

מדרכי המועדים

אסופת חידושי תורה על מסכתות

פסחים וסוכה

מדרכי המועדים

אסופת חידושי תורה על מסכתות

פסחים וסוכה

בעזרת החונן לאדם דעת

מרדכי בלאאמו"ר רבי שמואל ברוך שליט"א גנוט

חג הסוכות התשפ"א

ישיבת נתיבות - חכמה עיה"ק ירושלים תובב"א

לזכרון עולם יוחק בספר

לעילוי נשמת זקני

הרב אלתר אליעזר בהרה"צ רבי יחיאל פלדמן זצ"ל

נלב"ע י"ב מר חשון תשנ"ב

הר"ר זאב בהרה"ח רבי חיים שוגרמן זצ"ל

נלב"ע י"ז טבת תשס"ה

מרת אסתר בת הרה"ג ר' אברהם זרח הלוי שוגרמן ע"ה

נלב"ע ה' באלול תשמ"ח

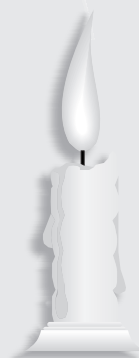
הר"ר יחיאל מיכאל בן הרה"ח רבי ברוך גנוט הי"ד

נלב"ע י"ט מר חשון תשס"ח

מרת אטה בת הרה"ח רבי יעקב צבי גנוט הי"ד

ער"ח אלול תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



תוכן הענינים

מסכת פסחים

סימן א:

בגדרי מצות הסיבה וד' כוסות..... ה

סימן ב:

בגדר מצות שמחה בליל יו"ט ראשון של פסח..... טו

סימן ג:

בדברי הר"ן דבשכח ולא היסב חוזר ושותה בהסיבה בכל הד' כוסות. כא

מסכת סוכה

סימן ד:

בענין גדרי סוכה..... כז

סימן ה:

בשורש מחלוקת אב"י ורבא בפסול סוכה הגבוהה מכ' אמה..... לט

סימן ו:

בהגדרת דין חיוב חינוך בקטן במצוות ובאיסורין..... מד

סימן ז:

בביאור פלוגתת בית שמאי ובית הלל בסוכה קטנה וגדולה..... מט

סימן ח:

בסוגיא דחקק סא

סימן ט:

בהגדרת דין גוד אסיק מחיצתא בעמוד גבוה עשרה טפחים סה

סימן י:

בהגדרת איסור ההנאה מעצי הסוכה עא



הישיבה הגדולה
נתיבות חכמה

בס"ד

בס"ד יום שנכפל בו כי טוב לסדר אשר אנו קוראים בו "והנה טוב מאד" התשפ"א

שמחה גדולה היא לראות את פרי בכוריו ופרי עמלו הטהור, של אהובינו חביבינו ויקירנו הבחור היקר והחשוב מרדכי גנוט הי"ו, אשר בשקידה ועקביות נפלאה ודבקות במטרה ובצירוף כשרונותיו המצוינים זוכה להו"ל בכמה וכמה סוגיות עמוקות במסכת סוכה ובערבי פסחים הכתובים וערוכים בטוב טעם ודעת וברוב כישרון, ואכן שמחה מיוחדת היא באשר דברים אלו נכתבו מתוך תקופה עם קשיים מיוחדים, ובחכמה ובגבורה ניצל זמנים אלו לעלות ולהתעלות, וגם זכה לשמש בשימוש חכמים בקיעות עם אביו הגאון שליט"א, בנוסף לשימוש חכמים בישבתנו הק', וזכרוני הערתו החשובה והארתו אשר הציע בסוף סי' ח', והדברים מעידים על הכלל.

והנני בברכת אוהב שתזכה לעלות מעלה מעלה בחדו"ת משמחי

לב ולהעלותם על הכתב מתוך הלב והצלחה וברכה

המברך באהבה

דניאל וולפסון

[illegible]

המחזור האחרון

110211 53

כתובת הישיבה:

רה' משה זילברג בית וגן ירושלים, טל: 02-6421002



הישיבה הגדולה נתיבות חכמה

בס"ד

ליקירי רב חביבי שוקד על דלתי תורה הקדושה
ושותה בצמא את מימיה הנאמנים.
כמר מרדכי נ"י ויזרח
רחב ליבי למראה חידושי תורתך הערבים מאד.
בעניני המועדים. הנאמרים באמת וצדק בסברא ישרה
בשפה ברורה ונעימה ובמיטב הגיון.
הנני לברכך מקרב לב אוהב שתלך מחיל אל חיל
בכשרונותיך הברוכים ובכוחותיך הסגוליים שחוננת בהם
בעלייתך מעלה ותזכה להיות דבוק תמיד בעץ החיים.

הכו"ח לכבודן של עמלי התורה"ק

משה דוד לנדא

כתובת הישיבה:

רח' משה זילברג בית וגן ירושלים, טל: 02-6421002

בפתח



כּוּס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבָשָׂם ה' אֶקְרָא.

שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן זה שזיכני בחסדי שמו יתברך לעמול בסוגיות מסכתות פסחים וסוכה, שנלמדו ונתלבנו ביני עמודי בזמן קיץ וזמן אלול התש"פ. כידוע לכל, לימוד התורה"ק בשיבה"ק בזמנים אלו לוו בהפרעות גדולות ובחבילי טרדין שהשתרגו על בני הישיבות בעקבות מחלת הקורונה ה", וכמאמר ז"ל (ילקוט"ש קהלת רמז תתקסח) "אמר רבי חנינא בר פפא תורה שלמדתי באף נתקיימה לי". אילו פינו מלא שירה כים ולשונו רינה כהמון גליו אין אנחנו מספיקים להודות לך ה' אלוקינו נותן התורה, שזיכנו לעסוק בד"ת גם בזמנים קשים אלו.

אבוא בהודאה רבתא למורי ורבותי רבני ישיבת "נתיבות חכמה" בראשות רבותי ראשי הישיבה הגאון רבי דניאל וולפסון שליט"א והגאון רבי ברוך נויברט שליט"א, המאלפים אותנו בינה ודעת להשתלם בתורה הקדושה. להגאון רבי משה לנדא שליט"א מראשי הישיבה, המביאנו בשערי העיון ובשערי דעת וחכמה ויר"ש טהורה, ולהרה"ג רבי יעקב אנגל שליט"א, נו"נ בשיבה"ק, שנתלבנו עימו כו"כ מהסוגיות שעסקנו בהם במסכת סוכה ונעזרתי רבות מדרכי המיוחדת בהבנת הסוגיות לעומקם. ותודה מרובה להרה"ג רבי הלל מן שליט"א נו"נ בשיבה"ק על סיועו הרב בשמעתתא. ישלם השי"ת שכרו בכפל כפלים.

אודה מקרב לב לידידי הבה"ח המו"מ בתורה ויר"ש משה שטרן נ"ו שזכיתי ואנו לומדים יחדיו בחברותא כבר כמה שנים בדיבוק חברים ועימו נתלבנו הסוגיות שבמסכת סוכה, בין בשבתנו בשיבה הק' ובין בלמודינו בבית דרך הטלפון. יזכה השי"ת לעלות מעלה בתורה ויר"ש כשאפתו הטהורה.

אשא עיני אל ההורים, אאמו"ר הגאון רבי שמואל ברוך שליט"א, מראשי ישיבת משאת המלך ומח"ס נודעים, עימו למדתי בחברותא, בעת 'סגר הקורונה',

את הסוגיות בפרק ערבי פסחים, והוא שעודדני והמריצני לעלות על הכתב את הדברים. ולאמי מורתי היקרה והמסורה תליט"א, הדואגים לי לכל צרכי ברו"ג, במסירות ובדאגה אין קץ, כדי שאשקוד על דלתי תורה. שלי - שלכם הוא. יזכה אותם השי"ת לרוות מכל יוצ"ח רוב נחת דקדושה באושר ועושר ובריאות איתנה עד בלי די באריכות ימים ושנים ולחזות בפני משיח צדקנו בב"א.

והברכה אחת היא לסבי הרה"ג רבי יעקב צבי גנוט שליט"א וסבתי מרת מיכל תחי', לסבי הרה"ג רבי אברהם זרח שוגרמן שליט"א וסבתי מרת חיה תחי', לסבי הר"ר משה דוד מאיר וסבתי מרת ציפורה תחי' ולסבתי מרת ברכה פלדמן תחי' המוסרים נפשם למעננו בכל דבר וענין. ברך ה' חילם ופועל ידם תרצה.

יהא רעוא שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי. גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך.

מרדכי בלאאמו"ר הגרש"ב גנוט

חג הסוכות תשפ"א

פסחים



סימן א

בגדרי מצות הסיבה ומצות ד' כוסות

- א.** איתא ברמב"ם (פ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ז - ח'): "בכל דור ודור חייב אדם להראות^א את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים, שנאמר "ואותנו הוציא משם" וגו'. לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכל אחד ואחד בין אנשים ובין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם וכו' אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, אישה אינה צריכה הסיבה ואם אישה חשובה היא צריכה הסיבה וכו' ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך", עכ"ל. וכן פסק השו"ע (סי' תע"ב ס"ב) וז"ל: "יסדר שולחנו יפה וכו' ויכון מקום מושבו וישב בהסיבה דרך חירות.
- ב.** בחידושי מרן הגרי"ז הלוי (שם) דייק מדברי הרמב"ם דס"ל דמצות הסיבה הינה מצוה בפני עצמה, שיאכל וישתה בלילה הזה כשהוא מיסב בדרך חירות, רק שחכמים קבעו לאותה זמן בשעת אכילת מצה ושתיית ארבעה כוסות. והיינו שנאמרו תרי דינים בליל הסדר, האחד שיאכל כזית מצה וישתה ד' כוסות של יין. והשני שיהיה מיסב בהם, אך אין זה תליא בזה. והראיה ממה דכתבו הרמב"ם והרמ"א דהמובחר הוא שיסב בכל

א. שמעתי לדקדק מפי מוריניו הגאון ר' אלעזר מאירוביץ שליט"א דהלא הנוסח הפשוט הוא "חייב אדם לראות את עצמו" וכו' ואילו הרמב"ם כתב "להראות" דהיינו שאף שאינו מרגיש דרך חירות, מ"מ יש דין שיראה עצמו. ולכא' נראה דלש' הרמב"ם זהו עיקר דין החירות שיראה עצמו. ונפק"מ נוספת בדברי הרמב"ם הללו תלויה לכא' בעיקר מהות מצוות חירות, האם הוא דין בהרגשת החירות א"ד דהוא רק לזכר מה שנאמר "ויסב את העם", כמש"כ במדרש, עי' בספר דבר למועד לאאמו"ר שליט"א שהאר"ק לדון בזה. והנה לפי הרמב"ם הנ"ל נראה שהוא רק דין לזכר ובאמת לא בעינן שירגיש תחושת חירות, דהעיקר הוא שיראה עצמו.

הסעודה ובכך מקיים בהידור את מצות ההסיבה בכל ליל הסדר, רק מ"מ עיקר מצוותה היא בשעה שאוכל את כזית המצה ושותה הד' כוסות, אבל ודאי שבעיקר מצותה אין לה קשר וקיום עם ענין מצות מצה וד' כוסות.

ולפי זה אם יאכל מצה או ישתה יין בלא הסיבה, אין כאן שום גריעותא בעיקר מצות האכילה או השתייה, שנעשו הם בשלימות, רק שחסר במצות ההסיבה שעכ"פ אותה יהיה אפשר לקיים לאחר מכאן, דהרי לפי שמצות הסיבה היא מצוה בפנ"ע, יהיה אפשר לקיימה גם בשאר אכילתו ושתייתו (רק שקבועה לכתחילה בשעת המצה והד' כוסות).

וביאור דברי מרן הגרי"ז בדעת הרמב"ם תמוהים לכאורה עד למאד, שהרי הביא בתחילת הענין שהרמ"א פסק גם כן שמצוה לכתחילה ליסב בכל הסעודה, אולם מאידך מביא הוא את פסק המחבר דאם שכח ולא היסב בשעת שתיית הד' כוסות שצריך לחזור וליסב, ואף הרמ"א מוסיף דה"ה אף בשעת אכילת המצה אם שכח ולא היסב שצריך לחזור ולאכול בהסיבה. ולדברי הגרי"ז עד כמה ששני המצוות חלוקות זו מזו, מצות מצה וד' כוסות ומאידך מצות הסיבה, הלא גם אם ישכח ולא יאכל או ישתה בהסיבה, לא נחייבו לשוב לאכול ולשתות בהסיבה, מהטעם דמצות ההסיבה הינה מצוה בפני עצמה

ואפשר לקיימה לאחר מכן, (ולכאורה בפשטות גם הרמב"ם ס"ל דבעינן לחזור ולשתות בהסיבה ויל"ע האם אכן קשה כן גם לדבריו).

ואכן הפרי חדש (שם בסוף הסעיף ד"ה ומ"ש דלכתחילה) כותב דאין נכון לומר דצריך לכתחילה ליסב בכל הסעודה, דאינו מעיקר הדין אלא דיש ענין ומצוה מן המובחר ליסב בכל הסעודה, אך ודאי שאינו דין לכתחילה וכפשטות לשון הרמב"ם: "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך".

ואולי אפשר לומר בדוחק דמה דכתב הרמ"א דאיכא דין לכתחילה ליסב בכל הסעודה, באמת אין כוונתו שהוא דין לכתחילה מעיקר הדין, דחובה לקיימו. אלא שהוא מצוה מן המובחר וענין בלבד. ויש לדקדק דסו"ס נוקט הרמ"א בלשון "לכתחילה" ואילו הרמב"ם נוקט לשון "מצוה מן המובחר".

והנה גם בדעת הרמב"ם עצמו לכאורה קשים הדברים, דמחד גיסא כתב הרמב"ם שלהיסב בכל הסעודה הוא מצוה מן המובחר ואילו מאידך כתב הרמב"ם בסוף דבריו: "ושאר אכילתו וכו' ה"ז משובח, ואם לאו אינו צריך". והנה אם כוונת הרמב"ם שזוהי רק מצוה מן המובחר ותו לא, האיך היה עולה על הדעת לומר דבאם לא היסב באכילתו ושתייתו בכל

הדברים עדיין אינם מחוורים כל צורכם. **ולכאורה** יש להוסיף ולהקשות עוד, דהגרי"ז מוסיף שם דאמנם כך היא שיטת הרמב"ם דחלוקה מצות הסיבה ממצות מצה וד' כוסות, אך המעיין ברא"ש ובתו"ס יחזה שחלוקים בדעתם על שיטת הרמב"ם, יעויי"ש. והנה אי נימא דמצות הסיבה היא דין בקיום מצות מצה וד' כוסות, לכאורה איך כל אלו הפטורים ממצות הסיבה (כדוגמת נשים) יוכלו לקיים את מצוות הסדר, והלא ישנו דין במצות המצה והד' כוסות שמחויבים לקיימם בהסיבה דווקא.

וצריך לומר דצורת קיום מצה והד' כוסות יש לה ב' פנים, לאלו החייבים בהסיבה, ולדידהו אי לא קיימו מצות הסיבה לא יצאו ידי חובה. ומאידך לאלו הפטורים מהסיבה דלדין מעשה המצוה יהיה ללא הסיבה, דלהם לא מורגשת תחושת חירות ע"י הסיבה ובאכילה לבדה יקיימו המצוה כהלכתה.

ג. ובעיקר חיוב ד' כוסות, הנה התוספות בריש פרק ערבי פסחים (פסחים צט, ב ד"ה לא יפתחו) מדקדק דמשמע מתוך לשון המשנה: "לא יפתחו לו מארבעה כוסות של יין", דאין חיוב בשתיית הארבע כוסות אלא לבעל הבית, והוא מוציא את בניו ואת ביתו בכוסותיו. וכתבו התוס' דסברא היא לומר כך, דמאי שנא ארבע

הסעודה שחוזר לאכול ולשתות שוב בהסיבה, הלא אין זה אלא מנהג וענין בלבד. ומוכרחים אנו לומר דאף הרמב"ם סובר דאיכא דין לכתחילה ליסב בכל הסעודה. ולפיכך היה מקום וצד לומר דבעינן לחזור שוב ולאכול בהסיבה, לקיים את הדין לכתחילה. ועל כך אומר הרמב"ם דאף על פי כן "אינו צריך".

והצעת הערה זו לפני מורינו הגאון רבי אלעזר מאירוביץ שליט"א והשיב לי דמדקדוק זה באמת נראה שכך סבר הרמב"ם, אולם לפי"ז תתעצם התמיהה בדברי הרמב"ם, דמדבריו משמע שרק אם לא היסב בשאר הסעודה הוא דאינו חוזר, אך בכזית המצה והד' כוסות ודאי שצריך לחזור וליסב בהסיבה. ודלא כהבנת הגרי"ז בדברי הרמב"ם.

ובספר מאורי המועדים (להגרמ"ד סולוביצ'יק שליט"א, עמוד טז) כתב דיתכן לומר דמה שכתב הרמב"ם ד"אינו צריך" כוונתו הוא על מה דקאי לעיל שכתב שם: "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו", עכ"ל. ועל זה קאי דאם לא היסב אין צריך לחזור וליסב ויצא ידי חובה בזה. לאפוקי משיטות הראשונים שכתבו דצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה. וכפי הבנת הגרי"ז בדברי הרמב"ם, וצ"ע. ומ"מ לביאור הגרי"ז בדעת הרמב"ם ובדעת הרמ"א

(קו, א): "תנו רבנן "זכור את יום השבת לקדשו", זוכרהו על היין, אין אלא ביום, בלילה מנין, תלמוד לומר "זכור את יום השבת לקדשו" וכו'. ובתוס' שם מבאר את דברי הברייתא דזכרוהו משמע דווקא ביין כפי שכתוב "נזכירה דודיך מיין" וכו'. ומוסיפים שם התוספות כפי דברינו לעיל, דנראה דמה דמקדשים דווקא על היין הוא אינו חיוב ממש, אלא רק אסמכתא בעלמא, דהחיוב נאמר דווקא על הזכרת השבת אך לא על עיקר הקידוש ביין דאינו אלא מדרבנן.

ומוכיחים כך התוספות ממה דאיתא בנזיר (ג:ד.), דאומרת שם הגמ': "מיין ושכר יזיר" וכו' שהוא מבעי ליה לאסור יין מצוה כיין הרשות. ופרכינן "מאי קדושתא ואבדלתא, הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני". ומבארים התוספות דשו"ט בגמ' דלמה הוצרך להביא דרשה מפורשת שנאסר ביין מצוה כיין הרשות, הרי אין שום חיוב שנאמר בסיני לקדש בדווקא על יין ופשיטא שיהיה אסור בזה.

והיינו שקושית הגמ' הינה בדרך תמיהה, דלמה לי קרא לאסור נזיר, הרי בין כך אין חיוב שתייה ביין. וחזינן מדברי התוספות דשתיית יין אינה חובה מדאורייתא, אלא רק אסמכתא בעלמא ומדרבנן בלבד. וכשיטת התוספות, כן דעת הרמב"ם (פכ"ט מהלכות שבת). וכך נקטו כדבריהם עוד

כוסות מקידוש ששם ודאי מוציא הבעל הבית את בני ביתו בכוסו, עכ"ד. ודימוי התוס' לכאור' תמוה שהרי ענין ארבע כוסות הוא זכר לארבע לשונות של גאולה וכפי שנאמר בבראשית רבה (פ"ח סימן ה' אות יא"ג): "וכוס פרעה בידי, מכאן קבעו חכמים ארבעה כוסות של לילי פסח. אמר ר' הונא בשם ר' בניה כנגד ארבעה גאולות שנאמרו במצרים (שמות ו, ו) "והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי", עכ"ל המדרש.

ולכאורה ענין הד' כוסות אינו בברכה שעליהם, אלא בשתיית היין דווקא לזכר הגאולה (וכפי שנבאר להלן במהות ה"זכר לגאולה" ובשתיית כוסות של יין דווקא). וכמו גבי מצה ומרור שכל סיבתם ועניינם הוא דווקא באכילת המצה והמרור האכילה וכפי שנאמר (במדבר ט, יא): "על מצות ומררים יאכלהו", שכל הענין הוא בעצם האכילה. ובפשטות כן הוא הדין אף גבי מצות ד' כוסות שעניינם הוא בלשתות דווקא את היין זכר לגאולה. והאין יוכל להוציא את בני ביתו באכילתו ושתייתו. שכאשר הדיון הוא גבי הקידוש שפיר מוכן דאינו ביין דווקא, אלא בהזכרת יום השבת, שאמנם נעשית על ידי יין, אך אין העיקר בשתייה אלא בברכה ובהזכרת היום. ולפיכך שייך להוציא מדין "שומע כעונה" את בני ביתו בברכה.

וכך מבואר אף מדברי התוספות לקמן בסוגיא דקידוש, דאיתא שם בגמרא

כמה מן הראשונים.

אולם מאידך גיסא רש"י שם פליג על שיטת התוספות וס"ל דשתיית יין הינה חיוב מדאורייתא. וכך כותב שם: "הרי מושבע ועומד וכו', דכתיב 'וזכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו על היין וכו' וקי"ל דנשבע לבטל את המצוה פטור דלא אתיא שבועה ומבטלא מצוה" וכו', עכ"ד. ומדבריו אלו משמע וכן ממה שפרש שם את קושיית הגמרא כפשטותה, דאין ד' הגמ' בדרך תמיהה, אלא דהאיך אפשר שיחול עליה שם נזירות, הלא הוי כנשבע לבטל את המצוה, דשתיית יין בקידוש דבר תורה היא.

ובשיטת רש"י נראה דכן ס"ל להר"ן, ממה שכתב גבי הסוגי' דנר חנוכה ונר ביתו, דקידוש על ידי יין הוא חיוב מדאורייתא (כך מוכיח רעק"א בחידושי, הובאו דבריו בביאור הלכה סימן רע"א ד"ה מיד, וכך הוכיח אף מדברי הרשב"א, יעו"ש). ואמנם בעיון בדברי הר"ן לכאורה נראה שאדרבה סובר הוא שיוצא ידי חובה מדאורייתא אף על ידי פת ולא דווקא על ידי יין, יעו"ש².

ועל כל פנים התבאר שחולקים רש"י ותוספות האם יין הינו חיוב בעיקר הקידוש, כחלק מחיוב זכירת השבת. או שהינו רק אסמכתא בעלמא והעיקר הוא ההזכרה. והנפק"מ בשיטותיהם (חוץ מכה"ג שלא היה יין שלרש"י לא יצא ידי חובה), לכאורה תבואר על פי מה שכתב המגן אברהם (סימן רע"א והובא דבריו בביאור הלכה שם) דמעיקר הדין יוצא אדם ידי חובתו בהזכרת השבת כשאומר "ויכולו" בשעת התפילה בליל שבת, אולם לשיטת רש"י שמעיקר הדין צריך להזכיר שבת דווקא על היין, אם כן באמירת "ויכולו" בשעת התפילה לא יצא ידי חובה. וכל דברי המג"א יהיו עכ"פ לשיטת התוספות שאין חיוב מעיקר הדין להזכיר על היין.

ה. והיוצא מזה לסוגיין, דלפי זה תתעצם עד למאד הקושייה בדברי התוספות, דמהתם מוכח להדיא דאין דין בקידוש בליל שבת לקדש דווקא על יין, אלא כל שהענין הוא בברכה ובהזכרת השבת ושפיר יוכל להוציא את בני ביתו בברכתו, אך הכא לכאורה כל ענין ד' כוסות הוא

ב. בעיקר שיטת רש"י שם, התוס' רי"ד הביא בשם המורה בפרדס (אולי כוונתו לס' הפרדס המיוחס לרש"י), דהחיוב מדאורייתא בהזכרת שבת הוא בין בין ובין בפת. וסותר בזה לכאורה את שיטתו בנזיר (כך הקשה אאמו"ר שליט"א). ועוד צריך עיון בעיקר שיטת רש"י, שלא מצינו בדברי הפוסקים שישנה שיטה המצריכה לקידוש דווקא יין וזהו עיקרו של הקידוש, ואדרבה, אפשר לקדש על הפת, כנודע. ועוד שלפי שיטתו האיך באמת אפשר להוציא את בני ביתו בקידוש, הלא יש דין בשתיית יין דווקא, ומה יועיל להשומעים שהמוציאם ישתה את היין.

הסיבות המוזכרות במשנ"ב בהלכות פסח (סי' תעב סק"ד) גבי ההלכה דקידוש ליל הסדר יכול להעשות אך ורק משעת צאת הכוכבים, משתחשך, דלא תימא דס"ד דלפי שיש מצוה להקדים ולמהר להתחיל את סדר הפסח, יוכל כבר להוסיף מחול על הקודש, דהיינו כבר מערב הפסח, קמ"ל דכיון דבעינן שיהיה הקידוש במקום סעודה, והיינו אף בשעה שראויה לאכילה. ולפי שמצה הוקשה לפסח, כפי הנאמר "על מצות ומרורים יאכלהו" ופסח אינו נאכל אלא בלילה, מוכרח אם כן גם הקידוש להיות בשעה הראויה למצה דהיינו משתחשך.

ומוסיף שם המשנ"ב טעם נוסף, דלפי שכוס הקידוש הינו אחד מד' כוסות וכלהו בתר הגדה ומצה ומרור גרירי בעינן משתחשך. ואולי אפשר לומר דהטעם השני אינו אלא לשיטה הסוברת ד' כוסות הם ד' כוסות של ברכה, דלכאורה כוונת המשנ"ב דלפי שהקידוש הינו חלק מהד' כוסות הנאמרות כחלק מהברכות, אם כן בעינן בשעה הראויה לאכילה שנגרר אחריהם. אולם לשיטות הסוברות דאין ענין ד' הכוסות על הברכה בדווקא, אלא עיקר עניינם הוא חלק ממצות החירות ודינם בשתייה דווקא, אם כן מדוע בעינן שיגרר הקידוש אחר הכוסות, דסו"ס אין קשר בין הקידוש להגדה או המצה, דאין דין ד' כוסות על הסדר. שאמנם נתקנו לכתחילה על הסדר, אך

דווקא לשנות את היין שבד' הכוסות, זכר לגאולה, וצ"ב.

ובישוב הדברים, בחידושי הגר"ז (שם פ"ט) הביא להקשות בשם אביו מרן הגר"ח כקושיא הנ"ל דמה ענין ארבע כוסות לקידוש. ויישב דמוכח דלשיטת התוספות אין הענין בארבע כוסות מצד שתייתן, אלא בברכות שעל הכוס. והרחיב לבאר זאת הגרצ"פ פראנק זצ"ל בספרו מקראי קודש (פסח ח"ב סימן כ"ט) דכוונת התוספות שעצם שתיית הד' כוסות היא חלק מכלל ההגדה דהיינו שכוס הראשון נתקנה על הקידוש שבהתחלה, הכוס השניה נתקנה על אמירת עצם ההגדה [מגיד], הכוס השלישית נתקנה על ברכת המזון והכוס הרביעית על אמירת ההלל. ונמצא שכל ארבעת הכוסות נתקנו כבכל קידוש, על הברכה דווקא. ועל כן יוכל בעל הבית להוציאם בכוסו דלפי שהעיקר היא הברכה יוצאים הם בברכתו מדין שומע כעונה וככל דיני קידוש. וכמו שבקידוש אמרינן שאין העיקר הוא ביין, כן הוא הדין בד' כוסות שעיקר הענין הוא בברכה שעליהם. וכבר קדמוהו בביאור זה כמה מהראשונים, עיין באורחות חיים (הלכות ליל הפסח סימן ז) במה שהביא בשם הרא"ה, יעו"ש.

וחשבתי לומר דהנפק"מ בשיטותיהם האם ד' כוסות הוא דין כוס של ברכה, או דין שתייה, יהיה תלוי לכאורה בב'

כוסות, ומצות חירות². ולפי זה ודאי דאין לומר דהחיוב בד' כוסות נאמר דווקא היכא דמתקיים הדין חירות, ולפיכך בעינן שכל אחד ואחד מבני הבית ישתה ואין הבעל הבית יוכל להוציאם ידי חובה. דמדברי הש"ס הנ"ל מבואר איפכא, דאפשר שיקויים חיוב הד' כוסות על אף דלא נתקיים מצות החירות. ואם כן אף האחר האמור בזאת צריך עיון מדוע באמת צריך שכל בני הבית ישתו, ולא מועיל שבעל הבית יוציאם ידי חובתם מדין שומע כעונה.

ז. וביישוב התמיהה, בחידושי מרן רי"ז הלוי שם מוסיף לבאר שם דבאמת עיקר מצות ד' כוסות היא הברכה שעליהם וכפי הנתבאר (ומוסיף להוכיח כן מדברי הגר"א עיי"ש) ובאמת לא אכפת לן האם המברך שותה או אחר. אולם על כל פנים נראה דהדבר שנוי במחלוקת ראשונים, דהנה התוספות לקמן (קז, א ד"ה אם) נקטו דשיעור כוס של יין מארבע כוסות הוא מלא לוגמיו והיינו רוב רביעית, ומה שנאמר בגמ' "רובא דכסא" היינו דשיעור רוב רביעית באדם בינוני הוא מלא לוגמיו ובאמת בעוג מלך הבשן אה"נ בעינן שיעור רב מזה, דהעיקר הוא מלא לוגמיו, בפה שכל אדם. והיינו דהתוספות סבורים דדין שיעור שתיית ד' כוסות הוא כבכל קידוש,

לשיטתם לכאורה יצא אף ששתהם שלא על הסדר.

ו. ואולם עתה יש להבין מדוע באמת בעינן שכל אחד ואחד ישתה כוס לבדו, דמה שנתבאר שד' כוסות הינם כוסות של ברכה ולפיכך מוציא הבעל הבית את בני ביתו ידי חובה, הינו ביאור רק בסלקא דעתך דהתוספות, אולם למסקנא מחמיר התוספות שיש להחמיר שכל אחד מבני הבית ישתה בפני עצמו, ד' כוסות. ולא מהני מה שהבעל הבית מוציאם ידי חובה, מדין שומע כעונה.

והיה מקום לומר, כפי שכתבנו לעיל דשמא יש דין דווקא בשתייה, שזהו דרך החירות וענין הארבע לשונות של גאולה לשתות דווקא את היין. אולם לכאורה זה אינו, דהנה בגמ' קח ע"ב איתא: "אמר ר' יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות אלו צריך שיהיה בהם כדי מזיגת כוס יפה וכו' שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא". ופרש"י ורשב"ם: "ידי יין יצא, ששתה ארבעה כוסות. ידי חירות לא יצא, כלומר אין זו מצוה שלימה שאין חשיבות אלא ביין מזוג" וכו', עכ"ל.

והמתבאר שדין חירות חלוק בעצמותו ממצות ארבעה כוסות. והינם שני מצוות נפרדות, מצות היין דהיינו ארבע

ג. ומדברי הש"ס אלו לכאורה ישנה הוכחה נוספת לדברי הגרי"ז לעיל, דמצוות הסיבה ומצוות ד' כוסות חלוקות זו מזו.

שעיקר החיוב הוא מלא לוגמיו ותו לא.

אולם מאידך גיסא, מדברי הרמב"ם (פ"ז מהלכות חו"מ ה"ט) נראה דשיעור ארבעת הכוסות אינו כשיעור גבי קידוש. דכתב שם: "ואם שתה מכל כוס מהן רובו, יצא". ואילו גבי קידוש (בפכ"ט מהלכות שבת ה"ז) נקט דהשיעור הינו מלא לוגמיו. ומשמע מדבריו דהשיעור הוא רובא דכסא ולא מלא לוגמיו, וכפשטות הגמרא לכאורה. וכן כתב אף הרמב"ן (הובא דבריו בב"י ובשו"ע או"ח סימן תע"ב סעיף ט') דהשיעור הוא רובא דכסא אף דהכוס גדולה ומחזיקה כמה רביעיות (וכן הוא בר"ן, רק דסברי ליה דבעינן רוב רביעית אף כשהכוס מחזיקה כמה וכמה רביעיות).

ומבאר הגרי"ז בסברת הראשונים דרק גבי קידוש סגי בטעימה בלבד, דגבי קידוש הענין הוא בברכה שעל הכוס ולא בעצם השתייה ולכן לא חייבהו לשתות אלא מספיק שיטעם ותו לא. וזה בעצם שיעור כמלא לוגמיו. אולם גבי ד' כוסות סברו הראשונים דעיקר המצוה הוא בשתייה ולכן לא סגי שישתה כמלא לוגמיו ותו לא, אלא בעינן שישתה את כל רביעית היין. ואמנם אם שתה רוב כוס סגי, דרובא ככולא דמי. אך במלא לוגמיו ודאי לא סגי, דזה שייך רק בטעימה בעלמא, אך פה כל עיקר החיוב הוא בשתיית הכוס (וסברא זו מבוארת בדברי הב"ח שם).

ולכאורה דברים אלו מפורשים בדברי הרמב"ם בהלכות פסח (פ"ז ה"ז) שכתב וז"ל: "וכל אחד ואחד וכו' חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין", הרי דעיקר המצוה היא לשתות יין בדווקא. אך תוספות שדימו דינא דקידוש לדינא דד' כוסות כפי המבואר כנ"ל בראשית דבריהם, סברו שלכן יצא ידי חובה אף אם ישתה רק מלוא לוגמיו, דהעיקר הוא הברכה שעל הכוס ולא השתייה.

ואמנם מבאר הגרי"ז, דבאמת הרמב"ם אינו חולק שאין ד' כוסות נחשבים לכוסות של ברכה, אלא באמת תרתי איתנהו במצות הד' כוסות. דכך הוא המבואר בדברי הרמב"ם המובא כבר לעיל, שכתב שם שעיקר מצות ליל הסדר הוא "לראות את עצמו כאילו יצא עתה ממצרים וכו' לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" (יעויין לעיל בדברי הרמב"ם המלאים). וחזינן דהעיקר במצות ד' כוסות הוא ה"חירות".

ומקור דברי הרמב"ם אלו מפורשים בגמ' להלן (דק"ט ודקי"ז) ד"ארבעה כסי תיקנו רבנן דרך חירות". הרי דזהו יסוד שתיית ד' הכוסות, לשתות דרך החירות. אך זה אמנם דגם עיקר מצות הארבעה כוסות הוא שיהיו כוסות של ברכה, וכדברי הגמרא שם: "ארבע כסי וכו' כל חד וחד נעביד ביה מצוה". דהיינו דבעינן לשתותם

דמצות ד' כוסות אינה קשורה למצות חירות, דלפי הנתבאר בכל זאת באמת תרתי דיני איתנהו במצות ד' כוסות גם דין החירות וגם דין הברכה. והכל הפלא ופלא.

ח. לאור כל זאת הדרי' לבאר את הקושיא המובאת לעיל מהו הביאור בדברי הרמ"א [והרמב"ם] דמחד גיסא נקיט דאיכא מצוה ליסב בכל הסעודה והיינו דמצות חירות ומצות ד' כוסות חלוקות זו מזו וכפי שביארנו שם בדעת מרן הגרי"ז. ומאידך גיסא נקיט הרמ"א דאם שכח ולא היסב בד' כוסות, שצריך לחזור ולשתות בהסיבה. וחזוין דאין שני המצוות חלוקות זו מזו, אלא חד הם ולכך בעינן לחזור וליסב, כיון דלא קיים בשלמות את המצוה (ובפשטות קשה כן אף לדברי הרמב"ם וכמשנ"ת לעיל).

אלא דלפי המבואר בכל זאת אתי שפיר, דודאי בעיקר שורש הדין מצות ד' כוסות ומצות הנהגת החירות חלוקות הן זו מזו. דדין אחד נאמר שיהיה באותו הלילה אוכל ושותה ומתנהג בדרך חירות. ומאידך נאמר דכל עניינם של ד' כוסות ושורש עיקרם, הוא בברכה שעליהם, ככוס של קידוש. וזה עיקר התקנה של ד' כוסות לשתותם על סדר הקידוש, ההגדה, ברכת המזון וההלל וכפי שביארנו לעיל.

אולם צריך לומר דמכל מקום נאמרו עוד שני דינים, שאמנם לא נאמרו בעצם

על סדר הברכות ומשום הכי אומרת הגמ' בדף ק"ח דלא יוצא ידי חובה אם ישתה את ד' הכוסות בבת אחת. דודאי גם השתייה על הסדר עיקר דין המצוה הוא.

ומבואר בזאת, דבאמת איכא שני דינים בגדר חיוב ד' כוסות. האחד דצריך לשתותם דרך חירות והשני דבעינן לשתותם על סדר הברכות. ועל פי זה יובנו גם דברי התוספות במסקנת דבריו ודברי הראשונים אף בסלקא דעתך עד למאוד. דמה דבעינן דכל אחד ואחד מבני הבית ישתה ולא מהני מה שהבעה"ב מוציאם ידי חובה, הוא משום דתרתי דיני איתנהו במצות ד' כוסות, דאמנם מצד מה דהם נחשבות לכוס של ברכה יהיה אפשר להוציא את בני ביתו. אולם כיון דאיכא דין נוסף, דין החירות, שהוא נעשה על ידי שתיית היין לא אפשר במה שהבעל הבית מוציאם, אלא בעינן שכל אחד ואחד מבני הבית ישתו. וזו אם כן אף כוונת הגמרא "שתאן חי, ידי יין יצא. ידי חירות לא יצא". דלענין השתייה על סדר הברכות בזה על כרחך יצא ידי חובה, דסו"ס שתה יין על הסדר. אך לגבי דין החירות לא יצא ידי חובה, דסוכו"ס בהכי לא מתקיים חירות כתיקונה. ולהיפך באם שתה את הכוסות בבת אחת שלא על הסדר, שתייה בדרך חירות מיהא איכא אך משום שתייה על הסדר ליכא, ובזה לא יצא ידי חובה, וא"כ לא קשה מד' הגמרא, דבאמת א"א להוכיח משם

ולפיכך חייבוהו לחזור וליסב דעל זה תוקן עיקר החירות. ודין נוסף שנאמר בעיקר חיוב מצות חירות הוא שלכתחילה ומצוה מן המובחר שיסב בכל הסעודה. ועדיין אין זה מצוה המעכבת. אך שני הדינים אינם סותרים אחד את חברו, דשורש שני המצוות חלוקות אולם נוספו בהם עוד שני חידושי דינים. והשתא שפיר יובן מדוע מצד אחד נקטו הפוסקים שיסב כל הסעודה. ומצד שני בכה"ג ששתה ללא הסיבה, דבעינן שיחזור ויסב.

חיוב מצוות החירות והד' כוסות אולם נאמרו בעשייתן. האחד נאמר במצות ד' כוסות, שזה אמנם שעיקר דינם הוא בברכה שעל הכוס. אך חוץ מכך נאמר דין נוסף שתהיה שתייתם בדרך חירות, דהיינו כשהוא מיסב. דמה שנאמר ד"יראה עצמו כאילו יצא עתה ממצרים" לכתחילה נתקן על עיקרי מנהגי ליל הסדר, אכילת כזית המצה וד' הכוסות. ואף דאין זה עיקר הד' כוסות אולם זהו דין הנאמר גם כן בעשיית הד' כוסות.



סימן ב

בגדר מצות שמחה בליל יו"ט ראשון דפסח

באותו הרביעית ומאי שנא יו"ט דפסח משאר הימים הטובים והמועדים.

ובביאור הענין רצה אאמו"ר שליט"א לחדש ע"פ יסודם של רבותינו האחרונים ז"ל (ראה באבי עזרי ריש הלכות תפילה ועוד), דהנה כבר פסק הרמב"ם דמדאורייתא די לצאת ידי חובת תפילה בהמלכה, בקשה והודאה בלבד [דהיינו דסגי לומר: מלך העולם מודה אני לך, תן לי שפע] וכדו' ויצא בזה ידי חובת תפילה. והנה יש לדון דאכתי אחר שתיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה נוסח תפילה כסדרה, האם בכה"ג שיזכיר את נוסח התפילה מדאורייתא יצא ידי חובת תפילה עכ"פ מדאורייתא. וכתבו רבותינו האחרונים דאחר שכבר ייסדו לנו חכמינו נוסח התפילה, כביכול הגדירו הם מחדש מהו התפילה. שבכוחם של חז"ל להוסיף ולקבוע הרחבה לדברי התורה (שיש כח בידי חז"ל להגדיר ולקבוע את דיני התורה) וממילא נוסח התפילה המקורי מתבטל בצורתו המקורית ואם אדם אמר נוסח תפילה המועיל צה"ת, הנה אחר שקבעו חז"ל נוסח תפילה, לא יצא י"ח אף הדין דאורייתא.

ודברים אלו לכאורה מיוסדים כבר בדברי התוספות בסוכה (ג, א ד"ה דאמר

א. פסחים קח, ב, "אמר ר' יהודה אמר שמואל ארבעה כוסות אלו צריך שיהיה בהם כדי מזיגת כוס יפה וכו' שתאן בבית אחת רב אמר ידי יין יצא ידי חירות לא יצא". ופי' הרשב"ם: "משום שמחת יום טוב כדתניא לקמן (קט, א) ושמחת בחגך, במה משמחו ביין". ובתוספות הביאו את פירושם והוסיפו דסלקא דעתך לומר דלפי שתיקנו רבנן שישתה באותו הלילה ד' כוסות, לא יצא ידי חובת שתיית יין מדין שמחת יום טוב, אלא אם כן ישתה את כל הד' כוסות בשלמותם. וקמ"ל, חידשה הגמרא דאף בכה"ג שישתה את כל הד' הכוסות בבית אחת, אמנם ידי חובת ד' כוסות לא יצא ידי חובה, אך מכל מקום ידי שמחת יום טוב יצא ידי חובה.

ולכאורה דברי התוספות תמוהים עד למאד דמה הוא אמינא וסלקא דעתך לומר כך, שהרי ענין שמחת יום טוב ביין ובבשר הוא בכדי לענג את הגוף. ומשום שהשפעת היין גורמת לשמחת יתירה נתקן לשתות רביעית יין, אך אם בסופו של דבר שתה רביעית יין, כפי השיעור שקבעו חז"ל בכל המועדים, ושמח והתענג מכך, מדוע שנאמר דרק אם ישתה ד' כוסות יצא ידי חובת שמחה, הלא סוכו"ס שמח

לך) לגבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל בפסול סוכה קטנה וגדולה. דמקשינן שם התוספות על מה דאיתא בברכות (יא, א) "אמר ר' יוסף עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום" ומייתי ראייה התם ממעשה דר' יוחנן החורני שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ואמרו לו זקני בית שמאי אם כן היית נוהג כל ימך, לא קיימת מצות סוכה כל ימך. ומסקינן התם דהלכה כר' יוחנן החורני והיינו כבית הלל (שם מיירי בסוכה גדולה דהלכה כב"ה אולם בסוכה קטנה מסקינן דהלכה כב"ש). ותמהו התוספות על כך וז"ל: "וכי צריך ראייה על זה היכא דהלכה כב"ש שאם עשה כב"ש לא עשה ולא כלום". ויישבו התוספות: "וצריך לומר דאיצטריך התם לאיתויי היכא דב"ה מחמירים בדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפילו מדאורייתא כדאשכחן לבית שמאי וכו' דאפילו מדאורייתא לא קיים וכו' "עכ"ל.

והזינן דאפילו אם ירצה עכ"פ לקיים מדאורייתא את מצות הסוכה בכה"ג, לא יצא ידי חובתו כלל וכלל. והביאור בזה לכאורה כפי הנ"ל, דאחר שרבנן הגדירו את דין התורה המקורי (ונפסקה הלכתא כוותיהו), א"א לצאת י"ח הדאורייתא אם לא מקיימה כקביעת חז"ל בזה.

וממילא לפי זה רצה אמור"ר שליט"א לומר דהוא הדין אף בנידון דידן, דמצד מקור הדין ודאי דיוצא ידי חובת שמחת יום טוב אפילו ברביעית יין ובכך סגי. אולם אחר שקבעו רבנן דבעינן לשותות ד' כוסות, משום זכר לד' לשונות של גאולה, כביכול הרחיבו הם את הדין המקורי של שתיית היין בסעודת ליל הסדר אף כלפי שתיית רביעית היין מטעמא דשמחת יום טוב. דהיינו שקבעו והרחיבו לומר דשוב אינו יוצא ידי חובת שמחת יום טוב, אלא אם כן ישתה ד' כוסות בשלמותם, והיינו שבכל יום מימי המועדים יוצאים י"ח בשתיית רביעית, אך בליל הסדר, כיון דתיקנו מטעמא אחרינא לשותות ד"כ, לכן גם צורת שתיית היין דמדין 'ושמחת בחגך' מתקיימת רק בשתיית ד"כ (על כל פנים בסלקא דעתך דהתוספות).

אולם מכל מקום אפשר לומר דאכן יש לחלק בין שני הסוגיות הללו. דבסוגיא האמורה גבי תפילה שפיר מובנת סברת רבותינו האחרונים, דבכח חז"ל להרחיב ולהגדיר מחדש מהי צורת התפילה וזאת על פי מה שנקבע בדין הדאורייתא המקורי. דלגבי תפילה, שני נוסחאות התפילה, הן הנוסחה מדאורייתא והן הנוסחה מדרבנן בשורש הדברים דין אחד הם, "דין תפילה". ולכן בזה ראוי לומר שהוספנו נדבך נוסף לשורש הדין. אולם בסוגיא דידן מדוע

שנאמר שחז"ל רצו להגדיר מחדש ולמעשה לשנות את מצות שמחת היום טוב על ידי מצוה אחרת. שהמצוה לשמוח ביום טוב והמצוה לשתות ד' כוסות בליל הסדר שני מצות וחיובים נפרדים הם. ואף עניינם ושורש דינם חלוק זה מזה. דהטעם דבעינן לשתות ד' רביעיות בליל הסדר תוקן כזכר לגאולה. ואילו המצוה לשתות רביעית יין כבכל יום טוב נתקן משום דבעינן לשמוח ביום טוב וזאת נעשה על ידי יין. והאם נעלה בדעתנו דלפי שישנו דין בליל הסדר לשתות ד' רביעיות יין מטעם זכר הגאולה. ודין נוסף דבעינן לשתות רביעית יין מפני המצוה לשמוח ביום טוב, נדמה אותם ונגדירים כמצוה אחת. ולכאורה אם ישתה אדם רביעית אחת של יין, אמנם ידי ד' כוסות לא יצא ידי חובתו, אך מכל מקום ידי שמחת יום טוב יצא, דשני מצוות נפרדות הם. ולכאורה לפי היישוב הנ"ל היה צריך לומר שבחג הסוכות כיון שישנם שני מצוות, "שמחת יום טוב" ו"ישיבה בסוכה", כל עוד לא ישתה את רביעית היין בסוכה לא יצא ידי חובה. וע"כ אכתי עדיין צריך ביאור מה הסלקא דעתך דהתוספות לדמות בין מצות ד' כוסות למצוה שישמח ביום טוב.

ב. ויש שרצו (עיין בשאגת אריה סימן ס"ח ובצפנת פענח הלכות יום טוב פ"ו ה"ז) ללמוד מדברי התוספות שמצות שמחת יום טוב נוהגת כבר בליל יום טוב הראשון של החג, דהנה בפשטות משמע שאין מצות שמחה נוהגת מן התורה בליל יום טוב הראשון של החג. וכפי המבואר לעיל בדברי הגמ' (שם ע"א): "והיית אך שמח לרבות ליל יום טוב האחרון של חג. לשמחה אתה אומר לרבות ליל יו"ט האחרון, או אינו לרבות ליל יו"ט הראשון. תלמוד אך חלק וכו', ומאי ראית, מרבה אני לילי יום טוב האחרון שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יום טוב הראשון שאין שמחה לפניו". וחזינן דמהתורה אין נוהג שמחה בליל יום טוב ראשון של חג.⁷

ואולם כתב השאגת אריה דאמנם שאין מצות שמחה מדאורייתא אך מכל מקום מדרבנן מצות שמחה מיהא איכא. והראיה לכך, דהתוספות בסלקא דעתך דדבריהם רוצים הרי לומר שלא יוצא ידי חובת שמחת היום טוב אלא אם כן ישתה ד' כוסות של יין. ואי נימא דאין מצות שמחה בליל יום טוב ראשון של חג, מאי הסלקא דעתך לומר דלא יצאו אלא בד'

ד. בגמרא שם מבואר דהנפק"מ בזה הינה לגבי שחיטה. וכך איתא שם: "אמר עולא אמר ר' אלעזר שלמים ששחטן מערב יום טוב אין יוצא בהם [לא] משום שמחה וכו' דכתיב "זבחחת ושמחת", בעינן זביחה בשעת שמחה וליכא".

כוסות, הלא ליכא חיוב בכלל. אלא ודאי דחיוב שמחה מדרבנן מיהא איכא.

וביותר יש להוסיף על דברי השאגת אריה דאי נימא דסבר התוספות כהשיטות הסבורות דמצות שמחה מדאורייתא היא (עי' רי"ף ברכות סוף פרק היה קורא דס"ל דמחוייבים בשמחה מדאורייתא, יעו"ש), אם כן מה ס"ד לומר שלא יצא ידי חובת שמחה אלא אם כן ישתה ד' כוסות שלמות, הלא עד כמה ששתה רביעית ויצא ידי המצוה דאורייתא, מה עניינם למצות ד' כוסות שהינם מצוה מדרבנן (והראיה מסוכה כדלעיל, שאין מצות שמחה והמצוה לישב בסוכה תלויות זה בזה). אלא בהכרח צריך לומר דהוי מצוה מדרבנן ובכך יש מקום להתחיל ולדון ששמא יצא רק בד' כוסות (אלא אם נאמר כיישוב אאמור"ר שליט"א שחז"ל הגדירו מחדש את כל דין הדאורייתא, וכנ"ל).

ואחר האמור אפשר לומר, דלפי דכל מצות שמחה בליל יום טוב הראשון של חג אינה אלא מדרבנן וכן חיוב ד' כוסות הינו חיוב מדרבנן, הוה כעין "הם אמרו והם אמרו", שעד כמה ששני המצות נעשות בליל הסדר, לא יצא ידי חובה אלא אם יקיים את שני המצוות במלואם, דשניהם נעשות על ידי אותה הפעולה של שתיית

יין. שוב ראיתי דכעין זה הביא בדבר שמואל בסוגיין, עיי"ש.

ועדיין הדברים קצת קשים למעיין דסוף כל סוף שתה רביעית יין והגיע לדרגת השמחה הדרושה כבכל חג ומועד, ולמה שנוסיף עוד כמה רביעיות עד כמה ששמח כבר ושפיר קיים המצוה.

וחשבתי אולי להוסיף ולומר דהנה ידועה הקושיא שרבים מרבתינו נתקשו בה, מדוע תיקנו חז"ל לשתות דווקא ד' כוסות של יין, זכר לארבעה לשונות של גאולה, ולא ארבעה מאכלים או שאר מיני משקה אחרים, דמה נתחדש בד' כוסות של יין טפי משאר מאכלים ומשקים. ועוד שהרי שתיית יין ובמיוחד ד' כוסות קשה היא לרבים מהאנשים, וכפי שמצינו בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) גבי המעשה דר' יהודה שהיתקשה עליו שתיית היין בליל הסדר עד שהוצרך לכוון רצועות בראשו, מפני כאב ראשו העז מחריפות היין, עד לחג השבועות.

וידוע שביאר בזה מרן הגרש"ז אורבך זצ"ל שעניינם של ד' לשונות של גאולה היא, שבכל גאולה וגאולה מתווספת גאולה נוספת¹. "והוצאתי" מתייחס על הגאולה מהסבל. "והצלתי" מתייחס על

ה. וכפי שמאריך בזה הרש"ר הירש בהקדמתו על ההגדה, יעו"ש.

לא סגי ברביעית אחת. והקמ"ל בתוספות צריך לומר כקושייתנו דסו"ס לפי שעיקר המצוה הוא ברביעית יצא בזה. ומכל מקום אחר דברינו שמא אפשר לשמוע מה הייתה על כל פנים הסלקא דעתך בדברי התוספות.

ג. ובדעת הרי"ף הסובר דמצות שמחה נוהגת בליל יום טוב הראשון אף מדאורייתא לכאורה יקשה מדברי הגמ' לעיל דמשמע שם דאין חיוב מדאורייתא של שמחה. ויש המיישבים בדעתו (ראה במנחת ברוך סי' ע"ט וכעין זה בחידושי הגר"ח סטנסיל סי' ס"ח וס"ט ובשו"ת אבני נזר סימן תכ"ג אות ב' ואות ד') דמיעוט הגמרא משמחה אינו מתייחס לחיוב השמחה הכללי של האכילה והשתייה והבגדים נאים וכו', אלא למיעוט שלמי השמחה, דהיינו דאין דין שמחה באכילת בשר הקורבן. שהרי הקרבת הקרבנות לא נעשתה בליל האכילה אלא בערב שלפני כן ומשום הכי מה שלא ממעטינן מחיוב אכילת שלמי שמחה בליל יום טוב אחרון של חג הוא מפני שהקרבתה היתה בערב שלפני, דהיינו בחולו של מועד. ושפיר שייך לחייבו להקריב שלמי שמחה, דההקרבה נעשית בחג עצמו ושייך אם כן לחייבו בהקרבה. אולם בליל יום טוב הראשון של החג לפי שההקרבה צריכה להיעשות בערב היום טוב, והיום עצמו במהותו אינו שייך לחג, אלא הוא כסתם יום חול בעלמא, שפיר ממעטינן את ליל

הגאולה מן העבדות. וגאלתי" מתייחס על תחושת בן החורין שנגרמה לכל אחד ואחד מישראל. וענין גאולת "ולקחתי" מתייחס לבחירתו של הקב"ה לקחת את בני ישראל לעם. והכוס החמישית השמורה לאליהו הנביא רומזת לגאולה השלמה לעתיד לבא. והיינו שבכל גאולה וגאולה מתווספת תוספת שמחה והודיה להשי"ת. ומשום כך ראו חז"ל לקבוע לשתות דווקא יין, דרק בשתיית יין ישנה המעלה שאדרבה, ככל שמוסיף והולך מתווספת לו תוספת הנאה ושמחה. בשונה משאר מאכלים ומשקים שכל שאוכל ושותה עוד פוחתת והולכת לו ההנאה ושמחתו רק נפגמת. לפיכך נקבע לשתות דווקא כוסות של יין שמהות אותה המשקה דומה איפוא לענין ד' לשונות של גאולה.

ועל פי זה אפשר לומר דזהו הסלקא דעתך בדברי התוספות, דלפי שמצות השמחה בליל יום טוב הראשון של חג הינה מדרבנן. וכמו כן אף מצות שתיית ד' כוסות של יין. אפשר שקבעו חז"ל דלא יצא ידי חובת שמחה אלא אם כן ישתה את כל ד' הכוסות, משום שהרי כל ענין שתיית ד' כוסות הוא להרבות ולהוסיף תוספת שמחה, אם כן כל מהות השמחה בליל הסדר משתנית לגמרי, דהשמחה בו צריכה להיות כפולה ומכופלת. ושמא הוא הדין אף בדינא דשמחת יום טוב שלא יצא אלא בד' כוסות, ששוב אחר שנשתנה כל מהות השמחה באותו הלילה

היום טוב הראשון מחיוב. אולם בשאר הדינים שהצריכוהו לשם שמחת יום טוב, אין סברא לחלק בין יום טוב הראשון ליום טוב האחרון, דבשניהם עצם המצוה נעשית בחג עצמו.

ואמנם טעם זה לא מחוור עד דיו, דאמנם שייך לבאר ביאור זה גבי כל

לילות הימים הטובים שבשנה. אך לא לגבי ליל יום טוב הראשון של פסח, שהרי בי"ד ניסן, בערב הפסח מצווה התורה לשחוט קרבן פסח. ואם כן שפיר יכול לצאת בו אף ידי שלמי שמחה (כחגיגה). ויישוב הדברים בדברי הרי"ף אינו מבואר כל צרכו, וצ"ע (ועי' חזון איש או"ח סימן קכ"ט אות י' ד"ה ע"א, יעוי"ש).



סימן ג

בד' הר"ן דבשכח ולא היסב חוזר ושותה בהסיבה בכל ד' הכוסות

וכתב הר"ן (כג, א מדפי הרי"ף): "ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא, הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא, כך פירשו ז"ל (בשו"ת ראנ"ח כתב שכדברי הר"ן כן פירש רש"י). ולי נראה דעל כרחך [בעין] למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי", עכ"ל.

והמבואר מדברי הר"ן, דהטעם דמצרכינן להסב בכל ארבעת הכוסות הוא משום שלא ידעינן אנן באיזה כוס מד' הכוסות בעינן ליסב, ואם כן לא נוכל לפסוק שיסב בזה ולא בזה, דמדוע שנקיל טפי בכוסות אלו שלא יסב בהם, מאשר בכוסות האחרים. וכן לאיפכא, לא נוכל להקל שלא יסב בכוסות האחרים מאותו הטעם. ואם נקל בכולהו שלא ליסב אם כן נעקרה כל מצות הסיבה מן העולם. ועל כן מסיק הר"ן, דבעינן להסב בכל ד' הכוסות.

ודבריו תמוהים עד למאד, (וכן הקשה רבי עקיבא איגר בדו"ח כתבים דף פ"ח, ב. וכן עיין בשו"ת בית הלוי חלק ג' סימן א' בפרק ט' אות א', ובקהילות

א. אמרינן בגמרא (קח, א): "מצה צריך הסיבה מרור אין צריך הסיבה. יין, איתמר משמיה דר' נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דר' נחמן אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא, תרי כסי קמאי, בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה, מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא, אדרבה, תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויא חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי עבדים היינו קאמר. השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, אידי ואידי בעו הסיבה".

ובתוספות כתבו וזה לשונם: "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתייה. וצריך עיון אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה. וכן אם בכוס שלישי לא היסב, אם יוכל לחזור ולשתות בלא הסיבה אף על גב דבין שלישי לרבעי לא ישתה. והמבואר דבתחילת דיבורם כתבו התוספות דמפני הספק אימתי מסיבים, באיזה כוס, יסב בכולם. ומסתפקים התוספות דבכה"ג שלא היסב באחת מן הכוסות אימתי בעינן שיהיה חוזר ומיסב.

יעקב ברכות סימן א' שהביאו קושייתו), דמה ההכרח לומר שעלולה להיעקר מצות הסיבה לגמרי, הלא בב' הכוסות האחרונות יחויב להסב ממה נפשך, דבכה"ג שלא היסב בב' כוסות הראשונות ובאמת בעינן להסב בהם, אם כן לא יצא ידי חובת שתיית הב' כוסות הראשונות וממילא הב' הכוסות השניות שישתה בפועל, יחשבו למעשה לב' הכוסות הראשונות שהרי לא שתה את ב' הכוסות הראשונות כתיקונם. ואם בב' הכוסות הראשונות באמת לא בעינן ליסב אלא בעינן ליסב בב' הכוסות השניות, אם כן שפיר קיים את כל הד' כוסות בשלמותם, אחר שיסב בב' כוסות השניות. ולפי זה מדוע שלא נפסוק דבעינן להסב רק בב' כוסות האחרונות דממה נפשך בהם לא תעקר מצות ההסיבה כנתבאר, ואילו בב' כוסות הראשונות נדון דספק דרבנן לקולא ומשום הכי לא ניסב בהם.

ב. ובשוב דרכו של הר"ן נראה להציע כמה וכמה דרכים.

הנה לעיל הבאנו את שיטות הפוסקים (בביאור הסלקא דעתך בתוספות שדימה שם את מצות ד' כוסות לדינא דקידוש. וכך סברו גם כמה וכמה מן הראשונים) דדין ד' כוסות של יין בליל הסדר הם כדין כוס קידוש, דהיינו דינם ככוס של ברכה. לפי שנתקנו ד' הכוסות על סדר הקידוש, ההגדה, ברכת המזון

וההלל. ואפשר דזהו גם כוונתו של הר"ן, דלפי שד' הכוסות מוגדרות ככוסות של ברכה, בכה"ג שלא ישתה את ב' הכוסות הראשונות בהסיבה, על אף שמעיקר הדין היה צריך ליסב בהם, הרי לפי זה יצא שב' הכוסות השניות שכן שתה מהם בהסיבה יוגדרו ממילא ככוסות הראשונות וכפי שנתבאר לעיל. והלא ב' הכוסות השניות נאמרות על סדר ברכת המזון ועל סדר אמירת ההלל, ועד כמה שב' הכוסות הראשונות צריכות להיאמר על סדר הקידוש ועל סדר אמירת ההגדה (שכבר נאמרו, רק בלא כוס, שאמנם שתה כוס יין אך אינו חשיב כלל דלא היסב בהם) ואכתי אמרם על ההלל וברכת המזון ואין זה כוס של ברכה כתיקונה.

ג. ישוב נוסף בביאור דרכו של הר"ן ביאר אמו"ר שליט"א, די"ל דהר"ן סבר דד' כוסות מצוה אחת היא, ואינם ד' מצוות נפרדות. והנה אם עליו לשתות ב' כוסות האחרונות בהסיבה מתורת ממ"נ, אכתי לא ייצא מכלל ספק, שהרי אם הראשונות בעי הסיבה וכעת מיסב כמי ששותה כעת את הראשונות, הרי לא יוכל לשתות עוד ב' כוסות, וכפי שנסביר לקמן, וא"כ מה יוסיף ומה ירויח בכך שישתה כעת ב' כוסות בהסיבה, אם יודע הוא אל נכון שלא יקיים שתיית הד' כוסות כולן כהלכתן, ונמצא שלא התחייב בהסיבה, שהרי א"נ שד' הכוסות הם מצוה אחת, ואם ייסב כעת,

כדי שלא ישתכר דתו לא חזי למיגמר הלילא ופריך התם הלא כבר משוכר הוא שהרי שתה הרבה בסעודתו ומשני יין שבתוך המזון לא משכר שלאחר המזון משכר". הרי לנו שאסור להוסיף על הכוסות כי אם בכוסות קמא, וכן הוא בתוספת במדרכי (רמז תרי"א) וע"ר, וכ"פ הרמ"א (תעב, ז): "ונראה לי אם לא שתה כוס שלישי או רביעי בהסיבה, אין לחזור ולשתות בהסיבה דיש בו חשש שנראה כמוסיף על הכוסות; אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה בלא ברכה (מנהגים)". ועי' משנ"ב (סקכ"א) בשם מג"א שגם בין ראשון לשני אין כדאי שיחזור וישתה דכיון שמברך עליו נראה כמוסיף עוד כוס על הכוסות [ונכמבואר בטור סימן תע"ג בשם אבי העזרי] ולכן לא יחזור וישתה ויסמוך על דעת אבי העזרי כמו בכוסות אחרונות, עי"ש.

א"כ אדם ששתה רק ב' כוסות אחרונות בהסיבה וישנו ספק האם חיוב ההסיבה הוא בב' כוסות קמא, לא יוכל לשתות עוד ב' כוסות, שהרי יתכן וחיוב ההסיבה הוא בב' כוסות בתרא ונמצא שאם יוסיף כעת כוסות, הוי מוסיף על הכוסות. (וביותר יל"ע בא' שאכל את סעודתו, ורק כעת שותה את הד' כוסות, מכל סיבה שהיא, שיתכן שלטעם הירושלמי, שהביא הרשב"ם הנ"ל, דאין מוסיפין אחר הסעודה משום שיין שבתוך המזון לא משכר שלאחר המזון

לא יקיים מצותו, שהרי יחסרו לו עדיין בהמשך הב' כוסות אחרונות, א"כ למה נחייבנו לשתות ב' כוסות אלו בהסיבה, שהרי אם המצוה היא לשתות הכוסות בהסיבה, ולא יקיים כעת מצוות ד' כוסות בהסיבה, למה ישתה אותם?! א"כ הסיבה היחידה שעליו לשתות את כל הד' כוסות בהסיבה, הוא רק מטעם הר"ן, דאל"ה מעיקרא מצות הסיבה לגמרי. (ויש להוסיף בזה את יסודו הנודע של בעל הישועות מלכו בענין ספק התכלת בציצית, דל"ח ספדר"א לחומרא בכל מקום שגם אם נעשה את הספק, עדיין יישאר ספק בידינו. וה"ה הכא, דאם ישתה ב' כוסות אחרונות בהסיבה, לא נחשב שנפשט 'ספק ההסיבה' ובא ספק חדש, של 'האם שתה ד' כוסות'. כיון דהוא ספק אחד, 'האם שתה ד' כוסות בהסיבה').

וב' סיבות הם שלא יוכל לשתות ב' כוסות נוספות בהסיבה: א) בגמ' שם (קז, ב' קח, א): "אמר רבא: מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר - דתנן: בין הכוסות הללו, אם רצה לשתות - ישתה, בין שלישי לרביעי - לא ישתה". ופי' רשב"ם: "בין הכוסות הללו. בין הראשון לשני בין השני לשלישי ומשום דחמרא מגרר גריר ליה הוא כדמפרש ואזיל. בין שלישי לרביעי לא ישתה. שלישי דברכת המזון דכיון דלא חיישינן עוד לגרירי ליבא לא שרינן ליה דנראה כמוסיף על ארבעה כוסות. ובגמרת ירושלמי נמצא למה

כוסות היא מצוה בפנ"ע ואינה קשורה במישרין לברכותיהם, או דההסיבה היא מצוה כללית בכל מהלך ליל הסדר, עי' חדושי מרן רי"ז הלוי הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ט. עכ"ד אמו"ר שליט"א בזה.

ד. ואמנם אפשר עדיין ליישב את שיטות האחרונים, דשמא כל הכלל דאמרינן דבספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא, הוא רק בכה"ג שעל ידי שילך אחר החומרא יתבטל הספק מעיקרו, היינו היכא דאותו הספק שנידון לא הופשט, אך בכה"ג דהספק הופשט, רק נוצר ספק אחר שאינו קשור בהכרח לספק הקודם, אפשר לומר דבכה"ג אזלינן לחומרא.

ואם כנים הדברים אפשר דהוא הדין בנידון דידן, דעד כמה שהספק שמא תעקר מצות הסיבה התבטל בשעה שמסבים בב' כוסות האחרונות, הספק שעלול להווצר מחמת פסק זה, שמא לא שתה כלל ד' כוסות כתיקונם, אינו חלק מהספק הקודם אלא ספק חדש שנוצר (אמנם מחמת הספק הקודם אך עדיין מוגדר לספק חדש) ובו לפי שהוא ספק חדש אמרינן כבר דספיקא דרבנן לקולא. (ואין לומר דאכתי לפי צד זה תתבטל מצות ד' כוסות דכל החשש הוא כבהסיבה שיקל לא ליסב כלל, אולם בד' כוסות מצד הדין שותה הוא את כל הד' והגם שיש צד שלא שתה את כולהו, בזה סו"ס אמרי' דספק דרבנן לקולא אך

משכר, א"כ כששותה הכוסות אחר סעודתו ולאחר המזון אין מוסיפין בשתייה משום שמשכר, לכאור' אין להוסיף על הכוסות אף שהוא עצמו כעת שותה את הב' כוסות הראשונות. או די"ל דכיון דתיקון שלא להוסיף על הכוסות רק בב"כ ראשונות, שוב לא איכפ"ל ששותה אותן כעת אחר הסעודה אף דאיכא למיחש דכה"ג משכר, וצ"ע). ב' הנה רבים האריכו למעניתם לדון האם מצוות ד' כוסות היא מצוות שתייה גרידא, א"ד דאין עיקר המצוה בשתיית הכוסות, אלא רק בברכות שעל הכוסות, וככל כוס של ברכה, וכלשון תוספות הרשב"א (צט, ב): "וסברא הוא דמאי שנא קידוש וברכת המזון של פסח משל כל השנה כולה". והיינו שגדר מצוות ד' כוסות הוא כחלק ממצוות קידוש, הגדה ברכת המזון והלל שיהיו על הכוס, עי' מקראי קודש להגרצ"פ פראנק וצ"ל ח"ב סי' כט, ובאוצר מפרשי ההגדה עמ' 396 שתלו בזה מחלוקת ראשונים.

לפי"ז פשוט שלא יועיל לו לשתות עוד ב' כוסות, ללא שהסמיכם לקידוש ולהלל ולברכהמ"ז וההגדה, שכבר אמרם בשתיית הד"כ ששתה.

וכנראה שהר"ן והגרע"א ז"ל נחלקו בגדרי הדברים דלעיל, האם מצוות ד"כ מצוה אחת היא כמקשה אחת או שהן כד' מצוות חלוקות. או שנחלקו האם מצוות ד'

עכ"פ אין חשש שתתבטל מצות ד' כוסות לגמרי) ולפי"ז קושיית האחרונים תשאר בעינא. וצריך עיון למעשה. ופטפוטי דאורייתא טבין.

ה. המשנה למלך (בפרק א' מהלכות מגילה הלכה י"א) מקשה על דברי הר"ן הנ"ל דלכאורה סותר הוא למה שכתב במגילה (ג, ב). וזהו לשון הר"ן שם: "ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בהן בי"ד. ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול, הוה ליה ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטרו בשניהם ובטל ממנו בודאי מקרא מגילה. לפיכך קורא בראשון ופטור בשני", עכ"ל. ולדברי הר"ן בסוגיין מדוע שלא נחייבהו בין בי"ד ובין בט"ו, וכדבריו גבי מצות הסיבה שלפי דאין סיבה ליקל בזה טפי מזה מחמירין בכולהו¹.

ומיישב המשנה למלך דיש לחלק בין כשהספק הוא בעיקר תקנת חכמים דיש חשש שמא תיעקר תקנתם לגמרי וכמצות הסיבה שעלולים ליקל בכל ד' הכוסות ובכך תעקר מן העולם מצות הסיבה ולכך צריך לקיים הסיבה בכולהו. אבל גבי הסוגיא במגילה דתקנת חכמים במקומה

עומדת אלא דיש קצת עיירות דמסופקות באיזה יום יקראו, לפי דרוב העיירות והמקומות שפיר קרינן בזמנם וכתיקונם והחשש שמא תעקר קריאת המגילה לא שייכת בהם, אלא כל החשש נמצא רק במקצת מן המקומות ששמא לא יקיימהו את מצות המגילה, שפיר מקילים בספק דדבריהם שיקראו רק בי"ד, דלא חיישינן שמא תעקר המצוה לגמרי.

ו. עוד אפשר ליישב בדברי הר"ן ולכאורה הדברים פשוטים עד למאד, דהרי בריש מגילה איתא: "מגילה נקראת באחד עשר, בשנים עשר, בשלשה עשר, בארבעה עשר, בחמשה עשר, לא פחות ולא יותר". ובגמרא: "מגילה נקראת באחד עשר. מנלן, מנלן, כדבעינן למימר לקמן: חכמים הקילו על הכפרים להיות מקדימין ליום הכניסה כדי שיספקו מים ומזון לאחיהם שבכרכים".

וחזינן דאפשר להקדים ולקרא המגילה אף קודם זמנה, באמתלא של נוחות כבני הכפרים, בסיבה הקלה שבקלות. ולפי האמור בזאת אפשר דהוא הדין בבני המקומות המסופקין. דגם אם תמצא לומר דזמנם לקרא בט"ו, סו"ס כיון דאנו מסופקין בדבר ואי אפשר לנו לברר זאת, אין לך שעת הדחק גדולה מזו ולפיכך יקראו בי"ד.

1. דלדברי הר"ן איו הטעם שמסיבים מפני שאין טירחה בדבר, אלא מוכרחים ליסב בכולהו שלא תעקר מצות הסיבה.

דגם לצד זה יום י"ד מדינא כשר לקריאת
המגילה, היכא שיש סיבה כל שהיא וכל
שכן הכא. (אחר העיון ראיתי שכע"ז כתב
הגר"א בביאורו על השו"ע בסימן תרפ"ח
ס"ב והוסיף: "דהמשנה למלך האריך בזה
בחינם", יעוי"ש).



סוכה



סימן ד

בגדרי סוכה (דפים ב, כב: והמסתעף מזה לסוגיית הוצין ד.)

פירוש רש"י וכותב עליו: "ולא רצה לומר שהסכך המועט יהיה בטל לגבי רוב המגולה ויהא כאילו אין שם סכך כלל וכמו מי שראיתי שכתב כן", עכ"ד. והנה אם אין הכונה שמתבטל המיעוט ברוב אם כן מה הכוונה בדברי רש"י.

והביאור בזה צריך לומר שכוונת רש"י באמת אינה שהצל בטל ברוב האויר מ"דיני ביטול" כתערובות וכדו' אלא מתבטל הוא במציאות. דהיינו שעד כמה שהאויר מרובה יותר מן הצל ולמעשה סוף סוף לא חשים בצל הסוכה כדבעי אין זה נחשב לשם סוכה. וביותר דהנה נאמר בתורה (דברים טז, יג) "חג הסוכות תעשה שבעת ימים" ופירש הלבוש דהיינו שיעשנה לשם סוכה להיות מוגן תחת צילה, דוהי הגדרת שם סוכה להיות מגינה ומצלת מפני האויר. וכך כתב הביאור הלכה (ריש סימן תרל"ה): "סוכה אע"פ שלא נעשית לשם מצוה, כשרה. והוא שתהיה עשויה לצל". וחזינן דהגדרת שם סוכה הינה בצל דהסכך.

א. מתני', "ושחמתה מרובה מצילתה פסולה". וברש"י: "המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם סכך קרויה סוכה". בעיקר דברי רש"י יש לעיין טובא, דהאין שייך לומר גבי סוכה דהמועט יבוטל ברוב. דהנה מה שמצינו ששייך דיני ביטול ברוב הוא לכאורה בדיני תערובות וכדו', דאם נתערב בשר טמא בתרי בשרים כשרים, מדינא דאורייתא המועט בטל ברוב וחשיב כמי שאינו. ומדברנן הדין דמתבטל אחד בשישים. אולם הכא גבי סוכה לא שייך לומר דיתבטל המיעוט ברוב. שהלא כל מה שבתערובות המיעוט בטל בהרוב הוא מפני שנתערבו זה בזה ונידונים כספק, מי מהם כשר ומי מהם טמא. אולם הכא הרי הצל והאויר עומדים לפנינו בעין ולא נתערבו זה בזה. ומה השייכות לומר שהדבר בעין, דהיינו הצל יתבטל לגבי האויר, הלא ניכר הוא ועומד בפני עצמו ומשמש (בפועל) להצל בחלקו שלו.

ב. ובביאור דברי רש"י אפשר לומר, דהנה הר"ן על הרי"ף בריש פרקין מביא את

ולכאורה כך כוונת הר"ן בהמשך דבריו שכתב שם: "דהא אמרינן לקמן בפרק הישן (כב:) דמתני' בחמתה דלמטה קאמר, אבל אם למעלה המסוכך והמגולה כי הדדי ניהו כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת וכיון דכי הדדי נינהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה אלא מצלתה דלמטה קאמר שהיא בטלה לגבי חמתה שהיא מרובה הימנה".

והיינו דהר"ן מוכיח מד' הגמרא להלן בדף כ"ב דמוכח התם שעיקר הסוכה הוא בצל שנותנת. דאיתא שם בגמרא: "ושצילתה מרובה מחמתה כשרה. הא כי הדדי פסולה. והא תנן באידך פירקין: "ושחמתה מרובה מצילתה פסולה", הא כי הדדי כשרה. לא קשיא, כאן מלמעלה, כאן מלמטה. אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת". ומבאר רש"י: "כאן מלמעלה כאן מלמטה": "הא דדייקינן כי הדדי פסולה למעלה קאי, כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה, לפי שחמת האויר נראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך, והא דדייקינן כי הדדי כשרה נקט שיעוריה מלמטה, שחמה וצל שווין, בידוע שהקנים רחבים מן האויר". "כזוזא מלעיל כאסתירא מלתחת": "כשהנקב רחב כשיעור זוז, חמתו מרובה למטה כשיעור סלע".

והיינו מדברי רש"י שם כפי הנתבאר, דעיקרה של הסוכה הוא בצל

שנותן הסכך. דכל נידון הגמרא בשיעורי קני הסוכה אינו אלא משום כמות הצל שנותנים הם לסכך. דעיקרה הוא במידת הרגשת צל שחש בסוכה. ולפי זה שפיר יובן מהו כוונת רש"י בסוגיין שמתבטל מיעוט הצל ברוב האויר בכה"ג דחמתה מרובה מצילתה וכמי שאינו דמיא. שאין כוונתו שבפועל כיון שיש פחות קנים בסוכה מהאויר הנמצא בסוכה יתבטלו אם כן לגביהם, דדבר זה אינו שייך אלא בתערובות וכדו' וכפי הנתפרש. אלא הפשט שבדיני הסוכה אם קני הסכך אינם נותנים די צל בכדי להגן מפני האויר, ממילא מתבטל כל שם הסוכה לגמרי, דכפי שהבאנו להוכיח, שם סוכה מתבטא בכמות הצל שנותנים הקנים וסו"ס הכא עד כמה דאיכא יותר אויר מצל הסכך במה תחשב לסוכה ולפיכך פסולה.

ולכאורה זהו כוונת רש"י בסוף דבריו "דעל שם הסכך קרויה סוכה", דלפי שכל עיקרו של הסכך משמש להגן ולהצל מפני האויר אם כן מהות הסכך הינו מהות שם הסוכה שנועדה להגן מפני האויר ועל כן קוראין לסוכה על שמו של הסכך, דהיינו הצל, ודו"ק.

ג. ביאור נוסף בשיטת רש"י יישב הקהילות יעקב (סימן א), דהנה רש"י בחולין (צח, ב) והרא"ש שם (סימן לז) כותבים דמציונו לומר דאיכא שני סוגי ביטול. האחד דין

ההסתכלות בכללות על כל הדבר מחשיבהו כהרוב [כשבוחנים מחיצה גם כשיש פריצות בחלקה, סו"ס רובה מגודרת ובראיה פשוטה נחשבת כגדורה]. וזה נאמר בדינא דרובו ככולו.

ואולם כשהנידון יהיה על שני דברים נפרדים זה מזה, מה הסברא והשייכות לומר שלפי שאחד מן שני הדברים יותר מועט מהדבר השני המרובה, נעמיד את שניהם כהמרובה ויצטרפו שניהם לדבר אחד, דסו"ס שני דברים נפרדים הם והאיך יצטרפו. אלא שבנידון דאיכא שני דברים נפרדים וכגון בשני בשרים שנתערבו זה בזה הכא אפשר לומר דלפי שאנו מסופקין איך נדון כל בשר ובשר, ניזל בתר הרוב והמיעוט יתבטל לגביו אך כל זה משום דינא דהתורה שמיעוט בטל ברוב, ולא שההסתכלות היא שנהפך פתאום הדבר לאחד. והמתבאר מכל זה שכשהנידון הוא על דבר אחד בזה אמרינן דרובו ככולו ואילו כשהנידון הוא על שני פנים, הכא אמרינן דהמיעוט בטל ברוב. עיי"ש במה שהרחיב עוד בענין.

ולפי האמור בזאת מבאר הקה"י דכשדנים על גדרי הסוכה דנים על כללותה שלה, האם ראויה היא להיקרות כסוכה המסוככת כדבעי או שלא. ובנידון דידן דמיירי שרובה אור ומקצתה סכך, כיון שדנים אנו על כללותה של הסוכה ולמעשה

ביטול ברוב, הנלמד מהפסוק "אחרי רבים להטות" (שמות כב, ג), דאמרינן דאזלינן בתר רובא, וזה הענין אינו שייך אלא בדבר שמסופקין עליו ואינו מבורר די, דאז אזלינן בתר הרוב. והשני הוא הדין דרובו ככולו, כגון בשחיטת סימנים בבהמה ובעומד המרובה על הפרוץ, דאמרינן שאף שהפרוץ או המיעוט שלא נשחט ניכרים בפני עצמם, אפילו הכי חשבינן כאילו כל הבהמה נשחטה כדין וכל המחיצה נחשבת לעומדת. והילפותא לכך הוא ממה דאיתא בנזיר (מב, א): "זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא ממאי, מדגלי רחמנא גבי נזיר "ביום השבעי יגלחנו", הכא הוא דעד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו ככולו".

והחילוק בהגדרה בין דינא דרובו ככולו לדינא דביטול ברוב, האם הנידון הוא על דבר יחיד או שהנידון הוא כלפי כמה דברים. דהיינו שאם דנים על דבר יחיד וכגון בסימנים שדנים האם שחוטים הם, הכא אמרינן דלפי שוודאי רוב הסימנים שחוטים הם, אזלינן בתר הרוב לומר שהבהמה למעשה נחשבת לשחטה. או בכה"ג שדנים על חצר יחידה האם נחשבת היא לגדורה, אמרינן דלפי שרוב החצר מגודרת גם שלמעשה יש חלק מועט שאינו מגודר נחשבת היא לגדורה.

וההגדרה בזה לכאורה אחת היא שלפי שיש רוב בדבר הנידון,

ומיעוטו שערות, רובו גדור ומיעוטו פתוח וכן בכל כה"ג. אולם בכה"ג שהרוב והמיעוט אינם שונים במציאותם זה מזה אלא שונים זה מזה בדיניהם, כבשרים שנתערבו זה בזה שאמנם הבשרים דומים זה לזה במציאותם, אך בדיניהם חלוקים הם זה מזה, זה טמא וזה טהור. וכן כל כה"ג שזה כשר וזה פסול, זה היתר וזה איסור וכו', הכא אין מחשבינן דרובם ככולם, אלא דינם שהמיעוט מתבטל בהרוב. וממילא לפי זה נבין היטב אף את דברי סוגייתנו, דלפי שמציאות החלק המסוכך שונה במציאותו מהחלק שאינו מסוכך, אינו יכול להחשב בדיני ביטול ברוב, אלא בדינא דרובו ככולו.

ד. בעיקר דברי הגמרא, לקמן בדף כב (שם) מביאים התוספות (בד"ה כזוזא) להקשות בשם רבינו תם דהלא רב פפא גופיה בריש עירובין (טו, ב) אית ליה דפרוך כעומד מותר וכן פסקינן הלכתא כוותיה. דשם מבואר דפליגי רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע במחיצות דשבת כשהניח בין פס לפס כמלא ריוח פס (בשיעור יותר משלשה טפחים דלא אמרינן בזה לבד) דרב פפא מתיר ור' הונא בריה דר' יהושע פוסל. והנה אי סברי ליה לר' פפא דפרוך כעומד מותר אמאי אם כן גבי "חמתה מרובה מצלתה", שהאור והסכך שווים זה לזה דהוה פרוך כעומד פסולה הסוכה, הלא ר' פפא גופיה מכשיר בזה.

אינה מסוככת כדבעי, שרק מקצתה מסוככת ורובא אור, דיינין דרוב הסוכה ככולה ופסולה דמיעוט הסוכה כמי שאינו הוא.

ואפשר להוסיף בביאור דברי הקה"י בשני דרכים. האחד דפליג הקה"י על כל דברינו לעיל ובאמת אף רש"י סובר שהבחינה הינה על עצם הסכך וכיון דאיכא מיעוט סכך לגבי רוב האויר דיינין דרובו ככולו ופסולה הסוכה. או שבאמת לא חולק הקה"י על מה דאמרינן לעיל בדברי רש"י. אלא שהנידון הוא כנתבאר על צל הסוכה, שזה עיקר שם הסוכה בצל שנותן הסכך לסוכה ובכך מתקיים מצות הסוכה כהלכתא, שיושב ונהנה מצל הסכך. ובכה"ג דצל הסכך מועט לעומת האויר דאיכא בסוכה, אם כן בדיני ביטול, כיון שרוב הסוכה אינה מסוככת כדבעי נחשבת הסוכה כאילו כולה אור ומיעוט הסכך מתבטל לגביה כמי שאינו ומדינא דרובו ככולו. והיינו דלא רק שבפשטות לא חייל על הסוכה "שם סוכה", אלא אף בדיני ביטול. ואמנם אין זה מדין ביטול ברוב כתערובות. אלא באמת הכוא מטעם דין ביטול דרובו ככולו.

חילוק נוסף מביא הקהילות יעקב בין הדין דרובו ככולו להדין דאזלינן בתר הרוב. דהנה רובו ככולו שייך רק היכא שהמיעוט שונה במציאותו מהרוב כגון שרובו שחוט ומיעוטו מחובר, רובו גזוז

לא מקרי בזה סוכה ופסולה. והיינו שבסוגיית פרוץ כעומד הנידון הוא בעצם המחיצות. ואילו הכא גבי סוכה הנידון הוא כלפי הצל.

והנה בדברי הר"ן והרמב"ן במלחמות נראה לכאורה הבנה אחרת בדברי רש"י. דהר"ן והרמב"ן מיישבים בראשית דבריהם כדברי הרא"ש, דאולי בשיטת רש"י כלפי הסוגיא דפרוץ כעומד, דמה דהתם פסקינן שמותר הוא רק משום דמיירי שם במחיצות שבת ובסכך פסול המעורב עם סכך כשר, דבעינן מחיצות וליכא. אך לא מחלקים כדבריהם שכלפי סוכה אין שייכות לפרוץ כעומד. אלא אדרבה נוקטים הר"ן והרמב"ן דבכה"ג שחמתה מרובה מצילתה הוה כפרוץ המרובה על העומד ומשום הכי אף רב פפא יודה דפסולה.

וזה לשון הר"ן שם (וכעין זה כתב הרמב"ן שם): "ולאו קושיא הוא דכי אמר רב פפא הכי (דווקא) הני מילי לענין דופן שבת ובסכך פסול דכי היכי דאגמריה רחמנא למשה בשבת לא תפרוץ רובה הכי נמי אגמריה בסוכה לא תסכך בפסול רובא הא כי הדדי שרו והיינו דאתי לן שפיר מתני' דהמקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה אליבא דרב פפא כדאי' בפ"ק שאע"פ שהסכך פסול חשוב כפרוץ לענין הכשרה דסוכה כשרה לפי שאין פסולה רבה על הכשרה.

ומשום כן חולק רבינו תם על דברי רש"י דעיקר שם הסוכה תלוי בשיעור הסכך עצמו. דאם הסתכלות על הסכך היא כלפי מעלה, בעודו עומד למעלה, ושווים האויר והסכך זה לזה, הוי פרוץ כעומד ומותר. אולם מאידך אם ההסתכלות היא כלפי מעלה בעודו עומד מטה ורואה שהסכך והאויר שווים זה לזה פסולה משום שכשעומד למטה ואינו קרוב אל הסכך דומה הוא האויר בעיניו כקטן יותר על אף שבמציאות הסכך רחב יותר, עיי"ש ראיותיו. ועוד קודם לביאור הסברא בדברי רבינו תם, יש לעיין בסברת רש"י הא"ך יישב את הסתירה בדברי רב פפא. ונאמרו בביאור שיטתו שני אופנים על פי דברי הראשונים כדלהלן.

ה. הרא"ש מביא את קושיית רבינו תם ודוחהו דסוגיית פרוץ כעומד אינה דומה לסוגייתנו. דענין פרוץ כעומד שייך כגון בסוגיית סכך פסול וסכך כשר המונחין זה אצל זה יחדו, או לגבי סוגיית מחיצות שבת, דבזה דיינין שאם הפריצה מרובה יתר על על הסכך הכשר או על המחיצה, לא חשובה היא כלל כמחיצה או כדבר המסוכך ומשום הכי פסולה. אולם לענין סוכה כיון ש"שם הסוכה" חשיב משום הצל שנותן הסכך וזוהי עיקרה של הסוכה וכפי שנתבאר מקדם, אף אם הסכך שווה לאויר סוף סוף כיון שאינו נותן די צל כדבעי, והסוכה אינה מגנת ומיצלת כראוי

מרובה מחמתה כשרה. אמר אביי: לא שנו אלא שאין בין זה לזה שלשה טפחים, אבל יש בין זה לזה שלשה טפחים פסולה. וברש"י בביאור דברי רבא כתב וז"ל: "שלא הוה הסכך, להשיב הקנים זה אצל זה. אלא אחד למעלה ואחד למטה ומתוך חמתה מרובה מצלתה. ואשמעינן מתני' דאמרינן רואין כל שאילו היו מסוככין בשוה, היתה צילתה מרובה מחמתה". ובתוספות דייק מדברי רש"י דטעם הפסול היכא דאין ג' טפחים, הוא משום דבכך נהית הסוכה "חמתה מרובה מצילתה" ולפיכך פסולה. (יעוין שם בהמשך דבריו במה שתמה עליו לפי דיוק זה).

והדברים צריכים ביאור, לדברי רש"י מה בכך שהקנים פחותים מג' טפחים, הלא אף בכה"ג שהקנים מצומצמים בפחות משלשה טפחים אפשר שתהיה חמתה מרובה מצילתה. שהרי החמה מתפשטת במקום האויר שבין קני הסכך הרבה יותר היכא שיש ממנו צל מרובה, מפני שהאויר נכנס בינות לסכך ומתפשט. ואף אם נאמר כפירוש התוספות שם דאין סיבת הפסול תלויה בדיני חמתה מרובה מצילתה, אלא בדיני לבוד בלבד, שבפחות משלשה טפחים חשבינן כאילו סתומה ומסוככת הסוכה לגמרי, הלא עד כמה דלשיטת רש"י עיקרה של הסוכה הינה בצל שנותן לה הסכך, מאי איכפ"ל שמבחינה דינית חשובה הסוכה

אבל באויר אי אפשר לומר כן, שכיון שאם הם שוים מלמעלה האויר רבה מלמטה וסוכה בצל תליא מלתא הרי פרוץ שלה מרובה על העומד. ולרב הונא בריה דרב יהושע דאמר פרוץ כעומד אסור תני ליה בכי הדדי מלמטה משום דלמעלה עומד מרובה ומלמטה נמי כי הויא כי הדדי עומד מרובה על הפרוץ מחשיב ליה הלכך רב פפא בעי כי הדדי מלמטה דרב הונא בריה דרב יהושע נמי סגי ליה בהכי זה נראה לר"י, עכ"ל.

והיינו שהר"ן והרמב"ן מחלקים שלפי ששם סוכה חשיב בשעה דאיכא צל, כיון שהכא מרובה החמה על הצל הוה פרוץ [האויר], המרובה על העומד [הצל] ולפיכך נפסלת הסוכה.

ואולם לפי מה שייסדנו לעיל בביאור דברי רש"י שעיקר שם הסוכה הוא בצל שנותן הסכך לסוכה ולא בסכך גופיה, לכאורה מה שייך לדמות בין סוגיית פרוץ המרובה על העומד לסוגיא דידן לומר דאף הכא חשבינן שהפריצה מרובה, הלא אין הדיון אמור כלפי המחיצות כלל.

עוד צריך עיון בדברי רש"י, דנראה מדברי הגמ' לקמן (כב, א) שסותר עצמו מיניה וביה דשם אמרינן: "סוכה המדובללת, ושצילתה מרובה מחמתה כשרה וכו' מאי מדובללת, אמר רב: סוכה ענייה. ושמואל אמר: קנה עולה וקנה יורד וכו' וצילתה

ובלא יצוייר אם ימעטו את דפנות הסוכה, יחשו בפועל בצל הסכך, שפיר תחשב היא בכך סוכה כהלכתא.

ועל פי זה אפשר ליישב דעת רש"י, דצ"ל דאף רבנן יודו בעיקר יסוד הדברים דאין עיקרה של סוכה בצל בפועל דאיכא בהסוכה. אלא באמת עיקר שם הסוכה הינו בסכך הסוכה. ונידון הכשר הסוכה תלוי בשיעורי הסכך גופיה. דאמנם הארכנו כבר לבאר דעיקר שם הסוכה תליא במידת הצל דאיכא בסוכה. אולם מה שצריך להוסיף ולומר שעיקר שם הסוכה הוא במידת הצל שראוי הסכך ליתן. דהיינו שיסוד שם מחיצה בסוכה הוא מחמת מה שמונע את האויר להכנס לתוכה ומבדיל וחוצץ את הסוכה כדבר בפני עצמו. ועד כמה שבשיעורי הסכך איכא סכך הראוי ליתן צל כשרה הסוכה.

וביאור שורש מחלוקת רבנן ורבי יהודה הינה שרבי יהודה סובר דסגי בצל דפנות בלבד ולפיכך מהני ששיעור גובה הסוכה יהיה יתר מעשרים אמה. ואילו רבנן סברו דבעינן שהסכך יהיה ראוי להצל על הסוכה ובגובה עשרים טפחים לפי שהסכך אינו ראוי להצל אלא הצל המגיע הינו מהדפנות תפסל הסוכה.

ולפי האמור בזה באמת סוגייתנו וסוגיות הגמרא לקמן גבי סוכה המדובללת וצילתה מרובה מחמתה חלוקות זו מזו

כסתומה ומסוככת, אם בפועל ובמציאות החום מרובה על הצל.

עוד צריך עיון בדברי רש"י דהנה מהסוגיא דצילתה מרובה מחמתה נראה שסובר דעיקר שם הסוכה הוא בצל הסכך, אמנם בסוף דבריו שם (בד"ה כאן) לכאורה נראה איפכא, שכתב שם: "והא דדייקינן כי הדדי כשרה נקט שיעוריה מלמטה שחמתה וצל שוין, בידוע שהקנים רחבים מן האויר". ואם כדברינו שהעיקר הוא הצל, מה הנפק"מ שהקנים דהיינו הסכך רחבים או לא.

ו. ומכח קושיות אלו מוכרחים לומר לכאורה הבנה חדשה בביאור שיטת רש"י ובהגדרת "שם הסוכה". והנראה דהנה במשנה מובא שנחלקו רבי יהודה ורבנן בסוכה הגבוה למעלה מעשרים אמה האם פסולה. וכותבים הראשונים (עיין בר"ן בריש פירקין ובריטב"א שם) דאף שברישא מכשיר רבי יהודה סוכה למעלה מכ' אמה, מכל מקום יודה לסיפא שבאם היתה הסוכה חמתה מרובה מצילתה פסולה. דאמנם סברת רבי יהודה היא שלא בעינן לצל סכך ממש אלא סגי בצל דפנות, מכל מקום גם רבי יהודה סובר דשם סוכה מקרי במה שהסכך ראוי ליתן צל לסוכה. ואף שבפועל ובמציאות לא חשים בצל הסכך, אף על פי כן לא בעינן אלא לסוכה הראויה ליתן צל. דהתורה לא ציוותה לישב בסוכה שבפועל חשים בה בצל הסכך. אלא סגי לעשות סוכה הראויה ליתן צל ותו לא.

שהקנים רחבים מן האויר, דתמהנו על כך דאי שיטת רש"י דעיקר שם סוכה הוא בצל אמאי מה הנפק"מ האם הקנים רחבים או לא. אלא שלפי דברינו יובן היטב למה ליה לרש"י לומר שהקנים רחבים. דלפי זה גם רש"י מודה דאין עיקר הסוכה בצל דאיכא בפועל אלא בסכך האיך הוא ראוי ליתן צל לסוכה. ולפיכך נקט רש"י דאם הצל מרובה על האויר בידוע אם כן שהסכך בשיעור ראוי ליתן צל תחת הסוכה.

ולפי"ז ניתן לבאר אף את כוונת הראשונים הרמב"ן והר"ן בדבריהם על רש"י שהשוו את סוגיית הגמרא דידן וסוגיית הגמרא דפרוץ המרובה על העומד. לאור האמור שעיקר שם הסכך הוא במידת הצל שנותן, דשם מחיצת הסכך הוא במה שמונע מהאויר להכנס, ככה"ג דהאויר מרובה יתר על הצל מתבטל מהסכך כל שם מחיצה שלמעשה אינו נותן צל. ואם כן שפיר אקרי פרוץ המרובה על העומד דנתבטל מהסכך כל שם מחיצה ולפיכך פסולה הסוכה.

ז. ועדיין יש לעיין בדברי הראשונים בביאורם בשיטת רש"י דלדבריהם דסוגיית פרוץ המרובה על העומד שוות זו לזו, מדוע אם כן צריך לומר רש"י דהטעם דפסולה הסוכה היכא דחמתה מרובה על צילתה הוא מטעם שהצל מתבטל לגבי האויר, תיפוק ליה דהוה פרוץ המרובה על העומד דלכו"ע פסול ככה"ג.

בעיקרם, דבסוכה המדובללת מיירי ככה"ג שהקנה עולה ויורד, דהיינו שמצד שיעור הסכך איכא שיעור והסכך מצד עצמו כשר הוא, רק שאופן הנחתו אינו כהלכתו, שאינם שווים הקנים זה לזה, לפיכך אמרינן בגמרא דעד כמה דליכא חיסרון בגוף הסכך אלא איכא חיסרון בהנחתו, כיון שהסכך מונח בפחות משלשה טפחים זה מזה, אמרינן לבוד ורואים את הסכך כאילו סתום הוא ומסכך על כל הסוכה וממילא אין עוד חיסרון מצד שהסכך אינו מונח כהלכתו.

והדברים מוכרחים כפי הנתבאר לעיל, דלפי ששם הסוכה אינו מחמת צל הסוכה בפועל אלא במידת הצל שנותן הסכך, הכא כיון שאין חיסרון מצד שיעור הסכך וראוי הסכך ליתן צל כנדרש כיון שמצד הדין אמרינן לבוד, חשובה הסוכה כסתומה ומסוככת ובכך מגיעות מחיצות הסכך אל ייעודן להגן מפני האויר (עכ"פ מצד הדין). אולם מאידך גיסא בסוגייתנו מיירי שהחמה יתרה על הצל ומצד שיעורי הסכך אינו נותן הוא צל כראוי והחיסרון אינו מצד אופן הנחתו, שלא הניחו כראוי (כסוכה המדובללת) אלא שאין בסוכה מספיק סכך. דחסר יותר מחצי מהשיעור הנדרש וכך על ידי זה נוצר מצב שהחמה מרובה על הצל. ובכה"ג לא קיים כלל מצות סוכה.

ולפי זה מה שכתב רש"י בסוגיית הגמרא גבי צילתה מרובה מחמתה ד"בידוע

והביאור בזה הוא דאדרבה כל טעם פסול פרוץ המרובה על העומד הינו מטעמא דביטול. וכמוכח בדברי רש"י לקמן (ז, א ד"ה שהשבת אינה) שכתב: "אם יש בה פתחים הרבה שאין בהם צורת הפתח ורבים על העומד (ג"א "ופרוץ על העומד") ו"מבטלי" ליה לעומד". דהיינו דהיכא דאיכא פריצה, על ידי צורות הפתח המרובים חשבינן דהכל פרוץ והיינו מדינא דביטול.

ובסברת הדבר רצה לומר ידידי הבה"ח משה שטרן נ"ו שהוא כהסברא שיישב הקה"י בדברי רש"י דחמתה מרובה מצילתה אינו פסול משום "ביטול ברוב" אלא מטעם ביטול דרובו ככולו. וממילא לפי זה אפשר לומר דאף בפרוץ המרובה על העומד פסולו מדין רובו ככולו, דכשהחמה מרובה יתר על הצל חשבינן כפרוץ וכפי שנתבאר.

ז. ונראה לעניות דעתי לבאר בדעתו על פי שני היסודות האמורות בדברי רבותינו בסוגיין. האחד כפי שהבאנו בדברים לעיל דאף רבי יהודה הסובר דסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה, יודה לרבנן דבכה"ג דחמתה מרובה מצילתה פסולה. והטעם דאף רבי יהודה סובר דבעינן לסכך הראוי ליתן צל, אף שבפועל אינו חש בצל הסוכה. וכפי שנתבאר לעיל.

היסוד השני אמור על פי קושיית העמק ברכה (סוכה סימן א) בדברי רש"י, שהנה רש"י מבאר כפי שהבאנו דטעם פסול חמתה מרובה מצילתה, דהמיעוט בטל ברוב וכמי שאינו. ולכאורה מדוע צריך להגיע לטעם זה, הלא עד כמה שאין סכך המיצל בשיעור של שבעה על שבעה טפחים דהיינו שיעור סוכה כשרה כהלכתא מדוע שיצא ידי חובתו. ומיישב העמק ברכה על פי מה שכתבו התוספות לקמן (ד: ד"ה יש בה יותר) שכתב על דברי הגמרא "יש בה יותר מד' אמות אפילו למעלה מעשרים

והביאור בזה הוא דאדרבה כל טעם פסול פרוץ המרובה על העומד הינו מטעמא דביטול. וכמוכח בדברי רש"י לקמן (ז, א ד"ה שהשבת אינה) שכתב: "אם יש בה פתחים הרבה שאין בהם צורת הפתח ורבים על העומד (ג"א "ופרוץ על העומד") ו"מבטלי" ליה לעומד". דהיינו דהיכא דאיכא פריצה, על ידי צורות הפתח המרובים חשבינן דהכל פרוץ והיינו מדינא דביטול.

ובסברת הדבר רצה לומר ידידי הבה"ח משה שטרן נ"ו שהוא כהסברא שיישב הקה"י בדברי רש"י דחמתה מרובה מצילתה אינו פסול משום "ביטול ברוב" אלא מטעם ביטול דרובו ככולו. וממילא לפי זה אפשר לומר דאף בפרוץ המרובה על העומד פסולו מדין רובו ככולו, דכשהחמה מרובה יתר על הצל חשבינן כפרוץ וכפי שנתבאר.

ח. ואחר הביורר בשיטת רש"י יש להוסיף עיון בביאור שיטת רבינו תם החולק בסוגיא דצילתה מרובה מחמתה על שיטת רש"י דעיקר שם הסוכה אינו בצל המגיע על ידי הסכך, אלא בסכך גופיה. ובשפת אמת נקט דבאמת בזה פליג רבינו תם על רש"י דסברי ליה דאין עיקר שם הסוכה בצל, אלא באמת עיקר שמה הוא בסכך עצמו. ולפי זה יסבור רבינו תם דמחשבינן בסוכה כמה סכך איכא בסוכה ובזה יהיה תלוי היכשרא.

ז. כמו כן צריך לומר שביאור הקהילות יעקב דכל סוגייתנו מיירי בדיני ביטול דרובו ככולו, אינו אלא לשיטת רש"י.

האם ראוי הוא ליתן צל (אף שלא בפועל). ועל כל פנים עד כמה שראוי אותו הסכך ליתן צל ובנוסף לכך איכא מקצת צל בפועל, אף שלמעשה בפועל האויר מרובה יתר מן הצל, תהיה כשרה הסוכה. ויחלוק רבינו תם על כל האמור בדברי רש"י דבטל מיעוט הצל וכמי שאינו, שאינו חשיב כלל צל כל עוד איכא לעומתו יותר אויר. דיסבור רבינו תם דלא שייך לדמות את דיני ביטול להכא, כפי שהארכנו לבאר בראשית דברינו שכך לכאורה הפשטות, דלא שייך לומר ביטול היכא שהמיעוט ניכר בפועל. ודיני ביטול שייכים אך ורק בדיני תערובות וכדו'. ולפי שיש מקצת אויר הנותן צל לסוכה בפועל, אי אפשר לבטלו דהרי הוא קיים בעין וכשרה הסוכה.¹

י. ואם כנים הדברים, אפשר ליישב את שיטת רבינו תם אף ממקום אחר. וכן על פי זה את שיטת התוספות להלן (ד, א ד"ה והוצין) ובעירובין (ג, א ד"ה אי קלשת) דשם מובא דלדעת הלישנא בתרא בגמרא שם, אם היה מקצת סכך למעלה מכ' אמה ומקצתו למטה מכ' אמה (או על ידי הוצין היורדין לתוכה), סובר רבה דכשרה הסוכה דלא אמרינן "קלוש" דהיינו שרואים כאילו ניטל הסכך שלמעלה מכ' אמה ונשאר רק הסכך שלמטה מן הכ' אמה

אמה" וז"ל: "אי נמי קים להו לרבנן דאפילו בגבוה אלף אמה שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות", עכ"ל.

והזינן מדבריו שאפילו שהסוכה לא מביאה אלא צל מועט, כבר נקרא מחמת זה "סוכה", אף שלא הביא הסכך שיעור צל כהכשר הסוכה דהיינו ז' על ז' טפחים. דעד כמה שהסכך הביא הגנה ואפילו מועט מפני האויר והחום וכו', חל עליה כבר "שם סכך" וקרינן ביה "וסוכה תהיה לצל יומם", דלמעשה מגן הוא על משהו משטח הסוכה. ומחמת זה שפיר נקראת סוכה. (ומשום כך הוצרך רש"י לומר דכל טעם פסול חמתה מרובה מצילתה הינו מטעם שהמיעוט בטל ברוב וכמי שאינו. דבכך לא מקרי שנותן הסכך די צל, אם איכא אויר יותר מן הצל).

ולפי שני יסודות אלו לכאורה אפשר להציע ולומר דכך סבר רבינו תם, דהעיקר הוא הסכך, וביאור דבריו על פי שני היסודות האמורים. דמחזר גיסא סבר דלא בעינן בפועל לצל הסכך בפועל אלא לסכך הראוי לצל. ואם זאת סבר דמכל מקום בעינן שיחוש לפחות מקצת מן הצל. ולפיכך תלה רבינו תם את כל נידון הגמרא בסכך עצמו,

הוצין בסוגיא ד"היתה גבוהה למעלה מכ' אמה ובנה בה איצטבא" וכו', שביאר שם הקרבן נתנאל (סימן ג אות ב) בד' הרא"ש דכל פסול באיצטבא הינו פסול בגובהה וכלשונו שם: "הסוכה יש לה הכשר דפנות וסככה כיון דמין כשר הוא ואינו נפסל אלא מחמת גובהה". והיינו דאין פסול בגובה כ' אמה אלא מצד הגובה, אך הסכך עצמו כשר הוא.

ושוב הדברים מצריכים עיון, דמה בכך שהסכך הנמצא למעלה מכ' אמה כשר הוא בעצמותו. אמנם לפי דברינו דאיכא שני דינים בהגדרת הסוכה שסגי בצל מועט ואפילו בכל שהוא, כפי שהוכיח לבאר בעמק ברכה, דאף על ידי צל מועט חשיבא כבר ל"שם סוכה". ולפי מה שנתבאר מקדם דאף רבנן יודו דשם סכך הוא במה שראוי ליתן צל, יובנו הדברים שפיר. דלפי שסכך הנמצא למעלה מכ' אמה מצד עצם דינו כשר הוא וראוי הוא ליתן צל על הסוכה, רק שבפועל נמצא הוא ב"מקום פסול" ובפועל חשים בצל הסוכה אפילו במועט דההוצין יורדין מתחת לכ' אמה במקום הכשר יצטרפו שני הסככים למעלה מכ' ומתחת לכ' להכשיר הסוכה דלא אמרינן קלוש ומחשבינן להו כיחידה אחת. למעשה שני הדינים האמורים מתקיימים שפיר בהך הסוכה, דין הצל בפועל והדין דסכך הראוי ליתן צל.

ומשום כך תפסל הסוכה, דנמצאת הסוכה "חמתה מרובה מצילתה". אלא באמת רואים את הסכך כאילו הינו יחידה אחת והשתא מיהא הוה "צילתה מרובה מחמתה". ובתוספות ביארו בדעת הלישנא בתרא וזה לשונם: "וללישנא בתרא דלא חשיב כל כך סכך פסול, הואיל והיה סכך כשר אם היה למטה מן עשרים".

ודבריהם לכאורה תמוהים, דמה בכך שהסכך הנמצא כשר בעצמותו. הלא סוף סוף נמצא הוא למעלה מכ' אמה וסכך הנמצא למעלה מכ' אמה פסולה. והנה להלן (ט, ב) תנן: "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית". ובגמרא: "לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצילתו כשרה וכו' וכי חמתו מרובה מצילתו מאי הוה הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר". וברש"י: "אלמא תלוש בעינן ומהני צל האילן לצל הסכך להשלים צילתה של הסוכה".

ובתוספות שם הביא את דעת רבינו תם שכותב כדבריו דסכך שבעצמותו כשר אף שהוא למעלה מכ' אמה ומחלק בין הסוגיא דעירובין והוצין לסוגיא דהתם. דהתם כיון שצל האילן מחובר הוא ופסול מצרף לפסול אף את הסכך הכשר. משא"כ הכא דהסכך כשר בעצמותו ומשום כך מהני להשלים לצל הסכך שמתחת לכ' אמה להכשירו. וכן יעויין בסמוך לסוגיית

ואמנם הערני ידידי הבה"ח שמואל וולמן
 נ"ו דמדברי רבינו תם שלמעלה מכ' כשר הסכך בעצמות, נראה דכשר לכל מילי, דהיינו להכשיר הסוכה אף שלא חשים בפועל ב"צל המועט". דמהיכי תיתי לחלק ולומר שכונת רבינו תם שסכך כשר הכונה רק לדינים מסוימים כגון שיהיה ראוי הסכך ליתן צל ושלא יהיה סכך המחובר או מקבל טומאה וכו'. אך לגבי מה דבעינן לחוש צל בפועל הכא לא חשיב להכשירו למעלה מכ' אמה.

אולם אפשר ליישב בזה דרבינו תם מתייחס רק לגבי הסוגיא דהוצין והסוגיא דלמעלה מכ', דהיינו שלפי דמירי דאיכא הוצין שיוורדין למטה מכ' ומסככין אפילו במועט על גבי הסוכה, כתב רבינו תם דאם כך יועיל לצרף אף את הסכך הנמצא למעלה מכ' אמה להכשר הסוכה, דסכך כשר הוא בעצמותו וראוי ליתן צל על הסוכה גם שבפועל לא נתן צל, מחמת גובה הסוכה.

ועל כל פנים אפשר דאף אם לא נאמר כך אלא נאחז בהערה דלעיל, אפשר ליישב דכוונת רבינו תם שהסכך כשר היינו לעצם דיני הסכך, שלא יהיה מחובר ומקבל טומאה וכו' וכן שיהיה ראוי ליתן צל. אולם מה דבעינן לחוש צל בפועל אינו מעצם דיני הסכך אלא הוא דין בפני עצמו מדיני הצל בסוכה, דהיינו דין בגברא דבעינן לחוש בצל סוכה ואינו דין בעצם הסכך אלא הסכך רק הגורם לזה. רק מיהא מכל

מקום בעינן שישוייך הצל לסכך שממנו הוא מגיע. וצריך להוסיף בזה דוודאי היכא דאיכא סכך נמצא למעלה מכ' אמה וקנה בודד הנותן צל מועט, לא ייחשב בזה סוכה. דאמנם מועיל להחשיב סוכה אפילו בצל מועט אך מכל מקום מחויב הדבר שיבוא אותו צל מועט מסכך הראוי לסכך כראוי על הסוכה.

וממילא אם נאחז כדברים הנ"ל הוא הביאור בדברי הגמרא גבי הוצין והגמרא בדף כב גבי צילתה מרובה מחמתה והגמרא בעירובין, דלפי שבכל אלו הסוגיות מיירי שמסוככת הסוכה כהלכתא (סוגיא אחת מדברת על צילתה מרובה מחמתה וכן בסוגיות האחרות מיירי שיש סכך מלא למעלה מכ' אמה וצל מועט המסכך בפועל) תהיה הסוכה כשרה כדין.

יא. ועדיין יש להוסיף בכל זאת דיישוב הדברים אינו אלא לשיטת רבי זירא הפוסל סוכה למעלה מכ' אמה משום דבעינן צל סוכה וליכא. ולפי זה אפשר לדון האם משום שראוי הסכך לסכך תוכשר הסוכה בצירוף סכך מועט המיצל בפועל. אולם לשיטת רבא דפסול סוכה למעלה מכ' אמה הינו מטעם דסוכה דירת עראי בעינן וליכא דהוה פסול בדפנות. וממילא גם אם סכך הסוכה ראוי ליתן צל, עדיין פסולה היא, דפסול הדפנות נשאר בעינו. וצריך אם כן עיון בשיטתו.

סימן ה

בשורש מחלוקת אביי ורבא בפסול סוכה הגבוהה כ' אמה (ב.)

בעינן, מדוע לא כתבה התורה בפירוש דבעינן דירת עראי וכל עוד שסוכתו אינה דירת עראי ממש לא תוכשר. ומדוע באמת סוכה העשויה מברזלים או מבניין חזק כשרה, הלא בעינן דירת עראי וליכא. אלא בהכרח משמע דאף דירת קבע כל עוד היא פחותה מגובה כ' אמה כשרה.

וכפירוש זה כן משמע מדברי רש"י להלן (ע"ב בד"ה משום קושיא) שביאר כדברים הנ"ל וכך לשונו: "ושנינו לא משמע להו [להך] האמוראים החולקים על דברי רבא [הואיל וקרא לאו דוקא עראי נקט לא ילפינן מינא שיעורא". דהיינו כדברינו הנ"ל שלפי שהתורה לא כתבה בפירוש דבעינן דירת עראי, לכן גם דירת קבע בפחות מכ' אמה תהיה כשרה.

ולכאורה נחלקו בזה כבר רבותינו הראשונים לקמן (ז, ב), דאיתא שם בגמרא: "אמר אביי רבי ור' ישעיא ור' יהודה וכו' כולהו סברי להו סוכה דירת קבע בעינן וכו' רבי יהודה דתנן "סוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה פסולה ורבי יהודה מכשיר", עכ"ד הגמ'. וחזינו לכאורה מכך שכשאביי הביא את השיטות הסוברות דבעינן סוכה דירת קבע, הביא הוא את שיטת ר' יהודה בלבד ומוכח דמאידך גיסא סברו רבנן דדירת

א. סוכה ב, א, סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר. מנא הני מילי אמר רבה דאמר קרא "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל", עד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שדר בסוכה, משום דלא שלטא בה עינא. ורבא אמר מהכא בסכת תשבו שבעת ימים. אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי, אלא דירת קבע. אמר ליה אביי אלא מעתה, עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוי סוכה. אמר ליה, הכי קאמינא לך עד עשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת עראי, כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק. למעלה מעשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת קבע, כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק.

ויש להבין במה נחלקו אביי ורבא והאם חזר בו אביי למסקנת הדברים לאחר יישובו של רבא. וכן צ"ת בכל עיקר יישוב רבא "דמכלל קבע איכא עראי".

ב. הריטב"א הביא שפירשו התוס' בקושיא דאביי על רבא, דאם סוכה דירת עראי

מוכח טפי דר' יהודה הוא זה שסבר דבעינן דירת קבע, יותר מהנשמע מדברי רבנן.

והנה בשיטת רבה ור' זירא החולקים על שיטת רבא וסוברים כקושיא דאביי

דלא בעינן דירת עראי ממש, כתב הרמב"ן שם דלשיטתם אין ראייה אפילו מר' יהודה לכך דדירת קבע כשרה בסוכה, דאין הנידון תלוי בדירת קבע או עראי אלא בצל וידיעה כפי המוכח בדבריהם. וצ"ע אמאי, דהן אמנם שמדברי רבנן אי אפשר לשמוע זאת, דאפשר שסוברים דבעינן דירת עראי. אמנם מכל מקום מדברי ר' יהודה נשמע דדירת קבע מועילה שהרי ללא כל ספק למעלה מכ' הוי דירת קבע גמורה. ולשיטתם מוכרח דלמעלה מכ' אמה לא חשיב כלל "דירת קבע" וצריך ביאור אמאי לא. ועיין בחי' הרא"ה (ז, ב) שכתב להדיא כדברים הנ"ל וכך לשונו: "לרבה ור' זירא למעלה מכ' אמה לא חשיב להו קביעותא", עכ"ל. ושוב הדברים צריכים ביאור, הלא למעלה מכ' ודאי הסוכה קבועה.

והנה יש שרצו להוכיח מגמ' מפורשת שנחלקו אביי ורבא האם סוכת עראי בעינן או סוכת קבע בעינן וכדעת הראשונים שאביי לא חזר בו. דהנה ביומא (י, ב) מביאה הגמ' דפליגי אביי ורבא בדעת רבנן ור' יהודה האם סוכה צריכה מזוזה או לא, דאביי סבר דכו"ע מודו, בין ר' יהודה ובין רבנן, דסוכה בעי מזוזה. ואילו רבא סבר

עראי ממש בעינן ומודה אביי למסקנת הגמ' לדבריו של רבא שטעם פסול סוכה הגבוהה למעלה מכ' אמה הוא משום דדירת עראי בעינן וליכא.

וכן הוכיחו הראשונים, יעויין ברא"ש בסוגיין שהביא דכ"כ הר"ז הלוי. וכך הובא בספרו המאור וכ"כ הרמב"ן במלחמות שם. והוסיף הרמב"ן שנסתפקו מקצת בעלי הוראה האם נפסקה ההלכה כדברי רבה משום דהיה רבו של רבא, או דלמא דהלכה כרבא דבתראה הוא. וכתב הרמב"ן דבזה הכריע הרי"ף דפסקינן כרבא דדירת עראי בעינן וכן ממה שחזר בו בו אביי והודה לרבא ובתראה הוא ועוד דהוא מריה דקושיא, שלכן חלקו ר' זירא ורבה על דברי רבא ואפי' הכי חזר בו והודה לדברי רבא.

אולם מאידך גיסא התוס' והרא"ש נחלקים על הני ראשונים וסוברים שאף למסקנת הגמ' לא חזר בו אביי והודה לרבא, אלא נחלק עליו וסובר שאף רבנן לא פסלו סוכת קבע. ומה דפסלינן ביותר מכ' אמה הוא אינו מטעם דירת עראי אלא מטעמיה דרבה ור' זירא. ומבאר התוס' דמה שאמר אביי דרבי יהודה ס"ל דדירת קבע בעינן, אין הכוונה דרבנן פליגי עליהו ובעו בדווקא דירת עראי ופסלינן דירת קבע, שהרי אביי עצמו הוא שמקשה על דברי רבא לעיל ונחלק עליו. רק דמכל מקום

עראי. ולר' יהודה המצוה לעשות דירת קבע היא זו המחשיבה את הסוכה לסוכת קבע, אף לשבעה ימים בלבד ותו לא. ולפי זה ניחא אף מסוגיין דאף למסקנת הדברים סובר רבא דמכיון דלרבנן העיקר הוא בשיעור שתהיה ראוייה להיעשות עראי, אם כן לא שייך שיקבעו בסוכה מזוזה, דהיא דירת עראי. אולם לר' יהודה הסובר דדירת קבע בעינן, שפיר שייך לקבוע בה מזוזה.

ג. ובעיקר שיטת רבא יש לעיין מהי כוונת דבריו דבכלל קבע איכא עראי וכלשון רש"י, והיינו שהעיקר הוא שתהיה הסוכה פחותה משיעור כ' אמה, אף שמחיצותיה קבע. ומה הביאור בזה דסגי בשיעור ותו לא.

וראה בתוספות שכתבו וזה לשונם: "דאע"ג דיש לפרש קרא בדירה שאינה ראויה אלא לשבעה למעוטיה קבע, משמע ליה קרא דאתי לשעוריה לאוריי לך מידת גובהה כלומר בסוכה שאפשר לעשות עראי". והמבואר מדברי התוס' דמדברי הפסוק "בסוכות תשבו שבעת ימים" משמע דבא הכתוב לומר מהו שיעור גובה הסוכה והיינו שיהיה ראוי השיעור לעשות דירת עראי, וצריך ביאור.

ובחידושי הריטב"א כתב בשם התוס' בביאור דברי רבא וז"ל: "ורבא אהדר ליה דכל היכא דהוי שיעור דחזי לעראי כדרך בני אדם, אין עראי מעכב

שנחלקו ר' יהודה ורבנן בשבעת ימי החג האם סוכה צריכה מזוזה או לא.

ומוכח מכך שנחלקו אבוי ורבא האם סוכת קבע פסולה לרבנן. דלשיטת אבוי שאף רבנן מודו שאפשר לעשות סוכת קבע (כל עוד שפחותה מכ' אמה), אם כן צריכה הסוכה מזוזה שחשובה היא. ומאידך לשיטת רבא הסובר דסוכת קבע פסולה לרבנן, אם כן לשיטתם תהיה הסוכה פטורה ממזוזה.

אמנם לכאורה לאחר יישובו של רבא שבאמת לא בענין דירת עראי ממש אלא שהעיקר הוא בשיעור הסוכה, א"כ מדוע לשיטת רבא לא צריכה הסוכה מזוזה, הלא סוכה העשויה ממחיצות קבועות של ברזל וכדו' כל עוד שאינן גבוהות מכ' אמה כשרה ועד כמה שחשובה סוכה זו, מדוע לא נצריכה מזוזה.

והדברים מיושבים על פי דברי הגרא"מ הורביץ בהגהותיו, דמבאר במחלוקת ר' יהודה ורבנן דגם אם נאמר שסוכה דירת קבע בענין ויקבע אדם את דירתו שם ז' ימים, הא קיי"ל דרק דירה קבועה, דהיינו שדר בה לכל הפחות שלושים יום, היא זו המגדירה דירה לענין קביעת מזוזה, אולם פחות מל' יום פטורה ממזוזה. אלא בהכרח דעיקר מחלוקתם היא בגדר המצווה גופא, האם בעינן לגור בז' ימי החג דווקא בדירת קבע או דסגי בדירת

דמייתי תלמודא מידי מדר' זירא בהדיא קאמר כדר' זירא, ותו דאפילו תימא דאביי לא אודי בפירוקא דרבא משום דלית ליה דר' זירא, הוה ליה לר' זירא גופיה לאודויי ביה והיכי אמרינן בסמוך כולהו כרבא לא אמרי משום קושיא דאביי דהא פרקיה רבא לההיא קושיא אליבא דר' זירא, עכ"ל.

ולכך מכריח דהביאור הנכון בדברי רבא הוא כפירוש רש"י המובא לעיל דקושיית אביי לרבא דאם טעם פסול למעלה מכ' הוא משום דבעינן דירת עראי וליכא, הוי ליה למכתב בהדיא דבעינן דירת עראי. ועל כך תירץ רבא דאדרבה, לפי שלא כתבה התורה בהדיא דבעינן דירת עראי, רמז הכתוב שאינו מחויב לבנות בניין עראי, אלא שיהיה בשיעור הראוי לבניית בניין עראי, ואף שכנה בניין קבע, כל כמה דשיעורה ראוי לעראי כשרה. משא"כ כשיעורה אינו ראוי להיות עראי פסולה וכפי שנתבאר. וצריך ביאור מהו שורש מחלוקת רש"י ותוס' כמובא בריטב"א.

ד. ושמעתי לבאר בזה בשם הגרנ"צ פינקל זצ"ל דהנה בטעמא דרבה דהפסול בלמעלה מכ' אמה מטעם דבעינן ידיעה שהוא דר בסוכה וביותר מכ' אמה אדם אינו יודע שדר בסוכה, דלא שלטה ביה בעינא. וחוקר השפת אמת האם יועיל לשיטת רבה שישים אמלתרא (דהיינו דבר המושך את העין וכדמצינו בעירובין ג, א

ואפילו עשאה קבע כשרה ואין לפוסלה אלא קבע ואי אפשר לעשותה עראי והיינו למעלה מכ'. וקא אתי עלה מדר' זירא דקאמר (יבמות כד, ב ועוד) כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו. והכי נמי למטה מכ' שראוי לעראי אין עראי מעכב ואפילו קבע כשרה, למעלה מכ' שאינו ראוי לעראי עראי מעכב. והרי אי אפשר לעשותה עראי וכו', עכ"ל.

והמתבאר מדבריו שלשיטת התוס' דומה הסוגיא ביבמות לסוגיין, דשם מבואר שאם קיבל על עצמו שישים ואחד עשרונים מביא ס' בכלי אחד ואחד בכלי אחר, משום דעד שישים בכלי אחד נבללים יפה, טפי לא. ומקשינן בגמ' והלא קיי"ל שאם אין נבלל כשר ומשני דכל הראויה לבלילה דהיינו כלי עד ס' שיעורים אין הבלילה מעכבת בו, ואם יש בכלי יותר מהשיעור, דהיינו ס"א והילך הבלילה מעכבת ודין זה הינו מגז"כ. וה"נ בסוגיין סבר רבא דמה שהתכוונה התורה הוא כעין דין זה, דכל הראוי לשיעור עראי אין הקבע מעכב בו וכל שאינו ראוי לעראי דהיינו למעלה מכ' אמה אפילו יעשנה עראי מעכב הדבר ופסולה.

אמנם דוחה הריטב"א את פירוש התוס' דהרי רבא חולק בסוגייתנו על דברי ר' זירא, וזה לשונו: "חדא דכל היכא

גבי מבוי) שע"י האמלתרא יקויים ה"למען ידעו". ותולה הדבר בנידון האם כשחייבה התורה שידעו שיש סוכה חייבה שיעשה סוכה כזו שרואים אותה שרואים אותה, דהיינו איכא חיוב בעצם הנחת הסכך ובניית הדפנות. או דילמא אין חיוב בעצם עשיית הסוכה אלא שלמעשה יהיה סוכה שיראוה והיינו דאיכא חיוב בעצם ישיבת הסוכה, שיישב בסוכה כזאת שרואים אותה.

וכתב השפת אמת דמלשון רש"י מדויק לכאורה כהצד דבעינן עשייה לשם סוכה. וזה לשונו (בד"ה למען ידעו): "עשה סוכה שישבתה ניכרת לך". וחזינן שהעיקר הוא בעשיית הסוכה ולצד זה לא תועיל אמלתרא בסוכה דאין האמלתרא חלק מעצם עשיית הסוכה אלא דבר בפני עצמו ועד כמה דבעינן שבעצם העשייה תהיה סוכה ראויה לידיעה לא תועיל אמלתרא.

אולם מאידך אם נאמר כהצד השני שאין דין בעשיית הסוכה אלא בישיבה בה, שלמעשה צריך שישב בסוכה שרואים אותה. אם כן שפיר יועיל בה אמלתרא. דסו"ס למעשה יושב הוא בסוכה שמקויים בה דין ה"למען ידעו".

ולפי זה מחדש הגר"צ זצ"ל שבזה נחלקו רש"י והתוס' בסוגיא דידן, דלשיטת רש"י שכל חיוב הסוכה נאמר בעשייתה

גרידא ולא בישיבתה, אפשר דזה מה שסבר רבא דלפי שלא כתבה התורה בפירוש דבעינן דירת עראי, צריך לומר דאין דין שלמעשה צריכה להיות הסוכה דירת עראי, אלא שדין עראי הוא בעשיית הסוכה, דבעינן שתהא סוכה כזו בשיעור הראוי להיות עראי. דאין הנידון בעצם הסוכה עצמה, בכשרותה ופסולתה. אלא הנידון הוא איזה עשייה בבניית הסוכה צריך. ועד כמה שנעשתה הסוכה בשיעור עראי, הרי עשייה טובה היא אף שבפועל עשויה כדירת קבע.

אולם מאידך גיסא צריך לומר שסברו התוס' שאין הנידון בעשיית הסוכה אלא בדיורי וישיבת הסוכה גופא. שישב בסוכה הראויה לעראיות ויחוש שנמצא הוא בסוכת עראי.

ובזה אי אפשר לומר דבכלל קבע איכא עראי, דבכה"ג שעשה את המחיצות מברזל סו"ס יושב הוא בסוכת קבע. ומשום כן הוצרכו התוס' לטעמא דכל הראוי לבילה שרק משום כן כשרה.

וחזינן דלשיטת רש"י דעיקר החיוב בשיעור בניית הסוכה, אם כן כל עוד יש בסוכה שיעור עראי הרי בכלל קבע איכא עראי וכשרה. אמנם לשיטת התוס' שעיקר החיוב הוא בעצם ההשתמשות בדירה צריך להגיע להטעם של כל הראוי לבילה.

סימן ו'

בהגדרת דין חיוב חינוך בקטן במצוות ובאיסורין (דף ב:)

והנה מסוגיין נראה לכאורה דאף האם מצוות בחינוך הבנים, שהרי הילני המלכה עשתה סוכה לבניה. וצריך ביאור שהלא קיימא לן דאשה פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא והאיך נאמר שחוייבה הילני המלכה לדאוג לבניה שישבו בסוכה בשבעת ימי החג, הלא עד כמה שחיונום למצוה זו תלוי בזמן מסוים לשבעת ימי החג בלבד, הוה מצות עשה שהזמן גרמא שפטורה עליה.

ונראה לומר בזה דלכאורה מצות חינוך מתפרשת בב' אופנים. אפשר לבאר שהתורה ציוותה שבכל מצוה ומצוה שיש מחויב האב (או האם) לחנך את בניו, לאותה המצוה הפרטית וכעין הוראה פרטית על כל מצוה. ואפשר לפרש מאידך שאין זה חובה פרטית על כל מצוה ומצוה, אלא חיוב כללי על האב לחנך את בניו לדרך התורה והמצוות, לכל תרי"ג המצוות. והנה אי נימא כהצד השני שחיוב חינוך הינו חיוב כללי, יבואר מדוע חויבה הילני המלכה לחנך את בניה לקיום מצות הסוכה. דעד כמה שמצות חינוך אינה חובה פרטית על מצות סוכה בלבד אלא על כלל תרי"ג המצוות, אף שבכלל זה נאמר לחנכם במצות ישיבה בסוכה, אין

א. סוכה ב, ב, "אמר רב יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד שהיתה סוכתה גבוהה מכ' אמה וכו' אמר להן והלא שבעה בנים היו לה ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים וכו' הכי קאמר להו כי תאמרו בנים קטנים היו וקטנים פטורים מן הסוכה וכו' וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב ואיהי מדרבנן לא אשגחה, תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים". וברש"י (ד"ה מדרבנן): "שהזיקהו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה כדי שיהא רגיל ומחונך למצות".

והנה יש לעיין בשורש מצות חינוך בקטן, האם חיוב החינוך נאמר על הקטן, דהיינו שעל הורי הבן החיוב לחנכו במצוות לפי שהוא מחויב בהם (וכיון שהוא קטן שאינו בר דעת הוטל בפועל החיוב על האב). או דילמא שכל חיוב חינוך נאמר אך על האב שהוא מחויב בזה ואילו הקטן אין מחויב בזה כלל.

עוד יש לעיין בשורש חיוב חינוך הבנים, האם החיוב הוטל רק על האב או שאף על האם נאמר החיוב לדאוג לחינוך בניה.

זו מצוה שהזמן גרמא לכך, משום שהחיוב אינו על מצוה זו בלבד, אלא הינה מצוה תדירה שצריך לקיימה בכל עת זמן ושעה ועל כך שפיר תחויב.

ב. התוספות ישנים ביומא (פב, ב) תמה שהרי מצינו בכמה וכמה דוכתי דקטן האוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו. והלא דברים קל וחומר, אם אמרינן שמחויב אב בחינוך בניו הקטנים, לא כל שכן שיחוייב להפרישם את מאיסורים. ומביא ליישב בשם רבי אלעזר ממץ דכל עיקר חיוב חינוך הבנים אינו אלא לחנכם לקיים מצוות. אך להפרישם מאיסורים, לא חייבוהו, שזאת לא נאמר כלל בציווי התורה. ומה שמוזהרין אנו להפריש קטן מלאכול ביום הכיפורים אין זה מטעם איסור ההפרשה, אלא משום שמוטל עליו לחנכו לקיים את מצות "ועיניתם את נפשותיכם".

וכתב התוס' ישנים בשם רבו דכל הציווי לחנך את בניו הקטנים נאמר אך ורק על האב ולא על אדם אחר. ומה שמצינו בהילני המלכה, מיירי שאביהם הוא זה שחנכם למצוות הסוכה. או "שהיתה מחנכתם למצוה בעלמא". והיינו שלא חנכתם מצד חיוב חינוך אלא מטעם מצוה בעלמא.

ותמה על כך הגרעק"א בגליון הש"ס שהרי בסוגייתנו מבואר דחינכתם

מצד חיוב חינוך מדרבנן, שהרי הקשתה הגמרא "וכי תימרו קטן שאין צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב" והילני המלכה לא קיימה חיובים דרבנן, "תא שמע ועוד" וכו', שמוכח שקיימה ציוויים דרבנן. ומבואר להדיא דדין חיוב בקטנים חיוב דרבנן הוא ומדברי התוס' ישנים נראה הדבר כענין בעלמא. ונשאר רעק"א בצריך עיון גדול.

ג. הקהילות יעקב (סימן ב) הביא את תמיהת הרעק"א ויישב דהנה בברכות (מח, א) אמרינן שמי שאכל כזית פת שאינו חייב לברך ברכת המזון אלא מדרבנן, יכול להוציא ידי חובה אחד שאכל שיעור כזה המחייב ברכת המזון מדאורייתא. והוקשה לרש"י שהלא בדף כ, ב מבואר שקטן שאכל כזית פת מחויב מדרבנן בברכת המזון. ואף על פי כן לא יוכל להוציא גדול המחויב בברכת המזון מדאורייתא. ותירץ דאה"נ קטן פטור מחיוב ברהמ"ז אלא שאביו מחויב לחנכו לאותה המצוה. (וכן הוא ברש"י נדה מו, ב ד"ה איסורא וד"ה משני) וכך כתב הרמב"ן במלחמות.

ותמה עליו התוספות שם דהאיך אפשר לומר דלקטן ליכא כלל חיוב מדרבנן, שהרי קיימא לן שקטן יכול להוציא את אביו כשאכל שיעור המחייב מדרבנן. ולכך חולקים התוס' על דברי רש"י, שבאמת קטן מחויב במצות מדרבנן ולכך אינו מוציא את החייב מדאורייתא, אלא שלפי שבברכת

הדרבנן שיש על הקטן עצמו. עונה על כך הגמ' 'ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים'. דעד כמה שכל מעשיה היו נעשים על פי הוראת חכמינו, בודאי שהיו מורים לה לחנך את בניה ולדאוג להם למצות סוכה, על אף שלא היה לה כל חיוב בדבר^ד.

ד. ואחר האמור בזאת אפשר להציע יישוב אף לקושייתנו לעיל, דמה הסלקא דעתך לומר שהיה להילני המלכה חיוב לחנכם במצות סוכה דלכאורה הוי מצוה שהזמן גרמא שאשה פטורה בהן. אלא דלפי דברי הקה"י אתי שפיר, דאף אם ניזל ונאמר כהצד שחיוב מצות חינוך נאמר בפרטות על כל מצוה ומצוה ולא שהוא חיוב כללי על כל תרי"ג מצוות. עד כמה שחיוב החינוך נאמר על הקטן עצמו דווקא מה שהילני חנכתם לסוכה לא היה זה מצד חיוב חינוך, אלא שהיתה רק משדלתן אותם למצוה זו. ואף אם המצוה נגרמת מחמת הזמן, מכל מקום ראוי שתהיה משדלתם אותם לקיים את מצות התורה.

ה. והנה אף אחר יישוב דברי הקהילות יעקב, כל יישובו אינו אלא לדברי התוס', אולם לשיטת רש"י והרמב"ן שאין חיוב חינוך על הקטן אלא על האב עצמו

המזון נאמר "דיצא מוציא", לכך יכול להוציא אף את החייב מדאורייתא.

והנה במחלוקתם יפשט לכאורה מה שחקרנו בראשית הדברים, האם שורש חיוב חינוך מוטל על הקטן, או על האב. שלשיטת רש"י והרמב"ן החיוב הוטל על האב, ואילו לשיטת התוס' הוא חיוב המוטל על הקטן עצמו.

ועל כל פנים מבאר לפי זה הקה"י בכוונת התוס' ישנים, דהוקשה לו דהן אמנם שאין חיוב להפריש קטן מאיסורין ככל אדם, משום שקטנים לאו בר תוכחה הם. אולם מכל מקום מדוע שלא יפרישם מאיסורין מדין מצות חינוך. ולפי זה הסיק התו"י דאין חובת חינוך אלא על האב ומשום כך אין צריכין הבית דין להפריש את הקטן מאיסורים.

וממילא לפי זה ביאור סוגייתנו שעד כמה שנילך וניזיל כהשיטה שמצות חינוך חיוב דרבנן היא מה שהילני המלכה חנכה את בניה לאו מטעם חיוב חינוך המוטל על האב אלא למצוה בעלמא, דהיינו שאף שלא היתה מחויבת בדבר, מכל מקום השתדלה במצוה זו בכדי שבניה יקיימו את המצות. וזה כונת הגמרא "ואיהי לא אשגחה" רוצה לומר דשמה לא היתה משגיחה בחיובי

ח. והנה מלשון התוס' ישנים: "שהיתה מחנכתם למצוה בעלמא" נראה שלהם היה זה כמצוה בעלמא ולא שחיובם היה מדרבנן ועליה היה המצוה בעלמא. ולפי זה קושיית הרעק"א תהדר לדכותא.

מדוע חנכתם הילני המלכה למצות אם כל חיוב החינוך מוטל רק על האב ותו לא, דלא הם מחויבים במצות ולא היא מחויבת בחינוכם.

ומה שנראה לומר בזה דמכל מקום היתה היא משדלתם למצות אף שלא היו מחויבים בהם, כדי לחבב עליהם את המצוות ולהרגילם לקיימם לזמן שהיו מחויבים בהם. [ועי' במש"כ אמו"ר שליט"א בספרו ויאמר שמואל סי' לה שביאר שישנם ב' דינים בדין חינוך: א') חינוך פרטי הדינים והמצוות, וחיוב חינוך לזה הוא מגיל חינוך. ב') חינוך ילדים בדרך התורה. והיינו שצריך לחנכם במסלול יהודי-שורשי, כזה שיגרום להם להתעלות בגדלותם בדרך התורה והמצוות. וחינוך זה נוהג מיום שאפשר להרגילם בכך, (וכמו שאנו מחנכים זאטוטים לנשק ספר קודש שנפל, ומלבישים אותם כיפה וכדו', למרות שלא הגיעו כלל לדעת ולהבנת הלכות כבוד ספרים וכו'). ובחינוך כללי זה אפשר דגם האם חייבת, וז"פ ד' התו"י דהלני המלכה חנכתם למצוה בעלמא.

ועפ"ז ביאר אמו"ר שליט"א דמחזור מה שאמרו בנזיר (כט, א) דאשה פטורה מחינוך ומ"מ אמרו ביבמות (עא, א וברש"י שם) שאביו ואמו הנמצאים בבית הסוהר צריכים למול את בנם. והקשו

המפרשים דהלא אם אינה מחויבת בחינוך בנה, ועי' מהרש"א שם. ועפ"ד י"ל שאף שאם אינה חייבת בחינוך פרטי הדינים, מ"מ עליה לדאוג שבנה יעלה על מסלול יהודי ומש"כ עליה לדאוג למולו. ועי' בספר מנחת אשר וירא סי' כ"א ובמאמר דודי זקני הגרא"ש מאיר, בטאון מוריה שבט תשס"ד, שפירשו כע"ז לענין ד' הגמ' בנזיר וענין דברי הש"ס בקידושין (ל, א) גבי "חונך לנער" ואכ"מ].

והנה אפשר לומר עוד שבאמת סברו רש"י והרמב"ן שאשה מחויבת בחינוך בניה. וכן כתב בפירוש רבינו אברהם מן ההר שלדעת רבי יוחנן (החולק בנזירות קטן על ריש לקיש) אף לאשה יש חיוב בחינוך בניה הקטנים למצוות. ואפשר להוכיח כן להדיא מדברי רש"י בריש פרק קמא דחגיגה שכתב שם (בד"ה איזהו קטן) וז"ל: "אבל מכאן ואילך אף על פי שאינו חייב מן התורה הטילו חכמים על אביו "ועל אמו" לחנכו במצוות", עכ"ל. הרי דחזינן להדיא דסברי ליה לרש"י שחיוב חינוך מוטל אף על האם. ובמאירי נקט שם דאם אין אב חייבת האם בחינוך בניה^ט.

וסברת הדבר פשוטה לכאורה, דאף האם שהיא זו שהולידתם ומגדלתם,

ט. מדבריו אלו מבואר לכאורה שאילו במקום דאיכא אב אין חיוב החינוך מוטל עליה. ויעויין בלשונו בנזיר (כט). שכתב שם שהאם מחויבת בחינוך בניה.

חיוב להכניס את הקטנים לתוך הסוכה. אולם ביום הכיפורים עצם האכילה הינה אסורה וכאכילת נבילות בידים.

והביאור בחילוק דבריו הוא, שמה שכתב שמותרת האכילה חוץ לסוכה, הוא מהטעם שכשנותנים לקטן מאכל באפשרותו להכנס אל תוך הסוכה ולאכול שם. ועד כמה שבוחר הוא לאכול חוץ לסוכה, אדעתיה דנפשיה קעביד. ואין זה נכלל בהגדרת הדין של ספייה בידים. אולם במקרה שנותנים לו אוכל בידים ממש או שמצווים עליו לאכול וכדו' חוץ לסוכה, הוי ספייה בידים ובכה"ג הוה איסור. וכמו כן גבי יום הכיפורים סיבת האיסור, שכשנותנים לו מאכל בידים דומה הדבר שיתנו לו לאכול נבילות וטריפות ובה לא שייך לומר דאדעתיה דנפשיה קעביד, דהחפצא של המאכל הוא האיסור (על פי המחצית השקל בסימן תר"מ).

ז. ומאידך התוס' ישנים והתוס' החולקים על שיטת רש"י והרמב"ן יסברו, דאין דין לאפרושי קטן מאיסורין וכפי שכתב הקהילות יעקב, דאין מצות תוכחה על קטנים. אולם עדיין צריך ביאור מדוע לא סברו שיש דין איסור של ספייה בידים. ומדברי התוס' ישנים מבואר להדיא שהאיסור לאכיל קטנים ביום הכיפורים אינו מטעם אפרוש מהאיסור אלא מצד מצות חינוך וכפי שהבאנו לעיל. והלא לפי הדברים הנ"ל הוה כספייה בידים ממש. וצריך עיון.

תגדלם לעשיית מצוות ומעשים טובים, וכסיבת החיוב שנאמרה על האב.

ו. באופן אחר אפשר ליישב בפירוש רש"י (ואף לשיטת ריש לקיש החולק על רבי יוחנן שאין חיוב חינוך על האשה), דאף אם נבוא ונאמר דאין ציווי על האשה לחנך את בניה, מכל מקום מצווה היא להפריש את בניה מאיסורים. וכיון דהכא היו בודאי בני הילני המלכה אוכלים חוץ לסוכה היתה מצווה להושיבם דווקא בתוך הסוכה (וכ"כ הערוך לנר ד"ה ואיהי בדרבנן). **עוד** אפשר לומר ביישוב שיטת רש"י דאף אם נאמר שאין ציווי להפריש קטן מאיסורין, מ"מ לאסופי ליה איסור בידים ודאי שאסור. דהיינו שליתן לקטן איסור בידים אסור בודאי לכו"ע (עיי' בשו"ע סימן שמ"ג סעיף א') וכיון שאסור לאכול חוץ מן הסוכה הוה כספייה בידים (ערוך לנר שם).

והנה בעיקר היישוב השני בדברי רש"י מצינו לכאורה סתירה בדברי המגן אברהם על איסור אכילה חוץ לסוכה בקטנים. שהנה בסימן תר"מ (ס"ק ג') נקט שאסור להאכיל קטנים בידים חוץ לסוכה. ואילו מאידך בסימן תרט"ז (ס"ק ב') פסק המג"א שאסור להאכיל קטן ביום הכיפורים משום דהוה כמאכילו נבילות בידים. ואף הוסיף שם דהלכה זו לא דמי לסוכה "שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה" שבסוכה אין

סימן ז

בביאור פלוגת בית שמאי ובית הלל בסוכה קטנה וגדולה (דף ג. והמסתעף מזה לסוגיית הוצין ד.)

ששולחנו בתוך הבית חיישינן שמא ימשך
אחר השולחן ולכך גזרו דפסולה. והן בסוכה
קטנה אי בעינן שתהא מחזקת ראשו ורובו
ושולחנו או דסגי בראשו ורובו בלבד ופסקה
הגמרא כפי שהביא ר' שמואל ב"ר יצחק
דהלכה כבית שמאי.

ב. התוספות (ד"ה אמר לך) מביאים בשם
סדר ר' עמרם גאון דהלכה כבית שמאי
משום דבעינן שתהיה הסוכה מחזקת ראשו
ורובו ושולחנו והיינו בסוכה קטנה. ואולם
בסוכה גדולה ההלכה היא כבית הלל דלא
גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו. והנה לקמן
(ז, ב) מביא אב"י הוכחות לכך דסוכה דירת
קבע בעינן. ומביא ראיה מדברי בית שמאי
דממה שהם פוסלין סוכה שראשו ורובו
בתוך הסוכה ושולחנו בתוך הבית, בהכרח
משמע דפוסלין מהטעם דבעינן דירת קבע
ולכא. ולכאורה צריך ביאור דהלא פסקינן
להלכה דדירת עראי בעינן ואיך פסקינן
מאיך דהלכה כבית שמאי.

והרי"ף שפוסק להלכה כדעת בית שמאי
ומוסיף לבאר דאין נפסקת הלכתא
כוותיהו מטעמו של אב"י דבעינן דירת קבע
ולכא. אלא טעם הפסול הוא משום חשש
שמא ימשך אחר שולחנו וכטעם הפסול

א. סוכה ג, א, "אמר רב שמואל בר' יצחק
הלכה צריכה שתהיה מחזקת ראשו
ורובו ושולחנו אמר לי רב אבא כמאן,
כבית שמאי וכו' ממאי דבית שמאי ובית
הלל בסוכה קטנה פליגי דלמא בסוכה גדולה
פליגי וכגון דיתיב אפומא דמטלטלתא ושולחנו
בתוך הבית, דבית שמאי סברי גזרינן שמא
ימשך אחר שולחנו, ובית הלל סברי לא
גזרינן. ודיקא נמי דקתני, מי שהיה ראשו
ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית
שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ואם
איתא מחזקת ואינה מחזקת מיבעי ליה.
ובסוכה קטנה לא פליגי וכו', אמר מר
זוטרא מתניתין נמי דיקא, מדקתני בית
שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, ואם
איתא בית שמאי אומרים לא יצא ובית
הלל אומרים יצא מיבעי ליה. ואלא קשיא
מי שהיה לעולם בתרתי פליגי פליגי בסוכה
קטנה, ופליגי בסוכה גדולה, וחסורי מיחסרה
והכי קתני מי שהיה ראשו ורובו בסוכה
ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי אומרים
לא יצא, ובית הלל אומרים יצא. ושאינה
מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד, בית
שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. מבואר
מדברי הש"ס דנחלקו בית שמאי ובית הלל
בב' פלוגתות, הן בסוכה גדולה דבכה"ג

ותננה עליו הרא"ש שהרי מלשון הגמרא בסוכה קטנה שכותבת דבעינן שתהיה הסוכה "מחזקת כדי ראשו ורובו" לא משמע דהוא מטעם הגזירה של שמא ימשך אלא שהוא מטעם שיעורי הסוכה גרידא. ועיין עוד בדברי הרא"ש שלפי דבסוכה קטנה מיירי שהשולחן נמצא בתוך הסוכה לא שייך אם כן להעמיד דבעינן לשיעור ז' על ז' משום הגזירה "שמא ימשך". עיין שם עוד באריכות דבריו.

ומכל המבואר בזה יקשו לכאורה מאד דברי הרי"ף דמדברי הגמרא משמע שנחלקו בית שמאי ובית הלל בסוכה קטנה בשיעורי סוכה דייקא ולא בחשש האם גזרינן משום שמא ימשך.

והנה בעיקר מה שמעמיד הרא"ש שבסוכה קטנה מיירי שהשולחן נמצא בתוך הסוכה יש לעיין מדוע מכריח להעמיד כן. והקרבן נתנאל ביאר כוונתו דמוכרחים להעמיד מגוף דברי הגמרא דלא נקטה הגמרא דבעינן שתהיה הסוכה "כדי ראשו ורובו ושולחנו" אלא דבעינן שתהיה "מחזקת כדי ראשו ורובו" והיינו דאף אם השולחן נמצא בתוך הסוכה בעינן שתהיה "מחזקת", ברוח ולא בצמצום.

וסברת הדבר פשוטה לכאורה דמחיובי התורה לעשות סוכה נאמר שיעשה את סוכתו כדירתו וכדברי רבא לעיל (ב),

בסוכה גדולה דהחששם של בית שמאי שמא יגרר אחר שולחנו קיים הן בסוכה קטנה והן בסוכה גדולה. ולפי זה חולק הרי"ף על דעת התוספות דלא פסקינן כדעתם של בית שמאי רק בסוכה גדולה אלא פסקינן כוותיהו אך גבי סוכה קטנה. דבשניהם גזרינן משום החשש שמא ימשך אחר שולחנו. ואין סוגייתנו סבורה בשיטה אחת כשיטתו של אביי.

והמשמע מתוך ביאור דבריו דמדאורייתא שיעור סוכה הינו ששה טפחים כדי ראשו ורובו בלבד וכדעת בית הלל. אלא שגזרו רבנן משום החשש שמא ימשך, דבעינן טפח נוסף ומשום כך שיעור הסוכה נהיה שבעה טפחים. ודבריו צריכים ביאור טובא וכדלהלן.

ג. הרא"ש מביא את פסק רב עמרם גאון דמה שפסקינן הלכתא כב"ש דבעינן לסוכה בשיעור שבעה טפחים היינו דווקא בסוכה קטנה אולם בסוכה גדולה כיון שלא מצרכינן לשיעור שבעה על שבעה אלא מטעם גזירה שמא ימשך, לא חיישינן וכשרה הסוכה אף בפחות משיעור ז' על ז' וכשיטת בית הלל. ומביא דכך פסק הרי"ף גיאות, הר"ז הלוי ובעל העיטור. ומוסיף להביא אף את דעת הרי"ף דלפי דחד טעמא לתרווייהו, לסוכה גדולה ולסוכה קטנה (החשש שמא ימשך אחר שולחנו), פסקינן הלכתא כדעת בית שמאי.

(א): "אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי". וזה אמנם שמחויב בדירת עראי. אולם מכל מקום עדיין נחשבת היא לדירה וכחלק משימושו נכלל שישב במינימום הנדרש יחד עם שולחנו. וזה נכלל בשיעורי הסוכה ד' על ז'.

ד. תמיהה נוספת בדעת הרי"ף יש להציע, דאם כל טעם הפסול בסוכה קטנה הוא מהחשש שמא ימשך אחר שולחנו, מדוע שתפסל הסוכה כיון שאינו יכול לאכול בה הרי אפשר לישון בה ולעשות בה את שאר צרכיו ומדוע הגדרת סוכה נקבעת באכילתו גרידא.

עוד קשה על שיטתו, וכן הקשה בשער הציון (סימן תרל"ז סק"ז), דמדברי הרי"ף נראה ששיעור התורה בסוכה הוא ששה טפחים בלבד, כדי ראשו ורובו ותו לא. וחכמים גזרו על שבעה טפחים משום שמא ימשך. ומהיכי תיתי להו לומר את זה, שלא מוזכר בשום מקום שפסול סוכה קטנה שאינה בשיעור ז' על ז' טפחים הוא מצד איסור דרבנן, דבפשטות נראה שהוא פסול מדאורייתא.

כמו כן יש להקשות על שיטת הרי"ף מעיקר דברי הגמרא דמבואר בגמרא דפסול סוכה קטנה הפסול בעצם הסוכה. דבשונה מסוכה גדולה שנפסק ד"לא יצא

ידי חובתו" וכלשון הגמרא "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי אומרים לא יצא". והיינו ששייך לשון "לא יצא" מהטעם דהפסול הוא בגברא, שמא ימשך אחר סוכתו. גבי סוכה קטנה אמרינן דהסוכה "פסולה", דהיינו שהוא פסול בעצם שיעורי הסוכה ולא מטעם החשש שמא יגרר. וכלשון הגמרא "ושאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין". ולכאורה לשיטת הרי"ף אף בסוכה קטנה צריכה הגמרא לנקוט לשון "לא יצא".

ה. ובביאור שיטת הרי"ף, ברעק"א בפירוש המשניות (פרק ב אות ז) כתב שהנפק"מ לדינא בין שיטת הרי"ף לשאר הראשונים יכולה להיות במקרה שהיתה סוכה קטנה הסמוכה לסוכה הגדולה וראשו ורובו נמצא בסוכה הקטנה ושולחנו נמצא בסוכה הגדולה. דלשיטת הרי"ף שהחיסרון בין בסוכה קטנה ובין סוכה גדולה הוא משום החשש שמא יגרר אחר שולחנו, בכה"ג אין לחשוש כלל, דגם אם ימשך הוא אחר השולחן יכנס הוא אל הסוכה הגדולה ולא יעבור בשום איסור. אולם לדעת הרא"ש ודעימיה דכל פסול סוכה קטנה הוא בעצם חיסרון שיעורה של הסוכה, סו"ס אכתי יושב הוא בסוכה קטנה ואין די בשיעורה ופסולה היא. ואדרבה והלואי הוא שיגרר אחר הסוכה הגדולה דרק על ידי כך יוכל לקיים את מצות סוכה

כהלכתא. ומבואר מדבריו דבאמת אם ליכא כל חשש שמא יגרר אחר שולחנו יכול לישב באותה הסוכה.

ויעריין בבית הלוי (חלק ג סימן נג) שנקט דזה אמנם שהגדרת שיעור הסוכה מעיקר דין הדאורייתא הוא באמת בששה טפחים בלבד, ומה שלמעשה בעינן לשיעור שבעה טפחים הוא שיעור חכמים מפני הגזירה ששמא ימשך. אולם עתה אחר הגדרתם של חכמים ששיעור סוכה הוא ז' טפחים, נשתנה כל גדר שיעור הסוכה ובפחות משיעור זה פסולה הסוכה בעצמותה.

ואם כן לפי דברי הבית הלוי אף במקרה שלא יהיה כל חשש שמא יגרר וימשך אחר שולחנו, לא יצא ידי מצות סוכה. דאחר גזירת חז"ל דבעינן לז' טפחים, פסולה הסוכה בעצם.

וממילא לפי זה יובנו דברי הרי"ף דהטעם שנקטה הגמרא בסוכה קטנה את הלשון "פסולה" ולא את הלשון "לא יצא" כבסוכה גדולה, משום שבסוכה קטנה הפסול הוא בעצם הסוכה. ואילו בסוכה גדולה הפסול אינו בעצם שיעורה אלא שרק באם שולחנו ימצא בתוך הבית "לא יצא ידי חובה" משום גזירת חכמים שמא ימשך אולם אין זה פסול אלא בגברא.

וכן לפי זה, תתורץ קרשיית הרא"ש שהקשה שמלשון הגמרא "מחזקת" משמע דהוא

פסול בעצם הסוכה ולא רק גזירה מדרבנן. אלא שלפי דברינו אתי שפיר, דאה"נ, עד כמה שגזרו חכמים על אותה הסוכה וקבעו ששיעורה בז' טפחים, משום כך נחשבת "פסולה" ואף במקרה שלא יהיה שום חשש שמא ימשך באותו השיעור, פסולה הסוכה.

ואמנם גם אחר האמור בזה לא תתורץ קרשיית השער הציון, דגם לפי מה שנדברנו סו"ס הפסול הינו מדרבנן ואילו בגמרא משמע דהוא פסול מדאורייתא.

וחשבתי לבאר בזה ועל פי זה יבואר סברת הבית הלוי עד למאד,

דהנה כבר הבאנו לבאר לעיל בסוגיא דערבי פסחים (בסוגיא דמצות השמחה בליל יום טוב ראשון של פסח יעווי"ש בארוכה) בשם רבותינו האחרונים דלאחר שתיקנו חז"ל, הוסיפו והרחיבו בנוסח התפילה יותר מנוסח התפילה המקורי שנאמר מדאורייתא. לא יצא בנוסח המקורי אפילו בדיעבד. דבכחם של חכמים להרחיב ולשנות את דברי התורה וכביכול דבריהם יהיו לדברי התורה. וכפי שנתבאר שם.

ולפי זה אפשר לומר אף בסוגייתנו דלאחר שקבעו חז"ל ואמרו דשיעור סוכה הינה שבעה טפחים, כביכול הרחיבו הם את דין התורה המקורי ששיעור סוכה אינו עוד ששה טפחים אלא שבעה טפחים. ועד כמה דחסר לשיעור הסוכה ז' טפחים, פסולה הסוכה כביכול כבר מדאורייתא. ומשום כך

לא הודגש בגמרא דפסול סוכה דרבנן הוא, דאחר דבריהם היה פסול מעיקר הדין ופסולה הסוכה בעצמותה. ולכאורה זה ביאור דברי הבית הלוי דאחר גזירת חכמים ששיעור סוכה הינה ז' טפחים שוב אינה ראויה בפחות מכך מצד עצם שיעורה. ולפיכך חלק הבית הלוי על שיטת רעק"א דאף אם ימצא השולחן בסוכה הגדולה כיון שפסולה הסוכה הקטנה מצד עצם שיעורה, גם בליכא כל חשש לא יצא ידי חובת הסוכה.

ו. עוד נראה לבאר בביאור שיטת הרי"ף דהנה כתב הרמב"ן במלחמות בדעת הרי"ף דלפי שגזרו חז"ל דפסולה סוכה קטנה מהטעם שמא ימשך אחר שולחנו, מטעם זה פסולה הסוכה לכל מילי. וכך כתב שם בזה הלשון: "דכיון שאין לה מקום בסוכתו להניח בה שולחנו פסולה. שאם מניחו בחוצה לה ימשך אחר שולחנו, אפילו לישן ולשון בה או לאכול ופיתו בידו פסולה שכל שאינו ראויה לאכילה כדרכה ולכל מילי דסוכה, אינה סוכה" וכו', עכ"ל. וכן כתב המרדכי להלכה ופסקו הרמ"א (סימן תרמ סעיף ד) דסוכה שאינה ראויה לשינה אינה ראויה לאכילה. וכתב בביאור הגר"א: "כמו שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו". והיינו דמקור דבריהם מסוגיין דעד כמה שאינה ראויה הסוכה לאחד מן מילי שוב אינה יכולה להיות ראויה לדבר.

ולפי זה יובן עד למאד מדוע פוסל הרי"ף סוכה קטנה מהחשש שמא ימשך אף דיכול לישון שם ולעשות שם שאר צרכיו, דלפי שחיישין לשמא ימשך ואינה ראויה הסוכה לאכילה, שוב אינה ראויה לדבר וכפי הנתבאר (בית הלוי שם ובחזו"א סימן קנ).

ולכאורה אפשר להוסיף על פי זה תוספת ביאור בדברי הרי"ף ולתרוצו אף משאר הקושיות הנזכרות לעיל, דהנה אחר שפסלינן את הסוכה מהטעם שאינה ראויה לאכילה, יובן מדוע נקטה הגמרא בלשון "מחזקת" ולשון "פסולה" גבי סוכה קטנה. דכיון שאין ראויה הסוכה לאחד מצרכיו אין פסול הסוכה יהיה מטעם הגברא שבו יש חשש שמא ימשך. אלא הפסול הינו בעצם הסוכה עצמה וכביכול חסר בכל שיעורה ומשום כן נוקטת הגמרא בלשון "שאינה מחזקת" ובלשון "פסולה". דהסוכה נהיית כדירה סרוחה שאי אפשר להשתמש בה לדבר ולפיכך פסולה.

והנה הבית הלוי מביא בשם שהחכם צבי פליג על שיטת המרדכי והרמ"א דסוכה אף שאינה ראויה לאכילה מכל מקום אם ישן שם ועושה שם שאר צרכיו וכדו' שפיר מקרי לענין זה סוכה כהלכתא. וצריך עיון רב בשיטתו, דהלא דברים מפורשים הם בדברי הרמב"ן דעד כמה שהסוכה אינה ראויה לאחד מן הדברים, כגון לאכילה או

לשינה, די בכך שיפקע מזה שם לסוכה. ואיך חולק עליהם הבית הלוי.

ז. ובביאור שיטת החכם צבי ביאר בזה רבינו ראש הישיבה הגר"ד וולפסון שליט"א דהדבר לכאורה תלוי בביאור סוגיית הוצין לקמן (ד, א).

וכך לשון הגמרא שם: "היתה הסוכה גבוהה למעלה מכ' אמה והוצין יורדין בתוך כ' אמה, אם צילתם מרובה מחמתם כשרה. ואם לאו פסולה". ומוסיפה הגמרא דבכה"ג ד"היתה הסוכה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך י', סבר אביי למימר אם חמתם מרובה מצילתה כשרה. אמר ליה רבא "הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה". והנה בפשטות סברת רבא לפסול את אותה הסוכה, דהן אמנם שמצד הלכות שיעור הסוכה כשרה היא כהלכתא, דאיכא שיעור עשרה טפחים. אולם לפי שיורדין הוצין אל תוך שיעור הסוכה ומפרעין לעצם דיורי הסוכה, נחשבת הסוכה כדירה סרוחה שאינה ראויה לשימושין. ולפי שסוכה צריכה להיות ראויה לדיורין והכא אינה ראויה לשמש לדיורין, נפקע ממנה כל שם "דירה" ופסולה.

והנה נחלקו הראשונים בהגדרת פסול ההוצין האם משום שיורדין הם אל

תוך שיעור הי' טפחים מחסרין הם וממעטים את עצם שיעור הסוכה וממילא הפסול הוה בעצם הכשר הסוכה. או דילמא שאין באמת הפסול בעצם שיעור הסוכה, אלא דהוי פסול חיצוני בקיום המצוה.

הריטב"א נוקט דהוי חיסרון בעצם הסוכה עצמה. וכלשונו בחידושו: "ואמר ליה רבא דשאני הכא דבעי חלל י' פנוי מסכך דלא הוי דירה סרוחה. ולגבי הא לא אמרינן כמאן דליתנהו דהא חזיא דאיתנהו ועבדי ליה דירה סרוחה". והמבואר מתוך דבריו שלפי דבעינן חלל מלא לסוכה עכ"פ בשיעור י' טפחים וליכא הכא, כיון שיורדין אותן ההוצין ומפרעין לחלל ממילא מתמעטת הסוכה משיעורה ופסולה. ומשום כך אף בדיעבד לא יוכל לצאת ידי חובתו דאכתי חסר בכל שיעור הסוכה¹.

ומאידך גיסא רבינו אברהם מן ההר מוציא להוכיח מדברי הרמב"ם דאין זה פסול בעצם הסוכה, אלא דהוי פסול חיצוני בעצם קיום המצוה, דברמב"ם (בפ"ה מהלכות סוכה ה"ב) מבואר דאם עבר וסיכך את סוכתו "בדבר הנובל והנושר או בדבר שריחו רע כשרה. שלא אמרו אין מסככין באלו אלא כדי שלא יניח הסוכה ויצא". ובסמוך לזה נוקט הרמב"ם ד"צריך להזהר שלא

י. וכך פסקו הטור (או"ח סימן תרל"ג) והשו"ע (שם סעיף ט) דפסולה הסוכה אף בדיעבד, דהוי פסול בעצם הסוכה.

יהיו הוצין ועלין של סכך יורדין לתוך י' טפחים כדי שלא יצר לו בשיבתו". והמבואר מדברי הרמב"ם דאין הפסול בהוצין היורדין, פסול בעצם הסוכה, אלא דהוא פסול חיצוני בקיום מצות הסוכה. דהלא דימה הרמב"ם דין זה למקרה שנפלו עלין אל תוך הסוכה. והתם הוא רק חשש חיצוני המונע אמנם מקיום המצוה, אולם אין זה פסול בעצם הסוכה, דכל החשש שם הוא רק שמא יצא מחמת נפילת העלין מהסוכה ובזה לא נפסלת הסוכה בעצם. וכמו כן אף בענינו נראה שסבר הרמב"ם דאין זה אלא פסול בקיום המצוה שמא יצא מן הסוכה מפני שדירה סרוחה היא. אולם על כל פנים אם בכל זאת ישב באותה הסוכה יצא בדיעבד ידי חובתו.

ח. ובחידושי מרן הגרי"ז הלוי (ריש הלכות סוכה) כתב לדייק מדברי הרמב"ם כפי המבואר. והוסיף להוכיח דמלשון הרמב"ם: "וצריך להזהר" משמעותו יותר דהוא רק דין לכתחילה, אולם אין זה עיכוב בעיקר המצוה. וכן מוכח ממה שכלל הרמב"ם את דין זה בדיני סיכוך ולא בדיני עצם הסוכה דאין זה עיכוב למצוה.

ומביא הגרי"ז דהנה נאמר לקמן (כא, ב): "הסומך סוכתו בכרעי המיטה כשרה. רבי יהודה אומר אם אינה יכולה לעמוד בפני עצמה, פסולה". ובגמרא: "מאי טעמא דרבי יהודה וכו' חד אמר מפני שאין לה

קבע. וחד אמר מפני שמעמידה בדבר המקבל טומאה". ופירש רש"י שם דר' יהודה לטעמיה דדירת קבע בעינן. וכך פירש אף בפירוש המשניות לרמב"ם.

ובתוס' הוסיפו לבאר שם בשם הירושלמי דהטעם שהסומך מיטתו בכרעי המיטה אין נחשבת בזה הסוכה לדירת קבע הוא מפני דבעינן עשרה טפחים מהמיטה עד לסכך וליכא. ובאמת בכה"ג אם היתה מן המיטה לסכך עשרה טפחים כשרה הסוכה אף לדעת ר' יהודה. ודבריו צריכין עיון דלכאורה מה השייכות בין שיעור סוכה של י' טפחים, שבזאת לכאורה אין כל מחלוקת. למחלוקת ר' יהודה ורבנן האם בעינן לדירת קבע או עראי.

ומסיק בזה מרן הגרי"ז דפשוט הדבר אם כן דאיכא תרי טעמי לפסול סוכה הפחותה מעשרה טפחים. האחד דאין שם מחיצות פחותות מ' טפחים, דהיינו שיש דין במחיצות. והשני דכל סוכה הפחותה מ' טפחים לאו שמה דירה. ולפי זה צריך לומר דלשיטת רבנן דבעו דירת עראי, הדין שסוכה צריכה להיות ל"דירה" אינו אמור כלפי עצם הסוכה, והכשר הסוכה אינו תלוי האם יש "שם דירה" לסוכה או לאו. אלא שנאמר דלעצם קיום המצוה בעינן דתהיה הסוכה דירה. והיינו דאין זה דין ותנאי בעצם הסוכה, דאף על פי דאינה דירה עדיין תחשב היא לסוכה. רק דמכל מקום

דיוורין אינם פסול בעצם הסוכה אלא בקיום המצוה וכפי הנתבאר.

ועל פי זה יובן מה שפסק הרמב"ם דפסול דירה סרוחה הינו פסול בדיעבד, דלדין דפסקינן כדעת רבנן דדירת עראי בעינן ודיוירי הסוכה אינם תלויים בעצם קיום עשיית הסוכה. אם כן בכה"ג שעבר וישב בכזו סוכה יצא בדיעבד דסו"ס הסוכה כשרה מצד עצמה. רק דלכתחילה בעינן שיקיים את המצוה בשלמותה ולא מתוך דירה סרוחה.

ט. ועל פי זאת רצה מורינו ראש הישיבה שליט"א לתרץ דהחכם צבי שפסק דאף סוכה הראויה לשינה או לשאר צרכים ואינה ראויה לאכילה כשרה, יסבור כשיטת הרמב"ם דהדין דבעינן שתהיה הסוכה ראויה לדיוורין אינה אמורה בעיקר דין החפצא של הסוכה, אלא בקיום מצותה וכפי הנתבאר. ומשום הכי אין שום חסרון להשתמש בסוכה זו לשינה או לשאר צרכים אף שאינה משמשת לאכילה. דכל עוד אין חיסרון בעצם הסוכה, אדרבה בכך מקיים הוא את עיקר מצותה, על ידי שמשתמש בה לשינה ושאר צרכים.

אולם החולקים על דעת החכם צבי הסבורים שסוכה שאינה ראויה לאכילה פקע הימנה כל שם סוכה, יסברו דסוכה איקרי רק היכא שחשובה היא לדירה גמורה. ועד כמה שחלק משימושי הדירה הינם אכילה

אי אפשר לקיים מצוה זו משום דלא ראויה היא לדיוורין ולתשמישין.

ודוגמא לדבר מצינו, שהרי בכה"ג שירדו גשמים בתוך הסוכה, הסוכה יכולה להיות כשרה למהדרין כהלכתא. אולם עד כמה שירדו גשמים בתוך הסוכה סו"ס אינה ראויה עוד לדיוורין ומשום הכי פסולה. דהסוכה חשובה לסוכה מעלייתא רק דשיבתו בה אינה נחשבת "ישיבה בסוכה", דלא קרינן בעו כעין "תדורו".

אולם מאידך לדעת ר' יהודה הסובר דדירת קבע בעינן, לשיטתו דיוירי הסוכה הם בעצם החפצא של הסוכה. והכשרה דהסוכה מתקיים רק היכא שהסוכה ראויה להיות דירה ממש. דירת קבע כדירה בעלמא. ודין זה כלל לא נאמר על אופן קיום המצוה, אלא אופן עשיית הסוכה עצמה.

ונמצא, דמה שאמרינן ד"הסומך סוכתו בכרעי המיטה פסולה". אף שמצד עיקר שיעור הסוכה ליכא כל חיסרון, דסו"ס איכא מחיצת י' טפחים. כיון שלדעת ר' יהודה נאמר דבעינן "דירת קבע" ובהך הסוכה ליכא דיוורין, תפסל הסוכה דנחסר בשם ה"דירת קבע". ומבואר דכל החיסרון בשם הסוכה תלוי משום דבעינן לדירת קבע. דאילו לדעת רבנן שמצרכין דירת עראי החיסרון שליכא

שיוורדין בה הוצין אינה נפסלת רק לכתחילה אלא אף בדיעבד פסולה היא ואי אפשר לצאת הימנה ידי חובה. ובפשטות נראה שיחלוק הוא על כל יסוד הגרי"ז בדברי הרמב"ם שפסול דירה סרוחה הוא אינו רק פסול בקיום המצוה אלא פסול בעיקר הסוכה. אולם הדברים לכאורה נראים מוכרחים כן בשיטתו.

בה וכו' והכא ליכא, תיפסל הסוכה. והדברים מחוורים אם כן עד למאד^{יא}.
י. אמנם אף אחר האמור בזאת יש לציין שמדברי כמה מן הראשונים נראה לכאורה להדיא שלא הילכו בדעה אחת כיסוד דברי הגרי"ז ברמב"ם וכדלהלן.
הראנו לדעת לבאר משמיה דהריטב"א דפליג על דברי הרמב"ם שסוכה

יא. הוספה מאמור^י שליט"א: סוכה י"ב ב: אביי אמר בצוצי מסככין בשוצרי לא מסככין, מ"ט כיון דסרי ריחייהו שביק להו ונפיק. אמר רב חנן בר רבא הני היזמי והיגי מסככין בהו אביי אמר בהיזמי מסככין בהיגי לא מסככין מאי טעמא כיון דנתרי טרפיהו שביק לה ונפיק. וכתב הרא"ש (סי' כה) בכל הני לכתחלה לא משום גזירה דילמא שביק להו ונפיק, אבל יצא ידי חובתו אם סיכך בהם, וכ"כ הרמב"ם פ"ה ה"ב, וכ"פ הטור. והשו"ע סי' תרכט סי"ד: יש דברים שאסרו חכמים לסכך בהם לכתחלה וכו', ואמנם כתב המשנ"ב בשם הפרמ"ג סי' תר"ל משבצ"ז סק"א: ואם היה ריח רע כ"כ שאין דעת האדם סובלתו יש לומר דפסול מן התורה דבעינן תשבו כעין תדורו, עכ"ל.
ובאדם שאין לו חוש ריח, לכא' כיון שבגמ' איתא שהחשש הוא כיוון שיש בסוכה ריח רע ייצא החוצה, א"כ כה"ג אין לחשוש לזה. אמנם לד' הפרמ"ג שבר"ח רע שאין דעת האדם סובלתו הסוכה פסולה משום דכה"ג אין תשבו כעין תדורו, יל"ע האם הוא חסרון בגברא, שסוכה שאין האדם יכול לישב בה אינה סוכה לגביו, א"ד דכה"ג איכא חסרון בעצם שם הסוכה שבה, כיון שלרוב בני"א א"א לדור בסוכה זו בכה"ג, א"כ אף שאדם זה יכול לישב בה מחמת חוליו והיותו חסר חוש ריח, מ"מ חסר בעצם שם הסוכה בסוכה זו.

וכן יל"ע בכל דבר הפוסל משום תשבו כעין תדורו, ואפילו בפסול דדירה סרוחה, כגון בהא דסוכה ד' א', דיל"ע בדין אדם נמוך קומה שיכול להלך בנחת בסוכה י' טפחים שהוצין יורדין בתוכה, האם הסוכה פסולה לגביו, כיון דסוס חסר בשם סוכה, א"ד דהוא פסול בסוכה מחמת הגברא, וכה"ג דהגברא נהנה משיבת הסוכה, לית לן בה.

והאחרונים דנו עפ"ד הראשונים בסוגיין, האם פסול סוכה הפחות מ" טפחים פסולה משום דירה סרוחה, או משום דהוא דין בשיעור סוכה דלר"מ ילפינן ליה מכפורת ולר' יהודה מהלל"מ, עי' בתוס' י"ט (פ"א מ"א) ובערול"נ ובשפ"א בארוכה, שדנו עפ"ד הרמב"ם והריטב"א וש"ר האם הוא דין דאורייתא או דרבנן והאם הוא פסול לכתחילה או בדיעבד, ועי' שו"ע תרלג ונו"כ שם.

ומצינו שנחלקו הראשונים בהגדרת פסול ההוצין האם משום שיוורדין הם אל תוך שיעור הי' טפחים מחסרין הם וממעטים את עצם שיעור הסוכה וממילא הפסול הוה בעצם הכשר הסוכה. א"ד שאין באמת הפסול בעצם שיעור הסוכה, אלא דהוי פסול חיצוני בקיום המצוה. וכפי שהארין בזה בני מרדכי נ"י בקונטרס דידן, ועפ"ז יל"פ בזה.

דהנה להלן אמרין בגמרא "היתה פחותה מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה וכו'. וברש"י: "ובאותה הסוכה הכשר סוכה באורך וברוחב". דהיינו שתהיה הגומא לכל הפחות כשיעור הסוכה בשיעור של ז' על ז' טפחים. וכך נקטו אף בריטב"א ובר"ן. והוסיפו להטעם בזה משום דבדליכא בגומא שיעור ז' על ז' בגובה י' טפחים הוה דירה סרוחה ופסולה.

ולכאורה יש לעיין בסברתם דמדוע הוצרכו לכך דהוי דירה סרוחה ולא לומר דאיכא חיסרון בעצם הסוכה. ומה דלכאורה צריך לומר בזה שאה"נ יחלוק הריטב"א על כל מה שנתבאר בביאור שיטת הרמב"ם שאין הביאור שלדעת רבנן ליכא כלל דין דירה ופסול דירה סרוחה אינו פסול בעצם הסוכה, אלא פסול חיצוני בקיום המצוה. אלא שבאמת פסול דירה סרוחה הינו פסול בעיקרה של הסוכה וכליכא שיעור דזע"ז חסר בכל מהות הסוכה. ומשום כן נקטו הריטב"א ובר"ן דבעינן להכשר הגומא שיעור של זע"ז בגובה י' טפחים כשיעור הכשר של סוכה, דבכך נחשבת הסוכה לדירה סרוחה שאינה ראויה ולא חשובה כלל לסוכה ומשום הכי פסולה.

ובזה נחלקו אב"י ורבא בגמרא, דלשיטת אב"י כל סוכה הפחותה משיעור ז'

על ז' טעם הפסול בה הוא משום דהוה דירה סרוחה שאי אפשר להתקיים בה. ואילו רבא חלק דאפילו בכה"ג דאיכא שיעור סוכה של זע"ז עדיין נחשבת היא מפני הגומא לדירה סרוחה ופסולה. ומאידך גיסא להבנת הגרי"ז בד' הרמב"ם מה שמצרכין שיעור של זע"ז אף בגומא אינו שייך לדיני דירה סרוחה, אלא שנאמר דהלכה למשה מסיני הוא דבעינן להכשר סוכה שיעור זע"ז ולולי כך חסר בכל מהות הסוכה. ודיני דירה סרוחה אינם מעכבים בעצם מהות הסוכה אלא רק בקיום המצוה וכפי שנתבאר לעיל.

והנה מה שתמה הגרי"ז על דברי התוס' מסוגיית כרעי המיטה, דמה שייך לדמות בין מחלוקת רבי יהודה וחכמים האם דירת עראי או קבע בעינן למה דבעינן לכו"ע שיעור הכשר סוכה. לשיטת הריטב"א לא יקשה מידי, שבסוגיית הגמרא שם מבאר הריטב"א בשם הרמב"ן שהפירוש הנכון הוא כדפירש הרמב"ן. וכך כתב שם: "שהסומך סוכתו בכרעי המטה היינו שכפה מטתו, לפי שיש תחתיה גובה עשרה כדאוקימנא לעיל בגבוהה עשרה ולפיכך סמך על כרעיה שנתן הסכך עליהן, ופסיל לה רבי יהודה לפי שאין לה קבע שאינה ראויה לעמוד כפוייה, ועומדת לתקנה שתעמוד כדרכה". ואין שום שייכות לעיקר דין הכשר הסוכה.

יא. והנה אף המעיין בדברי הר"ן יווכח לכאורה דחלק אף הוא על הבנת הגרי"ז ברמב"ם. דהנה בסוגיא דחקק מקשים רבים מן הראשונים דמאי שנא הך הסוגיא דאמרינן דרך בדאיכא שלשה טפחים בין החקק לכותל כשרה הסוכה, אך ביותר משלשה כיון שלא אמרינן לבוד ביותר משלשה טפחים פסולה. ואילו בפרק קמא דשבת (ז, א) אומרת הגמרא "בית שאין תוכו עשרה וקיריו משלימה לעשרה, על גגו מותר לטלטל בתוכו". משום שנחשב לרשות היחיד גמורה, דאיכא ביה י' טפחים. "בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות". שאין בו מחיצות גבוהות עשרה (על פי הר"ן הנ"ל). "ואם חקק בה ד' אמות מותר לטלטל בכולה". וחזינן דבשונה מסוגיית חקק שתילין האם יש שיעור ג' טפחים בין החקק לכותל. בסוגיא בשבת מבואר דאין הדבר תלוי אלא האם איכא ד' טפחים או לאו.

ובביאור החילוק כתב הר"ן דדווקא סוכה מצוותה בדפנות כדאיתא בגמרא לקמן דבעינן שיהיו הדפנות סמוכות לה בפחות משלשה, ב"כדי שיהיו נראות כשלה". אולם לענין רשות היחיד "ברשות מיוחד שאין רבים בוקעין בו סגי הלכך כל שהוא מוקף מחיצות ליכא לאפלוגי בין סמוכות למופלוגות", עכ"ד. ומבואר מדבריו דאף שבשני הסוגיות ישנם מחיצות, מכל מקום גבי סוכה לא סגי במחיצות בלבד, אלא

בעינן שיהיו באותו המקום וסמוכות זו לזו, לפיכך תלינן את הך הסוגיא בדיני לבוד. אולם גבי מחיצות השבת לפי שכל ענינם הוא שמבדילות בין הרשות לרגלי הרבים, הגם שאין המחיצות סמוכות זו לזו בגדרי לבוד, סו"ס כיון שחוצצות הם מרגלי הרבים, מגיעות הן ליעודן. ושפיר יחשב אותו המקום לרשות היחיד.

ועדיין יש לעיין בדברי הר"ן שכתב דבעינן "שהיה המחיצות נראות כשלה". ועיין בסמוך דבמקרה שהיתה הסוכה גבוה כ' אמה ובתוכה עמוד גבוה עשרה טפחים, חולקים אביי ורבא האם אמרינן גוד אסיק מחיצתא, להמשיך את מחיצות העמוד כלפי מעלה שיחשב העמוד לסוכה. ושיטת רבא שם דלא אמרינן גוד אסיק לפי "דבעינן מחיצות הניכרות וליכא". וכתב על כך הר"ן שם וז"ל: "פירוש, דאע"ג דלענין שבת אמרינן גוד אסיק (כמבואר בגמ' בשבת ו: ברש"י ד"ה קמ"ל) לא אמרינן הכי גבי סוכה, דבעינן מחיצות הניכרות כעין דירה". ונראה דסוגיית הגמרא בשבת וסוגייתנו שוות זו לזו. שבדיני סוכה נאמר דין מחודש שצריכה הסוכה להיות "דירה" שתהיה נראית ומשמשת לדירה. ומזה מוכח דאין דין זה נאמר רק מצד קיום המצוה, אלא שמעצם הסוכה מצד החפצא שבה בעינן למחיצות הניכרות ומשמשות וניראות כדירה ממש. אך אילו להבנת הגרי"ז בדעת הרמב"ם כל דיני "דירה" אינם

פסול בעצם הסוכה אלא פסול צדדי בקיום המצוה. והדברים לכאורה מוכרחים (ראה לקמן בעיקר ביאור הר"ן למה דבעי למחיצות הניכרות).

יב. והנה בשיטת רש"י נראה לומר דאף הוא אזיל דעה אחת כשיטות הראשונים הנ"ל ודלא כשיטת הרמב"ם כפי הבנת הגרי"ז. שהנה בסוגיא דחקק שם כתב רש"י וז"ל: "ובאותו הגומא הכשר סוכה באורך ורוחב". ואחר זה ממשיך שם רש"י ומוסיף דעל ידי שסמוך החקק למחיצה בפחות משלשה טפחים (דהיינו שמתקיים דין הלבד) חשבינן כאילו החקק ממשיך עד לדופן המחיצה ושפיר בכך נעשית מחיצה גבוהה עשרה טפחים. ודבריו צריכים ביאור דמדוע אם כן נוקט רש"י בתחלה שבגומא עצמה בעינן שיעור של ז' על ז', הלא עד כמה שהחקק ממשיך עד לכותל מדוע לא נחשב שיש שיעור של ז' על ז' טפחים. ובביאור דבריו כתבו הריטב"א והר"ן דמה שמצריך רש"י לשיעור סוכה אף בגומא הוא בכדי שלא תהיה הסוכה נחשבת לדירה סרוחה שאי אפשר להתקיים בה.

והנה אם נאמר כדברי הגרי"ז דדין דירה סרוחה אינה דין מחלק דיני הכשר

הסוכה, תשאר הקושייה ברש"י בעינא, מדוע בעינן להכשר סוכה בגומא עצמה ולא סגי במה שחשבינן שהחקק ממשיך עד לכותל. **ובאמת** כתב הגרי"ז בתוך דבריו בדעת רש"י שלשיטתו אין צריך להסביר שנתבארה בדברי הרמב"ם דדירה סרוחה הינה פסול רק בקיום המצוה וכפי שהכרחנו. ומה שקשה מהסוגיא דכרעי המיטה יבואר היטב לפום שיטתו שם של רש"י גופיה. דשם לא פירש כפירוש הרמב"ם שפסול כרעי המיטה לרבי יהודה הוא מטעם דבעינן דירת קבע וליכא ותו לא. אלא הוסיף שם בתחילת דבריו שטעם הפסול לדעת ר' יהודה הוא מפני שסוכה ככה"ג מטלטלת מצד אל צד וליכא קבע בזה ולפיכך פסלינן ליה ולא מצד דליכא שיעור של הכשר סוכה. אולם רבנן שפיר יכשירוה דלשיטתם סוכה דירת עראי בעינן.

ונמצאנו למדים מכל אותם הכרחים בדברי הראשונים, הן מדברי רש"י והן משיטת הר"ן והריטב"א, שנחלקו בדבריהם על שיטת הרמב"ם (עכ"פ בביאור הגרי"ז) בגדר דירה סרוחה שאינו פסול בקיום המצוה ותו לא. אלא דהוי פסול בעצם עיקר הסוכה"ב.



יב. אמנם עיין בדברי הגרי"ז שם שאפשר לבאר בדברי הראשונים הנ"ל, יעוי"ש.

סימן ח

בסוגיא דחקק

בדיני לבוד כאילו נסתם אותו החלל (מדברי הריב"ב נראה שממשיכים את המחיצה ולא שמחשיבים כאילו את אותו החלק שבין החקק למחיצה כמי שאינו). ושיטת רש"י אם כן צריכה ביאור מפני מה חלק על שיטת הריב"ב ולא פירש כוותיה.

טו. בעיקר דין לבוד יש לברר בדברי הראשונים מדוע סברו שצריך להקריב את הדפנות או לחילופין להמשיך את החקק הלאה, תיפוק ליה דעל ידי הלבוד עצמו חשבינן כאילו קרובים הדופן והחקק זה לזה ונעשים כמחיצה גמורה. וההבנה בזה דלפי שבין החקק לכותל יש מקום בפני עצמו הפחות משיעור עשרה טפחים, אלולי היינו ממשיכין או מקריבין את החקק והכותל זה לזה, היה אותו המקום חוצץ ומגרע מדין הלבוד שהוא כמקום בפני עצמו שאינו שייך לא לחקק ולא לכותל.

אמנם לפי זה יש להקשות שהלא נתבאר לעיל שאם היתה סוכה גבוהה למעלה מכ' אמה ובנה בה איצטבא לצמצם השיעור, שכשרה היא ואף מן האיצטבא ולמטה כשרה היא מדין פסל. והיינו שמחשבינן את הסוכה מהאיצטבא ולמטה כהמשכה של הסוכה ולמטה להכלילה כסוכה אחת (עיין בזה בדברי רש"י שם ובפירוש

יג. בעיקר סוגיית חקק כתב רש"י (בד"ה פחות) וז"ל: "וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד לכותל". הריב"ב בדפי הרי"ף חולק על שיטת רש"י דאין הפשט שממשיך החקק, אלא "רואין כאילו הדפנות סביב לחקק ממש". דעל ידי הלבוד כביכול נתקרבות המחיצות. ויש לעיין מהו שורש מחלוקתם.

יד. וצריך לומר בביאור המחלוקת. דהנה רש"י לכאורה מחדש בדבריו הגדרה מחודשת בכל דיני לבוד. דבפשטות גדר ההבנה של לבוד, דהיכא שיש במחיצה או בסכך אור החוצץ ומחסר חשבינן ליה כמאן דליתיה או אפילו כאילו ממשיך המחיצה או הסכך וכמליא דמי.

אולם רש"י מחדש שלבוד יכול להתקיים גם במצב שהאור החסר ממשיך. וכפי המובא בסוגיין שהחקק שהינו אור, כביכול ממשיך עד לכותל. ולא ככבכל מקרה שלבוד ממשיך רק בדבר המלא. או שמפקיע דבר אינו קיים. אך לא שממשיך דבר שאינו קיים כלל וכלל. ועל פי זה יובן מדוע חלק הריב"ב על דברי רש"י ופירש שאדרבה המחיצה היא זו שממשיכה והולכת כלפי החקק. דרק מחיצה שהינה דבר קיים בעין, תוכל להמשיך ולהחשיב

החקיקה כהמשכו של המחיצה, מדוע שלא ייחשב גם אותו המקום שבין החקק לכותל כהסוכה, שהרי בדיני לבוד נחשב כמקום גבוה י' טפחים וכו' ומהיכי תיתי לן לומר שיחשב כמקום החוצץ.

טז. ומה שנראה לעניות דעתי להציע בביאור הדברים, דהנה איתא בגמרא לקמן (יט, א): "ר' הושעיא אמר לא נצרכא אלא לסכך פסול פחות משלשה בסוכה קטנה ומאי יוצא, יוצא מתורת סוכה". ביאור הענין שבאם היתה הסוכה מסוככת בחלקה בסכך פסול, אותו המקום שמסוכך בסכך פסול, על אף שמעיקר הדין פסול הוא לסיכוך, אפילו הכי אותו מקום נחשב לפסול היוצא מן הסוכה שכשר. ומקשינן בגמרא "לא יהא אלא אויר ואויר פחות משלשה בסוכה קטנה מי פסיל". ומתריצין "אמר ליה ר' אבא זה מצטרף וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו". ופירש רש"י: "להכי אהני נידון כסוכה דאשמעינן תנא לומר דישנים תחתיו דאילו אויר פחות משלשה מצטרף להשלים שיעור הסוכה, אבל אין ישנים תחתיו". והמתבאר מדברי רש"י דאילו בשונה מסכך פסול שמצטרף שיהיה אפשר לישן תחתיו מדין פסול, אויר אמנם מצטרף לשיעור הכשר הסוכה אך אינו מצטרף לענין זה שיהיה אפשר לישן תחתיו. ובאמת התוספות שם (ד"ה לא יהא) חלוקים בדבריהם על שיטת רש"י, יעוי"ש בדבריהם.

הרא"ש והקרבן נתנאל). ואם כן מדוע המקום בין החקק לא יחשב כפסול, כמקום הנטפל אל הסוכה. ובבית יוסף (סימן תרל"ג סעיף י') הביא תמיה זו ונשאר בצריך עיון.

אולם הב"ח הביא את תמיהת הבית יוסף וכתב דלא קשה מידי דמה שבאיצטבא כשר החלק הלמטה מדין פסול הוא משום דאכי סו"ס איכא מחיצות גם באותו החלק שלמטה. והגם שכלפי זה הסכך נמצא למעלה מכ' אמה כיון שאין הפסול בסכך אלא מחמת גובהו אך אינו מחמת עצמותו (וכפי שכבר הארכנו לבאר בשם רבינו תם דלפי שאין פסול בעצם הסכך אלא רק מחמת גובהו כשר הוא עייל לעיל בענין גדרי סוכה בסוה"ד שם). ולפיכך כיון שמקצת מן הסכך כשר מן האצטבא ולמטה יחשב כפסול ונידון כסוכה. משא"כ הכא כיון שהמקום בין החקק לכותל אינו מקום כשר בעצם ומשום הכי אין עליו אין עליו כל שם סוכה. ואותו המקום אם כן יחצוץ בפני עצמו ולא יחשיבא הכותל והחקק כמחיצה אחת. ויש לעיין מהו שורש מחלוקת הב"ח והבית יוסף שחלק עליו ולא ביאר כחילוקו.

ובעצם חילוקו של הב"ח שהמקום בין החקק לכותל לא חשיב כמקום סוכה אלא כמקום החוצץ בפני עצמו, צריך ביאור רב, שהלא לשיטת רש"י שממשיכים את החקיקה עד לדופן ובדיני לבוד נחשב

ועל כל פנים דברי רש"י צריכים הבנה בחילוקו בין סכך פסול לאויר. הלא עד כמה שדין לבוד אומר שאויר פחות משלשה טפחים נחשב כמאן דליתא, מדוע שלא יהיה אפשר לישון תחת אותו האויר. שהרי בסכך פסול אמרינן שכיון ששיעור הסכך פחות מג' טפחים אמרינן לבוד ואפשר לישון תחת הסוכה ומאי שנא סכך פסול מאויר.

ולכאורה ביאור החילוק הוא ויסתעף מזה הבנה מחודשת בכל יסוד דין לבוד, דהדבר לכאורה תלוי על היכן אנו דנים. דכשיש סוכה בשיעור ז' טפחים כשנבוא ונדון על המקום המסוכך, נאמר שלגבי הד' ומחצה טפחים המסוככים, הב' וחצי טפחים שאינם מסוככים אינם נחשבים מאומה ומתבטלים כאילו היו נקב זעיר שלא מורגש. אולם באם נדון על אותו החלק הבלתי מסוכך, בפני עצמו, סו"ס נמצא הוא תחת כיפת השמים ללא כל סיכוך ומהיכי תיתי שנחשיבו לסוכה. שאמנם ביחס למקום המסוכך נחשב הוא כחלק מן שם הסוכה, אולם ביחס עליו, כלפי עצמו, אינו חשיב כלל ל"סוכה". ומשום כך כשנדון את אותו המקום לישון תחתיו ודאי יפסל דלישון תחת המקום המסוכך אפשר, שהמקום שאינו מסוכך מסייע בידו להחשיבו לסוכה. אך לישון תחת המקום שאינו מסוכך לא נוכל שסו"ס דומה הדבר לאדם שישן תחת כיפת השמים ממש.

ולפי זה יבואר אמאי בסוגיית הגמרא דידן לא מעמידים דהוי כפסל היוצא מן הסוכה, לפי דכל מה שמכשרינן פסל הוא רק אחר שכשרה כל אותה הסוכה (דגם אם הסכך גבוה למעלה מכ' אמה אין זה פסול בעצם אלא מחמת גובהו וכפי שנתבאר לעיל) אמרינן שאותו החלק שנמצא מלמטה יטפל אל הסוכה מדין פסל. משום שכשדנים את הכשר הסוכה כשרה היא ממילא גם ללא אותו החלק דהפסל. לפיכך כשנדון על הכשר הפסל נכשירו רק מהטעם שנטפל אל הסוכה.

ולפי זה נמצא שכשנבוא ונרצה להכשיר את אותו החלק שבין החקק ולכותל, אם כל הנידון הוא על כללות הסוכה, אם כן שפיר אמרינן שלפי שאותו החלק פחות בשיעורו מג' טפחים לא יחשב הוא כ"מקום" כלפי כל הסוכה וכשרה. אולם כשנדון על אותו המקום בפני עצמו נחשב הוא כמקום פסול. שכל הכשר הסוכה על ידי חקק נובע מכך שלא דנים על אותו המקום בפני עצמו אלא כמקום הנטפל לכללות הסוכה ואיך נתפוס את החבל משני קצוותיו לומר שאף אותו המקום יחשב כפסל וכו' הלא כל הכשר הסוכה נובע מהטעם שלא דנים על אותו מקום.

יז. והדברים הנ"ל היו לעיני רבינו רה"י הגר"ד וולפסון שליט"א והערני דהדברים ראויים להאמר כלפי גדר לבוד וגדר פסל,

והוסיף וכתב לי בזה הלשון: אולם נמצא לפי זה דזהו דוקא לפי מה שפסק הטור (סימן תרל"ב סע' ב) לעיקר כשיטת רש"י יט. וכהכרעת הבעל המאור הרא"ש והר"ן על פי הירושלמי נוגם דברי רש"י עצמם בחקק לפי הבנת הכותב היקר והחשוב המה לשיטתו] ושלא כשיטת התוס' יט.

דישנים תחת אויר ג' טפחים. ואמנם אף לשיטת רש"י והטור מבואר ברמ"א (שם) דכשאינו הולך על פני כל הסוכה ישנים אף תחת אויר פחות מג', ועיין חזו"א קמד, ה כשהוא על פני רובה או על פני שבעה טפחים, ועיין. עכ"ד רבינו רה"י שליט"א.



סימן ט

בהגדרת דין גוד אסיק מחיצתא בעמוד גבוה עשרה טפחים (ד):

וניכרות וכו', עכ"ל. וכן כתב הר"ן וז"ל: "דאף על גב דגבי שבת אמרינן גוד אסיק, לא אמרינן הכי גבי סוכה דבעינן בה מחיצות הניכרות "כעין דירה" וכו', עכ"ל.

והפשט בדבריהם נראה, שזה ודאי שבינן בשבת ובין בסוכה מצד עצם הדין ישנם מחיצות. אולם בשבת לפי דכל מהות רשות היחיד הוא לחצוץ ולהבדיל מרגלי הרבים (וכפי שכתבו בתוס' בסוגיא דחקק בד"ה פחות מג' טפחים), עד כמה שכעת איכא דין מחיצות בעמוד, חשוב הוא למקום בפני עצמו והוה רה"י גמורה. אך מאידך גבי דין סוכה לא סגי במחיצות ותו לא אלא שבה בעינן למחיצות הניכרות, שיהיה ניכר שעשויה היא לשם דירה.

והביאור בזה שגבי סוכה התחדש דלא די שתהיה הסוכה ראויה לשימושין כדירה (שלא ירדו בה הוציץ וגשמים ושולחנו יהיה בתוך הסוכה וכו'), אלא בעינן שאף מצד חזותה החיצונית תיראה הסוכה כביכול כדירה. דכוונת הכתוב שצריך לישב בשבעת ימי החג ב"דירת עראי", פירוש הדבר שצריך שישב בסוכה הנחשבת לדירה לכל מילי, בין בנראותה ובין בשיבה בתוכה.

א. סוכה ד, ב, "היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה". (ופרש"י: שיש בראשו שבעה ומשהו על שבעה ומשהו). סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא (ופרש"י: של עמוד, שמבחוץ סביב, הגביהם עשרה סביבות ראשו - והרי יש בהן גובה עשרה, וחשובה סוכה על ראשו, ודופני העמוד דופנותיה על ידי גוד אסיק, וסכך של מעלה כשר לה, דאינו למעלה מעשרים מראש העמוד), אמר ליה רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא".

ונחלקו הראשונים בביאור דברי רבא מהו החיסרון דלא אמרינן בעמוד גוד אסיק מחיצתא. וביותר דהנה גבי שבת מצינו (עיין שבת ו, ב ברש"י ד"ה קמ"ל) שאם היה עמוד גבוה עשרה טפחים נחשב הוא לרשות היחיד מהטעם דאמרינן גוד אסיק מחיצתא. ואם כן מאי שנא גבי שבת דאמרינן ביה גוד אסיק לסוכה דלא אמרינן.

ב. הריטב"א כתב ליישב בגדרי הדברים בזה הלשון: "פירש מורי נ"ר מחיצות הניכרות והנראות עמה [היינו דזה מה דבעינן לסוכה] משא"כ בשבת דלא בעינן ניכרות וניראות "עימה" כל היכא דנראות

חלק המחיצות למטה כלפי מעלה. ובעמוד מעלים את עצם העמוד כלפי מעלה.

וממילא לפי זה יבואר שמה שלא אמרין בעמוד גוד אסיק הוא מהטעם שהעמוד אינו נראה כדירה, שגם אם נעלה את העמוד עצמו כלפי מעלה שוב אינו יראה כדירה ולא מקרי בזה סוכה. אולם גבי בית הטעם שאמרין ביה גוד אסיק הוא משום שהסוכה נעשית על ידי ארבעה קונדסין מעל גבי הבית ועד כמה שהבית מחזי כדירה ובדינא דגו"א אמרין שמעלים כביכול את הבית עצמו, בהלכות גו"א מחשבינן שהבית עצמו עולה כלפי מעלה מחזי כדירה.

ומה שגם אחר שמעלים את מחיצות הבית סו"ס בפועל לא מחזי הסוכה כדירה (אלא רק מצד עצם הדין ולא במציאות), אפשר לומר דאזיל בזה רבא לשיטתו בריש פרקין (ב, א) ששם סובר רבא שעל אף שנאמר בתורה לעשות את הסוכה באופן של דירת עראי, לא בעינן שתהיה הסוכה דירת עראי ממש, אלא סגי שתהיה הסוכה "ראויה להיות עראי". דהיינו שאמנם יכולה הסוכה להיות עשויה מברזלים וקבועה, אך עכ"פ בעינן שלא תהיה גבוה מכ' אמה. משום שכבנויה הסוכה למעלה מכ' אמה שוב אינה יכולה להעשות בשום צורה בדרך עראית^{יג}.

והנה בסמוך מביאה הגמרא מקרה שבו יועיל גוד אסיק אף בסוכה. דבכה"ג שנעץ ארבעה קונדסין וסיכך על גבן, אמרין גוד אסיק מחיצתא לעלות את מחיצות הבית כלפי מעלה ותחשב כסוכה לכל דבר. וסיבת הדבר שבכה"ג מועיל גוד אסיק בשונה מסוכה על גבי עמוד, הוא משום שבשונה מעמוד מחיצות הבית ניכרות ולפי שעל שפת גגם נמצאים הקונדסין, ניכר להדיא שעשויות לשם דירה ומשום הכי כשרה.

ועדיין הדבר לא מבואר כל צרכו, שהלא כל מה שבסיכך ע"ג קונדסין, ניראת הסוכה כדירה הוא רק מהטעם שאמרין גוד אסיק, שאז עולות המחיצות כלפי מעלה. אך לא משום שבאמת ניראת הסוכה בפועל כדירה.

ג. ומה שנראה לומר בזה ובעיקר יסוד דין גוד אסיק מחיצתא, דהנה פירוש הדין "גוד אסיק מחיצתא" הוא שבמקום שיש מחיצה גבוהה עשרה טפחים מעלים את אותן המחיצות הנמצאות למטה כלפי מעלה. וכפי שכותב רבינו חננאל בפירושו "כלומר הבן בלבבך כאילו חתכתה והעלית מחיצות מזה העמוד" (ר"ח מבאר זאת בדעת אב"י, אולם לכאורה זוהי הגדרה בכל דינא דגו"א). ומבואר מדבריו שמעלים כביכול ממש את

יג. ויעויין בסימן ב' במה שדובר בזה.

שליכא הכא כה"ג לא חשיב כלל דאיכא שם מחיצות בעמוד.

וכך לשון רבינו אברהם מן ההר: "כלומר כי אמרין גוד אסיק הני מילי במחיצות הניכרות כלומר שיש להם תוך, אבל מחיצות של עמוד אין להם תוך, הלכך לאו ניכרות ניהו ולא אמרין במחיצות כדי הני גוד אסיק. אבל לעצמן מחיצות ניהו דעמוד ככה"ג רשות היחיד לענין שבת, אפילו הוא מונח ברשות הרבים וכו' "עכ"ל. ומבואר שהחיסרון בעמוד הוא בעיקר דינא דגוד אסיק, דלפי שיש לעמוד תוך ואין מחיצותיו ניכרות בפני עצמם לא אמרין כלל גוד אסיק גבי סוכה.

ובעין זה כתב אף המאירי וז"ל: "שאין אומרים גוד אסיק אלא במחיצות הניכרות". והוסיף לבאר את החילוק בין עמוד דשבת שמועיל בו גו"א לשאר גו"א דעלמא. וכך לשונו שם: "ויש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במסכת שבת בפרק הזורק (ק.) שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד, אלמא לא בעינן מחיצות הניכרות. ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות הניכרות שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות, אבל בסוכה למחיצות אנו צריכין

ואפשר דה"ה שיסבור רבא בסוגייתנו שכמו שלא בעינן לדירת עראי בפועל כמו כן לא בעינן בפועל שתראה הסוכה כדירה ממש, אלא כיון שמצד הדין אמרין גוד אסיק וכביכול בכך מועיל להחשיב את הסוכה כדירה.

שוב הראוני לדעת שכעין זה ביאר הגאון רבי רפאל שמואלביץ שליט"א ואף הוסיף לבאר שהסיבה שמעלים את עצם העמוד ולא את מחיצותיו, שבכך תראה שפיר כדירה. משום שכל הגדרת גוד אסיק בסוכה הוא שמעלים את כל תוכן החלק התחתון כלפי מעלה. דהיינו שמעלין את כל מהותו, תוכנו ודיניו של העמוד עצמו כלפי מעלה ואין מועיל לעלות את מחיצות העמוד לבדן. ולפי שאין מחיצות החלק התחתון ניכרות כלל וכלל, עד כמה שאת אותו החלק עצמו מעלים, אם כן לא יחשב שאף בחלק העליון יש מחיצות הניכרות. ובכך לא יהיה ניכר שעשויה הסוכה לדירה ולפיכך פסולה.

ד. ואמנם מאידך, המעיין בדברי רבינו אברהם מן ההר ובדברי המאירי יווכח לכאורה שחלקו על שיטתם של הראשונים הנ"ל שהפסול בעמוד הינו מהטעם דלא ניכרת הסוכה כדירה, על אף שמצד הדין מצד הגו"א נחשב דאיכא בעמוד מחיצות, אלא שהטעם שלא אומרים גוד אסיק הוא מפני שלסוכה בעינן מחיצות הניכרות וכיון

ואם כן הדבר צריך למחיצות הניכרות".

וביאור הענין דלגבי שבת אין צריך כלל להגיע לדין גוד אסיק לפי שעצם העמוד מבדיל את הילוך הרבים וחוצץ מרשות הרבים ואין צריך למחיצות הניכרות, אלא דעצם העמוד הוא המחיצות והוא זה המבדיל מרשות הרבים. מה שאין כן בסוכה שלא די במה שמובדלת מרשות הרבים אלא בעינן למחיצות בפועל שיראו כדירה ממש.

ה. בחידושי הגר"ח (פרק ד' מהלכות סוכה ד"ה והנה בשבת) הביא מהגמרא בשבת שדנה האם כשזורק חפץ על עמוד בשבת חייב, או שמא פטור דהוי עקירה ממקום פטור. ובתוספות שם הקשו דהלא להלן (דף ה) אמרינן שם ד"המוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב". וחזינן שאף שהעקירה נעשתה ממקום פטור מחייבין. וברמב"ן יישב את הקושיא בשם הרשב"א "דכל היכא דנח במקום חיוב ממש לא מבעיא לן דחייב, כי קמבעיא לן בשנח בעמוד הנח ברשות הרבים שאוירו הוא אויר של רשות הרבים והוי ממקום פטור. דכי אמרינן דרשות היחיד עולה עד לרקיע הני מילי רשות היחיד גמורה במחיצות, כגון חצר אבל עמוד לא".

והקשה הגר"ח ז"ל על דברי הרמב"ן שהלא בסוגייתנו מבואר שאמרינן

בעמוד גוד אסיק מחיצתא ואפילו רבא שפליג על שיטת אב"י שלא אמרינן לא פליג בעיקר דינא דגוד אסיק, אלא רק כלפי סוכה שבה בדווקא לא אמרינן. אולם גבי שבת כולא עלמא מודו דאמרינן גו"א וצריכה רשות היחיד לעלות עד לרקיע. ומדוע נקט הרמב"ן דבעמוד אין עולה רה"י לרקיע.

והכריח ר' חיים מכח הקושיא לבאר בדעת הרמב"ן, שמה שאמר רבא דבעינן מחיצות הניכרות וליכא, אין הכוונה שרק כלפי סוכה לא אמרינן גו"א שבה אמרינן דבעינן למחיצות הניכרות ואילו בעלמא לא. אלא דהוא דין בכל מקום שמצרכין לדינא דגוד אסיק, שלפי שבעמוד אין מחיצותיו ניכרות ואטום כולו, על כן אי אפשר לומר במחיצותיו גו"א, דלדין גו"א בעינן מחיצות ניכרות בפועל. ואין זה מצד הלכות סוכה אלא הוא דין שנאמר בעיקר דינא דגו"א (ובזה מבאר הגר"ח את דעת הרמב"ם יעו"י"ש) ובזה פליג אף על שיטת רבי אברהם מן ההר והמאירי דלשיטתם לכל הפחות בשבת מקרי דאיכא מחיצות ועולה רה"י עד לרקיע.

ומבואר מדברי הגר"ח דכל ענין גוד אסיק הוא לעלות את המחיצות הניכרות דווקא. והביאור בזה צריך לומר בין בדעת הרמב"ן לביאור הגר"ח ובין לשיטתם של רבינו אברהם מן ההר, וכפי שביארנו לעיל דלפי שמעלים את כל תוכן

כעומדות בפני עצמם אף למעלה מן הגג ורק כך אפשר לעלותם עוד מדינא דגוד אסיק. וישל"ע.

ז. ובעיקר ביאור דבריו, לעיל הבאנו לבאר בדעת הר"ן והריטב"א דמה שלא אמרין גו"א בעמוד הוא דין בהלכות סוכה גרידא משום דבעינן שתראה כדירה. ולשיטתם שפיר יוכן מדוע מצריכים רבנן למחיצה הממשכת, דאין די במחיצה בלבד, אלא צריך שתהיה הסוכה עשויה מדפנות דהיינו שעשויה וניראת כדירה ממש. ועל ידי שנמשכת המחיצה קצת ללמעלה, נראית בזה יותר כדופן מאשר מחיצה.

והארני בזה ידידי הבה"ח ידידיה פרג'ון נ"ו דכך לכאורה הוא המבואר לקמן (ו, ב) שאמרינן שם דהלכה למשה מסיני דשיעור הדפנות הוא "שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח". ואקשינן שם בגמ' "ואותו הטפח היכן מעמידו". וביאר הגר"ז הלוי (בקונטרס עמ"ס סוכה) בכוונת קושיית הגמ' דמצד הדין בטפח אחד סגי להיכר הסוכה ולאשוויי לדופן, אלא שהקשתה הגמ' דאף היכא דאיכא דופן מכל מקום בעינן למחיצה הגודרת את כל הרוח השלישית ולפיכך דנה הגמ' היכן יהיה הטפח ויגדור את הרוח השלישית דהסוכה. וחזינן התם דבטפח אחד כבר סגי להחשיבו כדופן לענין סוכה ובכך אף יהיה ניכר שעומד ועשוי לשם סוכה.

העמוד מלמטה ללמעלה את כל תוכנו ודיניו אי אפשר לחלוק ולעלות את המחיצות בלבד. וכפי שהארכנו לבאר בכל החילוק בין סוכה לשבת.

ו. ואם כנים הדברים צריך עיון מדוע אם כן בסמוך פוסלים רבנן בסיכך על גבי ארבעה קונדסין (ותליא בגמרא שם בשני הלישנאות האם חלוקים בשפת הגג או באמציעתא), על אף שמחיצות הבית ניכרות. ואם כל מה שפסלינן הוא מהטעם שיש לעמוד תוך ואין בו מחיצות וכנתבאר, הלא בארבעה קונדסין אין תוך ושפיר אפשר לעלות את מחיצות הבית ללמעלה, תוכנו ודיניו.

ובפירוש רבינו אברהם מן ההר כתב דברים חדשים בביאור שיטת רבנן, וכך כתב שם: "ורבנן סברי דאפילו בכה"ג לא אמרינן גוד אסיק במחיצות שאינן יוצאות קצת למעלה מן הגג. ולשון רבינו שלמה וכו' "ורבנן סברי להו דהכא לא אמרינן גו"א דמחיצות הניכרות בעינן", נראה שפירש מחיצות הניכרות בעינן כדאמר רבא לעיל. כלומר דלא אמרינן בשום מחיצה גו"א אלא כשהן ניכרות ויוצאות למעלה מן הגג, וכו' עכ"ד. ומבואר דלשיטת רבנן לא די דבעינן למחיצות הניכרות בחלק התחתון, אלא שיהיו ניכרות אף למעלה מן הגג קצת. שיהיו ניכרות שהינם לא רק מחיצות הקשורות לבית, אלא שיהיו ניכרות

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף דֶּהֱנָה בְּדַעַת רַבָּא בִּיאָרְנוּ שְׁלֵא
 בְּעֵינָן בְּפוּעֵל שְׁתִּרְאָה הַסּוּכָה כְּדִירָה,
 אֲלֵא סָגִי בְּמַחֲצוֹת הַבַּיִת לְבַדָּן. וְעַד כֵּמָה
 שְׁאֲחַשְׁבִּינָן מִדִּין גּוֹ"א שֵׁשׁ מַחֲיוֹת אֶף מֵעַל
 הַבַּיִת, דִּי בִכָּךְ וְאֵין צְרִיךְ שֶׁבְּפוּעֵל תִּרְאָה
 כְּדִירָה. וְאִפְשָׁר שֶׁעַל זֹאת חִלְקוּ רַבָּנָן,
 דְּלִשְׁטַתָּם בְּאַמַּת בְּעֵינָן שְׁתִּרְאָה הַסּוּכָה
 בְּפוּעֵל כְּדִירָה. וְעַל כֵּן מְצָרְכִּינָן שְׁתַּמְשֵׁךְ
 הַסּוּכָה קֶצֶת לְמַעֲלָה וּבִכָּךְ תַּחֲשַׁב גַּם מִצַּד
 הַנִּירְאוֹת לְדִירָה וְכַפִּי הַנִּתְבְּאָרִי.^{יד}



יד. וכך אפשר לבאר אף לשיטות דלא אמרינן ככל גו"א היכא דאין מחיצות ואף שהכא בבית היכא מחיצות יחלקו אף ע"ז רבנן ויסברו דבעינן שתראה הסוכה כדירה.

סימן י

בגדר איסור הנאה מעצי הסוכה (דף ט).

גם כלפי סוכה. אלא דכשאמרה תורה "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים", הרי שכוונתה שבאותם שבעת ימים שמקיים את מצות הסוכה בדומן זה דוקא תהיה שווה כחגיגה לומר שבאם יטול מן הסוכה דבר לשם הנאתו מפקיע הוא ממנה את קדושתה.

ומוסיף הט"ז דהגדרת איסור הנאה מן עצי הסוכה לא נאמרה באופן שסומך קורותיו על דפנות הסוכה או שמניח עליה דבר מה וכדו', אלא הגדרת האיסור הינה ליטול חלק מהסוכה ממש, דהיינו שממש מחסיר ממנה בפועל, ורק בכך מבטל מהסוכה את קדושתה. ואף שמצינו דעה בדברי הר"ן שאוסרת להריח מהדס, אף שלא מחסיר בפועל ממנה דבר, מכל מקום יש לחלק, דלפי שמוקצה ההדס למצותו, שרק על ידי שקיים ההדס אפשר לקיים את מצות ד' מינים כהלכתם, כיון שכל תשמיש ההדס בעלמא הוא לריח בכך שהוקצה למצוה הוקצה גם כן אף לריחו. אולם בסוכה לפי שאין חובה בסוג עץ מסוים לכשרותה של הסוכה, א"כ גם אם ישתמש בעצי ההדס לסוכתו כיון שלא בעינן הדס דוקא, אין מוקצה אלא גוף העץ בלבד ולא ריחו וכדו'.

א. אמרינן בגמרא: "אמר ר' ששת משום ר' עקיבא מניין לעצי הסוכה שאסורין כל שבעה, תלמוד לומר "חג הסוכות שבעת ימים לה'". והמתבאר דעצמותה של הסוכה קדושה ואסורה בהנאה. ונחלקו האחרונים מהו גדר האיסור בזה.

השולחן הערוך בסימן (סימן תרל"ח סעיף א') פוסק את דברי סוגייתנו ש"עצי הסוכה אסורים כל שמונת החג בין עצי דפנות, בין עצי סכך". והוסיף הרמ"א: "וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחת, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה לא נאסרה דהזמנה לאו מילתא". דהיינו שבכדי שיחול על הסוכה חלות קדושה, בעינן שישב בה על כל פנים פעם אחת ויקיים בה את מצות הסוכה. והט"ז (ס"ק ג') הקשה על דברי הרמ"א דהלא כל הלימוד שהסוכה קדושה היא הוא מקרבן חגיגה, ומדוע אם כן לא ילפינן שכמו שלגבי חגיגה באם אמר "הרי זה חגיגה" קדושה הבהמה בקדושת הגוף והיינו על ידי הזמנה בלבד. הוא הדין אף בסוכה נאמר שעל ידי הזמנה בלבד תהיה הסוכה קדושה בקדושת הגוף.

ומיישב שם הט"ז שודאי שאין כל הדינים השנויים בחגיגה אמורים

בה דבר, לא חשיב שנהנה כלל מן הסוכה. ולפיכך לא נקט הרמ"א שאסורה הישיבה בסוכה היכא שאינה ראויה למצוה, אלא רק נקט שנחשב להדיוט, שיושב בסוכה ומצטער בה ללא שמקיים כל מצוה. והדברים פשוטים.

ובקובץ שיעורים (ביצה אות ע) יישב הגרא"ו יישוב נוסף על קושיית העונג יו"ט וביאר שלפי שירדדים גשמים בסוכה ואי אפשר עוד לקיים בה את המצוה. ממילא מתבטל ממנה כל שם סוכה. ולכך אף אם ימשיך ויישב לא יעבור בשום איסור שכבר אינה נחשבת לסוכה וממילא אין איסור הנאה ממנה. ויש לעיין האם העונג יום טוב והגרא"ו חלוקים בשיטתם, שבעוד שר' אלחנן סבור שפוקע שם הסוכה אף לולי תנאי כל שהוא, סבור העונג יו"ט שרק על ידי תנאי פוקע שם הסוכה.

ג. ומה שנראה לומר בביאור מחלוקתם, דהנה לעיל (ראה בסימן בביאור פלוגתת ב"ש וב"ה) הבאנו את שיטת הגרי"ז בדעת הרמב"ם דכל פסול דירה סרוחה וכמו כן כל גדר מצטער דסוכה הוא אינו פסול בעצם הסוכה אלא פסול בקיום המצוה, דהיינו שבאם ירדו גשמים בסוכה וכו' אין נפקע שם הסוכה דכל עוד יש בה שני דפנות ושלישית אפילו טפח עצם הסוכה קיימת, רק שלא יוכל לקיים בה האדם את מצותה, לפי שמצטער בה. וממילא לפי

ב. בעונג יום טוב (או"ח סימן מט) הקשה שהרי שנינו לקמן (כח, ב) "ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות, משתסרח המקפה". וכתב רש"י: "כלומר כשירדו גשמים בחג סימן קללה הם". וברמ"א (סימן תרל"ט סעיף ז') כתב: "וכל הפטור מסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות". ולכאורה תמוה הדבר דאם אסורה הסוכה בהנאה מדוע נוקט הרמ"א שהממשיך לישב שם נחשב להדיוט ולא שיש איסור ליושב שם שנהנה הוא מן הסוכה ללא שמקיים בה כל מצוה.

ובעונג יו"ט כתב ליישב את קושייתו דלפי שיטות הראשונים (עיין ברי"ף וברמב"ן) שמועיל תנאי אף לעצי סוכה אפשר לומר שגם הכא כביכול חשיב שהיה תנאי ולפי זה יתבטל שם הסוכה. ודומה הדבר להתנה בפירוש שלא תחול קדושה על הסוכה באם ירדו עליה גשמים. ואם כן בכך אינה נאסרת עוד בהנאה, שכבר נפקע ממנה כל שם סוכה. שכל אדם מסופק שמא ירדו גשמים בסוכתו ומשום כך מהני תנאי אף שלא אמרו בפירוש.

ולכאורה לדברי הט"ז הנ"ל, לא קשה כלל קושיית העונג יו"ט, דלשיטתיהו הגדרת איסור ההנאה מן הסוכה הוא אך היכא שנוטל איזה דבר מן הסוכה ומבטל קדושתה. ואילו הכא שאינו נוטל מאומה אלא רק יושב בה, ללא שמחסר

לא יתיישבו הדברים לשיטת החולקים על הנך הראשונים, שמאידך גיסא הבעל המאור בביצה (ל, ב) והרשב"א שם והרא"ש בתשובות (כלל כד) נוקטים שלא מועיל כלל תנאי לעצי הסוכה וכיון שישב בסוכה וקיים בה את מצותה, בהכרח נעשתה קדושה ושום תנאי לא יוכל להפקיע ממנה את קדושתה.

ומכריח העונג יו"ט בשיטות ראשונים אלו, דאה"נ באמת לשיטתם אסורה כל הנאה בהסוכה ואף אם ההנאה אינה גורעת לסוכה, כגון שיושב שם בלבד וכדו' גם כן נחשב הדבר להנאה וחל עליה איסור. ומוסיף להוכיח כן מכמה דוכתי, יעוי"ש.

ואף שיש להקשות שמלשון המשנה נראה שאין כל איסור להמשיך ולהינות מן הסוכה, שהרי אמרינן במשנה (פרק ב' משנה ט') "ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות, משתסרח המקפה" ומשמע דאין כל חיוב לצאת מן הסוכה ורק נקטה המשנה שבכה"ג שיורדין גשמים התירו לו לצאת מן הסוכה ולאכול ולישון כדרכו.

מבאר בזה העונג יו"ט שהנה איתא ביומא (סט) "היוצא בהן למדינה אסור. ובמקדש בין בשעת עבודה, בין שלא בשעת עבודה מותר, מפני שבגדי כהונה ניתנו להינות מהם". וכך אמרינן בקידושין (נד) דמותר להשתמש בבדי כהונה במקדש אף

האמור בזה אפשר לומר דהעונג יו"ט דאזיל בשיטת הר"ן והרמב"ן דבעינן לתנאי בכדי שיבוטל שם הסוכה ואף אם ירדו גשמים ומצטער בסוכתו, סבר כביאור הגרי"ז ברמב"ם דפסול מצטער אינו גורם להפקעת שם הסוכה אלא רק לביטול קיום המצוה, ולפיכך היה צריך העונג יו"ט לסברא שמועיל תנאי להפקיע שם הסוכה אף שלא אמר כן בפירוש, דלולי כך התנאי אסור להמשיך ולישב בה שעדיין חל עליה שם סוכה ואסורה בהנאה.

אולם מאידך הקוב"ש סבר כהפשטות בדברי הראשונים, שדירה סרוחה הוי פסול בעצם הסוכה. ובאם יורדים גשמים נפסלת עצם הסוכה ופוקע ממנה כל שמה. ולפי זה לא צריך להגיע לסברא של תנאי, שאף לולי עשה הוא תנאי פוקע ממילא כל שם הסוכה היכא שמתחילים לרדת גשמים וכל דבר שמצטער ממנו.

ואמנם לפי מה שביארנו לעיל שמדברי הרמב"ן נראה דלא כסברת הגרי"ז, אלא שפסול דירה סרוחה הוי פסול בעצם הסוכה כמבואר שם, אם כן יקשה לעונג יו"ט מדוע צריך להגיע לתנאי, הלא הוא לשיטתו שפסול דירה סרוחה הוא פסול בעצם הסוכה. וצריך עיון.

ד. והנה כל יישוב העונג היו"ט האמור הינו רק לדברי הרי"ף והרמב"ן שמועיל תנאי בסוכה להפקיע את שמה. אולם עדיין

אף דברי הרמ"א המוזכרים לעיל, שאותו הממשיך לישב בסוכתו כשיוורדין בה גשמים, לא מקיים כל מצוה ונחשב להדיוט. דהן אמנם שלא עובר כל איסור בשהייתו בסוכה "שלא ניתנה תורה למלאכי השרת" אך ודאי שנחשב להדיוט כשממשיך לשבת בסוכה בעוד יורד בה גשם. וכל עוד שאינו מקבל עליה שכר ואינו מקיים בה כל מצוה מה הרווח שממשיך לשבת שם.

ויש להוסיף דקדוק ביישוב העונג יו"ט בשיטת הבעה"מ ושאר הראשונים, דוודאי לפי היישוב הנ"ל אף כשיוורדין גשמים בסוכה לא נפקע קדושת הסוכה ומכל מקום לא עובר איסור שממשיך לישב שם "דלא ניתנה תורה למלאכי השרת". שאילו אם נאמר שנפקע שם הסוכה מדוע צריך להגיע לסברא של מלאכי השרת, עד כמה שנפקע שם הסוכה אין שום איסור הנאה דשוב אינה נחשבת עוד לסוכה. ודו"ק.

ו. בקהילות יעקב (סימן ז) כתב לחלוק על סברת העונג יו"ט בד' הבעה"מ, ממה דאיתא לקמן (כו, א) "אמר רשב"ג פעם חשתי בעיני בקיסרי והתיר ר' יוסי ברבי לישן אני ומשמשי מחוץ לסוכה וכו' רבא שרא לר' אחא בר אדא למגנא בר מטללתא משום סירא דגריגשתא" וחזינן שאין כל חיוב לצאת מן הסוכה בקום שמצטער. ורק אמרינן שיש לו היתר לצאת מן הסוכה, אף שלא מחוייב בדבר. ולא

שלא לצורך עבודה, שניתנו לעבודה מפני "שלא ניתנה תורה למלאכי השרת". וכתב רש"י: "שהיו זריזים כמלאכי השרת להפשיטן בגמר עבודתן ולא ישהום עליהם אחר העבודה כהרף עין". דהיינו שאף שקדושים אותם בגדי הכהונה בקדושת כלים או בקדושת דמים (עיי' בתוס' שם בזה), אפילו הכי לא חייבו את הכהנים להפשיטם מיד בגמר העבודה, שאין הכהנים מלאכים שיכולים להפשיט את הבגדים כהרף עין. והתירו להם משום כך ללובשם אף שלא בשעת העבודה.

ולפי זה אפשר לומר דהוא הדין אף בסוכה, שאף שאסורה היא בהנאה, בשיבה בלבד ולא מהני בה כל תנאי. מכל מקום יכול להמשיך ולשבת בה, "דלא ניתנה תורה למלאכי השרת" שתכף כשמצטער מהסוכה, כשיוורדים גשמים וכדו' צריך הוא לצאת מסוכתו ואף בשעת אכילתו וכיוצא בזה. אלא יכול הוא לגמור את סעודתו ועניניו ואחר מכאן יתפנה מן הסוכה. ולא יעבור כל איסור בדבר, עכ"ד העונג יו"ט. יעו"י"ש במה שהוסיף לבאר בשיטות רבינו תם ושאר הראשונים.

ה. וממילא לפי סברא זו שגדר איסור ההנאה מן הסוכה הוא רק במקום שיושב בדרך קבע ונהנה ממנה, אולם במקום שרק יושב בדרך עראי להשלים סעודתו וכדו' ליכא כלל איסור, שפיר יבוארו בזה

משמע מהגמרא שהאי עובדא מיירי בשעה שישבו כבר בסוכה ורק משום כך התירו להם לישב בסוכה (מהטעם שלא ניתנה תורה למלאכי השרת)^{טו}. אלא שהתירו להם לישב בסוכה אף לכתחילה ובדרך קבע. ומוכח מכל הני דאין כל איסור למצטער לישב בסוכה, אלא שנקרא הדיוט וכפי שכתב הרמ"א.

ובן חולק הקה"י על סברת העונג יו"ט בדברי הרמב"ן שילפינן מחגיגה שהסוכה קדושה בקדושת הגוף כחגיגה. שאין שום הכרח לומר כן אלא הילפותא היא שכמו שלענין קרבן אמרינן שאסורה כל הנאה חוץ ממה שהוקדש. הכי נמי גבי

סוכה דלפי שכל מהותה "שנתייחדה לדירה" לשבעת ימי החג נאסרים בה כל הנאות שאינם נכללים בהגדרת דירה. אולם כל ההנאות שנכללות בשימושי הדירה מותרות אף שלא בשעת מצוה, אלא אדרבה הסוכה מתייחדת לדירה כדירת ביתו וע"י זה נעשית כסוכת מצוה, שכן זוהי מצות סוכה שיעשה לו דירת עראי לחג. ולכך נתייחדה שתשמשו כדירת ביתו ודירה זו נעשית לו דירת מצוה. ולכן כל עניני הדירה לא נאסרו כללגם כשאין בה מצוה דוקא. ורק מה שאינה הנאת דירה נאסר וכמו בקרבן שנאסרים בו שאר הנאות, דנתייחד להקרבנה. וממילא אתי שפיר דאף היכא שיורדין גשמים מותר לדור שם.



טו. בשונה מקושיית העונג יו"ט לעיל מהמשנה מאימתי מותר להיפנות, דהתם באמת מיירי כשיושבין בסוכה.

