

בסוכות תשבו – למהותה של מצוות הישיבה בסוכה*

ישי אנגלמן

פתיחה

במאמר זה נבקש להציג תמונה כוללת של מצוות 'בסוכות תשבו שבעת ימים', מצוות הישיבה בסוכה. נעלה כמה גישות בהגדרה ההלכתית המדויקת של מעשה המצווה, ונראה כיצד כל שיטה בדרכה חורות מגוון רחב של סוגיות יסוד, שלהן השפעה גם על הבנת עניינינו של מבנה הסוכה ומהותה של מצוות הסוכה בכלל.

מפאת קוצר המקום, לא נוכל להאריך כראוי בכל סוגיה ועניין: מקצת הסוגיות והנידונים יובאו בקצרה ובתמציתיות, ובמקצתן לא נספיק כלל לדון. גרעיניו של המאמר נעוץ בדברים שהתפרסמו כבר בעולם התורה, וביניהם שיעוריו של ר' אשר וייס בהם העלה כמה פעמים את הגדרתו היסודית למצוות הישיבה בסוכה אותה נפתח להלן.¹

בפרק הראשון במאמר נעסוק בהגדרה זו, נבסס אותה ונעמוד על השלכותיה הבסיסיות. בפרקים הבאים נעסוק בכמה סוגיות יסוד במסכת סוכה שלעיתים נבחנות במנותק מהדיון המרכזי של המאמר, ונראה כי האפשרויות השונות בהגדרת המצווה משפיעות על הבנתן, וכן על שאלות הלכתיות מעשיות התלויות בהן. בפרקים אלו נעסוק בעיקר בשיטות הראשונים והפוסקים.

בשני הפרקים האחרונים של המאמר נמקד את הדיון בכמה מחלוקות תנאים יסודיות בפרקים ראשון שני במסכת סוכה: מחלוקת בית שמאי ובית הלל בדף ט, א ומחלוקתם לגבי שיעור סוכה קטנה, וכן במחלוקות ר' אליעזר וחכמים בשלהי פרק שני. פרקים אלו יכולים להילמד גם באופן עצמאי, אך בהקשרם הכללי בתוך המאמר הם מקבלים משמעות רחבה יותר ואף מעשירים את הפרקים הקודמים להם, כפי שיתבאר בסיכום.

א - הגדרת מצווה הישיבה בסוכה ויסוד חיוב אכילה בליל יו"ט ראשון

דיני מצוות ישיבה בסוכה נלמדים מהפסוק 'בסכת תשבו שבעת ימים' (ויקרא כג, מב) הכולל בתוכו שני מאפיינים: פעולת המצווה היא ישיבה, וזמן המצווה הוא שבעה ימים. המשנה (בדף כח, ב) ובעקבותיה הברייתא פירשו שהמונח 'תשבו' מתייחס לא לפעולת ישיבה אלא לפעולה של דירה – 'תשבו כעין תדורו', ומכאן שהגדרתה הבסיסית של המצווה היא לדור בסוכה שבעה ימים. אלא שבמבט מעמיק יותר נראה כי עדיין ישנן שתי אפשרויות להבנתה וממילא להבנת הפסוק:

ההבנה הפשוטה בפסוק היא שבמשך הזמן של שבעת ימים ישנו חיוב לדור בסוכה, דהיינו לעשות פעולות המוגדרות כניהוגי דירה. כל פעם שאדם נכנס אל הסוכה ונוהג בה כמנהג דירתו, הרי הוא מקיים מצווה, המסתיימת עם יציאתו ממנה.

* הפניה סתמית במהלך המאמר הינה למסכת סוכה, והפניה סתמית בשולחן ערוך ונושאי כליו היא לחלק אורח חיים.

¹ הדברים נדפסו בספרו מנחת אשר מועדים (ר"ה, יו"כ, סוכות), סימן לב, ונביאם בקצרה בפרק הראשון. במקומות שונים אנו חורגים מהסבריו של ר' אשר, ודנים בהרחבה בסוגיות שלא נידונו על ידו בהקשר זה. עוד נציין כי עיקרי הדברים שבפרק א במאמר נדפסו גם במסגרת הישיבה במאמרו של ר' מרדכי גנזל 'גדר מצוות הישיבה בסוכה', עולה מן המדבר גליון 57. כמו כן רוב רובם של הדברים שבמאמר זה התבארו ולובנו בהרחבה בחברת לימוד העיון הבוגרת של הישיבה, ובמהלך המאמר משוכצים גם הערותיהם ותוספותיהם של בני החבורה. תודתי נתונה לכולם.

ישי אנגלמן

הבנה אחרת היא שמונח הזמן 'שבעת ימים' אינו רק חלק מהזמן שבו מקיימים את המצווה אלא חלק מהגדרתה: החיוב הוא לקבוע את הסוכה כדירת האדם במשך שבעה ימים. המצווה אינה סביב מעשה מסוים או אחר, אלא היא מצב המתמשך מתחילת החג ועד סופו בו האדם דר בסוכה ולא בביתו.²

ההבדלים בין האפשרויות ילכו ויתחדדו במהלך המאמר, ולעת עתה נציג את ההבדל הבסיסי הבא: אדם שמקיים את הלכות הישיבה בסוכה כדת וכדין ובזמן מסוים הוא נמצא מחוץ לסוכה, בהיתר. האם ביציאתו מן הסוכה מסתיימת לחלוטין מצוות הישיבה ומצבו זהה למצבו במשך כל השנה כולה, או שמא ניתן להגדירו כמי שעדיין מקיים באופן פסיבי את מצוות הישיבה בסוכה, שכן סוף סוף הוא דואג לכך שדירתו במשך שבעת הימים תהיה הסוכה, ואם כן כשנשאלנו עתה היכן דירתו הוא יענה לנו – בסוכה, ודבר זה עצמו מעיד על המשכיותה של מצוות הישיבה.

לכאורה, האפשרות לפיה אדם מקיים את המצווה גם כאשר הוא לא מתעסק בה בפועל הינה מיוחדת יותר. אולם ר' אשר וויס (בשיעוריו שנזכרו לעיל הערה 1 שם עמוד קסז) המצדד בתפיסה זו הביא לכך ראייה מהירושלמי (סוכה ב, י) המסביר במקביל לבבלי את דין 'תשבו כעין תדורו' כך:

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

הירושלמי משווה אם כן בין הישיבה בסוכה לישיבה בארץ ישראל. מצוות ארץ ישראל, לדעתו של ר' אשר וכך אכן מסתבר, אינה מתקיימת על ידי מעשה חד פעמי כזה או אחר. זוהי מציאות תמידית ומתמשכת, ומי שגר באופן כללי בארץ ישראל משתייך למצווה זו גם כאשר בפועל הוא לא עוסק בה, ואולי אף יותר מכך – גם כאשר הוא יוצא באופן חד פעמי לחו"ל, שכן סוף סוף נאמר שדירתו היא בארץ. כן הוא גם במצוות סוכות שכל עניינה הוא שהאדם יגדיר את דירתו בתקופה זו בסוכה כך שגם כאשר נפגוש אותו בבית הכנסת נדע שמקום מגוריו הארעי אינו בביתו הקבוע, אלא בסוכה.³

רמז להבנה זו נמצא באופן כמעט מפורש בדברי הר"ן בפירושו למשנה בפרק רביעי (משנה ח): "סוכה שבעה כיצד? גמר מלאכול לא יתיר סוכתו", ומסביר הר"ן (כג, א מדפי הרי"ף ד"ה 'סוכה שבעה כיצד') בטעם הדבר:

דהיינו טעמא דכיון דאמר רחמנא בסוכות תשבו שבעת ימים צריך שתהא לו סוכה כל שבעה

נמצא שאע"פ שאדם זה לא מתכוון לעשות פעולה נוספת של ישיבה בסוכה, יש משמעות לשמירה על קיומה של הדירה במשך כל שבעת הימים ואין לפרקה לאחר סעודת הצהריים של הושענא רבה: לא מחמת גזירה

² הערת עורך [מ"ג]: ישנה נקודה אחת אליה אין התייחסות לאורך מאמר זה, והיא קשורה לחיוב הישיבה בסוכה, והיא השאלה האם מצוות הישיבה כוללת אכילה שתיה ושניה בלבד, או שמא כל ישיבת האדם צריכה להיות בסוכה. כך גם אם מגדירים שהמצווה היא ניהוגי דירה, ישנו מרחב גדול בו ניתן לפסוע. למקורות בעניין זה ראו את תשובת הרשב"א שהובאה בתחילת פרק ב; שו"ת תשוב"ץ א, ק בעל השלמה כז, א. וראו עוד בהרחבות לפני הלכה סוכות ג, א, א ובמאמרי שצוין בהערה 1. לנקודה זו יש השפעה על נושאים שונים שנידונו במאמר.

³ נדגיש: אין הכוונה בהכרח שלשיטה זו יש להתייחס אל האדם כמי שממשיך לקיים את המצווה בפועל גם כאשר הוא נמצא מחוץ לסוכה, והוא הדין ביחס למצוות יישוב ארץ ישראל. עיקר הדגש הוא על המשכיותה של המצווה עצמה (בחפצא), והמשמעות היא שכאשר אדם חוזר לביתו לאחר חופשה בחוץ לארץ הוא אינו שב ומקיים מחדש את מצוות יישוב הארץ אלא ממשיך את מצבו הקודם, אע"פ שמבחינת הגדרת הגברא ייתכן מאוד שנגדירו מקיים מצווה באופן אקטיבי רק בשעה שבה הוא שותף באופן פעיל בקיומה של המצווה.

ישי אנגלמן

שמא בכל זאת ירצה לאכול ולא תהיה לו סוכה (וראה רש"י מח, א ד"ה 'לא יתיר') אלא כחלק מהגדרת המצווה הבסיסית שהסוכה צריכה להיות ראויה לדירה שבעה ימים.⁴

מתוך כך ניתן להבין באופן מחודש את חיובו המיוחד של ליל יו"ט ראשון לדעת חכמים (כו, א) שנפסקה להלכה. חיוב זה נלמד בגזירה שווה מחג המצות, ויש בו חריגה מהכלל הבסיסי שקבעו חכמים בחיובה של המצווה: בכל ימות החג הדין הוא ש'אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל', חוץ מלילה ראשון בו יש חובת אכילה. בקרב הלומדים נפוצה החקירה בדבר מהותו של חיוב זה: האם יש כאן חיוב של מצוות ישיבה בסוכה שאכן חורג מהכלל של 'אי בעי אכיל', או שמא אין כאן אלא חיוב אכילה מחודש שנלמד מחג המצות העומד באופן עצמאי ונפרד מהחיוב הכללי של המצווה במשך שבעת הימים, ועל כן אין כל ציפייה שיוחל בו הכלל של 'אי בעי אכיל'. הנפקא מינה שהעלו האחרונים היא מחלוקת הראשונים האם שייך פטור מצטער בלילה ראשון או לא:⁵ אם מדובר על חובת אכילה העומדת בפני עצמה מובן מדוע לא יהיה פטור מצטער, אולם אם מדובר על חיוב של מצוות סוכה הכללית אזי למרות שלא נאמר בו הכלל של 'אי בעי אכיל' אין לנו כל מקור למעטו גם מפטור מצטער, ועל כן מצטער יהיה פטור גם מחיוב אכילה זו.⁶

לעניות דעתי נראה שחקירה זו הינה בעייתית ביסודה: מה ההיגיון לכך שישנה מצווה מיוחדת בליל יו"ט ראשון המנותקת מהמצווה הכללית של בסוכות תשבו שבעת ימים? מילא אם היינו אומרים שמהגזירה שווה למדנו על מצוות אכילה בליל יו"ט ראשון שאינה תלויה כלל במצוות סוכה, ובעצם ניתן לצאת בה ידי חובה גם בבית (אלא שמחמת האיסור לאכול בבית יש לאוכלה בסוכה, וכן פשוטות התוספות כז, א ד"ה 'איבעי'). אולם הגישה הרווחת יותר אצל המחייבים מצטער בלילה הראשון היא שיש כאן מצווה שכל עיקרה אינו אלא בסוכה, ואעפ"כ היא מנותקת לחלוטין מגדרי מצוות בסוכות תשבו שבעת ימים ועל כן חייבים לעשותה בסוכה אף במצב של ירידת גשמים וכדומה, ונמצא שלשיטה זו ישנם שני דינים שונים בתוך מצוות ישיבה בסוכה מדאורייתא, וזהו חידוש גדול.

על כן נראה לומר שמצוות אכילה בסוכה בלילה הראשון אינה מנותקת כלל ועיקר מהמצווה שבשאר ימות החג, אלא להפך: היא זו שקובעת את הסוכה כדירתו של האדם לתקופה הקרובה, ועל כן לא חל בה הכלל של 'אי בעי אכיל', שכן שאר האכילות שבמשך ימות החג נובעות מכך שזוהי דירתו של האדם מכבר, אך אכילה ראשונה היא זו היוצרת את קביעות הדירה שעליה צוותה תורה במשך שבעת ימי החג, וזהו מה שציוותה התורה וממילא לא ייתכן שלא תהיה חובת אכילה! מתוך כך ניתנת להבנה גם שיטת הראשונים שאף נפסקה להלכה ברמ"א (תרלט, ה) שחובה זו היא אף בלילה הראשון: כיוון שקביעות דירה יש כאן,

⁴ חיזוק תנאי לשיטה האחרת לפיה המצווה היא בפעולות שיש לעשות בסוכה בתוך תקופת הזמן של שבעת ימים יש להביא מההוא אמינא שבספרא (אמור יב, ז) שאף הובאה בבבלי (סוכה מג, א) לפיה מצוות סוכה תהיה בימים בלבד ולא בלילות. לא ניתן להבין הו"א זו אם נבין את המצווה כחובת קביעת דירה בסוכה לשבעת הימים, שכן לא ייתכן שאדם דר במקום מסוים ביום ולא בלילה, וביום הבא חוזר שוב לאותו המקום. אולם לפי ההבנה שהתורה חייבה לעשות ניהוגי דירה בסוכה במשך תקופת זמן זו ניתן בהחלט להבין עמדה המשווה בין מצוות סוכה למצוות מועדים אחרות כגון לולב ושופר בהן ישנה חובה לעשות פעולה מסוימת בזמן המועד, והחובה מתקיימת דווקא ביום ולא בלילה.

⁵ ראה תוס' כז, א ד"ה 'אי בעי אכיל', ובמאירי, ריטב"א והר"ן על הר"ף על אחר, תוס' ברכות מט, ב ד"ה 'אי בעי', וברא"ש ברכות ז, כג.

⁶ עיין לדוגמא בחכמת שלמה על אחר לפיו מצוות אכילה זו "לאו בסוכה תליא אלא ילפינן מלילי פסח דצריך אכילה ומאחר דצריך אכילה אי אפשר לקיימה בלא סוכה ומ"מ עיקר מצוות תלוי באכילה". ואמנם דבריו אלו שהמצווה לא תלויה כלל בסוכה נאמרו אליבא דר' אליעזר בכדי להסביר את אפשרות ההשלמה ביו"ט האחרון לשיטתו, וייתכן שלדעת חכמים אכן מצוות אכילה יש כאן אלא שהיא תלויה בסוכה, ולכן לא שייך לעשותה מחוץ לסוכה. וראה לקמן פרק ח הסבר אחר בשיטת ר' אליעזר. וראה עוד בעניין זה ב'ארכיון שיעורים' שיעורי הגר"א עוזר רפה: 'בגדרי מצוות ישיבה בסוכה ובדין מצטער', חול המועד סוכות התשע"ג, במה שהביא בשם הגר"ד לתלות בכך את השאלה האם יוצאים ידי חובת אכילה בלילה ראשון בפת גזולה.

ישי אנגלמן

החמירה התורה וחייבה את האדם לקבוע דירתו אף כשיורדים גשמים, שכן זוהי נקודת המעבר הקריטית שבין דירתו עד עכשיו לדירתו מעתה והלאה, ואולי דווקא בכך שהוא יוצא מביתו גם בשעת ירידת גשמים מתבטאת באופן בולט עוד יותר יציאתו וקביעותו בדירת ארעי.

מתוך כך ניתן להבין שתי שיטות חשובות שלכאורה אין להם פשר לפי אף אחד מהצדדים שהעלו האחרונים בחקירתם. הריטב"א מביא שיטה בשם גדול אחד מגדולי הדור אשר בצרפת לפיו לא רק שיש חובה לאכול בלילה הראשון בסוכה גם כשיורדים גשמים אלא ישנה חובה גם לישון. והדברים תמוהים, שכן ממה נפשך: אם חובת מצווה סוכה יש כאן, כיצד ייתכן לקיימה כאשר יורדים גשמים. ואם חובת אכילה יש כאן הנה לחובת האכילה של מצוה, מה עניין שינה לכאן כלל ועיקר! על פי דברינו, קל להבין את שיטתו. החובה המיוחדת של הלילה הראשון היא לקבוע את דירתו בסוכה, ולדעתו קביעות דירה זו לא נעשית רק על ידי אכילה אלא גם על ידי שינה, שגם היא מעיקרה של מצוות הישיבה בסוכה. כמו שחובת אכילה נאמרה גם במצב של ירידת גשמים כך גם ביחס לחובת השינה, שכן דין אחד להם.⁷

עמדה נוספת שלכאורה אינה מובנת היא עמדתו של הדרכי משה הן בדברי מהרי"ל (שיסודם בירושלמי על אתר). לדעת המהרי"ל, כמו שבמצוה ישנה חובה לאכול לתיאבון, כך גם באכילת ליל יו"ט ראשון של סוכות. על כן, קבע המהרי"ל, אין לאכול אכילת קבע בערב חג הסוכות לאחר חצות. הדרכי משה תמה על כך וכותב:

וזהו נראה לי חומרא בלי טעם דשאני אכילת מצוה דאם יאכל אחר חצות לא יאכל מצוה [בלילה] לתיאבון אבל גבי סוכה אין המצוה באכילה שיצטרך לאכול לתיאבון דאף אם ישב בסוכה בלא אכילה מכל מקום קיים מצות סוכה ולכן נראה לי דאין לחוש בזה והמחמיר יחמיר והמיקל לא הפסיד.⁸

ודבריו צריכים עיון, שכן לכאורה ודאי שיש כאן מצוות אכילה ולא מצוות ישיבה, שהרי זה מה שלמדנו בגזירה שווה מחג המצות! ועוד, שהדרכי משה עצמו סבור כשיטת הראשונים שישנה חובה לאכול בליל יו"ט גם כאשר יורדים גשמים, ולפי ביאור האחרונים הנ"ל שיטה זו סוברת שמצוות ליל יו"ט ראשון היא

⁷ כמובן ששיטה זו מחייבת אותנו לשאול כיצד למדו חכמים חיוב זה מחג המצות, שם לכאורה ישנו חיוב אכילה גרידא שאין לו כל זיקה לשאר הימים. ייתכן לומר שבאמת הגזירה שווה אינה 'חלקה' לחלוטין, ולא למדו מכאן אלא את ייחודיות תחילת החג לעומת שאר החג. עוד ניתן להציע בהזירות (ויש לבחון את הדברים בהרחבה במקום אחר) שיתכן ולא פחות משיש ללמוד מחג המצות לחג הסוכות יש ללמוד גם להיפך: ייתכן שגם בחג המצות עניינה של מצוות אכילת מצוה בלילה הראשון היא לקבוע את החג כחג המצות שבעת ימים, וכפשוט הכתובים לפיהם יש חובה לאכול מצוה כל שבעה. אלא שישנו הבדל בסיסי בין המצוה לבין הסוכה: כל מהותה ועניינה של המצוה היא שלילית, לחם עוני, שאין בו חמץ. (להבחנה זו ישנן השלכות רבות – הלכתיות ומחשבתיות כאחד, ולהרחבה בעניין זה ראה לדוגמא בספרו של מו"ח ר' דוד הנשקה 'מה נשתנה, ליל הפסח בתלמודם של חכמים', עמודים 166 – 184). ועל כן מרגע שקבע אדם את החג כחג של מצוה, הוא ממשך לשמר קביעה זו בעצם העובדה שהוא לא אוכל חמץ. מה שאין כן בחג הסוכות שעניינה הוא קביעות דירה בסוכה שהיא עניין חיובי, שאין די בקביעת הדירה בלילה הראשון אלא ישנם דברים חיוביים הממשיכים ביצירת קביעת עניין זה, וכדלקמן.

ויש להציע כאן נדבך נוסף: ראה לעיל הערה 4 שם ביארנו את ההיגיון שבהו"א בספרא לפיה מצוות סוכה תנהג ביום ולא בלילה, ובדומה למצוות שופר ולולב. ובאמת נראה כי חכמים קבעו בדרשותיהם את עיקרם של מצוות המועדים ביום ולא בלילה שזהו הזמן החגיגי והפומבי הראוי יותר לקיום המצוות, ובאופן דומה ייסדו במצוות דרבנן כגון פורים שרוב מצוותיהן הן רק ביום, וחשיבות קריאת המגילה ביום גדולה מקריאתה בלילה (כמובן שנרות חנוכה יוצאים מן הכלל ושם כל עניין המצווה אינו אלא בערב). כך בעוד מצוות רבות שזמנן ביום ולא בלילה, ולדוגמא בעלמא יש להשוות את אורכן של רשימות המצוות שנעשות ביום לעומת אלו הנעשות בלילה במשניות בסוף פרק שני במגילה. אולם כל זה נכון לגבי מצוות שעניינן פעולה חד פעמית הנעשית בתוך תקופת החג והמועד, ועל כן ההיגיון הוא לקבעה בזמן הפומבי יותר. אולם מצוות שעניינן בקביעות אופיו של המועד עצמו, והן אינן מסתכמות בפעולה מסוימת אלא הולכות ומתמשכות עד סופו, אלו ודאי שיש לעשותן בתחילת המועד, ועל כן יוצאות הן מן הכלל וחובתן דווקא בלילה.

⁸ למעשה הדרכי משה חוזר בו מכיוון שראה שהדברים מופיעים בירושלמי, אך לא נראה שחזר מסברתו הבסיסית.

ישי אנגלמן

מצוות אכילה ועל כן לא שייך בה דין מצטער שנאמר רק בהלכות מצוות הישיבה של שבעת הימים. אם כן לכאורה הוא סותר את דבריו. גם כאן אפשר להבין את הדרכי משה על פי הצעתנו, לפיה דווקא העמדה המחייבת לאכול בסוכה אפילו בגשם, היא זו שסוברת שעניינה של חובה ייחודית זו אינה עצם האכילה אלא הקביעות והדירה בסוכה הנוצרת על ידה, וקביעות זו נוצרת גם באכילה שאינה אכילת תיאבון.

ר' אשר וויס מעלה שתי נפקא מינות נוספות העולות מההגדרה הרחבה יותר של המצווה: ידועים דברי הגרש"ז שמי שכבר ישן בסוכה, אין איסור להוציאו החוצה, כיוון שבשעה שהוא ישן הוא לא מקיים את המצווה (הליכות שלמה מועדים, תשרי – אדר, ט, יז). בהתאם לשיטתו חולק עליו ר' אשר ומעלה שיתכן ומצווה זו – לקבוע את הסוכה כדירתך במשך שבעת ימים – מתקיימת גם באופן פסיבי, כיוון שהמצווה אינה על פעולה מסוימת אלא על מצב מתמשך, ומצב זה נפגע כאשר האדם ישן מחוץ לסוכה. נפקא מינה נוספת היא ביחס לנשים: פוסקים שונים מביאים שגם במקומות שונים נהגו לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, היו כאלו שנמנעו באופן שיטתי מלברך על מצוות ישיבה בסוכה, וצ"ע מדוע שונה מצווה זו מלולב, שופר וכדומה. לדבריו, מנהג זה נוצר עקב כך ששנים לא ישבו באופן קבוע בסוכה בכל ימות החג וקל וחומר שלא ישנו בה, וממילא לא קיימו באופן מלא את קביעות הדירה בסוכה, ועל כן נהגו שלא לברך. אם המצווה הייתה על פעולה מסוימת שצריכה להיעשות בתוך מסגרת הזמן של שבעת ימי החג אזי אין זה משנה שהאשה לא יושבת באופן קבוע בסוכה, סוף סוף כאשר היא יושבת תברך על המצווה המתקיימת עכשיו! אך כיוון שהמצווה היא לקבוע את דירתך בסוכה, סוברת שיטה זו שמי שמראש יודע שאינו מקיים את המצווה באופן מלא, עדיף שלא יברך.⁹

על פי זה ניתן להבין נקודה נוספת שהתקשה בה הגרש"ז אויערבך: בהליכות שלמה שם (ט, ג) חידש הגרש"ז שבליל יו"ט ראשון ראוי שלא להפסיק בדיבור מברכת לישב בסוכה שבקידוש עד לאחר אכילת הכזית חובה הראשון, שכן ברכת המצוות שייכת לא רק אל מצות הישיבה בסוכה שבקידוש אלא גם אל מצוות האכילה המיוחדת של ליל יום טוב הראשון, ומצווה זו מתחילה רק עם אכילת הכזית. על כן, אם ישיח האדם בין הקידוש לאכילת הפת, הרי הוא כמי שמדבר בין הברכה לתחילת המצווה. וב'דבר הלכה' בהמשך אותו הפרק (אות יג) העלה תמיהה מחודשת: "צ"ע למה לא תקנו חכמים ברכה מיוחדת לכזית פת חובה בליל א' 'אקב"ו על אכילה בסוכה' כמו שתקנו בליל פסח על אכילת מצה". בשלמא לשיטה שהאכילה בלילה הראשון היא חלק מהמצווה הכללית של ישיבה בסוכה ברור מדוע לא תקנו עליה חז"ל ברכה מיוחדת לפי שגם היא בכלל הברכה ה'רגילה' של 'לישב בסוכה', אבל לשיטת הרמ"א והראשונים שבעקבותיהם הוא פסק - צ"ע.

ולדברינו הביאור פשוט, שכן מצוות האכילה בליל יום טוב ראשון אינה מצווה עצמאית אלא להפך, כל עניינה לקבוע את מעמד הסוכה כדירתו של האדם במשך שבעת ימים, וממילא פשוט שלא שייך לברך ברכה נפרדת. ויתר על כן, נראה שאין מקום לאסור דיבור מהברכה עד אכילת הכזית: מכיוון שהאכילה יוצרת את קביעות מצוות תשבו כעין תדורו, ברור כי תחילתה של המצווה היא בקידוש שבו נקבעת הסעודה על היין,

⁹ נקודה זו אינה מוחלטת, שכן ברור כי גם אם היודע שלא יוכל לשהות בסוכה בחלק מימות החג (כגון שיועד שעתיד להיות בגדר הולך דרכים) יושב בסוכה ומברך כשאפשר לו. ויש לדון לחלק בין מצב זה לבין נשים. ומכל מקום ניתן בהחלט להבין שגם לשיטה הרואה את מצוות הסוכה באופן מתמשך תסכים שגם מי שמקיים את המצווה באופן חלקי יוכל לברך. כגון שכל אחד מקיים את המצווה לדור בסוכה כפי יכולתו, ובעצם המאמץ לעשות זאת ניכר שמגמתו היא קביעת דירה בסוכה (וראה לקמן פרק ה בהסברנו לשיטת היראים והמרדכי). ואעפ"כ יפים דברי ר' אשר בכדי להסביר את האינטואיציה שמאחורי מנהג נשים צדקניות אלו, שגם אם אינו מדוקדק למעשה על פי גדר ההלכה, ודאי אינו מחייב, סוף סוף מוצאו מיסוד איתן.

ישי אנגלמן

וממילא ברכת לישב הסוכה יש לה על מה לחול כבר אז:¹⁰ קביעות הדירה לא נקבעת באופן מלא עד שיאכל כזית או כביצה דגן, אך תחילתה הוא במעשה הקידוש, וכצורתה של המצווה ותיקונה על ידי חכמים.¹¹

המעין יוכל להבחין בעצמו כי שתי דרכי ההבנה היסודיות הללו הן אלו שעומדות גם בבסיס מחלוקתם הידועה של האחרונים האם מצוות סוכה במשך שבעת ימי החג היא מצווה קיומית או חיובית. ידועים דברי המנחת חינוך במצווה שכה לפיו מצוות סוכה במשך שבעת ימי הינה מצווה קיומית, באופן כזה שרק מי שרוצה לאכול או לישון חל עליו חיוב לעשות זאת בסוכה. לעומתו, האתון דאורייתא (כלל יא) מגדיר את המצווה באופן חיובי, ואף מנסחה באופן דומה להגדרתנו לעיל:

דסוכה היא מצוה חיובית ועצמותית שהתורה מבקשת שנדור ז' ימים בסוכה כמו שדרין כל השנה בבית... ושפיר הוא מבוקש עצמי וחיובי שהתורה מבקשת ענין הדירה בסוכה.¹²

ההבדל בין שתי הדרכים הללו מתרחב להבדל משמעותי עוד יותר עליו נדון בפרק הבא: האם מי שאוכל או ישן מחוץ לסוכה מוגדר כאדם שבאופן פסיבי לא מקיים מצווה המוטלת עליו, או שמא יש כאן משהו מעבר לכך: ביטול אקטיבי של מצוות עשה שדינו חמור יותר מאשר אי קיומה של מצווה.

ב - ביטול מצוות עשה או חוסר קיום

כיצד מתייחסת ההלכה לאדם שלא מקיים כדין את מצוות הישיבה בסוכה?

בתשובה של הרשב"א בענין סוכה (חלק ג' סימן רפז) הוא דן עם השואל בהגדרת מצוות ישיבה בסוכה ופרטי הלכותיה הבסיסיות, וישנו ויכוח סמוי בין השואל לבין הרשב"א עצמו בנוגע לשאלה זו. השואל שם רצה להסביר שהישיבה בעטיה מברכים על אכילה בסוכה כל שבעה (למרות שרק ביו"ט ראשון ישנה חובה לאכול ובשאר הימים חל הכלל של 'אי בעי אכיל') היא ש"לא גמרינן חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות אלא לענין אכילה בלבד אבל מצות ישיבה יש בכללה דברים הרבה צריך שיתקיים אחד מהם ואם לא קיים אחד מהם כבר בטל המצוה". הרשב"א מתייחס למשפט זה וקודם שהוא עונה בפירוט ופורס את שיטתו בהלכות מצוות הישיבה בסוכה הוא כותב:

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

¹⁰ ראה מעין זה בדברי הר"ן על הרי"ף לראש השנה יא, א המתיר דיבור בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, וגם החולקים על כך וסוברים כשיטת הרי"ף שם האוסר לכתחילה לדבר מברכת השופר עד לאחר תקיעות דמעומד יש להסביר את דבריהם על פי ההבנה שתקיעות דמעומד נחשבות ליחידת מצווה עצמאית הקשורה לדין של תקיעות על סדר הברכות שלא קיים כלל בתקיעות דמיושב (ומטעם זה גופא סובר בעל המאור שם יב, א שתקיעות דמעומד אינן זקוקות כלל לברכת המצוות שכן ברכות התפילה נתקנו להן לשם כך). ובהלכות חמץ (תלב, ב) פסק השו"ע שמעיקר הדין אין איסור לדבר לאחר שהתחיל את מעשה בדיקת החמץ, אך למעשה טוב להיזהר שלא לדבר "כדי שישים אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ", ונמצא שאיסור הדיבור אינו מדיני הפסק בברכה אלא מצד היסח הדעת ממעשה המצווה, ועל ידי כך נמצא שאין סתירה בין פסקיו בהלכות חמץ לפסקיו בהלכות ראש השנה שם פסק כשיטת הרי"ף (תקצב, ג).

¹¹ כפי שכבר ראינו ועוד נראה בהמשך במספר סוגיות, הגרש"ז איירבאך לא קיבל את ההבנה המרחיבה בענין אופיה של מצוות הישיבה בסוכה באופן שיטתי, ועל פי זה אכן יש מקום לקושייתו וחומרנו.

¹² ובמקביל ראה מה שכתב בגליוני הש"ס לסוכה כו, א ד"ה 'ורבנן כדירה'.

ויעוין בשערי יושר ג, כ החולק גם הוא על המנחת חינוך ומגדיר את המצווה באופן חיובי, אך ברור מדבריו שאין הוא מתכוון לדברי האתון דאורייתא אלא לדעתו בכל פעם שהאדם רוצה לאכול מתחדשת עליו מצווה חיובית לאכול בסוכה, ופשטות לשונו מורה שאין הוא מסכים עם ההגדרה לפיה יש כאן מצווה חיובית מתמשכת.

ישי אנגלמן

הרשב"א מסכים לכך שלמרות שאין חובת אכילה בשאר ימים ישנה חובת ברכה למי שכן אוכל, כיוון שחובת מצוות ישיבה בסוכה נוהגת כל שבעה. עם זאת, הוא אינו מזדהה עם הביטוי שהעלה השואל בעניין 'ביטול המצווה'.

לעניות דעתנו, נראה שויכוח סמוי זה קשור ביסודו לשתי ההבנות הבסיסיות בהגדרת המצווה: לאפשרות הפשוטה אדם מצווה לנהוג ניהוגי דירה בסוכה במשך שבעת הימים, וכל פעם שהוא עושה זאת הוא מקיים מצווה, וכאשר הוא לא עושה את המוטל עליו הוא אינו מקיים מצווה, ונראה שניתן להתייחס אליו כאדם שלא מניח תפילין או נוטל לולב באותו היום. אולם מדברי השואל נראה שהבין את הגדרת המצווה באופן המורחב יותר: המצווה היא לקבוע את דירתך בסוכה לתקופת זמן זו, ובכל פעולה שעל ידה האדם מבטא שהסוכה אינה ביתו, הוא בעצם מבטל את המצווה, כיוון שהוא פוגע ומחסיר במה שהתורה מצווה ליצור. לגישה זו נכון יותר לדמות אדם כזה לאדם שמחלל שבת ועל ידי כך מבטל מצוות עשה של שבתה. השביתה אינה רק חוסר עשיית מלאכה אלא מצב מתמשך שהאדם נמצא בו במהלך השבת, וכאשר הוא עושה מלאכה הוא לא רק עובר על לאו אלא גם מפקיע את עצמו מהמצב המתמשך של שבתה.¹³

ניתן למצוא כמה השלכות לשאלה זו בדברי הפוסקים והאחרונים:

א. מחלוקת הפני יהושע ור' עקיבא איגר. הפני יהושע (סוכה כה, א ד"ה 'במשנה') דן בשאלה מדוע פטור עוסק במצווה נשנה בגמרא דווקא סביב מצוות הישיבה בסוכה ולא סביב מצוות אחרות כגון פסח. אחת התשובות שהוא מעלה היא שדווקא לגבי סוכה החידוש של דין עוסק במצווה הוא גדול יותר:

דלא דמי לשאר מצוות עשה שאינן אלא בשב ואל תעשה כשבטל מהם משא"כ בסוכה איכא נמי איסורא בקום עשה כשאוכל ושותה וישן חוץ לסוכה... אלא דאפ"ה פטור

לדעתו, בסוכה אדם לא רק מתבטל מחיוב המוטל עליו באופן פסיבי אלא הוא גם עושה פעולה חיובית שבה עצמה יש איסור (בניגוד לשאר מצוות עשה, לדוגמא: אדם שיצא לטיול ובעקבות כך לא נטל לולב לא נאמר שמעשה היציאה לטיול מוגדר כאיסור). לעומתו, בדברי ר' עקיבא איגר (כה, א ד"ה 'הק' מעכ"ת") ישנו מהלך הפוך: הוא מביא שהקשו לפניו מדוע למעשה חל פטור עוסק במצווה גם ביחס למצוות סוכה, והרי מקור הפטור של עוסק במצווה הוא מדין עשיית פסח וחתן הפטורים מלקיים מצוות עשה כאשר הם עוסקים כבר במצווה אחרת, ושונה מהם מצוות סוכה:

התם הוי בשב ואל תעשה משא"כ בסוכה דאכילה ושינה חוץ לסוכה עובר בעשה בידים

הגרע"א חולק על הנחת היסוד של הקושיה ומתריך:

במחילת כבוד תורתו שגג בזה, דאין על אכילה איסור כלל שלא לאכול חוץ לסוכה אלא דמוטל עליו לקיים מצוות עשה שיהי' אכילתו בסוכה ואם אינו הולך לסוכה לאכול אכילתו שם מבטל מצוות עשה... וא"כ הוי רק שב ואל תעשה שאינו אוכל בסוכה

לדעתו אדם שלא אוכל בסוכה אינו מוגדר כמי שמבטל עשה בידיים, אלא כמי שלא מקיים את המוטל עליו. קל להבין את הקשר בין מחלוקתם של הפני יהושע והגרע"א לשתי ההבנות שהעלנו: האם יש לראות כל

¹³ סימן לדבר: האפשרות לבטל את העשה של שבתה בלי לעבור על שום לאו, כמבואר בדברים המפורסמים של הרמב"ן על התורה (ויקרא כג, ד) ובדברי הרמב"ם (הדומים אך לאו דווקא שורים) שבת כד, יב.

ישי אנגלמן

מעשה של ישיבה כחייב העומד בפני עצמו או שמא כל שבעת הימים מהווים מצב מתמשך של קביעות דירה בסוכה, ועל כן בכל פעם שהאדם אוכל מחוץ לסוכה יש בכך פגיעה וביטול אקטיבי של המצווה.

נפקא מינה נוספת היא בדין ספייה בידיים לקטן: במגן אברהם (תר"מ, ג) חידש כי דין איסור ספייה לקטן שייך גם במצוות סוכה, וכל קטן שהגיע לחינוך אסור להאכילו בידיים מחוץ לסוכה. הגרש"ז אויירבאך (הליכות שלמה שם, ט, מה) מפקפק בדברי המגן אברהם וכותב:

אך הדבר צ"ע דהא באכילה חוץ לסוכה ליכא כלל שום איסור אלא שהתורה אמרה תשבו בסוכות ודרשינן תשבו כעין תדורו ולכן כל שהוא בא לאכול אכילת קבע שאין רגילין לאכול בשוק אלא בבית חל עליו מצוות סוכה, אבל איסורא ליכא, ומהיכא תיתי דאית ביה משום ספייה, וצ"ע.

לשיטתו אין כלל איסור לאכול מחוץ לסוכה, אלא מצווה חיובית בלבד, וממילא לא שייך לדבר על איסור ספייה בידיים, שאינו שייך אלא באיסור. ונראה שוב שלדעת המגן אברהם קיים איסור לאכול מחוץ לסוכה כיוון שבכך האדם מפקיע את קביעות הדירה בסוכה, והוא סבור כדעת הפני יהושע שאין כאן מצוות עשה רגילה אלא מציאות של ביטול עשה שמבחינות מסוימות מוגדרת כאיסור.¹⁴

ב. מי שהדיר עצמו ממצוות ישיבה בסוכה. הגרש"ז הולך לשיטתו במחלוקת נוספת. בפרק ט אות כה הוא דן במי שהדיר עצמו ממצוות ישיבה בסוכה באופן בו הנדר חל למרות שמדובר על דבר מצווה, והוא כותב שאדם כזה כיוון שאינו מחויב בישיבה בסוכה, מותר לאכול ולשתות ולישן כדרכו מחוצה לה, אע"פ שיש לו אפשרות לאכול דווקא דברים שאינם חייבים בסוכה. ובהערות שם הסביר:

כי לא אסרה תורה לאכול חוץ לסוכה אלא רק חייבה לקיים מצוות סוכה, ולכן כל שאינו יכול לקיים המצווה תו אין עליו שום איסור לאכול חוץ לסוכה

והגרש"ז הולך בזה לשיטתו לעיל לפיה אין בסוכה אלא מצוות ישיבה ותו לא. בהמשך מביא הגרש"ז את שיטת ר' שלמה קלוגר (נדרי זריזין, נדרים טז, א) המציג עמדה אחרת וסובר שאדם זה "צריך למעט עד כמה שאפשר ולכן יאכל רק פירות ומיני תרגימא". ונראה שוב שיסודה של המחלוקת הוא כנ"ל: הנודר ממצוות סוכה אמנם אינו יכול לשבת בה, אך לדעת הגרש"ק יש עניין שימעט באכילה האסורה מחוץ לסוכה שכן בכך הוא מפקיע את היות הסוכה דירתו, ולעומת זאת לדעת הגרש"ז אין כאן צד של ביטול כלל אלא עניין חיובי המוטל על אדם הרוצה לאכול בסוכה, וממילא מי שמופקע מצידה החיובי של המצווה אינו אסור באכילה מחוצה לה.¹⁵

ג. דין אונן. הנידון האחרון שנראה תלוי – לפחות מצד אחד – בחקירתנו, הוא מחלוקת האחרונים ביחס לדין אונן: האם אדם שמת לו מת במהלך ימות החג ועדיין לא קברו חייב לאכול בסוכה או לא? בפרי מגדים (סימן

¹⁴ דברי המגן אברהם עדיין צריכים עיון למרות הסבר הדברים, שכן לכאורה איסור ספייה בידיים אינו תלוי בשאלה האם יש כאן מצווה או איסור, אלא בשאלה האם יש כאן חפצא של איסור בדומה למאכלות אסורות, ואכילה מחוץ לסוכה ודאי אינה מגדירה את המאכל כחפצא של איסור! אולם המגן אברהם הולך בזה לשיטתו בהלכות יום כיפור (תרטז, ב), שם הוא סובר שקיים איסור ספייה בידיים לקטן גם ביום כיפור, אע"פ שגם שם לא מדובר על חפצא של איסור. וראה מה שהעיר על כך בשער הציון תרטז, ט ובחידושו שם שאיסור ספייה ביה"כ הוא דווקא לקטן שהגיע לחינוך משא"כ איסור ספייה במאכלות אסורות ממש הקיים גם בקטן שלא הגיע לחינוך, ויש להאריך בעניין זה המזיק דיון בפני עצמו.

¹⁵ ניתן היה לומר כדעת הגרש"ז אך לא מטעמיה: אדם המצווה בישיבת הסוכה אכן אסור באכילה מחוצה לה בתורת ביטול מצווה ולא רק בתורת חוסר קיום המוטל עליו, אולם אדם האסור בישיבת הסוכה כלל לא מסוגל לקבוע את הסוכה כדירתו, וכיוון שכך הוא, גם לא שייך לומר שבפעולותיו הוא מפקיע זאת. שיטה זו שהיא מסתברת ביותר עדיין תסכים עם עמדת ר' שלמה קלוגר במקרה של אדם המדיר עצמו ממצוות סוכה באמצע סוכה, לאחר שכבר קבע דירתו בסוכה כדת וכדין, ונראה שהגרש"ז יחלוק גם אז.

ישי אנגלמן

תרמ) הסתפק בעניין זה: בתחילה כתב בפשטות "דאונן פטור מסוכה..." וכדין שאר מצוות עשה, אך לאחר מכן העלה שייתכן ויש להבדיל בין מצוות סוכה למצוות אחרות:

ויש לומר דדוקא מצות עשה שב ואל תעשה, וסוכה עבר בקום ועשה שאוכל חוץ לסוכה...

והובאה הסתפקותו במשנה ברורה (תרמ, לא) והביא שם בשם הביכורי יעקב שאונן פטור. ויסוד ההסתפקות הוא שוב כנ"ל: להבנת הביכורי יעקב מצוות סוכה זהה לשאר מצוות עשה: פעולה חיובית שאדם צריך לעשות במצב מסוים, אך לדעת הפרי מגדים כיוון שבמצוות סוכה יש 'קום ועשה' ופעולה שלילית הגורמת לביטול המצווה, ייתכן שפטור אונן ממצוות לא נאמר במצב כזה.¹⁶

עד כה עסקנו בעיקר בנידונים דרכם ניתן לבחון באופן ישיר את הגדרתה המדויקת של המצווה. בפרקים הבאים נראה שלוש סוגיות יסוד בדיני מצוות הישיבה בסוכה המושפעות ותלויות בכך מכיוונים שונים ועל ידן נוכל לחדד ואף להרחיב עוד יותר את הגדרת מצוות הישיבה בסוכה.

ג - ברכה על ישיבה בסוכה

בשאלת הברכה על מצוות הישיבה בסוכה נחלקו האמוראים בסוכה מה, ב: בשם שמואל נמסר כי מברכים על סוכה רק יום אחד, והכוונה – לפעם הראשונה בה נכנסים לסוכה. בשם ר' יוחנן נמסר כי מברכים על סוכה כל שבעה. בטעמו של שמואל נאמר כי: "סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו", וטעמו של ר' יוחנן לא נתבאר. במבט ראשון נראה שיש לתלות את מחלוקת האמוראים בשאלה שהעלנו בפרקים הקודמים: אם מבינים שמצוות סוכה היא מצב מתמשך אחד של קביעות דירה בסוכה במשך שבעת ימי החג מובנת השיטה שמברכים רק פעם אחת, מה שאין כן לדעת ר' יוחנן - שאף נפסקה להלכה - לפיה כל ישיבה וישיבה מהווה מעשה מצווה הזוקק ברכה לעצמו.

אולם, מהמשך הסוגיה עולה תמונה מורכבת יותר: הגמרא משווה בין מחלוקת האמוראים למחלוקת התנאים בעניין תפילין – האם מברך עליהן כל זמן שמניחן או שאינו מברך אלא שחרית בלבד. יש להבין האם קשר זה בין המחלוקת הוא מהותי, או שיש כאן דמיון חיצוני בלבד. אם מבינים שיש קשר מהותי, קשה להבין כיצד מתפרשת מחלוקת האמוראים במחלוקת נקודתית בהבנת מצוות סוכה, שהרי אם כן לא ברור הקשר בינה לבין מחלוקת התנאים בעניין תפילין. ננתח את דבריהם של שניים מרבותינו הראשונים שעסקו בשאלה זו ונראה כי בדבריהם הם מייצגים שתי עמדות שונות בנוגע למהותה של ברכת הישיבה בסוכה וממילא גם בנוגע להגדרת המצווה.

בפסקי הרי"ד (מו, א ד"ה 'אמ' לך') הסביר את התלות בין המחלוקות כך:

פ"י הרי התפילין אין בהן הפסקה בכל היום, ואפי' הכי קאמ' דבכל שעה שמניחן מברך עליהן, ולא אמרי' ליפוק בברכה שבירך עליהן שחרית, והוא הדין בסוכה, אף על גב דלא מפסקי לילות מימים וכולהו חדא מצוה ניהו לא נפיק בברכה דחד יומא, ודלא כשמואל דאמ' כיון דלא מפסקי לילות

¹⁶ כמובן, גם אם נבין שאכילה מחוץ לסוכה מוגדרת כביטול אין זה מן ההכרח שאונן לא יהיה מותר בה, והדבר תלוי בהבנה המדויקת של פטור אונן ושאלת השתייכותו לפטור הכללי של עוסק במצווה פטור מן המצווה, פטור שלכולי עלמא קיים גם במצוות סוכה. אם פטור אונן שייך לעוסק במצווה - ברור שיהיה מותר גם לאונן לאכול מחוץ לסוכה, אך אם יסוד הפטור אחר – אין הכרח כזה. ראה בעניין זה מחלוקת רש"י ותוס' סביב המשנה והברייתא בברכות יז, ב, וראה מה שדן בעניין זה ר' אשר וויס בשיעורו השבועי 'דין אונן ועוסק במצווה': <http://www.torahbase.org>, ונראה שזה עצמו מה שהסתפק הפרי מגדים.

ישי אנגלמן

מימים נפקו כולהו בברכה אחת, והילכך בסוכה נמי כל זמן שיוצא ונכנס מברך אפי' כמה פעמים ביום

הרי"ד מבין שגם ר' יוחנן מודה לעיקרון שהעלנו בדברי שמואל לפיו באמת יש כאן מצב מתמשך אחד ו'כולהו חדא מצוה נינהו', אלא שלדעתו זוהי גם ההגדרה ההלכתית של מצוות תפילין: אדם המניח תפילין כמה פעמים ביום מקיים בעצם מצווה אחת, ומשם יש ללמוד שלמרות שמדובר על מצווה אחת מתמשכת, יש מקום לברכת המצוות בכל מפגש ומפגש שיש לאדם עם המצווה.¹⁷ הרי"ד ממשיך אם כן לפתח את הכיוון לפיו מצוות ישיבה בסוכה היא מצווה של מצב מתמשך אחד. לעומתו, הריטב"א מפרש את שתי ההלכות – גם של סוכה וגם של תפילין – באופן הפוך:

אבל עיקר טעמא דרבי יוחנן אף על גב דכולהו חדא יומא אריכתא נינהו כיון שמתערטל ממצותה כשהוא יוצא ממנה חייב הוא לחזור ולברך עליה כשחוזר ונכנס בה שחזור ומתלבש במצותו ואפילו בו ביום עצמו שכל שעה שנכנס בה כתחלת מעשה כי היציאה משם היא גמר כניסה ראשונה, והיינו דאוקימנא מילתיה כתנאי דתפילין דתניא תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן ואפילו אלף פעמים ביום דליכא הפסקה בנתיים דכוליה יומא חזי לתפילין אפ"ה כיון שחלץ אותם ומתערטל מהם גמרה לה הנחה ראשונה לגמרי וכשחוזר ומניחן הוי תחלת מעשה לגמרי ובעי ברכה ולא מצטרף אברכה קמייתא

גם בתפילין וגם בסוכה יש להתייחס לכל מעשה ומעשה בנפרד, ויציאה מהסוכה מוגדרת כהתערטלות מהמצווה, וממילא הכניסה הבאה אליה היא כמעשה חדש לגמרי. נראה שלדעתו יש להתייחס למצוות סוכה כרצף של פעולות – ניהוגי דירה – אותן האדם מחויב לעשות בסוכה, וממילא פשוטה שיטת ר' יוחנן שיש לברך על כל כניסה וכניסה, ואפילו כמה פעמים ביום.

פסיקת ההלכה בסוגיה זו לכולי עלמא היא כר' יוחנן, אך לאור דברינו עולות שתי תפיסות שונות בנוגע להבנת אופייה של ברכת המצוות על הסוכה במשך שבעת הימים: לשיטת הריטב"א יש כאן ברכת המצוות רגילה, אך לדעת הרי"ד ישנו שוני מהותי בין ברכת המצוות בסוכה לשאר ברכות המצוות בהן אדם מברך קודם תחילתה של המצווה, וכפי שמיד נראה – להבחנה זו השלכות מרובות בדבריהם של רבים מהראשונים והפוסקים, ונעסוק בשלוש מתוכם:

האם מברכים על כל כניסה לסוכה?

הראשונים בסוגיה דנו בהרחבה בשאלה כיצד יש לנהוג למעשה בעניין ברכת הסוכה, לאחר שנפסקה ההלכה כר' יוחנן. לכאורה עניין זה היה צריך להיות פשוט ביותר: כל כניסה חדשה או מעשה ישיבה מחודש בסוכה מחייב ברכה. כך אכן סבור הריטב"א על אתר:

¹⁷ לגבי תפילין כנראה צריך להסביר שהגדרת המצווה היא להיות מעוטרת בתפילין, ואדם מוגדר כמעוטרת בתפילין כאשר יש לו תפילין על ראשו כל יום. מי שמניח פעם אחת ביום מקיים את המצווה, אך המניח כמה פעמים או הולך כל היום בתפילין ממשיך בקיום המצווה ומרחיב אותה, ושונה הדבר באופן מהותי ממי שמקיים בפעם השנייה מצווה המוגדרת על ידי פעולה כגון תקיעה בשופר או נטילת לולב, שמרגע הנטילה יוצא ידי חובה ולאחר מכן בפשטות אין חלות מצווה על נטילה חדשה. זהו גם השורש ההלכתי למונח 'קרקפתא דלא מנח תפילין' (ראש השנה יז, א) – הבעייתיות אינה בכך שהאדם אינו מניח תפילין, אלא בכך שראש האדם מוגדר באופן אובייקטיבי כראש שאינו מעוטרת בתפילין, ועל ידי כך הוא כלול ב'פושעי ישראל בגופן', ודוק.

ישי אנגלמן

מיהו כי אמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה היינו כשיוצא ממנה מתחלה יציאה גמורה לעשות עניניו ושלא לחזור לאתרו דהוי כחליצה דתפילין אבל לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חבריו או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו לא הויא יציאה כלל לחייבו בברכה כשחוזר

זוהי לכאורה השיטה הפשוטה ביותר, והיא מבוארת יפה לפי התפיסה הרואה בברכה לישב בסוכה ברכת המצוות סטנדרטית, וכמבואר לעיל בשיטת הריטב"א עצמו, וכן נראית שיטת הרמב"ם (ו, יב) שעוד תוזכר לקמן. אולם הריטב"א מוסיף ומביא גם שיטות נוספות בשם רבני צרפת עליהן הוא חולק:

ויש מרבותינו חכמי צרפת ז"ל שכתבו דכיון דאיכא בסוכה חיוב ענינים משונים אכילה ושינה ושינון וכיוצא בהן שכל עת שקובע עצמו לעשות בה אחד מדברים אלו הוי כהנחה דתפילין וחייב לברך אף על פי שלא יצא משם... **ויש שסבורין** דסגי בברכה אחת בכל יום בכניסה ראשונה. ומה שכתבנו נכון ועיקר והלכה למעשה, מפי רבינו נר"ו.

שתי השיטות, – המרחיבה והמצמצמת – שונות לחלוטין מהריטב"א. לשיטה הראשונה יכול אדם לברך כמה פעמים אע"פ שכלל לא יצא מהסוכה, ולשיטה האחרונה אינו מברך אלא פעם אחת ביום. הראשונים האחרים הביאו בשם רבנו תם שיטה רביעית, וכך היא מובאת ברא"ש (ד, ג):

ומה שאין מברכין על הסוכה בשעת השינה ואף על פי שמצינו בה חומר יותר מבאכילה דאוכלין אכילת עראי חוץ לסוכה ואין ישנים שינת עראי חוץ לסוכה. היינו טעמא דשמא לא יוכל לישן והוי ברכה לבטלה. ורבינו תם פירש לפי שעיקר הקבע שאדם עושה בסוכה היא אכילה אבל שאר טיול ושינה שעושים בסוכה טפלים לגבי האכילה והיא פטרתן.

כשיטה זו נפסקה ההלכה בשו"ע (תרלט, ח), אע"פ שהיא צריכה ביאור גדול שכן מרכזיותה של האכילה אינה הסבר כלל לאי אמירת הברכה בעשיית פעולות אחרות בסוכה: מילא אם אדם אוכל בסוכה ומיד לאחר מכן עושה פעולות אחרות, אך מה בדבר אדם שכבר כמה שעות לא היה בסוכה ועתה נכנס לשבת ללמוד או לישון בה? ומה בדבר אדם שכלל לא אכל ביום זה אכילה המחייבת בסוכה, מדוע שלא יברך על פעולות אחרות החייבות בסוכה?¹⁸

נראה שדברי הראשונים מתבארים דווקא להבנה שברכת לישב בסוכה בשעת ימי החג אינה ברכת המצוות רגילה, שכן המצווה לא נעשית בפעולה זו או אחרת וכנ"ל, ואע"פ נפסקה ההלכה כר' יוחנן שמברך כל שבעה. אלא שמעתה צריכים להגדיר מתי לברך ברכה זו, והכיוון המנחה את הראשונים היה שיש למצוא מעשה משמעותי המהווה נקודת ציון משמעותית בתוך המצב המתמשך של קיום המצווה: יש שסברו שיש לברך על כל מעשה ומעשה שנעשה בסוכה ומחויב בה, כגון אכילה ושינה וכדומה, אע"פ שכלל לא נוצר הפסק מהמעשה הקודם, שכן גירי הפסק הכלליים לא שייכים אלא במקום בו אנו מברכים על תחילתה של מצווה חדשה, וכאן בכל מקרה ישנה מציאות אחת מתמשכת של מצווה. שיטה אחרת הולכת אל הקצה השני וגורסת שיש לברך רק פעם ביום, כברכה המסמלת את עובדת היות הסוכה דירתך במשך היום הקרוב. השיטה השלישית שנפסקה להלכה היא שיטת רבנו תם: יש לברך על הפעולה החגיגית והניכרת ביותר הנעשית

¹⁸ מחמת קושיה זו חידש הגרש"ז אויירבאך בהליכות שלמה (ט, טז) חידוש עצום לפיו הנכנס לסוכה על מנת לישון בה חייב לברך ברכת לישב בסוכה אף ללא אכילה, ולא נאמרו דברי רבנו תם אלא ביחס למי שכבר היה בסוכה ולאחר אכילתו הולך לישון, אך לא ביחס למי שנכנס מחדש לסוכה על מנת לישון בה. וראה מה שכתב שם בדבר הלכה אות ל. לענ"ד נראה שאין זו פשוט דבריו של רבנו תם וגם המנהג למעשה אינו כן, וכן מוכח גם מדברי הפוסקים בכמה מקומות ולדוג' ראה מה שצוין בדבר הלכה שם לשער הציון תרסח, ז.

ישי אנגלמן

בסוכה – האכילה – הנעשית בדרך כלל באופן פומבי ולפעמים אף בחבורה ועל ידי כך נוצר הציון המשמעותי לעובדת היות הסוכה דירת האדם, וממילא יש מקום לברכה.^{19 20}

האם ברכת המזון מהווה הפסק?

למעשה קיבלו הפוסקים את הכלל לפיו אין מברכים ברכה חדשה בסוכה אלא אם כן נעשה הפסק מהשיבה האחרונה. אך מחלוקת גדולה נוצרה באחרונים סביב היחס לברכת המזון: האם אדם שסעד בסוכה ולאחר מכן בירך ברכת המזון ושהה מספר שעות בסוכה מבלי לצאת ממנה ועתה רוצה לחזור ולאכול סעודה נוספת – חייב לברך שנית על הסעודה הנוספת ברכת לישב בסוכה? תחילתו של דיון זה בדברי הלבוש (תרלט, ב) היוצא נגד מנהג בני אדם היושבים בסוכה מסעודה לסעודה בלי לצאת ממנה החוצה, ובכל זאת מברכים על הסעודה השנייה כבשאר סעודות החג:

ונראה לי שטעות גמור הוא בידם, שהרי לא הסיחו עדיין דעתם משיבת סוכה שכבר ברכו עליה בסעודה הראשונה, דבשלמא נטילת ידים וברכת המוציא חייבים, שכבר הפסיקו וברכו ברכת המזון על סעודה הראשונה והיה להם היסח הדעת מן האכילה, אבל לישב בסוכה למה יברכו שהרי לא הסיחו דעתם ממנה וברכה שאינה צריכה היא

לדעתו יש להבחין בין דיני הפסק בסעודה לדיני הפסק בברכה לישב בסוכה, שכן הפסק בסעודה נוצר על ידי ברכת המזון וממילא הסעודה שלאחר מכן מוגדרת כסעודה חדשה המחייבת ברכה ונטילת ידים, אך השיבה בסוכה היא אותה השיבה ומדוע לחזור ולברך עליה? כשיטה זו נקט גם המג"א (תרלט, יז), אך הט"ז חולק על כך וכותב שכיוון ש"אכילה מלתא אחריתה היא" פשוט שיש לחזור ולברך, "ורבים נוהגים כן והדין עמהם". ולכאורה דבריו תמוהים שכן אע"פ שהאכילה השנייה אכן מוגדרת כאכילה אחרת, סוף סוף הברכה אינה על עצם האכילה אלא על השיבה בסוכה, ושיבה זו היא המשך השיבה הקודמת!

פשוט שהט"ז הבין כשיטתנו לעיל: באופן עקרוני ניתן היה לברך בסוכה על כל פעולה ופעולה הנעשית בה, בלי כל קשר לדיני הפסק. אלא שלמעשה התקבלה דעת רבנו תם לפיה יש לברך רק על אכילה, המהווה ציון משמעותי להיותה של הסוכה דירה, וממילא יש לברך על כל אכילה המוגדרת בפני עצמה, אע"פ שמבחינת השיבה בסוכה כלל לא היה הפסק: גדרי הפסק אכילה הם אלו שאכן ראויים לקבוע את חיוביה של הברכה החדשה.

ניתן להציע כאן קומה נוספת, דווקא בשיטת המג"א והלבוש: ייתכן שגם לשיטתם באופן עקרוני מוגדרת המצווה כמצב מתמשך אחד של קביעות דירה בסוכה. למרות זאת ברכת המצוות של ימי החג אינה שונה לחלוטין מדינה של ברכת המצוות רגילה, אע"פ שאינה זהה לחלוטין: באופן כללי ישנה רק מצוות אחת, אולם מצווה זו הולכת ומתכוננת על ידי מעשי השיבה שבמשך שבעת הימים. כל ישיבה או אכילה בסוכה אינה רק תוצאה של עובדת היות הסוכה דירה, אלא היא גם מהווה נדבך וקומה נוספת בקביעתה של הסוכה

¹⁹ יש לציין כי החקירה שהעלנו כאן אינה עומדת לשני הצדדים: הסברנו את השיטות החולקות על הריטב"א בשאלה מתי בדיוק מברכים על פי הסברנו לשיטת הרי"ד בהבנת מהות הברכה, אך גם לשיטת הרי"ד אין מן ההכרח שלא לברך על כל מעשה ישיבה את הברכה, וכשיטת הריטב"א, ודוק. ובאמת, עיין בפסקי הרי"ד על אחר שנראה מסתם לשונו שבנקודה זו הוא דווקא מסכים עם הריטב"א, ולא סובר כשיטת הראשונים האחרים שהוכרנו ושגם נפסקה להלכה.

²⁰ דברינו לגבי ייחודיותה של ברכת לישב בסוכה מחייבים התייחסות כללית יותר לברכות שבמבט ראשון הינן ברכת המצוות אך מעין מדוקדק מתגלה שלא פשוט כלל להגדירן ככאלה, למרות הנוסח השגור של ברכת המצוות. נציין לברכה הראשונה בברכת התורה שנחלקו ראשונים ואחרונים לגבי טיבה, ברכת להנניסו בביתו של אברהם אבינו, ברכת האירוסין וכן ברכה על השחיטה לדעת הט"ז ביו"ד א, יז.

ישי אנגלמן

כדירה. ועל כן יש להתייחס מבחינה מסוימת אל כל ישיבה כמצווה – אמנם לא מצווה העומדת בפני עצמה. ממילא, יש להתייחס גם אל ברכת המצוות כברכה על תוספת קביעות הדירה שיש במעשה זה, ואע"פ שנקבעה ההלכה שאין מברכים אלא על אכילה, המהווה מעשה קביעות חשוב ומשמעותי, אין לברך שתי ברכות על שתי אכילות כאשר לא נוצר ביניהן שום הפסק, שכן מדובר על אותה תוספת בקביעת הסוכה כדירה.²¹

מצינו אם כן הגדרה שלישית וממוצעת בהבנת טיבה של ברכת לישוב בסוכה במשך שבעת ימי החג ובאופן בו יש להגדיר אל נכון את מעשה הישיבה עצמו.

מקומה המדויק של ברכת לישוב בסוכה ומנהג ירושלים התמוה

נחלקו הראשונים בשאלה מתי בדיוק יש לברך ברכת לישוב בסוכה: הרמב"ם (ו, יב) כתב שצריך לברך "כל זמן שיכנס לישוב בסוכה" ושיש לברך קודם הישיבה עצמה. לדעתו בליל יו"ט יש לקדש מעומד ולברך לישוב בסוכה ורק לאחר מכן לשבת, אחרת ישנה פגיעה בכלל של 'עובר לעשייתן'. המצווה מתחילה בישיבה בסוכה ויש לברך קודם תחילת קיומה. הרא"ש (ד, ג) חולק על כך וסובר שיש לקדש מיושב כבשאר ימות השנה ושאינן שום בעיה לברך לאחר הישיבה, ואין זה בזה פגיעה בכלל של 'עובר לעשייתן'.

מדברי הרא"ש עולה כי ישנן שתי סיבות למחלוקת עם הרמב"ם: ראשית כל הוא סובר שעניינה של הישיבה בסוכה הוא התעכבות ושהות בסוכה, ולכן אין כל גריעות בכך שהאדם אינו מברך לפני הישיבה. די בכך שהברכה נאמרה קודם ההתעכבות. בנקודה זו של הגדרת המצווה נראה שגם הרמב"ם מסכים, ונראה שמחלוקתם היא בפירוש הכלל של עובר לעשייתן: לדעת הרמב"ם יש לברך לפני תחילת מעשה המצווה ולדעת הרא"ש יש לברך לפני תחילת עיקר מעשה המצווה, המתחיל רק לאחר הישיבה בפועל ותחילת השהות בסוכה.

המעין בדברי הרא"ש ימצא שהוא מדגיש עניין נוסף: הוא מביא את שיטת המהר"ם מרוטנבורג שבימות החול²² של סוכות יש לברך ברכת לישוב בסוכה קודם ברכת המוציא כדי להצמיד ככל הניתן את ברכת לישוב בסוכה אל הישיבה, ולא לאחר. הרא"ש חולק על כך וכותב:

והעם לא נהגו כי רגילין העם שאין מברכין על הסוכה אם נכנס בה לטייל בה ושינה אלא דוקא בשעת אכילה הלכך ראוי שיברך תחלה ברכת המוציא שמתחיל הסעודה ואחר כך יברך על הסוכה.

לדעתו יש להצמיד ככל הניתן את ברכת לישוב בסוכה אל האכילה, ולא אל הישיבה, שכן המנהג הוא כשיטת רבנו תם לברך על האכילה ולא על הישיבה. ברור כי טעם זה של הרא"ש יפה לא רק כנגד שיטת המהר"ם אלא גם נגד שיטת הרמב"ם: כיוון שהמנהג אינו לברך על כל ישיבה וישיבה אלא רק על אכילה, אין עניין לברך לישוב בסוכה קודם הישיבה אלא קודם האכילה, ועל פי זה יש להחיל את הכלל של עובר לעשייתן. הרמב"ם חולק גם בנקודה זו וסובר שיש לברך לא רק על האכילה אלא גם על הישיבה, וכפשוטו לשונו "כל זמן שיכנס לישוב בסוכה כל שבעה מברך", והרי זה כשיטת הריטב"א שהבאנו לעיל.²³

²¹ יש לבחון האם ניתן להסביר באופן כזה גם את שיטת הריטב"א שבתחילת הפרק בהסבר הסוגיה ברף מה, ב.

²² ביום טוב ובשבת ברכת לישוב בסוכה נאמרת בקידוש היוצר קביעות סעודה וממילא מברכים עוד קודם לתחילת הסעודה עצמה.

²³ אלא שגם כאן ניתן לפרש את שיטת הרמב"ם בשתי פנים: ייתכן שהוא סובר שיש להתייחס אל כל ישיבה וישיבה כמצווה בפני עצמה, וכשיטה הפשוטה יותר בהבנת מצוות ישיבה בסוכה, העולה גם מדברי הריטב"א. אולם ייתכן והרמב"ם יסכים עם ההבנה הממוצעת שהצענו לעיל ברעת

ישי אנגלמן

הדברים הללו מאפשרים להבין יפה את מנהג ירושלים שהובא בספר הליכות שלמה (ט, ד): הגרש"ז נהג לקדש בליל יו"ט ראשון מעומד והתיישב רק לאחר ברכת לישב בסוכה, וכשיטת הרמב"ם שנפסקה בשו"ע (תרמג, ב) ולא כשיטת הרמ"א. אולם ב'אורחות הלכה' שם (אות 35) העיר:

היה רבנו רגיל לומר דבאמת אין טעם מנהג זה ברור, דהא בשאר ימות החג לא נהגינן כהרמב"ם לברך ברכת לישב בסוכה מעומד, אלא שכבר נהגו כן בירושלם.

ולפי דברינו במהלך שלושת הפרקים האחרונים הדברים מתבארים כמין חומר: שכן הברך יסודי ישנו בין ברכת לישב בסוכה של שבעת ימי החג לבין זו של ליל יו"ט ראשון, שהרי הברכה הראשונה על הישיבה בסוכה ודאי מוגדרת כברכת המצוות רגילה לכל דבר, שכן עתה מתחילה קביעות הסוכה כדירה בפועל, ועל אכילה זו יש לברך אפילו לשיטת שמואל בגמרא שאין מברכים על הסוכה אלא פעם אחת! ממילא, השאלה האם יש לברכה קודם ישיבה או לאחריה תלויה לא רק במחלוקת הרמב"ם והרא"ש אלא גם בין שני הטעמים שהביא הרא"ש לשיטתו: לטעם שיש לברך על עיקרו של המעשה ולא על תחילתו, אין כלל הברך בין האכילה הראשונה לשבעת הימים האחרים, אך הטעם שלא נהגו לברך אלא על האכילה ולא על כל כניסה המחויבת בסוכה לא שייך אלא בכדי להסביר מתי מברכים לישב בסוכה בשאר ימות החג שבאופן עקרוני לא שייכת בהם ברכת המצוות סטנדרטית. בליל יו"ט ראשון לעומת זאת, אנו נזקקים לברכה לישב בסוכה במונח הרגיל של ברכת המצוות, וממילא יש לברכה קודם תחילתה של המצווה ולא דווקא קודם אכילה!

מתוך כך מובן מנהגם של אנשי ירושלים שנהגו בו גם הגרש"ז למרות תמיהתו: הרא"ש עצמו ודאי קידש גם בליל יו"ט ראשון מיושב שכן סבר את שיטתו מחמת שני הטעמים שלעיל, אך למעשה נהגו אנשי ירושלים כשיטתו רק בשאר הימים כיוון שחששו באופן עקרוני לשיטת הרמב"ם שיש לברך קודם תחילתה של המצווה ולא קודם עיקרה, וממילא אע"פ שבשאר הימים נהגו כרא"ש מחמת הטעם השני (שיטת ר"ת), בליל יו"ט ראשון נהגו כשיטת הרמב"ם.

נמצא שאופייה השונה של ברכת לישב בסוכה בא לידי ביטוי לא רק בהבדלים בינה לבין ברכות על מצוות אחרות אלא גם ביחס בין אופייה של הברכה בשאר ימות החג לאופייה בליל יו"ט ראשון.

ד - קביעות סעודה²⁴

חכמים קבעו כי ישנן אכילות המותרות מחוץ לסוכה וישנן שאסורות. הגמרא עצמה אינה מגדירה באופן ברור אילו אכילות מותרות ואילו אסורות מעבר להגדרה של המשנה (כה, א) ממנה עולה חלוקה בין אכילת קבע לארעי, ורק מביאה דוגמאות: שיעורה של אכילת ארעי נמצא במחלוקת אמוראים בסוגיה בדף כו, א (שתיים - שלוש ביצים או שיעור כביצה) ומכל מקום ברור ששתיית מים וכנראה גם אכילת פירות מותרת (המשנה והסוגיה בדף כו, ב ופשטות סוגיית הגמרא ביומא עט, ב). בדברי הראשונים ישנן שתי הגדרות שונות לעניין זה, ולמרות שעל דרך הרוב ישנה חפיפה ביניהן הן אינן זהות.

בחיידושי הריטב"א (כה, א) כתב:

אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה. פי' שכן אדם אוכל אכילת עראי חוץ לביתו.

הלבוש והמגן אברהם: המצווה היא מצווה מתמשכת, אך חובת הברכה נקבעה על כל מעשה שיש בו יצירת נדבך בקביעות הסוכה כדירה, וכנ"ל, וממילא יש חובת ברכה על כל כניסה לסוכה שהיא על דעת לשבת בה (שכן ישיבה מבטאת קביעות), ולא דווקא על דעת לאכול.

²⁴ הערת עורך [מ"ג]: בנושא זה השוו למאמרו של עמיחי סקר בגליון זה 'אכילת עראי'.

ישי אנגלמן

הריטב"א משתמש בהגדרה הכללית של מצוות ישיבה בסוכה שמכוחה קבעו חכמים את שיטתם שבכל ימות החג אין חובת אכילה אלא 'אי בעי אכיל': אכילה שדרכה להיעשות בבית מחויבת בסוכה, וזו הנאכלת מחוץ לבית מותרת גם מחוצה לה.

לעומת זאת, בחידושי הרא"ה ובמאירי על אתר מובאת הגדרת אחרת: לשיטתם, אכילת ארעי פטורה כיוון ש"אכילת עראי לא שמה אכילה", ובלשון המאירי "לא חשובה אכילה". מחוץ לסוכה הותרה אכילה שאין בה חשיבות ואינה מוגדרת כאכילה, אך לא הותרה כל אכילה שדרכה להיאכל מחוץ לבית.²⁵ במבט ראשון אין כל משמעות להבדל בין ההגדרות, שכן אכילות חשובות נעשות בדרך כלל בבית. אולם מה יהיה הדין באופן עקרוני ביחס לאכילה שדרכו של אדם לעשותה מחוץ לביתו אך יש בה חשיבות וקביעות? לכאורה סעודה כזו תהיה מותרת לשיטת הריטב"א ודעימיה, וכך אכן הקשה המהר"ח אור זרוע (סימן קצ"ו):

ומעתה איני מבין למה לא נאמר מה דירה איבעי אכיל בדירתו אי בעי אכיל חוץ לדירתו בחצרו או בגגו אף סוכה כן? ורב חסדא ורבה בר רב הונא דגנו ארקתא דנהרא בשבתא דריגלא משום דשלוחי מצוה הוה ולא אמרו טעם זה? לפי שהם לא היו רגילים לעשות כן כל ימות השנה שלא היו ישינים אלא בביתם. אבל האדם הרגיל כל ימות השנה פעמים רבות לאכול חוץ לביתו גם בסוכה לא ינהוג אלא מנהג דירתו?

לפחות מעיקר הדין סבור המהר"ח כי אכילות מעין אלו פטורות מסוכה, אך לא ברור האם אפילו לדעתו כך הוא הדין בפועל. האם יעלה על הדעת שבמציאות זמנינו יהיה פוסק שיתיר לארגן ארוחה משפחתית בחיק הטבע או סעודה בגינה, באופן בו אדם נוהג ואוהב לעשות מידי פעם במהלך השנה? ומה יהיה הדין לגבי אכילה במסעדה שנמצאת ברחוב שהאדם רגיל לאכול בה תחת כיפת השמים, האם גם אכילה כזו תהיה מותרת בחג הסוכות?

נראה שלמעשה אע"פ שמהגדרת הדין באופן עקרוני ייתכן היה להתיר דברים אלו, בפועל לכולי עלמא אין לכך מקום, מטעמים שונים: ניתן לומר שאם נלך בנקודה זו על פי שורת הדין אנו עלולים לפגוע בקיומה של המצווה, או לחלופין לומר שחז"ל קבעו את פרטי המצווה באופן פורמאלי ואובייקטיבי וחייבו לאכול בסוכה כל אכילה מסוג כזה שבדרך כלל נאכלת בבית ולא בחוץ. אולם לשיטת הרא"ה ודעימיה הקושיה כלל לא מתחילה, ויש לבאר זאת על פי השיטה המרחיבה את יסוד מצוות ישיבה בסוכה: איסור האכילה מחוץ לסוכה אינו נובע רק מהחייב לעשות פעולה כזו או אחרת בסוכה, אלא מכך שישנן פעולות שכאשר הן נעשות מחוץ לסוכה הן גם גורמות להפקעתה מתורת דירה, שכן בית דירה ארעי שאינו עשוי אלא לשבעה ימים יאבד את משמעותו אם נתיר פעולות חשובות וקבועות מחוצה לו, וכמו שהסברנו לעיל בעניין מושג 'ביטול המצווה'. על כן, למרות שפעולה מסוימת נוהג האדם לעשות מחוץ לסוכה, אם יש בה חשיבות וקביעות אסרוה חכמים מחוץ לסוכה – לפחות בדיני שינה ואכילה. לעומת זאת, לשיטה שמצוות ישיבה בסוכה אינה מצב מתמשך אלא חיוב פרטי על עשיית ניהוגי הדירה בסוכה במהלך ימי החג, מסתבר מאוד להבין שיש לבחון בכל מקרה ומקרה האם הוא מוגדר מבחינת האדם כניהוגי דירה או שמדובר על פעולה שדרכה להיעשות מחוץ לסוכה, ועל פי זה מובנת מאוד שיטת הריטב"א והמהר"ח אור זרוע.

השלכה מעניינת של מחלוקת זו ניתן למצוא בדברי הפוסקים בנוגע לשתיית יין – האם היא מותרת מחוץ לסוכה או לא. דיון זה לכשעצמו אינו מענייננו, אך אנו נבחן את ההבדל שבין דברי הב"ח לדברי הביאור

²⁵ בר"ן על הרי"ף (יא, א) כתב ביחס לאכילה הפחותה מכביצה המותרת מחוץ לסוכה: "דכל כה"ג לא חשיבא ולא היא כעין תדורו", ונראה יותר שכוונתו כרא"ה שאין זו אכילה חשובה ולכן אינה נחשב לאכילה המגדירה ומשפיעה על מעמד הסוכה כדירתו של האדם, וכדלקמן.

ישי אנגלמן

הלכה, שניהם נוטים לחייב שתיית יין בסוכה באופנים מסוימים, אך מטעמים שונים. הב"ח בסימן תרל"ט מביא את מחלוקת הראשונים בעניין זה ותמה על המקלים בכך:

ותימה בעיני וכי אין דרך לקבוע על היין לשתות והלא בפרק כיצד מברכין (ברכות מב ב) אמרו לא שנו אלא בשבתות וימים טובים שאדם קובע סעודתו על היין ואמר עוד שם (מג א) ר' יוחנן דין נמי כשהסיבו אחד מברך לכולם דהוי קביעות בהכי ולדידן ישיבתינו הוי כהסיבה דידהו ואפשר לומר דהגהות אשר"י מדבר באדם יחידי היושב בסוכתו לשתות דסברא דלא חשיב קבע אבל בני חבורה שקבעו יחד לשתות ודאי הוי קבע גמור ובפרט לאותן מדינות שנוהגין לשתות יחד בקבע בלי שום אכילה דהוה ליה קבע גמור ובעי סוכה ולברך לישב בסוכה כן נראה לי להלכה אבל למעשה ראוי להחמיר שלא לשתות בקבע אלא תוך סעודה לאפוקי נפשיה מפלוגתא

טיעוניו של הב"ח לקוחים מעולם הלכות ברכות שם למושג הקביעות ישנן השלכות מרובות, ולדעתו מושג הקביעות שייך גם בשתיית יין, לפחות בחבורה, וזוהי סוכה מספקת לחייב שתייה כזו בסוכה. הביאור הלכה על אתר (ד"ה ויין) חולק על דברי הב"ח ומוכיח שאין להתייחס לשתיית יין כאל דבר היוצר קביעות גם במושגים של הלכות ברכות. למרות זאת נוטה הביאור הלכה שיש לחייב שתיית יין בסוכה, וזאת לאחר שהוא מביא את דברי הריטב"א שאכן מחייב זאת, אך לדעתו – מטעם אחר:

ומצאתי בעזה"י לתנא גדול כדברי והוא הריטב"א בחידושי דכתב בהדיא דשתיית יין רביעית חשיב קבע ע"ש ומהא דברכות דף ל"ו ג"כ אין ראיה כלל דלענין סוכה דבעינן תשבו כעין תדורו שאני בין לקולא בין לחומרא היינו דאכילת עראי דהוא כביצה אפילו לשיטת הסוברים בעלמא דכביצה חייב מן התורה בבהמ"ז הכא פטור מסוכה דגם בביתו מצוי שאוכל אכילת עראי חוץ לביתו ושיערו חכמים דהוא כביצה וכן לענין שתייה אף דבעלמא לא חשיבא קביעות לחייבו בבהמ"ז אפילו שתה כמה קבין יין **הכא דבעינן כעין תדורו ואין דרך לשתות יין בקביעות חוץ לביתו ע"כ חייב בסוכה כן נ"ל נכון בעזה"י**

טעמו של הריטב"א שהבאנו בתחילת פרק זה בכדי להקל באכילת ארעי מחוץ לסוכה משמש כאן לחומרא: מבחינה אובייקטיבית שתיית יין אינה נחשבת לקבע, אך אם השתייה נעשית באופן כזה שאין דרך לעשותה מחוץ לבית – הרי היא חייבת בסוכה.

נפקא מינה אפשרית בין שני הטעמים המחייבים שתיית יין בסוכה יכולה להיות לגבי שאר משקאות חריפים או לחלופין שתיית קפה בימינו באופנים מכובדים ומסודרים: משקאות אלו ודאי אינם שייכים למושגי הקבע של הלכות ברכות שכן ברכתן 'שהכל', אך על מצבים מסוימים של שתייה נוכל בהחלט לומר שאין היא נעשית בדרך כלל אלא באופן מסודר בתוך הבית, וממילא יהיו אסורים מחוץ לסוכה.²⁶

ה - סוכה שאינה ראויה לדירה והיחס למעשה בניית הסוכה

אחת המחלוקות שמשקפות בצורה החדה ביותר את שתי האפשרויות הנידונות במאמר היא מחלוקתם הידועה של היראים והחכם צבי. היראים (סימן תכא, ומובא במרדכי תשמ) חידש כי דין מצטער עליו דיברו

²⁶ גם לשיטת הרא"ה ודעמיה ייתכן שיש לחייב בסוכה דברים שדרך לעשותם בבית אע"פ שמבחינה הלכתית אובייקטיבית הם מוגדרים כלא חשובים ולא קבועים. כפי שהסברנו, דברי הרא"ה נועדו בשביל להסביר איזו אכילה אסורה מחוץ לסוכה מחמת שבכך היא שוללת את מעמד הסוכה כדירה, גם אם מדובר על אכילה שדרכו של האדם לעשות מחוץ לביתו. אך העובדה שהסוכה היא דירת האדם יוצרת גם דין חיובי, וייתכן שעל אכילה שדרכו של אדם לעשות בביתו ישנו חיוב לעשותה בסוכה מהצד החיובי של המצווה גם לשיטה זו.

ישי אנגלמן

חכמים בהלכות בסוכה קיים דווקא כאשר הצער מגיע אל האדם באופן מקרי ובלתי מתוכנן, ולא במצב בו אדם מראש עשה את הסוכה באופן בו הוא יצטער בחלק מהזמן ולא יוכל לדור בה כראוי:

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

לדעתו, אי ראיותה של הסוכה לחלק משימושי דירה מפקיע את אפשרות קיום המצווה בה, ואין זה 'כעין תדורו'. חידוש מפתיע זה נפסק להלכה ברמ"א (תר"מ, ד) אולם כידוע החכם צבי בתשובותיו (סימן צד) יצא נגדו בתקיפות וטען שכל סוכה העשויה כהלכתה מבחינת עמידותו של המבנה עצמו ניתן לקיים בה את מצוות הסוכה, 'ולמאי דחזיא מיהא נפיק בה'. לא ניכנס לדון כאן בראיותיו של החכם צבי ובדיוני האחרונים סביבם, אך בדבריו של החכם צבי עצמו הוא כבר רימוז ליסודה העקרוני של המחלוקת – פרשנות המימרא 'תשבו כעין תדורו':

מ"ש במרדכי פ' הישן דאם עשה סוכה בתחלה במקום הראוי להצטער בשינה לא יצא י"ח כלל אפי' באכילה אינו נ"ל כלל דתשבו כעין תדורו לאו על אופן הסוכה קאי באיזה ענין תהיה עשוייה אלא על אופן הישיבה באיזה ענין תהא וע"ז קאמר דתהא כעין דירה

ונראה שוב שמחלוקתם תלויה בין שתי דרכי ההבנה למהותה של מצוות הישיבה בסוכה: לחכם צבי החיוב הוא לעשות ניהוגי דירה בסוכה, ויש לבחון כל ניהוג וניהוג האם ברגע זה הוא נעשה באופן של ניהוג דירה. לעומת זאת, היראים והמרדכי סבורים כי דין 'תשבו כעין תדורו' כן מתייחס גם למצבה של הסוכה עצמה, כיוון שמצוות הישיבה היא לקבוע את מקום הסוכה כדירתך לשבעת הימים הבאים, ואם הסוכה אינה ראויה לכך, לא ניתן לקיים בה את המצווה כלל.²⁷

עד כאן הדברים נראים פשוטים, אולם אם נעמיק נראה כי לכאורה הם נסתרים מדברי המרדכי והרמ"א עצמם: המרדכי (תמא) מתייחס לכך בקשר למנהג אנשי מקומו שלא לישן בסוכה, לכאורה נגד הדין. הוא מתרץ זאת בכך ש"יראים מן הצנה והוי כחולה שאין בו סכנה דפטור מן הסוכה או כמי שמצטער דפטור מן הסוכה", וגם דבריו אלו הובאו להלכה ברמ"א (תרל"ט, ב). הרמ"א מוסיף טעם מחודש להסביר את המנהג שלא לישון בסוכה: כיוון שאדם רגיל לדור ולישון בביתו יחד עם אשתו, מותר לו לישון בבית כאשר הסוכה אינה ראויה לשינה יחד עם אשתו מחמת ענייני צניעות וכדומה. ולכאורה עצם העלת הסוכה אינה ברורה, שכן בשני המצבים המדוברים יוצא שהסוכה אינה ראויה באופן מלא לדירה, וכיצד יוצאים ידי חובה בסוכה זו ומדוע מותר לברך על ישיבתה? ומעין זה הקשה הט"ז (תרל"ט, ט) על סברת הרמ"א בעניין איש ואשתו:

קשה א"כ גם על האכילה לא יצא עד שתהיה לו סוכה מיוחדת כמ"ש המרדכי הביאו רמ"א בסי' תר"מ דאם עשה סוכה במקום המצטער בשינה אף ידי אכילה לא יצא

²⁷ בביאור הגר"א תרמ, ד הסביר שסוכה זו היא "כמו שאינה מחזקת ראשו ורובו שולחנו ופחותה מעשרה והוצין יורדין לתוך עשרה ואינה יכולה לקבל כרים וכסתות וכיוצא בהן", ונראה שגם הוא הבין שחידושו של היראים הוא שכמו שלכולי עלמא סוכה שאינה ראויה בחפצא לדירה לא ניתן לקיים בה את המצווה גם לגבי פעולות שניתן לעשות בה (כגון לישון בסוכה שהוצין יורדים בתוך עשרה), הוא הדין לגבי חסרונות מהסוג שמעלה היראים.

ישי אנגלמן

אולם קושיה זו יותר משהיא קשה על הרמ"א קשה כבר על המרדכי שהביא סברא דומה לפטור שינה, כאשר סימן קודם לכן הביא להלכה את דברי היראים.²⁸

להבנת שיטת היראים יש לחדד עוד יותר את ההגדרה הרחבה למצוות ישיבה בסוכה כחובת קביעות דירה בסוכה. קביעות דירה זו אין עניינה במעשה מסוים, אלא ביצירת תודעה אצל האדם. האיסורים והמצוות אינם מטרה לכשעצמם אלא מטרתם ליצור מצב כזה שמבחינת ההגדרה העקרונית אדם זה ייחשב כמי שקבע דירתו בסוכה, באופן הטוב ביותר שהוא יכול לעשות. כיוון שהסוכה היא דירת ארעי ואינה אלא לשבעה ימים, ישנו גבול מסוים לרמת ההשקעה שאנו נדרוש מאדם כדי לקיים כראוי את מצוות סוכה לכל פרטיה. אדם הנמצא במקום בו בלתי אפשרי לישון בסוכה מחמת הקור לא יידרש לבנות מערכת רצינית של חימום שתאפשר לו לישון בסוכה שכן דרישה זו אינה מתאימה לאופייה של הסוכה כמבנה ארעי. כיוון שכך, ישנו הבדל מהותי בין אדם שעושה את כל מה שנדרש ממנו כדי להפוך את הסוכה לדירתו הארעית לבין אדם שמראש אינו מתכוון כראוי ומתייחס לעניין בניית הסוכה ברשלנות המביאה לידי כך שבמצבים שונים הוא יצטער ולא יוכל לדור בה. הטוֹרַח כראוי ביצירת מבנה הסוכה באופן הראוי ביותר מתייחס אל הסוכה כמקום דירתו בתקופה הקרובה, ובעצם התייחסות זו הוא קובע בה את דירתו, למרות שבפועל היא לא תהיה ראויה לכל ניהוגי הדירה האפשריים. מאידך, זלזולו של השני וחוסר התכנון שלו מהווים סימן לכך שהוא לא מתייחס ברצינות למציאותה של הסוכה כדירתו, וממילא ברור כי בתודעתו הוא לא קובע אותה כמקום דירה, ועל כן הוא לא יוצא ידי חובה גם בדברים שהוא כן עושה בדירה, כיוון שאין זו דירתו.^{29 30}

מדברים אלו יוצא חידוש גדול: הגדרת מצוות ישיבה בסוכה גורמת לכך שישנה השלכה של ממש למעשה של האדם ותודעתו גם קודם סוכות, ולעיתים יש בה כדי לקבוע האם האדם מקיים מצוות סוכה כראוי אם לאו. תפיסה זו מתאפשרת לאור הבנת המצווה כחובת קביעת דירה בסוכה בתקופת ימות החג.

האם יש מצווה לבנות סוכה?

²⁸ מחמת קושיות אלו וקושיות נוספות טוען הרב יעקב אפשטיין בספרו חבל נחלתו (ג, יח, עמוד 133 - 134) שכונת היראים הייתה שחכמים קנסו אדם שלא התכונן ובנה סוכה באופן הראוי, וממילא באדם שלא עשה שלא כהוגן – לא קנסו. אולם מלבד שדבריו לא עולים כלל בפשט היראים והפוסקים, קשה להבין מנין היה לו ליראים כוח לחדש קנס מעין זה ללא כל מקור ובסיס.

²⁹ ייתכן שזו גופא כוונת הפרי מגדים באשל אברהם (תרמ, ו) המתייחס בדרך אגב לקושיית הט"ז (ראה הפנייתו הקצרה במשבצות זהב תרלט, ט) וכתוב: "במקורות הקרים מקילין אנו בשינה ומחויבים לאכול שם ויוצא ידי חובתו באכילה ומיקרי כעין תדוויו כיון דאי אפשר בענין אחר", וצ"ע. ושמחנו לראות שבערוך השולחן תרמ, ט נראה שאכן כיוון לעניין זה בצורה מפורשת יותר.

³⁰ על פי המבואר למעלה יש להעיר על דבריו של השערי תשובה בריש סימן תרלט:

"וכתב ברכי יוסף בשם מו"ה (הרב אברהם אזולאי סבו של החיד"א) שהביא תשובת רבינו האי גאון שכתב וז"ל שאלת אחים או שותפים שאין להם מקום לעשות סוכה גדולה ועשו סוכה קטנה שאינה לכולם והשיב לענין אכילה יכול כ"א לברו לאכול זה אחר זה אבל לענין שינה זה ישן לילה אחת וזה לילה אחת, ואם חביבה עליהם המצות תע"ב אם זה ישן מקצת הלילה וזה מקצת ואם שומרי גנות פטורים מכ"ש מי שאין לו מקום לישן בסוכה עכ"ל ומה ראייה למ"ש לקמן סי' תר"ס אות ה' בשם החכם צבי ורע אמת עיין שם".

לדעתו יש ראייה מדבריו רב האי גאון לשיטת החכם צבי, שכן אחים אלו אינם יכולים לדור כל הימים בסוכה, ובכל זאת יוצאים ידי חובת המצווה לענין אכילה וכדומה. ולדברינו לא רק שאין מכאן פירכא אלא אף ראייה היא, שכן כאן מדובר על מצב בו אין לאחים מקום טוב יותר לבנות סוכה ועל כן בכהאי גוונא לא נאמר חידושו של היראים כיוון שעשו ככל שביכולתן, ואדרבה, דווקא לשיטת היראים ניתן להבין את הדרישה שכל אחד ישן לילה אחד ואת האמירה שתבוא עליהם ברכה אם זה יישן מקצת לילה וזה מקצת לילה: לכאורה, אם תאמר שיש כאן פטור מצטער מה עדיפות יש לשינת האחד על פני שינת האחר, מה חיסרון יש אם יקבעו שאדם אחד יישן שם כל ימות החג והשאר יהיה פטורים מחמת דין מצטער? אלא פירוש הדברים הוא שכל אחד מהם מחויב ורוצה לקבוע דירתו באופן כללי בסוכה, ולמרות שאינו מסוגל לעשות זאת באופן מלא הוא מחויב לעשות ככל יכולתו ליצירת עניין זה, ועל כן יש חובה שיתחלקו באופן כזה שכל אחד יישן לפחות לילה אחד, ותבוא עליהם ברכה אם כל אחד יישן מקצת כל לילה בסוכה ועל ידי כך יצור קביעות דירה במשך כל שבעת הימים.

ישי אנגלמן

בכך נוכל לעמוד על סוגיה נוספת שלעניות דעתי בדרך כלל לא תופסת את מקומה בהקשר הראוי לה, והיא השאלה האם ישנה מצווה לבנות סוכה. האחרונים במקומות שונים האריכו בסוגיה זו, ותחילתה היא בשיטת הירושלמי בברכות (ט, ג):

העושה סוכה לעצמו אומר ברוך אשר קידשנו במצותיו וציונו לעשות סוכה.

מדברים אלו של הירושלמי ומדיוקים נוספים במקורות שונים במשניות ובראשונים ייסדו כמה מהאחרונים תפיסה לפיה ישנה חובה או לפחות מצווה לא רק לשבת בסוכה אלא גם לבנות אותה. ואע"פ שלהלכה אנו פוסקים על פי הבבלי שלא מברכים על מעשה המצווה של בניית הסוכה, אין זה משמיט את הבסיס לעמדת הירושלמי - עצם קיומה של המצווה.³¹

אולם, עיון מעמיק יותר בדברי הירושלמי ומקורותיו מעלה לכאורה תמונה המטשטשת מאוד את הקשר בין שאלת הברכה על עשיית המצווה לבין השאלה האם ישנה חובה או מצווה בעצם הבנייה. הירושלמי מונה כמה וכמה מצוות שלדעתו יש ברכה על עשייתן כגון לולב, מזוזה, תפילין וכדומה, ולא נראית שום ייחודיות בנוגע למצוות סוכה דווקא. זאת ועוד, שיטת הירושלמי יסודה באמור בתוספתא ברכות (ו, י): "העושה כל המצות מברך עליהן" ולאחר מכן היא מונה רשימת מצוות דומה לזו המנויה בסוגיית הירושלמי.

נמצא ששיטת הירושלמי אינה שישנה חובה לבנות סוכה, אלא שישנו עיקרון כללי לפיו קיימת ברכת המצוות על עצם עשיית המצוות, והדברים מכוונים לכך ששיטת הירושלמי הינה להרחיב את מקומה של ברכת המצוות הרבה מעבר למקובל בבבל, ובהתאם לגישתם הפתוחה והגמישה של חכמי ארץ ישראל לדורותיהם אל עולם הברכות והתפילה בכלל.³² אולם, עדיין נדרשים אנו להבין האם לדעת הירושלמי באמת מברכים על כל מצווה שנעשית, שכן מצוות שונות שהיינו מצפים לראותן ברשימה לא נמצאות: האם מי שמכין שופר לתקיעה בראש השנה גם מברך? ומה בדבר מי שמכין מצה לאכילת חובה בליל יו"ט ראשון של פסח? והמכין סכין לשחיטת קדשים וכדומה? יש לברר אם כן מהו הכלל הקובע את קיומה של הברכה על עשיית המצווה.

נראה שעל בעיה זו עמד בעל אור זרוע (חלק א, הלכות תפילין סימן תקפג) המביא את שיטת הירושלמי, ומעיר עליה:

וסברת תלמוד ירושלמי דמשום דמצווה לעשות המצווה לשמה מברך על עשייתה.

לדעתו, אין מברכים אלא על מצוות שיש בהן דין לשמה. ההגיגות בכך הוא פשוט: ברור כי אין מקום לברך על כל יצירת חפץ שבעתיד יעשו איתו מצוות אלא דווקא בעשיית חפצים שבעצם העשייה כבר טמונה איזו משמעות הלכתית, או במילים אחרות - חלות הלכתית. מצוות תפילין עיקרה הוא הנחתן, אולם העושה תפילין כבר יוצר כאן חפץ שיש לו משמעות הלכתית המוגדר כחפץ של מצווה (מבלי להיכנס כלל לסוגיית הזמנה: עצם עשיית התפילין לשמה הופכת אותם להיות בעלי חלות הלכתית מסוימת). הוא הדין במזווה ובמצוות נוספות, ולדעת הירושלמי גם בסוכה. בפשטות, נראה שכוונת האור זרוע היא שהירושלמי כאן נוקט

³¹ מקורות יסוד בעניין זה: סוגיות הבבלי במנחות מב, א בה מפורש שאין מברכים על עשיית הסוכה. המשנה בנדרים ב, ב ובשבעות ג, ח ממנה עולה לשון של חובה בעצם עשיית הסוכה, ועל גביה בנו כמה מן האחרונים את שיטתם ובראשם בשו"ת אבני נזר או"ח תנט ובנפש חיה לרב מרגליות סימן תרכה, א. עוד ציינו האחרונים ללשונו של רש"י מכות ח, א ד"ה 'השתא נמי', וראה בערוך לנר שם. עוד נציין לאמרי בינה אה"ע סימן לב החולק על כל הנ"ל (וראה במקביל בפירוש הון עשיר למשניות הנ"ל) והסביר באופן מצומצם הרבה יותר את המקורות לפיהם לכאורה יש מצוות בבניית הסוכה, והדברים עולים כבר משו"ת הרמב"ם סימן קמב. (אני מודה לר' מרדכי גנזל על העזרה באיסוף המקורות בנושא זה).

³² עיין על כך לדוגמא אצל י"מ תא שמע י, 'התפילה האשכנזית הקדומה פרקים באופייה ובתולדותיה', ירושלים תשס"ד, עמ' 6 – 15.

ישי אנגלמן

כשיטת בית שמאי (ט, א) שנדרון בה לקמן לפיה יש דין לשמה גם בעשיית סוכה, וממילא בעצם בניית הסוכה ישנה יצירת חלות הלכתית שכן על מבנה הסוכה חל שם שמים גם קודם לתחילת עשיית המצווה בפועל. חלות זו מהווה לדעת הירושלמי סיבה לברכה, דבר שלא קיים בעשיית שופר או סכין לשחיטה.³³

נראה להציע לאור דברינו כי ניתן להבין את שיטת הירושלמי בלי להזדקק לקישורה עם שיטת ב"ש בדין לשמה: אכן צודק האור זרוע שאין מקום לברכה אלא במצוות בעלות חלות הלכתית כבר בעת עשייתן, אולם חלות זו לא חייבת להתקיים על ידי דין לשמה. כפי שראינו בהסבר שיטת היראים, בסוכה ישנה חלות הלכתית כבר בשעת יצירתה, כיוון שאדם הבונה את הסוכה על מנת לקיים בה את מצוות החג מגדיר את הסוכה כדירתו למשך שבעת ימי החג, ובעצם כוונתו הוא כבר מתחיל במובן מסוים את קביעות הדירה ואת קיום המצווה! כיוון שכך, לסוכה גם קודם החג ישנה משמעות ההלכתית, וממילא לשיטתו הכללית של הירושלמי יש לברך על עשייתה. הבבלי אמנם חולק על כך וטענתו היא כי אין מקום לברכת המצוות בשלב כ"כ מוקדם אלא רק בשעת קיום המצווה בפועל, אולם סוף סוף ייתכן שגם לפיו ישנה משמעות לבנייה כחלק מקביעות הסוכה כדירתו של האדם.

ונראה שזהו היסוד להבנה שישנה חובה או לפחות מצווה לבנות סוכה: אמנם בדיעבד אנו מכשירים גם סוכה ישנה ובלבד שתיעשה לצל (ח, ב), אך לכתחילה כאשר אדם בונה סוכה על מנת לשבת בה הוא מעצים את עובדת היותה דירתו בשבעת ימי החג, ובכך הוא מקיים את מצוות הישיבה בסוכה באופן שלם יותר. החיוב לבנות אם כן אין יסודו בעניין הכללי של טירחה בעשיית המצוות, וגם לא בחידוש מיוחד הרואה בעשיית הסוכה מצווה בפני עצמה,³⁴ אלא כוונתו של האדם ותודעתו המגדירה את הסוכה כדירתו.³⁵

דין חידוש דבר

והנה בסוגיית סוכה ישנה (ט, א) הביאו רבים מן הראשונים את שיטת הירושלמי שאע"פ שהלכה כבית הלל להכשיר סוכה ישנה, ישנו דין של חידוש דבר: עשיית מעשה סמלי בתחילת ישיבתו של האדם של חידוש מבנה הסוכה.³⁶ כך גם פסק השו"ע למעשה, ומבואר בדבריו בבית יוסף בסימן תרלו שדין זה הוא לעיכובא:

ומדברי כולם משמע דהא דמצריך בירושלמי לחדש בה דבר לעיכובא הוא אבל הר"ן (שם) כתב דלא לעכב אמרו כן אלא למצוה מן המובחר

וכן משמע מפשט לשונו בשו"ע (תרלו, א): "ובלבד שיחדש בה דבר", וכן למדו בו כמה מנושאי הכלים, אך למעשה הם חולקים ואומרים שדין זה הוא לכתחילה בלבד (ראה מג"א ס"ק א). לא מצינו בראשונים שביארו את יסודו של דין זה: מה צורך יש בחידוש דבר אם מעיקר הדין אנו מכשירים סוכה ישנה? האם יש כאן חומרא לכתחילה כשיטת בית שמאי? במשנה ברורה על אתר (ס"ק א) העלה סברא מחודשת לפיה דין זה הוא

³³ לגבי מצה ייתכן שהדבר יהיה תלוי במחלוקת הראשונים בהבנת דין שימור מצה ויחסו לדין לשמה, ואכמ"ל.

³⁴ כפי שאכן מפורש בדברי בעל נפש חיה (לעיל הערה 31), וכן פשטות דברי הנצי"ב בהעמק שאלה, שאלתא קסט.

³⁵ נפקא מינה לכך היא שלדברינו ניתן לקיים את מצוות בניית הסוכה גם על ידי קטן או גוי, שכן העיקר הוא לא בעצם המעשה אלא בתודעה, וכאשר אדם מתכנן את קביעות דירתו בתקופה הקרובה ושוכר לשם כך פועלים אין בכך שום גריעות.

עוד נציין כי ישנה אפשרות מחודשת להבין גם את שיטת בית שמאי עצמה באופן דומה: ייתכן שמה שפוסלים בית שמאי סוכה ישנה אינו מחמת שסוכה זו לא עשויה לשמה, אלא מחמת שישנה חובה ותנאי מעכב שהסוכה מראש תוגדר משעת עשייתה כדירת האדם לימות החג, וללא תנאי זה לא ניתן לקיים את המצווה בסוכה. כיוון זה הוא מחודש, אך הוא מועלה על ידי הגרי"ד סולובייצ'יק ברשימות שיעורים לדף ט, א, בהסברו השני. בהמשך המאמר נדון בהרחבה בשיטת בית שמאי בסוכה זו על פי ההבנה הפשוטה של דין לשמה.

³⁶ תוס' ד"ה 'סוכה ישנה', רא"ש א, יג ובר"ן על הר"ף א, א. יש לציין כי דין זה לא הוזכר ברי"ף וברמב"ם.

ישי אנגלמן

"כדי שלא יבואו להתיר אפלו עשאה מתחלה לשם דירה דאז פסול מדאורייתא", דהיינו שיש כאן גזירה שלא יבואו לשבת בדירת קבע, והדברים מחודשים.

בחבורתנו³⁷ העלו אברהם רביב וחגי שמרלר סברא על פיה ניתן לקשר דין זה לאמור במהלך פרק זה: הצורך בחידוש דבר אינו קשור כלל לסוכה, אלא לאדם הנכנס לדור בה. על מנת להראות את קביעות הדירה בסוכה ישנה יש לעשות מעשה סמלי המבטא את רצונו של הנכנס בה להשתמש בה לקיום המצווה, ובכך הוא מחזק את קביעות מעמד הסוכה כדירתו שבעת ימים. לרוב הפוסקים דין זה הוא לכתחילה בעלמא, אולם לדעת הבית יוסף ייתכן שהוא אף מעכב: אמנם אדם לא חייב לבנות את כל הסוכה מתוך מגמת קביעות הדירה, אך חלק מהקביעות נוצרת על ידי מעשה סמלי המבטא את כוונתו הכללית, ומעשה זה נצרך בכדי להשלים את מצוות הישיבה. גם כאן כמו בשיטת היראים ממנה התחלנו פרק זה אנו רואים כי מצוות הישיבה אינה מוגדרת רק על ידי סך הפעולות והאיסורים הקיימים במהלך החג, אלא גם במסגרת הסוכת אותו הקשורה לבניית הסוכה והכוונה שביצירתה.³⁸

עד כה דנו בעיקר בדברי ראשונים ופוסקים סביב סוגיות ונידונים שנקבעו להלכה במצוות סוכה. בשני הפרקים הבאים נרחיב את היריעה ונבחן את מהותה של מצוות הישיבה ומשמעות מבנה הסוכה דרך כמה מחלוקות תנאים, ובעיקר מחלוקות רבי אליעזר וחכמים בדף כז. בסופו של דבר נראה כי עיון זה מצטרף לעקרונות שהעלנו עד כה ויוצר תמונה משמעותית ורחבה החוזרת סוגיות ונידונים רבים במהלך שני הפרקים הראשונים במסכת סוכה והמשתלשל מהם.

ו - מחלוקות ר' אליעזר (ובית שמאי) וחכמים

במקורות התנאיים שלפנינו נחלקו ר' אליעזר ורבנן לפחות בשלוש מחלוקות שונות בנוגע למצוות הישיבה בסוכה, והסברא נותנת שיש לבחון האם קיים קשר מהותי בין המחלוקות. במשנה בדף כז, א מובאות שתי מחלוקות:

- לדעת ר' אליעזר חייב אדם לאכול י"ד סעודות בסוכה, שתי סעודות בכל יום, ולדעת חכמים אין חובת אכילה אלא בליל יו"ט הראשון בלבד.
- מי שלא אכל בסוכה בליל יו"ט הראשון חייב לדעת ר' אליעזר בהשלמה בליל יו"ט אחרון, מה שאין כן לדעת חכמים.

בהמשך הסוגיה (כז, ב) מופיעה מחלוקת נוספת הכוללת בתוכה כמה פרטים:

- לדעת ר' אליעזר אדם מצווה לשבת בסוכה אחת הנקבעת כדירתו שלו מתחילת החג ועד סופו ועל כן הוא קובע כי אין יוצאים מסוכה לסוכה, אין עושין סוכה בחולו של מועד, ואין אדם יוצא ידי חובה בסוכת חברו. על כל אלה חולקים חכמים.

לכאורה ניתן היה להסביר שמחלוקת התנאים בעניין עשיית סוכה אחת לשבעה ימים תלויה ועומדת על שני צידי החקירה בהם אנו דנים במהלך המאמר. לדעת ר' אליעזר ישנה חובה רציפה של דירה בסוכה, וכאשר אדם יוצא מסוכה לסוכה ולא נמצא בסוכה אחת במשך כל ימי החג ישנה פגיעה במימד זה, שכן אין דירה

³⁷ והדברים פורסמו בעלון 'עולה מן המדבר' גליון 55.

³⁸ מעניין לציין לדברי הפרי מגדים (משבצות זהב תרמ"א, א) המקשר בין דין חידוש דבר שאינו מוזכר בבבלי ומקורו בירושלמי, לבין שיטת הירושלמי בעניין ברכה על עשיית הסוכה. עוד יש להדגיש כי בפשטות סוכה ישנה שחידשו בה דבר תהיה כשירה גם לאחרים שלא חידשו בה, ולשיטתנו יש להסביר את הדברים כך: חידוש הסוכה נובע מהצורך בהשלמת מצוות הישיבה של האדם, אך סוף סוף הוא יוצר גם חלות הלכתית על הסוכה: סוכה שהיא דירת שבעה ימים, ומעתה והלאה גם אדם אחר שנכנס אליה יכול לקיים בה את המצווה לכתחילה.

ישי אנגלמן

אחת שבה הוא קבע את ישיבתו במהלך שבעת הימים. לעומת זאת לחכמים כל מעשה ישיבה עומד בפני עצמו וממילא עם סיומו יכול האדם לבחור וללכת לסוכה אחת ובה לקיים את ניהוג הדירה הבא.³⁹ אולם הראינו לדעת שלשיטת רבים מן הראשונים גם חכמים מודים לגישה המרחיבה במצוות הישיבה בסוכה. בנוסף, אין בדברים בכדי להסביר מדוע לדעת ר"א אדם לא יכול לקבוע את דירתו בסוכתו של חברו. על כן נציע להבין את המחלוקת באופן אחר, וקודם לכן ננסה להבין את מחלוקת ר' אליעזר וחכמים המובאת במשנה.

הגמרא בדף כז, א דנה בדברי ר' אליעזר שבמשנה ומגיעה למסקנה שר' אליעזר חזר בו מחלק מדבריו. הראשונים נחלקו בשאלה ממה בדיוק חזר בו, ובמסגרת זו לא נידרש לדיון זה באריכות ורק נציין בקצרה לאפשרויות הבסיסיות: או שהוא חזר בו מחיוב י"ד סעודות, או מההבנה שחיוב י"ד סעודות או חיוב השלמת הסעודה הראשונה חייב להיות בסוכה.⁴⁰

הדין הבסיסי של ר' אליעזר שנשאר למעשה לפי כל שיטות הראשונים הוא חיוב השלמה בליל יו"ט האחרון של חג. השלמה זו צריכה טעם, שכן מה ההיגיון להשלים את סעודת חג הסוכות לאחר סיומו? כבר פירשו ראשונים שר' אליעזר למד חיוב השלמה מקרבנות הרגל, אולם הדבר עדיין טעון ביאור, שכן נחלקו הראשונים האם חיוב השלמה זה צריך להיעשות בסוכה או לא,⁴¹ ושתי השיטות צריכות עיון: השיטה שאינה מחייבת השלמה בסוכה לכאורה אינה ברורה, שכן מה עניין להשלים סעודה שלכאורה כל יסודה בחובת הסוכה, מחוצה לה? והשיטה המחייבת השלמה בסוכה גם היא אינה פשוטה, שכן כיצד ניתן לקיים מצוות ישיבה בסוכה לאחר שכבר נגמר חג הסוכות. לכאורה אין הדבר דומה כלל ועיקר לסוגיית השלמה שבדיני קרבנות ותפילות, שם ניתן בהחלט להבין את המשמעות בעצם ההקרבה וההתקרבות הנעשית בעבודת ה', במקדש או בתפילה, ואת העניין להשלים את המפגש עם ה' שנחסר מהאדם, גם אם הזמן הפורמאלי של הקרבן או התפילה כבר עבר.⁴²

נחל בשיטה הפחות מחודשת הקובעת את השלמת הסעודה בליל יו"ט האחרון מחוץ לסוכה. בתוספת הרא"ש על אתר התמודד עם הבעיה וכתב:

אבל מה שאוכל בליל יום טוב האחרון חוץ לסוכה לא קשיא ליה מידי דהוה אשכח ולא התפלל מנחה בשבת יתפלל במוצאי שבת שתיים של חול ויוצא בתפלת חול מה ששכח ולא התפלל תפלת שבת כיון דלא איפשר בענין אחר, הכא נמי כיון שאינו יכול לאכול בסוכה יוצא אפי' חוץ לסוכה.

הוא מדמה את דין השלמת הסעודה לאחר החג למי שמשלים תפילת שבת במוצאי שבת אע"פ שכבר אינו יכול להתפלל על פי גדר תפילת שבת. ולכאורה דבריו אינם ברורים, שכן לתפילה מעצם טיבה יש משמעות

³⁹ וכך הסביר ר' אברהם ארלנגר בברכת אברהם לדף ט, א 'בענין עושין סוכה בחוה"מ', אות ג.

⁴⁰ עיין בכל זה ברש"י ובתוס' על אתר, וכן בתוס' רא"ש, חידושי הרא"ה והריטב"א ועוד. אפשרות נוספת נראה שעולה מדברי רבנו תם בספר הישר (חלק התשובות סימן ק).

⁴¹ ראה רש"י על אתר שפשוט לו לאורך כל הדרך שחיוב השלמה אינו נעשה בסוכה, וכן ניתן להבין בשיטת התוס' (ד"ה 'חזר בו'), וראה מה שכתב על כך בערוך לנר על אתר (ההבנה לפיה חיוב הסעודות מראש אינו דין מדיני סוכה לשיטת ר' אליעזר היא מחודשת, וראה גם לעיל הערה 6 בשם המהרש"ל, וכל דברינו בחלק זה מיוסדים רק על ההבנה הפשוטה לפיה יש כאן חיוב שהוא מחויבי מצוות הישיבה בסוכה). בשיטת תוס' הרא"ש נעסוק לקמן, אך שיטת ראשונים רבים על אתר היא שגם ההשלמה בליל יו"ט האחרון נעשית בסוכה: ראה חידושי הרא"ה, הריטב"א, מאירי, ופסקי רי"ד - כולם על אתר וכן בספר הישר לרבנו תם (חלק התשובות) סימן ק.

⁴² בלשון אחרת: זמני התפילות ועבודת ה' הם מסגרת הלכתית המאזנת (מבחינה מהותית ומבחינה כרונולוגית) למהותה של התפילה, שחשיבותה ועניינה הוא מעבר לזמן זה או אחר, מה שאין כן מצוות סוכה שאין לה כל משמעות מחוץ לזמן חג הסוכות.

ישי אנגלמן

גם כאשר היא נעשית לאחר זמנה, אולם מה משמעות יש למעשה האכילה לאחר שכבר אינו יכול לשבת בסוכה?

נראה להציע שגם שיטה זו ניתנת להבנה לאור הצעתנו הכללית בהבנת מהות מצוות ישיבה בסוכה, ולאור מה שביארנו בעניין חיוב האכילה המיוחדת הקיים לכולי עלמא בליל יו"ט הראשון: חיוב זה יסודו בקביעת שם דירה הנעשה ברגע המעבר מהזמן שלפני סוכות לזמן שלאחריו, ובו מראה היושב כי מעתה והלאה זוהי דירתו למשך שבועה ימים. למרות שהדבר המסתבר יותר הוא ליצור את קביעות הדירה בתחילה, ישנה משמעות גם לתיחום הזמן מעברו השני, ולדעת ר' אליעזר אדם שלא זכה לקיים את המצווה בליל יו"ט ראשון מצווה לעשות מעשה הפוך בסיומו של חג הסוכות: להיכנס אל הבית ולאכול אכילה מיוחדת שעל ידה יהיה ניכר כי מעתה והלאה דירתו חוזרת להיות בבית. וממילא מתברר למפרע שעד עכשיו לא הייתה דירתו בבית אלא בסוכה, ובכך הוא משלים את חובת האכילה שבליילה הראשון שעיקרה אינה עצם חובת האכילה בסוכות, אלא קביעות הדירה לתקופת שבועת הימים שנוצרת על ידי כך.⁴³

עתה נזדקק להבנת השיטה המרכזית בראשונים לפיה חובת אכילה קיימת גם בליל יו"ט אחרון של חג – בסוכה, ומתוך שיטה זו ננסה לפתח יותר את תפישתו הייחודית של ר' אליעזר. כפי שהזכרנו, לפחות בשלב הראשון סבר ר' אליעזר כי יש לאכול י"ד סעודות בסוכה, והטעם המובא לכך בבבלי הוא בלימוד של 'תשבו כעין תדורו' – כשם שאדם סטנדרטי נוהג לאכול שתי סעודות ביום בביתו כך גם בסוכה. אולם בירושלמי (ב, ז) מובא טעם אחר, ועל בסיסו מעיר הר"י ענגיל בגליוני הש"ס על אתר הערה נפלאה שיש בה בכדי לפתוח פתח להבנת העניין:⁴⁴

גמ' מה טעמא דר' ליעזר נאמר כאן תשבו. ונאמר להלן [ויקרא ח לה] ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה. מה ישיבה שנא' להלן עשה בה את הלילות כימים אף ישיבה שנאמר כאן נעשה בה את הלילות כימים.

השוואה זו של מצוות הסוכה למשכן אינה דבר של מה בכך. כבר עמדו רבים על הקבלות שונות הקיימות בין מבנה הסוכה למבנה המשכן, ועל סוגיות שונות במסכת סוכה בהן רואים מגמה של קישור בין הנושאים.⁴⁵ על בסיס השוואה זו מקשר הר"י ענגיל את שתי המימרות של ר' אליעזר במשנתנו, ומתוך כך אנו ננסה לשזור את שיטתו של ר' אליעזר בצורה רוחבית עוד יותר:

ועוד א"ר אליעזר כו': נ"ב, י"ל כוונתו דתרוייהו חד טעמא נינהו לפי המבואר בירושלמי כאן דטעמא דר"א ברישא משום דיליף תשבו תשבו ממילאים ע"ש ולכן דינו כקדשים דלילה הולך אחר יום שעבר, ולכן גם ליל שמיני עצרת הוא השלמה לסוכות שלפניו, וזהו ועוד.

⁴³ מעין זה ניתן למצוא במה שהביאו האחרונים בשם הגר"א שהיה מקפיד להבדיל על שכן במוצאי שביעי של פסח (עין לדוגמא ברשימות שיעורים לגר"ד סולובייצ'יק לסוכה כח,ב ואמנם הוא מפרש שם את הדברים באופן אחר). גם כאן ניתן לראות בכך מעשה של תיחום הזמן מקצוהו האחרון, ובכך מובלט עניינו של הזמן כולו כחג המצות, ונראה שבעומק הדברים הגר"א הולך בזה לשיטתו הידועה שישנה מצווה (אך לא חובה) לאכול מצה כל שבעת ימי החג, והדברים קשורים למה שהערנו לעיל הערה 7, ולמעין ינעם.

⁴⁴ לימוד שכפי שהזכרנו לעיל יסודו בספרא ומובא גם בבבלי בהקשר קצת אחר, והירושלמי מרחיב את הלימוד המקורי ומשתמש בו להסבר שיטת ר' אליעזר.

⁴⁵ עיין לדוגמא בספרו של הרב יעקב נגן, 'מים בריאה והתגלות' – חג הסוכות במחשבה ההלכה, הוצאת גילוי תשס"ח, עמודים 31 – 82. לעצם ההערה של הר"י ענגיל והאפשרות לראות בה פתח להבנת הסוגיה נרמזת על ידי מה שדן בעניין זה חו"מ ר' דוד הנשקה בספרו 'שמחת הרגל בתלמודם של תנאים' (עיונים משלימים עיון שני), עמודים 372 – 373 ומה שבסביבתם, וראה הערות 20 – 21 שם.

ישי אנגלמן

לשיטת הירושלמי גם חיוב ארבע עשרה סעודות וגם דין השלמה נלמדו מהמשכן, והאחרון מבוסס על כך שגם ליל יו"ט האחרון של חג שייך לפחות מבחינה מסוימת לחג הסוכות, שכן דיני הסוכה מושפעים מהלכות המקדש בהם הלילה הולך אחר היום. לאור זאת מובנת מאוד שיטת הראשונים שיש משמעות להשלמת הסעודה בסוכה, שכן לפחות מבחינה מסוימת זמן זה הוא אכן חלק מחג הסוכות, וממילא מתאפשרת בו השלמת מצוות החג.⁴⁶

מתוך כך יש להבין את ייחודיות שיטתו של ר' אליעזר גם בנושאים האחרים, וכאן אנו נדרשים ל'טעמא דקרא' ולרעיון המצווה: עניינה של מצוות הישיבה בסוכה הוא בזעיר אנפין חובת בניית משכן קטן לכל אדם, משפחה או בית. האדם האוסף יכול השנה מהשדה מתכוון באופן טבעי להיכנס לביתו: לנפוש בו, לשמוח, לנוח ולהינות מיגיע כפיו אשר עמל בו. מצוות בניית הסוכה מסיטה ומכוונת את האדם למקום אחר, ליצירת מבנה הזהה באופיו במובנים שונים לעולמו של המשכן, ובכך הוא מבטא שלמרות שהוא אינו מנותק מעולם החומר, סוף סוף הוא רואה את עיקר מקום מנוחתו בבית ה', ואל בית זה הוא רוצה להשתייך. אל הבית הזה אותו הוא מצווה לבנות לשבעה ימים, ולא אל בית הקבע היומימי שלו, הוא נכנס. ממילא, ברורה שיטתו של ר' אליעזר לפיה אין יוצאים מסוכה לסוכה ואין אדם יוצא בסוכתו של חבירו. בית ה' נבנה לעומת ביתו הפרטי של כל אדם, שהוא לכאורה מקום מנוחתו ונחלתו. על כן במצוות הסוכה יש משמעות לקידוש של מקום ספציפי אחד, קידוש הנעשה לשבעה ימים, והיציאה מסוכה לסוכה או השימוש בדירתו של חברו מפקיעה את ייחודיותו של המקום הספציפי הזה אותו האדם מצווה לבנות (עד כדי כך שבגמרא בע"ב עולה הו"א שאסור לצאת כלל מסוכת החג לדעת ר"א).

שיטת ר' אליעזר אינה עומדת בפני עצמה בעניין זה, וכמו בסוגיות אחרות ניכרת כאן השתייכותו לבית מדרש רחב יותר. הגמרא בדף ט, א מקשרת באופן אגבי לכאורה בין שיטתו לשיטת בית שמאי הפוסלים סוכה ישנה, והטעם הפשוט לכך הוא שיש צורך בעשיית הסוכה לשמה, וכפירוש רש"י שם (ד"ה 'בית שמאי פוסלין') "דבעו סוכה לשמה", וכדינם של מצוות אחרות שיש להחיל עליהם שם שמים. זאת בניגוד לשיטת בית הלל ודעת חכמים המסתפקים בסוכה העשויה לצל (ח, ב), שעניינה הוא דירת ארעי חולית, ותו לא. לדברינו, הקשר בין שיטת בית שמאי לר"א הוא מהותי: אם כנים דברינו שבניית הסוכה מקבילה במשהו לבניין המשכן, בוודאי שיש צורך בבנייתה מתוך כוונה לחלות שם שמים, כוונת הקדשה ודין לשמה.

מתוך כך מתעמעמת קושייה חזקה ביותר שהעלו הרא"ה והריטב"א בדף כז, ב: הפסוק ממנו לומדים בית שמאי את דינם הוא 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים' – סוכה העשויה לשם חג בעיניו. אולם ר' אליעזר לומד מפסוק זה עצמו את הצורך בסוכה אחת העשויה לשבעה ימים ואת האיסור לצאת מסוכה לסוכה ולבנות סוכה בחולו של מועד, זאת למרות שבית שמאי מודים גם לדין של ר' אליעזר! ממילא מקשים הראשונים כיצד נלמדים שני דברים מפסוק אחד. תשובתם של הראשונים היא שמדובר על דיוק משני דברים שונים באותו הפסוק, אך לשיטתנו נראה שהדברים מתבארים בפשטות: פרשנות פסוק זה היא היסוד לשיטתם של בית שמאי ור' אליעזר גם יחד בתפיסה היסודית של הסוכה, הכוללת בתוכה שני דברים התלויים זה בזה: יש לעשות את הסוכה לשמה כיוון שהחובה ההלכתית היא לבנות מבנה ששם שמים חל עליו, וממילא כיוון שישנו דגש על יצירת המבנה עצמו, בדומה למשכן, לא שייך לעבור בתוך החג מסוכה לסוכה. שתי ההלכות לא רק נלמדות מפסוק אחד אלא גם מושתתות על אותו העיקרון.

⁴⁶ ואולי אף ניתן לראות בחיוב הכפול של שתי סעודות ביום מקבילה מסוימת למצוות התמידין המאפשרת וממשיכה את השראת השכינה התמידית במקדש וכדלקמן, ונראה שלאור זאת יש להבין את שיטת הראשונים הסוברים שלדעת ר' אליעזר ישנו חיוב לאכול שתי סעודות ביום בסוכה ותו לא, ראה על כך מקורות בספר שמחת הרגל הנוכח בהערה לעיל, לקראת סוף העיון השני.

ישי אנגלמן

מעתה יכולים אנו לעמוד גם על יסוד שיטתם של חכמים: הראינו ממקורות רבים שגם חכמים מודים לכך שמצוות ישיבה בסוכה היא מצווה מתמשכת ואחידה שעניינה לקבוע את הסוכה כמקום קביעות דירה. אולם בניגוד לר' אליעזר הדורש לקדש מקום מסוים ולהפכו לדירה שהיא מעין משכן, חכמים שמים את הדגש על אופייה של הפעולה מצד האדם: עיקר הרעיון של מצוות הישיבה בסוכה הוא בעצם היציאה ממקום קבוע למקום ארעי. חג האסיף שבו אוסף האדם את יכול השנה עלול להביא את האדם לתודעה המעצימה את כוחו ושליטתו בחייו, וכנגד זאת הוא מצווה לעזוב את מקום הקבע האנושי שלו, ולקבוע את מגוריו בדירת ארעי. להודיע ולהיודע שלא על החומר - שבאופיו הבסיסי הוא ארעי - לבדו יחיה האדם, ואין לאדם מחסה וביטחון ללא השגחתו של הקב"ה ופריסת כנפיו עלינו הבאה לידי ביטוי בזכירת יציאת מצרים ובשחזור מצבנו במדבר, בין אם כ'סוכות ממש' ובין אם כ'ענני הכבוד' - בסוכה הממשית שלנו. ממילא, אין משמעות דווקא לסוכה מסוימת בה האדם יושב, אלא העיקר הוא עצם הדירה בדירת ארעי: על ידי ניהוגי דירה במהלך שבעת הימים לשיטה המצמצמת או על ידי קביעות דירה כללית במקום שבאופיו הוא דירת ארעי, בסוכה זו או אחרת. לא המקום הוא העיקר, אלא אופייה של הדירה.

מתוך כך יש לדון בקצרה גם בסוגיית קדושת הסוכה שהראשונים דנים בה בהרחבה בהמשך אותה הסוגיה בדף ט, א ובמקומות נוספים בסדר מועד (שבת כב, א, מה, א וביצה ל, ב). אין כאן המקום לפרוס כראוי את הנושא על רוחבו, ורק נציין לחקירה בסיסית אחת. מוסכם על כל הראשונים שישנו מושג הלכתי של קדושת הסוכה, אולם אופייה של קדושה זו יכול להתפרש בשני פנים: האם קדושת הגוף יש כאן החלה על עצי הסוכה ולפחות על הסכך, או שמא הקדושה אינה חלה באופן ממש על החפץ, אלא היא נובעת מייעודו של המבנה בכללותו לקיומה של המצווה, וחייב ניהוג הקדושה משמעו איסור לבטל את מוכשרותו של המבנה לייעודו, וראה בהערה כאן הרחבה בעניין זה.⁴⁷ חקירה זו שיש לה השלכות מרובות קשורה באופן ישיר לאפשרויות שהעלנו בהבנת מהותה של הסוכה לשיטת חכמים ור' אליעזר ולשאלה האם הסוכה בבסיסה היא מבנה קודש או מבנה חולי המשמש למצווה.⁴⁸

⁴⁷ נציין למעט מקורות בעניין זה: לשון הרמב"ן בחידושו לשבת מה, א (ד"ה 'זההיא') מורה שקדושת עצי הסוכה היא כקדושת הגוף ממש, ומתוך כך הוא רוצה להסיק מסקנות מעשיות לגבי הדיון הנרחב בראשונים בעניין תנאי בעצי הסוכה, ובאופן דומה עולה מלשון הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד שער ב סימן ו). לעומת זאת הראשונים המקשרים בין מושג קדושת הסוכה למושגים האחרים של מוקצה למצווה הבינו ככל הנראה שאין כאן קדושת הגוף ממש – ראה רש"י סוכה לו, ב ד"ה 'אסור' וברמב"ם סוף פרק ו מהלכות סוכה. גם קושיית העונג יום טוב (סימן מט) המפורסמת הדנה האם יש היתר ישיבה בסוכה בשעה שאינה ראויה לקיום המצווה סובבת סביב עניין זה: התפיסה לפיה משמעות הקדושה היא שמירה על החפץ במיעוד ומוכן למצווה לא אמורה לאסור שימושים שאינם גורמים להפקעת הסוכה, וזוהי שיטת הט"ז (תרל, ג) הפוסק מכך סברא זו שאין איסור להריח הדס הנמצא בעצי הסוכה, אע"פ שהלכה זו נמצאת במחלוקת ראשונים (ריטב"א סוכה לו, ב ד"ה 'הדס', ושתי השיטות הובאו ברמ"א סוף סימן תרלח).

⁴⁸ יכול השואל להקשות על מהלכנו, שכן מאחר ותפיסת הסוכה כמשכן הוצגה כאן דווקא לדעת ר' אליעזר, כיצד ייתכן שהיא באה לידי ביטוי באופנים שונים בפסיקת ההלכה למעשה? אולם באמת ברור כי עצם הרעיון על הקשר בין חג הסוכות בכלל ומצוות סוכה בפרט אל עולם המקדש וסביבתו אינו נחלת שיטת ר' אליעזר ובית מדרשו בלבד, ואע"פ שהראינו שבבסיס העיצוב ההלכתי המדויק של מצוות הישיבה בסוכה נחלקו ר' אליעזר וחכמים עד כמה לתת למימד זה מקום ועד כמה להדגיש דווקא רעיונות אחרים, אין זה אומר שעצם הרעיונות לא יבואו כלל לידי ביטוי בהקשרים שונים ובסוגיות אחרות בשיטה החולקת. סוף סוף, התפיסות הרעיוניות המלוות את המצווה נמצאות ברקע האחורי של פרטי המצוות, וברקע זה לעיתים מעורבים ומשולבים רעיונות שונים, שמוצאים את מקומם למעשה בעולם המציאות ההלכתית בדרכים ובהדגשות שונות על ידי מעצבי עולם ההלכה לדורותיהם.

הערת עורך [מ"ג]: מצאתי כאן מקום להוסיף בקצרה מקורות נוספים שמראים שגם ההלכה יש מקום לתפיסת רעיון הסוכה כמבנה קדוש. ראשית, בכמה מקומות במסכת ישנה השוואה למשכן (בסוגיית הלימוד של הגובה המינימלי של הסכך ד, ב, וה, ב שנלמד מהכפורת או מהארון; דרשת ר"א הלומדת מהמשכן שהישיבה בסוכה נוהגת בימים ובלילות הובאה בדף מג, א כמתאימה גם לחכמים). כמו כן למרות שכתב הדרכי משה (תרלט, א)

מתוך שהגענו עד כה, נראה שלדיון בשיטת התנאים יש להוסיף גם את שיטתם של בית הלל. בית הלל חולקים על בית שמאי בדף ט, א בדין סוכה לשמה ומכשירים גם סוכה ישנה, וכך נפסק להלכה. בנוסף, בית הלל מסתפקים בשיעור סוכה מינימאלי של ששה על ששה טפחים (ג, א) ונחלקו עם בית שמאי בנוגע למי שראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית האם יש לגזור שמא יימשך אחר שולחנו או לא (כח, א).

מהי משמעותה של מחלוקת התנאים בעניין שיעורה המינימאלי של הסוכה? האם מחלוקת טכנית בלבד יש לפנינו, מחלוקת הנובעת מתפיסה מציאותית שונה, או שמא יש כאן עניין מהותי. כבר עמד הרב משה פאלוך⁴⁹ על כך שבאופן פשוט נראה שבית הלל חולקים על כל התפיסה הפשוטה העולה מהברייתא בבבלי בעניין דרשת 'תשבו כעין תדורו', שכן כך שנינו בברייתא בדף כח, ב:

דתנו רבנן תשבו כעין תדורו מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי כיצד היו לו כלים נאים מעלן לסוכה מצעות נאות מעלן לסוכה אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה

ברייתא זו רואה בסוכה דירה, ובחייבים אותם מצווה האדם לעשות בה – ניהוגי דירה. אולם כיצד ייתכן להעלות כלים נאים לסוכה כאשר היא מחוסרת שולחן ואף אין מקום לשולחן! מסתבר מאוד לומר שלדעת בית הלל אכן אין חובה לדור בסוכה, והוא פירש את חיוב הסוכה לשבת כפשוטו: ישנו חיוב על מעשה ופעולה של ישיבה בסוכה, מסתבר שלפחות בשעת האוכל, אך אין הכרח שלמעשה זה יהיה אופי של דירה. דירתו של האדם נשארת ביתו הקבוע אליו הוא אוסף את יכולו באופן טבעי, אלא שהוא מצווה לצאת ממנו במהלך ימי החג ולעשות פעולות מסוימות (שאת טיבן צריך להגדיר יותר לשיטה זו) בתוך מבנה הסוכה. את רעיון המצווה ניתן להסביר כך: בניגוד מוחלט לשיטת ר' אליעזר ובית שמאי, ובניגוד חלקי לשיטתם של חכמים, בית הלל לא דורשים מהאדם לעזוב את ביתו ואת יכולו שנאספו בשדה. מבנה הסוכה על ידי פסולת גורן ויקב מתאים לכך שהכניסה אליה דווקא מזכירה את עבודת השדה,⁵⁰ ואולי מטרת הכניסה אליה אינה התנתקות והתעלות מעל עולם החומר, אלא להפך: פעולה של הכרה בכל הטוב וממילא הודאה לה, על ידי הכניסה לסוכה הנמצאת על פתח הבית. לעומתם מחייבים בית שמאי להפוך את מקום הסוכה לדירה, ומבנה בו יש רק מקום לשבת אך אין בו מקום לשולחן – אינו דירה. בנקודה זו מודים גם החכמים ששיטתם נפסקה להלכה, אע"פ שהם לא מקבלים באופן מלא את משמעותה של דירה זו כפי שהיא לדעת בית שמאי וכמו שבואר לעיל ויוסבר מיד בסיכום המאמר.

מתוך כך נוכל להציע פתרון לבעיה קשה שעסקו בה ראשונים ואחרונים בשיטת הרי"ף והרמב"ם: הגמרא בדף ג, א פוסקת הלכה כשיטת בית שמאי בשיעורה של סוכה קטנה, אך בפשטות, מחלוקתם בדין גזירה שמא יימשך אחר שולחנו עומדת בפני עצמה ואינה קשורה כלל למחלוקת בעניין השיעור המינימאלי של הסוכה. למרות זאת פוסקים הרי"ף והרמב"ם (וכך גם נפסקה ההלכה בסימן תרלד) כשיטת בית שמאי בשתי

שהרוצה לשחק בקלפים ישחק בסוכה, כתבו כמה אחרונים ש"קדושת הסוכה גדולה מאוד וראוי למעט בה בדברי חול ולדבר בה רק קדושה ותורה" (ע"פ מ"ב תרלט, ב).

⁴⁹ במאמרו 'ראשו רובו ושולחנו – עיצוב, ייצוג ומשמעות' פתוחי חותם ג' (התשס"ז) עמ' 67-81.

⁵⁰ ומעניין לציין כאן את שיטת הירושלמי שהובאה בהגהות אושרי (א, כד) ואף בב"ח בריש סימן תרל לפיה גם דפנות הסוכה צריכות להיעשות מפסולת גורן ויקב, מה שמקשה עוד יותר על ראיית הסוכה כמבנה דירה ומאפשר להסתכל עליה כפי שאנו מעלים כאן. עוד נציין לשיטת ר' יהודה בדף לז, א בעניין חיוב סיכוך הסוכה בארבעת המינים.

ישי אנגלמן

המחלוקות, ורבים ניסו להבין מדוע – כיצד הפסיקה כבית שמאי בדין סוכה קטנה שבפשטות הוא דין דאורייתא, משפיעה על פסיקת ההלכה בדין גזירה שמא יימשך אחר שולחנו?⁵¹

נראה כי מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל בשאלה האם יש מקום לגזור שמא יימשך אחר שולחנו מושפעת מתפיסותיהם השונות למצוות סוכה: כפי שראינו, לדעת בית שמאי נצרך השולחן בסוכה באופן מהותי, כיוון שבלעדיו אדם יכול לשבת בסוכה אך לא לדור בה. ממילא, ישנו חשש אמיתי שאדם היושב בסוכה אך שולחנו בתוך הבית יימשך אחר שולחנו כיוון שפרטי המצווה כוללים בתוכם את עניינו של השולחן ומה שהוא מייצג. אך לדעת בית הלל המצווה מראש מצומצמת הרבה יותר, וממילא אין סיבה אמיתית שבגללה יימשך האדם אחר שולחנו, שכן הפעולה לשמה הוא נכנס לסוכה כלל לא מצריכה שולחן! אמנם בפועל ייתכן באמת שנגיע למצב בו אדם כן יימשך, אך מהבחינה הזו לא שונה ראיית המציאות של בית שמאי ובית הלל. מעתה אמור: לב"ש היושב בסוכה זקוק לשולחן לצורך קיום מצוות הדירה וממילא יש חשש שמא יימשך אחריו אל תוך הבית, ולב"ה לא מחויב האדם אלא לשבת, ולכן אין הכרח להצמיד אליו את השולחן.

לאור זאת ניתן להבין באופן מחודש גם את הביטוי החרף של בית שמאי במשנה בדף כח, א כלפי ר' יוחנן בן החורני שהיה נוהג כשיטת בית הלל: "אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימין". התוס' בדף ג, א (ד"ה 'דאמר') למדו מכאן שביכולתם של חכמים להפקיע גם את קיום המצווה מדאורייתא כאשר היא נעשית באופן המנוגד לגזירותיהם. אולם דברים אלו של התוס' עומדים במחלוקת גדולה בראשונים ואף עוררו פולמוס נרחב אצל האחרונים שהעלו סתירות מרובות בנושא מורכב זה שאין כאן המקום להאריך בו.⁵² לדברינו ניתן להציע בזהירות פירוש מחודש במשנה זו על פיו אמירתם הנוקבת של בית שמאי נובעת מהיחס הספציפי לסיבת הגזירה במקרה דנן: לא גזירה חיצונית נסיבתית יש כאן, אלא גזירה שיסודה בהבנת מהות המצווה לשיטתם. בראותם את ר' יוחנן בן החורני נוהג שלא כמותם הם טוענים כלפיו שקיימת טעות בכל תפיסת המצווה שלו, ואם כן היית נוהג הרי זה סימן שאף פעם לא קיימת מצוות סוכה, אולי אף בשעה בה השולחן כן היה בתוך הסוכה, שכן במעשיו הוא מראה על תפיסה המאפשרת את קיומה של מצווה הישיבה ללא שולחן, ובעצם ללא הנופך הרחב של קביעות דירה בסוכה.

סיכום

עיקרו של מאמר זה בהצגת חקירה בסיסית החוזרת עניינים שונים במסכת סוכה ובעיקר כאלו הנוגעים למצוות הישיבה: האם מצוות הישיבה בסוכה היא מצב המתמשך לאורכם של שבעת ימי החג, או שמא המצווה היא לעשות פעולות אותם הגדרנו כ'ניהוגי דירה' בסוכה במהלך זמן זה. ראינו כי שאלה זו משפיעה גם על הבנת משמעות שלבי בניית הסוכה בסוגיות שונות, ומתוך כך הגענו לדון בהבנה שיטתית של דברי התנאים בנושאים הללו. לאור דברינו, נראה שניתן להציג תמונה של שלוש שיטות תנאים, כאשר השיטה המרכזית והאמצעית היא זו שנפסקה להלכה, ובתוכה ניתן להחיל את שתי התפיסות העקרוניות שנידונו בחקירה החוזרת את המאמר:

⁵¹ ראה בעניין זה: רי"ף יב, ב – יג, א, רמב"ם סוכה ד, א, ו, ח. בעל המאור ומלחמות על הרי"ף ג, ב, ברא"ש א, א ובר"ן על הרי"ף יג, א. דיון משמעוטי בהבנת שיטת הרי"ף והרמב"ם נעשה בביאור הלכה סימן תרלד ובשער הציון שם אות ז. לסיכום ממצה לטוגיה והצעות מעניינות לפתרון הבעיה ראה מאמרו של הרב אלחנן סמט, 'מחלוקת ב"ש וב"ה בסוכה קטנה ובסוכה גדולה', כתלנו יג (עמ' 50 והלאה).

⁵² מקצת ממקורות היסוד: ריטב"א סוכה כח, א ובר"ן על הרי"ף יב, ב ד"ה 'אמרו לו' וכן בר"ן על הרי"ף לפסחים כה, ב ד"ה 'כל' רבנו יונה ברכות א, א. קבא דקשייתא צט (מחלוקתו עם רע"א בעניין זה, ודברי רע"א מורפסים בחידושיו על פסחים פט, א), חכמת שלמה על פסיקת השו"ע תרלד, ד והשווה לפרי מגדים באשל אברהם שם, ובמנחת חינוך מצוה שכה ד"ה 'זעין בשו"ע מבואר'.

ישי אנגלמן

שיטת בית הלל היא שאין כלל מצווה לדור בסוכה. המצווה היא לשבת, ולשם כך ניתן להסתפק בסוכה שיש בה אפשרות ישיבה, מסתמא לצורך אכילה (יש לדון מה ביחס ללינה, וכן לניהוגי דירה אחרים). ברור מאליו שהגדרת המצווה לדעת בית הלל אינה מצב של קביעות דירה מתמשך אלא ישנו ציווי לעשות פעולות מסוימות במבנה סוכה בתוך תקופת הזמן של החג. הסברנו כי ייתכן ולדעתם כלל אין עניין לבטל את קביעות הדירה שבבית, שכן באופן טבעי האדם מתכנס אל תוך ביתו בתקופת האסיף, והתורה לא באה להתנגד אל מציאות טבעית זו, אלא לחייב את האדם לצאת לעיתים תכופות החוצה, להיזכר מי עשה לו כל אלה ולהודות לה' על כל הטוב בתוך הסוכה העשויה מפסולת גורן ויקב.

השיטה הנגדית היא **שיטת בית שמאי** ועליה נמנה גם ר' אליעזר. שיטה זו רואה במצוות הישיבה בסוכה קביעות דירה לשבעה ימים ולא מספר פעולות שונות, ועל כן הם מחייבים שלא לצאת מסוכה לסוכה בחולו של מועד. הצענו כי לשיטתם מהותה של הסוכה היא יצירה של משכן בזעיר אנפין, שהוא מעין תחליף לבית הקבע של האדם אליו הוא נכנס בתקופת האסיף באופן טבעי. אשר על כן ישנה משמעות לקביעותה של הסוכה ולא החלפתה, וקיים חיוב לעשותה לשמה ולהחיל עליה שם שמים ולעיתים גם מימד הזמן של הסוכה נקבע על פי הלכות המקדש כמו שעולה בסוגיית השלמה בליל יו"ט האחרון. בנוסף, קדושת הסוכה לגישה זו מסתמא תתפרש כקדושת הגוף החלה על עצי הסוכה ממש.

שיטה שלישית וממוצעת היא **שיטתם של חכמים** שנפסקה להלכה. מחד, ברור כי חכמים מפרשים את מצוות הישיבה בסוכה כמצווה של דירה. מאידך, הם לא מחייבים קביעות דירה מוחלטת במקום אחד, ומסתפקים בעצם העובדה שהאדם יצא מדירת הקבע שלו וידור אך ורק בדירת ארעי, זו או אחרת, ובכך יש קרבה מסוימת לרעיון היסודי של המצווה על פי בית הלל: לא בונים תחליף לבית, אלא שמים דגש על יציאה מבית הקבע. אלא שבניגוד לבית הלל – יוצאים אל **מקום דירה** אחר שהוא דירת ארעי. חכמים רואים ביסודה של הסוכה מקום דירה חולי, כמעט טבעי, ולא מצריכים דין לשמה.

את פירושה של מצוות סוכה לשיטת חכמים ניתן להבין בשני אופנים: ניתן להבין שהאדם מחויב לנהוג ניהוגי דירה במבנה הסוכה במהלך שבעת הימים, אך אין כאן מצווה מתמשכת כוללת של קביעות דירה במקום אחר הנמצא מחוץ לבית. גישה זו מקרבת את שיטתם של חכמים אל בית הלל, והשתקפות בולטת שלה נמצאת בשיטת החכם צבי לפיו ישנה משמעות לכל ישיבה וישיבה שיש בה קיום של ניהוגי דירה למרות חוסר מוכנותה של הסוכה למצב של קביעות דירה מלא. האפשרות הרחבה יותר אותה ניסינו לבסס ולהרחיב במהלך המאמר גורסת כי האדם כן מחויב לקבוע דירתו במשך שבעה ימים מחוץ לביתו שלו ולדור בדירת ארעי. הדירה איננה קבועה במקום אחד, ואדם יכול לקבוע דירתו בכמה סוכות, אך כולן יחד משלימות את העובדה שאדם זה דר במקום ארעי, וממילא עושה פעולות מסוימות בסוכה ואסור בעשיית פעולות אחרות מחוצה לה, על מנת שלא להפקיע קביעה זו. גם לשיטה זו ניתן להבין שבכל פעולה ופעולה שהאדם עושה בסוכה ישנה משמעות יוצרת, דהיינו שהסוכה הופכת להיות דירת האדם על ידי צירוף הפעולות השונות שנעשות בסוכה במהלך שבעת הימים, כמבואר בפרק העוסק בברכת לישיב בסוכה.

התמונה המוצגת כאן חסרה כמה מרכיבים חשובים. על מנת לקבל תמונה מלאה עוד יותר עלינו להרחיב את מוקדי העיון אל סוגיות נוספות במהלך המסכת ולראות האם וכיצד הן משתבצות במערכת המופלאה של מצוות סוכה בפרט וחג הסוכות בכלל, ונראה שהעיקריות שבהן הן סוגיות 'סוכה דירת קבע או דירת ארעי', וסוגיות הסכך והצל בסוכה. וה' יסייענו בתורתו.

