

ביטול גובה הסוכה

משנה מסכת סוכה דף ב' ע"א: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה ור' יהודה מכשיר".

מס' סוכה דף ג' ע"ב: "היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מיעוט, ואע"ג דבטלינהו לכולהו – משום דבטלה דעתו אצל כל אדם. תבן וביטלו הוי' מיעוט וכל שכן עפר וביטלו. תבן ואין עתיד לפנותו ועפר סתם מחלוקת ר' יוסי ורבנן.

דתנן: בית שמילאהו תבן או צרורות וביטלו מבוטל. ביטלו אין – לא ביטלו – לא. ותני עלה: ר' יוסי אומר, תבן ואין עתיד לפנותו הריהו כעפר סתם ובטל, עפר ועתיד לפנותו הריהו כסתם תבן ולא בטיל".

רש"י: "תבן ואין עתיד לפנותו – ולא יצטרך לפנותו כל ימי החג ומיהו לא ביטלו ממש בפיו". "או עפר – נתן בו סתם, ואין ידוע אם עתיד לפנותו אם לאו".

רש"י שם גם מבאר מדוע בכרים וכסתות בטלה דעתו: "שאיין סופו להניח שם כל שבה (ימי החג) – מפני הפסד ממונו". מרש"י הנ"ל משמע שני דברים: א. הביטול שאנו דנים בו בסוגיין אינו ביטול לעולם, אלא רק לשבעת ימי החג. כך גם עולה מרש"י בד"ה "ואע"ג דבטלינהו – לכל שבעה".

ב. מרש"י מוכח שהטעם שבני אדם לא משאירים בסוכה כרים וכסתות כל שבעת הימים הוא החשש שמא יופסדו. והנה, בראשונים אחרים מצינו סיבות אחרות ויש להבין מהו המקור למחלוקת זו בהסבר דעת בני אדם. הר"ח נוקט שאף אם בני אדם נוהגים להשאיר שבעה ימים כרים וכסתות בסוכה לא יועיל הדבר להחשב ביטול הכרים לקרקעית בכדי למעט מגובה הסוכה, שכן כרים וכסתות במהותם לא מתבטלים לקרקע ונשארים תמיד כלי תשמיש, אף בשבעת ימים אלו. ובלשוננו: "שאיין אדם נותן כרים וכסתות במקום עפר ואבנים".

מאיך בר"ן מצינו סברה: "ומשום הכי בכרים בטלה דעתו אצל כל אדם, שאין אדם עשוי לבטלן שבעה. אלא משתמש בהן תדיר". הר"ן מבאר כרש"י שאדם לא ישאיר את הכרים בסוכה, אבל מטעם שונה: שכן הם כלי תשמיש שאדם משתמש בהן תדיר. והנה, הריטב"א חולק על רש"י ונוקט שבסוגיין

הביטול הוא ביטול לעולם וראייתו לדבר היא מכרים וכסות כדלהלן: "והיינו דאמרינן דכרים וכסות אע"ג דבטלינהו ביטול עולמית, לא הוי' מיעוט, דאין דרך שום אדם לבטל כלי תשמישו לעולם – דאילו לז' ימי החג אפשר דמבטל ליה". מוכח מדבריו שביטול לשבעה ימים סביר ושייך אף בכרים וכסות. ואם כן צ"ע האם יש פה מחלוקת מציאותית בינו לבין רש"י והר"ן הנוקטים שאדם לא מבטל כרים אף לז' ימים?

כן, במה חולקים רש"י והר"ן, וכי לרש"י הטעם של שימוש תדיר אינו מספיק שנוקק להוסיף שיש חשש הפסד ממון? כן, יש להבין במה תלויה המחלוקת אם ביטול הוא לעולם או לזמן. שכן לא מסתבר שמחלוקת זו תלויה במחלוקת המציאותית לכאורה, מדוע בני אדם לא מבטלים כרים וכסות? בניגוד לרש"י, שהבאנו לעיל, המפרש כי החסרון בתבן ואין עתיד לפנותו הוא בכך שלא ביטלו ממש בפיו, מבאר הריטב"א שהחסרון בכך הוא שזהו ביטול לזמן, שכן הוא אינו עתיד לפנותו רק בשבעת ימי החג. וכיון שלריטב"א הביטול בסוגיין הוא ביטול לעולם, מובן שלרבנן באופן של ביטול לזמן לא מהני. אלא שצריך עיון דאם כן מדוע מכשיר ר' יוסי? האם לפיו ביטול לזמן מועיל, וזו מחלוקת תנאים?

כן, צ"ע מדוע נוקק הריטב"א להגיע לכך, וכי לפיו לא קיים החסרון המובא ברש"י והוא שאין פה ביטול מספיק? ואף אם לריטב"א, יובא להלן, אין צורך בזה בשעת הביטול, הרי שעכ"פ "באין עתיד לפנותו" אף החלטת ביטול שלמה, אין כאן, ומדוע לרבנן החסרון הוא רק משום זמן, ולא משום שכלל אינו ביטול?

הן ברש"י והן בתוד"ה בית מצינו: "והא דקאמר עפר סתם מחלוקת ר' יוסי ורבנן, הוי מצי למימר דבעפר ואין עתיד לפנותו נמי פליגי – דלרבנן לא בטיל אלא אם-כן ביטלו. דאין עתיד לפנותו – לאו היינו ביטלו, כדמוכח הכא, אלא, משום ר' יוסי נקט עפר סתם קבטיל, ולא חש להאריך לומר בתבן ועפר שאין עתיד לפנות ועפר סתם מחלוקת". ההכרח לפשט זה מבואר במהרש"א: "יראה דהוכרחו לפרש זה לפי גירסתם, דלא גרסי תבן בהך מתניתין. אבל, לגירסה דגרסינן תבן בהך מתניתין (וכפי הגירסה בגמ' שלנו – "בית שמילאהו תבן או צרורות וכו') מצינן למימר שפיר דבעפר וצרורות שאין עתיד לפנות מודו רבנן דבטיל. ולא נקט בטלו אלא משום תבן דאין בטיל באין עתיד לפנותו". ואכן, בריטב"א מוצאים אנו שנקט, דהמחלוקת היא רק כעפר סתם אבל, בעפר ואין עתיד לפנותו מודו רבנן דמהני. אלא, שהדבר צ"ע

וכמובאר בתוס', שכן בסוגייתנו מצינו שאין עתיד לפנותו - אינו נחשב לביטול כשמדובר בתבן, ואם־כן תמוה מדוע יחשב ככהאי גוונא לביטול כשמדובר בעפר? כן, מובן שאף שלגירסת הריטב"א אין אמנם הכרח לומר שמודו רבנן ככהאי גוונא ולגירסת תוס' יש הכרח לזה, עדיין יש להבין ממה נובעת מחלוקתם בהסבר המחלוקת. דאף שלריטב"א ניתן להסביר שמודו רבנן בעפר ואין עתיד לפנותו, הרי שניתן אף לומר שחולקים גם בזה, ואם כן מדוע נוקט הריטב"א שלא כתוס'?

הר"ן בסוגיין מוכיח שלא ייתכן שמדובר אצלנו בביטול לעולם: "מדאמרינן הכא בכרים וכסתות בטלה דעתו אצל כל אדם, ואילו במתניתין דאהלות (פרק ט"ז משנה ז) חזינן לגבי טומאה, דלכרי של תבואה מהני ביטול. ואי ביטול לעולם בעינן, נימא בטלה דעתו אצל כל אדם?

אלא ודאי בביטול לז' סגי, ולענין טומאה כל זמן שהטומאה שם. ומשום הכי בכרים וכסתות בטלה דעתו אצל כל אדם, שאין אדם עשוי לבטלן שבעה וכו' מה שאין בכרי שעתיד לעמוד זמן, שאין אדם מזיזו כלל".

באותה משנה באוהלות לגבי כרי של תבואה, מסביר הריטב"א פשט אחר: "וכי קתני "וכן" לא למימרא דכרי של תבואה מהני ליה ביטול, דהא (אין הכי נמי) - בטלה דעתו אצל כל אדם, כדאמרינן גבי כרים וכסתות. דליכא טעמא לאיפלוגי בינייהו! (שכן זה ביטול לעולם) - אלא הכי פרושו, כשם שבית שמלאוהו תבן או צרורות צריך ביטול, ואין מלואו ביטול (סתם), כך כשמלאוהו כרי של תבואה, צריכה ביטול וכיון שאין לה ביטול, שבטלה דעתו אצל כל אדם, הרי הטומאה בוקעת ועולה כנגדה בלבד". וכו' ממשמעות לשון הר"ן משמע שממשנה זו באוהלות נובע הדין שביטול לזמן מהני. מאידך, לריטב"א יש הכרחים אחרים שמהם הסיק שביטול מהני רק לעולם. ולכן הוא מבין מלכתחילה שאין אפשרות לומר שה"וכן" מלמד שאכן ניתן לבטל כרי של תבואה. שכן עד כמה שנוגע לביטול לעולם כרי זהה לכרים וכסתות. הריטב"א נדחק אם־כן לומר ש"וכן" רק מלמד על הצורך בביטול, ואי ההסתפקות בעצם מלוי' הבית בעוד שבפועל הביטול לא אפשרי. ויש להבין מהו ההכרח של הריטב"א לדחוק כך בלשון הגמ' לשון שהוא כה משתמע בפשטות להפך, עד שהר"ן למד מכאן את הדין שביטול לזמן מהני. כן, צע"ג לפי הריטב"א, שכרי של תבואה אי אפשר לבטל לעולם שכן בטלה דעתו. מדוע ניתן לבטל תבן לעולם? וכי תבן אנשים מבטלים - לעולם? וכי ביחס לביטול לעולם, יש הבדל בין תבן לתבואה?

ברא"ש מצינו: "תבן וביטלו הוי מיעוט וכל שכן בעפר וביטלו". משמע שבעפר ולא ביטלו ואף באינו עומד לפנותו פליגי רבנן ופסלי. אח"כ ממשיך הרא"ש: "תבן ואין עתיד לפנותו או עפר סתם - מחלוקת". משמע שבעפר ואין עתיד לפנותו אין מחלוקת ורק בעפר סתם פסלי רבנן, אבל עפר ואין עתיד לפנותו אף לרבנן בטיל. ואכן, סתירה זו מדוייקת אף ע"י הקרבן נתנאל באות ל', והוא מיישבה דהרא"ש ספוקי מספקא ליה. והנה, עד כה מצינו שהסוברים שביטול לזמן מהני סברו שהמחלוקת היא אף בעפר ואין עתיד לפנותו שהחסרון בו הוא אי ביטול בפה. חסרון ששייך אף בעפר. הראשונים הסוברים שביטול לזמן לא מהני והחסרון הוא מצד ביטול לזמן, סברו שבעפר ואין עתיד לפנותו. אין חסרון זה. ובפשטות נראה שהדברים תלויים זה בזה. אבל אם כן צ"ע במה מסתפק הרא"ש אם פליגי רבנן בעפר ואין עתיד לפנותו, שהרי הרא"ש פוסק כרש"י שביטול לזמן מהני? וצ"ע. הרא"ש מביא את פרש"י: "כל ביטול דשמעתין פרש"י לשבעה ימים" ואח"כ מביא: "ור"ח ורבינו אבי העזרי פירשו עד עולם. ונראה כפירוש רש"י. דביטול דהכא כל זמן מצוות סוכה, דומיא דכותל וחרץ שבין חצירות דפרק חלון (עירובין דף עז' ע"ב) דלא בעי ביטול אלא באותה שבת. דקאמר התם דדבר שאינו ניטל בשבת ממעט (מן הגובה) אבל דבר הניטל אינו ממעט". - מוכח משם לכאורה במפורש שביטול לזמן, כגון ע"י איסור טילטול בשבת, מהני להחשב ביטול. וצ"ע מה יעשו עם ראייה זו החולקים על הרש"י הסוברים שביטול לזמן לא מהני?

הקרבן נתנאל באות מ' נוקט: "פירשו עד עולם - יש לומר משום דהך דארנקי דוחקו". וכוונתו לסוגיא דעירובין דף ע"ט ע"א: "מתניתין - חריץ שבין ב' חצירות עמוק י' ורחב ד' מערבין שניים". (מערבין שתי ערובי חצירות, שכן אלו ב' חצירות נפרדות שרה"י מפריד ביניהם) "אפילו מלאו קש או תבן". (לא בטיל וצריך ב' עירובין) "מלא עפר או צורות מערבין אחד ואין מערבין שניים". (שכן העפר ביטל את גובה החריץ לפחות מ"י טפחים והשתא אינו רה"י).

"גמרא - מלא עפר: ואפילו בסתמא? והתנן: בית שמילאהו עפר או צורות וביטלו בטיל, ביטלו אין, לא ביטלו - לא! אמר רב הונא: מאן תנא אוהלות ר' יוסי היא". (הדין של ביטול בבית הוא משנה במסכת אוהלות גבי בקיעת טומאת מת. ושם שנה זאת ר' יוסי. אצלנו המשנה היא אליבא דרבנן דפליגי, ולכן אין להקשות).

מקשה הגמ': אי ר' יוסי היא איפכא שמעינן ליה? דתניא: ר' יוסי אומר תבן

ואין עתיד לפנותו הריהו כעפר סתם ובטיל, עפר ועתיד לפנותו הריהו כעפר סתם ולא בטיל"? (נמצא אמ־כן שבעפר נוקט ר' יוסי שבטיל, וכיצד יתכן שהמשנה באוהלות שלא בטיל היא ר' יוסי?)

אלא – אמר ר' יוסי – "מאן תנא ערובין – ר' יוסי היא". (המשנה בערובין שלגבי שבת מהני ביטול כעפר סתם היא ר' יוסי, ואילו המשנה באוהלות שלא מהני ביטול כעפר סתם היא רבנן).

"רב הונא בריה דרב יהושוע אמר: "טומאה אשבת קרמית? הנח לאיסור שבת דאפילו ארנקי נמי מבטיל איניש". וכו'. (פי' – אף שעפר סתם לא בטיל לרבנן במשנה דאהלות כלפי טומאה, הרי שבשבת יתבטל מכח איסור "מוקצה" להזיזו. וכפי שמצינו שאפילו ארנקי שמטלטל תדיר – אף יותר מכרים וכסותות – שייך שיתבטל בשבת מכח איסור "מוקצה" להזיזו בשבת.

לאמור, כוונתו של ה"קרבן נתנאל" היא דאם מצינו דרב הונא בריה דרב יהושוע תירץ באופן שממנו מוכח שמהני ביטול לזמן. (שבת). הרי שרב יוסי ורב אשי החולקים עליו ומתרצים תרוצים אחרים, סוברים שביטול לזמן לא מהני. ראיית הרא"ש היא אמ־כן הפסק כרב הונא בריה דרב יהושוע, והגמ' בדף ע"ז שממנה מוכח כנ"ל. החולקים פוסקים כרב אסי ורב אשי ולכן זהו הדוחקם לומר שביטול לזמן לא מהני. נמצא שמחלוקת הראשונים בענין הינה מחלוקת כמי מהאמוראים בגמ' לפסוק, ואכן כך מוסבר בספר "פני יהושוע" שזהו מקור ויסוד המחלוקת.

אבל, בספר "עמק ברכה" לרב פומרנצ'יק, משתמש בסברה המובאת בריטב"א לומר שאף מרב הונא בריה דרב יהושוע ומראיית הרא"ש בדף ע"ז לא יקשה על הסוברים שביטול לזמן לא מהני, ונמצא שלא בזה תלויה המחלוקת. וסברתו: דאף לדעת המצריכים ביטול לעולם מהני גם כן ביטול לזמן – לזמן הביטול. אלא שבדרך כלל לא קיים מושג של ביטול לזמן שכן אף בזמן הביטול אינו מסיח דעתו מהחפץ, שהרי עתיד להשתמש בו לאחר זמן הביטול. בכהאי גוונא שאין הסח הדעת יש חשש שאף בזמן הביטול יתחרט וישתמש בחפץ – אם יתעורר צורך שכזה לפתע. לכן, כל עוד אין הסח דעת לעולם מהחפץ לא מהני להחשב מבוטל. אבל, בשבת שיש איסור "מוקצה" והשימוש אינו תלוי בו. אמ־כן לפחות באותו זמן יש הסח דעת ואין חשש שיחזור בו לפתע וישתמש בחפץ – שהרי זה אסור בשבת. אמ־כן בכהאי גוונא מהני הביטול לזמן להחשב לביטול ובאותו זמן עצמו קיים הביטול

לכולי עלמא. נמצא שמתורצת הגמ' בע"ז בעירובין ודעת רב הונא בריה דרב יהושוע אף לסוברים שבדרך כלל ביטל לזמן לא מהני.

סברה דומה מצינו בריטב"א עצמו ליישוב הסוגיא במס' ב"ב דף כ' ע"א: שם מובא שבן שמונה ימים המונח בחלל חלון בשבת, ממעט מחלל הפתח שכן הוא אסור בטילטול בשבת. (מדובר לענין בקיעת הטומאה).

ואומר הריטב"א דאע"ג ששם זה רק ביטול ליומו, אינו קשה: "דטעמא דבעינן ביטול לעולם כדי שלא ימלך ליטלו, אבל בבן שמונה שאסור לטלטלו ואי אפשר לימלך וליטלו – אפילו ביטול יומו הוא ביטול. מפי רבינו נר"ו". תרוץ דומה, כשינוי לשון נקט אף במס' בבא בתרא: "ואע"ג דלא מבטיל ליה אלא לשבת, כיון דמבטיל ליה לגמרי מתמת איסור, מיעוט הוא לאותו היום מיהת". יש לדייק בלשון, דמשמע שכאשר יש חשש שמא יחזור ויטלנו כגון בביטול לזמן – אינו בגדר אי מיעוט בכלל, אלא רק חוסר ביטול גמור. ויש להבין מדוע ככהאי גוונא חשיב מיהת קצת ביטול? – ומהי המשמעות של ביטול – שאינו ביטול גמור?

בס' "ערוך לנר" מצינו קושיה על תרוץ זה של הריטב"א, "הערוך לנר" הבין – שאם אמנם נוכל לומר ברב הונא בריה דרב יהושוע שסתם ביטול לזמן לא מהני ורק מכת איסור שבת מהני. הרי שרב אסי ורב אשי החולקים עליו – סוברים שביטול לזמן אף ע"י איסור שבת לא מהני. דאם לא כן מדוע הם חולקים ונוקטים תרוץ אחר? – ואם כן קשה עדין לשיטתם הגמ' במסכת בבא בתרא ששם מוכח שמהני ביטול לשבת? (ונראה להוסיף: דאם כן יקשה נמי מראיית הרא"ש מדף ע"ז בעירובין?) מתרץ הערוך לנר את הסוגיא בבא בתרא, דתוס' שם בד"ה "איתא" נקט: "ואירי בגוסס שימות". ותמהו שם מדוע הוצרך תוס' לנקוט שהתינוק גוסס? אבל, השתא מבואר שפיר: לתוס' היה קשה מה יעשו הסוברים שאיסור שבת לא יוצר ביטול, עם הסוגיא הנ"ל? ולכן נקטו שמדובר בגוסס שאין שום סכוי' שיזיזוהו' משם אי פעם שכן שם תהא קבורתו. בנתיים, כל עוד שהוא חי – הוא עצמו אינו מטמא והוא אף ממעט מחלל בקיעת הטומאה שכן בשבת אסור להזיזו – ואח"כ יקבר שם נמצא שביטולו הוא ביטול לעולם. אלא, שהערוך לנר אמנם מתרץ את הסוגיא בב"ב אבל הסוגיא בעירובין דף ע"ז נשארה קשה. כן, לפי המבואר בסברת רב הונא בריה דרב יהושוע תמוה מאוד מדוע יחלקו רב אסי ורב אשי לומר שאפי' בשבת לא יהי ביטול לזמן?

לפי תרוצו של "העמק ברכה" את דברי רב הונא בריה דרב יהושוע אף

לסוברים שמהני ביטול לעולם בלבד, נמצא שמחלוקת הראשונים אם ביטול לזמן מהני או לא – אינה תלויה במחלוקת האמוראים בערובין ע"ט ואס"כ יש להבין ממה נובעת מחלוקת הרשונים? כן, מצינו במפורש בריטב"א שמה שדוחקו לומר שביטול לזמן לא מהני אינו כדברי הקרבן נתנאל על הר"ח והאבי"עזרי שדחוקם הוא הסוגיא דחלון בערובין, הריטב"א נוקט דחוקים אחרים – ובודאי לפי דבריו צ"ב במה תלויה המחלוקת.

בריטב"א נאמר, שאין ללמוד שביטול בסוגיין הוא ביטול לזמן: "דהא ביטול סתמא לגמרי משמע – לעולם, ועוד, דלגבי טומאה בעינן מיעוט לעולם" (כוונתו למשנה באהלות ביחס למיעוט בית לגבי בקיעת טומאה המובאת בסוגיין). – "כדכ" בפרק "לא יחפור" גבי ריקק אינו ממעט בחלון וכו' – וה"ה לעניין טומאה רצוצה. וכיון שכן הוא הדין למיעוט סוכה דהא מדמינן אהדדי בשמעתינן". נמצאו הראיות של הריטב"א. א. מדוחק הלשון. ב. מהדמיון לטומאה. וצ"ע טובא – דאם אלו כל דחוקיו, מה עדיפות יש לו בדוחק ובמשמעות הלשון "ביטול – סתם משמע", על פני הלשון "וכן" במשנה באהלות משם מוכח שמהני בטומאה רצוצה ביטול לזמן? כן, מדוע דוחק בלשון המשנה באהלות ומשוה' טומאה רצוצה לדין בכא בתרא גבי חלון לומר שבשניהם צריך ביטול לעולם, והרי אם נאמר שהלשון "וכן" באהלות היא כפשוטה ומהני ביטול לזמן, הרי שתהיה לנו משנה מפורשת המחלקת בין טומאה רצוצה לסוגיא דחלון, ולא תהיה שום ראייה שבסוגין מיירי בביטול לעולם? – והדברים פלא.

הריטב"א מקשה על רש"י שנוקט: "תבן וביטלו – בפיו לשבעה": ותו, דכיון שלא בטלינהו' אלא לשבעת ימי החג, מה לי אם אמר כן בפיו' או לא אמר כן? דבהא ליכא למימר דברים שבלב אינם דברים, שאין אומרים כן אלא בנדרים, הקדשות ותנאים וכיו"ב. (רק כאשר המחשבה סותרת למעשה – אומרים שדברים שבלב אינם דברים). אבל, לעניין שום ביטול גילוי' דעת הוי' כאמירה בפה". והנה, הריטב"א לא מקשה רק מדוע צריך פה בעוד לב ג"כ מספיק, אלא מוסיף "דכיון דלא בטלינהו' אלא לשבעת ימי החג מה לי אם אמר כן בפיו' וכו'". וצ"ע מה הקשר בין כך שהביטול הוא רק ביטול לזמן לבין אופן הביטול – בפה או בלב? ובמיוחד קשה שכן יובא לקמן שהוא נוקט שמהני ביטול בלב אף שביטול הוא ביטול לעולם. ואם כן מדוע הבין בשאלתו שרק בביטול לזמן קשה מדוע צריך דווקא פה? כן, תמוהה אמנם שיטת רש"י – מדוע נקט שצריך ביטול בפה? ואכן בספר "פני יהושע" נקט שאין כוונת

רש"י בדווקא לפה וכו' – אבל הלשון ברש"י תמוהה שהרי נקט כמה פעמים שצריך ביטול בפה דווקא. וצ"ע.

הריטב"א עצמו מסיק: "והנכון דבטליה היינו שביטלו שם לעולם, בין בפיו בין בליבו וכו' " – ויש להבין כאמור מהו מקור המחלוקת האם ביטול לזמן מהני או לא? ומהו הסבר המחלוקת בדף ע"ט בערובין לאחר שהוסבר שלכולי עלמא שייך שיועיל שם ביטול לזמן בצירוף עם איסור שבת? – לכן נראה פרוש המחלוקת כמובא בהגהות על הריטב"א ע"י הרב א. לכתנשטיין שפי' – דיש חילוק בין ביטול לזמן בצירוף איסור מלאכה זהו הנידון עליו מדבר הריטב"א בגמ' בבבא בתרא לגבי תינוק בחלון, לבין שבת בפני עצמה, שאיסור השימוש כשלעצמו הוא היוצר את הביטול. כסוגיא דעירובין, הן בארנק והן בעפר מדובר באופן שאין ביטול – אלא הנחה סתם, ומה שצריך לפעול את הביטול – הוא עצם איסור ההשתמשות בשבת. בזה יש מחלוקת. רב אטי ורב אשי סוברים ששבת כשלעצמה אינה גורמת ביטול – אבל לכולי עלמא כאשר יש ביטול לזמן כגון בפרק חלון – ובתוספת לכך יש איסור הזזה בשבת, שם ודאי שמהני הביטול. את הגמ' בערובין ע"ז ניתן להעמיד כרב הונא בריה דרב יהושוע, או לומר שהכלל של: "דבר המיטלטל בשבת אינו בטל ושאינו מיטלטל בטיל" – מדובר באופן שיש ביטול מפורש. על כל פנים לפי זה מובן שפיר במה חולקים רב אטי ורב אשי וכיצד זה מתיישב עם הסבר הריטב"א בפרק לא יחפור בבבא בתרא.

אלא, שגדר זה בדברים טעון הסבר. דלכאורה מאי נפקא מינה לן אם יש ביטול מפורש או שאין, בשעה שאין חשש שהחפץ יוזז? ויותר מזה, הרי ביטול לזמן לא מהני וכל מה דמהני הוא רק משום איסור מלאכה בשבת אם כן מאי נפק"מ אם יש ביטול או אין ביטול – כל עוד יש את איסור שבת שהוא הוא גורם ההתבטלות? אלא שהמעין בס' "עמק ברכה" ימצא שבביטול לזמן יש לא רק חשש שהחפץ יוזז אלא שחסר שם הסח הדעת כיון שהכלי מיועד להשתמשות בעתיד. כן, מצינו בריטב"א שבביטול לזמן יש יותר מחשש שהחפץ יוזז, זה נחשב ביטול לא גמור.

לכן נראה לומר: כי, האפשרות שאכן תהיה בפועל השתמשות בחפץ אינה חסרון. אפשרות של התחרטות קיימת גם במסיח דעת מהחפץ לעולם, וזאת במקרה שאחר-כך יתעורר לפתע צורך דחוף בחפץ. אלא שהקובע את מצב החפץ כעת הוא הסח הדעת כשלעצמו. מצב של הסח הדעת אינו רק מצב של

סבירות נמוכה שישתמש, אלא מצב שבו אדם מבטל את החפץ מרשימת הכלים בהם הוא מתעתד להשתמש. הוא לא משתמש לא רק מכיון שאינו זקוק לחפץ אלא מכיון שכלל אינו חושב עליו כעל כלי בר שימוש. החפץ אינו נחשב כלל בעיניו ככלי שבזמנים מסוימים משתמשים בו. הסח'דעת זה הוא הגורם ביטול אף שיתכן ויתחרט. נמצא שבביטול לזמן החסרון הוא בכך שאין הסח דעת מהחפץ והוא נמצא בין רשימת חפציו. הביטוי המוחשי ביותר של העובדה שחפץ נמצא בין רשימת חפציו והינו זמין לשימוש בתודעתו הינו בכך שצפוי כי בכל עת יבא להשתמש בו. אבל לא הסבירות הגבוהה להשתמש היא החסרון אלא הסח הדעת הוא שחסר. זו המשמעות של ביטול שאינו גמור – אף שבביטול לזמן ודאי שבזמן המסויים הזה לא ישתמש, הרי שאין גמירות דעת של ביטול הנובעת מהסח הדעת. לפי זה – כאשר יש ביטול לזמן יש הסח דעת כפראי לזמן הביטול. לזמן זה החפץ לא רק לא נצרך אלא גם לא בר-שימוש, כגון, שיש איסור שבת להשתמש בו. בכהאי גוונא ודאי שמהני הביטול לאותה שבת. אבל, כל זה כשאכן יש הסח דעת מהחפץ – והשבת קובעת שזהו הסח דעת משמעותי שאינו תלוי בצרכים מעשיים בחפץ. אבל במקום שאין הסח דעת מהחפץ והוצאתו לזמן מסויים מרשימת כליו, הרי שסתם איסור השימוש אינו יותר מסתם אי צורך להשתמש וזה כאמור אינו יוצר ביטול. לפי הנ"ל מובן שפיר לשונו של הריטב"א בבבא בתרא וכן הגדר שהבאנו לעיל.

לסוברים שביטול לזמן מהני – נראה להסביר בב' אופנים. א. גם הסח דעת לזמן הוא הסח דעת והוא נובע מהחלטת הלב שלא להשתמש. ורק סתם חוסר צורך מבלי החלטה להסיח דעת – לזמן, אינו נחשב ביטול. ב. אין צורך בהסח דעת והכל תלוי בסבירות המעשית אם ישתמש בחפץ או לא. כאשר יש החלטה לא להשתמש הסבירות אכן גבוהה מאוד שלא ישתמש וחשיב ביטול. מה שאין כן בלי החלטה שאז יש סבירות גבוהה שיוולד צורך פתאומי בחפץ שלא חזה אותו מראש, ויבא להשתמש בחפץ. גם לפי ב' אופנים אלו ניתן להבין סברה מדוע שבת כשלעצמה ללא ביטול לא תועיל. לדעת הסוברים שצריך הסח דעת לזמן מובן ששבת אינה מספקת כשלעצמה וכדבארנו לעיל. וגם לפי הפשט שהדבר תלוי בסבירות מובן שזה רק כשהחליט, אבל שבת כשלעצמה אינה חוסר סבירות מספיק ואינה הרבה יותר מסתם חוסר צורך שכן סוף סוף ניתן להשתמש בחפץ אף בשבת (בפיקו"נ וכדו') ולכן לא חשיב ביטול עד שיחליט על כך במפורש.

ונראה שיש נפק"מ בין ההבנות השונות בביטול לזמן. אף ששבת כשלעצמה אינה גורמת ביטול לכולי עלמא הרי שיש נפקא מינה בהיכי תימצי הפוכה. כאשר יש ביטול לזמן וביום פקיעת הזמן יש איסור מלאכה. אם נאמר שצריך הסח דעת לזמן, משמעות הדבר היא שבעצם ברור כבר עכשיו שלאחר הזמן המסויים יתכן שימוש ולכן בזמן שהוא יחזור הדבר לרשימת חפציו. נמצא שלאחר הזמן נפקע הסח הדעת העולמי הזה ע"י אפשרות ההשתמשות וחזרת הדבר לרשימת כליו. אך כאשר ביום פקיעת הזמן יש איסור מלאכה, הרי שאין מה שיפקיע את הסח הדעת מהחפץ שכן אינו מחזירו לרשימת כליו. נמצא שאף שסתם שבת לא מהני בלי הסח דעת, זה משום שהשבת אינה גורמת הסח דעת, שהרי החפץ בכלל נכסיו שישתמש בהם בצאת השבת, אבל אם השבת חלה בכלות זמן הסח הדעת ובכך גורמת להמשכה הרי שמהני השבת לגרום לביטול. אבל לפי הפירוש שהביטול תלוי בהשתמשויות בפועל ורק כשיש החלטה פנימית לא להשתמש מהני לביטול, אם-כן כשהזמן פוקע החלטה זו לא קיימת. ואיסור המלאכה ביום זה אינו עדיף מסתם איסור שאינו גורם ביטול שכן הסבירות שלא ישתמש לא נמוכה דיה. ואין הבדל בין שבת ביום הראשון לזמן או באמצעו, לבין שבת ביום שלאחר הזמן, בשני המקרים כשאין ביטול מפורש החפץ לא יתבטל. ונראה, דלפי נפק"מ זו תובן היטב מחלוקת הטור ורש"י בסוגיין, וכדלקמן.

הטור בסימן תרל"ג נוקט כרש"י שביטול לזמן מהני. אלא שרש"י נוקט בסוגיין שמדובר בביטול לז' ואילו הטור נוקט שמדובר בביטול לח' ימים. ומבאר הב"ח את המחלוקת בב' אופנים: א. הטור מתייחס אף ליום נוסף של חיוב סוכה בחו"ל מצד ספיק יומא. ואז צריך ביטול ליום נוסף. ב. יש איסור מלאכה ביום השמיני בהיותו יו"ט ולכן אף לטור יש ביטול לשבעה, והיום השמיני הוא הגורם שיחשב ביטול לח'. אבל צ"ע מדוע רש"י נקט רק ביטול לשבעה? כן, מדוע אומר הב"ח שיש ביטול לז' בפועל, שיספיק ביטול לשישה. והיום הראשון יחשב ביטול מחמת איסור מלאכה ביו"ט? – דמאי נפק"מ בין ראשון לשמיני? – אבל לאמור מבואר שפיר. רש"י נוקט שביטול לזמן מהני כיון שהדבר לא תלוי בהסח דעת אלא בפועל אם ישתמש או לא. לפי זה בין היום הראשון ובין היום השמיני כשאין בהם החלטה לא להשתמש לא חשיב ביטול, ולכן נקט שיש ביטול בפה לשבעה ימים. ואילו הטור נקט שביטול לזמן מהני משום שאף בכהאי גוונא חשיב הסח דעת. לכן אף שאיסור מלאכה כשלעצמו לא מהני ביום הראשון הרי שביום השמיני להמשיך הסח

דעת קיים מהני. מעתה מובן שביום הראשון צריך ביטול אבל אחרי שבפועל ביטל לשבעה מהני הביטול לכך שהחפץ יתבטל שמונה ימים. ואתי שפיר. לאור המבואר נראה שיש פה מחלוקת בהבנת גידרי ביטול. למאן דאמר דהוי' ביטול לעולם יש צורך בהסח דעת גמור. ולמאן דאמר שאף ביטול לזמן מהני מספיק גם הסח דעת לזמן, או שניתן לומר כי הביטול תלוי לגמרי רק במציאות. לכן נראה, שההבנה במהות המושג ביטול – היא מקור מחלוקת הראשונים, ואילו כל הראיות מן הסוגיות ומן הלשונות המובאות בראשונים אינם בבחינת הכרח לגרוס כשיטות אלו אלא הינם בבחינת ראיות גרידא לחיזוק סברתם. לכן מובן שאין באמת עדיפות לריטב"א לדחוק את הלשון במס' אהלות על פני משמעות הלשון ביטול – סתם בסוגיין. וגם ההכרח מטומאה באמת יכל להתבטל לולא הדחק בלשון "וכן" וכמבואר. אבל, ראיות אלו אינן מקור שיטתו. מקור שיטתו הוא הבנתו במושג ביטול. ואם-כן הדוחק במס' אהלות נובע מהבנה זו. והראיות מסוגיין מחזקות אותה, אף שאין עדיפות לדחוק שם או פה. ומיושב שפיר הפלא בראיות הריטב"א. וגם ראיות הר"ן ולשונו "אלא ודאי" וכו' אינם אלא ראיות, בעוד עיקר הדין נובע מסברה. (אף שלר"ן לא היה קשה ואין הכרח לומר כן).

לפי הסבר הדברים ברש"י מובן שפיר מדוע יש תוספת הבנה לשאלת הריטב"א "מה לי אם אמר כן בפיו או לא" מכך שלרש"י הביטול הוא רק לשבעת ימי החג. שכן למבואר, הרי שהטעם בר"י שמהני ביטול לזמן הוא משום שאין צורך בהסח דעת אלא בסבירות מעשית שאכן לא ישתמש בחפץ וזה תלוי בהחלטה שלו. אם – כן תמה הריטב"א וכי יש הבדל בסבירות אם ההחלטה בוטאה בפה או שנשמרה בלב? – ולפי זה המשך שאלתו מדברים שבלב היא שרק שם שצריך לפעול חלות שיך הבדל בין פה ללב, אבל בביטול שתלוי רק בהחלטתו – עד כמה תשפיע במציאות, בזה אין הבדל בין פה ללב. (ולא כפי שבארנו ששאלתו היא מכח זה שכשהדבר לא סותר מעשה מספיקה מחשבה). אבל, הריטב"א לשיטתו שביטול נובע מהסח הדעת – ודאי שאינו מחלק אף הוא בין פה – ללב שכלל לא קשורים להסח הדעת. על כל פנים לפי הפשט ברש"י שהדבר נועד להשפיע במציאות נקט שפיר ותמה מדוע צריך ביטול בפה.

ונראה ליישב מדוע נקט רש"י שצריך דיבור בפה של ביטול, דניתן להבין בשני אופנים את השפעת החלטתו על מעשיו. ניתן להבין שכאשר יש החלטה הרי שסביר שלא ישתמש בחפץ בניגוד למה שגמר בדעתו כפי שבאה לידי

ביטוי בדבריו. סברה זו קשה בקצת, שכן החלטתו מבוססת בעיקרה על חוסר צורך ואס"כן מה מאיתו ימנע מלשנות דעתו כשיוולד צורך שכזה. מאידך ניתן לומר שלהחלטה יש תוקף מחייב מעין קבלה על עצמו שבחפץ זה לא ישתמש, ואף אם החלטה נובעת מחוסר צורך כרגע בחפץ, מסתבר יותר שיעמוד בהחלטתו גם כשיוולד צורך בחפץ, שכן בהחלטה עקרונית קא עסקינן. ומובן דלפי רש"י צריך תוקף שיחייבו וילמד על עקרוניות החלטתו, בבחינת עביד איניש לאחזוקי בדיבורי ולשם כך נקט שצריך אמירה בפה. ונראה שיש גם נפק"מ מעשית בין ב' ההסברים וההבנות דלעיל. דאם נאמר שזו סתם החלטה ובכל זאת היא תופסת בעת צורך רגיל, הרי שכל זה בכלי שתשמישו לא שכית. אבל בכרים וכסתות למשל, אצל רוב בני אדם החלטה סתם שלא להשתמש בהן לא תעמוד במבחן המציאות לנוכח ההשתמשות התדירה בהם. לעומת זאת כשיש החלטה המפורשת בפה, הרי שאף מכרים וכסתות ימנע השמוש ורק חשש שמא ינזקו ויופסד ממונו תביא לשינוי ביעודם זה. יתכן כי בכך תלויה מחלוקת רש"י והר"ן בביאור הדין של "בטלה דעתו בדעת בני אדם" ביחס לכרים וכסתות. לרש"י שצריך ביטול בפה ההחלטה מחייבת וצריך סברה של הפסד ממון. לר"ן שאין צורך בביטול בפה, החלטה זו כיוון שברור כי לא תחזיק מעמד אצל רוב הבריות לאורך זמן מכח הסברה הפשוטה שאלו כלי תשמיש לא חשיב מהאי טעמא ביטול. והנה, לפי האמור מובנת שפיר אף מחלוקת הר"ן והריטב"א בנידון שאינה מחלוקת מציאותית כלל ועיקר. לפי הריטב"א שעיקר הביטול הוא הסח"דעת מהכלי ולא משנה לי הסבירות בפועל שלא ישתמש. הרי שכרים וכסתות ניתן להסיח דעת מהם לשבעה – אף שבפועל יתחרט, ולכן נקט שמדובר לעולם שרק אז אין הסח דעת מכרים. אבל לר"ן שמעניין השימוש בפועל הרי שאף שבוע לא מסתבר שיוכל לעמוד בהחלטתו ויתחיל להשתמש ולכן אצל רוב בני-אדם לא חשיב ביטול, אף שמהני ביטול לזמן. נמצא כי המחלוקת נובעת מהשאלה האם מהני ביטול לזמן או לא, שהיא תלויה במחלוקת בגדרי הביטול. והנה, ר"ח נוקט – כמובא ברא"ש – שביטול לזמן לא מהני ואם כן לפי גדרי הביטול זהו הסח"דעת מהחפץ. ונראה שזהו ביאור דבריו מדוע לא בטלים כרים וכסתות. "שאינ אדם נותן כרים וכסתות במקום עפר ואבנים" – אדם לא מסיח דעת מכרים וכסתות להניחם במקום עפר ואבנים, ואף אם לא ישתמש בהם בפועל כעפר הרי שהסח הדעת – לעשותם במחשבתו לעפר, זה חסר כאן ולא מהני הביטול. נמצאו מבוארים שפיר ההסברים השונים

"בבטלה דעתו" בכרים וכסתות. מחלוקת הנובעת מהכנות שונות בהגדרת הביטול, והיורדת לשורשי ההבנה בסוגיא.

לריטב"א שהנידון אינו השימוש בפועל אלא הסח הדעת מובן שפיר החילוק בין תבן לתבואה. בכלי תשמיש - או מאכל, אדם אינו מסיח דעתו ולא מסתבר שיחליט שלא להשתמש. משום כך תבואה וכרים וכסתות לא בטלים. אבל תבן - אף שבודאי יתחרט, ולא מסתבר שלא ישתמש לעולם, ניתן להבין החלטה - שלא ישתמש לעולם. ואם־כן כיון שאינו כלי תשמיש או אוכל מובן שפיר שהסח דעת שייך בזה ומהני ביטול. מאידך הר"ן שתולה את חלות הביטול במידת השימוש בפועל לא מחלק בין תבן לתבואה שכן ודאי שאין להניח שיוכל שלא להשתמש בהם לעולם. לכן נקט שמדובר בביטול לזמן. נמצאת אף מחלוקת זו מובנת שפיר ולשיטתם.

ונראה שממחלוקת רש"י והריטב"א לגבי ביטול לזמן - נובעת אף המחלוקת ביחס להבנת הפשט בגמ'. לפי רש"י הקובע הוא החלטה מפורשת בפה שהיא הנותנת סבירות שלא ישתמש בחפץ. לכן "באין עתיד לבטלו" - אף שיש החלטה שלא להשתמש הרי שזו החלטה בלב שאינה מחייבת, ואכן רש"י נוקט "ומיהו לא ביטלו ממש בפיר". ידיעה בלב שהחפץ לא יוזז, אף שטמונה בדבר מעין החלטה שהחפץ לא יוזז לא מהני שכן זה לא מחייבו לשעה שיוולד צורך להשתמש. מאידך לריטב"א שהקובע הוא הסח הדעת, הרי שכאשר ידוע שבחפץ מסויים לא ישתמשו כלל הרי שיש כאן הסח דעת ומובן שפיר שאליבא דהריטב"א אין את החסרון של רש"י - והוי ביטול גמור. (ומתורצת קושיתנו בנידון). החסרון היחיד שיש לפי הריטב"א הוא שזהו ביטול לזמן. אלא שר' יוסי סובר כי במקרה דידן אין זה רק הסח הדעת לזמן - אלא שגם בפועל לא ישתמש כיון שאינו זקוק לכך ואם־כן יש פה דמיון לאיסור מלאכה. זהו הסח הדעת לזמן שברור שיתקיים במציאות כיון שאין צורך בחפץ דמי לחפץ שאינו בר־שימוש, ולר' יוסי דבר זה מספיק אף שסתם ביטול לזמן לא מהני. ואם־כן מובן שפיר במה המחלוקת בין ר' יוסי לרבנן ומדוע לכולי־עלמא אין חסרון בגוף הביטול כמבואר ברש"י.

נפק"מ מעשית בין רש"י לריטב"א ניתן למצוא כדלקמן: לפי הריטב"א שהכל תלוי בהסת הדעת הרי שעפר ואין עתיד לפנותו - שקשה ג"כ להזיז ולא שייך שיוזז, יש מקום לומר דדמי לחפץ בשבת - מכח המציאות שכופה אי שימוש בחפץ (מעין הסברה שאמנו בר' יוסי). עפר שקשה להזיז דומה שפיר לשבת מחמת חוסר האפשרות (במידה מסוימת) להזיז וממילא להשתמש בחפץ. לכן

לא דמי סוגיין לתבן ויש מקום לומר שבעפר ואין עתיד לפנותו אף לרבנן יחשב ביטול. מאידך, לרש"י שצריך ביטול בפה והחלטת הלב. מובן שפיר שאף עפר אינו נחשב מבוטל כשאין החלטה בפה. ואף שניתן ללמוד גם ברש"י שכיון שסוף סוף יש סבירות נמוכה בפועל שהעפר יוזז חשיב ביטול, הרי שלזה מצינו במהרש"א שההכרח להכריע וללמוד כך פשט הוא הגירסה של "עפר ואין עתיד לפנותו". לריטב"א שהגירסה היא "עפר ותבן ואין עתיד לפנותו" – מובן שניתן לומר שאין עתיד קאי אתבן מובן שפיר ההכרח לומר שעפר חשיב מבוטל.

והנה, אם נאמר כר"ן שבאמת צריך ביטול בפועל – אבל אין צריך החלטה בפה – הרי ששוב בעפר שהסבירות שיוזז קלושה ואין חסרון של אי – אמירה בפה, נהיה נאלצים לומר כריטב"א שיש פה ביטול בהיכי תימצי של עפר ואין עתיד לפנותו. נמצא שאף לר"ן יהיה הכרח כי יגרוס כריטב"א וכי יפסוק בעניין זה כמותו. ונראה שכאשר הרא"ש מסתפק כיצד לפסוק בעפר ואין עתיד לפנותו הרי שאלו הן ספיקותיו. הוא אמנם פוסק שמהני ביטול לשבעה, אבל את השאלה האם צריך ביטול בפה לא פשט וכן את השאלה האם יש לגרוס כרש"י או כר"ן גם-כן לא פשט, וכיון שבזה תלוי הדין של עפר ואין עתיד לפנותו. מובן שפיר שבכך נותר הספק. דיתכן שהגירסה כרש"י ואז גם יאלץ לומר כמותו כי החסרון נובע מן הצורך בביטול בפה. ויתכן שהפשט כר"ן והגירסה כריטב"א ואז הדין שעפר ואין עתיד לפנותו מהווה ביטול. סמך זה שיד כאמור גם אם מהני ביטול לזמן ואתי שפיר ספק הרא"ש.

מאידך גיסא – אף לריטב"א שביטול תלוי בהסח הדעת ובחוסר אפשרות להשתמש. הרי שיש מקום לחלק בין שבת לבין עפר. ואף שבשניהם ניתן באפשרויות מסוימת להשתמש ולא ניתן לעשות זאת בקלות, הרי שבשבת האיסור אינו תלוי בו. ואילו בעפר האפשרויות תלויות בו. אם-כן בשבת מובן שפיר שחשיב מבוטל והחפץ מוצא לגמרי מרשימת חפציו ליום זה, אבל בעפר ניתן להבין לא כך. (סברה זו של תלוי בו או לא – ניתן לדייק בלשון הספר "עמק ברכה" גם-כן ויעוין לעיל בדבריו) – לפי זה יובן שפיר המאירי בסוגיין. מחד הוא נוקט שלא מהני ביטול לזמן – והחסרון באין עתיד לפנותו – הוא כריטב"א שזה ביטול לזמן. ומאידך הוא פוסק שעפר ואין עתיד לפנותו לרבנן לא בטיל. ולנוכח האמור מבואר כי זו אינה סתירה וניתן לישוב את החסרון בהסח הדעת בהיכי תימצי של ביטול לזמן כעפר ואתי שפיר שיטתו – מדוע לא בטיל לרבנן.