

## סוכה ישנה – למימד הזמן בסוכה

### פתיחה

#### שיטת רש"י במשנה

הקושי במשנה

הבנת המושג "סוכה ישנה"

גדר "דורשין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום" בשיטת רש"י

**טעמים של בית שמאי ובית הלל**

מחלוקת המתחילה מדרישת הפסוקים

הגישות השונות לפסוק השני

**הסבר דעת בית שמאי על פי תפיסתם את חג הסוכות**

"אין עושין סוכה בחולו של מועד" לדעת בית שמאי

**הסבר המחלוקת על פי תפיסות המציאות של בית שמאי ובית הלל**

התבוננות בנושא "התפשטות הזמן"

סיכום

### פתיחה

מתוך חמשת פרקי מסכת סוכה, רק שני הפרקים הראשונים עוסקים במצוות הסוכה עצמה.

רובו המוחלט של הדיון בשני הפרקים אלו, הוא בשני מישורים – המקום והאדם, קרי **בגוף הסוכה** עצמה, ו**באדם** המקיים את מצוות הישיבה.

בעניין **גוף הסוכה** קיים עיסוק במידות הסוכה ומיקומה ביחס למבנים אחרים במרחב, וכן עיסוק נרחב בכל הנוגע לסכך הסוכה שהרי, "על שם הסכך קרויה הסוכה"<sup>1</sup>.

ובעניין **האדם** מקיים המצוה, קיים עיסוק בכל הקשור לשאלה מי חייב במצוה, מקום ישיבתו, אכילתו וכדומה.

כמעט ולא מצאנו עיסוק במישור הזמן, באותם שבעת ימים קדושים, שרק בהם אנו יכולים לחגוג את חג הסוכות.

שני אזכורים מצאנו במסכתנו למישור הזמן:

**א.** האזכור הראשון<sup>2</sup> מופיע כתיאור זמן בלבד לדין קביעות הישיבה בסוכה:

כל שבעת ימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי...

1. רש"י ב' ע"א ד"ה "ושחמתה מרובה מצילתה". מקור ללא ציון המס' הוא ממסכת סוכה.

2. פ"ב מ"ט.

**ב.** האזכור השני, והיחיד העוסק בדין הסוכה הקשור בזמן, הוא מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי בנושא **סוכה ישנה**<sup>3</sup>:

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

אנו נפגשים כאן עם תופעה של **התיישנות** הסוכה, שמצד אחד גדרה קשור לפרק זמן מסוים, "כל שעשאה קודם לחג שלושים יום", ומצד שני ניתנת לפתרון שכלל לא קשור בזמן, "אבל עם עשאה לשם חג, אפילו מתחילת השנה כשרה".

במאמר זה נעסוק בדין מיוחד זה של התיישנות הסוכה, ובמקורות מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, הזקוקים ביאור, כיוון שבמהלך הגמרא, בו גם נעסוק, נובעת מחלוקתם **מפסוק אחד**, אותו הם דורשים בצורות שונות לחלוטין. עובדה זו, מביאה אותנו להתייחס לגישה לפסוק, הנובעת כבר מתפיסות המציאות השונות של בית שמאי ובית הלל בכלל, וביחס למצות סוכה בפרט, אותן ננסה לברר וללבן.

## שיטת רש"י במשנה

### הקושי במשנה

סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלושים יום, אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה.

מפשט המשנה לא מובן טעמים של בית שמאי. האם הם פוסלין מכיוון שהסוכה ישנה או מכיוון שלא עשאה לשם חג?  
אלא שלפי זה נשאל:

**א.** מהו הטעם של הכשרת סוכה ישנה כשנעשתה לשם חג, המופיע בסיפא. כיצד הי"לשם חג" פותר את בעיית התיישנות הסוכה?

**ב.** כמו כן נצטרך להבין במישור העקרוני יותר, כיצד קשור מימד הזמן לכשרות הסוכה? שאלות אלו מחייבות אותנו להסביר את המשנה בצורה הפוכה.

העניין בו חולקים בית שמאי ובית הלל הוא - האם חובה לעשות את הסוכה לשם חג. גדר הזמן של שלושים יום המופיע במשנתנו הוא פרק זמן בו כל סוכה נעשית לשם חג, כשבזמן של שלושים יום קודם לחג אין בעייה של חוסר עשייה לשם חג ובו יכשירו בית שמאי את הסוכה.

כך אמנם נראה מדברי רש"י :

**בית שמאי פוסלין** - דבעו סוכה לשמה וזו נעשית, ואילו תוך שלושים דחג הוה, כיוון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום סתם העושה לשם חג הוא עושה אבל קודם שלושים סתמא לאו לחג.

כלומר על פי רש"י, במשנתנו מופיע אומדן דעת, שרוב האנשים העושים סוכתם תוך שלושים יום לחג, עושים אותה "לשמה", ולכן לכולי עלמא כשרה. המחלוקת בסוכה ישנה היא, כשלא נעשית "לשמה", ולכן פוסלים אותה בית שמאי. הסבר זה קשה לא פחות :

**א.** מצד פשט המשנה, הצורה בה מובאת המחלוקת מסורבלת, ההגדרה "סוכה ישנה" מיותרת לגמרי, שהרי איננה אלא אומדן זמן, וצריך היה לכתוב את המשנה כך :

סוכה שלא עשאה לשם חג - בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. ומודים בית שמאי בסוכה שנעשית לשם חג שלושים יום קודם לחג, שכשרה.

ואילו מהצורה בה נכתבו הדברים במשנתנו, נראה שאדרבה, התיישנות הסוכה היא הנושא העיקרי.

**ב.** גם אם נכתוב כך את המשנה, גדר שלושים יום לכאורה מיותר. שהרי אדם שעשה סוכתו תוך שלושים יום שלא לשם חג, סוכתו פסולה. האמירה שמודים בית שמאי בסוכה שנעשית שלושים יום קודם לחג אם כן, איננה נכונה, וקשה לומר שהמשנה באה ללמדנו סתם אומדן דעת, בדעתם של עושי הסוכה. בדברי רש"י שהובאו לעיל, ישנם עוד שני קשיים נוספים :

**א.** מדברי רש"י נראה, **שהסיבה** ש"סתם העושה לשם חג הוא עושה", היא כיוון ששואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום.

דבר זה הוא חידוש בדברי בית שמאי, ויש להבין כיצד משפיע דין "שואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום", על האדם העושה סוכה.

**ב.** מדוע רש"י בדיבור המתחיל "בית שמאי פוסלין" האמור להסביר מדוע פוסלים בית שמאי סוכה ישנה, מוסיף ומסביר בהרחבה גם את הדין של סוכה שנבנתה תוך שלושים יום לחג בו מתירים בית שמאי, שהוא נושא בפני עצמו המופיע רק בהמשך המשנה? לסיכום, בידינו שתי אפשרויות להבנת נושא מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל :

**א.** המחלוקת היא האם צריך עשיה "לשמה", וגדר סוכה ישנה הוא בסך הכל הגדרת זמן בו בדרך כלל נעשית סוכה לשמה לדעת בית שמאי. לדעת בית הלל אין כלל צורך בעשית סוכה "לשמה".

הקושי בפירוש זה הוא הצורה בה הובאו הדברים במשנה המציגה כנושא המחלוקת את התיישנות הסוכה, ואף טורחת להגדיר את זמן התיישנות.

**ב.** המחלוקת היא בסוכה ישנה והסיבה לפסול היא התיישנות הסוכה. גדר הזמן התיישנות הוא שלושים יום. על פי פירוש זה יש להסביר את נושא התיישנות הסוכה, וכן מדוע סוכה ישנה שנעשתה לשם חג, בכל זאת כשרה.

העיסוק בנושא התיישנות נראה עיקרי בסוגיא, וקשה לומר שאינו אלא הגדרה של דין לשמה.

נעדיף בשל כך, את הפירוש השני, ונעסוק בגדר סוכה ישנה, ביחס למחלוקת בית שמאי ובית הלל כפי שהמשנה בחרה להביא לפנינו.

### הבנת המושג "סוכה ישנה"

הגרי"ד סולובייצ'יק<sup>4</sup>, מתייחס לדברי רש"י שהבאנו לעיל, על הקשר בין הדין של "דורשין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום" לבין גדר סוכה ישנה בו מתירים בית שמאי, ומגדיר:

תוך שלושים יום לחג, קובע רש"י, "יש אומדנא דמוכח שדעתו של העושה היא לעשות את הסוכה לשם חג".

פירוש זה בהבנת רש"י הוא כפירוש הראשון שהובא לעיל. עדיין קשה מדוע מוכח בבירור שדעתו של העושה היא "לשמה" עד כדי הגדרה מפורשת במשנה, כמו שהובא לעיל.

בהמשך, מביא הגרי"ד הסבר נוסף בדעת בית שמאי לאחר שהקשה שתי קושיות:

א. מדוע משתמשת המשנה בביטוי **סוכה ישנה** ולא כתבה "סוכה שעשאה שלא לשמה", שהרי עיקר הדיון לכאורה הוא בעשייה לשם חג?

ב. מדוע כותבת המשנה "עשאה לשם חג" באופן סתמי, ולא "עשאה לשם מצות החג", וכך תהיה מודגשת מצות העשייה.

ומפרש הגרי"ד:

יסוד דינם הוא שכדי לקבוע את השם של סוכת החג על החפצא של סוכה, צריך שיכוון העושה לצרף את עשייתו לחג. ברם, אינו צריך לכוון לשם חובת מצוה, ולפיכך משתמשת המשנה בביטוי 'לשם חג' ולא בביטוי 'לשם מצוה'.

בעושה סוכה לפני שלושים יום לשם סוכה - סוברים בית שמאי שכוונת העושה מצרפת את העשייה עם החג ואילו בעושה סוכה סתם תוך שלושים יום **מצטרפת העשייה לחג ע"י צירוף למועד גם ללא כוונת העושה**.

משום כך נקטה המשנה את לשון סוכה ישנה ולא "סוכה העשויה שלא לשמה", **כי עיקר הפסול של בית שמאי הוא הדין של "ישנה"** - כלומר סוכה שאינה סוכת החג אלא סוכה השייכת לשאר ימות השנה. לאור הנ"ל יוצא, שעשייה תוך שלושים יום לחג כשרה בלי אומדן דעתו של העושה הואיל והצירוף של הזמן בעצמו מכשיר את העשייה בסתמא בתוך שלושים יום לחג.

מדבריו הבהירים נלמד, שאף לדעת בית שמאי, גדר החיוב **אינו עשייה לשם חג**.

הגרי"ד מביא לכך ראיה ברורה מהמשך המסכת<sup>5</sup>, מהסוגיא האומרת שבית שמאי סוברים כר' אליעזר הפוסק שאין עושים סוכה בחולו של מועד, למרות שבמקרה כזה ברור שהיתה

4. "רשימות שיעורים" על מסכת סוכה עמוד ל"ו.

עשייה לשם מצות החג, ולמרות זאת חסר משהו, והנקודה החסרה שם היא צורך עשייה לשם החג כולו, לפני החג, ועוד נעסוק בסוגיא זו בהמשך בהרחבה בע"ה.

פירוש זה מתאים להבנה השניה שהובאה לעיל, ואם כן, חידושה המרכזי של המשנה, הוא שהעושה סוכה סתם תוך שלושים יום לחג, גם ללא כוונת מודעת המצוה מצטרפת הסוכה לחג מצד קירוב הזמן, ונקראת "סוכת חג". לכן לדעת בית שמאי תהיה הסוכה כשרה.<sup>5</sup>

בעושה סוכה בפרק הזמן של קודם שלושים יום לחג אך לשם סוכה, סוברים בית שמאי שכאן כוונת העושה היא שתצרף את העשייה עם החג, למרות ריחוק הזמן.

ולכן, עיקר הפסול של בית שמאי הוא בסוכה ישנה, סוכה השייכת לשאר ימות השנה ולא לחג, ובולט מאוד העניין שהפגם הוא במישור הזמן.

אך על פי פירוש זה, עדיין עלינו לברר מדוע דווקא פרק הזמן של שלושים יום קודם החג, מצרף את העשייה לשם חג גם ללא כוונת העושה.

לעני"ד, פירוש זה הוא פירושו של רש"י כאן, כמו שנוכח.

### גדר "דורשין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום" בשיטת רש"י

כדי להסביר את דברי רש"י בהביאו את דין "שואלין בהלכות החג שלושים יום קודם החג" כמקור גדר הזמן של סוכה ישנה, בדעת בית שמאי, עלינו להבין את תפיסתו המיוחדת בנושא.

בשתי סוגיות נוספות מציין רש"י דין זה כהסבר לגדר של שלושים יום.

הפעם הראשונה נמצאת במסכת פסחים<sup>6</sup>, בה מובא בעניין חובת ביעור חמץ קודם הפסח:

ואמר ר' יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירה קודם לפסח שלושים יום אין זקוק לבער, תוך שלושים יום זקוק לבער.

ומסבירה שם הגמרא בהמשך את ענין שלושים היום:

הני שלושים יום מאי עבידייהו? כדתניא: שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום.

5. דף כ"ז ע"ב.

6. כהמשך להסבר זה, דן שם הגר"ד (עמ' ל"ז) במקרה שהעושה תוך שלושים יום התכוון בפירוש שהסוכה לא לשם חג. הוא אומר שלדעתו הסוכה פסולה מכיוון ש"בכוונה מפורשת שלא לשמה, הצירוף לחג פקע והסוכה איננה סוכת חג". כך הוא משלים את ההגדרה של "סתם העושה", שחייבת להיות אפשרות לקשר בין עשיית הסוכה לחג, אך לא מניעה מפורשת. סוכה ישנה, תהיה כשרה לבית שמאי ע"י כוונתו, ואולי מכח הכוונה לצרף, בכח הכוונה גם להפריד, כי הרי בל"ז אנו תולים בעושה באיזושהי צורה.

7. דף ו' ע"א.

רש"י כבר בדברי רב יהודה בשם רב\* כותב:

**קודם שלושים יום** - לפסח ולקמן מפרש כנגד ששואלים בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום ומאז חל עליו להיזהר בצרכי הפסח.

בבירור אנו למדים מדברי רש"י שם, שגדר "שואלין בהלכות החג קודם החג שלושים יום" הוא דין הפועל בזמן. חג הפסח מחיל על האדם אחריות, שלא חלה עליו קודם, במעגל שלושים היום שלפניו, ופתאום מיום השלושים לחג והלאה, "חל עליו להיזהר בצרכי הפסח".

ההגדרה לפי רש"י אם כך היא שדין "שואלין בהלכות החג קודם החג שלושים יום" הוא סימן ל"התפשטות" החג במעגל רחב יותר - של שלושים יום, המבטאת אף בפועל בדיני הכנות האדם לחג.

אך יותר מכך, נוכל לראות בהמשך הגמרא בפסחים<sup>9</sup>, שם מובאת מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאלה עד מתי מותר למכור חמץ לנכרי קודם הפסח, כששורש המחלוקת היא האם מצוה על האדם לבער ממש את החמץ מן העולם<sup>10</sup>:

דתניא: בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אא"כ יודע בו שיכלה החמץ קודם הפסח, ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור.

בית שמאי מגדירים, שעל אדם המוכר חמץ לנכרי קודם הפסח, "לדעת" שיכלה החמץ קודם הפסח. כמובן שבמשך השנה מתירים בית שמאי למכור חמץ לנכרי, כך שיש להגדיר בכלל מאיזה תאריך והלאה אוסרים בית שמאי למכור חמץ לנכרי קודם הפסח. לכן מביאה הברייתא את דברי רבי יהודה בן בתירא באיסור מכירת כותח (מאכל מלוח בו מעורבים פירורי לחם ונאכל לאט מפני שמטבילין בו) הנשאר בד"כ זמן רב אצל הקונה, ודרכו נגדיר ממתי אסור למכור חמץ לנכרי:

רבי יהודה בן בתירא אומר כותח וכל מיני כותח אסור למכור שלושים יום קודם לפסח.

ומסביר רש"י:

שלושים יום דס"ל כבית שמאי. והני שלושים יום משעה שחל עליו חובת ביעור מששואלין בהלכות הפסח<sup>11</sup>.

ברור בהסברו של רש"י והפעם במפורש בדעת בית שמאי, שקיימת "התפשטות" של חג הפסח במישור הזמן למעגל רחב יותר, המחילה בפועל אחריות לביעור. כתוצאה מכך אומרים בית שמאי שמזמן זה ואילך חל בפועל איסור מכירת החמץ לנכרי.

8. וכידוע כשרש"י טורח לציין מיד את מה שתפרש הגמרא בהמשך, וכותב "ולקמן מפרש", כוונתו שהסבר זה חשוב כבר להבנת השלב הזה בגמרא.

9. כ"א ע"א.

10. כדברי רש"י שם, ד"ה "קודם" על דברי בית שמאי: "דקסברי מצוה עליו לבערו מן העולם ולא שיהא קיים".

11. עיין גם בשבת (י"ט ע"א) בדברי רש"י על איסור מכירת הכותח החל משלושים יום קודם הפסח בד"ה "שלושים יום": "משמתחילין לדרוש בהלכות הפסח חלה אזהרת פסח עליו".

הסימן ל"התפשטות" זו של החג במעגל חיצוני של שלושים יום, לדעת בית שמאי, הוא "ששואלין בהלכות החג קודם החג שלושים יום"<sup>12</sup>!

נחזור לדברי רש"י אצלנו: "כיוון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום סתם העושה לשם חג הוא עושה", ע"פ הסבר זה, בדברי **בית שמאי**, נבין שלדעת רש"י אין כאן אומדן דעת של רוב האנשים, אלא שחידושה המרכזי של המשנה הוא דווקא בדעת בית שמאי, והוא שהעושה סוכה **סתם** תוך שלושים יום, גם ללא כוונה לשם מצוה, מצטרפת הסוכה לחג מצד קירוב הזמן ונקראת "סוכת החג", וכשרה. הסבר העניין הוא שהעובדה ששואלין בהלכות החג קודם החג שלושים יום מראה לנו, ע"פ דברי רש"י לעיל באותו עניין, על **זמן** מיוחד בעל חלות מיוחדת.

וכמו שאמרנו, דין "ששואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום" המובא ברש"י, הוא אך ורק סימן ל"התפשטות" החג ולא סיבה המראה על אומדן דעת כלשהו, בדעת עושה הסוכה.

ולכן גם על פי רש"י יש לחלק את המשנה כך:

**סוכה ישנה** - בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלושים יום.

עד כאן עיקר המשנה, בגדר סוכה ישנה, ובמחלוקת בעניין.

**לפי בית הלל**, יש חובה על **האדם** לבוא ולשבת בסוכה, ולא משנה איזה שם חל עליה.

**לפי בית שמאי**, על **הסוכה** להיות סוכת חג, והאדם נכנס לתוכה אחרי שהיא סוכת חג, והעניין המשפיע על כשרות הסוכה הוא העשייה לשם **החג כולו** כמו שהזכרנו כבר, וכאשר הסוכה ישנה, אין קשר בין העשייה לבין החג, והסוכה פסולה.

המשך המשנה, הוא השלמה לדעת בית שמאי, כמו שמציין רש"י בד"ה "**כשרה**": "לבית שמאי אצטריך", ובו מובאת אפשרות בדעת בית שמאי, לסוכה ישנה שתהיה בכל זאת כשרה:

אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה.

נסכם את הסבר המשנה: הנושא העיקרי במשנה הוא דעת בית שמאי בנושא "סוכה ישנה". גדר שלושים היום המופיע במשנה, איננו בא ללמד אומדן דעת, אלא בעל משמעות

12. בעניין "התפשטות" חגים, מעבר למסגרת ה"פורמאלית" של ימי החג, נזכיר בקצרה כמה דוגמאות:  
א. לגבי שביעית (מועד קטן ד' ע"א) קיימת הלכה למשה מסיני שאיסור עבודת קרקע לא מתחיל ב"ה, הזמן הפורמאלי של תחילת השנה, אלא דווקא שלושים יום קודם ראש השנה של שנת השביעית, ונקרא "תוספת שביעית".

ב. גם בעניין התפשטות השבת אל השבוע הקודם נאמר (מסכת שבת דף י"ט ע"א):  
"תנו רבנן, אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת".

"תנו רבנן, אין צריך על עיירות של נכרים פחות מג' ימים קודם לשבת".  
ואכן, במקרה שההפלגה או המצור החלו ארבעה ימים קודם השבת, מותר להמשיכם.

עצמית. בשלושים היום עצמם קיימת תכונה המחילה שם חג על הסוכה, ללא קשר לכוונת העושה<sup>13</sup>.

גם בדברי רש"י מובן הקשר בין דין "שואלין בהלכות החג קודם החג שלושים יום" לבין עשייה "לשמה". הדין הוא סימן לתכונה המיוחדת בפרק הזמן של שלושים היום, המחילים על הסוכה שם חג. יובן גם שפסילת בית שמאי בסוכה ישנה, תוסבר על ידי הבנת גדר שלושים היום, בו מתירים בית שמאי. לבסוף גם יובן, שהסיפא של המשנה משלימה את דעת בית שמאי, בהבאת דרך נוספת להחיל שם חג גם על סוכה ישנה.

## טעמים של בית שמאי ובית הלל

### מחלוקת המתחילה מדרישת הפסוקים

פותחת הגמרא את סוגיתנו:

מ"ט דבית שמאי? אמר קרא<sup>15</sup>: "חג הסוכות שבעת ימים לה" - סוכה העשויה לשם חג בעיני. ובית הלל - ההוא מבעי ליה לכדרי ששת דאמר ר' ששת משום רבי עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? ת"ל "חג הסוכות שבעת ימים לה" ותניא רבי יהודה בן בתירא אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה שנאמר "חג הסוכות שבעת ימים לה" מה חג לה' אף סוכה לה'.

בסוגיתנו בפסוק הראשון המובא לפנינו בהווא אמינא, וכן בפסוק השני המובא למסקנה, מבינה הגמרא שמחלוקתם של בית שמאי ובית הלל היא כיצד לגשת לאותו פסוק, ומאותו פסוק יובנו שתי משמעויות סותרות<sup>16</sup>.

הפסוק הראשון אותו מביאה הגמרא, כמקור לדעת בית שמאי הוא:

חג הסוכות שבעת ימים לה'<sup>17</sup>.

13. בהתבוננות באותו ד"ה ברש"י, נוכל להבחין שהמלה "סתם" חוזרת על עצמה: "דבעו סוכה לשמה וזו סתם נעשית, ואילו תוך שלושים לחג כיון ששואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום סתם העושה לשם חג הוא עושה אבל קודם שלושים סתמא לאו לחג", וע"פ מה שהסברנו, דברי רש"י נוגעים לעשיית סתם, ולבית שמאי בשלושים יום קודם החג - סתם העושה לשם חג הוא עושה...

14. בסוגיתנו המחלוקת מופיעות כדרשה שונה של אותו פסוק, ע"י בית שמאי ובית הלל. סוגיתנו מורכבת מדרשות של שני פסוקים, כשהפסוק השני הוא למסקנה. יש לציין בעניין זה, שקיימת גירסא נוספת בר"ף על מסכתנו (דף ד' ע"ב מדפי הר"ף) המציינת אך ורק את הפסוק הראשון המובא בגמרא, כמקורם של בית שמאי ותו לא, ולא ברור איזו גירסא עמדה לפני הר"ף.

המאמר מתייחס לגרסא המובאת כאן בגמרא כגירסא העיקרית, ועיין בספר "דקדוקי סופרים" לר' רבינוביץ' (הוצאת "אינק" חלק א', בחלק על מסכת סוכה עמוד ה') הכותב ע"פ כתבי יד והגרסא בילקוט שמעוני, וגם ע"פ התייחסות עניינית לדרשות עצמן, שגרסתנו היא העיקרית.

15. ויקרא כ"ג, ל"ה.

16. יש להקדים שאין כאן מחלוקת עקרונית בין בית שמאי ובית הלל בדין עשית מצוות לשמן, אלא מחלוקת פרטנית בדרשת פסוקי צווי הסוכה.

17. כדי להבין איך אותו פסוק מוביל לשתי דרשות שונות, נביא את דברי המלבי"ם על התורה (ויקרא כ"ג, אות קפ"ג) בהבנת פסוק זה: "הנה החג הזה יקרא לפעמים בשם 'חג האסיף' ולפעמים בשם 'חג' סתם או 'מקרא קודש' ואם



**בית שמאי** מוצאים בפסוק זה את תיאור הסוכה. נבין שהם מחפשים את הגדרת ה"חפצא" של הסוכה, ומהפסוק ילמדו שהסוכה צריכה להיות סוכת החג - לה', ע"פ מצות ה', כדברי רש"י:

**סוכה לשם חג - דכתיב סוכות לה' לשם מצות המלך.**

רש"י מציין רק את המילים "סוכות לה'", ומשמיט את המילים "חג... שבעת ימים..." הקיימות בפסוק. זו התמקדות בתיאור הסוכה עצמה, ואנו למדים שהסוכה לה'.

וכהסבר המחלוקת במשנה, אין כאן חיוב עשייה של האדם לכוון בדעתו לכך, אלא הסוכה צריכה להיות סוכת החג מבחינת חלות זמנו - בשבעת ימים, וביחס לחג זה היא סוכת חג, וזאת ע"י שעשיית הסוכה תהיה קרובה לחג.

נוכל לראות מלשון הגמרא:

**סוכה העשויה לשם חג בעיני.**

בלשון הגמרא ההדגשה היא על הסוכה, כ"חפצא סביל", ולא נאמר "עשה סוכה לשם חג". **בית הלל** לעומתם, מבינם את הפסוק כפשוטו, כתיאור המועד. אך עדיין יצטרכו להסביר את הביטוי "שבעת ימים" המופיע באמצע הפסוק, ומיותר לשיטתם<sup>18</sup>.

בית הלל יסבירו שמעבר לשם החג המופיע בפסוק - "חג סוכות", יש לדרוש גם את המילים "שבעת ימים לה'", וילמדו מהפסוק את דרשת רבי עקיבא ביחס לדינם של עצי סוכה:

רצה לקרוא פה בשם "חג הסוכות" היה לו לומר תכף עניינו והיה לו לומר "חג סוכות לה'", "שבעת ימים תשבו בסוכות".

הפסוק מופיע בפרשת המועדות (ויקרא כ"ג) בה מתוארים המועדים: שבת, פסח, ספירת העומר, שבועות, ראש השנה, יום הכיפורים ולבסוף חג סוכות. הפסוק בו אנו עוסקים, פותח את העיסוק בחג הסוכות, ונוכל להבינו בשתי צורות, ע"י התמקדות בביטוי "חג הסוכות".

א. ככותרת הפתיחה לעניין חג הסוכות. לשם הבנה, נתבונן כיצד נפתח תיאור חג הפסח כמה פסוקים קודם (ויקרא כ"ג ה'):

בחדש הראשון בארבעה עשר לחודש ביו הערבים פסח לה'.

ולאחר כותרת זו מופיעים ענייני חג הפסח עצמו - הדינים ועובדת המקדש.

ולכן גם כאן מתואר החג בפסוק, המשמש ככותרת, והביטוי "חג הסוכות" הוא בדיוק כמו הביטוי "חג האסיף", שהוא פשוט שם אחר לאותו חג, הפותח את ענייני החג (מעיון בפסוקים עצמם, ניתן להבחין בחלוקה ברורה בין תיאור מועד למשנהו, כשלכל מועד ישנה פתיחה מסוימת, כדאי לעיין שם), ללא משמעות נוספת, כמו שמופיע בפתיחת דברי המלבי"ם.

ב. הפסוק אינו כותרת, כמובא בסוף דברי המלבי"ם, אלא נדרוש את הביטוי "חג הסוכות", ונבין שבפסוק קיים גם תיאור של הסוכה עצמה.

נלמד מהפסוק על הסוכה עצמה, ש"חג הסוכות... לה'", הסוכה צריכה להיות לה', וזה מחייב הכנה מסוימת, מצד האדם. על פי ההבנה הראשונה נצטרך להסביר את מקומו של הביטוי המיותר לכאורה "שבעת ימים" בפסוק, מכיוון שגם בהמשך תיאור החג מוזכר שוב ענין שבעת הימים, והזכרתו בפתיחה בתיאור החג עצמו, מיותרת (שאלה זו מופיעה במדרש "ילקוט שמעוני" (ויקרא רמז תרמ"ח). "בחמשה עשר יום לחודש השביעי הזה חג הסוכות שבעת ימים לה' - שבעת ימים למה נאמר?"), כמובא לעיל בדברי המלבי"ם.

18. אמנם גם מדברי בית הלל נובע תיאור של עצי הסוכה, וזהו תיאור הסוכה, אך בהחלט העיקר בפשט הפסוק הוא תיאור החג, כמו שנראה גם במלבי"ם.

דאמר ר' ששת משום רבי עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה', מה חג לה' אף סוכה לה'.

שבעת הימים, תוחמים את איסור השימוש בעצי הסוכה הקדושים. לאחר שכל צד דרש את הפסוק כהבנתו, דוחה הגמרא את הנאמר: אלא בית שמאי נמי מיבעי ליה להכי.

פשוט לגמרא, שגם בית שמאי, הדורשים שכבר מראש על הסוכה להיות סוכת חג, ילמדו מפסוק זה, שעצי סוכה אסורים<sup>19</sup>.

ולכן מסקנת הגמרא היא שגם בית שמאי ייגשו לפסוק כתיאור החג<sup>20</sup>, ומכאן מסתעף דין נוסף ביחס לעצי הסוכה, שאסורים כל שבעה, ומפסי אחר נדע את טעמם של בית שמאי לדבריהם במשנתנו.

## הגישות השונות לפסוק השני

לאחר דחיית הפסוק הראשון, מביאה הגמרא את הפסוק השני, כמקור דינם של בית שמאי:

אלא מאי טעמייהו דבית שמאי? כתיב קרא אחרינא, "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" (דברים ט"ז י"ב) סוכה העשויה לשם חג בעינן. ובית הלל הוא מיבעי ליה לעושין סוכה בחולו של מועד, ובית שמאי סבירא להו כר' אליעזר דאמר אין עושין סוכה בחולו של מועד.

פסוקנו, "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" הוא פסוק המבטא יותר מכל את חובתו של האדם לעשות את סוכתו לשם חג, ולמרות זאת בחרה הגמרא להביאו רק כאפשרות שניה להסבר דעת בית שמאי. דבר זה מחזק את המובא לעיל, שנקודת המחלוקת כאן היא בפירוש לא בשאלת חיוב האדם לעשותה לשם חג, אלא מתמקדת בנקודה אחרת, והיא משמעות בניית הסוכה בפרקי זמן שונים, במעגל המועד.

19. סיבת העניין היא, שלבית הלל, שדורשים זאת מהפסוק, זהו חידוש גדול יותר מאשר לבית שמאי. בית הלל הרי לא דורשים הכנה מיוחדת לסוכה, וקדושת העצים "מוחלת" בעצם מכניסת החג, אך לא יתכן מצד שני שכשנכנס החג, עצי כל הסוכות בעולם יהיו קדושים, אלא רק הסוכות המשמשות למצוה. אלא האדם נכנס כאן לתמונה ומחיל קדושה על סוכתו הספציפית לחג. אך בית שמאי, המבינים שכבר מראש תהיה הסוכה סוכת חג, סוכת שבעת ימים, ברור שתחול קדושה על העצים, על גוף הסוכה.

20. ועיין במלבי"ם ("התורה ומצווה" ויקרא כ"ג אות קפ"ה) האומר: "חג הסוכות שבעת ימים לה' ולהלן הוא אומר חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, ופירשו חז"ל דפה שם חג עיקר וסוכות בא לתאר שהחג דהיינו הקרבנות יהיו לגבוה... ושם שם סוכות עיקר והיא לצורך הדיוט ויש על זה עוד דרושים בספרי ראה ובסוכה (דף ט' ודף כ"ז)". ומדבריו נבין שאת הגדרת קדושת העצים נלמד מפסוקנו, הפסוק הראשון בו שייך יותר להדגיש את עניין החג, והביטוי "חג הסוכות" בא כפתיחה ותיאור לחג עצמו, כמו הכיוון של בית הלל שהובא לעיל בו ילכו גם שמאי וילמדו על עצי הסוכה, כשאת תיאור הסוכה העיקרי ילמדו מהפסוק השני, כמו שנראה מהמשך הגמרא.

גם בגוף הדרשה נוכל להבחין, שלמרות שהכתוב פונה ישירות אל עושה הסוכה ומצווה עליו "חג הסוכות תעשה לך", בוחרת הגמרא להבין שבית שמאי מוצאים בפסוק הגדרה סתמית של הסוכה, שלא בהכרח תלויה בכוונת האדם, למרות שבהחלט זו יציאה מפשט הכתוב.

הדבר בולט ברש"י:

**חג הסוכות תעשה - סוכות תעשה לחג**, סרס המקרא ודרשהו.

מדברי רש"י אנו רואים **התעלמות** מענין העשייה המופיע במפורש בפסוק, הפונה אל האדם ישירות בגוף שני, ומדגיש את חלקו בעניין. בדרשה מודגשת דווקא הסוכה כעיקר הפסוק, ולא האדם העושה, תוך סירוס המקרא ודרישתו, וזו יציאה מפשט המקרא. דברי רש"י יהיו מאוד קשים אם נסביר את מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנקודת חובת האדם לעשותה לשם חג.

גם כאן לפנינו פסוק אחד, אליו נגשים בית שמאי ובית הלל בצורות שונות, שיש להבין את סיבתן.

נתמקד בביטוי שולי לכאורה שכבר נגענו בו מעט קודם. הפסוק המובא בגמרא הוא:

**חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים.**

לגמרא חשוב היה לציין את הביטוי "שבעת ימים", שלכאורה מיותר מבחינת הדרשה מהפסוק<sup>21</sup>, מפני שהוא המפתח לכל העניין.

בפסוק מובאת עשית סוכה, הקשורה לפרק הזמן של שבעת ימים. השאלה היא, מנקודת מוצא שהביטוי "חג הסוכות" מתאר את הסוכה שהאדם בונה, מהו הקשר בין הביטוי "תעשה" לבין הביטוי "שבעת ימים" המופיע בפסוק. כיצד אפשר "לעשות סוכות" במשך שבעת ימים?

מנקודה זו מתפצלות שתי הגישות.

בית שמאי, כמו שכבר ראינו, מחפשים הגדרה של הסוכה עצמה, ולמדים מהפסוק שצריך "סוכה העשויה לשם חג", כמו שמסביר רש"י: "חג הסוכות תעשה - סוכות תעשה לחג", והסוכה צריכה להיות קרובה לזמן זה.

עדיין יש לבאר את הקשר שיש דווקא בין **שבעת ימי החג**, לעובדה שהסוכה צריכה להיות קרובה לזמן זה, כשלכאורה אין כלל קשר בין הדברים.

ע"י הבנת גישת בית הלל לפסוק, המובאת בהמשך הגמרא, נוכל לרדת גם לעומק דעתם של בית שמאי.

בית הלל לומדים מהפסוק, שבדיעבד אפשר לעשות סוכה בכל שבעת הימים. אדם יכול לעשות סוכה אפילו ביום השביעי וסוכתו תהיה כשרה.

21. ההוכחה איננה מהציטוט עצמו. אפשר הרי להתווכח, האם הוספת מילים אלו משמעותית או מובאת סתם כהמשך הפסוק, דבר המיותר לגמרי. אך לאחר הבנת הביטוי יובן בבירור, שכאן הציטוט איננו סתם המשך הפסוק, אלא משמעותי ביותר.

וכעת כאשר תגיע ההשוואה לבית שמאי בעניין, נבין את גישתם לשבעת ימי חג הסוכות, ונעמיק את ההבנה במושג "סוכה ישנה".

## הסבר דעת בית שמאי על פי תפיסתם את חג הסוכות "אין עושין סוכה בחולו של מועד" לדעת בית שמאי

לאחר לימודם של בית הלל מהפסוק, שעושין סוכה בחולו של מועד, מביאה הגמרא את דעת בית שמאי בנושא:

ובית שמאי סבירא להו כר' אליעזר דאמר **אין עושין סוכה בחולו של מועד**.

נתבונן בדברי ר' אליעזר המופיעים בהמשך המסכת<sup>22</sup>:

תניא ר' אליעזר אומר... ואין עושין סוכה בחולו של מועד, וחכמים אומרים... ועושין סוכה בחולו של מועד, ושין - שאם נפלה שחוזר ובונה בחולו של מועד.

ככלל, פוסל ר' אליעזר סוכה שנבנתה בחולו של מועד. אך במקרה שכבר נבנתה הסוכה קודם החג ונפלה, יכשירה רבי אליעזר גם אם נבנתה בחולו של מועד.

הנקודה הראשונה שעלינו לברר היא, מדוע פוסל ר' אליעזר סוכה שנבנתה בחולו של מועד, הרי **ברור שנבנתה לשם חג**, וא"כ מה פוסל כאן את הסוכה?<sup>23</sup>

ומעבר לכך, איך נפתרת בעיה זו כשבנאה כבר קודם החג, לאחר שנפלה, הרי בכ"ז כעת בפועל אין לו סוכה ומדוע אם כן אומר ר' אליעזר שיכול לבנותה בחול המועד וסוכתו תהיה כשרה?

וכאן מתבררת חשיבות ומרכזיות הביטוי "שבעת ימים", שהדגשנו לעיל בפסוק:

בית שמאי (שעומק נקודתם הוא גם המקור של לגישת ר' אליעזר) נגשים לשבעת ימי החג **כמכלול שלם שאינו ניתן להפרדה**, המשפיע בפועל על כשרות הסוכה.

רבי אליעזר דורש שהסוכה תיבנה לצורך שבעת הימים, ולכן חובה לבנותה קודם שנכנס החג.

משמעות הדברים מתבטאת אך ורק **במישור הזמן**. זו הגדרה מסוימת מאוד במישור הזמן, רק אם תיבנה הסוכה קודם החג, עד זמן כניסתו, תהיה הסוכה כשרה.

ולכן סוכה שנבנתה לצורך שבעת הימים כמכלול כשרה, וגם אם נפלה, מותר לו לבנותה שוב מכח הבניה הראשונה, השלמה, שהיתה בניה לכל שבעת הימים, וסוכתו עדיין אותה סוכת החג הקודמת<sup>24</sup>.

22. דף כ"ז ע"ב.

23. השאלה קשה בעיקר להסבר שהנקודה כאן היא עשיית האדם ובמקרה זה כוונת האדם הרי מושלמת ולמרות זאת הסוכה פסולה, א"כ לא זהו יסוד דינם של בית שמאי.

24. כדין פיקח שנתחורש וחזר ונתפקח, רואים אותו כאילו פיקח מתחילה ועד סוף. ועיין במהר"ל נצח ישראל פרק י"א בבאור העניין ובצפנת פענח לבבא קמא דף ח' ע"א.

מכאן אנו באים להבנה חדשה בדברי בית שמאי, שעל החפצא של הסוכה להיות סוכת חג. כוונת הדברים היא שהסוכה צריכה להבנות לצורך כל החג, שהחג הוא מכלול זה של שבעת הימים.

וממשיכה שם הגמרא בטעמו של ר' אליעזר האומר שאין עושין סוכה בחולו של מועד:  
 מ"ט דר' אליעזר! אמר קרא "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" עשה סוכה הראויה לשבעה.

רש"י שם בצורה בולטת, לא מעתיק במדויק את הביטוי "עשה סוכה הראויה לשבעה" המופיע בגמרא, לצורך דיבור המתחיל, אלא משנה, וכותב:  
 עשה סוכה לשם חג של שבעת הימים.

כאן, בדברי רש"י, מתחברות לנו שתי הדרשות, דרשתו של ר' אליעזר, שהסוכה צריכה להיות סוכה הראויה לשבעה, ודרשת בית שמאי בגמרתנו - "סוכה העשויה לשם חג". החיבור הנובע מכך בתיאור הסוכה כמובן הוא:

לשם חג - של שבעת הימים.

שתי הדרשות, המשלימות אחת את השניה מופיעות באותו פסוק המובא בגמרתנו, שעכשיו מובן הרבה יותר:

חג הסוכות תעשה לך, שבעת ימים.

לסיכום, לדעת ר' אליעזר על החפצא של הסוכה להיות סוכת חג הכולל שבעת ימים, וזהו השלב הראשון בעניין, בו מוגדר פרק הזמן בו אפשר בכלל לבנות סוכה והוא - עד כניסת החג. על גבי זה אומרים בית שמאי שהדבר יכול להתבצע בעיקר ע"י זה שהסוכה תהיה קרובה לשבעת הימים מצד הזמן, רק תוך פרק הזמן של שלושים יום קודם החג, ולכן "סוכה ישנה - בית שמאי פוסלין", שכאשר ראינו במשנה, קיימת אפשרות נוספת לכך שהסוכה תיקרא סוכת חג, וזאת ע"י צירוף עשיית האדם לצורך שבעת הימים.

מתוך בירור הגמרא את דעת בית שמאי בנושא "עושין סוכה בחולו של מועד", ביחס לדעת בית הלל, אנו מבינים את טעמם של בית שמאי, הדורשים את דרשתם מאותו פסוק ממנו דורש ר' אליעזר את הקשר בין הסוכה לחג, ומתוך כך מתפרטת הגדרתה של סוכה ישנה - סוכה הרחוקה משבעת הימים.

מכך יוארו דברי הריטב"א<sup>25</sup>, ששאל כיצד לומד ר' אליעזר מהפסוק את זה שאין עושין סוכה בחולו של מועד, הרי בית שמאי כבר למדים ממנו בסוגיתנו שצריך "סוכה העשויה לשם חג" ולכן פוסקים שסוכה ישנה פסולה, ועל כך הוא עונה:

וי"ל דלביית שמאי תרתי שמעת מינה, דמחג הסוכות דרשי סוכה לשם חג, ומשבעת ימים דרשי סוכה לשבעה.

נחזור לדעת בית הלל, המבררים יותר את תפקיד האדם.

בית הלל כלל לא תופסים את שבעת הימים כמכלול שלם ובלתי ניתן להפרדה. מבחינתם כל יום ויום הוא יחידה בפני עצמה, והאדם יכול לבוא, בכל יום מימי חול המועד, לבנות סוכה, להיכנס לתוכה ולהחיל עליה קדושה. כמו שציינו לעיל, לדעת בית הלל קדושת הסוכה היא תוצאה של קדושת הזמן יחד עם השייכות לאדם<sup>26</sup>, וגם בחול המועד, הוא יכול לבנות לו סוכה.

עדיין עלינו להעמיק ולברר, מהיכן נובעות הגישות השונות ביחס לחג הסוכות, אותן ראינו אצל בית שמאי ובית הלל, בהבדל בין התמקדות בסוכה עצמה או באדם, דבר שהוביל לדרשות השונות באותו הפסוק שראינו לעיל.

## הסבר המחלוקת על פי תפיסות המציאות של בית שמאי ובית הלל

כדי להסביר כיצד נגשים בית שמאי ובית הלל לאותם שבעת ימי החג, בצורה כ"כ שונה המביאה אח"כ למחלוקת הלכתית בפועל, נצרך להרחיב ולגעת בגישתם הכוללת למציאות וממנה לחזור לפסוקים.

הרש"י זווין בספרו "לאור ההלכה"<sup>27</sup> מתייחס לנושא במאמר "לשיטות בית שמאי ובית הלל", שם הוא מנסה להגדיר ע"פ המחלוקות שמצינו, וע"פ היחס לענין בספרות החסידות בדרך האינדוקציה, שני כיוונים כלליים.

ע"פ מאמרו נפתח בהקדמה קצרה, ממנה ניגש לענייננו.

רוב ההלכות בהן נחלקו בית שמאי ובית הלל הן בגזירות של חכמים.

בית שמאי גוזרים, ובית הלל לא. בית שמאי מרחיבים את הגזירה, ובית הלל מצמצמים אותה. כדי להעמיק בעניין ראשית כל נשאל לשם מה בכלל אנו גוזרים?

החלוקה הראשונית של העולם היא חלוקה לרע וטוב. הדברים הטמאים והאסורים לגמרי, מבוררים ונדחים, באיסור מוחלט.

הדברים המותרים, כל דברי הרשות שבעולם, בירורם הוא בקירוב, בהתמקדות בקדושה שבהם ע"י השתמשות בהם לצרכי מצוות ושאר מעשים טובים במובן הרחבה של העשייה.

אך באמצע, בין האיסור המוחלט ובין ההיתר המוחלט, קיים "אזור דמדומים", ערבוב כוחות הרע והטוב, ונחלקו חכמים בדרך בירורם.

**בית שמאי** מתמירים, ומצריכים לבער את הרע היכן שנמצא, וגם כשאיננו ניכר ונגלה, **אלא נמצא בכח**, לא די שהמעשה כראוי, אף המחשבה צריכה להיות נקיה משמץ רוע.

26. להרחבה בנושא מיוחד זה עיין בגמרא במסכת ביצה (דף ל' ע"ב), שם מוסבר התהליך הקשור לבדילת האדם בהיכנס חג, ולא כאן המקום להרחיב.

27. הוצאת בית הלל ירושלים עמוד ש"ב.

**בית הלל** אינם מחמירים, ולמרות שקיים רוע או חיסרון "בכח" הם אינם מצריכים לבערו, אם המעשה עצמו בפועל כראוי.

וכשנחזור לגזירה, גזירה גוזרים כשמעורב **רע** ו**חיסרון בכח** בעניין, למרות שאיננו נראה בפועל, אלא רק יכול **להוביל לרע**. ולכן בית שמאי, המצריכים שהעולם יהיה נקי אף מהרע שבכוח, מחמירים בגזירות. ובית הלל המחשיבים את המעשה בפועל, מקילים בגזירות.

לאחר שעמדנו על עיקרון זה של בית שמאי למהות הנמצאת בכח, וכל חיסרון בה משפיע, נוכל להבין את גישת ר' אליעזר (שהיה מתלמידי בית שמאי<sup>28</sup>), לשבעת ימי החג ולצורך בשלמות העשייה, גם בכח.

בשבעת ימי חג הסוכות, מודגש נושא השלום<sup>29</sup>. בשבעת ימי החג מקריבים שבעים פרי החג, כ"א כנגד אומה משבעים אומות, והשלמות **מחויבת**, אחרת כל המכלול חסר<sup>30</sup>.

מדברי ר' אליעזר רואים שקדושת זמן החג, שבכוח, מתבטאת **בסוכה** שאת קדושתה מוציאים לפועל. בית שמאי ובעקבותיהם ר' אליעזר, ניגשו לשבעת הימים בכח, וכל חיסרון בשלמות קדושה זו מצד הכנת הסוכה, פוסל אותה.

בית הלל לא מתייחסים לשבעת ימי החג כשלמות מחייבת, שחיסרון בה פוסל את הסוכה. בדיעבד הסוכה לא צריכה להיות סוכת שבעת הימים.

גם אם תבנה הסוכה לצורך חלק מסוים מהימים, או קודם לפרק הזמן של שלושים לחג, יכשירו בית הלל את הסוכה, בימים בהם היא קיימת בפועל, למרות החיסרון ש"בכח"<sup>31</sup>.

מהגישה לפסוק ראינו, שבית שמאי ניגשו לשבעת הימים כיחידה אחת, וחיפשו את הביטוי **בסוכה**, גם אם זה יבוא בדרך של "סרס המקרא ודרשהו", כנגד פשט הפסוק - "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" המדבר על **האדם** דווקא, ומדגיש את עשיית הסוכות לחג, והגמרא משלימה זאת בדברי ר' אליעזר שאין עושין סוכה בחולו של מועד.

ומולם בית הלל, שתופסים את שבעת הימים שבפסוק כימים יחידים, שאת כ"א מהם יכול האדם להוציא לפועל גם בנפרד, במשך כל שבעת הימים, למרות החיסרון בשלמות הכללית.

28. כמובא ברש"י במסכת שבת: "שמותי הוא - ובתלמוד הירושלמי מפרש שמותי הוא, מתלמידי שמאי היה".

29. את עניין השלום המודגש בחג הסוכות ומתבטא בשבעים פרים, אמר לי מורי ורבי הרב יהושע ויצמן שליט"א.

30. רבו ההתייחסויות במדרשים לתפקידם של הפרים, כשבזוהר פרשת בשלח דף נ"ט ע"א, ממש מדובר על השלמות שבין שבעים האומות: "ועל דא שבעים פרי חג למיהב שלמא לשבעין ענפין בגו אילנא", ושם מתרגם הסולם: "ועל זה מקריבים שבעים פרי חג לתת שלום לע' ענפים שבתוך האילן, שהם שבעים שרים של אומות העולם".

31. נקודת ה"בפועל" של ב"ה היא בעצם "הסתפקות במועט" שקיים בפועל, כשהוא לא מכסה את כל הפוטנציאל שהיה בשבעת ימי החג, לקיים במ את מצוות הסוכה. לעומתם ב"ש פוסלים סוכה כזו, שמראש לא ממששת את הפוטנציאל שבכח שבעת הימים.

## התבוננות בנושא "התפשטות הזמן"

עניין "התפשטות הזמן" כעיקרון במישור שעסקנו בו לעיל, אינו מוסכם אך ורק על בית שמאי, כמו שהבאנו כבר קודם. ניתן להביא כדוגמה את ההלכה למשה מסיני בשביעית, שאיסור עבודת קרקע מתחיל שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית ונקרא "תוספת שביעית".

יש מקום לברר "התפשטות" זו, של פרק זמן מסוים ומוגדר, מעבר לתחומי הידוע, וכך נוצר לנו פרק זמן נוסף, "מעורבב". מצד אחד זהו זמן רגיל, אך באותו זמן נמצאות תכונות מאותו פרק זמן מוגדר, העתיד לבוא, המשפיעות עליו באיזושהי צורה, הקיימות בו "בכח" (או בעצם בפועל קטן יותר המתגלה בזמן מוקדם יותר).

כדי לגשת לכך, ניגע מעט בשלושת ההגדרות הבסיסיות במישור הזמן: עבר, הווה ועתיד.

אם נתבונן יותר, נראה שמבחינתנו קיימים רק עבר ועתיד, והווה כלל אינו מוגדר זמן, שאפשר לעמוד עליו, אלא תיאור מצב נקודתי ללא אפשרות הגדרה, המשתנה תמיד<sup>32</sup>.

אך עם זאת, הדברים אינם מדויקים, שכן אפשר להרחיב קצת את הגדרת ההווה, למין פרק זמן מוגדר שהוא בעצם "ערבוב" של עבר ועתיד. לדוגמה בהגדרת פרק הזמן של יום, כשהאדם עומד בשעה 12:00 בצהריים ואומר: "היום", הוא מתכוון גם לחצי היום שעבר, וגם לחצי היום שיהיה.

לאחר שקצת נגענו בבעייתיות שבמעבר מעבר לעתיד, נעבור לבעייתיות מפרק זמן מסוים - לשני. וגם כאן, נקודת ה**מעבר** בעייתית מאוד להגדרה, המתבטא יפה במחלוקת בהגדרת בין השמשות, שהיא בעצם הגדרת המעבר בין היום ללילה, במישור הבסיסי, והשלכותיה כמובן רבות ומעשיות: מעבר בין שבת לחול, יו"ט לחול, חודש לחודש, שנה לשנה והמעגל רק מתרחב.

גם במחלוקת בהגדרת בין השמשות, נמצא את שני כיווני הגישה, בדעות ר' יהודה ור' יוסי, המופיעות בגמרא במסכת שבת<sup>33</sup>:

תנו רבנן בין השמשות ספק מן היום ספק מן הלילה, ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה... ואיזהו בין השמשות? משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף<sup>34</sup> התחתון ולא הכסיף העליון - בין השמשות. הכסיף העליון והשוה לתחתון - זהו לילה, דברי ר' יהודה, ר' נחמיה אומר כדי שיהלך האדם משתשקע החמה חצי מיל, ר' יוסי אומר בין השמשות כהרף עין - זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו.

32. ענין זה מופיע לא מעט בספרות חז"ל ומן העבר השני, להבדיל, בספרי פילוסופיה, נביא בקצרה את דברי ר' יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" (מאמר ג' פרק כ"ז): "כי העבר אינו נמצא, והעתיד לא יצא עדיין לפועל וההווה אינו אלא העתה הקושר בין העבר והעתיד, ואולם העתה עצמו אינו זמן על דרך האמת שיקבל חלוקה כמו שהוא מדרך הזמן שיקבל חלוקה להיותה מהכמה המתדבק..."

33. דף ל"ד ע"ב.

34. השחיר, רש"י שם.



ר' יהודה מדבר על מצב בינים "מעורבב" אך מוגדר, בין השמשות הוא חיבור בין עבר לעתיד, ולעומתו ר' יוסי מדבר על נקודה נקודתית, בלתי ניתנת להגדרה לחלוטין, המפרידה בין החלקים.

גם אם נסכים לדעת ר' יוסי, הלכה למעשה נפסוק ללא ספק כדעת ר' יהודה או ר' נחמיה, להחמיר, מכיוון שלעולם אין באפשרותנו לעמוד על נקודה זו, כמו שנוכל לראות בדברי הרמב"ם<sup>35</sup>:

משתשקע החמה עד שייראו שלושה כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בין השמשות בכל מקום והוא ספק מן היום ספק מן הלילה ודנין בו להחמיר בכל מקום... והעושה מלאכה בין השמשות בערב שבת ובמוצאי שבת בשוגג חייב חטאת מכל מקום.

ביחס לדברי ר' יוסי "בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו", אומר הרב זצ"ל בספרו "עין אי"ה"<sup>36</sup>:

נראה לתן רמז במחלוקת ר' יהודה ור' יוסי, אם יש לעמוד על זמן בין השמשות או שאין שיעור מורגש כלל לבין השמשות. וי"ל ע"פ דברי חז"ל במדרש<sup>37</sup> "ויקרא ה' לאור יום - אלו מעשיהם של צדיקים, ולחשך קרא לילה - אלו מעשיהם של רשעים" ... שכיוון שלילה רומז למעשיהם של רשעים ויום למעשיהם של צדיקים, אי"כ בין השמשות, שהוא ממוצע בין יום ללילה, רומז על ענייני הרשות. ור' יהודה ס"ל שיש במציאות ענייני רשות... ע"כ הוא נותן ג"כ שיעור מוגבל לבין השמשות, ור' יוסי ס"ל שאינו במציאות דבר של רשות שאינו לא מעשיהם של רשעים ולא מעשיהם של צדיקים, כי אם בכח על כן אי"א לעמוד עליו ונגד זה ג"כ אי"א לעמוד על זמן מורגש שאינו מן היום ומן הלילה.

כמו שהזכרנו, מבחינה מציאותית ננהג בפשטות כדעת ר' יהודה<sup>38</sup>, שיש מקום, ל"עורבוב" בין מסגרות הרע והטוב בכלל, ולענייננו במסגרות הזמן<sup>39</sup>.

את אותה "התפשטות" מופלאה של זמן, המשפיעה ומקשרת בין זמן למשנהו, נוכל למצוא בעיקר בשתי יחידות מרכזיות ביותר - היום והחודש.

כדוגמה פשוטה ליום ניתן את ערבי שבתות (או כמה ימים קודם לשבת), בהם נוכל למצוא התייחסות הלכתית שונה משאר הימים הנובעת כמובן משינוי מהותי שאליו נמצא התייחסות בספרי המחשבה<sup>40</sup>:

35. הל' שבת פ"ה ה"ד.

36. ברכות פרק א' פסקא ד'.

37. בראשית רבה ג', ח'.

38. עיין בהרחבה בדברי הרב שם, המביא מחלוקת "חובות הלבבות" והראב"ד.

39. דברי הרב כאן, על שתי הגישות לענייני הרשות, מאוד מתאימים להסברו של הרש"י זווין שהוא לעיל בנוגע לגישות השונות של בית שמאי ובית הלל לאותם ענייני רשות, בהם נמצא הרע "בכח". ויוצא מכאן, שביט שמאי מתייחסים כאן לנקודה מכיוון מיוחד, הפעם לא כהתחשבות ברע שבכות, כי אם כתכונות הנובעות מהזמן הממשמש ובא המשפיעות בפועל על המציאות, ובמקרה שלנו על שם הסוכה דבר המוביל להכשר או לפסילה.

תנו רבנו אין מפליגינן בספינה פחות מגי יום קודם לשבת.

וכשנעבור ליחידת הזמן הבאה, היא שלושים יום, נביא כדוגמה את ההלכה למשה מסיני שהזכרנו לעיל ביחס לדיני שביעית שאיסור עבודת קרקע מתחיל שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית ונקרא "תוספת שביעית"<sup>41</sup>.

גם ביחס לחגים מצאנו "התפשטות" לפרק הזמן של שלושים יום. במציאות העולמית בה אין הפרדה מוחלטת בין רע לטוב, חול לקודש, קדושת החג לא חלה רק בכניסת החג ה"פורמלית", אלא מתחילה להשפיע בהדרגה, כבר שלושים יום קודם. מקור העניין במשה רבינו, כדברי הגמרא בפסחים<sup>42</sup>:

כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום.

ומשיכה הגמרא במקור העניין:

מאי טעמא דתנא קמאי שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני.

לאותה "התפשטות", יש ממש **חלות במציאות** כדברי רש"י שם שכבר הובאו לעיל בדעת רב יהודה בשם רב:

**קודם שלושים יום** - לפסח, ולקמן מפרש כנגד שואלין קודם הפסח בהלכות הפסח שלושים יום ומאז חל עליו להיזהר בצרכי הפסח.

וכבר מצינו השלכה מעשית הנובעת מ"התפשטות" חג הפסח במעגל שלושים הימים. וכשנשווה בין חג הפסח לחג הסוכות, תובן דעתם של בית שמאי המדברים על "התפשטותו" של חג הסוכות במעגל שלושים הימים, כדברי רש"י בסוגיתנו:

**בית שמאי פוסלין** - ... ואילו תוך שלושים לחג הוה, כיוון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום, סתם העושה לשם חג הוא עושה.

ולכן, סתם העושה, במעגל שלושים הימים, עדיין תהיה סוכתו סוכת חג, סוכת שבעת הימים, מצד זה שנעשתה בזמן המתאים, בחלותו של זמן החג, עוד קודם להגדרתו הפורמלית שהיא שבעת ימי החג, במעגל שלושים הימים.

40. שבת י"ט ע"א.

41. מועד קטן ד' ע"ב.

42. דף ו' ע"ב.

## סיכום

נושא זה של "דורשין בהלכות החג קודם החג שלושים יום", לא נפסק להלכה ברמב"ם, לעומת השו"ע<sup>43</sup> שפסק זו להלכה<sup>44</sup>.

לא נרחיק לכת בהרחבת המחלוקת, לומר שנקודת המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, היא האם דורשים בהלכות החג קודם החג שלושים יום<sup>45</sup>.

בפשטות גם בית הלל מסכימים עם עיקרון "התפשטות" הזמן<sup>46</sup>, אלא שבעניין סוכה, כמו שראינו לעיל, בית הלל לא דורשים את שלמות העשייה קודם לחג, לצורך **שבעת הימים כשלמות**, ולכן מבחינתם מעגל "התפשטות שלושים הימים" של חג הסוכות, חסר משמעות ביחס **לעשיית הסוכה**, כאשר לדעת בית שמאי, ההבדל משמעותי ביותר ומבחינתם -

"סוכה ישנה - בית שמאי פוסלין".

43. שו"ע אוה"ח תכ"ט, א'.  
44. בשו"ע עצמו נפסק שדורשין רק קודם הלכות פסח, כשבמשנה ברורה שם, סימן תל"ט ס"ק א', מובאת מחלוקת האם דורשין בהלכות החג קודם החג גם בשאר החגים: "וה"ה בשאר יו"ט נמי דורשין קודם ל' יום בהלכותיהן... ויא' דהחיוב שלושים יום הוא רק בפסח משום דיש בהן הלכות רבות כגון טחינת חטים... שאלו אם אין עושין אותן כהלכותיהן קודם פסח לית להו תקנה בפסח משא"כ בשאר יו"ט".

ובאמת בעניין המעבר בין הלכות פסח שעניינן מפורש בגמרא, לבין הלכות חג הסוכות, שהיה פשוט לרש"י, נוכל לראות התייחסות של המהרש"א על סוגייתנו: "בפרק קמא דפסחים יליף לה מקרא דשואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלושים יום, ואפשר דילפינן הלכות חג מפסח משום דרשא... ומכאן תשובה לבית יוסף באורח חיים ריש הלכות פסח שהבין הא דשואלין ל' יום קודם, היינו דוקא בפסח ולא בחג".

מגישת רש"י לעניין, אנו רואים במעגל שלושים הימים פרק זמן מהותי, שגם בחג הסוכות קיים ואף משפיע על סתם סוכה שנבנית, שתיקרא סוכת חג, ומחיל אחריות קודם הפסח להתכונן, ושהגדרת שלושים היום לא נובעת מריבוי פרקטי של הלכות ופרטים קודם הפסח, אלא שרשה עמוק יותר, במישור הזמן, ולכן גם קודם שאר החגים, דורשין שלושים יום בהלכות.

45. כדברי המהרש"א בסוגייתנו, "ואפשר דילפינן הלכות חג מפסח בשום דרשה, ואינו דומה דבית הלל הכא לית להו הא דשואלין, דבהא לא פליגי אבית שמאי".

46. כמו שראינו בהלכה למשה מסיני בשביעית, באיסור עבודת הקרקע שמתחיל שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית.