

ספר בכורי סוכה

מאת הרב חיים ג'קטר

ר"מ, בתורה אקעדעמי דבערגן קאונטי

חבר בית דין דעליזאבעט

- א. סוכה כה. - רש"י ד"ה שלוחי מצוה
ב. סוכה כה. - פטור אבל מתפילין ביום א' דאבילות
ג. סוכה כה: - ברייתא בענין האנשים אשר היו טמאים לנפש אדם
ד. סוכה כה: - חיוב האבל בכל המצות האמורות בתורה
ה. סוכה כה: - האם חייב אבל בתלמוד תורה?
ו. סוכה כה: - תד"ה אלצפן ומישאל
ז. סוכה כה: - איבעי ליה ליתובי דעתיה
ח. סוכה כה: - פטור חתן מסוכה
ט. סוכה כו. - תגריהן ותגרי תגריהן
י. סוכה כו. - בקורו של רב חסדא ורבה בר רב הונא אצל ריש גלותא
יא. סוכה כו. - חש בעיניו
יב. סוכה כו. - היתרו של רב לישון מחוץ לסוכה.
יג. סוכה כו. - פטור מצטער לפי רבא
יד. סוכה כו. - היתר אכילת ארעי מחוץ לסוכה
טו. סוכה כו. - הדמויות במשנה
טז. סוכה כז. - תשלומין במיני תרגימא
יז. סוכה כז. - חיוב אכילת סעודות ביום טוב
יח. סוכה כז. - האפוטרופוס של אגריפס המלך
יט. סוכה כז: - שיטות ר' אליעזר ביחס לסוכה
כ. סוכה כז: - רש"י ד"ה כל האזרח ישבו בסכת כתיב
כא. סוכה כז: - היה רבי אליעזר אומר משבח אני את העצלנים
כב. סוכה כז: - תגובת רבי אליעזר ליוחנן ברבי אלעאי
כג. סוכה כז: - מצות ראיית פני רבו ברגל בזה"ז
כד. סוכה כח. - הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי
כה. סוכה כח. - שבחו של רבן יוחנן בן זכאי
כו. סוכה כח. - ענין שריפת העופות
כז. סוכה כח. - מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן
כח. סוכה כח. - השוואות למשה רבינו
כט. סוכה כח. - שמונים תלמידים היו לו להלל
ל. סוכה כח. - לא קיימת מצות סוכה מימך
לא. סוכה כח. - רבי אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו
לב. סוכה כח. - העופות שפרחו ולא נשרפו
לג. סוכה כח: - הריבוי לרבות גרים בחיוב סוכה
לד. סוכה כט: - פסול לולב יבש
לה. סוכה כט: - סגנונו של המשנה

לו. סוכה כט: - הגדרת יבש
לז. סוכה כט: - רש"י הראשון לפרק לולב הגזול
לח. סוכה כט: - כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון
לט. סוכה כט: - פסול הדר
מ. סוכה כט: - כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון
מא. סוכה ל: - שני מקורות לדין מצוה הבאה בעבירה
מב. סוכה ל: - יישוב קושיות המהרש"א ורע"א
מג. סוכה ל: - סוגיית מצוה הבאה בעבירה - גישת דניאל ספדין
מד. סוכה ל: - ולא מיבעיא קאמר
מה. סוכה ל: - יישוב קושית הרש"ש
מו. סוכה ל: - לא. - בענין שינוי שם
מז. סוכה לא: - ההיא סבתא
מח. סוכה לא: - ניצולו של תקנת השבים
מט. סוכה לא: - תד"ה שינוי החוזר
נ. שאילה כללית על פרק לולב הגזול - הלכה למעשה
נא. סוכה לא: - כל העומד לשרוף כשרוף דמי
נב. סוכה לא: - זימנין דנפק חורבא מיניה
נג. סוכה לא: - אתרוג הירוק
נד. סוכה לא: - אמרו להם
נה. סוכה לב: - כשרותו של הירדוף כענף עץ עבות
נו. סוכה לב: - הדס שוטה
נז. סוכה לב: - תד"ה תלתא טרפי בחד קינא
נח. סוכה לג: - נשרו מקצת עליה של הערבה
נט. סוכה לג: - הגדרתו של רש"י את ענין ערבי נחל
ס. סוכה לח: - חיוב נשים בספירת העומר לדעתו של הרמב"ן
סא. סוכה לח: - אמירת הלל ביום העצמאות למדינת ישראל
סב. סוכה לח: - שירת הלל ע"י הקהל
סג. סוכה לט: - ברכה על הדי מינים עובר לעשייתן
סד. סוכה מא: - זכר למקדש
סה. סוכה מד: - ברכה על חצי הלל
סו. סוכה מה: - רכיבת הסוסים לקראת חתן וכלה
סז. סוכה מו: - ברכת שהחיינו על מצות מסויימות
סח. סוכה מח: - הנהו תרי מיני
סט. סוכה מט: - אחת לשבעים שנה
ע. סוכה מט: - בעית לינת המים המיועד לניסוך הים
עא. סוכה נא: - מעשה דאלכסנדריא של מצרים
עב. שו"ת מהגאון הרב צבי שכטר שליט"א

א. סוכה כה. רש"י ד"ה שלוחי מצוה

רש"י ד"ה שלוחי מצוה וכן תד"ה שלוחי מצוה מפרטים שלש דוגמאות של הולכי מצוה, "ללמוד תורה, ולהקביל פני רבו, ולפדות שבויין" ויש להקשות למה בכלל היה צריך לתת דוגמאות וכן למה רש"י ותוס' פירטו דוקא את שלשת הדוגמאות האלו. מרן הגריד"ס זצ"ל (מובא ברשימות שיעורים על מסכת סוכה עמ' צ"ה) מסביר ש"רק השלוחים האלה מתעסקים בעצם קיום המצוה גם בעת שליחותם." אולם תלמידי משה קנרפוגל מקשה ע"ז שרש"י ותוס' כותבים מלת "כגון", כנראה שמפגין שרש"י ותוס' מציגים שלשה מקרים אלו כדוגמאות לשלוחי מצוה. מרן הגריד"ס מניח שרש"י ותוס' סוברים שהעוסק בהכשר מצוה אינו פטור מן המצוה ולכן נאלץ להסביר שרש"י ותוס' כדרכו. אולם, משה קנרפוגל טוען שניתן להבין מרש"י ותוס' שבשלשת הדוגמאות האלו מנסים רש"י ותוס' ללמדנו שגם העוסק בהכשר מצוה פטור מן המצוה.

ע"ש בדברי הגריד"ס שמנסה להוכיח שגם ההולך ללמוד תורה מקיים מצות תלמוד תורה ואינו עוסק בהכשר מצות תלמוד תורה גרידא. הגריד"ס מביא כמה ראיות שעצם העסק בענין ת"ת מהווה קיום מצות ת"ת. ויש מקום להוסיף ראיה לדבריו מלשון ברכת התורה "לעסוק בדברי בתורה" (וע' בט"ז או"ח סי' מ"ז ס"ק א'). וכן יש מקום לשאוב ראיה לקביעת הגריד"ס מסוגיית הגמ' בחגיגה ה: ביחס להאי דהו קרו ליה רבנן בר בי רב דחד יומא, שהגמי מסיקה "כל העוסק בתורה אפי' יום אחד בשנה מעלה עליו הכתוב כאילו עסק כל השנה כולה." ושם מדובר (ע' רש"י ד"ה היה רגיל) במי שהיה הולך שלשה חדשים מביתו לבית המדרש ונוסע מביתו אחר הפסח ולומד יום אחד וחוזר לביתו לשמח את אשתו בחג הסוכות.

אולם, י"ל שעסק בת"ת הוא קיום בת"ת רק בשעת הלימוד. והראיות שמביא הגריד"ס מוכיחים אך ורק שמי שאינו מצליח כ"כ בלימודיו ג"כ מקיים מצות ת"ת. אולם אין הוכחה ברורה שבמאמץ שמשקיע כדי להגיע למקום לימוד תורה מקיים מצות ת"ת. אפי' הגמ' בחגיגה ה: רק אומרת שהוא "כאילו עסק כל השנה כולה," ולדברי הגריד"ס היה יכול להשמיט את המילה "כאילו". נוסף על כך הקשה תלמידי שמחה טרופ,, שלדברי מרן הגריד"ס יוצא שמי שישן כדי שיהיה לו כח ללמוד תורה למחרת מקיים מצות ת"ת ממש. וע' באו"ח סי' רל"א שמאריך המחבר שכל מעשיו יהיו לשם שמים, ולא מבואר שם שאם ישן כדי שיהיה לו כח ללמוד תורה הרי הוא מקיים בזה מצות ת"ת, אלא שבזה נמצא שעובד את בוראו תמיד. ומוכח מזה שהמאמצים שמשקיע כדי לאפשר לו ללמוד תורה מוגדרים רק כהכשר מצות ת"ת, ולא כעצם מצות ת"ת.

ב. סוכה כה. פטור אבל מתפילין ביום א' דאבילות

התלמידים שאלו למה דוקא תפילין נקראו פאר ומסיבה זו פטור אבל מתפילין ביום א' דאבילות, מאי שנא תפילין משאר מצות? ניתן להסביר ע"פ דברי מרן הגריד"ס בשיעורים לזכר אבא מרי ז"ל עמ' קס"א-קס"ב ש"ישנם שני קיומים במצות תפילין א) קיום פעולה של מעשה הנחה שהיא מצוה כמו לולב ושופר ב) קיום בגברא עצמו שיהא מעוטר בתפילין. ומרן הגריד"ס שואב ראיה מהא דאיתא בטור או"ח סי' כ"ה "וראיתי לא"א ז"ל שהיה מדקדק להניחם כשהיה מסדר הברכות, והיה מסדרם זה אחר זה עד עוטר ישראל בתפארה, ואז היה מניחם ומברך עוטר ישראל בתפארה, לפי שהתפילין נקראין פאר וכו' שהן אות ועדות לכל רואינו שהשכינה שורה עלינו דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרשינן אלו תפילין שבראש." וע"פ זה מובן למה אבל פטור רק מתפילין שנקרא פאר, ושאר מצות אינם נקראים פאר. ובכך ע"ש בדברי הגריד"ס שגם ביחס למצות תלמוד תורה ישנם שני מימדים דומים, קיום מצוה גרידא, ועיטור והכתרת הגברא בכתר של תורה. וע"פ זה אפשר להבין איסור ת"ת לאבל.

ג. סוכה כה. - כה: ברייתא בענין האנשים אשר היו טמאים לנפש אדם

קשה להבין הברייתא בענין האנשים אשר היו טמאים לנפש אדם אשר בה חולקים התנאים אם היו נושאי ארונו של יוסף, או אלצפן ומישאל או סתם יחידים המטפלים בקרוביהם שמתו. למה התנאים עסקו בשאילה זו, הלא בכגון דא אמרינן מאי דהוה הוה. תלמידי בנימן פרזנפר השיב דאולי חולקים אם מי שהיה יכול ליטהר לפני י"ד ניסן ולא טיהר את עצמו בזמן, ראוי לפסח שני. ר' יצחק ששולל האפשרות שהיו נושאי ארונו של יוסף או מישאל ואלצפן סובר שמי שהיה אפשר לו ליטהר לפני י"ד ניסן, ולא עשה כן נחשב כמזיד ואינו ראוי לפסח שני. ר' יוסי הגלילי שסובר שהיו נושאי ארונו של יוסף סובר שאפילו אם היה למישהו זמן רב ליטהר ולא טיהר שייך לו להביא פסח שני, שאפי' מי שהזיד ולא הביא פסח ראשון אפשר לו להביא פסח שני. נמצא שר' יצחק ור' יוסי הגלילי חולקים במח' המופיעה בפסחים צג. אם מי שהזיד בפסח ראשון אפשר לו להביא פסח שני. ר"ע שסובר שהיו הטמאים לנפש אדם אלצפן ומישאל נוקט שיטת ביניים. היו אלצפן ומישאל רק ימים מספר כדי ליטהר לק"פ, ונמצא בזה שהיו טמאים בי"ד היו פושעים אבל לא מזידים באותה מדה של פשיעת נושאי ארונו של יוסף ששהו יותר מעשרה חדשים לטהר נפשם לקראת קרבן פסח. א"כ אפשר שר"ע סובר שרק קרוב למזיד ראוי להקריב פסח שני ולא מזיד ממש.

לגישות אחרות להסביר איך התירו נושאי ארונו של יוסף ואלצפן ומישאל להקריב פסח שני אם היה להם אפשרות ליטהר לפני פסח ראשון, ע' באוצר מפרשי התלמוד שמסכם גישות האחרונים בנידון. לגישה אחרת לברייתא זאת ע' בדברי קרוב משפחתי הרב אהרן אדלר שליט"א המופיע בבית יצחק תשנ"ח.

ד. סוכה כה: חיוב האבל בכל המצות האמורות בתורה

ע' ברשימות שיעורים עמ' צ"ז-צ"ח שמרן הגריד"ס מסביר חיוב האבל בכל המצות האמורות בתורה וחוסר פטור מטעם טירדא דמצוה, כביטוי של צידוק הדין וברכת הרע שקורהו. בזה שהוא עוסק במצות ומקיימן מראה שהוא מקבל עליו את גזר הדין של הבורא עולם בכל לבו. ובה, אפשר להוסיף, ניתן להסביר ענין אמירת קדיש ע"י האבל, כביטוי של צדיק הדין בזה שאומר קדיש ומשמש כשליח צבור, שלא רק שמקיים מצות, אלא גם מביא אחרים לקיים מצות הבורא ע"י שמושו כשליח צבור.

ה. סוכה כה: האם חייב אבל בתלמוד תורה?

ע' בשו"ת שלמי חובה (להגאון הרב דוב בריזמן שליט"א מאיזור פילאדלפיא בארה"ב) ס' פ"ה שדן במח' אחרונים אם שייך בטול תורה בת"ב, כלומר אם חיוב ת"ת תקף בת"ב, לומר שחייב לעסוק בענייניו של יום ודברים הרעים. ייתכן ששאילה זו תלוייה במח' ראשונים ואחרונים (ע' באוצר מפרשי התלמוד) איך להבין הברייתא בסוכה כה: שאבל חייב בכל המצות האמורות בתורה חוץ מן התפילין ביום ראשון דאבילותו. ומקשים הלא פטור הוא מת"ת. ויש שתירצו שיוצא ידי חובתו במה שקורא ק"ש כדאיתא במנחות צט: ויש שתירצו שאבל פטור הוא מת"ת, ואין למידין מן הכללות. ויש שתירצו שהלא רשאי לעסוק בדברים הרעים והל' אבילות. ולפי התירוץ האחרון ייתכן שחיוב ת"ת תקף גם לאבל באבילות ישנה וגם באבילות חדשה. לעומת זאת, לפי שני התירוצים הראשונים ייתכן שהאבל באבילות ישנה וגם חדשה פטור או מת"ת כלל או מת"ת יתר על הרמה המינימלית של ק"ש בבקר ובערב, וייתכן שדיני אבילות ות"ב שווים לענין זה.

ו. סוכה כה: תד"ה מישאל ואלצפן

תוס' מקשים איך שייך לומר שאלצפן ומישאל נטמאו למ"ד שנשרפו גופיהן ממש של נדב ואביהוא. ותוס' מציעים שאולי שלדן היתה קיימת. יהושע גרוס העיר שיי"ל שתירוץ זה עולה יפה מהא דמבואר בויקרא י, ה' 'וישאם בכתנתם', (שהוא הראיה (ע' רש"י עה"ת שם) למ"ד שרק נשמתם נשרפון ולא גופיהם) כי מוכח מזה שמשו נשאר מגופם של נדב ואביהוא ולפי הצעתם של התוס' י"ל שהוציאו שלדן בכתנתם.

ז. סוכה כה: איבעי ליה ליתובי דעתיה

אבל אינו מוגדר כמצטער לפטור אותו מסוכה כי אין זה צערא דממילא ואיבעי ליה ליתובי דעתיה. ועי' רש"י ד"ה מיבעי ליה שמוסיף "חובה עליו ליישב דעתו למצוה." וזה מהווה יסוד גדול בעבודת ה' שאדם מסוגל לשלוט על רגשותיו. עי' באבן עזרא על שמות כ, יד שמביא שהרבה מקשים איך אפשר לצוות אותנו שלא יחמוד. האבן עזרא מסביר שאדם אכן מסוגל לשלוט על רגש חימוד, וה"ה לכל רגשותיו. ואפשר לפ"ז להבין למה איסור לא תחמוד כלול בעשרת הדברות כי בזה הוא יסוד גדול בעבודת ה' (ועי' בפירושו של הרש"ר הירש עה"ת לכיוון שונה קצת) ומעניין שרש"י מדגיש דהוי חובה ליישב דעתו.

ח. סוכה כה: פטור חתן מסוכה

עי' ר"ן וראב"ד שחולקים על הסיבה שחתן פטור מסוכה, אי הוי משום עוסק במצוה פטור מן המצוה או משום מצטער פטור מן הסוכה. אפשר שיסוד המח' הוא אם עוסק במצוה דרבנן פטור ממצוה דאורייתא. אפשר ג"כ שכו"ע לא פליגי דעוסק במצוה דרבנן אינו פטור מן המצוה, אלא דחולקים אי מצות משמח חתן וכלה הוי מצוה דאורייתא או דרבנן (עי' רמב"ם הל' אבל פי"ד ה"א ורב ירחום פישל פערלא על ספר המצות דרס"ג עשין י"ט). קצת ראייה לגישת הראב"ד דהפטור הוי משום מצטער, הוא ענין "צער חתן" המוזכר בסוגייתו.

התלמידים העירו שסוגיא זאת משמע מאד כדבריהם של התוס' דעוסק במצוה פטור מן המצוה אינו שייך היכא דאפשר לקיים שניהם, שהרי הגמ' מתאמצת למצוא אפשרות לקיים גם מצות סוכה וגם מצות משמח חתן וכלה. ייתכן לפ"ז שהר"ן מצמצם מאד הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה במצב דהוי אפשר לקיים שניהם.

עי' ברשימות שיעורים להגריד"ס דמלמד זכות על מנהגם של כמה מן החסידים (וכן הדגיש לי' ידידי הדגול ר' יעקל ליכטער שבכלל שאין זה מנהג מקובל אצל כל החסידים) שלא לאכול סעודת היו"ט בסוכה ביום שמיני עצרת. הוא מציע שפטורים מטעם מצטער, כמו לחתן, כי בשביל חסידים שמיני עצרת הוי דומה לשמחת חתן ושושביניו כל שבעה. והקשו כמה תלמידים שזה קשה מאד, כי לפ"ז היו החסידים פטורים מן התפילה ומן הק"ש כדאיתא להלן בגמ'. ואולי י"ל דשאני פטורים אלו דאינם נוהגים בחתן בימינו כדאיתא בתוס' ברכות יז:

ט. סוכה כו. תגריהן ותגרי תגריהן

עי' רש"י ד"ה תגריהן שמשביר המונח "תגריהן" וז"ל "הלוקחין מהן כדי למכור ולהמציאן לצריך להם." א"כ תגריהן הויין סטונאיים ותגרי תגריהן הויין קמעוניים. זה משליך לאור על הא דאמרינן בקדוש דרבנן "על ישראל ועל רבנן ועל תלמידיהון ועל תלמידי תלמידיהון." אין מוכרחים לומר ש"תלמידי תלמידיהון" מדובר על דור שני של תלמידים אפשר גם כן שרבנן הוי גדולי הדור שמלמדים לתלמידים המעולים ביותר, והתלמידים המעולים האלו מלמדים לרמה השני של תלמידים. והויין הרבנן הסטונאיים ותלמידיהון הויין הקמעוניים לכל מאן דעסקין דאורייתא די בכל אתר ואתר. והוי מקביל להא דאיתא בעירובין נד: בדרך שלמד משה לאהרן ואהרן לזקנים וזקנים לכל ישראל. וחשוב להדגיש הרמות השונות של תלמידי חכמים כי (כמו שמדגיש מו"ר הגאון הרב צבי שכטר שליט"א), לא כל שאילה הלכתית מביאים לאותה דרגה של רב. לדוגמא, אינו דומה שאילת מי ששכח יעלה ויבא בתפילת ערבית לשאילת היתר עגונות, וצריכים להגיש השאילה לרמת הפסיקה המתאימה וכן איתא בשו"ת נודע ביהודה מה"ת חיו"ד סי' פ"ח שמותח בקורת על "סתם רב" שפוסק שאילת רואה דם מחמת תשמיש, וכן בשו"ת אגרות משה חאה"ע ח"א סי' ס"ד הגרמ"פ

מדגיש שאין ל"סתם רב" לפסוק שאילות בענין מניעת הריון. וכן מבואר בשו"ת משיב דבר (ח"ד סי' נ') על הנחיצות "לשמור מדרגות ההוראה".

ע' במ"ב סי' ל"ח ס"ק כ"ד שפוסק כמ"א דפטור כותבי תפילין ומזוזות וכו' שייך רק באלו "שעיקר כוונתם כדי להמציאן למכור למי שצריך להם אבל אם עיקר כוונתם רק להשתכר לא מיקרי עוסק במצוה." וע' בערוך השולחן ש' סעיף י"א שכותב "והסופרים שלנו שעושים לשם פרנסה מחוייבים להפסיק בכל ענין." וייתכן שכך היה בכל דור ודור, ודין זה אפשר היה רק הלכה ולא הלכה למעשה. והיה אפשר לשאול א"כ למה מובא דין בזה בגמ' ובשו"ע בכלל, אם לא ניתן ליישמו למעשה. וי"ל שתמיד יש פער בין הרצוי והמצוי. הרי איתא בריש פרשת דברים, (ומבואר ברש"י שם) שמשה רבינו מספר שניסה למצוא לא רק אנשים חכמים וידועים לשבטים, אלא גם נבונים, וסוף סוף מצא רק חכמים וידועים ולא נבונים. ויש לשאול למה משה רבינו בכלל מזכיר שניסה למצוא אנשים נבונים אם אין זה מצוי. וי"ל שאע"פ שאינו מצוי בכל זאת רצוי, ויש צורך לדעת מהי הרצוי, שאליו שואפים להגיע. כמו כן, ראוי לשאוף למצב בו יהיו כל מוכרי כותבי תפילין ומזוזות עוסקים בעיקר לשם שמים ולא בעיקר לשם פרנסה, אע"פ שאין זה מצוי.

וע"פ גישה זו הסביר דניאל ספדין את החידוש בענין מוכרי תכלת שיש ריבוי מיוחד בגמ' לפטרם ממצות. מבואר במנחות מד. שתכלת דמיו יקרים, והחידוש כאן הוא שגם מוכרי חפצים קדש יקרים מסוגלים להיות עוסקים לשם שמים (וע' בספר עמק סוכות להסברים אחרים בחידושו של פטור מוכרי תכלת ממצות).

י. סוכה כו. ביקורו של רב חסדא ורבה בר רב הונא אצל איש גלותא

מעניין הדבר שגדולי הדור כרב חסדא ורבה בר רב הונא השקיעו מאמץ גדול לבקר אצל ריש גלותא בשבתא דרגלא. ויש להסביר תופעה זו ע"פ רש"י עה"ת (בראשית מ"ח, ב) בענין "ויתחזק ישראל וישב על ראש המטה", וז"ל רש"י שם "אמר אע"פ שהוא בני, מלך הוא אחלק לו כבוד, מכאן שחולקים כבוד למלכות. וע' רמב"ם הל' סנהדרין פ"ד הי"ג. "ראשי גליות שבבל במקום מלך הן עומדים."

יא. סוכה כו. חש בעיניו

ע' תד"ה ואפילו שכותבים חידוש גדול "דסכנת אבר כסכנת נפשות", וע' רש"י שסובר דהוי טעות סופר בתוס' ומוכיח כדבריו מהא דאיתא בפסקי תוספות "שסכנת עין כסכנת נפשות לחלל שבת". אולם תלמידי טענו שאין דברי הרש"י מוכרחים מהא דאיתא בפסקי תוס', כי ייתכן שזהו ענין המשתנה מזמן לזמן. הלא איתא בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ט"ו פ"י ס"ק ט' (וכן מובא בספר שמירת שבת כהלכתה פרק ל"ג הערה ט') "דלדעת הרופאים אין כמעט סכנת אבר שלא כרוכה בה גם סכנה לכל הגוף" וייתכן שענין זה תלוי בדעת הרופאים בכל דור ודור. ואפשר שבזמן בעלי התוס' חשבו שסכנת אבר הוא כסכנת נפשות ובזמן פסקי תוס' סכנת אבר לא היה כסכנת נפשות, ואין לך רופא אלא שבימך כדאיתא בפוסקים. ויותר מכאן, העיר לנו הרב אפרים קנרפוגל שליט"א שפסקי תוס' מסכמים לא רק את התוס' אשר נדפסים בדף הגמ', אלא גם תוס' אחרים. ולכן ראיית הרש"י מפסקי התוס' אינה מוכרחת.

יב. סוכה כו. היתירו של רב לישון מחוץ לסוכה

איתא בסוכה כו. ד"רבא שרא ליה לרב אחא בר אדא למגנא בר ממטללתא משום סירחא דגרגישתא." ע' ברא"ש סי' י"ב שלדעתו רבא התיר לו גם לאכול וגם לישון מחוץ לסוכה. לדעת הרא"ש משמע שלא ייתכן מצב שמישהו יוגדר כמצטער ביחס לשינה ולא מצד האכילה. הרא"ש סובר ככה שלדעתו שינה יותר חמור מאכילה, ששינת ארעי אסורה חוץ לסוכה לעומת אכילת ארעי שהיא מותרת חוץ לסוכה. לעומת זאת, הרא"ש מצטט הסמ"ג שסובר שרבא שרא ליה רק לישון חוץ לסוכה אבל לא לאכול מחוץ לסוכה. תלמידי משה גאלדסמיט מציע שלכן תיאר רש"י סרחא דגרגישתא "קרקע לבנה שהיו טחין בה קרקעית הסוכה".

היות והסרחון הוא בקרקע ייתכן שזה יזיק יותר לשינה היות והאף של הישן נמצא יותר קרוב לקרקע ממה שנמצא בשעת אכילה.

ה'ל' למעשה כמדומני שנוהגים כפי גישת הרמ"א (ס' תרל"ט סעיף ב') שנוהגים להקל בשינה "שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין י"א משום צינה דיש צער לישן במקומות הקרים". ובמדינת אמעריקא נדמה לי שבהרבה קהילות רוב השומרי תורה ומצות אינם ישנים בסוכה למרות שאין הקור במדינה זו חמור כמו הקור שהיה שורר במדינות אירופה (מזרחית צפונית) בזמן סוכות. בכל זאת הרבה יהודים באמריקה אסתניסים ביותר וקשה להם לישן בחוץ ברוב הנסיבות. וזה דומה למקרה של רבא עם הסירחא דגרגישתא שהרא"ש מסביר שרב אחא בר אדא היה אכסנאי. לפי הרא"ש רוב האנשים היו סובלים אותו הריח, אבל רב אחא בר אדא אסתניס הוה, ולכן פטור היה. וכנראה שהרבה יהודי אמריקה הם בגדר אסתניסים, שמצטערים אם צריכים לישון מחוץ למטתם. וע' לקמן כט. שרב יוסף נפטר מן הסוכה כי הוה אנינא דעתאי. והעיר תלמידי דניאל ספדין שחזינן מרב יוסף שלא אמרינן בטלה דעתו אצל כל בני אדם ביחס למצטער בסוכה. אלא משערים לפי אמות המדה של כל אדם באשר הוא שם, וצ"ע למעשה.

יג. סוכה כו. פטור מצטער לפי רבא

דברי הגמ' ביחס לציטוט שיטת רבא דמצטער פטור מן הסוכה, לכאורה תמוהים. הלא כבר במשנה מבואר שמצטער פטור מן הסוכה היכא דירד גשמים, ולמה הגמ' מייחסת פטור מצטער לרבא. ע' שו"ת חלקת יואב (דיני אונס ענף ז') מיישב דרבא מחדש דאפילו צער שאינו גדול כל כך פטור מן הסוכה. ויש להוסיף שהכי משמע מדברי רבינו חננאל, וז"ל הרי"ח "ואסיקנא...המצטער הוא...פטור. ואפי' אינו מצטער אלא משום בקי או משום סירחא וכיוצא בו פטור. וכ"ש אם מצטער בדבר של מעלה מאלו."

יד. סוכה כו. היתר אכילת ארעי מחוץ לסוכה

ע' בר"ן (יא: בדפי הרי"ף ד"ה ואוכלין) דמסביר שהיתר אכילת ארעי מחוץ לסוכה מבוסס על הסברא של תשבו בעין תדורו. נ"ל שזה הוה ראייה לגישת השער הציון ס' תרל"ט ס"ק כ"ט ד"אפשר אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה. "שי"ל שסברת תשבו כעין תדורו מתירה אכילת ארעי מחוץ לסוכה כי אוכלים ארעי מחוץ לבית. אולם אין אוכלים ארעי מחוץ לבית באמצע סעודה. וקצת ראייה לכך היא גזירת ב"ש דאין לאכול ראשו ורובו בסוכה ושולחנו מחוץ לסוכה, גזירה שמא ימשך. ויש להקשות הלא אף אם ישכח ויאכל קצת מחוץ לסוכה, מאי איכפת לן, הלא זה רק אכילת ארעי. אלא חזינן מהכא שאכילת ארעי אסורה אם היא תוך מסגרת הסעודה. וייתכן לומר ביתר דיוק שאכילה באמצע סעודה אינה מוגדרת כאכילת ארעי.

רב יוסף מגדיר אכילת תרתי או תלת ביעי כאכילת ארעי. ויש להקשות למה לא נתן רב יוסף שיעור מדויק אלא תרתי או תלת ביעי. ואולי י"ל דתלוי הגדרת ארעי באדם או בחברה שבה האדם שורר. ומעניין שתופעה דומה מופיעה בשו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ג ס' כ"ג ביחס לטבילת כלים חד פעמיים במקווה. הגרמ"פ הקיל לפטרם מטבילה אם א"א להשתמש בהם אפילו בדוחק רק ב' או ג' פעמים. ויש שהקשו על הגרמ"פ זצ"ל למה לא כתב בדייקנות ולמה השאיר אי-בהירות ביחס לכלים שמשתמשים בהם ג' פעמים. ואולי הגרמ"פ זצ"ל כתב בדרך זו להראות שהדבר תלוי בנסיבות ויש כאן גמישות שאולי יש להקל אם משתמש בהם ג' פעמים בחברה יחסית ענייה ואצל עשירים יש להקל רק אם דרכם להשתמש בהם פעם אחת או פעמיים.

טו. דף כו. - הדמויות במשנה

תלמידי שמו לב שהתנאים המופיעים במשנה הזו היו הדמויות המרכזיות בשעת חורבן בית שני כפי המתואר בגיטין דף נ"ו. אפשר לומר שמשנתנו מציעה רפואה למכת המדינה ששרר בזמן חורבן בית שני, שנאת חנם, כדאיתא ביומא ט: וע' הקדמת הנצי"ב לספר בראשית שהיהודים באותו זמן שמרו תורה ומצות בקפדנות, אלא שכל מי שהיה שונה ממנו בדרכו בעבודת ה' היה נחשב כאפיקורס. המשנה הזאת מלמדת סובלנות, שישנה אפשרות להקל וישנה אפשרות להחמיר בענין אכילת ארעי מחוץ לסוכה ואלו ואלו הם דרכים לגיטימיים לבן תורה לנקוט.

יהושע סטרובל הציע דרך שונה. הוא הצביע לעובדה שכאן רבי צדוק מקיל בענין אכילת ארעי מחוץ לסוכה, לעומת גישתו ביחס למצב ששרר לפני חורבן בית שני, שאז החמיר והתענה ארבעים שנה. מצד שני, רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל כאן מחמירים ואינם אוכלים אכילת ארעי מחוץ לסוכה, משא"כ בעידן לפני חורבן בית שני הקילו ולא התענו תקופות ארוכות בנסיון לבטל גזירת החורבן. וזה מהווה ביטוי לאיזון מתאים בשמירת תורה ומצות, שלפעמים מחמירים ולפעמים מקילים.

והצעה זו עולה בקנה אחד עם דברי הגריד"ס (כפי ששמעתי מהרב יוסף אדלער שליט"א) ביחס לגישת הרמב"ם בהל' דיעות בענין נקיטת דרך הממוצע או שביל הזהב. הגריד"ס מדגיש שענין שביל הזהב אינו מחייב אדם להיות מתון או לקחת את שביל הזהב בכל החלטה שלו אלא שהממוצע של כל מעשיו במשך חייו יסתכמו בכיוון שביל הזהב, לפעמים מחמיר ולפעמים מקיל, לפעמים פעיל ולפעמים סביל, וכו'.

טז. סוכה כז. תשלומין במיני תרגימא

שאלו התלמידים למה אין מספיק לעשות היכר בדיבור בעלמא בהקשר של תשלומין לסעודת ליל ט"ו דסוכות. וי"ל דבכל התורה כולה היכר צריך להיות ע"י עשייה או אי-עשייה, כי ביחס לעשיית היכר, דיבורא לאו כלום היא. דוגמאות לכך איתא בהרמב"ם הל' שבת פכ"ד הי"ב בענין שביתה הניכרת, והל' חמץ ומצה פ"ו הי"ב ביחס לאי-אכילת מצה בערב פסח. סתם הצהרה שהמצות שאוכל בליל הסדר לשם מצות פסח הוא, אינו מספיק ליצור היכר שאוכל המצות לשם מצוה.

יז. סוכה כז. חיוב אכילת סעודות ביום טוב

ברש"י (ד"ה חזר בו ר' אליעזר) ברור שסובר כתוס' כאן (ד"ה אי בעי) שאין חיוב לאכול סעודה ביו"ט חוץ מליל ט"ו דסוכות ופסח, דלא כתוס' ברכות מט: (ד"ה איבעי).

יח. סוכה כז. האפוטרופוס של אגריפס המלך

יש לשאול שאילה כללית למה מביאה הגמ' את השאלות ששאל האפוטרופוס של אגריפס המלך לרבי אליעזר, במיוחד לאור העובדה שהשיב ר' אליעזר לשאלה הראשונה כפי שיטתו שחייב לאכול י"ד סעודות במשך סוכות שאח"כ חזר בו ממנו. ואולי י"ל דחז"ל רוצים להראות ההבדל בין רבי אליעזר שלא החניף לאפוטרופוס של אגריפס המלך ובין החכמים שהחניפו לאגריפס המלך כדאיתא בסוטה מא. ואולי הסיפור ביחס לשתי נשיו מהווה בקורת על נשיאת שתי נשים. הרי האידיאל התורני הוא שישא אדם אשה אחת כמבואר בבראשית ב, כד "ודבק באשתו" (ע' דעת מקרא שם). וע' בערוך השולחן (אה"ע ס' א' סעיף ל"א) וז"ל "לא מצינו לכל התנאים ואמוראים והגאונים שיהיה להם שתי נשים ואדרבא מצינו במדרש בראשית (פ' י"ז) בר"י שהיה לו אשה רעה ולא נשא אחרת עד שגירש את הראשונה." וע"פ זה ניתן להבין דברי חז"ל על למך (המובאים ברש"י ד, כ"ג) כבקורת על המימסד של נשיאת שתי נשים (שהרי למך הראשון בתנ"ך שנשא שתי נשים). וגם האבות נאלצו מכח הנסיבות לנשוא שתי נשים, ויצחק שהוא עולה תמימה לא נשא שתי נשים ובזה ניתן לתרץ הקושיא שמקשים העולם איך החריס רגמ"ה לישא אשה על אשתו, הלא נשיאת שתי נשים הוי היתר מפורש בקרא, שלפי הט"ז (יו"ד ס' קי"ז ס"ק א') אין בכח חכמים לאסרו.

ביחס לשאילה הראשונה של האפוטרופוס של אגריפס המלך יש לשאול מה פשר תשובת רבי אליעזר "בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפרות לכבוד עצמך", איך זה ענה על שאילתו. וי"ל ע"פ דברי הערוך לנר שהאפוטרופוס רצה לטעון שמטעם תשבו כעין תדורו מספיק לו עם סעודה אחת בסוכה כי כך דרכו בדירתו בכל משך השנה. ורבי אליעזר שלל גישה זו כי בזה אמרינן בטלה דעתו אצל רוב בני אדם, ומשערים "כעין תדורו" כפי ניהוגם של רוב בני אדם. רבי אליעזר אמר "בכל יום ויום אתה ממשיך וכו", לענות מראש על תגובה פוטנציאלית מצד האפוטרופוס איך אפשר לי לאכול סעודה שנייה, ובזה השיב לו שאם הוא ממשיך פרפרת אחת לנוחיותו יכול להמשיך פרפרת אחת לכבוד קונו.

רואים מכאן שקני המדה לעבודת השם מבוססים לפעמים על הסטנדרדים הנהוגים על ידי רוב העם כלפי עצמם. ובזה יש מקור לדברי תשובת מבי"ט (ח"ב סי' קט"ז, מובא בפתחי תשובה אה"ע סי' ע"ה סי"ק ו') שאם בני אדם נוסעים לארץ ישראל לצורך מסחר אין שום פטור ממצות ישוב ארץ ישראל משום סכנת דרכים. וכן הגאון הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א פסק לתלמידים שמתירים לבטל תורה להשתתף בהפגנה רק אם משערים שהיו מבטלים מעבודתם להשתתף באותה הפגנה, אילו היו עובדים באותו זמן.

יט. סוכה כז. שיטות ר' אליעזר ביחס לסוכה

הגמ' דנה בדעות היחידיות של ר' אליעזר דבעי סוכה אחת לכל שבעה ובעי לכם בהקשר של סוכה. עי' תוסי' שם ד"ה כל האזרח וז"ל "ותימה דלר' אליעזר דבעי סוכה שלכם אין שנים יוצאין בסוכה אחת לעולם ויהא צריך לכל בני הבית סוכה לכל אחד ואחד ושמא הוה מרבי מדכתיב תשבו כעין תדורו. שיכולים לישב יחד בסוכה אחת". תלמידי בנימין פרזנפר העיר שי"ל שזה מהווה כל יסוד המח' בין ר' אליעזר וחכמים בסוכה כז.: לעיל בדף כז. חולקים איך ליישם דרישת תשבו כעין תדורו ביחס לשאילת חיוב אכילת שתי סעודות בכל יום. יסוד המח' הוא אם מפעילים תשבו כעין תדורו כפי דרכו של אדם בדרך כלל בדירתו או כפי האופציות שלו בדירתו. עפ"י זה ניתן להבין שתי המח' המופיעות בדף כז.: ר' אליעזר דורש סוכה אחת לכל שבעה כי דרך בני אדם בדירתם, בדרך כלל, לשהות בדירה אחת. החכמים, לעומת זאת, סוברים כמו שבדירתו יש לו את האופציה לצאת לבית אחר, במקביל בסוכה ישנה אופציה לאכול ולשהות בסוכה אחרת. ובכן ביחס לשאילה אם בעינן לכם ביחס לסוכה, י"ל שר' אליעזר סובר שמה דרכו בחול לשהות בביתו כמו כן בסוכה חייב להיות בסוכה שלך. אבל החכמים סוברים כמו שבדירתו יש לאדם האופציה לבקר אצל אחרים, כמו כן מותר לאכול בסוכה שאינו שלו. ובזה ניתן להבין דבריהם של התוסי'. שכמו שבני הבית אוכלים בבית של ההורים שלהם בדרך כלל ואינו שלהם, כך בסוכה אוכלים בסוכה של ההורים שלהם, ויוצאים אף לדעתו של רבי אליעזר.

וע"פ גישה זאת ניתן להבין למה ר' אליעזר מודה היכא שנפלה סוכתו באמצע המועד שחוזר ובונה אותו בחול המועד, כי כך דרכו בדירתו במשך השנה. וע"פ זה ניתן להבין גירסתינו בגמ'. התוסי' מצטטים גירסא שר' אליעזר דורש שיבנה הסוכה באותם עצים כדי שיהיה נחשב כהסוכה המקורית. אולם לפי גירסתינו בגמ' אין צורך בכך, ולפי דרכינו יש להסביר שכמו שדרכו בדרך כלל אם דירתו נפלה אינו מקפיד לבנות הבית מחדש מהחומרים המקוריים, כך בסוכה אין צורך לבנות הסוכה מחדש באותן עצים.

כ. סוכה כז: רש"י ד"ה כל האזרח ישבו בסכת כתיב

האחרונים התחבטו ברש"י ד"ה כל האזרח ישבו בסכת כתיב, עי' באוצר מפרשי התלמוד לסיכום דבריהם. תלמידי שאלו על רש"י הזה הלא ייתכן שיהיה שוה פרוטה לכל אחד מישראל אם יבנה סוכה במקומות מפוארים ויקרים שערך הקרקע גבוה מאד. וי"ל שהערך בנסיבות האלו הוא בקרקע, וכו"ע לא פליגי שהקרקע אינו חלק מהסוכה, וייתכן מאד שאפילו הדפנות אינן נכנסות לחשבון בענין הזה כי הסכך הוא עיקר הסוכה. עי' ברמב"ם הל' סוכה פ"ו הט"ו והגר"ח על הרמב"ם שם, להגדרת מהי מהות הסוכה.

כא. סוכה כז: היה רבי אליעזר אומר משבח אני את העצלנים

מבואר בסוכה כז: גישת רבי אליעזר שהיה משבח את העצלנים שאין יוצאין מבתיהם ברגל דכתיב ושמחת בחגך. ומסביר רש"י שם ד"ה משבח אני וז"ל "אע"פ שלא בשביל הרגל מתעכבים שהרי כל ימות השנה אינן יוצאים מחמת עצלות אע"כ משבחין אני." ומשמע שהעצלנים מקיימים מצות ושמחת בחגך אע"פ שאינם עושים משהו שונה ממה שהיו עושים אילו לא צוה ה' מצות ושמחת אתה וביתך. ואולי רבי אליעזר סובר ככה ביחס לכל המצות. ואם כך יש מכאן קצת ראייה לגישת הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ד סי' ע"ט שסובר שאם רופא יהודי נרשם לתורנות בבית החולים בשבת "יש טעם גדול להתיר להחליף תורנות אף עם יהודים שאינם שומרי תורה שגם שכשישאר בביתם יחללו שבת במזיד בכל מלאכות שיזדמן לא פחות מהמלאכות שיעשו בבית החולים באיסור שא"כ אין בזה לפני עור בזה שהוחלפו להו מלאכות במלאכות ויותר נוטה שהופחתו כי יש הרבה חולים שמותר וגם הרבה הוא רק מדרבנן ומה שעושה בביתו הם מדאורייתא." וזאת לעומת גישת הגאון הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (מובא בשש"כ פרק ל"ב הערה קכ"ה) שאם ישנה אפשרות להזמין רופא שומר תורה ומצות בשבת במקום פיקוח נפש, יש להעדיף להזמין רופא שומר תורה ומצות על רופא יהודי שאינו שומר תורה ומצות. הגרשז"א מסביר "דעדיף טפי לעשות המלאכה ע"י שומר מצוות שכוונתו למצוה, כי ע"י עבריינין אשר כוונתו רק עבור בצע כסף (הוספת ח.ד.ג-או מניעים אנושיים) אע"ג דקעביד מצוה מ"מ הו"ל כנתכוין לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה...דגם ע"ז יש משום ולפני עור...וייתכן דאין שבת נדחית אלא אם כוונתו להצלה ולא עבור תשלום." ובסוף ציטט בית הלוי עה"ת פרשת שמות על הפסוק "וירא אלוקים את בני ישראל" כראיה לגישתו.

אולם מסוגייתנו משמע שאם עשה מצוה במקרה שבלאו הכי היה עושה אותו דבר ה"ז נחשב כמצוה. ולכן אפשר לומר שסוגייתנו מהווה ראיה לשיטת הגרמ"פ. אם לא שנאמר שמצות בין אדם לחבירו שאני דלא בעי כוונה כדאיתא בשו"ת שערי דעה ח"א סי' נ"ז ושו"ת שרידי אש ח"ב סי' מ"ו. לדיון על הענין הזה ע' במאמרו של הרב אליהו שלזינגר שליט"א בתחומין כרך כ"א עמ' 189-192.

כב. סוכה כז: תגובת רבי אליעזר ליוחנן ברבי אלעאי

ע' בערוך לנר שמסביר שרבי אליעזר בתגובתו לשאלת יוחנן ברבי אילעאי אם ניתן לפרוש סדין על הסוכה בשבת שאמר אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים, מרמז ליוחנן ברבי אילעאי לנהוג כדעתם של חכמים המתירים הוספה על אהל ארעי בשבת. אולם, רש"י (ד"ה אין לך) לומד אחרת ומסביר שרבי אליעזר סתם השיאו לדבר אחר. נ"ל שרש"י לא אימץ גישת הערוך לנר כי רש"י הסיק שקשה לו להסביר ענין "אין לך כל שבט ושבט שלא העמיד שופט" כי לא מצא שופטים שבאו משבטים ראובן שמעון גד ואשר. וע' באחרונים כמו המהרש"א ומהר"ץ חיות שניסו לפתור חידה זו ולא הצליחו. וייתכן שבגלל זה רבי אליעזר בחר במימרא זו שהוא כחידה סתומה שיצליח להשיא את יוחנן ברבי אילעאי לדבר אחר.

ויש לשים לב שמגדיר רש"י את השופט כ"מושיע את ישראל." וזוהי הגדרה חשובה מאד, שהרי שאילה גדולה היא אם השופטים בספר שופטים הם דיינים או מנהיגים (ע' בדעת מקרא בהקדמה לספר שופטים). סוף סוף רבי אליעזר יצא מהסוכה כשיוחנן ברבי אלעאי פרש סדין על הסוכה כדי(כפי שהסביר רש"י) שלא יאמרו התיר את הדבר. אמרתי לתלמידי שיש לרב לעזוב את החדר כשרואה שנעשית עבירה או נוהגים שלא כרוח חכמים, אם אין בכחו של הרב למחות בדבר, שלא יאמרו שהרב התיר את הדבר. תלמידי יונה רסקס שאל אותי אם תלמיד ג"כ צריך לצאת ממקום שעוברים בו עבירה או שזה הוי יוהרא. עניתי ע"פ מש"כ הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אג"מ יו"ד ח"א סי' קנ"ו שכמו שיש ענין ברוב עם הדרת מלך, להיפך ברוב עם זלזול המלך (ר"ל)אם הרבה רואים דבר עבירה.ולכן פוסק הגרמ"פ שאסור להיות מן הנוכחים בשעת מעשה

עבירה. ולכן י"ל שיש לתלמיד לעזוב, אלא שביחס לרב ישנה סיבה נוספת לצאת, מטעם שלא יאמרו התיר את הדבר.

כג. סוכה כז: מצות ראיית פני רבו ברגל בזה"ז

ע' שו"ת נו"ב מה"ת או"ח ס' צ"ד שמסביר שהטור ושו"ע השמיטו דינו של רבי יצחק שחייב אדם לקבל פני רבו ביו"ט, מפני שדין זה נוהג רק בזמן שבהמ"ק קיים. הנו"ב מסביר שמוכרח להיות ככה שלא יהיה כבודו [של הרב] מרובה מכבוד שמים. ולענ"ד יש להסביר שכאשר חז"ל תקנו חיוב לקבל פני רבו היו חייבים לתקן כעין איזשהו מצוה או ענין מדאורייתא כי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. לכן אפשר לומר שחז"ל תקנו דין קבלת פני רבו ברגל מעין החיוב להקביל פני השכינה ביו"ט (מעין השוואתם של חז"ל בין הקב"ה לרבו באמרו "יהא מורא רבך כמורא שמים"). לכן בזמן שאין חיוב לעלות לרגל ביו"ט, חסר ה"כעין דאורייתא" לחייב אדם לקבל פני רבו ביו"ט.

ע' בשו"ת שמש ומגן ח"ג ס' כ"ד לגישה מעניינת של הרב שלום משאש זצ"ל בנידון. כמדומני שהרבה נוהגים כהכרעתו שיש לקבל פני רבו ברגל בזה"ז רק אם רבו נמצא בעיר.

כד. סוכה כח. הזקקתו לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי

יש לשאול על רבי אליעזר שהגיב לשאלת "כל דבריך אינן אלא מפי השמועה?", "הזקקתו לומר דבר שלא שמעתי מפי רבותי", - למה סטה רבי אליעזר ממדיניותו שלא לומר דבר שלא שמע מפי רבו מכח השאילה ששאלו אותו? וי"ל ע"פ הא דמבואר בהקדמה לשו"ת אגרות משה, שקובע הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שאם הרב מסוגל לענות על שאילה הלכתית שהוגש אליו, שהוא חייב להשיב על אותה שאילה. ומה שלא אמר רבי אליעזר דבר שלא שמע מפי רבו ייתכן בגלל שהרגיש בעצמו שאין בכחו לחדש. שייתכן שרבי אליעזר סיני היה ולא עוקר הרים, כמו שפירש רש"י על אבות פ"ב מ"ח שרבי אליעזר לא היה חריף כמו רבי אלעזר בן ערך שהיה "מחדש דברים מדעתו" (לשון רבינו יונה שם).

וייתכן ע"פ סוגייתנו להבין שבחו של רבי אליעזר שהיה "בור סוד שאינו מאבד טיפה." יש לשאול למה ריב"ז שיבחו בכך הלא הזכרון הוא ברכה מאת ה' ואינו תלוי באדם כלל. וי"ל ע"פ סוגייתנו שזכרונו היה משום שעמל הרבה בתורה, יותר מכל חבריו כמבואר בסוגייתנו, וגם העריך התורה וכיבד התורה כל כך שאפי' לא ישן שינת ארעי בבית המדרש (שמותר מעיקר הדין לדעתו, ע' במפרשים). ובזה יש להבין שהיה "בור סוד" שרבי אליעזר "סייד מוחו" כדי שלא יאבד אפי' טיפה מתורתו. והוא סייד מוחו בגלל עצמת אהבת וכבוד התורה שהיה לו (הרבה ממהלך הזה בנוי על הערות של איתן ערענפעלד).

ע' במשנה באבות הנ"ל שישנה מח' אם ר' אליעזר או רבי אלעזר בן ערך נחשב כגדול הדור. רבינו יונה מסביר שבעצם אין כאן מח' אלא שרבי אליעזר היה יודע יותר מכל חכמי ישראל ורבי אלעזר בן ערך היה גדול מכל ישראל לענין החידוש והסברא. אולם י"ל (וכך הציע תלמידי איתן ערענפעלד) שחולקים אם סיני או עוקר הרים עדיפים (וע' רש"י שכנראה כך הבין המשנה).

פעם שמעתי ממו"ר הגאון הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א (בשיעור בישיבת הר עציון) שאע"פ שהגמי הכריעה שסיני ועוקר הרים סיני עדיף, מ"מ הרב שלמה קלוגער אמר שבימיו שיש מסורת הש"ס ועין משפט נר מצוה, י"ל שעוקר הרים עדיף. והגר"א ליכטנשטיין שליט"א הוסיף שכ"ש בימינו שישנם סדרת ספרים כמו אנציקליפדיה תלמודית ואוצר הפוסקים וכו' וכו' ש"ל שכו"ע לא פליגי שעוקר הרים עדיף בימינו.

אולם, לעומת זאת, הציע תלמידי בנימין וויסאצקי שהיות ובימינו שיש כמות ענקית של ספרים, הרבה יותר מדורות הקדמונים, הצורך גדול יותר בימינו ל"סיני" לסדר השיטות (דוגמא מובהקת לבך היא הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א). והוסיף תלמידי שמחה תראפ שיש עוד חשש גדול ויצר הרע גדול בימינו לחדש

חידושים כפי רוח הזמן ולתאם דברי תורתנו הקדושה לרוח עולם המערבי. ולכן ישנה סכנה רוחנית לעוקר הרים בימינו, ועל כן סיני עדיף שלא ירשה לעוקרי הרים לסטות מדרך התורה.

כה. סוכה כח. שבחו של רבן יוחנן בן זכאי

הגמ' מונה השבחים של ריב"ז, וייתכן שלשון "אמרו עליו על ריב"ז" הכוונה היא בשעת הספד. מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל הדגיש שבהספד חייבים לתאר יחודו של הנפטר, ולא רק לומר כמה קשה עלינו פרידתנו ממנו. ע' בסוף פרקינו שמבואר שחמה לוקה בשביל אב בית דין שמת ואינו נספד כהלכה, שנראה לפרש שלא תיאר את גודל אישיותו הרוחנית כדבעי.

בין השבחים היו שריב"ז לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו. והקשו התלמידים, הרי מוצאים שריב"ז תיקן תקנות, ואלו לא שמע מפי רבו. התלמידים הציעו כמה תירוצים. אחד הוא שתקנה אינה ענין סברא או פלפול. תירוץ אחר היה שריב"ז חי בתקופה שראה שינויים קיצוניים בעקבות חורבן בית שני והיה מוכרח לתקן כמה תקנות, ובכל זאת, ריב"ז היה שמרני ותיקן המינימום האפשרי. ע"פ זה ניתן להבין הא דאיתא בברייתא (ר"ה לא): שריב"ז תיקן תשע תקנות. ויש לשאול למה הברייתא כותבת מספר תקנותיו, הלא אפשר לספור התקנות? י"ל דקמ"ל שתיקן רק תשע תקנות ולא יותר למרות שחי בעידן חסר יציבות בתר חורבן בית שני. בכל זאת, התקין רק התקנות הנחוצות לאותה שעה. עוד אפשר ליישב על שאילתינו, שאחד מחברי הסנהדרין הציע את הרעיון של התקנה, וריב"ז כנשיא הסנהדרין רק היה אחראי על הרעיון ולכן התקנה נקראת על שמו. ובזה ניתן להסביר ריש פרשת דברים שמה רבינו מספר איך שהתקין שיהיו רמות של דיינים (שרי אלפים, שרי מאות וכו') ולא הזכיר שיתרו חתנו הציע את הרעיון הזה. י"ל שאמנם יתרו הציע הרעיון למשה רבינו, בכל זאת היות ומשה רבינו אימץ את הרעיון הוא אחראי על כך ונקרא על שמו. גישה זאת מיישבת את קושייתנו שאמנם ריב"ז הוא לא חידש הרעיון ולא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, בכל זאת היות ונטל האחריות נקראית התקנה על שמו.

מעניין השבח ששיבחו ריב"ז שהיה בקי בדקדוקי סופרים ומסביר רש"י (ד"ה דקדוקי סופרים) "שהוסיפו לדקדק אחר מעשה הבריות ולהחמיר ולעשות סייג ואזנים לתורה וגזרו גזרות." איתן ערענפעלד העיר שפן אחד של דקדוק במעשה הבריות (הנקרא סוציאולוגיה בלשון ימינו) הוא להבחין אם הגזרה היא גזרה שרוב הצבור יכולים לעמוד בו. ואף אחר חתימת התלמוד דקדוקו הפוסקים להבין מהי מנהג המקובל בצבור, כמו שהדגישו, לדוגמא, הרמ"א והערוך השולחן בספריהם. ולאור זה ניתן להבין דברי הכסף משנה על הל' ממרים פ"ב ה"ב שהתקשה איך ריב"ז נתמנה כנשיא הסנהדרין אם היה רק הקטן שבתלמידי הלל הזקן. ותירץ שהיה קטן במעשה מרכבה ושיחת מלאכים וכו' אבל לא בחכמת התורה. ויש להסביר (כפי שהעיר איתן ערענפעלד) שריב"ז היה גדול בדברים "מעשיים" ו"פרקטיים", כמו דקדוקי סופרים שנשיא סנהדרין צריך להם והיה קטן בדברים שלא היו "מעשיים" כמו מעשה מרכבה וכו' הכ"מ מבין שבמשלות השועלים והכובסים היה ריב"ז קטן, אבל לפי סברתנו ייתכן שהיה ריב"ז גדול בתחום הזה כי זה ענין פרקטי מאוד כדי להסביר ולהביע דברי תורה לכל העם כדרך שהיו עושים כמה וכמה גדולים כמו המגיד מדובנא והחפץ חיים (אם לא נאמר שלא היה כ"כ צורך בשביל נשיא הסנהדרין לעשות כך).

יש לשאול למה הגמ' בסוף שבחי ריב"ז מסיימת "לקיים מה שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". מה מוסיף ציטוט הפסוק הזה? ויש לומר שאם יפלא האדם וישאל איך למד ריב"ז והיה בקי בכל התחומים המגוונים האלו, הגמ' מצטטת הפסוק שאכן אין כאן פלא אלא שהקב"ה מילא את אוצרות מוחו של ריב"ז בכל מיני התחומים בתורה. מבלי הסיוע מאת ה' א"א היה לריב"ז להשיג את כל מה שהשיג. וע"ז אנו מתפללים בשבת ויו"ט "ותן חלקינו בתורתך", שבסייעתא דשמיא נשיג בלימוד התורה יותר ממה שאנחנו מסוגלים להשיג בכישרונותינו המצומצמים (ע' ספר משלי פרק ב' פסוק ו').

ומעניין השבח ששיבחו שלא הרהר דברי תורה במבואות המטונפות. וע' ברשימות שיעורי מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (עמ' ק"ד) ששאל למה זה מהווה שבח לריב"ז אם ככה הוא הדין. ואין לשבח בהספד שמישהו סתם קיים הדין. הרי מו"ר הרב בנימין תבורי שליט"א סיפר שבשעה שהספיד הגאון הרב אהרן סולובייצ'יק זצ"ל את אמו מרת פעשא הזכיר שהתפללה ג' תפילות בכל יום ותיכף ומיד תיקן את עצמו שאין מן הנכון להספיד מישהו בזה שקיים את ההלכה אם לא היה משהו מיוחד בזה (והרי דעתו של הגר"א סולובייצ'יק זצ"ל היה שנשים חייבות בג' תפילות בכל יום כדאיתא בשאגת אריה, וכן שמעתי מפי מו"ר הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שסובר כך הלכה למעשה). ומיישב הגריד"ס את ענין השבח שלא הרהר ריב"ז במבואות המטונפות, שהיות ונפשו חשקה בתורה כ"כ היה אפשר לטעון שאנוס הוא ומוכרח ללמוד אף במקום שאסור ללמוד.

ויש להעיר שי"ל שזה שלא למד במבואות המטונפות המווה היכר שכוונתו בשעות שלמד היתה לשם מצוה ולא לשם סיפוק אינטלקטואלי גרידא. כמו שאי אכילת מצה בע"פ מהווה היכר שאכילתו את המצה בליל ט"ו הוי לשם מצוה, במקביל ניתן לומר שע"י אי-לימוד תורה במבואות המטונפות מדגיש שהשעות שלומד הרי הן לשם שמים.

כו. סוכה כח. ענין שריפת העופות

ע' רש"י (ד"ה נשרף) שמסביר שהעופות שהיו פורחות על יונתן בן עוזיאל נשרפו "שהיו מלאכי השרת מתקבצין סביביו לשמוע דברי תורה מפיו" ויש להציע שזהו רש"י לשיטתו שמנסה בפירושו על החומש (כך שמעתי מפרופסור טואיטו מארץ ישראל, אולם הרב שלום כרמי העיר לי שאין זה כה פשוט) להראות שכחם של מלאכים הוא מוגבל. סימנים לגישה זו רואים בפירושו של רש"י לפסוק ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, שלא היו מלאכי השרת ביום ראשון של בריאת עולם, דברי רש"י שמדגיש בפרשת וירא שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות, וכן דברי רש"י על הפסוק נעשה אדם בצלמינו, שהיה פוטנציאל למלאכים לקנאות בבני אדם. רש"י מראה שמלאכים יותר דומים לבני אדם מאשר להקב"ה (ובזה מודגש יחודו של הקב"ה). וכמו כן רש"י מציין שמלאכים מתקבצים אצל גדולי בני אדם לשמוע תורה מפייהם. אולי זה מראה שמלאכים הם בדרגה יותר נמוכה מבני אדם גדולים.

תוס' שם ד"ה כל עוף אינם מפרשים כפרש"י. אפשר משום שלא ברור מפירושו של רש"י הקשר בין מלאכים ובין אש, משא"כ בהסברם של התוס'.

ע' בערל"נ שהקשה למה תוס' מוסיפים העובדא דרבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מסובין בסעודה וליהטה אש סביבם, וע"ש מה שתירץ. משה גאלדסמיט תירץ שהחידוש הוא שאף בשעת הסעודה השראת השכינה יכולה להיות חזקה כ"כ שליטה אש סביבם. בלי הוספה זו, היינו חושבים שאש מסוגל לרדת מן השמים רק בבית המדרש. מעניין הוא העובדא שבמעמד הר סיני אכלו ושתו, מכאן שייתכן השראת השכינה אף בשעת אכילה.

כז. סוכה כח. מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן

הקשו כמה מן האחרונים איזה חינוך שייך בתינוק בן יומו. ע' בשיעורי מו"ר הגריד"ס זצ"ל (שם) שיישב בעייה זו, שזה עולה בקנה אחד עם גישת חז"ל שמביאים אף תינוקות להקהל כדי ליתן שכר למביאייהם. ויש להסביר ע"פ מה שמעתי מרב קהילה אחד שפעולות "קירוב רחוקים" משפיעה השפעה טובה ל"קרובים" כמו ל"רחוקים". כמו כן יש לומר שחינוך לא רק משפיע לטוב על החניכים אלא גם על המחנכים, כמו שאמר רבי "מתלמידי יותר מכולם" (מכות י.). ועל פירוש הזה הוסיף איתן ערענפעלד שרואים מסוגייתנו מקומו של סבא בחינוך הנכדים, נקודה שהדגיש מרן הגריד"ס בשיעוריו והנהגותיו עם נכדיו. הגריד"ס הצביע לרמב"ם

הלי ק"ש פ"א ה"ד שתיאר הרמב"ם את יעקב אבינו כ"זקן", כי יעקב טיפל בחינוך נכדיו, וע"כ זכה לתואר "זקן".

אולם דוד גינסבורג הקשה על פירוש זה כי קשה להשוות בין הקהל לסוכה, לפי שהקהל הוא שיחזור על חויית מעמד הר סיני כמבואר ברמב"ם הלי חגיגה פ"ג ה"ו. על כן אף תינוקות שייד להביאם להקהל כי התינוקות היו נוכחים במעמד הר סיני. וי"ל שתינוקות אכן ישבו בסוכות במדבר בדרך צאתנו ממצרים. ע' ברש"ש על אתר שמצטט המהרש"ל, ששמאי הזקן פחת המעזיבה בשביל אח של התינוק שנוול שהיה עדיין קטן הצריך לאמו באותה שעה, שלדעת שמאי חייבים לחנכו במצות סוכה. ואולם, גם תשובה זו בעייתית קצת, כי אין זה מבואר במשנה. אולם איתן ערענפעלד העיר שבגמ' מבואר כאן דמשנתנו חסורי מחסרא, שיש דברים במשנה המובנים מאליהם שלא צריך לפרשם. וכמו שיש חסורי מחסרא על ענין מעשה לסתור, כמבואר בגמ' כמו כן מובן מאליו ששמאי הזקן סיכך עבור קטן הצריך לכלתו שלו, ולא לתינוק בן יומו.

וכמובן גם תשובה זו דחוקה קצת, וע"כ יש מקום בשביל תורת נסתר וחסידות להסביר שאף תינוק בן יומו מסוגל לעלות במעלות הרוחניות בשבתו בסוכה בחג הסוכות.

כח. סוכה כח. השמטת השוואה למשה רבינו

המהרש"ל מחק ההשוואה בין שלשים בחירי תלמידי הלל למשה רבינו, שלדעתו צריך לגרוס "שלשים מהן ראויים שתשרה עליהן שכינה", מבלי לומר "כמשה רבינו", דלא כהגירסא שמופיעה בגמרות שלנו. ניתן להסביר דברי המהרש"ל על רקע נקודה שהדגיש מו"ר הגרי"ד סלוביצי'ק זצ"ל פעמים רבות, שנבואת משה רבינו שונה באופן איכותי ומהותי מנבואת שאר הנביאים. הרמב"ם (בהקדמה לפירושו לפרק חלק) מונה כאחד מייג עקרי אמונה שיש להאמין בתופעת הנבואה, ועיקר נוסף הוא להאמין בנבואת משה רבינו. הרמב"ם בפ"ט דהלי תשובה ה"ב כותב שאפילו מלך המשיח יהיה רק קרוב למשה רבינו בדרגתו כנביא. על כן בכלל אין להשוות אף אחד בדרגת נבואתו למשה רבינו. הרי מבואר בסוף פרשת בהעלתך ובסוף פרשת וזאת הברכה שנבואת משה רבינו מהווה סוג של נבואה בפני עצמה. מה שכתב הרמב"ם בפ"ה דהלי תשובה ה"ב שכל אחד יכול להיות כמשה רבינו הכוונה שיכול להיות כל אחד צדיק כמשה רבינו אבל להיות נביא כמשה רבינו אי אפשר.

כט. סוכה כח. שמונים תלמידים היו לו להלל

ייתכן שהיו עוד הרבה והרבה אנשים שלמדו מהלל, ובכל זאת לא זכו להקרא תלמידי הלל. על כן רואים שלא כל הרוצה לטול את השם תלמיד של אדם גדול, יטול את השם.

ל. סוכה כח. לא קיימת מצות סוכה מימך

זקני ב"ש אמרו לרבי יוחנן בן החורנית שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית "א"כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך" הראשונים חולקים אם זהו לשון גוזמא אם לאו. הר"ן על הרי"ף מסביר (יב: בדפי הרי"ף ד"ה מתניתא) שזהו לשון גוזמא, אבל תוס' (סוכה ג. ד"ה דאמר לך) סוברים שאין כאן גוזמא, שלדעת ב"ש היושב ככה מופקע ממצות סוכה אף במישור הדאורייתא. התלמידים הקשו מהי המקור להר"ן לומר שזהו רק לשון גוזמא. השיב שמחה תרופ שקצת מעין זה ישנו במשנה ברכות ב. שפירש ר"ג את דברי חכמים שאמרו שק"ש הוא רק עד חצות, שזהו רק כדי להרחיק אדם מן העבירה, אבל לאו דוקא שהם אמרו שהקורא ק"ש אחר חצות לא קיים מצות ק"ש במישור הדאורייתא (לדיון נרחב על דברי ר"ג ע"ש בתלמידי רבינו יונה).

לא. סוכה כח. רבי אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו

הקשה דניאל ספדין איך יכול היה רבי אליעזר (סוכה כז.) לחזור בו משיטתו שצריך לאכול י"ד סעודות בסוכה אם רבי אליעזר היה אומר רק דברים ששמע מפי רבו. יש להציע בדומה למה שאמר לי פעם מו"ר הגאון הרב צבי שכטר שליט"א שכחו של הגרי"י וויינבערג זצ"ל היה בהכרעת מחלוקת בין פוסקים ולא בחידושים עצמאיים. ייתכן שזה היה שייך גם ביחס לרבי אליעזר, שלא היה אומר רק את מה ששמע מרבו, אלא היה גם מכריע בין השיטות השונות. הוא רק לא חידש היות והבין שאין זה כחו. ביחס לי"ד סעודות בסוכה הכריע בסוף דלא כרבו אלא כהחכמים שאין חיוב לאכול י"ד סעודות במשך החג.

לב. סוכה כח. העופות שפרחו ולא ולא נשרפו

בשיעור צטטנו את דברי הרבי מקוצק זצ"ל ששאל אם נאמר על התלמיד של הלל, יונתן בן עוזיאל, "כל עוף שפורח עליו מיד נשרף" (סוכה כח.), א"כ איזה שבח ניתן לומר על הרב של יונתן בן עוזיאל - הלל הזקן! וענה הרבי מקוצק שעופות שפרחו מעל ראש הלל הזקן לא נשרפו. אתי סידן-ברש הסביר שניתן לראות דוגמא לכך בסוגיא בשבת לא. על הלל ושמאי איך שטפלו באופנים שונים עם אנשים הבאים להתגייר. שמאי סבר שיש "לקוב הדין את ההר" ולא לקבל גר שאינו מוכן לקבל עליו כל המצות ולא סבל כל לעג על התורה, ודחה המלעיגים באמת הבנין. זוהי דוגמא של עופות שפרחו עליו ונשרפו. מצד שני הלל בענוונותו קירב אותם אנשים תחת כנפי השכינה - דוגמא של עופות שלא נשרפו. וברוך גרינפילד הדגיש שאין כאן עבירה מצד שמאי, שהתנהג לפי עיקר הדין, רק שהלל התנהג לפנים משורת הדין.

ויש להוסיף שהמח' בין הלל ושמאי ביחס לגרים היתה אם במקרים כאלו יש להתנהג ע"פ דין או לפנים משורת הדין. הלא לפעמים אין לפעול לפנים משורת הדין כדאיתא בגיטין נו. שענוונותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתו וכו'. ייתכן ששמאי סובר שענוונותו של הלל בענין גירות היה יכול להביא לידי חורבן קדושת עם ישראל. ייתכן שלפ"ז הגמ' בשבת לא. הסתיימה באמירת "לימים נזדווגו שלשתן למקום אחד אמרו קפדנותו של שמאי בקשה לאבדינו מן העולם וענוונותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה." מטרת הגמ' בזה, כנראה, לומר שהנסיון הוכיח שגישת הלל צודקת. וע' בספר נפש הרב עמ' פ"ח שמו"ר הגאון הרב צבי שכטר מצטט מרן הגאון הרב י"ד סולובייצ'יק זצ"ל (וכמה הוכחות לגישתו) שהסטורייה יכולה להכריע כמה וכמה מחלוקות בענין הלכה וניהוגו של עם ישראל.

ומענין לענין, הגיש אחד מן התלמידים שאילה רצינית. התלמיד היה מלמד ילד במסגרת תכנית קירוב נפשות מכובד שישנו באיזרנו, ב"ה. אמנם התלמיד גילה תוך כדי שיחה עם הילד, שהילד אינו יהודי - שאביו יהודי ואמו נכרייה. השאילה היתה אם מותר לתלמיד להמשיך ללמד תורה לילד, לאור האיסור ללמד תורה לנכרי. הציע אחד מן התלמידים שאולי ניתן לפתור הבעיה בזה ללמד לילד היסטורייה של תנועת הציונות ומדינת ישראל כדי להלחיב את הילד באהבת ציון, ארץ ישראל, ומדינת ישראל. הלא עם בני ישראל בימינו זקוקים מאד לתמיכת נכרים במדינתנו. ואמר אז עקיבא ווייס שייתכן שאסור לעשות כך שיש בזה משום גניבת דעת. ע' בריטב"א לחולין צד. שכותב ש"איסור גניבת דעתו של נכרי כתבו קצת רבותינו בשם בעלי התוס' ז"ל שהוא איסור תורה." יש להעיר שחייבים להגיש שאילה כזאת לפני מורה הוראה מובהק לפסיקה הלכה למעשה.

לג. סוכה כח: הריבוי לרבות גרים בחיוב סוכה

ייתכן הו"א שגר יהיה פטור מסוכה כי מטרת הסוכה היא לזכור כי בסכת הושבתי את בני ישראל כהוציאם ממצרים, ואבותיהם של גרים לא ישבו בסוכות ביציאת בני"י ממצרים. כמו כן מרבינן במגילת אסתר "ועל כל הנלוים עליהם" בחיובי פורים, כי הו"א שלא יהיו חייבים כי אבותיהם לא היו באותו הנס.

לד. סוכה כט: פסול לולב יבש

ע' ברש"י ותוס' ושאר מפרשים בטעם פסול לולב היבש. משה קנרפוגל הוסיף שדוקא יבש פסול כל ז' ימים היות וחג סוכות הוא חגיגת זמן האסיף, שבו מקדישים שמחת אסיפת התבואות והפירות לשמחה רוחנית, ע"י לקיחת הד' מינים (ע' ספר החינוך מצוה שכ"ד). ולכן הבאת לולב יבש בזמן האסיף או שאר המינים יבשים הוי בזיון גדול כלפי שמיא, והוי כפיית הטוב שעשה לנו ה' בנתינת התבואות ופירות. והוסיף דניאל קאהן שזהו חטאו של קין, שהרי הביא מן הפסולת או הגרוע (ע' מדרש רבה ורש"י) ב"מקץ ימים", וע' בדעת מקרא שמציע שאפשר שכונת הכתוב למקץ עונה החקלאית. ולפי' מובן למה פסול יבש שייך כל ימי סוכות כי יבשות המינים עומד בסתירה עם מהות המצוה של הד' מינים.

לה. סוכה כט: סגנונו של המשנה

איתן ערענפעלד העיר שסגנונו של המשנה צריך להעיר תשומת ליבנו. ז"ל המשנה "לולב הגזול והיבש פסול, ושל אשירה ושל עיר הנדחת פסול, נקטם ראשו ונפרצו עליו פסול", הרי שהפסולים מוצגים בזוגות. ומובן שפסולי אשירה ושל עיר הנדחת מהווים "זוג" כי שניהם מהווים פסולי עבו"ז. נקטם ראשו ונפרצו עליו שניהם פסולים מטעם הדר כמבואר ברש"י. אולם קשה להבין למה פסולי הגזול והיבש נכללים יחד. השבתי לו שאולי זה הוי ראייה לשיטת רש"י שיבש פסול משום חסרון זה קלי ואנוהו. אפשר שרש"י הבין שרבי יהודה הנשיא חיבר פסולי גזול ויבש ביחד כי שניהם הם פסולים מטעם "פסול אוניברסאלי". כמו שגזול פסול מטעם הדין ה"אוניברסאלי" של מצוה הבאה בעבירה (לדעתם של ר' יוחנן ורבי אמי) במקביל יבש פסול משום הדין האוניברסאלי של "זה קלי ואנוהו". גבריאלי שאונציטי הציע ש"ל שרבי יהודה הנשיא התכוון להבהיר לנו שגזול פסול אע"פ שלא מבחינים באופן מוחשי בפסילתו. החידוש הוא שכמו שמובן למה יבש פסול, שהרי מבחינים פסולו בחוש, כך לולב הגזול פסול אע"פ שאין רואים פסולו בחוש.

לו. סוכה כט: הגדרת יבש

ע' בסוף תוס' (ד"ה לולב היבש) שטוענים שלולב נחשב כיבש רק אם הלולב יבש עד כדי כך שנפרכת בצפורן, במקביל למום יבשות און בכור המופיע בבכורות לו. ע' ברא"ש שמצטט הראב"ד שמתמיה על דעתם של התוס', שהרי אפילו אחר כמה שנים אינו נפרך. וכן ראינו בחוש, שהבאתי לשיעור להראות לתלמידים לולב שלי שהשתמשו בו לפני כמה שנים ואינו נפרך בצפורן. ניתן להציע שתוס' נאלצו להגדרה קצת דחוקה כי די קשה היה להם להשיג ד' מינים במקומם כמבואר בתוס' לעיל כז': (תד"ה כל האזרח) שנהגו כל הקהל לקנות אתרוג בשותפות. ובאמת כך משמע מהרמ"א ס' תרמ"ה סעיף ה. זכרוני שהרב משה טנדלר שליט"א הזכיר שחותנו מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל סיפר שהתיר להשתמש באותו לולב במשך חמש שנים רצופות, בגלל דוחק השעה בשירותו כרב ברוסיה הסובייטית. אין לומר שגישתינו היא בגדר "סברא חיצונית" שהרי הערוך השולחן (יו"ד ס' ר"א סעיפים רט"ו-רט"ז) מסביר קצת מעין דברינו את מח' מחבר ורמ"א אם מקווה חמה פסולה. ע' ספר נפש הרב (עמ' י"ב-י"ד) שכותב מו"ר הגר"צ שכטר שליט"א דברים דומים בשם מרן הגריד"ס זצ"ל וז"ל "אפשר לומר בנוגע לקולות שנזכרו בגמ' לגבי סוכה, דאולי איה"נ כך היה הרקע ההיסטורי בדבר, הוכרחו התנאים לטכס עצה ולראות אם יש כאן איזה מקום לחשוך קצת על העצים ולבסוף החליטו (כן אולי יש מקום לומר בתורת אפשר) שהכללים של לבוד וגוד שנאמרו לגבי מחיצות של שבת שייכים אף לגבי דפנות של סוכה." ה"נ אפשר לומר בענין הגדרת לולב היבש לדעתם של התוס'. ואולם היו צריכים התוס' לבסס ולעגן שיטתם במקורות חז"ל, ואילו לא הצליחו לעשות כך, לא היו מקילים. יש להדגיש שגישתינו בהחלט דלא כאלו הטוענים שהרבנים עושים מה שרוצים לעשות, שזוהי טענה אפיקורסית כמבואר ביומא מ: ורש"י שם ד"ה אל תתנו.

לז. סוכה כט: רש"י הראשון לפרק לולב הגזול

רש"י הראשון לפרק לולב הגזול לכאורה תמוה, וז"ל "לולב הגזול. לולב כף של תמרים והדר תני הדס וערבה באפי נפשיהו. ותמוה, מה מלמדינו רש"י כאן? ואולי רש"י בא להדגיש שאין לולב עיקרו של הדי' מינים, אלא כולם שוים. הו"א שלולב הוא העיקר שהרי תקנו חז"ל לברך על נטילת לולב (מברכים על הלולב רק הואיל וגבוה מכולם כמבואר בסוכה לז:). רש"י מעיר שרבי יהודה הנשיא הקדיש משנה לכל אחד מארבע מינים בנפרד (למרות החפיפה הגדולה בכמה מן הפסולים) להדגיש שהארבע מינים שווים בחשיבותם. התלמידים הקשו א"כ למה אין מברכים על נטילת לולב אתרוג הדסים וערבות? הצעתי שאילו היינו עושים כן לא היה מודגש שהד' מינים מצטרפים לחטיבה הלכתית אחידה. מתארים הצירוף של המינים כ"לולב" רק בגלל שהלולב "מייצג" ההצטרפות של המינים היות והוא גבוה מכולם, ולא משום שלולב כאילו יותר חשוב משאר המינים.

לח. סוכה כט: כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון

ע' תד"ה בעינן שכותבים וז"ל "בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכן בהדר משום הדור מצוה אבל בחסר ובשאל לא תקון." הקשה בנימין פרזנפר שאם אמנם כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אז למה לא תקנו דחסר ולכם פסולים לכל שבעה ימי החג. עניתי שמצד אחד אומרים כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אבל מצד שני יש איסור בל תוסיף, שאסור להחמיר בדין דרבנן כמו שמחמירים בדין דאורייתא (כמו שכותב הגאון הרב צבי שכתור בספר נפש הרב עמ' קע"ז-קע"ח בשם מרן הגריד"ס זצ"ל בשם מרן הגר"ח זצ"ל בהסבר דברי הרמב"ם הל' ממרים פ"ב ה"ט). כשתקנו רבן יוחנן בן זכאי וחביריו את חיוב נטילת לולב בוי' ימים האחרונים של סוכות, היו צריכים לאזן בין שתי עקרונות סותרים - כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא ואיסור בל תוסיף. לכן הדין דרבנן הזה (וכן בכל דיני דרבנן) צריך להיות מצד אחד מקביל במדה מסויימת לדין דאורייתא, אבל מצד שני אסור להיות שוה ממש לדין דאורייתא. ייתכן כוונת התוס' היא שמצד אחד תקנו ביחס לעיקר הלקיחה וכן ביחס להדור מצוה שיהיה כעין דאורייתא. ומצד שני מוכרחים היו להקל בכמה דינים כמו חסר ולכם כדי שלא לעבור על איסור בל תוסיף.

לט. סוכה כט: פסול הדר

הרב יוסף אדלער שליט"א אמר בשם מרן הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שהיה בודק הד' מינים בריחוק קצת ולא הביא הד' מינים סמוך לעיניים ממש לבודקם. וכן שמעתי אומרים בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (וכן אמר לי הגאון הרב פיינשטיין כהן שליט"א, מחבר ספרי בדי השולחן על יו"ד, שאמר שישנה קבלה מהגאון הרב יוסף אליהו הנקין זצ"ל שאין צורך להסתכל על מראות וכתמים ממש קרוב לעין אלא אפשר להחזיקו בידים במקצת ריחוק מהעיניים). התלמידים אמרו שזה הגיוני מאד לומר ככה במיוחד בפסולי הדר כי פסול שצריכים להסתכל מקרוב ממש לראותו, אין זה פוגע בהדרו של הד' מינים. ע' בספר הלכות ד' מינים שכתב הרב יחיאל מיכל שטרן שליט"א מירושלים עמ' י"ז-י"ט שדן בנקודה זו. במקביל אפשר להציע שגם ענין שת"ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה (שבת קיד:) ייתכן שמדובר אך ורק בכתם שניתן לראותו מרחוק קצת. ובדרך מוסר ו"דרוש" אמרתי לתלמידים שבעתיד כשיחפשו בת זוג אין לחפש חיפוש אחר חיפוש לכל פסול שלא נראה להדיא לעין.

מ. סוכה כט: כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון

דברנו הרבה במשך שנת לימודינו על הכלל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וע"פ זה דברנו על הנושא של גזירות חז"ל והכעין דאורייתא של גזירות. והצבענו על הגזירות שכבר מופיעות בתורה עצמה,

שנרשמה ע"י הגאון הרב יוסף ענגל זצ"ל בספרו לקח טוב כלל ח'. נח גולדברג הציע שניתן להוסיף איסור "מדבר שקר תרחק", שניתן לפרשו שיש לגזור גדרים ולהרחיק לכת בהרחקות שלא יבא לידי שקרים, כמבואר בשבועות לא.

מא. סוכה ל. שני מקורות לדין מצוה הבאה בעבירה

יש לשאול למה ר' יוחנן בשם רשב"י מצטט שני פסוקים כמקורות לדין מצוה הבאה בעבירה. ניתן להציע שישנם שני פנים לענין מצהב"ע. מצד אחד הוא דין טכני שמעשה המצוה אינה נחשבת כמצוה אם היא מוגדרת כמצהב"ע. המקור הראשון שמצטט ר' יוחנן מהפסוק במלאכי שקרבן גזול פסול משקף ענין זה. אולם, הראשונים ואחרונים מגבילים מאד את יישומו של דין זה. תוס' על אתר (ד"ה משום דהוה) סוברים שמצהב"ע שייכת רק כשהמצוה באה מחמת העבירה (שלולא העבירה לא היה אפשר לקיים המצוה). הגמרא ירושלמי בפרק האורג דורשת חפצא של עבירה להגדיר מעשה כמצהב"ע, לאפוקי אם הוציא מצה מרשות לרשות בשבת או קרע על מתו בשבת (וע' יישומו של גישה זו ברמב"ם ה' שופר א, ג). הרמב"ן על פסחים לה. מגביל הירושלמי להיכא שאין בידו לתקן מצבו של החפצא של עבירה (ולכן אכל מצה של טבל אינה נחשבת כמצהב"ע). המנחת חינוך (מצוה א') מגביל יישומו של מצהב"ע למקרה שהעבירה ומצוה נעשים בבת אחת. יוצא אם כך שיישום ענין מצהב"ע מוגבל הוא עד מאד. ייתכן להסביר תופעה זו ע"פ העובדא שענין מצוה הבאה בעבירה היא חידוש גדול עד מאד. הרי עשה פעולת מצוה ולא קיים המצוה, אם היא באה בעבירה-וקשה שהרי באופן טכני הרי עשה מעשה המצוה. הרי שענין מצהב"ע חידוש הוא, וכנראה שהראשונים ואחרונים סוברים שהבו דלא לוסף עלה. ייתכן שזה מסביר למה ענין מצהב"ע מופיע פעמים אחדות בכל הש"ס, ולולב הגזול הוא מן המקרים הנדירים של מצהב"ע.

אולם מצד שני, ברור שלקיים מצוה בעזרת עבירה אע"פ שבאופן טכני יצא ידי המצוה, הרי זה משוקץ ומתועב ע"פ רוח ההלכה. משום כך, אפשר להציע, הגמ' מצטטת פסוק שני כמקור לענין מצהב"ע מלבד הפסול הטכני של קרבן גזול, ה' שונא קרבן גזול. ככה היו ישעיהו הנביא וכן שאר הנביאים שחיו לקראת סוף תקופת בית ראשון מוכיחים את העם שאין לחשוב שיכולים לעשות כל מיני תועבות, והקרבת קרבן יכפר על כל חטא. במקביל אין לחשוב שאם עושים עבירה, קיום המצוה מתקן העבירה. לא כן הדבר, אומרת הגמ' ע"פ הציטוט מהנביא ישעיהו, אין קיום מצות ד' מינים מכפר או מתקן את העבירה של גזל (איתן ערענפעלד וגבריאלי שאונציטי עזרו לי להגיע למסקנה זו). ע"פ גישה זו ניתן להציע פירוש בגמ' קשה המופיע בברכות מז:.. ע"ש שרבי אליעזר שחרר עבדו הכנעני כדי להשלים מנין, והגמ' מקשה הרי מצוה הבאה בעבירה היא. הגמ' מתרצת "מצוה דרבים שאני". אפשר להקשות איך העובדא שהיה מצוה דרבים משנה הפסול הטכני של מצהב"ע. י"ל שאין מדובר בברכות מז: על פסול טכני, אלא הדיון היה איך רבי אליעזר עבר על רוח ההלכה. בברכות מז: לא היה חפצא של עבירה במקביל לקרבן גזול או לולב גזול, וגם אין המצוה והעבירה מתבצעים בבת אחת. הגמ' כנראה מזכירה ענין מצהב"ע רק מפאת רוח ההלכה, ולזה מספיק התירוץ של מצוה דרבים שאני, שמשום מצוה דרבים מוכנים לוותר על פגיעה ברוח הלכה, או שאם פעולה נעשית לשם מצוה דרבים אין פגיעה ברוח ההלכה של מצהב"ע.

מב. סוכה ל. יישוב קושיות המהרש"א ורע"א

תד"ה מתוך שיוצא (סוכה ל') מסבירים שר' יצחק בר נחמני סובר שיוצאים בלולב הגזול בו' ימים האחרונים של סוכות דלא חייש אמצהב"ע בימים שלקחת לולב היא רק חיוב מדרבנן. הצ"ח מסביר שלדעתם של התוס', ר' יוחנן סובר שמצהב"ע הוא דין דאורייתא ור' יצחק בר נחמני סובר שהוא מדרבנן. היות ומצהב"ע לדעתו של ריב"נ הוא רק פסול מדרבנן אין להחמיר בו באותה מדה שהיינו מחמירים אילו היה פסול מדאורייתא, ולכן במצות דרבנן אין פסול של מצהב"ע. דברי הצ"ח עולים בקנה אחד עם שתי

נקודות שהעלינו בפרקים הקודמים. אחת, שחייבים להקל בדיני דרבנן יחסית לדיני דאורייתא כדי לעקוף איסור בל תוסיף. לכן אם מצהב"ע הוא רק פסול מדרבנן חייבים להקל בהפעלת העקרון הזה במדה מסויימת. שנית, שמגבילים ענין מצהב"ע ככל שאפשר הואיל והוא חידוש גדול, שהבו ולא לוסיף עלה. ע' בצל"ח שמתרץ את מה שנראה כסתירה בין תוס' כאן (סוכה ל. ד"ה משום דהוה ליה) שסוברים שמצהב"ע הוא פסול דאורייתא ותוס' לעיל ט. (ד"ה ההוא) שכותבים שמצהב"ע הוא רק מדרבנן. הצל"ח מסביר שתוס' המופיע בדף ט. שאני, שתוס' שם מסבירים סוגיא המופיע באותו דף שהוא אליבא דשמואל, שצטטו ריב"נ (בסוכה ל.) שסובר דמצהב"ע הוי רק מדרבנן. אולם תוס' בדף ל. רק מסבירים את שיטת ר' יוחנן.

בעקבות הערה זו ניתן ליישב שתי קושיות שהקשו האחרונים. אחת היא קושיית המהרש"א שמקשה למה תוס' מקשים מלולב של אשרה, הלא צריכים להקשות מסוכה גזולה (למה לי קרא ללמד שהיא סוכה פסולה, נימא דהוי פסול משום מצוה הבאה בעבירה). י"ל שדרשה זו לפסול סוכה גזולה היא רק אליבא דשמואל, (כך אפשר להבין מהסוגיא לעיל ט.). לפ"ז צריך לומר דהסוגיא בדף כז: ג"כ הוא רק אליבא דשמואל, דלר' יוחנן אין צורך לדרשה מיוחדת לפסול סוכה גזולה שהרי היא פסולה במישור הדאורייתא משום דהוי מצהב"ע. בעייה שניה היא קושיית רע"א (המופיע בגליון הש"ס לסוכה ל.) ששואל למה תוס' מקשים על ר' יוחנן (למה צריכים לפסול לולב של אשרה משום כותתי מיכתת שיעוריה, נימא דהוי פסול משום מצהב"ע) הלא אפשר לתרץ שסברת כותתי מיכתת שיעוריה הוא רק אליבא דשמואל. אפשר לומר שבתוס' זו מטפלים אך ורק בשיטת ר' יוחנן ומשמע מסוכה לא: דענין כותתי מיכתת שיעוריה לפסול לולב דאשרה הוא אליבא דכו"ע. אולם בישיבות אומרים שתמיד כשעונים קושיית רע"א צריכים לשאול למה רע"א עצמו לא מתרץ ככה. אולי י"ל שכמו שתוס' מניחים שהדרשה למעט סוכה גזולה היא רק אליבא דשמואל, מקשה רע"א למה אין אומרים תוס' ככה ביחס לסוגיא בדף לא. שענין כותתי מיכתת שיעוריה להסביר פסול לולב של אשרה הוא רק אליבא דשמואל.

עוד יש להעיר בסוגיא זו שאף לפי השאג"א (ס' צ"ט) שטוען שגם ר' יוחנן סובר דמצהב"ע הוא רק מדרבנן, צ"ל שר' אמי (המופיע בסוכה ל.) סובר שמצהב"ע הוא פסול דאורייתא. הגמ' בסוכה ל. מצטטת ר' אמי שסובר שגזול פסול משום דה"ל מצהב"ע, וע"כ דלדעתו הוי מצהב"ע פסול דאורייתא. משא"כ דלר' יוחנן אין זה כ"כ ברור אם סובר דמצהב"ע הוא הסיבה לפסול לולב הגזול רק בו' ימים האחרונים או אפילו ביו"ט ראשון (וע"ז נחלקו הצל"ח והשאגת אריה).

מג. סוכה ל. סוגיית מצוה הבאה בעבירה-גישת דניאל ספדין

המנחת חינוך (מצוה א') מתמודד עם פסקו של הרמ"א (אה"ע ס' א' סעיף ו') שאם הוליד ממזר קיים פרו ורבו. הוא תמה על פסק הזה שהרי היה צריך לומר, לכאורה, דלא יצא היות והוי מצוה הבאה בעבירה, וע"ש במנ"ח לתשובתו. דניאל ספדין הציע שענין מצוה הבאה בעבירה מוגבל למצב שמגמת העברין בשעת העבירה היא לקיים המצוה, לדוגמא, הגזול הלולב כדי לקיים המצוה. אולם גלוי וידוע שאדם חי עם העריות אך רק כדי למלא תאותיו ואינו עושה כך כדי לקיים מצות פרו ורבו, על כן אין זה נחשב כמצוה הבאה בעבירה. אפשר לומר שכך היא כוונתם של התוס' (סוכה ל. ד"ה משום) בכתבם שמצוה הבאה בעבירה שייכת רק אם "מחמת עבירת הגזול באה המצוה". דניאל הוסיף שבזה ניתן להסביר למה במקרה שאכל מצה של טבל אינו נחשב כמצוה הבאה בעבירה כמבואר בתוס' שם. דניאל גם הציע שזה דומה למה שמבואר במשנה בסוף יומא ד"האומר אחטא אשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה. " כאן מי שגונב לולב כדי לצאת בו כאומר אחטא (אגזול) ואשוב (אקח מה שגזולתי לקיים בו מצוה) ואין מספיקין בידו לעשות תשובה, כלומר אין לקיחת לולב מהווה תשובה לחטא גזל, שאינו יוצא ידי המצוה. יש להעיר שגישה זו הגיונית במיוחד לדעתם של התוס'.

בסוכה ט. ד"ה ההוא שפסול מצהבי"ע הוי פסול מדרבנן, ש"ל שחז"ל קנסו רק מי שאנן סהדי שכונתו בשעת העבירה היתה לקיים מצוה.

מד. סוכה ל. ולא מיבעיא קאמר

ע' בסוכה ל. לדוגמא של דרכיה של הגמרא להסביר דברי התנאים בדרך של "לא מיבעיא קאמר." ניתן להסביר גישה זו על רקע יסוד שאמר לי הרב יואל בן נון שליט"א. הרב יואל אמר לי שדרשות של חז"ל אינן מציגות דברים פשוטים שכל בן אדם פקח יכול להבין בעצמו. חז"ל מציגים בדרשותם דברים שאינם גלויים וידועים לכל בר שכל. לדוגמא, אמר הרב יואל, הגמ' אינה דורשת שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, מתפילת אברהם על סדום, כי זה ברור לכל פקח שזה שמהווה מקור לכך (במיוחד לאור פירושיהם של אבן עזרא לבראשית י"ח, כו וספורנו לבראשית יח, כ"ו וכ"ח "שפחות מעשרה לכל כרך לא תהיה עדה מצלת") החידוש ללמוד שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה מהגזירה שוה של תוך-תוך ועדה-עדה, הוא שאפי' אם משהו אינו צדיק יכול להצטרף למנין, במקביל לעדת מרגלים שלא היו צדיקים. אילו למדנו הדין מהעשרה צדיקים שבתפילת אברהם על סדום הו"א שרק צדיקים מצטרפים למנין. במקביל, ניתן להבין משנתנו במסכת סוכה וכמה מדבריהם של התנאים במקומות אחרים שאינם כותבים דברים פשוטים אלא רק חידושים. במשנתנו בפ"ג דסוכה לא היה צורך לכתוב פסול שאול ביום הראשון דסוכות כי כך מובן מהבנה פשוטה של הפסוק "ולקחתם לכם ביום הראשון" - להוציא את השאול.

על פי גישה כללית זו יישב משה קנרפוגל תמיהה ברמב"ם שהעלה המנחת חינוך (מצווה רל"ב). הוא מקשה למה הרמב"ם אינו כולל האיסור לשים מכשול ממש לפני עור ממש, תוך הגדרתו של הרמב"ם את הלאו דלפני עור לא תתן מכשול. י"ל דהרמב"ם לא היה צריך לכתבו כי הוא דבר פשוט ומפורש בפסוק. לפ"ז אין לדייק שאין הרמב"ם סובר ששימת מכשול ממש לפני עור ממש אינו כלול בתוך האיסור הזה. ואכן המנ"ח הנ"ל, המשך חכמה (ויקרא י"ט: י"ד) ותורה תמימה (שם אות פ') סוברים שלא לפני עור לא תתן מכשול כולל איסור לשים מכשול ממש לפני עור ממש. והלא הרמב"ם כותב במפורש בהקדמתו למשנה תורה שצריך לקרוא התנ"ך וספרו משנה תורה "ואינו צריך לקחת ספר אחר ביניהם". ושמעתי בשם מרן הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל שלפ"ז הרמב"ם כותב באריכות את סיפור חנוכה בהל' חנוכה ואינו כותב סיפור פורים בהל' מגילה, כי סיפור פורים כתוב מפורש בתנ"ך. כן י"ל בנידונינו ביחס ללאו לפני עור לא תתן מכשול, דלא מיבעיא ליה לרמב"ם למימר דאיסור לפני עור כולל איסור לשים מכשול ממש לפני עור ממש כי ככה מפורש בתורה (וכ"ז דלא כדברי הרב אלחנן סמט שליט"א המופיעים בספרו עיונים בפרשיות השבוע, לפרשת קדושים).

מה. סוכה ל: יישוב קושיית הרש"ש

בסוכה ל: מבואר דרק למ"ד דלולב צריך אגד, נחשב האגד כשינוי מעשה. משמע לכאורה דרק למ"ד לולב צריך אגד אוגדים הלולב, וע"כ מקשה הרש"ש ע"פ המבואר לעיל סוכה יא: שלכו"ע לכתחילה צריכים לאגד הלולב. בשיערינו יישבנו קושיא זו בהבנת דברי הגמ' ששינוי מעשה הוי קנין גזל. הסברנו שאין שינוי מעשה סתם שינוי אלא שינוי מהותי (metamorphosis בלע"ז) עד כדי כך שנגדיר החפצא כפנים חדשות ממש. לכן רק למ"ד דלולב צריך אגד י"ל דפנים חדשות באו כאן באגידת הד' מינים לפי שלמ"ד דלולב צריך אגד, רק אם אגדו נחשבים הד' מינים כחפצא הראוייה לקיים בה מצוה. לכן אף על פי דלמ"ד דלולב א"צ אגד, לכתחילה אוגדים הד' מינים, אין אגידת המינים מהווה שינוי מהותי עד כדי כך שנגיד שפנים חדשות באו כאן לדעתו כי אף בלי האגד יכול לצאת בו במישור הבדיעבד.

מו. סוכה ל:-לא. בענין שינוי שם

ע' בגמ' סוכה ל: -לא. "וליקניוה בשינוי השם דמעיקרא הוה ליה אסא והשתא הושענא? מעיקרא נמי לאסא הושענא קרו ליה." הקשו בנימין פרזנפר ותלמידים אחרים - מה היתה ההו"א בגמ' הצעתי שאפשר לומר שניתן לדייק מהמלה "נמ"י שהדס היה נקרא (בזמן הגמ') לפני שנלקט גם אסא וגם הושענא, ואחרי הלקיטה היה נקרא אך רק הושענא. ההו"א היתה שזה נחשב לשינוי שם מה שעכשיו נקרא אך ורק הושענא ולפני כן היה נקרא גם האסא וגם הושענא. במסקנה, הגמ' מסיקה שהיות ומעיקרא נמי נקרא הושענא, אין זה נחשב כשינוי שם. אפשר להבין ההו"א והמסקנה באותו כיוון שהעלינו בפרק הקודם. בהו"א כדי שיוגדר כשינוי שם מספיק היה שינוי שם כל שהוא. אולם, במסקנה צריכים פנים חדשות ממש, משהו חדש שלא היה קיים לפני כן, והיות ולפני כן היה נקרא ג"כ הושענא, אין זה מוגדר כשינוי שם שיהא נחשב כפנים חדשות באו לכאן.

מז. סוכה לא. ההיא סבתא

תמוה הוא, לכאורה, התנהגותו של רב נחמן כלפי ההיא סבתא המבואר בסוכה לא. ע' בערוך לנר, שו"ת כתב סופר או"ח סי' קכ"ד, והאחרונים המצוטטים בספר אוצר מפרשי התלמוד סוכה ח"ב עמ' נ"ח הערה 35 שמתמודדים עם בעייה זו. גבריאלי שאונצייט העיר שניתן להסביר שרב נחמן לא אשגח בה ולא דבר אליה במישורין (כדי לעשות כאילו הוא אינו שומע אותה) כדי להגן על ההיא סבתא. הרי היא באה עם טענות לא מוצדקות על הריש גלותא, והוי כמורדת במלכות. ע' ברמב"ם הל' סנהדרין פ"ד הי"ג שכותב "ראשי גליות שבבל במקום מלך עומדים." וע' בגמ' שבת קכא: וב"ק נט: למקרים שרואים איך שבי ריש גלותא היו תוקפנים עם אנשים שנראה להם כמורדים. וע' בבית שמואל (אבן העזר סי' קל"ד ס"ק י"א) לדוגמא של סתימת אזניים כפתרון לבעיה.

מח. סוכה לא. ניצולו של תקנת השבים

הקשה משה קנרפוגל על המימסד של תקנת השבים-הלא יכולים גנבים לכוון מראש לנצל את התקנה הזאת לגזול בכונה שבסוף יקילו עליהם אם יתפסו! השבתי שהלא ראינו בסוכה ל: תד"ה שינוי, שביכולתם של חז"ל לתקן שקנין שתקנו יועיל אפילו במישור הדאורייתא, אבל ברוב המקרים לא הפעילו את סמכותם לעשות כך. במקביל י"ל שאולי חז"ל העניקו כח לדיין שלא להפעיל את המנגנון של תקנת השבים אם בעיני הדיין נראה שהגבן כיוון מראש לנצל את התקנה הזאת. והוי דומה למה שמבואר בפ"ח דמסכת יומא דכל האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה.

מט. סוכה לא: תד"ה שינוי החוזר

תוס' כותבים שביחס לתקנת השבים, קנין דתקון דרבנן פועל במישור הדאורייתא. ייתכן לומר שתוס' כאן עקביים עם שיטתם לעיל ג. (ד"ה דאמר) שדברי זקני ב"ש שאמרו לרבי יוחנן בן החורנית "אם כן לא קיימת מצות סוכה מימך" הכונה היא "דאפילו מדאורייתא לא קיים". (וע' הר"ן על המשנה דף כח. שחולק על התוס') בשני המקרים תוס' סוברים שהתורה העניקה לחז"ל הסמכות לפעול בתקנותיהם אפי' במישור הדאורייתא. מה שמעניין כאן בתוס' הוא שלא בכל מקרה הפעילו חז"ל את כחתייהם להשפיע על המישור הדאורייתא, שהרי בשינוי החוזר לברייתו אין קנין דרבנן מועיל במישור הדאורייתא. אולם בענין תקנת השבים ראו חז"ל לנכון שתקנתם תועיל אפי' במישור הדאורייתא. מזה רואים עד היכן צריכים לפעול בשביל תקנת השבים. כן הורה הגר"מ פיינשטיין בכתב ובע"פ (עדות הרב מרדכי וויליג שליט"א בשם הרב ניסן אלפערט זצ"ל) ביחס לקולות גדולות שמקילים לבעלי תשובה בענין הגעלת כלים, במיוחד בכלי חרס שנטמאו במאכלות אסורות.

כמו כן רואים כאן שחז"ל אינם רוצים, ומצמצמים ככל שאפשר, להפעיל סמכותם להשפיע על דיני דאורייתא. ע"פ זה אולי יש להבין למה זקני ב"ש דברו בצורה כ"כ חריפה לרבי יוחנן בן חורנית. ייתכן (לפי תוס') שרצו להדגיש את העובדא שבענין גזירת ראשו ורבו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, חז"ל הפעילו סמכותם אפי' במישור הדאורייתא, מה שבדרך כלל לא עושים.

נ. שאילה כללית על פרק לולב הגזול - הל' למעשה

שאל אותי אחד מתלמידי שאילה עדינה מאד. הסבא שלו רגיל בכל שנה לקנות ד' מינים עבור כל המשפחה. האמנם הסבא הוא שומר תורה ומצות, אולם הוא אינו תלמיד חכם בכלל ואינו בקי בכלל בדיני ד' מינים. השאילה היא האם התלמיד חייב לבדוק את הלולב שמביא לו הסבא לחג לאור העובדא שהסבא נמצא אצלם לכם אורך החג. התלמיד הבהיר שאם ימצא פסול בא' מהד' מינים ויקנה אחר, ייתכן מאד שהמשפחה ידעו מזה, ויצור מתח גדול במשפחה.

חשבתי שאין הוא חייב לבדוק, היות ומוצאים ברמ"א (או"ח סי' תרנ"ו) שאין אדם חייב להקדיש יותר מחומש מנכסיו כדי לקיים מצות עשה. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קע"ב) פוסק מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שאין אדם חייב להביא את עצמו לידי חולי כדי לקיים מצות עשה, שזה שווה יותר מחומש מנכסיו. חשבתי שאולי ניתן לומר במקביל שאין אדם חייב לגרום הפרה גדולה בשלום בית בתוך משפחתו כדי לקיים מצות עשה, במיוחד במקום ספק.

הצגתי שאילה הזאת בפני הגאון הרב דוד קאהן שליט"א מברוקלין, והוא מצא מקום להקל בדרך אחרת. הוא אמר לי שניתן להקל ע"פ העובדא שרוב הד' מינים הנמצאים בשוק בימינו כשרים מעיקר הדין. ע"כ ניתן לומר שאין חיוב לבדוק הד' מינים שקנה הסבא וניתן לסמוך על הכלל דכל דפריש מרובא פריש. אמנם, משה קנרפוגל הקשה ע"ז מהא דמבואר בר"ן פסחים (א: דפי הרי"ף) "דלא סמנין אחזקה דכל הינא דאפשר לברורי מילתא מבררין". השבתי דכאן נחשב כאי אפשר לברר שהרי זה עלול להפר שלום בית. גם כן אמרתי יש לחלק בין חזקה ורוב, שרק אצל חזקה אמרינן לא סמכינן עליה כל היכא דאפשר לברורי, אבל אצל רוב אין חיוב לברר היכא דאפשר. ייתכן לומר כך משום שכוחו של רוב גדול מכוחו של חזקה כדאיתא בקידושין פ. "דרובא וחזקה רובא עדיף". ראיה לכך היא בדיקות טריפות שאין בודקין כל י"ח סימני טריפות דסמכינן ארובא, דרוב בהמות כשרות נינהו, חוץ מהריאה דישנו מיעוט המצוי של טריפות, דלכתחילה בודקין (כמבואר ברש"י חולין יב. ד"ה פסח). מבואר ברש"י שבדיעבד מותרת הבהמה אפילו אם לא בדקו הריאה. י"ל ביחס לנידון דידן שאין חיוב לבדוק הד' מינים, שאע"פ שישנו מיעוט המצוי של פסולים אפילו בד' מינים הנמצאים בשוק בימינו, י"ל דשעת הדחק כבדיעבד דמי, וניתן בכגון דא לסמוך ארובא לחוד. וגם אפשר לומר שהיות וחיוב בדיקה במקרה שיש חשש למיעוט המצוי של פסולים הוא רק מדרבנן (כמבואר ברמב"ן במלחמות חולין ג: בדפי הרי"ף), אפשר אולי לוותר על חיוב מדרבנן הזה מטעם כבוד הבריות. מובן מאיליו שאין ליישם פסיקה זו למקרה אחר מבלי לבדוק היטב את המציאות ומבלי להתייעץ עם רב מובהק.

נא. סוכה לא: כל העומד לשרוף בשרוף דמי

יהושע עראן העיר הערה יפה על המושג של "כל העומד לשרוף כשרוף דמי". הוא טען שישנה מקור למושג הזה בחומש, שהרי ה' תיאר העולם כנשחת אפילו לפני המבול שנאמר "וירא אלוקים את הארץ והנה נשחתה". וכן עיין ברש"י (לקידושין סג.) שמסביר שיטת רבי מאיר שיכול אדם לקנות דבר שלא בא לעולם, שלדעת רבי מאיר רואים את הפוטנציאל כאילו הוא כבר קיים עכשיו. שוב י"ל שראיה לכך היא מהפסוק הנ"ל.

נב. סוכה לא: זימנין דנפק חורבא מיניה

התלמידים (במיוחד יהושע סטרובל) הקשו על הא דמבואר בסוכה לא: שמי שאין לו אתרוג שלא יקח רמון או פריש דחיישינן "זימנין דנפיק חורבא מיניה דאתי למסרד", שהרי חזינן שעושים הרבה עניינים זכר למצוה, כמו ספירת העומר בזה"ז לרוב הראשונים. וכן לא חיישינן דילמא אתי למיסרד לומר תפילת הבינינו כל הזמן אם אומרו במקרה שאינו יכול להתפלל העמידה השלימה. אפשר ליישב שלא תמיד אמרינן שאסור לעשות זכר למצוה כשאי אפשר לקיימו. אלא יש לומר שזה אסור רק במקרה שישנו חשש של דילמא נפיק מיניה חורבא. לדוגמא, ישנו חילוקי מנהגים בארץ ישראל בימינו ביחס לעשיית זכר להקהל אצל הכותל המערבי בסוכות במוצאי שנת השמיטה. הצבור הדתי הלאומי נוהגים לעשותו בעקבות ספרו של האדר"ת זצ"ל שתומך בעשיית זכר להקהל. אולם, הציבור החרדי אינו משתתף בטקס הזה כי אומרים שהחזו"א זצ"ל כתב שאין לסמוך על ספרו הזה של האדר"ת. המחלוקת הזאת תלוייה בהשערותם של שני גדולים אלו אם ישנו חשש דילמא נפיק חורבא בעשיית זכר להקהל.

ויש להקשות למה דוקא אצל אתרוג קיים חשש דילמא אתי למסרד. ענה יהושע גרוס כי דוקא באתרוג שאינו מפורש בתורה מהי, אלא יודעים אך ורק דרך תורה שבעל פה ומסורה מדור לדור מהי הפרי עץ הדר המדובר בתורה. לכן חיישינן שאנשים יחשבו שפריש או רמון גם כן מהווים פרי עץ הדר אם נקח אותם במקום שאין אתרוג נמצא. משא"כ אם לוקח אתרוג יבש אין החשש הזה קיים, ע"כ ניתן לקחתו בשעת הדחק.

נג. סוכה לא: אתרוג הירוק

ע' תד"ה הירוק בכרתי שתוס' פוסקים ש"אותם אתרוגים הבאים לפנינו ירוקים כרתי כשרים...כשחוזרים למראה שאר אתרוגים אפילו בתלוש לאחר ששהו בכלי זמן מרובה." הקשו התלמידים על כך, איך יודעים כבר בסוכות שסוף סוף אתרוג יחזור למראה שאר אתרוגים בעתיד. ואכן פוסק המ"ב (ס' תרמ"ח ס"ק ס"ה) משום החשש הזה שאין לקחת אתרוג הירוק אא"כ "התחיל במקצת לשוב למראה האתרוג." ע"ש במ"ב הנ"ל שמסביר תוס' והמחבר, (ס' תרמ"ח סעיף כ"א) הפוסק כדבריהם של התוס', שמדובר "היכא דידיעין טבע האתרוגים שבאותו מקום שדרכן לחזור אח"כ למראה אתרוג לאחר ששהו בכלי זמן מרובה." ייתכן שיש להסביר שידעין שכך הוא טבע האתרוגים מנסיונינו עם האתרוגים האלו, שנקבעה חזקה במשך הזמן שכך הוא טבע האתרוגים מקום ההוא. אולם, אין זה ברור כמה זמן דרוש כדי לקבוע חזקה ביחס לטבע האתרוגים במקום ההוא, וייתכן שזוהי סיבה נוספת שלא לקחת אתרוג הירוק. וכן יש לברר דבר זה בכל מקום שממנו באים האתרוגים, שייתכן שדבר זה משתנה ממקום למקום. הרי מפורש בתוס', ש"אותם אתרוגים הבאים לפנינו" שייכים להקל בהם, וייתכן שזה נאמר בעקבות נסיונם של בעלי התוס' עם האתרוגים שהגיעו אליהם. אולם, בזמנינו שהאתרוגים באים מכמה מקומות בעולם, ייתכן שצריכים לבדוק טבעם של אתרוגים הירוקים בכל אתר ואתר, דבר שקשה מאד לבצעו. ע"כ נראה שאין ליטול אתרוג הירוק לגמרי. אולי ישנו קצת לימוד זכות על אלו שלוקחים אתרוג הירוק ממש, אם נפרש את דבריהם של התוס' שהוא חזקה על כל (או רובם של) האתרוגים הבאים לימכר על השוק שלא יביאו התגרים אתרוגים שלא נגמר פריים ולא יחזרו למראה האתרוג אחרי ששהו זמן רב בכלי.

ואגב דיון הזה יש להזכיר הערה יפה של דניאל ספדין ביחס לחזקה קצת דומה בענין התנהגותם של בני אדם. התמקדנו בשיעורינו על נושא היתר העגונות מאסון התמוטטות מגדלי התאומים. אחת מן הבעיות היה לקבוע שהבעל היה במקום שהמטוסים פגעו בבנין. כמעט בכל המקרים שטפלו בהם הבי"ד דאמריקה (ע' במאמרו של הגאון הרב גדליה שווארץ שליט"א בהדרום תשס"ב) היו הוכחות שהבעלים היו במקום שהיה אי אפשר להמלט ולחיות. אולם ביחס לבעל אחד היו הוכחות שהיה במשרדו במגדל התאומים רק מטעם חזקה שהמשיך להתנהג כמנהגו והרגלו דכל יום ויום. ע' במאמרו הנ"ל של הרב שווארץ שליט"א שציטט

כמה מן הפוסקים שנטו קו להקל בכגון דא (כמו שו"ת דבר יהושע סי' י"ג, שו"ת ישכיל עבדי ח"ה סי' כ'). דניאל ספדין הוסיף שבנידון שהבעל היה אמור להיות במגדלי התאומים, היו הוכחות (מחמת פיתוח הטכנולוגיה כמבואר במאמרו של הרב שווארץ הנ"ל) על התנהגותו למעלה משלושים יום (משא"כ בשות"י"ם שציטט הרב שווארץ שליט"א שלא היו הוכחות כאלו). דניאל מעיר שלכן יש יותר מקום להקל ע"פ הירושלמי דתענית (המצוטט בתוס' ברכות יב: ד"ה והלכתא) "היה מתפלל ואינו יודע אם הזכיר טל ומטר ואם לאו כל שלשים יום בחזקת שלא למוד...אחר כן בצזקת שהזכיר." חזינן מהכא שהרגל של שלשים יום קובע חזקה שממשיך להתנהג כפי הרגלו.

ובאותו הקשר חידש איתן ערענפעלד חידוש נפלא. מו"ר הגאון הרב מרדכי וויליג שליט"א (קול צבי 12:12) הציע שאם נבדק הד.נ.א. של ילד ומוכיח שבעל אמו איננו האב של הילד, שאין זה מוכרח שהולד ממזר, שאפשר לתלות בהזרעה מלאכותית, לדעתם של הגר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה חאה"ע ח"א סי' י') ובעל שו"ת חלקת יעקב (ח"א סי' כ"ד) שאין הולד הנוצר ע"י הזרעה מלאכותית, אפילו אם הזרע הוא משל יהודי שאינו בעל האשה, נחשב כממזר. ועל פי זה הציע חידוש עצום איתן ערענפעלד שבימינו הלא אפשר לומר שבכלל אין חשש לממזירות שתמיד יש לתלות שהולד נוצר דרך הזרעה מלאכותית. הלא מבואר ביבמות פ: ובשו"ע אה"ע סי' ד' סעיף י"ד דתולין עד י"ב חדש דאשתההי באשה שבעלה היה במדינת היס. ואמנם הצעה זו היא גאונית, אבל בכל זאת לא ראיתי שמופיע שיקול כזה בספרות השו"ת של ימינו הדנות במקרים של ממזירות פוטנציאלית כמו בשו"ת אגרות משה ושו"ת יביע אומר.

יכול להיות שתי תשובות בדבר למה הפוסקים אינם מעלים סברא כזאת להקל ראשית כל, יש להציע שגישת הרב וויליג שליט"א שייכת אך ורק באשה החיה עם בעלה, דבזה שייך לומר דרוב בעילות הלך אחר הבעל. אפשר שסברת הרב וויליג יחד עם הרב (דרוב בעילות הלך אחר הבעל) יכולים להצטרף לטהר הולד. שנית, אין לומר סברא כזאת שבכלל יבטל דין ממזירות בימינו, שמתוך כך יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות (ע' בכגון דא בתוס' גיטין לג. ד"ה ואפקעינהו).

נד. סוכה לא: אמרו להם

בשורה השנייה של סוכה לא: מופיע בהמשך ברייתא המציגה דו שיח בין החכמים ור' יהודה בענין לולב היבש, "אמרו להם משם ראייה, אין שעת הדחק ראייה." המסורת הש"ס שינה הגירסא מ"להם" ל"לו" כי החכמים מדברים אל יחיד - ר' יהודה. אולם הגירסא שלנו הפריע מאד לתלמידים שתמהו איך ייתכן שתהיה גירסא כזאת נשמרת במסורה. הציעו התלמידים (עקיבא ווייס, בנימין פרזנפר, ויהושע סטרובל) שמדובר כאן לפי הגירסא שלנו בדברים שאמרו החכמים לתלמידים של ר' יהודה שהם רבים.

נה. סוכה לב: כשרותו של הירדוף כענף על עבית

התלמידים (במיוחד בנימין וויסאצקי) הקשו שתי קושיות על סוגית הדסים בסוכה לב: אחת, מהי הנ"מ בין רבא ואבבי בציטוטם שני הפוסקים שונים לפסול הירדוף כמין הדס כשר. שאילה שנייה הוא מה דינו של מישהו שלקח הירדוף במקום לקחת הדס. השבתי שאולי יש לענות על שתי השאלות במקשה אחת, שאבבי ורבא חולקים אם הירדוף פסול בדיעבד או רק שאין חיוב לקחת הירדוף. אבבי ציטט "דרכיה דרכי נעם", פסוק שמלמד ענין יסודי, שדיני תורה הם ביסודם ומהותם דרכי נעם ונתיבותיה שלום. ואם אין משהו מתאים לתיאור "דרכי נעם ונתיבותיה שלום" סימן שאין זה כהלכה (ע' לדוגמא ביבמות פז:). לעומת זאת, רבא מצטט הפסוק "האמת והשלום אהבו". אפשר לומר שפסוק הזה מלמד אותו מסר של "דרכיה דרכי נעם". אולם, מצד שני אפשר לומר שבא ללמד שאע"פ שבאמת אפשר להגדיר את הירדוף בדיעבד כענף עץ עבות, שהרי האמת היא שהוא עבות וענפיו חופין את עצו. אולם היות והוא עץ קוצני אז אין כאן שלום ולכן אין חיוב לקחתו. ואמנם אפשר לומר שאולי יוצאים בדיעבד, לדעתו של רבא, עם הירדוף, כי רק אין חיוב

לקחתו. אולם זוהי רק הצעה בעלמא שהרי מבואר ברמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות שידועים זהותם של ענף עץ עבות ושאר ד' מינים דרך המסורה, והלימודם בגמ' הם רק מוכיחים את אמיתתה של המסורה.

נו. סוכה לב: הדס שוטה

הדס שאינו משולש נקרא בגמ' הדס שוטה. והסבירו התלמידים שזהו בגלל שהדס שוטה חסר איזון, וכן אדם שהוא שוטה חסר איזון. ע' בדברי מרן הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל המובאים בספר פניני הרב (עמ' ר"א) שקטן אינו נחשב כבר דעת היות ואינו מאוזן. כשילד שמח הוא שמח לגמרי וכשהוא עצוב הוא עצוב לגמרי. לעומת זאת, בר דעת מאוזן, שאינו ניתן לקיצוניות ביחס לרגשותיו, לדוגמא, אינו מגזים כשהוא שמח או כשהוא עצוב. הרעיון הזה גם מופיע בדברי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל (אגרות הראי"ה אגרת קנ"ח) שלומד מן הפסוק בקהלת (ז, ט"ז) "אל תהי צדיק הרבה ואל תתחכם יותר", שאסור להתמקד אך ורק על ערך אחד, להוציא כל הערכים האחרים. אע"פ שצדקות וחכמה הם ערכים נשגבים, בכל זאת חייב אדם לאזן את מדותיו ודרכיו בחיים, דלא כנהגת השוטה שחסר לו איזון.

נז. סוכה לב: תד"ה תלתא טרפי בחד קינא

תוס' מקשים על רש"י בסוכה לב: על פירושו לדרישת ל"תלתא טרפי בחד קינא" וז"ל "וחומרא גדולה הוא דאינו מצוי". בנימין פרזנבר תמה על תוס', מה איכפת לנו שזה אינו מצוי, נתאמץ ונמצא הדסים כתאורו של רש"י למרות הקושי. השבתי לו שהתורה היא "קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". ואם זה כל כך קשה לעשותו, להשיג הדסים כפי הגדרתו של רש"י, סימן שישנה בעיה עם פירושו של רש"י, כי התורה היא קרוב אליך לעשותו. ע' במאמרי שמופיע בהדרום תש"ס שדנתי בנקודה הזאת. אפשר לומר שרש"י סובר שהדסים כפי פירושו אמנם קשים להשיג בצרפת ואשכנז, אולם אולי רש"י חשב שאפשר שבארץ ישראל ובבל הדסים כהגדרתו מצויים יותר, ולכן בחר רש"י להסביר הביטוי "תלתא טרפי בחד קינא" כפשוטו.

התלמידים הקשו על זה כי הרי זה דרך מסוכן לפרש את הגמרא כפי מה שמצוי. הם תמהו שלכאורה הראשונים מסבירים הגמ' לנוחיותם. הסברתי לתלמידים שראשית כל התופעה הזאת היא יחסית נדירה בראשונים. שנית, אין הראשונים מפרשים הגמ' לנוחיותם, אלא שאם נפרש אחרת זה היה קשה עד מאד לעשותו. ומעבר לזה הסברתי שסבירות ביצוע המצוה הוא מבחן לאמיתו של הפירוש לגמרא. אם זה קשה עד מאד לקיים מצוה כפי פירוש מסויים, סימן שאין הפירוש הזה נכון. ואולי זה יסודו של דברי הירושלמי שכל הלכה שהיא רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר. דוגמא לכך היא הגדרתו של הערוך השולחן (או"ח סי' תרמ"ז סעיף ח') את פסול יבש ביחס לערבות וז"ל "בהערבות של העלין הגדולים שממהרין להתייבש בתוך מעת לעת אי אפשר לילך אחר פריכת הצפורן שממהרין להתפרך אלא אחר שינוי מראיתן שיתהפכו ללובן."

וזה קצת מעין דברי הרמב"ם במורה נבוכים חלק ב' פרק כ"ה שכותב שאם המדע או פילוסופיה מוכיחה משהו בהוכחות חותכות שאי אפשר לערער עליהן, יש לפרש התורה על פיה. לדוגמא, היות ואי אפשר שיהיה להקב"ה גוף, אז חייבים לפרש המקומות בתורה שמשמע שיש לו גוף, שלא כפשוטם. ואמנם צודק בנימין פרזנבר שגישה זו של הרמב"ם כרוכות בסכנות רוחניות, וצריכים להוכיח עד שאין שום צל של ספק שהמדע צודק (במקביל לוודאות שאין להקב"ה גוף) עד שנחליט שחייבים לפרש תורתנו הקדושה שלא כפשוטו.

לבסוף, יש להעיר שאמנם התוס' מציגים את פירושם רק כהצעה, אבל הראי"ש (סוכה ג': ח') מציגו כהלכה למעשה בלי היסוס. התלמידים הציעו שיתכן שכבר בזמן הראי"ש נתקבל דבריהם של התוס' כהלכה למעשה, והוא היה ה"עמא דבר". ויש להעיר שאין הראי"ש כותב שהמדקדקים ידקדקו לקחת הדסים כפי פירושו של רש"י - אז כנראה שפירושיהם של התוס' נתקבל לחלוטין.

נח. סוכה לג: נשרו מקצת עליה של הערבה

משה קנרפוגל הקשה איך משערים אם נשאר רוב העלים, בדקדוק או בהשערה בעלמא. עניתי לו שייתכן ששאלה זו שנוייה במח' (אע"פ שלא מצאתי דבר זה מפורש בפוסקים), במקביל למח' שישנה בין הפוסקים בהשערת גוד אסיק מחיצתא בצורת הפסח וכן בכמה דינים אחרים כמו שתארתי במאמרי המופיע בבית יצחק תשס"א. שם כתבתי שאחרי ששמעתי שרבנים של ימינו חולקים בדבר אם יש לקבוע "גוד אסיק" ע"י אנך או שסגי עם ראיית עניים לבד, שאלתי את הרבנים הותיקים ששרתו בקהילות באירופה לפני מלחמת עולם השנייה, ומצאתי שכבר היו חילוקי מנהגים בנידון בימים ההם כמו בזמן הזה. וייתכן שאותו מצב קיים ביחס לשאלתו של משה קנרפוגל.

נט. סוכה לג: הגדרתו של רש"י את ענין ערבי נחל

ע' ברש"י לסוכה לג: ד"ה ערבי נחל שכותב שמצוה לקחת ערבות הגדלות קרוב למים, אבל בדיעבד יוצא אפילו אם אין הערבות גדלות אצל נחל. הרא"ש (סוכה פ"ג סי' י"ג) פירש אחרת כי לא ראה רבותיו שדאגו לקחת דוקא ערבות שגדלו קרוב לנחל, וע' ברמב"ם (הל' לולב פ"ז ה"ג) שמסכים עם הרא"ש. השו"ע (סי' תרמ"ז סעיף א') פוסק כהרא"ש והרמב"ם, המ"ב (שי' ס"ק ג') מסיק כהט"ז שאין צריך לדקדק כשיטת רש"י, והערה"ש (שם סעיף ה') כותב שהמנהג הוא שאין מדקדקים כשיטת רש"י, וכותב "אפילו הידור ליכא בזה". שאלתי את התלמידים אי נחשב כיוהרא אם מישהו יחמיר כשיטת רש"י, וא"כ יהיה אסור לעשות כך. והשיב משה קנרפוגל שאין זה מחזי כיוהרא שאין זה מוכח שלקח הערבה ממקום קרוב לנחל. ע' בדברי מו"ר הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א (תחומין כרך י"ח עמ' 122) ושו"ת בני בניס (ח"ב סי' ג') שאין שייך חשש מיחזי כיוהרא אם נעשה הדבר בצינעא.

ומענין לענין דברנו בשיעורינו על ענין להחמיר יותר מדורות הקודמים. הצעתי לפני התלמידים שאולי אין נכון להחמיר בבדיקת תולעים יותר ממה שהחמירו אבותינו (ע' בערוך השולחן יו"ד סי' ק' סעיפים י"ג-י"ח). הקשה על זה נח גולדברג מפסקו של הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (מובא בספר הל' פסח להרב שמעון איידר שליט"א עמ' 86) שפנס חשמלי הוא עדיף מנר לענין בדיקת חמץ. חזינן שהגר"מ פיינשטיין לא היסס לשפר את בדיקת החמץ יחסית לבדיקת חמץ של הדורות הקודמים.

אולם, יש מקום לחלק ולומר שאין כאן הוצאת לעז על דורות הקודמים בענין שלא היה בהישג יד של דורות הקודמים להחמיר. ע' למשל שו"ת שבט הלוי ח"ז סי' שמעודד מאד את בדיקת ספרי תורה במחשבים. אולם יש להעיר שמבואר בפתחי תשובה (יו"ד סי' רי"ד סי' ס"ק ד' וכן באה"ע סי' קכ"ה סי' י"ב) שאין חשש הוצאת לעז על דורות הקדמונים אלא בדבר השייך לאישות.

ס. סוכה לח. חיוב נשים בספירת העומר לדעתו של הרמב"ן

בסוכה לח. תוס' דנים בשאלת חיוב נשים בקריאת המגילה. דרך אגב הצעתי לפני התלמידים את שיטת הרמב"ן (קידושין לד.) שנשים חייבות בספירת העומר. הצגתי שתי הגישות של מרן הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל בשיטה תמוהה זו, המובאים ע"י מו"ר הגר"צ שכטר שליט"א בספר נפש הרב עמ' קצ"א וספר פניני הרב עמ' ק"ב. אולם יהושע סטרובל הציע פירוש אחר ע"פ שיטת החינוך (מצוה כ"א) שנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים (ע' במנחת חינוך שם שתמה על כך).

הצעתי שנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים כי מצוה זה מהווה יסוד גדול באמונה, (כמבואר ברמב"ן על התורה סוף פרשת בא). והיות ונשים חייבות באמונה בה' ותורתו חייבות במצות סיפור יציאת מצרים. יהושע סטרובל הציע במקביל שגם ספירת העומר מהווה יסוד גדול באמונה, שהרי היא מביעה הרעיון שעיקר מטרת יציאת מצרים היא מתן תורתנו הקדושה כמבואר בספר החינוך מצוה ש"ו.

סא. סוכה לח. אמירת הלל ביום העצמאות למדינת ישראל

אגב הדיון בגמ' סוכה לח. בדיני הלל, דברנו על השאילה של אמירת הלל ביום העצמאות. התחלתי את השיעור בהנחה שאין שייך להחמיר או להקל בנידון. שאם אין חייבים לומר הלל ביום העצמאות ואומרים אותו הרי נכנס לבעיית "הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף" (שבת קח:). אולם מצד שני ישנה בעיה אם אינו אומר הלל ביום העצמאות אם אמנם צריכים לאמרו באותו יום (כמו שמעיר מו"ר הגאון הרב יהודה עמיטל שליט"א) ע"פ המבואר בסנהדרין צד. שחזקיה המלך היה ראוי להיות משיח אולם הוא נפסל היות ולא אמר שירה להקב"ה על הנסים שאירעו לו.

אולם, העיר יהושע סטרובל שאין השיקולים שווים כל כך, שאמנם אם מישהו מסופק אם לומר הלל ביום העצמאות, שב ואל תעשה עדיף, כי בסופו של דבר להיות מחרף ומגדף הרי זו עבירה חמורה, אבל חזקיה לא נענש אלא שלא זכה להיות מלך המשיח.

מצד שני, העיר לי בן דודי יהודה ברנדריס שאולי עונשו של חזקיהו הרבה יותר חמור ממחרף ומגדף, כי מחרף ומגדף נענש רק בעצמו, אבל עונשו של חזקיה היה עונש לכל עם ישראל, שנדחה ביאת משיח צדקינו עד היום.

יוצא אם כן, אם צודק יהושע סטרובל, שמסוכן יותר לומר הלל במקום שלא לומר הלל. ולכן אנו שהולכים בעקבות הוראת הרבנות הראשית למדינת ישראל לקרוא את הלל בלי ברכה ביום העצמאות אין אומרים הלל משום ספק, שאילו היה ספק בדבר לא היינו אומרים אותו. אולם, לא מברכים על ההלל ביום העצמאות שהרי הסכנה של ברכה לבטלה הרבה יותר חמור מאיסור אמירת הלל בכל יום ויום. גם אמרתי בשיעור שאמירת הלל ביום העצמאות בלי ברכה משקף את המצב השורר כיום במדינת ישראל שאור וחושך משתמשים בערבוביה מכמה בחינות.

סב. סוכה לח. שירת הלל ע"י הקהל

בקהילות רבות בא"י ובאררה"ב נוהגים הקהל לשיר הרבה מן ההלל ביחד. נח גולדברג העיר שזה מעין המנהג הקדום (המבואר ברש"י סוכה לח. ד"ה מקרין אותו) שהיו נוהגין שאחד קורא את הלל ומוציא את הרבים ידי חובתן. במנהג הקדום היו אומרים ההלל ביחד כציבור. וזה מתאים על פי מה ששמעתי ממרן הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל שהלל הוא בעצם מצות הצבור ולא מצות היחיד. ולכן בימינו מתאים לשיר את ההלל ביחד כציבור.

סג. סוכה לט. ברכה על הד' מינים עובר לעשייתן

נסינו להסביר מנהג הרווח בין האשכנזים לקבל עצתם של התוס' להפוך את האתרוג לפני הברכה לעומת שאר העצות המופיעות בתוספות סוכה לט. ד"ה עובר לעשייתן. הצענו שאין האשכנזים נוהגים לברך לפני שיטול את האתרוג (כמו שנוהגים בני עדת המזרח) כי תוס' כותבים על הצעה זו "ושמא". וכן דבריהם של התוס' שאין צריך כל עצה בזה כי נחשב עובר לעשייתן שמברך לפני הנענועים אינה מקובלת כי תוס' שקלים וטרים ומפקפקים קצת בגישה הזאת. ומבואר בט"ז (או"ח ס' תרנ"א ס"ק ו') שאין העצה לכוין שלא לצאת עד אחר הברכה מקובלת כי "אין כאן שום ענין להזכירו שיכוין בלבו כן ודלמא לאו אדעתיה לכוין כן...ודבר שהוא שינוי מעשה אין אדם שוכחו." וסמוכין לדברי הט"ז אמרו התלמידים מסוכה מט: - נ. שהגמרא שוללת העצה להביא מים מערב שבת לניסוך המים בכונה שלא לקדש המים. מבואר בגמ' שם שגוזרים "שמא יאמרו לדעת נתקדשו" ולכן צריכים עצה שיש בו שינוי מעשה - לשים את המים בכלי שאינה מקודשת. וכן אמרנו שקיים אצל הד' מינים בעיה של שמא יאמרו שלא היה לו כונה שלא לצאת. זאת אומרת שקשה לחנך דור הבא לכוין שלא לצאת לפני הברכה שהרי לא רואים בעליל המבוגרים עושים כך. משא"כ העצה להפוך האתרוג היא מוכח בעליל וניתן בקלות להעביר ניהוג הזה מדור לדור. והסברנו שמשום כך האשכנזים העדיפו עצה זו, למרות שאין עצה זו מובא בשו"ע ונושא כליו כהעצה המובחרת.

מבואר בערה"ש (או"ח סי' תרנ"א סעיף י"ג) "וכך נוהגין ההמוני" להפוך האתרוג לפני הברכה, כי כנראה ש"החכמה הקולקטיבית" של האשכנזים (ולא הוראה מגדולי הדור) ראתה בזה העצה המובחרת בשביל המון העם. ע' בדברי שו"ת חבצלת השרון (מהד"ת סי' כ"ה) בדברו על ענין הימום בהמות לפני השחיטה שאחרי שדן בזה צדדי היתר, אבל אמר שלא יתיר דבר זה, משום שכלל ישראל לא יקבלנו וז"ל "וכלל זה מסור בידי מאז ומקדם, שבכל דבר שאנכי רואה שיראי ה' מזדנזנין בדבר ואין דעתם נוחה בזה, אף אם יהיה אצלי ההלכה ברורה כשמלה, אנכי בורח מזה. כי אף אם יהיה אדם בקי בכל התורה כולה, לא יוכל לכוון הלכה לאמיתה אם לא בסייעתא דשמיא. וזה האות: כשאינ דעת יראי ה' נוחה מזה, מסתמא גם מהשמים לא יסכימו לזה, וסוד ה' ליראיו כתיב."

רואים בשו"ת חבצלת השרון את ערכו של החכמה הקולקטיבית של יראי ה' מבני ישראל. וכדומה לכך אמר יהושע סטרובל שחושב שהחכמה הקולקטיבית של יראי ה' בין האשכנזים קבלו את הוראת המ"ב (סי' תרפ"ה ס"ק י"ח) שמן הנכון לקרוא פעמים "תמחה את זכר עמלק", פעם זכר בצירי ופעם זכר בסגול. הוא הציע שבני אשכנז קבלו הוראה זו אע"פ שאין ניהוג הזה מובא בראשונים או בשו"ע ונושא כלים, כי מצאו בזה קורת רוח אחרי כל מה שסבלו במאה העשרים בידי זרע עמלק. ומעניין העובדא שהערה"ש אינו מביא ניהוג הזה, (למרות "שורשו הליטאי") ומשמע שלא היה מקובל בימיו, שנפטר כמה שנים לפני התחלת מלחמת עולם הראשונה. אפשר שרק אחרי כל הסבל של שני המלחמות הגדולות של מאה העשרים נתקבל ניהוג הזה אצל המון העם האשכנזים.

סד. סוכה מא. זכר למקדש

ע' בסוכה מא. שהמשנה והגמרא מדברים על עשיית זכר למקדש בהקשר של נטילת לולב. ומעניין לענין, הערנו שמודגש ברמב"ם בהל' חמץ ומצה פרק ח' את הפער העצום בין הסדר בליל הסדר שהיה בזמן המקדש ובין מה שאנחנו עושים היום. אמר ברוך גרינפילד שאולי בגלל זה מדגישים במיוחד בליל פסח את געגועינו לבנין המקדש ואכילת קרבן פסח בברכת אשר גאלנו שמברכים לפני שתיית כוס השני, שבמיוחד בליל הסדר מרגישים חסרון בית מקדשינו.

סה. סוכה מד: ברכה על חצי הלל

ע' ברמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"ז שפוסק שאין מברכים על מנהג. אח"כ כותב הרמב"ם באותה הלכה "וכן כל דבר שישתפק לך אם טעון ברכה אם לאו עושים אותו בלא ברכה ולעולם יזהר אדם בברכה שאינה צריכה." צ"ע למה הרמב"ם מסמך שני עניינים אלו באותה הלכה. אפשר לומר שיש כאן תופעה נדירה ברמב"ם, שהרמב"ם מרמז לנו את קו מחשבתו בהכריעו שאין מברכים על מנהג, כמו אמירת הלל בר"ח וששה הימים האחרונים של פסח. י"ל שהרמב"ם מרמז לנו שהכריע שאין מברכים מכח ספק שהיה לו אם להשוות אמירת ברכה על קריאת חצי הלל לברכה שמברכים על המצות שמקיימים ביו"ט שני של גליות או לחיבוט הערבה. בעקבות קושי זה הכריע הרמב"ם שלא לברך שספק ברכות להקל.

סו. סוכה מה. רכיבת הסוסים לקראת חתן וכלה

ע' תוס' מה. שלומדים על "אותן בחורים שרוכבים בסוסים לקראת חתן ונלחמים זה עם זה וקורעין בגדו של חברו או מקלקל לו סוסו שהן פטורין שכן נהגו מחמת שמחת חתן". וכן נפסק הל' למעשה ברמ"א (חו"מ סי' שע"ח סעיף ט'). ואולי יש ללמוד מכאן סמך על הישיבות שמקיימים ליגת ספורט למשחק "הוקיי", שהרי תוס' מתירים ריצת ולחימת הסוסים (מה שנקרא דזשאוסיטינג בלע"ז, שהיה פופולארי בימי הביניים) למרות הסיכון הכרוך בדבר. על כיוצא בזה יש להפעיל העקרון שנאמר בש"ס כמה פעמים (כמו יבמות יב:): "כיון דדשו ביה רבים שומר פתאים ה'." אולם מו"ר הגר"מ וויליג שליט"א אינו מניח לתלמידיו בכולל

במתנה קיץ "מורשה" לשחק הוקי. י"ל שתוסי' מתירים לחימת הסוסים בגלל שהיה מסוכן מצד קלקול הבגדים או הסוסים. תוסי' אינם מזכירים שום סיכון לגוף כתוצאה פוטנציאלית ממשחק הזה, משא"כ בהוקי שלפעמים מישהו נפגע ושובר רגל או יד וכדומה.

סז. סוכה מו. ברכת שהחיינו על מצות מסויימות

ע' סוכה מו. (בתד"ה העושה) שתוסי' מנסים למצוא הכלל מתי מברכים על שהחיינו על מצוה. תוסי' מסיקים דרך מצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו. התלמידים הקשו דעדיין קשה להבחין ולחלק ע"פ קביעה זו בין הלל שלא מברכים שהחיינו ועל קריאת המגילה שכן מברכים שהחיינו. חילוקם של התוסי' לא היה מקובל על רב שרירא גאון המצוטט בתוסי' שסובר שאמת מדה לחיוב ברכת שהחיינו היא אם המצוה "אתי מזמן לזמן". אולם, תוסי' לא קבלו הנחה זו בעקבות קושייתם מהא דמברכים שהחיינו על פדיון הבן. יוצא למסקנה שאין אמת המדה ברורה ומקובלת לחיוב ברכת שהחיינו על מצוה. ע"כ יש לומר דהיכא דתקנו שהחיינו תקנו, והיכא דלא תקנו לא תקנו. ע"פ זה ניתן ליישב מנהג האשכנזים בחו"ל שלא לברך שהחיינו בשעת ברית מילה למרות הראיות החזקות של הגר"א (ביאור הגר"א יו"ד סי' רס"ה ס"ק ל"ו) שבראשונים לא מוצאים טעם למנהג הזה. י"ל שמברכים שהחיינו רק היכא דמוכח דתקנו חז"ל שהחיינו ותו לא. בגמ' (שבת קלז:) מבוארת את כל הברכות שמברכים על המילה, וברכת שהחיינו איננה מופיעה שם. א"כ היות ואין הוכחה שחז"ל תקנו לברך שהחיינו על המילה, אין לאמרו.

סח. סוכה מח: הנהו תרי מיני

תמהו התלמידים למה הגמ' מביאה סיפור מוזר הזה. ע' באוצר מפרשי התלמוד סוכה ח"ב עמ' תשס"ט - תשי"ע שמביא כמה מן האחרונים שדנו במעשה הזה. הצעתו לתלמידים שייתכן שסיפור הזה מהווה בקורת שקיטה על הנצרות שמביאים ראיות של שטות מהתנ"ך לתמוך בדתם. ושים לב שדורשים הנה ותרי מיני לצרכם פסוק מספר ישעיהו, דבר שעושים הנוצרים במאד מאד. ואולי דתם מסומל ע"י שמות ששון ושמחה שטוענים שדתם מביאה לידי אושר פנימי, ואין זה אלא ששון ושמחה של שוא ודורשים דרשות של שטות בתנ"ך לטעון שמדובר בתנ"ך על אותו האיש, וכל בר שכל שיש לו הבנה בתנ"ך מבין שהוא שטות במקביל ל"דרשות" של המינים ששון ושמחה המופיעים בסוכה מח:

סט. סוכה מט. אחת לשבעים שנה

הגמ' בסוכה מט. מביאה ברייתא בשם רבי אלעזר בר צדוק שסובר "לול קטן היה בין כבש למזבח במערבו של כבש ואחת לשבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש." ייתכן שהבטוי "אחת לשבעים שנה" הוא לשון גוזמה. ראייה לכך ניתן לשאוב מדברי המאירי שכותב "ומזמן לזמן היו פרחי כהונה" ודברי הפסקי רי"ד שכותב "שבכל שנה היו יורדים הכהנים" וכו'. ומכאן קצת ראייה לדברי האומרים (ע' בספר "התכלת" של הרב מנחם בורשטין שליט"א עמ' 38) שכוונת הגמ' במנחות מד. באמרה שהחלזון עולה אחת לשבעים שנה, היא לאו דוקא, אלא הכוונה לזמן מופלג.

ע. סוכה מט: בעית לינה המים המיועד לניסוך המים

התלמידים שמו לב שאע"פ שהגמ' בסוכה מט: - נ. מציע כמה הצעות להתגבר על בעיית לינת המים של ניסוך המים, הגמ' איננה מציעה להקים צורות הפתח להתיר טלטול מן השילוח עד הר הבית, כדי שנוכל להביא מים מן השילוח בשבת עצמה והמים לא יפסלו מטעם לינה. רואים מכך שהגמ' מתנגדת להקים עירוב בירושלים. וע' בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קל"ט ענף ה' שמסביר למה חז"ל התנגדו להקים "עירוב" בירושלים.

עא. סוכה נא: מעשה דאלכסנדריא של מצרים

קשה להבין למה נענשו בני אלכסנדריא. קשים הם, לכאורה, דברי הגמ' בסוכה נא: שנענשו אך ורק בגלל שגרו במצרים, שהרי גדולים כמו הרמב"ם והרדב"ז גרו במצרים והיו שמה דרי דורות של אנשי קדש עד דורינו שגורשו ממצרים בעקבות הקמת מדינת ישראל. דניאל מנס הציע שנענשו בגלל שהחשיבו את אלכסנדריא כירושלים, שהרי בית הכנסת נעשה במדה רבה להדמות לבית המקדש, שהיה מקום לאסיפת כל ישראל, ומקום לסנהדרין, זהב רב וכו'. הרי זה מזכיר את דברי המשך חכמה (ויקרא כ"ו: מ"ד) שאלו העושים ברלין כירושלים עתידים להחרב.

קשה להבין מה השיגו בבית הכנסת דאלכסנדריא ממה שהניפו סודרין, וכי לעשות נחת רוח לנוכחים הניפו בסודרים כדי שיענו אמן? י"ל ע"פ מה ששמעתי שדייק מו"ר הגריד"ס זצ"ל בדברי הרמב"ם הל' תפילה פ"ט ה"ג ביחס לחזרת הש"ץ "והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה". הקשה הגריד"ס איזה צורך היה לרמב"ם להזכיר שיש לענות אמן אחר כל ברכה וברכה. השיב הגריד"ס שבעניית אמן הצבור משתתף ויוצר תפילת הצבור, שהצבור מתפלל כיחידה אחת (הרמב"ם הל' תפילה פ"ט ה"א מתאר חזרת הש"ץ כ"תפלת הצבור"). ע"פ גישת הגריד"ס יש להציע דנהי דבאינם בקיאים לא יצאו ידי תפילת יחיד בהנפת סודרין (ע' תוס' סוכה נב. ד"ה וכיון), בכל זאת בענותם אמן משתתפים יחד ונחשב חזרת הש"ץ כתפילת הצבור.

ע' בשו"ת מנחת שלמה ח"א ס' ט' ליישוב ענין בהכני"ס דאלכסנדריא של מצרים לענין שמיעת ברכות ועניית אמן כאשר מישהו שומע ברכה דרך מיקרופון. ע"ש שהגאון הרב ש"ז אויערבאך זצ"ל סובר בתקיפות שאין יוצאים ידי חיוב ברכה או מגילה דרך מיקרופון שהרי ממבט מדעי אין שומעים הקול של הקורא או המברך. אולם ע"ש בהערה 4 בעמ' ס"ו שמצטט החזו"א שאמר לו "דיתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה כשומע ממש מפי המדבר או התוקע." והגרשז"א כתב וע"ז ש"הוא חידוש גדול ואין אני מבין אותו." אולם הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב ס' ק"ח) מעלה סברא דומה מאד לסברת החזו"א, וכן נוטה דעת בעל שו"ת שבט הלוי ח"ה ס' פ"ד.

איתן ערענפעלד תמך בחזו"א ע"פ הא דמבואר בערוך השולחן (יו"ד ס' פ"ד סעיף ל"ו) ושו"ת אג"מ יו"ד ח"ג ס' ק"כ ס"ק ה' דאין משתמשים במגדל זכוכית או מיקרוסקופ כדי לבדוק ירקות בשביל תולעים או לבדוק ריבוע התפילין וכדומה. י"ל דכוונת הפוסקים היא שאין ההלכה מיקרוסקופית אלא קובעת דברים כפי שהם נראים לפי ההגיון הפשוט (common sense perception) לכן היות ולפי ההגיון הפשוט (בלי ליכנס לידע המדעי) במיקרופון שומעים קול המדבר ממש ואין שום הפסקה כלל (דלא כהמצב אצל קול הברה שבו מבואר במשנה שאין יוצאים ידי חובת שופר) הרי זה נחשב כקול המדבר ממש. כעין גישה זו מציע הרב ישראל רוזן ביחס למכונות גילוח בתחומין כר"ב עמ' 453-454.

עב. שו"ת מהגאון הרב צבי שכטר שליט"א

התלמידים הקשו שאילות הל' למעשה והצגתי אותם בפני מו"ר הגאון הרב צבי שכטר שליט"א לפסיקה הלכה למעשה. שאילה אחת הקשה בנימין וויסאצקי על גישת מרן הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל לגלוח הזקן בימות הספירה (ע' ספר נפש הרב עמ' קצ"א). הגריד"ס סובר שהיות ואבילות דספירה הוי מקביל לניהוג י"ב חדש לאבילות חדשה, אז כמו באבילות י"ב חדש מותר להתגלח אם גוערים בו חביריו, במקביל בימינו "הנהוג להתגלח בכל יום, וממתין קצת מלהתגלח - דזה כבר מיקרי שיעור גערה." ואמנם מו"ר הגר"א ליכטנשטיין שליט"א אמר לי שאין גישה זו של הגריד"ס שייכת היום במדינת ישראל, שנמצאים בחברה יהודית, וגישת הגריד"ס שייכת אך ורק למי שנמצא תוך חברה לא-יהודית. בנימין וויסאצקי הציע בעקבות

כך, שאולי גישת הגריד"ס אינה שייכת בימינו אף בארה"ב. שהרי היום, לעומת מה שהיה לפני שלשים וארבעים שנה, ההדגשה בחברה באמריקה היא בסובלנות כלפי כל תרבות ותרבות של כל עם ועם. וא"כ נמצא שאין החברה גוערת בנו בזה שאנחנו נוהגים ע"פ "תרבותינו" שלא להתגלח בימות הספירה. וענה בזה הרב שכטר שליט"א שאין סובלנות בקרב אנשי מכובדים אפילו בימינו להופעה חיצונית מלוכלכת ולא מסודרת. ולכן פסק הרב שכטר שליט"א אף בימינו גישת הגריד"ס עדיין בתוקפה שאם ממתין קצת מלהתגלח יותר מהרגילו - זה כבר מיקרי שיעור גערה.

דניאל קאהן שאל אם מותר לנוער בגיל תיכון שמתגלחים רק מידי שבוע לשבוע, להתגלח ערב יום טוב אחרון של פסח וסוכות, ע"פ גישת הגריד"ס (ע' בספר נפש הרב עמ' קפ"ט - ק"צ) להתיר גילוח בחול המועד לאלו שמגלחים בכל יום. השיב הרב שכטר שליט"א שמה שכתב בספר נפש הרב "המתגלחים בכל יום" הוא לאו דוקא, אלא כל אחד כפי מנהגו, שאם התגלח בערב יו"ט והוא רגיל להתגלח כל שבוע, שמותר להתגלח ערב יו"ט אחרון.