

ראשית הנזר

חידושים וביאורים במסכת סוכה

נעם ורשנר

עורך: דניאל פלישמן

לפניות בנוגע לספר ניתן לפנות למחבר:

noam.wrg@gmail.com

© כל הזכויות שמורות למחבר

הסכמות שניתנו לספרי ראשית הנזר על מסכתות בכורות ונזיר

אשר זעליג וייס

כגן 8

פניה"ק ירושלים ת"ו

בס"ד

י"א מנחם אב תשע"ה

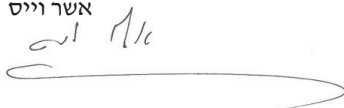
הן ראיתי את הספר הנפלא "ראשית הנזר" שחיבר הרה"ג המצויין ר' נעם ורשנר שליט"א ר"מ ומרביץ תורה בעיר עכו ת"ו על מסכת נזיר.

נהייתי והתפעלתי איך שהמחבר ירד לעומק סוגיות סבוכות אלו בבקיאות גדולה ובסברא ישרה.

ברכתי להרה"ג המחבר שליט"א שספר זה יעלה על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן ויתקבל בחיבה ושיזכה תמיד להגדיל תורה ולהאדירה בשלוח ובנחת.

בברכת התורה באהבה

אשר וייס



RABBI Z. N. GOLDBERG

Abbad Badatz & Bies Horaa'h "Hayashar Vehatov"
Member Of Supreme Rabbinical Court

הרב זלמן נחמיה גולדברג

אב"ד בד"ץ ובית הוראה לדיני ממונות "הישר והטוב"
חבר בית הדין הרבני הגדול

בי"ה, יום ~~א' תמוז~~ ~~א' תמוז~~ ~~א' תמוז~~ א"ז

הנני קנה לעצמי דגבא של מאיף חב"ד מופלג
היו הנהג' ה' אצ' ארצ' שליטון
א"ה בויטיק ע"ה

אכיו היחאן חובות שלם עז' מסכת נב"ה

דט"ס האמ"ת הנצ"ח אדו' קו"ה אדו"ה

כל היבואות קה"לנה שושנים דנצ"ה אדו"ה

דלשון קנה ומובנת דה"ה אפילו יסודות

דק"ה אדו"ה שכלי מאפ' להפסידו ולביטול

דק"ה שלם יאח"ה לביק' למאז' מסכת נב"ה

הכיו"ה לכבוד הערה ולמאז'ים

שלם נמ"ה אדו"ה



ישיבת ברכת משה - מעלה אדומים (ע"ר)

YESHIVAT BIRKAT MOSHE – MAALEH ADUMIM

בס"ד, י"ג מנחם-אב התשע"ה

כש"ת האי גברא רבה חכם וסופר הרה"ג מוהר"ר נעם ורשנר שליט"א, שוכט"ס.

כאשר קבלתי את ספרו "ראשית הנור", לא יכולתי לעיין בו מפני רוב טרחותי, והנחתי בצד לכמה שבועות. אולם אחרי רואי גיליתי לשמחתי ועונג נפשי כי כתי"ר בנה פלפוליו לתלפיות - בונה וסותר ובונה כדרכה של תורה, על פי השיטה הבריסקאית של "חקירות", והאיך וביאר כמה סוגיות שתומות, הן בבבלי והן בירושלמי. כתיבתו היא בשפה מדוייקת ובסגנון ברור, ועלה בידו לברר ספקות גדולים בעניין הנזירות. אין ספק שיתענגו רבנן ותלמידיהם בחידושי תורתו של כתי"ר.

ויהי רצון שיתברך מן השמים ויוכה להגדיל תורה ולהאדירה, ויפוצו מעינותיו חוצה, ויוסיף לחדש חידושים נחמדים ויהנו רבים מזיו אורו.

הכו"ח למען כבוד התורה ולומדיה

נחום אליעזר דינוביץ.

תוכן העניינים

9.....	שלמי תודה.....
11	דברי מבוא - משנת הסוכה
20	סימן א' - בעניין רוחב הסוכה (דף ג.)
35	סימן ב' - בעניין גובה הסוכה (דף ד.)
49	סימן ג' - בעניין דירה סרוחה והמסתעף (דף ד.)
63	סימן ד' - בעניין חלות שם שמים על הסוכה (דף ט.)
78	סימן ה' - בעניין סוכת גנב"ך ובדין עשייה לשם לצל (דף ט.)
95	סימן ו' - בעניין סוכה המדובללת ובעניין צילתה מרובה מחמתה (דף כב:)
108	סימן ז' - בעניין דפנות שנעות ברוח מצויה (דף כד:)
124.....	סימן ח' - בעניין פטור מצטער ובדין סוכה הראויה לשיבה (דף כה.)
143.....	סימן ט' - בדין תשבו כעין תדורו ואכילה בסוכה בליל ט"ו (דף כז.)
162.....	סימן י' - בעניין חיוב קטן בסוכה והמסתעף (דף כח.)
179.....	סימן י"א - קיום מצוות סוכה בפסולי דרבנן (דף כח:)
198.....	סימן י"ב - בעניין לולב הגזול והיבש (דף כט:)
218.....	סימן י"ג - בעניין מצוות ערבה (דף לג:)
233.....	סימן י"ד - בעניין היתר אכילה באתרוג (דף לד:)
251.....	סימן ט"ו - בעניין אגד בארבעת המינים (דף לו:)
268	סימן ט"ז - בעניין ברכת הסוכה (דף מה:)
283	סימן י"ז - בעניין מצוות ניסוך המים (דף מח:)
300	סימן י"ח - בעניין שמחת בית השואבה (דף נ.)

שלמי תודה

אודה ה' בכל לבב, אשר היטיב עמדי הרבה יותר מכפי שראוי לי, וזיכני להוציא לאור עולם את ספרי השלישי בסדרת ראשית הנזר, ספר ראשית הנזר על מסכת סוכה. ובעת זאת, אודה גם על כל הטוב אשר גמלני, מעודי ועד היום הזה. עד הנה עזרונו רחמיך, ולא עזבונו חסדיך. וכשם שזכיתי עד כה, כן אשא תפילה על העתיד, שכה ייתן ה' וכה יוסיף, להמשיך ביתר שאת, אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי, ושבתי בבית ה' לאורך ימים.

ספר זה מוקדש לעילוי נשמת אמי מורת, יפה פנינה בת אסתר הכ"מ, אשר נפטרה לפני כשלושה חודשים. מתוך הצער והאבלות הכבדים על פטירתה, ובעיקר מתוך הכרת תודה אדירה כלפיה, על כל מה שנטעה בי מעת לידתי ועד ליום מותה, אבקש שיהיה העיון בגופי תורה שבחיבור זה, חיי עולם שנטע בתוכנו, לעילוי נשמתה הטהורה, ואקיים מעט ממצוות "מכבדן במותן".

להבדיל בין החיים לחיים, אבקש להודות מאוד לכבוד אבי מורי, יונתן ורשנר, על כל הטוב והשפע שהוא מרעיף עלינו ובעיקר על ההשראה שהוא משמש עבורנו. ולברכו שיזכה להמשיך הלאה בכוחות מרובים, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, ושיזכה לרוות תמיד רוב נחת מכל צאצאיו. הרחמן הוא יפרוש סוכתו שלומו עלינו, וינחמנו ממקור הישועות והנחמות.

ברכות לראש משביר לעורך הספר, ידידי וחביבי מנועה, הרב דניאל פליישמן, אשר עבר על כל הספר ביד אמונה, ורבות מהערותיו וסברותיו הנפלאות משוקעות בין דפי הספר. על כך נתונה לו תודתי העמוקה. כמו כן, התודה והברכה לעורך הלשוני, תלמידי החביב, ר' יונתן קמאי.

לסיום אודה למשפחתי האהובה מאוד. לאשתי צופיה, ולילדינו המקסימים נחלה, בניה, מאור, ראשית ואלומה. יהי רצון שנהיה אנחנו וצאצאינו, כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

נעם ורשנר

ערב ראש חודש תמוז התשפ"א

דברי מבוא - משנת הסוכה

בדברים שלקמן נבקש לשרטט את היסודות הרוחניים העומדים בתשתית חיבור זה, בעיקר ביחס למהותה של מצוות הסוכה, אשר רובה של המסכת עוסק בדיניה ובהלכותיה. לבסוף ניגע מעט גם במצוות ארבעת המינים ומצוות ערבה, שבהן עוסקת המסכת בחלקה השני.

כך נאמר בתורה הקדושה (ויקרא כ"ג, מב-מג): "בסוכות תשבו שבעת ימים כל האזרח בישראל ישבו בסוכות. למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלוקיכם". כלומר, מלבד עצם הציווי על הישיבה בסוכה במשך שבעת ימי החג, התורה גם מציינת כאן את תכלית המצווה ומטרתה – זכירת הסוכות שבהם הושיב ה' את עמו לאחר יציאת מצרים.

ראשית נבקש להעמיק מעט בהוראת "למען ידעו". אמנם במקומות רבים התורה כותבת לאחר ציווי מסוים "למען", אך בדרך כלל מדובר על הגמול והשכר הניתן לאדם בעבור קיום המצווה, כגון "למען יאריכון ימך" (שמות כ', יב), "למען תחיון... וירשתם את הארץ" (דברים ח', א) וכן רבים. ישנן רק דוגמאות ספורות מאוד בכל התורה, שבהן הוראת "למען" אינה מציינת את השכר אלא את תכלית המצווה ומטרתה. כך לגבי ציצית – "וראיתם אותה... למען תזכרו ועשיתם" (במדבר ט"ו, לט-מ), וכן לגבי תפילין – "והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפוך" (שמות י"ג, ט).

ניתן לראות בציון התכלית רק גילוי על כוונת התורה ורצונה, אולם ניתן לראות בכך גם חובה נוספת המוטלת על האדם. דהיינו, במצוות אלו, מלבד עצם הקיום הפשוט של המצווה, על האדם להגיע גם לתכלית המיוחדת של אותה המצווה. ואכן היו מן הפוסקים שלמדו מכך שבשלוש מצוות אלו – סוכה, ציצית ותפילין, מלבד הכוונה הרגילה לשם מצווה הקיימת בכל המצוות, ישנה חובה לכוונה נוספת, והיא לזכור את תכלית המצווה, ולכוון גם לשם קיום תכלית זו.¹

1 בי"ח (או"ח סימן ח' אות ז', וכן שם ריש סימן תרכ"ה), ועיין עוד ט"ז ופמ"ג (תרכ"ה), ומשנ"ב שם (ס"ק א).

אולם בניגוד לציצית ולתפילין, שבהן ישנה מצווה מסוימת המזכירה לנו דבר אחר (הציצית מזכירה את שמירת המצוות, והתפילין מזכירה את התורה), הרי שבסוכה מעשה המצווה והזיכרון אינם שני דברים שונים ונפרדים, אלא אותו הדבר ממש. כלומר, מעשה המצווה, שהוא לשבת בסוכה שבעת ימים, נעשה כדי לזכור באמצעותו אירוע זהה לחלוטין, שהוא ישיבת בני ישראל בסוכה במדבר. הדבר בולט יותר בכך שהתורה נוקטת באותה הלשון ממש הן בתיאור המצווה – "בסוכות תשבון", והן בתיאור האירוע שעלינו לזכור – "כי בסוכות הושבתו".

ביטוי נוסף לזיקה ולקשר הייחודי שקיים בין הסוכות שהיו במדבר לסוכה שאנו מצווים לעשותה, עולה מדברי רבה בראשית המסכת. הנה המשנה הראשונה קובעת שלדעת תנא קמא סוכה שגבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, והאמוראים בריש מסכתין הציעו כמה טעמים לדין זה. רבה לומד זאת מהכתוב "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתו", ומבאר שכאשר הסכך נמצא למעלה מעשרים אמה, אין אדם יודע שהוא דר בסוכה "משום דלא שלטא בה עינא". האמוראים האחרים בסוגיה לא קיבלו את דעתו, משום שפשטות הכתוב מדברת על זכירת הסוכות שהיו במדבר, ולא על ידיעת הסוכה שבה האדם יושב כעת, שהרי המילה "הושבתו" היא בלשון עבר ולא לשון הווה. ולכאורה זו טענה חזקה מאוד כנגד רבה. ונראה ליישב את דעת רבה, שהוא הבין ששתי הסוכות – הסוכה שהייתה המדבר והסוכה שאנו יושבים בה, קשורות זו בזו. לכן הוא סובר שכדי לזכור את סוכת המדבר ישנו צורך לראות בפועל גם את הסוכה שלנו, העשויה באותו המתכונת, וממילא ראיית הסכך היא חלק מהקיום השלם של "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתו", הדברים מבוארים.

ענני כבוד או סוכות ממש

לאור זאת עלינו לעמוד על עוד נידון יסודי אחד, והוא – מה היו אותן סוכות שבהן הושיב ה' את בני ישראל בצאתם ממצרים. הנה הוראת המילה "סוכה" בכמה וכמה מקומות בתנ"ך היא מבנה ארעי ודל, המנוגד לבית היציב והקבוע. לא זו בלבד, אלא שהסוכה משמשת לעיתים רבות אנשים שיצאו מביתם וטרם שבו אליו.²

2 ראה בראשית ל"ג, יז, כאשר יעקב אבינו בונה לעצמו ולמשפחתו בית ואילו למקנהו עושה סוכות, ומכאן עולה הניגוד שבין הבית לסוכה. כך עולה גם מדברי אוריה החתי (שמואל ב' י"א, יא), שמסרב להיכנס אל ביתו כמצוות דוד, ומנמק זאת בכך שבאותה

אם נפרש כך גם כאן, מסתבר שהסוכות של בני ישראל במדבר היו אכן מבניים זמניים, ששימשו אותם כדירת עראי עד בואם אל ארץ נושבת, שבה מחכים להם בתים מלאים כל טוב. כדי לזכור את הסוכות שבהם ישבו אבותינו, כחלק מזיכרון יציאת מצרים, אף אנו יוצאים בכל שנה מבתי הקבע שלנו ועוברים לדור שבוע ימים בדירת עראי קטנה ורעועה.

לעומת כל זאת, בספר ישעיהו (ד', י"א) נאמר בנבואת אחרית הימים כך:

וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חופה, וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר.

בפסוקים אלו משמעות הסוכה איננה מבנה עראי ודל, אלא הגנה אלוקית איתנה ויציבה, העוצרת ומונעת באופן מוחלט ומלא את כל פגעי הטבע.

אותם "ענן יומם" ו"אש להבה לילה" הנזכרים בנבואה זו, מופיעים גם בתחילת פרשת בשלח, מיד עם צאת ישראל ממצרים: "לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה לפני העם" (שמות י"ג, כב). בסמיכות לכך נזכר גם – לראשונה בספר שמות – מקום הנקרא בשם סוכות (שם י"ג, כ). לאור דברי ישעיהו ניתן לומר כי הן הן הדברים, והמקום "סוכות" נקרא כך משום שהיו בו ענן ואש, כפי שנזכר בסוכה שבנבואת ישעיהו. לדרך זו, הסוכות של בני ישראל במדבר היו למעשה הגנה אלוקית איתנה של הענן והאש, אשר שמרה וליוותה את מסעי בני ישראל במדבר.

ואכן, נחלקו תנאים בדבר, וכך שנינו בגמרא (סוכה י"א):

דתניא, "כי בסכות הושבתי את בני ישראל" - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר, סוכות ממש עשו להם.

קמן שרבי עקיבא אחז כדרך הראשונה שהצגנו, העולה מרוב המקומות בתנ"ך,

העת אנשי המלחמה יושבים בסוכות, ולא ראוי שהוא יישב בבית. גם כאן עולה הניגוד בין הבית הקבוע והנוח ובין הסוכה הארעית והלא יציבה. השימוש של סוכה כמקום עראי עבור אנשי המלחמה עולה גם בדברי הכתוב בספר מלכים א' (כ', יב), בתיאור מלחמת אחאב ובן הדד, וכן אצל יונה, הנמצא הרחק מביתו, מקדם לניווה, ובונה לו סוכה שתשמש אותו בתקופה הקצרה עד שישוב לביתו ולמקומו (יונה פרק ד').

ואילו רבי אליעזר אחז כדרך השנייה שהצגנו, העולה בכירור מנבואת בישעיהו, ומהסמיכות בתחילת פרשת בשלח.³

נמצא אם כן שישנן שתי סברות מנוגדות זו לזו בהבנת סוכות המדבר. לדעת רבי עקיבא, הסוכות שהיו במדבר היו מבנים ארעיים ודלים, בעוד לדעת רבי אליעזר הסוכות שהיו במדבר היו הגנה אלוקית איתנה וחזקה. ניתן לחדד את הניגוד בין שתי הסברות דרך השוואתם לבית אבנים רגיל. לפי הדעה הראשונה, שהסוכות היו סוכות ממש, הרי שהסוכה היא פחותה מהבית, בהיותה דירת עראי בלבד. לעומת זאת לפי הדעה השנייה התמונה מתהפכת – לא רק שהסוכה אינה פחותה מן הבית, אלא אדרבה, היא איתנה וחזקה ממנו. בעוד הבית, ככל בית חומר, לבסוף בלה וכלה, הרי שההגנה האלוקית נצחית וקיימת לעולם.

לאור מה שביארנו, שבמצוות הסוכה זיכרון המדבר ומעשה המצווה חד הם, מובן הדבר כי שתי הסברות המנוגדות הללו ישתקפו בסוגיות ובנידונים רבים. למשל, רבא מבאר שהטעם של תנא קמא לפסול סוכה הגבוהה מעשרים אמה הוא שסוכה דירת עראי בעינן, וסוכה הגבוהה מעל עשרים אמה היא דירת קבע, ולכן פסולה. מובן כי הדרישה לדירת עראי מובנת יותר לפי הסברה שסוכות ממש היו, כלומר מבנים זמניים, דלים ורעועים.⁴ לעומת זאת, לפי הסברה שהסוכות היו ענני כבוד, אדרבה יש לעשות את הסוכה כבית קבע, ואף יותר מכך. ואכן, רבי אליעזר, הסובר שענני כבוד היו, סובר שסוכת דירת קבע בעינן, ולשיטתו אזיל והדברים מבוארים.

זאת ועוד, אפשר שהסוברים שסוכות המדבר ענני כבוד היו, לא מסתפקים רק בדרישה לאיתנותה ולחוסנה של הסוכה, אלא מציבים גם דרישות והלכות הנובעות מכך שהסוכה היא מקום קדוש.⁵ לדוגמה: ההלכה שסוכה מתחת לעשרה טפחים פסולה,

3 מחלוקת זו נזכרת גם בשני מדרשי הלכה (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בא, פרשה י"ד; ספרא אמור פרשה י"ב). בשני המקומות הללו המחלוקת מוצגת להיפך – רבי אליעזר סובר שסוכות ממש, ולומד זאת מהסוכות שבנה יעקב למקנהו, ואילו רבי עקיבא חולק סובר שהסוכות במדבר היו ענני כבוד, ולומד זאת מהכתוב בישעיהו. עוד נוסף כי במכילתא מופיעה דעה שלישית במחלוקת, דעת חכמים, הטוענים שהשם "סוכות" האמור בפרשת בשלח הוא שם מקום, ואכמ"ל.

4 ועיין רש"י ב. ד"ה למען, ב: ד"ה ההוא, ובראשונים שם, ואכמ"ל.

5 שהרי כל איתנותה וחוסנה של הסוכה נובעים מהשראת השכינה שבה.

מוסברת בגמרא (סוכה ה.) בכך שמעולם שכינה לא ירדה מתחת לעשרה טפחים; חיוב אכילת י"ד סעודות בסוכה לדעת רבי אליעזר נלמד בירושלמי (פ"ב, ה"ז) משבעת ימי המילואים שקודם חנוכת המשכן; שיטת רבי יאשיה (סוכה ז.), שבעינן צל מחמת המחיצות, ילפינן מהפרוכת; איסור הנאה מעצי סוכה משום שהם כהקדש (סוכה ט.) ועוד.

גלות והשראת שכינה

שני הצדדים הללו קיימים לא רק בעולמה של הלכה, כי אם גם בעולם הדרש, המנהג והחסידות. מחד, נאמר בפסיקתא דרב כהנא (דברים, ט"ז):

אמר רבי אלעזר בר מריום, למה עושים אנו סוכה אחר יום הכיפורים, לומר לך שכן את מוצא בראש השנה יושב הקדוש ברוך הוא בדין על באי העולם, וביום הכיפורים הוא חותם את הדין, שמא יצא דינם של ישראל לגלות, ועל ידי כן הן עושין סוכה וגולין מבתיהם לסוכה, והקב"ה מעלה עליהם כאילו גלו לבבל.

דהיינו, הישיבה בסוכה נחשבת כגלות, וזהו כאופן הראשון שהצגנו, שסוכה היא דירת עראי, והיציאה מדירת קבע לדירת עראי נחשבת כעין גלות.⁶

מאידך, כך שנינו בזוהר הקדוש (אמור קג):⁷

תא חזי, בשעתא דבר נש יתיב במדורא דא צלא דמהימנותא, שכינתא פרסא גדפהא עליה מלעילא, ואברהם וחמשא צדיקיא אחרנין שויין מדוריהון עמיה.

דהיינו, הזוהר אומר כי בזמן שאדם יושב בצל הסוכה, השכינה פורסת כנפיה עליו, ואברהם וחמשה צדיקים נוספים באים ויושבים עמו (ולדעת רבי אבא שם ישנם שישה צדיקים נוספים, הלא המה שבעת האושפיוזין).

6 ראה גם בתפילה הנאמרת לפני הכניסה הראשונה לסוכה, הנזכרת בכתבי כמה אחרונים (פני שלמה סוכה כז., אור המאיר דברים לסוכות, ועוד), שם נאמר: "...ובזכות צאתי מביתי החוצה, ודרך מצותיך ארוצה, ייחשב לי זאת כאילו הרחקתי הדוד, והרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני".

7 ועיין עוד שפת אמת ויקהל תרמ"ג ובמקומות נוספים.

לדרך זו, הרואה גם בסוכה דנן מעין משכן ומקום השראת שכינה, יש ביטוי מובהק גם בדברי הראשית חכמה והשל"ה הקדוש, שנהגו לדבר בסוכה רק דברי תורה וקדושה, ולא לשוח שום שיחה בטלה, משום שהסוכה היא מקום קדוש.⁸ וכן מובן גם מנהג זקני האדמו"רים לנשק את דפנות הסוכה ורצפתה, מאותו הטעם עצמו.

עוד ניתן לבאר לפי דרך זו באר היטב את מנהגו של האר"י הקדוש, שהובא גם בדברי הפוסקים, ליטול את ארבעת המינים דווקא בסוכה, אשר לכאורה אינו מובן טעמו.⁹ אמנם לדרך זו אתי שפיר, שהרי מקום נטילת ארבעת המינים בשאר הימים מן התורה הוא רק במקדש, כמו שנאמר "ושמחתם לפני ה' אלוֹקֵיכֶם שבעת ימים", ודרשו חז"ל (ירושלמי סוכה פ"ג ה"א) ששמחה זו תהיה בארבעת המינים (ואף ביום הראשון, שנוטלין מן התורה גם בגבולין, מסתבר שיש מצווה יתרה ליטול דווקא במקדש).¹⁰ אם כן, בזמן הזה, כאשר חרב בית המקדש ולא ניתן ליטול בו את ארבעת המינים בשלמות, נמצא שהמקום הקרוב ביותר לכך הוא הסוכה, שהרי היא כעין משכן, וממילא מובן מדוע היא המקום הראוי ביותר לנטילת לולב.

כוונת הישיבה בסוכה

פתחנו בדברי הב"ח (ריש סימן תרכ"ה) שכתב שיש חובה לכוון בישיבתו בסוכה שהיא זכר לענני הכבוד שהיו במדבה, וכדעת רבי אליעזר בגמרא. אולם היו שנקטו כדעת רבי עקיבא, שבמדבר היו סוכות ממש, ולכן כתבו למעשה הפרי מגדים והמשנה ברורה (שם, ס"ק א) שיש לכוון את שתי הכוונות, דהיינו גם לסוכות ממש וגם לענני כבוד. ולפי דברינו, שתי כוונות אלו הן לכאורה תרתי דסתרי – מחד יש לכוון לכך שהסוכה היא דירת עראי דלה ורעועה, זכר לסוכות כאלו שהיו במדבה, ומאידך יש

8 ראשית חכמה, שער הקדושה, פרק י"ד, וכן בשל"ה נר מצווה סוכה בשמו.

יש להעיר שמנהג זה הוא נגד דברי הרמ"א בשם מהר"י ווייל ומהרי"ל (דרכי משה תרל"ט, ס"ק א), שכתב שהרוצה לדבר שמועות עם חברו, ואפילו הרוצה לשחק בקוביה – יעשה זאת בסוכה דווקא. ומובן שגדולים אלו אחזו כצד הראשון שהצגנו, שהסוכה היא כדירת עראי (וכעין גלות, שעליו לגלות לשם לגמרי), ואמרה תורה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, בכלל זה לכל מעשיו ודבריו.

9 ראה שער הכוונות דף קג, מש"כ בזה, ועיין או"ח סימן תרנ"ב, במג"א ס"ק ג ובמשנ"ב ס"ק ד, שהביאו זאת להלכה.

10 ראה בדברי הגר"פ פערלא בביאורו לספר מצוות לרס"ג (עשה נ"ב ד"ה מיהו, והלאה).

לכוון שהסוכה היא כעין משכן, זכר לענני הכבוד השמימיים. ואם כן יש להבין כיצד יכול אדם לכוון בעת ובעונה אחת שתי כוונות הפוכות.

להבנת עניין עמוק זה נעיין בדברי המהר"ל בנצח ישראל (פרק ל"ה), וזה לשונו:

וביאר דברים אלו, דע שנקרא מלכות בית דוד "סוכה". כי כל מלכות נקרא "בית", וכמו שפירשו רבותינו ז"ל "ויעש להם בתים" - בתי כהונה ומלכות. לפי שהדבר שהוא מציאות חזק בעולם נקרא "בית", שהוא בנין קבוע. וכן המלכות נקרא "בית", מפני החוזק והקביעות שיש למלכות. וכמו הכהונה נקרא "בית" מפני חוזק הכהונה, שאין לו הסרה לעולם.

המהר"ל פותח את דבריו בהערה, שמלכות בדרך כלל נקראת בית, מפני שמלכות היא דבר קבוע ויציב, כמו בית. אולם מלכות בית דוד נקראת בלשון "סוכה", וכלשון הנביא עמוס (ט, יא), "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת", וכפי שאנו אומרים בנוסח ברכת המזון "הרחמן הוא יקים לנו סוכת דוד הנופלת". ויש להבין מדוע שונה מלכות זו מכל המלכויות, ונקראת בשם סוכה ולא בשם בית.

ממשיך המהר"ל ואומר:

ולפיכך קרא מלכות בית דוד "סוכה", לפי שמלכות בית דוד הוא מלכות אלוקי, לא כמו שאר מלכות שהוא חול. ולפיכך לא קראו אותו "בית", שהוא בנין קבוע, כמו הדברים הטבעיים שהם בעולם קבועים. אבל הדברים האלוקים אינם בעולם הזה קבועים, רק הם ארעי, כמו הסוכה שהיא ארעי.

כלומר, המהר"ל עורך הבחנה בין שני סוגי מלכות, מלכות של קודש ומלכות של חול. כל המלכויות הן מלכויות של חול. מלכות של חול נקראת בשם בית, בגלל יציבותה וחוסנה, הנובעת מהיותה טבעית, ושייכת לסדר העולם. לעומת זאת מלכות בית דוד היא מלכות של קודש – מלכות שאינה טבעית אלא אלוקית, ולכן היא ארעית בעולם ונקראת בשם סוכה.

לכאורה, מדברים אלו עולה כי הארעיות והחולשה הן תכונות הכרחיות של הקודש, ודווקא החול הוא היציב והאיתן. אולם מתברר כי אין זו התמונה במלואה, כפי שממשיך המהר"ל ומוסיף:

ועוד, הבית כאשר נופל, נתבטל ענינו הראשון שהיה לו. ואם חוזר לבנות, הוא בית חדש. ולא נקרא שהקים בית נופל, שכבר נתבטל, רק כאילו בנה בית חדש מתחלה. אבל הסוכה, שאינו בית שהוא בנין גמור וקבוע, ובקלות הוא חוזר ומעמידו, לכך אם נפל שייך בו הקמה, והוא חוזר לענין הראשון בקלות. וכן מלכות בית דוד, שהוא עומד להקמה אחר נפילת המלכות, נקרא המלכות "סוכת דוד הנופלת".

כלומר, מלכות החול היציבה, שנמשלה לבית הקבע – דווקא מחמת חוסנה היא היא הזמנית והחולפת, משום כאשר היא נופלת נפילתה היא סופית ומוחלטת. ואילו סוכת הארעי, מלכות בית דוד, דווקא משום ארעיותה היא הנצחית והקיימת לעד, משום שבקלות ניתן לשוב ולהקימה שנית גם לאחר נפילתה. לשון אחרת: בטווח הקצר נראה כי מלכויות החול הן החזקות ומלכות בית דוד היא החלושה, אולם מתוך התבוננות עמוקה על שורש ההבדל שבין הקודש לחול, כמו גם מתוך ראייה ארוכת שנים ולא קצרת טווח, נראה כי אדרבה, התמונה מתהפכת – כל מלכויות החול הן זמניות וחולפות, ואילו מלכות בית דוד היא מלכות נצחית.

המהר"ל מוסיף קומה נוספת לדברים, ואומר עוד:

ואף בשעת נפילתה יש עליה שם "סוכה", כיון שהסוכה עומדת להקים אותה, וקרוב מאוד הוא להקימו בקלות.

דהיינו, הוודאות בכך שמלכות בית דוד תשוב לא משפיעה רק על העתיד, דהיינו שאנו יודעים שיום אחד היא תחזור, אלא היא משפיעה גם על תפיסת ההווה, כלומר שגם כעת בנפילתה יש עליה שם מלכות, משום שהיא עומדת להקמה.¹¹

לאור דברים אלו ניתן לאחד גם את שני הצדדים שיש במצוות הסוכה, שהיא מחד דירת ארעי, חלושה ורעועה, ומאידך היא מקום ענני הכבוד והשראת שכינה. והביאור לאור דברי המהר"ל הוא כך: דווקא מכוח הארעיות, דווקא מחמת העובדה שהאדם היושב בסוכה לא מסתמך ונשען על כוחות הטבע, משום שבעומק אינו שייך להם אלא למעלה גבוהה יותר, בוקעת ועולה המעלה אלוקית הנצחית, החזקה והאיתנה עשרות מונים מכל דירות הקבע שבעולם. ובלשונו של המהר"ל שם: "ולפיכך

11 באופן דומה מסביר המהר"ל בהמשך מדוע מלך המשיח נקרא בגמרא בשם "בר נפלי", כלומר "בן הנופל" – שהוא עומד לקום בכל עת.

קיימא לן סוכה דירת ארעי בעינן, מפני שהסוכה מצוה אלוקית, ראויה שתהיה הדירה שבה ארעי ולא קבע".¹²

את שתי הבחינות שניתן לראות במצוות הסוכה, הנידונה בשני הפרקים הראשונים של המסכת, ניתן לראות באופן מסוים גם במצוות ארבעת המינים, ובפרט במצוות הערבה, הנידונות בשני הפרקים שלאחריהם. מחד, ארבעת המינים הם גידולים מלאי רעננות ומובאים לפני ה' עד קרנות המזבח, ובכך מבטאים את השפע האלוקי והטוב שקיבלנו במהלך כל השנה. מאידך, הארעיות והחולשה טבועים בארבעת המינים, מפני שהם כה תלויים במים, ובפרט הערבה, עד שברגע אחד יכולים להיעשות כמושים ויבשים. והן הן הדברים – דווקא מתוך הארעיות החומרית מגיעה השמחה האמיתית והנצחית לפני ה'.

12 ואפשר שזה גם עומק כוונת הרמב"ן, שביאר שלפי האומר שהסוכות היו ענני כבוד מובן מדוע אנו זוכרים ומציינים נס זה בכל שנה ושנה, אך לפי האומר שסוכות ממש היו קשה, מה הטעם בחג הנעשה זכר לסוכות כאלו, שאין בהן כל נס. ומבאר הרמב"ן שהעניין הוא שדווקא מפני שהאדם יושב בסוכה שמבחינה חומרית היא ארעית וחלושה, בהכרח שההגנה שלו נובעת מהישענותו על הקב"ה, וזה לשונו שם: "ועל דעת האומר סכות ממש עשו להם... שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, והשם היה עמהם לא חסרו דבר" (רמב"ן ויקרא כ"ג, מג). ולפי מה שנתבאר בדברי מהר"ל כרוכים הם שני הדברים זה בזה, והדברים מבוארים.

סימן י"ב

בעניין לולב הגזול והיבש (דף כט:)

סדר המשנה

בסימן זה נבקש לעיין בדיני לולב הגזול והיבש, הנזכרים בתחילת פרק שלישי. נבחן את סיבת הפסול של כל אחד מהם, ובעיקר את הקשר שיש ביניהם.

הנה שנינו במשנה (פ"ג מ"א):

לולב הגזול והיבש פסול, של אשירה ושל עיר הנידחת פסול, נקטם ראשו ונפרצו עליו פסול, נפרדו עליו כשר.

המשנה פותחת בהבאת שלושה צמדי מקרים ודינם: א. לולב גזול ויבש. ב. לולב של אשירה ושל עיר הנידחת. ג. לולב שנקטם ונפרצו עליו. בכל שלושת צמדי המקרים הללו הדין זהה – הלולב פסול. רק לאחר מכן מביאה המשנה מקרה אחד שבו הלולב כשר – נפרדו עליו. המבנה של שלושה צמדי מקרים רצופים אלו, שבכולם הדין הוא "פסול", חוזר באופן כמעט זהה גם בשתי המשניות הבאות (פ"ג מ"ב ומ"ג), הדנות בכשרות ההדס והערבה. גם שם, רק לאחר הבאת שלושת צמדי הפסול מובאים מקרים שבהם ההדס והערבה כשרים. גם במשנה החמישית בפרק, הדנה בכשרות האתרוג, נשמר המבנה עם שני הצמדים הראשונים, אתרוג הגזול והיבש ולאחריו של אשירה ועיר הנידחת (ההמשך – נקטם ראשו ונפרצו עליו, לא רלוונטי כמובן במשנה זו).

קושיות על סדר המשנה

ויש להבין מדוע בחרה המשנה להציג דווקא צמדי מקרים אלו בפתחה לכל משנה ומשנה. קשה לומר שאלו מקרים של פסולים מצויים, שהרי המקרה של עיר

הנידחת הוא נדיר ביותר.¹ יתרה מזאת, כל שלושת הצמדים הללו מופיעים בכל ש"ס המשניות רק בארבע משניות אלו, ואם הם כה מצויים, היה מתבקש למצוא אותם או את חלקם גם במשניות הדנות במצוות ובהלכות אחרות.

השוואה ללשון הרמב"ם מעלה שאלה נוספת על סגנון המשנה. וזה לשון הרמב"ם (לולב פ"ח ה"א):

ארבעת מינין האלו שהן לולב והדס וערבה ואתרוג שהיה אחד מהן יבש או גזול או גנוב אפילו לאחר יאוש או שהיה מאשרה הנעבדת אף על פי שבטלו האשרה מלעברה, או שהיה של עיר הנדחת - הרי זה פסול.

הרי לנו שהרמב"ם כרך יחד את ארבעת הפסולים הראשונים במשנה (היבש והגזול, ושל אשרה ועיר הנדחת), וכתב בקיצור שהם נוהגים בכל ארבעת המינים. לאור זאת מתבקש לשאול מדוע המשנה האריכה כל כך בלשונה וכתבה את אותם הפסולים עצמם שוב ושוב, לגבי כל מין בנפרד.

קושיה נוספת עולה כשבוחנים לעומק את הקשר בין שני המקרים שבכל צמד. הנה בצמד השלישי – "נקטם ראשו, נפרצו עליו", בשני המקרים יש בלולב פגם משמעותי הנראה לעין, ולכן מובן מדוע הם צמה. גם החיבור בין שני המקרים בצמד השני – "של אשירה ועיר הנדחת", מובן בהחלט, משום שבשני המקרים מבחינה חיצונית הלולב נראה שלם והדור, והליקוי נובע רק מפאת הקשר שלו לעבודה זרה, ובשל כך נאסר בהנאה.

אולם כאשר אנו באים לבחון את הצמד הראשון – "הגזול והיבש", לא מובן כלל מדוע הם צמה, שהרי ביבש יש פגם חיצוני בולט ונראה לעין, בדומה לנקטם ראשו ונפרצו עליו, ואילו בגזול אין כל פגם נראה לעין, וכל פסולו הוא מחמת שנעברה בו עבירה, בדומה ללולב של אשרה ושל עיר הנדחת, ואם כן יש להבין מדוע הוצמדו מקרים אלו זה לזה ארבע פעמים, בפתחה לכל משניות ארבעת המינים.

1 שהרי לפי דעה אחת בחז"ל (סנהדרין עא.) עיר הנדחת אף לא הייתה מעולם וגם לא עתידה להיות. וגם לדעת רבי יונתן שם, המעיד שישב על תילה, ברור שזהו מקרה נדיר, אחרת לא היה צריך להעיד על כך. ניתן לחזק שאלה זו מכך שדין של חפץ השייך לעיר הנדחת או כל דין אחר לגביה לא מופיע בשום מקום בכל ש"ס המשניות, זולת במקומה במסכת סנהדרין (פ"א מ"ה; פ"ו מ"א; פ"י מ"ד) ובמשנתנו.

קושיה זו האחרונה הקשה כבר הפני יהושע בריש פרקיין (כט: ד"ה לולב), וזה לשונו:

ויש לדקדק בהנך תלת בבי חלוקות דנקיט התנא בפסולי דלולב, ואין טעם לסדר זה דמה ענין יבש אצל גזול. וטפי הווי ליה למינקט גזול בהדי אשירה ועיר הנדחת דבשלתן אין הפסול מחמת הלולב עצמו אלא מחמת מעשה אדם, וכעין מצוה הבאה בעבירה ולא קרינן בהו נמי לכם. וביבש שייך למיתני בהדי נקטם ראשו ונפרצו עליו שהפסול הוא מצד הלולב עצמו.

דהיינו, הפנ"י מקשה מהו הקשר בין גזול ליבש בצמד הראשון, ומדוע לא פיצלו אותם וחברו כל אחד מהפסולים אל הצמד שאליו הוא שייך, וכמו שכתבנו. בשולי דבריו נוסף, שהקושיה מתעצמת לנוכח העובדה שהתנא בחר דווקא בשני מקרים שלכאורה לא קשורים זה לזה לשמש פתיחה למשנה ולפרק כולו.

תירוץ הפני יהושע

תורף תירוצו של הפני יהושע (ס) נובע ישירות מתפיסתו בקושיה. לדבריו, העובדה שהמשנה דווקא מחברת בין שני מקרים שאינם קשורים באה ליצור השוואה וזהות ביניהם, וללמד שעל אף שהם שונים בסוג הפסול שלהם, אף על פי כן דיניהם שווים, וזאת בשני מישורים. ראשית, מבחינת חומרת הפסול – כשם שבלולב יבש הפסול הוא סופי ואין לו תקנה, כך גם בלולב הגזול, פסולו הוא ללא תקנה, והוא פסול אף לאחר ייאוש בעלים ושינוי מעשה (כמבואר בסוגיה בדף ל). שנית, מבחינת היקף הדין – כשם שהיקף הפסול של לולב היבש הוא נרחב וקיים לא רק ביום הראשון, שחיוב נטילת הלולב בו הוא מן התורה, אלא גם בשאר ימות החג, שחיוב הנטילה בהם הוא מדרבנן, כך גם לולב הגזול פסול לא רק ביום הראשון, אלא גם בשאר ימות החג.

יסוד תירוצו מסתייע מסוגיית הגמרא בריש פירקיין (כט:), הפותחת כך:

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.

דהיינו, הגמרא מניחה שכשם שיבש פסול בכל שבעת הימים כך גם הגזול צריך להיות פסול בכל שבעת הימים, ומכוח זאת מקשה הגמרא שדין "לכס", שהוא לכאורה המקור לפסול גזול, נאמר רק לגבי היום הראשון. ולכאורה, עצם הנחת הגמרא ששני הפסולים אמורים לנהוג כל שבעה, אינה מובנת, וכבר נתקשו בכך התוספות שם (ד"ה קפסיק) ועוד ראשונים. ועוד כתבו התוספות, שאם הנחה זו נובעת מכך שהיבש והגזול נשנו יחד, הרי ישנן דוגמאות לכך שדברים נשנים יחד ובכל זאת דינם שונה. ולדברי הפנ"י העניין מבואר עד למאור, שכל עצמו של החיבור בין מקרים לא קשורים (ובייחוד בהשוואה לשני הצמדים האחרים במשנה, שמאוד קשורים זה לזה) בא ללמד על הקשר ההדוק ביניהם, ולכן הניחה הגמרא כשם שהיבש פסול כל שבעה כך גם הגזול.

הערות על דרכו של הפנ"י

ברם, גם לדרכו של הפני יהושע ישנם כמה קשיים. ראשית, שיטת שמואל בסוגיה היא שלולב הגזול כשר בשאר הימים, על אף שלולב היבש פסול כל שבעה, וכך דעת רבים מן הראשונים להלכה.² לדבריהם לא ניתן לומר שכוונת המשנה היא ליצור השוואה בין הגזול ובין היבש לעניין היקף הדין. יתרה מזאת, ישנם ראשונים הנוקטים (מכוח סוגיות אחרות) שאפילו היבש כשר בשאר הימים.³ ולדרכם בוודאי לא ניתן לומר שהגזול הוצמד ליבש כדי ללמד על עוצמת הפסול של הגזול, שהרי אפילו היבש עצמו איננו פסול באופן גורף.

גם מישור ההשוואה הראשון שטען הפנ"י שקיים בין היבש לגזול, שבשניהם לו אין תקנה, דהיינו שבאה המשנה ללמד שהגזול פסול אף לאחר ייאוש, אינו ברור כל כך. כבר מתוך הסוגיה של אוונכרי (ל:). עולים כמה אופנים של היתר ותקנה ללולב גזול, כגון כאשר הגזול נעשה בידי נכרי, ואז כאשר הלולב בא לידי ישראל הוא כשר לנטילה. יתרה מזאת, אפילו כאשר הגזול נעשה בידי ישראל מבואר שכאשר הלולב בא לידי ישראל אחר הוא כשר לנטילה. בדברי הפוסקים מובאים מקרים

2 רמב"ם (לולב, פ"ח ה"ט), מגיד משנה (שם) בשם הגאונים, בעל המאור (יד: באלפס) ובעל העיטור (הלכות לולב דף פט טור ג).

3 עיין חידושי הריטב"א (כט: ד"ה בשלמא) במה שכתב בשם הראב"ד, וכן בספר העיטור (הלכות לולב דף פט טור ג), ועיין גם בהשגות הראב"ד (לולב פ"ח ה"ט).

נוספים שיש תקנה ללולב הגזול, כגון מחילת הבעלים לגזולן לאחר הנטילה, שלדעת הרבה פוסקים מועילה להכשיר את הלולב למפרע, ועוד.⁴ סוף דבר, נראה שהפסול של גזול אינו חסר תקנה באופן גורף כמו לולב היבש, שלעולם לא ישוב להיות ירוק ורענן, ולכן קשה לומר שזו היא סיבת ההשוואה ביניהם.

זאת ועוד, גם אם נדחה קושיות אלו, עדיין לא מובן לדרכו של הפני יהושע מדוע הצמד "הגזול והיבש" חזר ונשנה ארבע פעמים, ומדוע דווקא צמד זה נמצא תמיד בפתיחת המשנה.⁵

אשר על כן, נבקש ללכת בדרך מעט שונה ולומר שבדאי מטרת התנא בהזכרת צמד זה היא ליצור קשר בין הגזול ליבש, וכדברי הפנ"י, אך לא על מנת ללמד על איזה פרט והלכה בדיני הגזול, אלא על מנת ללמד יסוד בהבנת מהות ארבעת המינים בכללם, הנלמדת דרך שני פסולים אלו וההשוואה ביניהם, וכן דרך שני הפסולים הבאים אחריהם, לולב של אשרה ושל עיר הנידחת. לשם כך נבקש בהקדם להציע יסוד מהותי בהבנת מצוות ארבעת המינים, ואחר מכן לעיין ביסודות הדין של פסול היבש והגזול.

ושמחתם לפני ה'

בתורה (ויקרא כ"ג, ז) נאמר:

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות
וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים.

4 ראה שערי תשובה (סימן תרנ"ח ס"ק ו), ובדברי הפוסקים הנזכרים בדבריו. לגבי אופנים אחרים שניתן לצאת ידי חובה לולב הגזול ראה שו"ע (סימן תרמ"ט סעיף א) ונו"כ.

5 עוד יש להוסיף בשולי הדברים את הערתו של השפת אמת (כט: ד"ה במשנה), שהקשה מדוע המשנה נוקטת בלשון "לולב הגזול" ולא "הגזול לולב", וכתב שני אופנים ליישב קושיה זו, ושניהם נוגעים לגדרי הדין של הגזול. האופן הראשון הוא שקמ"ל שהלולב לא נאסר רק לגזול אלא לכל אדם. דרך זו מתיישבת היטב עם כיוונו של הפנ"י, שהרי גם היבש פסול לכל אדם, אולם מהסוגיה של אוונכרי מבואר לכאורה להדיא שלא כדבריהם, אלא הגזול כשר (באופנים מסוימים) למי שאינו הגזול, ואכמ"ל. לקמן נבקש בעניינתו ליישב גם את הערת השפת אמת ולבאר מדוע המשנה נקטה "לולב הגזול" ולא "הגזול לולב".

המצווה שבחלק הראשון של הפסוק – לקחת את ארבעת המינים ביום הראשון, מובנת וברורה. אך המצווה שבחלק השני של הפסוק – לשמוח לפני ה' שבעת ימים, אינה כה מובנת. במקומות רבים הוראת הלשון "לפני ה'" משמעה בבית המקדש, ומסתבר שכך גם כאן, אולם התורה אינה מסבירה כיצד יש לעשות זאת. והנה בירושלמי (פ"ג ה"א) נחלקו חכמים בדבר, וכך גרסינן שם:

כתיב "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים". אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר, אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר.

כלומר, לפי דעה אחת כוונת התורה בציווי לשמוח לפני ה' היא למצוות קרבן שלמים, כלומר לחובת האדם להביא לבית המקדש בשבעת ימי הסוכות שלמי שמחה, ובהם לשמוח. דעה זו מובנת מאוד מפני שכאמור הוראת "לפני ה'", משמעה בבית המקדש, וממילא מסתבר לומר שמצוות השמחה מתקיימת בדבר שהוא ייחודי לבית המקדש ושיש בו שמחה, דהיינו קרבן שלמים. אולם לפי הדעה השנייה, מצוות השמחה לא מתקיימת בהבאת קרבן השלמים אלא כנטילת לולב, דהיינו בהמשך נטילת הלולב בכל שבעת הימים. כדעה זו נאמר גם בתורת כהנים, וכן הביא להלכה הרמב"ם.⁶

והדבר צריך ביאור, הרי לכאורה קיום של שמחה לפני השם נעשה רק בעזרת דברים השייכים למקדש, ואילו הלולב הוא אמנם מצווה, אך מצווה השייכת במהותה לגבולין, כמו תפילין או ציצית, ואם כן כיצד ניתן לקיים בו את מצוות השמחה לפני ה'.

אשר על כן נראה לבאר בזה, שעל אף שלולב הוא מצווה כציצית וכתפילין, יש בו גם ממד של קרבן הבא מן הצומח, ומשום כך ניתן לשמוח עמו במקדש שבעה ימים, ממש כשם שלפי הדעה הראשונה בירושלמי ניתן לשמוח בקרבן השלמים.⁷

6 תורת כהנים אמור פרשה י"ב, ורמב"ם הלכות לולב, פ"ז ה"ג.

עם זאת, בהלכות לולב פ"ח ה"ב כתב הרמב"ם: "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות הייתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים'...", דהיינו שסוף הפסוק לא מתייחס לארבעת המינים אלא לשמחה מצד עצמה, והוא לכאורה כדעה הראשונה בירושלמי, ויש להבין כיצד הרמב"ם מזכי שטרא לבי תרי, והדבר צריך עיון.

7 בעניין זה של הלולב כקרבן עוד נרחיב לקמן, וראה גם ושו"ת ויען יוסף (סימן שפ"ט), וכן ברשימות שיעורי הגרי"ד (סוכה כט: אות ג), מה שכתבו בזה.

נטילת לולב בגבולין

הנה שנינו בגמרא (סוכה מג.):

דאיתיה מן התורה בגבולין מנא לן, דתניא "ולקחתם" שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד... "ביום" ואפילו בשבת, "ראשון" אפילו בגבולין.

דהיינו, מן הכתוב "הראשון" אנו למדים שיש חובה ליטול את ארבעת המינים ביום הראשון גם בגבולין ולא רק במקדש. והקשה הכפות תמרים (שם ד"ה דאיתיה), מדוע בכלל צריך לשאול מה המקור לכך שנוטלים לולב ביום הראשון בגבולין, הרי חובה זו מפורשת בפסוק. ומיישב הכפות תמרים, שהיה מקום לומר שכל שבעת הימים הנטילה תהיה במקדש בלבד, ובגבולין אין כלל מצווה ליטול. ולדרך שהצגנו, שיש בלולב ממד של קרבן, מובנת מאוד ההווה אמינא של הגמרא וביאורו של הכפות תמרים, שהרי לא שייך להקריב מחוץ לבית המקדש, וכמו שנתבאר. לדרך זו עלינו לומר עוד, שעל אף שיש בלולב ממד של קרבן, השייך מהותית למקדש בלבד, בכל זאת חידשה התורה שביום הראשון מותר ליטול אותו גם בגבולין.⁸

לולב, קרבן העומר ושתי הלחם

ניתן להעמיק עוד הבנה זו, שבנטילת לולב יש צד של קרבן, מתוך התבוננות בפרשת המועדות שבפרשת אמור (ויקרא כ"ג). בפרשה זו מוזכרים שלושת הרגלים – פסח, שבועות וסוכות, ובכל אחד מהם ישנה מצווה ייחודית המתקיימת בהבאת גידולים מן הצומח: בפסח – מנחת העומר הבאה מן השעורים, בשבועות – מנחת שתי הלחם הבאה מן החיטים, ובסוכות מצוות ארבעת המינים. לאור דברינו אפשר לומר שכשם שבמנחת העומר ובשתי הלחם אנו מביאים בעת הקציר את ראשית היבול לפני ה', ומקריבים אותו כדי להודות על היבול שקיבלנו ולהתברך מפי עליון, כך גם בחג האסיף, עת סיום איסוף היבול, אנו מביאים לפני ה' את ארבעת המינים,

8 לפי זה בנטילת לולב ביום הראשון בגבולין ישנו צד של פריצת גבול מצד המקום. ובדומה ליום הראשון של פסח, שאף בו יש צד של פריצת גבול מצד האדם, שקרבן פסח בא בטומאה (ואף צד פריצת גבול מצד הזמן, שיכול לבא שלא בזמנו, בפסח שני, ויש להאריך בזה ואכמ"ל).

המהווים את פירות הארץ המהודרים והיפים ביותר, ומקריבים אותם לפניו כדי לשבח ולהודות על כך, ולהתברך בגשמים בשנה הקרובה.⁹

עוד אפשר להוסיף ולבאר לפי הבנה זו את דברי התורה כהנים "ולקחתם לכם – לכל אחד ואחד"¹⁰ דהיינו, התו"כ לומד מכך שכתוב "ולקחתם" בלשון רבים, שכל אחד צריך ליטול. ולכאורה לא מובן איזו הווה אמינא יש לומר אחרת, וכי אם היה כתוב "ולקחת" היינו לומדים שדי בנטילה אחת עבור כל ישראל.¹¹

ולפי דברינו העניין מבואר, שהייתה הווה אמינא לומר שכשם שלא כל אחד מישראל צריך להביא בעצמו את מנחת העומר ואת מנחת שתי הלחם, אלא כל ישראל יוצאים ידי חובתם במנחה אחת מפני שזהו קרבן ציבור, כך יהיה הדבר גם בארבעת המינים, שייחשב כקרבן ציבור ויינטל רק על ידי אדם אחד במקדש, קא משמע לן שעל אף שזהו קרבן, ישנה חובה לכל אחד ואחד ליטול בעצמו.¹²

9 חיזוק לקשר בין נטילת הלולב להבאת מנחת העומר ושתי הלחם ניתן לראות בעובדה שלגבי שלושתם נאמר בפרשה זו "לפני ה'" (פרק כ"ג, פסוקים יא, כ, מ). יתרה מזאת, במנחת העומר ובשתי הלחם נאמר שהנפתם נעשית לפני ה', ובלשון חז"ל "מוליד ומביא מעלה ומוריד" (סוכה לו:; מנחות סא:), שזו המקבילה לנענוע הלולב, שאף הוא מתואר בלשון זו (סוכה שם), ודו"ק.

10 תורת כהנים פרשה י"ב, פרק ט"ז אות ב', וכן הוא בסוכה מג..

11 כהבנה זו, שהייתה הווה אמינא שיש חובה לנטילה אחת בשם כל ישראל, עולה במפורש גם מדברי התוספות (כט: ד"ה בעינן) שכתבו להדיא: "תיסגי... בלקיחה של אחד בשביל כולם". ועיין עוד בשו"ת חתם סופר (ח"א, או"ח סימן קפ"ב). וכן הבין גם הכפות תמרים (מא: ד"ה גמרא) ותמה מה הסברא בכך, וכן תמהו אחריו גם הנצי"ב במרומי שדה (כז: ד"ה אלא נראה) ורבנו הגרי"ד ברשימות שיעורים (מג.), ונשאר בצע"ג. ולפי דברינו הדברים מבוארים עד למאוד.

12 וקצת ראייה לדברינו, שזו ההווה אמינא בתורת כהנים, ניתן להביא מדברי התו"כ עצמו שם (פרשה י" פרק י"ב) לגבי ספירת העומר, הלומד מן הכתוב "וספרתם" – שתהא ספירה כל אחד ואחד (וכן הוא בגמרא מנחות סה:). וגם בזה לא מובנת ההו"א שאחד יספור עבור כולם. והנראה בזה, שהואיל והספירה שייכת לקרבן העומר, ובקרבן העומר יוצאים כל ישראל במנחה אחת, כך יהיה הדין גם בספירה – קמ"ל שעל אף שקרבן העומר הוא אחד, הרי שאת הספירה צריך כל אחד ואחד לספור בעצמו. נמצא אם כן ששני הלימודים בתורת כהנים עולים לאותה הכוונה, וכמשנ"ת (ועיין לקח טוב כלל א').

לאור דברים אלו יומתקו עד למאוד דברי הגמרא לקמן בפרק רביעי (מה.):

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: כל הנוטל לולב באגודו והרס בעבותו, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח".

הנה בהשקפה ראשונה לא מובן כלל הקשר בין נטילת הלולב וההדס ובין בניית מזבח והקרבת קרבן.¹³ אכן לפי דברינו, שיש בלולב ממד של קרבן, הדברים מאירים ומתוקים עד למאוד.¹⁴

דין לולב הגזול

לאור יסוד זה, נבקש לומר שזו גם הסיבה שהמשנה פותחת דווקא בשני הצמדים הללו, הגזול והיבש, ואשרה ועיר הנידחת, לגבי כל אחד ואחד מארבעת המינים, משום שדווקא הצמדים הללו הם המאפיינים של ממד הקרבן שיש בארבעת המינים. משום כך חשוב למשנה לשוב ולהדגיש זאת בכל ארבע המשניות העוסקות בארבעת המינים, ונבאר דברינו.

שנינו בסוגיין (כט:):

גזול, בשלמא יום טוב ראשון דכתיב "לכם" משלכם, אלא ביום טוב שני אמאי לא, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, שנאמר "והבאתם גזול ואת הפיסח ואת החולה", גזול דומיא דפיסח - מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא.

חזינן אם כן שסיבת הפסול בלולב הגזול מורכבת משני חלקים: א. ביום הראשון סיבת הפסול נלמדת מהכתוב "לכם", שהתורה דורשת בעלות בארבעת המינים,

13 ועיין בגמרא בברכות (טו.) שאמרו לשון זו ממש – "כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן", לגבי אדם המתפלל תפילה כתיקונה, ושם הקשר בין הדברים מובן מאוד, שהרי תפילה היא במקום קרבן (שם כו:). אולם כאן הקשר בין הלולב למזבח צריך ביאור.

14 ועיין בערוך לנר (מה:): שהאריך לבאר העניין על דרך הדרוש, ועיין עוד אמרי אמת (סוכות, תרס"ח, יום א'; תר"ע, יום א').

ומטעם זה גם השאול פסול, כמבואר שם בהמשך. ב. בשאר הימים, שבהם לא קיים דין "לכם", סיבת הפסול היא משום מצווה הבאה בעבירה.

והנה דין "לכם", הקובע שבעלות היא תנאי בקיום מצוות נטילת לולב, אכן קיים גם בקרבנות (ב"ק סו:). אולם דין זה איננו ייחודי רק לתחומים אלו, והוא מצוי גם במצוות נוספות שכלל לא קשורות למקדש, כמו סוכה, ציצית ועוד.

ברם, לגבי דין מצווה הבאה בעבירה, נראה שזיקתו לעולם המקדש הדוקה יותר. כאמור בסוגיה, מקור הדין של מצווה הבאה בעבירה הוא מהפסוק במלאכי (א', ג'), "והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה והבאתם את המנחה, הארצה אותה מידכם אמר ה'". לא רק שפסוק זה עוסק במובהק בהבאת מנחה פגומה לה', אלא בכל הפרק כולו מוכיח מלאכי את העם שהבאת קרבן בזוי מחללת את שם ה' הנכבד והנורא. ומוסיף הנביא ואומר שלא רק קרבן שיש בו מום פיזי כמו פיסח וחולה הוא קרבן בזוי, אלא גם קרבן שהושג בדרכים בזויות ופגומות כגון הגזול – אף הוא קרבן בזוי.

כהמשך לכך מחדש רבי יוחנן בשם רשב"י, שיש להקיש את פסול הגזול לפסול הפיסח, וכשם שלקרבן הפיסח אין תקנה, כך גם לגזול אין תקנה. לכן גם לאחר שהבעלים התייאשו, ומבחינה קניינית הקרבן שייך לגזול, הוא עדיין פסול להקרבה מדין מצווה הבאה בעבירה.¹⁵ נמצא אם כן, שמקור דין מצווה הבאה בעבירה שייך במובהק לתחום המקדש.

יתרה מזאת, הנה שנינו לעיל (טו) שסוכה גזולה פסולה מהכתוב "חג הסוכות תעשה לך" – למעט גזולה, והקשו שם התוספות (ר"ה ההוא):

תימה, תיפוק ליה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, דמהאי טעמא פסלינן אתרוג הגזול ביום טוב שני.

15 זאת ועוד, ההיקש של רבי יוחנן מהפסוק, "גזול דומיא דפיסח", כלומר שמדמים ומקישים בין פסול מוסרי-הלכתי (גזול) ובין פסול מציוותי-חזותי (פיסח), דומה מאוד לצימוד במשנה, "לולב הגזול והיבש פסול", שבו מצמידים בין הגזול-המוסרי ובין היבש-החזותי. וזאת כיסוד הבנת הפנ"י, שהמשנה בכוונה מצמידה שני פסולים שונים חיצוניים, כדי ללמד שיש ביניהם קשר מהותי, והדברים מבוארים.

ותירושים רבים נאמרו בדברי רבותינו הראשונים ביישוב קושיה זו. ובחידושי הריטב"א (שם ד"ה הא) כתב לתרץ בשם התוספות:¹⁶

דליכא למימר מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר הבא לרצות כקרבן ולולב אבל לא בשאר מצוות.

כלומר, הריטב"א מחדש בשם התוספות שפסול מצהב"ע קיים רק במצוות השייכות למקדש – ובלשוננו, "בדבר הבא לרצות" – ולכן אין דין מצהב"ע בסוכה, ובהכרח שסוכה גזולה פסולה רק מדין "לך". בדבריו, הריטב"א כורך יחד את הלולב ואת הקרבנות, ואם כן מבואר להדיא כדברינו, שבמצוות נטילת לולב יש ממד משמעותי של הבאת קרבן (ולכן אף שנטילת לולב שייכת לעולם המצוות, קיימים בה דינים השייכים לעולם הקרבנות והקדשים).

וממילא לדרך זו מובן מדוע נשנה לולב הגזול בראש משנתנו, משום שהוא דוגמה וסימן למצווה הבאה בעבירה, שהיא מאפיין של פסולי המקדש. רוצה לומר, יותר ממה שדין לולב הגזול יצא ללמד על עצמו, הוא יצא ללמד על הלולב כולו – שהוא דבר הבא לרצות כקרבן.¹⁷

16 וכתירושו של הריטב"א כאן כתבו גם הרמב"ן, הר"ן ועוד ראשונים בפסחים (לה). והאריך ביסוד זה רבנו החתם סופר בחידושו למכילתין בכמה מקומות (עיין כט: ד"ה וני"ל לעיל; ל. ד"ה מתוך; לא. ד"ה ועי"ל).

17 אמנם יש לציין שהריטב"א עצמו שם חולק על דברי התוספות הללו, מפני שמוכח מהירושלמי שגם במצה יש פסול מצהב"ע על אף שהיא לא דבר הבא לרצות. אולם נראה שעל עצם ההנחה שלולב הוא דבר הבא לרצות הוא אינו חולק.

זאת ועוד, המעיין בדברי התוספות בפירקין (ל. ד"ה משום) יראה שגם שם רמוזה סברת הריטב"א הני"ל, שכתבו בתורף דבריהם לגבי דין מצהב"ע "דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב, הוא הדין בכל מצוות דהוי דאורייתא, כדמוכח בריש הגזול קמא, גבי הרי שגזל סאה של חטיף וטחנה ואפאה...". והקשו רבים מן האחרונים כאן (מהר"ם לובלין, כפות תמרים, ערוך לנר, שפת אמת ועוד) מדוע התוספות הרחיקו להוכיח שדין מצהב"ע לא קיים רק בקרבנות מהסוגיה של גזל סאה, ולא הוכיח כן בפשטות מדין מצהב"ע בלולב הגזול שנאמרה בסוגיין.

ולדרכנו הדברים מבוארים, שהתוספות נקטו שיש צד קרבן בלולב, ולכן ממנו אין להוכיח שדין מצהב"ע נוהג בכל התורה, ודו"ק (וגם לדרכם אפשר לומר שמקור דין מצהב"ע נאמר בקדשים, כמבואר בסוגיין, ומשם הוא הורחב לכל התורה כולה. ולכן הוזכר כאן במשנה ובסוגיה, כדי ללמד שיש בלולב צד מקדש. ועוד ייתכן לדרך זו שנחלקו הבבלי והירושלמי בגדר מצהב"ע, האם זהו דין בכל התורה כולה או רק בדבר הבא לרצות, ואכמ"ל).

שיטת שמואל

אך לכאורה יש מקום להקשות על דברינו משיטת שמואל בהמשך הסוגיה, החולק על רבי יוחנן וסובר שהגזול פסול רק ביום הראשון משום שאינו שלו אך בשאר הימים כשר, מפני שמתוך שיוצא בשאול יוצא גם בגזול. נמצא שלדרכו אין כלל פסול מצהב"ע במשנה, ובכך נופל לכאורה כל היסוד שביקשנו לומר.

ונראה להשיב על כך ולומר שאף שמואל מודה לדין מצהב"ע בלולב, ונביא לכך שתי ראיות. ראשית, הנה כתבו התוספות (שם ד"ה מתוך): "הכא דווקא שהוא מדרבנן לא חייש אמצוה הבאה בעבירה". דהיינו, לדעתם גם שמואל מקבל עקרונית את דין מצווה הבאה בעבירה, אך הוא מסייג אותו למצוות מן התורה, כגון לולב ביום הראשון.¹⁸ ונמצא שיש מקום גם לשיטת שמואל לדין מצהב"ע.¹⁹

עוד אפשר להוסיף על פי דרך זו לתרץ את הערת השפ"א (לעיל הערה 4), מדוע נקטה המשנה בלשון "לולב הגזול" ולא "הגזול לולב", ולדברינו מבואר שמצהב"ע זהו פסול בחפצא, וכלשון הגמרא "גזול דומיא דפיסח", ודו"ק.

18 כן כתב הפנ"י בדעת התוספות, וכן מתבאר מתוך דברי המהר"ם והכפות תמרים.

19 אמנם לכאורה קשה להבין את דברי התוספות, שהרי לפי שמואל אין לכאורה שום מקרה שבו לולב הגזול נפסל מדין מצהב"ע, שהרי ביום הראשון גזול פסול בלאו הכי מדין "לכס", ובשאר הימים הרי גזול כשר לשיטת שמואל.

לכאורה ניתן לומר שלולב הגזול נפסל מדין מצהב"ע אליבא דשמואל במקרה של לולב הגזול במקדש בשאר הימים. מפני שאז מצד אחד החיוב הוא מדאורייתא גם בשאר הימים ומצד שני לא ניתן לפסול מדין "לכס", שהרי נאמר "לקחתם לכם ביום הראשון". וממילא אפשר לומר שכוונת התוספות היא שבמקרה זה מודה שמואל שעל אף שהגזול לא פסול מדין "לכס" הרי הוא פסול מדין מצהב"ע.

ואכן, כך היא דעת הרמב"ן והריטב"א (כט: סוד"ה לולב) שאין בלולב במקדש בשאר הימים דין "לכס", ולכן השאול כשר בו. וממילא אפשר לומר שבכל זאת גזול יהיה פסול במקדש מדין מצהב"ע, אליבא דשיטת התוספות כאן שכתבו שיש לשמואל דין מצהב"ע בדיני דאורייתא.

אולם בדעת התוספות עצמם קשה לומר כך, שהרי מדבריהם בריש הסוגיה (כט: ד"ה בעינן) מבואר שפליגי על הרמב"ן והריטב"א בחידושם זה, וסברו התוספות שכיוון שהחיוב במקדש בשאר הימים הוא מדאורייתא, ממילא יש בו דין "לכס" בכל הימים (וכן כתבו רבים מן האחרונים שם בדעת התוספות – הגרעק"א, כפות תמרים ועוד). וממילא שוב דין מצהב"ע מיותר לשיטתם, שהרי אפילו במקדש הגזול פסול מדין "לכס", והדרא קושיא לדוכתא.

והנה בספר כפות תמרים כתב ליישב את דברי התוספות באופן אחר, שאם ייאוש בלבד

שנית, הרמב"ם (פ"ח, ה"ט) פסק להלכה כדעת שמואל, שלולב הגזול פסול רק ביום הראשון, משמע לכאורה שאינו מקבל כלל את הטעם של מצווה הבאה בעבירה. אולם בפירושו המשניות כאן (פ"ג מ"א) כתב: "מצווה הבאה בעבירה אינה מצווה, ולפיכך לולב הגזול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול". דהיינו לא רק לולב הגזול פסול משום מצהב"ע, אלא זהו גם הטעם לפסול לולב של אשרה ושל עיר הנדחת. ולכאורה זו סתירה בדברי הרמב"ם.

ובהכרח לומר שאחרי שהגמרא הביאה את הדין של מצהב"ע, היא נוקטת שזו הסיבה היחידה לפסול גזול. וממילא גם אליבא דשמואל, המתיר גזול בשאר הימים, הפסול ביום הראשון הוא כבר אינו מדין "לכם" כלל, אלא רק מדין מצהב"ע.²⁰

קונה בגזלן, כפי שסוברים כמה אמוראים, הרי שלאחר ייאוש אינו פסול מדין "לכם" שהרי הלולב הוא לגמרי שלו, אולם עדיין יש כאן מצהב"ע, משום שהלולב בא לידו בעבירת גזל. ומחדש הכפ"ת שעל אף שבלולב גזול שנקנה בייאוש יש דין "לכם", עדיין הוא ייפסל אליבא דשמואל מדין מצהב"ע. אך הנה מרן הגרעק"א הקשה עליו, שמדברי התוספות מבואר שבכל מקום שאין פסול "לכם" כי נעשה קניין אין גם פסול מצהב"ע, ואם כן הדרא קושיה לדוכתא, ונשאר בצריך עיון (וראה עוד להלן מה שכתבנו בזה).

20 לפי ביאור זה ניתן ליישב מה שהקשו רבים מן המפרשים שם (רבנו מנוח, מרכבת המשנה (אלפנדרי) ועוד) על הרמב"ם, שפסק להכשיר את הגזול בשאר הימים, ואילו אתרוג של ערלה ושאר אלו שאינם ראויים למאכל פסל גם בשאר הימים, וקשה שלכאורה הרי פסול גזול ופסול ערלה נלמדו שניהם מהכתוב "לכם", ואיך ניתן לחלק ביניהם. אכן, לפי מה שחידשנו, שפסול גזול למסקנה הוא רק משום מצהב"ע, ולא משום "לכם" מובן שניתן לחלק בין הנידונים, ודו"ק.

ולפי זה ניתן אולי ליישב גם את דברי התוספות (ראה לעיל הערה 19), דהנה לשיטת רבי יוחנן כתבו התוספות (ל. ד"ה משום) שדין "לכם" מלמד למסקנה רק על פסול של לולב השאול, כי לולב הגזול פסול מדין מצהב"ע. נמצא אם כן לשיטתו, שדין מצהב"ע בלבד הוא סיבת הפסול ללולב הגזול, וכמו שהעלינו בדעת הרמב"ם. אם כן, כשם שאליבא דרבי יוחנן זהו הטעם בלולב בכל הימים, ניתן לומר שכך הוא גם הטעם לדעת שמואל בלולב ביום הראשון (שהרי כתבו התוספות להדיא שכל מה שנחלקו הוא רק בלולב דרבנן). נמצא אם כן, שגם אליבא דשמואל מצהב"ע הוא טעם המשנה לבדו. ובזה אפשר ליישב את דברי התוספות גם אליבא דרעק"א, כמבואר לעיל.

דין לולב היבש

כעת נפנה לדין הנוסף בצמד הפותח – לולב היבש. הנה שנינו בגמרא (כט):

קא פסיק ותני לא שנא ביום טוב ראשון ולא שנא ביום טוב שני,
בשלמא יבש הדר בעינן וליכא.

חזינן שמקור פסול יבש נעוץ בדין הדר. ברור אם כן לגמרא שיש בלולב דרישה לדין הדר, וכן שדרישה זו היא לעיכובא, אך לא נתבאר בגמרא מהו המקור לדרישה זו. ושתי שיטות מרכזיות נאמרו בזה.

שיטת רש"י

השיטה הראשונה היא שיטת רש"י (שם ד"ה יבש) המבאר היא שמקור דין הדר בלולב הוא החיוב הכללי להדר במצוות, הנלמד מהכתוב "זה אלי ואנוהו". וכדברי הברייתא במסכת שבת (קלג):

תניא, "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.

כלומר, לדעת רש"י דין הדר אינו דין ייחודי בלולב אלא דין כללי במצוות. כדעת רש"י כתבו עוד כמה מרבתינו הראשונים.²¹ אולם התוספות שם (ד"ה לולב) מקשים על שיטת רש"י, מכך שמבואר במשנה שהיבש פסול, אם מחמת היובש הלולב הוא רק "לא מהודר", לא היה מקום לפסול אותו אפילו בדיעבד.

והביאו התוספות ראייה לשיטתם מדין אגד, שמבואר בברייתא (לעיל יא): שיש מצוה לאגוד את הלולב ואם לא אגדו כשר, ומבאר הגמרא שהמצווה לאגדו היא מדין "זה אלי ואנוהו", ומפורש אם כן שמצוות "ואנוהו" אינה פוסלת בדיעבד. ואפשר להוסיף בשולי דבריהם, שעצם המושג הידור טומן בחובו את ההגדרה שאין זה חיוב המעכב אלא רק תוספת מעלה, ואם כן כיצד ניתן לומר שבהיעדר ההידור תפסל המצווה.

21 המאירי בסוגיין (ד"ה ואחר שביארנו), רבי אברהם מן ההר (ד"ה יבש), היראים (סימן תכ"ב), הסמ"ג (עשין מ"ד, סוד"ה ארבעה) ועוד.

וליישב את שיטת רש"י כתב המאירי (ד"ה ואחר), "שלא כל המידות שוות בפסול שאינו הדר". דהיינו, ישנם הידורים שאינם מעכבים בדיעבד כגון אגד, וישנם הידורים שכן מעכבים בדיעבד, כגון יבש. וכן כתבו כמה מגדולי האחרונים.²² וביאר החת"ס (ד"ה היבש) את שורש החילוק בין אגד ליבש, שהאגד אינו בגוף הלולב אלא חיצוני לו, לכן החיסרון בו אינו מעכב, ואילו בלולב היבש חוסר ההידור הוא בעצם הלולב, ולכן הוא מעכב.

ועדיין יש להקשות, שגם לגבי הידורים בגוף המצווה מצינו שהם אינם מעכבים, כגון המבואר במסכת בבא קמא (ב) "הידור מצווה עד שלישי", וביאר המאירי שם (ד"ה ולעולם) שמדובר כגון שמצא לולב שאינו נאה בדינר, ואם יוסיף עד שלישי בדמים יוכל לקנות לולב נאה, עליו להוסיף שלישי כדי לקנות את הנאה. ונראה ברור שגם אם יקנה את הזול שאינו נאה יצא ידי חובה, אף שחוסר ההידור כאן הוא בעצם המצווה ולא יופי חיצוני בעלמא כמו באגד, וקשה לדרכו של החת"ס.

ואף שאפשר לבאר את דברי המאירי שלא כדרך החת"ס, ולומר שגם בתוך חוסר הידור שבגוף המצווה ישנם דברים יותר חמורים הפוסלים כגון יבש, ויש דברים פחות חמורים שאינם פוסלים כגון שהוא רק אינו נאה, עדיין לא מצינו כמעט בשום מקום שחכמים פסלו בדיעבד דבר שאינו הדר.²³

22 כפות תמרים (ד"ה ומ"ש התוס'), חתם סופר (ד"ה היבש), שפת אמת (ד"ה בד"ה יבש) רשימות שיעורי הגרי"ד ועוד.

23 ישנו מקור אחד שממנו עולה לכאורה שהידור כן מעכב, ואף הביאו ממנו ראייה, ונבאר את הדברים. הנה בסוגיה בגיטין (כ:) אומר רב חסדא שאם אדם כתב גט שלא לשמה, ואחר כך העביר עליו הקולמוס שוב לשמה, הרי שכשרות הגט תלויה במחלוקת רבי יהודה וחכמים לגבי ספר תורה, לגבי אדם שכתב את שם השם שלא לשמה ואחר כך העביר עליו קולמוס שוב לשמה – לדעת רבי יהודה זוהי כתיבה שמועילה ולדעת חכמים הכתיבה לא מועילה. רב חסדא טוען ששורש המחלוקת הוא האם כתב על כתב נחשב ככתב או לא: רבי יהודה סובר שכן, ולכן הספר כשר והגט כשר, וחכמים סוברים שלא, ולכן לדעתם גם הספר פסול וגם הגט פסול.

רב אחא משיב על דברי רב חסדא ואומר: "דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן אלא דבעינן זה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא". דהיינו, לדעת רב אחא ייתכן שגם חכמים מודים שכתב על כתב נחשב כתב, ולכן הגט כשר, ובכל זאת ספר התורה פסול משום שאין זה "ואנוהו". לכאורה רואים מכאן יסוד שלדעת רב אחא הספר פסול על אף שכתבתו כשרה ונחשבת כתיבה בתחומים אחרים, משום שאין זו כתיבה מהודרת. ואכן היו אחרונים שהביאו מסוגיה זו ראייה לשיטת רש"י והמאירי (עיין חת"ס שם; מרומי שדה; וברשימות שיעורי הגרי"ד כאן שהאריך בזה, ועוד).

שיטת התוספות

השיטה השנייה בביאור הסוגיה היא שיטת בעלי התוספות, אשר מכוח קושייתם על רש"י נקטו שסיבת הפסול של לולב היבש היא כדברי רבא (לקמן לא.), "מקשינן לולב לאתרוג". דהיינו, באתרוג נאמר "פרי עץ הדר", ומכאן לומדים שעליו להיות הדור, וכיוון שהוקשו כל המינים לאתרוג ממילא ככולם צריך הדר, והיבש פסול. וכדעת התוספות ביארו עוד ראשונים בסוגיין.²⁴

אמנם, גם על שיטת התוספות וסיעתם קשה, שבפשטות המילה הדר באתרוג היא שם עצם, כלומר זיהוי של זן מסוים, ולא שם תואר, המציין את תפארתו של הפרי.²⁵ סוף דבר, גם לפי רש"י וגם לפי תוספות לא מובן מדוע הגמרא הניחה כמושכל

אולם לעני"ד נראה שאין משם ראייה לשיטת רש"י והמאירי. ראשית, רב אחא עצמו אומר זאת רק בלשון דילמא, ואילו הסוגיה כאן קובעת זאת בהחלטיות. שנית, משום שבסוגיה המקבילה במסכת שבת (קד.) מובאת רק דעת רב חסדא, שסבר שהמחלוקת לגבי כתב על כתב היא אחידה בכל הסוגיות (גט, ספר תורה ומלאכת כותב בשבת), ואילו דעת רב אחא כלל לא מובאת שם. ושלישית, משום שנפסק להלכה שגט שנכתב לא לשמה וכתב על גביו לשמה פסול (רמב"ם גירושין פ"ג, ה"ד) דהיינו כדעת רב חסדא, ואם כן אין לנו להלכה שום מקור להידור שפוסל בדיעבד, והדרא קושיה לדוכתא.

יתרה מזאת, כן כתב המאירי עצמו בסוגיה בגיטין שם (ד"ה גט וד"ה ומכל). [ובזה נסתר לכאורה מש"כ מרן החת"ס בחידושו כאן, שביקש לתלות את השאלה אם לפסוק כרב אחא או כרב חסדא במחלוקת רש"י ותוספות, שהרי המאירי כאן צידד כרש"י, שיש הידור המעכב, ובכל זאת פסק בגיטין כרב חסדא, שטעם הפסול בספר תורה אינו בגלל חוסר הידור אלא מפני שאין זו כתיבה כלל, וה' יאיר עיניך וראה עוד שו"ע אבה"ע סימן קל"א סעיף ה' ובנו"כ, וצריך עיון.

24 כך ביארו הרא"ש בתוספותיו (כט: ד"ה לולב), הריטב"א (ד"ה לולב), הר"ן (יג: באלפס ד"ה היבש) ועוד ראשונים.

ההבדל המרכזי בין רש"י לתוספות בהבנת פסול יבש הוא שלדעת התוספות הדר הוא חלק מהותי מהגדרת החפץ, דהיינו לולב יבש אינו לולב, ואילו לדעת רש"י חובת ההדר היא חובה חיזונית, כלומר לולב יבש הוא לולב אך אינו יוצא בו ידי חובה משום שאינו נאה. לכן מובן מדוע התוספות אחזו שלפי שיטתם פסול יבש בדיעבד יותר מובן, אפילו במקומות שחייב הנטילה הוא רק מדרבנן, כגון בשאר הימים במדינה, משא"כ לדעת רש"י לא מובן מדוע לולב שאינו מהודר ייפסל.

25 עיין בחידושי הריטב"א (כט: ד"ה לולב) שכתב תיבת "הדר" לשיטה זו משמשת גם שם עצם – "פרי הדר", וגם שם תואר – "פרי מהודר". וראה בדברי החתם סופר (שם ד"ה והיבש) שהביא דברי הריטב"א וכתב שזהו דוחק שאותה מילה תשמש גם שם התואר וגם שם העצם.

ראשון שהיבש פסול, ולא עוד אלא שפסול זה קיים לא רק ביום הראשון, שחיובו מן התורה, אלא אף בשאר הימים, שחיובם מדרבנן.

יישוב דברי הראשונים

אשר על כן נבקש להציע יסוד משותף לבאר את הדברים. הנה שנינו במנחות (סד):

אמר רבה, היו לפניו שתי חטאות, אחת שמינה ואחת כחושה, שחט שמינה ואח"כ שחט כחושה - חייב. כחושה ואח"כ שמינה - פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו הבא שמינה לכתחלה ושחוט.

ומבאר רש"י שם שהסוגיה עוסקת בשחיטת קרבנות בשבת, והמקרה המדובר הוא שהכהן צריך להביא חטאת ציבור אחת, כגון שעיר ראש חודש, ובמקום זאת טעה ושחט שתיים. לכאורה השחיטה השנייה אינה לצורך, שהרי הכהן כבר קיים את המצווה בשחיטת החטאת הראשונה, ונמצא שהוא חילל את השבת בשוגג. אולם רבה קובע שיש להבחין במקרה זה בין שני מצבים. מצב אחד הוא שהכהן שחט את הבהמה השמנה תחילה, ונמצא שחילל את השבת בשוגג בשחיטת הכחושה אחריה. מצב שני הוא שהכהן שחט את הכחושה תחילה ורק אחר כך את השמנה, ומקרה זה אין כאן חילול שבת בשחיטת השמנה. לא זו בלבד, אלא שלדעת רבה אף לכתחילה אם הייתה באה לפניו השמנה אחר שכבר שחט את הכחושה, היו מורין לו לשוב ולשחוט את השמנה, וכן פסק הרמב"ם להלכה (שגגות פ"ב הט"ו). והדבר פלא, הרי כבר יצא ידי חובה בשחיטת הכחושה, ואם כן כיצד ניתן להורות לו לחלל את השבת רק בשביל להדר ולשחוט שמנה.

ונראה מוכח מכאן, שחמור דין הידור בקדשים מהידור בכל התורה. בכל התורה הידור הוא רק דין לכתחילה, ובוודאי שאין להתיר לחלל שבת עבורו. אולם בקדשים ההידור הופך להיות בגדר של חיוב, מפני שיש בזה כבוד שמים (ולאידך גיסא, אם מביא דבר הבזוי ח"ו יש בכך ביזוי כלפי שמיא), ולכן אף אפשר לחלל שבת עבורו.²⁶

26 ממילא נראה לענ"ד ברור שלא ניתן ללמוד מסוגיה זו לגבי שאר המצוות שאינם קדשים, ונציין לשלושה נידונים בדברי רבותינו הפוסקים האחרונים בעניין זה. ראשית, נסתפק רבנו החיד"א (ברכי יוסף, סימן רע"ב) לגבי מי שקידש על יין מגולה וכעת בא לפניו יין שאינו מגולה, האם יקדש שוב משום שיותר מהודר לקדש ביין שאינו מגולה. והצד שיחזור לקדש הוא משום שסבר לדמות זאת למקרה של שחט כחושה וכעת הובאה שמנה, ולדברינו אינו דומה לנידון זה.

היו אף מן האחרונים (פרחי כהונה מנחות סד) שכתבו שאף שמי שאין לו קרבן מהודר יכול להקריב קרבן שאינו מהודר, כפי ששמע מדברי הרמב"ם (הלכות איסורי מזבח פ"ז ה"א), אם יש לפניו מהודר – אזי הקרבן שאינו מהודר פסול להקרבה.²⁷

לאור זאת אפשר לשוב ולבאר היטב את דין לולב היבש הן לשיטת רש"י והן לשיטת התוספות. לשיטת רש"י, שביאר שלולב היבש פסול מדין "זה אלי ואנוהו", אמנם במקומות רבים חזינן שדין זה הוא רק לכתחילה אינו מעכב, אך כאן הדין שונה, לאור מה שביארנו שלולב הוא כמו קדשים, שבהם ראינו שדין הידור ונוי חמור יותר, מפני שהאדם מביא אותם לפני ה', וכמו שכתבנו. ולכן, גם אם בכל התורה הידור אינו מעכב, הרי בקדשים הוא מעכב, וכך גם כלולב, שהאדם בא לעמוד עמו לפני ה' – מובן שחוסר הנוי מעכב אף בדיעבד.²⁸

ועוד נחלק רבנו החיד"א במקום אחר עם החכם צבי לגבי מי שנהג להדר ולהדליק נרות חנוכה בשמן, ופעם אחת לא מצא שמן, ואחר שכבר בא להדליק בשעווה הביאו לפניו שמן. דעת החכם צבי (שו"ת חכם צבי, סימן מ"ה) היא שעליו להוציא כעת את השעווה ולהדליק בשמן, והוכיח דבריו מסוגיה דגן, שזה כמו שהייתה לו כחושה וכעת הביאו לפניו שמנה. אולם החיד"א (ראש יוסף עמ"ס הוריות) דחה את דברי החכם צבי מכוח החילוק שהצגנו כאן, שכל הנידון בסוגיה זהו רק דין ייחודי בקדשים, ולא בכל המצוות (ועיין גם שו"ת שבות יעקב, ח"א, סימן ל"ז).

ושלישית, הנה חקר רבנו השאגת אריה (סימן נ') בנוגע לברית מילה שלא מל בה את הציצין שאינם מעכבים, שבסוגיה במסכת שבת (קלג:). מבואר שאינו חוזר עליהם, ונחלקו בדבר רש"י והרמב"ם. לדעת רש"י רק בשבת אינו חוזר עליהם, אך ביום חול חוזר להסירם, ואילו לדעת הרמב"ם אף ביום חול אינו חוזר להסירם. ופסק הרמ"א בהלכות מילה (יו"ד סימן רס"ד סעיף ה') כדעת רש"י, שרק בשבת אינו חוזר, משום חילול שבת, אך ביום חול בוודאי חוזר. והוכיח השאגת אריה נגד פסיקת הרמ"א מהסוגיה במנחות, שחזינן שהידור מצווה דוחה שבת, וממילא אם מבואר בסוגיה במסכת שבת שהציצין לא דוחים שבת – מוכח שאינם אפילו בכלל הידור, ולכן אף בחול אינו חוזר להסירם, וכדעת הרמב"ם. לדרכנו אפשר ליישב את קושייתו החמורה של השאגת אריה על הרמ"א ושאר פוסקי אשכנז, שאין ללמוד מהסוגיה במנחות לגבי מילה, ככל המצוות שאינן קדשים, ודו"ק.

27 ונראה להביא ראייה ליסוד זה מהכתוב במלאכי (א', יד), "וארור נוכל ויש בעדרו זכר, ונודר וזובח מושחת לה'", היינו שמדגיש הכתוב שיש לאותו אדם זכר, כלומר קרבן מובחר, ובכל זאת הוא בוחר להביא את המושחת, ובכך הוא מראה זלזול בכבוד שמים, וממילא הוא הופך להיות ארור ונוכל, וקרבתו נפסל.

וראה גם שפ"א (מנחות שם) שחקר אם פסול הבאת קרבן שאינו מהודר במקום שיש מהודר זהו פסול דרבנן או פסול דאורייתא.

28 ראה למשל איסורי מזבח פ"ב ה"ח, פ"ג הי"א ופ"ז ה"א ובנו"כ.

גם שיטת התוספות תבואר היטב לפי היסוד שאמרנו, שהנה התוספות הבינו כפשטות הגמרא בדף לא., שהכתוב "הדר" האמור באתרוג הוא לא רק שם עצם אלא אף שם תואר, והוא לא מתייחס רק לאתרוג אלא לכל המינים, ושאלנו מאי טעמא. ולהנ"ל יובן, מפני שכמושכל ראשון הבינו חז"ל שבלולב באים להתנאות לפני המלך, להודות לו על היבול ולהתחנן לפניו על המים, וממילא יש פגם מהותי בהבאת מינים כחושים וכעורים. ומכאן למדו חז"ל שבהכרח דין הדר נאמר גם כשם תואר, ולכל ארבעת המינים. וביותר פסול יבש חמיר טפי, שכל עניין העבודה הוא הודאה על הגשם של השנה שעברה ובקשה על הגשם בפתחת שנה זו, וכאשר מביא אדם לולב יבש הוא מתריס כביכול כלפי שמיא שקיבל רק מנת מים עלובה, בעוד שבביתו הוא שוכן על מבועי מים, ודר"ק.²⁹

סיכום

לסיכום, ביקשנו לבאר את הטעם לכך שהפרק וכל המשניות העוסקות בדיני ארבעת המינים פותחים בפסול הגזול והיבש. הצגנו את קושיית הפנ"י, שהקשה שלכאורה אין קשר בין גזול ליבש, ואת ביאורו, שדווקא משום כך בא התנא ללמד על קשר מהותי ביניהם. הבאנו את היסוד שיש בלולב צד של עבודת המקדש, וביססנו אותו בכמה ראיות. לאור זאת ביארנו את פסול הגזול, תוך התמקדות בדין מצווה הבאה בעבירה, שמקור הדין הוא בדיני הקדשים. לאחר מכן ביארנו אף את פסול

29 לכל האמור אפשר לצרף את שיטת הירושלמי. הנה גרסינן בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א): "רבי אבין בשם רבי יודה בר פזי, היבש פסול על שם לא המתים יהללו י-ה". דהיינו, הירושלמי לומד שסיבת הפסול ביבש היא הפסוק בתהילים (קט"ו, יז) "לא המתים יהללו י-ה", ולולב יבש הוא כמו מת ולכן אינו יכול להלל את ה' (ונציין שגי שיטות נשנו ונאמרו בראשונים בביאור דברי הירושלמי הללו – שיטת הריטב"א כט: ד"ה והיבש, שיטת המאירי שם ד"ה כך אני ושיטת הראב"ד בהשגות לולב פ"ח ה"ט). ובוודאי שלימוד זה תורם להבנה שתכלית הלולב אינה נטילה בעלמא, אלא שהאדם עומד עמו ומהלל את ה', המרחק בין הבנה זו להבנה הרואה בנטילת לולב כעין קרבן וכעבודת המקדש, כפי שהצגנו – אינו רב.

עוד יש להוסיף, שגם הצמד השני הנזכר בכל המשניות, של פסול אשרה ועיר הנידחת, מובן מאוד לאור דברינו, שהרי להביא לעבודת הקודש דבר שמקורו בעבודה זרה ומשמשיה זהו כמובן דבר שלא ייעשה.

היבש מדין הדר, וביארנו את שיטות הראשונים בו לאור היסוד של דיני הקדשים הקיים בלולב.

ניתן לחתום על דרך הדרש בשני יסודות רוחניים הנדרשים ממי שמבקש לעמוד לפני ה'. היסוד הראשון, הנלמד מדין לולב הגזול, הוא הנקיות והמוסריות, שלא יעשה האדם מצווה הבאה בעבירה ובפרט לא יקיים את עבודת המקום על חשבון הבריות. היסוד השני, הנלמד מדין יבש, הוא שנדרשת גם חיות והתלהבות בעבודת ה'. לעיתים רבות עלול אחד מן היסודות לבוא על חשבון השני, דהיינו – או שמרוב התלהבות בקדושה פוגעים בזולת, או לחילופין שמרוב זהירות שלא לפגום ושלא לקלקל מאבדים כל חיות ושמחה בקיום המצווה. לכן דורשת המשנה את שני היסודות יחד – גם נקי ומוסרי וגם חי ורענן.