס' שפיר מדוע צריך קרא למעט לולב של אשירה.

ובזה ביאר דתוס' בקושיהם הזכירו ג"כ לולב של עיר הנידחת ולכאורה תמוה הרי התם לא נעשה בזה עבירה כלל אלא שיש לה דין שתשרף, אלא ע"כ שמכיון שהתורה אמרה שהיא נאסרת בהנאה וחייב לשורפה חל בה דין כהע"ז עצמה וחשיב שיש כאן שם של עבירה ושיך בה פסול של מצהב"ע, ובזה כתב לישב קושית רע"א מנעבד דהתם ל"ש לומר שיש בזה חפצא של עבירה לולא קרא לאסור נעבד, וכן מיעט ענבים ביו"ט נמי אין כאן חפצא של עבירה אלא דהגברא עבר איסור.

והביא ר' ראובן רא"י ליסוד זה מדברי הירושלמי בפרק האורג בשבת שכתב לחלק בין מצה גזולה שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה לקורע על המת בשבת שיוצא יד"ח קריעה דהכא ליכא גוף עבירה, וביאר הב"י יו"ד [סי' ש"מ] שכונת הירושלמי דחלוק האיסור של קורע בשבת שאינו גוף איסור משא"כ גזול מצה הוה גוף האיסור, והיינו כנ"ל דכל הדין דמצב"ע הוא רק כשיש

בחפץ שם של עבירה ולכן ע"י האיסור לקרוע בגד בשבת לא עושה את הבגד לחפצא של איסור.

ביאור תוס' שחילקו

אם מחמת העבירה באה המצוה

תוס' בא"ד. וי"ל דל"ד לגזל דמחמת עבירת הגזול באה המצוה אבל הני וכו', יש להסתפק למש"כ התוס' דכל הפסול הוא רק שמחמת העבירה באה המצוה האם תוס' חזרו בהם ממאי דס"ל דכל החסרון הוא רק בכה"ג שיש חפצא של עבירה, או"ד דס"ל דאף שכל הפסול הוא כשיש חפצא של עבירה מ"מ צריך ג"כ שהמצוה תהא מחמת העבירה.

ובחי' ר' ראובן שם כתב להוכיח ממה שהקשו תוס' בהמשך ממצה של טבל דמוכח דלא בעינן חפצא של עבירה שהרי עצם המצה לא נעשה חפצא של עבירה אלא שהיא אסורה באיסור של טבל, ומוכח מזה דע"כ לא נאמר שדבר שנעשה חפצא של עבירה א"א לקיים בו מצוה, ועוד כתב שמסברא אם הפסול הוא מה שיש כאן חפצא של עבירה אין סברא לחלק במש"כ תוס' שהפסול הוא רק אם מחמת העבירה באה המצוה.

אלא ע"כ שתוס' חזרו בהם מהיסוד שהבינו בקושיתם וס"ל השתא שדין מצוה הבאה בעבירה הוא דין דכל מעשה מצוה שנעשה ע"י עבירה יש בו פסול של מצוה הבאה בעבירה, ולכן היכא שבלא העבירה לא היה יכול לעשות המצוה יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, ולכן הקשו תוס' דמצה של טבל נמי ע"י אכילת המצה עובר באיסור טבל והוה בכלל מצוה הבאה בעבירה.

אולם כתב בחי' ר' ראובן שם דאע"פ דלא בעינן שיהיה שם של עבירה בגוף הדבר, מ"מ כיון שילפינן מגזול דומיא דפסח ע"כ הלימוד הוא שכל חפץ שיש בו עבירה לענין איזה מעשה פסול הוא להיות חפצא של מצוה לאותו מעשה, וכגון חפץ של חברו שאסור לו להקדישו ולהקריבו משום גזל הוא פסול להיות חפץ של מצוה להקדיש ולהקריב, וכן לולב הגזול של אשירה כיון שהוא חפץ של איסור לענין נטילה פסול הוא למצוה, וכן מצה גזולה ושל טבל שזה חפץ של איסור לענין אכילה לכן יש פסול של מצוה הבאה בעבירה בענין קיום מצות אכילת מצה.

ובזה ביאר דהירושלמי שכתב שבקורע על מתו ל"ש פסול של מצוה הבאה בעבירה משום דהתם אין עבירה בהחפץ דהיינו בבגד שהאיסור הוא על הגברא לא תעשה כל מלאכה, ולכן התם ל"ש לומר פסול של מצוה הבאה בעבירה, ובה כתב לבאר מש"כ הריטב"א להלן לא ע"א שלמד"א קרקע אינה נגזלת אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, ואע"פ שאף אם קרקע אינה נגזלת יש איסור לא תגזול על הקרקע, מ"מ כיון שקרקע אינה נגזלת לא שייך לומר שהאיסור הוא בחפץ אלא האיסור הוא על האדם ודומה לקורע על מתו, [ועי' אבי עזרי פ"ה מסוכה שכתב כן].

בקושית תוס' מפרק כל שעה

תוס' בא"ד. ומיהו תימא בפרק כל שעה וכו', ואף שכתבו התוס' דבעינן שהמצוה תהא מחמת העבירה, צ"ל דהכא חשיב שהמצוה היא מחמת העבירה, וכמו שכתב הרע"א דקורע על המת בשבת חשיב שהעבירה

מחמת המצוה דכיון דבשעת קיום המצוה עושה עבירה, ורק באשירה שהעבירה היתה קודם לא חשיב מחמת העבירה, וע"ע בהגהות הגר"ש טובש.

ובעיקר קו' התוס' כתבו הראשונים לישב דכל הפסול של מצהב"ע אינו אלא בדברים הבאים לרצות כקרבן ולולב בכלל זה עי' בריטב"א, וכן צ"ל לפי דעת הר"ח לקמן לה ע"א שכתב דאתרוג של אשרה פסול משום מהבב"ע וע"כ דא"צ שהמצוה מחמת העבירה, ועי' ברמב"ן בפסחים דף לה. מש"כ לדחות סברא זו מדברי הירושלמי לענין קורע על מת.

מצהב"ע בקנה ביאוש

גמ' אלא לאחר יאוש הא קניה ביאוש אלא לאו משום דהוה מצוה הבאה בעבירה. פרש"י דאע"פ דקני ביאוש מ"מ פסול משום מצהב"ע, וכן כתב הבעה"מ כאן דאע"פ דר"י לא ס"ל דיאוש כדי קני הא דידה והא דרביה, ומבואר מדבריהם דאע"פ שקנה הגזילה מ"מ יש פסול של מצהב"ע.

אולם דעת התוס' כאן דיאוש כדי לא קני וכל ההקדש חל רק מכח שינוי השם ולכן יש פסול של מהבב"ע דע"י ההקדש נשלמה העבירה, ודעת רש"י זהו שיטת ר"ת בתוס' ב"ק סז ע"א דיש חסרון של מהב"ע אף לאחר יאוש, והתוס' הוכיחו כדבריהם ממה שמקשה הגמ' בע"ב ולקנינהו בשינוי השם דמבואר דכה"ג אין פסול של מצהב"ע, ועי' לקמן מש"כ בזה לישב דעת רש"י מהסוגיא בע"ב.

מתוך שיוצא בשואל יוצא בגזול

גמ' מתוך שהוא יוצא בשואל יוצא נמי בגזול. תוס' כתבו דדוקא הכא כיון שאינו אלא

מדרבנן לכן לא חייש למצוה הבאה בעבירה, הקשה הפנ"י דבתוס' כתבו דלענין ברכה החמירו בכל גונא למצוה הבאה בעבירה, כמו שהוכיחו התוס' מהא דב"ק דחשיב מנאץ אע"פ שכבר קנה הגניבה, וא"כ ה"נ איך יוכל לברך ע"ז ביו"ט שני הרי הוא מנאץ.

ובתב הפנ"י דאפשר לפרש כונת הגמ' ע"פ מש"כ התוס' דכל החסרון של מצהב"ע אינו רק באופן שהעבירה היא מחמת המצוה, וא"כ כיון שיוצא בשואל אין חסרון בגזול שהמצוה לאו מכח העבירה שהרי היה יכול לקיים המצוה בלא הגזילה ג"כ.

החת"ם הק' ע"ז דהא שואל שלא מדעת גזלן הוא ואין לו אפשרות לקיים המצוה בלא שיעבור העבירה, ועי' בחי' ר' ראובן בסוף הסימן מש"כ לישב.

ואפשר לומר דאף דשואל שלא מדעת גזלן מ"מ הא לא נעשה גזלן על כל החפץ שהרי אין בדעתו להוציא כל החפץ מרשות בעלים וכל הגזילה אינו אלא על השימושים, וא"כ י"ל דכה"ג אין פסול של מצהב"ע, וכמו שכתב הריטב"א לקמן לא. דבתוקף חבירו מסוכתו כיון דקרקע אינה נגזלת לא חשיב גזלן והא דאין חסרון מצד מצוה הבאה בעבירה כתב הריטב"א דכיון דלא קני וברשותיה דמריה הוא לא חשיב מהבב"ע, דמצהב"ע הוא רק כשהעבירה היא בחפצא אבל כאן אין עבירה בחפצא כלל, וא"כ ה"ה בשואל שלא מדעת אין כאן חפצא של עבירה.

אולם תוס' בגיטין נה. כתבו דשמואל חלק לגמרי וס"ל שאין פסול כלל של מצהב"ע, וכן צ"ל לדעת הרמב"ן דכל הסוגיא קאי ביו"ט שני במקדש וא"כ הוה פסול

דאורייתא וע"כ צ"ל שר"י פליג ולית ליה פסול של מצהב"ע.

והנה ברש"י בסוגיין משמע ג"כ שסבר דלפי שמואל אף בדאורייתא אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, דהגמ' מקשה מהא דקתני לולב הגזול ולא קתני שאול, ודוחה הגמ' דגזול איצטריך ליה משום דלא תימא סתם גזילה יאוש בעלים קמ"ל, ופרש"י שקמ"ל שהבעלים לא מתיאשים, משמע דאם היו מתיאשים הלולב כשר, וקשה הרי לרש"י אף לאחר יאוש יש פסול של מצוה הבאה בעבירה וא"כ אף אם היה לאחר יאוש אסור, אלא ע"כ דשמואל חולק על הטעם של מצוה הבאה בעבירה ולכן אם היה מתיאש היה יוצא בזה יד"ח, אבל תוס' לשיטתם שאם קנה ביאוש ל"ש פסול של מצוה הבאה בעבירה, ולדבריהם הקמ"ל שאע"פ שנתיאש יש חסרון של מצוה הבאה בעבירה שתוס' סברו שאף שמואל סבר דיש פסול של מצוה הבאה בעבירה בדאורייתא.

הערות בתוס' ד"ה הא קנייא ביאוש

תוס' ד"ה הא קנייא ביאוש. ומ"מ מיפסיל משום מצוה הבאה בעבירה, ביאר המהר"ם שכונתם להקשות אמאי מקשה אביי לרבא דאם יאוש קני אמאי הקרבן פסול הרי לדידיה נמי קשה שהרי איכא יאוש ושינוי השם, וע"כ צ"ל שאע"פ שהוא קנוי לו יש פסול של מצוה הבאה בעבירה וזה קרא דקרבנו בא ללמד, א"כ אף לרבא נמי אפ"ל דאע"פ שיאוש קונה מ"מ יש חסרון של מצוה הבאה בעבירה.

תוס' בא"ד. ובכולהו שמעתין דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה היכא דקני ליה,

כונתם לגמ' בע"כ דמבואר שאם לולב צריך אגד קונה בשינוי מעשה, וביאר תוס' דאע"פ שתוס' אמרו דביאוש ושינוי השם יש פסול של מצוה הבאה בעבירה הכא שכבר נעשה שלו קודם שבא לקיים המצוה בפועל לכן בשעת קיום המצוה לא הוה בכלל מצהב"ע, ומש"כ תוס' אפילו למאן דלא בעי אגד, כתב הרש"ש שצריך לגרוס למאן דבעי אגד.

תוס' בא"ד. א"נ שאני ברכה דאיכא הזכרה, במהר"ם הקשה הרי בגמ' מבואר להלן לענין אונכרי שאם יש שינוי השם הוא יוצא יד"ח והרי התם איכא ברכה ולענין זה חמיר טפי, וכתב במהר"ם דהתם לא היה גזול ודאי אלא ספק גזול ולכן לענין ברכה הקילו ויבואר עוד להלן.

ברש"י דשמא קרקע מישראל הוה

רש"י ד"ה מ"ט סתם עכו"ם וכו'. ושמא אותו קרקע מישראל הוה, הקשה הפנ"י הא דעת רב הונא ב"ק דגזול עכו"ם אסור וא"כ אמאי דחק רש"י להעמיד דוקא דשמא גזול ישראל, אולם המג"א [סי' תרל"ז סק"ג] כתב בשם הרשב"א בתשובה [ח"א תתנ"ב] דמש"כ רש"י ישראל לאו דוקא הוא וה"ה שמא גזול מעכו"ם, עי"ש שכתב עוד דלדעת היראים דסבר שלמד"א גזול עכו"ם מותר מ"מ אינו נעשה שלו ע"כ צ"ל הכא דלאו דוקא בגזול ישראל.

אולם באור שמח [פ"ה מסוכה הכ"ה] כתב דרש"י דקדק לכתוב מישראל דוקא משום דאם היה גזול מעכו"ם לא שייך כל הסוגיא, דחידש האו"ש שבגזול עכו"ם אין חובת השבה וא"כ לכו"ע יאוש קונה, וא"כ

לא היה צריך רב הונא לומר לאוונכרי שלא יתלשו הם בעצמם שאף אם יתלשו קונים ביאוש, וע"כ מיירי בגזל ישראל ולכן אם הם בעצמם יגזזו יהא להם חובת השבה, ועיקר חידוש זה מבואר בנתה"מ סי' שמ"ח סק"א דלא נתחדש חובת השבה לעכו"ם, ועי' להלן מש"כ בשם הרמב"ן בסוגיין.

דף ל ע"ב

חידוש המהרש"א ברש"י לענין מצהב"ע גמ' וקרקע אינה נגזלת. פרש"י דכיון שאינה נגזלת נמצא דכל הגזילה אינו אלא לאחר שחתך מן המחובר ונמצא דבשעה זו נעשה הגזילה וכיון דיאוש לא קני בעינן לשינוי רשות, והוסיף רש"י דאי יאוש קני מ"מ אכתי הוה מצוה הבאה בעבירה, מבואר ברש"י שרב הונא אמר להם שלא יקצצו בעצמם משום ב' סיבות א' דיש חסרון של לכם ב' אף דאין חסרון של לכם [למד"א יאוש קני] מ"מ הוה מצוה הבאה בעבירה, ורש"י אזיל לשיטתו שכתב בע"א שאף לאחר יאוש יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, אבל תוס' בע"א כתבו בשם ר"י דאם יאוש קונה אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה, ולפי"ז כל הסוגיא ע"כ כמד"א יאוש לא קני וכל הנדון היה מצד דין לכם. **והקשה** המהרש"א לרש"י דיש חסרון של מצוה הבאה בעבירה אף לאחר יאוש א"כ מה מקשה הגמ' דלקנינהו בשנוי מעשה ושינוי השם מה מהני שיקנה מ"מ יפסל משום מצהב"ע, וכמש"כ רש"י לעיל בע"א דאף אם יאוש קני מ"מ לענין קרבן הוא פסול משום מצהב"ע וזה באמת מה שהוכיחו תוס' בע"א.

ובתב המהרש"א דכיון שכבר קנה ע"י יאוש ע"כ ע"י השינוי רשות או השם לא חשיב גזלן כיון שכבר קנוי אותה קודם לכן ע"י יאוש, וצ"ב כונתו מה מהני השינוי מעשה או השם, ומלשון המהרש"א נראה דכיון שהוסיף לקנותו ע"י השינוי, ודבר זה תמוה מאוד היכן מצינו דאפשר להוסיף על הקנין. **הקה"י** [סי' כ"א] כתב לבאר שע"י זה שנעשה שינוי לא הוה אותו חפץ הגזול ולכן לא אמרינן בזה מצהב"ע, וכדחזינן לענין אתן דבשינוי פקע האיסור ולכן ה"ה כה"ג נמי, ולפי"ז לשון הגמ' ולקנינהו אינו קנין ממש, עי' היטב בראב"ד הלכות לולב דמשמע סברא זו.

אולם דצריך להבין דא"כ אמאי לעיל לגבי קרבן לאחר יאוש יש פסול של מצהב"ע הרי כיון דשינוי קונה אמאי ההקדש אח"כ לא הוה פנים חדשות כמבואר כאן, והביאור בזה דסברת רש"י דאף שנעשה שלו מ"מ הוה חפצא דאיסורא ולכן פסול משום מצוב"ע, ולכן התם דהשינוי בא יחד עם ההקדש ס"ל לרש"י שההקדש חל ע"י עבירה ופסול מצד מצהב"ע, [וע"ד סברת תוס' בע"א שכתבו שאם ע"י ההקדש פקע תורת הגזילה מינה פסול משום מצהב"ע].

והנה בשו"ע תרמ"ט סעי' א' הובא ב' דעות בגזל לולב אי יש פסול של מצהב"ע אף לאחרים או רק לגזלן עצמו, וכתב המג"א שם סק"ג דע"כ מיירי קודם יאוש משום דלאחר יאוש ע"כ אין חסרון כיון שיש שינוי רשות, אולם קודם יאוש שלא נקנה ע"י שינוי רשות נחלקו האם יש פסול של מצהב"ע, ועי"ש במג"א שהוכיח מדברי רש"י ועי' במחצית השקל וברע"א מש"כ לבאר בכ"ז.

ובעיקר הנדון כתבו האחרונים להוכיח ממה שהק' התוס' אמאי בעי קרא לסוכה גזולה תיפוק ליה משום מצהב"ע והא איכא נפק"מ אי יפסל לאחרים וע"כ שיש חסרון אף לאחרים, וע"ע בערוך לנר ובשער המלך פ"ח מסוכה ה"ט.

עכו"ם שגזל מחברו אם מהני יאוש

גמ' הלכך לגזוזה אינהו כי היכא דלהוי יאוש בעלים בידיהו דידהו ושינוי רשות בידיכו. משמע בגמ' שרק בגלל שיש יאוש ביד העכו"ם ושינוי רשות ביד האונכרי לכן חשיב בכלל לכם, ויש להקשות אמאי צריך כאן דין שינוי רשות הרי העכו"ם שגזל אותם קרקעות לכאורה צריך לקנות ביאוש לבד, דאע"פ שיש איסור לעכו"ם לגזול הא מבואר ברש"י בעירובין סב ע"א שאין חובת השבה בעכו"ם דאזהרתם זו היא מיתתן, ובאמת תוס' שם חולק על רש"י וכתבו דאף לעכו"ם יש חובת השבה.

ונראה דאע"פ שאין לעכו"ם חובת השבה מ"מ לא יקנה ביאוש, דנחלקו הראשונים מה הטעם דמד"א יאוש כדי לא קני, דבגמ' מבואר שהטעם הוא משום שבאיסורא אתא לידה, ודעת תוס' ב"ק סו ע"א משום שבא לו החפץ באיסור ויש לו חובת השבה לכן לא מהני בו היאוש, ולפי"ז בעכו"ם שאין לו חובת השבה אין חסרון של באיסורא אתא לידה, אבל הרמב"ן בפרק אלו מציאות חולק וסבר דלא מחמת חובת השבה ולדבריו אפשר דאף בעכו"ם שאין חובת השבה יאוש לא קני ולכן צריך כאן לדין של שינוי רשות.

בקושית הגמ' אמאי לא יגזו אותם הנכרים בעצמם

גמ' סוף סוף כי גזול אונכרי וכו'. הקשה הריטב"א דכיון שכל הקנין נעשה רק ע"י ישראל עצמו שהוא עושה שינוי רשות אמאי מותר לעשות כן שהרי האונכרי לא קנו אותו ושמא גזול הוא בידם ונמצא שהם עכשיו גוזלים, וכתב הריטב"א דכיון דאינו אלא ספק לכן אין בזה איסור של לאו של גזילה, ועוד דשמא העכו"ם לא גזלו מ ישראל אלא גזלו מהעכו"ם וכה"ג אין איסור של גזל עכו"ם, [ועי' בהגהות ר' אלעזר משה].

ולכאורה כונת הריטב"א שמכיון שאינו אלא ספק יש חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו ולכן מדיני הממון אין צריך לחשוש שמא הוא גזול ואם הוא קונה ממנו יש איסור גזילה, אולם צ"ב א"כ אמאי יש כאן חסרון של לכם הרי בדיני הממון הוא שלו, וצ"ל כמו שמבואר בסוגיא בפרק המוכר את הספינה לענין קונה ב' אילנות דספק אם קנה קרקע או לא דמביא ביכורים ואינו קורא, ואע"פ שלענין הממון נפסק מכח ספק שהקרקע של הבעלים וא"כ אמאי מביא ביכורים כלל הרי ע"פ דין הממון אינו שלו, וביארו באחרונים דכל דין של המוציא מחברו עליו הראיה הוא הלכה בהנהגה של הספק, אבל כלפי שמיא יתכן שאין הממון שלו, ולכן היכא שבעינן לכם לא מהני מה שע"פ דין יש פסק בדיני הממון שהוא שלו.

אולם צריך לבאר שהרי ברש"י מבואר שאף אם יאוש קונה אמר להם שהם לא יגזו משום מצוה הבאה בעבירה והרי אין כאן מעשה עבירה כלל כיון שע"פ דין הממון

יש להם דין של בעלים, וביאר בחי' ר' ראובן דמוכח מכאן שהחסרון של מצוה הבאה בעבירה אינו מחמת זה שיש עבירה בקיום המצוה, אלא מחמת שיש כאן חפצא של עבירה ולכן אם כלפי שמיא הממון אינו שלו נמצא שיש כאן עבירה נמצא שלא קיים המצוה ולכן אע"פ שע"פ הדין היה מותר להשתמש בו אין כאן גזילה, [ועי' במאירי שכתב דבאמת משום שלא היה רק ספק אין פסול של מצוה הבאה בעבירה].

והנה לתי' הב' של הריטב"א דשמא מעכו"ם גזלו וכה"ג אין דין דגזל עכו"ם, ע"כ צ"ל דכונתו דאע"פ שאין איסור מ"מ איכא חסרון שאינו לכם, וע"כ דסבר כשיטת היראים שאף אם גזל עכו"ם מותר מ"מ לא היה בכלל לכם.

בדברי הרמב"ן ובעל המאור בסוגיין

גמ' ולקניניהו בשינוי השם. הבעה"מ כתב שלהלכה אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, והוכיח דבריו מקושית הגמ' דמשמע שלאחר שקנה בשינוי השם יוצא יד"ח המצוה ואמאי לא חשיב מצוה הבאה בעבירה אלא ע"כ דלהלכה לא קי"ל הכי, ומבואר מדבריו דלא כרש"י ותוס' שכתבו שבכה"ג שפנים חדשות באו לכאן ל"ש פסול של מצהב"ע.

והרמב"ן במלחמות כתב להשיב על דברי בעה"מ ז"ל ומה שהשיב ממאי דקאמר רבה הונא להנהו אוונכרי וכו' ואע"ג דמצוה הבאה בעבירה היא, יש להשיב דאדעתא דנכרי גזלי ולא של ישראל דלא שכיחי ומשום לכם איתמר דלמיקני בעיא

יאוש ושינוי רשות ומיהו מצוה הבאה בעבירה ליכא עכ"ל, מבואר ברמב"ן שמכיון שמייירי בגזל עכו"ם ל"ש מצוה הבאה בעבירה וכל הנדון הוא לגבי לכם.

וביאור הדברים כתב הרע"א [שו"ע תרל"ז] שהרמב"ן סבר כשיטת היראים שאף למד"א גזל עכו"ם מותר מ"מ לא היה שלו, ונראה שכונתו לומר שמכיון שאין חיוב השבה ל"ש לפסול משום מצוה הבאה בעבירה, וכל הנדון הסוגיא הוא איך הוא קונה את החפץ להיות שלו, אמנם החת"ס ואו"ש [פ"ה מסוכה] כתבו די"ל שכונת הרמב"ן הוא אף למד"א גזל עכו"ם אסור מ"מ אין חיוב השבה, ומ"מ לא היה בכלל לכם שהרי אם ירצה הגוי לבא לקחת חייב ליתן לו ולכן יש חסרון של לכם.

ומדברי הרמב"ן מבואר שאע"פ שאין חובת השבה בגזל עכו"ם מ"מ לא מהני בו יאוש לבד ונראה דכ"ז הרמב"ן לשיטתו, דהנה נחלקו הראשונים מה הטעם שיאוש כרי לא קני בגזילה, דבמרוכה סו ע"א מבואר שלא קני משום שבאיסורא אתי לידה וכתבו תוס' שהטעם בזה משום שיש לו חובת השבה, ולפי"ז הכא בגזל עכו"ם דליכא חובת השבה לכאורה יאוש לבד היה קונה ובגמ' משמע שצריך גם שינוי רשות, אבל הרמב"ן במלחמות בפרק אלו מציאות כתב דיאוש לא מהני לאו משום דיש חובת השבה עי"ש היטב בדבריו ואכמ"ל, [ובאחרונים ביארו דבריו אמרי משה ל"ב ל"ח קה"י ב"מ ועוד משום שהוא גרס היאוש לכן לא קונה ע"י היאוש], ולפי"ז ה"ה בעכו"ם אע"פ שאין לו חובת השבה לא קונה ע"י היאוש.

אולם יש להקשות לפי מש"כ בנתה"מ סי' שנ"א שאם אין חובת והשיב אין קניני גניבה וא"כ לא יקנה בשינוי ובגמ' מבואר דקונה בשינוי שהגמ' מקשה שיקנה בשינוי השם ושינוי מעשה וצ"ע.

והנה במש"כ הרמב"ן שמכיון שמיידי בגזל עכו"ם אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה צריך להבין שהרי הרמב"ן הולך בדרכו של בעל המאור דאף לאחר יאוש ושינוי רשות יש חסרון של מצוה הבאה בעבירה וע"כ שאע"פ שהחפץ שלו כיון שבא מכח גזילה יש חסרון של מצוה"ע, וא"כ מדוע אם גזל מעכו"ם ואין חובת השבה אין פסול של מצוה הבאה בעבירה הרי סו"ס החפץ בא לידו מכח מעשה גזילה, ובאו"ש שם כתב שזה דמי ללוב של אשירה שכתבו התוס' שאין חסרון של מצוה"ע.

וביאור דבריו נראה דכל החסרון הוא רק כשיש איסור בחפצא של הדבר שבזה הוא נעשה לחפצא של עבירה, אבל גזל עכו"ם אף שהוא מעכב אותו תחת ידו, מ"מ אין כאן איסור חפצא של גזילה כיון שאין חובת והשיב, ולכן לא הוה בכלל מצוה"ע, [ועי"ש באו"ש שכתב דלפי"ז אפשר לישב קו' התוס' לעיל ט. דבעי קרא דסוכה גזולה ולא אמרינן משום מצוה הבאה בעבירה, דנפק"מ בגזל עכו"ם דאע"פ שאינו לכם מ"מ מצוה ליכא משום מצוה הבאה בעבירה, אולם האחרונים הקשו ע"ז עי' אחיעזר ובאבי עזרי הלכ' סוכה, דכיון דשאל כשר בסוכה אף אם נימא דגזל עכו"ם לא הוה בכלל לכם מ"מ לא גרע משאול וצ"ע].

והנה עצם סברת האו"ש דכל שאין חובת והשיב אין חסרון של מצוה"ע, עי'

בכורי יעקב [תרמ"ט סק"ד] שכתב סברא זו עי"ש שכתב שאם גזל ערבה פחות מש"פ שאין חובת והשיב ליכא פסול של מצוה"ע, והביאור כנ"ל שהפסול הוא רק כשיש חפצא של עבירה וכשאין חובת והשיב אין כאן חפצא של עבירה.

אם יכול לברך אע"פ שאין פסול של מצוה"ע

גמ' שם. הקשו האחרונים דהא התוס' כתבו לעיל דאף אם יאוש קונה ואין חסרון של מצוה הבאה בעבירה מ"מ לענין ברכה יש להחמיר לא לברך, וא"כ אף אם אין חסרון של מהב"ע מ"מ כיון שבא מכח עבירה איך ברכו ע"ז, ובמהר"ם בע"א כתב דכיון שהוא רק ספק וכמש"כ הריטב"א לכן יוכל לברך.

ועי' בביאור הגר"א או"ח סי"א ס"ק ו' שכתב כן, וביאר דהטעם הוא דכיון דמה שאסור לברך אינו אלא אסמכתא ולכן במקום ספק לא החמירו, והביאו בשעה"צ בסי' תרמ"ט ובמ"ב שם ס"ק י"ב, אולם מדברי התוס' כאן נראה שאינו אסמכתא שהרי כתבו מעיקרא להוכיח משם שפסול של מהב"ע הוא מהתורה, ועי' במהר"ם שהרגיש בזה עי"ש.

ועי' בשו"ת משנת ר' אהרון ח"א ס"ט שכתב לבאר דהאיסור לברך במהב"ע אינו מחמת שהחפצא של הדבר יש בו עבירה שאף במקום שאין פסול בחפצא נמי אסור לברך, שזה דין על בגברא שאין יכול לברך על דבר שנעשה בו עבירה עי"ש שהוכיח כן, ודבר זה מוכח מתוס' שכתב כן לפר"י דאף באופן שאין חפצא של עבירה כגון שקנה בשינוי רשות מ"מ אסור לו לברך, וע"כ דזהו הלכה

על הגברא שאין יכול לברך באופן שקיום המצוה מכח העבירה, ולכן י"ל דבאופן שאינו אלא ספק יוכל לברך כין שמצד הלכות גזל אין לו איסור, ולכן ה"ה לגבי הברכה אין איסור ורק באופן שהיה איסור אע"פ שעכשיו אין איסור אסור לו לברך כיון שבא מכח עבירה אך באופן שהוא ספק כמו כאן לא וכמש"כ הריטב"א לעיל.

אולם במג"א תרמ"ט סק"ב כתב דכיון דאיכא יאוש ושינוי יוכל לברך, וביאר במחצית השקל שם דהגמ' ב"ק מיירי בשינוי השם גרידא בלא יאוש ולכן אינו מברך, [ומש"כ לדמות לדברי המהרש"א צ"ב].

קסבר לולב אין צריך אגד

גמ' ולקנינהו בשינוי מעשה קסבר לולב א"צ אגד. הקשה הרש"ש דאפי' את"ל לולב צריך אגד מ"מ איכא מצוה לאגדו, והנה בחי' הגרי"ז ריש נזיר דייק מלשון הרמב"ם שכתב דמצוה מן המובחר לאגוד הלולב שההידור אינו דבר חיצוני אלא שיש כאן הידור בעצם מעשה הנטילה דהיינו שמעשה המצוה מהודרת טפי, וע"ע בחי' הגרי"ז מנחות דף כ"ז ע"א, וא"כ קשה אמאי אין כאן שינוי מעשה אף אם לולב אי"צ אגד, ע"ע בערוך לנר.

ומדברי הגמ' הוכיחו כמש"כ האפיקי ים ח"ב סי' ל"ג דבגזול ליכא חסרון של תעשה ולא מן העשוי, שהרי בשעת האגד עצמו אינו שלו ונעשה שלו רק לאחר גמר האגד, וכבר דנו בזה באחרונים ע"ע בביאור הלכה סי"א, [ועי' להלן לא ע"א דמשמע כן דבסוכה מצינו תקנת מריש עי"ש מש"כ].

הטעם דליכא יאוש בקרקע

תוס' ד"ה וקרקע וכו'. כלומר אינה קנויה לגזול בשום יאוש דלעולם קרקע בחזקת בעלים דמקראי נפקא לן וכו', כתב הפנ"י דמשמע מלשון רש"י דהא דלא מועיל יאוש בקרקע נפקא לן מקרא, אולם א"א לומר כן דבסוגיא ב"ק ק"ז. במחלוקת ר"א ורבנן אין נדון כלל לגבי יאוש, אלא הביאור בזה דנפקא לן מקרא שקרקע אינה נגזלת ואדם שגזול קרקע אין לו בזה קניני גניבה ולכן אין חיוב השבה בקרקע ובוזה נחלקו ר"א ורבנן האם יש קניני גניבה בקרקע, אבל הא דלא מהני יאוש בקרקע הוא סברא דקרקע בחזקת בעליה עומדת, [ועיקר דין יאוש בגזילה הרי ילפינן מאבידה כדמבואר ב"ק סו ע"א ואינו חידוש מיוחד בגזילה ולכן בקרקע ל"ש ללמוד דבחזקת בעליה עומדת].

וביאור הסברא דבחזקת בעליה עומדת כתבו באחרונים [נתה"מ סי' שסא תרומת הכרי סי' שע"א וקה"י סי' כא] דקרקע לעולם היא ברשות בבעלים וחשיב כיאוש ברשות דלא חל היאוש, ולפי"ז ביאר בתרומת הכרי שלפי ר"א שקרקע נגזלת ויש קניני גניבה בקרקע ה"נ איכא יאוש בקרקע דמכיון שיש קניני גניבה בקרקע נמצא שהקרקע יוצאת מרשות הבעלים ככל גניבה והוא אינו ברשותו ככל גזילה ממילא היה מועיל בזה היאוש.

ובתב בתרומת הכרי שם דבכפות תמרים בסוגיין כתב סברא אחרת בהא דלא מהני יאוש בקרקע דלאו משום דהוא יאוש ברשות, אלא משום דכיון דא"א לשמוט את הקרקע מתחת יד הבעלים לכן אין הבעלין מתיאשים, ואע"פ שהבעלים אומרים שהם

מתיאשים לאו כלום הוא ובטלה דעתן, והק' עליו בתרה"כ א"כ אף למד"א דקרקע נגזלת מ"מ לעולם לא מתיאש מינה כיון שא"א לשומטה מתחת ידו, [ואפשר שכשיש קניני גזילה ויש שליטה לאחר לא אמרינן שבטלה דעתן], ועי' בקצוה"ח סי' רנ"ט שדן בדעת הרמב"ן אי מועיל יאוש ברשות ולדבריו אפשר שצ"ל כהתרומת הכרי.

בתוס' דאם מהני יאוש בקרקע אין חילוק במה שאינה נגזלת

תוס' בא"ד. דאי יאוש מועיל בקרקע מאי נפק"מ במאי דאינה נגזלת אי קודם יאוש אפילו היתה נגזלת לא קני ואי לאחר יאוש הא קני ביאוש, הרע"א הקשה דאיכא נפק"מ שהרי אם קרקע נגזלת ע"כ דיש קניני גניבה ואף קודם יאוש יש כאן קנין גזילה והוה כמטלטלין גזולים שיש קנין לענין שמתחייב באחריות שאם יאבד יהא מחויב לשלם.

ועוד הקשה שנראה שתוס' כתבו להוכיח שקרקע אינה נגזלת אפילו אם התיאש, והרי דבר זה מוכח מגוף הסוגיא דקאמר דנתיאשו הבעלים ואמרינן עלה דקרקע אינה נגזלת, ועי' במהרש"א שמבואר מדבריו שהבין מש"כ תוס' ואי לאחר יאוש באופ"א מהרע"א.

בהוכחת תוס' מפלוגתת ר"א ורבנן בסוכה גזולה

תוס' בא"ד. וכן מוכח בשמעתין וכו' והשתא אי לפני יאוש אפילו מטלטלין אין נגזלין, כונת תוס' להוכיח דלא מהני יאוש בקרקע כלל שהרי רבנן אמרו שאם גזל סוכה יוצא יד"ח ולא חשיב סוכה גזולה משום שקרקע אינה נגזלת אלא הוה סוכה שאולה,

מבואר בגמ' שדין זה הוא דוקא בקרקע ולא במטלטלין משום דבמטלטלין נתמעט מלך דחשיב סוכה גזולה, והקשו תוס' דע"כ מיירי לאחר יאוש דאם מיירי קודם יאוש הרי אף במטלטלין לא חשיב סוכה גזולה אלא חשיב כשאולה, ומוכח ע"כ דמיירי לאחר יאוש ומוכח דיאוש לא קני לכן בקרקע, ולכן חשיב כשאולה וזה החילוק בין קרקע למטלטלין דהתם חשיב סוכה גזולה.

וצ"ב כונתם שכתבו שאם סוכה גזולה פסולה כ"ז רק לאחר יאוש אבל קודם יאוש ל"ש לפסול אף מטלטלין, ותמוה דבמטלטלין אף קודם יאוש הרי יש לו בגזילה קניני גזילה ואמאי לא יהא חסרון של לך, ומבואר דס"ל לתוס' השתא שיש חילוק בין קודם יאוש לאחר יאוש.

והסברא בזה נראה שאע"פ שיש לו בו קניני גזילה ס"ל לתוס' שכל זמן של נתיאש עדיין לא יצא מרשות בעלים, ולכן אע"פ שיש לו בו קניני גזילה מ"מ היה יוצא יד"ח דחשיב כשאול, אבל לאחר יאוש אע"פ שיאוש לא קני מ"מ יצא כבר מרשות בעלים לכמה דברים כמו שכתבו תוס' ב"ק סז ע"ב [ד"ה רבא אמר] ולכן יש חסרון של סוכה גזולה, אלא שתוס' כתבו לדחות שאף קודם יאוש שייך למעט דהוה בכלל סוכה גזולה דמחמת שיש בו קניני גזילה לא חשיב שאולה אלא סוכה גזולה.

המעם דלא מהני יאוש ושינוי רשות בקרקע

תוס' בא"ד. וכי תימא משום דקא סבר יאוש כדי לא קני ושינוי רשות ל"ש בקרקע הא טעמא דיאוש לא קני משום דבאיסורא

אתא לידיה וכו', נראה שתוס' הסתפקו האם הטעם שלא מועיל יאוש ושינוי רשות בקרקע הוא חסרון ביאוש או חסרון בשינוי רשות דאף אם היה מועיל יאוש בקרקע לא מועיל שינוי רשות דבקרקע לא שייך שינוי רשות, וע"ז כתבו תוס' להוכיח שכל הדין של שינוי רשות אינו רק כדי שהיאוש יחול שלא יהא חסרון של באיסורא אתא לידה וא"כ אף בקרקע שייך ענין זה, ולכן כתבו תוס' דבסוגיא ב"ב היה בהתירא וע"כ מוכח שלא מועיל יאוש בקרקע כלל.

ועי' בקצה"ח סי' שנג סק"א שהביא שדעת הרמב"ם דשינוי רשות הוא הוא כקנין שינוי ולא משום שבהתירא אתי לידה, ונראה שסברא זו באו התוס' לאפוקי דאם אמרינן כן בקרקע ל"ש שינוי רשות, אלא ע"כ דשינוי רשות הוא רק כדי שיחול היאוש, ע"ש בקצה"ח שהביא שבתוס' מבואר דלא כהרמב"ם וכל הטעם שצריך שינוי רשות כדי שלא יהא חסרון של באיסורא אתא לידה. **ועוד** מבואר בתוס' שאם יאוש לא קני בגזילה אף אם היה מועיל יאוש בקרקע היכא שבאיסורא אתא לידה לא היה מהני יאוש, והקשה בחי' ר' ראובן [סי' ה'] שהרי הטעם שלא מהני יאוש בגזילה הוא משום דבאיסורא אתא לידה ביארו תוס' ב"ק סו ע"א דכיון שיש חובת השבה לכן לא מהני יאוש, וקשה הרי בקרקע ל"ש לומר כן שהרי אין חובת השבה בקרקע.

ואפשר לומר דדעת התוס' כאן כדעת הרמב"ן במלחמות פרק אלו מציאות כו ע"ב שחולק על תוס' ואין הטעם שלא מועיל יאוש משום שיש חובת השבה אלא שנאמרה הלכה בגזילה שמכיון שהוא

גרם לו את היאוש לכן חל היאוש, [עי' אמרי משה סי' לב לח שביאר כן בכונת הרמב"ן], ולכן אף בקרקע אע"פ שאין קניני גזילה בקרקע הרי אף בגזילת קרקע יש איסור גזילה כמו שמבואר ברמב"ם פ"א מגזילה.

יאוש בקרקע בנשתקע שם הבעלים

תוס' בא"ד. ומיהו היכא דנשתקע שם בעלים אפילו מדאורייתא יש יאוש, הביאור בזה דכיון דנשתקע שם בעליו ממנו ע"כ נעשה הקרקע אינו ברשותו, ואע"ג שמצד הקניני גניבה לא יצאה הקרקע מרשותו מ"מ כיון שהאנס השתלט עליו בפועל אינו ברשותו וכמו באבידה דמועיל יאוש כיון שאין החפץ ברשותו, אולם צ"ב דהרי יאוש כדי לא קני בגזילה.

התרומות הכרי שם ביאר דבקרקע אין חסרון של באיסורא אתי לידה כיון שאין חובת השבה ולכן מהני בו היאוש, אולם בדברי התוס' לכא' א"א לפרש כן שהרי כתבו התוס' דבעינן נמי לשינוי רשות וביאוש לבד יש חסרון של באיסורא אתא לידה וצ"ע שלכאורה דברי התוס' סתרי ההדדי, ועי' בחי' ר' ראובן שכתב דאפשר דשיטת הירושלמי הוא דלעולם יאוש כדי קני בגזילה ולכן אף דחשיב באיסורא אתא לידה מ"מ נקנה ביאוש, [ועי' בחזו"א ב"ק סט"ז ס"ק י"ט שכתב דאפשר דמש"כ התוס' שינוי רשות אינו כ"א לר"א דס"ל דקרקע נגזלת ע"ש].

דעת תוס' ב"ב דמהני יאוש בקרקע

תוס' ב"ב מד ע"א [ד"ה דוקא] כתבו להוכיח מדברי הירושלמי דמועיל יאוש בקרקע ולא כתבו כמו שכתבו כאן דמיירי שנשתקע

שם הבעלים ממנו, וביארו החילוק בין הא דמכר לו פרה או טלית שמעיד לקרקע שאינו מעיד משום דאין רגילות להתיאש מקרקע ולכן אין מעיד לו עליה.

וצ"ע דמסוגיין כאן נראה דלא מועיל יאוש בקרקע דמהא דהוצרך לומר לאונכרי שיקצוץ העכו"ם והרי מיירי שהיה יאוש, וע"כ צ"ל כמש"כ התוס' התם דאין דרך להתיאש מקרקע וה"ה כאן לא נתיאשו מהקרקע, והטעם דסבורים הם שיחזרו להם, והא דמבואר דיש יאוש אפשר לומר דהכונה היא דכל היאוש הוא רק לאחר שתלשו ההדס דברגע שתלשו כבר לא יחזור אליו ולכן מתיאש וא"כ אם היה האונכרי בעצמו גוזזו היה עליו באיסורא אתי לידה ומשו"ה אמר להם דיגזזו העכו"ם.

והנה התוס' כתבו [ד"ה כי] דאין חסרון של יאוש שלא מדעת כיון שמעיקרא כבר נתיאשו אלא דלא הועיל היאוש כיון דאין יאוש לקרקע, ויאוש שלא מדעת היינו כשליכא דעת בעלים, ולמש"כ בדעת התוס' ב"ב אמאי לא יהיה חסרון של יאוש שלא מדעת שהרי לא מעיקרא לא נתיאש רק אחר שבא לידו, אולם י"ל דמעיקרא יש כאן יאוש על הזמן שלא יהיה מחובר לקרקע ולכן לא חשיב יאוש שלא מדעת.

סברת תוס' דלא מהני יאוש החוזר כיון שהוא מדרבנן

תוס' ד"ה שינוי החוזר לברייתו. כיון דמדאורייתא לא קני לא נפיק הכא, בספר מקור חיים [סי' תמח סק"ה] כתב שכונת תוס' הוא שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא ולכן לא מהני שינוי החוזר, וכתבו תוס'

להקשות מההיא סבתא דמבואר דמהני הקנין לדין דאורייתא, וכתבו תוס' אלא יש לתרץ התם משום תקנת השבים והכא באגודת אזור ל"ש תקנת השבים וכו', עי' תוס' רבנו פרץ דמשמע שכונת תוס' לומר שאף בההיא דב"ק הוא קונה משום תקנת השבים, ולפי"ז כונת תוס' לחזור בהם מהסברא שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא דהתם הוה בכלל תקנת השבים, וכן משמע בתוס' ד"ה ולקיננה.

והחילוק שבתקנת השבים מהני לדאורייתא י"ל שהטעם שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא אינו משום שאין להם כח לפעול בדין דאורייתא, אלא שלא היה צורך לכך אבל בתקנת השבים רבנן ראו צורך להקנות לו החפץ לגמרי.

ושמעתי לבאר באופ"א שאפילו אם אין כח ביד חכמים היינו שרבנן אין להם כח לפעול קנין מדאורייתא י"ל דבשינוי דרבנן אמרו רבנן שזה חפץ אחר וממילא אין בו דין להשיב את הגזילה מדרבנן משום שאינו כעין שגזל, אבל מדאורייתא עדיין חייב בהשבה ולכן מהתורה הוא של בעלים, אבל בתקנת השבים אפשר שרבנן הפקיעו ממנו חובת השבה ומכיון שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה א"כ אמרו רבנן שאין חובת השבה וממילא קונה הגזילה ע"י קניני גזילה דמעיקרא ולכן התם החפץ שלו מהתורה דכל שפקע חובת והשיב הוא כמו כל שינוי מדאורייתא, אבל שינוי דרבנן רבנן לא הפקיעו את חובת והשיב מהתורה ולכן לא מהני לדאורייתא.

בעיקר קושית תוס' מההיא סבתא כתב באחיעזר [ח"ב מז] די"ל דהתם

מנחת

דף ל ע"ב

משה

קפה

מיירי בסוכה והמיעוט בסוכה הוא שגזולה פסולה אבל סוכה שאולה כשר, וא"כ י"ל שבאמת תקנת השבים לא מהני לעשות אותו כשלו ממש אלא הוה כשאול אבל בלולב דבעינן לכתוב לא מהני תקנת השבים.

שינוי מעשה בלא שינוי השם

תוס' בא"ד. ומה שנקצץ מן המחובר לא חשיב שינוי מעשה כיון דלא נשתנה שמו בכך, מבואר בתוס' דשינוי מעשה בלא שינוי השם לא קונה בגזילה, וכן כתבו תוס' בריש פרק הגוזל עצים [ד"ה עצים].
אולם קשה הרי בבהמה והזקינה ליכא שינוי השם ומ"מ קונה בשינוי מעשה, ועי' בביאור הגר"א חו"מ סי' ש"ס סק"י שכתב לחלק בין שינוי מעשה גדול לשינוי מעשה קטן, דכל מה שכתבו תוס' שצריך שינוי השם הוא רק בשינוי מעשה קטן, אולם ע"י קצה"ח שם שלמד בתוס' דבכל שינוי מעשה בעינן שינוי השם ואכמ"ל.

תוס' בא"ד. ואע"ג דפסק לחיותא גרע מכחשא דלא הדר או מבהמה והזקינה דחשיב שינוי וכו', עי' בערוך לנר מש"כ לבאר, וע"ע חידושי הגר"ז ריש הלכות גזילה מש"כ לישב קושית תוס' מבהמה והזקינה.

שינוי מעשה החוזר בצירוף שינוי השם

תוס' ד"ה וליקניוה בשינוי השם. ועוד י"ל בשינוי השם דליכא שינוי מעשה בהדיא לא קני בחוזר לבריתו וכו' אבל הכא דאגדו חשיב שינוי מעשה בהדי שינוי השם וקני, מבואר בתוס' שאע"פ ששינוי החוזר לבריתו לא חשיב שינוי מ"מ כשיש גם שינוי השם וגם שינוי מעשה קונה בכל אופן.

והנה בחזו"א [ב"ק טז יג] כתב דהטעם ששינוי החוזר אינו קונה ואע"פ שאי"ז כעין שגזל אלא דמכיון שיכול להחזירו למצב של הגזילה הרי הוא מחויב לעשות כן כדי לקיים והשיב, ולפי"ז צריך להבין מה הסברא שאם עשה גם שינוי השם וגם שינוי מעשה קונה אע"פ שחוזר לבריתו ואין מעלה לזה שיש כאן עוד שינוי וצ"ע.

והנה לפי מה שהובא לעיל מהרמב"ן במלחמות דמיירי הכא בכה"ג שגזל מעכו"ם ואין חובת השבה בעכו"ם רק שאינו לכם, א"כ אפ"ל שאף בשינוי החוזר לבריתו אין ענין להשיב אותו למה שהיה ולכן היה צריך להיות שקונה אף אם הוא חוזר, ואפשר שיש ב' חסרונות שג"כ חסר בעצם השינוי כמש"כ רש"י ב"ק צג ע"ב שזה שינוי קל, ולזה מהני מה שיש שינוי השם וגם שינוי מעשה.

שינוי השם החוזר

תוס' בא"ד. וי"ל דהתם איכא יאוש בהדי שינוי השם, כתב מהר"ם שלפי"ז מיושב קושיא הראשונה של תוס' מדוע קונה בשינוי השם הרי הוא הוא שינוי החוזר דהכא איכא נמי יאוש ועי' במהרש"א.

ובתבו תוס' והשתא יש כמה דינים וכו', ומבואר בתוס' דבשינוי השם החוזר בהדי יאוש קונה מדאורייתא אבל שינוי מעשה החוזר לא קונה מהתורה, והסברא לחלק בזה נראה דשינוי השם הוא שינוי בעצם משום שזה שיש לו שם חדש על כרחך שהוא מחמת שנעשה כאן מהות חדשה, ולכן אע"פ שחוזר

כיון שיש כאן יאוש הוא קונה, אבל שנוי מעשה אי"ז הכרח שיש כאן דבר חדש ולכן היכא שהוא חוזר אינו קונה ולא מועיל מה שיש כאן יאוש ג"כ.

עוד מבואר בתוס' ששינוי מעשה החוזר קונה מדרבנן בלא יאוש מתקנת השבים אבל שינוי השם בלא יאוש לא קונה מדרבנן, והטעם שכל תקנת השבים יש רק בשינוי מעשה דהתם טרח והוציא הוצאות ע"ז כדמבואר ברש"י בהמשך, אבל בשינוי השם ל"ש לומר ה"ט ולכן ליכא התם תקנת השבים.

דף לא ע"א

סוכה גזולה על הסכך

או על דפנות או קרקע הסוכה

גמ' ת"ר סוכה גזולה והמסכך ברשות הרבים. מלשון הגמ' מסכך ברשה"ר משמע שהנדון של סוכה גזולה הוא גם על קרקע הסוכה שהרי מסכך ברשו"ה בפשוטו היינו בסכך שלו אלא שהוא על גבי קרקע של רשות הרבים, וכן מבואר בכפות תמרים עי"ש, והקשה האבי עזרי [פ"ה מסוכה] דהא לענין איסור הנאה מעצי סוכה שנלמד מקרא דחג הסוכות תעשה לך לעיל ט ע"א נחלקו הרמב"ם והרא"ש אם האיסור הוא גם על הדפנות או רק על הסכך אבל על הקרקע פשיטא שאין בו איסור, וא"כ מ"ש הכא שלענין גזולה דילפינן נמי מקרא דלך נאמר גם על הקרקע.

וביאר דג' גדרים נאמרו בזה, א' שהדינים שנאמרו בכשרות ופסולות של סוכה נאמרו רק בסכך ולכן דין פסולת גורן וכו'.

נאמר רק בסכך, ב' איסור הנאה מהסוכה נאמר להרמב"ם אף על הדפנות דאיסור הנאה נאמר על מצות הסוכה, וכיון שהדפנות נכללו במצות הסוכה גם הם נאסרים, אבל הקרקע אף שא"א בל"ז בסוכה אבל אינו בכלל מצות בנין הסוכה, ג' דין גזול בסוכה דע"כ אי"ז פסול בחפצא של הסוכה שהרי לגזול עצמו הוא כשר וע"כ שגדר הפסול נאמר על הגברא שמקיים מצות סוכה דקיום המצוה יהיה בסוכה שאינה גזולה, ולכן כיון שקיום המצוה הוא נעשה גם עם הקרקע אף היא בכלל האיסור של גזולה.

אולם הבכורי יעקב [סי' תרל"ז ס"ק יא] נסתפק האם איסור גזולה קאי אף בדפנות או רק בסכך ורצה לתלות במחלוקת לענין איסור הנאה, ומבואר מדבריו דעל קרקע הסוכה אין נדון כלל, וכן מבואר בהגהות רא"מ הורביץ שאין איסור גזולה בקרקע הסוכה שכתב דהא דמבואר בגמ' מסכך ברשוה"ר משום דר"א ס"ל כהך תנא ב"ק דקנסו גופן אטו שבחן והיינו שקנסו את השבח דהיינו הסכך והדפנות.

והביא רא"י לזה מהא דמבואר בעזרא שעשו סוכות בחצרות בית ה' ואף שלא היה בזה לאדם קנין בזה, ובערוך לנר כתב דשם היה שותפות לכל אחד מישראל ולכן חשיב סוכת השותפין דאף לר"א יוצא יד"ח, וכ"כ בחזו"א [ק"נ ס"ק כ"ב] דהא דישובו בחצרות בית ה' כל אחד הקנה לחברו זכותו בזה כמו שמבואר בתוס' לעיל כז ע"ב לגבי אתרוג של שותפין עי"ש עוד מש"כ לישב.

עי' בביאור הלכה תרל"ז [ד"ה ואם גזול] שכתב דיש פסול גזול אף בדפנות

מנחת

דף לא ע"א

משה

קפו

ובעו"ה הרבה אנשים אין נזהרין בזה, ומשמע מדבריו דעל הקרקע אין פסול וכן נראה מדברי הפרמ"ג במשבצות זהב סק"ד, וע"ע בחלקת יואב שכתב דלר"א דסוכה משום ענני הכבוד יש דין קרקע בסוכה דומיא דהתם.

תוקף סוכתו של חברו איך נעשה גזלן

גמ' ור"א לטעמא דאמר אין אדם יוצא בסוכתו של חברו אי קרקע נגזלת. צריך להבין אמאי נעשה גזלן ע"י שתוקף את חברו הרי צריך לעשות מעשה קנין כדי שיהא לו קניני גניבה ובלא זה אינו מתחייב באונסין, והרי לא נעל גדר ופרץ שזה מעשה קנין של קרקע.

והנה דעת הרמב"ם [פ"א ממכירה הט"ו] שאכילת פירות חשיב קנין לקנות קרקע, ואפשר לומר לדבריו דעצם ההשתמשות הוא מעשה הקנין גניבה, אולם דעת הראב"ד שם ועוד ראשונים שאכילת פירות לא חשיב קנין לקנות גוף הקרקע.

ואפשר דבאמת אין כונת הגמ' מדין גזלן גמור אלא דהוה כשואל שלא מדעת שנעשה גזלן ומתחייב באונסין, וה"נ הכא כיון שבא להשתמש בגזילה יש לו דין גזלן על השימושים, ואע"פ שלא עשה מעשה קנין י"ל כמש"כ בנתה"מ [סי' רצ"ב] דשואל שלא מדעת אי"צ מעשה קנין אלא מתחייב מחמת עצם ההשתמשות.

אולם י"ל דאף אם צריך מעשה קנין בשואל שלא מדעת הרי כתב הקצה"ח [קנג סק"ג] דאף הראשונים שחולקים על הרמב"ם שסובר שאכילת פירות אינו קנין על גוף

הקרקע, אבל אם בא לקנות רק את השימושים בכה"ג אף אכילת פירות בכלל הקנין וא"כ י"ל דשואל שלא מדעת קונה רק את התשמישים ולכן יש כאן מעשה קנין ע"ז.

ע"י במהר"ץ חיות שהקשה שהרי בשביל להתחייב משום גנב בעינן מעשה גניבה בגופו של קרקע כמו שכתב רש"י ב"מ י ע"ב דילפינן מקרא דכתיב ויגזול את החנית והרי הכא משמע שרק תקף חברו והוציאו, וכתב לישב דכיון שנהנה גופו מחמת המצוה חשיב מעשה בגופו של קרקע.

ספק האור שמח לר"א דקרקע נגזלת

גמ' ואי נמי קרקע אינה נגזלת סוכה שאולה היא. צ"ב כונת הגמ' הרי ר"א עצמו סבר ב"ק קיז. דקרקע נגזלת, ורש"י ותוס' כתבו דהמ"ל הכי.

אולם האור שמח [פ"ט מגזילה ה"א] כתב לבאר די"ל דהגמ' הסתפקה בדעת ר"א דאפי' אם קרקע נגזלת אפשר דאינו דומה ממש לגזילת מטלטלין שיש לו בו קניני גניבה, אלא כמו שמצינו בשיטת הראב"ד לגבי גזילת עבדים שאע"פ שאינם נגזלים היינו שאין בהם קניני גניבה וכ"ז שהם בעין יכול לומר הרש"ל ולא יקנה בשינוי אבל אם נאבדו מהעולם חייב, ה"נ י"ל בקרקע שכל החיוב הוא רק אם יאנס יהא חייב לשלם אבל כ"ז שהיא בעין הרי הוא בחזקת הבעלים ויוכל לומר לו הרש"ל, ובזה א"ש מה שאומרת הגמ' דממ"נ אף זה הגדר אכתי אין יוצא בזה יד"ח בהך סוכה משום דסבר ר"א שסוכה שאולה ג"כ פסולה, וע"י באחיעזר ח"ג סל"ח שהביא דברי האו"ש ע"ש מה שתמה על דבריו.

המעם שלרבנן א"א לפסול

גזילה משום מצהב"ע

גמ' ר"א פוסל וחכמים מכשירין. מבואר בגמ' שלרבנן שקרקע אינה נגזלת אין חסרון של סוכה גזולה, ואע"פ שלרבנן כל המיעוט של קרקע הוא מקניני גניבה וחיוב אונסים אבל אף לרבנן הוא עובר בלאו כמו שמבואר ברמב"ם פ"ז מהלכות גזילה, וצ"ל שבמיעוט שנלמד מלך אינו מחמת שעובר באיסור גזילה, אלא המיעוט הוא מחמת שאין יוצא יד"ח כשיש חפץ הגזול וכיון שאין לו קניני גניבה אי"ז בכלל חפץ הגזול, [וע"ע בקה"י סי' כג שהביא דיש ראשונים שסברו שאין איסור כלל בגזילת קרקע].

אולם הקשה הריטב"א דאע"פ שקרקע אינה נגזלת כ"ז הוא רק לענין שאין קניני גזילה בקרקע וחובת השבה בקרקע אבל מדוע אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, וכונתו כש"כ הרמב"ם הלכ' גזילה דיש איסור לא תעשה אף בגזילת קרקע, או דכונתו משום איסור לא תחמוד, ותי' הריטב"א בשם התוס' דכל הדין דמצהב"ע אינו אלא בדבר שהוא בא לרצות כקרבן ושופר ולולב, והקשה הריטב"א ע"ז דבירושלמי מבואר שבמצה של טבל ומצה גזולה איכא משום מהב"ע וחזינן שא"צ דוקא דבר שהוא בא לרצות.

וי"ש שכתבו לישב דבדין מצוה הבאה בעבירה נאמרו ב' הלכות, א' פסול כשהפצא של המצוה נעשה בה עבירה כקרבן הגזול וזה דוקא בדבר שבא לרצות, ב' כשבשעת קיום המצוה נעשה עבירה כגון אוכל מצה של טבל או מצה גזולה שממשיך את העבירה בשעת האכילה דמפקיע חובת והשיב באכילתו ובזה אפילו בדבר שלא בא לרצות איכא משום

מצהב"ע, [ובאמת מדויק דהירושלמי כתב דהמקור לזה הוא מאלה המצות ולא הביא המקור שמבואר בסוגיין].

עוד תי' הריטב"א וז"ל והנכון דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותיה דמריה איתא ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, הרי הוא כאלו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שהעבירה בידו אין נפסלת בכך עכ"ל.

וביארו חידושי ר' ראובן [סי' ג'] שערי ישר ש"ג פ"א שהחסרון דמהב"ע הוא הלכה שחפצא שהוא מקיים בה מצוה אם הוא בעבירה פסול הוא למצוה וכ"ז רק בדבר שיש בו חפצא של עבירה, וכ"ז רק בגזילה בעלמא שיש לו קניני גזילה ויש חובת השבה בזה, אבל בקרקע כיון שאינה נגזלת ואין לו בו קניני גניבה ליכא כאן חפצא של עבירה לכן ל"ש בזה פסול של מצוה הבאה בעבירה, ועי' באבי עזרי פ"ה מסוכה שביאר באופן אחר.

המאירי כתב סברא מחודשת דל"ש בסוכה מצהב"ע משום שאינו יוצא בגופה אלא בקרקע עולם הוא יושב והסוכה מקיפתו ול"ד ללולב שיוצא בגופה ודמי למש"כ הרמב"ם פ"א משופר ה"ג שאין פסול של מצהב"ע כיון שהמצוה היא השמיעה ולא עצם התקיעה, ועי' בחי' ר' ראובן סי' ד' מש"כ לבאר, וע"ע בהגות רא"מ הורביץ מש"כ לישב באופן א.

ביאור סברת רבנן

דיוצא יד"ח בסוכת חברו

גמ' ורבנן לטעמיהו דאדם יוצא בסוכתו של חברו קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה

היא. הכפות תמרים תמה אמאי חשיב שאולה הרי הבעלים לא נתנו לו רשות לכך וא"כ הו"ל שואל שלא מדעת שנקרא גזול, ומ"ש אם גזל את עצם הסוכה או גזל את השימושים, ועוד הוסיף שהרי בקרא דממעטין לך ממעט ג"כ שאולה, אלא שרבנן למדו מהא דכל האזרח דכל ישראל יוצאין בסוכה אחת דשאולה כשר וא"כ אפשר דמהתם אין מקור רק היכא שנתן לו הבעלים רשות אבל בשואל שלא מדעת לא נלמד מהתם שהרי כמו שיש איסור בגזולה ה"נ יש איסור בשואל שלא מדעת שהרי משתמש בשל חברו שלא מדעתו, ואע"פ שאין לו בו קנינים מ"מ אפשר שזה בכלל המיעוט של לך.

ועי' בחזו"א [קנ כב] שכתב ג"כ סברא זו שאין חילוק בין אם הוא גזול את עצם הסוכה לבין אם הוא גזול את השימושים, והיינו באופן שהוא מתכון לדור בסוכת חברו דזה גם בכלל גזול, וכתב החזו"א דצ"ל הכא אע"פ שהוא נתכון לגזול את הסוכה אך כיון שסברו רבנן שקרקע אינה נגזלת ולא חל קנין על הקרקע א"כ אין הבעלים מקפידים על ישיבתו ולכן נותנים לו רשות לכך ולכן הוה סוכה שאולה, אבל לר"א שקרקע נגזלת והא בא לגזלו אין יוצא בו יד"ח.

אולם האחיעזר [ח"ב סי' מ"ז ח'] כתב דמוכח מהגמ' כאן שאין צריך שיהא לו קנין של שאלה אלא כל שאין כאן גניבה יוצא בו ידי חובתו, ועי"ש שתמה על מה שכתב במג"א [סי' תרל"ג סק"ג] וצ"ע על אותם אנשים שנהוגים לעשות סוכה ברשות הרבים שהרי יש לכל בני רשות הרבים חלק בזה ואם משום שכל אחד נותן לחברו רשות להיות שם הרי

יש לעכו"ם ג"כ חלק בזה וגזל עכו"ם דעת היראים שאינו שלו וא"כ הוה סוכה גזולה, ותמה באחיעזר שמכיון שסוכה שאולה כשרה אין דין שיהא לו קנין שאלה כדין אלא כל שאין כאן קנין גזילה יוצא בו יד"ח.

ובהבנת המג"א כתבו כמה אחרונים נו"ב ישועות יעקב ושאגת אריה [סי' צט] וכתבו לישב קושית תוס' לעיל ט ע"א אמאי בעינן קרא דלך למעט סוכה גזולה תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה, וכתבו דבעינן קרא למעט גזל עכו"ם דאף למד"א גזל עכו"ם מותר מ"מ לאו ידידה הוא ולא שייך למעט מטעם מצוה הבאה בעבירה ולכן צריך מיעוט של לך למעט אף בכ"ג, [עי"ש] שהביא דברי הרמב"ן במלחמות בסוגיא דאונכרי דכתב כן שבגזל עכו"ם אין מצוה הבאה בעבירה אבל מ"מ אין בו משום לכס]. **ותמה** האחיעזר על דבריהם שהרי סוכה שאולה יוצא בו יד"ח וא"כ אע"פ שלאו ידידה מ"מ לא גרע משאולה, שהרי ממה שמצינו ששאולה כשרה ע"כ אי"צ שיהא לו בזה קנין וזכות להשתמש אלא כל הקפידא הוא רק בסוכה גזולה וא"כ בגזל עכו"ם אע"פ שלאו ידידה הוא מ"מ כיון שאין לו קניני גזילה שאינו מתחייב בהשבה ודאי שיוצא בו יד"ח, ומדברי האחרונים מבואר שהבינו שאע"פ שיוצא בסוכה שאולה ואין דין לכס בסוכה מ"מ צריך שיהא לו זכות ע"פ דין להשתמש אבל אם משתמש בזה שלא ברשות הבעלים יש בזה חסרון של לך, [עי' אבי עזרי

הלכ' סוכה פ"ה הכ"ה].

השפ"א כאן ג"כ למד כמש"כ באחיעזר וכתב לבאר שהילפותא מכל האזרח הוא שאם יש לסוכה בעלות של אדם

שיוכל להקדישה יכול לקיים בזה מצות סוכה, וזה הלימוד מכל האזרח שכל ישראל יכולים לצאת בסוכה של אדם אחד דמקרא דלך נתמעט שכדי שיוכל לקיים מצות סוכה צריך שיהא בעלות להקדיש, ונלמד מכל האזרח שא"צ שהאדם שהוא מקיים מצות סוכה יכול להקדיש אלא כל שיש בעלות גמורה אפשר לקיים בזה מצות סוכה, ולכן אין חילוק באיזה אופן הוא בא לישב בסוכה ברשות או שלא ברשות ולכן אע"פ שהוא שואל שלא מדעת ויש לו דין גזול מ"מ זה בכלל הריבוי של כל האזרח ולכן אף בתקף סוכתו של חברו שהבעלים עדיין יכול להקדישו כיון שאין לשואל קנייני גזילה בכל החפץ אלא נשאר לבעלים בעלות להקדיש לכן יוצא בזה ידי חובת סוכה, ועי' בערוך לנר שג"כ פשיטא לו שכיון שקרקע אינה נגזלת ה"ה ל"ש להתחייב מדין שואל שלא מדעת והוה כשואלה אע"פ שאין השימוש שלו.

ביאור ברש"י דכל המחובר לקרקע בקרקע

רש"י ד"ה והמסכך ברשה"ר. וכל המחובר לקרקע כקרקע דמי, בשו"ת פנים מאירות [צוין בגליון הש"ס] כתב שכונת רש"י שהרי בגמ' מבואר שלרבנן דקרקע אינה נגזלת מ"מ הסוכה כשרה דשואלה היא, ואם מחובר לקרקע לאו כקרקע דמי נמצא שיש לזה דין של מטלטלין וא"כ נעשה גזול על מטלטלין ואמאי אין פסול של סוכה גזולה, ולכן הוצרך רש"י לפרש דמחובר לקרקע כקרקע דמי והדפנות והסכך אינם בכלל גזילת מטלטלין.

אולם המג"א [תרל"ז סק"ז] הקשה לדעת הש"ך שסבר דבית שמחובר לקרקע אין לו דין של קרקע א"כ קשה מה כונת רש"י, וכתב המג"א שהטעם דלא חשיב גזול על הסכך והדפנות כיון שלא עשה מעשה קנין ולא נעשה גזול בלא קנינים, וכתב דלפי ר"א שסבר שקרקע נגזלת חשיב גזול אף על הדפנות והסכך ואע"פ שמחובר לקרקע לאו כקרקע דמי מבואר בגמ' ב"ק ק"ז ע"א שקונה שע"י שקונה את הקרקע קונה את כל המטלטלין באגב, אבל לרבנן דקרקע אינה נגזלת ולא קנה את הקרקע ה"נ לא קנה את המטלטלין כיון דלא עשה מעשה קנין בזה.

ברש"י דלר"א אין יוצא בגזול קרקע רק לאחר יאוש

רש"י ד"ה ורבנן לטעמיהו. וה"ה נמי דה"ל לר"נ למימר דר"א לטעמיה דאמר בהגזול קרקע נגזלת וסוכה גזולה היא דמיאשי בעלים מינה כשאר מטלטלין, משמע מלשון רש"י דאע"פ שסבר ר"א שקרקע נגזלת ויש קנייני גזילה בקרקע, מ"מ לענין סוכה אין יוצא בו יד"ח הוא רק בכה"ג שהבעלים נתיאשו אבל קודם שנתיאשו לא, וכן כתבו תוס' לעיל [ד"ה וקרקע אינה] בקושיתם ונתבאר שם שיש חילוק בכל גזילה בין קודם יאוש לאחר יאוש, דקודם יאוש אע"פ שיש לגזול קנייני גניבה מ"מ לא יצא לגמרי מרשות בעלים ולאחר יאוש יש כאן יציאה ולכן קודם יאוש לא הוה בכלל סוכה גזולה ויוצא בה מדין שואלה, אלא שתוס' חזרו בהם מזה, ובערוך לנר כתב לדייק מרש"י שכונתו שלפי ר"א בעלמא כל מה שקרקע נגזלת הוא רק לאחר יאוש.

מנחת

דף לא ע"א

משה

קצא

אולם צ"ע דא"כ למד"א יאוש כדי קני נמצא שאין מיעוט של גזולה לר"א בקרקע שהרי קודם יאוש הוא של הבעלים, ולאחר יאוש הוא קונה והיא שלו ואין זה בכלל גזולה ולא משמע דמיירי הכא בסוגיא רק למד"א יאוש כדי לא קני.

ועי' באחיעזר [ח"ג סל"ח] שכתב שכונת רש"י לומר שלפי ר"א שקרקע נגזלת מהני ביה יאוש משום שכל הסברא שלא מהני יאוש בקרקע הוא משום שקרקע בחזקת בעליה עומדת, אבל אם קרקע נגזלת ויש לו בו קנייני גניבה הרי היא יוצאת מרשות הבעלים וממילא מהני ביה יאוש וכמו שנתבאר ענין זה לעיל ל ע"ב בשם התרומת הכרי.

בתוס' דאפשר להעמיד סוכה גזולה בבנה בחצר חברו

תוס' ד"ה אבל גזל עצים. איכא לאוקמיה קרא כגון ראובן שבנה וכו', התוס' כתבו דאפשר להעמיד קרא דלך למעוטי גזולה אף בקרקע בכה"ג שבנה בחצרו של חברו מדעתו ובא חברו והוציאו דל"ד לשאולה דלאו ברשותו של זה שבנה הוא ול"ד לקרקע שאינה נגזלת משום דהטעם שקרקע אינה נגזלת משום שבחזקת בעליה עומדת והכא לא עומדת בחזקת מי שבנה הסוכה אלא היא עומדת בחזקתו שעצם הקרקע אינו שלו.

הרע"א נראה שהבין שכונת תוס' לבאר דנחשב גזילת קרקע ואין החסרון שיש תמיד בקרקע דהטעם שקרקע אינה נגזלת משום בחזקת בעליה עומדת, אבל הכא ל"ש לומר הכי שהרי הדפנות העמיד בחצר חברו

ויש להם דין קרקע ואין שייך לומר שזה עומד בחזקתו אלא אדרבה בחזקת האדם שהדפנות נמצאים שם, ותמה הרע"א הרי מצינו בעבדים שהוקשו לקרקעות ואינם נגזלים אע"פ ששייך לעשות בהם מעשה גניבה ולהוציא אותם מחזקת הבעלים וא"כ ה"נ הכא אע"פ שאפשר להוציא אותו מחזקת הבעלים לא יחשב גזולן בזה.

אולם הב"ח ומהרש"א כתבו שכונת תוס' להקשות באופן שבנה סוכה בחצר חברו שלא מדעתו, וביאר המג"א [תרל"ז סק"ז] דכה"ג חשיב גזולן על הדפנות וחשיב גזילת מטלטלין שהרי הקרקע היא שלו, אבל אי מיירי שנכנס שם מדעתו ונתן לו רשות לכך הוה כגזילת קרקע דאינה נגזלת, ועי' בחי' הגרע"א שביאר דברי המג"א עי"ש.

ובמה שהקשה הרע"א על תוס' כתבו האחרונים [אחיעזר ח"ג סי' לח ח"י ר' ראובן סי' ג' עמק ברכה קה"י סי' כג] ליישב דהא דנחלקו ר"א ורבנן האם קרקע נגזלת או לא הוא לגבי קנייני גזילה לענין שיקנה בשינוי ויהא לו חובת והשיב, אבל יש עוד ענין בגזילה והוא עצם מעשה גזילה אע"פ שאין קונה את החפץ, ונפק"מ בדין זה שיחשב אינו ברשותו של הבעלים וכן שיתחייב בדמי החפץ אם נאבד, והך דינא דליכא בקרקע נלמד סברא דכיון שקרקע בחזקת בעליה עומדת וא"א להזיזה ממקומה.

ולפי"ז כתבו דהנה הראב"ד פ"ט מגזילה כתב שבעבדים אע"פ שהוקשו לקרקעות שאינם נגזלים מ"מ אם גזל עבד ומת חייב לשלם, וביאר בחי' הגר"ח שם דאע"פ שעבדים אינם נגזלים היינו שאין בהם

קניני גזילה אבל מעשה גזילה יש בעבדים לענין שיהיה חיוב של דמים אם יאבד, וא"כ ה"נ בקרקעות מה שאין בזה מעשה גזילה הוא מסבא, לכן בכה"ג שיש הכ"ת של מעשה גזילה בקרקע יהא חיוב דמים, וא"כ בכה"ג שבנה סוכה בחצר של חברו אף אם חשיב כקרקע יש כאן מעשה גזילה וחשיב אינו ברשותו ע"י הק גזילה ול"ש לומר בזה קרקע בחזקת בעליה עומדת ולכן אפשר למעט אותה מקרא דלך.

אבל הרע"א שהקשה סבר שהדין אינו ברשותו בגנב אינו תלוי במעשה גזילה, אלא תלוי בקניני גניבה וכיון שבקרקע אין קניני גניבה ל"ש לומר שהיא אינו ברשותו, וכבר נחלקו בזה בעל המאור והרמב"ן בלחמות ב"ק ריש פרק ד' וה' בגנב שרוצה להחזיר הגניבה מידו ועדיין לא הוציא חפץ מתחת ידו האם הבעלים יכולים להקדיש דאע"פ שיש בו קניני גניבה מ"מ כיון שרוצה להחזיר ואין מעכב הגזילה אצלו חשיב ברשות הבעלים וה"נ הכא יתכן שיחשב ברשות הבעלים מטעם זה.

לדעת רבנן מותר רק בדיעבד

שו"ע תרל"ז ס"א כתב הרמ"א דלכתחילה אסור לישב סוכה גזולה, והגר"א כתב דמהלשון שאמרו רבנן 'מכשירין' משמע שזה רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור לישב בה.

ואפשר שהטעם משום שלא יכול לברך עליה כמש"כ המג"א [שם סק"ג] דלא יברך עליו, והטעם שאין יכול לברך נראה דכמו שכתבו תוס' לעיל לגבי ד' מינים שאף

אם קנה ביאוש והוא שלו מ"מ אינו מברך עליו דלענין ברכה חמיר טפי ה"נ לענין סוכה אע"פ שאין איסור בזה מ"מ אינו מברך.

גזל עצים ואין רוצה ליתן דמים

גמ' ואין לה אלא דמי עצים בלבד. כתב הטור [סי' תרל"ז] בשם בעל העיטור שאם גזל עצים ואין רוצה ליתן דמים הוה סוכה גזולה, וביאר הפרי מגדים שאע"פ שרבנן תיקנו לטובת הגזולן שאם רוצה ליתן דמים הם מקנים לו הגזילה מ"מ אם אין רוצה לשלם דמים הדר דין תורה שלא קונה הגזילה.

ובתב הבית יוסף שם דמשמע שרש"י חולק על דין זה שכתב רש"י דלא משכחת לה סוכה גזולה אלא בראש הספינה או בראש העגלה ואמאי לא כתב בכה"ג שגזל עצים ולא רצה ליתן דמיהם אלא ע"כ דבכה"ג לא הוה סוכה גזולה.

תקנת השבים בסוכה

גמ' האי כשורא דמטלטלא עבדו בה רבנן תקנת השבים. תוס' בגיטין נה ע"א הקשו מכאן על שיטת ר"ת וכ"ה דעת רש"י לעיל דס"ל שאף אם יאוש קני מ"מ יש פסול של מצהב"ע, א"כ מה מהני תקנת מריש דנעשה שלו אכתי יפסל משום מצוה הבאה בעבירה. **והרמב"ן** במלחמות כאן כתב לישב דכיון שתיקנו שנעשה שלו ואפי' אם בא לצאת ידי שמים אינו מחויב כלל אלא דמים לכן אין בזה מצוה הבאה בעבירה, ביאור דבריו דבעלמא אף לאחר היאוש חשיב חפץ הגזול כיון שהעבירה גרמה להקנין, אבל תקנת

מנחת

דף לא ע"א

משה

קצנ

מריש אף שהיא מחמת העבירה מ"מ התקנה היא שקונה אפי' בכה"ג שלא נתכון לקנות לכן כה"ג פקע תורת גזילה מינה.

בהא דישובו ריש גלותא בסוכה גזולה

גמ' ההיא סבתא וכו'. כתב המג"א [תרל"ז ס"ק ד'] דכה"ג כשר לכתחילה לישב בה, ומקורו מהא דריש גלותא שמותר לישב בה לכתחילה, וכתב בשעה"צ ס"ק כ"א דאף יוכל לברך דהרי ע"כ בירכו ע"ז הריש גלותא ורבנן, וצ"ל לפי מש"כ המג"א בסי' תרמ"ט דלאחר יאוש ושינוי יוכל לברך.

אולם הפמ"ג כתב דבטור משמע שאינו אלא בדיעבד, ואפשר דהא דריש גלותא ישב בה מיירי שלא היו יכולים בענין אחר ובבכור"י סק"ח כתב דאפשר דלא ידעו ואחרי שידעו נתנו דמים ותו לא הוה בכלל מצהב"ע. **והנה** מש"כ השעה"צ דמהא דבירכו הריש גלותא ורבנן יש לעיין דבסי' כ"ה ס"ק נד כתב המ"ב דאף אם יש מצהב"ע לענין ברכה אף לאחר שינוי ודלא כהמג"א הנ"ל, מ"מ כ"ז רק אצל מי שעשה השינוי רשות דאצלו בא מכח גזילה, אבל אם יתנו לאחר פשיטא שיוכל לברך, וא"כ אף דלגבי הריש גלותא שהוא עושה שינוי דתקנת מריש היא אצלו מ"מ הא לגבי שאר רבנן פשיטא דכאחר דמי ויוכלו לברך לכו"ע.

גמ' הני מילי בגו שבעה אבל לבתר שבעה הדר בעיניה. האבני מלואים [כח נג] הוכיח מכאן שקנין לזמן חשיב כקנין הגוף, שהרי לר' אליעזר שסבר שאין יוצאים בסוכה שאולה א"כ צריך להיות קנין הגוף בזה, א"כ

מה מהני שתיקנו שלז' ימים יהא שלו הרי לאחר מכאן יהא מחויב להחזיר וע"כ דחשיב כקנין הגוף.

תעשה ולא מן העשוי

בבנה סוכה בגזול

בעיקר הדין שמבואר בגמ' שתיקנו לו משום תקנת השבים שאין צריך להשיב את הגזילה אלא יכול ליתן דמים ולכן יוכל לצאת יד"ח סוכה, הקשה בזכרון שמואל [סי' כט] הרי בשעת בנין הסוכה הרי פסול ותקנת השבים הוא תקנה לאחר שבנה בתוך ביתו וא"כ אמאי אין כאן פסול של תעשה ולא מן העשוי.

ובתב שמוכח מכאן שבגזילה אין פסול של תעשה ולא מן העשוי, והסברא בזה משום שאין כאן פסול במין של הסכך וכל הפסול הוא לגברא שגזל אותו, שהרי לנגזל בעצמו פשיטא שאין כאן פסול ולכן ל"ש בזה פסול של תעשה ולא מן העשוי.

אולם הביא שביאור הלכה בהלכ' ציצית דן בגזל ציצית ותלה אותו בבגדו ואח"כ קנה מהגזולן אם יש פסול של תעשה ולא מן העשוי.

ועוד הביא שהגר"ד זצ"ל נקט שיש פסול של תעשה ולא מן העשוי בזה, שתי' קושית תוס' אמאי צריך קרא דחג הסוכות תעשה לך ואמאי לא פסול משום מצוה הבאה בעבירה ותי' דנפק"מ לענין תעשה ולא מן העשוי שאם הוא מצד מצוה הבאה בעבירה אין כאן פסול בחפצא אלא שאין יכול לקיים המצוה, אבל אם מהך קרא יהא פסול של

תעשה ולא מן העשוי וקשה מסוגיין, ועי' לעיל ל' ע"ב שהוכחנו כנ"ל מהא דמקשה הגמ' ולקנינוה בשינוי מעשה.

גמ' אמר רבא מחלוקת בלולב וכו' אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן. הכפות תמרים הקשה מה אתי רבא לומר הרי הלכה היא כרבנן ומדוע הוצרך רבא לומר שר' יהודה מודה לרבנן שבאתרוג בעי הדר, וכתב לישב דבשעת הדחק מכשרין יבש כדעת ר' יהודה ולכן הוצרך רבא לומר שבאתרוג אף ר"י מודה דבעינן הדר ואף בשעת הדחק אין יכול לברך עליו.

ותמה השפת אמת על דבריו שהרי מה דבשעת הדחק יוצא יד"ח ביבש אינו מטעם דר' יהודה שהרי בכל הפסולין יוצאין יד"ח וא"כ ה"ה באתרוג נמי, [ויבואר להלן דעת הראשונים בזה], עי"ש מש"כ לבאר ועי' בערוך לנר.

ובלולב לא בעי ר' יהודה הדר

גמ' ובלולב לא בעי ר' יהודה הדר והא תנן ר"י אומר יאגדנו מלמעלה. הקשה הכפות תמרים מה הראיה שר' יהודה סבר שהדר מעכב הא שמא כל דין יאגדנו מלמעלה הוא דין לכתחילה, וכתב לישב שהרי ת"ק במשנה שסבר נפרדו עליו כשר ע"כ הוא בדיעבד שהרי ת"ק סבר שיש דין הדר שהרי יבש פסול, [אלא שסבר שהידור זה אינו מעכב דאין חסרון כ"כ בהדר כשנפרדו], וא"כ א"א לומר שכל מה שאמר ר"י הוא דין לכתחילה דא"כ היינו ת"ק וע"כ שר' יהודה סבר שזה מעכב וע"כ שיש דין הדר.

הרע"א בהגהות לכפו"ת הקשה דא"כ יש להקשות בהא דמקשה הגמ' מהא דאין אוגדין את הלולב אלא במינו דמוכח מזה שר"י סובר שדין הדר פוסל, וקשה מה הראיה מכאן דבעינן הדר שמעכב הרי יתכן שכל דין אגד הוא לכתחילה משום הידור מצוה דנלמד מזה קלי ואנוהו, וכמו שסברו רבנן שיש מצוה לאגוד ולעולם אין דין הדר כלל שפוסל לפי ר' יהודה, ועיין באות הבאה מש"כ לבאר בשם ספר ברכת יעקב ולפי"ז מיושב קושית הרע"א.

הא דאגד חשיב הדר בגוף הדר מינים

גמ' והתנן אין אוגדים את הלולב אלא במינו דברי ר' יהודה. צריך להבין מה ענין הא דאין אוגדים אלא במינו לדין הדר, הרי דין של הדר בד' מינים הוא הלכה בחפצא של הדר' מינים שאם חסר בהדר הוא פסול וכמו שמתבאר בראשונים הרמב"ן במלחמות והריטב"א בריש פרקין, אבל הכא אין חסרון בעצם הג' מינים וא"כ מדוע יש חסרון של הדר אם אגד אותם שלא במינו.

ועיין בספר ברכת יעקב [סי' מה] שכתב לבאר דמוכח מכאן שדין אגד אינו הלכה במצות הנטילה של הגברא שצריך שיעשה נטילה ע"י אגד, והיינו שע"ז שנוטל את הג' מינים מאוגדים הוה נטילה מעולה יותר, אלא הדין אגד הוא הלכה בחפצא של הג' מינים שיהיו מאוגדים ודין התורה ליטול חפצא מאוגד, ולפי"ז ביאר דהשם אגד שיש בזה הוא רק כשאוגדם במינו דרך אז חל בחפצא של הג' מינים שם שהם מאוגדים, אבל אם אוגדם שלא במינו חסר כאן בדין

מנחת

דף לא ע"א

משה

קצה

הדר דמכיון שהדין אגד הוא הלכה ליטול חפצא מאוגד לכן יש חסרון של הדר כשהם אגודים שלא במינו ודו"ק היטב בזה.

ולפי"ז מישב קושית הרע"א על הכפות תמרים שלגמ' היה הכרח מדברי ר' יהודה שהדין אגד אינו דין של ואנוהו שא"כ לא היה סברא שצריך לאגוד אותו דוקא במינו, שהדין ואנוהו הוא הלכה בצורת הנטילה וכמו שס"ל לרבנן שיש מצוה ואין דין אגד דוקא במינו, ולכן אם ר' יהודה אמר דאין אוגדים שלא במינו ע"כ שנאמר כאן הלכה חדשה של הדר, ועי' באות הבאה.

הטעם דחשיב כל תוסיף

באוגד במין אחר

גמ' לא דהא אמר רבא אפילו בסיב ואפילו בעיקרא דדיקלא ואלא מ"ט דר"י דקסבר לולב צריך אגד וכו'. פרש"י דמכיון שלולב צריך אגד כל הנאגד עמו הוא מן המצוה ואם הביא מין אחר עובר בכל תוסיף, צריך להבין מה הסברא שאם לולב צריך אגד הוא עובר בכל תוסיף, הרי יש כאן ב' דינים נפרדים, דין נטילה של ד' מינים ועוד דין של אגד, ואדרבה אם יש הלכה של אגד ע"כ שהתורה אמרה שחוץ מדין נטילה של ד' מינים יש עוד הלכה שצריך לאגוד אותם כדיליף ר"י לעיל בגמ' יא ע"ב, וא"כ מדוע צריך לאגוד דוקא במין הלולב והיכן מרומז בקרא שהאגד צריך להיות מאותו המין, ועוד מדוע עובר בכל תוסיף הרי לא הוסיף במין של נטילה והוסיף רק אגד וא"כ מדוע שייך בזה דין כל תוסיף.

ונראה שלמבואר באות הקודם שיסוד דין אגד אינו דין על הגברא באיזה צורה

יעשה קיום המצוה של נטילת לולב, אלא שזה הלכה בחפצא של הג' מינים שהצורה של הג' מינים צריכים להיות באופן שהם אגודים.

ולפי"ז י"ל שכמו שנתבאר באות הקודם שא"א לאגוד אותם במין אחר אלא הדין אגד הוא רק מצורת הנטילה של המין בעצמו לכן כתב רש"י שאם יאגוד אותו ממין אחר יעבור על כל תוסיף שהאגד נעשה לחלק מעצם הג' המינים, ונעשה לחלק ממצות הנטילה של גוף המין לכן אם אוגד אותו במין אחר חשיב כל תוסיף שנמצא שהנטילה מתחסת גם לזה, לכן רק הוא צריך לאגוד אותו דוקא במינו.

הא דאוגד אפילו בעיקרא דדיקלא

רש"י ד"ה ואפילו בעיקרא דדיקלא. ואע"פ שאין מראה דומה למראה הלולב ובלבד שיהא מאותו המין דטעמא דר"י לאו משום הדר, מבואר ברש"י שלפי הס"ד שזה מדין הדר צריך דוקא מין שהוא דומה למראה הלולב, והסברא בזה כמש"כ באות הקודם שדין הדר באגד אינו דין חיצוני אלא שזה דין בחפצא של הג' מינים, ובזה נראה השו"ט של הסוגיא שאם זה מדין הדר צריך דוקא אם הוא דומה למראה ללולב, ואומרת הגמ' דאי"ז דין הדר אלא שיש הלכה של אגד.

אולם נראה שהגמ' לא חזרה בה מגדר הדין של לולב צריך אגד, אלא שהגמ' אומרת שאין דין הדר באגד, ולכן כתב רש"י דסגי במה שהוא ממין הלולב דהדין אגד אינו באופן הנטילה של הגברא אלא שזה דין בגוף החפצא של הג' המינים ולכן צריך דוקא מאותו מין שהוא וטל שיעשה את האגד, ובזה מישב

בספר ברכת יעקב שם קושית תוס' שהקשו אמאי לא הוכיחה הגמ' ממה שלפי ר' יהודה אין אוגדים בגימנויות של זהב דע"כ לאו משום הדר הוא אלא שזה דין אגד, ולמבואר ברש"י לפי הצד שצריך הדר נאמר דין דוקא בדבר שהוא דומה ללולב וכמש"כ דדין אגד הוא דין בחפצא של הד' מינים ולכן צריך לאגוד רק בדומה למין הלולב, אבל אם אוגד אותם בזהב אע"פ שיש בו נוי מצוה מ"מ לא מתקיים בזה דין של אגד.

והנה ברש"י נראה שלפי רבנן שלולב א"צ אגד הטעם שאין כאן כל תוסיף משום שאי"ז נעשה חלק מהנטיילה ואינו אלא תוספת בעלמא למצוה ואין לזה שיכות לנטיילה של המצוה, ונראה שרש"י חולק על תוס' בע"ב שכתב סברא אחרת ויבואר להלן.

מעשה בבני כרכין שהיו מורשין ללוביהן

גמ' ואמר ר' יהודה מעשה בבני כרכין שהיו מורשין לולביהם לבני בניהן. הריטב"א והר"ן הביאו שהראב"ד הוכיח מכאן שלולב היבש פסול כל שבעה בגבולין ודלא כדעת הרמב"ן שסבר שיבש פסול רק ליום ראשון בגבולין, דממה שהוכיח ר' יהודה דמזה שהורישו לבניהם יבש כשר ואם ביום שני יבש כשר מה הראיה אפשר שהורישו כדי שלכל הפחות ביום שני יהא להם במה לצאת יד"ח, [עי' בראב"ד בהשגות על הרמב"ם פ"ח מלולב].

וכתב הר"ן שהרמב"ן דחה שאין הראיה ממה שהורישו לולביהם דאטו שאר חפצים לא היו מורשים להם ושמא היו

מורשים להם כדי לעשות עם הלולב חבלין וקופות ולכבד הבית, אלא ע"כ כתב הרמב"ן שידעו שהיו יוצאים בזה יד"ח ביום הראשון והיו מברכין ע"ז.

והר"ן תמה על הרמב"ן שהרי הרמב"ן סובר דבשעת הדחק אין לברך ודלא כתוס' בסוגיין וא"כ מה אמרו להם רבנן אין שעת הדחק ראייה ממ"נ אם ידעו שברכו על זה הרי מוכח דיבש כשר, ואם לא בירכו מה הביא ראייה לשיטתו שמברכין ע"ז.

תוס' ד"ה לא מצא. יש לדקדק מכאן שמברך, לכאורה כונתם דאל"כ מה ענין שיקח, ועי' לעיל יד ע"ב במש"כ בהא דאין שעת הסכנה ראייה, אולם יש לדחות דבע"ב מבואר שיש ענין ליקח כדי שלא ישתכח. וכתבו תוס' ויש לדחות, ביאור דבריהם כתב מהר"ם ע"פ מש"כ הרא"ש דס"ד שיביא רמון שהוא הדר ושלם.

דף לא ע"ב

פסולים שיכול לברך עליהם בשעת הדחק

גמ' אין שעת הדחק ראייה. נחלקו הראשונים האם בכל הד' מינים יוצאים בשעת הדחק ביבש ועוד נחלקו האם נאמר בכל הפסולים דין זה, שיטה א' דעת תוס' בע"א [ד"ה הא] דבשעת הדחק יוכל לברך אף על לולב היבש, וכ"כ הרא"ש סי' יד, שיטה ב' דעת הראב"ד הובא ברא"ש שם דלא יתכן דשלא בשעת הדחק פסול אפי' בדיעבד ובשעת הדחק כשר לכתחילה, ולכן כתב הראב"ד שאין מברכין

מנחת

דף לא ע"ב

משה

קצו

אלא שנוטלים אותו שלא תשתכח תורת לולב, אבל באין לו אתרוג לא יטול פריש או רמון דנפיק מינה חורבה, אבל בלולב ל"ש ה"ט כיון שלוקח אותו המין.

והרא"ש הביא ראיה לדבריו ממה שאמרו לו רבנן אין שעת הדחק ראיה, והיינו שר"י הוכיח שיבש כשר ומברכין ע"ז והשיבו לו רבנן דזה היה בשעת הדחק ומשמע דס"ל שבכה"ג אף מברכין שהרי לא סתרו את עצם העובדא שבירכו אלא שאמרו שאין להוכיח מכאן לכל מקום שאינו שעת הדחק, [ועי' בביאור הגר"א שנראה שהראב"ד לשיטתו שביאר הא דהורישו לבניהם באופ"א מהרא"ש עי"ש].

ובתב הרא"ש דטעמא דמילתא שיכולים לברך ז"ל משום דהנך פסולים מסרן הכתוב לחכמים והם אמרו דשלא בשעת הדחק בדעבד לא יוצא כדי שיזהרו ישראל במצות, אבל במקום הדחק הכשירום כיון שא"א בעינן אחר ומברכין עליהם עכ"ל, וכתב המג"א [תרמ"ט ס"ק כ"ו] שלפי הרא"ש ה"ה בכל הד' מינים ובכל הפסולים לא רק ביבש הדין הוא שמברכים בשעת הדחק, וכן כתב בהגהות אשרי שם.

ועי' קרבן נתנאל שכתב שלפי הרא"ש רק בשאר ימים יוכל לברך כיון שכל החיוב הוא רק מדרבנן, אבל ביום הראשון שהוא מהתורה אף בשעת הדחק לא יוכל לברך, וכתב עוד דאפשר כמש"כ החכם צבי שבכל יום ראשון איכא ג"כ תקנה דרבנן ולכן יוכל לברך בשעת הדחק ביבש לקיים לכה"פ את הדין דרבנן, [עי' באגרות משה או"ח ח"א קפ"ז שכתב לבאר דברי הרא"ש שכונתו שאף

ביום הראשון שחייב מהתורה יוכל לברך על יבש בשעת הדחק דלא כהק"נ].

שיטת ג' הריטב"א כתב שמכאן סמכו הגאונים לומר דיבש ונקטם ראשו וכל הפסולין יוצאין בהם בשעת הדחק ואפילו ביום הראשון, וכתב הריטב"א שנראה שרק בפסול שהוא משום הדר אבל כל פסול מגופו לא, וכ"ז דוקא בלולב והדס וערבה אבל באתרוג לא ומשום דפסול הדר כתוב מפורש בקרא רק לגבי אתרוג ושאר מינים ילפינן ליה בגז"ש, והיינו דקיל יותר מה שלא נכתב בקרא להדיא, והגר"א כתב דהריטב"א יפרש כונת הגמ' בהא דהורישו לולביהן, דהכונה על כל הג' מינים דכולם בכלל לולב ומשו"ה לרבנן דאין שעת הדחק ראיה קא על כל הג' מינים.

ואפשר לבאר בדברי הריטב"א ע"פ מש"כ בריש פרקין בדעת רש"י שחלוק דין יבש באתרוג מדין יבש בלולב והדס וערבה, דבאתרוג חסרון של יבש הוא בעצם המין דהמין אתרוג הוא הדר, וכ"ז רק באתרוג שהוא פרי, אבל בלולב והדס שאינם פירות ל"ש לומר שחסרון של הדר הוא חסרון בעצם המין, ורק משום שיש הלכה בעלמא של הידור מצוה לכן נלמד בהיקש אף לגבי דין הדר ולכן יבש פסול בכל אלו המינים, וא"כ י"ל דבשעת הדחק אמרו רבנן שיוכל לקיים מצוה ביבש, אבל אתרוג שהדין יבש הוא חסרון במין לכן אף בשעת הסכנה הוא כמין אחר ולא יוכל ליטול אותו ולברך עליו.

שיטת ד' הרמב"ם [פ"ח מלולב] כתב דרק בלולב יבש כשר ולא בשאר מינים, והגר"א כתב דהרמב"ם דייק כן בלשון הגמ'

דקאי רק על לולב, והטעם לחלק בזה כתב במאירי דבלולב אין ניכר הפסול כ"כ ואף שאר לולבים הם כך ולא אתי לידי חורבה, משא"כ שאר המינים שניכרים יותר יש חשש התם שיבוא לידי חורבה וע"ע במ"מ.

והנה ברמב"ם משמע שרק פסול יבש מותר לברך ולא בשאר פסולין, ועי' באור שמח פ"ח מלולב שביאר שהענין של הדר אינו דבר בעצם צורת הלולב, אלא שהוא משתנה ובכל מקום וזמן יש את צורת ההדר שלו ולכן בשעת הדחק דאין לו לולב זהו הדרו מה שיש לו.

דעת השו"ע להלכה בשעת הדחק

השו"ע [תרמ"ט ס"ו] פסק כהראב"ד דבשעת הדחק נוטלים אבל אין מברכים, והרמ"א כתב כהרמב"ם שאפשר לברך על לולב היבש, ויש מקילין כהריטב"א דאף בהדס נמי, אבל על שאר הפסולים לא מוזכר בשו"ע, והמג"א כתב דלסברת הרא"ש אין סברא לחלק בין יבש לשאר המינים, ובשער הציון ס"ק ס"ג נראה דא"א לסמוך להלכה לברך כהרא"ש.

אולם המ"ב בסי' תרמ"ה סק"ל ובביאור הלכה שם מבואר דאם יש צד לצרף להתיר אפשר לברך ג"כ על שאר הפסולים בשעת הדחק, וכ"כ בסי' תרמ"ח ס"ק לג שאם ניטל הפיטם מהאתרוג יוכל לברך כיון שהרבה פוסקים ס"ל שאינו חסר וכן יש מכשירין בשעת הדחק לברך על כל דבר.

המג"א תרמ"ט ס"ק כ"ו כתב בשם המשאת בנימין והובא דבריו במשנה ברורה שם [ס"ק נח] לגבי מקום שאין בנמצא לחין

גמורים וגם היבשים אינם יבשים גמורים דיוכל לכתחילה לברך על היבש, וצ"ב דסו"ס הרי יש לו דבר שהוא לח יותר מהיבש ואמאי מותר ליקח לכתחילה היבש, ומבואר מזה דגדר החיוב הוא דרבנן אמרו להעדיף לעולם את ההדר ביותר, ולכן כשאין לו את ההדר ביותר יכול לברך על אותו שאינו יבש לגמרי, ועי"ש עוד שכתב שאם יש לו לח ביותר וגם לולב שקצת יבש לא יברך על היבש קצת, ובבכורי יעקב ס"ק ל"ח הק' דכיון שאינו יבש לגמרי איזה חסרון יש בו שלא יטלנו, ולפי הנ"ל מיושב כיון שאמרו חכמים להעדיף את היותר הדר משו"ה צריך ליקח ההדר ביותר.

ביאור סברת ר' יהודה שבאגד עובר בבל תוסיף

גמ' הואיל ואמר ר"י לולב צריך אגד ואי מיייתי מינא אחרינא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי קמ"ל. צריך להבין מה הטעם באמת שלא אמרין האי לחודיה הרי סו"ס הוא נמצא מחוץ לאגד ומ"ש ממה שכתבו תוס' שלרבנן אין באגד בל תוסיף כיון שהיה שלא כדרך נטילתו.

וראיתי בשפת אמת שכתב חידוש שלר' יהודה הטעם שצריך אגד נלמד מגז"ש ולקחתם מאגודת אזוב, והרי האתרוג הוא מחוץ לאגד וביאר שפחות מג' לא חשיב אגוד לכן בעינן ג' מינים אגודים, וא"כ י"ל דלכן א"צ שהאתרוג יהא בתוך האגד וא"כ כתב לחדש שאין צריך שכל הג' הדסים יהיו שם ויכול ליתן רק הדס אחד באגד והשאר יהא חוץ לאגד ולדבריו א"ש שיש בל תוסיף אם מוסיף חוץ לאגד שהרי אף חלק מההדסים יכול ליתן חוץ לאגד.

והנה רש"י ותוס' ביארו דאע"ג דמשמע בגמ' בע"א דלר' יהודה שלולב צריך אגד ל"ש לומר הך סברא דהאי לחודיה וכו' שהרי הגמ' אומרת שאם אגד בדבר שאינו ממין הלולב עובר בבל תוסיף, אלא צ"ל דמיירי הכא שהוסיף עוד מין חוץ לאגד וכיון שלולב צריך אגד לא חשיב שהוא מוסיף.

ובתבו תוס' דחידוש זה הוא רק לר' יהודה אבל לרבנן שלולב אין צריך אגד כל מין שהוא מוסיף עובר בבל תוסיף ואין חילוק בין אם הוא בתוך האגד לחוץ לאגד, וכל מה שמבואר בגמ' בע"א שלרבנן אין עובר בבל תוסיף כשאגד משום שלדבריהם לולב א"צ אגד ונמצא שהוא נוטל שלא כדרך גדילתו דמינים שבלולב צורת הנטילה היא דרך גדילתו.

ועוד כתבו תוס' דכל מה שמבואר בסוגיא בסנהדרין דלרבנן אמרינן האי לחודיה קאי וכו' הוא לענין דין כל המוסיף גורע שהוא סיבה לומר שלא מקיים את המצוה כלל, אבל לענין בל תוסיף אף לרבנן לא אמרינן הך סברא, והריטב"א בסוגיין הביא שיטה זו שאע"פ שאפשר לומר האי לחודיה קאי מ"מ עובר בבל תוסיף, והוכיח כן מהא דמבואר דיש איסור לכהנים לברך ברכת כהנים ולהוסיף ברכה וכן הישן בשמיני בסוכה לוקח אע"פ דגם שם אפ"ל האי לחודיה קאי.

אולם דעת תוס' בסנהדרין פח ע"ב דהך סברא דהאי לחודיה קאי הוא ג"כ סברא שבאמת יעבור משום בל תוסיף, וכל מה דמבואר בגמ' כאן שאין סברא של האי לחודיה אינו אלא מדרבנן, אבל מהתורה לרבנן אין איסור בל תוסיף כשמוסיף עוד מין בלולב, ורק לר' יהודה איכא בל תוסיף היכא שהוא

מוסיף בתוך האגד דמכיון שסבר לולב צריך אגד א"א לומר הסברא דהאי לחודיה קאי שהרי זה חלק מהד' מינים, וכן אם אוגדו במין אחר עובר משום ב"ת דכיון שצורת הנטילה היא ע"י אגד בעינן דדוקא מין שכשר לענין נטילה וכמו שנתבאר לעיל.

והריטב"א כאן הביא בשם רבו שכתב כתוס' בסנהדרין, והקשה לפי"ז מ"ט ישן בשמיני בסוכה עובר בבל תוסיף כדמבואר בגמ' ר"ה כח ע"ב ואמאי לא אמרינן האי לחודיה קאי, וכתב שמכיון שכל הימים רצופים ואין הפסק בינתים לכן לא אמרינן האי לחודיה קאי, וכתב הפרמ"ג סי' תרנ"א [א"א ס"ק כ"ז] דהכרח של תוס' בסנהדרין שמדאורייתא אין איסור בל תוסיף משום דאמרינן האי לחודיה קאי וחלקו על מש"כ תוס' דבאגד חשיב שלא כדרך גדילתו דס"ל לתוס' בסנהדרין שמכיון שאין נוטלו הפוך עדיין הוה בכלל דרך גדילתו.

דעת הרא"ש בדינא דבל תוסיף לרבנן הרא"ש לקמן [סי' כ"ד] מבאר דרך חדשה אמאי לרבנן אין בל תוסיף באגד, עי"ש שכתב שלר"מ אע"פ שצריך לאגוד את הלולב במינו מ"מ לאחר שאגד אותו במינו יכול להוסיף עליו מין אחר, וביאר שמכיון שהוא מוסיף אגד לנוי אין בזה איסור בל תוסיף וכתב שלפי"ז אף לרבנן יכול להוסיף עוד מין בנטילה היכא שהוא עושה כן לנוי, וביאר הרא"ש שאע"פ שלענין לעבור עליו משום בל תוסיף מבואר דבזמנו א"צ כונה. **ותי'** הרא"ש דהיינו בסתמא אבל כשנתכון לנוי אפילו שהוא דרך גדילתו הוה כאגד יתירה שמותר לר' יהודה, [ונראה שאף לתוס']

בסנהדרין צ"ל כסברת הרא"ש בדרבנן שהרי כתבו דיש ב"ת מדרבנן וא"כ אמאי באגד אין איסור בל תוסיף מדרבנן וע"כ צ"ל שמדרבנן יש סברא שמכיון שהוא לנוי אין איסור ב"ת דרבנן].

ביאור סברת הרא"ש

דלנאותה אין איסור בל תוסיף

בביאור סברת הרא"ש שאם מתכון לנאותה אין איסור בל תוסיף מצינו ב' סברות בזה, הרע"א להלן לו ע"כ כתב לבאר ע"ד מש"כ הר"ן בראש השנה שאף למד"א מצות א"צ כונה מ"מ אם מכיון שלא לצאת אין יוצא יד"ח, וא"כ ה"נ לענין בל תוסיף אף למד"א א"צ כונה אם מכיון שלא לצאת אין עובר בבל תוסיף וכל שכונתו לנוי חשיב ככונה שלא לצאת, ונראה שתוס' בסוגיין ובסנהדרין חלקו על סברא זו, דס"ל שאע"פ שכתב הר"ן שאם כוון להיפך לא יצא יד"ח המצוה למד"א מצות א"צ כונה כ"ז לענין לצאת יד"ח, אבל לעבור באיסור בל תוסיף ס"ל לתוס' שאף אם מכיון שלא לצאת כיון שיש כאן מעשה מצוה עובר ואין תלוי מה היתה כונתו, [ועי' במג"א תרנ"א ס"ק כ"ז].

והקו"ש [ח"ב סי' ל"ג] כתב דסברת הרא"ש לאו משום שיש כאן כונה הפכית אלא דכל שעושה כן לנוי פקע מינה שם מצוה ולא שייך לחייב אותו משום בל תוסיף דאין ע"ז שם של מצוה.

וי"ש להקשות לסברת הרא"ש אמאי לר"י דלולב צריך אגד עובר משום ב"ת כשאוגדו שלא במינו ואמאי לא אמרינן הך סברא שמכיון שכונתו לנאותה הוה כמתכון כונה שלא לצאת המצוה שאין בזה איסור של

ב"ת, ונראה שלר"י מכיון שלולב צריך אגד ע"כ כשיש כאן אגד הוא נעשה לחלק מהנטילה דהרי א"א לומר האי לחודיה שהרי חייב לעשות אגד, ולכן אף אם מכיון להיפך י"ל שיש כאן מציאות של ב"ת שרק באופן שמוסיף דבר שאינו נצרך לעשיה כגון אם היה מוסיף מין חדש בזה יש סברא שאם מכיון שלא לצאת הפקיע אותו מלהיות חלק מהמצוה.

והנה לדעת תוס' בסוגיין שכל הטעם שאין בל תוסיף באגד משום שנוטל שלא כדרך גדילתו יש להקשות אמאי באוגד בגימוניות של זהב אין איסור ב"ת, הרי התם ל"ש סברת תוס' שנוטל אותו שלא כדרך גדילתו, וא"א לומר משום שהוא לנאותה כמש"כ הרא"ש דא"כ אמאי הוצרכו תוס' לומר שנוטל אותו שלא כדרך גדילתו ה"ל כסברת הרא"ש שהוא לנאותה.

ונראה שלפי תוס' צ"ל שלרבנן דסברי לולב א"צ אגד ל"ש איסור של בל תוסיף בגימוניות של זהב, שכל הנדון של תוס' של בל תוסיף הוא רק אם הוא מוסיף על המינים של לולב וזה שייך רק בדבר שגידולו מן הארץ אבל אם מוסיף דבר שאין גידולו מן הארץ אין לזה שיכות למצוה, דיסוד הענין של בל תוסיף הוא רק כשזה נעשה לחלק מצורת המצוה, ולכן בגימוניות של זהב ל"ש בל תוסיף.

קו' הרשב"א על תוס' בסנהדרין

דאמרינן האי לחודיה קאי

הקו"ש [ח"ב סי' ל"ג] הביא שהרשב"א בתשובה [ח"א תקלה] הקשה על סברת תוס' בסנהדרין והריטב"א דהיכא שיש

לומר האי לחודיה קאי אין איסור של בל תוסיף, דבגמ' בעירובין צו ע"א מבואר שלמד"א מצות אין צריכות כונה אם לובש ב' זוגי תפילין עובר בבל תוסיף ואמאי לא אמרינן האי לחודיה קאי, והוכיח הרשב"א מזה כשיטת תוס' כאן דאף בכה"ג יש איסור בל תוסיף והרשב"א גרס בגמ' כאן בהדיא שהחידוש הוא לרבנן דלא אמרינן הך סברא דהאי לחודיה.

ואפשר שכל סברת הראשונים דהאי לחודיה קאי הוא רק הכא כשמוסיף עוד מין או כהסוגיא בסנהדרין שמוסיף עוד פרשה בתפילין, דהתם כיון שבפני עצמו אינו מעשה מצוה אלא רק מחמת שהוא בא להוסיף על המצוה לכן אמרינן האי לחודיה ואין לזה שיכות למצוה ואין עובר משום בל תוסיף, משא"כ כשלושב עוד זוג של תפילין ע"כ יש כאן מעשה מצוה חדש בפנ"ע ולכן ל"ש לומר האי לחודיה, אלא מכיון שמניח בזמן אחד ב' זוגי תפילין ע"כ שיש כאן תוספת על אופן של קיום המצוה ולכן עובר משום בל תוסיף ועי' בקו"ש שכ"כ.

ובזה יבואר נמי קושית הטורי אבן בר"ה כח ע"ב שהק' על מש"כ הראשונים שאף למד"א מצות אי"צ כונה אם אדם מכון שלא לצאת אין יוצא בע"כ את המצוה, והקשה מהגמ' בעירובין שם שמוצא תפילין בשבת אין יכול לילך בב' זוגי תפילין כיון שעובר משום ב"ת ואמאי הרי יוכל לכוון שלא לצאת.

ולמבואר אפ"ל דכל הסברא שאם מכון שלא לצאת אינו יוצא המצוה הוא משום דא"א לצאת במצוה בע"כ, וא"כ י"ל שכל זה סברא רק לגבי לצאת יד"ח

המצוה, אבל לגבי בל תוסיף האיסור להוסיף על מעשה המצוה ובזה י"ל שאף אם מכון שלא לצאת שאינו עובר כ"ז רק היכא שלולא כונה לצאת אין כאן מעשה מצוה, אבל במניח ב' זוגי תפילין עצם הנחת התפילין חשיב מעשה מצוה ובזה יתכן שאע"פ שהוא לא מכון לצאת יד"ח המצוה יש כאן בל תוסיף, וכל מה שכתב הרע"א בדעת הרא"ש שאם יש כונה הפכית אין כאן בל תוסיף הוא רק במוסיף עוד מין בלולב שבזה אין כאן מעשה מצוה בפנ"ע לולא שיהא כאן דין של תוספת על המצוה.

בל תוסיף בהוספת לולבים והדסים

נחלקו הראשונים האם כשמוסיף כמה מינים בלולב או בהדסים או בערבות האם עובר משום בל תוסיף, תוס' לקמן לד ע"ב ובר"ה כח ע"ב כתבו שכל האיסור להוסיף בד' מינים אינו אלא מין אחר, אבל מאותם המינים של הד' מינים עצמם אין איסור בזה כלל, ובראשונים מבואר ב' סברות בזה.

הריטב"א כתב דלשי' הראשונים דהאי לחודיה קאי כמש"כ התוס' בסנהדרין פשיטא שיוכל להוסיף, ואפי' לחולקים יכול להוסיף במינו דכיון דהתורה לא נתנה בזה שיעור למטה יוכל להוסיף כמה שירצה, ומשו"ה כתב הריטב"א דהדס שוטה שאין יוצא יד"ח בזה א"א להוסיף דכיון שאין יוצא יד"ח כמין אחר דמי.

אולם מדברי הרא"ש [סי' יד] נראה כונה אחרת בזה שכתב להוכיח דמותר להוסיף הדס שוטה, מהא דמבואר דלר"י דלולב צריך אגד אם אוגד במין אחר עובר

משום ב"ת מ"מ יכול לאגדו בסיב ועיקרא דדיקלא דאף שאינו הלולב בעצמו כיון שהוא ממין הלולב אינו בכלל ב"ת, ומבואר דכל שהוא מאותו המין אינו עובר משום ב"ת אפי' באופן שא"א לקיים המצוה בזה, [וצ"ע אמאי הוצרך הרא"ש לה"ט הא בסי' כ"ד כתב דכל שהוא לנוי מותר אפי' מין אחר וא"כ כ"ש הדס שוטה].

והנה הריטב"א שם כתב דא"א לומר כסברת הרא"ש דכל שהוא מינו ליכא משום בל תוסיף דהרי מבואר בגמ' בסנהדרין שאם הוסיף עוד בית לתפילין אינו עובר משום ב"ת משום דהאי לחודיה קאי ומשמע בל"ז עובר אף שהוא אותו המין, ועוד מבואר דנתערבו מתן אחד אם מתן ד' דאם יזרוק עובר משום ב"ת.

ועיין בריטב"א שכתב סברא להחזיר הוספה בהדס שוטה דכיון דהוא גם לנוי מותר להוסיף מינו, ומשמע מדבריו דכל הך סברא אינו רק למינו וצ"ב דאם הוא סברא בפנ"ע א"כ אף במין אחר מותר וכמש"כ הרא"ש, ואפשר שכל סברת הריטב"א שאם הוא עשוי לנוי אין בזה בל תוסיף הוא רק כשמוסיף במין אבל באגד לא אמרינן ה"ט, כיון שבאגד יש כאן עוד צורה חדשה של נטילה ואפשר שחמור טפי ועיין.

והנה התוס' בראש השנה כח ע"ב (ד"ה ומנא) כתבו שיכול להוסיף כמה הדסים או ערבות כמה שירצה, ומשמע מדבריהם סברא חדשה בזה, דקודם לכן כתב תוס' שאם עושה פעמים אותו מצוה אין בזה איסור בל תוסיף ולכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אכל כמה כזיתים של מצה

אין בזה בל תוסיף, וה"ה אם מוסיף כמה הדסים וערבות בלולב, ומשמע שמאותו טעם שעושה המצוה כמה פעמים אין ב"ת ה"נ אם מוסיף על המין.

ומבואר שכמו שהעושה ב' פעמים אין כאן ב"ת דלא חשיב מוסיף על המצוה אלא שעושה עוד פעם את המצוה ה"נ אם לוקח כמה הדסים אי"ז הוספה של מצוה, עי' חי' ר' ראובן סי' ו' מש"כ לבאר, ובעיקר הדבר נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד פ"ח ואכמ"ל.

בסברת תוס' לחלק בין ר"י ורבנן באיסור בל תוסיף

תוס' ד"ה הואיל. וי"ל דהכא מיירי בשנתן אותו חוץ לאגד לר"י, כונת התוס' דרק לר"י איכא ס"ד שאין ב"ת כיון שצריך אגד א"כ מה שמחוץ לאגד אמרינן האי לחודיה קאי, אבל לרבנן דלולב א"צ אגד לעולם יש בל תוסיף.

בהגהות ר' אלעזר משה הורביץ הקשה הרי האתרוג לעולם נמצא מחוץ לאגד כמבואר בגמ' לקמן לד ע"ב וא"כ אף שהגמ' הבינה דל"ש בל תוסיף חוץ לאגד מדוע ל"ש בל תוסיף מחמת האתרוג.

בספר הערות להגריש"א זצק"ל כתב לישב לפי מה שמבואר לקמן לז ע"ב שלולב בימין ואתרוג בשמואל והיינו שצורת הנטילה היא שהאתרוג ביד שמואל, והב"י [סי' תרנ"א] הביא דבארחות חיים כתב דאם נתן את כולם ביד אחת לא יצא יד"ח, וא"כ א"ש דאם נותן מחוץ לאגד ביד שנמצא הלולב לא יעבור בל תוסיף.

אולם עדיין יש להקשות לדעת הט"ז בסי' תרנ"א ס"ק י"ד שחולק וסבר שמעיקר הדין יוצא אם נותן את כולם ביד אחת ולדבריו קשה מה ס"ד דליכא ב"ת.

ונראה שיסוד האיסור של כל תוסף הוא רק אם מוסיף על כל הד' מינים והיינו שהתורה אמרה ליקח ד' מינים והוא לוקח חמש, וא"כ נראה שלפי הס"ד של הגמ' שלולב צריך אגד נמצא שאם הוא מניח המין הנוסף חוץ לאגד אין הוספה על המינים שבתוך האגד, ולכן אע"פ שיש כאן תוספת כלפי האתרוג י"ל שאין כאן איסור ב"ת אם מוסיף רק לגבי האתרוג שכלפי שאר המינים אפ"ל האי לחודיה קאי וקמ"ל שיש כאן תוספת אף על המין שהוא אגוד.

בל תגרע בכיטול מצוה

גמ' אמר מר לא מצא וכו' מהו דתימא וכו'. הטורי אבן [ר"ה כח ע"ב] באבני מלואים הביא שהרשב"א בראש השנה כתב שמה שעקרו חז"ל חיוב תקיעה שופר בשבת ואין בזה איסור של כל תגרע משום שהוא לצורך יכולים חכמים לתקן, ומבואר ברשב"א שכל ביטול ל"ת עובר משום כל תגרע.

ותמה הטורי אבן על דבריו דכל האיסור כל תגרע ל"ש כשעושה מצוה שאין יוצא יד"ח, והוכיח כן מסוגיין שהגמ' אומרת שלא יטול פריש ורמון משום דאתי חורבא מיניה ואם עובר בכל תגרע בלא"ה לא יטול ג' מינים שהרי עובר באיסור תורה, ע"ש שהקשה מסוגיין שבספרי מבואר בהדיא שיש איסור כל תגרע בד' מינים כמש"כ הרשב"א, וע"ע בבית הלוי ח"א סי' מ"ב ובקה"י ר"ה סי' ט"ו מש"כ לישב הקושיא מהסוגיא.

תיובתא דרבא תיובתא

גמ' תיובתא דרבא תיובתא. והיינו דר"י לית ליה פסול של הדר, הקשה הריטב"א א"כ שאר הפסולים של נקטם וחזונית וכו' נמי חולק ר' יהודה ולא משמע שחולק על כל המשנה ורק לענין אתרוג הירוק חולק.

ובתב הריטב"א דהנך פסולים אית ליה לר"י מסברא דכל שאינם כבריייתם פסול דאין שמו עליו, ורק יבש שהוא שלם בעינן לטעם של הדר ובזה פליג, ולפי"ז מבואר דרבנן פליגי אר"י בתרתי דבריש פרקין כתב דטעמא דכל הני פסולים משום הדר וצ"ב.

וע"ע ברע"א בתשובה בסוף דרו"ח ח"א [עמוד 175] שכתב דר"י פליג על כל הפסולים של המשנה דמשום הדר, ע"ע בשפ"א במשנה שכתב דאפשר שלפי ר' יהודה נקטם ונפרצו עליו פסול משום שחסר בלקיחה תמה, ולפי"ז יהא כשר בשאר ימים כיון שאי"ז פסול הדר.

שיטת הרמב"ם והראב"ד

בדינא דכל תוסף

הרמב"ם פ"ח מלולב ה"ז כתב דאם מוסיף בהדס אינו עובר משום ב"ת כיון שהוא לנוי, אבל בשאר המינים אם מוסיף יש כאן משום ב"ת, והר"ן פירש בדעת הרמב"ם דס"ל כשי' התוס' בסנהדרין דיש ב"ת רק מדרבנן אלא דבמקום שיש כאן משום נוי לא גזרו רבנן.

הראב"ד הק' על הרמב"ם דמדברי הרמב"ם מבואר דשייך ב"ת אף במינו והרי בגמ' מבואר דלר"י מותר לאגוד גם בסיב כיון שהוא ממין הלולב, וצ"ב כונת הראב"ד דהא

דיש ב"ת חוץ לאגד ובסנהדרין מבואר שאין ב"ת, י"ל דהתם מיירי במין אחר ובסוגיין באותו המין ולכן יש ב"ת.

והנה המ"מ הק' על הראב"ד שכתב דבמינו לעולם אין ב"ת מהא דמבואר בעירובין צו. דמניח ב' זוגי תפילין עובר שום ב"ת ואף שהוא מינו והריטב"א הק' ג"כ מהא דסנהדרין שהוסיף עוד בית בתפילין, ועוד הק' מזריקה והובא לעיל.

וצ"ל בדעת הראב"ד כמש"כ לעיל ליישב דעת התוס' בסנהדרין דאין ב"ת כשיש סברא של האי לחודה קאי, ומ"ש דלענין ב' זוגי תפילין הוה ב"ת, ונתבאר שם דכשעושה את כל החפצא של המצוה עוד פעם לא שייך לומר האי לחודא דאדרבה עושה חפצא חדשה של מצוה, ומשו"ה ה"ה נמי אף שהוא אותו מין יש כאן משום ב"ת, עי' בחי' ר' ראובן ס"ט שכתב כן, ועי' בערוך לנר בר"ה כח ע"ב שכתב דה"ה אם נוטל ב' ד' מינים בידו עובר משום ב"ת ואף שבמינו אין ב"ת מ"מ כיון שהוא עוד מעשה מצוה בפנ"ע יש ב"ת בזה.

בל תוסיף בב' זוגי תפילין

המג"א [סי' ל"ד סק"ג] כתב דבמניח ב' זוגי תפילין עובר בכל תוסיף ולא אמרינן בזה האי לחודיה קאי כדמשמע בעירובין קא. וביאר הפמ"ג שם דהסברא של האי לחודיה קאי הוא רק כשזה פרשה אחת שאינו יכול לצאת בזה המצוה.

והביאור הלכה שם בד"ה ויכון בהנחתן הק' שהרי בלולב כתב המ"מ שכשמוסיף ב' לולבין עובר בב"ת ומ"ש מפרשה אחת של תפילין.

ר"י סבר דלולב צריך אגד, א"כ מה הראיה מזה שיכול לאגוד הלולב במינו שאין ב"ת, דהתם מחויב הוא לאגוד שזהו צורת הנטילה ולכן כיון שהוא מינו הא מקיים מצות אגד, ומבואר מזה דמצד החיוב של אגד היה צריך לאגדו באופן שאין ב"ת והיינו מגוף הלולב ממש וממה שאמר ר' יהודה שיכול לאגוד בסיב ודיקלא ע"כ שאין ב"ת במינו.

ועוד הק' הראב"ד דבגמ' מבואר דלמד"א א"צ אגד אין ב"ת האי לחודיה קאי וכו', וכוונתו דל"ש לומר ב"ת כל שהוא עומד לעצמו דכיון שא"צ אגד אינו בכלל המצוה. **המגיד** משנה ביאר כונת הרמב"ם על הקושיא הראשונה כתב דאפ"ל דכל הסברא לר"י הוא כיון שאם יטול אותו המין לא יקיים המצוה ולכן אינו עובר במינו משום ב"ת, אבל כשנוטל ב' לולבים הרי יוכל לקיים המצוה באיזה לולב שירצה ושניהם ראויים לכן אף במינו עובר על ב"ת, ונמצא שלפי הרמב"ם יוצא דאין חילוק ואף במינו עובר משום ב"ת, ועל הקושיא הב' כתב המ"מ דדעת הרמב"ם דכל הך סברא דהאי לחודה אינו אלא במין אחר דהתם אין לו שיכות לד' מינים ולכן אינו עובר על ב"ת כה"ג, אבל במינו אדרבה כיון שהוא ראוי למצוה עובר עליו, אלא דכל שהוא לנאותה אף במינו אינו עובר עליו משום כל תוסיף.

ומבואר מדברי המ"מ דדעת הרמב"ם להיפך מדעת תוס' כאן, דדעת תוס' בסוגיין דאף לרבנן יש כל תוסיף מ"מ במינו כתבו לקמן שאין כל תוסיף ורק באינו מינו יש כל תוסיף, ולהרמב"ם במינו יש ב"ת ושלא במינו אין ב"ת דהאי לחודיה קאי, ולפי"ז נמצא ישוב חדש על קו' התוס' מהא דמבואר כאן

ובחי' ר' ראובן [סי' ו'] כתב לחלק שד' מינים כל אחד ואחד מצוה בפנ"ע אלא שיש הלכה דמעכבין זה את זה ולכן כל מין חשיב מצוה, משא"כ ד' פרשיות שבתפילין הוה חפצא אחת של מצוה ואין ב"ת רק כשלוש עוד ד' פרשיות, ועי' במחצית השקל שם שחולק על הפמ"ג דהסוגיא דסנהדרין מיירי בפרשה אחרת עי"ש.

טעם הפסול של אתרוג הירוק

גמ' תנן והירוק ר"י פוסל מאי לאו משום דלאו הדר לא משום דלא גמר פירא. לכאורה נראה שלמסקנת הגמ' אין הכרח שיש חסרון של הדר באתרוג הירוק אלא הפסול הוא משום דלא גמר פירא.

אולם הב"ח סוף סי' תרמ"ח כתב שאע"פ שהגמ' אמרה טעם חדש לפסול משום דלא גמר פירא כ"ז לר' יהודה דלית ליה טעם של הדר לפסול בכל ד' מינים, אבל למאי דקי"ל להלכה דבעינן הדר הטעם שירוק פסול משום שאינו הדר, והט"ז והמג"א תמהו על דברי הב"ח ויתבאר בהמשך.

והנה תוס' בסוף הדיבור כתבו ז"ל ואותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים ככרתי כשרים אפילו לר' יהודה כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה דודאי גמר פריים, והב"ח שם כתב שכונת תוס' שרק בכה"ג שחזור למראה של שאר אתרוג הוכשר, משום שפסול של ירוק הוא משום שאינו הדר דאף למסקנת הגמ' יש חסרון של הדר, ע"כ מראה ירוק הוא שינוי מראה ולכן לא סגי שישתנה מקצת

מן האתרוג למראה אתרוג אלא יש בו כל דיני פסול של שינוי מראה של האתרוג שאם הוא בחוטם פוסל אפילו במשהו.

אולם הט"ז והמג"א שם חלקו על הב"ח וכתבו שאין כונת תוס' שרק לאחר שחזרו להיות מראה האתרוג הוא כשר, אלא כונת תוס' דאם הוא אתרוג שיכול לחזור למראה של אתרוג כשר, והטעם מכיון שלמסקנת הגמ' הא דאתרוג הירוק פסול משום דלאו גמר פירא ואין חסרון של הדר בזה, לכן אם הוא אתרוג שיכול להשתנות ע"כ שכבר נגמר הפרי וכשר דכל מה שצריך לחזור למראה האתרוג הוא לידע שנגמר הפרי, אלא שכתב הגר"א שלהלכה אין סומכים אלא א"כ התחיל קצת להשתנות ממראה הירוק.

ובתב הט"ז שבתוס' מדויק שלא כדברי הב"ח דאם מיירי רק לאחר שהשתנה מדוע כתבו תוס' לאחר ששהו בכלי זמן מרובה ואם כל ההכשר הוא רק לאחר שנשתנה מה נפק"מ בזה ששהו זמן מרובה, אלא ע"כ שכונת תוס' להכשיר אף קודם שנשתנה, ועוד שתוס' סיימו דבריהם דודאי גמר פריים משמע שכל הנדון היה רק לפי ר' יהודה אבל אין חסרון של הדר להלכה.

ולכן כתבו שלהלכה אין חסרון של הדר במראה אתרוג, והטעם שאין בזה באמת חסרון של הדר ביאר הט"ז כמש"כ הר"ן בריש פרקין שצורת ההדר מסרן הכתוב לחכמים לקבוע מה נחשב הדר, ולכן רק לס"ד מכח הכרח דלא היה טעם אחר לפסול בדעת ר"י סברה הגמ' שמראה ירוק פסול משום שאינו הדר אבל למסקנה אין במראה ירוק חסרון הדר רק משום שלא גמר פירא, ויש

להוסיף שהרי ר"מ שמכשיר אתרוג הירוק ע"כ אינו חולק על דין הדר שהרי סתם משנה דנקטם היא כר"מ, אלא שס"ל שאין חסרון של הדר באתרוג הירוק וא"כ אף לדין למסקנה נמי אין חסרון של הדר בזה, [וכן פסק המ"ב שם ס"ק ס"ט].

אולם הבכור"י [תרמ"ח ס"ק מ"ט] כתב לדחות מש"כ הט"ז לדייק בתוס' שכתבו זמן מרובה דע"כ אף קודם שחזר למראהו, וכתב שכונת תוס' לומר לדעת רש"י דלא תימא דכה"ג פסול משום דלא דכל ההכשר נעשה רק בתלוש וכה"ג לא חשיב גמר פירא קמ"ל דגם זה חשיב גמר פירא עי"ש, ועי' באות ג' מש"כ בשם הבכורי יעקב.

דעת הב"ח דאתרוג הירוק פסול משום הדר

אולם בעיקר דברי הב"ח תמה הנשמת אדם [כלל קנא ו] דמה הכרח שיש חסרון של הדר באתרוג הירוק שהרי ר"מ שהכשיר אתרוג הירוק אינו חולק על דין הדר אלא סבר דמראה אתרוג הירוק אין בו חסרון בהדר, וא"כ מנלן שלדידן יש חסרון של הדר שירוק אינו הדר והרי כל קושית הגמ' היה מכח הכרח דלא ידעינן טעם הפסול של ר' יהודה ולמסקנה אין הכרח לכך.

ועוד יש להקשות שהרי הגמ' בע"א מקשה ממה שאמר ר' יהודה דנפרדו עליו יאגדנו מלמעלה שע"כ שזה מדין הדר, ודוחה הגמ' שמטעם אחר צריך לכפותו מלמעלה, ולהבנת הב"ח קשה דכמו שכתב לענין אתרוג הירוק שלדידן שצריך הדר יש פסול באתרוג

הירוק א"כ אמאי לדידן אין פסול הדר אם לא אגוד אותו מלמעלה וע"כ שרק להו"א של הגמ' יש חסרון הדר בזה וא"כ ה"ה כאן לענין ירוק.

ונראה לבאר דעת הב"ח דאין כונתו שלהלכה שיש דין הדר מראה אתרוג פסול משום שאינו הדר, אלא נראה שהחסרון של הדר באתרוג הירוק הוא משום שאתרוג הירוק הוא לאו גמר פירא, אבל מצד הך חסרון לבד לא היה האתרוג פסול כיון שהרי יש לזה שם פרי, ורק משום שבאתרוג יש הלכה של הדר לכן כל שלא נגמר הפרי יש חסרון של הדר, וזה כונת הב"ח שאין חסרון מצד עצם המראה של האתרוג אלא החסרון של הדר הוא משום שלא גמר פרי, אולם צריך לבאר שהב"ח כתב להלכה שאף אם נגמר הפרי ויש בו מראה ירוק הוא פסול ככל שינוי מראה, ואם כל הדין הדר הוא כדי שיהא גמר פרי מדוע שינוי מראה פוסל.

ונראה להוסיף שגדר הפסול של הדר במראה ירוק הוא שאמרו שאם יש בו מראה של דבר שלא נגמר פרי הוא חסרון בהדר ולכן כל שיש בו מראה של ירוק פסול מחסרון הדר, ולפי"ז מיושב מה שהקשה בחיי אדם מה ההכרח למסקנה שיש פסול של הדר, ולמבואר הרי הגמ' בס"ד ידעה שהחסרון של הדר הוא משום דלא גמר פירא אלא שדוחה הגמ' שלפי ר"י אין חסרון של הדר ורק משום שלא גמר פירא, אבל לדידן כיון שיש פסול של הדר פסול אתרוג הירוק וכמש"כ, ונראה שר"מ חולק וסבר שאין חסרון מה שלא גמר פירא הטעם הוא כיון שאף אתרוג כזה יש לזה שם פרי ולכן אתרוג הירוק כשר.

ונמצא שלפי הב"ח בהו"א של הגמ' המחלוקת של ר"י ור"מ הוא האם יש חסרון של הדר במראה אתרוג הוא תלוי בזה האם יש חסרון של גמר פרי ולא מצד עצם המראה, אבל למג"א והט"ז נחלקו האם עצם מראה ירוק או מראת צהוב הוא הדר.

החזו"א [קמ"ח סק"ג] הביא מספר שו"ת חוט המשולש שהוכיח מדברי הראשונים כדעת הב"ח, דהריטב"א לקמן לה ע"ב כתב בשם הראב"ד לגבי פסול מנומר באתרוג שירוק ככרתי יש בו דין מראה פסול וכ"כ הבית מאיר, וכתב החזו"א לישב דאע"ג דל"ח מראה פסול מ"מ יש חסרון של מנומר כיון שאינו צורה של אתרוג ע"ש, [ואפשר לומר שאף לחולקים על הב"ח ומראה ירוק לאו מראה פסול, אבל אם כל האתרוג ירוק הוא פסול דלאו גמר נגמר הפרי לכן חשיב מראה פסול ועי'], וע"ע במאירי לקמן לה ע"ב שכתב דהפסול של ירוק הוא משום הדר.

הוכחת הניכורי יעקב בהב"ח

הבב"רי יעקב [תרמח טז] הוכיח כדעת הב"ח מהא דמבואר בטור סוף סי' תרמ"ט הובא במג"א [שם ס"ק כ"ז] דאתרוג החסר שכשר בשאר ימים כ"ז רק אם נשאר בו שיעור כביצה אבל פחות מזה לא, וקשה הרי בגמ' מבואר דטעמא דר' יהודה דבעי כביצה משום דלא גמר פירא כדקאמר לגבי ירוק, וא"כ אם בתחלה היה בו שיעור של כביצה וכבר נגמר פירא אמאי יש פסול במה שנחסר ממנו השיעור אח"כ, ומוכח דכל מה שהגמ' אומרת ה"ט הוא רק לר' יהודה שאין חסרון של הדר אבל לדידן שיש פסול של הדר אף שבתחלה

היה שיעור מ"מ חסרון שיעור של כביצה הוא חסרון בהדר וכמש"כ הב"ח.

ובאמת הרע"א בשו"ע שם עמד על המג"א שכתב דלמסקנת הגמ' אין הכרח שיש פסול הדר בכה"ג, וכן הקשה הפמ"ג משבצות זהב סו"ס תרמ"ח וצ"ע, [ואפשר דאף שאין חסרון של גמר פרי מ"מ היכא שחסר מהאתרוג כ"כ שלא נשאר שיעור כביצה נשתנה שמו וחסר בשם של אתרוג ולכן צריך שיעור של כביצה ולא משום דין הדר].

והנה הביאור הלכה [תרמ"ח סעי' כ"ב] כתב שאתרוג שהיה בו שיעור של כביצה ונצטמק ועמד על פחות מכביצה פסול משום שיש פסול של הדר ומקור הדברים הוא בחיי אדם שכתב לפסול משום הדר ע"פ סברת הב"ח שאף להלכה בעינין הדר, וצ"ע שהרי לענין אתרוג הירוק פסק במ"ב כהמג"א והט"ז, ובאמת שדברי החיי אדם שם צ"ע שלענין ירוק סתם להכשיר וכאן בנצטמק פסל משום חסרון הדר וצ"ע.

החזו"א [קמ"ח סק"ב] הביא דברי הביאור הלכה ותמה ע"ד דכיון דקי"ל כר"מ דשיעור הדר באתרוג הוא כאגוז ורק שצריך שיעור של כביצה משום גמר פירא א"כ בנצטמק ל"ש לפסול ולכן חולק להלכה שאף אם נצטמק יותר מכביצה הוא כשר, ונראה שאף לפי הסברא שכתבנו שאם נשאר פחות מכביצה אין לזה שם אתרוג י"ל שכ"ז רק בחסר אבל בנצטמק לא והטעם משום שהאתרוג נשאר בשלימותו אלא שנצטמק וא"כ י"ל שלא פקע מיניה שם של אתרוג וכשר אפילו אם נשאר פחות מכביצה כמש"כ החזו"א.

ויש לעין שבסי' תרנ"ו כתב השו"ע שהידור מצוה עד שליש וכגון שאם מצא אתרוג בשיעור כביצה מצומצם צריך להוסיף עד שליש לקנות גדול מהך שיעור, והמשנה ברורה כתב דהחשש שמא יצטמק ויפסל, והיינו לשיטתו כאן שכתב דבכה"ג האתרוג נפסל, ולפי החזו"א צ"ל שלא משום חשש שמא יצטמק אלא שיש ענין בהדר מצד עצם הדבר ליחק אתרוג יותר גדול.

ובישוב דעת הביאור הלכה שלגבי ירוק פסק שאין דין הדר ולענין שיעור של כביצה פסק שיש דין הדר, אפשר לומר ע"ד מש"כ בדעת הב"ח דחסרון הדר הוא רק מחמת דשיעור כביצה אינו גמר הפרי, ולכן ה"ה כשנצטמק אע"פ דידעין שנגמר הפרי מ"מ כיון שאינו נראה פרי גמור חסר בהדר, ור"מ דס"ל דהדר הוא בשיעור של כאגוז היינו משום דסבר דהשיעור של אגוז הוא גמר הפרי ולכן זהו דין הדר דידיה, אלא דהמ"ב ס"ל הכי רק לגבי שיעור של כביצה אבל לגבי הדין של ירוק חולק על הב"ח שאין הלכה של הדר מחמת הדין של גמר פירא, והחילוק בזה דכל שהתחיל להצהיב חשיב כבר הדר אלא דהב"ח ס"ל דכל שבפועל לא הציב חסר בהדר, ועי' במקראי קדש בהגהות הררי קודש שכ"כ, עי"ש עוד מש"כ בשם האבני נזר באופ"א.

שיעור דמינכר לקיחתו באתרוג

תוס' לעיל ל ע"א [ד"ה משום] כתבו שהטעם דאמרינן באתרוג של אשירה כתותי מכתת שיעורא, משום דאף באתרוג בעי שיעור כאגוז או כביצה, דאע"ג דקאמר בגמ' דטעמא דהנך שיעורים הוא משום דלא גמר פירא,

מ"מ בעינן דמינכר לקיחתה דמה"ט פסלינן פלפלין, ומבואר מדברי תוס' שמלבד ההלכה דבעינן גמר פירא צריך ג"כ שיהיה מינכר הלקיחה, ומדויק בדבריהם דההלכה שמינכר לקיחתו הוא על שיעור של אגוז וכביצה.

והביאור בזה דאחר שנתחדש דהשיעור הוא משום גמר פירא נאמר ע"ז הלכה דהך שיעורא צריך שיהא מינכר הלקיחה, [ולכן כתבו התוס' שם שפסול משום כתותי מכתת שיעורא דהכלל דכיתותי אינו רק בדבר שצריך שיעור של גודל אלא כל שבעינן שיעור של חשיבות אמרינן כיתותי עי' בקה"י סכ"ה].

ולפי"ז אפשר לישב קושית הביכורי יעקב על מש"כ הטור שאם נחסר יותר מכביצה פסול לאו משום טעמא דהדר אלא משום שלא מינכר לקיחתו, ועי' בספר מקראי קודש ח"ב סכ"ט שכתב כן בשם הגר"א קוטלר זצ"ל, [אולם במהר"ם שם בבכורי יעקב תרמ"ח ס"ק נא פי' דברי התוס' באופ"א].

אתרוג הבוסר

תוס' ד"ה שיעור אתרוג. תוכן דברי התוס' לחלק בין נדון הסוגיא כאן לסוגיא דלקמן באתרוג הבוסר, דכאן מיירי באתרוג שהוא בוסר כזה שאין סופו להתבשל יותר, ובזה נחלקו ר"מ ור"י אי בעינן שיעור של כביצה משום דזהו גמר פירא שלו, אבל לקמן מיירי באתרוג ממין כזה שעתידי להתבשל לגמרי אלא שעכשיו הוא בוסר, ולכן ס"ל לר"ע דאפילו אם הוא גדול כביצה פסול משום שאינו הדר דעדין לא נגמר בישולו, משא"כ הכא כיון שכבר נגמר בישולו אין חסרון של הדר.

ומדברי החזו"א סי' קמ"ח סק"א נראה דכונת התוס' הוא אף לרבנן דמכשרי התם מ"מ כאן בסוגין כ"ז שאין שיעור של כביצה פסול משום דלאו גמר פירא, והתם מיירי שיש שיעור של כביצה והיינו דרבנן סברי הכא דיש חסרון של לאו גמר פירא, משא"כ התם אף דלא נגמר בישולו אין חסרון של לאו גמר פירא, וצ"ל לפי"ז שכל החסרון של לאו גמר פירא אינו רק כשחסר השיעור של הגודל של האתרוג, אבל כשלא נגמר בישולו אין חסרון שלא גמר פירא.

ובתבו התוס' עוד דיתכן דאף לרבנן דמכשרי התם פסלי הכא בפחות מכאן דאתרוג הבוסר חשוב פירא טפי, ומדברי החזו"א שם מבואר דכונת התוס' דכל מה דס"ל לרבנן דבעי שיעור של כביצה הוא רק באתרוג שלא יגמר בישולו דהיינו שהוא מקולקל בעצם ולזה בעינן שיהיה לו שיעור של כביצה בשביל גמר פירא, אבל התם אף שהוא בוסר מ"מ לא הוה פרי מקולקל ובישולו היה יכול להגמר ולכן נסתפקו התוס' דשמא כשר אף בפחות מכביצה.

ובתב החזו"א שזהו כונת הב"י בסי' תרמ"ט שכתב שכונת התוס' לישב דעת רש"י דאתרוג הבוסר היינו כשיעור פול הלבן, והק' התוס' מכאן דהרי"ז לאו גמר פירא, וע"ז כתבו התוס' דהתם חשיב פרי טפי, דכונתו דכמו שכתבו התוס' די"ל דהתם א"צ שיעור של כביצה וכמש"כ דרך הכא כיון שיש קלקול בפרי בעינן לגמר פירא בצורת האתרוג, והברכי יוסף [הובא בשערי תשובה] שם הקשה ע"ד הב"י דמדברי התוס' לו ע"א בסה"ע נראה שחלקו לגמרי על רש"י ואיך אפ"ל שכאן

כונתם לתרץ דבריו, ופירש החזו"א דדעת התוס' דפול הלבן גרע מאתרוג שהוא פחות מאגוז דבזה לא חשיב פרי כלל, אלא דכונת הב"י דיש לישב דעת רש"י ע"ד התוס' ולא שהתוס' ס"ל הכי.

והנה החכם צבי ת' קס"ה הובא בשע"ת שם הקשה על דברי הב"י איך אפ"ל דהתם כיון שאם היה נשאר מחובר היה נגמר בישולו הא עכשיו שתלש לא יגמר בישולו, וא"כ איך אפשר להכשיר בפחות מכביצה וכן הק' בכפות תמרים, ולכן כתבו שכונת התוס' הוא דאפשר דלרבנן מיירי התם ביש שיעור של כביצה ולכן אף רבנן יכולים להודות דבסוגין יש חסרון של גמר פירא, דלעולם לרבנן יש חסרון של שיעור בפחות מכביצה ואין סברא לחלק בין בוסר שעתיד היה להגמר לדבר שלא היה יכול להיגמר כיון דלאחר שנתלש שניהם לא יגמרו.

לולב של ע"ז אם נטל בשר

גמ' לולב של ע"ז לא יטול ואם נטל כשר. ואף שהוא אסור בהנאה כתב רש"י דמצות לאו להנות ניתנו, וכתבו הר"ן והריטב"א דאע"פ שנהנה מעצם קיום המצוה אי"ז הנאה מגופו של איסור אלא שהאיסור גרם לו להנות, וכמו שהנודר ממעין מותר לטבול בו אע"פ שזה גורם לו הנאה לכמה דברים מ"מ אין הנאה מגופו של האיסור, וע"ע בשו"ת אבני מלואים ת' כ"א שהאריך בכל ענינים אלו.

לולב של ע"ז

רש"י ד"ה לולב של ע"ז. ששימשו בו לע"ז לכבד לפניו קרקע א"נ שעובדתה בלולב להעבירו לפניו או לזרקה בו, הכפ"ת

וברש"ש הקשו שבכה"ג שזורקה לפניו אינו כדרך עבודה ולא נאסר כמבואר בגמ' ע"ז נא. דבעובד שלא כדרך עבודה לא נאסר, ואי משום דחשיב תקרובות ע"ז א"כ אמאי הוצרך הגמ' לומר דהוה אשירה של משה הא תקרובת אין לה ביטול.

ועוד הקשה הכפ"ת שהרי תקרובת ע"ז אינו נאסר אלא דומיא דעבודת פנים דבעי זריקת דם דהוה זריקה המשתברת טיפין טיפין, ועי' בערוך לנר ושער המלך פ"ח מלולב ה"א ד"ה שם היה אחד מהן של עכו"ם מש"כ לישב.

כתותי מיכתת שיעורא

גמ' דכתותי מיכתת שיעורא. הריטב"א בריש פרקין כתב דהגדר של כתותי מיכתת שיעורא הוא משום דכל העומד להשרף כשרוף דמי והו"ל כאילו כולו אפר, והריטב"א בתוך דבריו כתב דהיינו כר"ש דס"ל הכי דכל העומד וכו', ומשמע מזה דההלכה היא מדין כל העומד להשרף כשרוף דמי, וכבר עמד ע"ז בערוך לנר בריש פרקין, והביא דהשער המלך כתב דלפי"ז אינו הלכה דוקא באופן שצריך שיעור אלא דכל דבר הטעון שריפה אמרינן הכי.

ובתב שמדברי הר"ן בגיטין מבואר שחולק ע"ז דכתב הר"ן דכותבים גט על איסורי הנאה ואע"ג דכתותי מיכתת שיעורא לא אמרינן אלא בדבר שצריך שיעור כגון שופר ולולב, מבואר דההלכה של כיתותי מיכתת שיעורא הוא הלכה חדשה רק בדבר שצריך שיעור, ועי"ש שתמה על דברי הרמ"א שפסק דגט שכתבו על איסורי הנאה שצריך שריפה פסול והרי לא קי"ל כר"ש.

והערוך לנר כתב דמדברי רש"י ביבמות משמע כהריטב"א שכתב דכל העומד להשרף כשרוף דמי, אולם רש"י במתני' ובסוגין משמע להיפך דכתב דלולב בעי שיעור, ומשמע מזה דכל הטעם דאמרינן כתותי מיכתת שיעורא מחמת שיש הלכה שצריך שיעור וכמו שכתב הר"ן וצ"ע, והנה תוס' ל. כתבו לדון איך אמרינן באתרוג כתותי מיכתת הרי אין הלכה של שיעור אלא של גמר פירא, ומבואר מדברי התוס' ג"כ כמש"כ הר"ן שזהו הלכה שאין חשיבות של שיעורו דאי משום דכל העומד להשרף א"צ דין שיעור בדוקא, וע"ע בקה"י סי' כ"ה בכ"ז,

ומצינו כמה נפק"מ בזה אם הוא הלכה בשיעור או לא.

א' תוס' בתוס' ביבמות קג ע"א דן בע"ז של ישראל שאין טעון שריפה אלא קבורה האם שייך לומר כתותי מיכתת שיעורא, ואי כל הטעם משום דר"ש דכל העומד להשרף לכאור' ל"ש לומר כן התם.

ב' עיין במאירי לעיל יט ע"ב שכתב דבדפנות הסוכה אין חסרון של כתותי וכו' כיון דכל ההלכה נאמרה דהוה כמו תל עפר והרי זה גם כשר לדפנות, ומבואר מדבריו שאין הכונה דהוה כשרוף וכמי שאינו.

ג' תוס' בעירובין פ ע"ב כתבו דבלחי ל"ש לומר כתותי כיון שא"צ אלא שיעור מועט ולכא' אי אמרינן דהוה כשרוף דמי ממש לכאור' ל"ש לחלק בזה ורק אם אמרינן שהוא הלכה בדבר שצריך שיעור כמש"כ הר"ן בזה אמרינן דדבר שא"צ אלא שיעור מועט אין חסרון שיעור מה"ט.

מנחת

דף לא ע"ב

משה

ריא

ד' במנחת חינוך מצוה שכ"ה אות י"ד כתב לדון בסכך של ע"ז דפסול משום כתותי האם יפסול בג' טפחים דחשיב כאויר א"ד דהוה כסכ"פ ותלוי בהנ"ל.

והנה בדעת הר"ן והראשונים שהוא הלכה שנאמר בשיעורים דחסר החשיבות של השיעור, יש לדון האם רק נחסר מהשיעור או דכיון שעומד לשריפה נחשב כנחתך לחתיכות, ועי' בתוס' בעירובין פ ע"ב שכתבו בשם הראב"ד דבלחי אין חסרון של כתותי כיון שכל מה שחסר הוא רק שאין שיעור של דבר אחד אלא חלקים קטנים אבל מ"מ לענין לחי סגי בהכי ועי' בערוך לנר כאן, וע"ע בחי' הגר"ח פ"ז מהלכות שבת הי"ב מש"כ.

ע"ע בבאר היטב ושע"ת הלכ' חנוכה ס' תרע"ג שכתבו בשם תשובות שער אפרים בחמאה שנתבשלה בקדרה של בשר דטעונה שריפה האם מותר להדליק בו נרות חנוכה דכיון שטעונה שריפה אמרינן כתותי מכתת שיעורא, ולכא' התם אף שצריך שיעור של חצי שעה מ"מ אינו הלכה בחפצא של השמן שצריך שיעור זמן ועי'.

ובעיקר הדבר היה אפ"ל דבזה נחלקו ר"י ור"ת בתוס' האם ע"ז של עכו"ם כיון שיש לה ביטול אי אמרינן בזה כתותי מכתת שיעורא, די"ל דר"י שסבר שלא אמרינן משום דההלכה של כתותי הוא דכיון שעומד לשריפה חסר בו השיעור ובדבר שיכול לבטל אינו עומד לשריפה, וכן הוא לשון הריטב"א כאן ע"ש ואזיל לטעמיה, ור"ת ס"ל דדבר שדינו לשריפה בטל ממנו חשיבותו של השיעור ולכן אף אם יוכל לבטל כל זמן שלא ביטל בטל חשיבותו ממנו.

בקושית תוס' דנכרי מדאגביה קנייה **תוס'** ד"ה באשרה וכו'. וא"ת ע"ז דנכרי מדאגביה קנייה ונעשית של ישראל, הריטב"א והר"ן כתבו בשם הראב"ד דמיירי במשמשי ע"ז שנתן לישראל וכיון שהעכו"ם ביטל את גוף הע"ז שלו בטל נמי משמשי הע"ז אפי' ביד ישראל, אולם הקשה דלא מסתבר שיוכל לבטל כיון שיצא מתח"י, ועוד כתב הראב"ד דביום ראשון לא יוכל הישראל לצאת בו כיון שהוה איסורי הנאה אינם שלו א"כ לא הוה בכלל לכם.

והריטב"א כתב ולי נראה דכל שהוא ברשותו של אדם ואין לאחרים שום רשות ושום זכות אע"פ שהוא מאיסורי הנאה לכם קרינא ביה, ונראה שנחלקו האם יש זכיה באיסורי הנאה דהראב"ד ס"ל כהראשונים דאין זכיה באיסורי הנאה ולכן לא הוה בכלל לכם והריטב"א ס"ל דהוה בכלל לכם, [ונתבאר כל הענין במנחת משה על מסכת נדרים מז ע"א].

ובן צ"ל בדעת התוס' שס"ל דהישראל יכול לזכות באיסורי הנאה דע"כ יש זכיה באיסורי הנאה, ועי' בר"ן בע"ז יח ע"ב מדפי הרי"ף שכתב שכיון שיכולה להתבטל ע"י העכו"ם ע"כ יש לישראל אפשרות לזכות בזה, והיינו דכיון שביד העכו"ם יש לזה תורת ממון ע"כ יש לו תורת זכיה בזה אע"פ שאם תבא לידו יאסר בהנאה, ועי' להלן לה ע"א מש"כ בזה.

תוס' בא"ד. ואפילו אם תמצי לומר דשרי לכסות לכתחילה, לא דמי כיסוי לחליצה, נראה בתוס' שהיה צד שלכסות מותר

אפילו לכתחילה ואפשר דמשמע להו מהגמ' בחולין שם דקאמר מכסין משמע אפילו לכתחילה, אולם תוס' לא כתבו מה הסברא לחלק בין חליצה לכיסוי.

ונראה שתוס' כתבו שבחליצה יש ביזוי מצוה, ונראה דע"כ ס"ל לתוס' דחליצה אינו מעשה מתיר כמו גט אלא שיש בזה מצוה, [עי' מש"כ ריש פרק מצות חליצה], וא"כ י"ל שבחליצה יש חפצא של מצוה, מצוה אבל בכיסוי אפשר שכיסוי אינו אלא כהכשר לעצם המצוה שהדם יהא מכוסה, ועי' בערוך לנר.

תוס' בא"ד. בסו"ד הקשו על פי"ר דאחר ביטול מותר יכול ליטול א"כ מוכח דאין דיחוי, והוסיף להק' על פר"י נמי שכתב דאף אצל נכרי יש לה בטול מ"מ הרי ביום הראשון אין יוצא יד"ח ומבואר דלא אמרינן דיחוי.

ובתב המהרש"א שהתוס' ביבמות לא ע"א הק' רק על פר"ת אבל על ר"י לא הקשו, והטעם כתב דאף דלר"י יוצא יד"ח המצוה אף בשל עכו"ם אבל מ"מ לכתחילה לא יטול כמבואר בתוס' בע"ז, ועי' בכפות תמרים מש"כ בביאור הפי' השלישי של תוס'.

דף לב ע"א

בסוגית הגמ' כאן נשנו כמה פסולי לולב, ומכיון שאחד תלוי בשני כפי שיבואר ע"כ נכתב שלא כסדר דברי הגמ'.

דעת הראשונים בנחלקה התיומת

גמ' בעי ר"פ נחלקה התיומת מהו. בדברי הראשונים מבואר כמה דרכים בכונה

של נחלקה התיומת, תוס' ב"ק צו ע"א ד"ה נחלקה] כתבו ג' שיטות בדבר עי"ש היטב, וביאור דברי התוס' נתבאר בב' אופנים הבית יוסף [סי' תרמ"ה] כתב דכל דברי התוס' שם מיירי בלולב שכלה בב' תיומות, ודעת הגאונים והלכות גדולות שצריך שב' התיומות יהיו גוף אחד ממש בלי שום פירוד, ונחלק התיומת היינו שנתפרדו זה מזה, ותוס' שם הקשה שלא מצינו כאלה לולבים שב' התיומות אינם פרודים כלל.

דעת הר"י בתוס' שם דא"צ שיהיו ב' התיומות דבוקים כאחד כאילו הם גוף אחד אלא צריך שיהיו סמוכים זה לזה, ואם נחלקו מיעוט השדרה שכבר נראה כב' עלין פסול, ורש"י מיקל יותר דס"ל שצריך שתחלק השדרה כ"כ עד שיהיו נראין העלין חלוקים זה מזה לגמרי, והיינו דלרש"י נחלקה הוא מה שנראה כב' לולבין פרודים לגמרי.

ובתב הב"י על מה שכתבו התוס' דאינו בנמצא כאלה לולבים דבארצנו יש הרבה פעמים כמין אדום בלולב מצד פניו, אלא כתב שבמקום בעלי התוס' לא גדלו הלולבים ולכן באו לשם אחרי שנפלה הקורא ולכן היו פרודים, [והתוס' שם בסו"ד כתבו שאע"פ שרוב הלולבין שיש אינם כאלו לולבים וכונתם שרוב הלולבין אין בהם ב' תיומת מ"מ הגמ' הסתפקה בכך"ג שימצא לולב כזה מה דין נחלק התיומת], ועי' בפמ"ג מצ"ז סק"ד מש"כ לבאר הב"י.

והקשו הט"ז [סי' תרמ"ה] והכפות תמרים על פי' הב"י בתוס' דמלשון תוס' משמע שרק לפי ר"י היה קשה להם למה בעי הכי הרי רוב הלולבין אינם כן ומדוע לא הקשו

כן על ב' השי' הראשונות, ועוד דמלשון התוס' שם שהאריכו בדברי ר"י משמע דרק לפי ר"י יש כונה אחרת בתיומת, ולכן כתבו לפרש דכונת התוס' שלפי הגאונים ורש"י מיירי בתיומת אחד, אלא דהפי' הראשון של התוס' הכונה בנחלקה הוא דכיון שהתיומת העליונה מחוברת בעלין הסמוכים ומחוברין זע"ז ואם נתפרדו זהו נחלקה התיומת, ולרש"י רק אם נחלק השדרה, והר"י חידש הענין של ב' תיומות והצריך גם קצת מהשדרה כמש"כ התוס' ועי' בכפ"ת, ומסתימת הפוסקים נראה שזהו ג"כ כונת התוס' בסוגין, ועי' בכפ"ת שכתב באופ"א.

שיטת הרי"ף והרמב"ם שנחלקה התיומת היינו ברוב העלין של כל הלולב וכל עלה נחלק במקום שמחובר לב', וכן פסק המחבר בשו"ע תרמ"ה ס"ג, וע"ע בבכור"י תרמ"ה סק"ט מה שכתב בכ"ז.

הריטב"א והר"ן בסוגיין וכ"כ הדרכי משה סי' תרמ"ה שהתיומת הדשן כתב בדעת רש"י דנחלקה התיומת הוא כלולב שיש בו תיומת אחת ונחלק העלה האמצעי לב', וכ"כ בסמ"ק הובא בביאור הגר"א, וזהו דעת הרמ"א להלכה יבואר להלן, אלא שהסמ"ק כתב עוד פי' בשם רש"י דמיירי בב' תיומות ונחלק כמו שכתבו הגאונים, ועי' בכפות תמרים שכתב דב' השי' ברש"י הוא מחלוקת רש"י בסוכה ורש"י ב"ק שם עי"ש בכ"ד.

שיעור נחלקה

דעת רש"י בסוגיין שנחלק עד העלין שלמטה מהן והיינו דנחלק ג"כ השדרה עצמה ג"כ, והביאור בזה כמש"כ הב"י דהפסול של נחלק היינו כשב' העלין פרודים לגמרי זה

מזה, ולכן רק ע"י שנחלקו בעיקרן בשדרה נחשב שהם חלוקים, וכן מבואר באור זרוע בדעת רש"י דנחלק השדרה עצמה כמו שמבואר בביאור הגר"א, ועי' בחזו"א דהכונה עם השדרה היינו עד שיגיע עד לעלין שמהצדדים של השדרה.

דעת הסמ"ק [וכ"פ הרמ"א] דלרש"י א"צ שגוף השדרה תהא חלוקה אלא דסגי בזה שנחלקו העלין עד השדרה עצמה וא"צ שעצם השדרה תתחלק, ולדעת הר"י בתוס' מבואר דס"ל שצריך שחלק מהשדרה תהא חלוקה אלא דחולק על רש"י שצריך שהחלוקה תהא ניכרת אלא סגי בנחלק קצת אבל לרש"י בעינן שתהא החלוקה ניכרת.

הריטב"א והר"ן כתבו שהשיעור הוא שרוב העלה יהא נחלק וא"צ עד השדרה ובביאור הגר"א כתב שזה עיקר, וכ"כ הטור בשי' הגאונים, ולדעת הרי"ף והרמב"ם מבואר בשו"ע שצריך ברוב העלין,

ומבואר דלשי' הריטב"א והר"ן סגי שהחלוקה תהא ברוב העלה ורש"י הצריך עד השדרה או אף שחלק מהשדרה עצמה, ובביאור מחלקותם נראה שנחלקו מהו הפסול של נחלק, דהריטב"א והר"ן ס"ל דעצם החלוקה פוסלת והיינו שצריך שהתיומת תהיה בצורתה, דמעלת התיומת הוא מה שנראה כעלה אחד וכלשון הב"י שתעמוד כמשפטה, ולכן אע"פ שלא נחלק מהשדרה ג"כ פסול, אבל רש"י ס"ל כמבואר בב"י שהפסול הוא לא מחמת שהתיומת מחולקת אלא דכיון שהוא מופרד נראה כב' לולבין נפרדים ולכן צריך שכולו יהיה מופרד עם השדרה עצמה.

וע"ע בר"ן שהביא דיש מהראשונים דמחמירים אף אם נחלק רק במיעוט מהתימות פסול, והובא להלכה ברמ"א שם, והריטב"א כתב דהטעם הוא משום דהוה כנקטם, ונראה דכוונתו ע"פ מש"כ לעיל כט ע"ב לענין נקטם דסגי דמשהו נקטם פסול משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, ומשמע מזה שהפסול הוא מעיקר הדין, [וכן נראה מדברי הרע"א בתשובה הודפס לעיל דף כט ע"ב].

אולם הריטב"א כתב ז"ל ולפי"ז אפי' נחלק במשהו פסול משום דשמא יחלק במשך ימי החג, וכ"כ בביתאור הגר"א, ומשמע דחששו לשי' זו לאו מעיקר הדין אלא חשש בעלמא, וכן נראה מדברי המ"ב ס"ק י"ט שכתב ע"ד הרמ"א שחשש למחמירים אלו, דאם אין לו לולב כזה א"צ לברך על לולבו של חברו אלא מהיות טוב יברך על של חברו, ולמבואר היינו משום דכל החשש להלכה הוא רק כמש"כ הריטב"א דשמא יתחלק לגמרי והמ"ב עצמו הביא רק טעם זה, ולכן אינו מחויב בשביל זה לברך על של חברו שאינו פסולות בעצם, ועי' להלן שהוכחנו כן מדברי המ"ב בסעי' ז'.

אולם מדברי הח"א [כלל קמט ס"י] נראה דמה"ט שיש חשש שמא יפתח נתנו לזה תורת פסול בעצם, דעי"ש בחיי אדם שכתב דמשום החשש דשמא יפתח פסול ואמרינן כל העומד ליסדק כסדוק דמי ומשמע מדבריו שהוא טעם בעצם לפסול, ונפק"מ דנו הפוסקים אם נחלק משהו אם יוכל להדביקו, שאם הוא רק חשש בעלמא יוכל להדביקו, אבל אם הוא פסול בעצם לא מהני מה שידביקו שיש חסרון בגוף הלולב בעצמו.

הרמ"א כתב כדעת הריטב"א והר"ן וז"ל ומיהו לכתחילה ומצוה מן המובחר נוהגים ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל כי יש מחמרים אפי' בנחלק קצת, ונחלקו בזה הפוסקים מהו השיעור של מקצת שכתב הרמ"א, דעת הט"ז דאינו משהו ממש אלא או כזית או טפח, אולם בחיי אדם כתב דהוא משהו ממש וכן נראה מדברי הגר"א שם הובא במ"ב ס"ק י"ט, ובנשמת אדם הוכיח שלא כדבר הט"ז מדברי הר"ן שכתב דלענין נסדק כל שהוא פוסל וכחטמו של אתרוג, ובביתאור הלכה בסוף תרמ"ה תמה ע"ד עי"ש ויבואר להלן עוד, וע"ע בבכור"י ס"ק י"א מש"כ.

והנה לגבי שי' הגאונים דס"ל דנחלקה היינו בלולב של ב' תימות כתב הלבושי שרד דהא דלא מוזכר בשו"ע משום שאינו מצוי היום כ"כ, אבל לענין דינא יש לחשוש לזה, אולם מדברי המ"ב שכתב ואם כלה השדרה בשני עלים וכו' אם נחלקה אחת מהם פסול, משמע דאם כל עלה נשאר שלם אלא שביניהם נחלקו כשר, וע"ע בב"ח ובכור"י סק"ט שחששו לשי' הגאונים להלכה, והבכור"י כתב דלכן יקח לולב המכוסה בקורא.

נחלק התימות נעשה כמי שניטל

גמ' אמר ריב"ל נחלקה התימות נעשה כמי שניטל התימות ופסול. צריך לברר לפי שיטות הראשונים הדמיון בין נחלק לניטל, והאם בנחלק הפסול הוא הא דנחלק או רק במה דדמי לניטל, והנה לפי דעת הרי"ף דנחלק מיירי ברוב העלים ביאר החזו"א [קמא סק"ב] דניטל היינו דניטל את החיבור ביניהם וממילא נחלקו העלים, אבל נחלק הוא אופן של חילוק

העלים בלא חסרון, והנידון הוא אם נחלקו בלא חסרון דמי לנחלק בחסרון.

ולשיטת התוס' דנחלק מיירי בב' תימות ביאר החזו"א סק"ג דיסוד הפסול דניטל הוא במה דניטל התיום ביניהם, ונחלק ענינו דכל שנחלק עד השדרה אינו עלה כפול ואין כאן תיומת.

והנה תוס' במשנה בריש פרקין הקשו מה החידוש בדין נטלה התיומת כיון דנקטם נמי פסול, ומבואר בדבריהם ב' דרכים לדרך הראשונה ניטל מיירי שנטלו ב' התיומות והיינו שניטל התיום של שניהם, אולם בתי' הג' כתבו שניטל נפסל אף בניטל אחד ובנקטם בעי' נקטמו שניהם, וביאר החזו"א שם שיסוד הדין דניטל התיומת אינו מחמת חסרון העלה, אלא הפסול הוא מחמת דניטל התיום שביניהם, וה"ה נחלק נמי חשיב דניטל התיום שביניהם ולכך אף בניטל אחד חשיב דניטל התיום, וזה החילוק שלגבי נקטם ראשו בעינן נקטמו שניהם, דכיון דעדיין התיום קיים א"א לדון משום ניטל, ובקטימת חצי מהראש אינו נפסל.

והנה לדעת היש אומרים בר"ן דנחלק היינו משהו מהתיומת הקשה החזו"א קמ"ה סק"ו איך יפרשו הדין של נקטם ראשו דמתני' שהרי כל ניטל היינו נקטם, ולכן כתב החזו"א דדינא דריב"ל היינו דינא דמתני' דנקטם, וכתב דבא לחדש דא"צ שכולו יקטם וצ"ע.

פסול נסדק

גמ' אמר ר"ה הונא ל"ש אלא נקטם אבל נסדק כשר וכו'. הקשו הראשונים מ"ש נסדק דלא כהימנך דכשר מנחלקה התיומת דפסול, והנה לדעת הרי"ף והרמב"ם דנחלקה

היינו ברוב העלין, כתב הר"ן דנסדק היינו בעלה האמצעי, וכן נראה מדברי הגר"א בשו"ע סעי' ז' עי"ש, אולם בלבושי שרד הקשה דמדברי הגמ' משמע שנקטם ונסדק היינו באותו מקום, והרי נקטם דעת המחבר שהוא ברוב העלין ואיך שיך לומר דנסדק הוא רק בעלה האמצעי עי"ש.

הרימב"א והר"ן כתבו שהחילוק הוא דנחלקה היינו ברוב העלה ונסדק זהו במיעוטו ורק אם הוא כהימנך פסול, ובלבושי שרד כתב לפרש כן בדעת המחבר דאע"פ שהוא ברוב העלין מ"מ אם הוא כהימנך במיעוט ג"כ פסול ול"ד לנחלק דבעינן רוב העלה, וכ"כ המ"ב ס"ק ל"ב והוסיף דאף שכמה אחרונים ס"ל דנחלק כה"ג כשר בנראה כהנמיק פסול.

וצ"ע דהרי הרמ"א חשש לשי' המחמרים דנחלק היינו במשהו וא"כ היה צריך להביא התי' של הראשונים לדעה זו שהובא בסמוך, ונראה דלפי מש"כ דלהלכה חשש הרמ"א ולא מעיקר הדין אלא כמש"כ משום חומרא שמא יפתח הלולב בתוך ימי החג לכן כתב דהכא מדינא הוא פסול.

ודבר זה מוכח מיניה וביה בר"ן דבנקטם סבר דאפי' במשהו נמי פוסל משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, וא"כ אמאי לענין נחלק הביא דבר זה בשם יש מחמרים הא זה עיקר שיטתו, וע"כ שיש סברא לחלק דפסול של נחלק שונה משאר פסולים, והביאור בזה עי' מש"כ לקמן, וע"ע בביאור הלכה סוף הסימן.

והרימב"א והר"ן כתבו שלדעת המחמירים דנחלק התיומת הוא אפי'

במשהו צ"ל דפסול נסדק כהימנך היינו ברוחב העלה, ובלבושי שרד כתב דלפי הט"ז שכתב דלשי' המחמירים הפסול דנחלק הוא בטפח, י"ל דהימנך הוא במשהו, אולם החזו"א הוכיח מדברי הר"ן עצמו שלא כדברי הט"ז מהא שהוצרך לפרש דנסדק כהימנך הוא ברחבו של העלה, ולפי הט"ז החילוק הוא בין טפח למשהו כמש"כ הלבוש"ש, וע"ע בביאור הלכה סוף הסימן מה שהביא מהנ"א ופליג ע"ד אך כתב החזו"א דמוכח כהנ"א מדברי הר"ן וכמש"כ.

ע"ע במג"א סק"ז שנראה מדבריו חילוק אחר, שכתב דנסדק כהימנך היינו לא רק העלין שאצל התיומת, ואפשר דכונתו ע"פ מש"כ רבנו ירוחם שהובא בב"י דנסדק הוא בעלין שליד התיומת, דהיינו דאם נראים כב' פסול, ועי' בחיי אדם שכתב דהעלין עצמם נחלקו לב', והח"א הוצרך לפרש כהמג"א דאיהו ס"ל דנחלק היינו אפי' במשהו נמי פסול, ועי' בשער הציון ס"ק ל"ג שהביא דברי המג"א וכתב דלפי"ז יש להזהר כשבודק את שלמות התיומת שלא לחלק את העלין הסמוכין לה שלא לפסול את הלולב לדעת המ"א.

ובעיקר דברי המג"א צ"ב דלרמ"א דהעיקר כדברי רש"י דנחלק הוא עד השדרה א"כ נסדק כהימנך הוא במעוט מהעלה ומדוע צריך לתי' חדש ואפשר דמסברא הבין כרבנו ירוחם וצ"ע, [וע"ע שעה"צ ס"ק ל"ג שכתב דהמג"א מודה לדברי הט"ז וצ"ע כונתו דמה ההכרח לכך].

והנה בביאור הלכה בסעי' ז' כתב דלדעת המחבר דנחלק היינו ברוחב העלין צ"ל

דנסדק כהימנך היינו נמי ברוחב העלין, והחילוק הוא דהכא א"צ ברוחב העלה אלא שאם נתרחקו הסדקים עד שנראה כב' פסול, והוסיף דבר"ן משמע דאף לדעת הראשונים דנחלק הוא ברוחב העלה מ"מ ניסדק כהימנך הוא בעלה האמצעי ונשאר בצ"ע.

והחזו"א תמה ע"ד הביה"ל שהרי מבואר בגמ' דנסדק היינו במקום שנקטם פסול וכמש"כ הלבוש"ש שרד, וא"כ אמאי תלה המ"ב דין זה בנחלק, וכתב דאפשר דיש ט"ס בדברי הביאה"ל וכונתו למחבר בסעי' ו' לענין נקטם.

ובאמת דמש"כ הביאה"ל מדברי הר"ן אפשר דהר"ן כתב כן רק לשי' דסובר שנקטם ראשו היינו בעלה האמצעי אבל לדעת הראשונים שהוא ברוחב העלין אין מקור לזה וכמו שהק' החזו"א.

מהו הימנך

דעת רש"י שהימנך היינו שנעשה כב' שדראות והר"ן ביאר שאין יכול לאוגדם, ורש"י אזיל בזה לטעמיה שפסול נחלקה היינו כשמופרדים לגמרי, וממילא א"א לפרש דזהו פסול הימנך, אלא הפסול הוא מה דיש ללולב זה ב' שדראות, אולם כל הראשונים פליגי ע"ז, וס"ל דהפסול הוא מה שנראה כב', ויש לדון מהו השיעור רוחב הסדק לדברי הראשונים.

המאירי כתב דאם הסדק פונה לכאן ולכאן כמחוגה שראשה מפוצל לב' צדדים, ועי' במהרש"ם תרמ"ה ס"ז שאין לפסול אם רק נתרחקו העלין, וכן נראה מדברי החזו"א קמה ס"ק ח עי"ש היטב.

אולם החיי אדם כלל קמ"ט ס"י כתב שנחלק הוא דוקא באופן שלא נראה הסדק כלל, אבל אם נתרחב הסדק עד שנראה הסדק זה נקרא בגמ' נסדק כהימנך עכ"ד, ומבואר דאף באופן שלא נראה כב' ממש אלא שנראה הסדק חשיב הימנך.

ובן יש לדיק קצת מדברי הביאור הלכה ס"ז שכתב משא"כ אם נתרחקו הסדקים עד שנראה כב' חשיב הימנך, וע"ע במ"ב ס"ק ל"ב שכתב בשם הפמ"ג דיש להזהר בזה טובא, וע"ע בלבושי שרד שכתב שהעולם טועים שמכשירים כל נחלקה התיומתו בכ"ש כי ע"פ רוב נחלק בראשה אפי' מעט נתרחקו ונעשו כהימנך ולרמ"א פסול מדינא ומשמע נמי דא"צ שיראה כב' ממש, ויש לדון לפי"ז כשיש קורא באמצע העלה של התיומת האם יפסל משום נראה כהימנך.

גדר פסול הימנך ונחלק

כתב המ"א [תרמ"ה סק"ו] בשם רבנו ירוחם דכל הפסולים פסולים כל ז' כיון שאינו הדר, חוץ מנסדק כהימנך ונחלקה התיומת דפסולים משום לקיחה תמה וכשרים ביום השני, והביאו המ"ב להלכה בס"ק י"ז, והיינו שאין חסרון של הדר בכל אלו אלא משום שאין כאן לקיחה תמה והוא כפסול של חסר, [והעירו אמאי המ"ב בסעי' ז' לענין פסול הימנך לא הביא דבריו].

הרע"א כתב דמדברי התוס' לעיל כט ע"ב מבואר שחלקו ע"ז, דבחד תי' כתבו התוס' שאף אם נקטם פסול הו"א דניטל כשר כיון שניטל חשיב הדר טפי קמ"ל ומבואר

דהפסול הוא משום הדר, ומדברי הרע"א מבואר דה"ה נחלק התיומת נמי פסול משום הדר דהגמ' משווה את שניהם.

אולם מדברי הריטב"א נראה דפסול נחלק הוא משום הדר, דהריטב"א כתב דיש פוסלים נחלק בראשו של התיומת משום דהוא כנקטם, ונתבאר לעיל דהטעם הוא משום דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג וע"כ שזהו משום הדר.

והנה לטעם שכתב הריטב"א דנחלק משהו פסול משום דשמא יפתח ע"י הנענועים וכמו שהעתיק הגר"א, י"ל דהטעם שאין פסול משום עשו ראשו של לולב משום דנחלק פסול לאו משום הדר אלא כסברת רבנו ירוחם דלא הוה לקיחה תמה ובזה ל"ש לפסול במשהו, [וקצת יש לדייק כן במ"ב שהביא דברי רבנו ירוחם רק בנחלק ולא בנסדק כהימנך, והחילוק הוא דבנחלק אין פסול משום הדר].

לולב כפוף

גמ' לולב כפוף. כתב הטור בסוף סי' תרמ"ה דכפוף הכונה דשדרתו כפופה אבל אם העלין כפופין בראשו כמו שדרך הרבה לולבין כשר, והב"י הביא בשם שו"ת הרא"ש [כלל כ"ד אות י'] דאם רק העלין כפופין אי"ז בכלל נכפף, והוסיף שם הרא"ש דאני אוהב יותר ליקח לולב שעליו כפופין דבזה ליכא חשש דנחלק ונקטם.

אולם הב"י כתב דדעת הר"ן דכפוף היינו דהעלה האמצעי כפוף, והר"ן אזיל בשיטתו דסבר דכל הפסולים כיבש וסדוק הוא בעלה האמצעי, דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, ועי' בלשון רש"י דמשמע דכוונתו

כמבואר בר"ן, ובשו"ע כתב כמש"כ הטור ולא הביא שי' הר"ן, וכתב המג"א בשם הלבוש שאם כל ראשי העלין כפופין הוא פסול, אולם כתב הט"ז דמהא דחזינן שאין מעלה לעלה האמצעי ה"ה אם כל ראשי העלין כפופין אינו פסול שהרי יש שיטות שעלה האמצעי עדיף ואם בעלה האמצעי אין פסול כ"ש בזה, וכתב עוד הט"ז שאם כל העלין ממש כפופין פסול משום דהפסול של כפוף הוא משום שיש כאן שינוי מצורת בריאתו של הלולב וכ"ז רק אם כל העלין כפופין ולא רק ראשו.

ונראה פשוט דאם העלה האמצעי כפוף לגמרי הרי"ז פסול כמו שפסל הרא"ש נקטם כל התיאומת, והמ"ב הביא דעת הר"ן דהעלה האמצעי כפוף משהו דפסול, והיינו דהמ"ב בכל הסימן כתב בשם הגר"א להחמיר כשי' הראשונים דעשו ראשו של לולב כחוטמו של אתרוג, אולם דעת השו"ע והרמ"א דלא כהר"ן.

ומבאן מוכח מש"כ לעיל דמה שהחמיר הרמ"א בסעיף ג' דנחלק הוא אף בתיאומת אינו מעיקר הדיו אלא כמש"כ המ"ב שם דמשום חשש דשמא יפתח עוד, ודנו הפוסקים לדעת הר"ן דאפשר כ"ז רק אם הוא כפוף כלפי מטה אבל אם נכפף אבל אינו יורד כלפי למטה אפשר דאף הר"ן מודה דכשר.

לולב בוויץ

גמ' כוויץ. ופרש"י שיוצאין בשדרה כמין קוציין, ובתוס' כתב עוד פי' או שנצמט ונכוויץ ובטור ושו"ע הובא ב' השי', ועי' בבכור"י ס"ק כ"ב שכתב דהרמב"ם השמיט הך דינא משום דבכל לולב יבש הוא מצוי ולכן הוה בכלל פסול יבש.

עקום דומה למגל

גמ' עקום דומה למגל. כתב הבכור"י יעקב בשם תשובות הרדב"ז שביאר החילוק בין עקום לכפוף, דעקום היינו שנתעקם כלפי פניו וחזר ונתיישר עד שנראה כעין חטוטרת אבל כפוף נשאר כן, ובכפות תמרים כתב דמלשון הגמ' לא משמע הכי.

ולבן כתב דכפוף היינו בראש השדרה או העלין, אבל עקום היינו דנתעקם מאמצע השדרה, ומשמע מדברי הפוסקים דכל הפסול הוא רק בנתעקם כמגל.

סליק בחד הוצא

גמ' דסליק בחד הוצא פסול. פרש"י שכל עליו אינו רק מצד אחד, והר"ן כתב שאין עליו כפולין, וע"ע ברא"ש שהביא בשם רב שר שלום דאיירי שמכל צד של השדרה יש עלה אחד בלבד העולה מעיקרו עד ראש השדרה, ובשו"ע תרמ"ה ס"ג כתב שאם רוב העלין אינם כפולין פסול כהר"ן הנ"ל, והרמ"א כתב דאפי' בעלה האמצעי הדין כן שאם אינו כפול פסול.

ונראה שאולי לטעמיהו בכל הפסולים אי התיאומת חשובה לפסול יותר מכל עלי הלולב, שלדעת השו"ע לגבי נקטם שרק ברוב עליו ה"ה בזה ולרמ"א שבנקטם התיאומת פסול גם בתיאומת שאין כפול פסול, והנה לדעת הר"ן והריטב"א דעשו ראשו של לולב כחטמו לגבי כל הפסולים ה"ה לענין הפסול דסליק בחד הוצא הדין כן שאף אם רק ראשו של העלה אינו כפול הרי"ז פסול.

ועוד דנו הפוסקים באופן דעלה אחד גובה יותר מהשני אי דמי לסליק בחד הוצא

כיון שאינו כפול ממש, ובשם הגריש"א זצק"ל כתבו שהוא דומה לסליק בחד הוצא, ולפי"ז ה"ה אם במשהו הוא פוסל משום דהוה כחטמו, ע"ע בר"ן שכתב ב' פי' האם הפסול של סליק בחד הוצא הוא משום דהדר ופסול רק ביום הראשון, או"ד משום דהוה כבעל מום, ופסול כל ז' ימים, ע"ע בבכרו"י סק"ח שכתב דכיון שנחלקו הראשונים בפי' דסליק בחד הוצא אם יש לו ג' הפסולין יכול ליטול את כולן ולצאת ממ"נ.

נשרו עלי הלולב

גמ' ואימא אופתא כפות מכלל דאיכא פרוד. הר"ן לעיל כט ע"ב כתב שאם נשרו עלי הלולב פסול משום דהיינו אופתא, ומשמע דמה"ט פליג על רש"י שם שפי' דנפרצו עליו היינו דנתלשו ממקום חיבורן וחיברן, דכה"ג פסול מעיקר הדין שאינו בכלל לולב דהיינו אופתא, וצ"ב דהרי קושית הגמ' היתה דאפשר דהכונה של לולב היינו לאופתא דהוא העץ עצמו ולא ללולב עצמו, וע"ז קאמר הגמ' דבעינן כפות, ולכא' הביאור בזה דבעינן מין שהוא כפות והיינו שיש בו עלין וא"כ מנלן דאם נשרו העלין פסול והרי זה מין לולב. **וגדולה** מזאת בביאור הלכה [סי' תרמ"ה] כתב בשם הגר"א דאפי' אם נשרו רק מקצת מהעלין ורוב העלין קיימים הרי"ז פסול משום דדמי לאופתא, והיינו דגרע משאר כל הפסולים כגון חרותא שאינם פוסלים אלא א"כ אין רוב כמש"כ הרמ"א שם, ומבואר מכ"ז דכונת הגמ' דאם אין עלין אי"ז רק סימן על מין של הלולב, אלא שכך הוא הכשר של הלולב ולמד הגר"א דבעינן שיהא ע"י כולו ולא סגי ברוב.

והנה בדעת רש"י אפ"ל דאין פסול מחמת חסרון המין כיון שהוא מין של כפות ולכן כל הפסול הוא רק משום דהדר, וכן נראה מדברי הראב"ד שהובא ברא"ש לעיל שכתב דבנשרו כל עלי הלולב פסול משום דהדר ולא משום דבעינן אופתא, והיינו דכונת הגמ' רק דבעינן למין כזה שיש בו עלין, והביאור בזה דלפי הראב"ד הלולב הוא השדרה ולא העלין כמבואר בדבריו בריש פרקין לענין נקטם ויבש, ולכן העלין עצמם אינו בכלל הלולב ולכן אפשר שאין פסול מחמת חסרון עצם העלין וע"כ כל הפסול הוא רק אם הוא מין אחר, אלא שאם הוא ערום לגמרי פסול משום דהשדרה אינה בכלל הדר, ולא מצד עצם חסרון העלין, אולם החזו"א סי' קמ"ו ס"ק כו כתב דאף לדעת רש"י כשהלולב מגולה בלא עלין כלל פסול לגמרי ולא משום דהדר אלא דרש"י מיירי שיש מלמטה עלין שמכסין את הלולב.

סברת אביי דאי"ז רבי נועם כפופרא

גמ' ואימא כופרא. אמר אביי דרכיה דרכי נועם, עי' בקובץ הערות ס"ו שכתב דכונת הגמ' שזהו סימן דאין כונת התורה לדבר כזה.

אולם בהגהות ר' אלעזר משה הורביץ כתב דהא דלא מייתי הגמ' הא דאמר רבא בע"ב קרא דהאמת והשלום אהבו דמזה ידעינן שאין כונת התורה ליקח הדס שיש בו קוצים, ולא ניחא ליה בקרא דדרכיה דרכי נועם משום דלרבא ס"ל דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה וע"כ יוכל ליקח הלולב ע"י דבר אחר ולכן אין חסרון בזה.

ולבאורה אם כמש"כ בקובץ הערות שזה רק סימן לאיזה מין נתכונה התורה א"כ מה מהני לקיחה ע"י דבר אחר, מ"מ המין הזה אין בו דרכי נועם, ומבואר מדבריו שאי"ז ראייה על פסול המין וצ"ע, עי' לקמן בע"ב מש"כ בתוס'.

ציני הר הברזל

גמ' ציני הר הברזל. אמר אביי וכו' אבל אם אין ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה פסול, במשנה ברורה תרמ"ה סק"כ כתב בשם הלבוש דהפסול הוא משום שאינו הדר. **אמנם** בביאור הגר"א כאן נראה שהוא פסול משום דהוה אופתא שאינו ממין הלולב, וכן נראה מדברי הר"ן ע"ש, וכבר הק' בחזו"א קמ"ו ס"ק ל"ד על דברי המ"ב דע"כ הפסול הוא מעיקר הדין ולא משום שאינו הדר.

דף לב ע"ב

הטעם שהלולב יהא גבוה מכולם

גמ' כדי שיהא לולב יוצא למעלה מן ההדס טפח. פרש"י כשם שהוא גבוה במינו מכולן, הקשו מהרש"ל ובערוך לנר דזה סותר למש"כ רש"י לעיל כט ע"ב במתני' דהטעם שצריך שיעור של ד' טפחים הוא כדי לנענע בו, וכאן משמע טעם אחר משום שהוא מין שגבוה מכולן.

והביאור בזה מבואר במאירי לקמן לז ע"ב דהנה נחלקו הראשונים בדין נענועים של הלולב דיש מהראשונים שסברו דלא סגי בהולכה והבאה כדעת הגאונים אלא

צריך כסכוס העלין, וכתב הריטב"א שיש להוכיח שצריך כסכוס מדקאמר הגמ' שצריך שהלולב יצא שיעור של טפח מההדסים ואם סגי בהולכה והבאה לבד א"צ שיצא טפח מההדס אלא ע"כ שצריך כסכוס שהרי הוא אוגד את הלולב יחד עם ההדסים ואוגדן בהדסים למעלה ולכן צריך שיצא הלולב טפח שיהא שיש כסכוס, [וכן משמע ברש"י שהאגד אינו רק למטה אלא האגד הוא למעלה וז"ל רש"י ד"ה וכדי לנענע ומה שיוצא למעלה מן האגד הוא מנענע].

והמאירי שם כתב לישב ז"ל ולדעתי אין טענה זו כלום שאם כן אף אתה צריך לומר שיהא נענעו מעכב שהרי השיעור מעכב הוא, אלא שצורך השיעור אינו אלא מפני שהלולב עיקר כמו שכתבנו וצריך שתהא נטילתו מפורסמת עד שיהא ראוי לנענעו ולהושטה הנכרת ואע"פ שההושטה והנענוע אינו מעכב מיהא בעינן שכל הראוי לבילה בילה מעכבת בו עכ"ד.

מבואר במאירי שמה שהלולב צריך להיות גבוה מכל המינים הוא מחמת שהוא גבוה מכולם וכמו שביארו הראשונים שנוסח הברכה הוא על הלולב משום שגובה מכולם, אלא שהשיעור של הגובה הוא לפי כמה שצריך לנענע, ולכן צריך שיצא טפח מההדסים שבזה ניכר יותר הנענוע, ואע"פ שעצם הנענועים אינם מעכבים מ"מ צריך שיעור לולב כזה שיוכל לעשות בו את הנענועים כדין, ולפי"ז א"ש שרש"י במשנה כתב הטעם שצריך עוד טפח אבל כאן רש"י ביאר את עיקר הטעם שצריך שיהא לולב גובה מההדסים.

והנה בחי' הגרי"ז ערכין ב ע"ב כתב בשם הגר"ח שאע"פ שאין הנענועים מעכבין את המצוה מ"מ הנענועים הם בכלל מצות לולב, והוכיח כן ממה שצריך שהשיעור של לולב הוא יהא בכדי לנענע ע"כ שמדאורייתא הוא בכלל מצות הנטילה, וכן הוכיח מהא דמבואר להלן שקטן היודע לנענע חייב בלולב שזה בכלל הנטילה ואינו הלכה נפרדת, ולפי מש"כ הביאור שצורת השיעור של לולב נקבעה לפי צורת הנטילה הגמורה וכמש"כ, ע"ע בחת"ס להלן מב ע"א שכתב שהנענועים הם הלכה למשה מסיני.

דעת הרמב"ם בשיעור הלולב

כתב הר"ן שאם ההדסים הם גדולים יותר מג"ט צריך שהלולב יהא גדול יותר דלעולם בעינן שיצא טפח מעל ההדסים, ודייק כן מלשון הגמ' דאמר לולב צריך שיצא מההדס טפח ולא אמר דשיעור לולב הוא ד' טפחים, דאי"ז שיעור מוסכם ותלוי מה שיעור ההדס וערבה, וכן פסק בשו"ע תר"נ ס"ב, ונראה מדברי הר"ן שאין שיעור ללוב אלא לעולם הוא תלוי בשיעור של ההדס אלא דפחת מד' ל"ש כיון דההדס יש לו שיעור של ג"ט.

אולם מדברי הרמב"ם [פ"ז ה"ח] נראה שיש שיעור ללולב, דז"ל כיצד שיעור אורך כל מין ומין לולב אין בה פחות מד"ט ואם היה אורך כ"ש כשר וכו', וסיים הרמב"ם ואם אגד הלולב צריך שיהא שדרו של לולב יוצא מן ההדס והערבה טפח או יותר, ומבואר מדבריו דב' הלכות נאמרו בלולב א' שיעור של ד"ט ב' דאם אגדו לעולם צריך שיהא עולה טפח מההדס, וכתב בעמק ברכה דמשמע

מלשון הרמב"ם דהשיעור של ד' טפחים בלולב הוא מדאורייתא, וכן מבואר להדיא בקרית ספר פ"ז מסוכה שהשיעור של ד"ט דהיינו אותו טפח שיצא מההדסים הוא מההלכה של שיעורים שנאמרו למשה בסיני ככל השיעורים.

ברבנו מנוח שם כתב ע"ד הרמב"ם שכתב ואם אגד הלולב צריך שיהא יוצא טפח דה"ה אם לא אגדן נמי דבעינן שיהא ראוי להיות יוצא מן ההדס והערבה טפח דהא קי"ל לולב אין צריך אגד, והטעם משום דבעינן שיהא מינו גובה מכולם, ונראה שהבין שלפי הרמב"ם אם לא אגדן ונטלן בלא אגודה אי"צ שיהא הלולב גובה מן ההדס טפח אלא סגי שיהא בלולב שיעור ד"ט, וע"ז כתב דאינו כן שמכיון שבגמ' מבואר שלולב אי"צ אגד ע"כ שצריך שיהא גבוה מכולן טפח אפילו אם לא אגדן, ובדעת הרמב"ם מבואר שאם לא אגדן לא חשיב כנטילה אחת ולכן סגי בג' טפחים ועייין.

עייין ברכי יוסף [סי' תרמ"ט] שכתב שאם אין לו אלא לולב בת ג"ט שיוכל ליטלו בברכה, והיינו דס"ל דלא נתחדש שיעור אלא היא הלכה חדשה דלכתחילה צריך שיעור שיוכל לנענע בו אבל עיקר השיעור אינו ג"ט ודלא כמו שמשמע ברמב"ם ובקרית ספר, ועי' בערוך לנר נדה כו ע"ב שכתב שלפי הברכי יוסף כל דין נענועים הוא רק דרבנן ודלא כמש"כ באות הקודם מהגר"ח.

כמה דינים בהא דלולב נבוה מכולם

גמ' אמר ר' יוחנן שדרו של לולב צריך שיצא לעיל בריש פרקין הובא שיטת הראב"ד

שסבר שעיקר הלולב הוא השדרה ולכן פסול נקטם ויבש מיירי בשדרה ולא כמו שאמרו שאר הראשונים שהוא בעלין.

והראב"ד הוכיח שיטתו מהא דאמר ר' יוחנן דשדרו של לולב צריך שיצא טפח, והיינו שסתם לולב הוא השדרה, והר"ן בריש פרקין דחה דבריו די"ל שבזה גופא נחלקו שמואל ור' יוחנן דלפי שמואל שסבר ד"ט מהעלין סבר שעיקרו של לולב הוא מהעלין וכן קי"ל להלכה דהשיעור מן העלין ועי' ברא"ש מש"כ.

הפמ"ג תר"נ מ"ז סק"א נסתפק האם השיעור של ג"ט בהדס הוא יחד אם העלין או בבד עצמו, ועוד נסתפק האם טפח הנוסף בלולב שיוצא מההדס האם הוא צריך שיצא מגוף ההדס עצמו או מהעלין ועי' בכור"י סק"א מש"כ בזה, ובשער הציון סק"א כתב דהעלין של ההדס אינו בכלל השיעור של ההדס, וא"כ אפשר דלדינא סגי בטפח מגוף ההדס ולא מהעלין.

ע"ע ברמ"א תרנ"א שצריך לקשור הדס שיהיה גבוה יותר מהערבה, וכתב בביאור הגר"א ע"פ המדרש שההדס דומה לעינים והערבה לפה.

עוד ראוי להביא מש"כ המ"ב [שם ס"ק י"ד] שיש להיזהר לנוהגים ליתן טבעות לקשות את הלולב שלא יתנו את הטבעות בטפח אחרון של השדרה כיון שהוא צריך להיות ראוי לכסכוס העלין.

גמ' אר"ה א"ש הלכה כר"ט. מבואר דלמסקנת הגמ' שיעור הדס הוא ב"ט ומחצה, ועי' ברא"ש שהקשה על דעת הרי"ף וכ"פ הרמב"ם

פ"ז מסוכה ה"ח שכתבו דהשיעור הוא ג"ט, ועי' בכפ"ת מש"כ לבאר.

והנה נחלקו הראשונים האם הטפח הנוסף של הלולב האם הוא בשיעור של הג"ט או שהוא שיעור של טפח רגיל עי' ברא"ש ובר"ן, ובשו"ע תר"נ הובא ב' השי' והרמ"א כתב דנוהגים לכתחילה כשי' הרי"ף והרמב"ם והמ"ב כתב דיש להקל בדיעבד.

גמ' לא דק והיינו לחומרא לא דק. כונת הגמ' דמכיון שמעיקר הדין סגי בב' טפחים ומחצה ואמר שצריך ג' נמצא שהחמיר ולחומרא אמרין לא דק.

האור שמח [הלכ' לולב] תמה הרי אף הכא אתי לידי קולא שאם לא ימצא אלא לולב שיש בו ב"ט ומחצה לא יטול והרי מעיקר הדין שיעור בכך ואכתי קשה דלא דק, וכתב שמוכח מכאן שבשעת הדחק כמו שמברך על שאר פסולין ה"נ מברך אם יש לו פחות משיעור ולכן אין כאן קולא כיון שהוא יטול בשעת הדחק ויברך.

נפרצו עליו בהדס

מתני' נפרצו עליו. דעת רש"י דנפרצו היינו נשרו וכמו שפי' לעיל כט ע"ב לגבי לולב דנפרצו היינו נשרו, והר"ן הקשה דא"א לומר כפרש"י בלולב דהתם פירש דאגדן לעלי הלולב ובהדס שהם קנים ל"ש לומר הכי, ולכן פירש כפי' הראב"ד בלולב שהעלין נסדקו באמצע וכן לגבי הדס נפרצו העלין באמצע.

אולם הרא"ש כאן כתב שאף לתוס' שנפרצו היינו שנחלקו העלין לשניים מ"מ נפרצו עליו דהדס היינו שנדרו וכן מבואר

מנחת

דף לב ע"ב

משה

רכג

בראב"ד הלכ' לולב דפירש לגבי לולב כתוס' ובהדס כתב לא גרס "נפרצו" אלא גרס "נפרטו עליו" והיינו שנפלו וכתב שם דאם נסדקו אין סברא לפסול אותם בהדס כיון דלא מינכר פירציהו עי"ש.

ברין ענפיו חופין את עצו בהדס

גמ' תנו רבנן ענף עץ עבות שענפיו חופין את עצו וכו'. מבואר בגמ' דב' סימנים איכא להדס שיהא ענפיו חופין את עצו ולכן א"א לומר שזה דולבא, וכן בעינן שיהא עבות ולכן א"א לומר שהדס הוא זיתא,

וי"ש לדון האם לבתר דמסיק דבעינן הדס מחמת אותם סימנים א"כ היכא דיש לו מין הדס אין הלכה שיהא עבות או חופה את עצו, או כיון שזה סימן שזה ההדס צריך שיהא בצורה הזו.

אולם בהגהות ר' אלעזר משה כתב לתלות דבר זה בברייתא דמיייתי הגמ' ת"ר קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת זהו הדס, ר' אליעזר בן יעקב אומר ענף עץ עבות זה שטעם עצו ופריו שוין זהו הדס, וכתב שלראב"י שהסימן של הדס הוא שטעם עצו ופריו שוין א"כ הא דמבואר בפסוקים שצריך עבות וחופה את עצו הוא לעכובא שהרי הסימן להדס הוא טעם עצו ופריו שווין, אבל לפי מד"א שחולק שהסימן של הדס הוא עבות וחופה את עצו א"כ אין זה לעכובא דאינו רק סימן מה כונת התורה של הדס.

והוביח כן שהרי לענין ערבות כתיב בתורה ערבי נחל והרי אין צריך דוקא אותם שגדלו על הנחל אלא שכונת התורה הוא

שצריך מין כזה שגדל בנחל, וא"כ ה"נ לענין הדס אין צריך עבור אלא מין עבות וחופה את עצו.

אולם צ"ע הרי לענין לולב מקשה הגמ' לעיל בע"א ואימא אופתא ודוחה הגמ' בעינן כפות וליכא ומשמע בגמ' שצריך מין שיהא כפות, והרי זה פשוט שאם נתלשו כל העלין עד שכל הלולב ערום פסול, ולכאורה אם אופתא פסול משום שכתוב כפות וצריך מין שיש בו עלין אמאי אם נתלשו פסול וע"כ שאין הכונה שזה רק גילוי על המין אלא שצריך שיהא עליו בפועל.

ובן מוכח בתוס' לעיל ל ע"א שכתב לגבי אתרוג צריך גדול שיהא מינכר לקיחתו, דהגמ' לקמן לה ע"א מקשה דאימא כונת התורה באתרוג לפלפלין, ודוחה הגמ' דבעינן שיהא מינכר לקיחתו ולכן פלפל שהוא קטן לא מינכר, ולכאורה כונת הגמ' שזה ראייה שהמין שהתורה אמרה הוא פלפלין אלא מין אחר וא"כ מה ההכרח שיהא צריך בפועל שיעור שמינכר לקיחתו הרי כיון שזה מין אתרוג יהא כשר אלא ע"כ שלאחר שגלי לן קרא דבעינן שיהא מינכר לקיחתו אי"ז רק הוכחה על המין אלא צריך שיהא צורת הלקיחה ע"י שיהא מינכר לקיחתו, וא"כ ה"נ לגבי דין עבות וחופה את עצו.

והנה רש"י פירש ענף עץ עבות שכלו ענף שהעץ מחופה בעלין וכו', וכתב הרש"ש לדייק מדברי רש"י אלו דבעינן שהעץ יהיה מחופה ע"י העלין ממש, ואם נפרדים דהיינו שעומדים באופן כזה שאין העץ מכוסה הרי"ז פסול, וסיים הרש"ש דלא ראה שהעולם נזהרין בזה, ומבואר מדברי הרש"ש שפי' כונת

הגמ' דענפיו חופין את עצו אינו בתורת סימן שזהו מין הדס, אלא דזהו צורת ההכשר של הדס.

והנה במור וקציעה [סי' תרמ"ו] כתב שאם אין ראשו של העלה מגיע לצד עיקרו של העלה שמעליו פסול, והטעם משום שאין כאן ענפיו חופין את עצו, והוסיף שם דק"ו מלולב דבעינן כפות דהיינו שמכוסה בעלין, והובא דבריו בשערי תשובה כאן, ומבואר מדבריו שהדין של עליו חופין את עצו אינו סימן על ההדס אלא שזהו צורת ההדס ולכן אם מקצת עצו מגולה חסר בצורת ההדס.

אולם הבכור"י בתוספת ביכורים [ס"ק יא] חלק ע"ד וכתב דהא דלולב ציני הר הברזל פסול, משום דהתם חסר במין הלולב אבל מי אמר דה"ה בהדס חסר במין ההדס כשאינו חופה את כל עצו, ועוד דק"ו פריכא היא דהתם נקטם פסול והכא נקטם כשר, ועוד כתב דמדברי הירושלמי מוכח דסגי שרוב עצו מחופה, ומוכח דלא צריך שיהא עלה של זה מגיע בצד ראשו של זה דסגי במה שהעלין עצמם חופים את העץ, [ועי' היטב בבכור"י הנ"ל דמשמע מדבריו דאף א"צ שרובו יהא חופה וצ"ע], ועי' בחזו"א סי' קמ"ו שהאריך בכל דברי המור וקציעה ויבואר להלן.

והחזו"א [קמו ס"ק ט"ו וכ"ח] הק' ע"ד המו"ק מהא דמבואר בראשונים דסגי ברוב לגבי עבות, וה"נ לגבי ענפיו חופין את עצו, ומבואר מזה דאינו רק סימן על המין, ולא דמי ללולב שאם אינו כפות כציני הר בהרזל דפסול דהתם אין שמו עליו, אמנם ברבנו ירוחם כתב וז"ל ענף עבות הוא שענפיו חופין עצו, פי' לא שצריך כך אלא שכך דרכו,

[והובא דבריו בחיים וברכה אות נט] ומשמע מדבריו דאף רובו א"צ שהוא סימן בעלמא, ולפי"ז צ"ע מהו השיעור הקנים שצריך בבדי ההדס ואטו אם יהיה בו רק קן אחד יהיה כשר וצ"ע.

אולם באמת נראה די"ל דאף למור וקציעה א"צ שיהא חופה את כולו ממש, אלא סגי ברוב וככל השיעורים דסגי ברוב, אלא דעיקר חידושו של המו"ק מבואר בחזו"א דכל הדין שנחשב שהעץ מחופה הוא רק אם ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה, ובלא"ה אין חסרון רק מה שהעץ מגולה בין העלין אלא דצורת החיפיו בעץ הוא רק באופן כזה שיש רצף ושנראה כמין שרשרת כלשון רש"י, אבל אה"נ אם יש רוב עלין שהם באופן זה סגי בהכי, אלא שמדברי הראשונים נראה דסגי מה שהעלין עצמם חופים את רוב העץ, והנה בשו"ע מבואר דלמצוה בעינן כולו עבות ולפי"ז ה"ה דבעינן למצוה שכל העלה יהיה מחופה כמש"כ המו"ק וצריך שהשיעור של ג"ט יהיו כולם מחופים ע"י עלין.

ועי' בחזו"א [בסק"ו] שכתב דלדברי המו"ק נמצא שאם נקטם עלה אחד העלה שתחתיו לא חשיב שחופה את עצו כיון שיסוד הדין שהעלה חופה את עצו הוא רק כשיש רצף בין כל העלין וזהו יסוד החידוש של המו"ק, ולפי"ז כתב החזו"א שיתכן שאם נשרו רק ב' עלין ההדס יפסל, עי"ש בכ"ד, ולכן מסיק שם החזו"א בסק"ז שכל סברת המו"ק הוא רק כשלא היה מעיקרא בתחילת גידולו כך אבל אם היה ונשר אף המור וקציעה סובר שזה לא מגרע את השיעור, ומ"מ לדינא למבואר בשו"ע דלכתחילה צריך כולו למצוה

מנחת

דף לב ע"ב

משה

רכה

צריך שיהא כולו משולש כהבנת המו"ק
כמבואר בחזו"א בס"ק כ"ו.

המעם דהאמת והשלום אהבו

גמ' אמר אביי דרכיה דרכי נועם וליכא רבא
אמר מהכא האמת והשלום אהבו.
בהגהות ר' אלעזר משה לעיל ע"א כתב דהא
דלא אמר רבא כאביי משום דרכיה דרכי
נועם משום דסבר רבא לקמן לז ע"א דלקיחה
ע"י דבר אחר שמה לקיחה ולכן אין חסרון
של דרכי נועם שיכול ליקח אותו ע"י דבר
אחר, ולכן הוצרך להביא קרא דהאמת
והשלום שצריך ליטול מין שבעצמו שלום
ואמת, ומבואר מדבריו דסבר דהא דבעינן
דרכי נועם אינו סימן איזה מין התורה
הצריכה, אלא שזה סיבה שצריך ליקח כן
דאם הוא סימן מה נפק"מ אם אפשר לקחתו
ע"י דבר אחר, וע"י בקובץ הערות [סי' ו'
א'] שכתב שכונת הגמ' שזה סימן איזה מין
התורה הצריכה ע"ש מש"כ לענין דינא דדרכי
נועם דיבום.

והנה תוס' [ד"ה האמת והשלום] כתבו והאי
טעמא לא הוי מצי למימר במרור שיוכל
לכתשו או להסיר עוקצין ולאכול אבל הכא
בעינן כדרך גדילתו, ומשמע מדברי התוס'
דבעצם אינו סימן אלא שזהו סיבה, דאם הוא
סימן מה מהני שיוכל להוריד הקוצין הא מ"מ
אי"ז בכלל האמת והשלום, ומבואר כסברת
רא"מ הורביץ שכתב בדעת רבא שכיון
שנטילה ע"י דבר אחר לכן הוה בכלל דרכי
נועם, אולם י"ל דחלוק טובא מהתם דהתם
הוה תוספת על עצם צורת הנטילה שהרי אין
חיוב ליטול באופן זה, אבל כאן י"ל דמה
שאוכל אותו ע"י כתישה אי"ז משנה את צורת

המרור ולכן אף שהוא מין מ"מ הוה בכלל
דרכי נועם ודו"ק.

מהיכן צריכין ג' עליו לצאת

תוס' ד"ה תלתא. ושמא בחד קינא מיקרי
כשהם סמוכים ודבוקים זה בזה אע"פ
שכל אחד בעוקצו, משמע בתוס' שאע"פ
שא"צ כרש"י שכולם יצאו ממקור אחד מ"מ
בעינן שיהיו סמוכים ודבוקים זה בזה.

אמנם ברא"ש ובריטב"א מבואר שא"צ
דבוקים אלא שכולם יצאו בשורה
אחת דהיינו באותו קו של גובה, ולשון השו"ע
שלושה עלין בגבעול אחד, ופי' המ"ב בעיגול
אחד שאין אחד נמוך מחברו שכל אחד
בעוקצו.

וידוע בשם החזו"א הובא בקה"י [סי' כ"ו]
שא"צ שיהיו הג' עלין בקו אחד ממש,
אלא כל שיש קו ישר שהג' השרשים נפגשים
בו אע"פ שאחד נמוך מחברו זהו בכלל
משולש, ובקה"י הוכיח כן מהירושלמי.

גמ' הדס שוטה וכו'. הרמ"א [תרמ"ו ס"ג]
כתב שבמדינותם שלא היו הדסים מצוים
סמכו על רב כהנא שהכשיר שוטה, בצירוף
זה שי"ל שהדס דב' ע"ג ב' ואינם כהדס שוטה
המוזכר בגמ', והבכור"י [ס"ק י"ב] תמה דכל
מה שהכשיר ר"כ הוא רק בתרי וחד דהוה
כמו שילוש אבל בתרי ותרי לא, ובמשנה
ברורה כתב בשם הגר"א שלא לסמוך ע"ז.

שיעור העלין שנשרו מההדס

גמ' משכחת לה באסא מצראה וכו'. נחלקו
הראשונים מה השיעור שאם נשרו העלין
בהדס בעלמא שיפסל ההדס, הר"ן כתב בשם

יש מי שאומר שהדס שיש בו ג' עלין ונשר עלה אחד מכל קן וקן מכל שיעור ההדס פסול, והוכיח כן מהא דאמר ליה רבא לר"ט בגמ' השתא עבות תלתא לא משכחינן, ואם היה כשר אם נשרו הרי אפשר למצוא אפילו באמה בת חמשה כן, ועוד הוכיח מלשון הגמ' דאמר לענין הדס מצראה דדוקא אם נשאר שיעור עבות.

והביא הר"ן שהרא"ה חולק על שיטה זו וכתב שאם היה ממין עבות דהיינו שהיה ג' עלין בכל קן ונשר עלה אחד מכל קן ונשארו רוב עלין דהיינו ב' כשר משום שאף בכה"ג מיקרי שעבותו קימת, ועי' בריטב"א שמבואר שכונת הרא"ה שאפילו שרק נשרו מקן אחד ב' עלין הוא פסול כיון שחסר כאן עבות בהדס, ודייק כן הרא"ה מלשון הגמ' דמקשה כיון דנתרי תרי עבות היכא משכחת לה, משמע שרק משום שנשרו ב' עלין אין כאן עבות אבל אם נשר עלה אחד חשיב בכלל עבות.

ועל הראיה שהביא הר"ן מהא דקאמר רבא דלא משתכח עבות תלתא כתב הריטב"א שכונת הגמ' דלא משכחינן כיון דפעמים נושרים יותר מב' עלין, ומה שהוכיח מהא דמבואר בהדס מצראה שרק אם נשאר בו שיעור עבות צ"ל כמש"כ בהגהות הב"ח דכיון שהיה ז' עלים ונשרו רובם לכן רק משום שנשאר שם עבות על מה שנשאר ההדס כשר, אבל אם בתחלה היה רק ג' עלין במה שנשר עלה אחד מכל הבר לא נפקע מזה שם עבות. **וביאור** פלוגתת הי"א והרא"ה נראה דהיי"א סברו שאם נשר עלה אחד מכל קן וקן פסול אין כאן עבות שהדין עבות בהדס הוא מעצם החפצא של ההדס, ולכן ל"ש לומר

בזה רובו ככולו, וכמו דל"ש לומר רובו ככולו לגבי השיעור של ג"ט, [אולם משמע שאם נשרו רק חלק מהבר וברוב הבר נשאר ג' עלים חשיב עבות דלגבי שיעור שצריך בהדס סגי ברוב אלא שאם יש פחות מב' עלין אי"ז בכלל עבות], וסברת הרא"ה נראה שסבר שהדין עבות אינו מחמת עצם החפצא של ההדס אלא שיש הלכה שצריך עבות ולכן אפ"ל בזה רובו ככולו ולכן אם נשארו ב' עלין כשר, וכן נראה מדברי המ"ב והביאור הלכה שביאר סברת הרא"ה משום דרובו ככולו.

אלא שצריך לבאר שבדברי הרא"ה מבואר שאם נחסר קן אחד בכל ההדס הוא פסול ולא אמרינן בזה רובו ככולו, ונראה דסברת הרא"ה הוא דל"ש לומר רובו ככולו בזה שהדין שצריך עבות הוא הלכה שבכל קן וקן שבהדס ולכן אם חסר קן אחד חסר בשיעור של ההדס, אבל הי"א שכתב הר"ן חלקו ע"ז וס"ל שאם חסר רק בקן אחד כשר ע"כ צ"ל דלא דנים על כל קן וקן בפנ"ע אלא על כל ההדס ולכן אם רובו עבות כשר.

ונמצא שנחלקו הר"ן והרא"ה בתרתי א' אי דין עבות נאמר על כל קן וקן, שלפי הי"א נאמר על כל ההדס ולרא"ה על כל קן וקן, ב' האם שיך לומר רובו ככולו בעבות שלפי הרא"ה אמרינן ולי"א לא אמרינן כן. **והנה** מדברי הרא"ה מבואר שאם בתחלה חלק מן ההדס לא היה עבות והיה בו רק ב' עלין הוא פסול ולא אמרינן שיהא כשר מחמת שרובו ככולו ומ"ש, וביאר הקה"י [כו אות ב'] שלפי הרא"ה אם גדל מעיקרא רק ב' עלין בהדס פסול דחשיב הדס שוטה ואינו ממין ההדס אלא דאם נשר אח"כ כשר דרובו ככולו.

ומבואר לפי"ז דלפי הרא"ה נאמר ב' הלכות בעבות, א' דבעינן מין שהוא עבות, ב' שיהיה עבות בפועל אלא דלזה סגי שיהא רוב עבות כלל דיני התורה דרובו ככולו, ועצם הך דינא מצינו בלולב דמבואר בפוסקים בריש סי' תרמ"ה דהא דבעינן עלין בלולב כדי שלא יהא אופתא כמבואר לעיל לב. ועוד בעינן נמי שיהא בפועל עלין אלא דבזה סגי ברוב.

בעיקר דין נשרו כתב הרא"ש בשם הראב"ד שלמצוה בעינן כל שיעור ההדס עבות, אבל בדיעבד אם נשרו מקצת קנים לגמרי או שבתחלה היו רק רוב העלים עבות ונשארו ברוב הקנין שבהדס עבות כשר, וכן פסק בשו"ע תרמ"ו סעי' ה', אולם הרא"ה חולק בהדיא על דין זה וכמש"כ.

החילוק בין נשרו העלין בהדס לנשרו עלי הלולב

הביאור הלכה ריש סי' תרמ"ה הביא דהגר"א [שם סק"ז] כתב דלולב דנשרו מקצת עליו ונשארו רוב העלין פסול מדין אופתא שמבואר בגמ' לב ע"א שאינו לולב, וכתב הגר"א דכמו שמצינו לענין הדס שאם נשרו מקצת עליו פסול ה"ה בלולב, אולם כתב הביאור הלכה דלמבואר בשו"ע לענין הדס שאם נשרו מקצת קנים ונשארו רובם דכשר ה"ה לענין לולב, ועוד כתב דהרי בהדס הביא הר"ן ב' דעות ולפי הי"א של הר"ן שאם נשר עלה אחד מכל קן וקן הדס פסול הוא דלא אמרינן רובו ככולו ה"ה לגבי לולב, אבל לרא"ה שכה"ג כשר ה"ה בלולב כה"ג שנשרו מקצת עליו ונשאר הרוב כשר.

וי"ש לדון בדברי הביאה"ל שהרי לרא"ה אם נשר קן שלם הוא פסול וא"כ חזינן דלא

סומכים על רוב, וא"כ אמאי בלולב לא אמרינן שאם מקצת מגולה נפסול דחשיב כמו קן שלם מגולה.

אולם למש"כ באות הקודמת דכל מה שפסל הרא"ה אם נשר קן שלם הוא רק בהדס משום דיש הלכה של עבות על כל קן וקן, אבל בלולב דנים את כל הלולב כולו והיכא שיש מקצת מגולה אין סיבה לפסלו, ולכן כתב הביאור הלכה שכמו שכתב הרא"ה שבקן עצמו אמרינן רובו ככולו לגבי הדין עבות ה"ה בלולב נמי אמרינן הכי.

אולם צריך להבין במש"כ דלי"א שבר"ן בלולב פסול אם נשרו מקצת עליו ג"כ שהרי להדיא מבואר מדברי הר"ן שאם לא נשרו מכל הקנים ההדס כשר א"כ ה"ה בלולב נמי נכשיר אם נשר רק עלה אחד, וצ"ל דסברת הי"א שבהדס דנים את כל ההדס ורק אם חסר בכל הקנים עלה אחד דפסול משום דכה"ג אינו בכלל עבות דב' עלין אינם עבות, ה"נ לענין לולב נמי אם חסר עלה אחד היינו בכלל אופתא וצריך להיות פסול.

שיעור רוב העבות בהדס

והנה בעיקר השיעור של רוב ההדס לפי מה שפסק השו"ע כהראב"ד כתב בחזו"א [קמו סק"א] לדון האם רוב עבות בהדס הכונה היא שצריך שרוב הבד יהיה מחופה ע"י עלין שהם עבות, או"ד דבעינן שרוב הקנים של ההדס יהיו קימים, ונפק"מ באופן שהיה למשל בהדס י"א קנין והיו ששה קנין בראש ההדס שהיו מקורבין כל קן לחברו, ולמטה היו חמשה קנין שהיו מרוחקים זה מזה, ונמצא שאם נשרו כל הששה קנין ונשאר רק ה' קנין

עלי ההדס הוא מדין רובו ככולו ודין הרא"ה הוא ג"כ משום רובו ככולו וא"כ א"א לדון ב' פעמים רוב.

ובתב החזו"א דלפי מש"כ שזה תלוי ברוב הבד שחופה את העלין שהוא עיקר העבות אין פסול יותר מה שנשרו רוב העלין דלעולם צריך לדון מה השיעור שרוב עזו מחופה, אולם כתב די"ל שמצרפים את המקום באורך וברחב ולעולם דנים את המקום שאין בו הדס כאינו מחופה.

עי"ש עוד בבה"ל שהביא בשם הב"ח דאם ההדס גדול מאוד אפשר שאפילו אם רוב שיעור ההדס פסול מ"מ אי יש בו שיעור של רוב של ג"ט עבות כשר, וצ"ב דהנה בגמ' מבואר דבהדס שיש בו ז' עלין אם נשרו ה' עלין פסול כיון שהרוב נשר, ואילו בהיו ג' עלין ונשרו ב' עלין דעת הרא"ה דכשר ובפשוטו הטעם משום דרובו ככולו, והתם שהיה ז' עלין ל"ש פסול דלעולם דנים לפי גודל ההדס וא"כ ה"ה כשיש שיעור גדול של הדס אמאי לא נימא שהכל בכלל ההדס ואין לדון רק את השיעור הכשר וצ"ע, ואפשר לחלק דבגמ' מיירי שנשר מהקן שמקומו שם נצרך להכשר ההדס, משא"כ כשיש הדס ארוך א"צ את כל ההדס בשביל ההכשר ולכן כה"ג כשר.

עוד כתב הביאור הלכה דבפמ"ג נסתפק באופן שהיה שיעור של רוב הדס שלא במקום אחד האם מצרפין ב' מקומות או לא, והביכורי יעקב כתב שמצרפין, ובדברי הפמ"ג משמע דכל הספק היה רק באופן כזה שהיה ו' טפחים להדס ורוב שיעור של ההדס הוא שוטה ואינו משולש אלא שיש בו שיעור של

אע"פ שנשר רוב העלין מ"מ ההדס יהא כשר כיון שבקנין שנשארו הם מחפים את רוב ההדס, [וכתב החזו"א דזה ברור שאם רוב הבד עצמו מגולה אע"פ שיש רוב עלין בכה"ג ודאי שפסול דלחומרא בודאי אזלינן בתר רוב הבד].

ומלשון המ"ב ס"ק יח נראה דבעינן שרוב הבד יהא מחופה שכתב דמודדים את השיעור לפי ז' גודלין, ועי' בשו"ע הגר"ז שנראה מדבריו דאזלינן אחר רוב הקנים בלבד.

ועי"ש בחזו"א שכתב לדון שאם בעינן רוב הבד מחופה מהעלין אפשר שאין לצרף אם עכשיו העלין שנשארו מחופין את המקום שנשר העלה, שמכיון שמעיקרא היה מחופה ע"י עלה אחר אין לעלה שמחפה אותו עכשיו דין שמחפה את עצו, ולכן נסתפק שם באות ה' כשהיו עלה בתוך עלה ועלין שבתוכו היו עלין קטנים ונשרו אלא שמחופה עכשיו ע"י עלין גדולים שסמוכים לזה דשמא לא חשיב מחופה, וע"ע בבכור"י תר"נ סק"ג וצ"ע.

ספיקות הביאור הלכה בנשרו מקצת העלין

הביאור הלכה [ד"ה ולעיכובא ברובא] הסתפק באופן שנשרו רוב עליו וכן בכל קן וקן חסר עלה אחד, וכתב הביאור הלכה דיש לצרף את ב' דיני הרוב דהיינו את הרוב שאמר הראב"ד שמספיק שיהא רוב עלין שיהא בהם עבות, וכן לצרף את סברת הרא"ה שאם יש ב' עלין ג"כ הוה בכלל עבות, או"ד דפסול מכיון שסו"ס נשרו רוב העלין א"כ א"א להכשיר את ההדס דכל ההכשר של רוב

ב' טפחים שזהו שיעור הדס כשר, ובזה הנדון הוא כיון שבפועל יש שיעור של עבות הוא כשר, או"ד כיון שבפועל רוב ההדס אינו עבות פסול, ומשמע מזה דבאופן שיש בהדס למשל ג' טפחים ומחצה וב' מהם הוא עבות וטפח ומחצה אינו עבות דכה"ג לכו"ע מצרפין את ב' החלקים דיש שיעור עבות דכה"ג אין רוב אחר שסותר לזה, ולפי"ז באופן שאין רוב בבד עצמו שהוא פסול אפשר דכה"ג אם יש שיעור של ג"ט עבות יש בזה את דין השו"ע דלכתחלה כולו בעינן.

והנה הבכור"י סי' תרמ"ה סק"ד כתב להסתפק אותו ספק לענין לולב האם אפשר לצרף ב' חלקים, וצ"ב מ"ט לגבי הדס פשיטא ליה שיוכל וצ"ע.

דף לג ע"א

יבשו רוב עליו

ונשתייר ג' בדין לחין

גמ' ת"ר יבשו רוב עליו ונשתיירו בו ג' בדין לחין כשר ואמר רב חסדא בראש כל אחד ואחד. דעת רש"י דהכונה לג' בדין ובכל בד ובד ג' עליו לחין.

ובתב הרא"ש דמשמע מרש"י דבד היינו הענף והקשה ע"ז דמלשון נשתיירו ג' בדין משמע שמתחילה היה יותר והרי אין באגודה יותר מג' הדסים, והביא דהתוס' רי"ד פי' דקאי על הלולב שהיו בו הרבה הדסים ונשתיירו בו ג' בדין ועי"ש מה שהק' ע"ז. **ולבן** פי' הרא"ש דהכונה על בד אחד דנשתייר שם ג' קנין ובכל קן עלה אחד של הדס, וכונת הגמ' בראש כל אחד ואחד הוא משום

דכל קן מורכב דאחד עולה על גבי השני, והקשה בכפ"ת דהרי לדברי הרא"ש ההדס פסול משום דהוה הדס שוטה עי"ש מש"כ לבאר ע"פ מש"כ הרמ"א, וע"ע במ"ב תרמ"ו ס"ק כ"ו שהביא מדברי הפמ"ג שמישב באופ"א, וע"ע בר"ן ובריטב"א שנראה מדבריהם כפי' רש"י וע"ע בערוך לנר, ועי' לשון המחבר דמשמע שלפי הרא"ש אין צריך בכל הדס ג' עליו וכבר תמה עליו בביאור הגר"א שם.

יבשו ג' בדין העליונים פסול

גמ' שם. הר"ן והריטב"א כתבו דכשם שאם הוא לח מציל על הכל ה"ה אם הוא יבש פוסל הכל אע"פ שכל העלין לחים, דהיינו שהעיקר תלוי בראש ההדס, אולם הראב"ד בהלכות לולב כתב דכיון שאם נקטמו עליו כשר ע"כ א"א לפסול הדס שיבשו עליו דהרי אף אם אינם קימים הוא כשר, ואף דהר"ן והריטב"א נמי ס"ל הכי כמו שפי' הר"ן במתני' דנקטם היינו העץ עצמו ולא העלין וכשנקטם העלין כשר, מ"מ ס"ל דכיון שהעלין קיימים והם יבשים אינו הדר.

והנה דעת הראב"ד לענין לולב דנקטם ראשו כשר, ואילו ביבש התיומת כתב המ"ב תרמ"ה ס"ק כ"ב בדעת הראב"ד דפסול, וצ"ע מ"ש דלענין לולב לא אמרינן הך סברא דיבש כשר משום דל"ג מנקטם, ועי' לעיל כט ע"ב שנתבאר דיש סברא לחלק בין לולב להדס שהעלין של הלולב הם מעצם החפצא של הלולב ולכן כשנתיבש חסר בהדר, משא"כ העלין של ההדס הם דבר בפנ"ע וע"ז ל"ש לומר שכשהעלין יבשים כל ההדס אינו הדר ועי' לעיל כט ע"ב מש"כ.

ביאור הספק אם יש דיחוי

גמ' בעי ר' ירמיה נקטם ראשו מערב יו"ט וכו' יש דיחוי אצל מצות או לא. עיקר דין דיחוי נאמר בקדשים כגון שהקדיש בהמה שאין ראויה להקרבה דאע"פ שחזרה להכשרה ויכול להקריבה חל דין דיחוי שנפסלה להקרבה, והסתפקה הגמ' האם לעניו מצות ג"כ אפ"ל כן, ועי' ברש"י בסוגין שמבואר בכמה מקומות דהמושג של דיחוי במצות היינו שחל עליו שם פסול לגבי המצוה [עי' רש"י בע"ב ד"ה אלא בתר ובד"ה ה"ג].

ועי' אור שמח פי"ד משחיטה ה"ח שלענין מצוה כשמיחד אותו למצוה נמי שיך דין דיחוי שלא יהא ראוי למצוה, והגמ' הסתפקה האם אמרינן במצות דיחוי כמו דאמרינן בקדשים שחל חלות פסול בהחפץ למצוה.

וי"ש לבאר הספק בתרתי, א' י"ל דלא נתחדש דין דיחוי אלא בקדושה כקרבנות ולא במצות, ב' י"ל דל"ש כלל המושג של דיחוי רק בקדשים דהתם יש חפצא של דבר קדוש, אבל במצות לא חשיב לחפצא של מצוה ע"כ לא שיך בזה תורת דיחוי, ועי' לקמן דיבואר דנחלקו הראשונים בזה.

והנה ברש"י ביאר דהספק הוא האם נוהג דין דיחוי במצות כמו שנוהג בקרבנות שאם נראה ונדחה משנשחטה וכו', והא דלא כתב רש"י כמש"כ התוס' דהספק היה בדיחוי מעיקרא דבקדשים כה"ג אף דיחוי מעיקרא הוה דיחוי כדמוכח בכמה דוכתי, י"ל ע"פ מה דמבואר ברש"י בפסחים צח ע"א וקידושין ז ע"ב שלמסקנת הסוגיא כאן בע"ב אף בקדשים אין דיחוי מעיקרא, וכן נראה מדברי

רש"י בע"ב, ולכן כל הספק הוא מזה שמצינו בקדשים נראה ונדחה, וע"ע במהר"ם וכפו"ת מש"כ בכונת רש"י.

עלתה בו תמרה ביו"ט

גמ' ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו יש דיחוי אצל מצות. רש"י בהמשך [ד"ה ולולב מסוכה] כתב שלמד"א לולב צריך אגד יש דין דיחוי אם אגדו בפסול בערב יו"ט ואע"פ שחזר והוכשר קודם יו"ט, ולמד"א לולב א"צ מבואר ברש"י שאין דין דיחוי רק משעה שנכנס יו"ט אבל קודם יו"ט אין דין דיחוי. **וא"כ** למד"א לולב צריך אגד אין צריך להעמיד הספק באופן שעלתה בו תמרה ביו"ט אלא אף אם אגדו קודם יו"ט יש אותו ספק אלא דנקט כן להעמיד הספק אף למד"א לולב אין צריך אגד, אולם בדעת תוס' בסוגיין כתב במהרש"א שאף למד"א לולב צריך אגד אין דין דיחוי רק ביו"ט עצמו ויבואר להלן.

דין דיחוי בעלתה בו תמרה במחובר או רק בתלוש

רש"י ד"ה ועלתה בו תמרה. ביו"ט משנאגד דבתלוש נמי סלקה, צ"ב מדוע הוצרך רש"י דוקא משנאגד הרי באות הקודם נתבאר דלמד"א לולב א"צ אגד יש דין דיחוי אפילו שלא נאגד, וכתב בערוך לנר דפרש"י כן דקתני בגמ' שעלתה תמרה ביו"ט ומסתמא ביו"ט הוא כבר אגוד שהרי א"א לאגוד ביו"ט ולכן חל דין דיחוי בזה, אבל אה"נ למד"א לולב א"צ אגד יש דין דיחוי אף אם לא נאגד, [וע"ע מש"כ להלן בע"ב בדעת רש"י בזה].

ומש"כ רש"י דבתלוש נמי סלקה, משמע דאתי למימר דבמחבר ל"ש להעמיד, והביאור בזה י"ל דהנה הראב"ד בספר כתוב שם ורמז לזה כאן בהשגות על הבעה"מ דמיירי שעלה תמרה במחבר דבתלוש ל"ש והנדון הוא לצאת בו בחול המועד, וכ"כ במאירי כאן בחד פי' דמיירי שעלה במחבר והנדון הוא האם נדחה לחול המועד, וכונתם דלגבי יו"ט עצמו אין נדון משום דיחוי דאף אם נקצץ מ"מ לא יוכל לצאת בו דכיון שהוא מוקצה במחבר אין נדון עליו ביו"ט אלא בחול המועד, וכמש"כ המג"א בסי' תרנ"ה בשם הרשב"א דערבה שנקצצה ביו"ט אסור ליטלה משום מוקצה, ועפ"י י"ל דלכן פי' רש"י דמיירי בתלוש משום דאז יש נפק"מ בדיחוי לענין יו"ט עצמו. **אולם** דעת השו"ע בסי' תקפ"ו ותרנ"ה שאין בזה איסור מוקצה לגבי קיום המצוה, ולפ"ד א"א לומר שרש"י לא פי' במחבר משום מוקצה, ואפ"ל טעם אחר דמשו"ה פרש"י דמיירי בתלוש משום דאי מיירי נקטם במחבר ועלה בו תמרה אפשר שאין כאן נידון של דיחוי כיון דבשעה שהוא מחובר א"א לקיים המצוה של נטילת ד' מינים ממילא ל"ש תורת דיחוי בזה, עי' פמ"ג תרנ"ג שנסתפק אם אפשר לקיים מצות ד' מינים במחבר, וע"ע בצל"ח בשבת קלא ע"א.

ומדברי הראב"ד והמאירי דס"ל דמיירי במחבר וכל הנפק"מ לענין חול המועד מבואר דיש דין דיחוי אע"פ שהוא מחובר ואינו יכול לקיים המצוה, ואע"פ שקודם יו"ט לא חשיב דיחוי כיון שאינו זמן המצוה מ"מ ס"ל להראב"ד דבשעה שהגיע זמן המצוה חשיב דיחוי אע"פ שלא יוכל

לקיים המצוה, ולכא' זה שלא כדברי רש"י דלמד"א בעי אגד ל"ח דיחוי רק אם אגדו, וצ"ע.

ביאור הפשיטות מדיחוי בכיסוי הדם

גמ' ותפשוט ליה מהא דתנן וכו' ואמר רב פפא ז"א אין דיחוי אצל מצות. כתב הריטב"א דאע"פ שהתם חשיב נראה ונדחה שהרי קודם שכיסהו הרוח היה יכול לכסות וא"כ מה מייתי הגמ' ראייה לנדון כאן שהוא נדון של דיחוי מעיקרא, וכתב שכונת הגמ' להוכיח בדרך כ"ש דאם בנראה ונדחה אין דיחוי כ"ש בדחוי מעיקרא.

האור שמח הלכ' שחיטה [פי"ד ה"ח] כתב שמוכח מהגמ' שאין דין לכסות את כל הדם, דאם היה הלכה לכסות את כל הדם מה מייתי הגמ' מכאן לנדון של דיחוי במצות הרי הכא יש חיוב על כל דם לכסות בעפר, אבל בכל מצוה כגון בהדס אין דין ליטול את אותו הדם ואמאי שייך בזה דיחוי, ולכן כתב שמוכח דאין דין לכסות את כל הדם אלא בכל חלק וחלק מהדם יכול לקיים בו מצות כיסוי ולכן דומה ללולב.

ומבואר בגמ' חידוש דשיך דין דיחוי אע"פ שיכול לקיים המצוה בחפץ אחר ול"ד לקרבן שחל חובת הקרבה בבהמה שהקדיש, אלא דס"ל לגמ' דכשיחד הדבר למצוה שיך לדון בזה דין דיחוי.

גדר איסור מלקט ענבים ביו"ט

רש"י ד"ה עבר וליקטן. ואין ממעטין ביו"ט משום שבות שדומה למתקן כלי ומכשריו, וכן דעת תוס' שבת קג ע"א ד"ה

לא צריכא, ועיין ברע"א בשו"ע נסי' תרמ"ו
בט"ז סק"ו] שכתב דבמרדכי בשבת כתב
שמייעוט ענבים ביו"ט הוא איסור דאורייתא.
ובן נראה מדברי הערוך שהובא בתוס'
כתובות ז ע"א ד"ה האי שהוכיח מדין
זה דפסיק רישא דלא נחא ליה מותר, ומשמע
שנדון הערוך הוא דינא דאורייתא, והרשב"א
שם באמת הקשה על הערוך דאין כאן איסור
דאורייתא ואין הוכיח לענין פסיק רישא דלא
ניחא ליה.

והרע"א שם כתב שנפק"מ אם מותר לומר
לעכו"ם ליטול את הענבים ביו"ט
שאם הוא רק מדרבנן מותר משום דחשיב
כשבות דשבות שמותר במקום מצוה, אבל
אם הוא מדאורייתא אסור לו לומר לעכו"ם,
ועי' בכפות תמרים מש"כ.

דיחוי בליל יו"ט שאינו זמן קיום המצוה

רש"י ד"ה ולולב מסוכה לא יליף. ואי לא
צריך אגד איצטריך למינקט יו"ט
משום דאי לא קדש היום אכתי לא חל עליה
זמן המצוה ולא שם מצוה למיקריה דחוי,
מבואר ברש"י שדין דיחוי חל כבר משעה
הראשונה של יו"ט ותמה בערוך לנר הרי
בלילה אין יכול לקיים מצות נטילת ד' מינים
ואמאי חשיב זמנו לענין דין דחוי, ע"ע ביאור
הלכה [תקפ"ו ג'] שהביא דברי הערוך לנר.
והעירני הרב א"י קרליבך שליט"א לדברי
המאירי מגילה יט ע"א שכתב
דבירושלמי מבואר שבן כרך שמחויב בקריאת
המגילה בט"ו יכול להוציא בן עיר שמחויב
בקריאה ב"ד, והטעם משום שבליל י"ד חל

חיוב קריאה לכל אלא שזמן הקריאה לבן כרך
הוא ביום ט"ו וכיון שחל חובת קריאה לכן
יכול להוציא, וחזינן מכאן שיש זמן שחל
חיוב אבל חיוב בפועל עדיין לא בא, וא"כ
אפ"ל הכא דזמן החיוב הוא בלילה משעת
שכבר נתקדש החג אלא דשעת קיום המצוה
בפועל חל רק ביום.

דיחוי בנראה ונדחה במצות

תוס' ד"ה נקטם. וכי תימא הא אסקינן וכו',
כונתם דלקמן בע"ב פשיטא לגמ'
דמיעט ענבי ההדס ביו"ט כשר ולא אמרינן
דדחוי הוא, והטעם כיון שדיחוי מעיקרא לא
הוה דיחוי והכא מספקא ליה להגמ', וכתבו
לישב דהתם בידו ללקט לכך לא הוה דיחוי,
והוכיחו התוס' דאף בקדשים אמרינן דכל
שהוא בידו לא חשיב דיחוי ואפי' בנראה
ונדחה כמבואר בזבחים בקיבל פסול את הדם,
וכתבו התוס' דבמיעט ענבים אע"פ שהוא
בידו מ"מ היכא דנראה ונדחה יש דין דיחוי.
וביאר הרע"א ע"פ מש"כ התוס' בזבחים
לד ע"ב וכ"כ הר"ן כאן דבידו
באיסור לכן לא חשיב בידו כ"כ, ולכן רק
לגבי דיחוי מעיקרא אמרינן הכי ולא לגבי
נראה ונדחה, [ועי' ברע"א מש"כ לתמוה על
תוס' ויבואר להלן בסוף הסוגיא].

והנה ברש"י מבואר דפליג על תוס',
דבפסחים ובקידושין כתב רש"י דאף
בקדשים דיחוי מעיקרא לא הוה דיחוי ולא
חילק דהתם דוקא משום שהוא בידו, וכן נראה
מדברי רש"י דכתב והשתא לא דייק לחלק
בין נראה ונדחה לדחוי מעיקרא, וע"כ צ"ל
כמו שכתב הריטב"א שהגמ' חזרה בה למסקנה
וס"ל שאין דין דיחוי.

מנחת

דף לג ע"ב

משה

רלג

בתוס' שדימו דיהוי בביסוי הרם לסוגיין

תוס' בא"ד. והא דמייתי הכא ההיא דכיסו
אע"פ שבידו לגלות, מ"מ הואיל ונפטר
מלגלות וכו', ביאור הדברים כתבו התוס'
בזבחים דכיון דלאחר שנתכסה אין מצוה
לגלותו בשביל לכסות לכן אין מעלה במה
שבידו לגלות, והטעם שיסוד מצות כיסוי הוא
התוצאה שזה מכוסה ולכן אף כיסהו הרוח
אין ענין לגלותו.

ועי' בבית הלוי ח"ב סט"ו שהק' דא"כ בסוגיין
נמי אמאי חשיב בידו הא ליכא מצוה
ללקט הענבים מההדס, ותי' דהכא מ"מ הא
מחויב הוא ליטול ד' מינים ע"כ מוכרח הוא
ליטול כדי לקיים המצווה, משא"כ לגבי כיסוי
אינו מחויב לכסות אלא א"כ הדם מגולה.

דעת תוס' שדיחוי הוא רק ביו"ט עצמו

תוס' ד"ה והכא במילף לולב מסוכה
קמיפלגי. והוה מצי לאשמעין
פלוגתייהו וכו', כתב המהרש"א דמשמע
מתוס' שלפי האוקימתא הקודם שהמחלוקת
הוא אם יש דחוי אצל מצות לא היה קשה
לתוס' מדוע נחלקו רק ביו"ט.

וכתב מהרש"א שמוכח שתוס' חולק על
רש"י וס"ל דאף למד"א לולב צריך
אגד ל"ש דיהוי רק ביו"ט בעצמו אבל בערב
יו"ט ל"ש כלל נדון של דיהוי.

ולכן כתב המרש"א שתוס' כתבו שהחידוש
לרבנן שנקטו ביו"ט שאין דין דיהוי
ביו"ט אבל קודם יו"ט ל"ש נדון של דיהוי,
שלפי רש"י צ"ל שלפי אוקימתא זו הא דנקט

יו"ט כמו שכתב קודם לכן שביו"ט ע"כ מיירי
שכבר אגדו וממילא שיש לדון פסול של תעשה
ולא מן העשוי.

דף לג ע"ב

טעם הפסול של ענבים שחורים בהדס

גמ' ל"ש אלא ענביו שחורות אבל ירוקות
מיני דהדס הוא, דעת רש"י לעיל יא.
ד"ה עבר וליקטן דהפסול של ענביו מרובין
מעליו הוא משום שאינו הדר, וכן מבואר
ברש"י כאן שכתב דכיון שהוא מינו לא חשיב
מנומר, וכן ביאר במג"א דאף במקום אחד יש
חסרון של מנומר.

אולם השעה"צ תרמ"ו סק"ד הביא
דבירושלמי נסתפק מהו הטעם
דענבים פוסלים האם משום שנאמר ענף עץ
ולא ענף פרי ולפי"ז כל פרי פוסל אא"כ עדין
לא נגמר דאז אין שמו עליו, או"ד דבעינן
שיהיה דומה לעצו ולכן בזה תלוי האם הפרי
הוא ירוק כמו העץ הרי"ז כשר, ומסיק שם
הירושלמי דבעינן ענף של עץ ולא ענף שלא
פרי, ונפק"מ בענבים ירוקות שנגמרו דאי
משום דבעינן שיהא דומה לעצו כשר שהרי
זה דומה, וכתב השעה"צ דבבלי לא מוזכר
טעם הירושלמי.

והנה השו"ע תרמ"ו ס"ב כתב הרמ"א דענביו
מרובין מעצו כשר לשאר הימים,
והמג"א תמה ע"ז דכיון שהוא פסול משום
הדר א"כ אף בשאר הימים הוא פסול, ולדעת
המחבר לקמן דאזיל בשי' הרמב"ם א"ש דסבר
דבכל פסולי הדר כשר בשאר הימים ה"ה כאן,
[ואדרבה הק' הט"ז אמאי הוצרך הב"י לכתבו
מ"ש משאר דוכתי].

הערוך השולחן כתב לישב ע"פ סברת הירושלמי שהפסול הוא משום דבעינן שיהו דומה לעצו ואי"ז פסול הדר אלא פסול חדש ולכן בשאר ימים שהוא מדרבנן כשר.

הטעם שענבים אדומות אינם פוסלים משום מנומר

גמ' אמר ר"פ אדומות כשחורות דאמר ר"ח אדום שחור הוא אלא שלקה. הכפות תמרים תמה דמבואר מדברי הגמ' שהפסול של אדום משום שנראה כשחור ובל"ז לא, וקשה הא כיון שאינו ממין ההדס לא חשיב הדר ולכאורה י"ל דיש בו פסול של מנומר, וכתב בכפ"ת דאח"כ בכל הצבעים נמי פסול משום דלאו הדר, אלא דהא דבעינן טעמא דשחור הוא אלא שלקה, משום דהוקשה להגמ' אמאי אמר שחור הא כל שחור מתחלה נעשה אדום וא"כ ליתני אדום, וע"ז קאמר הגמ' דכל אדום שחור אלא שלקה.

אולם הבכורי יעקב בתוספת ביכורים כתב דאח"כ רק צבע שחור ואדום פסול, ועי' במ"ב סק"ו שהביא דהפרמ"ג נסתפק בזה וכתב דלטעמא דהירושלמי משום דעצו ולא פרי ה"ה כל צבע אינו פוסל אם הוא לא פרי גמור.

והנה בביאור הגר"א [סי' תרמ"ח סעי' ט"ז] כתב להוכיח לענין פסול של מנומר באתרוג, דכ"ז רק אם הוא מנומר במראה פסול אבל אם הוא מנומר במראות הכשרים של האתרוג אין בזה פסול של מנומר, וכתב דמסוגיא דידן מוכח כן דקאמר הגמ' דהפסול של ענבים הוא משום מנומר, והק' דמבואר בגמ' דכל הטעם של אדום הוא משום דמראה

שחור הוא אלא שלקה, ואם מנומר ממראה כשר נמי פסול מ"ט בעי להך סברא וכמו שהק' הכפ"ת, ונראה מדבריו דרק שחור חשיב שינוי מראה של ההדס, ומשום"ה בעינן לטעם שאדום הוא אלא שלקה דבל"ז לא היה פסול מנומר כיון שהוא ממראה כשר.

וצ"ב כוונת הגר"א דהא כתב רש"י בד"ה ואדומות כשחורות דמיינ דלא מין ירוק ומבואר דכל דבר שאינו ממין ירוק חשיב לאו מין הדס וא"כ צ"ב איך אפשר לומר דמראה אחר מלבד אדום היה כשר הרי לאו מין ירוק הוא, וכן בד"ה מיני דהדס כתב דירוק כשר שמראהו שוות לו ואינו נראה כמנומר, ולפי הגר"א דמראה כשר אין בו פסול מנומר לא היה צריך רש"י לכתוב שמראהו שווה דאיכא אופנים שאף שאין מראה שווה לו אין פסול מנומר כמש"כ הגר"א דמראה כשר אין חסרון של מנומר וצ"ע.

קו' הרע"א דבעי"ט אין דין דיחוי **גמ'** אלא לבתר דאגדיה תפשוט מינה דדיחוי מעיקרא לא הוה דיחוי. הרע"א תמה הא כיון דמייירי בערב יו"ט אמאי יש כאן חסרון של דיחוי הא תוס' כתבו לעיל דהיכא שבידו אין נדון של דיחוי והרי בערב יו"ט בידו ללקט הענבים.

ועוד הרי הכא אי"ז בידו באיסור ואף אם היה נראה ונדחה היה שייך לומר בידו וצע"ג, ועי' בערוך לנר מש"כ לישב.

קסבר הזמנה בעלמא הוא

גמ' לעולם בתר דאגדיה וקסבר אגד הזמנה בעלמא הוא וכו'. במהרש"א בע"א דייק מדברי רש"י כאן שכונת הגמ' לישב דהמשנה

מנחת

דף לג ע"ב

משה

רלה

קאי כמד"א לולב א"צ אגד ולכן אין דין דיחוי קודם יו"ט אף אם אגדו דהזמנה בעלמא היא, אולם בס"ד של הגמ' מבואר ברש"י דקאי למד"א לולב צריך אגד שהרי פרש"י דהך תנא סבר שאין דין תעשה ולא מן העשוי אבל מבואר שיש דין אגד, וע"כ צ"ל שהגמרא חוזרת בה שהמשנה לא מדברת למד"א לולב צריך אגד אלא למד"א אין צריך אגד ולכן אין כאן דיחוי דהזמנה בעלמא היא, ועי' בפירוש ר"ח דמשמע כן.

ובתב המהרש"א שתוס' חולק על רש"י וס"ל דאף למד"א לולב צריך אגד מ"מ לא חשיב דיחוי כיון דהוה הזמנה בעלמא ורק ביו"ט עצמו שייך דיחוי, אלא שתוס' כתבו שא"א לפרש בכונת הגמ' כן דקאי כמד"א לולב צריך אגד דא"כ היה חסרון של תעשה ולא מן העשוי והיה צריך לאגדו עוד פעם ובמשנה משמע שכשר כשליקט.

ועי' בריטב"א שגרס בדברי הגמ' כמש"כ מהרש"א בתוס' לעולם לולב צריך אגד, וכתב לישב מה שהעירו תוס' דהא יש חסרון של תעשה ולא מן העשוי, וכתב הריטב"א די"ל דלכתב דאגדו בפסול חזר והתיר האגד, ומבואר מדבריו דאם היה פסול של דיחוי לא היה מועיל מה שחזר והתיר האגד כיון דחל עליו פסול של דיחוי.

בגדר דין נראה ונדחה

רש"י ד"ה אלא בתר דאגדיה וכו'. בסו"ד כתב רש"י דנראה ונדחה אמרינן רק אם נראה ביו"ט ואח"כ נדחה, צ"ב כונתו שהרי השתא מיירי הגמ' למד"א לולב צריך אגד ולכן חשיב נדחה קודם יו"ט משעה שאגד

הלולב דמשעה זו חשיב שהוא נראה למצוה וא"כ אמאי לגבי הדין של נראה ונדחה פרש"י דלא חשיב שע"י האגד הוא נראה.

ומבואר מזה שהדין של נראה לגבי מצוה הוא דוקא בשעה שהוא נראה למצוה בפועל, וכל מה שמבואר למד"א לולב צריך אגד חשיב דיחוי מעיקרא קודם יו"ט בשעה שאגד כ"ז לגבי הדין דיחוי, דלגבי דיחוי מעיקרא בעינן רק שיחול על חפצא דין חפצא של מצוה לכן אמרינן דדבר זה חשיב חפצא אבל גבי הדין של נראה בעינן שיהיה נראה ממש.

ונראה לדייק כן מדברי רש"י בתחלת הסוגיא שכתב דנראה ונדחה בקרבנות היינו משנשחטה ולא קודם שחיטה, אולם באחרונים כתבו בכונת רש"י משנשחטה דקודם לכן הוה בעלי חיים ואינם נדחים.

מסקנת הגמ' לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה

גמ' דיחוי מעיקרא דלא הוה דיחוי תפשוט מינה אבל נראה ונדחה חוזר ונראה לא תפשוט. תוס' בע"א כתבו שהסברא שלמסקנת הגמ' יש לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה, אע"פ שהיכא שיש איסור בדבר לא מהני הסברא של בידו לנראה ונדחה רק לדחוי דמעיקרא, ונמצא לפי"ז שדין דיחוי דמעיקרא היכא שלא הוה בידו כהא דעלתה בו תמרה נשאר בספק.

הרע"א תמה מה היה ההכרח של תוס' שהטעם שמהני בעבר וליקטן הוא משום שזה בידו וסברת בידו באיסור לא מהני לנראה ונדחה, הא י"ל שבזה גופא הסתפק ר'

ירמיה מה הטעם של המשנה שעבר וליקטן כשר האם משום שבמקום שהוא בידו אין חסרון של דיחוי ואם יש סברא של בידו אין חילוק בין דחוי מעיקרא לנראה ונדחה, או דאין כאן סברא של בידו כלל כיון שהוא באיסור והטעם שעבר וליקטן כשר משום שבמצות אין דין דיחוי דמעיקרא ולפי"ז ה"ה ג"כ בעלתה בו תמרה ביו"ט אין דין דחוי.

ובתב הרע"א דאיכא נפק"מ לדינא לפי סברא זו באדם שהיו לו ב' הדסים ביו"ט אחד שעלתה בו תמרה ביו"ט והיינו שזה היה דחוי מעיקרא, ועוד הדס היה לו שהיה בו ענבים שאשחור ביו"ט וליקט את הענבים ביו"ט והיינו שההדס הזה היה נראה ונדחה, וא"כ לפי תוס' נמצא דשניהם ספק ולא יטול, וכתב שלפי הסברא שכתבו יהא חייב ליטול שניהם ויצא בזה יד"ח ממ"נ, דאם בידו הוא סברא אף בנראה ונדחה כן, ואם אין סברא של בידו יטול ההדס שהוא דחוי מעיקרא שזה הסברא של המשנה שאם עבר וליקטן כשר רצ"ע.

דעת הרמב"ם והרא"ש שאין חילוק בין נראה ונדחה לדיחוי מעיקרא

הרמב"ם פ"ח ה"ה והרא"ש כתבו סתם שאם ליקט ענבים ביו"ט כשר ולא חילקו בין אשחור מאתמול או ביו"ט עצמו ודייק הב"י מזה דס"ל בכל גוונא אמרינן אין דיחוי, ואף בנראה ונדחה, וצ"ע מדברי הגמ' דמשמע דבנראה ונדחה לא נפשט.

והבית יוסף כתב לישב דלאחר שהגמ' אומרת שאם אית ליה הושענא אחרינא לא חשיב מתקן מנא כיון דמותר לו

ללקט לאכילה ממילא לא חשיב שנדחה כיון שאין מוכרח בשביל המצוה, והא דלא קאמר הגמ' מעיקרא כן משום דלא אסיק אדעתיה לכך.

אמנם הט"ז תמה ע"ז דמה יועיל אית ליה הושענא אחריתי הרי אסור לו לתקנו לכתחילה בשביל לצאת בו ע"ש מש"כ, ויסוד הנדון בזה הוא מהו הכונה של בידו האם מחמת שיכול לעשות כן או מחמת דשייך הכ"ת של כשרות וע"ע במחצית השקל ובכפ"ת.

בדברי רש"י שפי' שאגדו

רש"י ד"ה הא מיעטנהו ביו"ט כשר. ואע"ג דנאגד כבר דהא ביו"ט לא אגיד ליה, הקשה הרש"ש הרי הכא מיירי ביו"ט והגיע זמן המצוה ואמאי הוצרך רש"י לומר שאגדו. **ובתב** דמוכח מכאן דס"ל לרש"י שלמד"א לולב צריך אגד אם לא אגד אין דין דיחוי, שמכיון שצורת קיום המצוה הוא ע"י אגד אין לזה תורת מצוה שיהא בזה תורת דיחוי בלא אגד.

אולם צ"ע לפי מש"כ המהרש"א דרש"י ס"ל שכונת הגמ' שאגד הזמנה בעלמא הוא למד"א לולב א"צ אגד, ונמצא שהמשנה מדברת למד"א אין צריך אגד וא"כ אמאי הוצרך רש"י לומר כאן ואע"ג דנאגד.

מסקנת הסוגיא לחלק

בין דיחוי בקדשים לדיחוי במצות

במסקנת הגמ' מבואר דדיחוי מעיקרא לא הוה דיחוי והספק נשאר בנראה ונדחה אי יש דיחוי, והתוס' בפסחים צח ע"א

[ובזבחים יב,ב] הק' מהא דמבואר בגמ' שם לענין קדשים דיש דיחוי אף מעיקרא, ותי' התוס' דיש לחלק בין קדשים למצות והיינו דגם במצות איכא דין דיחוי מ"מ דיחוי מעיקרא לא נאמר לגבי מצות.

אולם מדברי רש"י שם מבואר דפליג ע"ז שכתב דהסוגיא כאן דקאמר דדיחוי מעיקרא לא הוה דיחוי פליגי וס"ל דאף בקדשים אין דיחוי מעיקרא, והיינו דפליג ע"ד התוס' וס"ל דאין חילוק בין קדשים למצות.

וביאור דברי התוס' נראה דס"ל לתוס' שיסוד הדין של דיחוי הוא רק אם יש חפצא שנדחה כגון בקרבן דבשעה שהקדישו נדחה מהקרבה, אבל במצות כגון בהדס פסול ל"ש לדון דין דיחוי כיון שהוא פסול למצוה ל"ש לדון אותו כדחוי מהמצוה, וכל מה דשיך לדון דיחוי במצות הוא רק באופן שנראה כבר למצוה, דכיון שנראה למצוה והיה לזה שם של חפצא של מצוה ונפסל שיך לדון בו דין דיחוי, ורש"י שם דפליג נראה דס"ל דאף בקדשים הוה כמו מצות דל"ש לדון דיחוי דכל הדין דיחוי הוא רק בדבר שעומד להקרבה ונפסל, אבל באופן שמתחלת הקדישו אינו ראוי להקרבה לא חשיב דחוי כיון שאינו חפצא של קרבן.

ועוד תי' התוס' כאן כמש"כ התוס' בסוגיין דרק באופן שהוא בידו אמרינן דלא הוה דחוי ואף בקדשים הדין כן דאם הוא בידו ל"ש דיחוי, אבל התם מיירי הגמ' כשאינו בידו.

והנה רש"י בסוגיין [ד"ה תפשוט מינה] כתב שהמקור שדיחוי מעיקרא לא הוה דיחוי הוא ממה שמצינו בקרבן דהרי קודם

ח' ימים אינו ראוי להקרבה, והרש"ש כאן תמה ע"ז דהרי לא הקדישו אז ומה שיך בזה דיחוי, ונראה דדעת רש"י דיסוד דין דיחוי הוא רק בדבר שזה תלוי בחפצא ולכן הוכיח רש"י ממה שמצינו במחוסר זמן שאין חסרון של דחוי וע"כ הטעם משום דאין כאן חפצא שנדחה, ולכן ה"ה במצות נמי ל"ש דיחוי כיון שאין כאן חפצא של מצוה דע"י שהיה פסול מעיקרא לא הוה חפצא דמצוה [וזהו כסברת התוס' בתי' הראשון שם], אלא שהתוס' שם סברו דבקדשים חשיב שהחפצא הוא דחוי כיון דבשעה שמקדישו הוא נדחה מהקרבה, אבל רש"י ס"ל דאף הקדש לא חשיב שהחפצא נדחה כיון דאינו ראוי להקרבה ורק בנראה ונדחה דכבר חלה הדין הקרבה שייך לוומר דין דיחוי.

ומבואר מזה ג' שי' בדבר, א' לדעת רש"י יסוד דין דיחוי נאמר רק כשיש חפצא שנדחה ולכן ס"ל לרש"י דדיחוי מעיקרא לא הוה דחוי, ואין חילוק בין קדשים למצות.

ב' דעת התוס' בפסחים בתי' הראשון שזה על דרך רש"י ומש"ה במצות אין דיחוי, אלא דס"ל דבקדשים חשיב שיש כאן חפצא של מצוה.

ג' תי' הב' של התוס' ס"ל דדין דיחוי אינו דוקא בחפצא ולכן הק' התוס' ממחוסר זמן וכמש"נ, ונפק"מ בכ"ז הוא ביאור ספק הגמ' מעיקרא האם שייך דיחוי במצות דלרש"י ותוס' בתי' הא' הספק הוא האם מצות חשיב כחפצא דשייך בהו דיחוי, אולם התוס' בתי' הב' דס"ל דא"צ דוקא חפצא בשביל דין דיחוי ע"כ צ"ל דסברת הגמ' לחלק בין קדשים

למצות הוא משום דשמא כל דין דיחוי נתחדש
רק בקדושה ולא במצוות.

קו' השער המלך שיפסל מדין מצהב"ע

בעיקר מה דמבואר במשנה שאם מיעט
ענבים מההדס ביו"ט כשר, הקשה
השער המלך [פ"ה מסוכה] אמאי לא אמרינן
שיפסל למצוה משום מצוה הבאה בעבירה,
ובתחלה כתב דלא מחמת העבירה באה במצוה
שהרי בגמ' מבואר שאם ליקטן לאכילה כשר
וא"כ היה יכול לקיים את המצוה בלא העבירה.

והביא מש"כ הירושלמי בשבת שקורע על
מתו לא חשיב מצוה הבאה בעבירה
וא"כ ה"נ הכא, ולעיל נתבאר שבאחרונים
למדו שכונת הירושלמי שכל הדין מצוה הבאה
בעבירה הוא כשהעבירה היא מחמת החפצא
אבל בחילול שבת ויו"ט אינו כן שהאיסור
הוא על הגברא ולכן ל"ש בזה מצהב"ע.

אית ליה הושענא אחריתי

גמ' הכא במאי עסקינן דאית ליה הושענא
אחריתי. פרש"י דכיון שיש לו אחר אין
כאן עשית כלי כלל, וכ"כ ברמב"ן בשבת קיא
ע"א שזה דומה למתקן ההדס בפסח דאין כאן
מעשה תיקון כלל.

אולם בתוס' בשבת קג ע"א הקשה לפרש"י
א"כ אמאי הגמ' אומרת דסבר לה
כאבוה דדבר שאין מתכון מותר, הא אף אם
דבר שאין מתכון אסור ג"כ דינא הכי כיון
שיש לו הושענא אחרת, ולא משמע בגמ'
שהיא חזרה בה ממה שאמרה בתחלה, [ועי'
במאירי בשבת שם שכתב לישב קושית תוס'].

אולם תוס' שם וביומא לה ע"א וכתובות ו
ע"א כתבו בשם הערוך דהיכא דאית
ליה הושענא אחרת מותר דאע"פ שיש כאן
פסיק רישא מ"מ כיון דלא ניחא ליה במקום
מצוה מותר אפילו מדרבנן ואכמ"ל בכ"ז.

גדר דין אגד לרבנן דסברי לולב א"צ אגד

רש"י ד"ה ופליג עליה. ואפילו רבנן דפליגי
עליה דר' יהודה ואמאי לולב שאינו
אגוד כשר מודו דמצוה לאגדו כדתניא לעיל
משום זה אלי ואנוהו ואוקימנא כרבנן.

כתב הטור סי' תרנ"א כתב שמדברי רש"י
אלו מבואר שלרבנן דסברי לולב א"צ
אגד מ"מ לכתחילה חובה לאגדו משום זה
אלי ואנוהו, והב"ח ביאר שכונת הטור ממש"כ
רש"י דלרבנן מצוה לאגדו וכו', ומה הוסיף
רש"י בזה הרי בגמ' מבואר שיש לרבנן מצוה
לאגדו, וע"כ שכונת רש"י לומר שאע"פ שזה
רק משום זה קלי ואנוהו מ"מ איכא בזה חובה
למצוה, [מיהו עי"ש בבית יוסף מש"כ לדחות
דברי הטור].

ואפשר שהמקור של רש"י היה מגוף הסוגיא
דמבואר בגמ' דאם הותר אגדו ביו"ט
יאגדנו כאגודה של ירק, ומשמע בגמ' דאתי
לחדש דין חדש, ולכאורה אם לולב צריך אגד
הוא מדין זה קלי ואנוהו מה הגמ' בא לחדש
הרי זה ברור שכל דין של אגד משום הידור
מצוה אם יכול להדר אבל אם אינו יכול לעשות
אגד פשיטא שהוא פטור ומה החידוש בזה
שיאגד כאגודה של ירק, ונראה שמה הכריח
רש"י שאף לרבנן יש חובה לעשות את ההידור
מצוה של אגד אלא שאין זה מעכב את

הנטילה, ולכן הגמ' באה לומר חידוש שאע"פ שמצד חובת דין אגד צריך לעשות קשר גמור כמו ר' יהודה מ"מ ביו"ט שאין יכול לעשות קשר כזה מקיים את דין אגד ע"י שכורך אותם כאגודה של ירק.

וביאור דין זה שלרבנן יש חובה לעשות את ההידור מבואר שבדין של לולב צריך אגד לרבנן אינו סתם דין של הידור מצוה לעשות אגד, אלא כמו שלר' יהודה בדין של לולב צריך אגד נתחדש שהדין אגד אינו דין בגברא באיזה אופן יטול את ארבעת המינים, אלא שדין אגד הוא הלכה חדשה באיזה צורה יהיו הד' מינים שהוא נוטל דהיינו שנתחדש שיטול ג' מינים מאוגדים, ה"ה לרבנן נאמר דין של הדר שצורת הנטילה יהיה כשהם מאוגדים, וזה מש"כ הטור שלפי רבנן ביום חול יש דין אגד כמו של ר' יהודה שיהא קשר גמור.

אולם בדרכי משה שם שכתב דלרבנן אף שיש הידור באגד מ"מ אין חיוב לעשות קשר גמור אף בחול ודלא כמשמעות הטור דרק ביו"ט עצמו עושה כן, ועי' במ"א סק"ג שפי' כן כונת הרמ"א, אולם במ"ב שם ס"ק י"א מסיק דבחול צריך לעשות קשר גמור ורק ביו"ט יעשה באופן זה.

והנה בגדר דין הידור של רבנן עי' בחי' הגרי"ז נזיר ב ע"ב שכתב דאי"ז הידור של נוי אלא שהוא הידור בנטילה וכמו שנתבאר לדעת ר' יהודה, ועי' אבני נזר סי' תלג שכתב יסוד זה עי"ש.

נפק"מ בין רבנן ור"י אם לולב צריך אגד והנה בעיקר דין של לולב צריך אגד כתב הר"ן בסוגיין שלפי ר' יהודה שלולב

צריך אגד אסור ליתן ביו"ט לתוך האגד את הלולב וההדסים והטעם כיון שעיי"ז הוא עושה כלי, ונראה מבואר כנ"ל שדין אגד לר' יהודה הוא שעיי"ז יש כאן נטילה חדשה וע"כ חשיב שעושה כלי, והנה בסוגיות שלפנינו מצינו כמה נפק"מ בדין לולב צריך אגד.

א' ל ע"ב דחשיב שנוי מעשה שיקנה בגזילה, והיינו שהאגד משנה את כל הג' מינים שהוא אוגד אותם.

ב' לא ע"א שאם אגד שלא במינו עובר בבל תוסיף ולרבנן אין בזה בל תוסיף.

ג' לג ע"א לענין דין תעשה ולא מן העשוי אם אגד בפסול.

ד' לג ע"א דין דיחוי במצות שאם אגד קודם יו"ט ואחד מהמינים היה פסול.

ה' בסנהדרין פח ע"ב מבואר דיש כל המוסיף גורע אם מוסיף עוד מין למד"א לולב צריך אגד.

ו' הא דמבואר בסוגיין בר"ן שיש איסור ליתן המינים בתוך האגד ביו"ט.

ז' לקמן לו ע"א מבואר שאם נטל באגד חשיב חציצה אבל לר' יהודה שלולב צריך אגד אינו חציצה.

ח' רש"י להלן מג ע"א כתב שלר"א מכשירי מצוה דוחין שבת ה"נ יכול לאגוד בשבת וכתב בערוך לנר דכ"ז רק לר' יהודה ולא לרבנן.

ערכה גזולה פסולה

אם הוא גם בערכה במקדש

מתני' ערכה גזולה. פרש"י ללולב דלכם אכולהו קאי, בכפות תמרים הקשה

מה בא רש"י לומר ערבה ללולב, ועוד אמאי לעיל במשנה של הדס הגזול לא פרש"י כן דלכם אכולהו קאי, וכתב שכונת רש"י לומר שערבה גזולה פסולה ללולב דוקא ולא לערבה של מקדש, והטעם משום שהדין לכם נאמר רק בד' מינים ולא בערבה של מקדש.

וביאר שם שערבה של מקדש ובמדינה שהוא מנהג נביאים אין פסול גזול משום דערבה הוא דבר שאין אדם מקפיד שאין בה לא פירות ולא ריח ומידי דלא קפדי אינשי אין כאן משום גזול, ולכן רק בד' מינים שיש דין לכם גזה"כ שהוא פסול.

אולם צריך ביאור דאם אין אדם מקפיד על ערבה לכאורה הוא משום דהוה דבר שאין בו שוה פרוטה וא"כ אמאי יש בזה חסרון של לכם, דאע"פ שיש איסור של לא תגזול בפחות משוה פרוטה הרי אין חובת השבה, וא"כ הוה שלו ואמאי לא הוה בכלל לכם, וולעיל הובא שהבכורי יעקב כתב שאם אין חובת והשיב אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה).

קו' תוס' רי"ד דבערבה ל"ש פסול גזול והנה בתוס' רי"ד להלן מא ע"ב הקשה אמאי אין יוצא בערבה גזולה הרי כיון שאין בה שו"פ ואם תבעו לדין אין ב"ד נזקקין לו והוה כדידיה וכמו שאמרו בגמ' שאם קנה שינוי מעשה אין חסרון של לכם ה"ה הכא, וכתב לישב דאע"פ שאין ב"ד נזקקין על פחות משו"פ מ"מ לא הוה דידיה ולכן לא הוה בכלל לכם, אלא שאם יעשה בזה שינוי מעשה יקנה ויהא שלו ויוכל לצאת בו יד"ח.

ונראה מדבריו שבכל גזילה אף אם אין חובת השבה אין החפץ שלו, אולם

לכאורה דבר זה תלוי בסוגיא בסנהדרין עב ע"א שמבואר שם שנחלקו היכא שנתחייב מיתה בשעת גזילה אם החפץ של הגזול משום קניני הגזילה, ולמד"א דהוא נעשה שלו כיון שאין לו חובת השבה ה"נ בפחות משו"פ וא"כ לכאורה הוה בכלל לכם, וכע"ז הקשה החזו"א [ב"ק ט"ז יג] לדעת הפוסקים שגזול עכו"ם מותר מ"מ אינו בכלל לכם והרי כיון שאין חובת השבה אמאי אין קונה מכח קניני גזילה, וכתב החזו"א שמכיון שאם יתגייר יהא חובת השבה לא אין קונה בקניני גזילה חפץ, אולם בפחות משו"פ א"א לומר כן.

ע"ע מנחת חינוך [שכה יא] שכתב לדון לפי מה שכתב רש"י לעיל כו ע"ב דכל היכא דבעינן לכם אם אין לו בזה שו"פ לא חשיב לכם, ותמה המנחת חינוך א"כ איך מצינו ידונו ורגלינו בערבה שאין בו שוה פרוטה וכן בכזית מצה אין שוה פרוטה ואיך מקיים בזה המצוה, ועי' בשערי תשובה תפ"ב סק"א מש"כ לבאר כונת רש"י.

והנה לעיל כו ע"ב הובא מש"כ החכמת שלמה בשו"ע סו"ס תרנ"ח ובספר לבוש מרדכי ב"ק ס"ו ועמק ברכה סוכה [אות כ"א] שיש לחלק בין שותפות להיכא שהוא בעלים יחידי, שכל סברת רש"י אינו רק בשותפין דכה"ג אין לו בזה שויות של ממון בזה אמרינן דכיון שאינו מיוחד לו לשימוש לא חשיב לכם, אבל בכה"ג שיש לו בעלות גמורה אע"פ שאין לו בו שויות של ממון חשיב לכם.

אולם יש להקשות שאם נימא שאין בזה שו"פ באיזה אופן יש הכ"ת של ערבה גזולה אם לא נימא כמש"כ התוס' רי"ד

והכפ"ת שאף בזה יש חסרון של לכם, וצ"ל דאם גזל כמה ערבות שיש ש"פ בכולם יחד.

נקטם ראשו בערבה פסול

מתני' נקטם ראשו פסול. הראשונים כתבו שנקטם ראשו היינו בעצו אבל אם נקטם העלה העליון לא, והיינו דכמו שלגבי הדס נקטם היינו העץ ולא העליון ה"ה לגבי ערבה וכן פסק המ"ב תרמ"ז סק"י, וכתב שם ס"ק י"א שהמג"א כתב דמ"מ אין ליקח ערבה שנקטמו עליה אבל בא"ר כתב שהוא כשר לכתחילה ומ"מ כיון שערבה מצויה עדיף ליקח ערבה שלא נשרו ממנה עליון.

ויש לדון למבואר בביאור הלכה סי' תרמ"ו בשם הב"ח לגבי הדס דאם יש לו בד גדול א"צ שיהיה רק בראשו של ההדס א"כ ה"ה נמי בערבה דסגי בזה שיש לו שיעור בלא"ה ואף שהמג"א החמיר מ"מ אם יש לו שיעור של ג"ט א"צ ליקח אחר, ונפק"מ בכ"ז אם נקטם העלה העליון הנקרא לבלוב דאם יהיה שיעור בל"ז הוא כשר לכתחילה, ואולם במאירי כתב דאף בערבה אם נקטם העלה העליון פסול.

נפרצו עליה פסול

מתני' נפרצו עליה פסולה. הנה לגבי לולב והדס נחלקו הראשונים מהו נפרצו דעת רש"י שהכונה נתלשו וכן מבואר לגבי הדס, והתוס' והר"ן כתבו שהכונה דנסדקו כל עלה וה"ה בהדס, ולכא' כן הוא נמי לגבי ערבה.

אולם הרא"ש כתב דהכא לכו"ע הפי' כמו שכתב רש"י דנעקרו ממקום גידולן, דאא"ל בהדס וערבה דנסדקו העליון, אמנם המ"ב תרמ"ז סק"ח הביא דהמגיד משנה כתב

דה"ה בערבה שייך מחלוקת הראשונים דלרש"י נדלדלו אע"פ שלא ניתקו מהשדרה וה"ה בערבה ולר"י נסדקו, והמ"א כתב להחמיר בערבה כהמ"מ כיון שערבות מצויות, והובא בחזו"א קמ"ו ס"ק ל"ב להחמיר בזה. **ועוד** כתב החזו"א שם ס"ק ל"ה לדון דיש לפסול בעלי ערבות והדס שנופלים כלפי מטה האם יפסלו משום דאי"ז כדרך גדילתו, דאפשר דבעינן דכל חלק וחלק של הד' מינים יעמד כדרך גדילתו לא רק עיקר העץ, אלא שכתבו דמדברי הראשונים שכתבו לדון אם נדלדלו כשר משמע דאין חסרון שאינו כדרך גדילתו, ואולי יש לדון כי העליון אינם חלק מגוף הערבה ול"ש בזה דרך גדילתו. **ע"ע** בלשון השער הציון תרמ"ז ס"ק י"א שכתב שאם נשרו רוב עליו בהדס וערבה פסול משום הדר, וצ"ע דבהדס פסול מעיקר הדין דאין כאן עבות, ואפשר דכונתו אפי' בהדס גדול כ"כ שיש שיעור של ג"ט מ"מ אם נשרו רוב העליון יש לפסול משום הדר וצ"ע, ולדבריו יש לישב דברש"י שכתב דבלולב הוא פסול משום שאינו הדר ה"ה נמי בהדס, וקשה הרי הפסול הוא מעיקר הדין שאין כאן עבות, ולא משמע דפסול הדס ולולב חלוקים זה מזה, ולמבואר י"ל דהמשנה מיירי באופן זה שנשרו רוב העליון אלא שעדין היה שיעור של ג"ט שזה מספיק להכשר ההדס, אבל אם נשרו העליון דע"ז אינו עבות פסול מעיקר הדין.

קושית רש"י דלא עירב

כל הפסולים במשנה אחת

רש"י ד"ה ושל בעל. והא דפליג להו במתני' בד' בבי וכו', הכפות תמרים העיר

של מקדש כל שבעה, וכן כתבו תוס' לקמן
מג ע"ב ד"ה והביאו.

והנה תוס' כתבו שלפי אבא שאול של בעל
ושל הרים פסולה, ולפי"ז י"ל שלכן
פרש"י במתני' גזול היינו בלולב וכמו שכתב
הכפות תמרים שהרי המשנה ע"כ דלא כאבא
שאול שהרי לאבא שאול של בעל פסולה.

דף לר ע"א

אם בעינן להלכה ערבה הגדלה בנחל
תוס' ד"ה ורבנן וכו'. כתבו התוס' דלהלכה
דדרשינן להלן ע"ב ערבי נחל שתיים
א"כ אינו כשר אלא א"כ גדל נחל מים ולא
של בעל, והרא"ש כתב דכ"ה דעת הרי"ף
שלא הביא להלכה הדין של בעל ושל הרים.
אולם הרא"ש כתב דלא ראיתי לרבנן שיהיו
נזהרין בזה וכן משמע ברמב"ם, ולכן
כתב דלהך מד"א הכונה של ערבי נחל היינו
המין שגדל על הנחל והיינו שאין צריך ילפותא
לענין זה אלא שזה סברא שכונת התורה הוא
על מין שגדל אצל הנחל וכ"כ הריטב"א.
אולם ברש"י כאן נראה דעכ"פ מצוה איכא
ליקח ערבה שעומדת על הנחל, וע"ע
בט"ז תרמ"ז שכתב שיש ענין ליקח דוקא דבר
שאינו של נחל עי"ש טעמו והוא חידוש.

גמ' דומה למגל כשרה וכו'. רש"י פירש
דהחילוק הוא באיזה צורה עומדים
הפגימות, והרמב"ם פי' באופ"א האם הוא
פגימה גדולה או קטנה, ובשו"ע פסק
כהרמב"ם, ע"ע בבית יוסף מש"כ דא"צ אדום
ממש אלא כל שאינו לבן כשר וכ"פ במ"ב
שם.

אמאי לא הקשה כן רש"י בתחילת הפרק
בלולב ומדוע כתבו דוקא כאן לגבי ערבה
והו"ל להקשות כן או בריש פרקין או בסוף
לגבי אתרוג, ותי' דהואיל ויבש הוא מטעם
הדר דכתיב גבי אתרוג וג' מינין לולב והדס
וערבה ילפינן מאתרוג א"כ ערבה הוא האחרון
שבג' מיני לולב הנלמד מאתרוג ולכך הקשה
רש"י קושייתו גבי ערבה.

ועוד כתב שהרי רש"י פירש בתחלת המשנה
ערבה גזולה ויבשה פסולה ללולב דלכם
אכולהו קאי, ונתבאר שכונת רש"י דכתב כן
גבי ערבה דלולב דלא תימא דקאי גם על
ערבה שבמקדש וערבה בגבולין שהוא מנהג
נביאים שבזה אין פסול גזול, דערבה מידי
דלא קפדי אינשי הוא דהוא אילן שאינו עושה
פירות ומידי דלא קפדי אין גזל ואפילו ללולב
היה ראוי להכשירו אלא דגזירת הכתוב הוא
לפוסלו משום דכתיב לכם, וזה שכתב רש"י
ללולב משום דלכם אכולהו קאי, ומכח
הקדמה הזאת מקשה רש"י אחר כך הך קושיא
דלמה פליגי להו בד' בבי, אבל אי אמרינן
דמתני' מיירי גם בערבה שבמקדש לא הוה
קשה למה פלגינהו בד' בבי דכיון דמיירי גם
בערבה שבמקדש לכך פלגינהו לרמוז דערבה
גזולה מיירי גם בערבה שאינה בלולב דהיינו
גם אותה שהיא במקדש, ועי' בשו"ת נודע
ביהודה או"ח תנינא קל"ד מש"כ לדון בדברי
הכפונ"ת.

דין לכם בערבה שבמקדש

גמ' אבא שאול אומר ערבי נחל שתיים אחת
ללולב ואחת למקדש. לכאורה לפי"ז יהא
לאבא שאול דין מחודש שיש דין לכם בערבה

דף ל' ע"ב

ר"ט אומר אפילו כולם קטומים

גמ' מתני' ר"י אומר ג' הדסים וכו' ר"ט אומר אפי' כולם קטומים. פרש"י דלא בעי הדר בהדס, משמע ברש"י שלפי ר"ט אף יבש ושאר פסולי הדר אין בהדס, והוא תמוה הרי בקרא משמע דפסולי הדר נאמרו אף בהדס.

אולם בראשונים נראה שר"ט חולק רק על פסול נקטם ולא על שאר פסולי הדר, אלא שנחלקו הראשונים מה הכונה של המשנה כולם קטומים, דעת הר"ף והרמב"ן שכונת המשנה נקטם היינו ראש העץ, וכתב הר"ן שלפי"ז נמצא שהוא חולק על כל המשנה דלעיל שנקטם ראשו פסול, והר"ן הקשה דא"כ נמצא שכל הסוגיא לעיל שדנה לענין דיחוי אינו להלכה שהרי נקטם כשר, ועוד מ"ש פסול נקטם משאר הפסולים שאין בהדס, וכתב הרמב"ן שהטעם שחלוק נקטם בראשו בהדס יותר משאר מינים מכיון שעצו מחופה בעלין לכן אין חסרון של הדר אפי' שעצו קטום.

הראב"ד והבעה"מ ביארו באופ"א שאין הכונה של המשנה כאן אפילו כולם קטומים דהעץ נקטם כמתני' לעיל דבזה כו"ע מודו שיש פסול הדר, אלא שהדרך של הדס הוא שיש באמצע ההדס יוצא עוד ענפים וע"ז נחלקו ר"י ור"ע אם יש חסרון של הדר כשנקטמו כיון דשהבד עצמו הוא שלם.

והנה מצינו ב' דרכים בראשונים בביאור שיטת הראב"ד, הר"ן כתב בשם בעל המאור ז"ל דקטומים דמתני' היינו שדרך ענפי ההדס שיוצאין מצדיהן בדין ופארות והן מפסיקין בקני ההדס דלא הוה תלתא בחד קינא וצריך לקטום אותם משם, ולאחר שקוטם

אותם מהם נקראים הדברים קטומים ומאן דפסל סבר דהפסק הוי ולא הוי הדר ור"ט סבר דלא הוה הפסקה והדר הוא עכ"ל, מבואר מדברי הר"ן שהענפים היוצאים משם חשיב הפסק לענין זה דלא הוה תלתא בחד קינא דהיינו שאינו עבות, [ונראה מדבריו דהדין שצריך תלתא בחד קינא היינו שיהיו עומדים בשווה מב' הצדדים], ומשמע עוד בר"ן שכו"ע מודו שאם לא קטם אותם חשיב הפסק, אלא שנחלקו האם לאחר שקטמו יש בו פסול דחשיב הפסק עדיין או לא.

אולם הבכורי יעקב [תרמ"ו סק"ב] ובשפת אמת כתבו דבלשון הראב"ד משמע פ' אחר ממה שהביא הר"ן שהראב"ד צייר שהענפים אין יוצאין בין עלה לעלה אלא שהם יוצאים בין קן לקן, ואין החסרון כמו שכתב הר"ן דחשיב הפסק בתוך העבות אלא שיש חסרון אחר שהוא קטום, ונראה מדבריו דאדרבה עיקר צורת ההדס הוא ליקח אותו מהשורש וגם שהענפים היוצאים ממנו יהיו שלמים אלא שאם חתך אותם ענפים קטנים אע"פ בזה נחלקו במשנה האם יש חסרון של הדר אם הם קטומים.

ומבואר דלא כהר"ן בתרתי א' דהפסול הוא לא משום שהוא יוצא בין העלין ומפסיק את העבות, ב' שמעיקר הדין צריך שיהא שלם אלא שנחלקו אם קטמו, ועי' בספר המכתם כאן שהאריך ביאור שיטת הראב"ד ומדבריו מבואר ג"כ שלא כמו שהביא הר"ן דבריו.

דעת השו"ע בהדס קטום

שו"ע [תרמ"ו סעי' י'] פסק נקטם ראשו כשר אפילו לא עלתה בו תמרה וה"ה ליבש

ראשו ויש פוסלין בנקטם ראשו וטוב להחמיר במקום שאפשר באחר, וב' דעות אלו הם דברי הראשונים האם קטומים דמתני' היינו בראשו או בענפים היוצאים בתוך ההדס.

וכתב המ"ב שם ס"ק לג ומה שרגילים שיוצאים בין הקנים ענפים קטנים וצריך לקטום אותם שלא יפסיקו בין הקנים נקטם זה כשר לכו"ע כיון שאינו בראשו, ובשער הציון כתב שכ"כ בחיי אדם ובמחצית השקל שהך דינא שצריך לקטום אותם הוא לכו"ע אף לדעת הראשונים שנקטם ראשו היינו בראשו ממש, אלא שבקרבן נתנאל כתב שלפי הראשונים שנקטם בראשו אין צריך לקטום אותם ענפים.

ויש לעיין שמדברי הראב"ד משמע דעיקר צורת ההדס הוא יחד עם הענפים הקטנים אלא שהראב"ד פי' דר"ט סבר שאין פסול של נקטם בזה, אבל לדעת הראשונים החולקים היכן מצינו שיש פסול שלא יצא ענפים ומדוע שיהא חייב לקטום אותם ענפים, ועוד שאף שבר"ן משמע דיש לקטום אותם ענפים אולם כמש"כ שבר"ן מדויק שהענפים הקטנים יוצאים בין עלה לעלה ויש חסרון של עבות, אבל לפי הר"ן כשיוצא בין קן לקן אין דין לקטום אותם, והמ"ב צייר האופן שיוצאין בין קן לקן ולא בין העלים, ועי' בבכור"י שם ובחזו"א קמו ס"ק לא שעמדו בזה.

כתב השעה"צ [תרמ"ו ס"ק ל"ב] בשם הפמ"ג דלדעת הראשונים שנקטם העץ עצמו בהדס כשר כיון שהעלין חופים אותו ואין קטימתו ניכרת א"כ בכה"ג שהעלין אינם חופים אותו יש פסול של נקטם, ובחזו"א

[קמ"ו ס"ק ל'] הקשה א"כ אמאי כתבו הראשונים דע"כ אי"ז כמתני' דנקטם ראשו פסול, הא י"ל דהתם מיירי שנקטם באופן שקטימתו ניכרת וכן יש נפק"מ בנדון של דיחוי באופן כזה, ועי"ש שכתב דמדברי הרמב"ן עצמו מוכח דהטעם שאין חסרון של הדר בהדס הוא משום דההדר אינו תלוי בראשו כמו בלולב אלא בעליו ולכן אף אם עזו נראה אין פסול של הדר.

נטל ד' מינים בידו אחת אם יצא יד"ח

גמ' יכול יהא אתרוג עמהם באגודה וכו' והלא לא נאמר כפת. פרש"י דכפת משמע בפני עצמו ולכן האתרוג לא נאגד יחד עם הלולב, אבל בהדסים וערבות כתיב וענף דוּו מוסיף שיהיו ביחד, כתב הבית יוסף [סי' תרנ"א] בשם הארחות חיים דה"ה אם נטל את כל הד' מינים ביד אחת דלא יצא יד"ח, דילפינן מקרא דאתרוג לא ניטל יחד עם כל המינים, אולם הט"ז שם [ס"ק י"ב] כתב דיוצא יד"ח אפי' אם נטל כולם ביד אחת כל שלא אגוד אותם באגודה אחת, משום דעיקר כונת הקרא הוא רק שאם בא לאוגדם אסור לאגוד את האתרוג יחד על הלולב.

המ"ב שם ס"ק ט"ו הביא ב' הדעות אם יכול ליטול האתרוג ביד אחת עם הלולב, וכתב שלענין הלכה אם נטל ביד אחת צריך לחזור וליטול בלא ברכה דהוה ספק דאורייתא לחומרא, ובשער הציון [ס"ק ט"ז] כתב דאם אגד כל הד' מינים אף לדידן דלולב א"צ אגד אף להט"ז לא יצא, וכונתו דאף דקרא בעי למד"א לולב בעי אגד מ"מ אף

מנחת

דף לד ע"ב

משה

רמה

למד"א א"צ אגד כשאוגד יש קיום דין של אגד, ומ"מ לדינא כתב דשמא יצא דכיון דא"צ אגד האי לחודיה קאי והא לחודיה קאי, [ועי' בחזו"א קמ"ט א].

גדר דין מעכבין זה את זה

גמ' ומנין שמעכבין זה את זה ת"ל ולקחתם שתהא לקיחה תמה. פרש"י שלמה ולקחת תם, והיינו שכולם יהיו ביחד מבואר בגמ' שלולא קרא היה מצוה ליטול כל מין ומין בפנ"ע, ויש לדון האם כונת התורה בדין שמעכבין שזה מצוה אחת שיש בה כמה חלקים או"ד שבעצם הוא נחשב כד' מצות אלא שמעכבין זה את זה, ולשון הרמב"ם בשרשים שורש י"א שיש מצות שהם בנויים מכמה מצות חלקים ואחד מהם הוא מצות לולב שיש בו ד' חלקים ועי'.

והנה תוס' בריש פרקין כתבו דאע"פ דמקרא דלקיחה תמה נלמד דחסר פסול בשאר ימים אין דין לקיחה תמה, אולם כתבו תוס' שלקיחה לכל אחד ואחד ודין מעכבין זה את זה יש גם בשאר ימים דמה שהוא בעיקר הלקיחה רבנן אמרו גם בשאר ימים אבך תמות המין נאמר רק ביום הראשון.

אולם בהגה"ה אשר"י כאן וכ"כ תוס' במנחות כז ע"א [ד"ה ולקחתם] כתבו חידוש גדול שכמו שחסר כשר בשאר ימים ה"נ הא דילפינן דד' מינין מעכבין זה את זה לא נאמר בשאר ימים, ואם יש לו רק מין אחד נוטלו ומברך עליו, ומבואר שיש קיום מצוה במין אחד והא דילפינן שד' מינין מעכבין זה את זה הוא הלכה של עיכוב אבל צורת המצוה

הוא ג"כ בכל מין ומין בפנ"ע, אבל בדעת תוס' לעיל י"ל שאינו תנאי אחא שזה מצוה אחת.

אולם תוס' שם במנחות תמהו דהרי ילפינן לקמן מא ע"ב מקרא דולקחתם דבעינן לקיחה לכל אחד ואחד ולא מהני נטילה אחת לכולם, ולפי שיטה זו דלא נאמר דיני ולקחתם בשאר ימים אטו יהא סגי בלקיחה אחת לכולם וזו לא שמענו, ואפשר דהדרשה לקיחה לכל אחד ואחד אינו תנאי במצוה אלא שזה גילוי מהו צורת קיום המצוה, [והנה לעיל לא ע"ב אמר ר' יהודה מעשה בבני כרכין וכו', ולפי הגה"ה צ"ל דע"כ היה ביום הראשון דבשאר ימים הרי מברכים אף על מין אחד].

דעת הבה"ג שאם כל המינים לפנינו נוטלין בזה אחר זה

תוס' ד"ה שתהא לקיחה תמה. הקשו תוס' מהא דבואר במנחות כז ע"א דילפינן מולקחתם דאם אין לו מעכבין ואם יש לו אין מעכבין, והביאו שדעת הבה"ג דהתחדש בקרא דולקחתם דאם אין לו אין יכול לצאת יד"ח במין שיש לו, אבל אם יש לו כל המינים יוכל לצאת יד"ח אפי' אם מגביה כל מין ומין לחודיה דהא קי"ל לולב א"צ אגד, וכתב החזו"א דלפי"ז ה"ה א"צ ליטול כל הג' הדסים בבת אחת, אבל עכ"פ צריך שיהא לו ג' הדסים נפרדים ולא יוכל ליקח אותו הדס ג' פעמים. **ובן** דעת הרמב"ם פ"ז ה"ו וז"ל ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא והוא שיהיו ארבעתן מצויין אצלו, אבל אם לא היה לו אלא מין אחד או שחסרו מין אחד לא יטול עד שימצא את השאר עכ"ד, ומשמע ברמב"ם

שאע"פ שאין יוצא יד"ח רק כשנוטל כל הד' מינים מ"מ כ"ז רק אם הם נמצאים אצלו אבל אם אינם אצלו אף אם נטל מין אחד ואח"כ בא לפניו שאר המינים לא יצא יד"ח, וכן נראה בלשון הרא"ש כאן, עי"ש וכ"כ בביאור הגר"א הובא בשער הציון ס"ק ס"ז, ובפשוטו נראה שזה מעיקר הדין שיהיו כולם נמצאים לפניו וצריך להבין מה הטעם בזה, במג"א סי' תרנ"א נראה עוד שיש דין שיטול בזה אחר זה והיינו בלא הפסק בדיבור, ומשמע שבעצם צריך מעשה נטילה אחת אלא שלא צריך שיהא בפעם אחת.

אולם הר"ן כתב בשם הרמב"ן שאע"פ שאם נטל מין אחד אין יוצא יד"ח, מ"מ אם לא היו ברשותו בשעת נטילה ואח"כ באו לרשותו ונטלן יוצא בזה יד"ח, ורק אם אין לא לא יעשה כן דשמא לא יבוא לידו שאר המינים ונמצא דיש כאן ברכה לבטלה ואפשר שזה סברת הבה"ג שלא יברך אלא א"כ יש לו את כל הד' מינים.

והנה בספר חלקת יואב [או"ח סי' ל"א] כתב שאף לדעת הבה"ג שיוצא יד"ח בנוטל בזה אחר זה מ"מ עיקר המצוה הוא ליטול את כל הד' מינים כולם בבית אחת בידו עי"ש שהוכיח כן שמעיקר דין דאורייתא צורת הנטילה היא באופן זה, ולפי"ז כתב דמה שהצריכו הראשונים שיהיו לפניו משום שמעיקר הדין צריך ליטול את כולם בבית אחת ע"כ צריך שיהא ראוי לבילה אלא שאין בילה מעכבת לכן יכול ליטלן בזה אחר זה, אבל אם אינם לפניו ואינו ראוי לבילה אין יכול לצאת יד"ח כלל.

וי"ש להוכיח כדבריו דאי עיקר המצוה הוא רק בזה אחר זה א"כ כשנוטל בבית אחת

יהא כאן חציצה דכל מין חוצץ את המין שע"י, ולדעת רבה לקמן לז"ע"ב דמין במינו חוצץ א"כ חסר כאן בנטילה וע"כ שזהו עיקר המצוה.

דעת ר"ת החולק על הבה"ג

ר"ת הקשה על בה"ג דדבר תימה הוא דכיון דמצוה אחת לא מועיל ליטול בזה אחר זה, ואע"פ שמצינו כמה פעמים שמצוה אחת שעושים אותה בזה אחר זה, כתקיעת שופר י"ל דהכא הרי יכול בבית אחת מסתבר שיעשה הכל בבית אחת, ולכן פר"ת דלא כבה"ג אלא כונת הגמ' במנחות אבל יש לו תמה הוא אע"פ שלא חברו באגודה, והחידוש הוא שאף אם לקחן כולה בידו ולא חיברו באגודה יוצא יד"ח דקי"ל כרבנן דלולב אי"צ אגד ולעולם אין יוצא ידי חובת המצוה אם הוא נוטלן בזה אחר זה.

והרא"ש הקשה על ר"ת דבגמ' במנחות לא משמע שרב חנן בא לחדש דהלכה כרבנן דלולב אי"צ אגד חדא דפשיטא דהלכה כרבנן דיחיד ורבים הלכה כרבים ועוד שלא מוזכר כלל ענין זה בסוגיא שם דיליף מקרא דולקחתם, ולכן כתב דע"כ כפי' הבה"ג שאם כל המינים מצוין לפניו יכול לטלן בזה אחר זה.

ועי' בחידושי הגרי"ז מנחות כז ע"א שכתב לבאר דעת ר"ת דיש חילוק בין הלימוד של אגד מקרא דולקחתם ללימוד של אגד מקרא דלקיחה תמה, דמקרא דולקחתם שצריך לקיחה תמה הוה סגי בקשר של עניבה, ורק מקרא דולקחתם נלמד שצריך קשר גמור כמו באגודת אזור, וא"כ הנדון של הסוגיא במנחות

הוא דאע"פ שרבנן חלקו על ר"י שלולב אין צריך אגד, שמא יש דין אגד מקרא דולקחתם וסגי בעניבה וע"ז אומרת הגמ' שאף קשר של עניבה לא צריך, והיינו דאמר ר"ת שאם לקחן כולם בידו מתקיים בזה לקיחה תמה ואין דין לאגוד את הד' מינים אפילו בקשר של עניבה. **והנה** מבואר מדברי הגרי"ז שלרבנן אע"פ שלולב אין צריך אגד מ"מ היכא שאגד אי"ז נוי של הידור אלא שיש בזה הלכה חדשה שמעשה המצוה של הנטילה היא נטילה מהודרת יותר והיינו שזה הידור בחפצא של מצות הנטילה, ועי' לעיל שנתבאר כן ברש"י לעיל לג ע"ב שלרבנן שסברי לולב א"צ אגד מ"מ אם אוגדו צריך לקשרו כמו לר"י, והביאור כמש"כ דאי"ז הידור של נוי מצוה בעלמא ליפות את המצוה אלא דהלקיחה נעשית מהודרת יותר ולכן צריך קשר גמור, ועי"ש שדייק כן מלשון הרמב"ם בפרק ד' מלולב ה"ו עי"ש.

ובזה א"ש נמי הא דכתב המג"א בס' תרמ"ט סק"ח דאף לרבנן דלולב א"צ אגד אשה לא תאגוד הלולב, ולמבואר הביאור בזה דאין זה סתם הידור מצוה אלא זהו קיום דין של ולקחתם דבעינן ראוי ללקיחה, ועי"ש במחצית השקל שביאר כונתו ע"פ מש"כ הטור בס' תרנ"א בדעת רש"י שאף לרבנן יש חובה לאגדו והביאור הוא כמש"כ שאינו נוי מצוה בעלמא.

לר"י דלולב צריך אגד

אם האתרוג בכלל האגד

תוס' בא"ד. אבל אי מגבה כל חד וחד לחודיה שפי דמי דקי"ל לולב אין צריך אגד, משמע בתוס' דלמד"א לולב צריך אגד אין

נפק"מ בזה ואין יכול ליטול בזה אחר זה, אולם יש לדון שאף לר' יהודה שצריך אגד יכול ליטול את האתרוג אחר נטילת הג' מינין. **והחזו"א** [סי' קמט] כתב דלר"י אף שלולב צריך אגד וצריך ליטול כל הג' מינים יחד מ"מ כיון שהאתרוג אסור לאגדו א"כ לדעת הבה"ג שכתב התוס' יוכל ליטול האתרוג אחר הד' מינים דכמו שלרבנן אינו מעכב שיטול כולם ביחד ה"ה לר"י וכן בחלקת יואב שם.

אולם עי' קרן אורה מנחות כז ע"א שכתב שלפי ר' יהודה צריך ליטול את האתרוג יחד אם כל המינין עי"ש טעמו, והנה במשנה ברורה ס"ק כג כתב לענין גידם שיש לו רק יד אחת שיטול הג' מינין ביד אחת והאתרוג בזרועו, ומבואר שמעיקר הדין יש ליטול את הג' מינים והאתרוג באותה זמן, ועי' בחלקת יואב שם שכתב שלפי דבריו האתרוג א"צ להיות בכלל, משמע דאין מעלה ליטול את האתרוג בבת אחת יחד עם כל המינין.

ביאור ר"ת שאגד נלמד מלקיחה תמה

תוס' בא"ד. ור"ת הגיה וכו' ולר"י דדריש לקיחה משמע ליה דלא הוי תמה אלא א"כ אגדו, צ"ע כונת התוס' דהא ר"י יליף לקיחה לקיחה מאגודת אזוב כמבואר בגמ' לג ע"א ואמאי בעינן לטעמא דלקיחה תמה, והחזו"א [קמ"ט סק"א] ביאר שלענין אגודת אזוב האגד אינו מעכב ואינו אלא למצוה, וא"כ א"א לומר דילפינן מהתם דא"כ הו"א דהוה דומיא דהתם שאינו מעכב, והא ר"י ס"ל דאם אינו אוגדו לא קיים המצוה, ולכן

ע"כ צ"ל דהא דבעי ר"י אגד הוא משום לקיחה תמה דהיינו ע"י אגד וזה מעכב וילפינן מהתם מהו הצורה של ולקחתם דהיינו ע"י קשירה גמורה, [דמצד ולקחתם דלקיחה תמה הו"א דסגי באגודה ע"י עניבה וכמש"כ לעיל בשם הגרי"ז].

ובאמת שתוס' לעיל יג ע"א [ד"ה מצוה] הקשה מגלן דר"י אגד מעכב הא באגודת אזוב אינו מעכב, והתוס' שם הניחו בקושיא והכא כתבו תי' ע"ז, ועי"ש בבב"מ שכתב באמת מכח קושיא זו דאגודת אזוב התם נמי מעכב, ועי"ש בראב"ד שכתב עוד תי' דהא דבעי אגד הוא משום זה קלי ואנוהו אלא דמהגז"ש ילפינן שהוא מעכב.

דעת המחבר להלכה בבה"ג

שו"ע [תרנ"א סי"ב] פסק המחבר כדעת הבה"ג דד' מינין אין צריך ליטול את כולם ביחד אלא אפי' בזה אחר זה, וכתב הרמ"א דמ"מ אם שח ביניהן צריך לברך על כל אחד בפנ"ע, וביאר המ"ב דהיינו שאם לא נטל הערבות צריך לחזור ולברך על נטילת ערכה, וה"ה אם נטל למשל האתרוג הפוך ושח בינתיים צריך לחזור ולברך רק על האתרוג בלבד דשאר המינים יצא, ואם הוא ביום הראשון צריך לחזור ולברך שהחיינו על אותו המין.

ומבואר דאע"פ שמעכבין זה את זה וחשיב מצוה אחת מ"מ תיקנו ברכה על כל אחד ואחד בפנ"ע, והמג"א שם כתב דמצרפים את שי' הראב"ד דסבר דכשנוטל בזה אחר זה מברך ד' ברכות, ואולי י"ל דחשיב ב' מעשה מצות אלא דמעכבין זה את זה ולכן יש בעצם ברכה לכל אחד בנפרד.

והקשה הביאור הלכה דאף לדידן דלא ס"ל כשי' ר"ת דמשום לקיחה תמה צריך ליקח בידו בבת אחת, מ"מ בעינן דהלקיחה תהא תמה, והיינו שצריך שלא יהא הפסק בין הלקיחות, ומבואר מזה שאף אם נוטל בזה עיקר הדין הוא שיהא נטילה אחת אלא שאף באופן שנוטל בזה אחר זה חשיב שעושה נטילה אחת, וא"כ הקשה דהיכא ששח בין נטילה של כל מין ומין יש כאן הפסק לכאורה ויהא מוטל עליו ליטול את עוד פעם את הלולב שכבר נטל דמכיון ששח ונתבטל ושאר המינים ומדברי הרמ"א לא משמע הכי עי"ש.

קושית הגר"א מה מהני

להפוך האתרוג בשעת הברכה

הגר"א תרנ"א סעי' ה' הקשה על הא דמבואר בשו"ע דבשעה שמברך על האתרוג יהפוך האתרוג משום שעי"ז לא יקיים המצוה בשעה שנוטלן והוה בכלל עובר לעשיתן, וקשה דבסעי' י"ב פסק המחבר כהב"ג דאם נוטל בזה אחר זה יצא, וא"כ מה יועיל שיהפוך האתרוג הא מ"מ כיון שאת הלולב נוטל דרך גדילתו נמצא שיצא כבר יד"ח נטילת לולב ויצטרך לברך רק על האתרוג ולגבי הלולב אין כאן עובר לעשיתן, ולכן כתב הגר"א שעדיף טפי שיכוון שלא לצאת וכשיש לו כונה הפוכה אין יוצא יד"ח המצוה וכ"כ המ"ב שם.

וברעת המחבר אולי י"ל דכיון שהופך את האתרוג הרי מגלה בדעתו שרוצה לצאת המצוה רק בנטילת כל הד' מינים, והרי אף לבה"ג זהו עיקר הנטילה כמש"כ החלקת יואב ולכן הוה כמו שמכוון לא לצאת בלולב

לבדו, ויש להוסיף בזה שהרי הביאור הלכה כתב שאף אם נוטל בזה אחר זה חשיב שיש כאן מעשה נטילה אחד על הכל ולכן היכא שנוטל בזה אחר זה בכה"ג שהוא לא יוצא יד"ח האתרוג הרי זה מקלקל את כל הנטילה.

גמ' תלתא קטומי שכיח חד ולא קטום לא שכיח. הר"ן הוכיח מכאן דלא כהראשונים שכונת הגמ' קטומים היינו בראשו, דא"כ אמאי אומרת הגמ' חד קטום לא שכיח אטו ל"ש למצוא הדס שאינו קטום בראשו, אלא ע"כ כהראשונים שהכונה קטומים לענפים שיוצאין מן ההדס דבר זה מצוי מאוד שיהא כל הדר יוצאין ממנו ענפים.

דף לה ע"א

טעם הפסול אתרוג של אשירה

גמ' של אשירה ושל עיר הנידחת. מ"ט כיון דלשרפה קאי כתותי מכתת שיעוריה, תוס' לעיל ל' ע"א [ד"ה משום] כתבו דיש שגרסו כאן דשל אשרה פסול משום מצהב"ע, ודחו ג' זו דהיכא שאין המצוה מחמת העבירה אין פסול של מצהב"ע, והריטב"א כתב טעם אחר לדחות גירסא זו משום שהפסול של מצהב"ע אינו אלא שהוא בעצמו עשה העבירה אבל כשאחר עשה העבירה אין פסול דמצוה הבאה בעבירה, [ועי' לעיל ל' ע"ב מש"כ בשם מג"א אם במצהב"ע יש פסול לאחר שלא עבר העבירה], ע"ע בריטב"א שכתב לישב דעת הראב"ד שביאר משום מצהב"ע וביאר שהוא פסול חדש של מצהב"ע דשמא יבוא להנות מע"ז עי"ש מש"כ לדחות דבריו.

אולם הר"ח כאן גרס משום מצוה הבאה בעבירה וכ"כ הרמב"ם בפירוש המשנה בריש פרקין, ולדבריהם צ"ל דל"ש פסול דכתותי באתרוג, וביאור דבריהם י"ל משום דס"ל שאין דין שיעור באתרוג כמו שכתבו תוס' לעיל ל' ע"א דבעינן כביצה משום דבעינן גמר פרי ודין כתותי מכתת שיעורא הוא הלכה במקום שצריך שיעור, ועי' בכסף משנה פ"ח מלולב ה"א שכתב סברא זו בדעת הרמב"ם לגבי סנדל של חליצה, אבל תוס' שם הסיקו שאע"פ שאין דין שיעור מ"מ בעינן שיהא מינכר לקיחתו ובזה יש ג"כ דין של כתותי מכתת שיעורא ועי"ש במהר"ם, אולם הר"ח והרמב"ם אפשר שחלקו ע"ז וס"ל שאין דין שיעור באתרוג.

שאין בה היתר אכילה

או שאין בה דין ממון

גמ' חד אמר לפי שאין בה היתר אכילה וחד אמר לפי שאין בה דין ממון. פרש"י לפי שאין בה דין ממון כיון שאין בה שו"פ דאיסורי הנאה נינהו, וכן כתב רש"י לעיל כז ע"ב דבסוכה דבעינן לך סוכה של שותפין לא חשיב לך כיון שאין בה שוה פרוטה לכל אחד, ומבואר שבדין לך נתחדש שלא סגי רק בבעלות ממון אלא צריך שיהא לזה שויות של שוה פרוטה.

והמנ"ח [שכה יא] תמה א"כ איך מתקיים דין לכם בערבה הרי אין בה שווה פרוטה, ומדברי המנ"ח שם נראה שיש לחלק בין איסורי הנאה לערבה, והוא דאין כלל שבדין לכם צריך שיהא לזה שויות של ממון שווה פרוטה, אלא הביאור שבדין של לכם

נתחדש שלא מספיק שיהא לו בעלות ממונית על הדבר אלא שיהא לו אף את השויות של הדבר, ולכן בערבה שהדבר בעצמו אין בו שוה פרוטה מתקיים דין לכם בבעלות הממונית שיש לו בזה, אבל באיסורי הנאה כיון שבעצם הוא דבר שיש לו שויות של ממון אלא שמכיון שעכשיו הוא איסורי הנאה ואין יכול להנות מזה בפועל לכן במה שיש לו בעלות בפועל לא חשיב בכלל לכם, [אולם אכתי תקשה מהא דסוכה של שותפין ועי' לעיל כז ע"ב מש"כ לבאר].

ונראה ברש"י שאע"פ שנתמעט בריש פרקין דבגזול ושואל אין יוצא בו יד"ח ולא הוה לכם והיינו שצריך שיהא בעלות גמורה לד' מינים, מ"מ באיסורי הנאה ליכא הך חסרון משום דאיסורי הנאה שלו וחשיב שהוא בעלים, [וכן מבואר ברש"י ב"ק מה ע"א דאיסורי הנאה חשיב אינו ברשותו כמו שהוכיח בקצה"ח סי' תו] אלא שנתחדש כאן שיש עוד לימוד בדין לכם שצריך שיהא לו בזה שויות ממונית וזה מש"כ רש"י שצריך שיהא בזה שו"פ, ומד"א דבעי היתר אכילה סבר שאין דין ממון שיהא שויות ממונית אלא שנאמר עוד דין בלכם שיהא היתר אכילה.

דעת הראב"ד באין בו דין ממון

הריטב"א כתב בשם הראב"ד דהחסרון שאין בו דין ממון משום שהוא אסור בהנאה לית ליה לבעלים בה מידי ומאן דגזיל מינה לאו כלום הוא ומשו"ה לא קרינן בהו לכם, והריטב"א הקשה ע"ז שמכיון שהוא שלו וברשותו קאי לכם קרינן ביה, ועוד הקשה דמשמע במתני' דפסול כל ז' ואי מה"ט אינו

פסול אלא ליום א', ולכן פירש הריטב"א כל הסוגיא באופ"א ויבואר להלן, ומבואר מדברי הריטב"א שנחלק אם הראב"ד איסורי הנאה שלו או לא, והריטב"א סבר דלא פקע בעלות באיסורי הנאה וכמש"כ ברש"י, וכבר האריכו בזה טובא באחרונים עי' קצה"ח סי' תו בית הלוי ח"א סי' מ"ח ובמנחת ברוך סימן ק', ונתבאר כל הענין במנחת משה נדרים דף מז ע"א פה ע"א ואכמ"ל.

אולם צ"ע לפי הראב"ד נמצא שלמד"א לפי שאין בו היתר אכילה ע"כ סבר שאיסורי הנאה שלו ויש בעלות באיסורי הנאה דאל"כ מדוע הוצרך לומר טעמים חדשים וצ"ע, ונראה שלפי הראב"ד צ"ל דלהך מד"א שאין בו היתר אכילה סבר שאין דין בלכם שיהא בו בעלות ממונית אלא רק שיהא לו היתר אכילה ושואל וגזול פסול מה"ט דאין לו בו היתר אכילה.

ובן נראה שלמד האבנ"מ [כח סק"ג בסופו] שכתב דבמג"א כתב שלפי שיטת היראים דאף למד"א גזל עכו"ם מותר מ"מ אינו שלו, לא יוכל לצאת יד"ח אתרוג בזה כיון שאינו בכלל לכם, והקשה האבנ"מ שהרי יש לו בו היתר אכילה ואמאי לא הוה בכלל לכם, והרי כמו שמבואר בסוגיין שמעשר שני ממון גבוה למד"א דבעי היתר אכילה חשיב לכם ע"כ שאין דין בעלות ממונית, א"כ ה"ה גזל עכו"ם אע"פ שאינו שלו אבל יש לו בו היתר אכילה.

ולפי"ז נמצא שהמחלוקת האם סגי בהיתר אכילה או שצריך דין ממון הוא מחלוקת האם יש דין בעלות ממונית לענין לכם או שסגי בהיתר אכילה, [אבל לפי מש"כ ברש"י כו"ע מודו שיש דין בעלות ממונית

אלא שנחלקו האם יש עוד תנאי לגבי דין לכם, וכן נראה בתוס' להלן דלא ס"ל כהאבנ"מ אלא כמבואר ברש"י].

ויש לדון האם אפשר לצאת יד"ח בד' מינים של הפקר בלא כונה לזכות בזה, ונראה שאם כל החסרון שאין לו היתר אכילה ואין דין שיהא לו בעלות ממונית ה"נ אפ"ל שבהפקר שיש לו היתר אכילה חשיב בכלל לכם, אבל לפי מש"כ ברש"י דשאול וגזול פסול משום שאין כאן בעלות ממונית ה"ה הפקר אע"פ שאין אחד מעכב מ"מ הוא אין לו בעלות ממונית בזה, ועי' בכפות תמרים לעיל לא ע"ב בתוס' ד"ה באשירה שדייק בתוס' שאין יוצא יד"ח בד' מינים של הפקר, וכן כתב בערוך לנר לעיל כז ע"ב ובכורי יעקב תרמ"ט, אבל לפי מש"כ האבנ"מ לכאורה לא יהא חסרון של לכם בכה"ג.

אולם יש לדון דאע"פ שסגי בהיתר אכילה אפשר שצריך בעלות לענין אכילה ובמעשר שני יש לו בעלות לאכילה [וכן בגזול עכו"ם כיון שיש בו קניני גזילה] משא"כ באתרוג של הפקר.

גדר דין דיש בו היתר אכילה

גמ' לפי שאין בו היתר אכילה. רש"י במשנה כתב דמעשר שני חוץ לירושלים לא חשיב לכם דאין בו היתר אכילה, והר"ן חולק עליו וסובר דהוה בכלל לכם דחשיב יש בו היתר אכילה שיוכל להביאו לירושלים, והיינו דלרש"י מה שיוכל להביאו לירושלים עדיין לא הוה בכלל היתר אכילה.

ואפשר לבאר דיסוד מחלוקתם הוא האם הדין שצריך היתר אכילה זהו בעלות לענין אכילה, או דבעי היתר אכילה

בעלמא דהיינו דמלבד הדין לכם לגבי הממון צריך נמי שיהא ראוי לאכילה, דדעת רש"י דנחדש הלכה באתרוג שהחפצא יהא ראוי לאכילה, וזה נלמד מלכם לכל דרכי הנאתו, ולכן כיון שחוץ לירושלים אינו יכול לאכול נמצא שחסר בלכם, אבל הר"ן סבר דהיתר אכילה הוא אינו דין בחפצא של האתרוג, אלא שצריך בעלות על האכילה ולכן אע"פ שבפועל אין יכול לאכול מ"מ כיון שיש בידו לעלות לירושלים או שיוכל לפדותו הוה בכלל לכם, [וצריך להוסיף דבתרומה טמאה מבואר בגמ' דחשיב שאין בו היתר אכילה ואע"פ שאין חסרון בעצם הבעלות לאכילה אלא שיש איסור שמונע אותו מלאכול תרומה טמאה וי"ל].

ובן מבואר ברש"י [ד"ה ומאן דבעי דין ממון] שטבל חשוב יש בו דין ממון אבל אין בו היתר אכילה, ואע"פ שיש בידו לתקן האיסור, מ"מ ס"ל לרש"י דעתה החפצא אסור באכילה חסר בדין לכם, אולם הר"ן פליג ע"ז וס"ל דבטבל אין חסרון שאין בו היתר אכילה דכיון שאין חסרון בבעלות לאכילה שהרי יוכל לתקנו ע"כ חשיב יש בו היתר אכילה, ועי' להלן מש"כ בדעת תוס'.

הרשב"א בתשובה [ח"א סי' תשמ"ז] כתב לדחות דברי השואל שם דסבר שאתרוג שאוסר על עצמו בקונם חשיב יש בו היתר אכילה כיון שיוכל להשאל לחכם על הנדר, וכתב הרשב"א דממתני' משמע שלא כדבריו דא"כ אמאי אין יוצא בתרומה טמאה הא יוכל להשאל על התרומה, ולא מסתבר לומר דמיירי רק בתרומה דאית ליה כהן שאין יכול להשאל ע"ז, וכן נפסק בשו"ע תרמ"ט

ס"ב דאסר על עצמו בקונם אין יוצא בזה יד"ח דאין בו היתר אכילה.

ויש לדון לראשונים דס"ל דמע"ש חוץ לירושלים חשיב יש בו היתר אכילה הרי כמו שכתב הרשב"א שהוא דיוכל להישאל על נדרו לא הוה בכלל היתר אכילה, א"כ ה"ה לענין מע"ש מה שיוכל לפדות לא יחשב בכלל היתר אכילה, וצ"ל דפדיון הוא דבר שתלוי רק בו ולכן חשיב יש בו היתר אכילה כהא דמבואר בגמ' דאי בעי מפקיר נכסיה וכו', משא"כ שאלה הוא תלוי בחכם ולא חשיב בידו כ"כ, [כמבואר בקידושין דף סב ע"ב לענין דבר שלא בא לעולם דגר שבעי שלושה לא חשיב בידו].

מעשר שני בירושלים

גמ' איכא בינייהו מע"ש שבירושלים אליבא דר"מ למד"א לפי שאין בה היתר אכילה וכו'. הקובץ שיעורים ח"ב בקונטרס דברי סופרים סי' א' הקשה למד"א דבעינן היתר אכילה מדוע מע"ש חשיב לכם הרי כיון שמע"ש ממון גבוה לא גרע משאול דאע"פ שיכול להשתמש מ"מ הרי אין לו בזה בעלות, [ובאמת באבנ"מ הוכיח מזה שלהך מד"א לא נאמר בדין לכם שיהא בעלות אלא בהיתר אכילה סגי וכמש"כ לעיל].

ולעיל הובא דברש"י ותוס' בסוגיין משמע דהא דנתמעט שאול ע"כ שיש כאן חסרון של בעלות ממונית לענין לכם, וכתב בקו"ש דמוכח מכאן שאף למד"א מעשר שני ממון גבוה חשיב שלו, והיינו שיש לו בעלות על הדבר אלא שהשימושים הם ממון גבוה,

ודמי למש"כ הראשונים לגבי איסורי הנאה שגוף הממון שלו אלא שאין לו אפשרות השתמשות בפועל משו"ה למאן דלא בעי דין ממון חשיב לכם, ועי' קו"ש [פסחים אות יח], וכע"ז כתב בחי' הגרי"ז זכאים ו. בשם הגר"ח דאף שממון גבוה מ"מ חשיב שלו לענין זה שיוכל להקדישו עי"ש.

פסול דאין בו היתר אכילה פוסל כל ז'

תוס' ד"ה לפי שאין בו היתר אכילה. וי"ל דנקט כיתותי מכתת שיעוריה כדי לפסול ביו"ט שני, מבואר בתוס' דהחסרון שאין בו היתר אכילה ואין בו דין ממון ל"ש רק ביום ראשון אבל שאר ימים שאין דין לכם ושאלו כשר ה"נ אין בו דין היתר אכילה.

אולם ברמב"ם פ"ח מלולב ה"ט כתב דכל היכא שהפסול הוא מחמת שהוא אסור באכילה פסול כל שבעה, ובמג"א [תרמ"ט סק"כ] כתב דס"ל לרמב"ם דהדין שצריך שיהא בו היתר אכילה חשיב כפסול בגוף האתרוג ולכן פסול אף לשאר ימים, וכתב במג"א דלפי"ז א"א לומר כתוס' דבעינן טעמא דכיתותי לשאר ימים שהרי אפשר לפסול מה"ט דאין בו היתר אכילה, וכתב דס"ל לרמב"ם שכל דין היתר אכילה נאמר רק באתרוג כיון שהוא ראוי לאכילה שייך לדרוש בו דבעינן היתר אכילה אבל לולב שאין ראוי לאכילה אין בו דין לכם שיהא ראוי לאכילה, [אמנם תוס' חלקו על סברא זו שהרי תוס' כתבו בקושיתם בהדיא שלולב נמי אע"פ דל"ש בו היתר אכילה מ"מ בעינן בו דין שיהא בו דין ממון] ע"ע במנחת ברוך סי' צח.

תי' הגר"א דבערלה ל"ש ביתותי מיכתת

תוס' בא"ד. וא"ת אתרוג של ערלה תיפוק ליה משום כיתותי מכתת שיעוריה דהא מצותו בשריפה, בביאור הגר"א אבן העזר קכ"ד סק"ב כתב לישב קושית תוס' דאע"ג דערלה מצותו בשריפה מ"מ לא אמרינן ביה כתותי מיכתת שיעוריה ורק בע"ז שצריך לבערו מן העולם.

וביאור החילוק כתב במנחת ברוך [סי' צט] שהדין שריפה הוא כדי שלא יבוא להנות ממנו, ומה"ט נמי אסור לקברו שמא יבוא להנות ממנו, אבל בע"ז הוא דין שריפה בעצם ולכן רק באופן שדין החפצא שישרף נאמר הכלל של כתותי מכתת שיעוריה, ועי' בריטב"א.

פלוגתת רש"י ותוס' בחסרון של ערלה ותרומה טמאה

תוס' בא"ד. וי"ל דודאי לא היה צריך אלא נחלקו לענין ערלה ונפק"מ לגבי מע"ש, מבואר מדברי התוס' דהפסול בערלה ותרומה טמאה הוא משום דכיתותי מכתת שיעורי דכל מקום שיש מצוה לשרוף חשיב כשרוף ופסול לד' מינים.

והקשה המהרש"א דא"כ מהו קושית הגמ' מתרומה טמאה דל"ש לפסול משום שאין בה דין ממון מ"מ יפסל משום דכיתותי מכתת שיעוריה, וכתב המהרש"א דכונת הגמ' להקשות מדקאמר מאן דבעי היתר אכילה לא בעי דין ממון משמע דיש נפק"מ בין הטעמים והא ליכא נפק"מ בין הטעמים, שאין אופן שיש בו דין ממון ואין בו היתר אכילה וכן

להיפך, דתרומה טמאה תנן במשנה שפסול וע"כ משום כיתותי וכן בטבל הרי כתבו התוס' לקמן דאפי' טבל מלבד פסול שאין בו היתר אכילה חסר בדין ממון.

והקשו הכפות תמרים וקרני ראם ע"ד המהרש"א שהרי יש נפק"מ בטבל ביד כהן, דאי משום היתר אכילה ליכא אבל יש בו דין ממון, שהרי המתנות שלו, וכ"ה בשער המלך פ"ח ה"ב עי"ש בכ"ד.

והנה ברש"י [ד"ה ומאי דבעי] כתב דאתרוג של טבל אין בו היתר אכילה ויש בו דין ממון, ומבואר שחולק על תוס' שכתב שטבל אין בו דין ממון, ולפי"ז ע"כ קושית הגמ' היא כפשוטו דבתרומה טמאה א"א לפסול למד"א משום שאין בה דין ממון דהא לא גרע מטבל, וע"ז אומרת הגמ' דלכו"ע יש פסול שאין בו היתר אכילה ולכן תרומה טמאה פסול, אלא שנחלקו לגבי הפסול שאין בו דין ממון ונפק"מ לגבי מע"ש שני בירושלים אליבא דר"מ, ונראה שדעת רש"י שבתרומה טמאה ל"ש לומר כתותי מכתת שיעוריה, והטעם בזה י"ל דס"ל לרש"י שהחיוב שריפה אינו אלא מדרבנן כמש"כ רש"י בשבת כה ע"א, ועוד י"ל ע"פ מש"כ הגר"א שהובא באות הקודם של"ש כתותי מכתת בערלה.

הריטב"א ביאר שכונת הגמ' במסקנה דאין בו היתר אכילה היינו משום כתותי מיכתת שיעורא, וזהו כונת הגמ' שבאין בו היתר אכילה כו"ע מודו בזה, עי"ש בריטב"א שכתב דהחידוש בערלה אע"פ שאין חיוב לשרפו מ"מ כיון שעומד לשריפה איכא דין כתמ"ש, ובתרומה החידוש הוא דאע"פ שיכול להנות בשעת שריפה.

ומבואר מדברי הריטב"א דאפי' אם כל החיוב שריפה אינו אלא מדרבנן אמרינן ביה כתמ"ש דעי' בריטב"א במשנה שכתב שאתרוג חיוב תרומה הוא רק מדרבנן, ואפשר דהריטב"א אזיל לפי מש"כ לעיל לא ע"ב שהדין של כיתותי מיכתת שיעוריה הוא משום דר"ש דכל העומד לישרף כשרוף דמי ולכן אין חילוק אי הוא מדרבנן או מדאורייתא.

יש היתר אכילה במע"ש בגבולין

תוס' בא"ד. והוה מצי למימר נמי מע"ש בגבולין ואליבא דכו"ע, המהרש"ל ביאר שכונת התוס' דבגבולין לכו"ע הוא ראוי לאכילה שהרי יוכל לעלותו לירושלים או שיוכל לפדותו אלא שאין בו דין ממון, ומבואר מדברי המהרש"ל כדברי הר"ן דחוץ לירושלים חשיב יש בו היתר אכילה.

אולם המהרש"א חולק על המהרש"ל וכתב דאף חוץ לירושלים ל"ח יש בו היתר אכילה, והביא המהרש"א את דברי רש"י בסנהדרין קיב ע"ב שכתב דחשיב אין בו היתר אכילה.

בדין מצה גזולה

גמ' אלא אתיא לחם לחם וכו'. כתב הרא"ש בפרק כל שעה סי"ח דשמעינן מהכא דמצה גזולה אין יוצא בה יד"ח, דכל מה דפליג רבנן אדר"מ הוא רק לענין מעשר שני דהוה ממון הדיוט אבל אית להו גז"ש דלחם לחם וא"כ גזולה לא הוה בכלל לחם, וכן פסק הרמב"ם פ"ו ממצה ובשו"ע תנ"ד ס"ד.

השאנת אריה סי' צ"ד הקשה שהרי כל המקור של מצה הוא נלמד מחלה

והרי לענין חלה מבואר בגמ' ב"ק צד ע"א שאם גזל סאה חיטין והפריש ממנה חלה אי"ז מברך אלא מנאץ ומ"מ חיוב חלה אית ליה, וע"כ דלא ממעטינן אלא עיסה של מע"ש, ועי' במקור חיים [סי' תנד] שכתב דמיירי התם שלא קנה בשינוי ונמצא דהעיסה שיכת לבעלים ולכן הרי היא טבולה לחלה לגזול, ואה"נ דמצד הגזול אין חיוב מ"מ מכיון שנעשית טבל חלה מכח הנגזל חייב הגזול להפריש ולעולם אף גזילה נתמעט, וכ"כ בעמק ברכה דיני לולב אות טו.

הריטב"א בסוגיין כתב דכל המיעוט במצה אינו אלא לגבי מע"ש, אבל מצה גזולה יוצא יד"ח כיון דבשעה שלעסו קנאו בשינוי והוה שלו ואינו מחויב אלא בדמים כדמבואר בכתובות ל ע"ב דכיון דלעסיה קניא, ונמצא דמקיים המצוה במצה שלו ועי' במקור חיים שם שכ"כ לקשות על דברי הרא"ש, והביא הריטב"א דבירושלמי כתב דמצה גזולה אינו יוצא יד"ח משום מצהב"ע וכן הביא הרא"ש שם דברי הירושלמי וכתב במקו"ח דאע"ג שקנה קודם המצוה מ"מ שייך מצהב"ע כיון דהלעיסה היא צורך האכילה והיא נצרכת לקיום המצוה.

ועי' בביאור הלכה סי' תנ"ד שכתב דאע"פ שאם בלע מצה יצא וא"כ הלעיסה אינה נצרכת לאכילה מ"מ לכתחילה צריך שיהא לו טעם מצה בפיו ולכן לא יצא יד"ח, אולם להלכה כתב שם דיחזור ויאכל בלא ברכה כיון דדעת הריטב"א שכבר יצא בידעבד, וע"ע בשאנת אריה סי' צ"ד שהאריך כמה נפק"מ בין ב' הטעמים אלו.

ועי' בספר דרך אמונה בביאור הלכה פ"ו מתרומות ה"ב שכתב בשם החזו"א

דכיון שכל הכהנים בזמה"ז אינם אלא כהני חזקה א"כ במקום שצריך לכם כגון במצה ומרור ואתרוג, צריך להוציא המעשר ראשון מהכרי כיון דשמא יתברר מי הוא לוי ויצטרכו ליתן לו, ולכן צוה לקרוא שם למעש"ר באתרוג אחר שאין מברכין עליו וכן במצה יפריש מן המצות שלא יאכלו בכזית ראשון, והוסיף שם בדרך אמונה דבמנ"ח מצוה שכ"ה אות י' דה"ה בכזית ראשון של סוכות דילפינן ט"ו ט"ו צריך שיהיה שלו וא"כ התם נמי צריך להזהר שלא יהיה המע"ר בתוך הכזית הראשון.

בתוס' דטבל פסול משום שותפות

תוס' ד"ה אתיא לחם לחם. וי"ל דלא דמי דהא דין יכול לצאת באתרוג של טבל דהוי כמו אתרוג דשותפין וכו', בסוגיא בקידושין נח ע"ב ונדרים פה ע"א נחלקו האם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי, ובתחלה הגמ' אומרת שנפק"מ לענין אדם שגנב טבל האם חייב לשלם לבעלים כל דמי טבלו או שאין צריך לשלם רק כפי דמי החולין שבו, ומבואר שלמד"א מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמי לא חשיב שיש כאן ממון גמור של כהן.

וא"כ לכאורה כל מה שכתבו תוס' שבטבל הוה כאתרוג השותפין הוא רק אם מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דאז אמרינן שיש כאן ממון גמור של כהנים, ועי' במנחת ברוך [סי' צ"ו] שהאריך לבאר כל ענין זה. **והנה** הקרני ראם ובכפות תמרים כתבו שכהן עצמו יוכל לצאת בטבל ידידה דכיון שמעשרן והם שלו לכם קרינן ביה, והדברים

מפורשים בתוס' בפסחים לח ע"א עי"ש היטב, [וע"ע בכפ"ת בתוס' ד"ה לפי ומה שהשיג עליו רע"א שם].

סברת תוס' שבמצה אין חסרון שאין בו דין ממון

תוס' בא"ד. אבל גבי מצה שאכל כמה זיתים וכו', מבואר בתוס' דבמצה אין חסרון של אין בו דין ממון מכיון שאוכל כמה שיעורים וע"כ אוכל משלו, אבל באתרוג כיון שאין כולו שלו דיש חלק של הכהנים בכרי לכן לא הוה ממון דידה.

ובתבו האחרונים [כפ"ת ובשאגת אריה סי' צ"ז וברע"א במשניות בדמאי פ"א] דמבואר מתוס' דבטבל אין חסרון שאין בו היתר אכילה, והביאור בזה דכיון שיוכל לתקנו בהפרשה חשיב שיש בו היתר אכילה, וסברא זו הובא לעיל בשם מהרש"ל בתוס' לעיל לגבי מע"ש בגבולין שאין חסרון שאין בו היתר אכילה כיון שיוכל לאכלו ע"י פדיון.

אמנם ברש"י מבואר דטבל לא חשיב שיש בו היתר אכילה, ונמצא דנחלקו רש"י ותוס' בסברות הפוכות, דלרש"י טבל חשיב אינו בו היתר אכילה אע"פ שיש בידו לתקן אבל דין ממון חשיב, ולתוס' להיפך טבל חשיב יש בו היתר אכילה מחמת שבידו לתקן אבל מ"מ אין בו דין ממון.

אולם צ"ב לדעת המהרש"א בתוס' לעיל דמע"ש בגבולין לא חשיב שיש בהו היתר אכילה אמאי לגבי טבל חשיב שיש בו היתר אכילה, וא"כ צ"ע אמאי מצה של טבל מותר באכילה אף דאוכל כמה כזיתים מ"מ אין בו היתר אכילה, וכן צ"ע לדעת רש"י

דס"ל דבטבל חשיב אין בו היתר אכילה א"כ הדר קושית תוס' לגבי מצה, ואפשר דלגבי מצה אין חסרון כלל של לכם לכל הנאתכם דרק באתרוג ילפינן הכי מלכם אבל במצה דילפינן מעריסותיכם לא.

ועי' במנחת ברוך סי' צ"ח שכתב דשיטת רש"י כדעת הרמב"ם שהמיעוט דדוקא לגבי אתרוג נאמר הך הלכתא דנלמד 'מפרי' דהלכם הוא שיהיה לו דין פרי ולכן לגבי מצה ל"ש ענין זה, עי"ש בכ"ד. [ע"ע ובשאגת אריה כתב שבתוס' בקידושין נג ע"ב ובבכורות ט ע"ב כתבו דמע"ש אף חוץ לירושלים חשיב אין בו היתר אכילה וכש"כ מהרש"א ועי"ש מש"כ לחלק].

סברת תוס' שאתרוג של טבל לא חשיב לכם

אולם אכתי צריך לבאר דמבואר מדברי תוס' שבאתרוג של טבל לא חשיב לכם, ומשמע לכו"ע אף למד"א דהחסרון הוא משום שאין בו היתר אכילה, וקשה הרי נתבאר בגמ' מבואר שלמאן דבעי היתר אכילה לא בעי דין ממון וא"כ בטבל אין חסרון של היתר אכילה א"כ אמאי לא הוה בכלל לכם.

והנה במש"כ תוס' דבאתרוג של טבל חשיב כאתרוג השותפין היה אפשר לומר שכונתם שיש כאן שותפות ממש ולפי"ז י"ל דהוה כגזול דחסר בדין לכם, וכמו שנתבאר לעיל שהנדון של הסוגיא כאן אי בעינן לכם דין ממון או היתר אכילה הוא הלכה חדשה מלבד הדין של לכם שלא יהא שאול או גזול, וא"כ אפשר שכונת תוס' שאתרוג של שותפין

יש בו חסרון של לכם שהוא כגזול, אולם בתוס' משמע דאי"ז מדין גזול שלשון תוס' הוא דהוה "כאתרוג השותפין" ולא כתבו תוס' דהוה ממש אתרוג השותפין.

ואפ"ל דתוס' חידשו דאף למד"א דבעי היתר אכילה שחולק שאין הלכה שצריך דין ממון, כ"ז רק לגבי מע"ש דממון גבוה ונתבאר שיש כאן בעלות גמורה ע"כ אין כאן חסרון בבעלות מה שהוא ממון גבוה, אבל י"ל דבטבל כיון שיש כאן זכות לכהן בחלק מהכרי יש כאן חסרון של לכם והיינו שחסרון בעלות כזו ג"כ הוה חסרון של לכם, והביאור בזה דאע"פ שבטבל אין חסרון של גזול ושאלו כיון שהוא שלו, מ"מ יש עוד דין של לכם שלא יהא לאחר שיכות של ממון בזה, ועי' להלן ע"ב מש"כ לבאר.

ואפ"ל עוד למבואר לעיל שבדין לכם שצריך בעלות להיתר אכילה א"כ י"ל דעל חלק של הכהנים אין לו בעלות של היתר אכילה, ומה שיכול להפריש לא מהני דמ"מ עכשיו אינו שלו, ורק לגבי מע"ש חוץ לירושלים שאין בעלות של אחר מעכבת אמרינן הך סבר דכיון שיוכל להעלותו לירושלים אין חסרון בזה.

דף לה ע"ב

גמ' של תרומה טמאה פסולה לפי שאין בה היתר אכילה. צ"ע לדעת התוס' אמאי לא קאמר פסול דכתותי מיכתת שיעורא דמה"ט פסול כל ז' דהא דין לכם רק ביום הראשון נאמר, ולריטב"א א"ש דזהו טעמא דאין בה היתר אכילה וצ"ע.

גמ' של תרומה טהורה לא יטול, חד אמר מפני שמכשירה. פרש"י דתנן דמחזרת למים נמצא שמכשיר האתרוג לקבל טומאה, הרש"ש והערוך לנר העירו א"כ איך יכול לעשות פת מקמח של תרומה הרי כשמכניסה למים הוא מכשירה לקבל טומאה, וי"ל דהיכא שהוא עושה לצורך התרומה אין בזה איסור ואדרבה מצות התרומה שתאכל וזה דרך אכילתה.

נפק"מ בין הטעמים

גמ' מאי בייניהו כגון שקרא עליה שם חוץ מקליפתה. המהר"ץ חיות כתב דאפשר לומר נפק"מ היכא שהיה בה אתרוג פחות מכביצה שאינו מוכשר לקבל טומאה כיון ששיעור קבלת טומאה הוא בכביצה, ודחה דא"א לומר כן שהרי לר' יהודה שיעור אתרוג הוא כביצה וא"כ ע"כ שיש כאן שיעור כביצה.

אולם יש לדון לפי מה שפסק החזו"א [קמח ב'] שאדם שהיה לו אתרוג בשיעור של כביצה ונצטמק דכשר אף שיש עכשיו פחות מכביצה וכמו שנתבאר לעיל לא ע"ב דהטעם שצריך כביצה משום דבעי גמר פרי והיכא שהיה גמר פרי ונצטמק הוא כשר וא"כ אפ"ל נפק"מ בכה"ג שהיה כביצה ונצטמק דאין חסרון שמכשירה לקבל טומאה דהוא פחות מכביצה.

הטעם שתרומה טהורה

חשיב שיש בו היתר אכילה

גמ' ואם נטל כשרה למד"א לפי שאין בה היתר אכילה הרי יש בה. רש"י [ד"ה הרי יש בה] כתב דאף ישראל יוצא בה יד"ח

כיון שיוכל להביאו לבן בתו כהן, עי' במהר"ם בתוס' שכתב דמשמע ברש"י שדוקא באופן זה חשיב ראויה לאכילה, והיינו שדין היתר אכילה כשהוא בעצמו יכול להנות באכילתה וכשנותן לבן בתו כהן חשיב שהוא בעצמו נהנה באכילה, ואף שנתבאר לעיל דדעת רש"י דמעשר שני חוץ לירושלים לא חשיב יש בו היתר אכילה כיון שהדין של היתר אכילה הוא דין בחפצא של האתרוג שצריך שיהא ראוי לאכילה, צ"ל דמ"מ הוא דין על הבעלים שיחשב שהוא ראוי להם לאכילה וכשנותן לאחר חשיב נמי בכלל היתר אכילה, [ועי' ברבנו מנוח פ"ח מלולב ה"ב].

אולם תוס' כתבו שאין קפידא דוקא לבן בתו אלא כל שיש שום אדם שיש בו היתר אכילה חשיב שיש בו היתר אכילה, ומבואר בתוס' שדין היתר אכילה אינו דין על הבעלים.

ונראה שמוכח בתוס' דלא כמו שנקט באבני מלואים [שהובא לעיל] דבדין לכם סגי במה שיש בו היתר אכילה, שהרי שאול נתמעט מלכם והרי יש היתר אכילה לבעלים ולמבואר בתוס' מבואר שאין דין דוקא שהבעלים יהא להם היתר אכילה אלא כל שיש כהן שיכול לאכול וע"כ כמש"כ לעיל שהדין ששאול פסול הוא דין בפנ"ע, אלא שהגמ' מחדשת שיש עוד דין בלכם שיהא בו היתר אכילה.

והנה הר"ן כתב שתרומה טהורה מיירי בכהן שיכול לאוכלה, ומשמע בר"ן שדוקא בכהן שיכול לאוכלה אבל בישראל לא, ומבואר שדין היתר אכילה הוא הלכה על הבעלים בעצם ולא דין בעצם האתרוג שיהא ראוי לאכילה.

היבא שיוכל לפדות

אם חשיב שיש בו היתר אכילה

רש"י ד"ה הרי יש היתר אכילה. אבל פדיון אין לה וכו' והאומר כן רשע הוא, מבואר ברש"י דאם היה שייך פדיון בתרומה הוה חשיב שיש בו היתר אכילה, וצ"ע א"כ אמאי לגבי מע"ש חוץ לירושלים כתב רש"י דפסול משום דלא חשיב ראוי לאכילה הרי ראוי לפדיון, ועוד הקשה בכפ"ת דהרי חזינן בגמ' הך סברא דלענין דמאי קאמר הגמ' דכיון דאי בעי מפקיר נכסיה וחזי להיות עני לכן חשיב שיש בו דין ממון וא"כ ה"ה נמי חוץ לירושלים הרי בידו לפדותו.

הכפ"ת רצה לישב דאין כונת רש"י דלא מועיל מה שבידו, אלא דמכיון שהנדון הוא על יו"ט וביו"ט אסור לו לפדותו לכן כתב רש"י שאין יוצא יד"ח חוץ לירושלים, ודייק מש"כ רש"י דהאומר כן רשע דע"כ הוה רשע כיון שאסור לפדות ביו"ט, [ומבואר מדבריו שהדין היתר אכילה אינו דבעי בעלות לאכילה אלא כמש"כ ברש"י דבעינן שהחפצא תהא ראויה לאכילה אלא שכתב דביו"ט בפועל אינו ראוי לאכילה].

השער המלך [פ"ח מלולב ה"ב] הקשה על הכפות תמרים שהרי יש איסור להפקיר ביו"ט וא"כ אמאי מועיל מה דאי בעי מפקיר נכסיה והוה עני עי"ש מש"כ לישב, ועי' בעמק ברכה דיני לולב [אות ט"ז] שכתב לבאר דהענין דבידו להפקיר נכסיה הוה הוכחה שהאיסור דמאי הוא איסור קל, ולכן אף באופן שאין בידו להפקיר עכשיו מחמת איסור מ"מ אם ירצה לעבור על האיסור ההפקר יחול לכן חשיב שהאתרוג חזי ליה, והוכיח כן מהא דמבואר בברכות בריש פרק ג' שאכלו

דמזמנים על האוכל דמאי משום דאי בעי מפקיר נכסיה, והרי בשעה שאכל הרי לא הפקיר ומה שיפקיר עכשיו ויהיה עני מה יועיל על הזמן שאכל וע"כ כמש"כ דזהו הוכחה על קלות האיסור.

טעם דב"ה דשל דמאי כשר

דאי בעי מפקיר נכסיה

גמ' ושל דמאי מ"ט דבית הלל כיון דאי בעי מפקיר נכסיה. רש"י ביאר שהנדון של הגמ' הוא למד"א דבעי היתר אכילה, והיינו דרש"י אזיל לטעמיה דסבר שבטבל אין חסרון שאין בו דין ממון כיון שיוכל להנות ממנו, אולם תוס' בע"א הוכיחו מכאן שאתרוג של טבל לכו"ע לא הוה לכם ורק בדמאי נחלקו ב"ש וב"ה, וביארו תוס' שהחסרון הוא משום שיש בעלות של כהן ישראל והוה כאתרוג השותפין, ונתבאר לעיל שלמד"א שאין בו היתר אכילה אף בטבל אין חסרון ורק משום שאין בו דין ממון.

והנה הרע"א במשניות דמאי פ"א מ"ו הביא מחלוקת ראשונים האם תרומת מעשר של דמאי יש חיוב ליתן לכהן בלא דמים כמו שאר תרומת מעשר או כיון שהוא רק ספק אין חייב ליתן אותה לכהן, דעת רש"י בסוטה מח ע"א וביומא ג ע"א דלא סגי בהפרשה אלא צריך ליתן אותה לכהן, אבל דעת הטור סי' שלא שיש מצות נתינה אף בדמאי, וכתב שמתוס' מוכח כרש"י שיש מצות נתינה דאל"כ לא היה בזה חסרון שאין בו דין ממון.

ונראה שאף אם אין דין נתינה בדמאי י"ל דלענין לכם לא מהני מה שע"פ דין הממון יכול להחזיק הממון אצלו וכמו שנתבאר לעיל ל ע"ב בסוגיא דאוונכרי שבדין

לכם צריך שיהא לו בעלות גמורה, ואע"פ שע"פ דין הממון המוציא מחברו עליו הראיה לגבי דין לכם צריך שיהא בעלים ע"פ האמת ועי' מש"כ לעיל ע"א בדין מצה גזולה.

והנה הר"ן כתב בשם הרמב"ן שבטבל ודאי אין חסרון של לכם כיון שיכול להפריש ממקום אחר, וכתב הרמב"ן דהא דנחלקו ב"ש וב"ה באתרוג של דמאי לא קאי על טבל של דמאי אלא על הרישא של המשנה דקתני תרומה טמאה פסול משום שאין לו היתר אכילה, אבל תרומה טמאה של דמאי יש בו היתר אכילה לעניים כמו שהתירו לאכול דמאי בעצמו לעניים.

סברת תוס' בדמאי

שיש בו היתר אכילה לעני

תוס' ד"ה דאי בעי מפקיר. כתבו תוס' דא"צ לומר מפני שיוכל להיות עני אלא סגי למימר שיש בו היתר אכילה לעני כמו בתרומה שביד ישראל דחשיב שיש בו היתר אכילה כיון דחזי לכהן, וצ"ב דבשלמא לפי הטעם שאין בו היתר אכילה מהני הך סברא שיכול ליתן לעני כדי שיחשב שיש בו היתר אכילה, אבל לפי מש"כ תוס' שיש עוד חסרון שאין בו דין ממון וחשיב כאתרוג השותפין קשה מה מהני הך סברא שיכול ליתן אותו לעני והוא שיהא לו בזה דין ממון הרי סו"ס עכשיו כ"ז שלא נתן אין בו דין ממון, ועי' בשפ"א וערוך לנר וצ"ע.

והנה במהר"ם נראה הרגיש בזה וכתב ז"ל אלא הטעם הוא הואיל ויש לה היתר אכילה ודין ממון בכהן ישראל נמי נפיק בה ומיקרי לכם עכ"ל, מבואר בדבריו שכמו

שמהני הסברא בתרומה טהורה שהכהן יכול לאכלו ה"נ לגבי הסברא שאין בו דין ממון מהני ה"ט שלכהן יש לו דין ממון.

ונראה מדבריו שהדין ממון שצריך באתרוג אינו דין לכם של בעלות על דבר וכמש"כ לעיל שהנדון כאן בסוגיא אינו בדין לכם שלא יהא גזול או שאול, דבדמאי ובטבל מצד דין לכם של גזול אין כאן חסרון שהוא הבעלים על הדבר, אלא שיש דין נוסף שצריך שהחפצא של האתרוג יהא בזה תורת ממון לענין שימושים ולכן כמו שלגבי הסברא של היתר אכילה אין זה הלכה לגבי הבעלים של האתרוג אלא שהוא הלכה בחפצא של האתרוג שצריך אתרוג כזה שראוי לאכילה, ולכן אף שהבעלים ישראל מ"מ מכיון שכהן יכול לאכלו חשיב שיש בו היתר אכילה, ה"ה נמי לגבי דין ממון שבו ג"כ אי"ז דין דוקא על הבעלים אלא שצריך שלחפצא יהא בו דין ממון וכיון שלגבי עני חשיב ממון הישראל יוצא בזה יד"ח.

ואין להקשות לסברת מהר"ם א"כ בכל טבל מדוע יש חסרון של אין בו דין ממון והרי י"ל שכמו שכתבו תוס' כאן שלעני חשיב ממון ה"נ בטבל, דלעיל הובא מש"כ כפות תמרים שלכהן בעצמו אין חסרון שאין בו דין ממון א"כ בכל טבל לא יהא בו חסרון של דין ממון כיון שלגבי כהן יש בו דין ממון, וצ"ל שכל סברת תוס' הוא רק בדמאי שלפי המצב של האתרוג חשיב שיש לעני היתר אכילה ודין ממון, אבל טבל לגבי כהן הטעם דחשיב דין ממון כיון שיכול להפריש ויהא שלו וא"כ י"ל שעכשיו לא חשיב שיש לכהן בו דין ממון ולכן יש בזה חסרון של לכם.

איך מהני הכשר למע"ש בטומאה

גמ' של מעשה שני בירושלים למד"א מפני שמכשירה הרי מכשירה. במנחת חינוך [מצוה ק"ס אות ו'] הקשה הרי מבואר בגמ' דלמד"א שאין בו היתר אכילה קאי מתני' נמי כר"מ דמע"ש ממון גבוה, וקשה איך מהני הכשר הא בעינן ניהותא דבעלים והרי אינו שלו וכדמבואר לגבי קדשים דל"ש בזה הכשר לטומאה דממון גבוה הוא וליכא בעלים לגבי ניהותא וצ"ע.

ולמבואר לעיל בשם הקוב"ש שאף אם מעשר שני ממון גבוה מ"מ חשיב שהוא בעלים ויש לו בעלות גמורה א"כ אפשר דמהני ניהותא של הבעלים, עי"ש עוד שהקשה על הפנ"י שכתב שאין איסור לטמאות מע"ש ולא הוה כתרומה.

והנה דעת התוס' דאתרוג דמע"ש חוץ לירושלים כשר וקשה אמאי ליכא חשש שמא יכשירנה, וצ"ל דכיון שגם עכשיו ראוי לפדותה א"כ אף אם יטמא מ"מ יוכל לפדותה, [ועי' אחיעזר ח"ב ס"מ].

מעם הפסול של חזזית באתרוג

גמ' עלתה חזזית. רש"י במשנה ביאר דחזזית הוא כמין אבעבועות דקות, וכתב הרא"ש שהוא ניכר במשמוש, וכן פסקו הטור ושו"ע תרמ"ח סעי' יג, [וכתב הפרי מגדים [תרמ"ח בא"א יט] שחזזית הוא דבר שנולד מעיפוש הפרי במחובר או בתלוש ולא הוה מגוף הפרי ולכן פסול, והביא דבמג"א משמע דרק בנוול במחובר פסול].

ובתבו הרא"ש והר"ן דטעם הפסול הוא משום שאינו הדר ופסול כל שבעה,

ושלא כדברי הירושלמי דמשמע שפסול רק ביום הראשון, וכ"כ תוס' לעיל בריש פרקין כט ע"ב [ד"ה קא פסיק], וכתב הרא"ש דמשמע מהירושלמי שסבר שפסול של חזזית הוא משום דחשיב חסר ולכן אין פוסל רק ביום הראשון כמש"כ תוס' לעיל דפסול דלקיחה תמה ל"ש בשאר הימים, אולם כתב הרא"ש דלא מסתבר לומר שחזזית פסול משום חסר דא"כ מה נפק"מ בין רובו למיעוטו ולחוטמו, אלא ע"כ צ"ל דהפסול הוא משום הדר, ודעת הירושלמי דפסול הדר פוסל רק ביום הראשון וכן כתב הר"ן בריש פרקין בדעת הירושלמי. **והנה** בעיקר גדר הפסול של חזזית יש לדון האם הוא משום פסול מראה כמו שיש בו מראה פסול, או שמצד פסול מראה ל"ש לפסלו שזה מראה האתרוג, אלא שהחסרון הדר הוא מחמת עצם החזזית שהוא דבר שפוסל כמש"כ הראשונים שזה ניכר במשמוש היד ולכן חסר בצורה של האתרוג ועי' באות הבאה.

בלא"ט מיי"ל ובלעמלאך ע"ג האתרוג

והנה הרמ"א [תרמ"ח סעי' י"ג] כתב להכשיר אותם חזזית שקוראין בל"א מו"ל לפי שאינם גבוהים מהאתרוג, ויש מי שכתב דיש להכשירם מטעם דנחשבים מראה אתרוג דרגילים להיות הרבה כך, ודעת הי"א היא דעת התרומת הדשן והביאו הבית יוסף והוסף דכיון שרגילים להיות באתרוג כשרים אע"פ שהם גבוהים ממראה האתרוג לא חשיב שינוי מראה, וכתב בביאור הגר"א ס"ק כ"ז דדעת י"א הוא כסברת הרא"ש שפסול חזזית הוא משום שאינו ממראה האתרוג, וסיים ועיין סעי' י"ז, וכונתו דמבואר שם שיש מקומות

שרגלים האתרוג להיות שחורים ובזה אין פסול של שינוי מראה, ולכן ה"ג בל"א מו"ל שרגלים בזה אין פסול שינוי מראה משא"כ חזו"ת הוא פסול של שינוי מראה.

אולם לדעה הראשונה ברמ"א והוא דעת המהרי"ל הלכ' לולב שהתיר רק כיון שאינו גבוהה משמע דבאמת חזו"ת הוא מראה כשר, אלא שיש כאן פסול אחר שמכיון שהם גבוהים מן האתרוג הוא חסרון של הדר שאינו צורה הרגילה של האתרוג, ולכן כתב שאם אינו גבוה הוא כשר.

ובן מבואר בדגול מרבבה שם שכתב שהנפק"מ בין ב' הדעות ברמ"א הוא האם יהא פסול בחוטמו במשהו, שלפי הדעה הראשונה יהא פסול בחוטמו משום דבעצם הוא דומה לחזו"ת שיש בו שינוי מראה אלא שמכיון שאינו גבוה לא פסול כחזו"ת, אבל כיון שיש בו שינוי מראה הוא פסול בחוטמו במשהו, אבל לתרומת הדשן אין כאן פסול של שינוי מראה ואף בחוטמו הוא כשר.

אולם השער הציון [ס"ק נ"ו] תמה על הדגול מרבבה דבפרי מגדים מבואר דאין שינוי מראה בחזו"ת כיון שהוא דרך החזו"ת כן, והפרמ"ג הכריח כן דאל"כ מה החידוש בפסול של חזו"ת תיפוק ליה מצד שינוי מראה, אלא ע"כ שאין לפסול מצד שינוי מראה אלא שאינו בצורה של האתרוג, ולפי"ז נחלקו ב' הדעות ברמ"א האם בל"א מו"ל יש לפסול אע"פ שהוא מצוי אך היכא שהוא גבוה אין דרך האתרוג בכך.

ובאמת המעיין בדבר מהרי"ל מבואר כמש"כ השער הציון ז"ל עלתה חזו"ת על רובו פסול היינו הכתמים לבנים

דנראו באתרוג ויש מהן שבאין מן העלין או מענפי האילן ואינן פוסלין אך סימן חזו"ת דפסול היינו שהן גבוהין והאתרוג שקובע ביניהן עכ"ד, מבואר בהדיא דאע"פ שהם לבנים אין בהם חסרון של שינוי מראה, [ואפשר שהדגול מרבבה למד כמש"כ בשער הציון ס"ק כ"ט בשם האליהו רבה דבחוטמו יש פסול של שינוי מראה אף במראה כשר], ונמצא שלפי מהרי"ל הפסול של חזו"ת אינו משום שינוי מראה, אבל לפי סברת התרה"ד משמע בגר"א שחזו"ת פסול משום שינוי מראה.

גדר רוב בחזו"ת

גמ' ל"ש אלא במקום אחד, מבואר בראשונים שהכונה כשהחזו"ת היא ברוב האתרוג, והנה במג"א תרמ"ח כתב שצריך שיהא רוב מב' צדדים והובא במ"ב ס"ק ל"ז.

ומבואר שהדין רוב בחזו"ת אינו הלכה של רובו ככולו כמו בכל הפסולים דבזה היה סגי רוב של כל האתרוג, אלא שהוא הלכה חדשה שפסול מדין שינוי מראה ולכן הפסול אינו אלא אם הוא ניכר וכ"ז רק בב' הצדדים, אבל בכל הפסולים של יבש או תפוח וסרוח משמע בביאור הלכה בסוף הסימן שזה תלוי ברוב האתרוג ממש.

אבל בשניים ושלוש מקומות פסול

גמ' אבל בשנים ושלשה מקומות וכו'. הקשה בכסף משנה פ"ח ה"ז ז"ל מעולם הוקשה לי בין בגמרא בין בפוסקים השתא שנים פסול ג' מבעיא ולא מצאתי לשום מחבר בזה דבר עכ"ל.

והט"ז [תרמ"ח ס"ק י"ד] כתב לישב דכל מה דפוסל בשניים הוא רק באופן שהיה יכול להיות גם שלישי, דהיינו שאם יש רוח בין ב' החזיות כחוט השערה ממראה האתרוג לא חשיב ב' חזיות אלא נחשב כחזית אחת, ורק באופן שיש שיעור של ב' אבעבועות דקות.

והביאור הלכה תרמ"ח ס"ט כתב דדברי הט"ז נכונים לדינא דחוט השערה לא חשיב חילוק מספיק בין ב' חזיות, אבל על עיקר השיעור שכתב הט"ז כתב הביאה"ל דרבים חולקים ע"ז, וכונת הגמ' ב' או ג' כדאמרי אינשי.

ביאור לשון הגמ' הו"ל כמנומר

גמ' הו"ל כמנומר ופסול. הריטב"א כתב דמלשון הגמ' דהו"ל כמנומר ולא אמר הרי הוא מנומר משמע שיש בזה חידוש נוסף דאינו בכלל מנומר, דדין מנומר מבואר בגמ' להלן לו ע"א שאם יש שינוי מראה בג' מקומות האתרוג פסול.

נחלקו הראשונים האם פסול מנומר הוא במראה פסול דוקא או אף במראה כשר אבל כיון שהוא מנומר יש כאן פסול חדש, וכתב הריטב"א דמשמע מלשון הגמ' כאן שפסול מנומר הוא רק במראה כשר, ונחדש בחזית שיש פסול אע"פ שהוא מראה כשר כיון שהוא בג' מקומות הו"ל כמנומר, ומבואר בדברי הריטב"א כמש"כ בדעת המהרי"ל והפרמ"ג שפסול חזית אינו מחמת שינוי מראה אלא משום שאבעבועות אינם בצורה של האתרוג.

וי"ש לעיין לדעת הראב"ד שכתב הרא"ש סי' יז שחזית הוא פסול שאינו ממראה האתרוג א"כ תקשה קושית הריטב"א מה החידוש של חזית ועיין.

והנה יש לעיין באותם בל"א מו"ל שכתב הרמ"א שהם כשרים ואינם בכלל חזית האם לשיטות שיש פסול מנומר במראה כשר האם יהא פסול בכה"ג, ואפשר שכל הטעם שהוא כשר כיון שדרכו בכך א"כ אפשר שדרכו בכך ג"כ להיות מנומר באתרוג, ולפי"ז יש לדון להכשיר מראה פסול כשחור על המראה הזה כיון שדרכו בכך ועי'.

באיזה שטח באתרוג פסול חזית

כתב הרא"ש בשם הראב"ד דמיעוטו היינו ששטח החזיות עצמם הם מעוט אבל מפוזרים הם ברוב האתרוג, אבל אם הפיזור אינו אלא במיעוט האתרוג הרי"ז כשר, והטור כתב בשם הרי"ף גיאות דה"ה אם הוא רק במיעוט האתרוג הרי"ז פסול, והובא ב' הדעות בשו"ע תרמ"ח סעי' י', וז"ל י"א דהא דב' או ג' מקומות וכו' אבל אם במיעוטו כאשר הן בצד אחד של האתרוג כשר, ובמג"א דייק מדברי השו"ע שכתב שאם הם על צד אחד כשר דמשמע דאם נתפשט על צד השני הרי"ז פסול אע"פ שעדיין אין כאן רוב.

ולבן כתב המג"א לחדש דכונת השו"ע שיש אופן שאפי' שאינו ברוב האתרוג פסול משום מנומר, והוא שאם יש על רוב היקיפו חזית זהו גם בכלל מנומר ואע"פ שאינו על רוב האתרוג, ובחזו"א קמ"ז סק"ה [ד"ה ספק] תמה ע"ד המג"א דאם השו"ע נתכון לחידוש זה הו"ל לפרש דבריו יותר, והכריע לדינא

מנחת

דף לה ע"ב

משה

רסג

דאינו פוסל אלא אם הוא ברוב האתרוג ממש, אמנם המ"ב ס"ק מ"ב הביא דברי המג"א לדינא.

ועי' בשפ"א שכתב דמלשון הריטב"א נראה שלא כדברי המג"א שכתב דהטעם דמנומר פוסל דאמרינן דאילו היה מקום הפנוי מלא בחזוית נמי היה פוסל ולכא' ל"ש לומר סברא זו ברוב הקיפו, ע"ע במג"א מש"כ לפ"ד להק' ע"ד השו"ע בדיון מחצה על מחצה במנומר דאינו פוסל ורק ברובו פוסל עי"ש.

בגדר חוטמו שפוסל במשהו

גמ' אמר רבא ועל חוטמו ואפי' במשהו נמי פוסל. נחלקו הראשונים מהו חוטמו דעת רש"י דחוטמו היינו המקום שממנו מתחיל להתקצר, והיינו שרק העובי של המקום ההוא חשוב חוטם, והרא"ש כתב דדעת הרי"ף והר"ח דהחוטם הוא כל השיפוע של האתרוג, וכתב הביאור הלכה ס"ט דע"כ צ"ל דלדעת רש"י והרא"ש דחוטמו הוא אחר שיעור של רוב האתרוג, דמדקאמר הגמ' דאינו פוסל אלא א"כ הוא ברובו ואם בחוטמו יפסל מדין חוטמו, ועוד דמבואר בגמ' דדוקא ברובו מב' צדדים פסול, ולעולם אף בצד אחד מדין חוטמו.

דעת הר"ן כתב בשם אחרים דכל המקום שתחת הנץ שהוא עשוי כמין נזר, ובחת"ס כתב דכונתו דרק השטח של האתרוג שמתחת הפטמה חשיב בכלל חוטמו.

דעת הרמב"ם פ"ח ה"ז שהוא הפיטם עצמו אלא אינו עצם השושנתא אלא החלק שמעמיד השושנתא, עי' בכפות תמרים שכתב להוכיח שכ"ה דעת הרי"ף.

מעם הפסול בחוטמו במשהו

במעם הפסול שהחמירו בחוטמו כתב רש"י משום שהוא נראה לעינים יותר דשם אדם נותן עיניו יותר משאר מקומות, וכ"כ המ"ב בס"ק ל"ט.

וידוע מש"כ המבי"ט [ח"ג סי' מ"ט] שכל הפסול של משהו בחוטמו הוא רק כשהיא נראית לכל, אך אם מחמת דקותו אין נראית מרחוק כשנוטלו כדרך נטילתו וצריך להסתכל ולהתבונן כדי להבחין אינה פוסלת, ולשון התשובה שם ז"ל אינו נקרא כל שהוא אלא כשנראה לכל אדם שאינו הדר, אבל באתרוגים שלנו שרוב אלו שאנו קוראים חזוית אינם נראים לעין מחמת דקותם וצריך להסתכל בהם הרבה כדי שיהא נרגש בראיה שאדם אחד רואה האתרוג הדר בלא שום רושם והשני שיש לו ראיה זכה רואה יותר אינו נקרא זה כלשהו, והדר נקרא למי שהוא בידו כי מראית עיניו עד ידיו אינו נראה אלא כשמסתכל בו הרבה וכמש"כ אחרים רואים אותו אם הם עומדים אצלו שאינם מרגישים בו כי אם בהסתכלות טוב ונקרא הדר עכ"ל, והובא להלכה במג"א ס"ק ט"ז ובמ"ב [ס"ק מו] וברע"א בריש פרקין.

אולם החזו"א סו"ס קמ"ז כתב דמש"כ המבי"ט דאם צריך הסתכלות אינו פוסל היינו שגם בקרוב צריך הסתכלות, ופי' מש"כ המג"א כשאחזו בידו היינו סמוך לעיניו, אבל אם מקרוב ממש א"צ הסתכלות הוא פסול, אולם בשער הציון משמע שכונת המבי"ט הוא אף באופן שמחזיקו בידו אין רואהו הוא כשר, דבס"ק מ"ט כתב בשער הציון שסברת המבי"ט היא משום שבחוטמו

הוא רואה יותר משאר מקומות ואם מיירי שמקרב אותו לעיניו לכאורה אין חילוק בין חוטמו לשאר מקומות וכן משמע בלשון המבי"ט כהמ"ב שכתב בתו"ד דמיירי שמחזיקו בידו עי"ש.

פסול כ"ש בחוטמו בשאר פסולים

נחלקו הראשונים אי פסול כל שהוא בחוטמו נאמר רק בשינוי מראה כחזית ומראה שחור וכו', או"ד אף בשאר פסולי אתרוג, הרא"ש כתב דה"ה יבש וכל הפסולים משום הדר פוסלים בחוטמו, וכונת הרא"ש דפסול דלקיחה תמה ושאר פסולין אינם פוסלים בחוטמו במשהו, והר"ן כתב דה"ה כל הפסולים כנסדק ונחלק ונקלף פוסלים בחוטם, והשו"ע תרמ"ח סע' י"ב הובא ב' דעות לגבי יבש דעה הראשונה ס"ל דגם יבש אינו פוסל.

ונמצא דיש ג' שיטות בזה א' דרק פסול של שינוי מראה פוסל בחוטמו ב' דעת הרא"ש שכל פסולי הדר פוסל בחוטם ג' דעת הר"ן דכל הפסולים הפוסלים שנאמר באתרוג בחוטם הוא פסול במשהו, ובביאור הגר"א שם כתב לבאר את השי' שאין פסול יבש בחוטמו ע"פ מש"כ בירושלמי דעשו חוטמו של אתרוג כרוב האתרוג, ולכן רק פסולים שפוסלים ברוב האתרוג פוסלים בחוטמו במשהו, אבל אותם פסולים שפוסלים באתרוג בכולו אין מעלה לחוטמו, וכתב הגר"א דהדעה הראשונה ס"ל דיבש אינו פוסל אלא בכולו והשיטה הב' ס"ל דפוסל ברובו ולכן פוסל נמי בחוטמו במשהו, וצ"ע לפי דעת הב' מ"ש פסול יבש בלולב שפוסל ברוב ומ"ט באתרוג בעי כולו.

ובעיקר הנדון לפסול יבש בחוטמו צ"ב, דהרי כתב רש"י והובא במ"ב דטעם הפסול בחוטמו במשהו הוא משום שהוא נראה יותר לעיני בני"א, וא"כ היה מקום לומר דכל הסברא דמה שנראה יותר לעינים פוסל הוא רק בדברים דפסולם הוא מחמת שינוי מראה, אבל יבש פסולו אינו מחמת שינוי המראה שבו אלא כיון שהחפצא של האתרוג יבש חסר בהדר של הפרי וא"כ לכא' הפסול אינו תלוי בזה שהוא נראה והרי אף אם אינו נראה כל שהוא יבש חסר בשלמות הפרי [ומדברי הרא"ש נראה דפסול יבש אינו נראה בעצם אלא ע"י בדיקה], וא"כ מנלן להחמיר שבחוטם יפסל במשהו.

ובע"ב צ"ל דאף שהפסול הוא מה שבעצם הוא יבש מ"מ כל שניכר היבשות שבו ממילא יש בו הפסול מצד מה שנראה פרי שאינו הדר, וא"כ י"ל דמיירי דנראה על חטמו שהוא יבש במשהו.

ועי' בביאור הלכה סעי' י"ב [ד"ה בכל שהוא] שהביא שהפמ"ג כתב דאם יבש האתרוג בג' מקומות פסול מדין מנומר, והק' עליו דכל פסול מנומר משום שנשתנה ממראה האתרוג וכיון שלא נשתנה אינו פוסל משום מנומר, וסיים הביה"ל אם לא שאנו רואין שנשתנה מראה האתרוג ע"י יובש, וא"כ אולי אפ"ל דה"ה על חוטמו מיירי שזה ניכר אך לא משמע כן וצ"ע.

והנה בפלוגתת הרא"ש והר"ן אי נסדק בחוטמו פוסל לכאורה הביאור הוא דלהרא"ש רק פסולי הדר נאמרו בחוטמו, ונסדק אינו פסול משום הדר אלא פסול טרפות וכדיבואר להלן, והר"ן ס"ל דאפי' אם אינו פסול הדר יש פסול בחוטמו.

מנחת

דף לה ע"ב

משה

רסה

אולם נראה דהר"ן אזיל לטעמיה שסבר שאין פסול טרפות באתרוג כלל וכדיבואר להלן, אלא דגם נסדק הוא פסול משום הדר ומשו"ה פוסל בחוטמו, וה"ה ניקב דעת הר"ן לעיל בריש פרקין שאינו פוסל אלא א"כ הוא חסר, ודעת הר"ן לעיל שחסר פסול משום הדר, ומשו"ה ס"ל דבכל הפסולים משהו בחוטמו פוסל, אולם מדברי הגר"א שם נראה דנחלקו האם נסדק פוסל בכולו או פוסל ברובו וכמו שהביא מדברי הירושלמי דכלל חדש נאמר כאן וכ"נ מדברי הביאור הלכה.

פסול ניטל בוכנתו

גמ' נטל פיטמתו תנא ר"י בן אלעזר נטלה בוכנתו. מצינו ה' שיטות בראשונים בזה.

א' רש"י הביא לשון מורי הזקן רבנו יעקב דקאי על הפיטם דהיינו שנטל בוכנתו דהיינו חלק שנכנס לגוף האתרוג [ולא השושנתא דהוא הפרח שעל העץ שנמצא בחוץ], וניטל העוקץ דמתני' דכשר היינו בזנב האתרוג וכשר שאינו בכלל האתרוג וכתב הרא"ש דה"ה אם ניטל לגמרי עד שנעשה גומא ג"כ כשר דאינו בכלל האתרוג.

ב' עוד הביא רש"י בשם רבנו יצחק הלוי שהיה מפרש דשניהם בזנב האתרוג והוא בעוקץ ובוכנתו היינו החלק שנכנס בתוך האתרוג, אבל עוקץ דמתני' דכשר היינו דרך החלק של העץ שבחוץ נפל, וכתב הרא"ש דלפי"ז הפיטם עצמו אין בו פסול כלל כיון שהוא אינו בכלל האתרוג.

ג' תוס' כתבו בשם ר"ת דשניהם קאי על פיטם האתרוג ובזה יש חילוק אי ניטל כל

העץ או רק חלק ממנו, אבל בעוקץ שניטל כולו כשר.

ד' תוס' כתבו בשם הירושלמי דפיטתו היינו השושנתא וכ"כ הרי"ף וכמו שביאר הר"ן עי"ש ועי' בב"י תרמ"ח ס"ח שנחלק על הר"ן בכונת הרי"ף.

ה' דעת הערוך בשם ר"ח דפיטתו היינו דד של חוטם ובא ר"י להוסיף דאף בוכנתו פוסל והיינו שאם עוקץ מה שנתון בתוך העץ נפל פוסל נמי, וכתב הב"י דלפי הר"ח אף דבעוקץ פוסל אי נעקר הכל ונעשה כמין גומא, ובפיטם פוסל אף אם לא ניטל כל הפיטם ולא נעשה גומא ג"כ פסול וסגי שינטל קצת מהפיטמא.

במעם הפסול בכל אלו מצינו מחלוקת בזה, הריטב"א בסוגיין כתב דבין אם הכונה לפיטם כר"ת ובין אם הכונה לעוקץ כר"א הלוי בעינן שינטל כמין גומא ופסול משום שאינו הדר, וברמ"א בסי' תרמ"ט ס"ה מבואר דס"ל שהוא פסול משום חסר דכתב דבשאר הימים כשר אם אין לו בין שנחסר בפיטם ובין בעוקץ [וצ"ע להשי' דבעינן חסר כאיסר].

הכונ"א תרמ"ט ס"ק י"ז דייק מדברי המגיד משנה פ"ח ה"ז דס"ל דאם ניטל כל עוקצו ונעשה גומא פסול מדין חסר והביא ראיה מכן לשי' דא"צ חסר כאיסר, אבל בניטל פיטמתו הוא פסול משום שאינו הדר, וכתב המג"א בסי' תרמ"ח סק"ט דאף דשי' הרמ"א דבעינן שיטל כולו עד שיהיה גומא וכשי' הר"ן, מ"מ לדעת הב"י דסגי שינטל מקצתו מ"מ בעינן שינטל חלק ניכר מהפיטמא כיון שאם הפסול משום חסר צריך חסרון הניכר והיינו שיהיה שוה לאתרוג, אבל אם יש מקצת

מהעץ אינו בכלל חסר כיון שאין ידוע כמה היה הגודל על העץ וכשר.

דף לו ע"א

הא בכולה הא במקצתה

גמ' הא בכולה הא במקצתה. פרש"י בכולהו כשר ובמקצתה פסול דמנומר הוא, כתב השפ"א דמשמע מדברי רש"י דבמקצת פסול משום מנומר, וצ"ע שהרי מנומר מבואר בגמ' לעיל לגבי חזוית שרק בב' וג' מקומות חשיב מנומר, וביאר השפ"א דס"ל לרש"י שרק לענין חזוית בעינן מנומר ברוב האתרוג, ודייק כן מלשון הגמ' לעיל דאמר כמנומר ולא מנומר, אבל בנקלף חשיב מנומר אף שהוא רק במקצת במקום אחד, וכן נראה לעיל לג' ע"ב ברש"י שפירש לענין הדס היכא שענביו מרובים מעליו דפסול משום דהוה מנומר והתם נמי הוא במקום אחד עי"ש מש"כ.

ובן נראה מדברי החזו"א שהבין כן ברש"י שכתב להקשות לפרש"י דנקלף במקום אחד פסול הא לקמן לגבי חסר בעינן שיעור של איסור וקשה מדוע צריך שיעור הא יפסל מדין נקלף, [ואף דש"י רש"י דחסר א"צ שיעור מ"מ אמאי בעינן לפסול חסר לעולם נקלף הוא], ולכן כתב החזו"א דכל אלו הפסולים מיירי בנקלף כולו דכשר כה"ג לרש"י ולכן רק אם ניקב או חסר פסול, ואי בעינן שיהא מנומר בג' מקומות י"ל דחסר ל"ש לפסול מדין נקלף כיון שאינו מנומר, וע"כ דיש פסול מנומר אף במקום אחד, וצריך לחלק דבמראות פסולים אינו כן וצ"ע, ומדברי רש"י מבואר דאיכא פסול מנומר אף במראה כשר דהרי אי נקלף כולו כשר ואם נקלף מקצתו יש פסול מנומר וכ"כ בשפ"א ויבואר להלן.

דעת התוס' בשם ר"ח להיפך מדעת רש"י דאם נקלף בכולו פסול ונקלף מקצתו

אתרוג שמעולם לא היה בו פיתם

כתב הרא"ש אבל יש אתרוג שלא היה בו פיתם מעולם ואינו נפסל בכך, וכן פסק הרמ"א תרמ"ח סעי' ז', וביאר במ"ב [ס"ק ל"ב] דכיון שגדלים כן מתחילת ברייתן אין כאן פסול של הדר וחסר, והסימן שלא היה בו פיתם מעולם הוא שבמקום הפיתם יש גומא מתחילת ברייתו וכ"כ בבאה"ט בשם המבי"ט.

בספר הערות להגריש"א זצק"ל כתב דאם היה פיתם ונפל תלוי הדבר שאם נפל קודם שליש גידולו הרי"ז כמי שגדל בלא פיתם כלל וכשר, אבל אם נפל אח"כ הרי"ז בכלל חסר או שאינו הדר.

אולם בספר כשרות ארבעת המינים הביא בשם הגרש"ז זצ"ל דהכשיר כל זמן שנפל מהעץ, והביא ראיה לכך מהא דמבואר ברמ"א בסעי' י"ג דהתיר הבלעטלי"ך אפי' כשהם גבוהים מהאתרוג משום דדרכו בכך, וה"ה כאן כיון שהדרך שהפיתם נופל זהו דרך גידולו, ועוד ע"פ הרמ"א בסעי' ב' שהכשיר מה"ט הקוצים שע"ג האתרוג דאף שעושים נקבים כיון דדרך גידולו הרי"ז כשר.

ע"ע בכפות תמרים במתני' שכתב דאם יש על העץ אתרוגים אם פיתם ואתרוגים בלא פיתם יש פסול של חסר אפי' אם גדל מעיקרא בלא פיתם וכל מה שכתב הרא"ש להכשיר אינו אלא באלה שכולם בלא פיתם, אולם כבר כתב דמדברי השו"ע לא משמע כן.

כשר, דהא מדמה הגמ' הנך פסולים לטריפה וע"כ אם נקלף כולו פסול, [ולהלן יתבאר מש"כ הנשמת אדם כלל קנ"ב] ישוב דעת רש"י].

כתב הרא"ש בשם הראב"ד דכל מה דאמרינן שנקלף מקצתו כשר כ"ז אם נקלף במקום אחד אבל אם נקלף בב' או ג' מקומות אפילו במיעוטו הרי"ז מנומר ופסול, כיון שמקום הנקלף אינו דומה לשאר המקום של האתרוג, וכתב הרא"ש דיש חולקים וס"ל דמנומר פסול רק במראה של חזזית שהוא מראה פסול דאינו ממראה האתרוג כלל אבל הכא אע"פ שאין מראיהן שווה מ"מ כולן ממראה האתרוג הם.

ובפשוטו נראה שנחלקו האם פסול מנומר הוא דוקא במראה פסול או"ד אף במראה כשר פוסל, ועיין במשנה ברורה ס"ק נה שהביא מחלוקת ראשונים בזה האם מנומר פוסל דוקא במראה כשר או דה"ה במראה פסול כיון שאינו בכלל הדר, עי' בר"ן ד"ה אבל בב' וג' מקומות שהביא דברי הראב"ד בזה.

פסול נקלף במראה האתרוג

כתב הטור [תרמ"ח ו'] בשם הראב"ד דמקום הקילוף הוא ממראה גוון האתרוג אבל אם מקום הקילוף אינו ממראה גוון האתרוג אם נקלף רובו או נקלף בב' וג' מקומות הו"ל מנומר ופסול, וכן אם הוא על חוטמו נמי פוסל במשחו, וכתב הבית יוסף דמבואר בטור שפסק להלכה שאע"פ שאין כאן מראה פסול הדין הוא שיש פסול של מנומר ע"ש.

אולם צריך להבין שאם מיירי שיש מראה כשר אמאי פוסל ברובו הא כל מה

שמצינו ברובו פוסל הוא רק במראה פסול כחזזית ומראה שחור, אבל במראה כשר אין פסול ברובו והפסול דטריפה הוא רק בכולו, ועוד דאי הוה מראה כשר אמאי פסול על חוטמו במשהו הא מראה כשר אינו פוסל על חוטמו.

ובע"כ צ"ל דכונת הראב"ד דנקלף ומראהו שונה ממראה האתרוג הוא נדון כמראה פסול, ולכן אף אם הוא על רובו או משהו בחוטמו או מנומר הוא פסול, ורק אם יש לו מראה האתרוג ממש אינו פוסל אלא בכולו וכמש"כ הטור שם שאם נקלף ויש לו גוון האתרוג פוסל בכולו, אבל אם נשתנה מראיתו פוסל ברובו, והביאור בזה צ"ל דפסול נקלף לדעת הראב"ד הוא משום דעצם הקילוף הוא מראה פסול מחמת צורתו כמו בחזזית, וע"כ פוסל ברובו ובחוטמו במשהו וה"ה יש בו פסול מנומר, והא דקאמר הגמ' כאן בכולה כאן במקצתה ע"כ ל"ד בכולה ועי' בראב"ד בהלכ' לולב שכ"כ להדיא.

ולפי"ז צ"ל דמש"כ הטור דאי נקלף כולו ויש בו מראה אתרוג פוסל בכולו ע"כ צ"ל שזהו פסול חדש דהוה כטריפה, אבל הראב"ד עצמו ביאר דלאו מדין טריפה אלא משום דהקילוף חשיב כחזזית אלא שהטור להלכה החמיר נמי דבכולו פסול משום טרפות, ודעת הי"א דס"ל דכונת הגמ' דפסול מדין טרפות ולכן כ"ז שייך רק בכולו אבל ברובו הוא כשר, ואין פסול מנומר וה"ה אין פוסל בחוטמו במשהו.

ועי' במשנה ברורה בס"ק כ"ה שהביא ב' הדעות אי בנקלף ונשתנה ממראית האתרוג אי יש לפסול במנומר או על חוטמו

במשהו, וכתב המ"ב דיש לסמוך ע"ז בשעת הדחק, והעירו דהמ"ב בס"ק נ"ה הביא ב' הדעות והביא דהגר"א התיר לגמרי דאין פסול מנומר במראה כשר, ואמאי הכא לא הזכיר מזה כלל, ולמבואר אפ"ל שהצד לפסול כאן אינו מההלכה שמנומר במראה פסול פסול אלא מצד הדין שיש פסול של נקלף.

אלא דלפי כל המבואר נמצא דאין הכרח מדעת הראב"ד אם מנומר פסול במראה כשר, דאפשר דכל דברי הראב"ד אינו אלא בנקלף שהוא פסול חדש כחזוית וכמש"כ, אולם בר"ן משמע דדעת הראב"ד דמנומר במראות כשרים פסול ודלא כמש"כ ועי' היטב בדברי הראב"ד עצמו בהלכ' לולב ודו"ק היטב.

נקלף האתרוג באיזה קליפה מיירי

נחלקו הראשונים מהו נקלף. כתב השער הציון תרמ"ח ס"ק כז כתב דב' קליפות יש באתרוג קליפה הדקה ועוד קליפה עבה שיש בה חריפות אם אוכלים אותה, ואח"כ מגיע בשר האתרוג שבו נמצאים גרעיני האתרוג וממנו והלאה יש בו מראהו לבן, וכתב השעה"צ דדעת הר"ן וכ"פ השו"ע דנקלף היינו שקליפה החיצונה של האתרוג, דכה"ג לא נחסר האתרוג כלום וכל הנדון הוא רק משום פסול של נקלף, אבל דעת הרא"ש כתב השעה"צ דס"ל דאף הקליפה העבה היא בכלל נקלף ולא חשיב חסר אלא א"כ נחסר המקום שבו מתחיל הבשר של האתרוג, וע"ע בהגהות הב"ח על הר"ן שהביא דמפורש כן בתשובות הרשב"א דכל שלא נחסר מבשר הפרי לא הוה בכלל חסר, ועי' בחזו"א שכתב לבאר דאף הר"ן ס"ל כהרא"ש עי"ש בכ"ד.

וע"ע בחזו"א שם ס"ק ב' שכתב דכל מה שכתבו הראשונים שאם נקלף למראה פסול פוסל כ"ז רק אם נתהוו מראה לבן חדש שם, אבל אם נקלף עד הבשר ממש ונראה הבשר אי"ז בכלל שינוי מראה דדבר שהוא מצורת האתרוג ממש אע"פ שזהו לבן לא הוה בכלל שינוי מראה, וזהו ע"ד הסברא שכתבו לעיל בכונת הרמ"א בסעי' י"ג.

תוס' ד"ה הא בכולהו וכו'. ור"ח פי' איפכא בכולהו פסול דלטירות מדמינן לה וכו', ואם נשתייר בה כסלע כשרה דהדר בריא, צ"ע הרי הכא באתרוג ל"ש לומר כן דהדר בריא וא"כ אף אם מדמים לטריפה הרי ברוב סגי, [ואפשר דאם היה על העץ בכה"ג הדר בריא לכן אע"פ שעכשיו אינו על העץ אין בזה חסרון של טריפה].

נקב מפולש ואינו מפולש באתרוג

גמ' נסדק וניקב, תני עולא ניקב נקב מפולש במשהו ושאינו מפולש באיסר. דעת רש"י ותוס' בסוגיין דעולא אסיפא דמתני' קאי דקתני בסיפא ניקב ולא חסר כשר, ואתי עולא לחדש דהיכא שנעשה נקב מפולש פסול אע"פ שלא נחסר מהאתרוג כלום, ובנקב שאינו מפולש פסול אי נעשה נקב כאיסר, ורישא דמתני' דקתני ניקב וחסר פסול חדא קתני והיינו שניקב פסול אם נחסר ומיירי בנקב שאינו מפולש ואע"פ שלא חסר אלא משהו פסול.

אולם הריטב"א והר"ן ס"ל דעולא ארישא של המשנה קאי דקתני ניקב וחסר פסול ואתי עולא לומר דבנחסר משהו פסול

דמיון פסול מרפות בבהמה למרפות באתרוג

גמ' בעי רבא נולדו באתרוג סימני טריפה מהו. בפשוטו נראה שהספק של רבא הוא האם כמו שמצינו טריפה בבהמה ה"נ יש פסול טריפה לגבי אתרוג, אולם לא נתבאר מה טעם הפסול בזה, ונראה שנחלקו הראשונים בזה, דהנה בהא דמקשה הגמ' אי נקלף תנינא ביארו תוס' [בד"ה הא בכולה] שהוא מדין טריפה, וכן בקושית הגמ' אי נסדק ביארו תוס' דכונת הגמ' להקשות דאם ניקב כולו פסול שהרי הוא סימן טריפה.

אולם בהא דמקשה הגמ' אי ניקב תנינא כתבו תוס' שאין כונת הגמ' להקשות דזה גם טריפה שהרי תנן במשנה להיפך דקתני בסיפא ניקב ולא חסר כשר, אלא כונת הגמ' לומר דתנן במשנה שהוא כשר, ומיהו כתבו תוס' דהיכא שיש נקב עד חדרי הזרע אע"פ שאינו מפולש פסול משום דכה"ג דומה לטריפה, ומשמע בתוס' שאף הדין של עולא של נקב מפולש פסול מדין דדמי לטריפה ע"ש, ומבואר בתוס' דבג' פסולים אלו נקלף נסדק ניקב הוא מדין טריפה, וצ"ב מה ענין טריפה לכאן הרי התם הוא הלכה בבהמה מה נחשב מום והיכן מצינו פסולים כאלו ונראה בזה ב' דרכים.

התרומת הדשן [סי' צט] כתב לדון בדין חזזית שקוראין בלא"ט מו"ל שיש להכשיר אותם כיון שהיו בתחילת בריאתן כך כמו שמצינו לענין טריפה דכה"ג אין פסול, וכתב שלא מצינו בגמ' לדמות לדין טריפה רק נקלף וניקב וחסר משום דסוף האתרוג לירקב בשביל כך, אבל אין לדמות

רק בכה"ג שהוא נקב מפולש, אבל בנקב שאינו מפולש אע"פ שחסר אינו פסול אלא א"כ הוא חסר כאיסר.

וברעת רש"י ותוס' כתב הרש"ש דאף שנקב מפולש פסול בלא חסרון מ"מ צריך שיהא ניכר הנקב, אולם במשנה ברורה [תרמ"ח סק"ו] משמע דאפי' שאינו ניכר פסול דכתב דאפי' ניקב ע"י מחט נמי ולא הזכיר שצריך שיהא ניכר הנקב, וכן נראה מדברי המ"ב שם סק"ח דחסר משהו נמי פסול אע"פ שלא ניכר שכתב אפי' אם הוא קטן ביותר דהוא כ"ש נמי פוסל, ועי' במאמר מרדכי כאן סק"ב שכתב דמדברי הראשונים מוכח דאפי' אם אינו ניכר ג"כ פוסל.

ונראה להוסיף דאע"פ שכתב המ"ב בס"ק מ"ו בשם המבי"ט דאם לא ניכר לעין אין פסול באתרוג, כ"ז רק בפסולים של שינוי מראה כחזזית וכדומה שפסולים מחמת הדר אבל חסר לא, וכמו שביאר הרע"א [הודפס בדף כט ע"ב] דפסולים שאינם מצד הדר אלא משום לקיחה תמה אפי' אם לא נראה לעין פסול דסו"ס חסר כאן הלקיחה.

וא"כ י"ל דבחסר דעת רש"י לו ע"ב ותוס' בריש פרקין דפסול מדין לקיחה תמה א"כ אם לא ניכר פסול, ובניקב ולא חסר לא כתב רש"י מה טעם הפסול ולהלן יבואר דאפשר משום דמי לטריפה וא"כ אפשר דבזה ג"כ פסול אם אינו ניכר ויבואר להלן, [ויש לדון לדעת הראשונים שהוא פסול הדר אי בעינן שיהא ניכר לעין, די"ל דחסרון הדר בחסר אינו פסול מראה ולכן יפסל אף באינו נראה לעין ועיין].

שאם יש חסרון של הדר למקום שאין חסרון של טריפה, ומבואר מדברי התרומת הדשן שהנדון לדמות לטריפה הוא לענין זה שמצינו התם סופו למות אין לזה חשיבות ה"נ הכא אין לזה חשיבות, ולא באנו לדמות שיהא באתרוג פסול טריפה אלא כל הדמיון ששל הגמ' הוא שאתרוג שסופו למות פסול כטריפה.

ועי' בביאור הלכה תרמ"ח סעי' ה' סוף ד"ה ויש שכתב כלשון התרומת הדשן דסופו שירקב כולו, ומדבריו מבואר דלאו משום דאינו הדר דזה גופא מה שבא לחלק שם דחזוית הוא חסרון הדר אבל אין סופו לחיות אי"ז חסרון בהדר, וע"כ שהחסרון הוא של לקיחה תמה וכמו שמצינו שחסר פסול דאינו שלם ה"נ אתרוג שהולך למות חשיב אינו שלם, ומפורש כן בטור סי' תרמ"ט שכתב שניקב כשר בשאר ימים ומשמע משום שזה חסרון של לקיחה תמה, עי' בחכמת אדם קנ"א שהביא דבריו, וצ"ל דגם ניקב ונסדק הוא משום לקיחה תמה.

אולם בפוסקים מצינו שלמדו שהטעם שטריפה פסול באתרוג לא מטעם התרומת הדשן שסופו לירקב אלא דיש פסול חדש של טריפה, עי' במג"א תרמ"ה סק"ג לענין נפרצו עליו הלולב שדימה לטריפה, ובמג"א תרמ"ח סק"ו למד מטריפה לגבי שיעור הסדק.

ועי' בביאור הגר"א שכתב שמצינו בד' מקומות שדימה דיני אתרוג לדיני טריפות, (א) בסעיף ה' דימה דין נסדק בעובי הקליפה לדין בשר החופה את רוב הכרס, (ב) בסעי' ז' דימה הדין דלא היה בו פיטם מעולם להא דפליגי הראשונים לענין טריפה

בחסר בו אבר משעת ברייתו, (ג) בסעיף י"א דימה הדין דבעי' רוב הנראה לעינים לדיני טריפה, (ד) בסעיף י"ב דימה דין שיעור יבש ליבשה הריאה.

ונראה לבאר דס"ל שפסול של טריפה הוא כמו שמבואר בריטב"א שהפסול של ניקב הוא משום הדר, וא"כ י"ל שכל מה שילפינן מטריפה הוא דהיכא שיש חסרון של טרפות יש בו חסרון של הדר, [אולם בחות דעת יו"ד סי' לו ג' האריך שאין לדמות כלל פסול טריפה בבהמה לאתרוג, ועי"ש שכתב שטעם הפסול באתרוג הוא משום שחסר בשם פרי כל הדמיון של הגמ' הוא רק האם בכה"ג חסר בשם פרי ויבואר עוד להלן].

פסול נסדק ברוב או בכלול

גמ' אי נסדק תנינא. תוס' כתבו שנסדק פוסל רק אם כולו נסדק עד שלא נשאר כלום, דאם נשתייר בין למעלה ולמטה הרי"ז כשר כמו לענין טרפות בבהמה ונתבאר באות הקודם שתוס' דימו שפסולי אתרוג תלוי בגדרי הדין של טריפה, אולם הר"ן במשנה כתב בפסול נסדק ז"ל יש שפירשו או לארכו או ברובו משני צדדים, והבית יוסף והב"ח גרסו בר"ן לארכו ברובו, והיינו שפסול של נסדק הוא ברובו.

המג"א והט"ז הקשו על הבית יוסף שהרי לענין טרפות מצינו דרק אם נסדק כולו פסול ואמאי לגבי אתרוג סגי ברובו, ועוד הקשה הט"ז הרי מקושית הגמ' דאי נסדק תנינא משמע דהפסול של טריפה באתרוג הוא כאותו פסול של טריפה והיינו דכמו שבגדרת

בעינן כולו סדוק ה"נ הכא בעינן הכל סדוק, [ועי' בשער הציון ס"ק כ"ג שהביא מש"כ בבכורי יעקב לישב], ובביאור הגר"א שם כתב שצ"ל לפי הר"ן שזה דומה לטריפה של נסדק הכרס דבזה רוב סגי והר"ן יחלוק על רש"י שמדמה לנסדק הגררת.

אולם בנשמת אדם [כלל קנ"א אות ב] כתב לבאר שהר"ן סבר שאע"פ שיש פסול באתרוג כשה דומה לטריפה מ"מ אין הגדרים שווים והשיעור טריפה שיש בבהמה אינו אותו שיעור שיש באתרוג, וכתב דזה מוכרח לפי דעת הר"ן שהרי שיטת הריטב"א והר"ן שניקב מפולש אם לא חסר כלום אינו פוסל והרי בטרפות מצינו שנקב מפולש חשיב טריפה אלא ע"כ דאי"ז מוכרח שלא כל טרפות בבהמה חשיב טרפות באתרוג ולכן אע"פ שלגבי נסדק הגמ' מדמה מ"מ אין שיעורם שווה ובבהמה בעינן כולו, אבל הכא ברובו סגי והטעם משום דהכא החסרון הוא משום הדר לכן אף כשיש מיעוט יש בו חסרון של הדר.

וי"ש להוסיף בזה שהדמיון לטריפה אינו משום שטריפה אינה חיה אלא שלמדנו מטריפה שדבר כזה נחשב חסרון, ויש פעמים שאותו חסרון הוא פסול של הדר ויש פעמים שהוא חסרון של לקיחה תמה, ושמעתי להוסיף בזה דברש"י בריש אלו טריפות מבואר דהיי"ח טריפות שאסורים מהלכה למשה מסיני אינם משום דסופן למות שהרי בהמה שיש לה ריסוק איברים שלא בדרך נפילה אינה טריפה, אלא דהשם טריפה הוא חסרון בבהמה וזה דוקא בצורה מסוימת וזה נלמד בהלכה למשה מסיני, ולכן החסרון אינו עצם מה שהיא

הולכת למות אלא הצורה שבו היא נעשית טריפה, וא"כ ה"נ הכא לגבי אתרוג הדמיון אינו מחמת שהולך למות אלא להגדיר את החסרון באתרוג זה נלמד מטריפה.

ובזה כתב בנשמת אדם לישב קושית תוס' על רש"י בנקלף דשיטת רש"י שם שנקלף כולו כשר ותמהו תוס' הרי הגמ' מדמה פסול נקלף לטריפה והרי התם הוא פוסל בכולו, אלא ע"כ שהגדרים חלוקים ולענין אתרוג היכא שנקלף כולו אין חסרון של הדר כיון שהמראה שווה, ורק היכא שנקלף רובו יש חסרון של הדר, ובזה מישב קושית הט"ז הנ"ל על הר"ן לגי' הבית יוסף דקושית הגמ' אי נסדק תנינא שפסול מדין טריפה אע"פ שאין בו שיעור של טריפה, וביאר שתוס' חלקו על הר"ן משום שסברו שהפסול הוא משום לקיחה תמה ולא משום הדר ולכן רק כשחסר כולו חסר בלקיחה תמה.

דעת הרא"ש בניקב עד חדרי הזרע

גמ' כי קא מיבעיא ליה כדעולא אמר רבי יוחנן ריאה שנשפכה כקיתון כשרה הכא מאי וכו'. בפשוטו הנדון של הגמ' הוא האם דומה לפסול של טריפה דהתם בכה"ג דקיימא סימפונהא כשר ה"נ הכא או"ד דל"ש, ומשמע בגמ' דהיכא דלא קיימי סימפונהא אין ספק כלל באתרוג שזה דומה לטריפה וכמו שלענין נקלף ונסדק הוה טריפה ופסול, וכן מבואר בתוס' שכתבו שאם ניקב עד חדרי הזרע הדין הוא שפסול דחשיב כטריפה, והוכיחו התוס' כן מהא דמבואר בגמ' דאותם חדרים במקום סימפונות הראיה קיימא וע"כ דומה לטריפה שאם ניקב עד בית חללו פסול.

אולם הרא"ש הביא דדעת הלכות גדולות שחולק על תוס' וס"ל שאם ניקב עד חדרי הזרע כשר, וביאר הרא"ש בדעת בה"ג שמכיון שהגמ' הסתפקה בנימוח וחדרי הזרע קימים אי דומה לריאה דקימא סימפונהא אע"פ שנימוח כשרה, או"ד התם לא שליט ביה אוריא הכא שליט ביה אוריא ולכן פסול, וכיון דבעיא דלא איפשטא אזלינן לקולא כמו שמבואר ברי"ף שכל הספק הוא מדרבנן לכן ה"ה נמי אי ניקב עד חדרי הזרע נמי לקולא ולא חשיב נקב.

וצ"ב כונתו דהרי בגמ' משמע שזה פשיטא שמדמים פסולי אתרוג לטריפה וכמש"כ לעיל, וא"כ ע"כ צ"ל שכל הספק של הגמ' הוא האם בכה"ג שלא הדר בריא הוה טריפה כיון שקימא סיפונהא או"ד לא, וא"כ אף אי פשטינן לקולא דאע"פ דשליט ביה אוריא אינו טריפה אבל אין כאן חזרה מהדימוי של פסולי אתרוג לטריפה וצ"ע כונת הרא"ש ועי' בערוך לנר שעמד ע"ז.

ואפשר לומר דדעת הלכות גדולות שכונת הגמ' דקאמר או לו היינו שאין לדמות כל פסולי טריפה לאתרוג והיינו שפסול של נשפחה הראיה בטריפה אינו דומה לאתרוג, ולכן כיון שנפשט לקולא אף אם אין חדרי הזרע קימין כלל כשר, וכן נראה בפרי מגדים א"א סק"ד כמש"כ עי"ש היטב.

הוכחת הגמ' מהברייתא דאתרוג תפוח
גמ' ת"ש אתרוג תפוח וכו' מאי לאו תפוח מבחוץ וסרוח מבפנים. ובעי למפשט הנדון דאף אי קיימא סימפונהא פסול, והקשה הרש"ש מנלן להגמ' דמיירי באופן שחדרי

הזרע קימים ואפשר דמיירי שאף חדרי הזרע נימוחו, ובערוך לנר כתב דמשמע לגמ' דנקט דומיא דתפוח מבחוץ דקיימא חדרי הזרע, וע"ע בכפות תמרים שביאר באופ"א.

ע"ע בחו"ד סי' לו ג' מש"כ להקשות בשם הכרתי ופלתי שהרי בריאה כה"ג שהוא נסרח חשיב טריפה וא"כ מה מייתי מהך דאתרוג שסרוח מבפנים לענין הספק של ריאה שנשפחה דהתם בבהמה אינה טריפה, ולכן כתב לבאר שלא היה כלל נדון לפסול אתרוג כטריפה אלא היה כאן נדון חדש האם יש חסרון בשם פרי באופנים אלו וע"ז מייתי מהך דטריפה עי"ש שם.

מעם פסול כבוש ושלוך ושיעור הפסול באתרוג בזה

גמ' ת"ש אתרוג כבוש שלוק פסול. השו"ע תרמ"ח סעי' ט"ו כתב דה"ה מבושל, ובמ"ב [ס"ק נ"ה] נראה שהטעם בכל זה משום שאינו הדר, ובביאור הלכה כתב והנה לא נתבאר השיעור של תפוח או סרוח וכבוש ומבושל ומסתברא דשיעורו ברוב, ולענין אם גם בזה פסול בחוטמו במשהו צ"ע דהטעם דבחוטמו במשהו משום שנראה לעין יותר וכ"ז רק בחזית או שאר שינוי מראה שנראה לעין יותר אבל כאן לא עכ"ד, ומשמע מדבריו דפסול של תפוח הוא מדין שינוי מראה אלא דכיון שאינו נראה לעין כ"כ ל"ש למפסל בחוטמו במשהו, וכמש"כ הביאור הלכה בסעי' י"ב להק' ע"ד הפמ"ג שפסל מנומר ביבש דכיון שאינו נראה אינו פוסל כה"ג.

ועי' בבכורי יעקב ס"ק מ"ג דפשיטא ליה דהוה כחזית ופוסל בחוטמו בכ"ש,

ועי"ש בס"ק מ"ב שכתב דכל הפסול הוא משום שנשתנה ממראה האתרוג ולכן כתב שאם כבש האתרוג במים ורואה שלא נתשנה מראהו כשר וא"צ לחוש לכבוש.

אולם עי' בפמ"ג [תרמ"ט במשבצ"ז ס"ק י"ב] שכתב להסתפק בפסול כבוש ומבושל דשמא אינו משום הדר אלא דאינו לקיחה תמה, ועי"ש בא"א סק"כ שכתב די"ל דכבוש כשר בשאר ימים, והיינו ע"כ משום דהוא משום לקיחה תמה ולכא' זהו דלא כהבכור"י והמ"ב, ולפי"ז יפסל אפי' במיעוטו וא"צ רוב ועי"ש בפמ"ג שמשמע כן, דהק' איך יתכן שאתרוג יפסל ע"י בליעת איסור הרי לא משכחת אלא ע"י בישול, והבכור"י תי' דמשכחת לה שרק חלק קטן נתבשל דמדין פסול מבושל ל"ש, והפמ"ג שם לא תי' הכי ואפשר דס"ל דאי הוא פסול משום לקיחה תמה ה"ה במיעוטו.

והנה בתשובות חת"ס יו"ד סי' פ"א כתב דבשבת שבתוך החג צריך להסיר מן המים את הלולב ושאר המינים ע"י נכרי שלא יעבור מעת לעת כשהוא בתוך המים ויפסל מדין כבוש, והעמק ברכה דיני לולב י"ז הביא דבשו"ת כתב סופר הק' ע"ז דלא מצינו פסול של כבוש רק באתרוג ולא בלולב והדס, והביא דכ"כ הפת"ש יו"ד סי' פ"ז דאין פסול כבוש בעץ רק באתרוג שהוא פרי, והביא שם דמלשון הב"י בסי' תרמ"ה מבואר שיש פסול כבוש אף בזה, מיהו אמר לו החזו"א דיש ט"ס בב"י וצריך לגרוס כשרים.

אמנם בעיקר דברי חת"ס יש להוכיח דפסול של כבוש א"צ דווקא רוב האתרוג כמש"כ הבכור"י והמ"ב אלא אפי' רק מקצתו ג"כ פסול שהרי הדרך היה ליתן רק קצה

הלולב במים, ומבואר מזה לכא' כמו שציידר הפמ"ג דאינו פסול של הדר אלא מדין לקיחה תמה ולכן אפי' במקצתו פוסל וצ"ע.

פסול מנומר במראה פסול או אף במראה כשר

גמ' מנומר. נחלקו הראשונים האם פסול מנומר לגבי חזזית הוא רק כשנתפשט על רוב האתרוג או אפי' רק במקצת האתרוג הובא לעיל לה ע"ב, ולהלכה הובא בשו"ע תרמ"ח סעי' י' ב' דעות בזה, והמ"ב בס"ק מ"ב הכריע דאינו פוסל אלא א"כ הוא ברוב האתרוג, ומדבריו ס"ק נ"ו לגבי מנומר במראה פסול כתב עיין לעיל סעי' י', ונראה מדבריו דאותו מחלוקת יש ג"כ לגבי מנומר במראה פסול.

והנה הר"ן כתב דנחלקו הראשונים האם פסול מנומר הוא דוקא במראה פסול דיש חסרון הדר אע"פ שאינו על רוב האתרוג, או אף במראה כשר דבזה אפי' אם יהיה על רוב האתרוג אינו פוסל מ"מ אם הוא מנומר פסול דאינו הדר, והגר"א הוכיח מהסוגיא לעיל לג ע"ב דמנומר במראה כשר אינו פוסל [עי"ש מש"כ לדון בדבריו], ובמ"ב ס"ק נ"ה הובא ב' הדעות ובשער הציון כתב דמדברי המחבר דכתב פסול מנומר רק במראה פסול משמע דבמראה כשר ליכא פסול מנומר ולמעשה צ"ע, ועיין בכורי יעקב ומשמע מדבריו דיש להחמיר בזה, ובמ"ב בס"ק כ"ו נראה שהקיל בזה ועי' מש"כ לעיל בזה.

והנה הרמ"א בסעי' י"ג כתב דהמול"ל שיש על האתרוג אינו נדון כחזזית כיון שדרכו בכך ועי' לעיל מש"כ לבאר בכ"ז

דליכא פסול חזוית אלא א"כ אין דרכו בכך, מ"מ משמע מדברי הרמ"א דכשר אע"פ שהוא מפוזר ע"פ כל האתרוג, ומבואר מזה דס"ל לרמ"א דמנומר במראות כשרים כשר וקצת פלא על המ"ב שלא פסק כדבריו, ובס"ק כ"ו רמז לזה המ"ב עי"ש היטב בסו"ד, ובאמת דבביאור הגר"א שם כתב להוכיח כסברת הרמ"א מדעת הראשונים שהובא בסעי' ז' לענין נקלף דמנומר במראות כשרים כשר אולם מסתימת דברי המ"ב נראה דלא ס"ל הכי.

ואפ"ל דכל הנדון של מנומר במראות כשרים ל"ש התם, דמנומר במראה כשר אע"פ שאינו פוסל התרוג מ"מ יש בזה משום שינוי מראה שאין דרך האתרוג בכך, אבל מראות שדרך האתרוג בכך י"ל דבכה"ג ל"ש לפסול משום מנומר דאדרבה זהו צורת האתרוג שיש בו מראות הללו, וכיון דכל טעם ההכשר של מראות הללו הוא משום דדרך האתרוג שיש בו הך מראה א"כ ל"ש לפסול אותו משום שינוי מראה.

אולם מדברי הבכור"י בס"ק מ"ד שציין השער הציון מבואר שחולק ע"ז, דכתב שאם יש מראה ירוק כחלמון שבודאי ישתנה למראה האתרוג יש בזה פסול של מנומר, ולכא' הרי ירוק כחלמון הוה מראה שהדרך של האתרוג להיות כן ומ"מ יש בזה פסול של מנומר, ולפי"ז ה"ה במראה של הבלעטיל נמי צריך להיות כן ולפי"ז מבואר מדברי הרמ"א שלא כדבריו.

הא לן והא להו

גמ' הא לן והא להו. דעת רש"י דלרבה החילוק הוא שלבני א"י שאין דרכם של

אתרוגים לגדול באופן זה פסול אפילו אם הביאו אתרוג מכוש לכאן, ורק לבני בבל הסמוכים לשם כשר, והא דקתני בברייתא דומה לכושי פסול הכונה שאם גדל האתרוג כאן והביאו אותו לשם פסול משום דהוה נדמה.

ומבואר מדבריו דכיון שבמקום שגדל לא הוה מראה אתרוג ע"כ הוה פסול בעצם, אולם צ"ב א"כ אמאי אם גדל בכוש והביאו לכאן פסול הרי במקום שגדל שם יש לזה מראה אתרוג וא"כ אמאי פסול הכא, וכתב באו"ש [פ"ז מלולב ה"א] להוכיח מזה שפסול הדר תלוי במה שיש לו וכיון שיש אתרוגים אחרים בא"י ממילא מראה אתרוג כזה אינו הדר כאן בכלל, עי"ש שכתב לבאר דבשעת הדחק אין יבש כשר דכיון דזה מה שיש לו חשיב בכלל הדר, ולפי"ז כתב דבא"י אם לא יהיה אתרוגים יוכל לצאת באתרוג כזה כיון דבזמן שאין לו זהו הדרו וצ"ע, וע"ע באבי עזרי הל' לולב.

דעת הרי"ף וכן נראה ברמב"ם פ"ח ה"ח שכונת הגמ' לחלק שלגבי ארץ ישראל לעולם הוא פסול ולבני בבל הם כשרים ומשמע אע"פ שגדלו בארץ ישראל, דאין חילוק היכן גדל אלא החילוק הוא האם בן א"י בא לצאת בו או בן כוש, וכונת הגמ' דומה לשחור פסול היינו שאם הוא שחור ביותר פסול אף לבני כוש, [ועי' בביאור הלכה סעי' יז], והנה לרש"י פסול כל ז' אבל לדעת הרי"ף הוא פסול של הדר כמש"כ במ"ב ס"ק נ"ח כשר לשאר ימים לדעת הראשונים שאין פסול הדר כל זה.

דף לו ע"ב

גמ' גדלו בדפוס ועשהו כמין בריה אחרת. כתב רבנו מנוח פ"ח ה"ח שפסול מדין הדר, וכן נראה מדברי הפמ"ג סו"ס תרמ"ט, ולפי"ז בשאר ימים כשר לדעת הרמב"ם וכ"כ בשער הציון ס"ק ס"ה, אולם המאירי כתב דפסול כל ז' דאינו בכלל אתרוג וכמש"כ המ"ב בשם הלבוש לענין אתרוג ככדור.

גמ' לא צריכא דעביד דפי דפי. בתרומת הדשן [סי' צט] פסק דהיכא שנחסר מהאתרוג בשעת גידולו כגון שנעשו בו נקבים בעודו במחובר באילן בשעת גדילתו ע"י קוצים אין האתרוג נפסל משום חסר, [ונפסק כן בשו"ע תרמ"ח סעי' ב'], והוכיח כן שהרי היכא דעביד דפי דפי אין לך חסרון גדול מההפרש שיש בין הדפים ואפ"ה כשר הואיל ומתחילת בריתו הוא כך.

שיעור חסר הפוסל אתרוג בשאר ימים

גמ' והא רב חנינא מטביל בה ונפיק. כתב הר"ן דכי שרינן אתרוג חסר בשאר ימים רק אם רובו קיים דשמו עליו אבל אם אין רובו קיים ואין שמו עליו לא דאתרוג אמר רחמנא ולא חצי אתרוג, מיהו מלשון התוס' לקמן מו ע"ב משמע דסגי אם נשאר באתרוג שיעור כביצה ואין צריך שיהא רובו קיים, ועי' מ"ב תרמ"ט ס"ק מ"ג שכתב כן בשם פסקי מהרא"י שאפילו אם נשאר רק מיעוטו היכא שנשאר שיעור כשר, [והב"ח ע"ד הר"ן שם כתב דאף התוס' מודה להר"ן דבעינן שיהא שם אתרוג עליו].

ועי' במג"א תרמ"ט ס"ק כ"ז שכתב דבעינן שישאר שיעור כביצה, והרע"א שם תמה דהרי במסקנת הגמ' לעיל לא ע"ב משמע דהא דבעי שיעור כביצה הוא משום דבעינן גמר פרי, וא"כ לכאורה היכא שהיה בו שיעור כביצה והיה גמר פרי לכאורה יהא כשר אף אם נשאר פחות משיעור כביצה.

וע"ע בביאור הלכה סעי' כב כתב שאתרוג שנצטמק כשר רק אם נשאר שיעור כביצה, והקשה בחזו"א כקושית הרע"א הרי היה בו שיעור ומדוע יש חסרון של גמר פרי, ועי' לעיל לא ע"ב שנתבאר מדבריהם שאף למסקנת הגמ' בעינן שיעור כביצה משום דין הדר ועי' לעיל מש"כ בכ"ז.

ועי' נשמת אדם כלל קנא ו' שכתב שבר"ן שכתב משמע שאם נשאר רובו כשר אע"פ שאם רובו הוא פחות מכביצה כשר, והטעם משום שלמסקנת אין דין הדר אלא כיון שהיה גמר פרי סגי.

ע"ע בבכור"י ס"ק ל"ט שכתב דלכתחילה אין ראוי לצאת באתרוג שחסרונם ניכר אף בשאר ימים משום הידור מצוה, והא דר"ח היה מטביל בה משום דסבר שיבאו לו אתרוג שלם לצאת בו יד"ח.

הוכחה לחלק בין פסול הדר לחסר

גמ' לא קשיא כאן ביו"ט ראשון כאן ביו"ט שני. תוס' בריש פרקין הוכיחו מכאן שיש חילוק בין פסול הדר לפסול חסר, שפסול הדר נוהג כל שבעה וכדמבואר בגמ' לעיל בריש פרקין דמקשה קא פסיק ותני ל"ש יו"ט ראשון ל"ש יו"ט שני, אבל פסול חסר מבואר כאן

שכשר ביו"ט שני, והטעם שחסר נלמד מקרא דולקחתם לכם דבעינן לקיחה תמה, וכן פרש"י בסוגיין שבחסר אין פסול משום הדר ולכן ביו"ט שני שהוא מדרבנן לא פסלו רבנן חסרון של לקיחה תמה דאינו בעיקר הלקיחה כמש"כ תוס' שם.

אולם הרמב"ן במלחמות הובא דבריו בר"ן בריש פרקין כתב דכל הפסולים נוהגים רק ביום הראשון אבל בשאר ימים בגבולין רבנן הכשירו את כל הפסולים ואף פסולי הדר, והא דקאמר בריש פרקין קא פסיק ותני היינו ביו"ט שני במקדש, וכן הוא דעת הרמב"ם פ"ח ה"ט מלולב, ובלחם משנה כתב שמקור דברי הרמב"ם היה מסוגיין דמשמע דביו"ט שני לא פסלו רבנן כל הפסולים, ומבואר מדברי הראשונים האלו שחסר הוא פסול משום הדר ודלא כרש"י שפסול משום לקיחה תמה, ועי' בריטב"א לעיל בריש פרקין שמבואר בהדיא כן בדבריו.

ע"ע בר"ן בריש פרקין שכתב לישב שאף אם פסול חסר הוא משום הדר יש לחלק בין פסול יבש לחסר דבחסר אין פסול בשאר ימים דנשאר שאר הפרי הדר, אבל היכא דיבש מקצתו הוא נותן דין יבש על כל המין ולכן אף בשאר ימים הוא פסול.

גמ' אלא לרב קשיא. פרש"י לרב שפסל משום הדר תקשה מה הטעם הכשיר ר' חנינא, והנה לפי הראשונים שהובא באות הקודם שאין חסרון הדר ביו"ט בגבולין צ"ב מה מקשה הגמ' אלא לרב קשיא הרי אין דין הדר ביו"ט בגבולין כלל, [ועי' היטב ברמב"ן במלחמות שנראה שהרגיש בזה עי"ש], ובלחם

משנה פ"ח כתב שמוכח מכאן שאף לדעת הראשונים שאין דין הדר בשאר ימים מ"מ בעינן קצת הדר ולכן מקשה הגמ' מה הטעם שחסר כשר הרי אינו הדר, והוכיח כן מהמשך הגמ' עי' להלן.

גדר פסול דעכברים דמאים

גמ' שאני עכברים דמאסי. לכאורה לפי שיטת רש"י ותוס' דיש פסול הדר בשאר ימים י"ל שכונת הגמ' דאע"פ שבכל חסר אין פסול הדר הכא שאני דמחמת מיאוס יש חסרון של הדר כמו שמשמע בלשון רב דאמר אין זה הדר, אולם לדעת הראשונים בריש פרקין שאין פסול הדר כל ז' צ"ל דהפסול דנקבוהו עכברים אינו מדין הדר אלא שהוא מאוס למצוה ופסול מדרבנן, וצ"ע מלשון רב דאמר אין זה הדר דמשמע שהוא פסול מעיקר הדין, [וכע"ז כתבו תוס' לב ע"א דלא יטול לולב של ע"ז משום מיאוס].

והנה להלכה נחלקו הראשונים אי קי"ל כלישנא קמא דאתרוג שנקבהו עכברים פסול כל ז', או כל"ב דבשאר ימים כשר, ועי' בטור שהובא ב' דעות בזה ועי"ש בב"י מש"כ בדעת הרי"ף, והרמ"א כתב דאתרוג שנקבוהו עכברים יכול לחתוך אותו וכשר אע"ג דבפסול יבש או מנומר לא מועיל לחתוך, ובמג"א כתב דכונת הרמ"א הוא דכיון דמעיך הדין קי"ל כלישנא בתרא שפסול רק ביום הראשון לכן מועיל לחתוך אע"פ שבפסולים אחרים לא מועיל.

אולם מדברי הגר"א נראה באופ"א שכתב דמיאוס אינו פסול בגופו דהא חסר כשר אלא משום דמאסי ולכן כשאנו מאוס

כשר משא"כ בדבר שהוא פסול מגופו כגון חזזית ושינוי מראה, ונראה מדבריו שהפסול של נקבהו עכברים אינו פסול בגופו כדעת רש"י דאינו הדר, אלא שהוא פסול חדש מדרבנן ע"ד מש"כ הרמב"ן לעיל ולכן מועיל לחתוך דעי"ז תו אינו מאוס, ואף דהרמ"א פסק דכל ז' יש פסול הדר כשיטת רש"י ותוס' וא"כ לשיטתו זה משום הדר כמש"כ רש"י, צ"ל דמ"מ אי"ז מכריח לפרש דפסול של נקבהו עכברים הוא מדינא כמש"כ רש"י.

והנה בעיקר הך דינא שכתב הרמ"א דרק באתרוג שנקבהו עכברים מועיל לחתוך וחזור להכשירו, אבל ביבש או מנומר לא מועיל חתוך ממנו כיון שבא מכח פסול, דעת המחבר בסי' תרמ"ח סעי' י"ד אינן כן אלא סבר שאף התם מועיל לחתוך, ומקורו מהרא"ש כאן שכתב לענין חזזית דאם קולפו חוזר להכשרו.

ובביאור הגר"א שם כתב דסברת הרא"ש הוא דכיון שאינו פסול אלא משום הדר אינו פסול בגופו ודמי לענביו מרובים מעליו דאם הוציאו כשר, וכאן ע"ד הרמ"א כתב הגר"א כסברא זו דנקבהו עכברים אינו פסול בגופו משא"כ בפסול מגופו כגון פסולין דהדר לא כמש"כ הרמ"א, [ו]משמע מדברי הגר"א דיש כאן מחלוקת אי דין הדר הוא דין במין או שזהו עוד הלכה ואכמ"ל, והוסיף הגר"א משא"כ בענביו מרובים מעליו כשר אע"פ שאינו פסול מגופו כיון שהתיקון אינו ניכר וכמש"כ לעיל שם ע"ד המחבר שאם לא ניכר החסרון כשר, דהיינו שאם היה חזזית וקלפו ולא נחסר מהאתרוג אין פסול של אתי מכח פסול דהתיקון אינו ניכר.

והביאור בזה י"ל דהסברא לפסול אם בא מכח פסול משום שדנים אילו האתרוג היה שלם אם היה כשר או לא, אבל אם נשאר בשלמותו ל"ש לומר לפסלו דאדרבה צורת האתרוג בשלמותו אין בו פסול, ולכן במיעוט ענבים דההדס שלם ולא חסר בו כלום וכן כשקלף את החזזית האתרוג בשלמותו ליכא בהו פסול, ועי' בבכור"י תרמ"ט ס"ק כ"ה שכתב דכל הסברא דלא מינכר שהיה פסול ואם קלפו אע"פ שלא נחסר אם ניכר שקלפו פסול, וע"ע בבכור"י תרמ"ו סק"כ מש"כ להק' על עיקר הך דינא.

גמ' איכא דאמרי אמר רב זה הדר. משמע מדברי רב שיש חסרון של הדר אלא דבאופן זה אין חסרון של הדר, וכתב בלחם משנה פ"ל מלולב שמוכח מכאן דאף בשאר ימים בעינן נמי הדר במקצת אלא דחידש רב דעדיין חשיב הדר וכמש"כ לעיל.

קיום המצוה במונח האתרוג על כתפו

גמ' תניא אמר ר"י מעשה בר"ע שבא לבה"כ ואתרוגו על כתפו. כתב הריטב"א במשנה שגם בשעת קיום המצוה היה מונח על כתפו ויצא יד"ח המצוה ומיקרי לקיחה.

אולם בהגהות היעב"ץ שכתב דנראה דבשעת קיום המצוה לא יוצא יד"ח כשהוא על כתפו כיון דבעינן לקיחה דרך כבוד ואין דרך לקיחה בכך, ואע"פ שיסייע בידו כדי שיהא דרך גדילתו מ"מ הא יש חסרון של חציצה ולא מסתבר שנטלו חולץ כתף, וע"כ צ"ל שנטל אותו בידו אלא דהיה כ"כ גדול

שהיה שייך ליטלו על כתפו אבל אם לא היה שייך להחזיקו בידו נ"ל שאינו יוצא בו דרך משאוי, וכנראה שלא ראה דברי הריטב"א.

במחלוקת ר"י ורבנן אם לולב צריך אגד

מתני' אין אוגדים את הלולב אלא במינו דברי ר' יהודה. יש לדקדק אמאי לא נקט התנא עיקר המחלוקת של ר' יהודה ור' מאיר אם לולב צריך אגד, וכמו שמבואר בסוגיא לעיל לג ע"א שר' יהודה יליף מקרא דולקחתם דלולב צריך אגד.

ובתב הכפות תמרים דאם היו מביאם במשנה רק את המחלוקת האם לולב צריך אגד הו"א שדין אגד הוא מצוה בפנ"ע ולר"י יכול לאגוד בכל מין שירצה ולא יהא כל תוסף אם אוגדו בגימוניות של זהב, לכן התנא הביא רק שנחלקו האם אפשר לאגדו במינו ומניה נלמד שלר' יהודה ע"כ לולב צריך אגד אבל לר"מ אין צריך אגד, ועוד דאתי התנא לומר שאף לר"מ שלולב אין צריך אגד מ"מ מצוה לאגדו משום זה קלי ואנוהו ולכן אמר ר"מ אפילו בחוט ומשיכה שבזה מתקיים הענין של זה קלי, [וע"ע לעיל לג ע"ב שהטור כתב שלרבנן יש חיוב לעשות ההידור של אגד].

עוד כתב בכפות תמרים דהא דאמר ר' יהודה אין אוגדים את הלולב אלא במינו אין הכונה דבשאר מינים אין יכול לאגוד, אלא אף מהדס וערבה יכול לאגד, והא דקאמר מינו הכונה דכל הג' מינים חשובים כמין אחד כיון שאגודים ביחד, מיהו כתב דבענף של האתרוג לא יוכל לאגוד ומשום שבאתרוג חיוב הנטילה הוא בפרי, וממילא הענף אינו בכלל

מצות הנטילה וא"כ אם אגדו בענף של האתרוג עובר בכל תוסף דחשיב מין אחר והוה כמו שאגד בגימוניות של זהב.

לרבנן דא"צ אגד אם עובר בכל תוסף

אמר ר"מ מעשה וכו' שהיו אוגדים לולביהן בגימוניות של זהב. בגמ' מבואר שלר' יהודה שלולב צריך אגד אם אוגד שלא במינו עובר בכל תוסף אבל לרבנן שלולב אין צריך אגד אין עובר בכל תוסף, ונחלקו הראשונים האם לרבנן לית להו כל תוסף כלל או דרק אם מוסיף אגד ליכא משום ב"ת מכיון דלולב א"צ אגד.

דעת התוס' לעיל לא ע"ב שרק באגד לית להו ב"ת כיון שנוטל שלא כדרך גדילתו ול"ד לנטילת שאר המינים אבל אם מוסיף עוד מין אחר בנטילה עובר בכל תוסף.

אולם דעת תוס' בסנהדרין פח ע"ב שלרבנן אין כל תוסף כלל אף אם נוטל עוד מין לנטילה כיון שיש סברא של האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ורק לר' יהודה שלולב צריך אגד יש כל תוסף באגד או אם מכניס עוד מין לתוך האגד, ברא"ש כאן נראה שבאגד דהוא לנוי בעלמא ל"ש ב"ת אבל לר"י שצריך אגד ל"ש לומר כן.

והנה בדעת תוס' לעיל לא ע"ב שרק באגד לית ליה ב"ת משום דנוטל אותו שלא כדרך גדילתו, הקשה הרש"ש דהא גימוניות של זהב נמי הוה שלא כדרך גדילתו וא"כ ה"ה לר"י אמאי עובר על ב"ת, וכתב הרש"ש דמיירי הכא בגימוניות שהיא מצופה זהב ועובר ב"ת משום שהיא גידולי קרקע, אבל

מצד הזהב לבד ל"ש לדון שיעבור בב"ת כיון שהוא אינו ממין של גידולי קרקע דכל הענין של כל תוסף אינו אלא אם עושה בצורת המצוה ולכן כיון שאינו מגידולי קרקע ל"ש כל תוסף התם כלל.

טעם לאגוד הלולב דוקא בעלי הלולב

גמ' אמר רבא אפילו בסיב ועיקרא דדיקלא. הכפות תמרים דייק ממה שרבא אמר דין זה אע"פ שהלכה כר"מ, וכתב דשמה במקום שנחלקו בדין תורה יש לילך אחר המחמיר, ועוד כתב דראוי לצאת ידי כולם ולכן רבא אמר שיוצא דין אגד בסיב ודיקלא, וכתב שראה לחסידים ואנשי מעשה שהיו אוגדים הלולב אלא בעלה של לולב.

והנה המג"א [תרמ"ט סק"ח] הביא שתוס' בגטין מה ע"ב כתבו שאשה לא תאגוד את הלולב, ותמה הרי להלכה קי"ל שלולב אין צריך אגד ומה פסול יש בזה, ולמבואר בכפות תמרים שיש ענין לקיים כשיטת ר' יהודה א"כ ה"נ כמו שלר"י אשה לא תאגוד ה"נ לדידן ועיין.

המקור לר"י שבאגד במין אחר עובר בבל תוסיף

גמ' ואי מיית מינא אחרינא הוה חמשה מיני. פרש"י דכיון שאמר ר"י דלולב צריך אגד הרי אף האגד מן המצוה לכן אם יביא מין אחר עובר בבל תוסיף, מבואר ברש"י שהטעם שעובר בבל תוסיף הוא משום שהאגד הוא חלק ממצות הנטילה לכן חייב להיות שהאגד יהא מאותו מין של הנטילה.

אולם צריך לבאר מה המקור שדין האגד הוא רק במינו ואמאי לא יתכן שהוא חלק ממצות הנטילה ומ"מ יהא האגד ממין אחר, ואפשר דהמקור הוא דהרי ר' יהודה יליף לעיל לג ע"א מקרא דולקחתם גז"ש מאגודת אזוב וא"כ אפשר לומר שמכיון שמאותו פרשה של נטילת ד' מינים ילפינן ג"כ שצריך אגד ולא מוזכר שם במה לאגדו ע"כ שהחייב לאגוד הוא מאותם מינים המוזכרים בפרשה ולא אוגדים רק במינו ועי'.

כל תוסיף בחוספת הדם שוטה

גמ' ואמר רבא מנה אמינא דסיב ועיקרא דדיקלא מינא דלולבא הוא. הרא"ש [סי' יד] הביא מכאן ראייה לנדרן שנחלקו הראשונים האם לפי רבנן אפשר להוסיף הדם שוטה בנטילה ולא יעבור בבל תוסיף, וכתב שמוכח ממה שמצינו לר' יהודה שסבר לולב צריך אגד מ"מ יכול לאגוד אף בסיב ועיקרא דדיקלא הרי חזינן שאף דבר שאין יכול לקיים בו המצוה יכול ליטלו ולא עובר בבל תוסיף, א"כ ה"נ הדם שוטה שאין יכול לקיים בו מצות נטילה ד' מינים ג"כ אינו עובר בזה בבל תוסיף.

והנה זה ברור שאף לדעת בה"ג שאין יכול להוסיף הדם שוטה, אבל הדם פסול כגון שנקטם ראשו יכול להוסיף כדמבואר לעיל לד ע"ב שלפי ר' ישמעאל חזר בו ממה שסבר שקטום כשר אבל מ"מ סגי בחד ולא קטום אולם מבואר שם שיכול להוסיף וע"כ שאינו עובר בבל תוסיף ול"ד להדס שוטה דחשיב כמין אחר.

המקור שסוכה הוא רק מד' מינים שבלולב

ר' יהודה אומר אין סוכה נוהגת אלא בד' מינים שבלולב והדין נותן וכו'. צריך להבין מה השיכות ללמוד סוכה מלולב, ואפשר ע"פ מה שמבואר בגמ' לעיל יב ע"ב דר' יהודה למד שיש פסול של תעשה ולא מן העשוי בלולב ונלמד מסוכה ולכן מצינו שיש שיכות בין הדינים לכן לומדת הגמ' ק"ו משם, אולם צריך להבין עוד דלכאורה הדין שצריך ליטול ד' מינים לולב אתרוג הדסים וערבות למצות נטילה אינו דבר קל שנוכל ללמוד משם קל וחומר לגבי סוכה אלא שזה גופא דין הנטילה שנאמר שיטול ד' מינים אלו.

ואפשר לומר בפשיטות שבב' מצות אלו מצינו שהתורה אמרה שאופן קיום שלהם הוא בדבר שגידולו מן הארץ, ולכן שפיר יליף ר' יהודה סוכה מלולב דהתם נמי נאמר דין מגידולו ד' מינים אלו.

אם היה דין לסכך בכל הד' מינים

גמ' סוכה שנוהג לילות כימים אינו דין שלא תהא נוהג אלא בארבעת מינים. לכאורה היה נראה שכמו שבמצות לולב ד' מינים מעכבין זה את זה ה"נ לענין מצות סוכה יהא הדין שמעכבין זה את זה ויהא חייב לסכך רק בד' מינים ולא סגי במין אחד שיוכל לסכך בו.

אולם ברש"י משמע דלא בעינן כל הד' מינים דהגמ' מקשה לא מצא ארבעה מינים יהא יושב בטל ורש"י גרס לא מצא אחד מד' מינים משמע ברש"י דכונתו אפילו אם לא

מצא אחד והיינו שאין חיוב לסכך בכל ב' אלא אחד סגי, וכן מבואר בגמ' בהדיא בהמשך דמקשה מהא דקתני סיככה בנסרים של ארז וכו' ואומרת הגמ' דמייירי בארז של הדס ומשמע דסיכך כן את כל הסוכה וכשר והיינו דסגי במין אחד.

האם לר' יהודה אפשר לסכך באתרוג

גמ' אלא בד' מינים. בערוך לגר דייק דמשמע דאף מהאתרוג יכול לסכך בו וכתב שאע"פ שאתרוג הוא מקבל טומאה והרי ר' יהודה מודה שצריך שהסכך יהא מדבר שאינו מקבל טומאה כדמבואר בתוס', וכתב דיכול לסכך באתרוג שאינו מוכשר לקבל טומאה, ורק מדרבנן אסור לסכך באוכלין קודם שהוכשרו ור' יהודה מדאורייתא מיירי.

וי"ל דנפק"מ במה שחידש החזו"א דאתרוג שהיה בו שיעור אתרוג ונצטמק לפחות מכביצה דבכה"ג אין מקבל טומאה וכשר לנטילה דבזה יכול לסכך בו כיון שהוא פחות מכביצה ואינו מקבל טומאה אף שהוא פרי' וע"ע בבכורי יעקב סי' תרכ"ט ס"ק ט"ז מש"כ בזה.

אולם הכפות תמרים כתב שיוכל לסכך בענף של האתרוג, שהרי אע"פ שאין נוטלים את העץ מ"מ בכל אתרוג הרי יש חלק מן העץ שהרי הפיטם הוא חלק מן העץ לכן הוא כשר לסכך לפי ר' יהודה, [ונהנה בגמ' בהמשך מוכח שלפי ר' יהודה יכול לסכך אף בהדס שוטה, שהרי הגמ' לומדת מהך קרא דעזרא ובגמ' לעיל יב ע"א אומרת דהך קרא מיירי בהדס שוטה].

מנחת

דף לו ע"א

משה

רפא

דף לו ע"א

הטעם שבמכון אנד לנוי אינו עובר בבל תוסיף

גמ' אמרו לו משם ראייה במינו היו אוגדים אותו מלמטה. פרש"י נמצא האגד העליון לנוי בעלמא לפיכך אינה תוספת לעבור על בל תוסיף, מבואר שכל דינא דבל תוסיף הוא רק אם אין עושה לנוי, וצ"ב א"כ אמאי לא נימא הכי גם אם אגדו רק בזה דכיון שאין מתכון רק לנוי לא עבר על ב"ת.

ובאמת הרא"ש כתב שמוכח מכאן שלפי רבנן אם מוסיף עוד מין באגד לנוי אין עובר משום בל תוסיף דכמו שמצינו לר' יהודה שאם הוסיף גימוניות של זהב שהוא רק לנוי אין בזה בל תוסיף ה"נ לרבנן במין אחר, ונראה שלסברא זו י"ל שהטעם שבכל אגד לרבנן אין בל תוסיף כיון שהוא רק לנוי, וצ"ב מדוע לא הוכיח הרא"ש לרבנן ממה שאין בל תוסיף באגד דכל שהוא לנוי אין בזה בל תוסיף אף אם מוסיף בצורת הנטילה, ואפשר דממה שאין איסור בל תוסיף באגד לרבנן אין ראייה משום דהתם אינו נוטל כדרך גדילתו כמו שכתבו תוס' לעיל א"כ אין ראייה לכל מקום שאם הוא עושה כן לנוי בדרך גדילתו שלא יעבור בבל תוסיף, אולם צ"ב מה הטעם שאם לא אגד גם במינו עובר בבל תוסיף הרי כונתו לנוי.

ונראה לבאר דהנה הרע"א במשניות כתב לבאר סברת הרא"ש שאם מכון לנוי אין בל תוסיף משום שכדי לעבור עליו בבל תוסיף צריך כונה והיכא שהוא מכון לנוי הוה

כמו שמתכון שלא לצאת ולכן ל"ש לעבור בב"ת דאין כאן כונה, אלא דא"כ מ"ט לר"י לא אמרינן הכי דהוה כמכון שלא לצאת.

ואפ"ל דהסברא שצריך כונה לעבור בב"ת משום שבלא כונה אין לזה שיכות למצוה ורק אם מכון לשם מצוה נעשה חלק מהמצוה, כגון שאם יושב בשמיני בסוכה בלא כונה אין זה ישיבת סוכה ורק אם מכון לצאת הרי עושה אותה לחלק מחג הסוכות, וא"כ י"ל דלר"י לולב צריך אגד ע"כ כשאגדו אף אם מכון שלא לצאת הרי זה נעשה בעצם חלק מהמצוה, ולכן לעולם אף אם הוא מתכון לנוי עובר בב"ת דהרי במציאות הדבר נחשב חלק מהמצוה.

והנה התוס' לעיל לא ע"ב ביארו שהטעם שלפי רבנן אין בל תוסיף באגד משום שהוא נוטלו שלא כדרך גידולו ומשמע שתוס' חולקים על הסברא שאמר הרא"ש דכל שהוא לנוי אין בזה בל תוסיף דא"כ מדוע הוצרכו לחדש דשלא כדרך גידולו אינו עובר בבל תוסיף עי"ש לעיל מש"כ, ולפי"ז צריך לבאר מה הטעם שאם יש אגד של מינו יכול להוסיף גימוניות של זהב.

ועי' בעמק ברכה [דיני לולב אות יט] שכתב סברא אחרת בזה בזה דמכיון שהתורה אמרה לאגוד היכא שהוא אוגדו בב' מקומות האגד השני אין לזה חשיבות של אגד כיון שהדבר כבר אגוד, עי"ש שהוכיח מדברי המשנה ברורה סברא כע"ז לגבי תפילין, אלא שתמה מכח סברא זו על רש"י דמשמע מדבריו שאם היה מכון לצאת היה עובר בבל תוסיף ותמוה הרי כיון שאגדו פעם אחת אין לאגד השני תורת אגד, וכתב לישב דעת רש"י דמיירי

שעשה בתחלה האגד של זהב מלמטה ורק אח"כ היו אוגדים אותו מלמעלה במינו, ואם לא שהיה לנוי היה עובר עליו משום ב"ת כיון שהיה קודם לכן, אולם הקשה מדברי הרא"ש שהיו אוגדים בגימוניות של זהב רק אח"כ וכתב כפי' רש"י וצ"ע, והנה למבואר ברע"א לעיל לר"י אף אם מכון מעיקרא לנוי עובר עליו משום ב"ת וכמש"כ לכאורה א"א לומר שמעיקרא עשה האגד של זהב שבזה עובר על כל תוסית.

ואולי י"ל שאף אם מוסיף אגד שייך הוספה בזה אלא שמ"מ לא עובר בזה משום ב"ת, כיון שאינו אלא לנוי ואף שאם עושה האגד רק לנוי עובר משום ב"ת, י"ל כמש"כ דכיון שצריך אגד ע"כ א"א לומר בזה שמכוון שלא לצאת אבל אם כבר אגדו י"ל דמהני אם מכיון שלא לצאת.

חציצה ולקחה ע"י דבר אחר בלולב

גמ' רבא אמר כל לנאותה אינו חוצץ ואמר רבה לא לניקוט איניש הושענא בסודרא וכו'. תוס' ביארו דיש כאן ב' נידונים בסוגיא א' דין חציצה והוא באופן שנוטל הלולב במקום האגד דמכיון שלולב אין צריך אגד כמש"כ רש"י וצריך ליטול את הלולב בידו והאגד חוצץ חסר כאן בלקיחה, ב' היכא שעשה ללולב בית יד דבכה"ג אע"פ שאין נוטל את הלולב בידו מכיון שעשה לו בית יד אין כאן חציצה, מ"מ יש כאן נדון אחר לפסול משום דיש כאן לקיחה ע"י דבר אחר.

דעת רבה סבר שיש חציצה אם נוטל הלולב במקום האגד, וכן יש חסרון של לקיחה ע"י דבר אחר, אבל רבא סובר שאין חסרון

של חציצה כשנוטלו במקום האגד כיון שיש סברא דכל לנאותו אינו חוצץ, וביאור הסברא של כל לנאותה כתב הר"ן דכל דבר שהוא לנאותו בטל לגבי הלולב והרי הוא כאלו נוטל את הלולב עצמו.

אולם בחי' ר' ראובן סי' ה' נד"ה אלא דבטעמא] ביאר באופ"א שאף לרבנן שחולקים על ר' יהודה וסברי שלולב אי"צ אגד מ"מ יש מצוה לאגדו מדין זה קלי ואנוהו וגדר דין ואנוהו אינו דין הידור מצוה של נוי דהיינו כבוד וחיבוב המצוה, אלא ההידור הוא שהאגד הוא נעשה חלק מהמצוה, ולפי"ז ל"ש לומר שיש כאן חציצה דמכיון שהאגד הוא חלק ממצות הנטילה נמצא שיש כאן נטילה טובה יותר, [ולהלן יתבאר שכן נראה מדברי ביאור הגר"א בתוס']. ובאופן השני רבה סבר שיש חסרון של לקיחה ע"י דבר אחר אע"פ שאין כאן חציצה ורבא סבר שלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה.

אולם הריטב"א והר"ן כתבו שאין כאן ב' פסולים בסוגיא ול"ש לומר שיש כאן חסרון של חציצה, ורק בטבילה דכתיב ורחץ בשרו במים ובתפילין דכתיב לך לאות איכא חסרון של חציצה אבל הכא דליכא קרא אין פסול של חציצה, אלא כל הנדון כאן בלולב משום דכתיב ולקחתם ובעינן לקיחה תמה, וכל שיש חסרון בלקיחה או שיש סודר על ידו או שנוטלו במקום שאגדו אין כאן לקיחה תמה, וכונת הגמ' דאמר חציצה היינו דמשום שאין כאן לקיחה תמה הוה כחציצה.

וביאר הר"ן דסברת רבא דלנאותו אין חסרון של לקיחה תמה משום דכיון שהוא לנאותה הרי הוא בטל ללולב והוה לקיחה

תמה, וה"ה באופן השני של הגמ' דמיירי בכורך סודר על ידו כיון שהוא בטל לידו הוה בכלל לקיחה תמה, ורק אם כורך סודר על הלולב באופן שאינו לנאותה חסר בלקיחה תמה, [ונמצא שנחלקו תוס' והר"ן האם בכורך סודר על ידו יש חסרון של לקיחה תמה, דתוס' ס"ל דרק בכה"ג שנוטל בבית יד אין חסרון של לקיחה תמה, אבל לפי הר"ן אף בכה"ג אין חסרון של לקיחה תמה ויבואר להלן].

תוס' ד"ה כי היכא דלא להוי חציצה. דקסבר רבה מין במינו חוצץ, כתב במהרש"א דתוס' כתבו כן משום שסמכו עצמם על הא דאמר רבה בע"ב דשייך חציצה במין במינו, אבל הך סוגיא איכא לאוקמי כגון שאגדו שלא במינו דהו"ל מין בשאינו מינו דכו"ע יש חציצה בכה"ג וכן כתב במאירי.

ומבואר בתוס' דכל הג' מינים חשובים כמין אחד, ועי' במ"ב תרנ"א סק"י שהביא ב' דעות בזה האם חשיב מין אחד לענין דין של מין במינו או דחשיבי כב' מינים ועי' להלן בע"ב מש"כ בשם הכפות תמרים.

חילוק בין חציצה ללקיחה ע"י דבר אחר

תוס' ד"ה דבעינא לקיחה תמה וליכא. דלעיל איירי כשיאגד בלולב והכא כשכרך בידו ובדבר הכורך בידו לא שייך חציצה, נראה כונתם דבכה"ג שיש על הלולב דבר החוצץ ואין אוחו בלולב בעצמו חשיב חציצה דמכיון שאין אוחו בלולב הלקיחה מתיחס לדבר החוצץ ולא ללולב בעצמו, אבל היכא שאין דבר על הלולב בעצמו אלא שכרך את ידו

באיזה דבר בכה"ג הלקיחה מתיחס ללולב בעצמו דהרי אין לוקח שום דבר יחד עם הלולב, ולכן בזה אין חסרון של חציצה אלא החסרון הוא שנטלו ע"י דבר אחר והוא חסרון של לקיחה תמה.

ובתבו תוס' ובסוף מקום שנהגו וכו', כונת תוס' להקשות מהתם דמבואר שלקיחה ע"י דבר אחר חשיב לקיחה, מיהו לשון רש"י שהביאו תוס' קשה דאמר שיש חסרון של חציצה ולפי מה שכתבו תוס' עכשיו ל"ש התם הלשון חציצה, ועי' במהרש"א בפסחים שם שעמד ע"ז וכתב שלפי מסקנת תוס' א"ש מש"כ רש"י.

ובתבו תוס' מיהו לא יתכן פירוש זה מדמייתי עלה ההיא דאזוב שספקו בחוט, כונתם לסתור הסברא שכתבו תוס' בתחילת דבריהם דבהך דכריך ידיה בשיראי אין חסרון של חציצה כיון שבדבר הכורך בידו ל"ש חציצה והא בהך דאזוב שספקו בחוט ל"ש טעם זה דהא התם לא כרך את ידו בחוט אלא שחיבר את האזוב בחוט א"כ אמאי אין בזה חסרון של חציצה ובגמ' משמע דרק משום לקיחה ע"י דבר אחר.

כרך סודר בידו אם יש בו חסרון של חציצה

תוס' בא"ד. וי"ל דמיירי שעשה מהסודר בית יד ללולב ואין שייך כאן חציצה שכל הלולב חוץ מידו ואחזו בבית יד הבולט, כונת תוס' דהחסרון של חציצה הוא היכא שיש דבר בינו ללולב ולולא אותו הדבר הלולב היה נמצא בתוך ידו, אבל היכא שהדבר שיש בינו ללולב מסייע לו להחזיק את הלולב ולולא

ובתב המג"א שהב"ח הקשה שבגמ' מבואר דאפי' אם אינו על כל ידו יש חסרון שהרי רבה אמר למגדלי וכו' דישארו מקום שיוכלו ליטול התם כדי שלא יהא חציצה והרי האגד אינו מכסה את כל ידו, וצ"ל דכל הך סברא אמרינן רק כשהחציצה בידו ע"כ כיון שאינו על כל ידו ליכא חסרון בזה דבטל הוא לידו, אבל התם דהוא על הלולב עצמו נמצא שבנטילה של הלולב יש חציצה, ועי' בחי' ר' ראובן סי' ה' מש"כ לבאר בדברי מג"א.

אולם הגר"א שם חולק ע"ד המג"א וכתב דכל מה שא"צ להסיר הוא לדעת הר"ן שאין חסרון של חציצה וכל הנדון בסוגיא הוא משום לקיחה תמה ולכן היכא שהוא בטל ללולב או לידו אין חסרון של לקיחה תמה, וכן בתפילין כשאינו ע"ג כל היד הר"ז בטל ליד, אבל לדעת התוס' שיש חסרון של חציצה צריך להסיר התפילין דהא מבואר שאם עלתה נימא על בגדיו הוא חוצץ, [כונתו לענין בגדי כהונה שאם עלתה נימא על בשרו יש כאן חציצה שהבגדים אינם עומדים על בשרו] וא"כ ה"ה הכא חסר בנטילה.

ונראה מדברי הגר"א שלפי תוס' הכונה של הגמ' דכל לנאותו אינו חוצץ לא כמש"כ הר"ן משום שהוא בטל כמש"כ כאן דל"ש לומר סברא זו לענין חציצה, אלא הסברא כמש"כ בשם ר' ראובן דכל לנאותה הוא חלק מהנטילה בעצמה ולכן אין חסרון של חציצה.

המאירי הקשה על הא דאמר רבא דכל לנאותה אינו חוצץ מהא דמבואר בגמ' בראש השנה לענין שופר דאם ציפהו זהב פסול משום חציצה ואמאי הא עושה כן

אותו דבר לא היה הלולב בידו אי"ז חציצה אלא שיש בזה חסרון של לקיחה ע"י דבר אחר, ובההיא דאזוב נמי דמי לעשה ביד יד כיון שכל האזוב חוץ מידו ואוחז בדבר אחר. **ומבואר** מתוס' דאם כרך ידו בסודר אע"פ דליכא חסרון של לקיחה ע"י דבר אחר, מ"מ משום חציצה כיון שיש דבר בינו ללולב ול"ש לומר מטעם שמבואר בגמ' דכל לנאותה אינו חוצץ, אולם הר"ן שהובא לעיל חולק על תוס' וס"ל דאף בכה"ג החסרון הוא משום לקיחה ע"י דבר אחר וכה"ג הוא כשר.

ובתבו תוס' ולולב שהוציאו בכלי בסוף פרקין וכו', כונת תוס' דהתם משמע שכל החסרון הוא משום לקיחה ע"י דבר אחר דהגמ' מקשה הרי אמר רבא לקיחה ע"י דבר אחר חשיב לקיחה, וקשה אמאי אין חסרון של חציצה, וע"ז כתבו תוס' שיש נפק"מ שאם אוחז אותו בדופני הכלי חשיב חציצה דבכה"ג חשיב שמחזיק בלולב ע"י הכלי, ולכן כתבו תוס' דהתם מיירי שמחזיק את הכלי בשולי או בבית יד שלו ולכן דבכה"ג הכלי מסייע לו להחזיק את הלולב ולכן יש בזה חסרון של לקיחה ע"י דבר אחר.

מנהג להסיר התפילין והטבעות בשעה נטילת תלולב

כתב הרמ"א [תרנ"א סעי' ז'] ונהגו להסיר התפילין וטבעות מידם אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן, וביאר המג"א דלדעת התוס' הרי אם כרך סודר על ידו יש חסרון של חציצה, וא"כ אם לא יסיר הטבעות נמצא שיש דבר חוצץ, מ"מ כיון שאינו על כל ידו אין לחוש מדינא להכי.

מנחת

דף לו ע"ב

משה

רפה

לנאותה, ולמבואר בשם הגר"ר שכל הסברא דלנאותו הוא רק משום שנעשה לחלק מהמצוה י"ל שכל זה שייך רק בלולב שהאגד נעשה לחלק מהנטילה אבל בכל הידור מצוה ל"ש לומר כן.

דף לו ע"ב

לא לידון איניש לולב בהושנעא

גמ' ואמר רבה לא לידון איניש לולבא בהושנעא וכו'. פרש"י הלולב משיר עלי ההדס והערבה ומשתיירין באגד וחוצצין בין מין למין ואינם אגודים יחד להיות לקיחה אחת.

הרש"ש והערוך לנר הקשו דמבואר מדברי רש"י שהחסרון הוא שהאגד אינו מחבר את הג' מינים וקשה הרי קי"ל כרבנן דלולב א"צ אגד, וכתב בערוך לנר שלפי דעת הראשונים דס"ל שצריך ליקח את הד' מינים בבת אחת ואם נטלן בזה אחר זה לא יצא ידי חובתו א"כ אפ"ל שאם יש חציצה בין מין למין הוא פסול.

וביאור הדברים כתב בחי' ר' ראובן [סי' ה' ד'] ובאבני נזר סי' שצ"ב דהנה בט"ז סי' תרנ"א כתב בשם האורחות חיים שאם נוטל הלולב והאתרוג מיד אחת אין יוצא יד"ח, והביאור בזה שנאמר הלכה שכל הג' מינים יהיו נטילה אחת ולכן אם לקח את האתרוג יחד עם הלולב אין כאן נטילה אחת, ולפי"ז י"ל שאם נשר עלה של הדס והוא חוצץ בין הלולב להדס לא חשיב שיש כאן בנטילה אחת שצריך שהכל יהא דבר אחד, אולם לדעת הבה"ג שיוצא יד"ח אף אם נטלן

בזה אחר זה ע"כ צ"ל שהכונה בגמ' הוא ע"פ מש"כ הרש"ש דהחציצה אינו בין מין למין אלא דיש חציצה מהיד למין ובעינן שיטול כל מין ומין בידו.

לא ליגזו איניש לולבא בהושנעא

גמ' ואמר רבא לא ליגזו איניש לולבא בהושנעא דמשתיירי הוצא. הכפות תמרים הקשה מדוע הצרך רבה לומר דבכה"ג הוה חציצה הא שמעינן ליה מהדין הראשון שאמר לא לידון איניש לולבא בהושנעא.

ותי' דיש כאן חידוש דס"ד דרק התם יש לומר שסבר רבה שיש חציצה משום דשמא ישתיר עלה של הדס בין הלולב לערבה או עלה של ערבה בין הלולב והדס ובכה"ג דמי למין בשאינו מינו דעלה של הדס לגבי הלולב כאינו מינו, אבל הכא מיירי בעלי הלולב ובזה ס"ד שרבה יודה קמ"ל שאף בזה הוא חוצץ, מבואר מדבריו שלרבא דאמר מין במינו אינו חוצץ הוא אף בכה"ג שעלי ההדס הוא בין ערבה ללולב וע"כ שכל הג' מינין חשובים כמין אחד, ועי' מ"ב תרנ"א סק"י שהביא ב' דעות בזה.

הדס של מצוה אסור להריח בו

גמ' ואמר רבה הדס של מצוה אסור להריח בו. פרש"י דגמרינן מסוכה דילפינן בפרק קמא וכו' הואיל והוקצה למצותו, הכפות תמרים דייק מדברי רש"י שסבר דהאיסור להריח הוא מהתורה משום שהוקש לסוכה, והקשה דאיכא למיפרך מה לסוכה שנוהג בלילות כבימים, ועוד דמשמע בגמ' דאינו אלא מדרבנן משום שהוקצה למצותו שהגמ'

מחלקת בין אתרוג להדס שאתרוג שעיקרו לאכילה לא הוקצה אלא לאכילה ולא לריח והיינו שהוא דרבנן.

ובתב הכפ"ת שבתשובות הרשב"א מבואר דלא דמי לסוכה שהוא מהתורה, אבל הכא כל הדין של הוקצה למצותו הוא דרבנן, ועי' בפמ"ג יו"ד ק"ח בש"ד ס"ק כ"ז שכתב לישב קו' כפ"ת דילפינן מסוכה לאו מהיקש גמור אלא גילוי מילתא בעלמא, ומה שהקשה דבגמ' מבואר משום שהקצה למצותו כתב הפרמ"ג שהגמ' אומרת נפק"מ היכא שנפסל ואין ראוי יותר למצוה וכמו שמבואר לענין סוכה שנפלה שאסור להנות משום שהוקצה למצותו.

עוד צ"ב דרש"י כתב בסו"ד הואיל והוקצה למצותו משמע ברש"י שכל האיסור הנאה שחל שם שמים על הסוכה ולולב הוא משום שהוקצה למצותו אבל אם לא הוקצה למצותו אף בסוכה לא היה נאסר ולא היו לומדים מחגיגה, אולם תוס' לעיל ט ע"א הקשו על הא דמבואר בגמ' שילפינן שעצי סוכה אסורים כל שבעה מחגיגה מהגמ' בביצה שמבואר דעצי סוכה אסורים משום שהוקצה למצותו ולא משום דילפינן מחגיגה ועי"ש מה שתרצו, ומדברי רש"י נראה שרק משום שהוקצה למצותו יש לומר שחל שם שמים על הסוכה וצ"ע.

הדס שעומד לסכך אם מותר להריח בו
הר"ן הביא ב' דעות בהדס שהניחו בסוכה לסכך אם הוקצה לענין זה שיאסר להריח בו, והטעם להתיר כתב הר"ן וז"ל אבל יש חולקים ואומרים שלא אמרו כן אלא בהדס שבלולב שכיון שהוא צריך למצותו ואי אפשר

אלא בו לריחא שהוא עומד אקציה, אבל הדס של סוכה כיון דאפשר ליה בעצים בעלמא מעשה עץ בלבד משמש ומהבערה בלחוד אקציה שלא יפחות אבל מריחא לא אקציה עכ"ל, והובא ב' דעות אלו ברמ"א סוף סי' תרל"ח.

והנה הט"ז [תרל"ח סק"ג] כתב לחדש דעצי סוכה שאסורים כל שבעה לא נאסר רק שימוש שסותר קדושתה כגון שנוטל חלק מהסוכה אבל דבר שאינו סותר קדושתו לא, ולכן כתב דמותר להניח חפץ על גבי הסכך דבזה לא סותר קדושתו, [עי"ש שביאר דמה דמבואר בגמ' דילפינן מחגיגה אין הכונה לדמות אותו לחגיגה לכל הדברים] וכן פסק המ"ב שם סק"ד, ולפי"ז כתב הט"ז דקי"ל כדעת הראשונים שאין איסור להריח הדס שהניח לסכך כיון שאין מבטל ממנו תשמיש המצוה שיוכל להריח בו כ"ז שהוא מסכך.

אולם צריך לבאר א"כ אמאי בהדס שהוקצה למצות נטילת ד' מינים אסור להריח בו והרי אין סותר המצוה, ולא משמע דמיירי דוקא שלוקח אותו באופן כזה שלא יוכל לקיים המצוה דמשמע שאף לאחר שכבר קיים המצוה אסור להריח בו, שהרי אף בלילה ובשבת שאין בו דין נטילה איכא איסור להריח בו כמו שכתב במ"ב תרנ"ג א'.

ועי' בעונג יו"ט [סי' מט] שדן האם מותר לישב בסוכה בשעה שירדו גשמים שהרי יש איסור להנות מעצי סוכה, וכתב דאפשר דכיון שאין מבטל קדושתו מותר וכסברת הט"ז, וכתב דמוכח כאן בגמ' שאיכא איסור להריח ע"כ שאם הוקצה למצותו אפילו אם לא מבטל המצוה איכא איסור להנות וא"כ

ה"נ בשעה שירדו גשמים יהא איסור לישב בסוכה, וא"כ לדעת הט"ז צ"ע טובא מ"ש הדס של מצות ד' מינים להדס שמניחו לסכך. ונראה דהביאור בזה דהא צריך להבין אמאי אסור להריח הדס של מצוה הרי הריח אינו נצרך לעצם המצוה ואמאי אסור להריח בו, ובשלמא הא דאסור לאכול אתרוג של מצוה י"ל כיון שבזה שאכלו סותר את המצוה דאע"פ שחסר כשר מ"מ מקיים בחלק זה את המצוה ג"כ.

וע"ב צ"ל דכיון שעיקר ההדס עומד לריח לכן כשלוקח את ההדס שיעמוד למצוה ע"כ שמעמיד את עיקר השימוש שלו למצוה דהיינו שמפקיע את עיקר שימוש של ההדס לצורך המצוה ומכיון שעיקר ההדס עומד לריח ע"כ כשהקצה את שימושו עיקר שימושו הוא למצוה ולכן אסור להריח בו, וא"כ כ"ז רק בהדס של מצוה דצריך את עצם ההדס, אבל אם מניח את ההדס בשביל סכך א"צ את ההדס עצמו אלא שצריך את ההדס למעשה עץ בעלמא כלשון הר"ן שאין צריך את מין ההדס שאין לו ענין בעבות לכן התם ההקצא למצותו הוא רק בתורת עץ והיינו שצריך את זה למעשה סיכוך בעלמא, ולכן כל ההקצאה הוא רק כשסותר את ההשתמשות דהיינו ליטול אותה מהסוכה אבל מהריח מעולם לא הוקצה, ומדויק מאוד בלשון הר"ן שכתב שרק בהדס שבלולב 'שכיון שהוא צריך למצותו ואי אפשר אלא בו' וכונתו שכיון שא"א אלא בו ע"כ צריך את המציאות של ההדס.

אתרוג של מצוה מותר להריח בו

גמ' אתרוג של מצוה מותר להריח בו. מבואר בגמ' דכיון שאינו עומד לריח לכן לא

הקצה אותו מריח, אבל הדס שעומד לריח ע"כ כשהקצה אותו למצותו מריח הקצה אותו. **הש"ך** [יו"ד ק"ח ס"ק כז] הביא שבמרדכי בפסחים הוכיח מסוגין לגבי איסורי הנאה שבדבר שעומד לריח אסור להריח בו אבל אם אינו עומד לריח אין איסור הנאה במה שמריח אותו, שהרי מבואר בגמ' שיש חילוק בין הדס שעומד לריח לאתרוג שאין עומד לריח דלא נאסר להריח בו, ותמה עליו הש"ך דבגמ' משמע להיפך שהרי מבואר בגמ' שהסברא לחלק בין אתרוג להדס הוא דהדס הקצה את הריח למצותו ואתרוג לא הוקצה למצותו, אבל דבר שאסור מן התורה אין חילוק בין עם הוא עומד לריח או לא ולעולם אסור להריח ממנו משום איסור הנאה.

והפרמ"ג כתב שם שלפי מש"כ ברש"י דהאיסור הנאה הוא מהתורה דילפינן מחג הסוכות א"כ אפשר לומר שהמרדכי למד כרש"י דטעם האיסור של ריח הוא מדאורייתא ולא משום שהקצה למצותו, ולכן הוכיח ממה שאין איסור להריח ע"כ שדבר שאין עיקרו לריח אף אם אסור בהנאה איו איסור להריח אותו.

ברכת הריח על אתרוג של מצוה

המור [סי' תרנ"ג] הביא מחלוקת ראשונים בעיקר הדין של אתרוג של מצוה מותר להריח בו האם מברכים עליו, דעת רבנו שמחה שמחה שלא יברך עליו משום דעיקרו לאו לריח עביד, אבל אבי העזרי כתב שיש לו לברך.

וביאור מחלוקתם הוא דהנה בהלכ' ברכת הריח רט"ז סעי' ב' מבואר שאם

נטל דבר לאכילה שיש בו ריח אם נתכון להריח ולאכילה מברך גם על הריח, אבל אם לא נתכון על הריח כיון שעומד לאכילה אין מברך על הריח דחשיב כדבר שאין עומד לריח שאין מברך עליו, ודעת הראב"ה דהכא אע"פ שעומד למצוה מ"מ כיון שמתכון גם לריח מברך אף על הריח, אבל רבנו שמחה סבר דכיון שעומד למצוה אין עומד עכשיו לריח ולכן אף אם נטלו להריח אין מברך.

אולם בביאור הגר"א כתב כמש"כ תוס' ברכות מג ע"ב (ד"ה האי) דעל אתרוג אף בשעת אכילה אף אם מתכון לריח אין מברך עליו כיון שדבר שאין עיקרו לאכילה אין מברך על הריח שבו אף אם מתכון לו, ועי' בביאור הלכה רט"ז סעי' ב' שהאריך בדברי הגר"א אלו ואכ"מ.

ונחלקו המג"א והט"ז האם לאחר קיום המצוה יוכל לברך על ריח האתרוג, דהמג"א כתב שכמו שפרי שעומד לאכילה אם נטלו לריח מברך עליו ה"נ אע"פ שעומד למצוה אם נטלו להריח מברך עליו, אבל הט"ז חולק וכתב דבכל אופן לא יברך עליו וכן כתב באלוהו רבה שמכיון שהוא עומד למצוה בטל ממנו הריח לגמרי ולא דמי לדבר שראוי לאכילה ולריח, וביאור דבריו שדבר שעומד לאכילה היינו שעומד להנאת האדם ע"כ אם מתכון ג"כ להנאה ריח מברך עליו, אבל באתרוג של מצוה כיון שעכשיו אין עומד להנאת האדם אלא עומד למצוה א"כ בטל ממנו כל תשמישי הנאה ולכן אף אם מתכון להריח הרי"ז כדבר שאינו עומד לריח ואדם לוקח אותו להריח בו שאין מברך על הריח כיון שבעצם אינו עומד לריח, עי' בביאור הלכה סוף סי' רט"ז שהאריך בזה.

עי' בספר שולחן שלמה שכתב הגרש"ז זצ"ל שלפי הפוסקים שאף אם נטלו שלא בשעת המצוה אין מברך עליו, אפשר דאף משעה שקנה האתרוג לא יברך אף אם נטלו לריח כיון שהוא עומד לקיום המצוה ולא לריח והוא חידוש.

לולב בימין ואתרוג בשמאל

גמ' ואמר רבה לולב בימין ואתרוג בשמאל מ"ט הני תלתא מצוה והאי מצוה אחת. צריך לבאר מה היה הנדון של הגמ' האם אתרוג יהא בימין או בשמאל, והנה המג"א [סי' תרנ"א סק"ו] הקשה מהא דמבואר בשו"ע [סי' ר"ו סעי' ד'] דכל דבר שמברך עליו אוהז בימינו וא"כ ה"ה הכא כיון שהברכה היא על הלולב כמבואר בהמשך דברי הגמ' א"כ ע"כ שנוטל הלולב בימין.

ובתב המג"א דכונת הגמ' מפני מה לולב בימין ואתרוג בשמאל ואמאי אין נוטלים את שניהם בימין, [ואפשר דאע"פ שנוסח הברכה היא על הלולב מ"מ עצם הברכה קאי גם על האתרוג וא"כ מדין הברכה צריך האתרוג להיות בימין], ועי' קאמר הגמ' דהני תלתא מצות ואתרוג מצוה אחת, והכונה בזה הוא דמלשון הפסוק מבואר שיש להפריד את הג' מינים לחוד והאתרוג לחוד, דלשון הפסוק הוא פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, 'והור' מצרף את ההדס וערבה ללולב אבל כפות תמרים לא כתוב עם וו ונמצא שהאתרוג נפרד מהלולב לכן אין להחזיק את האתרוג יחד עם הלולב, והיינו דקאמר הגמ' דג' מינין בימין ואתרוג בשמאל, ועוד כתב המג"א די"ל שכוונת הגמ' לומר דאף באופן שהוא נוטל את הלולב שלא בזמן

הברכה כגון בזמן הושענות צריך ליטול אותו בימין, [והובא כן להלכה במ"ב ס"ק טו].

בחמדת שלמה בשו"ע כתב לישב קושיט המג"א דע"כ הלולב בימין משום שמברך עליו, די"ל דזה גופא נדון הסוגיא מה הטעם שלא יטול האתרוג בימין שהרי בקרא יש קדימה לאתרוג וא"כ הו"ל ליטול את האתרוג בימין ושאר המינים בשמאל וממילא היה מברך על האתרוג כיון שהוא בימין, וע"ז תי' הגמ' דהכא איכא ג' מצות לכן עדיף טפי הך מעלה של ג' מצות למעלת הקדימה של אתרוג ולכן מברך על הלולב עי"ש.

לולב בשמאל והאתרוג בימין אם יוצא יד"ח

והנה במג"א [שם סק"ט] הביא דעת הר"ח דדבר זה לעכובא והיינו שאם היפך ונטל האתרוג בימין והלולב בשמאל לא יצא יד"ח, והוא בפי' הר"ח לקמן מב ע"א וכן הביא במאירי כאן בשם יש אומרים.

והביאור בזה דכיון שעיקר המצוה היא הנטילה כדכתיב ולקחתם לכם, ע"כ י"ל דהתורה הקפידה שצורת הלקיחה תהא דוקא באופן זה ועי' לקמן מב ע"א שנתבאר היטב ענין זה, ועי' בבכור"י שהביא ראיה לדברי הר"ח מהגמ' לעיל לא ע"ב עי"ש.

אולם הט"ז סק"ד כתב שאינו אלא לכתחילה שצריך לולב בימין אבל אם היפך יצא יד"ח, ולהלכה כתב המ"ב ס"ק י"ט שאם היפך דיחזור ויטול בלא ברכה.

והנה אף להראשונים דאם היפך יצא כתב הב"י בשם האורחות חיים והובא במג"א סק"י ובט"ז ס"ק י"ד שאם נטל כולן

ביד אחת לא יצא יד"ח, והטעם כיון דכתיב בקרא כפות ולא וכפות דהיינו שאין האתרוג בכלל האגודה כמבואר לעיל לד ע"ב א"כ ה"ה אם הוא בידו ביחד לא יצא יד"ח, [אולם הר"ן יח ע"א מדפי הרי"ף ד"ה מתני' ובגדול הביא שבירושלמי משמע דמעיקר הדין צריך ליטול הכל ביד אחת, אלא שאם נטל בב' ידיו יוצא יד"ח ומשמע דלא כמש"כ כל הפוסקים הנ"ל].

איטר יד באיזה אופן יטול הד' מינים כתב הרא"ש ואם הוא איטר יד ימין יקח הלולב בשמאל דימין ידיה הוא, ודייק הבית יוסף תרנ"א דכונת הרא"ש דלא אזלינן בתר שאר בנ"א אלא בתר דידהו.

אולם מדברי הטור מדויק דאף איטר נוטל בימין דשאר בנ"א דהיינו הלולב בשמאל ידיה, וכתב הב"י דדברי הטור נובעים מהבעל העטור שכתב דדוקא לענין תפילין אמרינן דאיטר לובש בשמאל ידיה, אבל הכא צורת הנטילה דהיינו ג' ביד אחד ואתרוג ביד השני אינו אלא מדרבנן ולכן הוא כפי שאר בנ"א, ובשו"ע ס"ג פסק כמש"כ הרא"ש דנוטל בימין כל אדם והרמ"א כתב דאזלינן בתר ימין ידיה וכן נוהגים, והפמ"ג וברע"א ציינו למש"כ המחבר סי' קפ"ג לענין כוס של ברכת המזון דאיטר נוטל בימין ידיה ולא בימין דעלמא ודלא כמש"כ כאן לענין לולב ועמד ע"ז במג"א שם וצ"ע.

ועי' משנה ברורה סי' ר"ו ס"ק י"ח שכתב בשם הרע"א והמ"א לגבי ברכות איטר נוטל הדבר בשעת הברכה בימין שלו ולא בשל כל אדם והיינו כמש"כ המחבר לענין כוס של ברכה והרמ"א כאן.

הטעם שהברכה היא על נטילת לולב
גמ' א"ל רב ירמיה וכו' מ"ט לא מברכין אלא
 אנטילת לולב. לכאורה כונת הגמ'
 להקשות אמאי מברכין רק על הלולב ומדוע
 אין בנוסח של הברכה כל הד' מימין שהרי
 זה ברור שהברכה חלה על כל הד' מינין, [כמו
 שמוכח שאם נטל בזה אחר זה וסח ביניהם
 צריך לברך על המין השני שיטול אח"כ].
ותי' הגמ' שהואיל וגבוה מכולם ופרש"י
 חשיב ונקרא "האגד" על שמו, משמע
 ברש"י שכל הנדון היה אמאי יברך רק על
 הלולב ולא על הדסים וערבות וע"ז משני
 דהואיל והוא גבוה נקרא על שמו ולכן מברך
 על הלולב אולם א"א לומר כן שהרי הגמ'
 מקשה ולגביהה האתרוג וע"כ הוא תי' על כל
 ד' מינין.

בעיקר קושית הגמ' לגביהה האתרוג ביאר
 בחמדת שלמה שם דאע"פ שנוטל
 את הלולב בימין והאתרוג בשמאל וא"כ לא
 יברך רק על מה שמונח בימין, וביאר דכיון
 שיש מעלה לאתרוג שהוא קודם בקרא ועוד
 שמגביה אותו לכן עדיף טפי שיברך עליו,
 וע"ז תי' הגמ' שהלולב כיון שבמינו הוא גבוה
 לכן יש בו מעלה יותר מן האתרוג ונמצא
 שללולב יש מעלה שהוא בימין וגם גבוה
 מכולם לכן מברך על הלולב ולא על האתרוג.

טעם הרמב"ם שהברכה על הלולב
א"ל הואיל ובמינו גבוהה מכולן. הרמב"ם
 פ"ז מלולב ה"ו כתב טעם חדש שמברך
 על הלולב מפני שכולם סמוכין לו, משמע
 מזה דהברכה מתיחסת לכל הג' מינים ולכן
 מברכין על הלולב ולא דהברכה רק על הלולב
 עי"ש ברבנו מנוח.

ע"ע באבודרהם שכתב דכל המינים בכלל
 לולב הם, וע"ע בבכור"י שכתב
 שהרמב"ם הוציא פירוש זה מגוף הסוגיא כאן.

עיקר דין נענועים בשעת הברכה או בשעת נטילה

מתני' והיכן היו מנענעים בהודו וכו'. תוס'
 והרא"ש דייקו דמשמע מלשון
 המשנה דרק בהלל היו מנענעים אבל בשעת
 הברכה לא, וכתבו התוס' דמלשון הגמ' לקמן
 מב ע"א קטן היודע "לנענע" חייב כלולב
 משמע דבשעת הברכה איכא נמי חובת נענוע
 ועוד הוכיחו מברכות עי"ש, מ"מ מבואר
 מדברי התוס' דעיקר הנענוע הוא בשעת אמירת
 הלל, וטעמא דמילתא נראה כמש"כ התוס'
 דעיקר הנענועים ילפינן מקרא דאז ירננו עצי
 היער וקאי רק על שעת אמירת הלל כמו
 שביארו הראשונים.

אולם הרא"ש הביא דעת הראב"י דעיקר
 הנענוע הוא בשעת הברכה והוכיח כן
 מדברי הירושלמי דקאמר רב אחא בר יעקב
 ממטי ליה ומנענע כד מברך וכו', משמע דעיקר
 הנענוע היה בעת הברכה, וכן כתב הר"ן
 במשנה דהא דאמר והיכן היו מנענעים היינו
 בנענועים של הלל אבל בשעת הברכה פשיטא
 שיש חיוב לנענע כדמבואר בגמ' ברכות ל
 ע"א השכים לצאת הביאו לו לולב ונענע בו
 ועוד כתב להוכיח מדברי הגמ' דעיקר
 הנענועים הם דוקא בשעת הברכה מהא דרב
 אחא היה גוער בשטן ואם בשעת ההלל היה
 הרי אסור להפסיק באמצע הלל וע"כ צ"ל
 דהיה בשעת הברכה, וזה מה שהביא הראב"י
 דהירושלמי הביא הך דרב אחא בר יעקב על
 שעת הברכה.

ובתב הראבי"ה דבירושלמי כתב הטעם שמנענעים הוא לנענע כוחו של קטיגור, אבל הנענוע בשעת ההלל הוא נענוע בעלמא, ונראה דכונת הראבי"ה דבגמ' משמע דעיקר הנענוע הוא כדי לעצור רוחות רעות וטללים רעים, וה"ט דקאמר הירושלמי שהוא לנענע כוחו של קטיגור, אבל הנענועים שבהלל הוא משום קרא דאז ירננו עצי היער ולכן התם סגי בנענוע גרידא.

אולם לפי תוס' אפשר שאינו כן שהרי משמע שעיקר הנענועים הוא בשעת אמירת הלל, ועי' היטב ברמב"ם פ"ז מלולב שמשמע מדבריו שאין חובת נענועים בברכה וכל דין הנענועים הוא רק בשעת אמירת הלל.

והנה הרא"ש הביא דברי המדרש לפי שבר"ה באין ישראל לדין ואומות העולם אין יודעים מי יצא זכאי ומי חייב, נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי, והיינו דכתיב אז ירננו עצי היער כלומר ירננו בעצי היער כאשר יצאו מלפני וכו' ובמה ירננו בהודו ובהושעא נא, וצ"ב דמשמע מדבריו דעיקר הטעם הוא משום שיצאו זכאים בדין וכמו שהוכיח דהיינו אז ירננו בעצי היער, אולם בגמ' משמע דהוא כדי לעצור רוחות רעות וכו', [ואולי זהו גופא מה שיוצאים זכאים בדין דבכוחם לעצור רוחות רעות וטללים רעים וכולהו חד טעמא, ועי' במלאכת שלמה במשניות שכ"כ].

חובת נענועים בכל הד' רוחות

גמ' אמר ר' יוחנן מוליך ומביא למי שהד' רוחות שלו. הרא"ש כתב בשם בעל העיטור שא"צ אלא להוליך ולהביא בלבד

ואין צריך בכל ד' רוחות משום דהמושל ב' רוחות הוא מושל בד' רוחות.

אולם הרא"ש בעצמו כתב שהמנהג להוליך ולהביא בכל הד' רוחות עי"ש מש"כ, אולם נראה מדברי הרא"ש שבתנופה באמת אין דין שצריך בכל הד' רוחות, אולם ברש"י במנחות שם מבואר שמוליך לצפון ולדרום מזרח ומערב ומשמע שאף בתנופה מוליך לכל ד' רוחות.

אופן הנענועים של הש"ץ

תוס' ד"ה בהודו. ועכשיו שנהגו שהשליח צבור וכו' הציבור מנענעים על כל הודו והודו אבל שליח צבור לא ינענע וכ"כ הרא"ש, אבל הר"ן כתב דאף הציבור לא ינענע בהודו רק בהודו הראשון כיון דמה שאומרים הודו היא על מה שאומר הש"ץ יאמר נא ולכן כתב הר"ן שמנענע רק בהודו הראשון, ובהגהות אשרי כתב דהש"ץ מנענע ביאמר נא ישראל אבל לא ביאמרו נא, וכ"פ בהרמ"א שו"ע סי' תרנ"א.

והטעם כתב הט"ז שם כיון שהוזה הזכרה לציבור שיאמרו הודו וינענעו שם, אולם בביאור הגר"א שם כתב ז"ל לכפול כל הנענועים ויש טעם לדבר, [ויתכן שנפק"מ בין סברת הט"ז לגר"א היכא שמתפלל ביחידות שאינו כופל הודו אם ינענע ביאמר נא, והמ"ב שם כתב בשם החיי אדם שיחיד שמתפלל מנענע רק בהודו].

דעת הירושלמי והראשונים

בצורת הנענועים

תוס' ד"ה כדי לעצור וכו'. איתא בירושלמי צריך לנענע ג' פעמים על כל דבר ודבר,

בעי ר"ז הכי חד וכו', והירושלמי חידש שאופן של הנענועים הוא ג' פעמים על כל דבר ואח"כ נסתפק הירושלמי האם הולכה והבאה הוא דבר אחד או לא.

וביאר דברי הירושלמי כתב הראשונים כמה דרכים דעת הר"ן בשי' הראשונה דאיכא רק הולכה והבאה בלא נענועים קטנים והספק של הירושלמי האם צריך ב' פעמים הולכה והבאה ואז הוה ג"פ בצירוף המעלה ומוריד או דסגי בהולכה והבאה וחשיבה ב' פעמים, והר"ן תמה ע"ז דודאי צריך כסכוס העלין שהרי מבואר בגמ' לעיל שצריך שיצא הלולב טפח מההדס ואם בהולכה והבאה סגי אמאי צריך שיצא טפח, אלא ע"כ שודאי שצריך כסכוס העלין.

ולבן כתב הר"ן שכונת הירושלמי שבכל הולכה והבאה צריך לכסכס בעלין ג' נענועים קטנים, ונסתפק הירושלמי הכין חד והכין חד או הכין והכין חד, היינו האם הולכה והבאה שתיהן כאחד וא"כ א"צ לכסכס ג' נענועים קטנים אלא פעם אחת בכל הולכה והבאה, או"ד הולכה והבאה חשיבה כל אחד כדבר בפנ"ע וא"כ צריך לכסכס ג' פעמים בהולכה ועוד ג' פעמים בהבאה וכתב שכן פי' הרמב"ם והרי"ף.

עוד פי' הר"ן בשם אחרים דהא דמיבעיא לן הכי חד וכו' קאי על הכסכוס בעצמו שצריך לנענע ג' נענועים קטנים ומיבעיא ליה באותם נענועים קטנים האם כל הולכה והבאה של הנענועים קטנים חשובים כדבר אחד א"כ ע"כ צריך ג' פעמים להוליך ולהביא קצת בכל כסכוס או דילמא הולכה והבאה חד חשיבה והיינו שכל אחד מהן כדבר בפנ"ע וא"כ א"צ

להוליך ולהביא ולחזור ולהוליך שיהיו ג' פעמים אבל לפי' זה משמע דבעינן כסכוס ג' פעמים בהולכה וג' פעמים בהבאה, וע"ע בדברי הרא"ש כאן ובטור, ועי' בבית יוסף וב"ח ודרכי משה מש"כ לבאר כונת הרא"ש ועי"ש בכל דברי שו"ע ונו"כ.

וי"ש לדון דכל הדין של הירושלמי דבעי נענוע ג"פ או כסכוס אינו מעיקר הדין נענוע אלא שזהו דין נוסף, וכ"מ מדברי הפוסקים בסי' תרנ"ז שהביאו דברי הירושלמי שקטן היודע לנענע חייב בלולב א"צ כל פרטי הנענוע אלא רק מוליך ומביא מעלה ומוריד והיינו דזה עיקר דין נענוע, ועצם דין זה הוא מה"ת כדחזינן דליכא דין חינוך אם אינו יודע לנענע, אבל הדין ג' פעמים הוא תוספת ולכן אין צריך שהקטן ידע לעשות כן, אך צ"ע שהר"ן הוכיח דשיעור לולב ד"ט מהא שצריך נענוע של כסכוס ומשמע מזה דכסכוס הוא מעיקר הדין.

והנה התוס' הוכיחו דבשעת הברכה צריך נמי נענוע מהא דתני לגבי קטן היודע לנענע אביו קונה וכו' ומשמע מתוס' דקאי על הנענוע דבעינן בהלל ומשמע דבעינן בשעת הברכה נענוע ע"י כסכוס.

וע"ע בפמ"ג במבצ"ז ס"ק י"א שכתב דבשעת הברכה א"צ כסכוס אלא סגי במוליך ומביא ומשום דהטעם דבעי נענוע בשעת הברכה הוא כמש"כ הרא"ש כיון שיצא זכאי בדין, משא"כ הנענוע בשעת הלל הוא לעצור טללים רעים ובה בעינן דוקא כסכוס, עי"ש שהוכיח כן מלשון רש"י בסוגין שכתב בד"ה כדי לנענע טעמא דכדי לעצור טללים רעים וכו' ולא כתב רש"י טעמא למי שד' רוחות

מנחת

דף לח ע"א

משה

רצג

שלו, והביאור בזה דנענועים לעצור רוחות רעות הוא נענוע ע"י כסכוס ולכן כתב רש"י ה"ט, מיהו בלשון הרא"ש לא משמע הכי וכמש"נ ע"ש.

דף לח ע"א

הבא מהדרך נוטל לולב בין השמשות מתני' מי שבא בדרך וכו' לא נטל שחרית יטול בין הערבים. בגמ' מבואר דהכונה שיש שהות ליטלו ביום ובין הערבים היינו קודם שקיעה החמה, ואם לא נטל עד בין השמשות שהוא ספק לילה כתב הר"ן נכב ב ד"ה אמרן שחייב ליטלו כיון שהוא ספק דאורייתא, אבל בשאר ימים שהוא רק מדרבנן אין חייב ליטול בבין השמשות דספק דרבנן לקולא.

והביא דבריו המג"א תרנ"ב סק"א וכתב המג"א נראה לי שיטלנו בלא ברכה, והטעם ביאר הפרמ"ג משום שאין לו טירחא בזה לכן לא אמרינן בזה ספק דרבנן לקולא. **והמחצית** השקל שם כתב שמדברי האליהו רבה נראה שהבין שכונת המג"א דביום הראשון שכתב הר"ן שחייב ליטלו מספק בבין השמשות מברך על נטילת לולב אע"פ שהוא רק ספק דכיון שספק דאורייתא לחומרא וחייב ליטלו לכן חייב לברך, ודימה למש"כ הפרי חדש שאם נסתפק אם בירך ברכת המזון שחוזר ומברך לחייב לברך אף ברכה שלישית שהיא רק מדרבנן וה"נ כיון שחייב ליטול מספק חייב ג"כ לברך אע"פ שכל הברכה הוא דרבנן, אולם כתב במחצית השקל לדחות הראיה משם וכ"כ בפרמ"ג ובלבושי שרד שאין כונת המג"א שביום

הראשון אם נוטל בבין השמשות יברך כיון שכל חיוב הנטילה הוא מכח ספק וחיוב ברכה הוא דרבנן וספק ברכות להקל.

ביאור קושית הגמ' מהתחילו אין מפסיקין

גמ' למימא דמפסיק ורמינהי אם התחילו אין מפסיקין. פרש"י ואם התחילו קודם המנחה ומשכה סעודתן והגיע זמן המנחה אין צריך להפסיק הסעודה, מבואר ברש"י דמיירי אף בכה"ג שהתחיל קודם שהגיע זמן המצוה. **וקשה** א"כ מה מקשה הגמ' ממתני' שהרי הכא ע"כ התחיל לאחר זמן המצוה שהרי מצות לולב הוא מעלות השחר וא"כ אפשר דדוקא בכה"ג שהתחיל באיסור יש דין להפסיק אבל היכא שהתחיל בהיתר אין חיוב להפסיק, אולם הר"ן כתב במסקנת הסוגיא שכל הנדון מיירי בהתחיל באיסור ויבואר להלן.

בחיוב הפסקה לנטילת לולב

גמ' למימרא דמפסיק ורמינהו וכו'. מבואר מדברי הגמ' דס"ל לדמות שכמו שלגבי מנחה הדין הוא דאין מפסיקין ה"ה לגבי נטילת לולב.

והנה בטור [סי' תל"א] לגבי בדיקת חמץ כתב בשם רבנו יונה שאם התחיל ללמוד באיסור לאחר זמן שהתחיל חובת הבדיקה א"צ להפסיק, והטור חולק ע"ז דחשינן שמא ימשך ומשו"ה ס"ל דמפסיק, והקשה הב"ח דלענין קר"ש מבואר בסי' רל"ה דאם יש לו זמן קבוע ללמוד מותר להתחיל אף כשהגיע זמנו ולא חישנן שיפשע, ותי'

הב"ח דיש סברא לחלק בין קר"ש לבדיקת חמץ, דקר"ש שהוא בכל יום לא חשינן שיפשע ולא יקרא משא"כ בדיקת חמץ שאינו אלא פעם אחת בשנה חשינן שמא ישכח. והקשה המג"א [תל"א סק"ח] שהרי בסוגיין לענין נטילת לולב מדמה הגמ' נטילת לולב לתפילה ולדברי הב"ח בלולב כיון שאינו אלא פעם בשנה יש סברא שישכח יותר וא"כ אפשר דמה"ט מפסיקין, ולכן כתב המג"א חילוק אחר דדוקא בדיקת חמץ שהוא לאפרושי מאיסור בל יראה לכן חשינן טפי שמא ישכח משא"כ הכא הנדון הוא שלא יתבטל מקיום מצוה מדמה ליה הגמ' לתפילת מנחה.

בביאור הגר"א שם נראה תירוץ אחר בדביקת חמץ עיקר חיובו בתחילת הלילה כמבואר בירושלמי ובר"ן בריש פסחים לכן חשינן טפי דהו"ל כאין בו שהות, וכונתו דהסברא דאם אין בו שהות החמירו משום דבזה יש יותר חשש שמא יפשע ולא יקיים המצוה, ולכן הכא כיון שעיקר חיובו עכשיו החמירו לדון אותו כאין בו שהות דהיינו שיפסיד את עיקר החיוב שהוא בתחילת הלילה.

ועיקר סברא זו כתב הרע"א בשו"ע [סי' רל"ב] ע"ד המג"א שכתב לגבי תפילת מנחה דאם התחיל לאכול לאחר זמן מנחה קטנה מפסיק אע"פ שיש שהות [וחלוק מהתחיל לאחר שהגיע זמן של מנחה גדולה], והקשה הרע"א דמהסוגיא כאן מוכח דבמידי דרבנן כשיש שהות אינו מפסיק אע"פ שהתחיל באיסור דהא ע"ז קאי כל הסוגיא שלולב לעולם הוה התחיל באיסור, וכתב הרע"א בשם הפני יהושע בשבת ט ע"ב שמכיון שעיקר תפילת

המנחה הוא בזמן מנחה קטנה ע"כ צריך להפסיק וכסברת הגר"א לגבי בדיקת חמץ.

מסקנת הגמ' לחלק בין יו"ט לחול המועד

גמ' ודקא קשיא ליה הא דאורייתא הא דרבנן הכא ביו"ט שני וכו'. מבואר שמסקנת הגמ' שהמשנה מיירי ביו"ט שני דהיינו בחול המועד, וכונת המשנה לחלק דבחול המועד שחיובו רק מדרבנן יש חילוק אם אין שהות ליש שהות, ורישא דמתני' מיירי שאין שהות ולכן מפסיקין אבל סיפא מיירי דיש שהות ביום ולכן אין מפסיקים.

וכתב הר"ן דהא דבאיכא שהות אין מפסיקין מיירי אף בהתחיל באיסור דהיינו לאחר שהגיע זמן המצוה, [ושיעור זמנה כתב הר"ן שהוא חצי שעה קדום זמן המצוה], והוכיח כן דהא לולב זמנו מעלות השחר וקתני דאם איכא שהות אין מפסיקין, ולפי"ז קושית הגמ' מעיקרא מהא דתני אם התחילו אין מפסיקין ע"כ מיירי שהתחיל לאחר זמן המנחה, ועי' לעיל שהתבאר דברש"י לא משמע כן.

מיהו כתב הר"ן דכ"ז רק במידי דרבנן אבל במידי דאורייתא אי התחיל באיסור מפסיק אפי' אם איכא שהות וכמו שהקשה רבא דיש סברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן, ונראה מדברי הר"ן שאע"פ שלמסקנה אין הכרח לחילוק בין דאורייתא לדרבנן מ"מ כיון שרבא סבר כן מסברא שיש לחלק קי"ל הכי וכמו שמבואר במשנה בשבת ט ע"ב מפסיקין לקר"ש.

אבל כתב הר"ן דאף בדאורייתא כ"ז רק אם התחיל באיסור אבל בהתחיל בהיתר

מנחת

דף לח ע"א

משה

רצה

אף במידי דאורייתא אין מפסיקין, והוכיח הר"ן כן מהא דמבואר בפסחים דף ק ע"א שנחלקו ר' יוסי ור' יהודה אם התחיל לאכול בערב שבת האם חייב להפסיק כשקידש היום כדי לעשות קידוש, וקי"ל להלכה כר' יוסי שאין מפסיק סעודתו והרי קידוש היום חיובו מדאורייתא כדמוכח בנזיר וע"כ דאם התחיל בהיתר אין חיוב להפסיק כשיש שהות.

אולם מדברי התוס' [ד"ה מאי] נראה שחולקים על הר"ן שתוס' הקשו מהסוגיא בפסחים, ותי' או דיוכל לקדש גם למחר וליכא פשיעותא כולי האי, ועוד כתבו דכיון שעוסק בסעודתו לא חשינן שיפשע, ומשמע מדברי התוס' דחלקו על הר"ן וס"ל דאף במידי דאורייתא לא מהני אם התחיל בהיתר ולעולם מפסיקין, ועי' פרמ"ג תל"א בא"א ד' בסופו שהוכיח כן מתוס', אולם עי' בשפ"א שכתב שהתוס' ס"ל דהתם מיירי בהתחיל באיסור ואפ"ה ס"ל דאין מפסיקים מהטעמים הנ"ל.

והנה הרמ"א סי' תרנ"ב פסק כדברי הר"ן דאם לאכול קודם עלות השחר אינו מפסיק, אולם הט"ז תמה הרי חייב להפסיק לאכול משום שצריך להתפלל שיש איסור של לא תאכלו על הדם כמו שנפסק בסי' פט ועוד שצריך הוא לעשות קידוש ומה מהני הסברא של התחיל בהיתר, ועי' בכור"י ובביאור הלכה שם מש"כ לבאר.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי מפסיקין לקר"ש

והנה בעיקר הענין נחלקו הרמב"ם והראב"ד פ"ב מקר"ש ה"ו ז"ל הרמב"ם אם היה

עוסק באכילה או שהיה במרחץ וכו' גומר ואח"כ קורא קר"ש ואם היה מתירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי"ז משובח, והראב"ד חולק על הרמב"ם וכתב שבדאורייתא אין חילוק ולעולם הוא מפסיק אפילו שיש שהות, ורק בדרבנן מבואר בסוגיא בסוכה שיש חילוק בין אם יש שהות לאין שהות.

והכסף משנה ביאר ב' דרכים בדעת הרמב"ם או דס"ל שאין חילוק למסקנת הגמ' בין דאורייתא לדרבנן, ואין חיוב להפסיק בשניהם, ועוד כתב דשמא הרמב"ם מיירי בכה"ג שהתחיל בהיתר ולכן אין חייב להפסיק אולם יש מצוה שיפסיק, אבל הראב"ד סבר שלהלכה קי"ל כמסקנת הגמ' שמהמשנה מיירי בחול המועד ובזה יש חילוק בין אם יש שהות או לא אבל בדאורייתא אין חילוק ולעולם מפסיקין ואף בהתחיל בהיתר, ועי' בשו"ע אור"ח סי' ע' שהביא המחבר ב' דעות לענין קר"ש אם חייב להפסיק ועי"ש בנו"כ בביאור פלוגתם.

חילוק בין טעימה לאכילה קודם מצוה

כתב המג"א סי' תרנ"ב שכל האיסור בסוגיא הוא רק שלא יאכל סעודה קודם עשית המצוה שמא ימשך אבל טעימה בעלמא מותר, אולם כתב שמדברי התוס' לקמן מו ע"ב מבואר דאף טעימה אסור, דהתוס' הקשו בהא דמבואר לעיל לו ע"ב דרב חנינא היה מטביל באתרוג ונפיק והא אסור לאכול קודם שיטול הלולב, ולכן כתבו התוס' דמטביל ונפיק היינו למחר, ואי טעימה מותר מה קשיא ליה לתוס' הא טעימה בעלמא הוא,

וּכְתַב הַמַּגֵּ"א דצ"ל דְּכֹונֶת הַתּוֹס' דר"ח מִטְבִּיל
הֵינּוּ בַּפֶּת וְהוּא אֲכִילַת קֶבֶעַ, [אֹלֶם עֵיקַר
דְּבָרֵי הַתּוֹס' שֶׁם צ"ע טוֹבָא כַּמְשָׁה"ק
בַּמְהַרְש"א שֶׁם עִי"ש].

וְעִי' בְּשׁו"ע ס' רל"ה בְּהָא דַּמְבוּאָר שְׁאֲסוּר
לֹאֲכֹל קוֹדֶם שֶׁקָּרָא קר"ש שֶׁכְּתַב הַמַּגֵּ"א
דְּטַעִימָא מוֹתֶרֶת, וְכֵן כְּתַב בְּסִי' תַל"א לַעֲנִין
בְּדִיקַת חֲמֵץ, אֹלֶם בְּסִי' תַרְצ"ב סִק"ז כְּתַב
הַמַּגֵּ"א דֶּהֱתֵרוּמַת הַדֶּשֶׁן כְּתַב לֹאֲסוּר טַעִימָה
קוֹדֶם קְרִיאַת הַמְּגִלָּה אִם לֹא לְצוּרֶךְ גָּדוֹל,
וְצ"ב מ"ש מִכָּל מִצְוָה שְׁטַעִימָה בַּעֲלָמָא מוֹתֶר.
וְאִפְשָׁר דְּשִׁאֲנִי מְגִלָּה דְּחֲמִיר טַפִּי מִמִּצְוָה
דְּאוֹרִייתָא כִּיּוֹן דְּאִיכָא שְׁהוּת טוֹבָא
כַּמְבוּאָר בַּמַּגֵּ"א שֶׁם מִשְׁא"כ קר"ש וְשִׁאֲרֵי מִצְוֹת
דְּלִיכָא שְׁהוּת כ"כ טַעִימָה מוֹתֶרֶת, אֵךְ צ"ע
בְּדַעַת הַמ"ב דְּבִסִּי' תַרְנ"ב סִק"ז כְּתַב לְדִינָא
לְהַחֲמִיר לְגַבִּי לֹלֶב שֶׁלֹּא לְטַעוֹם אִם לֹא לְצוּרֶךְ
גָּדוֹל, וְצ"ע מ"ש מִקְר"ש [בְּסִי' רַל"ה סִק"טז]
וְכֵן לְגַבִּי בְּדִיקַת חֲמֵץ כְּתַב הַמ"ב תַל"א סִק"ו
שְׁטַעִימָה מוֹתֶרֶת, וְאִפְשָׁר דְּשִׁאֲנִי לֹלֶב דִּיכֹוֹל
שֶׁאִין שְׁהוּת לְמִצְוָה וּמִיד שְׁנוּטְלוּ יוֹצֵא בּוֹ
יִד"ח לִכֵּן אֲמַרְיִנֵּן דְּלֹא יִטַּעוֹם מִשְׁא"כ בְּשִׁאֲרֵי
דְּבָרִים וְעִי'.

וְהִנֵּה אִם מוֹעִיל שׁוֹמֵר שִׁיזְכִּיר לוֹ שֶׁלֹּא לִבְטֹל
הַמִּצְוָה, בַּמ"ב ס' תַרְצ"ב סִק"טז
מִשְׁמַע דְּרֵק בַּמִּקּוֹם חוֹלִי מִהֲנִי, וְכֵן בְּסִי' תַרְנ"ב
סִק"ז לְגַבִּי נְטִילַת לֹלֶב כ"כ, וְעִי' בְּסִי' רַל"ה
סִק"י"ח שֶׁכְּתַב דְּבַהֲגִיעַ זְמַן קר"ש מִתֵּר לֹאֲכֹל
אִם יֵשׁ אֶחָד שִׁיזְכִּיר לוֹ לְקִרְוָא, וּמִשְׁמַע דְּדָבָר
זֶה הוּא לְכַתְחִילָה, וְצ"ע מ"ש דְּלִגְבִּי מְגִלָּה
וְלֹלֶב לֹא הִתִּיר אֵלָּא בְּדִיעֲבָד, וְאִפְשָׁר דְּרֵק
בְּקר"ש שֶׁהִיא מִצְוָה תְּדִירָה הִתִּירוּ שׁוֹמֵר, אֲבָל
בַּמִּצְוָה שֶׁאֵינָה תְּדִירָה חִישִׁינֵּן שְׁמָא יִשְׁכַּח
וְלֹא מוֹעִיל שׁוֹמֵר ע"ז, וְכִמוֹ שֶׁמְבוּאָר בְּשַׁעַר

הַצִּיּוֹן בְּסִי' רַל"ב סִק"כ"ו בְּשֶׁם הַרְע"א
דֶּהֱהִיתֵר שֶׁל שׁוֹמֵר אֵינּוּ בְּרוּר כ"כ.

הַטַּעַם שֶׁתְּבוּאָה מֵאִירָה לְמִי שֶׁמִּקְרִיא אוֹתוֹ

מִתְנִי' מִי שֶׁהִיא עֲבָד אוֹ אִשָּׁה מִקְרִין אוֹתוֹ
עוֹנָה אַחֲרֵיהֶן מִה שֶׁהֵן אוֹמְרִים וְתִבָּא
לוֹ מֵאִירָה. פֶּרֶש"י שֶׁלֹּא לִמַּד וְאִם לִמַּד תִּבָּא
לוֹ מֵאִירָה שֶׁמִּבְּזָה אֶת קוֹנֵה לַעֲשׂוֹת שְׁלוּחִים
כֹּאֲלֵהּ, וְתוֹס' הִקְשׁוּ עַל רִש"י ב' קוֹשִׁיּוֹת [לְפִי
הַמְהַרְש"ל וּמִהַרְש"א], א' דֹּאִי הַמֵּאִירָה מִחֲמַת
שֶׁלֹּא לִמַּד מ"ט כִּשְׁגָדוֹל מִקְרָא אוֹתוֹ לִיכָא
מֵאִירָה, ב' דֹּאִי לִמַּד א"כ אֵין צְרִיךְ שִׁיקְרָאוּ
אוֹתוֹ, וְעוֹד דַּעַל הַגִּמ' שֶׁאֲשֵׁנוּ וּבִנְיָו מוֹצֵאִין
אוֹתוֹ יִד"ח לְפֶרֶשׁ כֵּן.

וְלִבְנֵי דַּעַת הַתּוֹס' הוּא דֶּהֱמֵאִירָה הוּא מִחֲמַת
שֶׁהַעֲבָד וְהָאִשָּׁה לֹא בְנֵי חֵיּוּבָא וְקוֹרָא
אַחֲרֵיהֶם אֲבָל אִם גָּדוֹל מוֹצֵא אוֹתוֹ אֵין צְרִיךְ
לֹמַר אַחֲרָיו אִי"ז מֵאִירָה.

וּבְרֵעַת רִש"י כְּתַב הַר"ן לְתַרְץ אֶת הַקּוֹשִׁיָא
הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל הַתּוֹס' דֶּהֱמֵאִירָה הוּא
רֵק כִּשְׁמִחַת שֶׁלֹּא לִמַּד עוֹשֶׂה דָּבָר שֶׁלֹּא כְּדֹרֶךְ,
וְזֶהוּ כִּשְׁעֲבָד אוֹ אִשָּׁה מִקְרִין אוֹתוֹ, מִשְׁא"כ
כִּשְׁגָדוֹל מִקְרָא אוֹתוֹ שֶׁהִדְרֵךְ שֶׁל גָּדוֹל לְהַקְרוֹת
אֶת הַהֵלֶל וְכַדְמְבוּאָר בַּגִּמ' לְפִיכֵךְ לִיכָא מֵאִירָה.

מִקּוֹם שֶׁנִּהְגוּ לְכַפּוֹל כּוֹפֵל

מִתְנִי' מִקּוֹם שֶׁנִּהְגוּ לְכַפּוֹל כּוֹפֵל. פֶּרֶש"י
לְכַפּוֹל כָּל פְּסוּק וּפְסוּק, וְנִהְגוּ כֵּן מִפְּנֵי
שֶׁיֵּשׁ פֶּרֶשָׁה שְׁכוּלָה כְּפוּלָה הוֹדוּ תַחֲלָה וְסוּף
וְכו'.

אֹלֶם הַרְשָׁב"ם בַּפְּסָחִים קִיט ע"ב כְּתַב טַעַם
אַחֵר לְמָה כּוֹפֵל, דְּמִחֲמַת חֲשִׁיבוֹת שֶׁל

הפסוקים האלו שאמרוהו ישי ודוד כדמבואר בגמ' שם, ועי' במרדכי כאן שכתב כע"ז לכפול כדי ליתן היכר שישי אמרו כמו שכוּפלין כל הנשמה תהלל וה' ימלוך.

והנה הרמב"ם בפירוש המשנה כתב דכופל כל מלה ומלה ודלא כרש"י שכוּפל כל פסוק ופסוק, וכתב הערוך לנר לקמן לט ע"ב דהרמב"ם יסבור כסברת הרשב"ם שהטעם שכוּפל משום חשיבות ולכן כופל כל תיבה, אבל לרש"י שכל הפרשה כפולה לכן כופל רק כל פסוק ופסוק.

הא דבן קטן מברך לאביו

גמ' ת"ר באמת אמרו בן מברך לאביו וכו' ואשה מברכת לבעלה. פרש"י דמיירי בבן קטן דמשעה שהגיע לחינוך דחייב מדרבנן לברך ויכול להוציא את אביו יד"ח כשאכל שיעור של כזית או כביצה שהוא שיעור מדרבנן, אבל אם אביו אכל שיעור שביעה אין יכול להוציא אותו יד"ח כיון שהקטן חייב רק מדרבנן ואין יכול להוציא המחויב מהתורה.

מ"ח עי' ברש"י בברכות שכתב שאדם שאכל כזית יכול להוציא מי שאכל שיעור שביעה דכל שמחויב מדרבנן חשיב מחויב בדבר יכול להוציא אחרים יד"ח, והקשה רש"י א"כ אמאי בן אין מברך לאביו היכא שאכל אביו שיעור שביעה, ותי' רש"י דחייב חינוך הוא על האב ואין הבן מחויב לכן רק אם אכל שיעור דרבנן יכול להוציא את אביו, ומבואר ברש"י חידוש גדול שכדי להוציא אחרים אין צריך להיות מחויב מדרבנן.

ותוס' שם חלקו על רש"י דאם חייב חינוך על האב ואין על הבן חייב לברך

מדרבנן כלל אמאי יכול להוציא את אביו ועי"ש שחלקו על רש"י דחייב חינוך הוא על הבן ולא על האב, וביארו הסוגיא שם באופ"א, [בעיקר החידוש של רש"י שם שהמחויב מדרבנן יכול להוציא מחויב מהתורה עי' ברע"א בגליון הש"ס שתמה מהא דמבואר דאשה אין מוציאה את בעלה כשבעלה אכל שיעור של שביעה, ועי' בקה"י ברכות סי' כד מש"כ לבאר].

והנה תוס' במגילה [יט ע"ב] הקשו דכי היכא שקטן מוציא את אביו בברכת המזון כשאביו אכל שיעור כזית משום שחייבו של קטן מדרבנן, יכול להוציא את אביו שחייב אף מדרבנן, ה"נ יוכל להוציא אותו בקריאת המגילה ואמאי תנן במתני' במגילה הכל כשרים למקרא מגילה חוץ מחש"ו, ותי' תוס' דקטן שמוציא את אביו הוא רק כשאכל כדי שביעה דכה"ג הוא חד דרבנן מוציא חד דרבנן, אבל אם אכל הקטן רק כזית חייב הוא תרי דרבנן ואביו מחויב בחד דרבנן ואין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, אולם הר"ן במגילה הביא שהרמב"ן תי' דחייב חינוך הוא על האב ולכן אין הבן יכול להוציא את אביו במגילה שהוא לא מחויב בדבר כלל, והרמב"ן במלחמות בברכות ביאר הא דבן מוציא את אביו בענין אחר ואכמ"ל.

תבוא לו מאירה

גמ' אבל אמרו חכמים תבא לו מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. פרש"י דהמאירה היא שלא למד לברך, ונראה דרש"י מפרש לפי הצד דנשים חייבות מדרבנן ואז אין הדרך של נשים להוציא כמו בהלל.

אולם הר"ן כתב דהמאירה היא משום שלא למד שיש מצוה ליחלק כשאין זימון, וכונת הר"ן לפי הצד שברכת המזון האשה מחויבת מהתורה ממילא הדרך הוא להוציא האיש ולכן צריך להגיע לטעם שלא למד שיש מצוה ליחלק.

נשים בהלל דסוכות

תוס' ד"ה מי שהיה. משמע מכאן דאשה פטורה מהלל דסוכה וכן דעצרת וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא הוא, כונת תוס' להקשות על דעת רש"י בברכות כ ע"ב דבמצוה דרבנן לא נאמר הכלל של מצות עשה שהזמן גרמא וא"כ לדבריהם נמצא שאשה תהא חייבת בהלל של סוכות שחייב מדרבנן, ועי"ש בתוס' שהקשו על רש"י ממתני'.

והנה דעת הרמב"ן בספר המצוה שורש א' שהלל של ליל פסח ובשעת נטילת לולב הוא דאורייתא וכמו שמבואר בפסחים צה ע"א אפשר ישראל נוטלין לולביהן ואין אומרים הלל, ואפשר דאף רש"י ס"ל כן ועי' בספר משנת יעבץ או"ח סי' יט שהאריך לבאר שיטת רש"י.

חיוב נשים בהלל בחנוכה

תוס' בא"ד. שאני הלל דליל פסח דעל הנס הוא בא ואף הם היו באותו הנס, בספר בנין שלמה ח"ב סי' ס"א הקשה א"כ אמאי בחנוכה אין חיוב לנשים לומר הלל הא חייבים במצות ההדלקה כיון שאף הם היו האותו הנס. **ועי'** בערוך לנר שנראה מדבריו שהלל של חנוכה אינו על הנס בעצם כמו בהלל דליל פסח שהוא ממש על הנס יותר משאר

ימי הלל עי"ש עור מש"כ להקשות מתוס' בפסחים.

דף לח ע"ב

גמ' הוא אומר ברוך הבא והם אומרים בשם השם מכאן לשומע כעונה. מבואר מדברי הגמ' דאמרינן שומע כעונה אף אם לא שומע דבר שלם אלא חצי אומר בעצמו וחצי יוצא יד"ח מאחר, ועי' בקהלות יעקב ברכות סי' י"א שהביא מחלוקת אחרונים בנדון זה עי"ש בכ"ד.

ביאור הספק מהני שומע כעונה בהלל

גמ' בעא מינה מרבי חייא בר אבא שמע ולא ענה מהו. הרש"ש הקשה דמשנה מפורשת היא בראש השנה כז ע"ב היה עובר אחורי בה"כ ושמע קול מגילה אם כיון לבו יצא ומבואר שאין דין לענות.

בספר הערות להגיש"א זצק"ל כתב לבאר דזה ברור שיש דין של שומע כעונה אף באופן כזה שהוא לא ענה, אולם רק הכא נסתפקה הגמ', דהנה הדרכי משה [סי' קסה] הביא דבה"ג כתב דהמוציא אחר בברכה אם לא ענה השומע אמן או שהמברך לא שמע העונה שניהם לא יצאו יד"ח, וכתב הדרכי משה וצ"ע כי לא נמצא כן בפוסקים אחרים ובגמ' שלנו.

וביאור סברת הבה"ג כתב לבאר דכיון שרבנן תקינו שצורת הברכה היא שעונה עליה אמן ע"כ לא יוצא יד"ח היכא שלא ענה אחריה אמן, וא"כ י"ל שהספק של הגמ' היה כאן לענין הלל כיון דרבנן תיקנו שצורת אמירת הלל הוא ע"י שהש"ץ אומר והציבור עונה אחריו וע"י העניה מצטרף אמירת הש"ץ

לשמעית השומעים, ע"ז הסתפקה הגמ' אם לא ענה אחרי הש"ץ לא מצטרף שמיעתו למה שאומר הש"ץ, וע"ז מיייתי הגמ' מהך דיאשיהו דכתיב ביה בקראה והיינו שהשמיעה שלו חשיב כקריאה א"כ ה"נ בכל שומע כעונה א"צ לענות אחריו דהשמיעה חשיב כאמירה, ולכן הפוסקים ס"ל להלכה שאף בכל ברכה אין צריך לענות אחריו אמן כדי שיצא יד"ח וכמו שפסק הרמ"א סי' קס"ז.

גדר דין שומע כעונה

גמ' מנין לשומע כעונה דכתיב את כל הדברים האלה. צריך להבין דלכאורה מה שמצינו בעלמא דין שומע כעונה הוא כשצריך לצאת ידי חובתו כגון שבא לצאת יד"ח ברכה קידוש קריאת המגילה או תפילה דבזה השמיעה חשיב כעניה, אבל הכא שפן הנביא היה קורא למלך התירה מתוך הספר ובמה בא להוציא אותו יד"ח.

והנה הגמ' בברכות כ ע"ב אומרת דבעל קרי מותר בהרהור אע"פ שהרהור כדיבור והמקור לזה הוא מסיני, וביארו תוס' נד"ה כדאשכחן דאע"פ שבסיני לא היה דיבור שהרי שתקו ושמעו את עשרת הדיברות, כתבו תוס' דאע"פ שהיו שותקים שומע כעונה, וצ"ע איזה דין של שומע כעונה היה שם אטו היה להם דין לצאת יד"ח העשרת הדיברות.

ועי' בחי' הגרי"ז על התורה פרשת יתרו שנראה מדבריו שיסוד דין שומע כעונה אינו דוקא אם בא להוציא את חברו ידי חובתו, אלא דכל היכא שהדיבור מתיחד לחברו יש לשמיעה תוקף של דיבור, ולכן אע"פ שבנ"י לא היה להם דין שיצאו יד"ח מ"מ השמיעה

של עשרת הדיברות יש לזה תוקף של דיבור וכיון שיש הלכה שבעל קרי אסור בדברי תורה ה"נ היה להם איסור לשמוע, [עי"ש שביאר דכ"ז רק באופן שהמדבר מתכוון להשמיע דבריו לשומע אבל בכה"ג שמדבר אם אחר ואדם אחר שומע מן הצד לאותו שמיעה אין דין של דיבור עי"ש שביאר בזה הפוסקים בפרשת יתרו והדברים מאירים], וא"כ ה"נ בהך קריאה דשפן מכיון שקרא עבור יאשיהו נמצא שהשמיעה חשיב דיבור.

והנה השו"ע סי' מז סעי' ד' כתב המהרהר בדברי תורה אינו מברך ברכות התורה, והטעם ביאר המ"ב משום דהרהור לאו כדיבור, והשערי תשובה שם [אות ג] הביא בשם הלכות קטנות שכתב השומע דברי תורה צריך לברך כיון דשומע כעונה ועדיף מהרהור, וצ"ב כונתו הרי השומע דברי תורה מאחר לא בא להוציא אותו ידי חובתו ומה שייך שומע כעונה בזה, ולדברי הגרי"ז יסוד דין שומע כעונה הוא שהשמיעה מאחר יש לה תוקף של דיבור א"ש, דהשומע דברי תורה מאחר צריך לברך ברכות התורה דהך שמיעה חשיבה כדיבור, אבל בהרהור לבד אי"ז דיבור כלל ולכן אין צריך לברך, [ולפיי"ז נראה דדוקא אם שומע אחד שמדבר אליו כהשמיעה שמצינו בעשרת הדיברות, אבל אם המדבר דברי תורה אינו מדבר אליו אע"פ ששומע לא יחויב מחויב לברך ברכות התורה על שמיעה זו].

ונמצא מדברי הגרי"ז שהדין של שומע כעונה שיוצא בו יד"ח לענין ברכה ותפלה הוא נלמד ממה שמצינו שהתורה אמרה ששמיעה מאחר יש לזה תוקף של דיבור, א"כ ה"נ יוצא בזה יד"ח לענין ברכה ותפילה

דהשמיעה חשיב ג"כ דיבור שיוכל לצאת בו יד"ח, [אלא שיש עוד נדון גדול באחרונים האם בשומע כעונה יוצא בשמיעה גרידא דיש בזה מעלה של עונה, או שלשומע יש דין כאילו שהוא עונה ממש, והיינו שהוא מצטרף למעשה דיבור של המשמיע, ועי' בחזו"א או"ח סי' כט באריכות שנחלק עם הבית הלוי לענין שומע כעונה בברכת כהנים ועי' בקה"י ברכות סי' יג ועוד ואכמ"ל].

תוס' ד"ה מכאן. דעת רש"י שעל כל דבר ודבר עונים הללויה ודעת התוס' שעונה את ראש הפרק על כל דבר ודבר, והקשה בכפות תמרים שברמב"ם מבואר כרש"י דסך הכל היו אומרים קב"ג הללויה ומקורו מהילקוט עי"ש מש"כ להקשות עוד.

בסה"ד ומה שנוהגין וכו'. כונת התוס' מבואר בר"ן שנוהגין כן לרמוז שמצוה לענות על ראשי פרקים מ"מ יוצאים מאותן הפסוקים שאומר שליח ציבור דשומע כעונה וזהו רק לפי התוס', ולדעת רש"י הא דאומרים הודו אפשר משום שאמירת הש"ץ הודו הוא לקהל.

היתר לומר חצי פסוק דרך תפילה

תוס' ד"ה והוא. ואע"ג דאמרינן במגילה אין מפסיקין בפסוק אלא לתינוקות, הכא שאני שאמרוהו ב' בנ"א, צ"ע קושית התוס' שהרי הוא אומר דרך תפילה ובזה אין חסרון של חצי פסוק, ואפשר לומר דהכא כיון שהרי הוא אומר את כל הפסוק קשיא להו אמאי אומר חצי פסוק.

אך הקשה הנשמת אדם כלל ב' מ"ט לא הקשה התוס' איך אפשר להזכיר את השם כיון שאין גומר את כל הפסוק, וכתב שמוכת מזה דבדרך תפילה אין חסרון, ועי"ש בנשמת אדם שכתב דלכן כשקורא בתורה והיה לו טעות בטעמים אין איסור בזה שהוא חוזר על חצי פסוק, [ועי' בעמק ברכה דיני קריאת התורה אות ו' משה"ק ע"ז].

דין שומע כעונה באין יכול לדבר

תוס' ד"ה שמע ולא ענה. מי שאינו יודע לקרוא ולא לענות אם שמע וכיון את לבו לשומע אע"פ שלא ענה יצא, הריטב"א והר"ן הביאו בשם י"א דאין דין של שומע כעונה כיון שאין יכול לענות בעצמו, השאגת אריה סי' ו' הבין שהטעם משום כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ודחה השאג"א דודאי יוצא יד"ח אפילו אלם דאינו יכול לקרוא בעצמו ול"ש בזה כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, כיון שלא כתוב שיש מצוה בתורה שצריך לקרוא בפה כמו במצות בלילה.

ובאמת יש להבין מה שייך כלל לומר כאן הדין של כל הראוי לבילה, שהרי אין כאן דין במצוה דשייך לומר שדין זה יעכב כשאין ראוי לעשות אותו אלא זהו כל המצוה ע"י קריאה, וכל הראוי הוא לבילה נאמר רק בדבר שאינו עיקר המצוה משא"כ בדבר שהוא עיקר המצוה לכאורה ל"ש דין זה.

שומע כעונה אם חשיב הפסק בתפילה
תוס' בא"ד. אלא ודאי אם היה שותק היתה שמיעתו הפסקת תפילתו, בפשוטו

מנחת

דף לט ע"א

משה

שא

נחלקו רש"י ותוס' האם שומע כעונה חשיב הפסק לענין תפילה, אולם הצ"ח ברכות כ"א ע"ב כתב שנחלקו בביאור גדר הדין של שומע כעונה, האם חשיב כדיבור ממש או דאף שאינו כדיבור ממש מ"מ יוצא יד"ח בזה, דעת רש"י דלא חשיב כדיבור ממש וממילא לא הוה הפסק, ודעת התוס' חשיב כאילו אמר בפיו וע"כ חשיב הפסק.

ובכתב הצ"ח שלדעת התוס' אם רוצה לצאת בברכה כגון ברכת הנהנין באופן שיש לו ספק אם צריך לברך ורוצה לשמוע הברכה מאחר שמברך הוה ספק ברכה לבטלה, כיון דהשמיעה היא כאילו הוציא בשפתיו.

וצ"ע שלכאורה דין שומע כעונה הוא רק דיוצא ידי חובתו בזה ולא לגבי ברכה לבטלה, ולפי מש"כ לעיל בשם הגרי"ז שהענין של שומע כעונה הוא דין בעצם שכל שמיחד דיבור לשני יש תוקף לשמיעה של חברו כדיבור א"כ אפשר דאף אם אין צריך אותו ברכה ג"כ שייך דין של שומע כעונה, וע"ע ברע"א ברכות שם ואכמ"ל.

ואפשר להוסיף שמה שכתב תוס' ברכות כ"ב דבעל קרי אסור בשומע כעונה הוא משום דחשיב כדיבור ממש, אבל ברש"י שם משמע דמותר ועי"ש בריטב"א שכ"כ והדברים ארוכים ואכ"מ.

דף לט ע"א

אופן אמירת אמן יהא שמיה רבא

גמ' אמר רבא לא לימא איניש יהא שמיה רבא והדר מברך. הרמ"א סי' נו כתב לכתחילה לא יפסיק בין יהא שמיה רבא למברך, והקשה המג"א שזה נגד מסקנת הגמ' כאן דמשמע שאין איסור להפסיק, ועי' בערוך

לנר מש"כ לישב דעת הרמ"א שכונתו להפסיק לומר באמצע דבר אחר שבקדושה ואין כונתו להפסק של הגמ'.

והנה בתוס' בברכות ג ע"א [ד"ה ועונין] כתבו בשם המחזור ויטרי פירוש אחר באמן יהא שמיה רבא, דיש כאן ב' חלקים א' יהא שמיה רבא דהיינו שמו של הקב"ה גדול ושלם, ב' מברך לעולם והוא תפילה אחרת שיהא מבורך לעולם הבא, ולפי"ז צ"ע מהו כונת הגמ' שלא יפסיק בין רבא למברך הרי ב' תפילות יש כאן וצ"ע.

הצורה שכופל ההלל

גמ' תנא כופל בה דברים וכו'. רש"י במשנה כתב שכופל היינו שכל פסול ופסוק הוא כופל ועוד יש מנהגים שלא היו כופלים כל פסוק אלא מאורך או מאנא, ומבואר שהאופן שכופל הוא שחוזר על כל הפסוק עוד פעם. **אולם** הרמב"ם בפירושו המשניות כתב שכונה כופל הוא שיקרא מאורך כי ענייני עד סוף הלל כל מלה ומלה שתי פעמים ומבואר שחולק על רש"י דאמר שכופל כל פסוק ופסוק, ועי' בערוך לנר מש"כ לתלות במה שנחלקו רש"י והרמב"ם בסוגיא בברכות האם יש בזה גנאי שכופל כל מלה או בכפילות של כל פסוק.

דין עובר לעשיתו בלולב ותפילין

תוס' ד"ה עובר לעשיתו. מטעם זה צריך לברך אלולב קודם שיטלנו דאי לאחר שנטלו מדאגבהיה נפק ביה כדאמרינן בסוף פרקין, ומיהו לא מסתבר כלל דהאיך יברך עליו והוא מונח בכלי הא אמר בהקומץ רבה תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחה

ועד שעת קשירה, וכל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות לא מסתבר כלל לברך עליו.

הכפות תמרים דייק תוס' כתבו שפת יתר שבתחלה כתבו דא"א לברך כשהוא מונח בכלי כמו שמצינו לענין תפילין וסיימו תוס' וכל שעה שאין המצוה מזומנת וכו', ומדוע הוצרכו להוסיף תוספת זו.

וכתב הכפ"ת לבאר דלענין תפילין כתב הכסף משנה פ"ד מתפילין ה"ד ב' דרכים האם מניח אחר הנחה קודם קשירה, או שכונת הגמ' משעת הנחה היינו אפילו קודם הנחה יכול לברך, וכתב שכונת תוס' בסו"ד לשלול את הצד שיברך קודם הנחה וזה כונתם וכל שעה שאין המצוה מזומנת ולכן א"א לומר שהכונה בתפילין שיוכל לברך קודם הנחה, ועי' בכסף משנה שם שכתב שבתוס' בסוכה פרק לולב הגזול משמע כדרך הראשונה שמברך לאחר הנחה קודם קשירה. **ע"ע** בהגהות ר"ש טוביש שכתב דיש לחלק בין תפילין דהתם אינו מברך קודם הנחה משום דהוה קודם דקודם שהרי המצוה היא בקשירה, אבל בלולב הרי המצוה הוא בנטילה מיד וא"כ אם יברך קודם שיטלנו הרי זה רק קודם אחד, וכתב דאפשר דמה"ט כתבו תוס' ולא מסתבר שיוכל לברך כשהוא בכלי, ואפשר שהסברא בזה דכל זמן שהוא מונח בכלי אין הוא מתעסק במצוה ול"ש לברך ע"ז.

בתוס' שיברך לאחר נטילת הלולב קודם שיטול האתרוג

תוס' בא"ד. ושם משתחיל ליטול הלולב קודם שיגביה האתרוג יברך והיינו

קודם לעשיתן שהרי מעכבים זה את זה, בפשוטו כונת תוס' למחלוקת הבה"ג ור"ת שהביאו לעיל לד' ע"ב האם ארבעה מינין מעכבין זה את זה או שיכול ליטלן בזה אחר זה, וכונתם כאן לישב לדעת ר"ת שמעכבין זה את זה ונמצא שלא יוצא יד"ח עד שיטול כל המינין וכן נראה בכפות תמרים, ומבואר בתוס' שאף האתרוג מעכב בזה וצריך ליטלו יחד עם הג' מינין.

והנה החזו"א [סי' קמט א'] כתב דאף לר' יהודה שלולב צריך אגד וצריך לאגוד ג' מינין מ"מ האתרוג אין חייב ליטול יחד עם הג' מינים ונראה מדבריו שכ"ש לרבנן שאין דין אגד אף אם מעכבין זה את זה אין צריך ליטול האתרוג יחד עם הג' מינין, והסברא בזה שהטעם שמעכבין ליטול אותם ביחד הוא משום דילפינן מקרא דכתיב ו"ו בוענף עץ ועורכי נחל, אבל באתרוג דלא כתיב ו"ו אין דין שיהא ביחד, וכן כתב בספר חלקת יואב סי' לא הובא דבריו לעיל, אולם בתוס' נראה שאף האתרוג צריך להיות יחד באותה נטילה וצ"ע.

אולם אפשר לומר שאין כונת תוס' לדינא דר"ת שמעכבין זה את זה שצריך ליטול את כולן ביחד, אלא כונת תוס' הוא לדינא דהגמ' לעיל לד' ע"ב דדריש מקרא דולקחתם שד' מינין מעכבין זה את זה, והיינו שאם חסר לו מין אחד לא מתקיים המצוה בג' מינין שיש לו, וא"כ אפשר לומר שכונת תוס' הוא דאף שאין צריך ליטול את האתרוג יחד עם כל הג' מינין כמש"כ החזו"א מ"מ אם נוטל ג' מינין בידו כל זמן של נטל את האתרוג עדיין לא קיים המצוה, דרך לאחר

שיטול כל הד' מינין מקיים המצוה, וא"כ אפשר שאף במקום שנטל הג' מינים ועדיין לא נטל האתרוג חשיב עובר לעשיתן אף לגבי הג' מינים שלקח כיון שלא נחשב שנתקיים המצוה לגמרי דאע"פ שאת מעשה המצוה כבר עשה אך כ"ז שלא חל דין שנתקיימה מצותו כיון שצריך ליטול את האתרוג אפשר דעדיין הוא בכלל עובר לעשיתן, [ולפי"ז מיושב קושית הגר"א באות הבאה].

בסברת תוס' שיהפוך האתרוג ויברך

תוס' בא"ד. א"נ לאחר שנוטל את שניהם אלא שהופך אחד מהם, משמע מדברי התוס' שבאו לישב דאף אם ד' מינים אין מעכבים זה את זה, מ"מ ע"י שהופך אחד מהם עדיין לא יצא וחשיב עובר לעשיתן.

צ"ב דאם אין מעכבין זה את זה א"כ כבר יצא במינים שלקח ולא היפך, וא"א לומר דהברכה קאי על המין שהופך דא"כ לא היה צריך להפוך וסגי שיטול בזה אחר זה, ועוד דא"כ צריך לברך על המין שהיפך דאי הפך האתרוג יברך רק עליו כמבואר ברמ"א תרנ"א ובמ"ב סקנ"ו דבנטל בזה אחר זה שמברך על אותו המין שנוטל, ובאמת דקושיא זו הקשה הגר"א על השו"ע [תרנ"א ס"ו] שכתב להפוך מין אחד ויברך, והקשה הרי דעת השו"ע שם סעי' י"ב שד' מינים אינם מעכבים זא"ז וא"כ מה מועיל שיהפוך הא יוצא יד"ח במינים האחרים וכן הקשה בכפות תמרים וצ"ע.

ואולי אפשר"ל בדעת השו"ע דהנה בתוס' כתבו דעוד י"ל דכיון דמצות צריכות כונה יוכל לכוון שלא לצאת, וא"כ י"ל בדעת השו"ע שהטעם שהופך רק כדי שאז יהא ברור

שאין רוצה לצאת יד"ח המצוה עכשיו אלא יש לו כונה שלא לצאת יד"ח, ועי' לקמן מב ע"א שהובא כעיי"ז בחת"ס שם.

וברעת תוס' היה נראה שאין כונתם לישב לפי הצד שד' מינים אין מעכבין זה א"צ זה אלא בהנדון של תוס' הוא בסברא זו האם מתקיים בזה דין של עובר לעשיתן אם לא נטל את האתרוג בידו, שהרי תוס' כתבו שאם האתרוג בכלי ל"ש לברך ע"ז כתבו תוס' בתי' הראשון דכיון שהלולב בידו סגי, אולם כאן כונת תוס' הוא לומר דבר אחר שאף בכה"ג יש חסרון של עובר לעשיתן כיון שהלולב אינו בידו ולכן צ"ל שדוקא באופן זה שאף האתרוג בידו אלא שהופכו ובכה"ג חשיב עובר לעשיתן.

והנה לפי מש"כ באות הקודם שאף אם אין ד' מינים מעכבים זה את זה מ"מ הקיום הוא רק כשנוטל את האתרוג אפשר דמה"ט אם הפך את האתרוג חשיב עובר לעשיתן.

בתוס' שיוכל לכוון שלא לצאת יד"ח עד לאחר הברכה

תוס' בא"ד. ואפילו נקיט להו דרך גדילתו אפשר שיתכוון שלא לצאת עד אחר ברכה דאע"ג דאמרינן מצות א"צ כונה מ"מ בעל כרחו לא נפיק, והנה סברא זו שלמד"א מצות א"צ כונה אם מתכוון שלא לצאת יד"ח אין יוצא ידי חובתו כתב הר"ן בראש השנה [ז ע"ב מדפי הרי"ף], עיי"ש שהוכיח מהא דמבואר בגמ' ברכות שאם לקח בידו כוס שכר וסובר שזה יין ונתכוון לברך על היין ובסוף בירך על השכר דלא יצא יד"ח, והטעם דאע"פ שמצות אין צריכות כונה הכא כיון שהיה לו

כונה אחרת שסבר שזה יין לכן אין יוצא ביו יד"ח, וכן הובא לעיל דהרע"א ביאר כן ברא"ש לעיל לו ע"ב שכתב שהטעם שאין עובר בבל תוסיף אם מוסיף עוד מין לנוי משום דכל שהוא מכון לנוי הוה ככונה שלא לצאת.

בח"י ר' ראובן סוכה [סי' ט'] כתב שנחלקו תוס' והר"ן והרא"ש מה הסברא שאם מתכון שלא לצאת אין יוצא, דתוס' כתבו משום דאין לצאת בע"כ אבל הר"ן חולק על סברא זו, שהרי התם כשלקח כוס כדי לברך על השכר אין כאן כונה שלא לצאת, אלא שהיה לו כונה אחרת ולפי תוס' בכה"ג לא חשיב כונה שלא לצאת.

ובתב דע"כ צ"ל דסברת הר"ן הוא דהטעם של מד"א מצות אין צריכות כונה הוא משום דאמרינן שבסתמא הוא מכון, אבל היכא שבהדיא לא מכון הרי הוא כמו למד"א מצות צ"כ שאין יוצא אלא א"כ הוא מכוון לצאת וא"כ בכה"ג התם שדעתו היה לברך על יין ל"ש לומר שסתמא ככונה, וכן הרא"ש שכתב דאם מוסיף לנוי אינו עובר בבל תוסיף הוא משום דהוה ככונה שלא לצאת ואם הטעם הוא כמש"כ תוס' דאין יכול לצאת בע"כ ל"ש לומר סברא זו בבל תוסיף שהרי אין מקיים מצוה בזה, אלא ע"כ שאף הרא"ש סבר דמצות א"צ כונה דסתמא ככונה והיכא שאין לו כונה בהדיא אין יוצא יד"ח, לכן אף לענין בל תוסיף אף אם אין צריך כונה משום דבסתמא ככונה אבל אם מכון לנוי אין כאן בל תוסיף עי"ש מש"כ עוד בזה.

עובר לעשייתו כ"ז שלא נגמרה המצוה תוס' בא"ד. א"נ משום דלא גמרה מצותו עד לאחר נענוע דמה"ט מברכין

אנטילת ידים אחר נטילה וכו', יש לדון האם כונת תוס' הוא מחמת הדין של נענועים של הלל או דין הנענועים שצריך לעשות בשעת הברכה שתוס' לעיל לו ע"ב הוכיחו שצריך לנענע אף בשעת ברכה.

והנה לעיל נתבאר שדעת תוס' שעיקר חובת הנענועים הוא בהלל ולא בעת הברכה, ועי' תוס' פסחים ז ע"ב שמפורש בדבריהם שמחמת הנענועים שבשעת הלל חשיב עובר לעשייתו והיינו כמש"כ שזה עיקר הנענועים, והביאור בזה כמו שנתבאר שהנענועים הם חלק ממצות הנטילה ולכן חשיב עדיין עובר לעשייתם דזה שיש לגוף המצוה, [עי' שעה"צ תרנ"א ס"ק ל"ב].

דעת תוס' לברך הברכה אחר עשיית המצוה

תוס' בא"ד. וצריך לומר על כרחך הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך ועוד אנשי ירושלים וכו', השאגת אריה [סי' כ"ו] הקשה על תוס' דאם כבר יצא המצוה מהתורה נמצא שמברך רק על הנענוע וא"כ אמאי מברך בלשון של על הרי לרב פפי נוסח של על להבא משמע וא"כ הו"ל לברך בלמד שהוא לשון להבא, וכתב השאג"א דע"כ צ"ל שהנוסח הברכה של על משמע להבא ומשמע ג"כ לשעבר, וא"כ באמת הברכה קאי על לשעבר דהיינו על עיקר הנטילה מדאורייתא שכבר עשה, אלא מכיון שצריך לבאר עובר לעשייתו וא"א לומר שתיקנו שיברך אחר המצוה, ע"כ צ"ל שמכיון שיש לו מצוה אח"כ בנענועים א"כ מתקיים דין עובר לעשייתו לגבי הנענועים ולכן תיקנו נוסח של ברכה של על שזה קאי גם על מה

מנחת

דף לט ע"א

משה

שה

שכבר קיים וגם על מה שהולך לקיים, ולגבי הענין שהולך לקיים יש בזה קיום דין של עובר לעשיתם, אבל לגבי מה שכבר קיים באמת אין כאן עובר לעשיתם.

ולפי"ז כתב שצ"ל דס"ל לתוס' כדעת הראשונים שאם עבר ולא בירך קודם המצוה יכול לברך לאחר המצוה, ולכן הכא אם לא היה מתקיים עובר לעשיתם לגבי הנענועים לא היו מתקנים יברך לאחר קיום המצוה, ורק משום שמתקיים כאן ענין של עובר לעשיתם קודם המצוה של נענועים תיקנו שיוכל לברך באופן זה והברכה קאי אף על המצוה שכבר קיים.

ונמצא לפי דברי השאגת אריה עיקר קיום דין של עובר לעשיתם הוא במה שמברך קודם מצות נענועים שזה מצוה מדרבנן, והוא ענין נפרד מהקיום מצוה מדאורייתא דכדי לקיים דין עובר לעשיתם לא מהני מה שהוא עומד באמצע המצוה אלא צריך קודם עשית המצוה לברך כדי שיחשב עובר לעשיתם.

אלא דצ"ב שהתוס' כתבו להוכיח כדבריהם מהא דאנשי ירושלים שהיו נוטלים לולביהן, ולמבואר בשאגת אריה צ"ב דבפשוטו אנשי ירושלים אינו אלא חיבוב מצוה ולא הוה חלק מעיקר מצות הנטילה ולא שייך ברכה ע"ז וא"כ אמאי חשיב עובר לעשיתן, ועי' באבי עזרי סוף הלכ' ברכות שהעיר כן.

אולם עי' בערוך לנר לקמן מה ע"ב שדייק מתוס' שם דאנשי ירושלים יש בזה מצוה גמורה, ועוד יש דעות בראשונים דאנשי

ירושלים מברכים כל פעם ברכה כשנוטלין אותו במשך היום.

ובאמת מדברי הריטב"א והר"ן לקמן מב ע"א נראה דלא כמש"כ השאג"א

שהתוס' ס"ל כדעת הרמב"ם שאפשר לברך אחר המצוה, אלא דכל ההלכה שצריך לברך עובר לעשיתן ענינו הוא שלא יברך לאחר גמר המצוה אבל כ"ז שעסוק בתוך המצוה שייך לברך, וכיון שצריך לנענע נמצא שהוא עומד בתוך המצוה ולכן יוכל לברך, ולפי"ז כונת תוס' במש"כ מהא דאנשי ירושלים הוא דחשיב שעדיין עסוק במצוה אע"פ שאת חיוב המצוה גמר מ"מ יכול לברך כ"ז שהוא עסוק במצוה.

נמצא לפי דבריהם שכל זמן שהוא עסוק במצוה חשיב שהברכה הולכת על המצוה שכבר עשה, ועי' בש"ך [יו"ד סי' י"ט סק"ג] שכתב שמוכח בתוס' דלא כהרמב"ם שאפשר לברך לאחר גמר המצוה דזה שהוצרך תוס' לומר שהטעם שיכול לברך משום הנענועים ע"כ דלא יוכל לברך לאחר המצוה והוא כמש"כ הראשונים ודלא כביאור השאגת אריה בתוס'.

הטעם שאין חשש הפסד בפירות של שביעית

מתני' הלוקח לולב מחברו בשביעית נותן לו אתרוג במתנה. מבואר דאתרוג של שביעית יכול ליטול אותו לכתחילה, והקשו באחרונים מהא דלעיל לה ע"ב דאתרוג של תרומה טהורה לכתחילה לא יטול ומבואר בגמ' לחד מד"א משום שמפסידה שהיא נפסדת במשמוש הידים ואסור להפסיד תרומה ולכאורה ה"ה בשביעית יש איסור להפסיד פירות שביעית דהמצוה היא לאכלה, וא"כ

קשה מדוע לענין שביעית ליכא הך דינא שהרי יש איסור להפסיד פירות שביעית.

ובתב במרומי שדה דמכיון שהוא רק חשש רק בתרומה חששו משום שיש דין משמרת, אבל לענין שביעית אין דין משמרת אלא כל האיסור הוא הפסד וזה לא חשיב מעשה הפסד.

גמ' מתני' מבליע ליה דמי אתרוג. פרש"י ימכור לולב ביוקר עד שיתן לו אתרוג במתנה, מבואר דאין לו לשלם על האתרוג כלל, בר"ש פ"ז משביעית נראה שגדר דין הבלעה הוא אף אם משלם לשניהם ביחד אלא שלא מזכיר בהדיא שהוא משלם על האתרוג, ועי' בחזו"א הובא להלן דמשמע בר"ש בשביעית באופן אחר.

דעת רש"י באיסור סחורה בפירות שביעית

גמ' לפי שאין מוסרין דמי שביעית לעם הארץ. פרש"י שהתורה אמרה דפירות שביעית נתנו לאכילה ולא לסחורה וכל פירות שביעית צריכם להתבצר בשביעית ואסור לעשות סחורה משום שעי"ז לא יתבערו בשביעית, ולכן אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ משום שהוא ישהה אותם עד לאחר זמן הביעור ונמצא שהוא עובר בלפני עור עכ"ד, נראה ברש"י שהטעם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית משום שיש חובת ביעור וכשעושה סחורה בפירות שביעית לא יתקיים דין ביעור כיון שישא אותם לאחר הביעור.

ותוס' תמהו על רש"י שהרי יש דברים שאין בהם דין ביעור ומ"מ אסור לעשות בהם סחורה, והרי לולב אין לו ביעור ואם יש

קדושת שביעית אסור לעשות בהם סחורה כמו שמבואר בסוגיין, ונראה בתוס' שלא חלקו על יסוד דברי רש"י שיש לאסור סחורה משום שמבטל דין ביעור, אלא דהקשו שע"כ יש עוד ענין של איסור סחורה שהרי אף בדברים שאין בהם ביעור יש איסור סחורה.

אולם הבעל המאור הביא דברי רש"י ותמה שהרי איסור סחורה לא נאמר רק אם הוא קונה חלוק בדמי שביעית או טלית שהוא דבר שאינו ראוי לאכילה אבל בדמי שביעית אין בזה איסור סחורה, וכונתו שהרי בדמי שביעית יוכל לקיים מצות אכילה שיוכל לקנות דבר הראוי לאכילה, אבל אם קונה חלוק או דבר שאין ראוי לאכילה בזה מבטל את דין של לאכלה.

ואפשר לבאר דכונת רש"י דיסוד דין של פירות שביעית הוא לאכלה וכל שמבטל דין לאכלה מבטל קיום דין של פירות שביעית, וסבר רש"י דבמה שאמרה תורה שיש דין ביעור ואסור להשהות אחר הביעור ע"כ במה שהוא משהה אותם הוא מבטל את קיום דין של הפירות שדינם שיאכלו והוא מבטל את דינם, וסבר רש"י דזה גם גדר איסור סחורה של פירות שביעית שבמה שהוא מוכר אותם הוא מבטל את קיום דין של לאכלה.

ולפי"ז נראה שאף בדבר שאין לו ביעור שייך איסור סחורה מה"ט, דהא דאין לפירות אלו ביעור הוא משום שדין ביעור תלוי במה שכלה לחיה מן השדה אבל דברים אלו כיון שלא מין אוכל ממש אינו כלה לחיה מן השדה, אבל נראה דאם עושה סחורה הוא מבטל את קיום דין של לאכלה וזה מש"כ רש"י דהיכא שהוא עושה סחורה הוא מצניע ומשהה את דמי השביעית הוא ביטול לדין

של לאכלה, ואע"פ שלעיקר הפרי אין דין ביעור ויכול להשהותו כמה זמן שירצה, אבל אם עושה מעשה שגורם לו לשמור זה גופא סותר את הדין של לאכלה, וזה בכלל איסור של סחורה שביעית, ולכן אסור למסור דמי שביעית לעם הארץ אף בדברים שאין בהם ביעור.

איסור סחורה על הלוקח

רש"י בא"ד. ונמצא שהוא עובר בלפני עור, מבואר ברש"י שאיסור סחורה בפירות שביעית הוא רק על המוכר אבל הלוקח לא עובר באיסור סחורה, ועי' נודע ביהודא קמא אבעה"ז סי' עו שכתב כן.

אולם י"ל שזה תלוי בגדר האיסור סחורה שלפי רש"י כל האיסור הוא משום דישמור הדמים לאחר זמן הביעור א"כ לכן י"ל שכל האיסור ל"ש אצל הלוקח שהוא לא ישהה אותם, [אכן לפי הראשונים שחלקו על רש"י דאיסור סחורה הוא בעצם מעשה הסחורה אפשר שאף על הלוקח יש איסור וכן דעת המקנה בקידושין דף נ ע"ב].

הטעם שאין מוסרין מזון יותר מג' סעודות

רש"י ד"ה יותר ממזון ג' סעודות. אבל מזון ג' סעודות מוסרין כדי חייו דאיכא למימר לסעודת שבת הוא צריך, הריטב"א כתב יש אומרים שדעת רש"י שעד שיעור ג' סעודות הוא בכלל קיום דין של לאכלה אבל יותר מג' סעודות הוא סחורה ואסור בכל אדם.

ותמה הריטב"א א"כ למה אמרו שאין מוסרין לעם הארץ מזון ג' סעודות הרי אף לחבר נמי אין מוסרין, ולכן כתב שכל האיסור סחורה הוא משום שיבוא לקנות בדמים בהמה וקרקעות ושאר מטלטלין שאינם מתבערים כשאר פירות שביעית ולכן רק עד ג' סעודות התירו שזה שיעור דמי אכילה ותולים שיקנה בהם דבר אכילה, אבל יותר משיעור זה חוששים שיקנה דבר אחר שלא מתבער בשביעית.

גדר איסור סחורה לדעת תוס'

תוס' ד"ה וליתב ליה דמי אתרוג. תוס' כתבו דלאו כל מכירה של פירות שביעית עובר באיסור סחורה ורק היכא שהוא לוקט על מנת למכור או באופן שקונה על מנת למכור ביוקר, אבל אם הוא לוקט ובנו מוכר על ידו או שאם לקט ונשאר יכול למכור מה שנשאר לו, מבואר שאם הוא לוקט בנו יכול למכור משום דכל האיסור הוא ללקוט כדי למכור, [וכשיטת תוס' כן כתב הר"ש בשביעית פרק פ"ז מ"ג].

ומבואר דשיטת תוס' דיסוד האיסור של סחורה אינו מעשה מקח וממכר בפירות של שביעית, אלא האיסור הוא מה שמלקט הפירות בשביל למכור, וצריך להבין גדר הדברים וראיתי בספר ארץ חיים [סי' ל] שכתב לבאר בדעת תוס' שגדר איסור סחורה הוא משום שהתורה אמרה לאכלה ולא לסחורה והיינו שדין פירות שביעית הם שיהיו הפקר לאכילה וכל שמלקט אותם לסחורה הרי הוא מבטל את דין הפקר של הפירות, אבל היכא שליקט לאכילה ונשאר לו לא ביטל

את דין ההפקר של הפירות ולכן אין בזה איסור סחורה, אולם צריך להבין שהרי מבואר שאם ליקט כדי שבנו ימכור ג"כ אין בזה איסור סחורה והרי בנו הוא שלוחו ואמאי לא חשיב שמבטל דין ההפקר כשהוא עושה בשביל שבנו ימכור עבורו, ועי' בקה"י סי' כ' אות ב' שכתב דאין לדון מדין שליחות הכא כיון שאין שליח לדבר עבירה.

ועוד צריך להבין שתוס' כתבו ואפשר הקונה מחברו כדי להרויח ולמכור ביוקר היינו נמי סחורה, וצ"ב לפי גדר שכתבו תוס' שכל האיסור הוא שמלקט כדי למכור מה הטעם שבכה"ג אסור, וביאר בספר הנ"ל דגם בזה שקונה למכור ביוקר חשיב ביטול דין ההפקר שיסוד דין הפקר בפירות שביעית הוא לא לנהוג כדרך בעלים ואם מלקט כדי למכור חשיב שנוהג כדרך בעלים, וכן אם הוא קונה בזול למכור ביוקר חשיב ג"כ שנוהג כדרך בעלים וזה ביטול דין הפקר ודין זה של הפקר בפירות שביעית שייך נמי בתלוש ולא רק במחובר.

ביאור הירושלמי במכירה ע"י הבלעה

תוס' בא"ד. ובירושלמי אמרינן האחין מלקטין ואחד מוכר על ידיהן דע"י הבלעה מוכר שלו ושל חברו וכו', הר"ש בשביעית שם כתב דמה שמבואר בירושלמי שם שמבליע היינו שלוקח שניהם בבת אחת ואינו מיחד דמים לזה ולזה, וכהא דמבואר בסוגיין שמבליע דמי האתרוג בלולב, בחזו"א [שביעית יג כ] דייק מלשון הר"ש דמשמע דאף אם משלם על שניהם בבת אחת ואינו מיחד דמים לזה ולזה ג"כ מותר, ותמה הרי

כיון שמשלמים בהדיא על הפירות שביעית אמאי מותר, וברש"י מבואר שאם מבליע אינו משלם כלל על פירות שביעית.

ובתב השפת אמת בסוגיין דכל מה שמועיל שמשלם בהבלעה הוא רק לאיסור שאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, אבל ליכא היתר של הבלעה כשיש איסור סחורה ומבליע את הדמים של שביעית בפירות של היתר, ולכן כתב בשפ"א דמיירי התם בירושלמי שאין איסור סחורה מה שמוכר את פירות של אחיו, עי"ש שכתב לבאר בזה הא דמקשה בגמ' וליתיב ליה בהדיא רק אחר דאמר שמיירי בהבלעה וע"כ שאין כאן איסור של סחורה.

איסור סחורה בנבילות

תוס' בא"ד. ובפרק ז' דשביעית תנן שאין עושין סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בתרומות ולא בנבילות ולא בטריפות וכו', לא משכחת לה שיהיו כולם שוים לענין סחורה אלא כי האי גוונא, לכאורה כונת תוס' דרק בכה"ג שלוקח בזול למכור ביוקר אסור בנבילות אבל בכה"ג שאסור בשביעית שמלקט כדי למכור מותר בנבילות שהרי התורה בפירוש התירה למכור כדכתיב בקרא או מכור וכו', ועי' בר"ש בשביעית שם שכתב בהדיא כן שאם נזדמן לו נבילה יכול למוכרה דהוה כמו פירות שביעית שהיה לו לאכילה והותר שיכול למכור.

המ"ז יו"ד סי' קי"ז הוכיח מדברי תוס' שיש איסור מהתורה למכור נבילות ואינו רק גזירה דרבנן שהרי תוס' הוכיחו ממה שרק בכה"ג אסור למכור ואם מהתורה מותר בכל

מנחת

דף לט ע"ב

משה

שט

גוונא מנלן שרבנן אסרו רק בכה"ג והביא
שהתרומת הדשן חולק על תוס' עי"ש ועי'
בחי' רע"א שהאריך בדברי הט"ז.

תוס' ד"ה יותר ממזון ג' סעודות. משמע
שיש בדמי אתרוג יותר ממזון ג'
סעודות, מבואר בתוס' דכל מה שמשלם על
פירות שביעית נתפס עליהם קדושת שביעית,
והפנ"י כתב דמסברא היה נראה דכיון שכתוב
בתורה לאכלה א"כ כל מה שנתפס בדמי
שביעית הוא רק מה ששיך באכילה ואף
שמשלם על אתרוג יותר ממה ששוה לאכילה
מהכ"ת שיתפס בדמי שביעית יותר, וכתב
דאפשר שהוא רק מדרבנן משום לא פלוג
עי"ש.

תוס' ד"ה מעות הללו. פלוגתא היא בשמעתא
דצנועין גבי כרם אם יכול לחלל מה
שביד חברו, הרש"ש והשפ"א תמהו דמשמע
בתוס' דלפי מד"א שאדם מחלל דבר שאינו
ברשותו אף הכא יוכל לחלל, והרי הכא מה
שביד חברו הוא שלו וזה פשוט שאין אדם
מחלל דבר שהוא של חברו, ועי' בריטב"א
כאן דמשמע שמדין זכין יוכל לחלל אף דבר
שאינו שלו עי"ש.

דף לט ע"ב

**בד"א בלוקח מן המופקר ולא מן
המשומר**

גמ' בד"א בלוקח מן המופקר אבל בלוקח
מן המשומר אפילו בחצי איסר לא.
פרש"י לוקח מן המופקר שראה חבר זה
שנתלקטו פירות הללו בשדה הפקר ולוקח מן

המשומר היינו שהייתה שדה זו מושמרת
בגדר ופתח נעול, בכפות תמרים כתב
דמתחילת דברי רש"י משמע דבעינן שיהא
ידוע שהוא בא מן ההפקר אבל בסתמא חשדינן
ליה, ובסיפא דרש"י משמע אבל לוקח מן
המשומר דלא חשדינן ליה אלא היכא דידעינן
שהוא בא מן המשומר אבל בסתמא לא חשדינן
ליה.

ובתב הכפות תמרים דרישא מיירי בפירות
שהם בסתמא כל השנה משומרין לכן
בעינן שידע שעכשיו בשביעית הם הפקר כיון
דחשדינן ליה שאף עכשיו הם משומרים, אבל
בסיפא דקתני אבל בלוקח מן המופקר אסור
איירי בפירות שסתמן בשאר השנים באין מן
ההפקר וכהנך דמייתי בסמוך הפיגם והירבוזין
וכו' ולכן בשביעית לא חשדינן ליה אלא א"כ
ידעינן שהוא בא מן המשומר.

תוס' ד"ה בד"א. ואי בחשוד איירי הכא א"כ
מן המופקר נמי ליתסר הפיגום,
המהרש"א התקשה בקושיתם הרי רש"י ביאר
דסתם ע"ה אינו חשוד ולכן מן המופקר אין
לחשש, אבל משומר שאנו רואים שמשמר
שדהו לכן הוא חשוד ואסור לקנות ממנו,
וכתב מהרש"א שלכן הוסיפו תוס' דיקשה
מהמשנה של הפיגם וכו' דממה שהמשנה
מחלקת בין דברים שסתם הם מופקרים
לדברים שסתם הם משומרים ומדלא התיר
לקנות מעם הארץ רק מדברים שדרכן בכל
השנים לבוא מן ההפקר משמע דכל דבר
שדרכו להיות בכל השנים מן המשומר אסור
לקנות ממנו אע"פ שלא ידעינן בבירור שבא
מן המשומר, וכתבו תוס' שכמו שאסור לקנות
דברים שדרכו בכל השנים לבוא מן המשומר

כיון שהוא חשוד א"כ דומיא דהכי גם דברים שדרכן לבוא מן המופקר אסור לקנות כיון שהוא חשוד על השביעית ואיכא למיחש שמא הוא מערים.

ובתבו תוס' ושומרי ספחים בשביעית דפרק הבית ועליה וכו', ביאר במהר"ם דאם היו שומרים הפירות בשביעית לצורך קרבן העומר היה אסור להקריב אותו שהרי בעינן ממשקה ישראל והיינו דבר שהוא ראוי לחולין ראוי להקרבה וכיון שהוא אסור באכילה ה"נ יהא איסור להקריב, ועי' תוס' ב"מ נח ע"א.

אם שמור נאסר בכל הנאות או רק באכילה

תוס' בא"ד. ועוד דבשמעתין לא אסר אלא לפי שמוסר לו דמי שביעית לעם הארץ וכי דרך לקנות דבר האסור, בדרך אמונה פ"ט משמיטה ויובל הי"ב בביאור הלכה כתב שמוכח מקושית תוס' שלפי ר"ת שנלמד מקרא דמשומר אסור בכל הנאות ולא רק איסור אכילה דאל"כ מה הקשה הרי אפשר שקנה אותו להאכיל לבהמות שלו.

ובתב דמשמע כן מהדרשא שהביא ר"ת דכתיב ואת ענבי נזירך לא תבצור מן המופקר אתה בוצר ולא מן המשומר משמע שהאיסור הוא על הבצירה, אולם הביא שבתוס' רי"ד ביומא פג ע"ב הביא דרשה מהתורה כהנים דכל האיסור הוא רק על אכילה ולא על שאר הנאות.

דף מ ע"א

קדושת פירות שביעית בלולב

גמ' יצאו עצים דהנאתן אחר ביעורן. פרש"י אבל לולב עיקר הנאתו לכבד את הבית

והוא שעת ביעורו וקלקולו ודמי להנאת אכילה, משמע ברש"י דלהלכה בלולב יש קדושת שביעית משום דהנאתו וביעורו שווה, וכן נראה ברמב"ם פ"ח משמיטה הי"א שהביא המשנה כצורתה ולא כתב דמיירי בשל שישית הנכנס לשביעית, וכ"כ בפירוש המשנה עי"ש.

אולם עי' בר"ן במתני' שכתב ב' פירושים דבלולב אין קדושת שביעית או דאיירי בלולב של שישית שנכנס לשביעית או דעצים בעלמא נינהו וליכא בהו קדושת שביעית, ועי' בכפות תמרים מה שכתב לבאר, [ע"ע בדרך אמונה שם שכתב בשם החזו"א דבזמן הזה שאין משתמשים בלולב לכבד את הבית לכו"ע אין בהם קדושת שביעית].

גמ' והא איכא עצים דמשחן דהנאתן וביעורן שווה. פרש"י עץ שמן שהעץ עצמו מדליקין בו להאיר, ומשמע שהוא עץ שהוא מיוחד להדלקה ודוחה הגמ' סתם עצים להסקה הם עומדים פרש"י דסתם עצים של היסק להסקה ניתנו וסתמן לאו להאיר.

ולא ברור האם כונת רש"י שאף אותם עצים שהם להאיר עומדים גם להסקה, ועי' בריטב"א שביאר דהא איכא עצים דמשחן היינו שמחממין בו כגון במדורה שנעשית להתחמם ומשמע דאינו מין עצים כפרש"י אלא כל העצים כך ודוחה הגמ' דסתם להסקה ולכן אף להתחמם מותר.

המעם שכביסה

אין הנאתו וביעורו שווה

רש"י ד"ה ולא לכבוסה. וכבוסה הנאתן אחר ביעורן, שמשעה ששורה הבגדים או

דף מ ע"ב

ב' אופני חילול שבועית

גמ' אמר ר' אלעזר אין שביעית מתחללת אלא דרך מקח ור' יוחנן אמר בין דרך מקח בין דרך חילול. בהמשך מבואר שבהקדש מצינו ב' אופני חילול א' דרך חילול והוא שהבעלים מיחדים דבר של חולין תחת ההקדש, ועי"ז נכנס אותם דמים או חפץ תחת ההקדש וההקדש יוצא לחולין, ב' דרך מקח והוא שההקדש מוכר את החפץ לאדם אחר והוא משלם תמורת ההקדש ועי"ז נכנסו הדמים לרשות ההקדש וחל עליהם קדושה והחפץ יוצא לחולין, ונחלקו לענין שביעית באיזה אופן נתפס דמי שביעית, והנה מצינו גם במעשר שני דין חילול באותם ב' אופנים. **והנה** בעיקר דין חילול בדרך מקח כתב החזו"א שביעית [י יג] להוכיח מתוס' בקידושין שרק אם מתכון שיפקע הקדושה מהפירות אז נתפס על המעות דין הקדש ושביעית אבל אם לא נתכון שיפקע הקדושה מהפירות נשארו בקדושתם ולא חלו על המעות דין הקדש או שביעית, ועי' בחידושי הגר"ח פ"ח ה"ז ממעשר שני שכתב דעצם המקח גורם את החילול וכ"כ באבי עזרי פ"ז ממעילה ה"ה שהוכיח כן מרש"י בקידושין.

בילפותא דחילול שביעית מהקדש

גמ' מיבעי ליה לכתניא כי יובל היא קודש מה קודש תופס את דמיו אף שביעית תופסת את דמיה. צריך להבין הרי הגמ' לעיל אומרת דילפינן מדסמין ליה וכי תמכרו ממכר דשביעית מתחללת דרך מקח א"כ ממילא ידעינן דשביעית תופסת את דמיה דאל"כ אין

הפשתן ביין שעה אחת נתבער ואבד לו והנאתו אינה עד שילבש הבגדים, מבואר ברש"י דזה שהבגדים מכובסים לא חשיב שיש לו הנאה, אלא ההנאה היא רק בשעה שהוא נהנה בפועל דהיינו השתמשות בהנאה בשעת לבישת הבגדים.

אולם תוס' כתבו שרש"י ב"ק פי' עד"ז שביעורן הוא מיד אבל ההנאה היא לאחר כמה ימים ששורה הפשתן שם ומשמע שאף קודם שלבש את הבגדים, וכן משמע ברש"י כאן ד"ה יצאו עצי הסקה שביאר הטעם דעצים חשיב הנאתן אחר ביעורן משום משנעשו גחלים אופין בהם, משמע ברש"י דההנאה היא מיד שהפת אפויה ולא בשעה שאוכלה וכמו שכתב ב"ק לענין כבוסה ודלא כמש"כ כאן דבשעת לבישה יש לו הנאה, והריטב"א כאן כתב שההנאה היא בשעת אכילת הפת ועי'.

תוס' ד"ה ועצים להסקה וכו'. תוס' כתבו לבאר גירסת רבותיו של רש"י דלכו"ע בעינן הנאתן וביעורן שווה אלא שנחלקו בסתם עצים להסקה האם יכול ללקט עצים לצורך כבוסה או למשחן, ובכה"ג לא יחול עליהם קדושת שביעית כיון שלקט אותם כדי להנות בהם הנאת אחר ביעורן, במהרש"א תמה על גירסא זו דא"כ אמאי הגמ' אומרת שר' יוסי דריש מקרא דלאכלה ולא למלוגמא הרי אף ר' יוסי מודה לרבנן דדרשינן מקרא דלכם דבעינן הנאתן וביעורן שווה אלא דסבר שאם מקלט אותו לדבר אחר לא יחול עליה קדושת שביעית וע"ע במהר"ם ובפנ"י ב"ק קא ע"א מש"כ לבאר.

כאן חילול דרך מקח, ומבואר מכאן חידוש דלולא קרא דכי יובל הו"א מקרא דכי תמכרו דבדרך מקח פקע קדושת שביעית מהפירות אע"פ שלא נתפס על דבר אחר דעצם המקח גורם להפקיע קדושת שביעית.

ועי' בחידושי הגר"ח פ"ח ממעשר שני הי"ד שכתב לבאר בהא דכתב הרמב"ם שם שאם לקח במעות מעשר שני מים ומלח דלא מיתפס קדושת מעשר שני במים ומלח כיון שאינם גדולי קרקע ומ"מ המעות יצאו לחולין וביאר הגר"ח דעצם המקח גורם את החילול שיפקע מן המעשר שני הקדושה ואע"פ שלא נכנס דבר אחר תחת המעשר שני, והחזו"א בגליונות הגר"ח שם תמה וז"ל ואינו מובן איך יצאו המעות לחולין ולא נכנס תחתיו כלום ומה שיש מקח כאן, ולכאורה מדברי הגמ' כאן איכא ראייה לגר"ח דלולא קרא דכי יובל הו"א דיש תורת חילול אע"פ שלא נתפס הקדושה בדבר אחר.

גמ' תלמוד לומר תהיה בהויתה תהא. והיינו דלא דמי חילול הקדש לשביעית דבשביעית לעולם עצם הפרי נשאר בקדושתו ולא פקע ממנו תורת שביעית אלא שהדמים נתפסים בקדושת שביעית, צריך להבין א"כ איך ילפינן מהקדש ענין זה שתופס את דמיו הרי בהקדש לא מצינו שיש דבר כזה שתופס את דמיו בלא שחל חילול שיוצא לחולין, והנה בעיקר הדבר שלא פקע קדושת שביעית מפרי ראשון עי' להלן מה שנתבאר בזה.

דף מא ע"א

גמ' אמר רב אשי מחלוקת בפרי ראשון אבל בפרי שני דברי הכל בין דרך מקח בין

דרך חילול. בכפות תמרים הקשה דלפי הך אוקימתא צ"ל דהא דדריש ר"א לעיל מדסמך ליה קרא דכי תמכרו דאין שביעית מתחללת אלא דרך מקח דאי"ז אלא לגבי פרי ראשון, אבל בפרי שני מודה לר' יוחנן שמתחלל בין דרך מקח בין דרך חילול ומה הכרח מקרא לענין זה.

גמ' אלא אמר רב אשי מחלוקת בפרי שני אבל בפרי ראשון דברי הכל דרך מקח אין דרך חילול לא. החזו"א שביעית [י יג] וקה"י שביעית ביארו שהסברא לחלק בין פרי ראשון לפרי שני הוא דהרי דרשינן לעיל בגמ' דפרי ראשון לא מתחלל קדושתו אלא שתופס דמיו, וע"כ הגדר בזה שאינו דין חילול אלא שזה הלכה חדשה שאם ע"י פירות של שביעית נתהוו דמים למוכר ע"כ אף הם נתפסו בקדושת שביעית דזה חשיב כגידולי שביעית ולכן כל זה שיש רק דרך מקח אבל דרך חילול לא חשיב שנתהו דמים לשביעית ולכן כל המחלוקת הוא רק בפרי שני דהתם הדמים מתחללים ובזה נחלקו האם דוקא דרך חילול או דרך מקח.

גמ' והא הכא דפרי שני הוא וקתני דרך מקח אין דרך חילול לא. ברש"י מבואר דמהא דהוצרך לילך אצל חנוני ואי הוה סגי בדרך חילול היה יכול ליקח פירות שיש לו בביתו שוה סלע ויחללנו עליהם.

אולם תוס' פירשו באופ"א דמדקדק מהא דהוצרך לקנות פירות של חנוני ואי הוה סגי בדרך חילול היה יכול החנוני לחלל הדמי שביעית על פירותיו ולא היה צריך

מנחת

דף מא ע"א

משה

שיג

למכור לו פירות, ועי' במהרש"א שביאר שתוס' לא ניחא להו בפרש"י משום דאיכא לאוקמי להך ברייתא כגון שלא היה לו פירות לחלל עליהם דמי שביעית משו"ה הוצרך לילך לחנוני שיש לו פירות.

לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד

מתני' בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. פרש"י במדינה בירושלים שאף הוא כגבולין, אולם הרמב"ם בפירוש המשנה כתב מדינה היא כל העירות שבא"י מלבד ירושלים וכמו שפירשנו במעשר שני, וכונתו דכתיב התם לפני ה' דהיינו בכל ירושלים ה"נ לענין נטילת לולב, אולם הרמב"ם בפ"ז מהלכות לולב הי"ג לא כתב דגם ירושלים בכלל לפני ה', ועי' ברבנו מנוח שם שכתב דכונת הרמב"ם גם בירושלים עי"ש.

במנחת שלמה [ח"ב סי' נז] העיר מהא דתנן לקמן מב ע"ב שהיו מוליכין לולביהן בהר הבית והרי להרמב"ם בכל ירושלים היו מקיים את המצוה, וכתב דבאמת לאו משום מצות נטילת לולב שזה היו יכולים לקיים בירושלים אלא בשביל מצות עליה לרגל.

ולדעת רש"י צ"ב מ"ש דלענין מעשר שני דכתיב ואכלתם שמה לפני ה' והיינו ירושלים ואילו לגבי לולב דכתיב ושמחתם לפני ה' הוא רק במקדש, ועי' במאירי שכתב דהתם כתיב לא תוכל לאכול בשעריך דהיינו בכל מקום חוץ לירושלים אבל לפני ה' הוא רק במקדש, וכתב במנחת חינוך [מצוה שכ"ד]

שרק בעזרה חשיב לפני ד' אבל בהר הבית לא.

והנה הרמב"ם בפירוש המשנה בריש לולב וערבה כתב ולולב ניטל כל שבעה במקדש בלבד ומשמע דירושלים לא הוה בכלל, וכתב בהגהות אמרי ברוך לטורי אבן ראש השנה דף ל ע"א לחדש דאף לפי הרמב"ם מן התורה לולב לא ניטל בירושלים, אלא שבזמן המקדש היה תקנה קדומה קודם תקנת ר' יוחנן מן זכאי שיהא לולב ניטל בירושלים כמו במקדש עי"ש מש"כ לבאר והדברים מחודשים, ע"ע בשפת אמת שנסתפק האם יש חיוב לעלות לירושלים כדי להתחייב בלולב כל ז' ימים עי"ש.

בעיקר מצות ושמחתם לפני ה'

בעיקר מצות הנטילה כל שבעה הביא רש"י התורת כהנים שגלמד מקרא דושמחתם לפני ד' שבעת ימים, בפשוטו יש כאן ב' מצות נפרדות ביום הראשון לולב ניטל בכל מקום ויש עוד מצוה רק במקדש של ושמחתם לפני ה', ולפי"ז אדם שנטל במדינה ביום הראשון קיים את הדין של ולקחתם ואם בא אח"כ למקדש יהא מחויב ליטול עוד פעם לולב בשביל מצוה של ושמחתם לפני ד', ועי' לעיל בריש פרקין שמבואר בדעת הרמב"ן שיש חילוק בין מצות ולקחתם למצוה של ושמחתם לענין כשרות ד' מינים דבשאר ימים שאול או גזול כשר, ומבואר דב' מצות חלוקת הם.

והנה החכם צבי [סי' ט] כתב לחדש דתקנת ר' יוחנן בן זכאי משחרב בית המקדש שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש

קיים אף ביום הראשון והיינו דאף שיש מצוה דאורייתא של ולקחתם ביום הראשון, מ"מ יש ג"כ את המצוה דרבנן של זכר למקדש, ולכן כתב דקהילה שלא היתה לה ביום הראשון רק אתרוג חסר יכולים ליטול ולברך כיון שביום הראשון יש ג"כ את החיוב דרבנן שיש בשאר ימים ובשאר ימים חסר כשר.

אולם הבעל המאור בפרק לולב וערבה כתב לפרש הפסוק ושמחתם וכו' שבעת ימים כאילו אמר עד תשלום שבעת ימים כי הראשון מצותו מהתורה בכל מקום, מבואר מדבריו דקיום דין של ושמחתם אינו נוהג ביום הראשון אלא כונת התורה שזה תשלום לחיוב של יום הראשון של ולקחתם, ולפי"ד כל תקנת ר' יוחנן בן זכאי אינה שיכת ביום הראשון כלל.

ועי' בקה"י [סי' כח] שתמה על דברי בעה"מ מנליה להוציא מקרא מידי פשוטו דכתיב בהדיא ושמחתם לפני ד' שבעת ימים דמשמע שזה כולל אף את היום הראשון, אולם בעמק ברכה [דיני לולב אות א] דייק מהריטב"א בריש פרקין שחיוב של ושמחתם הוא בשאר ימים חוץ מיום הראשון וכמו שמבואר בבעל המאור וכן דייק בדברי הרמב"ם, ולפי"ז אפשר דכל התקנה של ריב"ז הוא רק בשאר ימים ולא ביום הראשון ולכאורה דלא כהחכם צבי, [ע"ע בקרבן נתנאל ברא"ש סי' ט"ז מש"כ לתמוה על דברי החכם צבי].

בגדר תקנת ריב"ז שיהא

לולב ניטל במדינה כל ז'

מתני' משחרב בית המקדש התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה. תוס' במגילה כ ע"ב [ד"ה כל הלילה]

כתבו שהטעם שאין אומרים לאחר קיום מצות לולב יהי רצון שיבנה בית המקדש וכמו שאומרים לאחר ספירת העומר משום דהכא אינו אלא דיבור בעלמא.

הפרי מגדים [תפ"ט במ"ז סק"ג] נראה מדבריו שכונת תוס' דהתם רק מזכירין הספירה לזכר בעלמא שהרי עיקר קיום המצוה של ספירה הוא ביחד עם הקרבת העומר, ובזמן הזה שאין הקרבה הוה מעשה של זכר בעלמא ולכן אנו מתפללין שיבנה בית המקדש ונוכל לקיים את המצוה כצורתה ע"י הקרבת העומר, אבל הכא בלולב הרי הוא עושה מעשה קיום של מצוה כמו במקדש שהוא נוטל לולב בידו לכן לא הוה זכר בעלמא אלא הוא מעשה מצוה מדרבנן, ואע"פ שזה לא הצורה שמתקיים בבית המקדש שהרי הוא נוטל במדינה מ"מ החפצא של המצוה היא אותה חפצא ולכן אינה זכר בעלמא ולכן התם לא תיקנו לומר יהי רצון אח"כ, [ואע"פ שמצינו שיש פסולים שכשרים כל שבעה בגבולין אבל במקדש דעת תוס' לעיל בריש פרקין שכל הפסולים שנאמר בלולב פסולים שם וי"ל].

והנה הבעל המאור בסוף פסחים הקשה אמאי אין אומרים שהחיינו על מצות ספירת העומר כמו בשאר מצות, ובתחלה כתב דכיון שהיא מצוה שהיא רק לזכר בעלמא לא אומרים שהחיינו, וכתב עוד ולא מצינו ברכת הזמן אלא בדבר שיש בו הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה אבל ספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחורבן הבית, ולכאורה יש כאן ב' דרכים שבתחלה כתב דמצוה שהיא לזכר בעלמא אין

מנחת

דף מא ע"ב

משה

שמו

אומרים שהחינו וא"כ כונתו שאף בלולב לא היה צריכים לומר שהחינו ושוב כתב דאף שבלולב הוא רק זכר בעלמא מ"מ יש בו שמחה ולכן יש ברכה של שהחינו.

ובן נראה שהבין בחי' הגרי"ז [מנחות סו ע"א] דבסוגיא שם במנחות מבואר לענין ספירת העומר אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, וביאר הגרי"ז דספירת העומר אינו תקנה דרבנן שתקנו מצות ספירה, אלא שרק תיקנו לעשות מעשה שהוא זכר לספירה של מקדש ולכן אין דין שיהא חייב לספור גם שבועות וגם ימים כיון שאינו מעשה מצוה דרבנן לעשות כעין דאורייתא אלא שהוא זכר בעלמא, וכתב דה"ה מצות לולב כל שבעה אינו מצוה דרבנן אלא זכר בעלמא וכמו שכתבו הראשונים דשאר פסולים כשרים בשאר ימים כיון שאין אלא לזכר בעלמא.

ובתב שכן מוכח בבעל המאור שהוצרך לבאר שהטעם שמברכין שהחינו בלולב משום שיש בו שמחה וע"כ שאין כאן מעשה מצוה של נטילת לולב שלא תקנו רבנן כעין דאורייתא, אלא שזה מצוה של זכר ולא היו צריכים לברך שהחינו ורק שיש בו שמחה.

חידושו של הבכורי יעקב שבזמן הזה יש קיום דין של ושמחתם

הבכורי יעקב [תרנ"ח סק"א] כתב לחדש שלדעת הרמב"ם קרא דושמחתם קאי גם על ירושלים א"כ חייבין בזמן הזה ליטול בירושלים לולב כל שבעה מהתורה, שהרי הרמב"ם פסק פ"ב מבית הבחירה דקדושת ירושלים לא בטלה, וממילא צריך להחמיר כל הפסולים כל ז' כמו ביום הראשון.

והוביח כן ממה שמצינו דבמעשר שני איכא קרא לומר שבזמן הזה אין מצות אכילה בירושלים אבל לענין לולב ליכא קרא ע"כ שיש חיוב אף בזמן הזה, ועי' חידושי ר' מאיר שמחה ריש פרק לולב וערבה מש"כ להקשות על חידוש זה מכה מקומות, ועי' במנחת שלמה [ח"ב סי' נז] שם לדחות דברי האור שמח.

ובסו"ד כתב הגרש"ז זצ"ל לדון בחידוש הבכורי יעקב שהרי כל המצוה משום ושמחתם לפי ה' הוא לשמח שמחה יתירה כמו שכתב הרמב"ם בסוף הלכות לולב שחייב לשמוח שמחה יתירה במקדש מהך קרא דושמחתם וא"כ איך אפשר להיות במצב של ושמחתם עתה כשנמצאים בזמן שחרב בית המקדש, והוסיף שהרי אבל אינו מקיף את הס"ת בלולב משום שאסור לו להיות בשמחה.

ע"ע עוד במנחת שלמה שם שכתב להזהיר לבני ביתו שבשעת נטילת לולב כל שבעה לזכור את ענין בית המקדש שהרי כל ענין הנטילה הוא משום שציון דורש אין לה מכלל דבעי דרישה וא"כ חייב לזכור את הענין של בית המקדש.

דף מא ע"ב

מתני' ושאר ימות החג אדם יוצא בלולב של חברו. הגמ' מעמידה המשנה בזמן שבית המקדש קיים, וכתב הרע"א דא"כ לדעת תוס' בריש פרקין דאף במצוה של ושמחתם בגבולין יש דין של לכם א"כ מה כונת המשנה ושאר ימות החג יוצא בלולבו של חברו הרי במקדש יש דין לכם ובגבולין

בזמן המקדש לא היה מצוה כלל, ולדעת הרמב"ן בריש פרקין שאף במקדש בשאר ימי החג אין דין לכם א"ש אך לדעת תוס' צ"ע.

ולקחתם שתהא לקיחה לכל אחד ואחד

גמ' מנה"מ דכתיב ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. מבואר מדברי הגמ' שלולא הריבוי מקרא דולקחתם ס"ד שאין חיוב לכל אחד ואחד ליקח ד' מינים, ותמהו האחרונים [כפות תמרים] שהרי ל"ש שליחות במצוה שבגופו כמבואר בתוס' רי"ד בקידושין מב ע"ב.

והמאירי ביאר דקס"ד שמצות נטילה יהא מוטל על הב"ד משום דהוה כקרבן שהוא מרצה ולא חל חיוב על כולם כלל, [וכמו שכתבו הראשונים לעיל בריש פרקין דמצוה הבאה בעבירה שייך בלולב משום שהוא בא לרצות כקרבן], לכן דין על הב"ד שיטלו לולב וכ"כ החת"ס והשפת אמת, [אולם בתוס' מבואר דעל סוכה הגמ' לא בעי ריבוי משום דכתיב כל האזרח, ולכאורה בסוכה ל"ש לומר שבא לרצות ומהכ"ת שיהא דין על הב"ד].

והנה מצינו עוד ב' דרשות שנלמד מקרא דולקחתם, לעיל לד ע"ב שד' מינים מעכבין זה את זה, ובתוס' בריש פרקין ורש"י לו ע"ב כתבו שאתרוג החסר פסול משום לקיחה תמה, ותוס' בריש פרקין כתבו דבשאר ימים אין פסול של אתרוג החסר משום דלא בעינן לקיחה תמה, אולם כתבו תוס' דדברים שהם בעיקר הלקיחה בעינן אף בשאר ימים, ולכן כתבו תוס' שלקיחה לכל אחד ולקיחה

תמה בעינן אף בשאר ימים, אולם בהג"ה לד ע"ב וכן האור זרוע ותוס' במנחות כז ע"א כתבו דכמו שחסר כשר בשאר ימים ה"נ אין ד' מינין מעכבין זה את זה, ואם יש לאדם לולב או אתרוג בלבד יכול לברך עליו בשאר ימים, והוא חידוש גדול ועי' בביאור הגר"א תרנ"א ס"ק לה שהביא דבריהם.

ותוס' במנחות תמהו א"כ לשיטתם ה"נ הדרשא דילפנן לקיחה לכל אחד ואחד לא יהא בשאר ימים ויהא לקיחה ע"י אחד וזו לא שמענו, ולכן תוס' חולקים ע"ז וס"ל כמש"כ בריש פרקין דיש חילוק שרק דבר שבעיקר הלקיחה כלקיחה תמה ולקיחה לכל אחד מעכב בשאר ימים, ואולי יש לישב דעת הראשונים דס"ל דהא דבעינן לקיחה לכל אחד הוא גילוי מהך קרא שזה המצות לולב ואינו דרשה בתנאי המצוה ולכן הוא מעכב.

לצאת יד"ח בלולב הפקר

גמ' לכם משלכם להוציא את השאול והגזול. האחרונים דנו האם בדין של לכם צריך שיהא שלו בדוקא או הקפידה היא שלא יהיה של אחר, ונפק"מ האם יוצא יד"ח בד' מינים של הפקר כשנתכון שלא לזכות בזה, ועי' בכפות תמרים לעיל לא ע"ב בתוס' [ד"ה באשרה] שהוכיח מדברי התוס' שם שאין יוצא יד"ח בשל הפקר.

ובן יש להוכיח מהא דמבואר לקמן מו ע"ב דלא ליקני איניש ללובא לינוקא וכו', ואם יוצא בשל הפקר הרי יכול להפקירו והקטן יוכל לצאת בזה יד"ח, ועי' לעיל לה ע"א מש"כ בזה.

אם בעינן מעשה נטילה לצאת ידי חובת המצוה

גמ' ולקחתם לכם. הבכורי יעקב [תרנ"ב סק"י]
הסתפק כשנוטל את הלולב קודם עלות
השחר ונשאר הלולב בידו האם יוצא בזה ידי
חובתו מכיון שמעשה הנטילה היה בזמן שלא
היה יכול לצאת יד"ח, ויסוד הספק הוא האם
המצוה של 'ולקחתם לכם' צריך פעולה של
נטילה, או סגי בזה שהוא בידו בזמן קיום
המצוה, בספר מקראי קודש [ח"ב ס"א] הביא
שהבנין שלמה כתב בשם ר' ישראל סלנטר
דלא יצא יד"ח, ובשו"ת משיב דבר כתב דיוצא
יד"ח בזה, ועי' חזו"א סי' קמ"ט דאחיזה בידו
היינו לקיחה.

בספר מקראי קודש ס"ו כתב דנפק"מ בזה
ג"כ במתנה ע"מ להחזיר שאם בא
לקנות מחברו לאחר שלקח אותו לידו יהא
צריך להניחו ע"ג קרקע כדי שיעשה מעשה
נטילה וכתב דיש שהחמירו בזה, ועי"ש
שהוכיח דאע"פ שצריך מעשה לקיחה מ"מ
אפשר דבאחיזה בידו חשיב כמעשה לקיחה,
ע"פ מש"כ התוס' במכות כב ע"ב ובשבועות
יז ע"א דכשלוש כלאיים הרי"ז חייב על כל
פעם שאמרו לו אל תלבש אל תלבש, ואע"פ
שאינן כאן מעשה מ"מ כיון דשהה שיעור של
לבישה ופשיטה חייב וחשיב מעשה מחמת
הלבישה הראשונה, וא"כ ה"ה הכא כיון
שמתחלה בא לידו ע"י מעשה מה שמונח בידו
חשיב כמעשה, עי"ש שכתב עור נפק"מ באופן
שנטלו במחובר בידו ואח"כ קצצו, או שלקח
הדס שעביו מרובין ותלשן כשהוא בידו, [אך
אפשר לדון דעצם מעשה התלישה של הענבים
חשיב נטילה בידו].

והנה התוס' לעיל לט ע"א כתבו שיוכל לכון
שלא לצאת בו עד לאחר הברכה וזה
הוא בכלל עובר לעשיתן כיון שלא יצא יד"ח,
וקשה הרי לא עשה מעשה לקיחה לאחר
הברכה, והבכור"י כתב די"ל דאע"פ שאינו
יוצ"א יד"ח כשמתכוון שלא לצאת מ"מ נטלו
בשעת חיובו אלא שאין יוצא בו יד"ח שאינו
רוצה לצאת, ולכן חשיב שפיר לקיחה וע"ע
במקראי קודש בכ"ד.

בגדר מתנה על מנת להחזיר

גמ' כי הא דאמר רבא הא לך אתרוג זה ע"י
שתחזירהו לי נטלו ויצא בו החזירו יצא
לא החזירו לא יצא. בגדר מתנה על מנת
להחזיר נחלקו הראשונים האם הוא מתנה
לעולם אלא שהתנה שיחזיר לו המתנה ואם
לא יתקיים התנאי נמצא שהמתנה בטילה ולא
יצא יד"ח, או שהיה מתנה לזמן ולאחר הזמן
חוזר לבעלים.

הרא"ש כתב דלאחר שיצא בו ידי חובתו
צריך לחזור וליתנו לבעלים במתנה
גמורה והיינו שנתן לו את המתנה שיהא שלו
לעולם, אלא שצריך לקיים תנאו להחזירו
לבעלים, והוכיח כן הרא"ש מהא דקתני לקמן
בגמ' לא ליקני איניש לולבא לינוקא ואמאי
לא יוכל ליתן לו מתנה על מנת להחזיר, אלא
ע"כ שאינה מתנה לזמן אלא שהוא מתנה
לעולם וצריך הקנאה חדשה לבעלים, וכיון
שקטן אין יכול להקנות לכן לא יכול ליתן
לקטן לולב שיצא בו יד"ח.

האבני מלואים [כ"ח ס"ק נג] כתב שבתוס'
[ד"ה ואם לאו] מוכח כהרא"ש

שכתבו שדעתו של ר"ג שיצאו כולם ואח"כ יחזירהו לו, דאל"כ היה ר' יהושע צריך להחזיר לר"ג ולא לתת לראב"א, ואם הפירוש במתנה ע"מ להחזיר שהוא מתנה לזמן וכשעבר הזמן המתנה חוזרת ממילא לנותן א"כ לא היה צריך דעתו של ר"ג שיצאו בזה כולם אלא דכיון שבזמן שהוא שלו יוכל לעשות מה שרוצה א"כ יוכל להקנות בשעה זו למי שירצה, וע"כ דהוה לעולם אלא שצריך לקיים התנאי ולכן צריך את דעתו של ר"ג שהסכים שהתנאי יתקיים באופן זה שיוכל ליתן לאדם אחר ואח"כ זה יחזור אליו, וכ"כ הריטב"א בקידושין והוסיף דאם שיעבד המתנה לבע"ח בזמן שהיה אצלו אע"פ שהחזירו יכול לגבות מן המתנה.

אולם הקצה"ח [רמ"א סק"ד] והאבנ"מ שם כתבו דמתנה ע"מ להחזיר אי"ז מתנה בתנאי, אלא שהוא מתנה לזמן דנותן לו את הגוף לזמן ואח"כ חוזר לבעלים וקנין לזמן חשיב קנין הגוף לענין דין לכס, והוכיח כן הקצה"ח מהסוגיא ב"ב קלז ע"ב דהגמ' אומרת אתרוג זה נתון לך במתנה ואחריך לפלוני דאם מכרה או אכלה נחלקו רבי ורשב"ג האם חייב ע"ז או לא, אבל מבואר בגמ' דלכו"ע יוצא יד"ח אתרוג והא תם ל"ש למימר שהוא הקנה לו בתנאי שיקנה אותו לאחר זמן בחזרה שהרי אמר אחריך והכונה של אחריך כתב הרשב"ם דהיינו לאחר מיתה והרי בשעה זו אין בידו להקנות לפלוני, וע"כ דהכונה הוא שזהו מתנה לזמן דהיינו שהגוף קנוי לו עד שימות ואח"כ הוא נעשה של פלוני, ונמצא דלכו"ע יוצא יד"ח אתרוג התם משום שיש קנין הגוף לזמן, אלא שנחלקו האם בהך קנין דיש לו לזמן ההוא אם אי יוכל לכלותו או

למכור אותו או שכיון שכבר אמר אחריך תו לא יוכל לאכלו או למכרו.

ובתב שם הקצה"ח שכדבריו מפורש בשו"ת הרא"ש כלל ל"ה אות ב' בשם הר"ר אביגדור כהן צדק שכתב דמתנה ע"מ להחזיר נותן לו את הגוף לזמן וכשעבר הזמן הוא חוזר לנותן ממילא בלא הקנאה חדשה, ומה שהוכיח הרא"ש מהא דלא ליקני איניש לולבא לינוקא כתב הקצה"ח לישב דאח"כ אם יקנה לו לזמן יוכל לצאת יד"ח, אלא דכונת הגמ' שאם הקנה לו בסתמא בתנאי שיחזיר לא יוכל לבנו להקנות לו בחזרה.

וצריך להוסיף שאף לפי הקצה"ח צריך לומר שיש כאן תנאי דלשון הגמ' הוא שעשה עמו תנאי ע"מ שתחזירו לי החזירו יצא לא החזירו לא יצא, ומבואר דאם לא החזירו לא יצא ולקצה"ח הא ליכא תנאי של חזרה אלא לאחר זמן הוא נעשה ממילא של הבעלים, וע"כ צ"ל דאף לפי הקצה"ח עשה תנאי אבל לא שזהו עיקר המתנה אלא כמש"כ דעיקר המתנה הוא לזמן, אלא שיש עוד תנאי שרוצה שיחזיר שהרי מצד מה שהוא קנין לזמן הרי היה יכול למכרו ולאכלו לכן הוצרך לעשות אתו קנין שיחזיר אבל עיקר הבעלות הוא מכח שהקנה אותו לזמן, ולכן לא הוכיח הקצה"ח דבריו מדברי תוס' ד"ה הילך שכתב שצריך להתנות תנאי כפול וכו', משום דאף הקצה"ח מודה שיש תנאי וכמש"כ.

והנה בעיקר חידוש זה של הקצה"ח שיש קנין לזמן שהוא נחשב כמו קנין הגוף ולכו יוצא יד"ח באתרוג והוה בכלל לכס, עי' בנתה"מ שם שתמה עליו מכמה דוכתי, ועי"ש מש"כ לדון מדברי הרא"ש בסוגיא ב"ב שם,

מנחת

דף מא ע"ב

משה

שיט

אולם דדבריו תמוהין שהרי לרשב"ג חזינן שאם אמר לו אחרינ יש לו קנין לזמן ויכול למכרו וא"כ שיש מושג של קנין הגוף לזמן ועי' במנחת ברוך סי' פט ענף ג' שקשה כן על הנתה"מ.

הערות בתוס' ד"ה הילך

תוס' ד"ה הילך. בשום מקום אין מדקדק הש"ס וכו', וס"ל לתוס' דחייב לכפול דאל"כ התנאי בטל ומעשה קיים, אולם תוס' בקידושין ועוד ראשונים פסקו שאפילו אם לא התנה בהדיא אמרינן שיש אומדנא דמוכח שכן הוא רוצה לקיים את המתנה, וכן פסק השו"ע תרנ"ח סעי' ה' שאפילו אם נתנו לו סתם כאילו שאמר לו בהדיא ע"מ שתחזיריהו לי.

תוס' בא"ד. ול"ד לתנאי ומעשה בדבר אחד דהיינו כששניהם סותרים זה את זה, ביאור דבריהם מפורש בתוס' בקידושין ו ע"ב דכל חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד הוא כשנתן גט ע"מ שתחזיריהו לי ומשום שכל האומר על מנת לאו כאומר מעכשיו דמי, והוא כאלו שאומר שכל הגט יחול לאחר שתחזיר לי את הנייר ונמצא שבשעת החזרת הנייר היא מגורשת, וכיון שהיא החזירה את הנייר אין לה במה להתגרש, אבל רבא סבר דכל האומר על מנת כאומר מעכשיו ונמצא שנתקיימה המתנה בעשה שהיתה אצלו ורק שצריך לקיים התנאי שיחזיר את האתרוג לבעלים, ועי' בכפות תמרים.

אם צריך להיות מתנה שיוכל להקדישה תוס' בא"ד. הקשו התוס' אמאי מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה הרי הו"ל מתנה שאם הקדישה אינה מקודשת דל"ש

מתנה, ובתי' הראשון כתבו דה"נ יכול להקדיש כל זמן שהוא בידו עד שיחזיר, והקשה הכפות תמרים דהא בנדרים כט ע"א סבר בר פדא דקדושת דמים לא פקע בכדי, וא"כ לא יוכל להקדיש כיון שאם לא תחזור יפקע המתנה.

ועי' בשער המלך [פ"ח מלולב ה"י] שביאר דאם אין לו את הגוף לעולם אף בר פדא מודה דפקע בכדי, אולם לכאורה כ"ז רק אם גדר של מתנה על מנת להחזיר הוא שמקנה אותו לזמן ולכן חשיב שמקנה את כל מה שיש לו אבל אם הוא מתנה לעולם כמש"כ הראשונים כאן לכאורה ל"ש לומר כן ועי'.

עוד תי' תוס' שבאמת אינו תלוי כלל ביכול להקדיש אלא כונת הגמ' בנדרים דאינו הקנאה כלל כיון שאין לו שום הנאה בעולם והוא הערמה בעלמא משא"כ היכא דיש לו איזה הנאה בזה שפיר הוה מתנה אע"פ שאינו יכול להקדישה.

והנה הביאור הלכה סי' תרנ"ח סעי' ה' [ד"ה ומותר] כתב דאם נותן לו אתרוג רק כדי לצאת בו ולא לשום שימוש יוצא בזה ידי חובתו, ואין בזה חסרון של כל מתנה שאין יכול להקדישה כיון דהכא לא הוה הערמה שהמתנה חלה לדבר אחד כמו שכתבו התוס' והראשונים, ותמה הביאור הלכה על הדרך החיים שכתב שאינו מתנה דאינו יכול להקנותו לאחר.

ולכאנ' הוא תלוי בב' תירוצי תוס' דלתי' הב' חשיב מתנה ויוצא בזה יד"ח כיון דלא הוה הערמה דאין צריך יהא ראוי להקדיש, אבל לתי' הראשון של תוס' דצריך שיהיה ראוי בפועל להקדישו כה"ג לא יוצא

יד"ח, וצ"ע על הביאור הלכה דלא נחית לזה, ויש לעיין שהדרך החיים סותר מש"כ בנתה"מ סי' רמ"א ביאר שהסוגיא ב"ב קלז ע"א מיירי שנתן לו רק כדי לצאת יד"ח וכשר.

והנה תוס' הוכיחו כדבריהם בסוף הדיבור מהא דמבואר בגמ' שהנותן מתנה לבתו מה שאת נושאת ונותנת בתוך פך, ומהא דנותן לעבד ע"מ שיצא בו לחרות שנתן לו מתנה רק לצורך שימוש אחד ואמאי הוה מתנה הא אין יכול להקדישו, ואפשר דהיכא שנותן לחברו כדי שהוא יכלה אותו מן העולם אין חסרון של כל מתנה שאם אין יכול להקדישו שהרי יכול הוא לאכלו וכיון שיש לו בעלות לענין זה חשיב בעלים גמור.

דעת הרמב"ן בזה

הרמב"ן בבא בתרא קלז ע"ב כתב ליישב קושית התוס' הא דמתנה ע"מ להחזיר ליכא חסרון של כל מתנה שאין יכול להקדישה אינה מתנה, ותי' דהכא הוה מתנה גמורה אלא שעשה תנאי ותנאי מילתא אחרינא הוא ולא מגרע בבעלות דמצד הבעלות יוכל להקדישו, אלא שאם יקדישו לא יוכל לקיים התנאי וכה"ג אין חסרון שאין יכול להקדישו.

וצ"ע אמאי באמת התוס' לא תירצו כן, דהא מבואר בגיטיו בפרק המגרש שאם אמר לאשה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני הרי"ז שיוור ולא הוה גט אבל אם אמר לה בתנאי חוץ מפלוני הרי"ז מגורשת כיון דשיוור הוא חסרון של כריתות אבל תנאי מילתא אחרינא הוא ולא חסר במעשה בעצם, וא"כ צ"ע אמאי התוס' לא נחתו לחילוק זה כאן.

ונראה לבאר דהתוס' ס"ל דיש חילוק בין שיוור בגט למתנה שאין יכול להקדישה, דשיוור בגט הרי"ז פוסל מחמת מעשה הגירושין דבעינן שמעשה הגירושין יהיה מעשה שמתירה לכל אדם ולכן יש חילוק בין שיוור שמשיר בעצם המעשה הגירושין, משא"כ בתנאי המעשה הוא מעשה גמור ולכן הוה גט, משא"כ במתנה שאין יכול להקדישה הוא חסרון בעצם המתנה ולא במעשה הנתינה מכיון דאין לו שליטה על זה לגבי הקדש ולא חשיב דידיה, ולכן בזה אף תנאי מילתא אחרינא דכיון דסו"ס אינו שולט ע"ז חסר בבעלות על החפץ.

תוס' ד"ה ואם לא לא יצא. דעתו של ר"ג היה שיצאו כולם ואח"כ יחזורו, וכן משמע ברש"י ד"ה הא קמ"ל, אולם יש ראשונים שחלקו על התוס' וסברי שאפילו כשלא גילה דעתו שרוצה לתת לכולם מ"מ יכול המקבל לתת לאחר ומשום דאיכא אומדנא דלא אכיפת ליה שהמקבל יקנה לאחר והוא יחזיר לו, וכן פסק השו"ע תרנ"ח סעי' ה' כהראשונים ועי"ש במג"א תפ"י כן, ועי' בביאור הלכה ה' מש"כ בזה.

גמ' למה לי למימר שלקחו באלף זוז להודיעך כמה מצות חביבות עליו. תוס' ב"ק ט ע"ב הוכיחו מכאן שאין אדם מחויב לבזבז כל ממנו בשביל מצות עשה ואפילו מצוה עוברת וכל החיוב הוא רק עד חומש, דמשמע הכא שיש מעליותא מיוחדת שר"ג לקחו באלף זוז ע"כ שמדינא אין חיוב, ועי"ש ברשב"א בב"ק מש"כ לתמוה על תוס', ועי' בביאור הלכה סי' תרנ"ו שהאריך בזה.

גדר הנטילה של אנשי ירושלים

גמ' כך היה מנהגן של אנשי ירושלים וכו'. יש להסתפק האם זהו רק חיוב מצוה או דבאמת כל זמן שנוטל הרי"ז מקיים מצוה וכמו במצות תפילין שהחיוב הוא להניח רגע אחד ביום, ומ"מ כל שעה ושעה שלבשו מקיים מצוה.

ועי' לעיל לט ע"א שהובא דלפי מש"כ השאגת אריה בביאור התוס' שם נמצא שהברכה קאי על נטילה של אנשי ירושלים וע"כ שיש כאן מעשה מצוה, ועי' בערוך לנר הוכיח להלן מו ע"ב שכתבו דעיקר מצותו הוא פעם אחת ביום דמשמע מדבריהם דבאמת יש מצוה כל היום.

ומדברי הבכור"י תרנ"א סק"כ משמע דכל מש"כ התוס' דחשיב עובר לעשיתן משום אנשי ירושלים הוא רק לגבי אנשי ירושלים עצמם, אבל אדם אחר שאין נוהג הך מנהגא לא, ע"ע במאירי שהביא דבירושלמי משמע שאנשי ירושלים ברכו כל פעם שנטלו את הד' מינים וע"כ שיש בזה מצוה וכ"כ בספר העיטור.

המשנה ברורה תרנ"ב סק"ו כתב בשם אחרונים דהיום מיחזי כיוהרא אם לא מי שמפורסם למדקדק במעשיו, אולם כתב דנוהגים היום ליקח הלולב מביתו ולהחזירו לביתו.

אם יש מעלה של תדיר להתפלל קודם נטילת לולב

גמ' יוצא מביתו ולולב בידו הולך לבה"כ לולב בידו. משמע מדברי הגמ' שיצא יד"ח נטילת לולב קודם התפילה, והמג"א

[תרנ"ב סק"ג] כתב בשם השל"ה שינענע בסוכתו קודם התפילה וכן כתב המ"ב [תרנ"א סק"ל ד'] בשם האר"י, ובשער הציון כתב דאפשר שהוא על פי הסוד, וע"ע בכתר ראש אות ק"ט שכן נהג הגר"ח לברך בסוכה קודם התפילה.

והנה האגרות משה [או"ח ח"ד סי' צ"ט] תמה על המדקדקים ליטול לולב קודם התפילה שהרי הדין בעלמא שתדיר ושאניו תדיר תדיר קודם, וא"כ הו"ל להתפלל קודם ואח"כ ליטול, וכתב דאפשר דכיון שיש מעלה של אנשי ירושלים ליטול את הלולב בידו כל הזמן א"כ אפשר שזה עדיף על המעלה של תדיר ושאניו תדיר, דדין תדיר הוא רק דין קדימה שמקדימין את התדיר אבל לדחות את המצוה מחמת מעלה של תדיר לא, וכיון שיש מעלה ליטול את הלולב כל רגע ע"כ אין בזה מעלת תדיר.

אולם כתב דכל זה סברא לאנשי ירושלים שהלולב היה בידם כל שעה, אבל עכשיו אין נוהגים כן אלא נוטלו רק בשעת הברכה והלל וא"כ הדר דינא שיעשה את התדיר, ועי"ש שהקשה על המ"ב סי' תפ"ט שכתב טעמים אחרים על מה שמתפללים מעריב קודם ספירת העומר, והוה ליה למימר הטעם משום דתדיר ושאניו תדיר קודם וכמו שכתב בחק יעקב שם.

וכתב האגרות משה דאפשר מה"ט כתב השו"ע [סי' תרמ"ד] שחרית אחר חזרת התפילה נוטלין את הלולב ומברכין, ומשמע שזמן הנטילה הוא אחר שחרית.

והנה בביאור הגר"א שם כתב דמברכין בשעת ההלל, וכמו שכתבו בפרק ערבי פסחים, ונראה מדברי הגר"א דלאו מדין

בשעה צ"ס"ק מ"ג לגבי הך דינא דנטילת לולב דמשמע דלא פישטא ליה הך סברא דכשאין שניהם לפני אין מעלה לתדיר וצ"ע בכ"ז.

בעיקר הדבר העירוני למש"כ רבנו מנוח פ"ו מסוכה ה"ב במש"כ הרמב"ם שמברך ברכת לישב בסוכה קודם שישב, וכתב דאע"ג שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אפ"ה מצות היום עדיף, מבואר מדבריו שמכיון שתדיר הוא מעלה במצוה לכן כשיש מעלה של מצות היום היא קודמת, ומה"ט יש ללמוד לענין נטילה הלולב קודם התפילה אע"פ שתפילה תדירה מ"מ מצום היום עדיף.

אנשי ירושלים אם היו מניחין הלולב בשעת נשיאות כפים

גמ' קורא בתורה ונושא את כפיו הניחו על גבי קרקע. משמע בגמ' דאח"כ היו מגביהים את הלולב וממשיך לקיים בו המצוה, אולם בדרכי משה [סי' תרנ"ב] הביא דבירושלמי תני לגבי אנשי ירושלים שאם הניחו הלולב על הקרקע שוב אסור לטלטלו משום מוקצה, ועי' בחת"ס שהירושלמי חולק על הבבלי.

ומבואר לפי הירושלמי שאין מצוה כל פעם שנוטלו דאם יש כאן קיום מצוה אמאי הוה מוקצה וכמו דלגבי עיקר הנטילה אינו מוקצה ה"ה כל היום כשרוצה לקיים המצוה, אלא המצוה הוא מה שמשיך הנטילה והוא רק חיוב מצוה [ועי' בקה"י קידושין לד מה שהביא מהעמק שאלה], ועי' במג"א [תרנ"א ס"ק כ"ז] שהקשה דהא אין מוקצה לחצי שבת ועי' להלן מש"כ בזה.

תדיר, אלא שחלק מן הנטילה הוא אמירת הלל ולכן צריך לברך בשעת הלל, ונראה מדבריו כמש"כ לעיל בסוגיא דנענועים דברמב"ם מבואר שצורת המצוה הוא ע"י נענועים, ולפי הרמב"ם אין דין של נענועים רק בשעת הלל וע"כ צורת הנטילה היא קודם הלל ולכן לא יברך קודם התפילה דאז יהא הפסק בין הברכה להלל.

ובעיקר הנדון האם יש כאן מעלה של תדיר להתפלל קודם נטילת לולב כתב בספר מקראי קודש [ח"ב ס"כ] די"ל דאין כאן מעלה של תדיר ושאינו תדיר, דכל המעלה של תדיר ואינו תדיר הוא רק באופן כזה דעומדות לפניו ב' ויש לו ספק איזה מהם להקדים ע"ז אמרין דתדיר קודם, אבל אם אין ב' המצות עומדים לפניו אין מעלה של תדיר אע"פ שצריך לקיים שניהם, ולכן כיון שעדיין לא הגיע הזמן שמתפלל אין מעלה לתדיר ואין מחיוב להמתין לעשות את התדיר קודם.

וי"ש להביא ראיה לזה מהא דמבואר בשו"ע רפ"ו סעי' ד' דאם לא התפלל מוסף והגיע זמן מנחה דצריך להתפלל מנחה קודם שזה תדיר מ"מ אם אין רוצה להתפלל מנחה עכשיו יכול להתפלל מוסף ואח"כ מנחה וע"כ הביאור כנ"ל דכל המעלה של תדיר הוא רק כשב' המצות עומדים לפניו אבל בלא"ה יכול לקיים מה שירצה, ועי' במ"ב סי' כ"ה סק"ז דמשמע כן.

אולם עי' במשנה ברורה בסי' סי' ר"נ בביאור הלכה לגבי הכנת צרכי שבת שכתב דתפילה קודמת לצרכי שבת כיון שהוא תדיר ומשמע דמיירי ג"כ באופן זה שאין שניהם עומדים לפניו ממש, וע"ע במ"ב סי' תרנ"א

מנחת

דף מב ע"א

משה

שכג

גמ' מאי קמ"ל להודיעך כמה היו זריזין במצות. יש לעיין מה ענין מנהג של אנשי ירושלים לזריזות, ולכאורה הו"ל דקמ"ל עיקר הענין של הידור מצוה, ועי' בכפות תמרים שתמה כן.

דף מב ע"א

מצות נטילת לולב בלא עקירה ממקומו

גמ' הא מדאגביה נפיק ביה. הקשה הרע"א דכיון דבשעת עקירה עצמה היה טירדא דמצוה א"כ אין יכול להתחייב על העקירה, ואמאי חייב על כך הוצאה הא בעינן עקירה והנחה בחיוב.

והרש"ש כתב לחדש דאין קיום מצוה של ולקחתם לכם דוקא ע"י שעוקר הד' מינים ממקומו אלא אפילו כשאוחזו בידו אפי' שלא עקרו חשיב שפיר לקיחה, והוכיח כדבריו בתוס' לעיל לט ע"א דלא כתבו תוס' דמשכחת לה עובר לעשיתן בכה"ג שמחזיק הלולב בידו וא"כ מגביה אלא ע"כ שמקיים המצוה אע"פ שלא הגביהה הד' מינים אלא שהוא מחזיקו בידו, אולם הביא דהשלטי הגיבורים כתב דצריך להגביהה ממקומו וכמו שהבין הגרע"א, אולם כתב הרש"ש דמ"מ אין צריך להגביהה יותר מג"ט כמו עקירה של שבת וא"כ בהגבהת טפח יצא ידי חובת המצוה ואח"כ בשעה שהגביה ג"ט הוא לאחר קיום המצוה.

אולם מדברי הכפות תמרים לעיל לט ע"א מבואר דפשיטא ליה שצריך הגבהה ג"ט מהקרקע, עי"ש שכתב דשייך עובר

לעשיתן שאם הוא בידו פחות מג"ט לקרקע יוכל לברך דהמצוה לא מקיים רק כשהוא בידו מחוץ לג"ט מהקרקע, ועי' במקראי קודש שכתב דדבר זה אם צריך עקירה מן הקרקע או בנטילה לבד תלוי בספק הפמ"ג [סי' תרנ"ג] אם יוצאים יד"ח המצוה במחובר, שאם יוצא ע"כ כהרש"ש שא"צ עקירה מהקרקע וסגי במה שאחזו בידו, אבל לפי הרע"א ע"כ שבמחובר אין יוצא יד"ח.

בביאור הא דבהפכו לא יצא יד"ח

גמ' אמר אביי כשהפכו. פרש"י כשהגביהו הפך העליון למטה והאגד למעלה ואמרינן לקמן אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן, צ"ב מדוע הוצרך רש"י לומר שהפך את כל האגד ואמאי לא פי' כתוס' לעיל לט ע"א שכתב שהפך אחד מן המינים.

ואפשר לומר דהא דחשיב טרוד בדבר מצוה מבואר בתוס' שיצא ללמוד אצל חכם אופן הנטילה, ולשון רש"י להלן בריש פרק לולב וערבה שהלך לחכם ללמוד הנענועים, וא"כ י"ל שלא נטל את האתרוג עמו ורק הוציא הג' מינים ומכיון שהם אגודים הוצרך להפוך את כל האגד.

אולם נראה לומר באופ"א דאפשר לומר שהוצרך להפוך את כל האגד, דאם לא הפך את כל האגד ונטל מקצת מן המינים דרך גדילתם לא היה לו דין של טועה בדבר מצוה, דלפי הראשונים שאינם מעכבין זה את זה ויכול ליטלן בזה אחר זה נמצא שאם הוציא מין אחד ויצא בו ידי חובה לא חשיב טריד בדבר מצוה לגבי אותו מין ויהא חייב על הוצאה, ולכן הוצרך להפוך את כל האגד,

אמנם באמת דברי הגמ' צ"ב למד"א שאם נטלן בזה אחר זה לא יצא יד"ח אמאי הוצרך הגמ' לומר שהפכן הא י"ל שלא נטל כל הד' מינים אלא הוציא את הלולב בלבד, ועי' בערוך לנר שתמה כן וצ"ע.

בפירוש ר"ח כתב שהפכו היינו שנטל הלולב בשמאל ואתרוג בימין, ומבואר שזה מעכב את הנטילה ואין יוצא יד"ח, והריטב"א כתב ע"ד הר"ח דליטא דאין זה מעכב, החת"ס כתב דכונת הר"ח דכשהופך גילה בדעתו שאינו רוצה לצאת בו יד"ח וע"כ אינו יוצא בו דא"א לצאת בע"כ ודלא כתוס' שכתבו דקאי כמד"א מצות א"צ כונה.

אולם המג"א [תרנ"א סק"ט] הביא להלכה שדעת הר"ח דבכה"ג שהפכו אין יוצא בו ידי חובתו, ונראה שכונתו שהדין שמבואר בגמ' לעיל לז' ע"ב דלולב בימין ואתרוג בשמאל הוא לעיכובא, ואפשר שהר"ח למד דמהא דהוצרך הגמ' לומר שלולב בימין ע"כ שיש דין חדש שמעכב דהרי בלא"ה הרי לולב בימין כיון שמברך על הלולב צריך להיות בימין, וכתב המג"א שאם הפכן יחזור ויטול בלא ברכה והביאו המ"ב שם ס"ק י"ט.

והנה הפמ"ג כתב דטעמא דהמג"א שאינו יוצא בו מהתורה ע"פ דברי התוס' לעיל ג' ע"א דכשרבנן אמרו שאינו יוצא לא יוצא מהתורה, והנה באיטר נחלקו המחבר והרמ"א האם נוטל בימין ידיה או בימין כל אדם, ולביאור הפמ"ג לפי הר"ח כה"ג כיון דהוא ספק דרבנן נמצא דכה"ג ליכא דהך דינא דהר"ח שאם נטלו בהיפוך דלא יצא יד"ח דכיון שהוא ספק דרבנן כה"ג לא אמרו שלא יוצא יד"ח.

קושית הגמ' דלקיחה ע"י דבר אחר גמ' והא רבא הוא דאמר לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. הכפות תמרים הקשה לפי מש"כ תוס' לעיל לז' ע"א שרק אם נוטלן בבית יד או תחת שולי הכלי חשיב לקיחה ע"י דבר אחר, אבל אם אווזו בדופני הכלי הרי"ז חציצה א"כ אמאי מה מקשה הגמ' הא י"ל דמיירי בכה"ג שאוזו בדופני הכלי דיש בזה חסרון של חציצה וצ"ע.

והנה בעיקר תי' הגמ' שהוציא בכלי כתבו הריטב"א והר"ן דהא דאין חייב על הכלי בפנ"ע משום דהכלי טפלה לו והוא כמו שנושא את החי במטה שפטור על המטה.

ועי' בהגהות חכמת שלמה בשו"ע תרנ"ח דכמו שיש פטור של טועה בדבר מצוה על הוצאת הלולב ה"נ י"ל על הוצאת הכלי, אולם י"ל דהרי מיירי שהוציא בקערה דרך בזיון וא"כ אין זה נצרך לעצם המצוה לכן אין לומר שיש בזה פטור של טועה בדבר מצוה ורק מה שנצרך לגוף המצוה איכא פטור של טועה בדבר מצוה.

בחסרון של נטילה דרך בזיון

גמ' הני מילי דרך כבוד אבל דרך בזיון לא. פרש"י בקערה, יש להסתפק מה כונת הגמ' שבדרך בזיון לקיחה ע"י דבר אחר לאו שמה לקיחה, האם הוא סברא מיוחדת כשלוקח את זה ע"י דבר אחר, והביאור בזה דבעצם יש דין לקיחה את גוף הדבר אלא שאם לוקח אותו ע"י דבר אחר דרך כבוד חשיב מעשה לקיחה בדבר, אבל אם אין לוקח בדרך בזיון הלקיחה לא מתיחסת לדבר, ולפי"ז אם לקחו בידו אין חילוק אם לקחו דרך בזיון או דרך כבוד.

מנחת

דף מב ע"א

משה

שכה

אולם אפשר'ל שזה דין בעצם הלקיחה של ד' מינים שנאמר הלכה מיוחדת שיטול דרך כבוד ואם נטלו דרך בזיון אינו לקיחה, וא"כ אף בכה"ג שיטלנו בידו יש הלכה זו שיטלו דרך כבוד, והנה לעיל לו ע"ב בהא דר"ע בא לבית הכנסת ואתרוג על כתפו כתב הריטב"א שבשעת נטילה היה על כתפו ומדבריו מבואר שדין נטילה דרך כבוד לא נאמר רק בלקיחה ע"י דבר אחר אבל בנוטלו בידו אינו כן וכהצד הראשון, אולם בהגהות היעב"ץ לעיל לו ע"ב כתב דא"א לומר שנטלו על כתפו דדרך בזיון הוא, וע"כ מיירי שהוא נטלו בידו ומשמע מדבריו שזה דין בעצם הלקיחה דבעינן דרך כבוד ולא דרך בזיון.

גמ' אמר רב הונא אומר היה ר' יוסי בעולת העוף וכו'. הקשו הערוך לנר והרש"ש אמאי לא משני דשאני עולת העוף דאכלו וליכא פטור של טועה בדבר מצוה כיון שכל הפטור של טועה בדבר מצוה הוא משום מתעסק והדין הוא מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה וא"כ ה"ה אכילת קדשים חייב במתעסק.

והנה באחיעזר ח"ג סי' פ"ג כתב שגדר הדין של טועה בדבר מצוה הוא משום דחשיב כאנוס, וא"כ אפ"ל דבאנוס אין סברא לחלק בין חלבים ועריות לשאר עבירות, עי' בשבת קל"ז ע"א דמפרש טעמא דטועה בדבר מצוה פטור משום דנלמד מקרא דכה"ג שהיה טריד פטור, ולפי"ז נחלקו האחרונים האם הוא פטור של מתעסק או של אנוס.

גמ' מהו דתימא התם הוא דטועה בדבר מצוה היינו דעבד מצוה. מלשון הגמ' משמע

דעבד מצוה בעצם ההוצאה, אולם א"א לומר כן דמפורש בגמ' דמיירי שהפכו או שהוציאו בכלי שלא בדרך כבוד, וכתב בערוך לנר דצ"ל דאח"כ יצא יד"ח המצוה ומיירי בשעה שבית המקדש קיים ולולב היה ניטל בשבת.

תוס' ד"ה השוחט את התמיד. מבואר בתוס' שדין ביקור הוא דין לעיכובא אע"פ שלא מצא בו מום כלל, הכפות תמרים תמה על דבריהם דאע"פ שיש דין ביקור מ"מ אפשר דכ"ז לכתחילה אבל בדיעבד היכא שלקחו לא מבוקר ונמצא שאין בו מום יוצא בו יד"ח, ועי' במנחת חינוך [מצוה ת"א] שהביא בשם הטור"א שביקור אינו מעכב.

ומחזירתו למים

מתני' ומחזירתו למים. פרש"י שהרי מכאן נטלום היום, הרע"א העיר דמשמע ברש"י שאם נטלן מערב שבת אסור להחזירן למים בשבת, דכתב רש"י שמכאן נטלן 'היום' וכתב שלא מצא מי שהעיר לחלק בזה.

והחידוש שמחזירתו למים פר"ח דלא גזרינן משום השקת זרעים, והנה לשון רש"י הוא דרק אם נטלן מן המים מותר להחזיר אותם למים, ומשמע שאם לא היה בתחלה במים אסור להחזיר אותו למים בשבת, ועי' במ"ב תרנ"ד שציין למש"כ סי' של"ו ס"ק נ"ד שנסתפק בענין זה, ועי' בכפות תמרים שהאריך בזה.

קיום מצות עשה שהזמן גרמא בנשים

גמ' מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא תקבל קמ"ל. פרש"י כיון

שראו לנטילת אנשים ממילא יש עליהם תורת כלי ומותר בטלטול לכל, וכתב בהג"ה אשר"י ומקורו מהאור זרוע כאן [וכ"כ הב"ח סי' תרנ"ד] דרש"י סבר כדעת הראשונים דנשים אינם מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא ולכן הוצרך לפרש משום שהוא ראוי לאנשים, אבל לדעת ר"ת דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא א"צ לה"ט, אלא כיון שהם יכולות לברך על הלולב לכן חשיב לגבם כמו כלי ולא הוה מוקצה עבורם.

ונראה מדבריהם שלמדו שיסוד המחלוקת אם נשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, האם נשים יש להם קיום מצוה, ולרש"י הטעם שאינם מברכות הוא משום שאין להם קיום מצוה כיון שאינם מצוות על מצוה זו, אולם הבית יוסף [סי' יג] ובביאור הגר"א שם כתבו שהטעם שלא יכולות לברך משום שאינם יכולות לומר וצונו.

והנה דעת הרמב"ם בהלכ' ציצית שנשים אינם יכולות לברך על הציצית, ומ"מ כתב הרמב"ם שאם הם רצות לקיים מצות עשה שהזמן גרמא הם יכולות, ומשמע דחשיב מעשה מצוה ומקבלות שכר אלא שברכה אין להם כח לברך שאין להם ציוי, [ובמק"א ביארנו דהאחרונים כתבו דברכה שאין בהם נוסח של וצונו יכולות לברך, ולכן יכולות לברך ברכות קר"ש וכן להתפלל מוסף אע"פ שזה מצות עשה שהזמן גרמא אלא מכיון שאין בזה נוסח של וצונו ממילא יכולות לברך, ולפי"ז א"א לומר שרש"י פי' שראוי לאנשים כיון שאשה אינה מברכת על הלולב שאף אם אינה מברכת, אבל מ"מ יש לה קיום מצוה כשנוטלת וא"כ לא הוה מוקצה לנשים כיון

שיכולות ג"כ לקיים בזה מצוה נטילת לולב, ושוב ראיתי שהעיר כן בהגהות ר"ש טובי"ש וצ"ע.

והנה החת"ס הקשה שהרי נחלקו ר' יוסי ור' יהודה בעירובין האם נשים סומכות רשות או לא, ובפשוטו משמע שהנדון האם יכולות לקיים מצות שאינם מחויבות, והקשה דמתני' ר' יהודה היא והרי דעת ר"י דנשים אין סומכות רשות וא"כ אמאי כתבו הראשונים שלפי ר"ת מתני' כפשוטו שאינו מקוצה עבורם כיון שיכולות לברך הרי נשים אין סומכות רשות.

וכתב שתוס' והר"ן בריש פרק הישן ביארו שהנדון הוא האם יכולות לסמוך כיון שיש איסור בדבר שהרי בסמיכה הוא משתמש בקדשים, ונחלקו האם היתירו לנשים לעשות עבודה בקדשים כיון שאינם מחויבות לסמוך, וא"כ במקום שאין איסור בדבר אף לר"י נשים יכול לקיים ולפי ר"ת אף יכולות לברך ולכן לא חשיב מוקצה עבורם.

אולם יש להעיר שדעת התוס' בחולין פה ע"א [ד"ה נשים] דאף אם נשים סומכות רשות מ"מ אסור להם לסמוך בכל כוחן ודלא כהר"ן בריש פרק שני דמותר לסמוך בכל כוחן, מבואר דשי' התוס' דאע"פ שיש להם קיום מצוה מ"מ אין דוחה איסורים אחרים וא"כ לפי ר"ת אף שמברכות הרי אינו דוחה איסור, ואפ"ל דמשו"ה הוצרך רש"י לומר דחזי לאנשים משום שאף אם מברכות מ"מ לא הותר להן לעבור איסור, אולם יש לדון בסברא זו שכל האיסור מוקצה הוא משום שהוא דבר שלא חזי בשבת אבל אם יש כאן מעשה מצוה י"ל דהוא חזי

וממילא ל"ש בזה איסור מוקצה וכן נראה
בחת"ס.

ובמקו"א התבאר שיש עוד דרך בראשונים
שהנדרן האם נשים סומכות רשות
או לא הוא לא כמו שמבואר בתוס' בעירובין
ובר"ן ריש פרק שני האם הותר להם לעבור
איסור בשביל קיום מצוה שאין הזמן גרמא,
אלא שהמחלוקת האם יש להם קיום מצוה
במצות עשה שאין הזמן גרמא, וא"כ אפשר
דרש"י סבר שלפי ר' יהודה דנשים אין סומכות
רשות אין להם קיום מצוה, וכן משמע ברש"י
בעירובין דכתב דלפי ר"י עוברים בבל תוסיף
ומשמע דאין להם קיום מצוה כלל, וא"כ י"ל
דרש"י סבר דהמשנה כאן שהוא ר' יהודה
א"א לפרש שיכולת לעשות מצוה שהרי לר"י
עוברות בבל תוסיף לכן הוצרך לפרש טעם
אחר שהואיל ולאנשים חזי, אבל לר"ת אפשר
דסבר שר' יהודה שסבר נשים אין סומכות
רשות הוא רק במקום שיש צד איסור והכא
אין צד איסור לכן לא חשיב מוקצה מחמת
קיום מצוה שלהם אף לדעת ר' יהודה וכמו
שכתב בחת"ס.

שוב מצאתי שהשער המלך פ"ז מסוכה הכ"ה
ביאר רש"י כאן כמש"כ, ועי"ש בשער
המלך שהקשה דהר"ן במשנה כתב כרש"י
והר"ן פסק להלכה כדעת ר' יוסי שנשים
סומכות רשות ויכולות לברך על מצוה
כדמבואר בדבריו בריש פרק שני, וע"ע בברכי
יוסף תקנ"ד שהקשה כן עי"ש מש"כ לבאר.

בעיקר סברת רש"י עי' בבכור"י סי' תרנ"ב
סק"א שהק' לפרש"י מהא דמבואר
בשו"ע סוף סי' ש"ח דבגדי ענים הוה מוקצה
לעשירים כיון שאין ראוי להם.

מלמול הלולב שלא לצורך
אם חשיב מוקצה

והנה משמע מדינא דמתני' שאשה מחזרת
למים שאין איסור טלטול הלולב אף
כשמטלטל אותו שלא במקום מצוה, שהרי
לרש"י לאשה אין כאן קיום מצוה כלל
וכמש"כ דרש"י ביאר דמתני' ר' יהודה דנשים
אין סומכות רשות, ומ"מ כיון שלאנשים מותר
הותר גם לנשים והיינו שאין לזה תורת מוקצה
כלל וא"כ ה"ה גם לאנשים מותר לטלטל
הלולב שלא במקום מצוה.

אולם לפי מש"כ האו"ז דלפי ר"ת הטעם
שמותר לאשה להחזיר למים כיון
שהיא יכולה לקיים המצוה בעצמה, אפשר
דכל מה שהותר לאשה להחזיר למים מחמת
שזה נחשב צורך של המצוה וכמו שלאיש
בעצמו מותר להחזיר למים, אבל אין ראייה
שיש היתר לטלטל את הלולב שלא לצורך
המצוה כלל.

והנה הגמ' בע"ב דנה מה הטעם שגזרו רבנן
שלא ליטול הלולב בשבת ומקשה הגמ'
הא טלטול בעלמא הוא, וכתב תוס' שם אע"פ
דחזי למצוה שייך ביה איסור מוקצה לטלטול
מאחר דאין עשוי כלי, והוכיחו תוס' דאף
שחזי למצוה יש בזה איסור מוקצה מהא
דמבואר בגמ' יבמות לג ע"ב שזר שהוליד דם
במקדש טלטול בעלמא הוא, והיינו דחשיב
מוקצה לישראל אע"פ שיש בזה היתר לכהן,
וע"כ דכל ההיתר הוא למצוה בלבד ולא היתירו
המוקצה מחמת המצוה, ומשמע בתוס'
שנתכנו דה"נ הכא בלולב הותר רק למצוה
בלבד אבל שלא בשעת המצוה יש בו איסור
לטלטל מוקצה, ואפשר שתוס' יפרשו כר"ת

בהא דמקבלת אשה דהותר לה כיון שיכולה לקיים המצוה, אבל באמת אסור לטלטל את הלולב שלא לצורך מצוה, אבל לפי רש"י לכאורה מוכרח שאפשר לטלטל הלולב אף שלא לצורך מצוה.

שוב ראיתי בשער המלך [פ"ז מלולב הכ"ה] שכתב לדון האם מותר ביו"ט לטלטל עלי הטאבק לאדם שאינו מעשן שעבורו אי"ז טלטול לצורך אוכל נפש ואפשר שהוא מוקצה, ובתחלה כתב להוכיח שלפי רש"י בסוגיין שאשה יכולה לטלטל הלולב אע"פ שאין לה מצוה ה"נ התם יהא מותר לטלטל, אבל כתב שלפי דעת ר"ת אין ראיה כיון שאשה מותר לה לטלטל הלולב כיון שהוא ראוי לה למצוה.

והנה רש"י בריש לולב וערבה כתב טלטול בעלמא אין בו צד איסור אלא כמטלטל עצים וכיון דמן התורה הוא במקדש כל שבעה מה סייג לתורה מצאו בו, ומשמע ברש"י שמכיון שאין כאן סיג שלא יטלטלו לכן אין כלל איסור לטלטל את הלולב בשבת כיון שהוא מחויב ליטלו, ומשמע מדבריו שאין איסור טלטול אף שלא במקום מצוה, ונראה שהוא לשיטתו שביאר במשנה שמקבלת אשה שמוכרח שיש היתר לטלטל הלולב אף שלא במקום מצוה ועי' ברש"ש.

ובאמת מצינו פלוגתא גדולה בזה אם לולב חשיב מוקצה או לא כשמטלטלו שלא בשעת קיום מצותו, הדרכי משה סי' תרנ"ב כתב בשם הירושלמי שבהניח הלולב ע"ג קרקע הוה מוקצה, ומשמע דאין לזה תורת כלי והוה מוקצה אלא דהותר המוקצה בשביל קיום המצוה ולכן אם הניחו חזר לאיסור, והקשה הדרכי משה שם דהא אין

מוקצה לחצי שבת, ומכיון דבזמן בין השמשות מוכן למצוה לא הוה מוקצה אח"כ, ועי' באלהו רבא דהדרכי משה לשיטתו שפסק ביו"ד סי' רס"ו לגבי סכין של מילה שלאחר המילה לא חזר לאיסורו משום דאין מוקצה לחצי שבת, ולכן בסי' תרנ"ח סעי' ב' כתב הרמ"א דהלולב בשבת מוקצה ולא הזכיר שאף ביו"ט לאחר שיצא יד"ח חוזר לאיסורו.

והמג"א [סי' תרנ"א ס"ק כח] הביא קושית הדרכ"מ דהא אין מוקצה לחצי שבת וכתב עי' בסי' של"ה סק"ה, ושם כתב המג"א דלא שייך הכלל שאין מוקצה לחצי שבת אלא בדברים שחוזרים להיות ראויים כמו גרוגות שהיו ראויים בין השמשות ובאמצע השבת נעשו אינם ראויים דאם אח"כ חזרו להיות ראויים אינם מוקצים משום דבבין השמשות לא היו מוקצה, אבל דבר שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס או מחמת איסור חזר להקצאתו לאחר שימוש וכן מסיק לגבי סכין של מילה ולדבריו ה"ה דהלולב נאסר, וכן נראה מדברי הבכורי יעקב תרנ"ב סק"א, ולפי"ז אין היתר לטלטל הלולב לאחר שהניחו.

מיהו כתב הבכור"י שם דכ"ז רק אם הניחו במקום שעתיד להשאר שם שזהו מקומו של הלולב, אבל אם הניחו ובעתו ליטלו משם להניחו במקום שעומד שם כל היום מותר לטלטלו משם, כיון דבבין השמשות היה עומד לכך שיחזירו למקומו, ולכן לדבריו אם הניחו בבית הכנסת יוכל להחזירו לביתו, אולם צ"ב הטעם בזה דהסברא שהוא מוקצה כיון שאינו כלי א"כ מה מהני מה שהיה דעתו ע"ז בבין השמשות

וצ"ע, ועי' בפמ"ג תרנ"א [א"א כ"ח] שכתב דלפי הירושלמי ה"ה אם הניחו ע"ג השולחן נמי אסור לטלטלו.

אולם החזו"א [סי' מ"ט סק"ט] כתב לתמוה על תוס' בע"ב דמשמע מדבריהם שיש איסור טלטול של לולב שלא במקום מצוה, עי"ש מש"כ לבאר כל הסוגיא שם ובמה שכתב לישב קושית התוס', והביא שהט"ז סוף סי' תקצ"ו כתב לגבי שופר בראש השנה דאע"פ שאסור לתקוע מ"מ לא הוה מוקצה ויכול לטלטל אותו כל היום וכתב החזו"א דמה"ט אין הלולב מוקצה, וכמו שמוכח במשנה שמחזרת אותה למים ולכן מסיק לדינא שאין איסור לטלטל הלולב לאחר קיום המצוה, [והמשנה ברורה לא הביא כלל נדון זה לאסור לטלטל הלולב לאחר קיום המצוה].

והנה מקור דבר הירושלמי הוא בתוספתא כאן סוף פ"ב יו"ט ראשון של חג ר' יוסי אומר כיון שיצא בו אסור לטלטלו, ובתוספתא לא מוזכר הטעם אלא דמדברי הירושלמי נראה שהוא משום מוקצה, והנה הגר"א באו"ח תרנ"ח וביו"ד רס"ו מבואר דגירסא אחרת היה לו בתוספתא שכתב יו"ט ראשון של חג שחל להיות בשבת כיון שיצא בו אסור לטלטלו, ולפי"ז נמצא שכל האיסור לטלטל הלולב לאחר קיום מצותו אינו אלא בשבת בזמן שהיו נוטלים הלולב בשבת אבל ביו"ט ליכא הך דינא, וכן כתב בקרבן נתנאל בר"ה פ"ד ס"ז אות ת' שכל דברי הירושלמי אינו ביו"ט שחל להיות בשבת, אולם צ"ב מ"ש יו"ט משבת לגבי ענין מוקצה.

ועי' בחזון יחזקאל בתוספתא שם שביאר ע"פ המבואר בגמ' בשבת קכד ע"א

שכל איסור מוקצה הוא גזירה משום הוצאה, וא"כ ביו"ט שדבר זה יש היתר להוציאו ע"כ ל"ש ע"ז גזירת מוקצה אבל בשבת שההוצאה אסורה יש גזירת מוקצה, וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' ע"ג.

קטן היודע לנענע חייב כלולב

גמ' קטן היודע לנענע חייב כלולב. צריך להבין הרי כל החיוב של נענועים אינו אלא מדרבנן ואינו מעכב את עיקר המצוה שהוא מעשה הנטילה, והתוס' לעיל לו ע"ב [ד"ה בהודו] הוכיחו מכאן דיש חיוב לנענע בשעת הברכה ממה שיש חיוב חינוך ע"ז, אולם צ"ע דהא אין זה עיקר המצוה.

ובתבו המור וקציעה סי' תרנ"א ומרומי שדה וחידושי הגרי"ז ריש ערכין שהשיעור של קטן שהגיע לחינוך בכל מצוה הוא רק אם יכול לעשות את כל פרטי מצוה, ומכיון שהנענועים הם חלק ממצות הנטילה לכן אם לא יודע לנענע לא הגיע עדיין לגיל חינוך, וכן מבואר בבכורי יעקב סי' תרנ"ז סק"ב ועי' באבני נזר סי' ל"ט סק"ז מש"כ.

אולם המשנה ברורה סי' תרנ"ח ס"ק כח כתב בשם הבגדי ישע דיכול האב ליתן לבנו קטן לולב שאול ויוצא בזה מצות חינוך, ואע"פ שביום הראשון כשיגדיל לא יוכל לקיים המצוה בזה, ומבואר שא"צ לחנכו בכל פרטי המצוה, וצ"ל דדברים שנכרים בגוף המצוה צריך שיהא ראוי לכך, אבל דברים שאינם ניכרים בגוף המצוה אין דין חינוך בזה ולכן שואל שלא ניכר בגוף הנטילה אין דין חינוך בזה.

שהובא באות הקודם שגדר מצות חינוך הוא שידע שעושה מצוה ולכן מכיון שהקטן בלא"ה לובש בגד ומתעטף בכל מיני עטיפות לכן השיעור חינוך הוא לפי מה שיודע ליתן שתיים לפניו ולאחריו.

ע"י בתוס' בערכין ב ע"ב [ד"ה אביו לוקח] שכתב דהא דתני בתפילין לוקח לו ובציצית לשון של לוקח משום דמסתמא יש לו בגד וא"צ ליקח אבל תפילין אין יכול לצאת בשל אביו, ומשמע משום דבזמנם היה הדרך לילך עם התפילין כל היום, ולכן כתב בביאור הלכה שבזמננו שאין הדרך לילך כל היום בתפילין אין חיוב לקנות לו אלא לאחר שהוא יניחם יתן אותם לבנו.

והנה מבואר בתוס' שאם אין לו בגד של ד' כנפות יש חיוב לאב לחנכו לקנות לו בגד של ד' כנפות כדי שיתחייב בציצית, אע"פ שכל החיוב של ציצית אינו אלא אם יש לו בגד ד' כנפות, אולם במאירי כאן משמע שכל החיוב חינוך בציצית אינו אלא באופן שכבר יש לו בגד אבל אין חיוב לאב לקנות לו בגד כדי שיתחייב בציצית ומשום שאף הגדול אין לו חיוב ציצית רק אם יש לו בגד של ד' כנפות.

מצות חינוך בתפילין

גמ' לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין. כתב השו"ע סי' ל"ז ז"ל קטן היודע לשמור תפילו בטהרה שלא יישן בהם חייב אביו לקנות לו תפילין כדי לחנכו, והרמ"א כתב וי"א דהאי קטן דוקא כשהוא בן י"ג שנים ויום אחד וכן נהגו ואין לשנות.

החזון יחזקאל על התוספתא חגיגה [פ"א ה"ג] בביאורים ביאר באופ"א דעיקר מצות חינוך הוא לחנכו שעושה מעשה מצוה, ולכן כתב שאם רק יחזיק את הלולב אין הקטן מבין שיש מעשה נטילה כיון שכל דבר שנותנים לו בידו הוא מחזיק, לכן רק כשיודע לנענע יודע שיש כאן מעשה מצוה ובוזה יש חובת חינוך, נויש לעיין לדעת הרמב"ם פ"ח מלולב דמשמע שחולק על תוס' וסבר שאין דין לנענע בשעת הברכה וכל דין של הנענועים הוא בשעת הלל, א"כ אפשר שהדין של קטן היודע לנענע הוא רק באופן שגם יודע לקרוא את הלל, אבל אם יודע לנענע ולא לקרוא אין חיוב חינוך למצות לולב בכה"ג ועיין.

ע"י במשנה ברורה סי' תרנ"ז בשם הפמ"ג שדסגי שידע הקטן נענעים של הולכה והבאה וא"צ הקטן לידע כל דיני הנענועים היינו כסכוס.

והנה בשו"ע סי' תרנ"ז כתב קטן היודע לנענע כדינו אביו חייב לקנות לו לולב כדי לחנכו במצות, וכתב המ"ב בשם מהרש"ל שאין צריך לקנות לו לולב מכיון שיכול ליתן לו שיצא בו לאחר שהוא נטלו, אלא שכתב שאם ידו משגת לקנות לו לולב טוב יותר שיקנה כדי שיוכל בנו לעשות הנענועים בשעת הלל.

קטן היודע להתעטף חייב בציצית

גמ' להתעטף בציצית וכו'. בשו"ע סי' י"ז כתב הרמ"א ודוקא כשיודע לעטוף שני ציציות לפניו ושתיים לאחריו ויודע לאחוז בשעת קר"ש, והחזון יחזקאל בחגיגה [פ"א ה"ג] ביאר לפי היסוד שכתב בגדר מצות חינוך

והרע"א בגליון השו"ע תמה הא כה"ג שהוא
בן י"ג שנים ויום אחד חייב מדינא
דאיכא חזקה דרבא, שהרי לעינן דינים שהם
דאורייתא חיישינן שמא נשרו ואי"ז חיוב על
האב מדין חינוך.

ובתב הרע"א דאולי כל דין חזקה דרבא הוא
רק לענין שיהא אסור לו לעבור אסור
אבל לגבי זה שיהא מחויב לקיים מצות לא,
ועוד כתב דאפשר דמיירי דהיה לו סימנים
כשהוא קטן ועודם עליו וכה"ג לא חיישינן
שנשרו כדמבואר בבית שמואל באבע"ז.

והביאור הלכה שם הביא דהפמ"ג כתב
דמיירי שהגיע לגיל י"ג ולא הביא
שערות ולכן מספק חייב אביו בחינוך, ותמה
ע"ז הביאור הלכה דכיון דמדאורייתא איכא
חזקה דרבא מהכ"ת שיש חיוב חינוך כה"ג,
ועי"ש שכתב שמקור ההלכה הוא בבעל
העיטור ושם מבואר דאפילו גדול שהביא ב'
שערות אם אין יכול לשמור תפיליו פטור
מדאורייתא ויליף מקרא דכתיב ושמרת את
חוקיו, ולכן אף שלהלכה לא קי"ל הכי מ"מ
סמכו על העיטור לענין קטן שאין מצוה לחנכו
במצות תפילין.

וב"ב הגר"א שכן הוא דעת רש"י בברכות
דף כ ע"ב שפירש במתני' שם דתני
נשים ועבדים וקטנים פטורין מקר"ש ותפילין,
דמק"ש פטורין כיון דאין מצוין אצל אביהן
בשעת שכיבה וקימה, ומתפילין פטורין דקטן
אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן, ומבואר
דשיטת רש"י דליכא מצות חינוך בתפילין כיון
שאין יודע לשמור גופו, ולפי"ז י"ל דאף קטן
שיועד לשמור גופו מ"מ כיון שבסתמא אין
שומר גופו לא חייבו מצות חינוך בכה"ג ועי'
בזה.

מעם חינוך בקמן שיועד לדבר
פסוק ראשון של קר"ש

גמ' יודע לדבר אביו לומדו תורה וקר"ש
תורה מאי תורה צוה לנו משה וכו' קר"ש
מלמדו פסוק ראשון. תוס' בברכות כ ע"א
[ד"ה וקטנים] הקשו על מה שפרש"י שם
דליכא מצות חינוך בקר"ש כיון שאין האב
מצוי תדיר אצל בנו בשעה המצוה, והרי הכא
משמע שיש מצות חינוך לענין קר"ש שהרי
מלמדו פסוק ראשון של קר"ש.

והביאור הגר"א [סי' ע' סעי' ב'] כתב
דלרש"י אין הכונה מצד מצות
קר"ש אלא מצד חובת ת"ת, וכן כתב בביאור
הגר"א יו"ד סי' רמ"ה סעי' ה' בהא דמבואר
בשו"ע שם כשיועד תינוק לדבר אביו מלמדו
תורה צוה לנו משה ופסוק ראשון של קר"ש,
וציין הגר"א לספרי דיליף מקרא דולמדתם
את בניכם דמשעה שהקטן יודע לדבר מלמדו
תורה והיינו שאף פסוק ראשון של קר"ש הוא
מדין ת"ת.

ומשמע דיש מצות חינוך גם אם עדיין אינו
מבין מה שאומר ודלא כהחזון
יחזקאל לעיל, ולדעת השו"ע הגר"ז בהלכ'
ת"ת דיש מצות ת"ת גם אם אינו מבין מה
שאומר א"ש.

אולם י"ל דגדר מצות חינוך כאן אינו משום
קיום מצות קר"ש או ת"ת אלא
שמחויב לחנך אותו ליראת שמים ותורה ולכן
מתחיל באופן זה ועי'.

ע"ע בתוספתא בחגיגה שהוסיף דאף מלמדו
לשון קודש ואם לאו אוי שלא בא
לעולם, ונראה המקור הוא מהספרי דברים
פ"א פסוק יט על הפסוק ולמדתם אותם את

בניכם שכתב כשהתינוק מתחיל לדבר מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עמו בלשון הקודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאלו קוברו שנאמר ולמדתם אותם את בניכם אם למדתם אותם את בניכם ירבו ימיכם ואם לא וכו', וביאר בחזון יחזקאל שם הטעם בזה דכיון שצריך להבין את התורה ע"כ מחויב ללמוד לשון הקודש שיבין התורה, ועי"ש שהביא שהרמב"ם בפירוש המשנה באבות הפליג מאוד במעלת לשון קודש.

נאמנות הקטן לומר שלא נטמא

גמ' יודע לשמור גופו אוכלין על גופו טהרות וכו'. פרש"י שאם נגע גופו בטהרות אין חוששין להם שאנו אומרים ששומר את גופו אבל ידיו אינו שומר, וכתב הריטב"א שהחילוק הוא דידיה נפסלים בהסיח הדעת אע"פ שלא נגע בהם שום טומאה.

ובתב הריטב"א שהטעם שאם יודע לשמור גופו קטן נאמן לומר שלא נגע בטומאה ואוכלין על פי עדות, אע"פ שאין קטן נאמן באיסורים משום דמה שאין מאמינים לקטן הוא רק בדבר שיש לו חזקת איסור, כמו בהמה דבחזקת איסור עומדת דלהוציא מחזקה אינו נאמן, אבל להשאיר דבר על חזקתו אף קטן נאמן, ומכאן כתב שאנו סומכים על הקטנים להעיד שלא נתחלף בשר של עכו"ם בשל ישראל.

ועי' בר"ן שכתב כפי' זה וכתב דלפי"ז גירסת הגמ' הוא יודע לשמור אוכלין אוכלין על גופו, ועי' בב"י סו"ס קנ"ז שהביא דברי הריטב"א וכן פסק בשו"ע שם סעי' ד'.

ועי' בביאור הגר"א שם ס"ק כ"ט שהביא דהריב"ש בתשובה [סי' רמ"ה] חולק על הריטב"א וסבר שלעולם אין נאמנות לקטן אפי' בכה"ג שמעמיד את החזקה, וכונת הגמ' כאן שנאמן הקטן היינו בדבר שהוא בידו.

היודע לשאול ברשות היחיד ספקו טמא

גמ' היודע לישאל ברשות היחיד ספקו טמא ברשה"ר ספיקו טהור. פרש"י היודע לישאל שיוודע להשיב מה ששואלים אותו ואם אומר ברשות הרבים איני יודע ספיקו טהור, צ"ב הרי ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור וא"כ מה צריך את הנאמנות של הקטן, ועוד צ"ב בהא דספק טומאה ברשות היחיד ספיקו טמא הרי בלא"ה הוא טמא.

החזו"א טהרות סי' ג' ס"ק י"ב כתב דכיון שהקטן אין לו נאמנות בעצם א"כ הוה ספק שאין בו דעת לישאל שהדין הוא דאף ברשות היחיד ספיקו טהור, אבל אם קטן אומר שהוא טמא חוששין לזה והוא טמא, [ויש לעיין האם בכה"ג שיאמר על ספק טומאה ברשה"י שהוא טהור האם יהא נאמן ואולי תלוי בריטב"א ובריב"ש באות הקודם].

דף מב ע"ב

קטן היודע לשחוט אוכלין משחיטתו

גמ' היודע לשחוט אוכלין משחיטתו. פרש"י לאמן ידיו אע"פ שאינו בקי בהלכות שחיטה, תוס' דייק מדברי רש"י דכל מה דמועיל שחיטת קטן כשגדול עומד על גביו אינו רק באופן כזה שיוודע לאמן ידיו אבל

בלא"ה שחיטתו פסולה אע"פ שיודע הלכות שחיטה.

אולם הר"ן כתב דאף כה"ג כשר אלא שהחילוק הוא דביודע לאמן ידיו שוחט לכתחילה אבל באין יודע לאמן ידיו אינו שוחט לכתחילה, והא דקתני בחולין שאם אחרים רואים שחיטתו הוא כשר היינו רק בדיעבד.

והנה הטור יו"ד סי' א' כתב בשם הרא"ש דבדיעבד קטן ששחט בינו לבין עצמו שחיטתו כשרה, והט"ז ס"ק ט"ו ביאר דמיירי שגדול ראה את הבהמה קודם שחיטה ועכשיו הוא רואה אותה שחוטה ולכן נאמן וצ"ע כונתו, ועי' פרי חדש שם ואכמ"ל.

להרחיק ד' אמות מצואת קמן

גמ' יכול לאכול כזית דגן מרחיקין מצאתו ומימי רגליו ד' אמות. פרש"י בד"ה מרחיקין משאכלו כזית מאלו המינין וכו', הבית יוסף [סי' פ"א] כתב דמשמע מדברי רש"י שרק בקטן שאכל מינים אלו של דגן, אבל אם יכול לאכול ולא אכל אין צריך להרחיק ממנו שיעור זה.

ובתב הב"י דמדברי הפוסקים משמע דאין צריך שיאכל בפועל, אלא שאם הוא בשיעור כזה שיוכל לאכול אע"פ שעכשיו הוא חולה ואין יכול לאכול מ"מ בשיעור זה הוא מסריח, והב"ח חולק ע"ד הב"י שאין מי שחולק על רש"י, ועי' במג"א וט"ז מש"כ ומ"ב סי' פ"א סק"ב.

ברין מינו קמן בקרבן פסח

גמ' יכול לאכול כזית עלי שוחטין עליו את הפסח. פרש"י שממנין אותו על קרבן

פסח עם בני החבורה, ויש לעיין דמסקנת הגמ' בנדרים לו ע"א דשה לבית אבות לאו דאורייתא, וביארו הר"ן והרא"ש שם שהדין מינוי הוא רק בגדול שהוא מחויב בהקרבת קרבן פסח אבל קטן שאינו מחויב בהקרבה אין דין מינוי, ומשמע בר"ן שקטן יכול לאכול קרבן פסח אף שלא נתמנה עליו, דכל הדין שאסור לאכול שלא למנויו הוא רק באחד שצריך להיות מנוי, וכ"כ בתוס' דהוה כנשים דא"צ מינוי, וצ"ע דכאן משמע דיש דין מנוי לענין קטן.

והנה תוס' בפסחים פח ע"א [ד"ה שה] כתבו דמעיקר הדין אסור לקטן לאכול קרבן פסח כיון שאינו מנוי ולא ספינן לקטן איסור בידים, אלא משום חינוך מותר ליתן לקטן וצ"ע.

ואפשר דאע"פ שקטן יכול לאכול בלא להיות מנוי אבל מ"מ לא קיים מצות הקרבת הפסח, וא"כ י"ל שהנדון בסוגיא כאן הוא לענין מצות חינוך בהקרבה ולזה יש שיעור מיוחד.

אולם בחידושי רבנו חיים הלוי הלכ' קרבן פסח [פ"ה ה"ז] כתב בדעת הרמב"ם דגם למסקנת הגמ' בנדרים דשה לבית אבות לאו דאורייתא, אין הכונה שיכולים לאכול בלא מינוי, אלא הכונה שאין חיוב למנות קטנים אבל אם רוצים להאכיל קטנים צריך למנות אותם על הקרבן, דאף קטנים איתרבו בכלל שה לבית אבות, ודבר זה מבואר ברמב"ם שקטן ששחטו עבורו קרבן פסח כשהיה קטן א"צ להביא פסח שני כשיגדיל וחלה עליו תורת הקרבת הפסח עי"ש בכ"ד.

שלד מנחת פרק לולב הגזול משה

ולפי"ז א"ש הא דקתני הכא יכול לאכול המצוה והיינו שיוכל לאכול כזית צלי, אבל
כזית צלי, דכיון שאם רוצה לאכול אם אין יכול לאכול כזית ממילא אין יכול
צריך להיות מנוי, א"כ צריך שיוכל לקיים לקיים המצוה אין יכול להיות מנוי על הקרבן.