

סימן י"א

קיום מצוות סוכה בפסולי דרבנן (דף כח:)

בסימן זה נבקש לעסוק בקיום מצוות סוכה באופן שיש בכך איסור דרבנן. הנה הסוגיה הכללית של קיום מצוות דאורייתא בפסולי דרבנן וכוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה חורגת בתחומה מדיני סוכה ונוגעת לכל התורה כולה,¹ אולם בדברים שלקמן נשתדל לברר את הגדרים הייחודיים של מצוות סוכה בעניין זה.

הנה במסכתין ישנן בזה שלוש סוגיות מרכזיות:

א. **סוגיית ראשו ורובו** - נחלקו בית שמאי ובית הלל אם ניתן לשבת בסוכה כשראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית (המחלוקת נשנתה במשנה בדף כח., וביאורה בסוגיה בדף ג.). לדעת בית שמאי אסור לעשות כן גזרה שמא יימשך אחר שולחנו, אף שמדאורייתא יצא. ויש לדון מה הדין כדיעבד אם ישב כך, האם יצא ידי חובתו אם לאו.

ב. **סוגיית המסכך בנסרים** - נחלקו רבי יהודה ורבי מאיר האם מסככים בנסרים או לא, משום גזרת תקרה (המשנה בדף יד., והסוגיה שם בדף יד:), ויש לדון מה הדין כדיעבד אם ישב בסוכה כזו.

ג. **סוגיית סוכה על גבי בהמה** - המשנה דנה לגבי העושה סוכתו על גבי בהמה, שמדרבנן אינו יכול לעלות לסוכה זו בשבת, ונחלקו תנאים האם בשל כך היא כשרה או פסולה (המשנה בדף כב:., והסוגיה שם בדף כג.).

בדברים שלקמן נבקש להרחיב מעט בכל אחת משלוש הסוגיות הללו, ולשאוב מהן עקרונות הנוגעים ליסודות קיום מצוות דאורייתא בפסולי דרבנן בכלל, ובמצוות סוכה בפרט.

1 הסוגיה המרכזית הדנה בכך היא ביבמות פט:., מחלוקת רבה ורב חסדא אם יש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה בקום עשה או רק בשב ואל תעשה (מחלוקת זו נזכרת בסוגיות נוספות). לקמן נבקש להבחין בין הנידון שם ובין הנידון בסוגיין.

ישיבת ראשו, רובו ושולחנו בסוכה

הנה שנינו במשנה (כ.ח.):

מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר. אמרו להם בית שמאי: משם ראה, אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג - לא קיימת מצות סוכה מימך.

בפשטות משנה זו דנה באופן שבו צריך לשבת בסוכה, האם די בישיבת ראשו ורובו או שמא צריך שגם שולחנו יהיה בתוך הסוכה. אולם בסוגיה בדף ג. מציעה הגמרא אפשרות נוספת, שהמחלוקת היא מהו גודל הסוכה המינימלי, שלדעת בית הלל גודלה צריך להיות כדי ראשו ורובו, ולדעת בית שמאי גודלה צריך להיות לפחות כדי ראשו, רובו ושולחנו.

למסקנה מבאר מר זוטרא שבתרתי פליגי, הן לגבי גודל הסוכה המינימלי והן לגבי אופן הישיבה, כלומר האם מותר לשבת בסוכה גדולה כאשר השולחן נמצא בבית.

והנה לגבי סוכה קטנה שמחזקת רק ראשו ורובו נחלקו רבותינו הראשונים האם מחלוקת בית שמאי ובית הלל היא מחלוקת בדין דאורייתא או בדין דרבנן,² ברם, במקרה של סוכה גדולה שהאדם רק הניח את שולחנו בתוך הבית, כולם מסכימים שמן התורה הסוכה כשרה, וכל המחלוקת היא רק האם חכמים אסרו עליו לשבת באופן כזה, גזרה שמא ימשך אחר שולחנו, או לא גזרו. לאור זאת הניסוח של בית שמאי במשנה כלפי רבי יוחנן בן החורנית, "לא קיימת מצוות סוכה מימך", הוא חריף וטעון ביאור, שהרי מן התורה הוא קיים את המצווה לגמרי, ורק את גזרתם של בית שמאי הוא לא קיים.

2 עיין בסימן א' בעניין שבעה על שבעה, שהארכנו בביאור מחלוקת זו.

שיטת הר"ן

וליישב זאת כתב הר"ן (יב: באלפס ד"ה מתני'):

לא קיימת מצות סוכה מימך - לאו דוקא, דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו. אלא הכי קאמר, לא קיימת מצות סוכה כראוי וכרצון חכמים, וכדתנן בפרק ערבי פסחים, "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו", כלומר שלא קיים מצוותן כראוי.

כלומר, הר"ן מבאר שבאמת גם בית שמאי מודים שרבי יוחנן בן החורנית קיים את המצווה מן התורה, אלא שהם מחו בו על כך שלא עשה זאת כראוי ולא חשש לאיסורם. הר"ן מביא ראיה לשיטתו מהמשנה בפסחים (קטו): "רבן גמליאל היה אומר, כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור". הר"ן טוען כי בוודאי לא יעלה על הדעת שאדם שאכל מצה לא קיים את מצוות אכילת מצה רק משום שלא אמר "מצה זו על שום מה", כתקנתו של רבן גמליאל, ומכאן מוכח שלשון "לא יצא" משמעה לעיתים שלא כפשוטה (שכלל לא יצא ידי חובה), אלא משמעה שיצא אך לא עשה באופן הראוי וכתקנת חז"ל,³

3 וכן ביאר גם הר"ן בפסחים (כה: באלפס ד"ה כל) על משנת רבן גמליאל, שמן התורה בוודאי יצא ידי פסח, מצה ומרור גם ללא אמירה, אלא שלא קיימן כראוי. והביא שם ראיה לשיטתו מהמשנה שלנו (סוכה כח.), שבוודאי לדעת בית שמאי קיים מצוות סוכה מן התורה, ומבאר הר"ן שם את ראייתו, וזה לשונו: "דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום דילמא אתי לאמשוכי בתר שולחנו, וכל היכא דלא אימשך לא סגי דלא יצא". כלומר, כיוון שהבעיה היא רק מצד גזרה שמא ימשך, אזי כאשר לא נמשך בוודאי קיים את המצווה מן התורה (הגם שעבר על תקנת חכמים), והוא לשיטתו בסוכה. אך יש להעיר על ראיית הר"ן, שהנה נחלקו הראשונים בביאור דברי ר"ג, האם כוונתו שלא יצא ידי חובת מצוות אכילת הפסח, המצה והמרור, או שהכוונה היא שלא יצא ידי חובת מצוות הגדה של פסח. מלשון הר"ן מוכח כאופן הראשון, משום שכתב שלדעת ר"ג "לא קיים מצוותן כראוי", בלשון רבים, היינו שלוש מצוות האכילה הללו (פסח, מצה ומרור), וכן כתבו בפירוש הריטב"א בהגדה של פסח שם, והמהרש"א כאן. אולם הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ה) כותב: "כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו ואלו הן, פסח מצה ומרור... ודברים האלו כולן הן הנקראין הגדה", ומוכח מדבריו כאופן השני, שללא אמירתן אינו יוצא ידי חובת הגדה של פסח. וכן ביארו בדעתו הקרית ספר שם, והגר"ח בכתבים. לפי דרך זו שוב אין כל ראיה מן המשנה בפסחים שהלשון "לא יצא ידי חובתו" היא רק גוזמה, כי אפשר שבאמת ללא הזכרת שלושה דברים אלו האדם לא קיים את מצוות ההגדה, וכך אכן מורה פשטות לשון הרמב"ם שם, שכלל לא יצא.

הנה הריטב"א בחידושו (סוכה כח. ד"ה הא) כתב גם הוא כדעת הר"ן, שוודאי יצא מדאורייתא, ואף הביא את הראיה מפסחים, וסיים דבריו באמירה "וכן רבים" – סתם ולא פירש. ונראה שכוונתו לדברי הגמרא ביומא (לז), "הקורא את שמע שחרית עם אנשי משמר ואנשי מעמד לא יצא, מפני שאנשי משמר משכימין ואנשי מעמד מאחרים". בפשטות, וכן מבואר מרש"י שם, אנשי המשמר קראו שמע קודם עלות השחר, ולכן הקורא עמם לא יצא ידי חובה כלל. אולם בגבורת ארי (שם ד"ה הקורא) הקשה שאם כן מה הטעם בקריאה זו. ונראה שמכוח קושיה זו הריטב"א (ברכות ט. ד"ה יש) פליג, ונקט שכוודאי אנשי משמר קראו את שמע לאחר עלות השחר, ולכן מן התורה זו נחשבת כקריאה, ומה שאמרו בגמרא "לא יצא" היינו שלא קיים את המצווה באופן הראוי לפי תקנת חכמים שמן המובחר לקרותה סמוך להנץ החמה. והרי לנו דוגמא נוספת, כדרך שנקטו בסוכה ובפסחים, שאמרו חכמים לשון "לא יצא", ופירושו אינו כפשוטו, אלא שיצא מן התורה אך לא כתקנת חכמים.⁴

שיטת התוספות

הנה שנינו במשנה בברכות (ז):

בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטה ויקרא ובבוקר יעמוד, שנאמר "בשכבך ובקומך". ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו, שנאמר "ובלכתך בדרך".

4 וכן ביאר הגבורת ארי ביומא שם, וכיוון לדברי הריטב"א בברכות, הגם שלא זכה לראותו. ועוד הביא הגבורת ארי סיעתא לישוד זה מדברי הראב"ד בהשגותיו (תפילה פ"י הי"ג), שהנה נאמר בגמרא (ברכות יב:): שמי שלא הזכיר המלך הקדוש בעשרת ימי תשובה לא יצא, ומשמע שלא יצא כלל וצריך לחזור לראש, וכן פסק הרמב"ם שם. אולם הראב"ד חולק ומבאר שהכוונה היא "שלא יצא ידי חובת ברכה כתקנה", ולכן אין צריך לחזור, והוכיח דבריו מדין אנשי המשמר שבסוגיה ביומא. ומבואר אם כן שגם הראב"ד אוחז בדעת הריטב"א והר"ן, שניתן לפרש את המילים "לא יצא" במשמעות שמן התורה יצא אך לא כתקנת חכמים. [ולפי דברינו בהערה הקודמת, גם הרמב"ם בהלכות תפילה אזיל לשיטתו בהלכות חמץ ומצה, משום שהוא מפרש בכל מקום ביטוי זה כפשוטו, ואכמ"ל].

ועל כך שנינו בגמרא (שם יא.):

תני רב יחזקאל, עשה כדברי בית שמאי עשה, כדברי בית הלל עשה. רב יוסף אמר, עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום, דתנן מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין... אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך.

דהיינו, מוסכם שהלכה כבית הלל וכל אדם קורא כדרכו, אך נחלקו האמוראים מה הדין כשעשה כדעת בית שמאי. לדעת רב יחזקאל יצא, ואילו לדעת רב יוסף לא יצא. רב יוסף מביא ראיה לשיטתו מהמשנה דנן, ומבאר רש"י, שכשם שבסוכה העושה כדעת בית הלל לא עשה כלום לדעת בית שמאי, כך גם בקריאת שמע, העושה כדעת בית שמאי לא עשה כלום לדעת בית הלל. יוצא אם כן שרב יוסף הביין את המשנה דנן כפשוטה, שלדעת בית שמאי, היושב בסוכה ושלחנו בתוך הבית לא קיים את המצווה מדאורייתא.

ואכן, כך כתבו התוספות בסוכה בביאור הסוגיה (סוכה ג. ד"ה דאמר) וזה לשונם:

כדאשכחן לבית שמאי היכא דיתיב אפיתחא דמטללתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו, וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך, דאפילו מדאורייתא לא קיים, ומדבית שמאי נשמע לבית הלל.

דהיינו, ההוכחה של רב יוסף מהמשנה בסוכה היא שכשם שהיושב בסוכה ושלחנו בתוך הבית, הואיל ועבר על דרבנן לא קיים גם את הדין דאורייתא, כך גם הקורא מעומד, הואיל ועבר על הוראת בית הלל לא קיים גם את הדין דאורייתא. וכן משמע מדברי התוספות בברכות (יא. ד"ה תני), ומדברי עוד ראשונים שם.⁵

5 התוספות בברכות כותבים: "אע"ג דמן הדין יצא בדיעבד, כיון דלבית הלל אין נכון... לא עשה ולא כלום", והיינו שאף בדיעבד לא יצא. וכן משמע מדברי הרא"ש בתוספותיו (שם ד"ה עשה), ועיין עוד בחידושי הרא"ה (ברכות יא. ד"ה רב יוסף) שכתב להדיא שהעושה כבית שמאי לא יצא ידי חובתו. לדבריהם יוצא להלכה שהקורא קריאת שמע של שחרית מעומד חייב לחזור ולקרוא, ועיין בדברי המחבר (או"ח סימן ס"ג סעיף ב') שכתב: "מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרותה מעומד, נקרא עברייין", אך לא כתב שעליו לחזור ולקרוא, ועיין פרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ב) שחקר בזה, וכתב שאפשר שאם אדם קורא מעומד בגלל שמחמיר כבית שמאי יהיה עליו לחזור ולקרוא שוב.

והנה לדרך זו יש להבין כיצד יכולים חכמים להפקיע חלות של מצווה שכבר נעשתה ולומר שעל אף שבפועל המצווה נעשתה, היא נחשבת בעצם כמי שלא נעשתה. ואמנם בגמרא ביבמות (פס:) מבואר שיש בכוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ויש אומרים שם אף בקום עשה, אך כל זה רק בנוגע להורות לגברא להימנע מפעולה או לעשות פעולה, כגון לא ליטול לולב בשבת או לא להזות על אדם בשבת מי חטאת (וכך יישאר טמא ויימנע מעשיית פסח), וכן רבים, אך כיצד אפשר לומר שאם אדם עבר על תקנת חז"ל וכן קיים את דין התורה, הרי הוא כמי שלא קיימו? לכיזור הדברים נביא בזה שלוש דרכים שונות שנאמרו בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים.

הבנה ראשונה - קנס שהטילו חכמים

הנה כתב בשיטה מקובצת (ברכות שם ד"ה רב):

רב יוסף אמר עשה כדברי בית שמאי לא עשה ולא כלום. פירוש בשהיה זקוף והטה או היה מוטה וזקף, שכל שעושה הוכחה לעשות כדבריהם קנסוהו שלא לצאת... שמא יקבעו אחרים הלכה כבית שמאי, ואפשר דאתי אינש לידי ביטול קריאת שמע דאי לא מצי מטה לא קרי קריאת שמע.

ויש להבין מהו לשון קנס שנקט השטמ"ק. ונראה שהוראת "קנס" היא תמיד להטיל על האדם עונש שמצד הדין הוא לא מחויב בו. לפי זה פשר דברי השיטה הם שבאמת כלפי שמיא האדם יצא ידי חובה בקריאה שקרא, ובכל זאת חכמים הטילו עליו קנס לקרוא שוב כאילו לא קרא. לפי דרך זו, אכן כוחם של חכמים מוגבל רק להוראות כלפי האדם, וכפי שנקטו הר"ן וסיעתו לעיל, אולם כאן נתחדש שהם יכולים להורות לאדם לא רק הוראה לכתחילה, כגון שלא ליטול לולב בשבת, אלא גם הוראה בדיעבד, שאם כבר עשה נגד הוראתם הדבר ייחשב מבחינתו כאילו לא עשה, ועליו לשוב ולעשות.

עוד נוסף להעיר כי הרשב"ץ בפירושו לברכות שם מפרש גם בדעת רב יוסף שהקורא כבית שמאי יצא מן התורה, וכוונתו במה שאמר "לא יצא" היינו שלא עשה כתקנת חכמים, וכשיטת הר"ן וסיעתו דלעיל.

לפי דרך זו, גם התוספות וסיעתם סוברים שכאשר אדם עובר על דיני דרבנן הנוגעות לאופן קיום מצוות התורה, כגון כשקרא את שמע מעומד, הוא קיים כבר את המצווה מן התורה, אולם בניגוד לדעת הר"ן, התוספות סוברים שאף על פי כן בכוחם של חכמים להורות לו לקיים את המצווה שנית, מדרבנן, כאילו לא קיים עדיין את חובתו מן התורה.

אם נבקש להתאים את דברי השטמ"ק הללו לסוגיה בסוכה, נאמר כי משמעות הוראת בית שמאי לרבי יוחנן בן החורנית, "לא קיימת מצוות סוכה מימך", היא לא שהוא באמת כלל לא קיים מצוות סוכה, אלא שכעת הם מצווים עליו לאכול שוב בסוכה, ואולי אף יורו לו לברך ברכת שהחיינו, כאילו לא אכל בה מעולם.⁶

ומה נמלצו לדרך זו דברי הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ח) שכתב: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך ביתו או חוץ לסוכה ואכל הרי זה אסור, וכאילו לא אכל בסוכה". ויש להבין מהו כפל הלשון – "אסור, וכאילו לא אכל", ומהי הוראת "כאילו". ולדברינו יובנו הדברים עד למאוד, שראשית קובע הרמב"ם כי יש כאן איסור דרבנן, שאסרו לאכול באופן כזה. אולם בנוסף לכך אמרו חכמים שגם בדיעבד, כשכבר אכל באופן כזה, הרי זה כאילו – דהיינו דומה – לאדם שלא אכל בסוכה, והדמיון הוא לעניין זה שיצטרך לאכול שוב בסוכה וכן לברך שהחיינו וכדומה.⁷

6 הנה לגבי ברכת שהחיינו בלילה הראשון, מי שאכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית מסתבר שיהא עליו לברך שוב שהחיינו, שגם זה נכלל בהוראת חכמים שייחשב כאילו שקודם לכן לא אכל בסוכה. ואכן כן נקט רבנו הפמ"ג (אשל אברהם, סימן תרל"ד ס"ק ב), והביא דבריו הביאור הלכה שם (לפי דרך זו שכתבנו כעת, אפשר לומר שהפמ"ג בהלכות קריאת שמע (או"ח סימן ס"ג, הובא לעיל הערה 5), שנקט שהקורא את שמע מעומד כדי לחוש לדעת בית שמאי צריך לחזור ולקרוא שוב, לא סובר כך מפני שלא יצא מן התורה, אלא מפני שחכמים הורו לו להתנהג **כאילו** לא קרא, ודו"ק).

עוד יש להוסיף, שלכאורה החיוב למי שאכל לא בסוכה לחזור ולאכול בסוכה קיים רק בלילה הראשון, וקצת דוחק לומר שהמעשה של יוחנן בן החורנית היה דווקא בלילה הראשון. ונראה ליישב שבי"ש אחזו בשיטת רבי אליעזר, שסבר (לקמן כז), שישנה חובה לאכול י"ד סעודות בסוכה, וכנודע שרבי אליעזר מתלמידי בית שמאי הוא, ויש ראיות רבות לזה, ולכן עליו לחזור ולהשלים את הי"ד סעודות, ואכמ"ל.

7 ושוב ראיתי בערוך השולחן (סימן תרל"ד סעיף ה') שהבין כך בדברי הרמב"ם, שישנו איסור דרבנן לאכול באופן זה, ומשום חומרתו החמירו שייחשב **כאילו** שלא ישב בסוכה, על אף שמן התורה בוודאי יצא. ושמחתי מאוד שכיוונתי לדבריו בזה. ערוה"ש אף מציין שם בסוגריים לדברי התוספות סוכה ג. ומשמע שהבין כך גם בדבריהם, וכדעת השטמ"ק שהבאנו לעיל.

תקיעת שופר בשבת

הנה כתב מרן הגרעק"א (דרוש וחידוש ח"א מערכה ח') שאם אדם תקע בשופר בראש השנה שחל בשבת, כנגד תקנת חז"ל, אזי אף שעבר על איסור דרבנן בוודאי שקיים מצווה מן התורה.⁸ והקשה עליו החלקת יואב (קונטרס קבא דקשייטא, קושיה צ"ט), שלכאורה דבריו נסתרים מהתוספות בסוכה שהצגנו, שבמקום שחכמים גזרו שלא לעשות, בטלה המצווה לגמרי, ואין כל קיום בעשייתה. והנה לפי דברי השיטה מקובצת מתורצת קושייתנו היטב, שבאמת במקום שחכמים יכולים להורות לו שייחשב כאילו לא עשה לעניין שיצטרך לעשות שוב, כגון לקרוא שוב קריאת שמע או לאכול פעם

8 הנה הנידון בדברי מרן הגרעק"א שם הוא הבאת קרבן פסח על תנאי, שהאדם מתנה שאם אינו קרבן פסח אזי שייחשב כקרבן שלמים (פסחים פח:). ומקשה הגמרא כיצד הכהן יכול לאכול מתנות כהונה מן השלמים, הרי אם זה אכן קרבן פסח הוא נאכל רק למנויו. וכתבו התוספות (שם ד"ה האי) שהיה אפשר לתרץ שייתן את מתנות הכהונה לכהן קטן, ומבואר מדבריהם שאין בזה משום ספיית איסור לקטן. ועל סמך דבריהם ביאר המגן אברהם (או"ח סימן שמ"ג ס"ק ג) יסוד, שבכל מעשה שיש בו משום מצוות חינוך אין בו משום ספיית איסור לקטן. וכתב עוד שזה דומה לדין שהובא בהגהות אשרי ורבנו ירוחם, שנותנים לקטן לתקוע בשופר בשבת, ואין בזה איסור ספייה, משום חינוך.

ועל דברי המג"א הקשה הגרעק"א, שאין שני הנידונים דומים זה לזה, שאכילת קרבן פסח למי שאינו מנוי יש בה איסור אך אין בזה כל מצווה, וממילא אין כאן חינוך, משא"כ תקיעת שופר בשבת, שאמנם יש בה איסור, שאסרו חכמים לתקוע בשבת, אך יש בה גם קיום מצוות שופר ומשום כך יש בה גם דין חינוך לקטן, ולכן אין להביא ראייה מדברי הגהות אשרי לדברי התוספות. ועוד מוסיף הגרעק"א לחדש שאף גדול שייקע בשבת בוודאי יקיים המצווה. והנה יש להתבונן במה נחלקו המג"א והגרעק"א, ונראה להציע בזה ב' דרכים:

א. ייתכן שנחלקו בהבנת דין אכילת קרבן פסח שלא למנויו, שלדעת המג"א למרות איסור אכילה שלא למנויו עדיין יש בזה קיום מצווה של אכילת קרבן פסח, ואילו לדעת הגרעק"א איסור שלא למנויו מבטל את המצווה שיש באכילת הקרבן, אך לפי כולם תקיעת שופר בשבת היא מצווה, הגם שבאה באיסור.

ב. ייתכן לומר לאידך גיסא, שלפי כולם אכילת קרבן פסח שלא למנויו אינה מצווה כלל, ונחלקו בהבנת מעמד תקיעת שופר בשבת לאחר גזרת חכמים שלא לתקוע, שלדעת המג"א גם בזה אין כל מצווה, ובכל זאת התיר רבנו ירוחם משום חינוך, ולדעת הגרעק"א יש בתקיעה זו משום מצווה, וממילא אין הנידונים דומים זה לזה כלל, וזו תורף קושייתו על המגן אברהם. לדרך זו עולה כי המג"א חולק מהותית על הגרעק"א וסובר שמכוח תקנת חז"ל שלא לתקוע בשבת בטלה המצווה לגמרי, ולכן גם אם תקע אין בזה כל ערך של מצווה (ואע"פ כן מותר לחנך את הקטן לזה).

נוספת בסוכה בלילה ראשון וכיוצא בזה, באמת בכוחם להורות לו זאת. ברם לגבי מי שתקע בשופר בשבת, אין לחכמים דבר להורות לו לעשות, שהרי מעיקרא כל הוראתם הייתה בשב ואל תעשה, וממילא ברור שהדין עם הגרעק"א שהתוקע בשבת קיים מצווה מן התורה.

לאור זאת ניתן לדחות גם כמה מהראיות שהביא החלקת יואב שם לשיטתו, ונציין אחת מהן. במשנה בתחילת מסכת ברכות מובא שדעת חכמים היא שזמן קריאת שמע של ערבית הוא עד חצות, ובגמרא מבואר שמודים חכמים שמן התורה זמנה הוא עד עלות השחר, אלא שתיקנו חכמים שניתן לקרוא רק עד חצות כדי להרחיק את האדם מן העבירה. וכתב שם רבנו יונה (א. באלפס), שלפי שיטתם אם אדם לא קרא קודם חצות, אסור לו לקרוא לאחר חצות גם בדיעבד. מכאן מוכיח החלקת יואב שיש לחכמים כוח לבטל מצווה מן התורה, דהיינו מצוות קריאת שמע אחר חצות (שכאמור זמנה מן התורה הוא עד עלות השחר), וכנגד טענת הגרעק"א. אך מובן שלאור יסוד הקנס שהצענו, אין בדבריו כל ראייה כנגד הגרעק"א, שהרי בדברי רבנו יונה הללו ישנה רק הוראה לגברא שלא לקרוא ק"ש אחר חצות, כשם שמורים לו שלא לתקוע בשופר בשבת וכיוצא בזה.⁹ אך לא נאמר כלל בדברי רבנו יונה הללו שאם אדם היה עובר על הוראת חז"ל זו, והיה קורא קריאת שמע לאחר חצות, הוא לא היה מקיים בכך מצוות עשה מן התורה של קריאת שמע, וממילא אין כאן ראייה כנגד דעת הגרעק"א, ואכמ"ל.¹⁰

9 אכן יש לשים לב כי במקרה זה ההתערבות של חכמים יותר רדיקלית, כיוון שהקנס אינו מחייב את האדם לחזור ולקיים מצווה שבעצם כבר קיים (כמו בסוכה ובקורא קריאת שמע מעומד), אלא להפך, הוא מורה לאדם שלא לקיים מצווה שעליו לקיים (באופן הדומה לאיסור שופר ולולב בשבת). אך ברמה המהותית, אופן ההתערבות של חז"ל בשני המקרים זהה, ועניינו הוא הוראה לגברא כיצד לפעול במצב קיים, ללא פגיעה האם כלפי שמיא המצווה התקיימה או לא.

10 כיוצא בדבר כתב הקובץ הערות (יבמות סימן ס"ט, אותיות ח"ט), שהנה חז"ל גזרו שלא להטיל ציצית צמר לבגד פשתן, אף שמן התורה הותרו כלאיים בציצית, גזרה שמא יטיל ציצית במקרה שבו הוא לא מקיים את המצווה (כגון שנקרע בגדו, או בכסות לילה, או שהטיל קלא אילן במקום תכלת). והביא הקובץ הערות מדברי ספר האשכול, שנחלקו רבותינו הראשונים אם אדם שעבר והטיל ציצית צמר בבגד פשתן, מלבד שעבר על איסור חכמים גם לוקה על איסור כלאיים או לא. וכתב הקובץ הערות לבאר שנחלקו בנידון זה, שהפוטרים ממלקות סוברים שחכמים יכולים רק להורות לגברא שלא להטיל ציצית, אך אין בכוחם לעקור את המצווה, ולכן אם לבש בגד זה

הבנה שנייה - הפקעה עקיפה

הנה המחבר בסימן תרל"ד פוסק כדעת בית שמאי, וכותב שהאוכל בסוכה ושולחנו בתוך הבית "כאילו לא אכל בסוכה", ומשמע שמן התורה לא יצא. והקשה על כך הגר"ש קלוגר (חכמת שלמה שם) וזה לשונו:

הרי מצד הסברא ודאי אי אפשר לומר מה דמן התורה כשר רק מדרבנן לא מהני, שלא יהיה יוצא בו ידי מצוה מן התורה, ודאי אין השכל נותן כן.

דהיינו, גם הוא נקט כדבר הפשוט שאין בכוחם של חכמים להפקיע חלות קיום של מצווה מן התורה. אולם הפתרון שהוא מציע לכך הוא שונה ממה שהצגנו לעיל, וזה לשונו:

דהנה רבי אליעזר סבירא ליה סוכה שאולה פסולה, וכיון דרבי אליעזר הוי שמותי, ופירשו המפרשים משום דהוי מתלמידי בית שמאי, אם כן מסתמא גם לבית שמאי סבירא להו כן... ולכך לדידהו דבעינן שיהיה הסוכה משלו ממש, לכך שפיר יש כוח ביד החכמים לעשות מתקנתם דאורייתא, דהפקירו ממונו דזה בידם לעשות, דהפקר בית דין הפקר, ואם כן לא הוי הסוכה שלו, ונהי נמי דאינו גזול רק שאולה, גם זה לא מהני לדידיה.

אינו לוקה משום שסוף כל סוף הוא קיים מצוות ציצית, וכלאיים הותרו בציצית. לעומת זאת המחייבים במלקות סוברים שיש בכוח חכמים לבטל אף את קיום המצווה עצמה, וממילא יוצא שלבש כלאים בלי ציצית ולכן הוא לוקה (דהיינו, לדעת הקובץ הערות יוצא שנחלקו הראשונים במחלוקת הגרעק"א והחלקת יואב).

אך כאשר הציע הקובץ הערות את הדברים לפני רבו הגר"ח, אמר לו הגר"ח שאפשר להבין אחרת, שלפי שתי הדעות באשכול אין כוח ביד חכמים לבטל את המצווה, ובוודאי שהאדם קיים את מצוות ציצית, וכדעת הגרעק"א. אלא הביאור הוא, שהדעה המחייבת במלקות סוברת שאף שאין כוח ביד חכמים לבטל את עצם המצווה, הרי שיש בכוחם לבטל את חיוב האדם לקיימה, דהיינו להורות לו שכעת אין לו ללבוש ציצית. והוסיף הגר"ח לחדש שהפטור מאיסור כלאיים מדין עשה דוחה לא תעשה נאמר רק במצווה שהאדם מחויב בה, ומפני שכעת הוא לא מחויב ללבוש ציצית בבגד זה ממילא אין כאן (לדעה זו) עשה דוחה לא תעשה, ולכן הוא לוקה על הכלאיים, ואכמ"ל.

דהיינו, לדעת הגרש"ק אין בכוחם של חכמים להפקיע את המצווה באופן ישיר, אולם הם יכולים להפקיע אותה באופן עקיף, וזאת על ידי שימוש בסמכות שניתנה להם בדיני ממונות – הפקר בי"ד.¹¹ אפשרות זו נשענת על העובדה שיש צורך בבעלות ממונית על הסוכה, ואז לפי דעת הסוברים שסוכה שאולה פסולה – ולדעתו כך אכן סוברים בית שמאי – ניתן לפסול את הסוכה על ידי הפקרתה. נשים לב כי גם לפי דעה זו ההפקעה אינה של עצם המצווה של האדם, אלא פעולה עקיפה כנגד דבר המהווה תנאי לקיומה – הבעלות הממונית על הסוכה.¹²

השימוש בכוח של הפקר בי"ד כאמצעי ביד חכמים לביטול מצוות וחלויות מן התורה מצוי בעוד סוגיות רבות, והעיקרון היסודי שבהם הוא שפעולת החכמים היא פעולה עקיפה ולא פעולה ישירה, וכהבנת החכמת שלמה.¹³

הבנה שלישית – עקירת דבר מן התורה

דרך שלישית, שלמעשה כבר בקעה מבין השיטין בדברינו לעיל, היא דרכו של החלקת יואב וסיעתו, אשר נקטו – בניגוד לאמור עד כה – כי יש בכוחם של חכמים להפקיע מצווה מן התורה באופן ישיר, כך שגזרתם ואיסורם גורמים לכך

11 מקור דין זה הוא בתוספתא בשקלים (פ"א ה"ג), והוא נזכר במקומות רבים בשני התלמודים (בבלי יבמות פט: וגיטין לו, וירושלמי פאה פ"ה ה"א, ושקלים פ"א ה"ב).

12 לאור זאת מקשה הגרש"ק על המחבר, כיוון שהוא פוסק להלכה בסימן תרל"ז שסוכה שאולה כשרה, וממילא לדעתו לא ניתן עוד להשתמש בהפקרת הסוכה כדי לבטל את אפשרות השימוש בה, וממילא היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית קיים את המצווה. עוד הוא מעורר לפי זה על ההשוואה שערך רב יוסף בסוגיה בברכות בין אכילה בסוכה ובין קריאת שמע מעומד, שהרי בקריאת שמע אין שום אלמנט ממוני שאותו ניתן להפקיע, ואכמ"ל.

13 דוגמא אחת היא ביטול קידושין למפרע, שם נקטו חכמים פעולה עקיפה ולא הפקיעו את עצם הקידושין אלא רק את בעלות המקדש על כסף הקידושין (שהיא תנאי לקיום הקידושין, ראה כתובות ג. ותוספות שם, ויבמות צ. ורש"י שם). כיוצא בדבר דנו לגבי הפקעת קדושת בכור במכירה לגוי, שנעשית בקניין שמועיל רק מדרבנן (ראה באריכות מהרי"ט אלגזי בכורות י. אות ג'), גם שם חכמים אינם מפקיעים את עצם קדושת הבכור, אלא רק את בעלות הישראל עליו, שהיא תנאי במצווה, וממילא הוא אינו קדוש. וכן גם באיסור שביתת כלים לבית שמאי (ראה שבת יח: ובחידושי הרשב"א שם ד"ה גיגית), וכן רבים.

שלא ניתן יותר לקיים את המצווה, אף לא מדאורייתא, באופן שמנוגד לגזרתם.¹⁴ דרך משל, לאחר שגזרו שאין לתקוע בשופר בשבת, לשבת בסוכה כאשר שולחנו בתוך הבית או להטיל ציצית לבגד פשתן וכן על זה הדרך, אזי לא ניתן יותר לקיים מצוות אלו באופן זה, ואף אם עבר האדם ועשה זאת אין בידו כל מצווה.

ייתכן שהביאור בזה הוא שאותה תקנה מסוימת, כגון שלא לשבת בסוכה כאשר שולחנו בבית, הופכת להיות חלק מגדרי ישיבת סוכה מן התורה.¹⁵ אולם לענ"ד זו דרך מחודשת מאוד, ואינה מוסכמת על מרבית רבותינו הראשונים אשר ביארו את דברי בית שמאי בסוגיה בסוכה שלא כדעת התוספות שם, וכן נראה שאינה מוסכמת על רוב רבותינו גדולי האחרונים, אשר גם הניאו את כוונת התוספות לאפיקים אחרים שלא כפשוטם, משום שלא היה ניחא להם בדרך זו, וכפי שנתבאר לעיל בדבריהם.

עוד נבקש להוסיף ששורש המחלוקת בין החלקת יואב לגדולי האחרונים נוגעת במהות כוחם של חכמים וסיבת חובת השמיעה להם. שהנה גדולי האחרונים אחזו שכל כוחם של חכמים כאשר הם באים לתקן סייג וגדר, הוא רק להורות לאדם את המעשה אשר יעשה, וילפינו לה מן הכתוב "ועשית ככל אשר יורוך", וממילא על האדם לפעול בהתאם למה שהורו לו חכמים. אך אין בכוחם של חכמים לשנות את המציאות בפועל, דהיינו להפוך סוכה להיות בית או להפוך תקיעת שופר

14 כאמור כך נקט החלקת יואב בקבא דקשייתא (סימן צ"ט), וכך נקט גם הקובץ הערות לעיל בהבנת דעה אחת בראשונים, וכן נקט כדבר פשוט הגרי"ד סולוביצ'יק (רשימות שיעורים סוכה ג. אות ב', ובעוד מקומות שם). ועיין גם בהערות הגרי"ש אלישיב סוכה יד, ואכמ"ל.

15 הנה מציינו בכמה מקומות את היסוד "מסרן הכתוב לחכמים", כלומר אף שמדובר בדין תורה, גדרי הדין נקבעים על ידי חז"ל, כגון במלאכת חול המועד אליבא דהרמב"ן (עיין ריטב"א מו"ק ב. ד"ה ואעפ"כ). אפשר שגם כאן חז"ל קבעו הלכות וגדרים נוספים לדיני התורה עצמם, כגון לא לסכך בנסרים או לא לישב בסוכה כאשר שולחנו בתוך הבית, ובאופן זה הסוכה נחשבת פסולה מן התורה, ואפשר שזו סברת החלקת יואב. ברם, בפשטות יסוד זה של "מסרן הכתוב לחכמים" לא נאמר בכל דין דאורייתא אלא רק היכן שיש חיסרון בהגדרת הדין בתורה, כגון במלאכת חול המועד, ואזי אמרינן (לפי אותם ראשונים שסוברים יסוד זה) שדעת התורה מראש הייתה שחכמים יבארו את פרטי הדין. אך כאשר דין התורה ידוע וברור כמו היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, הרי שישוד זה לא נאמר, ולכן אין בזה הסבר המניח את הדעת, ויש לעיין.

לקול בעלמא. וזהו פשר מה שנתבאר בספרי רבים מן האחרונים שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא ולא איסורי חפצא, דהיינו שאיסורי דרבנן לא נאמרו במובן של הגדרת האיסור אלא שבמהותם הם נאמרו רק לגברא.¹⁶ ברם, החלקת יואב דרך אחרת עמו, והוא נקט שבכוחם של חכמים גם לשנות את המציאות, וממילא אין הבדל מהותי בין חובת השמיעה אליהם ובין חובת השמיעה למצוות התורה, ואכמ"ל.

סיכום

עסקנו בקיום מצוות סוכה באופן שמנוגד לגזרות חכמים דרך סוגיית היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, שם פשטות דברי בית שמאי היא שהעובר על גזרת חכמים לא קיים את המצווה מן התורה. אולם הר"ן, הריטב"א ועוד ראשונים מבארים שלא כפשטות הלשון, וסוברים שאכן קיים את המצווה מן התורה, ורק עבר על דברי חכמים. ברם, בדברי התוספות מבואר שהעובר על גזרת חכמים לא קיים מצווה אף מן התורה, והצענו בזה שלוש דרכי הבנה:

הדרך הראשונה היא שבאמת האדם קיים את המצווה, אך חכמים מורים לו להתנהג כאילו לא קיים, וכדרך שכתב השיטמ"ק בכרכות. הדרך השנייה היא שחכמים פועלים בצורה עקיפה, באופן שפוגע באחד מתנאי המצווה והתוצאה היא שהמצווה לא מקוימת, לדוגמה בעזרת הפקרת עצי הסוכה, וכדרך שכתב החכמת שלמה. הדרך השלישית, דרכו של החלקת יואב וסיעתו, היא שאכן נתחדש כאן כי בכוחם של החכמים להפקיע חלות קיום מצווה מן התורה.

16 השלכה משמעותית לעניין זה נמצאת בדברי נתיבות המשפט. הנה המחבר (ח"ו"מ סימן רל"ד סעיף ב' ג') פוסק שאדם שקנה בשוגג מאכל אסור, רשאי לשוב למוכר לדרוש את כספו בחזרה, בטענת מקח טעות, אף אם כבר אכל את אותו המאכל. אולם הוא מוסיף שכל זה רק נאמר במאכל האסור באכילה מן התורה, אך אם זה מאכל האסור רק מדרבנן, אם כבר אכלו הקונה הוא אינו יכול לטעון כלפי המוכר טענת מקח טעות, ואינו רשאי לדרוש את כספו בחזרה.

נתיבות המשפט (שם ס"ק ג) מבאר שהטעם לכך הוא שחובת האדם בדיני דרבנן היא רק לציות לתקנתם, ולכן מהותית אין איסור דרבנן כאשר זה נעשה בשוגג, ולכן הוא אינו רשאי לדרוש את כספו בחזרה. משא"כ באיסורי תורה, קיים פגם בעצם המאכל, ונמצא שרכש דבר שאינו ראוי לאכילה, ולכן אף אם כבר אכלו רשאי לקבל את כספו בחזרה. ועיין עוד מש"כ בזה הגרש"ש בשערי יושר (שער א' פרק ז' ד"ה ובהא דהקשה, והלאה), ובביאור דין ספיקא דרבנן לקולא לפי זה, ועוד עניינים.

סוכה על גבי בהמה

כעת נפנה לעסוק בשתי הסוגיות הנוספות שהזכרנו, שאף בהן נידונה האפשרות לקיים מצוות סוכה באופן שמנוגד לגזרות חכמים. נפתח בסוגיית סוכה על גבי בהמה. הנה שנינו בגמרא (כג.):

העושה סוכתו על גבי בהמה, רבי מאיר מכשיר ורבי יהודה פוסל. מאי טעמא דרבי יהודה, אמר קרא "חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" - סוכה הראויה לשבעה שמה סוכה, סוכה שאינה ראויה לשבעה לא שמה סוכה. ורבי מאיר, הא נמי מדאורייתא מחזא חזיא, ורבנן הוא דגזרו בה.

דהיינו, רבי יהודה ורבי מאיר מסכימים שהסוכה צריכה להיות ראויה לשימוש במשך כל שבעת ימי החג. רבי יהודה סובר שאיסור העלייה על בהמה בשבת הופך את הסוכה לאינה ראויה לשבעה, ועל כן היא פסולה, ולעומת זאת רבי מאיר סובר שכיוון שזהו רק איסור דרבנן, הרי שהסוכה נחשבת כראויה ובשאר ימות החג ניתן להשתמש בה. וקשה, הרי גם רבי יהודה מודה שאיסור עליה לבהמה הוא רק מדרבנן, ואם כן כיצד איסור דרבנן זה פוסל את הסוכה מן התורה.

לכאורה היה נראה לבאר שמחלוקת התנאים הזו בשורשה היא-היא מחלוקת הר"ן והתוספות (או הגרעק"א והחלקת יואב), דהיינו, רבי מאיר סובר שחכמים יכולים רק להורות לגבירא שלא לעלות לבהמה, אך אם הוא בחר בכל זאת לעלות אין בכוחם לפעול מאומה לגבי קיום הישיבה בסוכה, ולכן היא נחשבת כסוכה הראויה לשבעה, וכשרה (כשיטת הר"ן). לעומת זאת רבי יהודה סובר שבכוחם של חכמים לא רק להורות לאדם שלא לעלות לסוכה הזו, אלא גם להפקיע בדיעבד את קיום מצוות הישיבה בסוכה, ועל כן זו סוכה שאינה ראויה לשבעה (כשיטת התוספות).

ברם, לאור מה שנתבאר בדרך השנייה לעיל, על פי דברי החכמת שלמה, על החילוק שבין הפקעה ישירה לעקיפה, נראה שאין לדמות בין הנידונים. סוגיית סוכה על גבי בהמה היא דוגמה מובהקת לפעולה עקיפה של חכמים, מפני שבסוגיה זו חכמים אינם מורים דבר ביחס לסוכה עצמה, אלא רק מורים לאדם שלא לעלות על בהמה בשבת, כשם שהיה בכוחו של כל מלך בשר ודם להורות לבני המדינה שאין ללכת למקום מסוים ביום פלוני מימות השנה. רבי יהודה ורבי מאיר נחלקו במשמעות הדבר: לדעת רבי יהודה, כיוון שהפעולה העקיפה של חכמים גרמה לכך שבפועל הסוכה אינה ראויה לישיבת שבעה, הרי היא נפסלת בכך מן התורה. לעומת זאת

לדעת רבי מאיר, דין סוכה הראויה לשבעה אינו נמדד לפי המציאות בפועל אלא לפי השאלה המהותית האם זו סוכה ראויה, ולכן הוא מבחין בין פסול דאורייתא שפוסל מהותית את הסוכה ובין פסול דרבנן שמקרה מונע קיום בפועל. ראייה להבנה זו מצינו בחידושי הריטב"א (שם ד"ה ורבי) שכתב וזה לשונו:

ובודאי דלרבי יהודה נמי איסורא דבהמה דרבנן הוא, אלא שהוא סובר שכך דין תורה לפסול כל סוכה שאינה ראויה לשבעה מאיזה צד וענין שיהיה והרי היא פסולה מן התורה.

וכוונתו מבוארת, שלא אכפת לרבי יהודה מהי הסיבה לכך שאין אפשרות לעלות לסוכה בחג, וכל זמן שהתוצאה בפועל היא שישנה מניעה מלהשתמש בסוכה, הרי זו סוכה שאינה ראויה לשבעה ולכן היא פסולה. ונמצא שגם בסוגיה זו חכמים לא פסלו את הסוכה, אלא רק יצרו את המניעה מלהשתמש בה.¹⁷

ובזה גם מתורץ מה שהקשו אחרונים על סתירה לכאורה בריטב"א, שכאן כתב שאיסור דרבנן של עלייה לבהמה בשבת מפקיע מצווה מן התורה, ואילו בסוגיית היושב בסוכה ושולחנו בתוך הבית כתב שאיסור דרבנן זה אינו מפקיע את קיום המצווה מן התורה, כאמור לעיל. ולפי דברינו החילוק מובן, שכאן זו פעולה עקיפה (שיש בכוחה לגרום להפקעת איסור תורה) ואילו שם זו פעולה ישירה (שאינן בכוחה להפקיע דין תורה), ודו"ק.¹⁸

17 ושוב ראיתי שכן ביאר את דברי הריטב"א בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב, סימן פ"ח).

18 כך הקשה במכתב לחזקיהו, הביא דבריו בהערות הגרי"ש אלישיב סוכה כג. ועיין עוד בדבריו מש"כ בזה.

דרך הבנה נוספת הנזכרת בדברי האחרונים היא שימוש בכלל של מצווה הבאה בעבירה. דהיינו, כאשר אדם מקיים מצווה מן התורה באופן שנאסר על ידי חכמים, כגון יושב בסוכה על גבי בהמה בשבת, הרי למעשה הוא מקיים מצווה ובה בעת עובר עבירה, ומצווה הבאה בעבירה פסולה. כך כתב הדבר אברהם (ח"ב סימן כ"ו, אות י'), וכן שו"ת עונג יום טוב (סימן ט' וסימן נ') ועוד אחרונים (אגב, הדבר אברהם כותב בתורף דבריו שדברי התוספות בסוכה "תמוהים מאוד, וצריכים ביאור אליבא דכו"ע". בכך למעשה הוא מצטרף לגרעק"א, הגרש"ק והגר"ח, שכולם הניחו כמושכל ראשון שאין בכוחם של חכמים לעקור קיום של מצווה דאורייתא).

הבנה זו של הפקעת המצווה על ידי מצווה הבאה בעבירה נסמכת למעשה על שתי הנחות: א. מצווה הבאה בעבירה זהו פסול דאורייתא. ב. גם עבירה דרבנן נחשבת עבירה לענין זה. אולם שתי הנחות הללו אינן מוסכמות כלל ועיקר, ויש להאריך

המסכך בנסרים

לסיום נבקש לבחון את סוגיית המסכך בנסרים והשלכתה לנידון דנן. שנינו במשנה (ד:): "מסככי בנסרים, דברי רבי יהודה, ורבי מאיר אוסר". ומבואר בגמרא שטעם האיסור של רבי מאיר הוא משום גזרת תקרה, שבזמנם תקרות הבתים היו עשויות מנסרים רחבים שעליהם טיט, ואם היו מתירים לסכך בנסרים היה אדם אומר "מה לי לסכך באלו מה לי לשבת בביתי". לעומתו, רבי יהודה לא גזר (ונחלקו בגמרא רב ושמואל האם רבי יהודה התיר בכל הנסרים, או רק בנסרים עד רוחב של ארבעה טפחים). ועל כך שנינו בברייתא (שם יד:):

אמר רבי יהודה, מעשה בשעת הסכנה שהביאנו נסרים שהיו בהן ארבעה וסיככנו על גבי מרפסת וישבנו תחתיהן. אמרו לו משם ראייה, אין שעת הסכנה ראייה.

ולכאורה טענת חכמים כלפי רבי יהודה חזקה, הכיצד ניתן להביא ראייה משעת הסכנה.¹⁹

והנה לפי דרך ההבנה השלישית שהצגנו בדברי התוספות, דרכו של החלקת יואב וסיעתו, נראה שדברי רבי יהודה מובנים, שהרי אם הייתה גזרת חכמים על נסרים הרי שבכך היה מופקע משיבת סוכה כזו שם מצווה, וממילא גם בשעת הסכנה לא היו יושבים בה, שהרי זה כמו לשבת בתוך הבית. ומכך שכן ישבו בסוכה כזו בשעת סכנה מוכיח רבי יהודה שחכמים לא גזרו על נסרים כלל. לדרך זו מובנים

ואכ"מ. מכל מקום, מבחינת המנגנון, גם דרך זו מציעה למעשה פעולה עקיפה, דהיינו שחכמים אינם מבטלים את המצווה עצמה אלא רק מטילים איסור בצידה של המצווה, שתוצאתו הוא שהמצווה אינה יכולה להתקיים, ודו"ק.

19 וכך כתב הפני יהושע כאן וז"ל: "ויש לדקדק מעיקרא מאי ס"ד דרבי יהודה לאתווי ראייה משעת הסכנה, דכיון דרבי מאיר אינו פוסל אלא משום גזרת תקרה מדרבנן, אם כן פשיטא דיש להתיר בכהאי גוונא בשעת הסכנה כדי לצאת ידי מצות סוכה דאורייתא". מבואר מדבריו שנקט כדבר הפשוט שחרף גזרת חכמים המצווה דאורייתא עומדת בעינה (ולא כמו שכתבו מפרשים אחרים כאן, שחכמים לא גזרו באופן זה), ודו"ק.

ועיין עוד בעירובין דף צא. (וציין לשם הרש"ש כאן) שם מביא רבי יהודה ראייה להתיר טלטול בשבת דרך גגות מכך שנהגו להעביר ספר תורה דרך גגות בשעת הסכנה, ודחו חכמים את דבריו שאין שעת הסכנה ראייה. הרי שזו מחלוקת עקבית אם ניתן להביא ראייה לדין משעת הסכנה או לא, ויש להבין את עמדת רבי יהודה.

גם דברי רבי יהודה (כג.) שהבאנו לעיל, שפוסל סוכה על גבי בהמה משום גזרת חכמים שאין עולים לה בשבת ואינה ראויה לשבעה, שלשיטתו אזיל, שהרי טען כנגדו רבי מאיר "הא נמי מדאורייתא מחזא חזיא, ורבנן הוא דגזרו בה". ולפי מה שנתבאר כעת ישיב לו רבי יהודה, שלשיטתו פסול דרבנן מפקיע את המצווה מן התורה. לכן, על אף שרבנן הוא דגזרו בה, כעת גם מן התורה אין כאן סוכה הראויה לשבעה, וממילא אדם שישב בסוכה שעל גבי הבהמה לא יקיים את המצווה אפילו מן התורה.²⁰

לאור זאת מתבקש לומר שחכמים, שהשיבו לו שאין שעת הסכנה ראייה, אוחזים בשיטת הר"ן וסיעתו, שלעולם גזרת חכמים אינה מפקיעה את דין התורה. ועל כן מובן שכל עוד ניתן לקיים גם את דין התורה וגם את דברי חכמים, מוטב, אך במקום שלא ניתן לקיים את שניהם, בוודאי עדיף שיקיים לפחות את דין התורה. לכן אין ראייה משעת הסכנה, שאף שגזרת חכמים על נסרים עומדת בעינה, הרי שבמקום הסכנה מוטב שלא לקיימה אלא לקיים לפחות את דין התורה.²¹

אם כנים דבריננו, אפשר להמשיך ולומר כי חכמים כאן הם רבי מאיר, שהרי הוא הבר פלוגתא של רבי יהודה בסוגיית הנסרים, ואם כן גם הוא הולך לשיטתו, שהרי בסוגיית סוכה על גבי בהמה סבר רבי מאיר שאיסור דרבנן אינו מפקיע את המצווה דאורייתא, ולשיטתו.²²

20 אף שיש לחלק בין הנידונים, שבנסרים אפשר לומר שהדין הפך להיות חלק מגדרי סוכה, ולכן כעת זו אינה סוכה, מה שאין כן איסור עלייה על בהמה הוא איסור נרחב יותר שקיים בכל שבת ויו"ט, ולכן קשה לומר שהוא הופך להיות חלק מגדרי הסוכה, וממילא אינו פוסל אותה, ויש לעיין.

21 ושוב ראיתי שכך כתב בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רכ"ז), לבאר שנחלקו רבי יהודה וחכמים אם שעת הסכנה ראייה או לא (בסוגיה כאן ובסוגיה בעירובין צא). בשאלה האם לקבל את יסוד של התוספות בסוכה. ברם, יש להעיר לפי מה שנתבאר עד כה, שביאור זה נכון רק לפי דרך ההבנה השלישית בדברי התוספות הללו, אך לפי שתי הדרכים הראשונות בביאור התוספות עולה גם התוספות מודים שאין בכוח חכמים לבטל חלות קיום של מצווה מן התורה, ודו"ק.

22 ועיין עוד בחידושי שרידי אש (ראש השנה סימן ד'), שמביא שם שדעת הגרצ"פ פרנק הייתה שיש לקשר בין הסוגיה של סוכה על גבי בהמה ובין הנידון של שולחנו בתוך הבית לדעת התוספות בסוכה ג. והחולקים עליו, ואילו השרידי אש עצמו סבר שאין לדמות בין הנידונים, ודו"ק.

יוצא אם כן ששורש שתי המחלוקות אחד הוא: האם יש בכוחם של חכמים להפקיע מצווה מן התורה או לא. אם כן, כיוון שלהלכה אנחנו פוסקים כדעת רבי מאיר בשתי המחלוקות, הן שהמסכך בנסרים סוכתו פסולה משום שאין ללמוד משעת הסכנה, והן שהיושב בסוכה שעל גבי בהמה יצא ידי חובה.²³ נמצא אם כן, שההבנה השלישית בדברי התוספות – הבנת החלקת יואב – אשר נסמכת על דעת רבי יהודה, דחוויה היא מן ההלכה, וכמו שנתבאר. ויש לעיין עוד בדברים, הן בדעת רבי יהודה,²⁴ והן בדעת רבי מאיר וחכמים,²⁵ ועוד חזון למועד.

23 דין המסכך בנסרים סוכתו פסולה נפסק בשו"ע סימן תרכ"ט סעיף יח, ודין היושב בסוכה שעל גבי בהמה, שיצא ידי חובה, נפסק בסימן תרכ"ח, סעיף ג.

24 בדעת רבי יהודה, שביקשנו להכריח בדבריו כהבנה השלישית, נראה שניתן לומר גם כדרך ההבנה הראשונה שהצגנו, שחכמים קנסו שייחשב כאילו שלא קיים, ולכן מכך שישבו בסוכה מוכח שחכמים לא גזרו, כי אם ייחשב שלא ישבו ובעל כורחם יאלצו לשבת שוב, נמצא שלא הועילו במעשיהם דבר. ואף אם תאמר שהועילו כלפי שמיא, הרי שלדעת הראשונים שכתבו שאף בירכו שם, בוודאי שמוכח שלא גזרו, כי אם מדרבנן נחשב כאילו שלא ישב בסוכה, בוודאי שאין לברך.

והנה כתב בחידושי הריטב"א כאן וז"ל: "רבי יהודה סבר שאילו גזרו בהם חכמים כלל היו עושין לדבריהם חיזוק אפילו בשעת הסכנה, כאילו היו פסולין מן התורה. ומכיון שסיככו בהם אלמא לא גזרו בהם כלל". דהיינו, על אף שזו שעת סכנה חכמים העמידו את גזרתם, שייחשב כאילו שהאדם לא ישב בסוכה. והנה אם בעל השיטה למסכת ברכות הוא הריטב"א, אזי אפשר לומר שלשיטתו אזיל, שפסול דרבנן הוא בהוראה על הגברא, גם בדיעבד.

25 גם בדעת רבי מאיר וחכמים אפשר לומר שהטעם שלדעתם אין שעת הסכנה ראייה כלל לא תלוי בהבנות השונות שהצגנו לגבי קיום מצווה דאורייתא באיסור דרבנן, אלא משום שמראש כל גזרות דרבנן לא נאמרו בשעת הסכנה. כלשון הזו מצינו בחידושי הריטב"א כאן: "בנסרים שפסולן אינן בגופן אלא מדרבנן משום גזרה, אמרו רבנן דבשעת הסכנה לא גזרו, כדי שלא תשתכח תורת סוכה ואוקמוה אדינא". טענה זו ניתנת להיאמר בשני גווניו:

הגוון הראשון, הנראה יותר מלשונו של הריטב"א, הוא שרק במקום סכנה וכדומה חכמים לא גזרו, כדי שלא תשתכח אותה מצווה. לכן מובן גם מה שכתב הריטב"א בהמשך דבריו שם, שניתן לברך על קיום המצווה במצב שכזה, מפני שהואיל וקעת אין כלל גזרה, הרי זה קיום ככל מצווה כהלכתה. ברם אם אין זו שעת סכנה, ורק לאדם מסוים אין קעת סוכה אחרת, עדיין הגזרה במקומה עומדת, ואסור לשבת בסוכה זו. הגוון השני בהבנת דברי הריטב"א עולה מדברי כמה מגדולי האחרונים, אשר מבואר שמדבריהם שאחזו שבכל מקרה שבו הבררה העומדת בפני אדם היא או לקיים את המצווה באיסור דרבנן או כלל לא לקיים את המצווה, חובה עליו לקיים את המצווה

באיסור דרבנן גם אם אין זו שעת סכנה וכדומה (כך כתבו המנחת חינוך (מצווה שכ"ה), האמרי בינה (בהערותיו על הטורי אבן חגיגה ו. הערה מד) והערוך לנר (סוכה יא. וכן יד:). ועיין עוד בדברי המג"א בהלכות סוכה (סימן תרכ"ט ס"ק כב, פמ"ג ומחה"ש שם) ודו"ק.

ייתכן שזה מפני שאותם הגדולים הבינו שמראש חכמים לא גזרו כלל על כל אופן שבו גזרתם תמנע מהאדם לקיים את המצווה. אך יותר נראה שאף שחכמים כן גזרו גם במקום זה (בפרט כאשר האדם מביא עצמו **במזיד** למצב שכעת הוא אנוס ויש בידו רק סוכה שכזו), אלא שהם נקטו כשיטת הר"ן וסיעתו, שתקנת חכמים לעולם אינה מפקיעה את המצווה מן התורה, ולכן במקום שבו לא ניתן לקיים את תקנת חכמים מוטב לקיים לכל הפחות את מצוות התורה (ועיין עוד בדברי רבנו הפרי מגדים בספר ראש יוסף שבת כז, וכן בשו"ת ויען יוסף או"ח סימן ה').