

יסודות סוכה

2.....	שיעור ראשון: שיעור פתיחה: סוכה – דירה או קדושה?
11.....	שיעור שני: מהי סוכה – סכך או דפנות?
17.....	שיעור שלישי: דפנות סוכה ומחיצות שבת.....
25.....	שיעור רביעי: צל הסוכה ותפקיד הסכך.....
31.....	שיעור חמישי: דיני הדירה.....
36.....	שיעור שישי: דיני עשיית הסוכה.....
42.....	שיעור שביעי: מצות הישיבה בסוכה.....
51.....	שיעור שמיני: פטור מצטער מן הסוכה.....
59.....	שיעור תשיעי: מצות ארבעת המינים.....
67.....	שיעור עשירי: דין הדר ופסול יבש.....
74.....	שיעור אחד עשר: "ענף עץ עבות".....
78.....	שיעור שנים עשר: מצות הנענועים.....
85.....	שיעור שלושה עשר: מצות ערבה.....
92.....	שיעור ארבעה עשר: ניסוך המים.....
99.....	שיעור חמישה עשר: שמחת בית השואבה.....

יסודות סוכה

שיעור ראשון

שיעור פתיחה: סוכה – דירה או קדושה?

מקורות

- א. שמות כג, יד-יז; שמות לד, יח-כג; ויקרא כג, לג-מד; במדבר כט, יב-לט; דברים טז, יג-יז
- ב. גמ' סוכה יא: "כי בסכות הושבת... ממש עשו להם"
- ג. רשב"ם ויקרא כג, מג; רמב"ן, שם
- ד. טור או"ח סי' תרכה
- ה. פירוש הגר"א לשיר השירים א, ד "סוכות שהוא זכר... סוכות בט"ו בתשרי"
- ו. גמ' סוכה ט. "דאמר רב ששת... אף סוכה לה; תוס' שם, ד"ה מנין; רש"י לז: ד"ה אסור
- ז. מאירי ביצה ב. ד"ה וצריך אתה
- ח. רשב"א ביצה ל: ד"ה אביי רבא "ועוד קשיא לי... דעלמא הך"

רשב"ם ויקרא פרק כג פס' מג

'למען ידעו דורותיכם' וגו' - פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש. וזה טעמו של דבר: 'חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך' - באספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון: 'וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלהיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן' וגו'. ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? 'כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו' ואכלת ושבעת וגו', ורם לבבך ושכחת את ה' וגו', ואמרת בלבבך כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל'. ולכן יוצאים מבתיכם מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתיים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הק' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבכם על בתיים מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה.

רמב"ן, שם

כי בסכות הושבתי את בני ישראל - ענני כבוד, לשון רש"י. והוא הנכון בעיני על דרך הפשט, כי צוה שידעו הדורות את כל מעשי ה' הגדול אשר עשה עמהם להפליא ששכן אותם בענני כבודו כסוכה, כענין שנאמר 'וברא ה' על כל מכוון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חפה וסוכה תהיה לצל יומם מחרב' וגו'. ומפני שכבר פירש שענן ה' עליהם יומם ועמוד האש בלילה, אמר סתם 'כי בסכות הושבתי', שעשיתי להם ענני כבודי סכות להגן עליהם. והנה ציוה בתחילת ימות החמה בזכרון יציאת מצרים בחדשו ובמועדו, וצוה בזכרון הנס הקיים הנעשה להם כל ימי עמידתם במדבר בתחלת ימות הגשמים. ועל דעת האומר סכות ממש עשו להם, החלו לעשותן בתחילת החרף מפני הקור כמנהג המחנות, ולכן צוה בהן בזמן הזה. והזכרון, שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, והשם היה עמהם לא חסרו דבר.

טור או"ח סי' תרכה

'בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם וגו'. תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצות, לפי שהוא דבר שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו ואין אדם יכול להכחישנו, והיא המורה על אמיתת מציאות הבורא יתעלה שהוא ברא הכל לרצונו והוא אשר לו הכח והממשלה והיכולת בעליונים ובתחתונים לעשות בהן כרצונו ואין מי שיאמר לו מה תעשה כאשר עשה עמנו בהוציא אותנו מארץ מצרים באותות ובמופתים. והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמם, ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו. ואף על פי שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך, ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה, בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה.

פירוש הגר"א לשיר השירים פרק א פס' ד

סוכות שהוא זכר להיקף ענני כבוד שהיה תלוי בבניין המשכן כידוע. ובוזה יתורץ מה שהקשו, למה אנחנו עושים סוכות בתשרי, כיון שהוא נגד היקף ענני כבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחילת היקף עננים. אבל נראה לפי שכשעשו את העגל נסתלקו העננים, ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות משכן, ומשה ירד ביום הכיפורים ובמחרת יום הכיפורים 'ויקהל משה' וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה ב"א תשרי, וכתוב 'זהם הביאו עוד נדבה בבוקר בבקר', הרי י"ג תשרי, ובי"ד תשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני הכבוד. ולכן אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי.

מאירי ביצה ב: ד"ה וצריך אתה לידע

וצריך אתה לידע שהמוקצה הוא שם כללי לכל אוכל שאכילתו מוקצית מדעתו של אדם ושלא היה דעתו על אותו דבר מערב יום טוב. ועקר אסורו יצא לנו בכל המוקצים מאחד הנקרא מוקצה למצותו, כגון נויי סוכת מצוה שלא התנה עליהן בין השמשות, וכגון אתרוג של מצוה לאכילה והדס של מצוה להריח, וכגון עצי סוכה להנאה. ומוקצה זה יצא לנו ממה שנאמר בתורה 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים לה' – 'מה חג לה' אף סוכה לה', מלמד שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם סוכה על הסוכה. והוא שעצי סוכה אסורין כל שבעה, ואפילו נפלה עצי אסורין מתורת מוקצה, ואפילו היה חולו של מועד שאין בו מוקצה מחמת סתירת אהל מכל מקום יש בה מוקצה מצד המצוה, והוא הנקרא מוקצה למצותו. ואם נפלה ביום טוב אסורין עצי מתורת מוקצה למצותו ומוקצה לאיסורו, ר"ל מחמת סתירת אהל. ומכאן נאסרו כל המוקצין, הן מחמת חסרון כיס הן מחמת איסור ומחמת מיאוס ואחרים מלבד אלו, שכל שאדם מסיח דעתו ממנו שלא לאכלו באותו זמן מחמת איזו סבה שיתיאש ממנו נקרא מוקצה, שהמוקצה הוא שם כללי לכל אוכל שאין דעתו של אדם עליו עכשו, והוא נחלק לענינים רבים ודיניהם ארוכים מאד.

רשב"א ביצה ל: ד"ה אביי ורבא

ועוד קשיא לי, הא דקיימא לן דסוכת גנב"ך וסוכת רקב"ש דכשירה, למה חילא עליה קדושה כל ז', וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת או ישן שם תחול עליה קדושה כל ז' והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה?! ואפשר דסוכת גנב"ך ורקב"ש כסוכה דעלמא הן.

בשעה טובה אנו מתחילים את סדרת שיעורי 'סודות סוכה'. בשיעור זה, המהווה מעין שיעור פתיחה, נעסוק בטיבו של החג ובמהותה של מצות הסוכה.

חג הסוכות מוזכר בתורה חמש פעמים: בפרשת משפטים [שמות כג, טז], בפרשת כי תשא [שמות לד, כב], בפרשת אמור [ויקרא כג, לג-מג], בפרשת פינחס [במדבר כט, יב-לד] ובפרשת ראה [דברים טז, יג-יז].

בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא הוא מוזכר כ"חג האסיף":

וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה, וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה. [שמות כג, טז]

וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים, וחג האסיף תקופת השנה. [שמות לד, כב]

בפסוקים אלו אין זכר למצות סוכה, ונראה שהחג ביסודו הוא חג חקלאי: שמחת האסיף והודאה על כך לפני ה'.

לעומת זאת, בפרשת אמור נאמר:

וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר, בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה'. ביום הראשון מקרא קדש, כל מלאכת עבדה לא תעשו. שבעת ימים תקריבו אשה לה', ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם והקרבתם אשה לה' עצרת הוא כל מלאכת עבדה לא תעשו. [ויקרא כג, לד-לו]

בכתובים אלו החג מוגדר כ"חג הסוכות", ואין בהם זכר להיבט חקלאי כלשהו.

לאחר מכן מופיעים פסוקים החותמים את פרשיית המועדות¹:

אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש, להקריב אשה לה' עלה ומנחה זבח ונסכים דבר יום ביומו. מלבד שבתת ה', ומלבד מתנותיכם ומלבד כל נדבתיכם אשר תתנו לה'. [שם, לז-לח]

ולאחריהם התורה שבה ועוסקת בחג זה:

אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג ה' שבעת ימים, ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון. ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל, ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. וחגתם אתו חג לה' שבעת ימים בשנה, חקת עולם לדתיתכם בחדש השביעי תחגו אתו. [שם, לט-מא]

כתובים אלו מתארים את החג – בדומה לתיאורו בפרשות משפטים וכי תשא – כחג חקלאי הקשור לאסיף ("באספכם את תבואת הארץ"), ורק בהם מופיעה מצות ארבעת המינים.

בסיום הפרשייה התורה חוזרת לעסוק במצות סוכה:

בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת. למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם. [שם, מב-מג]

בפשטות, פסוקים אלו הם המשך של חלקה הראשון של הפרשייה, העוסקת ב"חג הסוכות", ובהם מפרטת התורה את טעמה של מצות הסוכה – "למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים"². על פי זה, מצות סוכה קשורה לזיכרון הסוכות שהיו לעם ישראל בזמן שהותם במדבר.

¹ שכן סוכות הוא החג האחרון מחגי השנה.

² כן מבאר הרב יואל בן נון [זכור ושמור עמ' 62-63].

נמצא, אם כן, כי בפרשות משפטים וכי תשא החג מוצג כחג חקלאי בלבד. לעומת זאת, בפרשת אמור הוא מוצג באופן כפול: הן כחג בעל משמעות חקלאית והן כחג בעל משמעות היסטורית; כאשר מצות ארבעת המינים נובעת ממשמעותו החקלאית של החג ("חג האסיף"), ואילו מצות הסוכה נובעת ממשמעותו ההיסטורית ("חג הסוכות")³.

דברים אלו מבארים יפה את אזכורי החג שבפרשת משפטים, כי תשא ואמור. אמנם, התורה מצווה על חג הסוכות גם בפרשת ראה, ופרשייה זו מאירה באופן אחר את מצות הסוכה:

חג הסוכה תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך. ושמחת בחגך, אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך. שבעת ימים תחג לה' אלהיך במקום אשר יבחר ה', כי יברכך ה' אלהיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח. שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, ולא יראה את פני ה' ריקם. איש כמתנת ידו, כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך. [דברים טז, יג-יז]

פרשייה זו קושרת את החג לאסיף – "באספך מגרנך ומיקבך"⁴, ועם זאת היא מגדירה את החג כ"חג הסוכות"⁵.

הרב מרדכי ברויאר [פרקי מועדות עמ' 572] מוכיח מכך שלא כהבנה דלעיל, על פיה הסוכה היא בעלת משמעות היסטורית ולא משמעות חקלאית. לכן, לטענתו, גם מצות הסוכה נובעת מאופיו החקלאי של החג, ויש לבאר את טעמה על פי דרכו של הרשב"ם:

'למען ידעו דורותיכם' וגו' – פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש. וזה טעמו של דבר: 'חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך' – באספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון: 'וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלהיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן' וגו'. ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? 'כי ה' אלהיך מביאך אל ארץ טובה וגו' ואכלת ושבעת וגו', ורם לבבך ושכחת את ה' וגו', ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל'. ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הק' את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה.

[רשב"ם ויקרא כג, מג]

לדברי הרשב"ם, זכירת הסוכות שבמדבר אינה מגמה בפני עצמה, אלא זהו חלק מ"חג האסיף" – בשעה בה האדם אוסף את פירותיו, אוצרותיו מלאים וליבו שמח, יש חשש גדול שהוא יגיע לידי גאווה ושכחת ה'. לשם כך מצווה ה' את האדם בימי חג האסיף לשבת בסוכה. כך יזכור האדם את

³ הרב יואל בן נון [בספרו 'זכור ושמור' עמ' 52] מפתח טענה זו וכותב: "לפי פשוטם של כתובים מדובר בשני חגים שונים החלים במועד אחד, שלכל אחד מצווה המיוחדת לו". הרב יואל בן נון [שם, עמ' 155] מביא ראיה לכך מקרבנותיו הכפולים של חג הסוכות: שני אילים וארבעה עשר כבשים, דבר המלמד ש"לא חג אחד לפנינו, כי אם שני חגים". [גם הרב מרדכי ברויאר [פרקי מועדות עמ' 570-571] מציע שלחג הסוכות שני פנים: חקלאי והיסטורי, אך בהמשך דבריו הוא חוזר בו מהבנה זו מחמת הכתובים בפרשת ראה; דבריו יובאו להלן].

⁴ הרב מרדכי ברויאר [שם, עמ' 570 ועמ' 522] כותב שכן עולה גם מהשמחה המתוארת בכתובים אלו, הקשורה לשמחת האסיף.

⁵ ניתן לראות שפרשייה זו מרחיבה את מצות עלייה לרגל בשלושת הרגלים, המופיעה בפרשות משפטים וכי תשא, אך היא מחליפה את שמו של החג – מ"חג האסיף" ל"חג הסוכות".

הימים בהם היה חסר כל, יושב בסוכה במדבר ללא ארץ ונחלה, ועל ידי זה יזכור את חסדי ה' וידע שהוא הנותן לו כוח לעשות חיל⁶.

הרשב"ם אומר את דבריו בביאור הכתובים בפרשת אמור. מכאן שהוא חולק על דברינו דלעיל מעיקרם, ולהבנתו חג הסוכות הוא בעל אופי חקלאי בלבד, והזיכרון ההיסטורי של הסוכה משתלב במשמעותו החקלאית של החג. אמנם, ניתן להציע כי אכן לחג יש שתי זהויות: חג היסטורי וחג חקלאי, ולמצות סוכה עצמה אופי כפול: בפרשת אמור היא מוצגת כעומדת ביסוד החג ההיסטורי – זיכרון הסוכות שבמדבר, ובפרשת ראה היא מוצגת כחלק מהחג החקלאי – "חג הסכת תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך"⁷.

הבנה זו, כי זיכרון הסוכות שבמדבר מהווה מגמה בפני עצמה, דורשת ביאור: מהי החשיבות והמשמעות של מאורע זה, שזכרונו מחייב לשבת בסוכות בכל שנה?

הרמב"ן כותב בביאור טעם המצוה:

שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, והשם היה עמהם לא חסרו דבר. [רמב"ן ויקרא כג, מג]

לדבריו, זיכרון הסוכות שבמדבר מלמד על השגחת ה' עלינו מכל פגעי המדבר.

כעין דבריו כותב רבנו בחיי:

מפני זה נצטוינו לעשות סכות דוגמתן, כדי שיתגלה ויתפרסם מתוך מצות הסוכות גודל מעלתן של ישראל במדבר שהיו הולכים עם כובד האנשים והנשים והטף במקום ההוא אשר אין בטבע האדם לחיות בו. [רבנו בחיי, שם]

לפי דבריהם, מגמת חג הסוכות היא העצמת האמונה בהשגחת ה' ואהבתו את ישראל.

דברים אלו אמורים לפי השיטה שהסוכות האמורות בכתוב הן "סוכות ממש". אמנם נחלקו בכך התנאים:

'למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים' – רבי אליעזר אומר: סוכות ממש היו. רבי עקיבא אומר: בסוכות ענני כבוד היו.

[ספרא אמור פרק יז הל' יא]

רבי אליעזר סובר ש"סוכות ממש היו", ואילו רבי עקיבא חולק וסובר ש"בסוכות ענני הכבוד היו"⁸.

הלבוש כותב בביאור שיטת רבי עקיבא:

והוקשה לרז"ל... מאי רבותיה שהושיבם בסוכות, מאי נפקא מינה אם ישבו בסוכות או באהלים שהקפיד עליהם הכתוב כל כך לצוות מצות הסוכה לזכר. ותירצו, שלא סוכות ממש רצה הכתוב, אלא דבר נסיי היה שהשגיח עליהם ביציאת מצרים ועשה להם דבר נס, ולכך ציווה במצות סוכה לזכור הנס. ומהו הנס שנקרא בשם סוכה? והם ענני כבוד שהקיפן בהן במדבר לבל יכה אותם שרב ושמש ושיגנו עליהם מן האורבים, לכך ציוונו לעשות סוכות ולישב בהן שבעת ימים, שהם כוללים כל ימי השבוע, ורומזים כל הזמנים לזכור נוראותיו ונפלאותיו בכל הזמנים. [לבוש א"ח סי' תרכה סעי' א]

⁶ כעין זה כותב הרמב"ם במורה הנבוכים [ג, מג].

⁷ כעין זה מבאר הרב יואל בן נון [זכור ושומר עמ' 162-161].

⁸ מחלוקת זו מובאת גם בגמרא [סוכה יא:]: בהיפוך שיטות התנאים.

לפי דבריו, מקורה של שיטת רבי עקיבא הוא בתמיהה דלעיל, מדוע התורה מצווה לעשות זכר לסוכות שבמדבר. כדי ליישב קושי זה, רבי עקיבא מפרש שהסוכות הן 'ענני הכבוד' שליוו את ישראל במדבר, וכך מצות סוכה באה כדי שנזכור לדורות את נפלאותיו ונוראותיו של הקב"ה.⁹

על פי דבריו, אין הבדל עקרוני בין שתי השיטות. לפי שתיהן מצות סוכה באה להזכיר את חסדי ה', השגחתו ואהבתו את ישראל, והמחלוקת היא רק האם הזיכרון הוא של השמירה הטבעית המתבטאת ב"סוכות ממש", או של השמירה הניסית שבענני הכבוד. אמנם, ניתן להבין את מחלוקת התנאים באופן עקרוני יותר: לפי רבי אליעזר ש"סוכות ממש", סוכות הוא אכן חג ההשגחה. אולם, לפי רבי עקיבא ש"ענני הכבוד היו", סוכות אינו רק חג ההשגחה, אלא חג השראת השכינה – חג בו מציינים את השכינה השורה בישראל, שהייתה נוכחת במדבר באופן גלוי בענני הכבוד שהקיפו את מחנה ישראל.

הבנה זו עולה מדברי הגר"א בפירושו לשיר השירים:

סוכות שהוא זכר להיקף ענני כבוד שהיה תלוי בבניין המשכן כידוע. ובזה יתורץ מה שהקשו, למה אנחנו עושים סוכות בתשרי, כיון שהוא נגד היקף ענני כבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחילת היקף עננים. אבל נראה לפי שכשעשו את העגל נסתלקו העננים, ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות משכן, ומשה ירד ביום הכיפורים ובמחרת יום הכיפורים 'ויקהל משה' וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה ב"א תשרי, וכתב 'והם הביאו עוד נדבה בבוקר בבקר', הרי י"ג תשרי, ובי"ד תשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני הכבוד. ולכן אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי.

[פירוש הגר"א לשיר השירים א, ד]

לפי דבריו, חג הסוכות מבטא את השראת השכינה בישראל, גם לאחר החטא, שהתבטאה בחזרת ענני הכבוד בט"ו בתשרי לאחר חטא העגל. ואם כן, קיים קשר הדוק בין חג סוכות ליום הכיפורים: יום הכיפורים הוא יום מחילת העוונות, וסוכות הוא זמן חידוש השראת השכינה שלאחר החטא.¹⁰

הרב לייב מינצברג, בספרו 'בן מלך', מבאר על פי הגדרה זו את הקדושה הקיימת בסוכה:

דאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? תלמוד לומר 'חג הסוכות שבעת ימים לה'. ותניא, רבי יהודה בן בתירה אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר 'חג הסוכות שבעת ימים לה' – מה חג לה' אף סוכה לה'.¹¹

רבי עקיבא לומד שעצי סוכה אסורים בהנאה כל שבעה, ומקור הדין בכתוב "חג הסוכות שבעת ימים לה" – "כשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה".

הרב מינצברג כותב כי דין זה נובע מכך שהסוכה היא זכר לענני הכבוד¹¹:

ומטעם זה יבואר הא דחל דין קדושה על הסוכה... והוא ענין נפלא שלא נמצא כן בשום מצוה. בשום מצוה לא חל דין קדושה על המצוה. ולא מצאנו בחפצא דמצוה, אלא דין כבוד שלא יהיו בזויות עליו... אלא הביאור בזה, משום שחלות קדושה זו, היא עצמה ענין המצוה

⁹ דברי הלוש מבוססים על דברי הטור [שם].

¹⁰ ניתן למצוא רמז לקשר בין סוכות לראש השנה וליום הכיפורים בכתובים עצמם. הציווי על ראש השנה [ויקרא כג, כד] פותח: "...בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון". לאחר מכן, הציווי על יום הכיפורים [שם, כז] פותח: "אך בעשור לחדש השביעי הזה", וכעין זה פותח גם הציווי על חג הסוכות [שם, לד]: "...בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה". ניתן ללמוד מכך שחג הסוכות קשור לראש השנה וליום הכיפורים שקדמו לו. [ואכן, בהמשך הפרשייה [שם, לו], בתיאור "חג האסיף", התורה מתנסחת בלשון שונה: "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם", כאן לא מופיע קשר בין החג לראש השנה וליום הכיפורים. על פי האמור, קיים קשר בין ההיבט הראשון, ההיסטורי, של החג לראש השנה וליום הכיפורים, אך לא קיים קשר בינם לבין ההיבט השני, החקלאי, של החג; ההיבט החקלאי קשור למערכת של שלושת הרגלים ולא למערכת של חגי תשרי].

¹¹ הדברים מתאימים לגרסת הספרא, שרבי עקיבא, שדין זה נאמר בשמו, הוא האומר ש"בסוכות ענני הכבוד היו". אולם, כאמור, בגמרא מובא שדווקא רבי עקיבא הוא הנוקט ש"סוכות ממש", ואכמ"ל.

בסוכה. כלומר. שכל מצוות הסוכה באה לסמל את מקום ובית ה'. כשם שענני הכבוד היו מחיצה של שמימיות, של כבוד ה'. וזוהו ראו את השראת השכינה בתוכם, כמלך היושב בתוך עמו ומביאם אל מקומו. כך הסוכה באה לזכר ולציון מצב זה, חל עליה שם שמים, ונצטוונו לשבת במחיצת קודש זו... ודווקא באופן זה שחל שם שמים עליו מעין הקדש, כך היא המצווה לדור בה. לדור בדירה ששם שמים חל עליה. דווקא באופן זה מתבטא הענין של 'בסוכות הושבתי את בני ישראל', ענני כבודו של ה'. לא רק שנתן להם מחסה והגנה וסיפק כל צרכיהם, אלא שנטלם אצלו, הסתירם בסתר כנפיו וחסו תחת ענניו.

[בן מלך - חג הסוכות, עמ' כ-כא]

הרב מינצברג טוען, כי הסוכה היא מעין 'ענני הכבוד' – דירה ששם שמים חל עליה. כך, המצוה היא לשבת בשבעת ימי החג 'תחת כנפי השכינה' – בסוכה¹².

דברים אלו מבוססים על שתי הנחות:

- א. הקדושה שחלה על הסוכה היא קדושה ממשית, הנובעת מכך שהסוכה היא מעין 'ענני הכבוד'.
- ב. קדושת הסוכה אינה מחילה איסורי הנאה בלבד, אלא היא מהווה גדר במצות סוכה: המצוה היא לשבת בסוכה שיש בה קדושה. ולפי זה, היושב בסוכה שלא התקדשה לא יצא ידי חובתו.

שתי הנחות אלו אינן מוסכמות.

ההנחה הראשונה תלויה במחלוקת הראשונים ביחס בין קדושת הסוכה לבין דין 'הוקצה למצוותו'.

תוספות מקשים על סתירה הקיימת בעניין זה, האם האיסור הוא מדאורייתא משום ש"חל שם שמים על הסוכה" או מדרבנן משום שהוקצה למצוותו:

מנין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה – משמע דאסירי מדאורייתא ודרשה גמורה היא, מדפריך 'והא קרא להכי הוא דאתא', ותימה, דבפרק כירה משמע שהוא מדרבנן, דמייתי התם ראיה דרבי שמעון אית ליה גבי נר מתוך שהוקצה למצוותו הוקצה לאיסורו מהא דתניא דאין נוטלין עצים מן הסוכה ביום טוב ורבי שמעון מתיר, ושיון בסוכת החג בחג שהיא אסורה. ובפרק המביא כדי יין מיייתי דרשה דהכא, ואפילו הכי משמע התם בסוף שמעתין דלא אסירא אלא מטעם מוקצה, דקאמרינן 'עצי סוכה דחיילא קדושה איתקצאי לשבעה'.

[תוס' סוכה ט. ד"ה מנין]

תוספות מתרצים:

ויש לומר, דהאי דאסור מדאורייתא היינו בעודה קיימת אסור ליטול ממנה עצים, אבל משנפלה דבטלה מצותה לא אסירא אלא מדרבנן.

[שם]

לדבריהם, קיימים שני איסורים שונים:

- א. איסור דאורייתא, הנובע מקדושת הסוכה, התקף בסוכה קיימת.
- ב. איסור דרבנן, הנובע מכך שהוקצה למצוותו, התקף גם בסוכה שנפלה.

לעומתם, רש"י כותב ביחס לאיסור הרחת הדס של מצוה:

¹² ההגדרה שסוכה אינה רק מעשה מצוה אלא יש בה קדושה, מופיעה בדברי החוות יאיר [סי' רה] הכותב שמחמת קדושת הסוכה תלמידי חכמים מתעסקים בעצמם בסוכה, ואין בזה משום 'זקן ואינה לפי כבודו': "ובזה נתישב קצת על שתלמידי חכמים וגדולי הדור מטפלין בעצמן בעשיית סוכה אף ברשות הרבים ובחצר המפולש, וכך ראוי להסך וכן כתב מהר"ל שמצא מהר"ם עוסק בעשיית סוכתו, מפני שסוכה קצת קדושה יש בה, כמ"ש רז"ל שחל שם שמים על הסוכה כל שבעה כשם שחל על החגיגה". ועי' עוד בדברי המשנה ברורה [תרל"ט, ב]: "ולפי שקדושת הסוכה גדולה מאוד ראוי למעט בה בדברי חול ולדבר בה כי אם קדושה ותורה, וכל שכן שיהיה זהיר מלדבר שם לשון הרע ורכילות ושאר דיבורים האסורים".

אסור להריח בו - דגמרינן מסוכה, דילפינן בפרק קמא דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסור
[רש"י סוכה לז: ד"ה אסור להריח] בהנאה כל שבעה, הואיל והוקצו למצוה.

מבואר בדבריו כי איסור הנאה מעצי סוכה הוא משום שעצים אלו הוקצו למצוה. מדבריו אלו
עולה, שהדרשה המלמדת ש"חל שם שמים על הסוכה" אינה מלמדת שהסוכה נחשבת ל'חפצא של
קדושה', אלא היא מלמדת דין כללי: הייחוד למצוה מחיל איסור הנאה לצרכים אחרים.

הבנה זו מפורשת בדברי המאירי:

וצריך אתה לידע שהמוקצה הוא שם כללי לכל אוכל שאכילתו מוקצית מדעתו של אדם
ושלא היה דעתו על אותו דבר מערב יום טוב, ועיקר אסורו יצא לנו בכל המוקצים מאחד
הנקרא **מוקצה למצותו**, כגון נויי סוכת מצוה שלא התנה עליהן בין השמשות, וכגון אתרוג
של מצוה לאכילה והדס של מצוה להריח, וכגון עצי סוכה להנאה. **ומוקצה זה יצא לנו ממה
שנאמר בתורה 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים לה' – 'מה חג לה' אף סוכה לה'**, מלמד
שכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, והוא שעצי סוכה אסורין
כל שבעה'. [מאירי ביצה ב. ד"ה וצריך אתה]¹³

גם ההנחה השנייה דלעיל אינה מוסכמת. האבני נזר [אר"ח סי' תנט אות יג] מביא את דברי תלמידו,
בעל החלקת יואב, "שאינו יוצא אלא אם כן נתקדשה הסוכה". האבני נזר [שם, אות יג-טו] חולק ומביא
ראיות שונות שניתן לצאת ידי חובה גם בסוכה שאין בה קדושה.

מדברי הרשב"א עולה כשיטת האבני נזר:

ועוד קשיא לי, הא דקיימא לן דסוכת גנב"ך וסוכת רקב"ש דכשירה, למה חילא עליה קדושה
כל ז', וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת או ישן שם תחול עליה קדושה כל ז'
והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה?! ואפשר דסוכת גנב"ך ורקב"ש כסוכה דעלמא הן.

[רשב"א ביצה ל: ד"ה אביי ורבא]

הרשב"א מסתפק כיצד סוכת גנב"ך ורקב"ש – שהגמרא [ח:] אומרת שהיא כשרה – מתקדשת, על
אף שלא נעשתה לשם מצוה. הרשב"א מציע שסוכות אלו אכן אינן מתקדשות. מבואר בדבריו כי
הקדושה אינה תנאי בקיום המצוה, וניתן לצאת ידי חובה גם בסוכה שאין בה קדושה.

בדברי הכלי חמדה מובא חידוש גדול בעניין זה:

לולי דמסתפינא הייתי אומר כיון דכתיב בתורה הקדושה תרי קראי, חד קרא 'חג הסוכות
תעשה לך' וחד קרא 'חג הסוכות שבעת ימים לד', דמזה ילפינן דעצי סוכה אסורין, ומעתה
יש לומר דהרשב"א ז"ל מודה דמצות סוכה הנאמר בקרא ד'חג הסוכות שבעת ימים לד'
אינו מקיים בסוכת גנב"ך, אמנם הקרא ד'חג הסוכות תעשה לך', מקיים גם בכל סוכה, כיון
שיוצא מדירת קבע ודר בדירת עראי, מקיים המצוה דחג הסוכות תעשה לך.

[כלי חמדה מילואים פרשת אמור אות ו]

לדבריו, היושב בסוכה שאין בה קדושה מקיים את הכתוב "חג הסוכות תעשה לך", אך אינו מקיים
את הכתוב "חג הסוכות שבעת ימים לה", המלמד שהסוכה צריכה להיות קדושה לה'.

נראה להתאים את חידושו עם דברינו דלעיל במהותה של הסוכה לפי הפרשיות השונות. פרשת
אמור מלמדת על מצות ישיבה בסוכה שהיא כעין 'ענני הכבוד'. סוכה זו צריכה להיות קדושה,
והיושב בסוכה שאין בה קדושה אינו מקיים את המצוה האמורה בפרשייה זו. לעומתה, פרשת ראה
מלמדת על מצות ישיבה בסוכה מחמת האסיף – ישיבה בדירת עראי הגורמת לאדם ענווה והמזכירה

¹³ יש להוסיף, כי גם אם לא מקבלים שיטה זו, ניתן להבין שההיקש מלמד על איסור בעלמא, אך לא על קדושה ממשית
הקיימת בסוכה. [כן עולה מדברי הט"ז [אר"ח תרלה, ג], וע"ע עונג יום טוב [סי' מט] ואבני נזר [אר"ח סי' לד אות יח], ואכמ"ל].

לו את חסדי ה'. מצוה זו מתקיימת בכל דירת עראי, גם כאשר לא נעשתה לשם מצוה ולא חל עליה שם שמים.

יסודות סוכה

שיעור שני

מהי סוכה – סכך או דפנות?

מקורות

- א. משנה ב.; רש"י שם, ד"ה ושחמתה; [שם, ד"ה דלא שלטא]
- ב. משנה יב.; רש"י שם, ד"ה וכולן, וד"ה כשרין לדפנות; רמב"ם הל' סוכה פ"ד הט"ז
- ג. גמ' ז': "ושחמתה מרובה... דירת קבע בעינן"; ר"ן ג. ד"ה ושחמתה; ראב"ה מסכת סוכה סי' תרט"ו... והלכה כרבים"; תוס' שם, ד"ה מחיצה היא; [מהרש"ל ומהרש"א, שם]
- ד. ירושלמי סוכה פ"א ה"ו "רבי יסא..."
- ה. אור זרוע הל' סוכה סי' רפט אות ב
- ו. רמב"ם הל' סוכה פ"ו הט"ו; רא"ש פ"א סי' יג; חדושי רבנו חיים הלוי, שם
- ז. הררי קדם ח"א סי' קט

ראב"ה מסכת סוכה סי' תרט

תנו רבנן, חמתה מחמת סכך ולא מחמת דפנות. רבי יאשיה: אמר אף מחמת דפנות. וטעמא דרבי יאשיה מדכתיב 'וסכת על הארון את הפרוכת', ופרוכת מחיצה היא וקריה רחמנא סכך. ונראה לי דלרבי יאשיה נמי אין עושין מחיצה בכל דבר המקבל טומאה ולא בכל דבר שיש קפידא בסכך. ולית הילכתא כרבי יאשיה, דיחיד הוא והלכה כרבים.

ירושלמי סוכה פ"א ה"ו

רבי יסא בשם ר' חמא בר חנינה: 'וסכת על הארון את הכפורת'. מיכן שהדופן קרוי סכך, מיכן שעושין דפנות בדבר שהוא מקבל טומאה.

אור זרוע הל' סוכה סי' רפט אות ב

ירושלמי, ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינה: כתיב 'וסכת על הארון את הכפורת', מיכן שהדופן קרוי סכך מיכן שעושין דפנות בדבר שאינו מקבל טומאה. ולפי זה יש לנו לפרש, דהא דקתני וכולן כשירות, דהיינו דוקא אחבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים קאי דכשרין דאורייתא אפי' לסכך ורבנן הוא דגזור בהו ולדפנות לא גזור, וכפי זה היה צריך להזהר שלא לעשות הדפנות מדבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ.

חדושי רבנו חיים הלוי הל' סוכה פ"ו הט"ו

עצי סוכה אסורין כל שמנת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך אין ניאותרין מהם לדבר אחר כל שמנת הימים וכו' עכ"ל. והרא"ש בפ"ק דסוכה כתב וז"ל והאי דאסירי עצי סוכה היינו דוקא הסכך אבל עצי הדפנות משרי שרו דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך כדלקמן גבי פסולת גורן ויקב ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב עצי סוכה אסורין כל שבעת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך וכו' עכ"ל. ונראה לומר בדעת הרמב"ם, דס"ל דנהי דאם

באנו לדון על הסוכה עצמה ודאי שהסכך הוא דמיחשב עיקר הסוכה, וכדאיתא בסוכה דף ז' [ע"ב] עיין שם בפליגי בזה ר' יאשי' ורבנן אם דפנות איכללו בהדי סכך אם לא, ולדידן קי"ל דפנות לאו סכך נינהו, וגם חמתה מרובה מחמת דפנות כשרה, משום דלא חייל בהו דין סוכה, ורק הסכך לבר הוא דחלה עליו ונתקיים ביה דין סוכה, אכן כל זה הוא רק בהדינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, והוא זה נוגע רק בסכך ולא בדפנות, כיון דהדפנות אינם בכלל סוכה, משא"כ בזה דעצי סוכה נאסרין, דילפינן לה מקרא דחג הסוכות, ס"ל להרמב"ם, דאין זה תלוי בעצם הסוכה, ושיהיה גזירת הכתוב דסוכה אסור ליהנות ממנה, כי אם דדין זה נאמר על מצות סוכה, דכל דמיקיימא ביה מצות סוכה אסור ליהנות ממנו, ודין מצוה שבה הוא שאוסר ליהנות ממנה, וע"כ כיון דילפינן גם לדפנות מקרא דבסוכות, ובלא דפנות לא מתכשרא, א"כ ממילא דגם דפנות איכללו במצות הסוכה, ואף על גב דאינהו לאו שמא דסוכה בהו, אבל מ"מ כך הוא מצותה, דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינן גם דפנות, ולהכי הוא שפסק הרמב"ם דגם עצי דפנות הסוכה נאסרין.

הררי קדם ח"א סי' קט

אולם רבינו זצ"ל אמר בזה, דבאמת גם הרמב"ם סבירא ליה דשם שמים תלוי בשם סוכה, כסברת הרא"ש, אלא דהרמב"ם חולק על הרא"ש לגמרי, וסובר דגם על הדפנות יש שם סוכה. דהנה מקור דברי הרא"ש הם מדברי רש"י להלן (יב, א) שכתב למה בדפנות לא בעינן שיהיו מפסולת גורן ויקב, דבהדיא תנן 'וכלן כשרין לדפנות', ולזה פירש"י שם 'דכל סוכה הכתוב סכך משמע, דדופן לא איקרי סוכה, ודנפקא לן (לעיל ו, ב) דפנות מבסוכות וכו', מייטורא דקראי ילפינן ולא ממשמעותא'. אבל מהרמב"ם באמת נראה שחולק על טעמו של רש"י, שכך כתב (בפ"ד מסוכה הלכה ט"ז), 'דפני סוכה כשרין מן הכל, שאין אנו צריכים אלא מחיצה מכל מקום, הרי שנתקשה הרמב"ם מאי שנא דפנות סוכה דכשרים מכל דבר, ותירץ דמכיון דעיקר דין דפנות הוא דין מחיצות, ממילא לא אכפת לן כלל במין וסוג המחיצה כלל אלא בשיעורה, וכמו שבכל התורה כולה אין מין וסוג המחיצה מוסיף בדין הכשרה. ומעתה א"כ מוכח מהרמב"ם איפכא, דדעת הרמב"ם דגם הדפנות שייכים לעיקר שם סוכה, ולכן נתקשה למה דפנות כשרין מן הכל, ואם כן גם לתירוץ הרמב"ם שאין אנו צריכים אלא מחיצה, מכל מקום הני מילי לענין מין הדפנות, לזה מהני הטעם שאין אנו צריכים אלא מחיצה, שיהיו כולם כשרין לדפנות, אבל לענין איסור עצי סוכה וחלות שם שמים שבה, בזה שפיר אוסר הרמב"ם לשיטתו גם את עצי הדפנות כל שבעה, דסוף סוף גם המחיצה היא בכלל עיקר סוכה, וכשם ששם שמים חל על הסוכה כן הוא חל גם על הדפנות. ומיושב היטב שיטת הרמב"ם.

במשנה הפותחת את המסכת נאמר:

סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר. ושאינה גבוהה עשרה טפחים ושאין לה שלוש דפנות ושחמתה מרובה מצלתה פסולה. [סוכה ב.]

במשנה ארבעה דינים: שני הדינים הראשונים עוסקים בגובה הסוכה, הדין השלישי עוסק בדפנות הסוכה, והדין הרביעי עוסק בסכך. עם זאת, המשנה נוקטת לשון "שחמתה מרובה מצלתה", המוסבת על הסוכה, ולא בלשון המוסבת על הסכך.

רש"י עומד על כך וכותב:

ועל שם הסכך קרויה סוכה. [רש"י ב. ד"ה ושחמתה]

לדבריו, המשנה מתייחסת לסוכה על אף שהיא עוסקת בדין הסכך, הואיל והסוכה קרויה על שם הסכך¹⁴.

¹⁴ וכן כותב רש"י [ב. ד"ה דלא]: "וסוכה היינו סכך כשמה".

דברי רש"י מלמדים כי הסכך הוא הרכיב המשמעותי בסוכה, אך אין בהם התייחסות למעמד של הדפנות. אמנם, בדברי רש"י ביחס לדין המשנה [יב.] "וכולן כשרות לדפנות", מופיעה אמירה ברורה בעניין:

וכולן – הפסולין ששינינו בסכך. כשרין לדפנות – דכל סוכה הכתוב סכך משמע, דדופן לא איקרי סוכה, ודנפקא לן דפנות מ'בסכת' 'בסכת' 'בסכות', מייתורא דקראי ילפינן ולא ממשמעותא, הלכך 'סוכות תעשה באספך מגרנך' אסככה הוא דקאי.

[רש"י שם, ד"ה וכולן וד"ה כשרין]

רש"י מבאר, כי פסולי הסכך, הנדרשים מהכתוב "חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך", אינם קיימים בדפנות, הואיל והדפנות אינן קרויות סוכה. לדבריו, הצורך בשלוש דפנות נלמד מ"ייתורא דקראי", כמבואר בגמרא [ז:]: "בסכת בסכת בסכות הרי כאן ארבע, דל חד לגופיה, פשו להו תלתא" וכו'. על פי זה נראה, שהדפנות מהוות כעין תנאי בהכשר הסוכה, אך אינן גוף הסוכה¹⁵, ולכן הדינים ביחס לחומרים מהם יש לעשות את הסוכה אינם אמורים לגביהן.

בשיטה זו, שגוף הסוכה הוא הסכך לבדו, נוקט גם הרא"ש, ועל פיה הוא טוען שאיסור הנאה בעצי סוכה חל רק על הסכך ולא על הדפנות:

והאי דאסירי עצי סוכה היינו דוקא הסכך, אבל עצי הדפנות משרי שרי. דכל מאי דדרשינן מ'חג הסוכות' היינו דוקא בסכך, כדלקמן גבי פסולת גורן ויקב. ודלא כהרמב"ם ז"ל שכתב: עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך, ואין נאותין מהן לדבר אחר כל ימי החג. [רא"ש פ"א סי' יג]

לטענת הרא"ש, כשם שדין 'פסולת גורן ויקב' קיים לגבי הסכך ולא לגבי הדפנות, כך גם איסור ההנאה מעצי הסוכה אמור רק לגבי הסכך ולא לגבי הדפנות. מטעם זה חולק הרא"ש על הרמב"ם [הל' סוכה פ"ו הט"ו] הנוקט כי איסור ההנאה קיים גם לגבי הדפנות.

רבנו חיים הלוי כותב בביאור שיטת הרמב"ם:

ונראה לומר בדעת הרמב"ם, דסבירא ליה דנהי דאם באנו לדון על הסוכה עצמה ודאי דהסכך הוא דמיחשב עיקר הסוכה... אכן כל זה הוא רק בהדינים הנוגעים לפסולת והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, והוא זה נוגע רק בסכך ולא בדפנות, כיון דהדפנות אינם בכלל סוכה. מה שאין כן בזה דעצי סוכה נאסרין, דילפינן לה מקרא ד'חג הסוכות', סבירא ליה להרמב"ם, דאין זה תלוי בעצם הסוכה, ושיהיה גזירת הכתוב דסוכה אסור ליהנות ממנה, כי אם דדין זה נאמר על מצות סוכה, דכל דמיקיימא ביה מצות סוכה אסור ליהנות ממנו, ודין מצוה שבה הוא שאוסר ליהנות ממנה. ועל כן, כיון דילפינן גם לדפנות מקרא ד'בסוכות', ובלא דפנות לא מתכשרא, אם כן ממילא דגם דפנות איכללו במצות הסוכה, ואף על גב דאינהו לאו שמא דסוכה בהו, אבל מכל מקום כך הוא מצותה, דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינן גם דפנות. ולהכי הוא שפסק הרמב"ם דגם עצי דפנות הסוכה נאסרין.

[חידושי רבנו חיים הלוי הל' סוכה פ"ו הט"ו]

לפי דבריו, דברי רש"י דלעיל, שרק הסכך קרוי סוכה, מוסכמים גם על הרא"ש וגם על הרמב"ם. מחלוקתם היא בגדר איסור ההנאה מעצי הסוכה: לפי הרא"ש, האיסור חל רק על גוף הסוכה, ולכן רק הסכך בכלל האיסור. לעומת זאת, לפי הרמב"ם, האיסור חל על כל הנצרך לקיום מצות הסוכה, ולכן גם הדפנות בכלל האיסור.

הגרי"ד סולוביצ'יק מבאר את שיטת הרמב"ם באופן אחר:

¹⁵ הגדרה זו מופיעה בדברי הגר"ח המובאים להלן.

דבאמת גם הרמב"ם סבירא ליה דשם שמים תלוי בשם סוכה, כסברת הרא"ש, אלא דהרמב"ם חולק על הרא"ש לגמרי, וסובר דגם על דפנות הסוכה יש שם סוכה.

[הררי קדם ח"א סי' קט] ¹⁶

לטענתו, מחלוקת הרמב"ם והרא"ש אינה בגדר איסור הנאה מעצי סוכה אלא בגדר 'שם סוכה': הרא"ש נוקט בשיטת רש"י, שרק הסכך קרוי סוכה, ואילו הרמב"ם חולק וסובר שגם הדפנות הינן חלק מגוף הסוכה.

על פי הבנה זו בשיטת הרמב"ם, יש להבין מדוע פסולי הסכך אינם קיימים בדפנות, על אף שגם הן חלק מגוף הסוכה. הגר"ד טוען כי התשובה לכך נמצאת בדברי הרמב"ם עצמו:

דפני סוכה כשרין מן הכל, שאין אנו צריכין אלא מחיצה מכל מקום ואפילו מבעלי חיים.

[הל' סוכה פ"ד הט"ז]

הרמב"ם מנמק את דין המשנה בכך ש"אין אנו צריכין אלא מחיצה מכל מקום". הגר"ד לומד מדבריו כי כעיקרון גם הדפנות הן חלק מגוף הסוכה, ואף על פי כן ההגבלות השונות הקיימות לגבי הסכך אינן אמורות לגביהן:

דמכיון דעיקר דין דפנות הוא דין מחיצות, ממילא לא אכפת לן כלל במין וסוג המחיצה כלל אלא בשיעורה, וכמו שבכל התורה כולה אין מין וסוג המחיצה מוסיף בדין הכשרה.

[הררי קדם, שם]

לדברי הגר"ד, הסוכה מורכבת מסכך ומדפנות, אך לכל אחד מהם תפקיד שונה: הסכך בא לשם צל, ואילו הדפנות באות לשם מחיצה ודירה. בשל כך, דווקא לגבי סכך יש משמעות לחומר ממנו הוא עשוי – כדי שהצל יהיה מ"פסולת גורן ויקב", אך לגבי הדפנות אין לכך משמעות – "שאינו צריכין אלא מחיצה מכל מקום" ¹⁷.

יש שהעלו מדברי הירושלמי שיטה שלישית בעניין זה, על פיה הדופן היא חלק מן הסיכוך.

הירושלמי כותב ביחס לדין "וכולן כשרות לדפנות":

רבי יסא בשם רבי חמא בר חנינה: 'וסכת על הארון את הפרוכת' ¹⁸ – מיכן שהדופן קרוי סכך. מיכן שעושיין דפנות בדבר שהוא מקבל טומאה. [ירושלמי סוכה פ"א ה"ו]

הירושלמי לומד מדרשה "שהדופן קרוי סכך", והוא מסיק מכך "שעושיין דפנות בדבר שהוא מקבל טומאה". דברי הירושלמי טעונים ביאור: כיצד הדרשה מלמדת שדפנות יכולות להיעשות גם בדבר המקבל טומאה? הרי אם 'דופן קרוי סכך', לכאורה יש ללמוד מכך דווקא שדיני הסכך קיימים גם בדפנות!

אכן, לאור זרוע גרסה שונה בדברי הירושלמי:

ירושלמי, רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינה: כתיב 'וסכת על הארון את הכפורת', מיכן שהדופן קרוי סכך, מיכן שעושיין דפנות בדבר שאינו מקבל טומאה.

[אור זרוע הל' סוכה סי' רפט אות ב]

לפי גרסתו, דרשה זו מלמדת שיש לעשות את הדפנות, בדומה לסכך, דווקא בדבר שאינו מקבל טומאה.

¹⁶ הדברים מובאים גם ברשימות שיעורי הגר"ד על מסכת סוכה [ב. רש"י ד"ה ושחמתה; יב. רש"י ד"ה כשרין].

¹⁷ כעין זה מבאר המנחת אשר [סוכות סי' כט].

¹⁸ במקור נדפס בטעות: "וסכות על הארון את הפרוכת".

על פי גרסה זו כותב האור זרוע:

ולפי זה יש לנו לפרש, דהא דקתני 'וכלן כשירות', דהיינו דוקא אחבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים קאי, דכשרין דאורייתא אפילו לסכך, ורבנן הוא דגזור בהו, ולדפנות לא גזור. וכפי זה היה צריך להזהר שלא לעשות הדפנות מדבר המקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ.

[שם]

לדבריו, פסולי הסכך קיימים גם בדפנות, ולכן יש לפרש את דברי המשנה "וכלן כשרות בדפנות" כמתייחסים רק לפסול חבילי קש, חבילי עצים וחבילי זרדין, שכן פסול זה יסודו בגזירת חכמים, והגזירה נאמרה על הסכך בלבד.

אמנם, רבנו חננאל גורס כירושלמי שלפנינו, והוא מפרש גרסה זו:

ומצאנו אותו מפורש בירושלמי: 'רבי לוי בשם רבי חמא ב"ר חנינא: דכתיב וסכות על הארון את הכפורת, מיכן שהדופן קרוי סכך ומיכן שעושין דפנות בדבר שמקבל טומאה', כגון הפרוכת שהיא דופן. [ר"ח יח.]

לפי דבריו, הירושלמי מביא דרשה זו כמקור לדין המשנה "וכלן כשרות לדפנות" – על אף ש"דופן קרוי סכך", כשם שהפרוכת נעשתה מדבר המקבל טומאה, כך גם הדפנות יכולות להיעשות מדבר המקבל טומאה¹⁹.

ייתכן ומעין שיטת הירושלמי אליבא דהאור זרוע, עולה משיטת רבי יאשיה המובאת בסוגיית הבבלי:

תנו רבנן, חמתה מחמת סיכוך ולא מחמת דפנות. רבי יאשיה אומר: אף מחמת דפנות.

[סוכה ז:]

לדברי רבי יאשיה, פסול 'חמתה מרובה מצילתה' קיים גם בדפנות הסוכה. הגמרא מבארת את טעמו של רבי יאשיה:

אמר רב יימר בר שלמיה משמיה דאביי: מאי טעמא דרבי יאשיה? דכתיב 'וסכת על הארון את הפרכת' – פרכת מחיצה וקא קרייה רחמנא סככה, אלמא מחיצה כסכך בעינן. [שם]

הגמרא אומרת שרבי יאשיה לומד מדרשה, היתה לדרשת הירושלמי דלעיל, ש"מחיצה כסכך", ולכן, בדומה לסכך, גם בדפנות קיים פסול 'צילתה מרובה מחמתה'.

ואכן, הראב"ה כותב כי רבי יאשיה משווה בין הדפנות לסכך גם לשאר הדינים (וכדברי הירושלמי אליבא דהאור זרוע):

ונראה לי, דלרבי יאשיה נמי אין עושין מחיצה בכל דבר המקבל טומאה ולא בכל דבר שיש קפידא בסכך. [ראב"ה סוכה סי'

תרט]²⁰

אמנם, הגמרא אומרת בהמשך הסוגיה:

¹⁹ כן מפרשים הפני משה [שם, ד"ה וסכות] וקרוב העדה [שם, ד"ה מיכן]. [נראה שלשיטה זו יש לבאר את גדר הדפנות כעין דברי הגר"ד דלעיל: הן חלק מגוף הסוכה אך תפקידן שונה, ולכן לא כל דיני הסכך קיימים בהן].

²⁰ על פי זה, הגר"א [תרל, א ד"ה כל הדברים] כותב שלדינא אין לחשוש לשיטת הירושלמי הפוסל דפנות שאינן עשויות מ'פסולת גורן ויקב', הואיל ודברי הירושלמי אמורים בשיטת רבי יאשיה, ואין הלכה כמותו. אמנם, הדרכי משה [תרל, א] מציין לדברי האור זרוע המביא את העולה מהירושלמי, והב"ח [שם, ד"ה ומ"ש ואפילו חמתה] כותב שבעל נפש יחוש לכך. לדבריו, אף על פי שאין הלכה כרבי יאשיה, ופסול 'חמתה מרובה מצילתה' קיים רק בסכך ולא בדפנות, שאר דיני הסכך קיימים בדפנות: "דדוקא בחמתה מרובה מצילתה כשרים הדפנות משום דלא בעינן דירת קבע, אבל מיהא בעינן דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, דסככה קרייה רחמנא".

אמר אב"י: רבי ורבי יאשיה ורבי יהודה ורבי שמעון ורבן גמליאל ובית שמאי ורבי אליעזר ואחרים, כולהו סבירא להו סוכה דירת קבע בעינן. [סוכה ז:]

הגמרא אומרת שלשיטת רבי יאשיה הסוכה צריכה להיות 'דירת קבע'. נראה מכך²¹, כי דברי רבי יאשיה אמורים דווקא לגבי פסול 'חמתה מרובה מצילתה', שדין זה שייך גם בדפנות, כפי שמבאר הר"ן:

דסבירא ליה דסוכה דירת קבע בעינן, ולפיכך צריך שיהא הדופן עבה. [ר"ן ג. ד"ה ושחמתה] לפי זה, גם רבי יאשיה אינו סבור שבאופן עקרוני "מחיצה כסכך", וגם לשיטתו שאר דיני הסכך אינם קיימים בדפנות²².

לסיכום: ישנן שלוש שיטות במעמדן של הדפנות:

- א. **לפי רש"י והרא"ש**: גוף הסוכה הוא הסכך לבדו. הדפנות אינן חלק מגוף הסוכה, אלא הן תנאי להכשר הסוכה – שהסכך יהיה מוקף בדפנות.
- ב. **לפי הגר"ד בשיטת הרמב"ם**: הדפנות גם הן מהוות חלק מגוף הסוכה, אך תפקידן שונה: הן אינן באות לשם צל אלא לשם מחיצה. לכן גם עצי הדפנות אסורים בהנאה, אך דיני הסכך אינם קיימים בדפנות.
- ג. **לפי האור זרוע בשיטת הירושלמי והראב"ה בשיטת רבי יאשיה**: גם הדפנות באות לשם צל, וגם הן מהוות חלק מן הסיכוך. בשל כך, דיני הסכך אמורים גם ביחס לדפנות.

²¹ ניתן לדחות מסקנה זו על פי דברי תוספות [שם, ד"ה כולהו], כי אב"י מונה את כל השיטות שעל פיהן הסוכה צריכה להיעשות כדירת קבע, גם אם אין זה טעם שיטתו.

²² בשיטת תוספות [שם, ד"ה מחיצה] נחלקו המהרש"ל [חכמת שלמה, שם] והמהרש"א [שם] האם רבי יאשיה פוסל סוכה שאינה עשויה מ'פסולת גורן ויקב'. [וע"ע פני יהושע [שם] ושפת אמת [שם]].

יסודות סוכה

שיעור שלישי

דפנות סוכה ומחיצות שבת

מקורות

- א. גמ' סוכה ו:ז: "ושאין לה שלש... אימא לא צריכא"
- ב. גמ' עירובין יא. "ואף רבי יוחנן... ובדרב חסדא קא מיפלגי"
- ג. גמ' שבת ז: "גופא... כרשות היחיד דמו"; גמ' סוכה ד: - "היתה פחותה מי'... אי לא לא"
- ד. תוס' סוכה ד: ד"ה פחות "וא"ת בפ"ק דשבת..."; תוס' ישנים שבת ז:; רשב"א שבת שם, ד"ה ואם חקק
- ה. ראבי"ה מסכת סוכה סי' תרו; רא"ש סוכה פ"א סי' לד "וי"ל דמיירי... ימי הסוכה"; ר"ן ב: ד"ה ואמר
- ו. חידושי רבנו חיים הלוי הל' שבת פט"ז הט"ז; חדושי מרן רי"ז הלוי סוכה עמ' כט-ל; עמק ברכה סוכה אות ח

חידושי הרשב"א שבת ז: ד"ה ואם חקק

ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו. קשיא לי דהכא משמע דבין שהמחיצות רחוקות מן החקק בין מקורבות לעולם מותר דסתמא קאמר, ומאי שנא מהא דאמרינן בפרק קמא דסוכה סוכה שאינה גבוהה עשרה וחקק בה והשלימה לעשרה אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים פסולה, ותיצרו בתוספות דהתם בעינן מחיצות ממש והכשר סוכה במחיצות היא ושיהו סמוכות לסכך ולמטה מן הסכך כדאמרינן הרחיק את הסיכך מן הדפנות פסולה, אבל לענין שבת אין ההקפדה במחיצות ממש שיהו מכשירות את החקק אלא שיהא החקק נשמר על ידיהן שלא יהו הרבים בוקעין בו, וכיון שיש בחקק רוחב ארבעה על ארבעה ויש בגבהו כשיעור רשות היחיד עם גובה המחיצות והמחיצות שומרות אותו מבחוץ לא חיישינן בין שיהו על שפת החקק בין שיהו מרוחקות ממנו כמה, ויש מי שתיירץ דהכא בשיש עשרה בעומק החקק קאמר, ואינו מחזור דבכולהו נוסחאי חקק בו והשלימו לעשרה גרסינן.

ראבי"ה מסכת סוכה סי' תרו

והיכא דאיכא שלש מחיצות או ארבע אין צריך צורת הפתח אלא לנוי בעלמא, כדאמרינן עשה לפניו סוכה נאה וכו' ולכך הנהיגו לעשותן. ובמחיצות אין קפידא אם הם כולם עשויים שלא לשם סוכה, כענין ששינינו בית שנפתח וסיכך על גביו וכו' כשירה. ונראה היכא דאיכא צורת הפתח לא בעינן שיחזיק צורת הפתח כל הדופן, כדפירש רבינו שלמה, שאם כן לא היה צריך טפח, דבכל מקום חשובה צורת הפתח במקום הדופן, לגבי כלאים בפרק קמא דעירובין גבי נעץ ארבעה קונדסין בארבע פינות השדה ומתח זמורה על גביהם, וכן לגבי שבת תנן והרחב מעשר אמות ימעט ואם יש לו צורת הפתח אין צריך למעט, ובכולהו לא בעינן קנים של טפח, כדאמרינן בגמרא דעירובין צורת הפתח שאמרו קנה משהו מכאן וקנה משהו מכאן וקנה על גביהן. אלא נראה כאשר בינותי מדברי רבינו יב"א דלא בעינן צורת הפתח כנגד כל הדופן אלא שיהא בין הקנים העשויים לצורת הפתח רוחב ארבעה טפחים שיעור הפתח ומשוך מן הטפח העומד במקצוע פחות משלשה דהוה ליה טפי משבעה טפחים ומשהו שהוא כדי הכשר סוכה.

חדושי רבנו חיים הלוי הל' שבת פט"ז הט"ז

ונראה דדעת הרמב"ם היא, דאע"ג דצורת הפתח דין מחיצה בה ומועלת להפסיק ולהתיר בכלאים, מ"מ אינה משלמת שיעור מחיצה, והיכא דבעינן עצם המחיצות לא מהני צורת הפתח, והרי לענין סוכה הוא זה מפורש בהסוגיא דצריכה נמי צורת הפתח וקשה דא"כ למה לנו פס ד' המשלים דין מחיצה מתורת לבוד ותיפוק לן דצורת הפתח בעצמה דין מחיצה בה, וכן בסוכה העשויה כמין גאם דעושה פס טפח ומשהו ומעמידו בפחות משלשה כי היכי דתהוי מחיצה ארבעה וצריכה נמי צורת הפתח ג"כ קשה דלמה לי מחיצת ד' והלא צורת הפתח בעצמה נחשבת מחיצה, אלא ודאי חזינן מזה דצורת הפתח אינה מועלת רק להחשב כולו מוקף מחיצה, וממילא דמועיל בסוכה העשויה כמבוי לצרף את הדופן השלישי להשנים, וכן בסוכה העשויה כמין גאם מועיל שתהא הסוכה מוקפת כולה שלש מחיצות, אבל לענין עצם שיעור מחיצה האמור בסוכה שתיים כהלכתן ושלישית טפח, דההילכתא בזה הוא דבעינן מחיצות עצמן, בזה לא מהניא צורת הפתח, ושני בזה דין צורת הפתח מדין לבוד ודין עומד מרובה על הפרוץ, דלבוד ועומד מרובה על הפרוץ הן עצמן מחיצה ממש, משא"כ צורת הפתח אף על גב דדין מחיצה בה מ"מ אינה מצטרפת להשלים שיעור המחיצות.

חדושי מרן רי"ז הלוי סוכה עמ' כט-ל

בסוכה דף ז', ר' סימון ואיתימא ריב"ל אמר: עושה לו טפח שוחק ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן, וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי. יעו"ש בפירש"י ותוס', דהוא בכדי להוי רוב דופן עשוי, ובפירוש הר"ן שם דהוא משום דאין מחיצה פחות מד' בשום מקום. ולכאורה צ"ע, דהרי ההלכה נאמרה שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, אם כן בטפח בלבד סגי, ולפי דברי ריב"ל הא נמצא דבעינן לעולם ארבעה טפחים, ולומר דריב"ל כך הוא פירושא דטפח שוחק ויעמידנו בפחות משלשה סמוך לדופן בכדי שיהא דופן ד', אי אפשר לומר כן, דהרי להדיא תנינן בברייתא דלעיל דף ד' שהיה ר' יעקב אומר דיומדי סוכה טפח וחכמים אומרים עד שיהו שתיים כהלכתן ושלישית ואפילו טפח, והיינו דר' יעקב סובר דהשיעור טפח הוא על כל הדפנות, וחכמים סברי דשתיים בעינן כהלכתן, על כל פנים הרי חזינן דהשיעור טפח שנאמר בסוכה פירושו הוא טפח בעינן שיהא דופן ארבעה.

והנראה פשוט, דבאמת שני דינים נפרדים הם, דלענין עיקר דין דפנות האמורות בסוכה באמת בטפח בעלמא סגי אליבא דכולי עלמא ואין בזה שום פלוגתא כלל, דכך נאמר בההלכה דשתיים בעינן כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ובטפח בלבד מתקיים דין דפנות האמורות לענין הכשר סוכה. והא דמצריך ריב"ל שיהא רוב דופן עשוי הוא זה דין אחר לגמרי, דעל כל פנים בעינן שתהא הסוכה סתומה ברוח שלישי, אבל אין זה כלל מעיקר דין הכשר דפנות, אבל אין זה כלל מעיקר דין הכשר דפנות, דבזה בטפח בעלמא סגי כעיקר ההלכה. ועל זה הוא דקיימא כל הסוגיא שם, 'אותו טפח היכן מעמידו', שיהא נחשב כדופן על הסוכה, וקאמר רב דמעמידו כנגד היוצא ובהכי סגי. ואחרוני סברי שצריך להעמידו כנגד ראש תור, דליחזי כדופן שלישי על כל הסוכה. וריב"ל מחדש דלא מהניא רק באופן שרוב דופן סתום בהלכות מחיצות, והיינו שיהא טפח שוחק ויעמידנו בפחות משלשה.

עמק ברכה סוכה אות ח

סוכה דף ז': 'אמר רבא: סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי – כשרה. ואמר רבא: סיכך על גבי פסי ביראות – כשרה'. משום דאמרינן מגו דהוי דופן לשבת הוי נמי דופן לסוכה. לעניות דעתי אינו מובן איך למידין דופן סוכה מדופן שבת, ומה מהני בזה מגו, הא סוכה ושבת חלוקין הן לגמרי זה מזה, דבסוכה הרי בעינן דפנות ממש ולא מהני אפילו צורת הפתח, מה שאין כן לענין דינא דרשויות בשבת לא בעינן מחיצות ממש, רק שיהיה המקום מוקף למנוע בו רגל רבים, ועל כן גם אם עשה כל היקפיו על ידי צורת הפתח מהני לעשותו רשות היחיד. וכן כתבו גם כן התוס' לעיל דף ד', גבי סוכה שאין תוכה עשרה וחלק בה להשלימה לעשרה, דגבי סוכה צריך שלא יהיה בין שפת החקק ולכותל ג' טפחים כדי לעשותן מחיצות גמורות, אבל גבי שבת לא צריך זה, אלא אפילו יש הרבה בין שפת החקק ולכותל גם כן מהני לעשותו רשות היחיד, דאין צריך אלא למנוע רגל רבים. ואם כן, בסיכך על גבי מבוי שיש לו לחי, לפי פירוש רש"י והרא"ש דמיירי במבוי מפולש עם ב' מחיצות, איך מהני זה לענין סוכה דאורייתא, הא שאני שבת דאין צריך בה אלא מקום מוקף, ועל כן שפיר מהני זה לעשות המקום מוקף כדין רשות

היחיד, מה שאין כן לעניין סוכה דצריך בה דין דפנות ממש, שיהא לה שלוש מחיצות, איך מהני בה זה. וכן בפסי ביראות לא מצינו אלא דנחשב מוקף לעניין שבת, אבל מנלן דנחשב מחמת זה כמחיצות ממש לענין סוכה. וצ"ע.

הגמרא מביאה ברייתא:

דופן סוכה כדופן שבת, ובלבד שלא יהא בין קנה לחברו שלשה טפחים. [סוכה ז.]

מדברי הגמרא עולה השוואה עקרונית בין מחיצות שבת לדפנות סוכה. עם זאת, הברייתא מוסיפה ומציינת הבדל בין מחיצות שבת לדפנות הסוכה:

ויתירה שבת על סוכה, שהשבת אינה נתרת אלא בעומד מרובה על הפרוץ, מה שאין כן בסוכה. [שם]

הברייתא מלמדת שדין 'עומד מרובה על הפרוץ' קיים רק בשבת ולא בסוכה.

בנוסף להבדל זה, קיימים שני הבדלים בולטים בין מחיצות שבת לדפנות הסוכה:

א. רשות היחיד טעונה שלוש מחיצות²³, ואילו לסוכה די ב"שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח"²⁴.

ב. לרשות היחיד די בלחי²⁵, בפסי ביראות²⁶ או בצורת הפתח²⁷, ואילו לסוכה דרושות מחיצות שלמות, ורק את המחיצה השלישית אפשר לעשות בשילוב של טפח וצורת הפתח²⁸.

על פי זה, יש לעיין ביחס בין מחיצות שבת לדפנות סוכה: האם החילוקים הם רק בפרטי דיניהם, או שחילוקים אלו מלמדים על הבדל עקרוני הקיים בין מחיצות שבת לדפנות סוכה?

ההבנות השונות בעניין זה עולות מתוך תירוצי הראשונים לסתירה בין שתי סוגיות לגבי צירוף של חלקי מחיצות שאינן סמוכות זו לזו.

הגמרא במסכת שבת אומרת:

אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: בית שאין תוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה, על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות. אמר אביי: ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה – מותר לטלטל בכולו. [שבת ז.]

דינו של רב מלמד על איסור לטלטל בבית שמחיצותיו החיצוניות גבוהות מעשרה טפחים, אם אין בחלל הבית עשרה טפחים. טעם דין זה הוא, שהואיל ואין בחלל הבית עשרה טפחים, הוא אינו רשות היחיד אלא כרמלית. אביי מוסיף על כך, שחקיקה בחלק מקרקע הבית המשלימה בו חלל עשרה טפחים, מגדירה את הבית כרשות היחיד ומתירה את הטלטול בו. מדברי אביי עולה שאין צורך שהחקק יהיה סמוך לדפנות הבית כדי להגדיר את הבית כרשות היחיד. משתמע מכך, כי ניתן

²³ כן היא שיטת רוב הראשונים, אך לפי הרמב"ם [הל' שבת פ"ד ה"א] סובר שרשות היחיד טעונה ארבע מחיצות.

²⁴ כדברי הגמרא [ו:]: "תנו רבנן, שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפח".

²⁵ למסקנת ההלכה שלחי משום מחיצה [עירובין יב:].

²⁶ כדברי הגמרא [עירובין כ:]: "אמר רבי אלעזר: הזורק לבין פסי ביראות חייב".

²⁷ כדברי הגמרא [עירובין יא:]: "דאמר רבין בר רב אדא אמר רבי יצחק: מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ארבע קונדיסין בארבע פינות השדה ומתח זמורה עליהם, ובא מעשה לפני חכמים והתירו לו לענין כלאים. ואמר ריש לקיש: כדרך שהתירו לו לענין כלאים כך התירו לו לענין שבת".

²⁸ עיי' בגמרא במסכת סוכה [ז:]: המביאה שיטות שונות בעניין זה.

לצרף שני חלקי מחיצות, את מחיצות החקק עם מחיצות הבית, על אף ששני החלקים אינם סמוכים זה לזה.

הראשונים מקשים על דברי אב"י, "ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו", מדברי הגמרא במסכת סוכה:

היתה פחותה מעשרה טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים – פסולה, פחות משלשה טפחים – כשרה. [סוכה ד-ז:]

מבואר בסוגיה זו, כי חלקי המחיצה צריכים להיות סמוכים זה לזה בתוך שלושה טפחים. לפי זה, דברי אב"י במסכת שבת טעונים ביאור: כיצד הוא מצרף חלקי מחיצות שאינם סמוכים זה לזה?

תוספות ישנים מיישבים את סתירת הסוגיות באופן מציאותי:

דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ ואין צריך לצרף הגידוד, אלא דאין אויר י', וכשחקק, דאיכא אויר י' במקום אחד, הוי רשות היחיד; אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד, וביותר מג' לא מצטרף. [תוס' ישנים שבת ז:]

לדברי תוספות ישנים, כעיקרון לא ניתן ליצור מחיצה ללא שחלקי המחיצה סמוכים זה לזה (כעולה מהגמרא במסכת סוכה). בשל כך הם מעמידים את הסוגיה במסכת שבת כאשר יש מחיצות מבחוץ, והחיסרון הוא בחלל הרשות בלבד, ולכן די ביצירת חלל עשרה טפחים.

לעומת שיטה זו, תוספות במסכת סוכה מיישבים את סתירת הסוגיות על פי חילוק בין מחיצות שבת לדפנות סוכה:

ויש לומר, דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים, לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך. [תוס' סוכה ד: ד"ה פחות]

ניתן להסתפק בכוונתם המדויקת של תוספות בתירוצם, אך דבריהם מובאים ברשב"א ביתר ביאור:

ותירצו בתוספות, דהתם בעינן מחיצות ממש והכשר סוכה במחיצות היא ושיהו סמוכות לסכך ולמטה מן הסכך... אבל לענין שבת אין ההקפדה במחיצות ממש שיהו מכשירות את החקק אלא שיהא החקק נשמר על ידיהן שלא יהו הרבים בוקעין בו. [רשב"א שבת ז: ד"ה ואם]

דברי הרשב"א מבוססים על הבחנה בין שני מושגים:

- א. מחיצות הסותמות ויוצרות דירה.
- ב. מחיצות התוחמות ויוצרות רשות נפרדת.

על פי דבריו, סוכה טעונה מחיצות ממשיות, ואילו רשות היחיד אינה טעונה מחיצות ממשיות אלא מחיצות התוחמות את המקום, מבדילות אותו מרשות הרבים ומגדירות אותו כרשות נפרדת.

הבחנה זו מיישבת את ההבדל בין מחיצות שבת לדפנות סוכה לגבי צירוף חלקי מחיצות שאינם סמוכים זה לזה. בסוכה יש צורך במחיצות ממשיות הסמוכות לסכך, ולכן אי אפשר לצרף חלקי מחיצות שאינם סמוכים זה לזה. ברשות היחיד, לעומת זאת, בה דרוש תיחום של המקום בלבד, גם מחיצות שאינן סמוכות מצטרפות, הואיל ודי בכך כדי לתחום את המקום ולהבדיל אותו מרשות הרבים.

על פי ההבחנה העקרונית בין דפנות סוכה למחיצות שבת, מבאר רבנו חיים הלוי מבריסק מדוע צורת הפתח מועילה למחיצות שבת ולא לדפנות סוכה:

דאף על גב דצורת הפתח דין מחיצה בה ומועלת להפסיק ולהתיר בכלאים, מכל מקום אינה משלמת שיעור מחיצה, והיכא דבעינן עצם המחיצות לא מהני צורת הפתח... דצורת הפתח אינה מועלת רק להיחשב כולו מוקף מחיצה, וממילא דמועיל בסוכה העשויה כמבוי לצרף את הדופן השלישי להשנים, וכן בסוכה העשויה כמין גאם מועיל שתהא הסוכה מוקפת כולה שלש מחיצות, אבל לענין עצם שיעור מחיצה האמור בסוכה שתים כהלכתן ושלישית טפח, דההילכתא בזה הוא דבעינן מחיצות עצמן, בזה לא מהניא צורת הפתח.

[חידושי רבנו חיים הלוי הל' שבת פט"ז הט"ז]

הגר"ח מגדיר כי צורת הפתח מועילה "להיחשב כולו מוקף מחיצה", אך היא עצמה אינה נחשבת למחיצה. נראה שכוונתו לחלק בין מחיצה תוחמת ומבדילה לבין מחיצה החוסמת ומהווה דופן ממשית. על פי זה, בשבת ובכלאים, בהם אין צורך בדפנות ממשיות ודי ביצירת הבדלה ותיחום, צורת הפתח מועילה; בסוכה, לעומת זאת, הואיל ויש צורך בדפנות ממשיות, צורת הפתח אינה מועילה (מלבד ברוח השלישית)²⁹.

בדומה לכך יש לבאר מדוע לחי ופסי ביראות מועילים למחיצות שבת ואינם מועילים לדפנות סוכה. בכוחן של מחיצות אלו לתחום את המקום, להבדילו מרשות הרבים ולהגדירו כרשות נפרדת, ולכן הן מועילות להגדרת רשות היחיד, בה דרוש תיחום בלבד. סוכה, לעומת זאת, טעונה מחיצות ממשיות הסותמות את מקום הסכך והופכות אותו לדירה, ולכן מחיצות אלו אינן מועילות לסוכה.

הבחנה זו בין מחיצות שבת לדפנות סוכה מבארת היטב גם את ההבדל ביניהן במניין המחיצות הדרושות. תפקיד מחיצות השבת הוא לתחום את הרשות, ולכן יש צורך בשלוש מחיצות שלמות; תפקיד דפנות הסוכה, לעומת זאת, הוא ליצור בית דירה, ולשם כך די ב"שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח".

בנוסף לכך, הבחנה זו בין מחיצות שבת לדפנות סוכה יכולה לבאר מדוע דין 'עומד מרובה על הפרוץ' קיים רק במחיצות שבת ולא בדפנות הסוכה. ניתן להבין כי דין זה אינו תנאי בהכשר המחיצה אלא בתחמת המקום – רק כאשר 'עומד מרובה על הפרוץ' המחיצות מתלכדות לרצף אחד התוחם את הרשות והנותן לה הגדרה עצמאית. בשל כך, דין זה קיים דווקא במחיצות שבת, הבאות לתחום את הרשות, ולא בדפנות סוכה, שאינן באות כדי לתחום את הרשות אלא כדי להפוך את הסכך לבית דירה³⁰.

כאמור, ההבחנה בין מחיצות שבת לדפנות סוכה אינה מוסכמת בראשונים, ואכן יש ראשונים הסוברים שמעיקר הדין כשם שצורת הפתח מועילה למחיצות שבת כך היא מועילה לדפנות הסוכה.

הראב"ה כותב:

ונראה היכא דאיכא צורת הפתח לא בעינן שיחזיק צורת הפתח כל הדופן, כדפירש רבינו שלמה, שאם כן לא היה צריך טפח, דבכל מקום חשובה צורת הפתח במקום הדופן... ובכולהו לא בעינן קנים של טפח... אלא נראה, כאשר בינתי מדברי רבינו יב"א, דלא בעינן צורת הפתח כנגד כל הדופן, אלא שיהא בין הקנים העשויים לצורת הפתח רוחב ארבעה טפחים שיעור הפתח ומשוך מן הטפח העומד במקצוע פחות משלשה, דהוה ליה טפי משבעה טפחים ומשהו שהוא כדי הכשר סוכה. [ראב"ה סוכה סי' תרו]

הראב"ה כותב: "דבכל מקום חשובה צורת הפתח במקום הדופן", ומכאן שלשיטתו גם בסוכה ניתן לעשות את הדפנות מצורת הפתח. על פי זה טוען הראב"ה, שכוונת הגמרא [סוכה ז.] באומרה:

²⁹ דברים אלו אמורים על פי דרכו העקרונית של הגר"ח. אמנם, הגר"ח עצמו מבין את גדר מחיצות שבת באופן מורכב יותר, ואכמ"ל.

³⁰ הבנה זו מבוססת על הנחה שדין 'עומד מרובה על הפרוץ' הוא דין בהיקף הרשות ולא במחיצה עצמה. כן נראה מדברי רש"י בסוגייתנו [ז' ד"ה מה], אך הדברים אינם מוסכמים; ועי' רא"ה [שם, ד"ה יתירה] המפרש את סוגייתנו באופן אחר. ועי' בשיעור 'פתח ופרצה' ב'סודות עירובין' [יסודות מחיצות שבת שיעור שלישי], בו סוגיה זו התבארה בהרחבה.

"וצריכא נמי צורת הפתח", אינה שתהיה צורת הפתח על פני כל הדופן, שכן במקרה כזה אין צורך במחיצת טפח, אלא כוונת הגמרא שתהיה צורת הפתח ברוחב ארבעה טפחים, וכך – בצירוף מחיצת הטפח ודין 'לבוד' – תהיה מחיצה של שבעה טפחים.

לרא"ש שיטה נוספת בעניין זה:

וכיון דהוה ליה צורת הפתח, מדאורייתא סגי לה בהכי, דבכל מקום צורת הפתח חשיב כמחיצה, ולא בעי טפח שוחק אלא מדרבנן. [רא"ש סוכה פ"א סי' לד]

הרא"ש נוקט כי צורת הפתח, הואיל "דבכל מקום צורת הפתח חשיב כמחיצה", מועילה מדאורייתא גם כדופן לסוכה, והצורך בטפח בנוסף לצורת הפתח הוא מדרבנן בלבד.

הביאור הלכה [תרל, ו] מוכיח מדבריו כי מדין תורה ניתן לעשות את כל דפנות הסוכה מצורת הפתח, והצורך בדפנות ממשיות הוא מדרבנן בלבד.³¹

נראה ששיטות אלו מבוססות על התפיסה העקרונית שגדר דפנות הסוכה זהה לגדר מחיצות שבת.

חיזוק לשיטה זו, שגדר דפנות סוכה זהה ביסודו לגדר מחיצות שבת וההבדלים ביניהם רק בפרטי ההלכות, מדברי הגמרא לגבי הדין שבדפנות סוכה די ב'שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח':

אמר רבא: וכן לשבת. מיגו דהויא דופן לעניין סוכה הויא דופן לעניין שבת. [סוכה ז.]

בדברי הגמ' מבואר, כי סוכה שיש בה "שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח" מגדירה את המקום בשבת של סוכות כרשות היחיד לגבי שבת, על אף שאין בו שלוש מחיצות שלמות.

הגמ' מוסיפה, כי בשבת של סוכות ניתן לסכך על מקום המוגדר כרשות היחיד לגבי שבת על אף שאין בו "שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח":

אמר רבא: סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי – כשרה. ואמר רבא: סיכך על גבי פסי ביראות – כשרה. [סוכה ז.:-]

מבואר בדברי הגמרא, שבשבת שבתוך החג, סוכה שיש בה 'שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח' נחשבת לרשות היחיד משום 'מיגו' – "מיגו דהויא דופן לעניין סוכה הויא דופן לעניין שבת". כמו כן, בשבת שבתוך החג הסוכה כשרה כאשר היא נעשתה על גבי מבוי שיש לו לחי או על פסי ביראות – "מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה"³².

העמק ברכה תמה על דין זה:

לעניות דעתי אינו מובן איך למידין דופן סוכה מדופן שבת, ומה מהני בזה מגו, הא סוכה ושבת חלוקין הן לגמרי זה מזה, דבסוכה הרי בעינן דפנות ממש ולא מהני אפילו צורת הפתח, מה שאין כן לענין דינא דרשויות בשבת לא בעינן מחיצות ממש, רק שיהיה המקום מוקף למנוע בו רגל רבים, ועל כן גם אם עשה כל היקפיו על ידי צורת הפתח מהני לעשותו רשות היחיד.... ואם כן, בסיכך על גבי מבוי שיש לו לחי, לפי פירוש רש"י והרא"ש דמיירי במבוי מפולש עם ב' מחיצות, איך מהני זה לעניין סוכה דאורייתא, הא שאני שבת דאין צריך בה אלא מקום מוקף, ועל כן שפיר מהני זה לעשות המקום מוקף כדין רשות היחיד, מה שאין כן לעניין סוכה דצריך בה דין דפנות ממש, שיהא לה שלוש מחיצות, איך מהני בה

³¹ הביאור הלכה [תרל, ב ד"ה שיעמיד] לומד מדברי הר"ן [סוכה ב: ד"ה ואמר רבא] שצורת הפתח אינה מועילה מדין תורה. אולם, הביכורי יעקב [תוספת ביכורים סי' תרל ט"ק טו] ושו"ת מים עמוקים [ח"א סי' ד] טוענים שדברי הר"ן אמורים מדרבנן בלבד, ומדין תורה צורת הפתח מועילה כדופן. [מדברי הר"ן בחידושו על מסכת עירובין [יא: ד"ה יא: ד"ה לעולם] נראה כביאור הלכה].

³² לשון זו מקורה בדברי רש"י [ז: ד"ה פסי ביראות].

זה. וכן בפסי ביראות לא מצינו אלא דנחשב מוקף לענין שבת, אבל מנלן דנחשב מחמת זה כמחיצות ממש לענין סוכה. וצריך עיון. [עמק ברכה סוכה אות ח]

העמק ברכה תמה כיצד הגמרא עושה 'מיגו' בין שבת לסוכה, והרי בכל תיחום המחיצות ממלאות תפקיד שונה: בשבת המחיצות נעשות לשם היקף ותיחום, ואילו בסוכה המחיצות נעשות לשם דפנות היוצרות דירה.

תמיהתו מבוססת על שיטת הרשב"א וסיעתו, על פיה קיימת הבחנה עקרונית זו בין מחיצות שבת לדפנות סוכה, אך לשיטת תוספות ישנים וסיעתם, תמיהה זו אינה קיימת: גרדי דפנות סוכה ומחיצות שבת זהים ביסודם, וההבדלים ביניהם הם רק בפרטי ההלכות, ולכן ניתן לעשות 'מיגו' ביניהם – להכשיר את מחיצת השבת כדופן לסוכה בשבת שבתוך החג, ולהגדיר את דופן הסוכה בשבת שבתוך החג כמחיצה המגדירה את המקום כרשות היחיד.

לגרי"ז שיטה שלישית בעניין זה. הגרי"ז תמה על דברי הגמרא ביחס לאופן העמדת הטפח של הדופן השלישית:

רבי סימון ואיתימא רבי יהושע בן לוי: עושה לו טפח שוחק ומעמידו בפחות משלושה טפחים סמוך לדופן, וכל פחות משלושה סמוך לדופן כלבוד דמי. [סוכה ז.]

הגרי"ז תמה על כך:

ולכאורה צריך עיון, דהרי ההלכה נאמרה 'שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח', אם כן בטפח בלבד סגי, ולפי דברי רבי יהושע בן לוי הא נמצא דבעינן לעולם ארבעה טפחים.

[חידושי מרן ר"ז הלוי סוכה עמ' כט]

הגרי"ז תמה, הואיל וההלכה היא ש"שלישית אפילו טפח", מדוע יש צורך להעמידו פחות משלושה טפחים סמוך לדופן, וכך באמצעות דין 'לבוד' תהיה מחיצת ארבעה טפחים.

הגרי"ז מיישב:

הנראה פשוט, דבאמת שני דינים נפרדים הם, דלענין עיקר דין דפנות האמורות בסוכה באמת בטפח בעלמא סגי אליבא דכולי עלמא, ואין בזה שום פלוגתא כלל, דכך נאמר בההלכה דשתים בעינן כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ובטפח בלבד מתקיים דין דפנות האמורות לענין הכשר סוכה. והא דמצריך רבי יהושע בן לוי שיהא רוב דופן עשוי, הוא זה דין אחר לגמרי, דעל כל פנים בעינן שתהא הסוכה סתומה ברוח שלישי. [שם, עמ' ל]

לדברי הגרי"ז, ישנם שני דינים שונים:

א. בסוכה צריכות להיות שלוש דפנות, כאשר לדופן השלישית די בשיעור טפח.
ב. הסוכה תהיה סתומה משלוש רוחות, ולשם כך לא די שברוח השלישית יהיה דופן טפח, ולכן צריך ליצור מחיצת ארבעה טפחים (ובהמשך הסוגיה נאמר שיש צורך גם בצורת הפתח על פני הדופן).

על פי דבריו, בסוכה יש צורך גם בדפנות ממשיות וגם בתיחום והבדלה מהמרחב שמחוצה לה. מכך עולה, כי הרובד של התיחום וההבדלה קיים גם בשבת וגם בסוכה³³, ואילו הרובד של הדפנות הממשיות קיימת בסוכה בלבד.

³³ לעיל התבאר מדוע אין דין 'פרוץ מרובה על העומד' בסוכה, ומדוע די בדופן שלישית טפח, על פי ההבנה שהצורך בהיקף ובתיחום אינו קיים בסוכה. על פי דברי הגרי"ז יש לבאר אתה טעם הדבר באופן אחר.

לסיכום: נחלקו הראשונים האם יש הבדל עקרוני בין מחיצות שבת לדפנות הסוכה: לפי תוספות ישנים, קיימת השוואה ביניהן, וההבדל הוא בפרטי הדינים בלבד. לעומת זאת, לפי הרשב"א, קיים חילוק עקרוני ביניהם: מחיצות שבת נועדו לתחום את הרשות, ולכן כל מחיצה הלכתית מועילה; דפנות סוכה, לעומת זאת, נועדו ליצור דירה, ולכן בהן יש צורך במחיצות ממשיות. על פי שיטה זו ניתן להבין שבסוכה אין צורך בתיחום וביצירת רשות מובדלת, אולם הגר"ז טוען שבסוכה קיימות שתי הדרישות: גם למחיצות ממשיות וגם לתיחום והבדלה.

יסודות סוכה

שיעור רביעי

צל הסוכה ותפקיד הסכך

מקורות

- א. גמ' כב: "ושצילתה מרובה... כאיסתרא מלתחת"; רש"י ד"ה כאן מלמעלה; תוס' ד"ה כאן
ב. רא"ש פ"ב סי' ג; מלחמת ה' לרמב"ן י: "...מלמעלה שפסולה"
ג. גמ' כב. "...וצילתה מרובה מחמתה כשורה"; רש"י ד"ה קנה יורד; ר"ן י: ד"ה ושמואל אמר
ד. גמ' ט: "מתני'... בשחבטן"; רא"ש פ"א יד; חלקת יואב או"ח סי' כח ד"ה עוד קשיא לי טובא]

רא"ש סוכה פ"ב סי' ג

והקשה רבנו תם, והא רב פפא גופיה אית ליה בפרק קמא דעירובין פרוץ כעומד מותר, ופסקו התם דהכי הלכתא... ונראה לי דלא שייך להביא לכאן פרוץ כעומד, דדוקא גבי סכך פסול וסכך כשר המונחין זה אצל זה שייך להזכיר פרוץ כעומד, כדמייתי ליה לעיל אמתניתין דהמקרה סוכתו בשפודין וכו', אבל גבי סוכת סכך ואויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה. וכן מצינו לענין פרוץ כעומד של דפנות מועיל קנה קנה פחות משלשה אף על פי שהפרוץ מרובה ולענין סכך אינו מועיל מפני שהחמה מרובה.

מלחמת ה' סוכה י:

דכי אמרינן פרוץ כעומד מותר, הני מילי בדופן שבת ובסכך פסול, דכי היכי דאגמריה רחמנא למשה התם לא תפרוץ רובא הכא נמי אגמריה בסוכה לא תסכך בפסול רובא הא כי הדדי תרוייהו מותרין, אף על פי שהוא חשוב כפרוץ לענין הכשרה דסוכה מיהו אין פסולה רבה על הכשרה, אבל באויר אי אפשר לומר כן שכיון שאם הם שוין מלמעלה האויר רבה מלמטה הרי נפרץ רובה, דסוכה בצל תלה לה רחמנא והרי אין זו עשויה לצל יומם מחורב שהרי חמה רבה עליה מלמטה ומבטלה מתורת סוכה, ומשום הכי בעינן שוין מלמטה, והיינו דאמר רב פפא כי הדדי מלמעלה שפסולה.

ר"ן סוכה י: ד"ה ושמואל אמר

ולפי דברי רש"י, אף על גב דהשתא נמי חמתה מרובה מצלתה, כיון דאלו חבטינן לה הויא צלתה מרובה מחמתה כשורה. ואחרים אומרים, דלא מכשרינן בקנה עולה וקנה יורד אלא היכא דהשתא נמי הויא צלתה מרובה מחמתה, והא קא משמע לן שאין ריחוק הקנים פוסל משום שני סככין, אבל אי הוה השתא חמתה מרובה מצלתה פסולה.

חלקת יואב או"ח סי' כח

עוד קשיא לי טובא על הריב"א, דהמעין בש"ס יראה דלהלכה קיימא לן דאין סוכת מצוה צריך שיעשה צל בהסוכה, רק שיהיה שיעור בהסכך שיעשה צל. ואף דזה רק שיטת רבי יהודה ריש סוכה, כמו שכתב הר"ן שם, אבל זה רק למאן דאמר מטעם דלא שלטא ביה עינא או דיושב בצל דפנות, אבל לדידן דקיימא לן כרבא מטעם קבע, אין סוכת מצוה צריכה שתעשה צל, כמבואר ברש"י שם ריש סוכה ב' ע"ב ד"ה לימות דסוכת מצוה אינו לצל. וכן מבואר להדיא בש"ס (דף כ"ב ע"א) דבקנה עומד וקנה יורד דמכשירין מטעם חבוט רמי, אף דעכשיו

חמתה מרובה, מטעם דאמרינן דאם היה מונח בשוה היה צלתה מרובה, ואף שאין בשום פעם צלתה מרובה אף כשהחמה באמצע הרקיע מכל מקום כשר מטעם אילו היה מונחים בשוה. ואף שהתוס' ע"א ד"ה קנה כתבו באמת שם דהוא מטעם דמיצל בעת שהחמה באמצע רקיע, אבל בירושלמי שם (פ"ב ה"ג) מבואר להדיא כרש"י... ואם כן לא שייך סברת הריב"א דפוסל כנגדו, כיון דמכל מקום יש בהסכך שיעור להצל. ואף דבסוכת גנב"ך קאמר הש"ס (סוכה ח' ע"ב) והוא שעשאו לצל, היינו דוקא בדלא נעשה לשם מצוה או צריך על כל פנים שיעשה לצל, ואם לאו איך תהיה שם סוכה עליה, אבל אם עושה הסוכה לשם מצוה אין צריך שום כוונה לצל.

המשנה בתחילת המסכת מלמדת על פסול סוכה ש'חמתה מרובה מצילתה':

ושחמתה מרובה מצלתה פסולה. [משנה ב.]

בהמשך המסכת מובאת משנה הקובעת שהסוכה צריכה להיות 'צילתה מרובה מחמתה':

ושצילתה מרובה מחמתה כשרה. [משנה כב.]

הגמרא מקשה על סתירה בין המשניות לגבי סוכה שצילתה שווה לחמתה:

'ושצילתה מרובה מחמתה כשרה', הא כי הדדי פסולה. והא תנן באידך פירקין: 'ושחמתה מרובה מצילתה פסולה', הא כי הדדי כשרה. [סוכה כב:]

הגמרא מתרצת:

לא קשיא, כאן מלמעלה כאן מלמטה. [שם]

הראשונים נחלקו בביאור תירוץ הגמרא. רש"י כותב:

הא דדייקינן כי הדדי פסולה, למעלה קאי, כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה, לפי שחמת האויר נראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך, והא דדייקינן כי הדדי כשרה – נקט שיעוריה מלמטה, שחמה וצל שוין, בידוע שהקנים רחבים מן האויר.

[רש"י שם, ד"ה כאן מלמעלה]

רש"י מפרש, שמשנת "חמתה מרובה מצילתה פסולה" אמורה ביחס לצל בקרקעית הסוכה, ולגביו "כי הדדי כשרה". לעומת זאת, משנת "צילתה מרובה מחמתה כשרה" אמורה ביחס לסכך עצמו, ולגביו "כי הדדי פסולה", הואיל ובמקרה כזה בקרקעית הסוכה החמה מרובה מן הצל.

לרבנו תם שיטה שונה:

ומפרש רבינו תם, 'כאן מלמעלה' – מי שמודד האויר מלמעלה כי הדדי כשרה, לפי שהוא עומד כפרוץ, אבל העומד מלמטה בארץ ומעיין כלפי מעלה ודומה כי הדדי פסולה.

[תוס' שם, ד"ה כזוזא]

לשיטתו, משנת "חמתה מרובה מצילתה פסולה" אמורה ביחס לאדם המודד את הסכך מלמעלה, ולגביו "כי הדדי כשרה", הואיל ומדידתו מדויקת. לעומת זאת, משנת "צילתה מרובה מחמתה כשרה" אמורה ביחס למודד הנמצא למטה, ולגביו "כי הדדי פסולה", הואיל ומדידתו אינה מדויקת ואליאבא דאמת החמה מרובה מן הסכך.

מן הדברים עולה, שלכולי עלמא יש צורך שיהיה 'למעלה' סכך בשיעור האויר, ונחלקו הראשונים האם די בכך: לפי רבנו תם די בכך, ואילו לפי רש"י לא די שיהיה סכך בשיעור האויר, אלא יש צורך שבקרקעית הסוכה ('למטה') לא תהיה החמה מרובה מן הצל.

רבנו תם אינו מקבל את פירושו של רש"י מחמת קושיה:

והקשה רבנו תם, דרב פפא גופיה דהכא אית ליה פרק קמא דעירובין פרוץ כעומד מותר, והתם נמי פסקינן הלכתא הכי. [תוס' שם, ד"ה כזוזא]

רבנו תם טוען, כי דברי הגמרא אינם עולים בקנה אחד עם שיטתו העקרונית של רב פפא ש"פרוץ כעומד מותר". ואם כן, הואיל ובהמשך הסוגיה עולה שרב פפא מקבל את דברי הגמרא, בהכרח יש לפרש את הסוגיה באופן אחר.

הרא"ש מיישב את קושיית רבנו תם:

ונראה לי דלא שייך להביא לכאן פרוץ כעומד, דדוקא גבי סכך פסול וסכך כשר המונחין זה אצל זה שייך להזכיר פרוץ כעומד, כדמיייתי ליה לעיל אמתניתין דהמקרה סוכתו בשפודין וכו' אבל גבי סוכת סכך ואויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה. וכן מצינו לענין פרוץ כעומד של דפנות מועיל קנה פחות משלשה אף על פי שהפרוץ מרובה, ולענין סכך אינו מועיל מפני שהחמה מרובה. [רא"ש פ"ב סי' ג]

הרא"ש טוען שאמנם דין 'פרוץ כעומד' שייך גם לגבי הסכך, כפי שאומרת הגמרא [טו]. לגבי סוכה המסוככת בסכך כשר ובסכך פסול, אך בסכך קיים דין נוסף – הסכך צריך לעשות צל. בשל כך, כאשר 'למעלה' יש מחצה סכך ומחצה אוויר – הסכך אינו עושה צל בקרקעית הסוכה, ולכן הסוכה פסולה³⁴.

מדברי הרא"ש עולה שקיימים שני דינים שונים:

- א. הסכך נחשב כדופן המקרה את הסוכה³⁵.
- ב. הסוכה צריכה להיות מוצלת על ידי הסכך.

לפי זה, דין 'פרוץ כעומד' בסכך אמור ביחס לדין הדופן שבסכך, אך בנוסף לכך הסוכה צריכה להיות מוצלת, ולכן סוכה שחציה סכך וחציה אוויר פסולה.

דברים אלו אמורים ביישוב שיטת רש"י. הקהילות יעקב כותב כי רבנו תם חולק על ההגדרה שהסכך אמור לעשות צל מעיקרה:

ודעת רבנו תם ז"ל נראה דסובר דצל אינו כלל מעיקר תנאי הכשירא דסוכה, והא דאמרינן בכולה מכילתין 'חמתה מרובה מצילתה', סימנא הוא דנקט, דכיון שחמתה מרובה נמצא שסככה מיעוט נגד הבלתי מסוכך, ולכן הקשה דאי מעלה הוא מחצה על מחצה, יש להכשיר מדין 'פרוץ כעומד מותר', אף על פי שלמטה חמתה רובא. [קהילות יעקב סוכה סי' א]

לדברי הקהילות יעקב, רבנו תם סבור שכלל אין דין של צל, והסכך מתפקד כדופן וכקירוי בלבד. בשל כך, כשם שבדפנות "פרוץ כעומד כשר", כך גם סוכה כשרה מדין 'פרוץ כעומד' כאשר מחצה סכך ומחצה אוויר.

יש להקשות על הבנה זו בשיטת רבנו תם מדברי הרא"ש דלעיל:

וכן מצינו לענין פרוץ כעומד של דפנות מועיל קנה פחות משלשה אף על פי שהפרוץ מרובה, ולענין סכך אינו מועיל מפני שהחמה מרובה. [רא"ש פ"ב סי' ג]

³⁴ וכן כותב התוספות ר"ד (כב: ד"ה לא קשיא).

³⁵ הגדרה זו מפורשת בדברי המהר"ם (ו: ד"ה בגמ' ואי בעית) בהקשר אחר: "וצריך לומר דהשתא סבירא להו לרבנן דהסכך הוא נחשב כדופן, דמה לי דופן מן הצדדים או דופן למעלה". [וכן כותב השפת אמת (כב: ד"ה שם בגמ' קנה): "דאם היא מרוחק ג' פסול מטעם פירצה, דסכך צריך להיות גם כן מחיצה"].

הרא"ש מוכיח שקיים הבדל בין הסכך לדפנות מכך שלא ניתן להכשיר סכך העשוי מקנים המונחים בריחוק פחות משלושה טפחים זה מזה, על אף שדפנות העשויות באופן זה כשרות מדין 'לבד'. מכך מוכיח הרא"ש שסכך כשר רק כאשר הוא עושה צל. על פי דברי הקהילות יעקב, שלפי רבנו תם אין דין של צל בסכך, לא ברור מדוע סכך כזה פסול.

לכן נראה לבאר את שיטת רבנו תם באופן אחר³⁶. רבנו תם אינו חולק על העיקרון שהסכך, כשמו, בא לשם סיכוך והצללה, אולם הוא אינו רואה את הסיכוך והצל כשני דינים נפרדים, אלא לשיטתו שני הדברים מתלכדים להגדרה אחת: הסכך הוא מחיצה העושה צל. בהתאם לכך, דין 'לבד' אינו קיים בסכך, הואיל ומחיצה הנוצרת באופן כזה אינה עושה צל. כמו כן, לשיטתו אין צורך שבפועל הסכך יעשה צל בקרקעית הסוכה, אלא די שהוא מצד עצמו יהיה ראוי לעשות צל. מטעם זה, כאשר מחצה סכך ומחצה אוויר הסכך כשר, הואיל ובמקום הסכך אין החמה מרובה מן הצל, ואף על פי שבקרקעית הסוכה החמה מרובה מן הצל³⁷.

על פי דברים אלו, יסוד מחלוקת רבנו תם והרא"ש הוא בגדר דין צל בסוכה. לפי הרא"ש, קיימים שני דינים שונים: דין דופן – התלוי בסכך עצמו, ודין צל – התלוי במציאות בקרקעית הסוכה. לעומת זאת, לפי רבנו תם, קיים דין אחד בלבד: הסכך צריך להיות דופן העושה צל.

דיוק בדברי הרמב"ן, המפרש את סוגיית הגמרא דלעיל בדרכו של רש"י, מלמד על הבנה שונה בטעמה של שיטה זו³⁸. הרמב"ן כותב:

דכי אמרינן פרוץ כעומד מותר, הני מילי בדופן שבת ובסכך פסול, דכי היכי דאגמריה רחמנא למשה התם לא תפרוץ רובא הכא נמי אגמריה בסוכה לא תסכך בפסול רובא, הא כי הדדי תרוייהו מותרין... אבל באויר אי אפשר לומר כן, שכיון שאם הם שוין מלמעלה האויר רבה מלמטה הרי נפרץ רובה, דסוכה בצל תלה לה רחמנא והרי אין זו עשויה לצל יומם מחורב, שהרי חמה רבה עליה מלמטה ומבטלה מתורת סוכה, ומשום הכי בעינן שוין מלמטה.

[מלחמת ה' סוכה י: 39]

בדומה לדברי הרא"ש, גם הרמב"ן מבחין בין סכך העשוי חלקו מסכך כשר וחלקו מסכך פסול לבין סכך שבחלקו יש אוויר. עם זאת, קיים הבדל עקרוני ביניהם. כאמור, הרא"ש רואה את חסרון הצל כפסול מצד עצמו, ולשיטתו אמנם הסכך מצד עצמו כשר, אך הסוכה פסולה משום שהיא אינה מוצלת. לעומת זאת, הרמב"ן מגדיר את חסרון הצל בקרקעית הסוכה כפסול בסכך עצמו: "שכיון שאם הם שווין מלמעלה האויר רבה מלמטה, הרי נפרץ רובה", כלומר, כאשר הסכך אינו עושה צל על הסוכה הוא נחשב כסכך שנפרץ רובו. מכאן שלשיטת הרמב"ן חסרון הצל אינו פסול בסוכה אלא בסכך עצמו – תפקידו של הסכך הוא לעשות צל, ולכן הוא פסול כאשר הוא אינו מצל על הסוכה.

על פי האמור, שיטת הרמב"ן דומה ביסודה לשיטת רבנו תם, שהצל אינו דין בפני עצמו אלא זוהי הגדרתו של הסכך, אמנם הם חלוקים בהבנת הגדרה זו. לפי רבנו תם, הואיל והצל הוא דין בסכך, הצל נמדד על פי הסכך, ולכן די בכך שבסכך עצמו יהיה הצל מרובה מן החמה. לעומת זאת, לפי הרמב"ן, אמנם הצל הוא דין בסכך, אך הצל נמדד על פי קרקעית הסוכה, ולכן הסכך כשר רק כאשר יש סכך בשיעור הראוי להצל על מחצית מקרקעית הסוכה.

³⁶ כן מבואר בשיעורי רבי אליהו ברוך [ב. אות ח, ב].

³⁷ נראה שזו כוונת רבנו תם בדבריו בספר הישר [סי' שסח]: "ועוד, מה לנו בחמה, שהרי אפילו בעשתרות קרנים שאין החמה זורחת שם העובי ממעטה אנו אוסרין, אלמא אינו תלוי בחמה. אלא טעמא משום שצריך סכך חשוב".

³⁸ דברים אלו מבוססים על שיעורי רבי אליהו ברוך [ב. אות י, ב].

³⁹ וכן כותב הר"ן [י: ד"ה גמ'].

הבנות אלו בצורך בצל, האם זהו דין בסכך או בסוכה, עומדות ביסוד מחלוקת הראשונים בדין 'סוכה מדובללת'.

המשנה אומרת:

סוכה המדובללת ושצילתה מרובה מחמתה כשרה. [משנה כב.]

הגמרא [שם] מביאה את שיטת שמואל, שסוכה המדובללת היא סוכה מבולבלת שבה "קנה עולה וקנה יורד".

רש"י כותב בביאור המקרה:

שלא השוה הסכך להשכיב הקנים זה אצל זה אלא אחד למעלה ואחד למטה, ומתוך כך חמתה מרובה מצילתה, ואשמעינן מתניתין דאמרינן כל שאילו היו מסוככין בשוה היתה צילתה מרובה מחמתה - כשרה. [רש"י שם, ד"ה קנה עולה]

לדבריו, מדובר בסוכה שיש בה סכך בשיעור הראוי להצל על הסוכה כנדרש, אך הסכך לא מונח בצורה מסודרת ולכן בפועל חמתה של הסוכה מרובה מצילתה.

הר"ן מביא שיטה חולקת:

ואחרים אומרים, דלא מכשרינן בקנה עולה וקנה יורד אלא היכא דהשתא נמי הויה צלתה מרובה מחמתה, והא קא משמע לן שאין ריחוק הקנים פוסל משום שני סככין, אבל אי הוה השתא חמתה מרובה מצלתה פסולה. [ר"ן י: ד"ה ושמואל אמר]

לפי שיטה זו, כל סוכה שבפועל חמתה מרובה מצילתה פסולה, גם כאשר יש בסכך שיעור הראוי להצל על הסוכה.

נראה שמחלוקת זו נעוצה בהבנות השונות ביסוד הצורך בצל. לפי ההבנה העולה מדברי הרא"ש דלעיל, שהצל מהווה דין בסוכה, כלומר שהסוכה צריכה להיות מוצלת על ידי הסכך, יש לאמץ את השיטה המובאת בר"ן, שלא די שבסכך יהיה שיעור הראוי להצל אלא צריך שהוא יצל בפועל. לעומת זאת, לפי ההבנה שהצל הוא דין בסכך (כעולה משיטת רבנו תם והרמב"ן), ניתן לקבל את שיטת רש"י, שדי שיהיה סכך בשיעור הראוי להצל, ואין צורך שהסכך יצל בפועל על הסוכה.⁴⁰

בשולי הדברים נעיר, כי ייתכן והבנות אלו עומדות גם ביסוד מחלוקת הראשונים בדין סכך שחלקו נמצא מתחת סכך פסול (כגון ענפי אילן), ובניכוי חלק זה החמה מרובה מן הצל: תוספות [ט: ד"ה הא] מכשירים⁴¹ וריב"א [ברא"ש פ"א סי' יד] פוסל.

הרא"ש כותב בטעם הפסול לפי ריב"א:

שהרי הצל הוא מן האילן ולא מן הסוכה, שאם ניטל סכך הסוכה אכתי איכא מצל האילן.

[רא"ש פ"א סי' יד]

לדבריו, הפסול הוא מחמת שהצל אינו מן הסכך אלא מהאילן.

החלקת יואב תמה על שיטה זו:

⁴⁰ עם זאת, גם לפי ההבנה שהצל הוא דין בסכך, אין הכרח לקבל חידוש זה, שדי שבסכך יהיה שיעור בכדי להצל. ייתכן והצל הוא דין בסכך, אך גדר הדין הוא שהסכך צריך להצל בפועל על הסוכה. [הבנה זו נראית מלשון התוס' ר"ד [כב. ד"ה קנה יורד]].

⁴¹ וכן נראה מדברי רש"י [ט: ד"ה הא קא מצטרף], אך מפירושו רש"י להמשך הסוגיה [י. ד"ה מהו דתימא] נראה לא כך, ואכמ"ל.

קשיא לי טובא על הריב"א, דהמעין בש"ס יראה דלהלכה קיימא לן דאין סוכת מצוה צריך שיעשה צל בהסוכה רק שיהיה שיעור בהסכך שיעשה צל... וכן מבואר להדיא בש"ס סוכה (דף כ"ב ע"א) דבקנה עולה קנה יורד דמכשירין מטעם חבוט רמי, אף דעכשיו חמתה מרובה, מטעם דאמרינן דאם היה מונח בשוה היה צליתה מרובה, ואף שאין בשום פעם צליתה מרובה אף כשהחמה באמצע הרקיע, מכל מקום כשר מטעם אילו היה מונחים בשוה... ואם כן לא שייך סברת הריב"א דפוסל כנגדו, כיון דמכל מקום יש בהסכך שיעור להצל.

[חלקת יואב או"ח סי' כח]

החלקת יואב נוקט שצל הוא דין בסכך, "שיהיה שיעור בהסכך שיעשה צל", אך אין צורך שיהיה צל בסוכה. על פי הבנה זו הוא תמה על ריב"א הפוסל סוכה שיש בסכך שיעור להצל כאשר בפועל הצל אינו מגיע לסוכה מהסכך אלא מהאילן.

שיטת החלקת יואב מבוססת על דרכו של רש"י דלעיל בהבנת דין 'סוכה מדובללת', אך, כאמור, שיטה זו אינה מוסכמת, ונראה שהריב"א נוקט בשיטה החולקת, על פיה לא די שבסכך יהיה שיעור להצל אלא צריך שבסוכה עצמה יהיה צל המגיע מהסכך⁴².

⁴² עיי' שבט הלוי [ה"י סי' צו] המאריך לחלוק על החלקת יואב.

יסודות סוכה

שיעור חמישי

דיני הדירה

מקורות

- א. גמ' סוכה ב.-: "מתני'... דלא כחד"; תוס' ב: ד"ה כמאן
 - ב. גמ' סוכה ג.-: "אמר רב שמואל... דירי ביה אינשי"
 - ג. גמ' סוכה ד. "היתה גבוהה מעשרים אמה והוצין... בדירה סרוחה"
 - ד. רמב"ם הל' סוכה פ"ה ה"ב
 - ה. יראים סי' תכא; שו"ת חכם צבי סי' צד
- [ו. חדושי מרן רי"ז הלוי הל' סוכה]

יראים סי' תכא

ואם מצטער באותו ענין שבצער הזה היה יוצא מביתו רשאי לצאת מסוכתו ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום שראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו צער אחר כן אבל עשתה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילה או בשתייה או בשינה כגון שיירא בה מגנבים לא מיבעיא דלא מיפטר בהכי אלא אפילו יש סכנה וצער בשינה. ובאכילה אין צער וסכנה לא יצא ידי חובתו דהא כעין תדורו בעיניו והאי לא הוי כעין תדורו כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתייה ושינה בלא צער ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצטערא קיימי.

שו"ת חכם צבי סי' צד

מ"ש במרדכי פרק הישן דאם עשה סוכה בתחלה במקום הראוי להצטער בשינה לא יצא ידי חובת כלל אפילו באכילה, אינו נראה לי כלל, דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהיה עשויה, אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, ועל זה קאמר דתהא כעין דירה, ואין הכי נמי דאם עושה ב' סוכות האחת לאכילה והשנייה לשינה אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה מכל מקום נפיק בה ידי חובת אכילה... ובהישן אמרינן: 'כל האזרח – מלמד שכל ישראל יוצאין בסוכה אחת', פירש"י, דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה, ואין ספק דאף דבאכילה ראויין לאכול זה אחר זה, דהיינו שיאכלו אלף או רבוא כאחד ואחר כך אלף או רבוא אחר, אבל לענין שינה כיון שעיקר מצות שינה לסוכה היא איש ואשתו, אי אפשר לשני אנשים ונשותיהם לישן בסוכה אחת, ואי בהפסק מחיצה אינה סוכה אחת אלא כמה סוכות, ולפי סברת המרדכי הנ"ל אף מצות אכילה לא יצאו. אלא ודאי לאו מילתא היא, ולמאי דחזיא מיהא נפיק בה.

בשיעורים הקודמים עסקנו בגדרי הסכך והדפנות, שני הרכיבים מהם עשויה הסוכה. עם זאת, מן הסוגיות עולה שמלבד הסכך והדפנות קיימת דרישה נוספת: הסוכה צריכה להוות דירה. כך, גם כאשר יש לה סכך ודפנות כשרים, אך היא אינה מהווה דירה – הסוכה פסולה.

הגדרה זו, שהסוכה צריכה להוות דירה, עומדת ביסוד הדין הפותח את המסכת:

[משנה ב.]

סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה.

הגמרא מביאה שלוש שיטות בטעם דין זה:

- א. לפי רבה, קיים צורך שהאדם ידע שהוא יושב בסוכה, ולכן סוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה, "דלא שלטא בה עינא", פסולה.
- ב. לפי רבי זירא, אדם צריך לשבת בצל הסכך, ובסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה האדם אינו יושב בצל הסכך אלא בצל הדפנות.
- ג. לפי רבא, על הסוכה להיות 'דירת עראי', ו"למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע".

לפי רבה ורבי זירא, דין המשנה אינו קשור לענייננו, אך משיטת רבא יש ללמוד שקיימת דרישה שהסוכה תהיה דירת עראי, ולכן סוכה שעשויה כדירת קבע פסולה.

ניתן לדחות ראייה זו ולטעון שפסול זה אמור לגבי הסכך או הדפנות⁴³, שעליהם להיעשות באופן עראי, אך אין מערכת דינים נפרדת שאינה אמורה לגבי הסכך או הדפנות אלא לגבי הדירה. עם זאת, דרישה זו עולה מהשיטה המובאת בגמרא שהפסול קיים רק בסוכה שאינה מחזקת ראשו ורובו:

דאמר רב חנן בר רבה אמר רב: מחלוקת בשאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו ושולחנו, אבל מחזקת יותר מכדי ראשו ורובו ושולחנו אפילו למעלה מעשרים אמה כשרה. [סוכה ב:]

תוספות כותבים בטעמה של שיטה זו:

משום דהוה ליה לול של תרנגולין, כיון דגביהה וקטינה כולי האי, אבל מחזקת טפי מכדי ראשו נפקא מכלל לול של תרנגולין לאקרוי סוכה. [תוס' ב: ד"ה כמאן]⁴⁴

לדבריהם, סוכה גבוהה וצרה אינה דירה אלא כעין "לול של תרנגולין", ולכן היא פסולה. מדבריהם עולה שהפסול נובע משום שסוכה מעין זו אינה מהווה דירה, ומכאן שמלבד הצורך בסכך ובדפנות קיימת דרישה שהסוכה תהווה דירה.

דרישה זו עומדת גם ביסוד דין שיעור הסוכה. הגמרא מביאה בעניין זה מחלוקת תנאים:

מחזקת ראשו ורובו ושולחנו כשרה. רבי אומר: עד שיהא בה ארבע אמות על ארבע אמות.

[סוכה ג.]

הגמרא דנה ביחס בין שיעור הסוכה לבין שיעור בית לשאר דיני התורה:

מאן תנא להא דתנו רבנן, בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה ומן המעקה ואינו מטמא בנגעים ואינו נחלט בבתי ערי חומה... לימא רבי היא ולא רבנן? אפילו תימא רבנן, עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא לענין סוכה דדירת עראי היא, אבל לגבי בית דדירת קבע הוא אפילו רבנן מודו דאי אית ביה ארבע אמות על ארבע אמות דיירי ביה אינשי ואי לא לא דיירי ביה אינשי.

הגמרא אומרת, כי שיעור בית בכל התורה הוא ארבע אמות על ארבע אמות, ואילו שיעור סוכה תלוי במחלוקת התנאים האם היא 'דירת קבע' או 'דירת עראי': לשיטה שסוכה היא 'דירת קבע', עליה להיות בשיעור ארבע אמות על ארבע אמות, כבית. לעומת זאת, לשיטה שסוכה היא 'דירת עראי', די שהיא תהיה בשיעור המינימלי הראוי לשימושי הדירה – "מחזקת ראשו ורובו ושולחנו".

⁴³ מדברי תוספות [ב. ד"ה כין נראה שזה דין בדפנות, ואילו הראב"ד [כתוב שם א:] מציע שזה דין בסכך. [ועי' כלבו [סי' עא] הכותב שאין פסול 'תעשה ולא מן העשוי' כאשר ממעט את גובה הסוכה, הואיל והפסול אינו בסכך, וע"ע צ"ח [ב. ד"ה גמרא מנה"מ] הדין בכך].

⁴⁴ תוספות מביאים הסבר זה בשם 'ש מפרשים', וקודם לכן כותבים כי שיטה זו "צריכה טעמא".

שיעור רוחב הסוכה אינו חלק מהלכות הסכך או הדפנות, אלא הוא נובע מחמת הדרישה לדירה; הסוכה צריכה להוות דירה, ולכן עליה להיות בשיעור הראוי לדירה: למאן דאמר 'דירת קבע' – כשיעור בית בכל התורה, ולמאן דאמר 'דירת עראי' – כשיעור המינימלי הראוי לשימושי הדירה.

דברים אלו אמורים ביחס למבנה הסוכה, שעל הסוכה להיות בשיעור הראוי לדירה – בגובהה וברוחבה. בנוסף לכך, משיטת רבא לגבי 'סוכה הגבוהה מעשרה טפחים והוצין יורדים לתוך עשרה' ניתן ללמוד שהסוכה צריכה להיות ראויה בפועל לדירה:

היתה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה, סבר אביי למימר אם חמתם מרובה מצלתם כשרה. אמר ליה רבא: הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה. [סוכה ד.]

רבא טוען כלפי אביי המכשיר, שסוכה מעין זו היא 'דירה סרוחה' – "ואין אדם דר בדירה סרוחה". נראה מכך כי הסוכה צריכה להיות ראויה בפועל לדירה, ולכן סוכה שהוצים יורדים מן הסכך פסולה על אף שאין חסרון בשיעורה.

אמנם, הגר"ז מציע דרך אחרת בביאור טעם הפסול:

וגם בלא חזיא כלל לדירה, אין בה גריעותא בעצם החפצא כלל, ומקריא סוכה כשרה, רק דאי אפשר לו לקיים בה מצות סוכה, כמו בירדו גשמים, דהסוכה מעלייתא היא, רק דישיבתו אינה נחשבת ישיבת סוכה, דלא קרינן בה 'כעין תדורו'. [חדושי מרן ר"ז הלוי הל' סוכה]

לדבריו, דין 'דירה סרוחה' אינו מחיל פסול בחפצא של הסוכה אלא בקיום המצוה המוטלת על הגבירא. סוכה זו היא מצד עצמה כשרה, אך האדם אינו מקיים בה את מצות הישיבה המוטלת עליו, הואיל וגדר המצוה הוא "תשבו כעין תדורו", והימצאות בסוכה כזו אינה מהווה מגורים⁴⁵.

הבנות אלו, בטעם פסול סוכה שאינה ראויה בפועל לדירה, עומדות ביסוד מחלוקת הפוסקים בדין סוכה שאינה ראויה לשינה.

היראים כותב לגבי פטור 'מצטער' ממצות הישיבה בסוכה:

ודוקא שעשה סוכתו מתחילה במקום שראוי לאכול ולשתות ולישן בה ונולד לו צער אחר כן, אבל עשתה מתחילה במקום הראוי להצטער באכילה או בשתייה או בשינה, כגון שירא בה מגנבים, לא מיבעיא דלא מיפטר בהכי אלא אפילו יש סכנה וצער בשינה, ובאכילה אין צער וסכנה – לא יצא ידי חובתו, דהא כעין תדורו בעינן והאי לא הוי כעין תדורו, כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתייה ושינה בלא צער, ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצטערא קיימי.

תכא⁴⁶

היראים מחדש שלא יוצאים ידי חובה בסוכה הנמצאת במקום שאינו ראוי לשינה, הואיל ומקום זה אינו ראוי למגורים – "דהא 'כעין תדורו' בעינן, והאי לא הוי 'כעין תדורו', כיון שאינו יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתייה בלא צער".

⁴⁵ הגר"ז סבור שאמנם לפי הסוגיה הפסול הוא בחפצא של הסוכה, אך פסול זה קיים רק למאן דאמר 'סוכה דירת קבע', ולשיטה זו קיימת דרישה לדירה, אך למאן דאמר 'סוכה דירת עראי' דרישה זו אינה קיימת, והפסול הוא מחמת חסרון במצות הגבירא. טענה זו צריכה עיון, שכן, כאמור, מדין שיעור הסוכה עולה שלכולי עלמא קיימת דרישה שהסוכה תהווה דירה. [בנוסף, מטבירה נראה יותר שגם למאן דאמר 'סוכה דירת עראי' הסוכה צריכה להוות דירה, אלא שדירה זו היא דירת עראי ולא דירת קבע]. עם זאת, נראה לקבל את דרכו של הגר"ז כהבנה לפסול המובא בסוגיה, וכדלעיל, ועל פי דרך זו, הדרישה לדירה מלמדת על דינים ביחס למבנה הסוכה ולא על חובה שהסוכה תהיה ראויה לדירה בפועל. [הגר"ז אומר את דבריו בשיטת הרמב"ם, אך מלשון הרמב"ם נראה שכלל אין פסול של 'דירה סרוחה'; עי' על כך בדברינו בסוף השיעור].

⁴⁶ דבריו מובאים במרדכי [סי' תשמ], וכן פוסק הרמ"א [תרמ, ד].

החכם צבי חולק על חידוש זה:

אינו נראה לי כלל, ד'תשבו כעין תדורו' לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהיה עשויה, אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא, ועל זה קאמר דתהא כעין דירה. ואין הכי נמי, דאם עושה ב' סוכות, האחת לאכילה והשנייה לשינה, אף שאותה של אכילה אינה ראויה לשינה מכל מקום נפיק בה ידי חובת אכילה. [חכם צבי סי' צד]

לדברי החכם צבי, דין "תשבו כעין תדורו" אמור ביחס לאופן הישיבה בסוכה ולא ביחס לצורת הסוכה. על פי זה טוען החכם צבי, שהעובדה שהאדם אינו יכול לישון בסוכה אינה פוגעת בקיום המצוה שבאכילה בסוכה.

החכם צבי מוסיף ומוכיח את שיטתו מדברי הגמרא [כז:]: "שכל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת":

ואין ספק דאף דבאכילה ראויין לאכול זה אחר זה, דהיינו שיאכלו אלף או רבוא כאחד ואחר כך אלף או רבוא אחר, אבל לענין שינה, כיון שעיקר מצות שינה לסוכה היא איש ואשתו, אי אפשר לשיני אנשים ונשותיהם לישן בסוכה אחת... ולפי סברת המרדכי הנ"ל אף מצות אכילה לא יצאו, אלא ודאי לאו מילתא היא ולמאי דחזיא מיהא נפיק בה. [שם]

החכם צבי טוען כי סוכה אחת השייכת לכמה אנשים אינה ראויה לשינה, "כיון שעיקר מצות שינה לסוכה היא איש ואשתו", ואף על פי כן יוצאים בה ידי חובת אכילה בסוכה, ומכאן שניתן לצאת ידי חובה בסוכה שאינה ראויה לשינה.

דברי החכם צבי מבוססים על ההבנה שחידושו של היראים אמור ביחס לקיום מצות הישיבה בסוכה, וחידוש זה מגדיר שמצות הישיבה בסוכה מתקיימת רק כאשר הסוכה ראויה לכל השימושים – אכילה, שתייה ושינה. החכם צבי חולק על הגדרה זו, ולטענתו המצוה מתקיימת באכילה בסוכה גם כאשר הסוכה אינה ראויה לשינה, כיון שמעשה האכילה עצמו נעשה באופן של "תשבו כעין תדורו". אמנם, מסוף דברי היראים, "ומתחילה לא הוי סוכה כיון דלצערא קיימי", נראה שטעמו אינו משום פסול במעשה המצוה, אלא מחמת פסול בחפצא של הסוכה⁴⁷. לשיטתו, סוכה "שאינו יכול לעשות בה כל צרכי אכילה ושתיה ושינה בלא צער", כלל אינה סוכה⁴⁸.

מדברים אלו עולה, כי לפי היראים קיימת דרישה שהסוכה תהיה ראויה לדירה בפועל⁴⁹. לעומת זאת, מדברי החכם צבי נראה שלא קיימת דרישה כזו. לשיטתו, די שמעשה הישיבה בסוכה יעשה "כעין תדורו" – באופן המורה על מגורים בסוכה, גם כאשר מבחינה מעשית הסוכה עצמה אינה ראויה לתפקד כבית דירה.

לסיום נציין לשיטתו הייחודית של הרמב"ם בדין 'דירה סרוחה'. הרמב"ם כותב במסגרת עיסוקו בדיני הסכך:

סיכך בדבר שאין גדוליו מן הארץ או במחובר לארץ או בדבר שמקבל טומאה פסולה, אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר או בדבר שריחו רע כשרה, שלא אמרו אין מסככין באלו אלא כדי שלא יניח הסוכה ויצא. וצריך להזהר שלא יהיו הוצין ועלין של סכך יורדין לתוך עשרה טפחים כדי שלא יצר לו בישבתו. [הל' סוכה פ"ה ה"ב]

⁴⁷ וכן עולה מלשון המרדכי [שם] המביא את דברי היראים דלעיל בשינוי לשון: "עשאה מתחלה במקום הראוי להצטער באכילתו או בשתייתו או בשינה... לא יצא ידי חובה כלל אפילו באכילה, דהא כעין דירה בעינן".

⁴⁸ ואכן, על פי הגדרה זו, שהחיסרון הוא בחפצא של הסוכה, המגן אברהם [תרלט, ח] מיישב את קושייתו של החכם צבי מדין "כל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת": "ועוד קשה, דבגמרא אמרינן שכל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת, ע"ש. וצריך לומר דמכל מקום כיון שיכול לישן שם לבדו הסוכה כשרה דהוי דירה".

⁴⁹ וכן עולה מדברי הגר"א [תרמ, ד ד"ה ואם] הכותב ביחס לדין זה: "כמו שאינה מחזקת ראשו ורובו ושולחנו, ופחותה מעשרה, והוצין יורדין לתוך עשרה, ואינה יכולה לקבל כרים וכסתות וכיוצא בהן". הגר"א מביא דינים שונים הנובעים מחמת הדרישה לדירה, ולדבריו גם דינו של היראים נובע מחמת דרישה זו.

הרמב"ם מביא את דברי רבא, שאין לשבת בסוכה שהוצין יורדים לתוך עשרה טפחים משום שזו 'דירה סרוחה', אך הרמב"ם אינו כותב שסוכה כזו פסולה אלא מביא דין זה כ"צריך להיזהר". נראה מכך שלשיטתו זהו דין לכתחילה בלבד, "כדי שלא יצר לו בישיבתו", אך אין בו כדי לפסול את הסוכה.

יסודות סוכה

שיעור שישי

דיני עשיית הסוכה

מקורות

- א. גמ' ט. "מתני'... להם משלהם"
- ב. גמ' יא.:- "מתני'... לפניו במצוות"; רש"י יא. ד"ה ויתביב, וד"ה אכשורי
- ג. גמ' טז. "החוטט בגדיש... במשך שבעה"
- ד. ירושלמי סוכה פ"א ה"ב
- ה. תוס' ט. ד"ה סוכה, וד"ה ואם; שבולי הלקט סדר חג הסוכות סי' שלז "מצאתי... חידש פסולה"; ר"ן א. ד"ה כל שעשאה
- ו. רמב"ם הל' סוכה פ"ה ה"ט
- ז. שו"ת רדב"ז חלק ו סי' ב אלפים נז
- ח. ביאור הלכה סי' תרלה ד"ה אבל סוכה

תלמוד ירושלמי סוכה פ"א ה"ב

תני, צריך לחדש בה דבר. חברייא אמרו טפח, רבי יוסה אומר כל שהוא. מאן דאמר כל שהיא ובלבד על פני כולה. אף במצה כן. מצה הישנה תפלוגתא דבית שמאי ודבית שמאי. אמר רבי יוסה: דברי הכל היא. מכיון שלא עשאה לשם פסח דבר בריא שלא דיקדק בה.

שבולי הלקט סדר חג הסוכות סי' שלז

מצאתי לרב יהודאי גאון ז"ל: סוכה ישנה צריך לחדש בה דבר, ואם לא חידש פסולה.

שו"ת רדב"ז חלק ו סימן ב אלפים נז

שאלת ממני, אודיעך דעתי על מה שכתב הטור או"ח סימן תרל"ו, וז"ל, סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג שלשים יום כשרה ובלבד שיחדש בה דבר עתה בגופה ע"כ. ומשמע שאם לא חדש בה דבר פסולה, וקשיא לך דהוי פלוגתא דב"ש וב"ה, דתנן פ"ק דסוכה, סוכה ישנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין, וכי פסק כב"ש.

תשובה, גרסינן בירושלמי עלה דמתניתין, תני צריך שיחדש בה דבר, וכמה, חברייא אמרי טפח ור' יוסי אמר כל שהוא וכו'. וכבר ידעת דאיכא דוכתא דצריך הוי לעכובא ואיכא דוכתא דלא הוי לעכובא אלא למצוה מן המוכחר, וזה דעת הר"ן ז"ל, אבל לשון הטור משמע לעכובא כאשר כתבת וכן נראה שהיה דעת הרא"ש. ולא למימרא דפסקו כב"ש אלא כב"ה, והאי ירושלמי אליבא דב"ה אתי, והכי פירושא דמתניתין, איזו היא סוכה ישנה כל שעשאה שלשים יום קודם לחג אבל אם עשאה לשם החג אפילו בתחלת השנה כשרה. אי זו היא סוכה ישנה שנחלקו בה ב"ש וב"ה, כל שעשאה שלשים יום קודם לחג, כלומר בתוך שלשים לחג, דב"ש ס"ל סוכה לשם חג בעינן אפילו שעשאה בתוך שלשים וב"ה סבירא ליה כיון דקיימא לן שואלין ודורשין שלשים יום קודם לחג בהלכות החג סתם עשיית סוכה בתוך שלשים לשם חג הוא, אבל קודם שלשים אפילו ב"ה מודו שהיא פסולה,

ועלה תני בירושלמי צריך לחדש בה דבר. ולפי שטה זו על כרחך האי צריך הוי לעכובא, והוא שכתב הטור ובלבד שיחדש בה דבר וכו', ואפשר דאפילו ב"ש מודו דאם חדש בה דבר כשרה, וזהו ששינה הטור לשון המשנה וכתב סוכה ישנה שנעשית מקודם לחג שלשים יום, כלומר קודם השלשים יום של החג. אי נמי, איכא לפרושי מתניתין אי זו היא סוכה ישנה שנחלקו בה ב"ש וב"ה כל שנעשית ביום שלשים יום קודם לחג ממש, דקודם שלשים מודים ב"ה לב"ש ובתוך השלשים מודים ב"ש לב"ה לא נחלקו אלא ביום שלשים ממש, דמר משוי ליה כלפני שלשים ומר משוי ליה כלאחר ל', ולכל הפירושים לפי שטה זו מודים ב"ה דמתחלת השנה פסולה אם לא חדש בה דבר. ואם תאמר, סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה כיון שנעשית לצל, ומשמע אפילו עשאה מתחלת השנה, וכן הקשה הר"ן ז"ל, ולדידי הא לא קשיא כלל, דלא עדיפי הנך מתנייתא דגנב"ך ורקב"ש ממתני' דתנן סוכה ישנה ופירשו בה בירושלמי צריך שיחדש בה דבר, הילכך הני דגנב"ך ורקב"ש אם עשאן בתחלת השנה, אפילו שעשאן לצל צריך לחדש בה דבר לשם סוכה, ואם עשאן בתוך שלשים אין צריך לחדש בה דבר. ולא הוצרכו בעלי שיטה זו לפרש דאמתניתין דסוכה ישנה סמכינן, וחדושיהו דגנב"ך ורקב"ש מפרש בגמרא אף על פי שלא נעשו לשם מצות סוכה. ומכל מקום משמע לי שהריא"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי סבירא להו דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמ' דילן, ונקטינן מתני' כפשטה דסוכה ישנה כיון שנעשית לצל אפילו שלא יחדש בה דבר כשרה לכתחלה כפשטייהו דהנך דרקב"ש וגנב"ך. אי נמי, דהך ירושלמי אליבא דב"ש הוא ולא קיימא לן הכי ומשום הכי לא כתבוהו. נמצאת למד ג' מחלוקות בדבר: לדעת הריא"ף והרמב"ם אפילו למצוה מן המובחר אין צריך לחדש בה דבר, ולדעת הר"ן צריך לחדש בה למצוה מן המובחר, ולדעת הטור צריך לעכובא. ומנקט לחומרא עדיף טפי וישראל זריזין הם ועושין סוכה לשם החג בתוך שלשים.

בשיעורים הקודמים עסקנו בדיני החפצא של הסוכה: הדפנות, הסכך, הצל והדירה. בשיעור זה נשלים את העיסוק בהלכות הסוכה דרך עיון בדיני עשיית הסוכה.

המשנה מביאה מחלוקת תנאים בדין סוכה ישנה, שהיא סוכה שנעשתה שלא לשם חג:

סוכה ישנה, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ואיזו היא סוכה ישנה? כל שעשאה קודם לחג שלשים יום. אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה. [משנה ט.]

הגמרא מבארת שיסוד מחלוקתם הוא האם הסוכה צריכה להיעשות 'לשמה':

מאי טעמא דבית שמאי... כתיב קרא אחרינא 'חג הסכת תעשה לך שבעת ימים' – סוכה העשויה לשם חג בעינן. ובית הלל, ההוא מיבעי ליה לעושין סוכה בחולו של מועד.

[סוכה ט.]

לפי זה, הואיל והלכה כבית הלל, ניתן לצאת ידי חובה גם בסוכה שלא נעשתה לשם מצוה. ואכן, הגמרא מכשירה סוכת גנב"ך וסוכת רקב"ש, שהן סוכות שלא נעשו לשם מצוה אלא לשם צל:

תנו רבנן, גנב"ך: סוכת גוים, סוכת נשים, סוכת בהמה, סוכת כותים, סוכה מכל מקום – כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. מאי כהלכתה? אמר רב חסדא: והוא שעשאה לצל סוכה. מכל מקום לאתויי? מאי לאתויי סוכת רקב"ש, דתנו רבנן, סוכת רקב"ש: סוכת רועים, סוכת קייצים, סוכת בורגנין, סוכת שומרי פירות, סוכה מכל מקום – כשרה, ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה. [סוכה ח.]

עם זאת, בירושלמי נאמר ביחס למשנת 'סוכה ישנה':

תני, צריך לחדש בה דבר. [ירושלמי סוכה פ"א ה"ב]

תוספות לומדים כי דברי הירושלמי אמורים בשיטת בית הלל:

סוכה ישנה בית הלל מכשירין - בירושלמי תני, צריך לחדש בה דבר. [תוס' ט. ד"ה סוכה]

לפי דבריהם, אמנם בית הלל מכשירים 'סוכה ישנה', אך אף על פי כן יש "לחדש בה דבר"⁵⁰.

הראשונים הנוקטים בשיטה זו נחלקים האם הצורך "לחדש בה דבר" הוא לעיכוב או למצוה. שבולי הלקט כותב שדין זה הוא לעיכוב:

מצאתי לרב יהודאי גאון ז"ל: סוכה ישנה צריך לחדש בה דבר, ואם לא חידש פסולה.

[שבולי הלקט סדר חג הסוכות סי' שלז]⁵¹

לעומתו, הר"ן מביא דין זה כמצוה מן המובחר:

דאף על גב דסוכה ישנה מכשרי בית הלל, למצוה מן המובחר צריך לחדש בה דבר.

[ר"ן א. ד"ה כל שעשאה]⁵²

לשיטת שבולי הלקט, שדין זה הוא לעיכוב, נראה כי אמנם מפשט הסוגיה נראה שלשיטת בית הלל הסוכה אינה צריכה להיעשות 'לשמה', אך המחלוקת בינם לבין בית שמאי אינה כה קיצונית; גם הם מודים שקיים דין 'לשמה' בסוכה, אך דין זה אינו מחייב שכל הסוכה תיעשה 'לשמה', אלא די במעשה כל דהו כדי להגדיר את הסוכה כנעשית לשם חג⁵³. לעומת זאת, שיטת הר"ן, שהצורך 'לחדש בה דבר' הוא למצוה מן המובחר, טעונה ביאור: הואיל ואין דין 'לשמה' בסוכה, מדוע קיימת מצוה בכך שהאדם מחדש דבר בסוכתו הישנה?

מדברי האור זרוע ביחס לדין 'לשמה' בעיבוד העור לתפילין עולה הסבר לכך:

מיהו הני מילי דפירושי' שנחלקו בעיבוד לשמה, הני מילי בדיעבד ולפסול, אבל לכתחלה פירש מורי ה"ר שמחה זצ"ל דלכולי עלמא לכתחלה בעי עיבוד לשמה אי מדאורייתא אי מדרבנן, דכל מצוה בעי תחלת עשייתה לשמה, דומיא דסוכה ישנה דבית הלל⁵⁴ מכשירין, וגרסינן עלה בגירסת ירושלמי: תני, וצריך לחדש בה דבר. [הל' תפילין סי' תקלג]

לדבריו, החובה "לחדש בה דבר" נובעת מעיקרון כללי הקיים לכתחילה בכל המצוות: "דכל מצוה בעי תחילת עשייתה לשמה". אמנם, יש מן הפוסקים שהבינו שזהו דין דרבנן המיוחד לסוכה:

אף על גב דקיימא לן שאין צריך לעשות הסוכה לשם חג... מכל מקום אמרו חז"ל שיעשה כל אדם סוכתו לשם החג כדי לחבב את המצוה, לפיכך... מדרבנן צריך שיחדש בה שום דבר עתה בגופה לשם חג כשיגיע החג. [לבוש תרלו, א]

כיון דעשייתה כבר הוה קודם שלשים לחג, בעינן למיעבד בה חידוש לשם חג סמוך לחג, כי היכי דליהוי היכר דיושב בה לשם מצות סוכה. [ב"ח סי' תרלו ד"ה ומ"ש ואם עשאה]

ובלבד שיחדש וכו' - היינו לכתחלה ולמצוה בעלמא, כדי שלא יבואו להתיר אפילו עשאה מתחלה לשם דירה, דאז פסול מדאורייתא. [משנה ברורה תרלה, א]

⁵⁰ כן עולה גם מדברי תוספות [שם, ד"ה ואם]: "ואם עשאה לשם חג וכו' – ואפילו לבית הלל נפקא מינה שאין צריך לחדש בה דבר". וכן כותבים ראשונים נוספים [רא"ש פ"א סי' יג; ר"ן א. ד"ה כל שעשאה; ריטב"א ב. ד"ה איזוהי].

⁵¹ וכן נוקט הבית יוסף [סי' תרלו ד"ה ומ"ש בלבד] בשיטת תוספות, אך המגן אברהם [שם, א] חולק וסובר שגם לשיטתם דין זה הוא למצוה מן המובחר בלבד.

⁵² וכן כותבים הריטב"א [ב. ד"ה איזוהי], רבנו ירוחם [תולדות אדם וחווה נתיב ח חלק א] והמאירי [ט. ד"ה המשנה השנית].

⁵³ כעין זה מבאר הרא"ה קוק [אורח משפט סי' קמא]: "דאף על גב דבית הלל לא סבירא להו דכל הסוכה בעינן לשם מצוה, מכל מקום מודים הם דבעינן על כל פנים קצת לשם מצוה, ויש לומר דמסברא ידעי לה כיון שחל שם שמים על הסוכה מסתבר שתהיה לזה איזה הכנה במעשה, ומיהו במעשה כל דהו סגי לדידהו".

⁵⁴ באור זרוע נדפס 'ובית שמאי מכשירין', וזו טעות מוכחת.

ניתן להציע דרך נוספת בביאור דין זה, על פי השיטה שיש מצוה בעשיית הסוכה⁵⁵. לפי שיטה זו, מסתבר שהחובה לחדש דבר בסוכה נועדה כדי לקיים את מצות עשיית הסוכה גם כאשר הסוכה כבר עומדת על תילה; לשם כך נדרש האדם לחדש דבר בסוכה, ובאופן זה הוא מקיים את מצות עשיית הסוכה.

נמצא, שקיימות דרכים שונות בביאור שיטת בית הלל. עם זאת, ממרבית השיטות עולה שעל אף שמצות התורה היא הישיבה בסוכה, יש משמעות – מדאורייתא או מדרבנן – גם למעשה הקמת הסוכה: מצד הגדרת החפצא של הסוכה כ'סוכה של חג', או מצד קיום מצות הגברא (מחמת ההיכר שהישיבה בסוכה נעשית לשם מצוה, או מצד המצוה העצמית הקיימת בעשיית הסוכה).

לעומת שיטות אלו, הרמב"ם אינו מזכיר במאומה את דברי הירושלמי, אלא כותב:

סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל, כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן. [הל' סוכה פ"ה ה"ט]⁵⁶

הרדב"ז מציע שתי דרכים בביאור טעם השמטה זו:

ומכל מקום משמע לי שהריא"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי סבירא להו דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמ' דילן, ונקטינן מתני' כפשטה דסוכה ישנה כיון שנעשית לצל אפילו שלא יחדש בה דבר כשרה לכתחלה, כפשטייהו דהנך דרקב"ש וגנב"ד. אי נמי, דהך ירושלמי אליבא דבית שמאי הוא ולא קיימא לן הכי ומשום הכי לא כתבוהו. [שו"ת רדב"ז ח"ו סי' ב אלפים נז]

לדבריו, או שלשיטת הרמב"ם הבבלי חולק על הירושלמי ולכן יש לפסוק כבבלי, או שלשיטת הרמב"ם דברי הירושלמי אמורים בשיטת בית שמאי, ולכן הם אינם קיימים להלכה. נראה מכך, כי הרמב"ם סובר שבית הלל חולקים באופן מוחלט על בית שמאי, וההגדרה היחידה הקיימת לשיטתם היא 'סוכה לשם צל', ומלבדה אין כל משמעות למעשה עשיית הסוכה.

נראה כי מחלוקת זו בין הרמב"ם לראשונים האחרים, האם יש משמעות לעשיית הסוכה, משליכה גם על הבנתם את דין 'תעשה ולא מן העשוי'.

מקור דין זה בגמרא:

תעשה – ולא מן העשוי. מכאן אמרו, הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסיכך על גבן – פסולה. [סוכה יא:]

הגמרא מבארת, שדברי הברייתא אמורים כאשר קצץ את הסכך לאחר הנחתו על הסוכה, ולכן הסוכה פסולה מדין 'תעשה ולא מן העשוי'.

רש"י כותב בביאור הפסול:

דכי משמע, 'סוכות תעשה' – כשאתה עושה אותה תהא ראויה לסוכה, ולא מן העשוי בפסול, שאינו ראוי לסוכה. [רש"י יא. ד"ה ויתב]

⁵⁵ כן סוברים הערוך לנר [מכות ח. בד"ה השתא] והאבני נזר [א"ח סי' תנט אות י"ז], אך בשו"ת הרמב"ם [סי' קמב] מפורש שלא כדבריהם: "שהמצוה היא ישיבת הסוכה, לא עשייתה, ואין אנו עושין אלא כדי לישב". וע"ע העמק שאלה [קסט, א] הנוקט שאמנם עשיית הסוכה היא הכשר מצוה בלבד, אך היא שונה מהכשרי שאר המצוות, הואיל ומעשה זה רמוז בתורה: "חג הסוכות תעשה לך", ואכמ"ל.

⁵⁶ בכך הולך הרמב"ם בעקבות הר"ף [ד-:], שגם בדבריו אין זכר לחידושו של הירושלמי.

לפי דבריו, דין 'תעשה ולא מן העשוי' מלמד שעשיית הסוכה צריכה להיעשות בכשרות, ועשייה בפסול פוסלת את הסוכה.

רש"י מבאר על פי דרכו את דין "החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה":

החוטט בגדיש לעשות לו סוכה, שהסיכוך היה מאליו ואינו נוגע בו לעשות שום מעשה, אלא פוחת אחת מדפנותיו ונכנס לעומקו, ונוטל העומרים ומשליך, והסוכה נעשית מאליה דופנותיה וסככה. [רש"י יא. ד"ה אכשורי]

לפי דבריו, הפסול נובע מעצם העובדה שהסוכה נעשית מאליה.

לעומת זאת, הרמב"ם מבאר את פסול 'החוטט בגדיש' באופן אחר:

סוכה שנעשית כהלכתה מכל מקום כשרה אף על פי שלא נעשית לשם מצוה, והוא שתהיה עשויה לצל, כגון סוכת גוים וסוכת בהמה וכל כיוצא בהן, אבל סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל. וכן החוטט בגדיש ועשהו סוכה אינה סוכה שהרי לא עימר גדיש זה לצל. לפיכך אם עשה בתחלה חלל טפח במשך שבעה לשם סוכה וחטט בה אחרי כן והשלימה לעשרה כשרה, שהרי נעשה סכך שלה לצל. [הל' סוכה פ"ה ה"ט]

הרמב"ם תולה את פסול סוכה שנעשתה מאליה בכך "שלא נעשית לצל". מכאן שלשיטתו אין דין עצמי של עשיית הסוכה, אלא הדין היחיד הקיים הוא שהסוכה צריכה להיעשות לשם צל, ופסול סוכה שנעשתה מאליה נובע ממנו – הסוכה פסולה הואיל והיא לא נעשתה לשם צל.⁵⁷

על פי האמור, נחלקים רש"י והרמב"ם האם כשרות הסוכה תלויה בעשייתה. לשיטת רש"י, כשרות הסוכה תלויה בעשייתה, ומכך נובע דין 'תעשה ולא מן העשוי'. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם, כשרות הסוכה אינה תלויה בעשייתה, ולכן דין 'תעשה ולא מן העשוי' נובע מכך שהסוכה צריכה להיעשות לשם צל.

למחלוקת הראשונים בביאור דין 'החוטט בגדיש' יש נפקא מינה לגבי החוטט בגדיש שנעשה לשם צל. הביאור הלכה מדייק מדברי הרמב"ם דלעיל שבמציאות זו הפסול אינו קיים ותמה על כך:

לכאורה לשון זה דחוק מאוד, דאפילו אם כונתו בעת עשיית הגדיש לחטוט אחר כך ושישאר הסכך שלמעלה לצל גם כן פסול, שהרי מכל מקום לא נגע בסכך אלא חקיקה בדפנות והסכך נעשית מאליו.⁵⁸ [ביאור הלכה ס' תרלה ד"ה אבל הסוכה]

הגרש"ז אורבך מיישב את תמיהת הביאור הלכה על פי דברינו דלעיל בביאור שיטת הרמב"ם בגדר פסול 'תעשה ולא מן העשוי':

מדברי הרמב"ם והשולחן ערוך כאן מבואר דלא... שיש דין של עשייה על ידי אדם בהנחת הסכך, אלא הדין הוא רק שתחילת הסיכוך יהיה לשם צל, ודין 'תעשה ולא מן העשוי' בסוכה נאמר רק לאחר שכבר נעשה הסכך שלא לשם צל, כמו בחוטט בגדיש וכדו'.

[הליכות שלמה מועדים ח"ב עמ' קלח]

על פי האמור, תמיהת הביאור הלכה מבוססת על שיטת רוב הראשונים, שפסול 'תעשה ולא מן העשוי' נובע מכך שהסוכה צריכה מעשה, ולכן יש פסול בסוכה שנעשתה בפסול. לעומת זאת,

⁵⁷ לעומת דבריו אלו בגדר דין 'תעשה ולא מן העשוי' בסוכה, בהלכות ציצית [פ"א ה"ב-ג] כותב הרמב"ם: "ציצית שעשה אותו כותי פסול, שנאמר 'דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית', אבל אם עשה אותה ישראל בלא כוונה כשרה. וציצית שנעשה מן העשוי מקודם פסול. כיצד, הביא כנף שיש בה ציצית ותפרה על הבגד, אפילו יש באותה הכנף אמה על אמה פסול, שנאמר 'ועשו להם ציצית' – לא מן העשוי, שהרי זה דומה למי שנעשית מאליה". לגבי ציצית הרמב"ם מביא את דין 'תעשה ולא מן העשוי' כלשונו, וברור מדבריו שמצות הציצית טעונה מעשה ולכן יש לפסול ציצית שנעשית מאליה. ואם כן, לשיטת הרמב"ם קיים חילוק בין דין 'תעשה ולא מן העשוי' בציצית לדין 'תעשה ולא מן העשוי' בסוכה.

⁵⁸ מחמת תמיהתו, הביאור הלכה נדחק בלשון הרמב"ם וטוען שגם לשיטתו יש לפסול במציאות זו.

הרמב"ם סובר שהסוכה אינה צריכה מעשה בהקמתה, וכל הפסול הוא רק משום שהסוכה לא נעשתה לצל. בשל כך, כאשר הגדיש נעשה מראשיתו לשם צל, הסוכה הנעשית על ידי החיטוט בגדיש תהיה כשרה.

בשולי הדברים נביא נפקא מינה נוספת בין ההבנות בגדר 'תעשה ולא מן העשוי', לגבי סוכה שעשאה בתוך הבית ולאחר מכן הסיר את הגג. האור זרוע [הל' סוכה סי' רפט אות ב] מביא מחלוקת ראשונים האם במציאות זו קיים פסול 'תעשה ולא מן העשוי': רבנו ברוך מריגנשבורק פוסל, ואילו ר"י הלבן מכשיר – "דאין שייך לומר 'תעשה ולא מן העשוי' אלא היכא דגוף הסכך היה בפסול... אבל הכא דגוף הסכך הוא כשר אלא שתקרה גורמת לו, הכי נמי דכשר אפילו לאחר שהסיר התיקרה לאחר סיכוכה"⁵⁹. דברי הראשונים מבוססים על שיטת רש"י, שקיים פסול בכל סוכה שעשייתה הייתה בפסול, ועל פי זה דנים האם סוכה שעשאה בתוך הבית נחשבת לסוכה שנעשתה בפסול. לעומת זאת, לפי הרמב"ם, נראה שיש להכשיר סוכה זו אם היא נעשתה לשם צל.

⁵⁹ מחלוקת זו מובאת גם בהגהות אשר"י [פ"א סי' כד].

יסודות סוכה

שיעור שביעי

מצות הישיבה בסוכה

מקורות

- א. ויקרא פרק כג פס' מב-מג
- ב. גמ' כז. "מתני'... הכתוב קבעו חובה"; גמ' כח: "מתני'... הא בעיוני"
- ג. ירושלמי פ"ב ה"י "כתיב בסכת תשבו... כליו לסוכה"
- ד. משנה מח. "סוכה שבעה..."; רש"י שם, ד"ה לא יתיר; ר"ן כג. ד"ה סוכה שבעה
- ה. המאור הקטן פסחים כו:--כז. "ויש ששואלין... וטעם נכון הוא"; שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפז
- ו. שערי תשובה (תשובות הגאונים) סי' שט
- ז. מנחת חינוך מצוה שכה אות י; שערי יושר שער ג פרק כ "ואם אמנם... החג וכן בציצית"

ירושלמי סוכה פ"ב ה"י

כתיב 'בסכת תשבו' - ואין תשבו אלא תדורו. כמה דאת אמר 'וירשתם אותה וישבתם בה'. שיהא אוכל בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה.

המאור הקטן פסחים כו:--כז.

ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה, כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב, לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה. והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר: 'מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת, דברי רבי אליעזר. מנא ליה לר"א הא, אי מסוכה, מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים'. זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה, וטעם נכון הוא.

שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפז

עוד אמרת: הא דאמרינן גבי סכה, דגמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות, מה מצה לילה הראשונה חובה ושאר הימים רשות; א"כ, מה טעם מברכין על הסכה כל שבעה, מה שאין כן במצה? ואמרת, דלא גמרינן חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות אלא לענין אכילה בלבד, אבל מצות ישיבה יש בכללה דברים הרבה, צריך שיתקיים אחד מהם, ואם לא קיים אחד מהם, כבר בטל המצוה, אם לא יבטל מחמת אותן הדברים הפוטרין אותה מן המצוה.

תשובה: כבר נשאלתי על זה, והשבתי כעין מה שאמרת אלא שהוספתי בו דברים. ועוד, כי לשון זה שאמרת: צריך לקיים אחד מן הדברים שיש בכלל הישיבה ואם לא קיים כבר ביטל קיום זה, וביטול זה לא ידענו.

וזה אשר השבתי: שהתורה אמרה בסכות תשבו שבעת ימים, ואמרו רבותינו ז"ל: תשבו כעין תדורו, ולפיכך כשהוא צריך לסעוד סעודה או לישן צריך לסעוד ולישן שם, אבל כל שאינו סועד, ואפילו אוכל פירות בעלמא

אינו חייב על כל פנים לסעוד שם. דלא קי"ל כרבי אליעזר דאמר: חייב אדם לאכול י"ד סעודות בסכה, ומשום: תשבו כעין תדורו, וכבר חזר בו והודה כדברי חכמים דאינו חייב אלא לילה הראשון משום דגמרי חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות; וכן אם היה אפשר לו שלא לישן, לא היה מחוייב על כל פנים ליכנס בסכה ולישן. והגע עצמך, הרי שהוצרך לדבר מצוה כל הימים, או שהיה הולך בדרך ונפטר מן הסכה, ויום אחרון של חג חזר ויכול לעמוד בלא סעודה ובלא שינה, אין אנו מחייבין אותו לסעוד ולישן כדי לקיים מצות סוכה, שלא חייבת התורה בכך. אלא אני אומר: שמצות אכילת מצה אינה אלא לילה ראשונה, ואפילו רצה לאכול פת, ואפילו אותה לילה עצמו, אינו חייב לאכול מצה משומרת, שלא חייבתו תורה אלא לאכול כזית מצה, ואחר כך בין יאכל מצה משומרת בין לא יאכל מצה שאינה משומרת, רשאי. אבל בסכה, כל שאוכל פת וכל שהוא ישן, מחויב לאכול ולישן בסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא; והילכך, כל שהוא אוכל או ישן, חייבתו תורה להיות בסכה; ולפיכך מברך בשאר הימים כבלילה הראשון, ולפי שאינו מחוייב לאכול פת אלא לילה הראשון, גם לילה הראשון של חג הסוכות אין החיוב, אלא משום דגמרינן חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות.

שערי תשובה סי' שט

רב נטרונאי ז"ל. וששאלתם האידנא מחייבי' למעבד סוכה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות או לא. תשובה: כך חזינן דלא מחייבי' ישראל למעבד סוכה אלא בביתיה בדירתיה היכא דאכיל ושתי וגאני תמורת דירתו של כל השנה כולה, אבל בתי כנסיות ובתי מדרשות אין מיוחד' אלא לשיבה לתפלה ולתורה. אבל אם עושין בשביל עוברי דרכים שאוכל' שם וישנים שם יפה הם עושים, אבל בני העיר לסמוך על סוכה של בית הכנסת לצאת בה ידי חובתן אין יוצאי' אלא בסוכה של כל אחד ואחד בביתו. לפיכך כשעושים סוכה בבית הכנסת אין צריך לברך עליה, שלא לעצמן עושין אלא לעוברי דרכים.

מנחת חינוך מצוה שכה אות י

ואם כי אין דרכי בחיבור זה להאריך בקושיות ופירוקים מה שאינו נוגע לדינא, מכל מקום לא אמנע לתרץ קושיית התוס' שהיא לעניות דעתי סברא נכונה, במה שהקשו בדף ט' למה לי קרא בסוכה ד'לך' למעוטי גזולה, הא הוי ליה מצוה הבאה בעבירה, וליכא למעוטי שאול דהא שאול כשר וגזולה בלאו הכי פסולה, ע"ש. ונראה לי, דהנה שני מינים יש במצות עשה, א' שהוא חיוב אקרקפתא דכל איש מישראל כמו תפילין ואתרוג ואכילת מצה. ומצוה כזו אם מקיים אותה עושה רצון הבורא ית' ויתעלה כי כן צוה לו המלך ב"ה, ואם מבטל המצוה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב ביטל המצוה ועשה נגד רצונו ית' וענוש יענש. ויש מצות שאין חיוב לעשותם, כגון ציצית, דהתורה לא חייבה אותה ללבוש בגד של ד' כנפות, ואם רוצה הולך בלא בגד של ד' כנפות ואינו נגד רצון הבורא ב"ה, אך אם מביא עצמו לידי חיוב, שבכיון לובש ד' כנפות לקיים מצות ציצית, זה דרך הטוב וישר. הכלל, אם מקיים מצוה זו עושה רצון הבורא ב"ה, אבל אם אינו מקיים מצוה אינו עובר על רצונו רק דאינו מקיים המצוה. וכן מצוה זו, דהיינו סוכה, יש בה שני חלקי המצוה, דהיינו בליל א' של סוכות מ"ע לאכול כזית בסוכה ומחויב לחזור אחר סוכה, ואם אינו רוצה לאכול אינו מועיל, כי הוא מחויב לאכול כמו מצה ותפילין, ואם לא קיים המ"ע בלילה ראשונה עשה נגד רצונו ית"ש. ובשאר הלילות וימים, אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין שוב חיוב עליו, כמו ציצית, אך אם אוכל מצות עשה לאכול בסוכה ומקיים רצונו ב"ה, אבל אם אינו אוכל אין חיוב. וגם בשני מצות הללו הוא בציור ג"כ שמבטל המצוה ועושה נגד רצונו כמו שאינו מניח תפילין, כגון אם לובש בגד של ד' כנפות ואינו מטיל ציצית אז עובר על המצוה, וכן אם אוכל אכילת קבע חוץ לסוכה עובר על המצוה. הכלל, דאם עושה המצוה מקיים בכל ענין המצוה ועושה רצונו ב"ה, ויש שאינו מקיים המצוה ועובר על רצונו, כגון בלבוש בגד של ד' כנפות או אוכל קבע חוץ לסוכה, ויש שאינו מקיים המצוה וגם אינו עובר, כגון באינו לובש הבגד ואינו אוכל כלל, וז"פ. והנה נראה הא דמצוה הבאה בעבירה אינו יוצא, הטעם דהקב"ה אינו רוצה בכך ולא לרצון לפניו דסניגור יעשה קטיגור, ער"נ פ' לולב הגזול ו'אני ה' שונא גזל בעולה'. והנה משום זה שייך שפיר לומר דלא יצא ידי המצוה כי זה אינו רצון הבורא ית' וא"כ לא קיים המצוה, וזה שייך שפיר במצוה החיובית, כיון דלא יצא ידי חובת המצוה ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה, כי זה בזה תליא כמ"ש. אבל במצות שאינם חיובית, כגון ציצית וסוכה בשאר ימי החג, אם הם באים בעבירה, אמת דלא קיים רצון הבורא ב"ה כי אין זה רצונו ית' אבל מ"מ לא ביטל המצוה רק דלא קיים והוי ליה כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל דלא ביטל ולא קיים, הכא נמי נהי דלא קיים המצוה כי לא לרצון לפניו בזה אבל מכל מקום לא ביטל ולא נוכל לדון אותו כמו שאוכל חוץ לסוכה או שלובש בגד בלא ציצית רק הוא כמו שאינו עושה המצוה כלל והולך בלא בגד או שאינו

אוכל כלל כי באמת הוא לובש ציצית ואוכל בסוכה אך שאינו לרצון לפניו ית' ה"ל כאילו לא קיים המצוה, אבל לא נוכל לדון אותו כאלו ביטל המצוה כיון דמ"מ עושה המצוה עיין ותבין... אך זה אי אמרינן מחמת מצוה הבאה בעבירה, אבל אם התורה פסלה גזול בפירוש הוי ליה כמי שסיכך בסכך פסול שאין גידולו מן הארץ או מקבל טומאה דלאו סוכה כלל, ואם אוכל הוי ליה כמי שאוכל בבית, כיון דהתורה גזרה דזו לא הוי סוכה כלל. א"כ ניחא, דאי מחמת מצוה הבאה בעבירה, נהי דבחג אם ישב בסוכה כזו לא קיים המצוה אבל לא ביטל, אבל עתה התורה גילתה דגזול פסול, א"כ ה"ל כאילו ביטל העשה כמו שאוכל בביתו. לכך כתבה התורה 'לך' למעוטי גזול גבי סוכה וגבי ציצית, כנלע"ד. הכלל, דמצוה הבאה בעבירה דמצוה הוי מצוה רק באה ע"י עבירה, א"כ הסוכה הוי סוכה רק שלא לרצון יחשב, אבל מ"מ אינו יושב חוץ לסוכה ואינו מבטל המצוה, אבל מה שהתורה פסלה אם כן ממילא אינו מצוה כלל ועובר מה שישב חוץ לסוכה. הפוך בה כו' כי הדברים לענ"ד כנים ואמיתים, והארכתי עוד בזה דרך פלפול, אין כאן מקום בחיבור זה.

שערי יושר שער ג פרק כ

ואם אמנם לענ"ד אין דברי המנחת החנוך מחוורים בזה, דענין הממוצע שהמציא המנחת חינוך לומר דבמצות ציצית וסוכה אף שלא קיים המצוה מ"מ לא ביטל מ"ע, הוא דבר רחוק מן השכל, דהנה אם היה מקום לומר דכונת התורה במצות ציצית שאסרה תורה לבישת ד' כנפות בלא ציצית, וכן בסוכה אסרה ישיבת קבע בבית חוץ לסוכה, וזוהי עיקר המצוה שבשעה שאוכל לא תהיה אכילתו חוץ לסוכה, ובשעה שלובש לא יהיה מחוסר ציצית, אז היו דברי המנחת חינוך מובנים, דאם לבש ד' כנפות והטיל בהם ציצית שהם בגדר מצוה הבאה בעבירה, יש מקום לומר דאין זה כלבוש בלא ציצית, דהרי מ"מ איכא ציצית בכגד, ואף שלא קיים שום מצוה, אבל לא עבר אמירא דרחמנא שהזהיר שלא ילבוש בלא ציצית דהרי אינו מחוסר ציצית. ואף דגם על עיקר היסוד יש לדון בדבריו דיותר נראה לומר דמה דפסלינן משום מצוה הבאה בעבירה הוא כפסול בעצם, וכמו דמביא הש"ס בפרק לולב הגזול (ל א) גזול דומיא דפסח היינו דגזול הוא כמו פסול בעל מום לקרבן...

אבל באמת נראה לענ"ד ברור דכונת המצוה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות איכא חיוב גברא להטיל ציצית בכגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית כמו במצות תפלין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה, וכן בסוכה אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה כנ"ל. וראיה ברורה לזה מהא דכתב בשו"ע או"ח סימן י"ג דבנודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסול לא יסיר מעליו עד שיגיע לביתו משום כבוד הבריות שהותר באיסור דרבנן של משא הציצית בשבת בכרמלית, דאיסור לבישת הטלית בלא ציצית ליכא בשבת כמו שכתוב במג"א בשם המרדכי דבשבת ליכא מ"ע של הטלת ציצית, ולבישת טלית בלא ציצית לא אסרה תורה, יעו"ש. וכן בסוכה כשמצטער הוא פטור מן הסוכה שהטעם בזה דילפינן תשבו כעין תדורו שהוא דאף אם יהיה בסוכה לא יקיים מ"ע של סוכה דלא הוי כעין תדורו ומשו"ה פטור, אבל אם היה עיקר המצוה שלא לאכול חוץ לסוכה היה ראוי להיות שמחויב למנוע מלאכול לגמרי שלא לעבור על אזהרה זו אם ליכא בזה פקו"נ כשאר המצוות, ומזה מוכח דאחר הליבישה ובשעה שאוכל אז מצות ציצית וסוכה הן מצוות חיוביות כשאר מצוות, מצה תפלין וכדומה, באופן דלפי"ז נראה לומר דסוכה שהיא ע"י מצוה הבאה בעבירה פסולה לכל ימות החג וכן בציצית.

בשלהי פרשיית המועדים שבפרשת אמור כתוב:

בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת. למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם. [ויקרא כג, מב-מג]

בכתובים אלו נצטוונו על הישיבה בסוכה בשבעת ימי החג. מהו פירושה של 'ישיבה' זו? בדברי חז"ל מופיעה הגדרה ברורה לכך:

תשבו – כעין תדורו. מכאן אמרו, כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה. [סוכה כח:]

בדברי הברייתא מבואר שהשיבה האמורה בכתוב היא **מגורים**, ואם כן ציווי התורה הוא: 'בסוכות תגורו שבעת ימים'.

הגדרה זו מובאת ביתר בהירות בדברי הירושלמי:

כתיב 'בסכת תשבו' – ואין תשבו אלא תדורו. כמה דאת אמר 'וירשתם אותה וישבתם בה'.
[ירושלמי סוכה פ"ב ה"י] שיהא אוכל בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה.

הירושלמי קושר בין מצות השיבה בארץ – "וירשתם אותה וישבתם בה", לבין מצות השיבה בסוכה – "בסוכות תשבו שבעת ימים". בשניהם גדר המצוה אינו מעשה השיבה אלא המגורים: מגורים בארץ ישראל ומגורים בסוכה בשבעת ימי החג⁶⁰.

דברים אלו אמורים בביאור מהות המצוה, אך גדרה המדויק עדיין טעון ביאור: כיצד מתקיימת מצות הדירה בסוכה?

ביסוד הדברים עומדת מחלוקת תנאים האם קיימת חובת אכילה בסוכה בשבעת ימי החג:

רבי אליעזר אומר: ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד. [משנה כז.]

הגמרא מבארת את טעם מחלוקתם:

מאי טעמא דרבי אליעזר? 'תשבו כעין תדורו' – מה דירה אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה. ורבנן? כדירה, מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל. [גמ' כז.]

מדברי הגמרא עולה, כי לכל התנאים גדר המצוה הוא "כעין תדורו", ומחלוקתם היא בפירוש הגדרה זו: האם חובה לאכול בסוכה שתי סעודות ביום כפי שרגילים לאכול בבית, או שכשם שבבית אין חובת אכילה כך גם בסוכה אין חובה כזו.

לשיטת רבי אליעזר, גדר המצוה ברור: חובת אכילת שתי סעודות בכל יום. לעומת זאת, לשיטת רבנן, גדר המצוה טעון ביאור: הואיל ואין חובה על אכילת סעודה בכל יום, כיצד מתקיימת מצות "בסוכות תשבו שבעת ימים"?

לאור דברי הגמרא, "מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל", נוקט המנחת חינוך כי מצות סוכה היא 'מצוה קיומית' התלויה ברצונו של האדם:

ונראה דהנה שני מינים יש במצוות עשה, אחד שהוא חיוב אקרקפתא דכל איש מישראל כמו תפילין ואתרוג ואכילת מצה, ומצוה כזו אם מקיים אותה עושה רצון הבורא יתברך ויתעלה כי כן צוה לו המלך ברוך הוא ואם מבטל המצוה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב ביטל המצוה ועשה נגד רצונו ית' וענוש יענש. ויש מצות שאין חיוב לעשותם, כגון ציצית, דהתורה לא חייבה אותו ללבוש בגד של ד' כנפות, ואם רוצה הולך בלא בגד של ד' כנפות ואינו נגד רצון הבורא ברוך הוא. אך אם מביא עצמו לידי חיוב, שבכיון לובש ד' כנפות לקיים מצות ציצית, זה דרך הטוב וישר... וכן מצוה זו, דהיינו סוכה, יש בה שני חלקי המצוה, דהיינו בליל א' של סוכות מצות עשה לאכול כזית בסוכה ומחויב לחזור אחר סוכה...

⁶⁰ עם זאת, הרמב"ם [הל' סוכה פ"ו ה"ב] כותב שיש לברך 'לישב בסוכה' מעומד ואחר כך להתישב, כדי שהמצוה תהיה 'עובר לעשייתו'. מכך נראה שהוא מבין את הכתוב "בסוכות תשבו" כפשוטו, כמצוה המתקיימת במעשה השיבה בסוכה. וכבר תמה עליו הרא"ש [פ"ד ס"ג]: "דהכניסה היא המצוה ולא השיבה... 'ובסוכות תשבו' פירוש תתעכבו, כמו 'וישב העם בקדש', וכן 'פתח אהל מועד תשבו', ולישב בסוכה היינו נמי להתעכב בסוכה, ואם כן מיקרי שפיר עובר לעשייתו אם מברך אחר השיבה". [ועי' בית יוסף [ס"י תרמג ד"ה והרמב"ם], ט"ז [שם, ס"ק ב] וביאור הגר"א [שם, ד"ה ואין נוהגין] הדנים במחלוקת זו].

ובשאר הלילות וימים אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין שוב חיוב עליו כמו ציצית, אך אם אוכל מצות עשה לאכול בסוכה ומקיים רצונו ברוך הוא, אבל אם אינו אוכל אין חיוב.
[מנחת חינוך מצוה שכה אות י']

המנחת חינוך מבחין בין תפילין ולולב לציצית וסוכה: תפילין ולולב הן 'מצוות חיוביות', שחובה על כל איש מישראל לעשותן; ציצית וסוכה, לעומת זאת, הן 'מצוות קיומיות', שהעושה אותן מקבל שכר אך הנמנע מלעשותן אינו מבטל עשה⁶¹.

הבנה עקרונית זו עולה גם מדברי בעל המאור:

ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה... ויש להשיב, לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, מה שאין כן בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים, והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה.
[המאור הקטן פסחים כז].

בעל המאור שואל על החילוק בין מצה לסוכה בשבעת ימי החג: מדוע על סוכה מברכים, ואילו על מצה לא מברכים? בעל המאור משיב, כי על אף הדמיון העקרוני בין המצוות, יש לברך דווקא על סוכה, הואיל ומבחינה מעשית האדם אינו יכול להיפטר ממנה, שכן אינו יכול להימנע משינה בכל ימות החג; ממצה, לעומת זאת, האדם יכול להימנע מלאכול מצה בכל ימות החג וכך להיפטר מהמצוה, ולכן אין לברך עליה.

שאלת בעל המאור מבוססת על הנחה שמצוות אלו הן 'מצוות קיומיות'⁶², ולכן יש לשאול מדוע יש חילוק ביניהן לגבי ברכה. בעל המאור בתשובתו אינו חוזר מהנחה זו, אלא מגדיר שמבחינה מעשית זו מצוה שהאדם מוכרח לקיים. עולה מכך כי מצות סוכה בהגדרתה היא 'מצוה קיומית'.

הגדרה עקרונית זו עולה גם מדברי התשב"ץ:

ואף על גב דשאר ימים בר מלילה ראשונה הווי רשות גמורה, כיון דמכל מקום אי בעי אכיל לסעודת קבע, מצוה איכא, משום הכי הוי נשבע לבטל את המצוה.
[תשב"ץ ח"א סי' ק]

התשב"ץ טוען ששבועה אינה חלה גם על 'מצוה קיומית', והוא מוכיח זאת מהמשנה [שבועות כט]. האומרת ששבועה שלא לעשות סוכה אינה חלה, על אף שמצות סוכה "דשאר ימים בר מלילה הראשון הווי רשות גמורה"⁶³.

לעומת דברים אלו, השערי יושר טוען שמצות סוכה היא 'מצוה חיובית' גמורה, כתפילין וכלולב:

אבל באמת נראה לענ"ד ברור דכונת המצוה בציצית בשעה שלובש ד' כנפות איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחויב הוא במצות ציצית כמו במצות תפילין, רק אם אינו לובש ליכא מצוה, וכן בסוכה אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה כנ"ל.
[שערי יושר ג, כ]

לטענתו, מצות סוכה ביסודה אינה 'מצוה קיומית' אלא 'מצוה חיובית', אלא שהחיוב חל על האדם רק בשעה שהוא קובע לאכול. בשל כך, כאשר האדם אינו מתכוון לאכול או לישון, מצות סוכה אינה חלה עליו, אך כאשר הוא קובע את עצמו לאכילה או לשינה – מצות הסוכה חלה עליו כ'מצוה חיובית' גמורה.

⁶¹ המנחת חינוך מוסיף שקיימת מציאות של ביטול עשה גם במצוות אלו: כאשר לובש בגד בעל ארבע כנפות ואינו מטיל בו ציצית, או כאשר אוכל אכילת קבע או ישן מחוץ לסוכה. [המנחת חינוך מחדש, שהעושה מצוות אלו ב'מצוה הבאה בעבירה', אינו מקיים מצוה אך אינו עובר על איסור; ועי' מנחת שלמה [ח"א סי' א אות א] החולק על חידושו].

⁶² הגדרה זו לגבי מצוה אינה מוסכמת, אך כן מובא בשם הגר"א [מעשה רב סי' קפה].

⁶³ התשב"ץ חולק על הגדרתו של בעל המאור דלעיל, שמצות סוכה היא מצוה שהאדם מוכרח לקיים, ולטענתו מצות סוכה 'רשות גמורה'.

הגדרה זו מופיעה כבר בדברי הרשב"א:

שהתורה אמרה 'בסכות תשבו שבעת ימים', ואמרו רבותינו ז"ל 'תשבו כעין תדורו'; ולפיכך, כשהוא צריך לסעוד סעודה או לישון, צריך לסעוד ולישון שם, אבל כל שאינו סועד, ואפילו אוכל פירות בעלמא אינו חייב על כל פנים לסעוד שם... וכן אם היה אפשר לו שלא לישון, לא היה מחויב על כל פנים ליכנס בסכה ולישון. [שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רפז]

בדברי הרשב"א מבואר שסוכה אינה 'מצוה קיומית', אך גדר המצוה אינו מעשה האכילה או השינה אלא הדירה. בשל כך, אין חובה להימצא בסוכה, אך הרוצה לעשות אחד מ'מעשי הדירה' – אכילה או שינה – עליו לעשות זאת בסוכה.⁶⁴

דברי הרשב"א נאמרים בתגובה לדברי 'השואל', שטען שמצות סוכה מחייבת להימצא לכל הפחות פעם אחת בכל יום בסוכה:

דלא גמרינן חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות אלא לענין אכילה בלבד, אבל מצות ישיבה יש בכללה דברים הרבה, צריך שיתקיים אחד מהם, ואם לא קיים אחד מהם, כבר בטל המצוה, אם לא יבטל מחמת אותן הדברים הפוטרין אותה מן המצוה. [שם]

הרשב"א חולק על שיטה זו בתוקף:

כי לשון זה שאמרת: 'צריך לקיים אחד מן הדברים שיש בכלל הישיבה, ואם לא קיים כבר ביטל קיום זה', וביטול זה לא ידענו... והגע עצמך, הרי שהוצרך לדבר מצוה כל הימים, או שהיה הולך בדרך ונפטר מן הסכה, ויום אחרון של חג חזר, ויכול לעמוד בלא סעודה ובלא שינה, אין אנו מחייבין אותו לסעוד ולישון כדי לקיים מצות סוכה, שלא חייבתו התורה בכך. [שם]

בדברי הרשב"א, אין חובה להימצא בכל יום בסוכה, ומי שאינו מעוניין לא לאכול ולא לישון אינו צריך להימצא בסוכה.⁶⁵ עם זאת, בדברי הריטב"א נראה כשיטת 'השואל':

אבל בשאר ימי החג, כל שלא אכל קבע חוץ לסוכה, אם אכל כזית פת חוץ לסוכה ועשה שאר ענין בסוכה, יצא מחובת יום טוב וחובת סוכה. [ריטב"א כז. ד"ה הא דאמרינן]

מבואר בדברי הריטב"א שאם אינו מעוניין לאכול או לישון, עליו לעשות "שאר ענין" בסוכה כדי לקיים את מצות הישיבה בסוכה.

כשיטה זו נוקט החתם סופר:

במצוה גופה אי לאו דכתוב אחד אומר 'ששת ימים' וגו' וכתוב אחד אומר 'שבעת ימים' וגו', היו מחויבין לאכול כל שבעה. ובסוכה דלא כתיב אלא שבעת ימים, אם כן מחויב בכל יום לישב ולדור בסוכה, ורק לאכול אינו מחויב אלא לילה הראשונה, דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות, אכילה דסוכה מאכילה דמצוה, אבל ישיבה ודירה בסוכה חיובא איכא כל שבעה.

[חתם סופר או"ח סי' תרלט סעי' ח]

⁶⁴ כעין זה מגדיר האתון דאורייתא [כלל יא]: "דסוכה היא מצוה חיובית ועצמותית, שהתורה מבקשת שנדור ז' ימים בסוכה כמו שדרין כל השנה בבית, וכאומרם ז"ל 'תשבו כעין תדורו', והא דאי בעי לא אכיל ולא יתיב בסוכה זה בעבור לפי שענין דירה כך עניינה, שהאדם הוא בחוץ ובשוק כמה זמנים ורק כשרוצה לאכול ולשתות או לישון אזי אינו אוכל ושותה וישן בחוץ רק בביתו, וזהו ענין הדירה בביתו, וכן רצתה התורה שנדור שבעת ימים בסוכה, ושפיר הוא מבוקש עצמיי וחיובי שהתורה מבקשת ענין הדירה בסוכה".

⁶⁵ וכן עולה מדברי הטור [סי' תרלט]: "אין קצבה לסעודות של סוכה, אלא אם ירצה יאכל ואם לא ירצה לא יאכל, שאין המצוה אלא כשיאכל שלא יאכל חוץ לסוכה".

השיטות המובאות עד כה נוקטות שגדר המצוה הוא ישיבת האדם בסוכה, אולם מדברי הר"ן עולה הגדרה שונה. דברי הר"ן אמורים כביאור לדין המשנה שיש להשאיר את הסוכה עומדת עד סוף החג:

סוכה שבעה כיצד? גמר מלאכול לא יתיר את סוכתו, אבל מוריד את הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג. [משנה מח.]

הר"ן כותב בטעם דין זה:

נראה לי דהיינו טעמא, דכיון דאמר רחמנא 'בסוכות תשבו שבעת ימים' צריך שתהא לו סוכה כל שבעה, והיינו דקתני סיפא 'אבל מוריד הוא הכלים מן המנחה ולמעלה מפני כבוד יום טוב האחרון של חג', כלומר שאף על פי שצריך כל שבעה לעשות סוכתו קבע, היו לו כלים נאים ומצעות נאות ראוי שיהו בסוכה כל שבעה, אפילו הכי מפני כבוד יום טוב האחרון של חג רשאי להורידן. [ר"ן כג. ד"ה סוכה שבעה]

הר"ן מבאר שהציווי "בסוכות תשבו שבעת ימים" מלמד שהסוכה צריכה להיות קיימת בכל שבעת ימי החג, ולכן גם אם האדם גמר לאכול ולשתות ביום השביעי של החג – אסור לו לפרק את סוכתו⁶⁶.

מדברי הר"ן עולה, שמצות הישיבה בסוכה אינה מסתכמת במעשה הגברא של הישיבה בסוכה, אלא המצוה אמורה ביחס לחפצא של הסוכה – שעליה להוות דירתו של האדם במשך שבעת ימי החג. בהתאם לכך, הסוכה צריכה לעמוד על תילה בכל שבעת ימי החג, גם בשעה שהאדם אינו מתכוון לשבת בה⁶⁷.

הגדרה זו, שמהות המצוה היא להגדיר את הסוכה כביתו במשך שבעת ימי החג, שופכת אור על חובת האכילה בסוכה בלילה הראשון. מקורה של חובה זו בדרשה מחובת אכילת מצה בלילה הראשון של הפסח:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: 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. והתם מנלן? אמר קרא 'בערב תאכלו מצת' – הכתוב קבעו חובה.

[סוכה כז.]

דרשה זו טעונה ביאור, שכן לגבי מצה ברור החילוק בין הלילה הראשון – "מועד צאתך ממצרים" – בו אכילת המצה היא חובה, לשאר ימות החג; לגבי סוכה, לעומת זאת, חילוק זה טעון ביאור: במה שונה הלילה הראשון משאר ימות החג, שדווקא בו האכילה היא חובה? כמו כן, על פי החילוק העקרוני בפסח בין הלילה הראשון לשאר ימות החג, כיצד ניתן ללמוד מפסח לסוכות לעניין זה?

על פי האמור יש להגדיר, שמצוות מצה בפסח זהה בהגדרתה למצוות סוכה בסוכות – בפסח המצווה היא להגדיר את המצה כלחמו, ובסוכות המצווה היא להגדיר את הסוכה כביתו. לאור השוואה זו למדו חכמים, שכשם שבליל הפסח יש חובה לאכול מצה משום שבכך האדם מגדיר שבכל ימות הפסח המצה היא לחמו, כך בליל יום טוב ראשון של סוכות יש חובה לאכול בסוכה, משום שבכך האדם מגדיר שבכל ימות החג הסוכה היא ביתו⁶⁸.

⁶⁶ לעומת דבריו, רש"י [מח. ד"ה לא יתיר] מבאר את טעם דין המשנה באופן אחר: "לא יתיר את סוכתו – לא יתיר אגדים שלה לסותרה, דהא כל היום חובתה לישן ולשנן, ואי אקלע ליה סעודתא אכיל לה בגווה". מדבריו עולה, שאין משמעות לעצם קיומה של הסוכה, ודברי המשנה הם בגדר הנחיה והמלצה, שמא יזדקק לסוכתו בסוף היום.

⁶⁷ הגדרה זו, שעיקר המצוה הוא הגדרת הסוכה כדירתו, באה לידי ביטוי בפסקו של החיי אדם [כלל קמז סעי' ב]: "ויציע המטה ויכסה השלחן בסוכה ולא בביתו, כדי להראות שאין זו דירתו". [וע"ע מנחת אשר [מועדים ס' לב] המאריך לבסס הבנה זו].

⁶⁸ כך מבאר הרב לייב מיצברג [בן מלך - חג המצות, עמ' מו]. [הרחבנו בעניין זה ב'סודות פסחים' בשיעור חמישה עשר [איסור חמץ ומצות מצה]].

הגדרה זו, שהמצוה היא להגדיר את הסוכה כדירתו, מבארת את פסקו של רב נטרונאי גאון בנוגע לסוכה של בית הכנסת:

וששאלתם, האידנא מחייבי' למעבד סוכה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות או לא. תשובה: כך חזינן דלא מחייבי' ישראל למעבד סוכה אלא בביתיה בדירתיה, היכא דאכיל ושותי וגאני, תמורת דירתו של כל השנה כולה, אבל בתי כנסיות ובתי מדרשות אין מיוחדין אלא לשיבה לתפלה ולתורה. אבל אם עושין בשביל עוברי דרכים שאוכלים שם וישנים שם יפה הם עושים, אבל בני העיר לסמוך על סוכה של בית הכנסת לצאת בה ידי חובתן אין יוצאין אלא בסוכה של כל אחד ואחד בביתו. לפיכך כשעושים סוכה בבית הכנסת אין צריך לברך עליה, שלא לעצמן עושין אלא לעוברי דרכים. [שערי תשובה סי' שט]

רב נטרונאי גאון פוסק שראוי לעשות סוכה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לצורך עוברי הדרכים, ואף על פי כן בני העיר אינם יכולים לסמוך על סוכה זו, ועל כל אחד לבנות סוכה בביתו – "היכא דאכיל ושותי וגאני, תמורת דירתו של כל השנה כולה".

עולה מדבריו שקיימים שני חיובים שונים:

א. חובה לשבת בסוכה, ואדם יכול לקיים חובה זו גם בסוכה שאינה שלו⁶⁹ (ולכן אורחים יכולים לשבת בסוכת בית הכנסת).

ב. חובה לבנות סוכה "היכא דאכיל ושותי וגאני, תמורת דירתו של כל השנה כולה".

נראה, כי רב נטרונאי גאון מאמץ את שתי ההבנות דלעיל בגדר מצות השיבה בסוכה, והוא רואה אותן כשני דינים הקיימים זה לצד זה. כך, חובה ש'ניהוגי הדירה' של כל השנה – אכילה ושינה – יעשו בסוכה, ובנוסף חובה לבנות סוכה במקום הדירה, ובכך האדם מגדיר שהסוכה היא דירתו לכל ימות החג⁷⁰.

לסיום השיעור נעיר שתי הערות:

א. האחרונים דנו בגדר אכילה או שינה מחוץ לסוכה, האם יש באכילה זו איסור או ביטול עשה בלבד: הפני יהושע [כה. ד"ה במשנה] כותב ש"איכא נמי איסורא בקום ועשה כשאוכל ושותה מחוץ לסוכה", ואילו רבי עקיבא איגר [שם] כותב: "דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה, אלא דמוטל עליו לקיים מצות עשה שיהיה אכילתו בסוכה", ולכן אכילה מחוץ לסוכה מהווה ביטול מצוה בשב ואל תעשה⁷¹. הרב ישי אנגלמן [במאמרו 'בסוכות תשבו – למהותה של מצוות השיבה בסוכה', מדברה ב עמ' 146-147] טוען כי מחלוקת זו נעוצה בהבנות דלעיל ביסוד מצות השיבה בסוכה: לפי שיטת הרשב"א וסיעתו, שהמצוה היא שניהוגי הדירה ייעשו בסוכה, מסתבר שבאכילה ושינה מחוץ לסוכה יש ביטול עשה ב'שב ואל תעשה' בלבד. לעומת זאת, לפי שיטת הר"ן, שהמצוה היא לקבוע את הסוכה לדירתו בשבעת ימי החג, ניתן להבין כי באכילה ובשינה מחוץ לסוכה יש פגיעה בהגדרת הסוכה כביתו, ולכן יש בכך איסור בקום ועשה⁷².

⁶⁹ כשיטת רבנן [זכ] החולקים על רבי אליעזר וסבורים: "אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו".

⁷⁰ כך מבאר קונטרס הביאורים [סוכה סי' יז אות א].

⁷¹ הבנות אלו עומדות ביסוד מחלוקת האחרונים בדין אונן [פרי מגדים אשל אברהם תרמ, י; בכורי יעקב תרמ, יט] ובדין ספייה לקטן מחוץ לסוכה [מגן אברהם תרמ, ג; הליכות שלמה מועדים ח"ב עמ' קעז]. [וע"ע בדברי האבני נזר [א"ח סי' תפא אות ה-ח] המפליג וטוען שבסוכה כל שבעה אין קיום מצוה אלא איסור אכילה ושותיה מחוץ לסוכה].

⁷² נראה שבהבנה עקרונית זו נוקט הצפנת פענח [הל' סוכה פ"ו ה"ב] המייסד שיטה ייחודית: "דעיקר דירה של אדם הוא מקום פיתא, נמצא כך, דבמה שהוא אוכל הוא עושה את הסוכה לסוכה... ובזה אתי שפיר מה שהקשה התוס' ברכות ד' י"א ע"ב דלמה אין מברכין על שינת סוכה, ע"ש, דזה לא הוה קיום מצוה רק שאסור לישן חוץ לסוכה משא"כ אכילה שבזה עושה את הסוכה לסוכה". לדבריו, האכילה היא המגדירה את הסוכה כדירתו, ולכן היא מהווה מעשה מצוה חיובי; שינה, לעומת זאת, אינה מגדירה את הסוכה כביתו, ולכן אין בה מצוה חיובית אלא איסור עשה – אסור לישון מחוץ לסוכה משום שיש בכך פגיעה בהגדרת הסוכה כדירתו.

ב. דברינו דלעיל בביאור טעם חובת הסוכה בלילה הראשון, שבלילה הראשון האדם מגדיר את הסוכה כביתו לימות החג, מבוססים על ההבנה שהמצוה היא **במעשה הישיבה** המתקיים על ידי האכילה. אמנם, בעל הברכת שמואל [חידושי ושיעורי מרן ר' ברוך בער ח"ג עניינים סי' א] מציע הבנה שונה לחובה זו: "כמו במצה, דהתם היא המצה עצמה חפצא דמצוה, וכן גם בסוכה בליל ראשון, האכילה גופא, דהיינו הכזית פת שאוכל, הוי גדר חפצא דמצוה". לפי הצעה זו, המצוה בלילה הראשון היא, בדומה למצות אכילת מצה בליל פסח, **בעצם מעשה האכילה**. לפי זה, חובת האכילה בלילה הראשון של החג שונה ביסודה ממצות הישיבה הקיימת בשאר ימות החג.⁷³

⁷³ הבנות אלו עומדות ביסוד מחלוקות שונות בגדרי מצוה זו; עי' הררי קדם [ח"א סי' קיד] הדין בכך, ואכמ"ל.

יסודות סוכה

שיעור שמיני

פטור מצטער מן הסוכה

מקורות

א. משנה כה. כה: "ואמר רבי אבא... עבידנא תרתין"; כו. "ת"ר הולכי דרכים... משמשיו לא"; משנה כח:

ב. תוס' כו. ד"ה הולכי דרכים; ריטב"א כח: ד"ה רבא אמר

ג. יראים סי' תכא "מצטער פטור... לצאת מסוכתו"; רא"ש פ"ב סי' ז; שו"ת מהרי"ק סי' קעח "ומדאתינן עלה..."

ד. ט"ז סי' תרמ ס"ק ז-ח

ה. תשובות הגאונים מוסאפיה סי' נא; אור זרוע הל' ערב שבת סי' ו אות א "הרי למדנו... היתושין"
ו. אור זרוע הל' סוכה סי' רצט "ויש בני אדם..."

ז. הגהות מיימוניות הל' סוכה פ"ז אות ג; ערוך השולחן סי' תרלט סעי' כ

ח. רמב"ם הל' סוכה פ"ו ה"ב וה"י

ריטב"א כח: ד"ה רבא אמר

ויש לשאול למה נכתב האזרח כלל, שמעתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל, שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער וכיוצא בהן, וכל מאי דאמרינן בכל דוכתא 'תשבו כעין תדורו' מהכא נפקא לן, דהאי קרא גלי לן דמאי דכתיב תשבו אינה ישיבה כל דהוא אלא ישיבה כעין דירה, כענין 'וישב יעקב בארץ מגורי אביו' ואחרים בכתוב.

יראים סי' תכא

מצטער פטור מן הסוכה, פי' שיש לו צער בסוכה ובצאתו ינצל, וטעמא דכעין דירה בעינן ואין דרך אדם לעמוד בדירתו בצער. ושיעור לצער כדתנן: 'ירדו גשמים מאמתי מותר לפנות משתסרח המקפה'. ומי שאינו בקי בזה השיעור יתן לבבו, ואם מצטער באותו ענין שבצער הזה היה יוצא מביתו רשאי לצאת מסוכתו.

שו"ת מהרי"ק סי' קעח

ומדאתינן עלה דסוכה אשאלך והודיעני דעתך הנכון במאי דקשה לי קצת בסוכה פרק הישן על מה שכתב שם המרדכי בשם הרא"ם וז"ל: דאומר רבא מצטער פטור מן הסוכה, כתב ר"א ממי"ץ בספר יראים פי' שיש צער בסוכה ובצאתו ינצל, דכעין תדורו בעינן ואין דרך בני אדם לעמוד בדירתן בצער עכ"ל. ויש לתמוה על זה, דגרסינן בפרק הישן: ואמר רבי אבא בר זבדא אומר רב אבל חייב בסוכה, פשיטא מהו דתימא הואיל ואומר רבא מצטער פטור מן הסוכה הא נמי מצטער הוא קמ"ל כו'. עד איבעי לי' ליתובי דעתיה. ולפי דברי הרא"ם מאי אריא משום דאבעי ליתובי דעתיה, תיפוק ליה דבצאתו מן הסוכה לא יחשך כאבו ולא ינצל מן הצער. דדוחק גדול הוא לומר ששיבת הסוכה תרבה עליו צער אבלו, ואדרבה סברא הוא בהפך.

ט"ז סי' תרמ ס"ק ז-ח

אלא אם ינצל עצמו מן הצער - דכעין דירה בעינן ואין דרך בני אדם לעמוד בדירתו בצער, כ"כ המרדכי בשם רא"מ. וק' פשיטא למה יפטר כשאין לו צער בסוכה טפי מביתו, דזה הוי ליה למימר באין לו צער בשניהם, דלמה יבטל מצות סוכה בחנם. ויש לומר, דסלקא דעתך דטעמא דפטור במצטער משום דעיקר מצות סוכה להזכיר ענין הסוכה, שנאמר 'כי בסוכות הושבתי', וזה המצטער הוא טרוד בצערו ואינו שם על לבו, לזה על כן הוא פטור, קמ"ל דהטעם אינו בשביל זה אלא שכעין דירה בעינן ואין אדם דר במקום צער, כל שיוכל להנצל מזה בצאתו הכא נמי בסוכה.

אבל חייב בסוכה - בגמ' פרכינן: 'פשיטא, מהו דתימא הואיל ואמר רבא מצטער פטור מסוכה האי נמי מצטער הוא, קמ"ל דוקא צער דממילא אבל הכא איהו קא מצטער בנפשיה, איבעי ליה ליתובי דעתיה'. ופירש הרא"ש, דהוה אמינא דהאבל הוא מצטער בסוכה יותר מבית, דאבל חפץ להיות מתבודד ויושב במקום צער ואפלה כדי להיות טרוד בצערו, קמ"ל. וקשה, מהי תיתי לומר סברא גרוע כזאת שזה יהיה נחשב לאבל לצער במה שלא יוכל להצטער, דאם כן היה אסור לנחם אבליים דקא מצעריין אותו שלא יוכל להצטער. ותו, מנלן שזהו סברא כלל, אמאי לא משני דבאבל אין לו מעלה בבית יותר מסוכה, אלא דהוה אמינא דכיון דטרוד הוא פטור מסוכה, קמ"ל דכעין דירה בעינן ולא פטור אלא אם ינצל מהצער, וכמ"ש בסמוך להמרדכי, ולמה לו לחלק בין צער דממילא או לא... ואם נאמר דאדרבא האמת כן הוא, דהא דמצטער פטור אין הדבר תלוי ביוכל להנצל אלא משום טירדא פטור, ואף על גב דבשאר מצות לא איכפת לן בטרוד בצער, כדאמרינן בגמ': אבל חייב בכל המצות חוץ מתפילין שנקראו פאר, סוכה שאני דבעינן כוונה כמ"ש, אם כן שפיר משני, כיון דהטעם משום טירדא הוה אמינא גם באבל יש טירדא דצערא, קמ"ל דוקא ממיל' כו' אבל אבל אינו בכלל מצטער לפטור מן הסוכה, אלא דקשה על המרדכי בשם הרא"מ שסבירא ליה דביכול להנצל תליא מילתא. ונראה לי דתרווייהו הם אמת, דתרי גוויי צער יש, הא' אם מצטער מחמת סוכה דוקא דהסוכה מביאה לו צער כשיושב שם, אז אין שייך פטור מחמת טירדא, דאדרבא בזה זוכר טפי מצות סוכה כיון שהוא מוכרח לישב במקום שהוא צער לו, כדאיתא בסי' תרכ"ה, דעל כן ציווה הש"י לעשות סוכה בתשרי ולא בניסן, כי בתשרי הולכין שאר אנשים מן הסוכה כו', בזה אמרינן שאינו פטור אלא אם כן יש לו מקום שיוכל להנצל, אבל שאר טירדא דבא לאדם צער מצד אחר, כגון חולה או שאר צער הגוף שאין לו נוחותא טפי בבית מסוכה, אפילו הכי פטור מצד טירדא, דזה אינו יכול להתכוין לסוכה. ואם כן הוה אמינא נמי אבל דפטור אף על פי שאין לו חילוק בין בית לסוכה, קמ"ל דאין זה מיקרי טירדא כלל דאיבעי ליה ליתובי דעתיה ולהתחייב במצות הש"י.

תשובות הגאונים מוסאפיה סי' נא

וחולה שאין יכול להתפלל יקרא קריאת שמע ויתפלל אפילו מיושב, ואם כבד עליו החולי הוא ומשמשו פטורין, דגמרינן לה מסוכה דחולה ומשמשו פטורין, מצטער הוא פטור ומשמשו חייבין.

אור זרוע הל' ערב שבת סי' ו אות א

הרי למדנו משם שמי שבא בספינה בשבת מחוץ לתחום שאסור לו לצאת ולירד בתוך העיר... ונראה בעיני דהוה הדין אם הגשמים יורדים עליו ומצטער או שזרחה עליו חמה ושורפתו, כגון בתקופת תמוז, שמותר לו לצאת מן הספינה לתוך העיר. וק"ו מסוכה שחייב לאכול בה, אעפ"כ תנן ס"פ הישן: ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה, ולמאן דאנינא דעתי' שרי לפנות אפי' קודם שתסרח המקפה, כדאמר ליה רב יוסף לאביי: אנא כיון דאנינא דעתי' כמי שתסרח המקפה דמיא לי. ואמרינן עלה בירושלמי, וגם בתוספתא תני: כשם שמפנין מפני הגשמים כך מפנין מפני השרב ומפני היתושין.

אור זרוע הל' סוכה סי' רצט

ויש בני אדם כשהן מקיזין דם במועד דאוכלין חוץ לסוכה ואומרינן דלא גרע מחש בעיניו או בראשו וטעות הוא בידם דאין הניקז חולה אלא אדרבה הוא שמח ומרבה בסעודה באכילה ושתייה ותו דהו"ל שלא להקיז במועד אלא קודם או לאחר כך דאפי' גבי אבל שבא עליו צער ממילא מן השמים אמרינן לעיל דאיבעיא ליה ליתובי דעתו למצוה כ"ש הכא שלא היה לו להקיז אלא ודאי המקיז חייב לאכול בסוכה ולשתות בה ולישן בה ולשמוח בה.

ערוך השולחן סי' תרלט סעי' כ

ירדו גשמים ה"ז נכנס לתוך הבית וכשם שמפנים מפני הגשמים כך מפנין במדינות החמות מפני השרב ויתושים ובמקומות הקרים מפני הרוחות והקור ויש לפעמים בלילה שהרוח מכבה את הנר ובהכרח לו לפנות לביתו כללו של דבר כל מיין מצטער פטור מן הסוכה וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל שכר ונקרא הדיוט כדאיתא בירושלמי פ"ק דשבת דכל הפטור מן הדבר ועושיהו נקרא הדיוט ונ"ל הטעם דאע"ג דיש דברים שיכול האדם להחמיר על עצמו מ"מ הכל לפי העניין כגון בסוכה שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו וממילא אם אינה כעין תדורו אינה סוכה כלל והאדם בביתו לא ישב כשירדו גשמים או שארי סיבות וא"כ אין זו סוכה שאמרה תורה ואין לך הדיוט גדול מזה ואיך שייך קיבול שכר על זה הרי אינו יושב בסוכה שצותה תורה.

המשנה מציינת את הפטורים מן הסוכה:

שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה. [משנה כה.]

הגמרא [שם] מבארת, שפטור שלוחי מצוה נובע מדין כללי: "העוסק במצוה פטור מן המצוה". לעומת זאת, לגבי פטור חולים נאמר בברייתא:

תנו רבנן, חולה שאמרו לא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, אפילו חש בעיניו ואפילו חש בראשו. [סוכה כו.]

הברייתא אומרת, שגם חולה שאין בו סכנה פטור מסוכה. עולה מכך, כי הפטור אינו מחמת ספק 'פיקוח נפש' וכדו', אלא הוא מבוסס על עיקרון אחר. עיקרון זה מבואר בהמשך הסוגיה:

רבא שרא ליה לרבי אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סרחא דגרגישתא. רבא לטעמיה, דאמר רבא: מצטער פטור מן הסוכה. [שם]

הגמרא מביאה את דברי רבא: "מצטער פטור מן הסוכה". בפשטות, זהו פטור ייחודי למצות סוכה. עם זאת, טעמו אינו מפורש בגמרא, ומדברי הראשונים עולה מחלוקת במקור הפטור.

תוספות כותבים לגבי פטור הולכי דרכים מן הסוכה⁷⁴:

הולכי דרכים ביום – שכל זה נפקא מתשבו כעין תדורו, שכשם שאדם בביתו אינו נמנע מלצאת לדרך. וכן מצטער דפטור לעיל מן הסוכה היינו מתשבו כעין תדורו, דאין אדם דר במקום שמצטער. [תוס' כו. ד"ה הולכי]

לדבריהם, פטור מצטער נובע מגדר מצות סוכה – "תשבו כעין תדורו". האדם מצווה לדור בסוכה, וישיבה בסוכה באופן הגורם לצער אינו מעשה של דירה – "דאין אדם דר במקום שמצטער", ולכן בישיבה כזו בסוכה אין קיום מצוה.

⁷⁴ מקור הפטור בברייתא [כו.]: "הולכי דרכים ביום פטורין מן הסוכה ביום וחייבין בלילה, הולכי דרכים בלילה פטורין מן הסוכה בלילה וחייבין ביום, הולכי דרכים ביום ובלילה פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה".

מדברי תוספות נראה שהמקור לכך הוא בלשון התורה: "בסוכות תשבו שבעת ימים", אך הריטב"א מביא בשם הרמב"ן מקור שונה:

ויש לשאול למה נכתב 'האזרח' כלל. שמעתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל, שבא לומר שלא יתחייב בסוכה אלא מי שהוא כאזרח רענן, פרט להולכי דרכים ושומרי פירות ומצטער וכיוצא בהן. וכל מאי דאמרינן בכל דוכתא 'תשבו כעין תדורו' מהכא נפקא לן, דהאי קרא גלי לן דמאי דכתיב 'תשבו' אינה ישיבה כל דהוא אלא ישיבה כעין דירה.

[ריטב"א כח: ד"ה רבא]⁷⁵

לדברי הרמב"ן, הכתוב "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות" מלמד שחייב הישיבה בסוכה מוטל רק על מי שהוא כאזרח רענן. נראה שמשמעות הדברים היא, שהתורה ציוותה על דירה בסוכה, ודירה היא ישיבה בנחת, "כאזרח רענן". בהתאם לכך, אדם שאינו במצב זה, כגון הולכי דרכים או מצטער, פטור מן הסוכה.

שיטות אלו משליכות על גדרי פטור מצטער. היראים כותב כי הפטור קיים רק כאשר הצער נובע מחמת הסוכה ואינו קיים מחוצה לה:

מצטער פטור מן הסוכה, פירוש שיש לו צער בסוכה ובצאתו ינצל. וטעמא, דכעין דירה בעינן ואין דרך אדם לעמוד בדירתו בצער.

[יראים סי' תכא]

דברים אלו נפסקו להלכה על ידי הרמ"א [תרמ, ד].

הנצי"ב כותב שפסק זה תלוי במחלוקת הראשונים דלעיל ביסוד הפטור:

וראוי לדעת, דמה שכתב הרמ"א ז"ל דמצטער אינו פטור אלא באופן דבביתו לא יהיה מצטער, היינו לטעמיה דסבירא ליה דמצטער פטור מ'תשבו כעין תדורו', וכ"כ הגר"א ז"ל, אבל להרמב"ן דפטור מדרשא ד'האזרח', לעולם פטור, שאינו כאזרח והרי הוא כמו חולה.

[מרומי שדה נו. ד"ה רבא אמר]

לדבריו, לשיטת תוספות, שמצטער פטור משום "דאין אדם דר במקום שמצטער", הפטור קיים רק כאשר הצער נובע מחמת הסוכה⁷⁶. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ן, שמצטער פטור משום שאינו "כאזרח רענן", הפטור קיים בכל מציאות של צער, גם כאשר הצער אינו תלוי בהימצאות בסוכה⁷⁷.

המהרי"ק תמה על שיטת היראים מדברי הגמרא המעלה סברה שאבל פטור מסוכה מדין 'מצטער':

ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: אבל חייב בסוכה. פשיטא, מהו דתימא הואיל ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב: מצטער פטור מן הסוכה, האי נמי מצטער הוא. קמשמע לן, הני מילי צערא דממילא, אבל הכא איהו הוא דקא מצטער נפשיה, איבעי ליה ליתובי דעתיה.

[סוכה כה:]

לאור דברי הגמרא תמה המהרי"ק:

⁷⁵ מקור הדברים בפירוש הרמב"ן לתורה [ויקרא כג, מב]: "ויתכן שיאמר כל אשר כאזרח רענן בביתו, להוציא מפרשי ימים והולכי על דרך".

⁷⁶ ואכן, בדברי היראים מפורש כשיטה זו.

⁷⁷ כדברים אלו כותב גם החלקת יואב [דיני אונוס סי' ז בהגה"ה].

ולפי דברי הרא"ם, מאי אריא משום דאבעי ליתובי דעתיה, תיפוק ליה דבצאתו מן הסוכה לא יחשך כאבו ולא ינצל מן הצער, דדוחק גדול הוא לומר שישבת הסוכה תרבה עליו צער אבלו, ואדרבה סברא הוא בהפך.

המהרי"ק מניח שצערו של האבל אינו תלוי בישיבה בסוכה. בהתאם לכך הוא מוכיח מהגמרא המעלה סברה שפטור 'מצטער' שייך באבל, שהפטור קיים גם כאשר הצער אינו נובע מחמת הסוכה.

הרא"ש, הנוקט בשיטת היראים, חולק על הנחתו של המהרי"ק לגבי אבל:

האי נמי מצטער הוא בישיבת הסוכה יותר מבישיבת הבית, דאבל חפץ הוא להיות מתבודד ויושב במקום צער ואפילה כדי להיות טרוד בצערו. [רא"ש פ"ב ס' ז]

לטענתו, צערו של האבל תלוי בישיבה בסוכה, שכן הוא חפץ "להיות מתבודד ויושב במקום צער ואפילה", וישיבתו בסוכה גורמת לו צער.

לט"ז שיטה ייחודית בעניין זה. הט"ז מקבל את דברי היראים, שקיים פטור מדין "תשבו כעין דירה" כאשר הישיבה בסוכה גורמת לצער, אך לדבריו קיים פטור נוסף:

דטעמא דפטור במצטער, משום דעיקר מצות סוכה להזכיר ענין הסוכה, שנאמר 'כי בסוכות הושבתו', וזה המצטער הוא טרוד בצערו ואינו שם על לבו לזה, על כן הוא פטור.

[ט"ז תרמ, ז]

לדבריו, מצטער פטור משום שישבתו בסוכה אינה מזכירה לו את הסוכות שהיו במדבר.

הט"ז מוסיף וטוען:

אם מצטער מחמת סוכה דוקא, דהסוכה מביאה לו צער כשיושב שם, אז אין שייך פטור מחמת טירדא, דאדרבא בזה זוכר טפי מצות סוכה כיון שהוא מוכרח לישב במקום שהוא צער לו, כדאיתא בסי' תרכ"ה דעל כן ציווה הש"י לעשות סוכה בתשרי ולא בניסן כי בתשרי הולכין שאר אנשים מן הסוכה כו', בזה אמרינן שאינו פטור אלא אם כן יש לו מקום שיוכל להינצל. אבל שאר טירדא דבא לאדם צער מצד אחר, כגון חולה או שאר צער הגוף שאין לו נוחותא טפי בבית מסוכה, אפילו הכי פטור מצד טירדא דזה אינו יכול להתכוין לסוכה.

[ט"ז שם, ח]

לדברי הט"ז, מצטער מחמת הסוכה פטור מדין "תשבו כעין תדורו", על אף שהוא מודע להימצאותו בסוכה וישיבתו בסוכה מזכירה לו את הסוכות שהיו במדבר. לעומת זאת, מצטער שלא מחמת הסוכה, אינו פטור מדין "תשבו כעין תדורו", אלא משום שישבתו בסוכה אינה מזכירה לו את הסוכות שהיו במדבר.

לפי שיטות אלו, דין 'מצטער' הוא פטור ייחודי למצות סוכה⁷⁸. עם זאת, מתשובת הגאונים עולה לא כך:

וחולה שאין יכול להתפלל יקרא קריאת שמע ויתפלל אפילו מיושב, ואם כבד עליו החולי הוא ומשמשיו פטורין, דגמרינן לה מסוכה דחולה ומשמשיו פטורין, מצטער הוא פטור ומשמשיו חייבין. [תשובות הגאונים מוסאפיה ס' נא]

⁷⁸ כן מפורש בדברי רבנו מנוח [הל' סוכה פ"ו ה"ב]: "ויש לתת טעם ולומר, דהאי דאזלינן במצות סוכה לקולא לפטור מצטער יותר משאר מצות, משום דכתיב 'תשבו' ודרשינן 'תשבו כעין תדורו', שאותו שרגיל לאכול בביתו הוא מחוייב לאכול בסוכה, וחולה שאין בו סכנה לא מטרחינן ליה לאכול אם מזיק לו המאכל או אם מצטער הוא ורוצה לאכול תחת האויר, הכא נמי לא מטרחינן ליה לאכול בסוכה. אבל מצטער בשאר מצוות לא פטרינן ליה".

בתשובה זו מבואר שפטור 'מצטער' מסוכה מלמד גם על פטור מתפילה, ואם כן דין 'מצטער' נובע מעיקרון כללי בכל המצוות.⁷⁹

וכן עולה מדברי האור זרוע הלומד מדין 'מצטער' להתיר יציאה מן התחום במקום צער:

ונראה בעיני דהוא הדין אם הגשמים יורדים עליו ומצטער או שזרחה עליו חמה ושורפתו, כגון בתקופת תמוז, שמותר לו לצאת מן הספינה לתוך העיר. וקל וחומר מסוכה שחייב לאכול בה, אף על פי כן תנן סוף פרק הישן: 'ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות, משתסרח המקפה'... ואמרינן עלה בירושלמי, וגם בתוספתא תני: 'כשם שמפנין מפני הגשמים כך מפנין מפני השרב ומפני היתושין'.
[אור זרוע הל' ערב שבת סי' ו אות

א]⁸⁰

משיטות אלו עולה כי דין 'מצטער' הוא כעין קולא על האדם, הפוטר אתו מחמת צערו מלקיים את המצוה המוטלת עליו. לעומת זאת, לפי שיטת תוספות והרמב"ן, שזהו דין ייחודי בסוכה, נראה שאין זה פטור גרידא, אלא הימצאות בסוכה במקום צער כלל אינה מהווה מעשה מצוה – המצוה אינה עצם ההימצאות בסוכה אלא הדירה בה, והימצאות באופן זה אינה מבטאת מגורים בסוכה ולכן אין בה מצוה.

ייתכן ולשאלה האם יש קיום מצוה בישיבה בסוכה במקום צער, יש נפקא מינה לדינא: האם יש מקום למצטער להחמיר על עצמו ולשבת בסוכה על אף צערו?

בהגהות מיימוניות מופיעים דברים ברורים בעניין זה:

כתב רבנו שמחה: סבורני כל שפטור מן הסוכה ואינו יוצא אינו מקבל שכר אלא הדיוט הוא, כדאיתא בירושלמי, שכל שפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט.

[הגהות מיימוניות הל' סוכה פ"ו ה"ג]

לפי דבריו, אין לפטור מן הסוכה לשבת בה, והיושב בה בשעה זו נקרא הדיוט.

ערוך השולחן מבאר שהטעם לכך הוא שאין קיום מצוה בישיבה בסוכה הגורמת לצער:

ונראה לי הטעם, דאף על גב דיש דברים שיכול האדם להחמיר על עצמו, מכל מקום הכל לפי העניין, כגון בסוכה שהתורה אמרה 'תשב כעין תדורו', וממילא אם אינה כעין תדורו אינה סוכה כלל והאדם בביתו לא ישב כשירדו גשמים או שארי סיבות, ואם כן אין זו סוכה שאמרה תורה, ואין לך הדיוט גדול מזה, ואין שייך קיבול שכר על זה, הרי אינו יושב בסוכה שצותה תורה.
[ערוך השולחן תרלט,

כ"ן]⁸¹

אמנם, מפשט דברי ההגהות מיימוניות נראה שהגדרה זו, שאין לשבת בסוכה כאשר פטור ממנה, נובעת מעיקרון כללי: "שכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט". מכך נראה, שגם כאשר הפטור

⁷⁹ הקובץ שיעורים [ח"ב סי' מו] נוקט כדבר פשוט שפטור 'מצטער' הוא ייחודי לסוכה, ועל פי זה תמה על תשובת הגאונים המשווים בין סוכה לתפילה לגבי מצטער.

⁸⁰ שיטה זו עולה גם מתשובות הרדב"ז [ח"ב סי' תרפז; ח"ג סי' תכה] הלומד מפטור 'מצטער' מסוכה על היתר תספורת במקום צער בימי ספירת העומר ועל פטור חולה מקריאת 'שנים מקרא ואחד תרגום'. [ועי' גליוני הש"ס [ברכות ח: ד"ה לעולם] התמה על דברי הרדב"ז: "דבריו צע"ג, דמה זה עניין למצטער דסוכה, הא לא הקלה תורה כלל במצוה בשביל הצער, רק הטעם משום דעניין המצוה 'תשב כעין תדורו', וכשמצטער אינו כעין תדורו, שאין אדם דר בדירה של צער ואין עניין המצוה בכך"].

⁸¹ על פי דבריו, ברור שאין לברך 'לישב בסוכה' בשעה זו, וברכה הנאמרת במקום צער היא ברכה לבטלה. [כן כותב הביאור הלכה [סי' תרמ סעי' ד], אמנם עי' שער הציון [סי' תעה אות לט] המסתפק האם עוסק במצוה המקיים מצוה למרות שפטור ממנה יכול לברך, ועל פי דבריו אלו ייתכן וטעם דבריו בביאור הלכה הוא שכל פטור מן המצוה אינו יכול לברך עליה ברכת המצוות (וע"ע מנחת אשר [מועדים סי' לד אות ג] ה"ד [בכך]).

הוא קולא שאינה מפקיעה את הגדרת המעשה כמעשה מצוה – העושה את המצוה בשעה שפטור ממנה נקרא הדיוט⁸².

דברינו דלעיל בשיטת האור זרוע, כי דין 'מצטער' הוא קולא מחמת הצער ולא עיקרון העולה מגדר מצות הישיבה בסוכה, שופכת אור על דברי האור זרוע לגבי חיוב מקיז דם בסוכה:

ויש בני אדם כשהן מקיזין דם במועד דאוכלין חוץ לסוכה ואומרים דלא גרע מחש בעיניו או בראשו, וטעות הוא בידם, דאין הניקז חולה, אלא אדרבה הוא שמח ומרבה בסעודה באכילה ושתיה. ותו, דהוי ליה שלא להקיז במועד אלא קודם או לאחר כך, דאפילו גבי אבל שבא עליו צער ממילא מן השמים אמרינן לעיל דאיבעיא ליה ליתובי דעתו למצוה, כל שכן הכא שלא היה לו להקיז. אלא ודאי המקיז חייב לאכול בסוכה ולשתות בה ולישן בה ולשמוח בה. [אור זרוע הל' סוכה ס' רצט]

האור זרוע כותב שמקיז דם אינו פטור מסוכה מדין 'מצטער', הואיל והיה לו להקיז דם שלא במועד⁸³. על פי ההבנה שפטור 'מצטער' נובע מחמת "תשבו כעין תדור", נראה שאין לדברים אלו מובן: מה בכך שהאדם היה יכול להקיז דם בזמן אחר, והרי כעת הוא מצטער, וישיבה של מצטער בסוכה אינה נחשבת למעשה של מגורים ולכן אין בה קיום מצוה. אולם, כאמור, מדברי האור זרוע נראה שדין 'מצטער' הוא קולא מחמת הצער, ועל פי זה דבריו ברורים ומאירים: הואיל וזו קולא הפוטרת מקיום מצות התורה מחמת הצער, הקולא אינה קיימת כאשר האדם הביא את הצער על עצמו; במציאות זו אומרים לאדם "דהוי ליה שלא להקיז במועד אלא קודם או לאחר כך", וכך לא פטור את עצמו ממצות התורה⁸⁴.

לסיום השיעור נעסוק בקצרה בפטור משיבת הסוכה בשעת ירידת הגשמים. מקור הפטור במשנה:

ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה. משלו משל: למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו. [משנה כח:]

בפשטות, פטור זה הוא חלק מדין 'מצטער', וכן נוקט היראים:

מצטער פטור מן הסוכה... ושיעור לצער כדתנן 'ירדו גשמים מאמתי מותר לפנות משתסרח המקפה'. ומי שאינו בקי בזה השיעור יתן לבבו, ואם מצטער באותו ענין שבצער הזה היה יוצא מביתו רשאי לצאת מסוכתו. [יראים ס' תכא]

אמנם, מדברי הגר"א עולה שזהו דין נפרד:

דכשיורדים גשמים אין שם סוכה עליה. [ביאור הגר"א ס' תרלט סעי' ו ד"ה וכל' דוקא]⁸⁵

מדבריו עולה, שדין 'מצטער' יסודו בפטור החל על הגברא, ואילו דין סוכה שיורדים בה גשמים יסודו בהפקעת מעמד החפצא של הסוכה, שכן הגשמים מפקיעים את הגדרתה כסוכה.

המשנת יעבץ טוען שהבחנה זו מדויקת מסיודר ההלכות ברמב"ם:

⁸² אמנם, הגר"א [שנות אליהו ברכות פ"א מ"ג] נוקט שהכלל "כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט" אמור רק כאשר אין בכך מעשה מצוה; ועל מנחת אשר [מועדים ס' לו] הדין בשיטות השונות בעניין זה.

⁸³ המגן אברהם [תרמ, ד] מביא את דברי האור זרוע וכותב: "ולפי טעם זה, מי ששותה משקה משלשל, אף על פי שמצטער הרבה, מכל מקום חייב בסוכה, דהוי ליה לעשותו קודם החג או אחריו, ולכן לא יעשנה במועד".

⁸⁴ הגר"ז אורבך [הליכות שלמה מועדים ח"ב עמ' קעב] פוסק, בעקבות דברי האור זרוע, שאין למטיילים דין עוברי דרכים, הואיל והיו יכולים לערוך את הטיול בזמן אחר. אמנם, על פי האמור ייתכן ויש לחלק בין פטור עוברי דרכים לפטור מצטער, ואכמ"ל.

⁸⁵ הגר"א לומד גדר זה משיטת תוספות [ברכות מט: ד"ה אי בעי], שאם ירדו גשמים ואכל מחוץ לסוכה – "צריך לחזור ולאכול בסוכה לאחר שיפסקו הגשמים". לדברי הגר"א, תוספות סוברים ש'מצטער' חייב באכילה בסוכה בלילה הראשון, אך לא ניתן לקיים אכילה זו בשעת ירידת הגשמים, הואיל ובשעה זו "אין שם סוכה עליה".

וזה מבואר בדברי הרמב"ם, שהרי בפ"ו מה' סוכה ה"ב כתב: 'מצטער פטור מן הסוכה וכו', ואיזהו מצטער? זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהן או מפני הריח'. ואילו הדין של ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית, כתב שם בהל' י. ולכאורה צ"ע, הלא הטעם של ירדו גשמים הוא גם כן מדין מצטער, ואם כן למה כתב הרמב"ם את הדין ירדו גשמים כהלכה בפני עצמה, ולא כללה בהלכה של מצטער פטור מן הסוכה? אולם לפי המבואר שתי הלכות נפרדות הם... שהרי מצטער שפטור מן הסוכה הוא רק פטור בגברא, משום דלא הוי 'תשבו כעין תדורו', אבל הסוכה עצמה היא כשרה. מה שאין כן בירדו גשמים, הרי זה גם דין בגוף הסוכה, כמו שכתב הגר"א הנ"ל, שכשירדים גשמים אין שם סוכה עליה, והרי היא כסוכה שנפלה. [משנת יעבץ א"ח סי' סד אות ב]

המשנת יעבץ טוען שקיימת נפקא מינה בין שני הדינים לגבי איסור הנאה מעצי הסוכה:

והנפקא מינה הוא, דבירדו גשמים אין איסור ליהנות ממנה מן התורה, כמו בסוכה שנפלה, שאין איסור מן התורה ליהנות ממנה. אבל במצטער שפטור מן הסוכה, יש איסור ליהנות מהסוכה כשיושב בה שלא במקום מצוה. [שם]⁸⁶

בשיעור זה אנו חותמים את עיסוקינו ביסודות מצות סוכה. בעזרת ה' בשיעור הבא נתחיל לעסוק ביסודות מצות ארבעת המינים.

⁸⁶ טענת המשנת יעבץ, ששייבה בסוכה בשעת פטור מקיום המצוה אסורה מחמת איסור ההנאה מעצי הסוכה, תלויה במחלוקת האחרונים בגדר איסור זה; עי' ט"ז [תרלח, ג], עונג יום טוב [סי' מט] ואבני נזר [א"ח סי' לד], ואכמ"ל.

יסודות סוכה

שיעור תשיעי

מצות ארבעת המינים

מקורות

- א. ויקרא פרק כג פס' מ
- ב. ספרא אמור פרק טז הל' ט; משנה מא.
- ג. ירושלמי סוכה פ"ג הל"א
- ד. המאור הקטן כא. ד"ה אי הכי
- ה. גמ' כט: "מתני'... אמאי לא"; לו: "איתמר אתרוג... ביום טוב שני"; מא: משנה
- ו. תוס' כט: ד"ה בעינן; מלחמות ה' לרמב"ן טו. "הרי דבר מפורש... של חביר"ר
- ז. רמב"ם פתיחה להל' שופר סוכה ולולב; הל' לולב פ"ז הל"ג; פ"ח הל"ט-י
- ח. שו"ת חכם צבי סי' ט "אפשר לומר... המצות דדבריהם"
- ט. ביאור הר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג עשין נב-נג]

ספרא אמור פרק טז הל' ט

ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים - ולא בגבולים כל שבעה. ומשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהיה לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהיה יום הנף כולו אסור.

ירושלמי סוכה פ"ג הל"א

כתיב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר, אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר. מאן דאמר בשמחת (שלמים) [לולב] הכתוב מדבר, ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה, ורבן יוחנן בן זכאי מתקין על דבר תורה. מאן דאמר בשמחת לולב הכתוב מדבר, ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים מדבריהן, ור' יוחנן בן זכאי מתקין על דבריהן. ויש התקנה אחר התקנה! ?

המאור הקטן כא.

אי הכי ראשון נמי, ראשון הא תקינו ליה רבנן בביתו, אבל בשאר הימים לא רצו להתקין ליטול בביתו, שמצותו מן התורה אינה אלא במקדש, משום דכתיב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים, כי הראשון מצותו מן התורה בכל מקום, לפיכך התקינו לו שיהא כל אחד נוטל בביתו.

רבנו מנוח הלי לולב פי"ז הי"ג

וההוא קרא ד'ולקחתם לכם', מרישיה לסיפיה מידריש ומסיפיה לרישיה מידריש, והכי קאמר קרא: 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל. פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'.

מלחמות ה' טו.

הרי דבר מפורש הוא בגמ' ובמשנה שהלולב ניטל מן התורה ז' במקדש ובמדינה יום אחד, וביום הראשון בעינן לכם ובשני אפי' במקדש יוצא הוא בלולבו של חברו.

שו"ת חכם צבי סי' ט

ואפשר לומר דאף הראב"ד החולק דוקא ביבש שהוא פסול כל ז' לדעתו ז"ל אבל באתרוג חסר דכשר בשאר ימים ומברכין עליו כדאמרינן ר' חנינא מטבל ב' ונפיק ב' אף הוא מודה דמברכין עליו אפילו ביום ראשון דנהי דאינו יוצא בו מן התורה מ"מ מדרבנן מחויב ליטלו ולברך עליו כדרך שמברך עליו בשאר ימים כדי שלא יהא יום ראשון קל משאר ימים והא דחלוק יום ראשון משאר ימים היינו בדאיכא אחריני לברוכי עליהו אבל בדליכא אחרינא כלל אלא זה החסר דכשר בשאר ימים ודאי דאף ביום ראשון מחויב ליטלו ולברך עליו כדרך שמברכין על כל המצות דדבריהם.

בשעה טובה אנו מתחילים לעסוק ביסודות מצות ארבעת המינים.

מקור המצווה בפרשת אמור:

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. [ויקרא כג, מ]

בכתוב זה זמן קיום המצוה אינו ברור דיו. הכתוב פותח וקובע כי מועד הלקיחה הוא ביום הראשון – "ולקחתם לכם ביום הראשון", אך הכתוב מסיים: "ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים". ואם כן, מהו זמן קיום המצוה – רק ביום הראשון או בכל שבעת ימי החג?

ביאור העניין עולה מתוך דברי הספרא:

ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים – ולא בגבולים כל שבעה. [ספרא אמור פרק טז הל' ט]

לפי הספרא, קיים חילוק בעניין בין המקדש לבין הגבולין: הכתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון" אמור ביחס לגבולין, ובהם מצות לולב נוהגת ביום הראשון בלבד; ואילו הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" אמור ביחס למקדש, ושם מצות לולב נוהגת כל שבעת ימי החג.

הבחנה זו בין המקדש לגבולין מפורשת במשנה:

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש. [משנה מא.]

בפשטות, דברי המשנה מבוססים על דרשת הספרא דלעיל. עם זאת, בירושלמי מובאת מחלוקת בעניין זה:

כתיב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר, אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר. מאן דאמר בשמחת לולב הכתוב מדבר, ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים דבר תורה, ורבן יוחנן בן זכאי מתקין על דבר תורה. מאן דאמר בשמחת שלמים הכתוב מדבר, ביום הראשון דבר תורה ושאר כל הימים מדבריהן, ורבן יוחנן בן זכאי מתקין על דבריהן. [ירושלמי סוכה פ"ג ה"א]⁸⁷

הירושלמי מביא מחלוקת בביאור הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", האם השמחה האמורה היא 'שמחת לולב' או 'שמחת שלמים'. לפי ההבנה ש"בשמחת לולב הכתוב מדבר", מצות לולב במקדש נוהגת מדאורייתא כל שבעת ימי החג. לעומת זאת, לפי ההבנה ש"בשמחת שלמים הכתוב מדבר", מדאורייתא מצות לולב נוהגת יום אחד בכל מקום, ורק מדרבנן היו נוטלים לולב במקדש כל שבעה, שכן הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" מלמד על חובה נפרדת: מצות אכילת שלמי שמחה בכל שבעת ימי החג.

הירושלמי מקשה על השיטה ש"שבשמחת שלמים הכתוב מדבר", שלפי זה תקנת רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, שייטלו לולב במדינה כל שבעה 'זכר למקדש', היא זכר לתקנה דרבנן:

[שם]

ויש התקנה אחר התקנה!?

לדברי הירושלמי, אין זה מסתבר שתהיה תקנה לדין שהוא עצמו מתקנת חכמים בלבד. ואם כן, תקנת רבן יוחנן בן זכאי, "שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש", מלמדת שמדאורייתא מצות לולב במקדש נוהגת כל שבעה.

נמצא, כי מסקנת הירושלמי זהה לעולה מדברי הספרא. וכן נוקט הבבלי [מג.] כדבר פשוט, שמדאורייתא נוהגת מצות לולב במקדש שבעה ובגבולין יום אחד.

בדברי הראשונים ישנן שתי שיטות בפרשנות הכתוב על פי דרכם של חז"ל.

בעל המאור כותב:

שמצותו מן התורה אינה אלא במקדש, משום דכתיב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', וכאילו אמר עד תשלוש שבעת ימים, כי הראשון מצותו מן התורה בכל מקום.

[המאור הקטן כא.]

לדבריו, התורה מצווה על נטילת לולב בגבולין ביום הראשון, ולאחר מכן היא קובעת כי מצוה זו נוהגת במקדש גם בששת ימי החג הנוספים.

לעומת זאת, רבנו מנוח מבאר את הכתוב באופן אחר:

והוא קרא ד'ולקחתם לכם', מרישיה לסיפיה מידריש ומסיפיה לרישיה מידריש, והכי קאמר קרא: 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל. פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'.

[רבנו מנוח הל' לולב פ"ז ה"ג]

לדבריו, חז"ל מבארים שבכתוב ישנם שני ציוויים שונים:

א. "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל".

⁸⁷ דברי הירושלמי מובאים על פי הגהת הפני משה [שם, ד"ה מ"ד וכו'] וקרובן העדה [שם, ד"ה ה"ג מ"ד]; וע"ע ביאור הר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג [מילואים סי' ה] המקיים את הגרסה שלפנינו.

ב. "פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים".

על פי הבנה זו, מצות "ולקחתם לכם" נוהגת ביום הראשון בלבד והיא שייכת בכל מקום, ואילו מצות "ושמחתם" נוהגת בכל שבעת ימי החג והיא שייכת במקדש בלבד.

בין שתי שיטות אלו עומדת מחלוקת עקרונית בביאור היחס בין המקדש לגבולין לגבי מצות ארבעת המינים. לפי בעל המאור, קיימת מצוה אחת בלבד – נטילת לולב המבטאת שמחה, וההבדל בין המקדש לגבולין הוא רק לגבי משך המצוה. לעומת זאת, לפי רבנו מנוח, קיימות שתי מצוות שונות: נטילה (ובלשון התורה: לקיחה) ושמחה; מצות הנטילה נוהגת בכל מקום ביום הראשון, ואילו מצות השמחה נוהגת במקדש כל שבעה⁸⁸.

רבי ירוחם פישל פערלא מבאר את ההשלכה ההלכתית העולה משיטת רבנו מנוח:

דבזמן הבית אפילו כבר נטל הלולב ביום טוב הראשון של חג דגבולין ויצא בו ידי חובתו משום עשה ד'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו', מכל מקום עדיין חובה עליו לנטלו במקדש דרמיא עליה מצד עשה ד'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים'. דהרי מדכתיב 'שבעת ימים' ודאי גם יום ראשון בכלל עשה זו, ואם לא יטלנו אלא מיום שני ואילך במקדש, הרי מבטל ביום הראשון עשה זו ד'ושמחתם לפני ה' אלקיכם' וגו', שלא נטלו לפני ה', דהיינו במקדש, אף על פי שנטלו בגבולין וקיים עשה ד'ולקחתם לכם ביום הראשון'.

[ביאור הר"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג עשה נב]

לדבריו, לשיטה שבמקדש ובגבולין יש שתי מצוות שונות, הנוטל לולב ביום הראשון בגבולין ולאחר מכן בא למקדש, צריך ליטול פעם נוספת כדי לקיים את מצות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם". לעומת זאת, לשיטה שההבדל בין המקדש לגבולין הוא רק במשך המצוה, כמובן שאין מקום ליטול לולב פעם נוספת במקדש.

מחלוקת זו ביחס בין המקדש לגבולין לגבי מצות ארבעת המינים, משליכה על הבנת מהות המצוה. התורה קושרת בין ארבעת המינים לבין השמחה: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר... ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים". קשר זה התבאר בדברי הראשונים:

והנראה לי בארבעת מינים שבלולב, שהם שמחה בצאתם מן המדבר אשר היה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות, אל מקום האילנות נותני פרי והנהרות, ולקח לזכרון זה הנאה שבפירות האדמה והטוב שבריחו והיפה שבעלין והטוב שבעשבים גם כן, ר"ל ערבי נחל. [מורה הנבוכים ג, מג]

לפי שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל, כי הוא עת אסיפת התבואות ופירות האילן בבית, ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה, ומפני כן נקרא חג האסיף, וצוה האל לעמו לעשות לפניו חג באותו העת, לזכותם להיות עיקר השמחה לשמו. ובהיות השמחה מושכת החומר הרבה ומשכחת ממנו יראת אלהים בעת ההיא, ציונו השם לקחת בין ידינו דברים המזכירים אותנו כי כל שמחת לבנו לשמו ולכבודו. והיה מרצונו להיות המזכיר מין המשמח, כמו שהעת עת שמחה, כי צדק כל אמרי פיו, וידוע מצד הטבע כי ארבעה המינים כולם משמחי לב רואיהם. [ספר החינוך מצוה שכד]

משיטת בעל המאור, שההבדל בין המקדש לגבולין הוא רק במשך המצוה, עולה שהגדרה האמורה לגבי המקדש – "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", נכונה גם ביחס לגבולין: מהות המצוה

⁸⁸ הר"פ פערלא [ביאור לסהמ"צ לרס"ג עשין נב] כותב: "ונראה דזו היא דעת רבינו שמעון הגדול ז"ל בעל אזהרות אתה הנחלת, שמנה מתחילה מצות עשה דלולב סתם, וחזר אחר כך לקמן בסוף אזהרותיו וכתב וז"ל: 'חלות פני אל בשבעת ימי החג בפרי עץ הדר ובקלוס ערבי נחל' וכו', עיין שם. וע"כ נראה דכוונתו מתחילה למנות מצות עשה דלולב בגבולין שאינו נוהג מן התורה אלא ביום ראשון... ואחר כך חזר ומנה לולב דמקדש שנוהג כל שבעה מדאורייתא... מנאן בשתי מצות מיוחדות בפני עצמן. אכל לא מצאתי לו חבר בזה בין כל מוני המצות".

היא השמחה לפני ה' בארבעת המינים. לעומת זאת, לפי שיטת רבנו מנוח, שמצות המקדש ומצות הגבולין הן שתי מצוות שונות, הגדרת המצוה כ'שמחה' אמורה רק לגבי מצות המקדש, ואילו בגבולין מהות המצוה שונה: לא 'שמחה' אלא 'לקיחה'.

בכתובים לא מפורש מה טיבה של לקיחה זו, אך נראה ללמוד זאת מדברי הגמרא בתחילת מסכת תענית:

אמר רבי אליעזר: הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים. [תענית ב:]

רבי אליעזר אומר שארבעת המינים באים "לרצות על המים"⁸⁹, ואם כן נטילת הלולב היא מעשה של ריצוי ובקשה על גשמי השנה⁹⁰.

על פי האמור, מצות הלולב שבמקדש באה לשם שמחה והודיה על האסיף ויבול השנה שחלפה, ואילו מצות הלולב שבגבולין באה לשם ריצוי ובקשה על גשמי השנה הבאה⁹¹.

על פי השיטה המבחינה בין מצות המקדש למצות הגבולין, יש אחרונים שטענו ששתי מצוות אלו חלוקות גם בגדר מעשה המצוה.

הרי"פ פערלא טוען, שדברי הגמ' [פסחים ז:; סוכה מב.] שיוצאים ידי חובה מיד בהגבהת הלולב – "מדאגביה נפק ביה" – אמורים דווקא לגבי מצות הלולב שבגבולין, אך המצוה שבמקדש אינה מתקיימת אלא על ידי הנענועים:

דבגבולין כיון דכתיב בה 'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו', אמרינן מדאגביה נפיק ביה, דמכיון דאגביה היינו לקיחה וקרינן ביה 'ולקחתם'... אבל במקדש דכתיב בה ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, ודאי בהגבהה כל שהוא לחודה לא שייכא בה שמחה כלל, ואינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן יעשה גם הנענועים, שגם הם מכלל עיקר המצוה, דהנענועים משום שמחה נינהו... וכיון דאפקה קרא בלשון 'ושמחתם' אינו יוצא ידי חובתו בלא נענועים. [ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג מילואים סי' ה]

הצפנת פענח מחלק בין מצות המקדש למצות הגבולין באופן אחר:

וכן במקדש עיקר המצוה היא האחיזה בידו והוה נמשך, ורק במדינה רק הנטילה ולא האחיזה... ונפקא מינה אם הגביהו בלילה. [מכתבי תורה מכתב קנד]

לדבריו, בגבולין המצוה מתקיימת במעשה הגבהת הלולב. בהתאם לכך, אדם שנטל לולב לפני עלות השחר והוא ממשיך לאחוז בו גם לאחר שהאיר היום – אינו יוצא ידי חובה, הואיל ומעשה הנטילה היה בלילה. לעומת זאת, במקדש המצוה היא בעצם האחיזה בלולב, ומצוה זו מתקיימת גם כאשר מעשה ההגבהה היה בעוד לילה.

חילוק נוסף, הדומה ביסודו לחילוקו של הצפנת פענח, מובא בשם הגר"ד סולוביצ'יק ביחס למנהגם של אנשי ירושלים [המובא בגמ' מא:]: לאחוז בלולב כל היום:

ונראה דלדעת הרמב"ם בפיה"מ דכל ירושלים בכלל מצות לולב כל שבעה, אם כן יש לומר דדוקא במצות 'ולקחתם לכם ביום הראשון' אמרינן מדאגביה נפיק ביה, אבל במצות

⁸⁹ הריטב"א [פסחים לה:] מביא את שיטת תוספות, שפסול 'מצוה הבאה בעבירה' קיים רק בקרבנות ולא במצוות, ואף על פי כן הוא קיים גם בלולב. שיטה זו מבוססת על דברי רבי אליעזר שלולב בא לרצות, ולכן דינו לעניין זה כקרבן.

⁹⁰ עיי' עוד בהלכות גדולות [ריש הל' לולב]: "אמר רחמנא עיבידו הושענא בחג הסוכות... ובהווא אגרא דטרחין ישראל ומייתו הושענא ואתרוגא ומברכין עליהו קמי הקדוש ברוך הוא, מיזכר לה ומחית להו מיטרא בעידניה".

⁹¹ דברים אלו אמורים לפי שיטת רבנו מנוח, שיש בלולב שתי מצוות שונות – במקדש ובגבולין. לעומת זאת, לפי שיטת בעל המאור, שמצות המקדש היא הרחבה של מצות הגבולין, יש לבאר שלנטילת הלולב יש אופי כפול: יש בה גם שמחה והודיה על שעבר, וגם ריצוי ותפילה על העתיד.

‘ושמחתם לפני ה’ אלוהיכם’ הנוהגת בירושלים, בכל שעה ושעה שאוחז הלולב בידו מקיים מצוה. ולפיכך אנשי ירושלים אחזו הלולב בידיהם כל היום, כדי לקיים מצות ‘ושמחתם לפני ה’ אלוהיכם’ בכל שעה ושעה, שהרי מצות שמחה נוהגת כל שבעת הימים.

[הררי קדם ח"א סי' קמ]

לדברי הגרי"ד, בגבולין המצוה מתקיימת בנטילת הלולב פעם אחת, ואילו במקדש – ולשיטת הרמב"ם בפירוש המשנה [סוכה פ"ג מ"י]: כל ירושלים נחשבת למקדש⁹² – יש משמעות להמשך האחיזה בלולב במשך כל היום. לכן דווקא אנשי ירושלים היו אוחזים בלולב במשך היום כולו, כדי לקיים כל היום את מצות ‘ושמחתם לפני ה’ אלוהיכם’.

הבנות אלו ביחס בין מצות המקדש למצות הגבולין עומדות ביסוד שיטות הראשונים בביאור החילוק הקיים לגבי פסולי הלולב בין היום הראשון לשאר הימים.

המשנה אומרת:

מפני שאמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו, ושאר ימות החג אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו.

[משנה מא:]

מבואר במשנה שדין ‘לכם’, המחייב שהלולב יהיה בבעלות הנוטל אותו, אמור לגבי היום הראשון בלבד. בדומה לכך אומרת הגמרא [לו:], שפסול ‘חסר’ בארבעת המינים קיים רק ביום הראשון.

הראשונים נחלקו בטעם הדבר. תוספות כותבים:

דהיינו טעמא משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן זכר למקדש, כדאיתא בריש לולב וערבה, הלכך בעיקר הלקיחה, כגון ד’ מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל בחסר ובשאל לא תקון.

[תוס' כט: ד"ה בעינן]

לדבריהם, החילוק נובע מההבדל בין היום הראשון לשאר הימים בתוקף החיוב: חיוב היום הראשון הוא מן התורה, ואילו חיוב שאר הימים הוא מדרבנן בלבד⁹³. מדבריהם עולה, כי במקדש, בו החיוב בכל שבעת ימי החג הוא מן התורה, נוהגים כל פסולי הלולב בכל שבעת הימים.

לעומתם, הרמב"ן כותב:

דבר מפורש הוא בגמרא ובמשנה שהלולב ניטל מן התורה ז' במקדש ובמדינה יום אחד, וביום הראשון בעינן ‘לכם’, ובשני אפילו במקדש יוצא הוא בלולבו של חברו.

[מלחמות סוכה טו.]

מבואר בדברי הרמב"ן שדין ‘לכם’ נאמר רק ביחס ליום הראשון, ולכן גם במקדש ניתן לצאת בשאר ימות החג בלולבו של חברו.

שיטה זו עולה גם מדברי הרמב"ם:

אין אדם יוצא ביום טוב ראשון של חג בלולבו של חברו שישאלנו ממנו עד שיתנתנו לו במתנה.

[הל' לולב פ"ח ה"י]

⁹² הביכורי יעקב [תרנח, א] לומד מדברי הרמב"ם שמצות לולב נוהגת כל שבעה בירושלים גם בזמן הזה, והאחרונים [חידושי רבי מאיר שמחה סוכה מג; שו"ת מנחת שלמה תנינא סי' נז; שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' סג] דנו בכך בהרחבה.
⁹³ וכן עולה מדברי רש"י [כט: ד"ה לא שנא; שם, ד"ה בשלמא; לו: ד"ה ומשינן].

הרמב"ם כותב שדין "לכם" קיים ביום הראשון בלבד⁹⁴, ואינו מבחין בין המקדש לגבולין. מכאן שלשיטתו גם במקדש דין זה אינו נוהג אלא ביום הראשון.

הגרי"ד סולוביצ'ק טוען שמחלוקת זו נעוצה בשתי ההבנות דלעיל ביחס בין המקדש לבין הגבולין:

חכמי צרפת סוברים כי 'ולקחתם' ו'שמחתם' מצטרפים לחדא קיומא וחדא מעשה מצוה, וכי אין ב'ושמחתם' אלא הארכת זמן 'ולקחתם' במקדש לכל שבעה. לכן פסקו, כי כל פסולי ראשון נוהגים בשני ואין אדם יוצא ידי חובתו במקדש בלולב השאול, קל וחומר ללולב ושאר מינים שנפסלו מדין הדר. אבל הרמב"ם סובר שמצות 'ושמחתם' מובדלת היא בעצם תכונתה ומהותה ממצות 'ולקחתם', ומצוות אלו אינן מקבילות הדדית.

[קובץ חדושי תורה, 'בדין פסולי אתרוג כל שבעה', עמ' קטז]

לדבריו, תוספות וסיעתם סוברים כשיטת בעל המאור דלעיל, שמצות המקדש זהה ביסודה למצות הגבולין, וההבדל ביניהם הוא רק במשך זמן המצוה. בשל כך, כל הפסולים הקיימים ביום הראשון בגבולין קיימים במקדש בשבעת ימי החג. לעומתם, הרמב"ם סובר כשיטת רבנו מנוח דלעיל, שמצות המקדש ומצות הגבולין אלו שתי מצוות, ולכן דיניהן אינם זהים: דין "לכם" ופסול 'חסר' אמור דווקא לגבי מצוות "ולקחתם לכם ביום הראשון", ולא לגבי מצות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים".

נראה כי הסברו של הגרי"ד סולוביצ'ק מבאר היטב את שיטת הרמב"ם, אך קשה לקבל את הדברים בשיטת הרמב"ם. על פי דבריו, הרמב"ם סבור שקיימות שתי מצוות שונות: מצות המקדש ומצות הגבולין, אך בדברי הרמב"ם אין זכר לכך. יתרה מכך, בפתיחה להלכות שופר סוכה ולולב מגדיר הרמב"ם את המצוה וכותב:

ליטול לולב כל שבעת ימי החג. [פתיחת הרמב"ם להל' שופר סוכה ולולב]

בדבריו אלו הרמב"ם מזכיר רק את מצות המקדש, הנוהגת כל שבעת ימי החג, ואינו מזכיר את מצות נטילת לולב בגבולין ביום הראשון.

בדומה לכך כותב הרמב"ם בספר המצוות:

והמצוה הקס"ט היא שציוונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים, והוא אמרו ית': 'ולקחתם לכם ביום הראשון' וכו'. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בפרק שלישי ורביעי מסוכה. ושם התבאר שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש, אולם בשאר הארצות יום ראשון לבד הוא שחייבין בה מן התורה. [ספר המצוות לרמב"ם מ"ע קסט]

גם כאן הרמב"ם מגדיר את המצוה על פי החיוב שבמקדש: "ליטול לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים". ביחס להגדרה זו כותב הרמב"ם, שחובה זו קיימת רק במקדש, אך בגבולין החיוב הוא רק ביום הראשון. מבואר מכך כי נטילת לולב ביום הראשון בגבולין אינה מצוה נפרדת, אלא היא סעיף של חובת נטילת לולב במקדש – המצוה מתקיימת במלואה, בכל שבעת ימי החג, במקדש, וממנה נובעת חובת נטילת לולב ביום הראשון גם בגבולין.

על פי זה יש לבאר, כי לשיטת הרמב"ם חיוב המצוה בכל הימים הוא אחד, ומקורו במצות 'ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים', ואף על פי כן היום הראשון שונה משאר ימות החג: בו החמירה התורה וחייבה גם בגבולין, ובו קבעה התורה פסולים שונים⁹⁵.

⁹⁴ וכן כותב הרמב"ם [שם, ה"ט] לגבי הפסולים מחמת מום או מחמת גזל וגניבה.
⁹⁵ כן מבאר הר"פ פערלא [בביאורו לטה"צ לרס"ג עשין נב-נג] את שיטת הרמב"ם.

בשולי הדברים נעיר על חידושו של החכם צבי לגבי נטילת ארבעת המינים שיש בהם פסול הנוהג ביום הראשון בלבד. החכם צבי כותב שעל אף שלא יוצאים ידי חובה ביום הראשון בנטילת אתרוג חסר, אם אין אתרוג אחר יש ליטלו ולברך עליו:

דנהי דאינו יוצא בו מן התורה, מכל מקום מדרבנן מחויב ליטלו ולברך עליו כדרך שמברך עליו בשאר ימים כדי שלא יהא יום ראשון קל משאר ימים. והא דחלוק יום ראשון משאר ימים היינו בדאיכא אחריני לברוכי עליהו, אבל בדליכא אחרינא כלל אלא זה החסר דכשר בשאר ימים, ודאי דאף ביום ראשון מחויב ליטלו ולברך עליו כדרך שמברכין על כל המצות דדבריהם. [שו"ת חכם צבי סי' ט]

לטענת החכם צבי, אמנם באתרוג חסר לא מקיימים את מצות "ולקחתם לכם ביום הראשון", אך מקיימים בו את מצות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים". בשל כך, הואיל ורבן יוחנן בן זכאי תיקן לעשות 'זכר למקדש' וליטול ארבעת המינים בגבולין כזכר למצות השמחה שהייתה נוהגת במקדש, יש ליטול אתרוג חסר גם ביום הראשון ולברך עליו, שכן יש בכך קיום של תקנת 'זכר למקדש' (כשאר ימי החג).

דברי החכם צבי מבוססים על שיטת רבנו מנוח, שקיימות שתי מצוות שונות: מצות לולב שבגבולין ומצות לולב שבמקדש. אמנם, לפי השיטות האחרות אין מקום לחידוש זה, ועל פיהן בנטילת מינים פסולים ביום הראשון אין קיום של "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים"⁹⁶.

⁹⁶ עי' קהילות יעקב [סי' כח] הדין בדברי החכם צבי.

יסודות סוכה

שיעור עשירי

דין הדר ופסול יבש

מקורות

- א. גמ' כט: "מתני'... אמאי לא"; [לא.:- "תנא יבש... תיבתא"]; לו: "איתמר... ביום טוב שני"
ב. רש"י כט: ד"ה יבש; תוס' שם, ד"ה לולב, וד"ה בעינן
ג. המאור הקטן יד: "...אף ביום השני"
ד. הלכות לולב לראב"ד "מיהו דוקא בגזול... דהוי מצוה הבאה בעבירה"; שם, "מיהו קשיא לי... חכמים וחידותם"; השגות הרמב"ן להלכות לולב לרמב"ן "והנה הרב ז"ל... דמכשרי בכולהו"
ה. ריטב"א לא: ד"ה אמרו לו
ו. רמב"ם הל' לולב פ"ח ה"ט והשגת הראב"ד

המאור הקטן יד:

קא פסיק ותני לא שנא ביום טוב ראשון ול"ש ביום טוב שני בשלמא יבש בעינן הדר וליכא ואף על גב דכי כתב קרא ביום הראשון כתיב כיון דיבש איכא למימר דאית ביה משום הקריבהו נא לפחתך ופסול אף ביום השני אלא גזול בשלמא ביום טוב ראשון וכו' ואוקימנא משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

הלכות לולב לראב"ד

מיהו דוקא בגזול, אבל בשאר פסולי כולהו ביום ראשון הוא דפסילי אבל בשאר יומי כשרין, ולדידן דאית לן תרי יומי ביום ראשון ושני פסולין ובשאר ימים כשרים כדאמרין באתרוג חסר דר' חנינא מטביל ביה ונפיק ביה ביום טוב שני. וגרסינן בירושלמי עלתה חזוית על רובו וכו' ר' יצחק בר נחמן בשם שמואל כל הפסולין אינן פסולין אלא ביום ראשון בלבד, ואף על גב דמריה דשמעתתא שמואל הוא ולא סבירא לן כותיה בגזול, בשאר פסולין מיהא סבירא לן כותיה דלא אשכחן מאן דפליג עליה, ועוד דסוגיין כותיה בשאר פסולין כדאשכחין בחסר. אבל עבות ושאינו עבות מינא אחרינא הוא ועבות בעי בכולהו יומי, דההוא לאו מהדר אתי, אלא מגופיה דכתיב ביה עץ עבות, ושאינו עבות מינא אחרינא הוא דכתיב צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ועלי הדס ועלי תמר ועלי עץ עבות. ושאר פסולין דאתו מהדר, יום ראשון בלחוד קא קפיד קרא אבל בשאר ימים לא. ואי קשיא לך הא דאקשינן בגמרא בשלמא יבש הדר בעינן בין ביום טוב ראשון בין ביום טוב שני אלא גזול וכו', אלמא בכולהו יומי בעינן הדר, איכא למימר דהאי דקא מקשי הכי סבירא ליה מקרא נדרש לפניו ולא לאחריו, והכי מקשו ליה בשלמא יבש איכא למימר קסבר תנא דידן מקרא נדרש לפניו ולא לאחריו, והאי דכתיב ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים על הדר שכתוב לפניו קאי, וביום הראשון נמי דכתיב בקרא על לכם קאי דכתיב לפניו ולא על הדר דכתיב לאחריו, הלכך בכולהו יומי בעינן הדר, אלא גזול אמאי והלא ודאי אינו נדרש אלא יום ראשון בלבד, מיהו מסקנא דמילתא מקרא נדרש לפניו ולאחריו וביום הראשון על לכם שהוא לפניו ועל הדר שהוא לאחריו, וגזול היינו טעמא דפסול בשאר יומי משום דהוי מצוה הבאה בעבירה...

מיהו קשיא לי כיון שביום ראשון פסול היבש אבל בשאר יומי לא, מ"ט תני ליה בין גזול לאשרה ועיר הנדחת שהן פסולין כל שבעה, הוה ליה למיתנייה בהדי קטומין ונפרצו עליו ונקובים שאינן פסולין אלא ביום ראשון, וכמה נאה בעיני הטעם שפירשו בירושלמי על היבש שהוא פסול על שם לא המתים יהללו יה, והטעם הזה נופל כל שבעת הימים והוא דומיא דגזול ואשרה ועיר הנדחת, ואף על פי שפירשו בגמרא שלנו הטעם שהוא הדר לרוחא

דמילתא הוא דאיתמר, דבעו למסמך טעמא על דבר תורה כדפרישנא לעיל, ואם מת הוא בודאי אינו הדר שהמת כבר הלך כל זיוו והדרו, ובודאי כיון שהוא מת כמי שאינו דומה, וכשל אשרה ועיר הנדחת הוא דמכתת שיעוריה, הילכך פסול הוא כל שבעת הימים, וכן דעתי נוטה, וכן לבי מסכים עם שכלי, וכולה סוגיא דשמעתתא נמי מסייעא לי דהא פסיק ותני ל"ש ביום טוב ראשון ול"ש ביום טוב שני ובהכי סלקא שמעתא כולה, ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבולות יקנה להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם.

השגות הרמב"ן להלכות לולב לראב"ד

והנה הרב ז"ל לפנינו בסוף המחברת חזר והקשה לדבריו מזה שהיבש שנוי בין הגזול ושל אשרה ועיר הנדחת שהן פסולין כל שבעה, ונתן הרב דעתו לפסלו כל שבעה והנאהו הטעם האמור בירושלמי על היבש שהוא פסול על שם לא המתים יהללו יה, ובודאי כיון שהוא מת כמי שאינו דומה, וכשל אשרה ועיר הנדחת דמכתת שיעוריה. וזו קשה מן הראשונה שהוא דוחה את הגמרא שלנו מטעם הירושלמי, ואם ידחה הרב הסוגיא של המקשה לומר דלרוחא בעלמא הוא דאיתמר ובעו למסמך טעמא אדבר תורה, מה יאמר בסוגיא מפורשת במחלוקת ר' יהודה ורבנן דרבנן פסלי יבש בארבעת המינים, ור' יהודה מכשיר בכולן דדריש הדר באילנו משנה לשנה ולא חייש למיתה, ורבנן פסלי להו מדכתיב באתרוג הדר ומקשינן לולב לאתרוג ולא פסלוהו מחמת מיתה. ומה שהרב ז"ל מצרף טעם דכיון שהוא מת כמי שאינו דמי וכתותי מכתת שיעוריה, היאך נסמוך בדבר שנראה לעינים בהפך, וכי לולב היבש מתפרך הוא בידים והלא עומד כמה שנים וחזק כרצועות ועושין ממנו חבלים וכל דבר חזק, והרי בהדס שהוא דבר רך ונושר ומתפרך אמרו בגמרא יבשו רוב עליו ונשתיירו בו שלשה בדי עלין כשר, ואמאי נימא כתותי מכתת שיעוריהו דיבשין וכמאן דלתנהו דמי והוה ליה נפרצו עליו דפסול...

אבל עכשו אני חוזר לתרץ השמועות כראוי ולהעמידן בישובן כהוגן. ותחלת כל דבר אני מפרש כי הדר האמור בתורה באתרוג כמו עבות האמור בהדס וכפות האמור בלולב כולהו בשמותיהן דמינין כתיבי, כל היכא דבעינן הדס בעינן שיהא עבות, אבל שוטה כמין אחר דמי ואינו מד' מינין של לולב כמו שהורה הרב ז"ל, ואין צ"ל שאין יוצאין בשני ביותא וברולבא דאימעיטו בגמרא מעבות, וכן זה שאמרו בגמרא ואימא אופתא, כפות מכלל שהוא פרוז, כל מי שיש בו דעת לישראל יודע שאין יוצאין בשני באופתא זו שהיא חתיכה של עץ הדקל, אלא ודאי מאי דכתיב בשמא דארבעת המינים כולהו יומי כתיב, והדר נמי בשמא דאתרוג כתיב, וכן בעלי הלשון דורשין שאתרוג בלשון ארמית הוא הדר בלשון הקדש, דריגוג לשון חמדה ותאוה הוא כדמתרגם נחמד למראה דמרגג למחזי וכן לא תחמוד לא תירוג, ואמרינן שפר ארג נכסין וקנינין, אלא שר' יהודה דרש בו הדר באילנו משנה לשנה. תדע דלא משתמע להו לרבנן מייעוט דביום הראשון אלא על לכם בלחוד ואינו נדרש לא לפניו ולא לאחריו, דהא לקיחה דכתיב בקרא אכולהו יומי היא כדדרשינן לקמן ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, ובמנחות דרשינן מיניה לקיחה תמה לומר שארבע מינין שבלולב מעכבין זה את זה, והרי ביום שני נמי כך דינן, אלא דלא ממעטינן יום שני אלא מלכם בלבד, אבל כולהו שאר דינין לא ממעטינן, דהכי כתב רחמנא ולקחתם פרי עץ הדר וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים כלומר ושמחתם בלקיחה זו לפני ה' שבעת ימים, אבל אי ממעטינן שאר ימים מולקחתם וכ"ש מהדר ושמות הללו, ושמחתם במאי משמע, ואמאי קאי, ומשום הכי לא אפשר להו לרבנן לחלוקי בין יום ראשון ובין יום שני אלא בלכם בלבד וכדפרישית. ומעתה נתברר שזה שאמרו בשלמא יבש בעינן הדר וליכא שהוא נאמר על דרך העקר ושהכל שוין בו, אבל דבר מפורש הוא במשנה ובגמרא שהלולב ניטל מן התורה במקדש כל שבעה ובמדינה יום אחד, וביום הראשון בעינן לכם, ובשני יוצא הוא בלולבו של חברו במקדש, ומתני' מרישא דפירקא בלולב של תורה נשנית כולה עד סיפא דקתני תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי וכו', ואלו בתקנתו של רבן יוחנן בן זכאי לא פסיק ותני בפסולי כלום, ולא עליה דקדקו בגמ' כלום, דכי קא פסיק ותני במתני' עדיין לא שמענו תקנה שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, אלא על לולב של תורה ברישא דפרקין עליו הוא דקדקו ואמרו קא פסיק ותני לא שנא ביום ראשון ולא שנא ביום שני, דבכל לולב הניטל מן התורה קתני הגזול והיבש פסול, בשלמא יבש בעינן הדר, דהדר בשמא דאתרוג כתיב, כל אימת דבעינן אתרוג בעינן הדר כדפרישית, אלא גזול אפילו במקדש אדם יוצא בלולבו של חברו בשני והיכי פסיק ותני גזול דומיא דיבש לפסולא, זהו פי' המשנה וזהו הסוגיא שלה, לפיכך הסכימו כל האמוראין בפסול היבש ולא נחלקו אלא בגזול לבדו, הא יום שני של גבולין שהוא מצות זקנים לא הוזכר בשמועה הזו כלל. אבל מחלוקת אחרת יש בסוגיא שלפנינו בענין אתרוג שנקבוהו עכברים וחסר, דמעיקרא קס"ד התם דרב בעי הדר לומר דכל דתקון כעין דאורייתא תקון, ולפי זה כל פסולי ארבעת המינים השנויין במשנה ובגמרא פסולין בתקנתו דרבן יוחנן בן זכאי כשל תורה, ומסקנא דרבי חנינא דחסר ונקבוהו עכברים כשרים בשני של גבולין, דקא סבר דלא מחמרינן במצות זקנים בהנך פסולי דמתני', אבל בשמעתא דריש פרקין לא איירינן

ביום שני של גבולין כלל, ולא נחתינן התם למיפסק אי כלישנא דמעיקרא דבעינן הדר במצות זקנים אי כמסקנא דמכשרי בכולהו.

ריטב"א לא: ד"ה אמרו לו

אמרו לו משם ראייה אין שעת הדחק ראייה. מכאן סמכו הגאונים ז"ל לומר דיבש ונקטם ראשו וכל הפסולים יוצאים בהם בשעת הדחק ואפילו ביום ראשון, ונראה לי דוקא (ד) כל שפסול שלהם לפי שאינו הדר דבשעת הדחק לא קפדינן ביה אבל כל שפסולו מגופו מפני מיעוט שיעורו שאין שמו עליו או שיש בו משום מצוה הבאה בעבירה לא, וביבש נמי דוקא בלולב והדס וערבה דלא כתיב בהו הדר בפירוש אלא דגמרי ליה מאתרוג, אבל באתרוג דכתיב ביה הדר בפירוש הא קפיד ביה קרא וכל שאינו הדר אין יוצאין בו ואפילו בשעת הדחק.

המשנה בתחילת הפרק מפרטת את פסולי הלולב:

לולב הגזול והיבש פסול. של אשירה ושל עיר הנדחת פסול. נקטם ראשו נפרצו עליו פסול.

[משנה כט:]

הגמרא מדייקת מלשון המשנה שפסולים אלו נוהגים בין ביום הראשון ובין בשאר ימות החג:

קא פסיק ותני, לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שני. בשלמא יבש הדר בעינן וליכא, אלא גזול, בשלמא יום טוב ראשון דכתיב 'לכם' – משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא?
[סוכה כט:]

מדברי הגמרא עולה הבחנה בין פסול יבש לדין "לכם": פסול יבש, הנובע מהחובה שהלולב יהיה 'הדר', נוהג בכל הימים; ולעומתו, דין "לכם", המצריך שהלולב יהיה בבעלות הנוטל אותו, נוהג ביום הראשון בלבד⁹⁷.

הבחנה זו עוררה את תמיהת תוספות:

ותימה מאי שנא זה מזה, הא כולהו בהדי הדדי כתיבי בחד קרא: 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר'.
[תוס' שם, ד"ה בעינן]

תוספות תמהים, הואיל ושני הדינים נלמדים מאותו פסוק ("ולקחתם לכם... פרי עץ הדר"), מניין לחלק ביניהם? מניין שדין "לכם" נוהג ביום הראשון בלבד, ואילו דין "הדר" נוהג בכל שבעת ימי החג?

קושי נוסף עולה מסוגיית הגמרא העוסקת בדין 'חסר' בשאר הימים:

איתמר, אתרוג שנקבוהו עכברים, אמר רב: אין זה הדר. איני, והא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה. ולרבי חנינא קשיא מתניתין, בשלמא מתניתין לרבי חנינא לא קשיא כאן ביום טוב ראשון כאן ביום טוב שני, אלא לרב קשיא. אמר לך רב: שאני עכברים דמאיסי.

[סוכה לו:]

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בדין אתרוג שנקבוהו עכברים: רב פוסל מדין 'הדר' ואילו רבי חנינא מכשיר ביום טוב שני ובשאר ימות החג. עולה מכך כי 'חסר' כשר בשאר הימים. טעם הדבר

⁹⁷ עיקרון זה, שדין "לכם" נוהג ביום הראשון בלבד, מפורש במשנה [מא]: "מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, ושאר ימות החג אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו".

טעון ביאור: במה שונה דין 'חסר' מדין 'הדר'? מדוע לולב יבש פסול בכל ימות החג, ואילו אתרוג חסר פסול רק ביום הראשון?⁹⁸

לראשונים שיטות שונות ביישוב תמיהות אלו ובביאור החילוק בין יום טוב ראשון לשאר ימות החג.

תוספות כותבים:

לכך נראה דהיינו טעמא, משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן זכר למקדש, כדאיתא בריש לולב וערבה, הלכך בעיקר הלקיחה, כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד, תקון בשאר יומי כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל בחסר ובשאל לא תקון.

[תוס' כט: ד"ה בעינין]

לדברי תוספות, החילוק בין יום טוב ראשון לשאר ימות החג נובע מההבדל ביניהם בתוקף החיוב: ביום הראשון החיוב הוא מדאורייתא, ואילו החיוב בשאר הימים בגבולין הוא מדרבנן בלבד⁹⁹. בשל כך, ביחס לחיוב מדרבנן – חכמים החילו רק את הדינים הקיימים "בעיקר הלקיחה", כלומר את עצם החובה שכל אחד ייטול את ארבעת המינים, אך לא את הדינים הנוספים – כדון 'לקיחה תמה' (העומד ביסוד פסול חסר) וכדין "לכם" (העומד ביסוד פסול שאול). עם זאת, חכמים החילו את דיני 'הדר' גם ביחס לחיוב מדרבנן, "משום הידור מצוה", ולכן יבש פסול גם בשאר הימים.

שיטת תוספות מבוססת על ההנחה שמקור פסולי 'הדר' הוא בכתוב "פרי עץ הדר". מקורה של הנחה זו בהצעתה של הגמרא לביאור מחלוקת רבי יהודה ורבנן בדין לולב יבש:

תנא, יבש פסול, רבי יהודה מכשיר. אמר רבא: מחלוקת בלולב, דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג, מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר, ורבי יהודה סבר לא מקשינן לולב לאתרוג. אבל באתרוג דברי הכל הדר בעינן.

[סוכה לא.]

הגמרא מציעה שיסוד המחלוקת הוא האם "מקשינן לולב לאתרוג", ולכן, בדומה לאתרוג, גם בלולב קיים דין 'הדר'. מבואר, אם כן, שפסול יבש נלמד מהכתוב "פרי עץ הדר".

עם זאת, ישנם ראשונים הסוברים שלמסקנת הגמרא מקור זה נדחה¹⁰⁰, ובהתאם לכך הם מבארים את פסול יבש בדרכים אחרות:

א. רש"י [כט: ד"ה יבש] כותב בטעם פסול יבש: "דבעינן מצוה מהודרת, דכתיב 'ואנוהו'". מדבריו עולה שפסול יבש נובע מהעיקרון הכללי, הנלמד מהכתוב "זה א-לי ואנוהו"¹⁰¹, שהמצוות צריכות להיות מהודרות¹⁰².

⁹⁸ תמיהה זו קיימת לפי דרכו של רש"י [שם, ד"ה אלא לרב] בביאור הסוגיה, אך ראשונים רבים [הלכות לולב לראב"ד; השגות הרמב"ן, שם; ר"ן יג: ד"ה ומיהו] סוברים שלמסקנת הגמרא דין 'הדר' נוהג ביום הראשון בלבד. [מחלוקת זו תידון בדברינו להלן].

⁹⁹ כפי שהערנו בשיעור הקודם [מצות ארבעת המינים], משיטת תוספות עולה שבמקדש נוהגים כל הדינים בכל שבעת ימי החג.

¹⁰⁰ כך מיישב המאירי [כט: ד"ה ואחר שביארנו] שיטה זו; ועי' תוס' [כט: ד"ה לולב] ורמב"ן [השגות הרמב"ן להלכות לולב לראב"ד] החולקים עליה.

¹⁰¹ דרשה זו מובאת בגמרא במסכת שבת [קלג:]: "זה אלי ואנוהו – התנאה לפניו במצות. עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה, וכתוב בו לשמו בדיו נאה בקולמוס נאה בלבלר אומן, וכורכו בשיראין נאיין".

¹⁰² תוס' [כט: ד"ה לולב] טוענים כנגד שיטתו, שדין "זה א-לי ואנוהו" אינו לעיכובא. תוס' מוכיחים זאת מדברי הגמ' [יא:], שלרבנן יש לאגוד את הלולב מדין "זה א-לי ואנוהו" אך אין זה מעכב. המאירי [כט: ד"ה ואחר שביארנו] מיישב את שיטת רש"י, שעצם הצורך בהידור הוא לעיכובא, אלא ש"לא כל המידות שוות בפסול שאינו הדר": בלולב יבש "כלה כל ליחלוהו וניטלה הדראתו כאדם שניטל חיותו", ולכן הוא פסול; בלולב שאינו אגוד, לעומת זאת, ההדר אינו שלם אך "לא ניטל הדרו לגמרי", ולכן הוא כשר בדיעבד.

ב. בעל המאור [יד.] סובר שפסול יבש נלמד מהכתוב [מלאכי א, ח] "הקריבהו נא לפחתך", המלמד על איסור להקריב קרבן כעור ופגום¹⁰³.

ג. הראב"ד [הלכות לולב לראב"ד] מביא את דברי הירושלמי [פ"ג ה"א] בטעם פסול יבש: "רבי אבין בשם רבי יודה בר פזי: היבש פסול על שם 'לא המתים יהללו יה'". לאור מקור זה כותב הראב"ד: "כי היבש כמת הוא וכמו שנכתת שיעורו ואיננו"¹⁰⁴, ולכן הוא פסול בכל שבעת ימי החג (כלולב של אשרה ושל עיר הנדחת, העומדים לשריפה ולכן 'כתותי מיכתת שיעוריה')¹⁰⁵.

על פי שיטות אלו, תמיהותיהם של תוספות על הסוגיה בתחילת הפרק [כט:]: מיושבות מאליהן, שכן לשיטה זו רק הדינים הנלמדים מהכתוב "ולקחתם לכם ביום הראשון..." קיימים ביום הראשון בלבד, אך פסול יבש נובע מעיקרון כללי הקיים בכל התורה, ולכן פסול זה נוהג בכל שבעת ימי החג.

על אף הדמיון הקיים בין שיטות אלו, קיים ביניהן הבדל עקרוני בביאור יסוד פסול יבש. לשיטת רש"י, יבש פסול משום 'הדר'. לעומת זאת, לשיטת בעל המאור והראב"ד, יבש פסול מטעם ייחודי – "הקריבהו נא לפחתך" או "לא המתים יהללו יה" – שאינו קיים בשאר פסולי 'הדר'. הבדל זה בין השיטות משליך על דין פסולי 'הדר' בשאר הימים: לפי רש"י, להלכה הפסולים משום 'הדר' נוהגים בכל שבעת ימי החג. לעומת זאת, לפי בעל המאור והראב"ד, להלכה הפסולים משום 'הדר' נוהגים רק ביום הראשון¹⁰⁶.

לרמב"ן [מלחמות ה' טו; השגות להלכות לולב לראב"ד] דרך ייחודית בביאור הסוגיה. לדבריו, מדין תורה ביחס לדין 'הדר' אין חילוק בין החיוב ביום הראשון לחיוב במקדש כל שבעה:

ותחלת כל דבר אני מפרש, כי 'הדר' האמור בתורה באתרוג, כמו 'עבות' האמור בהדס ו'כפות' האמור בלולב, כולו בשמותיהן דמינין כתיבי, כל היכא דבעינן הדס בעינן שיהא עבות, אבל שוטה כמין אחר דמי ואינו מד' מינין של לולב... ואין צריך לומר שאין יוצאין בשני בזיתא ובדולבא דאימעיטו בגמרא מעבות. וכן זה שאמרו בגמרא 'ואימא אופתא? כפות מכלל שהוא פרוד', כל מי שיש בו דעת לישראל יודע שאין יוצאין בשני באופתא זו שהיא חתיכה של עץ הדקל, אלא ודאי מאי דכתיב בשמא דארבעת המינין בכולהו יומי כתיב, ו'הדר' נמי בשמא דאתרוג כתיב. [השגות הרמב"ן להלכות לולב לראב"ד]

לטענת הרמב"ן, 'הדר' הוא חלק מזהותם של ארבעת המינים. בשל כך, כשם שברור שבכל שבעת ימי החג יש לקיים את המצוה דווקא במינים האמורים בתורה, כך קיימת חובה שבכל שבעת הימים ארבעת המינים יהוו 'הדר'. מכך מסיק הרמב"ן, כי בין חיוב היום הראשון לחיוב כל שבעה במקדש יש חילוק רק ביחס לדין "לכם":

דלא ממעטינן יום שני אלא מ'לכם' בלבד, אבל כולו שאר דינין לא ממעטינן. [שם]

באופן זה מבאר הרמב"ן את דברי הגמרא בתחילת הפרק [כט:]: המבחינה לגבי שאר הימים בין דין 'הדר' לדין "לכם". הרמב"ן מוסיף, שהסוגיה המכשירה 'חסר' בשאר הימים [לו:], עוסקת בעניין אחר – לא בדין לולב במקדש כל שבעה, אלא בדין לולב הנוהג כל שבעה בגבולין מתקנת רבן יוחנן בן זכאי:

אבל מחלוקת אחרת יש בסוגיא שלפנינו בענין אתרוג שנקבוהו עכברים וחסר, דמעיקרא קא סלקא דעתך התם דרב בעי הדר לומר דכל דתקון כעין דאוריתא תקון, ולפי זה כל פסולי

¹⁰³ עי' בדברי הרמב"ן [מלחמות טו.] החולק בתוקף על שיטתו.

¹⁰⁴ בעקבות שיטתו זו, הראב"ד [שם] נוקט שפסול יבש נאמר רק "משתכלה כל מראה הירקות שלהן וילבינו פניהן", שכן "אז הן כמתים"; ועי' רא"ש [פ"ג סי' א] המביא ראשונים החולקים על כך.

¹⁰⁵ כן כותב הראב"ד גם בהשגותיו על הרמב"ם [הל' לולב פ"ח ה"ט], אך בתחילת דבריו בהלכות לולב נקט הראב"ד שולוב פסול משום 'הדר', ולכן סבר שלהלכה הפסול נוהג ביום הראשון בלבד. [הרמב"ן] [השגות להלכות לולב] מאריך לחלוק על שיטת הראב"ד, ועי' מגן אבות למאירי [ענין כא] המיישב את השגותיו של הרמב"ן על שיטת הראב"ד.

¹⁰⁶ מחלוקת זו תלויה בביאור מסקנת הסוגיה [לו:]: לגבי אתרוג שנקבוהו עכברים.

ארבעת המינין השנויין במשנה ובגמרא פסולין בתקנתו דרבן יוחנן בן זכאי כשל תורה, ומסקנא דרבי חנינא דחסר ונקבוהו עכברים כשרים בשני של גבולין, דקא סבר דלא מחמירין במצות זקנים בהנך פסולי דמתני', אבל בשמעתא דריש פרקין לא איירינן ביום שני של גבולין כלל. [שם]

לדברי הרמב"ן, סוגיה זו מלמדת על קולא מיוחדת שהקילו חכמים ביחס לתקנת חכמים ליטול כל שבעה בגבולין, שהפסולים מחמת 'הדר' אינם נוהגים בה¹⁰⁷.

מן הדברים עולה מחלוקת בין הראב"ד לרמב"ן בדין 'הדר' בשאר הימים במקדש: לפי הראב"ד פסולי 'הדר' אינם נוהגים, ואילו לפי הרמב"ן פסולי 'הדר' נוהגים. מחלוקת זו נובעת ממחלוקת עקרונית בהבנת יסוד דין 'הדר'. לעיל הובאו דברי הרמב"ן המשווה בין הנוטל לולב שאין בו 'הדר' לנוטל מין אחר שאינו מארבעת המינים, ומפורש בדבריו אלו ש'הדר' הוא חלק מזהותם של ארבעת המינים. לעומת זאת, בראב"ד מפורש לא כך:

עבות ושאינו עבות מינא אחרינא הוא ועבות בעי בכולהו יומי, דההוא לאו מהדר אתי, אלא מגופיה דכתיב ביה 'עץ עבות', ושאינו עבות מינא אחרינא הוא... ושאר פסולין דאתו מהדר, יום ראשון בלחוד קא קפיד קרא אבל בשאר ימים לא. [הלכות לולב לראב"ד]

לשיטתו, 'הדר' הוא מדיני ארבעת המינים אך אינו חלק מזהותם. בשל כך, לשיטתו דין זה קיים ביום הראשון בלבד, ואילו בשאר הימים ניתן ליטול גם מינים שאין בהם 'הדר'.

לריטב"א שיטה ממצעת בעניין זה. הריטב"א כותב ביחס לגמרא [לא]: האומרת שבשעת הדחק בני הכרכים היו מורשים את לולביהם לבניהם (על אף שלולבים אלו היו יבשים):

מכאן סמכו הגאונים ז"ל לומר דיבש ונקטם ראשו וכל הפסולים יוצאים בהם בשעת הדחק ואפילו ביום ראשון. ונראה לי דוקא כל שפסול שלהם לפי שאינו הדר, דבשעת הדחק לא קפדינן ביה, אבל כל שפסולו מגופו מפני מיעוט שיעורו שאין שמו עליו או שיש בו משום מצוה הבאה בעבירה לא. וביבש נמי, דוקא בלולב והדס וערבה דלא כתיב בהו הדר בפירוש אלא דגמרי ליה מאתרוג, אבל באתרוג דכתיב ביה הדר בפירוש, הא קפיד ביה קרא וכל שאינו הדר אין יוצאין בו ואפילו בשעת הדחק. [ריטב"א לא: ד"ה אמרו לו]

הריטב"א מחלק בין הפסולים משום 'הדר' ל"כל שפסולו מגופו": בשעת הדחק ניתן לצאת ידי חובה רק כאשר הפסול הוא משום 'הדר', אך לא ניתן לצאת ידי חובה בפסול הקיים בגופם של ארבעת המינים. עולה מכך כי הריטב"א סובר ש'הדר' אינו חלק מזהות ארבעת המינים אלא זהו דין נוסף, שעליהם להיות הדורים. עם זאת, הריטב"א מוסיף שדין זה, שבשעת הדחק ניתן לצאת גם במין שאינו 'הדר', אמור רק לגבי לולב, הדס וערבה, אך לא לגבי אתרוג, הואיל "דכתיב ביה 'הדר' בפירוש". יש ללמוד מכך, כי לשיטת הריטב"א קיים חילוק בין דין 'הדר' באתרוג לדין 'הדר' בשאר המינים: באתרוג ההדר הוא חלק מהגדרת המין, ואילו בשאר המינים ההדר הוא דין נלווה.

לסיום נביא את שיטת הרמב"ם בעניין זה:

כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו, או מפני גזל וגניבה, ביום טוב ראשון בלבד, אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר. והפסולות שהיא משום עבודה זרה, או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה, בין ביום טוב ראשון בין בשאר הימים פסול.

[הל' לולב פ"ח ה"ט]

¹⁰⁷ כך לומד הרמב"ן את מסקנת הסוגיה (דלא כרש"י [שם, ד"ה אלא לרב]).

הרמב"ם פוסק שכל הפסולים, וביניהם פסול יבש, נוהגים ביום הראשון בלבד (ללא חילוק בין החיוב במקדש לחיוב בגבולין). עולה מכך, כי הרמב"ם אינו פוסק להלכה את דברי הגמרא בתחילת הפרק, כי פסול יבש נוהג בכל הימים, שכן לשיטתו קיימת מחלוקת סוגיות בעניין זה: לפי הסוגיה בתחילת הפרק [נט:]: החילוק בין היום הראשון לשאר הימים הוא רק לגבי דין "לכם", ואילו לפי הסוגיה בהמשך הפרק [לו:]: החילוק הוא לגבי כל הפסולים מחמת מומים. נמצא, כי הרמב"ם פוסק להלכה כסוגיה האחרונה, ועל פיה הוא מכשיר את כל המומים בשאר הימים.

יסודות סוכה

שיעור אחד עשר

“ענף עץ עבות”

מקורות

א. גמ' לב-לג. "מתני'... ובראש כל אחד ואחד"

ב. רא"ש פ"ג סי' יד "ובהדס שאינו... לעשות סוכה"

ג. טור או"ח סי' תרמו "אין העבות בראשו"

ד. ר"ן טו: ד"ה משכחת

ה. רמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ב ומגיד משנה

ו. שו"ת הרמ"א סי' קיז

טור או"ח סי' תרמו

'וענף עץ עבות' דרשו חכמים שענפיו מכסין את עציו, היינו הדס, והיכי דמי עבות? דקיימא תלתא בחד קינא, פירוש שיוצאין ג' עלין סמוכין זה לזה בעיגול אחד שאין אחד נמוך מחבירו, ואם יצאו הרבה בקן א' ונשרו מהם עד שלא נשארו אלא ג' בקן אחד כשר אפילו נשרו רובם, כגון שהיו ז' ונשרו מהם ד' ונשארו ג'. ואם נשרו רוב העלין של שיעור העבות פסול. כתבו הגאונים, שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס עבות ואם לאו פסול. ובעל העיטור כתב, אפי' אין בו רק פעם אחת ג' בחד קינא כשר, וכ"כ הרמב"ם ז"ל. וא"א הרא"ש ז"ל הכריע כדברי הראב"ד, דלמצוה בעינן כל השיעור עבות ולעיכובא ברובו, ואפילו אין העבות בראשו.

שו"ת הרמ"א סי' קיז

כאן חסר תחלת השאלה, ולפי הענין היתה השאלה, מאי שנא דאתרוג המורכב פסול והדס מצראה כשר. והיתה התשובה, לפי שהמורכב לא נקרא אתרוג ולא מקרי פרי עץ הדר, אבל הדס דבעבות תליא רחמנא, ואם כן בהדס מצראה שאנו רואין בו שהוא עבות למה נפסול אותו, שהרי ליכא למטעי בדבר הנראה לחוש אבל בפרי עץ הדר, שנחלקו בו בפירוש הדר איכא למימר דילמא איכא לחכמינו ז"ל עוד דרשות אחרות במלת הדר, דאתרוג הוא דוקא. ואף אם נאמר דלית להו דרשות אחרות בזה מ"מ דלמא שאר מינים אין להם אלו התוארים שאמרו באתרוג, ומאחר שכבר נתבאר שהמורכב לא נקרא אתרוג א"כ ממילא לא נכשירהו, ואין לנו בו אלא מה שאמרו חכמים.

התורה מצווה על נטילת ארבעת המינים:

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל, ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים. [ויקרא כג, מ]

ארבעת המינים המתוארים בתורה, מתפרשים על ידי חז"ל כאתרוג, לולב, הדס וערבה. מבין ארבעת המינים, ערבה היא היחידה המפורשת בכתוב בשמה – "ערבי נחל". לולב אינו מפורש בשמו, אך הזיהוי של "כפות תמרים" כלולב הוא ברור מאליו. לגבי אתרוג, הגמרא [לה.] מאריכה להוכיח

ש"פרי עץ הדר" הוא אתרוג, והרמב"ן [ויקרא כג, מ] מוסיף על כך: "והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית 'אתרוג' נקרא שמו בלשון הקודש 'הדר', כי פירוש אתרוג חמדה... ולשון חמדה והדר שוים בטעם". על פי זה, הדס הוא המין היחיד שהכתוב אינו מפרש את שמו אלא מתאר את צורתו – "וענף עץ עבות".

הזיהוי של הדס כ"ענף עץ עבות" מפורש בגמרא:

תנו רבנן, 'ענף עץ עבת' – שענפיו חופין את עצו, ואי זה הוא? הוי אומר זה הדס. [לב:]

על פי דברי הגמרא ניתן להבין ש"ענף עץ עבות" הוא כינוי להדס. אמנם, ניתן להבין באופן אחר, שהמין הדרוש הוא "ענף עץ עבות" – צמח "שענפיו חופין את עצו", אלא שמבחינה מעשית יש לקחת דווקא הדס, הואיל וזהו הצמח היחיד שענפיו חופין את עצו.

הבנות אלו משליכות על ביאור הגמרא הפוסלת 'הדס שוטה' (=הדס שאינו משולש):

תנא, 'עץ עבות' כשר, ושאינו 'עבות' פסול. היכי דמי 'עבות'? אמר רב יהודה: והוא דקיימי תלתא תלתא טרפי בקינא. [שם]

לפי ההבנה ש"ענף עץ עבות" הוא כינוי להדס, יש להגדיר שאמנם גם 'הדס שוטה' הוא הדס, אך הכתוב "עבות" מלמד על דין נוסף: חובה שההדס יהיה משולש. לעומת זאת, לפי ההבנה שיסוד החיוב הוא ליטול צמח ש"ענפיו חופין את עצו", 'הדס שוטה' כלל אינו מוגדר כמין עליו דיברה התורה, שכן ענפיו אינם חופים את עצו.

מדברי הרמב"ן נראה כהבנה הראשונה:

כי 'הדר' האמור בתורה באתרוג, כמו 'עבות' האמור בהדס ו'כפות' האמור בלולב, כולו בשמותיהן דמינין כתיבי, כל היכא דבעינן הדס בעינן שיהא עבות, אבל שוטה כמין אחר דמי ואינו מד' מינין של לולב... ואין צריך לומר שאין יוצאין בשני בזיתא ובדולבא דאימעיטו בגמרא מ'עבות'. וכן זה שאמרו בגמרא 'ואימא אופתא? כפות מכלל שהוא פרוד', כל מי שיש בו דעת לישאל יודע שאין יוצאין בשני באופתא זו שהיא חתיכה של עץ הדקל. אלא ודאי מאי דכתיב בשמא דארבעת המינין בכולהו יומי כתיב, ו'הדר' נמי בשמא דאתרוג כתיב.

[השגות הרמב"ן להלכות לולב לראב"ד]

הרמב"ן משווה בין "הדר" הכתוב באתרוג, "עבות" הכתוב בהדס ו"כפות" האמור בלולב. לשיטתו, דינים אלו הם מגדירים את זהות כל אחד מארבעת המינים, כגדר נוסף מלבד ההגדרה הבוטנית: האתרוג צריך להיות "הדר", ההדס צריך להיות "עבות" והלולב צריך להיות "כפות". עולה מכך, כי לשיטת הרמב"ן, ההגדרה הבסיסית בהדס היא ההגדרה הבוטנית המזהה את המין הדרוש כ'הדס', ולצידה קיימת הגדרה נוספת המחייבת שההדס יהיה 'עבות' – משולש.

לעומת זאת, מדברי הרמב"ם עולה הגדרה שונה:

'וענף עץ עבות' האמור בתורה הוא ההדס שעליו חופין את עצו, כגון שיהיו שלשה עלין או יתר על כן בגבעול אחד. אבל אם היו שני העלין בשוה זה כנגד זה והעלה השלישי למעלה מהן אין זה עבות, אבל נקרא הדס שוטה. [הל' לולב פ"ז ה"ב]

הרמב"ם מגדיר את "ענף עץ עבות" כ"הדס שעליו חופין את עצו". מכאן שלשיטתו 'הדס שוטה' אינו בגדר פסול, אלא הוא אינו בכלל המין שעליו דיברה התורה – הציווי הוא על נטילת "ענף עץ עבות" והדס זה אינו 'עבות'¹⁰⁸.

¹⁰⁸ בשל כך מביא הרמב"ם דין זה בפרק ז', בו מגדיר הרמב"ם את זהותם של ארבעת המינים, ולא בפרק ח', בו מפורטים הפסולים הקיימים בארבעת המינים.

הבנות אלו עומדות ביסוד המחלוקת המובאת ברא"ש לגבי איסור 'בל תוסיף' בהוספת הדס שוטה לארבעת המינים:

ובהדס שאינו עבות נחלקו הגדולים אם הוא מין הדס ויכול להוסיף ממנו לנוי. בה"ג כתב שהדס שוטה אפילו בהדי אסא אחריני פסול, ורב נטרונאי כתב: אם יוכל לעשות כולו מן העבות מצוה מן המובחר, ואם אינו מוצא אלא שלשה הדסים עבות, ממלא אותו הדס שוטה ושפיר דמי. וכן כתב רבי פלטיא: מן המקרא היה משמע דשני מינין הן, דכתיב בעזרא 'ועלי הדס ועלי עץ עבות'. ואמנם אנו רואין שגדלים בערוגה אחת ושויין במראה ובקומה, זה יוצאין עליו עבות וזה אין יוצאין עליו עבות, ואפילו שפסלו הכתוב למצות הדס מכל מקום מין אחד הוא ואין כאן בל תוסיף... ומה שחלקו הכתוב לשנים לאו משום דשתי מינין נינהו אלא אמר להם עזרא שידקדקו ויחפשו להביא עבות למצות לולב ומעלי הדס יביאו הרבה לעשות סוכה. [רא"ש פ"ג סי' יד]

מחלוקתם מושתתת על דברי הגמרא [לא], שקיים איסור בהוספת מין אחר לארבעת המינים משום 'בל תוסיף'. בה"ג סובר שבהוספת הדס שוטה לארבעת המינים יש איסור 'בל תוסיף', ואילו רב נטרונאי ורב פלטיא חולקים וסוברים שאין בכך איסור.

העמק ברכה מבאר שמחלוקתם נעוצה בשתי ההבנות דלעיל:

ונראה דזה נמי תליא בפלוגתא הנ"ל, אם 'עבות' הוא תנאי בהכשרו או הוא סימן על המין. דאם נימא דהוא סימן על המין, נמצא דחילקה התורה אותם לשני מינים והוי כמין אחר; אבל אם נימא דהוא תנאי בהכשרו, נמצא דאין כאן כלל חילוקי מינים, אלא הכל הוי מין אחד. [עמק ברכה לולב אות יא]

לפי דבריו, בה"ג סובר שהמין עליו דיברה התורה הוא 'שענפיו חופין את עצו', ולכן הדס שוטה נחשב למין אחר, ויש בהוספתו לארבעת המינים משום 'בל תוסיף'. לעומתו, רב נטרונאי ורב פלטיא סוברים שהמין עליו דיברה התורה הוא ההדס, אלא שקיימת הלכה שעליו להיות משולש. בהתאם לכך, לשיטתם הדס שוטה אינו מין אחר, ולכן מותר להוסיפו לאגודת ארבעת המינים.

מחלוקת מעין זו קיימת בין האחרונים לגבי הדס מורכב. הפרי מגדים [סי' תרמט משב"ז ס"ק ג] כותב, כי לפי טעמו של המגן אברהם [תרמח, כג] שאתרוג פסול "משום דלא מיקרי אתרוג כלל", יש לפסול גם הדס מורכב. אמנם, הרמ"א מחלק בעניין זה בין הדס לאתרוג:

לפי שהמורכב לא נקרא אתרוג ולא מקרי פרי עץ הדר, אבל הדס דבעבות תליא רחמנא, ואם כן בהדס מצראה שאנו רואין בו שהוא עבות למה נפסול אותו, שהרי ליכא למטעי בדבר הנראה לחוש. [שו"ת הרמ"א סי' קיז]

הרמ"א כותב שדווקא אתרוג מורכב פסול, הואיל ואינו נקרא אתרוג, אך פסול זה אינו שייך בהדס – "דבעבות תליא רחמנא". נראה שדבריו מבוססים על ההבנה שהמין הדרוש אינו 'הדס' אלא צמח 'שענפיו חופין את עצו', ולכן אם ענפיו של ההדס המורכב חופים את עצו אין בו כל פסול¹⁰⁹.

הבנות אלו ביסוד דין "ענף עץ עבות" משליכות גם על שיעור העבות הדרוש. הטור מביא בעניין זה שלוש שיטות:

¹⁰⁹ הבנה זו נראית מדברי הריטב"א לגבי 'הדס מצראה', שהגמרא [ג.] מבארת שהייתה סברה לפסולו משום שיש לו שם לוואי, אולם להלכה הוא כשר משום ש"עץ עבות" אמר רחמנא מכל מקום". הריטב"א כותב בביאור דברי הגמרא [ג.] ד"ה עץ עבות]: "דכי קפדינן אשם לווי, היינו היכא דאפקיה רחמנא בשם פרטי, כגון אזוב ומרור וכיוצא בהן, אבל הכא כל היכא דהוי עץ עבות... בהכי סגי, דלהכי אפקיה רחמנא בשם כלל". נראה שכוונתו, שהגמרא מסיקה שכלל אין משמעות להגדרה הבוטנית אלא הגדר היחיד הוא "עץ עבות", ולכן אין מקום לפסול הדס שיש לו שם לוואי. [ועי' מחצית השקל [סי' תרמח על מג"א ס"ק כג ד"ה ועיין בתוספות].]

כתבו הגאונים שצריך שיהא בכל שיעור אורך ההדס עבות ואם לאו פסול. ובעל העיטור כתב, אפילו אין בו רק פעם אחת ג' בחד קינא כשר, וכן כתב הרמב"ם ז"ל. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל הכריע כדברי הראב"ד, דלמצוה בעינן כל השיעור עבות ולעיכובא ברובו ואפילו אין העבות בראשו. [טור סי' תרמז]

לשיטת הגאונים צריך שההדס יהיה משולש לכל אורכו, לשיטת העיטור די שיהיה משולש במקום אחד¹¹⁰, ולשיטת הראב"ד צריך שרוב ההדס יהיה משולש.

המגיד משנה טוען כנגד שיטת הראב"ד:

ואני אומר כולן בדוקא, דהא כל מה שאינו עבות הוה ליה כמין אחר ונחסר השיעור.

[מגיד משנה הל' לולב פ"ח ה"ב]

לדברי המגיד משנה, יש צורך שההדס יהיה משולש לכל אורכו (כשיטת הגאונים), שכן החלק שאינו משולש הוא 'כמין אחר' ואינו מצטרף לשיעור ההדס.

דברי המגיד משנה מבוססים על ההבנה ש"עבות" אינו דין נפרד אלא זהו הגדרת המין – "ענף עץ עבות". בשל כך, הואיל ושיעור כל אחד מהמינים הוא שלושה טפחים – יש צורך שיהיו שלושה טפחים מלאים בהם ההדס משולש, שכן רק כך יש שלושה טפחים של "ענף עץ עבות".

לסיום נציין למחלוקת הראשונים בדין הדס שנשרו עליו. הר"ן מביא שיטה שנשירת עלה אחד פוסלת את ההדס:

ויש מי שאומר שצריך שיהא כולו עבות, ואם נשר מכל שיעורו אפילו עלה אחד פסול.

[ר"ן טו: ד"ה משכחת]

שיטה זו סבורה שההדס צריך להיות "עבות" לכל אורכו (כשיטת הגאונים והמגיד משנה), ועל פיה היא טוענת שעליו להיות "עבות" בשעת נטילתו, ולכן די בנשירת עלה אחד כדי לפסול את ההדס.

הר"ן מביא את הרא"ה החולק על שיטה זו:

אבל הרא"ה ז"ל סובר, דכי אמרינן בעינן כוליה עבות היינו שיהא כל השיעור ממין עבות דקיימי תלתא בחד קינא, ואי איכא בכוליה שיעורא חד קינא דלא הוי עבות פסול... אבל כל שהוא ממין עבות אלא שנשרו מקצת עליו, כל שנשאר רוב בכל קן וקן, והיינו שני עליו, כשר, דשפיר מיקרי עבות.

לשיטת הרא"ה, אמנם ההדס צריך להיות "עבות" לכל אורכו, אך די שהוא יהיה "מין עבות". בהתאם לכך, אם הוא היה "עבות" ולאחר מכן נשרו מקצת עליו – כשר.

שיטת הרא"ה מבוססת על ההבנה ש"עבות" אינו דין בצורתו של ההדס, אלא זוהי הגדרת זהותו של ההדס. על הגדרה זו מוסיף הרא"ה ומחדש ש"עבות" מגדיר את סוג המין הדרוש: צמח שביסודו "ענפיו חופין את עצו", אך אין צורך שההדס יהיה "עבות" בשעת הנטילה.

¹¹⁰ הטור כותב שכן סובר הרמב"ם. [הבית יוסף] תמה על דבריו, והלחם משנה [הל' לולב פ"ח ה"ה] מבאר שמקורו של הטור בדברי הרמב"ם [שם]: "נשרו רוב עליו, אם נשתירו שלשה עליו בקן אחד כשר"; ועי' מגיד משנה [שם] המבאר את כוונת הרמב"ם באופן אחר.

יסודות סוכה

שיעור שנים עשר

מצות הנענועים

מקורות

- א. גמ' לז: לח. "מתני'... לאיגרוויי ביה"
- ב. תוס' לז: ד"ה בהודו
- ג. רא"ש פ"ג סי' כו "וה"נ לענין נענוע"
- ד. מאירי לז: ד"ה אמר המאירי, וד"ה ולענין תכונת
- ה. רמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ט-י; [הגהות מיימוניות שם, אות ס]
- ו. שולחן ערוך סי' תרמד סעי' א; ביאור הגר"א שם, ד"ה דמברכין; שולחן ערוך סי' תרנב סעי' א; משנה ברורה שם, ס"ק ד
- ז. ביאור הרי"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג מילואים סי' ה "ולפי זה נראה ברור... גם הנענועים"

מאירי לז: ד"ה אמר המאירי, וד"ה ולענין תכונת

אמר המאירי, 'היכן היו מנענעין' וכו', שאלו בגמרא: 'נענוע מאן דכר שמיה', כלומר שיעקר הדבר ודאי בנטילה הוא, וכמו שאמרו 'מדאגביה נפק ביה', והיכן מצינו שיהא צריך נענוע בנטילה עד שהוא שואל היכן מנענע, והשיבו שהוא מוסב על מה שאמרו במשנה 'לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע' ופירשנו בה וכדי לנענע, ומתוך כך הוא שואל היכן היו מנענעין, ור"ל מלבד הנענוע שהוא מנענע בשעה שבא לברך עליו לצאת ידי חובת נטילה, שעל אותה נטילה אין מקום לשאול היכן, אלא שבאיזו שעה שביום שהוא רוצה מברך ונוטל ומנענע, אלא שקבלה היתה בידם שאף בתוך ההלל היו מנענעים להתעוררות שמחה, ועל אלו הוא שואל היכן. ולא הוצרך להזכיר במשנה שבשעת הברכה צריך נענוע, שקל וחומר הוא, אם במקומות שבתוך ההלל צריך כל שכן בשעת הברכה שהוא עיקר, ובהדיא אמרו: 'המשכים לצאת בדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה', וודאי על הנטילה שהוא נוטלו לצאת בו הוא אומר כן דומיא דשופר....

ולענין תכונת הנענוע והביאו בגמרא מה שנאמר במסכת מנחות בפרק כל המנחות בתנופת שתי הלחם ושני כבשי עצרת, שנותן שתי הלחם על שני הכבשים בעודם חיים ומניח הכהן ידו תחתיהם ומניף מוליך ומביא מעלה ומוריד... ואמרו על זה 'וכן ללולב', כלומר שאף על פי שהנטילה גופה של מצוה ויצא בו בלא שום נענוע, וכמו שאמרו 'מדאגביה נפק ביה', מכל מקום הנענוע שיירי מצוה.

ביאור הרי"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג מילואים סי' ה

ולפי זה נראה ברור לכאורה דבין מצות לולב שבמדינה למצות לולב שבמקדש לא במשך זמן המצוה לכד יש חילוק ביניהן, דזו אינה נוהגת אלא ביום הראשון וזו נוהגת כל שבעת ימי החג, אלא גם בעיקר המצוה אף ביום הראשון יש חילוק גדול ביניהן, דבגבולין כיון דכתיב בה 'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו' אמרינן 'מדאגביה נפיק ביה', דמכיון דאגביה היינו לקיחה וקרינן ביה 'ולקחתם', כמו שפירש"י ז"ל (סו"פ לולב הגזול מב ע"א) ד"ה ה"ג הא מדאגביה וכו' ע"ש, וכן כתב בארחות חיים (הלכות לולב סי' כא) ע"ש. אבל במקדש דכתיב בה 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים', ודאי בהגבהה כל שהוא לחודה לא שייכא בה שמחה כלל, ואינו יוצא ידי חובתו אלא א"כ יעשה גם הנענועים, שגם הם מכלל עיקר המצוה, דהנענועים משום שמחה נינהו, וכמו שכתב בפרדס

הגדול לתלמידי רש"י ז"ל (סי' קפט) וז"ל שם, ונענע רבינו שלמה לאחר שהולין והביא שניהם והעלה והוריד, וטעמו משום שמחה רקדו כאילים היינו נענוע עכ"ל ע"ש. וכ"כ במעשה הגאונים (סי' נב) ובשבולי הלקט השלם (סי' ססז) ע"ש, וכן כתב הרב המאירי ז"ל (בסוכה לו ע"ב) דהנענועים הם להתעוררת שמחה ע"ש, וכיון דאפקה קרא בלשון 'ושמחתם' אינו יוצא ידי חובתו בלא נענועים. וגם נראה דההקפה נמי למ"ד דמקיפין בלולב בכלל מצות לולב דמקדש היא, דגם הקפה משום שמחה היא, כמו שכתב הלבוש והב"ח (בסי' תרס), דמהא טעמא כתב בכלבו דאבל אינו מקיף משום שאסור בשמחה ע"ש. ולפי זה אחר שתיקן ריב"ז משחרב בהמ"ק שיהא הלולב ניטל גם בגבולין כל שבעה זכר למקדש ודאי דומיא דמקדש תיקן, ולא נפיק בהגבהה כל דהוא בעלמא ידי חובתו עד שיעשה גם הנענועים.

ביאור הגר"א אר"ח סי' תרמד סעי' א

שחרית כו' - דמברכין בשעת ההלל, וכמ"ש בפרק ערבי פסחים [קי"ז] 'אפשר ישראל נוטלין כו', והלל הוא אחר שחרית, כמו שכתוב בפרק ד' דראש השנה.

ממשניות שונות עולה חובת הנענועים:

לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו, כשר. [משנה כט:]

והיכן היו מנענעין? ב'הודו לה" תחילה וסוף ו'באנא ה' הושיעה נא', דברי בית הלל. ובית שמאי אומרי: אף ב'אנא ה' הצליחה נא'. אמר רבי עקיבא: צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע, שכל העם היו מנענעין את לולביהן, והם לא נענעו אלא ב'אנא ה' הושיעה נא'.

[משנה לז:]

[משנה מב.]

קטן היודע לנענע חייב בלולב.

וכן מבואר בברייתא:

השכים לצאת לדרך, מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה, וכשיגיע זמן קריאת שמע קורא. [ברכות ל.]

עם זאת, בגמרא מבואר שהנענועים אינם מעכבים והמצוה מתקיימת מיד בשעת הגבהת ארבעת המינים:

[סוכה מב.]¹¹¹

מדאגבהיה נפק ביה.

על פי האמור יש להבין את יסוד חובת הנענועים – הואיל והמצוה מתקיימת מיד בשעת ההגבהה, מה טיבם של הנענועים?

מדברי המאירי עולה הסבר לכך:

שאף על פי שהנטילה גופה של מצוה ויצא בו בלא שום נענוע, וכמו שאמרו 'מדאגבהיה נפק ביה', מכל מקום הנענוע שיירי מצוה. [מאירי לז: ד"ה ולענין]

¹¹¹ וכעין זה אומרת הגמרא [פסחים ז:] לגבי ברכת המצוות על הלולב: "שאני התם דבעידנא דאגבהיה נפק ביה".

מדבריו נראה שהנענועים הם חלק ממצות "ולקחתם לכם"; אמנם המצוה מתקיימת מיד בשעת ההגבהה, שכן גם עצם הגבהת הלולב נחשבת למעשה לקיחה, אך מעשה לקיחה שלם מתקיים רק בנטילה המלווה בנענועים.

עם זאת, לאור דברי הגמרא הקושרת בין נענועי הלולב לבין מצות התנופה הקיימת בשתי הלחם ובכבשי עצרת, ניתן להציע הבנה שונה לחובת הנענועים. הגמרא אומרת:

תנן התם, שתי הלחם ושני כבשי עצרת, כיצד הוא עושה? מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין ומניח ידו תחתיהן ומניף, ומוליך ומביא מעלה ומוריד, שנאמר: 'אשר הונף ואשר הורם'. אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. במערבא מתנו הכי, אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים. אמר רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבילא: זאת אומרת שיירי מצוה מעכבין את הפורענות, שהרי תנופה שיירי מצוה היא ועוצרת רוחות וטללים רעים. ואמר רבא: וכן בלולב. [סוכה לז: לח.]

הגמרא לומדת מדרך ההנפה על דרך נענוע הלולב – "מוליך ומביא מעלה ומוריד". ניתן ללמוד מכך, כי הטעמים שהאמוראים נתנו למצות התנופה – מעשה המראה את אדנות ה' על הכול ומעשה שבא לעצור רוחות רעות וטללים רעים – עומדים גם ביסוד חובת הנענועים.

נראה להעמיק את הקשר בין מצות תנופת שתי הלחם וכבשי עצרת לבין מצות נענועי הלולב. לגבי שתי הלחם אומרת הגמרא:

תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא... ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת? מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן. [ראש השנה טז.]

נמצא, ששתי הלחם באים לשם ריצוי וברכה בעבור פירות האילן.

בדומה לכך אומרת הגמרא לגבי ארבעת המינים, שהם באים לרצות על המים:

אמר רבי אליעזר: הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים. [תענית ב:]

מכך עולה שארבעת המינים, בדומה לשתי הלחם, באים כריצוי. לפיכך, כשם ששתי הלחם טעונים תנופה, כך ארבעת המינים טעונים נענועים.

על פי האמור יש לעיין בדברי המשנה הדנה "והיכן היו מנענעין":

והיכן היו מנענעין? ב'הודו לה' תחילה וסוף ו'באנא ה' הושיעה נא', דברי בית הלל. ובית שמאי אומרים: אף ב'אנא ה' הצליחה נא'. אמר רבי עקיבא: צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע, שכל העם היו מנענעין את לולביהן, והם לא נענעו אלא ב'אנא ה' הושיעה נא'.

[משנה לז:]

המשנה מביאה את דעת בית הלל ובית שמאי שמנענעים ב"הודו לה'" וב"אנא ה'", ואת דעת רבן גמליאל ורבי יהושע שמנענעים ב"אנא ה'" בלבד. על פי ההבנה שהנענועים נעשים כריצוי וכתפילה, מובנת דעת רבן גמליאל ורבי יהושע שיש לנענע ב"אנא ה'", ואילו שיטת בית הלל ובית שמאי, שיש לנענע גם ב"הודו' לה'", טעונה ביאור.

תוספות מבארים את טעמם של בית הלל:

וטעמא דבית הלל, אף על פי שאין 'אנא ה' הושיעה נא' תחילת הפרק ולא סוף הפרק מנענעים, משום דכתיב 'אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לשפוט את הארץ', וכתוב בתריה

'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', וכתוב נמי בתריה 'ואמרו הושיענו אלהי ישענו', והיינו 'ירננו', שמנענעים את הלולב ומשבחין ב'הודו' וב'אנא ה' הושיעה נא'. [תוס' שם, ד"ה בהודו]

תוספות מבארים ששעת הנענועים נלמדת מהכתוב "אז ירננו עצי היער", הנאמר בסמיכות להודיה ולבקשת הישועה.

הרא"ש כותב כדברי תוספות ומוסיף:

ואיתא במדרש, לפי שבראש השנה באין לדין ישראל ואומות העולם ואין יודעין מי יצא זכאי ומי יצא חייב, נתן הקדוש ברוך הוא מצוה זו לישראל שיהו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח, והיינו דכתיב 'ירננו עצי היער', כלומר ירננו בעצי היער כאשר יצאו מלפני ה' זכאין כשבאין לשפוט את הארץ, ובמה ירננו? ב'הודו' וב'הושיעה נא'. [רא"ש פ"ג ס"ו כו]

מדבריהם עולה הבנה חדשה ביסוד מצות הנענועים – הנענועים הם מעשה של רינון ושמחה.

הבנה זו מפורשת בשבולי הלפט:

וכן מצאתי במנהגות הגאונים ז"ל, שהיה מנענע רבינו שלמה ז"ל לאחר שהולך והביא שניהם והעלה והוריד, וטעמו משום שמחה, 'רקדו כאילים' היינו הנענוע.

[שבולי הלפט סדר חג הסוכות ס"ו שסז]

על פי דבריו, הנענוע הוא כעין 'ריקוד של הלולב', וזהו ביטוי של שמחה¹¹².

הרי"פ פערלא מאמץ הבנה זו ביסוד חובת הנענועים, ועל פיה הוא נוקט שבמקדש הנענועים הם לעיכובא:

דבגבולין כיון דכתיב בה 'ולקחתם לכם ביום הראשון' וגו', אמרינן מדאגביה נפיק ביה, דמכיון דאגביה היינו לקיחה וקרינן ביה 'ולקחתם'... אבל במקדש דכתיב בה 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים', ודאי בהגבהה כל שהוא לחודה לא שייכא בה שמחה כלל, ואינו יוצא ידי חובתו אלא אם כן יעשה גם הנענועים, שגם הם מכלל עיקר המצוה, דהנענועים משום שמחה ניהו... וכיון דאפקה קרא בלשון 'ושמחתם' אינו יוצא ידי חובתו בלא נענועים. [ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג מילואים ס"ו ה]

לדבריו, רק מצות "ולקחתם לכם ביום הראשון" מתקיימת בהגבהה, אך מצות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" מתקיימת רק על ידי הנענועים. בהתאם לכך, במקדש, בו קיימת מצות "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים", וכן בנטילת הלולב כל שבעה בגבולין "זכר למקדש" – הנענועים הם לעיכובא¹¹³.

על פי הבנה זו, הנענועים שייכים דווקא להלל – זמן השמחה בלולב. אמנם, תוספות נוקטים שמלבד הנענועים שבהלל יש לנענע גם בשעת נטילת הלולב:

ובשעת ברכה לא מצינו אם חייב לנענע בתחילת נטילה, אלא מדאמרינן בפירקין 'קטן היודע לנענע חייב בלולב', משמע דמנענע בתחילת הברכה אף על פי שאינו יודע לקרות הלל. ועוד, מדתניא במסכת ברכות בסוף תפלת השחר: 'הקדים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע, מגילה וקורא בה', משמע דמנענע בלא הלל. [תוס' סוכה לז: ד"ה בהודו]

¹¹² הראשונים דנו באריכות האם הנענוע צריך להיות מלווה בכסוס הלולב, וייתכן ששאלה זו מתקשרת להבנת מהות הנענועים: ריצוי או ביטוי של שמחה, ואכמ"ל.

¹¹³ דבריו מבוססים על ההבנה שקיימות שתי מצוות שונות: "ולקחתם" ו"ושמחתם"; בשיעור התשיעי [מצות ארבעת המינים] דנו במחלוקת הראשונים בעניין זה.

המאירי נוקט גם הוא בשיטה זו:

מלבד הנענוע שהוא מנענע בשעה שבא לברך עליו לצאת ידי חובת נטילה... שקבלה היתה בידם שאף בתוך ההלל היו מנענעים להתעוררות שמחה. [מאירי לז: ד"ה אמר המאירי]

לפי דבריו, עיקר מצות הנענועים היא בשעת נטילת הלולב והברכה עליו, אלא שנהגו לנענע גם בשעת ההלל "להתעוררות שמחה". מדבריו עולה, שהנענועים ביסודם הם חלק ממצות הנטילה (וכפי שהובא לעיל בשמו), והנענועים שבהלל אינם דין בנטילת לולב אלא באמירת ההלל – "להתעוררות שמחה".

מדברי הראב"ה עולה שיטה קיצונית עוד יותר. הראב"ה כותב ביחס לגמרא הלומדת את אופן הנענועים מתנופת שתי הלחם וכבשי עצרת:

ונראה בעיני שכל אילו הנענועים הם בשעת ברכה, אבל האי ניענוע דמתניתין ב'הודו לה' תחלה וסוף' וב'אנא ה' הושיעה נא' ניענוע בעלמא היא. וההיא ניענוע דמתניתין מפרש בירושלמי: 'למה מנענע? כדי לנענע כוחו של קטיגור', פירוש שלא יהיה יתד תקועה במקום נאמן. [ראב"ה הל' לולב סי' תרפג]

לדברי הראב"ה, עיקר הנענועים הם בשעת הנטילה¹¹⁴, ואילו הנענועים הנעשים בשעת אמירת ההלל נעשים רק "כדי לנענע כוחו של קטיגור"¹¹⁵, ולכן די בהם בנענוע בעלמא.

בדברי הרמב"ם מפורש לא כדברי הר"פ פערלא ולא שיטת הראב"ה והמאירי:

משיגביה ארבעה מינין אלו, בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל, יצא... ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח. כיצד? מוליך ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים ומביא ומנענע ראש הלולב שלשה פעמים, וכן בעליה וירידה, והיכן מוליך ומביא? בשעת קריאת ההלל ב'הודו לה' כי טוב' תחלה וסוף וב'אנא ה' הושיעה נא'.

[הל' לולב פ"ז ה"ט-י]

הרמב"ם כותב שהנענועים נדרשים לקיום המצוה כהלכתה אך אינם לעיכובא, ואינו מחלק בין המקדש לבין הגבולין (שלא כדברי הר"פ פערלא). עם זאת, הרמב"ם אינו מזכיר שיש לנענע בשעת הנטילה והברכה, ומבואר שלשיטתו הנענועים נעשים בשעת ההלל בלבד (שלא כשיטת תוספות הסוברים שהנענועים נעשים גם בשעת הנטילה)¹¹⁶. עולה מכך כי הרמב"ם מאמץ את ההבנה שהנענועים נעשים משום שמחה (ולכן הם נעשים בשעת ההלל), אך לשיטתו מצות "ושמחתם" אינה שונה במהותה ממצות "ולקחתם"; הן במקדש והן בגבולין נטילת הלולב נעשית לשם שמחה¹¹⁷, ולכן השלמת המצוה היא בנענועים הנעשים בשעת הביטוי לשמחה – שעת אמירת ההלל¹¹⁸.

השיטות השונות בגדר הנענועים וביחס בינם לבין מעשה הלקיחה, משליכות גם על שעת קיום מצות נטילת לולב.

¹¹⁴ נראה שלשיטתו הנענועים הם חלק ממעשה הנטילה.

¹¹⁵ הראב"ה משווה אותם לתקיעות דמעומד הנעשות 'לבלבל את השטן' [כדברי הגמ' ר"ה טז].

¹¹⁶ בשיטה זו מובאת בהגהות מיימוניות [שם, אות ס] בשם רבנו שמחה, וכן עולה מדברי תוספות במסכת פסחים [ז: ד"ה בעידנא].

¹¹⁷ כן מפורש בדבריו בספר המצוות [מ"ע קסט]: "שציוונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים", וכן עולה מדבריו במורה הנבוכים [ג, מג]. [שיטתו התבארה בשיעור התשיעי 'מצות ארבעת המינים'].

¹¹⁸ כעין זה מבארים הגר"ז [ליקוטי הגר"ז ח"ב עמ' כ] והגר"ד [הררי קדם סי' קלג].

הטור כותב:

מצות לולב ביום ולא בלילה וכל היום כשר לנטילת לולב... ועיקר מצותו בשעת ההלל.

[טור א"ח סי' תרנב]¹¹⁹

לעומת זאת, המגן אברהם כותב:

ושל"ה כתב שינענע בסוכה קודם הליכתו לבית הכנסת. [מגן אברהם תרנב, ג]

הרב צבי פסח פראנק טוען שמחלוקת זו נעוצה בהבנת עיקר מקום הנענועים:

ולפי המבואר יש לומר דשני המנהגים תלויים בנענועים איזה מהם עיקר, דלכולי עלמא יש להסמיק את ברכת הלולב לנענועים שהם עיקר. ולדעת הטור והשולחן ערוך, שיש ליטול את הלולב ולברך עליו לפני קריאת ההלל, סבירא ליה שהנענועים שבהלל הם העיקר... והנהגים ליטול את הלולב לפני התפילה סבירא ליה שעיקר הנענועים הם בשעת ברכת הלולב. וממילא יש לברך לפני התפילה ובסוכה, שיש בזה מעלת הסוכה וגם זריזין מקדימין למצוות וגם שמוסיף בזה לזמן אחיזת הלולב. [מקראי קודש סוכות ח"ב סי' טז]

לדבריו, הטור סבור שעיקר הנענועים הם בהלל, ולכן יש ליטול בשעת ההלל. לעומתו, השל"ה סבור שעיקר הנענועים הם בשעת הברכה, ולכן אין מניעה ליטול שלא בשעת אמירת ההלל.

דבריו מבוססים על ההבנה שהנענועים הם חלק בלתי נפרד ממצות הנטילה. אולם, הביכורי יעקב נוקט שהנענועים מהווים מצוה נפרדת:

הכא לא אמרו חכמים שהנוטל לא יצא, רק שאצל מצות נטילה תיקנו גם כן מצות נענוע לעכב הפורענות. והרי אפילו בקרבן דתנופה דאורייתא לא מעכבת, כדאמרינן במנחות (דף צג:), כל שכן בלולב דאם לא נענע שרק ידי נענוע לא יצא, אבל ידי נטילה, שהיא מצוה אחרת, יצא. [ביכורי יעקב סי' תרנא ס"ק מ]¹²⁰

על פי הבנה זו, שיטת השל"ה מוסברת באופן שונה: קיימת מצוה לנענע בשעת ההלל, אך אין חובה להסמיק להלל את קיום מצות לולב. לכן, ראוי לקיים את מצות הלולב בסוכה לפני התפילה, ובשעת ההלל לשוב וליטול את הלולב ולנענע בו.

בשולי הדברים נעיר, שביסוד הדברים עומדת שאלת היחס בין נטילת הלולב לבין קריאת ההלל.

המשנה ברורה כותב בביאור דברי השולחן ערוך [תרנב, ד] שיש ליטול את הלולב בשעת אמירת ההלל:

כדי לנענע ב'הודו' ו'הושיעה נא'. [משנה ברורה תרנב, ד]

מדבריו עולה, שאין קשר מהותי בין הלולב לבין ההלל, ויש להסמיק אותם מטעם טכני – כדי לקיים את מצות הנענועים¹²¹.

לעומת זאת, הגר"א כותב:

דמברכין בשעת ההלל, וכמ"ש בפרק ערבי פסחים [ק"ז]: 'אפשר ישראל נוטלין' כו'.

[ביאור הגר"א תרמד, א ד"ה שחרית]

¹¹⁹ וכן כותב השולחן ערוך [תרנב, א].

¹²⁰ דבריו מבוססים על ההבנה שהנענועים נועדו לשם ריצי ועיכוב הפורענות (בדומה לתנופה).

¹²¹ ואכן, המשנה ברורה ממשיך ומביא את מנהג השל"ה שלברך על הלולב בסוכה לפני התפילה.

הגר"א מביא כמקור לכך שמברכים על הלולב בשעת ההלל, את דברי הגמרא במסכת פסחים, המבארת מניין ששחיטת פסח שני טעונה הלל:

אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל?! [פסחים צה:]

הגר"א לומד מדברי הגמרא, שבדומה לשחיטת הפסח, גם מצות הלולב טעונה הלל. מדבריו עולה, שהקשר בין לולב להלל אינו ייחודי למצוה זו, אלא זהו עיקרון כללי במצוות המועדים: אלו מצוות חגיגות, שיש בהן שמחה מיוחדת, ולכן יש לקיימן תוך אמירת הלל.

יסודות סוכה

שיעור שלושה עשר

מצות ערבה

מקורות

- א. משנה מה. גמ' מג-מד: "ערבה שבעה כיצד... מנהג נביאים הוא"
- ב. רש"י מג: ד"ה שלוחי בית דין, ד"ה האידנא נמי; ריטב"א שם, ד"ה ערבה בשביעי
- ג. רש"י מד. ד"ה מי אמרה בנטילה, ד"ה דלמא בזקיפה; תוס' שם, ד"ה אמר; ריטב"א מאן אמרה, ד"ה מי אמרה
- ד. רש"י מב: ד"ה לולב וערבה; רש"י מג: ד"ה והביאום; אור זרוע הלכות סוכה סי' שטו
- ה. רמב"ם הל' לולב פ"ז ה"כ-כג

ריטב"א סוכה מג: ד"ה ערבה בשביעי

וקשיא לי, כי מייתו לה שלוחי בית דין מאי הוי, דהא גזירה דרבה בשעת נטילה היא שהיא מסורה לכל אדם ועליה אמרו שהיא דוחה שבת, דאילו הבאה מבעוד יום. ורש"י פירש, דערבה שלוחי בית דין מייתו לה מע"ש ולמחרת אינה מצויה לינטל לכל אדם אלא כהנים מקיפין בה את המזבח לבדם ולא ישראל שאינם רשאים ליכנס שם, ובכהנים ליכא למגזר משום דרבה דזריזים הם. ואין זה כלום, חדא, דאם כן לא הוה ליה למתלי מילתא בהבאת שלוחי בית דין, והכי הוה ליה למימר: שאני ערבה דליתא אלא בכהנים וכהנים זריזין הם, שאין להבאתה ענין לזו. ועוד, אם כן מאי האי דפרכינן בסמוך: 'אי הכי האידנא לידחי שבת', דהא ודאי השתא ליכא טעמא דלידחי שבת כדמעיקרא בבית המקדש, דהשתא נטילתה ביד כל אדם ואית בה משום גזירה דרבה, וכהנים בזמן הזה אינם זריזין יותר מישראל כדי שתהא נטילה בכהנים דוקא, ומה שפרש"י לקמן 'האידנא לידחי שבת ויטלוה ויחבטוה שלוחי בית דין', אינו כלום, דליכא זכר כל היכא דלא עבדינן לנטילה כדהויא מעיקרא. ועוד, דהא ודאי למאן דסבר דערבה בנטילה כדקא ס"ד השתא וכדאסיקנא לבסוף, נטילתה ביד כל אדם היתה אלא שיתירים הכהנים שמקיפין בה את המזבח לפי שאין ישראל נכנסין בין האולם ולמזבח ולא היה אפשר להם אלא בנטילה לבד.

והנכון דהכי קאמרינן, ערבה שלוחי בית דין מייתו לה מבעוד יום והיא מזומנת לכל אדם למחר ואינו צריך לחזר אחריה, וכיון שבמקדש הם נוטלין אותה על ידי שלוחי בית דין שהם זריזין תו לית בה משום גזירה דרבה, ודמיא למאי דפרכינן לעיל גבי לולב הא תקינו ליה רבנן בביתו, אי נמי לתקנתא דשופר שתוקעין אותו בבית דין אחר התקנה דליכא משום גזירה דרבה, משא"כ בלולב שהוא מסור לכל שיהא לולב משלו ויש בו משום גזירה דרבה, והשתא אתי שפיר מאי דאקשינן האידנא נמי לידחו שבת, ומהא תלמוד דבזמן הזה גם כן על ידי שלוחי בית דין הוא זכר למקדש. וזהו שנהגו עכשיו שפרנסי הקהל מביאין אותה ביום שביעי משל צבור ואין כל אחד מביא אותה לעצמו, וזה נכון וברור.

ריטב"א סוכה מד. ד"ה מאן אמרה, וד"ה מי אמרה

מאן אמרה בנטילה דלמא בזקיפה – פירוש, ואין צורך ליכנס שם כהנים בעלי מומין ולדחות מעלה דעבוד רבנן בין האולם ולמזבח, שהרי אפשר בכהן אחר שיזקוף אותה ואינה מצוה מוטלת על כל הכהנים. ויש שפירשו שאפשר לבעלי מומין לזקוף בצד העזרה כיון שאין כאן מצות הקפה אלא מצות זקיפה בלבד והרי העזרה כמזבח לענין זה, ול"ג כלל.

מי אמרה בבעלי מומין דלמא בתמימין – פירוש, שאפילו תאמר שמצותה בנטילה, שמא היא כשאר עבודות שהן מסורות לתמימין בלבד ולא לבעלי מומין.

אור זרוע הל' סוכה סי' שטו

ומדקתני חיבוט ערבה מכלל דביד נוטלין אותה ומנענעין ומקיפין בה כהנים את המזבח כרגליהם, תיובתא... פירש רבינו יהודה בר נתן, ומהאי טעמא נפיק ליה דהיכא דליכא אתרוג ולולב לא מקפינן סביב הבימה פעם אחת בכל יום, דאפילו היכא דאיכא לולב ואתרוג לא חייבו חכמים להקיף אלא שביעי של ערבה בלבד זכר למקדש, ושבת יוכיח דאין לולב ניטל בו ולא מקפינן. ורבי נמי לא מצי למיקם מאי טעמא נהגו עמא לאקופי אפילו פעם אחת בכל יום, אבל כמדומה לן מאן דאתחיל בהאי מנהגא סבירא ליה בלולב מקפינן, ואלביה לא מקפינן היכא דליכא לולב, ואף על גב דבלאו הכי הלכתא נקיטין לעיל דאין מקיפין אלא בערבה ולא עבדינן אלא חד יומא זכר למקדש, הואיל ונהוג עלמא לאקופי שבקינן להו, דמנהג אבותינו תורה היא, עכ"ל. וזו תשובת רש"י: ושכתבת על היקף שבכל ימות החג שיש חולקין בדבר ואומרים שאין היקף בלא לולב, ואני כבר נשאלתי על זאת והשיבותי כדברי האומר שיש היקף, ושגיתי בה, שדימיתי דכי אתותב רב יוסף מהא מתני' דחיבוט ערבה אכולה מילתא איתותב, בין בהא דאמר ערבה לאו בנטילה בין במאי דאמר היקף אחת שבכל יום וז' של שביעי בלולב, ושמעינן דבערבה הוה ההיא היקף, אלמא לא הוזכר לולב לענין היקף אלא ערבה, ואמרי רבנן דלא עבדינן ליה האידינא זכר למקדש, לפיכך דמיתי שהיקף זה שאנו מקיפין בכל יום לאו חובה מוטל עלינו, דהא לא בעינן זכר לערבה דאינו אלא מנהג בעלמא ולולב לא מחייבו ולא פוטרו, שהרי אין זכר לולב בהיקף. אבל עתה יישר כוחו של אחי ויוסיף אומן, שלמדתי מפלפולו ויש לומר שלא על חנם הנהיגוהו הראשונים, קסברי כי אתותב רב יוסף מהא מתניתא אהא דאמר ערבה בזקיפה ולא בנטילה איתותב, ושמעינן מינה דבנטילה, אבל מילתא אחריתי דאמר היקף דמתני' בלולב וכן אמר רבי אלעזר בדוכתיה קיימא, והיקף נמי בלולב. וכיון שהוטל עלינו חובה לעשות ללולב זכר למקדש שבעה, הנהיגו להקיף בו כל שבעה זכר למקדש, ואם אין לולב אין היקף. וחזורני בי בראשונה, שלמה בר' יצחק. התשובה ולשון רבינו יהודה בר נתן בהלכה למעשה שוין, אבל בסוגיא דשמעתין פליגי, כי רבינו יהודה בר נתן סובר דלגמרי אתותב רב יוסף בכל דבריו, כדעת הראשונה של רש"י.

דברי התורה בפרשת אמור מפורשות שתי מצוות ייחודיות לחג הסוכות – מצות הישיבה בסוכה ומצות נטילת ארבעת המינים:

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים... בסכת תשבו שבעת ימים, כל האזרח בישראל ישבו בסכת.

[ויקרא כג, מ-מב]

עם זאת, בדברי המשנה מבואר שקיימת מצוה נוספת – "מצות ערבה":

מצות ערבה כיצד? מקום היה למטה מירושלים ונקרא מוצא, יורדין לשם ומלקטין משם מורביות של ערבה, ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח.

[משנה מה.]

דברי התנאים ישנן שתי שיטות במקורה של מצוה זו:

אילימא לאבא שאול, האמר 'ערבי נחל' כתיב, שתיים, אחת ללולב ואחת למקדש. אי לרבנן, הלכתא גמירי לה, דאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני.

[סוכה מד.]

לפי אבא שאול, מקור "מצות ערבה" הוא בכתוב "ערבי נחל", המלמד על שתי מצוות המתקיימות בערבה: "אחת ללולב ואחת למקדש". לעומת זאת, לפי רבנן, מקור "מצות ערבה" הוא 'הלכה למשה מסיני'.

במשנה דלעיל מפורש שמעשה המצוה הוא זקיפת הערבות בצידי המזבח. אמנם, הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בגדר מצות ערבה, האם המצוה היא בזקיפה או בנטילה:

אמר רב יוסף: מאן לימא לן דערבה בנטילה, דלמא בזקיפה? איתיביה אביי: 'לולב וערבה ששה ושבעה', מאי לאו כלולב, מה לולב בנטילה אף ערבה בנטילה. מידי אריא, הא כדאיתיה והא כדאיתיה.

[סוכה מג:]

לשיטת רב יוסף, המצוה היא בזקיפת הערבות בצידי המזבח בלבד, ואילו לשיטת אביי, מלבד זקיפת הערבות בצידי המזבח, המצוה היא גם בנטילת הערבות.

הגמרא ממשיכה ודנה במחלוקת זו ומסיקה כשיטת אביי:

איתיביה, 'לולב דוחה את השבת בתחילתו וערבה בסופו. פעם אחת חל שביעי של ערבה להיות בשבת, והביאו מרביות של ערבה מערב שבת והניחום בעזרה, והכירו בהן בייתוסין ונטלום וכבשום תחת אבנים, למחר הכירו בהן עמי הארץ ושמטום מתחת האבנים והביאום הכהנים וזקפום בצידי המזבח, לפי שאין בייתוסין מודים שחיבוט ערבה דוחה את השבת'. אלמא בנטילה היא, תיובתא.

[שם]

הגמרא מוכיחה מדברי הברייתא, המכנה את מצות ערבה – 'חיבוט ערבה', שמלבד זקיפת הערבות בצידי המזבח, קיימת חובה ליטול את הערבות (כשם שנוטלים לולב)¹²².

מלבד שני המושגים דלעיל, 'זקיפה' ו'נטילה', במשנה מופיע מושג נוסף – 'הקפה':

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים 'אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא'. רבי יהודה אומר: אני והו הושיעה נא, ואותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים.

[משנה מה.]

מדברי הגמרא עולה, שמחלוקת אביי ורב יוסף משליכה על הבנת המשנה:

איתיביה אביי: בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואותו היום שבע פעמים. מאי לאו בערבה? לא, בלולב.

[סוכה מג:]

אביי לומד במשנה כי הקפת המזבח נעשית בערבה, והוא מוכיח מכך כי המצוה אינה במעשה הזקיפה בלבד, אלא בנוסף לכך קיימת גם 'מצות נטילה'. לעומת זאת, רב יוסף, הסובר שמצות ערבה היא ב'זקיפה' בלבד, מפרש שהקפת המזבח האמורה במשנה אינה נעשית בערבה אלא בלולב.

הגמרא דנה בגדר מצות ערבה בסוגיה נוספת:

אמר ריש לקיש: כהנים בעלי מומין נכנסין בין האולם ולמזבח כדי לצאת בערבה. אמר ליה רבי יוחנן... מי אמרה בנטילה דלמא בזקיפה, מי אמרה בבעלי מומין דלמא בתמימים.

[סוכה מד.]

ריש לקיש טוען שהותר לכהנים בעלי מומים להיכנס ל'בין האולם ולמזבח' כדי לקיים את מצות ערבה – להקיף בה את המזבח. רבי יוחנן חולק וטוען: "מי אמרה בנטילה, דלמא בזקיפה".

¹²² רש"י [שם, ד"ה והביאום] מבאר, שהגמרא לומדת ש'חיבוט הערבות' הוא נטילת הערבות ונענוען.

רש"י כותב בביאור דברי רבי יוחנן:

מי אמרה בנטילה – ותהא חובת כהנים, דקאמר 'לצאת'. דלמא בזקיפה – וכהן אחד זוקפה על ידי הכל, ואין חובה על כולם. [רש"י שם, ד"ה מי אמרה, וד"ה דלמא]

לפי דבריו, רבי יוחנן טוען כנגד ריש לקיש, שמצות ערבה אינה בנטילה (כשיטת אביי דלעיל) אלא בזקיפה (כשיטת רב יוסף דלעיל), ולכן זו אינה חובת גברא המוטלת על כל כהן וכהן, אלא חובה שהמזבח יהיה מוקף בערבות, וחובה זו יכולה להתקיים על ידי כהן אחד.

מכך עולה, שהמחלוקת בגדר מצות ערבה, ב'זקיפה' או ב'נטילה', אינה מחלוקת רק במעשה המצוה אלא גם במהות המצוה: האם זו חובת גברא או חובת המזבח.

אמנם, רבי יוחנן טוען כנגד ריש לקיש טיעון נוסף:

מי אמרה בבעלי מומין, דלמא בתמימים. [סוכה מד.]

תוספות מבארים טיעון זה:

ואפילו תימצי לומר בנטילה, כדאסקינן לעיל דאיתותב מאן דאמר בזקיפה, מי אמרה בבעלי מומין, דלמא אין הלכה למשה מסיני אלא בתמימין הראוין לעבודה. [תוס' שם, ד"ה אמר]

לפי דבריהם, רבי יוחנן טוען שגם לפי השיטה שמצות ערבה היא ב'נטילה', אין היתר לבעלי מומים להיכנס ל'בין האולם ולמזבח', שכן מצות ההקפה היא דווקא בכהנים תמימים הראויים לעבודה.

על פי דבריהם נראה, כי רבי יוחנן סבור שגם לשיטה שהמצוה היא ב'נטילה', הקפת המזבח אינה חובת גברא המוטלת על כל אחד ואחד, אלא קיימת חובה להקיף את המזבח בערבות, וחובה זו יכולה להתקיים על ידי הכהנים התמימים הראויים לעבודה¹²³.

מסקנה זו, ש'מצות ערבה' אינה חובת גברא המוטלת על כל אחד ואחד, מפורשת בביאורו של רש"י לדברי הגמרא [מג:]: שמצות ערבה דוחה שבת הואיל ו'ערבה שלוחי בית דין מייתי לה':

שלוחי בית דין מייתי לה מערב שבת, ולמחרת אינה מצוה לכל אדם אלא כהנים המקיפים בה את המזבח. [רש"י מג: ד"ה שלוחין]

לדברי רש"י, המצוה מוטלת רק על הכהנים המקיפים את המזבח.

הריטב"א חולק על ביאורו של רש"י ומפרש את דברי הגמרא באופן אחר:

דהא ודאי למאן דסבר דערבה בנטילה... נטילתה ביד כל אדם היתה, אלא שיתירים הכהנים שמקיפין בה את המזבח, לפי שאין ישראל נכנסין בין האולם ולמזבח ולא היה אפשר להם אלא בנטילה לבד. והנכון דהכי קאמרינן, ערבה שלוחי בית דין מייתו לה מבעוד יום והיא מזומנת לכל אדם למחר ואינו צריך לחזר אחריה, וכיון שבמקדש הם נוטלין אותה על ידי שלוחי בית דין שהם זריזין, תו לית בה משום גזירה דרבה. [ריטב"א מג: ד"ה ערבה בשביעין]

לדברי הריטב"א, מצות נטילת הערבה מוטלת על כל אחד ואחד, כהנים וישראלים, ורק הקפת המזבח נעשית על ידי הכהנים בלבד. בשל כך מבאר הריטב"א, שכוונת הגמרא כי הערבות היו מובאות למקדש על ידי שלוחי בית דין, ולכן אין חשש שנטילתן תביא לידי חילול שבת.

¹²³ וכן נראה מדברי הריטב"א [שם, ד"ה מי אמרה] בביאור דברי רבי יוחנן: "שאפילו תאמר שמצוה בנטילה, שמא היא כשאר עבודות שהן מסורות לתמימין בלבד ולא לבעלי מומין".

נמצא, אם כן, כי לפי רש"י הנטילה אינה מהווה מצוה עצמאית, אלא היא חלק ממצות הקפת המזבח בערבות וזקיפתן בצידי¹²⁴. לעומת זאת, לפי הריטב"א, קיימות שתי מצוות נפרדות:

- א. נטילת הערבות, המהווה חובת גברא המוטלת על כל הנמצאים במקדש.
- ב. הקפת המזבח בערבות וזקיפתן בצידי, המהווה 'חובת המזבח' המוטלת על הכהנים הראויים לעבודה בלבד.

מחלוקת זו משליכה על הבנת מסקנת ההלכה לגבי אופן הקפת המזבח. כאמור, ממהלך הסוגיה [מג:]: עולה שלפי השיטה ש"ערבה בנטילה", הקפת המזבח נעשית בערבה. לפי זה נראה, שהואיל והגמרא מסיקה ש"ערבה בנטילה", בהכרח הקפת המזבח נעשית בערבה.

האור זרוע מביא את דברי ריב"ן, הטוען לאור סוגייתנו, שמנהגנו להקיף את התיבה בלולבים, אינו תואם את מסקנת ההלכה:

אבל כמדומה לן מאן דאתחיל בהאי מנהגא סבירא ליה בלולב מקפינן, ואליביה לא מקפינן היכא דליכא לולב, ואף על גב דבלאו הכי הלכתא נקיטינן לעיל דאין מקיפין אלא בערבה ולא עבדינן אלא חד יומא זכר למקדש, הואיל ונהוג עלמא לאקופי שבקינן להו, דמנהג אבותינו תורה היא. [אור זרוע הל' סוכה ס' שטו]

עם זאת, האור זרוע מביא את תשובת רש"י, המבארת את מסקנת הסוגיה באופן שונה:

ויש לומר שלא על חנם הנהיגוהו הראשונים, קסברי כי אתותב רב יוסף מהא מתניתא אהא דאמר ערבה בזקיפה ולא בנטילה איתותב, ושמעין מינה דבנטילה, אבל מילתא אחריתי דאמר 'היקף דמתניתין בלולב, וכן אמר רבי אלעזר', בדוכתיה קיימא, והיקף נמי בלולב, וכיון שהוטל עלינו חובה לעשות ללולב זכר למקדש שבעה הנהיגו להקיף בו כל שבעה זכר למקדש, ואם אין לולב אין היקף. [שם]

לפי תשובת רש"י, אמנם השיטה שמצות הערבה מתקיימת בזקיפה בלבד נדחתה, אך ההבנה שהקפת המזבח נעשתה בלולבים לא נדחתה. בהתאם לכך, למסקנה, מצות ערבה היא גם ב'זקיפה' וגם ב'נטילה', אך הקפת המזבח נעשתה בלולבים.

נראה ששיטה זו ניתנת להיאמר רק על פי ההבנה שהנטילה היא מצוה עצמאית, ואינה חלק ממצות ההקפה. לעומת זאת, לפי השיטה שהנטילה היא חלק ממצות ההקפה, אם קיימת מצות נטילה – בהכרח שגם הקפת המזבח נעשתה עם ערבות¹²⁵.

ייתכן ומחלוקת זו משליכה גם על הבנת מנהג חיבוט ערבות בגבולין.

לעומת האמור לעיל, שמצות ערבה היא דין תורה, נאמר בגמרא:

אתמר, רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר ערבה יסוד נביאים וחד אמר ערבה מנהג נביאים. [סוכה מד.]

הגמרא מקשה על סתירה זו ומסיקה:

לא קשיא, כאן במקדש כאן בגבולין. [שם]

¹²⁴ וכן עולה מדברי רש"י [מב: ד"ה לולב] בביאורו למשנת 'לולב וערבה': "לולב לנטילה וערבה להקיף המזבח".
¹²⁵ על פי דברים אלו, תשובת רש"י אינה עולה בקנה אחד עם התפיסה העולה מפירושו לסוגיה. ואכן, רש"י כותב בתשובתו שבתחילה הוא סבר שלמסקנה הקפת המזבח נעשתה בערבות (כשיטת הריב"ן).

הגמרא אומרת בסוף הסוגיה:

אמר אייבו: הוה קאימנא קמיה דרבי אלעזר בר צדוק ואייתי ההוא גברא ערבה קמיה, שקיל חביט חביט ולא בריך, קסבר מנהג נביאים הוא. אייבו וחזקיה בני ברתיא דרב אייתו ערבה לקמיה דרב, חביט חביט ולא בריך, קא סבר מנהג נביאים הוא. [סוכה מד:]

מבואר בגמרא, שלמסקנה מצות ערבה במקדש היא דין תורה, ואילו מצות ערבה בגבולין – המתקיימת בחיבוט הערבות (כדברי הגמרא: "חביט חביט ולא בריך") – היא 'מנהג נביאים'.

המושג 'חיבוט' נזכר גם בברייתא ממנה הוכיחה הגמרא [מג:]: שמצות ערבה היא בנטילה. נראה שבשל כך פירש רש"י [שם, ד"ה חביט], שחבטת הערבות הנוהגת בגבולין היא נענועין¹²⁶. על פי דבריו, ניתן להשוות בין מצות הנטילה הקיימת במקדש לבין מצות הנטילה הקיימת בגבולין, ואכן יש ראשונים [תוס' מג: ד"ה לא; ריטב"א שם, ד"ה ערבה בשביעי; ר"ן כא: ד"ה ופרכינן] הנוקטים שערבה שבגבולין היא 'זכר למקדש'. אמנם, מדברי רש"י עצמו [מג: ד"ה האידינא נמי] נראה שאין קשר בין מצות ערבה שבגבולין למצות ערבה שבמקדש, וחבטת הערבות הנעשית בזמן הזה אינה 'זכר למקדש'.

נראה כי דברי רש"י בעניין זה מתאימים לשיטתו דלעיל בגדר מצות ערבה שבמקדש. לדבריו, המצוה במקדש אינה בעצם מעשה הנטילה אלא בהקפת המזבח ובזקיפת הערבות סביבו. בהתאם לכך, לשיטתו אין קשר בין מנהג הערבות הנוהג בגבולין לבין מצות הערבה הנוהגת במקדש, ומנהג זה אינו 'זכר למקדש'. לעומת זאת, לפי הראשונים הסוברים שגם במקדש יש מצוה בעצם מעשה הנטילה, מנהג נטילת הערבות בגבולין זהה למעשה המצוה שבמקדש, ולכן ניתן להבין שמנהג זה הוא 'זכר למקדש'.

לסיום נעסוק בשיטתו של הרמב"ם במצות ערבה.

הרמב"ם כותב:

הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ידי חובתו בערבה שבלולב, ושיעורה אפילו עלה אחד בבד אחד. כיצד היתה מצותה? בכל יום ויום משבעת הימים היו מביאין מורביות של ערבה וזוקפין אותן על צדדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח, ובעת שהיו מביאין אותה וסודרין אותה תוקעין ומריעין ותוקעין, חל יום שבת להיות בתוך החג אין זוקפין ערבה, אלא אם כן חל יום שביעי להיות בשבת זוקפין אותה בשבת, כדי לפרסמה שהיא מצוה. [הל' לולב פ"ז ה"כ-כא]

בהלכה זו מגדיר הרמב"ם את מצות ערבה, והוא מזכיר רק את זקיפתה על גבי המזבח. לעומת זאת, בהלכה הבאה ממשיך הרמב"ם ומבאר את אופן קיום המצוה במקדש בשבת:

כיצד היו עושין? מביאין אותה מערב שבת למקדש ומניחין אותה בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו העלין, ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח, ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה **כדרך שעושין בכל יום**. [שם, הכ"ב]

בהלכה זו מוסיף הרמב"ם, שלאחר זקיפת הערבות בציד המזבח, היו באים העם ונוטלים אותן. דברי הרמב"ם בהלכה זו מתאימים למסקנת הגמרא, שמצות ערבה היא ב'נטילה'. עם זאת, בדברי הרמב"ם ישנו חידוש: לדידו, נטילת הערבה נעשית לאחר זקיפת הערבות בציד המזבח (בניגוד לשיטת רש"י [מג: ד"ה והביאום] שנטילת הערבה קודמת לזקיפתה בציד המזבח).

הרמב"ם ממשיך וכותב:

וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה. כיצד עושה? לוקח בד אחד או בדין הרבה

¹²⁶ וכן כותב העיטור [הל' לולב סי' תתקכח].

חוץ מערבה שבלולב וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה, שדבר זה מנהג נביאים הוא. [שם]

בדברי הרמב"ם מבואר ש'חיבוט הערבות', הנוהג בזמן הזה מחמת מנהג הנביאים, אינו מתקיים בנטילת הערבות ונענוען (כפי שפירש רש"י [מד: ד"ה חביט]), אלא בחביטתן על הקרקע או על כלי¹²⁷.

בנוסף, הרמב"ם כותב:

בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרין אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הושיעה נא, וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים. [שם, הכ"ג]

הרמב"ם פוסק שהקפת המזבח נעשתה בלולבים ולא בערבות (כשיטת רש"י בתשובה, ודלא כריב"ן).

¹²⁷ כן סובר גם הר"ץ גיא [הל' לולב], ובעל העיטור [מצות לולב סי' תתקכח] חולק על שיטתו ונוקט שחיבוט הוא נענוע (כפירוש רש"י).

יסודות סוכה

שיעור ארבעה עשר

ניסוך המים

מקורות

- א. משנה מח.:- "ניסוך המים כיצד..."; גמ' מט:-נ. "כמעשהו בחול... ורגלים מלאן"
- ב. גמ' תענית ב:-ג. "רבי אליעזר אומר... הלכה למשה מסיני"
- ג. תוס' מנחות טו: ד"ה אפשר "ולא כמו שפירש... הבאים בפני עצמן"; [שיטה מקובצת שם, אות כו]
- ד. רש"י תענית ב: ד"ה מה ניסוך; תוס' שם, ד"ה איבעיא; תוס' ר"ד שם, ד"ה מלולב; מאירי שם, ד"ה ניסוך המים
- ה. ריטב"א סוכה נ. ד"ה ואי מייתי
- ו. שו"ת בנין ציון סי' מג
- ז. שו"ת אבני נזר או"ח סי' תצה אות ד

תוס' ר"ד תענית ב: ד"ה מלולב

מלולב גמר לה, מה לולב ביום אף הזכרה נמי ביום, או דילמא מניסוך המים גמר לה, מה ניסוך המים מאורתא אף הזכרה נמי מאורתא – פירוש, הלולב וניסוך המים באים לרצות, ואיבעיא לן מהיכא למד ר' אליעזר, מלולב גמר לה ואין מזכירין אלא מיום טוב הראשון ולא מלילי י"ט הראשון דומיא דלולב שאינו ניטול אלא ביום ולא בלילה וכיון שהתחיל להזכיר ביום שוב אינו פוסק. או דילמא מניסוך גמר לה והניסוך אף על פי שלא היו מנסכין אלא ביום מכל מקום מן הלילה היו מתעסקים בו במילוי המים, כדתנן בפרק החליל 'קרא הגבר תקעו והרעו ותקעו', ואף על פי שאין חליל של בית השואבה דוחה יו"ט, נהי שלא היו מכים בחליל ותוקעים בשופרות, מכל מקום העסק שהיו עוסקים בכל הלילות היו טובים גם בלילה יום הראשון למלאות המים מן השילוח ולהביאם בעזרה מקרות הגבר. והלכך מתחילין להזכיר מלילי י"ט הראשון.

מאירי תענית ב: ד"ה ניסוך המים

ניסוך המים שהזכרנו במשנה זו, עיקר ענינו יתבאר במס' סוכה, ומכל מקום מתוך שיש בשמועה שבכאן סוגיא מבולבלת בנסחאות עד שיש לטעות בקצתן באיזה דבר שבניסוך המים, צריך שתדע שניסוך המים היא כל ז'... וכן צריך שתדע שניסוך המים אינו אלא ביום כענין לולב, ומתוך כך אתה צריך להזהר שלא לגרוס כאן 'מה ניסוך המים בלילה אלא מה ניסוך בלילה', ופירושו, שמאחר שמצינו במקצת ניסוך שהוא בלילה אף אני הן להזכרה בלילה לדעת ר' אליעזר, וניסוך זה שהוא בא בלילה הוא ניסוך היין ומנסכים הבאים שלא מחמת זבח אלא בפני עצמן, כמו שאמרו על זה 'מתנדבים יין ואין מתנדבים שמן', ועל אלה אמרו 'מנחתם ונסכיהם - אפילו בלילה', אבל ניסוך המים אינו בלילה, שהרי נסכים הבאים מחמת זבח הם ונסכים הבאים מחמת זבח אין זמנם אלא ביום. ולא עוד אלא שהתבאר במסכת סוכה במי ניסוך שאף לקדשן בכלי בלילה לא, והוא שאמרו שם שהיה ממלא חבית של זהב שאינה מקדשת מן השלוח אבל לא במקדשת שאלו כן היו נפסלות בלינה. ומעתה התבאר לך ממלא שאין גורסים גם כן 'מה ניסוך המים מאורתא', שהרי יש כאן שתי סבות למניעת זה, אחת זו שהזכרנו שאין ניסוך המים בלילה ועוד שנסכים הבאים מחמת זבח אינן קודמים לזבח. ומכל מקום יש מפרשים שכתבו שאם שכח ביום ולא נסך שמנסך בלילה של אחריו ככל נסכים מתורת תשלומין, וגורסים על צד זה מה ניסוך המים בלילה, וכן גדולי המפרשים כתבו שאף על פי שאין מנסכין אותם ולא אף לקדשן בכלי מן הלילה הקודם, מכל מקום קדושת הפה

יכול להקדישן בלילה ואין עובר מזה משום בל תקדיש כדין מקדיש בעלי מומין ודברים שאין ראויין, והראיה שהרי שואבין אותם לשמן בלילה, ועל צד זה גורסים 'מה נסוך המים מאורתא', שהרי הזכרה מעין קדושת הפה היא.

ריטב"א סוכה נ. ד"ה ואי מייתי

ואי מייתי במקודשת איפסילו להו בלינה - לאו משום דאין ראויין ליקרב בלילה כדסבר הרב אב ב"ד ז"ל, דהא ליחא, מדאמרינן בפרק קמא דתענית דאמר מר 'ומנחתם ונסכיהם' בלילה, אלא לומר שאין נוהגין ליקרב אלא ביום וכיון שכן מפסלי, ואל תתמה שיהו ראויין ליקרב ויפסל בלינה, שאם הדבר שהוא עצמו הולך וקרב כגון אברים ופדרים העומדים עד הבוקר היא פוסלת, וכל שכן באלו שאינם קרבין אף על פי שהגיע זמנם, ואף על פי שאמרו במסכת תמורה שלא אמרו נסכים בלילה אלא בנסכים הבאים מעצמן שלא עם הזבח ואילו נסוך המים קרב עם הזבח, הא לא תקשי, דנסוך המים אינו חשוב בא עם הזבח שחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל, שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים אלא שיש חובת היום גם כן לעשות נסוך המים, וזה כפתור ופרח. לרבינו הגדול ז"ל.

שו"ת בנין ציון סי' מג

למען קיים כל העוסק בתורת קרבן כאילו הקריבו, עמדתי בחג העבר על החקירה אם נסוך המים שהיו מנסכים בז' ימי החג עם תמיד של שחר כדאמרינן ביומא (דף כ"ו) היה מנסכי התמיד או אם היה מצוה בפני עצמה. ויש נפקותא בלא היה להם תמיד להקריב, אם יש מצוה לנסך המים או אם נימא שאין נסכים בלא קרבן, מלבד מה שאזכיר עוד לקמן נפקותות בזה. ולא ראיתי דין זה מפורש עד שמצאתי אחד קדוש מדבר, והוא הריטב"א בחדושו סוכה (דף נ'), שאחר שהביא שם דעת הרב אב"ד ז"ל שאין נסוך המים בלילה, וחלק עליו ממה דאמרינן בתענית פרק קמא 'ומנחתם ונסכיהם - אפילו בלילה', כתב וז"ל: 'ואף על פי שאמרו במסכת תמורה שלא אמרו נסכים בלילה אלא בנסכים הבאים מעצמן שלא עם הזבח ואלו נסוך המים קרב עם הזבח, הא לא תקשי, דניסוך המים אינו חשוב בא עם הזבח שחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל, שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים, אלא שיש חובת היום גם כן לעשות נסוך המים, וזה כפתור ופרח, לרבינו הגדול ז"ל, עכ"ל. והנה אף ששבח הריטב"א לסברא זו, עם כל זה מצאתי בזה לא לבד פלוגתא דרבוותא, אלא גם כן סתירות בדברי הראשונים עצמם, דממה שכתבו התוספ' בתענית (דף ב') שאפילו לכתחילה היה מותר לנסך בלילה ראשונה ע"ש, נראה שדעתם גם כן דנסוך המים לא שייך לתמיד, דאם לא כן היאך ינסך בלילה ואפילו קודם הקרבת הקרבן. אבל נראה דעתם היפך מזה במנחות (דף ט"ו ע"ב), שהביאו שם דעת רש"י שסבירא ליה דנסכים הבאים עם הזבח לא נתקדשו רק בשחיטת הזבח ולא משקדשו בכלי, וחלקו עליו והוכיחו דמשקדשו בכלי נפסל בלינה ממה דאמר זעירי בסוכה (דף נ') דלכך היו ממלאין המים מערב שבת בכלי שאינה מקודשת, דאי מייתי במקודשת אפסלו בלינה, הרי דקדוש כלי בלא שחיטת הזבח מהני לפסול בלינה, ע"ש, הרי בפירוש דסבירא ליה להתוספות דהמים מקרו נסכים הבאים עם הזבח, אלמא דשייכו לתמיד, דאם כדעת הריטב"א שחובת היום בפני עצמם הם פשיטא שנתקדשו בכלי והיאך שייך להוכיח דנסכים הבאים עם הזבח גם כן נתקדשו בכלי בלא שחיטת הזבח, ואם כן יש סתירה בדברי התוספות בזה. אכן גם בשיטת רש"י נראה סתירה, דמדסבירא ליה לרש"י דנסכים הבאים עם הזבח לא נתקדשו רק בשחיטת הזבח, ואף על פי כן אמר זעירי דאי מייתי במקודשת אפסל בלינה, לכאורה נראה שדעתו כדעת הריטב"א דנסוך המים לא שייך לתמיד, אבל נראה היפך מזה ממה שכתב בסוכה (דף ל"ד) וכל קרבנות כל ימות השנה אין נסכיהם אלא יין חוץ מן החג בתמיד של שחר שצריך שני ניסוכים, עכ"ל, הרי דסבירא ליה דנסוך המים היה מנסכי תמיד, ואם כן יקשה עליו מאד לשיטתו מהא דזעירי דאמר אפסלו בלינה, אכן גם אשיטת הריטב"א קשיא לי, איך אפשר לומר דנסוך המים היא חובת היום ולא מנסכי תמיד, שהרי בתענית (דף ב') פליגי תנאי מנא לן נסוך המים מן התורה, רבי יהודה בן בתירא יליף ממה דכתיב 'ונסכיהם' ו'ונסכיהם' 'כמשפטם', הרי מ' י' מ', ורבי עקיבא יליף מדכתיב 'על עולת התמיד ומנחתה ונסכיה' - בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד מים ואחד יין, ורבי נתן יליף מדכתיב בתמיד 'הסך נסך' - בשני ניסוכים הכתוב מדבר, ע"ש, הרי לכל הני דרשות קרא הכתוב בפירוש נסוך המים נסכי תמיד. ומתוך כך היה נלענ"ד לומר, דודאי אליביה דהני תנאי גם הריטב"א מודה דנסוך המים שייך לתמיד, אלא כיון דמסקינן בתענית דמה דאמרינן נסוך המים כל ז', על כרחך לא אתי ככל הני תנאי אלא כרבי יהושע דסבירא ליה דנסוך המים הלכה למשה מסיני היא, וכיון דהך סתם מתניתן והלכתא היא, לכן כתב הריטב"א שפיר דלדין יש לומר דנסוך המים חובת היום הוא ולא שייך לתמיד. ובזה ימצא יישוב גם כן

לסתירת רש"י והתוספות הנ"ל, די ש לומר דהם כתבו שיטות חלוקות בזה אליביה דתנאים חלוקים, רק מדמסקינן להלכה דנסוך המים כל ז', וזה כמאן דאמר דנסוך המים מהלכה למשה מסיני אתיא ולא מהני דרשות דהתנאים, כתב הריטב"א שפיר להלכה דנסוך המים היא חובת היום בפני עצמה. וכן נראה גם כן מהירושלמי, הביאו המשנה למלך הל' תמידין (פ' י'), דסבירא ליה דמותר לנסך המים בלילה קודם התמיד, וכן פסק גם הרמב"ם שם, הרי דסבירא ליה להלכה גם כן דנסוך המים היא מצוה בפני עצמה לענין לנסך בלילה, ואם כן הוא הדין גם כן שיפסלו בלינה בקדוש כלי לבד ושצריך לנסך גם בלא תמיד. כנלענ"ד, הקטן יעקב.

שו"ת אבני נזר או"ח סי' תצה אות ד

מכל מקום מה שכתב הריטב"א דניסוך המים אינו חשיב בא עם הזבח, לפענ"ד לא דק בלישניה. ומוכח בתוספתא פ"ג דסוכה להיפוך. דאיתא שם (פ"ג מ"ז) מי החג חייבין עליהם משום פיגול. והא במנחות (דף ט"ו ע"ב) דאפילו לרבי מאיר דאמר נסכי בהמה חייבין עליהן משום פיגול, אינו רק בבא עם הזבח. ואם איתא דאינו חשיב בא עם הזבח למה יתחייב משום פיגול. אלא ודאי חשיב בא עם הזבח אף שהוא חובת היום. דמציינו כהאי גוונא בשתי הלחם שהם חובת היום, ופסק הרמב"ם [פ"ח מתמידין ומוספין ה"ט] כרבי עקיבא שבאים בפני עצמם בלא כבשים, ומכל מקום כשהקריבם עם כבשים הכבשים מתירים אותם, וחייב על הלחם משום פיגול במה שחישב בארבע עבודות של כבשים. הכי נמי ניסוך המים, אף שבא בפני עצמו בלא תמיד של שחר, מכל מקום כשהקריבם עם התמיד, התמיד מתירם וחייב עליהם משום פיגול כשפיגל בתמיד.

המשנה בפרק רביעי (מב:) מציינת שבחג הסוכות קיימת מצות ניסוך המים, ובהמשך הפרק היא מפרטת את אופן קיום המצוה:

ניסוך המים כיצד? צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגים היה ממלא מן השילוח, הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו, עלה בכבש ופנה לשמאלו, שני ספלים של כסף היו שם. רבי יהודה אומר: של סיד היו, אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין. ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק כדי שיהו שניהם כלין בבת אחת, מערבו של מים מזרחו של יין... ולמנסך אומר לו הגבה ידך, שפעם אחד ניסך אחד על רגליו ורגמוהו על העם באתרוגיהן. [משנה מח:]

מדברי המשנה עולה שהצדוקים לא היו מודים בניסוך המים, משום שמצוה זו אינה מפורשת בתורה. אכן, חז"ל נוקטים שזו מצוה מן התורה, והם נחלקים במקורה של מצוה זו:

רבי יהודה בן בתירה אומר: נאמר בשני 'ונסכיהם', ונאמר בששי 'ונסכיה', ונאמר בשביעי 'כמשפטם', הרי מ"ם יו"ד מ"ם, הרי כאן מים. מכאן רמז לניסוך המים מן התורה... רבי עקיבא אומר: בששי בחג הוא מזכיר, שנאמר בששי 'ונסכיה' – בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין... תניא, רבי נתן אומר: 'בקדש הסך נסך שכר לה' – בשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין... אלא רבי יהושע היא, וניסוך המים כל שבעה הלכתא גמירי לה, דאמר רבי אמי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני. [תענית ב:ג.]

נמצא, כי יש תנאים שמצאו לניסוך המים רמז בתורה, ויש תנאים הסבורים שניסוך המים הוא 'הלכה למשה מסיני' – מצוה שניתנה למשה כ'תורה שבעל פה' ללא מקור בכתובים.

מהרמזים שמצאו חז"ל לניסוך המים עולה השוואה בין ניסוך המים לניסוך היין. מכך משתמע שהגדרתם שווה: כשם שניסוך היין הוא 'חובת הזבח', כך גם ניסוך המים הוא 'חובת הזבח'.

הגדרה זו עולה מדברי תוספות במסכת מנחות:

דלענין לינה ודאי מיפסלי משקדשו בכלי, דאמר בסוף רבי ישמעאל גבי שתי הלחם דאי תנור מקדש מיפסלי בלינה, ועוד בסוף לולב וערבה קאמר זעירי גופיה דאי מייתי במקודשת איפסלו להו בלינה. [תוס' מנחות טו: ד"ה אפשר]

תוספות מוכיחים מדברי הגמרא [סוכה נ.], שאם ייתן בלילה את המים בכלי שרת הם יפסלו בלינה – "דלענין לינה ודאי מיפסלי משקדשו בכלי". תוספות מביאים ראיה נוספת שדבר שהתקדש על ידי נתינתו בכלי שרת נפסל בלינה, ממשנה במסכת מעילה [י.]:

ומשנה שלמה שנינו בפרק ב' דמעילה גבי נסכים, קדשו בכלי הוכשרו ליפסל בלינה. [שם]

אולם תוספות דוחים ראיה זו:

מיהו ההיא יש לדחות, דדוקא בנסכים הבאים בפני עצמן. [שם]

לדבריהם, ניתן להבין שדברי המשנה אמורים דווקא לגבי 'נסכים הבאים בפני עצמן' [=נסכים הבאים בנדה, ולא מחמת זבח], ודווקא הם נפסלים בלינה משעה שהתקדשו בכלי, אך 'נסכים הבאים מחמת הזבח' נפסלים רק משעת שחיטת הזבח.

תוספות אומרים דחיה זו רק ביחס לדברי המשנה במעילה, ולא ביחס לסוגיית הגמרא בסוכה לגבי ניסוך המים¹²⁸. עולה מכך כי לשיטתם המים המתנסכים נחשבים כ'נסכים הבאים מחמת הזבח', ולא כ'נסכים הבאים מחמת עצמן'; ואם כן, ניסוך המים הוא 'חובת הזבח' (בדומה לניסוך היין)¹²⁹.

על פי ההגדרה העולה, כי ניסוך המים הוא 'חובת הזבח', נראה שאין מקום לנסך מים לפני הקרבת הקרבן. עם זאת, מדברי הגמרא במסכת תענית נראה לא כך. הגמרא דנה בשיטת רבי אליעזר הסובר שמזכירין 'גבורות גשמים' מיום טוב ראשון של חג:

איבעיא להו, רבי אליעזר מהיכא גמיר לה? מלולב גמר לה או מניסוך המים גמר לה? מלולב גמר לה, מה לולב ביום אף הזכרה ביום; או דלמא מניסוך המים גמר לה, מה ניסוך המים מאורתא, דאמר מר 'ומנחתם ונסכיהם' – אפילו בלילה, אף הזכרה מאורתא. [תענית ב:]

הגמרא מסתפקת האם לשיטתו יש להזכיר 'גבורות גשמים' משעת נטילת הלולב או משעת ניסוך המים, והנפקא מינא בספק היא האם יש להזכיר גם בליל יום טוב הראשון: אם מקורו בנטילת לולב – יש להזכיר רק מהבוקר, הואיל והלולב ניתן ביום ולא בלילה; ואילו אם מקורו בניסוך המים – יש להזכיר כבר מהלילה, הואיל וניסוך המים יכול להיעשות גם בלילה. נראה מכך כי ניסוך המים אינו 'חובת הזבח', ולכן הוא יכול להיעשות גם בלילה, לפני הקרבת הקרבן.

שיטה זו עולה מדברי תוספות על אתר:

דאף על גב דניסוך קרבנות לא הוי עד לאחר הקרבת קרבנותיהם... והניסוך החג דהוי ממים מצי למהוי בלילה ראשונה. [תוס' שם, ד"ה איבעיא]

תוספות מחלקים בין ניסוך המים לניסוך היין (= "ניסוך דקרבנות"): דווקא ניסוך היין צריך להיעשות לאחר הקרבת הקרבן, ואילו ניסוך המים יכול להיעשות גם לפני הקרבת הקרבן. חילוק זה מבוסס על ההבחנה העקרונית הקיימת ביניהם: ניסוך היין הוא 'חובת הזבח', ואילו ניסוך המים אינו 'חובת הזבח'.

חילוק זה בין ניסוך המים לניסוך היין מפורש בדברי הריטב"א בשם הרמב"ן:

¹²⁸ כן מפורש בשיטה מקובצת [שם, אות כו.]: "מיהו ההיא דלולב וערבה משמע דאין חילוק".

¹²⁹ כן מוכיחים הבנין ציון [סי' מג] והקהילות יעקב [תענית סי' א].

ואף על פי שאמרו במסכת תמורה שלא אמרו נסכים בלילה אלא בנסכים הבאים מעצמן שלא עם הזבח ואילו נסוך המים קרב עם הזבח, הא לא תקשי, דנסוך המים אינו חשוב בא עם הזבח שחובת היום הוא ולא חובת הזבח כלל, שהזבח של תמיד בנסכים של יין הוא נכשר כמו בשאר ימים אלא שיש חובת היום גם כן לעשות נסוך המים, וזה כפתור ופרח. לרבינו הגדול ז"ל.
[ריטב"א סוכה נ. ד"ה ואי מייתי]

לדבריו, ניסוך המים אינו 'חובת הזבח' אלא 'חובת היום'¹³⁰, ולכן הוא יכול להיעשות גם בלילה.

לעומת שיטות אלו, ישנם ראשונים המקיימים את ההבנה שניסוך המים הוא 'חובת הזבח', ועל פיה הם מבארים את דברי הגמרא בתענית באופן אחר.

המאירי נוקט כדבר פשוט שלא ניתן לנסך את המים בלילה, ולטענתו יש לשנות את גרסת הגמרא:

וכן צריך שתדע שנסוך המים אינו אלא ביום כענין לולב, ומתוך כך אתה צריך להזהר שלא לגרוס כאן 'מה נסוך המים בלילה', אלא 'מה נסוך בלילה', ופירושו, שמאחר שמצינו במקצת נסוך שהוא בלילה אף אני דן להזכרה בלילה לדעת ר' אליעזר, ונסוך זה שהוא בא בלילה הוא נסוך היין ומנסכים הבאים שלא מחמת זבח אלא בפני עצמן, כמו שאמרו על זה מתנדבים יין ואין מתנדבים שמן, ועל אלה אמרו 'מנחתם ונסכיהם' – אפילו בלילה, אבל נסוך המים אינו בלילה, שהרי נסכים הבאים מחמת זבח הם ונסכים הבאים מחמת זבח אין זמנם אלא ביום.
[מאירי תענית ב: ד"ה נסוך המים]

המאירי מגיה בדברי הגמרא: "מה נסוך בלילה" (ולא "מה נסוך המים בלילה"). לדבריו, ניסוך המים אינו כשר בלילה¹³¹, אך כוונת הגמרא ללמוד מכך שבאופן עקרוני קיימת אפשרות של ניסוך בלילה (בנסכים הבאים שלא מחמת הזבח), שגם הזכרת 'גבורות גשמים' צריכה להיעשות כבר מן הלילה הראשון של החג¹³².

דרך נוספת בביאור דברי הגמרא עולה מדברי רש"י:

מה ניסוך המים מאורתא – כדאשכחן במסכת סוכה שממלאין הכלי מים לניסוך המים בלילה.
[רש"י תענית ב: ד"ה מה ניסוך]

רש"י אמנם גורס "מה ניסוך המים מאורתא", אך להבנתו אין כוונת הגמרא למעשה הניסוך עצמו אלא למילוי המים ממעין השילוח¹³³.

וכן מפרש התוספות ר"ד:

או דילמא מניסוך גמר לה, והניסוך אף על פי שלא היו מנסכין אלא ביום, מכל מקום מן הלילה היו מתעסקים בו במילוי המים.
[תוס' ר"ד תענית ב:]

לפי פירושה, הגמרא לומדת שכשם שהליך ניסוך המים מתחיל מהלילה, בשאיבת המים ממעין השילוח, כך גם הזכרת 'גבורות גשמים' צריכה להתחיל בלילה הראשון של החג.

¹³⁰ וכן כותב הריטב"א במסכת יומא (כד. ד"ה זריקה): "דניסוך היין הכשר הזבח, ואילו ניסוך המים חובת היום דקאי באפי נפשה".

¹³¹ וכן נוקט גם הרב אב"ד [בריטב"א סוכה נ. ד"ה ואי מייתי].

¹³² המאירי מביא בהמשך דבריו דרכים לקיים את גרסת הגמרא שלפנינו עם הנחתו שניסוך המים אינו כשר בלילה.

¹³³ רש"י אינו גורס את המשך דברי הגמרא: "דאמר מר ומנחתם ונסכיהם אפילו בלילה"; ובהמשך דבריו הוא מציין לגרסה זו.

הבנין ציון מקשה על שיטה זו, שניסוך המים אינו 'חובת הזבח' אלא 'חובת היום', מהדרשות המשוות בין ניסוך המים לניסוך היין:

אכן גם אשיטת הריטב"א קשיא לי, איך אפשר לומר דניסוך המים היא חובת היום ולא מנסכי תמיד, שהרי בתענית (דף ב') פליגי תנאי מנא לן ניסוך המים מן התורה, רבי יהודה בן בתירה יליף ממה דכתיב 'ונסכיהם' ונסכיה' 'כמשפטם', הרי מ' י' מ', ורבי עקיבא יליף מדכתיב 'על עולת התמיד ומנחתה ונסכיה' – בשני ניסוכין הכתוב מדבר אחד מים ואחד יין, ורבי נתן יליף מדכתיב בתמיד 'הסך נסך' – בשני ניסוכים הכתוב מדבר ע"ש, הרי לכל הני דרשות קרא הכתוב בפירוש ניסוך המים נסכי תמיד. [ש"ת בנין ציון סי' מג]

הבנין ציון מחדש שההבנות דלעיל בגדר מצות ניסוך המים נעוצות במקורות השונים למצוה זו:

ומתוך כך היה נלענ"ד לומר, דודאי אליביה דהני תנאי גם הריטב"א מודה דניסוך המים שייך לתמיד, אלא כיון דמסקינן בתענית דמה דאמרינן ניסוך המים כל ז' על כרחך לא אתי ככל הני תנאי, אלא כרבי יהושע דסבירא ליה דניסוך המים הלכה למשה מסיני היא, וכיון דהך סתם מתניתין והלכתא היא, לכן כתב הריטב"א שפיר דלדין יש לומר דניסוך המים חובת היום הוא ולא שייך לתמיד. [שם]

לפי דבריו, לפי התנאים המוצאים רמז לניסוך המים בכתובים האמורים לגבי ניסוך היין, יש להשוות ביניהם גם בגדרם וביסוד חיובם: כשם שנסכי היין הם 'חובת הזבח', כך גם נסכי המים הם 'חובת הזבח'. לעומת זאת, לפי התנאים הסבורים שמקור ניסוך המים הוא ב'הלכה למשה מסיני', אין מקור להשוואה בין ניסוך המים לניסוך היין, ולשיטתם ניסוך המים הוא 'חובת היום'¹³⁴.

לאבני נזר שיטה ייחודית בעניין זה. האבני נזר מקשה על הריטב"א הסובר שניסוך המים הוא 'חובת היום' ולא 'חובת הזבח', מדברי התוספתא:

מי החג חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא. [תוספתא סוכה ג, ז]

מפורש בתוספתא שיש פיגול ב'מי החג' – במים המתנסכים על גבי המזבח.

האבני נזר מוכיח מדברי התוספתא שניסוך המים הוא 'חובת הזבח':

והא במנחות (דף ט"ו ע"ב) דאפילו לרבי מאיר דאמר נסכי בהמה חייבין עליהן משום פיגול אינו רק בבא עם הזבח, ואם איתא דאינו חשיב בא עם הזבח למה יתחייב משום פיגול.

[אבני נזר א"ח סי' תצה אות ד]

מך מסיק האבני נזר שלניסוך המים גדר מורכב:

אלא ודאי חשיב בא עם הזבח אף שהוא חובת היום. דמצינו כהאי גוונא בשתי הלחם שהם חובת היום, ופסק הרמב"ם [פ"ח מתמידין ומוספין הט"ו] כרבי עקיבא שבאים בפני עצמם בלא כבשים. ומכל מקום כשהקריבם עם כבשים הכבשים מתירים אותם, וחייב על הלחם משום פיגול במה שחישב בארבע עבודות של כבשים. הכי נמי ניסוך המים, אף שבא בפני עצמו בלא תמיד של שחר, מכל מקום כשהקריבם עם התמיד התמיד מתירם וחייב עליהם משום פיגול כשפיגל בתמיד. [שם]

¹³⁴ כן נוקט הגר"ח מבריסק [מובא בגר"ז מנחות טו: שם בא"ד התוס' הביאון], ועל פי זה מבאר את סוגיית הגמרא בזבחים [ק]: לגבי מנסך מי החג בחוץ שלא בימי החג. [הגר"ז ז' שם] מביא את הסתפקויותיו של הירושלמי [פ"ד ה"ו] לגבי ניסוך המים, ומבאר שהספק נעוץ בגדר מצות ניסוך המים – חובת הזבח או חובת היום; וכעין זה כותב המשך חכמה [במדבר כט, יח-יט].

לדבריו, ניסוך המים ביסודו הוא חובת היום, אך חלק מחובת היום היא להביא את המים במסגרת קרבנות היום. בשל כך, על אף שהמצוה ביסודה היא חובת היום, דין המים המתנסכים כ'נסכים הבאים מחמת הזבח'¹³⁵.

על ראיית האבני נזר מדברי התוספתא יש להעיר שתי הערות:

- א. הגר"א [בהגותו לתוספתא שם, אות לו] מגיה את התוספתא ומוחק את המילה 'פיגול', ולפי דבריו אין פיגול במי הניסוך.
- ב. התוספתא כפשוטה [עמ' 883] הולך בדרכו של הבנין ציון, שההבנות דלעיל בגדר מצות ניסוך המים תלויות במקורות השונים למצוה. על פי זה כותב התוספתא כפשוטה, כי דין התוספתא מבוסס על ההבנה שניסוך המים רמוז בכתובים העוסקים בניסוך היין, ולכן הוא נחשב ל'נסכים הבאים מחמת הזבח' ויש בו פיגול. לעומת זאת, להלכה התקבלה השיטה שמקור ניסוך המים הוא 'הלכה למשה סיני', ולכן הוא נחשב ל'חובת היום', ודינו כ'נסכים הבאים מחמת עצמן' שאין בהם פיגול.

¹³⁵ עי' 'חוקת הפסח' [עמ' רסח-רסט] המרחיב ומבסס הבנה זו.

יסודות סוכה

שיעור חמישה עשר

שמחת בית השואבה

מקורות

- א. גמ' סוכה נ-נא. "החליל חמשה וששה... מששת ימי בראשית"; משנה נא-:.
- ב. רש"י נ. ד"ה בית השואבה; תוס' נ: ד"ה חד תני; [מהרש"א חידושי אגדות נ: ד"ה דכתיב]
- ג. רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"י ה"ו-; הל' לולב פ"ח ה"ב-טו
- ד. ספר המצוות מ"ע נד
- ה. ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג מילואים סי' ה "איברא דעיקר... דמיירי הך קרא"
- ו. עמק ברכה 'שמחת בית השואבה' א

ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ לרס"ג מילואים סי' ה

איברא דעיקר דברי הרמב"ם ז"ל אלו נפלאים מאוד אצלי, ותמיהני מאוד לא על נושאי כליו בלבד אלא גם על כל האחרונים ז"ל שלא נתעוררו כלל על דבריו הללו, דמלבד שלא העירו את מקורו אלא גם לא הרגישו בעיקר דבריו אלו שהם מתמיהים מאוד לכאורה, וגם דבריו סותרים זה את זה, דמבואר להדיא דס"ל דשמחה זו שנקראת בתלמוד בכל מקום שמחת בית השואבה, מעיקר דינא מדאורייתא לא שייכא למצות ניסוך המים שבחג כלל אלא מצוה מיוחדת בפ"ע היא במקדש משום חובת היום בחג הסוכות, מלבד שמחת הרגל הנוהגת במדינה בכל הרגלים, ועל זה קאי קרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, שבא הכתוב לצוות על שמחה יתירה זו שלפני ה' במקדש שבעת ימי חג הסוכות בלבד ולא בשאר הרגלים. והדבר מבואר מאליו דמהאי טעמא לא הזכיר הרמב"ם ז"ל כלום משמחה זו שנקראת בכל מקום שמחת בית השואבה במקומה בהלכות ניסוך המים בחג (בהלכות תמידין ומוספין פ"י), שכתב שם כל הלכות ניסוך המים כולן ומשמחה זו לא הזכיר שם כלום אפילו ברמיזא בעלמא, ולא הביא מצות שמחה זו אלא כאן סוף הלכות לולב, וגם לא קרא שם שמחה זו היתירה כמו שנקראת בכל מקום בדברי רז"ל שמחת בית השואבה ולא רמז על שם זה כלל, ולא הזכיר כלום שהיתה בשעת שאיבת מי הנסוך, כמבואר להדיא במשנה ערוכה במקומה (סוכה פרק החליל נא ע"א) ע"ש, והיינו משום דלשיטתו מעיקר דינא דאורייתא שמחה זו לא שייכא לניסוך המים כלל ומצוה בפ"ע מצד עצמה היא, ונפקא מקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, אבל מצות ניסוך המים לא נפקא מקרא כלל ואינה אלא הלכה למשה מסיני, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל (בהלכות תמידין ומוספין שם ה"ו) ע"ש ובכ"מ שם. אלא שנהגו לעשותה בעת שאיבת מי הנסוך ובמקומה, וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בפיה"מ (ריש פרק החליל) וז"ל, ובית השואבה שם המקום שהיו מתקנין לשמחה זו, וקראו לו זה השם משום ושאתם מים בששון עכ"ל ע"ש, אבל מעיקר דינא אינם ענין זה לזה כלל, ובהכי ניחא שפיר מה שקראה שמחת בית השואבה ולא קראה שמחת השואבה.

ומקור דברי הרמב"ם ז"ל בזה לפי הנראה הוא מדאמרינן (פרק החליל נא ע"א) מחלוקת בשיר של שואבה דריב"י סבר שמחה יתירה נמי דוחה שבת, ורבנן סברי שמחה יתירה אינה דוחה שבת ע"ש, ומדקרי לה שמחה יתירה משמע דשייכא למצות עשה דשמחת הרגל שהיא רק באכילת שלמי שמחה ושתיית יין וכיו"ב, אלא שבמקדש בחג הסוכות הוסיף הכתוב וצוה על שמחה נוספת ויתירה בשיר וריקודים ומחולות וכיו"ב. והכי נמי לעיל (נ ע"ב) אמרינן אבל שיר של שואבה דברי הכל שמחה יתירה היא ואינה דוחה את השבת, כן היא גירסת רש"י ופסקי רי"ד והריטב"א ותוס' הרא"ש והרב המאירי ז"ל שם, וכך הוא בש"ס כת"י כמו שכתב בדקדוקי סופרים שם ע"ש. וכבר נדחק רש"י ז"ל שם לפרש מאי דקרי לה שמחה יתירה וכתב שם (בד"ה דברי הכל) וז"ל, דברי הכל שמחה יתירה היא ואינה מן התורה אלא לחבב את המצוות ולא דחי שבת עכ"ל ע"ש. אבל לשיטת הרמב"ם ז"ל ודאי דאורייתא היא, ונפקא מקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, אלא משום שלא צוה עליה הכתוב אלא לשמחה יתירה

לא דחיא שבת, והיינו דלא קאמר תלמודא שיר של שואבה דרבנן הוא ואינה דוחה שבת, דהרי ודאי שום מצוה דרבנן אינה דוחה שבת אפילו אינה משום חבוב מצוה לחוד. ועיין בפסקי סוכה להרי"ד שם שהרגיש בזה ותיירן, אבל מכל מקום לישנא דתלמודא דחוק לפי זה, וזהו שקראה הרמב"ם ז"ל כאן שמחה יתירה, אבל שיטתו זו חדשה היא מאוד, ותמיהני מאוד שלא שמו לבם עליו לא הראשונים ז"ל ולא אחד מן האחרונים ז"ל.

אבל עיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים ונפלאים מאוד אצלי, דמלבד דעיקר הך דרשא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים לשמחה יתירה שבמקדש לא נתבאר מקורה. ודברי הרב המגיד ז"ל שכתב שם על דברי הרמב"ם ז"ל, דברי רבינו עד השמחה שישמח אדם וכו' מבוארים בפרק החליל בבאור וכו' עכ"ל ע"ש, תמוהים מאוד אצלי, שלא הרגיש דבזה אין שום מקור לדברי הרמב"ם ז"ל מההיא דהתם, ואדרבה לפום פשטן של דברים בכל הסוגיא דהתם לא משמע הכי, וגם בכל דוכתא מבואר דקרא דושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים על מצות לולב שבמקדש הוא דקאי, ומהך קרא הוא דנפקא לן הא דתנן פרק לולב הגזול (מא ע"א) ובפרק לולב וערבה (מב ע"ב) ובשאר דוכתי דבמקדש המצוה ליטול לולב כל שבעה מדאורייתא, וכמבואר בספרא (פרשת אמור פט"ז) ובברייתא פרק לולב וערבה (מג ע"א) ובשאר דוכתי, וכן מבואר בדברי הרמב"ם ז"ל גופיה שם בהלכות לולב גופא לעיל מיניה (פ"ז הלכה יג) ע"ש. וא"כ דבריו ז"ל סותרים זה את זה במקומן, דהרי לפי המבואר שם לא מיירי ההוא קרא במצות שמחה כלל אלא במצות לולב הוא דמיירי, וגם הוא דבר הלמד מענינו דבהכי הוא דמיירי הך קרא.

עמק ברכה 'שמחת בית השואבה' א

סוכה ד' נ': 'החליל חמשה וששה זהו חליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת' וכו'. ופרש"י: 'בית השואבה - כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש ושאתם מים בששון'. ובגמ': 'אתמר, ר"י ור"ע, חד תני שואבה וחד תני חשובה וכו', מאן דתני שואבה לא משתבש, דכתיב ושאתם מים בששון; ומאן דתני חשובה לא משתבש, דמצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית'. ופרש"י: 'מששת ימי בראשית, דאמרן לעיל שיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים'. הנה מבואר, דעיקר שמחת בית השואבה לא היתה אלא מפני ניסוך המים. וכן משמע נמי מפשטות לשון המשנה דלהלן: 'כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה' וכו'. אך הרמב"ם בפ"ח מהל' לולב הי"ב כתב ז"ל: 'אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהם, בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה, שנאמר: ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, וכיצד היו עושין' וכו'. הרי מבואר דעת הרמב"ם דשמחת בית השואבה הוי מדאורייתא, מקרא ד'ושמחתם לפני ה' אלקיכם', דהוי מצות עשה מיוחדת לשמוח לפני ה' במקדש. ולכאורה צ"ע על הרמב"ם מכל הסוגיא הנ"ל, דמשמע דהוי משום ניסוך המים. וגם עיקר דבריו של הרמב"ם צ"ע, איפה הוא המקור לדבריו, הא לא נמצא בשום מקום בחז"ל זאת הדרשה לענין שמחה יתירה במקדש.

ונראה ביאור דבריו, דאין כוונתו כלל לומר דשמחת בית השואבה הוי חיוב מדאורייתא, דבאמת לא מצינו דרשה זאת על עשיית שמחה יתירה במקדש, אלא כוונתו למה דדרשינן בתורת כהנים פרשת אמור, דלולב ניטל במקדש כל שבעה מקרא ד'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, והיינו בד' מינים, וסבר דחלוק בזה לולב במקדש כל ז' מלולב בגבולים ביום ראשון, דלולב בגבולים ביום ראשון הוי מצות נטילה גרידא, אבל לולב במקדש כל ז' עיקרו הוי מצות שמחה, לשמוח לפני ה' במקדש עם הד' מינים, כדכתיב: 'ושמחתם לפני ה' ועל כן, נהי דהמצוה היא לשמוח עם הד' מינים דוקא, אבל שמחה גרידא בלי ד' מינים אין בזה מצוה, אבל מכל מקום סוף סוף כיון דאיכא במקדש חיוב שמחה יתירה לשמוח עם הד' מינים, על יסוד מצוה זו הוא שתיקנו חז"ל וסדרו את שמחת בית השואבה. וזהו שכתב הרמב"ם: 'בחג הסוכות "היתה" במקדש יום שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ה' שבעת ימים', הרי שלא כתב הרמב"ם דאיכא חיוב בזה או מצוה, אלא "היתה" במקדש, והיינו שהיו מסדרין שמחה יתירה במקדש מפני מצות השמחה בד' מינים שבמקדש. זהו עיקר הטעם של שמחת בית השואבה לדעת הרמב"ם, ולא מפני ניסוך המים כדעת רש"י. אך מפני שהיו ממשיכין בזאת השמחה עד הבוקר והיו מסמיכין אותה עם מילוי וניסוך המים, כדתנן בהמשנה דלהלן, על כן היו קוראין אותה בשם בית השואבה, או חשובה, על שם מילוי וניסוך המים. וזהו דקאמר הגמ' דמאן דתני בית השואבה לא משתבש, ומאן דתני בית חשובה נמי לא משתבש.

המשנה בפרק חמישי קובעת שבליילי חול המועד של סוכות היו מקיימים במקדש את 'שמחת בית השואבה':

החליל חמשה וששה, זהו החליל של בית השואבה שאינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.
[משנה נ.]

המשנה בהמשך הפרק מוסיפה ומפרטת את סדר שמחת בית השואבה:

כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו. במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תקון גדול, ומנורות של זהב היו שם וארבעה ספלים של זהב בראשיהן, וארבע סולמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפרחי כהונה ובידיהם כדים של שמן של מאה ועשרים לוג שהן מטילין לכל ספל וספל... חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהן דברי שירות ותושבחות, והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה. ועמדו שני כהנים בשער העליון שיורד מעזרת ישראל לעזרת נשים ושני חצוצרות בידיהן, קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו, הגיעו למעלה עשירית תקעו והריעו ותקעו, הגיעו לעזרה תקעו והריעו ותקעו. היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא מזרח, הגיעו לשער היוצא ממזרח הפכו פניהן למערב ואמרו: אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה והמה משתחווים קדמה לשמש ואנו ליה עינינו. רבי יהודה אומר: היו שונין ואומרים 'אנו ליה וליה עינינו'.

[משנה נא.-:]

המשנה פותחת בתיאור השמחה שבמקדש במשך הלילה, ולאחר מכן מתארת את טקס שאיבת המים לצורך ניסוך המים. בפשטות, נראה מכך שהשמחה היא מחמת שאיבת המים וניסוכם על גבי המזבח.

הבנה זו מפורשת בדברי רש"י:

שמחת בית השואבה היו שמחים בחג, לכבוד שאיבת ניסוך המים. [רש"י מב: ד"ה החליל]

בית השואבה – כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים, כדמפרש 'ושאבתם מים בששון'.
[רש"י נ. ד"ה בית השואבה]¹³⁶

הבנה זו מבוססת על דברי הגמרא הדנה האם השמחה נקראת 'שמחת בית השואבה' או 'שמחת בית החשובה':

איתמר, רב יהודה ורב עינא, חד תני שואבה וחד תני חשובה. אמר רב זוטרא: מאן דתני שואבה לא משתבש, ומאן דתני חשובה לא משתבש. מאן דתני שואבה לא משתבש, דכתיב 'ושאבתם מים בששון', ומאן דתני חשובה לא משתבש, דאמר רב נחמן: מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית.

הגמרא מבארת שהשם 'שמחת בית השואבה' מבוסס על הכתוב "ושאבתם מים בששון", והשם 'שמחת בית החשובה' נובע מכך ש"מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית". בפשטות, לפי שתי השיטות השמחה קשורה לניסוך המים: לפי השיטה שהשם הוא 'בית השואבה', הקשר לשאיבת המים מפורש – "ושאבתם מים בששון"; ולפי השיטה שהשם הוא 'בית החשובה', השמחה קשורה למצות החשובה ו"באה מששת ימי בראשית", שהיא מצות ניסוך המים, כפי שמבאר רש"י:

מששת ימי בראשית – דאמרן לעיל, שיתין נבראו מששת ימי בראשית לקבל הנסכים.

¹³⁶ וכן עולה מדברי רש"י [נה. ד"ה אומרים]: "אומרים הבו לה' וגו' – כל המזמור על שם שהיום תחלת שמחת בית השואבה, דהיינו 'כבוד ועוז', ובאותו מזמור 'קול ה' על המים' – על שם ניסוך המים".

[סוכה נ: ד"ה מששת]¹³⁷

לעומת דברים אלו, הירושלמי מבאר את השם 'שמחת בית השואבה' באופן אחר:

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'.
[ירושלמי סוכה פ"ה ה"א]¹³⁸

לפי דבריו, השם 'בית השואבה' אמנם מבוסס על הכתוב "ושאבתם מים בששון", אך השאיבה האמורה אינה **שאיבת מים** לניסוך המים אלא **שאיבת רוח הקודש** מחמת השמחה.

האם הירושלמי חולק על הקשר בין שמחה זו למצות ניסוך המים? המהרש"א טוען שגם הירושלמי מודה לכך:

ונראה דגם לפי הירושלמי מהאי קרא ילפינן דבעינן שמחה בניסוך המים, כדאמרינן בפרק לולב וערבה, אלא דהכי קאמר בירושלמי: כיון דעיקר המצוה היא ניסוך המים, ושאיבת מי שילוח צורך ניסוך הוא כדקתני לעיל... הוי ליה למקרי בית ניסוך. וקאמר, משום שעל ידי השמחה שהיתה שם על ידי ניסוך המים היו שואבין רוח הקודש... משום הכי קורין ליה בית השואבה.
[מהרש"א חידושי אגדות שם, ד"ה דכתיב ושאבתם]

לדבריו, הירושלמי מודה שהשמחה באה מחמת ניסוך המים, אלא כוונתו להסביר מדוע השמחה נקראת על שם השאיבה ולא על שם הניסוך, שהוא עיקר המצוה. בשל כך מבאר הירושלמי, שהשאיבה האמורה היא שאיבת רוח הקודש.

מדברי הרמב"ם עולה שיטה שונה. הרמב"ם מביא את דיני ניסוך המים בהלכות תמידין ומוספין:

כל שבעת ימי החג מנסכין את המים על גבי המזבח, ודבר זה הלכה למשה מסיני... כיצד היו עושין? צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגין היה ממלא אותה מן השילוח, הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו, עלה לכבש ופנה לשמאלו ונותן המים מן הצלוחית לתוך הספל שהיה שם, ושני ספלים של כסף היו שם, מערבי היה בו המים, ומזרחי היה בו היין של נסך, והיו מנוקבין כמין שני חוטמין דקין, ושל מים היה נקב שלו דק משל יין כדי שיכלה המים עם היין כאחד.
[הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ז]

הלכות אלו מבוססות על המשניות בפרק רביעי ובפרק חמישי, תוך השמטה בולטת של כל עניין שמחת בית השואבה¹³⁹, המובא ברמב"ם בסוף הלכות לולב:

אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. וכיצד היו עושין? ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח שאר היום עם כל הלילה.

והיאך היתה שמחה זו? החליל מכה ומנגנין בכנור ובנבלים ובמצלתים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין כל אחד ואחד כמו שיודע ואומרים דברי שיר ותושבחות, ושמחה זו אינה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.

¹³⁷ עי' עוד בדברי רש"י [ויקרא ב, יג]: "מלח ברית – שהברית כרותה למלח מששת ימי בראשית, שהובטחו המים התחתונים ליקרב במזבח במלח וניסוך המים בחג".

¹³⁸ דברי הירושלמי מובאים בתוספות [נ: ד"ה חד].

¹³⁹ הלכות אלו, עם שלוש ההלכות הבאות, הן העתקה של המשניות בסוף פרק ד' [מ"ט-י], ושל חציה השני של משנה ד' שבפרק ה'; תוך השמטת כל המשניות הנמצאות בתוך [פ"ה מ"א-ג], העוסקות בשמחת בית השואבה.

מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושים אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע. [הל' לולב פ"ח ה"ב-יד]

נראה מכך כי הרמב"ם מפריד בין שמחת בית השואבה לבין מצות ניסוך המים¹⁴⁰, ולדידו השמחה אינה מחמת השאיבה והניסוך¹⁴¹.

לשיטתו, מהו טעמה של שמחה זו? בספר המצוות כותב הרמב"ם:

המצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים, והוא אמרו יתעלה 'ושמחת בחגך'... והעניין הראשון הרמזו אליו בצווי הזה הוא שיקריב קרבן שלמים על כל פנים... וכולל באמרו 'ושמחת בחגך' מה שאמרו גם כן 'שמח בכל מיני שמחה'. ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים, ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה. זה כולו נכנס תחת אמרו 'ושמחת בחגך'. [ספר המצוות לרמב"ם מ"ע נד]

לפי דבריו אלו, מקורה של שמחת בית השואבה הוא בכתוב "ושמחת בחגך", המצווה על השמחה ברגלים¹⁴².

אמנם, לפי זה לא ברור מדוע שמחת בית השואבה נעשית דווקא בחג הסוכות, על אף שהכתוב "ושמחת בחגך" התפרש על ידי חז"ל כמתייחס לכל הרגלים. ונראה¹⁴³ שמטעם זה ב'משנה תורה' הרמב"ם מבסס את שמחת בית השואבה על מקור אחר:

אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. [הל' לולב פ"ח ה"ב]

לדבריו, הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" מלמד שבסוכות קיימת במקדש 'שמחה יתירה', ושמחה זו מתקיימת בשמחת בית השואבה.

הרי"ף פערלא תמה על דברי הרמב"ם:

אבל עיקר דברי הרמב"ם ז"ל בזה תמוהים ונפלאים מאוד אצלי, דמלבד דעיקר הך דרשא ד'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים' לשמחה יתירה במקדש לא נתבאר מקורה... וגם בכל דוכתא מבואר דקרא ד'ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים' על מצות לולב שבמקדש הוא דקאי, ומהך קרא הוא דנפקא לן... דבמקדש המצוה ליטול לולב כל שבעה מדאורייתא... ואם כן דבריו ז"ל סותרים זה את זה במקומן, דהרי לפי המבואר שם לא מיירי ההוא קרא במצות שמחה כלל, אלא במצות לולב הוא דמיירי.

[ביאור הרי"ף פערלא לשהמ"צ לרס"ג, מילואים סי' ה]

¹⁴⁰ ייתכן והרמב"ם הלך בדרכו של הירושלמי דלעיל, ועל פיו ביאר גם את דברי הבבלי (ועי' בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה [פ"ה ה"א]: "ובית השואבה – שם המקום שהיו מתקנים לשמחה ולזמר, וקראוהו בשם זה כמו שנאמר 'ושאבתם מים בששון' וכו'"). ויש לעיין כיצד ביאר הרמב"ם את השיטה השנייה, שהשמחה נקראת 'שמחת בית החשובה' על שם ש"מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית". (ועי' עמק ברכה [שמחת בית השואבה, א] הדין בכך).

¹⁴¹ הרי"ף פערלא [ביאור לשהמ"צ לרס"ג מילואים סי' ה] כותב שמקורו של הרמב"ם הוא בדברי הגמרא [נא]. המגדירה את שמחת בית השואבה כ"שמחה יתירה", ומבחינה בינה לבין 'שיר של קרבן' הדוחה את השבת.

¹⁴² הרב פרופ' דוד הנשקה [בספרו 'שמחת הרגל בתלמודם של תנאים' עמ' 126 הערה 136] מציין, שכנראה מקורו של הרמב"ם הוא במדרש תנאים [דברים טז, יד]: "דבר אחר, 'ושמחת בחגך' – זו שמחת בית השואבה. ולמה נקראת שמחת בית השואבה? ששם היו שואבין ברוח הקדש, על שם 'ושאבתם בששון ממעיני הישועה'. מיכן אמרו, החליל חמשה ושה, זה חליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב".

¹⁴³ כן כותב הרב דוד הנשקה [שם].

הרי"פ פערלא תמה, הרי חז"ל מפרשים את הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" כמלמד על מצות לולב המתקיימת במקדש כל שבעת ימי החג. ואם כן, כיצד לומד הרמב"ם מכתוב זה על קיומה של 'שמחה יתירה' במקדש בימי החג?¹⁴⁴

העמק ברכה מיישב תמיהה זו:

ונראה ביאור דבריו, דאין כוונתו כלל לומר דשמחת בית השואבה הוי חיוב מדאורייתא, דבאמת לא מצינו דרשה זאת על עשיית שמחה יתירה במקדש, אלא כוונתו למה דדרשינן בתורת כהנים פרשת אמור, דלולב ניטל במקדש כל שבעה מקרא ד'ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים, והיינו בד' מינים, וסבר דחלוק בזה לולב במקדש כל ז' מלולב בגבולים ביום ראשון, דלולב בגבולים ביום ראשון הוי מצות נטילה גרידא, אבל לולב במקדש כל ז' עיקרו הוי מצות שמחה, לשמוח לפני ד' במקדש עם הד' מינים, כדכתיב: 'ושמחתם לפני ד'. ועל כן, נהי דהמצוה היא לשמוח עם הד' מינים דוקא, אבל שמחה גרידא בלי ד' מינים אין בזה מצוה, אבל מכל מקום סוף סוף כיון דאיכא במקדש חיוב שמחה יתירה לשמוח עם הד' מינים, על יסוד מצוה זו הוא שתיקנו חז"ל וסדרו את שמחת בית השואבה. וזהו שכתב הרמב"ם: 'בחג הסוכות "היתה" במקדש יום שמחה יתירה, שנאמר ושמחתם לפני ד' שבעת ימים', הרי שלא כתב הרמב"ם דאיכא חיוב בזה או מצוה, אלא "היתה" במקדש, והיינו שהיו מסדרין שמחה יתירה במקדש מפני מצות השמחה בד' מינים שבמקדש.

[עמק ברכה, 'שמחת בית השואבה' א]

העמק ברכה מבאר, כי אין כוונת הרמב"ם שהכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" מצווה על קיום שמחת בית השואבה, אלא על שמחה לפני ה' בשבעת ימי החג בארבעת המינים. אמנם, על בסיס העיקרון שימים אלו הם ימי שמחה יתירה במקדש, חכמים תיקנו לקיים את שמחת בית השואבה בלילי החג.

מפשטות הכתובים [ויקרא כג, לט-מ; דברים טז, יג-טו] עולה שהשמחה היתירה הקיימת בחג הסוכות קשורה להיותו זמן האסיף: בתקופה זו האדם אוסף את פירותיו וליבו מלא שמחה והודיה. לפי זה, משמעות הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים" היא, שעל האדם לבטא את שמחתו לפני ה' – במקדש.

אמנם, ניתן למצוא בכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוהיכם" משמעות נוספת. "לפני ה'" אינו רק מקום השמחה, אלא זהו גם תוכן השמחה. השמחה נובעת מחמת ההימצאות לפני ה'¹⁴⁵. לפי זה, השמחה המיוחדת של חג הסוכות אינה רק שמחת האסיף ושפע היבול, אלא היא נובעת גם מכפרת העוונות, טהרת המקדש וחידוש השראת השכינה לאחר התרצות ה' לישראל ביום הכיפורים.

נאה לסיים את סדרת שיעורינו על יסודות מסכת סוכה, בדברי הגר"א בפירושו לשיר השירים, בהם עסקנו בשיעור הפתיחה למסכת:

סוכות שהוא זכר להיקף ענני כבוד שהיה תלוי בבניין המשכן כידוע. ובזה יתורץ מה שהקשו, למה אנחנו עושים סוכות בתשרי, כיון שהוא נגד היקף ענני כבוד היה ראוי לעשות בניסן, כי בניסן היה תחילת היקף עננים. אבל נראה לפי שכשעשו את העגל נסתלקו העננים, ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות משכן, ומשה ירד ביום הכיפורים ובמחרת יום הכיפורים 'ויקהל משה' וציוה על מלאכת המשכן, וזה היה בי"א תשרי, וכתב 'והם הביאו עוד נדבה

¹⁴⁴ וכן תמה האדר"ת [זהב שבא פסחים עא. ד"ה ואתה].

¹⁴⁵ הקשר בין השמחה להימצאות לפני ה' מופיע באופן בולט ושיטתי לאורך פרשת ראה [יב, ז; יב, יב; יב, יח; יד, כו; טז, יא; טז, טז, יד-טו].

בבוקר בבקר, הרי י"ג תשרי, ובי"ד תשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז חזרו ענני הכבוד. ולכן אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי.

[פירוש הגר"א לשיר השירים א, ד]

הגר"א מבאר כי חג הסוכות מבטא את השראת השכינה בישראל, גם לאחר החטא, שהתבטאה בחזרת ענני הכבוד בט"ו בתשרי לאחר חטא העגל. לדבריו, קיים קשר הדוק בין חג סוכות ליום הכיפורים: יום הכיפורים הוא יום מחילת העוונות, וסוכות הוא זמן חידוש השראת השכינה שלאחר החטא.

דברים אלו משלימים את הנאמר על יסוד השמחה הקיימת בחג הסוכות. לאחר שמתקיים ביום הכיפורים "לפני ה' תטהרו", זוכים בחג הסוכות ל"ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים".