

בס"ד

צדקו יחדיו

שמונה סוגיות

במייזוג הבבלי והירושלמי

לשמונת ימי החג

צדקו  
יחדיו

בית מדרש לאיחוד התלמודים

<https://did.li/Oro0001>: להצטרפות לחידוש השבועי בוואטספ:

הערות בנושאים מגוונים:

<https://docs.google.com/document/d/1p6KSKk5sglgUP058H1u7v7A3xi0gQjMU/edit?usp=sharing&ouid=110729060461281653836&rtpof=true&sd=true>

השוואות על כל מסכת ברכות:

[https://drive.google.com/file/d/1XQZG8UegcPQJkm\\_YNoJuT5Hmg8jaOaK/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1XQZG8UegcPQJkm_YNoJuT5Hmg8jaOaK/view?usp=sharing)

השוואות על מסכת שבת (עד פרק שביעי):

<https://drive.google.com/file/d/1QBYFj48odo8Vpa1suVWX76fviupAAEy/view?usp=sharing>

סוגיות במסכת בבא בתרא:

<https://drive.google.com/file/d/1Gs04yYMSOXNrwOyePxcnmMkvUs3Lf19P/view?usp=sharing>

ישי ויצמן | [mizugby@gmail.com](mailto:mizugby@gmail.com) | 0526146659 | תשרי ה'תשפה

תרומות ל"צדקו יחדיו": <https://www.trumot.net/Form/1564?media=wa>

## תוכן

1. שְׁבֹתֵי בְּבֵית ה' סוגיית תשבו בעין תדורו
2. הנענועים בלולב – זה מוזר או טבעי? סוגיית הנענועים
3. לולב גזלת – ממי גזלת? סוגיית לולב הגזול
4. המצוות – עול או הנאה? סוגיית לולב של עבודה זרה
5. ההדס – עץ ולא פרי! סוגיית הדס שענביו מרובות מעליו
6. פנימיות האתרוג סוגיית נקב באתרוג
7. פרי האתרוג – טבעי לגמרי! סוגיית אתרוג הגדל בדפוס
8. שמחת תורה – איך שמחים? ואיך לומדים תורה? סוגיית

שמחת בית השואבה

# לשבתִי בבֵּיתִי הַי

## סוגיית תשבו כעין תדורו

אחד המושגים הבסיסיים במצות סוכה, הוא הביטוי "תשבו כעין תדורו". נעיין בסוגיא בשני התלמודים, נלמד את ההבדלים ביניהם, נבין אותם ואת החידוש שכל תלמוד מלמד אותנו בסוגיא.

המשנה בדף כח ע"ב אומרת:

כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי.

משנה זו מגדירה כיצד מקיימים את מצות הישיבה בסוכה - "סוכתו קבע וביתו עראי".

בגמרא – בבבלי ובירושלמי - מלמדים אותנו את המקור בתורה, ממנו למדו חז"ל את אופן קיום המצוה, וכיצד יש לקיים זאת בפועל.

כך היא הסוגיא בשני התלמודים:

<u>תלמוד בבלי (דף כח ע"ב)</u>	<u>תלמוד ירושלמי (פרק ב הלכה ז)</u>
<p>תנו רבנן: בכל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים - מעלן לסוכה; מצעות נאות - מעלן לסוכה; אוכל ושותה ומטייל בסוכה.</p> <p>מנא הני מילי?</p>	

<p>כתוב (ויקרא כג) "בסכת תשבון", ואין "תשבון" אלא תדורו.</p> <p>כמה זאת אמר (דברים יא) "וירשתם אותה וישבתם בה".</p> <p>שיהא אוכל בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה.</p>	<p>דת"ר (ויקרא כג מב) "תשבון" - כעין תדורו.</p> <p>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.</p>
---	--

- עיינו בלשון הבבלי ובלשון הירושלמי, ומצאו הבדלים בין התלמודים!

על מנת להבין את ההבדל בין התלמודים כאן, נעיין בירושלמי בסוגיה נוספת:

ירושלמי ברכות (פ"ג ה"ג)	בבלי סוכה (מה ע"ב)
<p><b>מה בין סוכה ומה בין לולב?</b> -] מה ההבדל בין מצות סוכה למצות לולב?]</p> <p><b>סוכה אינה טעונה ברכה אלא ליולי טוב הראשון בלבד; לולב טעון ברכה כל שבעה.</b></p> <p><b>ר' יוסי ור' אחא הוו יתבין אמרין</b> -] היו יושבים ואומרים: <b>מה בין סוכה ומה בין לולב?</b> -] מה הסברא להבדל בין סוכה ללולב?]</p> <p><b>[ועוניים:] סוכה נוהגת בלילות ובימים;</b></p>	<p><b>אמר רב יהודה אמר שמואל: לולב שבעה</b> [מברכים עליו בכל שבעת הימים] <b>וסוכה</b> [מברכים עליה רק] <b>יום אחד. מאי טעמא?</b></p> <p><b>לולב דמפסקי לילות מימים, כל יומא מצוה באפיה נפשיה הוא</b> -] מצות לולב אינה נוהגת בלילה, ולכן בכל יום זו מצוה חדשה]; <b>סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו שבעה כחד יומא אריכא דמו</b> -] מצות סוכה נוהגת בלילות ובימים, ואנו חייבים בה ברצף בכל שבעת הימים, כאילו הם יום אחד ארוך].</p> <p><b>ורבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: סוכה שבעה ולולב יום אחד. מאי טעמא?</b></p> <p><b>סוכה דאורייתא שבעה; לולב דרבנן סגי ליה בחד יומא.</b></p> <p>[מקשים על דברי רבי יוחנן, מברייתא:]</p>

**מיתבי: ... העושה סוכה... נכנס לישב בה אומר  
אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה, וכיון  
שבירך יום ראשון שוב אינו מברך!...**

[ועונים:] **תנאי היא** -] אכן נחלקו התנאים האם מברך על  
הסוכה רק ביום הראשון או כל שבעה, ושמאל שסובר שמברכים  
על סוכה רק ביום הראשון, סובר כמו הברייתא הבאה:]

**דתנאי: תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי  
רבי; וחכמים אומרים: אינו מברך אלא שחרית  
בלבד.** -] ברכת סוכה יותר מפעם אחת בחג דומה לברכת תפילין  
יותר מפעם אחת ביום, ולכן המחלוקת בעניין התפילין היא בעצם  
מחלוקת גם בברכת הסוכה.

האמוראים דנים מה היא ההלכה למעשה:]

**אתמר: אביי אמר הלכתא כרבי, ורבא אמר  
הלכתא כרבנן.** -] רבא פוסק שמברכים פעם אחת. אבל  
הגמרא אומרת **שדעת רבא באמת אינה כך**:]

**אמר רב מרי ברה דבת שמואל: חזינא ליה לרבא  
דלא עביד כשמעתיה** -] ראיתי את רבא שהוא בעצמו לא  
עושה כדבריו], **אלא מקדים וקאי ועייל לבית הכסא  
ונפיק ומשי ידיה** -] מקדים ועומד ונכנס לבית הכסא ויוצא  
ונוטל ידיו] **ומנח תפילין ומברך, וכי אצטריך זימנא  
אחרינא עייל לבית הכסא ונפיק ומשי ידיה ומנח  
תפילין ומברך** -] ואם נצרך להכנס שוב לבית הכסא, מברך  
שוב על התפילין אחר שיצא ונטל ידיו].

**ואנן נמי כרבי עבדינן ומברכין כל שבעה.** -] גם  
אנחנו, במצות סוכה, עושים כשיטת רבי, ומברכים כל פעם  
מחדש]

**אמר מר זוטרא חזינא ליה לרב פפי דכל אימת  
דמנח תפילין מברך.**

**לולב אינו נוהג אלא  
ביום.** [סוכה נוהגת  
ברצף כל משך החג, ולולב  
נוהג רק ביום, ולכן על  
סוכה מברכים פעם אחת,  
ולולב כל יום מתחדש]

[ושואלים:] **התיב רבי  
יעקב דרומיא: הרי  
תלמוד תורה נוהג  
בלילות כבימים** -]  
הרי גם החיוב במצות  
תלמוד תורה הוא רצוף,  
ובכל זאת מברכים עליה  
כל יום מחדש?] **מיי**

**כדון?** -] אז מהו ההבדל  
בין סוכה, שמברכים עליה  
פעם אחת, לתלמוד תורה  
שמברכים עליו כל יום?]

[ועונים:] **סוכה  
איפשר  
ליבטל!!** -] וכי אפשר  
להיבטל מקיום מצות  
סוכה מרגע שישב בה  
בתחילת החג?! לעומת  
זאת] **תלמוד תורה  
איפשר לו שלא  
ליבטל!!** -] וכי אפשר  
שלא להיבטל מתלמוד  
תורה מידי פעם, לצורך  
אכילה או פרנסה או שאר  
צרכיו?!

## שיטת הירושלמי

בירושלמי בברכות אומרים הלכה שאין עליה חולק בירושלמי - ברכת "לישב בסוכה" מברכים רק פעם אחת, בתחילת החג.

מדוע לא לברך בכל כניסה מחודשת לסוכה?

בהתחלה מסבירים, שזה בגלל **שהחיוב במצות סוכה אין לו הפסק** כל משך ימי החג ולילותיו, וכיון שהמצוה עצמה לא מתחדשת, מברכים עליה פעם אחת לכל החג.

ומקשים על זה ממצות תלמוד תורה, שגם החיוב בה אין לו הפסק - "והגית בו יומם ולילה". מדוע אפוא מברכים על תלמוד תורה בכל יום, ולא אומרים גם במצות תלמוד תורה, שמברכים עליה רק פעם בחיים?

לכן מסבירים הסבר אחר. על אף שאדם מצווה ללמוד תורה בכל עת, אי אפשר לו שלא להתבטל מלימוד תורה, שהרי על כרחו הוא זקוק להתעסק באכילתו ושאר צרכי חייו ההכרחיים. כיון שלא ניתן לקיים את מצות תלמוד תורה באופן רצוף, לא די בברכה אחת בתחילת חיובו במצוה, אלא מברכים עליה בכל פעם מחדש.

לעומת זאת, במצות סוכה, לא רק החיוב במצוה אין לו הפסק, אלא גם **קיום המצוה לא מפסיק כל ימי החג**. מרגע שנכנסת לסוכה, בתחילת החג, אי אפשר להתבטל מהמצוה, אלא אתה מקיים את המצוה ברצף, בכל מקום שאתה נמצא.<sup>1</sup>

### **המצוה מלווה אותך בכל מקום שאתה נמצא.**

בירושלמי אומרים לנו, **שאי אפשר** להיבטל ממצות סוכה. זאת אומרת, שגם אם אתה יוצא מהסוכה, אתה לא מתבטל ממצות סוכה. מדוע? הרי יצאת!

התשובה היא, שבירושלמי מבינים **שהסוכה היא הבית שלך** בימי החג, כמו שאומרים בירושלמי בסוכה (בסוגיא שהבאנו בהתחלה): **"אין תשבו אלא תדורו"**.<sup>2</sup> ממש. אדם מקושר אל ביתו גם כשאינו נמצא בו בפועל. נמחיש את זה במשל: אדם שגר בבאר שבע, המטייל למשך כמה ימים באזור טבריה, אם יפגוש אותו מישהו מטבריה וישאל אותו "איפה אתה גר?", האם הוא יענה "במלון ברחוב הגליל בטבריה" או "בבאר שבע"? כמובן ששהותו חוץ לביתו, לא סותרת את מגוריו בבאר שבע. כך גם המגורים

<sup>1</sup> המפרשים פירשו את הירושלמי בדרכים שונות, ונראה שזה הוא הפירוש המחזור.

<sup>2</sup> יש להעיר שבספרא (אמור יב יז) הלשון היא: "אין תשבו אלא כעין תדורו", וכך גם ברי"ף.

בסוכה – גם כאשר אדם יוצא מסוכתו, היא ממשיכה להיות ביתו, ולכן קיום המצוה ממשיך לאורך כל החג, ללא הפסק.

מתוך כך מובן ההבדל בין התלמודים בניסוח העלאת הכלים. בירושלמי: "ומעלה כליו לסוכה". ולעומת זאת בבבלי: "היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה; מצעות נאות – מעלן לסוכה". לפי הירושלמי האדם מעתיק את דירתו מביתו לסוכתו, ולכן הביטוי הוא "מעלה כליו", כלומר עובד דירה.

בירושלמי ההגדרה היא "אין תשבו אלא תדורו", והמקור הוא ישיבת ארץ ישראל. כמו בארץ ישראל, שהיא מקומו של עם ישראל באופן מוחלט. גם כשאנו בגלות ארצנו אינה מקבלת את אויבנו, וכמו שמעידה התורה "וְהִשְׁמַתִּי אֶנִּי אֶת הָאָרֶץ וְשָׂמְמוּ עָלֶיהָ אֲיִבֶיכֶם הַיֹּשְׁבִים בָּהּ", כך גם הסוכה היא ביתנו גם כשאנו יוצאים ממנה לעיסוקנו ולדרכנו.<sup>3</sup>

### שיטת הבבלי

לפי הבבלי, נחלקו האמוראים האם מברכים על הסוכה רק בתחילת החג, או כל פעם. בגמרא אומרים שהמחלוקת לגבי ברכת הסוכה כמה פעמים במשך החג, דומה למחלוקת לגבי ברכת התפילין כמה פעמים במשך היום.

המסקנה ההלכתית של הסוגיא בבבלי מתבררת באופן חד משמעי מתוך הסוגיא, שיש לברך בכל פעם ופעם.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> לאור הדברים הללו יש להבין עניין נוסף. המקור שמביאים בירושלמי למצות ירושת ארץ ישראל, הדומה למצות סוכה, הוא פסוק מפרשת ראה (דברים יא): "וְיִרְשְׁתֶּם אֹתָהּ וְיִשְׁבְּתֶם בָּהּ". מצוה זו מופיעה בתורה עוד כמה פעמים, למשל בפרשת מסעי, הקודמת לפרשת ראה. אלא שההקשר של המצוה הזאת בפרשת ראה דומה מאוד לחידוש של הירושלמי במצות סוכה. התורה מזכירה מיד אחר כך את המצוה לעבוד את ה' בירושלים, ולהביא לשם את כל קרבנותינו. אדם יוצא מביתו למשך הרבה ימים, ועולה לירושלים למקום השכינה, וזה חלק מסדר מצות יישוב הארץ. ברור שאדם שגר בביתו מקיים את המצוה גם אם הוא יוצא מביתו, לעלות לירושלים, או לכל עניין אחר. בזה מודגש שהמצוה לשבת בארץ אינה לשבת ממש בתוך הבית, אלא לקבוע את המגורים בבית.

<sup>4</sup> לשון הרי"ף: "ואסיקנא דכל שעה שנכנס לישב בה מברך לישב בסוכה, דגמרינן לה מתפילין, דתניא תפילין כל זמן שמניחן מברך עליהן, דברי רבי, וקיימא לן כוותיה, דהא רבא כל אימת דמנח להו מברך, ורב מרי נמי אמר דכל אימת דמנח להו מברך עלייהו, וכן הלכה." וכך פסקו כל הפוסקים.



לפי הבבלי ההגדרה היא "תשבו כעין תדורו", כאילו אתה דר בסוכה, אבל לא לגמרי. כשאדם יוצא מן הסוכה הוא מפסיק לקיים מצות סוכה, ומצות סוכה מתבטלת. לכן בכל פעם שהוא נכנס לסוכה מתחדשת המצוה והוא מברך מחדש.

לפי הבבלי, היכן אדם גר, בחג הסוכות? כמובן בביתו. הכניסה לסוכה מוגדרת כיציאה החוצה מהבית, כדברי הגמרא בדף ב – "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי". לכן לא כתוב כמו בירושלמי, שהוא "מעלה כליו", כלומר עובד דירה לסוכה. הוא מעלה כלים נאים ומצעות נאות, כדי לכבד את המצות הסוכה.<sup>5</sup>

• הגדרו: מה בין הבבלי לבין הירושלמי בהבנת מצות סוכה?

### תורת א"י ותורת חו"ל

בארץ ישראל המצוות הן טבעיות לנו. כאן מקומנו הטבעי וכאן מקום קיום התורה והמצוות שהן חיינו והן טבענו לטוב לנו. גם הסוכה טבעית לנו, והיא מקומנו הטבעי בחג הסוכות.

בחוץ לארץ המצוות הן מבחינה מסויימת נגד הטבע שלנו. הן יציאה מטבע החיים על מנת לעשות מעשים מיוחדים תורניים.

כך כותב הרב קוק (שמונה קבצים ב, שכו) :

**הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל. והשכינה שירדה בגלות עם ישראל, היא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע.**

אבל אין הקדושה שהיא לוחמת נגד הטבע קדושה שלמה, היא צריכה להיות בלועה בתמציתה העליון בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמה, שהוא יסוד תיקון עולם כולו וביסומו הגמור. והקודש

---

ואף שהשיטה בבבלי הקרובה לשיטת הירושלמי היא כדברי שמואל, האמורא הבבלי, ושיטת ההלכה היא כרבי יוחנן, ראש חכמי ארץ ישראל, עדיין דבריו מובאים בתלמוד הבבלי, שלא כשיטת הירושלמי, ואם כן יש כאן מחלוקת תלמודים מהי ההלכה בעניין.

<sup>5</sup> יש להוסיף נופך בדברי הבבלי, שכיון שבבבלי יש בסוכה תכונה של התחדשות בכל כניסה וכניסה, לכן אתה מעלה לסוכה כלים נאים, לכבד את הסוכה ולהוסיף יופי להתחדשות המתרחשת בכל כניסה וכניסה לסוכה. בירושלמי הסוכה היא ביתו ממש, לכן אדם מעלה את כל כליו לסוכה, לא רק כלים נאים ליופי והתחדשות, אלא כלים המבטאים שזה ביתו לגמרי.

שבגולה יהובר אל קודש הארץ, ועתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל.

הרב זצ"ל מסביר, שבארץ ישראל מתגלה שהקדושה היא טבעית לנו. היא חלק מהטבע שלנו. התורה היא דבר טבעי לנו וקיום המצוות הוא חלק מעצם החיים שלנו. כשם שהעניינים הגשמיים של החיים טבעיים לנו, כך גם העניינים הרוחניים הם חלק מהטבע שלנו.

אבל כאשר אנחנו בגלות, יש הפרדה בין הטבע שלנו, לתורה ומצוות. האופי של הקדושה בגלות הוא קדושה שמתנגדת לטבע. אדם נדרש לכבוש את חיו הטבעיים, להתאמץ להתגבר עליהם, כדי להיות מחובר היטב עם הקדושה.

### ● האם יש קשר בין שיטת הירושלמי לארץ ישראל, וכן בין שיטת הבבלי למציאות של גלות?

#### מיזוג התלמודים

הפיסקה שהבאנו מדברי הרב זצ"ל מבארת גם את ההבדל בין התלמודים, וגם את השילוב והמיזוג ביניהם.

הרב קוק מסביר ששני הסוגים של הקדושה – שניהם אמת.

הקדושה היא מצד אחד אכן טבעית לנו, כמו שעולה מתוך הירושלמי. כאשר אנחנו חיים באופן שיותר מתאים לנו – בארץ ישראל, אנו מוצאים שם את החיבור לקדושה.

מצד שני, יש גם כשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע. משמעות הכשרון הזה, היא שהופעת הקדושה בעולם אינה תלויה בשאלה עד כמה אנו "מתחברים" אליה. אם באופן הטבעי שלנו אנחנו לא מכירים את הנועם הגדול שבתורה, אז אנו מצויים ללכת בדרך התורה גם בניגוד לטבעיות שלנו. האמת שבתורה גדולה הרבה יותר ממה שאנו מסוגלים להבין ולהתחבר.

לסיכום, כשאתה מתחבר לתורה ומצוות, דע לך שהתורה שייכת אליך גם כשאינך מתחבר. ואם אינך מתחבר למשהו מסויים בתורה, דע לך שהחיבור קיים, ובעז"ה הוא יופיע גם אצלך.

עניין נוסף: בתלמוד הירושלמי הסוכה מוגדרת הבית שלך בימי הסוכות, ולכן כל החג הישיבה בסוכה היא דבר אחד שנמשך שבעה ימים. לעומת זאת בתלמוד הבבלי כל כניסה לסוכה היא כניסה חדשה לסוכה, ולכן מברכים על כל כניסה וכניסה.

האם שתי השיטות הללו בהכרח סותרות זו את זו? כמובן שמבחינה הלכתית יש כאן מחלוקת. אבל מבחינה רעיונית, ניתן להביט על הסוכה במבט הבנוי משני התלמודים יחד. הירושלמי מלמד אותנו, שבאופן כללי אנחנו מחוברים לסוכה בקשר עמוק של מגורים. הסוכה היא בית. עם זאת, יש מקום ויתרון לתחושת ההתחדשות בכל כניסה פרטית לסוכה. בבבלי מדגישים את ההתחדשות שמתרחשת בכל מפגש חדש עם הסוכה.

הדברים דומים לתפילה. המשנה אומרת (ברכות פרק חמישי): "העושה תפילתו **קבע** אין תפילתו תחוננים". אחד ההסברים בגמרא (ברכות כט ע"ב) למושג "תפילתו קבע" הוא "כל שאינו יכול לחדש בה דבר". גם כאשר יש קשר קבוע, שורשי וכללי – "בכל שבעת הימים עושה אדם את **סוכתו קבע**", עדיין יש צורך **בהתחדשות** שבכל פעם ופעם. וזה מה שמחדשים בתלמוד הבבלי.

כאשר אנו באים מתוך שיטת ה**בבלי**, בה אנו מורגלים לראות בכל כניסה לסוכה **התחדשות בקיום המצוה**, ומשלבים אותה עם ה**ירושלמי**, המלמד אותנו שהסוכה היא מצוה אחת מתמשכת של **קביעות מגורים** בסוכה, מתקיים כאן דברי הרב זצ"ל בסיום הפסקה הנ"ל:

והקודש שבגולה יחובר אל קודש הארץ, ועתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל **שיקבעו** בארץ ישראל.

## ● האם הבבלי והירושלמי סותרים או משלימים זה את זה?

### סיכום

**ההבדל בין התלמודים** בניסוח הגדרת מצות הישיבה בסוכה מלמד על הבדל עקרוני בין התלמודים בהבנת הסוכה.

היכן אדם גר בימי החג? לפי הבבלי הוא גר בביתו, והסוכה היא מחוץ לביתו. האדם מצווה להתנהג **כאילו** הסוכה היא ביתו. כל כניסה לסוכה היא מצוה חדשה של יציאה מהבית לסוכה, ולכן מברכים "לישב בסוכה" **בכל כניסה חדשה** לסוכה.

לעומת זאת לפי הירושלמי המצוה היא **לגור ממש בסוכה**. הסוכה היא ביתו של האדם בחג. לכן מברכים "לישב בסוכה" רק בתחילת החג, ומעתה הסוכה היא ביתו כל ימי החג, וגם אם יצא מסוכתו עדיין המצוה ממשיכה להתקיים, כי הוא גר בסוכה.

**שורש ההבדל הוא בהבדל בין אופי התורה בחוץ לארץ לאופיה בארץ ישראל.** בחו"ל הטבע אינו מתאים לתורה, והאדם מצווה להתגבר על טבעו כדי להתחבר לקדושה. חייו הטבעיים מרוכזים בביתו, והאדם מתגבר עליהם ויוצא לסוכתו. אבל בארץ ישראל מתגלה שהתורה היא טבעית לנו. קיום המצוות מתחבר עם כוחות הטבע של האדם. בסוכות האדם מעתיק את מגוריו הטבעיים מביתו לסוכתו.

**שיטות שני התלמודים משלימות זו את זו**, ויחד הן בונות שלימות של הופעת התורה והמצוה. התורה היא אכן טבעית לנו, כפי שלומדים בירושלמי, אבל קיומה אינו מותנה בהרגשתנו הטבעית. בבבלי אנו לומדים שהתורה שייכת אלינו גם כאשר אנחנו נמצאים במצב שהטבע מתנגד לתורה.

גם ביחס לקיום מצות סוכה עצמה, **שלימות המצוה בנויה משני התלמודים**. בירושלמי מגדירים שהסוכה היא ביתו, וזה המשך אחד של קיום המצוה כל החג. על גבי זה מתחדש בבבלי, שבכל כניסה לסוכה יש התחדשות במצוה ומברכים עליה.

**לימוד שני התלמודים יחד** מביא בפנינו שלימות של הופעת תורה.

## **נספח – ביאור הבדלים נוספים בין התלמודים בסוגיא**

### **א. מבנה הסוגיא**

יש לשאול שאלה על מבנה סוגיית הבבלי: מדוע מתחילים בברייתא, ואחרי שורה אחת חוזרים עליה שוב מילה במילה. לכאורה היה אפשר לשאול על המשנה "מנא הני מילי", ולהמשיך "מכאן אמרו" וכו', ולא היינו מחסירים דבר מביאור העניין.

תשובה: **מבנה הסוגיא כאן נובע מדרכו של הבבלי, שבו הפרטים הם העיקר**. המשפט של המשנה: "כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי" הוא משפט הקובע כלל, מבלי לפרט כיצד כלל זה מתבצע הלכה למעשה. לכן, קודם כל הבבלי מפרט את הכלל לפרטיו, ומסביר מה הן ההלכות המעשיות הנובעות ממנו. ורק עליהן הוא שואל "מנא הני מילי?".

הרב קוק זצ"ל אומר שיש בזה הבדל שורשי בין התלמודים (אורות הקודש ב, עמ' תכג) :

אזכור דא"י הוא המחכים, הנותן הארה בנשמה להשכיל את היסוד המאוחד... בארץ העמים הטמאה אי אפשר להשקפת העולם המאוחד להיגלות, והעולם המפורד שולט בחזקה... מסוגלת היא ארעא דחשוכא לפילפול הפרטים, הבא מתוך הפירוד, אבל חכמת האורה רק בארץ האור נמצאת. אין תורה כתורת ארץ ישראל.

### ב. סדר הדברים שאדם עושה בסוכתו

בתלמוד הבבלי: "היו לו כלים נאים מעלן לסוכה; מצעות נאות מעלן לסוכה; **אוכל ושותה** ומטייל בסוכה." – קודם הכלים, ואחר כך אכילה. לעומת זאת בירושלמי: "**אוכל** בסוכה ומטייל בסוכה **ומעלה כליו** לסוכה." – קודם האכילה ואח"כ הכלים.

וביאור ההבדל הוא, שבתלמוד הבבלי הסדר הוא **סדר המעשים**. קודם אדם מעלה כלים ואחר כך הוא אוכל. ובירושלמי הסדר הוא **סדר החשיבות**. עיקר המצוה הוא האכילה בסוכה, והעלאת הכלים היא תוספת, המוסיפה אזכור של קביעות מגורים בסוכה.

הבדל זה הוא הבדל כללי בין התלמודים. הרב קוק זצ"ל כותב (אורות הקדש ג, עמ' רפח) **שבחוץ לארץ אין מתגלה כי אם הערך של המעשה, ובארץ ישראל מתגלה קדושת המחשבה**. לכן בבבלי הסדר הוא לפי המעשה, ובירושלמי הסדר הוא לפי הערך העצמי המחשבתי שיש בפעולה.

# הנענועים בלולב – זה מוזר או טבעי?

## סוגיית הנענועים

### נטילת לולב ונענועו

שמה של המצוה הוא **מצות נטילת לולב**, וכך גם נוסח ברכתה "על נטילת לולב". ברגע שאדם נוטל את ארבעת המינים הוא מקיים בכך את המצוה.

לאור זאת, יש להבין את המקום של **נענוע הלולב**.<sup>6</sup> המשנה בפרק "לולב" (פרק שלישי) פותחת ומסיימת בנענוע הלולב. תחילתו: "לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו כשר" (כט ע"ב), וסופו: "קטן היודע לנענע חייב בלולב" (מב ע"א).<sup>7</sup> זאת אומרת שהיכולת לנענע היא הקובעת את גדרי המצוה, הן בשיעור אורך הלולב, והן בקביעת השלב בו יש לחנך את הקטן למצוה זו.

השייכות של הנענועים לעיקר קיום מצות הלולב, תלויה בהגדרת המצוה כמצוה **מתמשכת**, כלומר קיום המצוה נמשך כל זמן נטילת הלולב, כמו ציצית ותפילין, שקיום מצוותם מתמשך כל עוד הם מחוברים עם האדם. אולם אם ההגדרה היא שברגע **שהגבהת את הלולב יצאת כבר ידי חובה**, ומעתה ואילך כבר אינך עוסק במצוה זו, נמצא שהנענועים אינם חלק מקיום עיקר המצוה.

---

<sup>6</sup> להרחבה בנושא עיין במאמרו של הרב יהודה זולדן שליט"א "ולקחתם לכם" - נטילה, הגבהה ונענוע", בטאון "המעיון", תשרי תש"פ. מופיע גם ברשת.

<sup>7</sup> מקום נוסף בדברי התנאים בו מוזכר הנענוע כעיקר קיום המצוה הוא בברייתא בעניין קיום מצוות מעלות השחר (ברכות ל ע"א): "השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע...".

הדיון האם המצוה היא מתמשכת או שקיומה תם ברגע ההגבהה, נידון בשני התלמודים, כדלקמן.

<u>משנה :</u>	
<p><b>יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת</b> [- לפני השבת]. <b>למחרת</b> [- בשבת בבוקר] <b>משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו</b>, [והטעם שצריך שכל אחד יקח דווקא את הלולב שלו, הוא] <b>מפני שאמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו, ושאר ימות החג אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חבירו.</b></p> <p><b>רבי יוסי אומר: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים, פטור, מפני שהוציאו ברשות.</b></p>	
<u>תלמוד בבלי</u> (מב ע"א)	<u>תלמוד ירושלמי</u> (פ"ג הלכה יא)
<p><b>רבי יוסי אומר: יום טוב</b> [וכו']</p> <p><b>אמר אביי:</b> [דברי רבי יוסי שמי ששכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור] <b>לא שנו</b> [דין זה] <b>אלא שלא יצא בו</b> [עדיין, ולכן פטור כי הוא הוציא מתוך שהיה טרוד בהליכתו לקיים מצוה], <b>אבל</b> [אם כבר] <b>יצא בו</b> [ידי חובת המצוה] <b>חייב</b> [-כיון שההוצאה לא היתה בדרך לקיום מצוה אלא לאחריתה].</p> <p>[ושואלים:] <b>הא מדאגביה נפק ביה?</b> [- הרי מיד כאשר הגביה את הלולב כבר יצא ידי חובתו, ואם כן כיצד יתכן שיוציא אותו לרשות הרבים בידו קודם שקיים את המצוה?]</p> <p>[ועונים:] <b>אמר אביי: כשהפכו</b> [- אם הוציאו לרשות הרבים כאשר הלולב הפוך, לא יוצא כך ידי חובה, ופטור כיון שטרוד בדרכו לעשות את המצוה].</p> <p><b>רבא אמר: אפילו תימא שלא הפכו, הכא במאי עסקינן כגון שהוציאו בכלי</b> [- גם אם לא הפך את הלולב, יתכן שיוציא מבלי לקיים את</p>	<p>[רבי יוסי אומר וכו'].</p> <p><b>חברייא אמרין</b> [- החברים בני הישיבה שדנו בדברי רבי יוסי, הסבירו את דבריו:] <b>דברי ר' יוסה</b> [ההסבר של דברי רבי יוסי, שפטור על ההוצאה בשעת קיום המצוה, הוא מפני] <b>שמצות עשה דוחה למצוה בלא תעשה</b>. [- הטעם לפטור על ההוצאה, הוא על פי הכלל שמצות עשה דוחה מצות לא תעשה].</p> <p><b>אמר לון ר' יוסי</b> [- רבי יוסי הזה הוא אמורא, שמסביר את דברי רבי יוסי התנא:] <b>לא מן הדא אלא מן הדא דאמר ר' אילא ותניי תמן</b> [= ההסבר של המשנה הוא לא כדברי החברים, אלא על פי מה שאמר רבי אילא, וכפי ששונים בבבלי:] <b>כך היה המנהג בירושלים - אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו. נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו. לשאת את כפיו ולקרית בתורה נותנו לחבירו. הניחו בארץ אסור לטלטלו</b>. [- קיום מצות הלולב נמשך כל זמן שולובו בידו, ולכן גם אחרי התפילה וההלל</p>

הוא עדיין עוסק במצוה כל זמן שהלולב בידו, ולכן פטור אם שכח והוציאו. <sup>8</sup>	המצוה, אם הוציאו בתוך כלי, כיון שבאופן זה אינו יוצא ידי חובת הנטילה].
---	---

בבבלי בסוגיא זו אומרים שקיום המצוה מתקיים ברגע אחד, על ידי הגבהת הלולב. מיד אחר שהגביה את ארבעת המינים, כבר יצא ידי חובת המצוה, ואם ממשיך אחר כך ומחזיק בלולב, אין זה חלק מקיום עיקר המצוה של נטילת לולב.

לעומת זאת, בתלמוד הירושלמי מסבירים שמצות נטילת הלולב היא מצוה מתמשכת, וכל זמן שאוחז בלולב, עדיין הוא ממשיך את קיום המצוה, ולכן אם הוציא את הלולב בעודו בידו לרשות הרבים בשבת, פטור כיון שהוציאו בשעה שהיה עוסק במצוותו.

כאמור, מנהג אנשי ירושלים הוא המקור לשיטת הירושלמי שהמצוה ממשיכה כל עוד הוא אוחז בלולב. מנהג זה מובא גם בבבלי על אותה משנה, אולם על הרישא שלה.

ההבדל בין התלמודים עולה גם מתוך האופן בו מביאים בבבלי את המנהג הזה:

<u>תלמוד בבלי (מא ע"ב)</u>
<p><b>אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו אלא אם כן נתנו לו במתנה. ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד, שלקחו באלף זוז...</b></p> <p style="text-align: center;"><b>למה לי למימר שלקחו באלף זוז?</b></p> <p style="text-align: center;"><b>להודיעך כמה מצות חביבות עליהן!</b></p> <p><b>אמר ליה מר בר אממר לרב אשי: אבא צלויי קא מצלי ביה! ]- מרוב חבתו למצוה, היה ממשיך לאחוז את הלולב גם בשעת תפילת העמידה]</b></p> <p><b>מיתיבי: לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל... ואמר שמואל סכין וקערה ככר ומעות הרי אלו כיוצא בהן.</b></p>

<sup>8</sup> דעת החברים שהפטור הוא רק אם הוציאו ממש בזמן קיום המצוה להלל עם הלולב, או בדרך לקיום המצוה. ורבי אילא אומר שזה גם אחרי, כל זמן שהלולב בידו, כיון שקיום המצוה ממשיך.



**התם לאו מצוה נינהו וטריד בהו, הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו.** [רש"י:  
הכא - נטילתה ולקיחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו,  
ולא טריד.]

**תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר: כך היה מנהגן של אנשי ירושלים,  
אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא  
קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו  
על גבי קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו, נכנס לבית  
המדרש משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו.**

**מאי קא משמע לן?**

**להודיעך כמה היו זריזין במצות.**

בבבלי אומרים שהאחיזה בלולב אחרי קיום המצוה אינה חלק מהמצוה,  
אלא היא **חיבוב מצוה**. הדברים עולים גם מדקדוק לשונו של רש"י  
בסוגיא, בפירושו למנהג להמשיך לשאת את הלולב אחר קיום המצוה:  
"הכא (-) במצות לולב) **נטילתה ולקיחתה מצוה היא**, ומתוך שחביבה מצוה  
עליו, אין **משאה ושימורה** כבד עליו, ולא טריד". החזקת הלולב אחרי  
הנטילה אינה קיום מצוה, אלא משאה ושימורה.

שאלת הגמרא על מנהג ירושלים "מאי קא משמע לן?", מלמדת אותנו  
שמנהגם לא נבע מעצם **קיום המצוה**, ולכן שואלים מה עניין המנהג הזה  
ומה הוא מלמדינו, ועונים שהמהות כאן היא זריזות במצוות, כלומר היא  
שייכת לתכונת נפשו של **האדם**, כאשר הוא עוסק במצוות.

ההבדל בין התלמודים האם המצוה היא רגעית או מתמשכת, שייך גם  
בהבנת עניינם של הנענועים. כאמור שיטת התלמוד הבבלי היא שהמצוה  
תמה עם הגבהת הלולב. נמצא שהנענועים שנעשים בעת ההלל אינם חלק  
מעיקר קיום המצוה. עניינם של הנענועים לפי הבבלי מתברר בסוגיית  
הגמרא על משנת "והיכן היו מנענעים", כדלקמן.

## מהות הנענועים לפי הבבלי

לאחר שלימדה המשנה את דיני כשרות ארבעת המינים, היא מלמדת על נענועי הלולב:

<u>תלמוד בבלי</u> (לז' ע"ב)
<p>[ציטוט מן המשנה:] <b>והיכן היו מנענעים? ב"הודו לה' " תחילה וסוף וכו'.</b></p> <p>[שואלים על המשנה:] <b>נענוע מאן דכר שמיה? [- איפה שנינו שיש חובה לנענע?]</b></p> <p><b>התם קאי: "כל לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר", וקאמר "היכן מנענעין".</b></p> <p>[מסבירים את מהות הנענועים, על ידי דמיון להסברת תנופת קרבן:]</p> <p><b>תנן התם: "שתי הלחם ושני כבשי עצרת כיצד הוא עושה מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין ומניח ידו תחתיהן ומניף ומוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר 'אשר הונף ואשר הורם'".</b></p> <p><b>אמר רבי יוחנן: מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו; מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו.</b></p> <p><b>במערבא מתנו הכי:</b></p> <p><b>אמר רבי חמא בר עוקבא אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות; מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים.</b></p> <p><b>אמר רבי יוסי בר אבין ואיתימא רבי יוסי בר זבילא: זאת אומרת שירי מצוה מעכבין את הפורענות, שהרי תנופה שירי מצוה היא ועוצרת רוחות וטללים רעים.</b></p> <p><b>ואמר רבא: וכן בלולב.</b> [- גם את הלולב יש לנענע כמו תנופת הקרבן]</p> <p><b>רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומייתי ליה אמר דין גירא בעינייה דסטנא</b> [- כשהיה מוליך ומביא את הלולב, אמר: זה חץ בעיני השטן], <b>ולאו מלתא היא משום דאתי לאיגרווי ביה</b> [- ואין נכון לנהוג כך, כיון שזה מביא את השטן להתגרות בו ולהתאמץ להחטיאו].</p>

רש"י מסביר, ששאלת הגמרא "נענוע מאן דכר שמיה?" היא שמהמשנה לכאורה משמע שיש חובה לנענע, ולכן הגמרא תמהה על זה, היכן מצאנו חובה זאת. בתשובת הגמרא מפרש רש"י שאמנם אין חובה לנענע, אבל יש

**מצוה** לנענע, וכפי שמסבירים בהמשך הסוגיא, כדי לעצור רוחות וטללים רעים.

תשובת הגמרא, שהנענועים שבמשנתנו מתייחסים לנענוע הלולב המוזכר במשנת הלולב בתחילת הפרק, נראית מתבקשת מאילה. מי שקורא את המשניות באופן פשוט, מזהה מיד בין "לולב... כדי לנענע בו" שבתחילת הפרק, לבין "והיכן היו מנענעים" שבהמשכו, ובמבט פשוט על המשניות נראה שנענוע הלולב הוא קיום מצוותו. מדוע אם כן בבבלי שואלים "נענוע מאן דכר שמייה"?

אלא שבבבלי רוצים להדגיש שזו לא צורת קיום עיקר המצוה. הנענוע אינו **חובה**, כחלק מחובת מצות הלולב, אלא "**מצוה** לנענע". מצוה לעשות כך, אבל זה לא חלק מקיום עיקר המצוה. בהמשך הסוגיא מגדירים שזה "**שיירי מצוה**".

ההכרח להסביר כך מובן. כיון שמיד בהגבהת הלולב נגמר עיקר קיום המצוה, כמו שראינו לעיל, לכן מסבירים בבבלי שנענועי הלולב אינם חלק מעיקר קיום המצוה, אלא הם מוגדרים שיירי מצוה.

המושג "שיירי מצוה" נאמר בסוגיא בעיקרו לגבי קרבן. תנופת הקרבן אינה מעיקר הכפרה, שהרי הקרבן מכפר גם מבלעדיה, ולכן היא אינה חלק מעיקר המצוה להקריב, אלא היא מצוה ששייכת יחד עם ההקרבה. דבר שמצוה לעשותו אף שהוא אינו חלק מעיקר המצוה, נקרא "שיירי מצוה".

כך גם נענועי הלולב. הם אינם חלק מעיקר קיום המצוה, שהרי יצא ידי חובתו מיד בהגבהת הלולב. אעפ"כ יש מצוה לנענע בלולב בשעת ההלל, ובכוחם של הנענועים הללו, שאינם אלא שיירי מצוה, לעכב את הפורענות, שהרי הם עוצרים רוחות רעות וטללים רעים.

• **מה אופי תנועת הנפש של האדם בשעת נענועי הלולב, לפי הבבלי?**

כפי שראינו לעיל, בבבלי מסבירים שהנענועים לרוחות שמים וארץ, הם לעצור רוחות רעות וטללים רעים, והם חץ בעיני השטן. האוירה כאן היא אוירה של יראת הפורענות, ומתוך כך מלחמה בכוחות הרע – בשטן, ברוחות וטללים רעים.

## מהות הנענועים לפי הירושלמי

עסקנו לעיל בהגדרת **מעשה המצוה**, האם הוא רגעי או מתמשך. בירושלמי מגדירים גם את **מהות המצוה** – מהי תכלית נטילת הלולב ונענועו?

בתחילת פרק שלישי מלמדת אותנו המשנה שלולב היבש פסול. בשני התלמודים עוסקים בשאלה מה המקור לכך.

לשון התלמודים :

<u>ירושלמי</u> (פרק ג הלכה א, יב ע"ב)	<u>בבלי</u> (כט ע"ב)
<b>יבש פסול.</b> [מדוע?] <b>רבי אבין בשם רבי יודה בר פזי</b> [אמר]: <b>היבש פסול על שם "לא המתים יהללוה"</b> - [היבש הוא מת, ומת אינו יכול להלל ולשבח את הבורא].	[לולב שהוא] <b>יבש</b> [פסול. מדוע?] <b>"הדר" בעינן וליכא</b> -] התורה אומרת שאתרוג, וכמו כן שאר המינים, צריך להיות "הדר", וכשהוא יבש הוא אינו יפה ומהודר.].

בירושלמי מלמדים אותנו שעיקר מצות נטילת הלולב מתקיימת בהלל, שבחלקים מסויימים בו אנו **מנענים ומשבחים**. כיון שנטילת הלולב היא פעולה של **הילול ושירה** לפני ה', לכן לולב שהתייבש וחיותו בטלה, פסול למצות לולב.

במדרשי האגדה, שהם מתורתם של חכמי הירושלמי,<sup>9</sup> מוזכרים נענועי הלולב כביטוי לשמחה גדולה, ולא רק בהקשר לחג הסוכות.

במדרש במדבר רבה (פרשה ד, ט), מתארים את שמחת העלאת הארון על ידי דוד :

כיון שהעלו אותו, היו תשעים אלף זקנים מהלכין לפניו, והכהנים טוענין בו, והלויים מנגנין, וכל ישראל משחקין, מי שיש בידו לולב מי שיש בידו

<sup>9</sup> הרב קוק זצ"ל מסביר באריכות ובעמקות (אגרות הראיה ח"א, אגרת קג), שהיחס לאגדה הוא "חותם ההבדל בין בבלי לירושלמי". הבדל זה בא לידי ביטוי גם באופן הופעתה של האגדה בבבלי ובירושלמי. בבבלי האגדות מובאות כחלק מהתלמוד, בדרך כלל בדרך אגב. בירושלמי, יחסית לבבלי, יש פחות אגדות המשולבות בתלמוד. הסיבה היא כי אצל חכמי הירושלמי העיסוק באגדה לא בא בשולי התלמוד ההלכתי, אלא מתוך חשיבותו הוא קבע מקום לעצמו, בספרות המדרש.

תוף וכלי שיר, הה"ד (שמואל ב ו) "ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' " וגו' – זה לולב שאדם מנענע בו.

ובהסברת שמחת הלולב בסוכות, מבארים במדרש תנחומא (אמור יח) :

"ולקחתם לכם", זהו שאמר הכתוב "אז ירננו כל עצי יער" (תהלים צו). במי הכתוב מדובר? בישראל ובעכו"ם, שהקב"ה דן אותן ביום הכפורים, אלו ואלו נכנסין לפני המלך לדין, ואין אנו יודעין מי היה מנצח. משל למה הדבר דומה? לפני בני אדם שנכנסו לדין לפני המלך, ולא היה יודע אדם מה ביניהם אלא המלך בלבד, דן המלך אותן ולא היו יודעין הבריות מי נוצח לחברו, אמר המלך כל מי שהוא יוצא ובידו אגין<sup>10</sup> הוא יודעין שהוא נצח. כך ישראל ועכו"ם נכנסין לדין ביום הכפורים ואין הבריות יודעין מי נצח, אמר הקב"ה טלו לולביכם בידכם שידעו הכל שאתם זכיתם בדין, לפיכך אמר דוד "אז ירננו כל עצי יער לפני ה' ", אימת? "כי בא כי בא לשפוט הארץ" ביום הכפורים. מה ישראל עושיין? ממתנינים עוד המשה ימים כדי שידעו הכל שישראל זכו, לפיכך כתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון".

תוספות (לו ע"ב ד"ה בהודו) הביאו את המדרש הזה, ופירשו: "והיינו ירננו" – **שמנענעים את הלולב ומשבחין**". נענוע הלולב הוא פעולה של שבח והלל, של ישראל יחד עם העצים. נראה שבירושלמי מבינים כך את הכתוב בלולב: "ולקחתם לכם" וגו', זו הנטילה, שהיא הבסיס של המצוה, ועליה מברכים "על נטילת לולב", והמצוה מגיעה לשיאה בנענועים שבפרקי ההלל, וזה המשך הפסוק "ושמחתם" וגו'.

### • מה אופי תנועת הנפש של האדם בשעת נענועי הלולב, לפי הירושלמי?

דרכם של העצים להתנווע תמיד. כאשר אנו אוחזים בלולב ומינינו, אנו מתמזגים עמם, ונענועי הלולב הם תנועה טבעית של שמחת האוחז בלולב. התנועה היא ביטוי של חיות. תוספת כוחות החיים שבאה מתוך ההנאה בצמיחת הארץ, מתבטאת בתנועת הלולב.

<sup>10</sup> ב"מוסף הערוך" (ערך אגון) פירש: "שמחה וצחוק גדול נעשה ביום נציחת אויבים וכבוש מדינות או ביום חג".

## תורת א"י ותורת חו"ל

שיטת הירושלמי, שהמצוה היא מתמשכת, נובעת מההבנה שנטילת הלולב ומיניו היא פעולה שמשתלבת עם טבעו של האדם בחג הסוכות. האדם מתחבר עם הלולב, והוא נעשה חלק מהויותו, כציצית ותפילין. הלולב מתלבש על האדם. יש קשר פנימי בין האדם אל העצים, "כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה", והוא מתבטא בחיבור עם הלולב. החיבור הזה הוא תוצאה של שמחה טבעית בהתחדשות החיים שבצמיחת הארץ.

לעומת זאת, בתלמוד הבבלי נטילת הלולב אינה חלק מטבע החיים, אלא ראשיתה היא ציווי. נטילת הלולב אינה נובעת מעצם טבעו. הלולב אינו נחשב לבוש של האדם, ולכן נטילתו אינה מתמשכת אלא רגעית.

ההבדל בין התלמודים נובע מיסוד שמלמדנו הרב קוק זצ"ל (שמונה קבצים ב, שכו):

**הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל. והשכינה שירדה בגלות עם ישראל, היא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע.**

במקום אחר מרחיב הרב זצ"ל על הקשר הטבעי בין שמחת הלולב לשמחת הארץ בימי חג האסיף. אלו דבריו ("ראש אמיר" – הקדמת הספר עץ הדר):

הג הסוכות בכללו הוא כ"כ מהובר לקדושת הארץ ושמחת פירותיה, עד שלמדונו הו"ל שצריך לעבר את השנה כדי שיהיה החג באסיפת הפירות, כדאמרינן בספרי "באספכם את תבואת הארץ... השתדל לעבר את השנה שתעשה את החג באסיפת רוב הפירות"...

והנה כשם שהמצוה הקדושה והחביבה הזאת היא קלה ונוחה לקיימה בשמחה ובהידור בארצנו הקדושה והחביבה, וביותר ביישובה השלם בהיות כל יושביה עליה, וכדברי הרמב"ם [במורה נבוכים ג מג] שאחד מהטעמים הגלויים ליחוד המינים הללו במצוה, שמצורף לטוב מראם ורעננותם ועמדם על לחותם בשבעה ימים, יותר משארי צמחים, היא רוב מציאותם בארץ ישראל; לעומת זה כמה כבדה ויקרה היא, ובכמה עמל וצער היא עומדת לעם ה' אלה פזורי הגולה, באיים הרחוקים ובקצוות הארץ...

בימי חג האסיף, בהם האדם שמח בגידולי הארץ, נטילת הלולב היא ביטוי לקשר עם הארץ. החיבור בין האדם לארבעת המינים הוא חיבור טבעי.

לכן אומרים בירושלמי שכל זמן שנוטלים את הלולב, חווים את החיבור הזה. **שמחת הארץ מגיעה לשיא ביטויה, בנענועי הלולב.**

בחז"ל, לעומת זאת, מצות ארבעת המינים אינה באה מתוך חיבור עם שמחת הארץ, ולכן היא רגעית. לכן הנענועים אינם חלק מעיקר המצוה, אלא הם עניין נוסף, השובש צורה של יראה.

בספר תהילים יש שתי הדרכות שונות לעבודת ה': "עֲבֹדוּ אֶת ה' בְּשִׂמְחָה" (ק, ב) ו"עֲבֹדוּ אֶת ה' בְּיָרָאָה" (ב, יא). בספר הזוהר (ג קיח ע"א) מסבירים שהעבודה בשמחה שייכת בזמן שישראל שרויים על אדמתם, ועבודת ה' ביראה שייכת בזמן שישראל בגלותם.

עבודת השם המחוברת עם טבעיות החיים, היא עבודת ה' בשמחה. עבודת ה' זו היא עיקר עבודת ה' השייכת לארץ ישראל. בגלות, התורה והמצוה אינן מחוברות לטבעיות החיים, ומפני כך מופיעה שם יותר עבודת ה' ביראה, הבאה מתוך צמצום כוחות החיים, ומלחמה בסיגיהם.

מתוך כך מובן, שמצות הלולב מופיעה בגלות כעבודה של יראה, ובארץ ישראל כעבודה של שמחה.

### מיזוג התלמודים

דברי הרב זצ"ל, אותם ציטטנו לעיל, ממשיכים ועוסקים במיזוג בין שתי הקדושות הללו (שמונה קבצים ב, שכו):

**הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל. והשכינה שירדה בגלות עם ישראל, היא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע.**

אבל אין הקדושה שהיא לוחמת נגד הטבע קדושה שלמה, היא צריכה להיות בלועה בתמציתה העליון בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמה, שהוא יסוד תיקון עולם כולו וביסומו הנמור. והקודש שבגולה יחובר אל קודש הארץ, ועתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל.

באופן כללי, הכשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע, מעמיק בנו את ההבנה שקיום התורה והמצוות אינו מותנה בהרגשתנו הטבעית, אף שברור שבמצב השלם התורה היא הטבע היותר אמיתי שלנו. גם בגלות, כאשר החיבור למצוות אינו טבעי, עדיין אנו חייבים בהם, מכח האמת שלהם, שהיא קיימת אף כאשר אנו לא זוכים לחוש אותה.

כאשר נטילת הלולב אינה פעולה בעלת משמעות טבעית, מודגשים יותר תכנים עליונים, שבכוחם "לעצור רוחות רעות וטללים רעים". ההסבר הזה למשמעות הנענועים, מתאים מאוד לביטוי של הרב קוק, המעמיד כנגד "הקדושה שבטבע", את "הקדושה שהיא לוחמת נגד הטבע". קדושה זו אינה עתידה להתבטל, אלא אחר שהופיעה על ידי המצב של הגלות, היא צריכה להיות ממוזגת ומחוברת עם "הקדושה שבטבע". שמחת הארץ ושמחת נענועי הלולב, שהן תוצאה טבעית של הזמן, יכללו בתוכם גם משמעות עליונות שבכוחם להביא לידי מניעת כוחות הרע, כפי שמסבירים את הנענועים בבבלי, והכל יבא על מקומו בשלום.

הרב צבי יהודה קוק זצ"ל, מתוך התורה הגואלת, ח"ד (עמ' עט)

שילוב הבבלי והירושלמי

אנו נמצאים עתה, במצב של קבוץ נדחי ישראל. זהו תהליך שלמותם של ישראל. בכל יום נמשך סדר הפלאים של קבוץ גלויות. השלמות הזו, מחייבת מציאות של אי ויתור, על אף נפש שמישראל, ועל אף שעל מארץ ישראל. שלמות העם והארץ. מתוך מצב זה, אנו נקראים עכשיו, לשלמות של התורה כולה...

כשאנו עוסקים בשלמות, אנו מתקשרים מיד באוירא דארץ ישראל המככים, ובדבר ה' שבתלמוד הירושלמי. יותר ויותר אנו נפגשים כעת עם תלמוד ירושלמי. אמנם, על פי רוב, יש לנו עדיין מספיק קדושה לקבל מן הבבלי, שהוא עצמו, מעיד על עצמו: "במחשכים הושיבני – זה תלמודה של בבל" (סנהדרין כד), אבל, יחידים עוסקים כבר בירושלמי, ואנו נפגשים כעת במידה יתירה עם הירושלמי. בשנים האחרונות, חלה תחיית התורה בלימוד הירושלמי, וזה הולך וגדל. הגדלות, והשלמות, והתמימות, צריכה להתגלות, ממקור האור הגדול, של שילוב הבבלי והירושלמי.



# לולב גזלת – ממי גזלת?

## סוגיית לולב הגזול

המשנה בפתיחת פרק שלישי מלמדת: "לולב הגזול והיבש פסול". פסול זה שייך כמובן בכל ארבעת המינים, כפי שמופיע במשניות הבאות בפרק.

בשני התלמודים מביאים משל כדי להסביר את פסולו של לולב הגזול. יש לעיין בהבדל בין המשלים. יש הבדל בין התלמודים בהבנת פסולו של הגזל.

יש הבדל נוסף גם בהלכה העולה מן הסוגיא. בבבלי מובאת שיטת שמואל שיוצאים ידי חובה בלולב הגזול חוץ מיום טוב ראשון, וכך פוסק הרמב"ם. בירושלמי לולב הגזול פסול לגמרי לכולי עלמא.

סוגיות התלמודים:

<u>תלמוד בבלי (מב ע"א)</u>	<u>תלמוד ירושלמי (פ"ג הלכה יא)</u>
<b>קא פסיק ותני</b> -] משמע מהמשנה שפסולי גזול ויבש הם פסולים גמורים] - <b>לא שגא ביום טוב ראשון ולא שגא ביום טוב שני.</b>	<b>תני רבי חייה "ולקחתם לכם" – משלכם, ולא הגזול.</b>
<b>בשלמא יבש – "הדר" בעינן, וליכא.</b>	<b>א"ר לוי: זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה? לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד</b>

ונמצא משלו. אמרו אי לו  
לזה שנעשה שניגורו  
קטיגורו.

... יבש פסול. רבי אבין  
בשם רבי יודה בר פזי  
היבש פסול על שם "לא  
המתים יהללויה".

אלא גזול, בשלמא יום טוב ראשון - דכתיב  
"לכם [ביום הראשון]" – משלכם, אלא ביום  
טוב שני אמאי לא?

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי:  
משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה,  
שנאמר [- בעניין קרבנות] "והבאתם גזול ואת  
הפסח ואת החולה", גזול דומיא דפסח,  
מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה  
תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר  
יאוש. בשלמא לפני יאוש "אדם כי יקריב  
מכם" אמר רחמנא ולא דידיה הוא, אלא  
לאחר יאוש הא קנייה ביאוש! אלא לאו  
משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה!?

ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי:  
מאי דכתיב "כי אני ה' אהב משפט שנא  
גזל בעולה"? משל למלך בשר ודם שהיה  
עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס  
למוכסים, אמרו לו והלא כל המכס כולו  
שלך הוא, אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי  
דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף  
הקדוש ברוך הוא אמר "אני ה' שנא גזל  
בעולה" – ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן  
הגזל.

אתמר נמי אמר רבי אמי: יבש פסול מפני  
שאינ הדר, גזול פסול משום דהוה ליה  
מצוה הבאה בעבירה.

ופליגא דרבי יצחק, דאמר רבי יצחק בר  
נחמני אמר שמואל: לא שנו אלא ביום טוב  
ראשון, אבל ביום טוב שני מתוך שיוצא  
בשאל יוצא נמי בגזול.

מתיב רב נחמן בר יצחק: לולב הגזול  
והיבש פסול. הא שאל כשר. אימת?  
אילימא ביום טוב ראשון הא כתיב "לכם"  
– משלכם, והאי לאו דידיה הוא, אלא לאו  
ביום טוב שני? וקתני גזול פסול!

אמר רבא: לעולם ביום טוב ראשון, ולא מיבעיא קאמר לא מיבעיא שאול דלאו דידיה הוא, אבל גזול אימא סתם גזילה יאוש בעלים הוא וכדידיה דמי, קא משמע לן.
---

- מה ההבדל בין המשל של הבבלי למשל שבירושלמי?

### שיטת הירושלמי

המשל בירושלמי אומר שנטילת לולב דומה לאדם הבא לכבד את המלך בתמחוי, שכביכול הביא משל עצמו, אבל נמצא שהוא גזלו מהמלך. נמצא שאותו תמחוי שעשוי היה לרצות את המלך, נעשה מבזה את המלך.

לפי המשל של הירושלמי, **אדם שגוזל מחבירו לולב, הוא בעצם גוזל מהמלך.**

מתוך כך מובן, שהבעלות של האדם על קניינו, ראשיתה בקשר עמוק ופנימי, קשר א-לוקי.

כיוצא בזה עולה מתוך הירושלמי במסכת סנהדרין (פ"א ה"א, ב ע"ב):

ויהו הדיינין יודעיין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין, ויהו העדים יודעיין את מי מעידין ולפני מי מעידין – לפני מי שאמר והיה העולם, שנאמר "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'", ואומר "א-להים נצב בעדת א-ל". וכן יהושפט אומר לשופטים "ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה'" – וכי אפשר לבשר ודם לדון את בוראו?! אלא אמר הקב"ה אנא אמרית דיהא לראובן מאה דינר ולשמעון ולא כלום, ואת נוטלן מזה ונותנן לזה?! – עלי לשם לו וליפרע מאותו האיש ו- מהדיין.

בירושלמי אומרים שהשייכות של ממון לבעליו שורשה ברצון א-לוקי שיהא אותו ממון בבעלותו. תפקיד הדיינים הוא לקיים את רצון ה' בבעלותו של כל אדם.

דברי הירושלמי מתבארים לאור דברי הרב חרל"פ זצ"ל על עומק מושג הבעלות (מי מרום, הקדמה לשמונה פרקים, עמוד ס) :

ואחרי שענין האדנות הוא ממדת קונו, יש לעמוד על אופי הבעלות על דברים הנקנים, שאינה בעיקר בשביל ההשתמשות שישיגו באמצעות הדברים הנקנים לו, אלא שעצם הבעלות הוא ענין ונשגב ושלמות, **שכשם שהבעלות העליונה היא לא לשם תשמישים**, כי איננו נצרך ה"ו לשום אחד מבריותיו, **כן הבעלות האמיתית הנמשכת אלינו, התכלית היא הבעלות בעצמה אף מבלעדי ערך התשמישים.**

הבעלות של האדם דומה לאדנות העליונה של הקב"ה, "קונה שמים וארץ". אין עניינה רק כדי שיוכל האדם להשתמש בחפציו וליהנות מהם.

הקשר של הדברים הנקנים אל האדם, הוא הקשר שלהם אל הקב"ה. האדם מרומם את הבריאה ומקשר אותה אל הקב"ה. כאשר אדם קונה קניין, הוא נמצא שליח של ההשגחה העליונה, לתקן ולרומם את הדבר, על ידי בעלותו.

### שיטת הבלבלי

במשל של התלמוד הבלבלי אנו מוצאים הבנה שונה ביחס לאיסור גזל. הנוטל לולב גזול דומה למלך שעובר במכס בלי לשלם. כביכול אין בזה פגם, שהרי כל המכס שלו הוא. אבל אעפ"כ הוא משלם כמו כולם במכס, כדי ללמד את העם לשלם. "ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יברחו עצמם מן המכס". וכמו כן הפסול של לולב הגזול בא ללמד את ישראל להבריח עצמם מן הגזל.

ההתייחסות לאיסור גזל העולה מתוך הבלבלי, שונה ממה שראינו בירושלמי. **איסור גזל מוגדר כאיסור שבין אדם לחבירו. אבל ביחס לה', כבר אמר דוד "כי מִמֶּךָּ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נִתְּנוּ לָךְ"** (דברי הימים א, כט יד). בכל זאת הקב"ה "אהב מִשְׁפָּט שֵׁנָא גְזֵל". סדרי המשפט יוצרים את אחדות הבריאה ושלומה. אדם שמקריב קרבן מן הגזל, או נוטל לולב מן הגזל, הוא עושה מעשה פסול המקלקל את המשפט, שהוא הסדר העולמי.

## תורת א"י ותורת חו"ל

הלכות דיני ממונות נדרשים בהכרח כדי שנוכל לחיות בעולם באופן מסודר, בין אדם לחבירו. לכן גם בני נח נצטוו שיהיה להם מערכת דינים מסודרת. דיני ממונות הם אפוא סדרי החיים. השקפת העולם של הגלות על החיים באופן כללי, היא שהאדם מוכרח לעשות את מה שדרוש כדי לחיות באופן מתוקן, כדי שיוכל על ידי כך לעבוד את ה' בתורה ומצוות. החיים עצמם, לא באים לידי תכליתם בגלות, ואדרבה, האדם צריך להתגבר ולהשתדל לא ליפול ממעלתו הרוחנית, מפני החיבור המוכרח שיש לו עם צרכי החיים הגשמיים. הבעלות על הממון, שהיא חלק חשוב בחייו של אדם, גם היא אינה תכליתית מצד עצמה בגלות, אלא עניינה ליצור את התנאים לאדם כדי שיוכל לעבוד את ה'.

אבל בארץ ישראל אנו מוכשרים לחיים עליונים יותר. החיים עצמם הם חלק מעבודת ה' של האדם.

כותב הרב זצ"ל (שמונה קבצים א, לח) :

**היהדות בגולה, אין לה בסיס מעשי בעצם ואינה כי אם חזון לב, המיוסד על ציורים של תקוה ושל הגות יקר, מצד העתיד והעבר. אמנם יש קצבה כמה כה יש בחזון לב לשא עליו את המשא של החיים ולסול בכחו נתיבה לחיי עם, והקצבה נראה שכבר מלאה צבאה. על כן יורדת היא היהדות בגולה פלאים, ואין לה תקוה כי אם לנמט אותה במקור חיים של חיים ממשיים, ואפילו ניצוץ אחד של חיים ממשיים יהיה המון גדול ורב של חיים הזיוניים. החיים הממשיים של היהדות אינם מתגלים כי אם בשיבת האומה לארצה, שהיא המסילה המלולה לשיבתה לתחיה, כל העליוניות שברוחה ובהזון לבה יקומו ויהיו כפי אותה המדה, שהיסוד המעשי יתפוס מקום להחיות את החזיון המתעלף.**

הדרך השלימה של היהדות, כיצד לחיות חיים במושגים א-לוקיים, יכולה להופיע רק בארץ ישראל.

מתוך שני התלמודים נוצר מבט שלם על דיני ממונות.

**יש בדיני ממונות תועלת מעשית, של סידור החיים בין אדם לחבירו.** השמירה על הבעלות של כל אחד, חייבת לבוא קודם כל מצד תחושת המוסר הפשוט, של בין אדם לחבירו. המבט הזה מודגש בבבלי.

בתלמוד הירושלמי מרוממים את המבט על דיני ממונות, ומלמדים אותנו **שהבעלות של כל אחד על שלו, היא "עניין נשגב ושלמות"**. על ידי השייכות של הדברים אל האדם, עובד ה', נעשים גם הם חלק מעבודת ה' ותיקון העולם.

שיטות שני התלמודים, מלמדים אותנו על השלימות שבאה ע"י דיני ממונות בשני פניה, גם בין אדם למקום וגם בין אדם לחבירו. הטוב הא-לוקי הוא הטוב המוחלט, בכל צדדיו.

הרב חרל"פ זצ"ל, מעייני הישועה, פרק לט (עמ' סו)

הירושלמי והבבלי

למוד התלמוד הירושלמי מעודד את הזכרון ומחדד את השכל, ואם ממונים את התלמוד הירושלמי עם התלמוד הבבלי, מביאים בזה אורה וברכה ומקריבים את הגאולה. ותלמידי חכמים כאלה, העוסקים במזוג הזה, הם תלמידי החכמים האמיתיים, המרבים שלום ונעם בעולם, והם מבטלים כל קטטה ומריבה מן העולם, "לאחד קראתי נועם אלו ת"ח שבא"י המנעימים זה לזה בהלכה" (סנהדרין כ"ד, א).

תלמוד ירושלמי שהוא מסוד לאה, הוא בחינת משיח בן דוד שיהיה מבניה של לאה, ותלמוד בבלי שהוא מסוד רחל, הוא בחינת משיח בן יוסף שיהיה מבניה של רחל, ולכן הלכה כבבלי נגד הירושלמי, שאפילו בני בניה של לאה מודים שרחל עקרת הבית היתה (עיי' ילקוט סוף רות).

אם משיח בן יוסף יבוא לפני משיח בן דוד, עלול להיות שהאור המבהיק של הגאולה יגיה מתוך חשך גדול וצער עגום חלילה, כתלמוד הבבלי המאיר מתוך מחשכים, "במחשכים הושיבני זה תלמודה של בבל" (סנהדרין שם), **אולם אם יתמוזג תלמוד בבלי עם תלמוד ירושלמי, שעליו נאמר "על הגאולה זה תלמוד ירושלמי" (זוהר חדש רות), תצמח מזה קרן ישועה, ומשיח בן דוד יבוא מקודם, ומשיח בן יוסף יהיה שלוחו, והגאולה תהיה ברחמים גלויים וגדולים, וברחמים גדולים אקבצך"**. (ישעיה נד).

# המצוות – עול או הנאה?

## סוגיית לולב של עבודה זרה

כל אחד מארבעת המינים, אם הוא "של אשירה ושל עיר הנדחת" הוא פסול.

- מדוע אם אחד המינים הוא של עבודה זרה, הוא פסול?

נעיין בדברי התלמודים:

<u>תלמוד בבלי (לא ע"ב)</u>	<u>תלמוד ירושלמי (פ"ג ה"א)</u>
<p><b>ושל אשרה פסול? והאמר רבא: לולב של עבודה זרה לא יטול, ואם נטל כשר</b> [רש"י: ואף על גב דאיסורי הנאה הוא, דמצות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו]!</p> <p><b>הכא באשרה דמשה עסקינן</b> -] מדובר במשנה על עצי אשירה שהיו בשעת כיבוש הארץ בימי יהושע, שעליהם אמר משה רבנו, "וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ" <b>זכתותי מיכתת שיעוריה</b> -] כיון שהוא חייב</p>	<p><b>שופר עכו"ם ושל עיר הנדחת, ר' לעזר אמר: כשר. תני רבי חייה: כשר. תני רבי הושעיה: פסול.</b></p> <p><b>הכל מודין בלולב שהוא פסול.</b></p> <p><b>מה בין שופר ומה בין לולב?</b></p> <p><b>א"ר יוסה: בלולב כתיב "ולקחתם לכם" – משלכם, לא משל איסור</b></p>

<p><b>הנייה, ברם הכא "יום תרועה יהיה לכם" – מכל מקום.</b></p> <p><b>א"ר לעזר: תמן [- בלולב] בגופו הוא יוצא, ברם הכא [- בשופר] בקולו הוא יוצא, ויש קול אסור בהנייה?</b></p>	<p>שריפה, הוא נחשב כשרוף וכמי שאין בו שיעור].</p> <p><b>דיקא נמי דקתני דומיא דעיר הנדחת</b> [- יש דקדוק במשנה המחזק את הפירוש הזה: כיון שלולב של אשירה כתוב במשנה יחד עם לולב של עיר הנדחת, שעל כל שללה חל דין שריפה, ולכן הוא פסול כי נחשב שאין בו שיעור, מסתבר שטעם הפסול של אשירה גם הוא מחמת דין שריפה, וזה שייך רק באשירה שעליה דבר משה], <b>שמע מינה.</b></p>
<b>ביאור</b>	
<p><b>לולב (והוא הדין שאר המינים) של עבודה זרה פסול. מדוע?</b></p> <p><b>בירושלמי מביאים שני הסברים. הסבר אחד, מפני שאיסור הנאה אינו נחשב שלך, וארבעת המינים צריכים להיות "משלכם".</b></p> <p><b>הסבר נוסף, מפני שנטילת לולב היא הנאה מגופו של הלולב, ועבודה זרה היא מאיסורי הנאה. לעומת זאת תקיעת בשופר אינה נחשבת הנאה מגופו של השופר.</b></p>	<p><b>לולב (והוא הדין שאר המינים) של עבודה זרה אינו פסול, אלא בדיעבד יוצאים בו ידי חובה. ואע"פ שהוא אסור בהנאה, אין בכך מניעה לקיים בו מצוה, שקיום מצוה אינו נחשב הנאה. המשנה שאמרה שעבודה זרה פסולה לארבעת המינים, עוסקת בעבודה זרה שחייבים לשרוף אותה, והיא נחשבת כדבר שאין בו שיעור. והרי כל אחד מארבעת המינים יש שיעור מינימלי לכשרותו.</b></p>

לפי הבבלי, אם לא היה ללולב שיעור מינימלי לאורכו, הוא היה כשר אף שהוא של עבודה זרה והוא אסור בהנאה. כך אומרים בבבלי בחולין (פט ע"א), שאף שחפצי עבודה זרה אסורים בהנאה, אין זה מונע מלקיים בהם מצוות, כיון שהכלל הוא "מצוות לאו ליהנות ניתנו".

- **מדוע לפי הבבלי ניתן לצאת ידי חובת מצוה, בדבר שהוא אסור בהנאה?**

רש"י מפרש את הכלל הזה בסוגייתנו, בעניין לולב של עבודה זרה, וגם במסכת ראש השנה, בעניין שופר של עבודה זרה:



ואם נמל כשר – ואף על גב דאיסורי הנאה הוא, דמצות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו. (סוכה לא ע"ב)

לא ליהנות ניתנו – לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו. (ראש השנה כח ע"א)

המצוות הן עבדות ועול, ואין קיומן נחשב הנאה, ולכן ניתן לקיים מצוה בדבר שאסור בהנאה, כגון לתקוע בשופר או ליטול לולב, שהם של עבודה זרה.

### סוגיית הירושלמי

בירושלמי חולקים על הבבלי, ופוסלים לולב של עבודה זרה מחמת איסור הנאה שבו.

בירושלמי לא מוזכר הכלל של הבבלי "מצוות לאו ליהנות ניתנו".<sup>11</sup> קיום המצוה בלולב היא הנאה ממנו, ולכן לא ניתן לצאת ידי חובה בלולב של עבודה זרה.

### תורת א"י ותורת חו"ל

רש"י הסביר ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו" מפני שהמצוות הן "עול על צואריהם" ו"עבודת עבד לרבו". ביטויים אלו הם ביטויים של עבודת ה' המושתתת בעיקר על יראה.

במאמר "הדור" הרב קוק זצ"ל מבאר שעבודת ה' של ימי הגלות, יסודה היא כיבוש כוחות החיים:

אבל לא זאת היא תורת החיים הנצרכת לדור של עקבא דמשיחא, שהיא מזכרת להמשך מארץ החיים ממקום בית חיינו...

אבל זהו דבר מוחש וגלוי לעינים, כי אור הצדק הפנימי, היושר הכללי והאהבה הלאומית המהורה ברשפיה רשפי אש נתרבה ונתעלה בלב הדור הצעיר, במעולה שבו. על כן אע"פ שאין לו עדיין בפועל מאומה, כי כל ההסברים של כל אורחות היהדות, של כל הדברים היותר עקריים יסודיים, המספיקים למי שתעודתם היא להיות כובשים, שריכוך לבכם היא

---

<sup>11</sup> הריטב"א בחידושו למסכת ראש השנה כח ע"א, הזכיר את ההבדל הזה בין התלמודים.

שלמותם וקיומין כחותיהם הוא שבחם תהלתם; כל אלה אינם מספיקים לאותם שכבר מלאו כח עלומים, ובלשד חייהם יש מקום לאור הצדק הכללי, שהוא הסגולה הישראלית היותר פנימית ועליונה... להם אנהנו צריכים ללמד תורת חיים ממקור החיים, דרכי מוסר מלאי אורה וצהלה, דברי הן ושכל טוב... שהם מתאימים לעזה ותפארתה, לחסנה והדרה של אור עולם של אוצר החיים לתורת חיים.

בארץ ישראל התורה אינה כיבוש כוחות החיים, אלא אדרבה, היא מילוי כוחות החיים. המצוות נפגשות עם החיים של האדם, והנאה הן לו.

בספר הזוהר (חלק ג, ק"ח ע"א) מסבירים שעבודת ה' בשמחה עיקרה בזמן שישראל שרויים על אדמתם, ועבודת ה' ביראה בזמן שישראל בגלותם.

### מיזוג התלמודים

במאמר הנ"ל אומר הרב קוק על דורו: "הוא לא יוכל לשוב מיראה, אבל מאוד מוכשר הוא **לשוב מאהבה, שיראת הרוממות תתחבר עמה**". העבודה השלימה בוודאי צריכה להיות ממוזגת, באיזון נכון, של אהבה ויראה.

במקום נוסף בספר הזוהר (חלק ג, נו ע"א) מסבירים שבתחילה האדם צריך לגשת אל המצוות מתוך יראה, אבל אח"כ צריכה לבוא השמחה. ההתייחסות השלימה למצוות צריכה להיות בנויה מהתוכן העולה משני התלמודים. עבודת ה' צריכה להיות בנויה גם מעבודת עבד לרבו, מתוך יראה, וגם מעבודת בן לאביו, מתוך אהבה. "**אם כנינים אם כעבדים**".

- **לאור מה שלמדנו בעניין ארבעת המינים, האם צל הסוכה הוא לעונג והנאה לנו?**

ההבדל בין התלמודים ביחס למצוות, שלפי הבבלי "מצוות לאו להנות ניתנו", ולפי הירושלמי לא אומרים כך, מופיע גם בתחילת המסכת, בעניין מהות הסוכה.

בתחילת המסכת בבבלי דנים מהו המקור להגבלת הגובה הסוכה, שלא יהיה יותר מעשרים אמה. בגמרא מביאים שלושה אמוראים המפרשים

את המקור. דברי רבי זירא בסוגיא זו, מקבילים לדברי רבי יוחנן בירושלמי בנושא זה:

תלמוד ירושלמי (פ"א ה"א)	תלמוד בבלי (דף ב)
<p>[מדוע סוכה גבוהה עשרים אמה פסולת:] <b>אילו בית שהוא גבוה מכמה, שמא אינו חייב במעקה, אינו חייב במזוזה?</b></p> <p>...</p> <p><b>מאי כדון?</b></p> <p><b>רבי אבהו בשם רבי יוחנן: התורה אמרה "בסכת תשב" – עד עשרים אמה את יושב בצילה של סוכה, מעשרים אמה ולמעלה את יושב בצילן של דפנות.</b></p>	<p><b>רבי זירא אמר מהכא</b> (ישעיהו ד, ו): <b>"וסוכה תהיה לצל יומם מחורב" – עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה אלא בצל דפנות.</b></p> <p>...</p> <p>[מדוע שאר החכמים לא אומרים כרבי זירא?] <b>כרבי זירא נמי לא אמרי – ההוא לימות המשיח הוא דכתיב.</b> [רש"י: "אותם סוכות יהיו לצל לעונג ולמסתור, אבל סוכת מצוה אינה לצל."]</p> <p><b>ור' זירא – א"כ לימא קרא "וחופה תהיה לצל יומם", ומאי "וסוכה תהיה לצל יומם" – שמעת מינה תרתי.</b> [רש"י: "תרתי – דאין שם סוכה אלא העשויה לצל, דההיא דימות המשיח משום דעשויה לצל קרויה סוכה.]</p>

בבבלי אומרים שהביטוי "וסוכה תהיה לצל" נאמר בעיקרו על ימות המשיח. רש"י מסביר שיש הבדל בין סוכה של ימות המשיח לסוכת מצוה. הביטויים של צל עונג ומסתור, בהם מתאר ישעיה את הסוכה שתהיה בימות המשיח, שייכים רק לסוכות של ימות המשיח, ולא לסוכת מצוה. **"סוכת מצוה אינה לצל"** (לשון רש"י כאן).

ביאור הדברים הוא כמו שמסביר רש"י על "מצוות לאו ליהנות ניתנו" (סוכה לא ע"ב):

אין קיום מצות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו.

כיון שהמצוות אינן הנאת הגוף, לכן המצוה "בסוכות תשב" אין מטרתה שתהיה בצל. אף על פי כן, אומר רבי זירא שסוכה צריכה להיות "עשויה לצל". דבר זה נלמד מהכתוב בישעיה, ששינה וכתב לשון סוכה, שבעיקרה שייכת למצוות סוכה, כדי ללמד אותנו שכדי שהסוכה תהיה כשירה צריך שהיא תיעשה לצל. לשון רש"י: "אין שם מצוה אלא העשויה לצל". זאת

אומרת, שאף שבסוכות **הישיבה בסוכה אינה בשביל עונג וצל**, ההגדרה שלה כסוכה תלויה בכך שהיא **תיעשה בשביל צל**.

אבל בתלמוד הירושלמי, משמעות הכתוב "בסוכות תשבו" היא שיש לשבת בצל הסכך. **מצות הסוכה היא לשבת בסוכה וליהנות מצלה**.

הרב קוק מסביר (עקבי הצאן, מאמר "הענג והשמחה"), שהעונג והשמחה שבמעשי המצוות יתגלה רק בעתיד :

רק כשיש ענג ושמחה פנימית בלב, מצורפים למעשה הטוב והצדק, אז הם מתבססים באדם להיות קבוע בדרכי הא-ל הטוב ברוך הוא, וממקור נפשו ימצא מים חיים נוזלים להשכילו ולהדריכו בארחות חיים.

כל פעולות רגשות ומחשבות הנעשות מצד הכרה ומועקה, בין שתהיה המועקה חמרית או רוחנית, אינם בתכלית שלמותם, והם אינם באים כי אם כדי להעמיד את האדם על המצד המוסרי הנכון, שיהיה בו שמחה ומתענג בעישות הטוב, ובהנזרו מן הרע והכעור תגל נפשו וישמח כבודו.

על שדי הפעולות יתגלה האור הגדול הזה של חדות א-ל ושובע שמחות, בתקופה יותר מאוחרת.

האור העתידי הזה שהרב זצ"ל מדבר עליו, נראה שרושם ממנו כבר הופיע בתלמוד הירושלמי, בהבנתו שמעשי המצוות הם הנאה לאדם באופן כללי, ולכן המודר הנאה מלולב אסור לקיים בו מצוה, וכן המצוה לשבת בסוכה, היא ההנאה בצלה.

#### הגהות הרמ"ז על עץ חיים, יא

**סוד תלמוד ירושלמי הוא בלאה, כי היא סוד ירושלים, ובבלי ברחל... כי הנה בתחילת הגלות לא היו כ"כ ניצוצות שקועות וזכו אותם הצדיקים לתקן ניצוצות גדולות בסוד לאה, כי הנה סוד התלמוד לברר בירורין ולהוציא הפסולת, בסוד קש ותבן, שהם הקושיות... ואח"כ תקפה צרת השיעבוד, כי גברה כח הקליפה, ולא היו יכולים לברר עוד בבחינה עליונה, רק בסוד בבלי כנוכר, וזה סוד שאמרו "במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי", שהוא במדרגה יותר תחתונה מהירושלמי...**

# ההדס - עץ ולא פרי!

## סוגיית הדס שענביו מרובות מעליו

אחד הפסולים של ההדס המוזכרים במשנה הוא :

היו ענביו מרובות מעליו פסול.

התלמודים דנו בפרטי ההלכה הזאת :

תלמוד בבלי (לג ע"ב)	תלמוד ירושלמי (פי"ג ה"ב)
או שהיו ענביו מרובין מעליו - פסול.	חייה בר אדא בשם רבי שמעון בן לקיש : במשחירות שנו ]- הפסול הוא רק בענבים שנגמר גידולן והן משחירות].
אמר רב חסדא: דבר זה רבינו הגדול אמרו, והמקום יהיה בעזרו: לא שנו אלא ענביו שחורות אבל ענביו ירוקות - מיני דהדס הוא [רשי"י: שמראיהן שוה לו ואינו נראה מנומר], וכשר.	למה? [האם הטעם בפסול המשחירות הוא] משם שאינן דומות לעצו ]- במראה החיצוני, שהעץ ירוק והן שחורות], או משם שנגמר פריו ]- והתורה אמרה עץ ולא פרי]? מה נפק מן ביניהון? היה דרכו לגדל ירוקים.
	אין תימר משם שאינן דומות לעצו הרי אינן ]- צריך לומר: הן] דומות לעצו.
	הוי לא טעמא די לא ]- ולכן המסקנה היא שאין הטעם אלא משם שנגמר פריו ]- שהרי המשנה לא חילקה בצבע הענבים].

## • מדוע הדס פסול אם ענביו מרובות מעליו?

בשני התלמודים אומרים שיש הדס שענביו שחורות ויש שענביו ירוקות. נחלקו התלמודים, האם הדס שענביו ירוקות שייך בפסול "ענביו מרובות מעליו".

### שיטת הבבלי

בתלמוד הבבלי אומרים שפסול הענבים בהדס הוא רק בהדס שענביו שחורות. לפי הבבלי טעם הפסול הוא שהענבים פוגמים במראה ההדס, שהוא ירוק. לכן **בהדס שענביו ירוקות אין פסול, כי אין כאן פגם במראה ההדס.**

מדברי רש"י (ד"ה מנומר ופסול, וד"ה מיני דהדס הוא) מובן שהפסול הוא מטעם שאינו "הדר".

חז"ל הבינו שהדרישה של התורה שהזכרה אצל האתרוג – שיהיה "הדר", הוראתה היא כללית ביחס לכל המינים. משמעות הדרישה הזאת, היא **שהיופי החיצוני של המינים הוא תנאי לכשרותם.**

### שיטת הירושלמי

בירושלמי אומרים שכמו בענבי הגפן כך בענבים של הדס – יש שני מינים. יש הדס שענביו משחירות כשהן מבשילות, ויש הדס שענביו נשארות ירוקות גם בהבשלתן.

בירושלמי אומרים בשם ריש לקיש, שפסול הענבים הוא "במשחירות". בהסבר דבריו דנים בין שתי אפשרויות:

האפשרות הראשונה שמביאים בירושלמי, היא שהדס שענביו לעולם ירוקות כשר, גם אם ענביו מרובות מעליו. ההסבר בירושלמי אינו משום "הדר", אלא מפני שהן אינן פגם ב"עץ" ההדס, כיון שהן דומות לעצו.

הפסול הזה שייך למה שאמרה התורה בהדס, שהוא צריך להיות "ענף עץ" – הענף אותו נוטלים צריך להיות בגוון של העץ, כלומר ירוק.<sup>12</sup>

אבל המסקנה היא, שכיון שהמשנה לא חילקה בין ענבים שחורות או ירוקות, משמע שהפסול הוא בכל מקרה. ומכאן שטעם הפסול הוא מפני שנגמר הפרי, והענבים הללו הן כבר לא "עץ".

נמצאנו למדים, שלפי הירושלמי הפסול הוא לא משום יופי המראה החיצוני, אלא מפני תכונתו הפנימית של ההדס, שתפקידו הוא להיות "עץ", ולא "פרי".<sup>13</sup> לכן פריו גורע אותו מהיותו מוכשר למצות ארבעת המינים. נראה שדווקא במין ההדס התורה הדגישה שהוא חייב להיות "עץ", כיון שרק אצלו עלול הענף להכיל פרי.

### מיזוג התלמודים

המבט הבבלי שם דגש על חיזוניות הדבר, והמבט הירושלמי שם את דגשו על פנימיות הדבר. שני דגשים אלו יחד בונים שלימות של פנימיות וחיזוניות.

זוהר חדש איכה, קיב ע"ב

"והאור", זה התלמוד ירושלמי, דנהיר נהורא דאורייתא, לבתר דאתבטל דא, כביכול, אשתארו בחשוכא. דכתיב, "במחשכים הושיבני", זה תלמוד בבלי, דאזלין ביה בני עלמא במחשכים.

---

<sup>12</sup> כך כתב "ערוך השולחן" (או"ח תרמו יב): "בירושלמי (פ"ג הל' ב') מפרש הטעם משום דכתיב 'ענף עץ' שיהא הענף דומה לעץ, שיהא ירוק, אבל כשהוא שחור ואדום אינו דומה להעץ, וגזירת הכתוב הוא, ולא מטעם 'הדר'."

<sup>13</sup> ה"פרי" של ארבעת המינים הוא האתרוג. עיין במה שביארנו בעניין אתרוג הגדל בדפוס.

# פנימיות האתרוג

## סוגיית נקב באתרוג

לשון המשנה שבירושלמי שונה מזו שבבבלי<sup>14</sup>:

<u>המשנה בבבלי</u>	<u>המשנה בירושלמי</u>
ניקב וחסר כלשהו פסול.	ניקב; נקלף; נסדק; חסר כל שהוא פסול... ניקב ולא חסר כל שהוא כשר.

במשנה של הבבלי, לא מוזכר נקב שאינו מחסר מהאתרוג.

אבל בירושלמי "ניקב" ו"חסר כל שהוא" אלו שני פסולים שונים, ולא כמו בבבלי, שזה פסול אחד – "ניקב וחסר כלשהו פסול".

זאת אומרת, שלגירסת הירושלמי המשנה אומרת שנקב פסול גם אם לא חסר מהאתרוג.

## סוגיית הגמרא בשני התלמודים

בסוגיית הגמרא בשני התלמודים עוסקים בגדרי נקב באתרוג:

---

<sup>14</sup> בדרך כלל אין הבדלים בין התלמודים בנוסח המשנה, אולם יש סוגיות שבהן יש הבדל בנוסח המשנה. בדרך כלל כאשר יש הבדל משמעותי בנוסח המשנה, הבדל זה יהיה ניכר מתוך סוגיית הגמרא, וכך גם בסוגיא כאן.



<u>תלמוד ירושלמי (פ"ג ה"ו)</u>	<u>תלמוד בבלי (לו ע"א)</u>
<p><b>ניקב ולא פילש מבפנים – כשר</b> -  אם האתרוג ניקב בקליפתו, והנקב לא חדר גם לפנים האתרוג, האתרוג כשר].  [מביאים לכך ראייה מהמשך המשנה:]</p> <p><b>כהיא דתנינן תמן 'ניטל עוקצו</b> [או]  <b>ניקב ולא חסר כלשהו כשר'.</b></p>	<p><b>תני עולא בר חנינא: ניקב נקב מפולש – במשהו; ושאינו מפולש – בכאיסר.</b></p>

הירושלמי מביא הוכחה מהמשנה, שיש נקב פסול ויש נקב כשר. ההוכחה: בסיפא המשנה אומרת שנקב שאינו חסר כשר, וברישא המשנה אומרת שנקב פסול. ומשמע ברישא שהנקב פוסל גם אם לא חסר, כיוון שאחר כך המשנה אומרת שחסרון הוא פסול בפני עצמו – "חסר כלשהו פסול".

אז מתי נקב כשר ומתי פסול? בירושלמי אומרים שזה תלוי אם הנקב מפולש או לא. נקב מפולש לתוך פנים האתרוג פסול. על נקב כזה אומרת המשנה ברישא שניקב פסול.

גם בבבלי אומרים שנקב מפולש פוסל בכלשהו. אבל יש כאן כמה הבדלים בין התלמודים.

#### א. האם מוזכר במשנה?

לפי הבבלי פסול נקב מפולש לא מוזכר במשנה, אלא התחדש בבבלייתא בגמרא. לעומת זאת לפי הירושלמי, פירוש הפסול "ניקב" ברישא של המשנה, הוא ניקב נקב מפולש.

#### ב. מהו נקב מפולש?

בבבלי לא מפורש מהו מפולש. בפשטות נקב מפולש הוא נקב שחודר מצד לצד של האתרוג. כך הבינו מפרשי הגמרא.

אבל בירושלמי מפורש שאם הנקב מפולש לפנים בשר האתרוג זהו נקב מפולש ופסול. נקב מפולש הוא נקב העובר מצד לצד של הקליפה, וחודר לפנים ממנה.

חלק ממפרשי הבבלי כתבו שאמנם נקב מפולש הוא זה העובר מצד לצד, אבל מתוך הדמיון לסימני טריפה, יש להחשיב נקב מפולש גם כאשר הוא אינו עובר מצד לצד של האתרוג, אבל הוא פולש לפנים האתרוג. והביאו ראייה מהירושלמי שגם זה נחשב מפולש.<sup>15</sup>

אולם יש לשים לב לכך שגם לשיטת אותם מפרשים, עיקר הפירוש של נקב מפולש הוא נקב מצד לצד של האתרוג. אבל בירושלמי נקב מפולש הוא זה שחודר את כל הקליפה, ופולש פנימה. ולא מדובר כלל על מפולש מצד לצד של האתרוג. ונראה שלפי הירושלמי נקב העובר מצד לצד אבל כולו בתוך הקליפה, ולא חודר פנימה, יהיה כשר. אבל לפי הבבלי הוא יהיה פסול.<sup>16</sup>

### ג. כאיסר

החילוק של הבבלי, בין נקב שהוא כאיסר לנקב הפחות מכך, לא מוזכר בירושלמי.

מהי הסברא בחילוק של הבבלי?

נקב חשוב פוסל. בבבלי אומרים שהחשיבות נקבעת לפי **גודל הנקב**. כאשר הנקב גדול, הוא פוסל. נקב מפולש, אע"פ שגודלו מינימלי, הוא מקבל את חשיבותו מעצם היותו מפולש.

גם בירושלמי אומרים שנקב מפולש פוסל. אבל מוסיפים עוד מילה: "מפולש **מבפנים**". אם הנקב הוא רק בקליפה, אין לו חשיבות. אבל אם חדר הנקב לפנימיות האתרוג, הוא נפסל. לפי הירושלמי פסול נקב מפולש אינו מצד עצם הנקב, שהוא חשוב כיון שהוא גדול או מפולש, אלא פסולו הוא מפני שהוא **פולש ופוגע בפרי האתרוג**. המדד בירושלמי אינו מדד של **גודל** הנקב, אלא מדד של המקום שבו הוא פגע. נקב בקליפה – לא פוסל. נקב בפנימיות – פוסל.

---

<sup>15</sup> עיין בתוד"ה אי נסדק וברא"ש סימן יח.

<sup>16</sup> וכך כתב הרא"ש: "לשון הירושלמי משמע אע"פ שאינו מפולש מעבר לעבר, אלא לחלל היו מפולש, מדקאמר ולא פילש מבפנים, הא פילש מבפנים פסול, אע"פ שאינו מפולש משני צדדיו... והוא דבעי נקב מפולש, היינו שלא כנגד החדרים, ונקב עד החדר בכלל מפולש הוא."

## "עלי פלשת התרועעי"

בירושלמי אומרים שנקב מפולש פסול כי הוא מפולש לפנימיות האתרוג. הבנת הירושלמי במושג מפולש, ממשיכה ומתבארת בדברי הירושלמי במקום נוסף.

בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ב, נג ע"א), דורשים את הכתוב "עלי פלשת התרועעי", שהקב"ה אומר "עלי לפלש להם מעשים טובים לעשותן ריעים אילו לאילו." כלומר, הקב"ה אומר שעליו לחפש מעשים טובים אצל הרשעים שקיללם דוד המלך, כדי להשיב את הקשר והרעות ביניהם לדוד. אף שמעשיהם החיצוניים היו מעשים רעים, **כאשר פולשים אל פנימיותם**, מוצאים את הטוב שבהם, ומתוך כך הם יכולים להיות "ריעים אלו לאלו".

גם בבבלי (שם קה ע"א) אומרים שהקב"ה רוצה להשיב את ריעותם, אבל לא דורשים את תיבת "פלשת" מלשון מפולש כמו בירושלמי. לשון הבבלי: "עלי פלשת התרועעי" – אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! אם יבא דוד שהרג את **הפלשתי** והוריש את בניך גת, מה אתה עושה לו? אמר להן: עלי לעשותן ריעים זה לזה!"

יש כאן הבדל שיטתי בין התלמודים. בירושלמי משמעות המפולש הוא החדירה לפנימיות הדבר. בבבלי לא מצאנו משמעות זו.

## תורת א"י ותורת חו"ל

יש הבדל בין התלמודים בהתייחסות לנקב באתרוג.

לפי הבבלי, אין הבדל אם הנקב חודר בחיצוניות האתרוג, כלומר בקליפתו, או בפנימיותו, כלומר בפרי שבו. אם יש נקב מצד לצד, פסול.

לעומת זאת, לפי הירושלמי פסול נקב הוא רק אם יש פגיעה בעיקר הפרי, שהוא הפנים שבו.

המשמעות האתרוג כפרי אינה בולטת בעניין ארבעת המינים. הרי לא אוכלים אותו, אלא רק נוטלים אותו. המשמעות החיצונית של האתרוג בולטת מאוד, שהרי הוא צריך להיות "הדר", והחיצוניות מאוד משפיעה על היופי וההדר.

בתלמוד הבבלי מתייחסים לחיצוניות האתרוג, ובדיני נקב אין משמעות לפנימיות הפרי או לחיצוניותו. אבל בתלמוד הירושלמי, הפסול של נקב הוא גם בפנימיות הפרי. כאשר אדם נוטל את האתרוג במצוות ה', הוא

מרגיש את משמעותו של הפרי, שהיא בעיקר פנימיותו, והיא מעוררת בו חיות והודאה לה'.

## **ההתייחסות לפנימיות של כל דבר, היא תכונה ששייכת בעיקרה לארץ ישראל.**

הרב קוק זצ"ל מבאר את הדבר (אגרות הראיה ח"א, אגרת ק):

בארץ ישראל, שהיא מקום הנבואה, יש רושם לשפע הנבואה בסדר הלימוד, וההבנה היא מוסברת מתוך **השקפה פנימית**... וחכמת הנבואה, שהיא יסוד לחכמת האגדה, שהיא **הצד הפנימי** של שרשי התורה, פעלה בא"י הרבה יותר מבבל, שאינה ראויה לנבואה.

התכונה הזאת ניכרת גם בסוגייתנו.

### מיזוג התלמודים

כאמור, בבבלי הדגש הוא על החיצוניות, ובירושלמי – על הפנימיות. הביטוי של התורה ביחס לאתרוג – "פרי עץ הדר" – מבטא את פנימיות האתרוג, שהיא **הפרי**, וגם את חיצוניותו שהיא **ההדר** שבו.

ויש לציין, שבבבלי מסבירים הרבה פסולים של ארבעת המינים, בכך שאינם "הדר". לעומת זאת בירושלמי טעם זה כמעט שאינו מופיע. המבט הירושלמי והמבט הבבלי יחד, בונים עולם שלם בפנימיותו וחיצוניותו.

מאמרי הראי"ה, א, עמ' 63, "הישיבה המרכזית העולמית בירושלים"

סדר למודנו בהישיבה המרכזית העולמית במקצוע ההלכה בע"ה הוא: **הבבלי עם הירושלמי בהערכה ככל סוגיה וסוגיה, בבחינה יפה של העמקה...**

הרב נריה, לקוטי הראיה, ח"ב עמ' 160

הרב זצ"ל דרש שילמדו את סוגיות הירושלמי במקביל ללימוד הבבלי, (וכן להיפך). בכדי לברר את השיטות זו מול זו, בבחינת "בא זה ולימד על זה". והיה הרב מקיים דבר זה בשיעור הכללי שהיה נותן בישיבה, היו מונחים לפניו המסכת מהבבלי, וכן אותה המסכת מהירושלמי בפורמט הקטן של הוצאת "חורב", ולימד משניהם. (מפי הרב פנחס הלוי המבורגר)

# פרי האתרוג – טבעי לגמרי!

## סוגיית אתרוג הגדל בדפוס

בשני התלמודים מלמדים הלכה העוסקת בצורתו של האתרוג. מה דינו של אתרוג שהוא "גדל בדפוס"?

תלמוד ירושלמי (פ"ג ה"ז)	תלמוד בבלי (לו ע"ב)
<p><b>א"ר יוסה: וכי כל שהוא כשר בלולב חייב במעשרות, וכל שאינו כשר בלולב אינו חייב במעשרות!?</b>  <b>התיבון</b> [- הרי יש להקשות על כך]: <b>הרי מנומר; הרי הוא גדל בדפוס; הרי הוא עשוי ככדור – הרי הוא פסול בלולב וחייב במעשרות?</b></p>	<p><b>[הברייתא אומרת] "גדלו בדפוס ועשאו כמין בריה אחרת פסול"</b>  <b>אמר רבא: לא שנו אלא כמין בריה אחרת, אבל כברייתו כשר.</b>  <b>פשיטא! "כמין בריה אחרת" תניא!</b>  <b>לא צריכא דעבידא דפי דפי.</b> [- רבא בא ללמדנו שגם כאשר הוא עשוי בצורה של דפים דפים, הרי זה כברייתו והוא כשר.]</p>

בבבלי הפסול הוא רק כאשר האדם עיצב את האתרוג באופן שאינו כברייתו, אבל אם האדם עיצב את האתרוג ע"י דפוס ועשאו בצורת אתרוג, הרי הוא כשר. הסברא בזה מובנת – הכל תלוי בשאלה האם יש כאן צורה של אתרוג או לא, ואין זה משנה אם הצורה נוצרה באופן טבעי, או על ידי האדם. יתכן אף לומר שכאשר האדם עשה דפוס לאתרוג, ועל ידי כך הוא גדל בצורה יפה ביותר, הרי אתרוג זה מהודר יותר.

אבל בירושלמי הפסול הוא אינו מפני ש"עשאו כמין בריה אחרת", אלא הפסול הוא עצם העובדה שהוא **גדל בדפוס, ולא באופן הטבעי שלו**.

בירושלמי מלמדים אותנו שהשמחה בארבעת המינים היא שמחה בצמיחת הארץ. האתרוג שבידינו מבטא את השמחה בטבע. השמחה באה מתוך נטילת אתרוג כזה שמבטא את **שלימות כח צמיחת הארץ**. הפרי צריך להיות טבעי לגמרי, ואם האדם עיצב את צורתו, הוא אינו ביטוי שלם של צמיחת הארץ.<sup>17</sup>

לעומת זאת, בתלמוד הבבלי לומדים את הפסולים הללו מתיבת "הדר". הפרי צריך להיות נאה לאדם. הדגש הוא הנוי בעיני האדם הנוטלו.

כאשר עם ישראל שרוי באדמת נכר, הטבע מנוכר לו. רק הטבע של ארץ ישראל מחובר אלינו. לכן ההתייחסות להגדרת האתרוג הכשר בתלמוד הבבלי היא בעיקר מבחינת היותו "הדר", כמו שהוא לפנינו, ולא מבחינת כח הצמיחה הטבעית שבא אצלו לידי ביטוי.

### מיזוג התלמודים

---

<sup>17</sup> דברים אלו מבוססים על דברי הרב קוק זצ"ל.

בשמונה קבצים (ב, שכו) כותב הרב:

**"הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל. והשכינה שירדה בגלות עם ישראל, היא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע.**

אבל אין הקדושה שהיא לוחמת נגד הטבע קדושה שלמה, היא צריכה להיות בלועה בתמציתה העליון בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמה, שהוא יסוד תיקון עולם כולו וביסומו הגמור. והקודש שבגולה יחובר אל קודש הארץ, ועתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל."

ובעניין מצוות ארבעת המינים, בהקדמת ספרו "עץ הדר", הוא כותב כך:

"חג הסוכות בכללו הוא כ"כ מחובר לקדושת הארץ ושמחת פירותיה, עד שלמדנו חז"ל שצריך לעבר את השנה כדי שיהיה החג באסיפת הפירות, כדאמרינן בספרי 'באספכם את תבואת הארץ... השתדל לעבר את השנה שתעשה את החג באסיפת רוב הפירות'..."

והנה כשם שהמצוה הקדושה והחביבה הזאת היא קלה ונוחה לקיימה בשמחה ובהידור בארצנו הקדושה והחביבה, וביותר ביישובה השלם בהיות כל יושביה עליה, וכדברי הרמב"ם [במורה נבוכים ג מג] שאחד מהטעמים הגלויים ליחוד המינים הללו במצוה, שמצורף לטוב מראם ורעננותם ועמדם על לחותם בשבעה ימים, יותר משארי צמחים, היא רוב מציאותם בארץ ישראל; לעומת זה כמה כבדה ויקרה היא, ובכמה עמל וצער היא עומדת לעם ה' אלה פזורי הגולה, באיים הרחוקים ובקצוות הארץ...".

כדאי לעיין שם בכל דבריו.

ראינו לעיל, שיש הבדל בין התלמודים. הדגש בירושלמי הוא כח הצמיחה, **הטבעית**, שבא לידי ביטוי באתרוג. הדגש בבבלי, הוא הדרו בעיני האדם.

התלמוד הבבלי, הרחיק קצת את גדרי האתרוג מטבע צמיחתו, והדגיש יותר את הדרו בעיני האדם הנוטלו.

מיזוג התלמודים ממחיש לנו שברכת "הטבע", בגימטריה "א-להים", היא נאה ומהודרת בעיני האדם. טוב ה' שלם הוא, הן מצד הרעננות של הטבע, והן מצד עצם הופעתו בעיני האדם.

שבתי דון יחיא, כתב העת "עומר", עלון רביעי שנת ה'תשיח

... בתוך המולת הלימוד עוברת שמועה, שהראי"ה יכנס עוד מעט להגיד את השיעור השבועי... השורות מלאות. ראש סמוך לראש. כתף מתחכך בכתף. הגמרות פתוחות. בבלי וירושלמי. ספרי הרמב"ם פתוחים. גם ספריהם של מפרשים ראשונים וגדולי האחרונים. משהגיעה שעת האפס מופיע הראי"ה...

הוא קורא משנה וגמרא, משווה את הסוגיה בתלמוד הבבלי לסוגיה בתלמוד הירושלמי, ומבליט את הנקודות המיוחדות ואת הנקודות המפרידות. אחרי כן הוא מסביר את הדעות של המפרשים הגדולים בסוגיה. דעה דעה וייחודה. סקירה נרחבת זו, אגב השוואות שונות, שבקיאות והבנה טבועה בה, מכניסה את השומעים לפני ולפנים של הענינים. בחלק השני של השיעור הוא מניח כללים הלכתיים, שלדעתו מבוססים על סברות בסוגיות דומות, ומתרחק בהם כמה וכמה קושיות...

שעורי פתיחה אלו היה תמרורי דרך לבני הישיבה. באמצע הזמן, כשהיו טובלים את עצמם במעמקי סוגיותיה, נזכרו בפסוקים מהשיעור בראשית הזמן, פסוקים מאירים ככוכבים שלאורם קדחו בגמרא ובמפרשיה, הישוו השוואות בין בבלי לירושלמי וביירו פירושיהם של הראשונים וגדולי האחרונים...

# שמחת תורה – איך שמחים? ואיך לומדים תורה?

## סוגיית שמחת בית השואבה

המשנה אומרת: "ההלל והשמחה שמונה". כל שמונת ימי החג אומרים הלל וכן חייבים במצות שמחה. בימים שאינם שבת או יום טוב, היתה שמחה מיוחדת בכל לילה בריקודים מיוחדים וכלי שיר – שמחת בית השואבה.

מדוע נקראת השמחה בשם זה?

בבבלי מסבירים בתחילת פרק חמישי ששמחה זו נקראת כך מפני שאינה אלא בשביל ניסוך המים, וכדברי הכתוב "ושאבתם מים בששון" (עיי' ברש"י במשנה נ"א). בסוף כל לילה, מתוך אותה שמחה, היו יורדים ושואבים מים מן השילוח לנסך על גבי המזבח, כדברי המשנה.

בירושלמי בתחילת פרק חמישי מסבירים אחרת:

א"ר יהושע בן לוי: למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'.

שאיבת המים של ניסוך המים היתה מלווה בשמחה גדולה שעל ידה שואבים מים עליונים, שפע של רוח הקודש ואורות נבואה, כדברי הירושלמי:



אמר רבי יונה: יונה בן אמייתי מעולי רגלים היה, ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש. ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמה. מה טעמא? "והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח א-להים".

בירושלמי אומרים שלב שמח מביא את האדם למעלות גבוהות.

בבבלי אומרים שהשמחה היא על מצות ניסוך המים, זאת אומרת ששמחה זו היא שמחה של מצוה. רק אז השמחה היא משובחת, כדברי הבבלי (שבת לע"ב):

"ושבחתני אני את השמחה" – שמחה של מצוה, "ולשמחה מה זה עשה" – זו שמחה שאינה של מצוה, ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיהיה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר "ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'".

בגלות שמחה יתירה עלולה להביא את האדם לירידה רוחנית. ולכן מסופר בבבלי בתחילת פרק חמישי בברכות שכאשר החכמים היו שמחים, היו שוברים לפניהם כוס יקרה "ואעציבו". מתוך כך דורשים שם את הכתוב "וגילו ברעדה" – "במקום גילה – שם תהא רעדה". השמחה היא ראויה ומשובחת רק כאשר היא של מצוה, אבל שמחת הלב הטבעית היא מסוכנת למדרגתו הרוחנית של האדם, ויש להישמר ממנה.

בארץ ישראל השמחה כשלעצמה היא משובחת, והיא ענף מרכזי בעבודת ה'. בזוהר הקדוש (ג קיח) מובא שהכתוב "עֲבָדוּ אֶת ה' בְּשִׂמְחָה" נאמר על זמן בו שרויים ישראל בארצם, כדברי הכתוב "שִׂמְחוּ אֶת (=עם) רְוִשְׁלָם". לכן בירושלמי אומרים ששמחת החג במקדש, שהיתה שמחה יתירה יחסית לשאר ימים טובים<sup>18</sup> היתה עבודת ה', שעל ידה זוכים לקרבת ה'.

---

<sup>18</sup> עיין ברמב"ם (לולב ח יב): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן. **בחג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה** שנאמר ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים. וכיצד היו עושין ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כדי שלא יתערבו אלו עם אלו. ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח לשאר היום עם כל הלילה".

ועיין בדברי הרב זצ"ל המובאים לעיל בעמ' 20.

## תורה מה תהא עליה?

בשני התלמודים מתארים את סדר היום של אותם חסידים ואנשי מעשה שהיו שמחים בשמחת בית השואבה. יש כמה הבדלים בין התלמודים בזה. נדגיש את אחד מהם.

בבבלי (ג ע"א) :

תניא אמר ר' יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו! כיצד? שעה ראשונה תמיד של שחר; משם לתפלה; משם לקרבן מוסף; משם לתפלת המוספין; **משם לבית המדרש; משם לאכילה ושתיה**; משם לתפלת המנחה; משם לתמיד של בין הערבים; מכאן ואילך לשמחת בית השואבה.

ובירושלמי (פ"ה ה"ב, כג ע"א) :

א"ר יהושע בן חנניה: כל ימים של שמחת בית השואבה לא היו טועמין טעם שינה כל עיקר! בתחילה היו הולכין להקריב תמיד של שחר; משם היו הולכין להקריב את המוספין; ומשם היו הולכין להקריב נדרים ונדבות; **ומשם היו הולכין לזבל ולשתות**; ומשם היו הולכין לתלמוד תורה; ומשם היו הולכין להקריב תמיד של בין הערבים; ומשם היו הולכין לשמחת בית השואבה.

יש הבדל מה קודם למה – אכילה ושתיה ותלמוד תורה. בבבלי קודם למדו ואח"כ אכלו, ובירושלמי ההיפך, קודם אכלו ואח"כ למדו.

האם זה הבדל ביחס לאכילה ושתיה או ביחס לתלמוד תורה? נראה שזה גם וגם.

כנראה בתלמוד הבבלי יש חשש שאם ילכו קודם לאכול ולשתות, זה יפגום בישיבת בית המדרש. בחו"ל, העניינים הגשמיים של צרכי החיים קרובים להביא עמם נפילה בעבודת ה'. ולכן ילך קודם לבית המדרש ואח"כ לאכול.

זה דומה לדברי הבבלי בברכות (ד ע"ב) :

שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל, וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה. אבל אדם בא מן השדה בערב נכנס לבית הכנסת אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל ואוכל פתו ומברך.

אבל בא"י אין פחד מהגשמיות, אדרבה בכחה להוסיף שלימות וחיות בעבודה הרוחנית, והיא עבודת ה' גם מצד עצמה. לכן בתלמוד הירושלמי היו אוכלים ושותים ואח"כ לומדים תורה.

גם במצות קריאת שמע של ערבית, לא חוששים בירושלמי שאדם יאכל קימעא ותחטפנו שינה ויתבטל מקריאת שמע, אלא קריאת שמע עם ברכותיה היתה נאמרת בסמוך לשינה (עיין עוד במה שכתבנו בספר לחזות בנעם, בפרק "קריאת שמע של ערבית").

נראה שהדרך העולה ממיזוג שני התלמודים יחד, היא שיש דרך בה העולם הגשמי מהווה חלק משמעותי בעבודת ה', אבל זה דורש תשומת לב ודיוק.

#### שמונה קבצים, קובץ ח, קמב

הכשרונות הסותרים זה את זה עומדים הם במעמד של נקודות, שכל אחת מתגדרת בעצמה, מסתפקת במציאותה. וכשנפש מתבססת ומזדככת, ועולה במעלת התפתחותה הרוחנית, אז הכשרונות מתקשרים זה עם זה. ותחת אשר בזמן הפירוד ליוצא ולבא אין שלום, זה היוצא מתלמוד אל תלמוד, מפני שדרכי הלמוד של התלמודים שונים הם, וצריך לכל אחד מהם כשרון מיוחד הסותר להכשרון השני המסוגל להתלמוד האחר, כשהמעלה הנשמחית עולה, מתאגדים התלמודים יחד, ודברי תורה נעשים רעים זה לזה ודודים זה לזה.

**חוברת המקורות על חשיבות הירושלמי בדורנו:**

<https://did.li/Mekorot>