

ספר

אמרי יוסף

על מסכת סוכה

חידושים ביאורים והערות על סדר הדף

מאת הרה"ג ר' יוסף מאיר קענטאר זצוק"ל

מאנסי, נ.י. יצ"ו

חודש אב תשפ"א

את הספר ניתן להשיג:

In the U.S:

Aron Kantor
349 Case Road
Lakewood NJ 08701
908-670-1519
hkantor1@gmail.com

בא"י:

משפחת קנטור
רחוב זיכרון יעקב 5/49
כניסה ב
ירושלים
054-854-0675
mkantor@mkantor.com

In England:

Chaim Kantor
66 Rostrevor Ave.
London N15-6LP
07866-318447
Chaimkantor@gmail.com

י"ל ע"י

מכון הספר
מכון לעריכת והוצאת ספרי קודש

P: 848-222-9416 F: 732-561-5547

ספר זה מוקדש

לכבוד

אח המחבר

ר' משה ורעיתו מרת איטא קענטאר

יה"ר שיזכו לימים טובים ארוכים וברוכים

ולרוות נחת מכל צאצאיהם

מאת ילדיהם, נכדיהם וניניהם

לעילוי נשמת

ר' יונתן אפרים

בן הרה"ג ר'
יוסף מאיר הכהן קענטאר זצ"ל

נלב"ע בט"ו באב תשע"ה

ת.ג.צ.ב.ה

הונצח ע"י בני המשפחה

הקדמת בני המחבר

ישמחו הלומדים ויגילו המעיינים בהיגלות אור תורת אבינו רועינו רבי יוסף מאיר זצוק"ל לעולם - ספר אמרי יוסף על מסכת סוכה. ובו נאספו חידושים, ביאורים, פלפולים והערות על סדר הדף, אשר עליהם עמל ויגע שנים רבות. חידושים אלו היו חביבים עליו ביותר ועל כן הקדמנו הוצאתם על שאר כתביו וחידושי תורתו. עיקרי הדברים נכתבו עוד בימי חרפו בזמן לימודו בבית מדרש עליון בין השנים תשי"ט-תשל"ט ועוד. שמענו ממנו רבות אודות הצילותא דשמעתתא שהיה לו אז. אמנם אבינו המשיך להגות במסכת זו וכל השנים הגיה ותיקן והוסיף בכתבים.

כשהחילוננו לעסוק בתורת אאמו"ר נתגלו לעינינו פנים חדשות שלו שלא הכרנו עד עתה, שכן ידענו רק את אשר נודע בשערים כצדיק וירא שמים, משגיח ומוכיח בשער. אולם עתה נתגלה לנו, שבענוונותו הסתיר מעמנו את מה שהיה ידוע לבני גילו שהיו עמו בצוותא חדא בבית מדרש עליון, את רוב יגיעתו והעמקתו בתורה, איך שפלפל ודן בסברא ודימה מילתא למילתא עד שירד לעומקא דשמעתתא לפרש הענין לאשורו, ושוב הוסיף עוד מהלך ועוד מהלך, ואז כתב את אשר עלה בידו. יש לציין עוד שמתוך ענוונותו כתב הכל בלשון 'אפשר לומר'.

מכירו מימי בית מדרש עליון הגאון רבי דוד צבי שוסטל שליט"א העיד עליו שנחשב כבר מאז ל'אדם השלם', התמדה והבנה בתורה משולבת בעבודת התפילה וביראה עילאה.

כפי הנראה מתוך הכתבים, החידושים נתלבנו בדקדוק חברים עם האריות שבחבורה מופלגי ישיבת בית מדרש עליון, והרבה הביא בשמם, קושייתם תירוצם וחידושים, ביניהם ראש השיבה דאז הגאון רבי ראובן גרוזובסקי זצ"ל [אותו כינה בכתביו הראש ישיבה זצ"ל] וממלא מקומו הגאון רבי דן אונגריר זצ"ל שלמד עמו בחברותא בצעירותו [ולכן קראו בשם ר' דן]. אמנם רובם הבאנו בשם 'תלמיד חכם אחד' כיון שלא ידענו אם רצונם שיבואו ד"ת אלו בשמם.

מתוך הדברים עולה גם רוב בקיאותו כבר בצעירותו בספרים רבים, בין על סדר הדף והסוגיא ואף בשותי"ם וחידושים על שו"ע. וכל אלו מעידים על רוב התמדתו בתורה שעוות ארוכות שרק על ידי כך יכל לקנות ידיעות בהיקף נורא כזה.

בבית מדרש עליון למד מסכת סוכה בשנות תשי"ט, תשכ"ד, תשל"ב, תשל"ו, תשל"ט, ובכל מחזור כתב עוד חידושים לבד מה שהוסיף על הראשונות. לאחר מכן שימש כר"מ במתיבתא בית דוד אשר במאנסי יצ"ו שנים רבות, והרביץ תורה לבחורי חמד, שם הגיד שיעורים במסכת סוכה בשנות תשמ"א ותשמ"ה, וגם אז הוסיף לכתוב מה שנתבאר בבי מדרשא והביא הרבה הערות בשם התלמידים וכנ"ל.

מלבד זאת היה מגיד שיעור במסגרת עמוד יומי, ומשיעורים אלו נהנו הרבה מאות אנשים, מהם הרבה ת"ח מגידי שיעורים, ומהם בעלי בתים, וכולם פה אחד שיבחו את גודל הבהירות בלימודו, התלמידי חכמים שבהם ציינו שבכשרונו הגדול כלל במילים מועטות ביאורים נפלאים לקושיות בהן נתחבטו רבים, וכך הרבה הערות שלא נתישבו בשום מקום מתבארים בשיעורים אלו. וגם משיעורים אלו כתב לעצמו הערות קצרות.

מכל הכתבים הללו ליקטנו, וסדרנו כולם על סדר הדף.

כתב הגר"א בביאורו על ספר יונה (ד ה) וז"ל: ואמרו (סוכה יב.) בפסולת גרן ויקב וכו', ואמרו (סוכה ב.) שיהא צלתה מרובה מחמתה, והענין, כי כל מעשה העולם הזה ועשרו וטובו הכל מן השמש וכו' ולכך כתבה התורה 'באספך' שלא תמושך אחר העולם הזה תעשה סוכה בפסולת גרן ויקב - שכל סעודה הוא על הלחם ויין כמו שנאמר וכו', ואמרו שלא תהנה מהן אלא בפסולת, ותפרוש מעושר עולם הזה רק תשב בצל שלא תחת השמש, ויהא תורתך קבע ומלאכתך עראי וזהו צלתה מרובה מחמתה ע"כ. ולפי דברי הגר"א כמה יפה וראוי הוא שראשית החידושים של אאמז"ר שזכינו להעלות על מזבח הדפוס הם על מסכת סוכה, שכן זו היתה תורת חייו - בבחינת 'הוא היה אומר' - שפירש מתענוגי עולם הזה ועשה תורתו קבע.

והנה זאת למודעי שאף שאנו יודעים שהיה עז רצונו שיבואו מחידושיו בשער בת רבים, אמנם אנחנו לא נדע איזה מהן היה רצונו שיודפסו ברבים ואיזה מהן היה רצונו שישאר בכתבים. ועל כן עמלנו בכלם, וכל מה שהיה נראה בעינינו שראוי להעלות על מזבח הדפוס הדפסנו, ואם ימצאו שגיאות בתוך הדברים יתלה הלומד השגיאה בנו שלא ירדנו לעומק כוונתו ואל יתלה אותה באאמו"ר.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שיתקבלו דברי אבינו זצוק"ל בבי מדרשא, ויהנו רבים מתורתו, ויהיה בזה נחת רוח לנשמתו הטהורה, ונייחל ונתפלל שיזכנו השי"ת להמשיך ולהוציא לאור את שאר כתבי אאמו"ר על הש"ס ועל התורה, וכן את שיחותיו ושיעוריו בדרך העבודה.

בעומדנו בשער הספר נודה במיוחד לעורכי הספר, והעומד על גבם - ראש מכון 'הספר' הרב דוד יצחק לאסקין שליט"א, שעשו לילות כימים במלאכה, להוציא את תורת אבינו לאור. ועשו אוזניים לתורתו למען תהיה ברורה להבנת הלומדים.

זכות הרבים תלויה בהם.

תודה מיוחדת לחתן המחבר הרה"ג ר' משה יצחק הכהן עהרנטרייא שליט"א ולבנו הרב ישראל חיים הכהן עהרנטרייא שליט"א, על כל השתדלותם במסירות למען הוצאת תורת אאמו"ר זצוק"ל באופן שלם ומתוקן.

ויהי רצון שיהא ספר זה לעילוי נשמת אבינו רוענו, ויהיו שפתותיו דובבות בקבר, ויפעל הוא למעלה למעננו שנזכה כולנו צאצאיו ולומדי תורתו להתעלות בתורה כשאיפתו הטהורה בחיי חיותו.

בנין וחתני המחבר

תוכן עניינים

א	פרק סוכה
ב	פרק הישן
ג	פרק לולב הגזול
ד	פרק לולב וערבה
ה	פרק החליל

עיונים

א	בסוגיא דמצוה הבאה בעבירה הרה"ג ר' אהרן קאטלער זצוק"ל
ב	בגדר מצות ישוב סוכה הרב המחבר זצוק"ל
ג	בגדרי מצות חינוך הרה"ג ר' דן אונגרישר זצוק"ל

פרק
סוכה

דף ב.

אם נחשב סכך בפחות מחלל עשרה

משנה: ושאינה גבוהה י' טפחים. כתב הריטב"א וז"ל, דלא חשיב סכך בשאין חלל תחתיו עשרה טפחים, עכ"ל. והקשה ת"ח אחד דלהלן (טז.) מבואר דאם עשה גדיש, ויש שם תחת הגדיש חלל בגובה טפח במשך שבעה על שבעה טפחים, אף שלא היה בו אלא גובה של טפח אחד בתחילה, מכל מקום כיון שבשעה שהגדיש את אותם עומרים, עשה זאת לשם צל, וחטט בה אח"כ והשלימה לעשרה, כשרה, ואין בזה פסול של 'תעשה ולא מן העשוי', הואיל ובשעת עשייתו היה לו חלל טפח, והיה עליו שם סוכה. וקשה לדברי הריטב"א, הרי לא חשיב סכך בשאין חלל תחתיו עשרה. ואולי אפשר לומר, דשם מיירי כשדעתו שיהא סוכה ומניחו לשם צל (עי' ר"ח שם, ובטור סי' תרל"ה), והיינו שמתחלה דעתו לחטוט בה אחר כך ולהשלימה לעשרה, וא"כ נמצא שדעתו לפנות שאר העומרים שסותמים החלל, ומשום כך אינם ממעטין החלל [ונכמו שכתבו התוס' (כא): בסוף ד"ה שאין], דכורים וכסתות לא הוי מיעוט גם לענין עשרה]. והא דבעינן חלל טפח, יש לבאר, דבאין חלל טפח לא שייך לומר שמניחו לשם צל.

רש"י ד"ה ושחמתה מרובה מצילתה

כוונת רש"י שהצל בטל ברוב חמה

רש"י ד"ה ושחמתה מרובה מצילתה: המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרוי סוכה, ע"כ. עי' בר"ן (א. בדה"ר ד"ה ושחמתה) שביאר דברי רש"י לשיטתו להלן (כב:) דבמחצה סכך ומחצה אויר פסול, ולכן אי אפשר לומר דכוונת רש"י דהמיעוט סכך בטל ברוב, דהא אפי' כי הדדי נינהו נמי פסולה, ועל כרחך כוונת רש"י היא שהצל למטה בטל ברוב חמה, עיי"ש. והקשה הפנ"י (ברש"י שם) איך אפשר לפרש כן ברש"י, הרי רש"י כתב 'על שם הסכך קרוי סוכה', ולדברי הר"ן היה לו לומר על שם הצל, עיי"ש. וכן הקשה החכמת שלמה (סי' תרלא ס"א), עיי"ש.

ביאור לשון רש"י 'על שם הסכך'

וי"ל, דמש"כ רש"י 'על שם הסכך', הכוונה על שם 'עשיית הצל', שהתואר 'סכך' לא נאמר על מציאות הסכך עצמה, אלא על עשיית הצל, וכן מבואר לקמן (ז:): דלרבי יאשיה בעינן שתהיה צילתה מרובה מחמתה אף מחמת דפנות, וביארו טעמו בגמרא (שם)

דכתיב 'וסכת על הארון את הפרוכת', והרי פרוכת מחיצה היא, ובכל זאת קא קרייה רחמנא 'סככה', למדנו מזה, שגם מחיצה ענינה עשיית צל, כשם שזה ענין הסכך. ומבואר שהכל מודים שהשם 'סכך' מורה על עשיית הצל. וע"ע רש"י (ח:): ד"ה אמר ר"ח וז"ל לשם סוכה בעינן ולצל הוא דמיקריא סוכה שסוככת מן החורב, עכ"ל. והענין הוא עפ"י מש"כ רש"י עה"ת (פ' ויקהל [לה, יב], פקודי [מג, נשא ודכו]) דכל דבר המגין בין מלמעלה בין מכנגד קרויה סכך.

וע"ע בתוס' רי"ד (כב:): דכשחמתה מרובה מצלתה, בטל ליה האי סכך לגמרי כאילו אינו, והיינו כנ"ל דעשיית הצל הינו מעיקרי תנאי הסכך. [ועי' רש"י י. בראש העמוד] דכשתתונה חמתה מרובה מצילתה מתכשרת ע"י העליונה, ואינה נפסלת מדין שני סככים, דכיון שתתונה חמתה מרובה מצלתה, סכך דידה כמאן דליתא].

חילוק ממחצה אויר למחצה סכך פסול וכן כתב הר"ן (י: בדה"ר ד"ה אמר רב פפא), שאף שלרב פפא [וכן הלכה] פרוץ כעומד מותר, הני מילי בסכך פסול דהכי אגמריה רחמנא למשה, לא תסכך בפסול רובא, הא כי הדדי שרו, אבל לענין אויר אם הם שוים מלמעלה, האויר רבה מלמטה, ומכיון דסוכה בצל תליא

מלתא, זה נחשב דפרוץ שלה מרובה על העומד, מה שאין כן כשהוא מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול, שאין שם חמה, וממילא אין צל הסכך כשר מתבטל. וראה באבן האזל (על הרמב"ם סוכה פ"ה הט"ז) שהאריך בביאור הדברים*.

טעם הפסול ברוב סכך פסול

והקשה השפת אמת (ד"ה ושחמתה מרובה) אם כן כשהסכך כשר הוי חמתה מרובה מצלתה יועיל צירוף סכך פסול, שאין צל הסכך כשר מתבטל, כיון שאין שם חמה. ואין הקושיא מובנת, דברוב סכך פסול, בודאי הסוכה פסולה, דהא גופא נלמד בהלכה למשה מסיני דלא תסכך בפסול רובא, כמבואר ברמב"ן (כב:): ור"ן (שם), והיינו דצריך לכל הפחות שחצי הסוכה תהיה מוצלת בסכך כשר. ולכן כתב החזון איש (או"ח סי' קנ ס"ק יא) דאם מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול, ויש שם גם אויר, פסול משום שאין מחצית מן הסכך הכשר.

מחצה סכך ומחצה אויר

בעשתרות קרנים

ויש לעיין, לפי המבואר בדעת רש"י, דבאמת די במחצית סכך דהכי אגמריה רחמנא למשה, אלא דבמחצה סכך ומחצה אויר, הסוכה פסולה, משום שהצל למטה בטל ברוב חמה, והיינו

א. אולם מלשון הרמב"ם (שם) ובמגיד משנה (שם) משמע דלא מהני סכך פסול לסייע שלא יבטל צל הסכך כשר ע"י החמה.

שאינן האויר בין הסכך מבטל הסכך אלא החמה שלמטה מבטל הצל, א"כ כשיש מחצה סכך ומחצה אויר בעשתרות קרנים וכדומה דליכא חמה לבטל הצל, יהיה כשר.

ביאור חילוקו של המגן אברהם בין מחצה סכך פסול לאילן

ואפשר לומר דזהו כוונת המגן אברהם (סי' תרכו סק"ב) שמחלק בין מחצה סכך פסול דכשר אע"ג דבלאו הכי היתה חמתה מרובה מצלתה, משא"כ באילן המיסך, שאם אין צל הסוכה מרובה מחמתה בלא צירוף צל האילן, הרי זו פסולה, ובטעם הדבר כתב המג"א 'ואפשר דכשמונח למעלה גרע טפי', ואפשר שכוונתו כנ"ל, דשאני אילן ממחצה סכך פסול, כיון שהאילן הוא למעלה ואינו מעצם בנין הסוכה.

העומד למעלה אינו נחשב חלק מהסוכה וגדולה מזו מבואר בתוס' רי"ד (כב. ד"ה קנה עולה וקנה יורד), דאפילו בסכך כשר אם היה הסיכוך מבולבל דהיינו שמקצתו עולה מעט למעלה ומקצתו יורד מעט למטה, אף שצלתה מרובה מחמתה, אם יש יותר מג' טפחים

צריך שיהיה הצל מחמת הסוכה עצמה **אמנם** י"ל בפשיטות, דצריך שיהיה צל סוכה מחמת בנין הסוכה עצמה, ולא מחמת דברים חיצונים, ולכן בסוכה כזו, שאם תסלק את ההרים, לא יהיה צל סוכה כראוי, [שהחמה שלמטה תבטל את הצל], ורק מחמת ההרים שבצידה יש צל סוכה כראוי, נמצא דבנין הסוכה עצמה אינה מגינה^ב ולא מקרי סוכה^ג. ודוקא במחצה סכך פסול, הסוכה כשרה, אף שאם תסלק את הסכך פסול, לא יהיה צל סוכה כראוי, [שהחמה שלמטה תבטל את הצל], ורק מחמת הסכך פסול יש צל סוכה כראוי, משום דמ"מ ההגנה היא מחמת עצם הבנין, דגם הסכך פסול נחשב חלק מבנין הסוכה עצמה^ד. ולכאורה יש מקום לומר דבמסכך במחצה שפודין שהם פסולין לסכך

ב. וכמו שפשוט שמחצה אויר ומחצה סכך פסול אף בלילה או ביום המעונן.

ג. וזה ג"כ הטעם שבאופן שרק ע"י צירוף למעלה מכ' הוי צלתה מרובה מחמתה, פסול.

ד. ועי' בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תסג אות ה) שדעת הריטב"א (ט: ד"ה וקשיא) דהפסול ג"כ מועיל להשלים צילתה של הסוכה, והיינו שאם סיכך מחצית הסוכה בסכך פסול, ומחציתה בסכך כשר, וכל אחד ואחד מונח על הסוכה בפני עצמו זה בצד זה, הסוכה כשרה, אפילו אם סכך הכשר הוא קל וקלוש ומלא אוירים, באופן שאם תסלק את הסכך פסול, לא יהיה צלתה מרובה מחמתה, [וכן דעת השולחן ערוך הרב (סי' תרלא סי"א), אולם החזון איש (או"ח סי' קנ ס"ק יא) החמיר בזה כמוכא לעיל], ומשמע שם דהיינו דוקא כשהוא חלק מאותו סיכוך, [ולא באילן העומד למעלה].

לכו"ע עשיית הצל הוא
דבר המעכב בסכך

אולם צ"ע דבגמ' לעיל (ח): איתא דסוכת גוים או נשים וכו', אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, כשרה, והוא שתהיה עשויה לצל, הרי מבואר דעשיית הצל הוא דבר המעכב בסכך. ויש לבאר דאמנם הכל מודים דעשיית הצל הוא אחד מתנאי הסכך, מכל מקום סובר ר"ת דאין זה עיקר מהות והגדרת הסכך, אלא כתנאי ודבר צדדי, ולכן די בכך שהסכך עושה צל מועט, ואי"צ שהצל יהיה מרובה, מה שאין כן רש"י סובר דעיקר מהות והגדרת הסכך, הוא עשיית הצל כמבואר לעיל, לכן אם האויר רבה מלמטה, זה נחשב דפרוץ שלה מרובה על העומד.

בסברות הנ"ל תלוי מחלוקת רש"י ור"ת
לענין סכך למעלה מכ'

ויש לבאר דבזה תלוי מה שנחלקו רש"י ור"ת לענין סכך למעלה מכ', דדעת רש"י (ט: ד"ה ה"ג שתייהן, י. ד"ה תחתונה כשרה) דסכך למעלה מכ' אינו יכול להצטרף לעשות צלחה מרובה מחמתה, ואילו דעת ר"ת (ט: תוד"ה הא), דגם סכך למעלה מכ' יכול להצטרף. ואפשר לומר דר"ת הולך לשיטתו הנ"ל, דעשיית הצל

בין קנה לקנה [דבפחות מג' טפחים הרי הוא כלאבוד ומצטרפין זה עם זה להיות נקראים סכך אחד] ואין ברוחב הסיכוך העולה שיעור טפח [דבטפח אמרינן 'חבוט רמי'], אינם מצטרפים ונחשב כאלו אין כאן סכך כלל, הרי מבואר שדבר העומד למעלה אינו נחשב חלק מהסוכה", ודו"ק.

שיטת ר"ת שדי במחצה סכך
אף שיש רוב חמה

אולם שיטת ר"ת (תוספות שם ד"ה כוזא מלעיל, ספר הישר סי' שסח) הוא, דמחצה סכך ומחצה אויר, כשר כיון דאין באויר רוב לבטל הסכך. והיינו, דאע"ג דיש רוב חמה למטה מכל מקום הסוכה כשרה, משום דעשיית הצל אינו מעיקר תנאי הסכך, עי"ש. וא"כ מה ששנינו (ב.) 'ושחמתה מרובה מצלתה פסולה', אינו משום דצריך להיות צל מרובה מחמה, אלא משום דצריך להיות עומד ולא פרוץ, וכשחמתה מרובה מצלתה זה סימן שהפרוץ מרובה על העומד, והיינו שיש רוב אויר נגד הסכך, ופסול משום דצריך סכך חשוב [כלשון ר"ת בספר הישר (שם) 'אלמא אינו תלוי בחמה אלא טעמא משום שצריך סכך חשוב].

ה. ומה שמך לסברא הנ"ל, דדבר העומד למעלה אינו נחשב חלק מהסוכה. וזה לפי התוס' רי"ד, שמפרש ששם מיירי כשצלתה מרובה מחמתה, אולם לפי רש"י (שם ד"ה קנה עולה) שמפרש ששם מיירי בחמתה מרובה מצלתה, יש לפרש שהפסול הוא מטעם זה שחמתה מרובה, וליכא סמך לפירוש הנ"ל.

אינו עיקר מהות והגדרת הסכך, והפסול של חמתה מרובה מצלתה הוא רק משום דצריך סכך חשוב, והוא כתנאי ודבר צדדי, ולכן מכיון דבתוך כ' איכא סיכוך [דלשיטתו גם חמתה מרובה מצלתה נחשב סיכוך], ניתן להשלים את שיעור הסכך אף למעלה מכ'. משא"כ רש"י לשיטתו דמהותו של סכך הוא מה שמסכך ומיצל, והפסול של חמתה מרובה מצלתה הוא משום שחסר בעיקר מהות הסכך, לכן סובר שאם בתוך כ' הוי רק חמתה מרובה מצלתה לא יועיל צירוף של למעלה מכ'.

וכמו כן הריטב"א (ב. ד"ה שחמתה) כתב ג"כ כסברא הנ"ל שנתבארה בדעת רש"י, וז"ל, לא מיקרי סכך כלל כיון דקליש כולי האי דלא חזי למעבד צל, עכ"ל, ולהלן (ד. ד"ה היתה גבוה) כתב, שאינו מועיל צירוף של למעלה מכ'.

גם בסוכה רחבה שהעין שולטת בסכך אינו יודע שיושב תחת סכך

גמרא: משום דלא שלטא בה עינא. מבואר ברש"י (ב: ד"ה משום צל)

שלדעת רבה שסוכה גבוהה פסולה משום שאין העין שולטת בה, גם אם היא רחבה מעט יותר מארבע אמות פסולה, כי גם סוכה רחבה מזו מעט אין העין שולטת בה [ועיין ברש"ש (ברש"י שם) שביאר, שאין הכוונה שבאמת אין העין יכולה לשלוט ביותר מזה, כי אם הסוכה רחבה הרבה ודאי שולטת בה העין, 'והשמים יוכיחו', אלא שלא רצו חכמים לתת דבריהם לשיעורים, שבכל מידת רוחב ישתנה גובה הכשר הסוכה].

והנה אם יושב אדם בסוכה גדולה וגבוהה, שבחלק ממנה הוציין יורדים לתוך עשרים, ויש בהם שיעור סוכה, נראה לכאורה שאף אם רואה אותם ממקומו, ועינו שולטת בהם, תהיה הסוכה פסולה, משום שאינו יודע שהוא דר בסוכה, שהרי אינו רואה את הסכך שמעליו, רק המרוחק ממנו [ורק למקצת ראשונים יהיה כשר מדין פסל היוצא מן הסוכה]⁷.

ואם נאמר כן תתיישב הערת הרש"ש, ורש"י יבואר כפשוטו, שאף אם בסוכה רחבה מארבע יכול באמת לראות את הסכך המרוחק ממנו, מכל מקום מכיון שאינו רואה את הסכך שמעליו

ו. וראה עוד בתוס' בעירובין (ג. ד"ה אי), אי למעלה מכ' מקרי סכך פסול.

ז. ור' דן העיר דמלשון התרומת הדשן (סי' צא) שביאר דלשיטת ר"ת הפסול פרס תחתיה סדין מפני הנשר הוא משום דחשבינן דהסדין עושה רוב הצל, עיי"ש. משמע דגם ר"ת סובר דמעיקר דין הסכך הוא דצריך להיות מיצל, אלא דחולק על רש"י בשיעור עשיית הצל, דרש"י סובר דאם יש רוב חמה למטה נחשב שאינו מיצל, והר"ת סובר דדי בכך שעושה מעט צל, ולית ליה שיעורא בצל, ולפי זה לא קשה מהגמ' (ח: [ששם איתא גבי סוכת גוים או נשים וכו', דצריך שתהיה עשויה לצל]). ולפי

כן, שדי בכך שמכיר ששייבתו בתוך סוכה, או שכיון שרואה מקצת הסכך מסתכל בכולו.

אך אפשר לפרש טעם הקולא בדפנות מגיעות לסכך באופן אחר, שאמנם עיניו אינן נמשכות על כל אורך הסכך, אך על ידי הדפנות רואה את קצה הסכך הסמוך לדופן, בשיעור ז' על ז', ושוב מתכשר שאר השטח על ידי דינא דפסל היוצא מן הסוכה^ט. ולפי"ז א"ש יישוב הנ"ל על הערת הרש"ש, שאף שרואה את הסכך המרוחק ממנו, מכל מקום כיון שאינו רואה את הסכך שמעליו בסמוך, אינו יודע שהוא עצמו יושב תחת סכך. [וכאן לא נוכל להכשירה מטעם פסל, שהרי גם במקום הפסל אין הכשר סוכה, שהרי היושב שם אינו רואה את הסכך שמעליו].

סוכה גבוהה מעשרים לאדם גבוה ביותר **גמרא** שם. בעמק סוכות (לוריא) העיר, שבין לדעת רש"י ש'לא שלטא ביה עינא' הוא שאינו רואה מרחוק כל כך, ובין לריטב"א (בגמ' ד"ה מנה"מ) דלא מעייני אינשי למעלה מעשרים, דאינו דרך לעיין למעלה מעשרים, היה לנו

בסמוך, אינו יודע שהוא עצמו יושב תחת סכך. [וכאן לא נוכל להכשירה מטעם פסל, שהרי גם במקום הפסל אין הכשר סוכה, שהרי היושב שם אינו רואה את הסכך שמעליו].

טעם היתר 'דפנות מגיעות לסכך'

והנה בגמרא להלן (ע"ב) הובא שאם הדפנות מגיעות לסכך, כשרה אפילו למעלה מעשרים, ובטעם הדבר כתב המאירי (ד"ה סוכה, בטעמו השני) 'שאדם עשוי ליתן עיניו במה שלפניו, וכשהוא נותן עיניו בכותל אינו מפסיק בהבטתו עד שיראה את כולה, וכשמביט בראש הדופן המחובר לסכך הרי קצה הסכך הסמוך לדופן נראה עמו ושייבתו שתחת הסכך ניכרת לו'. ולכאורה כוונתו שאף שעל ידי הדפנות רואה רק קצה הסכך הסמוך לדופן, ואינו רואה הסכך שלמעלה ממנו, מכל מקום מכיר ששייבתו בתוך סוכה. אולם אפשר שכוונתו שעל ידי הדפנות רואה קצה הסכך הסמוך לדופן, וכיון שמסתכל בסכך - מסתכל בכל הסכך.

אולם לפי שני פירושים אלו, נדחה התירוץ הנ"ל, שאם כן גם בסוכה רחבה שדיבר בה הרש"ש, נאמר

זה יותר מדויק לשון הר"ת בספר הישר (שם) 'מה לנו בחמה', והיינו שאינו חולק על עצם הדבר דצריך להיות מיצל, אלא מקשה מה איכפת לנו שהחמה ג"כ נכנסת בתוך הסוכה.

ח. ונראה שכוונתו לנידון דלהלן אם דין שלטא בה עינא הוא דין באדם היושב שצריך לראות הסכך, או תנאי בצורת הסוכה. ראה שם הדעות בזה.

ט. ולכאורה יש לפרש כן גם בכוונת המאירי.

מדת העיץ לראות, וקבעו שיעור זה מגובה הארץ, ולא ממקום האדם ואופן ישיבתו באותו הזמן.

ונראה שהגובה הוא דין שנקבע בסכך, כלומר שנאמרה הלכה שהסכך צריך להיות מונח במצב שאדם בינוני יכול להכיר הסכך, אך לא נקבעה ההלכה לפי האדם עצמו היושב כעת בסוכה, שאם לא כן ישתנה שיעורה לפי גובה כל אדם, ובחור בן י"ג שנים אינו כגובה אדם גדול, אלא שזה הוא דין בסכך להיות מונח במקום שאדם בינוני יכול להכירו.

ומה שאמרו 'למעלה מעשרים לא שלטא ביה עינא' היינו שסכך שהוא עומד למעלה מעשרים אינה שולטת בו הראיה של אדם בינוני [שדרכו לראות כמו י"ז אמות].

ולכאורה שאלה זו, אם צריך שיכיר בפועל את הסכך, או שהיא הלכה במקום הנחת הסכך, תלויה במה שנבאר להלן (בתוס' ד"ה אמר רבה) "א."

צל מדין 'גוד אסיק'

גמרא: דל דפנות ליכא צל סוכה. בערוך לנר (ב: ד"ה במתניתין סוכה שהיא כתב, שסוכה שסככה גבוה מעשרים

לומר שלאיש גבוה כעוג וכדו' יהני סוכה למעלה מעשרים.

ואולי אפשר לומר דלמדין דבר זה מ'למען ידעו דורותיכם', דלכל שבדורותיכם צריך לעשות סוכה שישבתה תהא ניכרת [ואנשי הדור אינם גבוהים כעוג], וזהו דין בעשיית הסוכה, וכן משמע מלשון רש"י (ד"ה למען ידעו): 'עשה סוכה', דהוי הלכה בעשיית הסוכה'.

ומלשון הרא"ה (ב: ד"ה כולוהו כרבה) משמע דהוי הלכה במעשה הדירה, שכתב: ושישיב גם כן היושב בה אל לבו כי בסוכה הוא יושב. כלומר שהוא דין באדם. ועיין במורשת יעקב דלכאורה לשיטת הרא"ה לא יהני בו דין פסל.

גובה עשרים הוא שיעור בסכך, ונקבע לפי אדם בינוני

והנה בשיעור 'עשרים אמה' שאמרו אין הכוונה שהעיץ שולטת עד למרחק של עשרים אמה בדיוק, שהרי בשעה שיושב בסוכה, הוא עצמו ממעט מגובהה, ועינו קרובה לסכך בפחות מעשרים אמה, אלא בודאי שקבעו שיעור זה לפי אדם בינוני היושב בסוכה כדרך שהיו רגילים לישב. ושיערו את

י. ועיין שם שמסיק, שמכל מקום גם אם יהיה אדם גבוה ביותר לא תותר לו ישיבת סוכה שלמעלה מעשרים אמה, כי השוו חכמים שיעוריהם, ובכל אדם שיעור זה שוה; לננס מותר לשבת בסוכה של פחות מעשרים, ולגבוה כעוג מלך הבשן אסור לשבת בסוכה של יותר מעשרים.
יא. וראה מה שהובא לעיל בשם הרא"ה.

מועיל להציל מיד החמה המרובה על הצל, והסכך צריך שיעשה צל כראוי.

רש"י ד"ה ימעט

סכך למעלה מכ', א"א להכשירה
ע"י הגבהת הקרקע

רש"י ד"ה ימעט: ישפיל, ע"כ. וצ"ב, דהא העיקר הוא למעט הגובה מעשרים, ויכול למעטו בין על ידי שישפיל הסכך ובין על ידי שיגביה הקרקע, ולמה כתב רש"י דוקא 'ישפיל', וכן הקשה הריטב"א (ד"ה תנן התם). ותירץ במרומי שדה (ד"ה מבוי), דאי ימעט פירושו למעט השטח שבין הקרקע לסכך [שנכלל בוה שיכול לעשות כן גם על ידי שיגביה הקרקע], א"כ לא קשה קושיית הגמ' 'מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה ומאי שנא גבי מבוי דתני תקנתא', והיינו דמקשה דגם גבי סוכה היה לו לתנא לשנות בלשון 'ימעט'. ואם לשון זה כולל גם תיקון על ידי שיגביה הקרקע, יש לומר שלכך לא שנה התנא בלשון זה, משום שסובר דסוכה שהסכך למעלה מכ' נחשב סכך פסול [כשיטת רש"י שהובא לעיל], ואי אפשר להכשירה ע"י הגבהת הקרקע, משום 'תעשה ולא מן העשוי'², וא"כ אי אפשר לומר בסוכה לשון 'ימעט'. ולכן כתב רש"י דפירוש תיבת 'ימעט' הוא 'ישפיל', שבאופן זה שמשפיל הסכך

ודפנותיה פחות מעשרים, תהיה פסולה לרבי זירא, אף שאינו יושב בצל דפנות [שהם נמוכות מעשרים], משום שטעם ההיתר כשאין הדפנות מגיעות לסכך, הוא כמו שכתב הריטב"א (טו). שאומרים גוד אסיק מחיצתא, ואם כן לא נוכל להכשירה מטעם זה, כי אם נאמר גוד אסיק, הרי הדופן נמשכת כעת למעלה מעשרים והוא כיושב בצל דפנות ולא בצל סכך, ואם לא נאמר 'גוד אסיק' אין כאן דפנות המגיעות לסכך. ומבואר מדבריו, שמשום גוד אסיק נחשב כאילו יושב בצל דפנות ממש, אף שבפועל אין שם דפנות.

ואמנם, אף שלענין דופן נחשב שיושב בצל דופן רק משום גוד אסיק, אפילו אין מחיצה, לענין סכך לא יועיל לשבת בצל סכך של מעט קנים המחוברים זה לזה מדין לבוד. כמו שכתב השפת אמת (כב: בתוס' כוזא) שאף שלבוד נחשב סתום, מכל מקום סכך לבוד פסול, משום שצריך שיהיה הסכך סתום מפסולת גורן ויקב דווקא, ולא כמו בשאר דפנות ומחיצות שמועיל לבוד.

אולם הריטב"א (כב. ד"ה דאמינן חבוט רמי) נתן טעם אחר, שהמסכך בקנים שיש ריוח ביניהם כמותם, פסולה, כי אף שנחשב סתום מדין לבוד אין זה

יב. והא דאיתא להלן (ד.) דיכולים למעט גובהה בעפר, היינו קודם שהונח הסכך, או שיחזור וינענע. שם.

לרבה אי הוי פסול בסכך או בדפנות
ובדעת הסוברים דסוכה שהסכך למעלה
 מכ', אי אפשר להכשירה ע"י
 הגבהת הקרקע, משום 'תעשה ולא מן
 העשוי', יש לעיין, דבשלמא לרבה
 [דפסול סוכה למעלה מכ' הוא משום
 דלא שלטא בה עינא] ולר' זירא
 [דהפסול הוא משום דיושב בצל דפנות
 ולא בצל סוכה] יש לומר דהוי הלכה
 בהנחת הסכך ושפיר שייך בזה פסול של
 'תעשה ולא מן העשוי', אבל לשיטת
 רבא [דהפסול הוא משום דאז הוה דירת
 קבע] לכאורה הוי הפסול בדפנות דהוי
 שיעור בגובה הדפנות¹, וא"כ אין לפסול
 בזה משום 'תעשה ולא מן העשוי', שזה
 נאמר רק בסכך.

אולם עיין בהשגות הראב"ד על הבעל
 המאור ריש פירקין (א: בדה"ר)
 שצידד לומר בשיטת רבא דבעינן סכך
 שיהא ראוי לדופני עראי, ולכאורה
 כונתו דמקום הנחת הסכך צריך להיות
 במקום שיוכל להיות מוגבה על ידי
 מחיצות עראי. וכ"כ בקהלות יעקב (סי'
 ג' בד"ה ולכאורה אפ"ל) דאפשר אפילו
 לרבה הוי פסול בהסכך דע"י שהסכך
 למעלה מכ', נחשב כל הבנין קבע¹⁰.

בודאי כשר גם בסוכה, כיון דאז יש
 הנחה חדשה, ולא הוי 'תעשה ולא מן
 העשוי'. וכן כתב הגאון יעקב ריש
 עירובין (ב. ד"ה מאי שנא גבי).

ונתבאר בזה בדעת רש"י, דסוכה
 שהסכך למעלה מכ', אי
 אפשר להכשירה ע"י הגבהת הקרקע,
 משום 'תעשה ולא מן העשוי', וכן
 משמע לכאורה מדברי התוס' (ד"ה מאי
 שנא בתירוץ השני), דמשמע דבסוכה
 ליכא חידושא בדין זה די'מעט' [ואם
 נפרש שנכלל בזה שאפשר להכשירה
 ע"י הגבהת הקרקע, בודאי יש בזה
 חידוש, דלא אמרינן בזה 'תעשה ולא
 מן העשוי'].

הדעות דאפשר להכשירה ע"י הגבהת
 הקרקע, ואין בזה משום תולמ"ה

אבל הריטב"א (ד"ה ואי קשיא)², והמאירי
 (ג: ויש שואלים) וספר המכתם
 בסוגיא דמיעטה (דף ד. ד"ה היתה גבוהה)
 נקטו דליכא פסול תעשה ולא מן העשוי
 בלמעלה מכ', וע"ע בדרכי משה (סי'
 תרכ"ו אות א') [שהביא שכן כתב הכל בו
 בשם בעל ההשלמה], וכ"כ הפמ"ג (מ"ז
 סי' תרל"ג סק"ד) וכן פסק במשנ"ב (שם
 ס"ק י"ב).

יג. וזה לשונו: משא"כ בסוכה ובמבוי שאפשר שלא יגע בהן ומתקנה שימעט אורה למטה
 בקרקעיתה.

יד. וכן פ"י בישועות יעקב (סי' תרל"ג סק"ב) דכיון דהפסול הוא בעשיות הדפנות, שפיר מועיל עשיית
 איצטבא, דבזה נעשה מעשה בענין הדפנות.

טו. ולכאורה יש עוד נפק"מ אם הוי פסול בהדפנות או בהסכך, [דהנה, בגמרא הקשו לפי סברת
 רבא, שלדבריו יש לפסול אפילו סוכה שהיא נמוכה למטה מעשרים אמה, אם עשה את סוכתו

יש מן הכותל לסיכוך ארבע אמות - פסולה. הא פחות מכאן כשרה. ותירצו, מהו דתימא, התם הוא דחזיא לדופן, אבל הכא דלא חזיא לדופן אימא לא, קא משמע לן. ומפירוש רש"י (ד"ה אבל הכא) ור"ח שם משמע דהפסול בסוכה גבוהה הוי פסול בדופן, ולא בסכך [וגם לא ברצפה].

והנה לכאורה היה אפשר לומר דהגמרא אזיל אליבא דרבי זירא (ב.) דפסול סוכה גבוהה הוא משום שיושב בצל דפנות ולא בצל סכך, דלשיטתו אפשר לפרש שסוכה גבוהה הוי פסול בהדופן, שהדופן עושה כל הצל, ואין צורך בצל הסכך¹, וזה מה שאמרו 'דלא חזיא לדופן' [אולם עיין במאירי (שם ד. ד"ה עשה אצטבא) ותוס' רי"ד (שם) דפירשו פירוש אחר ב'חזיא לדופן'].²

אמנם אין נראה לומר כן, דמשמע דכל הגמרא אזיל דוקא אליבא דרבא, שפסול סוכה גבוהה הוא משום שאינה

אין בזה משום תולמ"ה דלגבי האויר שעל האיציטבא מעולם לא היה פסול

עוד כתב בקהלות יעקב (שם ד"ה ולשיטת רבינו) דאפילו נאמר דהוי פסול בהסכך כמבואר, מכל מקום אפשר להכשירה ע"י הגבהת הקרקע, ואין בזה משום 'תעשה ולא מן העשוי', דהא לגבי האויר שהוא תוך כ' להסכך, שפיר הוי הסכך כשר, אלא שהיה שם פסול אחר שאין לו רצפה, ועכשיו על ידי האיציטבא יש לו רצפה קבוע שם, והסכך הוא כשר מלכתחילה, דהא לגבי אותו אויר מעולם לא היה פסול בהסכך³.

ותלמיד חכם אחד העיר, דלא משמע שהפסול הוא פסול ברצפה, דהא אמרינן בגמרא (ד.) 'היתה גבוהה מעשרים אמה, ובנה בה איציטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה - כשרה'. ושאלו, מאי קא משמע לן, דאמרינן דופן עקומה, תנינא, בית שנפחת וסיכך על גביו אם

במחיצות של ברזל, שבנין קבע הוא ולא עראי. ותירצו, דעד כ' אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי, אם כן, אף כי עביד ליה דירת קבע, במחיצות של ברזל וכדומה, נמי כשרה, כי לא הקפידה תורה שתהיה הסוכה עראי ממש, אלא שתהיה ראויה להיות עראי. ודוקא למעלה מכ' אמה, פסולה משום שאינה ראויה להיות עראי. וא"כ לו יצוייר דסוכה בדפנות עגולות אינה יכולה לעמוד רק בדפנות קבועות, א"כ הוא תלוי במחלוקת הנ"ל, שלסברת הראב"ד ודעימיה, שהוא דין בסכך, דמקום הנחת הסכך צריך להיות במקום שיוכל להיות מוגבה על ידי מחיצות עראי, א"כ בכה"ג כשרה, שהרי מצד גובה הסכך היא ראויה להיות עראי. אבל להמפרשים שהוא דין בדפנות, א"כ בכה"ג שמצד צורת הדפנות אינה ראויה להיות עראי, פסולה.

טז. ולגבי הפסול מחמת שלא היה לו רצפה, ליכא דין 'תעשה ולא מן העשוי', שזה נאמר רק בסכך. שם.

יז. ראה מה שנתבאר ברש"י ד"ה יסוכה תהיה לצל'.

צורך בסכך, לא יועיל, ובעשתרות קרנים נחשב שיש צורך בצל הסכך, אם ינטלו ההרים, ומה שאין כן בדפנות הגבוהות עשרים אמה שבמקום צל דפנות אין צורך לצל סכך, ואם ינטלו הדפנות לא יעשה הסכך צל, כי תכנס החמה.

ולפי זה יש לומר, שגם החולקים על רבי זירא מודים שסוכה היא לצל, אלא שהם סוברים, שאף שכעת אין צורך לצל סכך, מכל מקום די בזה שהוא מיצל בפועל בסוכה שיש בה דפנות^{כא}.

ואף דבגמרא להלן (ע"ב), פירשו בדעת החולקים על רבי זירא, שהפסוק 'וסוכה תהיה לצל' וגו' נאמר לימות המשיח. ופירש רש"י (ע"ב ד"ה לימות המשיח), שהסוכות שלימות המשיח יהיו לצל לעונג ולמספור, אבל סוכת מצוה אינה לצל. אפשר לומר, שאין הכוונה שסוכת מצוה אינה לצל כלל, אלא הכוונה שדוקא בימות המשיח שמתענגים מהסוכה עצמה ומהצל שלה צריכים לצל הסכך, ומה שאין כן בסוכת החג שאינה ליהנות מן הצל, אלא לסלק החמה, אין לחוש אם נסתלקה על ידי הדפנות.

דירת ארעי^י, ודלא כהראשונים שצידדו דהגמרא לא אזיל אליבא דרבא^ט. ואם כן הרי מבואר לכאורה דגם לרבא הוי פסול בדופן.

ועוד יש לעיין לפי זה, דאם הוי פסול בהדופן האיך אמרו בגמרא דבאמת מתכשר על ידי דופן עקומה, והרי הדופן עדיין דופן של קבע. ועיין בזה במה שכתבתי לקמן (דף ד. בגמ' היתה גבוה מכ' אמה)^כ.

רש"י ד"ה תני פסולה: שייך למיתני בה לשון פסול, כלומר, לא נעשית כתורה וכהלכה, ע"כ. צ"ב כפל לשונו, ואפשר ש'תורה' הכוונה לפסולים הנלמדים מקראי, 'וכהלכה' הכוונה לפסולים הנלמדים מהלכה למשה מסיני.

רש"י ד"ה וסוכה תהיה לצל

צל סכך ולא צל דפנות

רש"י ד"ה וסוכה תהיה לצל: 'משמע, אין סכך אלא העשוי לצל'. ושוב כתב, 'דל דפנות ליכא צל סוכה. שחמה באה מתחתיה, נמצא שמה בטל'. ומרהיטת לשונו משמע שלדעת רבי זירא צריך שיהיה הסכך משמש לצורך צל, ואם יש צל בסוכה בלי הסכך ושוב אין

יח. עיין ריטב"א (ד"ה ונראין דברים) שמצדד דאתיא כרבא ולא כרבה ורבי זירא.

יט. ראה ערוך לנר (ד. ד"ה ובנה אצטבא באמצעייתה), שהביא השיטות בזה.

כ. וע"ע בספר אותיות פורחות להגר"מ זעמבא ז"ל (דף 128).

כא. וכעין זה כתב הפני יהושע להלן (ע"ב בפרש"י ד"ה לימות המשיח).

אם הדפנות בגובה עשרים - יכול
הסכך הגבוה להצל

ואמנם העיר תלמיד חכם אחד, שלכאורה בסוכה שדפנותיה גבוהות עשרים אמה מצומצמות, יש צורך לצל הסכך, שהוא עושה כעת צל על הארץ, ולא מסתבר לומר שאם יגביה הסכך משהו למעלה מעשרים יגרום העדר אותו הסכך הגבוה לחמה להכנס ולבטל את הצל שהסכך עושה, שהרי סוף סוף הדפנות גבוהות ומונעות את החמה מלהכנס, וצל הסכך יכול להועיל לארץ. ולפי זה לכאורה אין סברא לפסול סוכה גבוהה משום שהסכך הגבוה אין בכוחו להצל, שהרי במקום שיש דפנות המונעות את החמה, יכול אף הסכך הגבוה להצל. ועיין בפני יהושע (בפרש"י שם), ועיין מורשת יעקב שכתב כעין זה.

וכיון שנתבאר שהסכך מצל גם כשהוא למעלה מעשרים אמה יש דפנות, מבואר היטב מה סברו רבה ורבה שלא הסכימו עם טעמו של רבי זירא, שהם אומרים שהסכך עושה צל בפועל גם כשהוא בגובה כזה, שהרי כעת יש דפנות גבוהות בסוכה המועילות שיוכל הסכך להצל, ולפיכך לא פסלו סוכה גבוהה מטעם זה, אלא מטעמים אחרים.

וכן יבואר מה סבר רבי יהודה (ב:) שהיה מכשיר 'עד ארבעים וחמשים אמה', שבכח הדפנות יכול הסכך להצל גם למטה בתחתית הסוכה.

ובזה מיושבת קושיית החכמת שלמה (או"ח סי' תרלג ס"א בא"ד והנהגה בהא), שרבי זירא למד מהכתוב 'וסוכה תהיה לצל' שהסכך צריך להיות עשוי לצל, אולם החולקים פירשוהו לימות המשיח, שאז הסוכות 'היו לצל לעונג ולמסתור, אבל סוכת מצוה אינה לצל', כדברי רש"י. ותמה, שמבואר להלן (ח:) ש'סוכה כהלכתה' היא סוכה שעשאה לצל, ולולא זאת אין זו סוכה כהלכתה, ואיך יאמרו החולקים להיפך לכאורה, ש'סוכת מצוה אינה לצל' והרי זה עיקר הסוכה שתהיה עשויה לצל. וכן הקשו הפני יהושע והרש"ש (ב: ברש"י ד"ה לימות המשיח).

ולדברינו יש ליישב, שבודאי הכל מודים, שסוכה צריך שיעשנה לצל, כלומר שצריך להניח את הסכך לשם צל, אך מכל מקום אין לפסול סכך שלמעלה מעשרים מטעם זה, כיון שבמקום שיש דפנות בכח הסכך לעשות צל, והחמה אינה באה מתחתיו ומבטלתו, ואם כן בודאי אפשר להניחו לשם צל. [ועיין במרומי שדה (ח:) שכתב בפשיטות שמוכח מרש"י כאן שאם נעשה לשם מצוה אין צריך שתהא עשויה לצל].

אך עדיין קשה, שמדברי החולקים משמע שמשום צל הסכך היו מכשירים סוכה שהיא למעלה מעשרים אף אם דפנותיה אינן גבוהות רק עשרה טפחים, או דפנות של זכוכית, שבאופנים אלו אין צל מהסכך, ואיך שייך להניח הסכך לשם צל. [ואולי יש

לומר שמועיל רק במניח על דעת לעשות דפנות גבוהות ודו"ק].

והנה אם מניחו רק מעט למעלה מעשרים היה אפשר ליישב, שאף שאין הסכך מיצל על הקרקע ממש, כי הוא רחוק יותר מעשרים אמה ממנה, מכל מקום מיצל על חלל הסוכה עד עשרים אמה ממנו, והראיה שאם מיצטו מועיל, אם כן בודאי שייך לומר שמניח 'לשם צל', דהיינו כדי להצל על גופו וכדו' משאר דברים הנמצאים בסוכה שאינם רחוקים עשרים אמה מהסכך^{כב}.

ועדיין קשה, שהרי רבי יהודה התיר להגביה עד ארבעים וחמשים אמה, ושם הרי לא יצל הסכך על גופו וכליו הנמצאים למטה, אפילו יהיה בכוחו להצל עשרים אמה לתוך סוכה. ודוחק לומר שהתיר רק באופן שמניח הסכך הגבוה כדי לעשות צל לדברים הנמצאים בגובה רב בסוכה^{כג}.

והראו לי בספר בית ישראל (טו.) בסוגיית המקרה בשיפודין, שמשמע שהדין של צלחה מרובה מחמתה נמדד לפי הצל שסמוך לסכך מתחתיו, כלומר קרוב לסכך וצמוד לו,

ואף אם למטה על הארץ אין צלחה מרובה מחמתה, כשרה, עיין שם], וכן נוטים דברי המאירי (כב: ד"ה ולענין מה שנאמר), ולפי זה מיושב בפשיטות יותר, שהצל שעושה הסכך נעשה קרוב לסכך גם בסוכה גבוהה מאד.

רש"י ד"ה שבעת ימים

'בסוכות תשבו' מלמד על דפנות ולא על סכך

רש"י ד"ה שבעת ימים. רבא מבאר טעם פסול סוכה שלמעלה מעשרים אמה, משום שנאמר '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. ופירש רש"י: 'שבעת ימים' - סוכה של שבעה ותו לא, דהיינו עראי, ודייה במחיצות קלות. 'למעלה מעשרים' - צריך לעשות יסודותיה ומחיצותיה קבועין, שלא תפול.

רש"י מבאר שתחזק הסוכה והארעיות שלה תלויים בחוזק הדפנות, אם

כב. והיינו דלטעם זה יש להתיר סכך שלמעלה מעשרים גם בסוכה שדפנותיה אינן גבוהות רק עשרה טפחים.

כג. וגם לא משמע כן מקושיית הריטב"א (ב. ד"ה ושחמתה מרובה), מדוע צריכים צילחה מרובה [לרבי יהודה המכשיר סכך שלמעלה מעשרים אמה, אעפ"י דליכא צל סכך אלא צל דפנות], שלפי זה בודאי צריך, כדי שיעשה צל למעלה.

זה חסרון, 'דודאי יש בכלל קבע עראי, והרי עשה כתורה'. ויש לפרש דבריו, שאין פסול בסוכת קבע, שהרי לא לומדים מהפסוק שסוכת קבע פסולה, אלא שצריך סוכה של עראי, ולפיכך אפשר לומר 'בכלל קבע עראי'. [שהרי כל בנין קבוע יש בו עובי, ואחד מאלף ברוחב הכותל של בנין קבוע הוא דק מאד ועראי, והרי שבכלל קבע יש עראי, ולפיכך אין חסרון אם יעבה וירחיב אותו. עד שיתחזק].

דעת רבי יהודה בסוכה דירת עראי

הריטב"א (ד"ה א"ל אביי עשה מחיצות) העלה, דלרבי יהודה מהני סוכה דירת ארעי גם כן, וכתב: 'ושלש מחלוקות יש בזה וכו', ורבי יהודה מכשיר בין בדירת עראי בין בדירת קבע'. ואם כן יש לעיין, מדוע לפי דעת רבי יהודה מותר לישן תחת המטה (להלן כ:), והרי במסקנת הגמרא (כא:): ביארו: רבי יהודה לטעמיה, דאמר סוכה דירת קבע בעינן, והוה ליה מטה דירת עראי, וסוכה אהל קבע, ולא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע. ולפיכך התיר לישון תחת הסוכה, ומבואר שהתיר דוקא משום שצריך דירת קבע, ואם כדברי הריטב"א רבי יהודה מכשיר אף בדירת עראי, מדוע מותר לישון תחת המיטה הארעית בסוכה, וצ"ע^י.

הן 'מחיצות קלות', או ש'סודותיה ומחיצותיה קבועין', והקשה תלמיד חכם אחד, איך אפשר ללמוד מפסוק זה על חוזק הדפנות, והרי 'על שם הסכך קרויה סוכה' כלשון רש"י (במשנה), וברא"ש (סי' יג) מבואר, שרק הסכך נאסר בהנאה כל שבעה [כי הוא עיקר הסוכה], ואיך נפרש את הפסוק 'בסוכות תשבו שבעת ימים' לענין הדפנות. שאם יש בפסוק לימוד לענין חוזק הסוכה, יש לפרשו על חוזק הסכך, ולא על חוזק הדפנות. וכן הקשה הרש"ש (כג. ד"ה ור"מ, ועיין מש"כ כאן) על רש"י.

ואפשר שפסוק זה לא מלמד על הסוכה, אלא על הישיבה בסוכה. 'בסוכות תשבו שבעת ימים', ששיבתכם תהיה במקום עראי העומד לשבעה ימים. והוא נעשה על ידי המחיצות הארעיות. וכן מתפרש מלשון הריטב"א (ד"ה רבא אמר) שכתב: מדלא נקט 'תשבו שבעת ימים בסוכות' ונקט 'בסוכות תשבו שבעת ימים', משמע שיעשה אותה לישיבה שבעת ימים דהיינו עראי^י.

רש"י ד"ה עד עשרים אמה

'בכלל קבע עראי'

רש"י ד"ה עד עשרים אמה. רש"י מבאר, שעד עשרים אמה שהדירה יכולה לעמוד עראי, רשאי לעשותה קבע ואין

תוספות ד"ה אמר רבה

ביאור קושיית התוספות

תוספות ד"ה אמר רבה. מבואר בגמרא שלרבה סוכה הגבוהה מעשרים אמה פסולה לפי שאין העין שולטת בגובה עשרים, והקשו בתוספות, שבעירובין (ג.) הסתפקו בסוכה שמקצת עובי סככה בתוך עשרים ומקצתו למעלה מעשרים, ואמר רבה שפסולה. וקשה מדוע יפסולה, והרי רואה את אותו חלק הסכך היורד מתחת לעשרים אמה. והוסיפו, ששם הוא בודאי 'רבה', ולא 'רבא', שהרי הובאה שם אחר כך גם דעת 'רבא'.

ויש לבאר את שאלתם, שבגמרא שם אמרו, מקצת קורה בתוך עשרים ומקצת קורה למעלה מעשרים, מקצת סכך בתוך עשרים ומקצת סכך למעלה מעשרים, אמר רבה, במבוי כשר בסוכה פסול. ושאלו מה טעם פסל רבה סכך כזה, הרי כמו שבמבוי כשר אף שמקצת הקורה למעלה מעשרים, משום שרואים את עובי הקורה שלמעלה כאילו 'נקלש', והיינו כאילו ניטל אותו העובי היוצא למעלה מעשרים, כמו כן בסוכה, שיש בה מקצת סכך גם למעלה מעשרים אמה, גם כן נאמר משום שרואים את עובי הסכך שלמעלה מעשרים כאילו נקלש והלך לו, ואף שאם כן נעשית הסוכה חמתה מרובה מצילתה, מכל מקום אין אנו נוטלין באמת אותו חלק שלמעלה מעשרים, ורק 'רואין' כאילו

היינו נוטלים אותו, ועל כן נחשבת צילתה מרובה מחמתה].

וביאור הענין, שהסתפקו בגמרא אם שיעור גובה 'עשרים אמה' שניתן לסוכה, נאמר לכל עובי הסכך הנצרך להכשר הסוכה לעשותה 'צלתה מרובה מחמתה', שכולו צריך להיות בתוך עשרים אמה, או ששיעור זה ניתן רק לעיקר הסכך, ויתר עובי הסכך הנצרך לקיום תנאים צדדיים אינו צריך להיות בתוך גובה זה [וכן משמע בריטב"א. ועיין חידושים וביאורים (סי' א אות ד)].

וזו כוונת התוספות בקושייתם, שהקשו רק לפי הגירסא 'רבה', דבשלמא אי גרסינן רבא מבואר היטב הספק כנ"ל, אולם לדעת רבה אין מקום להסתפק כלל בסכך שחצי עוביו למעלה מעשרים, שהרי דעתו ששיעור זה הוא משום שליטת העינים בסכך, ואם כן בודאי יש להכשיר כשתחילת הסכך בתוך עשרים, כי בודאי די בכך שהעין שולטת ורואה את תחילת הסכך וחלקו התחתון, שהרי בכל סוכה אין שליטת עיניהם של יושבי הסוכה רק בשטח התחתון ולא במקצתו העליון, כמו שביאר הפני יהושע.

הטעם שאמרו התוספות 'וקצת קשה' **ומה שאמרו בתוספות קצת קשה,** משום שהיה מקום לדחות [ההוכחה הנ"ל] ולומר ששיעור עשרים

הסוכה פסולה, והרי בעירובין (ג.) התירו סכך שחלקו למעלה מעשרים, גם אם כשיטלו החלק העליון תהיה חמתה מרובה, משום ש'חלל סוכה תנן', וכיון שחלל הסוכה מבפנים אינו בגובה עשרים, כשרה. ותירץ, שהוצין היורדים אינם נחשבים כלל סכך, ואם חמתם מרובה מצילתם הרי הם כמי שאינם, ומה שאין כן במקצת סכך שהוא חשוב.

ולפי זה יש לומר גם בקושיא הנ"ל, על דרך שדייק השפת אמת (ב. ד"ה אמר רבה) מלשון רש"י 'עשה סוכה שישבתה ניכרת לך', שצריך להיות ההיכר בגוף הסכך ומקום הנחתו, ולפי זה לרבה לא יועיל 'אמלתרא' כמו שמועיל בקורת מבוי (עירובין ג.) [והיא קורה שיש בה היכר מיוחד ומושכת העין, עיי"ש], משום שצריך להיות ההיכר בגוף הסכך ועל ידי אמלתרא אינו נכנס בכלל 'למען ידעו דורותיכם'. וכך יש ליישב בהוצין, שכיון שאינם נחשבים כסכך, כמבואר בר"ן, לא יועיל מה שההיכר של 'למען ידעו' בא על ידם, ודפח"ח.

ומכל מקום נראה שקושיא זו תלויה באופן פיזור הסכך בסוכה, שאם הוא מפוזר יפה וממלא את כל חלל הסוכה מצד זה לצד זה, ובכל זאת חמתה מרובה מצלתה מחמת קלישותו, אין מקום להקשות כן, כי אז אינו נחשב כלל כסכך, ומה שאין כן אם אינו ממלא את כל חלל הסוכה, ובמקומות מסוימים

אמה הוא דין במקום הנחת הסכך, שצריך כולו לעמוד במקום שיוכל לראותו, ומה שאינו רואה את צידו העליון של הסכך, הוא משום הסכך התחתון שמונע בעדו ומעכבו מלראות, אולם הסכך עצמו צריך שיעמוד כולו במקום ראוי שיכול לראותו.

אולם זהו דוחק, כי פשטות הנראה מהפסוק 'למען ידעו דורותיכם', הוא שבעשיית הסוכה יהא ניכר שיושב בה, ולשם כך די בשטח התחתון, שיהיה בתוך עשרים, ולפיכך הקשו תוספות כן.

הכשר סכך גבוה שיש לו הוצין,
לדעת רבה

והחזון איש (סי' קמ"ג סוף סק"ה) הקשה, שהסכך התחתון עצמו יהיה כדפנות המגיעות לסכך להכשירו אפילו למעלה מעשרים, וממה נפשך יש דפנות המגיעות לסכך.

והרה"ג ר' יחזקאל הורוויץ זצ"ל הקשה עוד, שאמרו בגמרא (ד.): היתה גבוהה מעשרים אמה, והוצין יורדין בתוך עשרים אמה, אם צלתם מרובה מחמתם כשרה ואם לאו פסולה. ולכאורה, גם באופן שחמתם מרובה, מדוע לא יצטרף גם הסכך העליון להיות כשר, לדעת רבה, שהרי רואה אותו, וכאמור.

ותירץ תלמיד חכם אחד, על פי מה שהקשה הר"ן (א: בדה"ר ד"ה ואם לאו) מדוע כשהוצין חמתם מרובה

אם עשאה מעזיבה כדי להגן מן הגשמים, כי אז היתה פסולה. כדתנן (כח:): ירדו גשמים מאימתי מותר לפנותה - משתסרח המקפה. משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, ומעתה, אם איתא [שאפשר לעשות מעזיבה שתגן מהגשמים] יכסנה יפה יפה ולא תסרח מקפתו ולא יפטר ממצות סוכה. ומבואר שאסור לעשותה מעזיבה.

וכן הוכיח, שנחלקו (תענית ב.) מאימתי מזכירים גבורות גשמים בחג, לר"א מיום טוב ראשון של חג, ולרבי יהושע מיום טוב אחרון. ואמר רבי יהושע, הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג למה הוא מזכיר. וכונתו למשל הנזכר לענין ירידת הגשמים בסוכה, שאינם סימן ברכה. והנה אם יכול לכסותה עד שתהא ניצלת מן הגשמים, למה אין הגשמים סימן ברכה בחג. אלא מוכח שבנין הסוכה צריך להיות באופן עראי כזה שאינו מגן מפני הגשמים.

והקשה עליו מהר"ח אור זרוע, שגם אם נאמר שסוכה המצילה מגשמים אינה פסולה, אין לשאול מדוע לא יעשה מעזיבה ויציל מהגשמים, כי לא חייבו לבנות סוכתו באופן שיכול לשבת בה, כמו שמצאנו כן בכמה מקומות:

א. **שאמרו** (כה:): אמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: חתן והשושבינין וכל בני החופה פטורין מן הסוכה כל שבעה. ושאלו מדוע לא יעשה חופה בסוכה, וביאר רבא, שזה

צלתה מרובה, שאז יש מקצת סכך שהוא חשוב במקומות ההם. ועיין חידושים וביאורים (סי"א).

תוספות ד"ה כי עביד

נסרים שתקע בהם מסמר אינם כלי קיבול העשוי למלאות

תוספות ד"ה כי עביד: ואם תאמר, וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואף על פי שעושה אותה קבע, אם כן אמאי אמר (תענית ב.) גשמים סימן קללה בחג, והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, ע"כ. ומשמע מקושייתם, שנסרים אינם נחשבים לכלי קיבול העשוי למלאות, על ידי שניקב בו את חורי המסמרים. וכמו שנקט בחזון איש (או"ח סי' קמ"ג סק"ו).

סכך המציל מן הגשמים

שם. בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קצד) הביא מאביו האור זרוע (ח"ב, הל' סוכה סי' רפה) בשם רבינו תם, שהיה מפרש מה שאמרו (סוכה כב:): שאם היה הסכך מעובה כמין בית, כשרה, 'לאו דוקא כמו בית ממש, אלא שאין הכוכבים נראים בתוכה, ולעולם אינה נצלת מן הגשמים', אולם סוכה הסגורה לגמרי ואין הגשמים יכולים להכנס בה פסולה.

וכתב, שמה שאמר רב חסדא ש'סוכה הסלכתה' היא סוכה שעשויה לצל, פירש רבינו תם, 'לצל' - לאפוקי

על שולחנו, כך גם החושש מפני הגשמים יפרוס שטיחי עורות על שולחנו, שלא תסרח מקפתו, ולא יפנה הסוכה [ונמצא אין מקום להוכחת רבינו תם שגשמים בחג סימן קללה משום שאסור לעשותה שתציל מן הגשמים, שהרי יכול להנצל מהם באופן אחר, ולא תסרח מקפתו, ובכל זאת הרי הם סימן קללה, כי לא חייבוהו לעשות כן].

[**וכמדומה**, שקושיא זו תלויה במחלוקת

הטור והסמ"ג (טור א"ח סי'

תרל"ט) לענין כמות הגשמים שירדו עד שיפטר מן הסוכה, דהטור סובר דבעינן שירדו כל כך גשמים עד שמתקלקל התבשיל שבפניו, והסמ"ג כתב: משירדו טיפות לתוך הסוכה, שהרי אם ירדו טיפות לתוך המקפה תתקלקל, ואפילו אין לו תבשיל שיתקלקל יכול לצאת. וחלק עליו הטור, כי סיבת ההיתר הוא משום שנתקלקל התבשיל ממש, ולא משום שיש שיעור שאילו היה לו תבשיל היה מתקלקל. ולפי דעת הטור, שפיר הקשה המהר"ח שיוכל לפרוס שטיחי

משום צער חתן, ופירש רש"י 'שהמקום צר ופתוח', וצריך מקום מרווח בסוכה, וקשה, שכמו שהקשו בתוספות שיעשה סוכה המצלת מן הגשמים אם היא כשרה. כך יעשה סוכה מרווחת וגדולה, כחדר שעושים בו חופה, והרי שאין מחייבים לבנות סוכה כזו.

ב. **ועוד**, שאיתא בגמרא (כו.) רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא

בר ממטללתא, משום סרחא דגרגישתא. ופירש רש"י, סרחא דגרגישתא - קרקע לבנה שהיו טחין בה קרקעית הסוכה. והיו עושים כן לנוי, והיתה הקרקע מסריחה, וסבר רבא (שם) מצטער פטור מן הסוכה, והתיר לו לישן חוץ לסוכה. וגם כאן יש להקשות, שהיה לו להמנע מלהטיח את רצפת הסוכה בקרקע לבנה זו, ואם כבר הטיח - יסירנה, או יעשה לעצמו סוכה אחרת, ולא אמר כן, אלא פטר אותו מלישן בסוכה^{כז}.

ג. **עוד** הקשה, שכמו שהתיר רבינו תם לפרוס סדין תחת הסכך מפני הנשר, שלא יהיו עלים וקיסמים נושרים

כה. [ועיין קרבן נתנאל (פ"א סי' א אות ב) שמכח קושיא זו ושאר קושיות, מוכיח שרבי יהודה מכשיר רק בדירת קבע].

כו. ואולי אפשר ליישב קצת, דהנה איתא בעבודה זרה (ג.) 'מצוה קלה יש לי וסוכה שמה', וביארו 'ואמאי קרי לה מצוה קלה - משום דלית ביה חסרון כיס', ואם כן מוכח מדברי חז"ל דמצות סוכה לית ביה חסרון כיס, ואם כן ממילא אינו מחוייב להרחיב הדפנות וכדו', שדבר זה כרוך בהוצאות וחסרון כיס. ומה שאין כן לעשות הסכך עבה שלא ירד בו גשמים, אפשר שאין בזה חסרון כיס. ואולי המקור לכך שאין צריך חסרון כיס בסוכה נלמד גם כן מקרא ד'באספך מגרונך ומיקבך', ודרשו (יב.) שבפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר, ומהם צריך לעשות סכך, והרי מבואר בכתוב דסגי בדבר הפקר, וסבר רבינו תם שאף עשיית סכך מרובה אינו כרוך בהוצאות, שהרי פסולת גורן ויקב היו דבר של הפקר, ולפיכך הקשה מדוע אינו מחוייב לסככה באופן שלא יכנסו בו גשמים.

והוסיף: ולא נראה לחכמים דוקא פסולת גורן ויקב, שהרי דרשו להכשיר לסכך בכל דבר שגידולו מן הארץ. ומעתה גם אין לדרוש דוקא שלא תציל מן הגשמים.

סוכה המצלת מגשמים
אינה 'סוכה' אלא 'בית'

בא"ד שם: דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע, מכל מקום בסככה, שעיקר הסוכה על שם הסכך, לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי, ע"כ. ומבואר שסכך קבוע, שאינו עראי, פסול מצד עצמו, שהסוכה צריכה להיות דירת עראי, והוא עיקר הסוכה.

וכתב בשיטת ריב"ב (א. ד"ה אמרה תורה) וז"ל: אמרה תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי – מדאמר 'תשבו' ולא קאמר 'תדורו', ע"כ. והנה אין כוונתם דלמידין מקרא ד'תשבו שבעת ימים' שצריך לישב בדירת עראי, דהא מסקינן בסוגיין [לפי ביאור התוספות] דקרא זה בא רק ללמד שיהא ראוי למחיצות ארעי. ועוד דכמה אמוראי פליגי על דרשה זו.

אלא דכוונתם לומר, כיון דחזינן (ח:), דצריכין שתהא עשויה לשם צל, ועיין שם ברש"י (ד"ה אמר רב חסדא) דצריכין לעשותו לשם סוכה, דהיינו לשם צל, ולא לשם דירה^{כז}, הרי חזינן

עורות על שולחנו ולהציל התבשיל, ולא יפטר מן הסוכה, אבל לשיטת הסמ"ג דקלקול התבשיל הוא רק סימן על כמות הגשמים, לא תקשה קושייתו].

ד. **עוד** הקשה, שאם צריך לעשות הסוכה באופן שלא תציל מן הגשמים, מדוע אסרו סיכוך בנסרים משום גזירת תקרה, דאיתא במשנה (יד.) דאין מסככינן בנסרים, ופירש רש"י, דאי מכשרת בהו אתי למימר, מה לי לסכך באלו מה לי לישב תחת קורות ביתי, שאף הוא בנסרים מקורה, ומה הקושיא, והלא תקרת הבית מצלת מן הגשמים, וסוכתו צריך לעשותה באופן שלא תציל מן הגשמים.

[ואולי אפשר לישב, דאי משום צורך ירידת גשמים יעשה נקבים בקורות ביתו, ולא ידע שעל ידי זה לא נתכשר ביתו לסוכה, דהא הונחו הנסרים לשם בית. וכמדומה נקבים בקורה גרועים יותר מנסילת אחד מבינתיים, ששם הוי ממש סתירת התקרה].

ה. **ולפיכך** העלה הר"ח אור זרוע, וכתב, שהתורה התירה לעשות סוכה שתציל מן הגשמים, אלא דהתורה לא חייבה לעשות סוכה כמין בית, להציל מן הגשמים ומן החמה, ולרוחב כל בני החופה, ושיהא נוח לחולה לישן כמו בבית, שהרי 'מגרנך ומיקבך' כתיב, דהיינו פסולת גורן ויקב, ובאלו אי אפשר לסכך להציל מן הגשמים.

כז. רש"י כתב וז"ל: דאף על גב דסוכה לשם חג לא בעינן - לשם סוכה בעינן, ולצל הוא דמיקריא

ועיין בערוך לנר (ח: ד"ה והוא שעשאה) שלפי הט"ז (או"ח סי' תרלה סק"ב) איסורו מדרבנן, שכתב ד'הפסול משום מטר אינו אלא מדרבנן שלא יהא כמין בית', אך לרבינו תם פסולו מן התורה.

ויש להוסיף, דלפי הפירוש שהביא הערוך לנר (על התוס'), דמשום הכי

לא רצה רבא לומר דצריך דירת ארעי בפועל [ולפסול סוכה שעשויה ממחיצות של ברזל], דאי אפשר לשער שיהיה ראוי רק לשבעה, אם כן אין לומר שגם הסכך צריך להיות ממש ארעי בפועל, דהא גם זה אי אפשר לשער [ונמצא שאין לפסול סכך קבוע ממש, שאף מגן מפני הגשמים].

תיקון להכשיר סכך המגן מפני הגשמים **הנה** ה"ח (סי' תרלה) פירש, דלשיטת רבינו תם דפוסל אם אין הגשמים יכולים לירד בתוכה, מכל מקום אם סיכך לשם צל יתכשר על ידי הסרת יתרון הסכך העבה עד שיעור שכבר לא יוכל הסכך להגן מפני הגשמים, ובזה תוכשר הסוכה ושוב לא יצטרך לנענע הסכך הנשאר [כפי שהדין בסכך פסול

דסוכה הוי סתירה לדירה, אם כן תרגום תיבת 'סוכה' – מטללתא – המורה שאינו לדירה אלא להגן מהחמה ולעשות צל, מלמד שאין הסוכה בנין דחזי לדירה, והיינו משום שהגשמים יורדים בו, ולפיכך מצד הסכך אינו ראוי לדירה.

וזה לשון האבני נזר (סי' תעב אות יט): ועל כורחין צריכין לומר, דאפילו למאן דאמר דירת קבע בעינן מכל מקום פסול כשאין המטר יכול לירד בתוכו, דהתורה אמרה סוכה ולא בית, וכשאין המטר יכול לירד בית הוא.

והביא שכן כתב הלבוש (או"ח סי' תרלא ס"ג): אבל אם היא מעובה כמין בית ממש עד שאין המטר יכול לירד לתוכה פסולה, שאין זה שם סוכה עליו אלא כבית מקורה. וכן כתב בשולחן ערוך הרב (סי' תרלא ס"ה): אם היה הסכך מעובה כל כך עד שאין המטר יכול לירד בתוכה פסולה, לפי שאין נקראת סוכה אלא אם כן אינה מגינה אלא מן הצל בלבד, אבל אם מגינה גם מן המטר אין נקראת סוכה, אלא כמין בית היא זרי"ח.

סוכה, שסוככת מן החורב. ולא הזכיר 'לשם דירה'. והר"ן (ד. ד"ה סוכת גנב"ך) כתב, 'והוא שעשאה לצל - כלומר שלא תהא עשויה לדירה ואוצר'. והמגן אברהם (סי' תרלה סק"א) הביא דברי רש"י שסוכה העשויה לצל היא 'להגין משרב ושמש ולא לצניעות בעלמא', והוסיף: ונראה לי דמודה [רש"י] דאם עשאה לאוצר ודירה נמי פסולה, כמו שכתב הר"ן. [ועיין עוד ברש"י (טו. ד"ה בשלמא): 'העשוי לבית ולא לסוכה, שאין שם סוכה עליו'].

שהכשירו, ומטעם תעשה ולא מן העשוי (יא.).

ויש לעיין אם יניח בבת אחת סכך עב, ומיד כשהניחו אין הגשמים יכולים לירד בתוכה, אם גם באופן זה יתכשר הסכך כשיסיר חלק ממנו, כדברי הב"ח, או דאפשר שבאופן זה ההנחה של הסכך לא מקרי כלל עשיית סוכה, אלא עשיית בית, וכשיסיר חלק הסכך הפוסל יצטרך לנענע את כולו, כדי להניח הסכך לשם צל.

ועוד יש לעיין אם מקודם הניח סכך שהגשמים יכולים לירד בתוכה, ואחר כך הוסיף סכך דעל ידו אין גשמים יורדים בתוכה, ושוב הסיר סכך הראשון ונשאר סכך האחרון, אם יצטרך לנענעו.

דעת רש"י להכשיר סוכה שגשמים יורדים בתוכה

והנה שיטת רש"י (ח: ד"ה אמר רב חסדא) דסוכה שהגשמים יורדים בתוכה כשרה^כ. ויש לעיין מדוע התיר סוכה כזו, ובמה היא חלוקה מבית.

ונתעוררתי על ידי תלמיד חכם אחד, דאפשר לבאר דרש"י הולך בזה לשיטתו, שהכל הולך אחר הכוונה בבניית הסוכה, דאם בנאה לשם סוכה וצל ואחר כך נעשה בית' על ידי ריבוי הסיכוך הגורם שאין הגשמים יורדין בתוכה, אמרינן דעדיין נקרא 'סוכה',

דיש בכלל קבע ארעי ועדיין לא פקע שם סוכה מיניה. אבל אם עשאה לשם בית, אזי העשייה גופא משוה אותה לבית, ואז באמת פסולה לסוכה, אע"ג דגשמים יורדין לתוכה, משום שעשאה לבית. וכפי שכתב רש"י (טו. ד"ה בשלמא): 'תעשה ולא מן העשוי' - מן העשוי לבית ולא לסוכה, שאין שם סוכה עליו.

תוספות ד"ה וכיון

נר חנוכה למעלה מעשרים

תוספות ד"ה וכיון: וכיון דדפנות מגיעות לסכך מישלט שלטא ביה עינא. ולא דמי לנר חנוכה וקורת מבוי דלא חשיב היכר למעלה מעשרים, אף על פי שהקורה על גבי כתלים, דהתם קורה טפח לא שליט בה עינא כמו בסוכה דרחבה טובא, ע"כ.

באמת הקשו התוספות שתי קושיות: למה בנר חנוכה לא אמרינן דדפנות מגיעות לסכך מועיל להכשיר למעלה מעשרים, ולמה בקורת מבוי אינו מועיל. ובתירוץ לא תירצו אלא על קורת מבוי דאינו אלא טפח ולא על נר חנוכה, וצ"ע.

ויש לפרש על פי שיטת הט"ז בהלכות חנוכה (סי' תרעא סק"ה בסופו), דאם הניח לנר חנוכה למעלה מעשרים

כט. כ"כ המרדכי (רמז תשל"ב), והביאו הבית יוסף (סימן תרל"א ד"ה ומ"ש רבינו בשם רבינו תם).

אפילו על ידי דפנות לא יצא, דכיון דעיקר מצות נר חנוכה היא בצאת הכוכבים, אם כן גם הדפנות עצמן אינן נראות בלילה, וממילא אין העין הולך שם דרך הדפנות.

ואם כן יש לפרש דברי התוספות כך: 'ולא דמי לנר חנוכה' – וטעמא הוא כנ"ל [שבליילה הדפנות אינן נראות]. ועוד הקשו, דקורת מבוי דלא חשיב היכר למעלה מעשרים אף שהקורה ע"ג כתלים. ועל זה תירצו, דהתם קורה טפח לא שליט בה עינא, ודו"ק.

נפק"מ בין תוס' וריטב"א בביאור
מחיצות מגיעות לסכך

שם. בתוספות פירשו, שכאשר הדפנות מגיעות לסכך העין נמשכת אחריהן, עד שרואה הסכך [ומה שאין כן בקורת מבוי, שאינה רחבה אלא טפח, ואין העין שולטת בה כמו בסוכה שרחבה הרבה].

והריטב"א (שם ד"ה כמאן) כתב שדוחק לפרש כן, ופירש, שאף אם למעלה מעשרים אין הדרך להגביה עיניו, אך 'מכל מקום כיון שהוא מוקף שתי מחיצות כהלכתן דעריבן, ושלישית טפח, ודפנות מגיעות לסכך, ורואה עצמו מכוסה ועומד תחת קירוי, אי אפשר שלא ישיב אל לבו לדעת שהוא יושב תחת סכך'.

ואמר ת"ח אחד, שתהיה נפקא מינה בין הטעמים, באופן שהמחיצה מפסיקה אחר עשרה טפחים, וחוזרת ונמשכת מגובה י"ח אמה, שלדעת הריטב"א נראה שהיא פסולה, כיון שאינו רואה עצמו מכוסה ומוקף מחיצות כראוי, ולתוספות כיון שהעין שולטת בדפנות בגובה כזה ממילא נמשך מבטו של אדם משם לסכך, והיא כשרה (ועיין שפת אמת ב: בגמ' דפנות שכתב כן בדופן אחת מגיעה לסכך).

דף ב:

תוס' ד"ה יש

סוכה שבעה על שבעה
ואינה גבוהה עשרים

תוספות ד"ה יש: לבסוף מסיק דרב הונא סבר מראשו ורובו ושולחנו עד ד' אמות פליגי, יותר מד' אמות כשרה. ותימה, וכי נכשיר ברחבה משהו יתר מד' אמות אם היתה גבוהה מעשרים אפילו טובא, הא ודאי אין כאן צל סוכה. וי"ל, דלעולם צריך הרוחב לפי הגובה לפי חשבון ד' אמות לעשרים, ע"כ.

בגליון הש"ס ציין לביאור התשב"ץ (ח"א סי' קכו), שהמחלוקת אינה בסוכה הקטנה מד' אמות, מראשו ורובו ושולחנו ועד ארבע אמות, אלא המחלוקת על סוכה שגובהה פי חמישה מרוחבה שזהו השיעור לצל סוכה לדעת המתירים.

שסתם סוכה עושין אותה בני אדם מארבע אמות על ארבע אמות, ולא פחות, כדי שיוכלו לשכב בה, וגם לא יותר כי היא נעשית לשבעה ימים בלבד. וזו היא סוכה סתם שדיברו בה במשנה. וכיון שטעמו של תנא קמא לפי רבי זירא הוא משום צל, למדנו ממשנתנו, שאם היה רוחב הסוכה אחד

מחמש בגובהה [ארבע אמות רוחב מול עשרים אמה גובה] פסולה, ולרבי יהודה כשרה.

ולפי שיעור זה כך יש לנו להכשיר סוכה גבוהה מעשרים אמה אם יהיה רוחבה יותר מאחד מחמש בגובהה, כדי שתעשה צל למטה. כי בודאי אין לפרש, שברחבה מעט יותר מד' אמות ישו בה גובה עשרים ומשהו לגובה שלשים, אלא הכל לפי חשבון.

ולפי זה גם סוכה שאינה גבוהה עשרים, תהיה פסולה אם אינה רחבה מספיק לפי חשבון זה. שסוכה שרוחבה שבעה טפחים, וגובהה קרוב לעשרים תהיה פסולה. ומה שסתמו במשנה, ונחלקו בסוכה שגובהה עשרים, משום שסתם סוכה היתה רחבה ארבע אמות כמו שנתבאר לעיל.

ודייק כן מלשון הגמרא, שאמרו 'מחלוקת בשאין בה אלא ארבע אמות על ארבע אמות', כלומר שיעור זה בדיוק. ולא אמרו 'מחלוקת כשהיא עד ארבע אמות', שמשמע שגם בשבעה טפחים כשרה בגובה עשרים, שזה אינו, אלא שדברה המשנה בסוכה סתם ששיעורה ארבע אמות. ולעולם שיעור

הרוחב יהא אחד מחמש בגובה, כמו ד' אמות רוחב לעשרים אמות גובה. ומחלוקת בד' אמות דווקא.

ונמצא דבאמת אפילו בפחות מעשרים יפסול סוכה שאין ברוחבה אחד מחמשה בגובהה. וכן משמע במהרש"א, וז"ל: ותירצו (התוספות), דיש לומר דלעולם צריך הרוחב לפי הגובה כו', דהא דקאמר מראשו ורובו ושלחנו עד ד' אמות פליגי היינו נמי לפי ערך רוחב ד' אמות לגובה כו', פליגי נמי בפחות מד' אמות, והשתא ביתר מד' אמות נמי אינה כשרה אלא לפי ערך, ודו"ק.

ועיין בחידושים וביאורים (סי' א, על תוס') שהעיר מה שייך לומר 'מראשו ורובו עד ד' אמות פליגי', הרי לא נחלקו כלל בשיעור ד' אמות, אלא אם צריך רוחב מסויים ביחס לגובה מסויים, ולענין זה אין שום חילוק בין פחות מד' ליותר מד'. אך כמדומה שכוונת הגמרא שאמרה 'עד ד' אמות פליגי', דהא דפסלי רבנן למעלה מעשרים זהו דוקא עד רוחב ד' אמות, אבל ברחבה מזה לא פסלו.

דעת רש"י כתירוץ השני של תוספות

בא"ד, אי נמי קים להו לרבנן דאפילו בגובה אלף אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות, ע"כ. והנה מלשון רש"י (ד"ה נימא) משמע קצת שאפילו גבוהה הרבה כשרה, וכתירוץ השני של תוספות, שכתב: 'דכי פליגי רבנן

בסוכה המצומצמת - בשיעור הכשר אורך סוכה פליגי, ובטפי מיהא מכשרי, אפילו היא גבוהה'.

צל דפנות אינו פוסל
אם יש מעט צל מהסכך

שם. עיין בעמק ברכה (סוכה א) שהקשה על מה שאמרו במשנה (ב.) 'ושחמתה מרובה מצלתה - פסולה', ופירש רש"י, 'המועט בטל ברוב, והרי הוא כמי שאינו, ועל שם הסכך קרויה סוכה', וקשה מדוע צריך לבטל הצל המועט כדי לפסול הסוכה, והלא עצם זה שאין צל כראוי בכל מקום בסוכה, פוסלה, שהרי 'סוכה' היא שיש לה צל, וכל שיעור הסוכה ד' על ד' טפחים צריך שיהיה בו 'צלתה מרובה מחמתה', ואם כן, אם חמתה מרובה צריך לפוסלה משום שאינה סוכה, שאין בה צל, ולא רק משום ביטול הצל המועט ברוב.

ויישב על פי התוספות כאן, 'אי נמי קים להו לרבנן דאפילו בגובה אלף אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות', שמזה נראה שאין צריך צל סוכה בכל שיעור הסוכה, ואפילו הסכך כולו הועיל לעשות רק משהו צל, כבר נקראת בזה 'סוכה', שאין סכך אלא הסוכך ומגין מן החמה, והרי הגין והביא משהו צל.

ולכן גם בדין 'חמתה מרובה מצלתה', אם לא שהיה המעט צל בטל ברוב, היה די במעט כדי להכשיר את הסוכה ולתת לה שם 'סוכה', שהרי יש

בה סכך העושה צל. ולכן הוכרח רש"י לפרש שפסולה משום שהצל בטל ברוב חמה, עד שאינו נקרא כלל בשם 'צל'. אבל במעט צל כשר ברוב צל פסול – לא בטל הצל הכשר, שאין צל מבטל צל. ולכאן בסוכה גבוהה מעשרים אמה, ויש בה יותר מרוחב ד', כשרה, כי לא בטל המעט צל כשר מהסכך, ברוב צל דפנות.

ודבריו תמוהים, דמי לא עסקינן דסוכה גבוהה כשרה אף בדופן י' טפחים דליכא צל דפנות, ושפיר בטל מיעוט הצל סכך בחמה הבאה מהצדדים.

סכך המיצל במקומו למעלה, וסכך המועיל בפועל ליושב

ועל עצם קושייתו אפשר לתרץ, דבעצם יש שני דינים: הדין הא', דהסכך צריך להיות מגין. ואין כונת 'מגין' שיגין על כל הסוכה כולה, אלא שיגין על אותה הרוח שבה הוא מונח ומיצל.

והנה אם אין צילתו מרובה אלא מחצה על מחצה, כלומר דבאותו רוח גופא החמה נכנס ומבטל צל הסכך, מקרי דאינו סוכך באותו רוח, ולא מקרי 'סכך', כיון שאינו מגן. אבל אם סוכך באותו רוח כראוי, ומכל מקום נכנסת החמה תחתיו מכח דליכא דפנות, לא מקרי דליכא סכך, דהא הסכך במקומו מגין ומסכך, ומה שנכנסת החמה ממקום אחר לא איכפת לן [ודומה למקום שמסובב מאוייבים והפקידו לחיל אחד

לשמור שלא יכנס האויב, ואם עשה תפקידו ונכנסו האויבים משאר הרוחות לא איכפת לן]. ולפי זה אפשר לומר, דשפיר שייך להניח הסכך לכוונת צל, והיינו שמניחו להגן שלא תכנס החמה מאותו רוח, וכיון שמגן אפילו רק על אותה רוח שפיר מקרי סכך.

הדין הב', דמלבד הדין שהסכך צריך להגין מהחמה, חידש רבי זירא, שצריך שיהא צורך והנאה בסכך, ויהיה יושב בצל הסכך, ולא ישב בצל דפנות. וחידשו התוספות, דסגי לזה בצל סכך פורתא.

וכונתם מסתמא כדברי הר"ן (א. ד"ה אלא בצל), 'דעד עשרים אמה מגין הסכך וממעט חום החמה למי שהוא יושב תחתיה, שאינו מתחמם בה כל כך כאילו היה מגולה', והביאו בגליון מהרש"א, ובזה יש תועלת מועטה עכ"פ ליושב תחתיו.

תוס' ד"ה כרבי זירא לא אמרי

ביאור השפ"א שלר"ב אמרינן
'דל יתידות'

תוספות ד"ה כרבי זירא לא אמרי: הא דלא קאמר 'משום קושיא דאביי', כדקאמר על רבא, משום דרבי זירא שני לאבבי שפיר, ע"כ. פירוש, אבל רבא לא שני שפיר לאבבי, במה שתירץ 'עד עשרים אמה, דאדם עושה דירתו דירת עראי, כי עביד ליה דירת קבע - נמי נפיק. למעלה מעשרים אמה, דאדם

עושה דירתו דירת קבע, כי עביר ליה דירת עראי - נמי לא נפיק'.

ועיין בשפת אמת שהקשה, מה אכן טעמו של רבא, ומדוע לא פירש את הפסוק שצריך להיות עראי ממש, כמו שהקשה אביי. והביא שרשי"י (ב. ד"ה עד עשרים) פירש, שעד עשרים אמה יש בכלל קבע עראי, והרי עשה כתורה. ופירש לפי דבריו, שאומרים 'דל היתידות הקבועים ויהיה נשאר עראי', מה שאין כן בגבזה מעשרים שאם ניטול היתידות הקבועות תפול הסוכה פסול.

ובזה יישב קושיית התוספות, שלא אמרו כולהו כרבי זירא לא אמרי 'משום קושיא דאביי', כיון שרבא על כרחך סובר מתירוצו של רבי זירא שאומרים 'דל דפנות' כפי שנתבאר, ואם כן למה לא אמר רבא כרבי זירא. ולפיכך אמרה הגמרא טעם אחר כנ"ל.

והקשה עליו תלמיד חכם אחד, דאם כן היאך קאמר הגמרא דכולהו לא אמרינן כרבא משום קושיא דאביי, הא רבי זירא דאית ליה סברת 'דל דפנות' צריך לסבור כרבא.

ותלמיד חכם אחר תירץ, דיותר מסתבר לומר 'דל דפנות' דרבי זירא מ'דל יתידות' דרבא, נמצא דרבי זירא לית ליה סברת רבא, אבל רבא אית ליה סברת רבי זירא.

תוס' ד"ה כמאן דלא כחד

סוכה גבוהה דומה ללול תרנגולים

תוס' ד"ה כמאן דלא כחד: ודברי רב חנן בר רבה צריכה טעמא. ויש מפרשים, משום דהוה ליה לול של תרנגולין כיון דגביהה וקטינה כולי האי, אבל מחזקת טפי מכדי ראשו נפקא מכלל לול של תרנגולין לאקרויי סוכה, ע"כ.

יש לעיין אם אין מחיצות מגיעות לסכך [ולדברי התשב"ץ (ח"א סי' קכו) סתם סוכה הגבוה עשרים אמה אין דפנותיה מגיעות לסכך], מהו הדמיון בין סוכה גבוהה זו ללול של תרנגולין, שהרי זה סגור כולו עד ראשו, ואילו הסוכה פתוחה בלא דפנות.

וגיסי הרב משה צידד לומר על פי מה שכתב בערוך לנר (במשנה ב.), דאמרינן גוד אסיק כדי להכשירו, ועל ידי גוד אסיק נעשית כמו לול'.

תוס' ד"ה עד ארבעים

וחמשים אמה

דעת רבי יהודה ביותר מחמשים אמה

תוספות ד"ה עד ארבעים וחמשים אמה: והוא הדין אפילו טובא, ע"כ. והעיר תלמיד חכם אחד,

שלפי הטעם שאמרו בעירובין (ג.) שלרבי יהודה שולטת העין אף ביותר מעשרים אמה, ולכן סוכה ומבוי שלמעלה מעשרים אמה כשרים, האם

נוכל לומר שאין לזה שיעור ולעולם שולטת העין. ועיין בפני יהושע (בתוס'), שלדעת רבי יהודה עד חמשים אמה שולטת העין.

בסוגיא דהילני המלכה

חובת האם בחינוך הקטנים

גמרא: וכי תימרו: קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה, תא שמע, ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים. וכתבו בתוספות ישנים (יומא פב. ד"ה בן): דחינוך לא שייך אלא באב, אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך. הלכך נמי אין נזהרין להפרישו [מאכילת איסור]. ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעה בניה בסוכה, שמא הוה להם אב וחנוכם בכך. ואפילו לא היה להם אב, היתה מחנכם למצוה בעלמא, עכ"ל.

אמו או אחרים, אך בודאי גם לקטן עצמו יש חיוב מדרבנן לקיים מצוות התורה. וזה מה שאמרו בתוספות ישנים, שאמם השתדלה בחינוכם אף שאין עליה בעצמה חיוב בזה, כי לבניה הקטנים יש חיוב מדרבנן, והשתדלה בזה בעבורם אף שאינה חייבת.

והקשה בגליון הש"ס (כאן), איך אמרו בגמרא 'וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו – מדרבנן הוא דמחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה', והרי אפילו מדרבנן אינה מחוייבת לחנך אותם, שהרי חובת החינוך היא רק על האב, והיא אינה מחוייבת אפילו מדרבנן.

וזה ביאור הגמרא: וכ"ת איהי בדרבנן לא משגחה, כלומר שלא חששה לחנכם עבור החיוב שיש להם מדרבנן לזה, 'תא שמע, ועוד, כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים', ובודאי החכמים היו מורים לה להשתדל בחינוכם מפאת חיוב הקטנים בקיום המצוות, אך לא מפני חובת החינוך המוטלת רק על האב.

ובקהילות 'עקב (סי' ב ד"ה והנה) תירץ קושיית גליון הש"ס, שאמנם חובת החינוך היא רק על האב, ולא על

ותירוצו אינו מובן לענ"ד, דאם לקטן עצמו יש חיוב מדרבנן לקיים מצוות התורה [ומטעם זה היו החכמים מורים לאמם להשתדל בחינוכם], מדוע איכא דינא דבית דין אינם מצווין להפריש קטן שאוכל נבילות, והרי היה להם להפרישו מצד חיוב החינוך המוטל על הקטן, להתחנך במצות ושלא לאכול נבילות.

דבר, ומדוע לא חששו שתביאם אליה לסוכתה, אלא על כרחך שידעה גם היא שסוכתה פסולה, וממילא אין לחוש שתברך עליה.

ולפי מה שכתבה הגמרא דהוי יתבה בקיטוניות, אפשר לומר בפשיטות, דלא אכלה שם, ולשיטת רבינו תם אין מברכין אלא בשעת אכילה, ולכן לא חששו שתברך שם.

ובעמק סוכות (ב: ד"ה אך) העיר עוד יותר, שלדעת התוספות שנשים מותרות לברך על הסוכה, היה להם לומר לה שסוכה כזו פסולה, כדי שלא תברך ברכה לבטלה. וכתב ליישב בדוחק, ששמא ידעו שלא היתה מברכת על הסוכה, אף שמתורת לברך.

[ועיין בראב"ן (שו"ת, סי' פז) שכתב, דלרבי יהודה אכן ידעו חכמים שהיתה יושבת שם בלי לברך, ולכן לא אמרו לה דבר].

לתוספות ישנים אשה כלל אינה שייכת
למצות סוכה

והנה אפשר לומר דהתוספות ישנים פליגי על סברת רבינו תם, וסוברים דאשה אינה שייכת כלל לקיום מצות עשה שהזמן גרמא, דלא הוי מינא דבר חיובא, וכמו דלא מקרי קיום של מצות תפילין אם מניחין על יד ימין וכדו', כך לא מקרי קיום אם מניחין תפילין על יד של נקבה [ועיין קובץ שעורים (ב"ב אות נד) שהביא מריא"ז (ר"ה

מצות האשה בסוכה כאינה מצוה ועושה **ויש** לומר, דכוונת התוספות ישנים היתה לבאר, דראיית רבי יהודה היתה שסוכה זו כשרה מדלא אמרו לה חכמים דבר. והשיבו לו חכמים, דלא הוה להו לומר לה דבר, דלמאי נפקא מינה לה אם כשרה אי פסולה, כיון שפטורה ממצות סוכה. והשיב רבי יהודה, דיש לה נפקא מינה, דאע"ג שפטורה ממצות חינוך, מכל מקום אפשר שרוצה לחנכם כאינה מצווה ועושה, וזהו 'המצוה בעלמא' שאמרו בתוספות ישנים, והוה להו לומר לה שזו סוכה פסולה.

ותלמיד חכם אחד העיר, דאם היה להם לומר כדי שתקיים המצוה כ'אינה מצווה ועושה', אם כן אפילו מבלי מצות חינוך, היה להם לומר לה שפטולה, דאפשר שהיא עצמה רוצה לקיים המצות עשה של סוכה כאינה מצווה ועושה.

ברכה לאשה על מצות סוכה

שוב הראו לי שו"ת חכם צבי (הנוספות, סי' ט אות ח) שהוכיח מקושיא זו שנשים אין מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, שאם נשים מברכות מסתמא היתה הילני מברכת, ומדוע לא אמרו לה חכמים דבר, והוכיח מזה דלא כרבינו תם (ר"ה לג.) שנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא.

ואולי אפשר לומר, דלפי מסקנת הגמרא שהיא היתה יושבת בקיטוניות, ובניה בסוכה כשרה, ולכן לא אמרו לה

פ"ד), שאשה המניחה תפילין היא כמו איש המניחם על רגליו].

וכן משמע מרש"י (מב. ד"ה קמ"ל) שאשה מותרת לטלטל לולב, כיון דראוי לנטילת אנשים - תורת כלי עליו, ומותר בטלטול לכל, ומבואר שמצד עצמה לא היתה יכולה לטלטלו, שאין לה שום מצוה בזה כלל.

וכן כתב בהגהות אשרי (סוף סי' לג) על רש"י: מכאן יש ללמוד דאסור לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא, דאי יכולין לברך מאי איריא דראוי לאנשים, תיפוק ליה דראוי לה לעצמה ליטול ולברך. אבל רבינו תם מתיר להן לברך, ומפרש כאן בענין אחר, ונראין דברי רש"י. מא"ז, ע"כ. ועיין גם בשער המלך (הלי לולב פ"ז הכ"ה) שדן בדבריהם.

ובפרט דהא רבי יהודה סובר שאין נשים סומכות רשות [דתניא (ר"ה לג.), דבר אל בני ישראל - בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות, דברי רבי יהודה. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: נשים סומכות רשות].

ואפשר לומר עוד, דגם חכמים סוברים כן, אבל עכ"פ לשיטתו דרבי יהודה שפיר יכולים חכמים לומר לו

דלא היו צריכין לומר לה שהיא סוכה פסולה, דלפי דבריו אשה אינה מברכת. [ועיין עוד בתוספות עירובין (צו. ד"ה מיכל) שטרחו ליישב היאך הותרה לישוב בסוכה כשרה].

והנה אף שלענין ברכה סברו שאינה יכולה לברך כלל, כי אינה שייכת למצוה זו, לענין חינוך שייך בה שפיר קיום של אינה מצווה ועושה, דהתם החפצא של המצוה הוא מה שהנער נעשה מורגל, ועל ידה נעשה גם כן מורגל, והרי קיימה המצוה אף שאינה מצווה לא.

בחובת האב בחינוך

בתוספות ישנים תירצו עוד, 'שמא הוה להם אב וחנכם בכך'. ויש לפרש כוונתם, דהיה לרבנן לומר לה כדי שתאמר לבעלה שיחנכם בסוכה כשרה. והחתם סופר (חידושי סוגיות שנת תרס"ב סי' כ"ד) לב ביאר, דכשיש להם אב [אלא שהוא רחוק מבייתם], מחוייבת גם האם לחנכן משום שליחות לאב.

והנה לשיטת הסוברים דאשה מחוייבת בחינוך בנים, הא דלא היו אומרים לה - אם אינה משגחת בדרבנן - משום דהוי כתוספת יום הכיפורים, דליכא דין הוכחה אם ידעינן דלא תשמע לך.

מחיצות מגיעות לסכך, א"א להכשיר מכת דאמרינן גוד אסיק, דלא עדיף מהיכא שמגיעות באמת. לא וכמדומה שמתרצים כעין זה קושיית התוספות בקידושין (כט. ד"ה אותו) ועיין בפני יהושע שם. לב. [הובא בשו"ת שבט הלוי חלק א סימן ס"ז]

בטעמא דקטן שא"צ לאמו
פטור מסוכה

ועיי ריטב"א (כ"ח:) שכתב בטעמא דקטן שא"צ לאמו פטור מסוכה שלא הטריחו לקחתו מאמו, ועיי בכורי יעקב (סי' תרנ"ז ס"ק ג') שכיון שלא שייך חינוך קטן בשינה לא חייבו לחנכו באכילה. אבל אי נימא שאשה מחוייבת בחינוך בנה מדוע אינה מחוייבת^ל. ואפשר כיון שאינה מצויה בסוכה בלילה לא הטריחוה לילך שם, וכמ"ש רש"י (ברכות כ. ד"ה קטנים) לענין חינוך על האב בק"ש. ויש לעיין דלכאורה מקומה של האשה הוי בסוכה משום תשבו כעין תדורו.

האומר לבן לישב בסוכה פסולה הוא
כמאכילו איסור בידים

ואיהי בדרבנן לא אשגחה. יש מקשים לשיטת הסוברים דהאם פטורה ממצות חינוך, מדוע אמרו שלא השגיחה בדרבנן, והרי אפילו אי בעלמא אשגחה בדרבנן - הכא באמת אינה מחוייבת, ולכן לא הקפידה עליהם.

והיה אפשר לומר, דמה שבניה גבה היו יושבים, היה על פי ציוויה, שהיא

ציוותה אותם לישב שם, וממילא הוי כמאכילו בידים, דאסור. וכעין זה כתב הערוך לנר (ד"ה ואיהי בדרבנן).

ועיין במגן אברהם (סי' תר"מ סק"ג) ובמחצית השקל (שם), דאפילו אחרים אסורים להאכילו בידים. ועיין בחיי אדם (כלל קמז אות כה) דמשמע מיניה דהאיסור של המגן אברהם הוי דווקא בהגיע לחינוך.

אולם עדיין צריך עיון, דכתב המשנה ברורה (סי' שמג סק"ד), דלכמה גדולי הפוסקים מן התורה אסור להאכיל קטנים באיסור. ואף שאר איסורים, כגון טומאה, אסור מן התורה לעשותם לקטנים^ל. ואם כפי שביארנו זה שהיו יושבים שם בציוויה נחשב כמאכילו בידים, אם כן מדוע אמר 'בדרבנן' לא אשגחה, והרי להאכילו בידים הוא איסור דאורייתא, ולא דרבנן. ושוב מצאתי שכן כתב בספר אוהל משה (סי' יא אות ג).

חילוק בין המאכיל קטן בידים למבטלו
ממצוה שאינו מחויב בה

ואפשר לומר, דיש חילוק בין איסור לבין ביטול מצוה. דבדבר איסור איכא איסורא ד'לא תאכילום',

לג. ע' ברש"י חגיגה ב. בד"ה איזהו קטן שכתב דאמו מחוייבת לחנכו אעפ"י שפטורה מראי".
לד. שכתב וזה לשונו: וילפינן לה מדכתיב בשרצים (ויקרא יא מב) 'לא תאכלום', וקרא יתירא הוא, וקבלו חז"ל (יבמות קיד:) דר"ל 'לא תאכילום' לקטנים. וכן בדם כתיב (ויקרא יז יב) 'כֹּל נֶפֶשׁ מִבְּמֵי חַיָּים לֹא תֹאכַל דָּם', וקבלו חז"ל (יבמות שם) דר"ל לא תאכיל לקטנים. וכן בטומאת כהנים כתיב (ויקרא כא א) 'אֲמַר... וְאָמַרְתָּ, וְאָחַזְתָּ' (יבמות שם) 'אמור' לגדולים שיאמרו לקטנים. והנה משלש מצות אלו אנו למדין לכל התורה כולה, דכל איסורי תורה אסור להאכילם או לצוותם שיעברו, עכ"ל. וכתב בשער הציון (סקי"ב) שכן פסקו כמה גדולי ראשונים מפשטיות הגמרא.

מה שמספרים לו מניסים ונפלאות ביציאת מצרים מותר להאכילו מצה בערבי פסחים. ואף שאסור להאכיל לקטן איסור בידיים, כתב מהר"ם מרוטנבורג (הל' ברכות למהר"ם סי' יז) שכל זה רק 'באיסור לאו, אבל ביטול מצות עשה ספיגן ליה'.

ועל פי זה יש ליישב גם לענין סוכה, לפי מה שכתב המגן אברהם (סוף סי' תרלט), דשאני אכילה בסוכה כל שבעה מאכילת מצה, דבסוכה הוי קיום מצוה, וממילא מברכין עליה כל שבעה [אבל אכילת מצה כל שבעה אינה מצוה, אלא שלא יאכל חמץ, ולכן אין מברכים עליה בכל יום]. ואם ישיבה בסוכה בכל יום היא קיום מצות עשה, אם כן במה שמאכיל הקטן חוץ לסוכה, מבטלו רק מחיוב חינוך דידיה, שמדרבנן מחוייב הקטן לדור בסוכה^ל, ומשום הכי לא הוי רק איסור דרבנן, ושפיר קאמרי בגמרא 'ואיהי בדרבנן לא אשגחה'.

ואפשר לומר עוד, דאף אם נאמר דאיכא 'איסור עשה' לאכול חוץ לסוכה^ל, [ואם כן אין זה בכלל

ואע"ג דהקטן עצמו אינו מצווה שלא לאכול איסור, משום דזהו האיסור ד'לא תאכילום', דלא יפעיל שקטן יאכל איסור או יעשה דבר איסור. ומקרי 'דבר איסור', אע"ג דהקטן אינו מצווה על העדר עשייתו. מה שאין כן בביטול מצוה, אי אין הקטן מצווה בהמצוה מן התורה ליכא חפצא ד'לא תאכילום', דכל איסורא דביטול מצוה הוא מה שמבטל חיובו, אך אם אינו מחוייב ליכא איסור.

ולכאורה יש להביא סימוכים לזה ממה שכתב הב"ח (או"ח סי' רס"ט אות ב) שמטעמים היין לקטן שלא הגיע לחינוך [כשמקדשים בבית הכנסת, שלא במקום סעודה], אף דמבואר בסימן שמ"ג דאיסורא ד'לא תאכילום' הוי אף באינו מגיע לחינוך, משום דאיסורא דטעימא קודם קידוש בא מצד חיובא דקידוש, וקטן שאינו מצווה בקידוש, דהיינו בלא הגיע לחינוך, לא שייך גביה איסורא דטעימא, וממילא ליכא איסור דלא תאכילום.

וחילוק זה מבואר בתרומת הדשן (סי' קכה) שקטן שאינו יודע ומבין

לו. [ומשם מקור דברי הב"ח הנ"ל לענין קידוש]. ומה שאסור להאכיל לקטן היודע ומבין מה שמספרים לו מיציאת מצרים אינה מחמת 'לא תאכילום', אלא משום שהאב מבטל בזה מצות 'זהגדת לבנך', דצריך להיות באופן של חידוש, שאם יאכלנה בערב פסח לא יהיה לו בה חידוש בפסח. לו. כלומר, שאין איסור לאכול חוץ לסוכה, אבל מחויב הוא לאכול בסוכה, ומבטלו מחיוב זה. לו. עיין בברכי יוסף (סי' תעה) שהביא כמה דעות בזה. ועיין בלשון תוספות (ב. ד"ה דאורייתא) 'דילמא אתי לידי איסור דאורייתא'. ובתוספות (מג: ד"ה תשבו) כתבו, 'אסור לישן חוץ לסוכה'. ובפני יהושע (כה. במשנה) כתב: 'בסוכה איכא נמי איסורא בקום עשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה'. ועיין בתרומת הדשן הנ"ל.

'ביטול עשה' אלא בכלל 'איסור' שאסור להאכילו בידים], זהו דוקא על מי שמצווה לישב בסוכה, שהרי העוסק במצוה פטור ממצות סוכה, ומותר לאכול חוץ לסוכה (משנה כה.), ועל כרחך דהאיסור לאכול חוץ לסוכה תלוי בחיוב המצוה. וכעין זה כתב בקובץ שעורים (ב"ב אות מח) לענין לאו ד'לא תאמץ'. ואם כן קטן שאינו מחויב במצות סוכה מן התורה, אין לו איסור לאכול חוץ לסוכה, ושפיר ליכא איסור 'לא תאכילום' מן התורה.

הטעם שלא תירצו כן בתוספות ישנים

ואולי התוספות ישנים (יומא פב.) שתירצו 'שמא היה להם אב', או שמא אמם חניכה אותם 'למצוה בעלמא' אף שאינה מחוייבת [ולא תירצו כמו שאמרנו דאסור להאכילם חוץ לסוכה משום 'לא תאכילום', שמבטלתם ממצות חינוך של אכילה בסוכה], היינו משום דמרהיטת דבריהם שהקשו על מעשה דהילני המלכה, משמע שהיה קשה להם בכלל מדוע ישבו הבנים בסוכה, כיון דליכא מצות חינוך על האם.

והנה אי נימא שיש חיוב חינוך על הקטן באיזה אופן, אינו קשה

מדוע ישבו שם, שהרי חייבים משום חינוך. ועל כרחך שסוברים דמצות חינוך הוי רק על האב, ולא על הקטן [כשיטת הרמב"ן (מלחמות ה' ברכות פ"ג דף יב.) 'דחינוך מצוה דאביו הוא, ואיהו לאו בר חיובא הוא כלל'], ואם כן כיון דהקטן אינו מצווה, שוב אי אפשר לתרץ שאסור להאכילו חוץ לסוכה משום 'לא תאכילום' לה.

מאכיל איסור בידים למי שאינו מצווה

ועיין בהגהות מלא הרועים (ד"ה ועוד כל מעשיה), שהאריך בענין זה, וחידש

דמי שאינו מצווה לא שייך אצלו איסור דלא תאכילום, ולכן אשה שאינה מצווה בסוכה אין עליה איסור דלא תאכילום לקטן, עיי"ש. ויש להעיר דמדברי הרוקח (הל' אבילות סי' שטו) לענין אשת כהן לא משמע כן, שכתב 'אשת כהן מעוברת מותרת ליכנס באהל המת דספק ספיקא הוא, דשמא נפל הוא או שמא נקבה היא', והביאו המגן אברהם (סי' שמג סק"ב). ומבואר שהאשה מוזהרת שלא תטמא את בנה הקטן, אף שהיא עצמה אינה בכלל מצוה זו. ואולי דסובר דהרוקח אזיל לשיטת הרמב"ם (אבל פ"ג ה"ה) שיש איסור לטמאות כהן מטעם אחר, ולא משום דינא דלא תאכילום לט.

לח. שהרי אמו אינה חייבת לחנכו, ואף הוא עצמו אינו חייב כלל, ונמצא שהמושיכו בסוכה אינו מאכילו שום איסור.

לט. [לשון הרמב"ם שם: המטמא את הכהן, אם היו שניהם מזידין הרי הכהן לוקה וזה שטמאו עובר על ז'לפני עור לא תתן מכשול'. היה הכהן שוגג וזה שטמאו מזיד הרי זה שטמאו לוקה. וביאר הרדב"ן, שאם היה הכהן מזיד, אין המטמאו לוקה משום 'לפני עור', מפני שהוא לאו שבכללות,

דמחייב' קשה לפירושו, שהרי הוא פטור באמת משום מצטער.

רש"י ד"ה מדרבנן

חובת חינוך לקטן עצמו

רש"י ד"ה מדרבנן: שהזקיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצות, ע"כ. ורש"י אזיל בזה לשיטתו, שכתב במסכת ברכות (מח. ד"ה עד שיאכל) דליכא חיוב חינוך על הקטן גופא, אלא אביו לחנכו, שכתב, שקטן שהגיע לחינוך 'אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה'.

ועיין באבני נזר (ח"ב סי' תפא אותיות ה-ה) דהקשה מהו שאמרו 'ואיהי בדרבנן לא משגחה', והרי אפילו מדרבנן אין האשה מחוייבת לחנך את בנה. ותירץ שיש איסור לאכול חוץ לסוכה [כמו האיסור לאכול חמץ בפסח, והסוכה רק מתירה לאכול^מ], וכיון שהאכילה בחוץ היא איסור, אין לגדול להאכילו איסור בידים. ושוב הוסיפו בגמרא, שזה דווקא באין צריך לאמו, אבל קטן הצריך לאמו, הוא בכלל מצטער שפטור מן הסוכה, וממילא גם לאמו אין איסור מן התורה להאכילו חוץ לסוכה.

אבל יש להעיר, שלשון הגמרא 'קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא

אבל הכהן לוקה, שנאמר 'לנפש לא יטמא בעמיו' (שם ה"א), ואם היה הכהן שוגג ואינו לוקה, המטמאו לוקה, שנאמר 'לא יטמא', ודורשים 'לא יטמא' את אחרים].

מ. והנה מה שכתב שם האבני נזר: שהסוכה מתיר האכילה טיול ושינה וכו', שהוא רק איסור שלא לאכול חוץ לסוכה כמו שאסור לאכול חמץ, ועל כן ניחא סוכת גנב"ך שכשרה, כיון שהוא רק מתיר, ואין צריך שיעשנה בר חיוב, ע"כ. והיינו דכיון דהסוכה לא הוי אלא מתיר, כשר אף אם נעשתה ע"י אינו בר חיובא, - יפה הקשה תלמיד חכם אחד, דהא מכשיר הסוכה אף לליל ראשון, שהיא חובה ולא רק מתיר.

דף ג.

קיטוניות אינן כשרות מדין פסל

היוצא מן הסוכה'

גמרא: לא נצרכה אלא לקיטוניות שבה.

במגן אברהם (סי' תרלד סק"א

בסופו) כתב, שאם יש סוכה כשרה ומן הסוכה יוצאת קיטונית צרה שקשה לשבת בה, ואינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, אסור לשבת שם, כיון שהמקום צר. והוכיח כן מסוגיית 'קיטוניות שבה' שהיו הקיטוניות פסולות, אף ש'בניה בסוכה מעליא היו יושבים', כי הקיטוניות עצמן היו צרות וקטנות. ולא כמו שכתב הב"ח (שם ס"ב) בדעת הטור, שסוכה שהיא צרה ביותר וארוכה עד שיש בכלה שיעור כמו שבעה על שבעה כשרה.

וכתב במחצית השקל (שם בסופו), שראיית

המגן אברהם לרחות הב"ח, שלא

הוכשר מקום הקיטוניות הקטנות כדין פסל היוצא מן הסוכה. שהרי 'בניה בסוכה מעליא הווי יתבי', והיא היתה יושבת בסוכה גבוהה מעשרים, והיה צריך להכשירה כדין פסל היוצא מן הסוכה, שמכשיר סכך שלמעלה מעשרים (עיין מג"א סי' תרלג סק"ה).

ומכאן יש להוכיח, שדוקא לדידן

שפסול למעלה מעשרים הוא

משום דירת עראי, יש להתירו משום

פסל היוצא. אבל לרב חנן בר רבה אמר רב (ב:): שביאר שמחלוקת רבנן ורבי יהודה היא רק 'בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו, אבל מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו - אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה', והטעם הוא כמו שכתבו תוספות (ב: ד"ה כמאן) דהוי כלול של תרנגולים, אם כן למעלה מעשרים נקרא סכך פסול לרבנן, שהוא כלול תרנגולים, ואינו ניתר על ידי 'פסל' היוצא מן הסוכה. ומזה הוכיח המגן אברהם, לקרן שאין בה שבעה על שבעה שאינה ניתרת על ידי פסל היוצא, כי זהו סכך פסול, עכ"ד.

והנה אינו מובן מה דפשוט ליה דכיון

דלרב חנן בפחות מז' על ז' מקרי

סכך פסול, דהוי כמו לול של תרנגולים, משום הכי לא שייך להתיר מדין פסל היוצא, שהרי לפי המבואר במרומי שדה (ד.) דלשיטת רש"י למעלה מעשרים מקרי 'סכך פסול', ומכל מקום יש הילכתא דפסל, עדיין יקשה מדוע לא מהני כאן דין פסל, אף אם נחשב לסכך פסול.

ואפשר ליישב, דכיון דהמקום הצר לא

מקרי 'סוכה', שוב לא מקרי

'סכך', כמו העשוי לבית דאין שם

סוכה עליו.

מצוות עשה שהזמן גרמא משום 'בל תוסיף', וכל היתירא דהילני לשבת בסוכה אליבא דרבי יהודה הוא כי הילני 'משום בניה היתה יושבת, ולא מיחזי כבל תוסיף', נמצא שהוכרח רבי יהודה לשיטתו לומר דבניה גבה הוי יתבי, שאם ישבה בסוכה גבוהה וכשרה ולא היו בניה עמה, היה להם למחות בה מצד 'בל תוסיף', ובהכרח היה לו להעמיד זאת באופן שהיו בניה עמה.

רש"י ד"ה וכי דרכה

משרתי המלכה בסוכה

רש"י ד"ה וכי דרכה: והלא נערוותיה ומשרתיה מסובים עמה, ע"כ. ומשמע מלשונו דהיו לה משרתים זכרים, ואף הם היו שם בסוכה. ומכל מקום לא הוכיח מהם רבי יהודה ממה שישבו בסוכה הגבוהה מעשרים, דאפשר שהם פטורים מן הסוכה מטעם כבוד מלכות^{מא}.

רש"י ד"ה ור' יהודה סבר

מנין שכל שבעת בניה ישבו עמה

רש"י ד"ה ור' יהודה סבר: ואם תאמר: לרב חנן דמוקי פלוגתא בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו, הכא כיון דבניה גבה - הויא לה גדולה, ומודו בה רבנן, ומאי ראייה של ר'

'בניה בסוכה מעליא הוו יתבי'

גמרא: רבנן סברי בניה בסוכה מעליא הוו יתבי. משמע שהם לא ישבו בסוכה קטנה כקייטוניות של המלכה, אלא בסוכה גדולה. והחזון איש (סי' קנ סק"א) נתקשה לשיטת רבא ורבה, מאי אהדרו רבנן לרבי יהודה 'בניה בסוכה מעליא הוו יתבי', דהא אפילו בסוכה גדולה נמי פליגי, שהרי לרבה פסלו רבנן משום דלא שלטא ביה עינא, ולרבא משום שצריך דירת עראי ולא מחיצות קבע, ולדבריהם גם סוכה גדולה פסולה למעלה מעשרים אמה, ואיך ישבו בניה בסוכה גדולה שלמעלה מעשרים לדעת רבנן, ויש בזה הוכחה לדעת רבי יהודה.

אבל עייין בריטב"א דמשמע שישבו בניה בסוכה אחרת, והיתה זו סוכה כשרה לדעת חכמים, כלומר שאינה גבוהה עשרים אמה. וכן משמע מלשון סוכה 'מעליא', ולא אמרו שישבו בסוכה 'גדולה'.

ההכרח של רבי יהודה לומר

'בניה גבה הוו יתבי'

גמרא: ורבי יהודה סבר: בניה גבה הוו יתבי, ואפילו הכי לא אמרי לה דבר. לפי מה שכתבו בתוספות (עירובין צו. ד"ה מיכל) דיש איסור לנשים לקיים

מא. [אפשר דהכוונה דנחשב עוסק במצוה].

סוכה ארוכה שאין ברוחבה
שבעה טפחים

תוספות ד"ה לא: מה שדחק בקונטרס לרב חנן וכו' אי אפשר לשבעה בנים בשבעה טפחים, לאו פירכא היא, דדילמא ארוכה טובא אבל לא היתה רחבה שבעה טפחים, ובניה באותו אורך הוו יתבי, ע"כ.

עיין בב"ח (או"ח סי' תרלד ס"ב) שהוכיח מתוספות, 'דסוכה ארוכה טובא ואין ברוחבה שבעה - כשרה, כיון שיכול לחתוך ממנה רצועות ולרבע שבעה על שבעה, אלמא דלא בעינן ריבוע ממש, והוא הדין נמי בעיגולא, דמאי שנא', ולפי זה אף סוכה שרוחבה טפח ואורכה מ"ט טפחים כשרה.

וביאר הט"ז (סי' תרלד סק"א) שהב"ח הביין את תירוצם, שאמנם הסוכה לא היתה גדולה יותר משבעה על שבעה [לרב חנן], שהם מ"ט טפחים, אבל כל בניה היו בתוכה על ידי שנשתנתה צורתה והיתה ארוכה יותר, והטפחים שנוספו באורכה ניטלו מרוחבה, שהיה צר מאד.

אולם הט"ז עצמו כתב להיפך, שסוכה שרוחבה טפח ואורכה מ"ט טפחים בודאי אינה ראויה לדירה כלל ופסולה, ואף סוכה שיש ברוחבה ששה טפחים פסולה, שאם לא כן היה לחכמים לתת שיעור ברוחבה, אלא בודאי כל סוכה שאין ברוחבה שבעה על שבעה טפחים פסולה.

יהודה, יש לומר: דשולחנה בתוך הסוכה הגדולה היתה, ובניה על השולחן היו יושבין ראשן ורובן, ולא כמסובין הן ולא כזקופין. ולי נראה: דודאי לרב חנן קשיא, והאי תירוצא לרב הונא הוא, וכן עיקר, דשיעור ראשו ורובו אמרינן לקמן דאינו אלא שבעה טפחים, ואי אפשר לשבעה בנים בשבעה טפחים, ע"כ.

והנה מה שכתב שבניה על השולחן היו יושבין, הוצרך לזה משום שבסוכה קטנה כזו לא היה להם מקום על הקרקע, דהרי הילני היתה שם על הקרקע, אבל בשאר הסוכה היה מקום פנוי במקום גובה השולחן.

ומה שכתב שאי אפשר לשבעה בנים בשבעה טפחים, עיין בערוך לנר (על רש"י) שהקשה, מנין לרש"י שכל השבעה בנים היו חייבים בסוכה משום חינוך, ואפשר שרק אחד מהם היה חייב, וכמו שאמרו בגמרא (ב:): 'כיון דשבעה הוו - אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו', ובן יחיד זה שהיה חייב בחינוך, הוא אשר ישב לבדו על השולחן.

אבל מרהיטת לשון הגמרא משמע, דמקובל היה להם שכך היה המעשה, דשבעה בניה היו עמה [כלומר, דלא היתה שום קבלה בידם דרק המחוייב בחינוך היה עמה] ומשום הכי כתב רש"י ליישב שכל שבעת בניה היו בה.

רבנן מודים שסוכה גבוהה כשרה, לדעת רב חנן].

ובאמת זו גירסת תוספות רא"ש שם, שתירץ, 'דדילמא אריכא טובא, אבל לא היתה רחבה אלא שבעה טפחים'. וכן כתב במגן אברהם (שם סק"א) לדחות דברי הב"ח 'דפשוט דטעות סופר הוא בתוספות, וצריך לומר ואין רחבה אלא שבעה', וסוכה שאין ברוחבה שבעה פסולה.

ודחה את פירוש הב"ח בתוספות, שהרי סוף סוף נותר גודל הסוכה כשהיה, ואין נכנסו שם שבעה בנים. אלא שבודאי יש לתקן הגירסא בתוספות, וכך צריך לומר: 'אבל לא היתה רחבה רק שבעה טפחים', כלומר שהיתה ארוכה אפילו מאה אמה, אבל רוחבה היה שבעה טפחים בלבד, ונכנסו בה כל בניה, וממנה הוכיח רבי יהודה שסוכה גבוהה כשרה [שהרי אם היה רוחבה גדול משבעה טפחים גם

בסוגיא דסוכה קטנה

ובשער הציון (סי' תרלד סק"ז) נתקשה מאד בדברי המלחמות, שמשמע מלשונו דמדאורייתא אינו יוצא בסוכה שמחזקת רק ראשו ורובו [ובזה יישב כמה קושיות עיין שם], אבל זה קשה, דהא כתב הרי"ף 'דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו', כלומר שהוא אסור מגזירה דרבנן, ואינו מן התורה.

ובחזון איש (סי' קנ סק"ג) פירש, דכיון שעלול להמשך אחר שולחנו, לאו דירה היא מדאורייתא.

וגיסי הרה"ג ר' משה שליט"א טען, דמרהיטת לשון הרמב"ן לא מבואר כן. וביאר, דאכילה כדרכה היינו אכילה בהסיבה על השלחן (עיין רשב"ם ריש ערבי פסחים ד"ה ואפילו), והנה אליבא דבית הלל דלא גזרי לשמא ימשך, נמצא דסוכה ששה על ששה ראויה לאכילה

בדין סוכה קטנה וטעמיה

גמרא: לעולם בתרתי פליגי, פליגי בסוכה קטנה, ופליגי בסוכה גדולה, וחסורי מיחסרא 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. ופסק הרי"ף (ד.), דקיימא לן דהלכתא בהא כבית שמאי, ואין טעמייהו דבית שמאי משום דבעינן דירת קבע, אלא טעמייהו משום דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, ע"כ. וביאר הרמב"ן במלחמות שם, דכיון שאין לו מקום בסוכתו להניח בו שולחנו פסולה, שאם מניחו חוץ לסוכה ימשך אחר שולחנו לאכול ופתו בידו, ואף ישן שם, ולפיכך פסולה, שכל שאינה ראויה לאכילה כדרכה, אינה סוכה.

ימשך כו', וכיון דאיכא סוכה ז' על ז' שוב לא איכפת לן אם עדיין שייך גזירה שמא ימשך מחמת סכך או דבר אחר^{מב}.

[ושוב מצאתי שכן כתב בחידושים וביאורים (סי' א' אות ח ד"ה ויש להביא). וכתב (שם ד"ה כתב הגרע"א), דאפילו אי יש בו שיעור ששה על ששה וסמוכה לסוכה גדולה - פסולה, משום דלית ליה שיעור, ואף דליכא חשש שמא ימשך. ודלא כמו שכתב רבי עקיבא איגר במשניות (סוכה ספ"ב)]^{מג}.

ודחה תירוץ זה מהא דאתא (יז). דסדינים ממעטין מארבע אמות בסוכה מן הצד, ועל כרחך משום דלית ביה ז' על ז' בפועל, אע"ג דנוי סוכה אין ממעטין, ומקרי דעצם שיעור הסוכה הוי ז' על ז', מכל מקום נראה שצריך מקום ז' על ז' שיוכל לשבת שם, ולא רק עבור עצם שיעור הסוכה, ולפי זה שבה קושיית הבית הלוי.

[והנה השפת אמת (י: ד"ה מן הצד) הביא מרבינו ירוחם (נ"ח ח"א) בשם הרי"ף, דגם מן הצד אינו ממעט. ולפי זה הוי אתי שפיר, דלהרי"ף לשיטתו מוכח דלא אזלינן בפועל אם יש לו השתמשות של ז' על ז', כי אפילו יש לו פחות מזה שפיר דמי, אלא משום גזירה שמא ימשך]^{מד}.

כדרכה, דיכול להסב ושלחנו בתוך הבית. אבל אליבא דבית שמאי, כיון דמימנע ע"י גזירת חז"ל מלאכול כזה, נמצא דלמעשה אינה ראויה לאכילה כדרכה, ושוב פסול מדאורייתא, דבעינן שיהא ראוי לדירה כדרכה (ועיין בית הלוי ח"ג סי' נג אות ב).

וכתב המרדכי (רמז תשמ), דאם עשאה מתחלה במקום שראוי להצטער שם בשינה, כגון שעשאה במקום שירא מגנבים, אפילו אין סכנה באכילה אלא בשינה, לא יצא ידי חובתו, ע"ש. ואם כן תקנת חז"ל המונעת אותו מלאכול בה לא גרע מגנבים המונעים אותו מאכילה, דעל ידו מיפסל מדאורייתא.

סוכה קטנה עם פחות מג' טפחים אויר **הבית הלוי (ח"ג סי' נ"ג) העיר לשיטת הרי"ף, מדוע אמרינן דסוכה קטנה כשרה על ידי צירוף פחות מג' טפחים אויר, הא כיון דאין ישנים תחת אויר, הוי דינה ככל סוכה קטנה שפסולה משום שמא ימשך, שהרי יש לחשוש שימשך למקום האויר, ולא יישן תחת הסכך.**

ושמעתי מהר"י צחק שפירא שליט"א, שאפשר לתרץ ולומר דהתקנה היתה שיהא סוכה ז' על ז' כדי שלא

מב. ועיין בבית הלוי (שם ד"ה והנה יעויין).

מג. והנה השפת אמת (ג. ד"ה הלכה) כתב בהדיא להיפך, שהעלה לדבר פשוט דאם יש סוכה ז' על ז' ואדם גדול דר שם, באופן שאי אפשר להכניס שם השלחן, שיפסל לשיטת הרי"ף, כיון דמכל מקום שייך הגזירה שימשך אחר שולחנו שבחוץ.

והנה הב"ח (תרל"ט ד"ה נר) כתב דסדינים ממעטין כיון שאסור ליטלם כל ז' ימי החג, ונחשבים כדופני סוכה הממעטין אותה משיעורה דסוכה^מ. ועיין בפרי מגדים (סי' תרלט משב"ז סק"ג) שצידד מדברי הב"ח, דאם התנה שאינו בודל מהם כל שבעה - באמת אין ממעטין, עי"ש. והרי חזינן מדבריו דאף דבפועל אינו יכול להשתמש בכל מקום הז' על ז', מכל מקום כיון דאית ליה שיעורא דסוכה כשרה. אלא שבסדינים אם לא התנה חשיב כדופן, ולית ליה שיעורא דסוכה. ואם כן אפשר לומר כך לתרץ קושית הבית הלוי, ולהוכיח מסדינים שאין צריך שיוכל להשתמש בכל מקום הסוכה, אלא שיהא בה שיעור ז' על ז'^מ.

והנה תלמיד חכם אחד העיר, דגם לשיטת בעל המאור קשה, דאם הוקבע שיעור ז' על ז' בכדי שיהא דירת קבע, היאך מצטרף האויר, הא מכל מקום הוי דירה סרוחה, ומדוע עדיף מסדינים מן הצד. אולם אפשר לומר דאויר עדיף, דחשיב דבעצם יש מקום ז' על ז' רק 'אריה הוא דרביע עליה' שאסור להשתמש שם, משא"כ בסדינים שבפועל אי אפשר לו להשתמש שם, ואם כן אפשר לומר כן גם לשיטת הרי"ף.

ואפשר לומר עוד, דהא דחששו שמא ימשך אחר שלחנו, זהו דוקא באופן שאם ימשך אחר שלחנו יאכל חוץ לסוכה, אבל במקום שאף אם ימשך אחר שלחנו לא יאכל חוץ לסוכה, רק יחסר לו קיום מצות סוכה, בזה לא חששו. ואם כן שפיר יש לומר דבאויר כיון דליכא חששא של אכילה חוץ לסוכה, משום הכי לא גזרו^מ.

ואולי אפשר לתרץ באופן אחר, דהנה המנחת חינוך (מצוה שכה ד"ה והנה

מד. והנה תלמיד חכם אחד העיר, דגם לשיטת בעל המאור קשה, דאם הוקבע שיעור ז' על ז' בכדי שיהא דירת קבע, היאך מצטרף האויר, הא מכל מקום הוי דירה סרוחה, ומדוע עדיף מסדינים מן הצד. אולם אפשר לומר דאויר עדיף, דחשיב דבעצם יש מקום ז' על ז' רק 'אריה הוא דרביע עליה' שאסור להשתמש שם, משא"כ בסדינים שבפועל אי אפשר לו להשתמש שם, ואם כן אפשר לומר כן גם לשיטת הרי"ף.

מה. וצ"ב לפי"ז מדוע למעלה אינו ממעט. [ועיין רבינו מנוח (ספר המנוחה סוכה פרק ה' הלכה י"ח) דכיון דאינו ראוי לסכך אינו טפל לסכך משא"כ לדופן שהוא ראוי עי"ש].

מו. אולם עיין בערוך לנו, ובביכורי יעקב (סי' תרל"ד סק"ד) דגם כלי תשמיש ממעטין. אך עיין בשלטי הגבורים (י): מה שהביא בשם הרי"א, וע"ע בבאיור הלכה (בסי' תרל"ד ד"ה פסולה).

מז. עיין בתוספות (ב. ד"ה דאורייתא) שכתבו: אתי לידי 'איסורא' דאורייתא. ולשון מתניתין בריש הישן: לא יצא ידי חובתו. ועיין עוד בט"ז (סי' תרכ"ב) לענין ביטול סכך פסול, וז"ל: 'אפילו אם עושה סוכה תוך המועד אין כאן שם 'איסור', דהא אין 'איסור' מצד עצמו של הסוכה לישב בה, אלא שהיושב בה אינו יוצא ידי חובת המצוה, על כן אין שייך כאן איסור בעשייתה אפילו אם עושה בפסול גמור'. ותלמיד חכם אחד הראה לי הגמרא בעירובין (פו): דסוכה הוי איסור עשה [עד כאן לא קאמר רבי יוסי - אלא בסוכה דאיסור עשה הוא].

מח. ועי' בעמק סוכות (כג. ד"ה ור"י מכשיר) שהביא מהפמ"ג (או"ח סי' ח משב"ז סק"ח) דאין

ביאור הקושיא 'ממאי' דבסוכה
קטנה פליגי'

גמרא: מתקיף לה רב נחמן בר יצחק, ממאי דב"ש וב"ה בסוכה קטנה פליגי, דלמא בסוכה גדולה פליגי. יש לעיין לשיטת הרי"ף (שם), אי סוברים בית שמאי דאינו יוצא בסוכה גדולה משום שמא ימשך, ולכן סוכה קטנה פסולה גם היא לבית שמאי [וכמו שדייק החזון איש (סי' ק"נ ב, ג) מהמלחמות], או אפשר לומר דאין זה מוכרח, דיש לומר דדוקא בסוכה גדולה כשיושב על פתח סוכתו גזרינן שמא ימשך, אבל בסוכה קטנה כשיושב באמצע הסוכה אפשר דלא גזרינן. ומה שכתב החזון איש היינו לאחר מסקנת הגמרא דבתרתי פליגי, אמרינן דזהו אותה מחלוקת.

וגיסי הר' מרדכי נ"י [זצ"ל] ביאר, דקושיית הגמרא היא מנא ליה דפליגי בסוכה קטנה, ובית הלל מתירים בה, שהרי אפשר דבסוכה קטנה כולי עלמא מודים דפסולה, כיון שאין לו מקום להניח שם שלחנו, ומדוע אמר רב שמואל בר יצחק דדינו הוי רק אליבא דב"ש.

ויש לעשות קצת סמוכים לזה, דאיתא בגמרא: ובקטנה לא פליגי, והתניא

מחזקת וכו' ותניא אידך וכו', ולפום ריהטא לא הוה להו רק להביא ברייתא הראשונה, שבית שמאי סוברים שצריכין ז' על ז', ומה לו להביא ברייתא השניה, אבל לפי הנ"ל אתי שפיר, שבא להורות דבית הלל פליגי גם בסוכה קטנה, וזה נלמד מהברייתא השניה, ודוק.

[ושוב ראיתי דבעצם קושיית הגמרא תלויה בשתי הלשונות של ר' אבא, לפי מה שביארם הפני יהושע, עיין שם].

רש"י ד"ה ודיקא

ישב כולו בסוכה ושולחנו בתוך הבית
רש"י ד"ה ודיקא: ודיקא נמי גרסינן', ודיקא נמי כדלקמן בגדולה פליגי, והוא יושב על הפתח מבחוץ, וראשו מושכב לתוכה, ושולחנו לפני גופו בבית, ע"כ.

בשפת אמת (ד"ה בסוכה גדולה) נסתפק במי שיושב כולו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, אי דינו כיושב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, שלא יצא ידי חובתו. ועיין מגן אברהם (סי' תרל"ד סק"ב) שכתב: דאם מקצת שולחנו עומד בסוכה ומקצתו תוך הבית מותר, דלא גזרינן שמא ימשך אחר שלחנו וכו', אבל אם שלחנו בבית

לגזור גזירות בחשש ביטול מצות עשה. והנה מה שהקשה שם ממסככים בנסרים, לכאורה לא קשה לפי דברי המנחת חינוך דיש איסור לאכול חוץ לסוכה, אבל יש לעיין מרש"י (כג). שכתב גזירה שמא תמות - ונמצא בטל ממצות סוכה, הרי שגזרו משום חשש ביטול מצות סוכה.

מדבר ועושהו נקרא הדיוט¹], וגם אסור לעשות כן משום מניעת שמחת יום טוב, אלא על כרחך שלא נצטער על ידי הסוכה, וממילא שפיר מתחייב בסוכה [דאין לומר דע"י ששלחנו בתוך הבית לא נצטער].

הטעם שר"י לא עשה כבית שמאי

שם בא"ד: מיהו שמעתין דהתם תימה, היכי דייק מינה דעשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום, דראיה דמייתי בעשה כבית הלל מיירי, ע"כ. לפי מה שכתב הדברי דוד אתי שפיר טובא, דבדבר שהלכה כדברי המקיל מצוה לעשות כדברי המחמיר, חוץ מבית שמאי במקום בית הלל, ומשום הכי לא החמיר רבי יוחנן החורני. ושוב מצאתי כעין זה בשפת אמת (בתוס' כאן)².

עשה כדברי בית שמאי לא יצא

שם בא"ד: וצריך לומר דאיצטריך התם לאיתווי היכא דבית הלל מחמירים מדרבנן, ובית שמאי מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן, אם עשה כדברי בית שמאי לא יצא ידי חובתו אפילו דאורייתא, ע"כ.

והנה יש לעיין לפי זה מדוע הסתפקו בגמרא שם בעשה כבית שמאי,

אפילו הוא יושב כולו בסוכה, גזרינן שמא ימשך אחר שלחנו, ע"כ. אולם עיין באליה רבה (סק"ב) שהניח דבריו בצריך עיון.

וגיסי הרב משה צידד לומר, דמלשון רש"י 'והוא יושב על הפתח מבחוץ וראשו מושכב לתוכה, ושולחנו לפני גופו בבית' משמע, דדוקא בעיקר ישיבתו מבחוץ גזרו, דדוקא כשיושב מבחוץ אחשביה כאילו אוכל חוץ לסוכה, ואמרינן רישא בתר גופו גריא, משא"כ אי כולו בתוך הסוכה לא גזרינן.

תוספות ד"ה דאמר לך

מעשה ברבי יוחנן בן החורני שחלה

תוספות ד"ה דאמר לך: מעשה בר' יוחנן החורני שחלה וכו'. ועיין בערוך לנר (על תוס') שהעיר, דלא גרסינן 'שחלה' דהא אם כן אין ראיה, דיש לומר דלא אמרו לו דבר משום שחולה פטור מן הסוכה. והנה יש לקיים הגירסא, דהא פטור חולה הוא משום שמצטער על ידי ישיבתו בסוכה, והנה אם רבי יוחנן היה באמת מצטער היה אסור לו לישב בסוכה, דמקרי הדיוט [כמו שהביאו בתוספות (גיטין ו: ד"ה א"ר יצחק) מירושלמי: 'כל הפטור

מט. זה לשונו: אך להבין ס"ד דהתוספות, מה שהביאו ראיה מסוגיא דברכות, נראה דכוונתם היה דהוכחת הגמרא שם היתה מדברי יוחנן החורני עשה כן מעשה, ולא חש להחמיר כבית שמאי מכלל דאין לחוש כלום לבית שמאי במקום בית הלל, ומזה משמע להו דרבי יוחנן החורני כדין עבד, דהלכה כבית הלל, ע"כ.

הבית, איכא למיחש שמא ישכח ישיבת הסוכה, וימשך אחר שולחנו, ע"כ.

והנה במה שכתב הרא"ש דמלשון 'צריכה שתהא מחזקת' מיירי

שהוא ושולחנו בתוך הסוכה ולא שייך טעמא שמא ימשך, מבואר דקמ"ל דלדעת ב"ש בפחות מז' על ז' פסולה אפי"ן הוא ושולחנו בתוך הסוכה. ומקשינן דהיאך שייך 'הוא ושולחנו בתוך הסוכה' בפחות מז' על ז'. ואולי אפשר לומר, דהנה השיעור של ז' נעשה על ידי דגברא באמתא יתיב, וזהו ו' על ו', והשלחן הוא שולחן קטן של טפח על טפח.

אלא שעדיין יקשה מדוע בעינן ז' על ז', והא סגי לשולחן בריבוע אחד של טפח על טפח, וכאשר עושין את הסוכה כולה ז' על ז' מוסיפין בזה י"ג ריבועין של טפח על טפח. אלא על כרחך דזהו דין דצריך להיות 'קבע', שבכל רוח שירצה יוכל לתת שם שולחנו, אבל בבאמת גם בפחות מז' על ז' יש מקום להניח שולחנו, וזהו כוונת הרא"ש.

וכעין זה כתב בחידושים וביאורים (ג). ד"ה הא), דלא סגי בו' על ז' [או עכ"פ ו' על ו' וקרן טפח], משום דבעי דבכל אופן ששב בה יהיה מקום לשולחנו, אם כן זה אתי שפיר אליבא דבעל המאור (ג): דבסוכה קטנה בעינן קביעות פורתא, אבל אליבא דהרי"ף יש

ולא נסתפקו בכל מחלוקות תנאים, דלא' אינו יוצא מדרבנן, אם לדידיה אינו יוצא גם מדאורייתא [כמחלוקות החכמים ור"ג ריש ברכות]¹.

ואולי דדוקא במחלוקות ב"ש וב"ה, דלבית שמאי יש רוב בנין, ולבית הלל יש רוב מגין, דכיון דאחד סובר דלא גזרו כלל, לא החמירו בר פלוגתיה לומר שאינו יוצא מדאורייתא, אבל בשאר פלוגתות כמו מחלוקות חכמים ורבן גמליאל אפשר לומר דלחכמים אינו יוצא במצות קריאת שמע אף מדאורייתא, אף דרבן גמליאל אינו גוזר, ודר"ק.

רא"ש

ביאור הוכחת הרא"ש שנחלקו בסוכה קטנה

רא"ש (סי' א): בגדולה הלכה כב"ה, דלא גזרינן שמא ימשך אחר שולחנו, אבל בקטנה הלכה כב"ש כדפסיק הכא. וכן משמע הלשון '[הלכה] צריכה שתהא מחזקת [ראשו ורובו ושולחנו, דמיירי בסוכה קטנה]'. ומיירי שהוא ושולחנו בתוך הסוכה, ולא שייך הכא טעמא שמא ימשך, אלא בשיעור הכשר סוכה קא מיפלגי. אבל בסוכה גדולה והוא יושב על פתח הסוכה רחוק מן הדפנות ושולחנו בתוך

ג. [וגם מבלי מחלוקת ב"ש וב"ה יש לעיין במקום דגזרו, אם יוצאים מדאורייתא].

לומר, דסגי בו' על ד' ויש מקום לשלחן, וליכא חשש שמא ימשך, ועיי"ש.

לבעליו, והחצר רשות לכולן, ונמצא מוציא מרשות לרשות, אף על פי ששתיהן רשות היחיד'.

רש"י ד"ה ואינו נחלט

בית של ארבע אמות כבתי ערי חומה
רש"י ד"ה ואינו נחלט: אלא פודהו לעולם, ויוצא ביוכל אם לא גאלו, כשאר קרקע בלא בנין, ע"כ. עיין במנחת חינוך (מצוה שמ) שפירש, שיש לו דין שדה ואינו נפדה בשתי שנים הראשונות. ותלמיד חכם אחד העיר, דאם כן מדוע כתב התנא 'ואינו נחלט בבתי ערי חומה' שגואל מיד, ולא כתב שאינו נפדה 'כבתי ערי החצרים' שנאלים אחר שתי שנים (ערכין פ"ט), ואולי דנקט דאין לו החומרות של בית.

אמנם עיין פרי מגדים (סי' שסו משב"ז סק"א) שמעורר, דגם בלי טעם זה, כיון שמייוחד לרבים דומה לרשות הרבים ואסור להוציא מרה"י לרה"ר. וכן יש לפרש בדעת הרמב"ם, הטור והלבוש עיין שם, אולם בדעת רש"י יש לפרש, דכיון שאין דרך רשות הרבים עוברת שם, אלא 'בני הבתים יוצאים דרך החצר לרשות הרבים', אינו נראה כרשות הרבים, עיי"ש.

רש"י ד"ה ואין מערבין

הטעם שאסור להוציא מבית לחצר משותפת

רש"י ד"ה ואין מערבין: והרבה בתים פתוחים לחצר אחת, והן יוצאין דרך חצר לרשות הרבים, נמצא החצר רשות לכולן, והבתים כל אחד מיוחד לבעליו, ואמרו חכמים: אין מוציאין מרשות לרשות בלא עירוב שיערב כל הרשויות להיותם רשות אחת, ע"כ.

אולם עיין ברש"י (ב. ד"ה מבוי) שכתב: 'ואסרו חכמים להוציא מרשות לרשות חבירו בלא עירוב, שהחצירות כל אחת רשות לעצמה, והמבוי רשות לכולן', הרי דזהו החסרון במבוי, ולא משום דדומה לרשות הרבים, כמו שפירש הפרי מגדים בדבריו.

וכן כתב רש"י במסכת שבת (ו. ד"ה חצר של רבים) 'שפתוחין לחצר בתים רבים, וחצר פתוחה לרשות הרבים, ובני הבתים יוצאים דרך החצר לרשות הרבים', וכתב (ד"ה לא) 'שהבית מיוחד

תוספות ד"ה ואין מניחין

ביאור התוספות שאין מניחים עירוב משום דלא חזי לדירה

תוספות ד"ה ואין מניחין: ואין מניחין בו עירוב - דלא חזי לדירה. ואפילו לשמואל דאמר פרק מי שהוציא והו (עירובין מט.) עירוב משום קנין, לא מיקנו רשותיהו בשביל בית, דלא חזי לדירה. ודכוותיה אשכחן התם, שמואל גופיה דאמר בית שמניחין בו עירוב אין צריך ליתן פת, מאי טעמא,

כולהו הכא דיירי, ואף על פי דאית ליה עירוב משום קנין, ומקנו אהדדי, משום עירובין (מט. ד"ה איכא), ובפרי מגדים (סי' ע"ב) עירובין בביתו, ע"כ.

מדברי הגאון יעקב (עירובין מט.) וכן מדברי המהר"ם, מתבאר, דשיטת התוספות שם דכל אחד נותן פת כדי לקנות חלק בכל אחד מבתי החצר הנשארים. אלא דאחד אינו נותן פת, אלא נותן רשות להניח את כל הפת בביתו, ובעד זכות השתמשות זו, הם מקנים לו חלק בביתם.

ועל זה הוקשה לתוספות, מדוע צריך שיהא לו בית הראוי לדירה, שהרי כיון שהסכים להניח הפת בביתו כבר משתפים אותו בכל בתי החצר.

ועל זה תירץ, דאף אם אין להם תשמישי דירה ע"י הנחת פיתם בביתו, מכל מקום לא מקנו רשותייהו בעד תשמיש זה אם הוא נעשה בבית שאינו ראוי לדירה, וזה שאמרו: 'ואפילו לשמואל דאמר עירוב משום קנין, לא מיקנו רשותייהו בשביל בית, דלא חזי לדירה'.

והביא סימוכין לזה מלשון הגמרא 'כולהו הכא דיירי', דלפירוש התוספות כוונת הגמרא דבעד תשמיש הנחת הפת מקנים רשותם, והגמרא קראו

לשון 'דירה', משמע דתשמיש זו מיחשב כדירה. וביתר ביאור עיין בתוספות עירובין (מט. ד"ה איכא), ובפרי מגדים (סי' שסו מש"ז סק"ב).

ואפשר לומר, דהסובר עירוב משום קנין, סבירא ליה דלא אמרינן דהרשויות בחצר נגדרות אחר הדירות מבלי מעשה קנין על הרשויות^{נ"ב}, ומשום הכי בעינן הקנאה מיוחדת על רשותם בחצר.

עירוב צריך גם גדרי קנין וגם גדרי דירה **והנה** אם עשו הקנאה גמורה ומפורשת תו לא בעינן בית שיש בו ד' על ד', דהא ליכא שום דירה רק מעשה הקנאה המאחדת את בעלות החצר, אבל היכא דלא פירשו בהדיא, ועושין הקנין בפת [כדרך העירוב] בעינן תרתי: א. גדרי קנין, ומשום הכי בעינן שיהא שוה פרוטה, ועל ידי גדול וכו'. ב. גדרי דירה, ומשום הכי בעינן מזון שתי סעודות, ובית הראוי לדירה. וזו כונת התוספות, דאף שהקנאת החצר הוא בעד מה שמניחים עירובן בביתו, מכל מקום בלי תשמישי דירה לא מקני, ודו"ק.

והנה עדיין אני נבוך קצת באופן שיש בחצר אחת שני דיורים, ראובן

נא. עיין במהר"ם שמקנים חלקם שיש להם בחצר. ולענין אי צריך הקנאה גם על הבתים, עיין בדעת תורה (ריש סי' שסו).

יש לעיין אם יש בו שיעור סעודה לכל אחד.

וגיסי הרב משה פירש, דבאמת כאשר ראובן נותן פת לשמעון, אף דבגדרי חושן משפט חשיב הפת של שמעון [ועל ידו קנה ראובן זכותו בחצר], למעשה אוכלו ראובן, וחשבינן כאילו ראובן דר אצל שמעון. ונמצא לפי זה, דגדר הדברים דעירוב [במקום שאינו מפרש הקנין] הוי צורה של דירה, וצריך גם שיהא בכח לעשות מעשה קנין, ומשום הכי בעינן שתהא בשוה פרוטה וגדול וכו'.

ושמעון, וראובן נותן לשמעון פת שוה פרוטה להניחה בביתו בעד חלקו בחצר [ובפרט יש לעיין אם יש שלשה דיורים, היאך מהני שוה פרוטה לקנות משני בני אדם, דלכל אחד מטי פחות משוה פרוטה], והנה פת זו הנמצאת בבית שמעון לכאורה היא שלו, והיאך אפשר לומר דראובן דר שם, והרי הפת נחשבת כשייכת לשמעון.

ותלמיד חכם אחד פירש, דראובן גם כן שייר בעלות בפת, והיא עדיין גם שלו. אבל זה קשה, דאם כן נמצא שנתן פחות משוה פרוטה. וגם

נב. ומדברי הפרי מגדים (סי' שסו מש"ז סק"ב) מתבאר, דהעיקר משום דירה, אבל בעינן שיהא ראוי לעשות קנין.

דף ג:

תוספות ד"ה ואין עושין

בית המחבר בין שתי עיירות

תוספות ד"ה ואין עושין: ואי כשיש יותר ממאה וארבעים ואחת אמה ושליש אמה בין שתי עיירות, שהוא שיעור שני קרפיות, שעכשיו מצטרף בית זה לצרפון, דכשיש בו ד' חשיב למעט וכו', אם כן מה לו להזכיר שתי עיירות, הוה ליה למימר 'ואין עושין אותו עיבור לעיר אחת', כיון שאין בו ד' אמות, דאי הוה בו ד' אמות וקאי לתוך שבעים אמה ושיריים הוה מתעבר עם העיר למדוד מן הבית, ע"כ.

והנה שיטת רש"י כאן, כפי שביארה בערוך לנר, דנותנין קרפף לעיר זו וקרפף לעיר זו, וכיון דהקרפפים אינם מתערבים זה בזה אלא נוגעים בלבד, כל עיר עם קרפיה נחשב בפני עצמו, ולכן בעינן דוקא שיהא הריוח שבין שתי העיירות מעט פחות מקמ"א ושליש, דאז יכנס קרפף של זו בזו, ויחשבו שתי הקרפיות להיות אחד. ואם יש ביניהם קמ"א ושליש שאין מצטרפים, אינן נחשבות כאחת, אלא אם יש באמצען בית של ד' על ד' שנכנס מקצתו בתוך קרפף זו ומקצתו בתוך קרפף זו, ומצרפן. ועיין גם בשערי יצחק.

ואם כן אפשר לומר, דסלקא דעתיה דדבר זה קיל, וסגי גם בבית פחות מד', דינא דבורגנין דחשיבי שהעיר נמשך עד כאן, אולי בעינן דירה גמורה, אבל בית זה דהוי רק דין לצרף הב' קרפיות, סלקא דעתיה דסתגי גם בבית שפחות מד', ודו"ק.

ביאור דעת רבינו תם

בא"ד שם: ור"ת מקיים גירסת הספרים וכו', דעל כרחך לאו דוקא נקטי רבנן שתי עיירות, דהוא הדין עיר ובית, אלא אגב דנקט רבי מאיר עיר, נקטי רבנן שתי עיירות וכו', ע"כ.

אולי אפשר לפרש שיטת רבינו תם שלא חילק בין שתי עיירות לעיר ובית, על פי הריטב"א בעירובין (נו. ד"ה גמ' תן חוצה), שהביא מהירושלמי דחכמים למדו מהכתוב שיש ב' הלכות: יש מקום דמודדין 'מקיר העיר', וזהו בעיר אחת, ויש מקום דמודדין 'מ'חוצה', וזהו בשתי עיירות.

ואפשר לומר דמפרשים דכל מקום דיש עיר גרידא - מודדין מקיר העיר, ואם יש איזה דבר חוץ מעיר גרידא, דהיינו עיר ובית, שוב נאמר סדר ד'חוצה', ונותנין ב' קרפיות.

גדר הקרפף לחייה בר רב

בא"ד שם: ורבינו תם מקיים גירסת הספרים וכו', דעל כרחק לאו דוקא נקטי רבנן שתי עיירות דהוא הדין עיר ובית אלא אגב דנקט רבי מאיר עיר, נקטי רבנן שתי עיירות, דהא לחייה בר רב דאמר קרפף אחד לשתייהן, על כרחק לא נקטי רבנן שתי עיירות דווקא, דהוא הדין עיר ובית, דעל ידי בורגנין המובלעים בתוך שבעים אמה ושיריים הולך, ע"כ.

מדבריו משמע, שבשתי עיירות סבר חייה בר רב שצריך שיהיו מובלעים גם כן בתוך שבעים אמה, דאם לא כן אזדא ליה הוכחתו.

ואפשר דסברת הדברים הוא, דלחייה בר רב הקרפף הוי רק דין

חיבור, ומשום הכי צריך להיות מובלע, ומשום הכי מהני גם בשני בתים. אבל לר' הונא ולר' מאיר דהוי דין הוספה על העיר, אין צריך שיהא מובלע.

ועיין בערוך לנר, שצידד לומר דלרבינו תם צריך לכו"ע שיהא מובלע. ואפשר להמתיק הדברים לפי מה שכתבנו לעיל דלרבי מאיר, ולרב הונא אליבא דחכמים, יש לנו לימוד מקראי ד'ומדותם מקיר העיר וחוצה' שיש דין הוספה של חוצה, והיינו שבעים אמה ושני שלישי, אבל חייה בר רב סובר, דתחומין דרבנן (כן כתב בחידושי חתם סופר בסוגיין), ואם כן לית לן שום לימוד של 'חוצה' והוספה, ואית ליה רק חד דינא, והיינו תוך שבעים אמה דהוי דין חיבור.

דף ד.

ההא ביטול בלבו סגי. וכמדומה כונתו, דבעצם לא צריך עקימת שפתים על עצם הביטול, רק לעשות גמירת דעת. וכן יש לומר ברש"י וכנ"ל, הרי ד'בטלה דעתו אצל כל אדם', פירושו דאע"ג דביטלו עדיין חסר בגמירת דעת להניחו שם.

נמצא דלשיטת רש"י והר"ן החסרון דבטלה דעתו היינו דחסר פעולת הביטול, וכלשון רבינו אברהם: 'ואף על פי שהוא גלה דעתו שהוא יניחם שם כל שבעה, אין דרך בני אדם לעשות כן, ואין ביטולו מועיל'. והדבר מבואר בלשון רבינו מנוח (פ"ד הל' י"ג) 'שאין דרך בני אדם לבטל כרים כו' כדי לאבדם', ע"כ. אם כן אפילו באופן שביטלו, עדיין חסר הגמירות דעת להניחו שם.

ולפי זה יש לומר בארנקי, כיון דמשום איסור מוקצה לא יטלטלנו משם, כשמניחו גמר בדעתו שלא יטלנו משם כל השבת, ומשום הכי נעשה סתימה. וזה לשון ערוך לנר (בתוד"ה ואע"ג): 'דהא מה דאמרינן שם דאפילו ארנקי מבטל אינש, היינו משום דעפר וכן ארנקי אסור לטלטלו בשבת, ולכן על כרחו מבטלו על שבת זה'.

החילוק בין 'ביטול' ל'אין עתיד לפנותו' **גמרא:** [היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט] ואף על גב דבטלינהו, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם. והנה יש לומר, דהטעם הוא כיון דאין דרך העולם לעשות כן משום הפסד ממונם, כלשון רש"י (ג: ד"ה לא הוי מיעוט), או משום צורך תשמישו שהוא משתמש בהן תדיר, כמ"ש הר"ן (א: ד"ה תבן).

ועיין בחידושים ובאורים (סי' א אות י ד"ה ענין) וז"ל: ענין 'ביטול' וענין 'אינו עתיד לפנותו', לפירוש רש"י נראה דהחילוק הוא, דב'ביטול' מחליט בדעתו לבטלן לצורך זה לכל שבעת הימים, ואף אם יצטרך להם לא יפנם, וכלשון רש"י בעירובין (עח: ד"ה אי בטליה), דאמר 'לא שקילנא ליה מהכא'. משא"כ ב'אינו עתיד לפנותו', לא קבעם לצורך זה, ואם יזדמן לו צורך יפנם, אך לעת עתה אין דעתו לפנותם, עכ"ל. ועיין כעין זה בהר"י מלוניל.

ועיין ברבינו מנוח (הל' סוכה פ"ד הי"ג), דכיון שביטלו בפיו לא חיישינן דילמא ממליך ושקיל ליה, ועי"ש בסוף דבריו שהעלה דמותר לבטלו ביום טוב,

יקשה מדוע לא יבטלו הכרים וכסותות מצד שאסור להשתמש בהם

והנה יש לעיין לשיטת הסוברים דגם הדפנות נאסרות כל שבעת ימי החג מהקישא דסוכה לחגיגה [עיין בית יוסף (סי' תרלח ס"א) שהביא לשון הר"ן 'שאף הן צריכין להכשר סוכה'. ובחידושי הגר"ח (סוכה פ"ו הט"ו), 'דכל דמקיימא ביה מצות סוכה אסור ליהנות ממנה'].

והנה האחרונים מביאין ראיה מהגמרא (י. לא.) דסוכה צריכה גם כן רצפה [עיין באבני נזר (סי' תנט ס"ק טו) ואותיות פורחות (128)], ואם כן לכאורה הרצפה אסורה אף היא בהנאה כל שבעה, ואם כן אם בטל הכרים להסוכה, שוב נאסרו בהנאה כל שבעה, וכיון דמצד ההלכה אסור להשתמש בהם הוי גמירת דעת גמורה כמו בארנקי, ומדוע לא יועיל לבטלם שם ולהתיר הסוכה.

זה מצאתי באבן האזל (פ"ד סוף הי"ג) שהקשה כן על הר"ן שכתב דלא הוי גמירות דעת גמורה, מפני צורך תשמישו.

ובאמת אולי אף לרש"י [שהטעם הוא משום הפסד ממונון] יש להקשות, דהא יש לחקור בגדר איסור הנאה דעצי סוכה, דאם דין איסור הנאה הוא רק איסור תשמיש חול, דהיינו

דבשבעת הימים מיוחד רק לתשמיש מצוה ולא לשאר תשמישים, ולפי זה יכול ליטול סכך מהסוכה בחול המועד אם אינו משתמש בהסכך.

או אפשר לומר, דדין איסור הנאה נובע ממה שהוקצה הסכך למצות סוכה, דהיינו שיש דין שסכך זה ישמש בהכשר הסוכה כל שבעה, ומשום הכי אסור ליטלו אף אם אין רצונו להשתמש בו. ואם כן לפי צד זה, אף על רש"י יקשה, דכיון דהכרים נעשו חלק מהסוכה, יש חיוב עליו שלא ליטלם מן הסוכה כל שבעה, ומדוע גרע מארנקי.

יישוב שאינם חלק מהרצפה כי אינו מבטלם לכך

ויש ליישב, דאי אפשר להכשיר הסוכה מטעם דנעשו הכרים מוקצה, דתחילה צריכין לדון אם נעשו חלק מהרצפה, וכיון דהוי בטלה דעתו שוב לא נעשה רצפה, וממילא אינו נעשה חלק מהכשר סוכה ליאסר משום מוקצה [ואינו מוכן מדוע לא ניחא לאבן האזל הנ"ל תירוץ זה].

אבל לשיטת רב האי גאון ומשמעות לשון הר"ח בסוגיין, מבואר דב'בטלה דעתו' חסר הפועל יוצא של הביטול, דאינו נעשה רצפה. עיין ברשב"א שבת (ק. ד"ה מלאה) שהביא

נג. והנה הב"ח (סי' תרלט ד"ה נר) כתב, דסדינים ממעטין כיון שאסור ליטלם כל שבעת ימי החג, ועיין בט"ז (סי' תרלח סק"ג), 'נראה פשוט שמ"ש אין נאותין מהם לדבר אחר', היינו דרך ליטול, משום שבוזה תבטל קדושתה'.

בסוגיין: 'אין אדם נותן כרים וכסתות במקום עפר ואבנים'.

ועיין עוד בחידושים וביאורים (סי' א אות י ד"ה יש לעיין), שצידד לתרץ קושיית הר"ן מהא דמהני ביטול על כרי של תבואה לענין טומאה, ולא אמרינן דבטלה דעתו, ותירץ, דבטומאה סגי במה שאין תורת אהל עליו, ומשום הכי ליכא חסרון דבטלה דעתו, אבל בסוכה צריך להיות כרצפת הבית, ע"ש. אמנם לפי זה אינו מובן, האיך פשיטא ליה להגמרא דלר' יוסי מהני בסוכה חבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם, הא אף שנתבטל הרי צריך שיהיה כרצפת הבית.

שוב ראיתי, דלשיטת הר"ח (בריטב"א) ולריטב"א מפרשין 'אין עתיד לפנותו' היינו שישאר שם רק לשבעה. ואם ר' יוסי סובר דדנים את גדר הדבר רק באשר הוא שם, ולא דיינינן מה יהיה עמו אחר כך, אם כן ליכא חילוק אם צריך להעשות קרקע הסוכה, או להפקיע השם 'אהל', ואם כן לא קשה מידי.

יישוב הקושיא לפי הריטב"א

והריטב"א (ג: ד"ה היתה גבוה) כתב: והנכון, ד'בטליה' היינו

דעת רב האי גאון זו"ל: אע"ג דאין אדם עשוי לבטל פירות בבור, ובטלה דעתו אצל כל אדם, לגבי שבת הוי מיעוט, עכ"ל. הרי דמה דאמרינן שם דפרי מבטלי מחיצתא, איירי שביטלם שם, ומהני אע"ג דבטלה דעתיה.

והנה מבואר דכיון דהוצרך שיבטל הפירות שם, משמע דבלי ביטול לא חשיב כסתימה, כיון שעומד לינטל, ומכל מקום מהני ביטול אף דבטלה דעתיה, והרי חזינן דמקרי שפיר גמירת דעת, ואם כן קשה, מדוע לא מקרי ביטול בכרים בסוגיין.

החילוק בין שבת וטומאה לסוכה

ואפשר לומר דלענין ביטול מחיצות בשבת סגי מה שישאר הפירות שם, ושוב לא מקרי מחיצות, ולא מקרי מקום הראוי להשתמש ושוב לא מקרי רשות היחיד. וכן לענין טומאה, כיון שישארו הפירות שם שוב לא מקרי אהליי, אבל לענין סוכה לא סגי במה שידעינן שישארו שם הכרים, אלא צריכין שייעשו חלק מהסוכה ושיקראו 'רצפת הסוכה', וכיון דרוב בני אדם אין מבטלים כרים לרצפה, אין יכולים להיות רצפה. ועיין בלשון הר"ח

נד. ולשיטת רה"ג לכאורה לא קשה מה שהעירו הריטב"א והר"ן מהא דמהני ביטול בפירות, אע"ג דבטלה דעתיה.

נה. ועיין ברמב"ן (שבת ק. בסופו) שכתב, דודאי פירות לא מיבטלי למהוי אינהו מחיצותיה אינן עושין מחיצות, אלא דשבת שאני, דמבטלי מחיצה. ולכאורה היינו כנ"ל, אלא דמשמע מיניה דלענין חריץ שבין שתי חצרות צריכין ג"כ דתהוי מחיצה, ומ"מ מבואר בגמרא דאי אינו ניטל מטעם מוקצה מהני.

שבטלו שם לעולם בין בפיו בין בלבו, ואין עתיד לפנותו היינו שאין עתיד לפנותו כל שבעת ימי החג - לענין סוכה. ולענין טומאה - כל זמן שהטומאה בבית. והיינו דאמרינן דכרים וכסתות אף על גב דבטלינהו ביטול עולמית לא הוי מייעוט, דבטלה דעתו אצל כל אדם, ואין דרך שום אדם לבטל כלי תשמישו לעולם, דאלו לשבעת ימי החג אפשר דמבטל ליה, ע"כ.

והנה מרהיטת לשונו משמע דאילו היו צריכין רק ביטול לשבעה היה מהני גם בכרים וכסתות. וקשה, דמדוע לא מהני ביטול דכרים לרבי יוסי, הא לדידיה סגי באין דעתו לפנותו לשבעת ימי החג.

והנה יש לחקור לר' יוסי, מהו החילוק בין תבן דצריך להניחו באופן שאין עתיד לפנותו, ובין עפר שמהני אפילו בסתמא. מצד אחד יש לומר, דתבן עומד ליפנות יותר מעפר, ומשום הכי לא מהני אם הניחו בסתמא, ואפשר לומר, דבאמת שתיהם שוים לענין זה, אבל אלא תבן כיון שאינו עומד להיות רצפה אם כן צריך ביטול יותר חזק לעשותו כרצפה.

ואם נאמר כצד זה השני, יש ליישב, דכרים דכלל אינם עומדים להיות רצפה, ועוד יותר מתבן, לא סגי בהם בזה שאינו עתיד לפנותם, וצריכין ביטול. אבל ביטול לא מהני עד

דמבטל ליה לעולם, ולכן לא מועיל ביטול לשבעה.

ויש לעשות סמוכים לזה, דהא שיטת הריטב"א (כד"ה והא דתני בא"ד), שאם הניח עפר ואין עתיד לפנותו אפילו רבנן מודו דבטיל', חזינן דהכל תלוי במין הרצפה.

שוב ראיתי דאין זה מספיק, דהנה מרהיטת לשון הריטב"א משמע דנתקשה, דאי בעינן ביטול לשבעה אפשר דמבטל ליה לכרים. הרי דסבר דשייך ביה ענין 'ביטול' אף במבטלו רק לשבעה, ולא אמרינן בטלה דעתו. והנה אם יש חסרון נוסף בכרים שאינם יכולים להעשות רצפה, והיינו דיש חסרון ב'פועל יוצא' של הביטול וכנ"ל, מדוע קשה ליה, דהא אף אם יש ביטול לשבעה, אי אפשר לבטלם לעשותם רצפה, אלא ודאי שפירש שיש רק חסרון בהמעשה ביטול, ואם כן עדיין קשה דיהני 'אין דעתו לפנותו' בכרים אליבא דרבי יוסי.

ואולי אפשר לומר, דהנה הריטב"א (להלן ד"ה והא דתני עלה) גילה לן דטעמא דבעי ביטול לעולם כדי שלא לימלך ליטלו, נמצא שמבלי ביטול לעולם ליכא אף ביטול לשעה, דכל שחוששין שמא ימלך הרי אינו ביטול. והנה לפי זה מובן מדוע מהני עפר ואין דעתו לפנותו אפילו לחכמים, דבעפר סגי ביטול כזה להבטיח שלא ימלך. והנה יש לומר דרבי יוסי סובר, דבתבן

ואין דעתו לפנותו סגי להבטיח שלא ימלך, משא"כ בכרים לא סגי בהכי.

באמת, וע"כ שפיר הוי ביטול. וכן תירץ בעמק ברכה (כ"א. אות ב').

כשאינו יכול ליטלו - גם ביטול לזמן הוי ביטול

גמרא: תבן ובטלו הוי מיעוט וכל שכן עפר ובטלו. כתב הרא"ש (סי' ב) וז"ל: כל ביטול דשמעתין פירש רש"י לז' הימים. ור"ח ורבינו אבי העזרי פירשו עד עולם. ונראה כפירוש רש"י, דביטול דהכא כל זמן מצות סוכה, דומיא דמיעוט דכותל וחרין שבין ב' חצירות דפרק חלון (עירובין עח:): דלא בעי ביטול אלא באותה שבת, דקאמר התם דדבר שאינו ניטל בשבת ממעט, אבל דבר הניטל אינו ממעט, ע"כ.

ועיין בריטב"א (דף כז ד"ה והא דאמרינן), דטעמא דבעינן ביטול לעולם, כדי שלא ימלך ליטלו, אבל אם אי אפשר לו ליטלו אפילו ביטול ליומו הוי ביטול.

ובתרומת הדשן (סי' עה) כותב, שיש להקל בביטול בשבת משום דהטלטול הוי מילי דרבנן^י. ואולי גדר הדברים, דבדרבנן חשבינן לגבי הדינים [דחשיב סתימה לערב א' ואין מערבין ב'], ובדאורייתא חשבינן לגבי החפצא אם האהל נסתם.

רש"י ד"ה תבן

ביטול התבן לכל שבעה ימים רש"י ד"ה תבן: תבן וביטלו - בפיו, לשבעה [ימים], ע"כ. והנה הא דלא סגי בביטול ליום אחד, ואף לאותו יום, עיין רש"ש וערוך לנר ומרומי שדה (כג.). דהוא משום דבעינן סוכה הראויה לשבעה, ואם אינו מבטלו אלא ליום אחד, אין הסוכה לשבעה. [ומשמע דמבלי דינא דראוי לשבעה היה מהני אפילו בביטול ליום אחד]. אולם לענין טומאה [בית שמילאהו תבן או צורות וביטלו - מבוטל], צריך שיבטלו לכל

ובמרומי שדה (ד"ה היתה) הביא, דהא דבעינן ביטול לעולם, משום שמא יחזור וימלך לקחתו, אבל בשאסור ליטול ודאי דמהני ביטול ליומי. דכל זמן שלא ביטלו לעולם אף בשעתו לא מקרי ביטול, משום שכל שעה יחזור מביטולו, דכיון דלבסוף עתיד לחזור מביטולו לפיכך אף עתה אינו מסיח דעתו ממנו, ואין כאן ביטול אפילו לזמן, משא"כ לענין דבר שאינו ניטל בשבת, דהוי ביטול הכרחי ואינו תלוי בדעתו, אף שבשעתו הוי ביטול לזמן

נו. זה לשון תרומת הדשן: והיה נראה לחלק דאפילו לר"ח וראבי"ה מהניא תקנה דילן, דהא דבעי אינהו ביטול לעולם, היינו לענין מחיצה דסוכה דאורייתא. אבל לטול שבת מדרבנן מודו, דמסתמא לא פליגי אההיא דפרק חלון (עירובין עח:): דמהני ביטול לאותו שבת כמו דבר שאינו ניטול, ע"כ.

למעלה מעשרים [מבלי דינא דסוכה הראוי לשבעה]. אך יש לדחות זה, דהרי סוכה למעלה מעשרים חשיב קבע, וכדי לבטלו צריכין דבר קבוע.

והנה על עצם התירוץ העיר תלמיד חכם אחד, דלשיטת הריטב"א (ד"ה והא) דביטול היינו לעולם, היאך ידעינן דגם בסוכה בעינן ביטול לעולם, ושם רק בטומאה שצריך לבטל האהל בעינן ביטול לעולם, אבל סוכה סגי באין דעתו לפנותו.

רש"י ד"ה ה"ג בית שמילאוהו

אם אהל צריך חלל טפח בכולו,
או מהטומאה לגג

רש"י ד"ה ה"ג בית שמילאוהו: בית שמילאוהו תבן או צרורות וביטלו - ולענין אהלות תנן, דטומאה שיש לה אהל חלל טפח אינה בוקעת למעלה מן הגג, אבל טומאה רצוצה, שאין לה חלל טפח הימנה לגג שכנגדה - עד לרקיע טמא, דבוקעת ועולה, וכן הלכה למשה מסיני וכו', ע"כ.

הרש"ש דייק, שמלשון רש"י טומאה רצוצה, שאין לה חלל טפח הימנה לגג, משמע שהטומאה עצמה ממצטת את גובה החלל, וצריך למנות מראש הטומאה ולגג. והעיר, שלהלן (י. ד"ה טפח על טפח) כתב רש"י, שכל גובה שיש בו גובה פחות מטפח אינו מביא את הטומאה, משום דליכא רום הפסק

זמן שהטומאה תהא שם, ואם ביטלו לפחות מזה, אף בזמן שהתבן שם אינו ממעט, ומטמא. וצריך לבאר, דכיון שעומד לינטל בעוד שהטומאה שם, לא חשוב כסתימה לענין טומאה, דהא לא ישאר שם, ומשום הכי מיחשב שהטומאה מונח עכשיו באהל זה. אבל אם כל זמן שהטומאה תהא שם לא ינטל התבן, מיחשב שהטומאה אינה מונחת באהל זה, דהא כל זמן שהטומאה שם אין כאן אהל.

והנה סוכה צריכה ביטול כל שבעה, רק משום דבעינן 'סוכה הראויה לשבעה', ומבלי דינא דראוי לשבעה היה מהני אפילו בביטול ליום אחד, וצריך לבאר מדוע סוכה עדיפה מטומאה, שצריכה ביטול לגמרי לכל זמן שהטומאה שם. והיה אפשר לומר, דבטומאה צריכין להפקיע השם 'אהל' מיניה, והוי כגדר 'לא אתי סתימה עראי ומבטל אהל קבע', וממילא צריך לבטלו כל זמן שהטומאה שם.

ועיין בגליונות חזון איש על חידושי הגר"ח על הרמב"ם (טומאת מת פ"ב הל"א ד"ה ומבאר) וז"ל: יש מקום לומר דדוקא תבן בבית בעי ביטול, דלבטל אהל קבוע בעינן ביטול. אבל אם האהל גם כן עראי, נוח להתבטל, ואף דבר דלא בטלו מבטלו, עכ"ל.

ולפי דבריו היה אפשר ליישב, דסוכה דהיא דירת ארעי סגי בביטול ליומיה, ולא משגחינן מה דלמחר יהא

טפח ממנו ולקרקע', ומשמע שצריך למדוד ממנו עצמו.

והנה באמת פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד (טומאת מת פ"ב ה"א), דלרמב"ם 'טפח על טפח מרובע על רום טפח מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה', ומשמע שאין המת ממעט החלל. והשיג עליו הראב"ד, 'דחלל טפח פנוי בעינין להביא את הטומאה ולחוצץ בפני הטומאה, שאם לא כן הטומאה ממעטת את החלל טפח, טומאה רצוצה היא, ואינה מביאה ואינה חוצצת'.

באופן שהטומאה למעלה מן התבן

והנה אם הטומאה מונחת למעלה מן התבן, יש לעיין לשיטת הראב"ד, לפי מה שביאר הגר"ח שם, שסובר דדין 'רצוצה' מפקיע דין אהל וחציצתו, שאם כן ליכא שום נפקא מינה בין ביטלה ללא ביטלה, דהא אי איכא פותח טפח מהטומאה להגג - אף דביטל התבן הוי אהל, ואי ליכא פותח טפח - אם כן הוי טומאה רצוצה, ואף אי לא ביטל התבן ג"כ לא יחוצץ, דרצוצה מפקיע דין אהל¹⁰.

והנה לשיטת הרמב"ם, יש לומר דליכא פותח טפח בין התבן להגג, ואם

לא ביטלו מקרי אהל אף דליכא פותח טפח בין הטומאה לגג, ואם ביטלו לא מקרי אהל.

אבל מלשון רש"י שכתב 'שיש בו מת או כזית מן המת', יש לעיין, דאי סובר כהרמב"ם [וכפי ששמע מדבריו בעירובין (ע"ה): 'וכל טומאה שאין לה אהל טפח בוקעת ועולה עד הרקיע'], אם כן לכאורה במת יש שיעור טפח, ואם המת מונח על התבן נמצא דיש עכ"פ פותח טפח מהתבן להגג, ולשיטת הרמב"ם דהטומאה אינה ממעטת האהל, אף אם ביטל לתבן, כיון דאיכא פותח טפח מהתבן להגג שפיר יש לה שם אהל.

מחלוקת באהל לטומאה היא כמחלוקת בביטול תבן לסוכה

ואפשר לומר דאזלי לשיטתם, דרש"י סובר דלענין סוכה בעינין רק ביטול לשבעה, והוא הדין בטומאה בעינין ביטול רק לכל זמן שהטומאה שם, כמבואר בר"ן (לעיל, ועיין במרומי שדה), וא"כ אע"ג דאיכא פותח טפח מהתבן לגג, שפיר נתמעט האהל ע"י הטומאה, דכיון דהטומאה יונח שם כל זמן שיונח שם, הוי שפיר ביטול ונתמעט האהל על ידו.

נו. [אולם זה לא ברירא לי, דמלשון הגר"ח לעיל, שלראב"ד 'במלא טומאה, הטומאה גופא נעשית רצוצה על ידי זה שהאהל מלא טומאה', משמע קצת דכרי שיהא רצוצה לא סגי במה שליכא פותח טפח למעלה ממנה, אלא דצריכין דכל האהל יהא מלא טומאה [וכן מסתבר], ואם כן, אם התבן שתחת הטומאה אינו בטל, והוי כמאן דפני', נמצא דאין הטומאה ממלא את האהל, ולא הוי רצוצה, כיון דלמטה מקרי דאיכא פותח טפח].

משא"כ לדעת הרמב"ם, לפי מה שביאר הגר"ח, דאין הטומאה ממעט האהל, כיון שלא ביטלו, עיי"ש, אם כן ע"כ שסובר שצריכין ביטול לעולם, ומשום הכי אינו ממעט האהל, שהרי הטומאה עתידה להסתלק משם.

[ולפי ביאור הגר"ח יש הוכחה מהרמב"ם שסובר דצריכין ביטול לעולם, וסיוע לדברי הרב המגיד (סוכה פ"ד הי"ג) דלרמב"ם צריכין ביטול לעולם. ועיין בבית יוסף (סי' תלג) שהקשה, 'ואיני יודע מנין לו לפרש כן בדבריהם', ועיין לחם משנה שפירש אחרת בדבריו].

באופן שהטומאה למטה מהתבן

והנה אי נימא דהטומאה נמצאת למטה מהתבן, י"ל דמהתבן להגג ליכא פותח טפח, ואם לא ביטל התבן נמצא דחל שם אהל על הגג. ואפילו לשיטת הראב"ד דרצוצה מפקיע דין אהל, נראה דזהו אם הוא רצוצה באהל, דהיינו, דמהטומאה לגג האהל ליכא פותח טפח, ומפקיע מיניה דיני אהל, אבל כיון דמהטומאה לאהל איכא פותח טפח, שוב חלים דיני אהל.

[והנה לא משמע כן מדברי הגר"ח, שפירש בשיטת הראב"ד דדין רצוצה תלוי רק בחלל טפח פנוי ואינו תלוי אם הוא תחת אהל אם לא].

יישוב קושיית הרש"ש

ובזה אפשר ליישב קושיית הרש"ש (לעיל), דביסוד סובר רש"י

כשיטת הרמב"ם, דהשם אהל מפקיע הדין רצוצה [וכן כתב רש"י (י) דטומאה רצוצה שאין לה אהל טפח בוקעת ועולה], והנה שיטת רש"י שצריכין ביטול כל זמן שהטומאה תשאר שם, נמצא דהטומאה לעולם ממעטת חלל האהל, דהא ביטול הוא כל זמן שישאר שם, וכלשון רש"י כאן. אבל הכלים, כל זמן שלא ביטלם אינם ממעטים את האהל, אם כן רש"י בדף י. שאיירי לענין הבאת טומאה על הכלים, כתב 'דליכא רום הפסק טפח ממנו ולקרקע', דבצד שהכלים מצויים שם צריכין רק פותח טפח ממנו ולקרקע, כיון דלא ממעטי החלל.

ועיין בחזון איש (אהלות סי' ח אות ח-ט) ובאגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קסז) בשיטת רש"י, דיש לחלק בין המשכת הטומאה לבקיעת הטומאה, דלענין הבאת טומאה אין צריך חלל טפח, וכל שיש טומאה במקום אחד נמשך הטומאה על כל החלל, אף שאינה חוצץ על גבה [ויש לה דין רצוצה], ורק לענין רצוצה, אם ליכא חלל טפח מהטומאה ולמעלה, מקרי רצוצה, עיי"ש. ושפיר יתיישב קושיית הרש"ש וכנ"ל.

והנה הריטב"א (ג: ד"ה היתה) הביא ראיה דצריך ביטול עולמית [ולא כדעת רש"י דדי בביתול לשבעה], ולענין מיעוט החלון שלא יביא את הטומאה, סובר גם כן דבעי ביטול עולמית, והוא הדין לענין טומאה רצוצה. וכיון שכן, הוא הדין לענין סוכה.

ביטול לעולם לא נפקע שם אהל מיניה, אבל לגבי דין רצוצה דנים לגבי הטומאה [והרי דנתייבבה בזה שיטת רש"י מקושיות הריטב"א והרש"ש].

וגיסי הרב משה שליט"א העיר על זה, דהא במתניתין דאהלות מבואר, דהכלים שאצלו טהורים¹¹. וביאר דביטול של התבן יש לבאר בב' אופנים: או דמבטלו להבית כל זמן שהטומאה שם, ועי"ז נעשה כחלק מהבית, וממילא ליכא אהל טפח, או דהביטול ממעט החלל, ואם ליכא חלל גם כן נפקע מיניה שם אהל, אבל זהו דוקא ע"י חלות ביטול, משא"כ הטומאה עצמה דלא היה עליה שום ביטול, אינה ממעטת, ובוקעת ועולה.

אבל אינו מובן כ"כ עדיין, דאינו עתיד לפנותו לכאורה לא עדיף מהטומאה עצמה דהוי ג"כ אינו עתיד לפנותו. ועי"ז פירש גיסי הנ"ל, דגדר אינו עתיד לפנותו הוי עכ"פ גדר שנתבטל מאליו [ובטומאה ג"כ ליכא זה שנתבטל מאליו]. ובזה פירש מדוע לא מצינו 'אינו עתיד לפנותו' אליבא דר' יוסי בכרים וכסתות, דהתם אינו מתבטל מאליו.

והנה רש"י מפרש גם כן במת, והתם ע"כ יש פותח טפח מצד המת,

ואולי אפשר ליישב שיטת רש"י, דבחלון יש הלכה מיוחדת שחלון מביא את הטומאה, ואם כן צריכים לדון אם נפקע מיניה השם 'חלון', וכיון שלא תשאר שם הסתימה לעולם, לא מקרי שנפקע ממנו השם חלון, ומשום הכי מביא את הטומאה. משא"כ הכא לענין טומאה הנידון הוא על הטומאה, אם הוי רצוצה אם לאו, וכיון דכל הנידון הוא רק על הטומאה סגי במה שישאר התבן כל זמן שהטומאה שם.

ויש לעשות סמוכין לזה, מלשון רבינו אברהם מן ההר: 'טומאה שיש לה חלל טפח מתאהלת [ואינה בוקעת] אבל כשאין לה חלל טפח מקריא טומאה רצוצה'.

ועיין רש"י בעירובין (עח: ד"ה בית) וכל טומאה שאין לה אהל טפח בוקעת ועולה, כלומר שיש לה אהל לעצמה.

ולפי זה אפשר ליישב, דמה שחילקו האחרונים הנ"ל (אגרות משה ח"ד סי' קס"ז, וחזו"א שם) בין המשכת הטומאה לבקיעת הטומאה, דלגבי המשכה הטומאה אינה ממעטת את החלל אבל רק לגבי בקיעה ממעטת, אפשר לומר דלגבי המשכה צריך לדון לגבי האהל, אם מביא את הטומאה, וכל זמן דליכא

נח. [לשון המשנה באהלות (פט"ו מ"ז): בית שמלאו עפר או צרורות ובטלו, וכן כרי של תבואה, או גל של צרורות אפילו כגלו של עכן, ואפילו טומאה בצד הכלים, טומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת].

והנה הא דכרי של תבואה לא מהני ביטול בסוכה, זהו משום דינא דבטלה דעתוי, והיינו דליכא בכלל מעשה ביטול, ועיקר הלימוד של תוספות הוא דבמקום דלא הוי בטלה דעתו, ומכל מקום מהני בו ביטול אף שאינו מתבטל מאליו.

סוכה קטנה לא הוי דירה סרוחה

גמרא: דירה סרוחה. עין רש"ש דהקשה, מדוע סוכה של עשרה טפחים כשרה, ולא הוי דירה סרוחה, הלא קומתו של אדם בינוני היא ג' אמות, שהם י"ח טפחים, וזהו עוד לכד מראשו, כמבואר בתוספות בעירובין (מח), ואם כן לא יוכל לעמוד שם בקומה זקופה, וכי עייל ונפיק ישוף אכרסיה (עי' שו"ע סי' תר"מ ס"ד ברמ"א ובמ"א).

והנה, שיעור סוכה דאורייתא הוא ו' על ו' טפחים, כמו שנתבאר לעיל, נמצא דהאלכסון הוא שמונה טפחים ושני חומשי טפח, והרי 'רובו' של אדם הוי טפי מעשרה טפחים, אם כן קשה, שאף אי יאכל בהסיבה אין מקום לרובו של אדם.

[ועיין בתרומת הדרשן (סי' צב) שנשאל אם השוכב בלא פישוט ידים

ובאופן כזה בודאי הכלים צריכים להיות טמאים. ולכאורה צריך לומר שרש"י פירש כן על דינא דקובעת.

תוס' ד"ה בית

ביאור הלימוד מתבואה לתבן לענין ביטול

תוס' ד"ה בית: והא דפשיטא לן הכא דתבן וביטלו הוי מעוטא אפילו לרבנן, דייק לה מדקתני במתניתין דאהלות (פט"ו מ"ז, בהערה לעיל) 'אפילו כרי של תבואה' דמהני ביטול, כל שכן בתבן, ע"כ.

ועיין בפני יהושע שתמה, דבסוכה חזינן דלא מהני ביטול בכרי של תבואה, ומכל מקום מהני בתבן, חזינן דדינא דתבן אינו נלמד מכרי של תבואה. [ועיין ביד אפרים (סי' תרלג ס"ד) שהעלה דלהר"ן יתבטל כרי של תבואה בסוכה].

וכמדומה אפשר לומר, דהתוספות דנו אי ביטול מהני בתבן, משום דתבן לא הוי מידי דעומד להשאר, ויש סברא שאינו מתבטל מאליו, ובעינן אליבא דחכמים חלות ביטול בכדי שיחשב לסתימה, וע"ז בעינן לימוד מכרי של תבואה דגם כן עומד להשתמשות, ומכל מקום מהני ביטול.

נט. ומתי נקראת בטלה דעתו ומתי לא, על זה דנים כל עובדא בפני עצמה, וזה היה פשיטא לחז"ל דתבואה בסוכה הוי בטלה דעתו [או משום שדורסים עליו או משום אריכת הזמן של ז' ימים], ובתבן אינו קרוי בטלה דעתו.

ורגלים מקרי מצטער. והשיב, ששיערו חכמים סוכה קטנה ז' על ז', אף שאין בזה כדי ראשו ורובו לפי חשבון גובהו של אדם, 'אלא על כרחך אורחיה הוא לפעמים לישן בכפיפת גופו ואיבריו, ולא מקרי מצטער בהכי'.

והנה הרש"ש (ג.) כתב, דכדי שיהיה ראשו ורובו בסוכה קטנה כזו צריך להיות דראשו וצוארו וקצת גופו בזקיפת אלכסון קצת, וזהו בערך שני טפחים⁵. והנה רחבו של אדם הוא ו' טפחים, ועל ידי הזקיפה שמזדקף באלכסון צריך להוסיף עכ"פ עוד ב' טפחים, ועל ידי כובע וכדומה הוא ממש פחות מעשרה, ונמצא ראוי לשבת בסוכה קטנה אם יש בה עשרה טפחים. אולם על ידי הוצין, שוב הוא דירה סרוחה, דגדר 'דירה סרוחה' הוא אי יש מקום שיכול לדור שם, ואף אי דיירי דלא כדיירי אינשי, וכאן הרי יש מקום, אלא שנחשב כדירה סרוחה.

ועיין בתוספות (י: ד"ה נויי סוכה), דאי לנוי עשויה לא הוי דירה סרוחה, אע"ג דממעט השיעור וכבר אין בסוכה עשרה טפחים, הרי דתלוי גם 'בהשקפתו', ולא רק בשיעור עשרה טפחים בפועל, אלא ההסתכלות וההתייחסות שלו למקום שבסוכה, הוא הקובע אם היא דירה סרוחה אם לאו.

רש"י ד"ה אם צלתם

הוצין אינם חלק מהסכך העליון **רש"י** ד"ה אם צלתם: אם צלתם של אותם הוצין מרובה מחמתם אי הוי שקלת ליה לסכך העליון, כשרה, ע"כ. עיין בחידושי רבינו אברהם מן ההר, שכותב דלשון רש"י אינו מדוקדק⁶.

ואולי דרש"י בא לומר, דבהוצין לא תסגי במחצה הוצין תוך עשרים, ומחצה מלמעלה, כמו במסכך במחצה שפודין ומחצה סכך, דכיון דלא חשיב

5. זה לשונו: עוד יש לומר, דודאי הסיבתן לא היה בפישוט כל הגוף בשוה, אלא דראשו וצוארו וקצת גופו הסמוך לו היו בזקיפת אלכסון קצת על משענת הכותל או ראש המטה, ואם כן גם גובה הסוכה מסייע להכיל קצתו.

6. וזה לשון ר"א מן ההר: ולשון רבינו שלמה אינו מדוקדק, שכתב דאי הוה שקלת ליה לסכך העליון וכו'. דאטו אם הם שני סיכוכים רחוקים זה מזה ואויר בינתיים, העליון למעלה מעשרים והתחתון תוך עשרים, ודאי שתיהן פסולות, כמו שנבאר לקמן, דהואיל והסכך כמו שהוא למעלה מעשרים אמה סכך פסול הוא, דהא חללה יותר מעשרים, אבל כשהסכך הוא אחד ומקצת הסיכוך אפילו אינו בעובי דינר זהב תוך עשרים אין כאן סכך פסול כלל, דחלל סוכה תנן. ולא שייך הכא למימר והא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, שהרי אין כאן סכך פסול כלל, שהרי אין בחלל זה הסיכוך יותר מעשרים. אבל כשיש בחלל הסיכוך יותר מעשרים אמה, אין לך סכך פסול גדול מזה. וזה אין בו ספק, עכ"ל.

אז יש לומר, דהתוספות כאן פליגי על רבינו תם (י), שכתב: 'וכיון שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה מחמתו פסול', אולם תוספות כאן אפשר שחלקו על זה, ואם יש רוב הוצין, כשר.

חידושי הגרי"ז

בדברי הגרי"ז על סוכה קטנה
הנסמכת על המטה

חידושי הגרי"ז הלכות סוכה (ד"ה והנה תנן, בא"ד): אם באנו לדון משום הלכות מחיצות, באמת אין כאן מיעוט כלל, כיון דלא בטלה להמטה, ושפיר נחשבת סוכה שיש בה עשרה, דאין כאן חסרון בעיקר שיעורא דעשרה כלל כל שלא בטלה, ע"כ.

ואינו מובן לענ"ד, דבשלמא אם אין הסוכה סומכת על המטה, וצריכין לדון אי מציאות המטה מבטלת גובה הסוכה, שפיר אפשר לומר, דכיון דלא בטלה להסוכה אינה ממעטת גובה הסוכה, וזהו לשון התוספות (כא: ד"ה שאין) 'דאי שקיל ליה למטה איכא אור עשרה', משא"כ כאשר משתמשין בהמטה, דהסוכה סומכת על המטה, ליכא גובה עשרה וחסר בעיקר גובה הסוכה.

כגוף אחד מן הסכך שלמעלה, לא חשיב סיכוך.

תוס' ד"ה והוצין

ביאור התוספות שרוב הוצים כשרים
אפילו נסמכים על סכך פסול

תוס' ד"ה והוצין: ויש לומר דהכא יש לנו להכשיר יותר שיש רוב הוצין וראויין הן להתקיים בקל כך אם היה שם דבר הסומכת, ע"כ. כונתם, דכובד הסכך הוי גם כן מתנאי הסיכוך, וכמו במחיצה דבעינן שראויה לעמוד ברוח מצויה, כן הוא בסכך, ותנאי וחלק זה מהסכך צריך להיות ג"כ בהכשר סכך למטה מעשרים. אבל הכא כיון דאיכא הוצין טובא לא בעינן להסכך העליונה להצטרף בהכשר הסכך, דדי בהוצין, ורק בפועל נסמך ההוצין על סכך העליונה, וכיון שאין זה מתנאי הסכך לא איכפת לן מה דנסמך ע"י סכך פסול.

ובזה אפשר לומר 'דל [סכך פסול]',
אפילו לפי תשובת חתם סופר
(יו"ד סי' רד) שכתב לענין פירס סדין,
דסכך פסול שהוא לצורך הסוכה, אפילו
רק כדי להציל מפיסול, לא בטיל לסכך,
ולכן בכוחו לפסול^כ.

סב. זה לשונו: דהתם בפירס סדין, לא פסלינן דמעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה, דזה לא נקרא מעמיד, כיון שהוא כשר בלאו הכי, ואינו אלא מונע... אלא שהוא פוסל מטעם סכך פסול, שהרי הסדין עצמו ראוי לסכך ולעשות צל על ראשו, אלא שהוא סכך פסול, נמצא אדם יושב בצל סדין, ורק אם הסדין אינו לצורך ונעשה טפל ובטל לגבי סכך כשר, כמי שאינו הוא, משא"כ כשהסדין הוא לצורך אפילו רק להני מפיסול, מכל מקום לא בטיל לסכך, והוה ליה איהו גופיה סכך פסול ופוסל.

מצות סוכה, כמו בירדו גשמים -
דהסוכה מעלייתא, רק דישיבתו אינה
נחשבת ישיבת סוכה, אולם לר' יהודה
דסובר ד'סוכה דירת קבע בעינן', לדידיה
ודאי דהוא דין בעצם החפצא³⁰.

ועיין ברבינו מנוח שדייק מלשון רבא
'אין אדם דר בדירה סרוחה', ולא
אמר 'פסולה', משמע שסבר כשיטת
הרמב"ם שהוצין אינם פוסלים בדיעבד,
אלא שלכתחילה 'צריך להזהר שלא יהיו
הוצין... כדי שלא ייצר לו בישיבתו, אך
בדיעבד אינו פוסל.

והנה מרהיטת לשונו דהגרי"ז מבואר,
דרבא מפרש אליבא דרבי יהודה,
ולפסולה נאמרה [והרמב"ם מפרש
אליבא דרבנן], וזהו דלא כרבינו מנוח.

ולולא דבריו דהגרי"ז אפשר לומר, דרבא
כלל בדבריו שתי מימרות: 'הא
דירה סרוחה היא' היינו אליבא דרבי
יהודה שיש פסול בהדירה, 'ואין אדם דר
בדירה סרוחה' היינו אליבא דרבנן.

בדברי הגרי"ז דסוכה דלא חזיא לדירה
אינה פסול בחפצא

הגרי"ז (שם בא"ד) העלה דלרבנן סוכה
דלא חזי לדירה כלל אין בה
גריעותא בעצם החפצא. ולכאורה קשה
על זה מהא דאיתא (י.) דאם אין
התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות

וגם אינו מובן, דהא הגרי"ז דן לענין
מחיצות עשרה, וכיון דהמטה
מחוברת להמחיצות, לכאורה ביטל
המטה להמחיצות.

דעת רבא בהוצין

בחידושי הגרי"ז (שם בא"ד) העלה,
דלרבנן סוכה דלא חזי לדירה
כלל, אין בה גריעותא בעצם החפצא.

וזה לשון הרמב"ם (סוכה פ"ה ה"ב):
'וצריך להזהר שלא יהיו הוצין
ועלין של סכך יורדין לתוך עשרה
טפחים כדי שלא יצר לו בישיבתו'.
וכתב הגרי"ז: אביי אמר דיש בו דין
עשרה, דההוצין נחשבין לחלל הסוכה,
ורבא קאמר דההוצין ממעט עשרה של
דירה. וכל זה הוא לר' יהודה, דלרבנן
דאית להו 'סוכה דירת ארעי בעינן',
באמת לא נאמר כלל תנאי ד'דירה'
בעצם הסוכה, שיהא זה דין בהחפצא
שיהא בה ראוי לדירה, ואי לאו הכי
פסולה, דלרבנן דסוכה דירת ארעי היא,
כל דין 'דירה' האמור בסוכה הוא רק
לענין קיום המצוה, דקיום המצוה הוא
על ידי זה שדר בה, כדררשינן 'תשבו'
כעין תדורו, אבל אין זה דין ותנאי
בעצם הסוכה, וגם בלא חזיא לדירה אין
בה גריעותא בעצם החפצא, ומקריא
סוכה כשרה, רק דאי אפשר לקיים בה

30. ותלמיד חכם אחד העיר, דלכאורה זהו דלא כהבית הלוי (סי' נג) שחידש דגם לשיטת הרי"ף
(וה"ה לשיטת הרמב"ם) יש שיעור של ו' על ו' מדאורייתא, ולכאורה חזינן מזה דגם לרבנן נאמרו
הלכות דירה בסוכה.

האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה - כשרה. ומן הצד, אם יש משפת איצטבא לכותל ארבע אמות - פסולה, פחות מארבע אמות - כשרה. הנה אם סוגיא זו אזיל אף אליבא דרבא, שסוכה גבוהה פסולה משום שדפנותיה דפנות קבע, ודירת עראי בעינן, יש לפרש בשתי דרכים מדוע מהני בניית האיצטבא להכשיר, אף שהדפנות למעלה מעשרים^{סד}.

א. יש לומר דלמעלה מעשרים הוי פסול בגובה הסכך, דהסכך צריך להיות בגובה שיכול לעמוד ע"י יתדות עראי (עיין רש"י ב. ד"ה עד כ), אם כן כיון דמהאיצטבא להסכך ליכא חלל יותר מעשרים כשר. וזו שיטת הראב"ד בריש פירקין בשיטת הרי"ף.

ולפי זה אף אם האיצטבא היא רק ז' על ז' מצומצמות, גם כן כשר, דלא צריך למיחשב כאילו בפועל המחיצות עומדים שם וממעטים רוחב הסוכה, אלא שיהא שיעור סוכה שהסכך שלו אינו עומד בגובה עשרים, וכך כתב הפרי מגדים (סי' תרל"ג מש"ז סק"ה).

ב. ועוד יש לומר, דהוי פסול בהדפנות, אבל מכל מקום כשר, דהנה אם

של העליונה התחתונה כשרה, משמע דהעליונה לא מקרי סוכה, כיון דלא חזי לדירה.

והנה לפי הגירסא ברמב"ם (סוכה פ"ה הכ"ב) בסוכה על גבי סוכה, 'שיוצא אף בתחתונה', ומשמע מינה דיוצא גם בעליונה אתי שפיר.

אבל תמוה, דמדוע אינה נקראת סוכה תחת סוכה^{סו}. ועיין בהרע"ב, שהגג של סוכה כזו אינו חשיב גג, ולא הוי סוכה שתחת הסוכה. והרמב"ם בפירוש המשניות כתב, שהתחתונה כשרה אם גגה חלש עד 'שאינה יכולה לסבול בשום פנים מה שפורשין עליה כרים וכסתות, [ואז] התחתונה כשרה, שאנחנו על גג העליונה נסמוך'. וצ"ב, מדוע לא מקרי גג אם אינו יכול לסבול משא העליונה. הא מה שייך זה לתחתונה. ומדוע כדי להיות בגדר גג צריך שיהיה בכוחו לשאת כובד כרים וכסתות של העליון].

טעם הכשר איצטבא בסוכה גבוהה לרבא גמרא: היתה גבוהה מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא כנגד דופן

סד. ותלמיד חכם אחד צידד לומר, דבכדי שיחשב סיכוך בפני עצמו, צריך להיות מקום דירה, אע"ג דלא צריך למקום דירה לענין הכשר סוכה. ועיין בקרית ספר בדינא דסוכה ע"ג סוכה שכתב, דאי אין העליונה כשרה אז חשבינן לסכך עליונה כסכך תחתונה ואף התחתונה כשרה.

סה. ועיין מאירי (ג: ד"ה ויש שואלים) שסוגיא זו קשה אליבא דרבא. [אולם עיין ריטב"א (ד. ד"ה היה גבוה) שסוגיא זו היא דוקא אליבא דרבא].

ביאור דעת רבא בדופן עקומה
והנה לפי רש"י והר"ח דהחידוש בהא
 דאמרינן דופן עקומה, דאע"ג
 דהוי דופן פסולה מכל מקום נתכשר ע"י
 דופן עקומה, משמע דסוגיין אזלא דוקא
 אליבא דרבא ס"ה, והוי פסול בהדופן.

ואע"ג דשיטת רש"י (י. ד"ה תחתונה,
 הראשון) דלמעלה מעשרים הוי
 סכך פסול, צריך לומר דהוי פסול
 בשניהם, דכשהסכך נמצא במקום דאינו
 יכול לעמוד ע"י יתדות ארעי, הרי זה
 מורה על כל הבנין, דהיינו הדפנות
 והסכך, דהוי קבע.

[וכן חזינן דשיטת הראב"ד לעצמו, דהוי
 פסול בדופן לרבא, וסובר ג"כ דהוי
 סכך פסול. וכן מבואר מהרא"ש (סי' ג)
 דעל שיטת רש"י דמהני פסול למעלה
 מעשרים הקשה ב' קושיות: (א) דהוי
 סכך פסול (ב) וליכא דפנות].

עשה מחיצות גבוהות ארבעים אמה
 והניח הסכך למטה מעשרים, אע"ג
 דהדפנות הוי קבועות, אבל כיון דאין
 הסוכה צריכה לדפנות אלו לא מקרי
 דהוי הסוכה דירת קבע^{סו}. ואם כן י"ל,
 דכיון דיש לו איצטבא שיכול לבנות
 עליה הדפנות, אף דלא בנה עליה אלא
 סמך הדופן להאיצטבא, כיון דליכא
 צורך בסוכה זו לדפנות קבועות כאלו
 שוב לא מקרי דירת קבע. ולפי זה
 צריך להיות האיצטבא עכ"פ ז' על ז'
 ומשהו, כדי שיוכלו לקבל עליהם את
 עובי הדפנות חוץ משיעור ז' טפחים
 שיש בהם, דאל"כ כיון דלצורך רחב
 הסוכה צריכין שהדפנות יתחילו
 מהקרקע ולא מהאיצטבא, שאין די
 ברוחבה לדפנות, נמצא דיש צורך
 בסוכה זו שיהיו הדפנות מרוחקות
 מהאיצטבא, והוי דירת קבע^{סו}, וזו
 סברת הפני יהושע.

סו. ועיין ביאור הלכה (ריש סי' תרכ"ח) שכתב כן לענין סוכה על גבי סוכה באופן שהעליונה נעשית גבוהה יותר מעשרים מהקרקע, שבודאי שרי לבנותה, שהרי אמרו בגמרא שמותר לבנות גם במחיצות של ברזל, אלא שהסוכה העליונה צריך שתהיה בגובה שיהיה אפשר לבנותה על ידי מחיצות עראי, ושיעור חכמים שזה עד עשרים אמה, וכיון שהסוכה העליונה פחותה מעשרים אמה, ובה רוצה לישב כשרה.

ועיין בשלטי הגבורים בשם ריא"ז (ה. בלשון ריא"ז ד"ה בר"א) שאם היה מסכך העליונה עד קרקעית התחתונה יותר מעשרים אמה, היושב על גבי תחתונה תחת העליונה לא יצא. ואולי דסברת הריא"ז דהכשר דמחיצות של ברזל הוי משום כל הראוי לבילה, וכמו שהביא הריטב"א (ב.). [והראב"ד בריש פרקין לא נחית לזה].

סז. ות"ח א' העיר על הפנ"י מהא דאיתא בגמ' פחות מד' אמות כשר דאמרינן דופן עקומה והעיר דלכאורה בעינן שהדופן ימשך עד (ועד בכלל) המשוהו שסביב האיצטבא שיחשה שהדופן מתחיל מהתם וא"כ לא סגי מה דיש משפת האיצטבא משהו פחות מד' אמות.

סח. ראה בהערה בתחילת הדברים.

וְר' דן צידד לומר, דאי נימא דשיטת התוס' רי"ד הוא דאין ישנים תחת הדופן, אם כן הוצרך לומר שהקרקע נעשה דופן ומגיע לרשות הסוכה, ושוב לא איכפת לן במה שאינו נוגע הדופן למעלה בסכך שכנגד האיציטבא, וכשר לישן תחת הסכך למעלה מעשרים מטעם פסל, כיון דלא הוי דופן.

וְר' דן צידד לומר, לפי מה שכתב בחידושי אנשי שם (אות ב) דמרש"י (יח. ד"ה שאין בה) משמע שמותר לישן תחת דופן, א"כ י"ל שמש"כ רש"י (ד. ד"ה פחות), ו'אף על פי שמתחתיו נמשך כלפי חוץ, הואיל וראשו אינו כלה ע"כ זהו גובה חללה, והרי נתמעט חללה מתחתיו, בא לפרש דכל הסוכה הוכשר מטעם פסל, דכיון דעל האיציטבא ליכא גובה יותר מכ', א"כ מדין פסל נחשב שזהו גובה חלל כל הסוכה, אבל עיין ברבינו ירוחם (נתיב ח, דף נד.) שפירש בדעת רש"י, דהכא דלא הכשיר אלא ע"ג האיציטבא, וכן כתב הרא"ש בשיטת רש"י.

בדין איציטבא מן הצד

גמרא: ומן הצד, אם יש משפת איציטבא לכותל ארבע אמות - פסולה,

והנה הא דמהני דופן עקומה להסיר הפסול מהדפנות, יש לומר דכיון דהדופן מגיע להסכך דהוי תוך עשרים ע"י דופן עקומה, נמצא שבסוכה זו ליכא צורך לדפנות קבועות [דבשלמא אי לא אמרינן דופן עקומה, נמצא דהדופן מגיע רק לסכך דהוי למעלה מעשרים, ויש צורך לדפנות קבועות], ולפיכך אע"ג שעשאן קבועות לא איכפת לן.

ובתוספות רי"ד פירש, דהחידוש הוא דהקרקע עולם נעשה חלק מהדופן, ומגיע עד האיציטבא^ט, ואפשר שסובר דמה דאמרינן ע"י דופן עקומה דליכא צורך לדפנות קבועות בסוכה זו, זהו דוקא אם תחתית הדופן מתחיל מהאיציטבא, ומהאיציטבא לסכך ליכא יותר מכ' אמה, אבל אם הדופן מתחיל מהקרקע, א"כ דופן כזו צריכה להיות קבועה להגיע להסכך.

ועוד אפשר לומר דמה שמצריך התוס' רי"ד שהדופן יגיע עד האיציטבא, אין זה משום פסול קבוע, אלא דכמו שצריכין שהדופן יגיע עד הסכך, כן צריך להיות שיגיע ממקום הכשר הסוכה מלמטה, וכמ"ש באבן האזל (פ"ד הי"ד). אך אינו מובן, מדוע בפחת את המעזיבה סגי בלא זה.

ט. ועיין ברבינו אברהם מן ההר דאמרינן דופן עקומה דהוי כאילו המחיצות נוגעות באיציטבא והרי מן האיציטבא ולסיכך פחות מעשרים אמה (כמדומה כן צ"ל), שהדופן גבוה יותר מכ' אמה וצריך לראות כאילו הוא נתעקם ובא עד הנה כדי לעשותו דופן כשר.

הרי דופן הסוכה נויש לעשות קצת סמוכים לזה מביאור הלכה (סי' תרלה ס"א ד"ה ואם), שהבונה דופן רביעית כל הארבעה בכלל סוכה, עיין שם].

ולפי זה בסוכה שמוקפת ד' מחיצות ויש איצטבא באמצע, יש לומר דאסור לישב בכל רוח שבה, דחשבינן ליה כסוכה שיש לה ד' דפנות. אולם הבכורי יעקב (סי' תרלג סק"ט) לא כתב כן, אלא דבכל רוח יכול להשתמש, ויחשוב אותו כפסל, וצדדים אחרים כדופן עקומה, עיי"ש.

ועיין בדגול מרבבה (סי' תרלג ס"ו) שהעלה גם כן, דביש לה ד' דפנות, כל הסוכה כשרה.

בדעת הר"ן שרק מקום האיצטבא כשר, ולא כנגד הפסל

גמרא: היתה גבוהה מעשרים אמה, ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה - כשרה. וכתב רש"י (ד"ה כשרה): כשרה - כל הסוכה, שיש לה שלש דפנות, והאי הכשר סוכה אפילו מן האיצטבא והלאה. אולם הר"ן (ב. ד"ה וכתב רש"י) חלק עליו וכתב: 'דרוקא במקום איצטבא בלחוד כשרה', עיי"ש.

וראיתי שהקשה הגר"ח גריינמאן לשיטת הר"ן, מדוע הוצרכו בגמרא לומר 'ויש בו הכשר סוכה' כדי

פחות מארבע אמות - כשרה. הרא"ש העלה שאין לישב חוץ לאיצטבא מדין פסל, כיון שחשיב דופן. ותלמיד חכם אחד העיר, דכיון דא"צ לדופן השלישית אלא רוחב טפח, מדוע אינו יכול לישב כנגד האיצטבא במקום שכלה אותו דופן של טפח. [ועיין בלשון הר"ף דאמרינן דופן עקומה משתי רוחות].

שוב מצאתי, שכבר העיר בזה בשפת אמת (ד"ה ובנה בה), ועיין בהפלאה (בחי' על הל' סוכה תרל"ב ד"ה ומזה), שהעלה לשיטת הר"ן דמותר לישב תחתיו, היינו כיון דבאמת לא בעי בדופן שלישית רק טפח, לא אמרינן דופן עקומה רק טפח, והשאר כשר משום פסל היוצא כו', וא"כ מותר לישב בכל מקום.

והנה קושיא כזו איתא במחצית השקל (תרל"ג סק"ו) ובביכורי יעקב (סק"ח) לענין איצטבא דהוי יתר משבעה, ואמרו דלא חשיב פסל אלא מה שהוא נגד סכך הסוכה עצמה, עיי"ש.

והנה לפי מה שכתב הקהלות יעקב (סי' ג בד"ה והנראה) דגדר 'שלישית טפח' הוא דאמרינן דרואים כאילו נמשך וסותם כולו א"כ בודאי לא קשה כלל. [וכ"כ בפורת יוסף (ו: טז): בגדר שלישית טפח. וממילא גם כולו אסור בהנאה].

ואולי אפשר לומר עוד, דהא דסגי בדופן טפח ברוח שלישית, זהו דוקא כשיש רק דופן טפח, אבל אם באמת יש דופן ז', חשבינן דכל הדופן

בשולחן בעל רגלים גבוהות שעולה למעלה מן האיציטבא, אפשר לומר שתקנו שיהיה מקום בסוכה, שיכול להשתמש בו בשולחן רגיל, ודו"ק.

יישוב סוגיית איציטבא לרבי זירא
שיושב בצל דפנות

גמרא: אם יש משפת איציטבא לכותל ארבע אמות - פסולה. כמדומה מוכיחין מהכא דלא אתי כרבי זירא (ב.), שסוכה גבוהה פסולה משום שיושב בצל דפנות ולא בצל סכך, והרי כאן שהוא קרוב לסכך, אלא שהדפנות רחוקות, אינו יושב בצל דפנות, אלא בצל סכך.

אבל לפי התירוץ הראשון בתוספות (ב): ד"ה יש, 'דלעולם צריך הרוחב לפי הגובה לפי חשבון ד' אמות לעשרים', אפשר לומר, דאיירי דגבוה טובא, דלא מהני יתר מד' אמות להכשיר.

או אפ"ל דליכא ד' אמות על ד' אמות, אלא דהוי ד' אמות על ז' טפחים. אולם תלמיד חכם אחד דחה זה, דראיית הריטב"א הוא מבבא אחרונה, דאיציטבא באמצע ויש ד' אמות לכל רוח. וכן משמע מהריטב"א בסוגיין.

ותירץ תלמיד חכם אחד, דאליבא דרבי זירא, אי איירי בסוכה ז' על ז' מדוע פירש דהוי גבוה מעשרים, והרי

להכשיר האיציטבא, והרי פשיטא דבעינן הכשר סוכה אם באו להכשירה לעשותה סוכה כשרה.

ואולי אפשר לומר, דזה גופא אתי לאשמועינן. דבתשובת בית הלוי (ח"ג סי' נג) הקשה לשיטת הרי"ף מדוע בעינן הכשר סוכה של ז' על ז', ולא יספיק שיעור ו' על ו', ויהיה לו מקום לשלחנו על ידי דינא דפסל היוצא. ותירץ, דעל כרחק צריך לומר דסבר הרי"ף דלית בו דין פסל, וכשיטת הרא"ש והר"ן. ואם כן אפ"ל דזה גופא אתי לאשמועינן, דבעינן הכשר סוכה, והיינו ז' על ז', ועי"ז מוכח דלא אמרינן פסל, כמ"ש הבית הלוי, ודו"ק.

ועל עצם קושית הבית הלוי לפי שיטת הרי"ף, מדוע בעינן הכשר סוכה ולא יועיל להניח השולחן במקום פסל. אולי אפשר לתרץ על פי מש"כ בקהילות יעקב (סוף סי' ג ד"ה ובעיקר), דגדר פסל הוא משום דרואין את האיציטבא כאילו נמשכת (וכן הוא ברבינו מנוח על הרמב"ם פ"ד הל' י"ד). והעיר לפי זה, דצריך להיות ראשו ורובו למעלה מאויר האיציטבא, עי"ש. והנה לפי"ז יש מקום לומר, דבמקום שגבוה עשרים ליכא מקום לשולחן רגיל, דשלחן רגיל חשוב כלמטה מן האיציטבא, ואין כאן ראשו ורובו 'ושלחנו' ונאע"ג שיכול להשתמש

וייש להמתיק על פי המרדכי (פסחים דף לה. תוס' מערבי פסחים רמז תרי"א), שאמרו בירושלמי (ערבי פסחים ה"ה) 'מי שסוכתו עריבה עליו, מקדש בביתו ואוכל בסוכתו'. והקשה איך מותר לעבור מחדר לחדר ולא לקדש במקום שאוכל, והרי 'התם איכא מחיצה של סוכה מפסקת'. ותירץ, 'דהתם אין המחיצה עשויה לתשמיש, אלא לשם מצות סוכה, והוה כמו מפינה לפינה בלא מחיצות'.

והנה לפי זה מובן מה שנסתפק בשפת אמת (ד. ד"ה ובנה) אם בדופן טפח ג"כ נאמר דינא דדופן עקומה. דלא חשיב אפילו כאינו ראוי לדירה.

סכך כשר למעלה מעשרים אינו נהיה דופן עקומה

גמרא: הכא דלא חזיא לדופן. זה לשון תוספות רי"ד: מהו דתימא הני מילי התם דחזיא לדופן, פירוש, כגון שירי התקרה שנשתיירו סביב שיש לומר נעקם הכותל, והאי תקרה ראש הכותל היא, אבל הכא דלא חזיא לדופן, פירוש שקרקע עולם מפסיק בין הדופן ובין האצטבא ואין לומר בקרקע עולם שנעשה ממנו דופן עקומה, קמ"ל דאמרינן, עכ"ל.

אפילו פחות מעשרים פסולה. אלא ע"כ דאיירי בסוכה ד' על ד' אמות, ולפי"ז מוכח דלא אתי כרבי זירא. והנה מלשון 'ובה הכשר סוכה' לא משמע כן. ושוב ראיתי בחידושים וביאורים (סי' א' אות ו') שפלפל בזה.

ביאור ברש"י 'ולא משופעין'

רש"י ד"ה בית שנפחת: וגגין שלהם חלקים הן, ושויין ולא משופעים, ונפחת הגג באמצעו, ע"כ. ובמה שכתב 'ולא משופעין', כונתו למה שכתב המגן אברהם (תרל"ב ס"ק ב'), דהשיפוע אינו נכנס בשיעור ד' אמות, עיי"ש.

דופן עקומה בכותל שלא נעשה לבית

גמרא: לא חזיא לדופן. כתב המאירי (ד: ד"ה עשה), 'ולמדת שלא סוף דבר לדון כהלכת דופן עקומה בדופן הראוי לדירה, כגון כותל בית, וכמו שאמרו בבית שנפחת וסיכך על גביו, שכל שאין בין כותל הבית לסכך ד' אמות כשרה, אלא אף בכותל שלא נעשה לדירה כן' ע"א.

ואולי אפשר לומר, דיש בזה חידוש, כיון דדינא דדופן עקומה נלמד מהלכה למשה מסיני, וס"ד דנאמרה רק בדופן בית.

דהתם ג"כ חשיב מין במינו, כיון דמדאורייתא כשר הנסר, ואיסורו רק מגזירה דרבנן, ודו"ק.

ישוב דעת הרמב"ם

והנה לפי הנ"ל אולי אפשר ליישב דברי הרמב"ם, שכתב (סוכה פ"ד הי"ד) וז"ל: 'בנה איצטבה באמצעה, אם יש משפת איצטבה ולכותל ארבע אמות לכל רוח - פסולה, פחות מארבע אמות - כשרה, וכאילו המחיצות נוגעות באיצטבה, והרי מן האיצטבה ועד הסיכוך פחות מעשרים אמה', ע"כ. וכתב המגיד משנה, שכן פירשו גם הגאונים, שרואים המחיצות כאילו נוגעות באיצטבה, 'ומדבריהם למדנו שהם מכשירין הסוכה על ידי כך', והרמב"ם אינו מפרש שהסכך נעשה כחלק מהדופן, אלא שהמחיצות נוגעות באיצטבה.

והכסף משנה העיר מדברי הרמב"ם (פ"ה הי"ד) לענין בית שנפחת, שכתב 'אם יש משפת הסכך הכשר ולכותל ארבע אמות פסולה, פחות מיכן רואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה, ודבר זה הלכה למשה מסיני', ומכאן למד שדעת הרמב"ם להכשיר באיצטבה רק תחת סכך האיצטבה, ולא בכל הסוכה.

והנה מרהיטת לשונו שכתב 'שירי התקרה שנשתיירו סביב, שיש לומר נעקם הכותל והאי תקרה ראש הכותל', משמע דסכך גבוה מעשרים אינו יכול להחשב ככותל.

ואולי אפשר לומר דביאור הדברים הוא דכמו שכתבו הראשונים, שאין דופן יכול להיות סכך (ועיין רש"י דף יז. ד"ה דרב 'דאמרינן דופן הוא ולא סכך'), ועל דרך זו גם אין סכך יכול להיות דופן.

ולכאורה לפי זה בסכך פסול, וסכך דהוי תעשה ולא מן העשוי - דחשיב ג"כ כסכך פסול, יכול להחשב כדופן, כיון דלא חשיב כסכך. אבל סכך למעלה מעשרים^{עב} דהוי סכך כשר מצד עצמו, ואינו פוסל מה שכנגדו, אלא שהוא גבוה עשרים, אינו יכול להחשב כדופן. ומשום הכי צריך להיות דופן עקומה מלמטה.

והנה לקמן (יח.) דאמרינן דופן עקומה בנסר ופסל, אפ"ל דאמרינן גם שם דופן עקומה מלמטה, דהרי פסל אינו יכול להחשב כדופן [משום שהוא סכך כשר]. אבל שם קשה, דהדופן אינו נוגע בסכך הכשר, אלא בנסר, ובשלמא בסוגיין יש לומר דמין במינו אינו חוצץ, אבל שם מדובר בנסר ופסל. ואולי י"ל,

עב. [עיין בחידושי רע"א (או"ח סי' תרכ"ח ס"ק ג') דפסול דתעשה ולא מן העשוי גרע טפי מפסול למעלה מכ', דלמעלה מכ' כשר מדין פסל היוצא, משא"כ תולמ"ה].

והנה אפשר לומר דינא דדופן עקומה בא להסיר פסול השני הנ"ל, על ידי דחשבינן דסכך הפסול כדופן, וממילא אין דבר חוצץ בין דפנות לסכך. אבל במקום דאיכא סכך כשר לא צריך לזה, דמין במינו אינו חוצץ. ומשום הכי בפ"ד דמיירי בסכך למעלה מעשרים, דהוי סכך כשר, לא צריכא לדינא דדופן עקומה, דמבלי זה כשרה. ולשיטת התוס' רי"ד הנ"ל י"ל דאי אפשר לומר דופן עקומה באופן זה, כיון דהוי סכך כשר.

והנה על הדין הראשון שצריך להיות דופן של אותה רשות, יש לומר דאם הוי תוך ד' אמות של הסוכה, חשיב שפיר כדופן של אותה רשות, ואם לאו אינו חשיב כדופן של אותו רשות.

וזה גופא הוי טעמא דלא אמרינן דופן עקומה ד' אמות, דמשום דרשות הסוכה רחוק מהדופן לא חשיב כדופן הסוכה, ומשום הכי לא אמרינן דופן עקומה^{עב}, וסברא כזו איתא באבני נזר (או"ח ח"א סי' רסג סק"ה) שכתב, כיון שהעמוד מובדל מהדפנות ועומד בפני עצמו, דינו כרחוק ד' אמות. ובזה אתי שפיר מדוע לא הביא הרמב"ם בפ"ד דמהני משום 'הלכה למשה מסיני'^{עב}.

ובאמת ברמב"ם שם בפ"ה סיים 'ודבר זה הלכה למשה מסיני', ולכאורה קשה מדוע לא הביא הרמב"ם בפ"ד דהוי הלכה למשה מסיני, דהרי לכסף משנה דין אחד להם והיינו הך.

ועל פי הנ"ל אפשר ליישב, דכל דינא דדופן עקומה דהוי הלכה למשה מסיני, היינו שחשבינן דהסכך פסול הוי כחלק מהכותל, וזהו דין רק בסכך פסול שחשוב כדופן, אבל בסכך למעלה מעשרים דלא חשיב כסכך פסול לשיטת הרמב"ם (עיין רמב"ם פ"ה הכ"ב וכס"מ ולה"מ שם), אי אפשר לומר דחשיב כדופן.

דין דופן עקומה, ודין קרוב לדופן
ארבע אמות

והנה יש לומר שיש ב' דינים בדפנות של סוכה. האחד, דצריך להיות נחשב כדופן של אותה סוכה ואותה רשות [וכסברת הרי"ף גיאת שהובאה ברא"ש (סי' ד) דלא מקרי מחיצות הסוכה לאיצטבא שהיא גבוהה עשרה, דהוי רשות אחרת], והשני, דיש הלכה דצריכין שלא יהא דבר חוצץ בין הדפנות לסכך, כדאיתא במתניתין (יז). הרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג' טפחים פסולה.

עג. ולא כסברת הראשונים דד' אמות הוי שיעור בעיקום הכותל.

עד. והנה על דרך זה יש לפרש בסוגיא דלקמן (ד:): 'הכא לשוויי לדופן, פחות משלשה טפחים אין, אי לא - לא'. ועיין בשפת אמת, שצידד דאם יש דופן גבוה עשרה, והוצין יורדין תוך י', וחקק באמצע נימא דופן עקומה להכשירה, ע"ש. ויש לעיין, דהכא מדוע צריכין בכלל דינא דדופן עקומה, דאפילו

ואולי דהרמב"ם מפרש הגמרא כתוס' רי"ד, ויפרש: ונימא דבסכך כשר למעלה מכ' דלא חזיא לדופן לא אמרינן דופן עקומה, קמ"ל דכשר גם מבלי דינא דדופן עקומה. אבל לשון הגמרא קשה לפי זה, דאיתא דכשר משום דאמרינן דופן עקומה. ואולי דדין זה ג"כ מקרי דופן עקומה, אבל אינו נלמד מהלכה למשה מסיני.

ואולי דמקור להרמב"ם הוי הגמרא לקמן (יז.): 'כל הני למה לי? - צריכא, דאי אשמעינן בית שנפחת וכו', ואי אשמעינן הני תרתי - משום דסככן סכך כשר הוא, אבל סוכה גדולה שהקיפיה בדבר שאין מסככין בו, דסככה סכך פסול הוא - אימא לא, צריכא, ע"כ. והיינו דס"ד דכל דינא דדופן עקומה הוי דהדופן במקומו משמש לרשות הסוכה, וחשיב כנוגע בסכך הכשר, משום דמין במינו אינו חוצץ^ע, אבל בסכך פסול תו לא מהני דינא דדופן עקומה, כיון שחוצץ בין הדופן לסכך הכשר, וזה קמ"ל דגם שם אמרינן דופן עקומה והיינו דחשבינן הסכך כחלק מן הדופן. וכיון

דמוכח יסוד זה, שוב אמרינן דגם ברישא זהו טעמא דדופן עקומה, דסכך של תעשה ולא מן העשוי חשיב ג"כ כסכך פסול, ודו"ק.

והנה ברבינו אברהם מן ההר (יז. סוד"ה הרחיק) כתב, וז"ל: ואית דמפרשי, 'סכך כשר' מה שניתן שם בעת שסיכך - הוא כשר, אבל זה שסיכך בסכך פסול וכו', עכ"ל. ואפשר שכוונתו לומר, דזה גופא שסיכך בסכך פסול מראה שרצונו שיהא סכך, ומשום זה גופא אי אפשר להיות דופן, דסכך א"א להיות דופן. או יש לומר בכוונתו, כמו שכתב השפת אמת (יז.) דס"ד דאסור מדרבנן, דנחשוב דמסככין בסכך פסול.

רש"י

הכשר הסכך כשבנה איצטבא באמצע רש"י ד"ה כשרה: כשרה - כל הסוכה, שיש לה שלש דפנות וכו' ונמצא דופן אמצעי כולו כשר, ודפנות הצדדים ברוחב האיצטבא הוכשרו בה - הרי כאן סוכה קטנה כשרה, ע"כ.

רחוק מד' אמות יכשר, דלא מבעיא אם טעמא דפסול הכא משום דלא מקרי דופן, כיון דהוי פחות מ', אם כן הכא דגבוה עשרה שוב א"צ לדינא דדופן עקומה. אך גם אי נימא שצריכין דינא דדופן עקומה בכדי שיחשב דפנות מגיעין לסכך, לכאורה הכא מקרי סכך כשר דהוי גבוה י', ויש רק חסרון צדדי דירה סרוחה. ועל כרחך שיש הלכה שצריך להיות דופן של רשות הסוכה, וכיון דרחיק ד"א מרשות הסוכה שוב אינו מתייחס להסוכה.

עה. דס"ד דסכך של 'תעשה ולא מן העשוי' חשיב גם כן כסכך כשר לענין דינא דמין במינו אינו חוצץ.

והנה יש לעיין, מדוע לא פירש רש"י, דעל ידי האיציטבא הוכשר גם הסכך [שלא הוי תעשה ולא מן העשוי]. ובפרט לשיטת המרומי שדה דסכך למעלה מעשרים הוי סכך פסול^ט.

והנה לפמ"ש המרומי שדה (ב: ד"ה מבוי) דסוגיין איירי או שמנענע הסכך או שעדיין לא הניחו, לא קשה מידי, דקודם הנענוע עדיין פסול הסכך משום תעשה ולא מן העשוי, וע"י נענוע נמצא שמניח סכך למטה מכ', ורק הדפנות הוכשרו בעשיית האיציטבא.

דין 'פסל' בכל סכך שמינו כשר

שם בא"ד: ועוד יש בסוכה משם והלאה פסל, היינו סכך העשוי בפסולת גורן ויקב, ע"כ. במרומי שדה פירש, דשיטת רש"י שלמעלה מעשרים אמה הוי סכך פסול ממש. ועיי"ש (ב.) דהוי כמו שהונח שלא לשם צל.

ומשמע מיניה, דרש"י פליג על הא דאיתא בסי' תרל"ה, דבגדיש אם הניח חלל ז' לא אמרינן דינא דפסל על השאר, וביאר המגן אברהם (סק"ג), דהוי סכך פסול משום תעשה ולא מן העשוי, דלשיטת רש"י כל שבמינו כשר נאמרה דינא דפסל [אע"ג שעכשיו אינו כשר משום תעשה ולא מן העשוי].

אבל לפי דבריו יתעורר קושיית המאירי [ועיין עוד בקהילות יעקב (סי' ג)], שהעירו מהא דאיתא (יד:): דאין ישנים תחת נסר ד', ונסר לכל היותר חשוב כעשוי לשם בית, אבל מ"מ הוי מין כשר.

שולחן ערוך

סכך אינו יכול להיות גם דופן עקומה

שולחן ערוך (סי' תרל"ג ס"ו): אם בנה האציטבא מן הצד, אם יש מן האציטבא עד כותל השני פחות מארבע אמות, כשרה על האציטבא דווקא, ואם לאו, פסולה, ע"כ.

וביאר המגן אברהם (סי' תרל"ג סק"ו), וז"ל: 'על האיציטבא דווקא', דמה שחוץ לאציטבא אין לה סכך, כיון דרואין הסכך כאלו הוא כותל עקום (הרא"ש), עכ"ל. ולכאורה כונתו, אם באנו לדון להכשיר באציטבא גם הסכך שבצידה והוא למעלה מכ' מטעם פסל, ע"כ זהו משום שיש הכשר סוכה ע"ג האיציטבא עצמה, וכיון דאי אפשר להכשיר האיציטבא אם לא שנימא שסכך העליון עד האיציטבא הוי דופן, אי אפשר להשתמש בסכך העליון גם כדופן וגם כסיכוך להמשך הסוכה.

והמשיך המגן אברהם שם, וז"ל: והא דבסוף סי' תרל"א כתב [לענין

עו. אבל עיין רש"י (ד: ד"ה גוד אסיק), יוסכך של מעלה כשר לה דאינו למעלה מעשרים.

בשיפועי אהלים, כיון דיש אהל במקום אחד [כל מה שתחת השיפוע חשיב כאלו ישנו תחת האהל], לשון הרא"ש באהלות פ"ז מ"ב, נמצא דדין 'אהל' שיש על מקום זה, הוא מפאת האהל שבאמצע והוי טפל לו.

ובהנה ביאור, דמצד עצמו לא יתכן שיהיו לו ב' דינים, אהל ומחיצה, כיון דהוי ב' דברים נפרדים, אבל בשיפועי אהלים דין 'אהל' שיש לו אינו מצד עצמו, אלא כיון דהוי טפל לאהל שבאמצע, חשיב כאילו יש דין אהל גם במקום זה.

והנה אף דאמרינן דיש לו דין אהל מטעם שיפועי אהלים, מ"מ צריכין לדינא דפסל. חדא, דאין לו הכשר דפנות, ועוד דזה גופא דאע"ג דמצד עצמו לית ליה הכשר אהל וכל דין אהל שיש לו הוא מצד דנטפל לאהל הסוכה, מבלי דינא דפסל לא היה כשר, דזה גופא הוי חידושא דפסל, דיכול להתכשר ע"י סוכה כשרה, ולא צריך שמצד עצמו יהא לו דין הכשר סוכה.

סוכה העשויה כצריף^{טו}, דמותר לישן תחת הדפנות משום דהוי כפסל היוצא מן הסוכה, צריך לומר, כיון דאיכא אוהל במקום אחד, הוי ליה כאלו כולו אוהל, כמ"ש הרא"ש, ואם כן הוי ליה כאלו הוא גבוה כולו עשרה, עכ"ל.

והנה בצריף (סי' תרל"א ס"י), מה שצריכין לדינא דפסל במקום שאינו גבוה עשרה, לכאורה הוי מתרי טעמי, הא', דשם ליכא מחיצות^{טז}, ועוד, שאינו מקרי סיכון על חלל שלמטה מעשרה, כמ"ש הריטב"א ריש פירקין.

והוקשה למגן אברהם, דכיון דצריכין לדינא דפסל, אם כן אינה נכשרת אלא ע"י המקום של הכשר הסוכה עצמו, וכיון דצריכין להשתמש בשיפוע בתור דופן למקום הכשר סוכה, שוב אי אפשר להשתמש בתור סכך למקום זה, ואין יתכשר ע"י דינא דפסל^{טז}.

ובכנות תירוצו אפשר לומר, דמה דאמרינן דאין דופן יכול להיות סכך, זהו משום דדופן וסכך הוו ב' דברים נפרדים: מחיצה, ואהל. אבל

עז. שכתב בשולחן ערוך (סי' תרל"א ס"י): 'סוכה שאין לה גג, כגון שהיו ראשי הדפנות דבוקות זו בזו כמין צריף, או שסמך ראש הדופן של סוכה לכותל, פסולה וכו', וכתב הרמ"א בא"ד: 'גם צריך שיהיו הדפנות לאחר שהם גבוהים עשרה - עשויות מדבר שמסככין בהם, דהא הם הסכך. ואם כל הדפנות מדבר שמסככין בהם, מותר לישן אפילו תחת הדפנות'. ועיין בגר"א, שבאופן האחרון מותר לישן תחת הדפנות 'מידי דהוה אפסל היוצא מן הסוכה'.

עח. כן מבואר מהמגן אברהם (סי' תרל"ג סק"ח) וכ"כ בחזו"א (קמ"ג סוס"ק א).

עט. ותלמיד חכם אחד רצה לתרץ קושייתו, דאפשר דהרמ"א איירי בסוכה שיש לה ד' דפנות, ובד' דפנות אפשר לומר דינא דפסל בכל דופן, כמ"ש הדגול מרבבה והביכורי יעקב (סי' תרל"ג).

ואולי אפשר לומר, שבכל שיפוע ה'תורת מחיצה' שבו מתחילה מאמצע השיפוע בגובה עשרה, שבתחילת השיפוע כשהוא קרוב לקרקע שם אינו עוד בתורת מחיצה, ומשמגיעה המחיצה לגובה עשרה, מאותו מקום והלאה יש לדופן המשופע תורת מחיצה, ומשם נחשב כאילו מוקף מחיצות עשרה. נמצא שמלפנים מאותו מקום, היינו סמוך יותר לקרקע, מקרי סכך בלי מחיצה.

רא"ש

איצטבא בדופן אמצעי מכשירה
כל הסוכה

רא"ש (סי' ג'): היתה גבוה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה, ויש בה הכשר סוכה - כשירה, פירש רש"י, כשירה כל הסוכה, אפילו מן האיצטבא והלאה, דמונין חללה מראש האיצטבא למעלה, ונמצא דופן האמצעי כולה כשירה, ודפנות הצדדין ברוחב האיצטבא הוכשרו בה, והרי כאן סוכה קטנה כשירה. ואמר לקמן (יט.) 'פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה', ומפרשינן ליה, אם יש הכשר סוכה ביחד, ועוד יש בסוכה משם והלאה פסל, דהיינו סכך העשוי מפסולת גורן ויקב ויוצא מהכשר סוכה, שאין לו הכשר דפנות, נידון כסוכה, וכל הסוכה כמו שהיא גדולה כשירה, ע"כ.

והמשיך הרא"ש: 'והקשה ה"ר ישעיה, דהא דאמרין לקמן (שם) 'פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה', היינו היכא דאית ליה הכשר דפנות, אלא דלא מוכחא מילתא כולי האי, משום הכי נידון כסוכה. אבל הכא דמן האיצטבא והלאה גבוהה יותר מעשרים אמה, מהיכי תיתי לה הכשר, אילו סוכה המסוככת חציה בסכך כשר וחציה בסכך פסול, אף על פי שיש שיעור הכשר בסכך הכשר, היושב תחת סכך פסול מי יצא ידי חובתו, ה"נ הכא, דכל למעלה מכ' סכך פסול, וכשפודין של ברזל דמי, ע"כ.

לרבינו ישעיה אין להכשיר סכך גבוה מעשרים מדין פסל, משום שהוא כמו סכך פסול באמת, שאי אפשר להכשירו, ורק בפסל, שהוא סכך כשר ויש לו הכשר דפנות, 'אלא דלא מוכחא מילתא כולי האי' הכשירו.

וכמדומה דרבינו ישעיה מקשה על רש"י לפי שתי האוקימתות של הגמרא. דבאוקימתא הראשונה של עולא דמיירי בקנים היוצאים לאחורי סוכה, מפרש כתוספות (יט.), דברפנות ליכא חסרון, רק בסכך, דאינו מונח להצל על צד אבראי [או שפירש כהמאירי שם דלא אמרינן הונח הסכך לשם סוכה זון], וזהו כונתו 'דאית ליה הכשר דפנות, רק דלא מוכחא מילתא כולי האי' - בהנחת הסכך. ומה דמהני לפי האמת, עיין

בשפת אמת (יט.) שחקר אי הוי מדין פסל, או מבלעדי דין זה [אבל הכא הוי סכך פסול ולא מהני ביה דין פסל].

ועוד הקשה לפי האוקימתא של רבה ורב יוסף, 'הכא בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה, ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו'. והקשה, דהתם לפי האמת איכא הכשר דפנות, ולכן יש דין פסל, והכא ליכא הכשר דפנות.

והנה ליישב שיטת רש"י, משמע דהיה מפרש אליבא דרש"י: חפירה כמאן דמליא. ועין במאירי (בסוגיין ובדף יט.) דכל שדופן אחת נמשכת כשיעור יציאת הקנים, הרי הוא מכלל הסוכה, ואעפ"י שאין בה דפנות בכל הצורך (ונראה שזה כסברת הרא"ש), מפני שאנו רואין כל הדפנות כנגררות אחרי אותו פסל, כך אנו רואים האיציטבא כאילו מתפשטת בכל הסוכה. כל שהכשרת מקצתו הכשרת את כולו. וכן כתב בספר המכתם בשם הרב בעל השלמה, 'כיון דממשכה חד דופן בהדה, הו"ל כמאן דממשכא אחרנייתא'. וכן כתב רבינו מנחם (סוכה פ"ד סוף ה"ג).³

ועיין בקהילות יעקב (סי' ג ד"ה ותי', וד"ה והנראה) היאך שמיישב רש"י (יט. ד"ה מהו דתימא), דדין פסל היוצא מתכשר נמי 'מדין רואין, דרואין הדופן כאילו נמשך גם נגד הפסל'.

וכמדומה שמש"כ רש"י שם 'קמ"ל דמן הסוכה היא', ביאורו הוא דהנה יש גירסא בגמרא 'מהו דתימא האי לחודי קיימא והאי לחודי קיימא' [עיין תוס' הרא"ש, וכמדומה שכן הוא בשאר ראשונים], והיינו דסלקא דעתיה דע"י גילוי דעתא חזינן דהיוצא נפרד מהסוכה, דשוב לא יהני דין 'פסל' שנגרר לסוכה הכשרה, וכמו בעובדא דעולא דבעינן הכשר מחיצות. [אולם בעובדא דעולא אפשר לפרש אליבא דרש"י, דאינו נכשר מדין פסל וגרידא, ורק דקמ"ל דסגי במחיצות גרועות, עיין בראבי"ה סוף סי' תר"א, או כהר"ח].^{3א}

ועיין בערוך לנר בסוגיין, שפירש דלפי רש"י פסל היוצא מן הסוכה לא בעי דפנות כלל, אבל זה דוקא בשיש לצרף הפסל עם הסכך, דהיינו אם יוצא כנגד הפתח, אבל אם יוצא

פ. על דברי הרמב"ם, 'קנים היוצאים מסכך הסוכה לפני הסוכה, ודופן אחת נמשכת עמהן, הרי הן כסוכה', כתב רבינו מנחם: קנים היוצאים כו' לפנים מן הסוכה - לצד דופן רביעי הפתוח משוכין ויוצאין להלן, ובארך דפנות הצדדין דופן אחת נמשכת עמהן, כלומר דופן אחת מדפני הצדדין, הרי היא כסוכה, פירוש, ולא אמרינן כיון דלאו דופן שני ממשיך בהדה מוכחא מלתא דבאפי נפשה היא.

פא. וזה לשון ראבי"ה שם: 'בנה בה איציטבא באמצעיתה וכו' אמרינן דופן עקומה. ואיצטריך לאשמועינן דאפילו בדופן רעוע ועוד דלא חזיא לדופן מהני לכל צד. ולא דמי לבית שנפתח וסיכך על גביו, שלשם חזיא לדופן ויש דפנות טובות ובריאות', ע"כ.

מאחוריו לא מועילים לו דפני הסוכה כיון שיש הפסק דופן בין סכך סוכה לפסל, עיין שם^{פב}.

והנה הערוך לנר פירש, דמקורו של רש"י הוא מהו"א דגמרא דלא היה רוצה לפסלו משום חסרון דפנות, רק משום דחסר מקום ז' על ז', וע"כ דלא ס"ד לפוסלו משום חסרון דפנות, חזינן דליכא חסרון דפנות ע"י דינא דפסל [ועיין במרומי שדה (ט)]. שאף הוא העלה דליכא חסרון דפנות בפסל].

דבעינן דפנות ממש בציור של עולא, זהו מדין הראשון של דפנות, שחשוב כמקום אחר.

ובציור של רבה ורב יוסף, בקנים היוצאים לפנים מן הסוכה, פירש, דס"ד ג"כ דחסר דפנות של הסכך, ופירש בזה לשון רש"י (ד. ד"ה כשרה) 'ויוצא מהכשר סוכה - שאין לו הכשר דפנות', ד'לו' קאי על הסכך.

טור

בשיטת הטור דכשרה רק בתוך החקק

כתב הטור (סו"ס תרל"ג), היתה נמוכה מעשרה טפחים וחקק בה להשלימה לעשרה, ויש בחקק שיעור הכשר סוכה, אם אין בין חקק לכותל ג' טפחים כשירה בתוך החקק, יש ביניהן ג' - פסולה'.

וביאר הב"ח (סי' תרל"ג ס"ח): דבפחות משלשה אמרינן לבוד, פירוש דחשבינן ליה כאילו החקק מגיע עד הכותל, דדבר שיש בו אורך - מאריכין אותו על ידי לבוד להוסיף חקק על חקק. אבל אין רואין כאילו הדופן נתקרב לחקק על ידי לבוד, דלשון 'לבוד' הוא כמו סניף, דבר שמאריכין אותו על ידי סניפין, כן נראה מדברי רש"י (ד. ד"ה פחות), עכ"ל.

דין דפנות, ודין דפנות לסכך

והנה גיסי ר' משה שליט"א העלה עפ"י דרכו^{פג}, שבאמת יש ב' דינים בדפנות: האחד, הוא מצד הלכות דפנות, ובוזה אפשר לומר דלא איכפת לן מה שהמחיצה האמצעית לצורך הסוכה הפנימית נעשתה, ולא נעשתה לצורך הסוכה החיצונית [בציור הראשון של עולא], אבל יש הלכה אחרת, דהסכך בעי ג"כ דפנות, ובוזה יש חסרון בציור הראשון, דכיון דהמחיצות לא נעשו לסוכה זו, יש בו חסרון בהסכך דחסר ליה דפנות, ועל זה יש הלכה של פסל, דהסכך כולו מתכשר ע"י מה שיש דפנות תחת חלק אחד שלו, וזהו דינא דפסל. [ובזה פירש דברי המרומי שדה שלומד מעולא דלא בעינן דפנות, ומהגמרא חזינן דבעינן דפנות]. והא

פב. וע"ע בתוס' הרי"ד על הירושלמי (ד.ה:).

פג. וכיון בזה לדברי התוס' רי"ד הנ"ל.

הוא הדופן, אלא שנתעקם וכו'. אבל אם היינו אומרים רואין הדופן כאילו נתקרב, היה אפשר לדון ולהקל על פי דרכו של רש"י ז"ל, עכ"ל.

ולכאורה קשה, דאם חשבינן דהדופן נתקרב אצל האיציטבא, אם כן מפסיק וחוצץ להסכך שחוץ לאיציטבא, והיאך אמרינן 'פסל' ונהרי רש"י דן להתיר משום פסל]. שוב ראיתי שכבר העיר בזה בתוס' הרא"ש.

[וראה כעין זה בביכורי יעקב (סי' תרלג ס"ק יא) שהעלה, שאין להכשיר שפת החקק מטעם 'פסל', כיון דחשבינן ע"י לבוד כאילו נכנסה המחיצה לפנים, ונתחברה עם החקק, ואם כן אין להתיר חוץ לחקק משום פסל היוצא, כיון שמחיצה מפסקת].

ואולי אפשר לומר עפ"י מש"כ הטור (סי' תרל"ב), דלא נפסל הפנימי, דלא אמרינן כיון שאנו רואין דופן האמצעי כאילו הוא אצל הכשר החיצון, הרי נשאר הפנימי בלא דופן, דנהי דאמרינן 'רואין', מכל מקום במקומו נשאר, ומכשיר גם צד הפנימי. נמצא דסברת דופן עקומה הוא דבמקומו [נשאר] ומכשיר צד הפנימי, א"כ לא חשיב כהפסק.

דעת הרמב"ם בגדר דופן עקומה

גמרא: היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה איציטבא באמצעיתה אם יש

וכתב עוד: ומ"ש דכשרה [רק] בתוך החקק וכו'. כתב הבית יוסף, איני יודע למה, דמאי שנא מהיתה גבוהה עשרים ובנה בה איציטבא דמכשיר רש"י אפילו מן האיציטבא והלאה [ולא רק בתוך מקום הכשר] עכ"ל. ולא קשיא מידי, דשאני התם [באיציטבא] דאיכא מחיצות, וסכך למעלה מעשרים לא הוי סכך פסול, דאינו נפסל אלא מחמת גבהו, הילכך כיון דמקצתו כשר, אידך נדון כ'פסל היוצא מן הסוכה' דנדון כסוכה, כדכתב הרא"ש (סי' ג), אבל הכא דבין החקק לכותל אין שם מחיצה עליו, אין שם סוכה, עכ"ל.

ואינו מוכן, דכיון שביאר דינא דלבוד דחשבינן דהחקק נארך ומגיע עד הכותל, מדוע חשוב דעל שפת החקק ליכא מחיצות, והא חזינן מקושיית הר"ן דאע"ג דהחקק הוי פחות מז' על ז' מצטרף שפת החקק, וע"כ דחשבינן דשפת החקק ג"כ מוקף מחיצות עשרה ע"י דינא דלבוד.

ועיין פרי מגדים (סי' שסג מש"ז סק"א) שביאר סברת הטור באופן אחר, וכתב דמביאין הכותל לחקק, ולא שמאריכים החקק, כדברי הב"ח.

ר"ן

הר"ן בדעת רש"י בגדר דופן עקומה

ר"ן ד"ה בנה: פירוש 'דופן עקומה', שרואין כאילו הדופן נעקם, וכאילו הסכך כולו - מן הדופן ועד האיציטבא -

משום פסל, ונעשה כל ההכשר בבת אחת, דאם כן מדוע הוצרכו בגמרא לומר דיש כאן דין דופן עקומה, דל מהכא דופן עקומה, יש להכשיר הסוכה בצירוף דין פסל היוצא. ומדברי הכסף משנה גופא עצמו מוכח דמהני כאן מדין דופן עקומה, שהרי מיד הקשה שאין מסתבר לומר שיש שתי דינים בדופן עקומה, ומשמע שאף כאן בסכך כשר ההכשר היא משום דופן עקומה.

וביאור הדבר, דהנה לולא דינא דדופן עקומה היה אפשר לפסול כאן משני טעמים: (א) שצריך שיהיו הדופן והסכך כגוף אחד וכדבר אחד [וכעין מה שכתבו תוספות (כ. ד" קנה) שצריך שהסכך יהא סכך אחד ויצטרף יחד]. (ב) שיש הפסק מקום בין הדופן למקום הסוכה, ולא מיקרי הדופן דהוי דופן למקום הסוכה. ונתחדש בדין דופן עקומה הן דין שנחשב כאילו הכותל נוגע בהסכך, והן שמקום פחות מד' אמות לא מיקרי הפסק בין הדופן למקום סוכה. והנה לענין החידוש הראשון, כיון שיש סכך כשר מיקרי שפיר שהדופן נוגע בסכך, כיון שנוגע בסכך כשר, אבל לענין החידוש השני אף שאנו אומרים דופן עקומה ואין הפסק מקום, מכל מקום עדיין אינו מקום סוכה על ידי הדופן עקומה, שהרי סוף סוף הוא גבוה מעשרים אמה, וכלפי דין זה צריך להגיע להכשר של פסל.

משפת איצטבא ולדופן ארבע אמות לכל רוח ורוח פסולה פחות מארבע אמות כשרה, מאי קא משמע לן, דאמרינן דופן עקומה כו'. וברמב"ם (פ"ד הי"ד) פסק דין זה והוסיף בטעם שפחות מארבע אמות כשירה, דכאילו המחיצות נוגעות באיצטבא והרי מן האיצטבא ועד הסיכוך פחות מעשרים אמה.

וכתב הכסף משנה בשם הרב המגיד שלמד בדעת הרמב"ם שמותר לישון בכל הסוכה אפילו שלא במקום האיצטבא, וכדעת רש"י, והביא שיש חולקים בזה. וביאר דעת החולקים, שסברו דהסכך מיחשב חלק מן הדופן אלא שנתעקם, שדרכם של כתלים להתעקם, ומשום כך הדבר ברור שאין לישון תחתיו. והקשה שהרמב"ם עצמו בפרק ה' הלכה י"ד כתב כדעת החולקים שרואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל. וחילק בין סכך כשר לסכך פסול, שבסכך פסול אין לאכול תחתיו ורואים כאילו נתעקם הכותל, מה שאין כאן שהסכך כשר, אף על פי שהוא גבוה מעשרים אמה, מכל מקום לא גרע מדין פסל היוצא [וכמו שכתב רש"י].

להכשר סוכה זו צריך גם דופן עקומה וגם פסל **והנה** אין לומר בכוננת הכסף משנה דאמרינן דאי נכשיר מקום האיצטבא ממילא נתכשר שאר המקום

ביאור הקס"ד דאמרינן דופן עקומה
רק מרוח א'

גמרא: מהו דתימא דופן עקומה מרוח
א' אמרינן וגו'. עי' בריטב"א
שביאר שהחידוש הוא דאע"ג דלא חזיא
לדופן כשר בג' דפנות. ואפ"ל דהנה
מלשון הגמ' ורש"י משמע דהדופן
למעלה מכ' הוא פסולה, ויש להבין זה
בשיטת רבא דאם צריכין מחיצות כאלו
פסולה, והוי פסול בהמחיצות דמשווהו
לדירת קבע.

והנה לכאורה דין דדופן עקומה הוי דין
מסויים בסוכה וזהו הקס"ד דגמ'
דכיון דהוי דופן פסולה לגבי סוכה לא
אמרינן דופן עקומה כמו מחיצה פחות
מ', קמ"ל כיון דהוי מחיצה בכל התורה
אמרינן דופן עקומה.

אבל לכאורה יש לעי' לרבא אם מחיצה
א' הוי למעלה מכ' ושני המחיצות
הוי למטה מכ' י"ל דכשרה, דהא דירה
אינה יכולה להתקיים ע"י דופן אחד,
וכיון דב' הדפנות הוי פחותים מכ' י"ל
דמקרי דירת עראי, וזהו כונת הגמ' דאם
צ"ל דופן עקומה רק על כותל א' בזה
י"ל דהתם מקרי חזיא לדופן, דהא דופן
א' למעלה מכ' כשרה בסוכה, אבל קס"ד
דלא אמרינן דופן עקומה בכל המחיצות
דהתם המחיצות לא חשיבי סוכה כלל
דהא כולם הוי למעלה מכ'.

ור' דן הקשה אי נימא שדופן א'
למעלה מכ' אינה פסולה מדוע
צריכין דין של דופן עקומה הא הוי

דופן כשרה. ואפ"ל דהסכך למעלה מכ'
הוי הפסק בין הדופן להסכך, [אבל זהו
קשה לומר דלמעלה מכ' הוי פסולות בין
בהדפנות והסכך, ועוד דלכאורה זהו
דוקא להסוכרים דלמעלה מכ' מקרי
סכך פסול].

ביאור הס"ד בדופן עקומה בכל רוח ורוח
גמרא: מהו דתימא: דופן עקומה מרוח
אחת אמרינן, אבל כל רוח ורוח
- לא, קא משמע לן, ע"כ. עיין במהר"ם
דהיינו דלא חזיא לדופן, ואפשר לומר,
דס"ד דדוקא בדופן שלישית שנאמרו בו
קולות דסגי בשלישית טפח וכדו',
נאמרה בו ג"כ קולא דאף דלא חזי
לדופן אמרינן דופן עקומה.

ביאור הריטב"א ב'התם דחזיא לדופן'
גמרא: מהו דתימא התם הוא דחזיא
לדופן אבל הכא דלא חזיא
לדופן אימא לא קא משמע לן. וכתב
הריטב"א וז"ל: התם הוא דחזיא לדופן.
פירוש, דכמות שהיא עכשיו ראויה
לדופן, ואין שם אלא ריחוק סכך לבד,
שאילו נתקרב לה הסכך - דופן גמורה
היא, ולהכי אמרינן בה דופן עקומה.
אבל הכא דמידליא טובא, ולא חזיא
לדופן, שאפילו נתקרב לה הסכך כמות
שהיא עכשיו אינה ראויה לדופן, שהרי
היא גבוהה למעלה מעשרים אמות,
אימא דלא אמרינן דופן עקומה, קמ"ל.

והנה מהריטב"א חזינן דאם דופן
למעלה מכ' סמוך לסוכה,

והסכך למטה מכ', ג"כ פסול. וזהו דלא כתוס' ביכורים (סי' תרל"ג סק"א), [וכמו שכתב בערוך לנר (ב. ד"ה סוכה שהיא גבוהה)], שאם המחיצות גבוהות יותר מעשרים והסכך מונח על יתדות בתוך כ', הסוכה כשרה. וזהו כמדומה ג"כ דלא כהרמב"ם (פ"ד הי"ד) שכתב 'וכאילו המחיצות נוגעות באיצטבה והרי מן האיצטבה ועד הסיכוך פחות מעשרים אמה'.

ולכאורה סברת הריטב"א היא, דדוקא ע"י דאמרינן דופן עקומה, ואמרינן דנתעקם הכותל, חשבינן שגובה הדופן הוי כ' ולא יותר.

או י"ל, דלא כיוון לומר שיהא פסול בכהאי גוונא שיתקרב אצל האיצטבא, אלא כונתו דמבלי עיקום הוי הכל קבע, ולא ראוי לדופן שיאמרו על זה דופן עקומה, וכן נראה.

דף ד:

ד"ה מהו). אבל זהו דלא כהבנת הגרע"א
והב"ח בדברי המחבר.

והנה הקהלות יעקב (סי' ד) פירש בכונת
הר"ן, דלא אמרינן גוד אסיק ודופן
עקומה, משום דבכדי שנוכל לומר דופן
עקומה צריך להיות 'דופן של סוכה',
וכיון דמחיצה של גוד אסיק לא הוי
דופן לסוכה, דהא הוי מחיצה שאינה
ניכרת, אי אפשר לומר בה דופן עקומה.
ומשא"כ בציוור של המחבר, יכולים
שפיר לומר לבוד לגוד אסיק, אע"ג דלא
הוי דופן סוכה.

ואולם תלמיד חכם אחד העיר, דמכל
מקום הסכך לא הוי סמוך לדופן
סוכה. ואולי אפשר לומר, דכיון דפסקינן
יש לבוד באמצע, א"כ יכולים להמשיך
הסכך עד הדופן של גוד אסיק, ונמצא
דהסכך הוי מכוון כנגד הדופן הכשר
מתחתיו, דלשיטת הר"ן סגי מה דהדופן
נמצא מכוון תחת הסכך.

תוספות ד"ה פחות

יישוב קושיית התוספות מגידוד חמשה
ומחיצה חמשה

תוס' ד"ה פחות מג"ט כשרה: מכאן
קשיא לפי מה שפירש בקונטרס

אי אמרינן לבוד וגוד אסיק

גמרא: גוד אסיק מחיצתא. רבי עקיבא
איגר (שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' יב)
העיר ממה שכתוב בשולחן ערוך (סי'
תרל ס"ט): היו דפנותיה גבוהים שבעה
ומשהו, והעמידם בפחות משלשה סמוך
לארץ, כשרה. אפילו הגג גבוה הרבה
ובלבד שיהא מכוון כנגדן. ואפילו אינו
מכוון ממש, רק שהוא בתוך שלשה
כנגדו, כשרה. והקשה רעק"א, שמשמע
שהם שתי הלכות, ומבואר דדעת השו"ע
דאמרינן תרי הלכתא.

ותלמיד חכם אחד העיר שבמשנה
ברורה (סי' תרל ס"ק לא) כתב
בפשיטות לענין גוד אסיד מחיצתא,
דדוקא על שפת הגג מהני, אבל רחוק
מזה אפילו פחות מג' טפחים לא אמרינן
לבוד וגוד לכולי עלמא.

ולולא דמיסתפינא הו"א דכונת המחבר
(סי' תרל ס"ט) שאפילו אינו מכוון
ממש רק שהוא בתוך ג' כנגדו כשרה,
היינו שיש פחות מג' טפחים באלכסון
ממקום שכלה הכותל להתחלת הסכך,
ואמרינן לבוד באלכסון ממקום שכלתה
הכותל להתחלת הסכך, ואמרינן לבוד
באלכסון, כמבואר ברשב"א (עירובין ט.

ברי"ש פרק שני דגיטין (טו): גבי גידוד חמשה ומחיצה חמשה אין מצטרפין, דאם היה חריץ עמוק חמשה ומקיפו מחיצה חמשה אין מצטרפין להיות בתוכו רשות היחיד, הא אשכחן הכא לענין סוכה דמצטרפין, ע"כ.

ואולי אפשר ליישב, דספק הגמרא בגיטין הוא לעניין העומד ברה"ר, אם לגבי דידיה חשיב כרה"י, אבל לגבי העומד בבור עצמו פשיטא דחשיב רה"י [נסברא כזו איתא בתוס' עירובין צ"ג:], ואם כן לענין סוגיין, דנים רק לגבי העומד בסוכה, שלגביו ודאי נחשב רשות ודופן מועילה^{טז}. ושוב מצאתי שכן כתב בערוך לנר (בתוס', בא"ד ועוד אמרינן).

ואולי אפשר ליישב עוד, דגידוד חמשה ומחיצה חמשה לא מהני, דחשוב כמחיצה גרועה, ובסוכה חזינן דגם מחיצה גרועה מהני. עיין לקמן (טז): מה שצידדו בגמרא דסוכה דהוי מצות עשה מהני מחיצה תלויה, ודו"ק.

מוכיה מתוספות שצידי החקק נחשבים חורי רשות היחיד

בא"ד שם: מיהו ההיא איכא לדחות שחקק ארבעה בעומק עשרה, ע"כ. ומכל מקום חזינן מהתוספות,

דהצדדים מצטרפי להקרא חורי רשות היחיד, אע"ג דנשלם מחיצת עשרה בתוך החקק. ועיין שפת אמת בשבת (ז): ד"ה השלימו).

תל ברשות הרבים אינו רה"י לענין שבת **בא"ד שם:** אי נמי, לענין תל ברשות הרבים גבוה חמשה והקיף על גביו מחיצה חמשה, דלא חשיב רשות היחיד לענין שבת, ע"כ. עיין מהרש"א בגיטין (טו): דמבאר שיטת התוספות דרשות היחיד בעי מחיצות גובה עשרה^{טז}, ולכך בור וחוליותו מצטרפין לעשרה לעשות הבור רשות היחיד, והזורק מתוכו או מרה"ר לתוכו חייב, אע"ג דמבחוץ אינו גבוה עשרה, דרה"ר לא בעי מחיצות.

אבל תל ברה"ר, כיון דמבפנים אינו גבוה י' אינו נעשה רה"י מבפנים, אע"ג דמבחוץ גבוה י' אינו נעשה רה"י מבפנים, והזורק מרה"ר לתוכו פטור [דלא כתוס' בעירובין (צ"ג:)]. ועל תוס' בעירובין כבר נתקשו הגאון יעקב והחזו"א, דהנחה לא היתה ברה"י].

בא"ד שם: וא"ת ויחשבה רשות היחיד מטעם דאי בעי מנח עליה מידי ומשתמש, ע"כ. והנה אע"ג דהגמ' הסתפקה אם על גב התל הוי רשות

פד. ולפי זה צ"ל, דהא דאיתא בשבת (צט) בור וחוליותו מצטרך לעשרה, ופירש רש"י, אם הוציא מתוך אוגן חוליא חייב, הוא באופן שהיה עומד בבור והוציא חוליא מן הבור.
פה. וראה לשון הרמב"ן (שבת ז:): חריץ מצטרף עם מחיצה שעל שפתו, שהכל כמחיצה למי שעומד בתוכו.

ובאמת בספר נפש חיה (או"ח סי' כ"ז) תירץ, דכונת תוס' בעירובין היא, דקרקעית החוליא מובדל מראש החוליא י' טפחים, ושוב לא חשיב חורי רה"י. ולפי"ז שפיר מיושב דברי התוס' כאן, דאין כאן רק חמשה.

ישוב נוסף

ואולי אפשר לומר, דהנה החכם צבי (שו"ת, סי' ה') ביאר דסברת ר"ח, דגידוד ה' ומחיצה ה' אין מצטרפים דתרי מילי נינהו, דדבר אטום מצד עצמו לא הוי מחיצה, אלא מושכין ממנו מחיצה ע"י הילכתא דגוד אסיק.

וזו היתה שאלת הגמרא, אם יש לצרף הגידוד דלא הוי מחיצה מצד עצמו, והמחיצה, כדי לעשות מחיצה עשרה.

וכתב בשו"ע הרב (סי' שסב ס"ד), וז"ל: תל שגובה ה' טפחים ועשה עליו מחיצה ה' טפחים, הרי זה על גביו רשות היחיד גמורה לכל דבר, שהרי יש כאן מחיצה י' טפחים, היינו: ה' טפחים מן גובה עצמו, שאומרים בו גוד אסיק מחיצה למעלה כמ"ש בסי' שמ"ה, וה' טפחים מן המחיצה, שהמחיצה וגוד מצטרפין.

ועיין בחידושי הגר"ח הנ"ל (בהמשך דבריו) שצידד לומר דשיטת התוס' (בסוגיא דכוורת שבת ת.) היא, דבתל כיון דעל גביו הוי רה"י, אמרינן הק"ו הזה, דכיון דלאחרים נחשב מחיצה, לעצמו

היחיד, צריך לומר שתוס' סוברים, דכיון דע"ג המחיצות הוי רה"י, שוב ע"ג התל הוי ג"כ רה"י.

ואע"ג שכתבו התוס' בעירובין (עח. ד"ה אלא), דבחוליא גבוה י' רק על גבו הוי רה"י, ולא בתוכו. י"ל דהא דס"ל להתוס' כאן דהוי רה"י, היינו דוקא בתורת חורי רה"י, כמ"ש בחידושי הגר"ח (שבת פי"ד ה"א, דף ו: ד"ה אכן), דהתם תוכו לא הוי רה"י משום דסוברים התוס' דגם חורי רה"י צריך שהיא רחבן ארבעה, והכא הקשו התוס' דעכ"פ בגידוד ה' ומחיצה ה' דהוי רחבים ד' יהא ע"ג התל רה"י מטעם חורי רה"י. ועוד דמסתבר דיש רחב ד' בין המחיצות, דהא בגמרא (גיטין טו:) נסתפקו שיהא רה"י מצד עצמו, ולא מטעם חורי רה"י.

אמנם עיין בחזון איש (סי' ס"ב סעי' י"ב תודה אלא) דפירש, דסברת התוס' בעירובין הוא, כיון דע"ג הוי רה"י, מטעם דמנח עליו מידי, ובשעה זו אינו ראוי להשתמש תחתיו, [וסברא כזו איתא גם כן במגיני שלמה (שבת קא. ד"ה ועוד)].

ועוד אפשר לומר באופן אחר, דאז לא הוי חורי רה"י, דהא מופסק ע"י הדף. וכן כתב תוס' הרא"ש (גיטין טו:) והוי כקיריו משלימו לעשרה, דתוכו לא הוי חורי רה"י דהוי מובדל מרה"י. אך לפי זה קשה מהי קושיית התוס', דאיך יעשה על התל רה"י.

לא כ"ש. ומשום הכי יש להם דין מחיצות על עצמן ע"ש.

וא"כ אפשר לומר שזו כונת התוספות [דלר"ח הוי רה"י על גבי התל], דכיון דעל גביו יש דין רה"י, א"כ מכח הק"ו נחשבים הגידוד והמחיצה למחיצה. ונמצא דע"ג תל חשיב רה"י כיון שמוקף מחיצות עשרה^פ.

אבל לפי זה עדיין יקשו דברי התוס' בעירובין, דמדוע התם לא אמרינן הק"ו הנ"ל. ונאמר תוך החוליא מוקף מחיצות והוי רה"י.

בא"ד שם: דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים. עיין בחזו"א (סי' סה ס"ק ס"א) שמעורר, כיון שגם לצד חוץ לא הוי מחיצה, הוי כאילו רשות של רבים עוברין עליה ומגיעין עד החקק [ולא שייך למימר שמחיצה ה'

טפחים מגינה לשיעור מחצית מחיצה, אלא שאינה מגינה כלום], וכיון שכן לא שייך עוד צירוף.

והחזו"א (ס"ק ע' ד"ה אחרי) מצדד, כיון דהיקף ג' טפחים עושה מקום פטור, מה"ת אין זה תימה אם בור ד' על ד' בעומק ז' נעשה רה"י ע"י מחיצות החיצונות, אלא דחוץ לבור עדיין לא נגמר שיעור רה"י.

ועוד יש לעיין היאך הגדירו רשות שבת למנוע רגל הרבים, עפ"י דברי המהרש"א גיטין הנ"ל, דעיקרו דרה"י בעי מחיצות. ויש לעיין אם בור ח' וחוליא ב' מצטרפין, אע"ג דלגבי בני רה"ר יש רק גובה ב', ואולי דתלוי במה שנסתפק בביאור הלכה (שס"ב סע"י ב') ד"ה תל. ועיין מה שכתבתי לקמן ד"ה והנה תוס'.

בסוגיא דחקק

בתוכו - אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. אמר אביי: ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה - מותר לטלטל בכולו. מאי טעמא - הוי חורי רשות היחיד, וחורי רשות היחיד כרשות היחיד דמו, ע"כ.

בא"ד שם: וא"ת בפ"ק דשבת (דף ז:): גבי בית שאין תוכו עשרה וכו', ע"כ. והנה, בשבת (ז:): איתא: גופא, אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין תוכו עשרה, וקריו משלימו לעשרה, על גגו - מותר לטלטל בכולו,

פו. [ואע"ג דהגר"ח לא אמר אלא דיש להן תורת מחיצה ע"ע, אבל לא על החלל בינתיים, מכל מקום יש לנו לומר דמצטרפין, דהא רק אי בתורת גוד הוא דס"ל לר"ח דאין מצטרפין, כמש"כ בחכם צבי ושועה"ר].

וכתבו בתוספות (שם ד"ה ואם חקק):
 וקשה לריב"א, מאי שנא
 מסוכה דאינה גבוהה י' דאמר בפ"ק
 דסוכה (דף ד.) חקק בה להשלימה לי',
 אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים
 פסולה פחות מג' כשרה, והכא מהני
 חקיקה אפילו מופלגת מן הכותל הרבה.
 ותירץ, דשאני התם גבי סוכה דבעינן
 שיהיו מחיצות סמוכות לסכך, דילפינן
 התם (דף ו:) מחיצות מבסכת בסכת
 בסכות, כדאמרינן התם הרחיק הסיכוך
 מן הדפנות פסולה, ולהכי בעינן שיהא
 פחות מג', דצריך לצרף הגידוד של חקק
 למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך
 שכנגד הנקב, ואף על גב דדופן עקומה
 מכשרת עד ד' אמות, מתרץ לה הש"ס
 הני מילי היכא דאיכא מחיצות
 מעלייתא, אבל הכא דלשויה מחיצה,
 בפחות מג' מצטרף הגידוד עם
 המחיצות דהויא סמוך לסכך, טפי לא
 מצטרף, ע"כ.

והנה מרהיטת לשון הגמרא משמע
 דצריכין פחות מג' כדי לשוויה
 דופן, ומרהיטת לשון התוס' משמע דלא
 מהני אם הוי ג' או יותר משום דבעינן
 מחיצות סמוכות לסכך, וצ"ע.

ואולי אפשר לומר, דהתוס' מפרשים
 דגדר של לבוד בחקק הוי רק דין
 צירוף, דחשבינן דהגידוד והמחיצה הוי
 חדא דופן. אבל לא דחשבינן שהחקק
 מגיע לדופן או להיפך, אלא דכל אחד
 עומד במקומו ומ"מ מצטרפי להחשב
 כחדא. וכיון דהסכך הוי מכוון כנגד
 החקק סגי, דהחקק והמחיצה חשוב
 כחדא דופן, וסגי, וכיון שמכוון הסכך
 כנגד חלק מדופן נמי סגי^{פז}.

ויש ללמוד דין זה מדברי התוס' רי"ד
 בסוכה (ד.), שמפרש דין דופן
 עקומה מלמטה בסוגיא דאיטצבא,
 שאומרים דופן עקומה אף בדופן
 הרחוקה מן האיטצבא, ואף שקרקע
 עולם מפסיק ביניהם^{פח}. ולכאורה קשה
 דמ"מ אין הסכך מכוון כנגד כל הדופן.
 ועל כרחך כנ"ל, כיון שמכוון כנגד חלק
 מהדופן סגי, ודו"ק.

ונבאר ביתר ביאור, דמדברי התוס'
 בשבת משמע, דבעצם משום
 הלכות דפנות יש לצרף מחיצה
 החיצונה עם הגידוד לעשות הסוכה
 מגודרת, וכל החסרון הוא דמחיצה
 החיצונה מרוחקת מן הסכך ע"ג החקק,
 ואע"ג דלגבי הלכות מחיצה יכולין

פז. ועיין טל לישראל (סי' ב' ד"ה וכדי לבאר) שמצדד לבוד מהני רק לענין מחיצה, דהוי מחיצה
 י', אבל לבוד לא מהני להוסיף חלל על המקום.

פח. זה לשונו: 'מהו דתימא הני מילי התם דחזיא לדופן'. פירוש, כגון שירי התקרה שנשתיירו
 סביב, שיש לומר נעם הכותל, והאי תקרה ראש הכותל היא. 'אבל הכא דלא חזיא לדופן', פירוש,
 שקרקע עולם מפסיק בין הדופן ובין האצטבא, ואין לומר בקרקע עולם שנעשה ממנו דופן עקומה,
 קמ"ל דאמרינן.

מקריא מחיצה של דירה, וזה גופא הוי דינא דצריך להיות סמוך לסכך, דהיינו שאז חשיב מחיצה של דירה וחשיב דופן. וע"י דופן עקומה מקרי שפיר דופן של דירה, כיון שמגיע למקום הדירה. וזהו לשון הגמרא 'הכא לשווייה דופן', דהיינו לדופן פחות מג"ט.

אך לכאורה קשה להעמיס זה בלשון התוס' שכתבו הכא דלשויה 'מחיצה' בפחותה מג'. אבל עיין בריטב"א על שבת (ז:), וז"ל: 'דהתם בעינן מחיצות של סוכה, דרחמנא קפיד שיהיו לה דפנות, אבל הכא לא בעי אלא שיהא עומד מוקף מחיצות ושיראה עצמו תוך מחיצות'. ולשון הרמב"ן שם: 'דפנות בעי'. והר"ן בסוגיין (ב. ד"ה פחות כו' ומקשו כו' בסו"ד) נקט בסוכה לשון 'דפנות', וברשות היחיד 'מחיצות'. וכן הריטב"א בסוגיין ד"ה היתה פחותה.

אלא שלפ"י קשה לשון הגמרא 'לשויה דופן', דבכל דופן עקומה כיון דרחוק מהסוכה, ג"כ לא חשיב דופן רק ע"י דופן עקומה.

ואולי ד'דופן' היינו גבוה י' וסמוך לה. ועיין בלשון המאירי (ג: בסופו): שכל מחיצה שאין בה עשרה אינה מחיצה כלל וכל שאתה צריך לעשיית דופן מתחילתה אין דנין בה הלכות דופן עקומה'. וע"ע חזון איש (סי' ס"ה ס"ק ס"א), ומרהיטת לשון החזו"א (שם

לצרף הגידוד על המחיצה, מכל מקום ע"ז אינה מתכשרת הסכך קודם החקק, דרק לגבי הלכות מחיצה נאמר דינא דלבוד, אבל לא לגבי הסכך, דפחות מ' אינו קרוי סיכוך.

ונמצא דבעינן למימר לבוד בכדי שיהא מחיצה החיצונה מחיצה י', ושוב יוכשר ע"י דופן עקומה, שיחשב כאילו נוגע בסכך ע"ג הנקב. וזהו כוונת הגמרא דבעינן פחות מג' בכדי 'לשווייה דופן', כלומר, כדי שנוכל לומר דופן עקומה.

וכך יש לבאר כוונת התוספות: דצריך לצרף הגידוד של חקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב [-על ידי דופן עקומה]. ואף על גב דדופן עקומה מכשרת עד ד' אמות, מתרץ לה הש"ס הני מילי היכא דאיכא מחיצות מעלייתא [-דאמרינן דופן עקומה], אבל הכא דלשויה מחיצה [-בכדי לומר דופן עקומה], בפחות מג' מצטרף הגידוד עם המחיצות דהויא [אולי צ"ל דתהוין סמוך לסכך, טפי לא מצטרף, ע"כ לשונו בביאור. ועיין כעין זה בחזון איש (או"ח ס"ה ס"ק ס"א)].

חילוק בין דופן למחיצה

ותלמיד חכם אחד תירץ באופן אחר, דהנה חזינן דמחיצות הסוכה מקריא 'דופן' ולא 'מחיצה'^{פס}, ודופן

והנה מרהיטת לשון רש"י אלא השתא הוא דבעינן לשווי' דופן' משמע דקושיית הגמרא היתה, דעל ידי דופן עקומה יחשב דופן. ועיין בט"ז (תרל"ג ס"ק י"ב) ובפרי מגדים (מש"ז שם), שכן הוא דעת רש"י, והיינו כנ"ל.

מחיצות עשרה מבפנים

והתוס' הרא"ש (שבת שם) הביא את קושיית הריב"א ותירוצו. וז"ל בתוספת ביאור: ותירץ דלא דמי, דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך וכו' [וכמדומה כוונתו, שאפילו אם גבוה י' מבחוץ ע"י הסכך, מכל מקום בעינן דפנימית המחיצה תהא סמוך לסכך, והתם הוי דופן ט', ומשו"ה אי אפשר לומר דופן עקומה], אבל גבי שבת מחיצות חיצונות של הבית הויין ליה מחיצות, אף על פי שרחוקות מן הגג [-כמדומה שכוונתו: החקק] אין בכך כלום, כי הוא משתמר על ידם, ונקרא רשות היחיד על ידי מחיצות החיצוניות הגבוהות עשרה, אבל לא על ידי המחיצות שבתוך אור הבית [היינו תשעה מהדופן החיצוני ואחד מהחקק], כי אינן גבוהות עשרה ואין גדודי החקק מצטרפים עמהם כיון דמופלגין מהם שלשה.

וכן משמע מתוס' ישנים (שבת שם) וז"ל: דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ, ואין צריך לצרף הגידוד, אלא דאין אור י', וכשחקק דאיכא אור עשרה במקום אחד, במ"א הוי רה"י. אבל בסוכה צריך

במוסגר) משמע, דעל ידי לבוד נעשה דופן, ושוב הוכשר הסוכה ע"י דינה דדופן עקומה. אבל מלשון התוס' שכתבו 'מצטרף הגידוד עם המחיצות דהוי סמוך לסכך', משמע דע"י לבוד גרידתא נתכשר.

והנה תוס' בסוכה (ד: כתבו: 'דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך'. וכמדומה כונתם כדברי הרשב"א בשבת (ז: ד"ה ואם חקק) שכתב: 'ותירצו בתוספות דהתם בעינן מחיצות ממש והכשר סוכה במחיצות היא ושיהו סמוכות לסכך', ומשמע דבא לומר דיש שני חילוקים בין סוכה לשבת: א. בסוכה צריכין מחיצה ממש, ולא מהני צירוף גידוד ומחיצה לעשות מחיצה, ב. דצריכין שתהא המחיצה סמוך לסכך.

ולפי זה קושיית הגמרא שנימא דופן עקומה היה על חסרון השני, דאינו סמוך לסכך. ואפשר לומר דס"ד די"ל דופן עקומה אע"ג דלא הוי דופן י', ותירצה הגמ' דלשוויה מחיצה צריכין פחות מג', והיינו על חסרון הראשון שיהא מחיצה ממש, וכיון דליכא, לא אמרינן דופן עקומה לעשותו סמוך לסכך.

והנה הא דלא אמרינן דופן עקומה למטה ויהא חשוב דופן ע"י דופן עקומה, צ"ל דלא אמרינן דופן עקומה למטה, וזו כוונת הבגדי ישע על המדרכי (אות א) ע"ש.

לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף, ע"כ. [נהשפת אמת דייק מדבריו, דאי הסך משלימו לעשרה שפיר].

והנה הא דס"ל דליכא חסרון של מגיעות לסכך, אפ"ל דדופן עשרה מבחוץ סגי לעשות דופן עקומה [וכן מבואר מדברי השפ"א בסוגיין ד"ה הכא], או דחסרון י' הוי רק בהמחיצה ולא בהסיכך.

ועיין ביד אפרים על המגן אברהם (סי' שמה ס"ק יג) במה שכתב בכונת הרא"ש, והיינו כהתוס' ישנים. אבל התוס' (שבת ז: סוכה ד:) סבירא להו, דלעולם צריך דפנות סמוכות לסכך.

ביישוב הרמב"ן לקושיית ריב"א

והנה הרמב"ן (שבת שם) תירץ קושיית התוס', דלענין סוכה דפנות בעי, אבל לענין שבת כל היכי דלא בקעי רבים וגו', משמע דשני חצאי מחיצות אין מצטרפין לעשות דופן, ובשבת א"צ רק שלילת הילוך הרבים, ולית לה דין מחיצות, ולפי זה קשה קושיית הגמ' דנימא דופן עקומה, דהיאך יהני דופן עקומה ע"י שהסכך מלמעלה נעשה דופן, הא מ"מ ליכא דופן גבוה י'.

ולכאורה צ"ל, או שהרמב"ן סובר דע"י דופן עקומה חשבינן כאילו כל הדופן נעקר ומתחיל משפת החקק, וכלשון הרמב"ם (סוכה פ"ד ה"ד) 'וכאילו המחיצות נוגעות באיצטבה'. או

שקושיית הגמרא דנחשב קרקע עולם, שבין הדופן לחקק כחלק מן הדופן, והוי כולו דופן אחד גבוה י', שמתחיל מקרקעית החקק ונתעקם באמצעו, ושוב עולה עד שיעור י'. וכן כתב הלבוש (סי' תרלג ס"י) [ועיין בגדי ישע על המרדכי (אות א), ורבינו ירוחם (נתיב ח', ריש דף נד:)], ועיין ט"ז (תרלג ס"ק יב) ופרי מגדים (שם)].

החילוק בין תוספות בשבת לתוספות בסוכה

בא"ד שם: ויש לומר דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך, ע"כ. ובתוספות בשבת (ז: ד"ה ואם) כתבו כמו כן, ולא סיימו דרשות שבת שאני.

ועיין בספר הכרם (דף 45-40) ממו"ר הרב שמואל מחרקוב זצ"ל, שביאר דתוספות בשבת (ז:) סוברים דמה דצריכין מחיצות מגיעות לסכך, אין זה דין מיוחד במחיצות, אלא דהוי הלכה בהסוכה דהסכך צריך שתהא סמוך להדופן. וממילא כיון דהסכך דהוי ע"ג החקק הוי רחוק ג' טפחים מראש המחיצה שחוץ לחקק – פסול, אע"ג דלענין הלכות מחיצת עשרה לא איכפת לן מה שהמחיצה נעשה משני דברים, כותל החקק, והמחיצה שמבחוץ. ומשום הכי לא הוצרכו התוס' שם לבאר מדוע מהני לענין מחיצות שבת, דהא פשיטא דהתם ליכא הילכתא דמחיצות מגיעות לסכך.

ותלמיד חכם אחד הקשה, דלשיטת התוספות מה איכפת לן דראש הכותל הוי רחוק ג' טפחים מהסכך דהוי כנגד החקק, מכל מקום כיון דיש סכך בין הכותל להסכך שע"ג החקק, תהוי כסכך פסול שאינו פוסל עד ג' טפחים.

ותירץ ע"פ מה שכתב בחזון איש (סי' קמ"ד סק"ה), דאם האיציטבא הוי ז' על ו' לא יצטרף הסכך דלמעלה מכ' להשלים שיעור הסוכה, דכיון שאין הסכך במקומו גרע. דהיינו, הסכך הנמצא שלא במקום הכשר סוכה אינו יכול להצטרף ולעשות חלק מהסוכה. ואם כן י"ל, דסכך למטה מעשרה ג"כ גרע משאר סכך פסול.

ואולי אפ"ל דמה שהרמב"ן לא רצה לפרש כפירוש התוס' [דהחסרון הוא משום דאין מגיעות לסכך], הוא משום דאזיל לשיטתיה. דפירש בחידושו (יז): דרב דסובר דסכך פסול פוסל בד' אמות, לית ליה הילכתא דדופן עקומה.

והקשה תלמיד חכם אחד, די"ל דצריכין הילכתא דדופן עקומה, במקום דהסכך הוא למעלה מכ' או למטה מ', דמטעם מצטרף סכך פסול לא יהני, כמו שכתב החזון איש (סי' קמ"ד סק"ה). אלא

אבל התוס' בסוכה סוברים דהוי הלכה במחיצות, שמחיצות אינן מועילות רק אם סמוכות להמקום שעליהם נעשו, ומשום הכי הוקשה להתוס' דאמאי לא נלמד מזה דגם במחיצות שבת אם הם רחוקים מהמקום שעושים אותו רה"י שלא יועילו מחיצות כאלו. ותירצו, דדין רה"י שאני, דצריך רק שהמקום יהא גדור. פירוש, דאדרבה דין מיוחד הוא לגבי מחיצות שבת, דצריכים רק שלילת הילוך הרבים ואין שייך ללמוד זה מסוכה.

והנה לשיטת התוס' מובן היטב קושיית הגמרא דנימא דופן עקומה ויהא המחיצה מבחוץ מגיע להסכך, דנחשב דהסכך העליון נעשה דופן עד הסכך שכנגד החקק, וכ"כ במשנה ברורה (סי' תרלג סק"ל).

ולכאורה לדינא לשיטת התוס' אף אם המחיצה מבחוץ, הוי רחוק ג' טפחים מתחתיו לשפת החקק, אם עומד באלכסון וראשו הוי תוך ג' להסכך דהוי כנגד החקק, יכשר. ולהיפך, אם תחתית המחיצה הוי תוך ג' לשפת החקק, אבל עומד באלכסון רחוק מהחקק, דנמצא דראשו הוי יותר מג' טפחים מהסכך דהוי על שפת החקק, יפסול^צ.

צ. שו"ר דזה אינו לפי מה שכתב באבני נזר (סי' שט, אות ב), דלא שייך לבוד באופן כזה, ומה דמהני לבוד היינו דחשבינן דהחקק מגיע לכותל, וממילא נמצא דהדופן מגיע לסכך ע"ג החקק, וכ"מ מתוס' שבת (ז:), אבל יש נפק"מ אם ראשו מגיע ממש להסכך ע"ג החקק, ותחתיתו הוי רחוק ג' מהחקק.

דדירה סרוחה. ועל כרחך שיש הלכה שצריך להיות דופן של רשות בסוכה, וכיון דרחיק ד' אמות מרשות הסוכה, שוב אינו מתייחס להסוכה.

דעת רי"ץ גיאת בעמוד גבוה עשרה

בגמרא: היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים, ויש בו הכשר סוכה, סבר אביי למימר: גוד אסיק מחיצתא. אמר ליה רבא: בעינן מחיצות הניכרות, וליכא. הרא"ש (סי' ד') והר"ן (ב. ד"ה וגרסי, הראשון) הביאו שיטת הרי"ץ גיאות, דבעמוד גבוה עשרה לא מהני אפילו הוי תוך ד' אמות למחיצות החיצונית³². ועיין באבני נזר (סי' רסג אות ד) שהעיר, דלשיטת הרי"ץ גיאת יפסל בעמוד גובה עשרה אפילו בסכך למטה מכ'.

וליישב זה, הנה יש לבאר הרי"ץ גיאת בשני אופנים:

א. **דכיון** דאמרינן גוד אסיק, נמצא דהעמוד מוקף ע"י מחיצות של גוד אסיק, ושוב מסלקינן מחיצות החיצוניות, ומחיצות החיצונות אינן מקיפות העמוד, דאמרינן סילוק מחיצות

דסובר דגם סכך כזה מצטרף, אם כן שוב א"א לומר דהחסרון הוא דאינו מגיע לסכך הכשר, דעל זה יהי צירוף ג' טפחים מהסכך למטה מעשרה.

בפשוטו לשון הגמ' שבעינן 'לשוויה דופן', משמע שזהו החסרון, דאליבא דתוספות לא בעינן דופן, רק שבכדי לומר דופן עקומה בעינן דופן, אבל הנידון אינו לשוויה דופן, ועיין משנה ברורה (סי' תרלג סק"ל).

בגמרא: הכא לשוויה דופן. עיין בשפת אמת שצידד, דאם יש דופן גבוה עשרה, רק יש הוצין יורדין תוך עשרה, וחקק חקק באמצע, שוב נימא דופן עקומה, ע"ש.

והנה יש לעיין, דהכא מדוע צריכין בכלל דינא דדופן עקומה, דאפילו רחוק מד' אמות יכשר. דלא מבעיא אם טעמא דפסול הכא משום דלא מקרי דופן, כיון דהוי פחות מעשרה, אם כן הכא דגבוה עשרה שוב א"צ לדינא דדופן עקומה.

וגם אי נימא שצריכין דינא דדופן עקומה בכדי שיחשב דפנות מגיעין לסכך, לכאורה הכא מקרי סכך כשר דהוי גבוה י', ויש רק חסרון צדדי

צא. וזה לשון הרא"ש: כתב רי"ץ גיאות, ובלבד שלא תהא איצטבא גבוה מעשרה טפחים, דרשות אחרת היא. ולא ידענא טעמא מאי נ"מ דרשות אחרת היא, כיון דאמר דופן עקומה מכל צד הרי איצטבא מוקפת מחיצות, ומובדלת משאר הסוכה, ודמיא לסוכה העומדת בראש הגג דרשות אחרת היא לגבי חצר, ובעל העיטור הכשירה גם כן אפילו גבוה עשרה, עכ"ל.

ואם כן י"ל שזו הלכה בדין דופן עקומה, דצריכין שהדופן יהיה שייך למקום הסוכה, וכדס"ד (יז). דבאכסדרה ל"א דופן עקומה משום דמחיצות לאו לאכסדרה עבידי. אבל במקום דא"צ לדופן עקומה, לא איכפת לן אף אם מרוחקות הדפנות כמה מיל מאמצע הסוכה, וא"כ הוא הדין בעמוד. ונמצא דמחיצות הסוכה המתחילות ברשות אחרת אינם מועילות להעמוד, ועל זה חולק הרא"ש.

ישוב ראיית הרא"ש לפי רי"ץ גיאת

ובכוונת ראיית הרא"ש מסוכה בראש הגג (ראה לשון הרא"ש בהערה לעיל), אפשר לומר, דהא חזינן שצידדו בגמרא דעל שפת הגג יכשר מטעם גוד אסיק, אף דהמחיצות מתחילות גם כן ברשות אחרת (עיין ברי"ץ גיאת דקרא לכותלי הבית חצר), וגוד אסיק הוי רק המשכה ממחיצות העמוד, ומכל מקום מהני.

ואולי דהרי"ץ גיאת סובר, דע"י דינא דגוד אסיק יש לחשוב שמחיצות הסוכה מתחילות משפת הגג. ולכאורה מוכח כן, דבדופן עקומה אם הדפנות אסורות בהנאה יאסר כל הדופן, משא"כ בעשה סוכה ע"ג הבית מחיצות הבית אינן אסורות בהנאה.

(עיין עירובין צב:). וכמדומה שזו כוונת הריטב"א (ד"ה א"ל) והר"ן (שם) וזהרי הוא כאילו מוקף מחיצות שוב, ואם כן אפשר לומר, דנהי דהעמוד אינו מוקף במחיצות כשרות ודהא גוד אסיק לא הוי מחיצה כשרה, ומחיצות החיצונות כבר נסתלקון, מכל מקום יתכשר ע"ג העמוד מטעם פסל^{צב}.

אבל יש לדחות זה, די"ל דדינא דגוד אסיק מבדיל מקום העמוד משאר הסוכה, ואינו מתכשר ע"י דינא דפסל. ועיין במאירי (יט. ד"ה והשני) דצורת הפתח כנגד הקצר ג"כ יפסיק הסוכה, ושוב לא אמרינן פסל. וע"ע בביכורי יעקב (סי' תרלג ס"ק יא) שאין להכשיר שפת החקק מטעם פסל היוצא, כיון דחשבי' ע"י לבוד כאילו נכנסה המחיצה לפנים ונתחברה עם החקק, ואם כן אין להתיר חוץ לחקק משום פסל היוצא, כיון שמחיצה מפסקת. [אמנם לפי הבנת הטור (סי' תרל"ב) דאע"ג דאמרינן רואין, במקומו נשאר, נמצא דליכא מפסיק].

ב. באופן אחר יש לבאר הרי"ץ גיאת, וכן הרא"ש (סי' ד) מפרש דבריו, דכיון דעמוד עשרה חולק רשות לעצמו, הוי כחוץ לד' אמות, דשוב לא אמרינן דופן עקומה. וכן הוא לשון רבינו אברהם מן ההרצ"ב.

צב. ולכאורה לפי"ז ליתא למש"כ החידושים ובאורים סי' ב' סוף אות ו' ד"ה כתב, עיי"ש. צג. ולדוגמא עיין בסי' ע"ט סעיף ב', לענין צואה במקום גבוה עשרה, דמותר לקרות ק"ש כנגדו, וכמדומה זהו אף בלי דינא דגוד אסיק. ועיין בחי' הגר"ח (סוכה פ"ד) אי בכלל אמרינן גוד אסיק בעמוד.

רש"י ד"ה גוד אסיק

הערות בדברי רש"י על גוד אסיק בעמוד
 רש"י ד"ה גוד אסיק: מחיצתא - של
 עמוד, שמבחוץ סביב, הגביהם
 עשרה סביבות ראשו - והרי יש בהן
 גובה עשרה, וחשובה סוכה על ראשו
 וכו', ע"כ.

אולי בא לומר דלא בעינן מחיצות
 מגיעות לסכך מלמטה, וסגי
 במחיצה עשרה וסוכה על ראשו
 [וכשיטת הר"ן כמו שפירש בקהילות
 יעקב (סי' ד' בפסקא הראשונה)]. ועיין
 בלשון רבינו אברהם מן ההר 'כלומר אנו
 רואים כאילו מגיעים עד הסיכוך'.

והנה מה שכתב רש"י אחר כך: 'ודופני
 העמוד דופנותיה על ידי גוד
 אסיק', ביאר גיסי ר' משה שליט"א, דיש
 דין מחיצה ודין דופן בסוכה (ראה מה
 שהובא לעיל). ורש"י מחדש, דגם דין
 דופן הוא ע"י גוד אסיק. דהיה אפשר
 לומר דמדין מחיצה אין להשתמש
 בדפנות הצדדים, וכמ"ש הרי"ף גיאת
 [אפילו תוך ד"א], משום דחשיב רשות
 אחרת, אבל יכולין להשתמש בהדופן
 שיחשב שדפנותיה חשיבי כדפני הסוכה.

ובזה פירש דברי הרי"ף גיאת [הובא
 ברא"ש (ראה בהערה הקודמת)]
 שכתב, דאעפ"י שעומד העמוד בתוך ד'
 אמות של דפנות פסולה, דהיינו לאביי
 צ"ל דעומד תוך ד' אמות, ובאמת
 מצטרפין דופני הסוכה להיות דפנות

ואולי אפשר לומר דהרא"ש לשיטתו
 (ט). דדפנות לא נאסרו בהנאה,
 ומשום הכי מפרש גוד אסיק דממשיכין
 מדפנות התחתונות, והתחתונות ג"כ
 מקרי חלק מהסוכה.

הטעם שלא נחלקו בעמוד גרידא

בשפת אמת העיר, מדוע נחלקו בסוכה
 גבוהה שבתוכה עמוד, ולא
 בעמוד גרידא שסכך על גביו. ועיין שם
 מה שתירץ.

ואולי אפשר לומר, דגדר מחיצות
 ניכרת, פירש הר"ן, דבעינן
 מחיצות של דירה. והנה דין דירה
 נלמד מקרא ד'תשבו' כעין תדורו.
 ואפשר דלכו"ע בעינן ישיבה של דירה,
 ונחלקו אביי ורבא אי המציאות של
 דירה צריך לבוא ע"י המחיצות
 המכשירות הסוכה, או דסגי בדבר אחר
 המאפשר אופן דירה. אביי סבר
 דמחיצות החיצונות אע"ג שאינן
 כשרות לסוכה, מכל מקום על ידם
 נעשה אפשרות של דירה. ורבא סבר
 דדוקא ע"י מחיצות ניכרות, דהיינו
 המכשירות הסוכה.

ויש לעשות סמך לסברא זו משיטת
 הר"ן (ג. ד"ה הראשון ואמר רבא)
 שהעלה, דאע"ג דבעינן פס ד' במבוי
 מפולש, אבל אי עומד סוכה עשויה
 כמבוי בחצר סתום, שוב לא בעינן פס
 ד', וסגי בטפח שוחק, חזינן דסגי מה
 דדבר אחר מונע מלעשותו מפולש.

אע"ג שאינה יכולה להיות מחיצותיה. ורבא סובר, דאעפ"כ פסולה, והיינו משום דבעינן שהמחיצות יהיו הדפנות^{צד}.

ועל פי זה אמר גיסי, שזו כוונת הגר"א (תרלג ס"ז): דהרי"ץ גיאת סבר 'דבנה בה עמוד' מיירי בתוך ד' אמות לכתלים, וחלק עליו הרא"ש, וסבור אביי להכשיר משום גוד אסיק, כן פירש רש"י, ע"כ. והיינו, דלרש"י אביי הכשיר מטעם גוד אסיק גרידא, אבל אליבא דרי"ץ גיאת אפ"ל דהכשיר בצירוף דופני הסוכה.

אסיק^{צד}, משום דבא ללמד דאע"ג דאיכא קונדיסין רחבים טפח, אין להכשיר אלא מטעם גוד אסיק, ולא מהני דיומדין בסוכה. ולפי זה ריהטא כל הסוגיא בקונדיסין רחבין טפח. [ועיין בית הלוי (ח"ג סי' נ"ג אות ה') דלכה"פ לר"נ צריך רחבין טפח].

[ועיין בבכורי יעקב (סי' תרל סק"ז) שהעיר על הט"ז ג"כ כזה, דא"צ לקונדיסין, אבל עיין בערוך לנר (ד:): על תוד"ה אבל, דלכאורה סותר את עצמו, עי"ש].

והנה מה שהקשה הביאור הלכה (סי' תרל ס"ו) [וכן הקשה בפרי מגדים (סי' שסג מש"ז סק"א)], דיהני מטעם צורת הפתח^{צד}, ותיריך הביאור הלכה, דהרא"ש ס"ל דבסיכוך ולא נתכוון לשם צורת הפתח לא הוי צורת הפתח^{צד}. - הנה תירוצו אינו עולה לשיטת הראב"ה שהובאה במרדכי (רמז תשלא), דמשמע מיניה דמהני צורת הפתח אף מדרבנן לדפנות הסוכה, וסובר דהסכך מהני לעשותו צורת הפתח.

בדין ד' קונדיסין

בגמרא: נעץ ד' קונדיסין וסיכך על גבן, רבי יעקב מכשיר וחכמים פוסלין. אמר רב הונא: מחלוקת על שפת הגג וכו', ורב נחמן אמר: באמצע הגג מחלוקת. ע"כ.

לכאורה הא דנקט ד' קונדיסין לרב הונא, אע"ג דפליגי בגוד

צד. (וזהו כוונת הגמ' דבעינן מחיצות ניכרות וזהו לשון הרי"ץ גיאת לא מתכשר אלא במחיצות (היינו מחיצות ניכרות ודו"ק))

צה. דאין לומר דבא לבאר היאך העמיד הסכך בלי מחיצות, דאטו זהו עסק התנא לבאר היאך יעמיד סכך בלי מחיצות, ועוד דגם בד' קונדיסים גרידא א"א להעמיד סכך כמובן.

צו. וכן הקשה ת"ח א' דבסיכך ע"ג פסי ביראות יהני בלא דין מיגו מטעם צוה"פ.

צו. זה לשון הביאור הלכה: לכאורה לפי מה דפסק הרא"ש ברף י"ט דאף לגבי סוכה יוצא מן התורה בצורת הפתח, אם כן אפילו אם ס"ל דלא אמרינן גוד אסיק, אמאי אינו יוצא מטעם צורת הפתח וכו'. ואפשר דהרא"ש סובר, כיון שבסכך שסיכך לא נתכוין לשם צורת הפתח, לא הוי צורת הפתח, עכ"ל.

ואולי אפשר ליישב, דאיירי שהקנים אינם מגיעים לסכך, עיין הגהות מיימוני (פ"ד אות ג') ופרי מגדים (תר"ל בא"א אות ב'). ומצאתי שכבר קדמני בביכורי יעקב (תרל ס"ק כ"א).

תוס' ד"ה סבר

מחיצות הניכרות בדופן שלישית

תוס' ד"ה סבר: סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא. לבסוף מסיק בעינן מחיצות הניכרות, ולא דמי לסיכך על גבי אכסדרה שאין לה פצימין דשילהי פירקין (דף יח:), דפי תקרה חשיב שפיר מחיצות הניכרות, ע"כ.

היינו גם אביי אית ליה דינא דמחיצות. ועיין בשפת אמת וקהילות יעקב (ס"י יד) שתמהו, דלשיטת התוס' איירי התם רק ברוח שלישית. ואולי שם אף לרבא לא בעינן מחיצה הניכרת.

ותירץ הקהילות יעקב (שם ד"ה והתוס'), דסברו התוספות, דבשלישית בעיא ג"כ ניכרות, כיון שעכ"פ טפח אחד איכא במציאות גם ברוח שלישית. ולפי"ז מובנים דברי התוספות, דפי תקרה חשיב שפיר ניכרות, והיינו דלא גרע ממחיצה שלישית.

ביאור מחיצות הניכרות לשתי הדעות
בגדר גוד אסיק

תוספות ד"ה אבל על שפת הגג כשרה
לדברי הכל: דחשיב מחיצות

בדעת רבי יעקב

בגמרא: להודיעך כחו דר' יעקב. בחידושי רבי עקיבא איגר הקשה, מנלן להמציא מחלוקת בשפת הגג, והא בכל אופן פליגי. ועיין ברש"ש מה שתירץ. ועיין במורשת יעקב שכתב ע"פ הר"ן (ו) דצורת הפתח לא מועילה בסוכה, דבעינן מחיצות ניכרות, אבל בדופן שלישית מועיל, עיין שם.

ויש להמתיק קצת על דבריו, דהנה הר"ן (ב: ד"ה ואמר), כותב דאין צורת הפתח מתיר ומשלים שיעור דופן בסוכה, אלא בדופן שלישית בלבד, דמחמירין בהא בסוכה משבת, כשם שהחמירו בה לענין עמוד גבוה עשרה דבעינן מחיצות הניכרות.

והנה הגרי"ז כתב דההלכה דדופן טפח נאמרה אליבא דר' יעקב על כל הדפנות, אם כן אליבא דר' יעקב ליכא סברא וחומר דמחיצות ניכרות, וממילא מהיכי תיתי שלא יהני בזה גוד אסיק צ"ח.

צח. והנה מלשון התוס' לא משמע כן דעומדין ביסוד סגי מחיצה טפח, ועיין בפני יהושע דרק לענין עיקר תקנתא דפסי ביראות בעינן אמה, אבל יתחייב הזורק בתוכו גם בדיומדי טפח.

התחתונות והוי שפיר צל מחמת דפנות. ואפילו לפירוש השני, י"ל דכמו לענין מחיצות ניכרות סגי מה שחלק מהמחיצה הוי ניכר, ה"ה סגי מה דחלק מהמחיצה הוי צלחה מרובה מחמתה, כיון דיש לו שיעור מחיצה.

דיומדין טפח בסוכה

תוס' ד"ה דיומדי: דיומדי סוכה טפח - והא דבעינן אמה גבי פסי ביראות פרק עושין פסין (עירובין יז:), גבי מחיצות שבת החמירו, ע"כ.

מדברי הפני יהושע משמע, דהתם לחיובא הוי מחיצה ג"כ בטפח, דהא דבעינן אמה בפסי ביראות הוא רק להתירא, ולכן החמירו דבעינן אמה. והחזון יחזקאל ביאר, דשאני ברה"י לענין שבת, דלענין שבת בעינן דהרשות תהא מוקפת שלא יבקעו בה רבים, ובדיומדי טפח אין הרשות נחשבת מוקפת, כי בוקעים ועוברים ביניהם. משא"כ בסוכה שדיני מחיצותיה נאמרו במחיצות עצמה, ודיומדי טפח נמי מחיצות ניהו, מועיל דיומדי טפח. ולפי דבריו אפשר לומר שהתוס' נחתו לסברת הגרי"ז (לעיל) דלר' יעקב כל זה נלמד מהלכתא דשלישית אפילו טפח, ודו"ק.

ניכרות טפי מעמוד משום דניכרות בבית, ע"כ. והנה אם מפרשים דינא דגוד אסיק שמעלים מחיצות התחתונות^{צט}, מובן בפשיטות שמעלים מחיצות ניכרות. ואם מפרשים דגדר גוד אסיק הוא שמושכים מחיצות חדשות, מ"מ יש לומר דמחיצות התחתונות הוי ג"כ חלק מהמחיצה, דכן משמע מקושיית הרא"ש (סי' ד) על הרי"ף גיאת (לשונו הובאה בהערה לעיל).

והנה לפירוש הראשון לכאורה יש לצדד, דדפנות הבית נאסרות בהנאה, ואף לפירוש השני, כיון דחשיבי כחלק ממחיצות הסוכה, יש לומר דאסור בהנאה.

ולפי"ז יש לתרץ מה שהקשה לי תלמיד חכם אחד, דהיאך מהני מחיצה י' טפחים לר' יאשיה כשהוא מרוחק מהסכך [דכתב הריטב"א דמהני משום דאמרינן גו"א], והא על יתרון הגובה הוי חמתה מרובה מחמת דפנות [ולר' יאשיה (ב): מחלוקת באין דפנות מגיעות לסכך, ואם מגיעות אף סוכה גבוהה כשרה לדברי הכל].

ולפי הפירושים הנ"ל יש ליישב. לפירוש הראשון אתי שפיר, דחשבינן כאילו הגביהו מחיצות

צט. וכן משמע מרש"י (ד"ה גו"א) 'הגביהם'. ועיין במשנה ברורה (תרל ס"ק ל') 'כאילו שפת כותל הבית מעלה את מחיצותיה למעלה'.

דף ה.

תוס' ד"ה מסגרתו למטה היתה

האם שלחן של מקדש נחשב
משמש אדם

תוס' ד"ה מסגרתו למטה היתה: ועוד
"ל דהא דמיבעיא לן בטבלא
המתהפכת היינו משום דמשמשת את
האדם ומשמשי משמשי אדם, ע"כ.
הנה הראב"ד בתו"כ פירש דשלחן
משמשת אדם היינו שסומך עליו, א"כ
צ"ע בשלחן של מקדש מדוע נחשב
משמש אדם? שוב מצאתי שכבר
הרגיש בזה בקובץ שיעורים (ב"ב אות
רפ"ו). ואולי אפשר לומר דכיון דמצד
צורתו חזי גם לשמש את האדם, אע"ג
דנאסר לעשות כן, הרי זה נחשב
'משמש אדם ומשמשי משמשי אדם',
אלא דאריה רביע עליה. אולם צ"ב
דבגמ' (מנחות צו:): הקשו למה השולחן
מקבל טומאה והרי כלי עץ העשוי
לנחת הוא ואינו מיטלטל. וביאר
הראב"ד (כלים פ"ג ה"א), דהיינו משום
דאיכא איסורא בטלטולם, ומוכח דלא

אמרינן דאריה רביע עליה. ויש לחלק,
דלענין עשוי לנחת בעינן בפועל
שיגביהנו, עיין בריטב"א (שבת מ"ד:)
שמביא סברא דאם אינו מטלטל נחשב
כמחובר, וא"כ אף אם מניעת הטלטול
הוא רק מחמת דאריה רביע עליה,
נחשב 'עשוי לנחת', דכיון דבמציאות
אינו מיטלטל, נחשב כמחובר.

אי תנאי 'משמש אדם ומשמשיו',
היא סיבה או סימן

ואפשר דסברא הנ"ל דאריה רביע עליה,
תלוי אם הוי סיבה [דזה שהוא
'משמש אדם ומשמשי משמשי אדם',
היא סיבה לקבל טומאה], או סימן
[שסוג כלי כזה גזרה תורה שמקבלת
טומאה], דאי הוי רק סימן לגלות איזה
כלי מקבל טומאה, [די בכך דמצד צורתו
חזי גם לשמש את האדם], ושוב לא
איכפת לן אם שלחן זה אינו עשוי
בפועל לשמש אדם [מחמת סיבה צדדית
דאריה רביע עליה].

ק. והרי בגמרא (מנחות צו:): למדו שהשולחן עצי שטים [של מקדש] מקבל טומאה, מן הכתוב
'השולחן הטהור' (ויקרא כד י'), שמוזה שאמר הכתוב 'טהור', מכלל שהוא יכול להיות טמא, ומזה
למדים שכל טבלא המתהפכת [שיכולים להשתמש בצד זה כמו בצד זה, כי חלקה היא משני צידיה,
ואין לה בית קיבול], היא טמאה.

דף ה:

אם דין גובה עשרה הוא רק בסכך
או גם במחיצות

בגמרא: קרייה רחמנא סככה למעלה
מעשרה. לכאורה היה מקום
לפרש דמה שצריכים גובה עשרה בתוך
חלל הסוכה, זהו רק דין ב'סכך', [ועייין
ריטב"א ריש מסכתין (ב. ד"ה ושאינה
גבוהה) שכתב 'דלא חשיב סכך בשאין
חלל תחתיו עשרה טפחים'], אבל
בגמרא להלן (ד.) אמרו בסוכה שהיתה
פחותה מעשרה טפחים, וחקק בה גומא
באמצעה, כדי להשלימה לעשרה, דצריך
שלא יהיה משפת החקק ולכותל הסוכה
שלושה טפחים כדי שיצטרפו ב' חצאי
מחיצות לשיעור מחיצה, הרי מבואר
דבעינן מחיצות עשרה, הרי מבואר
שבסוכה יש דין שצריך דווקא מחיצה
עשרה, ויותר מזה משמע בתוס' (ד: ד"ה
פחות) דגבי בית שאין תוכו עשרה
וקירוי משלימו לעשרה אע"ג דמבחוץ
יש מחיצה עשרה, צריך שיהיה מחיצה

עשרה מבפנים, והיינו שלא יהיה משפת
החקק ולכותל הסוכה שלושה טפחים
כדי שיצטרפו ב' חצאי מחיצות לשיעור
מחיצה^{קא}, הרי מבואר שלא די בכך שיש
מחיצה בחוץ, אלא צריך שתהיה
המחיצה גבוהה עשרה מבפנים דווקא.
וראה עוד שם בתוס' ד"ה עשרה, שכתבו
דהא דבעינן נמי גבי שבת מחיצה עשרה
מהכא ילפינן^{קב}.

מהלימוד ד'סוככים' אי אפשר ללמוד
שצריך מחיצה עשרה

אולם צ"ב, מהיכן נלמד דין מחיצה,
שהרי לפי מסקנת הגמרא למדים
שצריכים גובה עשרה בתוך חלל הסוכה,
מזה שנאמר (שמות כה יח), 'זהיו הכרובים
פורשי כנפים למעלה, סוככים בכנפיהם
על הכפורת', דקרייה רחמנא 'סככה'
לכנפי הכרובים שהיו למעלה מעשרה
מהכפורת. ומזה מוכח, ששם 'סכך' הוא
כשיש חלל תחתיו גובה עשרה טפחים^{קג}.

קא. וצ"ע לפי מה שביארו התוס' (שם) דהמחיצות ברשות שבת הוא כדי למנוע רגל רבים, מה הטעם
דצריך גם מחיצות פנימיות.

קב. עיין רש"י (ה: ד"ה לר' יהודה), דלר' יהודה הלכה למשה מסיני היא, דבציר מעשרה לבר מסככה
לאו מחיצה היא, ועיין ר"ן (א: בדה"ר ד"ה פחות) שכתב דבית שאין תוכו עשרה וקירוי משלימו
לעשרה, אע"ג דמבחוץ יש מחיצה עשרה, אינו נחשב רשות היחיד בתוכו, משום שאין בתוכו מחיצות
עשרה, ועיין ר"א"ה (ב. ד"ה ושאינה גבוהה) דפחות מכאן לא הוי מחיצה.

קג. עוד אמרו בגמרא (שם) דלימודים אלו הם לרבי מאיר, אבל לרבי יהודה לא שייך ללמוד כן,

ולכאורה מזה אי אפשר ללמוד דין שצריך מחיצה עשרה^פ.

גם למסקנא נשאר הלימוד הראשון

ונראה לבאר, דבאמת נשאר גם הלימוד הראשון הנאמר בגמרא לעיל (ד:) שלמדים מהא דגובה הארון עם הכפורת שעליו, הם עשרה טפחים, וכתוב (שמות כה כב) 'ונועדתי לך שם, ודיברתי איתך מעל הכפורת'. והרי למדנו שמעולם לא ירדה שכינה למטה, אם כן, איך ירדה השכינה מעל הכפורת, אלא מכאן אתה למד, שרשותו של אדם הוא עד גובה עשרה טפחים, ולמעלה מזה נחשב המקום כרשות אחרת. וכמו כן שיעור מחיצות הסוכה, צריך שיהיו בגובה עשרה טפחים ויהיינו, דכיון דרשותו של אדם מבחוץ נמשך עד עשרה, משו"ה צריך מחיצה עשרה להפריד הסוכה מהרשות שמבחוץ, ולעשותה רשות נפרדת, דהמחיצה צריכה להקיף כל גובה רשותו של אדם]. ואף שהגמ' (ה:) הקשתה על זה, 'אימא בהדי סככה', היינו דאע"ג דלמידים מירידת שכינה על גבי הארון דהרשות נמשך עד עשרה, וממילא צריכין מחיצה עשרה מבחוץ

להגדיר הסוכה ולעשותה רשות נפרדת, מ"מ עדיין יש לומר דגם כשהחלל הוא פחות מעשרה הוא נחשב רשות נפרדת, וא"כ תהא הסוכה כשרה גם כשאין בה רק חלל תשעה, [אם המחיצות גבוהות עשרה מבחוץ]. ולזה הוצרכו ללימוד השני, מהא דקרייה רחמנא 'סככה' לכנפי הכרובים שהיו למעלה מעשרה מהכפורת. דמזה מוכח, ששם 'סכך' הוא כשיש חלל תחתיו גובה עשרה טפחים. וא"כ למסקנא אנו למדים מהלימוד הראשון, שמחיצות הסוכה, צריך שיהיו בגובה עשרה טפחים מבחוץ. ומהלימוד השני, שצריך שיהיה חלל בגובה עשרה טפחים. [ולכאורה זהו כונת המהרש"א בסוגיין (ד"ה אלא מבית עולמים)].

מנלן שצריך שהמחיצה תהיה גבוהה עשרה מבפנים

אך עדיין צ"ב, מנלן הרי מבואר שלא די בכך שיש מחיצה בחוץ, וצריך שתהיה המחיצה גבוהה עשרה מבפנים דווקא. ונראה לבאר, דכיון דחזינן דפחות מעשרה לא מקרי 'סכך', היינו משום דגדר 'סכך' היינו שמסכך על גבי רשות, ופחות מעשרה אינו נחשב רשות, וא"כ צריך שיהיה עליה שם רשות

אלא הלכה למשה מסיני היא. וכמו דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב, 'מחיצין' [הלכות מחיצות שבת וסוכה] וכו', הלכה למשה מסיני הן.

קד. ועיין בערוך לנר (ד"ה ומחיצין) שכתב, דאכן כך נראה שלפי רבי מאיר, כל הפסול הוא משום ששם 'סכך' הוא רק כשיש חלל תחתיו גובה עשרה טפחים, אבל באמת לא בעינן מחיצות עשרה. והוה תמוה דהא בסוגיא דחקק מבואר דאף שחקק בה כדי להשלימה לעשרה, צריך שלא יהיה משפת החקק ולכותל הסוכה שלושה טפחים כדי שיצטרפו ב' חצאי מחיצות לשיעור מחיצה, הרי מבואר דבעינן מחיצות עשרה.

'ושאינה גבוהה עשרה טפחים, פסולה' היינו שהחלל הוא פחות עשרה, ואע"ג דאית לה מחיצה עשרה מבחוץ, ובפשוטו משמע שעל זה קאי הנידון בגמרא (ד.) גבי חקק, וא"כ משמע שמה שאמרו דאם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים פסולה, מיירי גם באופן הנ"ל שיש מחיצה עשרה מבחוץ, ואילו לדבריהם צריך להידחק ולומר דמיירי דווקא באופן דגם מבחוץ הוי מחיצה פחות מעשרה.

בראשונים שפירשו דפחות מעשרה לא חזי לדירה

והנה עיין בר"ח (שבת שם) שפירש הטעם בבית שאין תוכו עשרה טפחים, ותקרתו משלימו לעשרה טפחים, דתוכו לא הוי רה"י משום דלא חזי לדירה, וכ"כ הר"ן (שם ב: בדה"ר ד"ה בתוכו אין) [והרבינו יהונתן מלוניל (שם ד"ה על גג)]. ולכאורה לפי סברתם אינו נלמד כלל מלימודים הנ"ל. אולם אפשר דגם לשיטתם הוא נלמד מקרא ד'סוככים' כנ"ל, דהנה האחרונים הקשו מדוע צריך הלימודים הנ"ל דפחות מעשרה פסולה, תיפו"ל דהוי דירה סרוחה [כמו שאמרו בגמרא (ד.) בסוכה שהיתה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה, שהיא דירה סרוחה ואין אדם דר בדירה סרוחה, וכ"ש סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים כלל] קה.

מבפנים, ולכן צריך מחיצות עשרה מבפנים להקיף כל הרשות שהוא עד עשרה [כדי ליתן לה שם רשות מבפנים].

דעת התו"י שאין צריך המחיצה גבוהה עשרה מבפנים

אולם דעת התוספות ישנים (שבת ז: ד"ה ואם חקק) דאין צריך מחיצות עשרה מבפנים, ודי בכך שיש מחיצה עשרה מבחוץ, ומ"מ כל כמה דלא חקק חלל עשרה בפנים, לא הוי רה"י מבפנים משום דליכא אויר עשרה. וי"ל שגם הם סוברים שלמסקנא למדים ב' הלימודים הנ"ל, שמחיצות הסוכה, צריך שיהיו בגובה עשרה טפחים מבחוץ, וגם צריך שיהיה חלל בגובה עשרה טפחים, אלא שסוברים דסגי במחיצה מבחוץ, ליתן עליה שם רשות, ואין צריך מחיצה מבפנים.

משמעות הגמ' לפסול גם כשיש מחיצה עשרה מבחוץ

אבל קשה דלפי שיטתם דצריך רק מחיצה מבחוץ, אם כן בסוכה שהיתה פחותה מעשרה טפחים, וחקק בה גומא באמצעה, כדי להשלימה לעשרה, תהיה כשרה אפילו אם יש משפת החקק ולכותל הסוכה שלושה טפחים, באופן שיש מחיצה עשרה מבחוץ, [ואכן כך כתב השפת אמת (בתוס' שם)], וזה דוחק שהרי מה ששינו

קה. עיין רש"ש ריש דף ד., ועיין רמב"ן מלחמות (ה: בדה"ר ד"ה אבל מה נעשה) וז"ל, סוכה שאינה גבוהה עשרה משום דיורין הוא דפסלינן לה ולא מפני שאינה אהל, ע"כ. וע"ע בר"ח (י.) דבגובה

במחלוקת ר"מ ור"י בסוגיין, שנחלקו מהיכן נלמד דין מחיצה עשרה, שלפי ר"מ דלמידים מירידת שכינה על גבי הארון דהרשות נמשך עד עשרה, שמזה למדים שמחיצות הסוכה, צריך שיהיו בגובה עשרה טפחים, והיינו משום דהמחיצה צריכה להקיף כל הרשות, א"כ למעלה מעשרה כיון שכבר נפסק הרשות שוב לא יועיל מחיצה להתיר הרשות. מה שאין כן לרבי יהודה [שנתבאר בגמרא שלא שייך ללמוד משם], אלא הלכה למשה מסיני היא, א"כ י"ל דגם למעלה מעשרה נחשבת מחיצה, דהא לשיטתו ליכא גילוי דהרשות נמשך רק עד עשרה, ושפיר יש לומר שהרשות נמשכת עד לרקיע, ומ"מ ניתרת הרשות ע"י מחיצה עשרה. ומשום הכי כשהקשו בגמ' (ו:) שלפי ר"מ הלכתא למה לי, לא היו יכולים לתרץ דההלכתא באה לומר שתועיל מחיצה גם למעלה מעשרה [משום שלפי סברת ר"מ דהרשות נמשך עד עשרה, לא שייך לומר כן] פ.

אלא לר' יהודה הלכתא גמירי לה. צ"ב דאה"נ משום הדין מחיצה למידין מהלכה דסגי ובעינן גובה עשרה מבפנים ובמחוץ, אבל עדיין אפשר שמשום הדין סכך לא מקרי סיכוך עד שיהא חד סרי ופלגא.

גם לשיטתם נלמד מהלימודים הנ"ל **ושמעתי** מר' [גדליה] שאר זצ"ל שתירץ, דמה שידעינן דעשרה טפחים הוי שיעור דירה [ופחות מכאן נחשב דירה סרוחה] זה גופא למידין מקרא ד'סוככים', שמשם למדים ששם 'סכך' הוא רק כשיש חלל תחתיו גובה עשרה טפחים, והיינו דגדר 'סכך' היינו שמסכך על גבי רשות, ופחות מעשרה אינו נחשב רשות, [כמבואר מהלימוד הראשון כנ"ל], וכל מקום שראוי לדור בו נחשב רשות, ובזה שאמרה תורה דפחות מעשרה אינו נחשב רשות, גילתה דרק עשרה טפחים הוי ראוי לדור, [ומזה יתבאר דגם להראשונים בשבת הנ"ל, שכתבו דהטעם בבית שאין תוכו עשרה טפחים, דתוכו לא הוי רה"י משום דלא חזי לדירה, הוא נלמד מהלימודים הנ"ל]. ועיין עוד להלן (י.) דמשמע דפסול דפחות מעשרה הוא משום שאין ראוי לדירה והיינו כנ"ל פ.

אם מחיצה העומדת למעלה מעשרה נחשבת מחיצה

ועיין באבני נזר (א"ח ס' רצ"א אות ג'-ו) שדן [לגבי דיני צורת הפתח בשבת] אם מחיצה עשרה שהיא למעלה מעשרה [באופן דליכא בקיעת גדיים] נחשבת מחיצה. וצידד לומר שזה תלוי

עשרה מקרי דירה ע"י הדחק [וזה מבואר יותר לפי המובא בשמו במלחמות (שם ע"א ד"ה היכי תפיס חוטר)] .

קו. ועיין עוד בערוך לנר (ד: בתוס' ד"ה עשרה טפחים) שתירץ באופן אחר. קו. שמעתי מת"ח אחד.

דף ו.

אם בטבילה נאמר הדין דמין
במינו אינו חוצץ

בגמרא: כי אתאי הלכתא לשערו,
כדרכה בר בר חנה דאמר
רבה בר בר חנה נימא אחת קשורה
חוצצת שלש אינן חוצצות שתיים איני
יודע. ראה בשפת אמת (ד"ה כי אתאי
הלכתא) שכתב, דבטבילה ג"כ נאמר דינא
דמין במינו אינו חוצץ, עיי"ש. וצ"ע
לפי"ז למה נימא אחת חוצצת הא שיער
בשיער מין במינו הוא ק"ת.

רש"י ד"ה והן טהורין

משמעות לשון 'השוכב' הנאמר
גבי טומאה

רש"י ד"ה והן טהורין: ואם סופנו
רבות הכל, מה תלמוד לומר
והאוכל - ליתן שיעור לשוכב כדי

אכילה, שאין טעון כיבוס בגדים עד
שישהה כדי אכילה, ע"כ. והנה, גירסת
הראב"ד בתו"כ (ספרא מצורע פרשה ז פרק
ה אות ו-ח, דף ע"ב:): אין לי אלא אוכל קט,
שוכב מנין תלמוד לומר והשוכב בבית
יכבס. אין לי אלא אוכל ושוכב, אוכל
ולא שוכב שוכב ולא אוכל מנין תלמוד
לומר וכבס בגדיו ריבה. אם סופינו
לרבות את כל האוכל אף על פי שאינו
שוכב, מה תלמוד לומר האוכל והשוכב,
אלא ליתן שיעור לאוכל כדי שיאכל
שוכב, ע"כ. ופי' הראב"ד (שם)
שהכוונה אכילה שצריכה שכיבה, והיינו
שדרכה ליאכל בהיסיבה, וזהו באכילת
פרס [שבאכילה כשיעור כזה רגילות
להסב]. עוד כתב הראב"ד דלמדין
מ'שוכב' ששיעור זמן האכילה נמדד
כשאוכל בהסיבה ובלפתן דרך הנאה,
שאז אוכל במהרה, וזה להחמיר עליו

קח. וכן הביא הוכחה זו האבני נור (יורה דעה סימן רסו אות יז). [ואולי י"ל דהשפת אמת לשיטתו
להלן (ע"ב ברש"י ד"ה רוב שער) שכתב: דחציצה בשער עיקר הפסול בשרשן אצל הראש דאין
חיוב טבילה בשערות מצד עצמן רק מחמת שהמים אינם יכולים לבוא בראש במקום חיבור השערות
ולהכי צ"ל השערות במים, וא"כ כיון דאיכא קשר בינתים חשוב חציצה לענין שורש השיער, ע"כ.
ויש לפרש הכוונה בזה כמו שכתב המנחת יצחק (ח"ז סימן עד) וז"ל: וכיון שהשיער בטל להגוף,
הרי כאילו כל השיער אפי' ארון הרבה כאילו כולו בלוע באותו מקום שבגוף הצומח משם, ולכן אם
יש חציצה בשיער, [הרי זה] כאילו החציצה בשורשו - מקום צומחו, ע"כ. ולפי"ז אפשר שלכן נימא
אחת חוצצת, משום שנחשב שחוצץ על הבשר שבשורשו, דהו"ל מין בשאינו מינו, וצ"ע].
קט. לשון הכתוב (ויקרא יד מז) 'והשכב בבית יכבס את בגדיו והאכל בבית יכבס את בגדיו'.

יותר מן המים, ע"כ. האחרונים מקשים דהשיעור הפלה מתחיל לאחר שנתמלא הכוס הראשון [וביין היינו אחר שהתמלא עם הגודש], ושוב ליכא חילוק בין מים ליין [עי' חידושי הגר"א על ברכות (מ"א. בתוס' ד"ה גפן)]. והגר"א (שם) מפרש, שהכוונה שמשערין בכוס המחזיק רביעית, שיתמלא בתוכה רביעית יין, בתוספת הגודש. וגם לפירושו של הגר"א עדיין קשה קושיית הרש"ש (ד"ה גפן כדי רביעית) דמ"מ אין בזה שיעור מוגבל, דהרי הגודש מתרבה ומתמעט לפי ערך רוחב הכלי ועובי דופןותיו, ומדוע לא בארו לנו חז"ל באיזה סוג כלי נאמר שיעור זה, וצ"ע.

שאפילו בזמן מועט כזה נטמא וטעון כיבוס בגדים. אולם מלשון רש"י ליתן שיעור לשוכב כדי אכילה, שאין טעון כיבוס בגדים עד שישהה כדי אכילה¹, משמע דשוכב הכוונה לשהיה [ואין לימוד מיוחד ממשמעות לשון שכיבה], ולא כהראב"ד.

רש"י כדי רביעית יין

ביאור שיטת רש"י בהא דרביעית נמדד ביין

רש"י כדי רביעית יין: ואין דומה המשער בכוס מלא מים למשער ביין, משום דיין עב הוא ואינו ממהר לצאת, אלא נברץ ונגדש על שפת הכוס

קי. וזה דומה לגירסת התו"כ שלפנינו: אם סופינו לרבות את כל האוכל אף על פי שאינו שוכב, מה תלמוד לומר האוכל והשוכב, אלא כדי ליתן שיעור לשוכב כדי שיאכל, ע"כ.

דף ו:

במחלוקת הרמב"ם והגאונים

בגמרא: דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. הרמב"ם (מקוואות פרק ב הלכה טו) הביא דעת הגאונים דאם רוב שערו קשור, חוצצים, והיינו דחציצה בשיער ובבשר הם ב' דינים נפרדים, שבכל אחד מהם הדין הוא דברוב ממנו חציצה פוסלת. אולם שיטת הרמב"ם עצמו (שם) שנחשב הכל לדבר אחד, וצריך רוב של שניהם יחד.

והשפת אמת לעיל (ע"א ד"ה כי אתאי הלכתא) מסתפק אי אליבא דגאונים אמרינן גם לקולא דהשיער והגוף חשיבי ב' גופים ולא יצטרפו מיעוט הגוף ומיעוט השיער, וכתב, דאליבא דהרמב"ם בודאי פוסל כיון דמיעוט הגוף בצירוף מיעוט השערות הוי רוב הגוף.

והעיר ת"ח אחד, דלכאורה אינו מובן, איך יש בזה רוב, הרי מכיון שיש רק מיעוט מהגוף ומיעוט מהשיער, גם כשמצרפים הכל יחד, עדיין הוי מיעוט מהכל.

רש"י ד"ה גזירה

אם היה קס"ד דגם רובו שאינו מקפיד וכו' אסור מהלמ"מ

רש"י ד"ה גזירה: לאו הלכה למשה מסיני הוא, אלא גזירה מדרבנן, ורובו המקפיד לחודיה הוא דהוי הלכה למשה מסיני, ע"כ. והיינו דבגמ' הקשו, וליגזר נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד וכו'. ותירצו, היא גופא גזירה ואנן ניקום וניגזר גזירה לגזירה. ומדברי רש"י משמע דהמקשן היה סבור דהאיסור של רובו שאינו מקפיד ומיעוטו המקפיד, הוא ג"כ מהלכה למשה מסיני. ואף דלשון הגמרא הוא 'וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד', אפשר דקס"ד דהוי גזירה דאורייתא, והיינו דנתקבלה הלכה למשה מסיני, דרובו ומקפיד עליו חוצץ מעיקר הדין, ואילו רובו שאינו מקפיד ומיעוטו המקפיד, חוצצים מצד גדר וסייג, וגם זה מדאורייתא. ומצינו כעין זה בקריבה לעריות ק"א, וכל מה שנעשה מגפן היין ק"ב. [וע"ז תירצה הגמרא, דאינו אלא גזירה מדרבנן וכמו

שפירש רש"י, אולם קשה דהא לשון הגמרא הוא 'דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ' ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, וגזרו' וכו', הרי מבואר להדיא דהוי רק גזירה מדרבנן.

רש"י ד"ה סככה לא בעי קרא

למה צריך פסוק מיוחד עבור הסכך

רש"י ד"ה סככה לא בעי קרא:
דמשמעוּתא דגופיה נפקא, דסוכה בלא סכך לא מקרייא, ע"כ. אולם צ"ב דלכאורה קשה על מ"ד דסככה בעי קרא, איך יתרגם תיבת 'סוכה' כיון דצריכים פסוקים אחרים על סכך ודפנות, א"כ האי 'סוכה' דלגופא מאי אשמעינן בזה, וכי צריך להוסיף על הסכך ודפנות. והר"ן בסנהדרין (ד): תירץ, דס"ד שנעשה הסכך על ד' קונדיסין, וקרא דסככה אתי שלא יהא

הסכך מן העשוי ולא מדבר הפסול לסכך. אולם מרהיטת לשון רש"י משמע דלמ"ד סככה בעי קרא יש סוכה בלא סכך, וצ"ב, דזה לא יתכן לכאורה. ואולי אפשר לומר, לפי מה שכתבתי לעיל (ב). על רש"י ד"ה ושחמתה מרובה מצילתה) בשיטת ר"ת דדי בכך שהסכך עושה צל מועט, ואי"צ שהצל יהיה מרובה על החמה, א"כ י"ל דבלי קרא ד'סככה' הו"א דלא צריך סיכוך עב כ"כ שמגיין עד שיהנה בישיבתו [היינו שיהיה צל מרובה], אלא דגם סכך קלוש שמיצל מעט יועיל, [וזוה למדנו מקרא ד'סככה' דצריך שיהיה סיכוך עב, שהצל יהיה מרובה על החמה, וכשיטת רש"י כמו שנתבאר לעיל שם].

ואולי אפשר לומר, דמקרא זה דהתורה אחשביה כדופן ק"י, למדים דיש הלכות מחיצה על הסכך ק"י.

או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות וגו' ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה". וכמו שביאר האגרות משה (אבה"ע ח"ד סי' ס), וד"ל: והנה שיטת הרמב"ם בריש פכ"א מא"ב סובר דאיכא לאו מן התורה בקריבה לעריות וכו', שהוא לאו הנאמר לסיג וגדר שבעריות חששה תורה אף לעשות סיג וגדר, ע"כ. וכן מבואר במדרש רבה דלהלן.

ק"ב. כמו שהובא במדרש רבה (במדבר, פרשה י סימן ח): 'וכל משרת ענבים לא ישתה וגו' מכל אשר יעשה מגפן היין' (במדבר ו ג ד-), עשתה תורה סייג לדבריה שלא יאכל ולא ישתה מכל דבר הנעשה מגפן היין כדי שלא יבא לשתות, ע"כ. והביא כל זה הגר"א בפירושו לאבות (פ"א מ"א) על מה ששנינו 'ועשו סייג לתורה'.

ק"ג. ראה מהר"ם (ד"ה ואי בעית אימא דכ"ע) שכתב: וצ"ל דהשתא ס"ל לרבנן דהסכך הוא נחשב כדופן דמה לי דופן מן הצדדים או דופן למעלה וא"נ ס"ל דאתי חד קרא לגופיה פשו להו ד' דהיינו ד' דפנות וחד דופן אתי לסכך, ע"כ. ועיין בספר שלום יהודה.

ק"ד. עיין שפת אמת (ט: בתוס' ד"ה הא קא מצטרף, בא"ד וא"ת כיון דאין תחתונה), דבסוכה יש ב' תנאים, שיהיה צילתה מרובה, ושיהיה שם מחיצה, עיי"ש.

בטל לגבי גופו^{קטו} והיא מילתא דסברא, ע"כ]. ולכאורה ביאור שיטת היש מפרשים תלוי בחקירה זו, דאם נפרש דהדין דאינו מקפיד אינו חוצץ הוא מסברא משום דבטל לגבי גופו, א"כ בודאי דין זה הוא גם בבשרו, דהא בסברא זו אין מקום לחלק בין שיער לבשר, וא"כ צ"ל שמה שכתבו התוס' דגם מיעוט שאינו מקפיד חוצץ אליבא דיש מפרשים, הוא רק מדרבנן דגזרינן מיעוט שאינו מקפיד אטו מיעוט המקפיד, כיון דלשיטתם מיעוט המקפיד בבשר חוצץ מה"ת, [וכ"כ בקה"י סי' ה' ד"ה ולכאורה], אולם לפי מהלך הראשון דדין אינו מקפיד נתחדש ע"י הלכה למשה מסיני, בבשר דליכא הלכה למשה מסיני, גם אינו מקפיד חוצץ מדאורייתא.

קושיית התוס' על שיטה זו

והתוס' הקשו על היש מפרשים מהא דאיתא ביבמות (עח). דאמר רבא, נכרית מעוברת שנתגיירה, בנה לכשילד אין צריך טבילה, ואמרו בגמרא דהיה אפשר לפרש דטבילת הולד עצמו בעודו במעי אמו מועלת, ואף שגופה של אמו חוצצת בינו ובין המים לא הוי חציצה משום דרבי יצחק, דרובו שאינו מקפיד עליו, אינו חוצץ מה"ת [ואף על גב דאמר התם ג'זורו על רובו שאין מקפיד' כו', הכא אוקימנא דאדאורייתא. רש"י (שם ד"ה משום דר']

אם יש שם 'סוכה' בסכך בלא דפנות והנה מדברי הר"ן הנ"ל קשה לי על מש"כ הט"ז (תול"ה סק"ד) דטעם דאין לעשות הסכך קודם הדפנות הוא משום דבלא מחיצות אין קרוי אהל, וכיון דאינו אהל לא מקרי 'סוכה', דהא בדברי הר"ן מבואר דשפיר מקרי 'סוכה' אף בלי דפנות. ואולי מש"כ הר"ן דמקרא דלגופיה י"ל שנעשה הסכך על ד' קונדיסין, מיירי בעשה מחיצה טפח סמוך לסכך, דמבואר שם ברמ"א דמקרי שפיר אהל.

תוס' ד"ה דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ

לשיטת ה"מ אם גם באינו מקפיד חוצץ מה"ת בבשר

תוס' ד"ה דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ: יש מפרשים דהכא איירי בשער אבל בבשר חוצץ אפילו מיעוטו שאינו מקפיד, ע"כ. שיטת היש מפרשים אפשר לפרש בבי' אופנים, ובהקדם דיש לחקור בדינא דאינו מקפיד שאינו חוצץ אם זהו מהלכה למשה מסיני [וכ"כ בחי' הגרי"ז (פ"ב הט"ו מהל' מקוואות ד"ה והנראה) וז"ל דזהו הלכה למשה מסיני דדין חציצה תלוי במקפיד, וכו', נאמרה הלכה דאינו מקפיד אינו חוצץ] או דזהו מסברא [עיי' שפ"א לעיל (ע"א ד"ה כי) וז"ל דמקפיד בכל גווני בעינן דאי לא"ה

קטו. והיינו דכיון דנתבטל לגוף, נמצא שהמים נוגעים בכל בשרה, כי גם דבר זה הדבוק בה נחשב כבשרה.

יצחק). וכ"כ התוספות ישנים (שם) 'דמשום מעלת גירות אוקמוה רבנן אדאורייתא'. וקשה, דהא בבשר אפי' משהו ואפי' אינו מקפיד חוצץ לשיטת היש מפרשים, עכ"ד התוס'.

הוכחה דלשיטת הי"מ חוצץ מה"ת
גם באינו מקפיד

והנה, אי נימא כהצד השני דגם אליבא דיש מפרשים, באינו מקפיד אינו חוצץ רק מדרבנן, לא קשה קושיא זו, [דהא בטבילת גירות לא החמירו מדרבנן כמובא לעיל בשם רש"י ותוס' ישנים, ועיין קהלות יעקב סי' ה' ד"ה ובאחיעזר. ושו"מ בשפת אמת לעיל (ע"א ד"ה כי) שתירץ כע"ז], ואם כן מזה שהתוס' הקשו כן, מוכח דס"ל דהדין דאינו מקפיד אינו חוצץ זהו מהלכה למשה מסיני, וכפי' הגר"י [ולהלן (בא"ד שם: וא"ת כיון) יתבאר דמסוף דברי התוס' מוכח דס"ל להתוס' כהגר"י], וא"כ אליבא דיש מפרשים, דבבשר ליכא הלכה למשה מסיני, גם באינו מקפיד חוצץ מדאורייתא.

בקושיית התוס' דגם בבגדים
וכלים אינו חוצץ

עוד הקשו התוס' על היש מפרשים מהא דחזינן דגם בבגדים וכלים אם הוא מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ. ועיין בקה"י (סי' ה') שתירץ שטעמם של היש מפרשים, דבבשר כיון דכתיב 'כל

בשרו', משמע שצריך שיגעו המים בכל בשרו, ולכן גם מיעוט [המקפיד] חוצץ מה"ת, ולפי"ז יש לומר דדוקא בבשר החמירו ממשמעות הכתוב, אבל כלים דמיא לשיעור. ונמצא דנחלקו בכונת היש מפרשים, התוס' פירשו בדעתם דההלכה למשה מסיני נאמרה רק בשערו אבל בכל דבר אף מיעוט חוצץ. והקה"י מפרש דההלכה למשה מסיני נאמרה בכל הדברים, והחומרא נאמרה רק בבשר ע"י ריבויא ד'כל'.

למה צריך גם קרא וגם הלכתא

בא"ד שם: וא"ת כיון דאתא הלכתא לרובו ולא למעוטו, א"כ קרא למאי אתא דדרשינן בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים, ע"כ. הנה התוספות ישנים (עירובין ד: ד"ה ד"ת) כתבו, דלולא ההילכתא הו"א דקרא בא לפסול חציצה רק בכולו, ומוכח מזה דמסברא היינו אומרים דאף חציצה בכולו אינו פוסל, ונפסל רק מטעם הלכות חציצה הנלמד ממאמר הכתוב, [ולכאורה זהו דלא כדברי הגר"י (פ"ב הל' ט"ו מהל' מקוואות) שכתב, דכולו אינו נפסל מטעם הלכות חציצה, ואין צריך לזה לימוד מיוחד, אלא הוא פשוט מסברא, דאין זה נחשב טבילה, כיון דלא נגעו המים בגופו כלל^{קט"ז}], ולפי זה מיושבת קושיית התוס', די"ל דההלכה למשה מסיני באה ללמד דאף רובו חוצץ

קטז. וכעין זה כתב האגרות משה (יו"ד ח"א סי' צ"ז סוף ענף ב) [עיי"ש שכתב, שיש טעם לומר שהטעם שבאינו מקפיד אינו חוצץ הוא, שמכיון שמבטל אותו מקום מלהיות מקום גלוי, ולא איכפת

אפשר לומר, דגילה הקרא דשיער נתחייב בטבילה מטעם טפל לבשרו, וממילא יש לו כל הלכות טבילה של בשרו, ונפק"מ דצריכין ביאת מים כולו כאחת דלמידין בתו"כ (פרשת אמור פרשה ד פרק ד) מקרא ד'כי אם רחץ בשרו' דצריכין ביאת מים כולו כאחת.

למה צריך קרא לחציצה

בא"ד שם: וא"ת כיון דאתא הלכתא לרובו ולא למעוטו א"כ קרא למאי אתא דדרשינן בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים וי"ל דאצטריך לבית הסתרים, ע"כ. עי' מהרש"א עירובין (על התוספות שם), [שתמה על קושיית התוספות וכתב: ולפי פירושם דקאי אבשרו וקאי נמי אשערו ולא הוזכר בהלכתא לא בשר ולא שער, ולכך איצטריך למכתב תרווייהו]. ועי' תוס' הרא"ש בסוגיין [מה שתירץ]. ואפשר דקושיית התוס' היא דמלשון 'כל' בשרו משמע דאפי' מיעוטו חוצץ, וזה מוכח ממה שצריכין הלכה למשה מסיני למעט מיעוטו, א"כ מאחר דבלא"ה ההלכה ממעטת מיעוטו, מדוע נאמרה תיבת 'כל'. ועי' תי' דבא לרבות דבעינן ראוי לביאת מים בבית הסתרים, וכמ"ש התוס' קידושין (כ"ה. ד"ה כל) דכיון דאיכא 'כל' מרבינן בית הסתרים, וצ"ע מהגמ' בפסחים (ק"ט.) דדרשינן מ'כל' שכל גופו עולה בהם.

במקום שמקפיד, וצריך קרא ללמד דכולו אף באינו מקפיד חוצץ, כמימרא דרב כהנא בהערל (יבמות ע"ח.). וכמו כן מתורץ בזה קושיית התוס' (עירובין שם) על רש"י [דהתוספות דייקו מדברי רש"י שם, דההלכה נאמרה רק על שערו אבל בבשרו אפילו מיעוטו שאינו מקפיד חוצץ [וכדעת היש מפרשים], והקשו דאי נאמרה ההלכה למשה מסיני על שערו, אם כן למדים מזה דבשערו יש פסול חציצה, ואמאי צריך קרא לרבות שערו. ולהאמור י"ל דמהלכה למשה מסיני למדים דרובו חוצץ במקום שמקפיד בשיער, וצריכין קרא ללמד דכולו אף באינו מקפיד חוצץ בשיער]. שו"מ שכן תירץ הפורת יוסף (כאן, ובעירובין ד:). ומזה שהתוס' כאן לא תירצו כן, מוכח לכאורה דהתוס' כאן ס"ל דכולו אינו נפסל מטעם הלכות חציצה, ואין צריך לזה לימוד מיוחד, אלא הוא פשוט מסברא, דאין זה נחשב טבילה, וכדעת האחרונים הנ"ל.

ל"מ למה צריכים קרא לרבות שערו

והנה מה שהקשו התוס' בעירובין (שם) על שיטת הי"מ, דאי בשערו דווקא נאמרה ההלכה, אם כן כשנאמר הלכה למשה מסיני הוצרך לומר 'שערו, רובו ומקפיד עליו חוצץ' אם כן שערו הוי הלכה למשה מסיני ואמאי צריכין קרא ד'את בשרו' לרבות שערו, אולי

לו אם הוא מכוסה, נחשב הגוף שתחתיו כמקום בלוע דלא בעי ביאת מים. ומסיים שלפ"ז ניחא מה שכולו חוצץ באינו מקפיד, דכיון דכולו מכוסה נמצא שאין לו ביאת מים כלל ואין כאן טבילה.

תוס' ד"ה ורבי שמעון סבר יש אם למקרא

אם יש הוכחה דר"ש ס"ל דסוכה
דירת קבע

**תוס' ד"ה ורבי שמעון סבר יש אם
למקרא:** ועוד אשכחן ר"ע דסבר
יש אם למקרא ולקמן בסמוך (ז:): מכשיר
ר"ע סוכה בראש הספינה ומוכח שמעתא
משום דקסבר סוכה דירת עראי בעינן
אלמא לא בעי ג' כהלכתן דחד טעמא הוא
גדקאמרי' בההוא שמעתא (דרשב"ג)
[דר"ש ור"ג] דפליג אדר"ע שוין בסוכה
דדירת קבע בעינן א"כ סבר ר"ע יש אם
למסורת, ע"כ. [ועיין במשמרות כהונה על
התוס' בא"ד ולקמן בסמוך] שכתב, שלפי
מה שכתב רש"י (שם ד"ה שלש כהלכתן):
ופרשינן טעמא למעלה 'למחסה ולמסתור
מזרם', ע"כ. מבואר דהא דאמרינן דרבי
שמעון ס"ל סוכה דירת קבע בעינן, זה
לפי רב מתנה שמפרש שמקורו של ר"ש
הוא מהא דכתיב 'וסכה תהיה לצל יומם
מחרב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר',
שצריך שתהיה סוכתו משמשת מחסה
ומסתור מזרם וממטר, והיינו קבע כבית.
אבל לשאר פירושים בדעת ר"ש, לא
מוכח דס"ל דסוכה דירת קבע, ומיושבת
קושיית התוס' [אולם האמת דהתוס' אזלי
לשיטתם להלן (ד"ה וסוכה) שפירשו, דהוי
דרשה גרידא על מגין הדפנות, [והיינו
דר"ש דורש 'וסוכה תהיה לצל יומם

מחורב' הרי אחת, 'למחסה ומסתור' הרי
שתיים, 'מזרם וממטר' עוד שתיים, הרי
חמש, דל חד מינייהו לסככה, נשאר ד'
לדפנות. ריטב"א (ד"ה וטעמא) וכ"כ הערוך
לנר על התוס'. ורבנן ס"ל דמזרם וממטר
נחשב רק אחת. וא"כ לדבריהם אין
ללמוד מזה שצריך שתהיה סוכתו
משמשת מחסה ומסתור מזרם וממטר,
דהא גם לרבנן כן הוא, ולא נחלקו רק
במנין המחיצות], ובהכרח לפרש שמזה
גופא שמצריך ד' מחיצות מוכח דבעינן
דירת קבע, וא"כ שפיר הקשו התוס'.

רש"י לשיטה דסוכה שהגשמים
יורדים בה כשרה

ונתבאר דרש"י מפרש דדרשה ד'וסוכה
תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה
ולמסתור מזרם וממטר', - אין זה רק
דרשה גרידא על מגין הדפנות, אלא
מחייב שהסוכה יהא מחסה מזרם וממטר
ועל ידי זה תהיה ראויה לדירת קבע.
וכמבואר מפירוש רש"י כאן (ד"ה למחסה
ולמסתור וגו') 'בלא ארבע מחיצות לאו
מחסה מזרם הוא, שהרוח משיב את
הזרם דרך דופן הפרוץ'. וא"כ מכיון
שבכתוב נזכר גם דהוי מסתור ממטר,
ע"כ צריך לומר דבעי סכך עבה שלא
ירדו בו גשמים, ורש"י לשיטתו (ח: ד"ה
אמר רב חסדא) דסוכה שהגשמים יורדים
בתוכה כשרה ק"י.

דף ז.

רש"י ד"ה ויעמידנו

אם יש עניין בד' דפנות לסוכה

רש"י ד"ה ויעמידנו כנגד ראש תור:
 במקצוע צפונית מערבית
 באלכסון, או מזרחית דרומית,
 כשהמחיצות מערבית צפונית, דנראה
 נוטה לשתי מחיצות, וימיחזי כארבע
 מחיצות, ע"כ. ת"ח אחד דייק דמשמע
 מרש"י שאע"פ שאין מעכב בסוכה
 אלא ג' דפנות, מ"מ יש עדיפות לד'
 מחיצות בסוכה^{ק"י}, וכן משמע מרש"י
 בסוגיין (ד"ה מה שאין כן בסוכה) דכתב
 וז"ל, ואפילו היו לה פתחים בשתי
 הדפנות אחד או שנים, דכי מצטרפת
 להו בהדי שתים הפרוצות הוה ליה
 פרוץ מרובה, שריא, ע"כ. משמע שגם
 הדופן הרביעית אף שאינה לעיכובא
 בהכשר סוכה, מכל מקום היא נחשבת
 בכלל דפנות הסוכה, כמבואר כאן
 שמצטרפת לחשבון פרוץ מרובה, [אלא
 דמ"מ הסוכה כשרה, משום שאינו
 מעכב רק שתיים כהלכתן ושלישית

אפילו טפח], וכן משמע נמי מהגמרא
 להלן (ו:): דקעביד התם צריכותא דבפסי
 ביראות יש צד להכשיר טפי משום
 דאיכא שם ד' מחיצות [משא"כ במבוי
 שיש בו לחי], ואין לומר דאע"פ שאין
 מעליותא בד' מחיצות והוי מצי
 למינקט דבפסי ביראות איכא ג'
 מחיצות, מ"מ נקט האמת דאיכא ד'
 מחיצות, ועיקר כוונתו דפסי ביראות
 עדיפי ממבוי דהתם איכא רק ב'
 מחיצות, זה אינו, דשפיר דחה ת"ח
 אחד דהא גם במבוי שיש בו לחי איכא
 ג' מחיצות לענין שבת, וא"כ ליכא
 בדיומדין שום רבותא [ואין לתרץ,
 דמ"מ לא חשיב במבוי ג' מחיצות
 משום דלענין סוכה לא מהני מחיצה
 של לחי דהוי פחות מטפח וא"כ ליכא
 רק ב' מחיצות של סוכה במבוי, זה
 אינו, דא"כ בפסי ביראות ליכא אפילו
 ב' מחיצות דמהני בסוכה, וא"כ מהו
 מעליותא דפסי ביראות, אלא ודאי דזה
 גופא שיש להם שם ד' מחיצות עדיף
 מב' מחיצות גמורות ולחי^{ק"י}].

קית. עיין עוד רשב"ם (בבא בתרא ע"ה. ד"ה סוכה) גבי סוכת עורו של לווייתן, שכתב דסוכה היינו
 מלמעלה גג וד' דפנות מד' רוחות. וגיסי הרב משה ציין לרש"י לעיל (ד. ד"ה דופן האמצעי) שכתב
 'זהרביעית היא כולה פתח', ומשמע נמי דצריך דופן רביעית אלא דסגי בדופן שכולה פתח.
 קיט. ועיין פורת יוסף (ד: ד"ה נעץ) שהקשה גבי דיומדין [לדעת רבי יעקב המכשיר סוכה על ידי

לפי"ז יובן דין הוקצה למצוותו
בדופן רביעית

וכן יש לפרש במה שכתב המחבר (סימן תרלח ס"א) דאם אחר שעשה השיור המעכב מן הדפנות [שתים כהלכתן ושלישית טפח] הוסיף דופן רביעית, אין חל על אותה הדופן דין הוקצה למצוותו, אבל אם עשה ארבעתן סתם כולן אסורות, עכ"ד, ויש לעיין מדוע נאסרה הדופן הא סו"ס אינה נצרכת לסוכה, והנה בערוך השולחן (שם ס"ו) משמע דאסור מטעם ספק, שאין אתה יודע איזה דופן הוא לשם הכשר סוכה, והשפת אמת להלן (ט. ד"ה ור"ת פירש) פירש מטעם הדי מנייהו מפקת, אבל מביאור הגר"א קי ומביאור הלכה (שם ד"ה ואם אחר) משמע, דכשעושה הכל יחד אז מעיקר הדין נעשו כל הד' דפנות בכלל הסוכה, והיינו כמו שביארנו דשייך דין של ד' דפנות בסוכה.

ביאור דברי המג"א דדופן רביעית מהני
לסוכה שאינה שתי וערב

וכן משמע לכאורה במגן אברהם (ריש סימן תרל) שכתב, דמחיצה שאינה עשויה שתי וערב אלא קנה קנה פחות מג' טפחים, אינה כשרה אא"כ היא מקפת הסוכה מד' רוחות. הרי מבואר

דדופן ד' מהני בסוכה ואינו כמאן דליתא. אכן באמת הבית מאיר (ריש סימן תרל), והחזון איש (הל' עירובין סימן יא ס"ק יב) הקשו, מה מעלה יש בדופן ד', כיון דלא צריך לסוכה אלא ב' כהלכתם ושלישית טפח. ות"ח אחד צידד לומר לפי מה שכתב החזון איש (סימן קיב סק"ה) דמן התורה אף פרצה יתר מי' נחשב כפתח ואינו מקלקל המחיצה, א"כ יש לומר דבאמת מה"ת הסוכה צריכה תיקון אף ברוח רביעית אלא דכשר בלא תיקון משום דמיחשב כפתח, אבל אם יש תיקון ברוח רביעית שוב יש סברא להקל טפי בהג' דפנות אף דאין עשויות כהלכתן בשתי וערב.

ואולי אפשר לתרץ המג"א באופן אחר, לפי מה שכתב באבני נזר (סימן תע"ז אות ז) לבאר הטעם שאי אפשר לעשות סוכה על ידי צורת הפתח, דכיון דמסברא ידעינן שאינו נקרא רשות היחיד בלא שלש מחיצות, [וכמו שמצינו בשבת דשלש מחיצות דאורייתא, ויודעים זאת בלא לימוד מקרא רק מסברא], אם כן למה בסוכה איצטריך דרשא מיוחדת מקרא ד'בסוכות', שצריך שלש מחיצות, על כרחך הדרשא דסוכה באה ללמד שהשתים כהלכתן והטפח

דיומדין, אם יש בהם טפח לכל צד], אמאי לא סגי בג' דיומדין הרי ע"ג דיומדין נעשה שתים כהלכתן ושלישית טפח. ותירץ דכיון דליכא שתים גמורות בעינן דופן רביעית, ועיין ג"כ שפת אמת (שם ד"ה מחלוקת) שצידד דבגוד אסיק בעינן ד' מחיצות.

קכ. וכן משמע ממה שמפורסם בשם הגר"א (פנינים משולחן הגר"א עמ' קנט) דבאותיות סכה מרומז ג' מיני סוכות לפי סדר עדיפותם, דהמובחר הוא לעשותה כאות 'ס' והיינו סוכה של ד' דפנות. שמעתי מת"ח אחד.

בשלישית צריכין להיות מחיצות שלמות, עכ"ד, א"כ זהו דוקא אם עושה אותו כרשות היחיד בג' מחיצות, אבל אם עושה ד' מחיצות, על זה ליכא גילוי קרא דצריכין מחיצות שלמות, ושפיר קאמר המג"א דמהני שתי בלא ערב.

תוס' ד"ה ויעמידנו

הטעם שבטפח לא אמרינן אתי אורא ומבטל ליה

תוס' ד"ה ויעמידנו כנגד ראש תור: אף על גב דאכיוצא בזה אמר פרק קמא דעירובין (דף י:): אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה גבי והרחב מעשר אמות וגבי עור העסלא הכא דטפח מחיצה דאורייתא והלכתא גמירי לה לא אתי אורא ומבטל לה, ע"כ. אפשר שכוונתם כמו שכתב הרש"ש (ו: ד"ה כי אתאי) לבאר ההילכתא דשלישית די בטפח, דהביאור בזה דכמו דאמרינן גוד אסיק' לגובה, כך נתקבלה ההלכה למשה מסיני דבמחיצה טפח בסוכה אמרינן גוד אסיק לרוחב, וממילא ליכא אורא דמבטל לה, שהרי נחשב ככולו סתום.

רש"י ד"ה ומעמידו

למה בעינן דופן ארבעה טפחים ולא סגי ברוב דופן

רש"י ד"ה ומעמידו בפחות משלשה: סמוך לאחת הדפנות, ופחות משלשה כלבוד, והויא ליה כמחיצה של

ארבעה טפחים, ומשך סוכה שבעה, נמצא רובו של דופן עשוי, ע"כ. וביאר הר"ן (ב. בדה"ר ד"ה עושה טפח) דאע"ג דבטפח מצומצם איכא רוב דופן דהוי טפי מג' טפחים ומחצה, אפילו הכי בציר מארבעה לא חשיב בשום דוכתא. וראה עוד בשפת אמת, [שהוסיף, דשמא אף למ"ד שיעור סוכה ארבע אמות ג"כ מהני טפח שוחק בפחות מג"ט אף דאינו רוב דופן, דאי"צ אלא שיעור מקום חשוב], אולם הריטב"א (ד"ה והאי טפח שוחק) ביאר הטעם בזה משום דבעינן רובא דמינכר.

תוס' ד"ה עושה

האם בעינן לתוס' רוב דופן

תוס' ד"ה עושה לו טפח שוחק: קנה בפחות מג' סמוך לדופן לא יועיל ליחשב כטפח מחמת לבוד, דהא לכך בעי טפח שוחק כדי שיהא דופן זה רחב ארבעה טפחים כדפירש בקונטרס כדי שיהא רוב דופן דשיעורו בשבעה טפחים ומשהו, ועוד דקנה מבטל ליה אורא, ע"כ. אפשר לפרש דהתוס' בקושייתם [וכן הוא לפי האמת בתירוץ הבי'] סוברים דטעם דין זה דבעינן טפח שוחק וכן הא דבעינן להעמידו בפחות מג' מהדופן, אינו כדי שיעשה ד"ט ע"י לבוד, דבאמת סגי בטפח א' [וכפשוטת ההלכה למשה מסיני], אלא הא דבעינן טפח שוחק הוי חומר בשיעור טפח שלא יהא טפח מצומצם, והא דאמרינן

דמעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן, היינו שלא יהא מרוחק מדופן הב' ויצטרף לדפנות הסוכה, אבל אין הכוונה שצריך דווקא להרחיקו עד קרוב לשלשה טפחים, אלא כל שכן דמהני אם הטפח סמוך לגמרי להדופן קכא [ולפי זה מצינו בתוספות סמך לדברי היד אפרים (סימן תרל על המג"א סק"ג) דבעינן בסוכה ג' דפנות דעריבין ולא סגי בב'].

ביאור מדוע בקנה כל דהו מבטל ליה אורא

והעיר ת"ח אחד דלפי זה דסגי בדופן שלישית טפח [ואי"צ רוב דופן], מה תירצו התוס' דלא מהני קנה משום דאתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, הרי כתבו התוס' (ד"ה ויעמידנו) דבטפח דמחיצה דאורייתא לא אמרינן אתי אורא ומבטל ליה. ויש לתרץ בפשיטות דכיון דנקטינן דאתי אורא ומבטל ליה א"כ אין כאן מחיצה טפח, משא"כ כשעושה טפח ממש בלא לבוד, דכיון דיש כבר מחיצה דאורייתא לא מבטל ליה. אבל לכאורה תירוץ זה לא יספיק לפי מה שכתב הפורת יוסף להלן (ט"ד: בתוד"ה פחות משלשה) דדינא דאתי אורא ומבטל ליה היינו דסגי באויר מצד אחד כדי לבטלו, שהרי תוס' כתבו דאמרינן אתי אורא ומבטל ליה, והלא הכא ליכא אויר מב' הצדדים,

דהאויר שמן הצד הסמוך לדופן כיון שאומרים בו לבוד הוי כסתום ולא שייך למימר ביה אתי אורא, עכ"ד, וא"כ לפי"ז כאן במחיצה שלישית על ידי קנה כיון דעל ידי דין לבוד חשיב כמחיצת טפח, א"כ שוב נעשה כמחיצה דאורייתא ולא שייך למימר אתי אורא. ואולי יש לבאר דכיון דיש אויר מצד האחד של הקנה ממילא מתבטל דין לבוד מצד השני מחמת דינא דאתי אורא, [וממילא ליכא מחיצה טפח].

דעת המהרש"א בענין זה

והנה באמת כ"כ המהרש"א להלן (י"ז). ד"ה בא"ד דהכא) לשון זה דאתי אורא ומבטל ליה ולא הוי כלבוד [ומיישב בזה התוס' דהכא דפוסל בקנה משום דאתי אורא]. אמנם דברי המהרש"א שם אינם מובנים לענ"ד, דלכאורה כונתו דדינא דאתי אורא היינו אויר מב' צדדים, ובלבוד של קנה אחד [כמו בנידון התוס' כאן] ג"כ אמרינן דאתי אורא, אבל במחיצה שלמה של קנה קנה פחות מג' הוי הלבוד כסתום ושוב לא אמרינן אתי אורא, והביא ראיה מדברי התוס' (י"ח. ד"ה סיכך, בסופו) שכתבו [אליבא דרבא ללישנא בתרא (להלן יט.) דפסל אכסדרא שיש לה פצימין מטעם דלא אמרינן לבוד] דלא אמרינן לבוד אלא במחיצות שלמות ולא

ע"ג מבו"י דבמבוי הסתום מג' רוחותיו
 אע"ג שאינו מסוכך בסופו כנגד דופן
 האמצעי ווא"כ כלפי הסוכה ליכא אלא
 ב' דפנות] מ"מ אין צריך פס ד' ברוח
 רביעית כדין ב' דפנות המפולשות וסגי
 בטפח שוחק. וצ"ב מה הטעם בזה,
 שהרי נתבאר דהיכא דליכא ב' דפנות
 דעריבן לא סגי בלא פס ארבעה, וכאן
 ליכא ב' דפנות דעריבן.

להר"ן הא דבעינן ב' דפנות דעריבן הוא
 כדי שלא יהא מפולש

ובפשוטו יש לבאר דעתו, דהדין דעריבן
 הנצרך בסוכה אינו דין בעצם
 דפנות הסוכה, אלא הוא כדי שיהא
 מקום הסוכה מובדל מהילוך הרבים,
 דאם הוא מפולש ובקעי ביה רבים לא
 מיקרי רשות בפני עצמה ולא שייך בו
 ענין תדורו, משא"כ כשהסוכה באמצע
 החצר והוי מובדל מהילוך הרבים אז אין
 חיסרון של עריבן. ועיין לבוש (סימן תר"ל
 אות ד') שביאר כעין זה.

האם שייך באינו עריבן שלא יהא מפולש
והקשה ר' דן דהא מבואר בר"ן (ב):
 מדה"ר ד"ה ואמר רבא) דצריכינן
 לזוהר שלא יהא פתחים בכל קרנות
 הסוכה אף אם עושה ד' מחיצות משום
 דבעינן לכה"פ ב' דפנות דעריבן, ווהיינו
 שאין לו לעשות פתחים בכל קרנותיה



במחיצות של טפח קכ"ב, עכ"ד. וקשה איך
 יתכן לומר דדעת התוס' דלא אמרינן
 לבוד במחיצת טפח דהא התוס' כאן
 פסלו בדופן שלישית ע"י קנה כל דהו
 רק מטעם דאתי אוירא משמע דבעצם
 נאמר דין לבוד אף במחיצת טפח וצ"ע.
 ואולי אפשר לומר דיש ב' חידושים
 בלבוד, הא' דבמקום דאיכא לבוד לא
 אמרינן אתי אוירא ומבטל העומד, והב'
 דכיון דנחשב כעומד שוב ע"י לבוד
 אמרינן דהכל כסתום דמי. ולפי"ז איכא
 למימר דהדין הראשון נאמר רק
 במחיצות שלמות, וא"כ בנידון דידן
 דליכא מחיצות שלימות, אין הפסול
 מחמת דאין כאן לבוד ואינו כסתום אלא
 משום דאין כאן כלל קנה מחמת דינא
 דאתי אוירא.

רי"ף

בשיטת הר"ן דבמבוי הסתום גם
 בעשויה כמבוי די בטפח שוחק

רי"ף (ב: בדה"ר): מאי שנא התם דסגי
 ליה בטפח שוחק ומאי שנא
 בסוכה העשויה כמבוי דבעינן פס
 ארבעה ומשהו, התם דאיכא שתי דפנות
 דעריבן סגי ליה בטפח שוחק, הכא
 דליכא שתי דפנות דעריבן אי איכא פס
 ד' ומשהו אין ואי לא לא, ע"כ. הנה
 שיטת הר"ן (ג. מדה"ר ד"ה ואמר רבא סיכך

קכב. ולכאורה אפשר לבאר כונתם כמו שהביא המגן אברהם (סימן תקב סק"ט) דיש דעות בראשונים
 דלא נאמר דין לבוד בכלים רק במחיצות ע"ש, וא"כ י"ל דסברו התוס' דה"ה דלא נאמר דין לבוד
 במחיצה טפח אלא רק במחיצות שלמות.

דאז לא ישאר לו שתי דפנות מחוברות אבל יכול לעשות פתחים בשאר קרנותיה ולהשאיר שתי דפנות מחוברות יחד]. ומשמע מדבריו דבשום אופן לא מהני שיהא פתחים בקרנות, ומעתה אם כל דינא דעריבן הוא רק כדי שלא יהא מפולש הרי שייך לעשות פתחים בכל ד' קרנות הסוכה באופן ששום פתח לא יהיה נגד חבריו ולא יהא מפולש, כזה:  ומדוע לא מהני. אכן לכאורה יש ליישב דמקרי מפולש בהאלכסונוט, כזה:  ומשום הכי לא מהני, ובלא"ה ראיתי בקובץ 'נועם' (ח"א, מאמר הרב דוב קרויזר על ענין עירוב במנהטן) דבכמה דוכתי מקרי מפולש אף אם אין ב' הפתחים מב' הרוחות מכוונות.

קושיא על פירוש הנ"ל מנידון הר"ן גבי צורת הפתח

אבל לכאורה אין זה מספיק, דמהר"ן (שם) משמע דרק אחר שהוכיח דצורת הפתח לא מהני לדופן סוכה ק"ב כתב דמשום הכי יש ליזהר שלא יעשה צורת הפתח בכל הקרנות. והנה יש לדון בדבריו, דאי נימא דסבר דעל ידי צורת הפתח לא מיקרי מפולש, א"כ אמאי לא מהני צורת הפתח בקרנות, ומה איכפת לן דצורת הפתח פסול לדופן סוכה הא מ"מ עדיין רשות הסוכה מובדל מרה"ר

ולא גרע מעשה סוכה בחצר דלא צריך ב' דפנות דעריבן, ואי נימא דעל ידי צורת הפתח לא מיקרי מובדל מרה"ר והוי עדיין מפולש, א"כ אף בלי חידושא דהר"ן דצורת הפתח פסול לדופן סוכה ג"כ לא מהני אם יש פתחים בהקרנות דהא עדיין הוי מפולש. [ותמיהה זו היא היא רק אם נפרש כנ"ל דהדין דעריבן הנצרך בסוכה אינו דין בעצם דפנות הסוכה, אלא הוא כדי שיהא מקום הסוכה מובדל מהילוך הרבים], אלא ודאי מוכח מזה דבאמת לא סגי שיהא מובדל מרה"ר [ודלא כהנ"ל], אלא דהדין דעריבן הנצרך בסוכה הוא דין בעצם דפנות הסוכה, דבעינן שיהא הדופן עצמה מחוברת לדופן שאצלה, ולכן אע"פ שצורת הפתח לא חשיב מפולש לא סגי בהכי, דמ"מ אם צורת הפתח לא מהני בדופן סוכה הרי אין ב' הדפנות מחוברות זו לזו.

לדעת המג"א אתי שפיר דברי הר"ן דגם בסיכך באמצע מבוי הסתום הוי עריבן וא"כ חזרה למקומה הקושיא הנ"ל, מה טעמו של הר"ן שכתב, דבמבוי הסתום מג' רוחותיו סגי בטפח שוחק, הא ליכא ב' דפנות דעריבן. ואולם לדעת המגן אברהם שכתב (סימן תרל ס"ק ד') דאין להתיר להר"ן אלא כששתי הדפנות

קבג. והביא ראיה, דאי נימא דצורת הפתח מתיר בב' דפנות של סוכה א"כ לרבא דאמר וצריכה נמי צורת פתח [כלומר שצריכה טפח שוחק בפחות מג' וצורת פתח של ארבעה], מאי קולא דהקילו בדופן שלישית דסגי בה בטפח, הרי לבוד וצורת פתח בכל הדפנות הן מתירין, אלא ודאי אין צורת פתח מתיר בסוכה אלא בדופן שלישית בלבד.

זו כנגד זו של הסוכה הם עצמם דפנות החצר דבהא מהני דופן אמצעי של החצר אף על פי שאינה דופן לסוכה [כגון שחצי הסוכה שלצד דופן האמצעית אינה מסוככת כלל] כיון שדופן זו עצמה מחוברת בהמשך לדופן שכנגדה, עכ"ד. - אתי שפיר, די"ל דבכה"ג נחשב ב' דפנות דעריבן.

ביאור חדש בדעת הר"ן דס"ל דבעינן ג' דפנות דעריבן

ור' דן תירץ דבאמת בעינן שיהיו כל ג' הדפנות עריבן (עיין יד אפרים סימן תר"ל על המג"א סק"ג), אלא דמ"מ מהני טפח שוחק בסוכה העשויה כמין ג"ם [היינו שתי דפנות סמוכות זו אצל זו כדוגמת האות 'ד'], משום דיש הלכה בדופן שלישית דרואין כאילו הדופן נמשך לכל אורך הסוכה [עיין רמב"ן במלחמות בסוגיין קי"ז] ונמצא דאם יש ב' דפנות סמוכות זו אצל זו ומעמיד טפח שוחק אצל אחד מן הדפנות, ממילא נעשה כאילו כל ג' הדפנות עריבן שהרי חשבינן דנמשך הטפח עד סוף הדופן, [וזהו טעמו של הר"ן שהקיל במבוי הסתום מג' רוחותיו דסגי בטפח שוחק, והיינו משום שנחשב ג' דפנות דעריבן], אבל אם היו לה שני דפנות זו כנגד זו וביניהם מפולש כמין

מבוי, ואין הסוכה בתוך המבוי אלא במקום מפולש דבקעי ביה רבים, שוב לא מקרי עריבן על ידי דרואים את הדופן כאילו הוא נמשך, משום דהפילוש משוה אותו כאילו הוא נפרד מהדופן השני. [ולפי"ז צריך לומר דהא דמהני אם עשה פס ארבעה ק"ה אע"פ שבהמשך הכותל בקעי ביה רבים, היינו כיון דיש שיעור חשוב דמובדל מהילוך הרבים שוב לא מקרי מפולש, ודוחק]. ומשום הכי אתי שפיר מה שכתב הר"ן דאם יש צורת הפתח בכל הקרנות לא מהני, כיון דעל ידי הצורת הפתח לא נשלם המחיצה שהרי צורת הפתח לא מהני בסוכה, נמצא דליכא ב' דפנות דעריבן, ודינא דרואים כאילו נמשך הדופן לא אמרינן רק בדופן שלישית אבל על ב' הראשונים אם במציאות אינם עריבן ליכא הלכה דרואים כאילו נמשכו לעשות עריבן.

בסוכה העשויה כמבוי חשיב עריבן מחמת הדופן טפח

ועוד יש ליישב דעת הר"ן באופן אחר, שהטעם שמתיר ע"י טפח שוחק בסוכה העשויה כמבוי שאינו מפולש, אף דבעינן ב' דפנות דעריבן, הוא משום דאע"פ דבעינן ב' דפנות דעריבן מ"מ לזה מהני על ידי שסומך הדופן טפח

קכד. וז"ל (דף ב: מדה"ר ד"ה ועוד אותו טפח), 'רואין אותו כאילו הוא נמשך ויוצא לחוץ כנגד כל אורך הארוך שכנגדו'.

קכה. ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן, ונחשב כדופן שאורכו שבעה טפחים.

צורת הפתח היא אצל היוצא. והנה לקמן בלשון ב' דרבא כתב רש"י (בד"ה ונתרת נמי בצורת הפתח), 'כדפירש רבי סימון לעיל'. ובלשון ג' כתב (בד"ה וצריכא נמי צורת הפתח), 'משמע דתרוייהו בעינן טפח אצל היוצא וקנה בזוית שכנגדו וקנה שעל גביהם', עכ"ד. ויש להעיר דבלישנא קמא דרבא וכן בלישנא בתרא משמע מרש"י שרבא סובר כרב דמעמידו לטפח אצל היוצא, ובלישנא מציעא משמע שסובר כרבי סימון דמעמידו לטפח בפחות מג' סמוך לדופן [ואולי יש לדחות דרש"י סבר דרבא אתי כרבי סימון ומה שכתב רש"י 'אצל היוצא' כוונתו ג"כ כרבי סימון וכדמצינו לקמן ברש"י ד"ה דקעביד טפח שוחק: 'אצל היוצא כדרבי סימון'].

לאחד מדפנות המבוי ומקרי עריבן מחמת דהדופן שלישיית טפח היא עריבן, דהדין שצריך פס ד' אין זה מהלכות דפנות של סוכה, אלא משום שצריך הסוכה להיות ג"כ רשות מיוחד כמו שביארנו לעיל בשם הלבוש (סימן תר"ל סע"ד ו'), דלכאורה משמע שם שדין זה נלמד מקרא ד'תדרור' ובאופן דהוי 'תדרור' בלא"ה כגון שעשאו בחצר שתום אז סגי בדופן טפח ק"י. ולפי"ז אולי אפשר לחדש יותר דבעושה פס ד' אינו נאסר אלא טפח הראשון בהנאה דדוקא הדפנות נאסרות, והכא המשך הפס שהוא יתר על טפח אינו חלק מדפנות הסוכה אלא רק מבדילה מהילוך הרבים ומדוע יאסר, אטו נימא דבעשאו בחצר שתום שיאסרו מחיצות החצר.

ללישנא ב' דרבא מוכרחים אנו לומר
דבעינן רוב דופן

ואולי אפשר לפרש על פי מה שכתוב
בחידושי הגר"ז על סוכה
בסוגיין דיש ב' דינים בדופן שלישיית,
הא' דצריכין עומד טפח, והב' דצריכין
סתימה על כל הרוח, והנה בשלמא
בלישנא קמא דרבא [דעבדינן מהטפח
גופא צורת הפתח, חצי טפח מכאן וחצי

רש"י ד"ה אמר רבא

לרבא המצריך צורת הפתח היכן
יעמיד את הטפח

רש"י ד"ה אמר רבא ואינה נתרת אלא
בצורת הפתח: כיצד קנה של חצי
טפח אצל היוצא וקנה של חצי טפח
במקצוע שכנגדו וקנה על גביהם מזה
לזה, ע"כ. הרי דפירש דבעינן שאותו

קנו. לכאורה כוונת רבינו, דאמנם די בכך דהדופן שלישיית טפח היא עריבן, משום דדופן שלישיית גם כשהיא רק טפח נחשבת 'דופן', אולם היינו שעשאו בחצר שתום, אבל במקום פתוח אינה נחשבת 'דופן' [לענין שתחשב ב' דפנות דעריבן], רק כשהיא פס ד', [ובזה מתיישבים הדברים עם מש"כ הר"ן (שם ד"ה ואמר רבא): דכיון דבעינן שתי דפנות דעריבן ובסוכה העשויה כמבוי נמי ע"י פס ארבעה הא איכא שתי דפנות דעריבן]. אולם לפי"ז צ"ב מש"כ רבינו בהמשך דבעושה פס ד' אינו נאסר אלא טפח הראשון בהנאה.

מכאן וקנה על גביהם] יש לומר דאיכא שניהם ואע"ג דחלקנו הטפח לשניים והיה מקום לומר דלא מקרי עומד טפח, מ"מ סבר רבא בהאי לישנא דמקרי עומד טפח כמו שביאר הרא"ש בכוונת הרי"ף קכ"י, או כמו שכתב בחידושים וביאורים (סימן ב') דמצטרפים ב' חצאי הטפח על ידי הצורת הפתח, ובאמת מטעם זה חולק בלשון ג' ומצריך שלא לחלק הטפח ומצריך טפח שלם לבד מצורת הפתח, והוא ממש כדברי הגרי"ז.

אבל ללשון ב' דרבא דניתרת נמי בצורת הפתח שמכשיר גם על ידי סתימה גרידא של צורת הפתח בלא שום טפח, קשה דעדיין ליכא עומד טפח קכ"ח, ועל כרחק שסובר רבא בהאי לישנא דברוח ג' בכלל ליכא הלכה של עומד טפח וסגי בסתימה גרידא ומשו"ה מהני צורת הפתח. אכן זה אפשר לומר רק לרבי סימון דסבר דמעמידו בפחות מג' סמוך לדופן, דלדבריו יש לומר שנתקבלה ההלכה דבעינן סתימה ברוח ג', וזה אפשר לקיים בב' אופנים, או על ידי

טפח שוחק, דמעמידו בפחות מג' ובוה נעשה סתימה של רוב הרוח, או בסתימת כל הרוח ע"י צורת הפתח, אבל לרב דסבר דמעמידו לטפח אצל היוצא ואינו מצריך שיהא רוב דופן עשוי, נמצא שאי"צ ברוח ג' סתימה, וא"כ אי אפשר לומר שנתקבלה ההלכה דבעינן סתימה ברוח ג', אלא בודאי ההלכה היא שיהא עומד טפח, וא"כ על כרחק צורת הפתח גרידא לא מהני נאבל עדיין קשה דאם נפרש בלישנא ב' דטעמא דרבי סימון דמהני טפח הוא רק משום דנסתם רוב הרוח וברובא לחוד סגי, א"כ מדוע פרש"י דצריכין צורת הפתח על פני כל הדופן, בצורת הפתח של ד' טפחים תסגי, והיה אפשר לתרץ דלא מהני צורת הפתח ד' משום דאמרינן אתי אורא דהאי גיסא ומבטל לי' לפי פירוש הפורת יוסף (להלן ט"ז: בתוד"ה פחות משלושה) קכ"ט ודו"ק, אבל זה אינו שהרי ללישנא זו בדופן שלישית סגי ברוב דופן דהא ע"י טפח שוחק ג"כ מהני, וא"כ אחר שיש צוה"פ ד' טפחים אין יכול האויר לבטלו דהא אורא דמעלמא אינו מבטל קל. ועיין

קכו. וז"ל הרא"ש (פרק א סימן ו): מה שכתב האלפסי להך לישנא דאמרת אינה ניתרת אלא בצורת הפתח לא איכפת לן לטפח שוחק בין ישנו בין אינו, יש לומר בין ישנו במקום אחד בין אינו במקום אחד אלא חלוק לשנים לעשות ממנו צורת הפתח, אבל לא מצית למימר דלית ליה כלל וסגי בצורת הפתח קנה מכאן וקנה על גביהן כמו בשבת וכלאים, דא"כ למה הוזכר טפח בברייתא. עכ"ל.

קכח. ועיין ברא"ש (שם) שתירץ בענין אחר.

קכט. שפירש דינא דאתי אורא ומבטל ליה, דסגי באויר מצד אחד כדי לבטלו.

קל. כדכתבו התוס' (עירובין י: ד"ה ואצבעיים) בשם הריצב"א, דלא אמרינן אתי אורא ומבטל ליה אלא באויר שאתה צריך לסותמו אבל אויר שאינו מן המחיצה אינו מבטל.

מה שכתבתי לקמן ד"ה אמר רבא ונתרת נמי בצורת הפתח קלא].

ללישנא בתרא לא בעינן טפח
שוחק ולבוד

והנה לפי זה מוכן היטב הגהות הגר"א בסוגיין בהא דרב אשי אשכחיה לרב כהנא דקעביד 'טפח שוחק' וקעביד נמי צורת הפתח, דהגר"א מחק תיבת 'שוחק', דלכאורה ללישנא ג' דמצריך טפח וצוה"פ [דקאי רב כהנא כוותה] תו לא צריך טפח שוחק ולבוד, אלא סגי בטפח כנגד היוצא, דהא יש עומד טפח ולענין סתימה סגי בצורת הפתח על פני כל הדופן ומדוע צריכין עוד לבוד. ובאמת זהו חידושא דרבא ללישנא קמא לפי הר"ן דלא צריך טפח שוחק כמבואר בר"ן (ב: בדה"ר ד"ה להך לישנא). [ועיין בשפת אמת (ד"ה אמר רבא) שהעיר ג"כ בזה אמאי בעינן ללישנא בתרא טפח שוחק].

ביאור דעת השו"ע דפסק דבעינן גם
טפח שוחק וגם צוה"פ

והנה לפי זה צריכים אנו ליישב מה דמבואר ברש"י (ד"ה דקעביד טפח שוחק) ובשולחן ערוך לפי האמת דנקטינן כלישנא בתרא דצריכין טפח

שוחק וגם צורת הפתח, ויש לפרש דטעמא דרבי סימון המצריך טפח שוחק הוא, משום דלא סגי בדופן שלישית בעומד טפח כדברי הגר"ז אלא דצריכין רוב דופן עשוי, ועל ידי לבוד מיחשב כאילו יש עומד ד', וכן משמע מלשון רש"י (ד"ה ומעמידו) 'נמצא רובו של דופן עשוי', וכן משמע מהביאור הגר"א (סימן תר"ל סעיף ג' ד"ה וי"א) שהקשה למה אמרו שלישית טפח הא ד' טפחים בעינן, והיינו דלשיטת הסוברים דעל ידי לבוד מיחשב כעומד באמת בעינן עומד ד' כדי שיהא רוב דופן עשוי, וכן נראה נמי להוכיח מדברי ההגהות מיימוניות וסייעתו דסברי דלא סגי בצורת הפתח של ג' טפחים לתשלום ז' טפחים של הדופן, אלא בעינן צורת הפתח של ד' טפחים עכ"פ [דפחות מזה לא מיקרי צורת הפתח], ולדבריהם קשה א"כ מדוע צריכין טפח שוחק הא אף אם אינו שוחק וליכא רוחב ד' על ידי הטפח ולבוד מ"מ הא איכא סתימה ז' בצירוף הצורת הפתח דרחבה ד', אלא על כרחך דלרבי סימון יש הלכה דצריכין עומד ד' בלא צורת הפתח, ורבא בא והוסיף דצריכין סתימה עד ז' או עד כנגד הדופן שכנגדו ק"ב.

קלא. שם נתבאר די"ל דבאמת לא מהני רוב דופן אלא דהללמ"ס דאם איכא רוב דופן ע"י טפח ולבוד מושכין הדופן על פני כולו, [וא"כ בצוה"פ אין להקשות דתיסגי בד', דהאזיר מבטלו דאין זה אירא דמעלמא].

קלב. עיין שעה"צ סימן תר"ל ס"ק ב' שהביא מחלוקת בזה, אי בסוכה גדולה צריך שיגיע הצוה"פ עד סוף דופן שלישית או דסגי בד' טפחים.

דעת רש"י דלבוד מחשב כעומד

והנה כל זה אתי שפיר רק להסוברים
דעל ידי לבוד מיחשב כעומד,
ועיין ב"ח (סימן תר"ל ד"ה ומ"ש ונותן)
שדייק שסובר רש"י דבעשויה כמבוי
סובר רש"י דלא צריך צורת הפתח לאחר
הפס ד', והיינו כהסוברים דלבוד מיחשב
כעומד וא"כ יש כאן מחיצה גמורה ז'
טפחים. [והבחור דוד שוסטאל נ"י העיר,
דכיון דסובר רש"י דעל ידי לבוד
מיחשב כדופן ז', א"כ לפי"ז אפשר
ליישב דברי רש"י (להלן טז: ד"ה ומוק)
גבי הא דפס ארבעה ומשהו מתיר
בסוכה אם מעמידו בפחות מג' לדופן,
ופירש שם רש"י דאיירי שיש כבר ב'
דפנות, ועיין בריטב"א שהקשה עליו
דאי איכא שתי דפנות סגי לשלישית
בטפח שוחק ואמאי הצריכה הגמ' פס
ארבעה, ע"כ, ותירץ [כפי הסברא הנ"ל]
דשיטת רש"י דאם הדופן שלישית אינו
ז' טפחים צריך לעשות צורת הפתח עד
כנגד הדופן שכנגדו ק"ג, אבל הכא דאיכא
פס ד' ולבוד דמיחשב כדופן ז' אינו
צריך לימשך הדופן עד כנגד דופן
שכנגדו ואי"צ צורת הפתח ק"ג. ועיין
בלבוש (סימן תרל"א סעיף ז) דהלכה

למשה מסיני דב' דפנות כסדרן
והשלישית ז'.

הוכחה בדעת הראב"ה דלבוד
אינו כעומד

והנה שיטת הראב"ה (הובא במרדכי סימן
תשל"א, ובהגהות מיימוני פ"ד אות ג')
דצורת הפתח מיחשב כדופן סוכה, והנה
לדבריו בשלמא ללישנא קמא דרבא
דאותו טפח צריך שיחלקנו לשתים
ויעשנו צורת הפתח, מובן היטב קולא
דדופן שלישית, די"ל דבעינן רק צורת
הפתח רחב ד' כמבואר בבגדי ישע (על
המרדכי שם אות ב), אבל ללישנא ג'
שמצריך מלבד הטפח גם שיהא בהמשך
הדופן צורת הפתח, קשה מה הקולא
בדופן שלישית טפי משאר דפנות דהא
איכא דופן מעליא על ידי לבוד וטפח
וצורת הפתח כמו שהקשה הר"ן (ב):
מדה"ר ד"ה ואמר (רבא) ק"ה, וצריך לומר
שסובר הראב"ה דעל ידי לבוד לא
חשיב ממש כעומד ז' ק"ג ומ"מ מהני
בדופן שלישית דהקילו בה דסגי בטפח
ע"י לבוד וצורת הפתח. אבל עדיין צריך
ביאור גדר ההלכה אמאי בעינן טפח,
דכיון דיש צורת הפתח רחב ד' נמצא

ק"ג. וכן משמע נמי ברש"י ד"ה וצריכה נמי, עיי"ש.

ק"ד. ועיין במאירי (ז. ד"ה הלשון הראשון) דכל שיש עומד ז' בין על ידי דופן בין על ידי לבוד
אין צריך צורת הפתח כלל.

ק"ה. והר"ן הוכיח מכח האי קושיא כדעתו דצוה"פ לא מהני בדופן סוכה, אבל להראב"ה קשה.
ק"ו. ועיין יד אפרים (סימן תר"ל על המגן אברהם סק"ג), שכתב בדפס ד' אפי' אם יש לבוד משני
צידי הפס עדיין לא מהני [להשיטה דבעינן ג' דפנות דעריבן] אלא ע"י צורת הפתח, ולפי המבואר
בדעת הראב"ה מובן היטב.

שסובר כרבי סימון דבעינן טפח שוחק ולהעמידו בפחות מג' סמוך לדופן. אולי אפשר לפרש דמכח זה דסבר האי לישנא כרבי סימון יצא לו האי דינא דמהני צורת הפתח בלא טפח, ונקדים דלשון זה סבר דעל ידי לבוד לא חשיב כעומד ד' [עם הטפח] ורק כסתימה ד' ונמצא לפי זה שצריכין עומד טפח א' וסתימה ד' טפחים. ויש לפרש דגדר הדברים הוא דמן התורה כשעושה דופן שלישית טפח מושכים הטפח עד כלות הרוח ואז יש לסוכה ג' דפנות בשלימות קל"ה, ומדרבנן הצריכו שגם בלא דין משיכה יהא רוב הרוח סתום [ע"י טפח ולבוד] ואז על ידי דינא דמשיכה סותמים כל הרוח, וכיון דעצם הסוכה נכשרת על ידי סתימה משום הכי אמר רבא דמהני נמי צורת הפתח על כל הרוח דהוי ג"כ סתימה קל"ט, וזה ה"י קושיית רב אשי לרב כהנא אמאי עשה גם טפח שוחק וגם צורת הפתח, דכיון שעשה טפח שוחק על כרחך שסובר שסתימה ג"כ מכשרת דהא על ידי טפח שוחק ליכא רק סתימה ד' [שהרי לבוד אינו עומד גמור], וא"כ תיסגי בחד מיניהו. ותירץ אנא כאידך לישנא דרבא סבירא לי, והיינו כלישנא בתרא דרבא דסבר דלא מהני צורת הפתח לבוד [אלא בצירוף הטפח] וצ"ל

שיש דופן ד' ברוח שלישית שהרי צורת הפתח לראבי"ה הוי כדופן ממש, וא"כ מדוע צריכין עוד טפח הרי מהקנה הפנימי של הצורת הפתח עד הדופן השלם של הסוכה איכא פחות מג' ובצירוף הצורת הפתח הוי ז' טפחים, ואטו אם עשה פס ד' תוך ג' להדופן אמצעי ג"כ לא מהני קל"ה, ובאמת גם ללישנא קמא קשה מדוע צריכין שהב' קנים של הצורת הפתח יהיה [כל אחד מהם] חצי טפח הרי דעת הראבי"ה דכל צורת הפתח מהני לדופן סוכה, ואולי לפי דעת הבכורי יעקב (סימן תר"ל אות ה') שהגיה בדברי המג"א ובראשונים התם דהצורת הפתח הוי ברוחב ג' טפחים [ולא ד' טפחים כגירסתנו] אתי שפיר, דבלישנא קמא על ידי הב' קנים שבכל אחד יש חצי טפח נעשה דופן ד', ובלישנא בתרא צריכין ג"כ שיעור טפח להשלים לשיעור ד' טפחים, דהצורת הפתח הוי רק ג', ועל ידי הטפח שוחק איכא ד' ומשהו.

רבא בלישנא ב' סבר דיש להוכיח מדברי ר' סימון דצוה"פ לבוד מהני

גמ' אמר רבא ונתרת נמי בצורת הפתח. עיין ברש"י (ד"ה וניתרת נמי) שמפרש

קלז. ועיין ריטב"א (ט"ז: ד"ה אמר ר' אסי) שכתב בפשיטות דמהני קלח. וכמ"ש הרמב"ן במלחמות (דף ב: מדה"ר ד"ה ועוד אותו טפח) וז"ל: "ורואין אותו כאילו הוא נמשך ויוצא לחוץ כנגד כל אורך הארוך שכנגדו". קלט. [דהא ודאי צורת הפתח חשיב סתימה מדאורייתא כדמצינו לעניין שבת וכלאים, אלא דבסוכה

היינו שיש סתימת ד' ולא דופן ד'. והנה לולי רבי סימון על כרחך דין משיכה הוא על המחיצה טפח, וחשבינן כאילו על כל הרוח יש דופן ומחיצה ושוב אי אפשר לחדש שסתימה ג"כ יהני. [ולפי לישנא ג' דצריך גם צורת הפתח, על כרחך דליכא דין מושכין אלא דסגי בעומד טפח וסתימה של צורת הפתח].

גם אם נפרש דלבוד הוא ממש כעומד מ"מ יש הוכחה מר' סימון דצוה"פ לבר מהני

ועוד אפשר לומר, דלרבי סימון גם ללישנא ב' אינו נחשב ע"י לבוד רק כסתום אלא הוא ממש עומד ד' קמ"ב, ועל ידי זה חשבינן כאילו יש לו דופן ז' וכמו שכתב הלבוש (סימן תרל"א סעי' ז') דבעינן ב' דפנות כסדרן והשלישית ז' טפחים עיי"ש, ועל ידי דופן ז' חשבינן כאילו כל הרוח סתום, וקמ"ל ר' סימון דעומד ד' דהוי רוב דופן עשוי מהני ג"כ לזה, אבל באמת כל מאי דבעינן עומד ד' הוא רק היכי תימצא לסתום כל הרוח, וא"כ דייק מזה רבא דאם סתם כל הרוח על ידי סתימה של צורת הפתח ג"כ

דס"ל להאי לישנא דעל ידי לבוד חשיב דאיכא ממש עומד ד' וא"כ שוב ליכא הוכחה דצורת הפתח יועיל בלא טפח.

עיקר ההלכה דטפח היא דכשיש דופן טפח מושכין את הדופן על פני כולו

והנה, אם הא דבעינן טפח שוחק ולבוד [ר' סימון] הוא מן התורה ק"ב, אפשר לומר דדין משיכה נאמרה רק אם יש רוב סתימה העשויה על ידי מחיצה טפח ולבוד, אזי מושכין את הדופן על פני כל הרוח, ולפי"ז אתי הלכתא דטפח לומר דהסתימה יעשה דוקא על ידי דופן טפח קמ"א, ואז מושכין [לאפוקי אם יש סתימה ד' דנעשה על ידי לבוד מקנים דקים בלא טפח דבכה"ג לא נאמר דינא דמושכין]. ויש להמתיק לפי מה שכתב הרש"ש (ו'): דהלכתא דגרעתה אטפח נאמרה בההלכתא של גוד [דכמו שאומרים גוד אסיק לגובה כן הללמ"ס דבדופן שלישית אומרים באורך הדופן כעין גוד אסיק ונמשך הדופן], נמצא דדינא דגוד נאמרה רק אם יש דופן טפח, אבל מ"מ אין מושכין רק כשיש רוב דופן עשוי [ע"י לבוד], וללישנא זה

חידשה התורה דבעינן דופן ממש [וכמ"ש המשנ"ב (סימן תרל" ס"ק כ"ט) לגבי גוד אסיק], וא"כ כיון דחזינן דבדופן שלישית לא הקפידה התורה שיהא דופן ממש וסגי בסתימה א"כ ממילא מהני צוה"פ נמי].

קמ. עיין ביאור הלכה ריש סימן תר"ל (ד"ה ויעשה לה צוה"פ) שהביא השיטות בזה. קמא. ולפי זה מדוייק לשון רש"י (ד"ה וניתרת נמי) כדפריש רבי סימון לעיל עושה סתימה טפח אצל היוצא, דכוונתו סתימה ד' הנעשה על ידי טפח. ועיין לשון פסקי הרי"ז (סוכה פרק א הלכה א סעיף ז) והרי הוא כסתום בדופן שלישי ד' טפחים.

קמב. וכן משמע מתירוצן ראשון של התוס' (ד"ה עושה) דצריכין טפח שוחק לעשות דופן ד'.

מהני. ורב כהנא [דסבר כלישנא ג']
 חידש דכל זמן דליכא עומד ז' צריך
 לעשות סתימה על כל הרוח ע"י צורת
 הפתח, ומ"מ עדיין צריכין ג"כ עומד ד'
 משום דחוץ מדין סתימה הנצרך ברוח
 שלישית צריכין ג"כ דופן ממש ד'
 טפחים. אבל שוב ראיתי דזה לא יספיק
 לתרץ הקושיא מדוע פירש רש"י
 דלישנא ב' סבר כרבי סימון, דאין ה"נ
 דרבי סימון חידש דצריכין עומד ד'
 לעשות סתימה על כל הרוח ודייקנו מזה
 דבעצם סתימה סגי, אבל אפשר ג"כ
 לומר דהחולקים על רבי סימון אע"פ
 שסוברים דסגי בעומד טפח לעשות
 סתימה על כל הרוח, גם הם סוברים
 דבסתימה גרידא סגי.

מהי הקולא בדופן שלישית לדעת
 הראב"ה דצוה"פ מהני תמיד בסוכה

גמ' איכא דאמרי אמר רבא וצריכא נמי
 צורת הפתח. הנה יש להוכיח
 דשיטת הראב"ה דסגי בצורת הפתח
 שהיא ד' טפחים אע"פ שאינה על פני
 כל דופן שלישית, דאל"כ מדוע צריכין
 עומד טפח הרי בכל מקום מהני
 לשיטתו צורת הפתח במקום דופן
 ומחיצה קמ"ג, אכן יש לעיין בסוכה קטנה

ז' טפחים מהו הקולא דדופן ג' שהרי
 בלא"ה הצורת הפתח מגעת עד סוף
 הדופן וזה מהני להראב"ה גם בב'
 דפנות ראשונות, ואולי אפשר לפרש
 דבאמת ללישנא ג' בסוכה קטנה אין
 צריך צורת הפתח קמ"ד, [דבציור של
 הגמרא על כרחך הוי הסוכה יותר מז'
 טפחים דהא הצורת הפתח בעצמה הוי
 ד' טפחים ומלבדה יש טפח שוחק
 ולבוד העולים יחד לעוד ד' טפחים],
 ויש קולא בדופן שלישית לענין סוכה
 גדולה, על פי מה שכתב הלבוש (סימן
 תרל"א סעיף ד') דההלכה למשה מסיני
 היא דסגי בשניים כהלכתן ושלישית ז'
 טפחים, והיינו דבסוכה גדולה לאחר
 שיש דופן ז' שוב לא צריך תיקון על
 יתר הרוח, ומ"מ אף דסגי בז' טפחים
 צריך שמתוכם יהא עכ"פ עומד ד' ועל
 השאר מהני סתימה של צורת הפתח.
 וצריך לומר לפי זה דלבוד עדיף
 מצורת הפתח דלבוד חשיב כעומד.
 ולפי דברינו לכו"ע סגי בדופן שלישית
 ז', אלא דמחלוקת הג' הלשונות הוא
 בזה, דללישנא קמא צריכין עכ"פ עומד
 א' וסתימה ז', וללישנא ב' סגי
 בסתימה ז', וללישנא ג' צריכין עומד
 ד', ודר"ק קמ"ה.

קמג. נתבאר דעתו במרדכי (רמז תשל"א), ובהגהות מיימוני פ"ד אות ג'.

קמד. [לכאורה הכוונה דדי בכך שיש רוב דופן ע"י הטפח ולבוד, מה שאין כן בסוכה גדולה, שהוא
 רק מיעוט, לכן צריך עכ"פ דופן ז'].

קמה. וע"ע לעיל (על רש"י ד"ה אמר רבא) ד"ה והנה שיטת הראב"ה, יישוב נוסף מהו הקולא בדופן
 שלישית לשיטת הראב"ה.

חידושי הגרי"ז

ללישנא ב' כשעושה צוה"פ האם
צריך גם טפח

חידושי הגרי"ז על סוכה. מה שכתב
דגם בלשון ב' בעינן טפח
אם עושה צורת הפתח, כ"כ בריטב"א
(ד"ה גרסת הספרים) קמו דלא סגי בלא
טפח לכו"ע דהלכתא גמירי לה,
ומרהיטת לשונו מוכח שמפרש דגם
הר"ן (ב: מדה"ר ד"ה ואמר רבא) והתוס'
(ד"ה ואינה ניתרת) כשהצריכו ללישנא
קמא שיהא קנה של חצי טפח מכאן
וחצי טפח מכאן היינו ג"כ מטעם זה
דלא סגי בלא טפח, ומה שהזכירו
הטעם דבעינן מחיצות הניכרות כוונתם
לדינא דדופן שנתחדש בסוכה [ובב'
הדפנות צריך להיות ז' טפחים ובדופן
ג' בעינן טפח]. והנה מהרא"ש (פ"א
סימן י') שכתב: ואף על גב דלענין
שבת וכלאים סגי בקנה כל דהו מכאן
וקנה כל דהו מכאן גבי סוכה הלכתא
גמירי לה דבעיא טפח בדופן שלישי,
ע"כ. וכן מה שכתב 'לא איכפת לן
לטפח שוחק וכו', בין ישנו במקום
אחד בין אינו במקום אחד אלא חלוק
לשנים לעשות ממנו צורת הפתח,
עיי"ש, משמע דס"ל ג"כ כהגרי"ז דיש
דינא דטפח. אמנם עיין ברא"ש לקמן

(סימן ל"ד) דפשיטא לי' דמן התורה
סגי בדופן ג' בצורת הפתח אף בלי
טפח וצ"ע.

רש"י ד"ה וכן לשבת

איך מועיל מיגו דהוי דופן לסוכה הוי
דופן לשבת הא בשבת בעינן תיקון
ברוח ד'

רש"י ד"ה וכן לשבת: אף על פי שצריך
לשבת שלש מחיצות ליעשות
רשות היחיד, שבת של סוכות מותר
לסמוך על מחיצות הסוכה, אם עשה
ברשות הרבים סמוך לפתחו סוכה שאין
בה אלא שתיים כהלכתא ושלישית אפילו
טפח, מכניס ומוציא הימנה לביתו, וכו',
דמיגו דההוא טפח אגמריה רחמנא
למשה במחיצות סוכה דליהוי ליה דופן
שלימה לסוכה, הוי דופן נמי בשבת
דסוכה, לענין שבת, ע"כ. והנה נחלקו
המשנה ברורה (ביאור הלכה סימן שס"ג ד"ה
אסרו) קמו והחזון איש (סימן ע"ב ס"ק י') אם
מהני בשבת לחי מן התורה בחצר
העשויה כמין גא"ם, דהמשנה ברורה
סובר דמהני והחזון איש סובר דלא
מהני, והנה לפי החזון איש מה שכתב
רש"י שצריך לשבת ג' מחיצות היינו מן
התורה [שצריך ג' מחיצות שלמות מה"ת
ולא מהני שלישיית בטפח, ורק בשבת

קמו. וז"ל: ובאידיך לישנא קאמר דסגי בחד מינייהו או בטפח שוחק בפחות מג' בלא צורת פתח או
בטפח בינוני סמוך לדופן וצורת פתח.

קמו. עיין בהגהות דברי נחמ"י (נדפס בסוף הגמרא, ד"ה אע"פ) שדן אי לחי מהני מה"ת. ועיין עוד
בפני יהושע בסוגיין (ד"ה בפירש"י וכן לשבת) דס"ל דמהני מה"ת וכדעת המשנה ברורה.

וחצירות פתוחים לתוכן] אבל בחצר בעינין פס ד' (ש"ע סימן שס"ג סעיף כ"ו), והמרחשת העיר רק על אופן שסיכך ע"ג מבוי משא"כ בנידון דידן דעשה סוכה סמוך לרה"ר ודאי אין דינה כמבוי ולא מהני קורה קמ"ח, ועוד דמסקנת המרחשת התם דסכך לא חשיב קורה.

י"ל דבסוכה הותר רק להכניס ולהוציא לרה"י דלזה לא בעינן תיקון ברוח רביעית

והנה, לפי דברי המשנה ברורה, שרש"י איירי לענין שהתירו כאן איסור דרבנן, [דהא כל האיסור לטלטל בסוכה כזו הוא מדרבנן], קצת קשה שהיה לו לרש"י לבאר שמדרבנן צריכין ג"כ תיקון ברוח רביעית, וכאן הותר בלא תיקון זה משום מיגו. ועוד קשה מדוע הזכיר רש"י ההיתר על הכנסה מביתו לסוכה והוצרך להעמידה באופן שבנה סוכתו סמוך לביתו, ומדוע לא פירש בפשיטות דהמיגו אתי למימר שמותר לטלטל ד' אמות בסוכה. וליכא למימר דסתם סוכה לא הוי ד' אמות קמ"ט, דהא רש"י להלן (ד"ה מאי לאו) הזכיר איסור טלטול ד' אמות בסוכה]. ולולא דמסתפינא הו"א מילתא חדתא לשיטת המשנה ברורה, דכל איסורא דטלטול במבוי בלי תיקון ברוח רביעית הוא רק שלא לטלטל ד' אמות, אבל להכניס ולהוציא לרשות

דסוכה התירה התורה לטלטל בסוכה כזו משום מיגו, וא"כ המיגו בא להתיר גם איסור של תורה], אבל לדברי המשנה ברורה כל האיסור לטלטל בסוכה כזו הוי מדרבנן [ומדאורייתא שרי הטלטול הכא אף בלא מיגו, והמיגו בא להתיר רק האיסור דרבנן שהצריכו ג' מחיצות ותיקון ברוח רביעית], והנה מרהיטת לשון רש"י משמע שמותר בסוכה זו להכניס ולהוציא בשבת אף מדרבנן, [ולדעת המשנ"ב בהכרח לומר כן, דהא מדאורייתא בלא"ה מותר לטלטל ע"י טפח משום לחי, ועל כרחך דהמיגו אתי להתיר לטלטל אף מדרבנן, משא"כ לדעת החזו"א יתכן שהמיגו התיר רק את האיסור דאורייתא, ועדיין יש איסור דרבנן עלה]. וקשה דאף דאמרינן מיגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת, זהו רק לעשותו דופן כשר אף שבעלמא לא מהני בטפח לבד, אבל מ"מ הגם דנחשב דופן שלישי אף לענין שבת, מ"מ איך יהא מותר הטלטול בשבת דהא מדרבנן צריכין תיקון גם ברוח רביעית. ועיין שפת אמת (ד"ה שם בגמ' אמר רבא וכן לשבת) שנתקשה בזה. והי' אפשר לומר דהסכך משמש במקום קורה וא"כ שפיר יש כאן תיקון ברוח רביעית, וכמו שהעיר על זה במרחשת (סימן ט"ו). אבל זה ליתא דקורה מהני רק במבוי [שבתים

קמח. עיין שם בסימן שס"ג (סכ"ז ברמ"א) דבחצר שאינה סמוכה לרה"ר יש אופנים שהקילו, אבל הכא הא כתב רש"י להדיא "עשה ברה"ר סוכה סמוך לפתחו".

קמט. שוב מצאתי שכן כתב בגנוזי יוסף (על רש"י כאן, נדפס באסיפת זקנים).

בציור של ב' כהלכתן ושלישית טפח אלא על ציור של פרוץ מרובה (וכמו שכתב רש"י ד"ה לא), ומשכחת לה באופן שיש ג"כ תיקון ברוח ד', כגון לחי כל שהו, דבלי מיגו אסור לטלטל משום דהוי פרוץ מרובה, ומשום דינא דמיגו מותר לטלטל כיון דאיירי שיש תיקון ברוח ד'.

ועיין בביאור הלכה (סימן שמ"ו ד"ה ומותר) שהביא שמותר להוציא ממבוי שיש לו ג' מחיצות [בלא תיקון ברוח רביעית] לכרמלית דשניהם שם כרמלית עליהם, ואם כנים אנחנו בדברי רש"י, לכאורה יהא אסור כיון שיש לו שם רשות היחיד לגבי הוצאה והכנסה.

המיגו עושה כאילו מתוקן ברוח רביעית **והנה** הלבוש (סימן תר"ל סעיף ב') פירש דאיירי בסוכה שיש לה צורת הפתח ברוח ג' [על פני כל אורך הדופן, וא"כ לענין שבת יש כאן ג' מחיצות גמורות] והדין דמיגו הוא משום שחסר תיקון ברוח רביעית, וכן איתא בריטב"א (ד"ה אמר רבא וכן לעניין שבת). ואינו מובן היאך מהני הדופן טפח ברוח ג'

היחיד מותר אפילו בלי תיקון ברוח רביעית^ק, ומשום הכי דייק רש"י והתיר רק הוצאה והכנסה, אבל טלטול אסור כיון דליכא תיקון ברוח ד', [ומיושב ג"כ הקושיא דלעיל (בקטע הקודם) דאף אי הוי הטפח דופן לעניין שבת הא מ"מ ליכא דופן רביעית, ולפי דברינו באמת לא התירו לטלטל בה ד' אמות משום דליכא דופן רביעית ולא הותר אלא מה שמותר בג' דפנות דהיינו ההוצאה וההכנסה].

אמנם שוב ראיתי דלא משמע כן מהא דכתב רש"י (ד"ה לא): הכי קאמר יתירה הלכות טלטול שבת דעלמא אהלכות טלטול שבת דסוכה, וכו', 'אבל שבת דסוכה והלכות הכשר סוכה שוין משום מיגו', וכו', ע"כ. ומשמע דבשבת דסוכה אין שום נפק"מ בין הלכות הכשר סוכה להלכות טלטול, ואילו לפי הנ"ל, לענין טלטול דהוי העברת ד' אמות ג"כ יתירה סוכה דשבת על סוכה דאי אפשר לטלטל בה כיון דליכא תיקון ברוח רביעית.

אולם אפשר לומר, דדברי רש"י הנ"ל קאי על הברייתא דלא מיירי

קנ. וכ"מ קצת מרש"י (עירובין ב. ד"ה מבוי שהוא גבוה) "שרי לטלטולי ביה מן התורה ורבנן גזור", וכ"ה ברע"ב ריש עירובין (פ"א משנה א). ועיין רש"י סוכה (ב. ד"ה מבוי שהוא גבוה) "הרי הוא רשות היחיד לבני חצרות" משמע דגם מבלי תיקון ברוח רביעית חשיב רשות היחיד לבני החצרות, והנה ברש"י עירובין (שם) "וקורה זו להתיר לטלטל לתוכה באה" תלוי אם גרסינן לטלטל 'לתוכה' או 'בתוכה' (עיין פריו בעתו עמ"ס עירובין ברש"י שם). ועיין פסקי הרי"ד (עירובין דף ב.) וז"ל "ומדאורייתא כל שיש לו ג' מחיצות הוי רשות היחיד גמורה ומותר לטלטל בכל המבוי, ומדרבנן אסור לטלטל בתוכו מפני שהוא פתוח לרשות הרבים וקרקעו שוה לרשות הרבים ושמא יבואו להוציא מן המבוי לחוץ או יכניסו מרשות הרבים בפנים".

להשלים החסרון ברוח ד', ואולי דבאמת משום דינא ד"תשבו כעין תדורו" צריכין ד' מחיצות, והטפח הוי במקום ב' מחיצות וא"כ שייך שפיר מיגו דהוי דופן לסוכה גם לגבי דופן רביעית [עייין רש"י (ז. ד"ה ויעמידנו) "ומיחזי כד' מחיצות", ובמה שכתבנו שם]. אכן לפי מה שכתב המאירי לא קשה כלל, וז"ל המאירי "הואיל ודופן זה דופן המכשיר לענין סוכה כן מכשיר לשבת שבה", ולכאורה כוונתו שאין אנו דנים על הדופן השלישית שאם היא 'דופן' לעניין סוכה היא ג"כ 'דופן' לעניין שבת, אלא אנו דנים על הסוכה דכיון דסוכה זו נתכשרה ע"י דופן זו ה"נ לעניין שבת מיקרי רשות ע"י דופן זו ולכן אי"צ ד' דפנות. שוב מצאתי כעין זה בעמק סוכות (ז. ד"ה מיגו).

ג' מהלכים למה הוצרכו להוסיף שלא
יהא ביניהם ג' טפחים

גמ': דופן סוכה כדופן שבת ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים. לכאורה אינו מובן למה הוצרך להוסיף ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו ג"ט, דהא כיון שאמר דופן סוכה כדופן שבת, א"כ כי היכי דבשבת צריך שלא יהא בין קנה לחבירו ג' טפחים ה"ה בסוכה, ועיין ברש"י שכתב

"ובלבד שיהא זהיר שלא יהא בין קנה לחבירו" משמע קצת שהתנא בא ללמדנו דיני זהירות, ואולי כוונתו דסלקא דעתך אמינא דלגבי סוכה אם נראה באומד כפחות מג' שוב אינו צריך למדוד, ואע"ג דבשבת מסתמא צריכין למדוד, אפשר לומר דשבת חמורה דהא הוי איסור סקילה אבל סוכה דהוי מצות עשה לא צריך לזהר כ"כ [וכעין סברת הגמרא להלן (ט"ז:)] קמ"ל דאף בסוכה יש לזהר, ודו"ק.

ועוד אפשר לפרש דהגמ' הוסיפה דין זה שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים] כדי ללמדנו ב' חידושים, הא' דסוכה הוי כדופן שבת דסגי בקנים אע"ג דהוא מחיצה של שתי בלא ערב, ועוד חידוש דלא יהא ביניהם ג' טפחים, והיינו, דהנה שיטת רשב"ג (עירובין ט.) דבפחות מד' אמרינן לבוד, ואע"ג דלא נקטינן הכי ובעינן במחיצות שבת פחות מג' כדי לומר לבוד, מ"מ סלקא דעתך אמינא דמחיצה הבאה משום מצות עשה קילא ואמרינן בה לבוד גם בפחות מד' קמ"ל הגמ' דאף בסוכה יש לזהר כשיטת רבנן שלא יהא בין קנה לחבירו ג' טפחים.

ובפסקי הריא"ז (סוכה פרק א הלכה א אות ט) ראיתי שכתב: "כשם שהתרת במחיצות שבת מחיצות של

קנא. דאיתא התם [לגבי דעת ר' יוסי דמחיצה תלויה מתרת] "עד כאן לא קאמר רבי יוסי הכא אלא בסוכה דמצות עשה, אבל שבת דאיסור סקילה לא".

דמיגו מהני להסיר גם חסרון זו, ולכאורה תירוץ זה תלוי בביאור החסרון של סוכה הראויה לשבעה, דאם נימא דהוי הלכה בחשיבות הדופן שדופן שאינה ראויה לשבעה אינה נחשבת דופן, שפיר יש לומר על זה מיגו, דמיגו דחשוב דופן לענין שבת ה"ה לסוכה, אבל אם נימא דהוי דין צדדי בסוכה וכמו לרבי יאשיה דצריכין שיהא צלתה מרובה מחמתה מחמת דפנות, ושיהא מפסולת גורן ויקב וכדו' דאין החסרון משום דלא חשוב דופן אלא הוא הוא דין מיוחד בסוכה, מסתברא דלא יועיל מיגו על זה, ועיין גור ארי' יהודה (קונטרס המועדים) דיני סוכה (סימן י"ח אות י') שכתב כעין זה ודחה לפי זה דברי המנחת חינוך שרצה להכשיר דופן גזולה בשבת דסוכה, ועיין עוד בעמק סוכות (ז: ד"ה סיכך ע"ג מבו).¹

איך מדמים סוכה הצריכה דופן ממש לשבת דסגי בהפרדה מהילוך הרבים

סיכך ע"ג מבו שיש בו לחי. עיין עמק ברכה (סוכה סימן ח') שמקשה היאך יכולים ללמוד סוכה משבת הא בשבת סגי שהמקום מוקף ומופרד מהילוך הרבים ובסוכה בעינן מחיצות ממש וכמו שכתבו תוס' (לעיל ד: ד"ה פחות משלשה). והנה אפשר לומר אליבא דתוס' (ז: ד"ה סיכך) דהכא מיירי בלחי טפה,

קנים שאין בין קנה לקנה ג' טפחים וכו', כך דופני סוכה נכשרין בכך ובלבד שלא יהא אויר ג' טפחים מפסיק בדופן הצריך ז' טפחים, אפילו אם היו ששה טפחים מכאן וששה טפחים מכאן ואויר שלשה טפחים בנתיים אינו דופן, ואינו נותר בעומד מרובה על הפרוץ כמו שניתר בדופן בשבת, ה"י בדופן ז' טפחים אעפ"י שהסוכה גדולה ורוב הדופן פרוץ עד ראש הדופן האחר, ואפ"י היה הפרוץ יותר מעשר אמות הרי זה דופן כשר, והסוכה נכשרת בכך". ולדבריו אתי שפיר אמאי נקטה הגמ' הך דינא דלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים טפי משאר דיני מחיצה, כיון שבוזה באמת לא דמי למחיצה דשבת.

גמרא: וכן לשבת מגו דהויא דופן לענין סוכה הויא דופן לענין שבת. יש לעיין במחיצה תלויה דמתרת בסוכה לר' יוסי (להלן טז: קי"ב, אי אמרינן מיגו להתיר לטלטל על ידה בשבת דסוכה.

האם מהני מיגו להכשיר סוכה שאינה ראויה לשבעה

גמרא: סיכך על גבי מבו שיש לו לחי כשר. עיין ברש"ש (ד"ה סיכך) ובמרומי שדה (ד"ה סיכך) שהעירו דלא הוי סוכה הראויה לשבעה, ותי' הרש"ש

קנב. ובשבת אינה מתרת כדאיתא התם "עד כאן לא קאמר רבי יוסי הכא אלא בסוכה דמצות עשה, אבל שבת דאיסור סקילה לא".

והקולא כאן היא דא"צ טפח שוחק בפחות מג', והטפח שוחק דבעינן בסוכה הוא משום סתימה, וכן אפשר לומר אליבא דרש"י (ד"ה ואילו) שמפרש דהכא מיירי בלחי שאין בו טפח, עכ"פ מדנקט הגמרא 'דאילו סוכה דעלמא בעיא טפח שוחק, ואילו סוכה דשבת לא בעיא טפח שוחק', מבואר דאזיל אליבא דרבי סימון, והנה הא דמהני טפח שוחק אליבא דרבי סימון היינו משום סתימה, ומזה מוכח דעכ"פ ברוח ג' סגי בסתימה, ומה שכתבו התוס' לעיל דבעינן מחיצות ממש היינו בב' דפנות ראשונות, וא"כ שפיר דומה לשבת שהרי גם בסוכה [בדופן ג'] אין צריך דופן ממש וסגי שיהא סתום, וכמו בשבת דמהני כשהוא מופרד מהילוך הרבים.

להר"ן בדעת הר"ף דמיגו מהני לכל ימי הסוכות האם יש להכשיר דיומדין לסוכה

גמרא: סיכך ע"ג מבוי שיש בו לחי. הנה הר"ן (דף ג. מדה"ר ד"ה ואמר רבא סיכך על גבי מבוי) פירש אליבא דהר"ף דכל מה שהותר משום מיגו הותר כל ז' ולא רק בשבת שבתוך החג,

ועוד פירש (שם ד"ה וחלקו) דלהר"ף פסי ביראות מותרין לסוכה אף בזמן הזה כדי שיהא סיפוק ביד כל אחד לזכות במצוה, וא"כ יקשה מהו מחלוקת רבי יעקב ורבנן בדיומדין (לעיל ד: דעכ"פ אף לרבנן יתכשר מטעם מיגו, והנה בחידושי הגרי"ז על סוכה בסוגיין משמע דהא דמתיר רבי יעקב בדיומדין טפח אע"ג דבשבת שיעור הדיומדין אמה מכאן ואמה מכאן, זהו נלמד מהלכה למשה מסיני דשלישית טפח, אבל בשבת צריכין דיומדין אמה מעיקר הדין, א"כ י"ל דרבנן דפליגי על רבי יעקב סברי דאי אפשר להתיר דיומדין טפח בסוכה מטעם מיגו, משום דדיומדין טפח לא מהני אף בשבת. אבל מרהיטת לשון התוס' (דף ד: ד"ה דיומדי) משמע דמדאורייתא גם בשבת סגי בדיומדין טפח²², א"כ אי נימא דהר"ף סובר כהתוס' יקשה דהא חזינן דהתירו פסי ביראות משום מצות סוכה א"כ יהני דיומדי טפח מטעם מיגו [דהא אף לשבת מהני מה"ת], ולהר"ף הרי כל מאי דהתירו משום מיגו כשר לסוכה אף בחול, ואפשר לומר שלא התירו לענין סוכה מטעם מיגו אלא פסי ביראות של

קנג. ומכל מקום אין זה ברור דמה שכתבו התוס' "גבי מחיצות שבת החמירו" היינו מדרבנן, דהא בתוס' (ז. ד"ה ואינה) כתבו "גבי סוכה החמירו דבעינן מחיצות הניכרות", ואינו מסתבר דכונתם שם דהוא מדרבנן, דא"כ קשה מהברייתא דמשמע שיש הלכה דאורייתא של שלישיית טפח. ועיין בר"ן (ב: ד"ה ואמר רבא) שג"כ כתב החמירו ומשמע דהוי מדאורייתא, מהא דדימה זה לעמוד גבוה י' דלכאורה זהו פסול מדאורייתא, [דאי נימא דהוא רק פסול מדרבנן א"כ מדוע כתב הר"ן לעיל (ד: ד"ה וגרסינן תו ת"ר בסו"ד) דלא נאמר הלכה דגוד אסיק בסוכה רק בשבת, הא מדאורייתא מתכשרת עמוד בסוכה על ידי גוד אסיק, אלא על כרחך דפסול מדאורייתא].

ביאור המשך דברי הר"ן

והנה הר"ן (ג. מדה"ר ד"ה וחלקו) הקשה על הרי"ף [שסתם להתיר פסי ביראות לסוכה ומשמע דאף בזה"ז הותר] דאי נימא דמשום מצות סוכה העמידו על דין תורה ומשום הכי התירו פסי ביראות, א"כ סיכך על גבי פסי ביראות ועל גבי מבוי שיש לו לחי לא שייכו אהדדי, ואמאי עביד בגמ' צריכותא להני תרי מימרי, והבית יוסף (סימן תר"ל ד"ה וכן סיכך) פירש דלשיטת הרא"ש דגם במבוי מפולש שיש לו לחי מותר לטלטל בשבת של סוכות דמשום מצות סוכה התירו לא קשה מידי. ועיין שם בב"ח (שם אות ו ד"ה ומ"ש הבי"י) שהשיג עליו, ולכאורה אינו מובן השגתו, דכונת הר"ן היא להקשות דלכאורה בזמן הזה היאך שייך להתיר סיכך על גבי פסי ביראות הא ליכא מיגו דלא הותר לגבי שבת, ועל זה תירץ הרי"ף סובר דמשום מצוה התירו פסי ביראות, ועל זה הקשה הר"ן א"כ מדוע הוצרכה הגמ' לעשות צריכותא, הרי במימרא דפסי ביראות יש חידוש גדול דאי לא אמר רבה אלא סיכך על גבי מבוי הו"א דוקא התם אמרינן מיגו דהא הותר באמת לענין שבת [דהא לשיטתו דהר"ן איירי במבוי סתום], אבל בפסי ביראות דילמא לא אמרינן

אמה מכאן ואמה מכאן כיון דכבר התירו אותם לגבי בהמה לעולי רגלים, עיין מגן אברהם (סימן תר"ל ס"ק ט), ובפני יהושע (דף ז: על תוס' ד"ה סיכך בא"ד ובקונטרס פירש), שוב מצאתי דכבר כתב כעין זה בחידושים וביאורים (סימן ב' אות כ"ג בד"ה ויש לעיין).

להנ"ל מדוע צריך פס ד'

והנה אם הרי"ף מפרש כרש"י בסוכה העשוי כמבוי דאף מבוי מפולש נתכשר על ידי לחי מטעם מיגו אע"ג דלא הוי מבוי סתום, א"כ יקשה לפי מה שכתב הר"ן דעל ידי מיגו נתכשר כל ימי הסוכות א"כ מדוע צריכין פס ד' בב' דפנות המפולשות, תיסגי בלחי כל דהו ומשום מיגו. שוב מצאתי בבית ישראל דכל דיוקא דהר"ן הוא דוקא לשיטתו שפירש דאיירי במבוי סתום^{ק"י}, וא"כ מסתימת לשון הרי"ף מוכח דנתכשר על ידי מיגו כל ימי הסוכות, אבל אי הרי"ף מפרש כרש"י א"כ זה גופא שכתב דבעשויה כמבוי צריך פס ד' והכא כתב שנתכשר על ידי לחי מבואר דמיגו מהני רק לשבת [ולכאורה לפי זה אי הרי"ף סבר כרש"י, גם פסי ביראות לא יהני רק בשבת, דכלל הוא דמיגו לא מהני רק לשבת דסוכה].

קנדה. הר"ן (שם ד"ה ואמר רבא סיכך ע"ג מבוי) פירש דאיירי במבוי שאינו מפולש, והא דהוצרכו ללחי ולא סגי בדפנות המבוי פירש הר"ן דאיירי שסיכך כלפי חוץ רחוק מדופן האמצעי וא"כ ליכא לסוכה אלא ב' דפנות, אבל מ"מ ע"י הלחי הותר לטלטל בשבת אף מדרבנן, עיי"ש.

מבוי שיש לו ג' מחיצות שלמות מותר להכניס מתוכו לרשות היחיד אף מדרבנן ואסור לטלטל ד' אמות בתוכו, מדוייק מה שנקט רש"י הכא איסור הכנסה, דהיינו מדרבנן לא חשיב לחי כמחיצה כלל, ומשום הכי אסור אפילו להכניס מתוכו לרשות היחיד, דהא איסור טלטול ד' אמות הוא אפילו במחיצה גמורה ג"כ, כיון דליכא תיקון ברוח רביעית, ומ"מ איסור טלטול אינו גריעותא להכשר סוכה דאכתי חשיב מחיצה לגבי הכנסה, אבל איסור הכנסה הוא שפיר גריעותא בהכשר סוכה, דכיון מדרבנן לא חשיב מחיצה כלל לענין שבת, קס"ד דה"ה לענין סוכה, קמ"ל דמ"מ מהני לזה מיגו להתירה, כיון דמדאורייתא מותר וכדלהלן.

מיגו מתיר בסוכה אף במקום לענין שבת עדיין אסור לטלטל מדרבנן

והנה גדר המיגו הכא הוא, דכיון דאית ליה תורת מחיצה לענין שבת ה"ה לענין סוכה, ואע"ג דאסור להכניס מדרבנן היינו משום דרבנן הצריכו ג' מחיצות שלמות כדי להתיר הכנסה ממנו לרה"י, אבל בסוכה אף מדרבנן לא הצריכו ג' מחיצות שלמות דהא סגי אף מדרבנן בטפח שוחק ומשום הכי הוא סוכה כשרה אף מדרבנן אע"ג דאסור לטלטל^{קנ}, וכן משמע מקושיית המאירי

מיגו דהא לא הותר לגבי שבת בזמן דליכא עולי רגלים, ועל זה שפיר כתב הבית יוסף דלשיטת הרא"ש דאיירי במבוי שאינו סתום כבר שמעינן חידוש זה במבוי דאע"פ שיש כאן איסור דרבנן לטלטל בשבת בב' מחיצות ולחי, מ"מ התירוהו משום מצוות סוכה, ודמי ממש להתירה דפסי ביראות ושפיר בעינן למעבד צריכותא.

רש"י ד"ה ואילו סוכה דשבת

מקום שאסור לטלטל בו בד"א עדין נחשב רה"י

רש"י ד"ה ואילו סוכה דשבת: אם עשויה כמבוי, שתי דפנותיה זו כנגד זו, סגי לה בלחי זקוף אצל היוצא, אף על גב דאין רחבו טפח, דמיגו דהוי דופן לשבת, הוי נמי דופן לסוכה, דהא מר משום דאית ליה מיגו אמר הכי, לדידך דאמרת לחי משום מחיצה, והזורק למבוי מפולש שיש לו לחי חייב אלמא מדאורייתא מחיצה היא, ומתוכו לרשות היחיד נהי מדרבנן אסור מדאורייתא מיהא מותר, ע"כ. בפשוטו י"ל דהמיגו הוא משום דלגבי שבת יש לו תורת מחיצה מן התורה להכניס מתוכו לרשות היחיד^{קנ}, והנה לפי מה שכתבתי לעיל (ד"ה ולולא דמסתפינא) דכל

קנה. והא דאינו מותר מן התורה בלאו הכי משום דהוי רשות הרבים מקורה, יש לומר כדברי המרחשת (סימן ט"ו) דכיון דהוי סיכוך ארעי לא מיקרי רשות הרבים מקורה. קנו. והא דלא אמרינן עכשיו מיגו להיפך, מיגו דהוי דופן לענין סוכה אף מדרבנן הוי דופן נמי

האם לפי זה היא מותר בשבת דסוכה
אף בלא טפח

והנה על שיטת המהרש"א העיר ת"ח
אחד, דמדוע צריכין לעיל טפח
שוחק להתיר הכנסה לענין שבת, הא
אפילו בפחות מטפח יש להתיר, דהרי מן
התורה הוי רשות היחיד אפילו בפחות
מטפח וכדי שנאמר מיגו [לעשותו סוכה
כשרה] מתירין איסור דרבנן דטלטול ג"כ.

והנה בשלמא לשיטת החזון איש^{ק"ה}
דבעשו^י כמין גא"ם לא מהני
לחי לעשותו לרשות היחיד מן התורה
אתי שפיר [דבאמת אין היתר כלל לגבי
שבת ואסור מה"ת, ורק ע"י טפח שוחק
התירה התורה ע"י מיגו דמהני לסוכה],
אבל לשיטת המשנה ברורה דמה"ת
מהני אף בלחי כל שהוא קשה, וצידד
לתרץ דבציור של הגמרא דיש טפח
שוחק אי אפשר לומר כדברי המהרש"א
[דמתירים האיסור דרבנן דשבת ואח"כ
עבדינן מיגו לסוכה] דהתם לא צריך
להכשיר הסוכה מטעם מיגו דהא כשר
מצד עצמו והתם כל ההיתר בשבת הוא
משום מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי
דופן לענין שבת. אבל יש לעיין מדוע

(ד"ה כבר ידעת), שהעיר על רש"י שהלחי
למפולש אינו מחיצה להכשיר, ואם מפני
שהם עושים אותה מחיצה לחומרא
לחייב את הזורק, כל שאינה מחיצה
להיתר טלטול אינו מחיצה לענין סוכה,
עכ"ד, ועיין עוד במרומי שדה (ז: בתוס'
ד"ה סיכך) ובחידושים וביאורים (סימן ב'
אות כ"ג ד"ה בדין). והנה לפי זה מובן
מדוע צריכין לעיל [לגבי מיגו ההפוך
מסוכה לשבת] טפח שוחק להתיר
הכנסה לענין שבת, דמבלי טפח שוחק
אי אפשר להתיר טלטול.

למהרש"א מותר לטלטל אף מדרבנן,
דאם לא כן אין הסוכה כשרה

אבל המהרש"א (ד"ה בר"ה ואילו סוכה
דשבת) פירש בכונת רש"י שמותר
לטלטל אף מדרבנן^{ק"ה} ולכאורה כונתו
לתרץ קושיית המאירי איך יתכן לומר
מיגו אם בשבת עצמה ג"כ אסור
בטלטול, וזהו מה שכתב דמשום מצות
סוכה התירו, והיינו דחכמים התירו
טלטול כדי שנוכל לומר מיגו, וממילא
הוי מחיצה המתרת לענין שבת, ואח"כ
אמרינן מיגו דה"ה לענין סוכה.

לענין שבת, אולי משום דתרי מיגו לא אמרינן. ועיין במחצית השקל (תר"ל ס"ק ט') דמשמע מיניה
דעכשו אמרינן מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת ושוב מותר לטלטל. ועיין עוד
בשפת אמת (ז: בתוס' ד"ה סיכך בא"ד) שכתב, "והרא"ש תרץ דגם על זה [האיסור דרבנן] מהני
מיגו דסוכה לשבת".

קנז. וז"ל: פ"י דאע"ג דמדאורייתא מותר משום מצות סוכה התירו לטלטל ואליבא
דר"י דמבוי מפולש הכשרו בלחי וכ"כ הרא"ש וכה"ג כתבו התוס' גבי פסי ביראות דמשום מצות
סוכה התירו לטלטל וק"ל, ע"כ.

קנח. ראה לעיל (ד"ה רש"י ד"ה וכן לשבת) מחלוקת החזו"א והמשנ"ב בענין זה.

ד"ה שלש כהלכתן): ופרשינן טעמא למעלה 'למחסה ולמסתור מזרם', ע"כ. מבואר דהא דאמרינן דרבי שמעון ס"ל סוכה דירת קבע בעינן, זה לפי רב מתנה (ו): שמפרש שמקורו של ר"ש הוא מהא דכתיב 'וסכה תהיה לצל יומם מחרב, ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר', שצריך שתהיה סוכתו משמשת מחסה ומסתור מזרם וממטר, והיינו קבע כבית. אבל לשאר פירושים בדעת ר"ש, לא מוכח דס"ל דסוכה דירת קבע^{קס}, ומבואר דדרשה ד'וסוכה תהיה וגו', אין זה רק דרשה גרידא על מנין הדפנות, אלא מחייב שהסוכה יהא מחסה מזרם ועל ידי זה תהיה ראויה לדירת קבע. ולכאורה לפי זה קשה דהיה להם לתוס' כאן להוסיף דלא אזיל הברייתא גם כר' שמעון אליבא דרב מתנה, דהא ודאי מחיצה של קנים ע"י לבוד אינה מצלת מזרם וממטר.

ויש לומר דרש"י אזיל לשיטתיה, שכתב (ו: ד"ה למחסה) "בלא ארבע מחיצות לאו מחסה מזרם הוא, שהרוח משיב את הזרם דרך דופן הפרוץ" ומשו"ה כתב להלן דלר' מתנה ילפינן מזה לצורת הסוכה שיהא דירת קבע, אבל התוס' אזלי לשיטתם (שם ד"ה וסוכה) דמשמע דהוי רק דרשה בעלמא על מנין הדפנות ולא יליף ממשמעות הפסוק^{קסא}, ולכאורה

נקטה הגמרא סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשרה, דלשיטת המשנה ברורה ה"ה בסיכך על גבי סוכה כמין גא"ם שיש בו לחי כשרה, ואין לומר דנקט מבוי לרבותא דאע"ג דבעלמא במבוי צריך פס ד'קט הכא סגי בלחי, דהא הגמרא נקט הרבותא דלא צריך טפח שוחק, וצ"ע.

תוס' ד"ה שלא

לר' יאשיה בעינן צל דפנות מדבר הכשר לדפנות

תוס' ד"ה שלא יהא בין קנה לחברו שלשה טפחים: אין זה כר' יאשיה דבסמוך דבעי מחיצות כסכך צלתו מרובה מחמתו, ע"כ. חידשו בזה התוס' דלר' יאשיה צריכין שהצל יבוא מדבר שיש לו הכשר דפנות, דלולא דבריהם הי' אפשר לומר דהברייתא חידשה דקנים של לבוד סגי לענין הכשר דופן סוכה, ולענין הצל סגי [לר' יאשיה] לתלות סדינים אע"פ שמתנענעים ברוח דאין להם הכשר דפנות אבל מ"מ מונעים את החמה.

אי מצי הברייתא לסבור כר' שמעון והנה, להלן (דף ז:) איתא בגמ', דר' שמעון המצריך שלש דפנות כהלכתן ושלישית אפילו טפח, סבר דסוכה דירת קבע בעינן, וכתב רש"י (שם

קנט. וחמיר מסוכה העשויה כמין גא"ם דסגי לה בטפח שוחק. קס. והיינו דלמ"ד (שם) דטעמו דר"ש דסבר יש אם למקרא ותלתא בסוכות כתיבי, אין זה עניין לדירת קבע או ארעי.

מזרחית ארוכה הרבה שהיא מותרת בסוכה כנגד כל ארכה כדאמרינן בסוף פרקין בגמרא (דף יט.) שפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה ובשבת אינה מותרת אלא כנגד הקצר בהני גווני צריכינן מיגו אפי' לדאורייתא, ע"כ. מדברי הר"ן אלו הוכיח החזון איש (סימן ע"ב ס"ק י') דבעשויה כמין גא"ם לא מהני לחי מן התורה להתיר לטלטל בשבת בכל הרשות ק"ב. ות"ח אחד העיר דלפי מה שכתב הר"ן (ג. בדה"ר ד"ה ואמר רבא סיכך ע"ג מבו) בדעת הרי"ף, דדין מיגו מהני להכשירו לכל ימי הסוכות, א"כ על כרחך שיצטרך לסבור כהחזון איש, דאם לא כן יקשה היאך משכחת לה דינא דשלישית טפח הא לא צריך טפח וסגי בלחי כל דהו מטעם מיגו.

רא"ש

האם צריך להשמיענו דמותר לטלטל בסוכה כמין גא"ם העשויה כדינה משום מיגו

רא"ש (סימן ז'): שתים כהלכתן ושלישית וכו'. אמר רבה וכן לשבת מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי נמי מחיצה לענין שבת. הרב אלפסי השמיט מימרא זו דרבה וכתב ב' מימרות אחרות דרבה והיינו טעמא משום דפסק דבעי נמי

לשיטתם אליבא דכו"ע סובר ר' שמעון דסוכה דירת קבע בעינן, וכן משמע מהר"ן (דף ג: מדה"ר ד"ה ר"ש) שכתב "ומדבעינן ד' דפנות אלמא ס"ל דדירת קבע בעינן" דהיינו שמעצם דינו של ר"ש חזינן דס"ל הכי ואינו תלוי מהיכן יליף לה, ומשום הכי נקטו דהברייתא דהכא לא אזיל כר' יאשיה אבל שפיר מצי אזיל אליבא דר' שמעון.

קושיא מדברי התוס' על החזו"א דלתוס'

לא מהני לבוד בז' טפחים הראשונים

ולכאורה מדברי התוס' האלו, משמע דלא כהחזון איש (סימן ע"ה אות י"ב) דפירש דלשיטת התוס' (דף ז. ד"ה עושה) לא מהני לבוד בסוכה אלא רק על השיעור דיתר מז' טפחים, דאם כן יש לומר שמה שסובר ר' יאשי' דבעינן צלתה מרובה אף מחמת דפנות זהו דוקא על השיעור ז' טפחים הראשונים, וא"כ אתי אף כר' יאשיה. ועיין מה שכתבתי לקמן (ז: ד"ה מ"ט דרבי יאשיה דכתיב).

ר"ן

הוכחה דב' דפנות כמין גא"ם ולחי לא מהני לעשותה רה"י מזה"ת

ר"ן (דף ג. מדה"ר) ד"ה גרסינן בגמרא אמר רבה וכן לשבת: וכגון שדופן

קסא. וז"ל התוס': בירושלמי אמרינן טעמא דר"ש מן הדא קרייה 'סוכה תהיה לצל יומם מחורב' הרי אחת, 'למחסה ולמסתור' הרי שנים, מזרם וממטר שנים, ורבנן אמרי מזרם וממטר אחת. [והיינו דר"ש דורש חמש הנ"ל, דל חד מינייהו לסככה, נשאר ד' לדפנות. ריטב"א (ד"ה וטעמא) וכ"כ הערוך לנר על התוס'].

קסב. ראה לעיל (ד"ה רש"י ד"ה וכן לשבת) מחלוקת החזו"א והמשנ"ב בענין זה.

לטלטל בו מדרבנן, ושפיר הקשה
החידושים וביאורים.

האם צריך להשמיענו דמותו לטלטל
בסוכה העשויה כמבוי כדינה

והרא"ש (שם) מסיים: ואם איתא דסוכה
העשויה כמבוי לא בעיא צורת
הפתח לא הי' לו להשמיט מימרא זו
[דמיגו הוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת,
דהא יש נפק"מ במימרא זו לגבי סוכה
העשויה כמבוי ויש פס ד', דלשבת לא
מהני ומשום מיגו דהוי דופן לסוכה יש
לנו להתירה גם לשבת], ע"כ. ת"ח אחד
הקשה דבסוכה העשויה כמבוי עם פס ד'
הוי רשות היחיד מן התורה, דהא הפס
ד' חשוב כלחי והוי כמו שכתב הרא"ש
בתחלת דבריו, דבמקום שיש ג' מחיצות
[דהוי רשות היחיד מן התורה] לא הוצרך
הרי"ף להביא הדין דמיגו, דמילתא
דפשיטא היא דאמרינן מיגו, וצע"ג.
ואולי אפשר לומר דסברת הרא"ש היא
דאם יש ג' מחיצות וחסר רק תיקון ברוח
רביעית פשוט דאמרינן מיגו, אבל בפס
ד' [או אפילו בפס ז'] מ"מ חסר ג'
מחיצות מדרבנן ומשום הכי הוה ליה
להרי"ף למימר דמהני מיגו.

בהנ"ל אי איכא פס ז'

ות"ח אחד הקשה דהא בסוכה העשויה
כמבוי ועשה פס ז' אף לשיטת
הרי"ף לא צריך צורת הפתח כמו שכתב
הר"ן (דף ב: מדה"ר ד"ה אמר ליה) קס"ג א"כ

צורת הפתח ומילתא דפשיטא היא כיון
דאיכא שלשה מחיצות מעלייתא
דאמרינן מגו, ע"כ. ובחידושים וביאורים
(סימן ב' סוף אות י"ג) הקשה דהא נפק"מ
דמותו לטלטל אף מדרבנן, וכמדומה
ששמעתי מר' [גדליה] שאר זצ"ל דכונת
הרא"ש לפי מה שכתב לקמן (סימן י"ט)
דמשום מצות סוכה התירו לטלטל
ומשום הכי מותר בלא תיקון ברוח
רביעית. אבל לכאורה זה תלוי היאך
מפרשים כונת הרא"ש התם, דאם נפרש
דכונתו דמשום מצות סוכה דהיינו דירה
בסוכה, התירו כל תשמישי ואופני דירה
וממילא הותר טלטול, א"כ אפשר לומר
כתירוצו דהוא דבר פשוט דמותו לטלטל
מדרבנן ולא הוצרך הרי"ף לכותבו, אבל
מרהיטת לשון הר"ן בכונת הרי"ף
דהתירו פסי ביראות כדי שיהא ספוק
ביד כל אחד לזכות במצוה, - נראה
דכוונתו דאם היה אסור לטלטל ממילא
לא היה שייך למימר מיגו דהוי דופן
לעניין שבת, דהא לא הותר לגבי שבת
מדרבנן [וכמו שהקשו בתוס' (ז: ד"ה
סיכך על גבי מבוי) על רש"י] ומשום הכי
התירו הטלטול אף מדרבנן כדי שנוכל
לומר מיגו, ולפי"ז נמצא דדוקא בפסי
ביראות וכדומה דעל ידי היתר טלטול
נתכשר הסוכה במיגו, אז התירו חז"ל
לטלטל, משא"כ אם נתכשר הסוכה בלי
מיגו [וכבאופן דידן דדופן שלישית
טפח] אפשר דאין הכי נמי שאסור

עדיין יקשה מדוע לא הביא הרי"ף דין מיגו להורות דבכה"ג [כשעשה פס ד' והשאר פרוץ בלא צורת הפתח] מהני לשבת מיגו דמהני לסוכה, וצע"ג.

בפסל היוצא מן הסוכה האם יש להתיר לטלטל בו מטעם מיגו

בחידושים וביאורים (סימן ב' סוף אות י"ג) הקשה על הרא"ש, דמ"מ הוה ליה להרי"ף להביא דינא דמיגו, דהוי נפק"מ לענין פסל היוצא מן הסוכה דנידון כסוכה [וכפירוש רב יוסף (להלן יט.) דאיירי בסכך היוצא לפנים מן הסוכה ונמשך דופן א' בהדיהון], דלגבי שבת אסור לטלטל אלא כנגד הקצר קס"ד, ומ"מ משום מיגו יש להתירו וכמ"ש הר"ן (דף ג. מדה"ר בד"ה ואמר רבא סיכך על גבי מבוי בסו"ד) דמותר משום מיגו. ואפשר לומר דהר"ן שכתב דפסל שרי משום מיגו אזיל לשיטתו, דבסוגיא דפסל היוצא מן הסוכה (ט. בדפי הרי"ף) משמע מיניה דסובר דלמעשה נתכשרה הסוכה על ידי ההלכה דשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, והיינו דהמחיצות של הסוכה חשובים מחיצות גם למקום הפסל, ולכן סובר שיש לומר מיגו דהוי דופן לענין סוכה הוי דופן לענין שבת, מה שאינו כן להרא"ש דמשמע מדבריו (בסימן ל"ה) דבאמת בגוונא דפסל היוצא מן הסוכה לית ליה ג' מחיצות ומ"מ

מתכשר על ידי הלכה דפסל, א"כ זהו חידוש מיוחד בסוכה דמתכשר אף בלי דפנות, אבל לא שייך מיגו על זה דיחשב כרשות היחיד קס"ה, דהא רש"י (ז. ד"ה וכן לשבת) פירש גדר המיגו וז"ל 'מיגו דהוי הטפח דופן שלמה לסוכה וכו' הוי דופן נמי בשבת דסוכה לענין שבת', אבל מה שאינו דופן אף לסוכה וכשר רק מטעם פסל מנ"ל להכשירו אף לשבת.

ואפשר עוד דאף אי נימא דהר"ן סבר ג"כ כהרא"ש דפסל הוי חידוש דנתכשר בלי דפנות, מ"מ סובר דמהני לזה מיגו, דהנה עיין במאירי (ד"ה כבר ידעת) ובשפת אמת (ד"ה שם בגמ' אמר רבא וכן לשבת) שנתקשו היאך שייך מיגו להתיר בפועל טלטול אף מדרבנן כיון דצריכין לענין שבת ד' דפנות, וקושיא זו בנוי' רק אם נפרש המיגו דחשיב דופן שלמה לסוכה נחשב דופן אף לשבת וא"כ לענין שבת לא חשוב אלא דיש ג' מחיצות שלמות ולא יותר, אבל עיין בר"ן (ג. מדה"ר ד"ה גרסינן בגמרא) שפירש דמיגו דמהני לענין סוכה לאכול ולישן בתוכה מהני נמי לשבת שיהא מותר לטלטל בכולה, ולקמן (בד"ה סיכך על גבי מבוי בסו"ד) כתב דהמיגו הוא מטעם שאי אפשר למחיצה שתתיר לחצאין, ובפירוש כוונתו נראה לי כמו שכתב באבני נזר (סימן תפ"א אות ה') דבסוכות

קסד. ראה שו"ע סימן סס"ג סעיף ל'.

קסה. ות"ח אחד העיר דעדיין יש נפק"מ אם יש דופן ד' ברוח שלישית, דמשמע מהלבוש דאז מהני משום ב' כהלכתן ושלישית ד'.

הסוכה לא מהני לבוד בשתים כהלכתן [דאל"כ למה אמר ושלשית אפילו טפח הא ד"ט בעי דהא לבוד מחיצ' מעליית' הוא], מהא דאיתא לקמן (טז:) מחצלת ארבעה ומשהו מתרת בסוכה משום דופן, היכי עביד תלי ליה באמצע פחות משלשה למטה ופחות משלשה למעלה, וכל פחות משלשה כלבוד דמי, וכתב ודוחק לומר דלבוד בערב עדיף כיון דעכ"פ איכא מחיצה קצת בכל משך ז'. ושמעתי מר' [גדליה] שאר זצ"ל שצייד לומר דמה שצריכין דפנות גבוהות י' זהו מדין מחיצה של כל התורה כולה כמבואר לעיל (ד:), וא"כ להשלים גובה י' אפשר להשלים על ידי לבוד דהא בכל התורה אמרינן לבוד, משא"כ לענין עומד ז' דהוי הלכה מיוחדת בסוכה, צריכין עומד ממש ולא מהני לבוד קס"ו.

ולפי זה אפשר לומר דמה שכתב בשלטי הגבורים (דף ח: אות ב', בלשון הריא"ז) דעומד מרובה מהני לענין גובה הסוכה [אע"ג דבמציאות ליכא עומד י'] אינו סתירה למה שכתב הבית יוסף (סימן תר"ל) בשם ר' אברהם ן' אסמעל דעומד מרובה לא מהני בדופן סוכה אלא א"כ בכל הרוח יש שיעור דופן סוכה קס"ו, דשאני גובה הסוכה דאוקמינן אדינא שבכל התורה ובכל התורה סגי בעומד מרובה, משא"כ במשך הסוכה בעינן דוקא עומד ז'.

יש איסור לאכול חוץ לסוכה ועל ידי המחיצות של הסוכה הותרו תשמישי אכילה ושינה, עיי"ש, וכיון דאין היתר לחצאין הותרה נמי טלטול בשבת, א"כ לפי זה סובר דאף בפסל שייך לומר מיגו, דאין המיגו מהא דהכשירו הדופן אלא מהא דהכשירו הסוכה.

היכי אשכחן דחמתה מרובה
מכשיר במבוי

רא"ש (סימן ח'): תניא דופן סוכה כדופן שבת. ירושלמי יש דברים כשרים בסוכה ופסולין במבוי, פסולין בסוכה וכשרין במבוי, וכו', חמתה מרובה מצלתה בסוכה פסולה ובמבוי כשר, ע"כ. [וצ"ב, דהא להלכה הפסול בסוכה הוא רק בסכך, ואילו במבוי אי"צ גג כלל], ואולי כונתו באופן דלית ליה תיקון ברוח רביעית דסמכינן על הסכך במקום קורה, ולזה סגי בסכך של חמתה מרובה מצלתה.

חידושים וביאורים

ביאור בהא דמהני מחצלת ארבעה ומשהו לדופן אף להשיטות דלבוד לא מהני

בחידושים וביאורים (סימן ב' אות י"ז) הקשה על הביאור הגר"א שכתב (סימן תר"ל ס"ג ד"ה וי"א) דבכל

קסו. והנה באמת סברא כזו שיש ב' דינים בהלכות מחיצות סוכה נמצא גם בלבוש (סימן תר"ל ס"ד), אבל קשה דהא מהו השיעור גובה המחוייב מדין סוכה אטו אם המשיך חוט משהו באורך ז' יחשב כדופן סוכה.

קסז. זה לשונו: "והיכא דעומד מרובה על הפרוץ אם יש בעומד שבכל הדופן כשיעור סוכה כשרה".

דף ז:

תוס' ד"ה סיכך על גבי מבוי

בביאור פלוגתת התוס' והר"ן אם מהני מיגו להתיר סוכה הפסולה מה"ת

תוס' ד"ה סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשרה: בין למ"ד בפ"ק דעירובין (דף יב:) לחי משום היכרא בין למ"ד משום מחיצה, קשה מה ענין סוכה דבעי מחיצות דאורייתא למבוי דרבנן דמדאורייתא בלא לחי שרי, וי"ל דמיירי בלחי טפח כדאמרינן לעיל דמעמידו בפחות מג' סמוך לדופן דהיינו מדרבנן ובשבת שרי על ידי מיגו ואפילו בסמוך לדופן, ע"כ. אולם הר"ן כתב וז"ל והאי מיגו נראה לי דהכי אמרינן ליה, דכיון דהאי לחי מהני להתיר המבוי בלא מחיצה שלישית מדאורייתא לרבה דאמר לחי משום מחיצה, מהני נמי להכשיר סוכה זו מדאורייתא, וכיון דהאי לחי נמי מהני להתיר מבוי זה מדרבנן, שאע"פ שיש לו שלש מחיצות אפילו הכי צריך הוא להכשירו של לחי מדרבנן, נמי שרי לסוכה משום מיגו דידי' אפילו מדרבנן עכ"ל. ואולי אפשר לבאר פלוגתתם בזה, שהתוס' סוברים שחז"ל הפקיעו תורת מחיצה מלחי במקום שצריך דוקא מחיצות, והא דמהני לחי ברוח ד' היינו משום דהתם

גמרא: סיכך ע"ג פסי ביראות, כשרה. הטעם דבעינן למיגו הוא משום דבכל רוח הפרוץ בה מרובה, ומה דמהני בסוכה פרוץ מרובה זהו דוקא בהיקף הכללי, אבל הרוח שיש בה מחיצה צריכה עומד מרובה, או דעכ"פ בעינן ז' טפחים עומד ביחד, וכן משמע קצת מלשון רש"י שסיים "ואע"ג דבעינן שתים כהלכתן".

והנה פסי ביראות לא נתכשרו אלא מטעם מיגו [כמש"כ רש"י], ולכאורה קשה דהריטב"א (ט"ו. ד"ה כמותן) הקשה מפי תקרה ופסי ביראות מ"ט כשרין והרי הפרוץ מרובה, ותירץ הריטב"א דאמרינן גוד אסיק והוי כסתימה ע"ש, וא"כ צ"ב מדוע פי תקרה מתכשרא בלא מיגו ופסי ביראות מתכשרין רק מדין מיגו.

גמרא: וצריכא וכו'. יש לעיין דלשיטת התוס' דהמיגו דמבוי הוי מיגו במילתא דרבנן והמיגו דפסי ביראות הוי מיגו בדאורייתא, הרי י"ל דמטעם זה צריכי לשניהם.

משמע כן, וכמו"כ משמע מלשון הגמרא דאמרו 'דאיכא ב' דפנות מעלייתא' ולא אמרו ב' דפנות כהלכתן.

תוס' ד"ה סיכך על גבי פסי ביראות

תוס' ד"ה סיכך על גבי פסי ביראות כשרה: כיון דמדאורייתא שרי בכל ענין אמרינן מגו ואפילו מדרבנן לא אסרי משום מצות סוכה, ע"כ. נראה דגדר ההיתר הוא דכשם שהתירו לצורך שבת לחושבו כרשות היחיד, [והתם דוקא לעולי רגלים ולבהמתו דאיכא צורך], ה"ה במצות סוכה ג"כ איכא צורך להחשיבו כמחיצה.

גדר הסיכוך דמחיצות אליבא דר' יאשיה

גמרא: מ"ט דרבי יאשי' דכתיב וסכת על הארון את הפרכת פרכת מחיצה וקא קרייה רחמנא סככה אלמא מחיצה כסכך בעינן. והנה זה פשוט דאין לומר שיליף ר' יאשיה מקרא דפרוכת דכל מחיצה צריכה להיות צלתה מרובה, דא"כ אף במחיצות שבת לא יהני לבוד קס"ה. וכן אין לומר דלמידין

לא צריך דוקא מחיצות, דהא היכירא ג"כ מהני לרוח ד', וא"כ בסוכה שצריכין דוקא מחיצות ברוח ג' לא מהני לחי משום דין מיגו, דהא בשבת ג"כ לית ל' תורת מחיצה במקום שצריכין מחיצות דוקא, דלא מהני הלחי רק במקום שצריכין תיקון בעלמא, ומשום הכי פי' התוס' דמהני רק במקום שיש לו טפח, וצריכין תיקון בעלמא של תוך ג', על זה מהני מיגו דמהני לענין שבת. והר"ן סובר כיון דחזינן שלא הפקיעו חז"ל לגמרי שם מחיצה מן הלחי דהא חזינן דלענין רוח ד' מהני משום מחיצה שוב לא דייקנין על פרטי הדינים [לאיזה ענין מהני בשבת] ואמרינן כיון שיש לו תורת מחיצה מדרבנן לענין שבת ה"ה לענין סוכה.

שם בא"ד: וי"ל דלעולם מיירי במבוי שתום מג' רוחות ומיירי כגון שסכך לצד הלחי ולפנים לצד הבתים לא סיכך דהשתא אין לזו סוכה אלא שתי מחיצות ולחי אחד, ע"כ. עיין במהרש"א שהעיר דהוה להו לתוס' לפרש שסיכך כמין גא"ם והיינו כשהמבוי שתום וסיכך חצי רוחב המבוי מצד אחד ע"ש. ואולי אפשר ליישב מה שלא פירשו כן בתוס' שלשון הגמרא 'סיכך ע"ג מבוי' לא

קסח. אולי אפשר לומר דלמידין שהמחיצה צריכה להיות מגן, וא"כ למידין לכל דבר שצריך מחיצה שצריך להיות מגין אמנם ההגנה היא לפי צורך המחיצה, ולכך בסוכה שדרין בה צריכין הגנה של דירה והיינו שתהי' צילתה מרובה מחמתה, אבל בשבת שצריכין מחיצה רק למניעת רגל הרבים סגי במחיצה של לבוד. וכמדומה דזה אתי שפיר רק להמהרש"ל דגם לרבי יאשי' לא בעינן דפנות מפסולת גורן ויקב.

דקאי על כל מה שחייבה התורה לסכך, ולר' יאשיה גם הדפנות הם בכלל זה.

והנה זה גופא דחייבה התורה שיהא סיכוך מחמת הדפנות, ועל ידי זה

תהא הסוכה ראוי' לשימוש קבוע (עיין רש"י ד"ה דירת קבע) דעי"ז לא יצטער כשהחמה זורחת מן הצדדים, מורה שרצון התורה שהדירה בסוכה תהא בקביעות ובתמידות. [ואע"ג

דלהמהרש"א אליבא דר' יאשיה איכא גם גזירת הכתוב שיהיו הדפנות נעשות מפסולת גורן ויקב, וזה אינו ענין לקבע]. וזהו דלא כמש"כ המרחשת (סימן ט"ו אות י"א) וכן צידד בפרי מגדים (תרכ"ז אות ב' באשל אברהם) דלרבי יהודה אף הסכך דלמעלה צריך להיות קבע. ועיין גם באבני נזר (סימן תע"ב אות י"ט) דאפילו למאן דאמר דירת קבע בעינן, מכל מקום בכה"ג שאין המטר יכול לירד בתוכה פסולה דהתורה אמרה סוכה ולא בית, ועיין בר"ן (י"ד. ד"ה כיון הנפקי בא"ד) דאע"ג דרבי יהודה סבירא ל"י דדירת קבע בעינן אפילו הכי אין דרך לסכך אלא בדבר קל.

תוס' ד"ה מחיצה היא

בביאור פלוגתת ר' יאשיה וחכמים

תוס' ד"ה מחיצה היא וקרייה רחמנא סככה: מהא דנפקא לן מחיצות לעיל מבסוכות וקרייה רחמנא סככה לא מצי דריש, דהתם לא דרשינן אלא מייתורא, ע"כ. מרהיטת לשון התוס' לא מצי דריש' ומהד"ה של התוס' משמע

מקרא דפרוכת דהמחיצה ג"כ קרויה סיכוך, וכיון דכתיב סוכות ועל שם הסיכוך קרוי סוכה ולכך צריכין לכל אופני הסיכוך, ומשום הכי צריכין גם המחיצות שיהיו צלתם מרובה, דא"כ יקשה מדוע צריכין (לעיל ו:) למילף דין הדפנות מדרשות, תיפוק ל"י מפשטי' דקרא דסוכה דצריכין כל מיני' סיכוך, וכלול בזה גם סיכוך שמחמת הדפנות. ודוחק לומר דכל הסוגיא דלעיל הוי דלא כרבי יאשי'. אלא צריך לומר כמו שפירש ת"ח אחד, דעיקר דין הדפנות למידין מקרא דסכת, ולהחולקים על רבי יאשי' כיון דלית דין סיכוך מהדפנות לא דרשינן אלא מיתורא דקרא דצריכין דפנות, אבל אין שום משמעות מקרא על דפנות, אלא דאם אינו ענין לסכך תנהו לדפנות. משא"כ לרבי יאשי' בלא קראי דסכת הו"א כיון דעיקר הסיכוך הוא מלמעלה א"כ פשטא דקרא קאי רק על סכך דלמעלה, אבל לאחר דכתיב קראי דסכת דלמידין מהן צורך דפנות אמרינן כיון דאפיק רחמנא דרשא דדפנות בלשון דסכת למדנו דבעינן סיכוך גם מהדפנות [וזה למידין מקרא דפרוכת דשייך ענין סיכוך מדפנות]. והנה נחלקו המהרש"ל והמהרש"א (בתוס' ד"ה מחיצה) אם לרבי יאשי' צריכין שיהיו הדפנות מפסולת גורן ויקב, ונראה דמחלוקתם תלויה בזה דהמהרש"ל סבר דאע"ג דחזינן מקראי דסכת דחייבה התורה סיכוך גם מהדפנות מ"מ קרא דחג הסוכות באספך מגרנך וגו' קאי על עיקר הסכך דלמעלה, אבל המהרש"א סבר

שהקשו על רבי יאשי' מדוע לא דריש כן מקרא דבסוכות. והיינו דיש לומר דיסוד פלוגתת רבי יאשי' וחכמים היא אם יכול להיות דמחיצה היא כסכך, דחכמים סבירא להו דמחיצה וסכך הוה ב' ענינים ואי אפשר לומר שהמחיצה תגן כסכך, ויש לבאר זאת על פי מה שכתבו התוס' (לקמן כ"ב. ד"ה קנה) דכל דין צלחה מרובה מחמתה הוא בזמן שהחמה עומדת בראש כל אדם, אבל בתחלת היום לא איכפת לן אי הוי חמתה מרובה מצלתה, ולפ"ז נמצא דדין הגנה של סכך הוא באמצע היום, וא"כ דין ההגנה של הדפנות הוא בתחלת ובסוף היום, וסברי חכמים כיון ההגנה של זה אינה כהגנה של זה דאינם מגנים באותו הזמן אי אפשר לומר דמחיצה כסכך, וממילא גם מקראי דסכות אי אפשר לדרוש כן. אבל על רבי יאשי' דס"ל דמחיצה היא כסכך קשה מ"ט לא יליף מקרא דסוכות קסט. ותי' התוס' שאי אפשר ללמוד מקראי דסוכות, דאם לא כן קשה מדוע לא דרשי חכמים דין מחיצות כסכך לענין פסולת גורן ויקב, דלענין זה שפיר יכול להיות לגמרי כסכך, ועל כרחך דאי אפשר לדרוש מקראי דסוכות.

חיוב מזוזה למ"ד דירת קבע, וב' עניני קבע

בתוספות ישנים ביומא (י: ד"ה ורבי יהודה לטעמי): "ועוד כי אין נראה לחלק לענין דירת סוכה של קבע לענין מזוזה". והנה מרהיטת לשונם משמע שכל מאן דס"ל שסוכה דירת קבע בעינן ס"ל שסוכה חייבת במזוזה. וקשה דהא פסקינן כבית שמאי דבעינן שיעור סוכה ז' על ז' ומ"מ פטור ממזוזה. והנה לשיטת הר"ף לקמן (יג. בדה"ר) דטעמא דבית שמאי בסוכה קטנה הוא ג"כ משום הגזירה דשמא ימשך, יש לומר בפשיטות דלהלכה אף דנקטינן כבית שמאי בשיעור סוכה אבל קיי"ל דסוכה דירת ארעי בעינן, אמנם אף לשיטת הבעל המאור שבית שמאי סברי דדירת קבע בעינן מ"מ יש ליישב, דהנה רש"י (ד"ה דירת קבע) פירש "דירת קבע, ראוי' להשתמש קבוע ונראית כבית", ויש לומר דב' ענינים של קבע איכא, הא' ראוי' להשתמש קבוע, וזהו שיטת בית שמאי ובה אף להתוספות ישנים פטור מן המזוזה. הב' דנראית כבית, וזהו שמחייב במזוזה דבמזוזה בית בעינן ודו"ק.

דף ח.

בדינא דעגול בעי כדי לרבע את
הריבוע שבתוכו

גמרא: בשיבסר נכי חומשא סגי. הרה"ג ר' יחזקאל הורוויץ זצ"ל העיר, דלפי מה שכתב הרב המגיד (פרק י"ז מהל' שבת הל' כ"ו) דמה שאמרו דכל שיש בהקיפו ג' טפחים יש בו רוחב טפח אינו מדוקדק דהוי פחות מטפח, ולפי מה שכתבו התוס' (ד"ה כל אמתא) דהחשבון דאלכסון הוי תרי חומשי אינו מדוקדק דהוי טפי פורתא, א"כ נמצא דבשיבסר נכי חומשא לא סגי, ולפי ערך צריכין היקף של שיבסר וחצי [ות"ח אחד הראה לי דכבר העיר בכעין זה בשער הציון (סימן שע"ב ס"ק י"ח) וצידד לומר דאפשר שהיה מקובל לחז"ל שיש לסמוך על שיעורים האלו אף בשיעורי תורה, ועיין עוד במאירי בסוגיין שכתב דכל שהוא במדידה אין הכיוון מצוי בו כל כך]. אבל עדיין יקשה מהמ"מ הנ"ל שכתב דברבנן הקילו לסמוך על חשבון זה [ומשמע דבדאורייתא לא סמכינן ע"ז]. ואולי אפשר לומר דהרב המגיד סבר דהא דצריכין שיהא בעיגול כדי לרבע בו את הריבוע שבתוכו ולא סגי בשטח שיש בו כדי לרבע הריבוע הוא מדרבנן. וקצת סמוכים לזה יש להביא משיטת הרמב"ם במזוזה (פ"ו הל' ב')

דס"ל דאם יש בו כדי לרבע ד' אמות אע"ג דארכו יתר על רחבו חייב במזוזה, ועיין בתשובת חתם סופר (יו"ד סימן ר"פ) שהקשה השואל דמאי שנא מזוזה מסוכה, וע"ש בחתם סופר שצידד לומר דשאני מזוזה דבקל מתחייב במזוזה, [דחייבתו תורה להיות מצות ה' נגד עיניו בביתו וביציאתו]. ועיין בחזון איש (יו"ד סימן קס"ט ס"ק ד') שהקשה דסוף סוף לא אמרה תורה אלא בבית, ועיי"ש עוד שהקשו מהגמרא לעיל (ג:) [שדימו שם סוכה למזוזה]. והנה אי נימא בשיטת הרמב"ם דמעיקר דינא דאורייתא סגי אף אם ארכו יתר על רחבו, יש לומר דהגמרא לעיל (ג.) איירי מדין תורה ובוה סוכה ומזוזה שוים, ובסוכה לבד החמירו דצריכין שיהא יכול לרבע בתוכו וזהו מדרבנן, אבל במזוזה הניחו על דין תורה וכן שאר הדברים, [עיין במחצית השקל (סי' שצ"ח ס"ק ו')] שכתב דכל הדברים הנמנים בברייתא סגי בשיעור בכדי לרבע ולא צריך ריבוע גמור].

גמרא: ורבי יוחנן מקום גברי לא חשיב. העיר ת"ח אחד דלכאורה סגי בהיקף של כ"ג אנשים.

קמ

אמרי

סוכה

יוסף

רש"י ד"ה ורבנן דקיסרי אמרי: לעולם
מקום גברי בעינן דלהוי לתוכה
עשרים וארבע אמות, ע"כ. אולי צריך
לומר "לתוך העשרים וארבע אמות".

דף ח:

תוס' ד"ה ריבועא

תוס' ד"ה ריבועא: ודבר תימה הוא זה וכו', ע"כ. עיין תוס' הרא"ש ד"ה ריבועא שהרחיב בביאור הקושיא, וז"ל ודבר תימה הוא אם הקרקע מתרבה תילתא אין החוט המקיף העגול מחזיק שלישי יותר מן המרובע.

אם צריך עשייה בידים

גמרא: והוא שעשאה לצל. עיין במרומי שדה שדייק בדעת הרמב"ם (פ"ה הל' ט') דצריכין עשי' בידיים ולאפוקי נעשה מאל"י. ולכאורה מלשון הרמב"ם (שם) שכתב בדין החוטט בגדיש 'שלא עימר גדיש זה לצל'ק, ובחלל טפח כתב 'שנעשה לצל', וכ"ה גם בפירוש המשניות - לא משמע כדברי הנצי"ב. אבל אין להקשות על הנצי"ב דאם כל החסרון הוא שלא הי' עשייה כלל א"כ חטיטת הגדיש תחשב עשייה, וכמו

דאמרינן במנחות (מ:): 'הטיל למוטלת כשרה', דמוכח שם מפרש"י דכיון דעל ידי הטלת ציצית הב' הי' עובר על כל תוסף א"כ לא חשיב כעשייה, וקציצת הראשונות חשובה כעשייה על השני', דיש לומר דהרמב"ם לשיטתו (פ"א מהל' ציצית הל' ט"ו) שפירש לדין הטיל למוטלת בענין אחר.

גמרא: גנב"ך דלאו בני חיובא נינהו. לכאורה אין כוונת הגמרא שנעשו על ידי לאו בני חיובא ק"א דהא סוכת בהמה לא נעשה על ידי בהמות, אלא שנעשו לצורך דירה של לאו בני חיובא, וכיון שלא נעשה לצל בר חיובא איכא למימר דאין שם סוכה חל עליו.

רש"י ד"ה פנימית אינה סוכה

בטעמא דאם לא מינכרא דיושב לשם סוכה הסוכה פסולה

רש"י ד"ה פנימית אינה סוכה: דלא מינכרא מלתא דלשם סוכה הוא

קע. עיין במרומי שדה (י"ב. ד"ה אבל הרמב"ם) דמשמע מיני' ג"כ דהחסרון הוא משום שלא נעשה לשם צל וצריך לומר שמפרש 'וכן החוטט בגדיש' הוי ענין אחר. ועיין מה שכתבתי לקמן דף י"א בסוגיא דתעשה ולא מן העשוי.

קצא. [ועי' לבוש (סימן תרל"ה ס"א) שפירש ג"כ שעשאו ישראל לצורך בהמה, אולם לגבי כותים פירש 'שעשאוהו כותים']. אולם עיין גיליוני הש"ס שמצדד שנעשה על ידי בהמה.

השכינה חשוב כמתעסק, ועיין שער הציון (סי' תרל"ט סוף אות צ"ג).

והנה יש לעיין מדוע בסוכות רקב"ש לא שייך חששא זו^{קכ}. ולולי דמסתפינא הו"א דפסול דסוכת יוצרים הוי דוקא להיוצר שדר בו כל השנה ושייך בי' שפיר הגזירה אבל אין הסוכה פסולה לאחרני, משא"כ סוכת רקב"ש דאיירי לענין אחרני. וכן משמע ממה שאמרו בגמרא [על סוכת גנב"ך ורקב"ש] 'ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה' דלפרש"י איירי במעובה שאין גשמים יכולים לירד בו [וז"ל המרדכי (רמז תשל"ב): פרש"י, שצלתה מרובה מחמתה שמסוככת יפה דמוכחא מילתא שעשאה לצל ולא לצניעותא וכו', מתוך פירוש רש"י משמע דמגינה מן הגשמים כשירה], ולהורות שלא נעשה לשם צניעות, ואי איירי לענין הבעלים עצמם לא צריך הוכחות להורות לאיזה כונה נעשה הסוכה, ועל כרחך דאיירי לענין אחרני. ות"ח אחד תירץ דבסוכת גוים פרש"י שעשוי' לדור בה בימות החמה, והנה בימי הסוכות אין דרים בסוכה וכמו שהביא הטור (סימן תרכ"ה) מהמדרש דהוי זמן גשמים, ולכן כיון שכבר הפסיקו מלדור שם ניכר דהשייבה היא לשם סוכה, משא"כ בסוכת יוצרים נמשכת דירתו שם עד סוכות, וממילא

דר בו, ע"כ. הנה בטעם דאינו פסול מדאורייתא נחלקו בו הב"ח והמגן אברהם (סימן תרל"ה). והפסול מדרבנן הוא, שאינו ניכר דדר בו לשם סוכה דהא כל ימות השנה דייר התם. והנה אי מצות צריכות כוונה מבואר שפיר החשש שחששו חז"ל דנראה דאינו מכוין לשם מצוה וממילא אינו מקיים מצות סוכה, [ולפי מה שכתוב בביאור הלכה (סימן ס' סעיף ד' ד"ה ו"א) הוי כאוכל חוץ לסוכה ודלא כהמנחת חינוך (מצוה שפ"ו) דסובר דאינו עובר], אבל אי מצות אין צריכות כוונה, צ"ב מה איכפת לן שאינו דר לשם סוכה הא במציאות אוכל בסוכה כשרה ומקיים מצות סוכה, ודוחק לומר דכיון דאינו דר לשם סוכה ממילא אינו מכוון כונת המצוה וממילא אינו מקיים המצוה כתיקונה וכמו שכתב הב"ח (ריש סימן תרכ"ה), דהא משום זה לא הוי פסלי חז"ל את הסוכה^{קכב}. ונראה לפרש דאי דר שם מפני שדייר שם כל השנה, דהיינו שאוכל שם מפני שכליו ומאכליו שם הרי זה חשוב כמתעסק, דהיינו שהוא עוסק באכילה וכדו', ונמצא שהוא אוכל בסוכה, ומשום הכי לא קיים המצוה, ועיין כיוצא בזה בחידושי הגר"ח (פ"ד הל' א' מהל' תפלה) דאם מתפלל ואינו רואה עצמו כעומד לפני

קעב. ולפי מה שכתב בביכורי יעקב (תרכ"ה ס"ק ג') דאף בדיעבד לא יצא אתי שפיר. קעג. וראה בערוך לנר (ד"ה בגמרא הפנימית) [שהקשה קושיא זון], ומה שכתב שם לתרץ דברי הרמב"ם אינו מספיק דהא בשלחן ערוך (תרל"ו סעיף ב') פסק בטעם סוכת יוצרים כרש"י.

אינו ניכר שדר שם לשם מצוה, ובסוכות רועים פרש"י שיושב שם מפני השרב, ויש לפרש שכלל אין דרים בה רק יושבים שם מעט להנצל מהשרב ובזה ג"כ לא שייכא הך גזירה.

רש"י ד"ה וחייבת במזוזה

אם סוכה חייבת במזוזה בימי החג

רש"י ד"ה וחייבת במזוזה: "לעולם". וכן בד"ה ופטורה מן המזוזה פרש"י "לעולם". והנה אם מלת לעולם כולל גם את ימי הסוכות יבואר דרש"י פליג על מש"כ בתוס' (ז: ד"ה אחרים אומרים) שהחיצונה חייבת במזוזה בימי החג, וסבר רש"י דלר"מ סוכה פטורה ממזוזה. והטעם שהפנימית חייבת במזוזה בימי החג אע"ג דסוכה פטורה ממזוזה, יש לומר, כיון שפטול מדרבנן לא מיקרי סוכה ושוב חייבת במזוזה. או יש לומר שסובר רש"י כמש"כ השערי תשובה (סימן תרכ"ו ס"ק ג') דאם עושה מביתו הקבוע סוכה לימות החג לא נפקע ממנו חיוב מזוזה, [ובזה לא שייכא קושיית העמק ברכה (דף פ"ה, סוף אות ט') שהעיר דכיון שהסיר את הגג הוי כפנים חדשות, דהכא לא עביד מידי].

רש"י ד"ה בורגנין: "שומרי העיר". ויש לעיין מדוע מקרי לא קביעי,

נענוע בסוכת יוצרים

והנה במגן אברהם (סימן תרל"ו ס"ק ג') כתב, דאם הגביה הסכך וחזר והניחו שוב מתכשר, ואינו מובן דכיון דהפטול הוא משום שאינו ניכר שדר שם לשם מצוה היאך מתכשר על ידי נענוע הסכך, ואפילו את"ל דעל ידי מה שמנענע הסכך מוכיח לכל שהישיבה אח"כ היא לשם מצוה [וזהו דוחק דאטו ראו כל העולם היאך שמנענע הסכך] אבל לכאורה אם אחר ינענע את הסכך שלא בציווי ובידיעת היוצר לכאורה לא יהני דשוב ליכא שום היכר, ומסתימת לשון המגן אברהם משמע דבכל אופן נתכשר על ידי נענוע. ועיין בב"ח (סימן תרל"ו ד"ה ומ"ש ואם עשאה) דמשמע מיני' דעל ידי הנענוע ניכר דהישיבה היא לשם מצוה קע"ד, וכן משמע מהפרי מגדים על המגן אברהם הנ"ל, אבל צ"ע כנ"ל. ואולי אפשר לפרש דחז"ל פסלו סוכה זו משום שאין נראה שדר בה לשם מצוה אבל על ידי הנענוע דהוי כסתירה

קעד. [הב"ח שם הביא בשם הראב"ה (סי' תריב) דלבית הלל בעי חידוש אפילו עשאה לשם חג, כיון דעשייתה כבר הוה קודם שלשים לחג, בעינן למיעבד בה חידוש לשם חג סמוך לחג, כי היכי דליהוי היכר דיושב בה לשם מצות סוכה. והחידוש הנזכר שם היינו אפילו בטפח על טפח, עיי"ש]. והנה לדברי הב"ח הנ"ל לשיטת הראב"ה מהני חידוש טפח בסוכת יוצרים, ולא קשיא מיניה על המגן אברהם דמשמע מיני' דצריך להגבי' כל הסכך, משום דלהלכה לא קיי"ל כהראב"ה.

ולעיל (ג:) פרש"י שעשוי לשומרי פירות ולצידי עופות.

תוס' ד"ה ותיהוי היצונה

תוס' ד"ה ותיהוי היצונה בית שער
לפנימית ותתחייב במזווה: ובית שער חייב במזווה כדתניא בהקומץ רבה (מנחות דף לג:): בית שער אכסדרה ומרפסת חייבין במזווה. ותימה דבפרק קמא דיומא (דף יא: ושם) אמרינן דממעטינן להו ממזווה מדכתיב בית מה בית מיוחד לדירה יצאו אלו שאין מיוחדין לדירה, ויש מחלקין בין פתוחין לבית ולפתוחין לגינה וקשיא דאם כן הוה ליה לשנויי הכי התם במנחות (שם) דפריך אדרב חסדא דאמר אכסדרה פטורה מן המזווה, ע"כ. עיין בשפת אמת, והעולה לפירושו, דרב חסדא בא לפרש דכיון דאין לה מחיצות ברוח רביעית הוה ליה דירה פחותה. ולכאורה קשה לפי זה מה בא רב חסדא לחדש הלא כברייא ביומא (י"א:): כבר נתמעט בית שאינו מיוחד לדירה^{ק"ה}, [ובשלמא לפירוש הרי"ף אתי שפיר דהברייתא ביומא מיעטה אכסדרה שאינו מחוייב מצד עצמו, ורב חסדא איירי באכסדרה

שפתוחה לבית ומ"מ פטור דלית ליה פתח], ועל כרחך שבא לומר דאף מדרבנן פטורה, אבל מהתוס' לא משמע שזהו עיקר הרבותא דרב חסדא, ממה שהקשו דלא משני התם במנחות, וכן לא משמע כן מהתוס' ישנים ביומא (י"א:), וצ"ע.

חייב בית שער אם הוא חייב מצד עצמו והנה מתוס' משמע דמדרבנן בית שער מחוייב במזווה מצד עצמו, וכן משמע בב"ח (יו"ד סימן רפ"ו ד"ה מרפסת בסו"ד) שכתב שחייבו בו רבנן במזווה כדי שלא יבא להתחלף בבית דירה, וא"כ כשתירצו בגמרא דלא קביע, לכאורה לשיטת התוס' א"א לפרש כפרש"י דאין הפנימית חשובה להיות לה בית שער^{ק"ו}, דהלא לשיטת התוס' חייבא דהבית שער הוא חייב מצד עצמו, ועל כרחך דהתוס' יפרשו כמו שכתב הרמב"ם (הל' מזווה פ"ו ה"ט) דההיצונה אינה קבועה.

ביאור פלוגתת בעה"מ והרמב"ם

בבית שער דהצר

הבעל המאור (ד. בדה"ר ד"ה ותיהוי)
כתב: "בית שער של אכסדרה

קעה. והי אפשר לפרש דבא לאשמעינן דאע"ג דאית לה פצימין מ"מ לא חשיב מחיצה ברוח רביעית ופטורה מדאורייתא. אבל עיין חזון איש (יו"ד קס"ט ס"ק א') שהוכיח שאי אפשר לומר כן.

קעו. הנה מה שכתב רש"י לא זו ולא זו דבר קבוע, כונתו, דאם ההיצונה היתה קבועה היתה מחוייבת מצד עצמה דחשיבא כבית, ואי אפשר לומר מטעם בית שער דהא הפנימית אינה קבועה. והנה בשפת אמת דייק מרש"י דבית שער מחוייב רק במקום שפתוח לבית, ועיין עוד בספר המכתם (ד"ה ותיהוי) שפירש כהרי"ף (הלכות מזווה, הובא בשפת אמת על תוס' ד"ה ותיהוי) דדוקא פתוח

לדירה ולכן בית שער שלה פטור מן המזווה, וסבר בעל המאור דה"ה חצר כיון שאינה מיוחדת לדירה, משום הכי גם הבית שער שלה נתמעט מחיוב מזווה [ושוב מצאתי שכן הוא בהדיא בר"ן], אבל הרמב"ן מפרש דבית שער נתמעט מצד עצמו כמו אכסדרה ובגמרא במנחות נתחדש דאם הוי כניסה למקום חיוב הרי הוא מחוייב, וכיון דחצרות הוי מקום המחוייב במזוזות^{קע}, ממילא נתחייב גם בית שער הפתוח לחצר.

של מרפסת קתני דפטור וה"ה לבית שער של חצר אבל בית שער דבית לעולם חייב במזווה", וברמב"ן במלחמות פליג דבית שער דחצר חייב במזווה. ונראה דאזלי בזה לטעמייהו, דהנה בבעל המאור מפרש דהא דס"ד ביומא דבית שער חייב היינו בבית שער שפתוח לאכסדרה, והס"ד שיתחייב הוא מצד שמשמש כניסה לאכסדרה, ולמסקנא דנתמעט משום שאינו דומיא דבית כיון שאינו מיוחד לדירה, היינו שהאכסדרה אינה מיוחדת

לבית ולא הפתוח לגינה, ומ"מ כתב ללשון רש"י, ואולי להקרא בית שער צריך שיהי' שניהם בנינים קבועים.

קע. מהא דמחייבים שערי חצרות, ולהרוז"ה לכאורה צריך לומר דשערי חצרות עדיפי בהם שערים גדולים כמו שכתב התוספות ישנים יומא (י"א. ד"ה ואחד שערי מדינות.

דף ט.

עשאה לשם תשמיש כל השנה וגם
לשם מצוות סוכה

גמרא: מאי טעמא דבית שמאי אמר
קרא חג הסוכות שבעת ימים
לה' סוכה העשויה לשם חג בעינן. כתב
החזו"א (סי' ק"ג ס"ק ו') שאם עשאה לשם
תשמיש כל השנה וגם לקיים בה מצוות
סוכה, כשרה, עיי"ש. ולכאורה דבריו
נסתרים מדברי התוס' (מנחות מב: ד"ה
מה) שכתבו, שאותו צמר שצובעין לשם
נסיון פסול לציצית אף אם מכוין גם
לשם ציצית, ולפי דבריהם ה"ה גבי
סוכה, שפסולה באופן שמכוין לשניהם.
ובביאור דברי התוס' עיין מה שביאר
הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ב) [דלא די
בכך שיש בהן מחשבה לשמן, אלא
צריך שיהיו החוטין מיוחדין ועומדין
למצות ציצית, והייחוד הזה צריך
לעשותו דוקא בשעת טויה וצביעה].
והוסיף החזו"א, שלפי זה גם סוכת
גנב"ך כשרה אפילו לב"ש, אם עשאה
תוך ל'. אולם מדברי הלבושי שרד (סי'
תרל"ו על הט"ז סק"ג ד"ה לב"ה) משמע
דחולק על החזו"א, [עיי"ש שכתב,
דבסוכת גנב"ך דהוא בפירוש רק לצל,
אפילו תוך ל'. דינו כקודם ל', ולבית
שמאי פסול]. וכן משמע מהר"ן (א.
בדה"ר ד"ה איזו), דסוכת גנב"ך ורקב"ש

פסולה לבית שמאי [דס"ל דבעינן
לשמה] אפילו עשאן תוך ל'.

אימתי נאמר החילוק בין קודם
ל' לתוך ל'

והנה החזו"א הוכיח כדבריו, דהא יש
לשאול, אימתי נאמר החילוק בין
עשאה קודם שלשים יום שלפני החג
לבין עשאה תוך שלשים, שהרי אם
עשאה בפירוש לשם חג, אפילו מתחלת
השנה כשרה, ואם עשאה בפירוש שלא
לשם חג, אפילו תוך שלשים פסולה,
ואין לומר דמיירי בעושה סתם, דהא כל
בר דעת הבונה בנין, יש לו מחשבה
לאיזה צורך הוא בונה. אלא בודאי מיירי
בעושה לשם שימוש בכל ימות השנה,
אלא שתוך שלשים מחשבתו גם על
מצות החג, ומוכח שבאופן שמכוין
לשניהם כשרה, עכ"ד. ולכאורה יש
לדחות, דמיירי כשבאמת עשייתו היא
לצורך קיום מצות החג, אלא שבשעת
העשיה לא כיון בפירוש שעושה לשם
מצוה, ובאופן זה נאמר החילוק בין
עשאה קודם שלשים יום שלפני החג
לבין עשאה תוך שלשים, דבעשאה קודם
שלשים הסוכה פסולה, [אף שכוונת
ותכלית וצורך העשיה הוא משום מצות
סוכה], מאחר שלא היתה כוונה

מפורשת, אבל עשאה תוך שלשים, הסוכה כשרה, דכיון דבזמן זה סתמא לשם מצות סוכה, נחשב כאילו יש לו כוונה מפורשת בשעת עשיה. [ועיין בביאור הלכה (סי' ס' סעי' ד' ד"ה וי"א) בדומה לזה].

תוס' ד"ה סוכה ישנה בית הלל מכשירין

קושיית הצ"ח דהכל מודים דמצה בעי לשמה

תוס' ד"ה סוכה ישנה בית הלל מכשירין: בירושלמי וכו', ובתור הכי איתא התם מצה ישנה פלוגתא דבית שמאי וב"ה, א"ר דברי הכל הוא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה, ע"כ. ושם בירושלמי (פ"א הלכה ב, דף ד:) מבואר, דכי היכא דפליגי לגבי סוכה ה"נ פליגי לגבי מצה דילפינן ט"ו ט"ו מחג הסוכות, ולב"ש בעי לשמה ולב"ה לא בעי לשמה במצה כמו בסוכה. ועיין ברכת שמואל (גיטין סי' י"קעט, [שהביא קושיית הצ"ח (שם ד"ה מתני') דאיך אפשר שיפליגו במצה אי בעי לשמה הרי שנינו במתניתין (פסחים לה.) חלות תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן עשאן למכור בשוק יוצאין בהן, ופירשו בגמ' (שם לה.) הטעם דאמר קרא 'ושמרתם את המצות', מצה המשתמרת לשם מצה יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשם

תוך ל' די במחשבה בלא דיבור

ותלמיד חכם אחד תירץ, לפי שיטת הסוברים דלשמה צריך לומר בפיו, [כן משמע קצת מלשון רש"י ד"ה סוכה ישנה] 'ולא פירש שהיא לשם חג' קע"ח, דלשיטתם יש לפרש דהכא מיירי כשבאמת נתכוין שעושה כן לצורך קיום מצות החג, ומכל מקום בעשאה קודם שלשים הסוכה פסולה, מאחר שלא פירש כן בפיו, אבל עשאה תוך שלשים, הסוכה כשרה, כיון דסתם העושה לשם חג הוא עושה.

ובטעם הדבר שצריך לומר בפיו, ותוך שלשים דסתמא לשם מצות סוכה, נחשב כאילו פירש כן בפיו, יש לפרש, שהטעם שצריך לומר בפיו, הוא על פי מה שביאר הקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ב) ענין הכוונה לשמה [בציצית], שהוא כדי שיהיו חוטי הציצית מיוחדין ועומדין למצות ציצית, וה"ה בענינינו שתהיה הסוכה מיוחדת למצות סוכה, וייוחד זה נעשה רק ע"י דיבור בפה,

קעה. וכן כתב השפת אמת (ד"ה סוכה ישנה) דמלשון רש"י משמע 'דצריך לפרש בפה שעושה לשמה ולא סגי במחשבה'.

קעט. וכן הוא בחידושי ושיעורי ר' ברוך בער (שם סימן ב).

זבח, הרי מבואר להדיא דמצה בעי שימור לשמה, וא"כ איך כתבו תוס' בשם הירושלמי דלכ"ה לא בעי לשמה.

חילוק בין דין 'לשמה' לדין מצות צריכות כוונה

וביאר הברכת שמואל, דהנה מצינו שני ענינים בש"ס, ענין 'לשמה' כגון בקדשים וגיטין וציצית. וענין של 'כוונה', כגון בעשיית מצוה למ"ד מצות צריכות כוונה. והם שני ענינים נפרדים, דענין 'לשמה' הוא דהלשמה פועל חלות על הדבר, כגון בקדשים דע"י הלשמה מתקדש הזבח בקדושת קרבן, או בספר תורה דע"י הלשמה חל על הקלף דין ספר תורה. משא"כ ב'כוונה' כגון במצות צריכות כוונה אין להכוונה שום שייכות לעצם החפצא של המעשה, ואינו אלא דין בהגברא שבכדי לצאת חובתו צריך שיהא לו כוונה, ואם לא כיון לא יצא, אבל בעצם מעשה המצוה אין כל חילוק בין אם היה לו כוונה או לא, ואפילו בלי כוונה יש כאן מעשה מצוה מצד עצם החפצא.

לשמה במצות הוא רק ענין כוונה

ועפ"ז יש לבאר, דהא דבעינן בעשיית המצות שימור לשם מצת מצוה אין זה מגדר לשמה של ציצית וסת"ם וכדומה, דאין הבדל בעצם החפצא של המצה השמור לשמה לבלתי שמור לשמה, ואינו אלא ענין כוונה גרידא שאי

אפשר לצאת ידי חובת מצה אלא במצה כזו ששמורה לשם מצת מצוה.

מחלוקת ב"ש וב"ה גבי סוכה ומצה, הוא אם יש בזה דין 'לשמה'

ובזה מיישב את קושייתו של הצ"ח, דהא דנחלקו ב"ש וב"ה גבי סוכה אי בעינן עשייה לשמה, וכן הא דמבואר בירושלמי דנחלקו ב"ש וב"ה אי בעינן עשייה לשמה במצה, היינו דפליגי אי בעינן לשמה של חלות דין מצה כמו בציצית וכדומה. אבל הא דבעינן במצה שימור בכוונה לשם מצת מצוה אין זה אלא דין כוונת גברא ולא חלות דין לשמה בהחפצא, ובה הכל מודים קפ].

קושיא למה ברי הוא שלא דקדק

ומקשים עליו דלפי דבריו ליכא פירוש בסוף דברי הירושלמי 'מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה', שהרי לפי דבריו הכל מודים דבעינן שימור בכוונה לשם מצת מצוה [ולא נחלקו רק אי בעינן לשמה של חלות דין מצה].

מנלן שהדרש 'לשם חג' קאי על עשיית הסוכה דלמא על הישיבה

אבל לכאורה לפי דבריו שהדין לשמה הוא שנעשה חלות על החפצא לכאורה אפשר לתרץ מה שהקשה הרה"ג ר' יחזקאל הורוויץ זצ"ל על מה שפירשו בגמ' טעמם של בית שמאי,

'סוכה לה' אלא דהיאך נעשה זה, זה ע"י עשייה לשם מצוה, דאז נעשית הסוכה 'סוכה לה'.

תירוץ לקושיית הצ"ח, שיש ב' אופנים בשמירת המצות לשמה

עוד אפשר ליישב קושיית הצ"ח הנ"ל, דיש לומר שיש ב' אופנים בשמירת המצות לשמה, הראשונה היא לשם מצת מצוה, והיינו שישמור המצה כדי שיוכל לקיים בו המצות עשה של אכילת מצה, ובזה הכל מודים כמו שלמדו בגמ' (שם לה.) מהא דאמר קרא 'ושמרתם את המצות', דבעינן מצה המשתמרת לשם מצה. ואולם ב"ש מוסיפין כוונה נוספת שיכוין בשמירתו לשם החג, והיינו שלא יהיה בה שום חשש חימוץ כדי שיוכל לקיים בה הזהירות מאיסור אכילת חמץ הנוהג בכל ימי החג. והיינו דיש ב' ענינים אם ח"ו המצות שיאכל בליל ראשון יהיו חמץ, הא' שביטל המצות עשה של אכילת מצה, והב' שאכל חמץ בפסח קפ"ב.

הפוסלים סוכה ישנה, משום שדרשו הכתוב: 'חג הסכות שבעת ימים לה'. שצריכין עשייה לשם חג, דאמנם אין להקשות, מנלן דקאי על הסוכה דלמא קאי על כל מצוות החג לעשותם לשם ה', דע"ז יש לומר, דקים להו לחז"ל דקאי על הסוכה ולא על ה"ו קפ"א, אבל מ"מ היאך ידעינן דקאי על עשיית הסוכה, דלמא קאי על מצות הישיבה בסוכה, שצריך לכוין בישיבתו לשם ה' [היינו לשם מצוה. ואפי' למ"ד דמצוות צריכות כונה בכל התורה, הא במצות אכילה י"א דאין צריך כונה, עיין ביאור הלכה (סי' ס' ס"ד ד"ה וי"א), וא"כ י"ל דהכתוב בא להשמיענו דבסוכה הכוונה מעכבת], דאטו עשייה כתיב בקרא.

ולפי דרכו של הברכת שמואל א"ש, דבאמת עשייה ג"כ אינה מוזכרת בכתוב, ושורש הדרש אינו 'שצריך עשייה לשם חג', אלא שהכתוב 'חג הסכות שבעת ימים לה' מלמדנו שקיום מצות הישיבה בסוכה היא בחפצא של

קפ"א. עיין ב"ח (סימן תרלח ס"א ד"ה ומהר"א מזרחי כתב עוד) שמלת 'סוכת' מיותרת [וא"כ מזה יש ללמוד דקאי על הסוכה].

קפ"ב. וראה בשו"ת ראשי בשמים (סימן כ"ו) שתירץ באופן אחר, שיש ב' דינים, דאמנם הכל מודים דבעינן מצה המשתמרת לשם מצה, כמבואר בגמ' (שם), והיינו 'שימור' לשם מצה, אבל עשייה לשם מצה אי"צ מה"ת לדעת בית הלל [עכ"פ לדעת הירושלמי], ולדעת ב"ש צריך גם 'עשייה' לשם מצה, ונפק"מ אם הלש לא נתכוין לשם מצה רק העומד עליו ומשמרו נתכוין לשם מצה, דלפי בית שמאי המצה פסולה, משום דצריך גם 'עשייה' לשם מצה. ולפי פירוש זה, צ"ב סיום דברי הירושלמי 'מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה', שהרי הכל מודים דבעינן שימור בכוונה לשם מצת מצוה [ולא נחלקו רק אי בעינן עשייה לשם מצוה], וצ"ל, שסובר שאי אפשר לאחר לשמור כראוי, אם העושה אינו מכיון לשם מצה [ראה מנחת חינוך (מצוה י אות י) שכתב, דשמירה של אחר לא מהני דזה הוי חזקה שאינו משמר מה שביד אחר, עיי"ש].

גם בכוונה לשם סוכה יש ב' ענינים ויש לומר עוד, דבסוכות יש ג"כ ב' ענינים, הא' מצות עשה לישב בסוכה, והב' איסור לישב חוץ לסוכה. [עי' באבני נזר (סי' תפ"א אות ה) קפ"ג, ובבב"ב יוסף (סי' תע"ה אות ו), ובמנחת חינוך (מצוה שכ"ה)] ולפי המבואר לעיל בדעת ב"ש גבי מצה, שצריך שיכוין בשמירתו לשם החג, שלא יהיה בה שום חשש חמיון כדי שיוכל לקיים בה הזהירות מאיסור אכילת חמץ הנוהג בכל ימי החג, יש לפרש כמו כן גבי סוכה [שהיא המקור לדין כוונה לשמה, ומשם למדו ב"ש לגבי מצה בגזירה שווה ט"ו ט"ו] דהעשיה צריכה להיות לשם חג, היינו כדי שיהיה לו מקום שיוכל לקיים בה הזהירות מאיסור דירה חוץ לסוכה קפ"ג.

המצות עשה של אכילת מצה, ולא נחלקו על ב"ש רק לענין הכוונה הנוספת שיכוין בשמירתו שלא יהיה בה שום חשש חמיון כדי שיוכל לקיים בה הזהירות מאיסור אכילת חמץ], ויש לפרש עפ"י מה שכתב במשנה למלך (יום טוב פ"א הלכה יז) דהא דאמרינן (יבמות ק"ט). 'מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת' זהו דווקא בלאו שחייבין עליהם מלקות, אבל במצות עשה אין צריך הרחקות כ"כ כמו באיסור כרת, וזהו כונת רבי שאם לא כיון לשם פסח [היינו, שכיון רק שיוכל לקיים בו המצות עשה של אכילת מצה, ולא כיון שלא יכשל באיסור אכילת חמץ], מסתמא לא דקדק בו כל מה שנצרך לדקדק באיסורי כרת, ודו"ק.

לפי"ז יש ליישב למה ברי
הוא שלא דקדק

ולפי פירוש זה י"ל שזהו כונת סוף דברי הירושלמי 'אמר רבי דברי הכל הוא מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי של דקדק בה', [דלכאורה קשה, שהרי נתבאר שאף ב"ה מודים שצריך לשמור המצוה כדי שיוכל לקיים בו

הטעם שבסוכה ישנה צריך לחדש דבר
בא"ד שם: בירושלמי תני צריך לחדש
בה דבר, ע"כ. וצ"ב הטעם בזה.
ויש לבאר על פי מה שכתב בשאלות
(שאלתא קס"ט) דיש מצוה בעשיית
הסוכה, ולפי"ז י"ל שמטעם זה כשעשה
הסוכה שלא לשם חג, אעפ"י שהסוכה
כשרה, מ"מ לא קיים מצות עשיית

קפג. שם כתב 'שהוא רק איסור שלא לאכול חוץ לסוכה כמו שאסור לאכול חמץ'. [אמנם ראה חידושי רבי עקיבא איגר (סוכה כה). שכתב: דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהי' אכילתו בסוכה ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצות עשה, ע"כ].

קפד. וזה א"ש למסקנא דלמידין מקרא 'חג הסכת תעשה לך שבעת ימים', דבעינן סוכה העשויה לשם חג, אבל לא לפי ההו"א שנלמד מהכתוב 'חג הסכות שבעת ימים לה', דהיינו לשם מצות המלך, כמו שפרש"י שם.

הנ"ל ליכא שום הוכחה, דהא התם בעצי סוכה אינו אסור מדין מוקצה דרבנן, אלא דמדרבנן חשוב כחלק מן הסוכה [ונאסרו מקרא ד'חג הסוכות שבעת ימים לה', שמזה נלמד שחל שם שמים על הסוכה, וכל מה דחשוב 'סוכה' נאסר, ואמנם מה"ת אינם נחשבות חלק מן הסוכה, רק העצים שיש בהם צורך להכשר הסוכה, אולם רבנן החמירו שכל העצים מן הסוכה נחשבות חלק מן הסוכה].

הסכך היתר על השיעור נחשב 'סוכה' ומ"מ לא נאסר

וכמו כן מה שנתבאר ששאר העצים שאין בהם צורך להכשר הסוכה, אינם נחשבות כחלק מן הסוכה, ומשום הכי לא נאסרו מה"ת, אינו מתיישב לפי מה שכתב הרא"ש (סימן יג) דר"ת איירי רק מהסכך ולא מהדפנות, [ובפשטו הכוונה לפי"ז שנאסר רק הסכך הצריך לשיעור מצומצם של הכשר סוכה דהיינו ז' טפחים על ז' טפחים], דעל הסכך אי אפשר לומר דהסכך היתר על הכשר סוכה לא חשיב סוכה, דהא בכל מקום שיושב מקיים מצוות סוכה ע"י הסכך, [וא"כ בודאי גם הסכך היתר על הכשר סוכה, נחשב סוכה. וביותר יש להוכיח כן לפי מה שפירש הב"ח (ריש סי' תרל"ח), דלהרא"ש רק חצי הסכך של ז' על ז' וקצת יותר אסור מה"ת, והרי פשוט שכל ז' על ז' הוא עצם הסוכה, ואעפ"י כן לא נאסר כולו] וע"כ דאע"ג דהכל מיחשב כסוכה

הסוכה, וכדי לקיים מצוה זו, ראוי שיחדש בה דבר, [ולכן כתבו הראשונים שהוא רק למצוה מן המובחר, וכן הסכמת הפוסקים כמובא במשנה ברורה (סימן תרלו ס"ק ד)]. שו"ר שהביאו כן בשם שו"ת בנין שלמה (סימן מג).

תוס' ד"ה מנין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה

למה עצי סוכה אסורים מדרבנן
ולא מה"ת

תוס' ד"ה מנין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה: ור"ת מפרש דעצים של כדי הכשר סוכה חיילא קדושה עלייהו ואסירי מדאורייתא אבל היותר מכדי הכשר לא מיתסרי אלא מדרבנן, ע"כ. לכאורה היה אפשר לפרש דמה"ת אסור רק העצים דעל ידם נתקיים מצות סוכה [היינו שעל ידם נעשה הכשר הסוכה], ושאר העצים כיון דאין בהם צורך להכשר הסוכה, אינם נחשבות כחלק מן הסוכה, ומשום הכי לא נאסרו, ומדרבנן נאסרו כל העצים דכיון דמשמשים בתור דופן לסוכה אחשבינהו רבנן כחלק מן הסוכה.

הוכחה דהאיסור מטעם מוקצה

אבל אי אפשר לומר כן דהגמ' בשבת (מ"ה.) הוכיחה מאיסור עצי סוכה [ולפירוש ר"ת זה קאי על העצים שהם יותר על השיעור של הכשר סוכה], דר"ש סובר שיש מוקצה למצוה, ומזה לומדים דיש דין מוקצה בנר שבת. ולפי

מה"ת מ"מ לא נאסר אלא שיעור ההכשר לבד [ועיין עוד בתוס' להלן (מ"ו: ד"ה אתרוג בשביעי^{קפ"ה})].

אם יש לדמות הדפנות להסך

ועדיין יש לחקור במה שאסרו יתר על השיעור הכשר די"ל שהוסיפו על הדין תורה דהיינו דאע"ג דמה"ת לא נאסר אלא השיעור הכשר מ"מ מדרבנן הוסיפו כל מה שחשוב סוכה או דהוי דין חדש של הוקצה למצוה [ונתבאר לעיל דמהגמ' (שבת מ"ה.) מוכח כצד זה], וכ"כ התוספות בשבת (כ"ב. ד"ה סוכה) בשם ר"ת. ולכאורה נפק"מ בין הב' צדדים הוא, לפי שיטת הרא"ש (סי' יג) [שפירש שאין נקרא סוכה אלא הסך בלבד אבל הדפנות אינן עיקר הסוכה, ואינן נאסרות מה"ת], אם יש לדמות הדפנות להסך היתר על השיעור סוכה, ולומר שכשם שאסרו הסך היתר על הכשר סוכה, כמו"כ אסור להסתפק מעצי הדפנות, דלצד הראשון אי אפשר לדמותם, דחז"ל רק הוסיפו על הדין תורה דהיינו שכל הסך אסור, ואינו איסור חדש, ולפי צד השני שהוא איסור חדש מדין הוקצה למצוה שפיר יש לדמות.

מחלוקת הרא"ש והרמב"ם בדין הדפנות

והנה, הרא"ש (שם) הביא דהרמב"ם (סוכה פ"ו הט"ו) כתב, שעצי סוכה אסורין כל שבעה בין עצי דפנות

בין עצי סכך. ותמה עליו, דהלימוד מקרא ד'חג הסוכות שבעת ימים לה'', שמזה נלמד שחל שם שמים על הסוכה, הוא דוקא בסכך ולא בדפנות. והב"י (סימן תרל"ח ד"ה עצי סכך) הקשה על הרא"ש דמדוע אין הדפנות אסורות מדרבנן ומתחלה צידד לומר דלא גזרו רבנן אלא בדבר שיש בו צד איסור תורה כגון הסך ששיעור הכשר סוכה אסור מן התורה גזרו רבנן על היתר על כך אבל בעצי דפנות דלית בהו צד איסור כלל, לא גזרו [ולכאורה היינו כהצד הראשון]. אבל הקשה ע"ז דכיון דהדפנות הם צורך הכשר סוכה, אמאי לא אמרינן דכיון שסוכה זו קצתה, דהיינו הסך, אסור מן התורה, גזרו חכמים על הדפנות, עכ"ד. אבל דבריו צ"ב, דהא לצד הראשון לכאורה לא קשה כלל כנ"ל. ואילו לצד השני לא הו"ל להקשות מכח דמיון לסכך, אלא הו"ל להקשות בפשיטות מדוע אינו אסור מטעם הוקצה למצוה, כנר שבת וחנוכה וכיו"ב.

למה אין הדפנות נאסרות מטעם
הוקצה למצוה

ועיין בפני יהושע (ביצה ל: בסוף ד"ה ומי מהני) דמבואר שם דטעמא דהדפנות נאסרות לדעת הרמב"ם, משום דהוי הוקצה למצוה. וכן הוא בט"ז (סימן תרל"ח ס"ק א'). ובאמת שקשה טובא לפי

ד. ד"ה ונראה לפענ"ד) וז"ל, דעיקר הסוכה על שם הסכך והדפנות הוא רק תנאי להסכך, ע"כ. ועיין עוד בתוס' (ר"ה כח: ד"ה ומנא תימרא, בסופו).

שו"ע

הזמינה לסוכה ולא ישב בה

סימן תרל"ח סעיף א': הגה: וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחד, אבל אם הזמינה לסוכה ולא ישב בה, לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא (הגהות אשר"י פרק המביא), ע"כ. והנה מקורו מהאור זרוע (ח"ב, הלכות יו"ט סימן שס, ביצה ל:), ועיין שם שהביא שרש"י כתב בסידור שלו שאתרוג שבירך עליו ונפסל אסור בהנאה, ומדייק מזה שדוקא בירך עליו אבל ע"י הזמנה אינו נאסר, עיי"ש. אולם עיין באבני נזר^{קפ"ח} (סי' תנ"ט אות י"ב) שמוכיח מדברי רש"י (ביצה ל:) דסובר דהזמנה לגוף מצוה מילתא וצ"ע. [ועיין עוד בט"ז (סימן תרס"ה ס"ק א')]. וע"ע בריטב"א (גיטין מ"ה: ד"ה ורשב"ג בעי) שפי' דהא דבעינן עיבוד לשמה משום דלגוף מצוה הזמנה מילתא^{קפ"ט}.

הבנת הב"י בדברי הרא"ש דהדפנות אינן אסורות אף מדרבנן, וכן מורה לשון הטור, מדוע עדיף מנר שבת וחנוכה שנאסרות מטעם הוקצה למצוה. ואולי אפשר לומר דהרא"ש סובר דעיקר מצות סוכה נתקיים ע"י הסכך דעל שם הסכך קרוי סוכה, משא"כ הדפנות, אינו מקיים בהם מצוה^{קפ"י}, ומה שאין הסוכה כשרה בלא דפנות, עיין בלבוש (סימן תר"ל ס"ו) "דבעינן תדורו ואין תדורו בלא מחיצות"^{קפ"ו}, ולפי דבריו י"ל שגדר המצוה היא לדור תחת הסכך, והמחיצות אינם חלק מעצם המצוה, אלא הוי רק כתנאי שיוכל לקיים מצות דירה תחת הסכך, שעל ידי המחיצות נחשבת דירה. והרא"ש סובר דדין הוקצה למצוה הוא רק בחפץ שבו מקיים מצוה, כגון נר חנוכה ואתרוג וכדומה, ומשו"ה לא שייך הוקצה למצוה רק בסכך [היתר על שיעור הכשר סוכה, לשיטת ר"ת], שהוא גוף המצוה, מה שאין כן בדפנות שהם רק תנאי בקיום המצוה, ואינם חלק מעצם המצוה, וכמו דלא אמרינן דכל בית הוקצה למצוה משום דעל ידם מקיים מצוות מזווה ומעקה וכדומה. וכ"כ בתוס' הרי"ד על הירושלמי (סוכה

קפו. וכ"כ בחזון יהזקאל פ"א ה"ד (ה:)) וז"ל ונראה בטעמא דמילתא, דשיטת הרא"ש שמצות סוכה מתקיימת בסכך לבד, אך דין הוא בסכך שיהיו לו דפנות, ואין שם מצות סוכה על הדפנות, וממילא אינם בדין היקש וכו', עכ"ל

קפו. [אמנם דברי הלבוש שם נאמרו לענין גוד אסיק, דמטעם זה לא אמרינן גבי סוכה גוד אסיק, אף על גב דלגבי שבת אמרינן גוד אסיק. אבל עיקר דין דפנות נלמד מקראי כמבואר בגמרא (ו:), אולם מכל מקום יש לבאר דהגדר בזה הוא שעל ידי המחיצות נחשבת דירה].

קפח. וע"ע בדבריו בסימן תצ"ג.

קפט. ועיין בפרי מגדים (א"א סימן תרל"ח ס"ק ב') דמשמע מדבריו דלמ"ד הזמנה מילתא, אם

משמע דהאיסור הוא כשנוטל להנאתו, וגם מבטל ממנה קדושתה, ולכאורה אינו מובן צירוף ב' פרטים אלו, דאם יש איסור הנאה א"כ אינו תלוי בביטול הקדושה, ואם יש איסור לבטלה מקדושתה א"כ אפי' אם אינו נהנה ג"כ תאסר, ועוד דלשיטת ר"ת לכאורה אם נפלה ג"כ אסורה מדאורייתא^ק וא"כ ע"י נטילה אינו מבטלה מקדושתה וצ"ע.

שם ט"ז סק"ג: דודאי אין לך לומר שכל הדינים שישנם בחגיגה יהיו בסוכה דא"כ נימא שיש גם בסוכה קדושת הגוף אלא ע"כ דהכי קאמר קרא 'חג הסוכות תעשה לך ז' ימים' דדוקא בזה יהיו שוים לענין ז' ימים שתהא קדושת הסוכה לזמן זה כמו חג 'ולא תטול ממנו להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה' בזה דוקא שוים ולא לדבר אחר, ע"כ. מלשונו

הזמינה לסוכות לפני סוכות כבר נאסרה קודם סוכות, אולם המרחשת (סי' י"ט סוף אות א') כתב, דגם למאן דס"ל הזמנה מילתא היא ואסורין עצי סוכה אף קודם שישב בו, אין זה אלא כשקידש החג ויש כאן חיוב ישיבת סוכה, אבל בשלא קידש עדיין היום דעדיין אין כלל חיוב סוכה לא שייך כלל לאסור, עיי"ש.

קצ. ועיין עוד בשער הציון (סימן תרלח ס"ק ה) שהביא דעת הים של שלמה בביצה דאף בנפלה אסור מדאורייתא. וכן פסק השולחן ערוך הרב (שם ס"א).

דף ט:

סוגיא דסוכה תחת סוכה

מרובה מחמתה, וא"כ גם לשאר אמוראי הנ"ל יש לפרש כוונת המשנה 'כשהעליונה כשרה' [והיינו שכשרה מצד הסכך אעפ"י דפסולה מטעם שהיא פחותה מ'].

להרמב"ן דסכך העליון אינו לצל, י"ל דקס"ד לפסול העליונה מטעם זה

ב. המלחמות ריש פרק הישן (י. בדה"ר ד"ה משיחתו) פירש, דפסול של סוכה תחת סוכה הוא, דאתי סכך העליון שהוא פסול שאינו עשוי לצל דהא איכא צל התחתון, ומבטל לאהל של סכך התחתון. [וביאר לי ר' דן דכונתו דעפ"י רוב נעשה סוכה העליונה לאחר שנעשה התחתונה [וכן כתב הבעל המאור בסוגיין (ה. בדה"ר ד"ה וכי חמתו) 'שסוכה תחת הסוכה התחתונה קודמת לעליונה שכן הוא דרך בנין'], ונמצא דהקרקע כבר מסוככת ומוצלת ע"י הסכך של התחתונה, ואם כן הסכך העליון אינו עשוי להצל על קרקעית התחתונה, אבל מ"מ העליונה כשרה, דהא לאותם היושבים בסוכה העליונה שהיא על גבי סכך התחתונה, אין צל רק

מה בא התנא להשמיענו בזה שהעליונה כשרה

משנה: סוכה על גבי סוכה העליונה כשרה והתחתונה פסולה. יש לעיין הרי פשיטא שהעליונה כשרה, ומה בא להשמיענו בזה. והנה לשיטת שמואל בגמרא להלן (י.) דפסלות של התחתונה נעשה ע"י כשרות של העליונה, מובן היטב לשון המשנה 'העליונה כשרה ותחתונה פסולה', והכוונה בזה לומר שאם העליונה כשרה אז התחתונה פסולה, וכאילו אמר 'כשהעליונה כשרה התחתונה פסולה'. אבל לשאר אמוראי (שם) דפוסלים התחתונה אף כשהעליונה פחותה מ"י שהיא פסולה, קשה מה בא התנא להשמיענו בזה. ויש ליישב בכמה אופנים כדלהלן:

קמ"ל שאינה נפסלת אלא כשהעליונה צלתה מרובה

א. מהריטב"א (ד"ה מתניתין סוכה על גבי סוכה) והמאירי (ד"ה סוכה על גבי סוכה) משמע שהתנא בא להשמיענו שהתחתונה אינה נפסלת אלא כשהעליונה שהיא סוכה מעצמה שצלתה

אהל לגבי טומאה מחשיבו כסכך נפרד, ולא נחשב כסכך אחד עם התחתונה. וכן יש לפרש דברי התוס' ריש פרק הישן (כ: ד"ה הישן) דאף דמבואר בדבריהם דנחלקו במה חשיב אהל קצא, מכל מקום יש לומר דהפסול הוא משום ב' סככות, והיינו דזה גופא דחשיב אהל מחשיבו כסכך נפרד.

להרמב"ן דסכך העליון אינו לצל, למה כשרה באין ביניהם י' טפחים

ועפ"י סברא הנ"ל [שאם אין ביניהם שיעור הפסק, נחשב הכל כסכך אחד] יש לבאר דברי המלחמות (שם) שכתב, דפסול דסוכה תחת סוכה הוא משום שהעליונה אינה עשויה לצל, ועיין בפרי מגדים (סי' תרכ"ו א"א אות א') שהקשה דאם כן אף באין ביניהם י' טפחים תהיה פסולה [כמו בסוכה שתחת סכך פסול], ולפי הנ"ל זהו כל מחלוקת האמוראים דע"י איזה הרחק חשיב כסיכוך נפרד בפני עצמו ולא כסכך אחד, ובאופן שנחשב ב' סככים נפרדים ממילא שוב יש לפסול משום שהעליונה אינה עשויה לצל, [אבל באופן שאין ביניהם שיעור המרחק הנצרך, ונחשב כסכך אחד עם התחתונה, אין לפסול מטעם דהעליונה לא נעשית לצל, כיון דהם חדא סככה וביחד נעשו לצל. ועיין רש"י (י. ד"ה וכמה יהא, וד"ה טפח)

מסכך העליון, ונמצא דלדידהו הסכך העליון עשוי להצל], ולפי זה י"ל דשפיר יש חידוש בזה שהעליונה כשרה, והתנא בא להשמיענו דאע"ג ד'תחתונה פסולה' משום דלגבי התחתונה חשוב סכך העליונה כסכך פסול משום שאינו עשוי לצל, מ"מ 'העליונה כשרה'.

בריהוק ד' טפחים או טפח, הפסול הוא רק משום שיושב תחת ב' סככים

ג. עוד אפשר לומר לפי מה שכתב האבני נזר (סי' תע"ח אות' ה-ו) דלשיטת רב חסדא ורבה בר רב הונא דפוסלים סוכה תחת סוכה בריחוק ד' טפחים, הפסול הוא משום דיושב תחת ב' סככים, והא דלא אמרינן דסכך תחתון מבטל לעליון, [דהוי אוהל מפסיק ואינו יושב רק תחת התחתון ולא תחת סכך העליון כלל], משום דכיון דתחתונה סוכת מצוה וחשובה ארעי, והעליונה דלאו סוכת מצוה חשובה קבע, לא אתי אהל ארעי ומבטל אהל קבע, עיי"ש.

ולכאורה י"ל דאף רב הונא דאמר ששיעור המרחק בין הסכך העליון לסכך התחתון, שתהא תחתונה פסולה משום סוכה תחת סוכה, הוא טפח, סובר דהפסול הוא משום שיושב תחת ב' סככים, אלא דזה גופא דחשיב

קצא. ז"ל התוספות: בגמרא מוקי לה שמואל בגבוהה עשרה ד'פחות מכאן לא חשיב אהל להפסיק, ומצינן למימר דשמואל לטעמיה דמכשר בפרק קמא (דף י.) תחתונה כשאין בעליונה עשרה אבל לאינן אמוראי דפסלי משום ד'עליונה חשיבא אהל אף על פי שאינה גבוהה עשרה, ע"כ.

יושב תחת ב' סככים, כיון דהתחתונה הוי אהל מפסיק כנ"ל, מכל מקום 'התחתונה פסולה' משום דין חדש של סוכה תחת סוכה. [וראה ברש"י (ד"ה התחתונה פסולה) שכתב 'דשני סככין יש לה, וקרא פסיל סוכה תחת סוכה'. ואפשר שנתכוין לרמז לב' פסולים הנ"ל, ב' סככות, וסוכה תחת סוכה, ודו"ק].

קס"ד לפסול העליונה מטעם שהיא סוכה על גבי סוכה

ד. בערוך השולחן (סימן תרכ"ח ס"א) כתב: ולא אמרינן כשם שהעליונה פוסלת התחתונה כמו כן תפסול התחתונה את העליונה משום סוכה על גבי סוכה, [דאינו כן, דסוכה שתחת סוכה פסלה תורה ולא סוכה שעל גבי סוכה, וטעמא דמילתא שהרי עיקר הסוכה הוא הסכך, והתורה פסלה שני סככים ולא שני קרקעות, וסכך התחתון להעליון הוי כקרקע שהרי דורס עליה], עכ"ל. מבואר בדבריו דהיה הו"א לפסול העליונה משום סוכה על גבי סוכה.

ביאור דברי הבעל המאור עפ"י סברא זו

והנה הבעל המאור (ה. בדה"ר ד"ה וכי חמתו) כתב: ואם איתנהו לדברי החכמים הללו שאין הסוכה נפסלת אחר כשרותה במה שיבנה על גבה או שידלה עליה, לא לישתמיט ר' ירמיה

שמבואר בדבריו ג"כ שבאופן שאין ביניהם שיעור הפסק, נחשב הכל כסכך אחד]. שוב מצאתי שכבר קדמני האבן האזל (פ"ה הל' כ"ג בד"ה ודברי הרמב"ן) ליישב דברי הרמב"ן באופן זה.

כשהעליונה כשרה אין לפסול משום שיושב תחת ב' סככים

אולם האבני נזר שם הוסיף לבאר, דמה דלא חשיב סוכה התחתונה כאהל מפסיק, זה דוקא אם אין העליונה גבוהה י' טפחים דחשיב כאהל קבע [משום דלאו סוכת מצוה הוא, כיון שהיא פסולה מחמת שאינה גבוהה עשרה] אבל אם היא גבוהה י' טפחים שהיא כשרה, [הוי סוכת מצוה וחשובה אהל עראי], שוב נחשבת התחתונה אהל מפסיק [דאהל עראי מבטל אהל עראי], אלא דבאופן זה שהעליונה גבוהה י' טפחים, יש לפסול התחתונה משום דין אחר של 'סוכה תחת סוכה' [אולם רק בכה"ג שעליונה גבוהה עשרה שם 'סוכה' עליה, ויש בזה פסול משום 'סוכה תחת סוכה']^{קצב}.

יישוב קושיא הנ"ל דהתנא קמ"ל דאף כשהעליונה כשרה פסולה תחתונה

א"כ יש לומר שזה חידושא דמתני' ד'העליונה כשרה' והיינו דאע"ג דהעליונה כשרה ושוב חשיב כאהל ארעי, ואי אפשר לפסול התחתונה מטעם

קצב. ובגדר הפסול של 'סוכה תחת סוכה', ביאר האבן האזל (שם ד"ה ונראה להוסיף) דסכך סוכה התחתונה אין לה הכשר סוכה מפני שהיא תחת סוכה.

שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה], ומכיון שהדר בסוכה העליונה נהנה מהסכך, הו"א דלא יצא דהוי מצוה הבאה בעבירה, קמ"ל דיצא, משום דאין בזה איסור הנאה וכפי שיבואר.

כיון שיש פסול בסכך התחתון לא נאסר בהנאה

אולם צ"ב למה באמת אין בזה איסור הנאה, ויש לבאר בכמה אופנים כדלהלן:

א. כמו שכתב האבן האזול (שם ד"ה ונראה להוסיף) דסכך סוכה התחתונה אין לה הכשר סוכה מפני שהיא תחת סוכה, וא"כ לא הוי סוכת מצוה, וממילא לא נאסרה בהנאה. [אולם תירוץ זה לא יספיק באופן שבנה העליונה בחוה"מ דכבר נאסרה התחתונה, ואף שכעת נפסלה עדיין היא אסורה בהנאה, דלא גרע מנפלה].

ביאורים שונים למה מותר לישב בה אף אם אסורה בהנאה

ב. **דהנאה** זו אינה אסורה, דהוי הנאה של דירת סוכה דלא נאסרה קצו.

ג. **לפי** דעת הט"ז (סימן תרל"ח ס"ק ג') דאינו אסור רק אם מבטל ממנה קדושתה, לא קשה כלל קצו.

לא שמוענין 'פעמים שהתחתונה כשרה ועליונה פסולה כגון שקדמה התחתונה לעליונה', ע"כ. ולכאורה תמוה טובא דאף לפי קושיתו שלשיטתם התחתונה כשרה, מכל מקום מדוע תפסל העליונה. ולפי הסברא שנתבארה בערוך השולחן [שיש סברא לפסול העליונה משום סוכה על גבי סוכה], י"ל דהא דאין העליונה נפסלת משום סוכה על גבי סוכה, הוא משום דבאמת התחתונה פסולה ושוב לא מקרי סוכה ע"ג סוכה, אבל באופן שהתחתונה כשרה, ממילא נפסלת העליונה משום סוכה על גבי סוכה, ומה שפוסלים התחתונה היינו משום שהם סוברים דמיירי באופן שקדמה העליונה, ושוב אינה נפסלת על ידי התחתונה, אלא התחתונה נפסלת. אבל עי' בספר המכתם (על המשנה ט:): שגרס בקושיית הרז"ה ששתייהם יהיו כשרות.

קמ"ל דהעליונה כשרה ואין בשיבתו איסור הנאה

ה. **עוד** אפשר לומר דקמ"ל דהעליונה כשרה, דס"ד כיון דקרקעית העליונה היא סכך של התחתונה, א"כ היא אסורה בהנאה, דהוקש לחגיגה [כדאמרינן לעיל (ט): מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה תלמוד לומר חג הסכות שבעת ימים לה'. ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם

קצו. [עיין קהילות יעקב (סימן ז)].

קצד. [ועיין בשו"ת עונג יום טוב (סימן מט) שהאריך להוכיח דאסור כל הנאות אפילו היכא דליכא ביטול מצוה].

דבאינה יכולה לקבל הוי איפכא דהתחתונה כשרה והעליונה פסולה קצ"ה.

אולם גירסת הלחם משנה ברמב"ם (שם) דהעליונה ג"כ כשרה [והנה, הכסף משנה הקשה דכיון דהרמב"ם איירי באינה יכולה לקבל כרים וכסתות אפילו ע"י הדחק, אין מציאות לאדם לישיב בה. והלחם משנה תירץ, דמ"מ אדם קל ברגליו יכול להלך בה, ועוד תירץ, דאיירי שעומד בתחתונה אלא שהכניס ראשו לעליונה. אולם המרכבת המשנה כתב, דלק"מ דאף דהעליונה אינה יכולה לקבל כרים וכסתות היינו משום שהן משוי כבד אבל מכל מקום יכולה לקבל אדם], ולדבריו יש לומר שדייק הרמב"ם כן מלשון המתני' כמו שנתבאר לעיל קצ"ו.

ד. יש ליישב לפי מה שהביא השער המלך (הלכות לולב פ"ח הלכה א ד"ה ואחר זמן רב) בשם המאירי שיוצאים ידי חובה בסוכה שסיככה באיסורי הנאה, שהכלל שמצות לאו ליהנות ניתנו נאמר אף באופן שבשעת קיום המצות איכא הנאה לגוף ובלבד שלא יהנה אחר עשית המצוה, [וזהו דלא כנודע ביהודה (מהד"ת או"ח סי' קלג)].

אם העליונה פסולה כשאינה יכולה לקבל כרים וכסתות

משנה: רבי יהודה אומר אם אין דיורין בעליונה התחתונה כשרה. מרהיטת לשון המשנה משמע דרק הדין של התחתונה משתנה אם אין דיורים בעליונה, אבל העליונה עומדת בהכשרה, אבל עיין בכסף משנה (סוכה פ"ה הלכה כ"ב) שכתב דמשמעות המשנה

קצה. [והנה הרמב"ם כתב: אבל אם אין גבהה של עליונה עשרה או שלא היתה התחתונה יכולה לקבל כרים וכסתות של עליונה אפילו על ידי הדחק אף התחתונה כשרה והוא שלא יהיה גובה שתיהן יתר על עשרים אמה' שהתחתונה בסכך העליונה היא נותרת, ע"כ. והכסף משנה בתחלה פירש שהרמב"ם סובר כרש"י, שאף אם התחתונה צלתה מרובה מחמתה, ועליונה חמתה מרובה מצלתה, אם העליונה למעלה מעשרים תחתונה נמי פסולה. אולם הכסף משנה דוחה פירוש זה שלא משמע כן מלשון הרמב"ם 'שהתחתונה בסכך העליונה היא נותרת', שהרי אם התחתונה צלתה מרובה מחמתה, אינה צריכה לסכך העליונה. אך לכאורה יש ליישב קושיא זו בפשיטות, לפי מה שביאר הפני יהושע (י. ד"ה) במשנה פירס עליה סדין] בשיתת רש"י וראבי"ה [דאפילו אם צל הסוכה מרובה מחמתה בלא צירוף צל העליון כלל, אעפ"כ פסולה כיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו] דהטעם משום דעיקר הצל בא מסכך העליונה והתחתון אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל, וכן הוא בריטב"א (ט: ד"ה ואקשינן וכי חמתו) וכן נוטה לשון הר"ן (ה. בדה"ר, בראש העמוד), וכן הוא בלבושי שרד (סי' תרכ"ו על המגן אברהם ס"ק ו' ד"ה לסכך ע"ג העצים), [ועיין מש"כ לקמן בתוס' ד"ה הא קא מצטרף, בא"ד ועוד] וא"כ באמת הכשר התחתונה בא ע"י סכך העליונה, וא"ש גם לפי שיטת רש"י לשון הרמב"ם 'שהתחתונה בסכך העליונה היא נותרת'.

סוגיא דסוכה תחת אילן

אם צריך שהסכך כשר יעשה מחצה צל או שדי בכך שהוא הרוב
גמרא: הא קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר. החזון איש (סימן ק"ג אות' י"א-י"ב) כתב, דמקושיית הגמ' מבואר דאף שהסכך כשר רבה על הסכך פסול [כמבואר מתירון הגמ' 'בשחבטן', דהיינו כאשר הסכך הכשר מרובה מן הסכך הפסול, ומבטלן], ועל ידי שניהם נעשית הסוכה צלתה מרובה מחמתה, מ"מ פסול. והוכיח מזה דצריך שהסכך כשר יעשה מחצה צל על כל שטח הסוכה^{קצ"ו}. [אולם יש לדחות, כמו שכתב האבני נזר (סימן תס"ג אות ה')

עיי"ש קצ"ח]. ות"ח אחד העיר דאפשר דבגמ' איירי שהסכך כשר מונח רק על מיעוט שטח הסוכה, והסכך פסול נתפשט על רוב שטח הסוכה, ומה שתירצו 'בשחבטן', היינו משום דהוי הסכך כשר עבה, וא"כ בכמות יש רוב סכך כשר. ומצאתי שכבר העיר כעין זה בדמשק אליעזר (סימן תרכ"ו ס"ק א'), ותירץ, דעובי הסכך שלא נצרך להכשר הסוכה אינו מצטרף לבטל הסכך פסול. ואפשר לפרש דבריו על פי מה שכתוב בשערי יושר (שער ג' פ"ט), והובא להלן על רש"י ד"ה רש"י ד"ה מאי למימרא, על ד"ה עיין בשפת אמת^{קצ"ט}.

והנה לפי מה שמסיק הכסף משנה דהרמב"ם איירי שהתחונה חמתה מרובה מצלתה [אלא שצלתה מרובה מחמתה כשיצטרף סככה עם סכך העליונה] אינו מוכרח דכל הבבות איירי דהתחונה חמתה מרובה, אלא דכונת הרמב"ם דכשהתחונה נותרת ע"י העליונה צריך שלא תהא העליונה למעלה מכ', אבל מלשון הלחם משנה משמע שכל הבבות איירי שהתחונה חמתה מרובה מצלתה ולפי זה קשה דמדוע מיפסל התחונה כשיש סוכה בהעליונה [היינו כשהיא גובה חלל העליונה עשרה טפחים] הא התחונה הוי חמתה מרובה מצלתה, כמבואר במימרא דר' ירמיה דבכה"ג שתיהם כשרות. ואולי אפשר לומר דאיירי שיש מחצה סכך ומחצה אויר בתחונה דלענין הלכות מחיצה חשיב שפיר כמחיצה דהוי פרוץ כעומד, ומ"מ הסוכה אינה מתכשרת על ידו דהוי חמתה מרובה כמ"ש הרמב"ם בהלכה י"ט, אבל מ"מ כיון דחשוב כמחיצה [דלא שייך לומר דסכך דידה כמאן דליתא] חשוב כסוכה נפרדת ושוב מיפסל מטעם סוכה תחת סוכה [אולם אוקימתא זו אינה מתיישבת לפירוש הכסף משנה (שם הל' ט"ז) ששם ביאר שהרמב"ם סובר שגם לגבי אויר הדין הוא דפרוץ כעומד מותר, אלא שא"א לצמצם] ור' ירמיה איירי באופן דליכא שיעור מחיצה בהתחונה [היינו דיש בה פחות ממחצה סכך]. ועיין בכנסת ישראל (תשי"ט מהרב י' וואלפא) שהביא סמוכים להלכה זו מהירושלמי (פ"ק הל' ג').

קצו. ועיין בחידושים ובאורים סי' ג' סעי' כ"א.

קצו. [ולכן כתב החזון איש, דאם מחצה סכך כשר ומחצה סכך פסול, ויש שם גם אויר, פסול משום שאין מחצית מן הסכך הכשר].

קצח. [שם כתב שדעת הריטב"א (ט: ד"ה וקשיא) דהפסול ג"כ מועיל להשלים צילתה של הסוכה, והיינו שאם סיכך מחצית הסוכה בסכך פסול, ומחציתה בסכך כשר, וכל אחד ואחד מונח על הסוכה בפני עצמו זה בצד זה, הסוכה כשרה, אפילו אם סכך הכשר הוא קל וקלוש ומלא אוירים, באופן

נראין בעין' דהיינו דאינם מופרדים לגמרי], ומשום הכי בא רש"י לפרש דאע"ג דניכר האיסור, מ"מ מדאורייתא כל מילי בטל ברובא, וזה כשיטת הלבוש (סי' תרל"ב סעי' א') דאף בניכר האיסור בטל מדאורייתא. ועי' במרומי שדה (ברש"י ד"ה מאי למימרא) [בביאור שיטת רש"י שאפילו סכך פסול הניכר בטל מה"ת]. והיינו דרש"י מפרש תירוץ הגמרא, דהמשנה מדברת 'כשחבטן', שאין הכוונה שעירבן זה בזה ממש, אלא שהשפיל את ענפי האילן עד הסכך הכשר, ולא עירבן זה בזה אלא הסכך פסול עומד למעלה מהסכך כשר.

רק באינו מעורב ממש בעיני לדין ביטול [והנה, הב"ח (ס"ב ד"ה אכן לפי לשונו) מפרש בדעת רש"י דמיירי גם בסוכה שצלתה מרובה מחמתה אלא דהפסול הוא משום סברת הראב"ה דהסכך הכשר שכנגד האילן נחשב כמאן דליתיה, משום דעיקר הצל בא מהאילן שהוא העליון, והתחתון אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל], ולפי המבואר דמיירי

גמרא: הדלה עליה את הגפן וכו' וסיכך על גבן פסולה ואם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן כשרה, היכי דמי אילימא בשלא חבטן הא קא מצטרף סכך פסול עם סכך כשר. משמע דלשיטת ראב"ה אפי' הסכך פסול למטה ג"כ פוסל כנגדו, ומוכח מזה לכאורה דלא כהלבושי שרד (סי' תרכ"ו על המ"א סק"ד). ועי' שפת אמת ריש פרק שני (כ: ד"ה הישן)

רש"י ד"ה בשחבטן

שיטת רש"י דבנותן סכך כשר ע"ג הפסול נחשב 'עירוב' ובטל ברוב

רש"י ד"ה בשחבטן: השפיל ענפיו למטה, מעורבין עם סכך כשר, ואין נראין בעין, וסכך כשר רבה עליו ומבטלה, דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא, ע"כ. והנה שיטת רש"י להלן (ט"ו: ד"ה רבא) דבנותן סכך כשר ע"ג סכך פסול ג"כ מבטלו [וזה סגי שיחשב 'עירוב' כשיטת המרדכי המובא ברמ"א (סי' תרכ"ו סעי' א')]. ולפי זה צריך לפרש לכאורה מה שכתב רש"י כאן 'ואין

שאם תסלק את הסכך פסול, לא יהיה צלתה מרובה מחמתה. וכן דעת השולחן ערוך הרב (סי' תרלא סי"א)]

קצט. ששם נתבאר דדין ביטול לא מהני רק אחר דכבר חלו דינים על המיעוט, שוב בכח הדין של ביטול ברוב למשוך את הדין דאיכא בהרוב שיחול גם על שאר התערובות, אבל קודם שחלו הדינים אי אפשר להתבטל, ומשום הכי צריך שהסוכה תהא צלתה מרובה דכבר חל דין הכשר סוכה על הסכך.

ד. [אולם ראה בט"ז (סימן תרל"ב ס"ק ג) שכתב ע"ז: דבר זה אינו ראוי להיכתב ולומר דמן התורה אפי' במכיר האיסור א"צ להשליך אותו, ח"ו לומר כן, ע"כ.]

סכך פסול. אולם הבית מאיר (סעיף ג') חולק ע"ז ופירש דכונת רש"י לבאר למה קושיית הגמרא 'מאי למימרא', היא דווקא לפי התירוץ בשחבטן, דבשלמא אי איירי בשלא חבטן, י"ל דקמ"ל דהיכא דהאילן חמתו מרובה לא הוי תחת ב' סככים, אבל השתא דאיירי שחבטן 'מאי למימרא', הרי פשוט דבלא"ה אין בזה משום ב' סככים, דהא הוי סכך א' [אבל באמת היכא דהאילן חמתו מרובה לא הוי תחת ב' סככים, גם כשאינו סכך אחד].

קשה דמרש"י מוכח דגם סכך פסול אינו נחשב ב' סככים רק כשיש כל התנאים

והנה הלבושי שרד (שם על הט"ז) פי' דכונת הט"ז דבסכך פסול, נפסלת הסוכה שתחתיה מחמת ב' סככים, גם כשאין הרחקה של י' טפחים ושאר תנאים הנצרכים בפסול סוכה תחת סוכה. ובשפת אמת (י'. ברש"י ד"ה אבל לנאותה) הוכיח דלא כהט"ז מקושיית רש"י (שם) על היש מפרשים, שטעם הפסול בפירס עליה מפרשים, או תחתיו מפני הנשר, הוא משום שהסוכה מסוככת בשני סככים, ופסולה משום סוכה תחת סוכה. אך רש"י הקשה ע"ז, שאי אפשר לפרש כן את בדעת רב חסדא. שהרי לשיטת רב חסדא, הפסול של שני סככים הוא רק כאשר יש ביניהם רווח של ארבעה טפחים, עיי"ש], דלפי דברי הט"ז י"ל דליכא רק ג' טפחים ומ"מ פסול משום ב' סככות כיון דהוי סכך פסול.

שהשפיל את ענפי האילן עד הסכך הכשר, ולא עירבן זה בזה, מבואר היטב למה הוצרך רש"י לבאר שההיתר הוא מטעם ביטול, משום דבכה"ג שהסכך פסול עומד למעלה מהסכך כשר, עדיין שייך לפסול משום סברת הראבי"ה וההיתר הוא רק מכח דין ביטול, דכיון שמונחים זה על זה נחשב כתערובת, והמועט בטל ברוב. דאי מיירי הכא במעורב ממש, קשה למה הוצרך רש"י לבאר שההיתר הוא מטעם ביטול, הרי במעורב לא שייך כלל לפסול משום סברת הראבי"ה, ולא בעינן לדין ביטול, עיין מגן אברהם (סימן תרכ"ו ס"ק ד') ובלבושי שרד (על המג"א).

רש"י ד"ה מאי למימרא

אם בחמתה מרובה יש פסול של ב' סככים

רש"י ד"ה מאי למימרא: למה ליה לרבא למימר כשרה, ולמתניתין למה ליה למימר כאילו עשאה בתוך הבית, לאשמועינן דלא פסול אלא דומיא דבית, האי לאו תחת שני סככים הוא, דכיון דחמתו מרובה, דענפיו מועטין וסכך כשר רבה עליו, מהיכא תיתי למיפסל לאו משום שני סככים איכא, דהא חד סככה הוא, וכו' ע"כ. הט"ז (סימן תרכ"ו ס"ק ג') כתב, דבדבריו מבואר דאף דהענפים חמתה מרובה מ"מ אי לאו שהם סכך אחד עם הכשר שלמטה [ע"י שחבטן], היה פסול מחמת ב' סככים, אך היינו דווקא כשהעליונה הוא

איירי בסדין דלא הוי דבר חשוב וקבוע ומשום הכי הקשה רש"י שאינו נחשב ב' סככות אלא כשיש הרחקה ד', אבל לפי זה לשון הט"ז שכתב 'שהעליונה הוא סכך פסול' אינו מדוייק כל כך [דלפי המבואר הטעם הוא משום דאילן הוא דבר קבוע ולא משום שהוא סכך פסול].

ביאור למה אילן פוסל גם
בלא הפסק י'

[והנה האחרונים הקשו עוד, למה האילן פוסל משום שני סככים אפילו אין למעלה מן הסכך עשרה, ומאי שנא מסוכה תחת סוכה שאינו פוסל אא"כ יש למעלה מן הסכך עשרה]. ותירץ הבית מאיר (ריש סי' תרכ"ו) דדוקא בסוכה תחת סוכה צריך הרחקה י' משום דבאמת סכך סוכה אינו ראוי להיות שם 'סכך' עליו דהא אינו אלא עראי, אלא דחשיבותו למצות סוכה מחשבהו לסכך, ומשום הכי צריך הרחק י' טפחים יב, [שבשיעור זה היא ראויה להיות סוכה כשרה], משא"כ באילן ובית דחשיב סיכון בכל השנה, לכן בכל אופן פוסל משום ב' סככים.

ישוב סתירת דברי התוס', דההיתר
בסדין משום שאין חלל ביניהם

[וקושיית האחרונים הנ"ל בסתירת דברי התוס' מסדין לאילן], כתב הבית מאיר ליישב, דמה שהקילו התוס'

בסתירת דברי התוס', וחילוק בין
סדין לאילן

ואולי אפשר לומר, דהנה האחרונים יא הקשו על שיטת התוס' (י. ד"ה פירס עליה) דאם הסוכה צלחה מרובה מחמתה אינה נפסלת מחמת הסדין דהוי ג"כ צלחה מרובה, מהא דמשמע בתוס' (ט: ד"ה הא קא מצטרף) דאף אם הסוכה צלחה מרובה מ"מ תפסל מחמת אילן שצלחה מרובה. והמחזור כמו שכתב בפני יהושע (ט: בתוס' בד"ה הא קמצטרף) דלא הקילו התוספות רק בסדין משום דבטיל לגבי הסיכון ולא מקרי ב' סככות, משא"כ באילן דהוי דבר קבוע ולא בטיל לגבי הסוכה, נפסלת הסוכה מחמת ב' סככות. ובאמת י"ל כן גם בסוכה תחת הבית דמקרי סיכון בפני עצמו כיון דהוי דבר קבוע וחשוב.

ישוב דברי הט"ז עפ"י סברא זו

וא"כ י"ל דהא דהחמיר הט"ז דבאילן נפסלת הסוכה שתחתיה מחמת ב' סככים גם כשחמתה מרובה וגם כשאין שיעור ההרחקה, הוא דווקא באילן ובית, שמחמת חשיבותם וקביעותם מיקרי 'סיכון' אע"ג דהוי חמתם מרובה, ופוסל משום ב' סככות אף כשאין שיעור ההרחקה, כל היכי דלא חבטן, [ומשום הכי פוסל הט"ז גם בסיכון תחת הלטי"ש, שהוא ג"כ חשוב וקבוע] משא"כ היש מפרשים שהביא רש"י

רא. עי' פני יהושע ט:

רב. אך צ"ב לפי זה מאי טעמא דשאר אמוראים הפוסלים גם בפחות מיי.

בסדין היינו משום דמושכב על הסכך וליכא חלל, ולכן לא חשיב כב' סככים [מה שאין כן בסוכה תחת אילן שיש חלל ביניהם, פשיטא דבשניהם צילתם מרובה פסול משום ב' סככים]. ואיני יודע מי דחקו לזה, דמי לא עסקינן שיש הרחק מעט בין הסדין להסכך. ולפי שיטתו בפשוטו הוה לי' לתרין דהא הסדין הוי ג"כ סיכוך ארעי ומשום הכי אינו פוסל משום ב' סככות [כשאיין הרחק י' טפחים כמו בסוכה תחת סוכה כמבואר לעיל]. ועוד קשה, דהא באילן שצלתה מרובה אע"ג שחבטן ג"כ מיפסל משום ב' סככות^{יג}.

בדברי הקה"י דהתורה פסלה רק סוכה שתחת אילן ובית

והנה הקהלות יעקב (סי' ח') [הביא קושיית האחרונים הנ"ל, למה האילן פוסל משום שני סככים אפילו אין למעלה מן הסכך עשרה, ומאי שנא מסוכה תחת סוכה שאינו פוסל אא"כ יש למעלה מן הסכך עשרה. ומתריך, דב'סוכה תחת סוכה אין לעליונה שם 'סוכה' אא"כ היא גבוהה עשרה, מה

שאיין כן אילן שיש לה שם 'אילן' גם באינה גבוהה עשרה], ועל פי זה מתרין קושיית האחרונים הנ"ל בסתירת דברי התוס' מסדין לאילן^{יד}, דאילן שצלתה מרובה פוסלת את הסוכה בכל גווני, כפי שדרשו 'בסכת תשב' ולא בסוכה שתחת האילן, [ולא בסוכה שבתוך הבית], שיש לה שם 'אילן' אף דליכא הרחק ממנה לסוכה, וכיוצא בזה גבי בית [כפי שדרשו כנ"ל], שיש לה שם 'בית' בכל גווני, מה שאין כן גבי סדין, ע"כ. ואינו מובן לענ"ד דאטו אילן ובית כתיב בקרא, ולמה לא נימא הכי גם גבי סדין, דמקרי 'סדין' אע"ג דליכא הרחק ונפסל משום 'סוכה תחת סדין'. אלא ודאי משמע דהפסול הוא פסול כללי של ב' סככות, וא"כ צריכין לבאר מה החילוק בין אילן לסדין, וע"כ צ"ל כמו שכתב הפני יהושע (ריש ט:) [דלא הקילו התוספות רק בסדין משום דבטיל לגבי הסיכוך, כמבואר לעיל].

הוכחה מהראשונים דסדין שווה לאילן

ועיין עוד בריטב"א (י. ד"ה מתניתין פירש עליה) שכתב, דסוכה תחת סדין

רג. והיינו שאף שעל קושיית הגמרא: 'אי בשחבטן, מאי למימרא, כתב רש"י (ד"ה מאי למימרא) 'לאו משום שני סככים איכא דהא חד סככה הוא', זה דווקא כשחמתו של אילן מרובה, כמש"כ רש"י לפני כן, אבל כשצלתה מרובה פסולה, כדאיתא בגמרא: אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה, ומוקמינן לה בשחבטן, ומבואר דאף בכה"ג שחבטן פסול באילן שצלתו מרובה מחמתו. והיינו משום דהו"ל שני סככים. אולם רבינו להלן כתב, ששוב ראה דמהבית מאיר משמע דהיכא שחבטן באמת אינו מיפסל משום ב' סככות אלא מטעם שכתב הר"ן, וסיים 'ולפי זה לא קשה גם מה שהקשתי עליו לעיל' [היינו הקושיא כאן].

רד. [שם כתב כן לתרין הסתירה בדברי הטור, אבל ממילא מבואר שיש לתרין כיו"ב גם בתוספות].

סק"ב) שכתב די"ל דכמו דלגבי שבת קיי"ל דהתולש מעציץ שאינו נקוב פטור, כמו כן כשר לסיכוך, מ"מ יפסל מטעם ב' סככות. ולפי זה מדוייק מש"כ רש"י ב' טעמים למה אינו פסול בחבטן, [שכתב, 'לאו משום שני סככים איכא, דהא חד סככה הוא, ולא משום מחובר איכא, דהא בטל ליה ברובא, ולכאורה למה לא די בטעם דבטל ליה ברובא, גם לענין הפסול משום ב' סככות], אלא משמע דאע"ג דהביטול מועיל להחשיב את הכל כסכך כשר, מ"מ אין הביטול מועיל לענין שלא יחשב ב' סככות, [ובענינו כיון דהאילן הוא מחובר וקבוע, חשוב כסיכוך נפרד בפנ"ע].

ביאור כוונת רש"י 'דחד סככה היא'

אבל לפי זה צ"ל דמש"כ רש"י 'דחד סככה היא', כונתו, דכיון דחמתה מרובה, אינה נחשבת סיכוך בפני עצמה. שוב מצאתי דהמרומי שדה (ט: ד"ה ועדיין יש להקשות) בתחלת דבריו, פירש ג"כ בדברי רש"י כמו שכתבנו דאם האילן חמתה מרובה לא חשיב סיכוך בפני עצמו, ואינה פוסלת הסוכה שתחתיה מחמת ב' סככים. וזהו דלא כהט"ז והבית מאיר שהבאתי לעיל (על רש"י ד"ה מאי למימרא, בקטע הא'), דביאור דברי

פסולה משום סוכה תחת אילן, ומבואר דביסוד הדברים שוה סדין לאילן [אם אין סברא מיוחדת לחלק ביניהם], וכן הוא בשיטת הריב"ב (שם) דסוכה תחת סוכה וסוכה תחת אילן וסוכה תחת סדין אין קדימת הסוכה מועיל כלום דרחמנא פסלה, עיי"ש [ומבואר בדבריו ג"כ דביסוד הדברים שוה סדין לאילן].

הטעם דלא מהני חבטן באילן
שצלתה מרובה

והנה בגמרא איתא: אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה, ומוקמינן לה בשחבטן, ומבואר דאף בכה"ג שחבטן פסול באילן שצלתו מרובה מחמתו. וצ"ב מה הטעם בזה, שלא יועיל ביטול ברוב בכה"ג. ולפי סברת הפני יהושע (ט: בתוס' בדה"ה הא קמצטרף) [דאילן הוא דבר קבוע ולא בטיל לגבי הסוכה, כמובא לעיל], מובן היטב, דיש לומר דחבטן מהני רק שיחשב כסכך כשר אבל מ"מ כיון דהאילן הוא מחובר וקבוע, חשוב עדיין כסיכוך נפרד בפנ"ע ונפסל משום ב' סככות. והווי כאילן שגדל מעציץ שאינו נקוב דאף אי נימא דחשיב כסכך כשר [עייין בספר המנוחה (הלכות סוכה פרק ה'

רה. ועייין ר"ן (ה. בדה"ר, בראש העמוד).

רו. ועייין מה שכתבתי לקמן ברש"י שם בא"ד: ש"מ שמסככין. ד"ה 'וכן משמע מלשון רש"י, עיי"ש. רז. [אולם בהמשך דבריו מבאר באופן אחר, עיי"ש].

רח. הסובר דבסכך פסול נפסלת הסוכה שתחתיה מחמת ב' סככים, גם כשחמתה מרובה, כמובא לעיל.

רש"י לפי הבנתם הוא, דרש"י בא לפרש מדוע לא נפסל משום ב' סככות, דהא גם חמתה מרובה מקרי סיכוך, [לפי האמת לפירוש הט"ז, ובלי מימרא דרבא לפירוש הבית מאיר], וע"ז ביאר רש"י דהוי חד סככה, והיינו משום דליכא חלל ביניהם [לפי תירוץ הגמרא דמיירי בשחבטן, שהשפיל ענפיו למטה, והם מעורבין עם סכך כשר]. ואין זה מובן לענ"ד, דהא לפי שיטתם דגם חמתה מרובה חשוב סיכוך, א"כ אף בלי חלל ביניהם יפסל משום ב' סככות, כמו שפוסל לפי האמת אילן שצלתה מרובה משום ב' סככות אע"ג דחבטן. אולם שו"ר דמהבית מאיר (סעיף א' ד"ה העושה סוכתו) משמע דהיכא שחבטן באמת אינו מיפסל משום ב' סככות אלא מטעם שכתב הר"ן (ה. בדה"ר, בראש העמוד) [דאם היה צלתה מרובה מחמתו לא מיבטל ברובה כיון שאין הסכך כשר מועיל בסוכה כלום], עיי"ש, וע"ע מש"כ הבית מאיר להלן (סימן תרכ"ט סעיף י"ט), ולפי זה לא קשה גם מה שהקשתי עליו לעיל (בד"ה רש"י ד"ה מאי למימרא).

קצצן. ולכאורה נראה דכונתו כמ"ש השערי יושר (שער ג' פי"ט) שביאר דעת הרמב"ן דלא מהני חבטן רק כשהסכך כשר צלתה מרובה, על פי מש"כ הרמב"ן בהל' חלה (אות י"ד) דאם נתערב שאר מינים בתוך דגן שיש בדגן עצמו שיעורא דחלה נתבטל, והוי כולן מחוייבים בחלה, אבל כל זמן דליכא שיעורא דחלה בחטים גרידא לא נתבטל, וביאור הדברים דהדין ביטול נעשה רק ע"י דכבר חלו דינים על החטים שנתחייבו בחלה, שוב בכח הדין של ביטול ברוב למשוך את הדין דאיכא בהרוב שיחול גם על שאר התערובות, אבל קודם שחלו הדינים אי אפשר להתבטל, ומשום הכי צריכין שהסוכה תהא צלתה מרובה דכבר חל דין הכשר סוכה על הסכך. ועפ"י יש לבאר סברת שפת אמת הנ"ל, דבסוכה תחת אילן שצלתו מרובה, דהוי פסלות בהמקום דאי אפשר לסכך שם, אי אפשר לחול על הסכך דין הכשר סוכה, ומכיון דלא חלו דיני הכשר על הסכך כשר, לא שייך ביטול של חבטן להכשיר האילן.

באילן שצלתו מרובה אין דיני הכשר על הסכך ולכן ל"מ חבטן

ועיין בשפת אמת (ט: ברש"י ד"ה מאי), שביאר דמה דלא מהני חבטן באילן שצלתו מרובה דנעשה המקום פסול, מטעם שבלאו הסוכה היה כאן צל אילן, עכ"ד. ולכאורה אינו מובן דכיון דע"י חבטה נעשה האילן כסכך כשר א"כ יפקע הפסול, דהא חבטן הוי כמו

עפ"י יבואר שיטת ראב"ד דחבטן היינו כשאין אחד עומד ע"ג חבירו

ואולי זהו ג"כ כונת השגות הראב"ד (ב). בדפי הרי"ף ד"ה שמועה זו של ר' ירמיה) שפירש דחבטן היינו שעירב את הכל והניח על הסוכה, באופן שכל אחד תופס את מקומו ואין אחד עומד על גבי חבירו, והיינו דסובר דאף בחמתה מרובה חשיב כפוסל את הסכך התחתון

ותירין, די"ל דלשיטת הראבי"ה אם השפילן אפי' בלי דינא דביטול ברוב ליכא חסרון מחמת הסכך פסול, דהנה י"ל שיש ב' דינים, הא' שהסכך יהא מיצל. והב' שצריכין שיהא סיכוך ומסכך ומכסה על הסוכה. ונ"ל שיש להביא ב' ראיות לזה, הא' ממש"כ הר"ח בריש פירקין שכשהסכך הוא למעלה מכ' אינו עושה צל תחתיו אלא רחוק ממנו, והנה לכאורה זהו דבר פשוט שאם עושה מחיצות שם אע"ג דיושב בצל סוכה מ"מ פסול שצריכין שהסכך יסכך ויכסה על הסוכה [שתהא "באדעקינג"], ועוד ראי' לכאורה ממש"כ הלבושי שרד (סי' תרכ"ו על המ"א ס"ק ר') דאם יש סכך כשר למעלה מהסכך פסול מבטל הסכך פסול והוי כיושב בצל סכך כשר, ולכאורה קשה דלפי"ז בפורס סדין תחת הסכך שאינו מבטל את הכשר, או בישן תחת המטה, יצא יד"ח, דהא מ"מ יושב בצל סכך העליון, אלא ע"כ דפסול משום שאינו מסכך ומכסה עליו דמיחשב כיושב באהל אחר].

והנה י"ל שמש"כ הראבי"ה שמבטל סכך התחתון זהו דוקא אם הוי ב' גופים מופרדים, דאז י"ל שהעליונה מקרי המיצל, אבל אם עירבן ונעשה כגוף א', אע"ג דיש מקומות שהסכך פסול הוי על הסכך כשר, מ"מ כיון שנעשה כגוף א' מקרי שהסכך כשר ג"כ

נכסברת הראבי"ה דהסכך הכשר שכנגד הפסול נחשב כמאן דליתיה, משום דעיקר הצל בא מהעליון, והתחתון אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל, ולכן אם אחד עומד על חברו שוב לא שייך ביטול נכפי הסברא הנ"ל דהסכך שתחתיו אין לו דיני הכשר ודו"ק.

בדין ביטול סכך פסול

ר' דן העיר לשיטת הראבי"ה היאך חשבינן לרוב בסכך כשר שמבטל את הסכך פסול, דאם שטח הסוכה נתמלא מק' קנים ויש לו ס' קנים של סכך כשר והסכך פסול הוי מ' קנים, לכאורה יש לעי' אם זה מקרי שיש רוב סכך כשר, דהא המ' סכך כשר שתחת הסכך פסול אינו משמש כלום, ולכאורה סכך זה אינו מועיל לבטל הסכך פסול, ואם נימא שמצטרף לבטל, יש לעיין א"כ אפי' הוי אילן צלחה מרובה מחמתה שכתב הר"ן דלא מהני ביטול משום שאין הסכך כשר מועיל בסוכה כלום, נימא שמבטל הסכך פסול ונעשה כולו סכך כשרי"ט.

עוד העיר בקושית הראשונים [הר"ן והריטב"א] שהקשו מדוע הצריכו רוב סכך פסול הא מחצה סגי, הא יש נפק"מ היכי שאינו מתחלק למחצה וכגון אם יש מ"ט קנים בסכך,

רט. עיי' חזו"א (סי' ק"נ מס"ק י"א עד ס"ק ט"ו) דמהני בלי דין ביטול.

[ועיין שולחן ערוך (סימן תרל"א סעי' ח')^{רי"א}] משא"כ סתם אילן ליכא הפסק ג' טפחים בין הענפים. ועוד יש לומר, דבמתני' לא שייך לומר לבוד כיון דיש סכך כשר בין השפודים, כמו שכתבו התוס' (יט. ד"ה לא יהא), משא"כ רש"י איירי שמסכך על קני הגג [ולא ביניהם] דאיכא הפסק אויר בין הלאטי"ש [ולא משמע כן מהמגן אברהם (סי' תרכ"ו ס"ק ו)], דמדבריו משמע דגם בכה"ג שמסכך על גביהם נחשב הפסק ולא אמרינן לבוד. אבל לפי זה עדיין יקשה שיש להוכיח כן מהמשנה לפי מה שפירשו בגמרא (ט"ו): הכוונה שאם נתונים שתי נותנן ערב, דבאופן זה אין הסכך כשר מונח בין השפודים, אלא מעליהם, וא"כ מוכח דלא אמרינן לבוד אף בהפסק אויר. וע"ז אפשר לומר, דכיון דאינו מוכח ממתני' אוקימתא זו, לא עדיף מימרא דרבא שם ממימרא דרבא הכא. אבל לפי זה צריך לומר דחבטן איירי רק שהשפילן ולא עירב הסכך בין ענפי האילן [כמו שכתבתי לעיל על רש"י (ד"ה כשחבטן)], דאל"כ לא מוכח מסוגיין דלא אמרינן לבוד.

למה אין פוסל מטעם לבוד

ועכ"פ נתבאר דרש"י לומד מסוגיין דלא אמרינן לבוד על הסכך

מיצל. וע"כ הקשה הר"ן אפי' יהא נ' קנים מסכך כשר ונ' קנים מסכך פסול, אם עירבן ונעשה כולו סכך א', יהיה כשר. וע"ז תי' דלית ליה חשיבות דמחצה, ולית ליה תורת מסכך ואהל. ומש"כ שאם האילן הוי צלתה מרובה לא מהני אם הסכך כשר רבה עליו היינו טעמא שעכשיו אין הסכך משמש כמאהיל כיון שיש שם אהל בלא"ה. והנה לפי זה י"ל שהר"ן סובר שבכלל ליכא דין ביטול שנתהפך ונתכשר, ולכאורה זהו כוונת המג"א (סי' תרכ"ו ס"ק ד').

רש"י שם בא"ד:

למה לא למד רש"י דין זה מהא דמקרה סוכתו בשפודין

רש"י שם בא"ד: ש"מ שמסככין על קני הגג אע"פ שסמוכות זו לזו בפחות מג', ע"כ. משמע דרצונו לומר שיש ללמוד מסוגיין דלא אמרינן לבוד על הסכך פסול ושוב יפסל מטעם ב' סככים". וצ"ב למה לא למד רש"י דין זה בפשיטות ממתני' (טו). דמקרה סוכתו בשפודין [עיינן בית מאיר (סימן תרכ"ו סעיף ג')] שנתקשה כעין זה. ויש לתרץ, דיש לדחות דמתני' איירי בסוכה גדולה ויש הפסק ג' טפחים בין שפוד לשפוד

רי. ועיין בהרי"א (הובא בשלטי גבורים על מתני'), ובב"ח (סי' תרכ"ו סוף ד"ה ומ"ש ובעל העיטור). ריא. ששם מבואר שדין זה הוא גם בסוכה קטנה, ואז צריך להיות מן השפודים פחות מג' במקום אחד, וממילא גם האויר הוא פחות מג', שלא יהא פרוץ מרובה. ומוכח דלא אמרינן לבוד להחמיר בכה"ג, אולם מהמשנה אין ראייה דיש לדחות דאיירי בסוכה גדולה.

את הסוכה שתחתיה מדין סוכה תחת סוכה. אבל גבי הישן תחת הסדין הפרוס על הקינוף, שלא באנו לפסול את הסוכה, אלא שהישן שם אינו נחשב כישן בסוכה, משום שיש לסדין דין 'אוהל', גם בכחות מעשרה טפחים נמי הוא אוהל. ופרש"י: התם דלמפסל סוכה, קאתייה, משום סוכה תחת סוכה. וכו'. הכא דלשווייה אוהל, שלא ישן תחתיו, אבל שאר הסוכה כשרה, ע"כ. ומשמע דבסוכה תחת סוכה יש פסול על הסוכה [והיינו שהפסול אינו רק לגבי האדם אלא הסוכה עצמה נחשב פסולה], ונפק"מ שאין מקום זה שתחת הסוכה יכול להצטרף לשיעור ד', [דמקום זה לא נחשב סוכה כלל]. וכיון שיש פסול גם על הסכך הכשר, אם היה שם 'בית' על קני הגג [והיינו, לולא סברת חמתה מרובה] לא שייך בזה ביטול, כיון דמבלי דינא דביטול נפסל המבטל עצמו.

וכן משמע מלשון רש"י 'האי לאו שתי סככים איכא דהא חד סככה היא, ולא משום מחובר איכא דבטיל לי' ברובא', הרי שכתב דין ביטול רק לאחר שכתב דליכא משום שתי סככות, ומשמע דאילו היה בזה פסול משום שתי סככות, לא היה שייך להתיר משום ביטול.

פסול, ושוב יפסל מטעם ב' סככים. והטעם דלפי האמת לא אמרינן בזה לבוד, יש לומר כמו שכתב המגן אברהם (סימן תרל"ב ס"ק ה') דלא אמרינן לבוד להחמיר.

ובפשיטות יש לומר, דאפשר דלעולם אמרינן לבוד להחמיר, ומכל מקום כיון דהוי חמתה מרובה לא מקרי סיכוך, ולכן אין בזה פסול מטעם ב' סככים. ובאמת כן משמע ממה שכתב רש"י, שמסככין על קני הגג, 'כיון שחמתן מרובה מצלתן'.

הצדדים אם יש להתיר מטעם ביטול ברוב

והנה הריא"ז (פסקי ריא"ז סוכה פ"א הלכה ב, הובא בשלטי גבורים על מתני') כתב, שמותר לעשות סוכתו תחת קני הגג, משום שהרי הן כמעורבין בסכך הכשרי והן בטלין ברוב הסכך הכשר. אולם רש"י לא כתב טעם זה, ואולי שטעם רש"י [שאינן להתיר מטעם ביטול ברוב], משום שמבלי סברת חמתה מרובה היה גם נפסל הסכך הכשר פסול משום סוכה תחת הבית, [וכדמשמע מרש"י להלן (י: ד"ה דלשוויי)], שבגמרא שם נתבאר דבסוכה תחת סוכה, דלמפסל סוכה התחתונה קא אתי, בזה אמרינן דדוקא בעשרה טפחים נחשבת הסוכה שמעליה כסוכה אחרת, ופוסלת

להראבי"ה למה צריך קרא
לפסול סוכה תחת אילן

ולפי זה יש מקום לתרץ קושיית המהרש"א להלן (י. ד"ה אהובי אחי) דלשיטת הראבי"ה [דאפילו אם צל הסוכה מרובה מחמתה בלא צירוף צל העליון כלל, אעפ"כ פסולה כיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו] מדוע צריכין קרא לפסול סוכה תחת אילן, [הרי בלא"ה יש לפסול מכח הסברא הנ"ל דעיקר הצל בא מהאילן, והסכך אינו משמש כלום כיון שהאילן מיצל על מקום שהוא מיצל], - דמצד הסברא הנ"ל היה מועיל ביטול אבל משום קרא דסוכה תחת אילן, יש פסול גם על הסכך הכשר, שוב לא מהני ביטול.

רש"י למד מכאן שהפסול מצטרף להשלים, וזה א"א להוכיח מהא דשפודין **עוד** אפשר דכוונת רש"י לאשמועינן דאף למ"ד דבעינן עומד מרובה, מ"מ יש להכשיר כשהסכך הכשר הוא רק מחצה משום שנתבטל קצת מהלאטי"ש לסכך הכשר ע"י העירוב [והיינו ההנחה ע"ג הלאטיש דנחשב עירוב], ומצטרף להשלים שיעור הסכך ר"י, ובזה מיושב למה לא למד

רש"י דין זה בפשיטות ממתני' (טו.) דמקרה סוכתו בשפודין, ומסוגיית הגמרא שם, דמשם לא מוכח דנתינת שתי ע"ג ערב עושה ביטול, דיש לומר כפי' הר"ת שם בתוס' (ד"ה והא אפשר לצמצם) עיי"ש.

אם כוחו נחשב כעשייתו לגבי הנחת סכך **שם בא"ד**: ועוד אי תלוש הוא, צלתה מרובה מחמתה אמאי לא, הלא נפלו על הסכך, ע"כ. כונתו להקשות דכיון דבקציצתו גרם לנפילת הענפים על גבי הסוכה, חשיב כאילו הניח אותם, דהוי כבידקא דמיא [דאייתא בגמרא (סנהדרין עז: חולין טז.), האי מאן דכפתיה לחבריה, ואשקיל עליה בידקא דמיא, והיינו שפתח סכר מים, ועל ידי כך הטא את זרם המים לעברו, חייב], דחשיב כמעשיו. ועיין עוד במכות (ח.) מאן דשדא פיסא לדיקלא, [מי שזרק רגב עפר על עץ דקל, ובכך השיר תמרים מהעץ, והלכו התמרים ונפלו על אדם, והרגוהו את הנפש, באנו למחלוקת רבי ורבנן, עיי"ש], וע"ע בקרבן נתנאל (על הרא"ש פ"א סי' כ"ד אות ה') דחשיב התרת חבילה כנענוע [דבהתרת הקשר של חבילה קצת מהקנים מתנענעים] והיינו כנ"ל. אולם עיין בכסף משנה (סוכה פ"ה הל' י"ב) שביאר בדעת הרמב"ם דסובר

ריג. עי' ב"ח (סי' תרכ"ו ד"ה ומ"ש ומפני זה) [שכתב: דעל הלט"ש שרי אפילו כשאין בסכך הכשר לבדו צלתה מרובה מחמתה כי אם על ידי צירוף הלט"ש, דכיון שהסכך הכשר רבה עליו ואין הלט"ש ניכרין ביניהם, בטל ברובא].

ד"ה ואם האילן), וא"כ יתכשר על ידי קציצה. שוב מצאתי שכבר העיר כן במרומי שדה (על רש"י כאן).

י"ל דאין צריך לנענע רק באופן שהגפן למטה

ות"ח אחד תירץ, דיש לומר דמתני' דהדלה עליה איירי בב' אופנים [עיי'ן בר"ן (ו. בדה"ר ד"ה וגידולו מן הארץ) שכתב, דמתני' תרתי קתני 'הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת' היינו שקדם הסיכוך והדלה הגפן עליה. 'וסיכך על גבן' כלומר 'או סיכך על גבן' והיינו שקדם האילן וסיכך עליו], ולפי"ז י"ל דהגמ' כאן מיירי בעיקר באופן הא' שהסכך למטה והגפן למעלה, ועל זה קאי תיקון דחבטן^{רסו}, [וכן מוכח לשיטת רש"י שפי' דחבטן הוי לשון השפלה כמו חבוט רמי, וזה שייך רק באופן הנ"ל. ובזה מתורץ קושיית הבעל המאור בסוגיין (ה. בדה"ר ד"ה וכי חמתו) על פירושו של רש"י דחבטן הוי לשון השפלה, - דהיאך שייך לשון חבטן במתני' דהדלה, והרי הסיכוך למעלה מהן הוא כדקתני 'סיכך על גבן' ואין זו השפלה אלא העלאה] ועל אופן זה הקשה דאי חבטן הוי קצצן יתכשר לכו"ע דכיון דבקציצתו גרם לנפילת הענפים על גבי הסוכה, חשיב כאילו

דבעינן נענוע בידים ר"י. [וצ"ב, דהא מוכח בגמרא (שם) דנחשב כאילו עשה בידים ממש, וחייב עליה. ואפשר דס"ל דאע"ג דחשיב ככוחו של האדם הוא רק לענין דנחשב אחראי על המעשה שנעשה אבל בסיכוך שצריכין ג"כ כונה לשם צל א"א לצרף מחשבתו למעשה זה, כיון שאינו מעשה האדם ממש, ודו"ק].

קושיא דא"כ למה בהדלה הגפן אמרינן דצריך נענוע

אבל לכאורה קשה דא"כ יקשה על רש"י, דהא בהדלה עליה את הגפן, ששנינו שאם קצצן כשרה, והובא בגמרא להלן (יא.) ששמואל אמר דצריך ג"כ נענוע [היינו שצריך לנענע את הסכך שנתן על גבי הסוכה בעודו מחובר, משום שנעשתה הסוכה בפסול], הא על פי המבואר הקציצה גופא חשוב כנענוע, ואין לומר דהתם מיירי דמונח על הסכך כשר ממש בלא הפסק אור, ומשום כך ליכא נענוע כלל ע"י הקציצה, דהא רש"י הקשה ג"כ מהדלה עליה. וע"ע ברש"י (ד"ה הא קמצטרף - השני) [דקאי על המשנה דהדלה עליה הגפן] שכתב 'ואעפ"י שהוא רחוק ומובדל' ומבואר דגם במשנה שם מיירי דהגפן רחוק מהסכך הכשר, [וכן משמע בב"ח (סימן תרכ"ו

ידי. ולכן מחובר שקצו פסולה משום תעשה ולא מן העשוי עד שינענענו, אף על פי שכשקוצצן הם מתנענעים ונופלים על הסכך, לא מהני, משום דבעינן נענוע בידים.
רטו. [והיינו דהלשון 'חבטן' קאי על אופן זה, אבל מובן מאליו שכמו כן יש לתרץ גם באופן הב' דמיירי בעירבן].

הניח אותם. והסיפא ד'או שקצצן' קאי על אופן הב' שהגפן למטה רטו, ובאופן זה תלוי במחלוקת רב ושמואל אי קציצה חשיב כעשייה.

ביאור ההיתר של מחצה כשר ומחצה פסול לרש"י

רש"י שם בא"ד: שמע מינה מהכא שמסככין על קני הגג, שקורין לט"ש אף על פי שסמוכות זו לזו בפחות משלשה, כיון שחמתן מרובה מצלתן, ואומר רבי דזהו השיעור כשהקנים והאוויר שביניהן בשוה, כדאמרינן (כב:) כזוזא מלעיל כאסתרא מלתחת, ע"כ. [ונכתב המהרש"א (על רש"י): מהאי טעמא דכזוזא מלעיל כו' אדרבה פסלינן סוכה דשוה סככה ואוירה מלמעלה, לפ"ה בפרק הישן (שם), והיינו משום כיון דסככה ואוירה שוה מלמעלה, הרי לפנינו למטה אוירה נראה יותר, אבל סכך פסול וסכך כשר שלא נראה לפנינו למטה איזה מהם יותר, אדרבה אית לן למימר בסכך פסול שסיכך בתחלה לא סיכך אלא המועט, שהרי אוירה נראה יותר למטה, וא"כ כי סיכך בתר הכי בסכך כשר, כל אותו האוויר שהיה נראה למטה סיכך, והרי סכך הרוב. והיינו מתני' (טו.) דמקרה

סוכתו בשפודין כו' דמכשרינן בשיש ריוח כמותן, ע"כ. ובהמשך דבריו כתב, דמלתא דרב פפא גופה (טו.) דמכשיר בפרוץ כעומד, קשה לפרש"י לקמן בפ' הישן (כב: ד"ה כאן מלמעלה) שדווקא אם הסכך יותר מן האוויר הרי היא כשרה, הא אם היו הסכך והאוויר שוין אינה כשרה, שהרי למטה החמה מרובה על הצל, וציינן לדברי הרא"ש (פרק ב סימן ג) שכתב יישוב לזה, וז"ל: דלא שייך להביא לכאן פרוץ כעומד, דדוקא גבי סכך פסול וסכך כשר המונחין זה אצל זה שייך להזכיר פרוץ כעומד, כדמייתי ליה לעיל (טו.) אמתני' דהמקרה סוכתו בשפודין וכו', אבל גבי סוכת סכך ואוויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה, ע"כ]. ועיין בבית ישראל (בתוס' ד"ה הא קא מצטרף), שהעיר על המהרש"א, דכיון שכבר ידע תירוצו של הרא"ש מדוע הוצרך לתרץ תירוץ אחר, על הקושיא דמקרה סוכתו, [וראה שם מה שתירץ, ודבריו צ"ב]. ואולי אפשר לומר לפי מה שביאר השפת אמת (בתוס' ד"ה הא קא מצטרף, בא"ד וא"ת כיון דאין תחתונה), שיש ב' דינים בסיכוך, הא' שיהיה לה שם מחיצה ולזה סגי בפרוץ כעומד, והב' שצריך להיות מיצל באופן שיהיה צילתה מרובה י"י. וזה הוקשה לו

רטו. [ויש לבאר עוד, דאמנם הסיפא ד'או שקצצן' קאי על ב' האופנים, מכל מקום הנידון בגמרא אם צריך לנענע, הוא רק באופן הב' שהגפן למטה, דאילו באופן הא' הרי ממילא יש נענוע, דכשקוצצן הם מתנענעים ונופלים על הסכך].

ריו. וראה עוד מש"כ הבית ישראל להלן (טו.) ד"ה במשנה המקרה סוכתו) בענין זה.

ומובדל, ותירץ דמ"מ מרבה הוא את הצל, [והיינו דכיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל. אבל אין לפרש שהנידון ברש"י הוא באופן שאין צל הסוכה מרובה מחמתה רק ע"י צירוף צל הפסול, דא"כ לא היה קס"ד להקל משום שהוא רחוק ומובדל].

ולפי מה שכתב השפת אמת (סוף ד"ה הא קמצטרף) ליישב סתירת דברי רש"י, דכשמניח לשם סיכוך פוסל מה שכנגדו, אתי שפיר מה שמפרש רש"י הכא כסברת הראב"ה כיון דהכא מיירי בהדלה עליה את הגפן לשם סיכוך"ה.

הוכחה מרש"י לשיטת הפני" דכשהסכך למעלה לא שייך פסול דראב"ה **והנה** המשנה דהדלה עליה את הגפן איירי גם כשסיכך ע"ג הגפן כפשטות לשון המשנה 'וסיכך על גבן', [וכמש"כ הר"ן (ו. בדה"ר ד"ה וגידולו מן הארץ), דמתני' תרתי קתני 'הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת' היינו שקדם הסיכוך והדלה הגפן עליה. 'וסיכך על גבן' כלומר 'או סיכך על גבן' והיינו שקדם האילן וסיכך עליו], ומרש"י [שכתב 'מרבה הוא את הצל'], משמע דקושיית הגמ' 'והא קא מצטרף היינו

להמהרש"א בדין המקרה סוכתו (טו.) [ששם נתבאר שאם סככה בשפודין שהם פסולין לסכך בהם, והניח בין שפוד לשפוד כמלא שפוד, ונתן שם סכך כשר, באופן שנתמלא כל האויר מסכך כשר, כשרה], שאף שמצד שם מחיצה די בפרוץ כעומד, מכל מקום הרי אין רוב הצל בא מהסכך כשר, וע"ז תירץ המהרש"א, שבסכך פסול שסיכך בתחלה לא סיכך אלא המועט, שהרי אוריה נראה יותר למטה, וא"כ כשסיכך אח"כ בסכך כשר, כל אותו האויר שהיה נראה למטה סיכך, ונמצא שרוב הצל בא מהסכך כשר, ודו"ק.

רש"י ד"ה הא קמצטרף

הוכחה דרש"י ס"ל כסברת ראב"ה

רש"י ד"ה הא קמצטרף: ונמצא מסכך במחובר, ואף על פי שהוא רחוק ומובדל, מרבה הוא את הצל, וצריך להיות צלתה מרובה מחמתה לבד מזה, ע"כ. מש"כ 'ואעפ"י שהוא רחוק ומובדל' - זה קאי על הסכך הפסול, [ומוכח מזה שכוונת רש"י דמיירי כשצל הסוכה מרובה מחמתה בלא צירוף צל העליון כלל, כשיטת הראב"ה] כמו שכתב הב"ח (סימן תרכ"ו בד"ה ואם האילן), וכוונת רש"י להקשות דלכאורה הכא אין שייך פסול דראב"ה דהא הוי רחוק

ריח. [אולם דעת הב"ח (שם) שדעת רש"י לגמרי כהראב"ה, ועיי"ש איך שמפרש דברי רש"י לעיל, וכן דעת כמה אחרונים].

(סימן תס"ג אות ו')²⁷, [ובתשובה אחרת (סימן תס"ב אות א) הוכיח זה ממימרא דר' ירמי' דפעמים ששתייהם כשרות, כשעליונה צילתה מרובה ותחתונה חמתה מרובה, דגם תחתונה כשרה מחמת סכך עליונה, ולא אמרינן שסכך התחתונה הוא אהל מפסיק, והיינו דכיון דחמתה מרובה הוא כמאן דליתא. ור' דן דחה ראייה זו דיש לומר דסכך כשר לא מקרי אהל מפסיק, אבל בסכך פסול כל שיש לו עכ"פ צירוף של לבוד או שאר הלכות מחיצה שוב מקרי אהל מפסיק].

הפני יהושע ס"ל דהגפן הוא
צלתה מרובה

שוב ראיתי דמהפני יהושע על מתני' דהדלה משמע שסובר דהגפן הוא ג"כ צלתה מרובה²⁸, [וא"כ שפיר י"ל דהפסול הוא משום אהל מפסיק]. ולפי מה שכתבתי לעיל (בענין 'הטעם דלא מהני חבטן באילן שצלתה מרובה', בד"ה והנה בגמרא איתא) [דלפי הפני יהושע י"ל דהטעם דלא מהני חבטן באילן שצלתה מרובה, משום דכיון דהאילן הוא מחובר וקבוע, חשוב עדיין כסיכון נפרד בפנ"ע ושוב נפסל משום ב' סככות], אפשר לחלק בין אילן דחשיב סיכון בפני עצמו, לגפן דהוי כסדין, ואודא ראיית הגר"א והשפת אמת הנ"ל

רק כשהגפן למעלה מן הסכך²⁹. ולכאורה מוכח מזה כשיטת הפני יהושע (י. ד"ה במשנה פירס עליה), דכשהסכך כשר למעלה לא שייך פסול דראבי"ה, ואינו פסול רק משום דהוי אהל מפסיק ואינו יושב בצל הסוכה, ואם כן מזה שהגמ' הקשתה 'הא קא מצטרף סכך פסול', מוכח דמיירי כשהסכך פסול למעלה.

איך שייך לפסול משום אהל מפסיק
נגפן דהוי חמתה מרובה

אבל לכאורה קשה על הפני יהושע [שכתב, דכשהסכך כשר למעלה לא שייך פסול דראבי"ה, ופסול רק משום אהל מפסיק], דהיכי שהסכך כשר למעלה מן הגפן מדוע פוסל, דלכאורה נראה דהגפן הוא חמתה מרובה [דאי הוי צלתה מרובה לא מהני חבטן, כמבואר בביאור הגר"א (סימן תרכ"ו ס"א ד"ה בין שהאילן), ובשפת אמת להלן (יא. ד"ה במשנה הרלה), שהוכיחו כן מהא דאיתא בגמרא [לגבי סוכה שתחת האילן], אמר רבא לא שנו אלא באילן שצלתו מרובה מחמתו אבל חמתו מרובה מצלתו כשרה, ומוקמינן לה בשחבטן, ומבואר דאף בכה"ג שחבטן פסול באילן שצלתו מרובה מחמתו, וא"כ ה"ה לגבי 'הדלה עליה את הגפן', ובחמתה מרובה לא שייך אהל מפסיק כמו שכתב האבני נזר

ריט. [וכן מוכח מתירוץ הגמרא 'שחבטן', לשיטת רש"י דחבטן הוי לשון השפלה כמו חבוט רמי, וזה שייך רק באופן שהגפן למעלה מן הסכך].

רכ. ועי' במגיד משנה (סוכה פ"ה הלכה י"ח) דמשמע מדבריו שנחלקו הראשונים בזה.

רכא. וכן הוא בקרבן נתנאל (על הרא"ש סימן כ"א ס"ק פ').

התוס' ד"ה ומיהו כו'), [מש"כ בביאור הוכחת התוס' מהא דמקרה סוכתו בשפודין] ובמגן אברהם (סימן תרכ"ו ס"ק ב"ר^ב), ועיין ביד אפרים שם שדייק מלשון התוס' שכתבו דלא מהני חבטה ליבטל ברוב, דמשמע דהתוס' איירי באופן שיש רוב סכך כשר. [דהתוס' כתבו 'ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה מכשירין לקמן (טו). בשיש ריוח ביניהן כמותן, ואף על גב דלא מהני בהו חבטה לבטל ברוב כיון דמינכרין ולא מיערבן דהאי לחודיה קאי', ומזה שדנו אם שייך שם להתיר משום ביטול ברוב, משמע דמיירי כשיש רוב כשר, והיינו דמפרשים כפירוש הראשון שלהם לקמן (ט"ו: ד"ה והא אפשר לצמצם), שפירשו ד'במעדיף' הכוונה שמרבה בסכך הכשר עד שמכסה השפודים ונמצא סכך כשר רבה על סכך פסול, וכמו שפרש"י בהא דאם היו נתונים שתי נותן ערב], ולפי"ז משמע דכוונת התוס' להביא ראיה לאפוקי משיטת הראב"ה^ב, ואם כן

[דמהא דאמרינן בגמרא לגבי סוכה שתחת האילן, הוכיחו דה"ה לגבי 'הדלה עליה את הגפן', ולפי המבואר יש לחלק]. ועיין לקמן מה שכתבתי בענין שיטת ר"ת בתוד"ה פירס (י). בד"ה אבל המרדכי.

תוס' ד"ה הא קא מצטרף

בהוכחת התוס' מהא דמקרה סוכתו בשפודין

תוס' ד"ה הא קא מצטרף: ואם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי שצלתה מרובה מחמתה לאו מיסתבר שתיפסל משום צירוף סכך פסול כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלתה מרובה וכו', ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה מכשירין לקמן' (דף טו). בשיש ריוח ביניהן כמותן וכו', ולא אמרינן דתפסול משום מצטרף סכך פסול דכיון דכי שקלת ליה סגי בכשר, ע"כ. עיין בפני יהושע (ט: על

רכב. [ומה שכתב המגן אברהם שם בכונת הרא"ש דכשמונח למעלה גרע טפי, אולי כונתו כמו שכתב באבני נזר (תס"ג אות ה')].

רכב. [ואמנם התוספות שם כתבו שזה מטעם ביטול, אולם התוספות חזרו והקשו ע"ז, ומיהו קשה להאי פירושא דאין דומה שיתבטל סכך פסול בכשר אף על פי שהכשר רוב כיון דאין מעורבין זה בזה וניכר כל אחד בפני עצמו, ואף שהתוספות שם הסיקו מכח קושיא זו כגירסת ר"ת שם, אבל דברי התוספות כאן הם לפי גירסת רש"י והספרים שלנו, שהכוונה שמתעם זה מותר גם למ"ד דפרוץ כעומד אסור, ולכן פירשו שההיתר הוא מכח זה שהכשר צלתה מרובה, ולא איכפ"ל מה שמונח סכך פסול תחת הסכך הכשר, ומזה הוכיחו דלא כהראב"ה. ועי' פני יהושע שם (טו). בתוס' ד"ה הא אפשר לצמצם) שהעיר על התוספות שם למה לא פירשו כן, עיי"ש]. וכן הביא רבינו בכתביו משנת תשי"ט שר' דן פ"י דאפ"ל דהקושיא משפודין היא מהאוקימתא דהוי שתי נגד ערב, וע"ז הקשו נימא שהשפודין שתחת הסכך כשר יבטלם, [ועי' פמ"ג (סי' תרל"א א"א ס"ק ה') שהזכיר ג"כ נידון זה].

מוכח שסוכרים [שלפי סברת הראבי"ה] סכך פסול פוסל כנגדו אף שהוא תחת הסכך הכשר. וזה כמו שכתב הרב המגיד פ"ה הל' י"ב בשם הרמב"ן, ודלא כהפני יהושע (י. ד"ה במשנה פירס עליה) והלבושי שרד תרכ"ו על המגן אברהם ס"ק ו' הנ"ל, [שכתבו, דכשהסכך כשר למעלה לא שייך פסול דראבי"ה].

בשיטת הפנ"י דכשהסכך כשר למעלה פסול רק משום אהל מפסיק

ובאמת שיטת הפני יהושע [דכשהסכך כשר למעלה לא שייך פסול דראבי"ה, ואינו פסול רק משום דהוי אהל מפסיק ואינו יושב בצל הסוכה], אינה מובנת לענ"ד דאי שיטת רש"י דסכך פסול למטה אינו פוסל אלא משום אהל מפסיק, א"כ מדוע כתב רש"י במתניתין (י. ד"ה הנשר) 'וסדין דבר המקבל טומאה הוא, ופסול לסכך' [דמשמע דהפסול הוא רק כשנותנו לשם להגין ולסכך], ובגמ' (שם ד"ה לא שנו) פירש: אלא מפני הנשר, פירש 'דשויה סכך להגין', הלכך מפסיל משום מקבל טומאה, ע"כ. והא דינא דאהל מפסיק הוא אפי' אם לא פירסו לשם סינוך אלא לשם נוי, כמו שכתב רש"י להלן גבי פירס על גבי קינוף (ד"ה על גבי קינוף) 'דהשתא לא משום מסכך בדבר המקבל טומאה מיפסלא, דהא לאו לסוכי שטחם התם'. ואעפ"י כן פסולה, משום

דאינו יושב בסוכה, דאהל מפסיק ביניהם. ועוד דא"כ מאי טעמא דלנאותה כשר ופרש"י (ד"ה אבל לנאותה) שהטעם משום שאין שם סכך עליו, ולסברת הפני יהושע קשה דעכ"פ תפסל משום אהל מפסיק כמו בקינופות. ועיין ברש"י (י. ד"ה דילמא מן הצד) שכתב 'אבל למעלה - אימא לך אפילו לנאותה נמי מסכך במקבל טומאה קרי לה', משמע דהצד לאסור לפרוס סדין בסוכה לנוי, הוא רק מטעם זה ולא משום אהל מפסיק. ולפי מה שכתבתי לקמן על הרא"ש (סימן ט"ו) דדינא דאהל מפסיק לא שייך אלא בהרחיק ד' טפחים, בפשיטות לא שייך לומר כהפני יהושע דיפסול משום אהל מפסיק דלא איירי בהרחיק מן הסינוך. ועל ראייתם הב' של תוס' מהא דהוצין יורדין לתוך עשרים, עיין מה שכתבתי לקמן (י. על תוד"ה פירס), ד"ה אבל לפי זה צ"ע.

בקו' התוס' דלרש"י הוה מצי למימור 'שתיהן כשרות אצטריך ליה'

שם בא"ד: שדחק בקונטרס לפרש דאע"ג דקיימא עליונה בתוך כ', מהו דתימא ניגזר למיפסל תחתונה משום דזימנין דקיימא עליונה למעלה מעשרים, דלא מסיק אדעתיה למיחש אתחתונה משום צירוף פסול עם כשר, ומדחזי לעליון כי חמתו מרובה סבר

ועוד פירש, דהא מבואר שם בתוס' דמעדיף היינו שמכסה הסכך כשר מקצת מהסכך פסול וא"כ קושייתם הוי לכל הפירושים [וזה כדבריו כאן], וצ"ע שם לדברי הפנ"י הנ"ל.

כמאן דליתיה דמי ולא פסיל לתחתונה, קא משמע לן דלא גזרינן הא אטו הא, ודוחק הוא זה, 'ועוד דמהאי טעמא הוה מצי למימר שתייהן כשרות אצטריך ליה', ע"כ. עיין מהרש"א (בתוס' בא"ד ור"ת מפרש) דקושיית התוספות היא לפי שיטתם דלעיל דההיא דתחתונה כשרה ועליונה פסולה מיירי בשאין התחתונה צלתה מרובה אלא בצירוף סכך עליונה, [וא"כ הפירוש הוא דקס"ד דנגזור למפסל תחתונה בשאין צלתה מרובה אלא ע"י צירוף סכך עליונה, משום דזמנין דקיימא עליונה למעלה מכ', ויסבור כיון דמקצתן בתוך כ' יצטרף לו אף מה שלמעלה מכ', ושפיר הקשו התוס', דמהאי טעמא גבי שתייהן כשירות נמי איכא למימר הכי, דאם נכשיר בדקיימו תרוייהו בתוך כ' גם התחתונה ע"י צירוף סכך העליונה, זמנין דקיימא עליונה למעלה מעשרים, ויסבור כיון דמקצתו תוך כ' יצטרף לו אף למעלה מכ']. ועי' מה שכתבתי לקמן בענין שיטת ר"ת (על התוס' ד"ה פירס י. ד"ה הנה בשיטת), דיש לומר דתחתונה צלתה מרובה.

איך מתכשר בסכך העליונה הא סכך התחתונה אהל מפסיק
ואולי אפשר לומר דקושיית התוס' היא גם לשיטת רש"י [דההיא דתחתונה כשרה ועליונה פסולה מיירי כשהתחתונה צלתה מרובה בלא צירוף סכך עליונה], דלכאורה קשה לשיטת רש"י והראב"י, כשתחתונה צלתה מרובה והעליונה חמתה מרובה והוי תוך כ', דמ"מ הצל בא מהעליונה [כמו שמשמע מלשון הר"ן (ה: בדה"ר ד"ה אבל יש לרש"י), וכן מהפני יהושע (י. ברש"י ד"ה תחתונה כשירה)]^{יב}, וא"כ סוכה התחתונה נכשרת גם ע"י סכך העליונה, והיאך יכול להתכשר מסכך העליונה הא יש אהל מפסיק, דסכך התחתונה דהוי צלתה מרובה חשיב אהל מפסיק. [ולפי מה שכתבתי לעיל על רש"י ד"ה הא קמצטרף, בשם ר' דן לא קשה מידי^{יב}].

הסכך צריך שיהיה לה שם מחיצה, ודין זה מתקיים גם בצלתה מרובה
ועוד הקשה ת"ח אחד, דהיאך יכולה להתכשר ע"י סכך העליונה כשהתחתונה כולה מסוככת וליכא

רכד. דמבואר בדבריהם דכשהעליונה למעלה מכ' פסולה תחתונה, משום שמכיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו שהרי אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל, ולפיכך אנו רואים כאילו ניטל ונחסר מן צל הסכך הכשר כשיעור צל העליון שמיצל על הסוכה, וא"כ גם כשהעליונה תוך כ', מ"מ עכ"פ באותן מקומות שצל העליון עומד למעלה, הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו, אלא דמ"מ הסוכה התחתונה נכשרת באותן מקומות ע"י סכך העליונה, כיון שהוא סכך כשר.

רבה. שם הובא בשמו דיש לומר דסכך כשר לא מקרי אהל מפסיק.

מסכך כשר [ובאמת זהו טעם הפסול כשפורס סדין תחתיה לפי הפני יהושע, דאע"ג דהצל בא מן העליונה, מ"מ הסדין חשיב כתקרת הרשות של הסוכה, וזהו ביאור החסרון דאהל מפסיק] א"כ אע"ג דנימא דהצל בא מן העליונה מ"מ ליכא חסרון של אהל מפסיק, כיון שיש לה תקרה של סכך כשר דהיינו סכך התחתונה.

עפ"י הנ"ל יבואר קושיית התוספות גם לשיטת רש"י שלפנינו

ולפי זה שפיר הקשו התוס' אף לשיטת רש"י, דכיון דביארנו דאף באופן שהתחתונה צלתה מרובה מ"מ נכשרת על ידי העליונה, א"כ מהיכא תיתי דנגזור שמא העליונה תהא למעלה מכ', הא הכשר הסוכה תלוי בו, ועל כרחק דיסבור כיון שמקצתו תוך כ' תו לא איכפת לן מה ששאר הסכך הוי למעלה מכ' [ונכמו שכתב המהרש"א לפי דרכו] יב"ה, וא"כ שפיר הקשה הר"ת דבשתיהם כשרות ג"כ שייך גזירה זו

אור"י¹, דבאופן כזה אי אפשר לומר חבוט רמי עיין בר"ן (י: בדה"ר ד"ה ושמואל), ואפשר לומר דמה שצריכין דינא דחבוט רמי בסוכה זהו משום ההלכה דצריך להיות הלכות מחיצה על הסכך וכן הוא בשפת אמת (שם, ועל התוס' כאן בא"ד וא"ת כיון) יב"ה, וא"כ שפיר מתכשרת סוכה התחתונה ע"י סכך דידה דיש לה מחיצה של סיכוך [כיון שאין בה הפסק של ג' טפחים] ולא צריך להסכך העליונה לעשות מחיצה ומשום הכי לא צריכא לדינא דחבוט רמי, ואמנם יש הלכה אחרת שצריכין שהסכך יהא מיצל מן החמה, אולם לענין זה, מועיל מה שהסכך העליונה מיצל, ונמצא דבאמת סוכה זו נכשרת ע"י ב' הסככות [ונפק"מ לדינא דשניהם אסורים בהנאה].

ועל קושיא הראשונה תירץ הת"ח הנ"ל דהדין של 'אהל מפסיק' זהו גם כן דין בהמחיצה, שהסוכה צריכה להיות באופן שתקרה וסיכוך שלה יהא

רכו. [וקושיא זו היא רק בכה"ג שהתחתונה כולה מסוככת, אבל באמת בגמרא מיירי באופן שאין כולה מסוככת, כמבואר בדברי הפוסקים הנ"ל דכשהעליונה למעלה מכ' פסולה תחתונה, משום שמכיון שצל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו, וזה רק באופן שאין כולה מסוככת, דהא מבואר בדברי הפוסקים דבאופן שצל הסוכה הוא מרובה מאד בענין שאפילו אם ינטל ממנה כשיעור צל העליון תהיה הסוכה צלתה מרובה מחמתה, כשרה. וא"כ מכיון שהעליונה חמתה מרובה, א"כ אם התחתונה כולה מסוככת, בודאי ישאר בה כשיעור צלתה מרובה מחמתה].

רכו. השפת אמת, מבאר דבסוכה יש ב' תנאים, שהיה צילתה מרובה, ושהיה שם מחיצה, עיי"ש. רכח. [והיינו, שגם הטועה יבין שכיון צל העליון שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו שהרי אינו משמש כלום, אלא שיסבור דכיון דמקצתו תוך כ' יצטרף לו אף למעלה מכ', ואמנם מלשון רש"י (י. ד"ה מהו דתימא) זמדחזי לעליון חמתה מרובה סבר כמאן דליתיה הוא,

שיסבור להכשיר התחתונה אע"ג דסכך העליונה הוי למעלה מכ'.

בעל המאור

טעם הפסול בחבטן באילן שצלתו מרובה מחמתו לשיטת הבעה"מ

בעל המאור (ה. ד"ה וכי חמתו): אבל אם צלתו מרובה מחמתו אף על פי שחבטן אם סכך תחתיו פסולה דהויא ליה סוכה שתחת האילן וכל שכן אם סכך על גביו דרחמנא פסלה כדכתיב בסוכות תשבו ולא בסוכה שתחת הסוכה ולא בסוכה שתחת האילן וכ"ש אילן שתחת הסוכה, ע"כ. ולכאורה קשה דכיון שחבטן שוב לא הוי סוכה שתחת

אילן^{רכט}, והמרכבת המשנה (סוכה פ"ה הל' י"ב) פירש דמיירי באופן שסיכך בפסול ואח"כ חבטן, ופסולה משום 'תעשה ולא מן העשוי', שסובר כשיטת רבינו ברוך מריגנשבורג (הובא בהגהת אשר"י פ"א סי' כ"ד) שהעושה סוכתו תחת גג הבית ואחר שסככה כהלכתה הסיר את הגג מעל גבי הסוכה הרי זו פסולה משום תעשה ולא מן העשוי^ל. אבל מרהיטת לשונו של הבעל המאור משמע שפסול אף אם סיכך לאחר שחבטן, וצריך לומר שפירש 'חבטן' כמו שכתב המאירי (ד"ה זהו מה שנראה ל') שהשיר רק מקצת העלין^ל. ומשום פסלות דסכך פסול סגי בהכי, אבל משום פסול דסוכה תחת אילן לא סגי^ל.

ולא פסיל לתחתונה, - משמע שהטועה יסבור שצל העליון אינו מבטל צל הסכך שתחתיו, ולא שאפשר לצרף העליון, מ"מ י"ל דהתוספות לא הבינו כך ברש"י].

רכט. [והיינו לפי פירושו של הבעל המאור דחבטן היינו שחבט ענפי האילן עד שנשרו כל העליון ממנו, דכיון שנשרו כל העליון שוב אין צלתו של אילן מרובה מחמתו. וכן הקשה המאירי (ד"ה זהו מה שנראה ל'): היה לו להקשות אי הכי אף בצלתו של אילן מרובה נאמר כן שהרי עבר צלו ונשאר חמתו מרובה ואין שם סכך עליו, ע"כ].

רל. [אולם ההגהות אשר"י מסיים דה"ר יצחק הלבן הכשיר בזה, משום דאין שייך לומר 'תעשה ולא מן העשוי' אלא היכא דגוף הסוכה היה בפסול כגון גפן ודלעת וקיסוס מחוברים אבל הכא דגוף הסכך הוא כשר אלא שהתקרה גורמת לו הכי נמי דכשירה אחר שהסיר התקרה, וכן פסק הרמ"א בשולחן ערוך (סימן תרכ"ו ס"ב)].

רלא. וזה לשון המאירי: ומתוך כך אני מפרש חבטן לא השרת העליון לגמרי אלא להתחיל בהשרתן מעט לגלוי הדעת שאינו סומך על אותו הצל כלל ושרעתו לסכך עד שתהא צלתה מרובה בלא צירוף צל האילן כלל, ע"כ.

רלב. [והיינו שיש לבאר בדעת הבעל המאור, שפירש קושיית הגמרא 'הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר', שהכוונה שמשעה שנתן מעט סכך כשר נצטרף עם האילן ונעשה צלתה מרובה בצירוף סוכי האילן שהם סכך פסול, ואף על פי שהוסיף אחר מיכן סכך כשר אינו מועיל, שהרי נעשית הסוכה כבר צלתה מרובה מחמתה בפסול. וי"ל דלענין זה מועיל חבטן שבזה מגלה בדעתו שאין צל האילן נוח לו ונעשה האילן כעומד בפני עצמו ולא מצטרף לצל סוכה, מה שאין כן לענין פסול דסוכה תחת אילן, שאין זה מועיל כלל].

רמב"ם

שיטת הרמב"ם דווקא בלא עירוב
כשרה ע"י רוב סכך כשר

רמב"ם (סוכה פ"ה הל' י"ב - י"ג): העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית, הדלה עליה עלי האילנות ובדיהן וסיכך על גבן ואחר כך קצצן, אם היה הסיכוך הרבה מהן כשרה, ואם לא היה הסיכוך שהיה כשר מתחלתו הרבה מהן צריך לנענע אותן אחר קציצתן כדי שתהיה עשויה לשם סוכה. עירב דבר שמסככין בו בדבר שאין מסככין בו וסיכך בשניהם אף על פי שהכשר יתר על הפסול פסולה, סיכך בזה לעצמו ובזה לעצמו זה בצד זה, אם יש בסכך פסול שלשה טפחים במקום אחד בין באמצע בין מן הצד הרי זו פסולה, ע"כ. ועיין בספר ברכת אברהם (שו"ת מרבינו אברהם בנו של הרמב"ם שאלה כ"ז-כ"ט י"ג) מה שכתב בביאור דברי הרמב"ם, ותמצית הדברים הוא, שסובר הרמב"ם דהיכי שהסכך פסול מעורב עם הסכך ליכא תיקון אלא על ידי קציצה, ובלא עירוב כשרה ע"י רוב סכך כשר גרידא. והוקשה להשואל דבנתונים שתי ונתן ערב הוי עירוב, ומבואר בגמרא (טו:) דכשרה. ותירץ רבי אברהם, דכשהסכך פסול נתונים שתי, והכשר ערב, או בהיפך, אינו עירוב, שסכך כשר

יש לו מקום מסויים ניכר לעין וכן הפסול, וערוב הוא רק כששניהם הכשר והפסול מעורבים זה בזה ואין בניהם בדילה הנכרת. והרב המגיד (ה"ב) הביא קושיית הראב"ד (ה"ג), ממה דסכך למעלה מכ' פוסל התחתונה אע"ג דאינו מעורב, ועיין בלחם משנה (ה"ב) כוונת הרב המגיד בתירוצו. אבל עדיין קשה סתימת לשון הרמב"ם דהעושה סוכה תחת אילן פסול, והתם ג"כ ליכא עירוב, והיה אפשר לפרש דאמנם הפסול של סכך פסול הוא דווקא ע"י עירוב, אולם סוכה תחת אילן הוי פסול אחרוני דלמידין מקרא ד'סוכת'. אבל צ"ע לפי זה סתימת לשון הרמב"ם שלא פירש דהאילן הוי צלתה מרובה. [ועיין בברכת אברהם (שם כ"ז)], וכן המאירי (ד"ה ולגדולי המחברים) דקדק מלשון הרמב"ם דאף בחמתה מרובה פסולה י"ד.

סכך ממזין הכשר בטל דהוי מין במינו
שאינו ניכר

ועיין במרומי שדה (ברש"י ד"ה מאי למימרא) שהביא דברי הרמב"ם (שם הלכה י"ב) 'הדלה עליה עלי האילנות ובדיהן וסיכך על גבן ואחר כך קצצן, אם היה הסיכוך הרבה מהן כשרה', ולכאורה משמע דהיינו בתערובת, [וצ"ב דהא הרמב"ם להלן בהלכה י"ג כתב, דהיכי שהסכך פסול מעורב עם הסכך

רלג. הובא חלקו באור שמח הל' סוכה פרק ה' הלכה י"ב.

רלד. אולם עיי"ש בהמשך (שם בסוף הדיבור) שכתב, דאף הרמב"ם מודה שאם היה הכשר מרובה מהם עד שנעשה צלתו מרובה בלא צירוף הפסול, ושאף הפסול היה חמתו מרובה, כשרה.

סכך כלל, מה שאין כן במסכך במחובר דעתו לסכך בהן, עכ"ד. ומשמע דכל זה איירי דצלתה מרובה מהסכך כשר גרידא, ומ"מ באופן שדעתו לסכך בהם פסולה, כן דקדק ר' [גדליה] שאר זצ"ל, אבל מדברי המאירי (בסוף ד"ה ולגדולי המחברים) מבואר, דבאופן שאין צריך צירוף של הסכך פסול אף הרמב"ם מודה שאינו פוסל.

ספיקות שונות בדיון תחת אילן

לכאורה יש נפק"מ בפסול גזולה לגבי דינא דסוכה תחת סוכה היכי דהעליונה תהיה גזולה, דמשום דינא דמצוה הבאה בעבירה י"ל מ"מ מיקרי סוכה, אבל אפשר דלאחר מיעוטא דגזול לא מקרי סוכה. ואפשר דאם גזול כשר לנגזל שוב מקרי סוכה לכל אדם. ועי' לח"מ (סוכה פ"ה הלכה כ"ב) דמשמע מיני' דאף דאדם קל ברגליו יכול לדור בעליונה מ"מ כיון שאינה סוכה לכל אדם, לא מקרי סוכה ע"ג סוכה [וא"כ ה"ה בענינו דאעפ"י שהיא כשרה לנגזל, אינה נחשבת סוכה].

יש לעיין בסוכה שתחת אילן הנטוע בעציץ שאינו נקוב אם יש פסול של סוכה תחת האילן. ומהפמ"ג (סי' תרכ"ו מש"ז ס"ק ד' וא"א ס"ק א') והפנ"י משמע דכשרי'ו, ועי' פני יהושע (ט):

אף על פי שהכשר יתר על הפסול פסולה], וביאר דמה שפוסל הרמב"ם בהלכה י"ג היינו משום דמיירי בסכך פסול המעורב עם סכך כשר שהם שני מינים וניכר התערובות, ולכן לא בטיל, מה שאין כן בהלכה י"ב, דמיירי בסכך שהוא מין הכשר, אלא שהיה מחובר, לכן לאחר קציצה נתבטל, שהרי הוא מין במינו שאינו ניכר, וגם אינו מחוברי'ה, ובטל. וקשה לי דגם לאחר קציצה אף דשניהם כשרים לסכך, מ"מ משכחת לה דהוי שני מינים נפרדים, שהם ניכרים בתוך התערובות.

קושיא מדיון ענפי תאנים ובהם תאנים שהאוכל בטל ברוב

והנה, בשו"ת ברכת אברהם (סימן כ"ט) הקשה השואל מהא דאמרינן בגמרא להלן (י"ג): דענפי תאנים, ובהן תאנים, וכן זמורות ובהן ענבים, וכן קשין ובהן שבלים, דין כולן לענין סיכוך, שאם היתה הפסולת מרובה על האוכלין, הסוכה כשרה, לפי שהאוכל בטל ברוב הסכך הכשר. וקשה איך יפרש זאת הרמב"ם הסובר שכשהסכך פסול מעורב עם הסכך כשר אינו מועיל רוב. ותירץ רבי אברהם, ששם אין דעתו לסכך רק עם הענפים והקשין, ולא עם האוכל, וכיון שאין דעתו עליהם, לא הוי

רלה. מה שאין כן במחובר, דדבר המחובר לא בטל, עיי"ש.

רלו. [ועיין שם בפרי מגדים שסיים: והיינו אם עשאן לצל עכ"פ והמחיצות עשויות מקודם, הא לא לצל יש לומר פסול, ע"כ. ועיקר הנידון שם לענין להכשירו כסכך].

קפב

אמרי

סוכה

יוסף

בתוס' בד"ה הא קמצטרף) שכתב, דלא הקילו התוספות (י. ד"ה פירס עליה) דאם הסוכה צלטה מרובה מחמתה אינה נפסלת מחמת הסדין דהוי ג"כ צלטה מרובה, רק בסדין משום דבטיל לגבי הסיכוך ולא מקרי ב' סככות, משא"כ באילן דהוי דבר קבוע ולא בטיל לגבי הסוכה, נפסלת הסוכה מחמת ב' סככות. [ולפי דבריו י"ל דאף אם נאמר דעציץ שאינו נקוב הוא סכך

פסול, אין לה חומרא דאילן אלא דינה כסדין].

יש לעיין אם אנשים נמצאים בסוכה העליונה [דהוי חמתה מרובה מצלטה] אם פוסלים את הסוכה התחתונה לשיטת הראב"ה, עי' במסגרת זהב (על המשניות פ"א על יכין אות י"א) [שכתב, שהאדם נחשב סכך פסול, ופוסל כנגדו].

דף י.

האם סכך שהוא למעלה מעשרים
אמה עושה צל

גמרא: מהו דתימא ניגזר דלמא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, קא משמע לן. לפרש"י (ד"ה תחתונה כשרה) והראב"ד (ה. בדה"ר ד"ה א"א בחיי ראשי) מוכח שסכך למעלה מכ' פוסל סכך התחתונה וזוה כסברת הראב"ה דהסכך הכשר שכנגד האילן נחשב כמאן דליתיה, משום דעיקר הצל בא מהאילן שהוא העליון, והתחתון אינו משמש כלום כיון שהעליון מיצל על מקום שהוא מיצל, ועיין במרכבת המשנה (פ"ה הל' י"ב) דהעיר ממה שאמרו בגמ' לעיל (ב.) דסכך שהוא למעלה מעשרים אמה אינו עושה צל על קרקעית הסוכה, והיאך שייך לומר דעיקר הצל בא ממנו וסכך התחתונה אינו משמש כלום. ועיין ישועות יעקב (ריש סימן תרכ"ו) שתירץ, דאיירי דהסוכות רחבים מד' אמות, שאז גם סכך שהוא למעלה מעשרים אמה עושה צל כמבאר בגמרא (שם ע"ב), ולפי מה שנתבאר לעיל (ב.) דכשיש דפנות מגיעות לסכך עושה הסכך צל אף כשהוא למעלה מכ', יש לומר דאיירי שיש דפנות.

בדברי השפת אמת דאם יש רוחב טפח בעליונה, פוסל התחתונה כנגדו

גמרא: כמה יהא בין סוכה לסוכה ותהא תחתונה פסולה אמר רב הונא טפח שכן מצינו באהלי טומאה טפח. עיין שפת אמת (ד"ה כמה יהיה בין) שצייד דאם יש רוחב טפח בסכך העליונה דחשיב אהל לגבי טומאה, שוב יכול לפסול התחתונה משום סוכה תחת סוכה, עיי"ש. וקשה, דא"כ היאך סתים התנא דאם העליונה חמתה מרובה ותוך כ' שהתחתונה כשרה, הא אם יש סכך רחב טפח בעליונה, נפסל סכך התחתונה שכנגדה מטעם ב' סככות, נואין לומר דסתמא דמלתא לא מיירי ביש רחב טפח בסכך העליונה, דהא התוס' לעיל (ט:) ד"ה הא קא מצטרף) כתבו, דמיירי דבסכך העליונה יש רחב טפח, דאל"כ לא אמרינן חבוט רמי, וכיון דסכך שכנגדה נפסל ממילא נפסלת כל הסוכה לפעמים, דהוי עיי"ז חמתה מרובה מצלתה, כמו שהוא לרש"י אם סכך העליונה למעלה מכ', [דכיון שצל העליון שהוא פסול מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו, אנו רואים כאילו ניטל ונחסר מן צל הסכך הכשר כשיעור זה, וכאילו היה מקום הזה מקום חמה, ותהיה הסוכה חמתה מרובה מצלתה].

רש"י

פוסל שכנגדו רק במניח לשם סיכוך

רש"י ד"ה לא שנו אלא מפני הנשר:
דשויה סכך להגין, ע"כ. וכן מדגיש רש"י בכל הסוגיא. ואולי לפי מה שכתב השפת אמת (ט: סוף ד"ה הא קמצטרף) לבאר שיטת רש"י, דסובר כסברת הראב"ה דפוסל מה שכנגדו, רק כשמניח לשם סיכוך, אתי שפיר מה שמפרש דהאיסור רק בפירס לשם סיכוך.

תוספות ד"ה אמר רב הונא

למה הכא לא אמרינן 'חבוט רמי'

תוספות ד"ה אמר רב הונא טפח: אף על גב דלקמן פרק הישן (כב:) אמרינן חבוט רמי הכא לא שייך, ע"כ. וצ"ב למה הכא לא שייך לומר חבוט רמי. ועיין במהר"ם [שביאר, דבסכך שלם לא שייך לומר חבוט רמי], ובערוך לנר [דדוקא שיש אויר בתחתון כנגד העליון, שראוי להוריד העליון לשם, אמרינן חבוט רמי, כמבואר בר"ן (י: בדה"ר ד"ה ושמואל)]. ותמוה לפירושים דעדיין יקשה לרב הונא מדוע לא אמרינן לבוד [כמבואר בגמרא (שם) שאם אין בגובה שבין העולה להיורד ג' טפחים, הרי הוא כלבוד ומצטרפין זה עם זה להיות נקראים סכך אחד], ועל כרחך צ"ל כמ"ש בהגהות ר' שמחה מדעסוי,

והמרומי שדה (על התוס'), דכיון שיש חשיבות אוהל על העליונה, דאף לאחר דיני לבוד וחבוט רמי, עדיין חשיב אוהל לגבי טומאה וכיו"ב, שוב מיפסל משום ב' סככות. ומה שנקטו התוס' קושייתם מכח חבוט רמי [ולא מכח לבוד], זהו כדי להקשות גם על שאר אמוראי"ל. וע"ע באבני נזר (סימן תס"ב אות ג') דלא אמרינן חבוט רמי אלא כשצריך להשלים סכך התחתונה, [והיינו כשתחתונה חמתה מרובה דצריך לדין 'חבוט רמי' כדי לעשותה סכך כשרה כראוי. מה שאין כן בעניננו דתחתונה צילתה מרובה, ואין צריך לדין 'חבוט רמי' אלא כדי לבטל סכך עליונה]. וראש הישיבה זצ"ל ביאר דלא מהני חבוט רמי אלא שלא יהי חסרון מהא דליכא סכך אחד שהוא חסרון בסכך, אבל לא מהני לבטל את הפסול של ב' סככים.

רא"ש

למה אין להוכיח מסכך פסול לסוכה תחת סוכה שפוסל בד'

רא"ש (סימן ט"ו): ואינו נראה לי כלל ראייה מהך דלקמן, 'דודאי יש לדקדק ממנו דסכך פסול שתחת סכך כשר פוסל את סכך הכשר בהפלגת ארבעה' היינו דומיא דנויי סוכה שהן פסולין לסכך, ולא פסלי לר"ג בהפלגת

רלו. היינו, דלרב הונא דאמר טפח, היו יכולים להקשות מכח לבוד, אולם התוספות הקשו מכח חבוט רמי, כדי שיהיה קשה גם לרב חסדא ורבה בר רב הונא דס"ל בארבעה, שכבר יצא מתורת לבוד.

סוכה בעליונה פוסל התחתונה, ומה שסכך פסול פוסל בהרחק ד' אין זה פסול של ב' סככות^{רל"ט} אלא משום דהוי אהל מפסיק, וכן משמע מדיוק לשון הרא"ש^ש 'דיש לדקדק דסכך פסול תחת סכך כשר פוסל', וכוונתו לאפוקי סכך פסול למעלה מסכך כשר, שאינו פוסל, דס"ל דליכא פסול של ב' סככות כלל, רק השם סוכה, בית, ואילן, דחשיבות כולם כחפצא של מיצל וסיכוך בפני עצמו, פוסלים את הסוכה שתחתיהן.

גם אהל מפסיק הוא רק כשיש
הרחקה ביניהם

ואין להקשות דאי כונת הרא"ש דסכך פסול התחתון פוסל משום אהל מפסיק מדוע צריכין הרחק ד', דבאמת כן משמע גם ברש"י^י דדין דאהל מפסיק הוא רק בהרחק ד', עיין רש"י^י (ד"ה ע"ג קינוף) שכתב 'ופורס עליהן סדין ומרחיקן מן הסכך', [ואמנם לא נתבאר כאן כמה שיעור ההרחקה אבל עכ"פ מבואר דמשום אהל מפסיק צריכין הרחקה]. וכן מבואר ברש"י^י ד"ה 'אבל לנאותה: אין שם סכך עלי' וכשרה', דלכאורה קשה דטעם זה מיישב למה אינו פוסל משום סכך פסול, אבל עדיין לא נתבאר מדוע אינו פוסל משום אהל מפסיק, ואי משום דכיון דנתנם לנוי בטלים לגבי הסוכה,

ארבעה משום דלנוי עשאן ובטלן לגבי הסכך, 'אבל סכך פסול דעלמא פוסל את העליון בהפלטג ארבעה', אבל סוכה שתחת סוכה לפסול את התחתונה משום סכך העליון לא דמי לההיא כלל, ע"כ. מרהיטת לשונו משמע שסכך פסול אינו פוסל עד שיהא מופלג ארבעה^{רל"ח}, ועל כרחק דאם ליכא הרחק ד' לא חשיב כסיכוך בפני עצמו, וצ"ב, דא"כ הרי אפשר למילף מינה דע"י ריחוק ד' חשיב סיכוך בפנ"ע, ופוסל משום ב' סככות, ושפיר ילפי הראשונים דע"י ריחוק ד' יפסול משום ב' סככות, ומהו קושיית הרא"ש עליהם דפסול סוכה תחת סוכה לא דמי לההיא כלל. ועיין בית מאיר (ריש תרכ"ו) שפירש בכונתו דסכך העליונה כיון דהוי סיכוך ארעי לא חשיב כסיכוך לפסול משום ב' סככות, עד שיהא בו חלל עשרה דאז יש לו שם סכך מטעם חשיבותו למצות סוכה, על ידי דהוי סוכה כשרה.

כוונת הרא"ש לחלק בין סכך
כשר לפסול

עוד אפשר לומר, דכוונת הרא"ש להקשות דיש לחלק בין סכך כשר לפסול, דבסכך 'כשר' לא סגי מה שחשוב סיכוך בפני עצמו, אלא הפסול הוא מה שהעליונה חשוב 'סוכה' והשם

רלח. ועיין מש"כ לקמן על הרא"ש (סי' י"ח) דמשמע שם דאף בסמוך לסכך פוסל. רלט. עיין רש"י (ד"ה אבל לנאותה) דשייך פסול של ב' סככות בסכך פסול בהרחק ד'. [ואולם בדעת הרא"ש יש לפרש שאינו סובר כן].

בהרחק ד' היינו ג"כ משום ב' סככות, וא"כ יקשה דיפסול אף בג', דהא לשיטת רש"י רב חסדא לית ליה כלל הך סברא דנוי בטל להסוכה כנ"ל, אלא ע"כ דצריכין הרחק ד' משום פסול דב' סככות].

בשיטת העיטור דצריך שתקבל כרים וכסתות ואי"צ גבוה עשרה

שם (רא"ש שם): כתב בעל העיטור מסתברא דהלכה כרב חסדא ורבה בר רב הונא דרבים נינהו וכו', הלכך הא דתנן סוכה על גבי סוכה העליונה כשרה והתחתונה פסולה, אף על פי שאינה ראויה לדירה שאין בה עשרה פסולה, וליתא לדשמואל, ומיהו בעינן שתהא ראויה לקבל כרים וכסתות של עליונה ע"י הדחק אבל אינה יכולה לקבל דירה סרוחה היא, ע"כ. וכו', ודוחק גדול הוא מה שכתב בעל העיטור דאם אינה יכולה לקבל כרים וכסתות מקרי דירה סרוחה, (ופסול) [ומכשיר] כשאינה גבוה עשרה, והדבר ידוע דאין לך דירה סרוחה מזו דשייף ועייל אגחוניה, ע"כ. והנה יש להקשות עוד, כיון שדימו נוי סוכה המופלג ד' לסוכה ע"ג סוכה, מדוע בנוי סוכה אין צריך שהנוי יהא יכול לקבל כרים וכסתות, שהרי אם בשניהם הפסול הוא משום 'שתי סככות' הנעשים ע"י הרחק ד', גם בדין זה יש להם להיות

עכ"פ הוה ליה לרש"י לפרש כן, אלא מוכח מזה דמשום אהל מפסיק צריך הרחקה. וכן משמע מרש"י להלן (י: ד"ה פסולה) שכתב, 'ולרב נחמן כיון דלנוי סוכה יהבינהו בטלה לגבה, ומשמע דרב חסדא ורבה בר רב הונא דאמרי דהסוכה פסולה, אף שעשאם לנוי, חולקים לגמרי על סברא זו [שכל דבר העשוי לנוי בטל לסכך], ומה שפחות מד' אינו פוסל, היינו דמשום אהל מפסיק צריכין הרחקה ד', דאת"ל דרב חסדא סובר דבעלמא גם פחות מד' פוסל משום אהל מפסיק, ודווקא בנוי סוכה סובר שאינו פוסל משום אהל מפסיק בפחות מד' משום דבטל לסוכה כיון דלנוי יהבינהו, הוה ליה לרש"י לפרש דפליגי אם גם בהרחק ד' אמרינן סברא זו [שכל דבר העשוי לנוי בטל לסכך], ומסתימת דברי רש"י משמע דפליגי בעצם הסברא, ורב חסדא לית ליה כלל סברא זו דנוי בטלי". [ואפשר לומר שזהו כונת רש"י (י: ד"ה אבל לנאותה) 'דהא איהו פסיל לקמן בנוי סוכה המופלגין ארבעה מן הסכך, משום שני סככין', - דכונתו להוכיח דגם בסכך פסול צריכין הרחק של ד' משום ב' סככות, דכיון דפירשו הי"מ דפסול משום ב' סככות, על כרחך דלית להו טעמא דאהל מפסיק, וא"כ לשיטתם מה שפסול בנוי סוכה

רמ. ועיין עוד בפרי מגדים (סי' תר"מ א"א ס"ק ח') שאסר לפרוס סדין בשבת כשיש בין הסכך לסדין ד' טפחים דהוי מקום חשוב, משום עשיית אהל.

תוס' ד"ה פירס

קושיות הראשונים על שיטת הגאונים

תוס' ד"ה פירס עליה סדין מפני החמה. כתוב בתשובת הגאונים הא דקתני פירס עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר פסולה היכא דחמתה מרובה מצלתה בלא סדין אבל אם יש צלתה מרובה מחמתה כשרה ואין הסדין פוסלתה, ע"כ. הר"ן (ה: בדפי הרי"ף) הביא דהר"ת הקשה על פי' הגאונים, דמאי קמ"ל ברישא דפסולה כיון דהסכך כשר הוי חמתה מרובה מצלתה, ועוד דדומיא דפורס ע"ג הקינוף, דבודאי מיירי כשצלתה מרובה מחמתה. והרא"ש (סי' ט"ז) הקשה עוד, איך יתכן דלנאותה כשרה אי הוי חמתה מרובה מצלתה.

יישוב שיטת הגאונים דמיירי שיש

מחצה סכך כשר ומחצה אויר

ואולי אפשר לומר דמתני' איירי שיש מחצה סכך ומחצה אויר, דלהלכה נקטינן כרש"י (כ"ב: ד"ה כאן מלמעלה) שפסול, דהוי עדיין חמתה מרובה מצלתה, ומ"מ חזינן דאם מילא האויר בסכך פסול מהני, כדמוכח ממתני' דמקרה סוכתו בשפודין (ט"ו:) [ועיין מה שכתבתי בזה לעיל (ב. על רש"י ד"ה ושחמתה)], אבל מ"מ יש לומר דאם פירס סדין על הסכך לשם סיכוך, פסולה [בכה"ג שיש מחצה סכך], דכיון דהסדין הוי צלתה מרובה, והסכך מצד עצמו חמתה מרובה, הוי זה אינו יכול וזה

שוי. ואפשר ליישב דהם ג"כ סוכרים דבגדר הפסול הם ב' גדרים שונים, דבנוי סוכה הוי הפסול משום אהל מפסיק, ובסוכה ע"ג סוכה הפסול משום שם סוכה שבעליונה, ולא דימו אותם להדדי רק לענין דחזינן דע"י הרחק ד' אינו נחשב כחד עם הסכך, וא"כ למידין מיניה דגם בסוכה ע"ג סוכה מועיל הרחק ד', שלא ייחשב חד עם סכך התחתון. והנה אם סכך התחתונה אינו יכול לקבל שום משוי מקרי דהרשות שהסכך העליון מיסך ומיצל עליו הוא קרקעית התחתונה, דסכך התחתונה עד סכך העליונה אינו חשוב כרשות כיון שאינו יכול לקבל משוי דכרים וכסתות, ואע"ג דחשיב שקרקעית התחתונה מסוכך בב' סככות, מ"מ בזה ליכא פסול, אלא הפסול הוא רק באופן שיש על סכך העליונה שם סוכה בפני עצמו, וזה נעשה ע"י דסכך התחתונה יכול לקבל כרים וכסתות, וע"י הרחק ד' דשוב לא חשיב כחד עם סכך התחתונה, אבל אם אינו יכול לקבל כרים וכסתות חשיב הכל כסוכה אחת, [עיין מה שכתבתי לעיל בסוגיא דסוכה תחת סוכה על המשנה (ט):] רבי יהודה אומר אם אין דיורין בעליונה התחתונה כשרה. דיוצא גם בשיבה בעליונה דחשיב סוכה אחת, וסברת רבי יהודה דמכשיר אם אינו מקבל אלא על ידי הדחק משום דליכא שם רשות וסוכה בפני עצמו אם הוי ארעי, ולרבנן מקרי שם רשות אף דהוי ארעי.

יישוב שיטת הגאונים למ"ד דפרוץ
כעומד אסור

אולם, לכאורה כל זה אתי שפיר לרב פפא דפרוץ כעומד כשר, דלשיטתו י"ל דמתני' איירי במחצה סכך ומחצה אויר כנ"ל, אבל לרב הונא בריה דר"י דפרוץ כעומד אסור, א"כ עדיין קשה ממנ"פ, דהיכי איירי, אם הוי רק מחצה סכך א"כ קשה קושיית ר"ת דמאי קמ"ל דאם פירס סדין על הסכך פסולה, ואי הוי עומד מרובה מסכך כשר א"כ שוב הוי צלחה מרובה ומדוע נפסל. ואפשר ליישב, דהנה החידושים וביאורים (סי' ג' אות י') העיר דלפי חשבון כזווא מלעיל כאיסתרא מלתחת [והיינו שקרני השמש החודרים דרך האויר בסכך שלמעלה, עושים יותר חמה למטה מאשר גודל החור שדרכו חדרון], מדוע מתכשרת כשיש מעט סכך יותר מאויר מלמעלה הרי מ"מ יש עדיין יותר חמה מצל מלמטה^{רמב"ם}, ואולי אפשר לומר דאה"נ דאם על ידי תוספת הסכך מאויר מלמעלה עדיין אינן שוים מלמטה פסול,

יכול, דהאינו יכול הוי כמסייע שאין בו ממש, ועיין באבני נזר (סי' תס"א אות ד'), וזהו חידושא דרישא דרסדין כיון דהוי צלחה מרובה מחמתה גרע משפודין [ואף שיש מחצה סכך, פסולה], אבל זהו דווקא אם מניחו לשם סכך דאז חשבינן שיש סכך פסול דהוי יכול לעשות צלחה מרובה מחמתה^{רמב"ם}, אבל אם מניחו כדי לנאותה או ע"ג קינפות, דליכא שם סכך עלה (עיין רש"י ד"ה אבל לנאותה), א"כ לא חשבינן שיש סיכוך שיכול לעשות צלחה מרובה, דלא חשיב סיכוך, והוי כדבר צדדי שעל ידו אין החמה נכנסת שם לבטל צל הסכך כשר, ושוב הוי כשפודין^{רמב"ם}. ולפי זה צריך לומר דמה שמסייע לרב חסדא, שאמר שאם פירס סדין כדי לנאותה, הסוכה כשרה. מן הברייתא ששנינו, שסיככה כהלכתה, ועיטרה בקרמין, ובסדינין המצוירין, ומבואר שמותר לפרוס סדינים מצויריים בסוכה, אע"ג דבברייתא איתא 'סיככה כהלכתו', צריך לומר ד'כהלכתו' היינו דהוי פרוץ כעומד.

רמא. ואולי דתחתיה מפני הנשר בא לחדש דאע"ג שלא פירש לשם צל מכל מקום נחשב כאילו רוב הצל בא ממנו.

רמב. אבל זה דחוק דלמה נאמר שכשר משום דבמציאות הוי צלחה מרובה מחמתה, הא הוי כעשתרות קרנים כיון דלא הוי חלק מהסוכה, [ראה מה שביאר רבינו לעיל (ב). על רש"י ד"ה ושחמתה מרובה מצילתה] דיש לעיין, לפי דעת רש"י, דבאמת די במחצית סכך דהכי אגמריה רחמנא למשה, אלא דבמחצה סכך ומחצה אויר, הסוכה פסולה, משום שהצל למטה בטל ברוב חמה, א"כ כשיש מחצה סכך ומחצה אויר בעשתרות קרנים וכדומה דליכא חמה לבטל הצל, יהיה כשר. אולם י"ל בפשיטות, דצריך שיהיה צל סוכה מחמת בנין הסוכה עצמה, ולא מחמת דברים חיצונים].

רמג. וע"ע באגרות משה (ח"א סי' קפ"ב) שכתב [מכח קושיא זו] דמוכח מהגמ' דאין שום מציאות כזה.

דקאמרינן (שם) אי קלשת לה ויהא חמתה מרובה מצלתה היינו לפי שלא יכול להתקיים הסכך שבתוך עשרים דמחמת קלישותו יבא הרוח ויפזר או יפול, עכ"ד. וצ"ב, מה הרויחו התוספות בזה, דהא מ"מ נמצא דע"י סכך פסול נשאר הסוכה מסוכך כראוי, והוי כפריסת סדין מפני הנשר דמבואר כאן דכיון שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה מחמתו פסול. וכמדומה שראיתי בכנסת ישראל (תשי"ט מהרב יעקב י. וואלפא) שפירש דהתוס' לעיל חולקים על דינא דר"ת ומפרשים כהגאונים [שפירשו דמיירי כשחמתה מרובה מצלתה בלא סדין, ולשיטתם י"ל דלא נפסל משום מעמיד]. ולכאורה לפי מה שכתבתי לעיל (ב. בתוס' ד"ה אמר רבה) דזה גופא היתה שאלת הגמ' אם שיעורי הגובה ניתן לכל הסכך הנצרך להכשר הסוכה לעשותה 'צלתה מרובה מחמתה', שכולו צריך להיות בתוך עשרים אמה, [או ששיעור זה ניתן רק לעיקר הסכך, ויתר עובי הסכך אינו צריך להיות בתוך גובה זה], א"כ לא קשה מידי דעל הצד דאמרינן 'קלוש' באמת הסכך למעלה מכ' לא הוי סכך פסול כלל, כיון דלא ניתן שיעור גובה לסכך זה, ועל הצד דלא אמרינן קלוש באמת פסול כמו סדין מפני הנשר.

וצריך כל כך סכך מלמעלה שיהיו שוים למטהימ', [ועיין כנסת ישראל (תשי"ט מהרב י. וואלפא) שצידד לומר כן]. ולפי"ז יש ליישב שיטת הגאונים [גם לרב הונא בריה דר"י דפרוץ כעומד אסור], דאיירי שיש עומד מרובה מהסכך כשר, ועדיין הוי חמתה מרובה מצלתה, והכשר הסוכה תלוי, דאם פירס הסדין לנוי כשר ואם פירס לסיכוך פסול כנ"ל [על דרך שנתבאר לעיל לרב פפא דפרוץ כעומד כשר].

שיטת ר"ת, שהטעם משום שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה

תוס' שם בא"ד: וכענין זה מפרש ר"ת מפני החמה שמייבשת את הסכך ומתוך כך היה נעשה חמתה מרובה וכן תחתיה מפני הנשר ואם היו עלין נושרין היה חמתו מרובה והסדין מונען מליפול וכיון שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה מחמתו פסול^{רמה}, ע"כ. והנה התוס' לעיל (ט: סוף ד"ה הא) הביאו, דבריש עירובין (ג.) מבואר גבי מקצת סכך בתוך כ' ומקצת למעלה מעשרים, דאף על גב דאי שקלת לה היא יהא חמתה מרובה מצלתה, כשרה משום דעכשיו הויא לה צלתה מרובה מחמתה. וכתבו התוס' שלשיטת הסוברים דסכך למעלה מכ' מקרי סכך פסול, י"ל דמיירי כשצלתה מרובה מחמתה מה שבתוך עשרים והא

רמד. [וכ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן ק"ע ד"ה ועוד צ"ע), וע"ע בשו"ת שאילת שלום (סי' ג') שהאריך בזה].

רמה. עיין בתרומת הדשן סי' צ"א, ובתשובת חתם סופר יו"ד סי' ר"ד.

הוכחת התוס' מהוצין יורדים, הוא למ"ד דלא אמרינן 'קלוש'

אבל לפי זה צ"ע מהו ראיית התוס' (ט): ד"ה הא) [אם הסוכה מסוככת כראוי בסכך כשר, לא תיפסל משום צירוף סכך פסול], מהא דהיתה גבוה למעלה מכ' והוצין יורדים, הא כיון דיש צלתה מרובה מחמתה מההוצין א"כ נמצא דהסכך למעלה מכ' הוי סכך כשר כמבואר. ואולי דראיתם הוא למ"ד דלא אמרינן 'קלוש', ולדידיה סכך למעלה מכ' הוי סכך פסול כיון שלשיטתו ניתן שיעור הגובה על כל הסכך הנצרך להכשר סוכה. [ועיין תוס' (ד. ד"ה והוצין) דמשמע דמימרא דהיתה למעלה מכ' והוצין יורדים, אזיל אף לאותו מ"ד].

הוכחת התוס' הוא לכו"ע, משום שיש חילוק מחד סינוך לתרי סככי

ואולי אפשר לומר דראיתם הוא גם משאר אמוראי דס"ל דאמרינן 'קלוש', דאפשר לומר דסברת המתירים הוי ג"כ מגדר 'חלל סוכה', דהיינו כיון דעיקר הכשר הסוכה מתחיל ונמצא בתוך כ' לא איכפת לן אם שאר הסינוך למעלה מכ' רמז, אלא דרבא חידש שם דלא צריך אפילו עיקר הכשר בתוך כ' [אלא אפילו כולו הוא למעלה מכ', כשר כל שאין חלל הסוכה למעלה מעשרים], דחלל כ' איתמר. ועיין בר"ן בסוגיין (ה): בדה"ר, ד"ה וגרסי' תו בגמ', דמשמע מיני'

ג"כ דסברת המתירים הוא בצירוף הלכתא ד'חלל סוכה', [דהר"ן כתב: ובמס' עירובין פ"ק (ג.) נמי אמרי' מקצת סכך בתוך כ' ומקצתו למעלה מכ' כשרה, חלל סוכה תנן, ומצטרף נמי להכשר הואיל וסוכה אחת היא, ע"כ. ואין לומר דראיתו הוא מרבא דהא לרבא אף אם כל הסכך למעלה מכ' סגי, וגם משמעות לשונות היא דזה אתי לכו"ע. והיינו משום דסברת המתירים הוא בצירוף הלכתא ד'חלל סוכה']. אלא דהתוס' סוברים דסברת חלל סוכה שייך רק בחד סינוך [עיין בר"ן (שם) שפירש שזהו ג"כ שיטת רש"י, וע"ע בכסף משנה (פ"ה הל' כ"ב). אולם מהר"ן הנ"ל (בפי' קמא) משמע שסובר אף בתרי סככי שייך סברת חלל סוכה, עיי"ש], וס"ל ג"כ דהוצין וסכך העליון חשיבי כתרי סככי, ושוב לא שייך בזה סברת 'חלל סוכה', ומקרי סכך העליונה סכך פסול, ומשום הכי מביאין משם ראייה דסכך פסול אינו פוסל. וכן משמע מהריטב"א לעיל (ד. ד"ה היתה גבוה למעלה מכ' והוצין יורדין, בסוף דבריו).

בקושיית הראשונים על רש"י דמפני הנשר ג"כ יתבטל כמו בנוי

תוס' שם בא"ד: אבל לפירוש הקונטרס קשה דלמה יפסל מפני שמגין על האדם מפני החמה ומן הקיסמין מאי שנא מלנאותה, ע"כ. עיין הגהות מיימוניות

רמו. בסברת חלל סוכה עיין רשב"א (עירובין ג'). בסוגיא שם, ובחזון איש (סי' קמ"ג אות ה' ד"ה גמ').

דסוכה שהיא מסוככת כהלכתה שוב אינה נפסלת משום סוכה שתחת האילן, מדתנן לקמן (יא) 'הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסכך על גבה פסולה', דמשמע דדוקא בשקדם האילן לסוכה אבל קדמה סוכה לאילן תו לא מיפסלא, וקשה דא"כ היה לו לרב חסדא להוכיח את דינו ממשנה זו, [דכיון דקדמה סוכה לאילן תו לא מיפסלא משום סכך פסול שעליה, ומה שפסול מפני החמה ומפני הנשר היינו משום שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה מחמתו, ולפי"ז פשיטא דלנאותה שלא שייך בה טעם זה, כשר]. ולפי המבואר י"ל, שמשם מוכח רק שאם קדמה הסכך והדלה הגפן על גביו דלא נפסל משום סכך פסול, אבל עדיין לא מוכח שאינו נפסל משום אהל מפסיק.

רב חסדא משמיענו טעם ההיתר
דבטל להסכך

ולפי זה ג"כ מתורץ מה שהקשה בבית מאיר (סימן תרכ"ט סעי' י"ט), שלפי שיטת ר"ת קשה על רב חסדא שמחלק בין להגן לבין לנאותה, דהוה ליה לחלק בפירס מפני החמה והנשר גופא, בין להגן על הסוכה דלא ליתעביד חמתה מרובה, לבין להגן על האדם דכשר, די"ל דרב חסדא אתא לאשמועינן טעמא דהיתירא דהוא משום דלנאותו בטל להסכך ימי.

(סוכה פ"ה אות ק), ובמרדכי (רמז תשל"ו) שהביאו ג"כ קושיא זו, דאין לנו טעם נכון לחלק בין מפני הנשר ובין לנאותה, שהרי שניהן ענין נוי המה שלא יטנפו העלין את המאכל והמשתה ואין לנאותה גדול מזה, [ומשמע מדבריהם שעיקר קושיית התוספות היא מהא דאסור 'מפני הנשר']. והנה משמע דהר"ת מפרש דכל לנאותה נתבטל להסכך וזהו קושייתו על רש"י, דמפני הנשר ג"כ יתבטל כמו בנוי. [ולפי מה שכתבתי לעיל על הרא"ש (סי' ט"ו) [במה שכתב 'דודאי יש לדקדק' כו'], דרב חסדא לא ס"ל דנוי נתבטל, נמצא דקושיית התוס' הוא עכ"פ לשיטת ר"נ דנוי נתבטל].

צריך לטעם דנוי נתבטל, כדי שלא
יפסל משום אהל מפסיק

וקשה דלשיטת הר"ת מדוע צריכין טעמא דנוי נתבטל, הא כל שקדמה הסוכה שוב לא נפסל על ידי סכך פסול [כמו שכתב הר"ן (ה): בדה"ר, ד"ה מתני' פירס], בשיטת הר"ת, וצריך לומר דמ"מ היה לו ליפסל משום אהל מפסיק ומשום הכי צריכין לטעמא דנוי נתבטל.

ולפי זה מתורץ מה שהקשה הישועות יעקב (סימן תרכ"ט ס"ק ז') שהרי הר"ן (שם) כתב, דר"ת הוכיח את שיטתו

רמז. [וגם ההיתר להגן על האדם הוא ג"כ משום דבטל לסכך כמו לנאותה]. וע"ע בחידושים וביאורים (סי' ג') אות י"ד ד"ה ודאתאן עלה).

ר"ת סובר כהראב"ה דאף בחמתה
מרובה פוסל כנגדו

הנה בשיטת הר"ת פירש בביאור הגר"א (סימן תרכ"ו ס"א ד"ה בין שהאילן), דבמקום שהסכך פסול קדם סובר כהראב"ה [דאף בחמתה מרובה פוסל את הסכך התחתון, דהסכך הכשר שכנגד הפסול נחשב כמאן דליתיה], וסוגיית הגמרא לעיל (ט: א) איירי שהאילן קדם. ולפי זה יש לומר שמה שמבואר שם דאם האילן צלתה מרובה מחמתה לא מהני חבטן זהו ג"כ בקדם האילן דווקא אבל אם קדמה הסוכה שוב אינה נפסלת מאילן שצלתה מרובה מחמתה. וכן הוא בריטב"א (ד"ה מתניתין פירש) דלשיטת ר"ת לא נפסל אף באילן שצלתה מרובה מחמתה, וכן הוא בר"ן (שם). ולפי זה יש לומר ששיטת חכמי הדור שהביא הרז"ה (ה. בדה"ר ד"ה וכי חמתו) שסוכה תחת אילן וסוכה תחת סוכה אינם נפסלות אם קדמה הסוכה, הוא ג"כ שיטת הר"ת. ולפי"ז סוכה תחת סוכה שנפסלת היינו בהכרח כשקדמה העליונה.

ביאור גירסת ר"ת לעיל

והנה התוס' לעיל (ט: שם) כתבו: וגריס ר"ת 'תחתונה כשרה והעליונה פסולה היכי דמי כגון דעליונה חמתה מרובה מצלתה ותחתונה צלתה מרובה מחמתה וקיימא תחתונה בתוך עשרים', כלומר אבל העליונה לא חיישינן בכל ענין דקיימא ואפילו למעלה מעשרים לא מיפסלא התחתונה בהכי, והיינו דקאמר הש"ס 'מהו דתימא ליצטרף סכך פסול

בהדי סכך כשר', כלומר, שיחשב סכך פסול מחמת דקיימא העליונה למעלה מעשרים, קמ"ל דכי האי גוונא לא חשיב סכך פסול, ע"כ. וכתב המהרש"א (בא"ד וגריס ר"ת), דצ"ל דמשמע ליה דכשרה אפילו בשאין צל תחתונה מרובה אלא מחמת הפסול, דאי מיירי באופן דבלאו סכך הפסול צלתה מרובה, א"כ פשיטא ומאי למימרא, [דהא אפילו בסכך פסול ממש לא שייך לפסול התחתונה]. אולם לפי המבואר [דר"ת סובר כהראב"ה דאף בחמתה מרובה פוסל את הסכך התחתון], י"ל דכיון דאיירי על כרחך שקדמה העליונה, א"כ שוב שייך לפסול התחתונה על ידי סכך פסול, ושפיר יש לומר דמיירי כשהתחתונה הוי צלתה מרובה.

המרדכי בשם ר"ת הנידון הגמרא באופן
דהסכך כשר היה חמתו מרובה

אבל המרדכי (רמז תשל"ד) הביא דהר"ת פירש קושיית הגמ' 'הא קא מצטרף' באופן דהסכך כשר היה חמתו מרובה. ולכאורה משמע שמפרש דהגמ' איירי שקדם הסוכה להאילן, ומשמע דהר"ת מפרש דמה שמבואר בסוגיין דבאילן צלתה מרובה מחמתה לא מהני חבטן, היינו דכיון דמיירי דהסוכה חמתה מרובה מצלתה, אם כן כשהאילן צלתה מרובה מחמתה הוי רוב סכך פסול, ומשו"ה לא מהני חבטן. [ונראה שכן פירש האור שמח (פ"ה הל' י"ב ד"ה אך) דחבטן מהני כשהסוכה צלתה מרובה מחמתה, גם כשהאילן צלתה מרובה מחמתה] ולפי זה ליכא הכרח

שהניח הנסרים לשם דירה, וא"כ בשעת ההנחה עדיין לא היה כשר, דלפי מה שביאר האבני נזר (סי' ת"ס אות ה') דסברת ר"ת דס"ל דתלוי מי היה קודם, הוא משום שהאחרון אינו חשוב סכך שני, אלא נחשב תוספת של אותו סכך עצמו, וכמו בכתב על גבי כתב, א"כ הכל תלוי בסיכוך הראשון, והנסרים באו ראשונה [ולא איכפ"ל בכך שלא היו כשרים מתחלתן], ועוד דלפי מה שכתב האבני נזר (שם אות ח' ואות י"ב) דכשבאו שניהם בבת אחת ג"כ כשר א"כ מדוע לא יועיל פקפוק, דהרי כעת שמנענע את הנסרים, שניהם באים בבת אחת]. ולכאורה צ"ל כמו שכתב הריטב"א (י"ב. ד"ה אלא), דכל שיש עליו מעזיבה חשיב כבית דירה, וזה לא מהני אף לר"ת דהוי כמו מעובה כמין בית [להגן מן הגשמים], דפסול לר"ת¹. או יש לומר, דאה"נ דמותר גם כשיש עליה מעזיבה, ומה דנקטה המשנה תקרה שאין עליה מעזיבה, היינו כמו שכתב השפת אמת (ט"ו. ד"ה במשנה תקרה) דאם היה עלי' מעזיבה הוי סגי בהסרת מעזיבה גרידא בלי פקפוק [שכבר עשה מעשה חשוב בעצם הסרת המעזיבה].

מגמ' דידן דחבטן לא מהני באילן שצלתה מרובה מחמתה אף באופן שקדם האילן. ולפי"ז יש לומר, דמה שמבואר במתני' דהדלה, דחבטן מהני [כמבואר בגמרא (ט):] דהמשנה דהדלה עליה, את הגפן, ואת הדלעת, וכו', ואם היה סיכוך הכשר הרבה מהן, כשרה. מיירי כשחבטן ועירבן יחד], י"ל דאיירי אף באופן דהגפן הוי צלתה מרובה מחמתה, וזהו כמו שכתב הקרבן נתנאל על הרא"ש (סי' כ"א אות פ') דחבטן מהני גם כשהאילן צלתה מרובה מחמתה, אם הסוכה צלתה מרובה מחמתה², [ואזיל לשיטתו לעיל (סי' י"ד אות ע')] וכמו שכתב הפני יהושע להלן (יא. ד"ה במשנה הדלה).

איזה תיקון מועיל לתקרה שיש עליה מעזיבה

והנה לכאורה קשה לשיטת הר"ת הא דאיתא במתני' להלן (ט"ו). תקרה שאין עליה מעזיבה, [שהדין שהסוכה כשרה ע"י שסותר את התקרה, לשם סוכה], דמשמע שאם הי' עלי' מעזיבה לא מהני פקפוק, ומדוע הרי קדמה סכך כשר לפסול, [ואין לומר דלא מהני קדמה סכך כשר כיון

רמח. והיינו לפי"מ שכתב הר"ן בדעת ר"ת, שלא התיר רק כשקדמה הסוכה, אבל בקדם האילן, נפסלת גם סוכה שצלתה מרובה מחמתה, ובכה"ג בעינן חבטן].

רמט. אמנם, המעובה כמין בית אף על פי שאין הכוכבים נראין מתוכה, ואף אם אין כוכבי חמה [זהרורי חמה] נראין מתוכה, כשרה, [כמבואר בגמרא (כב:)], אולם כתבו הגהות מיימוניות (פ"ה אות ט) בשם ר"ת דהא דתנן המעובה כמין בית כשירה, היינו כשאין מצלת מן הגשמים שלבסוף יורדין דרך הגג, אבל אם מעובה להגן מן הגשמים, פסולה.

רא"ש

חילוק בין נוי סוכה דבטל לסוכה לבין סכך פסול

רא"ש (סימן י"ח): ויש לומר דדוקא בנויי סוכה הוא דמכשיר הפלגת ד' כיון דלנוי עבידי גבי סוכה בטילי, אבל סכך פסול דלא עביד לנוי אפילו סמוך לסכך הכשר פסולה, ע"כ. מהקרוב נתנאל משמע דאין זה המשך מהשגת הרא"ש על הרי"ף גיאורת אלא הוי דבר חדש, דסכך פסול שאין עשוי לנוי פוסל אפי' בליכא הרחק כלל. והנה מהקרוב נתנאל (אות כ') משמע דנוי שנתבטל חשוב כסכך כשר. ות"ח אחד הקשה דא"כ מדוע אין נוי ממעט חלל הסוכה כשהוא גבוה מכ', [כדאיתא בגמרא (י'): נויי סוכה אין ממעטין בסוכה, ופרש"י: אין ממעטין, קרמין הפרוסין למעלה לנוי אין ממעטין בגובה מעשרים להכשירה, דלאו מין סככה ניהו, דאי סכך הו, הוה מיפסלה משום מקבל טומאה, ע"כ. ומשמע שאם הם מין סכך הכשר, שאפשר להחשיבם כחלק מהסכך, ממעטין, ואם כן אם נאמר דנוי שנתבטל חשוב כסכך כשר, הו"ל למעט]. ועוד קשה דעכ"פ מוכח מהרא"ש דאם הסדין נתבטל שוב לא שייך פסלות של מפני הנשר, והא דמפני הנשר פסולה ע"כ משום דכיון שאינו נוי אינו מתבטל, - וא"כ יקשה על הרא"ש גופא דבסימן ט"ז הקשה על רש"י דמדוע גרע מפני הנשר מלנאותה, והיינו שסובר דמה שמונע השרת העלים

לסוכה מקרי ג"כ נוי [כמ"ש בהגהות מיימוני (פ"ה אות ק') דאין לנו טעם נכון לחלק בין מפני הנשר ובין לנאותה, שהרי שניהן ענין נוי המה שלא יטנפו העלין את המאכל והמשתה ואין לנאותה גדול מזה], א"כ מדוע פסול לפי האמת מפני הנשר, הא כיון דהוי נוי נתבטל להסכך.

הדין בפרס סדין כדי להגן על הסוכה מנשירת העלין

ואולי אפשר לומר דמה שפוסל הרא"ש מפני הנשר איירי באופן שכל כונתו הוא רק להכשיר הסוכה ע"י שימנע נשירת העלין, אבל לא איכפת ליה נשירת העלין על השלחן וכדו', ומשום הכי לא חשיב כנוי ולא בטל, אבל אה"נ אם יפרוס הסדין בכונה גם להגן על הסוכה מנשירת העלין יתכשר אע"ג דהסדין גורם הכשר הסוכה, וקצת משמע כן מהמרדכי (רמז תשל"ז) שכתב: ור"י וכן בתשובות הגאון מפני הנשר שלא ינשרו ובכך תהא חמתה מרובה מצלתה 'וכיון דלדעת כך עושה', דעתו שאם ינשרו סדין מחזיקן ונמצא דבר המקבל טומאה מחזיק העלין תלושין, ולכך פסולה עתה מיד, אבל לנאותה כשירה דאין שם סכך פסול עליו לפסול שכנגדו דבטל הוא אגב סוכה, ע"כ. ומש"כ 'וכיון דלדעת כך עושה' היינו שכוונתו לשמור על הכשר הסוכה, ע"י שימנע נשירת העלין. והנה אם בבא דלנאותה איירי דווקא באופן שיש סכך עבה מסכך כשר [שאיין צורך בסדין

[כן הוא בהדיא בהרי"ץ גיאות (הלכות סוכה עמוד קי"ג)], וע"ז בא הרא"ש להוכיח דטעמא דרב נחמן אינו משום שסובר כשמואל אלא דאף בהרחק ד"י בטל להסכך משום דהוי נוי, ובאופן שאינו נוי אף בפחות מד' פסול את הסוכה, וחזינן דבסכך פסול לא בעינן הרחק י".

ביאור הוכחת הרא"ש ממתני'
דמפני הנשר

[והנה, הוכחת הרא"ש ממתני' דמפני הנשר, צ"ב, שהרי הרא"ש בסימן ט"ז הביא בשם ר"ת דהתם היינו טעמא שאלמלא הסדין הי' נושר ונעשית חמתה מרובה מצלתה והסדין מנעו מליפול, וכמו שהקשה הקרבן נתנאל (אות כ'), וראה לעיל מה שנתבאר בזה], ויש לומר, שהרא"י היא לשיטת הרי"ץ גיאותינא, דהרי"ץ גיאות (שם עמוד קי"ב ד"ה פרש עליה) פירש דמתני' איירי שהסכך כשר הי' צלתה מרובה מחמתה ומ"מ פסול מפני הנשר משום דנראה כמסכך בדבר המקבל טומאה. ומזה מוכיח הרא"ש דבסכך פסול לא בעינן הרחק י". וליישב דברי הרי"ץ גיאות אפשר לומר, דהוא סובר כרש"י דאם מניח מפני הנשר חשיב כסכך, ונראה כמסכך בדבר המקבל טומאה, משא"כ

שימנע נשירת העלין], הוה ליה לפרש בהדיא, ועוד דמשמע מדבריו דקס"ד לפסול 'לנאותה' משום דהוי סכך פסול וע"ז תירץ דנוי בטל להסוכה, ולכאורה אי איירי דהסוכה הוי צלתה מרובה מחמתה א"כ לשיטת הגאונים והר"ת, בלאו הכי אין סכך פסול פוסל, אלא משמע לכאורה, דאיירי באופן שבלא הסדין יהא הסכך חמתה מרובה מצלתה ע"י נשירת העלין, ומכל מקום מכיון שהניח הסדין כדי לנאותה כשרה והיינו כנ"ל, דכיון דהניחו לשם נוי נתבטל להסכך, וחשוב כסכך כשרן. אבל לא משמע כן מהגהות אשר"י (סימן ט"ז אות א') בשם האו"ז, (ועיין בחידושים וביאורים סי' ג' אות י"ד ד"ה ודאתאן עלה).

יל"פ דדברי הרא"ש הם המשך ההשגה על הרי"ץ גיאות

ולולי דברי הקרבן נתנאל יש לפרש דדברי הרא"ש [שכתב: ויש לומר דדוקא בנויי סוכה הוא דמכשיר הפלגת ד' כיון דלנוי עבידי גבי סוכה בטילי, וכו'] הם המשך מהשגת הרא"ש על הרי"ץ גיאות, דהנה הרי"ץ גיאות פירש דר' נחמן אזיל לשיטת שמואל, ואי אפשר לפסול משום ב' סככות אלא א"כ יש הרחק י". ורב חסדא אזיל לשיטתו דבהרחק ד' יש לפסול משום ב' סככות

רנ. וא"כ יש לפרש לשון הרא"ש 'דמכשיר הפלגת ארבעה' כפשוטו, ואין צורך למש"כ הק"נ (אות י') לפרש שהכוונה 'עד הפלגת ארבעה'.

רנא. והיינו דהרא"ש מקשה על הרי"ץ גיאות מדבריו עצמו.

בלנאותה דלא חשיב כסכך כמ"ש רש"י שוב א"א לפסול אלא בהרחק י' דחשיב כב' סככות, ודו"ק.

סתירה במשמעות הרא"ש אם סכך פסול פוסל באינו מופלג ארבעה

רא"ש שם: אבל סכך פסול דלא עביד לנוי אפי' סמוך לסכך הכשר פסולה, ע"כ. משמע דלא כמו שכתבתי לעיל (על הרא"ש סי' ט"ו) [שם נתבאר שמלשון הרא"ש (שם) 'אבל סכך פסול דעלמא פוסל את העליון בהפלגת ארבעה', משמע שסכך פסול אינו פוסל עד שיהא מופלג ארבעה], אלא אף בסמוך לסכך פוסל סכך פסול, והנה באמת טעמא בעי כיון דהרא"ש סובר כהר"ת [עיי'ן ביאור הלכה (סימן תרכ"ט סעי' י"ט ד"ה וי"א)] א"כ לא יפסול סדין אא"כ יש הרחק י' [עיי'ן ביאור הלכה (שם ד"ה ובלבד)]²².

דיוק בשינוי הלשונות 'פסולה' לא יצא', וסתירה בדן קינופות בפחות מ'

ור' דן פירש בכונת הרא"ש, בהקדם דיש להעיר על שינוי לשון המשניות דבמשנה דידן איתא ע"ג הקינוף 'פסולה', ובריש פרק ב' שנינו, הישן תחת המטה בסוכה 'לא יצא ידי חובתו' (עי' לחם שמים), עוד העיר ממש"כ רש"י במתני': על גבי קינוף, הן ארבעה קונדיסין לארבע רגלי המטה,

'וגבוהין', ע"כ. ועיי'ן בתויו"ט שדייק מזה דהוי גבוהין י', ולכאורה קשה דבקינופות אף בפחות מ' אין ישנים תחתיהם כמבואר להלן (י:), ועוד אי קינופות איירי בגבוה י' לכאורה נקליטין איירי ג"כ בגבוה י' [והחילוק בנייהם הוא רק דנקליטין לית ליה אהל טפח, כמבואר ברש"י (ד"ה אבל פורס)], וקשה דהא בגבוהין י' גם בנקליטין אין ישנים כמבואר להלן (שם). עוד דייק ממש"כ רש"י במתני' (ד"ה על גבי קינוף), 'ומרחיקן מן הסכך', דמשמע דקינופות שאינן מרוחקים מן הסכך שאני.

ב' דיני פסול, פסול בקיום המצוה, ופסול בעצמות הסוכה

וביאר ר' דן שיש בזה ב' דינים, מתני' דידן איירי באופן שיש אהל גמור תחת הסכך, ולכן המקום שתחת האהל לא נחשב מקום סוכה כלל, ונפק"מ שאין מקום זה יכול להצטרף לשיעור ז', כיון דלא הוי מקום סוכה. אולם המשנה בריש פרק הישן [לענין הישן תחת המטה בסוכה], איירי דליכא אהל גמור תחת הסוכה [דאע"ג דאיירי שהמטה גבוהה י' מ"מ כיון דלגבה עשויה לא חשיב אהל גמור], והתם טעמא דאין ישנים תחתיו משום דיש דבר חוצץ בינו לסכך [עיי'ן לשון הטור (ריש סימן תרכ"ז)]²³, וזהו דין במצות

רנב. לפי"מ שכתב רבינו בקטע הקודם י"ל דכל דברי הרא"ש כאן הם רק בדעת הרי"ף גיאות. רגג. וז"ל: וכי היכי דבעינן שתהא הסוכה תחת אויר השמים ולא יהא סכך אחר עליה, ה"נ בעינן

דהמקום שתחת הסדין חשיב כמקום סוכה [כיון דליכא הרחק ד' מן הסדין להסכך], אבל רב חסדא אינו מתייחס לענין אם יכולים לישן תחת הסדין אולם אין הכי נמי דמותר לישן, דכיון דהוי נוי נתבטל להסכך.

ביאור לשון רש"י 'שלא יישן תחתיו
אבל שאר הסוכה כשרה',

זוהו כוונת הגמ' (י): 'התם דלמפסל סוכה בעשרה הכא דלשוויי אוהלא בציר מעשרה נמי הוי אוהלא'. והכוונה בזה, דלפסול משום סוכה תחת סוכה צריך שתהא להעליונה שם אהל ופחות מעשרה לא חשיב אהל, אבל מה שאינו יכול לישן תחת קינופות ט' אין זה משום דהוי אהל גמור ולא חשיב מקום הסוכה, דהא לא הוי אלא ט', אלא דלענין חציצה חשיב שפיר כאהל, והיינו שאף שאותו מקום נחשב סוכה, מכל מקום יש פסול באופן הישיבה. וזהו שכתב רש"י שם 'שלא יישן תחתיו אבל שאר הסוכה כשרה', דהיינו שאף אותו מקום עצמו נחשב סוכה כשרה, ונפק"מ שמצטרף מקום זה לשיעור ז', ונמצא שעל ידו מתכשרת שאר הסוכה. [ועיין ביאור הלכה (סימן תרכ"ז סעי' ג' ד"ה ולישן) שכתב [על הדין של קינופות] וז"ל: ודע דאף שבמשנה כלל דבר זה במחתא חדא

ישיבה, אבל עצם המקום שתחת המטה נחשב מקום סוכה ויכול להצטרף לשיעור ז'י. וזהו טעם שינוי הלשון, דבקינפות באופן דגבוה י' והוי אהל גמור דרחוק ד' מן סכך העליון, שנינו 'פסולה', דזה דומה לשאר בבי דמתני' כמו מפני הנשר, דהמקום תחתיו לא חשיב מקום סוכה כלל. [ועל זה מסיימת המשנה 'אבל פורס הוא על גבי נקליטי המטה', - דהיינו דבנקליטי המטה אין המקום תחתיו חשוב חוץ לסוכה, כיון דלא הוי אהל גמור, אבל אה"נ שאינו יכול לישן תחת הנקליטין כיון דגבוהין י'], ומתני' דפרק הישן איירי לענין קיום מצות ישיבה, וכיון דיש דבר חוצץ שוב לא יישן תחתיו, שאף שבעצם הוא נמצא בסוכה מכל מקום יש פסול באופן הישיבה.

ופירש שזהו כונת רש"י שכתב: אבל לנאותה, אין שם סכך עליו, וכשרה, ע"כ. דלכאורה עדיין קשה, שיהיה פסול משום אהל מפסיק [ועיין עוד מה שכתבתי בזה לעיל על הרא"ש סימן ט"ו (ד"ה ואין להקשות)], ולפי המבואר י"ל דעיקר חידושא דרב חסדא הוא דאין המקום נפסל אלא כשפירסו לשם סכך כמו מפני הנשר, אבל אם אין כונתו לשם סכך, 'כשרה' והיינו

שיהא הוא באויר הסוכה ולא יהא סכך אחר חוצץ בינו לסוכה, לפיכך הישן בה תחת המטה או תחת הכילה, אם היה גבוה י' טפחים ויש לה גג טפח חשובה כאהל ולא יצא.

רנד. עיין רש"י (כ"א: ד"ה ולא) דלא משמע הכי [שם כתב: ולא אתי עראי ומבטל קבע, להסיר שם הסוכה מכאן, ע"כ]

נפסלת מדוע אסורים הנויים, הא לא הוי נוי של סוכה כשרה. ואם אין הסוכה נפסלת ע"י הסדין אלא דלא יצא ידי חובת הישיבה [משום דהוי יושב תחת ב' סככות לשיטת הי"מ ברש"י או מטעם אחר], צריך לומר דראיית הגמ' היא, דאטו בשופטני עסקינן, שיעטר סוכתו בקרמין ובסדינין המצוירין, כשבכך ימנע עצמו מלצאת ידי חובתו, אלא ודאי מוכח דכשרה ומקיים המצוה.

רמב"ם

רמב"ם (סוכה פ"ה הלכה י"ז): [פרש עליה בגד וכו'], פרשו כדי לנאותה כשרה, וכן אם סיככה כהלכתה ועיטרה במיני פירות ובמיני מגדים וכלים שתליין בה בין בכתליה בין בסכך כדי לנאותה כשרה, ע"כ. אינו מובן מה בא להוסיף בבבא שני', ועוד דאטו רישא לא מיירי בסיככה כהילכתא, ועוד מה בא להשמיענו דאם עיטרה בכתליה דהסוכה כשרה וצ"ע.

בדין נוי הסוכה שחמתו מרובה מצלתו **שם** (רמב"ם שם הלכה י"ח): היו נויי הסוכה מופלגין מגגה ארבעה טפחים או יתר פסולה, שנמצא היושב שם כאילו אינו תחת הסכך אלא תחת הנויים שהן אוכלין וכלים שאין מסככין בהן, ע"כ. וכתב המגיד משנה, שיש מי שמפרש דין דוקא כשצלתן של הנויין מרובה מחמתן, ואין נראה כן מדברי הרמב"ם. והקשה הלחם משנה לדעת

עם פירס עלי' סדין, מכל מקום איכא נפקותא ביניהן דהתם פוסל הסוכה והכא אינו פוסל אלא דאסור לישן תחתיו, ע"כ. ולפי' ר' דן אתי שפיר דמתני' איירי בקינופות גבוהין י', דבכה"ג המקום שתחת האהל לא נחשב מקום סוכה כלל].

ישוב הסתירה בדברי הרא"ש

ולפי' הנ"ל תירץ את הסתירה בדברי הרא"ש, דהרא"ש בסימן ט"ו איירי לענין לפסול המקום תחתיו, שלא ייחשב מקום סוכה כלל, ומשום הכי הצריך שיהא הרחק ד', אולם בסימן י"ח איירי לענין שלא יישן תחתיו ומשום הכי לא הצריך שיהא ריחוק ד'. וכן משמע מהטור (סימן תרכ"ז) שהביא דינא דהרא"ש דאף בפחות מד' פוסל, בהדי דינים דהישן תחת המטה וכדו', שהם מדיני הפסול באופן הישיבה, ולא מפסול עצם הסוכה.

ביאור הוכחת הגמרא עפ"י הנ"ל

והנה בגמ' (י. אמרינן, לימא מסייע ליה לרב חסדא שאמר שאם פירס סדין כדי לנאותה, הסוכה כשרה, מברייטא ששינו סיככה כהלכתה ועיטרה בקרמין ובסדינין המצוירין וכו', אסור להסתפק מהן. [ולפי המבואר לעיל בשם ר' דן דיש ב' דיני פסול, פסול בקיום המצוה, ופסול בעצמות הסוכה], יש לבאר ההוכחה לפי ב' האופנים, דאם נאמר דעצם הסוכה נפסלת ע"י פריסת סדינין, יש לומר דראיית הגמ' היא, דאם הסוכה

אמרי

דף י.

יוסף

קצט

הרמב"ם שסובר דאפילו חמתו מרובה מצלתו פסולה, מאי שנא מהוציין היורדין לתוך עשרה דמבואר דאם חמתן מרובה מצלתן, היא כשרה, [לולא הטעם של דדירה סרוחה]. ותירץ, דשאני התם דאותן ההוציין בטלי ולכך אי לאו

מטעמא דדירה סרוחה היא כשרה אבל הכא הני נויי חשיבי ולא בטלי, עכ"ד. וקושייתו אינה מובנת, דלכאורה אינו דומה כלל, דהכא איירי בנויים דהוי סכך פסול כמו שסיים הרמב"ם, והוציין הוי סכך כשר.

דף י:

בסוגיא דמוקצה

תוס' ד"ה עד

חיוב נטילת לולב בבין השמשות

תוס' ד"ה עד: התוס' הביאו מה שחילקו בגמ' לקמן בין סוכה שאסורה גם ביו"ט האחרון לבין אתרוג דשרי ביו"ט אחרון, ואמרו בגמ' משום דסוכה חזיא לבין השמשות דאי אתרמי ליה סעודה בעי למיכל בסוכה אבל אתרוג לא חזי לבין השמשות. וביארו התוס' 'אבל אתרוג לא חזי בין השמשות דמעיקרא קדים נפיק ביה', ומשמע דכל הטעם דאינו נוטלו בין השמשות הוא רק משום דכבר נפיק ביה אבל אם לא נטלו קודם מחוייב ליטלו בין השמשות, ובכה"ג באמת גם אתרוג איתקצאי לכולי יומא, וכן הוא בשפת אמת (מ"ו:). אמנם שיטת הר"ן (כ"ב: ד"ה אמר ר' יוחנן) והריטב"א (מ"ו:) דמי שלא נטל לולב קודם השקיעה אינו מחוייב ליטלו בבין השמשות דספיקא דרבנן הוא ולקולא. ובטעם מחלוקתם יש לפרש כמ"ש הערוך לנר (מ"ו:) דפליגי אם בין השמשות של אפוקי יומא מקרי איתחזק יומא, (עיין מגן אברהם סי' שמ"ב, ובחזקה

רבה או"ח סי' ס"ג בד"ה אך צריך), עוד אפשר לפרש דאע"ג דלא מקרי איתחזק יומא מ"מ איכא חזקת חיוב על הגברא, ולפ"ז ע"כ צריכים אנו לומר כמ"ש הכרתי ופלתי (בית הספק סק"ז) דשיטת הר"ן והריטב"א דספק דרבנן לקולא אף במקום דאיתחזק איסורא, ועוד אפשר דנחלקו במ"ש החוות דעת (בית הספק ס"ק כ') דלא דחינן איסור [לכאורה כונתו ספק איסור] דרבנן וכגון מוקצה מקמי ספיקא, עיי"ש.

ולכאורה מהר"ן (מ"ו:) יש להוכיח כהוות דעת ודלא כהכרתי ופלתי, דהקשה הר"ן דנימא כיון דאתקצאי אפלגא דיומא דשביעי אתקצאי נמי לכולי יומא ונמצא שהוקצה אף בבין השמשות וגו'. ולפי מש"כ הכרתי ופלתי לכאורה לא קשיא, דאף אם נימא דהוקצה כל יום ז', מ"מ אינו מוקצה בין השמשות דהוי ספק דרבנן [דאיסור מוקצה של אתרוג בגבולין הוי רק דרבנן], וע"כ משמע מהר"ן דכיון דיש לו חזקת איסור, אסור אף בבין השמשות וכמ"ש החו"ד דלא

ולזה מהני מש"כ התוס' דמוקצה מחמת יום שעבר שאני, שבכניסת היום לא הי' דיני איסור על החפץ.

ולפי זה יש לבאר מש"כ התוס' לקמן דסוכה כיון דמכל מקום חייב למיכל בה מחמת מה שיהיה שוב הוקצה, וכונתם יש לפרש על פי מה שכתב במגן אברהם (סי' תרנ"ב סק"א) דמי שלא נטל לולב ביו"ט ראשון עד בין השמשות צריך ליטול בבין השמשות ולברך, [עיין בלבושי שרד ובמחצית השקל שנסתפקו בכונת המגן אברהם], ולכאורה קשה היאך יכול לברך ולומר 'וציונו' כיון שעתה הוא בספק לילה, וע"כ צריך לומר כיון שמדינא מחוייב הוא ליטול ומשום דספיקא דאורייתא לחומרא, ואע"פ שכלפי שמיא גליא שהגיע כבר הלילה עכ"פ הרי הוא מצווה עכשיו ליטול לולב, ושפיר יכול לברך 'וציונו'. ולפי"ז הכא נמי לענין סוכה כיון שמחוייב מטעם ספק לישיב בסוכה בבין השמשות, מקרי שפיר סוכת מצוה, דהא מצווה לישיב בה ואע"פ שכלפי שמיא גליא דהוי לילה, והוי שפיר הוקצה למצוה. ונמצא לפי"ז דחיוב ישיבתו פועל דינים ודאים על הסוכה, דחיוב ישיבתו הוא חיוב ודאי ולא חיוב ספק, דאע"ג דסיבת חיובו הוא מטעם ספק אבל אחר דספיקא דאורייתא לחומרא נתחייב חיוב ודאי, וממילא חיוב זה מחיל על הסוכה דין סוכת מצוה בבין השמשות דכניסת יום שמיני ושוב

הותר איסור מוקצה בין השמשות מחמת ספק דרבנן, דלא דחינן איסור דרבנן מיקמי ספיקא, ונמצא שיש מקום לומר מיגו דאיתקצאי.

הטעם דל"א מיגו דאיתקצאי מחמת יום שעבר, והטעם שאיסור מספק לא מחיל שם מוקצה

שם בא"ד: "ואף על גב דממ"נ מוקצה הוא בין השמשות דשמא יום הוא והוי שביעי של חג, לא שייך כי האי גוונא לאוסרו בשמיני במיגו דאיתקצאי לבין השמשות מאחר דלא נאסרה אלא מחמת יום שעבר". והטעם דל"ש מיגו דאיתקצאי מחמת יום שעבר הוא משום דדינא דמיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא הוא, דכיון דבתחילת כניסת היום, דהיינו תחילת הלילה, הי' מוקצה, הוקצה לכולי יומא, אבל הכא כיון דבזמן כניסת היום לא הי' מוקצה, דהוי מוקצה רק ביום שעבר, שוב לא שייך שיהא מוקצה לכולי יומא. ועיין בקובץ שיעורים (ביצה אות ו') שהקשה דהלא בפועל הי' אסור לאכלו כל בין השמשות מטעם ספק, וא"כ אסח דעתי מיני' בין השמשות, ונמצא דאף בתחילת כניסת היום הי' מוקצה. ותירץ דעל ידי דאסח דעתי מיני' בין השמשות לא נעשה מוקצה כל היום משום שידוע דלאחר בין השמשות יהא שרי והוי כגמרו בידי אדם דלא אסח דעתיה מיניה, אבל אם באמת הי' דיני איסור על החפץ בין השמשות לא הי' מהני מה שידוע שיהא ניתן לאחר בין השמשות,

הוקצה לכולי יומא, ועיין חדש האביב שבת (כ"ב). תוס' ד"ה אסור.

אמנם נראה דיש לתרץ קושיית הקובץ שיעורים באופן אחר, דיש לומר דאע"ג דבפועל אסור לאכול את האתרוג כל בין השמשות, כיון דהוי רק הנהגה מספק, אינו קובע איסור מוקצה, וכיון דבעצם מכניסת היום הרי הוא מותר שוב לא שייך לאסור מטעם מוקצה. אבל לפי זה יקשה מש"כ התוס' דסוכה כיון דמכל מקום חייב למיכל בה', דהרי גם גבי סוכה דין הישיבה ודין מוקצה הנובע מדין הישיבה הוי ג"כ הנהגה מספק, ונמצא דמתחילת כניסת היום בעצם אינו עושה שום מעשה מצות ישיבת סוכה, והסוכה לא הוקצתה למצוה, וא"כ קשה מ"ט היא אסורה, וכמדומה שכן הבין החזון איש (סי' מ"ט ס"ק י"ג), ומשום הכי התקשה בדברי התוס', וביאר דאע"ג שחייב הישיבה הוא מספק אבל ההקצאה היא ודאית ומשום מצות חכמים, [ו"ל החזו"א: ואפילו הוא שמיני באמת מ"מ נצרך לו סוכה לקיים מצות חכמים, ואף שהישיבה מספק, ההקצאה ודאית, עכ"ל]. או עכ"פ דמיחזי כהקצאה ודאית. ומשום הכי מסתפק שם החזו"א (בד"ה ובהא) אם ההיתר מתחיל רק לאחר שכבר הוא ראוי, או דהוי היתר למפרע, ונפק"מ לטלטל את ההדס בבין השמשות דאם ההיתר נעשה רק אח"כ,

א"כ עכשיו שאינו ראוי להריח בו, אסור לטלטלו, אבל אם ההיתר למפרע מטלטלו ממנ"פ, דאי שביעי הוא הרי הוא חול, ואי שמיני הוא מותר להריח בו. והיינו שנסתפק במה שחידשו התוס' דלענין מוקצה לא מתחשבים בהנהגה ספקית אם זהו רק על דינא דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, או דין בעצם גדר מוקצה דלא מתחשבים כלל בהנהגה של ספק. וכמדומה דלפי' הקובץ שיעורים יהא ההדס אסור בטלטול כל בין השמשות.

שם בא"ד: וכן שני ימים טובים של גלויות דנולדה בזה מותרת בזה, ע"כ. בתוס' הוכיחו דע"כ לא אמרינן מיגו דאיתקצאי מחמת יום שעבר מהא דבשני ימים טובים של גלויות ביצה שנולדה בזה מותרת בזה אע"ג דהיתה אסורה בבין השמשות משום ספקא דיום טוב הראשון. ולחולקים על סברת התוס' וס"ל דאמרינן מיגו דאיתקצאי מחמת יום שעבר, יש לתרץ ראיית התוס' דס"ל דבין השמשות הוא זמן נפרד שאינו יום ולא לילה, אלא שיש לו דיני היום ודיני הלילה בבת אחת, [וכמ"ש בצפנת פענח הל' איסורי ביאה^{י"ב}], והראה לי ת"ח אחד שכן הוא כבר בריטב"א (יומא מ"ז: ד"ה אמר ר' יוחנן), וא"כ נמצא דבכניסת הלילה דהיינו בין השמשות יש לו דיני מוקצה ודאיים דהא הוי ג"כ סוף היום בבת אחת ולכן אמרינן מיגו דאיתקצאי

רנה. עיי"ש בהלכות איסורי ביאה (פרק ט"ז ה"א), [ועיין עוד מה שכתב בהלכות שבת (פ"ה ה"ד)].

בשבת שהוא עשירי, ומאי טעמא, אי משום סתירת אהל לא שייך בפירות, ואי משום דאתקצאי בין השמשות דתשיעי, תרי מגו כה"ג לא אמרינן, דבתשיעי נמי לא נאסר אלא מטעם מגו, ע"כ. אינו מוכן מה שהוצרכו לטעם זה דתרי מיגו לא אמרינן, והרי אפשר לומר בפשיטות דבכה"ג לא שייך מיגו דאיתקצאי כיון דהוי מוקצה מחמת יום שעבר, ואע"פ שכתבו התוס' דבמוקצה מחמת מצוה אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר, היינו מטעמא שכתבו (סוכה י': ד"ה עד, ובביצה ד. ד"ה נימא), דילמא מתרמיא לי' סעודה בין השמשות, וזהו אינו שייך בבין השמשות של יום תשיעי, וצ"ע.

שם בא"ד: הביאו לפרש"י דמ"ד דאסר אתרוג בשמיני הוא מטעם מיגו דאיתקצאי והקשו התוס' דהא לא אמרינן מיגו דאיתקצאי מחמת יום שעבר, ולכך פירשו דטעמו הוא משום דגזר אתרוג אטו סוכה. ויש לעיין דשיטת התוס' וכפי שנתבאר לעיל היא דאי לא נטל אתרוג כל היום מחוייב ליטלו בין השמשות, א"כ מדוע לא נגזור אתרוג שנטלו אטו אתרוג שלא נטלו.

שם בא"ד: והפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים דקאמר רב בפ' לולב וערבה כל אחת ואחת יוצא בה ואוכלה לאלתר, אף על גב דרב כר' יהודה סבירא ליה, לא אסר למיכלה ביומא במיגו דאיתקצאי, דלמצותה לחודה איתקצאי ותו לא, ע"כ. ביאור דבריהם

מחמת יום שעבר, משא"כ בב' ימים טובים של גלויות, כיון דאחד מהם הוי חול, א"כ על הצד דיום השני הוא יו"ט ואתמול היה חול, נמצא שבכניסת הלילה לא ה' שום דיני מוקצה, דהא אתמול ה' חול, ובזה הם מודים להתוס' דהנהגה ספיקית אינה מחילה דין מוקצה. ועיין בריטב"א (מ"ו:) שתירץ בענין אחר.

ביאור אחר במיגו דאיתקצאי

מחמת יום שעבר

והריטב"א בעירובין (ל"ט: ד"ה הוא) כתב: וא"ת כיון שנאסר מעשה עכו"ם לערב יו"ט שני בכדי שיעשו היאך יהא מותר למחר נימא מיגו דאיתקצאי, וכו', [ונכתב לתרץ בשם התוס' עוד פירשו בתוס', דליכא למימר מיגו אלא באיסור שנאסר בין השמשות מפני קדושת היום הבא אבל לא במה שנאסר מפני היום שעבר, ע"כ. ומדבריו למדנו פי' חדש במוקצה מחמת יום שעבר, דאע"ג דהתם ה' אסור בודאי בתחילת כניסת הלילה, מכל מקום לא אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר.

והנה, התוס' בביצה (ל: ד"ה עד) כתבו: וא"ת התינח יו"ט שמיני מוקצה הוא משום דהוי ספק שביעי וגם ביום תשיעי שם מוקצה עליו הואיל ואתקצאי לבין השמשות אתקצאי נמי לכולי יומא, ושפיר אמרינן מוקצה מחמת יום שעבר במוקצה מחמת מצוה כגון הכא בעצי סוכה, אבל נהגו העולם כשחל תשיעי של חג בע"ש שאין מסתפקין מהן

נראה, דאתרוג זה הוקצה לעשות עמו מצוה ולאחר שנעשית בו המצוה שוב אין שום סיבה לאוסרו עוד. והנה בנר שאסור בטלטול מחמת שבכניסת היום הי' בסיס [ונפקע מיני' שם כלי מפני שהוא טפל לשהבת ונחשב כשהבת] גם לאחר שכבה לא מקרי כלי, וכמו"כ הוא בנבלה שנתנבלה שבכניסת היום לא היתה ראוי' לאכילה. ויש לבאר מ"ט באתרוג לא אמרינן כן שכיון שלא היה ראוי לאכילה בכניסת היום שוב לא יהיה לו היתר, ואפשר דזה מקרי גמרו בידי אדם, וזהו כוונת התוס' דהוקצה רק עד שיעשה מצותו, משום דבידו הוא לעשות את המצוה, ולכך אחר שעשה הרי הוא מותר.

גמרא: אמרי התם דלמפסל סוכה בעשרה הכא דלשווי אוהלא בציר מעשרה נמי הוי אוהלא. ופרש"י: התם דלמפסל סוכה קאתייה, משום סוכה תחת סוכה. כהכשרה כך פסולה, כל כמה דלא מקרייא עליונה סוכה לא מיפסלא תחתונה, ע"כ. וביאר גיסי הרב משה, דפסול של סוכה תחת סוכה צריכין שתהא עלה דהעליונה שם סוכה לגבי התחתונה, ולא מיקרי 'סוכה' כל זמן דלית בי' עשרה, דזהו גדר בהכשרה - די שם עלה שם סוכה כשרה, [כיון דרוצין לפסול סוכה כשרה], משא"כ פסול דאהל מפסיק דנין לגבי הישן בו, ובזה אף שהוא פחות מי' שם אהל עליה.

בסוגיא דישן בכילה ערום

גמרא: אמר רב תחליפא בר אבימי אמר שמואל הישן בכילה ערום מוציא ראשו חוץ לכילה וקורא קריאת שמע.

[א] **בביאור** האי דינא דשמואל, משמע מהריטב"א בסוגיין דהנידון הוא משום ערותו מגולה. ולכן אם גבוה י' טפחים דחשיב אהל שוב לא חשיב כמלבוש וכיסוי, אבל אם אינה גבוה י' טפחים חשיב כמלבוש וכיסוי, וכן משמע במשנה ברורה (ע"ד ס"ק ד') ובביאור הלכה (שם אות ג') ובחזון איש (סי' ט"ז ס"ק י"א) [ומשום הכי פליג החזון איש (שם ס"ק ד') על מש"כ המגן אברהם

(ראש הסימן) לאסור במי שראשו ורובו חוץ לכילה שהיא פחות מי' טפחים].

[ב] **אולם** ממה שכתב רש"י (ד"ה וקורא קריאת שמע), 'דכיון דלאו אהל הוא, לא אמרינן, למקום שרובו שם ראשו נזרק', מבואר דאי הוי אהל אמרינן למקום שרובו שם ראשו נזרק, ומשמע שכל האיסור הוא משום דחשבינן שראשו ג"כ שם. והנה הפרי מגדים (א"א ריש סי' ע"ד) פי' שרש"י אינו חושש להא דערותו מגולה, וכשיטת הב"ח, וכל החשש הוא רק משום דעיניו רואות. וכן משמע מהמחצית השקל (ריש סי' ע"ד) ו"א"כ יבואר דפליגי על המחבר

(סי' ע"ה סעי' ו') שסובר דעצימת עינים מהני על איסורא דעיניו רואות, דהכא מבואר דאע"פ שאינו רואה בכ"ז אסור מדין עיניו רואות. ומאידך גיסא, לשיטת המחבר שם, יהא מוכח מסוגיא דידן שיש איסור של גילוי ערוה, דהלא אם מסתכל בערוה אף בכילה פחות מ"אסור, וע"כ דמיירי שאינו מסתכל, ומ"מ בגבוה י' אסור, ומוכח דהאיסור הוא משום גילוי ערוה.

ונראה שהפרי מגדים כתב כן לשיטתו, דבסי' ע"ד (משב"ז ס"ק א') מתחילה צידד דאיסור דערוותו מגולה הוא דוקא כשאחר עומד כנגדו, ולבסוף העלה דהאיסור הוא אף כשאין אחר נגדו ומשום דמגולה להקב"ה. ולכאורה ה' אפשר לומר דדין ערוותו מגולה הוא משום שערוותו מגולה לראשו (דלא כפמ"ג), וזהו כונת רש"י, דאי חשיב כאהל, וראשו נזרק שם אסור משום ערוותו מגולה. ואה"נ דמשום עיניו רואות ליכא איסורא, דיח לומר דרש"י סובר כהמחבר (סי' ע"ה סעי' ו') דעל זה מהני עצימת עינים, שוב מצאתי בש"ך (ביו"ד סי' ר' ס"ק א') שכתב דבמים צלולים ליכא משום גילוי ערוה דליכא משום לא יראה כיון שעניניו¹¹ חוץ למים, וכן כתב שם אח"כ כיון דעיניו חוץ למים ליכא משום גילוי ערוה, ומבואר

דגדר איסור ערוותו מגולה הוא כפי שנתבאר דערוותו מגולה לראשו, וכן מצאתי באפיקי מגינים (סי' ע"ד באמצע אות ג') דמשמע ג"כ מיני' דערוותו מגולה נעשה ע"י ראשו. [והביא האפיקי מגינים ראייה לזה מהגמ' ברכות (כ"ד:)] מהא דחוצץ בטליתו עד צוארו, ולכאורה יש לדחות ראייה זו וכמו שכתב החזון איש (סי' ט"ז אות ה'). אבל אין פירושו מספיק אלא לשיטת החולקים על המחבר (בסוף סי' ע"ה) דלא מהני עצימת עינים בערוה כנגדו, אבל לשיטת המחבר עדיין יש להוכיח מהגמ' שם כאפיקי מגינים ודו"ק].

ג] **בשפת** אמת בסוגיין פי' בשיטת רש"י דהמקום שקורא שם צריך להיות מקום קדוש מדבר ערוה, מקרא ד'והיה מחניך קדוש', ועיין מגן אברהם (סי' ע"ה ס"ק ט') שהביא מהב"ח דדדווקא החזרת פנים מהני דעי"ז הוי מחנהו קדוש [אבל עצימת עינים לא מהני], והעיר ע"ז בפרמ"ג דמחניך קדוש קאי על צואה ולא על ערוה, דאי נפרש דאף על ערוה קאי לא תועיל החזרת פנים תוך ד' אמות וכפי שבצואה לא מהני תוך ד' אמות. והנה לפי השפת אמת אם אדם לבוש יוציא ראשו חוץ לחלון ואחד שוכב בבית ערום על הארץ למטה מן החלון יהא הלבוש

רנו. אבל לא משמע כן מהמגן אברהם סימן ע"ד ס"ק ח'.

רנו. ולכאורה עיניו לאו דוקא דהא מסוגיא דעגבות יש בהם משום גילוי ערוה, מוכח דאף אם עיניו אינם יכולים לראות דהא הוי לאחוריו מכל מקום אית בי' משום גילוי ערוה.

אסור לקרות ק"ש, ועיין בחזון איש (סי' ט"ז ס"ק ב') שהתיר בזה. - ומהמגן אברהם ריש סי' ע"ד (בד"ה כתב הרב"י) שכתב דצואה בבית והוציא ראשו חוץ לחלון אסור לקרות, משמע כמש"כ השפת אמת.

תוס' ד"ה מוציא: לא חייש שמואל ללבו רואה את הערוה, ע"כ. עיין חזון איש (סי' ט"ז אות ג', ד') דהקשה מ"ט הכריחו התוס' כן דהלא י"ל דשמואל מיירי שלובש חגורו וליכא משום לכו רואה את הערוה. ולכאורה לא על התוס' לבד תלונותיו, ויש להקשות כן על הגמ' ברכות (כ"ה:): דעל הא דתנן 'ואם לאו יתכסה במים' הקשו 'והרי לכו רואה את הערוה', ולכאורה יש לומר דבמתני' אשמעינן דליכא

גילוי ערוה על ידי כיסוי במים, אבל משום לכו רואה את הערוה איכא תקנתא אחריתי וכגון שיוציא לכו חוץ למים, או יחבר זרועותיו [כדאיתא בסי' ע"ד]. ועל כרחך כמו שכתב הש"ך (יו"ד סי' ר'), דמדנקט התנא יתכסה במים משמע דבזה לבד די להוציא מכל החששות. וא"כ זהו ג"כ כוונת התוס' דמשמואל משמע דהוצאת הראש לבד מספיק לכל החששות, וע"כ דלית ליה לכו רואה את הערוה.

יד אפרים ריש סי' ע"ד: בא"ד 'והך ברייתא לא אשמעינן אלא אם אין בכילה י' טפחים אעפ"י שלכו רואה מותר, וכשיש י' פשיטא דלא מהני' ע"כ. דבריו תמוהים, דהא הברייתא איירי רק בכילה גבוהה י'.

דף י"א.

בסוגיא דתעשה ולא מן העשוי

החידוש בהא דכשר ע"י נענוע

משנה: הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבה פסולה ואם היה וכו', או שקצצן כשרה. עיין שפת אמת (בגמ') שהעיר לשיטת שמואל דלא די בקציצה ובעינן גם נענוע מה בא התנא לאשמעינן בהאי דינא דאם קצצן כשרה דלכאורה פשיטא הוא דכשר. והנה לפי מה שכתב המ"ב (סי' תרכ"ו ס"ק י"ג) דאף לשמואל הקציצה היא חלק מהכשר העשייה ולא סגי בנענוע גרידא, אתי שפיר.

ואפשר לתרץ עוד דהתנא בא לאשמעינן דהסכך לא נפסל אע"פ שהיה נדחה מן המצוה בכניסת יו"ט [ואיירי דקצצן בחול המועד] ולא אמרינן יש דיחוי, [ואולי מטעם שכתבו התוס' (ל"ב. סוף ד"ה באשרה) דכיון דהוי בידו לתקן אע"ג דאסור לתקן לא מיפסל משום

דיחוי] רנ"ה, וכפי' זה משמע כפי' ר' יהונתן מלוניל [הובא בגנזי ראשונים].

אמנם יש להעיר דאם התנא בא לאשמעינן חידוש זה דלא הוי דחוי, הוה ל' לשנות במתני' וכולן שנקצצו, דהלא אין צריך למעשה קציצה דידי'. ועוד קשה לשמואל דצריך נענוע, מ"ט לא הזכיר התנא דין נענוע. ומחורתא כמ"ש הערוך השולחן (סימן תרכ"ו סעי' י"ז) דבלא נענוע אין הקציצה ניכרת כל כך, וזהו שאמר 'או שקצצן' כלומר שניכרת הקציצה והיינו על ידי נענוע רנ"ט.

ביאור פלוגתא דרב ושמואל בקציצתן זו היא עשייתן

גמרא: יתיב רב יוסף קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר 'או שקצצן כשרה', ואמר רב צריך לנענע אמר ליה רב הונא הא שמואל אמרה וכו', דרב

רנ"ה. ועיין בתוס' ביכורים (סי' תרכ"ו סק"ו) בשם רעק"א דבסכך שייך ג"כ דיחוי, אולם באור שמח (פ"י מהלכות ס"ת הלכה א') כתב, דבמצוה הנוהגת כמה פעמים לא שייך דין דיחוי. רנ"ט. וע"ע כסף משנה פ"ה הל' י"ב.

ותיקון סיבה האחרת מיחשב כחלק מן העשיה. וכל זה מתבאר מדברי הלבוש (סי' תרכ"ו סעי' ג')^{רס}, והאבני נזר (סי' תס"ו אות ג' ו' ד'), וכן משמע במשנה ברורה (סי' י"א ס"ק ס"ד).

מח' רב ושמואל אם כיון דנעשה בפסול מחמת חסרון תיקון אין זה גמור העשייה

ולפי זה יש לומר דמחלוקת רב ושמואל היא, אם ע"י הנחת הסכך או ע"י עשיית הציצית בקשרים וכריכות, מקרי שכבר נעשה כל מעשה הסיכוך ועשיית הציצית, והוי עשוי בפסול, או דאדרבה כיון דלאחר הסיכוך או הטלת הציצית עדיין לא נתכשר, מיחשב דעדיין לא נגמר העשיה, והתיקון שעושה הוא גמור העשיה, ואין שייך לפוסלו משום תעשה ולא מן העשוי דלא הי' עשוי, דמחוסר תיקון, ועתה הוא גומר עשייתם.

ולכאורה לפי זה לשיטת שמואל דמיחשב על ידי ההנחה כעשיה בפסול, א"כ התיקון הוא ע"י שיסתור את העשיה הקודמת ויעשהו מחדש, וזה נעשה דוקא על ידי נענוע שקרוב לסתירה כמ"ש רש"י (ד"ה ויתייב

אכשורי מכשר, וכו', קציצתן זו היא עשייתן. הנה רש"י (ד"ה ויתייב) בביאור שיטת שמואל פירש "כשאתה עושה אותה תהא ראוי' לסוכה ולא מן העשוי בפסול", ובשיטת רב פרש"י (בר"ה אכשורי), "קציצתה זו היא גמור עשייתה". ומבואר דכו"ע סברי דקודם גמור העשיה לא שייך פסול דתעשה ולא מן העשוי, ואע"ג דבתחילת העשיה עדיין לא נגמר הכשר הדבר, מ"מ אי אפשר לפסול עשיה זו משום דעשוי בפסול, דהא אדרבה עדיין אינו עשוי, [ובפרט אם סיבת העדר הכשרות הוא מטעם שלא נגמר עשיה זו], ועדיין עוסק בעשיה. ודוגמא לזה בכל סוכה דבתחילת הנחת הסכך עדיין אין הסוכה מתכשרת על ידו, דהא הוי חמתה מרובה מצלתה, וליכא שיעור ז' מסוכך, ומ"מ לא מקרי עשיה זו עשיה בפסול. ולפי זה יש לומר עוד, דאם בתחילת העשיה דעדיין לא נגמר הכשר הדבר היה סיבה אחרת [מלבד סיבה זו דלא נגמר העשיה] דגורם פסול, ותיקון לסיבה האחרת קודם שגמר את כל העשיה, גם בזה לא מקרי תעשה ולא מן העשוי, דעשיה הראשונה לא חשיב עשיה, ולא מקרי עשוי' בפסול וכנ"ל, דעדיין עוסק בעשיית הדבר,

רס. וק"ק דבלבוש בסי' י"א סעי' י"ד פסק דאם עשה קשר בלא כריכה [קודם פסיקה] פסול משום תעשה ולא מן העשוי, ולכאורה הוא סותר למה שכתב בסי' תרכ"ו סעי' ג'. ואפשר דאחר שחילק הלבוש בסי' תרכ"ו בין חמתה מרובה מצלתה לנידון ידידה [אי עושה סוכה תחת הגג ואחר כך הסיר הגג] שבק סברא זו, ומשום הכי החמיר בסי' י"א, אמנם מרהיטת לשונו משמע דפסול משום דקשר עליון הוי דאורייתא והוי כבר עשוי בפסול, וממילא לא קשה מידי.

דשלפניהו מיחשב כתלוש נמצא דמעשה זה מכשירו ומדוע הוא פסול מדאורייתא, (ועיין בריטב"א שם). ולפי הנ"ל יש לומר דלא סגי במה שעל ידי מעשיו נתכשר, אלא צריכין דהכשר הסוכה יבא על ידי עשיה חשובה, וסבר רב דקציצה מקרי ג"כ עשיה חשובה, אבל שלפניהו דלא מינכרא עשיה דידהו, לא חשיב כעשיה ומשום הכי הוא פסול מדאורייתא אף לרב.

והנה במשנה ברורה (סי' תרכ"ו ס"ק י"ג) כתב דצריך לקצצן לשם סיכוך, ומכל מקום בקציצה לבד לא מקרי עשיה גמורה כיון שלא קצצן קודם שהדלה ועל כן צריך לנענע ג"כ, - ומשמע מדבריו דלשמואל הקציצה היא ג"כ חלק מן העשיה, ואם נקצץ על ידי קוף או נתלשו מאליהן לא יהני. ולפי הנ"ל יש לומר שמפרש כהרמב"ן והגר"א דבעינן עשיה חשובה^{י"א}, וקציצה גרידא לא חשיב כעשיה חשובה דלא מקרי מעשה גמור בסכך, אבל ע"י צירוף הנענוע חשיבי שניהם עשיה גמורה. - ומה דלא מהני בנענוע גרידא עיין מה שכתבתי להלן ברש"י ד"ה ויתב.

בגדר הדין של קציצתן זו היא עשייתן
גמרא: אלמא פסיקתן זו היא עשייתן
הכא נמי קציצתן זו היא

בסו"ד), אבל עצם הקציצה אינו מעלה ומוריד לענין עשיית הסוכה. ולפי זה אף אם קצצן קוף או נתלשו מאליהם ג"כ יתכשר על ידי נענוע.

ביאור באופן אחר דנחלקו אם קציצה
חשיבא עשייה

ויש לפרש למחלוקת דרב ושמואל באופן אחר, דכיון דאחר גמר הסיכוך עדיין הסוכה אינה כשרה וצריכין דהכשר הסוכה יבא על ידי עשיה, פליגי רב ושמואל אם מעשה הקציצה גרידא חשוב כעשיה או לא. וכן משמע מהמלחמות (ט"ו). בסוגיא דבטולי תקרה שכתב דלשמואל דלא אמרינן פסיקתן זו היא עשייתן משום דבעינן מעשה ניכר, ומעשה רבה, עיי"ש. וכן מבואר בביאור הגר"א (סי' י"א סעי' י"ג בד"ה שאם), וז"ל דעל כרחך לא פליגי שמואל שם עלה דרב אלא משום דס"ל דקציצתן לאו מעשה, אבל כל שנעשה מעשה להכשיר ודאי נקרא מעשה, עכ"ל. ולפי זה יש לבאר מה שכתבו התוס' לקמן י"א: (ד"ה דשלפניהו בא"י), במה דאמרו שם בגמ' דאם קצצן באופן של שלפניהו שלופי דלא מינכרא עשיה דידהו פסול אף לרב, ופי' בתוס' דמיירי בענפים שלא תלשן לגמרי, ומשמע דהוא פסול מדאורייתא וכמו שכתב הערוך לנר שם, ולכאורה תמוה כיון דעל ידי

עשייתן. עיין ריטב"א (ד"ה תלאן^{רסב}), ובע"ב ד"ה אמר לך) דמבואר בדבריו דהגדר בזה דמה שמכשיר הסכך זהו מקרי כעשיי' חדשה. אבל לפי"ז אינו מובן תי' הב' של התוס' (י"א: ד"ה דשלפינהו), [שכתבו, ששם מיירי כשנפשח ומעורה בקליפה ואין יכול להחיות לה, דאע"ג דחשיב כתלוש מ"מ כיון דלא נקצץ לגמרי לא אמרינן זו היא עשייה, ע"כ. ולפי סברא הנ"ל מה בכך דלא מינכרא עשייה דידהו, הרי הוצאתן מפסול להכשר זו היא עשייתן^{רסג}], ועוד אינו מובן לפי"ז מש"כ התוס' (י"ב: ד"ה אין מסכין) [דאפילו חבילות שבתחילה הניחן לייבשן מהני התרתן כאלו הוא נענוע, ושם הרי ההתרה אינה מוציאתן מפסול להכשר מה"ת]. ושמעתי בשם ר' דן דאפשר לומר בשיטת התוס' דהגדר של הדין דקציצה הוי כעשיי' היינו דבמה שעושה שיהיה מונח כאן דבר חדש זהו כעשיי', ולכן בשלפינהו שלופי אע"ג שלענין דיני התורה מקרי תלוש לכל דבר מכל מקום מכיון שבמציאות הוי עדיין מחובר, נמצא שלא עשה שיהיה מונח דבר חדש, מה שאין כן בהתרת חבילה דמקודם היה מונח 'חבילה', ועכשיו ע"י ההתרה נעשית מציאות חדש של 'עצים', ונמצא שעושה שיהיה מונח כאן דבר חדש.

אי מקצת עשייה שלא בכשרות, יש בה פסול של תולמ"ה

גמרא: לא שפוסק ואח"כ קושר. מדברי הגמ' בכאן הוכיח החזון איש (סי' ג' ס"ק י"א ד"ה והנה) דאם קשר לקשר העליון ולא כרך ושוב פסק דפסול, [וסובר כהע"ת והלבוש הובאו בביה"ל (סי' י"א סעי' י'), דכיון דגם הקשירה מעכב בכשרות הציצית צריך שיהא עשוי בכשרות], וראיתו מדלא אמרו בגמ' דמיירי כשקשר ואח"כ פסק, ובדלא כרך עדיין, דבכה"ג מהני גם לשמואל, מוכח דגם בכה"ג לא מהני ופסול.

ושוב הקשה החזו"א (שם בד"ה במ"ב) על מש"כ המשנה ברורה דבעי תחיבה לשמה, דא"כ תחיבה בכלל עשייה היא, ואם תחיבה בכלל עשייה, א"כ תחב ואח"כ פסק לא יהני לשמואל.

ולכאורה אפשר לומר דקושיא אחת מתורצת בחברתה, דלשיטת החזון איש דפליג על המחבר (סי' י"א סעי' י"ג) [שפסק, שרק אם עשה חוליא וגם קשר אחר החוליא, קודם שפסקן, הוי תעשה ולא מן העשוי, כמבואר במשנה ברורה (ס"ק סד)], וסובר דאף אם קשר לחוד ג"כ מקרי תעשה ולא מן העשוי משום דצריכין דכל עשייה לחוד

רסב. וז"ל: 'דפסיקתן דקעביד לאכשוריהו זו היא עשייתן'.

רסג. ואכן הריטב"א (שם ד"ה אמר לך) כתב, דבודאי מדאורייתא כשרה, אלא דרבנן פסלוהו משום דלא מינכרא עשייה דידהו ודמיא למן העשוי.

היינו דאין צריך לסתור אף את הסכך כשר המונח מקודם, עיין שפת אמת.

ב] עוד אפשר לומר דבנענוע לא מקרי סותר כיון שכשמגביה כל קנה בפני עצמו עדיין כל הסוכה מסוככת כראוי, עיין פרי מגדים (א"א סי' תרל"ח ס"ק א'). והא דלפי האמת חשיב סתירה, תירץ ת"ח אחד, דאע"ג דבשעת הגבהת כל קנה וקנה בשעתו לא הי' חשיב סתירה מ"מ מצרפינן כל פעולותיו ושוב חשיב כסתירת המחיצה של סכך שהי' מקודם, וכדאמרינן בעירובין (כ"ד.) 'פרץ אמה וגדר אמה עד שהשלימו ליתר מעשר'.

ג] ועוד אפשר לומר, דהנה לא הוזכר בראשונים ובפוסקים דהנענוע צריך שיהי' לגובה ג' טפחים, ועוד דאם הסכך רחב טפח אף אם מגביהין אותו טובא חשיב כמונח במקומו ע"י ההלכה דחבוט רמי, עיין לקמן (כ"ב.) בסוגיא דסוכה המדובללת, וא"כ באמת צ"ע תועלת הנענוע, דהאיך מהני כשמגביהו, והלא לענין הלכה חשיב שעדיין הוא מונח במקומו ולא עשה כלום, וא"כ היאך חשיב כסתירת מעשה הראשון, וזהו כונת רש"י בריש דבריו 'דאין צריך לחזור ולסתרה' דבאמת אינו סותרה – אבל עכ"פ הוא 'קרוב לסתירה' משום דאע"ג דלענין הלכה הרי זה לא עשה כלום, אבל כיון שבפועל סותרה סגי בזה להלכתא דתעשה ולא מן העשוי, [ואפשר לדמותו להולכה שלא לצורך דמפגלים בה לחד תנא עיין פ"ק דזבחים

תהא עשויה בכשרות, א"כ ממילא קשה תחב ואח"כ פסק אמאי כשר, וע"כ דתחיבה לא הוי בכלל עשייה, וממילא שוב קשה דמדוע בעינן תחיבה לשמה. אבל לשיטת המחבר דבמקצת עשייה שלא בכשרות לא מיפסל משום תעשה ולא מן העשוי (עיין מש"כ לעיל בסוגיין), א"כ שפיר יש לומר דתחיבה הוי ג"כ חלק מהעשייה, וקס"ד דלענין פסול ד'כנף' ולא 'כנפות', מיחשב כגמר העשייה, והיינו דהתחיבה צריכה להיות בכנף ולא בכנפות, קמ"ל דהתחיבה חשיבא רק כמקצת העשייה א"כ שוב יכולים לתקן על ידי הפסיקה שאח"כ, וכיון דחשיב עשייה צריכין שפיר לתחוב לשמה. ובאמת לפי"ז ליכא חידוש יותר בקשר ואח"כ פסק, מתחב ואח"כ פסק, דשניהם חשובים כמקצת עשייה שלא בכשרות.

רש"י ד"ה ויתב

נגדר הסתירה שע"י הנענוע

רש"י ד"ה ויתב: נהי דאין צריך לחזור ולסותרה כולה, אבל צריך הוא לנענע קצת אותם שהוסככו במחובר לאחר קציצתן, דתהוי להו הך כעשייה, וכו', ומיהו נענוע קרוב לסתירה, ע"כ. ולכאורה מריש דבריו משמע דאינו סותרה, ומסיפא משמע דנענוע חשיב כסתירה. ויש ליישב בכמה אופנים כדלהלן:

א] אפשר לפרש דמש"כ רש"י בתחילה דאין צריך לחזור ולסותרה

לשמה אז אין העשייה שאחר כך יכולה לתקן את החסרון הלשמה שכבר נעשה שלא לשמה.

(י"ד). ועיין במדרכי (רמז תשל"ח) דר"ת היה נוהג להזיזו ממקומו.

תוס' ד"ה פסיקתן

הכשר ע"י מקצת בתעשה ולא מן העשוי ובעשייה לשמה

תוס' ד"ה פסיקתן: גרע עשאה מן הקוצים ומן הגרדין דלעיל (דף ט). דאף על פי שעושין אחרי כן הציצית לגמרי לא חשבינן ליה עשייתן משום דבעינן תלייה לשם מצוה, ע"כ. וביאר האבני נזר (סי' תס"ו אות ו') דלענין הדין של 'תעשה ולא מן העשוי' כיון דאי אפשר שתחילת העשייה תהי' בכשרות, ע"כ שלא הקפידה התורה אלא על גמר עשייתן שתייה בכשרות, אבל לענין עשייה לשמה כיון דאפשר שתהא כולה בכשרות ליכא גילוי דדי במקצת עשייה לשמה. וע"ש באבני נזר שכתב דבאגד ג"כ ליכא גילוי, וממילא צריכין שכל העשייה תהא בכשרות. והוא תמוה דבגמ' להלן (י"א): מבואר דבאגד ג"כ סובר רב דאמרינן פסיקתן זו היא עשייתן.

ומהחזון איש (סי' ג' סוס"ק י"א בד"ה תוד"ה שמא) משמע שמפרש כונתם, דדוקא באופן שחסר בעשייה והיינו שלא הי' עשייה בכשרות מהני העשייה שאחר כך, אבל בחסרון לשמה כיון שבעינן לשמה בשעת תלייה, אם לא הי'

הטיל למוטלת אם בעינן עשייה בהטלה זו

והנה, במנחות (מ:): אמרו 'הטיל למוטלת כשרה', [והיינו, שכבר הטיל ציצית פעם אחת בבגד ועתה בא להוסיף ציצית נוספת בכל כנף, הרי היא כשרה, אף אם פסק אחר כך את הציציות הראשונות], וביאר רבא הטעם משום 'השתא בבל תוסיף קאי, מעשה לא הוי', ופירשו התוס' (שם ד"ה בבל תוסיף) שכיון שבעשיית הציציות השניות עבר על איסור בל תוסיף לא חשיב עשייה, ובשעת קציצת הראשונים זו היא עשייתן, ולא דמי לההיא דפ' קמא דסוכה (דף יא). דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן וצ"ע, עכ"ד. וכתב החזון איש (מנחות סי' מ"ב אות ח') דבהטיל קוף למוטלת, והסיר אדם את הראשונה לתקן השנייה פסול, ודוקא בהטיל אדם כשר דחשיב ההטלה מעשה. וגם הסרת התוספת נחשבת מעשה. ומשמע שמפרש דבהא מודה שמואל דהטלת השנייה לא חשיב גמר עשייה כיון דעובר בבל תוסיף ושוב יכול לתקן ע"י קציצת הראשונות (וזה כעין מש"כ לעיל בסוגיין רסד).

אמנם במהרי"ץ חיות בסוגיין, ובארצות החיים (סי' י') ארץ יהודה סק"ד, דף

והנה יש לעיין לפי המהרי"ץ חיות והארצות החיים אם אילן הי' מודלה מעצמו על מקום ד' מחיצות ואח"כ קצצן אם יהני לשמואל. ועוד יש לעיין מדוע לא מהני חטיטת הגדיש מתחתיו לעשותו אהל, כיון דמקודם לא הי' שום עשייה ועל ידי מעשה החטיטה נעשה אהל.

ועיין באבני נזר (סי' תס"ו אות י"א) שדימה חטיטת גדיש לחק תוכות, אבל לכאורה גם בהטיל למוטלת הוי קציצת הראשונות ג"כ כחק תוכות ומ"מ מהני.

עוד יש לעיין לשיטת הרמב"ן והגר"א [הובא לעיל על הגמרא יתיב רב יוסף' וכו'] דקציצה לא חשיב מעשה ניכר ומשום הכי לא מהני לשמואל, דא"כ מדוע מהני קציצת הראשונות בהטיל למוטלת אף לשמואל. ואפשר דסברו דלשמואל לא יהני ופליגי על התוס'.

נ"ג: ד"ה נסתפקתי) משמע שפירשו בענין אחר, דכתב בארצות החיים דבמסכך סוכתו במחובר כיון דכבר נעשה הסכך במחובר ולא עשה שום פעולה לבטל מעשה הראשון הוי עשוי בפסול, ומשא"כ בהטיל למוטלת כיון דעובר על בל תוסיף לא הוי מעשה כלל ואמרינן שהציצת האחרונות כמו שלא נעשו בבגד זה, ממילא בעת שקוצץ את הראשונים אז הוה עשיית האחרונים, דהא עד עתה לא הוי מעשה. ולכאורה לפי דבריהם אף אם הטיל קוף האחרונות או אם הטילים שלא לשמה^{רסה}, ואחר כך קצץ הראשונות ג"כ יהני. ואפשר לפרש דבריהם על פי מה דאיתא בשבת (ק"ד:): דמוחק גגו של ח' הרי זה ככותב שני ז', והיינו דכיון דעל ידו נעשה שני ז' חשיב כאילו הוא עשאו, וה"נ כיון דעל ידו חשיב שנעשו הציציות האחרונות בבגד חשיב כאילו הוא הטילים.

דהא דומה לעושה סוכתו בתוך הבית ואחר כך הסיר את תקרת הבית עיין לבוש בסימן תרכ"ו סעיף ג'.

רסה. ולכאורה זה מוכרח דהא אי לא חשיב כעשיי', א"כ ליכא עשיי' לשמה, דלא שייך לשמה מבלי עשיי'.

דף י"א:

אם ענן חשיב כסכך

גמרא: זה הכלל כל דבר שמקבל טומאה כו' מנא הני מילי אמר ריש לקיש אמר קרא ואל יעלה מן הארץ מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ אף סוכה וכו'. בשו"ת תורת חסד (סי' ל"א אות ו') הביא מספר דורש לציון (מבעל הנודע ביהודה דרוש י"ג), דלריש לקיש עננים כשרים הם לסכך בהם. ולכאורה קשה לפי זה לשיטת הסוברים דבסוכה ע"ג סוכה פסולה אע"פ שלעליונה ליכא מחיצות, א"כ כשיש ענן ע"ג סוכה תפסל הסוכה מדין סוכה תחת סוכה. עוד הקשה ת"ח אחד דהענן יפסול לסכך של התחתונה דהא הוי סכך פסול דהענן למעלה מכ', והראה לי דבאבני נזר (סי' רע"ח ס"ק י"א) כתב דעננים דידן לא חשיבי כסכך דאינם יכולים לעמוד ברוח מצוי, ודוקא ענני כבוד במדבר משום ד'על פי ד' יחנו' חשיבי סכך רסו.

רש"י ד"ה וילפינן לולב מסוכה

האיך ילפינן לולב מסוכה והלא איכא

למיפרך דסוכה נוהגת בלילות כבימים

רש"י ד"ה וילפינן לולב מסוכה: בבנין אב, מה מצינו בסוכה שיש בה מעשה, והקפידה תורה על העשוי בפסול - אף לולב כן, ע"כ. עי' פני יהושע שהקשה דאיכא למפרך מה לסוכה שנוהגת בלילות כבימים, וכדאיתא פירכא כזו בגמרא (שבת קלא:). ואפשר לומר דהתם בעינן למילף דכשם דמכשירי סוכה דוחין את השבת הוא הדין מכשירי לולב דוחין, וע"ז שפיר פרכינן דכיון דיסוד כח הדיחוי הוא קיום המצוה, ומצות סוכה היא מצוה אלימתא דנוהגת בלילות כבימים, משא"כ הכא דדינן בעשיית החפצא של המצוה - דהיינו היאך עושין סוכה ולולב, וזה אינו תלוי בקיום המצוה, ולכן אין נפק"מ במצוה דיש לה קיום אלים יותר.

רש"י ד"ה סוכות ממש

רש"י ד"ה סוכות ממש: מפני החמה, בשעת חנייתן היו עושים סכות, ע"כ. וע"ב מדוע הוצרכו לכך, הרי הענני כבוד היו מגינים מפני החמה.

רסו. [כך מתבאר מדברי השואל שם, דמטעם זה נחשב מחיצה, אולם האבני נזר בהמשך דבריו דוחה סברא זו, ואמנם הביא דביבמות (עב). מובא דבמדבר לא נשבה רוח צפונית כי היכי דלא נבדור ענני הכבוד. אך עיי"ש דמ"מ הוי מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח צפונית המצוי, דעלמא ואינה מחיצה].

דף י"ב.

בסוגיא דמסכנין בחבילה וחוטט בגדיש

חבילות הקש פוסלות את הסיכוך שכבר היה. וא"כ מוכח דתעשה ולא מן העשוי פוסל את הסכך שכנגדו, וכמ"ש הגרע"א (סי' תרכ"ח, על המג"א סק"ב), [ושיטת רש"י, דגם סכך שלמעלה מכ' פוסל כנגדו]. אבל לפי"ז יקשה לשון רש"י (ד"ה והתורה אמרה) שכתב "אין שם סוכה עליו" דכיון דלא פסלינן אלא מדין דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, מ"ט אין שם סוכה עליו.

רש"י ד"ה ומניחה ע"ג סוכה

אם תעשה ולא מן העשוי פוסל
לסכך שכנגדו

רש"י ד"ה ומניחה ע"ג סוכה: שיש לו כל ימות השנה למקנהו, ומניח החבילין שם לייבשן, ולא לסכך, וכשמגיע החג נמלך עליהם לסכך, ע"כ. מרהיטת לשון רש"י נראה שכבר היתה הסוכה מסוככת בשביל בהמותיו ומ"מ

דף יב:

אליעזר שם דמבואר מיני' דכשם שגזרו שלא יאמרו דמסככים בדבר המקבל טומאה, הכא נמי גזרו שלא יאמרו שמסככים בתעשה ולא מן העשוי. אמנם באמת לא קשה דהתם מיירי בהניח בגדו לייבשו ע"ג הסוכה, וכשיראו העולם שמסיר את הבגד ואינו מנענע את הסכך, א"כ לפי סברתם שסוברים שהבגד הי' מונח שם לשם סיכוך, כבר נפסל הסכך הכשר שתחתיו, [וצ"ל דיותר שכיח שיפרסוהו שם לשם סיכוך], ומדאינו מנענעו אחר שהסיר את הבגד ילמדו שתעשה ולא מן העשוי כשר ושפיר שייך לגזור, אבל הכא כשרואים גדיש, אינם יודעים אם נענע או לא, א"כ מדוע נחשוש שיתלו שלא נענעו?¹

תוס' ד"ה אין

תוס' ד"ה אין מסככין בהן: וא"ת והא גבי דבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ קתני מתניתין (לעיל דף יא.) אין מסככין בו אף על גב דדיעבד

הטעם שלא גזרו בחוטט בגדיש שמא יאמרו שמסכך בתעשה ולא מן העשוי **גמרא:** התם דקתני אינה סוכה אפילו דיעבד, מדאורייתא נמי אינה סוכה. ובטעמא דלא גזרו בחוטט בגדיש משום גזירת אוצר [והיינו, שאם לאחר שחטט בגדיש חזר ונענע את הסכך לשם סוכה, הסוכה כשרה אפילו מדרבנן, ולא חששו שמא יעשה כן בלא נענוע], נאמרו כמה טעמים בראשונים, רש"י פי' "שהרי המעוות תיקן כל שכן שלא יעוות", והבעל המאור, והריטב"א, והר"ן (במתניתין) פירשו, משום דחוטט בגדיש לא שכיח הוא ולא גזרו ביה, והראב"ד פי' דחטיטתו מוכיחה עליו שנעשה לשם צל.

והנה, לשיטת רש"י יש להקשות, דאין הכי נמי לגבי דידיה לא שייך הגזירה כיון דהוא תיקן וכ"ש שלא יעוות, אבל לגבי העולם שלא ידעו שנענע, נגזור שמא יאמרו דסכך כשר בתעשה ולא מן העשוי. ועיין ביאור הגר"א (סי' תרכ"ו סעי' ב') ובדמשק

רסז. ולפי זה לכאורה לא קשה קושיית המלחמות בסוגיא דבטולי תקרה (ט"ו:): שהקשה לרש"י דהאיך מהני פקפוק הא איכא למיגזור משום הנכנסים ויוצאים שלא יאמרו מסככין בנסרים או שיאמרו תקרה כשרה לסוכה, דלהנ"ל ליכא סיבה לחשוש שיאמרו שלא נענע. ומה שהקשה הרמב"ן שלא

נמי אינה סוכה אפילו מדאורייתא, ע"כ. ולכאורה יש ליישב דכוונת הגמרא דלשון 'אין מסככין' משמע דמיירי בדבר שרוצה להניחו עכשיו, ולא בדבר שכבר הי' שם ורוצה להשתמש בו, ולפי זה שייך שפיר לשון אין מסככין גם בסכך פסול, אבל לשון אינו סוכה היינו מה שהי' שם מכבר אינו יכול להיות סוכה.

הטעם להתרת החבילה מכשירה, ואימתי מעשה צדדי מהני להכשר

שם בא"ד: ומהא דקתני מתניתין ואם היו מותרות כשרות לא מצי למידק מידי דאפילו תחילתו הניחן לייבשן מהני התרתן כאלו הוא נענוע דלעיל, ע"כ. וכן הוא בריטב"א דאפי' הניחן לייבשן מהני התרתן. ועיין בקרבן נתנאל (על הרא"ש, סי' כ"ד אות ת') שנו"נ בדין זה. ובתוס' מבואר שההיתר ע"י התרתן הוא דהוי כנענוע, אמנם נראה דאפשר לפרש באופן אחר, דהנה מבואר בסי' תרל"א סעי' ט' דבהניח נסרים לשם דירה יכול להכשירן על ידי נטילת אחד מבינתיים ובזה נתכשרו שאר הנסרים, וביאור היתר זה אפשר לבאר על פי מה שכתב רש"י (יב. ד"ה חדא, ובד"ה והתורה), שאם הניח הסכך לשם אוצר אין שם סוכה חל עליו, וע"ע ברש"י להלן (טו. ד"ה בשלמא) דאם עשוי לבית אין שם סוכה עליו, וע"ע באבני נזר (סי' תע"ה אות ב'). והנה

בנטילת אחד מבינתיים לא הוי רק עשייה באותו נסר שהוא נוטל אלא הוי עשייה בכל התקרה, דמבטל מיני' שם תקרה, ונכמשל דאיתא במדרש (ויקרא רבה פר' ויקרא פרשה ד' סימן ו') בשנים שיושבים בספינה ועשה אחד נקב תחתיו וטען בתוך שלי אני נוקב – דודאי אינו כן]. ועיין לשון הב"ח (סי' תרכ"ו ד"ה ובעל העיטור), דהא דעביד מעשה בנסר שבינתיים חשיב לי' מעשה בכולה תקרה, וא"כ ה"נ ע"י התרת החבילה בטל מיני' שם אוצר [ועיין בלשון הר"ן (ד"ה ואם התירן), שאין אדם מייבש חבילה מותרת].

ולכאורה יש לעיין דכיון דחזינן דנטילת אחת מבינתיים והתרת החבילה דהוי מעשה צדדי מהני להכשיר, מדוע לא יהני גם חטיטת הגדיש, ובשלמא לפרש"י (י"א. ד"ה אכשורי, ובדף ט"ז. ד"ה אבל אם יש) דחסרון דהחוטט בגדיש הוא משום דכל דליכא חלל תחתיו לא מקרי סכך (ועיין במרומי שדה בסוגיין), יש לומר דעל עצם עשיית הסיכוך לא מהני מעשה צדדי, דהוי כחך תוכות וכמ"ש האבני נזר (סי' תס"ו אות י"א), ורק אם הי' מעשה סיכוך אלא דבשעת העשייה נתכיון לשם דירה או אוצר ע"ז מהני מעשה צדדי לבטולי מיני' שם דירה ואוצר. אבל לשיטת הריטב"א (בד"ה חבילי קש על מתני')

יאמרו שמסככין בנסרים יש לומר דהוי גזירה לגזירה. ולכאורה לשיטת המלחמות לפי האמת אינו מובן מדוע מהני פקפוק ולא נגזור משום הרואים דתקרה ישנה כשרה לסוכה.

שוב תיקשי הקושיא הנ"ל. ולכאורה צ"ל או שס"ל להראב"ד כשיטת רש"י דהחוטט בגדיש לא חשיבא כעשיית סיכון, או שס"ל דאף על חסרון שלא נעשה לשם צל לא מהני תיקון צדדי, והטעם דמהני בנסרים נטילת אחת מבינתיים הוא מדינא דדופן עקומה וכמ"ש רש"י לקמן (ט"ו. ד"ה רבי מאיר), וכמ"ש כ"הב"י סי' תרכ"ו (ד"ה ומ"ש שבעל העיטור) דהנסרים הנשארים סכך פסול הן.

תוס' ד"ה באניצי

תוס' ד"ה באניצי: מאחר דנראה לטמא בנגעים כשהוא אונץ היאך יוצא שתי מידי טומאה עד שישלך, ע"כ. יש לעיין דהלא בתורה כתיב טומאת נגעים גם בבגדים וגם בשתי וערב, והרי גם שם יש להקשות דכל בגד יטמא משום לתא דשתי וערב, ולכאורה צ"ל דנפקע שם שתי וערב מיני' לאחר שנעשה בגד, וא"כ כמו"כ י"ל באונץ.

שם בא"ד: ועוד י"ל - כמדו' דבתי' זה באו לתרץ מדוע לא הזכיר לרבי מאיר.

והרמב"ם (פ"ה ה"ט), דחסרון דהחוטט בגדיש הוא שלא הגדישו לשם צל אלא בכדי לאסוף את העמרים, יקשה מ"ט לא תועיל חטיטת הגדיש להכשירו כשם שמצינו בנסרים ובחבילה דמעשה צדדי מהני להכשירן. ואפשר לומר דהנה כתב הריטב"א לקמן (טז. ד"ה והא דתנן החוטט בגדיש), דחטיטת הגדיש לעשות חלל לסכך אינו נידון כמעשה בסכך, ונראה בכונתו, דדוקא בנסרים כשנוטל א' מבינתיים בטל מיני' שם תקרה, דאין זה תקרה הראוי' לדירה, וכמו"כ בהתרת חבילה הרי הוא פועל בעיקר הסכך, משא"כ בחטיטת גדיש שפועל בחלל הסוכה לא בטל מן הסיכון העליון שם 'אוצר' ע"י החטיטה שלמטה ממנו, ועדיין שם אוצר עליו, וזהו כונתו שאין החטיטה מעשה בהסכך דע"י מעשה החטיטה לא נשתנה שם 'אוצר' שחל על הסכך.

והנה בהשגת הראב"ד על הרז"ה בסוגיין כתב "חטיטתו מוכיח עליו [שאין עליו שם אוצר] דלא גרע מהיתר של חבילות", וחזינן שדימה חטיטת גדיש להיתר חבילות, ולדידי'

דף י"ג.

דאגמא. וכתב הגרעק"א דהתוס' הקשו
כן לקמן (לג.) לענין הדס, ותמה למה לא
הקדימו להקשות הכא כן.

ובאמת לענין הדס כתב הבית מאיר (ריש
סימן תרמ"ה) דהא דדרשו חז"ל
פרי עץ הדר זה אתרוג, ועץ עבות זה
הדס, פליגי ביה הטור והרמב"ם,
דלהטור [והתוס'] הוא מכח הדרשה
ושפיר ס"ד בגמ' דזה הרדופני וכדו',
אבל מהרמב"ם מבואר דכבר היה מקובל
ממשה רבינו מה הם הד' מינים, וכל
השקו"ט בגמ' הוא רק האיך מרומזת
הקבלה בתורה [והוה כעין פשט
במסורה], ואולי אפשר לומר כמו כן גם
לגבי מרור דקבלו במסורה את המינים
של מרור, ומרירתא דאגמא אין זה אותו
מין. ועיינן בשפת אמת מה שתירץ,
ומיישב בזה קושית המגן אברהם (פי'
תע"ג ס"ק ט"ו) עי"ש.

רש"י

רש"י ד"ה קנים: ודוקרנים כמו יחפור
בדקר, ע"כ, ומבואר דדקר כשור

גמרא: כיון דסרי ריחייהו שביק להו
ונפיק רסח: כמדו' דמיירי הכא
בשאינו מצטער, דאי מצטער אינו
יוצא יד"ח, עי"י סי' תר"מ סעיף ד'.
ונראה שזהו כונת הפרי מגדים (הובא
במשנ"ב תרכ"ט ס"ק ל"ח) דאם היה ריח
רע כ"כ שאין דעת האדם סובלתו יש
לומר דפסול מן התורה דבעינן תשבו
כעין תדורו.

מרור דקרא ע"ש המרירות או מין
ששמו מרור

גמרא: אזוב ולא אזוב יון כו' שיש לו
שם לווי. ופרש"י: הכא נמי
מרור כתיב ולא מרירתא דאגמא דהוא
שם לווי ע"כ.

והקשו הגרעק"א והשפת אמת דבשלמא
אזוב הוא מין אזוב הכתוב
בתורה, אבל מרור דכתיב בקרא לאו מין
ששמו מרור הוא, דהא הרבה מינים יש
שיוצאים בהם וכגון תמכא וחזרת, ועל
כרחק מרור שבקרא הוא על שם
המרירות, וא"כ הוא הדין מרירתא

רסח. עי' חיי אדם כלל ג' סי' י"ב דמוכיח מסוגיין דדבר שבטבעו ריחו רע מותר [לענין הרחק ד'
אמות לדבר שבקדושה].

לסכך בו, ועל כרחק דפשוטי כלי עץ הוא ואינו מקבל טומאה.

רש"י ד"ה לא שמיה אגד: לא לענין חבילה לסכך, ע"כ, אע"ג דאיתא בירושלמי דאגד בעי חבילה של כ"ה, אפשר דמיירי הכא שאיכא כ"ה זרין בג' ענפים וכפי שהביא הריטב"א (ד"ה אמר רב חסדא). ועי' בריטב"א ד"א דהבבלי פליג בזה על הירושלמי. ועוד יש לומר לפי דברי רש"י לעיל (ד"ה אגד בחד) "אינה אגודה, עד שיתן דבר אחר עמו ויאגדם יחד", ולפ"ז אפשר דאפילו ב' הוי אגד, ובכה"ג דכ"ד אגודים בידי שמים וא' בידי אדם, והוי אגד.

בדין אגודה לעכב או למצוה וחילוק בין חפצא דאגודה ללקיחה דאגודה

גליון הש"ס: לא זכיתי להבין מה ראיה מחכמים מדמכשירין בדיעבד דמקרי אגד הא בלא אגדו כלל ג"כ כשר בדיעבד כדקתני במתני' לא פסקן ולא אגדן כשר, ובתוס' הקשו דאמאי כשר וכו' ובכ"מ הובא בתי"ט דהגז"ש הוי רק אסמכתא א"נ רק למצוה, יהיה איך שיהיה כיון דלא אגדו כשר דיעבד מהיכן נשמע דאגד שנים שמיה אגד וצ"ע, ע"כ. והנה לכאורה אפשר לתרץ

דבאזוב דמצרים כתיב ולקחתם אגודת אזוב, ואפשר ששני דינים נכללים בה, א' בדין מעשה הלקיחה שיהא לקיחת אגודה, והב' בדין החפצא שיהא חפצא של אגודה, והנה חפצא של אגודה נעשה ע"י אגידה בחוט, ומ"מ יש דין במעשה הלקיחה שיהא לקיחת אגודה דהיינו שלא יאחוז ב' קלחים [וצ"ע אם זה תלוי אם לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה], והנה אפשר לומר שמש"כ התוס' יו"ט דהגז"ש הוי רק אסמכתא או למצוה אפשר שזהו בדין החפצא, דעיקר הגז"ש הוא לקיחה, דהיינו על מעשה הלקיחה, ובזה נחלקו ר"י ורבנן מה מקרי אגודה כדי שתהא לקיחת אגודה, והא דלא אגדן כשר זהו משום הדין בחפצא של האגודה, שהוא רק אסמכתא או למצוה כמ"ש התויו"ט, [וצ"ע אם זה תלוי במחלוקות דין מינה ומינה]. ועיין מש"ת בשפת אמת (בד"ה מצות כו'), ולכאורה הוא קשה טובא, דבשלמא אם הדין מנין באזוב דמצרים הי' דין צדדי שפיר אפשר למילף בגילוי מילתא, אבל כיון שכל הדין מנין הוי משום הדין אגודה הנצרך באזוב מצרים [דהא זהו מחלוקות ר"י ורבנן], א"כ כיון דליכא למילף דין אגודה מהיכא תיתי שיהא מנין של אגודה.

דף י"ג:

לא יחפור (ב"ב דף כ. ושם) עשבים שתלשן והניחן בחלון או שעלו מאיליהן בחלון ממעטין, ע"כ. עיין מהרש"א, ואינו מובן כונתו דאי נחתין דיש חומר באהל דצריך קביעות ואין ראי' ממיעוט החלון א"כ מהו כל השקו"ט של התוס', דממ"נ אי ס"ד דגם תלושין אינם קבועין א"כ אין ראי' ממיעוט, ואי ע"י דהוו תלושין הוו קביעי א"כ מהיכא תיתי שלא ימעט.

תוס' ד"ה דלא ליבדרן

מאי שנא מפירס עליה סדין מפני הנשר
תוס' ד"ה דלא ליבדרן: וי"מ שיכבידו ראשי שבלין על הקשים ולא יתפרדו הקשים מעל הסוכה ברוח, ע"כ. וצ"ב מאי שנא מפירס סדין מפני הנשר [שלפי ר"ת (בתוס' י. ד"ה פירס עליה) מיירי באופן שאם היו עלין נושרין היה חמתו מרובה, והסדין מונען מליפול, וכיון שהסדין גורם שעל ידו צלתו מרובה מחמתו פסול], וי"ל דהכא מיירי באופן דתהא צלתה מרובה מחמתה אף לאחר הנשר, [ולפמ"ש התרומת הדשן (סי' צ"א) דטעם הפסול בסדין

גמרא: הקוצר לסכך אין לו ידות. החזו"א (עוקצין סי' א' ס"ק י"ב) כתב: "נראה דאיירי שאין חושב עליהם לאוכלן לעולם דאי דעתו לאכלן אחר החג ודאי יש להן ידות", אך לכאורה אינו מובן לפי זה מה שפרש"י (ד"ה דלא ליבדרן) "דניחא ליה באוכל המחובר להם", ולדברי החזו"א צ"ב מה צורך יש לו באוכל.

רש"י ד"ה אלא למנינא

רש"י ד"ה אלא למנינא בעלמא: אגדינהו, עד שימכרו, והלוקחן לייבשן מתיר אגדן, הלכך המסכך בהן לשם סוכה, אינו צריך להתיר אגדן, ע"כ. פירש גיסי הרב משה דבכה"ג הוי אגד שעומד להתיר ומשום הכי אינו נכנס בגזירת חבילין, ומשא"כ בצריפי דאורבני דעומד להשאר כך.

תוס' ד"ה ירקות

תוס' ד"ה ירקות: ודווקא בתלושין עסקינן דאלו מחוברין לא מביאין ולא חוצצין וכו' אבל כשהן תלושין ומונחין בחלון או כנגד ארובה חייצין, ושאר ירקות כדאמרינן בפרק

תוס' ד"ה אם פסולת מרובה על האוכלין כשרה

תוס' ד"ה אם פסולת מרובה על האוכלין כשרה: אבל אוכל מרובה פסולה, אף על גב דאמר בפרק העור והרוטב (חולין דף קכט. ושם) בית שסיככו בזרעים טיהרו משום דבטלינהו, יש לחלק בין בית לסוכה דבסוכה לא בטילי דעביד דסתור לה אחר החג, ע"כ. צ"ע אם דברי התוס' בכאן מתאימים עם שיטת המהרי"ק סי' קמ"א דדימה השבתת חמץ לתבן שביטלו, שאין הביטול מטעם הפקר אלא שעושהו כעפרא בעלמא, [ומסתמא סובר שביטול לז' ג"כ מהני], ואפשר דכיון שיודע שיסתור לה לאחר ז' ליכא גמירת דעת עכשיו על ביטולו לתקרה, וכן כתב בתשובות חתם סופר (סי' קי"ד) לענין ביטול חמץ.

משום דחשיב דרוב צל מהסדין, לכאורה לא שייך הכא, עוד אפשר דהכא האוכל אינו ניכר ובטל ברוב כמו בחבטן. או י"ל דהכא לא איירי מסוכת מצוה כלל.

והנה, ממש"כ רש"י (ד"ה הקוצר לסכך) "דאוכל בסכך לא מיבעי ואי לאו דפסולת מרובה עליו הוה פסיל לי" לסוכה", משמע דסובר רש"י כהראבי"ה [שצל העליון שהוא פסול מבטל צל הסכך שתחתיו כנגדו, ואנו רואים כאילו ניטל ונחסר מן צל הסכך הכשר כשיעור זה], דאי איירי הכא שהאוכל משלים לשיעור צלחה מרובה מחמתה לא שייך לשון 'לא מיבעי', ומדכתב רש"י ד'הוי פסיל ליה לסוכה' ע"כ שסכך פסול פוסל למה שכנגדו.

דף י"ד.

גמרא: ממדת אכזריות למדת רחמנות: עיין עץ יוסף שמדת הדין היתה מעכבת שלא תפקד רבקה מפני שיצא ממנה עשו. ועי' בבן יהוידע דגירסת העין יעקב ממדת 'רגזנות' למדת רחמנות, ומבאר גי' זו דמעלת תפלת צדיקים היא דהיא תפילת הלב וכאשר מוסיפין ל"ב ל'רוגז' עולה בגי' 'רחס' (248), וכאשר מפרידין את הלב מהתפילה נשאר בלב רוגז [זה בפני עצמו וזה בפני עצמו]. ועי' בערוך לנר.

רש"י ד"ה טהורות

רש"י ד"ה טהורות: וטהרו מלקבל טומאה הידות האלה עוד, ולא הביאה טומאה על האוכל עד שיגיע טומאה באוכל עצמו, ע"כ. מבואר בזה דב' חידושים איכא בדין הידות: א) שהם עצמן מקבלין טומאה. ב) שהאוכל מקבל טומאה ע"י מה שנגע בטומאה.

גמרא: אבל ידות דלצורך אכילה נינהו. יש לדקדק מלשון זה דטומאת הידות אינו דין עצמי של הידות, אלא דמקבל טומאה משום דנטפל לאוכלי^ט, ואם החליט שאינו נטפל עוד נפקע ממנו דין קבלת טומאה.

גמרא: תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקדוש ברוך הוא ממדת אכזריות למדת רחמנות. עי' בלקוטי בתר לקוטי בשם ייטב לב, שהטעם הוא מפני שמאמינים שכל דבר הבא ממרום הוא לטובה ממילא נהפך הדבר לטוב. ועיי"ש מה שמפרש לפסוק 'שמרו משפט' (דין) ועשו (ממנו) צדקה, כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי (שהיא מכוסה עתידה) להגלות. כי ד' הוא האלקים, מדת הדין היא רחמים, ומי שאומר שהוא דין נהפך לדין ומי שאומר שהוא טוב נהפך לרחמים^ט.

רסט. וכן כתב בריטב"א.

ער. [נראה כעין זה בפירושו יריעות שלמה על סדר התפלה (מהגאון ר' שלמה קלוגער זצ"ל) בהלל על הפסוק הודו לה' כו' יאמר נא ישראל כי לעולם חסדו עי"ש].

בסוגיא דנסרים

רש"י ד"ה ר"מ

בפסול דנסרים אם מטעם סוכה ולא
ביתו או משום תולמ"ה, ב' דינים
בתולמ"ה

רש"י ד"ה ר"מ: והיה ודאי פסול
דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו
של כל ימות השנה, ע"כ. וע"ע בתוס'
ב'. ד"ה כי שהביאו ג"כ פסול זה
דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו. והקשה
ר' דן דהא מבואר בגמ' להלן (ט"ו).
דפסול של תקרה הוא משום תעשה
ולא מן העשוי, [דהוי רק פסול
עשייה, ואילו מדברי רש"י ותוס'
משמע דהוי פסול בהחפצא]. ותירץ,
די"ל דהפסול של ביתו של כל ימות
השנה הוא דוקא כשיש עליו מעזיבה,
(עיין ריטב"א י"ב. ד"ה אלא), ובמתני'
להלן (ט"ו). איירי שאין עליו מעזיבה
ומשום הכי ליכא רק פסול עשייה.
והנה לפי זה לא קשה מדוע צריכין
ב' דינים, דנפק"מ דפקפוק לא מהני
בבית שיש עליו מעזיבה כמ"ש
הריטב"א (י"ב. ד"ה אלא). ולפי זה צ"ל
שרש"י מפרש לגזירת סיכוך בנסרים
שחיישינן שישב תחת בית שיש עליו
מעזיבה, ולא משמע כן מהבעה"מ,
והר"ן (ו: מדפי הרי"ף) בסוגיא דמסככין
בחבילה, שפירשו דר"י לא גזר בנסרים
משום דלא שכוח, דאין אדם עשוי
להשהות הנסרים בלא מעזיבה, ומשמע
דכל הגזירה הוא שישב תחת נסרים
בלא מעזיבה.

ועוד תירץ, דאפשר לומר דאם עשאה
מתחלה לבית ורוצה לדור בו
באמת פסול משום ביתו של כל ימות
השנה, אבל אם עכשיו רוצה להשתמש
בו לצל בתורת סוכה באמת שוב חשיב
כסוכה, אבל מכל מקום פסול משום
דחסר עשייה. וכן משמע מהאבני נזר
(סי' תע"ה). אך לכאורה קשה ע"ז דכיון
דכבר חל שם בית ע"י עשייה ראשונה
היאך נפקע שם בית ע"י מחשבתו
להשתמש בו בתורת סוכה, ולמה לא הוי
ככלים דאין עולים מטומאה אלא ע"י
שינוי מעשה. ותי' ר' דן דמבואר
בקידושין (נ"ט:) דטומאה שאני
דמחשבה דטומאה כי מעשה דמי, אבל
הכא מה שמחשב לשם בית הוי רק
מחשבה גרידא ונפקע ע"י מחשבה. וגם
לפי זה לא קשה מדוע צריכין ב' דינים,
דנפק"מ אם עשאה מתחילה לשם סוכה
ואח"כ דר בה לשם דירה דשוב חשיב
כבית, דע"י דירה זו א"א לקיים מצות
סוכה דהוי ביתו של כל ימות השנה.

ואולי אפשר לומר דמקרא דתעשה ולא
מן העשוי ילפינן ב' דינים, הא',
דאם עשאה במחובר וכדו' דבשעת
עשייה לא היתה ראויה לסוכה פסולה,
ופסול זה הוא משום דחסר עשייה
בהכשר. הב', דעשאה בסכך כשר אלא
שכיון לשם אוצר או בית וכדו', דשוב
חשיב כבית ואוצר ולא מקרי סוכה.
ולפי"ז מש"כ רש"י ותוס' דביתו של כל
ימות השנה פסול, זהו גילוי שלא נימא

דשם סוכה חל על מה שעשוי לדירה
 דהוי בכלל מאתיים מנה, דעשוי לצל
 ולדירה, [ובאמת כן הוא שיטת הב"ח
 (סימן תרל"ה ד"ה ומ"ש ובלבד) וז"ל וצריך
 לומר דסבירא ליה לרש"י דכל שסיכך
 כדרך שמסככין לצל אפי' סיככה לדירה
 נמי כשרה, שהרי שם סכך עלי' שעשוי'
 לצל על אדם וסוככת מן החורב וסוכה
 שמה, עכ"ל. מבואר דלשיטת רש"י אם
 עשה סוכה לשם דירה, כשרה]. וקרא
 דתעשה ולא מן העשוי מגלה לן דאם
 עשאו לשם בית או אוצר חל עליו שם
 בית ואוצר ולא מקרי סוכה, [ומה
 דצריכין קרא ע"ז, אע"ג דבטומאת כלים
 ידעינן שחשיב כלי ע"י מחשבתו, אפשר
 לחלק ששם היינו כמ"ש בגמ' (קידושין

נ"ט:). דמחשבה דטומאה כמעשה דמי,
 אבל הכא שעשה בנין שראוי להיות
 אוצר, בית, או סוכה בלי קרא דתעשה
 ולא מן העשוי הוי רק מחשבה שתהא
 בית או אוצר], ונמצא דב' מקראות הוי
 הכל דין אחד דמה שעשוי לאוצר או
 לבית לא מקרי סוכה, וזה באמת אינו
 פסול עשייה אלא דלא חשיב סוכה,
 וע"י מחשבתו שתהא סוכה עכשיו לא
 נעשית סוכה. וכן משמע ממה שכ' רש"י
 לעיל (י"ב. ד"ה והתורה אמרה) "אין שם
 סוכה חל עליו", דרש"י קאי על מה
 דאמרו שם בגמ' דאיירי שכבר נמלך
 לסיכוך ומ"מ כתב דאין שם סוכה חל
 עליו והיינו כנ"ל, וע"ע רש"י להלן (ט"ו.
 ד"ה בשלמא).

דף י"ד:

בחדוש ההכשר ע"י נתינת פסל

גמרא: ומודה ר"מ שאם יש בין נסר לנסר כמלא נסר שמניח פסל ביניהם וכשרה. ולקמן (י"ח). משמע מהגמ' דמיירי אף בנסר רחב ד' ומתכשרא ע"י דופן עקומה. וצ"ע מהו חידושא דר"מ והלא הילכתא היא דדופן עקומה כשרה. ולשיטת הרמב"ן בחי' דרב לית ליה דינא דדופן עקומה, א"כ הוי חידוש שר"מ סבר להלכתא דדופן עקומה. ועוד אפשר לומר עפ"י מ"ש בשפת אמת במתני' דבאמת איכא סברא לומר שלא נכשיר סוכה המסוככת בנסרים ע"י דופן עקומה ומשום דחיישינן שלא יאמרו שתחת הנסרים הוי ג"כ מקום הכשר סוכה, ובפרט לשיטת רש"י לקמן (י"ח. ד"ה שאין) דיכול לישן תחת הפסלים בנסר ופסל וא"כ הוא עלול יותר לטעות דגם תחת הנסרים הוי מקום סוכה, וקמ"ל דלא גזרינן. ובאמת זהו מש"כ רש"י (ד"ה פסל) דאפי' ר"מ דמחמיר מודה בהא, דהוקשה לו לרש"י למה אמרו בברייתא 'ומודה ר"מ' והלא בנסרים רחבים ד' גם ר' יהודה סובר דפסול, ובכה"ג שנותן פסל בין נסר לנסר גם ר"י מודה דכשר, וע"ז תי' רש"י דקמ"ל דאפי' ר"מ דמחמיר מודה בהא. אמנם גם זה

צ"ב מה ענין זה לזה, ולמה קס"ד דכיון שפוסל נסרים פחות מד' יפסול גם אם יש דופן עקומה, ויש לפרש דהיינו דכיון דר"מ מחמיר טפי בגזירת תקרה שחושש יותר לטעות בני אדם, א"כ ס"ד שלא נימא גם דופן עקומה משום חשש טעות.

מהו החידוש שאין ישנים תחת נסר רחב ד' אליבא דר"י

גמרא: ומודה ר"י שאם נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים כשרה ואין ישנים תחתיו והישן תחתיו לא יצא ידי חובתו. ופרש"י, שאעפ"י שהיא כשרה לא יישן תחתיו. וגם בזה קשה כיון דמרישא דברייתא שמעינן דר"י אית ליה גזירת תקרה בנסרים ד', א"כ מה בא לאשמעינן שאין ישנים תחתיו. ואולי לפי מש"כ לעיל מהשפת אמת במתני', דבמקום שהסוכה מסוככת בנסרים מן הצדדים הרי עלולים לטעות שיאמרו שגם תחת הנסרים הוי מקום הכשר לסוכה, ואם יאמרו שהסוכה כשרה א"כ ליכא תועלת במה שאמרו שאין ישנים תחתיו, דבין כך ובין כך שייכא גזירת תקרה, א"כ ס"ד דר"י דמיקל בגזירת תקרה הכא לא גזר כלל, דלא הועילו חכמים בתקנתן, קמ"ל

להתכשר לישב תחתיו, א"כ שפיר שייך גזירת תקרה, ויושב תחת נסר ד', משא"כ לענין ההלכה דסכך פסול של ג' פוסל סוכה קטנה [אע"ג שיש ו' טפחים של סכך כשר] אפשר שזהו דוקא אם נמצא ג"ט של סכך פסול בתוך מחיצות הסוכה אבל אם נמצא רק ב' טפחים במחיצות הסוכה, אע"ג דעם הפסל יש ד' טפחים של סכך פסול, זה לא חשיב דאיכא ג' טפחים בתוך הסוכה שפוסל הסוכה. והנה לכאורה דברי הריטב"א סותרים למש"כ הגרע"א שם, דהא זהו פשוט להריטב"א וכן מוכח מסוגיין דאם יש ג' טפחים של סכך פסול בתוך סוכה קטנה נפסלה הסוכה, ולא אמרינן דהסוכה נמשכת עד פחות מג' והשאר הוא חוץ להסוכה אע"ג דהוי תוך המחיצות כמ"ש הגרע"א שם. ואפשר לומר דהגרע"א איירי בסכך פסול שרחב ג' טפחים, והריטב"א איירי בסכך פסול רחב ד' טפחים, וביאור החילוק בזה עיין בחזו"א (סי' קמ"ד ס"ק ג') וז"ל שאם יש ד' טפחים סכך פסול הוה מקום חשוב לעצמו ואין ישנים תחתיו לכו"ע אז א"א לחלק את הסכך פסול ולמחשב מיעוטו להשלמת הסוכה, והרי קיי"ל דגם בסוכה גדולה ד' טפחים מפסיק, אבל פחות מד' דבסוכה גדולה ישנים תחתיו י"ל שמשלימו בסוכה קטנה דאין סכך פסול חשיב טפי כשהוא בסוכה קטנה משהוא בסוכה גדולה עכ"ל. ועיין בחידושים וביאורים סי' ג' ס"ק ה'.

דמ"מ גזרו על שינה תחתיו. והטעם י"ל או משום דזה גופא דאסור לישון תחתיו הוי תיקון קצת שלא יאמרו שיכולים לישב תחת תקרה, או דעכשיו הוי נסרים כשפודין של מתכת ובכל מקום שמניחים אותם הוי כסכך פסול, ואפשר שזהו כונת הר"ן בסוגיין (ז: מדפי הרי"ף).

רש"י ד"ה אפומא דמטללתא

דופן עקומה להכשיר סכך פסול לשיעור הכשר סוכה

רש"י ד"ה אפומא דמטללתא: אצל רוח רביעי, שאין שם דופן דלפקיה מיניה על ידי דופן עקומה, דהא אין כאן דופן אלא פתח, ע"כ. המרומי שדה, והבית מאיר (סי' תרל"ב) מחקו מלת עקומה דע"כ איירי בסוכה קטנה, דאם יש שיעור סוכה בלא הנסר דל הנסר מהכא, וכיון דבסוכה קטנה איירי לא ירויח כלום אם יחשב הנסר כדופן ויכשיר הסוכה ע"י דופן עקומה דהסוכה פסולה משום דאין בו שיעור סוכה. אולם עיין בחי' הגרע"א (סי' תרל"ב על המג"א סק"ג) דע"י דופן עקומה חשיב דליכא סכך פסול ג' טפחים בסוכה דאמרי' דופן עקומה על מקצת סכך פסול והשאר הוה סכך פסול פחות מג'. ועיין בריטב"א שנסתפק אם יש פחות מג' בסוכה, ונראה דשורש ספיקו הוא דמה דאמרינן דע"י פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה חשיב שיש נסר ד' בסוכה, זהו רק לענין גזירת נסרים, דכיון דמקום הפסל יוכל

תוס' הרא"ש

שיטת התוס' הרא"ש דלר"מ נסר ג' לא
חשיב סכך פסול רק ע"י צירוף

תוס' הרא"ש ד"ה ומודה ר"מ: ואפילו
למאן דפסיל גבי מקרה בשפודים
או בארוכות המטה אם היה ריוח ביניהם
כמותם דמוקי לי' דוקא ביוצא ונכנס,
מכשיר הכא בשאינן רחבים ד' אם יש
בין נסר לנסר כמלא נסר וכו' דהא דפסל
ר"מ היינו משום גזירת תקרה והרוב
אינן מקריין אלא ברחבין ד', וכן מוכח
מדבעי ר"מ צירוף אלמא דבחד אין בו
שום פסול, ע"כ. והוא חידוש גדול,
דלר"מ באמת נסר ג' לא חשיב סכך
פסול ורק ע"י צירוף לד' חשיב כסכך
פסול. אמנם הריטב"א והר"ן בסוגיין
דימו דין נסר ופסל לסוגיא דמקרה
סוכתו בשיפודים. ומש"כ רש"י לקמן
י"ח. (ד"ה שאין בה) דברחב ג' אף תחת
הנסרים כשרה זהו משום שסובר דישנים
תחת סכך פסול רחב ג' בסוכה גדולה,
וכן דייק מרש"י (יט. ד"ה א"ל ר"א) בספר
המכתם שם, וכן משמע מבעל המאור
בסוגיין ובהשגות הראב"ד.

וכדלקמן]. ולפי' התוספות הרא"ש א"ש
הא דאמרו 'ומודה ר"י' דהוי חידוש
גדול דאע"ג דכל נסר מצד עצמו חשיב
כסכך כשר ע"י צירוף נעשה סכך פסול.
אבל לפי זה אינו מובן מהו החידוש דב'
סדינים מצטרפין. ועי' במהר"ם דפי'
דללישנא אחרנא ב' נסרים אין
מצטרפין, ואע"ג דכל אחד הוי סכך
פסול, צ"ל דכיון דפסול רק מדרבנן
הקילו שאינו מצטרף לפסול את הסוכה
[דהיינו אפי' יש יותר מד' אמות מנסרים
של ד' טפחים אינו מצטרף לפסול].
ומזה איכא קצת סיוע לשיטת הרמב"ם
(פ"ה מהל' סוכה ה"ז) שלא הביא את
התנאי דבנסר ד' צריך להיות מן הצד
[ועי' פנ"י (יד. ד"ה ובאמת) שהעיר כן על
הרמב"ם], דאפשר דר"י שסובר אין
מצטרף היינו משום זה גופא דלא נתנו
לנסר שם סכך פסול לפסול הסוכה רק
שאינן ישנים תחתיו, ולפי זה נסר רחב
ה' אמות ג"כ לא יפסול. ועי' במנחם
משיב נפש בסוגיין (ד"ה אלא לרב)
ולכאורה כונתו כתוס' הרא"ש ע"ש.

תוס' ד"ה ומודה ר"מ

הטעם דברוב סכך פסול כשרה ואעפ"כ
אין ישנים תחתיו

תוס' ד"ה ומודה ר"מ: ודוקא נקט בין
נסר לנסר כמלא נסר דאי איכא
פחות אעפ"י שסכך פסול בפחות מד'
ישנים היכא דמקום הפסול מרובה גרע,
ע"כ. מרהיטת לשונם משמע דאע"ג
דבין כל נסר איכא פחות מנסר מ"מ

והנה מה שדייק הרא"ש מהא דמצריך
ר"מ צירוף בב' נסרים, בפשוטו
הוא תמוה, דהרי כל סכך פסול פחות
מד' אינו פוסל, ומשום הכי צריך צירוף
לד' טפחים, וע"כ דכונתו דמשמע שיש
חידוש דב' נסרים מצטרפין [וכדחזינן
בלישנא אחרנא לפי פי' המהר"ם,
דאיכא מאן דאמר שאין מצטרפין

הסוכה כשרה אבל אין ישנים תחת הנסרים. והוא תמוה דאם יש רוב סכך פסול הרי הפרוץ מרובה. ואולי אפשר לומר דהתוס' סברי כשיטת הריטב"א שהובא באבני נזר (סי' תס"ג ס"ק ב') וז"ל בשיטת הריטב"א דהא דהמקרה וכו' דאם יש ביניהן כיוצא בהן כשירה, היינו אפי' אינו ממלא כל הריוח שבינתיים בסכך, אלא שמסכך בינתיים הרוב ובינתיים צילתה מרובה, כשר, דכך הלכה שהסוכה בכללה תהי' צילתה מרובה ומחצה סכך יהי' סכך כשר [ואף שמקום הסכך פסול כולו מסוכך ונמצא שהפסול רוב, מ"מ כיון שאם הי' הפסול ג"כ רוב מסוכך היתה הסוכה צילתה מרובה והי' כשר עכשיו נמי שהוסיף בפסול וסיככה כולה לא מפסיל דסכך פסול אינו פוסל כשאינו נגד הכשר אלא שאינו מכשיר, והכא שאין צריך לתוספות זה שבפסול אין התוספות פוסל ודו"ק] עכ"ל. וכן סוברים התוס' דאע"ג דאיכא רוב סכך פסול לא איכפת לן. ומ"מ חידשו התוס' דאין ישנים תחת הסכך פסול, דטעמא דישנים תחת סכך פסול כתב הלבוש (תרל"ב סעי' א') דהוא משום ביטול, דהסכך הפסול מתבטל בהכשר, ולכן הכא שהפסול רוב אין הסכך פסול מתבטל, וזהו דלא כמש"כ האבני נזר (תס"ד ס"ק ד'), דהאבני נזר לא סבר להאי טעמא דישנים תחת סכך הוא משום רוב ע"ש. או אפשר לומר דטעמא דסברו התוס' דאין ישנים תחתו הוא משום דהטעם דישנים תחת

סכך פסול הוא מהלכה דרובו ככולו, והכא כיון דאיכא רוב סכך פסול שוב אין ישנים תחתיו. [ואין להקשות דאם הסוכה כשרה מדוע הצריכו במתני' דמקרה שיהא ריוח ביניהם כמותם, די"ל שזה כדי שתהיה כולה כשרה וישנים תחת כולה, כדמשמע מפשטות לשון המשנה, עיין בר"ן ובריטב"א במתני' שפי' כן]. ומש"כ התוס' בהמשך דבריהם "וכי פסיל להו ר"מ וכו' היכא דליכא בין נסר לנסר כמלא נסר דלא הוי מחצה על מחצה", אין כונתם שפוסל הסוכה באופן זה, אלא כונתם דפוסל ר"מ הנסרים [דכונתם לבאר כיון דסכך פסול פחות מד' ישנים תחתיו א"כ מה החמיר ר"מ בנסרים פחות מד' הא מ"מ ישנים תחתיו], וע"ז פי' דפסלות הנסרים נוגע בב' ציורים שפירשו. אבל אין לומר דכונתם דכיון דאין ישנים תחת הנסרים ומן הצדדים נמצא דהפסל שבאמצע הוי כסוכה שאין לה ז' על ז', דלא אמרינן כן, עיין בחזו"א (סי' קמ"ד ס"ק ו') שהוכיח דהסוכה כשרה מהגמ' (י"ז:) שמצטרפין הפסלים שביניהם לשיעור ז' על ז', עיי"ש.

אבל עיין בתוס' הרא"ש שכתב ג"כ כלשון התוס', ובדבריו א"א לפרש כמ"ש בתוס', דהא התוספות הרא"ש סובר דנסר ג' לא מקרי סכך פסול, וע"כ צ"ל כמ"ש האבני נזר (סי' תס"ד ס"ק ה'), והשפת אמת (בתוס') דהיכי דהסכך פסול מרובה מב' צדדים מצטרף

רל

אמרי

סוכה

יוסף

להיות סכך פסול של ד' טפחים לפסול הסוכה. ואפשר דאין כונת התוס' הרא"ש שפוסל הסוכה משום דהוי כד' טפחים

במקום אחד, אלא דנחשב כסכך פסול ושוב יפסול משום דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר.

דף ט"ו.

ביאור שיטת הרלב"ח שביש עליה
מעזיבה לא יועיל פקפוק

משנה: תקרה שאין עליה מעזיבה. עיין
מ"א (סימן תרל"א ס"ק ו') שהביא
דעת הרלב"ח (סי' א) שאם יש עליה
מעזיבה לא יועיל פקפוק או נטילת אחת
מבינתיים, אע"ג שמקודם הסיר
המעזיבה. וצ"ב מה הטעם בזה. ואפשר
לומר שסובר כשיטת הר"ן (ה. מדפי הרי"ף
בראש העמוד) דאם סכך העליונה הוי סכך
פסול, נמצא שהתחתונה אינה משמשת
כלום [כסברת הראב"ה], ואע"ג
דהמעזיבה באה אחר התקרה. וסובר ג"כ
כמו שהעיר הלבוש (סי' תרכ"ו סעי' ג')
דאם יש סכך פסול ע"ג סכך כשר, אע"ג
דהסכך כשר נעשה בהכשר, כיון שנפסל

ע"י הסכך פסול, לא סגי בהסרת הסכך
פסול גרידא, והוי כמו טיפת דיו שנפלה
על אות דלא סגי בהסרת הדיו, כמבואר
בשולחן ערוך (סימן ל"ב ס"ז), [ואפשר
דמעזיבה הוי כגוף אחד, ולא שייך בזה
דיחוי הלבוש^{י"א}], ונמצא דצריכין מעשה
חדש לסכך הסוכה דנפסלה עשיה
הראשונה, ואינה מתכשרת ע"י פקפוק
[דלשיטת השולחן ערוך (סימן תרל"א ס"ט)
פירושו הסרת המסמרים גרידא דהוי
מעשה צדדי], או נטילה אחת מבינתיים
[דהוי ג"כ מעשה צדדי], משום דעל
עצם עשיית הסכך לא מהני מעשה צדדי,
[כמו שכתבתי לעיל בסוגיא דמסכנין
בחבילה וחוטט בגדיש (יב). ד"ה
ולכאורה יש לעיין ע"ב].

רעא. [היינו, ששם הביא הלבוש סברת המתירים באותן סוכות שיש להם גג כעין דלת לפתוח ולסגור
בעת הגשם, שאם בשעה שסיככה היתה הדלת פתוחה כהלכתה ולא היתה מאהלת על הסוכה אף על
פי שאח"כ סגרה ונפסלה הסוכה בשעה שהדלת סגורה, מכל מקום כשהוא חוזר ופותח את הדלת,
הסוכה חוזרת להכשירה, כיון שתחלת עשייתה היתה בכשרות בשעה שהדלת היתה פתוחה, והפסול
אינו בגוף הסכך. אך כתב דעדיין צ"ע מאי שנא מטיפת דיו הנ"ל, וכתב שיש לחלק, דהתם הטיפה
מתערבת ומתקשית עם הדיו של עצמו עד שנעשה גוף אחד כל זמן שמניח שם, לפיכך זה נחשב
פסול בעצמות האות, אבל הכא הגג והסכך שני גופים מחולקים הם, ואין האחד מבטל את חברו.
ולזה מבאר רבינו ד"ל דמעזיבה הרבוקה בנסרים הוי כגוף אחד, וזה נחשב פסול בעצמות הסכך].

ערב. [שם ביאר רבינו, דדווקא אם היה מעשה סינוך אלא דהחסרון הוא מצד הכוונה, דבשעת העשיה
כיון לשם דירה או אוצר, ע"ז מהני מעשה צדדי לבטולי מיני' שם דירה ואוצר, מה שאין כן בחוטט
בגדיש דכיון דליכא חלל תחתיו לא מקרי סכך כלל, ועל עצם עשיית הסינוך לא מהני מעשה צדדי,

הערה בדברי ר"מ ע"פ דברי רש"י
דמיתוקמא בב' פסלים באמצע

משנה: ר"מ אומר נוטל אחת מבינתיים.
וכתב רש"י (שם) ד"ה ר"מ אומר
נוטל אחת מבינתיים אבל לא יפקפק,
וז"ל, שאין פקפוק מועיל לו ור' מאיר
לטעמיה דאמר אין מסככינן בנסרים ועל
ידי פסל שבינתיים מתכשרה ולשמאל
דאמר לקמן (דף יז:) סכך פסול בד'
באמצע מיתוקמא כדפרישית לעיל
דניהו שני פסלים באמצע ואין בו אלא
ח' אמות דדופן עקומה אמרינן עד
הפסלים ומפקינן להו לנסרים מן הסוכה
אי נמי סבירא ליה כרב דאמר לקמן
(שם) סכך פסול בין מן הצד בין מן
האמצע בארבע אמות הלכך לא פסלי
נסרים שבינתיים דליכא שיעור (סכך)
פסול ביחד, עכ"ל. וצ"ב, דלפמ"ש
רש"י דמתוקמא בב' פסלים באמצע,
אינו מובן לכאורה לשון ר"מ 'נוטל
אחת מבינתיים', דלשאר הסוכה אי"צ
בכלל אחת מבינתיים, ובאמצע לא מהני
אחת מבינתיים.

רש"י

משמעות דברי רש"י בביאור ש"י ב"ה
רש"י ד"ה או נוטל אחת מבינתיים:
ואינו צריך לפקפק דבהכי סגי
דאיכא עשיה מעליא, ע"כ. מדברי רש"י

משמע דלר"י אליבא דב"ה לא בעינן
פסל [וכן מוכח בגמ', דהגמ' מבארת
דברי ב"ה, דטעמייהו משום תעשה ולא
מן העשוי, וממילא אי מפקפק עביד ליה
מעשה ואי נוטל אחת מבינתיים עביד
ליה מעשה].

קו' מדוע נוטל א' מבינתיים אין פוסל
משום אויר

יש לעיין בנוטל אחת מבינתיים מדוע
אינו פוסל משום אויר ג', ואולי יש
להעמיד בכה"ג דממלא חציו בסכך
פסול, והו"ל ב' טפחים סכך פסול וב'
טפחים אויר, דאין מצטרף. אולם עדיין
יש לעיין, דתלוי במחלוקת אי פרוץ
כעומד מהני.

רש"י ד"ה והכי קאמרי כו'

ב"ש ס"ל דפקפוק לא מהני גם להוציא
מידי הפסול של תולמ"ה

רש"י ד"ה והכי קאמרי כו': כלומר, לא
מהני פקפוק, אלא נטילה אחת
מבינתיים דאיכא מעשה מעליא, וגזרת
תקרה נמי בטלה לה. עיין ברש"ש
שמעורר על מה שלא כתב רש"י דבעי
פסל בינתיים. והנה מרהיטת לשון רש"י
שכתב 'לא מהני פקפוק אלא נטילה וכו'
דאיכא מעשה מעליא, וגזרת תקרה נמי
בטלה לה, - משמע דנחלקו ב"ש וב"ה
בתרתי, הא' אם פקפוק מהני להוציא

מידי הפסול של תעשה ולא מן העשוי, והב' אם נסרים הוי סכך כשר, או דפסולים משום גזרת תקרה. דבית הלל ס"ל דמסככינן בנסרים אפילו היו רחבים ארבעה, ואם כן, בתקרת ביתו טעם הפסול הוא רק משום 'תעשה ולא מן העשוי', וס"ל דפקפוק מהני להוציא מידי פסול זה. ועל זה פליגי ב"ש בתרתי, א', דפקפוק לא חשיב עשיה מעליא, ולא מהני להוציא מידי הפסול של תעשה ולא מן העשוי^י. ב', דנסרים פסולים משום גזרת תקרה, ולזה בודאי לא מהני פקפוק י"ד.

'תעשה ולא מן העשוי', היה מועיל נמי לבטל גזירת תקרה, אולם מכיון דס"ל לב"ש דלא הוי עשיה מעליא, ממילא איכא גזירת תקרה]. וא"כ קושיית הגמרא היא, דכיון דחזינן מבית שמאי דנטילת אחת מבינתיים נחשבת עשיה ומבטלת גזירת תקרה, א"כ מדוע צריכינן מימרא דרבי מאיר לומר זה, ועל זה תירצה הגמרא, דכל מימרא דרבי מאיר הוא לומר דגם ב"ה סוברים כן.

י"ל שנידון הנ"ל תלוי במחלוקת רב ושמואל

גם בית שמאי ס"ל דעשיה גמורה מועילה לבטל גזירת תקרה

והנה בשיטת שמואל [בסוף הסוגיא] משמע מרש"י (ד"ה בביטולי תקרה) דלב"ש פקפוק מהני להסיר חסרון דתעשה ולא מן העשוי, ומ"מ איכא גזירת תקרה, ועל כרחך דדין נוטל אחת מבינתיים הוא לעשות סוכה חדשה על ידי הפסל וכמו שכתב רש"י במתני' אליבא דרבי מאיר.

ואולי אפשר לפרש דחדא תלוי באידך, דכיון דלא הוי עשיה מעליא ממילא איכא גזירת תקרה גם כן, [והיינו דגם בית שמאי ס"ל דאילו פקפוק היתה נחשבת עשיה והיה מועיל להוציא מידי הפסול של

רעג. ובמקום אחר כתב רבינו כדלהלן: רש"י ד"ה והכי קאמרי וכו': כלומר לא מהני פקפוק אלא נטילה אחת מבינתיים דאיכא מעשה מעליא וגזרת תקרה נמי בטלה לה והאי דאמרי מפקפק הכי קאמרי המפקפק לא הועיל ונוטל אחת מבינתיים, ע"כ. מרהיטת לשונו של רש"י משמע דפקפוק לא מהני לענין דאורייתא של תעשה ולא מן העשוי, [ועי' בלשון רש"י (הובא לעיל) בדברי ר"מ 'שאין פקפוק מועיל לו', דהתם פי' דעדיין יאסר משום גזירת נסרים], וכן משמע ממש"כ 'וגזרת תקרה נמי בטלה לה'. והנה, הא דהוכרח לומר שפליגי גם על דינא דתעשה ולא מן העשוי, כמדו' זהו ממה שהקדים דלב"ש 'מפקפק ונוטל אחת מבינתיים', וכמו שביארו בגמרא דכונתו דלא מהני פקפוק, דאי כונתו רק משום לתא דנסרים, הול"ל יטול אחת בינתיים ונדע שלא מהני פקפוק, ומדהקדים זאת, משמע שבא לחלוק על מה דס"ל לב"ה דפקפוק מהני.

עדר. אבל זה אינו מובן לענ"ד, דא"כ היאך מוכח מדברי ב"ש דסוברים שיש גזירת תקרה, דהא אפשר שצריכינן נטילה אחת מבינתיים משום דינא דתעשה ולא מן העשוי. וא"כ היה אפשר לומר דלרבי מאיר דאית ליה גזירת תקרה, לא מהני נטילה אחת מבינתיים.

מבינתיים אינו עשיה בשאר הנסרים, ולכן צריך גם פקפוק.

הרי הוצרך להשמיענו דפקפוק אינו מועיל לר"מ

אבל לפי זה עדיין אינו מובן קושיית הגמרא [מאי קא משמע לן דרבי מאיר אית ליה גזרת תקרה ורבי יהודה לית ליה גזרת תקרה והא אפליגו בה חדא זימנא דתנן מסככין בנסרים דברי רבי יהודה ורבי מאיר אוסר], דהא אע"ג דסברי ב"ש דפקפוק אינו מועיל לענין תעשה ולא מן העשוי וה"ה לענין גזירת נסרים, עדיין היה אפשר לומר דרבי מאיר סובר דפקפוק מועיל לענין תעשה ולא מן העשוי וגם לענין גזירת נסרים. וא"כ הוצרך התנא להשמיענו דגם רבי מאיר סובר דפקפוק אינו מועיל, וזה לא ידענו מההיא דאוסר לסכך בנסרים.

י"ל דמזה שסתם דר"מ אוסר מבואר דליכא שום אופן לסכך בנסרים

[ואין] לומר דקושיית הגמרא היא, דכל זה למידין ממתני' דלעיל דרבי מאיר אוסר' היינו דליכא שום אופן לסכך בנסרים, דהא רש"י מפרש שע"י נטילה אחת מבינתים, בטלה לה גזירת תקרה, וגם הנסרים הותרו. ואולי שרש"י פירש כן רק אליבא דב"ש, דלשיטתו י"ל דנוטל אחת הוי עשיה מעליא ומתקן כל הנסרים, אבל רבי

וביתר ביאור, לשיטת רב חידושא דפקפוק לב"ה הוא דחשיב עשיה, ועל זה פליגי ב"ש דלא חשיב עשיה, אולם עיקר דבר זה דמהני עשיה להסיר גזירת תקרה, זהו דבר מוסכם. ולשיטת שמואל, ב"ה חידשו דעשיה מעליא מבטלת גזירת תקרה, ועל זה פליגי ב"ש דאינה מבטלת גזירת תקרה על ידי עשיה וצריך לעשות סוכה חדשה. אבל אפשר לומר דאין הכי נמי לאחר שעשה סוכה כשרה שוב נתכשרו גם הנסרים, דכיון שפקפק ונעשו כשרים מדאורייתא, ושוב ליכא גזירה דאין מסככים בנסרים דהא סיכך בסכך כשר, שוב לא גזרינן על הנסרים הבודדים. והא דאיתא במתני' (י"ד.) שלא יישן תחתיו אע"ג דאיכא סכך כשר, אפשר לפרש דהתם איכא איסורא דלא יסכך [ולכן גם בדיעבד לא יישן תחתיו], אבל כיון שכבר היו שם שוב לא גזרינן. ואע"ג שזהו חידוש גדול אבל כבר כתב כעין זה הפני יהושע (ברש"י ד"ה מפקפק וד"ה רבי מאיר). ואפשר לומר דעדיף ממתני' כיון שתקן התקרה על ידי פקפוק כל שכן שלא יסכך, ואע"ג דלב"ש לא מהני סברא זו להכשיר אם סיכך כל הסוכה בנסרים אבל על נסרים בודדים יש סברא שיהני. ואתי שפיר מדוע צריכין תרתי^{ע"ה}, דלפי זה הנוטל אחת

ערה. [ראה פני יהושע (ברש"י ד"ה מפקפק) שמביא לשון רש"י (שם) 'ולקמן מפרש למה לי תרתי, והפנ"י מבאר דלמסקנא דשמעתין דר"מ ור"י פליגי בביטולי תקרה, י"ל דבעי ב"ש תרתי, עיי"ש].

ואולי כוונת הגמרא דבהא דפקפוק לא מהני היינו כב"ש, ודו"ק.

לענין תולמ"ה לכו"ע אפי' פקפוק מהני, ולענין נסרים נחלקו אם תיקון גמור מועיל

והנה הרש"ש הקשה, מאי פריך בגמרא 'והא אפליגו בה חדא זמנא', - הא יש חידוש גדול הכא דמהני נטילה אחת מבינתיים על דינא דתעשה ולא מן העשוי וגם על גזירת תקרה לרבי מאיר. [וקושיא זו היא לפי ההבנה הפשוטה שדברי רש"י שע"י נטילה אחת מבינתיים, בטלה לה גזירת תקרה, הם גם לדעת ר"מ].

והנה אפשר לפרש הסוגיא [דלא כמו שכתבנו לעיל], דהא דפקפוק מהני לתעשה ולא מן העשוי זהו דבר מוסכם^{ר"י}, וכדחזינן לעיל (י"א). דנענוע מהני בהדלה את הגפן להסיר פסול דתעשה ולא מן העשוי^{ר"י}. ואמנם קושיית הגמרא 'אי משום גזירת תקרה בנוטל אחת מבינתיים סגי', היינו כמו שפירש רש"י במתני' אליבא דרבי מאיר דמתכשר בפסל גרידא, [דעל גזירת נסרים אינו מועיל שום תיקון לר"מ, ואפי' על ידי נטילה אחת מבינתיים אין הנסרים מתכשרים אלא הפסל].

מאיר סובר דאינו מתכשר על ידי נטילה אחת מבינתיים אלא הפסל, וא"כ שפיר יש לפרש דקושיית הגמרא היא, דמתני' דלעיל דרבי מאיר אוסר יש ללמוד דליכא שום אופן לסכך בנסרים.

שינוי הלשונות בין ב"ש ור"מ מאיר מורה שנחלקו אם יש תיקון לנסרים

ואולי לפי זה יש להבין שינוי הלשונות בין ב"ש ורבי מאיר, דלשון ב"ש [לפי ביאור הגמרא] היא, 'אף על פי שמפקפק אי נוטל אחת מבינתיים אין, אי לא לא', והיינו שהיה סברא לומר שפקפוק יועיל לב' הדברים [כמו דנטילה אחת מבינתיים, מועיל לפי שיטתם], דהא הוי עשיה כל דהו על זה חידש דאעפ"י שפקפק מ"מ בעי נטילה, משום דפקפוק לא חשיב עשיה גמורה. אבל לשון רבי מאיר הוא 'נוטל אחת מבינתיים ואינו מפקפק', והיינו דסובר דבכלל ליכא תיקון על גזירת נסרים [ואפי' על ידי נטילה אחת מבינתיים אין הנסרים מתכשרים אלא הפסל], ומשום הכי אומר 'אינו מפקפק'. אבל לפי זה נמצא שיש מחלוקת בין ב"ש ורבי מאיר, ואילו מקושיית הגמרא 'רבי מאיר היינו ב"ש' - לא משמע כן.

רעו. וצ"ע קצת בלשון רש"י (ד"ה והכי קאמרי) דמשמע שם דפקפוק לא מהני גם לענין תעשה ולא מן העשוי [וכמבואר לעיל (בקטע הראשון על רש"י הנ"ל)].

רעו. ואמנם אפשר לחלק קצת, דהכא כיון שנעשה לשם בית גרע טפי, ואינה ניתרת אלא ע"י עשיה מעליא, אולם מרהיטת לשון הגמרא 'אלא ב"ש מאי טעמייהו אי משום תעשה ולא מן העשוי בחדא סגי', - משמע דפשיטא להגמרא דמשום תעשה ולא מן העשוי חדא מינייהו סגי.

גזירת תקרה, ולפי"ז יבואר קושיית הגמרא 'רבי מאיר היינו ב"ש', והיינו שהם שוים בעיקר דין זה דאיכא גזירת תקרה, דזהו יסוד מחלוקתם [של ב"ש וב"ה], ומה דב"ש סוברים דמהני עשיה מעליא להסיר גזירת תקרה, ורבי מאיר סובר דלא מהני, - זה לא איכפת לן, דכל הקושיא הוא שסובר כב"ש שיש גזירת תקרה.

ביאור קושיית הגמרא 'והא אפליגו בה חדא זימנא'

והנה לפי המסקנא, הוכיח רבי יהודה דמהא דס"ל לב"ה דפקפוק מהני, חזינן דלא ס"ל גזירת תקרה, ועל זה אמר רבי מאיר דלא נחלקו ב"ש וב"ה בזה, וכולי עלמא סוברים דאיכא גזירת תקרה ואינו מועיל פקפוק רק נוטל אחת מבינתיים, והיינו כמו שכתב רש"י במתני' דמתכשר על ידי הפסל. א"כ שפיר הקשתה הגמרא 'והא אפליגו בה חדא זימנא', דבעצם מה שב"ש חידשו דמהני מעשה מעליא להסיר גזירת תקרה זה לא איכפת לן דהא לא פסקינן כב"ש, נמצא דר' יהודה בא לאשמועינן מב"ה דליכא גזירת תקרה, ורבי מאיר מפרש דאיכא גזירת תקרה, והא אפליגו בה חדא זימנא.

אולם מלשון הגמרא בתירוץ [בדעת ב"ש], 'אעפ"י שמפקפק', - מבואר שהי' סברא לומר דפקפוק ג"כ יועיל להסיר גזירת תקרה כמו דמהני לענין תעשה ולא מן העשוי, וקמ"ל דמ"מ לא מהני ובעינן עשיה מעליא לעשות ביטול תקרה [אבל עכ"פ עשיה מעליא, כגון נטילה אחת מבינתיים, מועילה להסיר גזירת תקרה לשיטת ב"ש]. והנה ההו"א שיהני פקפוק להסיר גזירת תקרה אינו מדברי ב"ה דהא לית לי' בכלל גזירת תקרה - אלא הם דברי עצמם של ב"ש, שהיה הו"א דכיון דמהני להסיר דינא דתעשה ולא מן העשוי, וחזינן דבקי בדינם, שוב יועיל לגזרת תקרה ג"כ, ועל זה חידשו ב"ש דבעינן מעשה מעליא רע"ה.

קושיית הגמרא 'רבי מאיר היינו ב"ש', היינו שהם שוים בעיקר גזירת תקרה

והנה כל המחלוקת של ב"ש וב"ה הוא אם איכא גזירת תקרה, וב"ש ס"ל דאיכא גזירת תקרה, אך מ"מ חידשו, דעל גזירת תקרה מהני עשיה מעליא דנוטל אחת מבינתיים. וכמו כן רבי מאיר שאמר 'נוטל אחת מבינתיים ואינו מפקפק' חזינן מיניה שסובר דאיכא

רעח. ויש לעיין למה בחוטט בגדיש מהני נענוע [כמבואר בגמרא לעיל (י"ב.)], ופרש"י (ד"ה אמר לך) וז"ל: אבל נענוע - כשר, דהא אסיק אדעתיה, ותיקן, וליכא למיגור בה משום זימנא אחריתי, שהרי המעוות תיקן, וכל שכן שלא יעוות, ע"כ], ואפשר לפרש דהתם לא הי' גזירה רק איסורא דאורייתא אבל הכא כיון שיש גזירה על כל נסרים שוב אינו נפקע על ידי מעשה זוטא של נענוע וצריכין מעשה מעליא דביטולי תקרה. ואפשר דאין הכי נמי לב"ש לא יהני נענוע אם סיכך בחבילה לשם אוצר [ועי' שולחן ערוך (סימן תרכ"ט סעיף י"ז), ובנו"כ שם].

'אף על פי שמפקפק אי נוטל אחת מבינתים אין, אי לא לא', דהיינו אעפ"י שחידשו ב"ה דפקפוק מהני להסיר גזירת תקרה, ב"ש סוברים דאינו כן דלא מהני מעשה המורה שהוא בקי, לבטל גזירת תקרה, וכן סובר רבי מאיר.

ובאמת, אליבא דשמואל אפשר לפרש דלדעת ב"ש אליבא דר' יהודה, מתכשר על ידי פסל, וכן אליבא דרבי מאיר, שלפי שיטתו של שמואל [שאף רבי יהודה מודה לגזירת תקרה, בנסרים שיש בהן ארבעה טפחים] מיושב לשון

בסוגיא דאפשר לצמצם

לצמצם הוי אם צריכין למדוד שיהיו ב' דברים שוים ממש, וזהו דבר שא"א להיות, וצריכין שיהא הלחי והפרצה שוה ולא סמכינן על מדידתנו לברר זה. אבל לענין עצם מדידת המבוי שפיר סמכינן על מדידתנו, ודו"ק.

ביאור תי' התוס'

בא"ד שם: וי"ל לעולם אפשר למדוד ולברר אלא לא הטריחוהו חכמים למדוד שם מספק כיון דבין עומד נפיש ובין פרוץ נפיש ליכא חשש איסור א"כ הן שוין ומלתא דלא שכיחא היא, מ"מ אם היתה איסורא דאו' היה אסור כיון דאפשר למדוד וכו', ע"כ. כמדו' דמפרשים ע"י ב' הצדדים להיתר דיש לו תורת ספק דדבריהם, דאל"ה לא הי' לו תורת ספק כיון שאפשר לברורי. ובדאורייתא גם בכה"ג לית לה תורת ספק, הא בלא"ה הי' מותר אף מדאורייתא מכח ס"ס.

תוס' ד"ה פרוץ כעומד

נגדר הדבר דאי אפשר לצמצם

תוס' ד"ה פרוץ כעומד: ויש תימה הא דאמרי' פ"ק דעירובין (דף ה:): לחי המשוך מדופנו של מבוי פחות מד' אמות נידון משום לחי ואין צריך לחי אחר להתירו ארבע אמות נידון כמבוי וצריך לחי אחר להתירו^{יט} וכו' רב אשי אומר אפילו במבוי ח' לא צריך לחי ממה נפשך אי עומד נפיש ניתר בעומד מרובה על הפרוץ אי פרוץ נפיש נדון משום לחי, כלומר א"כ אין בלחי ד' אמות, מאי אמרת שוו תרוייהו, הוה ליה ספק דדבריהם וכל ספק דבריהם להקל, משמע דא"א לברר הדבר וכו', ע"כ. והעיר ת"ח אחד, דכיון דא"א לצמצם א"כ יכול להיות שהמבוי ג"כ רחב מח' אמות ויכול להיות שהלחי הוי ד' והפרצה הוי יתר מד', ואפי' הוי הלחי יתר מד' ג"כ יכול להיות דהוי פרוץ כעומד. ואולי אפשר ל' דכל דינא דא"א

בהערת השפת אמת על דברי התוס'
לגבי פרוץ כעומד

בא"ד שם: ויש לפרש דהני אמוראי דפרוץ כעומד ומחצה על מחצה כרוב מצי סברי כרבנן דאי אפשר לצמצם אפילו בידי אדם ומאן דשרי כשדומה לנו שהפרוץ כעומד משום דאימא עומד מרובה ואת"ל שהן שוין רחמנא אמר לא תפרוץ רובא וכו', ע"כ. ע"י שפת אמת (כאן ד"ה בתוס' ד"ה פרוץ כעומד וכו') שכתב וז"ל, לכאורה תמוה שיהי' זה ס"ס מטעם דשמא עומד מרובה ושמא פרוץ כעומד הא אי פרוץ כעומד כשר א"כ הוי כמו שמא עומד מרובה משהו ושמא מרובה שני משהוין אטו יהי' זה ס"ס [דכיון דרחמנא אמר לא תפרוץ רובא הוי משם אחד דשני ספיקות הם שאין הפרוץ מרובה] וכו', עכ"ל. והיינו דב' הספיקות הם משם אחד. ואולי אפשר'ל דהוי ב' סוגי התירים [ע' ברש"ש עירובין (י):] ד"ה ש"מ"פ], דבעומד מרובה מקרי דהוי כולו עומד, ובפרוץ כעומד אמרינן דהוי מותר, שהפרוץ אינו מקלקל העומד.

ביאור תי' השפ"א

ותי' השפ"א וז"ל, אבל נראה דלאו מטעם ס"ס אתי עלה רק כיון דלפנינו נראה הפרוץ כעומד וכשר, רק

דנעשה ספק שמא אנו טועים דא"א לצמצם, ע"ז י"ל כיון דכמו כן נוכל לטעות להתיר כמו לאיסור לכן אין זה בכלל ספק תורה להחמיר ודינן אותו כמו ס"ס, ע"כ. ולכאורה כוונתו דהא"א לצמצם אין יכול לעשות ריעותא בראיתו, כיון די"ל גם לאידך גיסא דהוי עומד מרובה. אבל מלשון התוס' [משום דאימא עומד מרובה, ואת"ל שהן שוין רחמנא אמר לא תפרוץ רובא] לא משמע כן, דלדבריו הו"ל להקדים דהוה שווים, דהא זהו יסוד ההיתר, שאין עושיין ריעותא בראיתו. ויש לעי' לאידך מ"ד דצריכינן עומד מרובה מדוע לא הוי שם א', ואולי דאסור משום ספק דאורייתא לחומרא.

אימתי אמרינן דבקרא לאחד עשר
עשירי אינו קדוש

בא"ד שם: ובההיא דסוף בכורות (דף ס:) דיצאו שנים בעשירי וקראן עשירי, משמע דסבר לה כרבי יוסי הגלילי דאמר אפילו בידי שמים אפשר לצמצם, דאי כרבנן דאמרי אי אפשר לצמצם אותו שקדם הוי עשירי ואפילו שתק בו, והוה ליה כאילו קרא לעשירי עשירי ולאחד עשר עשירי שאין אחד עשר קדוש שלא נעקר שם עשירי ממנו, וכו', ויש לדחות ההיא דסוף בכורות, דאפילו סבר אי אפשר לצמצם, כיון

רפ. דכתב שם וז"ל, אכן בא וראה דגבי עומד מרובה עה"פ אמרינן דכעומד דמי ולכן תו לא מצטרף אבל גבי פרוץ כעומד ל"ל דכעומד דמי אלא לישנא דמותר אבל מ"מ שם פרוץ עליו לכן מצטרף וכו', ע"כ.

אלא כפטומי מילי בעלמא. והנה, בתחילה סברו התוס' דכיון דא"א לצמצם נמצא דיש י"א שבא אחר י' ולא קרא העשירי ט', ואדרבה שקראו י', וע"י שתיקה ג"כ חשיב כקראו י', כיון דלא קראו ט'. ולבסוף העלו דכיון שאינו ניכר שהי"א הוי באמת י"א, שהרי לעין האדם נראה שיצאו בבת אחת, א"כ א"א לומר דלא חשיב כקריאת שם י' דמופרך מאליו, דאדרבה בעיני האדם אינו מופרך דהא נראה שיצאו שניהם בב"א, א"כ שוב חשיב כקריאת שם, ויכול על ידו לחול קדושת מעשר.

דאין יכול להכיר איזה קדם משהו לחבירו, ונתכוין לקרות שניהם עשירי ובבת אחת קראם, לא דמי לקרא עשירי עשירי ואחר כך לאחד עשר עשירי וכו', ע"כ. אפשר לפרש כונתם, דהנה חזינן דבקרא לעשירי ט' ולי"א י' הוי הי"א ג"כ קדוש, חזינן דע"י קריאת שם עשירי יכול לחול קדושת מעשר בהמה. והא דקרא לי' י' ולי"א י' דאינו קדוש הי"א, היינו משום דלא חשיב קריאת שם עשירי, שזה מופרך מאליו, ולא חשיב קריאת שם י' עד שבא לאחר קריאת שם ט', אבל בלא"ה לא חשיב כקריאת שם

דף ט"ו:

הקנים על שפודין הרי הן נופלין לארץ והלכך הוה ליה כשר מרובה על הפסול ומבטלן, ע"כ. ויש לעי' אם כל השפוד נתבטל להפסל, אע"ג דחלק ממנו אינו מכוסה מהפסל, או דרק החלק מן השפוד המסוכך מן הפסל מתבטל.

גמרא: רבא אמר אפילו תימא בשאינ מעדיף אם היו נתונים שתי נותנן ערב ערב נותנן שתי. ופרש"י (ד"ה רבא) וז"ל, אפילו במצמצם ואם היו נותנין השפודין שתי נותנן לקנים של סך ערב דע"כ אם אינו נותן ראשי

בסוגיא דארוכות המטה

(כאן ד"ה בד"ה בארוכה וכו') מהתוס' דאע"ג דדעתו להחזיר הארוכה, מ"מ אם עכשיו בלא חזרה אינו חזי לכלום, לא הי' מקבל טומאה. וגם מה דחזי למסמכינהו אגודא ג"כ לא מהני אם אין סופה לחזור למטה שלמה.

ביאור ענין צירוף ב' תנאים הנ"ל

ואולי אפשר לפרש עפימ"ש הגר"ח (חי) רבינו חיים הלוי על הרמב"ם, פ"י מהל' כלים (הט"ו) וז"ל, והנראה בדעת הרמב"ם, דס"ל דשני דינים הם, דבעינן שיהא כלי, שזהו יסוד הדין שנאמר בזה הגזזה"כ דטומאה, דכלים מקבלים טומאה, ושאר דברים אין בהם דין קבלת טומאה, ועוד דבעינן שיהא כלי מעשה, דהיינו או לתשיש או לתכשיט וכו', ע"כ רפ"א. והיינו, שיש ב' דינים, הא' שיהא שם כלי עליו,

תוס' ד"ה בארוכה

לדעת התוס' יש ב' תנאים לקבל טומאה

תוס' ד"ה בארוכה: ודוקא כשכל המטה קיימת וכולה של אדם אחד שסופו לחזור ולחברה אבל אם נאבד מקצתה או של שני בני אדם הואיל ואין סופן לחזור ולחברה טפי אפילו איכא ארוכה ושתי כרעים קצרה ושתי כרעים טהורה, ע"כ. עיין באור גדול (כלים שם) שכתב וז"ל, ועל כרחך בדעתו להחזירה איירי ואפילו הכי מפרש בגמ' שם דאיברים היינו דווקא קצרה ושתי כרעים ומפרש ג"כ למאי חזיא אלמא דאף דדעתו להחזירה עם כל זה בעינן דווקא ארוכה או קצרה ושתי כרעיים מכלל דבנגנבה אפילו בכהאי גוונא לא מהני ופקעה טומאה וכו', ע"כ. וכן דייק השפת אמת

אמרי

דף ט"ו:

יוסף

רמא

ועוד בעינן שיהא כלי מעשה דהיינו או לתשמיש או לתכשיט כאמור. והנה, אפש"ל דמה שעומד להחזיר הארוכה, זהו סגי שלא נפקע שם כלי מיני', דהא סופו לחזור, מ"מ אינו חשוב כלי מעשה, כיון דבפועל אינו יכול להשתמש בו, וע"ז מהני מה שיכול לסמכו לגודא.

רפא. [ועיי"ש דמביא נפק"מ ביניהם, דלהצד דבעינן כלי מעשה שיהא ראוי לתשמיש, א"כ ב' כלים נפרדים דבין שניהם חזו לשימוש, מקבלין טומאה. אולם לענין הדין כלי, בעינן שיהא כל א' חשוב כלי בפנ"ע, ובלאו הכי אין מקבל טומאה, וממילא אין שני חצאי כלים מצטרפין].

דף ט"ז.

בסוגיא דחוטט בגדיש

בטעם הסוברים דא"צ הנחה ראשונה
לשם צל

גמרא: החוטט בגדיש אמר רב הונא לא
שנו אלא שאין שם חלל טפח
במשך שבעה אבל יש שם חלל טפח
במשך שבעה הרי זה סוכה. שיטת
רש"י^{רפב} והרי"ף (ח: מדפי הרי"ף) משמע
דהנחה הראשונה על החלל טפח לא
צריכה להיות לשם צל, [כן נראה ממה
שכתב הרי"ף 'וחטט לשם סוכה', משמע
דהכונה צריכה להיות דווקא בעת
החטיטה, אבל הנחה הראשונה על
החלל טפח אי"צ להיות לשם צל].
ואפשר דהוא משום שסוברים דהכונה
לשם צל הוא שיהא שם סוכה חל עלה
[עיי' מש"כ לעיל (יב): בסוגיא דמסככין
בחבילה וחוטט בגדיש על תוד"ה אין

מסככין], וכיון דליכא חלל י' ואינו ראוי
לדירה, אף אם יכוין לשם צל ג"כ לא
יחול שם סוכה עלה. וממה שכתב
הרי"ף שיחטט לשם סוכה, מבואר דעל
חסרון כונה לשם צל מהני מעשה צדדי
כמו נטילת אחת מבינתיים [כמו
שכתבתי לעיל (שם)] וס"ל דחטיטת
גדיש הוי כמו היתר חבילות כמ"ש
הראב"ד, שו"מ שכבר קדמני בשפת
אמת (ד"ה אר"ה).

אם נחשב סכך בפחות מחלל עשרה

והריטב"א כאן (ד"ה והא דתנן החוטט
בגדיש לעשות לו סוכה אינה
סוכה) כתב וז"ל, דהו"ל תעשה ולא מן
העשוי שלא נעשה לשם צל. אסיקנא
דאי איכא חלל טפח בגובה, במשך

רפב. כן נראה דנקט הריטב"א (ד"ה והא דתנן) בדעת רש"י, [עיי"ש שכתב: פי' שהניחו כשעשה הגדיש
לשם צל דכיון דאיכא האי שיעורא שהוא חשוב אהל גבי טומאה ונעשה בהכשר לשם צל, הוי כאלו
נעשה כולה לשם צל ותעשה קרינא ביה, ואין לשונו של רש"י ז"ל מחזור בזה דודאי כל שלא הניחו
מתחלה לשם צל אינו כלום משום מעשה שיעשה אח"כ, דסככה ממילא הוי כדמעיקרא שלא לשם
צל והוה ליה תעשה ולא מן העשוי, דחטיטת הגדיש לעשות חלל לסכך אין זה מעשה בסכך]. וכ"כ
השפת אמת (ד"ה אר"ה) שכן משמע מסתימת לשון רש"י והרי"ף.

אוצר כמ"ש לעיל] ועיין עוד באבני נזר (סי' רצ"א אות ה' ו').

רא"ש

אם שייך שיהיה חלל טפח במשך
שבעה לשם סוכה

רא"ש (סי' ל'): אמר רב הונא לא שנו אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה הרי זו סוכה, דכיון שהניח מתחילה חלל טפח לצל הרי הוא חשוב אהל ושם סכך עליו, וכשחוטט ממטה למעלה עד שמגביה את החלל עשרה אין זו עשייתה שאינו מתקן אלא הדפנות ובדפנות לא אמרינן תעשה ולא מן העשוי, וכו', ואף על פי שמתחלה לא נעשה לשם סוכה הא מכשירין ב"ה בסוכה ישנה, ע"כ. לכאורה תמוה, דגם לב"ש שצריך לעשות לשם סוכה יהי' כשר, דהא כמו שכתב הרא"ש שמניח מתחילה חלל טפח לשם צל, כמו"כ יכול לכוין אז לשם סוכה. ואפשר דאע"ג דהרא"ש סובר דשייך עשיי' לשם צל אע"ג דליכא חלל י', מ"מ עשיי' לשמה דהיינו שע"י העשיי' צריך להעשות 'סוכה לד' [עיי' מש"כ לעיל (ט). על תוס' ד"ה סוכה ישנה יפ"ן זה

שבעה באורך ורוחב, כשיעור סוכה קטנה, כשרה. פירוש שהניחו כשעשה הגדיש לשם צל, דכיון דאיכא האי שיעורא שהוא חשוב אהל גבי טומאה, ונעשה בהכשר לשם צל, הוי כאילו נעשה כולה לשם צל ותעשה קרינא ביה וכו', ע"כ. ומבואר דשיטת הריטב"א היא דגרע חטיטה מהיתר חבילות כמ"ש לעיל (שם), ומשום הכי הצריך הנחת הסכך על החלל טפח לשם צל. אבל לכאורה קשה, דהא הריטב"א לעיל (ב. במשנה) פי' דשאינה גבוהה י' טפחים פסולה משום דלא חשיב סכך כיון שאין חלל י' תחתיו [וע"ע בריטב"א (י. ד"ה ר"ח) שכתב, דאהל טפח אף שנחשב אהל לגבי טומאה, מכל מקום באמת אפי' אהל עראי לא חשיב, אלא גזיה"כ הוא לגבי טומאה], וא"כ יש לעיין היאך מהני מה שהניח חלל טפח, הא כיון דליכא שם סכך ואהל עליו, נמצא דלא הי' עשיית סכך והיאך מהני.

יישוב שיטת הריטב"א

ואפשר ל' שסובר דעשיית הסכך מהני אף באופן של חק תוכות, דלא כמ"ש האבני נזר (סי' תס"ו אות י"א), [אבל מ"מ לענין עשיי' לשם צל לא מהני, דע"י החטיטה לא בטל מיני' שם

רפג. שם נתבאר שהכתוב 'חג הסכות שבעת ימים לה' מלמדנו שקיום מצות הישיבה בסוכה היא בחפצא של 'סוכה לה' אלא דהיאך נעשה זה, זה ע"י עשייה לשם מצוה, דאז נעשית הסוכה 'סוכה לה', עיי"ש בהרחבה בכל זה.

לא שייך כשאינו גבוה י', שאין זה נחשב עשיית סוכה.

אם די בחוטט ד' טפחים ומשהו

רא"ש (שם): וכתב רבינו אבי העזרי בשם רבותיו, שאם הגדיש גדול ולא הניח חלל טפח אלא במשך ז', ושוב חטט בו הרבה ועשה סוכה גדולה, אינה כשירה כולה על ידי משך ז', וכו', והא דאמר רב הונא במשך ז', לאו לאכשורי אף במקום שלא הניח מאחר שהניח כדי הכשר סוכה, אלא נקט שיעור סוכה דבבציר מהכי לא מהני אף במקום שמניח, ע"כ. לכאורה כונתו דאם הניח ה' טפחים לא יהני להשלים עוד ב' טפחים מסכך של חטיטה דהוי תעשה ולא מן העשוי. ואפשר לבאר דאע"ג דאין צריך מין כשר על כל שטח של ז', דהא יכול ליתן סכך פסול פחות מג', אבל צריכין 'עשיית סוכה' דהיינו שיניח סיכוך על שטח של ז', [וצ"ע דהא אויר ג"כ משלים, ואולי לשיטת הרא"ש (סי' ל"ו) דאויר המהלך בכל אורך הסוכה אין ישנים תחתיו, א"ש], וע"ע באבני נזר (סי' תס"ו אות ט). ועכ"פ מבואר בזה דלא כהחזון איש (סי' קמ"ד אות ה')

[שכתב, דדי בחוטט ד' טפחים ומשהו], וכביתרוך אור (משנה ח'), ועיין בשפת אמת (י. ד"ה כמה יהא).

רש"י

כביאור שי' רש"י גבי מים ששבתו
בחצר ראובן ובאין לחצר שמעון

רש"י ד"ה אין ממלאין ממנה: לא זו ולא זו לפי שמימי חצר זו מביא לזו, ע"כ. לכאורה משמע שכונתו שמים ששבתו בחצר ראובן באים מאליהם לחצר שמעון [ולשון 'מביא' אינו מובן כה"צ] והוא משתמש בהם [והיינו שמכניס את מימי חבירו לחצרו ולביתורין]. ויש לעי' מה מועיל מחיצה לזה. ועי' ריטב"א עירובין (מ"ח. ד"ה אלא) דכתב וז"ל, וכיון שהוא מצוי תדיר הקלו ועשו מחיצה תלוי' כאילו היא מחיצה גמורה של ברזל יורדת עד התהום דהא מדרבנן הוא והם אמרו וכו', ע"כ. שו"ר לשון רש"י להלך (ט"ז: ד"ה דרבנן) דכתב וז"ל, הא דאסרינן להביא מימי חצר זו לזו בלא עירוב, ע"כ. ומשמע שהכוונה דכשואב בדלי, המים שבחלקו הו"ל כבידקא דמיא, ומיחשב כמכניס המים לתוך חצרו.

רפד. [וכן הבין הגרעק"א שכתב בגליון הש"ס (עירובין יב: בתוס' ד"ה הבי'ע): דעירובי מיא שייך בבור שבין ב' חצירות דמים שבצד השני בא לכאן דרך המחיצה ואסור לשאוב דשבתו בחצר חבירו ואסור להביאם לביתו, ע"כ].

דף י"ז.

רש"י

ולא סכך ואין כאן פסול כו', ע"כ, דמרהיטת לשונו משמע דבכדי להכשיר הסוכה לא די במה דהוי דופן, אלא שצריך להפקיע השם סכך מיני', ומשמע דאם הי' חשוב ג"כ סכך [פסול] הי' פוסל את הסוכה רפ"ו. [ועי' בחי' אנשי שם (ב. בדה"ר אות ב') שדייק מרש"י להלן (יה. ד"ה שאין בה) שישנים תחת הפסל [היינו הסכך הכשר הנמצא באמצע הסכך הפסול שנאמר בו דין דופן עקומה], משמע שהשם דופן אינו מפקיע השם סיכך, עכ"פ לגבי הסכך כשר שבאמצעיתה, ועי'].

תוספות

בספיקת התוס' בב' טפחים פסול ועוד
ב' פסול בהפסק אויר פחות מג'

תוס' ד"ה אילו איכא סכך פסול פחות מארבע: ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושנים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג', איכא

גדר הדין של דופן עקומה לדעת רש"י
רש"י ד"ה סכך כשר הוא: כלומר ממין סכך כשר הוא ופסולו משום תעשה ולא מן העשוי אבל דבר שאין מסככים בו שהוא מין פסול אימא לא ליכשרי' ע"י עיקום, עכ"ל. והנה מרהיטת לשון רש"י משמע שאע"ג דנימא דופן עקומה מ"מ לא מתכשר, וזהו תמוה מדוע לא. ואפ"ל דקס"ד דאם סיכך חלק חשוב של הסוכה בסכך פסול, הכל נעשה כסכך אחד, וחשבינן כאילו כל הסכך הוי סכך פסול רפ"ה. ויש לעשות סמוכים לזה מדברי רש"י במתני' (ד"ה אם יש מן הסיכך) שכתב: דבארבע אמות לא נאמר למשה מסיני דופן עקומה אבל בפחות כשרה הלכה למשה מסיני רואין תקרת הבית כאילו היא הדופן שנעקם למעלה ואין כאן סכך פסול וכו', ע"כ. ועל הגמ', (ד"ה דרב ושמואל) כתב וז"ל, דאמרינן דופן הוא

רפה. וע' שפ"א לעיל (י"ד: מצטרפין), ולהלן (י"ז: ד"ה מן הצד).

רפו. וע"ע רש"י במתני' (ד"ה פסולה) שכתב וז"ל, ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר ומוציא את הפסול מן הסוכה וכו', ע"כ, אבל בד"ה אם יש' כתב וז"ל, תחת הסכך הפסול ד' אמות פסולה אף הסכך כשר לפי שאין לה מחיצות וכו', ע"כ, משמע דזהו כל החסרון.

יישוב קושיית הגרעק"א

ולפי זה אפשר לתרץ קושיית הגרע"א זצ"ל נחי' רבי עקיבא איגר (ד"ה אלו איכא סכך) שהקשה על התוספות, דהא באמת גם אויר טפח הי' ג"כ ראוי לחוץ בסוכה, כיון דיש הפסק אויר ביניהם, אלא דאתינן עלה מדין לבוד, וא"כ בנידון זה, דאויר מפסיק בין הסכך פסול דד' טפחים, הא אין לנו מקום הכשר דלבוד, דהא אם באת לדון דהוי לבוד, ממילא איכא שיעור סכך פסול בד' טפחים, ובלא לבוד האויר לחודיה חוצץ, די"ל דאע"ג דאמרינן לבוד [ומשו"ה אינו פוסל משום אויר] מ"מ לא מקרי מקום חשוב של סכך פסול.

ביאור ספיקת התוס' באופן אחר

ואולי אפשר ל קצת באו"א, דזה הי' פשוט להתוס' דצריכין מקום חשוב של סכך פסולה, וספיקם היה אם ע"י דינא דלבוד חשוב כמקום חשוב של סכך פסול כיון שמ"מ איכא הפסק אויר. וכ"מ קצת מסוגיין דלעיל (י"ד). ששינונו, ב' סדינים מצטרפין, משמע שיש חידוש דין דיכולים להצטרף ב' סדינים לפסול הסוכה. ולפום ריהטא קשה דמהיכא תיתי שלא יצטרפו, אבל לפי הנ"ל א"ש דבעינן מקום חשוב של סכך פסול, וקס"ד דכיון דבכל סדין ליכא ד' טפחים ביחד לא מקרי מקום חשוב של סכך פסול, קמ"ל. שוב הראוני שכבר כתב כעין זה בשו"ת חלקת בנימין באר מים (מהרב מפייטסברג סי' ס"ט), וע"ע באבני נזר (סי' תס"ו), ובברכת יעקב (כ"ח: ד"ה והנה, והנראה).

לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה, דשמא כיון דאויר מפסיק בינתים לא מצטרפי, או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין, ע"כ. והנה מרהיטת לשון התוס' משמע דהצד שלא לפסול הוא משום דבמציאות איכא אויר בינתיים, וע"ז לא יהני גם דינא דלבוד לעשותו לפוסל. וצ"ב מהו ספיקת התוס' בזה.

והנה, רש"י (י"ז: ד"ה אלא) פי' דהא דד' טפחים פוסל משום דד"ט הוי מקום חשוב. ויש לחקור, מהו הפוסל באמת, די"ל ד'מקום חשוב' של סכך פסול פוסל, ולפי זה אם יצויר שיהא מקום חשוב של ג' טפחים ג"כ יפסול, ומאידך גיסא, אם יהי' ד' טפחים ביחד דלא הוי מקום חשוב לא יפסול. אולם י"ל באופן אחר, דבאמת חז"ל קבעו שהשיעור של ד' טפחים הוא הפוסל, אלא דחז"ל קבעו שיעור זה של ד"ט משום דבכל מקום הוי מקום חשוב, אבל עתה שכבר קבעו חז"ל את השיעור, שוב אינו תלוי לדינא אם הוא מקום חשוב אם לא, ורק שיעור ד' טפחים ביחד פוסל.

ולפי"ז יש לבאר דהתוספות נסתפקו בספק הנ"ל, דלפי הצד השני יפסול הכא, דהא עפ"י הלכות התורה חשוב כד"ט ביחד [ע"י דינא דלבוד], אבל לפי הצד הראשון לא יפסול דאע"ג דחשיב כד"ט ביחד, לא הוי מקום חשוב של סכך פסול כיון דאויר מפסיק.

דף י"ז:

והיינו שישאר ד' טפחים ומשהו מהכשר], ובאמת כן ס"ל להא"ר (סי' תרל"ב ס"ק ג') [דאם יש בה ט' ומחצה, ובתוכו סכך פסול ג' טפחים, כשרה, אף שלא נשאר אלא ששה טפחים וחצי, דלא גרע מז' על ז' ובתוכו פחות מג' טפחים סכך פסול או אור, דכשר אף שלא נשאר סכך אלא ד' טפחים ומשהו] ובחזו"א (סי' קמ"ד ס"ק ג'), אבל דעת המג"א (סי' תרל"ב ס"ק ג') דפסול בכה"ג, דהוא מפרש דברי רבה, דבאמת בעינן שיעור שלם של ז' טפחים סכך כשר, אלא דפחות מג' טפחים סכך פסול, מתבטל להסכך כשר, ומשלים השיעור, אבל הפסול הוא ג' טפחים שוב אינו מתבטל להסכך כשרי"פ, [עי' בא"א שם ס"ק ג'], ובאמת גם החזו"א ס"ל דהפסול צריך להשלים את שיעור סוכה אבל ס"ל דאי בעינן כל הג' טפחים א"א להתבטל אבל אי בעינן רק ב' טפחים מתבטלין הב' טפחים להסוכה רי"ט.

נגדר הפסול של ג' טפחים סכך פסול בסוכה קטנה

רש"י מי לא שוו שיעורייהו: על כרחך אחד זה ואחד זה פסולה בשלשה טפחים, דכיון דנפק מתורת לבוד 'חשיב לבצוריה לשיעוריה דסוכה', וכיון דשוו שיעורייהו לענין שום סוכה - ליצטרפי, ע"כ. מרהיטת הדברים משמע דשיעור חשוב של סכך פסול או אור, פוסלת את הסוכה דמחמת שהוא שיעור חשוב הוא מגרע את החשיבות של הסכך הכשר ומפחית חשיבותו^{רפ"ז}, [והנ"ל הוא בדעת אביי], אולם רבה השיב, דהא דפוסל בכה"ג אינו משום שיעורן לפסול אלא משום דליתא לשיעורא דסוכה. ואפשר שיש בזה נפק"מ לדינא, בסוכה קטנה שיש לה ו' טפחים סכך כשר ועוד ג' טפחים סכך פסול, דאליבא דאביי פסול [כיון שיש שיעור חשוב של סכך פסול], ואליבא דרבה כשר [דלשיטתו העיקר שלא למעט משיעורא דהכשר סוכה,

רפז. וזה מתאים מאד לדברי החזו"א דבסוכה קטנה אם יש סכך פסול של טפח ומחצה ועוד טפח ומחצה ויש סכך כשר של ב', ב' אינו פוסל.

רפח. ע' רש"י (י"ח). ד"ה בשפורדין.

רפט. [וממילא דינה כסוכה גדולה וישנים תחת כל הסכך הפסול, עיי"ש].

דף י"ח.

האכסדרה יותר מארבע אמות, ע"כ. בערוך לגר העיר למה כתב 'יותר מד' אמות' הא גם בד' אמות מצומצמות לא אמרינן דופן עקומה, כדשנינו במתניתין (יז). אם יש מן הכותל לסכך ד' אמות פסולה. וביאר ת"ח אחד, דכיון שפרש"י דסמך הסכך על התקרה, אם היו ד' אמות מצומצמות, נמצא דמהכותל להסכך יש פחות מד' אמות, ואע"ג דתחת הסכך הוי [תקרה דהוא] סכך פסול, י"ל דהוא מתבטל להסכך כשר [עכ"פ לענין זה דאמרינן דופן עקומה].

רש"י סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין: כגון חצר המוקפת אכסדרה כדפרישית במתניתין, וכו', אבל לצד הסוכה יש לאכסדרה פצימין - עמודין כמין חלונות, וביניהם פחות פחות משלשה, כשרה, דאמרינן בהו לבוד, ע"כ. והנה שם פירש שמוקף מג' רוחותי, ומשמע שגם מחיצות של לבוד מהני לג' רוחותי, ודלא כמג"א ריש סי' תר"ל.

הדין בד' אמות מצומצמות

שם בא"ד: ואין מחיצות פנימיות מועילות לסוכה, די ש בתקרת

דף כ:

האומן [העושה למכור] עושה בסתמא לשם שכיבה, [ורק חידש שאפילו באופן שאמר לו לעשות לו מיוחד לסיכוך, עכ"פ אסור מדרבנן משום מראית עין] אבל אליבא דהרי"ד (פסקי רי"ד כ., הו"ד ברא"ש שם) דס"ל שהכל תלוי בהקונה [משום שהאומן אינו עושה אותן אלא למכרן למי שצריך להן כל אחד ואחד לפי צורכו, וא"כ אין לילך אלא אחר כוונת הקונה בשעת קנייתה], עדיין צ"ב היאך מפרשינן מחלוקת ר' דוסא ורבנן.

ביאור מחלוקת ר' דוסא ורבנן
גמרא: על מה נחלקו על שאר מקומות מר סבר כיון דליכא דיתבי עליהו כדטבריא דמיין ומר סבר כיון דמקרי ויתבי עליהו כדאושא דמיין. גיסי הגרמ"פ ביאר מחלוקת ר' דוסא ורבנן דרבנן ס"ל דאע"ג דיש רק מיעוט העושין לשם שכיבה האומן עושה גם בכונה לצורך המיעוט. אך יש להעיר דלכאורה זה אפשר"ל רק אליבא דהרא"ש (סימן לז) דמשמע דס"ל דאם מנהג המקום לשכיבה,

פרק
הישן

פרק הישן

דף כ:

הזכובים פירש דהחידוש הוא דאף על פי דהוי כאילו חוץ לסוכה.

רש"י

מה הכוונה 'לא יצא יד'ח'

רש"י ד"ה לא יצא: דאהל מפסיק בינו לסוכה, וְעיקר ישיבת הסוכה אכילה שתיה ושינה, ע"כ. ת"ח אחד צידד דמצות ישיבה בסוכה היא מצוה כללית של דירה בסוכה, וזהו 'לא יצא יד' חובתו', שלא קיים מצות סוכה כתיקונה. וכן ביאר השפת אמת (כה: ד"ה אין) [וז"ל: והי' נראה לפע"ד להוכיח מזה דכיון דמצות סוכה תשבו כעין תדורו, אם אין רוב דירתו בסוכה אין מצוה כלל בדבר פרטי להיות בסוכה, ולפי"ז גם הישן בביתו היכא דאסור שאינו מצטער לא עביד מצוה כלל באכילה גרידא, וכן הי' משמע מלשון המשנה לעיל 'הישן תחת המטה לא יצא יד'ח', פי' לא יצא כלל אפי' באכילתו].

הטעם דעבדים פטורים מן הסוכה

רש"י ד"ה מעשה בטבי עבדו: ועבדים פטורין מן הסוכה, דמצות עשה

הישן תחת המטה - אינו תחת הסכך או שהוא מחוץ לסוכה

משנה: הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו. משמע ששינה שלא בסוכה אין בה איסור רק שלא קיים חובת המצוה. ויש להעיר מדברי תוספות ריש מסכתין (ב. ד"ה דאורייתא) דאי קתני ימעט אתי למיטעי דדיעבד כשירה ביותר מעשרים ואתי לידי איסורא דאורייתא. הרי שאכילה ושינה שלא בסוכה אינו רק שלא קיים חובת המצוה, אלא אף יש איסור בכך.

ויש לומר שהאיסור דאורייתא הוא לאכול או לישן חוץ לסוכה, ולכך שם בסוכה שגבוהה מעשרים אמה שאינה סוכה כשירה, הרי הוא כמי שיושב חוץ לסוכה, אבל הכא אינו חוץ לסוכה, שהרי סוף סוף הסכך מיצל ומגין גם עליו, וכדברי הרמב"ן 'שסכך הסוכה סוכך על הכל', והחסרון הוא רק במה שאינו יושב תחת הסכך, ואם כן איסור אין כאן שהרי לא ישב מחוץ לסוכה, ורק ביטול מצוה יש כאן, שלא ישב תחת הסכך. אמנם יש להעיר מלשון רש"י להלן (כו. ד"ה למגנא), שעל מה שאמרו דרב שרי לרב אחא ברדלא למגנא בכילתא משום

לתא דבעל, אבל פנויה פטורה מן הסוכה משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמן, ואי"צ הלכתא לפוטרי, [ראה להלן מה שהבאנו מהשו"ת עונג יו"ט], וא"כ גם עבד פטור משום מ"ע שהז"ג. ואליבא דרבא דאמר, דאיצטריך הלכתא כי סלקא דעתך אמינא, ללמוד 'חמשה עשר' האמור בחג הסוכות מ'חמשה עשר' האמור בחג המצות, מה להלן במצה נשים חייבות אף על גב שמצות עשה שהזמן גרמא היא, אף כאן בסוכה נשים חייבות, א"כ י"ל שזה רק לענין לחייב באכילה לילה הראשונה וע"ז בעינן הילכתא, אבל פטור שינה שדנין כאן [וכן אכילה כל ימי החג] זהו משום מ"ע שהז"ג. ועיין בשערי אורה (ח"ב קל"ז – קל"ט).

אם מותר לנשים פנויות לישב בסוכה

בשו"ת עונג יו"ט (סי' מ"ט) מפלפל היאך הותרו לנשים לישב בסוכה, והרי איכא מאן דאוסר לנשים לסמוך על הקרבן משום דכיון דאינן מצווים במצות סמיכה אית בהו איסור עבודה בקדשים (ראה ר"ה לג.), ומצדד ליישב, דהיינו טעמא מקרא ד'תשבו כעין תדורו', מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו. והעלה לפי זה דדוקא נשואות מותרות, אבל פנויות

שהזמן גרמא נשים פטורות, וכל שהאשה חייבת עבד נמי חייב, כדאמרינן בחגיגה (ד.), ע"כ. מבאר רש"י את הטעם שעבדים פטורים מן הסוכה, כי סוכה מצות עשה שהזמן גרמן היא, ואשה פטורה בהם, ובסיום דברי רש"י נראה דצ"ל 'וכל שהאשה חייבת עבד חייב' [בלא תיבת 'נמי'], וכן הוא בר"ן. כי הכוונה כאן לא לגלות לן חיובי דעבד אלא פטורי דעבדי. וכן הוא בחגיגה (ד.) דמשו"ה פטור העבד מראיה, כי אף מצות הראיה ברגל מצות עשה שהזמן גרמן היא ואשה פטורה ממנה, וכל מצוה שאשה פטורה אף עבד פטור, עיי"ש.

ועיין ברש"ש שהקשה הא לקמן (כח.) מסקנת הגמרא דנשים פטורות מהלכתא, ומדוע רש"י נקט כאן הטעם שפטורות משום דמצות עשה שהזמן גרמן. ואולי אפ"ל דבגמרא (שם) הקשו, למה לי הלכתא בסוכה לפוטרי, והרי מצות עשה שהזמן גרמא היא, ותירץ אביי, דקס"ד דתתחייב משום תשבו כעין תדורו, - מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו, קא משמע לן הלכתא למשה מסיני דאעפ"י כן הנשים פטורות מן הסוכה, וא"כ י"ל שזהו לגבי נשואה דקס"ד שחייבות משום

רצ. כלומר, אם נגרוס ברש"י 'עבד נמי חייב', משמש שבאו להשמיע חידוש במה שהעבד חייב, והרי כאן אנו עוסקים לבאר מדוע פטור העבד משינה בסוכה ולא בחיוביו, ולהכי נראה טפי שלא גרסינן תיבת 'נמי'.

שאינן בהם האי טעמא דמה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, יהיו אסורות לשבת בסוכה. ויש לתמוה, מדברי הר"ן בסוגיין (ט: בדה"ר ד"ה מעשה בטבי) שהביא דברי הירושלמי (ה"א) דקס"ד שמפני אימתו של ר"ג היה טבי עבדו נכנס תחת המטה לפי שאילו היה יושב בסוכה היה מוחה בו ר"ג, ותמה ע"ז דכיון דליכא בזה צד איסור היכי הוה סליק אדעתיה שהיה מוחה ר"ג בו. ולכאור' לדברי העונג יו"ט שכל ההיתר באשה הוא רק מחמת מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, זה לא שייך בעבד ופשיטא שיהיה אסור לשבת בסוכה, וכבר העיר בעמק סוכות (כאן ד"ה ראיחם) ע"ז רצא.

שאינן בהם האי טעמא דמה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, יהיו אסורות לשבת בסוכה. ויש לתמוה, מדברי הר"ן בסוגיין (ט: בדה"ר ד"ה מעשה בטבי) שהביא דברי הירושלמי (ה"א) דקס"ד שמפני אימתו של ר"ג היה טבי עבדו נכנס תחת המטה לפי שאילו היה יושב בסוכה היה מוחה בו ר"ג, ותמה ע"ז דכיון דליכא בזה צד איסור היכי הוה סליק אדעתיה שהיה מוחה ר"ג בו. ולכאור' לדברי העונג יו"ט שכל ההיתר באשה הוא רק מחמת מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, זה לא שייך בעבד ופשיטא שיהיה אסור לשבת בסוכה, וכבר העיר בעמק סוכות (כאן ד"ה ראיחם) ע"ז רצא.

אם תורת 'רשות' שתחת המטה נכחה לבטל הסוכה

תוס' ד"ה הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו: בגמרא מוקי לה שמואל בגבוהה עשרה, דפחות מכאן לא חשיב אהל להפסיק. ומצינן למימר דשמואל לטעמיה דמכשר בפרק קמא (דף י:.) תחתונה כשאינן בעליונה עשרה אבל לאינך אמוראי דפסלי משום דעליונה חשיבא אהל אף על פי שאינה גבוהה י', הוא הדין דחשיב אהל להפסיק. ושמא מטה

ונראה, דהביאור הראשון סבירא ליה שבכדי לבטל הסוכה צריך שיהא תורת 'רשות', ותורת רשות לדעת שמואל אינה אלא בעשרה, וזהו כוונתו במה שדימה פסולה להכשרה, שלעולם בשביל תורת 'רשות' צריך עשרה, והכי נמי כאן לענין שיקרא 'הישן תחת המטה' שאינו יושב בסוכה [וכמו שמשמע מרש"י (ד"ה הישן) שהחסרון במה שאינו בסוכה] והוי ברשות אחרת, צריך עשרה. והביאור השני סבירא ליה דאף דאיכא תורת 'רשות' לאינך אמוראי אף בפחות מעשרה, מכל מקום כיון דגרע מיטה מסוכה שעל גבי סוכה, שאינה אהל, אינה יכולה לבטל הגם שיש שם תורת 'רשות'.

הטעם שכאן צריך עשרה לדעת הרמב"ן

והרי"ף והרמב"ן דימו דין הישן תחת המיטה לדין סוכה שעל גבי סוכה [ועיין גם בתוספות ד"ה הישן], ולדעתם יסודם אחד הוא, דכי היכי דאמר רחמנא התם דאתי סכך עליון שהוא פסול דאינו עשוי לצל דהא איכא צל התחתון ומבטל לאהל של סכך תחתון, הכי נמי אתי אהל זה ומבטל לסכך דסוכה למי שישן תחתיו. והקשה הריטב"א (ד"ה והא) דמוכח דטעמי דפליגי ניהו, וכמו שהעירו תוספות, שהרי שם נחלקו אמוראים בשיעורין כמה יהא בין סוכה לסוכה ואילו הכא לא נחלקו כלל ומודו כולהו דבעינן עשרה.

ואולי אפשר לתרץ דעת הרי"ף והרמב"ן, ששם התחתון ודאי נחשב סיכוך, אלא שהנדון הוא אם התחתון והעליון נחשבים סיכוך נפרד, שאם אינם סיכוך נפרד הרי הם כסכך אחד וכשר, ובכדי שיחשב סיכוך נפרד סגי טפח או ד', וכשהתחתון הוא סיכוך נפרד הרי העליונה אינה עושה צל, אבל הכא כל זמן שאין עשרה תחת המיטה לא חשיבא המיטה סיכוך כלל, ולא שייך לומר דהעליון אינו עשויה לצל, דהא אין בתחתון כלל סיכוך גמור דעשרה.

מה רוצה תוס' לאשמיענו בזה שהיה עבד כשר

תוס' ד"ה ראיתם: עבד כשר היה, ע"כ. אפשר כונתם שליכא מעלה בת"ח אם אינו כשר. וע"ע יומא פ"ה ר"ב.

הטעם שלא ישן טבי חוץ לסוכה

שם בא"ד: ובירושלמי תני וכו', ומשני שהיה עושה כן שלא לדחוק את חכמים שהיו ישנים בסוכה ופריך אי שלא לדחוק את חכמים ישב לו חוץ לסוכה ומשני דרוצה היה לשמוע דברי חכמים, ע"כ. הירושלמי מבאר שהטעם שישן טבי תחת המיטה הוא כדי שלא לדחוק את מקומם של החכמים שרצו לישן בסוכה, והא דלא יצא לישון מחוץ לסוכה משום דרוצה היה לשמוע דברי חכמים. ולכאורה עדיין קשה, הרי זהו טעם על שלא ישב חוץ לסוכה כדי לא לאבד שיחת תלמידי חכמים שישבו בסוכה ודברו בדברי תורה, אבל מדוע לא ישן חוץ לסוכה, הרי בזמן השינה ודאי לא דיברו בדברי תורה. ואולי חס על הרגעים מזמן שיקיץ ויכנס לסוכה ובנתיים ידברו החכמים בסוכה בדברי תורה.

לא יהיה איתו בסוכה. ומסיק שם דבעבד אף דשרי ליה לקיים את כל המצוות אף שהזמן גרמן כמו אשה, מ"מ במקום שיכול לבא לידי תקלה אסור לו לשבת בסוכה, עיי"ש באריכות.
רצב. כנראה כוונתו לגמרא בימא (עב:): כל תלמיד חכם שאין תוכו כברו אינו תלמיד חכם.

אם בעיני אהל של עשרה בכדי להפסיק
גמרא: והא ליכא עשרה. משמע
 דפשיטא לי דבעינן י' כדי
 לפסול את הישן תחתיו משום אהל. ועיין
 תוס' (ד"ה הישן) שהביאו שיש אמוראים
 דס"ל גבי סוכה שע"ג סוכה שאף בפחות

מעשרה נחשב כאהל להפסיק, א"כ לא
 צריך להעמיד שהמטה כאן היתה גבוהה
 עשרה. מכל מקום מסקי התוס' דאפשר
 שכיון שמטה אהל עראי היא ולא אהל
 קבע, יתכן שבפחות מעשרה לא הוי אהל
 כלל ואינה מפסיקה בין הישן שם לסכך.

דף כא.

איך השוורים נעשים אהל
רש"י ד"ה אלא: שכריסם רחבות,
 ותינוקות יושבין עליהם וכריסין
 מפסיק, שאין התינוקות מאהילין על
 הארץ, אלמא אשמעינן ר' יהודה דשדרתן
 של שוורים שהיא כעין גג 'וחלל של
 בהמה' - הוא האהל המפסיק, ואף על גב
 דאינו עשוי בידי אדם, ע"כ. נראה דצ"ל
 'על חלל של בהמה', ואפשר שתלוי בבי'
 תירוצי הגמרא להלן (ע"ב) אם משום
 דהרועים ישנים תחת כרסם או דעצמות
 סוככות על בני מעים ר"ל. ועיין במהרש"ל
 שכתב שמה שכתב רש"י שכריסין מפסיק
 לאו דוקא כריסין אלא 'שדרין', והיינו נמי
 כתירוץ שני בגמ' להלן דעצמות סוככות
 על בני המעיים, וא"כ האהל מחמת
 העצמות ולא מחמת הכרס.

בספרי בפרשה פרה בקל וחומר ממצורע
 דתניא מנין לעשות שאר המאהילים כאהל
 המת אמרת מה מצורע הקל עשה בו כל
 המאהילים כאהל [דכתיב ביה 'מושבו',
 ודרשינן בתורת כהנים מכאן אמרו הטמא
 יושב תחת האילן וטהור עובר, טמא], מת
 החמור לא כל שכן, ע"כ. לענין דרשת
 חז"ל מ'מושבו' במצורע כמקור לשאר
 מאהילים, עיין במלבי"ם פרשת תזריע
 אות קנ"ח שלמידין מדלא כתיב מחוץ
 למחנה 'שבתו', אלא 'מושבו', משמע
 שהמקום של מושבו ג"כ צריך להיות
 מחוץ למחנה. ואינו מובן לענ"ד, דהיאך
 מוכח מכאן שמטמא באהל, אולי מטמא
 כל המקום כשהוא מוקף מחיצות או אולי
 ד' אמות [כמו שמצינו בצואה דבעינן
 ריחוק ד"א]. ועיין בראב"ד (על תו"כ, תזריע
 פרשת ח' פרק י"ב אות י"ד, ס"ז). דמה
 שמצורע מטמא באהל נלמד מקרא דאל
 תהי כמת, ולמידין ממושבו שצריך להיות
 המצורע קבוע שם. ולפי"ד צ"ב היאך
 אפשר ללמוד שאר המאהילים ממצורע.

הלימוד של כל המאהילים ממצורע
תוס' ד"ה יליף אהל אהל ממשכן: וי"ל
 דכל המאהילים דמטמאים ילפינן

בשמעתין דלא היו מביאין דלתות אלא שוורים שכריסותיהן רחבים, ע"כ. עיין בתוס' (ד"ה שדעתו) דר' יהודה ג"כ ס"ל דשמי' אהל, וא"כ הא דהעמיד ר' יהודה בשוורים שכריסן רחבות לאו מטעמיה דאהל זרוק לאו שמיה אהל. וכונת התוס' דתנאי דס"ל ל"ש אהל יעשו כמו שר"י עושה אבל לא מטעמי'.

שם בא"ד: 'כמלא אגרוף'. משמע דזה מטמא מדאורייתא. ועיין במראה כהן שמביא מפירוש הר"ש (אהלות פ"מ מ"ב) דאינו אלא מדרבנן. ע"ש.

תוס' ד"ה ועל גביהן דלתות: מאן דס"ל אהל זרוק לאו שמיה אהל, צ"ל דסבר לה כר' יהודה דאמר

דף כא:

מקום כוונה הפכית שלא לשם מצווה מגרע גרע.

גמרא: אלא אמר רבא שאני שוורים, הואיל ועשויים להגין על בני מעים שלהן. נראה שעכשיו חידש דשימוש כל דהו תתתיו אינו משווהו לאהל, [דאי לאו הכי מאי שנא תירוץ זה דמגינים על בני מעיהן מתירוץ קמא דמגינים על הרועים מפני החמה ומפני הגשמים].

בענין אהל דשוורים

גמרא: שאני שוורים הואיל ועשויים להגין על בני מעיים שלהם, שנאמר עור ובשר תלבישני ובעצמות

האם כשלא נעשה לשם אהל אין לו דין אהל

גמרא: שאני מטה, הואיל ולגבה עשויה. פי' דאע"ג דאם יש מלא אגרוף לא בעינן שכוונת עשייתה תהי' לשם אהל, וא"כ מה אכפת לי שלגבה עשויה, הא לא בעינן כלל עשייה לשם אהל, וסוף סוף מונחת היא לאהל. מ"מ בעינן שתשתמש בתור אהל והכא משתמשין רק על גבה. ועיין ברש"ש שתירוץ באופן אחר, דאף שאין צריך עשייתה לשם אהל, מכל מקום כשכיוון להדיא כוונה הפכית שלא לשם אהל, מגרע גרע. וכעין שמצינו גבי מצוות אין צריכות כוונה, דאף שאינם צריכות כוונה, מכל

וגידים תסוכנני. ובתוספות (ד"ה ובעצמות) העירו דאף דהאי קרא קאי על אדם, יש לומר דכל שכן בהמה שכריסה למטה כעין אהל. ואינו מובן, כרס מאן דכר שמה, הלא בקרא כתיב דהעצמות הם המסוככים. ועוד, בשלמא העצמות מאהילים על גוף הבהמה, אבל הכרס אינו מאהיל על שום דבר. והנה הערוך לנר תמה כזאת על רש"י שפירש דגג שדרה מגין על בני מעים של השוורים, והקשה שהרי אמרו לעיל שלקחו שוורים מצריות, ופירש רש"י דכריסם רחבה, והיינו שהכרס רחבה יותר, מהשדרה עם הצלעות ומאהיל יותר, ותמה על מה מאהיל הכרס, ופלא שעל תוספות לא העיר דבר.

וכך היא כוונתו, שהשדרה שלהם מגינה עליו כגג. וע"ש שזהו ג"כ כוונת התוס' (ד"ה בעצמות). ועיין בערוך לנר שהעיר מדוע צריכין כריסן רחבה, והרי אף אם הכרס רחבה, אין הדבר תלוי אלא בשדרה ולא בכרס. ואולי אם אין הכרס רחבה אין השדרה והצלעות ג"כ רחבים. והנה קשה שהשדרה והצלעות אף שמאהילות על הגוף, הרי לא הוי רוחב טפח כדין אהל, וגם יש אויר בין הצלעות, ומדוע חוצץ. ואולי כיון שיש עלה שם אהל, שוב אפשר לומר שהעור נטפל לאהל וסותם האוירים.

הטעם שהשמיט רש"י רבי וב"ש

רש"י ד"ה והא: ר' יהודה וכו' ס"ל סוכה דירת קבע בעינן. והנה רש"י השמיט רבי וב"ש (לעיל ג.) שג"כ סוברים כן. ונראה כוונתו, דלעיל (ז:) פ"י רש"י דירת קבע - ראוי להשתמש קבוע ונראית כבית. והנה רבי וב"ש הרחיבו השיעור סוכה משום דבעינן שימוש קבוע, אבל ע"ז ל"ש לומר דמיחשב כאהל קבע, רק כ"ש דס"ל דבעינן שיהא מחסה מזרם וממטר [ורק לאותו מ"ד מיחשב כאהל קבוע]. ור' יאשי' ג"כ י"ל שזה אינו משהו קבע מה שיש צל מהדפנות.

רש"י ד"ה נוהגין היינו: אלמא אהל עראי לאו אהל הוא, ע"כ. עיין ברש"ש שהעיר שהחסרון הוא שלא נעשה בידי אדם, משום שכל שלא נעשה בכוונת אהל, כשלא בידי אדם חשיב. ואולי אפשר לומר שהקושיא היא על דלתות, דאולי שוורים לא חשיבי אהל ארעי, אבל דלתות אהל עראי חשיבא.

באיזה אופן השוורים מגינים על בני מעיהן

רש"י ד"ה על בני מעיין: גג ששדרה שלהן מגין עליהן. עיין במנחם משיב נפש שפירש שמה שכתב רש"י בתחילת הדיבור 'גג', שייך לסוף הדיבור,

ביאור הקס"ד שעבדים יתחייבו משום 'תשבו כעין תדורו'

תוס' ד"ה למדנו שעבדים פטורים מן הסוכה: הקשה תוס' הרי עבדים

פטורים משום שסוכה מצות עשה שהזמן גרמן היא, ותירץ דלא תימא תשבו כעין תדורו ומחמת התשבו של אדונו יתחייב בסוכה. נראה זה אינו אותו 'תשבו' הנזכר לקמן (כח:) מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, דהתם הוי דירה איש עם אשתו, ונראה דהכא הוא משום לתא דאדון שמביא מצעות נאות תוך הסוכה יביא ג"כ עבדיו. ונראה דהקמ"ל אינו משום ההלכה למשה מסיני, דזה הוי רק בנשים, רק חידוש ר"ג דלא דרשינן כזה בעבדים [ומשום כך לא נקטו הגז"ש – דזהו נוגע רק באכילת לילה הראשונה].

מעמידו בפסולים, ולענין קבע נמי יש קבע לסיכוך, ע"כ. מרהיטת לשונו משמע דזה מספיק, ולא בעינן מחיצות קבועות. ועיין בתוס' לעיל (ו: ד"ה כולהו) דרגיל רבי יהודה לעשות סוכתו דירת קבע. ועיין בבית הלוי (ח"ג סי' נ"ג ס"ק ד) דמשמע דלר"י צריכים להיות המחיצות קבועות. ועיין ברש"י (יומא י: ד"ה וסוכה) דר"י לטעמי' והכשיר סוכה גבוה מכ' אמה שאינה ראויה ליעשות אלא במחיצת קבע הילכך בית חשיבא. ורהיטת לשונו משמע כדברי הבית הלוי דכל סוכה צריכה להיות במחיצת קבע, והכא מוכח דלא בעינן מחיצת קבע.

רש"י ד"ה בכרעי המטה: מטה שלמה, ע"כ. עיין בשפת אמת שבתחילה כתב לבאר הטעם שכתב רש"י שהמיטה שלימה כדי שלא לאשווי' שבר כלי, שהרי שבר כלי הוי דבר שאינו מקבל טומאה ויכול להעמיד בו את הסכך. אולם חזר בו וביאר דהטעם שמעמיד רש"י במיטה שלימה הוא לרבותא, שאפילו מיטה שלימה אינה קבע לרבי יהודה להעמיד על כרעיה את הסכך.

תוס' ד"ה שאין לה קבע: כגון שסמכה בשידה תיבה ומגדל וכו' דמיטלטלת, ע"כ. היינו דמיטלטלת כשהם ריקנים.

שם בא"ד: תיפו"ל משום דמטלטלת, ע"כ. לכאורה יש נפק"מ אם קשר הבהמה.

אמאי בעינן י' טפחים לסוכה

שם בא"ד. עיי"ש שביאר שיטת ר' יהודה על פי הירושלמי דהעמיד שאין בין המטה לסכך י' טפחים. וביאר הגרי"ז, [דלרבנן], כל דין דירה האמור בסוכה הוא רק לענין קיום המצוות כו', וגם בלא חזיא כלל לדירה אין בה גריעותא בעצם החפצא כלל ומקריא

רש"י ד"ה אבל סיכך על המטה: ולא סמך הסיכוך בכרעים, אלא על גבי יתדות, אבל כל דופני הסוכה אינן אלא מטות משלשה צדדין לא פסיל ר' יהודה, דהא לא גמרינן פסול מיניה לסוכה אלא לסיכוך, וזה לא הוא ולא

ומשתמש עם כרעי המטה משום דפנות, ג"כ לא יחשב כדירת קבע, דהא בהל' דירה בעינן דפנות, ובאשר הוא שם חסר הנוחיות של דירה בדפנות אלו. וע"ע בהגהת ר' שמחה מדעסויא שהקשה על תוס' בסוף דבריו שמוכיח מכרים וכסתות, דדוקא כרים וכסתות דל מהכא כרים וכסתות איכא דפנות, אבל כששתמש בכרעי המיטה כדפנות הסוכה, אי אפשר לומר על המיטה דל מהכא, דאם נקחנה לא יהיו לסוכה דפנות. ועיין בשערי יצחק מה שמביא מהב"י (סי' תר"ל) שהקשה קושית ר' שמחה מדעסויא, ותירץ וז"ל, ואף על גב דאי שקיל לה למטה נפסלת הסוכה משום דאין לה דפנות שכרעי המטה הם דפנותיה, לית לן בה, דאנן בתר סכך אזלינן למדוד ממנו ולקרקעיתו עשרה, וכל היכא דשקיל לה למטה ואכתי קאי סכך, לא חשיבה מטה קרקעית דידה ודפנות הללו אינן מעלות ומורידות לענין זה. ולפי"ז אפ"ל דכל דין קבע גם בדירה נאמרה רק על הסכך, וזהו החילוק בין סמך על כרעי המטה או לא.

סוכה כשרה, רק דא"א לו לקיים בה מצות סוכה, כמו בירדו גשמים דהסוכה מעלייתא היא רק דשיבתו אינה נחשבת ישיבת סוכה דלא קרינן בה כעין תדורו כו'. אולם לר' יהודה דסובר סוכה דירת קבע בעינן, לדידי' ודאי דהוא דין בעצם החפצא של הסוכה כו', וזהו דאמרינן בגמ' דסוכה סוף כא: כו' שאין לה קבע כו', דרק לר"י הוא דפסילא סוכה כי האי, אבל לדידן דפסקינן סוכה דירת עראי בעינן לא איכפת לן גם אם אין בה שיעורא דעשרה של דירה, וכל פסולא דסוכה שאין בה עשרה הוא רק משום הלכות מחיצות כמבואר בסוגיא דף ד' שזה דוקא בביטלו, ע"כ].

ולענ"ד אינו מובן דבריו הק', דבהל' מחיצה חושבין שיש לה גובה י' משום שלא ביטל תחתית המטה, ובהל' דירה אומרים כאשר הוא שם ומכיוון שבפועל אין לו י' טפחים לשימוש, לא הוי דירה, מהיכי תיתי נחלק כן. ועו"ק אם כן הוא הדברים א"כ גם אם סמך הסכך ע"ג יתדות

דף כב.

הטהורים הם נמצאים בין הקורות או על גביהם. נראה שהחידוש של ביניהם שקורה העליונה אינו מביא את הטומאה, והחידוש שע"ג שקורה התחתונה חוצץ.

רש"י ד"ה ביניהן: הכלים שבין התחתונות לעליונות, ע"כ. ועיין מהרש"א שביאר בדברי רש"י דלא איירי שהטומאה בין הקורות, אלא הטומאה נמצאת תחת הקורה התחתונה, והכלים

דף כב:

גמרא: רשב"ג אומר אם מקבלות אריח לארכו שלשה טפחים אין צריך להביא קורה אחרת, ואם לאו צריך להביא קורה אחרת. ראיתי מובא בשם ספר נחלת יהושע דהא דכתב המגן אברהם (סי' שס"ג ס"ק ט"ז) שאם המבוי רחב י' אמות שצריך שתהא הקורה חזקה כדי לקבל י"ח אריחים שהם ט' אמות, שבת' אמות וב' משהויין סגי לאורך הקורה דאמרינן לבוד משני קצותיה, היינו כחכמים אבל לרשב"ג הסובר שמניחין אורך האריח לרוחב הקורה, צריכה הקורה להיות חזקה כדי לקבל ל"ו אריחים שרוחב כ"א טפח ומחצה.

גמרא: ואת התחונה כאילו היא למעלה. נראה דמשום חבוט יכול להגביה ג"כ רצ"ד, וכמו שדימה רש"י (כ"ב.) חבוט לגוד אחית, יוכל ג"כ לדמותו לגוד אסיק.

גמרא: תריץ. עיין בשפת אמת שכתב דלכאור' מוכח מסוגיין דאמרינן לבוד אף לאויר. ומסיק דאין להוכיח מהכא, וצ"ע לדינא רצ"ה.

תוס' ד"ה אבל: שאין בגובהן שלשה ואין בעקמימותן שלשה, ע"כ. עיין בקה"י עירובין סי' ב'.

הדין כשצילתה מרובה משהו למעלה רש"י ד"ה כזוזא: כשהנקב רחב כשיעור זוז, חמתו מרובה למטה כשיעור סלע, ע"כ. ויש לעיין אם מתכשרת כשיש מעט סכך יותר מאויר מלמעלה, שהרי לכאורה יש עדיין יותר חמה מצל מלמטה. ועיין באגרות משה (או"ח ח"א סי' קפ"ב) שהוכיח מהא דאמרה המשנה שצילתה מרובה מחמתה כשירה, ומוקמינן לה שצילתה מרובה למעלה כי אז למטה שוין הן וכשירה, מוכח שהמציאות היא שלא יתכן צילתה למעלה וחמתה למטה רצ"ו.

רצד. אע"פ ד'חבוט' היינו 'השפל' כמו שביאר רש"י לעיל (כב. ד"ה שאין בגגו), מכל מקום מסתבר דלאו דוקא הוא, ואף כלפי מעלה נימא הכי.

רצה. וע"ע רעק"א בתשו' (סי' יב), וקה"י עירובין (סי' ב).

רצו. וראה עוד מה שנתבאר בזה לעיל (י. על תוס' ד"ה פירס) בד"ה אולם לכאורה כל זה.

האורג ה"ז) דהתם היא גופה עבירה, אבל הכא הוא עבר עבירה, כי העבירה מחמת היום היא.

רש"י ד"ה ואין: דגזור בה רבנן דאין עולין באילן ואין משתמשין בו שמא יתלוש. יש להעיר שלא פי' טעמא דאין עולין לסוכה שעל בע"ח.

אם יש בהעושה סוכה בראש האילן חיסרון משום מצוה הבאה בעבירה

רש"י ד"ה כשרה: לחולו של מועד ואף ביו"ט אם עבר ועלה לה יצא ידי חובתו. עיין בפרמ"ג (סי' תרכ"ח מ"ז ס"ק ג) שהקשה דהו"ל מצוה הבאה בעבירה שהרי אי אפשר לקיים את המצוה בלי שיעבור על העבירה. וע"ש שמתרץ עפ"י הירושלמי (פרק

דף כג.

נראה לומר דהכא שאני, דעצם הסוכה חזיא, רק יש דין על הגברא שלא להשתמש בה משום איסור השתמשות בבעלי חיים, מה שאין נסרים עצם הסוכה לא חזיא. אבל משמעות לשון הגמרא 'מדאורייתא מחזא חזיא' אינה מורה כן, וצ"ע.

לא גולל לקבר. עיין חזו"א (סי' י"ד ס"ק א') דמקום שהגולל מונח עליו נחשב ג"כ כנגד הפתח, וזהו דלא כציוור של הספר 'פירוש חי' כאן.

בפיל קשור כו"ע לא פליגי. כתב הגר"א (או"ח סי' שס"ב סעי' ה ד"ה ובלבד שיהיו כפותים), שלפי האמת אליבא דראב"י איירי בפיל קשור, ור"י ג"כ חייש למיתה.

גמרא: ואינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דים. מה שאינו עומד ברוח מצויה דים, אולי זהו רק בראש הספינה, ולהכי שייך לחלוק בו ולומר דהסוכה כשירה, דאף שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דספינה, מ"מ גם בספינה עצמה לא בכל מקום אינה יכולה לעמוד, אלא רק בראש הספינה.

מדוע כשפסול רק מדרבנן נחשבת 'סוכה הראויה לשבעה' לרבי מאיר

ורבי מאיר הא נמי מדאורייתא מיחזא חזיא ורבנן הוא דגזרו בה. ומשמע לכאורה דאם הפסול הוא דרבנן מקרי סוכה. וצ"ע וכי לא מצאנו לרבי מאיר פסולי סוכה דרבנן, ועיין לעיל (יד.) דרבי מאיר אוסר לסכך בנסרים ואין יוצא ידי חובתו אם סיכך בנסרים. ולכאורה היה

דף כג:

אימתי חיישינן ל'שמא מת'
ול'שמא ימות'

תוס' ד"ה דברי ר"מ: וי"ל דאביי מדמה פרק כל הגט חששא דשמא מת זמן מרובה לשמא ימות לאלתר דמאן דחייש להאי חייש להאי אבל פשיטא דלא לגמרי מדמי שמא מת לשמא ימות לאלתר דהא רבי יהודה דחייש לשמא ימות לאלתר גבי בקיעת הנוד. ואולי אפשר לבאר דבריהם דבאמת בשמא מת יש הלכה של חזקה, ובשמא ימות לאלתר יש רוב שאינם מתים לאלתר, ור"מ ס"ל דמוקמינן אדינא ולא חוששינן. ור"י ס"ל דכמו שחיישינן בשמא ימות לאלתר ואינו סומך על רוב, ה"ה דיש לחוש בשמא מת לזמן מרובה ואינו סומך על חזקה, אבל על שמא מת עכשיו התם יש דין בחזקה אחזוקי ריעותא בכדי לא מחזקינן ומשו"ה גם ר"י אינו חושש, משא"כ בשמא מת לזמן מרובה אפ"ל שיש מקום לספק רק יש הלכה אל תוציאני מחזקתה [ולפי"ז צ"ל דרוב שאינם מתים לאלתר ג"כ יש בו בחינה של הלכה]. ועיין שו"ת הרי"ם אבן העזר סי' ט"ז (קפ"ה ד"ה מ"מ). ואולי אפ"ל דעל מיתה לאלתר יש חזקה עם רוב.

גמרא: הרי זה גיטך. עיין רש"ש שדן באורך אמאי אסורה מיד באכילת תרומה ולא נאסרה על בעלה מיד שמא ימות ונמצאת גרושה למפרע, ומצדד שם שאכן אסורה נמי על בעלה, אלא שברייתא זו נשנית על שפחה שאין שייך בה אלא איסור תרומה.

אם קנסו כשי"ל תקנה באופן המותר **תוס'** ד"ה שני: ולא ששכח עד שקדש היום דאם כן אפילו לקרות לו שם אסור כדמוכח בכמה דוכתי דאין תקנה לטבל בשבת אלא באיסור, ע"כ. התוספות דנו אי הפרשה בברירה מהני בשבת. ויש לבאר דלא נחשב כתיקון מנא כ"כ כיון שצריך להפריש עדיין. וכן אינו דומה כ"כ למשא ומתן. והנה מה שהוכיחו שאינו ראוי לקונסו אם שרי ע"י תנאי, יש לעיין דהא קנסו אם החזיר תבשיל בשבת על האש באיסור, כמובא דאיתא במ"ב (סי' רנ"ג ס"ק ל"ה), אף ששם ג"כ הי' שייך להחזיר באופן המותר [כגון כשהחזיר על אינה קטומה, ויכול היה להחזיר על גרופה וקטומה בהיתר].

דף כד.

להתברר בודאי שהרי או יחיה או ימות ויש ליה ברירה טפי מההיא דסלע שתעלה בידי מן הכיס שמא לא יתברר הדבר לעולם דכי האי גוונא נוכל לתרץ דשמואל אדשמואל, ע"כ. יש לעיין לפמ"ש תוס' דרבא ורבה ס"ל דאית לי ברירה, היאך מתרצין ההיא דעירובין (דף לו.).

גמרא: מיתה שכיחא. יש לעיין א"כ אף בלוקח יין מבין הכותים דבקיעת הנוד לא שכיחא, מכל מקום ניחוש שמא ימות קודם שיפריש, והתנאי הי' מה שאני עתיד להפריש ולא שאחר יפריש.

תוס' ד"ה רבי יהודה: ויש לחלק משום דבההיא דמי שאחזו הדבר עומד

דף כד:

גדר אינה יכולה לעמוד ברו"מ כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. עיין בחזו"א (עירובין י"ג ס"ק ו') [שכתב דאף דלעיל בדף כ"ג. ס"ל לכולהו תנאי דסוכה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה דיבשה פסולה, הכא אשמועינן דאפילו אינה ניטלת, אלא שהרוח מוליכה ומביאה ג"כ פסולה. ונראה דהא דמוליכה ומביאה היינו שהרוח מפזר את הענפים באופן שהם מתרחקים ג' טפחים זה מזה, ובההיא שעתא בטל ליה שם מחיצה, ומחמת זה פסול אף בשעה שהן נחין ומצחיתן שלימה, יעו"ש].

גמרא: אי כתב בספר כדקאמרת. הקשה הערוך לנר, דא"כ בפרשת סוטה דכתיב וכתב את האלות האלה הכהן בספר' - 'בספר' למה לי, לא הו"ל למימר אלא 'ספר'. ועיי"ש מה שתירוצו.

תוס' ד"ה מה: בכל אחד כפי מה שדומה לחכמים ענין הראוי לו. עיין בערוך לנר שביאר קושיתם ע"פ תוס' בגיטין (כא: ד"ה מה) דה"ל למימר מה ספר הבא מבעלי חיים וכו' לאפוקי עלה וטבלא ופנקס.

דף כה.

בדרך לעשות מצוה פטור מן המצוה אפילו יכול לעשות שניהם [וראה מה שנתבאר להלן על תוד"ה שלוחי מצוה].

רש"י ד"ה פטורין: ואפילו בשעת חנייתן, ע"כ. עיין ברש"י (דף כ"ו. ד"ה הולכין) שביאר הטעם ששלוחי מצוה פטורים אף בלילה אף שהולכים רק ביום, משום שגם בלילה טרודים הם במחשבת המצוה. וא"כ הוא הדין הכא בשעת חנייתן נמי טרודים הם במחשבת המצוה. וכעין זה ברש"י ברכות י"א. ד"ה כי דרך - בשבתך. ובכתך הוקשו לדרך.

אם הפטור של עוסק במצוה הוא גם כשיכול לקיים את שניהם

תוס' ד"ה שלוחי מצוה: אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה או בהמה שנותן לה מזונות דלא שכיחא שבאותה שעה יבא עני לשאול ממנו וצריך לומר דהכא נמי איירי בכי האי גוונא דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הווי מבטלי ממצות, ע"כ. מתוס' מבואר שדווקא כשיש ביטול

אם יש פטור של עוסק במצוה בהליכה ללמוד תורה

רש"י ד"ה שלוחי מצוה: הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים, ע"כ. עיין באור שמח הל' ת"ת (פ"א ה"ב ד"ה ובחי' למס' סוכה) שהקשה על מהא דאמרו בירושלמי (שבת פ"א ה"ב) מי לא מודה רשב"י דמפסיקין ת"ת לעשות סוכה וליטול לולב, ועיי"ש שפי" עפ"י דברי תוס' כתובות י"ז. (ד"ה מבטלין) דפי' דשימוש ת"ח גדולה מת"ת, ושימוש פירושו הוא הבנת טעמי המשנה וסברתו הנקרא בשם גמרא, ודווקא בכה"ג הוא דפטור, אבל ע"י הליכה בדרך ללמוד תורה חייב.

זחכ"א דייק בדברי האו"ז (הלכות סוכה ס"י רצ"ט) שכתב וז"ל, הם שבאו לשמוע הדרשה ולהקביל פני ריש גלותא פטורין מן הסוכה עד שישמעו את הדרשה ויקבלו פני ריש גלותא, ע"כ. משמע שיש פטור של עוסק במצוה אף בהליכה לשמוע דרשה, ודלא כהאו"ש.

רש"י ד"ה טריד: דאינו יכול לעסוק בשניהם כאחד, ע"כ. משמע מדבריו דלא כאו"ז שכתב שההולך

מצוה ע"י הסוכה פטור הוא מן המצוה. ומקשה האו"ז (הלכות סוכה סימן רצ"ט) מאי קמ"ל קרא, דמהיכי תיתי יניח מצוה זו בעבור האחרת. ובשפת אמת מתרץ דכוונת התוס' שאף אם תתאחר עשיית מצוה הראשונה ע"י החיפוש אחר סוכה נמי פטור, ואע"ג דע"ז יתבטל בסוף מצוה השניה.

אמנם האו"ז רוצה להוכיח מכח קושיא זו שאף על פי שיכול לקיים את שניהם פטריה רחמנא וגזירת מלך היא ודווקא שעוסק במצוה בידיו כגון משקה אבידה או מאכיל דמיפטור בהיא שעתא למיתב פרוטה לעני אבל בשעה שאינו מאכילה ואינו משקה אותה חייב ליתן לו פרוטה אף על פי שהאבידה היא בביתו משתמרת.

והקשה על האו"ז מכונס את האלמנה דחייב בק"ש משום דלא טריד, דמה בכך דלא טריד במצוה, סוף סוף הרי עוסק הוא במצוה הוא. ונראה לתרץ דאפשר דאינו נחשב עוסק בשום מצוה, דהעסקת מצוה בבתולה היא הטרדת המחשבה של מצוה, וזה שאינו טרוד אינו כעוסק במצוה חשיב.

שו"ר שכ"כ בתפא"י ברכות (פ"ב מ"ה אות כ"ט) דבאלמנה אם אינו טרוד לאו עוסק במצוה כלל הוא. והנה נפסקה להלכה (או"ח סי' ע סע"ג) שבזמננו כיון שאיננו מכוונים בק"ש קורים גם בכונס את הבתולה. והנה לשיטת התוס' דהיתירא משום דא"א

לקיים שניהם, היכא דלא מכווני אפשר לקיים שניהם. אבל לשיטת הר"ן [ואו"ז, (מובאים ברמ"א סי' ל"ח)] יקשה מאי אכפת לן שאיננו מכוונים, סוף סוף עסוקים במצוה אנן. ואפשר דכיון דמקרי עוסק במחשבתו, ומחשבתו אינו מכוון בק"ש, ליכא פטור של עוסק במצוה כאשר אינו טרוד במחשבתו, דדוקא מצוה שטעון מחשבה מפטר ע"י מה שעוסק במצוה וטרדה של מחשבה. ועיין תוס' אנשי שם פ"ב מ"ה שהעלה כן דכל חתן אף בבתולה חייב בשאר מצוה מלבד ק"ש שמצוה שבמחשבה היא. אבל ע"ש שמשמע שאין הטעם משום שאין כאן מצוה לחשוב, רק היתר של טרדה של מצוה, ע"ש.

מהקרא מוכח לחלק בין תפילין לתורה

תוספות ד"ה שהרי: ואם תאמר, מאי שנא גבי תפילין דאמרינן דוקא ליחזקאל קאמר ליה, וגבי תלמוד תורה אמרינן דאבל אסור מדאמר ליה רחמנא ליחזקאל 'האנק דום', ע"כ. לכאורה אפשר לתרץ קושייתם בפשיטות, דהנה כך הוא סדר הפסוק, 'האנק דום, מתים אבל לא תעשה, פארך חבוש עליך', ופירש המצודות 'מתים אבל לא תעשה', שלא יעשה מנהג אבלים. הרי שבתחילה אומר לו האנק דום, ויש לנו ללמוד מזה בסברא פשוטה דהוא מפאת האבילות, שאבל

אסור בתלמוד תורה, ורק אחר כך כשאומר שלא ינהג כמנהג האבלים, על זה ממשיך ומפרט 'פארך חבוש עליך', שמשמע שמנהג האבלים הוא שאסורים בתפילין.

תפילין כתלמוד תורה

שם בא"ד: אבל תפילין אמאי הוצרך לומר, ע"כ. אפשר לומר שבודאי הוצרך לומר מאחר שנאסר בתלמוד תורה, אם כן סלקא דעתך דאסור גם

בתפילין, וזה על פי דברי המדרש שוחר טוב (תהילים א, יז) על הכתוב 'כי אם בתורת ד' חפצו ובתורתו יהגה', אמרו ישראל לפני הקב"ה אנו רוצים להיות יגעים בתורה יומם ולילה, אבל אין לנו פנאי, אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגעים יומם ולילה. הרי שקיום מצות תפילין הרי היא כתלמוד תורה, ושפיר סלקא דעתך דאיסור תלמוד תורה יכלול איסור תפילין.

דף כה:

גמרא: אבל חייב בסוכה פשיטא מהו דתימא הואיל ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב מצטער פטור מן הסוכה האי נמי מצטער הוא. עיין בט"ז (סי' תר"מ ס"ק ח') שהביא את דברי הרא"ש דאבל פטור מן הסוכה משום דבסוכה לא יוכל להצטער על מתו, שהרי חפץ הוא להתבודד בצערו ולשבת במקום שקט. ועיי"ש שהקשה הט"ז דלפי דברי הרא"ש, א"כ איך מותר לנחם את האבל, הרי אנו מבטלים אותו מצערו. ונראה ליישב, שע"י הניחום אנחנו מראים אותו שאין על מה להצטער, אבל כ"ז שלא התנחם באמת מצטער במה שא"י להתבודד בצערו.

אם דין אין מעבירין על המצות הוא מה"ת

רש"י ד"ה שחל: ואף על גב דחזו לאורתא לא אישתרו, דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, מכל מקום שמעינן מיניה דעוסק במצוה פטור מן המצוה, שהרי נטמאו במתיהן שבעה ימים לפני הפסח, ואף על פי שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן, אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבוא, ע"כ. עיין מהר"ץ חיות [יומא ל"ג. ד"ה אין מעבירין] שמביא משו"ת רדב"ז סי' תקכ"ב דאין מעבירין על המצות אינו רק מדרבנן דהך דרשה דמכילתא מושמרתם את המצות אינו רק

אסמכתא בעלמא, והקשה דאיך יפרנס סוגית הש"ס כאן בסוכה ודברי רש"י דידן דמצוה קלה שבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני החמורה העתידה לבא הרי נלמד מקרא] ועי' ובהגהת הגרא"מ הורוויץ כאן.

תוס' ד"ה משום: ואין לומר דהיא גופא ילפינן מחתן דפטור מק"ש דדלמא שאני ק"ש דלית ביה כרת כדקאמר הכא ולא אתי מיניה פסח דאיכא כרת ומטיא זמן חיובא, ע"כ. עיין במהר"ץ חיות [שכתב, וז"ל: דלפמ"ש רש"י זבחים (דף ק.) דאם לה יטמא מצוה מטמא לקרובים ופסח נדחה משום דאית ליה תשלומין בשני. ועי' תוס' שם א"כ לא מקרי פסח ראשון עשה דכרת משום דכרת יש לו תשלומין וילפינן שפיר מ'בשבתך בביתך' והא דקאמר הש"ס כאן אבל פסח דיש בו כרת לא ניחא שפיר דהרי הם לא ידעו דפסח יש לו תשלומין ורק ע"י שאלתם הודיע להם משה זאת ומדטמאו עצמם ז' ימים קודם ולדידהו הוי פסח עשה שבכרת דהרי לא ידעו עדיין מהשלמת פסח שני ומוכח מהם שפיר דאפילו במקום כרת אמרינן ע"כ פטור מן המצוה].

ובשפת אמת [הקשה על קושיית תוס', דלא קאמר רבא שם בזבחים הכי דגם אחר חצות יטמא עצמו לקרובים לבטל הפסח [דהא דמשני רבא התם קאי אמילתי' דר"ש דס"ל דאונן א"י להביא פסח כמ"ש רש"י שם ולא

מה היה ספיקם של האנשים אשר היו טמאים לנפש אדם

שם בא"ד. אע"פ שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן. אינו מובן, מדוע נקט האכילה, דהו"ל לומר שחיטת הפסח שזהו המחייבו כרת.

והנה, נחלקו הראשונים בסוגיין - הרמב"ם (בפ"ו מהל' קרבן פסח ה"ב) ס"ל דטבול יום של טמא מת אין שוחטין עליו, אמנם הראב"ד מפרש שכבר שחטו בטומאה ולא שאלו אלא לאחר זמן שחיטה (ונראה שזה לאו דוקא שכבר רצו להזות ולטבול קודם הלילה). הריטב"א (בע"א ד"ה ותימה) מפרש שבאו בזמן מאוחר ושוב לא הי' להם פנאי להזות ולשחוט.

ועיין תוס' בפסחים (דף צ: ד"ה שחל) שהקשו דלמה אמר להם משה לדחות לפסח שני, יטבלו בו ביום וישחטו עליהם. ותירץ דשמא כן עשו ובשעה ששאלו לא טבלו עדיין ואמר להו משה אם לא טבלו היום תדחו לפסח שני. ועיין בריטב"א כאן שהקשה דלפי"ז מה הי' ראיית הגמ', דלפי דעתם היו יכולים לשחוט, וגם לפי האמת היו יכולים להזות ולטבול.

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב מצטער פטור מן הסוכה האי נמי מצטער הוא קמשמע לן הני מילי צערא דממילא אבל הכא איהו הוא דקא מצטער נפשיה איבעי ליה ליתובי דעתיה, ע"כ. ופרש"י (ד"ה מבעיא ליה ליתובי דעתיה): חובה עליו ליישב דעתו למצוה. נראה שרש"י מפרש כטעם המבואר בט"ז (סימן תר"מ ס"ק ח) דהפטור במצטער הוא משום דעיקר מצות סוכה להזכיר ענין הסוכה, כמו שנאמר 'כי בסוכות הושבת', וזה המצטער הוא טרוד בצערו ואינו שם על לבו לזה, קמ"ל דאין זה נקרא טירדא כלל, דאיבעי ליה ליתובי דעתיה ולהתחייב במצות הש"י. [וא"כ באמת יש לו חובה ליישב דעתו, כדי לקיים את מצות 'למען ידעו וגו' כי בסוכות הושבת]. ומבואר שאין כונתו מצד דין מצות צריכות כוונה, אלא לכונה של 'למען ידעו דורותיכם' שלדעת הבכורי יעקב (סי' תרכ"ה ס"ק ג) מעכבת אף בדיעבד, ואולי כונה זו צריכה בכל שעה [היינו שאף שהביכורי יעקב שם דן לענין אם אכל כלילה ראשונה בסוכה בלא כוונה, מ"מ אפשר דה"ה בכל ימי החג מעכבת כוונה זו, ובלא כוונה אינו מקיים המצוה, ולפי מה שכתוב בביאור הלכה (סימן ס' סעיף ד' ד"ה ו"א) הוי כאוכל חוץ לסוכה ודלא כהמנחת חינוך (מצוה שפ"ו) דסובר דאינו עובר].

משום טומאה אתי עלה], וגם לולי קושית התוס' אין סברא לומר כן דמה עוסק במצוה שייך בזה כיון דהולך לשחוט את פסחו א"כ אינו עוסק בצרכי המת אדרבה כבר הוא עוסק במצות פסח, עכ"ד].

גמרא: אבל הכא דמטא זמן חיובא דק"ש. עיין מרומי שדה [שמדייק] שנחלקו בזה רש"י ותוס' אי בעינן שיגיע זמן ק"ש בהיותו תחת החופה, או אף קודם לכן, [דרש"י כתב דמטא זמן קר"ש בתוך החופה, הרי מבואר הא אם לא נכנס לחופה עד שהגיע זמן חיוב קר"ש, אסור ליכנס לחופה ושיהיה פטור מקר"ש. אבל התוס' לא ס"ל הכי כמבואר בד"ה משום, דהקשו לרבא בסוגיא דזבחים (דף ק) דאמר התם אידי ואידי לאחר חצות כו', ואין לומר דהיא גופא ילפינן מחתן דפטור מקר"ש דדלמא שאני קר"ש דלית ביה כרת]. ועיין קרן אורה ברכות (דף ג. ד"ה ונשאר) שהעיר דמה ענין זה לעוסק במצוה רצו.

בגדר החיוב על אבל ליישב
דעתו בסוכה

גמרא: אמר רב אבל חייב בסוכה פשיטא מהו דתימא הואיל

התפילין, והוא גנאי לתפילין [וכן משמע ברש"י בברכות (יא. ד"ה אלמה אמר רבי אבא) שכתב 'זכיון דבעו פאר, ואבל מתגולל בצערו בעפר, אין זה פאר'. וע"ע בתוספות (שם ד"ה שנאמר בהם)].

רש"י ד"ה צער חתן: שהמקום צר ופתוח שאין לה אלא שלש דפנות, ע"כ. משמע שיש איסור יחוד אפי' במקום פרוץ, [שאף שיש בו רק ג' דפנות, אביי פוטר מדין יחוד].

תוס' ד"ה אין שמחה אלא בחופה: שאפי' ברחוב העיר מברכין אותה כשהעם מרובין ואין יכולין ליכנס בבית אלא מקום עיקר ישיבת חתן וכלה קרי ליה חופה ולא מקום העשוי לאקראי בעלמא ושם מברכין ברכת חתנים כל שבעה, ע"כ. משמע שלא נהגו כרמ"א סי' ס"א סוף סעי' א' שכתב שנוהגים לעשות החופה תחת השמים לסימן טוב שיהא זרעם ככוכבי השמים, שהרי התוס' כתבו שרק כשהעם היו מרובים היו רגילים לצאת לרחוב העיר.

גמרא: אין שמחה אלא במקום חופה. עיין בט"ז (אבהע"ז סי' ס"ב ס"ק ז') שהעלה דכל הדין הוא אם אוכלים במקום אחר ודעתם לחזור לחופה. וע"ש עוד שמנהג אשכנז שעושין אפריון לכבוד החתן והכלה, דהיינו החדר

ועיין ברא"ש (פרק ב' סימן ז') [שמבאר הקס"ד לפטרו באופן אחר], ובמרדכי (רמז תשמ) [שכתב בשם רבי אליעזר ממיץ שאינו נפטר רק כשיש לו צער מן הסוכה ובצאתו ינצל מן הצער, דכעין דירה בעינן ואין דרך בני אדם לעמוד בדירתם, כשהדירה גורמת להם צער], ובהגהות הרמ"א על המרדכי [שהביא מש"כ בתשובות מהרי"ק (שורש קעח) לתמוה על זה מהא דאמרין בגמרא דאבל חייב בסוכה רק משום דבעי ליה ליתובי דעתיה, וקשה למ"ל האי טעמא, תיפוק ליה דבצאתו מן הסוכה לא יחשוך כאבו ולא ינצל מן הצער, וע"ע בט"ז שם].

הא דאבל כיום א' אסור בתפילין הוא מדיני אבילות או משום כבוד התפילין

רש"י ד"ה וה"מ ביום ראשון: דעיקר מררא חד יומא כדכתיב ואחריתה כיום מר, ע"כ. ועי' ברש"י לעיל (ע"א ד"ה שנא' בהם פאר) שכתב 'ואבל לאו בר פאר וכשמתפאר מראה בעצמו שאינו אבל'. ומבואר שטעם האיסור הוא משום שמזלזל באבילותו, וביום הראשון צריך להיות ניכר המרירות, ולא להראות ההיפך. ואפשר שגדר האבילות בשאר ימים הוא רק להראות כבוד מת. אולם התוס' (מו"ק כ"א. ד"ה משלישי ואילך) הביאו את דברי רש"י בכתובות (ו: ד"ה שנאמר בהן פאר) שכתב 'ואבל מעולל בעפר קרנו וראשו ואין זה פאר לתפילין', והיינו, שחסר הפאר של

שמייחדין החתן והכלה ואין לזרים אתם רק בעת שמשמחים אותם. וזהו כוונת

רש"י שיוכל לשחק עמה בעת שבני אדם פונים מאליו.

דף כו.

טעם פטור שומרי גינה ופרדסים מסוכה
גמרא: פרצה קוראה לגנב. עי' בריטב"א
 שתמה, דכי ל"ל לרבא תשבו
 כעין תדורו. ותו היכי פטר ליה מסוכה
 מחשש הפסד ממון, וכי יש אדם נפטר
 מן המצוה בכך. ותי' דרבא ואביי
 [תרווייהו משום תשבו כעין תדורו אלא
 דאביי דריש ליה טפי דפטר ליה אפילו
 שלא במקום הפסד כיון שאין דרכו
 לעשות דירתו שם, ורבא סבירא ליה
 דכולי האי לא דרשינן תשבו כעין תדורו
 שלא לעשות סוכה אלא במקום שדרכו
 לקבוע שם ביתו, אבל כשיש לו הפסד
 בדבר ואית ליה צערא ופסידא בהא
 פטרינן ליה משום תשבו כעין תדורו
 דרבא ל"ל טעמא דאביי]. ועיין בר"ן
 שביאר לדעת רבא דליכא למפטריה
 משום האי טעמא דכעין תדורו, כיון
 שכל השנה הוא דר באותן הבתים
 שבגנות ומשתמש באותן כלים, וצ"ל
 דאביי ס"ל דכשיש לו הפסד בדבר ואית

ליה צערא ופסידא, בהא פטרינן ליה
 משום תשבו כעין תדורו, אף שהוא
 משתמש כן גם בכל השנה.

וצריך להבין עומק המחלוקת, ונראה
 לומר דאביי ס"ל דמשום החיוב
 מצות סוכה צריך לעשות דירה חשובה,
 וזה א"א לשומר גינות ופרדסים,
 ומשו"ה א"א לו לקיים המצווה, משא"כ
 לרבא סוכתו אינו צריך להיות יותר
 חשובה מדירתו.

והנה התוס' והתוס' הרא"ש ע"כ לא פי'
 כן^{יח}. ועיין במאירי מאחר שדירתו
 קבועה לשם, לא הזקיקוהו לישב בסוכה
 שיהא נותן בה מקום לאבד את שלו
 [וצ"ע במה פליג עם הריטב"א]^{יט}.

בענין פטור משמשי חולה

גמרא: חולים ומשמשיהם. מבואר
 מהמשנה דמשמשי חולים

רחצ. דכתבו להדיא דרבא לא פליג על סברת תשבו כעין תדורו, דברייתא היא. אמנם צ"ע, שהרי אף לביאור רבינו לא פליג רבא על סברת תשבו כעין תדורו, אלא דס"ל דאין כאן חסרון בתשבו, כיון שרגיל לישן בסוכה כזו כל השנה כולה. וצ"ע.
 רצט. ושמא לא פליג עליה.

זהיר בשינה כאלישע מניחן כיון דזהיר שלא יפיח דשינה גופה אינה אלא גזרה שמא יפיח, ע"כ. עיין בחידושי הרשב"א (שבת דף מ"ט. ד"ה רבא) שכתב שאב"י לא פליג אדרבא דאף הוא סבר דאסור לישן בהם בין שינת קבע בין שינת עראי וכדתניא בסוכה פרק הישן, ומוקמינן לה התם דמנחי ארישיה, אלא דאב"י לא חייש לשמא ישן בהם דהרבה פעמים שאין אדם יכול להעמיד עצמו שלא ישן, ורבא בעי שיהא יכול להעמיד על עצמו שלא ישן בהם.

שם בא"ד: עיין בשפת אמת שמצדד דאב"י לשיטתו דאינו מותר רק ראשו בין ברכיו ומהיכי תיתי שיעבור איסור ויישן, ורבא ס"ל דמותר לישן שנת ארעי, וצריך להיות נזהר כאלישע שלא ימשך מזה להרדמה.

גמרא: תרתי או תלת בעי. עיין בהגהות רא"מ הורוויץ שיש מחלוקת בככר של עירוב דהוא שיעור ב' סעודות אם שיעורה ב' או ח' ביצים, ותרתי היינו פחות מג', תלת היינו פחות מד', ופליג אב"י דלא משערינן בסעודה בינונית רק כל אחד לפי שיעורא דילי.

פטורים מטעם עוסק במצוה. ועיין בשו"ע (סי' תר"מ סע' ג) שהמחבר מביא ב' דעות, מדעה הראשונה משמע שהמשמשין פטורים אף בעידנא דלא מטפל ממש עם החולה, אמנם הדעה שניה סוברת שאין המשמשין פטורין אלא בשעה שהחולה צריך להם, וצ"ע במה נחלקו^ש.

ועיין מ"ב (שם) ס"ק י"ד שכתב וז"ל, ולכאורה נראה דאם הוא שכיר אצלו^{שא} לשמשו וגם כל השנה אינו אוכל וישן בביתו כ"א אצלו, רשאי גם היום לעשות כן והוא דומיא דשומרי גנות, ע"כ. ועיין בערוך השלחן (סי' תר"מ) אות ז' שכתב דרק בחולה שהוא מוכרח שישמשו הוא דפטור, אבל אדם בריא אין משמשיו פטורים, דאל"כ אשה עשירה שיש לה הרבה משמשין יפטרו כולם מן הסוכה. ואין זה דומה לשומרי פירות, דהתם בהכרח צריך לשמור בכל עת כדי שלא יגנבו הפירות, אבל המשמשין לאדם בריא אינו אלא מפני הרווחה בעלמא, וכי מפני זה יפטרו מסוכה.

תוס' ד"ה אבל שינת קבע לא: לאו דשרי אב"י לישן דהא אסר אב"י גופיה הכא אלא קסבר אף על פי שאינו

ש. ועי' ערוך השלחן תר"מ אות ד'.

שא. היינו, אף משמשי מצטער, דבהא איירי המ"ב שם.

ליחוש שמא ירדם. עיין בשפת אמת שהעיר דהתם הוי רק איסור דרבנן אם ירדם משו"ה לא גזרו, משא"כ בסוכה ש"ב.

רש"י ד"ה רבא אמר: לשמא ירדם לא חיישינן, הלכך, בתפילין שרי, וסוכה היינו טעמא דאסור שינת עראי - לפי שאין קבע לשינה, ע"כ. עיין שפת אמת שרש"י הוכיח כן מבריייתא דלקמן דפליגי ר' נתן ור' יוסי דר"ג ס"ל דביום אינו חולץ ובלילה חולץ ור"י ס"ל הילדים לעולם חולצין והשתא אי גם ביום אין היתר רק במניח ראשו בין ברכיו א"כ בלילה נמי לשתרי. ואולי אפ"ל דס"ל לרש"י דשינה בין ברכיו א"א לתארו בשם דבר קבע כיון דהפעולה הוי פעולה ארעי, דסוכ"ס יש חיוב על הפעולות לדור ולישן בסוכה, ורבא חידש, דשינת ארעי על מטתו דמספיק לו, יש עלה שם שינה ואסור חוץ לסוכה, אבל ראשו בין ברכיו יהי מותר חוץ לסוכה.

כוונת אכילתם של החכמים

רש"י ד"ה כדטעים בר בי רב ועייל לכלה: בבוקר, כשהולכין לבית המדרש, ודואג שמא ימשכו השמועות,

וטועם מלא פיו ושותה, ע"כ. באור"ח קנ"ה סעי' ב כתב המחבר 'קודם שילך לבית המדרש יוכל לאכל פת שחרית אם הוא רגיל בו, וטוב שירגיל בו'. והנה מרהיטת לשון רש"י משמע שלא אכלו הכביצה משום בריאות של פת שחרית, וע"כ שויתרו על בריאותם בכדי שתיכף אחר התפלה ילכו לביהמ"ד, ורק שחשש שמא ימשכו השמועות ואז לא יהי' להם הכח להבינם משום רעבון, משו"ה אכלו כביצה קודם הלימוד. וכמדודו שכן כתב היעב"ץ שג על אבות דחז"ל ידעו המעלה של מלאכה (שמחממת את הגוף) ומ"מ לא עסקי בה, וע"כ זהו משום חביבות התורה.

גמרא: רבא אמר אין קבע לשינה. חזינן דאם הועילה לו השינה, פעולה זו מחייבתו בסוכה אע"ג דעצם הפעולה הוי פעולה ארעית.

רש"י ד"ה וראה קרי: צריך לסלקן מראשו בעוד הקרי עליו, ע"כ. כתב רש"י לסלקן 'מראשו', ויש לעיין מהו הדין בהתפילין של יד"ש. ועיין בשער הציון סי' קנ"ד ס"ק ז' שמביא דהפרמ"ג מסתפק אם הבית של יד מקרי עצם קדושה או תשמיש קדושה.

שב. ותירץ דאף בסוכה אינו אסור אלא משום מראית העין דרבנן, עיי"ש.

שג. לא מצאנו, ואולי כוונתו למה שכתב היעב"ץ באבות פרק א הלכה י.

דש. ועיין שו"ע סי' מ' לא יאחוז 'בבתים' לשון רבים. ולשון רש"י 'לסלקן' ג"כ לשון רבים הוא.

דף כו:

מפה ובכביצה דחייבו חכז"ל נטילה ממש לא מהני מפה רק בתרומה ממש ולא בחולין עט"ת ומש"ה הוצרכו לומר דכהן הוי ועולים דברי התוספות כאן ובד"ה הא כביצה וכ' כהוגן בלי גמגומים ודוק].

גמרא: לימא קסבר רבי יוסי בעל קרי אסור להניח תפילין. עיין בשפת אמת שתמה דאפ"ל בעל קרי שכבר ראה מותר להניח, אבל הכא אוסרים שמא יראה קרי דגרע מהפחה.

רש"י ד"ה עסקניות הן: ושמה נגעו במקום הטינופת, ע"כ. עיין בשפת אמת שמצדד דהיינו בשכבת זרע ונתייבש על ידיו. ונראה דדוקא בשמש חיישינן שמא קנח את עצמו דהא שכח שלובש תפילין.

אימתי חתן פטור מקר"ש

רש"י ד"ה משום ר' שילא אמרו חתן פטור: מקריאת שמע, דטרוד, ושאר בני חופה חייבין, ולית להו להני תנאי העוסק במצוה פטור מן המצוה,

גמרא: וכמה שינת הסוס, שיתין נשמי. עיין בביאור הלכה סי' ד' סעי' ט"ז די"א דהוא ג' שעות, וי"א דהוא יותר מחצי שעה, וי"א דהוא שיעור מעט יותר מג' דקות.

רש"י ד"ה כמיעל מפומבדיתא לבי כובי: דמפרש במקום אחר דהווי שיתא פרסי, ע"כ. פרסא ד' מילים ומיל י"ח דקות, נמצא דהוי שש פרסאות ארבע מאות שלושים ושתיים דקות, שהם שבע שעות ושתיים עשרה דקות.

תוס' ד"ה נטלו במפה: עיין בהגהות רע"א על תוס' יוה"כ (יומא דף ע"ט. ד"ה תוס' נטלו במפה) [שכתב וז"ל לענ"ד פשוט דס"ל לתוס' דכמו דחזינן דפחות מכביצה קיל דלא בעי נטילה ממש כדדייקי בפ"ב דסוכה הא כביצה בעי נטילה וע"כ הטעם כיון דאינו מקבל טומאה רק דרבנן הקילו יהי מאיזה טעם שיהיה י"ל דבפחות מכביצה לא גזרו כלל מפני סרך תרומה וממילא בחולין לא בעי לא נטילה ולא מפה רק בתרומה ובחולין על טהרת תרומה דמקבל טומאה מידיים פשיטא דבעי

דמאן דל"ל פטור דעוסק במצוה לא דריש לו' להאי קרא, ומנ"ל שפטור. ואולי אפ"ל דלמאן דאית לי' פטור דעוסק במצוה באמת פטור מק"ש. ואולי יש נפק"מ לענין אם יכול להוציא אחר בק"ש שלו. עיין שאג"א סי' ו' שהעלה דיוצא במצות ק"ש מדין שומע כעונה מבר חיובא ע"ש, משא"כ אם כל הגדר הוא דלא מחמירנן עלי' ליתובי דעתי' זהו מילתא דסברא כמו שיש שיעורין בקיום מצות כחומש, וע"ז לא בעינן קרא, ואם החמיר וכיוון שפיר יצא ומוציא אחרים.

והר"ן מפרש דבק"ש דליכא טרחא כלל ולא מיחסר בי' מידי משמחה דידיהו לאחר בעילה חייב. או דלאחר בעילה לא מהני עוסקין במצוה.

טעם המחייבים שאר בני חופה בקר"ש **תוס'** ד"ה חתן פטור מקריאת שמע: דטריד כו' לית להו להני תנאי העוסק במצוה כו' וקשיא דאי לית להו אם כן יתחייב חתן בסוכה וכו' לכך נראה דקסבר חתן אין יכול לכונן דעתו כלל אפי' בפסוק ראשון אבל שאר בני חופה יכולין לכונן ואקריאת שמע לחודיה קאי ובכולהו אחריני מודי לת"ק, ע"כ. עיין במהרש"א [שביאר

ע"כ. הבעה"מ מפרש דזה קאי גם על הת"ק דאי הי' ס"ל דינא דעוסק במצוה היו פטורים ג"כ מק"ש כמו משאר מצות דלא בעי כוונה ופטור. ותו העלה הבעה"מ דכל ז' ימי המשתה אף אחר שבעל דשוב לא חשיב עוסק במצוה, אפ"ה פטור מתפלה ותפילין לכו"ע, והעלה שפטורין מסוכה כל ז' משום תשבו כעין תדורו, ונראה כונתו דעוזבין את הבית ומשמחין במקום החופה. ועיין על זה בנחלת דוד (ברכות דף י"ח. ד"ה חתן).

הרמב"ן מפרש דהרי"ף ס"ל דאיירי אחר שבעל, וע"ז מקשה הנחלת דוד, דמהו סברת ר' שילא דחתן עדיין פטור מק"ש כיון שכבר בעל.

הר"ן מקשה על רש"י מאבל, ומתחלה מצדד דאבל נמי פטור מתפלה ומתפילין [ואולי דס"ל דתפלה דרבנן או עכ"פ הנוסח מדרבנן, ואמרי דחייב בכל מצות האמורות בתורה]. ושוב מקשה שמשמע שפטור מתפילין משום לתא דפאר [ואולי אפש"ל דיום ראשון אסור בתפילין ובשאר יומי פטור מתפילין^ש]. ושוב מצדד לומר דטרדת מצוה לא מחמירנן עלי' ליתובי דעתי משא"כ טרדה דרשות של אבל. וע"ז מקשה הנחלת דוד דמסוגיין משמע דבעינן קרא לפטור חתן מק"ש, ונראה

בדברי תוס' שהם למדו ברש"י דלית להו הדין עוסק במצווה פטור מן המצווה להני תנאי דאמרי בשם ר' שילא, אבל הת"ק דר' שילא ס"ל עוסק במצווה פטור מן המצווה]. והקשה הנחלת דוד (ברכות דף י"ח ד"ה חתן) [על תירוצו של תוס', דאמאי דווקא חתן פטור ודווקא מפסוק ראשון של ק"ש] הלא מי גרע ק"ש משאר מצות.

ונראה לומר בשיטת התוס' דכל הפטור של עוסק במצווה הוא באי אפשר לקיים שניהם, והנה כשעוסקים בפועל בשמחת חתן אז א"א לקיים שניהם ופטורין אז מק"ש, ומיירי הת"ק ור' שילא כשאין עוסק בפועל אלא דטרוד במחשבתו, ונחלקו אם טרדת המחשבה ג"כ פטור ומשו"ה אי אפשר לקיים שניהם או לא.

דף כז.

ביאור הספק אם צריך שהאכילה בסוכה לילה ראשונה תהיה לתיאבון **תוס'** ד"ה תשבו כעין תדורו: חברייא בעו אי מה להלן עד שיכנס למצה כשהוא תאווה אף כאן עד שיכנס לסוכה בתאווה ר' זירא בעי אי מה להלן עד שיאכל כזית דגן מצה אף כאן עד שיאכל כזית דגן בסוכה, ע"כ. אולי אפשר לומר עפ"י מה שחקר בחי"ר ר' ראובן (סוכה ס"ד) אם נעשית המצווה בישיבה של סוכה [היינו דאף שאינו חייב לאכול, מ"מ כשרוצה לאכול, מצווה עליו לאכול בסוכה, ועצם האכילה שתיה ושינה בסוכה היא מעשה מצווה], או דהישיבה אין בה מעשה מצווה כלל, אלא בשעת הישיבה תהי' סוכה מקיפתו, [היינו דעצם האכילה שתיה ושינה אינה מעשה מצווה, והמצווה היא רק שבשעה שאוכל יהיה בסוכה]. ועיי"ש שחקר כמו

כן במצות ציצית. ולפי"ז אפשר לומר דהירושלמי אומר דא אי נאמר כן בשאר ימים, אבל בלילה הראשונה עצם האכילה הוי אכילה של מצווה ובעי לתיאבון, והכא לא בעינן דירה דלדירה בעי יותר מכביצה, ורק אכילה של סוכה דסגי בכזית, ודו"ק.

גדר מצוות אכילה בסוכה בליל א'
דסוכות

והנה, המהרש"ל (ברש"י בד"ה חזר בו) כתב: נ"ל דהכי פי' חזר בו ר"א מי"ד סעודות בסוכה ולא קאי אלא על לילי יום טוב הראשון, ואף על פי שאותה סעודה בע"כ צריכה סוכה, מ"מ חיובא (די"ד) [דידה] לאו בסוכה תליא, אלא ילפינן מלילי פסח דצריך אכילה ומאחר דצריך אכילה אי אפשר לקיימה בלא סוכה ומ"מ עיקר מצותה תלוי

באכילה, ומשו"ה יכול להשלימה באכילת סעודה אחריתי באיך שהיא, ע"כ. והמהרש"א השיג ע"ז וכתב: ואין זה דומה, דהא לגבי מצות סוכה ילפינן מליל פסח דכמו דמצות אכילה בליל פסח הוא מצה כך מצות אכילה בליל ראשון דחג הוא בסוכה, ע"כ. וי"ל דמחלוקת המהרש"א והמהרש"ל תלוי בחקירת מרן הראש ישיבה זצ"ל (חי' ר' ראובן שם), דמהרש"ל ס"ל דעצם האכילה שתיה ושינה בסוכה היא מעשה מצוה, ונא"כ הלימוד מחג המצות הוא, דכשם שבליל פסח חובה לאכול פת, ה"נ בליל א' דסוכות, חובה לאכול פת, והסוכה היא רק תנאי במצות האכילה, ואילו המהרש"א ס"ל דעצם האכילה שתיה ושינה אינה מעשה מצוה, והמצוה היא רק שבשעה שאוכל יהיה בסוכה, ונא"כ הלימוד מחג המצות הוא, דכשם שבליל פסח חובה לאכול כזית מצה. ה"נ בליל א' דסוכות, יש עליו חיוב לקיים מצות ישיבה בסוכה ע"י אכילה].

הסוכה עצמה, אלא שהאופן של קיום אותה מצוות סוכה היא ע"י אכילה, אבל אין האכילה בסוכה החפצא של מצוה.

גמרא: אמר בירא אמר רב אמי חזר בו רבי אליעזר. עיין במצפה איתן [שמפרש שחזר בו מן הראשונה שהיה מצריך י"ד סעודות והודה לחכמים שאינו חייב אלא בליל ראשון. וכ"ת דמודה ר"א לרבנן שא"ח אלא באכילת ליל א' הא ודאי דגמר לה בגז"ש לחג המצות כרבנן דליכא ד"א למגמר מינה וא"כ מנ"ל שיש לה תשלומין ובמאי פליגי וי"ל דרבנן סברי דון מינה ומינה ומה התם אין לו תשלומין אף כאן, ור"א סבר דון מינה לחייב באכילה ואוקי באתרא דדמיא סוכה לחגיגה שיש לה תשלומין כל ז' ויום ח' ומצה אתקוש לפסח דאין לו תשלומין וכ"מ בחי' ריטב"א].

תוס' ד"ה חזר בו ר' אליעזר: אצל חכמים לומר שאין לדרב קצבה, ע"כ. עיין ברש"ש [שכתב לבאר דברי התוס' וז"ל ר"ל י"ד סעודות אשר חייבין בסוכה דהכתיב בסוכות תשבו ולהכי דייק רבא שפיר ביזמא מהא דאם השלים במיני תרגימא יצא דפירי לא בעי סוכה ולפרש"י דהתשלומין קאי על

וגם ראיתי כעין חקירה זו מובא בשם הגרבי"ד^ש לענין מהי הילפותא ט"ו ט"ו ממצה, האם ילפינן שכמו שיש מצוות אכילת מצה ביום ראשון, כך יש מצוות אכילה בסוכה ביום ראשון [והאכילה גופא דהיינו הכזית פת שאוכל, הוי גדר חפצא דמצוה], או שהחפצא של מצוה הנלמדת ממצה היא

צורת דירה, ובשעת ירידת גשמים אינו דירה כלל. והרמ"א [סי' תרל"ט סעי' ה] בשם הטור ור"ן והרא"ש] העלה שמחוייב לישב בסוכה בלילה ראשונה בשעת ירידת גשמים, דס"ל דחשיב דירה רק יש פטור של מצטער, ופטור זה נאמר רק בחיובא דתשבו ולא בחיובא דליל ראשון.

ובביאור הלכה (סי' תרל"ט ד"ה בליל יו"ט הראשון) כתב לבאר מאי רבותא בהא דהאכילה בליל יו"ט הראשון חובה בסוכה, [דהלא גם בשבת ויו"ט חובה לאכול פת וממילא מצוה מן התורה לאכול בסוכה], דנפק"מ אצל מי שהאכילה צער לו דמדין סוכה מחוייב לאכול, שהרי חיובו אינו משום לתא ד'עונג', משא"כ גבי עונג שבת ויו"ט דמשום עונג הוא, אם הוא מצטער באכילתו יהיה פטור.

רש"י ד"ה אין לדבר קצבה: אם רצה להתענות אין אנו זקוקין לו, אלא אם יאכל, לא יאכל חוץ לסוכה, ע"כ. משמע דבשאר יומי איכא רק איסור עשה לאכול חוץ לסוכה, כמו במצה, וכמ"ש בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תפ"א אות ה'). ועיין בברכי יוסף (סי' תע"ה ס"ק ר') שו"י.

ליל יום טוב הראשון ע"כ צ"ל כפי' הא' של הר"ן דמחוייב לאכול בליל י"ט ראשון יותר מכביצה שיעור המחוייב לאכול בסוכה ודו"ק, ע"כ.]

שם בא"ד. ולישנא דישראלים ואם השלים לא משמע כלל לשון תשלומין אלא לשון השלמה חשבון של י"ד סעודות, ע"כ. נראה פירושו כך הוא, השלים לשון גומר הוא, והוה ליה למימר ישראלים מלשון תשלומין.

טעם המחלוקת אם מחוייב לישב בסוכה בלילה ראשונה כשיורדים גשמים **גמרא:** אף כאן לילה הראשון חובה. התוס' בברכות (מ"ט: ד"ה א') כתבו דמצד מצוות סוכה אינו מחוייב לאכול בסוכה אם אינו רוצה, רק אם רוצה לאכול צריך לעושת כן בסוכה, אבל מדין יו"ט יש עליו חיוב לאכול. ונפ"מ אי ירדו גשמים ואכל חוץ לסוכה, ומשום סעודת יו"ט כבר יצא ידי חובתו, אבל אם היה עליו חיוב מדין סוכה, היה צריך לחזור ולאכל בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים. ועיין בחי' הגר"א בברכות שם דמבואר דהתוס' ס"ל דמצות סוכה הוא דיעשה

שו. שמדייק מסוגיין דלא כתירוצו של הבתי כהונה לקושיית הבעל המאור בסוף פסחים דאי ילפינן ט"ו ט"ו, אמאי בסוכות מברכין בשאר יומי ולא מברכין על אכילת מצה בשאר יומי, והבתי כהונה מתרין דבפסח יש רק קיום לא תעשה לא לאכול חמץ, משא"כ בסוכה איכא נמי מצוה קיומית לאכול

רש"י ד"ה והאמר ר' אליעזר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה: וכיון דביום אחרון לא בסוכה יתיב, ואם ישב בה לשם מצוה עובר על בל תוסיף מאי השלמה דסוכה איכא הכא, ע"כ. ועיין בתוס' הרי"ד, מאירי, ותוס' הרא"ש [שפירשו שקושיית הגמרא היא אמאי לפי ר"א רק יש תשלומין למי שלא אכל בליל יו"ט ראשון, הא בל ז' הימים נמי חייב בסעודה כמו בלילה הראשון]. וצ"ע הדמיון לתפלה דבעצם חסר לו תפלה, והוא חסר לו אכילה בסוכה ומה מהני הא דאי אפשר בענין אחר, סוף סוף לא אכל בסוכה.

ביאור המשא ומתן ביש לו שתי סוכות

גמרא: ועוד שאלו כגון אני שיש לי שתי נשים אחת בטבריא ואחת בציפורי, ויש לי שתי סוכות אחת בטבריא ואחת בציפורי, מהו שאצא מסוכה לסוכה ואפטר, אמר לו לא, שאני אומר כל היוצא מסוכה לסוכה בטל מצותה של ראשונה. עיין בערוך לנר (ד"ה בגמרא שאל אפטרופוס) [שכתב, וז"ל: יש לדקדק דממנ"פ אם ידע האפטרופוס דס"ל לר"א דצריך לאכול י"ד סעודות מה הי' שאלתו ואי לא ידע מהיכי תיתי שלא יצא ומה לו לשאול על כך וכן י"ל באידך שאלה במה שאצא מסוכה לסוכה

ועוד מה בעי בזה שיש לו ב' נשים גם י"ל למה לו לר"א להאריך בתשובות הל"ל בקיצור אין יוצאין אבל י"ל ויובן בזה גם המשך ב' השאלות דודאי אפטרופוס ידע דס"ל לר"א דצריך לאכול י"ד סעודות וגם שאין יוצאין מסוכה לסוכה רק דהי' שואל כיון דטעמא דר"א דבעי י"ד סעודות משום תשבו כעין תדורו א"כ הוא שאוכל כל השנה רק סעודה א' מהו שיקרא אצלו גם סעודה א' תשבו כעין תדורו ועל זה השיב כיון שכל השנה אוכל פרפראות א"כ גם בסוכה יאכל פרפראות כדי שיוכל לאכול סעודה שניי' וע"ז הקשה שוב כיון שידע דס"ל לר"א דאין יוצאין מסוכה לסוכה רק הי' סובר דגם בזה טעמא דר"א משום תשבו כעין תדורו כמו שבכל השנה אין רגיל לדור היום בבית זה ולמחר בבית אחר אלא תמיד בבית א' כמו כן ידור בסוכ' ולכן שאל כגון אני שיש לי ב' נשים וא"כ בכל השנה אני רגיל לדור פעם אצל זו ופעם אצל זו מהו לעשות כן ג"כ בסוכה והשיב לו ר"א לא כמו שאתה סובר דטעמי בזה משום תשבו אשר על כן יהי' מותר לצאת מסוכה לסוכה מי שרגיל בכך בכל השנה אלא אני אומר שמי שיוצא בטל מצותה של ראשונה דטעמי מחג הסוכות ז' ימים כדלקמן וכיון שיוצא הרי לא היתה סוכתו הראשונה לכל ז' ואינו יוצא למפרע, ע"כ].

בשאר יומי אף שאינו מחויב, ועל זה מוכיח הברכי יוסף דמבואר מסוגיין דשאר יומי דסוכה ושאר יומי דפסח חד דינא איכא להו וא"א לתרץ כדברי הבתי כהונה. ועיי"ש מה שתירץ.

דף כז:

ומש"כ ש"מ דאין עושין, וממילא לא דרשינן חג הסוכות שתעשהו בחג אלא לשם חג ש"ח.

גמרא: משבח אני את העצלנין שאין יוצאין מבתיהן ברגל. עיין בשמ"ב שמדמה למש"כ בפסחים (דף נ:). שפל ונשכר דלא עביד כולה שבתא ולא במעלי שבתא (מצוה שלא לשמה מיהא הוי).

מעשה בר' אלעאי שהלך להקביל פני ר' אליעזר רבו בלוד ברגל. עיין במהר"ץ חיות סנהדרין ל"ב: דמדריק מכאן דמקומו של ר"א היה בלוד והקשה מהמעשה בהגדה שהיו מסובין ר"ע ור"א בבני ברק, הרי מקומו של ר"א בלוד ור"א בעצמו ס"ל סוכה משבח אני את העצלנין שאינן יוצאין מבתיהם ברגל. ועיי"ש במרגליות הים מה שכתב בזה.

רש"י ד"ה מהו דתימא האי אחריתי היא ואינה לשבעה קא משמע לן: הואיל וישב בה ביום טוב, וזו להשלים היא סוכת שבעה קרינא ביה, שתשלומין לראשונה היא, ע"כ. לפום ריהטת הדברים נראה דלא בעינן אותם עצים, וכ"כ בשפת אמת על רש"י ד"ה ואין. שו"ר שכ"כ ברש"ש. ויש לעיין מהי קושיית הגמרא 'פשיטא', דהא סוכת שבעה היא, הא קמ"ל דאף בעצים אחרים הוי סוכת שבעה.

רש"י ד"ה עשה סוכה לשם חג של שבעת הימים: שמעת מינה דאין עושין סוכה בחולו של מועד, דאינה לשבעה, ושמעינן מינה דאין יוצאין מסוכה לסוכה, דאם כן לאו סוכה לשבעה היא, ע"כ. עיין ברש"ש (דף ט). וכ"כ בריטב"א בסוגיין פי' דירה של שבעת ימים. ואפשר דצ"ל 'ולשל שבעת הימים', שזהו דרשה אחריתי.

שח. פירוש, שזוהי המח' בין חכמים לר"א אם מה שאמרה תורה 'חג הסוכות תעשה לך' היינו לשם חג, וא"כ אף אם אינו לשבעה ימים, או שמא 'תעשה לך שבעת ימים' דרשינן, ובעינן סוכה לשבעה ימים.

דף כח.

הקבלת פני רבו בשבת וחודש
גמרא: והאמר רבי יצחק מניין שחייב
 אדם להקביל פני רבו ברגל
 שנאמר מדוע את הלכת אליו היום
 לא חדש ולא שבת, מכלל דבחדש
 ושבת מיחייב איניש לאקבולי אפי
 רביה. לא קשיא, הא דאזיל ואתי
 ביומיה, הא דאזיל ולא אתי ביומיה.
 המגן אברהם בסימן ש"א ס"ק ז' כתב
 דבשבת וחודש נמי איכא מצוה
 להקביל פני רבו, רק שברגל איכא נמי
 חיובא. וראיתי מובא בשם תפארת
 יהונתן דבזמן הבית היו מקבלים פני
 השכינה ברגל, ובחדש ובשבת היו
 מקבלים פני רבם שהוא כקבלת פני
 שכינה, מפני שלא עלו אז לירושלים.
 ובזה"ז צריך להקביל פני רבו במקום
 קבלת שכינה בירושלים.

אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא
העמיד ממנו שופט: עיין בערוך
 לנר שכתב שר"א בא לרמז לו שיעשה
 עפ"י דעתו או עפ"י דעת הרוב, שישראל
 ראויים להעמיד שופטים או מכוונים
 לאמיתה של תורה ש"ט.

רש"י ד"ה כל האזרח ישבו בסוכות
כתיב: דמשמע סוכה אחת לכל
 ישראל, שישבו בה זה אחר זה, ואי
 אפשר שיהא לכולן, דלא מטי שוה
 פרוטה לכל חד אלא על ידי שאלה,
 ע"כ: עיין ברש"ש [שכתב, וז"ל:
 בנדרים פ' השותפין איתא בנדרו זה
 מזה דמותרין בדבר של עולי בבל ופי'
 שם הרמב"ם דאע"פ שהוציאה כו'
 ממון כל ישראל כו' אין זה כ"א זכות
 מעט מאד כו' וה"נ דכוותיה אלא
 דק"ל מפ"א דשקלים מ"ד אלא
 שהכהנים כו' הואיל והעומר כו' שלנו
 כו', ע"כ].

גמרא: אלא מפני שלא אמר דבר שלא
 שמע מפי רבו לעולם. עיין
 בשפת אמת (יומא דף טו:): [שהקשה דהא
 מלא בכל הש"ס דברי ר"א שחולק עם
 כמה תנאים ואיך נאמר שאינם אלא דברי
 קבלה מרבותיו, ותי' דנראה דדוקא כשה'
 עוד רבו קיים מנעו עצמו מזה מטעם
 כבוד הרב ואף במקום שהיה מותר
 מפאת הדין נהג בעצמו חומרא זו, אבל
 אחר מיתתם באמת הורה ודן, ע"כ].

וְלֹא יִשְׁנֵתִי בְּבֵית הַמְדַרְשׁ לֹא שִׁנְתָּ קִבְעַ
וְלֹא שִׁנְתָּ עֲרָאִי. עֵינַי בְּבֵן יְהוּדֵי
שִׁפְרִישׁ לֹא שִׁנְתָּ קִבְעַ בְּלִילָה וְלֹא שִׁנְתָּ
אַרְעֵי בְיוֹם.

רש"י ד"ה נשים ועבדים: מפרש בגמ',
ע"כ. צ"ע דעבדים אינו מפורש
בגמ', ועי' מה שנתבאר לעיל (כ: על רש"י
ד"ה מעשה בטבי עבדו) הטעם שעבדים
פטורים מן הסוכה.

רש"י ד"ה הלכות: הלכה למשה מסיני,
כגון גוד ולבוד ודופן עקומה וכו'
מחיצין וכו', ע"כ. עיין ברש"י [שכתב
שכל אלו הן בכלל 'מחיצין' שחשב
רש"י אח"כ].

רש"י ד"ה דקדוקי תורה: ריבויי אותיות
שבאין לדרוש בהן ריבויים
ומעוטים, כגון האזרח להוציא הנשים,
שדקדקה התורה בלשונה לכתוב אות
יתירה ללמד, ע"כ. ממנין שנקטה
האסמכתא, ולא הדרשה האמיתית
שבאה לרבות.

גמרא: מעשה וילדה כלתו של שמאי
הזקן, ופיחת את המעזיבה
וסיכך על גבי המטה בשביל קטן. עיין
בר"ן [שמפרש ששמאי מחמיר כלומר
לחייב בחנוך אפילו קטן הצריך לאמו

שהיה ר"א אומר משבחה אני את
העצלנים שאין יוצאין מבתיהן
ברגל שנאמר ושמחת בחגך. עיין
באהבת איתן על עין יעקב [שהקשה
דר"א גופיה סבר בפ"ב דביצה דשמחת
י"ט רשות הוא ואי בעי יושב ושונה כל
היום וא"כ הרי יבטל משמחת ביתו גם
כן ואמאי משבחה כאן העצלנים שאין
יוצאין מבתיהן לקיים הקבלת פני רבם
ברגל וצ"ל דהקבלת פני רבו אינו חשוב
כמו יושב ושונה כל היום].

הגיע חמה למרגלותיו של רבי אליעזר,
נטל יוחנן סדין ופירש עליה. עיין
בבן יהודע שכתב שכל ספקו היה קודם
שבא החמה ואינו מצטער עדיין.

דבר גדול ודבר קטן, דבר גדול מעשה
מרכבה, דבר קטן הויות דאביי
ורבא. קושיות ותירוצין וספקות שלהם
שלא נתברר להם מפני שלא ירדו
לעומקו של תלמוד כחכמים הראשונים,
ולפי שהיה זה מחסרון ידיעה קרי ליה
דבר קטן בחכמת המשנה, אבל גדול
הוא מכל שאר חכמת העכו"ם.

אמר להם הזקקתוני לומר דבר שלא
שמעתי מפי רבותי. עיין בעיון
יעקב שלא יהיו חושד בכשרים שלא
טרח והתעצל בבהמ"ד.

כיון דאפשר וחזי להכי שכן הדין בכל מצוה לחייבו בחנוך כל זמן שאפשר וראוי לכך ורבנן סברי דכיון שאמו פטורה מן הסוכה אינו ראוי לחנוך סוכה כל שהוא צריך לה] ועיין במהרש"ל (יבמות דף ט"ו ד"ה בשביל קטן) [שביאר שהיה לה ג"כ בן קטן כבן חמש ולא היה יכול לפרוש מאמן].

אמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הניח וכו' ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין, משלות שועלים, וכו' לקיים מה שנאמר להנחיל אהבי יש ואצרתיהם אמלא. עיין בבן יהוידע שכתב ששאר החכמות תפס ר' יוחנן בן זכאי במהירות ולא הוצרך לבלות עליהם הרבה להבינם.

דף כט.

רש"י ד"ה לבר ממטלתא: חוץ לסוכה, ע"כ. תמוה מדוע הוצרך לפרש זה עכשיו, והרי גם לעיל בדף כ"ח: נזכר 'בר ממטלתא', ושם לא פירוש רש"י כלום. וברש"י נראה דגורס 'לבר' לשיטתו דאיירי בקערות שהיו כבר בסוכה וצריך להוציאן לחוץ, דרש"י איירי בכלים שאוכלים בהם שנכנסים לסוכה. משא"כ אליבא דבה"ג מעולם לא נכנסו דלשיטת הבה"ג איירי בכלים שלשים בהם את העיסה, וכן כתבו התוס' (ד"ה מנא).

גשמים וירד, אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור. עיין בערוך השלחן סי' תרל"ט אות כ"ה שמתספק אם דין זה נוהג בפתחת השלא"ק (גגון) שמעל הסוכה. ודעתו להחמיר.

תא שמע עד שיאור, ויעלה עמוד השחר. עיין בביאור הלכה ריש סי' פ"ט שמביא שיש סוברין שעמוד השחר היינו האיר פני המזרח. ועיין א"ר ריש סי' פ"ט. ועיין מש"כ וז"ל, וצ"ע מש"ס שם דף כ"ט, אי כונתו לגמרא דידן. ועי' בר"ן שמביא גירסת הגאונים עד שיאור משיעלה עמוד השחר דלא תאמר היינו באור היום אלא משיעלה ע"ה, משמע להיפך כדעת הא"ר ש"י.

גמרא: תנו רבנן היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד, אין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו. היה ישן תחת הסוכה וירדו

המכריחים אותנו לבטל מצות הסוכה, הנה זה עד משחק נאמן כי הוא ית' אינו חפץ ח"ו לפשר הדינין כי אם שישארו בתוקפם וגבורתם כאשר היו. ונודע כי המזיגה היא עירוב מים ביין, זה ענין המשל לעבד שבא למזוג כוס לרבו היינו לבטל חריפתו והאדון שפך המים הלאה וזהו שפך לו קיתון של מים, עכ"ד].

גמרא: שרגא במטללתא, ואמרי לה בר ממטללתא. ולא פליגי הא בסוכה גדולה, הא בסוכה קטנה. עיין בב"ח (סי' תרל"ט) שכתב דשיטת רש"י דחרס ישנה, בקטנה פסולה משום מאיסותא, בגדולה אינו ניכר הנר כ"כ ומותר. אבל קשה מה שהדגיש רש"י מצומצם ז' טפחים. ועי' בט"ז שקשורה למעלה ופוסל הסכך כנגדו וחסר שיעור סכך. ובערל"נ מקשה דא"כ הו"ל בין נר של ג"ט או פחות מג"ט, והוא אמר שהשרגא ממעט מקום הישיבה.

רש"י ד"ה וירדו גשמים: וירד מן הסוכה לגמור סעודתו בבית, וכשישב לו פסקו גשמים, אין מטריחין אותו להפסיק ולעלות עד שיגמור, ע"כ. ועיין בא"ר שקודם שישב אע"ג שירד מטריחין אותו. ועיין בשבת (דף ט:)

אלא אימא עד שיעור ויעלה עמוד השחר: עיין בערוך השלחן סימן תרל"ט סעי' כ"ד שכתב, וז"ל: 'וכן כשהיה ישן וירדו גשמים בלילה ונכנס לישן לתוך הבית ופסקו הגשמים וכו' אם שוכב על מיטתו לא הטריחוהו חכמים לחזור לסוכתו כל אותה הלילה אפילו ניעור בלילה משינתו ושוכב בביתו עד שיעיר השחר והיינו שיעלה עמוד השחר וינעור משינתו מעצמו דאז מחוייב לילך לסוכה אם רוצה לישון עוד, ע"כ. מהלשון 'עוד' משמע דס"ל שזה כשינה חדשה כיון שכבר עבר הלילה. והנה נחלקו השיח יצחק (סידור הגר"א ליל אות ד') שס"ל שאסור שוב לישון משום ק"ש ותפילה, וע"כ יפרש שמסר שינתו לשומר. ובדינים והנהגות של החזו"א (מ"ד. אות י"ג) מתיר.

גמרא: תא שמע, דתניא שפך לו רבו קיתון על פניו, ואמר לו אי אפשרי בשמושך. עיין בספר דברי אליהו (גר"א עמ' עד) [שכתב להסביר ענין משל זה, שידוע שר"ה ויהכ"פ הם ימי הדין, ואחריהם ימי החג במצוות לקיחת הלולב וישיבה בסוכה הם ימי הרחמים להמתיק הדין ע"י המצות המקיפות אותנו ואשר אנחנו ממלאים ידינו ברכה בימים ההם. אמנם בודת גשמים

שי. ועי' ריטב"א דאי חד שיעורא נינהו ל"ל לן למתנינהו, בחד מינייהו סגי. ואי לאו חד שיעורא נינהו כ"ש דקשה דהו"ל תרתי דסתרי. משמע שמסתפק בו. ועי' רש"י מגילה כ"י דלשיטת רש"י האיר פני המזרח וזהו הנץ החמה.

דהתחלת אכילה הוא או נטילת ידיו או התרת חגורתו, ואולי כיון שכבר התחיל לאכול בסוכה נחשב הישיבה בבית כהתחלת אכילה בבית.

ס"ק ב), והב"ח כתב דילמא מבעית ונפיק מן הסוכה. ועיין שעה"צ סי' תרל"ט ס"ק י"ט.

גמרא: על אב"ד שלא נספד כהלכה. עיין בבן יהוידע דאע"ג דכתיב וזרח השמש ובא השמש עד שלא שקעה שמשו של עלי זרחה שמשו של שמואל, מ"מ עדיין חסר להם אורו של הראשון עד שלא נתגדל השני.

אם משתסרח המקפה הוי הגדר מצטער **גמרא:** תנא משתסרח המקפה של גריסין. הטור (סי' תרל"ט) ס"ל דמשערינן בכל תבשיל. ונראה דהפטור הוא משום תשבו כעין תדורו שא"א לו לאכול מה שרוצה לאכל, אבל עדיין לא בא לשיעור של מצטער. והנה מדברי הירושלמי משמע נמי כן, דאיתא התם 'לא סוף דבר של גריסין אלא מקפה של כל דבר', משמע שיש פטור ג"כ של תשבו כעין תדורו, ועיין בערוך לנר. ועי' בירושלמי שמתחיל לא סוף דבר משתסרח ולא בכדי שתסרח, ועיין מאמר מרדכי.

ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה. עיין בבן יהוידע שמביא מהאריז"ל דבאירוסין בא אור מקיף, ובביאתו עליה נותן בה אור פנימי. וע"ש שמבאר שזהו גדר קידושי טבעת, והשמש הוא אור מקיף העולם ונלקה עכשיו ע"י שנבעלה.

אביי הוה קא יתיב קמיה דרב יוסף במטללתא נשב זיקא קא מייתי ציבותא. עיין ברש"י ובר"ח. ונראה שרש"י הוא כשיטת הטור שמשערינן בתבשיל שלפניו, והר"ח הוא כשיטת הסמ"ג דמשערינן במקפה של גריסין.

משהי שטרות פרועים. עיין בבן יהוידע שרצונו לומר שבניו יגבו ממנו, ומדה כנגד מדה המלכות נוטלת ממנו ממנו וגם השטרות.

רש"י ד"ה ויש אומרים חילוף הדברים: לקה בכניסתו ערבית, פורענות ממהרת לבא, שהסימן כשם שאין לו שהות לשמש ביום שסמוך לשקיעתו הוא, כך אין שהות לפורענות לבא ביציאתו. שחרית, פורענות שוהה לבא,

נכסי בעלי בתים. חושבים שהם בעלי בתים בזה העולם.

תוס' ד"ה ואמרי: וחיישינן שמא תשרף סוכתו, ע"כ. והיינו שאז לא יהא לו סוכה, כ"כ המ"א (סי' תרל"ט

כשם שיש לחמה עוד שהות ביום, ע"כ. אינו מובן לענ"ד, היאך השימוש של החמה לאחר הליקוי מורה שיהיה הפורעניות, והשימוש של קודם הליקוי אינו מורה על כלום.

משל לסופר שבא לבית הספר ורצועה בידו, מי דואג, מי שרגיל ללקות

בכל יום ויום הוא דואג. עיין במהרש"א ד"ה משל לסופר וכו' [שכתב שר"ל דהיינו אותו שיש בידו לב ללמוד ולא למד אבל מי שאין בידו ללמוד אין משגיחים בו להלקותו אם אינו לומד כך ישראל יש בידם התורה ללמוד ממנה ואם אינן לומדין יש להם לדאוג ביותר].

פרק

לולב הגזול

פרק לולב הגזול

דף כט:

היו מוצאים הדר, היו נוטלים שאינו הדר [בלא ברכה], שמא הוא חול, כמו כן יש לנו לנהוג.

מאי שנא מיום ח' שאין נוטל לולב מחשש איסור טלטול

ויש לעיין דהר"ן בסוף פרק לולב וערבה (כב: בדה"ר, ד"ה והלכתא מיתב יתבינו) הקשה, למה לא תקנו בלולב שיטלנו בלא ברכה ביום ח' כמו שתיקנו לישב בסוכה. ותירץ, דבלולב איכא איסור טלטול, ואין להתיר מספק, אבל בסוכה לא עביד שום איסור בישיבתו ש"א, וא"כ גם כאן היה לנו לאסור ליטול פסולי ראשון ביו"ט שני, שהרי לפי הצד שהוא יו"ט לא הוי לולב של מצוה, ואין להתיר איסור טלטול מספק ש"ב. ואפשר לחלק דהתם ביום ח' כיון שאנו יודעים דבאמת הוא יום ח' שהוא יום טוב, אין

אם יו"ט שני של גלויות דינו כשאר ימים

גמרא: אלא ביו"ט שני. הראשונים נחלקו אם יו"ט שני דוקא, דגם יו"ט שני של גלויות דינו כשאר ימים, או לאו דוקא, דיו"ט שני של גלויות דינו כראשון לכל דבר, אלא הכוונה לימי חול המועד, עיין מאירי (ד"ה אמר המאירי לולב) וריטב"א (ד"ה נמצינו למדין). והר"ן (יג: בדה"ר סוף ד"ה ומיהו איכא למידק) הכריע, דפסולי ראשון נוטלים ביו"ט שני של גלויות ולא מברכין עליהם. ובטעם הדבר שנוטלים אותם ביו"ט שני, ביאר הר"ן דכיון שתקנו יום טוב שני מפני הספק שמא הוא יום טוב ראשון א"כ צריך לנהוג בו מחמת הספק כמו שהיו עושים אבותינו שלא היו בקיאים בקביעות החודש, והרי אילו הם לא

שיא. עוד תירץ הר"ן, דלולב הוא רק דרבנן, וסוכה מדאורייתא, והיינו דלא חייבוהו בלולב משום דהוא ספק דרבנן. ויל"ע לפי"ז למה צריך ליטול פסולי ראשון ביו"ט שני, הרי לכאורה זה ג"כ ספק במצוה דרבנן, דלולב כזה אין בה מצוה רק מדרבנן.

שיב. ומה ששנינו להלן (מב.) מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת, ולא חששו לטלטול מוקצה אף שאין מצוה בטלטול זה, עיין במרומי שדה (שם ד"ה מקבלת) [שביאר שזה דווקא כשמקבלת אותו מידו, שיש בזה היתר של 'עודו בידו'], ועיין עוד בדבריו (שם מא: ד"ה הולך לבקר חולים) מה שכתב בענין זה.

להתיר איסור טלטול, כיון דבאמת ליכא חיוב נטילה, וא"כ זה אינו חומרא לחייב נטילה מטעם ספק, אלא אדרבה זהו קולא להתיר איסור טלטול. משא"כ ביו"ט שני, שאנו יודעים האמת דאינו יו"ט, ויש חיוב נטילה ודאית, לא חיישינן להצד ספק שמא יו"ט ראשון הוא ועובר על איסור טלטול מוקצה, דחומרא זו הוי קולא דמבטלין חיוב ודאי שלו מצד חשש בעלמא ש"י, ומכל מקום לענין ברכה, מכיון דהמצוה נתקיים בלי ברכה, ולא מיקרי ביטול מצוה, לכן לענין זה חיישינן שמא יו"ט ראשון הוא ולא מברכינן עליה ש"י.

רש"י ד"ה ושל עיר

אם דין 'כתותי מיכתת שיעוריה' הוא רק בדבר הצריך שיעור

רש"י ד"ה ושל עיר הנדחת: משום דלשרפה קאי, דכתיב (דברים יג

יז) ואת כל שללה תקבון, ולולב בעי שיעור ארבעה טפחים כדלקמן (לב:), וכיון דהאי לשרפה קאי, אין שיעורו קיים, דכשרוף דמי, ע"כ. והוא מה שאמרו בגמרא להלן (לא:): 'דכתותי מיכתת שיעוריה', ומבואר שהיא רק הלכה דלית ליה חשיבות שיעור, ולא אמרינן דהוי כעפרא וכאילו אינו נמצא כלל, [אף דמיירי בדבר העומד לשריפה]. וכן מבואר בתוס' להלן (ל. ד"ה משום) שכתבו 'משום דמיכתת שיעוריה דאתרוג נמי בעי שיעור כאגוז או כביצה', והיינו דדין 'כתותי מיכתת שיעוריה' הוא רק בדבר הצריך שיעור. אבל בדברי הריטב"א (ד"ה של אשרה) ש"י והר"ן (יג: מדה"ר, ד"ה ומיהו איכא למידק) ש"י מבואר דחשוב כעפרא. אולם הערוך לנר (ד"ה ושל עה"ג פסול) השווה את שיטת רש"י עם הריטב"א ש"י. ועיין מה שכתב רש"י בראש השנה (כ"ח. ד"ה כתותי).

שיג. ות"ח אחד העיר, דמלשון הר"ן בסוגיין משמע דגם אבותינו שהיה להם ספק באמת, היו נוטלים הלולב ביו"ט שני, ולכאורה גם ביום ח' שהוא ספק יו"ט היו נוטלים לולב מספק. [ולכאורה מכיון שהר"ן כאן ביאר שיש לנו לנהוג בו מחמת הספק כמו שהיו עושים אבותינו, שוב קשה, מה החילוק בין יום ב' ליום ח'. וי"ל שכוונת הר"ן שאין לנו להקל יותר ממה שהיו עושים אבותינו, ולכן לגבי יום ב' כשם שהם היו נוטלים שאינו הדר [בלא ברכה], כמו כן יש לנו לנהוג. אולם בודאי יתכן שמחמת שאנו יודעים האמת יש לנו להחמיר יותר, ולכן לגבי יום ח' שאנו יודעים דבאמת הוא יום טוב, יש לנו להחמיר יותר מאבותינו, ולהמנע מנטילת הלולב משום איסור טלטול].

שיד. ועיין עוד בחכם צבי סימן ט' (סוף ד"ה ואפשר לומר).

שטו. וז"ל: שעומדת לשריפה וכל העומד לשרף כשרוף דמי וכאלו אפרו מונח וצבור כאן, ע"כ. וכ"כ להלן בד"ה עוד יש עכוב אחר.

שטז. ז"ל הר"ן (שם בא"ד יד.) 'דכתותי מיכתת שיעוריהו ועפרא בעלמא ניהור'.

שיז. הערוך לנר הביא דברי רש"י בחולין (פט: ד"ה שיעורא), שכתב: שיעורא בעינן, בשופר כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן וכו', ועבודת כוכבים כיון דלשרפה קיימא כל העומד לשרף כשרוף

אם בדבר העומד לשרוף שייך לומר
דחיבת הקודש מכשרתן

והנה, הר"ן בגיטין (י. בדה"ר ד"ה שלחו) כתב, דבאותן שצריכין להתבער מן העולם, משמע דלמ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי לא הוי גט דכמאן דליתנהו דמי, ע"כ. והיינו שנחשב כאילו אינו נמצא כלל. ולכאורה קשה מהא דאיתא במנחות (קב:) דאף לר"ש דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, נותר ופרה מטמאין טומאת אוכלים משום דחיבת הקודש מכשרתן. ולכאורה אם הוי כמאן דליתנהו היאך שייך בזה דינא דחיבת הקודש מכשרתן. [ועיין בתורת גיטין (סימן קכ"ד ביאורים סק"א) שהוכיח מקושיית הגמרא כהר"ן, אולם צ"ב לפי"ז מה תירצה הגמרא]. ות"ח אחד תירץ, שיש לפרש כוונת הגמרא דדינא ד'דחיבת הקודש' מנגד לדינא של 'כל העומד לשרוף' ואינו מניחו לחול, וממילא לא הוי כשרוף כלל. ואם כנים דבריו יש מקום בזה לתרץ גם קושיית הטורי אבן (חגיגה כ"ג. ד"ה לא ישא - השני)

על תוס' (יומא מ"ח. ד"ה מדפסיל) שהעלו דלא שייך דינא דחיבת הקודש כשנעשית אפר, ותמה עליהם מסוגיא דמנחות הנ"ל, דאף לר"ש דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, והוא כאפר, נותר ופרה מטמאין טומאת אוכלים משום דחיבת הקודש מכשרתן. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאמנם באפר ממש לא שייך דינא דחיבת הקודש, מכל מקום בנותר ופרה מועיל דינא דחיבת הקודש, דמכח דין זה לא נעשה כשרוף וממילא אינו כאפר.

והנה, מדברי הר"ן והריטב"א בסוגיין (שם) משמע דדינא דכתותי מיכתת שעוריי הוי משום דינא דכל העומד לשרוף, ומכח זה חשבינן דהוי כעפרא ואפר, והנה אם דבריו מתאימים עם דבריו בגיטין י"ל בפשיטות דאם חשבינן דהוי כאפר א"כ לא הוי גט דהוי כאותיות פורחות באויר ש"ח, אבל מ"מ מהני בה שפיר דינא דחיבת הקודש, דעיין ברש"י (פסחים י"ט. ד"ה לבונה) דע"י דינא דחיבת הקודש נעשה גחלים כאוכל, וי"ל דה"ה עפרא ש"ח.

דמי הלכך שיעורא הוא דכתותי מכתת, ע"כ. ובדבריו מבואר דסברא דכתותי מיכתת שיעוריהו היא מטעם כל העומד לשרוף כשרוף דמי. וכתב הערוך לנר שכן מבואר גם בריטב"א. ומדברי רש"י שם מבואר ג"כ שזה רק בדבר הצריך שיעור, שהרי קאי על דברי הגמרא שיעורא בעינן. ומוזה שהשווה הערוך לנר (ד"ה ושל עה"נ פסול) את דברי רש"י עם הריטב"א, משמע שמפרש כן גם בריטב"א.

שיח. והיינו דלשון הר"ן בגיטין הוא 'כמאן דליתנהו' יש לפרש שאין כוונתו דהוי כאילו אינו נמצא כלל, אלא כוונתו כמו שכתב בסוכה 'דהוי כעפרא ואפר', והיינו שבאמת נחשב כאפר אבל הוי 'כמאן דליתנהו' מטעמא דאותיות פורחות. והיינו לר"ש דס"ל דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, [דאילו למ"ד דלאו כשרוף דמי, כתב הר"ן בגיטין שם להדיא שהגט כשר]. וכן ביאר הבית שמואל (סימן קכד סק"ב) דכיון דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, הוי כאלו האותיות פורחים באויר.

שיט. ואמנם דעת התוספות (יומא שם) דלא שייך דינא דחיבת הקודש כשנעשית אפר, [אף דגם הם

שהאוכל מן הטבל כל שהוא חייב עליה מלקות, [ודווקא לענין חיוב קרבן אינו מתחייב רק על שיעור של כזית], וביאר הריטב"א דלמלקות כיון דאכל במזיד, הרי אכילת מזיד אחשביה לאיסור חמור להתחייב במלקות, [מה שאין כן קרבן שהיא על אכילת שוגג אין בה חשיבות רק בכזית] ש"ב.

רש"י ד"ה נפרצו

ב' אופנים מדוע אינו מועיל החיבור
שעל ידי האגודה

רש"י ד"ה נפרצו עליו: משרדה, ואינם מחוברין אלא על ידי אגודה, כי חופיא וכו', לאו הדר הוא, ע"כ. עיין כפות תמרים (בתוס' ד"ה נפרצו) שכתב שאם נפרצו כל העלין פשיטא דלא מיקרי לולב כלל, אלא רש"י מפרש דמיירי כשעדיין יש מיעוט עלין מחוברים, וקמ"ל דמ"מ פסול משום הדר כיון שרוב העלים אינם מחוברים רק על ידי אגודה.

ויש לעיין מדוע אינו מועיל החיבור שעל ידי האגודה לענין שיחשב 'הדר', דיש לפרש משום דחיבור כזה אינו נראה 'הדר' בעיני בני אדם, או דלעולם נראה 'הדר' בעיני בני אדם,

והנה, שיטת הריטב"א (כ"ט: ד"ה בשלמא יבש) דדינא דכתותי מיכתת שיעוריה הוי רק אליבא דר"ש הסובר דכל העומד לשרוף כשרוף, [ובד"ה של אשרה כתב דהוי 'כאילו אפרו מונח']. ות"ח אחד העיר דמדברי הגמרא (חולין פט:) 'התם שיעורא בעינן' משמע דכל החסרון דכתותי מיכתת הוא דוקא במקום דבעינן שיעור, ואי חשיב כאפר למה לא יפסול גם בדבר שאין צריך שיעור.

סברא דחיבת הקודש מחשיבתם
לשיעור

ועכ"פ לפי המבואר בגמרא (חולין שם) דהחסרון דכתותי מיכתת הוא דוקא במקום דבעינן שיעור, [ולפי הריטב"א הנ"ל הוא אליבא דר"ש], צ"ל שמה שהקשו בגמ' (מנחות ק"ב:) לר"ש דס"ל כל העומד לשרוף נמי כשרוף דמי, נותר ופרה אמאי מטמאין טומאת אוכלין עפרא בעלמא נינהו, היינו דחסר השיעור לקבלת טומאה, שהוא כביצה. אולם לפי"ז צ"ב תירוץ הגמרא דחיבת הקודש מכשרתן, דאיך תועיל סברא זו על חסרון שיעור. ואפשר דחיבת הקודש מחשיבתם לשיעור, וכעין סברת הריטב"א במכות (י"ז. ד"ה ר"ש) שמבאר טעמו של רבי שמעון (שם) דס"ל

מודו דשייך חיבת הקודש בגחלים, כדמוכח בגמרא (פסחים שם) וכמבואר בדברי התוספות בפסחים (שם ד"ה אלמא), אולם דעת הרשב"א (שו"ת ח"א סימן לב) דשייך חיבת הקודש גם כשנעשית אפר, וכן דעת הטורי אבן (חגיגה שם).

שכ. ועיין בערוך לנר (ד"ה ושל עיר הנדחת פסול). ובביאור הגר"א (אבהע"ז סי' קכ"ד אות ב').

טעם להקל בזה, דהא יכול לצבוע ויצא ידי כל השיטות. ות"ח אחד העיר שיש להוכיח דצביעה מהני, מהגמ' להלן (לא). דקס"ד שמה שאמר רבי יהודה שלולב שנפרדו עליו, צריך לאוגרו מלמעלה הוא משום 'הדר', ומבואר דאע"ג דאינו 'הדר' מצד עצמו, אלא על ידי דבר חיצוני, נחשב 'הדר'. אולם עיין בהגהות ר' אלעזר משה הורוויץ (ל"א. בתוס' ד"ה אין), שכתב בפשיטות דצריך שיהיה 'הדר' מצד עצמו.

ביאור הירושלמי דמשווה נפרצו לנחלקה התיומת, דבשניהם הנידון אי בעינן שיהא 'הדר' מצד עצמו
שם בא"ד: ואינם מחוברים אלא ע"י אגודה, ע"כ. עיין בר"ן (ד"ה נפרצו) שהעיר על שיטת רש"י מהירושלמי דאמר 'נפרצו עליו נעשה כמו שנחלקה התיומת', ולשיטת רש"י שנפרצו הכוונה שנעקרו לגמרי מן השדרה, אינו דומה כלל לנחלקה התיומת. ויש לבאר לפי מה שכתבנו לעיל בכונת רש"י, שע"י האיגוד הוא נראה 'הדר' בעיני בני אדם, ואעפ"י כן הוא פסול משום דבעינן

ואעפ"י כן הוא פסול משום דבעינן שהלולב יהא 'הדר' מצד עצמו, ולא שיהדרהו על ידי דבר חיצוני. ונפק"מ לענין אם יועיל לצבוע עלים שהלבינו פניהם שכ"א.

אם מועיל לצבוע עלים שהלבינו פניהם והנה, אם נאמר דצביעה מהני, יש ליישב הערת המגן אברהם (סימן תרמה סק"ה) על מה שהוסיף הרמ"א (שם ס"ה) 'או שדרתו' בפסול לולב היבש, דמאי נפק"מ בזה, הא אינו מצוי שתהיה השדרה יבשה והעלין לחין, דיש לומר דנפק"מ אם צבע העלים ולא צבע השדרה. אבל זה קצת דחוק דהא שיטת הרמ"א בעצמו דלא מקרי יבש אלא כשנפרך בצפורן שכ"ב.

ולכאורה יש להוכיח דצביעה לא מהני, מהא דהרמ"א הסכים עם המנהג שנהגו להקל ולסמוך על האומרים דלא מקרי יבש אלא כשנפרך בצפורן, משום שאין לולבין מצויין [כמבואר בט"ז (סק"ה) ובמשנה ברורה (ס"ק כה)], ואם נאמר דצביעה מהני, אין

שכ"א. ועיין שו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן כח) שכתב באותם שצובעים הלולבים שיש בזה משום הידור מצוה, ואין בו משום בל תוסיף, והו"ד בשערי תשובה (סימן תרמה סק"ד), ובביאור הלכה (סימן תרנא ס"ד ד"ה משום בל). אולם לא משמע מדבריהם שזה מועיל להכשיר לולב הפסול, אלא מיירי באותם שנהגו להקל ולסמוך על האומרים דלא מקרי יבש אלא כשנפרך בצפורן, משום שאין לולבין מצויין, וקמ"ל דמ"מ יש מעלה לצובעו משום הידור מצוה.

שכ"ב. ויש ליישב, דהרמ"א לא הקיל רק במדינות שאין לולבין מצויין, וא"כ נפק"מ במדינות שהלולבין מצויין, או למי שיש באפשרותו להחמיר בזה.

רש"י ד"ה בשלמא

מכיון שעיקר המצוה אינה זכירת
המקדש אלא מעשה הנטילה, לכן שייך
בה הידור

רש"י ד"ה בשלמא יבש: פסול בדרכבנן
נמי, כיון דמצוה הוא משום זכר
למקדש, בעינן הדור מצוה, ע"כ. יש
לעייין, למה הוצרך רש"י כאן לפרש
דהוי מצוה משום זכר למקדש, הוה ליה
לפרש כן לעיל (בד"ה הקודם) ששם פירש
דיש תקנה דרבנן ליטול בשאר ימים שכה.
ואולי אפשר לומר דכוונת רש"י לפרש
דהנטילה זכר למקדש הוי ג"כ מצוה,
דהיה מקום לפרש שעיקר התקנה היתה
שנזכור מה שעשו במקדש, אלא
שהזכירה תבוא ע"י נטילה, אבל עצם
המצוה הוא הזכירה [ונפק"מ דלפי"ז
אפשר שאם לא זכר לא יצא ידי
חובתו], ולפי זה דעצם הנטילה לא הוי
מעשה מצוה, אלא גרם שעל ידו יתקיים
מצות זכירה, לא שייך הידור מצוה

שהלולב יהא 'הדר' מצד עצמו,
ובהקדים דיש להוכיח שהדין נחלקה
התיומת פסולה הוא אע"ג דלא נראה
כשנים [עייין סימן תרמ"ה (ס"ז)
ובמשנה ברורה (ס"ק לב) ובביאור הלכה
(ד"ה נסדק) שג"ג], וא"כ מדוע פסול הרי
מה שנחלקה אינו נראה וניכר כ"כ,
ולעיני אדם נראה כאילו עדיין נשאר
התיום, אלא מוכח מזה, שאף שבעיני
בני אדם אין חסרון ההידור נרגש כ"כ,
מכל מקום אינו נחשב 'הדר' שכי כיון
דמצד עצמו אינו מהודר, שבאמת
התיום אינו קיים, וא"כ יש לפרש שזה
כוונת הירושלמי, שמדין נחלקה
התיומת, יש ללמוד יסוד הנ"ל דבעינן
שהלולב יהא 'הדר' מצד עצמו, ואינו
מועיל מה שנראה 'הדר' בעיני בני
אדם, ואם כן הוא הדין בנפרצו עליו
דאע"ג שאגדו ואין הפרדת העלים
מהלולב ניכר כ"כ, מ"מ פסול משום
דלא הוי הדר בעצם.

שכג. שם בשולחן ערוך כתב 'נסדק, אם נתרחקו שני סדקיו זה מזה עד שיראו כשנים, פסול'. וביאר
המשנה ברורה (שם), דמיירי בנסדק רק מקצתו, שמחמת נחלקה התיומת דעת הרבה אחרונים שאין
לפסלו, מ"מ כיון שנתרחב הסדק עד שנראה כשנים, פסול. הרי מבואר שדין נחלקה התיומת הוא
באופן שאינו נראה כשנים. וכ"כ בביאור הלכה (שם) שדין נחלקה התיומת הוא 'דוקא אם לא ניכר
החלוקה, שהיו סמוכין זה לזה'.

שכד. אמנם במגן אברהם (סימן תרמה סק"ו) כתב בשם רבינו ירוחם, דנחלקה התיומת פסול משום
לקיחה תמה, ולא משום הדר. אולם רבי עקיבא איגר כאן (ד"ה ובאמת) הוכיח מהתוס' (ד"ה נקטם)
דמטעם הדר הוא.

שכה. עיין במרומי שדה (ד"ה שם במשנה לולב הגזול) מה שכתב בדברי רש"י. ות"ח אחד צידד לומר,
דינא דהידור מצד 'זה אלי ואנוהו' אפשר דשייך רק במצוה דאורייתא, וא"כ בשאר ימים לא היה
לנו לפסול מטעם זה, ומשום הכי הדגיש רש"י דכיון דתקון משום זכר למקדש הוה דאורייתא, צריך
להיות דומה להתם.

לזו בזה שהביא מה שמפורש בגמרא כאן, שמזה שהתנא במשנה שנה דבריו סתמא, 'לולב הגזול והיבש פסול', משמע דיבש פסול גם ביום שני, משום דבעינן הדר וליכא. משום דבאמת רבי חנינא לית ליה דיוק זה מסתימת המשנה, כמו שצידדו התוס' כאן (ד"ה קפסיק).

הנידון אם מברך, אם הוא בכל מצוה דרבנן

ועכ"פ נתבאר בדברי רש"י כאן, שמברך גם ביו"ט שני, וכ"כ רש"י לעיל (שם ד"ה ונפיק). אולם בגמרא להלן (מה:): הובא, שיש סוברים שאין מברכין על לולב כל שבעה, ובהמשך הגמרא (מו.) הוכיחו דרב סובר דמברכין כל שבעה, ממה דאמר רב שהמדליק נר של חנוכה צריך לברך עליו, אף שהיא רק מדרבנן. ובריטב"א (מה: ד"ה ורבה בר בר חנה) משמע דהנידון היה על כל מצות דרבנן. אבל בערוך לנר (שם ד"ה לולב דרבנן) הקשה דבגמ' שם הובא דרבה בר בר חנה אמר בשם רבי יוחנן, דעל לולב מברכים רק ביום הראשון, ולא בשאר הימים דמצותו היא רק מדרבנן, ואילו ברש"י להלן (מד. ד"ה מנהג), מבואר דלרבי יוחנן דסובר ערבה יסוד נביאים הוא, מברכים עליה אעפ"י שהוא רק

בעצם מעשה הנטילה. ולזה פירש רש"י דמצוה הוא משום זכר למקדש, והיינו דאין עיקר המצוה זכירת המקדש, אלא עיקר המצוה היא מעשה הנטילה, אף ששורש טעם תקנתם הוא משום זכר למקדש, מ"מ קבעו חכמים שהנטילה היא מעשה המצוה שכי'.

מהא דמברך מוכיח רש"י דעצם הנטילה היא המצוה, ב' אופנים בכיבוד ההוכחה

ואפשר שזהו ג"כ כונת רש"י להלן (לו: ד"ה אלא לרב) שכתב: אלא לרב. דאמר אין זה הדר, קשיא דר' חנינא, דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק, דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליושכי, ע"כ. ויש לפרש על דרך הנ"ל בב' אופנים: א. דזה גופא דמברכים עליו מוכיח שהנטילה היא מעשה המצוה בעצמותה, ולא רק אמצעי שעל ידה תתקיים מצות זכירה, דעל זכרון אין מברכין שכי'. ב. דכיון דמזכיר שם שמים 'עליו', היינו על נטילה זו, שנוסח הברכה היא 'על נטילת לולב', ולא על הזכירה, משמע דעצם הנטילה היא המצוה, וא"כ שייך בו דין הדר.

וצ"ב למה הוצרך רש"י להוכחה זו דבעינן הדר ביו"ט שני, ולא די

שכו. עיין בחידושי לערבי פסחים שנסתפקתי כעין זה לענין מצות חרוסת זכר לטיט.

שכו. ועיין בלקח טוב (לר' יוסף ענגיל, כלל יא) מה שכתב בפ"י דברי רש"י.

שכח. כמו שכתבתי בחידושי לפסחים, בענין חרוסת וזכירת יציאת מצרים.

דרבנן. ומוכח מזה דלא בכל מצוה דרבנן סובר ר"י שאין מברכים. ועיין שם מה שביאר בזה.

הנידון רק בלולב וחנוכה, שבהם יש לדון אם המצוה היא הזכירה או המעשה

ולפי המבואר לעיל אפשר לומר, דדווקא בלולב אמר ר"י שאין מברכים, משום דס"ל שהנטילה אינה מצוה בעצמותה, אלא רק אמצעי שעל ידה תתקיים מצות זכירת המקדש, ומה דבגמרא להלן (מו.) הוכיחו דרב סובר דמברכין כל שבעה, ממה דאמר רב שהמדליק נר של חנוכה צריך לברך עליו, היינו משום שלפי סברת ר"י גבי לולב שהנטילה היא רק אמצעי לזכירה, כמו"כ יסבור בנר חנוכה שאינה מצוה בעצמותה, אלא רק אמצעי לזכרון הנס, ואין מברכין עליה. דבשני מצוות אלו [לולב וחנוכה], יש לדון אם המצוה היא רק תנאי שיזכור ולא מברכין, או דמשום הזכירה תקנו מעשה המצוה ומברכין.

אם הלל ומגילה דומים ללולב

והנה בגמרא להלן (לט.) הובא לגבי הלל, דאמר אביי דלפניו מצוה

לברך דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. והקשה הערוך לנר (שם) מה מביא ראיה משמואל, הרי אפשר שזהו דוקא לשיטתו דאמר גם גבי לולב דמברכין על דרבנן, אבל לרבי יוחנן וריב"ל דס"ל דעל לולב מברכים רק ביום הראשון, ולא בשאר הימים, אפשר גם על הלל אין מברכים. ולפי המבואר א"ש, דלא נחלקו האמוראים רק גבי לולב וחנוכה שיש לומר שאינם מצוות בעצמותן, רק אמצעי לזכרון, משא"כ בהלל ושאר מצוות.

אולם כמו"כ אמרו בגמרא מגילה (כא:): גבי מקרא מגילה, דאמר אביי דלפניה מצוה לברך דאמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. והטורי אבן (שם ד"ה אבל לפניה) הקשה ג"כ כקושיית הערוך לנר הנ"ל ש"כ. ולכאורה שם אין לתרץ כנ"ל שהרי לפי סברת ר"י גבי לולב וחנוכה שאינם מצוות בעצמותן רק אמצעי לזכרון, כמו"כ י"ל גבי מגילה דהקריאה רק אמצעי זכירה ולא עצם המצוה. ותירץ ת"ח אחד, דאף אי נימא שהקריאה אינה עצם המצוה, מ"מ כיון

שכ"ט. ועל כל קושיות אלו, אפשר לתרץ עוד, דעל מעשה מצוה דרבנן ליכא מאן דפליג דמברך דזהו מימרא דרב יהודה אמר שמואל, והנידון בלולב הוא אם מקרי מעשה מצוה, ד"ל דהוי רק 'מצות זקנים' היינו לשמוע לדבריהם ולא מעשה מצוה [וכלשון הגמרא להלן (מו.) 'ורבי יהושע בן לוי אמר יום ראשון מצות לולב מכאן ואילך מצות זקנים', והיינו דמטעם זה לא בעיא ברכה כפרש"י שם], ואפשר לומר דהלל ומגילה כיון דנתייחדו על ידי נביאים ורוח הקודש [דמגילה דברי קבלה הוי וברוח הקודש נאמרה כדאמר במגילה (ז.)]. וכמו כן הלל נביאים תיקוניהו לומר על כל פרק ופרק כמוכא

דהוי דברי תורה שפיר מברכינן עליה, כמ"ש הגרי"ז בחי' על סוכה בסוף הספר (ד"ה והנה כבר הקשו).

זכרון, והיא מעשה מצוה בעצמותה מצד התקנה.

תוס' ד"ה לולב

אם לדעת חכמים כוונת הכתוב 'הדר' הוא להצריך אתרוג הדור במראהו

תוס' ד"ה לולב: לולב יבש פסול. ומפרש בגמרא (להלן לא.) משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה הדר, ולא כמו שפירש הקונטרס משום דכתיב זה אלי ואנוהו, דאין ואנוהו אלא לכתחלה ולא מיפסל בהכי, כדמוכח פ"ק (לעיל יא:) דאמרי רבנן לולב מצוה לאוגדו משום שנאמר זה אלי ואנוהו, לא אגדו כשר, ע"כ. יש לעיין מדוע לא הקשו על רש"י מהגמרא להלן (לא.) דמבואר דטעמא דרבנן משום דמקשינן לולב לאתרוג, ויש לומר, ששם בגמרא הובא: תנא יבש פסול, רבי יהודה מכשיר. אמר רבא, מחלוקת בלולב, דרבנן סברי, מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר [כמו שנאמר 'פרי עץ הדר'], אף לולב בעי הדר. ורבי יהודה

ביאור הצדדים אם לברך על הפסול עפ"י הנ"ל

ועיין ברא"ש (פ"ג סי' יד) שהביא שיטת הראב"ד דבשעת הדחק נוטלים מינים פסולים לזכרון שלא תשתכח מצות לולב], ואין מברכין עליהן [וכן הוא בר"ן (י"ד. ד"ה ומיהו)], והיינו דאף שהוא חיוב ליטלם כדי שלא תשתכח מצות לולב, מכל מקום בזה הכל מודים שהנטילה אינה מעשה מצוה בעצמותה, והיא רק אמצעי שעל ידה לא תשתכח מצות לולב, ומשום הכי אין מברכין עליה.

אולם בתוס' להלן (לא. ד"ה לא) כתבו שיש לומר שמברך על הפסול, והשפת אמת (בתוס' שם) צידד לומר שסברת התוס' דכיון שיש תקנה ליטול הפסולים משום זכרון שפיר מברכין. והיינו דס"ל דתקנו דין נטילה משום

בפסחים (ק"ז:), [חשיב כמעשה מצוה בעצמותה, כמו שצייד כעין זה הטורי אבן במגילה (שם). ועיין במרומי שדה (סוכה מ"ו. ד"ה מכאן ואילך) שהביא מהירושלמי שעל לולב מברכין 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות זקנים', ומבואר שאינה מעשה מצוה בעצמותה, רק 'מצות זקנים' היינו לשמוע לדבריהם כנ"ל. אבל יש לעיין דלפי זה נמצא ששמואל האומר שמברך על לולב כל שבעה סובר דמצוה דרבנן מקרי ג"כ מעשה המצוה, וזה סותר מה שכתבתי להלן על התוס' ד"ה בעינן הדר (בד"ה והנה בטעמא), דטעמו של שמואל שסובר דלא שייך מצוה הבאה בעבירה במילי דרבנן, הוא משום דמצוה דרבנן לא מיקרי 'מעשה מצוה', והפסול של מצוה הבאה בעבירה, שייך דוקא במעשה מצוה. אמנם לשיטת רש"י י"ל דשמואל סובר אף בדאורייתא לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה. וכ"כ השפת אמת להלן (ל. בד"ה בא"ד דאע"ג דקרא) בדעת רש"י.

בשם זה משום שהוא דר באילנו משנה לשנה כנ"ל].

אם 'ואנוהו' מעכב בס"ת ובשאר מצוות עוד צ"ב בדברי התוס', מדוע הוצרכו להוכיח מפרק קמא דדין 'ואנוהו' אינו מעכב, הרי גם מהגמרא בפרקין (שם) מוכח כן, שרבי יהודה מכשיר יבש, ואינו פוסל מטעם ואנוהו. וי"ל, דמדברי רבי יהודה ליכא להקשות דאפשר לומר דאזיל לטעמיה בגיטין (כ). דמוכח שם שהוא סובר דדין 'ואנוהו' אינו מעכב, שלכן אם כתב השם שלא בכונה, מועיל להעביר עליו קולמוס שנית בכונה לשם קדושת השם, ואינו נפסל משום 'זה אלי ואנוהו' ש^ל, כמו שכתב החתם סופר (ד"ה והיבש), משום הכי הוצרכו להוכיח דאף לרבנן 'ואנוהו' אינו מעכב, מהא דאינו מעכב אם לא אגדו. ואף שבגיטין (שם) מבואר שדעת רבנן שאינו מועיל להעביר עליו קולמוס שנית בכונה לשם קדושת השם, משום 'זה אלי ואנוהו', ומשמע שמעכב בדיעבד, יש לומר, שדווקא שם הוא מעכב כמו שכתב החתם סופר (שם) שעיקר הדרש של 'זה אלי ואנוהו', נסוב על כתיבת השם, וכך

סבר, לא מקשינן לולב לאתרוג, אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן, ע"כ. אולם בהמשך הגמרא (שם ע"ב) הוכיחו שלדעת רבי יהודה אף באתרוג לא בעינן הדר, כי רבי יהודה מפרש, כי אין כוונת הכתוב 'פרי עץ הדר' להצריך אתרוג הדור במראהו, אלא הכוונה להורות איזה הוא הפרי שנצטוינו ליטול, זה הדר באילנו משנה לשנה, שהוא האתרוג. ואמנם דעת התוס' עצמם שאף שדברי רבא בדעת רבי יהודה נדחו, מכל מקום בדעת חכמים דבריו קיימים, שכוונת הכתוב 'פרי עץ הדר' הוא להצריך אתרוג הדור במראהו, וטעם פסול יבש הוא משום דאיתקש לולב לאתרוג דכתיב ביה 'הדר', כמו שהביאו התוס' בתחלת דבריהם, אולם מכל מקום לא היו יכולים להקשות משם על רש"י, משום שיש לומר שכמו שדברי רבא בדעת רבי יהודה נדחו, גם דבריו בדעת חכמים דחויים, וכמו שכתב המאירי (על מתני' כט: ד"ה ואחר). [ועייין עוד בחתם סופר (שם ד"ה היבש) שפירש דרבא חידש דהדר הוי שם תואר [היינו שבא להצריך אתרוג הדור במראהו], ובאמת אינו אלא שם העצם של אתרוג, [שאתרוג נקרא

של. ות"ח אחד הקשה דמדברי הגמרא בגיטין (נד:) מוכח דאף לרבי יהודה יש פסול של מנומר בספר תורה, ששם מבואר דאם עשה כן באזכרות של כל הספר תורה, לא הכשיר רבי יהודה, משום דמיחזי הספר תורה כמנומר, וצ"ע. [וראה מחצית השקל (או"ח סימן לג ס"ק ז) דרבי יהודה ס"ל, דדווקא כשעשה כן באזכרות של כל הספר תורה, מיחזי הספר תורה כמנומר, אבל בחד אזכרה לא מיחזי כמנומר, ולכן אינו נפסל משום 'זה אלי ואנוהו'. ומבואר בדבריו דגם רבי יהודה ס"ל דמטעם 'ואנוהו' יש לפסול בדיעבד].

פירושו 'זה אלי', קדושת 'אלי', דהיינו כתיבת השם, צריכה להיות באופן של 'ואנוהו', ועיין עוד בהגהות ר' אלעזר משה הורוויץ כאן.

ביאור סברת המאירי (שם) שדווקא בניטל כל הדרו פסול דייעבד משום 'ואנוהו'

והנה שיטת רש"י לפי הבנת התוס', ושיטת היראים (סימן תכב, בדפו"י קכד), ושיטת המאירי (ד"ה ואחר) שלא, ושיטת הסמ"ג (עשין מ"ד, הובא בכפות תמרים ד"ה וראיתי בסמ"ג), דפסול משום ואנוהו. ומה שהקשו התוס' מלולב שלא אגדו, כבר תירץ במאירי (שם) שאין כל המדות שוות בפסול זה, דביבש שכלה כל ליחלוהו וניטל כל הדרו כאדם שניטל חיותו, פסול דייעבד שלב, משא"כ בלא אגדו.

ויש לפרש בטעם החילוק על פי מה שנחלקו האחרונים שלג בדין המשחרר עבדו דמבואר בגמרא (ברכות מז:): דעובר בעשה של 'לעולם בהם תעבודו' (ויקרא כה מו), אם זה נחשב שעובר על העשה בקום ועשה או בשב ועל תעשה, ויש

לבאר הסברא דהוי קום ועשה דכיון דחזינן דרצון התורה הקדושה היא שהעבד ישאר במצבו כעבד, אם כן כשעושה פעולה בידיים היפך רצון התורה הקדושה, זה נחשב שעובר בקום ועשה ועושה איסור, ונלא רק שביטל מצות עשה]. וא"כ י"ל דכיון דחזינן דרצון התורה הקדושה היא שהמצוות יהיו מהודרות, אע"ג דזהו רק דינא דלכתחילה מ"מ כשעושה ההיפך מזה לגמרי, והיינו במקום שחסר כל הדרה, הוי פסול בדיעבד שלי'.

ואולי אפשר להמתיק על פי מה שביאר מרן הראש ישיבה זצ"ל (חידושי רבי ראובן יבמות סימן א' ד"ה ונראה) דמה שמבואר בגמ' להלן (לב.) דכופרא [חתיכת עץ מעיקר הדקל, שהוא עדיין בן שנה או שתי שנים ולא נתעבה עצו, ואפשר לכפות ענפיו] פסולה משום שנאמר (משלי ג יז) 'דרכיה דרכי נועם' [ואלו עשויין כקוצים, ומסרטיין את הידים], וביאר מרן זצ"ל שאף אם יצוייר כופרא בלא קוצים, יהיה פסול. ומאידיך אם יצוייר לולב שיש בו קוצים, הוא

שלא. אולם עיין בדבריו להלן (לא). שהזכיר שיש צד לומר שפסול מצד הדר, ואינו דבר תורה ממש, אלא דרך סמך [אסמכתא] אמרו שפסול מטעם הדר.

שלב. ות"ח אחד העיר דאם כן למה נקטם פסול דייעבד, הרי לא ניטל כל הדרו.

שלג. דעת המהר"י בן לב (שו"ת ח"ד סימן ד), דלא הוי קום עשה משום דעיקר המצוה הוא לעבוד בהם ומניעת העבודה היא בשב ואל תעשה, אולם השער המלך (שבועות פ"ו ה"ה) חלק על דבריו, ומבאר שזה נחשב עבירה בקום עשה, כיון דנתינת הגט שחרור היא הגורמת מניעת העבודה. [וע"ע ברכי יוסף (או"ח סימן א סק"ז)].

שלי. עיין בחידושי בתרא (סוכה אות קי"ב) עוד פירוש בדברי המאירי.

יש בין הידור בעצם החפצא של מצוה, או דבר צדדי שחוץ לחפצא של מצוה [והיינו שההידור מעכב בדיעבד לענין שהד' מינים יהיו מהודרים בעצמותן, אבל ההידור מבחוץ כגון לאגרו, אינו מעכב, וכיו"ב בשאר המצוות] שלו.

למה לא פירשו דשיעור יבשות הוא
בהלכינו פניו

בא"ד שם: והאי יבש דהכא אין לפרש
כמו יבש דפרק אין מעמידין (ע"ז
כ"ט): דתנן החרצנים של נכרים יבשים
מותרים, ומפרש בגמ' יבשים לאחר
שנים עשר חדש, דהא אמרינן לקמן (לג.)
גבי הדס יבש, יבשו רוב עליו ונשתייר

כשר, דבאמת אין הפסול משום 'דרכיה
דרכי נועם', אלא שפסוק זה הוא גילוי
דלולב הוא המין שרצתה התורה, ומה
שאינו יוצא ידי חובתו כשנוטל כופרא,
אינו משום שעובר על 'דרכי נועם', אלא
שמין זה אינו בכלל המצוה של 'כפות
תמרים' כלל^{שלה}. והכא נמי כיון דמהכתוב
'ואנוהו' נלמד שיש ענין הידור מצוה
ידעינן דחפצא של מצוה שניטל הדרו
פסול למצוה, דהוי גילוי דהחפצא של
מצוה צריך להיות הדר שלו.

חילוק בין הידור בעצם הדבר לדבר
צדדי

והחתם סופר (ד"ה היבש) כתב לתרץ
קושיית התוס' הנ"ל, שחילוק

שלה. ולכאורה אם יטול לולב שיש בו קוצים, אין בזה איסור כלל, אבל עיין תשובת הרדב"ז (אלף
ע"ו) שמשמע מדבריו שהתיר במקום הדחק איסור דרבנן משום 'דרכי נועם' [לענין אשה חולה והיא
נדה, שיותר לבעלה ליגע בה כדי להקימה ולהשכיבה ולסמכה]. ולכאורה משמע מדבריו, שיש מצוה
להתנהג בדרך של 'דרכי נועם', [ולכן נדחה איסור דרבנן מחמתה], ולשיטתו המחמיר בזה ולא ישמש
החולנית, יעבור על דרכי נועם. אבל באמת נראה דזה אינו, אלא כוונת הרדב"ז דהפסוק של 'דרכי
נועם' הוא גילוי לכל דרכי התורה, גם על דברי חכמים ותקנתם, דלא גזרו רבנן במקום שיגרום ההיפך
של 'דרכי נועם', ומי שיחמיר בדבר ולא ישמש החולנית, לא יעבור איסור מצד הפסוק של 'דרכי
נועם', [אלא יעבור על מצות גמילות חסדים וכיו"ב].

שלו. עיין עוד באבני נזר (או"ח סימן תצב אות ט), שכתב לתרץ קושיית התוס' הנ"ל, על פי מה
שביאר (שם אות ד) דעיקר מצות איגוד מיוסד על כך שיש מצוה של 'צירוף', והיינו שמוזה שנאמר
(ויקרא כג מ) 'כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל', בווי"ן המחברים, נלמד שיש מצוה ליטלם ביד
אחת, ומכיון שיש מצוה שתהיה לקיחה אחת ביד אחת, שוב משום 'ואנוהו' צריך לאגרו כדי שיהא
אחד לגמרי. והואיל ועיקר דין הצירוף אינו אלא לכתחילה, אם כן כ"ש שההידור של איגוד אינו
מעכב, משא"כ בשאר דיני הידור הנלמדים מ'ואנוהו' כגון יבש, פסול בדיעבד כדברי רש"י. ועיין
עוד בחידושי בתרא (אות קי"ג) שהביא תירוץ ששמע מהגרי"ז ז"ל.

שלו. והנה החתם סופר (שם) הקשה ממה דציצין שאין מעכבין אינם פוסלים את המילה אע"ג דחסר
בקיום 'ואנוהו', ותירץ, דמה שאמרו שאינו מעכב היינו לענין דהתינוק נקרא 'נימול' לענין תרומה
ופסח, אבל אין הכי נמי דהאב לא קיים מצות מילה. ות"ח אחד העיר דנמצא לפי זה, שאף באופן
דלא נתקיים מצות מילה, יש לתינוק דין נימול, וא"כ גם בנימול ע"י פסולים או בזמן פסול, יהא לו

אם גם שיעור יבשות באתרוג הוא
כשנפרך בצפורן

והנה התוס' דנו בדין יבש גבי לולב,
והביאו הוכחה דבהדס לית ביה
שיעור די"ב חדש, ולכאורה צ"ב מה
ענין הדס ללולב, אלא מוכח מזה
שהתוס' הבינו דמסתימת לשון התנא
משמע שהד' מינים כולם יש להם שיעור
אחד ביבשות. ולכן שפיר הוכיחו מהדס
גם לענין לולב. ולפי"ז מוכח דגם שיעור
יבשות באתרוג הוא כשנפרך בצפורן,
וכן משמע בכפות תמרים (שם) דכל הד'
מינים נפסלים ע"י נפרך בצפורן,
ולכאורה קשה דלכאורה זה אינו בנמצא,
דהאתרוג היבש מתקשה ואינו נפרך.
ואפשר, שבאמת גם בלולב הקשה
הראב"ד (שם) על סברת התוס', ששיעורו
כשנפרך בצפורן, כי הלולב אינו נפרך
אף לאחר כמה שנים, וע"כ דהתוס'
סוברים דשייך שלח, ואם כן י"ל דהם
סוברים דשייך גם באתרוג.

כאיה דעה הכריע הטור

אולם עוד יש לעיין בדברי הטור, דגבי
לולב (סימן תרמה ס"ה) הביא שיטת

שם שלשה בדי עלין לחין כשירין,
אלמא אין היבשות תלוי בשנים עשר
חדש, אלא יש לומר יבשות דהכא כמו
יבשות און בכור דתנן בפרק על אלו
מומין (בכורות לו.) רבי יוסי בן המשולם
אומר יבשה עד שתהא נפרכת בצפורן,
ע"כ. מהא דלא נחתו התוס' כלל לפרש
דשיעור יבשות הוי בהלבינו פניו כשיטת
הראב"ד (הלכות לולב לראב"ד, הו"ד ברא"ש
פ"ג סימן א), משמע דסברו דמדסתם
התנא בפסול יבש ולא גילה לנו השיעור,
בהכרח דצריכין ללמוד זאת מדוכתא
אחריתי. נויש להמתיק עוד, לפי מה
שכתב בכפות תמרים (כד"ה כתבו עוד אלא
י"ל יבשות) דדברי התוס' הם לשיטתם
דס"ל דפסול יבש הוי משום 'הדר',
דלפרש"י דפסלות היבש הוא משום
'ואנוהו' מסתבר לומר דשיעור היבשות
הוא משעבר הלחלוחית, דמומן זה כבר
חסר מעלת 'ואנוהו', אבל לפי מה
שביארו התוס' דהטעם הוא רק משום
'הדר', מסתבר יותר להקל דשיעור
היבשות הוא רק כשנתייבש לגמרי עד
שיהיה נפרך בצפורן, ולא משעבר
הלחלוחית והלבינו פניו].

דין נימול. והנה בפרי יצחק (סוף סימן כ"ט ד"ה אך הנה השאג"א) מבואר דנימול שלא כדין אף
דצריך להטיף ממנו דם ברית מ"מ נחשב כשר לענין שיהא מותר באכילת קרבן פסח, ויש לומר שכן
הוא ג"כ דעת החתם סופר וכנ"ל, אולם ראה בדבריו שם שמבואר שהשאגת אריה פליג ע"ז, ואפשר
שיש לחלק בין אם לא נתקיים מצות מילה מצד חסרון בשלימות המצוה, כגון דחסר בקיום 'ואנוהו'
דבזה לכו"ע נחשב נימול, משא"כ בנימול ע"י פסולים או בזמן פסול דחסר בעצם מעשה המילה,
בוה סובר השאגת אריה דלא נחשב נימול.

שלא. ויתכן שנשתנו הטבעים בזה.

לא קשה קושיית התוס', דאף על פי שכל עלה לבדו נקרא הוצא מ"מ חיבור העלים ע"י אגודה נקרא חופיא שלט. ועיין בחידושי בתרא (אות קיד) שביאר שקושיית התוס' היא, שהרי לרש"י עיקר סיבת הפסול היא מחמת שהעלים נתלשו, וא"כ הו"ל לגמרא לומר דנעשו 'הוצי', שזה מורה על סיבת הפסול, ולמה נקט הגמרא משום 'דעביד כי חופיא'. ולפי מה שכתבנו לעיל דבעינן שיהא 'הדר' בעצם, י"ל דאדרבה בלשון של זה של 'דעביד כי חופיא' מלמדנו הגמרא סיבת הפסול, דאעפ"י שהעלים מחוברים מכל מקום פסול משום שהחיבור הוא חיצוני [כי חופיא' על ידי האגודה] ואינו חיבור בעצם.

תוס' ד"ה בעינן הדר

ביאור הקס"ד שרבים יכולים לצאת ע"י לקיחת אחד

תוס' ד"ה בעינן הדר: ובשילהי פירקין (מא:): ובריש לולב וערבה (מג.) דרשינן נמי מדכתיב ולקחתם לשון רבים שתהא לקיחה לכל אחד ואחד, מדלא כתיב ולקחת לשון יחיד, וכו', ואם כן בשאר הימים תיסגי במין אחד ובלקיחה של אחד בשביל כולם, ע"כ. עיין בחידושי חתם סופר (ד"ה ודע), ובמרומי שדה לעיל (כ"ז: בתוס' ד"ה כל האזרח) ובתשובת חתם סופר (או"ח סימן קפב)

התוס' והראב"ד והכריע כהראב"ד, וגבי הדס (סימן תרמו ס"ז) הביא ב' הדיעות ולא הכריע, וגבי אתרוג (סימן תרמ"ח ס"א) הביא רק דעת הראב"ד דנפסל ע"י העדר לחלוחית, ומזה ששם לא הביא כלל דעת התוס' שהשיעור הוא כשנפרך בצפורן, מוכח לכאורה שהוא סובר דגבי אתרוג גם התוס' מודים. ואפשר, דכיון דהכריע בסימן תרמ"ה דלקולא אין לסמוך על שיטת התוס' משום דהעיקר כדעת הראב"ד, ממילא לא הוצרך להביא דעה זו בסימן תרמ"ח, ומכל מקום הביאה בסימן תרמ"ו, דהתם הוי שיטת התוס' חומרא, דבהדס הרגילות הוא דנפרך בצפורן קודם שהלבינו פניו.

תוס' ד"ה נפרצו

ביאור קושיית התוס' על רש"י

תוס' ד"ה נפרצו: ופירש בקונטרס שנפרצו מן השדרה שלו ואינן מחוברין אלא על ידי אגודה, משמע שרוצה לומר שנתלשו לגמרי מן השדרה, ולא משמע כן בגמ', דאמרינן נפרצו דעביד כי חופיא, והעלין שנתלשו מן השדרה הוצי מיקרו, ע"כ. ובחידושי רבי עקיבא איגר (על התוס') נתקשה בזה, שהרי רש"י בעצמו פירש ד'חופיא' הכוונה חיבור העלין ע"י אגודה, וא"כ

בפשוטו לר"י פסול ביום ב' משום מצוה הבאה בעבירה, והקושיות ע"ז

בא"ד שם: לכך נראה דהיינו טעמא משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן וכו', הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל בחסר ובשואל לא תקון. ובגזול, פלוגתא דשמעתין, דרבי יוחנן סבר דתקון משום מצוה הבאה בעבירה, ושמואל סבר דלא תקון דמתוך שיוצא בשואל יוצא נמי בגזול, ע"כ. לפי פשוטו כוונת התוס', שרבי יוחנן סובר דגם במילי דרבנן יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, ושמואל פליג ע"ז. אולם לפי זה קשה לשון התוס' דרבי יוחנן סבר דתקון, מדוע צריכין תקנות הא הוי כלל בכל המצות, ועוד, דמכיון דשמואל ס"ל דבמילי דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, מדוע הוצרך לפרש שהטעם הוא משום 'מתוך שיוצא בשואל יוצא נמי בגזול'.

הוכחות דהטעם דנתנו דין 'לכם' לענין גזול, זכר למקדש

ומזה סיוע לפירושו של השפת אמת (ל). ד"ה בא"ד דאע"ג, דכו"ע סוברים דבדרבנן לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה^ש, והמחלוקת היא אם נתנו דין

[שדנו האיך אפשר לומר שרבים יכולים לצאת ע"י לקיחת אחד, מאחר דבעינן 'לכם' משלכם לאפוקי שאולה, דהא גם אתרוג שכולם שותפין בה אינו נחשב 'לכם', כמש"כ התוס' להלן (מא: ד"ה אלא) דבאתרוג השותפין ג"כ לא יצא], והנה אם היה כתוב 'ולקחת לכם' היה מוכח משינוי הלשון דסגי בבעלות של שותפות, ונא"כ היה אפשר לומר שרבים יכולים לצאת ע"י לקיחת אחד, באתרוג שכולם שותפין בה], אולם לכאורה משמע שכוונת התוס' דאילו היה כתוב 'ולקחת לך' היה די בלקיחה של אחד בשביל כולם, ונא"כ שוב קשה, איך אפשר לומר שרבים יכולים לצאת ע"י לקיחת אחד, [דבאתרוג השותפין ג"כ לא יצא כנ"ל, דהא אילו נאמר 'לך' אין בזה גילוי מיוחד שיכולים לצאת באתרוג השותפין], ואמנם היה אפשר לומר דצריך להיות של המשלח ויוצא בלקיחת השליח, אבל מרהיט לשון התוס' משמע דקס"ד שרבים יכולים לצאת על ידי לקיחת אחד, ועל כרחך צריך לומר שהדין 'לך' אינו דין בקיום המצוה שתהיה ע"י אתרוג שלו, ולכן אינו צריך להיות של המשלחים שהם מקיימים המצוה, אלא הוא תנאי במעשה הלקיחה דצריכין שתהא לקיחת בעלים, ואם כן צריך להיות האתרוג של השליח שהוא העושה מעשה הלקיחה.

שמ. ומאידך, ראה בפני יהושע (שם ד"ה אמר ריב"נ אמר שמואל) ובשפת אמת (שם ד"ה בגמ' מתוך), שכתבו שיש לפרש בהיפוך, דגם שמואל ס"ל שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה אפילו בדרבנן, אלא שסובר דלא שייך מצוה הבאה בעבירה אלא היכא דאי אפשר לעשות המצוה אם לא ע"י

פסול של מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום הוצרך לפרש הטעם ד'מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול', לבאר למה לא תקנו דין 'לכם' [לגבי גזול] במצות לולב בגבולים.

ואכן, מזה גופא ששמואל פירש הטעם שיוצא ידי חובתו בגזול משום 'מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול', מוכח כדברי השפ"א הנ"ל דטעמו של רבי יוחנן שפסול הוא משום דחכמים נתנו דין 'לכם' [לענין גזול] למצות לולב בגבולין מטעם זכר למקדש, דאת"ל דטעמו של רבי יוחנן הוא משום מצוה הבאה בעבירה ולא נחית לפוסלו משום דין 'לכם', א"כ הוה ליה לשמואל להתייחס לטעם זה של מצוה הבאה בעבירה, והרי אנו רואים ששמואל לא התייחס כלל לטעם זה, רק לטעם של 'לכם' כמבואר.

ישוב קושיית הנו"ב מנלן דשמואל ס"ל שיש פסול של מצהב"ע בדאורייתא

ולפי זה אולי אפשר ליישב קושיית הנודע ביהודה (תניינא, או"ח סי' קלג ד"ה ואמנם בגוף הדבר) שהקשה על התוס' העבירה, משא"כ בגזול ביום טוב שני, 'מתוך שיוצא בשאול' א"כ הרי אין צריך לכיין לשם קנייה דאפילו אם היה נוטלה על מנת להחזיר לאלתר יוצא, וא"כ יוצא נמי בגזול', דאף שהתכוין לקנותה, מכל מקום אין המצוה באה ע"י עבירה, דאף אם היה נוטלה על דעת שלא לקנותו, היה מקיים המצוה. והתבאר בהרחבה להלן (ל. על התוס' ד"ה משום).

'לכם' [לענין גזול] למצות לולב בגבולין, מטעם זכר למקדש [דלשיטת התוס' יש דין לכם במקדש כל ז' שמ"א], וזהו כוונת התוס' דאף דלא החמירו חכמים בשאר ימים רק בעיקר הלקיחה ולא בפסולים חיצונים כחסר ושאול, מכל מקום לענין גזול סובר רבי יוחנן שהחמירו לפסול מטעם זכר למקדש, כיון דבלא"ה אין זה ראוי לכתחילה משום מצוה הבאה בעבירה. ובזה מיושב לשון התוס' 'דרכי יוחנן סבר דתקון משום מצוה הבאה בעבירה', והיינו שהיא תקנה מיוחדת כמבואר. וכן משמע מלשון הרא"ש (סימן ג') שכתב דגזול פסול 'דתיקון משום דהוי מצוה הבאה בעבירה', והיינו דהסברא של מצוה הבאה בעבירה הוי רק טעם צורך תקנתם, ואין זה עצם טעם הפסול שמ"ב. ושמואל סובר 'דמתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול', היינו שכשם שלא החמירו חכמים בשאר ימים לענין שאול משום שהוא פסול חיצוני, כמו כן לא החמירו בגזול.

ובזה מיושב גם הקושיא הב', דאף דשמואל ס"ל דבמילי דרבנן אין

העבירה, משא"כ בגזול ביום טוב שני, 'מתוך שיוצא בשאול' א"כ הרי אין צריך לכיין לשם קנייה דאפילו אם היה נוטלה על מנת להחזיר לאלתר יוצא, וא"כ יוצא נמי בגזול', דאף שהתכוין לקנותה, מכל מקום אין המצוה באה ע"י עבירה, דאף אם היה נוטלה על דעת שלא לקנותו, היה מקיים המצוה. והתבאר בהרחבה להלן (ל. על התוס' ד"ה משום).

שמא. כמו שכתב רבי עקיבא איגר (על התוס' כאן).

שמ"ב. ועיין ברבינו חננאל (כ"ט): שכתב דגזול ביו"ט שני קודם יאוש פסול משום שאינו 'לכם' [ועי"ש בהערה]. ובעיקר חידושו של הר"ח דגם ביו"ט שני קודם יאוש פסול, ראה בשיעורו של רבי אהרן זצ"ל.

אינו חולק בזה, שהרי שמואל פירש הטעם שיוצא ידי חובתו בגזול משום 'מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול', וזה הסבר למה חכמים לא נתנו דין 'לכם' [לענין גזול] למצות לולב בגבולין כמבואר, ולא התייחס כלל לדין מצוה הבאה בעבירה.

ומה שהעמידו התוס' דבריהם על דברי שמואל, אע"ג דלפי המבואר גם רבי יוחנן לית ליה מצוה הבאה בעבירה בדרבנן, היינו משום דההוכחה לכך היא מדברי משמואל כמבואר, ודו"ק.

הטעם שאין פסול של מצהב"ע בדרבנן, משום שאינו 'מעשה מצוה'

והנה בטעמא דבמילי דרבנן לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, עיין בשאגת אריה (סי' צט) שהוכיח מזה דדין מצוה הבאה בעבירה הוי רק פסול דרבנן ש"ג. אולם מדברי התוס' להלן (ל. ד"ה משום) משמע שפסול מן התורה. ועיין עוד ברא"ש (סי' ג) שכתב: 'ושמואל סבר כיון שהוא מדרבנן לא חשיב מצוה הבאה בעבירה', ע"כ. משמע גם כן דלא כהשאגת אריה ש"ג.

להלן (ל. ד"ה מתוך), שכתבו שטעמו של שמואל הסובר דבשאר ימי החג, יוצא ידי חובתו בלולב גזול, הוא משום דס"ל דבמצוה דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, ומבואר דנקטו דבמילי דאורייתא גם שמואל סובר שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה, וקשה, מדוע הוצרכו לומר כן, שהרי רב יהודה [תלמידו של שמואל] סובר שאין כלל פסול של מצוה הבאה בעבירה אף במילי דאורייתא, כמבואר בגיטין (נה.), ולמה לא נאמר שגם שמואל רבו סובר כן [שבזה יתפרש היטב דרב יהודה בשיטת רבו אמרה].

ולפי המבואר יש ליישב, שהרי רבי יוחנן בודאי סובר שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה, כמפורש בגמרא [ועיקר סוגיית הגמרא כאן היא בדין מצוה הבאה בעבירה, וכמבואר לעיל דהסברא של מצוה הבאה בעבירה היא סיבת וצורך תקנתם, שתיקנו שיש בזה פסול של 'לכם'], ומכל מקום בדרבנן לא חייש למצוה הבאה בעבירה, שהרי אינו פוסל גזול רק מטעם 'לכם' כמבואר. ואם כן משמע שגם שמואל

שמג. וביאר השאג"א, דאת"ל דדין מצוה הבאה בעבירה הוי פסול דאורייתא, הרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, וכיון דבשל תורה פסול מדאורייתא, בשל דבריהם נמי ראוי לפסול מדרבנן. ואף על גב דהרבה פסולים מצינו בלולב ואתרוג דביו"ט ראשון של תורה, פסול, ובשאר ימים של דבריהם, כשר, ולא אמרינן כל דתקון וכו'. י"ל, דהתם היינו טעמא משום דאפילו במקדש דנטילת לולב כל שבעה הוי מה"ת אפילו הכי אותן פסולים כשרים, כמש"כ הראשונים, והא דלולב ניטל במדינה כל ז' הוא זכר לנטילתה במקדש כל ז', עכ"ד. ודבריו צ"ע, דהא שיטת התוס' ד'לכם' נוהג במקדש כל שבעה, ואפילו שאול פסול, [כמו שכתב רבי עקיבא איגר (על התוס' כאן)].

ואפשר לפרש, על פי הנתיבות המשפט (ביאורים סימן רל"ד סק"ג) שכתב, דבאיסור דרבנן בשוגג אין צריך כפרה ותשובה כלל, ועיין באור שמח (גירושין פ"א הי"ז) שביאר, דאיסור דרבנן אינו איסור בעצם אלא מרד על ציווי חז"ל, ולכן בשוגג שלא עשה כן מחמת מרד רק משום שלא ידע מהאיסור, ליכא עבירה כלל שם^ה. ולפי זה אפשר לומר, דגם מצוה דרבנן לא מיקרי 'מעשה מצוה', אלא כל ענינו הוא ששומע לציווי חז"ל שם^ו, וממילא לא שייך בזה הפסול של מצוה הבאה בעבירה, שזה שייך דוקא כשהפעולה שהוא עושה הוי מעשה מצוה שם^ז, וכל שכן שיש לפרש כן לפי הסוברים דמצוה הבאה בעבירה הוי פסול בחפצא של מצוה שם^ח.

מזה שמברך על דרבנן מוכח שהוא 'מעשה מצוה' וממילא יש בה פסול של מצוה"ע

ועל פי זה יש לבאר דברי הרא"ש (סי' ג) שביאר טעמו של הרי"ף שפסק

כרבי יוחנן, משום דמסתבר טעמיה, דכיון דמברך ומזכיר שם שמים מנאץ הוא במילי דרבנן כמו במילי דאורייתא. ולכאורה אינו מובן, דזהו טעם על הברכה אבל היאך הוכיח שהוא פסול על עצם קיום המצוה. ואין לומר דכוונתו דכיון דעכ"פ אין לו לברך, מסתמא לא תיקנו חכמים להכשיר לולב למצוה שאי אפשר לברך עליו, דליכא תקנה לחצאין, דהא הרא"ש (ברכות פ"ז סי' ב) כתב גבי מי שגזל סאה חטים מחבירו טחנה אפאה והפריש ממנה חלה, שמה שאמרו בגמרא (בבא קמא צ"ד.) שאין זה מברך אלא מנאץ, הכוונה היא שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאוץ, עיין שם שם^ט. ולפי המבואר לעיל אפשר לפרש, דכוונת הרא"ש שמזה שמברכין עליו ומזכירין שם שמים [היינו שמברכים וצונו על נטילת לולב], מוכח דהנטילה הוי כחפצא של מצוה, וממילא שייך בזה הפסול של מצוה הבאה בעבירה.

שדמ. דמלשונו משמע, שזה לא משום שחכמים הקילו במצוה דרבנן, אלא משום דברבנן לא שייך פסול זה.

שמה. כן כתב האור שמח בתחלת דבריו [ובזה מבאר דברי הנתיבות], אבל בהמשך חזר בו ומסיק דשוגג בדברי סופרים הוי עבירה וצריך כפרה.

שמו. שוב מצאתי שכן כתב במועדים וזמנים (ח"א סוף סימן צ"ב), וכן שמעתי מהגאון ר' מאיר צבי ברגמאן שליט"א.

שמו. וראה בדומה לסברא זו באבן האזל (איסורי מזבח פ"ה ה"ז אות ב) שביאר דביו"ט ראשון שייך מצוה הבאה בעבירה דהמצוה הוא לקיחת הלולב אבל בשאר יומי אף במקדש, לא שייך פסול זה, כיון שאין מצוה בעצם לקיחת הלולב, אלא עיקר המצוה היא 'ושמחתם', והיינו שישמח על ידי הלולב. שמח. ראה בענין זה להלן (ל. על התוס' ד"ה משום).

שמש. ולפי מה שכתבו הקרבן נתנאל (פסחים פ"ב סימן יח ס"ק ק) והדבר אברהם (ח"א סימן טז ס"ק

אם ברכה המורה משאר מצוה דרבנן
לענין מצוה"ע

והנה אם נפרש שכוונת הרא"ש שכיון
שאי אפשר לברך לא תיקנו
לחצאים שיהא כשר לנטילה ואין לברך
עליו^ש, צ"ב, למה באמת בברכה החמירו
יותר במצוה עצמה, ואפשר לבאר שיש
חילוק בין מצוה דרבנן לברכה, לפי מה
שכתב בטבעת החושן (סימן שפ"ב)
דברכה אע"ג דאינו מחוייב מדאורייתא שגא
אם מברך מקיים מצוה דאורייתא וחשוב
כחפצא של מצוה.

מצוה הבאה בעבירה, והוכיח הרא"ש ש
מהתם דגם בשאר מצות איכא דין מצוה
הבאה בעבירה, והא ברכה הוי דרבנן,
וא"כ מוכח מזה דאף במילי דרבנן שייך
מצוה הבאה בעבירה, והיאך יכול
שמואל לחלוק ולומר דבמצוה דרבנן
לא שייך פסול של מצוה הבאה
בעבירה. ועל כרחך דברכה חשיב
כחפצא של מצוה ושפיר שייך ביה
מצוה הבאה בעבירה שגב.

ריטב"א

ביאור המחלוקת אם משמשים שזכה
ישראל מתבטלים ע"ז שביטל גוי הע"ז

ריטב"א (ד"ה של אשרה): של אשרה ושל
עיר הנדחת פסולה. אוקים

ולכאורה הדבר מוכרח דברכה עדיף
משאר מצוה דרבנן, דהא
מבואר בהגוזל (כבא קמא צד.) דמי שגזל
סאה חטים מחבירו טחנה אפאה
והפריש ממנה חלה, אינו מברך משום

כח נדחה ראה זו, שהם כתבו לחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין, דדווקא ברכת הנהנין, יש
לברך גם על איסור, מה שאין כן ברכת המצות אין לברך על מצוה הבאה בעבירה, וכן מחלק המאירי
(כבא קמא צד.), ומה שכתב הרא"ש גבי חלה שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאון איירי לענין
ברכת הנהנין על אכילת הפת, ולא בברכה על הפרשת החלה, וכן פירשו התוס' בברכות (מה. ד"ה
אכל) שדברי הגמרא הם לענין ברכת הנהנין על אכילת הפת. וכך מפרש הדבר אברהם בכוונת הרא"ש,
והקרבן נתנאל (שם) מפרש שמה שכתב הרא"ש שחייב לברך אלא שברכתו הוא ניאון, הכוונה
שבעצם היה מוטל עליו חיוב ברכה, אבל אסור לו לברך כיון שברכתו הוא ניאון, דהיאך יאמר וצונו
על הפרשת חלה של גזל, הרי נשמע בזה כאלו אמר ש'צונו לקיים המצוה אפי' ע"י גזל'.

שנ. וזה עפ"י פירוש הקרבן נתנאל והדבר אברהם הנ"ל בדעת הרא"ש, שברכת המצות אין לברך
על מצוה הבאה בעבירה. ואולי דזהו כונת הר"ן (יג: בדה"ר סוף ד"ה ומיהו איכא למידק) שהביא
מהרמב"ן דגזול פסול אף בשאר ימים בגבולים דהיאך יברך על שנואיו של מקום, ויש לפרש הכוונה
כנ"ל, שכיון שאי אפשר לברך לא תיקנו לחצאים שיהא כשר לנטילה ולא יברכו עליו. ונאין להקשות
על הר"ן מהא דסובר דפסולי ראשון ביו"ט שני של גלויות נוטלים ולא מברכים, דהתם הוי הנהגה
זו מכח ספק, אבל שיהיה התקנה לכתחלה שמין כזה כשר לנטילה ולא לברכה, זה לא אמרינן].

שנא. שוב הראו לי בשדי חמד (מערכת ב' כללים פאת השדה סימן כט) שהביא שיש סוברים דכל
ברכת המצות הוי דאורייתא ונלכאורה זה רק במצוות דאורייתא.

שנב. עיין מה שכתבנו להלן ל. (בתוס' ד"ה משום) בשם ת"ח אחד פירש אחר.

הע"ז זהו משום דנאבר מיניה שם 'משמש ע"ז' דכיון דבטלה הע"ז עצמה, שוב אי אפשר להחשיבו כמשמש ע"ז, ונמצא דביטול המשמש הוי דבר ממילא, לפיכך לא איכפת לן מה שהוא ברשות ישראל, וגרס 'בטלו משמשיה', משא"כ הריטב"א והר"ן סוברים דצריכין דין ביטול על המשמש, אלא שזה נכלל בביטול הע"ז, שאנו אומרים שמשמא נתכוין לבטל גם המשמשים^{שנ}, ולכן כשזכה בו הישראל אינו מועיל ביטול הנכרי, ואפשר שגורסים במשנה 'ביטל משמשיה'^{שנ}, שמשמעותה שנכלל בביטול הע"ז, ולא דנעשה הדבר ממילא.

רא"ש

אם מוכח מהרא"ש דליכא פסול
כבוש בלולב

רא"ש (סימן א): והראב"ד ז"ל חילק וכו', שאינו נקרא יבש עד שילבינו פניו ויחזור כמת, הלכך במיני עצים ודאי ראוי הסימן הזה בין להקל בין להחמיר, לפי שתמצא פעמים שההדס יתיבשו עליו עד שיהו נפרכים ביד, ועדיין הם ירוקים כתחלתן, ואומר

בגמרא באשרה דמשה, פ"י אשרה שזכה בה ישראל שאין לה ביטול עולמית, וכו', אבל לולב של אשרה של גוי אמרו בגמרא שאם נטל כשר דהא אית ליה בטול, וכיון דלא קיימא לשריפה לא מכתת שיעורא. ותימה והלא כיון שבא ליד ישראל וזכה בה הויה לה אשרה דמשה שאין לה בטול, וכי תימא שנטלה בשאלה ושלא לזכות בה אם כן לא קרינן ביה לכם משלכם, תירץ הראב"ד דאשרה משמשין היא, ומיירי שהע"ז ביד גוי וכיון שכן לא קיימי משמשין לשריפה, דקיימא לן (ע"ז נב:) גוי שביטל ע"ז שלו בטלו משמשיה ונמצא שאפשר למשמשין לבא לכלל היתר. ולא מחזור, דדלמא כי אמרינן גוי שביטל ע"ז שלו בטלו משמשיה דוקא כמשמשין ברשותו אבל משמשין שזכה בהם ישראל אין להן בטול לעולם אח"כ אף על פי שביטל גוי ע"ז שלו, ע"כ. וכן הקשה הר"ן (יד. מדה"ר ד"ה של אשרה) על הראב"ד. ומבואר דהר"ן והריטב"א נחלקו עם הראב"ד אם משמשים שזכה בו ישראל מתבטלים ע"י זה שביטל גוי ע"ז שלו. ואפשר דמחלוקתם תלוי בזה, דהראב"ד סובר דמה שנתבטל המשמש ע"י ביטול

שגג. וכן נראה מלשון הרמב"ם (ע"ז פ"ח ה"ט), 'המבטל עבודת כוכבים ביטל משמשיה'. וכן הוא הלשון בהרבה ראשונים. 'נוכ"כ רבינו יהונתן מלוניל (ע"ז כד. בדה"ר ד"ה ביטל משמשיה): דכלים לא נאסרו אלא שעבדו בהן לפניו וכיון דבטיל ע"ז עצמה גלי דעתיה שאינו רוצה לייחד אותם לתשמיש ע"ז עוד, ע"כ. אולם יש לעיין בלשון הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה המבטל) שכתב: בטל משמשיה. דמשמשיה בתרה גרירי, ע"כ, דמשמע לכאורה שבטלים ממילא].

שנד. וכן הוא הגירסא במשניות שלפנינו, אולם במשנה שבגמרא הגירסא 'מבטל'.

אני שאין דנין אותם כיבשים לפי שאם תשרה אותן במים יום או יומים יחזרו לכמות שהיו במשמושן ובמראיהן, ע"כ. לכאורה משמע שיהיו כשרים ע"י שריה זו, וא"כ מוכח מהרא"ש דליכא פסול כבוש בלולב^{שני}, אולם ת"ח אחד דחה די"ל דאין כוונת הרא"ש שיהיו כשרים ע"י שריה זו, אלא הכוונה רק דמזה שחוזר לכמות שהיה ע"י כבישה, מוכח שבאמת אינו יבש.

אם דין יבשות העלים תלוי בטעם פסול יבש

הרא"ש (סימן ב): וכתב [הראב"ד] שיש נוסח [בירושלמי] שכתוב בהו, בעו קומא רבי אבין, יבשו הוצין מהו, על כל ההוצין הוא שואל, לפי ששנינו במשנתינו, לולב היבש פסול, והיינו שיבש שדרה של לולב אבל יבשו עליו לא שמענו, ועליהם שואל. והשיבו, ומה בין זה

לקטום, כלומר, נחשוב הוצין היבשים כאילו הן קטומין כולם, והשיבו לו 'זה הדור' וכו', כלומר אף על פי שהוא יבש הדור הוא, ע"כ. יש לפרש דהירושלמי אזיל לשיטתו דפסול יבש אינו משום 'הדר' אלא משום שנאמר 'לא המתים יהללו יה', [כן מוכח מהרא"ש (סימן א) שאחר שהביא דברי הירושלמי כתב 'אעפ"י דגמרא דידן פסיל ליה משום הדר', ומבואר שסובר שנחלקו הבבלי והירושלמי בטעם פסול יבש, ולהירושלמי אינו משום 'הדר'. ודלא כדעת הריטב"א (כט: ד"ה והיבש) שכתב, דלשון הירושלמי הוי רק מליצה]. וזהו גופא ספקו של הירושלמי 'יבשו הוצין מהו', כלומר האם גם זה נחשב כמת שיפסל משום 'לא המתים', דאפשר כיון דהשדרה אינה מת, אי אפשר לקרות על כללות הלולב שם מת, או אפשר דדנים כל הפרטים בפני עצמם^{שני}.

שנה. בהשגות הרמב"ן על הלכות לולב לראב"ד (ד"ה אלא שיש) כתב, שהדברים מראין בהדס וערבה שכבשן או שלקן לרפואה או לענין אחר שהן פסולין, ע"כ. והביאו הבית יוסף (סימן תרמה). ומבואר שכבוש פוסל בכל המינים. וכן דעת החתם סופר (יו"ד סימן פא), והפתחי תשובה (יו"ד סימן פז ס"ק יט), הביא דבריו, והעיר ע"ז, שלא שמענו כבוש פסול רק באתרוג שהוא דבר מאכל ולא בלולב והדס וערבה, ומסיים וז"ל: ועי' ברא"ש ר"פ לולב הגזול, ויש לעיין, ע"כ. ולכאורה נתכוין להוכחה הנ"ל.

שנו. והיינו, שיש מקום לפרש שספיקו של הירושלמי הוא לשיטתו דפסול יבש הוא משום שנאמר 'לא המתים' כו', ולכן יש צד לומר דכיון דהשדרה אינה מת, אי אפשר לקרות על כללות הלולב שם מת, אבל לפי הבבלי שהוא משום 'הדר', יש יותר סברא לפסול, אולם הרא"ש (שם) כתב בהמשך דבריו בשם הראב"ד, דדין יבשות העלין אינו מוזכר לא במשניות ולא בגמ', ויש ללמוד דינו מן הירושלמי הנ"ל, דמסיק דהיבש הדור, וכשר בכה"ג. ומבואר דס"ל דאף לדין דקיי"ל כהבבלי, שהטעם משום הדר, הדין כן דאינו נפסל ביבשות העלין בלא השדרה.

דף ל.

רש"י ד"ה שונא גזל בעולה

הסברא דבקרנן לא יהיה פסול גזל
 רש"י ד"ה שונא גזל בעולה: בעולות
 שאתם מביאין לי אני שונא את
 הגזל שאתם גוזלים אותם, ואף על פי
 שהכל שלי, ואף מתחלה שלי היתה,
 ע"כ. היינו שבאמת הקב"ה הוא הבעלים
 האמיתיים על הכל, והאדם יש לו רק
 זכות שימוש בעולמו של הקב"ה, וא"כ
 נמצא דבאמת בקרבן לא שייך גזל, כי
 גם כאשר היה אצל הנגזל, היה לו בה
 רק זכותי שימוש, ועכשיו מחזירו ע"י
 ההקרבה להבעלים האמיתיים, אבל מכל
 מקום מאחר שזה נעשה על ידי גזל
 זכותי השימוש, הוא שנוא אצל הקב"ה.

רש"י ד"ה מאי טעמא

למה אין חשש מצד גזול מגוי
 רש"י ד"ה מאי טעמא סתם נכרים גזלני
 ארעתא מישראל נינהו: ושמא
 אותו קרקע מישראל הוה, ע"כ. עיין מגן

אברהם (סימן תרל"ז סק"ג) שדייק מלשון
 רש"י דליכא מצוה הבאה בעבירה בגזול
 מגוי. וצ"ב, דכיון דגם גזל גוי אסור,
 למה לא הוי מצוה הבאה בעבירה.
 ואפשר לפרש דלא מיקרי מצוה הבאה
 בעבירה כיון דהאיסור הוא משום חילול
 השם כמו שכתב במחצית השקל^{שנו} ואם
 כן כיון דאינו מפורסם בעולם דהוי גזול,
 דהא הוי רק ספיקא כמו שכתבו המגן
 אברהם (סימן תרמ"ט סק"ה) והחק יעקב
 (סימן תנ"ד סק"ו) ש"ת, אם כן על ידי לקיחתו
 ליכא חילול השם, דהנגזל יתלה שלא
 ידע דהוי גזול. [ואפשר שזה כוונת
 הריטב"א (ל: ד"ה ופרכינן) שכתב 'גזול גוי
 כהאי גוונא לכולי עלמא שרי'].

עוד אפשר לפרש, דאי נימא דהפסול של
 גזול מחמת מצוה הבאה בעבירה
 הוא פסול בחפצא שנעשה בו האיסור,
 והוי כמו מום בחפץ, הכא כיון דעצם
 מעשה הגזילה מותרת ואסור רק משום
 דבר צדדי של חילול השם, אין זה נחשב
 מום בהחפץ.

שנו. עיי"ש במחצית השקל, דרש"י לטעמיה דסבירא ליה (סנהדרין נז. ד"ה ישראל) דגזול גוי אינו
 אסור אלא מדרבנן, משום חילול השם, אבל להלכה קיי"ל כדעת הרמב"ם (גניבה פ"א ה"א) דגזול
 גוי אסור מן התורה.

שנח. החק יעקב כתב, שהיא חששא רחוקה, ורק משום חומרא דמצוה מחמירים בזה.

לא נחשב מצהב"ע רק כשעובר על מצות השבה

ועיין באור שמח (סוכה פ"ה הל' כ"ה) שפירש הטעם דליכא מצוה הבאה בעבירה בגזול מגוי, משום דליכא מצות השבה בגזל עכו"ם ונחשב שלא באה המצוה ע"י העבירה, שהאיסור של גזל כבר עבר, וכעת לא נוסף שום איסור, מה שאין כן בישראל שיש מצות השבה, וכל רגע שתופס בה ואינו משיבו עובר על מצוה זו, נמצא דקיום מצות נטילתו היא על ידי ביטול מצות השבה], וקונה ביאוש גרידא שנט.

תוס' ד"ה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה

למה אין מצהב"ע מונע חלות שם חלה תוס' ד"ה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה: דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב הוא הדין בכל מצות דהוי דאורייתא, כדמוכח בריש הגזול קמא (ב"ק צד.) גבי הרי שגזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה דאין זה מברך אלא מנאץ, ע"כ. וראיתם היא מזה שמבואר שם שהברכה היא ניאוך,

אבל על עצם הפרשת החלה, משמע שאינה נפסלת מחמת מצוה הבאה בעבירה, וחל עליה שם חלה. [וכמו שהוכיח הקובץ שיעורים (בבא קמא אות צט), מזה שאמרו בגמרא לגבי הברכה 'אין זה מברך אלא מנאץ ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ה', ואם נאמר שלא חל עליה שם חלה, לא צריך קרא, דהא בלאו הכי הוי ברכה לבטלה]. אולם צ"ב, למה באמת חל עליה שם חלה, ואינה נפסלת מחמת מצוה הבאה בעבירה, ובשלמא לרבא (ב"ק צד.) שמפרש דתנא זה סובר דשינוי קונה, אם כן אתי שפיר מה דליכא מצוה הבאה בעבירה דכבר קנאו בשינוי מעשה, אבל לאביי שמפרש דתנא זה סובר דשינוי אינו קונה, קשה. ועיין בקובץ שיעורים (שם) שהקשה [לפי אביי שלא קנאה] איך יכול להפריש חלה מדבר שאינו שלו בלא רשותו. ותירץ, דאיירי לאחר יאוש^ש, ומועילה הפרשתו משום שקונה אותה ע"י יאוש ושינוי השם דמעיקרא טיבלא והשתא חלה, ועדיין יקשה דלא תועיל הפרשתו משום מצוה הבאה בעבירה [כיון שקונה אותה רק ע"י ההפרשה].

שנט. והיינו דלכן אין בזה פסול מדין 'לכס'.

שם. והעירני ת"ח אחד דצריך לומר דאיירי שנתייאש מעט קודם ההפרשה דאי נתייאש מיד לאחר הגזילה, אם כן כבר קנה בשאר השינויים [הטחינה ולישה וכדו'], דאף שלאביי תנא זה סובר דשינוי אינו קונה, מכל מקום בצירוף יאוש קונה], ושוב לא הוי מנאץ לפי סברת אביי, כיון דקונה קודם שהפריש [כן כתב גם בגידולי שמואל, ושם הוסיף דצ"ע אמאי אינו מצטרף שינוי מעשה דלישה ליאוש דאח"כ לקנות קודם שינוי השם ויהא ראוי לברך].

סברא דבתיקון לא שייך מצוה
הבאה בעבירה

ואולי אפשר לתרץ לפי מה שכתב המגן אברהם (סימן ה סק"ב) דהפרשת חלה הוי תיקון העיסה ולא מצוה, ובתיקון לא שייך מצוה הבאה בעבירה, כמו שמבואר בברכת שמואל (יבמות סימן ב) שכתב, דאם בעל יבמה נדה קנאה, ולא מיקרי מצוה הבאה בעבירה דביבום כל המצוה הוא הקנין וכבר קנאה, ועיין עוד במשנה ראשונה (בכורים פ"א מ"ב בסופו) שכתב דבתרומה לא הוי מצוה הבאה בעבירה דשאני תרומה דלתקן טבלו הוא עושה. ועיין ברש"י בבא קמא (ס"ז. ד"ה הקדשן): [הגבגב והגזולין והאנס] הקדישן הקדש, ואסור ליהנות. ובפני יהושע (שם בפרש"י) ביאר, דכוונת רש"י דדוקא לענין זה דאסור ליהנות הוי הקדש, אבל לקרבן ממש ודאי אסור משום מצוה הבאה בעבירה, והיינו כפירוש התוס'. ובתוס' רי"ד (שם), כתב דתרומתן תרומה לאו שיהא פירותיה מתוקנין אלא לאסור התרומה לזרים [וכן משמעות רש"י (שם) שכתב 'ותרומתן, אסור לזרים'], והיינו כנ"ל דדין מצוה הבאה בעבירה אינו מונע חלות שם הקדש ותרומה שם.

אולם כיון דנחתין לפרש דאיירי לאחר יאוש [כמובא לעיל בשם הקובץ שיעורים], יש ליישב כמו שכתב העונג יו"ט (סימן לט), דכבר קנה הקמח ביאוש ושינוי השם דמעיקרא חיטין והשתא קמח שם.

ביאור הוכחת התוס' מברכה **ויש** לעיין בדברי התוס', דמהו ראייתם מברכה, הרי כתבו לקמן (ד"ה הא קנייה) דהתם הוי דיחוי בעלמא או דברכה שאני. וצריך לומר דאמנם לענין פרטי הדינים של מצוה הבאה בעבירה, יש סברא להחמיר בברכה יותר, דאף שבמצוות לאחר שקנה לית ביה משום מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום ברכה שאני, אבל עצם פסלות הברכה הוי משום מצוה הבאה בעבירה כמבואר בגמרא התם, ושפיר הוכיחו משם שגם בכל המצוות יש פסול של מצוה הבאה בעבירה.

בפירושו של הרא"ש שהייב לברך אלא שברכתו היא ניאוי **והנה**, לכאורה מוכח מהתוס' שפירשו מה שאמרו בגמרא 'אין זה מברך אלא מנאץ', הכוונה היא כפשוטו שאסור לברך על הפרשת החלה ממה

שסא. אולם לכאורה לא משמע כן מהרמב"ן במלחמות בסוגיין (יד: בדה"ר [ד"ה ואי קשיא]).

והיינו, דכיון דקודם הגלגול קנאה לה ביאוש ושינוי השם, אין בזה משום מצוה הבאה בעבירה ומועילה הפרשתו. ומ"מ אין זה מברך אלא מנאץ, דלענין ברכה לא מהני הא דקונה ביאוש ושינוי השם, ודווקא לענין שינוי ממש הוה סבר אביי דאם שינוי קונה אינו מאוס לברכה, דמשום דנשתנה הוה מילתא אחרייתא ולא זה הוא שגול, כמבואר בעונג יום טוב, עיי"ש.

זה בלי זה, למשל למ"ד דמצות צריכות כונה י"ל דאם לא כיון לא קיים מצות הפרשת חלה אבל מ"מ נתקנה העיסה, וכמו כן י"ל לענין מצוה הבאה בעבירה דלא קיים מצות הפרשה אבל מ"מ נתקנה העיסה. והנה י"ל דיכולים לברך גם על תיקון העיסה גרידא [דאל"כ יקשה דבגמרא (שם) אמרו במי שגזל סאה של חיטין וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה דאין זה מברך אלא מנאץ, ולמה לא אמרו בפשיטות דהוי ברכה לבטלה כיון שלא קיים מצות הפרשה], ומה שאמר ר' אליעזר בן יעקב 'אין זה מברך אלא מנאץ' הכוונה דהברכה חלה גם על מעשה המצוה, וכיון דלא חשוב מעשה מצוה אלא מעשה ניאוך נמצא שמברך על מעשה ניאוך, ומה שביארו בגמ' (שם), שהטעם שהוא נחשב מנאץ בברכתו הוא 'משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה', היינו דמעשה המצוה היא באה בעבירה, ונמצא דה'מצוה הבאה בעבירה' אינה הברכה אלא מצות ההפרשה, ושפיר הוכיחו משם התוס' שגם בכל המצוות יש פסול של מצוה הבאה בעבירה שס"ז.

שגזל, וזהו הוכחתם דיש פסול של מצוה הבאה בעבירה אף במילי שאינם של ריצוי קרבן, אבל אם נימא שבאמת מחוייב לברך כמו שפירשו הרא"ש (פ"ז דברכות סימן ב), והרשב"א (שו"ת ח"א סימן תתקסח, הובא בבית מאיר סימן תנ"ד ס"ד) שמה שאמרו בגמרא 'אין זה מברך אלא מנאץ', הכוונה היא שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאוך, [ולפי"ז מה שאמרו בגמ' שהיא מצוה הבאה בעבירה הוי לשון מושאל, דהא היא נחשבת ברכה, ומחוייב לברך], א"כ ליכא להוכיח מהתם דיש פסול של מצוה הבאה בעבירה, דאדרבה התם ליכא פסול. ולכאורה תמוה דהא הרא"ש כאן (סימן ג) הביא ראיית התוס' מהתם, ולכאורה הוי ראייה גדולה להקרבן נתנאל (פסחים פ"ב סימן יח אות ק) שס"ז.

לא קיים מצות הפרשה משום מצהב"ע ומ"מ נתקנה העיסה

ושמעתי מת"ח אחד ביאור אחר בדברי התוס', דהנה בהפרשת חלה י"ל שיש ב' ענינים, הא' תיקון העיסה, והב' מעשה המצוה של הפרשה. ולכאורה אפשר לומר דשייך

שסג. שמפרש שמה שכתב הרא"ש בברכות 'שחייב לברך אלא שברכתו הוא ניאוך', הכוונה שבעצם היה מוטל עליו חיוב ברכה, אבל אסור לו לברך כיון שברכתו הוא ניאוך, והובא בהערה לעיל, עיי"ש.

סד. ולפירוש זה מבואר היטב הוכחת התוס', גם אם נימא דס"ל שבאמת מחוייב לברך כמשמעות הרא"ש, דמ"מ הטעם שהוא נחשב 'מנאץ' הוא משום דמעשה המצוה היא באה בעבירה, ולא קיים מצוה, [ומ"מ אין זה ברכה לבטלה ממש, כיון שהברכה היא גם על תיקון העיסה].

והנה אם נימא דכל מצות הפרשת חלה
הוי רק תיקון העיסה^{שס"ה}, אם כן
לכאורה קשה להבין מדוע מקרי מצוה
הבאה בעבירה, לפי סברת הברכת
שמואל [הובא לעיל] בדבר שהוא רק
תיקון לא שייך מצוה הבאה בעבירה^{שס"ו}.

הכרחי לעצם קיום המצוה, והכא
באשרה אינו גרם הכרחי, דהוי דבר
מקרה שלולב זה נעבדה^{שס"ז}. אבל לפי
זה אינו מובן קושייתם מטבל דלא הוי
דבר הכרחי למצות מצה, וכן גזל לא
הוי גם כן דבר הכרחי דאם הי' לו לולב
לא הי' צריך לגזול^{שס"ט}.

ביאור קושיית התוס' מאשרה ותירוצם

שם בא"ד: וא"ת לקמן (לא): דפסלינן
לולב של אשרה ושל עיר הנדחת
משום דמיכתת שיעוריה, תיפוק ליה
משום מצוה הבאה בעבירה. ותו אמאי
שרינן דלאו אשרה דמשה. וי"ל דלא
דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה
המצוה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת
עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה,
ע"כ^{שס"ו}. בלחם שמים (מר' יעקב עמדין, על
המשנה סוכה פ"ג מ"א) משמע שקושייתם
היתה דבשעת נטילה עובר על 'לא
תביא תועבה', ו'לא ידבק', ולפי זה
לכאורה תירוצם הוא דמצוה הבאה
בעבירה היינו דוקא שהעבירה הוי גרם

אם צריך באתרוג שיעור כביצה, כדי
שיהא מינכר לקיחתה
שם בא"ד: וא"ת לקמן (לא): דפסלינן
לולב של אשרה ושל עיר הנדחת
משום דמיכתת שיעוריה וכו', אלא
טעמא משום דמיכתת שיעוריה,
דאתרוג נמי בעי שיעור כאגוז או
כביצה. דאף על גב דאמרינן לקמן
(לא): טעמא משום דלא גמר פירא,
מכל מקום בעינן דמינכר לקיחתה
דמהאי טעמא פסלינן לקמן (לה).
פלפלין, ע"כ. מתוך רהיטת לשונם
משמע דשיעור אתרוג הוי כביצה,
משום דצריך שיהא מינכר לקיחתה,

שס"ה. ועיין מה שכתבנו לעיל לפי הטבעת החושן (סימן שפ"ב) דברכה חשוב כחפצא של מצוה.
שס"ו. וכן הובא לעיל בשם המשנה ראשונה (בכורים פ"א מ"ב).
שס"ז. על עצם הקושיא עיין במנחת חינוך (מצוה תכט), ובבית הלוי (ח"א סימן מז אות יא - יג),
ובתפארת יעקב (על משניות בדברי היכין אות ו'). ומה שכתב התפארת יעקב ליישב קושיית התוס'
די"ל דאי משום מצוה הבאה בעבירה, הרי עשה דוחה לא תעשה. יש להעיר דביו"ט שני דהוי רק
מדרבנן, לא שייך עשה דוחה לא תעשה, ונהרי כתבו התוס' להלן (לה. ד"ה לפי שאין בו) דביו"ט
ראשון בלא"ה פסול משום 'לכם', והטעם של מיכתת שיעוריה הוצרך כדי לפסול ביו"ט שני].
שסח. וראה שער המלך (לולב פ"ח ה"ה) שכתב דמיעוט ענביו לית ביה משום מצוה הבאה בעבירה
כיון דאפשר למצוה שתיעשה בלתי עבירה, כגון שהיה ממעטם לאכילה.
שסט. שוב ראיתי בציץ הקדש (ח"א קונטרס אחרון לסימן ד' אות ט'), שדן בענין זה, ונראה שנתכוין
להערה זו.

והיינו דהתוס' הבינו שבודאי חכמים נתנו שיעור קבוע על האתרוג שבשיעור זה נחשב שניכר לקיחתה^ש, ומדסתמו בגמרא ולא פירשו מהו השיעור, על כרחק דשיעור כביצה [הנזכר במשנה] הוי גם כן השיעור לענין זה. [ויש לדחות דאין צורך לפרש השיעור לענין זה, דאם ליכא שיעור כביצה, בלא"ה פסול משום דלא הוי גמר פרי, וגם אם היה כביצה והצטמק אח"כ, הרי דעת הרבה פוסקים דפסול מטעם דלא מיקרי הדר, [עיין חיי אדם (הל' אתרוג כלל קנא סימן טז)]. ואף דרבי יהודה לית ליה הדר, מ"מ כיון שאין הלכה כמותו לא הוצרך הגמרא לבאר לנו מה השיעור של מינכר לקיחתה. ובשעת הדחק דיכול לברך גם על הפסולים, לשיטת התוס' (לא. ד"ה לא), אפשר דגם על פחות מכשיעור יכול לברך].

דעות הפוסקים באתרוג שנצטמק אם צריך שישאר כביצה

וכן כתבו בטור (סימן תרמ"ט), ובתרומת הדשן (ח"ב סימן נ"ב) ובמגן אברהם (סימן תרמ"ט ס"ק כ"ז), שאתרוג שנצטמק או שנחסר ממנו, צריך שישאר בו שיעור

כביצה, וכמשמעות לשון התוס'. והחיי אדם (שם) ביאר הטעם דפסול משום שאינו הדר, ובנשמת אדם (שם אות ו) הביא דעת כמה פוסקים דלמסקנא גם פחות מכביצה הוי הדר, ונשאר בצ"ע. וכן הבכורי יעקב (סימן תרמ"ח ס"ק נ"א) פקפק בדין זה^ש, ומסיק דאם אין לו רק אתרוג שנצטמק ונעשה פחות מכביצה, יטלו בלא ברכה. והאבני נזר (סימן תפ"ב אות ז) כתב, דכשהיה בו כביצה ונצטמק כשר^ש. וכן דעת החזו"א (סימן קמ"ח ס"ק ב') להקל בזה. ועיין במהר"ם שהבין בדברי תוס' שהשיעור של 'מינכר לקיחתה' הוא פחות מכביצה. שוב ראיתי בחיים וברכה (אות רע"ז, ובהג"ה שם, ובאות פ"ט) שהעיר בכל זה.

גדר במצהב"ע דצריך שיהא חפצא שראוי לקיים בו מצוה מבלי עשיית עבירה

שם בא"ד: ומיהו תימה בפרק כל שעה (פסחים לה:): דתניא אין יוצא ידי מצוה בטבל ודריש ליה מקרא תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצוה, ע"כ. עיין

שע. ודוגמא לזה מצינו בשופר ששיעורו כדי שיאחזנו בידו, ויראה לכאן ולכאן, כמבואר בראש השנה (כז:): ואעפ"י כן נתנו בו חכמים שיעור קבוע של טפח, כמבואר בראשונים ובשלחן ערוך (סימן תקפו ס"ט).

שעא. וכתב שם להוכיח שהשיעור של 'מינכר לקיחתה' הוא פחות מכביצה, שהרי בגמרא (לה.) משמע דשנים וג' פלפלין נחשב 'מינכר לקיחתה' אף שהם בודאי פחות מכביצה, עיי"ש. אולם אפשר לדחות, דלשון הגמרא הוא לאו דוקא.

שעב. וראה בהמשך (אות ח) שכתב שאפשר שיש לפסול מטעם אחר, עיי"ש.

עשיית עבירה, [וכעין זה חקר מרן הראש ישיבה זצ"ל שעה]. ולפי סברא זו יש לקיים דברי השפ"א, דיש לומר דטבל לא מיקרי חפצא שאי אפשר לקיים בו מצוה מבלי עשיית עבירה, הואיל דאפשר לאכלו שלא כדרך אכילה ש"י, ואם כן אף אם אכלו כדרכו גם כן לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה. ויסוד הדברים מבואר בגמרא (פסחים לה:): לגבי דמאי, שיוצא במצה של דמאי אף שחכמים אסרוהו באכילה, משום דאי בעי מפקד ליה לנכסיה, והוי עני, ואוכל דמאי, השתא נמי נחשב דהדמאי 'חזי ליה', והיינו דלא מיקרי חפצא שאי אפשר לקיים בו מצוה מבלי עשיית עבירה, הואיל דאפשר לאכלו בהיתר על ידי הפקרת נכסיו ש"י.

סברת הפנ"י דגם שמואל ס"ל שיש פסול של מצהב"ע בדרבנן

ולפי זה אפשר לפרש מחלוקת רבי יוחנן ושמואל, אם יוצא ידי חובתו בלולב הגזול, לפי מה שביאר הפני יהושע (ד"ה אמר ריב"ז אמר שמואל) די"ל דגם שמואל ס"ל שיש פסול של מצוה

בשפת אמת (על התוס' כאן) שהעיר דאם באופן שאכלו שלא כדרך אכילה לא הוי מצוה הבאה בעבירה, אם כן אף אם אכלו כדרך אכילה גם כן לא הוי מצוה הבאה בעבירה, דאין המצוה בא על ידי עבירה, ודחה זה, עיין שם, ולכאורה נראה שזה תלוי במה שביאר רבי אהרן קוטלר זצ"ל ש"י דלכאורה נראה דהא דטבל חשיב מצוה הבאה בעבירה, אינו פסול בחפצא, שהרי לא נעשה שום איסור בטבל זה, והוא דין אחר הנלמד מ'אלה המצות' (ויקרא כו לד), כמו שאמרו בירושלמי (חלה פ"א ה"ה): רבי יונה אמר אין עבירה מצוה. רבי יוסי אמר אין מצוה עבירה. א"ר הילא, 'אלה המצות', אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות, ע"כ ש"י. ולכאורה דין זה הוא באדם העושה המצוה דאם בשעה שעושה מצוה עובר על עבירה אינו מצוה, [וזה הביאור בדברי התוס' דנקטו דמצה של טבל יש בה משום מצוה הבאה בעבירה], אבל באמת י"ל דגם דין זה הנלמד מ'אלה המצות' הוא ג"כ פסול בהחפצא, דצריכין שיהא חפצא שראוי לקיים בו מצוה מבלי

שעג. עיין מה שכתבתי בשיעור של רבי אהרן זצ"ל (אות ט ז'). [והושלם כאן בפנים עפ"י המבואר שם, ושם נתבאר שיטת הרמב"ם הסובר דהטעם דבטבל אין יוצא ידי מצה הוא משום מצוה הבאה בעבירה].

שעד. והובא ברא"ש (פסחים פ"ב סימן יח), ובמגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ז).

שעה. עיין בחידושי רבי ראובן סוכה סימן ג' אות ד'.

שעו. ולפי זה יש להמתיק ת"י השער המלך (לולב פ"ח ה"ה) דבמיעט ענביו לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה כיון שאפשר למעטן מבלי עבירה.

שעו. כמבואר בשיעור של רבי אהרן זצ"ל אות י'.

דקיום מצות נטילתו היא על ידי ביטול מצות השבה, [וכן הוא בשער המלך (לולב פ"ח ה"ה)]. ובדעת שמואל אפשר לומר, דסובר דאע"ג דעכשיו באה המצוה על ידי העבירה מ"מ לולב של חברו ביו"ט שני לא מיקרי חפצא שאי אפשר לקיים מצוה בו מבלי עשיית עבירה, דהא היה יכול ליטלו על מנת שלא לקנותו רק לצאת בו ולהחזירו.

תוס' ד"ה כי יקריב

קדושת מזבח אינו חל על דבר שאינו ברשותו

תוס' ד"ה כי יקריב: וי"ל דהא דקאמר במרובה לפני יאוש למה לי קרא, משום דלפני יאוש אין יכול להקדיש והרי הוא חולין, כדאמרינן גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, ד'איש כי יקדיש את ביתו' אמר רחמנא, מה ביתו ברשותו כדאיתא במרובה (ב"ק סח:), ע"כ. ויש להעיר שלפי מה שכתב הקצות החושן (סימן ק"ז ס"ק ב) בשיטת רש"י, דאע"ג דקדושת דמים לא חיילא בדבר שאינו ברשותו דילפינן מ'כי יקדיש את ביתו קודש', היינו דוקא קדושת דמים אבל שור תם למזבח אפילו דבר שאינו ברשותו חיילא. ולכאורה ה"ה דחל על דבר שאינו שלו^{ע"ה}. אולם בתוספות מבואר

הבאה בעבירה אפילו בדרכנן, אלא שסובר דלא שייך מצוה הבאה בעבירה אלא היכא דאי אפשר לעשות המצוה אם לא ע"י העבירה, משא"כ בגזול ביום טוב שני, 'מתוך שיוצא בשאול' א"כ הרי אין צריך לכוין לשם קנייה דאפילו אם היה נוטלה על מנת להחזיר לאלתר יוצא, וא"כ יוצא נמי בגזול', דאף שהתכוין לקנותה, מכל מקום אין המצוה באה ע"י עבירה, דאף אם היה נוטלה על דעת שלא לקנותו, היה מקיים המצוה. [והחתם סופר (ד"ה והידש) תמה על דבריו, דאטו שואל בחטיפה שלא ברצון בעלים לאו גזלן הוא ולא עובר עבירה הוא], וביארו השפת אמת (ד"ה מתוך שיוצא), ומרן הראש ישיבה זצ"ל (חידושי רבי ראובן סוכה סימן ג אות ה), שהפני יהושע סובר דשואל שלא מדעת לא נחשב גזלן, רק כשנוטלו כדי ליהנות מן הגזילה, מה שאין כן בכהאי גוונא שאינו נהנה ממנו, דמצות דלאו ליהנות ניתנו. וכ"כ העונג יו"ט (סימן מ"ח).

ביאור המחלוקת עפ"י הסברות הנ"ל

אולם לפי זה צ"ב מה טעמו של ר"י שסובר דפסול משום מצוה הבאה בעבירה, וביאר מרן הראש ישיבה זצ"ל (שם), שרבי יוחנן סובר כיון שלמעשה גזלו ומחזיב בהשבה, וכל רגע שתופס בה ואינו משיבו עובר על עשה זו, נמצא

שעח. אולם ראה שו"ת אגרות משה (חושן משפט ח"א סימן לו) שמבאר דגם להקצוה"ה אינו חל על דבר שאינו שלו, עיי"ש מה שכתב בטעם הדבר.

שגם קדושת מזבח אינו חל על דבר שאינו ברשותו.

תוס' ד"ה הא קנייה ביאוש

בהא דשיחרר ר"א עבדו, אם זה נחשב מצהב"ע

תוס' ד"ה הא קנייה ביאוש: וי"ל דאם איתא דיאוש כדי קניי הוא שלו קודם הקדש, ותו לא חשיב מצוה הבאה בעבירה, וכו', אבל אי יאוש כדי לא קני ועל ידי הקדשן קא קני ליה דאיכא יאוש ושינוי השם השתא, אז חשיב מצוה הבאה בעבירה, ע"כ. והנה, בגמרא (ברכות מ"ז:): הקשו על הא דשיחרר רבי אליעזר עבדו, איך עשה כן, דהא כל המשחרר עבדו עובר בעשה, ותירצו, דלצורך מצוה שאני, וחזרו והקשו, דהא הוי מצוה הבאה בעבירה. והעיר ת"ח אחד על קושיית הגמרא, דהא התם כבר נשתחרר קודם התפלה, ובשעת התפלה שוב ליכא עבירה, וא"כ לפי סברת התוס' כאן אין זה מצוה הבאה בעבירה ש"ע.

ויש ליישב, דהנה בגמרא (שם) תירצו, דמצוה דרבים שאני [ופרש"י: להוציא רבים ידי חובתם בקדושה]. ומדברי התוס' (שם ד"ה מצוה דרבים) משמע דהיתירא דמצוה דרבים הוי

משום דחייה, דעשה דרבים דחי עשה ד'לעולם בהם תעבודו'. והנה בתחלה כשתירצה הגמרא דלצורך מצוה שאני, [קודם שתירצה דמצוה דרבים שאני], בהכרח שהבינה הגמרא דליכא דין דחייה, [דאי נימא דהבינה הגמרא שיש בזה דין דחייה, אם כן מהי קושיית הגמרא דהוי מצוה הבאה בעבירה, הרי מכיון דראוי למצוה זו לדחות את איסור זה, אין כאן עבירה כלל, כמו שכתב השאגת אריה (סימן צ"ו) ש"פ], וא"כ יש לומר דקושיית הגמרא אינה על עצם קיום המצוה, לומר שאינו מקיים בזה מצות קדושה בציבור, אלא על היתירא דשחרור, דהיאך הותר לו לשחרר עבדו, לצורך מצוה, כיון שעושה עבירה. אבל אין הכי נמי על עצם קיום המצוה ליכא קושיא, דהא בשעת התפלה כבר נעשה בן חורין, ומקיים בזה מצות קדושה בציבור.

אם זה נחשב 'בעידנא'

ועוד אפשר לפרש, דלכאורה קשה לפי המבואר דההיתר משום דחייה, הא בעידנא דמיעקר עשה ד'לעולם בהם תעבודו', לא מקיים מצות קדושה בציבור. וצ"ל דחשיב בעידנא, דהמצוה אינה רק קדושה בציבור אלא עצם 'עשיית הציבור' כבר נחשבת מצוה,

ש"ע. עיין אגרות משה (או"ח ח"א סימן קפ"ח [עמ' שכ"ד] ד"ה והנה בהא), מש"כ בזה. שפ. וכן מוכח מתירוץ הגמרא, דאל"כ מה יועיל 'מצוה דרבים' הא מכל מקום הו"ל מצוה הבאה בעבירה, אלא ודאי דמכיון דראוי למצוה דרבים לדחות את איסור זה, אין כאן עבירה כלל.

ביאר דאם יאוש ושינוי רשות הוי קנין להגזלן שקונה ומקנה לא נחשב מצוה הבאה בעבירה להשני, ואם רק השני קנה, הוי מצוה הבאה בעבירה גם להשני, ויש לומר דלפי זה שיטת התוס' הוא דהוי קנין להגזלן^{סא}, ואם כן אע"ג דהשני אינו עובר איסור בקנייתו, מכל מקום הגזלן על ידי הקנתו עובר עבירה דעל ידי ההקנאה מבטל מצות 'והשיב', ולכן גבי הקדש כיון דהקנין בא על ידי עבירת הגזלן, זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, עיין אמרי משה (סימן ל"ב אות מ"ב).

למה בקונה ע"י האיגוד אינו נחשב מצהב"ע

שם בא"ד: ובכולה שמעתין דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה היכא דקני ליה, מצינן למימר דקני קודם באגודה, אפילו למאן דלא בעי אגד הא קני ליה קודם יו"ט, דאכתי לא חל חיוב מצוה, 'ואי נמי אפילו ביו"ט, דלא דמי למקדיש דחל קנין והקדש ביחד', ע"כ. מה שחילקו התוס', בין איגוד לולב ביו"ט להקדש, צריך ביאור, שהרי כשם שבהקדשת קרבן נעשה 'חפצא המרצה' על ידי העבירה, כמו כן בלולב נעשה 'חפצא של מצוה' על ידי העבירה. והמאירי (כט: ד"ה ונשוב לדברינו) באמת סובר דאם קונה על ידי האגד חשיב גם

ולכן דוחה העשה ד'לעולם בהם תעבודו'. ולפי"ז מיושב מה שנחשב מצוה הבאה בעבירה, כיון דהציבור נעשה על ידי עבירה. אולם שוב ראיתי דזה ליתא, דהתוס' בפסחים (נ"ט. ד"ה אתי) הוכיחו מסוגיא זו, דעשה דחמיר דחי עשה הקל אפילו לא הוי בעידנא, עיין שם.

למה בקונה ע"י הקדשתם זה נחשב מצהב"ע

שם בא"ד: אבל אי יאוש כדי לא קני ועל ידי הקדשן קא קני ליה דאיכא יאוש ושינוי השם השתא, אז חשיב מצוה הבאה בעבירה, ע"כ. בפשוטו נראה בכוותם, דבהקדשתם עובר על איסור גזל, דקנין ההקדש חשיב כגזל, דעל ידי זה יצא לגמרי מרשותו של נגזל, כמבואר בריטב"א (גיטין נה: בד"ה אלא הנכון) דאיכא עבירה בהקדשתה, וכיון דבתחלה לא קני ליה והשתא קני לה ע"י ההקדש, נמצא שההקדש מסייע בקנייתה, אבל כל זה אתי שפיר לשיטת הסוברים דאיכא איסור לקנות לאחר יאוש מהגזלן, אבל לשיטת התוס' בבא קמא (ק"ג. ד"ה אין פורטין) דליכא איסורא לקנות לאחר יאוש מהגזלן, קשה למה הקדשתם נחשבת מצוה הבאה בעבירה. **והנה הגאון רבי עקיבא איגר** (סימן תרמ"ט על המגן אברהם סק"ג, בסופו)

בשיעורו של הגר"א קוטלר זצ"ל מה שנתבאר בזה.

ר"ן (יג: בדה"ר) ד"ה ולענין הלכה

באיזה אופן קונה את הלולב על ידי מצות נטילתה

ר"ן (יג: בדה"ר) ד"ה ולענין הלכה: ומיהו כי אמרינן לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, הני מילי בשלא קנהו עדיין, אי נמי שקנהו אלא שהמצוה מסייעתו בקנין, ע"כ. ועיין עוד בט"ז (סימן תרמ"ט ס"ק א') שכתב גם כן, דאם על ידי המצוה של נטילת הלולב נעשה הקנין, יש בזה משום מצוה הבאה בעבירה. וצ"ב, מה האופן שבה קונה את הלולב על ידי מצות נטילתה, ולכאורה יש לפרש שהכוונה שקונה ע"י איגוד הלולב, וסוברים כשיטת המאירי (כט: בדה"ר ונשוב לדברינו) דעל ידי אגוד קונה בשינוי השם ומכל מקום נחשב מצוה הבאה בעבירה שפ"ד, או כשיטת הריטב"א (כט: ד"ה והדרין לפרושי. ל: ד"ה לא צריכא) דעצם קיום המצוה נחשב שינוי רשות שפ"ה, וראה בבאיור הגר"א (סימן תנ"ד ס"ק י' ד"ה אבל אם גזל) שכתב 'משום

כן מצוה הבאה בעבירה מטעם הנ"ל שפ"ב. ועיין בציץ הקדש (ח"א סימן ד' אות י"א ד"ה ונראה) מה שכתב לתרץ בזה. ואפשר לפרש דהחילוק הוא דאע"ג דגם בלולב נעשה חפצא של מצוה על ידי העבירה [האגד שעל ידה קונה הגזול], אבל מ"מ עשיית המצוה אינו פועל יוצא מהחפצא של מצוה ומהעבירה, - דהכנת הלולב ואיגודו אינם חלק מהמצוה אלא הכשר מצוה, דעל ידי שיש לו חפצא של מצוה יוכל לקיים המצוה, אך איגוד זה אינו מחייב עשיית המצוה, ולכן זה לא נחשב מצוה הבאה בעבירה, משא"כ בקרבן כל דיני ההקרבה והריצוי חלים על ידי ההקדש, והיינו שמצות הקרבתה עכשיו הוא מחמת שהוקדשה לקרבן, דהקדשתה לקרבן מחייבת דיני הקרבה וריצוי, [ומשום הכי נחשבת הקדשתה חלק מהמצוה] ולכן יש בזה משום מצוה הבאה בעבירה שפ"ב. ועיין בתוס' הרא"ש בסוגיין (ד"ה משום הוהו ליה - השני), וצ"ע.

שם בא"ד: אי נמי שאני ברכה דאיכא נמי הזכרה לשם שמים, ע"כ. עיין

שפ"ב. ואף שמדברי הגמרא להלן (ל:), מוכח כשיטת התוס', עיין שם (ד"ה ולענין ביאור) מה שתירץ בזה.

שפ"ג. עיין חידושי רבי ראובן סוכה (סימן ג' אות ב' ד"ה והנה).

שפ"ד. והיינו משום שהלולב נעשה 'חפצא של מצוה' על ידי העבירה, כמבואר לעיל.

שפ"ה. זה לשון הריטב"א (כט: שם): ואי משום מצוה הבאה בעבירה לא אמרו זה אלא כשהמצוה סייעה בעבירה שבקדושת המצוה הוא קונה אותו והוציאו מרשות נגזל, כגון שהיה יאוש כדי שאינו

דהוא שינוי רשות על ידי המצוה^{שפ"ו}.
 [והנה מהריטב"א (כט: שם) מבואר
 דפסול משום מצוה הבאה בעבירה כל
 ז' אע"ג דאין צריך 'לכס' אלא יום
 ראשון, ועל כרחק צריך לומר שסובר
 דזה גופא דעל ידי המצוה [כלומר,
 השינוי רשות של המצוה] נעשה עבירה,
 דהיינו שנעשה שאינו של הנגזל^{שפ"ז}, חשוב
 מצוה הבאה בעבירה אע"ג דאין המצוה
 צריך להעבירה, כיון שהמצוה מסייע
 לעשיית העבירה מקרי גם כן מצוה
 הבאה בעבירה].

אם בהגבהה אחת יכול גם לקנותו וגם
 לצאת יד"ח

והנה הלבושי שרד (סימן תרמ"ט שם)
 פירש דאיירי שמכרו לו באופן
 שקנאו במשיכה והגבהה למיפק ביה,
 אם כן על ידי המצוה נעשה הקנין ולא
 יצא, אלא צריך להגביהו אחר כך פעם
 שנית כדי לצאת בו^{שפ"ח}. ולכאורה אינו מובן
 דאף אם אחזו רק רגע אחד, מ"מ בחצי
 רגע הראשון כבר קנאו, ומדוע אינו יוצא
 ידי חובתו בזה שאוחז בה בחצי רגע
 השני. ולכאורה היה אפשר לפרש
 שסובר דבדין לקיחה צריכין גם כן
 מעשה התחלת נטילה ואינו יוצא
 באחיזה גרידא, כמו שציידו החזון איש
 (סימן קמ"ט סק"ב) והשפת אמת (מ"ד. ד"ה

וכי תימא), וכיון דהתחלת הנטילה היה
 בעבירה שוב אינו יוצא. אבל ת"ח אחד
 העיר מהא דאמרינן (מא:): שהנותן לולב
 לחבירו במתנה ע"מ להחזיר, נוטלו
 ויוצא בו, ואם צריכין התחלת נטילה אם
 כן היאך יוצאים כשאחד מקנה לחברו
 לולבו ביו"ט ראשון, הא בהתחלת
 נטילה עדיין אינו שלו דהא עדיין לא
 קנאו בהגבהה, ולא עשה רק אחיזה
 בלולב שלו, וצ"ע.

אם שייך לומר בזה 'באין כאחד'

שוב ראיתי בבנין שלמה (סימן מ"ח ד"ה
 ואגב) שהעיר בזה שפ"ט. וכן העיר
 הביכורי יעקב (תוספת ביכורים סימן תרנ"ב),
 וכתב, דיש לדחות קצת, [דאעפ"י דצריך
 התחלת נטילה], מכל מקום יוצא ידי
 חובתו בהגבהה אחת, דהקנין וקיום
 המצוה באין כאחד. ולכאורה אינו מובן
 מה שתירץ דהוי באין כאחד, דהא מכל
 מקום בהתחלת הנטילה עדיין אינו שלו.
 ואולי כונתו למה שפירש ת"ח אחד
 דמלשון הכתוב 'ולקחתם לכם' משמע
 דאף אם רק על ידי הלקיחה נעשה
 שלכם גם כן סגי. ועיין בדברי מרדכי
 סימן נ"ח אות ב' שכתב 'ולדעתי אדרבה
 עיקר קרא דולקחתם לכם הוי משמע
 דאקנין קאי', עיי"ש. שוב ראיתי
 דמלשון הבכורי יעקב (סימן תרנ"ב סק"י)

קונה וכשהקדישו למצותו הרי הוא כאלו מכרודמה לי מכרו לגבוה מה לי מכרו להדיוט והוה ליה
 השתא על ידי המצוה יאוש ושינוי רשות שהוא קונה ולפיכך אינו לרצון לשם.

שפו. ועיין עוד בדבריו בסימן תרמ"ט סעיף א'.

שפו. ועיין עוד בדברי הריטב"א בגיטין (נ"ה: ד"ה ואי אמרת).

והשפת אמת (שם) משמע דהנידון אינו אם צריך שמעשה התחלת נטילה יהיה בכשרות, אלא הנידון הוא אם צריך 'מעשה הגבהה' דווקא, ולא רק אחיזה גרידא, ולפי זה מוכן מה שכתב התוספות ביכורים דהקנין וקיום המצוה באים בבת אחת.

ועוד אפשר לפרש, דאע"ג שאינו שלו בפועל בשעת התחלת הנטילה, מכל מקום מכיון שהשני כבר הקנה לו, והוא ראוי לקנותו בהגבהתו, מקרי שפיר 'לכם', כמו דאמרינן באתרוג של דמאי (לקמן לה): דמקרי 'לכם' משום דאי בעי מפקר להו לנכסיה.

דף ל:

רש"י ד"ה וקרקע אינה נגזלת
רש"י ד"ה וקרקע אינה נגזלת: כלומר: אינה קנויה לגזלן בשום יאוש, דלעולם בחזקת בעליה היא, וקסבר, יאוש גרידא לא קני, ע"כ. אע"ג דהטעם דיאוש אינו קונה הוא משום דכבר נתחייב בהשבה^ש, והכא באים היאוש והחייב השבה בבת אחת, יש לומר דמ"מ לא דמי לאבירה, דיאוש קונה רק באופן דליכא חיובי השבה עליו.

[שכתב: ולא תקשי לך הא דפריך 'וליקניוה בשינוי מעשה ובשינוי השם', דאף אם הם יחתכוה ויהיו גוזלים לא הוי מצוה הבאה בעבירה, אף דבקנין היאוש ודאי יהיו גוזלים, מ"מ בקנין שינוי מעשה והשם באגודה שאחר כך לא יהיו גוזלים, כיון דכבר קנאוה ביאוש גרידא בשעת גזילה], ובטעם המלך (פ"ח הל' ט' מהל' לולב). והיינו דאף דאם קנאוה ביאוש גרידא נחשב מצוה הבאה בעבירה, מ"מ אם קנאוה אח"כ גם בשינוי מעשה והשם, שוב לא הוי מצוה הבאה בעבירה. וצ"ב, מה שייך קנין שינוי אחר שכבר קנאו ביאוש, ולא הוי דבר גזול. ואפשר לפרש על פי מה שביאר בקובץ שיעורים (בבא קמא אות

ביאור סברת מהרש"א דעדיף טפי כשקנאוה גם בשינוי בנוסף ליאוש **שם בא"ד:** ואי נמי קני מצוה הבאה בעבירה הוי, ע"כ. עיין במהרש"א

שפח. והביאו המשנה ברורה (שם סק"ג).

שפט. ועיין עוד בספר ארבעת המינים השלם (ח"ב מילואים עמ' תיו).

שצ. כמבואר בגמרא (בבא קמא סו.), דהטעם דיאוש אינו קונה הוא משום דבאיסורא אתי לידיה,

קודם שבא לידי קיום המצוה, אינו יכול לברך, מסוגיא דאוונכרי, דהיאך הקשה הגמרא דהאוונכרי גופא יגזונו, הא לא יוכל לברך. ותרין, דיש לומר דהתוס' ס"ל כסברת המהרש"א לענין ברכה, דאעפ"י שהוא מאוס לברכה גם לאחר שקנאו ביאוש, מכל מקום כשקונהו אח"כ גם בשינוי, שוב אינו מאוס לברכה.

למה בחלה אינו יכול לברך שיש כמה שינויים

והבית מאיר (סימן תנ"ד ס"ד) הקשה, שהתוס' (שם) למדו דין זה מחלה שני, והרי בחלה גופא איכא כמה שינויים ומ"מ אינו יכול לברך, ונראה לפרש, דסברת המהרש"א היא דאם נעשית 'שלו' על ידי גזילה, הוי מצוה הבאה בעבירה, ולכן מאחר שכבר נעשה 'שלו' על ידי היאוש, אם כן כאשר שוב נעשה 'שלו' פעם שנית על ידי קנין השינוי, ובקנין זה השני אין בה משום גזל, שוב לא הוי מצוה הבאה בעבירה, משא"כ לענין חלה [דמיירי לפני יאוש שצ"ד]

י"ד) דהגזילה קנויה מיד להגזלן על הזמן שלאחר הפקעת חיוב השבה מהחפץ כגון על ידי שינוי מעשה ושינוי רשות, [והיינו, דבעצם הגזילה קנויה מיד להגזלן, אלא שכל עוד שמוטלת עליו מצות 'והשיב', הרי מצוה זו מעכבת עליו מלקנות את הגזילה, אך כשנפטר מלהשיבה, אז קונה הגזלן את הגזילה], ואם כן אע"ג שכבר קנאו ביאוש אבל יש לו קנין בהחפץ משעת הגזילה לקנותו לגמרי לאחר השינוי, ולכאורה הוי כעושה קנין לאחר ל' ול"א, באופן דביום ל"א יש לו גם כן סיבה המקנה לו החפץ שצ"ד, וכיון שקנין השני אין בה משום גזל, לא הוי מצוה הבאה בעבירה שצ"ב.

התוס' ס"ל כסברת המהרש"א לענין ברכה

והנה המגן אברהם (סימן תרמ"ט סק"ב) הקשה [על התוס' (ד"ה הא קנייה) שכתבו, שלענין ברכה החמירו יותר משום דאיכא נמי הזכרה לשם שמים, ולכן אף על פי שקנאו בשינוי מעשה

והיינו דכבר נתחייב בהשבה ואין היאוש יכול להתיר ולהפקיע את חיוב ההשבה, כמבואר בתוס' שם (ד"ה הכא נמי).

שצא. ולכאורה נפק"מ אם יפקירונו לאחר קנייתו ביום ל', שיוכה בו ביום ל"א.

שצב. עיין מה שכתבתי בחידושי לבבא קמא פרק הגזול עצים (צ"ה. על רש"י ד"ה והכא), [שם כתב רבינו, דגדר שינוי קונה הוא דאם יצר דבר חדש הוי שלו ואין דין מסויים בגזלן, וכתב שבזה מבואר היטב מה שכתב המהרש"א, דשייך לקנות בשינוי אף לאחר שקנאו ביאוש, כיון שקנין 'שינוי' שייך גם כשאינו נחשב גזלן עליו].

שצג. ממה שאמרו בבבא קמא (צד): הרי שגזל סאה של חטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ע"כ.

שצד. כך נראה בכוננת רבינו, אמנם הבית מאיר כתב בקושייתו 'דהא דין זה מחלה נפק ושם היה יאוש

והנידון הוא מחמת שיש בה כמה שינויים [שטחנה אפאה והפריש ממנה חלה], כיון שקנאה פעם ראשונה על ידי שינוי מעשה או שינוי השם כשנעשה קמת, שוב אינו יכול לקנותו שנית על ידי השינוי הבא אחריו, דהיה לו זכות לקנותו כשישתנה וכבר קנאה, ולא דמי לנידון המהרש"א דקנאה לאחר יאוש, וגם לאחר שינוי.

יישוב קושיית הגרעק"א על
המגן אברהם

עיינן במגן אברהם (סימן תרמ"ט סק"ג) דבאדם אחר שקיבל מיד הגזולן ליכא משום מצוה הבאה בעבירה אפילו לפני יאוש^{צ"ה}, והוכיח כן מדברי רש"י אלו, עיי"ש. והקשה הגאון רבי עקיבא איגר על המגן אברהם, דהיאך ידע הגמרא דסובר רב הונא דיאוש כדי קני אם סובר מצוה הבאה בעבירה^{צ"ח}, הרי אפשר דרב הונא סובר דיאוש לא קנה וגם סובר שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה גם לאחר הקנין, ומה שמותר לאדם אחר, הוא משום שלאחרים לא הוי מצוה הבאה בעבירה כלל [כדעת המג"א], אלא ודאי דבאופן שלא קנה

עדיין אסור גם לאדם אחר, ולכן מזה שהתיר רב הונא לאדם אחר, מוכח דיאוש כדי קני אם סובר מצוה הבאה בעבירה. ויש לומר, דסברת המגן אברהם הוא דהשני אינו עושה מעשה גזילה, וכיון דלא גזלו לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה, וזה דוקא לפני יאוש, אבל לאחר יאוש, אם נאמר דיאוש אינו קונה ורק בצירוף שינוי רשות קונה, נמצא שהשני גורם לקנות הגזילה, ואם כן קנין השני הוי עבירה, כשיטת הסוברים דאסור לקנות לאחר יאוש, ומכיון דנעשה שלו על ידי עבירה, בודאי נחשב מצוה הבאה בעבירה, ומהא דרב הונא התיר לאדם אחר, מוכח שסובר שיאוש קונה.

שינוי עדיף מיאוש, דקונה קנין גמור
בלא שיוור

עוד יש ליישב, בהקדם דיש ליישב קושיית המהרש"א הנ"ל באופן אחר, דאם קנו אותם בשינוי מעשה או שינוי השם, לא הוי מצוה הבאה בעבירה, משום דעל ידי שינוי אינו ניכר רושם העבירה כלל, [עיינן אבני מילואים (סימן כ"ח ס"ק ד' ד"ה מיהו) דביאוש לחוד

ושינוי מעשה. אך כוונת רבינו ליישב די"ל ששם מדובר לפני יאוש, אלא דאכתי תקשי דהא יש בה כמה שינויים, ולזה כתב דיש לחלק כמבואר. [אולם הקובץ שיעורים (בבא קמא אות צט), הכריח דמיירי לאחר יאוש, כמובא לעיל (ע"א בתוס' ד"ה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה)].
שצה. ועיין במאירי (כט: ד"ה ולענין ביאור) שהביא שיטת גדולי הדורות דבגזול עצים וסיכך בהם איירי בלוקח מן הגזולן דליכא מצוה הבאה בעבירה.

שצו. דאל"כ מהי קושיית הגמרא 'וליקנייה בשינוי מעשה ובשינוי השם', הרי מכיון דיאוש אינו קונה ורק ע"י השינוי מעשה קונה, נחשב מצוה הבאה בעבירה לפי תירוצו המהרש"א.

בעבירה, משום דעל ידי שינוי אינו ניכר רושם העבירה כמבואר.

גם דעת בה"ג כרש"י דאף שיאוש קונה הו"ל מצהב"ע

ולכאורה נראה דזהו כוונת הרמב"ן במלחמות (יד: בדה"ר) שהביא דעת הבעל הלכות גדולות (סימן טו, הלכות לולב עמוד ר"ג) דלפני יאוש פסול משום 'לכס', ולאחר יאוש פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ומשמע דרק לפני יאוש פסול משום 'לכס' מה שאין כן לאחר יאוש, והיינו משום דיאוש קונה. ובהמשך כתב, דאם קנאו בשינוי שוב לית ביה משום מצוה הבאה בעבירה, וכתב הרמב"ן שזהו גם דעת רש"י. [ושוב הוכיח הרמב"ן דגם אם קנאו ביאוש לית ביה משום מצוה הבאה בעבירה, ואין צריך לומר אם קנאו בשינוי מעשה או בשינוי השם, או ביאוש ושינוי רשות דליתא לאיסורא בעיניה ממש]. והנה ממה שכתב שזהו גם כן דעת רש"י מוכח שמפרש בדעת הבעל הלכות גדולות דאף אם יאוש קונה איכא מצוה הבאה בעבירה [אמנם כן מבואר בדברי הבעל הלכות גדולות

אינו קונה קנין גמור, והוי שיוור בקנינו דאינו קונה אלא את גוף החפץ ולא את דמי החפץ, ומשו"ה יש עליו חיוב דמים, והו"ל כעין משכון לבעלים שצ"ו, אבל בשינוי מעשה קונה קנין גמור, וליכא בזה שיוור בקנינו, והדמים שצריך הגזולן ליתן לבעלים אינו אלא על שעת גניבה וגזילה, דאז נתחייב כבר בדמים שצ"ו, וכן כתב הקצות החושן (סימן שנ"ג סק"ב), וא"כ י"ל שמש"כ רש"י שאף אם קנה ביאוש הוי מצוה הבאה בעבירה, היינו דווקא לגבי יאוש דאינו קונה קנין גמור, ומכיון שהוא בעלות כזו של שיוור בקנינו, עדיין ניכר רושם העבירה, משא"כ אם קונה בשינוי השם או בשינוי מעשה דקונה קנין גמור, והוי שלו לגמרי, אינו ניכר רושם העבירה, ולא מיקרי מצוה הבאה בעבירה שצ"ו, ואם כן מיושב קושיית הגאון רבי עקיבא איגר, דאפילו אם נאמר דרב הונא סובר דיאוש לא קנה וגם סובר שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה גם לאחר הקנין, מכל מקום שפיר הקשו בגמרא וליקנייה בשינוי מעשה ובשינוי השם, דאפילו אם יאוש אינו קונה ורק ע"י השינוי מעשה קונה, לא מיקרי מצוה הבאה

שצו. וכן הובא להלן בשם התוס' ר"ד (ב"ק קיא: ד"ה אמר רמא בר חמא).

שצח. אבל חיוב הדמים ביאוש הוא לא רק משום החיוב שנתחייב בשעת גזילה, דאפי' באבידה דאית ליה קודם יאוש, ג"כ צריך ליתן הדמים לבעלים, אף דהתם ליכא תורת חיוב עלה משעת הגניבה, אלא מוכח שחיוב הדמים הוא משום דיאוש הו"ל שיוור בקנינו כמבואר. אבני מילואים (שם).

שצט. ולפי זה מבואר היטב לשון הגמרא וליקנייה בשינוי מעשה ובשינוי השם, דאף שקנה כבר ביאוש, אין זה קנין גמור, ויש שיוור בקנינו, ואילו על ידי שינוי השם קונה לגמרי. אולם יש להעיר, דמלשון רש"י (ד"ה ליקנייה בשינוי מעשה) 'דשינוי מעשה נמי קני', משמע דאינו קונה יותר מיאוש.

דאמנם יאוש קונה ואעפ"י כן הוי מצוה הבאה בעבירה, היינו משום שאינו קונה קנין גמור, והוי שיוור בקנינו, אבל אקנייה לאינש אחרני קני ליה' בקנין גמור וליכא שיוור בקנינו, ומשום הכי לא הוי מצוה הבאה בעבירה.

הטעם דבשינוי לא הוי מצהב"ע

ומלשון ההלכות גדולות משמע דאם קנאו בשינוי לא הוי מצוה הבאה בעבירה, אפילו לפני יאוש, אע"ג דלא היה אלא קנין אחד, וזה דלא כהמהרש"א שמפרש [בדעת רש"י] ששינוי מועיל רק לאחר שקנאו ביאוש, וחוזר וקונהו אח"כ גם בשינוי.

ולכאורה היה אפשר לפרש בטעם הדבר כמו שכתב בפסקי רי"ד (סוכה לא. ד"ה ת"ר), דלאחר שינוי חשיב כפנים חדשות ושוב אינו מאוס, ומשו"ה לית ביה משום מצוה הבאה בעבירה^{הא}, אולם לכאורה זה שייך בשינוי מעשה ושינוי השם אבל בשינוי רשות לכאורה לא שייך זה, ומדכתב הרמב"ן דאף לאחר יאוש ושינוי רשות ליתא לאיסורא בעיניה, משמע דכונתו דעל ידי שינוי רשות קונה אותו בקנין גמור בלא שיוור בקנינו, כשיטת התוס' רי"ד כמבואר לעיל.

עצמו, ממה שכתב דרק לפני יאוש פסול משום 'לכם' מה שאין כן לאחר יאוש, ומוכח דיאוש קונה, ואעפ"י כן הו"ל מצוה הבאה בעבירה, אולם היה אפשר לדחות ולומר דסובר כהריטב"א (כט: ד"ה והדין לפרושי. ל: ד"ה לא צריכא) דיאוש לחוד אינו קונה, אלא דעצם קיום המצוה נחשב שינוי רשות, וקונה על ידי שינוי רשות של המצוה, ומשום כך זה נחשב מצוה הבאה בעבירה] דהא כך הוא דעת רש"י דאף אם יאוש קונה הוי מצוה הבאה בעבירה.

ביאוש ושינוי רשות קונה קנין גמור,
בלא שיוור בקנינו

והנה הבעל הלכות גדולות כתב: 'אבל אקנייה לאינש אחרני קני ליה ונפיק בגויה', משמע לכאורה דיאוש אינו קונה, ורק השני קני ליה. אולם יש לדחות שסובר כהתוס' רי"ד בריש הגזול ומאכיל (ב"ק קיא: ד"ה אמר רמא בר חמא), דביאוש לחוד אינו קונה קנין גמור, והוי שיוור בקנינו דאינו קונה אלא את גוף החפץ ולא את דמי החפץ, ומשו"ה יש עליו חיוב דמים, והו"ל כעין משכון לבעלים^ה, אבל על ידי יאוש ושינוי רשות קונה קנין גמור, וליכא בזה שיוור בקנינו, וזהו כוונת הבעל הלכות גדולות

ת. וכן הובא לעיל בשם האבני מילואים (סימן כ"ח סק"ד ד"ה מיהו).

תא. וזה לשון הפסקי רי"ד: אם יש בו שינוי מעשה, כיון שנשתנה מכות שהיה, ופנים חדשות באו לכאן, כגול דמים וקנה בהן סוכה ולולב דמי וכשירין. ועיין עוד בפני יהושע (בבא קמא ס"ז: בתוס' ד"ה אף גזול).

תוס' ד"ה ורקע

לסברת התוס' דבלי יאוש לא נחשב
גזילה, לא שייך גזל ברה"ר

תוס' ד"ה ורקע: והשתא אי לפני
יאוש הא אפי' מטלטלין אינן
נגזלין, ע"כ. ת"ח אחד העיר דהיאך
סברו התוס' דמבלי יאוש לא מיקרי
גזילה, הא התוס' כתבו בסוף דבריהם
דברשות הרבים לא שייך יאוש אם כן
למה אמרו בגמרא להלן (לא.) דטעמם
של חכמים המכשירין סוכה גזולה
והמסכך ברשות הרבים הוא משום
דרקע אינה נגזלת, הא מכיון דלא שייך
יאוש ברשות הרבים, א"כ במסכך
ברשות הרבים לא מיקרי גזילה כלל [גם
אילו רקע נגזלת]. וכמו כן יש להעיר
על מה שאמרו בגמרא בטעמו של רבי
אליעזר הפוסל סוכות הנ"ל 'אי רקע
נגזלת, סוכה גזולה היא, ואי נמי רקע
אינה נגזלת, סוכה שאולה היא', ולדברי
התוס' הרי אפילו אי רקע נגזלת,
במסכך ברשות הרבים אינה סוכה גזולה,
מכיון דלא שייך בה יאוש.

ואמנם לכאורה יש ליישב קושיות אלו,
דאכן רשות הרבים פסול רק
משום שאולה לרבי אליעזר, ולדברי
חכמים הסוכה כשרה אף אם רקע
היתה נגזלת דהא לא שייך בה יאוש,
ועיקר שקלא וטריא של הגמרא קאי על

סוכה גזולה [ולא על המסכך ברשות
הרבים] דבזה שייך יאוש, ועל זה פירש
הגמרא דרקע אינה נגזלת. אולם מדברי
רש"י להלן (שם ד"ה ורבנן) לא משמע כן,
שכתב, דהוה ליה לרב נחמן למימר
דרבי אליעזר לטעמיה דרקע נגזלת,
משמע דטעם זה גרידא מספיק לרבי
אליעזר, גם לגבי הדין של המסכך
ברשות הרבים, אע"ג דלא שייך יאוש
ברשות הרבים, ומרש"י (שם) משמע
דלא מיקרי גזולה אלא לאחר יאוש,
שכתב 'דרבי אליעזר לטעמיה דאמר
רקע נגזלת וסוכה גזולה היא דמייאשי
בעלים מינה'.

גם רה"ר נחשב גזול משום
שמקצת נתיאשו

ואפשר, דטעמא דלא מהני יאוש של
רשות הרבים זהו משום
דהרשות הרבים הוי של כל העולם ואי
אפשר לומר דכל העולם התייאשו²¹,
ומשום הכי כתבו התוס' שהגזול אינו
יכול לקנות כיון שלא נתייאשו כל
הרבים, משא"כ לענין 'שם גזילה' סגי
מה שמקצת נתייאשו.

סברת התוס' בקס"ד דלא נחשב 'גזול'
רק לאחר יאוש

ונתבאר בזה שהתוס' צידדו בתחלה
דלא מיקרי 'גזולה' אלא
לאחר יאוש, וכן משמע מרש"י להלן

תב. ולכאורה הטעם בזה, משום דחשיב כיאוש שלא מדעת, שהרי לא יתכן שנודע לכל העולם
מעשה הגזילה.

כמו שכתבו בבבא קמא (ק"א: ד"ה גזל), וכן משמע מרש"י כמבואר.

מסקנת התוס' דנחשב 'גזול' גם לפני יאוש

אולם מסקנת התוס', דמ'לך' ממעטינן אף מה דאינו ברשותו של הבעלים על ידי קניני גזילה, שזה נחשב 'גזול' ואין הגזלן יוצא בה ידי חובתו, ומצינו כן בגמרא שזה נחשב 'אינו ברשותו' של נגזל, כמובא בבבא קמא (סח:), דאמר רבי יוחנן, גזל ולא נתיימשו הבעלים, שניהן אינן יכולין להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, וביארו בגמרא (שם סט:): דהנגזל אינו יכול להקדיש משום שנאמר (ויקרא כז יד) 'ואיש כי יקדיש את ביתו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, הרי שמחמת קניני הגזילה, זה נחשב 'אינו ברשותו' של נגזל, ואם כן גם בענינו יש עליו שם 'גזול', לענין שהגזלן אינו יכול לקיים בה מצות סוכה.

אם נחשב 'גזול' לפני יאוש לדעת ר"ל

והנה, בגמרא (שם סח:): הובא שריש לקיש חולק וסובר, שאדם יכול להקדיש דבר שנגזל או נגנב מידו. וצ"ע לפי שיטתו אם יש למעט מ'לך' שהגזלן

(ל"א. ד"ה ורבנן). ובביאור הדבר יש לפרש, דהנה לעיל (כו:): דרשו מהכתוב (דברים טז יג) 'חג הסכת תעשה לך שבעת ימים', 'לך' למעט גזולה לרבנן. וצ"ב מהו גדר 'גזולה' לענין זה. והנה, זה ודאי דפסול גזולה אינו משום העדר בעלות של היושב בסוכה, דהא בסוכה שאולה יוצא ידי חובתו גם באופן שלא קנה אותה בקניני שאלה, כמבואר בגמרא להלן (לא:): דהתוקף את חבירו והוציאו מסוכתו הבנויה בקרקעו של נגזל, יוצא בה ידי חובתו לדעת חכמים דס"ל דקרקע אינה נגזלת, ונחשב שאולה אע"ג דלית ליה קניני שאלה. וגם אין לפרש דפסול 'גזולה' תלוי במה שעבר על איסור גזל, כדמוכח ממה שתירצו האחרונים שמדובר באופן דליכא עבירה בגזולה [דאל"כ בלא"ה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה], ועל כרחק צריך לפרש כמו שכתב התוס' ר"ד (בבא קמא ס"ו: ד"ה משכבו ולא הגזול) דהוי גזירת הכתוב דאינו יוצא בגזולה, ותירגום של 'גזולה' הוא ממונו של אדם שנגזל ממנו, דהיינו שנפקע מרשותו^ת, ובזה מובן מה שסברו התוס' בתחלה דהיינו דווקא לאחר יאוש, דאז לאו ברשות מרייהו קיימא,

תג. ולפי זה מיושב מה שהקשה באחיעזר (י"ד סימן מ"ז אות ח') על מה שכתב המגן אברהם (סימן תרל"ז ס"ק ג') דלשיטת היראים (השלם סימן תכ"ב) גבי לולב דאף דגזול עכו"ם מותר, מ"מ לא מיקרי לכס, ה"ה לגבי סוכה דגם בגזול עכו"ם מקרי סוכה גזולה. ונתקשה האחיעזר בדבריו, דגזול נכרי לא גרע משאולה, וא"כ בסוכה דשאולה כשירה ה"ה גזול נכרי. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דכיון דהוי של העכו"ם ולא קנאו ישראל הוי חפצא של גזילה דהיינו ממון שאינו ברשות בעלים.

מחלוקת) 'וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע' [עייני בשפת אמת, ובהגהות רבי יוסף חנינא ל. מייזליש (תפארת יוסף) שנתקשו בזה, מה הוצרך לטעם זה, הרי אם הקרקע אינה נגזלת ממילא גם המטלטלין שבתוכה לאו נגזלין הן, שהרי לא עשה בהם קניין], ולפי המבואר דבסוכה גזירת הכתוב דאינו יוצא ב'גזולה', והיינו כשיצא מרשותו של נגזל, ואינו תלוי בקניני גזילה דווקא, אלא עיקר 'שם גזולה' נעשה על ידי יאוש, דעיי' יצאו מרשות הבעלים, אם כן אם היה חשוב כמטלטלין הוי מקרי שפיר גזולה על ידי יאוש ששייך בה^ה. וזהו כדעת המגן אברהם (סימן תע"ג ס"ק י"ד)^ה שכתב דשייך יאוש על מרור המחובר דיש לו דין מטלטלין^ה, ודלא כהגאון רבי עקיבא איגר שם^ה.

אינו יוצא בדבר שאינו ברשותו על ידי קניני גזילה, וזה תלוי בביאור טעמו של ריש לקיש, שיש לפרש בב' אופנים: א. דחולק לגמרי על הדרשא ד'ביתו', וסובר שאדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו. ב. דגם הוא מודה שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, אלא דסובר דלפני יאוש אעפ"י שהיו בה קניני גזילה מקרי עדיין ברשותו של נגזל. ולכאורה מסתבר כהצד הב', דנראה דאחר יאוש אף ריש לקיש מודה שאינו יכול הנגזל להקדיש^ה. ולפי סברא זו דסובר דעל ידי קניני גזילה מקרי עדיין ברשותו של נגזל, נמצא דבענינו אינו נחשב 'גזול' והגולן יוצא בה ידי חובתו.

'שם גזולה' נעשה על ידי יאוש גם ללא קניני גזילה

קודם יאוש בודאי לא מקרי גזילה רק ע"י קניני גזילה

ולפי המבואר לעיל, יש לפרש מה שכתב רש"י להלן (ל"א. ד"ה

אמנם לכאורה קשה, דהמגן אברהם סותר את עצמו במה שכתב

תד. ועי' בתוספות (שם סח: ד"ה הוא דאמר כצנועין).

תה. וכן כתב באחיעזר (ח"ג סימן ל"ח ד"ה ורש"י), [עיי"ש שכתב: נראה דהיכא שאינו ברשותו של הנגזל בפועל חשיב אינו ברשותו אף על גב דאין להגזול בו קניין].

תו. ועייני באמרי בינה (או"ח דיני פסח סימן כ"ו) מה שכתב בדברי המגן אברהם.

תז. שם כתב, דבאופן שהמרור כבר נתבשל כל צרכו ועומד ליתלש, למ"ד כל העומד ליתלש כתלוש דמי, יש לו דין מטלטלין, ושייך בו יאוש. ולכן יכול הישראל לעקור המרור מן הקרקע, כיון שכבר היה יאוש אצל הגוי, וכשקנהו הישראל, הו"ל שינוי רשות ביד הישראל.

תח. שם הקשה דאף דהוי כתלוש מ"מ הנכרי לא עשה עתה קנין בזה ולא נעשה גזלן עליו, והיינו דס"ל דהיאוש אינו מועיל בלא קניני גזילה. אולם לפי המבואר דגם על ידי יאוש בלא קניני גזילה, יצא מרשות הבעלים, ה"ה במרור דהיאוש מועיל לענין שיקנהו הישראל אח"כ בשינוי רשות [שהרי בלא"ה יאוש אינו קונה, והנידון הוא רק אם יש יאוש בעודו מחובר אצל הגוי, כדי שיקנה הישראל אח"כ בשינוי רשות, ולכן די ביאוש לחוד ואי"צ קניין]. ובאמת צריך ביאור סברת רבי עקיבא איגר, למה לא יועיל יאוש על המטלטלין אע"ג דמונחים ברשותו [וגם לא עשה בהם קניני גזילה]. והנה הקצות החושן (סימן רנ"ט ס"ק א') הביא מה שכתב הרמב"ן במלחמות (בבא מציעא יד: בדה"ר)

להלן (סימן תרל"ז ס"ק ז) דצריכין קניני גזילה להקרא גזילה, [ובזה ביאר הטעם שאם תקף את חבירו והוציאו מסוכתו וגזלה וישב בה, יצא, משום שאין הקרקע נגזלת. שאף שיש שם גם עצים שהם תלושים ויש בהם תורת גזילה, מכל מקום מכיון שהקרקע אינה נגזלת ממילא גם המטלטלין לאו נגזלין הן, שהרי לא עשה בהם קנין], וזה סותר להמבואר לעיל, דבסוכה גזירת הכתוב דאינו יוצא בגזולה, ואינו תלוי בקניני גזילה דווקא, אלא עיקר שם גזולה נעשה על ידי יאוש, דעי"ז יצאו מרשות הבעלים. ויש לומר, דהמגן אברהם מפרש דין זה קודם יאוש דווקא, ואז בודאי אינו נחשב 'אינו ברשותו' של הבעלים, רק על ידי קניני גזילה, וזה כפי מסקנת התוס' (שם) דאף קודם יאוש מקרי גזילה, והיינו דווקא על ידי קניני גזילה.

להצד דמועיל יאוש בקרקע, אי קונה ביאוש בלא שינוי רשות
שם בא"ד: ואי לאחר יאוש הרי קונה ביאוש, ע"כ. עיין במהרש"א שכתב, דאיירי בשינוי רשות דביאוש גרידא לא קני. ולכאורה לפי מה שכתב בנתיבות המשפט (סימן שע"א ס"ק א') דבקרקע אם מהני יאוש, קונה ביאוש גרידא, בלא שינוי רשות, מיושב לשון התוס' כפשוטו. אולם ממה שכתבו התוס' לקמן 'והכא גבי קרקע נמי כבר נתייאש קודם שהחזיק בה הלוקח', משמע דהגזלן גופא אינו יכול לקנות, וכבר דייקו כן בחזון איש (סימן ק"נ אות כ"ב) ובחידושי רבי ראובן (סוכה סימן ה').

אי נשתקע שם בעלים הוא מטעם יאוש
והחזון איש כתב דלשון התוס' לא דוקא, והוכיח כן ממה שכתבו התוס' אח"כ דהאנס עצמו קונה ביאוש כשנשתקע שם בעלים [דבכה"ג יש

דיאוש אינו מועיל כשעומדת ברשות הבעלים, וביאר הקצות דהיינו משום דחצרו זוכה לו, ולפי"ז הכא שגול גם את הקרקע הוי חצר שאינה משתמרת להנגזל, ויועיל יאוש על המטלטלין המונחים שם, וכמו כן לפי ביאורו של הנתיבות המשפט (שם ס"ק א') שביאר דלא ריבתה התורה יאוש רק גבי אבידה שנאבדה מרשותו, אבל כשהיא בחצירו במקום המשתמר, הרי היא ברשותו ולא מיקרי אבוד, א"כ הכא שהגזלן משתמש בהחצר, נחשב אבוד. שוב מצאתי בספר המקנה (כלל ט"ז פ"ח) שהעיר גם כן דדברי רבי עקיבא איגר אינם מובנים. [ואולם לכאורה קשה דאם כן אפילו בזמן שעדיין צריך לינק מן הקרקע, יהא נחשב אבוד הואיל והגזלן יכול לקוצצו ויועיל יאוש. ואפשר לומר דהתם גרע דכיון שמחובר לקרקע אית ליה דיני קרקע שאינה נגזלת ולכן אין מועיל בה יאוש, אבל זה אינו מסתבר דגם בעבדים דאית ביה דיני קרקע מהני יאוש כמבואר בקצות החושן שם, [וע"ע נתיבות המשפט (סימן שסג ס"ק א)], ועל כרחך מוכח מזה דאף שהגזלן משתמש בהחצר ויכול לקוצצו, לא מיקרי אבוד כל זמן שלא לקחו או גזלו, ונחשב ברשותו ואין מועיל יאוש, וא"כ הוא הדין כשכבר נתבשל כל צרכו ועומד ליתלש, דאף שהוא כמטלטלין, מכל מקום נחשב ברשותו ואין מועיל יאוש, ושפיר הקשה הגאון רבי עקיבא איגר].

מסתבר דאם כן בכל גזל קרקע יתחייב הגזלן בשטפה נהר מטעם שומר אבידה, וגם לא משמע כן מרהיטת לשון האור שמח.

הטעם דבנשתקע שם בעלים מועיל
יאוש בקרקע

שם בא"ד: מאימתי נקרא שם אנס על הכרם ליחשב כשלו שיאסר בזריעתו משישקע שם בעלים ממנו ונקרא על שם האנס, ואף על פי שלא נתיאשו הבעלים דלא אמרו ווי ליה לחסרון כיס, דאנן (סברי) [סהדי] דמיאשי, וכו', ומיהו היכא דנשתקע שם בעלים אפילו מדאורייתא יש יאוש מדהוי איסורו דבר תורה, ע"כ. מבואר בתוס' דבאופן שנשתקעו מהני יאוש בקרקע, והביאור בזה כמו שכתבו הנתיבות המשפט (סימן שע"א ס"ק א'), והקובץ שיעורים (בבא בתרא אות קפ"ה) דהטעם דאין יאוש לקרקע, הוא משום דליכא קנין יאוש אלא אם החפץ אבוד מן הבעלים, ובגזילת קרקע אין זו אבודה מבעליה, וזה רק היכא דאפשר להוציאה בדינין, אבל בנשתקעו שם הבעלים מקרי 'אבודה', דכיון דאין ידוע לשום אחד מיהו הבעלים, ממילא אינו יכול להוציאה בדינין, ולכן חל היאוש. או כמו שכתב התרומת הכרי (סימן שע"א) שמכיון שאבודה ממנו ומכל אדם חשיב הפקר.

יאוש בקרקע], הרי דבקרקע מועיל יאוש לחוד. ולכאורה יש לדחות כמו שכתב בתרומת הכרי (סימן שע"א), דהתם לא הוי מטעם קנין יאוש אלא משום דכשאבודה ממנו ומכל אדם חשיב הפקר, ומשום הכי גם האנס עצמו יכול לקנות. ולפי זה מובן מה שכתב המהרש"א בסוף דברי התוס' דאם הירושלמי איירי באופן שנשתקע מובן מה דמהני יאוש של רבים, דלכאורה אינו מובן דמהי מעליותא של נשתקע לענין יאוש דרבים, דלפי הנ"ל באופן שנשתקע הוי היתירא דאבודה ממנו ומכל אדם, וחשיב הפקר, ואינו מטעם יאוש.

מאיזה טעם יש חיוב ממון על הגזלן
בקרקע דאינה נגזלת

וראיני באור שמח (פ"ב הל' ג' מהל' גזילה ד"ה ואלו) שהעיר דאם הגזלן קונה הקרקע ביאוש, שוב אין הנגזל יכול להעיד, דהוי נוגע דיוכל לגבות הקרקע מלוי מטעם נכסים משועבדים, [שהגזלן נתחייב דמים לנגזל, וכמלוה בשטר דמי לטרוף ממשועבדים], עיין שם. וצריך ביאור, דמכיון דקרקע אינה נגזלת, א"כ מאיזה טעם יהיה חיוב ממון על הגזלן, [ואם ליכא חיוב ממילא, ליכא טריפת משועבדים]. ור' דן [אונגארישער] צידד לומר דאפשר דמתחייב הגזלן בדמים מטעם שומר אבידה, שעל ידי קנינו בהשדה אע"ג דלית ליה קניני גזילה נתחייב מטעם השבת אבידה, ואינו

אי הדין דאוונכרי איירי באופן שנשתקע
שם הבעלים

וראיתי בישועות יעקב (ריש סימן תרמ"ט)
שהקשה דלכאורה בעובדא
דאוונכרי איירי גם כן באופן שנשתקע
שם הבעלים, ומדוע לא מהני היאוש,
ובחזון איש (או"ח סימן ק"ג אות כ"א ד"ה
ויש לע"י) משמע דאיירי דעדיין לא
נשתקע שם הבעלים. והנה, החק יעקב
(סימן תנ"ד ס"ק ו') כתב, דבאמת אין כאן
גזל כלל, והוא רק חששא רחוקה, שמא
הוא גזול, ומשום חומרא דמצוה בעלמא
מחמירין בזה, וכן הגר"א (הל' ציצית סימן
י"א סעי' ו' ד"ה מיהו) כתב, ששם הוא רק
חששא בעלמא, [וכן המאירי (כט: ד"ה
ולענין) כתב, שלא היה שם חסרון של
מצוה הבאה בעבירה, כיון שהיה רק
ספק גזל]. ולפי דבריהם בודאי משמע
שנשתקע שם הבעלים, שהרי אין ידוע
כלל אם הוא גזול, דאי איירי שלא
נשתקע שם הבעלים, א"כ ידוע לכל
שהיא גזולה והוי גזל ודאי. אולם האליה
רבה (סימן תרמ"ט ס"ק ב') כתב, דכל דין
גזל גמור יש לו, [ומיישב קושיות החק
יעקב באופן אחר עיי"ש], ולדבריו שפיר
י"ל דעדיין לא נשתקע שם הבעלים.
ועיין בכפות תמרים (ל: ד"ה עוד נתבאר)
שכתב דהבבלי פליג על הירושלמי בדין
נשתקעו, ולדבריו לא קשה קושיא
קושיא הנ"ל.

תוס' ד"ה כי גזול

ביאור הנידון בתוס' אם הוא יאוש
שלא מדעת

תוס' ד"ה כי גזול: וא"ת ההוא יאוש
שלא מדעת הוא דלא ידע ביה
נגזל בלוקח וכו', וי"ל דלא מיקרי יאוש
שלא מדעת אלא היכא דבא לידו קודם
שידעו הבעלים שנאבד מהם אבל הכא
ידעי בה ונתיאשו מקודם אלא דאין
יאוש לקרקע, ע"כ. לכאורה בקושייתם
סברו דהא דליכא יאוש בקרקע, היינו
דבפועל אינו מתייאש כיון שעדיין לא
יצא מרשותו, והא דיש יאוש על
הפירות, כשיגזווה הנכרים מן הקרקע,
היינו דכיון שידוע שהגזולן יתלשם,
מלכתחלה מתייאש ממנו, וכמו שאמרו
בבבא מציעא (כב:) גבי תמרי דזיקא^ט,
דכיון שידוע ממצב המעותד מעיקרא
מתייאש, אבל על גזילת הלוקח לא ידע,
והוי מצב חדש שלא עלה בדעתו, ואף
דאם היה יודע ממצב זה היה גם כן
מתייאש, מכל מקום מאחר שלא ידע הוי
יאוש שלא מדעת. ותירצו, דבאמת
מתייאש מעיקרא מכל הקרקע
ומהפירות, אף בלי ידיעת מצב התלישה
המעותדת, אלא דהדין הוא דהיאוש אינו
חל על הקרקע משום דאינו אבוד
[כמבואר לעיל], וחל על הפירות
כשנתלשו ונעשו מטלטלין.

ט. היינו, שתמרים שהרוח משירתן מהעץ, מותר לאכלם, אף שבעליהם אינם יודעים עדיין שנשרו,
אין זה נחשב יאוש שלא מדעת, כיון שמלכתחלה מתייאשים הבעלים מאותם פירות שיפלו מהעץ.

תוס' ד"ה וליקניוה בשינוי השם

אם רב יוסף סובר דשינוי השם
החוזר קונה

תוס' ד"ה וליקניוה בשינוי השם: תימה
הא אמרינן דשינוי מעשה החוזר
לברייתו לא שמייה שינוי, והוא הדין
בשינוי השם כדאמרינן במרובה (ב"ק זו).
גבי מריש, דשינוי החוזר לברייתו
בשינוי השם לא שמייה שינוי, וי"ל
דפריך הכא אליבא דרב יוסף דמסיק
התם שינויא אחרינא, ע"כ. והנה, בגמרא
(שם סו:) הובא שרב יוסף אמר שינוי
השם קונה כמו שינוי מעשה, והקשו
עליו ממה ששינוי, על המריש [קורה]
הגזול שבנאו בבית, שאין הגזול משיב
לו את המריש עצמו, אלא את דמיו,
מפני תקנת השבים בתשובה, שלא
יצטרכו לסתור את ביתם כדי להשיב
הגזילה. הרי שאף שיש בזה שינוי השם
[דמעיקרא קודם שקבעוה בבית נקראת
היא 'כשורא' והיינו קורה, ואילו השתא
כאשר נתנו עליה את התקרה נקראת
'טללא' והיינו גג], היה צריך להחזיר
המריש לבעליו כמות שהוא, ורק מפני
תקנת השבים, אינו צריך להשיב את
המריש עצמו. ותירץ רב יוסף, דמריש
אף לאחר שקבעוהו בבירה עדיין שמו
הראשון עליו. ורבי זירא תירץ, ששינוי
החוזר לברייתו בשינוי השם לא הוי
שינוי. ובפשוטו אין הכרח שרב יוסף,
חולק על דברי רבי זירא, ששינוי החוזר
לברייתו בשינוי השם לא הוי שינוי,
דאפשר לומר דרב יוסף מודה לדברי רבי

זירא, אלא שאומר האמת שאין בזה
שינוי השם כלל, ונפק"מ דאף אי לא הוי
חוזר לברייתו, לא קנה. אולם התוס'
מתוך ההכרח לתרץ קושייתם, פירשו
דרב יוסף סובר דשינוי השם החוזר קונה
[דאל"כ נמצא דקושיית הגמרא כאן הוי
דלא כמאן].

תמיהה למה שינוי השם החוזר יועיל
יותר משינוי מעשה החוזר

אולם צריך עיון, מהי מעליותא דשינוי
השם החוזר יותר משינוי מעשה
החוזר לברייתו שהכל מודים שאינו
קונה כמבואר בגמרא כאן, דהא הטעם
דשינוי השם קונה הוא משום דהוי
דומיא דשינוי מעשה, כמבואר בכבא
קמא (סו:) שרב יוסף אמר 'שינוי השם
כשינוי מעשה דמי', והיינו שכמו ששינוי
מעשה קונה, כגון הגזול עצים ועשאן
כלים, שמתחילה עצים היו ועכשיו כלים
הם, כמו"כ שינוי השם, שמעיקרא קרו
ליה משכא [עורן], והשתא משחישיב
עליהן קרו ליה אברזין [כעין שולחן
לאכול עליו]. ומשמע שכוונת הגמרא
לבאר דעל ידי קריאת שם לחוד נחשב
גם כן שנשתנה כמו בשינוי מעשה,
אולם מה סברא לומר שיהא עדיף יותר
משינוי מעשה.

החסרון של 'החוזר' הוא דמוכח
שהשינוי אינו בעצמות הדבר

ואפשר לומר, דהטעם דשינוי מעשה
החוזר לברייתו אינו קונה, אינו
משום שצריך שהשינוי מעשה יהיה דבר

הקנין הוא שינוי השם, והשינוי מעשה מוכיח שאינו עומד להשתנות בקל

שם בא"ד: ועוד י"ל בשינוי השם דליכא שינוי מעשה בהדיה לא קני בחוזר לברייתו כמו מריש דכמו שהוא בנאו בבירה לא חשיב שינוי מעשה אבל הכא דאגדו הרי חשיב שינוי מעשה בהדי שינוי השם וקני אף על גב דהדר למלתיה, ע"כ. ולכאורה כוונתם לומר, שקונה בשינוי השם יחד עם שינוי מעשה, אך צ"ב דלשון הגמרא וליקנייה בשינוי השם משמע דהקנין הוא שינוי השם ולא שינוי מעשה. ונראה לבאר דגם תירוץ זה של התוס', מבוסס בעיקרו על היסוד שנתבאר בתירוץ הא' דשינוי השם החוזר אינו קונה אעפ"י ששינוי מעשה החוזר אינו קונה, וכפי שנתבאר לעיל הטעם בזה, דהטעם דשינוי מעשה החוזר לברייתו אינו קונה, אינו משום שצריך שהשינוי מעשה יהיה דבר העומד להתקיים לעולם, אלא משום דיסוד קנין שינוי הוא שנשתנה לדבר אחר ואינו הראשון עוד, וצריך שיהיה השינוי בעצמות הדבר, ובשינוי מעשה, זה שהוא חוזר לברייתו מוכיח שאין השתנות בעצמות הדבר, אבל שינוי

העומד להתקיים לעולם, אלא משום דיסוד קנין שינוי הוא שנשתנה לדבר אחר ואינו הראשון עוד, וצריך שיהיה השינוי בעצמות הדבר. ולכן בשינוי מעשה כגון נסרים ועשאן כלים, צריך לברר האם זה שהוא עומד כעת במצב של כלי, הוא שינוי להנסר בעצמותו, או שמא אין השתנות בעצם הנסר, והשינוי הוא רק חיצוני מצד זה שיש קיבוץ של הרבה נסרים, ולזה אמרו (בבא קמא צג:): שמזה דאי בעי משליף להו' [היינו, שיכול לפרק את החיבורים, ולהחזירם לקדמותם כמו שהיו בשעת הגזילה], מוכח שהמצב של כלי לא עשתה שום השתנות לעצמות הנסר¹, וכן כשעשה בגד מחוטים וכל כיוצא בזה. משא"כ בשינוי השם שנתחדש בזה שזה שקורים לה שם חדש מקרי גם כן השתנות, דאע"ג דלא נשתנה במציאות, מכל מקום שינוי השם נחשב ג"כ שינוי, וזה שינוי בעצם הדבר, שהשם שלו נשתנה, אם כן מה איכפת לן שחוזר, אבל מ"מ כל זמן שיש לו השם החדש הוא שינוי בעצם הדבר. שוב ראיתי שכן כתב בתרומת הכרי (סימן ש"ג סע"ג סוף ד"ה אבל דע).

תי. ועיין בחזון איש (בבא קמא סימן י"ז ס"ק י"ח ד"ה ומש"כ) בהא דאמרו בבבא קמא (צג:): דעצים ועשאן כלים אינו קונה מה"ת, דהוא שינוי מעשה החוזר לברייתו, שיכול הוא לפרק את החיבורים, ולהחזירם לקדמותם, וביאר, דלא קנה הנסרים משום שינוי השם, דצריכין שישתנה השם של אותו גוף פרטי, [וכמו טלה שנעשה איל] והכא כל נסר עדיין נקרא נסר. [ומה שאמרו בגמרא (שם סו:): דמריש [קורה] הגזול שבנאו בבית, יש בזה שינוי השם, דמעיקרא קודם שקבעוה בבית נקראת היא 'כשורא' [קורה], ואילו השתא כאשר נתנו עליה את התקרה נקראת 'טללא' [גג], היינו שכל נסר עצמו נקרא כן].

השם הוא בודאי שינוי בעצם הדבר, שהשם שלו נשתנה, ולא איכפת לך הא דחוזר לברייתו. אולם אף שנתבאר שאין צריך שהשינוי יהיה דבר העומד להתקיים לעולם, מכל מקום צריך שלא יהיה דבר העומד להשתנות בקל, דא"כ הוא נחשב 'שם קלוש' דהיינו דלא חשבינן שבעצם נשתנה שמו דהא עומד לחזור, ולזה צריך הצירוף של שינוי מעשה, והיינו שכשם ששינוי השם נעשה רק על ידי שינוי מעשה [איגוד הלולב], כמו כן אי אפשר להחזיר לו את השם המקורי, רק על ידי שינוי מעשה בהלולב [התרת האיגוד], ומאחר שאי אפשר להשם להשתנות מבלי שינוי מעשה בהחפץ, חשיב 'שם גמור', דעל חפצא זו לעולם ישאר שם זה, ו'שם קלוש' היינו באופן שאף שישאר החפץ כמו שהוא מ"מ ישתנה שמו, ובזה אמרו (ב"ק טז.) דשינוי החוזר לברייתו בשינוי השם לא שמיה שינוייהא.

בקושיית התוס' מעיצבא

והנה, התוס' בהמשך הקשו, דבגמ' (שם טו:) אמרו דבמחשבה לעשות

מהעורות עיצבא [כעין שולחן לאכול עליו], קונה אותה בשינוי השם, שמעיקרא קרו ליה משכא [עור], והשתא משחישב עליהן קרו ליה אברזין. וקשה דכיון דלית בה קיצוע ואין בה אלא מחשבה, א"כ שינוי השם דידיה חוזר לברייתו הוא, ואמאי קני, עכ"ד. ולכאורה קשה, דהא אי אפשר לשנות שם העיצבא מבלי שיעשה מעשה בעיצבא, דהא אין עולה מידי טומאה אלא על ידי שינוי מעשה [כמו ששינוי (שבת נב:), כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה]. ואפשר לומר, דהדין שצריך מעשה הוא רק לענין קבלת טומאה, אבל עצם השם נפקע במחשבה גרידא, וכן משמע קצת בבית מאיר (בבא קמא ס"ו: ד"ה שינוי).

עוד יש להקשות, דאיתא בבבא קמא (צ"ו:) דאם גזל עפרא ועבריה לבינתא לא קני, ולכאורה התם איכא שינוי מעשה ושינוי השם^{הי}, וצריך לומר דהתם חשיב שינוי השם גרוע עיין בתוס' (שם ד"ה ועבדיה) שכתבו 'אבל זווי

תא. שם אמרו כן גבי מריש [קורה] הגזול שבנאו בבית, שאף שיש בוה שינוי השם, [דמעיקרא קודם שקבעוה בבית נקראת היא 'כשורא' והיינו קורה, ואילו השתא כאשר נתנו עליה את התקרה נקראת 'טללא' והיינו גג], אין גזולין קונהו בשינוי זה [מן התורה], משום שהוא שינוי החוזר לברייתו, שאחר שיסתרוהו מן הבנין, הוא חוזר להיקרות 'מריש'. והיינו משום דהתם שינוי השם לא נעשה על ידי שינוי מעשה [דזה שבנאו בבירה כמו שהוא לא חשיב שינוי מעשה כמש"כ התוס', ויש לבאר, דגרר שינוי מעשה הוא דעצם הדבר נשתנה לדבר אחר, ואילו הכא רק נתנו תקרה על גבה], וכמו כן יכול להפקיע את השם, בלא שינוי מעשה, והיינו שאין צריך לשנות עצם הדבר כדי להפקיע השם, ואינו דומה ללולב, שצריך לשנות עצם הדבר כדי להפקיע השם. אך מוכח משם שהכלל דשינוי החוזר

ולבינה אין תורת חשיבות עליהן כל כך, וכן הוא בחזון איש בבא קמא (סימן י"ז ס"ק כ"א).

הטעם דדווקא שינוי השם החוזר קונה עם יאוש

שם בא"ד: ועדיף שינוי השם החוזר דקני עם יאוש כדאשכחן גבי עוצבא משינוי מעשה החוזר לברייתו דאפילו עם יאוש לא קני כדמסיקנא הכא, ע"כ. וצ"ב, מהי מעליותא דשינוי השם החוזר יותר משינוי מעשה החוזר לברייתו. ואפשר לפרש על פי המבואר לעיל, דצריך שיהיה השינוי בעצמות הדבר, ובשינוי מעשה, זה שהוא חוזר לברייתו מוכיח שאין השתנות בעצמות הדבר, ולכן אינו נחשב שינוי כלל, אבל שינוי השם הוא בודאי שינוי בעצם הדבר, שהשם שלו נשתנה, אלא שאם הוא דבר העומד להשתנות בקל, הוא נחשב 'שינוי קלוש', אבל מכל מקום הוא נחשב שינוי כל דהו, ולכן מועיל צירוף דיאוש.

והנה הנתיבות המשפט (סימן שס"א ס"ק א') ביאר הטעם דשינוי השם החוזר מועיל רק עם יאוש, דבלא יאוש חוזר לברייתו כשיוציאנו הנגזל מידו,

דיתכן שהנגזל יקלקל מעשה הגזול, אבל אחר יאוש אמרינן דמסתמא לא יחזירנו עוד לנגזל, והגזולן לא יחזיר השינוי לברייתו, וממילא הו"ל כשינוי השם שאינו חוזר, עכ"ד. אך צ"ב דאם על ידי יאוש הו"ל כשינוי שאינו חוזר, מטעם דמסתמא הגזולן לא יחזיר השינוי לברייתו, למה לא נאמר כן גם בשינוי מעשה החוזר, וצ"ע.

בגדר תקנת מריש - אם קונה מטעם קנין שינוי

שם בא"ד: ושינוי השם דהדר למילתיה בלא יאוש לא קני כלל חוץ מלענין מריש משום תקנת השבים, ע"כ. מרהיטת לשונם משמע דתקנת המריש לא היתה תקנה שיקנה הגזולן בלי טעמא, אלא מפני תקנת השבים החשיבו חז"ל את שינוי השם החוזר לשינוי גמור, וקונה מטעם קנין שינוי, וכמו שכתב החתם סופר (גיטין נ"ה. ד"ה מפני). ולפי זה ליתא לתירוץ הכתב סופר (גיטין שם ד"ה אמר עולא אות ה', עמ' נ"א בנדמ"ח) שתירץ קושיית התוס' (שם ד"ה מאי טעמא, ב"ק סז. ד"ה אמר עולא) על הרבינו תם [דס"ל דגם לאחר שקנה עדיין פסול משום מצוה הבאה בעבירה], דמדוע על

לברייתו בשינוי השם לא שמה שינוי, אינו בעומד לחזור דווקא, דהא מריש אינו עומד לחזור לברייתו, ואעפ"י כן נחשב שינוי החוזר לברייתו, [אולם עיין תוס' בבא קמא (ס"ז. ד"ה מעיקרא), דבמילתא דלא שכיחא שיחזור לברייתו, לא נחשב שינוי החוזר לברייתו, וכמו כן עיין ברשב"א (שם ד"ה הקדש מעיקרא), דבאופן שצריך סיוע אחרים לא מיקרי שינוי החוזר].

דלמקני מינייהו בעיא יאוש ושינוי רשות ו'ומיהו מצוה הבאה בעבירה ליכא', ע"כ. בהגהות רבי עקיבא איגר (על המגן אברהם סימן תרל"ז ס"ק ג') פירש דסובר הרמב"ן דגזול עכו"ם מותר, וסובר כשיטת היראים (השלם סימן תכ"ב) דמ"מ לא מיקרי לכם, וכן משמע בשאגת אריה (סימן צ"ו ד"ה ואי ק"ל אהא שכתבתי) [דאף למ"ד גזול עכו"ם מותר, לא מיקרי לכם]. ואינו מובן דכיון דליכא איסור גזול, וליכא חיוב 'והשיב', מדוע אינו קונה ביאוש גרידא^{תי}, וכבר הקשה כן הישועות יעקב (אבן העזר סימן כ"ח סק"ג).

האו"ש מפרש דלא חשיב מצוהב"ע משום דליכא מצות השבה

והאור שמח (הל' סוכה פ"ה הכ"ה) פירש, דכוונת הרמב"ן דגזול מגוי לא נחשב מצוה הבאה בעבירה, משום דליכא מצות השבה בגזול עכו"ם [ונחשב שלא באה המצוה ע"י העבירה, שהאיסור של גזול כבר עבר, וכעת לא נוסף שום איסור, מה שאין כן בישראל שיש מצות השבה, וכל רגע שתופס בה ואינו משיבו עובר על מצוה זו, נמצא דקיום מצות נטילתו היא על ידי ביטול מצות השבה].

ידי קנין תקנת מריש לא מקרי מצוה הבאה בעבירה. ותירץ [בשם הפני יהושע (ב"ק על התוס' שם, בא"ד ועוד אומר התם)], דהרבינו תם סובר דדוקא אם נעשה שלו על ידי קניני גזילה נחשב מצוה הבאה בעבירה, משום דמ"מ הוא קונה אותו באיסור אבל אם נעשה שלו על ידי מתנת חכמים לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה, דכיון דעשו חכמים תקנה שיתן דמים ויקנה אותו, הרי קונה אותו מעכשיו בהיתר גמור על פי תקנת חכמים, והפקר ב"ד הפקר, והו"ל כאילו חזר וקנאו מן הנגזול ברצונו. אולם לפי החתם סופר מבואר דגם תקנת מריש היא שתהיה שלו על ידי קניני גזילה.

מלחמות (להרמב"ן יד: בדה"ר)

גזול מגוי לא חשיב מצוהב"ע משום דגזול עכו"ם מותר

מלחמות ה' (להרמב"ן יד: בדה"ר): ומה שהשיב ממאי דקאמר רב הונא להנהו אוונכרי ושקלינן וטרינן למימר ונקנייה בשינוי השם ואף על גב דמצוה הבאה בעבירה היא יש להשיב דאדעתא דנכרי גזלי ולא של ישראל דלא שכיחי ומשום לכם איתמר

תיב. ועיין עוד פרי חדש (אבן העזר סימן ק"כ ס"ק ז') ובשער המלך (ריש הל' גירושין ד"ה אלא) מה שכתבו בזה.

תיג. שהרי מבואר בגמרא (בבא קמא טו.), דהטעם דיאוש אינו קונה הוא משום דבאיסורא אתי לידיה, והיינו דכבר נתחייב בהשבה ואין היאוש יכול להתיר ולהפקיע את חיוב ההשבה, כמבואר בתוס' שם (ד"ה הכא נמי).

דף לא.

אם כשמוסיף קיים מצות ד' מינים

גמרא: ארבעת מינין שבלולב כשם שאין פוחתין מהן כך אין מוסיפין עליהן. ת"ח אחד הקשה, דלשיטת הטורי אבן (ראש השנה כ"ח: ד"ה הרי הוא עובר על בעל תגרע) דאם פוחת מד' מינים ליכא בל תגרע, אם כן מהו כונת הגמרא 'כשם שאין פוחתים' דהא ליכא איסור בל תגרע, ודוחק לומר שכונת הגמרא דכמו שאסור לפחות משום שמבטל מצות ד' מינים, כך אסור להוסיף משום שעובר על בל תוסיף. והנה אם נימא כשיטת הרמב"ם (הל' לולב פ"ז הל' ז') דאם נוטל ב' לולבים, אינו יוצא מצות לולב^{הי}, וכן משמע קצת מלשון הבעל

הלכות גדולות (הובא ברא"ש סימן י"ד) דהדס שוטה אפילו בהדי אסא אחריני פסול, דמשמע דההדסים הכשרים גם כן נפסלים על ידי הוספת ההדס שוטה, [ואפשר לפרש דטעמא דאינו יוצא מצות לולב הוא משום דהוי מצוה הבאה בעבירה שהרי עבר על בל תוסיף, כמו שהעיר בעונג יו"ט (סימן ט' סוף ד"ה ולדברינו)^{הטו}, ואולי שזהו כונת רש"י בעירובין (צ"ה: ד"ה תנא קמא) שכתב, דכיון דעבר על בל תוסיף חשוב כמשוי, דהיינו על ידי ה'בל תוסיף' שוב אינו מקיים מצות תפילין משום מצוה הבאה בעבירה, וחשוב כמשוי^{הטז}] אם כן יש לומר דזהו כונת הגמרא דכמו

תיד. היינו כפי הגירסא המקורית ברמב"ם, אולם הכסף משנה הביא תשובת רבי אברהם בנו של הרמב"ם, שהרמב"ם חזר בו ותיקן הספר שלו בידו כך 'ואם הוסיף או גרע לא פסל'. וכן הביא הרא"ש (סימן י"ד).

תנו. אך לכאורה קשה על זה מהא דמבואר בגמרא (סנהדרין פ"ח:): דבאופן ד'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי', אין אומרים בזה כל המוסיף גורע, ויוצא ידי המצוה עכ"פ. [ואמנם בדעת הרמב"ם י"ל כמו שכתב הרב המגיד דיש חילוק בין מוסיף לולב, למוסיף מין אחר, דדווקא בנטל שני לולבין עבר על בל תוסיף, וגם לא קיים מצות ד' מינים, אבל במוסיף מין אחר, אמרינן 'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי', וליכא אפילו בל תוסיף כשיטת התוס' בסנהדרין (שם ד"ה אי סבירא לך), והגמרא בסנהדרין איירי לענין הוספת מין אחר, ולפי זה אתי שפיר, אולם לפי המבואר דמהבעל הלכות גדולות משמע דבמין אחר גם כן נפסל, קשה], וצריך לומר כמו שפירש המאירי (סנהדרין שם ד"ה כבר ביארנו שכל), דמה שאמרו 'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי' הכוונה שאינו נעשה זקן ממרא, אלא במוסיף בנוף המצוה ממש ועי"ז גורע ופוסל, מה שאין כן בזה שההוספה היא דבר חיצוני, דכיון שלא נשתנה צורת החפצא של מצוה לא מיקרי גירוע, אף שנפסל ואינו יוצא יד"ח, עיי"ש.

תנו. אולם לכאורה יש לדחות, דבלא"ה פשוט שאינו מקיים מצוה רק באחת מהם, ובשניה אינו מקיים

דסלקא דעתך דלא הוי הדר, היינו אליבא דרבי יהודה דלולב צריך אגד, והענין בזה שיהיו כל שלשת המינים נעשים כחפצא אחת על ידי האגודה, וכל מה שנראה יותר שהוא אחד הוי הידור יותר בהאגד, ולכן צריך לאגדם באחד מג' המינים דאז נראים כאחד ואינו ניכר כל כך שהם דברים נפרדים, אבל אם יאגדם בדבר שאינו כמראה הלולב [כגון סיב], יהיה ניכר שהם דברים מופרדים שנאגדו, וזהו העדר ההידור בהאגודה. ואולי לפי זה מתורץ קושיית התוס' (ד"ה אין), שהקשו האיך רצה לומר שהטעם משום דבעי הדר, הרי במתניתין (לו:) מבואר דרבי יהודה פוסל אפילו בגימוניות של זהב, אף שבודאי הוא נוי והדר, אך לפי המבואר שההידור הוא שיהא נראה שהוא אחד, מיושב היטב, דבזהב כיון דאינו ממראה האתרוג אין הידור זה.

כשפוחתים אינו מקיים המצוה, ה"ה כשמוסיפים, אבל לשיטת התוס' בסוגיין (לא: ד"ה הואיל) דמקיים המצוה אע"ג דעובר על כל תוסף אין לתרץ כן.

רש"י ד"ה ואפילו בעיקרא דדיקלא

הידור האיגוד במינו שאז נראים יותר כאחד

רש"י ד"ה ואפילו בעיקרא דדיקלא: ואעפ"י שאין מראהו דומה למראה הלולב, ע"כ. והיינו דכיון שאינו דומה למראה הלולב שוב אינו הדר, וצ"ב דהא זהב גם כן אינו דומה למראה הלולב, ומ"מ הוי הדר כמו שכתבו התוס' (ד"ה אין). והוה ליה לרש"י לפרש דסיב הוי בעיקרו דבר מאוס, אך צ"ב למה אינו הדר רק כשהוא דומה למראה הלולב. ואפשר לומר דרש"י מפרש דהא

דף לא:

לחודיה קאי, כיון דצריך אגד וזה המין לא אגד בתוכן. ובהגהות הגאון רבי אלעזר משה הורוויץ העיר, למה יש יותר סברא להקל לפי ר' יהודה, הרי גם לשיטתו אין האתרוג עמהן באגודה, וא"כ תהא הוספה על האתרוג. וביותר קשה על גירסת הר"ח (ד"ה אמר מר, כפי המבואר במהרש"ל על התוס' סנהדרין פ"ח:

תוס' ד"ה הואיל

למה אין הפרי הנוסף נחשב הוספה על האתרוג שאינו אגוד

תוס' ד"ה הואיל: וי"ל דהכא מיירי כשנותן אותו חוץ לאגד לר' יהודה, ע"כ. ובניאר המהרש"א, דכיון דנותן חוץ לאגד, יש יותר סברא לומר לפי ר' יהודה 'האי לחודיה קאי והאי

להנוסף לא מיקרי הוספה בלי חיבור, ואם כן ליכא ראייה מר' יהודה דזהב מקרי הוספה, דהא שם מיירי לענין לאגדם בגימוניות של זהב, דהוי חיבור, וגם דהאיגוד נעשה חלק מהמצוה, ומשום הכי מקרי הוספה אע"ג דלא הוי מאותו סוג. ועיין עוד בחידושי רבי ראובן (סימן ו' הג"ה 1).

כשהוספה באותו יד שאוחז הלולב,
לא הוי הוספה על לקיחת האתרוג

והנה, אם התוס' סוברים כשיטת הר"ר שלמה (הובא בט"ז תרנ"א ס"ק י"ד) דאם אחז הלולב והאתרוג בידו אחת לא יצא, לכאורה אפשר לתרץ בפשיטות, דהכא איירי שאחז המין החמישי באותו יד שאוחז הלולב, ואם כן אי אפשר לומר דהוי הוספה על לקיחת האתרוג, דהא ביד זה אי אפשר לקיים מצות אתרוג, וזה עדיף טפי מאוחז שלא כדרך גדילתן דמבואר בתוס' שאין זה נחשב הוספה, וכל שכן בזה, דביד זה אי אפשר לקיים המצוה באתרוג כלל, והנידון הוא רק אם נחשב הוספה לגבי לולב והדס וערבה שאוחז ביד זה, וע"ז אמרינן, דכיון דנותן חוץ לאגד, יש יותר

ד"ה אי סבירא לן) דלר' יהודה לפי האמת ליכא בל תוסיף כיון שמניחו חוץ לאגד^{ה"י}, ואין לומר דכדי שיקרא הוספה צריך להיות עכ"פ מאותו סוג של הדבר שמוסיפים עליו, והכא כיון שרוצים להוסיף על האתרוג שהוא פרי, צריך שיהא גם כן פרי, והכא איירי בדבר שאינו פרי, [והנידון הוא רק אם נחשב הוספה לגבי לולב והדס וערבה שאינן פרי, וע"ז אמרינן, דכיון דנותן חוץ לאגד, יש יותר סברא להקל לפי ר' יהודה כיון דצריך אגד וזה המין לא אגד בתוכן], דזה אינו, דהא חזינן דזהב מקרי הוספה אע"ג דלא הוי דבר צומח [ואינו מאותו סוג של הלולב הדס וערבה שהם מין הצומח], כמבואר במתניתין (לו:): דלרבי יהודה אין אוגדין את הלולב אפילו בגימוניות של זהב, [אולם יש לדחות, דאמנם לא מיקרי הוספה אם הוי סוג אחר, אך זה דווקא כשהוא בלא חיבור, והיינו דאף דמבואר בתוס' דאף באופן שאינו מחובר ו'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי', עובר על בל תוסיף, וזה דוקא אם הוי מאותו סוג, דבזה אמרינן דמקרי הוספה אף בלי חיבור, אבל סוג אחר דלית ליה שום דמיון

מצוה, וא"כ גם אם לא עבר על בל תוסיף הול"ל דהשניה חשובה כמשוי. אלא כוונת רש"י לבאר למה אין להתיר ולומר שהם תכשיט, לזה כתב, דכיון דאיכא בל תוסיף ליכא למימר דתכשיט נינהו, כיון דאיכא איסור בלבישתן. וכן פירש הפני שלמה (שם ד"ה ולפ"ז י"ל).

תיז. וראה רש"ש (שם) שמכח קושיא זו [דהרי גם לשיטת ר"י אין האתרוג עמהן באגודה, וא"כ תהא הוספה על האתרוג], השיג על המהרש"ל, ומפרש שגם לפי גירסת הר"ח, לפי האמת איכא בל תוסיף לכו"ע.

מהמצוה גם כשהיא שלא כדרך גדילתו, ואינה באופן של 'עצי שטים עומדים', [ומטעם זה כשאוגד במין אחר, עובר על בל תוסיף אעפ"י שהיא שלא כדרך גדילתו], הוא הדין בזהב.

למה נטילה חוץ לאגד לא נחשב שינוי מדרך מצותו, לענין שלא ייחשב הוספה **שם בא"ד:** והכא אפילו לרבי יהודה קאמר דמייתי מינא אחרינא ונקט ליה כדרך גדילתו דאפילו חוץ לאגד חשיב כמוסיף וכ"ש לרבנן, ע"כ. וצ"ב, דכמו דאמרינן לרבנן דמאחר שאין האגד ניטל כדרך גדילת המינין אין האגד נחשב הוספה במעשה המצוה, כמו כן נאמר לרבי יהודה דמאחר דמצות לולב היא באגד, א"כ המין הנוסף שנוטלו חוץ לאגד שלא כדרך מצותו, לא יהיה נחשב הוספה.

ונראה לבאר דדרך גדילתן היא הלכה כללית בכל המצות של דברים הצומחים [כלשון הגמרא (שם) 'כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן'], ולכן אינו נחשב הוספה על מצוה זו אא"כ הוא בצורת המצוות של הדברים הצומחים, משא"כ הנוטל חוץ לאגד, דמצות האגד היא פרט מסוים בג' מינים אלו, דג' מינים אלו צריכין להיות נלקחים מאוגדים^{ה"ח}, ולכן

סברא להקל לפי ר' יהודה כיון דצריך אגד וזה המין לא אגד בתוכן.

למה אין בזהב בל תוסיף הרי אין בזה דין דרך גדילתן

שם בא"ד: וא"ת א"כ לא יחשב תוספת האי מינא אחרינא דקמייתי כמו לרבנן דלעיל דאין צריך אגד וי"ל דלא דמי דכשיאגדו שלא במינו אין לו ליחשב כמוסיף משום דאין זה כדרך גדילתן, ומינים שבלולב בעינן כעין גדילתן כדלקמן (מה:), אבל לרבי יהודה דבעי אגד יש לו ליחשב כמוסיף באגודתו, דכל אגודה שלא כדרך גדילתו, ע"כ. [ולכאורה קשה על דברי התוס', שהרי שנינו במשנה (לו:): שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב לרבנן, והא גימוניות של זהב אינו דבר הצומח אלא דומם, ולא שייך בזה כלל תנאי של דרך גדילתן, ולמה אין בזה משום בל תוסיף. וכן הקשה הרש"ש (לו: ד"ה במשנה אר"מ)], וביאר בחי' ר' ראובן (סי' ו', הגה מס' 1) דלרבנן אינו נחשב כמוסיף אלא כשהוא בצורת קיום המצוה שהוא באופן של 'עצי שטים עומדים' (שמות כו טו), [שממש נלמד הדין של כדרך גדילתן], ולכן זהב דלא שייך בו הצורה של 'עצי שטים עומדים' אינו נחשב הוספה, מה שאין כן לר"י כיון דגילתה תורה שהאגודה היא חלק

תחת. והיינו דמלבד מה שאינו נוהג בכל המצות, הרי גם במצוה זו גופא של ארבעת המינים אינו נוהג בכלום רק בג' מינים מהם.

גדילתו, מבואר דאפילו לרבי יהודה אינו חייב אלא כדרך גדילתו, וצ"ב דהא לר"י כיון שמצות נטילת לולב מתקיימת גם בשלא כדרך גדילתו, דהא האגודה היא חלק מהמצוה והיא שלא כדרך גדילתו, נומטעם זה כשאוגד במין אחר, עובר על בל תוסיף אעפ"י שהיא שלא כדרך גדילתו, א"כ מדוע לא מקרי הוספה בשלא כדרך גדילתו, וצ"ל דכיון דרק בחלק האגד גילתה התורה דלא בעינן דרך גדילתו, א"כ כיון שהוספתו אינו בהאגד, היא צריכה להיות דומה לשאר המינים דהוה כדרך גדילתו.

שפיר נחשב הוספה על המצוה, אעפ"י שאינו מאוגד, דאין זה נחשב שינוי מסדר קיום המצוה.

גם לר"י אינו חייב אלא כדרך גדילתו שם בא"ד: אבל לרבי יהודה דבעי אגד יש לו ליחשב כמוסיף באגודתו, דכל אגודה שלא כדרך גדילתו, והכא אפילו לרבי יהודה קאמר דמיייתי מינא אחרינא ונקט ליה כדרך גדילתו דאפילו חוץ לאגד חשיב כמוסיף וכ"ש לרבנן, ע"כ. מלשון התוס' ונקט ליה כדרך

דף לא:

נקרא גמר פרי, דאל"כ מדוע פסל ר"ע התם באתרוג הבוסר רק משום הדר תיפו"ל דכיון שיגדל יותר לא מקרי גמר פרי, אלא ע"כ כנ"ל.

והנה סברת ר"ע צ"ל דצריכין הַהֲדָר של הפרי דהיינו שאף שבעצם שיעור ביצה מקרי 'הדר', מכל מקום באופן שיגדל הפרי יותר, נמצא שבשיעור כביצה עדיין לא נמצא ההדר של פרי זה. והי' אפשר' דחכמים סוברים דאין צריך ההדר של פרי זה, אבל מ"מ צריכין גמר פרי, אבל כיון שאמרו סתם ד'אתרוג הבוסר כשר' ובבוסר יש דהוי פחות מכביצה, מוכח שסוברים דאין צריך גמר פרי כלל.

כביצה חשיב גמר פרי אף שסופו ליגדל יותר

תוס' ד"ה שיעור אתרוג קטן: והכא בשאין סופו ליגדל יותר דאפילו ר"ע דפסיל התם הכא מכשיר בכאגוז למר וכביצה למר דחשיב גמר פרי אבל פחות מכאן לא חשיב גמר פרי אף על פי שאין סופו ליגדל יותר דיש דברים הרבה שלעולם לא יבואו לידי בישול פרי, ע"כ. מה ששיעור כביצה מקרי גמר פרי, היינו דבשיעור בישול כזה שהגיע לכמות של כביצה מקרי גמר פרי, ובזה אין חילוק אם עדיין יגדל או לא דאם הגיע לשיעור כמות של כביצה הוי הוכחה דנגמר השיעור בישול שהוא

ביאור הדרך הב' של התוספות דסופו
ליגדל עדיף

אבל לפי דרך הב' גם רבנן סוברים שצריכין גמר פירי, ומודים דפסול בפחות מכביצה, כשאין סופו ליגדל יותר, ולא הקילו רק לגבי בוסר, ששם הכשירו גם בפחות מכביצה, משום דהוי בגדר 'כל הראוי לבילה', דאינו מעכב מה שעדיין לא נגמר פריו, דכיון שסופו לגדול יש עליו עכשיו דינים כגמר פרי [וזה כפירוש הב"י (סוף סימן תרמ"ח) בדברי התוספות ת"ט. והכפות תמרים (ד"ה כתבו התוס' עוד יתכן), הקשה דא"כ הוא סברא הפוכה ממ"ש התוס' בתחלת דבריהם דבתחלה כתבו דכשאין סופו לגדל הוא סברא להכשיר יותר מאתרוג הבוסר שסופו לגדל יותר ועתה בסוף דבריהם אומרים דאתרוג הבוסר אפילו כפול הלבן שסופו לגדל יותר הוא יותר סברא להכשיר. ויש ליישב, דמש"כ התוספות בתחלה דכשאין סופו לגדל הוא סברא להכשיר יותר, זה רק אליבא דר"ע דפוסל משום הדר וא"כ י"ל דצריכין ההדר של פרי זה, ולענין זה מגרע במה שסופו ליגדל, אבל הכא איירי אליבא דרבנן, והנידון מצד שצריכין גמר פירי, ולענין זה אמרו דכשסופו לגדל יותר הוא יותר סברא להכשיר, דכיון דראוי לגדול ושיגמר פריו מקרי עכשיו גמר פירי]. ואפשר

שזהו כונת התוס' שהביאו ראי' מהירושלמי [לפי גירסת המראה פנים (סוכה פרק ג' הלכה ז') שהגיה בדברי התוס' דצ"ל 'אתרוג הבוסר ר"ע אומר אינו פרי וחכמים אומרים פרי'] דטעמא דרבנן דגם זה נחשב גמר פרי והיינו כדרך הב' דגם רבנן סוברים שצריכין גמר פירי. והנה לפי הראשון של התוס', [דרבנן ס"ל שאי"צ גמר פרי] אזלי גמ' דידן [שיש שיעור כביצה] דוקא אליבא דר"ע, ומשו"ה כתבו דגמ' דידן מיירי דווקא באופן שלא יגדל יותר.

היתר לולב ע"ז לשיטת הרמב"ם

גמרא: אמר רבא לולב של עבודה זרה לא יטול ואם נטל כשר. מרן ר' [גדליה] שאר זצ"ל העיר לפי שיטת הרמב"ם (פרק ח' הלכה ט') דהיתר אכילה צריכין כל ז', יש לתמוה איך הביא מימרא דרבא דאם נטל כשר ולא פי' דאיירי אחר ביטול, הא ליכא היתר אכילה. ות"י דמבואר בע"ז (מ"ב.) דמדאורייתא יכול ישראל לבטל ע"ז של עכו"ם, ומדרבנן לא מהני ביטול, א"כ י"ל כיון דהוי בידו לבטלו מקרי שיש לו היתר אכילה. [והא דאינו יוצא בתרומה טמאה, י"ל דהרמב"ם לשיטתו דמעשר פירות מה"ת].

ת"ט. וז"ל: כמו שכתבו התוספות (שם) בסוף דבריהם, דיתכן דאפילו רבנן דמכשירי התם פסלי הכא בפחות מכן, דאתרוג הבוסר חשיב פירא טפי. דהשתא באתרוג הבוסר אפילו אינו גדול יותר מכפול הלבן מאחר שסופו ליגדל יותר כשר, ע"כ.

דף לב.

העלין שלמטה מהם, ע"כ. ועי' בכפות תמרים (על רש"י) שנסתפק בבאור דבריו, האם כוונתו שהעלה האמצעי עצמו שעשוי הוא משני עלים הדבוקים זה לזה נחלק עד השדרה, או שהנידון הוא על שני העלים האמצעיים [ששניהם כפולים] המחוברים יחד על ידי הקליפה האדומה שהם נפרדו זה מזה. ועי' ביאור הגר"א (סי' תרמ"ה אות י') שמפרש דכוונת רש"י בסוגיין על שני עלים העליונים שנתחברו [על ידי הקליפה האדומה]. ולכאורה לפי"ז אפשר"ל דהבה"ג מפרש דאיירי בעלה העליון שנחלקה.

ביאור דמיון נחלקה התיומת לנפרצו
או נפרדו

והנה הכפות תמרים (ד"ה כתבו עוד ובה"ג פ"י) נתקשה בסוף דברי הבה"ג [שכתב: נחלקה מהו אי כנפרצו עליו דמי ופסול או כנפרדו עליו דמי וכשר], מהו הדמיון לנפרצו או נפרדו, [הרי שם מדובר על רוב עלין, וכאן בעלה אמצעין]. ואולי אפשר"ל דאליבא דרש"י נפרצו איירי שנתלשו מהשדרה, ונפרדו היינו שעדיין מחוברים לשדרה. והנה בנחלקה התיומות נחלקו לגמרי, ונמצא שאין כאן שום חיבור מעלה לעלה וזהו כנפרצו [שכמו שצריך שהעלים

ביאור הצדדים אם נחלקה דומה לניטלה
גמרא: תא שמע, דאמר ר' מתון אמר
רבי יהושע בן לוי ניטלה
התיומת פסול, מאי לאו הוא הדין
נחלקה, לא ניטלה שאני דהא חסר ליה.
יש לבאר השקו"ט, דמה שאמר 'נטלה
התיומות' הכוונה שניטל החיבור
שמחבר ב' העלים [ונכלל בלשון זה
שניטלו גם העלים עצמם], וקס"ד
דתימות הוי 'סיבה', והיינו דסיבת
הפסול הוא מה שחסר התיום האמצעי,
וא"כ ה"ה לנחלקה דג"כ חסר התיום,
ודחי דבאמת עיקר הפסול הוא מה
שניטלו העלים עצמם, ומה שהזכיר
התיום הוא רק ליתן סימן על אותן ב'
עלים, ואינה סיבה. ועי' בהרי"ף, ובר"ן
(על הרי"ף טו. ד"ה נחלקה התיומת) [שכתב:
אם נחלקו העלין במקום שמתאימן הרי
הוא כאילו נטל בכולן בכל אחת ואחת
אותו חוט המתאימן והוה ליה חסרון
בכולהו ובהא ודאי פסול דמשמע
דפשיטא לן דחסרון בכולהו פוסל].

מהו התיומת לשיטת רש"י והבה"ג
רש"י ד"ה נחלקה התיומת: שני עלין
עליונים אמצעים, ששם השדרה
כלה, נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד

אמרי דף לב: - דף לג. יוסף שמז

מחוברים ע"י השדרה, נמצא שיש להם חיבור כל דהו וזהו הדמיון ל'נפרדו' [היינו שמשם יש ללמוד שחיבור ע"י השדרה ג"כ נחשב חיבור].

יהיו מחוברים לגוף הלולב, כמו"כ צריך שעלה הא' יהיה מחובר לעלה הב'[, או אפש"ל דכיון שמחוברים בשדרה נמצא ששני צדדי העלין

דף לב:

עומדת יותר למטה, ממילא היא יורדת למטה מן האגד], וא"כ יש לעי' מדוע צריך לולב ארבעה כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס, הרי הוא יכול ליקח לולב של ג"ט, ויוריד ההדס טפח למטה מן הלולב, וממילא יעמוד הלולב למעלה מן ההדס טפח כדי לנענע בו.

מהגמ' מוכח דאף דהאגד הוי רק משום נוי אליבא דרבנן, מ"מ נעשה חלק מהמצוה לענין שמשערים על פיו שיעורא דלולב. [ועי' ברש"י ד"ה שיהא לולב], וע"ע אבני נזר (סי' תצ"א אות ד' בהג"ה).

ההדס צריך להיות גבוה מן הערבה
גמרא: אמר רב יהודה אמר שמואל שיעור הדס וערבה שלשה ולולב ארבעה כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח. ר' דן הביא רא"י מלשון הגמרא שיהא הלולב יוצא מן ההדס טפח, ולמה לא נקט 'מן הערבה', אלא משמע דההדס צריך להיות גבוה מן הערבה. [ומזה סמך למה שכתב הרמ"א (סימן תנ"א סעיף א') שיש לקשור ההדס גבוה יותר מן הערבה]. אבל לפי"ז משמע דחלק מהערבה יכול להיות למטה מן האגד, [שהרי משמע שההדס והלולב עמדים בשווה, ואם הערבה

דף לג.

קיימת, דמיירי בכה"ג. ויש לעיין למה אינו נפסל מחמת שנשרו רוב עליו, ומדוע הוא עדיף מנשרו רוב עליו דלולב ועדיין נתכסה השדרה דמ"מ מיפסל.

גמרא: באסא מצראה דקיימי שבעה שבעה בחד קינא דכי נתרי ארבעה פשו להו תלתא. הגמרא מבארת מה ששנו שאם נשרו רוב עליו כשר, ובלבד שתהא עבותו

רא"ש (סימן י'): כתב הראב"ד ז"ל דבעינן כולי שיעורא דהדס שיהא עבות למצוה או רוביה לעיכובא וכו', ועוד דהדס דומיא דלולב מה התם בעינן רוב העלין בהכשר כדפי' לעיל (סימן ג') וכו', אף בהדס כך וא"כ אין הכשירו של הדס אלא בעבות הלכך למצוה בעינן כל שיעור הדס עבות ואם אין אלא הרוב עבות כשר, ע"כ. העיר ר' דן דהא כתב לעיל (סימן ג') דנפרצו עליו ברוב עלין איירי, ומשמע דמחצה על מחצה כשר.

רא"ש (שם): כתב בעל העיטור נפרצו דהדס ולולב לא שנתלשו מן

השדרה דאם כן נפרצו דהדס היינו נשרו וברייתא קתני נשרו רוב עליו ובלבד שיהא עבותו קיימת, ע"כ. י"ל שקושיית בעל העיטור היא דממתני' משמע דאם נשרו רוב עליו מיפסל, ואילו מהברייתא משמע דפעמים מתכשר [היינו כשנשאר רוב עבות של שיעור הדס]. ור' דן פירש, די"ל דכונתו דנפרצו עליו משמע דכל עליו נפרצו, או ברוב עליו דרובו ככולו, ואילו מהברייתא משמע דצריכין שתהא עבותו קיימת [והיינו שסובר כהר"ן (טו): בדה"ר ד"ה משכחת לה, בשם יש מי שאומר] דאם נשר עלה א' מכל קן לא מקרי עבות], א"כ לא תמצא שיפסל מחמת העדר רוב העלים, דהא קודם לזה נפסל בהעדר העבות.

בסוגיא דדיחוי

דיחוי בדבר הנתקן מאליו

גמרא: בעי רבי ירמיה נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביום טוב מהו יש דחוי אצל מצות או לא. ר' דן העיר לפי מה דמשמע בתוס' בזבחים (י"ב: בד"ה וש"מ) דמום העובר מאליו לא מקרי דיחוי, ולא נחשב דיחוי רק כשנתקן ע"י מעשה ולא מאליו [ודלא כתוס' ישנים (יומא ס"ד. ד"ה מי דמי)] א"כ מדוע בנקטם ראשו ועלתה בו תמרה, מקרי דיחוי, הרי התמרה עולה בו ממילא.

אם דין דיחוי הוא מה"ת

גמרא: דרב פפא גופא מבעיא ליה, מיפשיט פשיט ליה דאין דחוי

אצל מצות וכו', או דלמא ספוקי מספקא ליה לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן. כתב הב"ח (סימן תרמ"ו ס"ו) דדיחוי אצל מצות הוי רק מדרבנן ומשו"ה מקילין במקום ספק. ויש לעי' היאך יכולים לומר ספק דרבנן לקולא, דלפי"ו לפעמים נימא יש דיחוי ולפעמים נימא אין דיחוי כל היכא דהוי לקולא, ובאופן כזה [שהוא תרתי דסתרי] לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ועוד קשה ממש"כ הגמ' לחומרא אמרינן' דמשמע משום דמסתפקינן אזלינן לחומרא, אבל אי הוי אמרינן בודאי יש דיחוי לא היו מחמירים, אע"ג דמחוייב מדאורייתא לכסות, דהא

מדאורייתא אין דיחוי [לדעת הב"ח].
ואפשר דאם אמרינן יש דיחוי לא יכסה,

משום שיש כוח ביד חכמים לבטל מצוה
עשה בשוא"ת.

דף לג:

בדין דיחוי במחובר שקצצן

גמרא: דחוי מעיקרא הוא תפשוט מינה
דחוי מעיקרא לא הוי דחוי. יש
לעי' במה דאמרינן בפסול המחובר
דפסלינן אף לאחר קציצה משום דלא
אמרינן קציצתן זו עשייתן, אבל נענוע
מהני, נימא דהוי דיחוי מעיקרא, [באופן
דקצצן בחול המועד] שהיה נדחה מן
המצוה בכניסת יו"ט, ומוכח דלא
אמרינן יש דיחוי. [ואולי יש לדחות
דהתם שאני מטעם שכתבו התוס' (ל"ב.
סוף ד"ה באשרה) דכיון דהוי בידו לתקן
אע"ג דאסור לתקן לא מיפסל משום
דיחוי]. ואפשר דמיירי הכל קודם יו"ט,
דלא הוי דיחוי כלל. ועיין בתוס'
ביכורים (ס' תרכ"ו סק"ו) בשם הגרעק"א
דבסכך שייך ג"כ דיחוי, אולם באור
שמח (הל' ס"ת פ"י ה"א) כתב, דבמצוה
הנוהגת כמה פעמים לא שייך דין דיחוי.

להגמרא הך דיוקא, דלמא באמת אם
עבר ולקטן פסול משום דהוי דחוי
מעיקרא. ואפשר, דשפיר הוכיח הגמרא
דכשר, דאת"ל דאם עבר ולקטן פסול,
א"כ למה אין ממעטין ביום טוב הא אין
כאן תיקון כלי דהא עדיין עומד בפסול
אף לאחר שלקטן, אלא ודאי דאם עבר
ולקטן כשר, ושפיר אסור ללקט בי"ט
משום תיקון כלי"י. ואם הנחה זו אמת
מוכח דאם נפסל משום דיחוי נדחה כל
היו"ט אף ביו"ט שני דאל"כ נימא
דאסור למעטן משום שמתקן ליו"ט שני
[או לשאר ימים]. אח"כ מצאתי שכבר
קדמני בזה העונג יו"ט (ס' נ"ב) ועיי"ש הכא.

דיחוי בדבר שבידו לתקן

גמרא: אלא לאו דאשחור ביום טוב,
נראה ונדחה הוא, שמעת מינה
נראה ונדחה חוזר ונראה. בתוס' לעיל
(לב. סוף ד"ה באשרה) מבואר, דדיחוי שיש
בידו לא מקרי דיחוי גמור, רק דמיעוט
ענבים לא נקרא בידו כ"כ כיון דאין
ממעטין בי"ט. ויש לעי' מדוע לא מיקרי

מנלן דבעבר ולקטן כשר

גמרא: ואין ממעטין ביום טוב, הא עבר
ולקטן מאי כשר. צ"ב, מנ"ל

ב'ידו' שהרי יכול למעט ע"י אמירה לעכו"ם דהוי שבות דשבות [עי' ח"י רבי עקיבא איגר (סימן תרמ"ו על הט"ז ס"ק ו') שהביא דנחלקו הראשונים, אם תיקון זה דמיעוט ענביו הוא דאורייתא, וכתב דנפק"מ אם שרי למעט ע"י נכרי].

דף לד:

רק כקולא של ר"ט, אבל לענין מספר הלכה כר"ע ור"י, דדי בהדס אחד. ועי' ביאור הגר"א (סי' תרנ"א ס"ק ב') תכב.

למה צריך ב' טעמים לחייב אגד תוס' ד"ה שתהא לקיחה תמה: אבל יש לו תמה הוא אף על פי שלא חברו באגדו כדאמרי' (לעיל לג.) דלא דרשי רבנן לקיחה לקיחה, ולר' יהודה דדריש לקיחה משמע ליה דלא הוי תמה אא"כ אגדו, ע"כ. והעיר ר' דן למה צריך ב' טעמים לחייב אגד גם הג"ש וגם לקיחה תמה. ותי' ע"פ האבני נזר (סי' תצ"ב אות ג') שהביא דעת הראב"ד (בדה"ר ז. ד"ה א"ר גידל) שאגד מעכב אליבא דר"י משום דשינה עליו הכתוב לעכב בקרא ד'אונהו' וגזירה שוה דלקיחה. א"כ י"ל דהתוס' סוברים ששנה עליו הכתוב

למה אמר זאת ר"א דווקא לר"ע גמרא: רבי עקיבא אומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת אמר לו רבי אליעזר יכול יהא אתרוג עמהן באגודה אחת אמרת וכי נאמר פרי עץ הדר וכפת תמרים והלא לא נאמר אלא כפת. עי' ערוך לנר (ד"ה אמר לו ר"א) שביאר גירסתנו אמר 'לו' ר"א, דצ"ב למה אמר זאת ר"א דווקא לר"ע, וביאר דקס"ד דכיון דהוא מקיש שאר מינים לאתרוג [דקאמר כשם שלולב ואתרוג אחד וכו'] א"כ נקשינהו גם לענין שיהא האתרוג עמהם באגודה אחת, ולזה ביאר דיש לימוד מיוחד דאיי"צ.

רש"י ד"ה הלכה כר' טרפון: להקל דקטום כשר, ע"כ. משמע שפוסק

פי' ומשו"ה אין ממעטין אותן ביום טוב דקא מתקן מנא. וכן תירצו הצ"ח (שם ד"ה ואין ממעטין) והערוך לנר (ד"ה הא עבר ולקטן).

תנא. שכתב: דבשאר הימים אפשר דראוי לצאת בו משום דבתחלה לא נדחה רק מיו"ט שאין בידו למעט, ע"כ. ועיי"ש עוד.

תכב. ובשבלי הלקט (חג הסוכות סימן שנה דף ק"ס. ק"ס): ע"ש.

נלמד שצריך ג'. הב'. מה אתרוג א' אף הדס א'. ומכריע דלעיקובא בעינן א', ולמצוה בעינן ג'. והתנאי של 'הדר' שנאמרה באתרוג לא נאמרה אלא בדבר המעכב, ולכן אותם ב' הנוספים שאין מעכבים, אין בהם תנאי של 'הדר', וסגי אפילו בקטומין.

אם די בכך שאפשר להאכילו לאחרים

משנה: של תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר. בגמרא להלן (לה:): ביארו, למאן דאמר מפני שאין בה היתר אכילה הרי יש בה היתר אכילה, ופרש"י שם: הרי יש בה היתר אכילה, לכהן, וישראל נמי נפיק בה אם לקחה מכהן, הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן. והמאירי כאן (ד"ה ושל תרומה טהורה) הביא פירוש זה, וכתב ע"ז, ואף זו אין דעתי מתישבת בה, שהרי זה אינו היתר אכילה אלא היתר הנאה, אלא שאפשר לדחוק שכל שאפשר להאכילו הרי הוא כרשאי לאכלו. עוד כתב, דאפשר דאה"נ דביום ראשון רק הכהן שניתנה לו יוצא בה יד"ח, אלא דבשאר הימים יוצאים גם שאר בני אדם. ועל הסברא שכתב 'שכל שאפשר להאכילו הרי הוא כרשאי לאכלו', יש לעי' דלפי"ז מדוע בעינן בדמאי תנאי דאי בעי מפקיר נכסי', תיפו"ל משום שאפשר להאכילו לעניים תכג.

לעכב באופן אחר דהיינו הג"ש ולקחה תמה. ואפשר ליישב לפי"ז קושית התוס' לעיל (י"ג. ד"ה מצות אזור). ועי' רש"ש להלן (ל"ז. ד"ה וא"ר לא לינקוט).

תוס' ד"ה ולדרוש להו כר"ע דמיקל טפי: תימה הא לא סבירא ליה כר"ע אלא כרבי טרפון, ע"כ. עי' שבלי הלקט (סימן שנ"ה) שכתב: והא דאמר ולידרוש להו כר' עקיבה לאו למימריה דסבירא ליה הכי, אלא הכי קאמר, ואיים עליהם בכך שיאמר להם דרישנא לכו כר' עקיבה, ומתוך כך אתי לזבוני בזול, ובכי האי גוונא לא מיחזי כשיקרא דלצורך השעה מפני שראה שהיו נמנעין מלקנות בשביל היוקר.

למה השנים שאין מעכבין סגי בקטומין

הר"ן (טז. בדה"ר) ד"ה ואפילו ב' קטומים: ומשני דחזר בו ר' ישמעאל מתחלת דבריו שהיה מצריך שלשה ואמר דאפילו שלשתן קטומים, וה"ה אפילו אי לא מייתי להו כלל, דקטומין כמאן דליתנהו דמו, ומכשר בחד שלם. ומיהו אפשר דמשום מצוה מיהא בעי שלשה, אלא שכיון שאין השנים מעכבים סגי אפילו בקטומין, ע"כ. והיטת הדברים משמע, שיש לו ב' דרשות, הא'. 'ענף עץ עבות', שמזה

הוכחה לבה"ג דיכול ליטול זה אחר זה
משנה: ור' יוסי אומר אפילו אחד
 בשתי ידיו: והנה, התוספות
 (ד"ה שתהא לקיחה תמה) כתבו, בשם
 ההלכות גדולות דאפילו אי מגביה כל
 חד וחד [מארבעת המינים] לחודיה
 שפיר דמי, דקיימא לן לולב אין צריך
 אגד, והתוספות כתבו ע"ז, דדבר
 תימה הוא לומר כן, דכיון דכולו
 מצוה אחת היאך יועילו בזה אחר זה.
 אולם הערוך לנר (כתוס' שם) כתב,
 דהבה"ג הוכיח דבריו מדברי ר' יוסי,
 שהרי אם צריך ב' ידיו לאתרוג, לא
 יוכל ליטול לולב עמו, וע"כ דיטול
 בזה אחר זה.

בדין אתרוג של מע"ש קודם שנכנס
 לירושלים

רש"י ד"ה ואם נטל כשר: שהרי יש
 בה היתר אכילה, אבל חוץ
 לירושלים לא, דלכם כתיב, הראוי לכם,

ע"כ. דעת רש"י דהא דשנינו 'של
 מעשר שני בירושלים לא יטול ואם נטל
 כשר', הכוונה דווקא בירושלים אבל
 חוץ לירושלים אפילו אם נטל, לא יצא.
 אולם דעת הריטב"א (ד"ה של מעשר שני)
 בהיפוך דאדרבה חוץ לירושלים יש
 יותר סברא להקל, וביאר דהתנא נקט
 'בירושלים' לומר דאעפ"י דכיון שנכנס
 לירושלים אינו רשאי לפדותו, 'לכם'
 קרינא ביה ויוצא בו אפילו ביום ראשון,
 וכל שכן קודם שנכנס לירושלים שיכול
 לפדותו שנטלו ויוצא בו לכתחילה יחי.
 והר"ן (יז. בדה"ר ד"ה ואם נטל כשר) כתב,
 דהוא הדין נמי חוץ לירושלים דאם נטל
 כשר דהא ראוי לאכילה הוא בירושלים,
 אלא לרבנותא תני ליה דאפילו
 בירושלים לכתחלה לא, ע"כ. והיינו
 דלהר"ן הטעם דכשר קודם שנכנס
 לירושלים הוא משום שיכול להביאו
 לירושלים, ולהריטב"א משום שיכול
 לפדותו [והוא חידש שיוצא בו גם
 לכתחילה מטעם זה].

שיש בה היתר אכילה צריך שהוא עצמו יוכל להנות מהם, ועל כן פירש רש"י שיכול להאכילה לבן
 ביתו כהן הסמוך על שולחנו, שהוא עצמו נהנה ממנה].

תכד. [ובאמת לפי"ז הול"ל דהתנא נקט 'בירושלים' דווקא, משום דקודם שנכנס לירושלים נוטלו
 לכתחילה. וראה בשפת אמת (ד"ה של מעשר שני) שהביא מש"כ הריטב"א דחוץ לירושלים אף
 לכתחילה יטול משום דיש לו פדיון, וכתב ע"ז: איני יודע כוונתו, דפשיטא דקודם פדיון אסור
 להפסידו או להכשירו, ומה בכך דיש לו פדיון כ"ז שלא פדאו קודם יום טוב ודאי לא יטול
 וצע"ג, ע"כ].

דף לה.

מדוע מתנה ע"מ להחזיר נחשב שיש לו
היתר אכילה

גמרא: לפי שאין בה היתר אכילה. הבית
יצחק (סי' ק"ד) שהעיר מדוע
מתנה ע"מ להחזיר מיקרי שיש לו היתר
אכילה. ור' דן תי' דדמי למש"כ המאיר
לעולם (סי' י"ד) לגבי תערובת אתרוג
המותר עם אתרוג האסור, [דאם נטל
שניהם וכיון לצאת יד"ח באתרוג הכשר
בכל מקום שהוא, יצא], ואין לפסול
מטעם ששניהם אין להם היתר אכילה
מכח הספק, דבעצם האתרוג המותר,
מותר באכילה, ומה שנאסר מחמת
תערובת אתרוג האסור, הוא דבר צדדי
המונע באכילה, וה"ה הכא תיב.

שייך לדרוש לך ידיה לגבי שאר
הנאות, כמו לכם לולב דלא שייך ביה
אכילה וא"ת גבי לולב של אשרה ושל
עיר הנדחת (לעיל לא:): למה לן טעמא
דמיכתת שיעוריה תיפוק ליה משום
דבעינן דין ממון דאפילו מאן דלא חייש
הכא גבי אתרוג לדין ממון היינו משום
דעיקרו לאכילה אבל לולב דלית ביה
אכילה כתיב לכם ידיה לענין דין ממון,
ע"כ. דבריהם צ"ב, דבתחלה כתבו דלכם
דלולב אתי ללמד שיהא מותר בהנאה,
ואח"כ כתבו דלולב דלא שייך בי'
אכילה, 'לכם' בא ללמד דצריכין דין
ממון אליבא דכו"ע, ואפשר דהיא היא.

טעם הפסול של תרומה טמאה

שם בא"ד: וא"ת גבי לולב של אשרה
ושל עיר הנדחת (לעיל לא:): למה לן
טעמא דמיכתת שיעוריה תיפוק ליה
משום דבעינן דין ממון וכו', וי"ל דנקט
דמיכתת שיעוריה כדי לפסול ב"ט שני,
וכו'. וא"ת אתרוג של ערלה תיפוק ליה

מה נלמד מ'לכם'

תוס' ד"ה לפי שאין בה היתר אכילה:
ואף על גב דגבי תרומה טמאה
דרשינן פ' במה מדליקין (שבת כה).
מדכתיב לך שלך תהא להסיקה תחת
תבשילך, כיון דנטמאת ואסרה הכתוב

תכה. [וראה עוד בפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרנ"ח ס"ק יב) שכתב: עוד יש לדקדק מתנה על
מנת להחזיר, הא לא מצי לאכלו, ובעינן אתרוג ראוי לאכילה דוקא, וכו', ויש לומר כל שראוי לאכילה
לשום אדם שפיר, כתרומה טהורה לישראל, ע"כ].

דמיכתת שיעוריה דמצותו בשרפה וכו', ומהאי טעמא נמי פסול אתרוג של תרומה טמאה דמצותה בשרפה וכו', ע"כ. עי' במהרש"א, וק"ק דבגמ' להלן (עמוד ב') פירשו טעם הפסול של תרומה טמאה משום דלית לה היתר אכילה, וקשה דהול"ל משום דמיכתת שיעורי' דמיפסל משום זה כל ז', כמ"ש בתוס' בשל אשרה.

כדמוכח בסוף חלק (סנהדרין דף קיב:) שהוא ממון גבוה, ע"כ. משמע דנחשב 'יש בו היתר אכילה', והיינו משום שיכול לפדותו, [או משום שיכול להביאו לירושלים] ואעפ"כ אין בו דין ממון, וכ"כ המהרש"ל (ועי' בקרני ראם אות א').

אי טבל חשיב יש בו היתר אכילה

תוס' ד"ה אתיא לחם לחם: תימה בפרק כל שעה (פסחים דף לה:) דאין יוצאין ידי מצה בטבל מדכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות יצא מי שאיסורו עליה משום בל תאכל טבל תיפוק ליה משום דבעינן מצה משלכם וטבל לא חשיב לכם, ע"כ. משמע דהפסול משום דלא הוי דין ממון [אבל חשיב יש בו היתר אכילה]. וכ"כ במסקנא [דהוי כמו אתרוג דשותפין שיש לכהן וללוי בו חלק, וגבי אתרוג צריך שיהא 'שלו' לגמר ללא שותפות]. ולפי"ז קשה היאך מפרש ר' חייא בר אבין [הסובר תלמוד דהיתר אכילה בעינן, אבל דין ממון לא בעינן] הדין של דמאי [דבית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, דמה טעם פלוגתייהו], אולם מדברי התוס' להלן (לה: ד"ה דאי בעי מפקר נכסיה) שכתבו: 'לא הוה צריך להאי טעמא אלא משום דיש בו היתר אכילה לעני', מבואר דבאמת טבל לא מקרי חזי

אם הפסול של של מעשר שני בירושלים לר"מ הוא מה"ת

שם בא"ד: דנפקא מינה לענין מעשר שני כדמסקינן איכא בינייהו מעשר שני ואליבא דרבי מאיר (ומאן דמכשיר היינו אליבא דרבנן), ע"כ. הגירסא המקורית היא 'ומאן דפסיל היינו מדרבנן', ולפינו תוקן עפ"י המהרש"ל שתמה ע"ז, למה הוי רק דרבנן, דהא לר"מ הוי ממון גבוה מדאורייתא, [וראה מהרש"א מש"כ ביישוב הגירסא], וראה בתוספות הרא"ש (ד"ה איכא בינייהו מעשר שני בירושלים ואליבא דר"מ) 'ומאן דפסיל היינו מדרבנן דמעשר פירות מדרבנן', ומיושב מה שנתקשו האחרונים^{תכ}.

שם בא"ד: והוה מצי למימר נמי מעשר שני בגבולין ואליבא דכולי עלמא

תכו. [וראה בחידושי ר' מאיר שמחה שכתב: ומאן דפסיל היינו מדרבנן, כן הגירסא הישנה ומהרש"ל הגיה והמפרשים מחקו. ובמחכ"ת הוא פשוט דתרומת פירות העלו רבנן בתוספות בכמה מקומות דהוי רק דדבריהם].

לאכילה, וולא ס"ל דמקרי חזי לאכילה משום דיכול להפריש עלה], אלא דמאמי מקרי חזי לאכילה לב"ה מדחזי לעני, ורב"ש פוסלין משום דס"ל דאסור לעני, לא מקרי חזי לאכילה]. ועי' בשפ"א ובערוך לנר (על התוס' כאן) שהעלו דהתוס' ס"ל דמקרי שיש בו היתר אכילה משום שיכול להפריש.

בא"ד שם: ומהאי טעמא נמי ניחא דעיסה של טבל חייבת בחלה

וכו', דמיירי בשיש שם חמשת רבעים בלא חלקו של כהן, ע"כ. יש לעי' מדוע בחיובא דחלה אין חלקו של כהן מגרע החיוב, [שהרי כמו שמנכים חלקו של כהן בתרומה, כמו"כ ינכו חלקו בחלה]. ויש לבאר, דיש ב' שלבים, אם כל העיסה שלו [ויש לו שיעור חלה], מיד חל חיוב הפרשת חלה, ואמנם מיד שחל החיוב נחסר לו חלק מהעיסה שהרי חלק החלה נעשה ממנו של כהן, אבל זה לא איכפת לן.

דף לה:

למ"ד דאסור להכשיר תרומה איך מותר לבשלו

רש"י ד"ה שמכשירה: לקבל טומאה, דאמרינן במתניתין (מב.): מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזרת למים בשבת, שהיו שורין האגודה בשבת כדי שלא ייבשו, וכשנוגעים באתרוג הוכשר לטומאה, וכו' ואסור לגרום טומאה לתרומה, ע"כ. ומבואר דאסור ליתן מים על תרומה, דעי"ז הוכשר לטומאה. ועי' בערוך לנר (ד"ה מפני שמכשירה), שהעיר איך אפשר דאיכא מ"ד דאסור להכשיר תרומה דא"כ היאך מותר לבשל תבשיל של תרומה או לאפות פת של תרומה כיון שיכול לאכלו יבש. ואולי דלצורך מצות אכילה [שזהו התכלית] בודאי

מותר, וכשעוסק בהכנתה לאכילה, השמירה היא רק שלא יקבל טומאה, משא"כ אתרוג דלצורך אכילתו א"צ להכשירו, [שהיו רגילים לאכלו חין יש איסור גם להכשיר, וועכ"פ עכשיו שאינו עוסק בהכנתו לאכילה, בודאי אסור].

ונראה, דליכא בזה איסורא דאורייתא של 'משמרת', רק כונת רש"י דכיון דחזינן דנאסרה גרם טומאה מקרא ד'משמרת' אסרו חכמים גם להכשיר שלא לצורך.

והערוך לנר מסיק מכח קושיא הנ"ל, דמ"ד מפני שמכשירה אין החשש שיכשיר לבד אלא החשש הוא שיגע בו בידיים טמאים או שיטמאנה

בסתם ידים. אבל לא משמע כן מלשון רש"י ואסור 'לגרום'.

אם נחשב 'יש בה היתר אכילה' מחמת שיכול לפדותו

רש"י ד"ה הרי יש בה היתר אכילה:
לכהן, וישראל נמי נפיק בה אם לקחה מכהן, הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן, אבל פדיון אין לה להיות ניתרת לאכילת ישראל, והאומר כן רשע הוא, ע"כ. עי' רש"ש, שהעיר דמשמע מרש"י דאי הוה מהני לי' פדיון, היה נחשב מחמת זה 'יש בה היתר אכילה', וקשה דא"כ טמאה נמי תהיה כשרה, ועוד, דהא במתני' פירש"י דמע"ש בגבולין פסולה, והיינו משום שאין לו שום היתר אכילה עכשיו, אעפ"י דמע"ש ודאי דעומד לפדיון הוא. וסיים 'אולם עי' בעירובין (ל ב) תד"ה ולפרוש ויתיישב לך יפה', וז"ל התוספות (שם) 'וי"ל דאינו מועיל מה שראוי לתקנו אלא במידי דחזי השתא לשום אדם כגון תרומה דחזיא לכהנים', ונראה דהכוונה בזה, דע"י דין 'הואיל' עושין דבר הראוי לאכילה לשום אדם שיהא נחשב כראוי לו, אבל דבר שאין ראוי כלל לשום אדם, אינו מועיל דין 'הואיל' לעשותו לדבר הראוי לאכילה. [ולפי"ז מיושב דברי רש"י, דבתרומה טהורה היה מועיל 'הואיל' דיכול לפדותו, כיון שראוי לכהן עכשיו מה שאין כן בטמאה ובמע"ש דאין ראוי כלל השתא גם לכהן, אינו מועיל הדין ד'הואיל' דיכול לפדותו.

לא די בכך שראוי לכהן, אלא משום שיכול להאכילה לבן בתו כהן

בא"ד שם: וישראל נמי נפיק בה אם לקחה מכהן, הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן, ע"כ. ביאר רבינו מנוח (סוכה פ"ח הלכה ב) שזה שיכול להאכילה לכהנים אינו מועיל להחשב כיש לה היתר אכילה בשבילו, שכן גבי דמאי אמרו בגמרא, שהטעם שיש בהם היתר אכילה הוא משום דאי בעי מפקר נכסיה, ומוכח שלא די בכך שראוי לעניים, אלא כדי שיחשב שיש בה היתר אכילה צריך שהוא עצמו יוכל להנות מהם, ועל כן פירש רש"י שיכול להאכילה לבן בתו כהן הסמוך על שולחנו, שהוא עצמו נהנה ממנה.

רש"י ד"ה הרי יש בה דין ממון:
וישראל נמי, אם נתנה לו הכהן - מקדש בה את האשה ומוכרה לכהנים והדמים שלו, ע"כ. מש"כ 'ומוכרה', הכוונה 'או מוכרה'.

רש"י ד"ה תני ר' יצחק בר אלעזר
נטלה בוכנתו: אבל רבינו יצחק הלוי היה מפרש: פטמתו ועוקצו שניהם בזנב, עוקצו, שניטל העץ מה שחוץ לגומא שבאתרוג - כשר, פטמתו, שנתלש העוקץ מתוך האתרוג וחסרו, לפיכך פסול, ע"כ. מש"כ 'וחסרו' עי' באור זרוע (ח"ב הלכות סוכה סימן ש"ט) שכתב בטעם דעה זו 'דדמי כי חסרון

ע"כ. ע"י כף החיים (סי' תרמ"ח ס"ק מ"ו, מ"ח), שיש פיטם בשרי ופיטם של עץ, [ומה שהקילו הפוסקים בניטלה מקצת מן הפיטמא, הוא רק במקומות שכל דד הפיטמא הוא כמין עץ, אבל באופן שהדר הוא בשרי כמין האתרוג עצמו, דינו כדין האתרוג דבנחסר כל שהוא פסול משום חסר]. ואפשר שזהו כוונת הר"ת דדוקא בפיטם 'של עץ' שקרוי 'עוקץ' כשר אף אם ניטל חלק ממנו, לאפוקי פיטמא בשרי.

בא"ד שם: 'כמין פיטמא של דד' (האשה). היינו שהכל ניטל לא רק מה שבולט למעלה.

שלם משום דעד השתא הוא גומא שלימה והשתא ריקנית'. וע"י הגר"ז (סטנסיל ל"ב).

תוס' ד"ה דאי בעי מפקר נכסיה. ע"י דברי חיים (אורבך לולב סי' ב). ובעמק יהושע (סי' י"ב), שנתקשו על תוס' לשיטתו.

אם יש חילוק בין פיטם בשרי לפיטם של עץ

תוס' ד"ה נטלה בוכנתו: דעוקץ פעמים שיוצא מחודו שבראשו כמין עוקץ בולט וקשה כעץ ולכך קרי ליה עוקץ.

דף לו.

קשיא, מתניתין - לבני ארץ ישראל שרחוקין מארץ כוש, ואינם רגילים בהם, ברייתא - לבני בבל שקרובים לכוש ורגילין בהם, ומכל מקום, בגדל כאן ודומה לכושי, נדמה הוא, ופסול, ע"כ. ע"י ברש"ש, [שתמה ע"ז דהוא היפך המציאות כי אדרבה א"י קרובה לכוש יותר מבבל]. והנה הרא"ה מתחלה מפרש כרש"י [דלא כהרי"ף], ושוב כותב דבבבל דדרכן להיות שחורין מפני חום הארץ, כושי כשר. ואולי זהו ג"כ כונת רש"י שקרובים לכוש. ובאו"ז וברש"י על הרי"ף

גמרא: הכא מאי, דלמא התם הוא דלא שליט בה אוריא הדר בריא, אבל הכא דשליט בה אוריא סרוחי מסרחת. יש לעי' אם הכא מיירי באתרוג שכבר נקצר, א"כ זה פשוט דבודאי לא שייך שיהיה 'הדר בריא', ואולי דהפסול הוא דווקא משום 'סרוחי מסרחת' וזה נעשה ע"י מה דשליט בה אוריא.

אימתי אתרוג הכושי פסול

רש"י ד"ה הא לן והא להו: לעולם מתניתין כושי נמי פסיל, ולא

איתא 'שקרובין' לכושיים' פי' האתרוגים הגדלים שם קרובים להאתרוגים הגדלים בכוש ורגילין באתרוג שחור. והנה פסול שאינם רגילים אפשר לבאר שזה חסר בשם

'הדר'. וכן מבואר במשנה ברורה (סימן תרמ"ח ס"ק נח) [שכתב: מקום שהאתרוגים שלהם כעין שחורות מעט, כשרים, דאורחייהו בכך ולא נפיק מכלל הדר].

דף לו:

בכונה לשם קדושת השם, משום 'זה אלי ואנוהו', ומשמע שמעכב בדיעבד, הוא משום] שעיקר הדרש של 'זה אלי ואנוהו', נסוב על כתיבת השם, וכך פירושו 'זה אלי', קדושת 'אלי', דהיינו כתיבת השם, צריכה להיות באופן של 'ואנוהו', עכ"ד, ויש לומר דה"ה לענין ברכה, שהזכרת השם בברכה על מצוה, צריכה להיות באופן של 'ואנוהו' [היינו שהמצוה שעליה מברכים היא באופן כזה]. ואין להקשות שיטול בלא ברכה, די"ל דאתרוג שאינו ראוי לברך עליו פסלו מדרבנן^{תכז}.

גמרא: ואתרוגו על כתפו. ע"י הגהות יעב"ץ, [שכתב בדודאי אינו יוצא יד"ח באופן זה] ובעמק סוכות (ד"ה מעשה) [שמצדד דיוצא יד"ח]. ואולי תלוי בתרגומו של 'לקיחה' אם סגי באחיזה או צריך להגביהו בידיו^{תכז}.

למה דווקא במזכיר שם שמים עליו
צריך 'הדר'

רש"י ד"ה אלא לרב: דאמר אין זה הדר, קשיא דר' חנינא, דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק, דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו, ע"כ. אפשר דכונתו עפ"י מה שכתב החתם סופר ריש פירקין (כט: ד"ה והיבש), [שהדין של 'ואנוהו' אינו מעכב, והא דמבואר בגיטין (כ). שדעת רבנן שאם כתב השם שלא בכונה, אינו מועיל להעביר עליו קולמוס שנית

רש"י ד"ה כאגוז: קסבר, בהכי חזיא לקינוח, אבל גדולה לא חזיא. ק"ק לפי"ז דאין זה אותה מחלוקת, דכאן ס"ל לר"מ דיותר מכאגוז [כביצה], לא, ובאתרוג ס"ל דיותר מכאגוז

תכו. ע"י מה שנתבאר עוד בענין זה, לעיל (ל. על הר"ן (יג: בדה"ר) ד"ה ולענין הלכה).
תכח. וראה ביאורים נוספים בדברי רש"י אלו, לעיל (כט: על רש"י ד"ה בשלמא), ד"ה ואפשר שזהו.

[כביצה] ג"כ כשר. ועי' ערוך לנר (ד"ה) כן מחלוקת) [שהקשה כנ"ל, ועיי"ש מש"כ לפרש הסוגיא באו"א].

וזהו דלא כר"י. ועי' שפת אמת (ד"ה משם רא"י).

לרבי יהודה למה בסוכה אי"צ כל
הארבעה מינים שבלולב

גמרא: רבי יהודה אומר אין סוכה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב. גיסי הגרמ"פ העיר דא"כ תיבעי כל ד' מינים כמו התם. ^{תכט} ואולי כל ראיית ר"י הוא מהאגד שהוא חלק מהמצוה ואינו יכול להיות אלא א' מהד' מינים^{תל}. אבל לפי"ז לא קשה קושיית התוס' (ד"ה כל דין), דהכא אין הלכה כר' יהודה, ומשמע משום סברת חכמים שכל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, ואילו בפרק כל שעה (פסחים דף כז: ושם) לענין דר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה ק"ו מותר קיימא לן כרבי יהודה, אעפ"י שאותו ק"ו הוא ג"כ תחילתו להחמיר וסופו להקל, ולפי המבואר, אפש"ל דכאן לא פסקינן כר"י משום דקיי"ל דלולב אי"צ אגד^{תלא}.

רש"י ד"ה מותר להכניס לבית כסא: בתוך ארבע אמות, ובית כסא בשדה, ואינו מוקף מחיצות, ואין כאן אלא טלטול דרבנן, ומשום כבוד הבריות לא גזור, ע"כ. ממש"כ 'אלא טלטול דרבנן', משמע דכרמלית הוי כעין דאורייתא, ומשום כך לא הותרה, [ועי' תוספות ד"ה בשבת שלש].

רש"י אין זה הדר: ואף על גב דאוקימנא (לא). דטעמא דר' יהודה לאו משום הדר הוא, הכי קאמר ליה, אפילו לדידך דלא חיישת לאנפולי, ומייתית ראייה מדר' עקיבא, אינה ראייה, דאף הם אמרו לו אין זה הדר, ע"כ. עי' כפול"ת (ד"ה תניא אר"י מעשה) שהעיר דעכ"פ משמע שיש דין הדר באתרוג

תכט. ואפשר, דהתם יש מצוה של נטילת אתרוג, והכא הרי אתרוג פסול לסיכוך דהא מקב"ט, ומזה מוכח דאי"צ כל הד' מינים. ועי' חת"ס ד"ה אפי' בסיב ועיקרא דדיקלא.

תל. ועי' רש"י להלן (ל"ז. ד"ה ותנן).

תלא. ועי' הגהות ר' שמואל שמעלקא טויבש.

דף לז.

מהא דאמרינן הכא 'כיון דחבריה כגופי' דמי, אולם הביא דהאלי' רבה (סי' תרמ"ח ס"ק י"ד) חולק דדוקא לענין לקיחת בית יד הוא דאמרינן כיון שמחברו כגופו דמי, ולא לעשות מחסר שלם תלב.

אתרוג שניטל עוקצו אם מותר לחברו ע"י מחט
גמרא: כגופיה דמי. עי' ערוך לנר (ד"ה כגופי' דמי) שהביא דבשו"ת בית יעקב (סי' קמ"ב) רצה להוכיח שאתרוג שניטל עוקצו מותר לחברו ע"י מחט,

דף לז:

רבה, שאם היה הלולב ארוך מידי בתוך ההושענא וכולט הרבה למטה משאר מינים, לא יחתוך אותו בעודו אגוד בהושענא, משום דעל ידי זה משתיירי עלי לולב תלושים בתוך האגוד, והוי חציצה. ורבא אמר, שגם בזה אין צריך להקפיד, דמין במינו אינו חוצץ. וביאר שבדברי רבא אלו יש חידוש נוסף דאע"ג דלפעמים עלה הלולב מפסיק כנגד כל ההדסים או הערבות, מ"מ מין במינו אינו חוצץ גם כשהוא בכלול, כיון שהוא מדיני חציצה תלב.

רש"י ד"ה דלמא נתרי טרפי: הלולב משיר עלי הדס והערבה, ומשתיירין באגד, וחוצצין בין מין למין, ואינם אגודים יחד להיות לקיחה אחת, ע"כ. עי' ברש"ש, [שהקשה דהא קי"ל דאי"צ אגד], ואולי אפש"ל דרש"י ס"ל כהסברא שהובאה בריטב"א (י"א: ד"ה וקשיא לן), שיש מקום לומר דלרבנן בעינן אגוד ביד אפי' בדיעבד.

שו"ר שכ"כ בחי' ר' ראובן (סוף סי' ח' ד"ה אבל). ועיי"ש שהוסיף, דבהמשך הגמרא הובא מה שאמר

תלב. [ראה עוד בערוך לנר דמסיק דעיקר הסברא דכיון שמחברו כגופו דמי' לא קיימא במסקנא]. תלב. [מה שאין כן בטבילה שכולו חוצץ באינו מקפיד, שזה אינו מדיני חציצה אלא דכיון דכולו מכוסה נמצא שאין לו ביאת מים כלל ואין כאן טבילה. שם].

מה ספק התוס' שמא לא בכל
תנופות עושין כן

תוס' ד"ה כדי לעצור רוחות רעות:
ושמא לא בכל תנופות עושין כן
אלא דוקא בתנופת שתי הלחם דעצרת
וכן ללולב וכו', ע"כ. עי' ערל"ג
שנסתפקו שמא לא בכל התנופות עושין
כן להיות 'מעלה ומוריד' לעצור טללים
רעים דזה אין שייך אלא בכבשי עצרת

ולולב אבל בשאר תנופות לא היה עושה
אלא מוליך ומביא שהיא התנופה לא
מעלה ומוריד שהיא ההרמה. [וכ"כ
הכפות תמרים כפי' הב']. אבל עי' בתוס'
הרא"ש שכתב 'ושמא לא בכל התנופות
היו עושין כן להניף לארבע רוחות', וזה
כפי' הא' בכפות תמרים, דבשאר תנופות
סגי בהולכה והובאה לרוח אחת, וא"צ
להניף להוליך ולהביא בכל ד' רוחות].

דף לח.

רש"י בן מברך לאביו: ברכות המזון,
משהגיע לחינוך, דחייב מדרבנן,
ע"כ. עי' רש"י בברכות (מ"ח. ד"ה עד
שיאכל כזית דגן) שכתב 'אפילו מדרבנן לא
מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי
לחנוכיה'.

חיישינן כולי האי שמא יתעצל
בקידוש היום', ואולי דסיבת העצלות
אינו מפאת עצם אמירת נוסח הקידוש
רק משום דבעינן במקום סעודה,
ולפי"ז א"ש.

תוס' ד"ה מאי: ועוד לפי שעוסק
בסעודת שבת לא חיישינן כולי
האי שמא יתעצל בקידוש היום, ע"כ.
והנה בריטב"א (ד"ה הא גופא קשיא)
איתא 'לא אתי לאתנשווי מקידוש', וזה
מובן, דעצם הסעודה מזכירו מענין
שבת, אבל התוס' מזכירין חשש
עצלות, וצ"ב מה מועילה הסעודה
לענין חשש עצלות. וע"ע בתוס'
הרא"ש שכתב 'ועוד לפי שצריך
לסעוד בשבת שלש סעודות לא

תוס' ד"ה באמת: ובתוספתא קתני
גבי ברכת המזון דאין אשה
ועבד וקטן מוציאין את הרבים ידי
חובתן וכו', ע"כ. עי' תוס' הרא"ש
שכתב 'דאיכא למימר אפי' מיחייבי
דאורייתא לא חשיבי להוציא אנשים
דחשיבי טפי שחייבים בכל המצות',
[ואולי כונתו, שאינה יכולה להוציא
ברית ותורה, וכשיטת ההגהות אשר"י
(מגילה פרק א' סימן ד') דנשים אינן
מוציאות את האנשים משום שאינן
יכולין לומר בריית].

דף לח:

ברוך הבא), שכתב: מכאן נלמד לשאינו יודע לא לקרות ולא לענות, אם שמע וכיון לבו לשמוע אף על פי שלא ענה - יצא, ע"כ. ומבואר דבאופן שעונה עדיף טפי. ועי' רמב"ם (פ"א מהל' ברכות הל' י"א) כל השומע ברכה וכו', ונתכוין לצאת בה ידי חובתו יצא, ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך ת"ה.

באינו מכין לשמוע אם נחשב כמתעסק רש"י ד"ה הוא אומר ברוך: אם שמע 'וכיון לבו לשמוע' אף על פי שלא ענה, יצא, ע"כ. עי' בגמרא ברכות (מ"ג. הואיל ואין בית הבליעה פנוי, ופרש"י (שם) 'ואין לב המסובין אל המברך אלא לבלוע'. ועי' בתלמידי רבינו יונה (שם ל: בדה"ר ד"ה בא להם יין), שכתבו בשם רש"י 'שמתוך שאוכלין אינם משימין לבם לברכה שאומר לפיכך אינם יוצאים באותה ברכה', וכתבו ע"ז, 'ואין זה נראה שאעפ"י שאוכלין יכולין לשמוע

תוס' ד"ה הוא אומר הללויה: ושמא כולם מברכין יחד ואף על פי שהצבור שותקין עד שיפתח שליח צבור הללויה אין לחוש בכך, ע"כ. עי' הגדה של פסח מועדים וזמנים (עמ' צ"ט ד"ה אמנם), שכתב דדעת הרמב"ם (הל' תפלה פי"ד ה"ג) דבנשיאת כפים אין להקרות המלה 'יברכך'. והטעם בזה, משום שברכת המצות חמיר, ואין להפסיק מהברכה למצוה אפי' כדי שהיה לשמוע מהש"ץ יברכך. ולכאורה מהתוס' מוכח דלא ס"ל סברא זו. ואולי אפשר דכיון שיש מצוה לענות ראשי פרקים אפי' לבקיאים כמ"ש רש"י (ד"ה הוא אומר), א"כ זהו סדר אמירת הלל והוי כבחנינת זימון ת"ה.

אם העונה אמן עדיף משומע כעונה תוס' ד"ה מכאן: נפקי מהנך קראי דשומע כעונה, ע"כ. וצ"ב דהא לכאורה כיון שעונין ראשי פרקים עדיף משומע כעונה, עי' רש"י (ד"ה הוא אומר

תלד. שכיון שמסכימים למה שאומר נמצא דאמירת הש"ץ הוי התחלת ההלל גם לציבור. תלה. ועי' ח"י הגר"א (ברכות מ"ה: בתוס' ד"ה שאני) דהספק של התוס' (שם) אם נשים יוצאות בברכת הזימון של אנשים אם אינן מבינות, הוא דוקא אם שותקות אבל אם הם אומרים מלה במלה או שעונין אמן יוצאים בודאי.

תוס' ד"ה שמע ולא ענה יצא: וכן למתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדושה או יהא שמיה רבא מברך ישתקו מתפלתן וישמעו והרי הן כעונין ולכשיגמור קדושה יחזרו לתפלתן. עי' צל"ח (ברכות כ"א: ד"ה בא"ד ור"ת ור"י) [שתולה דין במחלוקת ראשונים אם שומע כעונה הוא כמוציא בשפתיו ממש].

הברכה'. ואפשר דשיטת רש"י היא דאם אינו מכוין לשמוע, נחשב כמתעסק. ואולי הר"י ס"ל דדוקא במעשה יש חסרון של מתעסק ועי' משנה ברורה (סימן קע"ד ס"ק מג) שכתב: דאין אחד יכול להוציא חבירו בברכת היין שבתוך הסעודה משום דטרודים הם לאכול ולא יתנו לב לכוון לשמוע ולצאת'.

דף לט.

ע"כ. יש לעי' לשיטות הסוברים דקודם נטילת האתרוג לא חשיבא קיום מצוה, [היינו לשיטת התוספות לעיל (לד: ד"ה שתהא לקיחה תמה) שכתבו, בשם ההלכות גדולות דאפילו אי מגביה כל חד וחד [מארבעת המינים] לחודיה שפיר דמי, דקיימא לן לולב אין צריך אגד, והתוספות כתבו ע"ז, דדבר תימה הוא לומר כן, דכיון דכולו מצוה אחת היאך יועילו בזה אחר זה, וא"כ לשי' הבה"ג הוי נטילת הלולב התחלת קיום מצוה, אבל לשי' התוספות אין זה חלק מהמצוה כלל]. ועי' משנה ברורה בהל' תפילין (סי' כ"ה ס"ק כ"ז) שכתב דבתש"ר בעינן שיהא מונחין על ראשו בשעת הברכה שלא יהא קודם דקודם.

תוס' ד"ה אבל לפניו מצוה לברך: וכן תנן פרק בא סימן (נדה נא:): ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו, ומפרש בגמ' לאתויי ריחני, וכו', אלא ריחני פסיקא ליה, וכמו כן הוה מצי למימר מצות טובא כגון ציצית ושופר וסוכה ולולב, למאי דפי' ר"ת דאין מברכין לשמור חוקיו אלא אתפילין לחודייהו, ודוקא כשמסלקן משום לילה, וכמאן דאמר לילה לאו זמן תפילין הוא, ע"כ. והיינו דנקט דבר שפסיקא לי, וכיון דבברכת המצוות יש מצות תפילין דמברכין לאחריו שבק לברכת המצות.

אם נטילת האתרוג חשיבא התחלת קיום מצוה

שם בא"ד: ואפי' נקיט להו כדרך גדילתן אפשר שיתכוין שלא

שם בא"ד: ושמא משיתחיל ליטול לולב קודם שיטול האתרוג מברך,

לצאת בו עד אחר ברכה וכו', והא דלא משני הכא בסוף פירקין (דף מב.) דמיירי באדם שאינו בקי שהולך אצל בקי ללמוד, ע"כ. וז"ל תוס' הרא"ש "משום

דמיירי באדם שאינו בקי בדיני כונת מצות שהרי הולך אצל בקי ללמוד, אבל האי ידע שאין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן".

דף לט:

גמרא: בכדי מן שנו. עי' ערוך לנר (ד"ה בגמרא בכדי מן) [שנראה מדבריו] שגורס 'מן כל' ומפרש דלא גרסינן במשנה 'מכל אדם' אלא 'מן כל אדם', והפירוש הוא ד'ניקחין מן', כלומר 'כדי מן', מלשון 'מן'. וגם קרינן 'מן כל אדם'.

ראינוהו חשוד ששדה זו משומר בגדר ופתח נעול זה נחשד לענין שאינו מפקיר לעניים], ובכפ"ת. והנה אי משומר היינו שכיוצא בו נשמר ולא ידעינן שהי' שמור, א"כ אין סיבה שנחשוד אותו, [ובאופן זה מובן קושיית התוספות]. שו"ר בכפ"ת שפי' [שאם הפירות הם ממין שרגילים לשומרם] חיישינן שמא לקח ע"ה זה [שאינו חשוד] מאדם חשוד ששמרם, עיי"ש. ומ"מ מן המופקר מותר. ועי' בערל"ג (על התוס') דדייקינן דדוקא ודאי מופקר מותר אבל ספק משומר נחשב כודאי משומר [ולכן שפיר הקשו התוס' על רש"י דהרי מספק לא נחשד], ועי' בלשון רש"י להלן (ד"ה וניקחין) "מחזקינן ל' בהכי דאין דרך לשומרין".

בקושיית התוספות על רש"י דסתם ע"ה אינו חשוד

תוס' ד"ה בד"א: ולא יתכן פי' זה וכו' דסתם ע"ה אינו חשוד אא"כ יודע ביה שהוא חשוד, ע"כ. עי' מהרש"א [שכתב, יש לדקדק מאי קא קשיא להו על פרש"י, דאעפ"י דסתם ע"ה אינו חשוד מכל מקום מן המשומר הרי

דף מ.

ראי' מסוגיין דלאכלה ולא לכביסה. והו"ד בבית יוסף (סימן ש"כ), ובט"ז (שי"ט ס"ק ז).

גמרא: לאכלה ולא לכבוסה. הר"ן בסוף פרק שמנה שרצים (שבת מא. ד"ה ולפיכך) כתב דין מלבן ומביא

ר' יוסי דורש מ'לכם' דדבר העומד
לאכילה יכול ליחדו לכביסה

תוס' ד"ה ועצים דהסקה תנאי היא:
ובהגוזל קמא (ב"ק דף קב.) פי'
בקונט' וזה לשונו תנאי היא איכא למאן
דאית ליה סתם עצים להסקה ניתנו ולא
חיילא שביעית ואפילו אעצים דמשחן
וכו', ור' יוסי סבר לא אמרי' סתם פירות
לאכילה ניתנו ומהניא בהו מחשבה כעלי
קנים וגפנים והיכא דלקטן למשרה הוי
דבר שהנאתו אחר ביעורו ולא חל עליה
שביעית, ע"כ. ונראה דר' יוסי סבר
דמ'לכם' איכא גילוי דאע"ג שעומד
לאכילה ולקדושת שביעית יכול ליחדו
לכביסה, אבל אינו יכול ליחדו למלוגמא
שאינו שוה לכל אדם. ועי' במהרש"א
דהיכי דלקטן לאכילה אסור למשרה גם
לר"י. נמצא דכאשר דנים באופני
השימושים המותרים [כאשר יש בו
קדושת שביעית] ס"ל דבעינן 'לכם'

דומיא דלאכלה' שהנאתן וביעורן שוה,
אבל כאשר דנים באיזה מינים חל
קדושת שביעית מרבין מ'לכם' שאם
לקטן למשרה יוצא מכללא ד'לאכלה'.
ובזה מיושב מה שהקשה המהרש"א
דאמאי איצטרין ליה למימר לר"י דריש
'לכם' לכל צרכיכם' אפילו למשרה
וכביסה, דהא י"ל דשפיר דרש ר"י כרבנן
ד'לכם' דומיא דלאכלה', במי שהנאתו
וביעורו שוה יצאו משרה וכביסה, והיינו
באופן שלא לקטן למשרה. ולפי
המבואר מיושב היטב, דאמנם זה ג"כ
אמת דגם ר"י דרש למעט מה שאין
הנאתו וביעורו שוה, אבל ע"כ ר"י דורש
עוד, שבכחו לעשות 'לכם' מדבר
שסתמא יש לו קדושת שביעית, ולענין
זה דריש 'לכם' לכל צרכיכם', [והיינו
דהא דס"ל לר' יוסי דגם דבר דבסתמא
עומד לאכילה יכול ליחדו לכביסה, למד
זאת מהדרשא 'לכם' לכל צרכיכם].

דף מ:

רש"י ד"ה קודש מתחלל בין דרך מקח
בין דרך חילול: דכתיב 'ופדה
בערכך' ויסף חמישיתו עליו - הרי
חילול, ואם לא יגאל 'ונמכר בערכך' -
הרי מקח, ע"כ. [וצ"ב, מהיכ"ת דפדה
הוא חילול, ולא מכירה], ולכאורה י"ל,
דפדייה הוא בעל כרחו של גזבר ולכן
נאמר 'ופדה', משא"כ במקח כתיב

'ונמכר' והיינו ע"י הגזבר, וזה גופא
שיכול לפדותו בע"כ מוכח דאינו מוכר
לו, דאדרבה חסר בבעלות הלוקח בזה
[ובתי ערי חומה קרי צד א' ברבית
דהמעות נעשו להלוואה]. ובאמת לפי"ז
תמוה היאך אפשר ללמוד מפדיון
דמעות קונות, ועי' בקו"ש (ח"ב סי' כ'
אות ג', ה').

הרע גמור, אלא 'צד לשון הרע', ע"כ. "צד לה"ר". היינואפשרות וכגון נורא בי' פלניא [שהדיבור שלו יש לו שני פנים, שניתן להתפרש לשון שבח ולשון גנאי].

רש"י ד"ה כמה קשה אבקה של שביעית: מידי דלא הוי עיקר האיסור תלוי בו קרוי אבק, וכן אבק רבית, וכן אבק לשון הרע - שאינו לשון

דף מא.

בלילה, וכו', ולא בחמיסר שהוא יום טוב, דקיימא לן בשבועות (שם) דאין בנין בית המקדש דוחה יום טוב, הני מילי, בנין הבנוי בידי אדם, אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר 'מקדש ה' כוננו ידיך', ע"כ. והנה כתבו בדעת זקנים מבעלי התוספות (בשלה י"ד, ב) דהקב"ה אינו מוגבל להלכות התורה [ווד"ל הדעת זקנים [על הכתוב (שם) 'דבר אל בני ישראל וישבו ויחנו לפני פי החירת בין מגדל ובין הים לפני בעל צפן נכחו תחנו על הים': תמה להרב רבי יהודה היאך אמר לו שיחנו על הים לפני בעל צפון והא אמרינן אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית, צ"ע. ולי נראה דדוקא לאדם אבל להקב"ה לא, שהרי מצינו שהקב"ה יושב ודן את כל העולם אפילו בשבת ואפילו בר"ה ויום הכפורים אף על פי שלישראל אסור, ע"כ. והמגיה שם ציין דכה"ג כתב רש"י בר"ה (ל. ד"ה א"נ דאבני בליליא): ואם תאמר, היכי משכחת לה דאיבני בחמיסר ביום טוב, וכו', והא

משנה: ושיהא יום הנף כולו אסור. ת"ח אחד העיר דכיון שכתוב בהדיא בתורה 'עד עצם היום הזה', היאך יכלו חז"ל לאסרו אליבא דהט"ז (י"ד סי' קי"ז סוס"ק א') [שכתב: דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שפירשה התורה בפירוש להיתר].

ברש"י ד"ה במקדש: לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' ולא בגבולין שבעה ימים, ע"כ. יש לעי' אם יש איסור מיוחד לנטילת לולב בגבולין, או שהוא רק אסור משום כל תוסף. ועי' שפ"א (ר"ה ל. ד"ה במשנה התקין ריב"ז) דמעורר איך הותר לריב"ז לתקן נטילה ז', ומדוע אין בזה משום כל תוסף.

אם מקדש העתיד כבר בנוי ומשוכלל רש"י ד"ה אי נמי: דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה, והיא היא, ואי קשיא דבלילה אינו נבנה דקיימא לן בשבועות (טו, ב) דאין בנין בית המקדש

וחסר רק תיקון, 'ונשמח בתקונו'
שבעצמינו רק נתקן, ונקיים בזה מצות
בנין בית הבחירה ונשמח בכך], ובשבת
יבוא מוקם ג"כ.

נקיים המצוה בהעמדת שיערים שזהו
תיקון הבנין

וע"ע בפ"י שיח יצחק על הסידור
שמביא מהגרי"ל דיסקין דהא
דכתיב 'טבעו בארץ שעריה' שנגנוז, זהו
משום דלאחר שירד הביהמ"ק מן
השמים, הזקנים יתקנו הדלתות, ובזה
נקיים המצוה, ואיתא בבבא בתרא (נג):
המעמיד דלתות בבית כאילו בנאו^תלו,
[ולפי"ז מבאר התפלה 'והראנו בבנינו'
בבנין שירד מהשמים, 'ושמחנו בתיקונו'
בהעמדת שיערים שזהו תיקון הבנין, וזה
יעשה ע"י ישראל].

תוס' ד"ה אי נמי סמוך לשקיעת החמה
דחמיסר. וי"מ דמיירי בערב י"ט
סמוך לשקיעת החמה ולא יכול לבקר
בי"ט מהיכן יקצרו את העומר והיכן
מגלות וקופות וכו', ע"כ. אך פי' זה
תמוה דבגמ' הקשו 'אלא דאיבני
בחמיסר מחצות היום לישתרי', ולא

קיימא לן במסכת שבועות (שם) דאין
בנין בית המקדש לא ביום טוב ולא
בלילה, הני מילי בנין בידי אדם, אבל
בנין העתיד לבא, בידי שמים הוא, ע"כ].
ות"ח אחד העיר, דאף דלכאורה נראה
שזה ג"כ כוונת רש"י בסוגיין, אולם
באמת יש חילוק גדול, בין דברי רש"י
בר"ה לדבריו כאן, דרש"י בר"ה כותב
"בנין העתיד לבא, בידי שמים הוא",
והיינו שהבנין נעשה ע"י הקב"ה, וא"כ
משמע שהקב"ה אינו מוגבל בהלכות
הכתובות בתורה כנ"ל, משא"כ ברש"י
כאן שכתב "אבל מקדש העתיד בנוי
ומשוכלל", יש לפרש שכבר בנוי ואין
כאן שום בנין הנעשה ביו"ט^תלו.

חלקי המקדש בנויים כבר, וישראל
יסדרום על מכונם

במועדים וזמנים (ח"ה סי' שנ"א, עמ'
רכ"ה ד"ה ובהגדה, ואמרת)
מפרש שמש"כ הרמב"ם סוף הל'
מלכים (פרק י"א ה"א) שהמלך המשיח
יבנה ביהמ"ק, היינו שהחלקים יבואו
מן השמים ועלינו יהיה מוטל מצות
הקמה. ופירש בזה 'והראנו בבנינו
ושמחנו בתקונו', [שהקב"ה יראה לנו
הבנין, במה שנקבל כל החלקים כולם,

תלו. נראה גם בחתם סופר בסוגיין (ד"ה מנ"ל דעבדינן זכר למקדש) שכתב: אלא שתה"י רפואה קודם
למכה שהוא גאולה העתידה בב"א שמש"ח כבר נולד קודם החורבן וביהמ"ק 'כבר עומד בנוי
ומשוכלל למעלה' כפירש"י בשמעתין, ע"כ. ועיי"ש עוד בד"ה דאיבני בלילי', שכתב: צ"ע עכ"פ
מלאכת בנין הוא, המביא אהל בנוי ומעמידו על הארץ חייב משום בונה].

תלו. ז"ל הגמרא: א"ר נחמן אמר רבה בר אבוה הבונה פלטרין גדולים בנכסי הגר ובא אחר והעמיד
להן דלתות קנה.

נחית הגמ' בזה דא"א לבקר, ומתרץ הגמ' 'דאיבני סמוך לשקיעת החמה', והיינו דמקדים את זמן הבנין, וא"כ

אדרבה הרי קשה יותר, ועיקר התי' הוא דלא ימצאו שדה מבוקר וכו', וזה חסר מן הספר, וצ"ע.

דף מא:

גמרא: מתנה ע"מ להחזיר. עי' ברא"ש (פרק ג' סימן ל') ובקצוה"ח (סימן רמ"א ס"ק ד').

והנה ז"ל רש"י: הא קא משמע לן - דרבן גמליאל על מנת שיחזירוהו לו נתנו להם, ואפילו הכי הוא מתנה עד שיצאו בו, ע"כ. ומה שסיים רש"י 'עד שיצא בו' אינו מובן לכאורה, ורהיטת הדברים משמע דהכוונה כדעת ר' אביגדור כהן (הובא בקצוה"ח שם) דהוי מתנה לזמן, [וגם זה מועיל לענין שיחשב 'לכם', עיי"ש], וצ"ע.

אם רבי אלעזר בן עזריה קיבלו במתנה מר"ג או מר"י

גמרא: ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז, נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה, נטלו רבי יהושע ויצא בו ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה. רהיטת הדברים שר' יהושע נתנו לרבי אלעזר בן עזריה, וזה הי' ג"כ מתנה ע"מ להחזיר מר"ג. ובתוס' (ד"ה ואם) כתב שלא הקפיד ר"ג שר"י יחזירונו מיד. ועי' לשון רש"י 'הא דר"ג ע"מ שיחזירוהו לו נתנו להם', - משמע שהי' נתינה מר"ג לכאור"א. ות"ח אחד ביאר [שאף שבפועל הי' הנתינה מר"י לראב"ע], 'יל שר' יהושע נתנו לרבי אלעזר בן עזריה [על פיו של ר"ג] מדין ערב, ונתינתו מיחשב כחזרה לר"ג, ונתינה מר"ג [כלומר, דממילא נחשב דרבי אלעזר בן עזריה קיבלו מר"ג].

אי בעינן שיוכל המקבל להשיג טובת הנאה חוץ מצות הנטילה

בר"ן (כ. בדה"ר ד"ה ויש שלמדו שם): 'והראב"ד תי' דהא הוא יכול להקדיש טובת הנאה שיש לו באתרוג זה'. עי' באמרי בינה (ח"א דיני יו"ט סי' כ"א ד"ה הלום) דעיקר המתנה שיהי' רשאי המקבל ליתנה לאחרים [במתנה ע"מ להחזיר], ונפק"מ שתהא טובת הנאה לנותן ולא לבעל האתרוג, ועיי"ש דכו"ע סברי דבעינן שיוכל המקבל להשיג איזה טובת הנאה בלעדי מצות נטילה. ולכאורה מוכח כדבריו מדברי הראב"ד הנ"ל, שו"ר שמביא רא"י (זו שם)

דעתו דודאי כל שכן שמתוך חביבות המצוה יתן לבו בלולב שלא יפול ולא יתכוין בתפלתו]. והריטב"א עצמו כתב: ויש לפרש דטרדה דלולב כיון דמצות שעתא היא והיא חביבה אף על פי שמפנה לבו עליה קצת אינו מפנה לבו לבטלה ואין זה מתעכב בתפלה כדי למנוע ממנו חיבוב המצוה 'כי אפשר שחיבוב מצוה זו יתננו ויזכירנו לכוין לבו בתפלתו יותר', ואפשר שלזה כיון רש"י ז"ל בפירושו כנ"ל, ע"כ.

בד"ה אולם). והנה יש לעי' במש"כ התוס' (ד"ה הילך) 'שיהנה בו' אם כונתם כהאמרי בינה.

גמרא: א"ל בר אממר לרב אשי אבא צלויי מצלי ביה וכו', הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו. ומבואר דמשום דמצוה היא לא טריד בה. [נפרש"י (ד"ה הכא) נטילתה ולקחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו, ולא טריד. והריטב"א הביא את דבריו, וכתב ע"ז: ולא ירדנו לסוף

דף מב.

הצדדים אם חטאת העוף נחשבת זמנו בהול

תוס' ד"ה עולת העוף שנמצאת בין אגפיים: למאי דאמרי' בשילהי

אלו דברים (פסחים עב:): דלא פטר רבי יוסי בלולב אלא משום דזמנו בהול צריך לומר דהאי נמי זמנו בהול כדי שלא תבא חטאת לידי נותר, ע"כ. עי' ערוך לנר שביאר מה שנסתפקו התוס' בזה עד שכתבו 'צריך לומר', דלכאורה הרי פשוט הוא דמקרי בהול, אלא דכיון דחטאת נאכלת ליום ולילה היה מקום לומר דאין זמנו בהול וקמ"ל דזה ג"כ זמנו בהול כיון דעכ"פ מוגבל בזמן, ויש לבאר הטעם בזה, דאע"ג שיש יותר זמן מ"מ כיון שיש צורך יותר גדול ג"כ מקרי זמנו בהול.

גמרא: הא מדאגבהיה נפק ביה. עי' בחי' הגרעק"א, רש"ש, נחלת יעקב, שפ"א, קו"ש ח"ב סי' י'.

גמרא: טעה בדבר מצוה פטור. ראה מה שכתב הרמב"ן בשער הגמול (אות קי"ז, קצ"ה ע"ב): כיצד הרי שאכל חלב בשוגג נקרא חוטא שכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו שלא נזהר בעצמו ולא ה' ירא וחרד אל דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזירותיו של הקב"ה, ע"כ. ולפי"ז אפ"ל דטעה בדבר מצוה הוי גדר אנוס, וכ"מ מלשון הקו"ש ח"ב סוס"י י'.

טעם איסור הוספת מים בשבת

רש"י ד"ה בשבת מחזירין: שהרי מכאן נטלום היום, אבל לא מוסיפין מים, כל שכן שאין מחליפין המים לשפוך את אלו ולתת אחרים צונן מהני, 'דטרח לתקוני מנא' ע"כ. יש לעי', דמלשון רש"י משמע דמשום לתא דטרחא גרידא הי' מותר, וגם משום לתא דתקון מנא לבד היה מותר, ורק בצירוף שני הטעמים אסור, וצ"ב, מה ענין צירוף זה, וע"ע ברבינו חננאל [שכתב: ואמאי אין מוסיפין מים בשבת משום דנראה כמשקה זרעים בשבת].

קמ"ל כיון דראוי לאנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל], ובחי' חתם סופר (ד"ה מקבלת).

יודע לדבר - ע' שו"ע הרב ריש הל' ת"ת, שזה מחוייב מה"ת כמו שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם' הל"ח.

מה גדר השמירה שאז יש להנכו בתפילין

רש"י ד"ה לשמור תפילין: שלא יכנסו בהן לבית הכסא, ע"כ. וצ"ב דרש"י בברכות (כ: ד"ה ומן התפילין) כתב [הטעם שקטן פטור] 'משום דסתם קטן אינו יודע לשמור גופו שלא יפיח בהן' הל"ט. ואולי דלשון 'לשמור תפילין דחקר'. ואפשר, דזה שיעור יותר מאוחר, ודנים אי יכול ללבוש תפילין כל היום ולא יכנס לביה"כ^ת.

גמרא: מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא תקבל קמ"ל. עי' אור זרוע (הלכות סוכה סימן שי"ד), [שכתב: מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא אימא לא דלגבה איכא איסור טלטול

תלח. ז"ל השו"ע הרב: אף על פי שהקטן פטור מכל המצות וגם אביו אינו חייב להנכו במצות מן התורה אלא מדברי סופרים אבל תלמוד תורה מצות עשה מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן תורה אף על פי שהקטן אינו חייב שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס. ומאימתי אביו חייב ללמדו משיתחיל לדבר מלמדו תורה צוה לנו משה וגו'.

תל"ט. וכן העיר המרומי שדה ד"ה לשמור תפילין, עיי"ש.

תמ. [וכ"כ השפת אמת (ד"ה היודע להתעטף): ובתפילין דנקט 'ליקה לו', הי' אפשר דדוקא ליקח לו תפילין ללבושן כל היום אין החיוב עד שיעור דיודע לשמור, אבל לחנכן להניחן זמן מה אפשר דזה הכל יודעין לשמור].

דף מב:

טעמו של ר"י שצריך שהקטן יהיה
ראוי לקנות

בגמרא: רבי יהודה אומר עד שיכול
לברר אכילה כיצד נותנין
לו צרור וזורקו אגוז ונוטלו. ע"י
אור שמח (קרבן פסח פ"ב ה"ג)
שביאר בטעמו של ר"י, דהא לכו"ע
אין עושין חבורה שכולה קטנים,
ועל כרחין דמיירי כשיש כאן גדול
אחד מנוי. ור"י לטעמו אזיל דסבר
(פסחים צ"א.) דאין שוחטין את הפסח
על היחיד, א"כ משכחת בכולהו

קטנים ואחד גדול, וכיון שלא הגיע
לצרור וזורקו אגוז ונוטלו אין הקטן
זוכה בדעת אחרת מקנה אותו מן
התורה, ונמצא שאינו זוכה בפסח,
ולאו מנוי הוא, ונמצא נשחט הפסח
על היחיד, לכן צריך שיהיה יודע
לברר אכילה, שאז זוכה לעצמו
מה"ת ובר מנוי הוא.

רש"י ד"ה ארבע אמות: לענין קריאת
שמע ותפלה, ע"כ. צ"ב מדוע לא
הזכיר ת"ת, וברכות.

פרק

לולב
וערבה

פרק לולב וערבה

דף מב:

להבא לכשיהיה כן וכו', אע"פ שהתנאי היה קודם לכן, אפי' למ"ד אין ברירה שפיר דמי ומהני תנאה", ע"כ. ולכן כאן בלולב אמרי' דמועיל התנאי.

התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו. לפי שיטת הרמב"ם, דירושלים יש לה ג"כ שם מקדש ולפני ד', לא הי' בתקנה זו עקירת מצוה מדאו'. אולם לשיטת רש"י לכאורה הוי עקירה תמא. ועי' רבינו מנוח פ"ז הי"ג שכתב בהדיא כן אליבא דהר"ם, ועיין מנ"ח (מצוה שכ"ד) שנקט בפשיטות דהמצוה מדאו' היא רק בעזרה, [ומשמע דנקט כן גם בדעת הרמב"ם] וצ"ע. ויש לעי' לפימ"ש המנ"ח (שם) שלא יוכלו לעקור לגמרי מצות ז' ימים, והא הכא חזינן שעקרו המצוה לגמרי, דמעולם אין נוטלין במקדש ז' ימים תמב.

משנה: ההלל והשמחה שמונה. כתב השאג"א (סי' ס"ה ד"ה וטעמו של דבר) וז"ל: "מצות שמחה שנצטוונו ברגל אינה שמחה פרטית אלא שמחה כללית שמחוייב לשמוח ביו"ט בכל מיני שמחה שיכולת בידו לשמוח וכו' אבל שמחה זו כל אדם ואדם מחויב לשמוח כפי יכולתו ולפי רוב עשרו וכו' וכיון דאשכחן דכתב רחמנא שמחה אצל הר גריזים והר עיבל גבי שלמים, אם יש יכולת בידו להביא שלמים ברגל, חייב בהן נוסף על כל שאר מיני שמחות, כיון דמצינו בהם שמחה", ע"כ.

ומלמדוין אותם לומר כל מי שמגיע לולבי לידו הרי הוא לו במתנה. כתב בשאג"א (סי' צ"ב ד"ה ומכאן ראייה) דכל דין ברירה אינו אלא במתנה שלכשיהי' כן יחול תנאי למפרע משעת דבורו, "אבל אם אינו מתנה אלא על

תמא. [קושיית רבינו היא לפי השיטות דגם ביום הראשון יש מצוה מיוחדת במקדש, ואם נטל יום ראשון שלא במקדש, כשיבוא באותו היום למקדש חייב ליטול שוב, [עי' שו"ת אגרות משה יורה דעה ח"ד סימן ס"ג אות ח'], וא"כ נמצא שעקרו מצוה זו שבמקדש, אולם י"א דביום הראשון מקדש וחוז' למקדש שוים במצותם ואין שום מצוה במקדש יותר, וא"כ ליכא שום עקירה].
תמב. [דהמנחת חינוך הביא מה שכתבו האחרונים דא"א למיגזר לבטל מצוה דאורייתא לגמרי, וביאר

רש"י ד"ה ומלמדין: ביי"ד את כולם לומר אם יבוא ולולבו לידי חבירו הרי הוא שלו במתנה כדי שלא יהא אצלו לא גזול ולא שאול, ע"כ. משמע שקרוי גזול אע"ג שלקחו בטעות, והא דיכולים הבעלים להקנותו למי שהגיע לידו אע"ג דחשיב אינו ברשותו, אפש"ל עפמ"ש בחי' ר"ש (ב"ק סי' ל"ד אות ב' ד"ה ע"כ) דדוקא קנין מצד המקנה לא מהני, אבל קנין מצד הקונה מהני.

רש"י ד"ה ה"ג. רש"י הוסיף בגירסא 'כל העם', ו'מערב שבת'.

ר"ן (כא. מדפי הרי"ף ד"ה והשמחה): והשמחה. לאכול בשר שלמים וקו"ל בפסחים (קט). בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, וכו', ואף על גב דכי מקלע בשבת ביום ראשון אי אפשר בשלמים וכו', אפי"ה איתא לשמחה בבשר של חולין או בשאר מיני שמחות שלא אמרו אין שמחה אלא בבשר אלא למצוה מן המוכרח אבל לא לעכב, ע"כ. ולכאורה דבריו מתאימים לדברי היש"ש פ"ב דביצה אות ה' (וציין לדבריו בגליון הש"ס פסחים קט). וז"ל: "פשיטא שאין שמחה אלא בבשר וכו'".

אלא שבזמן שביהמ"ק הי' קיים היו אוכלים בשר שלמים והיו עומדים על קרבנותיהם והיה מספיק להם שמחה זו וכו' אבל עכשיו שאין לנו שמחת שלמים והמקדש חרב וערבה כל שמחה, אין שמחה אלא ביין וכו' ואדרבה במה ישמח את עצמו אם לא שישתה וישכח ריש' לשמוח ולבטוח בד' שיחזור אלינו ואף בימי גליותינו בהיותנו בארץ אויבינו לא מאס ולא געל אותנו להפיר בריתו תורה ומצות מאיתנו כי תמיד הוא ה' אליקינו, ע"כ.

רש"י ד"ה טלטול בעלמא: אין בו צד איסור אלא כמטלטל עצים וכו', ע"כ. לכאורה נראה דרש"י ס"ל דלפי האמת אינו מוקצה, וכמ"ש לעיל (מ"ב. ד"ה קמ"ל), רק כונתו דכל האפשרות של איסור הי' טלטול, וכיון שיש מצוה, שוב אין כאן אף איסור מוקצה. אולם דעת התוס' דכשם שסידור קנים במקדש, אף שהוא ראוי למצוה הוי מוקצה, כך לולב הוי מוקצה תמג. ועי' בקה"י (שבת סי' כ"ג) דלכאורה תקשה על כך, דהא מצינו דאשה מקבלת הלולב מיד בנה וכו', ואיך מטלטלת שלא

דכא דגזרו דלא לידחי שבת, לא עקרו לגמרי המצוה דשבעת ימים, דבאמת יוכל להתקיים המצוה דשבעת ימים בחל יום ראשון להיות בשבת, עכ"ד. אולם רבינו מקשה, דהא גם ביום א' התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו, ונמצא שעקרו מצוה זו שבמקדש].

תמג. וברעת רש"י ביאר הקה"י (שבת סי' כ"ג) דמחלק בין צרכי מצוה הנחשב כשימוש האדם, לצרכי גבוה דל"מ צרכי האדם, וראי' דנו"נ אין קרבין ביו"ט משום דמשלחן גבוה קזכו.

במקום מצוה. אלא דהתוס' ס"ל כהר"ת, דגם הנשים בכלל המצוה, ואע"פ שאינן מחויבות, אי עבדי מצוה קעבדי. ועיין קו"ש סוף מס' קידושין דהראב"ד ס"ל

דאשה מותרת בלבישת תכלת. ועי' העמק שאלה (שאלות ח"א דף שד"מ) שמביא ראי' שיכול להמשיך טלטולו וגם למסור לאחרים.

דף מג.

תוס' ד"ה הא. עי' בצל"ח^{תפד} דמקשה מדוע לא תיקנו שאר ימים נמי בביתו, ותיקין, שבראשון תקנו, שאף שאין מקיים נטילתו לפני ה' מ"מ מקיים ולקחתם לכם בראשון שנוהג אף בגבולין, אבל בשאר הימים לא הוי בי' מצוה כלל, שכן בזמן ביהמ"ק לא היתה שום מצוה בנטילה חוץ למקדש. ובערל"ג העלה דהתוס' ס"ל כהרמב"ם דגם ירושלים מקרי לפני ה', וא"כ כל ז' מקיים הדאורייתא גם בביתו.

התורה בגבולין לא גזרו ביה רבנן, הנך דליתנהו מן התורה בגבולין גזרו בהו רבנן. ועי' ריטב"א דפי' תי' הגמ', דבראשון שהוא חובה, דמחייב נמי בגבולין, וא"א לו שלא יתחייב מן התורה, לא הקלו בו לדחות לולב משום גזירה דרבה, אבל שאר ימים שאפשר לו להפטר מן התורה כשאינו במקדש, דהא ליתיה בגבולין, הקילו בו אף במקדש לדחותו משום גזירה דרבה. ועי' שפ"א לעיל (מ"א. ד"ה במשנה בראשונה) שפי' דמצות המקדש הי' דוקא כאשר נמצא במקדש.

גמרא: ראשון דאיתא מן התורה. על שאלת הגמ' מדוע לא תקנו דביום הראשון שחל בשבת לא יטלו מחשש שמא יבוא לטלטלו, עונה הגמ', דבלא"ה כבר תיקנו שיטול בביתו, ולא יבוא לטלטל. והקשתה הגמ', התינח לאחר תקנה, לפני תקנה מאי איכא למימר. ותי' הגמ', ראשון דאיתיה מן

גמרא: האידנא נמי אנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. כתב הריטב"א דטעמא דלא גזרו במילה גזירה דרבה, הוא משום דהוי דאורייתא ובקיאין בקביעא דירחא דהיינו שיודעין מתי יחול יום ח'. ושוב כתב דכיון

שמלאכת שבת של מילה אינה דוחה מילה, גזירה של מלאכה אחרת ודאי לא תדחה.

תוס' ד"ה אינהו: וי"ל דשאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא וכיון דאישתרי במקדש לא החמירו במדינה אבל בתקיעת שופר איכא מעשה

חכמה ואחמור ביה טפיה^ה, ע"כ. והטעם משום דבזה יש לגזור יותר שילך אצל בקי. או משום שיש צירוף עוד איסור, [שיש בזה ב' איסורי דרבנן גזירה דשמא יעבירונו וגם שהוא מעשה חכמה, שאף שאין זה נחשב מלאכה מ"מ איסור שבות איכא], עי' ערל"נ (ר"ה כ"ט: בתוס' ד"ה אבל) [שהביא ב' הדרכים].

דף מג:

גמרא: לא איקלע. על קו' הגמ' שתדחה ערבה את השבת האידנא, משיבה הגמ' דאנן לא ידעינן בקיבועא דירחא. ומק' ע"ז הגמ', דלכני א"י דידעי בקיבועא דירחא תדחה השבת. וע"כ אמר בר הדיא 'לא איקלע', דהיינו לעולם לא יחול שביעי של סוכות בשבת. ועי' ערוך לנר (ד"ה שם כי אתא) דמבאר וז"ל: "נלענ"ד דמה שאמר בר הדיא לא איקלע היינו טעמא כיון דאנן לא בקיאנן בקיבועא דירחא ע"כ לא נוטלין בשבת, מדספק לא הותר איסור טלטול, ולכן אם היה מקלע בשבת והיו נוטלין אותו בני א"י היה נראה כשתי תורות, ואם לא היו נוטלין יש חשש זלזול ערבה וכו'", ע"כ.

ערבה איסורא דרבנן זכר למקדש דנידחי שבת, ע"כ. עי' ערוך לנר דמשום זכר למקדש דחינן האיסור טלטול, וכיון דליכא זכר למקדש, דבמקדש הי' רק בזקיפה, לא דחינן.

רש"י ד"ה וכבשום: טמנום וכו' וי"מ כמו יכבוש עונותינו יכסה וכו', ע"כ. כמדו' לפי הראשון ו"כבשום" קאי על הערבות שהיו טמונים, ולפי' הפי' ב' קאי על פעולת הכיסוי.

רש"י ד"ה תחת האבנים. גירסת רש"י תחת האבנים - משמע קצת שהי' אבנים ידועים, וכפי' הערל"נ דהוי אבני הרצפה.

בא"ד שם: שלא יטלטלו האבנים, ע"כ. משמע כתי' הב' של התו"י

רש"י ד"ה מאן לימא לן: דערבה במקדש בנטילה, דלידחי השתא

הכהנים, משום שאין זה נחשב כנטילה או כהתחלת זקיפה, וא"כ עדיין אין בזה מצוה רק הכשר מצוה.

תוס' ד"ה והביאו: ועוד דהכהנים מקיפין את המזבח ולא היו כל כך מרובים, ע"כ. יש לעי' אליבא דאבא שאול היאך אפשר ל"ש מצוה רק בכהנים^{תמ}. ועוד יש לעי' בהזכר שרצו לעשות בגבולין אם הי' ג"כ ע"י כהנים.

בשבת (מ"ד): וז"ל: "משמע דוקא ע"י ע"ה אבל ת"ח לא היו עושין אע"ג דבייתוסין לא הניחו לדעתם לא חשיב כשכח, א"נ לא היו יכולים לנערם בלא טלטול קצת אע"ג דקאמר ושמטום". ולפי הת"י הראשון יש לעי' מדוע אח"כ טלטלום הכהנים שלא היו ע"ה. ות"י ת"ח אחד, שאפשר שבשביל מעשה המצוה יש בו דחיה, אבל אצל הע"ה היה רק כהכשר מצוה, שהרי הישראלים אינו עושים מצוה זו אלא הכהנים, או אולי י"ל דההשמטה הי' אסור גם ע"י

דף מד.

רש"י ד"ה מנהג: הנהיגו את העם ולא תקנו להם ונפק"מ דלא בעיא ברכה דליכא למימר וצונו דאפילו בכלל לא תסור ליתא, ע"כ". ת"ח אחד פי' עפימ"ש בחי' הגרי"ז דמברכין רק על המצות, ולא על המנהגים, ורש"י בא להוסיף דאפי' לא תסור ליכא על המנהגים. ועי' בתוס' לקמן מ"ד: ד"ה כאן דגרסי ברש"י 'ואפילו', [שהעתיקו בשם רש"י: דליכא למימר וצונו דמנהג בעלמא שהנהיגו העם 'ואפילו' בכלל לא תסור ליתיה], והפי' בזה דלא

גמרא: לולב דאורייתא עבדינן שבעה זכר למקדש וכו'. ופי' הריטב"א דבלולב א"א לעשות זכר למקדש יום א' שהרי יום א' מה"ת, אבל ערבה שאין לה עיקר מה"ת בגבולין כלל, ביום א' סגי לי' דהוה זכר למקדש. וכמדו' שרש"י אינו מפרש כן, ומפרש שמצות ד' במקדש הי' הוספה על מצות הגבולין, ובכ"מ שיש שורש יש הוספה. ואולי שאלה זו תלוי' אי בעינן לכם כל ז' דאז אפשר ל"ש דהוי הוספה על המצוה של יום א'.

תמה. ועי' רש"י ר"ה (כט: ד"ה גזירה) דכתב [לגבי שופר] וז"ל: "ובמקדש לא גזור דאין איסור שבות דרבנן במקדש", ע"כ.

תמו. ועי' תוס' מ"ד. ד"ה אמר.

מיבעיא דליכא חפצא של מצוה רק אפי' חובה ג"כ ליכא. ובשבת (כ"ג). איתא, והיכן צונו ר' אויא אמר מלא תסור, וביאר גיסי הגרמ"פ, דשאלת הגמרא היתה דמשמעות 'וצונו' היא שיש ציווי ישיר ומפורט מהקב"ה על עצם הפעולה, ובתירוץ חידשה הגמ' דגם בתקנה דרבנן שייך לומר וצונו על הפעולה, אע"ג שחובתו אינו ישירה ומפורטת. ועי' בשע"ת לרבינו יונה (ח"ג אות ד') דכתב וז"ל: "אכן מצות עשה מן התורה חמורה מדבריהם מפני שהוזכר עיקר הדבר מפורש וצוה השי"ת עליו בפרט", ע"כ.

נחשב שזהו תורת ארץ ונתן לנו תורת אמת, אבל כיון שנשכחה לגמרי נחשב כתורת שמים.

תוס' ד"ה והא: שהיא מנהג נביאים, ע"כ. עי' במהרש"ל (מ"ד:) דתי' הגמ' הוא דר"י ס"ל דבמקדש הו"ל הל"מ ושכחום וחזרו ויסדום, ור"א סבר מנהג נביאים ויש לעיין מדוע דחי שבת תמ"ן, ובגבולין אף ר"י ס"ל דהו"ל מנהג נביאים.

שם בא"ד. עי' תשו' חת"ס חו"מ סי' ט' שכתב וז"ל: "ומנהג אבותינו ורבותינו שהרחיקו נדוד מביתם להרחיק עצמם מגעגועי אבותם ומדאגת אשה ובנים, ואפי' מא"י לחו"ל נדדו ללמוד תורה אע"ג שהיו שם בא"י ישיבות", ע"כ. ומבואר מזה שלא נשארו כלל תלמידים בעירם וכולם החליפו, אלו אזלו להתם ואלו באו לכאן. ועיין תוס' שבת ט: ד"ה הא דכתב וז"ל: "לפי שדרכן הי' להתרחק שלא היו יכולין לעסוק כ"כ בביתם", ע"כ.

רש"י ד"ה ויסדום: עפ"י הדיבור, ע"כ. מקשין בזה מהא דאיתא בתמורה (ט"ז). ג' אלפים הלכות נשכחו בימי אבלו של משה, א"ל ליהושע שאל, א"ל לא בשמים היא. ועברל"נ תי' דאף שאי אפשר לשאול מן השמים אבל מ"מ אפשר שנאמר לנביא מן השמים. ונראה בכוונתו שזהו סדר הלימוד שלא יברר מן השמים, דהא תזינן דסמכינן על בת קול דב"ה (עיין תוס' פסחים ק"ד. ד"ה דאמר), [ובדעת רבי יהושע דס"ל אין משגיחין בבית קול, צ"ע קצת]. וגיסי הגרמ"פ תי' דבמקום שיש מחלוקת בארץ ס"ל 'לא בשמים היא', שכבר

רש"י ד"ה והא"ר יוחנן: והיה אומר רבי יוחנן לבני ארץ ישראל:

תמו. דמבואר לעיל (מ"ג): דהא דדחי שבת הוא כדי לפרסמו שהוא מן התורה, ואע"ג דר"י אמר כן אבל מה יתרץ ריב"ל.

שם בא"ד: אע"ג שגלו עמדה להם חכמת החרש והמסגר וכו' הכל גבורים עושי מלחמה, ע"כ. והיינו שיש בחינה של תורה שלמדתי באף שזה יותר גדול מאשר לימוד תורה בעיתות השקט. ואומרים בשם הגרי"ז דהשיעורים היותר חשובים חידש בוילנא כאשר הי' בפחד מות.

סבור הייתי שתורה שלכם, שלא גליתם מארצכם ולא היה לכם טירוף הדעת, אבל ראיתי שהיא של בני בבל, שאף על פי שגלו, עמדה להם חכמת החרש והמסגר וכו', ע"כ. אולי מתחלה הי' סובר דכיון שא' מן המ"ח דברים שהתורה נקנית הוא בישוב הדעת, א"כ א"א לגדולי התורה להיות בגלות.

דף מד:

וכ"ז רק במנהג דערבה, דבלאו חיובא דמנהגא אינו אלא טלטול בעלמא וכל עצמה היא רק משום חובת המנהג בלבד, אבל בהלל אין הברכה דוקא על חובת קריאתו, רק עצם ההלל תקנו בו ברכה כמו שתקנו ברכה לקורא בתורה, ושוב לא איכפת לן גם אם חובת עשיתו הוא משום מנהג, דגם על מנהג שייך לומר וצוננו. וזהו הדמיון ליו"ט שני, דלא איכפת לן גם אם חובת קיומו הוא משום מנהג.

גמרא: שלשה בדי. עי' בר"ן שביאר הצורך בג' בדין, וז"ל: "דכיון דקי"ל (לג.) דלולב אי"צ אגד פעמים שאדם נוטל ערבה בפני עצמה לצאת בה ממצות ערבה ומשום דאיפלגו תנאי (לד:): בערבות דאיכא מאן דאמר ערבה

תוס' ד"ה כאן: וותיקין היו גומרינן אותו עם הנץ החמה, ע"כ. עי' בערל"ג שהעיר דהתם א"ש בפשיטות דצריכין להתחיל שמו"ע עם הנץ החמה. ואולי דהתוס' הכא אזלי לשיטת הר"ח, הובא ברא"ש (ברכות פ"ק ס"י י), דגומרינן ר"ל קורין, דזמן ק"ש מהנץ החמה.

שם בא"ד: ור"ת אומר דאין ראה מערבה להלל דערבה אינה אלא טלטול וכיון דלאו תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה אבל קריאת ההלל לא גרע מקורא בתורה וכו', ע"כ. עי' בחי' הגרי"ז (סוכה ל"ה). דר"ת ס"ל דהא דאין מברכין על המנהג לאו משום דא"א לומר וצוננו, אלא עיקר הדין בזה בעצם החפצא, דמנהגא לא חשיב למיקבע עלה ברכה.

אחת ואיכא מאן דאמר שתי ערבות בעי רב נחמן ג' בדין כדי שיהיה ניכר שלשם מצות ערבה נוטל אותה ולא לשם מצות ערבה שבלולב, ע"כ.

גמרא: סתומי פילי שרי. עי' בערל"ג שהעיר האיך ידע ראב"צ ששואל האיש דווקא לסתומי פילי.

גמרא: ולא חמיתי בר אינש. הגמ' מביאה מעשה באדם שבא לפני רבי אלעזר בר צדוק ושאלו אודות כרמו וזיתיו שעודרים ואוכלים שם בני קרייתא האם טוב לעשות כן או לא ופסק לו רבי אלעזר בר צדוק שאסור והלך ושבתו ראב"צ ביותר. ועי' המאורות הגדולים (י"ג. אות ו') שביאר הגרי"ס שגדולתו הי' שמיד שנודע לו שעושה איסור לא איחר ולא דחה את תיקון הנהגתו עד גמר השיחה ואפי' לרגע א', ומיד רץ לתקן את העבירה שלו ושוב חזר לשמוע מה צריך לעשות. ועי' ערל"ג שביאר דכאן מיירי שלא פירש להם שמשום שכר הוא נותן אלא הם אכלו מאליהם, וא"כ הוא יכול לכוון לשם מתנה ואף שהם לא יתבעו אח"כ שכר, מ"מ מותר מעיקר הדין, והוסיף די"ל דגם האי ידע דלאו איסור גמור הוא, ולכן לא שאל אם מותר או אסור אלא אריך או לא אריך, דהיינו האם טוב וישר לעשות כן או לאו. וגם ראב"צ לא אמר לו שזה אסור רק שלא אריך, שאין הדבר ראוי.

רש"י ד"ה עלה אחד בכד אחד: והשתא נהגו להביא מורביות, ענפים ארוכים ויפים, שמנכרא מצוה בעין יפה, ע"כ. העיר ת"ח אחד, מדוע לא פי' משום 'ואנהו'. ועיין רמ"א (ס"ו תרס"ד ס"ד) שכתב וז"ל: "ע"כ נהגו לעשות ההושענות יפים משום זה קלי", ועי' ביאור הגר"א שכתב "וכ"כ רש"י", ונראה שכונתו על עצם המנהג [ולא על טעם המנהג]. ואולי דרש"י ס"ל דזה קלי שייך רק במצות ולא במנהג, אבל ל"מ כן מלשונו מנכרא.

שם בא"ד: שמנכרא מצוה בעין יפה, ע"כ. אפשר דרש"י נתכוין לב' הידורים, ארוכים, ויפים [נראה דהיינו מלא עלים], וע"ז פי' ב' טעמים שמנכרא מצוה זהו דבעינן ארוכים, ובעין יפה זהו משום יפים. וע"ע במ"א (תרע"ב ס"ק ג') שדן בנרות שעוה שכשהם ארוכים הם נאים יותר, כמו בנרות יה"כ ולולב ואתרוג, ויש לעיין אם זה נכלל ג"כ ביזה קלי'.

דף מה.

גמרא: כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן. עי' מהרש"א דהיינו עשיית לולב באגודה והדס בעבותו היא מצוה כאילו בנה מזבח, ויל"פ כונתו דהחיפוש למצוא הדסים משולשים [שמהדר ב'עבות'] נחשב ג"כ כבנין מזבח. ועי' ערל"נ (ע"ב ד"ה עד קרנות המזבח) [שביאר דכיון דהנטילה היא כקרבן א"כ אם אוגד הלולב לשם מצות נטילה, הכנה זו, הוי כאלו בנה מזבח כדי להקריב עליו קרבן, והוסיף] דכמו כן לפי הפי' בגמ' להלן 'כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה' וכו', י"ל ג"כ דבהכנת המאכלים נחשב ג"כ כאילו בנה מזבח.

גמרא: ארוכות וגבוהות י"א אמה. עי' שפ"א דפי' דאפי' אי לא משכח גבוהות י"א אמה להיות גוחות מ"מ מצוה בארוכות. ולכאורה מזה ראי' להמ"א (סי' תרע"ב ס"ק ג') שכתב וז"ל: "אבל בנרות שעה כשהם ארוכים הם נאים יותר וכו'", ע"כ. ויש מי שפי' ד'רכות וארוכות' קאי על העלים, וצע"ק ד'עלה' לשון זכר.

רש"י ד"ה עד קרנות. לכאורה מנלן שיהיו גוחות, דאולי סגי שיגיעו עד הקרנות. ואפש"ל דעד קאי על רוחב הקרנות, והיינו אמה.

דף מה:

ההבטחה של לוו עלי, דאומר הקב"ה שהעונג הוא בשבילי. ואם כוונתו לענג א"ע, ע"ז אמרינן עשה שבתך חול. וזהו כוונת רש"י "איסור לחג אגודה לחג, שקורא לחג עונג" וכו' תמח. ואולי לפי"ז מתורצת קושיית המהרש"א דהקשה

רש"י ד"ה באכילה ושתייה: שקורא לחג עונג במאכל ובמשתה וי"א יום שלאחר החג, ע"כ. לכאורה כונתו כפי מה שמתרצין סתירת ב' המאמרים לוו עלי ואני פורע, ועשה שבתך חול, דאם כונתו לענג את השבת ע"ז נאמרה

אדברי רש"י שלפי פירושו אין הוא יודע לפרש לשון 'איסור', דשמה כוונת רש"י שמכוין לש"ש ולענג את החג [היינו שמש"כ רש"י "איסור לחג" אגודה לחג, היינו, שמכוין באכילתו לאגוד את החג בכבוד זה]. ועי' במהרש"א שמפרש שאם עושה איסור וגדר במצות אכילה ושתי', דהיינו שלא לאכול אכילה גסה ושלא ישתכר יותר מדאי שאינו לש"ש, אותו מותר שלא אכל ושתה נחשב לו כאילו בנה מזבח.

שכתב וז"ל: "מחני נא תחתם מספר החיים ואסכול אני ענשם, כענין שאמר הכתוב והוא מחולל מפשעינו מדוכא מעונותינו מוסר שלומנו עליו ובחבורתו נרפא לנו", ע"כ.

תוס' ד"ה סביב: ושם העיר מיום ד' שמה, ע"כ. עי' במהרש"א דקאי על עיר ירושלים שלמעלה, שהשכינה שרוי' שם לעולם.

רש"י ד"ה בעבותים: בהדס, שהוא עבות של שלשה בדין קליעה, ע"כ. נראה דצ"ל "ג' בדים קליעות תמט", כצ"ל.

גמרא: ל"ו צדיקים. כנגד רובן של סנהדרין, והם יכולים לעורר רחמים להיות העולם יוצאין זכאין בדין העולם בכל יום.

גמרא: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה. עי' מהרש"א דמבאר דברי רשב"י שסובל עונותיהם ביסורין וצער שהי' לו ולבנו במערה. ועיי"ש דגם ר"א סבל עוד, וביותם ג"כ צ"ל דהוה קים להו שהיה סובל יסורין. ועי' רמב"ן כי תשא (ל"ב, ל"ב) על הפס' מחני נא מספרך

באספקלריא המאירה. עי' עץ יוסף בשם הגר"ו שכתב, דהנשמה שרשה בעולם העליון, רק משתלשל ממנה מקצתה בגוף, והגוף מלבוש לקצה התחתון של הנשמה, ולכן נקרא נעל, "ולזה המדרגה אינו זוכה אלא מי שהוא עניו ביותר, כאילו הגוף אין" תי.

שיהי' האדם נבדל ונעתק מן החומריות לגמרי, והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן וכמקדש וכמזבח, והנה המאכל שהם אוכלים הוא כקרבן שעולה על גב אישים". ומשמע שענין זה היה ברבינו הק', כמובא בכתובות (ק"ד). דרבי אמר 'לא נהניתי אפי' באצבע קטנה', אע"ג דכתוב 'שני גיים' - 'שני גאים', שלא פסק צנון וכו'.

תמט. [אפשר דצ"ל 'קלועות'].

תנ. ועי' רי"ח פ"ק מ"א דאבות, מראה דרך בה.

ראיתי בני עלייה והם מועטין. ממעטין את עצמם.

ד"ה מצותן) דמסתפק אם מן התורה חייב בתפילין כל היום, או דמדאו' סגי ברגע אחד, ורק מדרבנן חייב כל היום, והאידינא ביטלוהו שאין לנו גוף נקי. ולכאורה משמע מהתוס' שיש חיוב בתפילין כל היום כמו בסוכה.

דעיילי בלא בר. יכולין ליכנס למקום מנוחתם בלי זכות תלמידיהם ובניהם.

שם בא"ד: עי' ריטב"א (ד"ה והא דאמר רבי יוחנן) שכתב ג"כ דכמו שבלולב כיון שיש הפסק בהחיוב מברכין בכל יום, ה"ה בסוכה אי יש הפסק ביציאה ג"כ מברכין בכל יום, וה"ה כמה פעמים ביום. ועיי"ש שמביא מחכמי הצרפתים שמברכין על כל פעולה: אכילה, ושינה, ושינון, שכל עת שקובע עצמו לעשות בה אחד מדברים אלו הוי כהנחה דתפילין וחייב לברך אף על פי שלא יצא משם.

ליה אנחנו מודים ולך אנו משבחין ליה אנחנו מודים ולך אנו מקלסין. עי' בן יהודע שביאר עפ"י מה שאמרו בכתובות (י): דהמזבח מזיח גזרות ומזין, וכנגד 'מזיח' אמר לשון 'מקלסין', דהוא אותיות 'סלק' [וכנגד 'מזין' אמרו 'משבחין'].

גמרא: מה תמר זה אין לו אלא לב אחד. עי' ריטב"א שפירש, שאין לו קליפה אלא תוכו כבדו, ומשו"ה כתבה תורה בלשון כפות תמרים ולא בלשון לולב [וסימנא בעלמא הוא].

תוס' ד"ה אחד זה: אין סוכה ולולב שוין לברכה, וכו', והיינו טעמא דסוכה דאי מתרמי ליה סעודתא לא אפשר למיכל חוץ לסוכה אף על פי שכבר אכל בו ביום בסוכה, וכן תפילין כל היום מצותן שיהו מונחין בראשו ובזרועו אבל לולב אין עיקר מצותו אלא פ"א ביום, ע"כ. עי' ביאור הלכה (סי' ל"ז

דף מו.

[ומאי שנא ערב יום טוב מיום אחר], וכי בסוכה ג"כ בעינן ערב יו"ט דווקא.

רש"י ד"ה העושה לולב: בערב יו"ט, ע"כ. יש לעי' מדוע דוקא בעיו"ט,

רש"י ד"ה כל זמן שמניחין: וגבי סוכה נמי וכו' מברכין עליה בכל יום שהוא דומיא דחולץ ומניח, ע"כ. לכאורה כל יום אינו דומה לחולץ. וגיסי ביאר דאפשר דרש"י ס"ל דכיון דכתיב 'בסכות תשבו' ז' ימים' נחשב כל יום כמצוה חדשה.

תוס' ד"ה העושה סוכה לעצמו: ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרואה עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה, עשאה לאחר מברך לעשות סוכה [לשמון], ע"כ. בשאלתות (שאלתא קס"ט) כתב דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכ' חג הסוכות תעשה לך וגו' ע"ש, והנצי"ב בהעמק שאלה (שם) ביאר דאע"ג דעיקר מצות סוכה הוא

הישיבה, והעשיה אינה אלא הכנה, מ"מ יש בה מצוה באשר הכנה זו כתובה בתורה וחשובה משאר הכנות דמצות שאינן כתובין בתורה, וזהו הביאור בירושלמי דס"ל דאכן מברכים על עשית הסוכה. והנה מש"כ דעשאן לאחרים מברך חזינן ששייך לברך על מצוה אעפ"י שאין לו קיום לעצמו. ועי' במ"א (סי' תל"ב ס"ק ו') שביאר הטעם בזה משום דמ"מ מצוה קא עביד, ועי' בחי' הגר"ח (על הש"ס אות ז) דקרוי מעשה מצוה כיון שיש להשני קיום מצוה עי"ז.

תוס' ד"ה העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו: ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו, ע"כ. צ"ב היאך מתרצים בזה מהלל.

דף מו:

גמרא: מלא מחזיק. עי' בן יהודע שביאר דאם טרח בגירסא אז נותן לו הקב"ה שיחזיק בקרבו לימוד העיון והסברא, ואם ריקן מן הגרסא איך יחזיק בקרבו לימוד העיון והסברא.

רש"י ד"ה תינוקות: שלא הוקצה למצוה גמורה, ע"כ. אפשר

דרש"י הולך לשיטתו בברכות (מ"ח). דקטן אינו מחוייב אפי' מדרבנן. ואילו התוס' לשיטתם (שם ע"ב) שקטן ג"כ מחוייב מדרבנן, לכן מפרשים (לעיל מה. ד"ה מיד תינוקות) 'תינוקות אין', היינו שהתינוקות עצמם עושים כן, ויש לבאר הטעם משום דקטן אוכל נבילות וכו', וגם הוי רבתי' דתינוק באיסור דרבנן, משו"ה מותר להם תנא.

שפז

יוסף

דף מז. - דף מו:

אמר

גמרא: אורחא דמילתא קתני. הגדול לאכלו. ואולי דאינו אוכלו לפירוש התוספות הנ"ל יש קודם בישול, או שאינו אוכלו לעיין קצת, מדוע אינו אורחיה של בביהכ"נ.

דף מז.

כל יום ראשון, מ"מ לא הי' [שביעי] רגל בפ"ע.

תוס' ד"ה לינה: וא"ת ותיפוק ליה משום דטעון לינה משום שלמי שמחה דאיכא כל שמונה וכו', ע"כ. היינו דמדוע בעינן לימוד סוכות מפסח.

גמרא: וזה חלוק משלפני פניו. הנה, מש"כ רש"י אלא מן הראשון, לכאורה הביאור בזה, דחזה"מ הוי המשכה מיו"ט הראשון, ואם רואים שדומה לחזה"מ זה גופא מוכיח דלא הוי רגל בפ"ע. ולכאורה לפי דברי רבינא אפי' אם הי' מצות אכילת מצה

דף מו:

ג"כ מצד היום. ולאידך גיסא, מה שמביאה הגמרא ראי' מביכורים, זהו משום לתא דקרבת המחייב לינה, ומדברי התוס' (מ"ז. ד"ה לינא) דכתבו דלמ"ד דחייב בלינה דהרי הוא כעצים ולבונה, משמע דהחייב לינה בא מצד הקרבן. והנה מזה שכתב רש"י 'שטעון מצה למצוה', מוכח דקאי על הקרבן, [דהא פסח שני הוא י"ד, ובאותו יום ליכא מצוה של אכילת מצה], וא"כ משמע דליכא איסור אכילת חמץ עם

רש"י ד"ה ופנית: פסח שני אינו אסור בחמץ, ע"כ. אינו מוכן אי כונתו הוא על הקרבן [ר"ל על אכילת הקרבן, דליכא איסור אכילת חמץ עם הקרבן], או על היום [יום ההקרבה] י"ד אייר. דלכאורה מה שאמרה הגמ' 'למעוטי פסח שני דכוותיה', היינו היום, דהמחייב של לינה במוצאי יו"ט הראשון הוא היום. וכן הדרשה של 'ששת ימים מורה ג"כ על היום. וכן מה שאמר רש"י 'אבל שבועות ושמ"ע' הוי

הקרבת. אולם עי' רש"י בהעלותך (ט, י) [שכתב וז"ל ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו עכ"ל, ומשמע שיש איסור חמץ בעת אכילת הפסח. וכבר תמה המנח"ח (מצוה שפ"א) מה מקורו של רש"י לאיסור זה].

תוס' ד"ה הביכורים: ומיהו קשה דרבי יהודה דריש תנופה מוהנחתו ואפ"ה מוקי לה בשעת קריאה כדתנן

פרק ג' דביכורים (מ"ו) משום דוהניחו [קמא] גבי קריאה כתיב, ע"כ. לכאורה כונתם כמ"ש הריטב"א (מכות יח: ד"ה מאי ר"י), דוהנחתו היינו וכבר הניחו^{תנ"י}, או דוהנחתו מגלה ד'והניחו' הוי לשון תנופה כמו ולא נחם אלקים. ומשמע דקושיית התוס' היא, דא"א לומר שיש חיוב ב' של תנופה מקרא דוהנחתו, דהא לר"י הוי גילוי על והניחו.

דף מח.

משנה: שחייב האדם בהלל ובשמחה ובכבוד יו"ט האחרון של חג כשאר כל ימות החג. משמע שיש חיוב כבוד כל ימות החג. ועי' ברע"א (בהשמטות לשו"ת סי' א') שמדייק מלשון הרמב"ם (פ"ו הט"ז - י"ז) שכתב, שיש מצות כבוד לכל יו"ט שנא' לקדוש ד' מכובד, וכל יו"ט נאמר בהן מקרא קודש, וכתב "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג כולם אסורים בהספד ותענית", משמע דדווקא שמחה נוהג גם בחוה"מ, משא"כ כבוד אינו נוהג אלא ביו"ט, עיי"ש.

רש"י ד"ה מפני כבוד יו"ט: שמראה כמכין עצמו לקראתו, למקום

סיסעוד שם הלילה, ע"כ. משמע דמשום לתא דכבוד מחוייב לעשות כן, ועי' רמב"ם (פ"ל ה"ב מהל' שבת) [שכתב: איזהו כבוד, זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו ורגליו בחמין וכו', ויושב בכבוד ראש מיחל להקבלת פני השבת].

רש"י ד"ה הא לן: לבני בבל, שהשמיני שלהם ספק שביעי, דלא קים להו בקביעא דירחא, מדליק בה את הנר, ולא יפחתנה ויפסלנה, לפי שצריך לישב בה מחר, ע"כ. גיסי העיר שמשמע קצת שלא קידשו ואכלו בה בלילה^{תנ"י}, אולם עי' ברא"ש (פ"ד סימן ז') שמוכח שיושב בלילה בסוכה^{תנ"י}.

רש"י ד"ה פוחת בה ארבעה: "ופוסלה". ע"י בר"ן (כ"ג. בדפי הרי"ף ד"ה והקשו בתוספות) שדייק דבסוכה גדולה לא יספיק ד"ט אם אינו פוסלה. אולם הריטב"א (ד"ה והוינן בה) כתב, דאע"ג דלא נפסלה כיון שהוי מקום חשוב, הרי זה נחשב ביטול וגילוי דעת"י שעבר זמנה.

גמרא: דמעיל בה מאני מיכלא - ע"י ברבינו מנוח (פ"ו הי"ד מהל' סוכה) שפוסלה מדרבנן ולא מברך עלה, וע"י

שעה"צ (סימן תרל"ט אות יג) דכן הוא שיטת הראב"ד, אבל מהבעל המאור והרמב"ן משמע שאינה נפסלת.

משנה: ושני ספלים של כסף היו שם וכו', ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין. בריטב"א (ע"ב ד"ה והא דתנן שהיו הספלים מנוקבין) מצדד דהספלים הי' כמשפך והי' בולט שפופרת כמין חוטם שהי' נכנס לתוך השיתין, ועיי"ש דלרש"י לא היו מחוברים והי' מטה אותן כנגד השיתין בשעת שפיכתן.

דף מח:

גמרא: הנהו תרי מיני חד שמיה ששון וחד שמיה שמחה. עיין בספר אורות הגר"א (עמ' שמו אות ס"ב) 'סוד האגדה א"ל ששון לשמחה', שהביא, שמעתי מפיו הק' שאחד מגדולי הראשונים התענה הרבה תעניות שיגלו לו מן השמים סוד מאמר זה, וגילו לו אפס קצהו, ורבינו אמר שידע דבר זה לתכליתו, ואמר אילו לא נברא רק להשגת דבר זה כדאי הוא לו, (וע"ע אמונה והשגחה יא).

תוס' ד"ה מנה"מ: ועוד יש לפרש דמנלן דמי השילוח בעי, ע"כ. והיינו שהפסוק הוא כדי לבאר מנ"ל שצריך דווקא מים אלו. ועיין בשיטמ"ק (כ"ב עט.) שכתב דמחלוקת רש"י ותוס' בפירושו הגמרא כאן היא כיון שנחלקו האם מים מכונסים כשרים לניסוך. וע"ש שמקשה על התוס' מדאמרינן שהיה ממלא מן הכיור ומוכח שלא צריך מי מעין. וע"ע יפה עינים מה שהביא מהירושלמי.

לבתר קריאה כתיב ותנופה היא קודם קריאה כמו ששנויה במקומו, וי"ל דאין מוקדם ומאוחר בתורה וכבר הנחתו לפני ה' קאמר קרא. תנג. וע"י בנטעי גבריאל (דיני חג הסוכות רע"ט אות ג - 1). תנד. ז"ל הרא"ש: כדי שלא יהא נראה כבל תוסיף מה שיאכל בה בלילה.

רש"י ד"ה דכתיב שמחה וששון: אקדים קרא לשמחה קמיה ששון, ע"כ. עיין בעיון יעקב שהעיר דהול"ל קרא ליהודים היתה אורה ושמחה וששון. ומבאר שהנה המין השני אמר לו אנא עדיפא מינך, ומדוע הוא עדיף והרי שקולים הם, אלא שהוא הביא פסוק ששם הקדים פעמיים את שמחה וא"כ אינו על דרך מקרה, משא"כ בפסוק הקודם שמא הוא ע"ד מקרה ולכן הוא עדיף.

שהניסוך היה צריך להיות ע"ג המזבח, ואויר השיתין לא היה לו דין מזבח. ואולי התוס' ס"ל שלשיתין יש דין מזבח כיון שהיו מחוברים למזבח. ועיין בריטב"א שכתב שרש"י ס"ל דלא היו הספלים מחוברים.

משנה: ורגמוהו כל העם. בספר שערים המצויינים העיר האיך היה מותר לעם לרגמו באתרוגים והרי האתרוגים הוקצו למצווה. וגיסי הגרמ"פ תירץ שהרגימה הייתה ג"כ מצווה, ויש דעות שדבר שהוקצה למצווה אחת יכול לעשות בה מצוה אחרת.

רש"י ד"ה אתי לאשחורי: "לפי שפעמים שמחליפין". ומה שאמרו בגמרא 'כיון דאמר מר עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא, של מים אתי לאשחורי', היינו שאם היה פסול בדיעבד היו זהירין ביותר.

תוס' ד"ה כמין: דמנקב הספלים יורדין לשיתין כמין שני נקבי החוטם ולא שהיה בולט כמין חוטם, ע"כ. ואע"ג שהיה בב' כלים אולי דרחב הנקבים היו כנקבי החוטם, וא"ש לשיטתם בסמוך בד"ה אחד דהנקבים היו שווים ורק היה חילוק בעובי השוליים. ועיין בעמק ברכה (קיא, ב) שמתרץ את שיטת רש"י שצ"ל שהיה בולט כמין חוטם, דס"ל לרש"י

דף מט.

הוקדשו, ומסיים דדברי התוס' תמוהים, עיין שם. ותירץ באבי עזרי (הל' בית הבחירה פ"א הט"ז), דיש ב' דינים: א. שאסור לבנות באבנים שהונף עליהם הברזל. ב. שאותם אבנים שהונף עליהם הברזל, נפסלו. ומבאר שהאיסור לבנות

תוס' ד"ה שכל מזבח: והיינו יכולין לחלק בין קודם שהוקדשו אבנים למזבח דעודן חולין לאחר שהוקדשו אבל אין צריך וכו', ע"כ. [המנחת חינוך (מצוה מ) הוכיח דהאיסור דלא תניף עליהם ברזל הוי גם באבנים שעדיין לא

בכיתוך האבנים הוא ג"כ חלק מגוף המצוה של עשיית המזבח], והנמוק"י ס"ל דעיקר המצוה הוא ההשבה לבעלים ושאר ההתעסקות אי"ז אלא כהכשר מצוה.

רש"י ד"ה ושורפין אותו: "שאסורין בהנאה דקדש הוא". משמע קצת שלא היה מצוה בשריפה, ואולי המצוה התחדשה לאחר הגז"ש, [וכוונת רש"י לבאר הטעם לפי הקס"ד של הגמרא שלא ידעו עדיין מהג"ש], ועיין לשון רש"י לקמן (ע"ב ד"ה אתיא) "ואיכא למימר נמי דמצות הוצאתו ושריפתו מהכא יליף", והיינו דמג"ש למדים שיש מצווה בשריפה, וצ"ל דמתחילה [בלא האיכא למימר] היה סובר שיש רק גילוי למקום שריפה.

באבנים אלו, הוא גם באבנים שהוקדשו אח"כ, אבל הפסול הוא רק באותם אבנים שהניף עליהם ברזל אחרי שהוקדשו, וזה כוונת התוס' דהיכי דלא מצא רק אבנים של חולין שהונף עליהם ברזל, שכיון שהם לא נפסלו, רק יש איסור לבנות בהם, יש לומר דנדחה איסור זה היכי דא"א באופן אחר, מדין עשה [של עשיית המזבח] דוחה לא תעשה, עכ"ד]. וצ"ע, שאחר שהלאו נאמר בהדיא על עשיית המזבח שיהיה גזית, איך שייך לומר ע"ז דין עשה דוחה לא תעשה. ועוד קשה שלכאורה בכה"ג לא הוי בעידנא. ואולי דבר זה [אם הוי בעידנא] תלוי במחלוקת הנמוק"י והר"ן (ב"מ י"ז). גבי השבת אבידה, דהר"ן ס"ל דכל מעשה השבה נחשב כגוף המצוה ומדמהו למילה, [וא"כ גם בענינו ההתעסקות

דף מ"ט:

של ישראל בשעה שעולין לרגל. אפשר לפרש ע"פ דברי האבני נזר (הובא בשם משמואל פרשת בלק שנת תר"ע, עמ' שכ"ט) דהטעם דאינו מחויב בראיה אלא מי שיש לו קרקע, הוא משום כי עיקר מצוות עליית רגלים הוא להראות שמוכן להפקיר הונו ורכושו כדי לעלות לירושלים ליראות פני השכינה, ולכן אמרו שמי שאין לו קרקע אינו עולה שאינו שייך בזה. ועיין רוח חיים (פ"ה מ"ג).

גמרא: אמר רבא צורבא מרבנן דלא נפישא ליה חמרא ליגמע גמועי. עיין בערוך לנר דדברי רבא הם לשיטתו ביומא (עו): שיעץ לת"ח לשתות יין במדה שיהיה פקח בתורה, וע"ז קאמר רבא דאם אין לו אותו מדה ישתה בלגימות גדולות.

דרש רבא מאי דכתיב מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב מה יפו פעמותיהן

רש"י ד"ה נדיב: "שנדבו לבו להכיר את בוראו". אפש"ל עפ"י מש"כ בקובץ מאמרים, שעיקר אי ההכרה תלוי בלב 'אמר נבל בלבו', דלבו משחדו ונמצא ברשות לבו.

גמרא: כל העושה צדקה ומשפט. פי' דהצדקה אצלו בבחינת משפט. כאילו מילא כל העולם כולו חסד. עיין בדברי הגר"א רות (א, א) כי עיקר מדת החסד הנמשך מאתו יתב' הוא מהחסד שעושה אדם למטה.

דף נ.

רש"י ד"ה גזירה: ואף קתון של זהב שהיו עושיין לכבודו של כהן גדול לקדש הימנו ידיו ורגליו, כדאמרינן בסדר יומא פרק טרף בקלפי (מג:): מקודש היה, ואתי למימר הכא לקידוש ידים ורגלים מילאום, ע"כ. עיין ערוך לגר שהעיר דנחלקו ת"ק ור"י ביומא (מ"ג:): אם כה"ג היה מקדש בכל יום מקיתון של זהב או דוקא ביוה"כ, ופסקינן כוותיה דת"ק דדווקא ביוה"כ ואם כן לא יטעו. ומתרץ שאין הטעות שיאמרו מאתמול מילאום לקידוש, אלא יאמרו שהם המים שמהם היה מקדש הכה"ג ביוה"כ ולא הוצרכו לו, ואחרי אשר קדשו בכלי לא רצו לשפכם כיון שראויים הם לעבודה הניסוך.

ק. גבי לחם הפנים שסידרו אחר השבת, שאפילו הוא על השולחן כמה ימים אין בכך כלום, דנעשה כמי שסידרו הקוף, [והיינו שאין קידוש לחם על ידי השולחן אלא כשנסדר עליו בזמנו בשבת]. וי"ל דלא דמי דשאני הכא דלא בעי בהן בגדי כהונה במילוי ע"כ. וביאר המקדש דוד (קדשים סימן ג, דף י"ב, ד"ה והנה) דזה דחשיב כמו שסדרו הקוף הוא משום דמחוסר עבודה, כיון דסידור השולחן עבודה היא דצריכה כהן ובגדי כהונה, לכן אין הלחם מתקדש אלא ע"י עבודת הסידור, וכיון שהיה הסידור שלא בזמנו, לא נתקדש אז, [וכשמגיע הזמן עכשיו ליכא עבודת הסידור ולא מתקדש עתה], אבל בעלמא דלא בעינן עבודה לקידוש כשיגיע הזמן מתקדש מאליו.

תוס' ד"ה ואי מייתי להו: וא"ת דנעשה כמי שמלאוהו הקוף כיון שנתמלאה שלא בזמנה וכו', כדאשכחן במנחות פ' שתי הלחם (דף

שם בא"ד: "דווקא משום שחיטה מקדשה וכו'". עיין במקדש דוד

שהעיר למה אין זה אסור משום משמר,
[ועיי"ש מה שתירץ].

(סי' ג, סק"ד) דשיטת התוס' דדווקא
עבודה מקדשת, וע"ש דבמנחה בעינן
קמיצה.

לימא מתניתין דלא כר"נ. עיין בשפת
אמת שהעיר דאולי ת"ק גם כן
ס"ל דמהני סינון על מה שבעין, אבל
מ"מ אסור לשתותו משום שקלט טעם
הארס והטעם עצמו מסוכן, וא"כ לכו"ע
יועיל סינון, אליבא דרש"י (לעיל מ"ח:
ד"ה שהיין והמים מגולים) דטעם דפסולא
הוא רק משום שחסר בשיעור, שהרי
הארס משלים לשיעורן.

תוס' ד"ה חזקיה: וכמו כן קשיא דרבי
יוחנן אדר' יוחנן דרב פפא קאמר
התם דכולי עלמא כלי שרת מקדשין
שלא מדעת, ע"כ. ולפי"ז טעמו של ר"י
דכיון דל"ל תוך אינה מקדשת ככ"ש,
כמבואר שם.

מסנתת יש בו משום גילוי, אמר רבי
נחמיה אימתי בזמן
שהתחתונה מגולה. [ולכאורה קשה,
א"כ פשיטא דיש בהן משום גילוי
דהוי כשאר מגולין], ועיין תוס' בב"ק
(קט"ו:) שתירצו, דס"ד שהנחש ירא
לכוא מפני הקול ששומע היין מסתנן
לתוך כלי התחתונה.

שם בא"ד: ומיהו דר' יוחנן איכא
לשנויי שאני תודה דמתוך שמקדש
מ' מתוך פ' מדעת מקדש נמי שלא
מדעת, ע"כ. וביארו האחרונים^{ת"ה} דהיינו
משום שרוצה לקדש פ', ולכן הכלי
מקדש עכ"פ מ', דבכלל מאתים מנה,
ונראה כוונתם דמה שאין כן בהחזרת
הקומץ שאין לו שום רצון שיתקדש
הקומץ, ועל כן אינו מקדש שלא מדעת.
ומש"כ התוס' "אבל מהך קשה וכו'"
כוונתם להקשות על חזקיה, ותמוה מדוע
שאני חזקיה מר' יוחנן, שגם לחזקיה י"ל
דהכא אינו רוצה שיתקדש כלל, וראיתי
שכן העיר בשפ"א.

תוס' ד"ה ואי: וגם רבינו שלמה פירש
פ"ב דזבחים (דף כ: ושם) גבי יציאה
מהו שתועיל בקידוש ידים ורגלים, ע"כ.
עיין בית הלוי (ח"א סי' ה' אות י"ב).

גמרא: ואמאי ליעביד במסנתת. עיין
בחזו"א (סי' קנ"ס ס"ק כ"ג),

פרק
החליל

פרק החליל

משנה: החליל חמשה וששה זהו החליל של בית השואבה. אעפ"י שכל המועדות מצוה לשמוח בהם, בחג הסוכות הייתה שם במקדש שמחה יתרה שנאמר ושמחתם לפני ד' אלוקיכם שבעת ימים.

דף נ:

רש"י ד"ה מששת ימי בראשית: דאמרן לעיל: שיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים, ע"כ. עיין מהרש"א (חידושי אגדות ד"ה דכתיב ושבתם מים בששון) שכתב, דעיקר תיקון השיתין היה בשביל ניסוך המים, וכדאמרינן 'נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם' גשמי שנה'.

דף נא.

רש"י ד"ה ומשיאין: ישראל מיוחסין היו, שנשיהם אלמנות ובנותם ראויות לינשא לכהנים, ע"כ. אולי כוונת רש"י שנשיהם ראויות לכהונה אם תהיינה אלמנות^נ.

תוס' ד"ה מעלין: דמר סבר הכי הוה מעשה שהלוים היו בקיאים בכלי שיר, ע"כ. הדברים אינם מובנים דהם חיו בתקופה שלאחר החורבן ויש מחלוקות במציאות אם עבדים היו יותר בקיאים. או אפשר לומר שנחלקו על תקופה מסויימת, אבל א"כ קשה דהו"ל לפרש על איזה תקופה מדברים^נ. והנה לפי דבריהם יובן מדוע דוקא בשיר של קרבן נחלקו שזהו תכליתו משום עבודת השיר וצריך לבחור את היותר בקי, אבל

תנו. [ויש שהגיהו ברש"י: שנשיהם 'האלמנות' ובנותם ראויות לינשא לכהנים].
תנו. וגייסי הרמ"פ העלה דמתחלת בית שני מנו מנגנים, ואתו מינוי נמשך כל ימי הבית.

בשיר של שואבה איתא במשנה לקמן (ע"ב) שהיו רק לויים. אבל עיין בערוך לנר (שם ד"ה והלויים בכנורות ובנבלים), שהעלה דמתניתין היא למ"ד שלשיר של קרבן היו ג"כ לויים [ומשום לא פלוג גם בשיר של השואבה בעינין].

רש"י ד"ה יורדים לעזרת נשים: "כהנים ולוויים יורדין מעזרת ישראל". עיין רש"ש שהעיר מדוע דווקא הם ולא ישראלים. ואולי אפש"ל לפמש"כ באורות הגר"א (עמ' ש"ג אות י"א) שאם היו בונים בית הכנסת כראוי באופן שגם הקרדום שבו חוטבים העצים לצורך הבנין היו נעשה ע"י ישראל במחשבה לש"ש, לא היו מתפללין באותו ביהכנ"ס במחשבה זרה, עכ"ד, וא"כ י"ל דכיון דכל המכוון בתיקון זה היה כדי להרחיק מן החטא היה נעשה ע"י כהנים ולויים, וכמו שאמר הבעש"ט דכח הפועל בנפעל, ואולי משו"ה נקט 'יורדין' שרק אותם שהיו אז בעזרה היו ראויים לעשות את התיקון גדול.

גמרא: ק"כ לוג. אליבא דשיטת החזו"א דשיעור רביעית הוא 5.38, נמצא שהיה 2582.4.

תוס' ד"ה מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן: תימה דלא חשיב נמי כתונת שגם היא היתה של שש, ע"כ. עיין זכרון שמואל (סוכות נ"ו) שמבאר שכשנחלקו המים, התחילו המים התחתונים לבכות והיו אומרים אנן בעינן למיהוי קדם מלכא, ולכן בשמחת בית השואבה מעלים ענינים גשמיים לעשותן רוחניים. ויש להוסיף דשורש המים הוא שורש התאוה, והנה איתא בערכין דהמכנסים היו מכפדין על ג"ע, והאבנט היה מכפר על הרהור הלב, והכהנים שהיו לובשין אותן בגדים אצלם הענינים הגשמיים היו ג"כ קודש ומהם יצא האור הגדול, וכלשון הזה"ק לית נהורא אלא מגו חשוכא, [ומבואר בזה למה עשו דווקא מהמכנסים והאבנטים].

גמרא: שמחה יתירה נמי דוחה את השבת. הריטב"א (ד"ה והא דאמר) גורס 'שמחה יתירה היא ודחיא שבת', ומבאר דהכוונה דלא קפדי בתיקון כלי שיר כולי האי כיון שאינו אלא שמחה יתירה, וכיון שכן אין לגזור בשבות כזה במקדש שמא יתקן כלי שיר.

דף נא:

גמרא: א"ר קרא אשכחו וכו'. עיין מהרש"א, ובאגרות משה (ח"א סי' ל"ט). [שכתב להוכיח מכאן דדין מחיצה בין אנשים לנשים הוא מדינא דאורייתא, דאם הוא רק מדרבנן לא שייך למימר דהוא בכלל 'הכל בכתב' כיון שאין מן התורה צורך במחיצה, ובודאי דאיסור דאורייתא אינו דוחה הא דהכל בכתב, דגם מאיסור דאורייתא אינו נדחה, אלא כוונת התירוקן הוא שמחמת האיסור הרי הוא כמפורש בכתוב שצריך לעשות הזיזין והגוזזטרא, ולא הוצרך להאמר זה ע"י גד החוזה ונתן הנביא שהודיעו להם ע"פ ה' מלאכת תבנית הבית והוי ג"ז ממילא בכלל 'הכל בכתב'. ועיי"ש שכתב שאמנם טוב יותר לעשות גזוזטרא שהנשים יהיו למעלה, אך אם מאיזה טעם קשה לעשות גזוזטרא צריכים לעשות מחיצה ממש, ולא סגי גם במחיצה של עשרה טפחים מן

רש"י ד"ה לענות אמן: שהיה שליח שלפני התיבה גומר ברכתו, והן לא היו יכולין כולן לשמוע קולו, ע"כ. והוא דלא כתוס' (נ"ב. ד"ה וכיון) [שכתבו בפ"י הא', דהכא לא מיירי באמן של תפלה ומכל דבר ששליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן אלא באמן שבברכת התורה].

גמרא: לא תוסיפון לשוב בדרך וגו'. עיין מהרש"א שנענשו משום שקבלו ישראל בשבועה את נבואתו של ירמיה. ולפי"ז ק"ק דהלאו שהגמרא מזכירה אינה הסיבה האמיתית שנענשו בשבילה, ועיין ריטב"א (יומא ל"ח. ד"ה אלכסנדראי של מצרים) בשיטת היראים^{ת"ח}.

תוס' ד"ה קרא הגבר: צ"ל "ואפי' סילקן מן הבור", רש"ש.

תנח. ז"ל הריטב"א: ומיהו תמיהא מילתא על מה שמכו העולם לגור בזמן הזה במצרים כגון הרמב"ם ז"ל וכמה גדולים אחרים, ויש אומרים שאותן עיירות כבר נתבלבלו ונחרבו ואלו עיירות אחרות הן שנתיישבו אחרי כן, וה"ר אליעזר ממיץ תירץ שלא אסר הכתוב אלא להולך בדרך שהוא שמארץ ישראל והמדבר למצרים דהכי כתיב קרא לא תוסיפון לשוב בדרך הזה עוד, והנכון יותר שאין האיסור ההוא אלא בזמן שישאל שרויין על אדמתם אבל בזמן הזה שנגזר עלינו להיות נדחים בכל קצוי הארץ כל חוצה לארץ אחד הוא ואין איסור אלא שלא לצאת מדעת מן הארץ לחוצה לארץ.

הקרקע אלא צריכים מחיצה גבוהה עד אחר הכתפים, והוא גובה ג' אמות שהן י"ח טפחים]. והעיר ת"ח אחד, דא"כ גם בביהמ"ק היו יכולים להשאיר

המנהג שנהגו לפני כן, [שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים], באופן שיבנו מחיצה עד הכתפיים, ויהיו הנשים מבחוץ.

דף נב.

רש"י ד"ה אם רעב שנאך: יצרך הרע רעב ותאב לעבירה. האכילהו לחם: הטריחהו במלחמתה של תורה, דכתיב לכו לחמו בלחמי, ע"כ. עיין מהרש"א, שלפי פירושו מלת 'לחם' יוצא לשנים, ללשון לחם כמשמעו, וללשון מלחמה. ונמצא שהכח הגדול של יגיעה ועמלות בתורה מבואר בדברי רש"י כאן.

תוכלו אתם לדעת. וע"ע ברמב"ם שמונה פרקים פ"ו. גיסי הגרא"מ איזבי ביאר דאצל צדיק הכניסה למצב של ניסיון הוא יותר מסוכן, וזהו הביאור שכל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו.

גמרא: הללו בוכין. עיין מהרש"א שמה שבוכים הוא משום שלא יוכלו עוד לזכות על ידותיט.

גמרא: כל הגדול מחבירו. עיין אורות הגר"א (עמ' ש"ז אות כ"ו), שהובא שם [שאמר המגיד מישרים דק"ק פלאצק לפני הגר"א: 'מי יתן ויברכני ה' עם היצה"ר שלכם', וביאר דבריו דהיצה"ר של הגאון אומר לו ללמוד כל היום רק לפוש רגע אחת]. וכשמוע הגאון את הדברים האלה, נאנח ואמר: 'הרחמן יציל כל איש מהיצה"ר שלי, מה

רש"י ד"ה אי מאן דסני לי: אם היה שונאי מתייחד עם האשה, לא הוה מצי אוקומי אנפשיה מלחטוא, ועל עצמו היה אומר, ע"כ. אפש"ל דאביי מצד עצמו שהיה תמיד בבחינת 'האכילהו לחם', [מלחמתה של תורה], היה בבחינת 'שלימנו לך', [כמו שהביאו בגמרא לעיל הפסוק 'אם רעב

תנט. וד"ל: וי"ל ע"פ מ"ש וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד וגו' זה היצה"ר כו', דהיינו שהוא טוב לצדיקים שע"י שינצחו אותו יזכו לעוה"ב, על כן מצטערין בהריגתו ובביטולו שלא יוכלו עוד לזכות על ידו.

שנאך האכילהו לחם וכו', וה' ישלם לך' אל תקרי 'ישלם לך' אלא 'ישלימנו לך', ופרש"י: 'ישלימנו לך', שיהא שלם יצרך עמך, ואוהבך, ואל ישיאך לחטוא וליאבד מן העולם]. אבל ההוא גברא היה מופקע מתורה והיה בבחינת 'צוותין בסימא', ובמצב כזה היה אביי אומר שהיה נכשל.

שם: העיר ת"ח אחד, דמשמע שהיה מצב של יחוד, וא"כ מדוע לא הפרישן מקודם.

גמרא: נדמה כהר וכו' כחוט וכו'. עיין דברים נפלאים בבית הלוי פרשת בראשית ד"ה במס' סוכה.

דף נב:

גמ' יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, עיין ר"ח (ו): ד"ה או יאמר) שכתב, מי שאינו מתגבר על יצרו ושומע בקולו מנעוריו יצרו מתגבר עליו בתחבולות הישנות, אבל מי שממאן בדרכיו ולא ישוב עוד לכיסלה במה שחטא אז חורש עליו מחשבות און חדשות. והנה לפום ריהטא קשה דריש לקיש מדבר אודות צדיק, שהרי דורש את הפסוק 'צופה רשע לצדיק', וגם אצלו כתוב לשון מתגבר. והנה בעיון יעקב מפרש דמתגבר היינו בצדיקים דכל הגדול מחבירו יצרו גדול^{תס}. והנה מדברי הר"ח משמע שמפרש ב' פירושים בדברי ר' יצחק, ולפי"ז לא קשה מידי דאפש"ל דבדברי ר"ל יפרש כהעיון

יעקב, וע"ע בענף יוסף שמתגבר בדבר שאין בו הנאת הגוף, ורק מתחדש בדבר שיש בו הנאת הגוף.

גמרא: ואלמלא הקב"ה שעוזר לו א"י לו. עיין קול אליהו (ר"ז) דאין ביד האדם רק להתחיל את המלאכה ולעשות כל מה שבכוחו לעשות, והשלמת המלאכה הוא בעזר אלוקי, והשי"ת בוחן לב וחוקר כליות ומבין מתי עשה האדם את שלו ומה שבכוחו לעשות, וכשרואה שכל אשר היה בידו לעשות כבר עשה ואין בכוחו לעשות יותר, אז ילווה אליו העזר האלוקי וישלים מה שחסר ממנו^{תסא}, וזולת זה לא ישלח לו עזר מקודש, וזה כאשר

תס. וכ"מ מהרבינו חננאל [שכתב: 'וכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו ומתגבר עליו להמיתו שנאמר צופה רשע לצדיק' וגו'].

גמרא: יצר הרע מסיתו לאדם בעולם הזה ומעיד עליו לעולם הבא, עיין עיון יעקב שמעיר האיך ראוי להעיד והרי הוא רשע ושונא. ומתוך דדין שמים שאני וקמי שמיא גליא. ועיין אורים (סי' כ"ח ס"ק ג') שמביא דהחות יאיר מסתפק באחד שיודע שהוא רשע או נוגע או קרוב והב"ד אינם יודעים האם יכול להעיד, והעלה האורים דברשע ונוגע כיון שהוא יודע בעצמו שמעיד אמת ילך ויעיד ואם כן אינו פסול בעצם אלא רק חשש שמשקר ובבי"ד של מעלה לא שייך, עיי"ש.

תוס' ד"ה משביעו. מדברי התוספות משמע שמפרשים כרש"י שם (סנהדרין קז. ד"ה ונתעלמה ממנו) 'שהמשביע אברו בתשמיש, רעב ומרבה תאוה'. [ולא כרש"י כאן ד"ה רעב: 'גופו חסר כח, ורעב לעת זקנה']. והנה, בגמרא איתא: מרעיבו שבע משביעו רעב שנאמר 'כמרעיתם וישבעו' וגו', והוא כתוב בהושע (י"ג ו'): 'כמרעיתם וישבעו שבעו וירם לבם על כן שכחוני'. ועיין מהרש"א שמפרש הלימוד מהכתוב, 'כמרעיתם', מלשון רעה, כלומר, אם האדם מרע ומענה עצמו דהיינו מרעיב, אז וישבעו. אבל אם 'שבעו' עצמו בתשמיש, אז וירם לבם' [כלומר להתאוות עוד]. אך פירוש זה מיושב לפי

הגיע למדרגה כזו שאלמלא הקב"ה עוזרו א"י לו, אז לא יעזבנו בידו. ואולי נלמד ממילת 'יעזבנו', כאשר הוא עשה כל מה שהיה יכול. ועיין שפ"א (ד"ה יצרו) שהיצה"ר מוסיף להרע ועובר ע"ד קונו, ומשו"ה קשה לבני אדם להתגבר עליו.

גמרא שם: יש לעיין דלעיל (נב). למדנו דיש סדר שישלימנו לך והיינו שיהיה היצר שלם עם האדם, והכא משמע דגם בצדיק יש סדר שאלמלא הקב"ה עוזרו.

גמרא: משכהו לביהמ"ד. עיין מעלות התורה (י): שהקשה הרי היצה"ר נמשך מאליו ומדוע צריך למושכו לביהמ"ד, ועוד למה האדם צריך את היצה"ר בביהמ"ד, והכי הוה ל' למימר לך לבית המדרש'. ומביא מהגר"א שפירש, שתאמר לו: בביהמ"ד אני אמלא רצונך במה שאני אלמד שלא לשמה רק להתגאות, ובזה יניח דעתו ויתרצה ולא יפריע בלימודו, ומתוך שלא לשמה בא לשמה ועי"כ יתפטר ממנו. וזהו מה שאמרו, לעולם ילמוד אדם של לשמה שמתוך זה יבא לשמה, היינו שתהא כוונתו בזה כדי שיבא מזה לשמה.

חרטה ביצה"ר, להראות שאין לו רצון במלאכתו של יצה"ר, ואין נחשב לו שעשה רצון השי"ת אלא אדרבה להיפך]. ועיין שפ"א (ד"ה יצרו של אדם) שהוסיפו להרע.

התוספות, אולם לפי רש"י צ"ל שמפרש 'כמרעיתם וישבעו' ישר והפוך, [ישר היינו כנ"ל, והפוך היינו שאם 'ישבעו', שמשביע עצמו בתשמיש, 'כמרעיתם', יהיה גופו חסר כח, ורעב לעת זקנה].

רש"י ד"ה חרשים: שניהם חרשים לבנין בית המקדש, ע"כ. משמע כדברי הרמב"ם סוף הל' מלכים (פרק י"א ה"א) שהמלך המשיח עתיד לבנות את המקדש. ועיין רש"י בדף מ"א. (ד"ה א"נ) וצ"ע, ועיין מה שביארנו שם.

גמרא: הלך אורח איש. סופי תיבות: חשך, כחש, שכח. [וזה החשך יהיה בסוף לכך נרמז בס"ת. גם הוא אותיות 'כחש' שמכחישו ומזיקן. גם הוא אותיות 'שכח' שנשכחו ממנו דברי תורה ומוסר]. בן יהוידע.

גמרא: ומרובע. עיין ברש"ש שמפרש שוכב. וגיסי הגרמ"פ צידד דמשמעות רש"י דהכוונה בזה דבכל ד"א עלה אמה.

גמרא: ישמעאלים דכתיב ישליו אהלים לשודדים וגו'. עיין מהרש"א שלפי שאברהם לא בקש מהקב"ה אלא לו ישמעאל יחיה, אבל הקב"ה הביא זה בידו להוסיף ולישמעאל וגו' ונתתיו לגוי גדול, וע"ז נתחרט הקב"ה שהוסיף על דברי אברהם.

רש"י ד"ה עקב בצד גודל: הולیکن בכבש בנחת עקב רגל אחד בצד גודל של חבירתה, ודרך נושאי משאוי לרוץ, ע"כ. משמע דלא מן הדין עשה כן אלא כדי להראות כוחו. ויש שהקשו מהא דאיתא במכילתא (יתרו, מסכתא דבחדש פרשה י"א ד"ה ולא תעלה): ר' ישמעאל אומר אינו צריך, והלא כבר נאמר 'ועשה להם מכנסי בד לכסות בשר ערוה' וגו', ומה ת"ל 'אשר לא תגלה ערותך עליו', שלא יפסע בו פסיעה גסה, אלא גודל בצד עקב ועקב בצד גודל, ע"כ^{סב}. ועיין באוצר (תתפ"ד 79) שמקשין

גמרא: ארבעה מתחרט עליהן הקדוש ברוך הוא שבראם. עיין עיון יעקב שפירש שהוא כמו דכתיב וינחם ד' שראוי להתחרט אם לא שעשה כן שע"ז יחזרו ישראל בתשובה, או להרבות שכר צדיקים. ובבן יהוידע פ"י שלא עשו רצונו, [ונקט לשון חרטה לברר חובה שלהם, כי יצה"ר יאמר שבראו הקב"ה כדי להחטיא, על כן מאחר שעשה שליחותו יתברך ראוי שיקבל שכר, לכך אמר הקב"ה לשון

מהא דאמרו במכילתא "אשר לא תגלה ערותך והלא כבר נא' ועשה להם מכנסי בד אלא שלא ילך פסיעה גסה אלא גודל

בצד עקב", ומתרצים דלאו דווקא אלא העיקר שלא יהיה פסיעה גסה אבל היו יכולים לרוץ.

דף נג.

תוס' ד"ה אשה היתה בוררת חיטין לשמחת בית השואבה: בירושלמי פריך היאך בוררת האיכא מעילה, דשמן ופתילה היו של הקדש, ומשני דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. וקשה דבפרק כל שעה (פסחים דף כו.) אמרינן עלה מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, וי"ל דבוררת לאו דוקא אלא כלומר היתה יכולה לברור מרוב אורה, ע"כ. ופירש בערוך לנר דהירושלמי דמתרץ דאין בהן משום מעילה חולק על הבבלי וס"ל דליכא איסורא כלל. אולם המרומי שדה והשפת אמת פירשו דאין מחלוקת בדבר, אלא הירושלמי מוכיח דאין בזה מעילה, דאי היה בזה מעילה לא היו עושין כן שיהיה אפשר שאיזה אדם יבא בזה לידי מעילה [משום שלא ידעו מאין בא האורה ויבררו או שיטעו בדין או יעשו בזדון]. אבל לפי"ז ק"ק לשון הירושלמי שהקשו 'היאך בוררת'.

גמרא: אשרי זקנתנו שכפרה על ילדותנו. עיין בענף יוסף שמביא שעיקר חשיבות התשובה שנמצא באותו מצב שהיה בשעת החטא ופורש מן החטא, ושבחו להקב"ה דאע"ג דהיו זקנים היה עדיין בכחם הראשון כמו שנראה מכל המעשים שעשו, ושבחו להקב"ה ע"ז.

ומי שחטא ישוב וימחול לו. עיין בן יהוידע שביאר דאע"ג שהיה חיתום ביוה"כ עדיין יש זמן מחילה עד הו"ר. ועיין כף החיים (תרס"ד ס"ק א') שמביא ממטה משה "אמר הקב"ה אם אין כפרה בר"ה יהיה ביוה"כ ואם לאו יהיה בהו"ר".

רש"י ד"ה יש מהן אומרים: "שמשבחין להקב"ה על כך". משמע שמה שהיה צדיק בילדותו או שב בתשובה

הוא ג"כ ממעשה הקב"ה, ועיין ר"ח פ"ג מ"ח^{סג}, ועיין תהלים (ל"ז-ל"ב).

כמחריש וכמודה שמעלת קרח גדולה ממעלתו אבל הוא עושה כדבר משה ומקיים גזירת מלך".

גמרא: שנא' בכל המקום וגו'. נראה שמפרש רש"י אשר אתן לך רשות להזכיר והיינו הזכרת שם המפורש וזהו בבית הבחירה, וזהו תבוא אל ביתי.

תוס' ד"ה אם. אני קאי על כלל ישראל, הכל קאי על הקב"ה, ולפי"ז א"ש אם תבוא לביתי שזה קאי על כלל ישראל.

אם אני כאן. עיין ליקוטי בתר ליקוטי בשם ההפלאה, ובהוספה קצת, אם אני כאן היינו פחות כמוני, הכל כאן היינו כולם יכולים לבוא, ואם אין אני כאן פ"י שפחות כמוני אינו יכול לבוא, א"כ מי כאן דהגדולים ג"כ מחשבים א"ע כפחותים^{סד}. ועיין רמב"ן שמות (ה, י"ג) שלח נא ביד תשלח "כי אין אדם בעולם שלא יהיה הגון יותר ממני לשליחות", וע"ע ברמב"ן פרשת קרח (ט"ז, ד) "כי אהרן במוסרו ובקדושתו לא ענה דבר בכל המחלוקות הזו ויהיה

גמרא: על דאטפת. ופרש"י (ד"ה שצפה על פני המים) שהכיר בו שהוא רוצח וביאר המהרש"א, שהוצרך לפרש כן, דאל"כ מנין לו להלל שנהרג בגלל שהיה רוצח והרי חזינן דהבל וגם הנהרג הראשון נהרג אע"ג שלא היה רוצח.

וסוף מטיפיך יטופון. עיין בתוספות יום טוב על המשנה (אבות פ"ב משנה ו') שהקשה דמעשים בכל יום כמה רצחנים

תסג. שמבאר בפסוק 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך', כי באמת הקב"ה הוא נותן כח לאדם ללמוד ולהגות בתורה או לעשות איזה מצוה, וכמ"ש 'אברים שפלגת בנו ורוח ונשמה שנפחת באפינו ולשון אשר שמת בפינו, הן הם יודו', ולא בכח שלנו, וזה 'אשר אזכיר את שמי', אעפ"כ נחשב כאילו אתה עושה רק בכח עצמך. וזה ג"כ הפי' בכתוב ד' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהישפטו, דאעפ"י שאלמלא וכו' אינו יכול לו, מכל מקום לעת המשפט חושב לו הקב"ה כאילו האדם בעצמו עשה את כל המעשה ונותן לו שכרו משלם, אבל שם משבחים לפי אמיתיות הדברים ותולין הכל בהקב"ה.

תסד. וז"ל הפנים יפות (דברים כ ט ט): ופירשנו בזה מ"ש הלל (סוכה נג.) אם אני כאן הכל כאן ואם אין אני כאן מי כאן, ענינו כי הלל היה בענוה גדולה יותר מכל אדם, ואמר בהיותו בבהמ"ק בשמחת בית השואבה שלא יבוש אדם לשמוח לפני ה' כיון שיאני כאן, כ"ש שיכולין 'הכל' להיות 'כאן', כי אני שפל מכולם, וא"ת מי יימר כי נכון הדבר ממך, ע"ז אמר 'אם אין אני כאן מי כאן', שאפילו הגדול שבגדולים כאין הוא נגד הש"י כי הוא שוה ומשוה קטן כגדול.

של בין הערביים שהיא סוף כל העבודות, שאין לך עבודה אחריה [ולכן אמרו: משם לתפלת המנחה משם לתמיד של בין הערבים].

משם לתפילה. משמע שיש ענין בתפלה אף בזמן ביהמ"ק שהקריבו התמיד, ועיין במש"כ בזה החיד"א בפתח עיניים (ד"ה שעה ראשונה) תס"ה.

רש"י ד"ה קמיה דרבי: ומכבדין אותו לשמחו וכו' כדאמרינן בנדרים יומא דמחיך ביה רבי אתי פורענות לעלמא, ע"כ. לכאורה הוי ראיא לסתור, ואולי כוונת רש"י לבאר שהיה צריך לשמחו דווקא באופן כזה, דאי ישמחנו במילי דבדיחותא אולי יחיך רבי.

גמרא: הני חמש עשרה מעלות כנגד מי אמרם דוד וכו'. עיין מהרש"א, שענין זה מרומז בתהילים (פרק קכ"ד),

שמתים על מטתם בידי שמים. והביא דבעל מדרש שמואל תירץ, דלכך אמר 'וסוף מטיפיך' כלומר דל'סוף' על ידי גלגול סופו שיושטף, והיינו שיבוא פעם נוספת בגלגול ואז יקבל עונש זה. [ועי"ש בתויו"ט מה שכתב ע"ז].

לא ראינו שינה בעינינו. עיין ליקוטי בתר ליקוטי בשם הכת"ס שהאופן היחידי לראות שינה בעינינו זה אם יושב בטל, וזה לא נתקיים אצלם ולא שלא ישנו כלל.

שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה. מבואר שהתפללו אחר התמיד. ועיין מהרש"א שביאר דתפלה חשובה ג"כ עבודה וכשם שצריך להקדים תמיד של שחר לכל שאר העבודות, ה"ה יש להקדימה לתפילה, וכן קרבן המוסף שנקרב קודם חצות דינם כתמיד של שחר, משא"כ תפלת מנחה מנחה צריך שתהיה קודם לתמיד

תס"ה. שכתב: אף על גב דאיכא מ"ד פ' תפלת השחר דתפלות כנגד תמידין תקנום, והכא קאמר דהוי מקריבין התמידין ומתפללים. אין כוונת דתפלות במקום תמידין תקנום, ולפי שבטלו התמידין תקנו תפלות, דהא תפלה להרמב"ם מ"ע דאורייתא, אלא הכונה דתקנו רז"ל שיהיו מתפללים התפלות בזמן התמידין, ע"כ. והביא שגם התשב"ץ (ח"ב סי' קס"א) הוכיח כן מהגמ' כאן. והפתח עיניים הוסיף שכן מדויק מלשון חז"ל 'כנגד תמידין' ולא 'במקום תמידין'. ויש לעיין לפ"ד במש"כ הרא"ש פ"ג דברכות (סי' ט"ו) דאעפ"י שאפשר להתפלל תפלת נדבה, מכל מקום אם כבר התפלל ושכח ועמד להתפלל אדעתא דחיובא ונזכר שכבר התפלל פוסק אפי' באמצע ברכה, שאם בא לגומרה נמצא כמו שהקריב שני תמידים בשחרית שהוא עובר משום בל תוסיף. [ויש שכתבו, דדווקא לאחר החורבן עולה תפלת י"ח ג"כ במקום קרבן ונחשב כקרבן ממש. ולפי"ז אפשר דדין זה של הרא"ש נוהג רק לאחר החורבן].

'אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו', 'עזרנו בשם ד', עיי"ש. ובבן יהוידע (ד"ה ברם הדבר יפלא) מעיר דמשמע שהתהום כבר העלה את החרס, וא"כ מדוע לא שטף אז את כל העולם.

בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעא למשטפא עלמא, אמר דוד, מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח. בבן יהוידע (ד"ה לעשות שלום) העיר, מדוע לא היה היתר של פיקו"נ¹⁰¹. ומתרץ שאין זה פיקו"נ, משום שהיו יכולים להניח את החספא כאשר השם כתוב מלמעלה, ולא היה נמחק ממי התהום¹⁰², אלא שאז לא היו יכולים להסך הנסכים בכל יום, וזה אינו פיקו"נ. ולזה נשא אחיתופל קל וחומר בעצמו, ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, 'לעשות שלום לכל העולם כולו' על אחת כמה

וכמה, והיינו הנסכים שהם כמו קרבנות שעושים שלום בין כל העולם לאביהן שבשמים¹⁰³.

עיינן עמק ברכה (מ"א, ד) שמביא תשו' הרמ"א (סי' י"א) שהעלה שמותר להוציא שם רע על א' כדי להשקיט המריבה שנפלה בצבור ולעשות שלום, דעשיית שלום דוחה את הלאו דמוצש"ר, וכמו שעשיית שלום דוחה את הלאו של מחיקת השם, ושוב כתב דאין לומר דעשיית שלום דוחה דווקא עבירה שבין אדם למקום ולא תדחה לאו דבין אדם לחבירו, דזה אינו דמבואר בסוטה דכשמשקין את הסוטה אומרים לפניו אנשים גדולים תקף יצרן ונכשלו, ואומרים לפניו מעשה ראובן על פשטו כדי שתודה ולא תגרום לשם הגדול שימחה על המים, והרי כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה והיאך הותר להוציא שם רע על ראובן, וע"כ כדי למנוע מחיקת השם, הרי דמותר להוציא שם רע, [אף שהוא חטא בין אדם

101. ואין לומר שעיקר ההיתר היה משום פיקו"נ, שהרי מבואר ברש"י (ד"ה מי איכא דידע) דגם דוד היה יודע דין זה רק משום כבוד רבו לא רצה להורות, ואת"ל שזה פיקו"נ, הרי איתא דהשואל ה"ו מגונה.

102. ות"ח אחד העיר דמלשון רש"י (ע"ב ד"ה אחספא) 'מפני שהחרס צולל ויורד ואינו צף, כדי שירד ויגוח על הנקב' - משמע, שצולל תוך המים וא"כ בכל אופן יהיה מחיקה.

103. ובערוך לנר (ע"ב ד"ה ליכא דקאמר) תירץ, עפ"י הא דאמרינן בסנהדרין (עד). דעל חלול השם אפילו בשאר מצות יהרג ואל יעבור, ולכן ה"י דוד מסופק אם זה בכלל חלול השם מה שמוחק השם. ויש שכתבו שאפשר שיש בו משום אביזרייהו דע"ז מקרא ד'אבד תאבדון את כל המקומות, לא תעשון כן לד' אלקיכם', [ע"י הערות הגר"ש אלישיב כאן]. ויש שכתבו דאפשר שלא הותרה משום דהוי הצלה סגולית ולא טבעית. ועיינן באוצר מפרשי התלמוד (על מכות עמ' תעט) שהביא דברי האחרונים בזה.

לחבירון] כדי שלא למחוק השם. ומעתה הדברים קל וחומר, דאם הוצאת שם רע נדחה מפני איסור מחיקת השם, כ"ש שנדחה מפני עשיית שלום, דהרי גדול השלום שדוחה איסור מחיקת השם.

אולם העמק ברכה (שם) דוחה את הראיה מראובן, דשאני התם שאין איסור מעיקר הדין להוציא שם רע על נפטרים, [אלא שיש על זה חרם הקדמונים כמבואר בשו"ע (או"ח סימן תרו ס"ג)].

דף נד.

תוס' ד"ה מהו: "ואפילו הפסקה מועטת פחות מכדי לגמור שלשתן לא יפסיק אלא כדי נשימה". וכן ס"ל לרש"י לעיל (נ"ג: ד"ה ולא כלום), אולם דעת הריטב"א (ד"ה ואימא הכי נמי) שלפי רבי יהודה צריך לאמרם בנשימה אחת שלא יהא ביניהם ולא כלום. והנה התוס' כאן ס"ל דשהה כדי לגמור כולה זהו כדי לגמור שלשתן, אבל התוס' בר"ה (ל"ד: ד"ה לדידי) כתבו דלרבנן דחשבי תקיעה בפ"ע ותרועה בפ"ע אין לשהות בין זה לזה כדי תקיעה אחת או תרועה אחת. שו"ר בשפ"א (על התוס' שם) שהעיר על סתירת דברי התוס'. ועיין עוד בתוספות שם דלר"י בין קר"ק לקר"ק יכול לשהות פחות מכדי לגמור קר"ק. והנה אי נימא דהמקור של ט' קולות

הוא מלכיות זכרונות ושופרות, ע"כ מוכח מזה דליכא איסור שהיי" בין הסדרים, ועיין בשפ"א שהביא כן מהריטב"א (שם ד"ה אמר רבי יוחנן) [שכתב: דאילו בין סימן לסימן לכו"ע ליכא קפידא, צא ולמד ממה ששנינו שאדם יוצא ידי חובה בתקיעות שעל סדר ברכות ואף על פי שיש בין סימן לסימן כדי לגמור, אלא ודאי דבהא ליכא קפידא].

רש"י ד"ה וליתני: ליתני ראש השנה שחל להיות בשבת, היו שם ארבעים ושמונה, ע"כ. וצ"ב, דלכאורה יש יותר ממ"ח שהרי היו תוקעין במקדש בר"ה גם בחצוצרות כדאיתא בר"ה (כ"ו:).

דף נד:

היו מבדילין על הכוס, וביאר בעמק סוכות דלא חיישינן דילמא אתי למיסרך, כיון דזה רק פעם אחת בכמה שנים, וכתב דלפי שיטת רש"י, במוצאי שבת שחל בו ת"ב מבדילין ונותנים לקטן, ולא חיישינן דילמא אתי למיסרך מטעם הנ"ל.

גמרא: ובמוצ"ש לא היו מבדילין. עיין ברש"י שכתב 'על הכוס', [והיינו שלא היו מבדילין באמירת 'בין קודש לקודש' כדרך שמבדילים במוצאי שבת ליום טוב, כיון שיום הכיפורים הנכנס הוא חמור כמו יום שבת היוצא], ומשמע שלולא זה [שאינן צריך הבדלה]

דף נה.

הרוח חיים (פ"ג מ"ו) על הפסוק 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי', שהיה צ"ל 'תזכיר את שמי', אלא שהכל הוא ע"י הקב"ה וגם ההזכרה היא על ידי הקב"ה, וכמש"א "לשון אשר שמת בפינו", ודו"ק.

רש"י ד"ה מה היו אומרים: "בשיר המוספין". במנ"ח (מצוה ש"ב) דייק מדברי רש"י דס"ל דעל קרבן התמיד היה אומר שיר של חול, ורק במוספין היו אומרים שיר של יו"ט.

רש"י ד"ה ולרשע: וסוף המזמור זובח תודה יכבדני ושם דרך אראנו וגו', ע"כ. וברש"י בתהלים פי', זובח – המביא לי זבח של תשובה והודאה על עוונותיו הוא יכבדני, ושם דרך – אני מלמד ושם דרך לחוטאים לשוב אלי, והשב אלי אני 'אראנו ביצועתי'.

רש"י ד"ה אומרים הברו: ובאותו מזמור קול ה' על המים על שם ניסוך המים, ע"כ. יש לעיין היכן נשמע קול ד' בניסוך המים, ועיין במהרש"א דכתיב ביה ד' פעמים קול על שם ד' ימי החג שאומרים שיר בקול על ניסוך המים שבחג. [וצ"ב למה השירה הנאמרת על ניסוך המים נקראת קול ד'], ויש לבאר דנקראת קול ד' כמש"כ

רש"י ד"ה מי יקום לי עם מרעים: ונראה בעיני, מפני שפרשת מי יקום לי מדברת על צרותן שהיו משועבדין בבית שני תחת מלכי פרס, ומלכי יון, ומלכי רומי, ואף על פי כן, "אינן נמנעים מלשמוח שמחת מלכם" וכו', ע"כ. וכמו שאומרים 'דמשתכחין צערא דילהון ועסקין בחדוותא דילי', ועל מצב זה אמרו 'לא ראה שמחה מימיו'.

רש"י ד"ה אמר רבינא: ואומרין השיר "לאחר שקרבו נסכי שניהם", ע"כ. [עי' רש"ש שהעיר דבסוף תמיד משמע דהשיר היה בשעת הניסוך מממש] ועיין עמק סוכות דמש"כ רש"י 'נסכי' הכוונה על הקטרת מנחת הנסכים, שאז היה ניסוך היין של שניהם, ואז [בשעת הניסוך] היה השיר והתקיעות.

גמרא: אם חל שבת בא' מהם. עיין רש"י שכתב שכיוון שבשבת אמרו מזמור של שבת נדחה לאחריו וימוטו שהוא אחרון נדחה, וצ"ל דאם חל יו"ט בשבת לא משלימים אח"כ, דאל"כ לעולם נדחה ימוטו [וכ"כ הרש"ש]. ובעמק סוכות ביאר הטעם בזה, דיו"ט ג"כ מקרי שבת ומשו"ה יש שייכות לשיר השבת גם ביו"ט, ולא חשיב שנדחה לגמרי של יו"ט. ויש שביארו באופן אחר, שלא שייך לומר שיר של יו"ט בחוה"מ מדובר מכבוד יו"ט.

גמרא: תיובתא דר' אחא. עיין אבני נזר (או"ח סי' כ"ה) שנסתפק בעצרת דמלבד המוסף מקריבין פר וב' אילים וז' כבשים [עולות], וב' כבשים [שלמים] לחובת היום על הלחם, אם צריכים תקיעות בפ"ע, די"ל דלא נתמעטו אלא ב' מוספין, אבל באלו שהם קרבנות משונים זמ"ז שאלו למוסף ואלו לחובת היום, אין שייכים זע"ז, ותוקעין ומשוררין לאלו בפני עצמן ולאלו בפני עצמן.

דף נה:

גמרא: הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות. עיין ערוך לנר דבשאר הרגלים שג"כ נידונין בהם [בפסח על התבואה ובעצרת על פירות האילן], לא הוצרכו

להקריב בשביל האומות, מפני שהם תחת ממשלת השרים, ומקבלים גם אם לא זכו, אבל מפתח של גשמים הוא בידו של הקב"ה, ולזה צריכים הגוים כפרה כדי לזכות לזה. משא"כ כלל

אמרי

דף נו.

יוסף

תיא

ישראל שהם תחת ממשלת הקדוש ברוך הוא בלבד, לא יזכו גם בתבואה ופירות רק לפי מעשיהן, ולכן הם נדונים גם בפסח ובעצרת, ומביאין קרבנות בכל הרגלים.

משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך. פי' בבן יהודע, דיש סעודה שהנאת הסעודה היא מריבוי המאכלים, ויש סעודה שהעיקר הסעודה היא שיתענגו זמ"ז ואין מבלין זמן על האכילה.

רש"י ד"ה אמרו. שיטת רש"י שלא היה שום פייס עד ח' בחג,

והריטב"א ס"ל דביום ראשון היה פייס על הפרים והאילים.

משנה: מי שהקריב פרים. עיין מהרש"א שביאר דהיינו כל זמן שיש משמרות שעדיין לא הקריבו פרים דהא יהויריב הקריב גם ביום השני.

גמרא: פר יחיד כנגד אומה יחידה. עיין בחי' רבינו מאיר שמחה דזה אזיל לבאר שיטת רבי, דכיון שפרים של חג המה נגד האומות ופר של שמיני הוא כנגד האומה הישראלית אינו שייך לחשבון מה שהקריבו כל ז' ימים, [שהפרים אינם בסוג אחד, שכל אחת מהמשמרות רצונה להקריב קרבן שכנגד ישראל].

דף נו.

גמרא: רבה בר בר חנה אמר זמן ואחר כך סוכה, תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם. והיינו שזמן נקרא תדיר, והקשו האחרונים דהא רבב"ח עצמו אמר (מ"ה): שמברכין על סוכה כל ז', ואם כן סוכה תדיר [שברכת זמן אינו רק ו' פעמים עם ר"ה ויוה"כ, וברכת סוכה ז' ימים, ובכל יום יותר מפעם א'. ערל"ג (על תוס' ד"ה ע"כ)]. ולכאורה י"ל, ששם אינו חיוב לישב ולברך על הסוכה כל ז',

[והחיוב שבמצווה זו יכול לקיים בפעם אחת], ואם לא יצא ממנה כל ימי החג מברך רק פעם אחת. ועיין בערל"ג שם שהעלה שתדיר נקרא מה שבא בזמנים הרבה ולא מה שבא בזמן אחד הרבה יותר, וא"כ אתי שפיר טפי.

רבה בר בר חנה אמר זמן ואחר כך סוכה. כתב במרומי שדה,

רש"י ד"ה ומצה טפל: שהוא של שבת שעברה, ע"כ. עיין אבני נזר (ארו"ח סי' תצ"ט, אות ג') שהעלה דנר חנוכה קודם להבדלה, דהבדלה אינה חובת היום אלא חובת שבת שזוכרהו ביציאתו. אבל יש להעיר מתוס' (ד"ה והלכתא, בתירוצם הב') שכתבו שמצה נחשבת חובת היום [אף על פי שהם משבת שעברה].

תוס' ד"ה עד: "ושמא אינו בא ליישב דברי רב אלא לפי דבריו בדין ולא לפי טעמי בית הלל". מבואר בזה יסוד גדול דהעיקר אינם הטעמים של הראשונים, ורק ידוע שהלכה כמותם. ועיין ביאור הגר"א משלי (טז, י) עה"פ 'קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו'. וראה בתשו' הגרע"א (קמא, סו"ס קכ"ח) וז"ל "והנה כאשר נשאל חתני ר' משה, נתן דעתו לדון באם העדים הם קרובים ודן להתיר, ואם כי ראייתו אין מחזור כ"כ ראיתי כמה גדול כחן של צדיקים כי חידוש הוא שדן ללא נשאל ואולם וכו' נודע שבאמת הם קרובים".

רש"י ד"ה אי לאו סוכה: "כגון הולכי דרכים". בחי' ר' מאיר שמחה מביא מכאן ראייה למש"פ הא"ר (סוסי' תר"מ) דהולכי דברים פטורים אף בלילה הראשונה. ודלא כפרמ"ג (א"א שם ט"ו).

דברכת המצות לכו"ע שהחיינו מאוחר שזהו כעין טפל לברכה הראשונה, אבל כאן הזמן קאי על המועד, [דמיירי שבירכו בשעת עשיה כמו שהיה נהוג בזמנם, ושוב לא היו צריכים לברך זמן ביו"ט אלא על המועד], והברכה היא על מצוות המועד.

חיובא דיומא עדיף. הטעם שזמן אינו נקרא חובת היום, יש שביארו שהוא מפני שיכול לברך קודם החג. ואולי י"ל דסוכה הוי חובת היום משא"כ שהחיינו היא ברכה כללית, וביאת היום אינה אלא תנאי שעיי"ז מחוייב לברך שהחיינו ואינו שייך דווקא לחג סוכות.

גמרא: וכבר קידש היום. ואם קיבל שבת מבעוד יום, לדעת הגר"א (מעשה רב קי"ז) צריך להקדים קדושת היום והיינו שיתפלל קודם הקידוש, וע"ע ברשב"א (ברכות נ"א: ד"ה וכבר), ובצל"ח (ד"ה מאי), ועיין מש"כ בעזהשי"ת בחידושינו לברכות דף קצ"ב.

רש"י ד"ה אלא לחם הפנים. עיין ערל"ג שהעיר מ"ט משמר היוצא אינו נוטל ו' חלות שהרי הם סדרו הלחם בשבת שעברה. וע"ש שמתרץ שעבודתם לא התירה את הלחם דבעינן התרת הבזיכין.

אמרי

דף נו:

יוסף

תיג

להשוותם משום קרא דלבד ממכריו על האבות, אבל בחילוק לחם הפנים יש רשות לכהנים למחול חלקם. וע"ש דבחילוק העורות כיון שהם חולין לא חיישינן כ"כ, אבל בלחם הפנים תקנו רבנן מילתא דליכלו בהדי הדדי.

משנה: והמתעבב נוטל, אליבא דרש"י (ד"ה חל יום אחד) הו"ל [גם] והמקדים [וכן העיר במרומי שדה], ועיין בר"ח.

משנה: בחילוק לחם הפנים, עיין ערל"ג שבעבודה לא רצו

דף נו:

ושכר הגפת דלתות. במאירי מעיר שהרי היוצא פתח את הדלתות, ומתרץ ששניהם פותחים.

רש"י ד"ה מרים בת בילגה: ממשמר בילגה היתה, "וכן שמה", ע"כ. והיינו שלא היה שם אביה בלגה, אלא זה היה השם שלה מרים בת בלגה, ועיין כע"ז ברש"י בגיטין (נ"ה): דקמצא ובר קמצא כך היה שם שני יהודים.

גמרא: לוקוס. פי' מהרש"א על שם שהזאב דרכו לטרוף הכבשים, והמזבח מכלה ממונן, ב' כבשים בכל יום.

אעפ"י ששכיני רשעים. עיין ערל"ג דלל"ק לא נקראו שכני רשעים, דמשמר בלגה אינם רשעים ולא קנסו אותם אלא מפני שהם שכני אבות מרים בת בלגה.

רש"י ד"ה ובמוספין. עיין בערל"ג שמעיר שהעורות היו מוקצה ולא הותר לטלטלן, והיאך חולקין.

עיונים

בסוגיא דמצוה הבאה בעבירה תסט

מקרי מצוה הבאה בעבירה, ואם כן יש להוכיח דשמואל סובר דאף בדאורייתא אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, דבגמ' (שם) אמרו שלפי שמואל יש לפרש משנתנו ששנינו בה 'לולב הגזול והיבש פסול', ביום טוב ראשון של חג, ומה שלא הזכירה משנתנו שלולב שאול פסול, הוא משום דפשיטא שלולב שאול פסול, משום דלאו ידידה הוא, אבל גזול, הייתי סבור לומר, דיוצא בזה משום דסתם גזילה, נתיאשו הבעלים ממנה, קמ"ל מתני' שסתם גזול אינו מתיאש מגזילתו, [או שיאוש גרידא אינו קונה], ומשמע דאם נתיאשו הבעלים ויאוש גרידא היה קונה, היה יוצא בגזול ביו"ט ראשון, אע"ג דהוי מצוה הבאה בעבירה לשיטת רש"י [דס"ל דאף לאחר שקנה, נחשב מצוה הבאה בעבירה], ומוכח דשמואל סובר דאף בדאורייתא אין פסול של מצוה הבאה בעבירה. אבל לשיטת התוס' (שם ד"ה הא קנייה) [דס"ל דאם כבר קנאו קודם קיום המצוה תו לא חשיב

תמיהה על מש"כ הר"ח דגם ביום ב' יוצא רק אחר יאוש

א. **בגמרא** (סוכה כט): אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי [שגזול פסול גם ביום טוב שני] משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה וכו', ופליגא דרבי יצחק דאמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל לא שנו אלא ביום טוב ראשון אבל ביום טוב שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול, ע"כ. וכתב ברבינו חננאל: 'ורבי יצחק פליג ואמר הני מילי ביום טוב ראשון אבל משני ואילך מתוך שיוצא בלולב שאול יוצא נמי בגזול אחר יאוש, ע"כ. ותמוה למה פירש שזו דוקא לאחר יאוש, כיון דיאוש לא קנייה', וא"כ היאוש אינו מועיל תנא.

לרש"י מוכח דשמואל לא ס"ל כלל פסול של מצהב"ע

ב. **והנה**, שיטת רש"י (ל. ד"ה אף גזול) דאף אם יאוש קונה, מ"מ

תסט. מה ששמעתי מהגאון מרן ר' אהרן קאטלער (שליט"א) זצ"ל יום שמיני עצרת תשכ"א תע. כמבואר בתוספות (ל. ד"ה הא קנייה ביאוש). תעא. לכאורה יש להקשות עוד, דמאיזה טעם יהיה אסור קודם יאוש, כיון דביום ב' אי"צ שיהיה לכם, וגם לא ס"ל הטעם של מצוה הבאה בעבירה.

מצוה הבאה בעבירה], ליתא להוכחה זו, דהא אם יאוש היה קונה אם כן ממילא נעשה שלו קודם קיום המצוה, ושוב לא שייך מצוה הבאה בעבירה.

שינוי מועיל מטעם דהוי פנים חדשות

ג. **והנה** התוס' (שם) הוכיחו כדבריהם מהא דמבואר לקמן (שם ע"ב) דאם היה קונה הלולב הגזול בשינוי מעשה, היה יוצא בה ידי חובתו, שמאחר שכבר קנאו קודם קיום המצוה, שוב אינו נחשב מצוה הבאה בעבירה. וקשה על רש"י דס"ל דאף לאחר שקנה, נחשב מצוה הבאה בעבירה. ויש לומר, שרש"י סובר שהדין של מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא, דילפינן 'גזול דומיא דפסח' שהעבירה שנעשתה בחפץ של מצוה, נחשב מום בחפץ. [וכן מבואר בראב"ד בסוגיין (יד: בדה"ר)^{תעב} וכן בריטב"א (ל"א. ד"ה תנו רבנן)^{תענ}], ומטעם זה סובר דאף באופן שכבר קנאו קודם קיום המצוה חשיב מצוה הבאה בעבירה, כיון שהוא מום בחפץ. ולפי זה

יש לומר, דמה שהקשו בגמרא לקמן 'וליקניוה בשינוי' אין הכוונה להתיר מחמת הקנין, דבאמת אף לאחר שקנה, נחשב מצוה הבאה בעבירה, אלא הכוונה דבשינוי מעשה [או שינוי השם] יש להתיר מטעם דהוי פנים חדשות, וכמו שמצינו לענין אתנן זונה (בבא קמא צג:). שאם נתן לזונה חטין באתננה, ועשאן סולת, וכדומה, יש להתיר להקריבם, מטעם שכבר נשתנו ממה שהיו בשעה שניתנו באתנן, וכבר אינם נחשבים אתנן, והוא הדין בעניננו, שהעבירה היא מום בחפץ, שמכיון שנשתנה שוב אינו נחשב החפץ הישן, והרי הוא כחפץ חדש^{תעו}.

בקושיית המג"א דשינוי לא יועיל לענין ברכה לשיטת התוס'

ד. **והנה** התוס' (שם) הקשו לשיטתם מהא דמבואר בבבא קמא (צד.) דמי שגזל סאה חטים מחבירו טחנה אפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך על הפרשת החלה, הא אין זה

תעב. וזה לשונו: ולגבי סוכה נמי כיון שקרקע אינה נגזלת אינה אלא [שאולה] בעלמא, דברשותיה דמאריה קיימא ואין עליה במצוה שם גזילה דקרא כתב (מלאכי א יג) 'והבאתם גזול', ואין זו גזולה, ע"כ. הרי מבואר שהוא פסול בחפצא.

תעג. זה לשון הריטב"א: סוכה גזולה כו'. דרבי אליעזר סבר קרקע אינה נגזלת וסוכה שאולה היא וכו', והקשו בתוספות מ"מ כיון שתקפה מחברו הא איכא מצוה הבאה בעבירה, וכו'. אבל הנכון דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותיה דמאריה איתא ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, והרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו שאע"פ שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך.

תעד. וכעין זה כתב בפסקי רי"ד (סוכה לא. ד"ה ת"ר), דלאחר שינוי חשיב כפנים חדשות ושוב אינו מאוס.

אמרי הרה"ג ר' אהרן קאטלער זצוק"ל יוסף תיט

אם לפי האמת הוא גזול לא קיים
המצוה אף שיש בזה רוב

וע"כ צריך לומר דמעיקר הדין יש
חזקה הבאה מחמת רובא, דכל
מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו,
וחזקה זו היא גם אצל נכרים, ומעיקר
הדין יש לסמוך על הרוב שלא הוא
גזול, לכן כאשר אנו דנים אם מותר
לתולשן [היינו אם יש לחוש לאיסור
גזל], נוכל לסמוך על הרוב, כמו
שסומכים על הרוב בשאר איסורי
תורה, [כגון בתשע חנויות מוכרות
בשר שחוטטה ואחת מוכרת בשר נבלה,
ומצא חתיכת בשר, הולכים אחר
הרוב, ומותרת, כמבואר בפסחים (ט:)].
ואף אם לפי האמת אכל האיסור, מ"מ
אינו נענש עליו, דהא הוא אנוס דמן
הדין היה יכול לסמוך על הרוב. וה"ה
לגבי איסור גזילה. וכמו כן לענין
קיום המצות אם אנו דנים אם יענש
משום ביטול מצות עשה של ארבעת
המינים, אין הכי נמי דאי אפשר
לעונשו על זה, כיון דמן הדין היה
יכול לסמוך על הרוב, אולם כאשר
אנו באים לדון אם קיים המצוה, לא
יועיל הרוב, דמכל מקום אם לפי
האמת הוא גזול, לא קיים המצוה ת"ע,
משום הכי החמירו שלא לסמוך על
הרוב.

מברך אלא מנאין. ופירש רבא דתנא זה
סובר דשינוי קונה, ואעפ"י כן, אינו יכול
לברך משום דהוה ליה מצוה הבאה
בעבירה. הרי מבואר דאף לאחר שקנה
בשינוי מעשה, עדיין נחשב מצוה הבאה
בעבירה, [נוה סותר לשיטתם דס"ל דאם
כבר קנאו קודם קיום המצוה תו לא
חשיב מצוה הבאה בעבירה]. ותיירצו
[בתירוצם השני], שלענין ברכה החמירו
יותר משום דאיכא נמי הזכרה לשם
שמים. והקשו המהר"ם והמגן אברהם
(סימן תרמ"ט סק"ב) דאם כן היאך הקשו
בגמרא (ל:) דהישראל גופא יגזונו,
[לענין ישראל הלוקח מנכרי אחד
מארבעה מינים הגדל בקרקעו של
הנכרי, שסתם נכרים הן גוזלים שדות
מישראל או מנכרי אחר], ויקנהו
הישראל בשינוי מעשה, הא אינו יכול
לברך עליו.

למה לא הזהיר כל השנה מטעם גזל
ה. והנה הקשו המפרשים, מדוע
החמירה הגמרא רק לענין
הדס שלא יתלוש הישראל משום מצוה
הבאה בעבירה או משום לכס, הא
לכאורה בכל דבר אסור לתלוש מקרקעו
של עכו"ם דשמא הוא גזול, ונמצא
דהישראל גזול על ידי תלישתו, ועובר
על איסור גזילה.

תעה. היינו דיש בזה גם פסול של מצוה הבאה בעבירה, אף שבאמת האדם לא עבר על איסור לא
תגזול, שלענין איסור זה סומכים על הרוב, מכל מקום אם לפי האמת הוא גזול, יש כאן פסול של
מצוה הבאה בעבירה, שענינה שחפץ הגזול נחשב שיש בה מום כמבואר.

יישוב קושיית המג"א, דלענין הברכה
יועיל הרוב

איך מועיל תקנת השבים לענין
המצוה והברכה

ו. ועל פי זה יש לומר, שמה שכתבו התוס' שלענין ברכה החמירו יותר, היינו אע"ג דהדין הפשוט של מצוה הבאה בעבירה אינו שייך דכבר קנה בשינוי [ושוב אינו נחשב שיש מום בחפץ], מ"מ לענין ברכה החמירו יותר, שכל שעבר עבירה בחפץ זה שוב אינו יכול לברך עליו, ודין זה תלוי במה שהאדם עבר על איסור לא תגזול^{תשי}, ובזה יובן מה שהקשו בגמרא (ל:): דהישראל עצמו יגזונו ויקנהו בשינוי מעשה, דקנין זה מועיל שלא יהיה פסול של מצוה הבאה בעבירה הנחשב מום בחפץ. וממילא יוכל לברך גם כן, שהאיסור לברך תלוי במה שהאדם עבר על איסור, ובנידון הגמרא כאן שהרוב לא הוי גזול, האדם לא עבר איסור כלל, מאחר שנתבאר שלענין איסור לא תגזול יכול לסמוך על הרוב דהעכו"ם לא גזל הקרקע, וממילא יוכל לברך עליו.

ז. ומה שהקשו המפרשים^{ת"י} מהמבואר להלן (לא). דאם גזל עצים וסיכך בהן את סוכתו, דברי הכל אין לו לנגזל אלא דמי עצים בלבד, והסוכה כשרה, שמשום תקנת השבים פטרו חכמים את הגזול מלסתור בנינו ולהשיב את הגוף העצים לבעלים כדי שלא ימנע מלשוב בתשובה, וקשה על רש"י ור"ת [דס"ל דאף לאחר שקנה, נחשב מצוה הבאה בעבירה], וכן קשה על התוספות שכתבו שלענין ברכה החמירו אף לאחר שקנה בשינוי מעשה, וי"ל דחז"ל עשאוהו למפרע כשלו כדי שיוכל לקיים המצוה, ולא יחשב 'גזול' כלל, וממילא יכול לברך עליו.

גם רש"י ס"ל שלענין ברכה
החמירו יותר

ח. והנה יש להוכיח דגם רש"י סובר שלענין ברכה החמירו יותר,

תעו. ואולי זהו כונת החק יעקב (סימן תנ"ד ס"ק ר'), והגר"א (הל' ציצית סימן י"א ס"ו ד"ה מיהו), והשיטה מקובצת (בבא קמא ס"ז. ד"ה וז"ל הר' ישע"י) שנתבאר בדבריהם, שאין להחמיר כ"כ בדין מצוה הבאה בעבירה באוונכרי משום דליכא אלא ספק גזל.

תעו. כן הקשו התוס' (גיטין נה. ד"ה מאי טעמא, ב"ק סז. ד"ה אמר עולא), על הרבינו תם דס"ל דגם לאחר שקנה עדיין פסול משום מצוה הבאה בעבירה. [ולענין ברכה ראה בשו"ת ויען יוסף (סימן שפד) שהביא הערה זו, וכתב דלא קשה דבאמת אין יכולין לברך על סוכה זו, ומה שאמרו דעבדו רבנן תקנתא, היינו רק לענין שיהא יוצא ידי מצות סוכה. אולם במשנ"ב (סימן תרלז ס"ק טו) כתב, שאם יצא ידי חובתו, משום תקנת השבים, מותר לו לברך גם 'לישב בסוכה', ובשער הצינון (ס"ק כא) הוכיח כן, דבוראי ריש גלותא ורבנן היו מברכין עליה גם כן. אולם בשו"ת ויען יוסף (שם) כתב, שיש לדחות דהא דכתבו התוס' דלענין ברכה חמור, היינו דוקא לענין הגזול גופא, מה שאין כן בנידון הגמרא שם שהעבדים היו גונבים העצים כדפרש"י שם, על כן שפיר ברכו רבנן על הסוכה. וע"ע ברכי יוסף (שיו"ר ברכה סימן תרלז) בשם האבודרהם].

אמרי הרה"ג ר' אהרן קאטלער זצוק"ל יוסף תכא

עליו ברכת המזון אין יוצא בה ידי חובתו, ע"כ. הרי דהא דאין יוצאים במצה גזולה הוא דומיא דמצה של טבל, ודימה כל זה להא דאין מברכים עליו, משמע דהוי הכל מטעם אחד משום מצוה הבאה בעבירה.

דין נוסף במצהב"ע שלא יהיה עבירה בקיום המצוה

ט. **והנה**, נתבאר לעיל שהדין של מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא, שהעבירה שנעשתה בחפץ של מצוה, נחשב מום בחפץ. אולם בטבל מוכח דיש דין אחר במצוה הבאה בעבירה, דהא בטבל אין פסול בחפצא, שהרי לא נעשה שום איסור בטבל זה, אלא משמע שיש דין אחר במצוה הבאה בעבירה דאם בשעה שעושה מצוה עובר על עבירה אינו מצוה, כמו שכתב הרב המגיד (שם) בשם הירושלמי (חלה פ"א ה"ה, שבת פ"ג ה"ג): רבי יונה אמר אין עבירה מצוה. רבי יוסי אמר אין מצוה עבירה. א"ר הילא, 'אלה המצות' (ויקרא כו לד), אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות, ע"כ ת"י.

ועוד מוכח דאפילו חיוב מצוה אי אפשר לחול על ידי עבירה, דהא הגמרא בברכות (שם) מיירי לענין חלות חיוב זימון, ומבואר דאי אפשר שתחול חיוב זימון על ידי אכילת עבירה.

דהא בבבא קמא (שם) אמרו דאף למ"ד שינוי קונה, אינו יכול לברך משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, ואף ששיטת רש"י שגם לענין קיום המצוה, נחשב מצוה הבאה בעבירה גם לאחר שקנה, מ"מ הרי נתבאר דבשינוי מעשה יש להתיר מטעם דהוי פנים חדשות, ואילו בבבא קמא איירי לאחר שינוי, הרי שלענין ברכה החמירו גם באופן זה.

להרמב"ם לא החמירו יותר לענין ברכה

אבל בשיטת הרמב"ם יש להוכיח דאינו סובר שלענין ברכה החמירו יותר, דהא לא הביא הדין הנזכר בבבא קמא (שם) [דר' אליעזר בן יעקב אומר הרי שגזל סאה של חטין טחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ], והביא הדין דמצוה הבאה בעבירה בטבל [שכתב בהלכות ברכות (פ"א הלכה יט): כל האוכל דבר האסור בין בודון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל של דבריהם וכו' אינו מברך]. וכן מוכח מהא דכתב בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ז): אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו כגון שאכלה טבל או מעשר ראשון שלא נטלה תרומתו או שגזלה, זה הכלל כל שמברכין עליו ברכת המזון יוצא בה ידי חובתו וכל שאין מברכין

תע. ולכאורה דין זה הוא באדם העושה המצוה דאם בשעה שעושה מצוה עובר על עבירה אינו מצוה, אולם להלן יתבאר באופן אחר.

הגדר בזה דהחפצא יהיה ראוי לקיים
המצוה מבלי עשיית עבירה

י. והנה בברכות (מ"ז.) הקשו על מה ששינונו במשנה שיכולים לזמן על מי שאכל דמאי, והא לא חזי ליה, ופירש רש"י, דהיינו דהוי מצוה הבאה בעבירה. ותירצו, דכיון שיכול להפקיר נכסיו, ואז יהיה עני שמותר לאכול דמאי, נחשב כבר עכשיו דחזי ליה. וכמו כן בפסחים (לה:): הקשו על מה ששינונו שיוצאין חובת מצה בדמאי, הא לא חזי ליה. ותירצו, כנ"ל^{העט}. וצריך ביאור איך מתורץ בזה, הרי מכל מקום יש עבירה באכילה זו, ואין לפרש דכונת הגמרא דהוי עבירה קלה כיון שיש אפשרות שיהיה מותר לו, דלשון הגמרא לא משמע כן. אלא מוכח מזה דאף הדין הנלמד מ'אלה המצות' הוא ג"כ פסול בהחפצא, דצריכין שיהא חפצא שראוי לקיים בו המצוה מבלי עשיית עבירה, וזהו הכונה בקושיית הגמרא 'הא לא חזי', ותירצה הגמרא, דלא מיקרי חפצא שאי אפשר לקיים בו מצוה מבלי עשיית עבירה, הואיל דאפשר לאכלו בהיתר על ידי הפקרת נכסיו. וזהו כונת הירושלמי (שבת ס) דבקורע בשבת לא הוי מצוה הבאה בעבירה, אף דמצות קריעה נעשתה בעבירה משום ד'תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר

עבירה', והיינו שהבגד שקורע בו הוא חפצא שראוי לקיים בו המצוה מבלי עשיית עבירה, ומשום הכי לא הוי מצוה הבאה בעבירה.

בקרקע לא שייך ב' הדינים של מצהב"ע

יא. והנה מה שאמרו בגמרא (סוכה ל"א.) דאם קרקע אינה נגזלת יוצאים אף בסוכה גזולה, היינו משום שהדין של מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא, שהעבירה שנעשתה בחפץ של מצוה, נחשב מום בחפץ. ולכן אם קרקע אינה נגזלת, אין זה נחשב שהעבירה נעשתה בקרקע, ואין שום פסול בחפצא^פ. אולם לכאורה קשה לפי המבואר [בשיטת הרמב"ם] דיש גם פסול הנלמד מ'אלה המצות' דאם בשעה שעושה מצוה עובר על עבירה אינו מצוה, אם כן גם בקרקע הוי מצוה הבאה בעבירה, אבל לפי המבואר, דאף הדין הנלמד מ'אלה המצות' הוא ג"כ פסול בהחפצא, והיינו שאם החפץ אינו ראוי לקיים בו המצוה בלי עשיית עבירה, הוא פסול, אתי שפיר, דאם קרקע אינה נגזלת אע"ג שהאדם עובר על איסור גזילה, אין זה נחשב שהקרקע אינה ראויה לקיים בו מצות סוכה, כיון דאין העבירה נתפסת בגוף הקרקע.

העט. עיין ישועות יעקב סימן קצ"ו.

פ. כמבואר לעיל אות ג' בשם הראב"ד בסוגיין (יד: בדה"ר) והריטב"א (ל"א. ד"ה תנו רבנן).

אמרי הרה"ג ר' אהרן קאטלער זצוק"ל יוסף תכג

ישוב דברי הרה"ח הדין הב' של
מצהב"ע יש גם בדרכי

יב. ואם כן אפשר ליישב כונת הרבינו חננאל [דגם ביום ב' יוצא רק אחר יאוש, כמובא בראש הסימן] דיש לומר דסובר כשיטת התוס' (ל. ד"ה מתוך), דשמואל [שהכשיר גזול ביום טוב שני] סובר דבמצוה דרבנן ליכא פסול של מצוה הבאה בעבירה, וסובר הר"ח דהיינו דוקא בהדין של גזול דומיא דפסח', שנלמד מזה שהעבירה שנעשתה בחפץ של מצוה, נחשב מום בחפץ, על זה אמר שמואל שכמו שכל הפסולים ניטלים בשני הוא הדין הגזול, אבל לענין הדין הנלמד מ'אלה המצות' דאם בשעה שעושה מצוה עובר על עבירה אינו מצוה, סובר הר"ח שנוהג גם בשאר ימים, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו^{תפא}. ומשום הכי פירש דמיירי לאחר יאוש, וסובר שאז אינו עובר בלא תגזול כשמשמש בחפץ, משום שכבר יצא

מרשותו של נגזל, וכמו דמבואר בבבא קמא (קיא:): דאם גזל ובא אחר וגזל ממנו את הגזילה ואכלה, הבעלים יכולים לגבות את תשלום הגזילה גם ממי שאכל את הגזילה, ודווקא כל זמן דלא נתייאשו הבעלים מהגזילה, דאז עדיין היא עומדת ברשות הבעלים, אבל אם אכלו לאחר יאוש אין השני מחוייב לשלם, והיינו משום דביאוש כבר יצאה מרשות הבעלים, ולכן המזיק אותה אינו חייב, והוא הדין שאינו עובר בלא תגזול כשמשמש בחפץ^{תפב}, ולכן ביום שני יוצא ידי חובתו בלולב הגזול לאחר יאוש, דבשעה שעושה המצוה אינו עובר עבירה כלל, ואין בזה הפסול הנלמד מ'אלה המצות'^{תפג}.

הכרח לזה דמודה לדין הב'

יג. וגם אפשר לומר, שדעת הר"ח כרש"י דשמואל סובר דאף בדאורייתא אין פסול של מצוה הבאה

תפא. ורק לענין פסולי הלולב הקילו בשאר ימים, מה שאין כן בזה שאינו נחשב כ"כ פסול בעצם הלולב, אלא הוא דין באופן קיום המצוה.

תפב. ועיין בתוס' (בבא מציעא כו: ד"ה אינו עובר) שכתבו דלאחר יאוש ליכא לא תגזול. ור' דן [אונגארישער] העיר מהא דמשמע בשולחן ערוך (ח"מ סימן שסב ס"י) דכשהגזולן עצמו תברה או שתייה אפילו לאחר יאוש, מחוייב לשלם על כך מטעם גזילה. [וכן כתב בחידושי ר' שמואל (בבא קמא סימן כד אות ה) שמדברי הביאור הגר"א (ח"מ סימן שסב סק"כ) משמע להדיא שחייב גם אם תברה או שתייה לאחר יאוש. אולם הביא דבשו"ת פרי יצחק (ח"ב סימן סב) העיר כנ"ל, דלפי המבואר דאם בא אחר ואכלו לאחר יאוש, פטור מדין מזיק או גזול, הוא הדין הגזולן עצמו אם אכלו, אין לחייבו על אכילה זו].

תפג. אבל ביום טוב ראשון פסול אף לאחר יאוש, משום 'לכס', דיאוש אינו קונה. וגם משום מצוה הבאה בעבירה, דהיינו הדין של גזול דומיא דפסח', שנלמד מזה שהעבירה שנעשתה בחפץ של מצוה, נחשב מום בחפץ, דהא לשיטת התוס' שמואל מודה דביום טוב ראשון יש גם דין של מצוה הבאה בעבירה.

תכד אמרי בסוגיא דמצוה הבאה בעבירה יוסף

בעבירה, ולסברא זו בהכרח לומר, ששמואל חולק רק על הדין ד'גזול דומיא דפסח' שנלמד מזה שהעבירה שנעשתה בחפץ של מצוה, נחשב מום בחפץ, אבל אינו חולק על הדין הנלמד מ'אלה המצות' דאם בשעה שעושה מצוה עובר על עבירה אינו מצוה חפד, ומשום הכי פירש דמיירי לאחר יאוש דליכא איסור לא תגזול כנ"ל ומשום הכי לא הוי מצוה הבאה בעבירה.

תפד. שהרי דין זה מבואר במשנה בברכות (מה). שאין מזמנין על האוכל טבל, ובפסחים (לה). שאין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא טבל.

בגדר מצות ישיבת סוכה

מחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה
קטנה וגדולה

שנינו במשנה (כ"ח.): מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ובגמ' לעיל (ג.) העלו שיש מחלוקת כפולה בין ב"ש וב"ה, דפליגי בסוכה קטנה, דהיינו סוכה שאינה מחזקת אלא ראשו ורובו, ואין בה מקום להנחת שלחן, וזהו סוכה פחותה מז' טפחים על ז' טפחים, שב"ש פוסלים וב"ה מכשירים. וכמו כן פליגי בסוכה גדולה, דהיינו שהסוכה יש בה מקום לשלחן, אבל האדם יושב על פתח סוכתו, וראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית.

שיטת הבעה"מ והרא"ש שסוכה קטנה פסולה מה"ת, ורק בזה הלכה כב"ש **והנה** בסוכה קטנה פסקו בגמ' (שם) דהלכה כב"ש שהסוכה פסולה, ובסוכה גדולה נחלקו הפוסקים, שיטת

הבעל המאור (ג: בדה"ר) והרא"ש (פרק א סימן א) דפסקינן כב"ה, דהא בכל דוכתי דפליגי ב"ש וב"ה הלכה כב"ה, ואע"ג דבסוכה קטנה פסקינן כבית שמאי, זהו לגבי השיעור של הסוכה דבעינן שיעור ז' על ז' שהיא ראוי לדירת קבע^{תפ"ה}, אבל בסוכה גדולה שיש לה השיעור, והנידון הוא רק אם גזרו שמא ימשך אחר שלחנו, בזה הלכה כב"ה דלא גזרינן שמא ימשך אחר שלחנו.

שיטת הרי"ף דגם טעם פסול סוכה קטנה משום גזירה, ובשניהם הלכה כב"ש

אבל הרי"ף בפ"ב (יג. בדה"ר) כתב, דהלכה כב"ש בין בסוכה קטנה, ובין בסוכה גדולה, דחד טעמא נינהו. ומבואר מדבריו דהטעם שסוכה קטנה פסולה אינו משום שחסר השיעור, דבעצם ליכא שיעור לסוכה מן התורה^{תפ"ו}, אלא שפסולה חז"ל משום דכיון דאין בה מקום להניח שלחן

תפ"ה. [והיינו דאף על גב דפסקינן דסוכה דירת עראי היא מ"מ בעינן קבע קצת, כמבואר בראשונים, וכ"כ בביאור הלכה (סימן תרל"ד ס"ד ד"ה אפילו)].

תפ"ו. [היינו דמן התורה אי"צ ז' על ז', אבל מ"מ צריך מה"ת וי"ו על וי"ו כשיעור ראשו ורובו, כמש"כ בביאור הלכה (סימן תרל"ד ס"ד ד"ה אפילו). וכן מסיק בשו"ת בית הלוי (ח"ג סימן נ"ג)].

בקום ועשה ואפי' על איסור עשה, אבל במקום שכל החשש הוא שיעבור בשב ואל תעשה, דהיינו שאם לא יעשו גדר וסייג יש לחוש שלא יקיים מצוה, באופן כזה אין עושים סייג וגדר. ועשה סמוכים לדבריו מלשון המקרא (ויקרא י"ח ל') 'ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחקות התועבות', והנה מקרא זה למידין שיש לחז"ל לעשות סייג לדברי תורה [עיי'ן יבמות (כא.) ובברטנורא (אבות פ"א מ"א ד"ה ועשו)] והתם פירט הכתוב דצריכין לעשות משמרת להשמר מעשיית התועבות, והיינו בכדי שלא יעבור בקום ועשה.

קשה מזה שעשו סייג במקום ביטול מצות סוכה

והנה ראיתי בעמק סוכות (כ"ג. ד"ה ור"י) שהביא מהשדי חמד (כללים מערכת ג' אות י"ב) שהקשה על הפרמ"ג מהא דקיי"ל (יד.) דאין מסככין בנסרים משום גזירת תקרה, וכן קיי"ל (יב:) דאין מסככין בעשבים שריחן רע מחשש שיניח סוכתו ויצא, ומבואר מזה דעשו סייג במקום שיש רק חשש ביטול מצות עשה. ויש להוסיף ולהקשות עוד, משיטת הרי"ף דפסקינן כב"ש בסוכה קטנה וגדולה שפסולים מחשש שימשך אחר שלחנו.

יש מצוה קיומית לישב בסוכה, וגם איסור לישוב חוץ לסוכה

ואפשר לומר דבקרא של 'בסוכות תשבו שבעת ימים' כלול ב' דברים: א.

בתוכה חיישינן שמא יביא שלחן חוץ לסוכה וימשך אחריו, וכיון דפסקינן כב"ש בסוכה קטנה, חזינן דחיישינן שמא ימשך אחר שלחנו, וא"כ אף בסוכה גדולה אינו יוצא.

כיון דאין ישנים תחת אויר, למה מצטרף הרי יש חשש שימשך

הבית הלוי (ח"ג סי' נ"ג) העיר על שיטת הרי"ף, מהא דאיתא בגמ' (י"ט.) דאויר פחות מג' טפחים בסוכה קטנה מצטרף ואין ישנים תחתיו, והנה בשלמא לשיטת שאר הראשונים מובנים היטב דברי הגמ', דלגבי השיעור הנצרך להכשר סוכה [שיהיה לה שם דירה] מצטרף האויר, ונחשב שיש לו סוכה כשרה של ז' על ז', ואע"ג שבפועל אין לו מקום להנחת שלחנו ויש לחוש שיניחנו תחת האויר וימשך אחריו, הא בזה פסקינן כב"ה דלא גזרינן. אבל לשיטת הרי"ף דמן התורה ליכא שיעור לסוכה, וחז"ל פסלו לסוכה קטנה מחששא שימשך אחר שלחנו, א"כ כיון דאין אוכלים ואין ישנים תחת האויר, נמצא דעדיין יש חשש שימשך אחר שלחנו, ואין שום תועלת באויר זה, והוה להו לחז"ל לפסול סוכה זו, דלא עדיף סוכה זו משאר סוכה קטנה.

עושין סייג וגדר רק כדי שלא לעבור על איסור בקום ועשה

ואולי אפשר לומר בהקדם דברי הפרמ"ג (או"ח משבצות זהב סי' ח' סק"ח) שחידש דמה שחז"ל עושין סייג וגדר זהו דוקא בכדי שלא לעבור על איסורא

הוכחות שיש איסור לישב חוץ לסוכה

וראיתי כעין זה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תפ"א אות ה') שכתב, דבסוכה י"ל שהסוכה מתרת האכילה טיול ושינה, וכן מבואר מלשון הגמרא (טז.) מחיצה תלויה מתרת בסוכה, וכן משמע מהא דמדמה שם (כ"ז.) סוכה למצה דכל שבעה רשות, מבואר 'שהוא רק איסור שלא לאכול חוץ לסוכה' כמו שאסור לאכול חמץ, עיי"ש.

ובאמת יש להעיר מדוע מחלקינן בין סוכה למצה, דבמצה ליכא מצוה קיומית כל שבעה רק איסור עשה כמו שכתב המג"א (סוסי תרל"ט), ובסוכה איכא מצוה קיומית וגם איסור עשה, וכבר העיר בכעין זה בברכי יוסף (או"ח סי' תע"ה אות ר').

ויש להביא כמה ראיות שיש ב' עניינים בשיבת סוכה, מצוה קיומית לישב בסוכה, ואיסור לישב חוץ לסוכה. דהנה התוס' לעיל (ב. ד"ה דאורייתא) כתבו, שמי שיושב בסוכה פסולה [שזה כשישבה חוץ לסוכה] עובר 'איסורא דאורייתא', ומדקדוק לשונם יש ללמוד שלא די שאינו מקיים מצוה אלא עובר איסור דאורייתא^{תפח}.

יש מצוה קיומית לישב בסוכה שבעת ימים וכמו שכתב המג"א (סוסי תרל"ט) דמשו"ה מברכין כל שבעה על ישיבת סוכה משום דמקיים מצוה בשיבתה. ב. עוד למידן מקרא זה איסור 'עשה' על אכילה, דדורשים 'בסוכות תשבו' ולא תשבו חוץ לסוכה. ואולי אפשר לומר דהמקור שיש גם איסור עשה בשיבה חוץ לסוכה נלמד מהא דאיתא בגמרא לעיל (כז.): א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוודק נאמר כאן חמשה עשר ונאמר חמשה עשר בחג המצות, מה להלן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, אף כאן לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות, ע"כ. ומבואר בזה שע"י הגז"ש מדמינן קרא ד'בסוכות תשבו שבעת ימים' לקרא ד'שבעת ימים תאכל מצות', והנה, רש"י בפסחים (כ"ח. ד"ה כתיב) כתב דקרא ד'שבעת ימים מצות תאכלו' לא נפקא לן קביעת חובה דבאמת הנהו לאו חובה, וקרא אתא ללמד 'מצות יאכל יולא חמץ, וכ"כ רש"י בסוכה (כ"ז. ד"ה מכאן), הרי מבואר דלמידן איסור עשה מקרא זה על אכילת חמץ. ואם כן י"ל דכמו כן למדים מקרא ד'בסוכות תשבו שבעת ימים' דיש איסור עשה על אכילה חוץ לסוכה^{תפ"ו}.

תפז. [וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ב סימן שו): כשם שבמצה דרשינן 'שבעת ימים תאכלו מצות' לאיסור עשה לאפוקי חמץ, גם בסוכה דרשינן 'בסוכה' ולא בבית, ויש איסור לקבוע חוץ לסוכה, ע"כ. ועיי"ש שהוכיח כן מדברי המג"א (סימן תר"מ ס"ק ג') שאם מאכיל לקטן חוץ לסוכה עובר איסור ד'לא תאכילום', שזה שייך רק אם איסור לאכול].

תפח. ותלמיד חכם אחד הראה לי הגמרא בעירובין (פו:) 'עד כאן לא קאמר רבי יוסי, אלא בסוכה דאיסור עשה הוא', ומבואר דסוכה הוי 'איסור' עשה. [אולם ראה בחידושי רבי עקיבא איגר (סוכה

לעבור על איסור בקום ועשה, ולא במקום שהחשש הוא שיעבור בשב ואל תעשה, מכל מקום בסוכה יש מקום לעשות סייג וגדר בכדי שלא יעבור איסור בקום ועשה. ובזה מתורץ קושיית השדי חמד מנסרים וסכך שיש בו ריח רע, וכן קושייתנו משיטת הרי"ף.

[אולם עדיין יש להעיר על הפרמ"ג מלשון רש"י (כ"ג. ד"ה גזרה) שכתב, שמא תמות הבהמה ביו"ט ותפול ואין כאן דופן, ונמצא בטל ממצות סוכה. משמע דגם משום בטול מצות סוכה עשו סייג].

אף דאין ישנים תחת אויר, לא גזרו שימשך, כיון שאין בזה איסור

והנה בהא דאיתא (י"ט). דאויר מצטרף ואין ישנים תחתיו, יש לחקור, אם ישן תחת האויר, אם עבר איסורא שישב חוץ לסוכה [שמקום זה נחשב סוכה פסולה] או [שבעצם גם מקום זה נחשב סוכה כשרה, אלא] שזהו רק הלכה בקיום מצות ישיבה שא"א לקיים מצות ישיבה תחת אויר, והוי כישן תחת המטה וכמצוה הבאה בעבירה, שאף שלא קיים מצות ישיבת סוכה אבל מ"מ א"א לרזן אותו כאוכל חוץ לסוכה וממילא לא עבר איסורא כמבואר לעיל. ומסתברא כצד השני, דהא כיון שמצטרף ומשלים להשיעור סוכה

כשהסוכה כשרה והפסול הוא באופן הישיבה, לא עבר איסור

אולם צ"ב מהא דשנינו בריש פרק הישן, הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו, ומשמע מלשון זה שרק לא קיים מצות ישיבה, אבל לא עבר איסור דאורייתא, ואפשר דהתם שאני, משום דבעצם נמצא בסוכה אלא שיש פסול באופן הישיבה, ולכן אין זה נחשב שישן חוץ לסוכה. וכן מתבאר מדברי המנחת חינוך (מצוה שכ"ה) שכתב דמשום דינא דמצוה הבא בעבירה [כגון אם ישב בסוכה גזולה, אילו היה הפסול רק משום מצוה הבא בעבירה, ולא משום שהתורה פסלה גזול] לא קיים מצות ישיבת סוכה אבל מ"מ אי אפשר לרזן אותו כאוכל חוץ לסוכה וממילא לא עבר איסורא, עיי"ש.

יישוב הקושיא למה עשו סייג בסוכה, משום שיש בזה איסור

ועיין בפרמ"ג (א"א סי' תר"מ ס"ק י') שנסתפק אם אונן פטור מסוכה דאפשר שפטור רק ממצות שעובר עליהם בשב ואל תעשה אבל הכא עובר בקום ועשה בזה שאוכל חוץ לסוכה.

ומבואר מכל הנ"ל דבאכילה חוץ לסוכה עובר על איסור בקום ועשה, ואם כן אף לשיטת הפמ"ג הנ"ל שחז"ל עושין סייג וגדר רק כדי שלא

כה). שכתב: דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהי' אכילתו בסוכה ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצות עשה, ע"כ].

אמרי

הרב המחבר זצוק"ל

יוסף

תכט

מסתבר לומר [שבעצם גם מקום זה נחשב סוכה כשרה], שהישוב תחתיו אינו כיושב חוץ לסוכה.

ולפי זה יש לתרץ קושיית הבית הלוי דאע"ג דיש חשש שיניח השלחן

תחת האויר וימשך תחתיו, מ"מ לא פסלינן הסוכה, דכיון שאם נמשך תחתיו לא עבר איסורא, רק לא קיים מצוה בשב ואל תעשה, בזה הדרינן לכללא של הפרמ"ג דבמקום ביטול מצוה בשב ואל תעשה לא עשו סייג וגדר.

בגדרי מצות חינוך^{תפט}

חינוך לא שייך אלא במצוות עשה

איתא בגמרא (ב:): 'וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמחייב' וכו'. ופרש"י: מדרבנן - שהזיקו להרגיל את הקטן למצוה שהוא ראוי לה, כדי שיהא מחונך ורגיל למצוות, ע"כ. מבואר דיש מצות חינוך על מצות עשה. ובתוספות ישנים יומא (פב. ד"ה בן) הקשו בעיקר דין חינוך, האיך אמרינן קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, השתא חנוכי מחנכין אפרושי מיבעיא. והביאו לתרץ בשם הרא"ם דמצות חינוך הוא דווקא על מצות עשה ולא על הפרשה מאיסור. [ויעוין שם שהר"י תירץ באופן אחר, דמצות חינוך הוי דוקא על האב]. ובענין, המבואר ביומא שם שיש בו דין חינוך, אין זה אפרושי מאיסורא, אלא חינוך לקיום מצות עשה של 'ועניתם את נפשותיכם'.

והתוספות הביאו זה בנזיר (כת: ד"ה בנו), שבמשנה שם אמרו

האב מדיר את בנו בנזיר, ובגמרא אמר רבי יוסי ברבי חנינא אמר ריש לקיש, כדי לחנכו במצוות, והקשו התוספות שם על ריב"ח מהא דאמרינן בעלמא קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווין להפרישו, ואילו ריב"ח אמר כאן שעל האב מוטל לחנכו לעשות מצוה. ועל זה הביאו כתירוץ הרא"ם דחינוך לא שייך אלא להזהירו לעשות ולקיים מצוה, אבל להזהיר מלעבור אין זה חינוך.^{תז}

וייש להקשות, מדוע הקשו תוספות בנזיר מנזירות דווקא, הא מבואר במשניות וברייתות בש"ס בהרבה מקומות שיש דין חינוך, היה להם להקשות מסתם דין חינוך וכמו שהקשו בתוספות ישנים. וכן הקשו החקרי לב (או"ח סי' ע) והרש"ש.

מהלך התרומת הדשן - במצוות עשה
צריך השתדלות טפי

עוד יש להבין תירוצם, מדוע שייך חינוך רק במצוות עשה, ואדרבה, הלא לאו חמור מעשה. ועיין בתרומת

תפט. מרבי דן [אונגארישער] וצ"ל

תצ. ויש להעיר, כי מלשונם בקושיא נראה שהבינו להיפך מהתירוץ, שיותר שייך חינוך בהפרשה

אמרי הרה"ג ר' דן אוגריישר זצוק"ל יוסף תלא

המהדרת שלא להקיף פאת ראשה. [ואין לומר שפאת האשה לא מיקרי 'פאה', שהרי יש דעה בראשונים שהאיש מוזהר שלא להקיף פאות האשה].

ב' גדרים בחינוך - קיום מצוה והרגל
והנה, התוספות בראש השנה (שם) שדימו קטן לאשה, דהיינו דגם כשעושה מצוה בתורת נדבה נחשב מעשה מצוה ומקיים מצוה בזה. ומעתה יתיישבו דברי התוספות בנזיר, שהקשו מנזירות דווקא, ולא משאר משניות וברייתות בש"ס שנתבאר בהם דין חינוך, משום דבשאר מקומות ידעו התוספות שיש לחלק ולומר שלא תיקנו מצות חינוך רק במצוות עשה שנעשה מעשה המצוה על ידי מעשיו של קטן, מה שאין כן בלא תעשה לא תיקנו דין חינוך של הרגל בעלמא כמעשה קוף, שהרי בהימנעותו מהעבירה אין ענין נדבה וקיום מצוה. ועל כך הקשו רק מהאב מדיר בנו בנזיר, דלדעת ריש לקיש שם דהוי נזירות דרבנן הרי לא חלה עליו נזירות כלל מה"ת, ואם כן הנהגת נזירותו הוי כמעשה קוף והרגל בעלמא, שלא שייך בזה ענין נדבה, כיון שאינו נזיר מה"ת, ומוכח ששייך ענין חינוך דהרגל, ואם כן הקשו שתהא דין חינוך גם על לאוין.

הדשן (סימן צד) שביאר דבמצות עשה צריך אזהרה טפי. והיינו, דבמצות עשה דהוי קום עשה, צריך בזה יותר השתדלות לחנכו ולהרגילו בעשייתם, מה שאין כן בלא תעשה דהוי שב ואל תעשה אין צורך כ"כ להרגילו בכך. אלא שצריך להבין לפי זה מדוע מחוייב לחנכו במצות עינוי ביום הכיפורים, הא הוי שב ואל תעשה.

הפטור ממצוה ועושה מקרי מעשה
מצוה - משא"כ בלא תעשה

והנראה, דהנה בתוספות ראש השנה (לג. ד"ה הא) כתבו שנשים מותרות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא. ומשמע דאף על גב דפטורות, מכל מקום גם כשעושות בתורת נדבה נחשב מעשה מצוה ומקיימות מצוה בזה, ושייך שיברכו ויאמרו 'וצונו'. [ועיין ביום תרועה (שם ד"ה כתבו עוד ותדע) שמחדש דאשה מותרת ללבוש כלאים בציצית. וחזינן מזה שמעשה האשה נחשבת מעשה מצוה ממש עד שבכחה לדחות לא תעשה, והוי 'עשה' הדוחה לא תעשה]. אמנם כל זה במצות עשה, אבל בלא תעשה, היכא שאינו מוזהר באיזה לאו, ואף על פי כן נזהר מלעשותו, לא חשיב שנזהר מעבירה, ולא שייך בזה ענין נדבה. והראיה לזה, שלא מצינו אשה

מאיסור, שכתבו "אף לחנכו לעשות מצוה מוטל על האב", והיינו דכל שכן להפרישו. וכן הוא בלשון התוספות ישנים "השתא חינוכי מחנכין אפרושי מיבעיא".

שאסור לספות לו נבילה בידים, יש לנו גילוי שאם הקטן אוכל נבילה נעשה בכך מעשה עבירה על ידו, ומשום הכי מקרי בר זביחה, שאף הקטן צריך זביחה שלא לעבור עבירה.

אכן מצאנו בראשונים לכאורה שעבירת הקטן לא מיקרי עבירה, יעויין תרומת הדשן (פסקים ס"ב) שכתב דליכא עונש על עבירת קטן וליכא על זה שום דין תשובה. וכן כתב בתשב"ץ (ח"ב סימן קל"ט), דכיון דאמרין אין בית דין מצווין להפרישו לא מיקרי כלל מעשה עבירה.

ויש לבאר בזה לפי מה שיסד לנו הראש ישיבה זצ"ל, שגדר מעשה עבירה באונס, שיש עשיית חפצא של עבירה, אלא שאינה מתייחסת לעושה ומותר לעשותה [עייין בשיעורים ביבמות ובריש כתובות], ואם כן יש לומר, שכן הוא במעשה של קטן, שהרי מעשה קטן הוא בגדר מעשה אונס, וכמו שאמרו פיתוי קטנה אונס הוא, ומעשהו באמת מעשה עבירה, ומשום כך מקרי בר זביחה, דהא נעשה כאן חפצא של עבירה, אבל מכל מקום אין עליו דין עונש ואזהרה ותשובה, שהרי המעשה לא מתייחס אליו. ומכל מקום לספות בידים אסור,

ובתירוצם חידשו, דאמנם תיקנו גם חינוך דהרגל, אך מכל מקום אינו אלא במצוות עשה כנזיר אבל לא בלא תעשה, וכדברי התרומת הדשן שיותר יש צורך להרגיל בעשייה מבפרישה^{הצא}.

ובזה יש ליישב ג"כ הקושיא הנ"ל, מדוע מחוייב לחנכו במצות עינוי ביום הכיפורים, הא הוי שב ואל תעשה, די"ל ששם הוא דין חינוך של קיום מעשה מצוה, שמקיים מצות עינוי, ובכה"ג דהוי מעשה מצוה תיקנו מצות חינוך גם על שב ואל תעשה.

גדר מעשה עבירה בקטן

הנודע ביהודה (תניינא, אר"ח סימן א') הביא דעת הראשונים^{הצב} ששחיטת נכרי פסולה משום וזבחת ואכלת, מי שישנו בזביחה אכול מזבחתו, ונכרי אינו בר זביחה. והקשה, שהרי שחיטת קטן כשירה בדיעבד, ומשמע שנקרא 'בר זביחה', ואילו גבי תפילין אמרו שכתבתו פסולה משום שמי שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וקטן אינו 'בר קשירה'. וביאר, דקטן מקרי בר זביחה משום דאסור לספות לו איסור בידים, כמבואר ביבמות (קיד). וביאר הבית הלוי (ח"א סימן י"ד) דבריו, שמכך

תצא. ולכאורה צריך לומר שהבינו ענין הנזירות בקטן שמחנכו למצוות עשה, לקרבנות ותגלחת, וכן משמע שם בד"ה בנדרים שדין חינוך הוא על קום ועשה, ודלא כהרא"ש שם שביאר ענין הנזירות בקטן על הפרישות, יעויין שם.

תצב. [עיי' תוספות חולין (ג: ד"ה קסבר כותים)].

שאינן כן בשחיטה נכלל הוא בכלל הציווי אלא שמותר לו לאכול נבילה משום דהוי אנוס, ומקרי שפיר על ידי זה בר שחיטה, כיון שהוא בכלל הציווי.

ודוגמא לזה במש"כ הבית הלוי (שם סימן ט"ו) דלפי מש"כ הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות ט') בדעת הרמב"ם^{ת"י} דדווקא טומאה ודם ושרצים יש בהם אזהרה מן התורה שלא יאכילו בידים, ולא בשאר מצות, ומותר להאכילו נבילה בידים, - א"כ לא מקרי דנעשה מעשה עבירה כשקטן אוכל נבילה, ולא נקרא 'בר זביחה' לשיטה זו^{ת"י}. ולפי זה גם בתפילין לא נקרא 'בר קשירה' דלא הוי בכלל הציווי^{ת"י}.

החילוק בין עבירת קטן למצותו

[והנה] נתבאר לעיל בכוונת תירוץ התוספות בניזיר, שלא תיקנו מצות חינוך רק במצוות עשה שנעשה מעשה המצוה על ידי מעשיו של קטן, [ולכן מחוייב לחנכו במצות עינוי ביום הכיפורים, אף דהוי שב ואל תעשה,

כיון שנעשה חפצא של עבירה, ואין לספות בידים לעשות עבירה.

[ויש להוכיח דאסור לספות בידים אף על גב דהקטן הוי באנוס, מהא דכתב המגן אברהם (סימן שמ"ג סק"ב) דאשה מעוברת מותרת ליכנס באוהל המת משום ספק ספיקא או משום דהוי טהרה בלועה, ומשמע דלולא זה היתה אסורה, והיינו טעמא משום דאסור לספות בידים, ואף על גב דהעובר הוי אנוס גמור. וכן נסתפקו בגמרא (יבמות עא.) אם מותר לסוך תינוק פחות מבן ח' בשמן של תרומה, ועי' במשנה למלך (הל' מאכלות אסורות פרק י"ז הכ"ז) שפי' דהטעם בזה משום דלא ספינן בידים, אע"ג דהוי אנוס.]

וזהו החילוק בין תפילין לשחיטה, שבמצות תפילין לא היה הקטן בכלל הציווי של הנחת תפילין, ומה שיכול להתנדב מצות תפילין ויקיים בכך מעשה מצוה, עדיין לא מקרי על ידי זה 'בר קשירה' כל שאינו בכלל הציווי, מה

תצא. [הפמ"ג שם כתב כן בשם 'יש אומרים', ולא ביאר שכן דעת הרמב"ם, והבית הלוי נקט כן בדעת הרמב"ם].

תצד. ועיי"ש בבית הלוי שכתב, דהרמב"ם לשיטתו מוכרח ע"כ לסבור דלא צריך כלל שיהא בר זביחה, דהא קטן אינו 'בר זביחה', ואעפ"י כן שחיטתו כשירה.

תצא. וזהו כונת ההגהות מיימוניות (הלכות שבת פרק כ"ט ה"ח אות מ), דקודם קידוש יכולים להשקות לקטנים דהא דאמרינן דבידים לא ספינן להו, היינו ב'לאו' כגון נבילות וטריפות וכיוצא בהן אבל קידוש היום מצות עשה היא, והיינו דהאיסור לאכול קודם קידוש הוא בכלל המצוה של קידוש. והוסיף דאין לומר שישנו גם בכלל מצות קידוש משום שכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, דהא קטנים גופייהו ליתנהו בשמירה, [והיינו, דאף שאסור לספות לו בידים, וזה נחשב חפצא של עבירה כמבואר, מכל מקום ההיקש הוי רק להמוזהרים בפועל כמו אשה אבל קטנים אינם מוזהרים בפועל].

מצווין למחות באביו שלא יניחנו לעבור. אמנם באיסור דרבנן אין צריכים למחות ביד האב. ויש לעיין מה מקור הרמב"ם לדין זה.

ויש לומר שהרמב"ם סובר דלא שייך דין חינוך על הרגלים ומעשה קוף בעלמא, ודין חינוך שמוטל על האב להפרישו מאיסורים הוא משום דנעשה חפצא של עבירה ונעשתה כאן מעשה עבירה כמבואר, וסובר הרמב"ם דהעונש של העבירה הנעשית חלה על האב ומשום הכי יש דין למחות באב. ועיין רבינו ירוחם (אדם וחווה, נתיב א' חלק א' דף יג טור ג) ^{ת"י} שכתב וז"ל: קטן אוכל נבלות אין ביי"ד מצווין עליו להפרישו, וה"ה לשאר איסורין. ודוקא כשעושה על דעת עצמו אבל אם מוכחא מילתא שעושה על דעת גדול, שמבין הקטן שגדול נחת רוח לו בכך, אסור ומצווין עליו להפרישו. ודוקא דלא שייך בר חיובא באיסור הקטן אבל אם שייך בר חיובא באיסור הקטן מצווין עליו להפרישו וכו', עכ"ל ^{ת"י}. ועיין מגן אברהם (אור"ח סימן רכ"ה ס"ק ה') דהאב נענש על עבירת בניו. ואם כן יש לומר דכמו דלמאן דאמר בית דין מצווין להפריש הקטן דין

משום ששם יש דין חינוך של קיום מעשה מצוה, שמקיים מצות עינוין, מה שאין כן בלא תעשה לא תיקנו דין חינוך של הרגל בעלמא כמעשה קוף, שהרי בהימנעותו מהעבירה אין ענין נדבה וקיום מצוה. אולם עתה נתבאר שגם מעשה עבירה של קטן, הוי עשיית חפצא של עבירה, וא"כ נדחה לכאורה הביאור הנ"ל]. אבל יש לומר בכוונת תירוץ התוספות בנויר, דבלא תעשה אף על גב דמקרי חפצא של עבירה, מכל מקום אינן מתייחסות לקטן, ולא מיקרי דהקטן עושה המעשה עבירה, ומשום הכי אין בזה דין חינוך, אבל במצוות עשה אף על גב דאינו מחויב בכך, אבל נעשה מעשה מצוה של נדבה בעשייתו, [ואף על גב דגם מעשה המצוה שלו נעשה באונס, הא מבואר בראש השנה (כת). דמצוה באונס מקרי מעשה מצוה, דאמרו כפאו ואכל מצה יצא].

בדעת הרמב"ם דבית דין מחוייבים למחות ביד האב

והנה, דעת הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ד הי"א ובכסף משנה) דאף שקטן אוכל נבילות אין בית מצווין להפרישו, אבל אם עובר איסור דאורייתא בית דין

תצו. [ודבריו הובאו בבית יוסף יורה דעה סימן קנ"ז ד"ה אבל מין].

תצו. [לכאורה כוונתו לבאר דכוונת הרי"ו דאם אביו נמצא שם א"כ 'שייך בר חיובא באיסור הקטן', דהעונש של העבירה הנעשית חלה על האב כמבואר, ומשום הכי יש על הבית דין למחות באב. ובאמת כבר נתקשו האחרונים בביאור דברי הרי"ו, וביארו דבריו באופנים שונים, עיין שו"ת חתם סופר אור"ח סימן פ"ג, שו"ת מלמד להועיל ח"א סימן נ"ח, שו"ת אחיעזר ח"ג סימן פ"א, שו"ת שבט הלוי ח"ב סימן כ"ן].

תלה יוסף הרה"ג ר' דן אוגריישר זצוק"ל אמרי

שיטות שיש חיוב חינוך על האם, ולכאורה בנוזיר שם מבואר דחיוב חינוך הוא רק על האב. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דהתם בנוזיר שלא חלה עליו נזירות מן התורה אם כן מיירי בחיוב חינוך דהרגל, שצריך להרגילו במעשה קוף בעלמא, ודין חינוך זה הוא דוקא על האב. מה שאין כן כאן דנעשה מעשה המצוה בישיבת הקטנים בסוכה, חינוך כזה ישנו גם באם, שצריך שיקיים הקטן מעשי המצוות.

ההפרשה הוא דוקא על עבירה דאורייתא ולא על עבירה דרבנן, כמו כן בדין ההפרשה שמצווין בית דין להפריש האב הרי הוא דוקא על עבירות דאורייתא ולא על עבירות דרבנן.

חינוך על האם - בחינוך דקיום
מעשה מצוה

ועל פי כל הנ"ל יש ליישב מה שמשמע בסוגיין דהלני המלכה היתה מחויבת בחינוך בניה, וכן יש הרבה