

נר למועדים

חג הסוכות תשפ"ד

וחגותם אותו
חג ללה'
שבועת ימים

מוקדש לזכר נשמת
ר' אליקים געציל
ב"ר משה פלדהמר

The Feldhamer Family

We kindly request that anyone
who remembers Torah about the Moadim,
heard from the
Rabbeim of the Yeshiva,
to please submit them to the editors
alumnishiur@nirc.edu

להארות והערות נא לפנות אל
alumnishiur@nirc.edu

Yeshivas Ner Yisroel
400 Mount Wilson Lane
Baltimore, MD 21208
410.484.7200
alumni@nirc.edu

נר למועדים

סוכות תשפ"ד יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצוק"ל

2 בענין סכך שנעשה קודם לדפנות

מורינו ורבינו הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

4 ענין השמחה המונח בניסוך המים

מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

5 אני והו הושיעה נא

6 בגדר מחיצות בסוכה וברשות היחיד

הרה"ג רבי שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

9 ארבעת המינים והאושפיזין

10 נספח - ע"י הרב אליהו וולף

הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

16 בענין דין הספלים של ניסוך המים והיין

אברכי כולל עבודת לוי

בענין ברכת שהחיינו על סוכה ולולב

31 ביו"ט שני דסוכות

הרב אורי יוסף שלום הכהן הימעלשטיין

בענין שיטת ר' אליעזר

33 בתשלומי סעודת לילה ראשונה

הרב יהודה כלב רוזנברג

34 הידור מצוה אחר שיצא המצוה

הרב צבי אלימלך שפיגל

36 בענין קנין דרבנן בד' מינים

הרב יצחק אפרים דוד הלוי סלבן

20 דין האוכל טפל אם חייב בסוכה

הרב משה חיים קמחי

21 ביאור הכוונה הראויה במצות ישיבת סוכה

הרב אבא שמחה הלוי קרול

25 ששון ושמחה

הרב משה מרקס

26 בענין בהדלקת נרות שבת ויו"ט וברכותיהם

הרב רפאל אליעזר וולדמן

28 'מוספים כהלכתם'

הרב מאיר שמחה ברגר

מו"ר הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רודרמאן זצוק"ל

בענין סכך שנעשה קודם לדפנות

שאר הדפנות, והיינו טעמא משום דכיון דהוה עשיית אהל לגבי טומאה, ממילא לא מקרי תעשה ולא מן העשוי אע"פ שאינו כשר להלכות סוכה, וה"נ לענין שבת כן הוא.

אמנם אי קשיא ע"ד הלבוש הא קשיא, דהא מבואר בדברי רש"י בסוגיין (המובא לעיל אות א') דסוכה שאין לה שלש דפנות שייך בו תקנתא, דיעשה לה עכשיו שלש דפנות. ולדעת הלבוש לא מהני האי תקנתא שהרי נעשה הסכך קודם הדפנות, ופסול אף בדיעבד משום תעשה ולא מן העשוי. וא"כ לכאורה מוכח מדברי רש"י אלו דלא כדעת הלבוש.

יישוב ע"פ דברי הגור אריה

ג) הגור אריה בעירובין (דף ב.) כ' וז"ל, וא"ת דלכך תני פסולה גבי סוכה, דאילו אמר ימעט הוי משמע שאם היה ממעט בחלל מלמטה בכרים וכסתות היה כשר דהא מיעטה בכרים וכסתות כו', ולכך קתני פסולה דלא מועיל גבי סוכה, דכיון שנעשה בפסול קורא אני בזה תעשה ולא מן העשוי. ואין זה קושיא, דאף אם ממעט כך לא הוי תולמ"ה משום דאי"ז דומה לשאר פסול, דכשסככה במחובר אין זה עליו שם סכך לגמרי, ודבר זה הוי תולמ"ה, אבל פסול כזה שהוא למעלה מכ' אינו רק דלא שלטא ביה עינא, ולכך לא שייך בזה פסול תולמ"ה כו' עכ"ל.

הרי שביאר הגו"א דרק בפסול כגון מחובר הוא דאמרי' דליה ליה שם סכך כלל, אבל היכא דיש לו שם סכך רק דפסול משום חסרון צדדי, כגון שהוא למעלה מעשרים אמה, אז ליכא שום פסול דתעשה ולא מן העשוי. ולפי"ז י"ל דלא קאמר הלבוש אלא היכא דליכא שום דפנות כלל, דאז אין על הגג שם סכך כלל. אבל כל היכא דאיכא דפנות, אע"פ שלא סגי בהו להכשיר הסוכה למצוה, מ"מ איכא עליו שם סכך וליכא פסול דתעשה ולא מן העשוי. והשתא מיושב שתי קושיות הנ"ל, דמודה הלבוש דהיכא דאיכא שתי דפנות דלא נפסל הסכך לגמרי, ושפיר אית ליה תקנתא דיעשה לה דופן שלישי. וכן לענין המסכך ע"ג מבוי שיש לו לחי, הרי סו"ס איכא כבר ב' דפנות, ושפיר אית ליה שם סכך אע"פ דסוכה פסולה היא, וליכא חסרון דתעשה ולא מן העשוי.

מח' הראשונים אם חל שם שמים גם על דפנות הסוכה

ד) והנה איתא לקמן (דף ט.) מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, תלמוד לומר חג הסוכות שבעת ימים לה', ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה' ע"כ. הרי שמפורש בדברי הגמ' דיש חלות קדושת הגוף על הסוכה.

שיטת הלבוש דסכך הנעשה קודם הדפנות פסול

א) איתא במתני' (ריש מס' סוכה), סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר. ושאינה גבוהה עשרה טפחים, ושאיין לה שלש דפנות, ושחמתה מרובה מצלתה פסולה. גמ' תנן התם מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה ימעט, רבי יהודה אומר אינו צריך, מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה ומאי שנא גבי מבוי דתני תקנתא כו', סוכה דנפישין מיליה פסיק ותני פסולה, מבוי דלא נפיש מיליה תני תקנתא ע"כ. ופירש"י (בד"ה סוכה דנפיש מיליה) וז"ל, ואין דומין תקנותיהן זו לזו, וצריך לשנות הלשון לכל תקנה ותקנה, כגון כו', ושאיין לה שלש דפנות, יעשה לה כו' עכ"ל.

הרמ"א בהל' סוכה (סי' תרל"ה ס"א) הביא דברי ההגהות מיימוני וז"ל, ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות, ואם עשה טפח סמוך לסכך, מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש (הגהות מיימוני הל' סוכה פ"ה ה"ט) עכ"ל. וכ' עליו המג"א (ס"ק ד') וז"ל, ובדיעבד כשר [ב"ח], ולבוש פוסל, עכ"ל.

והנה הט"ז (שם) נקט להלכה כדעת הלבוש דפסול אפילו בדיעבד, וביאר שיטתו יפה וז"ל, נ"ל הטעם דכתיב חג הסוכות תעשה, והיינו הסכך, בשעה שאתה עושה הסכך יהיה נעשה לשם צל דהיינו אוהל, וכל שאין מחיצות אלא גג לחוד אין קרוי אהל כדאי' לענין שבת בסי' שט"ו, ואם יעשה אח"כ המחיצות הוי משום ולא מן העשוי וכו' עכ"ל.

הוכחה דלא כדעת הלבוש

ב) העמודי אור (סי' ל"ט) הק' ע"ד הלבוש וז"ל, ולענ"ד נראה להביא ראיה ברורה דבקדם סיכוך לדפנות כשירה בדיעבד, מההיא דסוכה (דף ז.) סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי דכשירה לשבת שבתוך החג [ופסולה לשאר ימי החג], דמגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה, והא מגו זה בא בשבת, והסכך קדם, ומ"מ מתכשרה הסוכה בהכי, ודוק היטב כנלענ"ד, עכ"ל.

ונראה ליישב דעת הלבוש, דאע"פ דהאי לחי לא מקרי דופן כשר לענין סוכה בשאר ימות החג, מ"מ כיון דהכא מיירי דאיכא לחי טפח (כדאיתא שם דף ז': בתוס' ד"ה סיכך), הרי שפיר י"ל דנעשה הסכך אחר הדפנות, דטפח דופן ג"כ מקרי דופן.

ועוד נראה לומר, דכיון דביום השבת מקרי דופן, א"כ גם בשאר ימות החג מקרי דופן, אלא שאינו מכשיר הסוכה משום דליכא מגו, אבל לא שאינו דופן כלל, וממילא ליכא חסרון בעיקר עשיית הסכך, דסו"ס קדמו הדפנות, רק שלא הוכשרו עדיין. ויסוד כזה מוכח בדברי ההגה' מיימוני עצמו, שכ' להדיא שאם עשה טפח סמוך לסכך מותר לסכך קודם שיעשה

שיטת הלבוש תלוי במח' הראשונים הנ"ל

ז) והנה לפי דעת הרא"ש דלא חלה קדושת הסוכה אלא על הסכך ולא על הדפנות, וכבר ביארנו דס"ל דרק הסכך מקרי חפצא של הסוכה ולא הדפנות, שאינם אלא תנאי בקיום המצוה אבל לא חלק מעיקר חפצא של הסוכה. ולפ"ז נראה לומר דהיכא דאיכא סכך כשר אלא דחסר במנין הדפנות, הרי לא שייך בו כלל הפסול של תעשה ולא מן העשוי, דהא עיקר חפצא של הסוכה כשרה היא, ולא נעשה בפסול. ואע"פ דא"א לו לקיים המצוה משום דחסר ל בתנאי הקיום [דצריך ג' דפנות], מ"מ עשייה בפסול לא מקרי. אמנם לדעת הרמב"ם נראה להיפך, דכיון דחל שם שמים גם על הדפנות, א"כ ס"ל דגם הם נכללים בחפצא של הסוכה, ולכן היכא דעשה את הסכך קודם שעשה כל הדפנות, הרי חסר בעיקר שם סוכה דלא מקרי אהל כה"ג, ולא מהני אפי' תיקון להוסיף דפנות, דהו"ל תעשה ולא מן העשוי. והשתא דאתי' להכי שפיר מיושב דעת הלבוש ממה שהקשינו עליו למעלה (אות ב), דנראה להדיא מדברי רש"י בסוגיין דמהני תיקון לסוכה דחסר בדפנותיה. אבל לדברינו א"ש, די"ל דרש"י ס"ל כהרא"ש וממילא ליכא חסרון דתעשה ולא מן העשוי בכה"ג וכנ"ל, אבל הלבוש נקט כדעת הרמב"ם ושפיר פסק דכה"ג פסול משום תעשה ולא מן העשוי.

קוי הגור אריה גי"כ תלוי במח' הנ"ל

ח) ולפי דברינו נראה עוד במה שהק' הגור אריה הנ"ל (אות ג'), דאמאי מועיל מיעוט גבי סוכה למעלה מעשרים אמה, ואמאי לא אמרי' דפסול משום תעשה ולא מן העשוי. הנה נראה דאין מקום לקושייתו אלא בשיטת הרמב"ם ולא בשיטת הרא"ש. דכבר ביארנו דלדעת הרא"ש רק הסכך מקרי חפצא של הסוכה, ומה שהדפנות פסולים אינו אלא חסרון בתנאי קיום המצוה, אבל חפצא של סוכה מקרי. ולפ"ז אין מקום לפסול סוכה שהיא למעלה מעשרים אמה משום תעשה ולא מן העשוי, דהא עיקר הסוכה כשרה היא.

אמנם לדעת הרמב"ם דלא מקרי חפצא של סוכה אלא בצירוף הסכך עם הדפנות, א"כ בסוכה שסככה למעלה מעשרים אמה, הרי ליכא עלה שם חפצא של מצוה עדיין. וכיון שכן, שפיר היה מקום להקשות דאמאי מהני בו תיקון למעט מעשרים, והרי כיון דעכשיו פסול הוא תיקון דממילא לא מהני משום תעשה ולא מן העשוי. ונמצא דרק לפי דעת הרמב"ם הוא דצריכים ליישב קושיית הגור אריה מן תעשה ולא מן העשוי, ולא בדעת הרא"ש.

ה) ועיין שם בדברי הרא"ש (סי' י"ג) שכ' וז"ל, והאי דאסירי עצי סוכה היינו דוקא הסכך אבל עצי הדפנות משרי שרי, דכל מאי דדרשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך כדלקמן (דף יב.) גבי פסולת גורן ויקב. ודלא כהרמב"ם ז"ל (פ"ו מהל' סוכה הלכה ט"ו) שכתב עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך, ואין ניאותרין מהן לדבר אחר כל ימי החג עכ"ל. הרי לפנינו מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בענין הקדושה שחלה על הסוכה. דעת הרמב"ם היא דחלה בין על הסכך ובין על הדפנות, אבל דעת הרא"ש היא דליכא קדושה אלא על הסכך ולא על הדפנות.

דעת הרמב"ם נראה פשוטה, דכיון דצריכים גם הדפנות כדי להכשיר הסוכה, א"כ שם שמים חל על כל חלקי הסוכה הנצרכים לקיום המצוה, דהיינו הסכך עם הדפנות, ושפיר חלה קדושה על כולה. אמנם בביאור דעת הרא"ש נראה דס"ל דאיכא שני ענינים בגוף הסוכה, דהיינו החפצא של מצוה, וקיום המצוה. חפצא של הסוכה היינו הסכך, דעל שמו נקרא סוכה, אמנם קיום מצות סוכה תלוי ג"כ בדפנות הסוכה, דבלא דפנות כשרות א"א לקיים את המצוה. ולכן דיני הכשר סוכה, כגון שיהו מפסולת גורן ויקב, שייכים רק לסכך שזהו החפצא של הסוכה, דאין הדפנות אלא תנאי בקיום המצוה. ומשום הכי חלות הקדושה שייכת רק על הסכך ולא על הדפנות, וכנ"ל. אבל דעת הרמב"ם היא דכולהו מקרי חפצא של הסוכה, דכל מה דצריך להכשר הסוכה נכלל בחפצא של הסוכה, ולכן גם הדפנות הם חלק מעצם הסוכה, ושפיר חל שם שמים גם עליהם.

ו) ונראה דאפשר לתלות מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בפלוגתא המובא לקמן במכילתין (דף י:), דפליגי התם ר"ש ורבנן אי בעי' ג' או ד' דפנות להכשר סוכה. ומפרש הגמ' דפליגי בדרשת הני קראי בסכת בסכת בסכות, ואמרי' בחדא לישנא דכו"ע ס"ל יש אם למקרא, וא"כ יש כאן ו' לשונות של סוכה, דל חד קרא לגופיה ונשאר ד', ובהכי פליגי, מר סבר סככה בעיא קרא [ונשאר רק ג' לשונות לג' דפנות], ומר סבר סככה לא בעיא קרא [ואייתר כולהו לישני לד' דפנות] ע"כ.

ויש לפרש פלוגתייהו דמר סבר סככה בעיא קרא, דס"ל כדעת הרא"ש דסכך הסוכה ודפנותיה תרי דיני נינהו, ולכן צריך קרא לכל חד באנפי נפשיה. אבל מר סבר סככה לא בעיא קרא, דס"ל כדעת הרמב"ם דסכך ודפנות כולהו חד דינא הוא, וחפצא אחת של הסוכה, וממילא א"צ ייתור לשון בשביל הסכך, ודו"ק.



מו"ר הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל

ענין השמחה המונח בניסוך המים

לנו הקב"ה כל יום ויום באופן אישי, והרגשנו את ההשגחה בכל צעד חיינו, כן ישאר לעולמים, מפני שהכניס אותנו לתוך ביתו, והוא כביכול אחראי עלינו.

והנה גילו לנו חז"ל שהקב"ה מנהיג את עולמו ע"י שרים ומלאכים. ואין הכוונה ח"ו שיש להם שום כח ויכולת לבחור לעצמם מה לעשות ואיך להנהיג את העולם, אלא הכוונה היא שהמלאכים הם שלוחיו לעשות רצונו, וכביכול הוא יתברך משגיח ומשפיע מרחוק. לא כן בענין הגשמים, שעליהם אמרו (תענית ב.) שמפתח של גשמים לא נמסר ביד שליח, אלא הוא בעצמו כביכול מוריד את הגשם. בזה מראה את השגחתו באופן ברור וישיר. והטעם לזה הוא מפני שהמים הם מקור החיות, והכל תלוי בהם.

וכן מצינו בבראשית (ב, ה) דכתיב "כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה", ופרש"י "ומאי טעמא לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים וכו'". ועומק הדבר נראה משום שהמטר יורד ע"י השגחה מיוחדת, וכל זמן שאין אדם, לא שייך השגחה, וממילא לא שייך ענין מטר.

ומעתה מובן היטב למה ניסוך המים הוא הדבר שמביא שמחה יותר מן הכל. שכבר נתבאר ששיא ההשגחה בעולם הזה מתבטא דוקא ע"י המים והגשם היורד על הארץ, וגם נתבאר שכל ענין שמחת היו"ט הוא במה שהקב"ה משגיח על עמו באופן מיוחד, ושכל פרטי חיינו הם בידו ממש באופן ישיר. וא"כ ודאי בשעת העבודה של ניסוך המים, שהוא משום שבחג נדונים על המים (ע' גמ' ר"ה דף טז.), אז מרגישים ביותר את היחס והשייכות בינינו ובין הבורא יתברך שנקבע ע"י חג הסוכות, איך שהכניס אותנו לתוך ביתו, וממילא הוא כביכול דואג עבורנו באופן פרטי. וזה מוליד קורבה נורא ושמחה עצומה, שהוא אלוקינו ומשגיח בפרטיות עלינו, ואין לך שמחה גדולה מזו.

חז"ל הפליגו והאריכו בגודל השמחה של ניסוך המים ושמחת בית השואבה, עד שאמרו "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" (סוכה דף נא.). ויש להעמיק בזה, למה ניסוך המים הוא הביטוי המובהק ביותר לענין זה של שמחה. כי באמת כל סוכות הוא זמן שמחתנו, אבל ניסוך המים קבעו בו חז"ל שהוא הדבר המיוחד שמוציא ענין זה, שבו אנו רואים ומרגישים שמחה גדולה מאד, וצ"ע מהו הקשר בין ניסוך המים לשמחה.

ובאמת תחילה צריכים אנו להסביר הענין של "בסוכות הושבת", ולמה אנו מדגישים נס זה של ענני הכבוד יותר משאר הנסים שהיו במדבר, כגון הנסים של המן והבאר. ונראה ברור כי ענין "בסוכות הושבת" היינו שהקב"ה הכניס אותנו לתוך ביתו. וכמו אדם המכניס אשה לתוך ביתו בזה הוא מחייב את עצמו להגן ולפרנס ולדאוג על כל ענייניה, כן כביכול הקב"ה חייב את עצמו בזה, ע"י שהכניסנו תחת כנפי השכינה, שמעכשיו הוא כביכול אחראי עלינו לדאוג לכל עניינינו.

ויש להעמיק יותר שבאמת מבואר הרבה פעמים בתורה "והייתם לי לעם" או "והייתי לכם לאלקים" וכדומה, והוא כוונתנו בקריאת שמע ש"ה' אלקינו", היינו שהוא אלקינו ולא אלקי האומות. ואף שודאי ה' הוא האלקים על כל הבריאה כולה, אבל השגחתו המיוחדת היא לישראל לבדו. זאת אומרת, שכל מה שקורה בשמים ובארץ, וכל תהלוכי תבל, נחלט ונפסק למטרת כלל ישראל, איך ובאיזה מדה ישפיע דבר זה על ישראל, וכמאמר חז"ל "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל" (יבמות סג.).

אבל יותר מזה, השגחתו מיוחדת על כל פרטי חיינו, מה נאכל, מה נלבש, מה נוכל לקנות, נסיונות שיארעו לנו, מה יעשו לנו הגוים, וכו', כולו אך ורק השגחה עליונה. וזהו השמחה של "בסוכות הושבת" במדבר. שכמו שבמדבר דאג



מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

אני והו הושיעה נא

(בחוקתי כ"ו, מ"ד), ומבואר מפסוק זה שאפילו במצב של הסתר פנים מכל מקום הקב"ה שומר את עמו ישראל ומבטיח להם שאינם כלים בגלותם.

וכן מבואר ממה שכתוב בשיר השירים (ב, ט), "הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים", ופירש רבינו סעדיה גאון שבפסוק זה מבואר שני אופנים של השגחה, ש"משגיח מן החלונות" הוא ההשגחה בזמן של גילוי פנים, שהרי הרואה מן החלון הוא רואה וגם נראה למי שעומד בחוץ, ו"מציץ מן החרכים" הוא ההשגחה בזמן של הסתר פנים, שהרי מי שמציץ דרך חרך הוא יכול לראות אבל האנשים העומדים בחוץ אינם יכולים לראותו, וכן הוא ההשגחה בזמן של הסתר פנים, שאין אנו רואים את השגחתו יתברך, אבל למעשה הוא משגיח גם בזמן של הסתר פנים כמו שהוא משגיח בזמן של גילוי פנים.

וכן אנו אומרים בהושענות בפיוט המתחיל "כהושעת אלים", "כהושעת מאמר והוצאתי אֶתְּכֶם, נקוב והוצאתי אֶתְּכֶם, כן הושע נא", והכוונה בזה היא, שכתוב "והוצאתי אֶתְּכֶם מתחת סבלות מצרים" (וארא ו', ר), ואפשר לקרוא את הפסוק בנקודות אחרות, דהיינו "והוצאתי אֶתְּכֶם", ובקריאה זו משמע שגם הקב"ה עם בני ישראל בגלותם, ולכן אנו מתפללים שכשם שהושעת את עמך במאמר שאמרת "והוצאתי אֶתְּכֶם וגו'" ואפשר לקרוא "והוצאתי אֶתְּכֶם" שהושעת את עצמך כביכול, כן הושע נא את עמך ישראל היום.

ועל פי יסוד זה ביאר הבית הלוי את דברי הקב"ה ליעקב אבינו, שהקב"ה אמר לו, "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" (ויגש מ"ו, ד), וכתב על זה הבית הלוי, "כאן באה לו ההבטחה הגדולה שבכל ההבטחות, שיהיה נקרא שמו על ישראל, והכוונה בזה דלעולם לא יפרסם שם כבודו בעולם ע"י מעשה היוצא חוץ מדרך הטבע רק באמצעות צורך ישועתו של ישראל, וע"י ישועת ישראל יתפרסם שם כבודו בכל העולם. ובכל מעשה ובכל זמן שיהיו ישראל בשפלות חלילה ממילא יהיה גם כבודו בהסתר ובהעלם, וז"ש לו אנכי ארד עמך מצרימה, דכל זמן שאתה תהיה בירידה גם כבודי אינו נגלה בעולם, וזהו שנקרא בדרך משל שירד עמו למצרים, ע"ד מאה"כ 'עמו אנכי בצרה' (תהלים צ"א, ט), ואנכי אעלך גם עלה, כשאיה מעלה אותך אז ע"י עלייתך יתפרסם גם שמי בכל הגוים ויהיה עליה לכבודי."

וזה הוא הענין של "שכינתא בגלותא" המפורסם בדברי הזוה"ק בהרבה מקומות, שהקב"ה שוכן עם בני ישראל בגלותם, ולכן גם בגלות אנו זוכים להשגחה מאת הקב"ה, ולכן כשאנו מתפללים להקב"ה להושיענו מהגלות, אנו מתפללים שהוא יוציא אותנו עמו, שגם הוא עמנו בגלותנו - אני והו הושיעה נא!

גם הקב"ה עמנו בגלות

סוכה מה. - אני והו הושיעה נא. וכתבו התוס' (בד"ה אני והו), "בגימטריא אנא ה', ועוד משבעים ושתיים שמות הן הנקובין בשלשה מקראות הסמוכין בפרשת ויהי בשלח, ויסע מלאך וגו', ויבא בין מחנה וגו', ויט משה את ידו וגו', ושלשתן בני שבעים ושתיים אותיות ומהם שם המפורש, אות ראשונה של פסוק ראשון, אחרונה של אמצעי, וראשון של אחרון, וכן בסדר הזה כולם, כך פי' הקונטרס, ועדיין צריך טעם לזה למה נשתנו שני שמות הללו דאמרינן להו טפי מאחריני, משום דדרשינן באיכה רבתי (בפתיחות אות ל"ד), קרא דכתיב ביחזקאל (א, א) ואני בתוך הגולה, וקרא דכתיב בירמיה (מ, א) והוא אסור בזיקים, כביכול הוא בעצמו, והיינו הושענא שיושיע לעצמו."

ומבואר מדברי התוס' שמה שאנו אומרים "אני והו הושיעה נא" הוא רמז שגם הקב"ה עמנו בגלות, ולכן יש במשמעותה של תפילה זו שהקב"ה כביכול יושיע את עצמו.

ועומק הכוונה בזה היא שהקב"ה רוצה להטיב עמנו, אלא שאנו מעכבים אותו מלהטיב ע"י מעשינו הרעים, וכמו שהביאו התוס' את הפסוק "והוא אסור בזיקים", שהקב"ה מעוכב מלהושיע.

וכן מוכח מדברי המדרש באיכה רבה (פרשה א' אות ל"ג), "בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה, כמד"א (תהלים ס', י"ד) באלקים נעשה חיל, ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, כביכול מתישין כח גדול של מעלן דכתיב (האינון ל"ב, י"ח) צור ילדך תשי". ומבואר מדברי המדרש שהמעשים טובים של בני ישראל כביכול מחזקים את הקב"ה, שאז הקב"ה יכול להטיב עמנו, ולהיפך ח"ו המעשים רעים של בני ישראל מתישים את הקב"ה שאז הקב"ה אינו יכול להטיב עמנו.

וכן היא כוונת הזוהר (בא דף לב:), "כד ישראל עבדין עובדין דלא כשרן כביכול מתישין חילא דקודשא בריך הוא, וכד עבדין עובדין דכשרן יהבין תוקפא וחילא לקודשא ברוך הוא, ועל דא כתיב (תהלים ס"ח, ל"ה) תנו עז לאלוקים במה בעובדין דכשרן" [תרגום: כשישראל עושים מעשים שאינם כשרים כביכול מתישים כחו של הקב"ה, וכשעושים מעשים כשרים נותנים תוקף וכח להקב"ה, ועל זה כתוב תנו עז לאלוקים, במה, במעשים כשרים.], וכמו שמבואר כל זה בנפש החיים (שער א' פרק ג').

גם בגלות הקב"ה שומר את ישראל בחסתר פנים

אולם, גם בגלות הקב"ה מושיענו מצרותינו אלא שהוא בהסתר פנים, וכמו שכתוב, "ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם"

בגדר מחיצות בסוכה וברשות היחיד

ומבואר שהרמב"ן סובר כהצד השני שכוונת הגמ' בסוגיין היא שבמחיצות שאינן ניכרות לא אמרינן גוד אסיק כלל.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן אם רשות היחיד של עמוד עולה עד לרקיע

ב) ויעוין בחי' הגר"ח שכתב שגם מדברי הרמב"ם מבואר כדעת הרמב"ן, שהרי כתב בהל' סוכה (פ"ד הי"ד) וז"ל בנה בה עמוד ויש בו הכשר סוכה פסולה, שאין אלו מחיצות הנכרות ונמצא על גב העמוד סכך כשר בלא דפנות עכ"ל. ומבואר כהצד השני שהסוכה פסולה מפני שאין כאן דפנות כלל [ולא משום שיש כאן דפנות אלא שאינן ניכרות].

אלא שהגר"ח תמה על זה מדברי הרמב"ם בפרק י"ד מהלכות שבת, שבהלכה ט"ז מביא את הדין שעמוד ברשות הרבים נחשב רשות היחיד, ובהלכה י"ז מביא את הדין שרשות היחיד עולה עד לרקיע. ומרהיטת לשונו משמע שגם בעמוד אמרינן שרשות היחיד עולה עד לרקיע, וזה סותר למה שמבואר מדבריו בהל' סוכה דלא אמרינן גוד אסיק במחיצות שאינן ניכרות.

ותירץ הגר"ח שהרמב"ם סובר דהא דרה"י עולה עד לרקיע אין זה משום דאמרינן גוד אסיק, אלא משום דאמרינן שהמחיצות התחתונות גודרות את המקום לעשותה רשות היחיד, והן עושות את המקום רשות היחיד עד לרקיע אע"פ שהמחיצות עצמן אינן נמשכות עד לרקיע.

והעולה מזה, שהרמב"ן והרמב"ם בחדא שיטתא קיימי דלא אמרינן גוד אסיק בעמוד מאחר שאין לו מחיצות ניכרות, ומה שנחשב ראש העמוד לרשות היחיד הוא משום שהמחיצות התחתונות גודרות את המקום לעשותה רשות היחיד, אלא דפליגי אם הרשות נמשכת עד לרקיע, שהרמב"ן סובר דמאחר דלא אמרינן גוד אסיק בעמוד לכן רק ראש העמוד ממש נחשב לרשות היחיד, אבל הרמב"ם סובר שכל האויר של העמוד נחשב רשות היחיד עד לרקיע אף בלי גוד אסיק. והר"ן ורש"י פליגי עליהו וסוברים דאמרינן גוד אסיק בעמוד וממילא לענין שבת נחשב רשות היחיד שהרי יש לה מחיצות [הלכתיות] המקיפות אותה עד לרקיע, ומה שסוכה בראש העמוד פסולה היינו משום שבסוכה בעינן מחיצות הניכרות.

ביאור חדש בדברי הרמב"ן והרמב"ם ע"פ המאירי

ג) ונראה לבאר את דברי הרמב"ן והרמב"ם באופן אחר בהקדם דברי המאירי, דהנה כתב המאירי בסוגיין (כד"ה היתה גבוהה) וז"ל ויש שואלים בשמועה זו ממה שאמרו במסכת

ביאור מחלוקת הראשונים אם שייך גוד אסיק מחיצתא בעמוד

א) סוכה דף ד' ב' – היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ויש בו הכשר סוכה, סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא, אמר ליה רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא עכ"ל.

ויש להסתפק אם כוונת הגמ' היא דאע"ג דהלכתא היא דאמרינן בעלמא גוד אסיק מחיצתא אפילו במחיצות שאינן ניכרות, מכל מקום למצות סוכה בעינן מחיצות הניכרות, או דלמא כוונת הגמ' היא שבאופן שהמחיצות אינן ניכרות אין אומרים גוד אסיק מחיצתא כלל.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, דהנה כתב הר"ן (ב. מדפי הרי"ף ד"ה וגרסי' תו בגמ') וז"ל דאע"ג דלגבי שבת אמרינן גוד אסיק לא אמרינן הכי לגבי סוכה דבעינן בה מחיצות הניכרות כעין דירה עכ"ל. ומבואר שהר"ן סובר כהצד הראשון שבאמת אמרינן גוד אסיק אפילו במחיצות שאינן ניכרות וממילא לענין שבת אמרינן שהעמוד נחשב רשות היחיד מאחר שהעמוד מוקף במחיצות "הלכתיות", אבל בסוכה שצריכה להיות כעין דירה בעינן מחיצות הניכרות.

וכן נראה מדברי רש"י, דבכמה דוכתי¹ פירש רש"י דהא דעמוד ברה"ר גבוה עשרה נחשב רשות היחיד היינו משום דאמרינן גוד אסיק מחיצתא ונחשב כאילו ראש העמוד מוקף מחיצות.

אולם מדברי הרמב"ן מבואר שסובר כהצד השני דלא אמרינן גוד אסיק במחיצות שאינן ניכרות, שהרי כתב בחידושו למס' שבת (צט: ד"ה או דלמא) וז"ל ואויר רשות היחיד נמי לא הוי דכי אמרינן רשות היחיד עולה עד לרקיע דילמא באויר חצר אבל בעמוד לא עכ"ל. ומבואר מדבריו דאע"ג דבעלמא אמרינן שאויר רשות היחיד יש לו דין רשות היחיד מפני שרשות היחיד עולה עד לרקיע (כדאיתא בשבת דף ז.), מכל מקום היינו רק בחצר שיש לו מחיצות סביב, אבל בעמוד שאין לו מחיצות על ראשו לא אמרינן דרשות היחיד עולה עד לרקיע. ובחי' הגר"ח (הל' סוכה פ"ד הי"א) ביאר שהרמב"ן סובר דהא דאמרינן שרשות היחיד עולה עד לרקיע היינו משום דאמרינן גוד אסיק מחיצתא וא"כ הרי הוא מוקף מחיצות עד לרקיע, אבל לענין עמוד ס"ל להרמב"ן דלא אמרינן גוד אסיק כיון שהמחיצות אינן ניכרות ולכן אין המחיצות נמשכות עד ראש העמוד ולא שייך לומר שרשות היחיד תעלה עד לרקיע.

א' ד"ה ושכולות) וז"ל ותל מוקף מחיצות הוא דכל שגבוה עשרה אמרינן גוד אסיק מחיצות שלו והקף בהן את ראשו עכ"ל.

1. עיי' רש"י בעירובין (ט"ו א' בד"ה גבוה עשרה) שכתב וז"ל גבוה עשרה דאמרינן גוד אסיק מחיצותיו כל סביבותיו והרי הוא מוקף עכ"ל, ושם (פ"ט א' ד"ה כולי עלמא) וז"ל דדמו לעמוד ברשות הרבים דהוי רשות היחיד משום גוד אסיק וכו' עכ"ל, ובסוכה (כ"ה

מוקף מחיצות [הלכתיות], אבל הרמב"ן והרמב"ם והתוס' בסוגיין סוברים שאין שום דין מחיצה ברשות היחיד, אלא שצריך רק להבדיל את רשות היחיד מרשות הרבים, וזה נעשה או ע"י מחיצה או ע"י גובה עשרה כדי שרשות היחיד תהיה מופלגת מרשות הרבים.

ביאור מח' הראשונים בענין בית שאין תוכו י' וחקק בו להשלימו ל"י ושפת החקק רחוק מכותל הבית

(ח) ונראה שלפ"ז יש לבאר את פלוגתת התוס' והרא"ש, שהנה איתא בשבת (דף טז:) וז"ל בית שאין תוכו עשרה וקריו משלימו לעשרה, על גגו מותר לטלטל בכולו, בתוכו אין מטלטלין בו אלא בארבע אמות, אמר אביי ואם חקק בו ארבעה על ארבעה והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו עכ"ל. ומבואר שאם חקק באמצע הבית באופן שהאוויר של תוך הבית גבוה עשרה טפחים נחשב הבית לרשות היחיד. ומסתימת לשון הגמ' משמע שאפילו אם יש שלשה טפחים בין החקק לכותל הבית נחשב הבית לרשות היחיד אע"פ שאין כאן מחיצת עשרה בתוך הבית [שהרי כותל הבית אינו מצטרף עם כותל החקק מאחר שמופלגים זה מזה ג' טפחים]. והקשו הראשונים שבסוגיין לענין דפנות הסוכה מבואר להיפך, דאיתא בגמ' (ד) וז"ל היתה פחותה מעשרה טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים פסולה, פחות משלשה טפחים כשרה עכ"ל. ומבואר דבעינן שיהיה פחות משלשה טפחים בין שפת החקק להכותל כדי שיצטרפו לעשרה טפחים.

ותירצו התוס' בסוגיין (ד: בד"ה פחות משלשה טפחים בסוה"ד) וז"ל ויש לומר דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך עכ"ל. ומשמע שכוונתם לתרץ שרק לענין סוכה בעינן שיצטרפו למחיצת עשרה טפחים שהרי סוכה אינה כשרה בלי דפנות, אבל לענין רשות היחיד אין צריך למחיצת עשרה, וסגי במה שהרבים נמנעים מליכנס אע"פ שעל פי דין אין כאן מחיצות כלל [אלא שאם האוויר של תוך הבית אינו עשרה אז אין זה רשות היחיד דבעינן אויר עשרה טפחים].

אבל הרא"ש בשבת (פ"ק ס"י י"א) כתב וז"ל דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך דאמר התם שאם הרחיק הסכך מן הדפנות ג' טפחים פסולה, אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות אפילו רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י, הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רשות היחיד, אבל לא ע"י הפנימית שאין שפת החקק מצטרף עמהן כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים עכ"ל. ומבואר מהרא"ש שמאחר שהצד החיצון של הבית גבוה עשרה טפחים ממילא הרי יש כאן מחיצה גבוה עשרה ומטעם זה נחשב תוך הבית לרשות היחיד אע"פ שבצד הפנימי של הבית אין כאן מחיצת

שבת בפרק הזורק (טז:) שאם זרק אבן על תל גבוה עשרה בשבת חייב מפני שהוא רשות היחיד אלמא לא בעינן מחיצות ניכרות, ואין זו שאלה שבזו אי אתה צריך בה לגוד אסיק עד שתצטרך בה למחיצות ניכרות, שאין הטעם אלא מפני שכל שגבוה עשרה ורחב ארבעה אינו תשמיש של בני רשות הרבים ודינו כרשות היחיד אף בלא מחיצות, אבל בסוכה למחיצות אנו צריכים וא"כ הדבר צריך למחיצות ניכרות עכ"ל.

ומבואר שהמאירי סובר דהא דבעלמא בעינן מחיצות לעשות רשות היחיד, היינו משום שצריך להבדילה מרשות הרבים, אבל במקום שהרשות מובדלת מעצמה מרשות הרבים בלי מחיצות, אז היא נחשבת לרשות היחיד אפילו בלי מחיצות. ובזה ביאר המאירי שהעמוד נחשב לרשות היחיד משום שהוא מובדל מרשות הרבים אע"פ שאין לו שום מחיצות.

ונראה שגם בדברי הרמב"ן והרמב"ם יש לומר כדברי המאירי, שבאמת אין לעמוד שום מחיצות כלל [שהרי מחיצות התחתונות אטומות ואינן נחשבות למחיצות כלל], אלא שהעמוד מובדל מעצמו מרה"ר ובה נחשב לרשות היחיד. ומה שמבואר מדברי הרמב"ם שגם בעמוד אמרינן שרשות היחיד עולה עד לרקיע [ודלא כהרמב"ן] יש לומר דהיינו משום שהרמב"ם סובר דדינא הוא שאויר שעל גבי רשות היחיד נחשב לרשות היחיד.

ביאור דברי התוס' ע"פ המאירי

(ז) ונראה שגם מתוס' בסוגיין מבואר כדעת המאירי, דהנה כתבו התוס' (ד: בד"ה פחות משלשה טפחים) וז"ל לענין תל ברשות הרבים גבוה חמשה והקיף על גביו מחיצה חמשה דלא חשיב רשות היחיד לענין שבת עכ"ל. ומבואר מדבריהם שתל שהוא עצמו גבוה חמשה טפחים לא נחשב רשות היחיד אע"פ שבצירוף גובה התל שהוא חמשה וגובה המחיצה שהוא על התל שהוא ג"כ חמשה יש כאן גובה עשרה טפחים. וצריך עיון, שמאחר שיש כאן מחיצת עשרה מצד החיצון למה לא נחשב התל לרשות היחיד. ונראה לומר שהתוס' אזלי בשיטת המאירי שמה שעמוד גבוה עשרה נחשב לרשות היחיד היינו רק משום שרשות העמוד מופלגת עשרה טפחים מרשות הרבים, וזה נעשה או ע"י מחיצה של עשרה טפחים או ע"י הפלגה עשרה טפחים מרשות הרבים, אבל בעמוד חמשה ויש על גביו מחיצה חמשה יש כאן רק הפלגה חמשה טפחים מרשות הרבים ורק מחיצה של חמשה טפחים, ולא שייך לצרף צדדי העמוד עם מחיצת חמשה לעשות מחיצה גבוה עשרה שהרי צדדי העמוד אינם נחשבים למחיצות כלל מאחר שהם אטומים וכנ"ל.

והעולה מזה, דפליגי הראשונים אם יש דין שצריך מחיצה דוקא לעשות רשות היחיד, שרש"י והר"ן סוברים שיש דין מחיצה ברשות היחיד, ולכן מה שעמוד נחשב לרשות היחיד היינו רק משום דאמרינן גוד אסיק מחיצתא וממילא העמוד

ובחי' הגר"ח הלוי שם כתב לבאר את שיטת הרמב"ם, דהנה מה שאמרו כתותי מכתת שיעוריה אין הכוונה בזה שנחשב כמי שאינו דא"כ אפילו משהו לא הוי, אלא יסוד הדין של כתותי מכתת שיעוריה היינו שעצם הדבר ישנו בעין אלא שבטל ממנו שיעורו. ולפ"ז יש לחלק בין מקום הלחי והלחי עצמו, שלגבי מקום הלחי אמרינן שהלחי ממלא את כל המקום של הלחי בגובה עשרה טפחים שהרי הלחי ישנו בעין, אבל מכל מקום אם נידון על הלחי עצמו נאמר שבטל ממנו השיעור של עשרה טפחים משום דאמרינן כתותי מכתת שיעוריה. והרמב"ם סובר דהא דבעינן מחיצות עשרה לרשות היחיד אין זה דין בעצם מחיצות שצריכות להיות גבוהות בשיעור של עשרה טפחים, אלא הוא דין בהמקום, דהיינו שצריך שיהא מקום מוקף גבוה עשרה סביב הרשות כדי לעשותה לרשות היחיד. וא"כ אם יש מקום גבוה עשרה מוקף מחיצות סביב הרשות היחיד לא איכפת לן אם עצם המחיצות יש להן שיעור עשרה טפחים או לא. ולפ"ז שפיר כתב הרמב"ם שמאחר שלחי הוא משום מחיצה ממילא לא איכפת לן אם כתותי מיכתת שיעוריה, שהרי מקום הלחי גבוה עשרה טפחים ולא איכפת לן אם הלחי עצמו יש לו שיעור עשרה טפחים. [אבל בקורה ששיעורו הוא רוחב טפח ואין זה מטעם מחיצה אלא ששיעור הקורה עצמו צריך להיות טפח ממילא אי כתותי מכתת שיעוריה לא נחשב רוחב טפח.] ונמצא שהראב"ד דפליג על הרמב"ם סובר ששיעור עשרה טפחים במחיצה הוא שיעור במחיצה עצמה שצריכה להיות גבוה עשרה טפחים ולא רק דין במקום המחיצה. וצ"ב במה פליגי הרמב"ם והראב"ד אם השיעור של עשרה הוא שיעור במחיצה עצמה או לא.

ונראה לומר דפליגי במחלוקת רש"י והר"ן נגד הרמב"ן והמאירי, שהרמב"ם סובר כהרמב"ן והמאירי שרשות היחיד אינה צריכה מחיצות כלל אלא היא צריכה להיות מופלגת מרשות הרבים, ולכן לא איכפת לן במחיצות עצמן אלא שאנו צריכים מקום גבוה עשרה כדי להבדיל את רשות היחיד מרשות הרבים. אבל הראב"ד סובר כרש"י והר"ן שרשות היחיד צריכה מחיצות ממש ולא סגי במה שהרשות מופלגת מרשות הרבים, ולכן המחיצות עצמן צריכות להיות גבוה עשרה טפחים וזה שיעור במחיצה עצמה. ולפ"ז יוצא שהרמב"ם לשיטתיה אזיל, דלעיל ביארנו (באות ב') שגם הרמב"ם אזיל בשיטת הרמב"ן והמאירי שרשות היחיד אינה צריכה מחיצות.

עשרה². ויעוין במגן אברהם (סי' שמ"ה ס"ק י"ג) שמביא את דברי הרא"ש וכתב עליו וז"ל משמע דאם אין גבוהים י' עם הקירוי בעינן שיהיה החקק סמוך לכותל פחות מג' טפחים עכ"ל. ומבואר מהמג"א כמו שביארנו שהרא"ש סובר דבעינן מחיצה כדי לעשותה רשות היחיד, ולכן אם צד החיצון של הבית אינו גבוה עשרה אז בעינן דין מחיצה בתוך הבית ע"י שיהיה פחות מג' טפחים בין שפת החקק וכותל הבית כדי שיעטרפו למחיצת עשרה. וכ"כ הקרבן נתנאל על הרא"ש (באות ל').

ולפי מה שנתבאר יוצא שהתוס' לשיטתייהו אזלי דסבירא להו כהרמב"ן והמאירי שאין דין מחיצה ברשות היחיד ובעינן רק שהרשות תהיה מופלגת מרשות הרבים ובזה נעשית רשות היחיד, ולכן כתבו התוס' שאין צריך שום מחיצה כדי לעשות את תוך הבית לרשות היחיד. אבל הרא"ש אזיל בשיטת רש"י והר"ן שיש דין מחיצה ברשות היחיד, ולכן כתב שמה שתוך הבית נחשב לרשות היחיד היינו רק משום שיש מחיצת עשרה בצד החיצון של הבית, אבל בלא"ה לא יחשב רשות היחיד אע"פ שהוא מופלג מרשות הרבים.

ביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין לחי של אשירה

(ו) ובזה יש לבאר ג"כ את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, דהנה איתא בעירובין (דף פ"ב:) וז"ל רב חייא בר אשי אמר עושין לחי אשירה, ורבי שמעון בן לקיש אמר עושין קורה אשירה, מאן דאמר קורה כל שכן לחי, ומאן דאמר לחי אבל קורה לא, כתותי מכתת שיעוריה עכ"ל. ומבואר מהגמ' שלרב חייא בר אשי אין עושין קורה מעצי אשירה מאחר שקורה צריכה שיעור של רוחב טפח, ובאשירה שטעונה שריפה אמרינן דכתותי מכתת שיעוריה. אבל עושין לחי מעצי אשירה מאחר שאין שיעור לרוחבו. וכן כתב הרמב"ם בהל' שבת (פרק י"ז הל' י"ב) וז"ל בכל עושין לחיים אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ואפילו באיסורי הנייה, עבודה זרה עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כל שהוא, גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים רחבו ועביו כל שהוא עכ"ל.

אולם הראב"ד השיג על הרמב"ם וז"ל ואם עביו כל שהוא גבהו מיהת צריך שיעור שיהא גבהו עשרה וכו' עכ"ל. הרי שהראב"ד הקשה על הרמב"ם שאף לחי צריך שיעור דהיינו שגובה הלחי צריך להיות עשרה טפחים, וא"כ למה לא נאמר גם בלחי דכתותי מכתת שיעוריה. [וע"ש בראב"ד שפירש את הגמ' בעירובין באופן אחר.] וצריך ביאור, מה יענה הרמב"ם לקושי הראב"ד.

אחד הוי רשות היחיד, אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף עכ"ל.

2. וכן מבואר מדברי התוספות ישנים בשבת שם (על התוד"ה ואם חקק) שכתב וז"ל ועי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אויר י', וכשחקק דאיכא אויר י' במקום

מנהל הרה"ג רבי שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצ"ל

הנה דברים אלו חזר עליהם רבינו הג"ר שעפטיל נויברגר זצ"ל כמה פעמים מתוך רוב חיבתם, ואף שחידש בה דברים מדיליה, יסוד הדברים ומקורם בהררי קודש, והננו מציעים לפניך דברי רבינו עם נספח יקר מאת הרב אליהו וולף שליט"א, עם הרבה הוספות ומראי מקומות מחז"ל וגדולי הדורות שדברו בזה הענין. ואף שכבר הדפסנו מערכה זו לפני שנה, העתקנוה כאן שנית בשביל הנספח.

ארבעת המינים והאושפזין

ישראל בגלות מצרים שלא יהו נטמאים וזונים עם המצריות (עיין ויקרא רבה פרשה לב, ה).

והנה, ההדסים והערבות נאגדים עם הלולב, לרמז לך שכח האבות (ההדסים) ומשה ואהרן (הערבות) אין להם קיום מבלי אגידה עם יוסף הצדיק (הלולב). והביאור בזה הוא, שאיש מישראל יכול לעשות כל דבר רע, ועם כל זה נאמר ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא (מס' סנהדרין דף מו.). אכן, יש דרך אחד אשר ניתן לאבד את קדושת ישראל, וזהו בישראל הבא על הכותית שולדה כמותה, ובזה נתחלל קדושת ישראל. נמצא, שכל קדושת ישראל שנוצר ע"י האבות יחד עם משה ואהרן, אין לה קיום מבלי הכח של יוסף הצדיק שהוא בבחינת יסוד, ויוסף הוא שעושה השמירה על קדושת ישראל שלא יתחלל. ומה"ט בעינן שההדסים והערבות יהו נאגדים עם הלולב, להורות שזה בלא זה אי אפשר.

והאתרוג, שהוא כנגד הלב, מקביל לדוד המלך. המלך הוא כנגד הלב (עיין רמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"ו) משום שהלב הוא המקבל, שהוא ענין מלכות. מדת מלכות הוא ההתגשמות של שאר המדות והפרי שנוצר מהם. מלכות ישראל ע"י דוד המלך וע"י משיח בן דוד הוא ההתגשמות של מידות הקב"ה והגילוי שלהם בעוה"ז.

שלשה הדסים עם שתי הערבות והלולב, מקבילים לשש מדות הראשונות שבהם הקב"ה מנהיג את העולם, שהם חסד גבורה תפארת נצח הוד ויסוד. כל מדות אלו הם משפיעים, לעומת המדה השביעית שהיא מלכות, שענינו להיות מקבל וכמש"כ, ואכ"מ. לכן, האתרוג אינו נאגד ביחד עם שאר המינים, מפני שאינו דומה להם שהם משפיעים אבל האתרוג הוא מקבל. ואעפ"כ, יש קפידא שהאתרוג יהא נאחז סמוך לשאר מינים ולא בנפרד מהם, להורות שמלכות מקבלת את הכל משאר המדות. ושמעתי מפי מו"ר המשגיח הג"ר דוד זצ"ל, שהמחזיק את האתרוג רחוק מן שאר המינים הוא בבחינת "קוצץ בנטיעות" (וע"ט ט"ז או"ח סימן תרנ"א), ואולי היינו משום שהעושה כן עושה פירוד בין המשפיע והמקבל, ומראה כאילו ח"ו אין העולם תוצאה ממידות של הקב"ה. (וענין זה של התקשרות המשפיע והמקבל הוא גם הביאור בלשון לשם ייחוד קוב"ה ושכינתו' וגו', שבא לקשר השכינה שהיא מקבלת להקב"ה המשפיע.)

חז"ל גילו לנו שהארבעה מינים הם כנגד ארבעה חלקי הגוף שבאדם (ויקרא רבה פרשה ל', יד). האתרוג הוא כנגד הלב, הלולב הוא כנגד השדרה, ההדסים הם כנגד העיניים, והערבות הן כנגד השפתיים. וכאשר אנו מנענעים אותם יחד בשעת הלל באמרנו "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" הרי זה בבחינת "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" (תהלים לה, ט), שאנו לוקחים את כל הכחות שלנו ומאחדים אותם יחד להודות לו יתברך שמו. וההתבוננות בענין זה היא היא השמחה של חג סוכות, וכמו דכתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון וגו', ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, מ).

ויש להעמיק בדמיון ארבעת המינים לחלקי הגוף הנזכרים. שהנה, המפרשים ביארו שאלו ד' חלקי הגוף הם כנגד שבעה אושפזין שאנו זוכים לארח במשך חג הסוכות, אברהם יצחק יעקב משה אהרן יוסף ודוד. ונשתדל לפרש את הענין בעז"ה.

שלשה הדסים, שמקבילים לעיניים שבאדם וכנ"ל, הם כנגד ג' אבות, אברהם יצחק ויעקב. האבות חשובים עיני העדה מפני שהם הביטו למרחקים, והבינו על נכון שעתיד לצאת מהם האומה הישראלית אשר תפקידה להיות העם הנבחר. ומכח ראייה ברורה הזאת, יסוד ושיכללו את היסודות אשר עליהם נבנית קומת כנסת ישראל. וכל מעשי האבות וכל מה שאירע להם שימש כיצירה לבניהם אחריהם, ובפעולותיהם הכתיבו את העתידות של כלל ישראל עד סוף כל הדורות.

שתי הערבות, שמקבילות לב' השפתים שבאדם וכנ"ל, הם כנגד שני מנהיגים של ישראל, משה ואהרן. משה רבינו קיבל תורה מסיני, וכרבן של ישראל לימד אותה להם ע"י כח הדיבור ובשפתיו. וע"ז שלימד אותנו את התורה, נתן לנו את הכח ללמוד וללמד אותה ע"י שפתותינו. וגם באהרן הכהן שייך ענין זה, שעליו נאמר "שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו" (מלאכי ב, ז), שתפקיד הכהן להיות מלמד תורה, וכמו דכתיב על שבט לוי "יורו משפטין ליעקב ותורתך לישראל" (דברים לג, ט).

הלולב שהוא כנגד השדרה מקביל ליוסף הצדיק. יוסף הצדיק עמד בקומה זקופה כלולב נגד פיתויי אשת פוטיפר, עמד בנסיון, ולא נכנע ליצרו. והוא ה' הצדיק יסוד עולם, שע"י עמידה בנסיון שלו עם אשת פוטיפר הניח את היסוד לכלל

נמצינו למדים שארבעת המינים, מלבד זה שהם מרמזים על חלקי הגוף שבאדם, עוד הם מרמזים על השבעה אושפיזין קדישין, שהם עצמם כנגד ז' מידות של הקב"ה.

נספח

ע"י הרב אליהו וולף

לג' אבות. " (וכע"ז ראיתי בשם ספר פרדס רמונים). וכן בספר קהלת יעקב לבעל ספר מלא הרועים (ערך הדסה) איתא "הדס מרומז לג' אבהן וע"כ הוא משולש⁶ - זוהר, ומרומז במדרש ובדברי קדשו של האר"י ז"ל. " ובספר סוד ישרים (סוכה אות ל"ה) איתא "תלתא בדי הדס מרמזין על תלת אבהן כמבואר בתוזה"ק תיקון כ"א (נ"ו: 7) ... ובהקדמה (ב: 8).⁹ ועיין עוד בספר רוח חיים (אור"ח סי' תרס"ז) ובשו"ת אבני צדק (סי' פ"ה).

האבות חשובים עיני העדה: בספר פרי עץ חיים (שער הלולב פרק ג) איתא "הנה ג' בדי הדס הם כנגד האבות - חסד גבורה תפארת. ולפי שכל אחד מהם כלול מג' צריך שיהיה הדס משולש וכו'. הוא דומה לעינים כי האבות הם עיני העדה."

שתי הערבות ... כנגד שני מנהיגים של ישראל: וכן בהקדמת תקוני זוהר (ב:) איתא "תרי בדי ערבות לתרי נביאי קשוט. " וכן בזוהר פ' בלק (קצ"ד.) איתא "תריני נביאי בדי ערבות וכו'."

הערבות שמקבילות לב' שפתים שבאדם וכנ"ל הם כנגד ... משה ואהרן: בספר שפת אמת על התורה (עניני סוכות שנת תרנ"ד ד"ה קבעו) איתא "קבעו חכמים הרבה בקשות ביום הערבה, כי כחן של ישראל בפה וערבה דומה לשפתים ופה כמ"ש חז"ל.

ארבעת המינים ... כנגד שבעה אושפיזין: עיין בזה בספר יפה ללב (סי' תרנ"א) בשם הזוהר ותקו"ז. וז"ל הזוהר (א, רכ"א). "דכל אינון (ד' מינים) אינון אושפיזין שזמינין עמא קדישא בהאי יומא וכו'. " וכן בעוד הרבה ספרים מצינו דיש ז' מינים במצות בלולב¹ שהם כנגד ז' רועים אלו.²

שלשה הדסים ... כנגד ג' אבות: בספר ראבי"ה (סי' תרע"ג) איתא "ירושלמי ... וענף עץ עבות שלשה כנגד שלשה אבות."³ ובספר מגלה עמוקות עה"ת (ריש פ' וישב אופן י) איתא "וכשאנו חושבין בפרט ד' מינים הרי ז', והם מורים על ז' רועים וכו'. עץ עבות הם אברה"ם יצחק יעקב - ע"ץ עבו"ת (638) הכי הוי. " וכן עבו"ת עולה בגימ' הד"ס אבו"ת.⁴ וכן בספרי בן י"ג (עמוד קס"ח) הבאתי מספר זמן שמחתנו (מאמר כ"ה אות ה') בשם ספר אליה רבה (סי' תרנ"א) דג' הדסים כנגד האבות. וכע"ז איתא בספר פנים יפות פ' אמור (ד"ה במדרש שובע).⁵ ובספר כף החיים (סי' רפ"ט, סק"ד) איתא "כי הדס רומז לג' אבות. " ומקור דבריו מספר פרי עץ חיים (שער השבת פרק י"ד) "הדס רומז אל ג' אבות וכו'. " עוד איתא שם (שער הלולב פרק א') "סוד ההדס ג' אבות כנודע. " (ועע"ש פרקים ב' וג'). וכן בספר חסד לאברהם (אבן שתיה מעין ב' נהר מ"ט) איתא "ג' בדי הדס ... רומזים

מרקד אתלת, פירש"י שלשה בדין. וידוע דג' בדין של הדס מרמזין לג' אבות וכו', ור' שמואל היה כוונתו להמשיך עליה מבחינת ג' אבות."

6 כתיב (קהלת ד', י"ב) "והחוט המשולש לא המהרה ינתק" ופי' הרוקח שם "והחוט המשולש - אברהם יצחק יעקב. " ולענין הדס, שמעתי ממורי ורבי הגרי"צ חשין שליט"א דתיבת "חוט" בגימ' כ"ג, וגי' פעמים כ"ג (משולש) עולה ס"ט - גימ' "הדס". [ושמעתי ממנו עוד דבר נפלא בנוגע לענינו: מצינו במדרש (ב"ר פי' ס"ג, ג') דשם "ישראל" שייך לאברהם ליצחק וליעקב (ועע"ש בזה), וגם מצינו בגמ' (סנהדרין ריש מ"ד.) דיש קשר בין שם "ישראל" ומעלת ההדס. וז"ל הגמ' "אע"פ שחטא ישראל הוא, אמר ר' אבא היינו דאמרי אינשי אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיא ואסא קרו ליה. " והמילוי של "ישראל" הו"א" (יו"ד שי"ן ריש אל"ף למ"ד הי"י וי"ן אל"ף) עולה 1123) גימ' "אסא דקאי ביני חילפי אסא שמיא ואסא קרו ליה. " ואתי שפיר הא דאיתא בגמ' שם "אסא" גי' פעמים - "אסא" אסא" - והם נגד אברהם יצחק ויעקב. (והוא הוסיף עוד רמזים בלשון הגמ' שם לג' אבות, אבל אכמ"ל ודפתי"ח.) ותיבות "אסא אסא ואסא" בגימ' "בכל מכל כלי" - דאלו לשונות כתיבי אצל אברהם יצחק ויעקב כידוע.]

7 וז"ל "והדס אית לוי תלת הדסין לאשתכללא בתלת אבהן. "

8 וז"ל "דתלת הדסין רמיזין לתלת אבהן וכו'."

9 ועי' בספר שפת אמת עה"ת (עניני סוכות שנת תרמ"ז ד"ה בענין הד' מינים ושנת תרס"ד ד"ה איתא) ובספר אמונת עתיך (חלק א') עמוד קל"ד וחלק ג' סוף עמוד ל"ח) בזה. ובאמת מצינו בכמה פיוטים השייכים לסוכות (פעמים מפורש כן ופעמים רק בדרך רמז) שיש קשר בין הג' האבות והג' בדי הדס.

1 ענין ז' מינים בלולב מצינו גם בספר כד הקמח לרבינו בחיי (ערך ערבה) ובספר דרשות ר"י אבן שועיב תלמיד הרשב"א (ליום א' דסוכות ד"ה ובענין הסוכה). ועיין בזוהר חלק ג' (רפ"ג.) דאיתא "מזמנין לשבעה יומין דסוכות בשבעה מינין דאינון לולב ואתרוג וגי' הדסים ובי' ערבות. " (ועיין במש"כ לקמן אות כ"ב בזה.) ואיתא עוד בזוהר שם (ל"א:) "ארבעה מינין בלולב ואינון שבעה. "

2 בספר אמרי נועם על המועדים (חלק ב' עמוד ל"ז טור ב') איתא דמצינו "בספרי קודש אשר ז' מינים שבלולב רומזים נגד ז' רועים. " ועיין עוד בספר צבי לצדיק (מועדים חלק ב' עמוד כ"ג טור ג') ובספר דרשות לחם שלמה (דרשה נ"ח) ובספר אמונת עתיך (חלק ג' סוף עמוד ל"ח) בזה. ובהמשך דברינו יש עוד כמה "מראה מקומות" בענינו.

3 באמת ליתא כן בנוסח הירושלמי שלפנינו, ועיין במה שכתבתי בספר מה שהיה הוא שיהיה על ההפטרות כרך ב' (עמוד ק"ו) ובספר בן י"ג (שער א' פרק ז' הערה ב' ושער ב' פי' י"ח הערה ל"ח) ובמילואים לספר מה שהיה הוא שיהיה על שיר השירים (פרק א' סי' כ"ז הערה ה' ופרק ו' סי' ו' הערה ג') לענין הא דמצינו שהראשונים הביאו בכמה מקומות מהירושלמי מה שלא נמצא בנוסח הירושלמי שבידינו.

4 בפרי עץ חיים שער לולב (פרק ג') איתא "גי' פעמים הדס גימטריא אור, לרמז ששרשה מכתר, כי כתר (עה"כ) עולה גי' פעמים אור. " עוד איתא שם "הדס, במילוי הי"י דל"ת סמ"ך גי' אברהם יצחק יעקב, וצריך ג"כ חשבון הדס. "

5 וביאר שם בעל הפנים יפות דתיבות "עץ הדעת" עולה בגימ' "עץ עבות" (עה"כ) וכן עולה "אברהם יצחק יעקב" (עה"כ) - ויש כאן רמז שהג' אבות, שהם הי"עץ עבות" וכנ"ל, תיקנו חטא עץ הדעת. ובספרו הפלאה על מסי' כתובות (י"ז.) איתא "ר' שמואל בר' יצחק

"טהרת מצורע תלויה בכהן בשביל ששפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפייהו" ולפיכך אין המצורע טהור "אלא בדבור הכהן". וכן בספר תפארת שלמה (פ' תזריע) ביאר דלענין מצורע מציינו כי הכל תלוי בכהן כי "הכהן הוא המלמד לאדם דעת ומוסר השכל כמ"ש כי שפתי כהן ישמרו דעת תורה יבקשו מפיו."

הלולב שהוא כנגד השדרה מקביל ליוסף הצדיק: עיין בספר פרי צדיק (חג הסוכות אות כ') דאיתא שלולב "בחנית יוסף הצדיק." ושם ציין ספר פרי עץ חיים שער הלולב (ועיין במש"כ לקמן בזה). ובתקוני זוהר תקונא תליסר (כט.) איתא "ובגין דא ... לולב דומה לשדרה,¹³ ורוא דלולב צדיק כתמר יפרח (תהלים צב, יג), ודא איהו כי כל בשמים ובארץ,¹⁴ ותרגם אונקלוס דאחיד בשמיא ובארעא וכו'."

עמד בנסיון ולא נכנע ליצרו: וכן בספר שם משמואל (עניני סוכות) איתא "לולב הוא יוסף כמבואר בכוננות." ושם (עניני חוה"מ) הוסיף "ולולב שהוא יוסף כמבואר בכוננות הוא כנגד יצרא דג"ע."¹⁵

והוא הי' הצדיק וכו': לענין הקשר שיש בין לולב וצדיק, עיין בספר קהלת יעקב לבעל ספר מלא הרועים (ערך לולב) דאיתא "לולב בחנית צדיק כמ"ש בזוהר ויחי (ר"כ:)¹⁶ וברע"מ פנחס (רנ"ה:),¹⁷ וגימ' חיים.¹⁸ וע"ע בזה בתקוני זוהר (בהקדמה ב: וכן בתקונא י"ג ע'). ובספר אמרי נועם על המועדים (חלק ב' עמוד מ"ב טור ג') איתא "והנה הלולב הוא בחנית צדיק כמ"ש צדיק כתמר יפרח. ומנענעים בו לכל הששה קצוות."¹⁹ עוד איתא שם (ח"ג

והנה יש ב' שפתים, ונראה הרמז כי שבח הפה הוא בדיבור ובשתיקה כמ"ש (עיין מגילה יח.) מלה בסלע משתוקא בתרין. והרמז ב' ערבות ב' שפתים הם בחי' אהרן ומשה, כי משה רבינו הוא כח הפה בתורה,¹⁰ ואהרן כתיב ב' (ויקרא י, ג) וידום אהרן - והוא כח השתיקה. ומאחר שמצינו (עיין במס' ערכין טו:) כי גדול לשון הרע מכל העבירות נמצא הבולם פיו בשעת מריבה גדול כחו, וכמ"ש ז"ל (חולין פט.) תולה ארץ על בלימה (איוב כו, ז) - על הבולם פיו כו'. והוא אהרן אוהב שלום ורודף שלום (אבות א, יב). ובאמת ב' אלו תלויין זה בזה, כי כפי שמירת הפה כך יכולין לפתוח הפה בתורה."¹¹

וגם באהרן הכהן שייך ענין זה: וכן כתיב ביה (שמות ד, טז) "והוא יהיה לך לפה." ובספר "מה שהיה הוא שיהיה" על ההפטרות (כרך ב' עמוד קמ"ב) הבאתי דבספר אור גדליהו (מועדים סוף עמוד כ"ד ד"ה וההשפעה) איתא "כתיב אצל אהרן הכהן 'והוא יהיה לך לפה' שאהרן הוא הפה לדיבור של משה רבינו דוגמת תורה שבעל פה שהוא המבאר לתורה שבכתב. ואצל הכהנים כתיב (מלאכי ב, ז) 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפייהו' וכתיב (שם פס' ו) 'תורת אמת היתה בפיהו' כי הכהנים על ידם הי' השפעת תורה שבעל פה לכלל ישראל וכו'. ולכן מצינו כי הנס של חנוכה נעשה ע"י החשמונאים בני הכהנים כי הם הממשיכים כוחו של אהרן הכהן, הכח של תורה שבעל פה..."¹²

שתפקיד הכהן להיות מלמד תורה: ועיין בזה בספר פרי צדיק (פ' שקלים). ונראה עוד דעפ"ז אתי שפיר דמצינו דיש לכהנים כח בפיהם, כדאיתא בספר חפץ חיים על התורה (פ' מצורע)

יש רמז בתורה לזה דר"ת "תעם וְהיה תְּוֹא יְהיה לְךָ לְפֶה" (דכתיב לענין אהרן וכנ"ל) ר"ת הללוי-ה. **13** וכן בזוהר (ג', רנ"ו.) איתא דלולב "דומה לשדרה דביה קיום דכל דופין וכו'." (ועע"ש ב', קי"ח: וקפ"ו: ובתקוני זוהר תקונא ע' בזה.)

14 ועיין לקמן (הערה 37) דמדה זו שייכת לבחינת יוסף. ומדת "כי כל בשמים ובארץ" היא המדה הששית (לאחר "הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד" - דברי הימים א' כ"ט, י"א). ועפ"ז אתי שפיר הא דמצינו בזוהר ובעוד כמה ספרי' שיוסף הוא רוא דאות וי' ועיין בספר אוהב ישראל פ' מקץ (מ"א, מ"ב) דאיתא "וילבש אותו בגדי שש - ר"ל שרומו בזה שהקב"ה הלביש את יוסף בוא"ו מדות הק', דהוא אתקשרותא דכולא כנ"ל." ואות וי' ומספר שש שייכים גם ללולב (ועיין בזה לקמן הערה 19). והדברים עתיקים ואכמ"ל יותר.

15 ובתקוני זוהר (תקונא נ"ו) איתא "לולב דאיהו אגודה חדא לתתא בכל אלון מינין דהדס וערבה וכו'. ובגין דא נפרצו עליו פסול (עיין סוכה כ"ט:). ... והאי פרץ איהו פרץ בערה וכו'."

16 וז"ל הזוהר שם "כפות תמרין דכתיב צדיק כתמר יפרח, ולא אשתכח בינייהו פרודא וכו'."

17 וז"ל הזוהר שם "לולב דא צדיק דדמי לחוט השדרה דביה ח"י חולין לקבל ח"י נענועין דלולב וכו'. ונענוע לשית סיטרין בחושבן וי' תלת נענועין בכל סיטרא אינון ח"י."

18 מצינו שכן כתבו כמה ראשונים - שתיבת "לולב בגימ' "חיים" - ועיין במה שכתבתי בזה בספר מה שהיה הוא שיהיה על שיר השירים (כרך ב' עמוד תמ"ט).

19 בספר אמונת עתיק (חלק ג' עמוד קל"ה) איתא "והלולב אות וא"ו הכולל בתוכו כל הששה קצוות. וכו' הלולב כנגד יוסף."

10 ואף דמצינו שהי' משה כבד פה, י"ל דנתרפא בשעת מ"ת כדאיתא בדברי חז"ל - ועיין בריש דברים רבה ובמדרש תנחומא (פ' דברים אות ב') ובזוהר (ב', כ"ה:). וכן בספר מגיד תעלומה לבעל ספר בני יששכר זצ"ל (ברכות ל"ב.) איתא "והנה אדונינו משה הי' כבד פה, רק במתן תורה נתרפא." הרי דעד שלא זכה לתורה כתיב בו (שמות ד', י') לא איש דברים אנכי, אבל כשזכה לתורה נתרפא לשונו והי' לו כח הפה בתורה. [ועיין עוד בזה בספר מגדים חדשים על מס' שבת (עמוד רכ"ח) ועה"ת (שמות עמ' מ"ד ופ') ובמה שכתבתי בספר מה שהיה הוא שיהיה על על ההפטרות (כרך א' עמוד ק"ו), ואכמ"ל.] ולפי הנ"ל מובן הא דאיתא בפ"י הרוקח על התורה (בראשית ב', ז') דיש רמז בס"ת "האדם לנפש חי" (שם) לשמו של משה - דמתבונן אלו רואים את הכח של הפה והדיבור שיש באדם, וכדמתרגמין "לרוח ממללא".

11 ועיין לקמן (אות ז') בזה. ואיתא בספר שם משמואל (עניני חנוכה) "התורה ... היפוך לה"ר כמ"ש האריז"ל שלהודות לך שאנו אומרים בברכת ק"ש הכוונה על עסק התורה, וזהו הזכירה של מרים וכו'. ועע"ש (פ' מצורע שנת תר"ע ופ' אמור שנת תרפ"ב ד"ה והנה ידוע) בזה.

12 ולענין בחינת אהרן הקשור לענין "פה" - ע"ע במש"כ בספר מה שהיה הוא שיהיה על שיר השירים כרך א' (ב', י'). ושמעתי ממורי רבי הגר"י חשין שליט"א דתיבת "אהרן" בגימ' "דברים." והוסיף דברמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג הי"ב) איתא (ע"פ הירושלמי במס' שבת פט"ז הי"א) "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך הי' ... וכל העם עונין הללוי-ה ... עד שנמצאו עונין בכל ההלל קכ"ג פעמים, סימן להם שנותיו של אהרן." הרי דענין ההלל שעושין בפינו שייך לבחינת אהרן הכהן. ומעניין דלכאורה

יפרח וכו'. והנה עז"א (בראשית שם) והנה אנחנו מאלמים אלומים וגו'. ועיין בסמוך (אות י"ד) במש"כ עוד משמו בזה.

איך לה קיום מבלי הכח של יוסף הצדיק: ושמעתי ממורי ורבי הגרי"צ חשין שליט"א דתיבת "קיום" בגימ' "יוסף". ובאמת מצינו לגבי יוסף הצדיק כמה ענינים השייכים לקיום העולם, ואכמ"ל בזה.

ומה"ט בעינין שההדסים והערבות יהו נאגדים עם הלולב: עיין לעיל במה שהבאתי מספר מגלה עמוקות. ואיתא עוד שם "והנה קמה אלומתי (בראשית שם) ... כי לולב הוא העיקר שנטולין אותו ביד ימין לפי שהוא גבוה מכולם, וגם נצבה (שם) - שמברכין עליו לבד²³ כמ"ש ה' נצב עליו ... שהוא דרגי דיוסף, והנה תסובנה אלומותיכם - שנאגדין עמו שאר המינים הדס מימין ערבה משמאל לולב באמצע, אבל ותשתחוונה לאלומתי - לולב הוא עיקר". וכן בספר אמונת עתיק (ח"א עמוד פ') איתא "יוסף הוא הלולב כמו שאומרים ביה"ר של אגידת הד' מינים וכו".²⁴ ואיתא בגמ' (סוכה לז'): שמברכין את הברכה על הלולב, והיינו משום שיוסף הוא השייך לברכה.²⁵ ועיין בספר בני יששכר (חדש תשרי מאמר י"א אות ז') דאיתא "מברכין על נטילת לולב דייקא ולא על נטילת אתרוג וכיוצא ... משום דלולב רמז ליסוד וכו'.²⁶ יוסף הוא בחינת יסוד ... על כן הוא ראש לאמירת הברכה.²⁷ ובספר דבש לפי להרב חיד"א זצ"ל (אות ל' ערך ט"ז) איתא "לולב רמז לשדרה ויסוד ... ומה"ט

עמוד ל"ז טור א') "אשר הלולב הוא צדיק כתמר יפרח וכו'. יוסף רומז על הלולב - צדיק כתמר יפרח."

הצדיק יסוד עולם: בספר פרי עץ חיים (שער הלולב פרק ב') איתא "כי היסוד הוא עולה עד למעלה בסוד יוסף ... ולכן הלולב גדול מכולם." וכן בספר צבי לצדיק (מועדים חלק שני סוף עמוד כ"ג) איתא "ידוע שבחינת יוסף רזא דלולב הוא בחינת יסוד²⁰ וכו'. וכן בספר שם משמאל (הושענא רבה) איתא "לולב רומז לצדיק יסוד עולם ... וצדיק הוא שומר הברית וכו'." ובספר ברכת יעבץ (ח"ב עמוד קל"ט) איתא "ידוע ששבעה אושפיזין הם כנוד שבעה מידות - דהיינו חסד גבורה תפארת נצח הוד יסוד מלכות וכו'. מידת יסוד כנגד יוסף מתפרשת, שאצלו נתקיימה ענין שמירת הברית דהוי יסוד. ומכיון שצדיק יסוד עולם משום הכי נקרא יוסף הצדיק."

הניח את היסוד לכלל ישראל: איתא בספר שפת אמת עה"ת (עניני סוכות שנת תרנ"א ד"ה איתא בזה"ק) "לולב הוא בחי' יוסף הצדיק שמאסף כל השבטים דכתיב (בראשית לז, ז) מאלמים אלומים וגו' תסובינה אלומותיכם וגו'. לכל שבט ודגל יש התאספות בפ"ע כמו כל מין מהד' מינים, אבל כולן מתאספין ומתבטלין להלולב שהוא בחי' יוסף הצדיק, והוא מעלה אותם עד שורש האחדות. לכן בש"ק אין צריכין לולב²¹ שבו מתגלה בחי' יוסף הצדיק בעצם היום.²² וכן בספר מגלה עמוקות (פ' וישב אופן י') איתא "לולב הוא יוסף צדיק כתמר

וגו' גדול ה' ומהולל מאד וגו' - דלכאורה מן הנכון ה' שיברכו על האתרוג שהוא בחי' מלכות ששם מקור הברכה. זהו ארוממך אלקי המלך - שהי' ראוי לברך על האתרוג שהוא בחי' מלכות ויונק משם אלקים. בכל יום אברכך וגו' - שהי' כן הוא בכל יום שהברכה היא על בחי' המלכות, ואי"כ למה מברכין על הלולב. ועי"ז משיב גדול ה' ומהלל מאד - דהיינו על כי הלולב הוא הגדול שבכולם, בחינתו של יוסף שהוא המשפיע וכו', ועי"כ מן הראוי לברך עליו. ומעניין שתיבות "גדול יהוה-ה" עולה בגימ' לולב (עה"כ), ותיבות "ומהלל מאד" עולה בגימ' יוסף. ויש להוסיף דר"ת "וצונו על נטילת לולב" גי' עולה בגימ' יוסף. ובספר פרי יוסף (חג הסוכות אות כ') איתא "הלולב שהוא בחי' יוסף הצדיק משפיע האור פנימי ללב נפשות ישראל, ועל זה עיקר הברכה ניתקן על נטילת לולב, וגם עיקר הנענועים המה בלולב כדי לנענע בו וכו'." ובספר בן יהודע (סנהדרין צ"ב.) איתא "יוסף הצדיק עי"ה זוכה לברכה שיהיה עליון על כל השבטים שהוא בסוד הלולב הגבוה מכל שאר מינים, וכתבי צדיק כתמר יפרח - שנמשל הצדיק לתמר שהוא הדקל הגבוה מכל האילנות. ואמרתו בס"ד רמז לדבר, קודם אותיות יוס"ף יש אותיות טהני"ע שהם מספר דקל (134) שהוא התמר שנמשל בו יוסף הצדיק עי"ה ודומה לו שהוא גבוה מן הכל וכו'. ולזה אמר כאן יברכה לראש משבירי (משלי י"א, כ"ו) שזכה לברכה הרמוזה בראש משבירי הוא יוסף הצדיק עי"ה, ששם למעלה מראש שמו יש מספר דקל, שגם זה יהיה גבוה ועליון על הכל."

26 ועי"ע במה שכתב נכד של בעל הבני יששכר בזה בספרו שער יששכר (חדש תשרי ריש מאמר מאני קרבא).
27 עוד איתא בספר בני יששכר (שם אות ו') "שלום דרגא דיסוד רמוז בלולב. וידוע מדת "שלום" שייכת ליוסף הצדיק, וכן בספר פרי צדיק (פ' קדושים) איתא "מדת יוסף הצדיק ... מדת השלום כידוע מכמ"ק בזהר (ס"פ מקץ קצ"ז סע"ב ובהשמטות זוהר ח"א סי' ג' רנ"א סע"ב ובחקותי קט"ו ב'). וזהו מדתו של יוסף וכמשי"א ז"ל במדרש (ב"ר פ' צ"א) ... שמדתו הוא שלום." [ואיתא עוד שם (פרשת קרח) "הנה מדתו של יוסף הצדיק נקרא בזהר הקדוש

וכוונתו (בתחלת דבריו) דלולב הוא כנגד אות'ו שבשם הוי"ה, ועיין במש"כ בזה לעיל (הערה 14) ולקמן (סוף הערה 35). ובספר מחשבות חרוץ להר"צ הכהן זצ"ל (עמוד ס"ב) איתא "בכל אות משם הוי"ה יש מקור חיים מיוחד להמשיך ממנו חיי עולם לכל חפץ לידבק באלקים חיים, ונגדם הם הד' מינים וכו'. והלולב נגד הוי' שהוא עצם החיי עולם המתפשט בנפשות ישראל ... שהוי' הוא אות אמת המשפיע חיים כמ"ש הזוהר וכו'. וזהו שורש החיים המתפשט בו קצוות וכו'."

20 וכן בזהר (שם רנ"ו.) איתא "לולב יסוד." ועיין לקמן (הערה 36 והערה 37) בזה.

21 עוד איתא שם (שנת תרנ"ח ד"ה בענין הלולב) "ולכן בשבת א"צ לולב כי השבת עצמו מעלה את האדם אל השורש כמ"ש במזמור שיר ליום השבת - צדיק כתמר יפרח וכו'."

22 וזה יסוד נפוץ בספרי בעל השפת אמת, דקדושת השבת שייכת לבחינת יוסף הצדיק, ואכמ"ל בזה.

23 הרמב"ם (פ"ז מהל' לולב ה"ו) כתב "מברך תחילה על נטילת לולב הואיל וכולן סמוכין לו." וביאר הלחם משנה שם "כלומר מפני שהכל סמוכין ללולב והוא העיקר, מפני כן מברכין עליו." ובספר מחשבות חרוץ לר"צ הכהן זצ"ל (עמוד ס"ב) איתא "כל הד' מינים כלולים בלולב לברכה, ואז"ל (סוכה ל"ז): לפי שגבוה מכולם, היינו שכוחו בהתגלות יותר מכולם."

24 בנוסח היה"ר (הנדפס בסידור היעבץ ובעוד באיזה סידורים) איתא "יהי רצון ... שיתקשרו עי"ה אגודת לולב זה הגדולה והגבורה והתפארת וההודו כי כל בשמים ובארץ לך ה' הממלכה. ועי"י ג' הדסים שהם כנגד ג' אבות אברהם יצחק ויעקב, ועי"י ב' בדי ערבות שהם כנגד משה ואהרן, ועי"י לולב ואתרוג שהם כנגד יוסף ודוד, יתקשר ארבע אותיות של שמך הגדול והקדוש." [ועי"ע בספר ירח למועדים (סוכות מאמר נ"ח אות ב') בזה].

25 ועי"ע בספר אמונת עתיק שם (עמוד קל"ד) בזה. ושם פי' עוד (עי"פ חידושו של בעל החת"ס סוכה ל"ז: ד"ה מאי) די"ל "ענין נפלא בפ"י הפסוקים (תהלים קל"ה, אי"ג) ארוממך אלקי המלך

הזוהר (ג' רנ"ו), דשם איתא "אתרוג מלכות דומה ללבא".³² וע"ע בספר ברכת יעבץ (חלק ג' עמוד ק"ג) בזה.

וע"י משיח בן דוד הוא ההתגשמות של מידות הקב"ה: בספר מעשה רוקח על המשניות (מס' סוכה)³³ איתא "בפרק ג' [דמס' סוכה] סידר רבינו הקדוש המשניות תחלה דיני לולב ואח"כ דיני הדס ואח"כ דיני ערבה, ואח"כ סידר המשנה ר' ישמעאל אומר ג' הדסים ב' ערבות לולב אחד ואתרוג אחד וכו', ואח"כ דיני אתרוג. ויש לדקדק למה שינה רבינו הקדוש הסדר מהפסוק, שבתורה נאמר תחלה פרי עץ הדר (ויקרא כג, מ) היינו אתרוג, ואח"כ ג' מינים - לולב הדס ערבה. והוא העמיד אתרוג באחרונה. וגם למה הפסיק במשנה ר' ישמעאל אומר בין הדבקים, שתחלה היה לשנות דיני אתרוג קודם משנת ר' ישמעאל אומר אף לפי סדרו ששונה אתרוג באחרונה. וישבתי בטוב טעם על דרך הלשון דאיתא במסכת שבת (דף נז.) רבי דאיתי מדוד מהפך ודרש בזכותא דדוד, כן אני אומר בכאן רבי דאיתי מדוד מהפך סדר הנאמר בתורה כדי להורות מעלות דוד לעתיד. והוא דיש ב' דיעות בד' מינים הללו על מה מרמזין. דעה אחד מבואר בכונת האר"י זצלה"ה, ומבואר גם כן בתפלה שאומרים בשעת אגודת לולב ומינו, ג' הדסים מרמזין לג' אבות שהמה בסוד חג"ת, וב' ערבות למשה ואהרן שהמה בסוד נצח והוד, ולולב ליוסף שהוא בסוד יסוד, ואתרוג לדוד שהוא בסוד מלכות, והמה גם כן שבעה אושפיזין הבאים לסוכה כמבואר בזוהר. ועוד יש דיעה שניה במדרשות (עיין ויק"ר ל, ט), אתרוג כנגד אברהם ... כפות תמרים כנגד יצחק ... ענף עץ עבות כנגד יעקב, ערבי נחל כנגד יוסף.³⁵ ופשוט שבזה פליגי ר' ישמעאל ור"ע במשנה, ר' ישמעאל סבירא ליה כדעה ראשונה, ולכך סבירא ליה ג'

מברכין על הלולב. ונראה דהמקור לזה הוא מספר פרי עץ חיים (שער הלולב פרק ג'), דשם איתא "והנה הלולב הוא רומז אל היסוד שהוא ר' זעירא²⁸ ... והוא רומז לשדרה ... לכן עיקר הברכה הוא על נטילת לולב". ועיין בספר אמרי נועם על המועדים (חלק ג' עמוד ל"ז טור א') דאיתא "ביארנו במק"א אשר יסוד הוא י"ו פעמים ס"ד עולה לול"ב אתרוג"ג הד"ס ערב"ה".²⁹

שנוצר ע"י האבות יחד עם משה ואהרן: עיין בספר פרי צדיק (חג הסוכות אות י"ג) דאיתא "הדס נגד ג' האבות הק' - חג"ת [פי' חסד גבורה תפארת]. ועפ"י המדרש הוא נגד בעל המצות שיש בהם ריח בלי טעם. והערבה שהוא בחי' משה ואהרן, נצח והוד עפ"י סוד, (והא) נגד הריקנים שאין בהם לא טעם וריח - בלי תורה ומצות. והיינו כי האבות הק' המשיכו כח קדושה זו לבניהם שיש בהם עכ"פ ריח מצות כש"נ (כראשית כז, כז) וירח את ריח בגדיו [וידרשו חז"ל³⁰] ריח בוגדים, והיינו פושעי ישראל המלאים מצות כרימון. אמנם משה ואהרן שהי' מנהיגי ופרנסי הדור, כש"נ (תהלים עז, כא) נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן, הי' בהם הכח לקשר בהשרש אפי' נפשות הללו שאין בהם בפועל לא טעם תורה ולא ריח מצות".³¹

האתרוג ... מקביל לדוד המלך: עיין במש"כ לעיל בזה. וכן בספר פרי עץ חיים (שער הלולב פרק ג') איתא "אתרוג הוא כנגד המלכות". וע"ע בזה בספר מגלה עמוקות (פ' וישב אופן י') ובספר סוד ישירים (סוכה אות ל"ה) ובספר שם משמואל (הושענא רבה) ובספר קהלת יעקב לבעל ספר מלא הרועים (ערך אתרוג).

המלך הוא כנגד הלב: בספר פרי צדיק (חג הסוכות אות ו') ובספר שער יששכר (חדש תשרי מאמר מאני קרבא אות י"א) ציינו בזה שיטת

שייך למצות ד' מינים. וע"ע בספר דרשות חתם סופר (עמוד מ"ז טור ב') בזה.

30 עיין במס' סנהדרין (ל"ז.), וכע"י בכמה מדרשים.
31 וכדאיתא במס' סוטה (י"ד). דכאשר נפטר משה רבינו אמר הקב"ה דעכשו "מי יקום לי עם מרעים מי יתיצב לי עם פועלי און". (ועיין בפרש"י שם.)

32 ולענין הקשר בין אתרוג ללב, עיין עוד בזוהר (ג', ש"ט.) ובתקוני זוהר (תקונא כ"א ותקונא ע' - וכן בפ"י כסא מלך שם). וע"ע במה שכתבתי בספר בן י"ג (עמוד ע"ג) בשם חז"ל לענין הקשר שבין מלכות ללב.

33 וכע"י איתא בספר מעשה רוקח על תורה (סוף פ' אמור).
34 לענין נוסח תפלה זו, עיין במש"כ לעיל (הערה 24).

35 ובספר סדר היום (ענין כוונת הלולב ואגודתו ד"ה יש) יש עוד דעה, דשם איתא "יש רמז בד' מינים אלו לד' רגלי המרכבה, והם אברהם יצחק יעקב ודוד וכו'". ולפי דבריו נמצא דוד נגד ערבה - ועיין בזה במה שכתבתי בספר מה שהיה הוא שיהיה על עניני פורים (הערה 166). ושם בהקדמה (וכן בספרי על ההפרות כרך ב' עמוד ק"ג ועל שיר השירים פרק ד' פס' א' וחי') הארכתי בענין רגלי המרכבה שהם כנגד האבות ודוד המלך. וכיון דלדברי בעל סדר היום ד' רגלי המרכבה כנגד ד' מינים שבלולב, ואיתא בספה"ק דד' רגלי המרכבה הם כנגד ד' אותיות שבשם הוי"ה, אתי שפיר הא דמצינו (ועיין בפנים אות כ') שיש לאחוז הדי' מינים יחד כדי שלא להפסיק חי"ו את הדי' אותיות של שם הוי"ה. ועיין עוד במה שכתבתי בספר בן י"ג (שער ב' פרק י' הערה י"ב) בנוגע לענינו.

שלום, שהוא מדת כי כל בשמים וארץ דמתרגמינן דאחיד בשמיא וארעא, שעיקר השלום הוא שיהיה היחוד ושלמא דעלאי ותתאי שמיא וארעא. וכו'. [וכע"י איתא בספר פרי"צ בעוד כמה מקומות (ועי"ש פ' וירא ופי' פינחס ועוד). וכן בספר באר מים חיים (בראשית ו', ט') איתא "יוסף נודע מדתו מדת השלום וכו'". וכן בספר שפת אמת (פ' וישב שנת תרנ"א) איתא "שלום הוא בחי' יוסף וכו'". (וכע"י איתא שם פ' ויחי שנת תרמ"ט ובעוד מקומות בספרי.) ובספר חומת אנך להרב חיד"א זצ"ל (שמות ל"ה) איתא "אמר רז"ל יוסף שטנו של עשו כי יוסף בחינת יסוד שהוא שלום ולכך מבטל עשו גימטריא שלום תמורת שלום - מלחמה. ולכן יוסף שהוא שלום מחל לאחיו והרבה להם שלום. ויכלכל יוסף את אחיו וכו'". וכן בספר אמרי מ"י עה"ת (פורים אות ב') איתא "יוסף בחינת יסוד, בחינת שלום וכו'". וכן בפ"י הון עשיר איתא "יוסף הצדיק יסוד עולם, אשר הוא סוד ברית שלום כידוע לידועי חן". (ובאמת יש עוד "מראה מקומות" בזה, אבל אכמ"ל יותר.) ונראה דזה קשור להא דמברכין על הלולב וכנ"ל, וכדאיתא בספר שפת אמת (פ' ויחי שנת תרמ"ד) "ובאמת עיקר הברכה לא נזכר ... רק ביוסף שהוא הכלי מחזיק ברכה - שלום".

28 עיין לעיל הערה 14 והערה 19 בזה.

29 וכן עולה ביי"ת רבתי (כדאיתא בספר בני יששכר תשרי מאמר י' אות כ"ט ובספר מנחת יצחק על המועדים עמוד ע"ב), והיא היסוד של כל התורה וכידוע בספה"ק. [ושמעתי ממורי ורבי הגרי"צ חשין שליט"א דגם עולה בגימ' "זאת התורה". עוד שמעתי ממנו דתיבות הנ"ל ג"כ עולה בגימ' "רוממות אל-ל בגרונם". ועיין בקובץ נר למועדים (סוכות שנת תשפ"ג עמוד 12) דפסוק זה באמת

ערבות ולולב אחד ואתרוג אחד' - להורות דעה ראשונה שד' מינים המה כנגד שבעה צדיקים אלו, ודוד הוא אחרון שבהם בזמן וגם במעלה עכשיו שהמה בסוד ששה קצוות חג"ת נה"י והוא בסוד מלכות, ואם כן קשה למה העמיד התורה האתרוג בראשונה. אלא מזה מוכח מעלות דוד לעתיד שהוא יהיה הראש לכל הצדיקים והתורה מדברת בלעתידי. הפוך בה ויונעם לך.³⁷

שלשה הדסים עם שתי ערבות והלולב ... הם חסד גבורה תפארת נצח הוד ויסוד: עיין במש"כ לעיל בזה. וכן איתא בספר פרי עץ חיים (שער הלולב פרק א') ובספר שער הכוונות (ענין סוכות דרוש ה'). ולכאורה המקור לזה הוא מהזוהר (ג', רנ"ה:-- רנ"ו:), דשם איתא "לולב בימין כליל ששה מינין, ג' הדסין גדולה גבורה תפארת ודמיין לתלת גווני עינא, ב' בדי ערבות נצח והוד³⁸ ודמיין לתריין שפון, לולב יסוד וכו'". וע"ע בזה בספר חומת אנך להרב חיד"א זצ"ל³⁹ (שיר השירים ד', ט') ובספר כף החיים (סי' תרנ"א סק"א) ובספר קהלת יעקב (לבעל ספר מלא הרועים - ערך ערבה) ובספר בני יששכר (חדש תשרי מאמר י"א).⁴⁰

הדסים וערבי נחל ב' ולולב אחד ואתרוג אחד הכל כפי הסוד הנ"ל. ורבי עקיבא סבירא ליה כדעה שניה, ולכך אמר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת, שכל מין מרמז רק על אחד.³⁶ ולכאורה קשה, בשלמא לדעה ב' הסדר הנאמר בתורה אתי שפיר אברהם יצחק יעקב יוסף, אבל לדעה ראשונה קשה למה העמיד התורה האתרוג תחלה שהוא כנגד דוד קודם לאבות ויוסף ומשה ואהרן. ונראה פשוט דהתורה מרמז לעתיד שדוד יהיה ראש לשלשה אבות כמו שדרשו במסכת מועד קטן (ז: ט) בפסוק 'ראש השלישי' (שמואל ב' כג, ח) הנאמר בדוד. גם במכילתין (סוכה נב:) אמרינן מאן נינהו שבעה רועים ... דוד באמצע וכו' אברהם יעקב משה משמאלו. ובזה מבואר בטוב טעם שרבינו הקדוש בא להורות מעלות דוד לעתיד שהוא יהיה ראש לשבעה צדיקים הללו, ואילו סידר המשניות כסדר הנאמר בתורה הייתי אומר כדעה ב', שד' מינים המה כנגד אברהם יצחק יעקב יוסף, וכדעת רבי עקיבא, ואם כן לא הוזכר דוד כלל. לכך היפך הסדר והעמיד דיני אתרוג באחרונה להורות כדעה ראשונה, שאתרוג הוא כנגד דוד שהוא אחרון בזמן לשבעה צדיקים ולכך קודם שהעמיד דיני אתרוג הפסיק במשנה ר' ישמעאל אומר ג' הדסים וב'

אבינו וכו'. והענין הוא כי חסד וגבורה נראה שני הפכים כשני גופים מחולקים, ועל זה מרמז ענף עץ עבות בזה שהוא תרי וחד שיש אחד המאחד ומחבר כל ההפכים, וזהו מדת תפארת שהוא מדת יעקב אבינו. ומראה יעקב אבינו שאצל השי"ת אין שום התחלקות המדות כלל. וקודם שעברו אלו שני המדות - חסד וגבורה - דרך יעקב אבינו היה נראה חסד וגבורה לשני גופים מחולקים, כי אאע"ה היה לבוש למדת החסד ונסתעף ממנו ישמעאל וכו', ויצחק אבינו ע"ה היה לבוש למדת הגבורה שהעמיד השי"ת בעולם ונולד ממנו עשו וכו'."

38 וכן איתא בזוהר (השמטות לבראשית רס"ב). "ערבי נחל לקבל תרין דרגין דמקיפין לעילא באינן נצח והוד וכו'".
39 וע"ע בספר זהרי חמה לזקנו הר"א אזולאי זצ"ל (בהערותיו על דברי הזוהר שם) האריך בענינו. ובתוך דבריו איתא דע"פ הזוהר רואים דבד' מינים יש רמז לכל ז' "אושפיזין דסוכה, והם אברהם יצחק ויעקב ענף עץ עבות, יוסף כפות תמרים, משה ואהרן ערבי נחל. דוד אתרוג". עוד איתא שם "לולב ביסוד כמש"ה צדיק כתמר יפח ... ואתרוג במלכות ... הדס בחסד גבורה תפארת ... וערבה נצח הוד. נמצא שד' מינים שבלולב אחידן בשמא קדישא וכו'. הה"ד כל הנקרא בשמי (ישעיה מ"ג, ז') - פי' ד' מינין שרומזים לשמו ית' כנזכר וכו'. ופי' עוד שם "כל הנקרא בשמי - היינו דכתיב פרי עץ הדר, שהאתרוג הוא במדת המלכות הנקרא שם כמש"ה (שמואל ב' ח', י"ג) ויעש דוד שם, ור"ל אותו הנקרא שמי הוא האתרוג. ולכבודי בראתי - היינו כפות תמרים, כי הלולב שהוא יסוד עולם לא בראו אלא כדי לשמש בו עם המלכות הנקרא כבודי וכו'. יצרתיו - היינו וענף עץ עבות, שפירושו תפארת שהוא עץ הכולל עבות לימינא וענף לשמאלא כנזכר בתיקוני דף קל"ג והם חסד גבורה וכו'. אף עשיתיו היינו וערבי נחל נצח והוד ... ששם הנביאים מתמלאים. ותיקונא ... ליקח כל המינים הללו לעורר מדותיה' למעלה וכו'."

40 וכן בעוד ספרי החסידות יש אריכות בענינו. ולדוגמא, עיין בספר אמרי יוסף על המועדים (ספינקא - עמוד ע"ט). בספר אמרי חיים (ויזניץ - פ' דברים ד"ה אשר משה) ובקונטרס מקרא קודש שבסוף ספר מוצל מהאש (מתורת הרי"ד רוקח זצ"ל מבעלזא זצ"ל - עניני סוכות).

36 עיין בפ"י ריקאנטי (פ' אמור ד"ה ועתה אבאר) דאיתא "כוונת רבי עקיבא ... כי ברומז בדבר אחד לכל ענין די וכו'. אמנם יש מפרשים כי הלולב רומז ליסוד עולם ... ומקרא מסייע שנאמר צדיק כתמר יפח, ולפי דבריהם יהיו הג' הדסים רומזים לשלשה אבות העליונים. ואלו ואלו דברי אלהים חיים הן."
37 ואיתא עוד שם "ואל תקשה לדברינו שהעמיד רבי הסדר על שבעה צדיקים היה לו לשנות הדס תחלה ואח"כ ערבה ואח"כ לולב, זה אינו קושיא - דבאלו אזיל כסדר התורה שהקדימה לולב על שהוא גבוה במינו שעולה עד סוד הדעת כידוע, ולכן מברכין עליו." (ועיין לעיל הערה 23 בזה).

ובפ"י הון עשיר על המשניות איתא "שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד. אף כי אמרנו למעלה במשנה א' דסידר התנא הלולב קודם ההדס קודם הערבה והערבה קודם האתרוג כפי מעלתם זו על זו, היינו בראשם - שראש הלולב עולה על ההדס, וראש ההדס על הערבה, וראש הערבה על האתרוג. אבל בכללם זה הוא סדרם האמיתי על סדר הכתוב (דה"י א' כ"ט, י"א) לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת - שהם כנגד ג' הדסים, והנצח וההוד - שהם כנגד שתי בדי ערבות, כי כל - הוא כנגד הלולב, שהוא יסוד הכל, שדומה לחוט השדרה וכו'." [וכן בספר סוד ישירים (סוכה אות ל"ח) איתא "מבואר בתוה"ק (פנחס רי"ה). על הלולב שהוא מדת יסוד שרומז על מדת יוסף הצדיק שעליו נאמר כי כל בשמים ובארץ ומתרגמינן כי כל דאחיד בשמיא ובארעא. ויש להוסיף דבספ"ק איתא דתיבות "כי כל" עולה בגימ' "ייסוד".] עוד איתא בפ"י הון עשיר שם "אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום. על פי דרכנו אשר אמרנו, דר"י סדרא דקרא דלך ה' וכו' - אשר כנגדם הם מינים אלו - נקט, יצא לנו רמז לענין זה אשר אמר אפילו שנים קטומים כשאחד אינו קטום כשר, כי להיות שאלו שלשה הדסים הם כנגד השלשה אבות דיינו כשיהיו דוגמתם, שמאברהם יצא ממנו ישמעאל, ומיצחק עשו, ויעקב לבד היה מטתו שלמה. ויהיה זה האחד שאינו קטום." והוסיף שם "בש"ס (סוכה ל"ד:), והביאו הרע"ב, חזר בו ר' ישמעאל מתחילת דבריו, ולא בעי שלשה אלא אחד, ובלבד שלא יהיה קטום. וגם זה הוא דבר אמת על פי דרכנו, כי להיות זה האחד כנגד יעקב דינו, כי מדתו מדת רחמים היא ממוזגת מחסד אברהם ופחד יצחק, כידוע ליודעי חן." וענין לענין פ"י המשנה שם על דרך זה. ובספר סוד ישירים (סוכה אות ל"ח) איתא "ענף עץ עבות רומז על מדת תפארת שהוא מדת יעקב

מלבד זה שהם מרמזים על חלקי הגוף שבאדם, עוד הם מרמזים על ... ז' מידות וכו': בספר שם משמאל (חזה"מ סוכות) איתא "בזוה"ק ח"ג (רפ"ג). מזמנין לשבעה יומין דסוכות בשבעה מיני - דאינין לולב, ואתרוג, וג' הדסים, וב' בדי ערבה, עכ"ל. נראה לפרש דאף דהם נחשבים ארבעה מינים לבד, היינו משום דבמדרש [מצינו] שהם כנגד ארבעה ראשי וחשובי האברים שבאדם ליחדם לעבודת השי"ת, ובגשמיות הם רק ארבעה. אבל בהא דמזמנין בהו לשבעה יומין דסוכות שהוא ענין רוחני, אין הכוונה ... אלא למידות שבאדם להגביהם לשמים, והם שבעה במספר, ולעומתם הם השבעה מיני וכו'. ויש לומר דזה מרומז בצורת הסוכה, שבעה על שבעה טפחים וכו'. וע"כ לזמן הארה כזו צריכין לניקוי שבע מדות שבלב, שעליהם רומזים ז' מיני דבלולב."

שהמחזיק את האתרוג רחוק מן שאר המינים הוא בבחינת קוצץ נטיעות - עיין ט"ז או"ח וכו': ועיין בזה בספר חתם סופר על הש"ס (סוכה לז: ד"ה מאי) ובספר קרבן העני עה"ת (עניני סוכות ד"ה בתהלים). וכן בספר ירח למועדים (סוכות מאמר ל"ו) האריך בענינו, ועע"ש.

נמצאו למדים שארבעת המינים ... מרמזים על השבעה אושפיזין קדישין: עיין בספר שערי אורה עה"ת (להגרמ"צ ברגמן שליט"א - סוף חלק ב') דהאריך בנוגע לענינו. ושם איתא "הנה כבר כתבו חכמי המקובלים דו' ימי החג נחלקים לז' אושפיזין.⁴¹ ויובן בזה מש"כ האר"י הקדוש ליטול הלולב בתוך הסוכה⁴² כי ד' המינים רומזים על ז' אושפיזין של הסוכה ולכן צריך ליטול אותם דוקא בתוך הסוכה וכו'."



42 עיין במש"כ בקובץ נר למועדים (סוכות שנת תשפ"ב עמוד 14) בנוגע למנהג זה.

41 ולדבריו שם "האתרוג ודאי שהוא כנגד יוסף ... והלולב הוא כנגד דוד." וצ"ע דהוא שלא כדברי כל המפרשים הנ"ל שפי' שהלולב כנגד יוסף הצדיק והאתרוג כנגד דוד המלך.

הרב יהודה דוד ווינער שליט"א

בענין דין הספלים של ניסוך המים והיין

אבל בריטב"א מבואר טעם אחר בזה, דקדושת מזבח עדיפא מקדושת כלי שרת ומש"ה המזבח מצד עצמו חשיב עילוי כלפי כל כלי שרת אע"פ שהכלי שרת הוא של זהב.

והנה פשוט דאף לפי מה שחידשו התוס' דהספלים היו מחוברין למזבח ונחשבין כגופו של מזבח, ודאי אין הספלים מעכבין בהכשר המזבח, אלא דעיקר צורת המזבח לכתחילה הוא עם הספלים, דהא במס' זבחים (ס"ב.) ובסוכה (מ"ט.) איתא כל מזבח שאין לו לא כבש ולא קרן ולא יסוד ולא ריבוע פסול לעבודה, ומבואר בגמ' שם דרך דברים שכתוב בהן המזבח בה"א דרשינן בהו דמעכבין בהכשר המזבח. וא"כ ודאי הספלים אינן מעכבין בהכשר המזבח, אלא דעיקר צורת המזבח לכתחילה הוא עם הספלים.²

ב. לרש"י דהספלים לא היו מחוברין למזבח, הדרה קושית התוס' לדוכתה

הריטב"א (כד"ה והא דתנן שהיו) כתב דמדברי רש"י מוכח דחולק על מש"כ התוס' דהספלים היו מחוברין לגוף המזבח, וכדיתבאר.

דהנה בהא דתנן התם ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין כו', פרש"י וז"ל, חוטם אחד בספל אחד ונקב אחד בחוטמו והכהן מערה בפי הספלים והנסכים מקלחין ויורדין דרך החוטמין על גב המזבח, ובמזבח היה נקב שבו המים והיין יורדין לשיתין של מזבח שהיו עמוקין וחלולים מאד, עכ"ל. והתוס' שם חלקו על רש"י, וז"ל, וזו תימה גדולה מנין לו כל אותו הענין שמחוטם של הספלים מקלח על גב המזבח ומשם לנקב המזבח ומשם לשיתין, דלמא הוא דמנקב הספלים יורדין לשיתין כמין שני נקבי החוטם, ולא שהיה בולט כמין חוטם כו', עכ"ל.

וביאר הריטב"א, דרש"י נקט שהדמיון לחוטם הוא כפשוטו שיש משפת הספל בליטה כמין חוטם ובבליטה יש נקב אשר

א. קושית התוס' האיך ניסכו מצלוחית של זהב לספלים של כסף, וביאור תירוצם

איתא במשנה מס' סוכה (מח.) ניסוך המים כיצד, צלוחית של זהב מחזקת שלשה לוגין היה ממלא מן השילוח, הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו, עלה בכבש ופנה לשמאלו, שני ספלים של כסף היו שם, רבי יהודה אומר של סיד היו אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, אחד מעובה ואחד דק, כדי שיהו שניהם כלין בבת אחת מערבו של מים מזרחו של יין, ע"כ.

ובתוס' שם (ד"ה שני ספלים של כסף) הקשו וז"ל, תימה דתנן במנחות פרק שתי הלחם (צ"ט:) שתי שולחנות היו באולם אחד של כסף ואחד של זהב, על של כסף נותנין לחם הפנים בכניסתו ועל של זהב ביציאתו, שמעלין בקודש ולא מורידין, אפי' סילקוהו מעל שלחן הזהב בהיכל לא היו יכולים להורידו ולהניחו בשל כסף, וא"כ הכא שהיו ממלאים בצלוחית של זהב היאך היו מנסכים בספלים של כסף כו', וי"ל דספלים היו קבועים בסיד, ולא כלים נינהו, דנחשבין כגופו של מזבח, והרי הם כלבונה שהיתה בבזיכין של זהב שהיו מקטירין על המזבח, עכ"ל.

בתירוץ התוס' מבואר דהא פשיטא להו דכל דחשיב גופו של מזבח לא שייך ביה אין מורידין. וצ"ב מה מועיל לענין זה גופו של מזבח, סוכ"ס הרי הוא מוריד מתוך של זהב לתוך של כסף. וי"ל דכיון דעיקר דינן של היין והמים הוא להגיע למזבח, וזהו מקומן הראוי להן מצד עיקר מצוותן, מש"ה כלפי היין והמים לא חשיב ההגעה למזבח כהורדה. ולא דמי להנחת הלחם הפנים על השולחנות שבאולם, דהתם אין קיום מצוותן בהנחתן על אותם השולחנות שבאולם.¹

1 הערלי"ן (מ"ח ע"ב בסוף דבריו על תוד"ה שני ספלים) כתב על דברי התוס' וז"ל, אכן בלא"ה לא ידעתי למה הוצרכו התוס' לפרש שהספלים היו קבועים במזבח, דאפילו לא היו קבועים, כיון שהקרבת הנסכים היה הנתונה לספלים ואין כאן הקרבה אחרת, שפיר היו כמו הקרבת הלבונה על המזבח שלא שייך בזה משום מורידין בקודש, דמה לי הקרבת הלבונה על המזבח ומה לי הקרבת נסכים בספלים אפילו לא היו קבועים, שאין לך מעלה גדולה מזה שנותנים במקום הקרבתן, עכ"ל.

ונראה פשוט בביאור סברת התוס', דאע"פ שהמעשה שעל הכהן לעשות עם המים הוא הנתונה לתוך הספלים ותו לא, מ"מ ודאי אין מצות הניסוך מתקיימת בהנתינה לספלים, אלא המצוה מתקיימת בהגעתן לגוף המזבח או לשיתין, וכדאיתא בגמ' סוכה מ"ט ע"ב נסכים בתחילה מועלין בהן ירדו לשיתין אין מועלין בהן כו' אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בהן, הרי דהמצוה מתקיימת ע"י ירידה לשיתין של המזבח. ועל כן ס"ל להתוס' דאם

נימא שלא היו הספלים מחוברין למזבח, וככלי שרת בעלמא חשיבי, א"כ אין הנתונה לספלים אלא העברה מכלי שרת אחד לתוך כלי שרת אחר, ורק אח"כ בקילוח המים מן הספלים להחפצא דמזבח אז הוא דמתקיימת מצוותן של המים. וא"כ בהנתינה לספלים אכתי ליכא המעלה של הקרבה במזבח. ורק לפי מה שחידשו התוס' בתירוץ דהספלים היו מחוברין למזבח וכגופו של מזבח חשיבי, בזה ס"ל להתוס' דאע"ג דלא נגמר קיום מצוותן אלא כשירדו לשיתין ממש [ועד שירדו לשיתין עדיין מועלין בהן], מ"מ הא מיהא דהנתינה לספלים חשיב כבר התחלת ההקרבה בגוף המזבח, ואין בו משום מעלין בקודש ולא מורידין. 2 וגם פשוט דלפי התוס' צ"ל דכך נאמרה עיקר צורת המזבח מעיקרא שלכתחילה יהיו בו ספלים, דאל"כ לא היה מותר לקבוע אותן בבנין המזבח, דהא הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל. (ועי' ערלי"ן שכתב דבע"כ הכי אגמרא מעיקרא צורת המזבח, דאל"כ היה מתבטל בזה ריבוע המזבח.)

מזבח שאין לו כבש כו' פסול לעבודה. הרי להכבש אע"פ שלא היה מחובר לעיקר המזבח, מ"מ היה נחשב כגופו של מזבח, שהוא כמו ענף של המזבח אשר תכליתו להיות פתחו ועלייתו של המזבח (ע' רש"י סוכה מט. ד"ה שכל מזבח כו'). וה"ל לענין הספלים, נ"ל, דאע"פ שלדעת רש"י לא היו מחוברין למזבח, מ"מ לאו כלי שרת הם, אלא הן נחשבין כענף של גוף המזבח, אשר תכליתם הוא לקבל הנסכים.

וביתר ביאור, נראה להגדיר, דיסוד דין הספלים לפי דעת רש"י הוא, דאע"פ שעיקר מצות הנסכים מתקיים דוקא בגג המזבח ובהשיתין, מ"מ האופן שצריך המזבח לקבל הנסכים לכתחילה הוא ע"י הספלים שלו, באופן שהספלים דינן כיד של המזבח לקבל הנסכים ושעל ידן יגיעו היין והמים למקום עיקר קיום מצוות הניסוך, דהיינו לגג המזבח ולהשיתין.⁴

והתוס' דנקטו כדבר פשוט דאם לא היו מחוברין למזבח א"כ לאו כגופו של מזבח הויין אלא ככלים, נראה דסבירא להו דלא דמי לכבש, דרק הכבש, הואיל ועביד כעין בנין דומיא דגופו של מזבח, הוי מגופו של מזבח, משא"כ ספלים הואיל ובצורת כלים הם ולא בצורת בנין, לא מסתבר למיחשבינהו כגופו של מזבח אלא אם כן הם מחוברין וקבועין בגופו של המזבח. אך בדעת רש"י מיהא י"ל דספלים נמי אע"ג דאינן מחוברין למזבח מ"מ חלק מצורת המזבח הן, וכמשנ"ת.

ד. ראייה לחידוש חני"ל דאף לרש"י לאו כלים נינחו אלא מגופו של המזבח

ונראה להביא ראיה לדברינו שהספלים לכו"ע הויין חלק מצורת גופו של המזבח ולא כלי שרת נינהו, דהנה במתני' שם תנן, עלה בכבש ופנה לשמאלו שני ספלים של כסף "היו שם", ומשמע דהספלים היו עומדים שם תמיד, ולא שהיו משימים אותן שם בזמן הניסוך. ויל"ע לדעת רש"י ודעימיה שלא היו הספלים מחוברין למזבח, אי אמרת דדינן ככלי שרת, א"כ למה היו עומדים תמיד בקרן מערבית דרומית של המזבח, מאי שנא מכל כלי השרת שהיו משתמשים בהם בכל יום לעבודת הקרבנות, שהיו מונחין בלשכת הכלים והיו מוציאים אותן בכל בוקר כדי להשתמש בהם, כדתנן במס' תמיד פ"ג מ"ד נכנסו ללשכת הכלים והוציאו משם צ"ג כלי כסף וכלי זהב, וכ"ה ברמב"ם (פ"ו מהל' תמידין ומוספין ה"א) וז"ל סדר עבודות התמידין בכל יום כו' ואח"כ נכנסין ללשכת הכלים ומוציאין כל כלי השרת שצריכין להן כל היום עכ"ל. ובשעה שהכהן היה צריך לעלות לראש המזבח אז היה מביא עמו הכלים הנצרכים לעבודתו, כדתנן במס' תמיד פ"ב מ"א נטלו את המגרפות ואת הצנורות ועלו לראש המזבח האברין והפדרין שלא נתאכלו מבערב סונקין אותם לצדדי המזבח.

ממנו מתקלחין המים והיין, ומש"ה הוקשה לרש"י דאם הספלים היו קבועין ועומדין ממש על גבי נקבי השיתין, א"כ האיך אפשר לומר שהמים והיין יוצאין דרך בליטה היוצאת משפת הספל, דהאיך יצאו המים והיין מן הספל להגיע אל השיתין. ומזה הוכיח רש"י דבע"כ לא היו הספלים מחוברין למזבח, אלא הכהן היה אוחו הספלים בידו שלא על גבי השיתין ממש אלא בריחוק קצת, והיה בליטה כמין חוטם יוצא מדופן הספל לחוץ ומשם היה יורד על גג המזבח והכהן היה מטה אותן באופן שע"י החוטם ילכו המים והיין כנגד השיתין.³

אולם התוס' לשיטתייהו דס"ל לעיל שהספלים היו מחוברין למזבח וקבועין ועומדין על גבי נקבי השיתין ממש, מש"ה באמת מפרשי התוס' דלא היה בליטת חוטם משפת הספל דא"כ האיך יהיו המים והיין יוצאין ומגיעין לשיתין וכנ"ל, אע"כ רק נקב היה בתחתית הספלים על גבי נקב השיתין, וא"כ הדמיון לחוטמין הוא רק שהנקבים היו כנקבי החוטם.

ובדעת רש"י, אע"פ שנתברר מה היה ההכרח שלו לומר דמן הספלים נתקלחו על גג המזבח ורק אח"כ לשיתין, וכמו שביאר הריטב"א, אכתי צ"ב למה באמת היה צורך בכל זה, ולמה לא היו מעמידין את הספלים מכוונים ע"ג נקב השיתין וכמ"ש התוס'. ובספר עמק ברכה (ניסוך המים אות ב) ביאר דכיון דעבודת נסכים צריך מזבח, הרי אם היו הספלים עומדים מכוונים נגד נקבי השיתין והשיתין מחוללין עד התהום, א"כ נמצא דאינו מנסך ע"ג המזבח אלא על אויר השיתין, ואויר השיתין אין לו דין מזבח, וע"כ הוצרך רש"י לפרש דנקבי הספלים היו מגיעין לגג המזבח כדי שיהא הניסוך נעשה במזבח.

ובספר עמק ברכה (ניסוך המים אות א' וב') כתב שמדברי הרמב"ם ג"כ משמע דהספלים לא היו מחוברין למזבח, ע"ש.

וא"כ לדעת רש"י (לפי הריטב"א) והרמב"ם (לפי העמק ברכה), הדרא קושיית התוס' לדוכתה, האיך היו מנסכין מצלוחית של זהב לספלים של כסף, הא מעלין בקודש ולא מורידין.

ג. בדעת רש"י נראה דאף שלא היו מחוברין מ"מ לאו כלים נינחו אלא כגופו של מזבח

והנראה אולי לומר בדעת רש"י ודעימיה, דאע"ג דס"ל דלא היו הספלים מחוברין למזבח, מ"מ לאו תורת כלים עליהם, אלא תורת גופו של מזבח, וכדיתבאר בעזה"י"ת. ומצינו כה"ג גבי כבש המזבח, שלא היה מחובר למזבח וכדאיתא במס' זבחים (קד). אויר יש בין כבש למזבח, ועכ"ז הוא מעכב בכשרות המזבח, כדאיתא במס' זבחים סב. (וסוכה מט.) כל

3 ע' ערל"ג שפקק בדברי הריטב"א מה ההכרח לומר בדעת רש"י דלא היו מחוברין למזבח.
4 כמוכן, אע"פ שנתבאר דהספלים נחשבין כגופו של המזבח שהם כענף גוף המזבח לקבל הנסכים (בבית עולמים), מ"מ אינן מעכבין

3 ע' ערל"ג שפקק בדברי הריטב"א מה ההכרח לומר בדעת רש"י דלא היו מחוברין למזבח.

4 כמוכן, אע"פ שנתבאר דהספלים נחשבין כגופו של המזבח שהם כענף גוף המזבח לקבל הנסכים (בבית עולמים), מ"מ אינן מעכבין

דאפילו לפי רבי יהודה דשל סיד היו, ס"ל לרש"י דלא היו מחוברין. דהא ההכרח אשר מכחו הוכיח רש"י דהספלים לא היו מחוברין, הוא מהא דקתני שהיו בו כמין שני חוטמין דקין, שרש"י נקט דהדמיון לחוטם הוא כפשוטו דהיינו שהיה בליטה מצדי הספל כמין חוטם, ומזה הוכיח רש"י דלא היו מחוברין למזבח וכמו שביאר הריטב"א. והרי הא דקתני ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין, קאי בין את"ק ובין ארבי יהודה כמבואר בהדיא במתני, ובע"כ דרש"י ס"ל דאף לרבי יהודה לא היו הספלים מחוברין למזבח.⁷

ויש להקשות, דהנה במס' מנחות (כח:) ובסוכה (ז:) פליגי תנאי בדין כלי השרת, דרבי ס"ל דאין עושין אותן אלא מן מתכת בלבד ואם עשאה של עץ וכ"ש של חרס פסולה, ורבי יוסי בר יהודה מכשיר של עץ ואינו פוסל אלא של חרס (פרש"י במס' מנחות שהוא פחות מכל הכלים ואינו ראוי אפילו למלך בשר ודם). והרמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה ה"ח) פסק כרבי דאין עושין אלא של מתכת. והשתא, אי אמרת דלדעת רש"י ודעימיה שלא היו הספלים מחוברין למזבח, דדינן ככלי שרת, א"כ האיך ס"ל לרבי יהודה דשל סיד היו. ונצטרך לומר דרבי יהודה ס"ל כרבי יוסי בר יהודה דרק של חרס נתמעט, ונימא דסיד עדיף מחרס (דסיד נעשה מאבנים כתושים וחרס נעשה מאדמה).

אמנם לפי מה שביארנו דלעולם אף לרש"י לא היו הספלים ככלים אלא כגופו של מזבח, א"ש טפי, דמש"ה אי"צ מתכת, ואדרבה, העירני הג"ר צבי אינשטטר שליט"א דיתכן דלהכי עשו אותן מסיד דוקא, מפני שמגופו של המבח הויין, והמזבח עשוי מאבנים וסיד.

ז. בענין ספלים במזבח הנחושת שבמשכן

רש"י עה"ת פרשת תצוה (כט, מ) כתב דבמזבח הנחושת שבמשכן שלא היה שם שיתין, היה היין מתקלח על גג המזבח ויורד מגג המזבח לארץ. ומבואר עוד ברש"י שם שגם במשכן היה מנסך לספלים כמו בבית עולמים, אלא שבמשכן

הרי דלא היו מניחין הצנורות תמיד על ראש המזבח, אלא בשעה שהיה צריך להם להפוך בהם את האברים ופדרים אז היו לוקחין אותן בידיהן ומעלין אותן לראש המזבח. וה"נ לענין הספלים, אי אמרת דכלי שרת היו, א"כ היה ראוי להניחן בלשכת הכלים, ובכל בוקר יהיו מוציאים ספל היין עם שאר כלי השרת ובחג הסוכות יוציאו גם ספל המים, ובשעה שהכהן עולה למזבח לנסך הו"ל להעלות הספלים עמו לצורך הניסוך.⁵

אע"כ דאף לדעת רש"י שהספלים לא היו מחוברין למזבח, לאו תורת כלי שרת עליהם, אלא הרי הן כגופו של המזבח, שהם ענף של עיקר המזבח לקבל הנסכים ולהעביר היין והמים על ידן לכיוון השיתין ע"ג המזבח. אשר על כן מובן היטב למה היו מונחין ועומדין תמיד על מקומן בקרן מערבית דרומית של המזבח, כי שם הוא מקומן בעיקר צורת המזבח.⁶

ח. עוד סמך לחידוש הנ"ל מלשון הגמ' בזבחים

ידידי הרב אברהם שמואל שנידמאן שליט"א הביא עוד סמך למה שהגדרנו, מלשון הגמ' זבחים צא: לענין המנדב יין או שמן כיצד דין הקרבנות, דאמרי' התם, ת"ש יין כדברי ר"ע לספלים שמן כדברי ר"ט לאישים, הרי דדין היין הוא 'לספלים' דוגמת מה שדין השמן לפי ר"ט הוא לאישים. ואי אמרת דהספלים לא היו אלא בתורת כלי שרת נוסף שע"י הכלי שרת דספלים היו מנסכין לגג המזבח ולשיתין (דוגמת המזוקות לזריקת הדם על המזבח), א"כ לא היה להגמ' לקרות דין היין 'לספלים', אלא 'לשיתין' או 'לגג המזבח'. אלא ודאי משמע כמשנ"ת דאף לרש"י שלא היו הספלים מחוברין, מ"מ הן הן ידות המזבח לקבל הנסכים ולהעבירן לשיתין.

ו. לפי"ז אי"ש האיך ס"ל לר' יהודה דהספלים של סיד היו, וגם מזה יש סמך לחידוש הנ"ל

בדעת רש"י, אשר העלה הריטב"א דלא היו הספלים מחוברין, אלא הכהן היה אוהז הספל בידו, נראה פשוט

⁵ ע' עזרת כהנים (מדות פ"ה מ"ג ד"ה הנה כבר הבאתי וכו') שעשה חשבון מה הם הצי"ג כלים שהיו מוציאים בכל יום מלשכת הכלים, ואין הספל של יין בכלל החשבון.

⁶ ברם לפי התוס' דס"ל דהיו מחוברין למזבח, הרי אי אפשר שיהיו בכלל. אך כאמור אפי' לדעת רש"י שלא היו מחוברין משמע במתני דידן דלא היו מוציאים אותן מלשכת הכלים ומעלין אותן למזבח בשעת הניסוך, אלא שני הספלים היו מונחין ועומדין על המזבח תמיד. ושמא לגבי הספל של יין יש מקום לדחות דכיון שנסכים הבאים בפני"ע קרבין אף בלילה, א"כ היה אפשר בכל זמן ועת להקריב נסכי יין ועל כן היה מונח ועומד הספל של יין שם תמיד, אבל לגבי ספל המים שלא היו משתמשים בו אלא לניסוך המים שהיו מנסכין עם קרבן תמיד של שחר בשבעת ימי החג, בזה ודאי יש לעורר כנ"ל, דה"ל להוציאן מלשכת הכלים ולהעלותן למזבח בעת הניסוך.

⁷ ושמא אף הא דתנן "מעברו של מים מזרחו של יין" הוא ג"כ מעיקר צורת המזבח, דהיינו שיהא ספל המים [שהוא דק] מונח

ט. ביאור הדין שעדיין צריכים הנסכים להגיע לגג המזבח העירו לי⁹ דלפי מה שתירצנו בדעת רש"י דהספלים תורת גופו של מזבח עלייהו, א"כ אזדא לה מה שביאר העמק ברכה בדעת רש"י מה הצורך שיתקלחו היין והמים על גג המזבח, אשר הבאנו לעיל שהעמק ברכה ביאר משום דניסוך הוא עבודת מזבח וצריך שייעשה בגוף המזבח, ואילו אם היה מנסך על גבי נקבי השיתין ממש לא חשיב שהתקיים הניסוך בהמזבח. אבל לפי מה שחידשנו דאף לרש"י הספלים הם הם מגופו של המזבח, א"כ הרי בזה גופא שהיין והמים נתנסכו בהספלים והגיעו לדופני הספל כבר התקיים הענין שייעשה הניסוך בגופו של המזבח.

ונ"ל, דאע"פ שהספלים הם בכלל התורת מזבח, מ"מ הלא התבאר לעיל דלאו עיקרו של המזבח הן, דהא לא מעכבי בצורת המזבח ואם נבנה מזבח בלעדי ספלים הרי הוא כשר. וגם כבר התבאר גדר התורת מזבח של הספלים, והוא, שהן ידות המזבח לקבל הנסכים. וא"כ הרי כל עיקר דינו ותפקידו של חלק זה של המזבח אינו אלא לקבל את הנסכים ולהעבירם אל עיקרו של המזבח דהיינו גג המזבח אשר שם תתקיים עיקר מצוותן של הנסכים, ומשם ימשכו אל השיתין ואז תם ונשלם מצוותן וכדאמרי' (סוכה מט:): נסכים בתחילה מועלין בהן ירדו לשיתין אין מועלין בהן.

היה יורד מגג המזבח לארץ ובבית עולמים מגג המזבח לשיתין.

ונראה דגם זה הוא רק רש"י לשיטתו אבל לדעת התוס' דהספלים היו קבועין בגוף המזבח על נקבי השיתין, נראה שבמשכן שלא היה שיתין בע"כ לא היו ספלים במזבח.⁸

ח. עוד ראיה על פי הנ"ל למה שחידשנו לפי רש"י דהספלים הן חלק מצורת המזבח

ידידי הרב מרדכי שפרן שליט"א העיר על מה שמבואר ברש"י שבמשכן היו ספלים, דהנה בפרשת במדבר (ד, יג) גבי פרשת נשיאת המשכן וכליו כתיב ודישנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן (פסוק יד) ונתנו עליו את כל כליו אשר ישרתו עליו בהם את המחחות את המזלגות ואת היעים ואת המזרקות כל כלי המזבח ופרשו עליו כסוי עור תחש ושמו בדיו, ע"כ. ויש לדקדק לפי רש"י למה לא כתיב ספלים בהדי כלי המזבח.

ונראה אולי דלפי מה שביארנו א"ש, דהספלים לעולם היו מונחין ועומדין על המזבח ולא היו צריכים ליתנם על המזבח לצורך כיסוי. ועוד, דלפי מה שבאירנו הרי באמת אין הספלים מכלל "כל כליו אשר ישרתו עליו בהם", אלא הן מכלל גופו של המזבח.



8 ומהמתבאר ברש"י דגם במשכן היו ספלים, נראה דבע"כ יסוד דין ספלים הוא כמו שביארנו לעיל דהספלים לא היו בתורת כלי שרת בעלמא לעשות בהן מעשה הניסוך להמזבח, אלא מכלל תורת מזבח הן, וכגופו של מזבח חשיבי, דהן הן ידות המזבח לקבל הנסכים. כלומר, שהדין הוא שלא ייעשה מעשה הניסוך בגג המזבח ממש, אלא ייעשה בספלי המזבח ועל ידם יגיעו לגג המזבח. אך שוב נתעוררתי דשמה כשם שכתב הריטב"א דבבית עולמים היה

9 כן העירו לי ר' יעקב אינשטטר והבה"ח יעקב לאווענברוין והבה"ח יוסף שפירא.

אברכי כולל עבודת לוי

הרב משה חיים קמחי

דין האוכל טפל אם חייב בסוכה

אע"פ שאין מברך עליו המוציא, שפיר יצא ידי חובתו, וכמו שנחשב אכילה אצל איסורים כך נחשב אכילה גבי מצוות. וכן פסק השו"ת משיבת נפש להמהרא"ל צינץ ח"ב סי' ה' ע"ש.)

וכמו"כ יש לעיין דמצינו בדיני עיקר וטפל הרבה פעמים שבדידה תליא מילתא, מה נחשב עיקר אצלו, והיכן מצינו בשאר מצוות התורה שיהא דין אכילה תלוי אם הוא מחשיב את זה כאכילה גמורה, שברוך כלל דין אכילה תלוי אם הוא אכילה בעצם, או לרוב בני אדם.

ד) אשר על כן נראה פשוט שאין כוונת המקור חיים לומר דלא נחשב אכילה גמורה, דודאי לא נגרע מהשם אכילה כלל עי"ז שהוא טפל. אלא דשאני סוכה דלא כתוב בתורה "בסוכות תאכלו שבעת ימים", אלא "בסוכות תשבו שבעת ימים", הרי שאין הגדרת הדין שחייב דוקא לאכול בסוכה, אלא שחייב לקבוע עיקר דירתו בסוכה, אלא דההיכי תמצא לקבוע עיקר דירתו בסוכה הוא ע"י האכילה, אבל אינו מדיני אכילה של כל התורה כולה. ולכן ס"ל להמקור חיים שכמו שבהל' ברכות אין חייב לברך אלא על עיקר הנאתו, ודבר שהוא טפל אצלו לא נחשב עיקר הנאתו, ה"ה בחיוב סוכה דתלוי עיקר קביעות דירתו ע"י אכילת דבר שנחשב אצלו עיקר אכילתו, דאין אכילת הטפל קובע אצלו דירתו. והיינו שאין המקור חיים מביא ראיה מדיני עיקר וטפל שאין זה אכילה, אלא רק מדמה להתם כדי להגדיר מה נחשב עיקר אכילתו, אבל עצם ההנחה דלא תלוי באכילה גרידא אלא על קביעת דירתו, ושזה תלוי בעיקר אכילתו, זה היה פשוט לו. והשתא ניחא ג"כ דבדידה תליא מילתא, שהשאלה היא איפה הוא קובע לעצמו עיקר דירתו, וזה תלוי בדעת האדם, משא"כ בשאר כל דיני אכילה, ופשוט.

ח) ויש להביא ראיה לזה דסוכה שאני משאר דיני אכילה, דהא בעלמא האכילה תלוי בכזית, בין לגבי איסורים בין לגבי מצוות, אבל כאן תלוי בכביצה, ועל כרחק אינו תלוי על דין אכילה דכהת"כ, אלא בקביעות סעודה. אלא שהמקור חיים מחדש שאפילו דבר שהוא בעלמא קביעות סעודה, כיון דלדידה לא הוי קביעות משום שהוא טפל, אין חייב בסוכה.

וע"ע ביאור הלכה סי' תרל"ט ס"ב (ד"ה אם קובע עליו) בענין תבשיל העשוי מחמשת המינים, וז"ל, עיין במאמר מרדכי שמסיק דבדידה תליא מילתא, דכל שהוא קבע עליו אף על פי שלא היה שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו חשיב קבע, אף דלענין פת הבאה בכיסנין מבואר לעיל בסימן קס"ח דבעינן דוקא שיעור שדרך בני אדם לקבוע עליו, הכא דבעינן

א) מצינו חידוש נפלא בספר מקור חיים (לבעל החוות יאיר) סי' תרל"ט ס"ב, שהאוכל פת בחג הסוכות והפת היא טפל וכאותו ששינו במתני' ברכות (דף מד.) "מברך על המליח ופותר את הפת, שהפת טפלה לו", אינו חייב לאכול בסוכה, שכשם שפטור מברכה כך פטור מלאכול בסוכה. ולכאורה כוונתו שאין אכילת הטפל נחשב כאכילה גמורה, וכדחזינן בהלכות ברכות דלא הוי אכילה גמורה לחייבו בברכה.

ב) ויש להעיר כמה הערות. חדא דמנא לן דדין עיקר וטפל הוא דין דאורייתא שיש בכחו לפטרו מאכילה בסוכה, ודלמא הוא סברא דרבנן בעלמא, שלא חייבו את האדם לברך ולשבח על אכילה שהוא טפל לו, אלא על האכילה שהוא עיקר אצלו, דהחייב להכיר טוב הוא רק על עיקר הנאתו.

אמנם באמת מוכח מהב"י (או"ח סי' רי"ב) שהוא דין דאורייתא, שכתב דכשם שברכת העיקר פותר את הטפל מברכה שלפניה כך פותר מברכה שלאחריה. ולכאורה משמע דאפילו אכל מליח ופת מברך בורא נפשות ולא צריך לברך ברכת המזון. ומשמע שאף אם אכל כדי שביעה שחייב בברכהמ"ז מדאורייתא, פטור מלברך, כיון שהוא טפל. ועל כרחק דמהני סברת עיקר וטפל גם מדאורייתא.

אמנם עדיין לא ניחא, דשמא הסברא דאורייתא היא שאין צריך לתת שבח והודאה על אכילה שהוא טפל אצלו, ואין זה משום דלא נחשב אכילה גמורה, וא"כ לא שייך כלל לדין החיוב לאכול בסוכה, ולמה יפטר מן הסוכה דבר שהוא טפל. ובפרט לפי שיטת החזו"א (או"ח סי' כ"ז סק"ט) דאין טעם הדין שאינו מברך על הטפל משום שאינו חייב בברכה על הטפל, אלא הוא משום דנפטר ע"י ברכת העיקר, והוה כעין ברכותיהן שוות, שכמו שברכת פרי אחד פותר חיובו מלברך על פירות אחרות מפני שנחשב ברכה על כולם, ה"ה כאן שברכת העיקר הולך גם על הטפל, לפי"ז לכאורה אין מקום לומר שאין נחשב אכילה גמורה ופטור מסוכה, דהא גם בהל' ברכות חייב, אלא שהברכה האחרת פותרתו.

ג) ועוד יש להקשות על המקור חיים שהרי לא מצינו דין עיקר וטפל בשאר דיני התורה. לדוגמא, באיסורי אכילה, פשוט שאין אנו אומרים שאם נעשה חתיכת נבילה טפלה לדבר כשר שמותר לאכול. והראיה דאפילו נפלה טיפה של איסור לתוך התבשיל שלא בכוונה אוסר את כל התבשיל אא"כ יש בו ששים, והתם ודאי טפל הוא. וא"כ למה ישתנה דיני סוכה משאר דיני התורה דחזינן בהו דטפל נחשב אכילה גמורה. (וכן נראה שהאוכל מצה בליל הסדר והוא טפל לדבר אחר,

הבי"ס תרל"ט "שיעורא בכזית דומיא דמצה בליל פסח", ויל"ע בלשון הר"ן שמביא שם.)

שור"ר בספר תשובות והנהגות (ח"ה סי' ר"ג) שמביא בשם הגר"ח בענין מצות אכילה בלילה הראשון וז"ל, שאינו מקיים מצות אכילה (כמו מצה ממש), אלא שמקיים מצות סוכה, והאכילה היא כדי שיתחייב בסוכה, וילפינן ממצה דגזירת הכתוב דיחייב עצמו בסוכה באכילת פת דוקא, עכ"ל. (והוא כעין דברינו בצד השני, אלא שהנוסח שלו שונה קצת, דלפי דבריו החיוב הוא לחייב את עצמו במצות סוכה בלילה הראשון, וזה ק"ק היכן מצינו חיוב לחייב את עצמו. אבל לפי נוסח דידן החיוב הוא לאכול באופן שקובע דירתו בסוכה.) ולפי מה שנתבאר, דברי הגר"ח יהיו תלויים במחלוקת הראשונים אם חייב לאכול כזית או יותר מכביצה.

תשבו כעין תדורו כל שקובע עליו הוא קביעות להצריכו סוכה, ובדידיה תליא מלתא ע"ש, עכ"ל. ולהמקור חיים כיון שבדידיה תליא לעשות קביעות סעודה, ה"ה לגרע מן המאכל קביעת הסעודה.

והנה יש לעיין לפי"ז אם אכל פת בלילה הראשון באופן שהיה טפל, אם יצא ידי חובתו ע"י אותה אכילה. ונראה שתלוי בהמחלוקת הראשונים אם חייב לאכול כזית או יותר מכביצה בלילה הראשון (ע"ב סי' תרל"ט), שאם חייב בכזית א"כ ילפינן ממצה דהוה חיוב אכילה ממש, ולא רק לעשות מעשה קביעות דירה, וא"כ כמו שבכל שאר דיני התורה אכילת טפל היא אכילה, ה"ה הכא. אבל אם צריך יותר מכביצה א"כ מוכח דאין זה דין אכילה אלא דין קביעות דירה, וא"כ לא קיים חובתו באכילת טפל, וכנ"ל. (וע' היטב בלשון



הרב אבא שמחה הלוי קרול

ביאור הכוונה הראויה בקיום מצות ישיבת סוכה

אם לא ידע כוונת סוכה כפי פשטה¹. ומשום כך הוצרך הטור לבאר מה היא כוונת המצוה (ופסק כר' אליעזר דס"ל סוכות ענני כבוד היו).

והוסיף הב"ח שהטור הדגיש את טעם המצוה גם במצות ציצית, שבסי' ח' כתב הטור "שיכוון בהתעטפו שצונו המקום להתעטף כדי שנזכור כל מצוותיו לעשותם"², וכן בהל' תפילין בסי' כ"ה כתב "שיכוון בהנחתם שצונו המקום להניח וכו' שנזכור יצי"מ ע"י נסים ונפלאות שעשה עמנו

א"י בטור (סי' תרכה) בביאור טעם מצות סוכה וז"ל, בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם וגו' תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים וכו' והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו, וכו' כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו וכו' עכ"ל.

וכתב הב"ח שם בביאור מה שהאריך הטור בזה, דכיון דכתב "למען ידעו דורותיכם וכו' ש"מ שלא קיים המצוה כתיקונה

1 המצות יש להם טעמים עד אין סוף ואין חקר, ואעפ"כ טעמיהם לא פורש בתורה, ובמצות פרטיות פירש בהם הש"י טעם, על כרחך זאת הכוונה הוא שבזולת טעמיהם לא יצא ידי חובה והוה כנוטל לולב בלא ערבה וכיוצא [הבן הדבר]. דאם לא כן יקשה לנו למה נכתבה דוקא זאת המצוה בטעם עכ"ל. (ומשמעות דבריהם של הבכור"י וגם הדרך פקודיך שכוונתם שגם לדעת הב"ח כן הוא, על אף שכתב הב"ח שכוונה הנוספת היא רק כדי לצאת ידי המצוה כתיקונה, דבפשטות משמע שהיא רק מידי דלכתחילה וכדדדיק הפמ"ג בדבריו.) ויש לציין שהב"ח בסי' ח' לא כתב כלשון שכתב כאן שהכוונה הנוספת היא רק לצאת ידי המצוה כתיקונה, והיה אפשר להבין מדבריו שהכוונה באמת מעכבת, וע' היטב מחצית השקל שם סק"י ד"ה דע.

2 בענין הכוונה במצות ציצית יש להעיר דברוב הסידורים, הנוסח המופיע שם בלשם ייחוד אינו כולל את עיקר הכוונה הנצרכת, ע'

1 ובפמ"ג (א"א ד"ה ויכוין) כתב דכוונה נוספת זו היא כדי לצאת ידי המצוה כתיקונה (וכלשון הב"ח) הא דיעבד יצא כל שכיון לצאת לבד. ודבריו הובאו במ"ב (סי' תרכה סק"א). אמנם בספר ביכורי יעקב, לאחר שהביא את דברי הפמ"ג הנ"ל כתב "דוקא בשאר מצוות שלא צוותה התורה כוונה פרטית בהם. אבל בסוכה, שציווי הכתוב הוא שיכוון כן מלמען ידעו כמש"כ הב"ח, י"ל דאפילו בדיעבד לא יצא, וכדאמרין (פסחים קטו ע"ב) כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו. והמשיך שם "ולכן אם אכל בלילה ראשונה בסוכה בלא כוונה זו, יש להחמיר לאכול שוב כזית בכוונה, ע"ש בהמשך דבריו.

וכעין דברי הבכורי יעקב כתב בעל הבני יששכר בספרו דרך פקודיך (הקדמה א' מצוות צריכות כוונה) לענין ג' המצוות ציצית, תפילין וסוכה שמבואר טעמיהם בתורה, "ובזולת כוונת הטעם אינו יוצא ידי חובת המצוה", ונימוקו עמו "והענין הוא, דהנה בוודאי כל

האדם בזמן האסיף כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, ע"ש.)

וע"ש שם בב"ח שמשמע שיסוד המחלוקת בין ר"א ור"ע הוא בהבנת הפסוק, דלר"א עיקר הדגשת הקרא הוא "בהוציא אותם מארץ מצרים", ועל זה הולך ה"למען ידעו", שע"י שנזכר את ענני הכבוד ממילא נזכור את יצי"מ. אבל לר"ע עיקר ההדגשה הוא שנזכור "כי בסוכות הושבת", שהושיבנו בסוכות ממש. ומש"כ "בהוציא אותם מארץ מצרים" אינו אלא להודיע שבאותו הזמן היתה ההושבה בסוכות ממש.

והנה הט"ז גם הוא כתב לפרש את המחלוקת דר"א ור"ע, אך דרך אחרת לו בביאור הדברים. לדעתו שיטת ר"א מתפרשת כפשטה, דכוונת התורה היא שנזכר שהושיב ה' את אבותינו דרך נס בסוכות שהם ענני הכבוד, אך לר"ע דס"ל דסוכות ממש היו, על כרחך אין כוונת התורה שנזכר שאבותינו ישבו בסוכות במדבר, ד"מה זכרון יהיה בדבר" ומה בכך שישבו בסוכות. אלא ודאי הזכרון הוא שאז יצאנו ממצרים, ונמצא שעיקר תכלית מצות סוכה הוא לזכור את יצי"מ.⁵

שהם מורים על ייחודו, משום שבאלו ג"כ צריך לכוין לטעם המצוה, דבמצות ציצית כתיב "למען תזכרו", ובתפילין כתיב "למען תהיה תורת ה' בפיך",³ ולכן מלבד הכוונה לצאת ידי המצוה בעיני כוונה נוספת כדי לקיים את המצוה כתיקונה.

ובהמשך דברי הבי"ח ביאר את המחלוקת שבין ר"א ור"ע (סוכה דף יא:): אם סוכות דקרא ענני כבוד היו או שסוכות ממש עשו להם. וביאר שם דאליבא דר"א דס"ל דענני כבוד היו, על כרחך אין כוונת התורה רק שנדע שהושיב הקב"ה את אבותינו בתוך ענני הכבוד, דא"כ יקשה למה יצוה ה' לזכור חסד זה של הושבת בני"ב בענני הכבוד יותר משאר חסדים שעשה עם אבותינו במדבר, שהאכילנו את המן ונתן לנו את הבאר.⁴ אלא כוונת מצות ישיבת סוכה היא שע"י ישיבת סוכה נזכור את ענני הכבוד ועי"ז נזכור את יצי"מ. (כן היה נראה לפרש בכוונתו, ולהלן נרחיב בביאור הדברים.)

וכתב דלר"ע דס"ל סוכות ממש עשו להם אתי שפיר, שהכוונה שנדע שהושיב הקב"ה את אבותינו בסוכות ממש אלו. (ולא ביאר הבי"ח מה היא תכלית זכירה זו, ובפמ"ג הבין שכוונתו לדברי הרשב"ם עה"ת [ויקרא כג, מג], שלא יחשוב

חטא העגל, מתורצת הקושיא, וכע"ז כתב בדרשות החת"ס (שבת שובה, שנת תקצ"ה) ביישוב הענין.

5 בספר עמק ברכה השיג על דברי הט"ז מדברי הרמב"ן עה"ת (ויקרא כג מג) שכבר ביאר מהו ענין סוכות ממש, שכתב דגם למי"ד סוכות ממש עשו להם, עיקר הזכרון הוא על אותן הסוכות, "והזכרון, שידעו ויזכרו חסדי ה' שהיו במדבר לא באו בבית, ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה, וה' היה עמם, לא חסרו דברי" והוסיף שכע"ז כתב ג"כ הרשב"ם.

ועוד הקי' על הט"ז מהתו"כ פרשת אמור פי"ז, "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבת את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, רבי אליעזר אומר סוכות ממש היו, רבי עקיבא אומר בסוכות ענני כבוד היו, בהוציא אותם מארץ מצרים, מלמד שאף הסוכה זכר ליציאת מצרים." וכתב העמק ברכה לדייק מזה "משמע דעיקר המצוה אינה לזכרון יציאת מצרים, אלא לזכרון הסוכות ההן, ולפיכך מרבה דהוי נמי זכרון ליציאת מצרים, וסיומא דברייתא סתמא קתני לה, משמע דגם למי"ד סוכות ממש עשו ג"כ הכי הוי".

ויש להוסיף דגם בפי' רבינו בחיי עה"ת שם מבואר טעם למצות סוכה אליבא דמי"ד סוכות ממש עשו להם, וז"ל, "כדי שיתגלה ויתפרסם מתוך מצות הסוכות גודל מעלתן של ישראל במדבר שהיו הולכים עם כובד האנשים והנשים והטף במקום ההוא אשר אין בטבע האדם לחיות בו".

וכן בספר הרוקח הגדול הלי' סוכות (סי' רי"ט), מבואר טעם המצוה למי"ד סוכות ממש, וז"ל, "ויש מפרשים כשצרו על ארץ האמורי של סיחון ועוג ועל כרכים שבארץ כנען אז ישבו ישראל בסוכות וכו' וכל זמן שלא כבשו וחלקו קורא יציאת מצרים וכו' וזהו למען ידעו דורותיכם כי בסוכות, שלא יחשבו מאבותינו אברהם ויצחק ויעקב אנחנו יושבים בארץ, אלא ידעו יציאת מצרים וצרו על הערים ונתנם ביד ישראל" עכ"ל. ודברים אלו הובאו באליה רבה (סי' תרכה סק"א) וכן בספר חיי אדם הלי' סוכה (כלל קמו ס"א). ע"י ספר סבר נפתלי (הערות לחג הסוכות) מש"כ בביאור דברי הרוקח. ועי' דרשות ר"י אבן שועיב (דרשה ליום ראשון דסוכות).

וע"ע לקמן הערה 8 מדברי המדרש שכל טוב ביאור נוסף למי"ד סוכות ממש עשו להם, שישבו "כדרך מלכים היושבים בסוכות, ולא כדרך עבדים שבורחין בהתבא".

שו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' כ"ג, שכתב נוסח הראוי לאמרו קודם קיום מצות ציצית. ובתשו' מנחת אשר ח"ב סי' א' נשאל בזה, וכתב שהוא בעצמו נוהג לומר לפני עטיפת הטלית ש"אני מתעטף בציצית כדי לזכור את כל מצוות ה'". שוב הביא מחתנו דכיון שנוהגין לומר את פרשת ציצית כשעטופים בציצית (כ"נ דצ"ל) ומפורש טעם המצוה תו לא צריך להזכיר כוונה זו, וכתב על זה "ודפח"ח", ע"ש.

3 בביאור הכוונה הראויה במצות תפילין, כנראה נחלקו הראשונים והפוסקים בכוונת הפסוק ד"למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים", עי' רמב"ן עה"ת שכתב "שיעורו והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים למען תהיה תורת ה' בפיך. ופירושו שתכתוב על ידך ועל בין עיניך יציאת מצרים ותזכור אותה תמיד, למען שתהיה תורת ה' בפיך לשמור מצוותיו ותורותיו כי הוא אדוניך הפו"ד מבית עבדים", והיינו שאין תכלית התפילין לזכור כי ביד חזקה הוציאנו ממצרים, אלא סרס המקרא ודרשהו, שנתבונן בנסים של יצי"מ למען תהיה תורת ה' בפינו לשמור מצוותיו, וכן נראה מדברי רבינו יונה באגרת התשובה, ד"ה והמקיים מצות תפילין, ע"ש. אמנם עי' רלב"ג עה"ת שם שפירש הפסוק כפשוטו, דלמען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה וכו', היינו שיהיה שגור בפיך ענין יצי"מ. וכן הוא פשוט משמעות הטור ושו"ע סי' כה ס"ה. וע"ש במ"ב סקט"ו.

ובספר שם עולם לבעל הח"ח כתב כעין דרך הרמב"ן ור' יונה, וכן בסי' ח"ח עה"ת שם, אלא שפירש "תורת ה' בפיך" הכוונה לתלמוד תורה, ולא שמירת המצוות. ועי' ספר דעת נוטה ח"ב הלי' ציצית תשובה קייט וחי' תשו' צ"ד וצ"ה, וע"ע ספר תוספות השלם פרשת לך לך אות ח', וספר לימודי ניסן להג"ר ניסן אלפערט צ"ל פרשת בא י"ג ט', ושו"ת מנחת אשר ח"ב (סי' א'), ספר מתנת חיים (מועדים) להגה"צ ר' מתתיהו חיים סולומון שליט"א במאמרו "הרחב פיך ואמלאהו" (עמוד רג-ח), וספר רשפי אש להג"ר דוד כהן שליט"א מאמר ה' באריכות.

4 עי' ספר בית אלקים למב"ט (שער היסודות פל"ז ד"ה וראוי לתת טעם), ובספר ראש דוד להחיד"א (פרשת אמור), ובספר תורת משה להאלשיך (ויקרא כג, לג-לד), שכתבו כמה דרכים ביישוב קושיא זו, וכן לדברי הגר"א בפירושו לשיר השירים (א', ד'), שקביעות החג בטי"ו תשרי הוא משום דאז חזרו ענני הכבוד שנסתלקו אחר

ליציאת מצרים וגם זכר לענני כבוד שהקיפן אז עלינו להגן עלינו מן השרב והשמש, עכ"ל. והיינו דשתי הכוונות האלו הם כדי לצאת ידי דעת הב"ח וגם דעת הט"ז במה שפירשו אליבא דר"א דס"ל דסוכות ענני כבוד היו, אבל לכו"ע לא קיי"ל כר"ע דס"ל סוכות ממש.⁷

והנה לענ"ד מש"כ הב"ח דעיקר כוונת המצוה אליבא דמ"ד ענני כבוד היו היא זכר ליצי"מ, אין כוונתו בזה לזכירה כללית על יצי"מ, וכמו שכתב הט"ז אליבא דמ"ד סוכות ממש היו, אלא כוונה אחרת היתה לו בזה, וכמו שיתבאר. וז"ל הב"ח, אבל לרבי אליעזר דפליג עליה ואמר ענני כבוד היו וכו', וזכרון זה יעלה על ידי מצות סוכה שמצותה צלתה מרובה מחמתה, זכר לענני כבוד שהגינו מפני החמה, ואם כן על ידי כך יזכור גם כן לשאר נפלאותיו ונוראותיו שעשה עמהם להגן עליהם תיכף ביציאתם ממצרים בענן כבוד, כי בחמשה עשר בניסן היתה התחלת העננים וכמו שכתוב בשעת יציאתם ממצרים (שמות יג, כא) וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך וגו' דמאחר שהסוכות זכרון לענני הכבוד הוא, הוא זכרון גם כן ליציאת מצרים על ידי עמוד ענן יומם וגו' להגן עליהם, וזהו שאמר ודוגמא לזה צונו לעשות סוכה כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו וכו'. עכ"ל.

ויש לדקדק בדבריו שהרי כבר כתב הב"ח מקודם שהעיקר הוא לזכור את יצי"מ ולא את נס ענני הכבוד, וא"כ מה זה שכתב עכשיו שזכרון זה יעלה על ידי מצות סוכה שמצותה צלתה מרובה מחמתה, זכר לענני כבוד שהגינו מפני החמה, ואם כן על ידי כך יזכור גם כן לשאר נפלאותיו ונוראותיו שעשה עמהם להגן עליהם תיכף ביציאתם ממצרים בענן כבוד, ולמה מדגיש את הנס של ענני הכבוד, דלכאורה לשיטתו אין תפקידם של ענני הכבוד אלא להיות אמצעים לזכור את יצי"מ.

והוסיף הט"ז שמה שהוצרך הטור להסביר מדוע ניתנה מצות סוכה בחודש תשרי ולא בניסן שמאז כבר הקיף הקב"ה את אבותינו בענני הכבוד, היינו אליבא דר"א דס"ל ענני כבוד היו, אך לדעת ר"ע דסוכות ממש היו לק"מ, דמכיון שעיקר מצות ישיבת סוכה לזכור יצי"מ הרי זכירה זו זמנה כל השנה, ורצה הוא ית' שנזכור את זה ב' פעמים בשנה, אחת בפסח בתחילת הקיץ ואחת בתשרי שהוא תחילת החורף.⁶

והנה לפום ריהטא דברי הב"ח ודברי הט"ז נראים כביאורים הפוכים זה מזה, דלפי הב"ח שיטת ר"ע דס"ל סוכות ממש עשו להם א"ש כפשטה, אך לשיטת ר"א דס"ל ענני כבוד היו קשה למה תצוה התורה לזכור רק נס זה, ועל כרחיך הכוונה לזכר יצי"מ. ואילו אליבא דהט"ז שיטת ר"א אתיא כפשטה, שציותה התורה שנזכור את הנס של ענני הכבוד, ואילו שיטת ר"ע דס"ל סוכות ממש קשה דלאיזו תכלית ציותה התורה לזכור שאבותינו ישבו בסוכות ממש, אלא על כרחיך הכוונה במצות סוכה היא זכר ליצי"מ. (ועפ"י הביאור דבסמוך בדברי הב"ח בעז"ה יבואר שאינם הפוכים ממש.)

ולענין פסק הלכה, ע' שו"ע סי' תרכ"א ס"א שכתב וז"ל, בסוכות תשבו שבעת ימים וכו' כי בסוכות הושבתי את בני, הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמם, עכ"ל. הרי שפסק כדברי ר"א דסוכות ענני כבוד היו, וכדברי הטור. ובמג"א שם כתב וז"ל, ויכוון בשיבתה שציונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליצי"מ, עכ"ל. וצוין שם שמקור הדברים הוא הב"ח. וע' פמ"ג (אשל אברהם ד"ה ויכוין) דמשמעות המג"א שפסק כדברי הב"ח וצריך לכוין רק זכר ליצי"מ שהיא הכוונה הראויה אליבא דר"א דס"ל ענני כבוד היו. אך כתב הפמ"ג דלפי מש"כ הט"ז יש לכוין גם לענין הנס שהושיבנו ה' בענני הכבוד.

ודברי הפמ"ג נפסקו במ"ב (סק"א) וז"ל, וכתבו האחרונים שיכוין בשיבתה שצונו הקדוש ברוך הוא לישב בסוכה זכר

על עצם נס דענני כבוד עבדינו זכר, כך היא הכוונה עפ"י הט"ז וכו' ולענ"ד המעיין בפמ"ג שמשם מקור דברי המ"ב יראה שלא לכך כיון, ונראה מוכח כן, דהלא הטור ושו"ע פסקו בפירוש כר"א דסוכות ענני הכבוד היו, ומהי"ת שנתייחס לשיטת ר"ע להלכה, אלא ודאי שבי' הכוונות במ"ב הם לצאת ידי דעת הבי"ח והט"ז שנתנו ביאורים שונים אליבא דר"א, דכוותיה קיי"ל.

(ויש לעיין במה שכתב החיי אדם כלל קנו ס"א הל' סוכה, וז"ל "כתיב בסוכות תשבו ז' ימים למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל וגו' מארץ מצרים. מתחלה כתיב בסוכות חסר, וכאן בסוכות הושבתי כתיב מלא, אלא להורות ב' מיני סוכות שישבו, א' סוכות של ענני כבוד, וא' סוכות ממש בשעה שצרו על העיירות במלחמות סיחון ועוג." [והוא כשיטת הרוקח בביתאור שיטת ר"ע] דצ"ע אמאי הביא את דברי ר"ע, האם לדעתו יש מקום לחשוש לשיטתו, ויל"ע.)

והחת"ס מביא בכמה מקומות את דברי ר"ע דסוכות ממש עשו להם עפ"י ביאורו של הרוקח, ע' תורת משה פ' אמור, דרשות לסוכות ד"ה כל האזרח בישראל, ועוד, ולפי ביאורו, ב' השיטות לא פליגי, אלא אלו ואלו דברי אלקים חיים, וכל אחד משלים את השני, ע"ש.

6 ע' ספר דבש לפי להחיד"א, (מערכת אות פ' סי' ב') שכתב וז"ל, "פורים כולל כל הימים טובים, פסח מעבדות לחירות וכאן ממות לחיים, שבועות מתן תורה וכאן הדור קבלוה, ר"ה ספרי חיים וספרי מתים וכאן נדונים אם לקיים הגזרה אם להנצל, יום הכפורים מחילת עונות וכאן נמחל להם מה שנהנו וכו', סוכות ענני כבוד וכאן נכנסו תחת כנפי השכינה ורבים מע"ה מתייחדים. מדרש אליהו סוף דף נ"ז בשם יד יוסף. ואפשר דלכך בחרו לקרות פורים ע"ש הפור ולא קראו שם העצם, כי ר"ת פורים - פסח, וסוכות, ר"ה, יום כיפור, מתן תורה, ודוק" עכ"ל. ודבריו הובאו בבני יששכר (ימי הפורים מאמר ד' אות ו'). ולכאורה מש"כ דהרמז לסוכות הוא "וסוכות" עם ו"ו החיבור הוא לכאורה דוחק וצ"ע, אך לפי הט"ז ניחא דמרמז באופן זה, משום דסוכות ופסח הם אותו ענין לזכור יצי"מ, רק אחת בתחילת הקיץ ואחת בתחילת החורף, והן כזוג ומקושר אחד לשני, וכ"כ הבני יששכר שם.

7 ע' ספר פסקי תשובות שעל מה שכתב המ"ב סק"א "וכתבו האחרונים שיכוין בשיבתה שציונו הקב"ה לישב בסוכה זכר ליצי"מ וגם זכר לענני הכבוד וכו'" כתב בהערה 4 "והוא לטעם דר"ע שסוכות ממש עשו להם בצאתם ממצרים, ולדבריו כל ענין חג הסוכות הוא זכר ליציאת מצרים, משא"כ לטעם דרבי אליעזר

הכוונה היא זכר לאופן של יצי"מ, שהיתה בדרך כבוד וגדולה וכנ"ל.

ואם כנים הדברים, בכדי לקיים את מצות ישיבת סוכה כתיקונה יש לכונן ב' כוונות, והוא כדי לצאת ידי דעת הב"ח והט"ז, א' זכר לנס של ענני כבוד, שהקיף הקב"ה אותנו להגן עלינו מן השרב והשמש, ב' זכר לאופן של יצי"מ שהוציאנו הקב"ה דרך חיבה וכבוד, ע"י שמיד בצאתנו ממצרים הגין בעדינו והקיפנו בתוך ענני הכבוד.^{8,9}

אלא נראה שכוונת הב"ח במש"כ דאליבא דר"א מצות סוכה היא זכר ליצי"מ, היינו דהוי זכר לאופן הוצאת הקב"ה את בני ממצרים, שבשעה שהוציאם ממצרים תיכף ומיד הקיפם בתוך ענני הכבוד, דרך כבוד וגדולה, שלא רצה הקב"ה להניחם אפילו לרגע בלי הגנה מיוחדת ונכבדת.

ויוצא מזה שלפי הט"ז אליבא דר"ע דס"ל סוכות ממש היו, עיקר כוונת המצוה היא זכר ליצי"מ כפשוטו, וכמו שמצינו הרבה מצות בתורה שהם זכר ליצי"מ באופן כללי, ואילו לדעת הב"ח אליבא דר"א דסוכות ענני כבוד היו, עיקר



ויש לעיין אם כוונת הגר"א דודאי עיקר הענין הוא זכר לענני הכבוד כמו שהבינו הב"ח והט"ז, ורק לתרץ את קושית הטור מדוע עושין סוכות בחודש תשרי ולא בחודש ניסן כתב שיש לכלול גם ענין זה של חזרת העננים ושנתרצה הקב"ה לכלל ישראל בכפרת חטא העגל, או דלמא כוונתו שכל קביעות החג של סוכות וכל מהות ענינו אליבא דר"א הוא אך ורק זכר לחזרת העננים לאחר שנסתלקו בחטא העגל.

ע"י ספר שעשועי יעקב (מועדי השנה סי' ב') לבן דודי הגאון ר' ישראל יעקב כהן זצ"ל שכתב להדיא לאחר שהביא את דברי הגר"א "ואמנם היו"ט הוא זכר לכל הנס של ענני הכבוד, הראשונים וגם האחרונים, אלא שנקבע החג בזמן חזרתן בשנית", וכע"ז ע"י ספר ירח למועדים להג"ר ירוחם אולשין שליט"א (סוף מאמר ס"א). ומבואר כצד הראשון.

אמנם ע"י ספר עבודת הגרשוני על שיר השירים (גי' ד') מבן אחיו ותלמידו של הגר"א דלאחר שהביא את דברי הגר"א כתב "וזה פירוש הכתוב כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, וזה ענין הכבוד שחזרה שכינה על ישראל" וברור דלפי דבריו עיקר מהותו של חג הסוכות הוא מחמת חזרת ענני הכבוד שהיא סימן לריצוי שנתרצה להם הקב"ה, וכצד השני. ע"י משך חכמה (משפטים כג טז) שמעורר על מה שנקרא חג האסיף בפר' משפטים ופ' כי תשא, ולא נזכר בהם שם חג הסוכות, ותירץ שהוא "עפ"י דברי הגר"א, כשניתן לוחות השניים, ומשה ירד מן ההר, וחזרו ענני הכבוד, בט"ו לחודש תשרי נצטוו על סוכות כידוע, ולכך אז קודם דברות שניות נקרא חג האסיף ולא חג הסוכות". מדבריו משמע שכל ענין הסוכות שבחג הסוכות לא נתחדש אלא בלוחות שניות, והיינו דענין הסוכות הוא אך ורק זכר לחזרת העננים.

והנה לפי צד זה, המכוין זכר לענני הכבוד ולא כיון לענין חזרתן לא קיים את מצות ישיבת סוכה כתיקונה, משום שלא כיון כלל לענין הסוכות. ובאמת אף לצד הראשון, מי שאינו מכוין לענין חזרת העננים חסר עכ"פ בנקודה זו, שהוא חלק חשוב מענין הסוכות. ובעיקר דברי הגר"א הנ"ל, ע"י ספר זמן שמחתנו להגר"ד כהן שליט"א (סי' א') ביאור מקיף בשיטת הגר"א בהאי ענינא.

8 ובענין זה מצינו במדרש שכל טוב, וז"ל, ויסעו בני ישראל מרעמסס סוכותה, לסוכות, וכו' ומתוך חלוקות רבותינו רבנן ור' עקיבא יש לפרש כי על שם המעשה קראו שם המקום סוכות, שמרעמסס לסוכות מהלך חמש מאות ועשרים מיל, וכיון שנסעו מרעמסס דהיינו בתוך ארץ מצרים כיסם הקדוש ברוך הוא בשבעת ענני כבוד, והיו מסובבין עליהם כסוכה, כדכתיב כי על כל כבוד חופה (ישעי' ד ה), וכה"א כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים (ויקרא כג מג), ואותו היום שנסעו מרעמסס הלכו תק"כ מיל, לקיים מה שנא' ואשא אתכם על כנפי נשרים (שמות יט ד), וכתוב יפוש כנפיו יקחהו ישאהו על אברתו (דברים לב יא), וכיון שחזרו לאותו המקום ראו שהיו מסתוככין בענני כבוד, ולכך קראו שם המקום סוכות, דכתיב ויסעו מסוכות ויחזרו באיתם (במדבר לג ו), מה איתם מקום, דכתיב במדבר איתם (שם שם ח), אף סוכות מקום, ואפילו תימא ר' אליעזר דאמר סוכות ממש עשו להם במקום חנייתם לסוף תק"כ מיל, דכתיב הושבתי את בני ישראל (ויקרא כג מג), כדרך מלכים היושבים בסוכות, ולא כדרך עבדים שבורחין בהחבא, ואפ"ה על שם סוכות שעשו להם קראו שם המקום סוכות, ודומה לדבר ויעקב נסע סוכותה וגו' (בראשית לג יז), הרי יש לך שני מקומות ששמן סוכות, אחד בין רעמסס ובין איתם, ואחד בארץ ישראל, עכ"ל.

משמע שחג הסוכות, בין לר"א בין לר"ע הוא זכר לסוכות שישבו בהם דוקא בעת יציאתם ממצרים, למ"ד ענני כבוד היו, הכוונה הוא שהקב"ה הוציאם ממצרים במהירות על כנפי נשרים, והקיפם בתוך ענני הכבוד, ולמ"ד שהושבם בסוכות ממש, היינו כדרך מלכים ולא כדרך עבדים שבורחים, והכל זכר לשעת היציאה ממצרים, שאופן היציאה היה דרך כבוד וגדולה, וכמו שביארנו בשיטת הב"ח.

9 יש להעיר דלפי מש"כ הגר"א בפירושו לשיר השירים (א' ד') הובא לעיל בהערה 4, ישנה כוונה אחרת מלבד מש"כ הב"ח והט"ז בביאור שיטת ר"א דסוכות ענני כבוד היו, שביאר שם לתרץ קושית הטור למה עושים חג הסוכות בתשרי, וכתב דענני הכבוד נסתלקו כשעשו את העגל, וחזרו בט"ו תשרי כשהתחילו לבנות את המשכן. וא"כ צריך לכונן גם לענין זה.

ששון ושמחה

זרוע לצדיק. ולישרים שמחה דכתיב, ולישרי לב שמחה, וע'^א חידושי אגדות להרשב"א שם).

וכדי לתרץ זה נפרש תחילה מה הוא ששון ומה הוא שמחה, ואיזה חילוק יש ביניהם. והנה מצינו הסבר על החילוק בפירוש המלבי"ם (ישעיה לה, א) וז"ל, הששון, גדרו הסימנים החיצונים שיעשו להוראת השמחה ויו"ט, וכו'. והפכו הסימנים שיעשו לסימן אבל, שמן ששון תחת אבל (לק' סא, ג). ולפעמים יש ששון בלא שמחה, הלוכש בגדי יו"ט ולפניו תוף וכנור ונפשו עליו תאבל. ויש שמחה וגיל בלא ששון, הלוכש בגדי אבל ויגיל וישמח בלבבו, עכ"ל. (וע"ע בביאור הגר"א לאסתר (ח, טו) מה שכתב בזה). הרי ששמחה הוא דבר פנימי בלבבו של אדם, שבא לו כשהוא מרגיש חשיבות הדבר שיש לו. וששון הוא דבר חיצוני, שהוא עושה להראות לאחרים שהוא שמח על מה שהשיג.

ועל פי זה יש לפרש שהגמרא רוצה להזהיר על החסרונות של ששון ושמחה. דהיינו דמה שאמר "דשבקון ושיוין פרוונקא", (והיינו שיהיה רץ לרוץ לפניו), דהחסרון של שמחה הוא דאין לו חשיבות בפני עצמו, והוא רק להביאו לידי תכלית להשיג חפצו, כמו פרוונקא שחשיבותו הוא רק שהולך לפני אדם מכובד. והחסרון של ששון נרמז בלשון "שבקון ומלו בכ מיא", והיינו דאין פנימיות לששון והוא רק ככלי ריק, שיכול להשתמש בו כדי להוסיף חיל לעשות עוד ולהשיג יותר, כנוד שאין חשיבותו אלא במה שיכול ליתן בתוכו.

וא"כ יש לפרש למה מביאים מהפסוק המאוחר של הספר. דמן הסדר בפסוק אחד אין להביא ראייה איזה הוי עדיף, דלכולי עלמא הם כגלגל החוזר, ששמחה מביא לידי ששון, וששון מביא לידי שמחה. וא"כ רק כשמביא הפסוק שני פעמים בסדר אחד יש להביא ראייה מהקדימה, שהקדום עדיף מן המאוחר. ובזה מתורץ גם כן קושיא אחרת, דלכ' יש להק', מה ההו"א דשמחה עדיף מדכתיב "שמחה וששון ליהודים" במגלת אסתר, והרי בכמה וכמה מקומות מצינו ששון קודם לשמחה (ישעיה כב, יג, לה, י ירמיה ז, לד זכריה ח, יט תהלים מ, יז איכה ד, כא ועוד הרבה). ורק בשני מקראות אלו באסתר מצינו שמחה קודם לששון. ולהנ"ל י"ל דהעדיפות של הפסוקים באסתר הוא שהם המקום המיוחד שמצינו בשני פסוקים רצופין זה אחר זה שמחה וששון, וזה מורה שאינו רק הקדמה במציאות אלא עדיפות בעצם הענין של שמחה.

והשתא ניחא מה שמייחס הגמ' מחלוקת זה לשני מינים, מפני שהוא מחלוקת של טפשים, לחלוק באיזה מהם עדיף, ששון או שמחה. דשניהם באמת אין להם תכלית בפני עצמן, אלא

בגמ' בסוכה מח: יש אגדתא הטעונה ביאור רב וז"ל, מנא הני מילי, (דתוקעין ומריעין בשאיבת המים של נסוך – רש"י) אמר רב עינא דאמר קרא (ישעיה יב, ג) ושאתם מים בששון וגו'. הנהו תרי מיני, חד שמיה ששון, וחד שמיה שמחה. א"ל ששון לשמחה אנא עדיפא מינך, דכתיב (ישעיה לה, י) ששון ושמחה ישיגו וגו', א"ל שמחה לששון אנא עדיפנא מינך דכתיב (אסתר ח, יז) שמחה וששון ליהודים. א"ל ששון לשמחה, חד יומא שבקון ושיוין פרוונקא (יפקיעוך מן השמים וישים אותך לרץ לרוץ לפניו), דכתיב (ישעיה נה, יב) כי בשמחה תצאו (שהוא יראה הדרכים ויעבור מעברות המים). א"ל שמחה לששון, חד יומא שבקון ומלו בכ מיא, דכתיב ושאתם מים בששון, ע"כ.

והנה כפשוטו נראין דברי הגמ' כמו ליצנות בעלמא של שני מינים בפירוש הפסוקים, אמנם כד נתבונן נראה לעין שודאי יש במאמר הזה חכמה נפלאה שטמנו האמוראים בתוך סיפור תמוה זו. ואין בדעתנו לחקור אחר הסודות הכמוסים בדברים אלו, וכמו שאמרו "במופלא ממך על תדרוש", רק ליתן טעם להמימרא כמו שהיא, ולהבין עומק הפשט. וכמו שכתוב (משלי א, ו) להבין משל ומליצה, ופי' שם המצודות דוד, וז"ל, הדברים האלו נאמרים על שני דרכים, להבין את המשל, וכו' וגם את המליצה וכו' עכ"ל. וע"ע ברלב"ג במשלי (כה, יא). ואם כן אף שאין מטרתנו להבין כאן הסודות שטמנו במאמר הזה, עכ"פ כדאי להתבונן בהמשל ולראות גם בו את היופי של דברי חז"ל.

ראשית יש להעיר, דמיד קודם למימרא זו מביא המקרא של "ושאתם מים בששון" למקור לענין שמחת בית השואבה. ויש לדקדק מהו השייכות בין זה לענין הסיפור.

עוד יש להקשות דשני הפסוקים שהמינים מביאים להורות שהם עדיפים מחבריהם, ששם קודם בפסוק, הם הפסוקים השניים שבאותו ספר, ולמה אין מביאים הפסוק הראשון. דהנה ששון הביא קרא ד"ששון ושמחה ישיגו", שהוא מישעיה פל"ה פ"י. ולעיל מיניה פכ"ב פ"י"ג כתיב "והנה ששון ושמחה הורג בקר ושחט צאן אכל בשר ושתות ושתו כי מחר נמות." (אף שבזה אפשר לת' דלא רצה להביא מקרא זה מפני שהוא של פורעניות). וגם שמחה, שמביא פסוק של "שמחה וששון ליהודים" מאסתר פ"ח פ"ז היה יכול להביא מהפסוק שלפניו "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר." (וזה היה ראייה יותר אליים, מדמסדר אורה קודם לשמחה, ואורה גדולה משמחה, כדמצינו בתענית (טו). אמר רב נחמן בר יצחק, אף אני אומר לא הכל לאורה ולא הכל לשמחה, צדיקים לאורה, וישרים לשמחה. צדיקים לאורה דכתיב אור

"שמחת" בית השואבה להורות שהיו באמת שמחים לעשות מצוות ה'.

ומה דמימרא זו נמצא כאן, נראה שהוא להזכיר לאותם שהיו בשמחת בית השואבה אשר עליהם תנן בדף נא. "מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו", שלא לשכוח שאין העיקר אלא מעשה מצוה ועבודת ה', ושהשמחה טפלה לו, ולא לעשות הטפל עיקר והעיקר טפל, כמו שחושבים המינים.

יהי רצון שנזכה כולנו לשוב ולשמחה בשמחת החג ולעלות משמחה זה למדרגות גבוהות יותר ויותר.

הם לעזור למצוא חפצו ולמצוא החשק לעלות מחיל על חיל. ומי שיש לו שניהם יש לו מה שהוא צריך להיות עובד ה' באמת. וזה הוא העיקר, ורק המינים שאין להם תכלית זה, ולהם אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכל ולשתות ולשמוח, להם יש חשיבות לשמחה וששון לתכלית בפני עצמן, ורק הם החולקים איזה מהם עדיף.

גם מובן לפי דברינו מה שמביא תחילה את הפסוק של ושאתם מים ב"ששון" למקור על "שמחת" בית השואבה. דהפסוק בא לצוות על דברים חיצונים, כמו שכתב רש"י דמנא ה"מ דתוקעין ומריעין, וזהו ענין ששון, אבל קראו אותו



הרב רפאל אליעזר וולדמן

חמש שיטות בהדלקת נרות שבת ויו"ט וברכותיהם

מבואר שאשת הפרישה פסקה שאע"פ שבשבת מדליקין את הנרות ואח"כ מברכין, אבל ביום טוב הוא להיפך שמברכין ואח"כ מדליקין.

והנה המגן אברהם (סי' רס"ג סק"ב) חולק על חידוש זה וז"ל, אין חכמה לאשה וכו' דלא חלקו חכמים [בין שתי ברכות באותו הענין], עכ"ל. וביאר המחצית השקל שם וז"ל, ר"ל כל הנשים לא ידעו לחלק בין שבת ליו"ט, ואם נאמר ביו"ט שתברך ואח"כ תדליק, תעשה כן גם בשבת [ותבוא לידי תקלה], עכ"ל.

ומביא שם המג"א שתי ראיות, א' מסימן קנ"ח ס"א דמבואר בהמחבר שם שנהגו שלא לברך לעולם עד לאחר נטילת ידיים משום דפעמים שאין ידיו נקיים, ואפילו אם ידיו נקיים מברך אחריו משום לא פלוג, וה"ה הכא. ב' מתוספות (פסחים ז: ד"ה על הנטילה), וז"ל, אומר ר"י דאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה, כיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך [קודם הטבילה, שעדיין נכרי הוא, ואינו יכול לברך "וצוננו"] ולא חלקו, עכ"ל. והסכימו כמה אחרונים כהמג"א, ובכללם השו"ע הרב (רס"ג, ח) והקיצור שלחן ערוך (ע"ה, ד).

א) הרב יושע פלק חיבר את הספר דרישה ופרישה על הטור כידוע, ואחר פטירתו, בנו הרב יוסף פלק הסדיר את פירוש אביו על הטור, והביאו לדפוס. בסוף הקדמתו הרב יוסף משבח את המעלות של אמו, אשת הפרישה, ומביא שני חידושי תורה בשמה. הוא מתחיל בשבחים כללים - "האשה החשובה הגבירה הצנועה והחסידה והישרה", וממשיך "בכך ראויה היא לחלוק לה כבוד ולהעלות על הספר קצת מעשיה הטובים להיות לנו לזכר לדורות ולמען ילמדון ממנה כל בנות ישראל וכן יעשון" והאריך מאד בשבחייה, ע"ש.

ובסוף דבריו הביא שם חידוש לענין ברכת ההדליק נר של יו"ט, וז"ל, מאחר שהמדליק עצמו מקבל שבת בברכת הנרות נמצא אם היה מברך תחלה כמו שראוי להיות הברכה עובר לעשייתה אסור שוב להדליק הנרות, על כן נמשך מזה המנהג שמדליקין תחלה ומשימין ידיהן לפני הנרות ומברכין ואחר כך מסלקין ידיהן שבוה נקרא עובר לעשייתה, התיינת בהדלקת הנרות לשבת שאחר הברכה אסור שוב בהדלקה, אבל ביום טוב שמוותר להדליק הנרות ביום טוב עצמו, מוטב שנעשה ברכת הנרות כתיקונה להיות הברכה עובר לעשייתה ולהדליק הנרות של יום טוב כמו נרות של חנוכה לברך תחלה ואחר כך להדליק הנרות בזה אחר זה, עכ"ל.

והשו"ע (ס"ו רס"ג ס"ו) מביא את שתי הדעות וז"ל, לבה"ג כיון שהדליק נר של שבת, חל עליו שבת ונאסר במלאכה. ועל פי זה נוהגות קצת נשים, שאחר שברכו והדליקו הנרות, משליכות לארץ הפתילה שבידן שהדליקו בה ואין מכבות אותה וכו' ויש חולקים על בה"ג ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקות הנר אלא בתפילת ערבית, עכ"ל. מלשון המחבר, מביא היב"א ראייה שהוא ג"כ חולק על הבה"ג וז"ל, כמו בכל מקום שכותב מרן, יש אומרים ויש אומרים, דקי"ל הלכה כיש אומרים בתרא, הוא הדין כאן, עכ"ל. ולא עוד, אלא הוא מדייק מלשון "קצת נשים" לומר שמשמע שרוב הנשים נהגו לברך תחילה ואחר כך להדליק, כדברי הראשונים שסוברים שדין הדלקת הנרות שיהיה לכל המצות שצריך לברך עליהן עובר לעשייתן.

וממשיך שם הרב עובדיה שאפילו בני אשכנז מחוייבים לנהוג כדעה זו, ומביא כמה מגדולי הפוסקים שאומרים כן, וגם מביא מעשה רב וז"ל, "רבינו איסר זלמן מלצר, ראש ישיבת עץ חיים, זצ"ל, בהגיעו לא"י הורה לרעייתו הרבנית ולבני ביתו, שהואיל וכאן המרא דאתרא הוא רבינו הרמב"ם, צריך לנהוג כמו שפסק, שצריך לברך קודם הדלקת הנרות בערב שבת."

ומסיים היב"א שאפילו אשה שנהגה כבר לברך אחר ההדלקה, צריכה לשנות מנהגה ולברך קודם הדלקת הנרות, כיון שמנהגה מנהג טעות וברכה לבטלה.

ד) דעות רביעית וחמישית נמצאות אצל בני תימן. בספר שלחן ערוך המקוצר להרב יצחק רצאבי (שהוא פסקי הלכה לבני תימן) פוסק כהרמב"ם לגבי נרות שבת, וז"ל (הלי' שבת נ"ז, ז) המנהג אצלנו לברך קודם ההדלקה, כדין שאר כל המצות שמברכין עליהם עובר לעשייתן, עכ"ל. אמנם לגבי נרות יום טוב כתב (בס"י י"ח), וז"ל, בימים טובים, מנהגינו שאין מדליקין כלל נרות מיוחדים לכבוד היום. שדוקא בשבת תיקנו חז"ל להדליק נרות מבעוד יום, כיון שמשחשיכה אסור להדליק, משא"כ ביום טוב שמותר להדליק בכל זמן שירצו וכו' לפיכך יום טוב או יום הכפורים שחלו בשבת, כשמדליקין הנרות, אין מזכירין אלא "להדליק נר של שבת" בלבד, ללא הוספה. ויש שנהגו מקרוב לברך גם על נר של יום טוב וכו' מהרי"ץ [מוהר"ר יחיה צאלח, גדול תימני מלפני כמאתים שנה] פסק שאין לשנות המנהג הקדום, משום ספק ברכה לבטלה, עכ"ל.

ח) ובספרו נר יום טוב מוכיח הרב רצאבי שהמנהג הקדום של מהרי"ץ היה להדליק נרות יו"ט בלי ברכה. ומביא שם חמשה עשר ראיות שאין מברכים אלא על נר שבת בלבד ולא על נר של יו"ט. ובתוך דבריו כתב וז"ל (שם פ"א), בש"ס ובמדרשים ובזוהר, וכן בגאונים וברמב"ם, הובאה רק ברכת של שבת, ולא נזכרה מצות נר של יום טוב ושל יום הכפורים וברכתן. ע"ש.

אמנם הדגול מרבבה חולק על המגן אברהם וכתב שאין ברכות נטילה וטבילה דומות להדלקה, ששם הנוסחאות של הברכות שוות, דהיינו "על נטילת ידים" לסעודה בין אם יוצא מבית הכסא או לא, ו"על הטבילה" לאשה וגם לגר, ולכן אמרינן בהו לא פלוג, משא"כ כאן, שהברכות נפרדות, דהיינו "להדליק נר של שבת" ו"להדליק נר של יום טוב". ועוד, שאם אנו אומרים "לא חלקו", למה אנו מברכים "על נרות חנוכה" קודם הדלקה, הוה לן לברך אחר הדלקה משום לא פלוג. ומסיק הדגול מרבבה וז"ל, וכן נ"ל להורות כאשת הגאון דרישה, והיא אשה אשר נשאה לבה בחכמה, עכ"ל.

גם החתם סופר הסכים עם אשת הפרישה וז"ל, והמעייין בפנים יראה שהיא עצמה הרגישה בזה וכתבה דהרי בנס חנוכה מברכין עובר לעשייתן, א"כ הרי חזינן דלענין ברכת הדלקה פליגי רבנן ולא דמי לטבילה וכו', עכ"ל.

גם השערי תשובה (רס"ג י'), החיי אדם (הלי' שבת ה"א), הבן איש חי (שנה ב' פרשת נח אות ח', י'), והערוך השלחן (רס"ג, י"ג) הסכימו לאשת הפרישה. והמשנה ברורה (רס"ג, כ"ו-כ"ז) מביא את שתי הדעות, ואינו מכריע ביניהן בפירוש.

ג) והנה יש דעה שלישית בהדלקת נר של שבת ויו"ט, שכתב הרמב"ם (הלי' שבת פ"ה, ה"א) וז"ל, וחייב לברך קודם ההדלקה וכו' כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים, עכ"ל. ומבואר שיש דין עובר לעשייתן גם בהדלקת נר שבת. והמגיד משנה שם מביא שהמקור הוא מהרב עמרם גאון. ובספר יביע אומר להרב עובדיה יוסף (או"ח ט' כ"ד) מביא רשימה של ראשונים הסוברים כן, הם הן ספר הפרדס, הראב"ה, האור זרוע, השבלי הלקט, הארחות חיים, הכל בו, המרדכי, וספר הבתים.

והביא שם היב"א את דברי הגמרא (פסחים ז'): אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, בי רב אמרי חוץ מן הטבילה, ע"כ. וכתב הרמב"ם (הלי' אישות פ"כ ה"ג) וז"ל, כל המקדש אשה צריך לברך קודם הקידושין ברכת אירוסין, ואם קידש ולא בירך, לא יברך אחר הקידושין, שזוהי ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה, עכ"ל. ומוכח שדין עובר לעשייתן הוא לעיכובא בכל מצוות אא"כ אי אפשר אלא לאחריו כן, כגון של טבילה, והמברך אחרי שום מצוה הויא ברכה לבטלה. וא"כ בני"ד, תברך ואחר כך תדליק, בין בשבת בין ביו"ט.

והעיר היב"א שהמקור של מנהג אשכנז הוא מהשו"ת מהרי"ו, בדינים שבסוף הספר (ס"י כ"ט) והוא ע"פ סברת בה"ג, שקבלת שבת תלויה בכרכת והדלקת נרות שבת, אבל רוב הראשונים [ובכללן הרמב"ן, רשב"א, ריטב"א, רא"ש, מאירי, שבלי הלקט, ורבינו ירוחם] כתבו לדחות דברי בה"ג ואומרים שקבלת שבת תלויה בדבר אחר, כגון "ברכו" או "מזמור שיר ליום השבת."

הפרישה, וכן בקובץ הלכות (הל' שבת ח"א ז, מ"א) פוסק כאשת הפרישה. ואצל הספרדים יש שנוהגין לברך ואח"כ להדליק, בין בשבת בין ביו"ט, וכן הוא בילקוט יוסף (הלכות שבת דף נ"ו). ומנהג התימנים הוא שלא להדליק נרות יו"ט כלל, או להדליק בלא ברכה.

ו) ולסיכום, מנהג אשכנז הוא לברך על נרות שבת אחר הדלקה. ולגבי יו"ט יש שתי דעות, לדעת אשת הפרישה מברכים על נרות יו"ט קודם הדלקה, וכן הסכימו כמה גדולי הפוסקים, אבל המג"א חולק דאין לחלק בין נר של שבת לנר של יו"ט, והמ"ב מביא שתי הדעות ולא מכריע בפירוש. [וע' ארחות שבת (ח"ד פרק ל"ג ע"ח) שכתב שדעת המ"ב נוטה כאשת



הרב מאיר שמחה ברגר

'מוספים כהלכתם' בענין קרבנות ותפילות המוספים

כללים הנוגעים להענין ובעזה"י על ידי זה יזריח אור על ענין הקרבן מוסף ועבודת תפילת המוספים, אף שלא נגיע אפילו לקצה היריעה בבאור הדברים בשלימות.

פרים אילים וכבשים כנגד אברהם יצחק ועקב

בקרבנות המוספים מצינו כמה סוגי בהמות, פרים אילים כבשים ושעירים, ובכל יו"ט ויו"ט יש מנין מיוחד לכל אלו וכמו שמזכירים כל זה בתפילה. ומקום הניחו להתגדר בבאור סוגי הבהמות ומנינם והשינויים שיש בין מועד למועד. ולדוגמא כשנחקר במנין הפרים מצינו שבפסח ושבועות מקריבין שתי פרים ובראש השנה ויוה"כ מקריבין רק פר אחד ובסוכות יש ריבוי פרים שביום ראשון מביא י"ג פרים ומתמעטין והולכין בכל יום של ימי החג עד שמגיעין לז' פרים. וכל זה צ"ב מדוע משתנה מנין הפרים מיו"ט ליו"ט. כמו"כ יש לעיין למה בשאר המועדים מקריבין שבעה כבשים ובסוכות מביאין י"ד.

ולבאר זה נקדים בדברי רש"י (במדבר כה, יט) בשם רבי משה הדרשן דפרים של המוספים הם כנגד אברהם שנאמר עליו (בראשית יח, ז) 'ואל הבקר רץ אברהם', האילים הם כנגד אילו של יצחק (שם כב, ג), והכבשים כנגד יעקב דעליו כתיב 'והכבשים הפריד יעקב' (שם ל, מ).² וכמובן צריך ביאור הקשר בין בהמות הללו לזכויותיהם של האבות, ולמה בדווקא מקריבים אותם בימים טובים.

ענין תפילת מוסף

חלק נכבד מעבודתנו בכל יו"ט ויו"ט הוא שפיכת שיה בתפילת המוספים כשאנו מבקשים ומתחננים לפני קוננו שתשיב שכנתו לציון ושם נעשה את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם. וכתבו התוס' במס' ברכות כו. (ד"ה איבעיא) שתקנת תפילת המוספים היא משום ונשלמה פרים שפתינו. ונראה שהכוונה בזה הוא שעל ידי שאנו עומדים בתפילה ומזכירים את מה שאבדה לנו ומצפין לעשותו עוד יש בזה התעוררות זכות כאילו הקרבנו אותם.

אמנם גילה לנו הרמח"ל בספר דרך ה' (ח"ד פ"ו אות י"ז) עוד ענין בתפילת המוספים וז"ל 'והנה בימי הקודש נוספת תפילה כנגד קרבן המוסף והיא בבחינת השפע הנוסף ביום ההוא כפי בחינת קדושתו וענינו'. נמצינו למדים מדבריו שהקרבן מוסף מקביל להשפע הנוסף שיוורד בכל יו"ט ויו"ט ותפילת המוסף שנתקן כנגד אותה קרבן גם הוא מקביל לאותו תוספת שפע היוורד. הרי שעל ידי תפילת מוסף יכול להוריד אותו שפע של היו"ט כשם שעל ידי הקרבת הקרבן מוסף הוא מוריד את השפע.¹

והבה נתבונן קצת בענין הקרבן מוסף וכיצד הקרבנות שייך לבחינת השפע של היום טוב. ובודאי בעינינו נשגבים כמו הקרבנות שישודותם בהררי קודש אין אתנו יודע עד מה בכל סדרי הדברים, אמנם נלך בעקבות המפרשים ונבאר כאן כמה

2 וכבר מצינו כזה במדרש במדבר"ר (יג, יד) ומובא ברש"י שם (ז, כא) בנוגע הפרים אילים והכבשים של קרבנות הנשיאים וכאן חידש לן רבי משה הדרשן דקרבנות המוספים ג"כ הם כנגד האבות. ועיי' בויק"ר פרי' אמור (כו, ט) עה"פ שור או כשב או עז דשור הוא בזכות אברהם כשב בזכות יצחק ועז כנגד יעקב, וצ"ב.

1 ומובן לפי"ז מה שגם בזמן שבית המקדש היה קיים היו מתפללין תפילת מוסף כמבואר בגמ' סוכה (נג). בנוגע אותם שהיו שמחים בשמחת בית השואבה שלא ראו שינה בעיניהם וז"ל ישעה ראשונה תמיד של שחר וכו' משם לקרבן מוסף משם לתפילת המוספים משם לבית המדרש וכו'. ועיי' בגמ' תענית (כו, :).

חסד דין ורחמים הם שרשי השפע

כתב הרמח"ל בספר דרך ה' (ח"ד פרק ו' אות י"א) וז"ל 'והנה צריך שתדע שסוגי ההשפעה העליונה שתחתיה נכללים כל מיני השפעות ופרטיהם הם שלשה, והם נרמזים בשלש אותיות השם ברוך הוא וכו' וכנגדם שלשה הכינויים הגדול הגבור והנורא, והממשיך אותם כראוי הוא זכותם של אברהם יצחק ויעקב, עכ"ל. ומבואר בדבריו בספר דעת תבונות (סי' ק"ג – עמ' קמ"ח) ששלשה ענינים אלו שמהם כלל סוגי ההשפעה הם מדת החסד מדת הדין ומדת הרחמים.

ונבאר קצת כוונת הרמח"ל שמידות הללו חסד דין ורחמים הם השורש לכל השפעה. דהנה מדת החסד של הקב"ה היא הטבה של אין סוף ונתנה בלי גבול, ורק על ידי מדת הדין שעושה כלי קיבול המצמצם את השפע יכולים הנבראים שהם מצומצמים לקבל את השפע. אמנם מצד מדת הדין עצמו יש צמצום כל כך שאינו מניח מקום לשום דבר שאינו מוכרח במציאות, ומכיון שרק השי"ת הוא המציאות האמיתי והמצוי המוכרח א"כ לא היה נשאר שום מקום לנמצאים אחרים, ולזה יש מדת הרחמים המשער כפי המקום והזמן וכפי התכלית הנרצית כמה מן הדין יש למזג עם החסד כדי שהשפע יבוא על מקומו בשלום. הרי שמדת הרחמים הוא המוביל את הרצון להטיב מראשיתו אל תכליתו. נמצא אפוא שכל שפע נבנית מג' חלקים אלו.

והנה עיקר המקבלים של הטבת השי"ת והשפעתו הם כלל ישראל. וא"כ יוצא מזה שהעמדת כלל ישראל על תלו על ידי האבות הקדושים הוא ג"כ העמדת המקבלים של הטבת השי"ת. ונמצאת שחלק מהעמדת כלל ישראל הוא ג"כ העמדת סדרי ההשפעה על אופנם. ולזה מצינו שהמרכבה למדת החסד הוא אברהם אבינו ומדת הדין הועמד על ידי יצחק אבינו ומדת הרחמים על ידי יעקב אבינו.

פריס אילים וכבשים כנגד חסד דין ורחמים

והמעייין ימצא שתכונות בהמות הנ"ל הם שייכים מאד למידותיהם הפרטיות של האבות ולא עוד אלא שבמקום שבו מצינו המדה של אותו אב מודגשות גם שם מצינו הבהמה השייכת לאותו אב. ונבאר הדברים. המעשה שבו אנו רואים

את תכלית מדת החסד של אברהם אבינו היתה במעשה של הכנסת האורחים בריש פרשת וירא ושם על ידי הריצה אל הבקר יש לנו גילוי לגודל רצונו להטיב להביא לכל אחת מאורחיו בן בקר כדי להאכילו לשון בחרדל (בכ"מ פ"ו:). הרי שבמעשה החסד של אברהם אבינו שבו מצינו שיא מדריגתו במדת החסד גם שם מצינו בקר ופרים. וכן הוא אצל אילו של יצחק שהיתה תמורתו על גבי המזבח והוא הסמל להתבטלות הגמורה של יצחק אבינו לקונו עד שהיה כלא היה, וזהו תוקף מדת הדין של יצחק להיות בטל לגמרי לרצון השי"ת.

ומדת הרחמים של יעקב אבינו טעון עוד הסבר ואיננו בולט כהשאר אמנם כד נתבונן בדבר נראה כמה מדוקדקים הדברים בעזה"ת. וכד לבאר הדבר נקדים כי מדת החסד משתייך לגילוי רצונו להטיב ולעולם הבא שהוא עולם הגמול, ולהיפך מדת הדין הוא היותר משתייך לעוה"ז כי כאן הוא עולם העבודה אשר ענינה דקדוק הדין. וכמו כל שאר החיבורים של האין סוף להסופיות שהחיבור בין שניהם הוא באופן נסתר ועמוק מאד מי ימצאנו. ולכן נרמז מדת יעקב אבינו בענין 'נורא', דהיינו הנהגת השי"ת שהיא למעלה מהשגתו.

ויש לבאר שזה הקשר בין רצונו להטיב ובין הפעתו בפועל דהיינו החיבור בין מדת החסד ומדת הדין הוא רק על ידי ישראל שהם מסמלים את המיזוג בין שניהם באופן הראוי והיינו משום שאע"פ שהם בני אדם קרוצי חומר מעולם הזה אמנם נשמתם מגנזי מרומים ולכן הם שייכים להתקשר עם העליונים ג"כ. ולכן רק מיעקב אבינו באו כל השבטי י"ה כי במדה זו של רחמים נעשה מקום למציאות של ישראל.

ובזה נבוא לבאר ענין הכבשים של יעקב אבינו ושייכותם למדת הרחמים ביארו לנו המפרשים שהטיפול של יעקב אבינו בצאנו של לבן לא היתה רק מלאכת הרועה גרידא לינשא בשכרן לרחל וללאה וכדי לרכוש ממון לפרנס את משפחתו אלא היה עסק קדוש הנוגע לבנין כלל ישראל. ואכן מצינו שכשיצא מבית לבן היו צאנו כמנין בני ישראל, ס' רבוא עדרים (עי' ב"ר עג, יא). ולכן עסק בגידול הצאן בד בבד בעת גידול משפחתו. ויש בכל זה אריכות דברים ולא עת האסף.³ אמנם מה שנוגע לענינו הוא שכשם שהרועה מתנהג ברחמים עם צאנו להביאם מקטנותם עד גדלותם, דהיינו הבאתם

3 עיי' בעשרה מאמרות להרמ"ע מפאנו (מאמר אם כל חי ח"א סי' טו') ובשלי"ה פרי' ויצא (אות ל"ו ובכל הפרשה שם) ובספר ערבי נחל פרי' נצבים דרוש ב' (שנת תקס"ו) ובפרי צדיק (פרי' ויצא אות י' ולחג השבועות אות י') בזה.

ובאמת ענין זה של צאנו של יעקב אבינו שייך מאד לחג הסוכות וכדברי הטור (הל' ראש חודש סיי' תי"ז) שהביא בשם אחיו הרב יהודה דחג הסוכות כנגד יעקב אבינו וכמו שכתוב ויעקב נסע סוכתה ויבן לו בית ולמקניהו עשה סוכות (בראשית לג, יז). הרי שחג הסוכות הוא כנגד הסוכות שעשה יעקב אבינו לצאנו. והדברים כבר מוזכרים ברע"מ (ח"ג רנז:) ובתיקוני' (תיקון כ"א) ועיי' בגר"א ז"ל באדרת אליהו (פרי' בלק מהדורה תליתאה כב, כג). ובמה שכתבנו כאן יש לבאר עוד הקשר ביניהם והארכונו בזה בקונטרס יובל כנפיך תסתירנו' פרק ו'.

ורק נביא כאן כמה פיוטים לחג הסוכות שמזכירין את זכות יעקב אבינו אצל הצאן, בפיוט תענה אמונים בהושענא רבה 'למען חלק (דהיינו יעקב שהיה איש חלק) מפצל מקלות בשקתות המים', וכן בפיוט למען תמים 'למען וכו' מיחס במקלות בשקתות המים' וכבר הקשו בפירושי בעלי התוס' ובמושב זקנים (פרי' ויצא ל, לח) למה אנו מזכירים את רמאות יעקב אבינו כזכות לגשם ועיי"ש מה שתירצו. ולפום הנתבאר מבואר שעבודת הצאן לא היתה עבודה פשוטה כלל אלא היתה עבודה גדולה שהעמיד ג"כ היסודות לבנין כלל ישראל. ובמערבית ליום א' דסוכות יסוכה תהיה לצל עבור תם המפצל, ובזולת ליום ב' דסוכות 'כנס נדחי המון זרע תם פיצל לח לזו וערמוני', ובפיוטים לתפילת גשם לשמיני עצרת 'מים גבר במרחמים בחין פצל ברהטים'.

וכדלעיל. וכבר הבאנו שהקרבת מוסף הוא כנגד אותו שפע. וכשנתבונן בקרבנות פסח ושבועות מצינו שיש שתי פרים שהיא ענין ריבוי החסד וגודל ההשפעה, איל אחד שהוא כנגד מדת הדין והוא מהוה כלי קיבול ויסוד לקבל השפע, ושבעה כבשים שהם כנגד מדת הרחמים הממזגים את הדין והחסד כדי שיושפעו כראוי.

ובראש השנה וביום הכיפורים מקריבין רק פר אחד, ועפ"י הנ"ל יש לבאר קצת, דאף שהם ימים טובים ויש בהם טובות גדולות היורדות אמנם עיקר הדגש בהם הוא במדת הדין, כמוכן, ולכן אין מקריבים בהם שתי פרים רק פר אחד.⁶

והנה בחג הסוכות יש השפעה גדולה מאד עד כדי כך שמקריבים ביום ראשון י"ג פרים (מצד השמחה של חג האסיף שהיא תכלית וסיום מעגל הזרע, וזה מקביל לשמחה הפנימיות של תכלית המועדים ותכליתו של כלל ישראל שכמובן יש לו ענין להריצוי של יוה"כ ואכמ"ל בכל זה). ומפני שיש כל כך שפע צריך ג"כ שתי אילים במקום איל אחד שהם מכינים כלי קיבול לקבל גודל השפע וכמו"כ צריך י"ד כבשים במקום הז' למזג ריבוי כל החסד והדין.⁷

ובשמיני עצרת מקריבין רק פר אחד משום שאז נקריבים ישראל כל כך להקב"ה בבחינת בן אצל אביו עד שאין צריכים לריבוי השפעה הניכרת רק בבחינת סעודה קטנה וכדברי חז"ל (סוכה נה:).⁸

הרי נתבאר שסוגי ומניני הקרבנות מקבילים להשפע היורד באותו יו"ט. ונראה שזהו כוונת רש"י באמרו שקרבנות המוספים הם כנגד האבות כי מאחר שהאבות הם שהעמידו את סדר השפעת השי"ת אל זה העולם. נמצאת שהקרבת בהמות אלו המקבילים אל מידותיהם של האבות, מעוררים את זכותם שיושפע שפע רב אל בניהם.

ולפי מה שביארנו שעיקר ענין קרבנות המוסף הם שפע לכלל ישראל צריכים להבין מה שמבואר בדברי חז"ל (סוכה שם) ששבעים פרי החג הם כנגד שבעים אומות העולם ומה נראה שמקריבין את הקרבנות להם. אמנם נראה לבאר שהן אמת שעיקר תכלית הקרבנות הם להביא השפעה לכלל ישראל רק שמצד כל ההשפעה שיש להם נשפעין ג"כ אומות העולם ממנו. וכן מצאתי שפירשו כן הקדמונים (עיי' פירוש רבינו עזרא רבו של הרמב"ן על ההגדות סוכה נה:). שברכת האומות בסוכות היא מפאת שגבר עלינו חסדו. וכן נראה מדברי הגמ' בערכין (י:). שמפני שינוי הפרים שבכל יום של סוכות יש לכל יום גדר של

מהכח אל הפועל, כן עשה יעקב אבינו שנכנס לעובי הקורה וטרח בגידול בניו והרבה בתפילות בעבורם (ברכות סד. ורש"י שם ועיי' שבת פט:). והעמידום להיות השבטים שמהם יצאו כלל ישראל. ובדווקא על ידי יעקב אבינו נעשו כל חלקי ישראל חטיבה אחת האומרת 'ה' אחד' והיינו ג"כ ממדת הרחמים שלו שהיא כבירה התיכון המקשר כל הקצוות להיות כלל אחד.

העולה מכל זה שבגידול הבנים והבאתם מקטנותם עד גדלותם משתמש עם מדת הרחמים וכמו דכתיב 'כרחם אב על בנים' (תהלים קג, יג).⁴ ולכן יעקב אבינו שהוא האב הטורח בעד בניו הוא המרכבה למדת הרחמים. נמצא שהסמל למדת הרחמים הם צאנו של יעקב אבינו.⁵

הרי לפנינו שסוגי הבהמות הללו שייכות למידותיהם של האבות שהם שרשי מערכת השפע. ויש להוסיף עוד שמידות נמצאים בשמות ובתכונות בהמות האלו. בקר דומה ללשון בוקר שהוא ענין השפעת החסד וכמו דכתיב 'להגיד בבוקר חסדך' (תהלים צב, ג) 'וארנן לבוקר חסדך' (שם נט, יז) 'בערב ילין בכי ולבוקר רנה' (שם לו, ו) וכן רבות. וכן פר ופרה הם מלשון פרה ורבה שהוא ענין הריבוי והחסד. כמו"כ מצינו בחלום פרעה שהפרות רומזות על השבע והשפע. וכן הוא במציאות שפרה יש בה הרבה בשר וחלב וכל מיני מטעמים. ובנוגע איל יש לפרש שאיל הוא כבש שנתגדל והוא עומד בתקפו ובגבורתו, שזהו מורה על תכונתו שהוא כמדת הגבורה והדין. וכן איל שייך ללשון אל שפירושו הכח והחיל כמבואר בכ"מ (עיי' רש"י בראשית לא, כט). וכל זה הוא כמדת הדין שעומדת בתוקף וגוזר כפי הראוי.

ובביאור האיק מדת הרחמים שייך לכבשים יש לומר שהרי כבשים הם קטנים וצריכים טיפול רב להביאן מקטנותם עד שמוכנים ועומדים לתכליתם. ונמצא שהם הבהמה המסמלת תוצאת מדת הרחמים שהיא מנהלת מתחילת הרצון אל תכליתה וכנ"ל. וגם יש לבאר דלשון כבש שייך ללשון כבש שהוא דבר המחבר מקום תחתון למקום עליון בחיבור אחת שהוא חלוק ואחיד, ואף אין בו חלקים רבים כמדריגות, וזה כמדת הרחמים שמחבר התחילה עם הסוף באחדות.

והקרבתם עולה אשה ריח ניחוח

ועכשיו נבאר בקיצור ענין קרבנות החג על פי הנ"ל. בכל מועד יש השפעה עליונה המאירה על ישראל הנושאת בתוכה את ברכת המועד. והנה כל שפע יש בו משלש מידות הנ"ל

7 עיי' מה שכתב בבכור שור (במדבר כט, יג) על ריבוי הפרים והכבשים שיש בסוכות ומובא גם בדעת זקנים ובהדר זקנים (שם). אמנם צ"ב סגנון קושייתו בנוגע האילים.

8 ובשבת מקריבים רק שני כבשים ויש מקום לבאר מדוע אז איננו מקריבים פרים ואילים שעיר לחטאת ומהו שייכות הכבשים דווקא ליום השבת. וכמו"כ ניתן לבאר מדוע בראש חודש מקריבים מוסף כמו ביו"ט ממש אע"פ שאין נהוג בו דיני יו"ט רגיל, ואכמ"ל.

4 ועיי' פסיקתא דרב כהנא (פסקא י"ט ד"ה רבי יהושע) דרכו של אב לרחם דרכה של אם לנחם.

5 ולהעיר מלשון הפסיקתא (שם ד"ה כרחם) ובבראשית רבה (עח, יא) רחמן שבאבות זה אברהם.

6 שוב מצאתי בשם משמואל פרי פינחס (שנת תר"ע ד"ה הנה במוספין) שפירש בכעין זה עיי"ש.

הוא דרך המקדש וההיכל ששם הוא שער השמים, לכן כדי שההשפעה יבוא כראוי צריך לנקות מערכת השפע מכל טמטום על ידי קרבנות החטאות האלה. ולכן הם נצטרכים למרק את המקדש וקדשיו מכל טומאה שנתהוה שם.

ודעת לנבון נקל לפי דברינו על גודל מעלת תפילת מוסף שעל ידה מורידים השפעת החג דוגמת הקרבנות עצמם כמדת האפשר.¹¹ ויה"ר מלפניך שתשוב ותרחם עלינו ועל מקדשך ברחמיך הרבים ותבניהו מהרה ותגדל כבודו. והביאנו לציון עירך ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם.

יו"ט חדש. ואם היו פרי החג רק לאומות העולם לא היה נראה שמשום זה יהיה לנו גדר של יו"ט חדש. אלא נראה מזה כנ"ל דעיקר קרבנות החג הם השפעות לישראל ורק שכוסם רויה ומושפעים גם אומות העולם מזה.⁹

ושעיר לכפר

ועל פי כל הנתבאר עד כאן יש לבאר ג"כ מה שאנו מביאים שעיר לחטאת עם כל מוסף והם מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו כמו שהביא רש"י (במדבר כח, ט) וצ"ע מה ענין כפרה זו למועדות.¹⁰ אבל יש לפרש דלפי דברינו שקרבנות המוסף הם בבחינת השפע הנוסף היורד, ועיקר מקום ירידת השפע



הרב אורי יוסף שלום הכהן הימעלשטיין

בענין ברכת שהחיינו על סוכה ולולב ביו"ט שני דסוכות

(מו. ד"ה נכנס) דייקו מהגמ' דמי שכבר בירך על עשיית הסוכה אינו מברך בשעת החג עצמו. ותמהו התוס' דיש לברך משום החג כמו שמברכים בשאר יו"ט. ותירצו "ושמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידיה, אע"פ שבירך בחול, פטור הוא אף בחג". והביה"ל (תרמ"א ד"ה אלא שאנו) הביא דאנו נוקטים כדברי התוס' משום דספק ברכות להקל.

וכיון שכן יש לתמוה למה מברכין זמן בליל ב' על החג, הרי כשם שלגבי לולב אמרינן שמברכין רק ביום ראשון משום דלא גרע משעת עשייה, הוא הדין גבי סוכה נימא דלא יברך על החג בליל ב' משום דכבר בירך בליל ראשון, שהרי ברכתו ביום ראשון לא גרע ממי שמברך בשעת עשייה שאינו חוזר ומברך בשעת מצוה.

א) כתב השו"ע (סי' תרס"ב ס"ב) שמברכים שהחיינו על מצות לולב ביום טוב ראשון של סוכות אבל לא ביו"ט שני (אא"כ חל יום ראשון בשבת). וביארו הפוסקים (ע' מ"ב סי' תרס"ב סק"ב) דהיינו משום דממה נפשך יצא במה שאמר זמן ביום ראשון דאף אם הוא חול לא גרע ממה דאמר זמן בשעת עשיית הלולב דיצא כמובא בסי' תרנ"א (בשעה"צ סקל"ו). אמנם בשעת קידוש כשמקדש על החג מבואר בשו"ע סי' תרס"א שמברכים שהחיינו גם בליל שני, והיינו משום שהשהחיינו בליל שני אינה משום הסוכה, דעל זה כבר יצא ביום ראשון, אלא היא משום עצם החג, ע"כ.

ב) והנה נחלקו הפוסקים במי שבירך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה, אם יברך זמן ג"כ בליל ראשון משום החג. שהתוס'

ולראותי, 'מלך רחמן רחם עלינו טוב ומטיב כו' ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך'. וצ"ב ענין הצפיה לראיית פנים בעזרה לענין קרבן מוסף. אמנם כבר נתבאר אצלנו במק"א שעיקר השפעת החג להאדם הפרטי יורד ובא בשעת ראיית פנים שאז הוא עומד לפני המלך ויש עליו הארת פנים (ענין ירָאָה יָרָאָה – חגיגה ב.) וממילא יש השפעה של תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה ורחמים וחיים ושלוש הבאים מאור פניו. ולכן בעת שעומד ומתפלל על קרבנות המוסף שהם הכלים המורידים את השפעת החג כולל בתוכו ג"כ ענין ראיית פנים שג"כ שייך לענין זה.

9 ומה שאמרו בגמ' סוכה שם שהפריים מתמעטים והולכים כי הם מרמזים על אומות העולם שהם כלים אולי יש לבאר שקושיית הגמ' שם הוא שאילו היו רק לישראל היה להם להיות מתרבינן והולין ועל זה ביארו דמצד שיש השפעה מהם ג"כ לאומות העולם לכן מתמעטין, ויש לעיין עוד בזה. וע"ע רש"י פ' פינחס (כט, לו) עוד ביאור בהא דפרי החג פוחתין והולכין.
10 ועיי' במשך חכמה (פינחס כט, יח) מה שפירש בענין טומאת מקדש וקדשיו ופרי החג.
11 ולפי מה שנתבאר בפנים יש לבאר ענין הזכרת ראיית פנים בעזרה בעת תפילת מוסף וכמו דאמרינן 'ואין אנחנו יכולים לעלות

משום שכבר יצא ידי חובתו, ומה שמברכין זמן אקידוש בליל שני משום ספיקא, אבל לולב כל שבעה ימים מדרבנן, לבד יום א' מדאורייתא, ולכן אין לברך זמן כי אם ביום א'."

וכנראה כוונתו לחלק בין מצות לולב ובין מצות סוכה, דמצות לולב אין מברכים משום ספיקא כיון דהוא רק מדרבנן בעלמא. אולם צ"ב מה שייך חומר המצוה לחיוב ברכת שהחיינו על קיומה. ועוד הא כבר יצא ברכת הזמן על הסוכה בלילה הראשון, ואם אנו מברכים עוד פעם משום ספיקא לכאורה יש לנו לברך באותו סדר שבירכנו בליל א'.

ו) ובאמת האליה רבא (סי תרמ"א סק"א) כתב דמנהג רוב העולם הוא להעלות פרי חדש על השולחן בליל שני דסוכות משום דאנו חוששים לקושיית הכלבו. ובזה היה אתי שפיר דבאמת אין מברכים בליל ב' מעיקר הדין רק לחוש להשיטות דאם בירך על העשייה חייב לברך על הזמן, או דאנו חוששים דבאמת הברכה בליל ראשון אינו נחשב כברכת עשייה (וכמה שמבואר בטור סי' תרס"ב דיש שבירכו על הלולב ביום ב' משום דברכת עשייה בעי להיות או בשעת עשייה ממש או בשעת המצוה) ורק בלולב לא חיישינן להכי (ובאמת גם זה קצ"ע). אולם אין זה מספיק לדידן, דאי"ז מנהגינו להניח פרי חדש על השולחן בסוכות.

ז) אחר כך מצאתי דג"כ עמד בזה בספר מועדים וזמנים (ח"ב סוס" קכ"ט) והקשה קושייתנו למה מחלקים בין סוכה ללולב לגבי אם שהחיינו על העשייה פוטר גם שהחיינו על הרגל. וכתב ליישב באופן מחודש ואצטט לשונו, "ולע"ד נראה שאם בירך שהחיינו בשעת עשייה יצא להני ראשונים, זהו משום שכבר מרגיש בעשיית הסוכה משמחת החג, וע"כ יצא בכך וא"צ לברך עוד פעם במיוחד על קודשת החג, אבל כשמברך ביו"ט ראשון עדיין אינו מרגיש אז מקדושת יו"ט שני, וע"כ צריך לברך ביו"ט שני שהחיינו. משא"כ בברכת שהחיינו על מצות לולב הא דמברכין אותה בעשייה אינו משום שעתה כבר מרגיש שמחה ממה שיקיים המצוה, רק כיון שהעשייה שייך למצוה ע"כ יכול לברך מאז שהחיינו על המצוה, וא"כ ה"נ בירך בראשון סגי אף אם יום שני העיקר דיום ראשון לא גרע משעת עשייה וכו' ודוק היטב בכ"ז."

ג) ומצאתי בכל בו הל' סוכה (הל' ד' מינים ס"ס ע"ב) וז"ל "ויש שואלין למה מברכין שהחיינו כלל בליל שני, מי גרע ליל ראשון משעת עשיית הסוכה דאמרי' בגמ' ואם ברך שהחיינו בשעת עשיית הסוכה לא יחזור ויברכנו על הכוס. ותי' הבעל השלמה ז"ל דאין, גרע וגרע, משום דכי בריך בליל ראשון נתכווין הוא שהיום הוא עיקר מצותו, ושמא אינו עד למחר, ולכך צריך לברכו בליל שני, והטעם הזה הוא בלולב ג"כ."

מבואר מדבריו דבאמת הוקשה לו למה מברכים בליל שני אליבא דשיטת התוס', אלא שבתירוצו כתב טעם שנוגע ללולב ג"כ, דבשניהם לא היה דעתו אלא אם היום הוא יו"ט. אמנם אנן לא קי"ל כתירוצו שהרי בלולב אמרינן דאין לברך ביום שני וא"כ לדידן עדיין הקושיא במקומה עומדת. ולא עוד אלא דאנן קי"ל דבאמת יצא בברכת שהחיינו של ליל ראשון על מצות ישיבת סוכה אף אם הוא חול מדין ברכת עשיית סוכה, ומהאי טעמא מהפכין סדר הברכות בליל ב' ומברכים קידוש זמן ואח"כ סוכה כדי שהזמן יהא רק על החג ולא על מצות ישיבת סוכה (כמבואר בסי' תרס"א), ולפי דברי הכלבו לא היה לנו להפוך הסדר דלדבריו גם בליל ב' היה לנו לברך זמן לבסוף כדי שיהא גם על מצות ישיבת סוכה כשם דס"ל דמברך זמן על מצות לולב ביום ב'. יוצא אפוא לדידן עדיין צריכים אנו למודעי להבין מנהגינו.

ד) עוד ראיתי בברכי יוסף (תרמ"ג אות א') תירוץ נוסף להאי קושיא למה מברכים בליל ב' ואינו יוצא בליל ראשון מדין עשייה, שכתב "ועוד אפשר לומר שכשמברך על עשייה ולא מברך בליל ראשון ליכא זלזול יו"ט דמידע ידעי דנפיק בזמן שבירך בעשייה, אבל כי לא בריך בעשייה וברוך זמן בליל ראשון, אי נימא דבליל שני לא יברך אתו לזלולי ביו"ט שני, וכו"ע לאו דינא גמירי". ומבואר דאה"נ מדינא היה פטור מלברך בליל שני שכבר בירך על העשייה בליל ראשון, אלא שהדבר נראה כבזיון אם מברך רק בליל ראשון ולא בליל שני. ואולם צ"ע למה אין תירוץ זה מחייב אותנו לברך שהחיינו גם על הלולב ביום ב'.

ה) שוב מצאתי בדמרדכי (מס' סוכה סי' תשס"ז) כבר עמד בקושיא זו וז"ל "אבל ביו"ט שני דסוכות אין לברך זמן בנטילת לולב



הרב יהודה כלב רוזנברג

בענין שיטת ר' אליעזר בתשלומי סעודת לילה ראשונה

דלהמהרש"ל הוי לחיוב אכילה גרידא שחייב לאכול בליל יו"ט הראשון, ולהמהרש"א הוי חיוב לקיים מצות סוכה בלילה הראשון.

ג) ואע"פ שסברת המהרש"א צ"ע, דהאיך שייך תשלומין למצות סוכה חוץ לסוכה, יש לדייק מדברי רש"י עצמו כמהרש"א, שבתוך דבריו (ד"ה חזר בו) רש"י מביא הילפותא מחגיגה וז"ל, דקסבר יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבנות יום ראשון אף ביו"ט אחרון, עכ"ל. וצ"ע למה המתין רש"י עד כאן להביא המקור לדין תשלומין, והלא בדברי ר"א דמתני' שיש דין תשלומין הוה ליה להביא דרשה זו. ומשמע מרש"י שהילפותא מחגיגה נצרך גם בתירוק, ואתי שפיר לפי המהרש"א שהלימוד מחגיגה הוא המקור שיכול להשלים סעודה דסוכה אפילו חוץ לסוכה.

ולא עוד אלא שלכאורה יש להביא ראיה מגמ' מפורשת כהמהרש"א. דבמתני' כת. מביא הדין שנשים פטורות מהסוכה. ובגמ' שם (ע"ב) מבואר שאע"פ שהיא מצות עשה שהז"ג, אפ"ה צריך הלכה למשה מסיני לפוטין משום שיש הו"א שנשים חייבות. והגמ' מביא מחלוקת אביי ורבא בדבר זה, אביי סבר דדהו"א שחייבות הוא מתשבו כעין תדורו, ורבא סבר דדהו"א שחייבות הוא כמו שחייבות במצות מצה מגז"ש ט"ו ט"ו. הרי בהדיא משיטת רבא שהגז"ש דט"ו ט"ו הוי דין במצות סוכה ולא רק באכילה, וכהמהרש"א, שהרי רצה לחייב נשים מפני הגז"ש במצות סוכה ולא רק באכילה ביו"ט.

אמנם, שמעתי מידידי הרב ראובן וניק תירוק לזה, שאין ה"נ, לההו"א לולי ההלכתא מוכרח כהמהרש"א, אמנם המהרש"ל סובר שהקמ"ל לא הוי רק שנשים פטורות מדין זה, אלא ההלכתא מגלה שהגז"ש עצמו לא הוי דין במצות סוכה אלא במצות אכילה ביו"ט, ומשו"ה נשים פטורות ממצות סוכה, דליכא מקור לחייבן ממצה. ועדיין מידי דוחק לא יצאנו וצלע"ע.

ד) והנה התוס' בדף כז. (ד"ה חזר בו) הקשו כמה קושיות על שיטת רש"י שם שפירש דחזר בו ר"א מחיוב י"ד סעודות, ולכן סוברים שר"א לא חזר מזה, וז"ל 'לכך נראה שחזר בו ר"א ממה שהיה מצריך סוכה, ולעולם י"ד סעודות בעי', עכ"ל. וצ"ע מהו כוונת התוס' בזה, שא"א שכוונתם שאינו חייב כלל לאכול הסעודות בסוכה, שהרי מתני' מפורשת בדף

א) איתא במתני' (כז.) רבי אליעזר אומר ארבעה עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה, וחכמים אומרים אין לדבר קצבה חוץ מלילי יו"ט ראשון בלבד, ע"כ. ובגמ' מבואר טעמייהו, שר"א סבר ש"תשבו כעין תדורו" מחייב סעודה אחת ביום ואחת בלילה כעין דירה של כל השנה, ורבנן סברי מה התם רשות אף הכא רשות, ומ"מ חייב ליל יו"ט ראשון משום גזירה שוה ט"ו ט"ו ממצה שגם שם חייב ליל יו"ט ראשון. ויש עוד מחלוקת בהמשך המתני', שר"א סבר שמי שלא אכל ליל יו"ט ראשון ישלים בליל יו"ט האחרון של חג, ורבנן סברי אין לדבר תשלומין.¹

ב) והנה הגמ' שם פריך אדברי ר"א דסיפא שיכול להשלים וז"ל, והא ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה אחת ביום ואחת בלילה, ע"כ. וע' רש"י ותוס' (ד"ה והא) שקושיית הגמ' הוא דליכא מצות סוכה ביו"ט אחרון. ולכאורה כוונתם שכיון שמקור לחיוב י"ד סעודות הוא מ"תשבו כעין תדורו", א"כ דין זה של י"ד סעודות הוי מדיני מצות סוכה, וא"כ האיך יכול להשלים בליל יו"ט האחרון דשמיני עצרת, והרי התם ליכא מצות סוכה.

ועל זה משני הגמ', אמר רב אמי חזר בו רבי אליעזר, ע"כ. ופרש"י (שם) וז"ל, חזר בו ר' אליעזר אצל חכמים, לומר שאין לדבר קצבה ואם רצה להתענות יתענה, חוץ מלילי יום טוב הראשון. ובהא מיהא פליג עליהו דקסבר יש לה תשלומין, כמו שיש תשלומין לקרבנות יום ראשון אף ביום טוב האחרון, עכ"ל. וביאר המהרש"ל תירוק הגמ' דעיקר מצות אותה סעודה הוא האכילה ולא הסוכה, ומשו"ה יכול להשלימה בסעודה אחריני דשמיני עצרת אפילו חוץ לסוכה, אבל אי הוה מצריך ר"א י"ד סעודות בסוכה א"כ על כרחך מתשבו כעין תדורו נפיק, ועיקר חיובייהו בסוכה תליא, וא"כ לא היה מועיל השלמה בשמיני עצרת.

אמנם המהרש"א משיג על סברת המהרש"ל, וסובר שאע"פ שהחיוב הנלמד מט"ו ט"ו הוי דין במצות סוכה, מ"מ יכול לעשות תשלומין חוץ לסוכה בשמיני עצרת משום שלמעשה יש לימוד מחגיגה, ומצינו התם תשלומין ביום אחרון ליום ראשון. וקושיית הגמ' מעיקרא היתה על שאר הימים, שאם חייב לאכול י"ד סעודות, היאך יכולין לעשות תשלומין על זה בליל יו"ט האחרון של חג, הרי זה לא מצינו מקור לזה גבי חגיגה משום שאין חיוב חגיגה אלא יום א'. נמצא דפליגי המהרש"ל והמהרש"א בגדר הלימוד מגז"ש ט"ו ט"ו

¹ בפירוש רש"י בד"ה חזר בו" מפרש שלימוד זה מבוסס על ההיקש בין עצי סוכה לחגיגה המובא בדף יא: דילפינן התם גבי איסור הנאה בעצי סוכה כמו שהקרבן חגיגה אסור בהנאה, ע"ש.

1 בריטבי"א (ד"ה הא דתנן) מפרש שמקור לדין תשלומין הוי מקרבן חגיגה, שגם התם מצינו יכולת לעשות תשלומין כדאי' בגמ' חגיגה ט. וגם רש"י (ד"ה חזר בו) כתב כעין זה. והפני"י (ד"ה

שדין זה לא הוי דין במצות סוכה אלא במצות אכילה ביו"ט, וכסברת המהרש"ל.

ח) אמנם, עדיין צ"ע, דבשלמא לפי המהרש"ל בדעת רש"י, שחיוב סעודה בליל ראשון הוי מט"ו ט"ו, נוכל לומר שגז"ש זה לא הוי דין במצות סוכה. אמנם, לפי תוס' לר"א עדיין מחייב י"ד סעודות, ולכאורה זה נלמד מ"תשבו כעין תדורו" כנ"ל, שכמו שאוכל ב' סעודות כל יום בביתו, ה"ה שחייב לאכלם בסוכה, וא"כ מוכח דהוי דין בסוכה ולא ביו"ט.

ואפשר שיש לחדש בדעת השאג"א, דהנהגה חז"ל קראו לסוכות "זמן שמחתינו". ונראה, שמקור לשם זה הוא ממה שכתוב דוקא לגבי סוכות ענין חגיגה יותר משאר יו"ט וכמו דכתיב "וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים" (ויקרא כג, מא). ונראה מזה, שענינים אלו של "חג ושמחה" הם המהות של חג הסוכות, שמשמע שעבודת היו"ט הוא לעשות חג שממשיך שבעת ימים. א"כ, אולי ס"ל לר"א שנכלל בענין זה שהוא יו"ט של שמחה שחייב בריבוי סעודות כל ז' ימי יו"ט, ב' סעודות לכל יום. וממילא, כיון שהמקור לדין זה אחר חזרת ר"א לא הוי מדין תשבו כעין תדורו אלא מדין החגיגה והשמחה של חג הסוכות, א"כ לא הוי דין במצות סוכה, ושפיר יכולין לעשות תשלומין בשמיני עצרת חוץ לסוכה. וכמובן שזהו דבר חדש, וצ"ע.

כה. שרק אכילת עראי יכול לאכול חוץ לסוכה כנ"ל, וא"כ איך יתכן שחזר ממה שהיה מצריך סוכה.

וע' בערוך לנר (ד"ה חזר בו), שמפרש שכוונת התוס' היא שהדין י"ד סעודות לא הוי לעיכובא אלא רק לכתחילה, וזה הוי החזרה, דמעיקרא סבר שהסעודות לעיכובא ולבסוף סבר שהוא רק לכתחילה. וקשה, דלא משמע שזהו כוונתם, שאין שום זכר בדברים אלו של תוס' שהדין הוי לכתחילה, אלא לשונם משמע כפשוטם שחייב מעיקר הדין לאכול הי"ד סעודות.

וע' ס' שאגת אריה (ס' ק"ב) שמשמע בתוך דבריו שסבר שכוונת התוס' היא שאין צריך לאכול הסעודות בסוכה, וז"ל, הרי הכריחו התוס' (ד"ה חזר בו) התם דלא חזר ר"א מהא שמצריך י"ד סעודות א' ביום וא' בלילה, דלעולם בעי י"ד סעודות ולא חזר בו ר"א אלא ממה שהיה מצריך סוכה, עכ"ל. אמנם, כבר כתבנו שא"א לומר כן, שהרי מתני' מפורשת בדף כה. שרק אכילת עראי יכול לאכול חוץ לסוכה. אלא לכאורה כוונתם כעין מה שכתב המהרש"ל בדעת רש"י, שדין זה אינו חלק של חיוב מצות סוכה אלא הוא חיוב מצד אכילה ביו"ט, רק כיון שלמעשה חייב לאכול סעודות, צריך לאכלם בסוכה. וממילא יכול לעשות תשלומין חוץ לסוכה ביום שמיני משום



הרב צבי אלימלך שפיגל

הידור מצוה אחר שיצא המצוה

דין זה מצאנו ג"כ בחידושי הגר"ז על הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"א) על מה דאיתא בשבת (כ"א:) תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך, ובית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך, ע"כ. ופסק המחבר (או"ח סי' תרע"א סעיף ב') דבלילה ראשונה מדליק נר א' ובלילה ב' מדליק ב' ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר. ודעת הרמ"א דכל אחד מבני הבית ידליק.

הובא בנספח לחדושי הגר"ח על הש"ס (עמ' תקפ"ו במהדורה החדשה) וז"ל, פעם אחת נזדמן לו להגר"ח לפני חג הסוכות ב' אתרוגים אחד ודאי כשר ולא מהודר, והב' מהודר אבל ספק מורכב. והחליט ר' חיים לברך על הספק מורכב ואח"כ ליטול הודאי כשר. וטען דליקחתו זו היא מצוותו, דכיון דאגביה נפיק, ואם יקח הודאי כשר ויצא בה, שוב אין ענין לחזור וליטול הספק מורכב כדי לצאת המצוה בהידור מספק, דאין ענין הידור מצוה אחר המעשה המצוה כלל, ע"כ. וע"ע כעיי"ז בשו"ת בית הלוי (ח"ב סי' מ"ז).

ואיכא היכרא כשמוסיף והולך בשאר הלילות, ולכן מנהגינו אתי שפיר לכולי עלמא, ע"כ. הנה מבואר דס"ל להרמ"א דאפילו לשיטת הרמב"ם הדלקות נפרדות נחשבות להידור מצוה להדיא דלא כהגרי"ז. וכנראה בהבנת הרמ"א דהרמב"ם ס"ל כתוס' שבת כא: (ד"ה והמהרי"ן מן המהרי"ן) דאם כל בני הבית ידליקו ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית.

עוד יש לעיין בדברי הגרי"ז, דהנה הגרצ"פ פרנק בספר מקראי קודש (סוכות ח"ב סי' עו) הקשה דבנידון דידן נטילת הספק כשר תחילה הוי הפסק, שעל הצד שהוא פסול יש הפסק בין ברכה לנטילת הכשר, וצריך לחזור ולברך על הודאי כשר. וכתוב שם שהקשה זאת להג"ר שלמה יוסף זיון, והוא שאל מרן הגרי"ז, והשיב דהלולב מצרפן, ע"ש.

ויש להעיר שבמועדים וזמנים (ח"ב סי' קי"ח ד"ה אמנם עיקר) כתב שבנידון דידן צריך לכוין שאם הספק מורכב אינו כשר אינו רוצה לצאת המצוה כלל, דאל"כ כשנוטל הג' מינים מבטל עיקר מצות ד' מינים, שלכתחילה צריך ליטלן ביחד, ע"ש. וצ"ע, דלפי רצ"פ פרנק בשם הגרי"ז הלולב מצרף הברכה להאתרוג הב', א"כ לכאורה אסור לכוין בהדיא שלא לצאת מצות לולב על הצד שהאתרוג אינו כשר, דא"כ הוי הפסק וכנ"ל.

ובסיכום, הגר"ח ס"ל דאין הידור מצוה אלא כשהוא חלק מהמצוה, לכן עבד עובדא הנ"ל. ולכאורה שיטתו מבוססת על דברי הרמב"ם בהל' מילה וחנוכה. מאידך פסק הרמ"א דניתן לעשות הידור מצוה אחר מעשה המצוה [אם אין איסור שבת] וס"ל דזה גם לפי הרמב"ם. ולפי הגרי"ז זה אינו לדעת הרמב"ם, אלא רק לפי הטור. ומאד יתכן שבנידון דידן מודה הרמ"א שיש לברך על האתרוג שודאי כשר כדי שלא יהא הפסק בין ברכתו להמצוה וכקושית רצ"פ פרנק, ואח"כ ליטול המהודר מספק כדי לצאת המצוה בהידורו.

ואגב, שמעתי מהג"ר משה היינעמאן שליט"א שפעם אחת אדם ביקש למכור לו אתרוג מזן שהגרי"ז בירך עליו [כמובן שהגרי"ז נטל כמה אתרוגים מפני חשש מורכב] בטענתו שזה מעלה בהאתרוג, שהגרי"ז בירך עליה ונטלה תחלה. וסירב לו הרב היינעמאן, דאם בירך עליו הגרי"ז, אז ברור שהזן הזה הכי גרוע, וכנ"ל.

והבין הגרי"ז דיסוד פלוגתתם הוא מח' הטור והרמב"ם בפירוש מימרא במסכת שבת (קלג:): לענין מילה, דאיתא התם וז"ל, דתנו רבנן המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבין את המילה בין על הציצין שאין מעכבין את המילה. פירש, על ציצין המעכבין את המילה חוזר, על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר, ע"כ. והטור (יו"ד ס' רס"ד) מפרש דהגמ' מיירי במילה בשבת דאז חוזר רק על ציצין המעכבין, אבל לא ניתן לחזור על שאינן מעכבין בשבת, אבל בחול חוזר על הכל בין מעכבין בין שאינן מעכבין. אבל הרמב"ם הבין שהגמ' לא מיירי לענין שבת גרידא, לכן פסק (הל' מילה פ"ב ה"ד) דאפילו בחול לא ניתן לחזור על ציצין שאינן מעכבין אחר שכבר פירש ממנו, דאין שייך הידור מצוה אחר שכבר פירש מן המצוה.

וביאר הגרי"ז שהשו"ע נמשך אחר הרמב"ם, לכן הוא מפרש ד"נר לכל או"א" וכן "מוסיף והולך" ע"כ מיירי שרק הבעל הבית מדליק בשביל כולם, דאל"כ הוי ההדלקת מצוה והידורה נפרדים זה מזה וזה ולא יקיים דין הידור. מאידך גיסא הרמ"א אזיל בשיטת הטור שרק בשבת אין לחזור על ציצין שאינן מעכבין, אבל באופן כללי אדם מקיים הידור מצוה אפילו אחר המעשה. לכן בנרות חנוכה, כל בני הבית ידליקו, שאע"פ שכבר יצאו ידי עיקר החיוב ע"י הדלקת בעל הבית עדיין יכולים לקיים ההידור. וא"כ הוא הדין בנידון דידן דלפי הרמב"ם אחר שלקח האתרוג הכשר שוב אי אפשר להדר לצאת המצוה בהידור, משא"כ להטור עדיין יכול ליקח האתרוג המהודר אפילו אחר שיצא המצוה בודאי כי גם בזה יש משום הידור מצוה.

אמנם הראה לי מו"ר הג"ר צבי בערקוויץ שליט"א דמדברי הרמ"א עצמו נראה דהוא לא סובר שכן דעת הרמב"ם. דהנה איתא בד"מ הארוך (ס' תרע"א) וז"ל, מדברי הרמב"ם נראה דאם רבים בני הבית מדליק כל אחד בליל ראשון נר אחד ומוסיף והולך עד שבאחרונה יהיה שמונה וכן המנהג. וכתב מהר"א מפראג דלדין שמדליקין בפנים ויודעין בבית כמה בני אדם בבית וליכא למיחש שמא יאמרו כך בני אדם הם בבית אף לדעת התוספות מנהגינו נכון, ועוד דמאחר שמדליקין בפנים כל אחד יוכל להדליק במקום מיוחד ולא בעי להדליק כולן בטפח הסמוך לפתח וניכר הנרות שמדליק כל אחד ואחד,



הרב יצחק אפרים דוד הלוי סלבן

בענין קנין דרבנן בד' מינים

יאוש כדי לא קני והגזול אינו קונה הבהמה ע"י יאוש, איך הגזולן מקדיש הבהמה כדי שיהיה עונש כרת כשישחטו חוץ לעזרה. ומתרת הגמ' כרת מדבריהם. ופריך כרת מדבריהם מי איכא. ומשני רבא כרת שע"י דבריהן באתה לו, דהיינו דאוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דלחייב עלה, ע"כ הגמ'.

והשתא בשלמא אי נימא שהפקר ב"ד מהני לדאורייתא שפיר משני רבא שחז"ל נתנו לו הבהמה ע"י הפקר ב"ד, וכיון שמדאורייתא הוי שלו יכול להקדיש הבהמה, וממילא חייב כרת אם שחט הבהמה חוץ לעזרה, אבל אי אמרינן כמו הרמב"ם ותוס' הנ"ל שקנין דרבנן אינו נותן לו בעלות מדאורייתא, איך יכולים להבין דברי הגמ'. ושו"ר שכן הקשה בשערי יושר (ש"ה פ"ט ג'), וע"ע בשדי חמד (הפקר, אות נט) שמביא רביה מגמ' זו שדין דרבנן מהני לדאורייתא.

אמנם באמת אינו קשה כ"כ על הראשונים הנ"ל כי י"ל שבעצם יש כח לחז"ל לעשות קנין מדאורייתא כשיש צורך בכך, רק שבדרך כלל לא עשו כן. וכן מצינו מושג כזה בתוס' סוכה (דף ל: ד"ה שינוי החומר), ע"ש היטב. וכן תירץ הגר"ש ע"ש. אולם מהאחרונים הנ"ל לא משמע כן שהם כתבו סתם שהרמב"ם סבר דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא ולא הזכירו חילוק זה, וא"כ צ"ע מה יענו האחרונים הנ"ל להסביר גמ' זו לשיטת הרמב"ם.

והנה אחרי שנעיין בו נראה דיש ליישב, שיעויין בתוס' (גיטין שם ד"ה מאי) שהקשו למה הגמ' מקשה רק מהברייתא שחייב כרת על שחוטט חוץ ולא הקשה מן המשנה שגנב והקדיש ואח"כ טבח פטור מד' וה', כי מבואר מהתם שקנה הבהמה להגזול, שאם יאוש כדי לא קני ולא קנה הבהמה, ממילא לא חל ההקדש, ולמה פטור מד' וה'. ות"ר ר"ת שהגמ' מקשה על המ"ד יאוש קני, ולכן אתי שפיר בפשיטות שפטור מד' וה' ורק קשה להגמ' דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, וא"כ למה חייב כרת בשחוטט חוץ, והא כל שאינו ראוי לאוהל מועד להיות קרבן כשר, אינו חייב כרת כששחטו בחוץ. עוד מביאים התוס' דעת הר"י שמפרש דלעולם מקשה למ"ד יאוש כדי לא קני, אבל סבר שקנה ע"י שינוי השם, ולכן רק הקשה מן הברייתא ולא מן המשנה, ע"ש.

והנה מבואר מתוס' בין לר"ת ובין להר"י שהחסרון בהקדש אינו מצד בעלות של הגנב, אלא מצד שזה מצהב"ע. וא"כ אינו קשה על הראשונים הנ"ל, דהנה האבנ"מ מחדש שאפילו לפי הרמב"ם דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, אבל הא מיהת מהני לענין דהפקר ב"ד מסלק הלאו דלא תגזול

הגמ' במס' סוכה (דף מא:): דרש מהפסוק "ולקחתם לכם" משלכם להוציא את השאול ואת הגזול, מכאן אמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביי"ט הראשון של חג בלולבו של חבירו. ויש לעיין האם קנין דרבנן מהני לקיים דין "לכם" או שצריך לזה קנין דאורייתא ממש.

איתא בגמ' סוכה (דף מו:): וז"ל, א"ר זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא (ר"ל לקטן) ביומא טבא קמא, מאי טעמא, דינוקא מקנא קני, אקנויי לא מקני, ואשתכח דקא נפיק בלולב שאינו שלו, עכ"ל. ועיין ברמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"י) שכתב וז"ל, ואין נותנין אותו לקטן, שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, עכ"ל. ומדוייק מדברי הרמב"ם שאינם יכולים להקנות מדאורייתא, אבל יכולין להקנות מדרבנן. הרי מבואר שהרמב"ם למד שהסוגיא עוסק בפעוטות שיכולין לעשות קנין מדרבנן, כדאיתא בגמ' גיטין (דף נט.) ואעפ"כ כיון שאינן יכולין להקנות מדאורייתא אינו חשוב "לכם". וכן דייקו המחנ"א (הלכות משיכה סי' ב) והאבנ"מ (סי' כח ס"ק לג), והכת"ס (מס' גיטין דף סד:). וממילא כתבו דשמע מינה מכאן ששיטת הרמב"ם הוא שקנין דרבנן לא מהני לדין דאורייתא.

ונראה שתוס' בסנהדרין (דף סח:): ג"כ למדו הסוגיא כמו הרמב"ם. שתוס' שם יסדו שע"י דעת אחרת מקנה יכולים קטנים לקנות מדאורייתא. ושוב כתבו דלפי זה אתי שפיר הא דאיתא בגמ' סוכה הנ"ל "לא ליקני לולבא לינוקא, דינוקא מקנה קני, אקנויי לא מקני", עכ"ד. ויש לעיין למה מוכח דהוי דאורייתא, ומה היה קשה לתוס' בגמ' זו אם דעת אחרת מקנה הוא רק מדרבנן. ונראה שלא למדו תוס' דעסקינן בפחות מגיל הפעוטות, כי אם אינם יכולים להקנות כלל אפילו מדרבנן פשיטא שלא יתנו לקטן דהא א"א כלל לקחת אותו בחזרה. אלא נראה שתוס' למדו שהסוגיא עוסק בפעוטות שיכולין לקנות מדרבנן וא"כ קשה לתוס' אם רק הקנה לקטן מדרבנן והקטן יכול להקנות מדרבנן למה לא יתן לקטן. אלא כתבו התוס' שאחרי שחידשו שעל ידי דעת אחרת מקנה יכול הקטן לקנות מדאורייתא, א"כ הקנין מדרבנן שמקנה הקטן כשמחזיר הלולב אינו מהני לקיים הדין לכם אחרי שבעלותו של הקטן היתה מדאורייתא. ולפי זה מוכח שתוס' סברי שקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא וכשיטת הרמב"ם.

אמנם לכאורה יש גמ' מפורשת כנגד הרמב"ם ותוס' בסנהדרין. בגמ' בגיטין (דף נה.) פריך על המ"ד יאוש לא קני מן המשנה בב"ק (דף עד:): גנב והקדיש ואח"כ טבח ומכר חייב כפל, ותני עלה בחוץ כה"ג חייב כרת, דהיינו אם שחטו הגנב בחוץ חייב כרת משום שחוטט חוץ, והקשה הגמ' דאי אמרת

ולפי זה רבינו יונה סבר שיכול לעשות קנין דרבנן על ד' מינים ומקרי לכם כל זמן שנעשה קנין דאורייתא על החפץ אח"כ, דהוי כאילו קנה החפץ מדאורייתא מהפקר, אבל לכאורה אם מקדש אשה ע"י קנין דרבנן והמעוה לא הגיעו לידה מדאורייתא, כמו במעמד שלשתן, אזי אינה מקודשת מדאורייתא. (ועי' אבנ"מ המובא בסמוך דאפשר דקידושין שאני.)

וצ"ל שרבינו יונה למד הגמ' בסוכה דמיירי בשלא הגיע לעונת הפעוטות שאינם יכולים להקנות אפילו מדרבנן, דאי מיירי בפעוטות היה יכול להקנות לגדול מדרבנן ואח"כ יעשה הגדול קנין דאורייתא ומקרי לכם שזוכין מן הפקר. אבל הדבר צ"ב כי אע"פ דמשמע פשוט לשון חז"ל שאמרו "הפקר ב"ד הפקר" שרק הפקירו ולא הקנו, אבל מסברא קשה להבין שאם יש להם כח על הממון למה לא יהיו יכולים להקנות ג"כ.

ועיין בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' רכ"א) שהביא תשובה מאת בנו ר"ש איגר שמפלפל בענין זה. ומתחלה למד שתוס' והרא"ש סוברים שהפקר ב"ד לא מהני כלל לדינים דאורייתא. והקשה עליו וז"ל, דהא בגוף הדבר צריך טעם דלמה יסבור התוס' והרא"ש לא כמו הר"ן, הא הר"ן טעמא קאמר, כיון דילפינן מקרא דהפקר ב"ד הפקר, א"כ למה לא יהיה לתקנתם כל דין דאורייתא, עכ"ל. ומסביר שהרא"ש ותוס' מודים שננתה התורה כח לחז"ל מדאורייתא ע"י הפקר ב"ד הפקר, אולם רק ניתנה כח לסלק בעלות ולא להקנות לאחרים, וכמו שיטת רבינו יונה הנ"ל. ור"ש איגר גם מסביר ההכרח ללמוד כזה וז"ל, כיון דהפקר ב"ד הפקר למדו בגיטין מקרא אשר לא יבא יחרם רכושו, אם כן לא מצינו רק דיש כח לחז"ל לסלק רשות בעלים, עכ"ל. וביאור הדברים שהמקור להפקר ב"ד הוא מעזרא הסופר, ושם עשה חרם על הנכסים של האנשים שלא באו לירושלים, וא"כ לא ראינו אלא שיכול לסלק הבעלות אבל לא שיכול להקנות לאחרים. ולכ"ז זה גם הפירוש ברבינו יונה הנ"ל.

אבל באמת דבריו צ"ב כי הגמ' הביא שתי מקורות להפקר ב"ד הפקר, ואין הכי נמי המקור של ר' יצחק שהובא בתשובת ר"ש איגר הוי רק ראייה שיכול לסלק הבעלות אבל המקור השני שהובא בגמ' משמע שיכולים גם להקנות. וז"ל הגמ' גיטין לו: אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות למטות בני ישראל, וכי מה ענין ראשים אצל אבות. אלא לומר לך מה אבות מנחילין בנייהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין את כל העם כל מה שירצו, ומשמע שאינו רק סילוק בעלמא אלא גם הקנאה לאחרים כמו נחלות שהקנו לאחרים. וא"כ למה נקטו התוס', הרא"ש, ורבינו יונה המקור מר' יצחק יותר מר' אליעזר. (ועיין ביש"ש יבמות סי'

מדאורייתא. וא"כ א"ש שאפילו הרמב"ם ותוס' בסנהדרין מסכימים להתם מהני לדין דאורייתא, כי קנה הבהמה או ע"י יאוש לפי ר"ת או ע"י שינוי השם לפי הר"י, וע"י הפקר ב"ד מסלק הלאו דלא תגזול וממילא אינו חשוב מצהב"ע. (אלא שזה דוחק קצת בלשון הגמ' "אוקמוה רבנן ברשותיה כי היכי דלחייב עליה").

ועכשיו נבאר שיטת הר"ן, בפירוש הר"ן על הר"י"ף (סוכה שם) כתב וז"ל, פירוש בתינוק שלא הגיעה לעונות פעוטות, דזוכה לעצמו ואינו זוכה לאחרים, דאי בהגיעה לעונות פעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, עכ"ל. ומפורש שהוא חולק על הרמב"ם ותוס' בסנהדרין הנ"ל, וסובר דאי עסקינן בפעוטות שיכולין להקנות הלולב מדרבנן זה סגי לקיים דין "לכם". ומשמע שהר"ן סובר שקנין דרבנן מהני לדין דאורייתא.

אולם זה אינו מוכרח, כי אפשר שהר"ן רק סובר שזה סגי לקיים הדין "לכם" לשיטתו ממה שכתב בב"מ (דף יא. ד"ה ואי בעית אימא) שדעת אחרת מקנה לקטנים הוא דין דרבנן, וא"כ פשוט דאי עסקינן בפעוטות שיכולים להקנות מדרבנן זה סגי לקיים הדין "לכם" כיון דמעיקרא הבעלות שלהם רק מדרבנן.

אבל עיין בר"ן במס' גיטין (דף עח.) שמבואר דבאמת ס"ל דקנין דרבנן מהני לדאורייתא, שהגמ' שם כתב שאם זרק גט בתוך ד' אמות של אשה היא מגורשת. וכתב הר"ן על הר"י"ף (שם ד"ה היכי דמי קרוה לה, באה"ד) וז"ל, אע"ג דד' אמות לכ"ע אינו קונות דבר תורה, כיון דרבנן תקנינהו ואמרי שיהו קונות, הרי הקנום לו ועשאוהו חצירו והפקר ב"ד הפקר, עכ"ל. ומבואר מדבריו שע"י קנין דרבנן היא מגורשת מדאורייתא אפילו לפני שהגט הגיע לידה. וע"ע בר"ן על הר"י"ף מס' גיטין (דף סד: ד"ה צורו וזורקו) שכתוב בהדיא שקנין דרבנן מהני לדאורייתא ואכמ"ל בזה, וא"כ כל קניני דרבנן מהני לקיים הדין לכם לפי הר"ן וכ"כ הרבה אחרונים בדעת הר"ן. (ועי' רשב"א גיטין דף סה: דס"ל ג"כ הכי.)

והנה רבינו יונה משמע שיש לו שיטה שלישית בענין זה דכתב במס' ב"ב (דף נד: ד"ה מי אמר שמועל) וז"ל, שלא הוזכר דינא דמלכותא אלא להפקיעה שהנכסים מופקעין מבעליהם בדיני המלך וכענין הפקר ב"ד הפקר, עכ"ל. וע"ע ברבינו יונה (דף ק. ד"ה ורבי אליעזר רבים) וז"ל, כל היכא דאמרינן הפקר ב"ד הפקר בעל הנכסים איבד את זכותו ע"י הפקר ב"ד והרי כדבר שאינו שלו ויש רשות לחבירו להחזיק בו ברשות ב"ד, אבל אינו זוכה בו בדבור ב"ד עד שיחזיק, עכ"ל ומבואר ברבינו יונה שאין כח לחז"ל אלא לסלק הבעלות ע"י הפקר ב"ד, ואינם יכולים להקנות לאחרים. (ועי' נתה"מ סי' רל"ה סק"ג שכתב סברא כזה בדעת עצמו.)

שכתוב בב"י, ומסיים הכת"ס ש"מ ששיטת השו"ע היא שקניני דרבנן מהני לדאורייתא אפילו קמי דאתי לידיה.

אולם יש להקשות על זה כי בסי' תרנ"ח סעיף ו, הביא השו"ע שיטת הרמב"ם שאין ליתן ד' מינים לקטן אפילו אם הגיעה לפעוטות, ואח"כ מביא שיטת הר"ן ביש אומרים שזה דוקא בפחות מפעוטות. והכלל הידוע בפסק המחבר הוא שאם השו"ע מביא חד דעה סתם וחד ביי"א הלכה כסתם. וא"כ לפי הכת"ס והמחנ"א, השו"ע סותר את עצמו כי בנוגע קידושין ע"י מעמד שלשתן דייקו האחרונים הנ"ל שפסק שקניני דרבנן מהני לדאורייתא כמו שיטת הר"ן, אמנם בסי' תרנ"ח פסק כמו שיטת הרמב"ם שקניני דרבנן לא מהני לדאורייתא, וצ"ע.

היוצא מזה דלפי הרמב"ם ותוס' (כפשוטו) קנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, (ורק מהני לענין הלאו דלא תגזול), ולפי הר"ן קנין דרבנן מהני לדאורייתא, ולרבינו יונה מהני לענין הפקר אבל לא להקנות לאחרים, ואולי ענין זה תלוי במקור ענין הפקר ב"ד הפקר. ובשיטת השו"ע יש לעיין כי דבריו נראין כסותרין זה את זה, וצ"ע.

יש שכתב כן בהדיא ששתי המקורות להפקר ב"ד הפקר חולקין בנקודה זו אם יש כח לחז"ל להקנות לאחרים מדאורייתא או רק לסלק בעלות).

(ואפשר ליישב בדוחק ששתי המקורות להפקר ב"ד הובאו שתי פעמים בש"ס, בגמ' יבמות דף פט: וגמ' גיטין דף לו:, אמנם בירושלמי מס' שקלים פרק א' הלכה ב' רק מביא המקור מעזרא שהובא ברעק"א ואינו מביא המקור השני של ר' אליעזר. ואפשר שזה ראייה שהמקור העיקרי הוא מעזרא, וא"כ רק ראינו שיכולים להפקיע ולא להקנות. וע"ע ברמב"ם הל' סנהדרין פכ"ו ה"ד שרק מביא הפסוק מעזרא למקור להפקר ב"ד.)

ועיין בבית יוסף אבה"ע סי' כ"ח שמביא שיטה של רבינו ירוחם שאם מקדש אשה ע"י מעמד שלשתן אינה מקודשת כיון דהוי רק קנין מדרבנן, והב"י חולק עליו וסבר שהיא מקודשת מדאורייתא. ודייקו הכת"ס ומחנ"א הנ"ל שהב"י סובר שקנין דרבנן מהני לדאורייתא אפילו קמי דאתי לידיה כמו שיטת הר"ן הנ"ל. וכתב הכת"ס שבשו"ע כשפסק שאם קידש אשה ע"י מעמד שלשתן היא מקודשת, לא הזכיר שזה קידושין מדרבנן ומשמע שהיא מקודשת מדאורייתא כמו

ושמחת בחגך
והיית אדך שמח

