

נר למועדים

קובץ דברי תורה לחג הסוכות תשפ"ג

בסוכות תשבו שבעת ימים

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

קובץ דברי תורה בעניני חג הסוכות לשנת תשפ"ג
יו"ל ע"י ישיבת נר ישראל

- מורינו ורבינו הרה"ג רבי יעקב יצחק הלוי רוזרמן זצוק"ל
2..... בגדר מצות ישיבת סוכה
- מורינו ורבינו הרה"ג רבי שמואל יעקב וינברג זצוק"ל
4..... בענין החיוב להקביל פני רבו ברגל
- מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל
8..... בענין סוכה הפסולה מדרבנן וסימן קללה בירידת גשמים
9..... ולקחתם לכם ביום הראשון
- המנהל הרה"ג רבי שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצוק"ל
11..... ארבעת המינים והאושפיזין
- הרה"ג רבי משה הלל הלוי גלייזר שליט"א
12..... הכח שבארבעת המינים

אברכי כולל עבודת לוי

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------|
| 24..... בענין מצות נטילת לולב ובדין שמחה בנטילתה
הרב יצחק אייזיק טנדלר | 14..... בענין נטילת לולב בסוכה קודם תפילת שחרית
הרב אליהו וולף |
| 27..... הקשר בין ארבעת המינים למצות סוכה
הרב יהושע משה מגילניק | 17..... בגדר הדין דד' מינים מעכבים זה את זה
הרב נועם הינברג |
| 29..... חג הסוכות - נצח ישראל לא ישקר
הרב פסח אהרן הלוי האראוויטץ | 18..... בענין רחיצה ביו"ט
הרב אליעזר כהן ציון |

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

בגדר מצות ישיבת סוכה

נכתב ע"פ כ"י"ק של רבינו

המצות, מה להלן לילה הראשון חובה אף כאן לילה הראשון חובה. ומבואר מדבריהם דבליילה הראשון איכא חיוב נוסף לישיבת סוכה מלבד המצוה דתשבו כעין תדורו, דהא אם מצטער לא מקרי תשבו כעין תדורו כמ"ש התוס' הנ"ל, ואעפ"כ לדעת הני ראשונים חייב לאכול בסוכה משום הגז"ש מחג המצות.

ולפ"ז קשה בהאי עובדא דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור. דבשלמא בשאר ימות החג נפטרו ממצות סוכה מכח האי קרא דתשבו כעין תדורו, אבל בלילה הראשון דחובה לישיבת בה אפי' בלא האי קרא דתשבו כעין תדורו, הלא נתחייבו לישיבת בסוכות מכח הגז"ש דט"ו ט"ו מחג המצות. וא"כ היאך קאמר בגמ' דמאפר קאתו ולא ישובו כלל בסוכות עד יום השמיני, הלא אע"פ שהיו באפר חייבים היו לישיבת בסוכה בלילה הראשון ולברך בה.

ביאור שיטת הרמב"ם דמברך לישיבת בסוכה קודם שישיב

(ג) ונראה ליישב בהקדם ביאור דברי הרמב"ם (הל' סוכה פ"ו הי"ב) וז"ל, כל זמן שיכנס לישיבת בסוכה כל שבעה מברך קודם שישיב אשר קדשנו במצותיו וצונו לישיבת בסוכה, ובליילי יום טוב הראשון מברך כו', נמצא מקדש מעומד ומברך לישיבת בסוכה ויושב ואחר כך מברך על הזמן כו' עכ"ל. ונחלק עליו הראב"ד וכ' דמקדש מיושב ומברך ברכת לישיבת בסוכה מיושב, וביאר שיטתו וז"ל, והטעם כי הישיבה אינה אלא על דעת האכילה, וכל זמן שאינו אוכל, הברכה עובר למצוה היא באמת עכ"ל.

ביאור מחלוקתם נראה, דדעת הראב"ד היא דעיקר מצות ישיבת סוכה הוא האכילה, ולכן אין ענין לברך קודם הישיבה, דכל זמן שלא אכל לא קיים עיקר המצוה, ולכן גם אחר הישיבה אכתי מקרי עובר לעשייתן.

אמנם בדעת הרמב"ם נראה לבאר דס"ל דכיון דעיקר מצות ישיבת הסוכה בכל ימות החג נלמד מקרא דתשבו כעין תדורו, לכן עיקר המצוה היא עצם הישיבה בסוכה, וכיון שישיב בה קיים מצות סוכה, דעל ידי הישיבה בלבד מקרי קביעות לדירה, וא"צ שום אכילה כלל. אלא דבליילה הראשון איכא חיוב נוסף הנלמד מגז"ש מחג המצות דחייב לאכול בסוכתו. אבל אינו דומה למצוה הראשונה של תשבו כעין תדורו, דהתם הישיבה היא המצוה, משא"כ בלילה הראשון האכילה היא המצוה.

ולפ"ז מובן אמאי הצריכו הרמב"ם לברך לישיבת בסוכה בעמידה, דהא מיד כשישיב קיים מצוה הראשונה של תשבו כעין תדורו,

דברי הגמ' (דף מז.) גמירי דמאפר קאתו

(א) בגמ' סוכה דף מז. איתא וז"ל אמר רב יוסף נקוט דרבי יוחנן בידך [דבשמיני עצרת בחו"ל יושבים בסוכה, אבל לא מברכים עליו], דרב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעו בסוכה בשמיני ספק שביעי, מיתב הוו יתבי ברוכי לא בריכי. ודלמא סבירא להו כמאן דאמר כיון שביריך יום טוב ראשון שוב אינו מברך, גמירי דמאפר אתו ע"כ. ופירש"י שבהמותיהן היו רועות באפר, ולא ישובו בסוכה כל ימי החג, וכ"כ שם בתוס'.

וכוונת הגמ' היא דכיון שלא ישובו בסוכה עד יום שמיני, היה להם לברך ברכת לישיבת בסוכה באותו יום שמיני, ואפילו אי ס"ל שאין מברכים אלא פעם אחת בתחילת סוכות היה להם לברך עכשיו, דהא לא בירכו עד יום שמיני, שלא ישובו בסוכה עד אותו יום וכנ"ל. ומזה שלא בירכו מוכיח הגמ' שאין לברך על ישיבת סוכה ביום שמיני.

ובאור שמח (הל' לולב פ"ו הי"ג) נתקשה בזה וז"ל, מאד יפלא דכל גדולי הדור לא עשו אז סוכת מצוה עכ"ל. וביאר האו"ש הוכחת הגמ' באופן אחר, שבאמת ישובו בסוכה, וע"ש שמיישב דברי הגמ' באופן מפולפל.

לדעת הראשונים - אמאי לא ישובו בסוכה בלילה הראשון

(ב) אמנם הפוסקים נקטו להלכה כביאור הראשונים. ע' במגן אברהם (הל' סוכה סי' תר"מ ס"ק ט"ו) שכ' וז"ל, ואם הוא בשדה אפי' כל ימי החג א"צ לטרוח ולעשות שם סוכה, כדאיתא בגמ' ריש דף (כו) [מז]. דאין שם ישוב עכ"ל. וביאר שם המחצית השקל דהוכחת המ"א היא מדברי הגמ' בסוגיין ע"פ פירושם של רש"י ותוס', דבאמת לא ישובו רב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור בסוכות כלל בכל משך ימי החג מפני שהיו רועות בהמותיהן במדבר.

אבל יש להקשות, דלכאורה מה שפטורים כה"ג מישיבת הסוכה הוא כמו הפטור דהולכי דרכים, ומבואר בתוס' (לעיל דף כו. ד"ה הולכי דרכים) דהא דהולכי דרכים פטורים מן הסוכה נפק"ל מהא דדרשי' (בגמ' שם) תשבו כעין תדורו, וגם בשאר ימות השנה אינו נמנע מלעזוב את ביתו כדי לילך בדרך. וכתבו עוד שם דהא דמצטער פטור מן הסוכה (שם) נלמד ג"כ מהאי דרשה דתשבו כעין תדורו, דאין אדם דר במקום שמצטער.

והנה ידוע שיטות הראשונים (ע' טור ושו"ע הל' סוכה סי' תרלט ס"ג), דבליילה הראשון של חג חייבים לישיבת בסוכה אפי' אם ירדו גשמים והוא מצטער, והטעם משום דילפי' (לעיל דף כז.) ט"ו ט"ו מחג

ונמצא לדברינו דכשברכו החכמים לישב בסוכה בלילה הראשון, לא ברכו כלל על מצות תשבו כעין תדורו, אלא על מצות אכילה בסוכה שהוא מצוה אחרת לגמרי. והשתא מוכן היטב שלא יצאו יד"ח בברכת לישב בסוכה לגבי ישיבתם בסוכה בשאר ימות החג, דהא אפילו למ"ד כיון שבירך יום טוב ראשון שוב אינו מברך, הני מילי אם בירך בתחילה על מצות תשבו כעין תדורו, דאז נפטר בברכתו לכל משך ימות החג כשמקיים אותו מצוה של תשבו כעין תדורו. אבל בנידון דידן דמעולם לא ברכו שום ברכה על מצות תשבו כעין תדורו, ממילא פשיטא שבזמן שבאו לקיים המצוה בשאר ימות החג היו צריכים לברך תחילה.

ולפ"ז א"ש הוכחת הגמ', דכיון דאיקלעו ליישוב בפעם הראשונה בחג ביום השמיני, ורק אז ישבו בסוכה בצורת קיום המצוה של תשבו כעין תדורו, א"כ היו מחוייבים לברך, כיון דזה היה פעם הראשונה במשך אותו חג שקיימו מצות תשבו כעין תדורו. ומדלא ברכו מוכחא מילתא דס"ל דבשמיני מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן.

ואע"פ שלא קיים עדיין מצותו השניה של אכילה, אבל מ"מ עדיף לברך מעומד כדי לברך גם עובר לעשייתן של המצוה דתשבו כעין תדורו, וכשמברך אז בעמידה חל הברכה על שתי המצוות ביחד, על הישיבה וגם על האכילה הבא אחריו.

יישוב לקושיא הנ"ל – דהלא הוצרכו האמוראים לישב בסוכה בלילה הראשון ולברך

ד) והשתא דאתינן להכי נראה ליישב קושייתנו הנ"ל (אות ב'), דודאי ישבו רב הונא בר ביזנא וכל גדולי הדור בסוכות בלילה הראשון, ואכלו בו כזית פת כדי לקיים המצוה הנלמד בגז"ש ט"ו ט"ו מחג המצות, ואף ברכו על מצוה זו ברכת לישב בסוכה. אמנם כיון שנתבאר דמצות אכילה בלילה הראשון שונה ממצות תשבו כעין תדורו של כל החג, דמצות לילה הראשון היא רק האכילה, וא"א לקיימו ע"י ישיבה בלבד, לכן כיון שהיו החכמים פטורים ממצות תשבו כעין תדורו כמ"ש לעיל (אות ג'), נמצא דלא קיימו אלא מצוה אחת בלילה הראשונה, והיינו מצות אכילה בסוכה, אבל לא יצאו יד"ח במצות תשבו כעין תדורו.



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

בענין החיוב להקביל פני רבו ברגל

אין מקום להטיל חיוב להקביל פני רבו אפילו ברגל, ומימרא דרבי יצחק בגמ' הנ"ל בהכרח לא איירי אלא בזמן המקדש. ובאמת הטור ושו"ע והרמב"ם לא פליגי בזה, ולכו"ע חיוב זה אינו אלא בזמן המקדש, והטור ושו"ע השמיטו דין זה מפני שאין דרכם להביא מה שאינו נוהג בזמנינו, והרמב"ם הביאו משום שדרכו להביא בספר היד אף מה שאינו נוהג אלא בזמן המקדש.

ועוד מוסיף הנוב"י דכן ס"ל נמי הרי"ף והרא"ש, דאין חיוב בזמן הזה להקביל פני רבו, אף שהביאו דברי רבי יצחק ואין דרכם להביא מה שאינו נוהג בזמנינו. דלא הביאוהו הרי"ף והרא"ש אלא מפני שהם מעתיקי הגמרא, ועל כן העתיקו מימרא זו דרבי יצחק, שיש נפקא מינה כל שהו בזמנינו מחמתה, דשמענין מינה שעכ"פ דבר נכון הוא אפילו בזמנינו להקביל פני רבו. משא"כ הטור ושו"ע, שאינם מעתיקי הגמרא, לא הביאוהו מפני שאין צריכים להביא בספרם אלא מה שהוא חיוב ודין גמור, ולא מה שהוא דבר נכון בעלמא, עכ"ד הנוב"י.

והנה לענין מה שרצה להעמיס בדברי הרמב"ם, שס"ל דחיוב להקביל פני רבו ליכא בזמן הזה והביא החיוב כאן רק לענין זמן המקדש, אין נראה כן מדברי הרמב"ם גופייהו. שהרי מדכתב שני הדינים כאן "וחייב לעמוד מפני רבו משיראנו מרחוק מלא עיניו וכו', וחייב אדם להקביל פני רבו ברגל" בחדא מחתא, משמע דשניהם שוים, ומכיון שהחיוב לעמוד נוהג אף בזמן הזה, גם החיוב להקביל פני רבו נוהג אף בזמן הזה. ועוד, שבכל מקום שמביא הרמב"ם דין שאינו נוהג בזמנינו, הוא כותב להדיא שאינו נוהג עכשיו. ומכיון שלא כתב כן כאן אלא כתבו בסתם, שמענין דאמנם ס"ל שחייב אפילו בזמנינו להקביל פני רבו ברגל.

וכן לענין מה שרצה להעמיס בדברי הרי"ף והרא"ש, שס"ל דחיוב ממש להקביל פני רבו ליכא בזמן הזה והעתיקוהו למימרא דרבי יצחק רק להשמיענו דדבר נכון הוא, אינו נראה מכח מה שאמר הרא"ש במקום אחר. וז"ל הרא"ש יומא ח' כד: "ונהגו לטבול בערב יום הכפורים וכו', ואמר רב סעדיה בעלייתו מלטבול מברך על הטבילה. ואין נראין דבריו בזה שלא מצינו בהש"ס רמז לטבילה זו וכו', ואי משום דאמר רבי יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל, היינו לטהר עצמו מכל טומאות ואפילו מטומאת מת ולהזות עליו שלישי ושביעי והאידינא אין לנו טהרה [כך צ"ל, ומשום שאין לנו אפר פרה] וכו', אין חובה לטבילה זו ואין לברך עליה, אלא שנהגו העולם לטהר עצמן מקרי לתפילת יום הכפורים, וסמכו אמדרש תנחומא בפרשת ואתחנן ביום הכפורים שהם נקיים כמלאכי השרת". ומימרא זו דרבי יצחק, דחייב אדם

כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' ת"ת ה"ז) וז"ל, וחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, עכ"ל. הנה דין זה איתא להדיא בגמרא ראש השנה טז:, אמנם הטור והשלחן ערוך השמיטוהו, ומדהשמיטוהו נראה דלא סבירא להו וצ"ע אמאי לא ס"ל, ובמה פליגי עם הרמב"ם.

ועיין בשו"ת נודע ביהודה (תנינא אור"ח צ"ד) שנשאל על זה, והשיב דבאמת לשון הגמרא שם תמוה מאד, דאיתא וז"ל, "ואמר רבי יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל", שהנה רבי יצחק פתח ברגל וסיים בחדש ושבת, וכיון דקרא בחדש ושבת מיירי, אפילו אם רגל נכלל ממילא בחיוב זה, הוה ליה למימר "חייב אדם להקביל פי רבו ברגל וחדש ושבת".

והנה הריטב"א הקשה קושיא זאת. ותירץ שלפעמים חייב ברגל לחוד, ולפעמים בשבת ובחדש. שחיוב התלמיד להקביל פני רבו נקבע כפי קירבתו אליו, שאם הוא בעיר חייב לראותו בכל יום, ואם הוא חוץ לעיר במקום קרוב חייב לראותו פעם אחת בשבוע או בחדש, ובציוור זה מיירי הקרא, ואם הוא במקום רחוק חייב לראותו פעם אחת ברגל ובציוור זה מיירי רבי יצחק. ונראה מדברי רבינו חננאל שגרס כן בדברי הגמרא, ר"ל שהגמרא עצמה הקשה הקושיא, ותירצה דבמקום קרוב חייב להקביל פניו בכל שבת וחדש, ובמקום רחוק חייב ברגל לחוד [אמנם מה שחידש הריטב"א שבעיר חייב להקביל פניו בכל יום אינו מופיע בדברי הר"ח ובגירסתו].

אבל הנוב"י כתב שדברי הריטב"א דחוקים, ועל כן תירץ בענין אחר. והוא: דודאי מהקרא ילפינן שדבר נכון להקביל פני רבו גם בחדש ובשבת, אמנם להטיל חוב אי אפשר, מהטעם שאמרו בקידושין לג: [והובא ברמב"ם לקמן ו' ח' וז"ל, "אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים] ור"ל שמכבד את ה' בקבלת עול מלכותו בקריאת שמע שחרית וערבית], והך "אין רשאי" היינו אין חייב, כדפירשו התוספות ישנים שם ד"ה אין ת"ת, והרמ"א יו"ד רמ"ב ט"ז. ומעתה גם להקביל פני רבו אי אפשר לחייב בכל שבת וראש חדש, דאם כן יהיה כבוד רבו גדול מכבוד שמים, שלהקביל פני רבו הולכים בכל שבת ור"ח, ולהקביל פני השכינה בבית המקדש אינו הולך רק בג' רגלים. אמנם ברגל שפיר יכולים לחייבו, ועל כן קאמר רבי יצחק שאינו חייב כי אם ברגל.

ועפ"ז מסיים הנוב"י שבזמנינו שאין אנו הולכים להקביל פני השכינה אפילו בג' רגלים, הגם שהשכינה לא זזה מכותל המערבי,

שהנוב"י עצמו התכוין להישמר מטענה זאת, שהרי בדבריו הנ"ל דקדק והאריך לפרש סיבת הפטור שלא לעלות לרגל בזמנינו וז"ל, "בזמן הזה שבעונותינו הרבים נתקיים והשימותי את מקדשיכם אפילו בשעת שממה קדושתה עליה, ושכינה לא זזה מכותל המערבי, ואין אנחנו הולכים לקבל פני השכינה כלל, כי לא חייבה אותנו התורה כי אם בקרבן חגיגה ועולות ראייה", ועל פי זה המשך שאין להטיל חיוב להקביל פני רבו בזמנינו. ונראה שכונתו הכי: לו היה שסיבת הפטור שלא לעלות לרגל בזמנינו משום דאין השכינה שורה במקום המקדש כיון שנחרב הבית, אזי לא היינו פטורים מהקבלת פני רבו, שלפי זה בעצם חייבים אנו להקביל פני השכינה, אלא שאין אנו יכולים לעשותו מפני שאין השכינה נמצאת בינינו. ודומה למי שרבו מתעלם או שהוא במדינת הים, שבעצם חיוב איכא אבל אין באפשרותו לקיימה. אלא שאין זה סיבת הפטור, וההכרח לזה הוא, שהרי שכינה לא זזה מכותל המערבי, שאע"פ שנחרב הבית אכתי קדושתו עליו. ושפיר יכולים אנו להקביל פני השכינה שם, אלא שאין אנו חייבים לעשותה, שלא חייבה אותנו התורה כי אם בקרבן חגיגה ועולות ראייה.

אבל דבריו לכאורה מוקשים. איכרא שלא חייבה התורה לעלות לרגל כי אם בקרבן חגיגה ועולות ראייה, אמנם אכתי צריכים לשאול: למה באמת אין אנו מביאים קרבנות כגון אלו בזמן הזה. האם יש איזה פסוק שפוטרו אותנו מלהביאן? ודאי שלא. ואם כן, לפי הנראה, בעצם איכא חיוב אפילו בזמנינו להביאן, אלא שאנוסים אנו עליהן כיון שנחרב הבית המקדש. לפיכך קשה לן על דבריו - היכי נימא שמצות עלייה לרגל נחשבת אינה מחוייבת בזמנינו מחמת תליותה בקרבנות, הלא בקרבנות עצמן נחשבים אנו מחוייבים ואנוסים, ואם עלייה ברגל תלויה בהן, בעלייה לרגל נמי ניחשב מחוייבים ואנוסים כמותן, ולא פטורים בעצם.

ונראה בכונת הנוב"י שפטורים אנו בעצם ממצות עלייה לרגל בזמן שאין שם מקדש, ולא מחמת אנוס, דס"ל שאין עלייה לרגל אלא לבית בדוקא. ומקור דבר זה ממ"ש הרמב"ם (הל' בית הבחירה א' א') שמצות בנין בית המקדש היא "לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה". דיש לעיין למה כתב הרמב"ם כאן "וחוגגין אליו וכו'", הלא לכאורה זהו רק דין אחד ממה שאנו עושים לאחר שנבנה הבית. אלא, בהכרח, כונתו שמה שאנו עולים אל הבית וחוגגין בו שלש פעמים בשנה נכנס בעצם גדר הבית שנצטוונו לבנותו, שמהות הבית היא מקום שמוכן להקרבה ושעולים אליו לחגוג בו. ובפשטות משמע מזה שאם אין בית, אין מושג של עלייה לרגל כלל ועיקר, שהרי מצד מצות התורה עצמה אין העלייה כי אם לבית, ואין החגיגה כי אם בבית.

והשתא כונת הנוב"י במ"ש "כי לא חייבה אותנו התורה כי אם בקרבן חגיגה ועולות ראייה" לומר שכיון שהעלייה נקשרת בחגיגה ועולות ראייה, הרי מצד עצמה צריכה העלייה להיות

לטהר את עצמו ברגל, השמיטוה הרי"ף והרא"ש, ומשמע מדברי הרא"ש שהבאנו דהשמיטוה משום שאינו חובה בזמנינו. אמנם דבר נכון הוא אף בזמנינו לטבול לפני הרגל כדי לטהר את עצמו מטומאת קרי לכל הפחות, וכדהביא הרא"ש שנהגו העולם מחמת זה לטבול קודם יום הכיפורים.

והשתא לדברי הנוב"י, דהחיוב להקביל פני רבו ברגל אינו נוהג בזמנינו אבל העתיקהו הרי"ף והרא"ש משום דדבר נכון הוא, הרי היה להם להעתיק נמי את החיוב לטהר את עצמו ברגל מהאי טעמא, דדבר נכון הוא בזמנינו אף דאינו חובה. הרי שתי המימרות, דחייב להקביל פני רבו ברגל ודחייב לטהר את עצמו ברגל, הובאו זו לאחר זו בגמרא ראש השנה טז:, ולמה העתיקו את הראשונה והשמיטו את השניה. אלא שמכאן, ר"ל מדהשמיטו המימרא דחייב לטהר עצמו ברגל, נראה דהרי"ף והרא"ש אינם מעתיקים מימרא המורה על חיוב שאינה נוהגת לדינא כדי להשמיטו דדבר נכון הוא, והא דהעתיקו המימרא דחייב להקביל פני רבו ברגל, משום דבאמת ס"ל להרי"ף והרא"ש דחייב אף בזמנינו להקביל פני רבו ברגל, ודלא כדברי הנוב"י ודו"ק.

אלא שעכשיו צריכים אנו לבאר למה לא ס"ל הרי"ף והרא"ש והרמב"ם כטענת הנוב"י, דאין להטיל חיוב להקביל פני רבו ברגל בזמנינו מטעם שלא יהא כבוד הרב מרובה מכבוד שמים, כמו שמצינו שאין מטילים חיוב לעמוד מפני רבו יותר משחרית וערבית מהאי טעמא. ר"ל למה באמת חולקים ראשונים הנ"ל על הדמיון שעשה הנוב"י בין הגבלת החיוב לעמוד לפני רבו, שלא יהיה יותר מהפעמים שאומרים קריאת שמע, לבין הגבלת החיוב להקביל פני רבו, שלא יהיה יותר ממה שעולים ברגל בזמנינו.

ונראה לפרש דשאני מה שאין אומרים קריאת שמע יותר מפעמיים ביום ממה שאין עולים לרגל בזמנינו, דלענין קריאת שמע אין שום חיוב בעולם לאומרה יותר מפעמיים ביום, משא"כ לענין עלייה לרגל דשפיר יש לומר שאכתי איכא חיוב לעלות ברגל אלא שאנוסים מלקיימו כיון שבעונותינו חרב בית המקדש. ולפי הנחה זו החילוק ברור: אין להטיל חיוב לעמוד מפני רבו יותר משחרית וערבית, כיון שאין אנו מחוייבים כן לשמים, אבל שפיר יש להטיל חיוב להקביל פני רבו ברגל, כיון שבעצם מחוייבים כן לשמים, להקביל פני רבו, אלא שאנוסים אנו מלקיימו. ותדע שאין ליפטר מחיוב של כבוד הרב מחמת אנוס בכבוד שמים, שהרי אי מישהו אנוס מלומר קריאת שמע, מאיזה טעם שיהיה, האם הוא נפטר בזה מהחיוב לעמוד מפני רבו. ודאי שלא. הרי שהטענה "שלא יהא כבוד הרב מרובה מכבוד שמים" אינו שייך במי שהוא אנוס מלכבוד שמים, וא"כ לפי דברינו הוא הדין שבזמנינו אין ליפטר מהחיוב להקביל פני רבו מטעם שאין אנו יכולים להקביל פני השכינה ברגל.

ובאמת סברא זאת, דהפטור מכבוד שמים מחמת אנוס אינו נפטר בכך מכבוד רבו הדומה לו, נראה כמוכחת. והמעייין יראה

בטעם הדבר משום שאינו פטור מצד עצם צורת המצוה אלא מצד דין צדדי ומצב פרטי. שהכלל דמי שפטור בכבוד שמים מסויים פטור נמי מכבוד רבו הדומה לו נאמר רק לענין מי שפטור מצד עצם צורת המצוה, כגון מה שפטורים מלומר קריאת שמים יותר מפעמיים ביום, ולא לגבי מי שפטור מצד מציאות מצב פרטי. ואם כן הוא הדין דיש לענין מה שפטורים בזמנינו בעלייה לרגל, שהיא נחשבת פטור מחמת מצב פרטי, ולפיכך אין אנו פטורים מהחויב להקביל פני רבן מחמתו.

הרי שיש לנו כמה דרכים לבאר למה הרי"ף והרא"ש והרמב"ם חולקים על טענת הנוב"י שפטורים בזמנינו מהקבלת פני רבו ברגל מטעם שלא יהא כבוד הרב מרובה מכבוד שמים. אמנם לעיל הבאנו דברי רבינו חננאל והריטב"א שמחייבים להקביל פני רבו אף בשבת כשרבו קרוב אליו, ועדיין צריכים אנו לבאר למה לא סבירא להו כדטען הנוב"י שפטורים גם בזה מטעם שלא יהא כבוד הרב מרובה מכבוד שמים. והסברות שכתבנו עד כאן אינן מועילות לדבר זה, דהא מה שאין עולים לרגל בשבת אינו מטעם אונס, וגם לא מצד דין צדדי, אלא מצד עצם צורת המצוה. שמצד עצם המצוה החיוב לעלות בשלש רגלים דוקא, ודומה למה שאין חייבים בקריאת שמע יותר משחרית וערבית. ואם כן לכאורה יש טענה של לא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים בכגון זה, וצ"ע אמאי לא ס"ל כן רבינו חננאל והריטב"א.

ונראה לפרש שדין עלייה לרגל ודין הקבלת פני רבו ברגל לאו בני בקתא חדא נינהו, שמצות עלייה לרגל היא דין ברגל, שהאופן לחגוג ברגל היא בדוקא בראיית פני השכינה בבית המקדש ובהקרבת עולות ראייה וקרבן חגיגה. משא"כ לענין הקבלת פני רבו ברגל, שאינו דין ברגל אלא בכבוד רבו, וכמ"ש הרמב"ם כאן, "וחייב לעמוד מפני רבו משיראנו מרחוק מלא עיניו וכו', וחייב אדם להקביל פני רבו ברגל," דמשמע שדין העמידה שוה לדין הקבלת פניו, וכמו שחייב עמידה היא מדין כבוד הרב גרידא, כן חיוב הקבלת פניו נמי מדין כבוד הרב גרידא. וממילא שאין להשוות דין עלייה לרגל לדין הקבלת פני רבו כלל ועיקר, שיסוד דין עלייה לרגל אינו מטעם כבוד שמים, ולא מתרבה כבוד רבו מכבוד שמים אם יתחייב בהקבלת פני רבו יותר ממה שחייב בעלייה לרגל ודו"ק.

והשתא שהראנו מדברי הראשונים דבאמת חייבים בהקבלת פני רבו אף בזמן הזה, וגם הסברנו בכמה אנפי למה אין אנו פטורים לדעתם מטעם "שלא יהא כבוד הרב מרובה מכבוד שמים," וכל זה דלא כדברי הנוב"י, בודאי אין נראה לפרש שהשמיטו הטור והשו"ע להאי דינא משום דס"ל כהנוב"י. אלא נראה לפרש שחולקים הם על הרמב"ם במה דס"ל שחייב זה מדין כבוד הרב.

הנה בקידושין נ"ט. במ"ש המתן עד שיעלה אצלנו ברגל, פירש רש"י וז"ל, "כשדורשין בהלכות הרגל היו מקבלין פני הרב," ומשמע מיניה שאין הקבלת פני הרב מדין כבוד הרב, דאם הוא

לבית המקדש כדפירשנו, ולפיכך כשנחרב הבית אין אנו נחשבים מחוייבים ואנוסים אלא בלתי חייבים כלל.

אמנם דברים אלו לא ברירי כולי האי, ושפיר יכולים לפרש שהרי"ף והרא"ש והרמב"ם חולקים עליהם. שהרי לגבי קרבנות באמת אנו נחשבים מחוייבים ואנוסים בזמן הזה, אף שכתב הרמב"ם שמטרת הבית להיות "מקריבים בו הקרבנות", ומהיכי תיתי שעלייה לרגל שונה מקרבנות. ר"ל שלגבי קרבנות בודאי אין הכונה שאם אין בית אין כאן מושג של קרבנות, שהרי קודם מתן תורה היו האבות מקריבים, ואפילו לאחר מתן תורה היו זמנים שהבמות מותרות, והיה קיום של מצות הקרבנות בקרבנות בבמות ההן, אלא שמצות התורה לבנות בית כדי שהקרבנות יהיו נקריבים בבית, דבהכי עדיפי טפי. ואם כן יש לומר דהוא הדין לענין עלייה לרגל, דבעצם יש מושג של עלייה לרגל למקום ששורה השכינה אף שאין שם בית, אלא שמצות התורה לבנות בית כדי שהעלייה תהיה לבית, דבהכי עדיפא טפי. ולפי זה מחוייבים בעצם בעלייה לרגל אף בזמן הזה שאין בית, אלא שאנוסים אנו מלקיימה כיון שאנוסים אנו מלהביא קרבנות חגיגה ועולת ראייה וכדפירשנו מעיקרא.

ועוד, שאפילו נניח שלא כדברים האלה, אלא כדביארנו לדעת הנוב"י שאם אין בית אין מושג של עלייה לרגל כלל ועיקר, עדיין יש מקום לחלוק על דבריו ולומר שלגבי נידון דידן אכתי נחשבים אנוסים. שאף שאין עלייה לרגל בזמנינו משום שאין בית המקדש, מכל מקום מחוייבים אנו גופא לבנות בית המקדש כדי לעלות לרגל (כדהבאנו מלשון הרמב"ם), אלא שאנוסים אנו על הבנין. ונמצא שטענת הנוב"י, שאין להטיל חיוב להקביל פני רבו ברגל בזמנינו משום שלא יהא כבודו מרובה מכבוד שמים כיון שאין אנו מקבילים פני השכינה בזמנינו, אינו מוכרח. שאף לענין כבוד שמים, הרי מחמת חיוב התורה יש להקביל פני השכינה, שמחוייבים לבנות בית המקדש כדי להקביל פני השכינה, רק שאנוסים על הבנין. ואם כן יש להטיל חיוב להקביל פני רבו ברגל בזמנינו, שאין נחשב שכבודו מרובה מכבוד שמים מחמת זה, שאפילו לגבי כבוד שמים נחשבים מחוייבים ואנוסים.

ועוד שאפילו נאמר שלא כשתי סברות אלו, אלא שנחשבים בזמנינו פטורים בהחלט מהקבלת פני השכינה ולא מחמת אונס, אכתי יש לחלוק על דברי הנוב"י. שבודאי הא דפטורים בזמנינו מלעלות לרגל אינו מצד עצם צורת המצוה, אלא מצד מציאות המצב שבעונותינו נחרב בית המקדש. וכמו שהאנוס מכבוד שמים מסויים אינו פטור מכבוד רבו הדומה לו כדפירשנו לעיל, כן יש לומר שאף מי שפטור מכבוד שמים מסויים מצד מצב פרטי, ולא מצד עצם צורת המצוה, אינו פטור מכבוד רבו הדומה לו. ותדע שהרי מצינו בגמרא מאן דס"ל דמי שאין לו קרקע פטור מלעלות לרגל, האם נאמר אליבא דשיטה זו דמי שאין לו קרקע פטור גם כן מלהקביל פני רבו. הנה לא שמענו דבר כזה ולא מסתבר, ונראה

אלא ברבו מובהק, דהיינו הרב שלמד רוב חכמתו ממנו. ואם כן אשה, כיון שהיא פטורה מתלמוד תורה, לכאורה אין לה להתחייב בכבוד רבה בכגון זה, דלכאורה המעלה של "רבו מובהק" אינה אלא במי שחייב בתלמוד תורה. וגם יש לשאול למה בכלל היה אלישע נחשב "רבי מובהק" של האשה השונמית. הלא לא מצינו בקרא אלא שאכל אלישע לחם אצלה ושהה בעליית קיר שבביתה, ומהיכי תיתי שלימדה תורה עד שנעשה "רבי מובהק" שלה. אלא שעל הקושיא האחרונה יש לתרץ שהיה אלישע מופלג בחכמה משאר חכמי הדור, ולפיכך לפי ההלכה הפסוקה בשלחן ערוך היה לו דין "רבי מובהק". אבל אין תירוץ זה ברור כל כך, שהרי צדדנו במקום אחר שאין כונת ההלכה שיש למופלג בחכמה כל הדינים של "רבי מובהק", אלא דינים מסויימים בלבד (כגון החיוב לעמוד מלפניו והאיסור להורות לפניו) ואכמ"ל.

אלא נראה לפרש, בין להרמב"ם בין להטור ושו"ע, שהשונמית באמת לא היתה מחוייבת בהקבלת פני אלישע, אלא שהיתה נוהגת כן בתורת "אינה מצווה ועושה". והגמרא דנה מינה דלאיש שמצווה, למר בתלמוד תורה ולמר בכבוד הרב, דהקבלת פני הרב בגדר חיוב.

ואגב יש להעיר דמספקא לן אם חיוב זה מדאורייתא, או מדרבנן, או מכח מנהג נביאים. ובדברי הרמב"ם אין הכרע.

מדין כבוד הרב, אפילו אם הרב לא ידרוש בהלכות הרגל חייב להקביל פניו. אלא נראה מדברי רש"י אלו שהוא דין בתלמוד תורה של היום טוב, ששנינו במגילה לב. ש"שואלים ודורשים הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג", ופרט אחד בדין זה הוא שחייב להקביל פני הרב כשדורש, כדי שישמע הדרשה מפיו. ואף דמדברי רש"י במקום אחר (חגיגה ג.) נראה דהחיוב להקביל פני רבו מדין כבוד הרב, מכל מקום י"ל שראשונים אחרים ס"ל כפשטות דבריו כאן, שהוא דין בתלמוד תורה ומשום התקנה דהלכות פסח בפסח. ועכשיו אם נאמר שהטור ושו"ע ס"ל כשיטה זו, מוסבר היטב למה השמיטו מדיני כבוד הרב, שבאמת אינו דין בכבוד הרב, וגם מוסבר למה לא הביאוהו כלל בספריהם. (א.ה. אולי כוונת רבינו עפ"י השו"ע הרב סי' תכט ס"ד דבזמנינו ל"ש האי דין דשואלים ודורשים כו' כיון שהדינים כתובים, ע' הגה' בספר מאורות הרמב"ם.)

וכן נראה להסיק, דלפי הרמב"ם החיוב להקביל פני רבו מדין כבוד הרב, ולפי הטור ושו"ע הוא מדין שואלים ודורשים הלכות פסח בפסח וכו'.

ואם תקשה: החיוב להקביל פני רבו ברגל נלמד מהאשה השונמית, ואם חיוב זה דין בתלמוד תורה, איך שייך לאשה להתחייב בו – הלא אשה פטורה מתלמוד תורה.

הנה באמת יש להתקשות בזה אף לפי הרמב"ם, שהרי כתב הרמב"ם לקמן בהלכה ט' שכל הדינים האלו של כבוד הרב אינם



מורינו הרה"ג רבי יעקב משה קולפסקי זצוק"ל

בענין סוכה הפסולה מדרבנן וסימן קללה בירידת גשמים

בענין מי שישב בסוכה שפסולה מדרבנן
אם מקיים עכ"פ את המצוה דאורייתא

במסמרים כדי שיקיים עכ"פ את המצוה דאורייתא, ואה"נ שבשבת ויו"ט לא שייך לעשות כן, והתוס' מודים שבאופן זה הגשמים הם סימן קללה.

ומבואר מדברי רעק"א שאפילו באופן שחכמים פסלו את הסוכה עדיין יכול לקיים את המצוה דאורייתא, ולא אמרינן שחכמים עקרו את המצוה לגמרי ושוב אינו יכול לקיים את המצוה אפילו מן התורה. ולפ"ז יש לתמוה על רעק"א, שהרי התוס' בעצמם כתבו לקמן (ג. ד"ה דאמר לך מני) שאם חכמים תקנו שהסוכה פסולה אז אינו מקיים את המצוה אפילו מדאורייתא, ולכן מי שישב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית אינו מקיים את מצות סוכה כלל מחמת האיסור דרבנן דגזרינן שמא ימשך אחר שולחנו.

ונראה לומר ביישוב דברי רעק"א, שהתוס' לקמן כתבו כן רק באופן שיכול לקיים את המצוה לפי תקנת החכמים והוא לא עשה כן, שבאופן זה חכמים קנסוהו שלא יקיים את המצוה כלל אפילו מדאורייתא, אבל באופן שאינו יכול לקיים את המצוה לפי תקנת החכמים אז רשות בידו לקיים עכ"פ את המצוה דאורייתא. וא"כ אם גשמים יורדים ואינו יכול לקיים את המצוה כתקנת חכמים אז יכול לקבוע את הסכך במסמרים כדי שיקיים עכ"פ את המצוה דאורייתא.

בענין סימן קללה בירידת גשמים בשאר ימות החג
ויישוב קושיית התוס'

(ב) ונראה ליישב את קושיית התוס' הנ"ל בהקדם דברי הריטב"א, דהנה התוס' הביאו את דברי המשנה בריש תענית דאיתא שם וז"ל אמר לו רבי יהושע הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג למה הוא מזכיר [משיב הרוח ומוריד הגשם] עכ"ל. ומזה הוכיחו התוס' [לדעת רבי עקיבא איגר] שבכל ימות החג [ואפילו בחוה"מ] סימן קללה הוא אם ירדו גשמים. אבל מהריטב"א (בתענית ב. ד"ה א"ר יהושע) מוכח שהיתה לו גירסא אחרת וז"ל א"ר יהושע הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג למה הוא מזכיר, פי' כדאמר בסוכה (כח:): למה גשמים דומים בחג לעבד שמזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו, ומכאן משמע דמשום כל החג קאמר, ולא על לילה הראשון בלבד כדכתב רבינו אפרים ז"ל התם, אלא שיש לדחות דבליילה הראשון סימן קללה ומכאן ואילך לא קללה ולא ברכה כלישנא דמתני' דהכא עכ"ל.

ומבואר מהריטב"א שגירסתו במשנה בתענית היתה "ואין הגשמים סימן ברכה", וע"פ גירסא זו יישוב הריטב"א את שיטת רבינו אפרים דס"ל שהסימן קללה הוא רק בלילה הראשון, שיש

(א) איתא במס' סוכה דף ב. עד עשרים אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק עכ"ל. ומבואר מהגמ' שהסוכה יכולה להיבנות באופן של קביעות, והסוכה תיפסל רק באופן שאין אפשרות לבנותה באופן של עראיות.

וכתבו התוס' (בד"ה כי עביד) וז"ל וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואף על פי שעושה אותה קבע א"כ אמאי אמר (תענית דף ב.) גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה, ואפילו תימצי לומר דאסור משום גזרת תקרה כי היכי דאמר לקמן בפירקין (יד.) גבי פלוגתא דר"מ ורבי יהודה דמסככינן בנסרינן דאי מכשרת בהו אתי למימר מה לי לסכך בזה מה לי לישב תחת תקרת ביתי וביתו ודאי פסול מדאורייתא דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל ימות השנה, מ"מ כיון דלא אסור אלא מדרבנן לא שייכא למימר שהגשמים סימן קללה עכ"ל.

ומבואר מהתוס' שמה שגשמים הם סימן קללה הוא רק באופן שהסוכה פסולה מן התורה, אבל אם הסוכה פסולה רק מדרבנן אז אין הגשמים סימן קללה, ומטעם זה הקשו התוס' למה הוא סימן קללה אם ירדו גשמים, והלא יכול לקבוע את הסכך במסמרים ואז הסוכה תהיה פסולה רק מדרבנן מטעם גזירת תקרה.

ודבריהם תמוהים, שמאחר שחכמים פסלו את הסוכה ממילא כשבנה את הסוכה לפניו י"ט בודאי לא קבע את הסכך במסמרים ואז אם ירדו גשמים ביו"ט שוב אינו יכול לקבוע את הסכך במסמרים [שהוא מלאכה של בונה ביו"ט] ולא יקיים את מצות סוכה כלל, וא"כ איך כתבו התוס' דבכה"ג אין הגשמים סימן קללה.

ורבי עקיבא איגר (בתוס' רעק"א תענית פ"א מ"א) תירץ וז"ל לענ"ד ביאור דבריהם דמכל מקום יכול לקבוע במסמרות ויהיה יוצא עכ"פ ידי סוכה דאורייתא, ואף דיש לומר דבערב יו"ט דעדיין לא ירדו גשמים לא היה קובעם במסמרות כיון דצריך לצאת אף ידי דרבנן ואח"כ כשירדו גשמים ביו"ט אינו יכול לקבוע במסמרות דהוי בנין ביו"ט, מ"מ דחיקא להו לומר דסימן קללה בחג היינו ביו"ט ראשון או בשבת שבתוך החג עכ"ל.

וכוונת רעק"א היא שהתוס' מיירי רק בחוה"מ, שאז אין הגשמים סימן קללה שהרי אם ירדו גשמים יכול אז לקבוע את הסכך

פסולה [וכן משמע קצת מתוס' הרא"ש כאן שכתב כדברי התוס' שהסוכה פסולה], אבל הב"ח ס"ל שכוונת הטור היא לומר שהרא"ש פליג על ר"ת ומכשיר סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה ודלא כתוס' שסוברים שהסוכה פסולה [ובתירוצם סוברים שפסולה אפילו מדאורייתא].

והנה אי נימא כהב"ח שלדעת הרא"ש הסוכה כשרה אפילו אם הגשמים אינם יכולים לירד בה, א"כ בודאי לא שייך לומר שגשמים בחול המועד הם סימן קללה, שהרי אם גשמים יורדים מותר לו לכתחילה לקבוע את הסכך במסמרים כדי שהגשמים לא ירדו לסוכה. ולכאורה גם לא שייך לומר כהריטב"א שגשמים בחול המועד אינם סימן ברכה, שמאחר שמותר לכתחילה לתקן שגשמים לא ירדו לסוכה א"כ איך שייך לומר שאינם סימן ברכה.

אולם נראה שאעפ"כ אפשר לומר בדעת הרא"ש כהריטב"א שגשמים בחול המועד אינם סימן ברכה, שהרי אפילו אם יכול לקבוע את הסכך במסמרים כדי לעכב את הגשמים מכל מקום מאחר שטירחא היא לעשות כן ממילא אין הגשמים סימן ברכה. [ומה שבחילה הראשון הוא סימן קללה הוא כמו שכתב רעק"א לעיל שמאחר שאינו יכול לקבוע את הסכך ביו"ט משום איסור בנין ממילא לא יהיה יכול לקיים את מצות סוכה כלל בלילה הראשון].

לומר שהמשנה בתענית אמרה רק שאינו סימן ברכה בשאר ימות החג, אבל הסימן קללה הוא רק בלילה הראשון [וכעין זה כתב המאירי בריש תענית ע"ש]¹.

ונראה שלפי גירסת הריטב"א מיושבת קושית התוס', שאפילו אם נאמר כדברי התוס' שאינו סימן קללה בחוה"מ מאחר שאם ירדו גשמים יכול לקבוע את הסכך במסמרים ויקיים בזה עכ"פ את המצוה דאורייתא, מכל מקום בודאי אינו סימן ברכה שהרי אינו יכול לקיים את המצוה לפי תקנת החכמים, וממילא שפיר אמרה המשנה שגשמים בחג אינם סימן ברכה.

ג) והנה נחלקו האחרונים בדעת הרא"ש אם הסוכה פסולה באופן שאין הגשמים יכולים לירד בה, שהטור (בס"י תל"א) כתב וז"ל ורבינו תם פסק שאם עשאה עבה מאוד שאין המטר יכול לירד בה פסולה, אף על גב דבית הלל מכשירין מעובה כמין בית היינו דווקא שאין כוכבים וחמה נראה מתוכה אבל כשאינו יכול להמטיר בתוכה פסולה אפילו לבית הלל, **ואדוני אבי [הרא"ש] ז"ל לא הביא דבריו בפסקיו עכ"ל**.

והבית יוסף והב"ח נחלקו בביאור מה שכתב הטור שהרא"ש לא הביא הלכה זו בפסקיו, שהבית יוסף ס"ל שכוונת הטור היא שהרא"ש לא הביא את דברי ר"ת במקום הראוי על המשנה דמעובה כמין בית, אבל באמת גם הרא"ש פוסק כר"ת שהסוכה



ולקחתם לכם ביום הראשון

עונותיהם, בעשרה ימים בינונים מתענין ומוותר להם ב' שלישים, ביום הכפורים הכל מתענין ומוותר להם הכל, במוצאי יום הכפורים עוסקים במצות סוכה ולולב ואין עושין עונות, לכך קורא י"ט ראשון, ראשון לחשבון עונות עכ"ל.

וכתב הבית יוסף וז"ל ואהא דדריש וכי ראשון הוא והלא חמשה עשר הוא, איכא למידק מנא ליה למדרש הכי אימא ראשון של חג קאמר, ומצאתי כתוב בשם רבינו הגדול מהר"ר יצחק די ליאון ז"ל שהטעם מפני שבאותה פרשה הביא שלשה ענינים, סוכה וחגיגה ולולב, וגזר הכתוב בסוכה שתהיה ב"חמשה עשר" וגם חגיגה, ואם כן בלולב היה לו לכתוב כן [שהוא ב"חמשה עשר"] שדרך הכתוב להזכיר עשיית הקרבנות או עשיית המצות הזמניות למנין

מה הכריחו את חז"ל לדרוש ראשון לחשבון עונות

כתב הטור (סימן תקפ"א) וז"ל נוהגין באשכנז להתענות כולם בערב ראש השנה, וסמוך לזה ממדרש ר' תנחומא (פרשת אמור), ולקחתם לכם ביום הראשון, וכי ראשון הוא, והלא ט"ו הוא, אלא ראשון לחשבון עונות, משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו לו, בא אליה בחיל לגבותו, כשנתקרב אליה בעשרה פרסאות יצאו גדולי המדינה לקראתו, ואמרו לו אין לנו מה ליתן לך, הניח להם שלישי, כיון שנתקרב יותר יצאו בינוני העיר לקראתו, הניח להם שלישי השני, כשנתקרב יותר יצאו כל בני העיר לקראתו והניח להם הכל, כך המלך זה הקב"ה, בני המדינה אלו ישראל שמשגלים עונות כל השנה, ערב ראש השנה הגדולים מתענין ומוותר להם שלישי

1 כגירסת הריטב"א שהמשנה בתענית אמרה רק שהגשמים אינם סימן ברכה. ולפי מה שנתבאר נמצא שהרמב"ם לשיטתו אזיל, שמאחר דס"ל שהסימן קללה הוא רק בלילה הראשון ממילא הוכרח לומר שהמשנה בתענית אמרה רק שאינו סימן ברכה.

1 ונראה שגם הרמב"ם ס"ל כהריטב"א, שהרי כתב הרמב"ם בפירושו המשנה לקמן סוף פרק שני וז"ל וירידת הגשמים בתחילת הסוכות רמז כי השם אינו מקבל מעשיהם ברצון עכ"ל, הרי שכי' שהסימן קללה הוא רק בלילה הראשון. ועוד כתב הרמב"ם בפירושו המשנה בריש תענית וז"ל כי ירידת הגשמים בסוכות אינו סימן ברכה עכ"ל. ומבואר שהרמב"ם ס"ל

ונראה לומר לפי זה, שזה הוא ההכרח של המדרש לומר ש"יום הראשון" אינו יום הראשון של חג הסוכות אלא יום הראשון לחשבון עוונות.

מצות ד' מינים תלויה ב"יום הראשון" ולא בחג הסוכות

והנה לפי דברי הרשב"ם נראה שיש להסביר את שיטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם (הל' לולב פ"ח ה"ט) סובר שכל פסולי ד' מינים שכשרים בחול המועד כשרים גם כן ביום טוב שני של גלויות. ויש הרבה ראשונים שחולקים על הרמב"ם דאע"ג דידעינן השתא בקביעא דירחא אפ"ה הרי אנו תופסים אותו כאלו היה ספק אצלנו מפני מנהג אבותינו ולכן אין לחלק בין יום טוב ראשון ליום טוב שני. והר"ן (על הרי"ף דף יד. מדפי הרי"ף) כתב להסביר את שיטת הרמב"ם וז"ל דכיון דידעינן בקביעא דירחא ואין לנו בקדושת יום שני אלא להזהר במנהג אבותינו וכו' אין זה אלא להחמיר בקדושתו אבל להחמיר במצות הנוהגות ביום ראשון אין לנו עכ"ל.

ויעוין בשו"ע הרב (תרמ"ט סעיף כא) שכתב ביתר ביאור וז"ל אבל דברים שאינן מעיקר קדושת היום אלא שהן מצות הנוהגות באותו היום בלבד כגון כל הפסולין ביום טוב הראשון בלבד ואף אם לא תהיינה מצות הללו נוהגות ביום טוב שני אין כאן זלזול ליום טוב השני כלל כיון שאין המצות תלויות בעיקר קדושת היום כלל שהרי מצות נטילת לולב לא תלה הכתוב חיובו מחמת שהוא יום טוב אלא מחמת שהוא יום הראשון שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון עכ"ל. ולמדנו מדבריו דבר נפלא שמצות ד' מינים אינה תלויה בקדושת יו"ט של חג הסוכות שהרי בפסוק נאמר רק שהוא מצוה "ביום הראשון", וממילא מה שאינו מקיים מצות ד' מינים ביום טוב שני אין בזה זלזול לקדושת יו"ט שני.

אלא שצריך ביאור למה באמת קבעה התורה שמצות ד' מינים אינה תלויה בקדושת יו"ט של חג הסוכות.

אמנם לפי דברי הרשב"ם מבואר היטב, שכבר ביארנו שלדעתו מצות ד' מינים אינה תלויה בחג הסוכות, אלא להיפך שמצות סוכה תלויה במצות ד' מינים, שהרי מצות ד' מינים היא הודאה על חג האסיף, ואילו מצות סוכה היא רק שלא נבוא לכפור בטובת הקב"ה, וממילא מובן שמצות ד' מינים אינה תלויה בקדושת יום טוב של חג הסוכות.

החדש (ולא רק "ביום הראשון"), ולכן הוקשה להם ז"ל וכי ראשון הוא עכ"ל.

ויש להקשות על הר"י די ליאון, שבפסוק שלפניו כבר כתוב "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחוגו את חג ה' שבעת ימים", ואם כן למה תכתוב התורה עוד פעם שזהו ביום ט"ו לחדש, ושפיר כתבה התורה "ביום הראשון", ועדיין קשה מה ראו חז"ל לדרוש שיום הראשון דקרא היינו ראשון לחשבון עוונות.

לדעת הרשב"ם טעם מצות סוכה הוא כדי שלא נאמר ידינו עשו לנו את החיל הזה

ונראה לבאר את דברי המדרש בהקדם דברי הרשב"ם בפרשת אמור (כג, מג) וז"ל למען ידעו דורותיכם [כי בסוכות הושבתין] פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה (יא:): סוכה ממש, וזה טעמו של דבר, חג הסוכות תעשה לך באוספך מגרנך ומיקבך באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתין את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה וכו', ולכן יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת, ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבבם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה עכ"ל.

והנה ידוע שהמצוות של ד' מינים הן אות הודאה על תבואת הארץ. וא"כ לפי דברי הרשב"ם שתכלית מצות סוכה היא שנצא מבתנו ונזכור שבתחילתנו היינו במדבר בלא ישוב ונחלה ולא תזוח דעתנו לומר כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, נמצא שעיקר מצות היום היא המצוות של ד' מינים שבהם אנו מודים ומשבחים להקב"ה על האסיף, ומצות סוכה אינה נקבעת באותה זמן אלא מחמת שלא נאמר ידינו עשו לנו את החיל הזה.

אלא שלכאורה המשך הפסוקים הם סותרים את דברי הרשב"ם, שהרי התורה התחילה לומר שיש יום טוב של חג הסוכות ביום ט"ו לחדש, ואח"כ כתוב ש"ביום הראשון" של אותו יום טוב יש מצוה של ד' מינים. ומשמע שהעיקר היא חג הסוכות ומצות ד' מינים היא טפילה.



המנהל הרח"ג רבי שעפטיל מאיר הלוי נויברגר זצוק"ל

ארבעת המינים והאושפיזין

והנה, ההדסים והערבות נאגדים עם הלולב, לרמז לן 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 שוולדה 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 בעינין 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.

שלושה 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 קפיידא 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, שהמתזיק את האתרוג רחוק מן שאר המינים הוא בבחינת "קוצץ בנטיעות" (וע"ע 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.)

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.

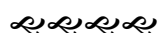
חז"ל גילו לנו שהארבעה מינים הם כנגד ארבעה חלקי הגוף שבאדם (ויקרא רבה פרשה ל', יד). האתרוג הוא כנגד הלב, הלולב הוא כנגד השדרה, ההדסים הם כנגד העיניים, והערבות הן כנגד השפתיים. וכאשר אנו מנענעים אותם יחד בשעת הלל באמרנו "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" הרי זה בבחינת "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" (תהלים לה, י), שאנו לוקחים את כל הכחות שלנו ומאחדים אותם יחד להודות לו יתברך שמו. וההתבוננות בענין זה 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 אושפיזין שאנו זוכים לארח במשך חג הסוכות, אברהם יצחק יעקב משה אהרן יוסף ודוד. ונשתדל לפרש את הענין בעז"ה.

שלושה 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, יסדו 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. ועי"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 משפטיך ליעקב ותורתך לישראל" (דברים לג, י).

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



הרה"ג רבי משה הלל הלוי גלייזר שליט"א

הכח שבהארבעת המינים

ועצם ענין הקילוס בארבעה מינים מתבאר יותר בדברי הרמב"ן (פסוק ט) שהוא בא יותר שבח והודייה. וז"ל, "ואמר עוד שתוסיפו לשמוח לפני ה' בלולב ואתרוג שבעת ימים, כי הוא זמן שמחה שברך השם אותך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח לפניו." משמע שבנטילת ארבעת המינים הוא משבח להקב"ה על כל מה שנתן הקב"ה.

וגם כן מצינו במקומות אחרים בדברי חז"ל שיש קילוס להקב"ה על ידי ארבעת המינים כאשר זכות זו עומדת להם להצילם. ז"ל המדרש שם (אות טו) "אלו ד' מינים שכל אחד ואחד מישראל הולך ורץ ולוקח לו מהן להלל להקב"ה. והם נראים קטנים בעיני אדם וגדולים המה לפני הקב"ה." עוד שם (אות ז) וז"ל "ביום הראשון זה ט"ו ואתה אומר ביום הראשון. ר' מנא דשאב ור' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר, משל למדינה שחייבת ליפס למלך והלך המלך לגבותה בתוך עשרה מילין. יצאו גדולי המדינה וקלסוהו, התיר להם שליש מדמוסא שלהם. בתוך חמשה מילין יצאו בינוני המדינה וקלסוהו, התיר להם עוד שליש. כיון שנכנס למדינה יצאו כל בני המדינה אנשים ונשים וטף וקלסוהו, התיר להם הכל. אמר להון מלכא מה דאזל אזל מן הכא נחיל חושבנא. כך בערב ראש השנה גדולי הדור מתעניין והקב"ה מתיר להם שליש מעונותיהן. ומר"ה ועד יום הכיפורים היחידים מתעניין והקב"ה מתיר להם שליש מעונותיהן. וביוה"כ כולן מתעניין אנשים ונשים וטף והקב"ה אומר להם לישראל מה דאזל אזל מן הכא נחיל חושבנא. ומיוה"כ עד החג כל ישראל עסוקין במצוות, זה עוסק בסוכתו וזה בלולבו. וביום טוב הראשון של חג כל ישראל עומדין לפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן לשמו של הקב"ה ואומר להם מה דאזל אזל מן הכא נחיל חושבנא. לפיכך משה מזהיר לישראל ולקחתם לכם ביום הראשון, "עכ"ל.

אמרו במשל שיוצאים לקלס המלך וגם מקלסים אותו כשנכנס לעיר ואמרו בנמשל שמתענים קודם ר"ה ובין ר"ה ליוה"כ והכל מתענים ביוה"כ. ועומדים לפניו בלולביהם ואתרוגיהם בחג הסוכות יש להבין הדמיון בזה ונלע"ד שיסוד פיוס המלך הוא להראות שהם מקבלים מלכותו ומכירים שהוא ראוי לקלס והם מקלסים אותו. וכן ישראל כשהם מתענים מראים שהם מקבלים מלכות הבורא יתברך ומכירים שאין להתענג כלל אם אינם מוצאים חן בעיניו, ובסוכות עומדים לפניו ולולביהם ואתרוגיהם ובזה הם מקלסים אותו ונותנים שבח והודאה בשמחה.

כן מצינו שהכח שיש בארבעת המינים הוא לא רק ככלי זיין נגד שונאינו. אלא הרבה יותר מכך, כמובא במדרש ויקרא רבה שם (אות יז) "ר' ברכיה בשם ר' לוי אמר בזכות ולקחתם לכם ביום

איתא בויקרא רבה (פרשה ל, ב) "א"ר אבין משל לשנים שנכנסו אצל הדיין ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח אלא מאן דנסב באיין (כידון) בידיה אנן ידעין דהוא נצוחי. כן ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בר"ה ולית אנן ידעין מאן נצח. אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן אנו יודעין שישראל אינן נצוחי. לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר ולקחתם לכם ביום הראשון." בהתבוננות בדברי המדרש יש להבין הדמיון שיש בין לולב ואתרוג לכידון. גם יש להבין מה שאמרו שישראל נוצח, וכי בכל שנה מתגברים ישראל על שונאיהן.

נלע"ד שנכון לפרש דבריהם כאן על פי מה שמצינו בחז"ל שהוא מטרת ארבעת המינים. בהקדם העיון בלשון המדרש כאן. נראה במה שאמרו שם שנתן המלך כידון למי שהוא נוצח, שאין זה לאות על הנצח אלא שנתן לו הרשות לעמוד על נפשו כנגד מי שעומד כנגדו. ואף נתן לו כלי מלחמה להתגבר עליהם. וכן הוא בנמשל, אין בכל שנה נצח גמור לישראל על שונאיהן. אבל בכל שנה יש נתינה חדשה לישראל כלים שבהם יכולים להתגבר על שונאיהן, הם הלולב והאתרוג. והרי עצם נתינת הכלי זיין לישראל היא פסק המלך והכרעתו לטובת ישראל נגד שונאיהם.

ומצינו את הלולב והאתרוג פועלים ככלים לעמוד נגד העומדים אויביהם. מה דאיתא במדרש ויקרא רבה (פר' ל, ג) "תכתב זאת לדור אחרון (תהלים קב, יט), אלו דורות הללו שהם נטויין למיתה. ועם נברא יהלל קה' (שם), שהקב"ה עתיד לבראות אותן בריה חדשה. ומה עלינו לעשות, ליקח לולב ואתרוג ונקלס להקב"ה לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר ולקחתם לכם ביום הראשון." נראה פירושו שבזמן שבני ישראל נוטים למות שמתגברין עליהם שונאיהם, יש להם מה לעשות להינצל, ליקח ארבעת המינים ולקלס להקב"ה. והוא כמבואר שארבעת המינים הם כלי הזיין שנתן הקב"ה לישראל.

ועל דרך זה על הכתוב בתהלים (קמט, ו-ז) "רוממות א-ל בגרונם וחרב פיפיות בידם לעשות נקמה בגוים תוכחות בלאומים." דרש במדרש תהלים שם "לכך נאמר רוממות א-ל בגרונם, אמר הקב"ה אתם מרוממין אותי, ואני עושה מלחמה בעדכם כדי להצילכם מן הגליות ומן השעבוד, וכן אמר הכתוב פיהם של ישראל הוא חרבם, שנאמר וחרב פיפיות בידם." רואים שעל ידי הילול להקב"ה ניתן לישראל כח כחרב לעמוד כנגד שונאיהם. ונלע"ד שזו המשך לכוונת המדרש הנ"ל שנתן הקב"ה כלי זיין, שהוא החרב שנוצר מכח הקילוס שבפיהם, להיות כחרב בידם כדי שבזה ינצחו.

ביה ראשון לציון הנה הנם ולירושלים מבשר אתן (ישעיה מא, כז),
 עכ"ל. מבואר דלא רק שארבעת המינים פועלים ככלי זיין אלא
 בזכותם יבנה בית המקדש. וכן בזכותם תבא הגאולה במהרה עם
 משיח צדקנו.

הראשון הרי אני נגלה לכם ראשון ופורע לכם מן הראשון, זה עשו
 הרשע דכתיב ביה ויצא הראשון (בראשית כה, כה). ובונה לכם ראשון,
 זה בית המקדש דכתיב ביה כסא כבוד מרום מראשון מקום
 מקדשנו (ירמיה יז, יב). ומביא לכם ראשון, זה מלך המשיח דכתיב



אברכי כולל עבודת לוי

הרב אליהו וולף

בענין נטילת לולב בסוכה קודם תפלת שחרית

עמד בזה השואל בשו"ת גנזי יוסף (סו"ס קלוז), ועצ"ש. ובספר מקראי קודש (סוכות ח"ב סי' כ – ובדפוס חדש בסי' צא) הביא קושיא זו בשם ספר מלחמת אריה (סי' ז').⁶

ונראה דיש מקום ליישב המנהג של אותם הנוטלים ד' מינים לפני התפלה ע"פ הא דאיתא בספר שדי חמד (מערכת ה' כלל סב – והוא בחלק ד' עמוד 535) "תדיר קודם היינו דוקא אם רוצה לעשות עתה התדיר וכו' – מחנה ישראל בסוף הספר. "וכן בפרמ"ג (סי' כה א"א סק"ז) איתא "אם אין רוצה לעשות שניהם מיד ל"ש תדיר קודם. "וכע"ז כתבו עוד הרבה אחרונים.⁷ וא"כ י"ל דכאשר אין בדעתו עכשיו להתפלל שחרית מותר להקדים מצות נטילת לולב לתפלה.

מצינו שנהגו כמה גדולי הדורות לברך על הד' מינים בסוכה לפני תפלת שחרית. ובספר שער הכוונות שע"פ האריז"ל (שער ז' בדרוש חג הסוכות) איתא "הנה טוב הוא¹ ... קודם שתתפלל תטול הלולב בתוך הסוכה ותברך עליו וכו'. "² וכן במגן אברהם (סי' תרנב סק"ג) איתא "ושל"ה כתב שינענע בסוכה קודם הליכתו לבית הכנסת. "ועיין בספר ערוך השלחן (שם סעיף ג') דאיתא "פשיטא שיותר הידור לברך בסוכה בבקר ולנענע ואח"כ יטלנו לבית הכנסת לזמן ההלל, וכן נהגו גדולי עולם וכל ישראל.³

אבל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' צט) כתב דיש לתמוה על אותם המקדימים מצות ד' מינים לתפלת שחרית דלכאורה תדיר ושאינו תדיר קודם.⁴ וכן הקשה הגראמ"מ שך זצ"ל.⁵ וכבר

פ' כל התדיר (משנה ו') כתב דמסתברא דתדיר עדיף ממקודש. וכן כתב ג"כ הטי"ז בהלכות חנוכה להלכה עיי"ש. "ועיין בקובץ תורני צהר (ח"ז עמוד נו) דהביא תשובה בנוגע לענינו מהגר"א דסלר זצ"ל. ושם מסיק "עלינו לפסוק מספק שלא יוכל המקודש לדחותו, וזהו לפעני"ד שורש פסקו של הרע"ב (הני"ל) דכיון דהוי איבעיא דלא אפשטא הוי תדיר קודם. לכאורה זה ברור ונכון. "ואף שלדעת הרמב"ם (פ"ט מהלכות תמידין ומוספין הלכה ב') יכול להקדים איזה שירצה, עיין בהגהות חכמת שלמה על השלחן ערוך (או"ח סי' תרפא) דהטושי"ע לא ס"ל כהרמב"ם בזה ולדבריהם באמת תדיר עדיף. ובפ"י תפארת ישראל (זבחים פי"י אות ל') איתא "אף דבש"ס לא איפשטא ולרמב"ם יקריב איזה שירצה תחלה אפ"ה מסתבר דתדיר קודם. "ועיי' בשו"ת אמרי א"יש (או"ח סי' נג), ואכמ"ל.

7 ועיי' בזה בשו"ת קנין תורה (ח"ז סי' נא) ובשו"ת ברכת ראובן שלמה (ח"ג סי' סא וחלק י' סי' כט). וכן בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' א') – ובדפוס חדש בחלק או"ח סי' פז עמוד קעג) איתא "תדיר ושאינו תדיר נאמר דוקא בשני דברים שרוצים לעשות בפעם אחת וספק איזה קודם, עיי' אמרו תדיר קודם. משא"כ הכא דאינם ... רוצים רק להתפלל ודאי דלא שייך האי כללא כנ"ל, וז"ב. "והוסיף שם (בהערה) "כתבתי דכלל זה דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם זה דוקא כשרוצה לעשות שתייהן, אבל בשאינו עוסק רק בדבר אחד ליתא לכלל זה. מצאתי כן אח"כ גם בפרמ"ג (סי' תרעט משב"ז סק"א) עיי"ש ודו"ק. "וכן בשו"ת מהר"י שטייף (סי' רצו) דאיתא "אם אינו רוצה כעת" לעשות את היותר תדיר "ממילא לא שייך מעלת תדיר. "וכעיי' איתא בשו"ת עמק התשובה (ח"ב סימן סב) ובשו"ת תשובות והנהגות (ח"ה סי' רטז) ובספר מועדים וזמנים (ח"ח עמוד כט). וכן משמע מהא דאיתא בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נג) לענין מצות ספה"ע ותפלת ערבית. ועיי' בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' נו אות ב') וכן במש"כ בספר ספירת העומר (להגר"צ כהן זצ"ל – פרק ג' הערה יט) בשם הגר"ח זצ"ל. וכן בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סי' שלח) לענין מעריב ונר חנוכה איתא דאם "אין הוא עומד להתפלל מעריב אין ענין להקדים מעריב לנר חנוכה, שדין תדיר קודם הוא רק בעומד לקיים שניהם וכו'. "ועיי' בזה בספר אור יחזקאל (יראה ומוסר עמוד קפז). וכן נראה דעת בעל ספר ישראל והזמנים (סימן נה פרק ה' במהדורת שנת תשמ"ז) – אבל עיין עוד שם סי' כ"ח פרק ב' ובספרו שו"ת ויברך דוד ח"ב סי' קסז בזה). ובספר הליכות שלמה (הלכות חנוכה פרק טז הערה 26) איתא "יש מקום לומר דה"ה לענין כללא דתדיר ושאינו תדיר, שאם אין בדעתו להתפלל ולקרוא ק"ש עכשיו מותר לקיים תחלה את המצוה שאינה תדירה. וכ"ה בישיבות יעקב (סי' תרפא סק"א)

1 לפי לשונו שם יש ליטול הלולב "אחר עלות השחר שהוא כבר יום. "ויש לעיין בזה, דהלא לכתחילה התחלת המצוה היא רק לאחר הנץ. וכבר לפללו כמה מפרשים בזה, ואכמ"ל.

2 ועיי' בזה בספר באר מרדכי (על הלכות נדה) בתשובות שבסוף הספר (סי' יא אות יא), ואין לי עסק בנסתרות.

3 ובסידור היעבי"ץ איתא דכך ה"י מנהגו של אביו בעל שו"ת חכם צבי. וכן בספר כתר ראש (סי' קט) איתא דהגר"ח מוואלאזין זצ"ל "ה"י מברך ברכת אתרוג בסוכה קודם התפלה. "

4 ועיין עוד במכתב הנדפס בספר הליכות שלמה חלק א' (עמוד רצז) לענין קושית בעל האג"מ. ויש להוסיף דלדעת בעל שו"ת נודע ביהודה (קמא חלק או"ח סי' מא – וכעין זה בספרו צ"ח על מסי' ברכות ד':) הכלל הוא דמצוה שאינו תדיר של תורה קודם לתדיר דרבנן. ולדעת בעל ספר שאגת אריה (סי' ב' וכו') אין הכלל דתדיר קודם לשאינו תדיר נוגע כשחד מצוה מדאורייתא וחד מדרבנן. ועפ"ז י"ל דביו"ט ראשון (שמצות לולב דאורייתא) יש צד להקדים הנטילה לפני תפלת שחרית (שהיא מדרבנן) אם כבר קרא ק"ש. ומ"מ הרבה אחרונים חולקים ואומרים דתדיר דרבנן קודם לאינו תדיר דאורייתא. ועיין בשו"ת אמרי א"יש (או"ח נג) דאיתא "דתדיר דרבנן קודם לדאורייתא. "וכן בספר מלא הרועים (ערך תדיר קודם) מצדד דתדיר דרבנן קודם לדאורייתא. וכן בשו"ת שאילת שאול (לבן בעל שו"ת חלקת יעקב – סי' כב) איתא "שאנו מקדימין התדיר דרבנן לפני שאינו תדיר דאורייתא. "וכן בשו"ת דברי מלכאל (ח"א סי' טו) איתא "אם דרבנן תדיר, או איזה חשיבות אחרת שיש לה דיני קדימה, קודמת גם על דאורייתא. "ועיי' בשו"ת מהר"י שטייף (סי' רצה) בזה, ואכמ"ל יותר.

5 ע' בספר ואם תאמר (ח"א שאלה תשטז) דהקשה בשמו על הנהגים להקדים לולב למצות ק"ש ותפלה, דלכאורה ראוי שיעשו התדיר קודם. ועיי' בקובץ תורני צהר (חלק טו עמוד כט) ובספר זכרון "יהודה לקדשו" (עמוד ת"ט) בשם הגראמ"מ שך זצ"ל בזה. ועיין בשו"ת רבבות אפרים ח"א סי' תכה, ח"ב עמוד שצ, ח"ג עמוד תלה, וכן בהא דאיתא משמו בשו"ת אז נדברו (ח"ד סי' מח).

6 עיין בספר ברכת מרדכי (אורחי – או"ח ב' סו"ס לב) דג"כ עמד בקושיא זו, ולדבריו צריך לומר דלולב נקרא "מקודש" ואפשר לדחות דבר היותר "תדיר" ממנו. אבל יש להעיר על דבריו, דאף אם נאמר דבאמת לולב הוא "מקודש" מ"מ אי יכול לדחות "תדיר" תלוי באשלי רברבי. ועיין בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קעא אות ג') דנקט כהט"ז (סי' תרפא) דתדיר קודם למקודש. (ועיין גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ז סימן ו' בזה). וכן בשו"ת מגן שאול (סי' א') איתא (עיי' הטי"ז ועוד מפרשים) "דלאמת לדינא תדיר קודם למקודש. "וכן בספר ערוך לנר (סוכה נו. ד"ה שהיין) איתא "הרי הברטנורא

ובספר מועדים וזמנים (חלק ח' עמוד כט) בזה. ואיתא עוד בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד' עמוד תפ) דלדעת הגר"ח זצ"ל "פדין הבן ומעריב לא שייך להנידון של תדיר ואינו תדיר". וביאר בעל התו"ה שם "פדין הבן הוא סוג אחר של מצוה ולא דנין בזה תדיר ואינו תדיר".⁸ וכע"ז מפורש בתוס' יומא (לג. ד"ה אפילו) דלא שייך תדיר ואינו תדיר רק בשניהם מתנות כמו תמידין ומוספין, אבל כשחד עבודת מתנה וחד עבודת סילוק לא אמרינן,⁹ ע"ש. והוא הדין כאן בשתי סוגי מצוות כמו פדין הבן ומעריב לא אמרינן וכו'. וכן כתבו עוד כמה אחרונים.¹⁰ ועפ"ז איתא בקונטרס תקופת החמה וברכתה (עמוד 48) להגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל דיש ליישב המנהג של אותם המקדימים מצות לולב לפני תפלת שחרית.¹¹ וכן בספר קובץ הלכות (סוכות ריש פרק לו) איתא בשם הרי"א הכהן פארכהיימער שליט"א דע"פ דעת התוס' ביומא הנ"ל אפשר לומר בנוגע לנידון דידן "דכיון דנטילת לולב ותפילה הויין ב' ענינים נפרדים לא שייך בזה תדיר".¹²

ומ"מ מצינו בכמה אחרונים שהזכירו ענין "תדיר ושאינו תדיר" בנוגע למעריב ובדיקת חמץ וכן הבדלה ונר חנוכה וכן עוד מצות שאינן שייכות זל"ז. ועיין בביה"ל סי' רנ (ד"ה ישכים) דאיתא לענין מצות הכנה לשבת ביום הששי בבוקר¹³ "הלא ק"ש הוא תדיר

אבל לכאורה יש להעיר דלדעת כמה פוסקים אמרינן תדיר קודם אף אם אינו רוצה עכשיו לעשות התדיר. וכן בשו"ת אגרות משה (שם) איתא דמטעם "תדיר קודם" אין להקדים ספירת העומר לתפלת ערבית אף כשמתפלל מעריב בשעה מאוחרת בלילה. וכן בשו"ת גור אריה יהודה (או"ח סי' לח – וכע"ז שם סי' עז) איתא "דתדיר ושאינו תדיר, אף שרוצה לעשות התדיר בענין מה אח"כ, אינו יכול – אלא צריך דווקא להקדים התדיר לשאינו תדיר". [ועי"ש לפרש למה אין להקשות ע"ז ממה שכתבו הפוסקים בנוגע למי שהי' לפניו תפלות של מוסף ומנחה.] וכן הגרשז"א זצ"ל (בספר הליכות שלמה שם) פסק למעשה דלא אמרינן כדברי האחרונים הנ"ל, אלא "כיון שמצד הדין מוטל עליו לקיים עתה את המצוה אחרת, כמו בנד"ד שמצוה להתפלל ערבית בזמנה, אין להתחשב במה שבדעתו לאחריה". ועיין בקובץ תורני צהר (חלק טז עמוד תפט) שהאריך בעניננו. ולדבריהם עדיין יש מקום לפקפק על הנהוגים לברך תחלה על הד' מינים קודם תפלת שחרית.

ונראה ליישב מנהג הנ"ל באופן אחר ע"פ הא דאיתא בשו"ת תשובות והנהגות חלק ה' (סי' רטו) "לא אמרינן תדיר ואינו תדיר בשני סוגי מצות כנטילה ותפלה, וכן נהגו כמה צדיקים שאפילו בסמוך לתפלה הקדימו נטילת לולב". וע"ע שם חלק ג' (סי' קצט)

פט-צא) וכגון שתי תפלות מנחה ומוסף (ברכות כח.) או שתי קריאות בס"ת מר"ח וחנוכה (מגילה כט.; תוס' ורא"ש ומדכי שבת כג.; ובטושי"ע סי' תרפד) או בשני ימי יום של ר"ח ושל שבת (סוכה נד.; תוס', ופוסקים), וכן בי נרות – נ"ח ונר שבת (רשב"א שבת שם). אבל כל בי מצות נפרדות אין בהם כלל ענין של הקדם ואיזה שירצה יקדים, וכשבא זמן תפלה למשל כשרוצה יכול להתעסק במצוה אחרת, ולי"ש בזה תדיר קודם. והא דמבע"ל (שבת שם) נ"ח וקידוש היום איזה מהן עדיף, זוהי רק שאלה בנוגע לאדחויי כגון שאין ביכלתו אלא לקנות דבר אחד ואין שם מקום של אקדומי וכו'. וביאר שם דעפ"ז אתי שפיר הא דמצינו לענין כמה אופנים של בי מצות שהן שונות זו מזו שלא הזכירו הפוסקים שיש קדימה למצוה היותר תדירה. ולמשל "בנטילת לולב שכתבו ג"כ כל הפוסקים וטושי"ע זמנה משתנץ החמה, וכתב הברכ"י נהגו קצת מהמהדירים לברך על הלולב בהנה"ח בתוך הסוכה וכו', לא אשתמט אחד מהפוסקים לאמר שחובת התפלה קדמה בשביל שהיא תדירה. וכן גם חובת קריאת התורה היתה צריכה להיות קודם בשביל הכלל של תדיר וכו'. גם ע"ז שאמרו שחפצי שמים מותרים קודם התפלה לא העירו שצריכים להקדים התפלה שהיא תדירה מן המצוה שאינה תדירה."

12 וכעין זה איתא משמו בספר קובץ הלכות (ספירת העומר פרק ב') לענין ספירת העומר ותפלת ערבית. [ושב ראיתי שהוא האריך בזה גם בשו"ת אורח יעקב (ח"א סי' עט) בנוגע לעניננו, ועי"ש.] ומ"מ לעני"ד יש להעיר ע"ז דלא מצינו בדברי שאר הפוסקים דבי מצות אלו נחשבות כדברים נפרדים זמ"ז.

13 ולענין "תדיר" לגבי מצות הכנה לשבת ביום הששי, ע"ע בספר בית השואבה (סדר תפלה לחג הסוכות כמנהג ספרדים) במשי"כ (ריש עמוד ה') בנוגע ליי"א תשרי שחל בע"ש. [ועיין בספר כף החיים (סי' תרכ"ד אות ל"ח) דציין דבריו.] וז"ל "אם עדיין לא הכין צרכי שבת יש לו להקדים מיד אחר ביאתו מביה"כ מצות הכנת צרכי שבת ואח"כ יעסוק בעשיית הסוכה, כיון ששתי מצוות אלו – דהכנת צרכי שבת ודעסק עשיית הסוכה – באין לפניו כאחד מיד ביום י"א בבקר ומצות הכנת שבת היא תדיר ומצות עסק עשיית הסוכה אינה תדיר, וקי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם." [ולענין משי"כ שם דיש מצוה בעסק עשיית הסוכה – ועיקר זמן המצוה הוא לאחר יוה"כ – יש להאריך טובא, ועיין בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תנט), ואכמ"ל יותר.]

לענין הבדלה במוצ"ש חנוכה, ובשג"א (סי' כב) לענין מי שהיו לפניו תפלות מוסף ומנחה. "ועי"ע בספר קדושת יוסף (סי' יא) ובקונטרס תקופת החמה וברכתה להגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל (פרק ד') שהאריכו בזה.

8 ומ"מ יש להעיר על דבריו, דבאמת מצינו הסבר אחר במה שנאמר בשם הגר"ח זצ"ל בזה, עיין בספר חבצלת השרון עה"ת פי' כי תצא (עמוד תשט) דאיתא "כתב הגר"ש היימן (קידושין סי' ג') במעשה שהי' באחד שעמד לפדות את בנו בלילה וטען חכם אחד שצריך להתפלל ערבית לפני מצות פדיון הבן מדינה דתדיר ושאינו תדיר קודם. וע"ז אמר הגר"ש דמצות פדיון הבן יסודו דין פרעון חוב, ופרעון חוב למלוה יסודו מחמת תביעת המלוה, ומה לו למלוה במצותיו של הלוח. לזה ודאי דפרעון החוב קודם לכל המצות. ומסרו זה להגר"ח והסכים על כך, ועי"ש." ועי"ע בזה בספר חדושי רבי שלמה על התורה והמועדים (עמוד ע' – פי' קרח).

9 ואולי יש סמך לשיטה זו מלשון המשנה (הוריות יב: וזבחים פט.) "כל התדיר מחבירו קודם את חבירו." ומ"מ יש לדחות דמצינו לשון "חבירו" שלא דווקא דומות זל"ז או דנקט התנא כן לאשמעינן (כדעת השג"א בסי' ב' וכו') דיש דין קדימה רק אם הבי' מצות שוות זל"ז.

10 בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קט) הסכים לדעת השואל שם דליכא דיני קדימה אלא אלא בבי' דברים הדומים זל"ז, אבל לענין תפלה וקריאת אמרינן "לא שייך הכלל של תדיר ואינו תדיר בדברים שאין להם שייכות זה לזה – ותורה לחוד ותפלה לחוד." וכן בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' א' – ובדפוס חדש בחלק או"ח סי' פז עמוד קעג) – לענין קריאת התורה ותפלה – איתא "י"ל דכבר כתבו תוס' (יומא שם) דהכלל של תדיר ושאינו תדיר נאמר דוקא בדברים שהם שוין, אבל בדברים שאינם שוין לא אמרו כלל, עי"ש. וא"כ ... הוא מוסף וקריאת התורה תרי מילי שאינם שוין ולא גבם לדון משום תדיר ושאינו תדיר. רק גבי שתי תפלות או שתי קרבנות כמבואר בזבחים (צ.), ואתי שפיר." וכן בספר חתן סופר (חלק או"ח עמוד קלח) איתא "הנה ידוע דטעם הקדמת תדיר לאינו תדיר מפני שאם יהפך הסדר ממה שבא ברגילות ותדירות יבזה את התדיר מפני שהקדים לו את אינו תדיר. והנה בבי' דברים שאינם שייכים להתדיר אין כאן בזיון הנרגש, דכל אי' בפני עצמו, כגון ספירת עומר וברהמ"ז – אם יקדים ברהמ"ז אע"ג שאינו תדיר ליכא בזיון לספירת עומר דרבנן התדיר דאינם שייכים להתדיר, משא"כ בפה"ג דקידוש וכו'." ובספר שדה צופים (יומא נח: הוריות יב: וזבחים פט.) הביא דברי בעל החתן סופר בזה.

11 וז"ל "עלתה במחשבתי שאולי הכלל מתדיר ושאינו תדיר איתא אלא בשתי מצות משם אחד וסוג אחד כגון קרבנות תמידין ומוספין וכדומה (זבחים

מקודם נר חנוכה ואח"כ הבדלה, עי"ש. והט"ז מתפלא עליהם שם דאין לנו לדחות מעלת תדיר משום מעלת אפוקי יומא מאחרינן, ומביא ראיות לזה, עי"ש באריכות. אבל לפי דברינו י"ל [לדעת התה"ד והמחבר והרמ"א] דלא דמי [הנידון דנר חנוכה והבדלה] לכל המקומות שהביא הט"ז ראיות מהן, דהתם הואיל והוי ב' מצות שוין כנ"ל משום הכי שפיר אין לדחות התדיר משום איזה מעלה, משום דבכה"ג הוי תדיר מעלה גדולה וחזקה מדאורייתא. אבל בנידון התה"ד והש"ע הנ"ל לענין הדלקת נר חנוכה והבדלה דלא הוי ב' מצות שוין זל"ז, דלא שייך מדאורייתא לדונם בדין תדיר ואינו תדיר וכו', [כיוון] דאית להו מעלה חזקה דלאפוקי יומא מאחרינן כנ"ל שפיר אין לנו להשגיח על מעלת תדיר ואינו תדיר כנ"ל, והבן."

ונראה דמדבריו יוצא לנו דבאמת יש ליישב מנהג הנ"ל של אותם המקדימים מצות לולב לתפלת שחרית, דכיון דאין ב' מצות אלו שוות וגם יש סברות ליטול הד' מינים בסוכה מיד בבקר (וכדאיתא בכמה ספרים) אמרינן דאין משגיחין בכה"ג על מעלת תדיר.¹⁵

ועפ"ז יש ליישב עוד קושיא שבשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג ס"ז ע'), הביא להקשות למה קורין ההלל לפני קה"ת אף דע"פ הכלל תדיר קודם היה ראוי להפוך הסדר. ונראה דלפי חידושו של בעל שו"ת צבי תפארת י"ל דבאמת משום מעלת "תדיר" יש טעם להקדים קה"ת להלל, אבל כיון דאין מצות אלו שוות זל"ז נמצא דמעלת "תדיר" כאן היא קלושה דהיא רק מדרבנן, והואיל דלאידך גיסא יש כמה סברות להקדים קריאת ההלל (דתפלת שחרית והלל שייכים זל"ז, ושאר טעמים, ע' הערה)¹⁶ עדיין אפשר לומר דיכולים לדחות מעלת "תדיר" בכה"ג מפני סברות אלו.

ותדיר קודם. וכע"ז איתא בעוד הרבה ספרים לענין מצוות שונות.¹⁴ וע"פ דברי אחרונים אלו באמת יש לתמוה על כל מפרשים הנ"ל שכתבו בפשיטות דלא מצינו דין קדימה בנוגע לב' סוגי מצוה.

ושו"ר דבשו"ת צבי תפארת (סי' סג ד"ה והנה) האריך בעניננו, ושם איתא "כתבו התוס' ביומא (שם) דלא שייך דין תדיר קודם רק בתרווייהו שוין, ר"ל ... כגון דומיא דתמידין ומוספין וכו'. ומשמע היכא דלא שוין זה לזה במעשיהן לגמרי לא דיינינן דין תדיר קודם וכו'. אולם לאחר העיון אין הדבר פשוט כן, דהלא מצינו להט"ז (בסי' תרפא) שמפלפל בדברי התרומת הדשן (סי' ס) שכתב בדין דנר חנוכה במוצ"ש אם להקדים הבדלה או נר חנוכה, ומפלפל הט"ז שם בזה לדון בדין תדיר ושאינו תדיר, עי"ש. הרי מזה דגם בכה"ג דלא הוי הב' מצות שוין, דהרי ברכת הבדלה עבודתו בפה ונר חנוכה עבודתו בידיים ואפ"ה הבין די"ל בזה דתדיר קודם לאינו תדיר וכו'. והנה ... י"ל דדברי התוס' המה אליבא דכ"ע ... דתדיר קודם רק כששתיהן (אולי כצ"ל) שוין במעשיהן, אמנם ... זהו דוקא לענין דלהוי מדאורייתא ... אבל אה"נ מדרבנן יש להקדים התדיר לאינו תדיר אף בלא שוין מעשה הב' מצות זל"ז לגמרי וכו'. [ומ"מ] אף דבעלמא היכא שיש לפניו מצות שאינם שוין זל"ז יש להקדים התדיר עכ"פ מדרבנן, אמנם [אפשר לומר ד] זהו דוקא היכא דליכא מעלה כנגדה, אמנם [כשיש מעלה במצוה שכנגדה אז באמת אפשר דדחינן סברת תדיר שכה"ג הוי רק מדרבנן מפני אותה מעלה] וכו'. ומרן בב"י ושלחן ערוך (סי' תרפא סעיף ב') ס"ל [ע"פ דעת התה"ד] דמדליקין נר חנוכה בבית הכנסת קודם הבדלה, והרמ"א הוסיף דבביתו הוי כ"ש שמדליק



התדיר. ולענין הראיה שהביאו כמה מפרשים הנ"ל מתוס' במס' יומא, עיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' עו) ובשו"ת בנין ציון החדשות (סי' קנו), ואכמ"ל.

15 בספר מקראי קודש (סוכות ח"ב סי' כ' – ובדפוס חדש בסי' צא) איתא (כדי ליישב המנהג של אותם הנוטלים לולב קודם תפלת שחרית) דשאני "נידון דידן, שבביתו אינו יכול לקיים מצות קריאת שמע ותפלה שהרי צריך להתפלל בצבור, לכן מברך קודם על הלולב." ולעני"ד יש להעיר דמספרי הרבה אחרונים (ולעיל ציינתי כמה מהם) שדנו לענין קדימה במצות הבאות בזמן ק"ש ותפלה לא מצינו דכה"ג שרוצה להתפלל בצבור מיקרי "אינו יכול" אז לקרות שמע ולהתפלל. ומאה דאיתא בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קיט) לבעל ספר מקראי קודש (לענין ברכת החמה ותפלת השחר) משמע דבאמת הוא עצמו לא נקט לדינא כתירוצו הנ"ל. ועיין בספר קובץ הלכות סוכות (ריש פרק לו), וצ"ע. ואולי יש לבאר בזה – כעין חידושו של בעל שו"ת צבי תפארת (שהבאתי בפנים) – דכאן שעדיין דעתו לילך לבית הכנסת לא נחשב שבי' המצות לפניו ממש ולפיכך אינו דומה לנידון הגמ' דתמידין ומוספין, וא"כ כשיש סיבה להקדים האינו תדיר רשאי.

16 עיין בתשובה שכתב הגר"ט גולדשטיין זצ"ל (הנדפס בשו"ת עמק הלכה ח"א סי' כט) לבעל שו"ת אגרות משה זצ"ל בזה. ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' א') וכן בספרו דעת תורה ח"ד סי' מג) ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח או"ח סי' כ') אות נה) ובספר ברכת ראובן שלמה (ח"ט סי' כו), ואכמ"ל.

14 וראיתי שכבר עמד בזה בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' מד), ושם איתא (בתשובה לבעל שו"ת משנה שכיר הנ"ל) "מי"ש עוד בענין מוסף וקריאת התורה דל"ש בזה תדיר ושאינו תדיר קודם כיון דהוי ב' מצות חלוקות – זו תפלה וזו תורה וכו' – הכלל ליתא, דמה יעשה במה שהאריכו הפוסקים לענין נר חנוכה והבדלה אם אמרינן תדיר קודם, עיין בט"ז סי' תרפא. ועיין נו"ב מהדו"ק או"ח סי' מא שכתב להקדים קידוש לבנה קודם לקריאת מגילה וכו'." (ועיין בזה גם בשו"ת שנות חיים סי' קלא. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סו"ס נ"ו וסו"ס צא.) וכן נראה ממש"כ בשו"ת מהרי"ץ (דושינסקי – ח"א סי' לב), וע"ע. ובספר ערך השלחן (להגר"י טיב) או"ח סי' תרב (סק"ה) איתא דמשום "תדיר" יש להקדים ברכת המזון לנטילת לולב. ועיין בספר ישועות יעקב (סי' תרפא) דאיתא שקידוש יותר תדיר מספירת העומר. וכן בקונטרס תקופת החמה וברכתה הנ"ל העיר (על הכלל שהבאתי לעיל משמו דבב' מצות נפרדות אין בהן קדימה משום תדירות) "אבל מצינו שגדולי אחרונים אינם אומרים כך: הט"ז (סי' תרפא) מפלפל בני"ח והבדלה ואומר שיש בהבדלה משום תדיר קודם, וכן הלבוש וא"ר והפרמ"ג (סי' תפט) לענין ספירה וקידוש הזכירו ג"כ ענין תדיר אף שהם שני דברים מיוחדים, גם החק יעקב (סי' תלא) לענין תפלת ערבית ובדיקת חמץ אומר שיתפלל תחלה משום תדיר קודם וכו'." וכן בשו"ת מהר"י שטייף (סי' רצה) איתא "ועיין ... במחצית השקל (סי' תרעב סק"ה) שהזכיר ק"ש תדיר נגד נ"ח וכו'. ומזה מוכח דגם בשני ענינים נפרדים שייך להקדים

הרב נועם הינברג

בגדר הדין דד' מינים מעכבים זה את זה

בשאר ימים יטול אותם מינים שיש לו ויברך עליהם (כי היכי דלא פסלינן חסר משום לקיחה תמה אלא ביום הראשון).

והנה אם גדר הדין דמעכבים זה את זה הוא דהווי כולם מצוה אחת לכאורה אין הבנה כלל לשיטה זו, דלא מסתבר לומר שגדר המצוה ביום ראשון שונה לגמרי מגדר שאר ימים, אלא מוכח מדבריהם כמו שביארנו דלעולם ד' מצוות נפרדות הם, אלא שנאמר דין מסויים באופן לקיחתם שיהיו כולם כאחת, על כן אפשר לומר דדין זה אינו נוהג בשאר ימים. ואע"ג דלא קיי"ל כשיטה זו, היינו משום דנקטינן כסברת הרא"ש (פרק לולב הגזול סי' ג') דבכל הדינים הנוגעים לעיקר הלקיחה תקנו בשאר ימים כעין דאורייתא ולא משום דפלגינן אעיקר היסוד המתבאר משיטה זו דהווי מצוות נפרדות.

ויסוד זה מתבאר ג"כ ממה שהביא הבית יוסף מהארחות חיים בשם הראב"ד, דכשנוטלים בזה אחר זה מברך על כל אחד בפני עצמו, ועל כרחק שכל אחד ואחד הוא מצוה בפני עצמו. וכן יוצא מדברי המגן אברהם שנתקשה בשיטת הרמ"א מאי שנא מתקיעת שופר, ומבואר מדבריו שלא הוקשה לו שיטת הראב"ד. ונראה דהיינו משום דאף המג"א מודה בביאור שיטת הראב"ד דהווי ד' מצוות נפרדות אלא דס"ל דלמאי דנקטינן דאף בנוטלים זה אחר זה פוטר כולם בברכה אחת ע"כ הווי מצוה אחת, ע"כ הקשה מדוע יברך עוד ברכה כשהפסיק בשיחה.

אמנם חזינן דאע"ג דלהראב"ד הווי מצוות נפרדות, מ"מ כשנוטלים בבת אחת פוטר כולם בברכה אחת, וא"כ לא נפלאת היא לומר דלדעת הרמ"א נהי דהווי מצוות נפרדות פוטר כולם בברכה אחת אף דנוטלים זה אחר זה, ודברי המג"א אכתי צ"ע.

איתא בשו"ע (או"ח סי' תרנ"א, י"ב) דאף אם לא נטל הד' מינים בבת אחת אלא נטל כל מין בפנ"ע זה אחר זה יצא. וכתב הרמ"א דאם הפסיק בשיחה בין המינים צריך לברך על כל אחד בפני עצמו (ומקורו מהגהות מיימוניות בשם ר' שמחה).

והקשה המגן אברהם (שם ס"ק כ"ה) דמאי שנא מתקיעת שופר דקי"ל דאם שח בין הקולות אינו חוזר ומברך כיון שכבר התחיל מצותו והכל מצוה אחת היא. ובביאור הלכה רצה לתרץ דמאחר דר"ת סובר שצריך ליטול כל הד' מינים כאחת משום לקיחה תמה, אף דאנן לא קיי"ל כוותיה אלא נקטינן דיכול ליטלם בזה אחר זה, מ"מ אף לדידן אם הפסיק ביניהם לא חשיב לקיחה תמה, עכ"ד.

אמנם קשה דלפי"ז אם שח בין המינים לא די בזה שיחזור ויברך אלא צריך ליטול אותם מינים שכבר נטל פעם שנית, ולא משמע הכי מדברי הרמ"א וכמו שהעיר בביאור הלכה בעצמו.

ונראה לענ"ד בדעת הרמ"א דבהא דילפינן במנחות (כ"ז.) מולקחתם דבעינן לקיחה תמה וכל הד' מינים מעכבים זה את זה, לא נתחדש שכולם מצוה אחת, דלעולם הם ד' מצוות נפרדות אלא נתחדש שאינו יוצא חובת שום א' מהם מבלי לקיחת שאר המינים ג"כ (וכן משמע קצת בגמרא [סוכה לז:]: אמר רבה לולב בימין ואתרוג בשמאל מ"ט הני תלתא מצוות והאי חדא מצוה עכ"ל). ולפי"ז שפיר מברך על כל מין בפנ"ע ולא דמי למצות שופר שכולה רק מצוה אחת.

ועי' בבית יוסף שהביא שיטת האור זרוע ורבנו תם מאורליינ"ש דרק ביום ראשון של סוכות כל המינים מעכבים זה את זה אבל



הרב אליעזר כהן ציון

בענין רחיצה ביו"ט – ליבון השיטות להלכה ובפרט לבני ספרד

בהיתר⁷ ביו"ט (כגון ע"י גוי או לצורך חולה וכדו') אסרו לגדול לרחוץ בהם כל גופו מחמת גזירה זו, ורק לקטן התיירו במקרים מסויימים משום דריביתיה הוא.⁸

ומבואר בהסוגיא שהמים שהוחמו ביו"ט אסרו לרחוץ בהם כל גופו אפילו אבר אבר בין בתוך המרחץ בין חוץ למרחץ.⁹ וגם הראשונים האוסרים מדאורייתא להחם מים ביו"ט, מודו שיש גם גזרת חכמים¹⁰ שלא לרחוץ כל גופו במים שהוחמו ביו"ט. והיינו שאפילו במקום שלא שייך האיסור דאורייתא של חימום (וכגון לרחיצת אבר אבר דלכ"ע מותר מדאו"ט)¹¹ עדיין אסור מדרבנן לרחוץ.¹² והבית יוסף הביא בשם האורחות חיים שאפילו פניו ידיו ורגליו אסורים לרחוץ במרחץ¹³ ורק חוץ למרחץ מותר.

ולענין רחיצת כל גופו במים שהוחמו מערב יו"ט גם בזה נחלקו בו הראשונים, ותלוי במחלוקת הנ"ל. דלהראשונים שאסרו חימום המים ביו"ט מדאורייתא, גזרו חכמים שלא לרחוץ בהם גם כשהוחמו מבעו"ט¹⁴ אטו יו"ט.¹⁵ וגזרו אפילו לרחוץ חוץ למרחץ.¹⁶ ורק רחיצת כל גופו בבת אחת, אבל אבר אבר¹⁷ לא גזרו.¹⁸ אבל לשאר ראשונים הסוברים שהאיסור לחמם המים הוי רק מדרבנן, מותר לרחוץ במים אלו שהוחמו מבעו"ט כל גופו¹⁹ אפילו בבת אחת.²⁰ וכתב הר"ן שדוקא חוץ למרחץ אבל במרחץ אסור.²¹

הנה שמענו דעות מוחלפות מן הקצה אל הקצה בענין רחיצה ביו"ט להלכה למעשה, וכיון שכן יש כיום מנהגים שונים בקהילות הספרדים בארצות הברית על פי הוראת הרבנים שלהם. ויש רבנים המורים לאסור בהחלט להתקלח כל גופם ביו"ט, ולעומת זה יש המורים היתר לגמרי ואפילו למצוה עשו מקצתם להתקלח ביו"ט. לכן ראינו צורך רב לבאר את הענין ולפשוט הספיקות האמורים בזה, ובפרט לברר דעת מרן הבית יוסף והגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל.

הנה בסוגיא דרחיצה במס' שבת (ל"ט-מ.) מבואר שאסרו חכמים לרחוץ כל גופו אפילו אבר אבר ביו"ט במים שהוחמו ביו"ט. וזהו לענין הרחיצה עצמה, ולענין חימום המים, איתא במס' ביצה (כ"א: - לפי בית הלל) שמותר להחם מים ביו"ט לרחיצת רגליו.¹ וכתבו התוס' (שם ד"ה לא יחם), שדוקא לרגליו אבל לכלל² גופו אסור "דדבר השוה לכל נפש בעינן וזה אינו ראוי אלא לבני אדם מעונגין אבל ידיו ורגליו שוה לכל נפש". ולפי דבריו אסור מדאורייתא להחם חמין ביו"ט לרחיצת כל גופו שאין זה בכלל ההיתר של מלאכת אוכל נפש. וכ"כ הרא"ש (שבת פ"ג ס"ז).

אבל דעת הרמב"ם³ והגאונים⁴ ועוד ראשונים⁵ שמדאורייתא מותר להחם חמין לרחיצת כל גופו ביו"ט, ואעפ"כ לענין רחיצה אסרו חכמים לרחוץ כל גופו במים שהוחמו ביו"ט משום גזירת מרחצאות שגזרו משרבו עוברי עבירה.⁶ ואפילו מים שהוחמו

שכתב הר"ן לתוס' שבהוחם מערב יו"ט גזרו אטו יו"ט, אפשר לומר שביו"ט עצמו כל שכן שגזרו שמא יבא להחם לכל גופו. ופשוט שגם לראשונים אלו אין חילוק בין בתוך המרחץ לחוץ למרחץ.

11 הרמב"ן והרשב"א שם.

12 אלא לדלדוהו אפשר לצדד שאם בזמנינו נחשב רחיצת כל הגוף לדבר השוה לכל נפש, הוסיף גם הגזירה באבר אבר שהיה רק נראה כמו (או אטו) כל הגוף בבת אחת.

13 וביאר המ"ב ס"ק ט, דשמא יבוא לרחוץ שם כל גופו, והוא מהלבוש.

14 כ"כ התוס' והרא"ש בשבת שם.

15 כן ביאר שם הר"ן לשיטת התוס'. ומשמע דכוונתו שלא יבואו להחם ביו"ט שאסור מדאו"ט לדידהו.

16 ע' בהר"ן שם.

17 וכי' בסי' בני אברהם (עמוד שעג) בשם הגריש"א (הערות למס' שבת דף מ.) דאבר אבר הוא אף כשהאבר שרץ עדיין רטוב, דהיינו שאין צריך מתחילה לנגב מה שרץ כדי שיהיה בגדר אבר אבר. (והביא שאם מנגב גופו דינו כרחיצה חדשה לגמרי להרבה פוסקים ואינו מצטרף כלל אפי' לאבר אבר. וכן השיב לי הגאון ר' צבי בערקאוויץ שליט"א. ויש פוסקים המחמירין בזה כל שדעתו היה לעשות כן מתחילה.)

18 כן הוכיח הר"ן שם מהברייתא. וכ"כ המ"ב תקיא ס"ק י"ח.

19 כ"כ הר"ף בשם גאון ביצה כ"א: וכן הסיק הר"ן שם. וכן פסק הרמב"ם (ה' יו"ט א, טז) ובמ"מ שם.

20 כן ביארו הר"ן והמ"מ שם.

21 כן הוכיח מהברייתא. והוסיף להוכיח דבבית דבבית הפנימי של המרחץ אסור אף להשתטף ובבית החיצון מותר רק להשתטף אבל לא לרחוץ. וע' בבית

1 וה"ה פניו וידיו. ע' בבב"ל תקי"א, א' ד"ה ידיו. וכן שאר איברים כל שאינו רוב גופו כפי מסקנת בה"ל שם ד"ה 'אבל לא כל גופו כהרשב"א. וע' בכה"ח שם ס"ק יד שכי' ז"ל: "ועל כן כיון שיש מפקפקים להחם ביו"ט בשביל שאר איברים אין להקל כי אם במקום ההכרח".

2 ודע דלענין רחיצה פסק המ"ב בה' שבת שכו ס"ק ב ע"פ המ"א בשם כנה"ג, שרוב הגוף ככל הגוף.

3 ה' יו"ט א, טז.

4 כן ביאר הר"ן שבת לט: וביצה כ"א: בכוננת הר"ף בשם גאון.

5 כ"כ הסמ"ג בה' יו"ט. וכן הרמב"ן שבת לט: וכי' שדברי התוס' דברי נביאות. וכן הרשב"א שם. וע' לשון רשב"א בעבודת הקודש בית מועד ש"ג פ"ה.

6 וע' ברמב"ן ורשב"א שנתקשו לפרש טעם הגזירה ומאי איסורא אתי מיניה. דבשלמא בשבת שפיר גזרו שמא יבא להחם אבל ביו"ט שמותר מדאו"ט להחם ולרחוץ למה גזרו עליהם כלל? ואין לומר אטו שבת דאין ראוי לגזור אטו שבת בדבר של אוכל נפש. ונדחקו ד"ל משום סחיטה וכדו' אבל כתבו דאינו מחזור דא"כ נגזור אפי' בחמי טבריה.

7 ולענין הוחמו מאליהם ע' לקמיה.

8 ע' תקי"א ב' בבית יוסף וברמ"א, ובמ"ב ס"ק י"ב.

9 כן מוכח ממה שלא חילק הגמ' או הראשונים בזה ורק בהוחם מבערב חילקו בזה. וכ"כ בהדיא בשולחן ערוך הרב תקיא, א. והמענין בהפוסקים יראה שזה דבר פשוט לכולם. והדגשתי נקודה זו מפני שראיתי הרבה טועים בו.

10 כ"כ הרמב"ן והרשב"א שבת לט: אבל לא מצינו שזהו משום גזירת מרחצאות. ובמאירי ביצה כ"א: משמע שגזרו מפני שנראה כאינו שוה לכל נפש כיון שסוף כל סוף רוחץ כל הגוף אף שהוא רק אבר אבר. ולפי מה

אמנם באמת אין זה דיוק, דכבר הובא בב"י דברי הר"ן שלענין חימום מים ביו"ט לא הכריע להדיא אי סובר כתוס' או לא, ולענין מים שהוחמו מערב יו"ט הביא הב"י שהכריע הר"ן "דכיון דמדרבנן בעלמא היא על דברי הגאונים ז"ל ראוי לסמוך". והיינו דכיון שלענין מים שהוחמו מערב יו"ט לכו"ע אינו לכל היותר אלא מדרבנן ולא מדאורייתא לכן בזה יש להקל. אבל אינו קשור כלל לדין חימום המים ביו"ט, דהתם יש לחוש לאסור מדאורייתא כתוס'. ולכן לכאורה אין ראייה כלל ממה שהקיל השו"ע במים שהוחמו מערב, שיתכן מאד דאזיל כסברת הר"ן שהביא בב"י. ומה שסיים הב"י "והכי נקטינן", פשוט שכוונתו לענין מים שהוחמו מערב אבל לא להכריע לענין חימום ביו"ט אם הוא מדאורייתא או לא דכיון דלכו"ע סוף סוף אסור להחם מים ביו"ט אין נ"מ למעשה בזה²³ ואין צורך להכריע בזה. וכן המג"א (סק"ד) והט"ז (סק"ב) ביארו בפשיטות דברי השו"ע עצמו שהאיסור הוא משום שאינו שוה לכל נפש²⁴ ולא משמע כלל שזה תלוי במח' בין השו"ע להרמ"א. וכן במ"ב (סק"ב) ביאר הטעם כן על דברי השו"ע, ובשעה צ"ש (סק"ט) רק הביא אח"כ גם דעת הרמב"ם (וצייר נ"מ ביניהם) ולא עלה על דעתו כלל לומר שהוא תלוי במח' שו"ע ורמ"א.²⁵

עד כאן סיכום עיקר הסוגיא בקיצור²⁶. ועפ"ז באנו לדון אם מותר להתקלח בזמן הזה כל גופו ביו"ט באמבטיה פרטית בבית במים שנתחמם ע"י 'בוילר' חשמלי לדידן בני ספרד דאתכא דמרן השו"ע סמכינן.

ועל פי השקפה ראשונה היה נראה שמכיון שמים אלו מתחממין ביו"ט ע"י הבוילר הדין יתן שאסור בביררות להתקלח²⁷ בהם

נמצא, שלהחם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו בבת אחת נחלקו בו הראשונים אם אסור מדאורייתא, אבל עצם הרחיצה באותן מים לכו"ע אסור מדרבנן אפילו אבר אבר אפילו חוץ למרחץ. ורחיצת פניו ידיו ורגליו (או שאר איברים פחות מרוב גופו) במים אלו מותר רק חוץ למרחץ. ולרחוץ כל גופו במים שהוחמו מערב יו"ט, בתוך המרחץ אסור לכו"ע (לבד להמאירי), וחוץ למרחץ יש אוסרים ויש מתירים. ורחיצת אבר אבר במים שהוחמו מעיו"ט מותר לדברי הכל.

ולענין הלכה פסק המחבר (תקיא, ב) שאסור להחם מים ביו"ט לרחוץ כל גופו (אפי' אבר אבר). ובמים שהוחמו מערב יו"ט פסק שיותר לרחוץ בהם כל גופו (אפי' בבת אחת), אבל דוקא חוץ למרחץ. [והרמ"א כ' דיש אוסרים במים שהוחמו מערב בכל ענין (ר"ל אפי' חוץ למרחץ) וכן נוהגין].

והנה אף שהמחבר אסר לחמם מים ביו"ט לרחיצת כל גופו, לא ביאר אם סובר כתוס' שאוסרים החימום מדאורייתא או כהסבורים שיש רק איסור מדרבנן לרחוץ.²² אולם המעיין בב"י תקי"א יראה שבעיקר הביא שהוא דאורייתא כשיטת התוס' כמה פעמים בהסימן בסתם, ואת שיטת שאר הראשונים לא הביא אלא רק בדרך אגב בשם הר"ן בנוגע מים שהוחמו מערב יו"ט, ומשמע טובא שחשש להחמיר לשיטת התוס'. אבל לכאורה מהשו"ע יש לדייק איפכא, דמדהקיל בשו"ע שם בסיפא לרחוץ כל גופו (חוץ למרחץ) במים שהוחמו מערב יו"ט, וכבר הבאנו לעיל שההיתר לרחוץ במים אלו מיוסד על השיטה שהחימום הוא איסור דרבנן, על כרחך שמע מינה דסובר כהגאונים שהחימום הוי רק מדרבנן, דאילו לתוס' שהחימום מדאורייתא הא אסור לרחוץ כל גופו בהם.

שהביא ראייה לדבריו ממ"ש הב"י בשם הר"ן לכאוי אינו ראייה כמו שכתבנו, ואדרבה ממה שהביא הביא סברת התוס' בסתם כמה פעמים שם משמע להיפך וכדלעיל. [וראיתי שכן כ' גם במ"ב איש מצליח בסוף הספר תקיא סעיף ב בהגה, ולעני"ד אינו מוכח כלל]. ועוד המשיך שם לדחוק שכן הוא גם שיטת אביו וצ"ל בחזון עובדיה (ה' יו"ט עמוד מא). ואף שבטעם איסור חימום מים ביו"ט לרחיצת כל גופו כ' בחזו"ע שם שהוא משום שאינו שוה לכל נפש (שהוא כתוס'), דחק דצ"ל דלא נחת לדיוקא בזה ע"ש (ובמקום אחר הארכנו בזה). ולהלן נבאר מה שנלע"ד שכוונת אביו הוא לכאוי להיפך ונ"מ גדולה בזה לענין אם אביו ז"ל היה מותר בנידוננו כמו שיתבאר לקמיה.

26 כמובן שיש עוד כמה פרטים הצריכים בירור בדיני רחיצה ביו"ט, ומטרתנו בתחילה היה רק ליסד עיקר הסוגיא ובע"ה נשתדל לבאר עוד פרטים במקומן.

27 ע' הערה 21 שמקלחת שלנו דינו כשטיפה ולא רחיצה ממש אלא שגם לשטוף כל גופו אסור כשהוחם ביו"ט וכמו שמצינו בדיני שבת (שכנ, א) כ"כ בשעה"צ (תקיא ס"ק י). אלא שיש לדון אם לפי תוס' גם חימום לשטיפת כל גופו בבת אחת אינו שוה לכל נפש ואסור מדאוי או שדבריו רק ברחיצה אבל שטיפה לכו"ע אסור רק מדרבנן וכמו רחיצת אבר אבר. וראיתי שכבר דן בזה מחבר ספר בני אברהם (בכתב יד) והביא ראיות שהוא רק מדרבנן. ועוד דן בענין אם במקלחת בכלל שייך שהמים שוטף רוב גופו בבת אחת. וגם צידד מכמה טעמים (כגון ריבוי בשעורים, הואיל, קמא קמא בטיל ע"ש עוד ולקמן הערה 71) לדון שגם לתוס' רחיצה במקלחת הוא רק מדרבנן (ואולי אפי' מותר לגמרי, ע"ש. וכל דבריו הוא רק לצרף צירופים באיזה

יוסף שכו א, שהביא מ"ש רש"י שבת קמז. החילוק בין רחיצה לשטיפה שדרך רחיצה להכניס גופו או אבריו בתוך המים ושטיפה היינו ששופך על גופו דלאו דרך רחיצה היא. ולפי דבריו מקלחת שלנו דינו כשטיפה. וע' במאירי שם שהתיר גם לרחוץ תוך המרחץ דלא כהר"ן.

22 וחשבנו להביא ראייה מלשון המחבר עצמו שכי' "יותר להחם. אבל לא כל גופו" דנקט האיסור במעשה החימום ולא במעשה הרחיצה ומשמע שסובר כתוס' שאסר החימום מדאוי. דלשאר הראשונים האוסרים רק מדרבנן לכאוי האיסור הוא רק במעשה הרחיצה עצמה אבל מעשה החימום מותר אפילו מדרבנן (אח"כ ראיתי שבמ"ב איש מצליח אות 4 רצו לדייק איפכא מלשונו ולעני"ד אינו חזק כ"כ לדחות דיוק שלנו להיפך). ובגמ' לא מצינו לשון איסור בגזרת מרחצאות אלא על הרחיצה ולא על החימום. ואולי משום שבת שהאיסור לחמם פשוט נקטו לשונם רק על איסור הרחיצה. אלא שבאמת תלוי לכאוי בטעם הגזירה, וכבר כתבנו שהרמב"ן והרשב"א הניחו זה בצ"ע. אח"כ ראינו בדברות משה למס' שבת סימן לד אות יח שביאר לדעת הרמב"ם שאסרו חכמים 'להחם' מים לרחיצת כל גופו מפני שנראה כאינו שוה לכל נפש (וכן נראה כוונת המאירי בביאורו לאיסור אבר אבר אף להאוסרים מדאוי).

23 אף שבודאי יש כמה נ"מ בדבר וכדלקמיה, הכוונה שלענין דין זו של רחיצת כל הגוף מ"מ אסור לכו"ע ולזה בלבד בא השו"ע לפסוק. והנה דרך המחבר (ע"פ רוב) בשו"ע לפסוק לנו מהו מותר ומהו אסור ואין מטרתו לבאר אם הדבר אסור מדאוי או רק מדרבנן וסמך לזה ע"מ שכתב בב"י.

24 והיינו משום שצריכין לחוש להחמיר כן.

25 ולכן נפלאתי כשראיתי בספר ילקוט יוסף ה' יו"ט (מהדורת תשע"ט סוף עמוד שסט) שכי' ד"להלכה איסור חימום מים לרחיצת כל גופו ביו"ט הוי מדרבנן וכמ"ש בב"י בשם הר"ן לגבי ההיתר בהוחמו מערב יו"ט. דמה

הסילון של מעשה טבריה שכ' שם שכל מה שאסרו שם המים לרחיצה היה רק משום איסור הטמנה שנעשה שם אבל אם המים היו מתערבים ומתחממים בלי הטמנה בודאי שהיה מותר לרחוץ בהם בשבת³⁸, וזה סותר מה שכ' המג"א לקמיה שאפי' אם המים הוחמו בהיתר אסרו ברחיצה? ותירץ רע"א שיש חלוק בין "הוחם בהיתר" שהוא עדיין על ידי פעולה אלא שהוא פעולת היתר, ל"הוחם מאליהם" שאין בהם פעולה כלל. דבהוחם מאליהם ממש גם המג"א מודה שדינם כאילו הוחמו מערב שבת ומותר. ומצינו בחזו"ע (שבת ח"ו עמוד עו-עז) דנקט להלכה במים שהוחמו בהיתר כדעת הגר"א בהרמב"ם דמותר, וכ' שכן הוא דעת מרן השו"ע ודחה שיטת המג"א.

אמנם צריך לדעת, דבהוחם בהיתר אף שלענין שבת הותר להגר"א אליבא דהרמב"ם רחיצת פניו ידיו ורגליו שדינם כהוחמו מבערב כדלעיל, אין ללמוד מזה ליו"ט ולומר שכיון דלהמחבר כשהוחמו בעיו"ט מותר רחיצת כל גופו ה"ה כשהוחמו בהיתר ביו"ט עצמו, דזה אינו. דמצינו ביו"ט (תקיא ב בב"י ורמ"א) שלענין רחיצת כל גופו החמירו בו אף כשהוחמו בהיתר כדמוכח מדהתירו רק לרחוץ את הקטן משום דריביתיה אבל לא לגדול אפי' כשהוחמו בהיתר³⁹. אלא שכל זה בהוחם בהיתר, משא"כ בהוחם מאליהם דקיל יותר לפי רע"א דלעיל, לא מצינו שהחמירו בו ביו"ט. ובחזו"ע (שם עמוד פז) הביא להלכה החילוק של רע"א לענין שבת. וא"כ יש ללמוד דין הוחמו מאליהם משבת ליו"ט⁴⁰ ולהחשיבם כמים שהוחמו

עכ"פ מדרבנן לכו"ע אסור לרחוץ כל גופו אפי' אבר אבר במים שהוחמו ביו"ט²⁸ ואפי' חוץ למרחץ²⁹ כדלעיל וא"כ איך שייך להתיר³⁰. וכל זה אפי' נגיד דהמחבר פסק לגמרי כהגאונים ולא חשש כלל להתוס' לענין החימום או אפי' תמצא לומר שבזמננו רחיצת כל הגוף נחשב לדבר השווה לכל נפש³¹ דעדיין עצם הרחיצה אסור מדרבנן לכו"ע כדלעיל.

אלא שכל זה דוקא אם המים שהוחם ע"י הבוילר חשמלי דינם כהוחמו ביו"ט עצמו. אבל באמת יש צד לומר שמים אלו נחשבים כאילו הוחמו מערב יו"ט³². ואם שייך לומר כן אז הדין יהיה שלדעת מרן השו"ע מותר לרחוץ כל גופו בבת אחת במים אלו חוץ למרחץ. ואם אמבטיה פרטית נחשב כחוץ למרחץ³³ אז מצאנו צד להתיר. [אולם לדעת הרמ"א, אפי' תימא שהמים נחשבים כהוחמו מערב יו"ט עדיין אסור לרחוץ בהם כל גופו בבת אחת אלא רק אבר אבר בלבד וכדלעיל.]

וע"פ דברים אלו באנו לברר שיטת הגאון הרב עובדיה זצ"ל בזה אם באמת שייך לומר כן.

והוא שמצינו בדיני רחיצה בשבת (סימן שכו, ד) מחלוקת³⁴ בין המגן אברהם (ס"ק ה-ו) והגר"א (ס"ק ד) ככוונת הרמב"ם בהטעם שהתיר להפשיר ידיו³⁵ אצל האש לאחר שהשתטפן בצונן. והיוצא מדבריהם שחולקים אם להרמב"ם כשהמים הוחמו בהיתר³⁶ בשבת האם מותר לרחוץ בהם ידיו רחיצה גמורה³⁷ או לא. דלהגר"א מותר ולהמג"א אסור. והקשה רבי עקיבא איגר (במג"א ס"ק ד) שלכאור' דברי המג"א סותרים דבריו שלעיל מיניה לענין

אופנים מיוחדים אבל להלכה למעשה לא זו ממה שהורו הגדולים ורבותיו. וישר אורחותיו). ובאמת שיש בזה נ"מ גדולה מאד לענייננו אם מקלחת שלנו לכו"ע רק מדרבנן אסור לכל היותר כמו שיבואר לקמיה. 28 ובאמת שמצד זה אפי' ע"י דוד שמש נמי יהיה אסור בהחלט לרחוץ כל גופו לכו"ע. ואין שייך להתיר כשדנין שהמים הוחמו ביו"ט עצמו. ופשוט. 29 ולכן אפי' תאמר כהפוסקים דאמבטיה פרטית בבית אין דינו כמרחץ עדיין אסור. ויש לעורר שטעות גדולה היא מה שיש חושבים שכוונת פוסקים אלו לומר שבזמננו שוב אין שייך גזירת בלנים כלל ובטלה הגזירה. וח"ו לומר כן. ולא עלתה על דעת שום אדם לומר דבר כזה. דבודאי א"א לבטל גזירת חכמים אפי' בטלה הטעם כידוע (וכ"ש בזה שהטעם לא בטלה) אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. ולא באו רק לחדש דלענין מה שגזרו רק בתוך המרחץ ולא חוצה (כגון פניו ידיו ורגליו בהוחם ביו"ט כהא"ח או בהוחם מערב להמחבר) י"ל דאמבטיה פרטית בבית לא חשוב מרחץ. ופשוט.

30 ואפי' למי שמצטער הרבה אסור להחם להאוסרים מדאי' (פשוט, וכ"כ בשעה"צ תקיא ס"ק ט) אם לא שנאמר שבמקלחת לכו"ע הוא רק גזירה מדרבנן (ע"ה הערה 27) דאז היה אפשר להתיר לו כרע"א הובא בבה"ל (ריש שכו א, ד"ה 'במ"ס). ודע דאף שרע"א שם התיר אפי' אינו חולה כל הגוף עדיין הצריכו הפוסקים שיהא מצטער מאד ולא צער בעלמא. ע"ה חזו"ע שבת חלק ו עמוד פח, ובשש"כ פרק יד אות א. ועוד אמר לי הגאון ר' צבי בערקאוויץ שליט"א, דיי"ל שלא התירו אלא דוקא מה שצריך להסיר צערו בלבד ולא יותר, וכגון אם הוא מצטער רק במקצת מקומות הגוף ולא רוב הגוף. אי"נ אם אין צריך דוקא חמין להסיר צערו אלא גם פושרין או צוננין יועיל.

31 ע"ה בזה בשש"כ פרק יד הערה כא, ופרק יט הערה ג, ובשולחן שלמה תקיא הערה ג. וע"ה במ"ב מהדורת דרשו תקיא אות 4. ובסי' בני אברהם אסף כגורן כל דברי הפוסקים בזה, ע"ש.

32 ולא מיבעיא בכניסת היו"ט (וביו"ט שני ג"כ לענין לומר ממ"ס) שפשוט שכן הוא מצד המציאות בלא"ה (ולענין המים החדשים הנכנסים ע"ה לקמ"ו),

33 וכן דימה אותן הגר"ע עצמו בחזו"ע ה' יו"ט עמוד מא הערה עא כשציון לע"ה בלילות עולם ח"יד ודו"ק. וכן הסביר כוונתו בילקוט יוסף ה' יו"ט עמוד קמא. וכן ע"ה בספר פסקי תשובות תקיא הערה 42.

אלא שסברא זו מועיל רק כשפותח הברז בכוונה לרחוץ דבר השהה לכל נפש כמו כלים או פניו ידיו ורגליו, אבל לרחיצת כל גופו להצד שאינו נחשב שוה לכל נפש, חזרה הקושיא לדוכתא איך מותר לו לבשל אותן מים? ועוד דכיון שבמשך היום כשפותח הברז להשתמש בחמין לצורך רחיצת כלים וכדו' יתמלא הבוילר במים חדשים שמתחממין אז ביו"ט, היה נראה שאותן מים נחשבים מים שהוחמו ביו"ט עצמו⁴⁹ ע"י פעולתו של פתיחת הברז ולא נתחמו מאליהם וא"כ לכאור' אסור לרחוץ בהם כל גופו.

והן אמת שמצינו תשובה להגר"ע זצ"ל (יבי"א ח"ד א"ח לה, והניף ידו שוב בהליכות עולם ח"ד עמוד רח, ובחזו"ע שבת ח"ד עמוד תה, וח"ו עמוד פז) שהאריך להתיר להשתמש בשבת במים שהוחמו ע"י דוד שמש לשטיפת כלים ורחיצת פניו ידיו ורגליו. וכ' שאין לחוש לזרימת מים הצוננים לתוך הדוד ולצנורות היוצאים ממנו ומתבשלים שם⁵⁰, ושאפשר להקל גם למזוג המים החמין ע"י פתיחת שני הברזים יחד (וה"ה כשיש רק ברז אחד) החם והצונן. וסיים שהרוצה להחמיר על עצמו⁵¹ תבוא עליו ברכה, אולם גם המקילים יש להם על מה שיסמוכו להלכה ולמעשה ע"ש.

ולענין שבת ידוע שרק בהוחם מערב שבת מותר לרחוץ בהם פניו וידיו ורגליו משא"כ בהוחם בשבת עצמו, וא"כ איך שייך להתיר לרחוץ בהם אחר שהדוד חמין בשבת. אלא שביאר הגאון ר' עובדיה זצ"ל שכיון שהחמיו והבישול נעשה רק בדרך פס"ר ובלא כוונה⁵² ודוד שמש הוא רק גזירה דרבנן⁵³ שגזרו תולדת חמה אטו תולדת האור (ושהוא גם רק בדרך גרמא של הסרת מונע ועוד

במ"ב דרשו תקיד אות 15). אלא שבסי' שבות יצחק (בדיני דוד שמש פרק יא אות א-ב) כ' שהגרש"ז שינה דעתו בזה ושגם הגרישי"א לא נחא בזה. 48 ע' ששי"כ פרק ב הערה כב. ולכאור' עכ"פ מקרי צורך היום קצת ושפיר י"ל מתוך. וע' בסי' שבות יצחק שם בשם הגרישי"א בזה. וע' בקונטרס שיעורי הלכה (לר' שמואל פעלדער) בדיני מים ורחיצה ביו"ט, שאף שהחזו"א חולק על סברא זו לענין הוצאה, כאן יש לסמוך להקל דאין כאן אלא איסור דרבנן משום סברת "הואיל" ועוד צירף מה שדן בארוכה בסי' דברי דוד (להגר"ר דוד קראנגלאס זצ"ל, סימן פז) דיתכן דפתיחת ברז מים חמין אינו איסור מן התורה. [והגאון ר' משה מינץ שליט"א אמר לי שר' דוד זצ"ל היה אומר שכל דבריו שם בספרו היה רק לפלפל אבל לא להלכה למעשה]. וע' לקמיה שהארננו בשיטת הגר"ע בזה.

49 והה"נ בתחילת היום שעדיין לא השתמש במי הבוילר אותן מים כבר נתחממו ביום הקודם. וע' הערה 47 שגם זה אינו פשוט כ"כ (ובחזו"ע ה' יו"ט עמוד קנו משמע דלא ח"ש למ"ש שם. וע' לשון הליכות עולם שם. ובילקוט יוסף שם עמוד שעב כ' ובישול המים החדשים אינו עבור רחיצה זו, וכמ"ש בחזו"ע וכו'. וע' באריכות ביבי"א ח"ד א"ח לד-לה). 50 אלא שהוסיף שאם אפשר לסגור ברז המעבר של המים צוננים ולחסום עי"ז זרימתן לתוך הדוד שנוון לעשות כן כדי לצאת מכל פקפוק. אבל כשא"א לעשות כן מותר ע"ש.

51 מטעם גרם בישול שבו, ע"ש. 52 שבפתיחת הברז כוונתו רק להוציא החמין הנמצא שם כבר ואין מחשבתו כלל על הצוננים הנכנסים שוב להבוילר.

53 וגזירה בעלמא קיל יותר משאר איסור דרבנן לכמה אחרונים ע"ש. וע' לעיל הערה 25. וכיון שסובר הילקוט יוסף דהעיקר להלכה שהוא רק גזירה מדרבנן, לכן לדידיה שייך להחשיב גם הבוילר חשמלי כהוחם מאליהם כמו שכי' הגר"ע לענין דוד שמש. ולכן התיר הילקוט יוסף (ה' יו"ט עמוד קמא, עם עוד צירופים ע"ש) להתקל כל גופו ביו"ט באמבטיה פרטי בתוך ביתו

מערב יו"ט שאז לדעת המחבר מותר לרחוץ בהם כל גופו בבת אחת מחוץ למרחץ.

וא"כ בנידון דידן לענין מים שהוחמו ביו"ט ע"י בוילר חשמלי, יש לעיין אם שייך להחשיבם כמים שהוחמו מאליהם דאז לכאור' יהא מותר לרחוץ בהם כל גופו באמבטיה פרטית בבית לדברי החזו"ע הנ"ל.

וצריכים אנו לבאר בקיצור אופן פעולת הבוילר החשמלי (המצוי בארצות הברית⁴¹). כשפותח ברז החם, מתחיל לחץ מים צוננים ליכנס אל הבוילר ולחץ זה כופה המים החמין שכבר נמצאים בהבוילר לצאת דרך צינור עד שמגיע לברז הפתוח. והמים צוננים שנכנסו להבוילר, מיד מתערבים עם המים החמין הנמצאים שם כבר. ואם נתרבה המים צוננים עד שמידת חום המים בהבוילר נפחת למידה מסויים אז באופן אוטומוטי מדליק אש או גוף חימום לחמם המים עד שמגיעים שוב למידת חום המסויים ואז נכבה האש וחוזר חלילה.

ובאמת יש להקדים ולבאר מהו טעם ההיתר להשתמש בחמין ביו"ט מבוילר כזו אפי' רק לצורך רחיצת כלים⁴² וידיים⁴³. שלענין הבערת האש⁴⁴, יש לומר דכיון שבפתיחת הברז אינו מתכוון להדליקו וגם אינו פסיק רישא⁴⁵ אין בזה חשש⁴⁶. ולענין המים⁴⁷ הצוננים שמתבשלים מיד כשנכנסו להבוילר ונתערבו בהמים חמין שם, יש⁴⁸ שהסבירו שכיון שא"א להוציא מים חמין אא"כ נכנסים תחתיהם מים צוננים י"ל דחשיב זה צורך אוכל נפש.

41 אבל הבוילרים הנמצאים בארץ ישראל בדרך כלל עיקר מופעלם ע"י דוד שמש וכשרוצה להדליק חימום החשמל שבו ליתר חימום צריכים להפעיל מתג מיוחד. וגם מצוי שם שא"צ ללחץ המים ליציאת מים מהברז אלא הבוילר עומד בגג הבית והמים חמין נמשכים ויורדים ממנו מאליהם ואף כשסוגר הכניסה של מים צוננים עדיין יוצאין המים חמין מכח המשכה. ובבוילר כזה שייך להוציא ממנו חמין בלי הכרח בישול מים צוננים חדשים. ויש בכל זה כמה נ"מ להלכה וכמו שהארננו במקום אחר.

42 והוא שצריך לאותן כלים ביו"ט או שיש צורך בשטיפתן כדי שלא יהיו זבובים וכדו'. ע' ילקוט יוסף ה' יו"ט עמוד שסח.

43 ר"ל, ובלי להיכנס לסוגיא של רחיצת כל הגוף.

44 שיש בו משום איסור מוליד אש ביו"ט (ע' תקב, א).

45 שפעמים בלאו הכי היה נדלק כבר וגם אם נדלק הוי רק גרמא דהבערה לצורך אוכל נפש. כ"כ בשש"כ פרק ב הערה כג בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל.

וע' באור לציון ח"ג עמוד ריב, בביאורם לאות א.

46 אבל בבתיים החדשים שאין להם שום בוילר אלא מתחממין מימיהם דרך חום מידי החגוף חימום מדליק כל פעם מיד עם פתיחת הברז ונכבה מיד עם סגירתו, פשוט שאסור לפתוח ברז החמין כלל משום איסור מוליד אש (אפי' לרחיצת כלים וכדו'). ע' שש"כ פרק ב סוף אות ז.

47 דאינו משתמש בהן עכשיו וא"כ לכאורה אין בישולם צורך אוכל נפש. ואפי' אם ישתמש בהם לאחר זמן באותו יום איך יתיר פתיחת הברז לפעם האחרון באותו יום. ואם ת"ל משום "מתוך", הא עדיין צריך להיות הבישול לצורך אותו יום ולא לצורך מחר. ובאמת יתכן לומר שמיד כשנכנסים המים צוננים בתחתית הבוילר ומתערבים עם החמין ומתבשלים (עכ"פ עד שכבר נכנסו כ"כ הרבה מים שמידת חום כל הבוילר נפחת משיעור יד סולדת) מיד הם עולים (כידוע במציאות) מעורב עם שאר החמין ויוצאין (עכ"פ מקצתם) דרך הצינור אל הברז שמתמש בו עכשיו וא"כ נמצא שכל פעם שפותח ברז החם לכמה מסתמא הוא משתמש גם בקצת מן המים שנתחמו עכשיו. וכן הביאו בשם הגרש"ז אויערבך (ע')

את"ל שכוונתו בחזו"ע ה' יו"ט הוא לפסוק שהעיקר לדינא שהאיסור לחמם ביו"ט לרחיצת כל גופו אינו אלא גזירה מדרבנן, שאז י"ל שדינו דומה ממש למה שהתיר להתקלח כל גופו במים שהוחמו ע"י דוד שמש (וכתבנו שלכאו' צ"ע גדול לומר כן). ואי נמי, אי אמרינן דחזר ממה שכ' ביבי"א והתיר מעיקר הדין להחשיבם כהוחם מאליהם גם כשהאיסור בישול הוא מדאו' ובשבת הוא שמסיק ש"טוב להחמיר", אבל לענין יו"ט אפי' טוב להחמיר אין כאן (וכמובן שלומר דבר כזה אינו פשוט וצריך השערת דעת הגדולים).⁷¹

כל זה לבני ספרד, אבל לבני אשכנז כבר כתבנו שדעת הרמ"א להחמיר ברחיצת כל גופו בבת אחת אפילו במים שהוחמו מעיו"ט, ולענין רחיצת אבר אבר אולי יש מקום להתיר במים שהוחמו מעיו"ט אפילו באמבטיא דידן, וע' הערה 17, ובהערה 33. וכמובן שלענין מעשה צריך שאלת חכם.]

כיון שהוחמו בהיתר ונחשבים אפי' כהוחמו מאליהם, עכת"ד. וא"כ לכאו' י"ל שדעתו שאפי' בבזילר חשמלי רק "טוב להחמיר" שלא לרחוץ בהם פניו ורגליו בשבת, אבל מעיקר הדין יש להחשיבם כהוחם מאליהם. וא"כ, מצאנו מקום שגם בציוור שהבישול אסור מדאו' סובר הגר"ע שיש להחשיב מי הבזילר כהוחמו מאליהם.⁶⁶ ודון מינה לנד"ד, דלפי"ז י"ל שגם לענין רחיצת כל הגוף ביו"ט במי הבזילר החשמלי, אפי' את"ל שהאיסור לחמם המים הוא מדאו' כתוס' עדיין מעיקר הדין יש להחשיב מי הבזילר כמו שהוחמו מאליהם לדעת המשנה אחרונה של הגר"ע זצ"ל.⁶⁷

והנמצא מכל זה, דבאמת שלא מצינו מפורש בשום אחד מספרי הגר"ע זצ"ל⁶⁸ להתיר להתקלח כל גופו ביו"ט במים שהוחמו ע"י בזילר חשמלי בו ביום⁶⁹ (ואדרבה, משמע טובא שדעתו היה לאסור בדבר כדלעיל). והדרך להתיר ע"פ דבריו⁷⁰ הוא לכאו' רק



לכל נפש וכו') והביאם שם (בעמוד שש-שע, עיקר מטרתנו כאן היה לבאר שיטת הגר"ע זצ"ל בזה ולא ראינו בחזו"ע עצמו לתלות היתר מקלחת בהם. ובאמת שראינו בס' בני אברהם עוד סברות להקל. ומהם הוא מה שהביא בשם כמה פוסקים [באוצרות השבת (עמוד תקיא) הביא תשובה בזה מאת הגר"י זילברשטיין שליט"א. ובשם הגר"י אויערבאך זצ"ל בקובץ 'מוריה' (לב שנה ה יא-יב). ועוד], שי"ל דכיון שכבר נתחממו המים בהבזילר לפני יו"ט, אמרינן שהמים צוננים הנכנסים להבזילר ביו"ט ע"י פתיחת הברז "קמא קמא בטיל" [ואין בו משום דבר שיש לו מתירין כיון דלא היו ניכרים קודם שנתערבו (כמ"ש הרמ"א יו"ד קב ד) ועוד טעמים] ועדיין נחשבים שכולו הוחם מערב יו"ט. ובאמת אפי' בלי טעם ביטול, כבר הביא גם בהליכות עולם ח"ד (עמוד רט) בשם הרב תהלה לדוד (שכו ס"ק ז) שהנתן חמין שהוחמו מערב שבת לתוך מים צוננים בשבת, לא מקרי חמין שהוחמו בשבת, שאין זה אלא מחמת החמין שנתערבו בהם. וה"ה כאן בהצוננים שנכנסו להבזילר (עכ"פ עד שיכנסו כ"כ צוננים עד שכל הבזילר נצטנן). ועוד הביא בס' בני אברהם שי"ל שגם לפי התוס' אין האיסור דאו' אלא כשמחמם לצורך רחיצה, אבל מקלחת שהוא רק בדרך שטיפה' לא. ושגם יתכן שאין שייך להשתטף רוב גופו בבת אחת ע"י המים היוצאים מהברז ונמצא שהוא כאבר אבר שאפי' ברחיצה ממש אינו אסור מדאו' גם להתוס' וכמו שהסיק בבה"ל (תקיד ב ד"ה יאבל לא כל גופו) ע"פ הרשב"א, ע' לעיל בהערה 38.

66 ולענין מה שמ"מ הסיק ש"טוב להחמיר" ע' לקמיה.
67 והן אמת שראיתי בס' הלכה ברורה בה' בישול (עמוד קעה, שעה"צ ס"ק צב) שכ' שאף ש"נראה מדברי אביו בחזו"ע שקצת חזר בו וסבירא ליה שיש צד קולא בדבר, לעני"ד העיקר כדבריו במשנה ראשונה". [ושמעתיה ממחבר ס' בני אברהם ששאל לו ע"ז והסביר שהוא משום שאין לדחות מה שכ' לאסור בימי תקפו באריכות גדול בכל הסוגיא ממה שכ' בסוף ימיו בקיצור נמרץ בלי שום היתרים נוספים.] אבל לאידך, בילקוט יוסף (שם עמוד קמא) צירף דברי אביו אלו להתיר בני"ד. והוסיף דהתם רק מצד הנהגה ראוי ונכון להחמיר, אבל בני"ד קיל טפי. אלא דבאמת לא עמדנו בכוונתו שם, והארכנו במקום אחר. ובאמת י"ל שכאן ביו"ט קיל טפי משום שגרמא ביו"ט קיל טפי מגרמא בשבת כדאיתא במ"ב בשעה"צ תקיד ס"ק לא. וכן ראיתי ביבי"א ח"ג (או"ח סימן יז אות יט) שכ' וז"ל: "ובהיות שרבים ועצומים מחלקים ג"כ בדין גרם כיבוי בין יו"ט לשבת, וכיפי תלו לה בלשון התוס' (ביצה כב). הא ודאי חזי לאיצטרופי בני"ד". עכ"ל.

68 ודלא כמ"ש בספר הליכות מועד (עמוד קמ) שהחזו"ע עצמו כבר כ' להתיר. (ובאמת גם בילקוט יוסף נראה שהסכים כן, ורק שרצה להסביר שאביו היה מודה להתיר גם בזה.)

69 ורק ביו"ט שני במים שהוחמו מיו"ט ראשון כדלעיל.
70 שהוא דרך הגי' יצחק יוסף בספרו ילקוט יוסף כדלעיל.

71 ואף שלענין הלכה כנראה שהילקוט יוסף סמך בלא"ה בעוד כמה סברות לומר שאינו מדאו' (משום הואיל, וריבוי בשיעורים, ואולי בזמנינו הוי שיה

הרב יצחק אייזיק טנדלר

בענין מצות נטילת לולב במקדש ובגבולין ובדין שמחה בנטילתה

א: מצות לולב דגבולין ודמקדש הם שני חיובים או חיוב אחת

תנן במסכת סוכה (מא.) "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש". והביא רש"י (ד"ה במקדש שבעה) מקור לרישא דמתני' דנטילת לולב הוא לשבעה רק במקדש "כדרשינן בתו"כ מושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים ולא בגבולין ז' ימים".

והיינו, דכתיב בפרשת אמור (כג, מ) "ולקחתם לכם ביום הראשון, פרי עץ הדר, כפת תמרים, וענף עץ עבת, וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". הרי שבתחילת הפסוק כתוב שמצות לולב הוא רק ביום הראשון, ובסופו כתוב שמצות לולב הוא כל שבעת הימים. ומכאן דרשו חז"ל שבגבולין הלולב ניטל ביום ראשון לבד כדכתיב בתחילת הפסוק, אמנם במקדש שהוא לפני ה' הלולב ניטל כל שבעה. ונמצא, שחיוב לולב בגבולין נלמד מדכתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון", וחיוב לולב במקדש נלמד מדכתיב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים".

ומעתה יש לחקור, אם יש במצות לולב חיוב אחד, אלא שבגבולין הוא נוהג יום אחד ובמקדש נמשך אותו חיוב לשבעת ימים. או שיש במצות לולב שני חיובים נפרדים, חיוב אחת בגבולין מ"ולקחתם", וחיוב אחר במקדש מ"ושמחתם". והנה לפי צד השני היה נראה לומר שחיוב לולב בגבולין חלוק בעיקר יסוד דינו מחיוב לולב במקדש. שהרי חיוב לולב בגבולין נלמד מדכתיב "ולקחתם לכם", הרי שחיובו הוא דין לקיחה. אולם חיוב לולב במקדש נלמד מדכתיב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם", ולכן נראה שאין חיובו דין לקיחה אלא חיובו הוא דין שמחה.

ונראה שיש נפקא מינא בין שני הצדדים, במי שנטל הלולב בגבולין ביום ראשון ואחר כך בא למקדש. שאם מצות לולב בגבולין ומצות לולב במקדש הם שני חיובים, לכאורה יהיה חייב לחזור וליטול הלולב כשבא למקדש. אולם אם שתי מצות לולב חיוב אחד הם אלא שבמקדש החיוב נמשך כל ז', אם כבר יצא בנטילתו בגבולין שוב אינו צריך לקיימו עוד פעם במקדש.¹

ב: שיטת הרמב"ם שהם מצוה אחת

ויש להביא כמה סימוכין ששיטת הרמב"ם הוא כהצד הראשון שלולב דגבולין ודמקדש הם חיוב אחד. וז"ל בספר המצות (עשה קס"ט) "שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים, והוא אמר יתעלה ולקחתם לכם ביום הראשון וכו', ושם התבאר שאין חובת מצוה זו שבעת ימים אלא במקדש, אולם בשאר הארצות יום ראשון לבד הוא שחייבין בה מן התורה". ומדכתב הרמב"ם "שאיין חובת מצוה זו וכו'" משמע שאותה חיוב שחייב במקדש גם כן חייב בגבולין, אלא שבמקדש החיוב הוא כל שבעת ימי החג.²

וכן הוא ריהטת לשון הרמב"ם בהלכות לולב (פ"ז הל' י"ג), שכתב וז"ל "מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד בכל מקום ובכל זמן ואפילו בשבת שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון. ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג שנאמר ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", ע"כ. ומדבריו משמע שאין כאן שני חיובים נפרדים אלא חיוב אחד ורק חלוקים בזה שבגבולין נוטלים אותו יום אחד ובמקדש כל ז'.

ועוד העיר הג"ר שלמה אריאלי (בספרו על ספר המצות להרמב"ם) שכן מוכח מדברי הרמב"ם בשורש י"א וז"ל "כמו מה שצונו שנשמח לפני ה' היום הראשון מסוכות, ומבואר שהשמחה היא תהיה בלקיחת כך וכך". ומפורש בדברי הרמב"ם שבגבולין ביום הראשון של סוכות הלולב הוא מדין שמחה, ועל כרחק היינו מדכתיב לענין מצות לולב במקדש "ושמחתם לפני ה' אלקיכם". וצריך ביאור היאך יש ללמוד ממצות לולב של מקדש למצות לולב של גבולין. ומוכח שהרמב"ם סבר שמצות לולב בגבולין ובמקדש הם דין אחד, ואם כן בא מקרא של "ושמחתם" הכתוב אצל מצות לולב במקדש וגילה על מצות לולב דגבולין.

ג: שיטת רבי שמעון הגדול שהם שני מצוות

אולם העיר בפירושו הגרי"פ על הרס"ג (עשה נב-נג) שרבי שמעון הגדול (חבירו של רבינו גרשום מאור הגולה – חיד"א בשם הגדולים) באזהרות אתה הנחלת (נדפס בגרי"פ החדש סוף ח"ו) מנה מצות לולב שתי פעמים, אחת בתחילת דבריו שכתב בסתם שחייב ליטול לולב בסוכות

צריך לחזור וליטלו. ועיי' ביכורי יעקב (סי' תרנ"ח סק"א) וחיידושי רבינו מאיר שמחה ריש פרק לולב וערבה, ואכ"מ.
2 וכן מדמנה הרמב"ם מצות לולב במקדש ובגבולין למצוה אחת היה נראה שיש להם דין אחד, אמנם יעו' בגרי"פ על הרס"ג עשה (נב-נג) שכתב דחוי לראיה זו.

1 ושאלה דידן הוא דוקא ביום ראשון של סוכות שבגבולין ובמקדש יש חיוב מדאורייתא ליטול לולב. אבל בשאר ימי סוכות שבמקדש חייב ליטול לולב מדאורייתא ובגבולין מדרבנן, לכאורה פשיטא שאם נטל לולב בגבולין ואחר כך בא למקדש שצריך לחזור וליטול לולב.
ובפשטות נחלקו רש"י (מב.) והרמב"ם (שם) אם מקדש הוא בית המקדש כפשוטו, או דכל ירושלים בכלל מקדש. ואם כן, להרמב"ם שסובר שמקדש הוא ירושלים אם נטל הלולב בגבולין ואחר כך בא לירושלים יהיה

הבעה"מ שפירוש הפסוק של "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" אינה שחייב ליטול הלולב כל שבעת ימי החג, אלא הפירוש הוא שחייב ליטול הלולב עד תשלום שבעת ימי החג. הרי שכתב הבעה"מ בהדיא שמצות לולב של גבולין נמשך במקדש כל שבעת ימי החג, ודלא כרבי שמעון הגדול.⁴

ונמצא, שלדעת הרמב"ם והבעה"מ יש במצות לולב חיוב אחד, והן בגבולין והן במקדש נכללת בהמצוה דין של שמחה. ולדעת רבי שמעון הגדול יש במצות לולב שני חיובים חיוב אחד בגבולין שהוא דין לקיחה, ועוד חיוב במקדש שהוא מדין שמחה. ולכן בנוגע השאלה שהתחלנו בה במי שנטל לולב בגבולין ביום ראשון של סוכות ואחר כך בא למקדש נראה שלדעת רבי שמעון הגדול חייב לחזור וליטול הלולב במקדש כדי לקיים החיוב של שמחה במקדש. אולם לדעת הרמב"ם ובעה"מ אין צריך לחזור וליטול הלולב במקדש שכבר יצא בנטילתו בגבולין.⁵

ה: עוד נפק"מ אם הנענועים מעכבים

ויש להביא עוד נפקא מינה לדעת רבי שמעון הגדול בין חיוב לולב בגבולין שהוא דין נטילה, וחיוב לולב במקדש שהוא דין שמחה. שהרי במשנה סוכה (לז:) הובא דין נענוע בלולב. והנה מבואר מכמה מקורות שהנענועים בלולב הם מדין שמחה. ע"י בספר הפרדס לרש"י (ס" קפ"ט) "וניענע רבינו שלמה לאחר שהולך והביא שניהם והעלה והוריד, וטעמו משום שמחת רקדו באלים היינו נענוע". וכן כתב המאירי בסוכה (לז:) "אלא שצריך בכל הושטה נענוע ההוצים, להוסיף בהערה ובשמחה". וע"ע במשנה ברורה (ס" תנ"א סקל"ח) שהביא שילפינן דין הנענועים מדכתיב "אז ירננו עצי היער", וגם מזה משמע שהנענועים הם מדין שמחה.

ובספר מקראי קודש (סוכות ח"ב ס" י"ז) הביא ששמע מהגרי"פ דאע"פ דמבואר בגמ' סוכה (מב.) "מדאגביה נפק ביה", ומבואר שמיד כשהגביה הלולב יצא ידי חובתו ואין הנענועים מעכבים המצוה זהו דוקא בגבולין שחיובו הוא דין נטילה, אבל במקדש שחיובו הוא דין שמחה לא יצא בנטילתו לחוד עד שישמח בו עם הנענועים דשם השמחה הוא חלק מעיקר המצוה.

אמנם הוסיף המקראי קודש שחילוק זה בין מקדש וגבולין הוא דוקא במצות נטילת לולב מדאורייתא. אבל אחר שתיקן ריב"ז שהלולב ניטל בגבולין כל שבעת ימי החג זכר למקדש, מסתבר

ואחר כך בסוף האזהרה שכתב "חלות פני קל בשבעת ימי החג, בפרי עץ הדר, ובקילוס ערבי נחל, זמרה והלל לתת בהדס, ורוב הודיות בכפות תמרים". וצריך ביאור אמאי מנה מצות לולב שתי פעמים. ופירש הגרי"פ שבתחלת האזהרה מנה רבי שמעון הגדול מצות לולב בגבולין, ואחר כך בסוף האזהרה מנה מצות לולב במקדש. וכן מדוייק בלשונו בסוף האזהרה שכתב "חלות פני קל בשבעת ימי החג" הרי דשם קאי על החיוב במקדש. וכתב הגרי"פ שם דמדמנה רבי שמעון הגדול מצות לולב בגבולין ובמקדש לשתי מצוות, נראה שהם שני חיובים נפרדים, ואין מצות לולב במקדש המשך למצות לולב בגבולין.³

והנה אם הם שני חיובים כבר ביארנו מה שהיה נראה דשונים זה מזה דמצות לולב בגבולין היא מצות לקיחה ומצות לולב במקדש היא מצות שמחה. ובספר מנחת אליהו (ס" י"ג) כתב דמדוייק חלוקה זו בלשון רבי שמעון הגדול הנ"ל, שהרי כשמנה מצות לולב בגבולין כתב בלשון סתמא "לולב". אולם, כשמנה מצות לולב במקדש כתב "בפרי עץ הדר, ובקילוס ערבי נחל, זמרה והלל לתת בהדס, ורוב הודיות בכפות תמרים". הרי שהוסיף במצות לולב במקדש כמה לשונות של שמחה מפאת דשם הוא דין שמחה.

ד: שיטת הבעל המאור שהם מצות אחת

הבעל המאור (ריש פרק לולב וערבה) כתב וז"ל "שמצותו (היינו מצות לולב שבעת ימי החג) מן התורה אינה אלא במקדש, דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים, כי הראשון מצותו מן התורה בכל מקום" ע"כ. הרי שכתב הבעה"מ שפירוש הפסוק של "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" אינה שחייב ליטול הלולב כל שבעת ימי החג, שכבר כתוב החיוב ליטול הלולב ביום הראשון כדכתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון". אלא על כרחך פירוש הפסוק הוא שחייב ליטול הלולב עד תשלום שבעת ימי החג.

הרי שכתב הבעה"מ שהפסוק של "ושמחתם לפני ה' אלקיכם" לא איצטריך לענין מצות לולב של יום הראשון במקדש, שכבר כתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון". ומוכח דלא כרבי שמעון הגדול, שלפי רבי שמעון הגדול שפיר איצטריך הפסוק של "ושמחתם" אף ליום ראשון להוסיף חיוב של שמחה כשנטלו במקדש. ועוד כתב

ש"ושמחתם וגו'" מחייב נטילת לולב ביום ראשון במקדש גם כן, שפשוטו של מקרא הוא שבעת ימים ממש, וכוננת הבעה"מ הוא שפירוש הפסוק הוא עד תשלום שבעת ימים. וכן מדוייק בלשון הבעה"מ שכתב "וכאילו אמר עד תשלום שבעת ימים".

5 ועיי' ערוך לנר בסוכה (לו:) שמתפק בנידון הנ"ל, ודעתו נוטה שם שנטילת לולב בגבולין ובמקדש הוא שני דינים, וחיוב לחזור וליטול הלולב במקדש. אולם בדף מג. הוכיח הערלי"ג מהגמרא (שם) שהוא דין אחד, ואין צריך לחזור וליטול הלולב במקדש. ועיי' בגרי"פ (עשה נב-נג) שהאריך בנידון זה.

3 ואולי יש לדחות דאפילו אי נימא דהם חיוב אחד מ"מ אפשר שמנאם לשתי מצות מפני שדיניהם שונים. אמנם כבר יסד הרמב"ם בפרש"י דאף אם יש מצוה אחת שדיניו שונים מ"מ נחשב למצוה אחת, עיי"ש. ויל"ע אם רבי שמעון הגדול מודה להרמב"ם בזה. ועכ"פ משמעות לשון רבי שמעון הגדול הוא כהגרי"פ שמצות לולב בגבולין ובמקדש הם שני חיובים, ושגבולין הוא דין לקיחה ושבמקדש הוא דין שמחה וכדלקמן בסמוך.
4 בספר עמק ברכה (לולב אות א') כתב לחדש שביום ראשון של סוכות ליכא חיוב כלל במקדש מדכתיב "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים", וחיובו הוא רק מדכתיב "ולקחתם לכם ביום הראשון". "ושמחתם וגו'" רק מחייב מיום שני ואילך, והוכיח כן מהבעה"מ. ולעני"ד נראה

ישראל לעם כבר חדשו משה וישראל מזמורים אלו של הלל. ומבואר מהגמרא שעצם נטילת לולב גופא מחייב קריאת הלל.⁶ ונראה להציע, שהטעם לזה הוא שמצות נטילת לולב אינה מצוה של עשיית פעולת הלקיחה לחוד, אלא היא מצוה של שמחה כדכתיב "ושמחתם" ודרשו חז"ל (ירושלמי סוכה פ"ג הל' יא) "בשמחת לולב הכתוב מדבר". והדין שמחה בלולב מחייב קריאת ההלל עד כדי כך שתמה הגמרא היאך נטלו בני ישראל לולביהן ולא אמרו שירה.⁷

ונראה שזהו הטעם למה שאנו נוהגין ליטול הלולב ומיד אחר כך אומרים הלל. ואין זה רק כדי לנענע הלולב בשעת הלל, אלא שעצם נטילת הלולב גופא מחייב קריאת הלל וכן"ל. ולכן מיד כאנו נוטלין הלולב ושמחים עמו, זה גורם שמיד אנו פוצחים בשירה והלל להקב"ה.⁸

אמנם לפי כל דברינו נראה דברי הגמ' הם כפשוטן רק לפי מה שביארנו בדעת הרמב"ם והבעל המאור דהן במקדש והן בגבולין דין נטילת לולב יש עמו דין שמחה. אבל לפי דברי רבי שמעון הגדול צריך לדחוק דהגמ' קאי רק במקדש דרק שם נטילת לולב הוא מדין שמחה אבל בגבולין כיון דהוא דין לקיחה גרידא ליכא לסברא זו דאפשר שנטלו לולביהן ולא אמרו שירה.⁹

שתיקן שהוא דין שמחה דומיא למקדש. ואם כן יש דין שמחה בנטילת לולב כל ז' מדרבנן בגבולין.

אמנם לפי מה שביארנו בדעת הרמב"ם שאף ביום ראשון בגבולין מצות לולב הוא מדין שמחה ואפ"ה מבואר בגמ' שמיד כשהגביה הלולב יצא א"כ נמצינו למדים שאפילו אם הנענועים הם מדין שמחה עדיין אינם לעיכובא. ונראה שהביאור הוא, שהחפצא של לולב הוא חפצא של שמחה, ועי' בספר החינוך (מצוה שכ"ד), ואם כן עצם הגבהתו לחוד הוא פעולה של שמחה, ודוק. וא"כ אפילו לדעת רבי שמעון הגדול שיש שני חיובים נפרדים עדיין יש לומר שאין הנענועים מעכבים גם במקדש אע"פ ששם הוא מדין שמחה.

ו: ראיה מגמ' פסחים שנטילת לולב היא מצות שמחה

והנה איתא בפסחים (ק"ז). "הלל זה מי אמרו (מי חידש המזמורים שאנו אומרים בהלל). רבי יוסי אומר, אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים. וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו. ונראין דברי מדבריהן, אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה". הרי שתמה הגמרא, היאך אפשר שבני ישראל נטלו לולביהן משעת מתן תורה עד ימות דוד ולא אמרו הלל עם נטילתו, אלא על כרחך מתחילת היות



בשם האר"י. ועל פי דברינו שמצות נטילת לולב יש בו דין של שמחה, והשמחה בנטילתו מחייב קריאת הלל, יש להעיר דלכאורה היה נראה שיש לקרות הלל מיד עם נטילתו שזהו שעת השמחה, וצ"ב.
9 ועי' בספר מועדים וזמנים (ח"ב סי' קכ"ב) שג"כ נקט לדבר פשוט דדברי הגמ' בפסחים אמורים רק במקדש והוסיף שנטילת לולב המוזכר בגמ' שם היא דומיא דשחיטת פסח שמובא שם שהיא במקדש.

6 וכן משמע מהרמב"ן שורש א' (עמ"ל לו-לח מהדורת פרנקל) שכתב כמה פעמים "והלל של נטילת לולב", ומשמע שההלל מתיחס להלולב, עיי"ש.
7 ועי' בגר"ז עה"ת (פרשת אמור) שכתב שביאור הפסוק של "ושמחתם וגו'" הכתוב בנטילת לולב הוא קריאת הלל. והיינו שצוה התורה ליקח הלולב, ועוד צוה שנשמח עם הלולב בקריאת הלל. ועי' חיי הגר"ז על מס' סוכה (עמ"ל 62) שתירץ מה שהק' תוסי' על רש"י בברכות (כ): על פי יסוד זה שהנטילת לולב גופא מחייב קריאת הלל.

8 המגן אברהם (סי' תרנ"ב סק"ז) כתב בשם השלי"ה שיש ליטול הלולב בסוכה קודם הליכתו לבית הכנסת. וכן הביא המ"ב (סי' תרנ"א ס"ק ל"ד)

הרב יהושע משה מגילניק

הקשר בין ארבעת המינים למצות סוכה

שראה בחלומו חכם אחד כותב שם ה', אבל כתב י-ה-ו-בנפרד מאות ה' אחרונה, והוא מחה בו שצריך לכתוב כל ד' אותיות ביחד. ולמחר ראה אותו חכם נוטל אגודת הלולב בנפרד מהאתרוג, והבין פתרון חלומו. וכתב שרמז לענין זה הוא המדרש שהבאנו לעיל, שעל כל הד' מינים אמרו "זה הקב"ה". ונראה שהבין כנ"ל שכוונת המדרש לומר שהד' מינים אחוזים בד' אותיות של השם.

והעירוני שבענין זה כתוב דבר פלא בספר סדר היום. שכתב שאע"פ שמבואר בדברי חז"ל שכל אילן וכל עשב יש לו שר ששולט עליו ואומר לו גדל, דזהו אינו בהד' מינים דבהם אין שום שר שולט עליהם אלא הקב"ה ע"ש.² וזה עולה יפה עם מה שהבאנו, שכיון שהד' מינים קשורים בשמו יתברך אז ההשגחה עליהם ג"כ הוא מיד הקב"ה ולא ע"י שר ומלאך.

נמצא לפי כל הנ"ל שיש חשיבות מיוחדת במצות ד' מינים כי הם קשורים בהאותיות של השם. ויש לעי' ולהבין קצת מהו הענין הזה ובמה הוא קשור לענין הסוכה וענני הכבוד.

חזרת השראת השכינה ע"י ענני הכבוד

ידועים דברי הגר"א (שה"ש א, ד) אשר האיר עינינו בענין השמחה של סוכות וענני הכבוד. שביאר שהענני הכבוד נסתלקו אחרי חטא העגל וחזרו ע"י הסליחה ביום הכפורים והתחלת בנין המשכן בט"ו תשרי. ועוד כתב הגר"א (אדרת אליהו פר' כי תשא) שמתחילה אמר הקב"ה למשה שלא ישכין שכניתו בתוך ישראל אלא ישלח מלאך, וע"ז התפלל משה רבינו במ' ימים האחרונים להשיב שכניתו בתוכינו. וזהו חזרת הענני הכבוד שהם חזרת השראת השכינה בתוך ישראל ע"י הקב"ה בעצמו ולא מלאך.

ואפשר לומר שבנקודה זו מצינו קשר בין מצות סוכה לד' מינים. כי כבר ביארנו שהד' מינים מקושרים במיוחד לשמו יתברך וגם אינם תחת שליטת שר או מלאך אלא ביד הקב"ה דווקא. ואם אנו מצווים לקחת אותם ד' מינים בידינו, משמע שיש לנו קשר מיוחד להקב"ה המתגלה ע"י ד' מינים האלו.

מה ענין ד' מינים לענני הכבוד

יש לשאול שתי שאלות בענין מצות ד' מינים בחג הסוכות. אחד, האם יש טעם פשוט למצוה זו. שעל מצות סוכה הטעם מבואר בפסוק ובחז"ל שהוא זכר להענני הכבוד שהיו לבני ישראל במדבר. אבל למצות ד' מינים לא מצינו טעם מפורש. ושנית, אם המצוה של ד' מינים בא דווקא בחג הסוכות, ע"כ שהוא מקושר למצות סוכה. כי לא במקרה באו שני מצות אלו בבת אחת. ויש לעי' מהו השייכות בין מצות ד' מינים למצות סוכה והענין של ענני הכבוד. ואשתדל בעז"ה לפתוח קצת ראשי פרקים בענין זה.

בד' מינים יש השם של הקב"ה

איתא במדרש רבה (ויקרא ל, ט) וז"ל, דבר אחר פרי עץ הדר זה הקדוש ברוך הוא שכתוב בו (תהלים קד, א) הוד והדר לבשת, כפת תמרים זה הקדוש ברוך הוא שכתוב בו (תהלים צב, יג) צדיק כתמר יפרח, וענף עץ עבת זה הקדוש ברוך הוא דכתיב (זכריה א, ח) והוא עמד בין ההדסים, וערבי נחל זה הקדוש ברוך הוא דכתיב ביה (תהלים סח, ה) סלו לרכב בערבות ביה שמו עכ"ל.

וכל הרואה מדרש זה יבין מיד שודאי יש כאן דברים עמוקים מאוד. כי על פי פשוטם דברי המדרש אינם מובנים כלל, דמה ענין ד' מינים אלו אצל הקב"ה יותר מכל בריה שבעולם. ואף שלא עלינו המלאכה לגמור, מ"מ אין אנו בני חורין ליבטל מלעיין בהם ואולי נזכה להבין קצת מעומק דבריהם הקדושים.

ומצינו כדברי המדרש גם בדברי הוזה"ק (ח"א רכ: הובא בספר יסוד ושורש העבודה) שמבואר שם שכל דבר בעולם קשור בדבר למעלה, וכשעושים מצוה עם אותו דבר [כגון האזוב של מצורע] אז מתעורר אותו שורש העליון שלו. אבל הד' מינים הם קשורים בשם הקודש של הקב"ה, ע"ש.¹ ולמדים מזה שיש ייחוד לד' מינים אלו שהם קשורים להשם של הקב"ה. ולכאורה זהו בכלל מה שאמרו במדרש שפרי עץ הדר וכו' "זה הקב"ה", דר"ל שהם אחוזים בשמו.

וענין זה שהד' מינים קשורים להאותיות של שם ה', מפורש הוא ג"כ בדברי הבית יוסף שהביא (או"ח סי' תרנא) מש"כ הריקאנטי

בשמי ולכבודי, לאתערא יקרי. בראתיו, לייחדא לי. יצרתיו, למעבד ביה עובדא. אף עשיתיו, לאתערא ביה חילא דלעילא.
2 וז"ל עוד שמעתי כי לכל אילן ואילן או עשב או ירק יש שר שולט עליו ואומר לו גדל וד' מינים אלו לא השליטם הקב"ה ביד שר ושוטר אלא כביכול מכחו ומהשגחתו הפרטית הם גדלים ולזה צוה לנו ליקח אלו הד' מינים מיוחדים לו בחג להראות לכל שעם ה' אלה והנה הנם בידו שאין להם פחד ואימה משום בריה בעולם ואפילו לסמא"ל אין לו כח לשלוח יד בהם אחר שהם מצויינין ומסומנים בסימן של מלך עכ"ל.

1 וז"ל תא חזי, כל הנקרא בשמי (ישעיה מו), כמה עלאין עובדי מלכא קדישא, דהא באינון עובדי דאיהו עביד לתתא קטיר לון במלין עלאין דלעילא, וכד נטלין לון לתתא ועבדי בהו עובדא, אתער ההוא עובדא דלעילא דקטיר בה. כגון אזובא, עץ ארז, והא אוקימנא מלי. ואית מנייהו דאחידין בשמא קדישא, כגון לולב, ואתרוג, הדס, וערבה, דכלהו אחידן בשמא קדישא לעילא. ועל דא תנינן, לאחזא לון, ולמעבד בהו עובדא, בגין לאתערא חדוה ההוא דאחיד ביה. ועל דא תנינן, במלין ועובדא בעיין לאחזאה מלה, בגין לאתערא מלה אחרא. הדא הוא דכתיב, כל הנקרא

ולענין לולב מצינו ג"כ הענין שהוא הבדלה בין ישראל לאומות. וכדאיתא במדרש (ויקרא רבה ל, ב הוזכר בראש סוכה פ"ג סי' כ"ז) וז"ל, אמר רבי אבין משל לשנים שנכנסו אצל הדין ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח, אלא מאן דנסב באיין [פי' סימן מן המלך] בידיה, אנן ידעין דהוא נצוחייה, כך ישראל ואמות העולם באין ומקטרגים לפני הקדוש ברוך הוא בראש השנה ולית אנן ידעין מאן נצח, אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקדוש ברוך הוא ולולביהן ואתרוגיהן בידן, אנו יודעין דישראל אינון נצוחיא, לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם ולקחתם לכם ביום הראשון, עכ"ל. הרי מבואר שהד' מינים הם גופא סימן שישראל נצחו אומות העולם ונבדלו מהם.

הבדלה באה ע"י שם ה'

והבדלה זו בין ישראל לאומות הנעשה ע"י ענני הכבוד, הוא גופא משום ההשראת השכינה שהיה בהם. וז"ל הגר"א (באדרת אליהו שם), וזה שאמר נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים והוא שריית הענן על המשכן והכבוד שורה עליהם לעין כל והולך לפנייהם לעין כל כמ"ש אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננך עומד עליהם, עד שתמהו כל האומות עליהם ואמרו מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן, וכמ"ש בסוף פקודי וכבוד ה' מלא את המשכן כי ענן ה' על המשכן עכ"ל.

ונראה [וכ"כ הבני יששכר מאמר י"א] שגם ההבדלה בין ישראל לאומות העולם הנעשה ע"י נטילת ד' מינים הוא ג"כ משום שם ה' השרוי בהם. וזהו האות שהזכירו במדרש שע"י ניכר מי נצח. שהשם ה' בידינו הוא האות מהמלך כי הוא שם המלך.

וכן בהמשך דברי הרמח"ל הנ"ל כשביאר ענין נטילת לולב באים שני ענינים אלו של הבלדה בין ישראל לאומות ושם ה' יחד. וז"ל שם, ואור השם ב"ה מאיר על ראשם של ישראל ומעטירם באופן שתהיה אימתם נופלת על כל אויביהם על ידי נטילת הלולב ומיניו והוא מ"ש וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך עכ"ל. הרי שע"י שם ה' שנקרא עלינו ע"י הד' מינים, נופלת פחד על אויבינו.

סיכום

נמצינו למדים שמצות ד' מינים מרמז על הקשר המיוחד בין ישראל להקב"ה שיש כביכול שם ה' בידינו. ובדומה לזה הוא ענין סוכה, שהוא זכר לענני הכבוד, שהם היו האות הגדול של השראת השכינה בישראל, כמ"ש הגר"א. ועוד ששתי מצוות אלו נעשים ע"י מעשה בני אדם דוקא. ועוד שבשתי מצוות אלו נעשה הבדלה בין אומות העולם ובין ישראל, אשר שם ה' נקרא עליהם.

ונראה שזה דומה למה שנתבאר בתורת הגר"א שהשמחה של הענני הכבוד הוא על השראת השכינה של הקב"ה בכבודו ובעצמו ולא ע"י שום מלאך.

השראת השכינה ע"י מעשי דינו

והנה הענני הכבוד חזרו דווקא כשהתחילו לבנות המשכן כמ"ש הגר"א. ובספר עבודת הגרשוני [מבן אחיו של הגר"א] הוסיף על דברי הגר"א וז"ל, וזה הוא מה שאמר דוד המלך ע"ה ויהי נועם ה' אלוקינו עלינו וגו' ומעשה דינו זה מעשה המשכן, כוננה עלינו פירוש להיות לכן למקום השכינה, ומעשי דינו כוננהו פירוש על דינו תהיה כן, ומיד נתקיים יושב בסתר עליון בצל שדי יתלונן וכו' עכ"ל. דהיינו שחזרת השכינה בישראל באה דווקא ע"י מעשינו. ולכן רק כשהתחילו לבנות המשכן חזרו הענני הכבוד.

ובענין ד' מינים כתב הגר"א (יהל אור עמ' ט:): וז"ל טעם למה הלולב והדס וערבה באגודה ולא האתרוג כי היא ניתנה לאדם לחברה כמ"ש השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם עכ"ל. ונראה לבאר קצת בכוננתו, שאע"פ שבכל מצוה צריך מעשה אדם, מ"מ במצות ד' מינים יש ענין מיוחד. כי כבר נתבאר שע"י הד' מינים יש ד' אותיות השם. וא"כ עצם עשיית השם הוא מוטל על האדם לעשות. וזהו הענין המיוחד במצות ד' מינים שצריך למעשה בן אדם, ואין השם כביכול נעשה מעצמו.

נמצא שכשם שחזרת השכינה בישראל בא דווקא ע"י מעשה בן אדם, וזהו ענין הסוכה. כן גם מצות ד' מינים, השם ה' הנעשה בהם צריך לבוא דווקא ע"י מעשה בני אדם.

הבדלה בין ישראל לאומות העולם

עוד נקודה מצינו בענין חזרת הענני הכבוד הוא שע"י זה היתה הבדלה בין ישראל לאומות העולם. דמשה רבינו התפלל באותו ענין "ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה". ופירשו חז"ל שבקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם. והגר"א כתב עוד ע"ז ש"נפלינו" הוא מלשון פלא. דהיינו שמדריגת השראת השכינה ע"י ענני הכבוד היה פלא בעיני האומות.

וכן הוא בדברי הרמח"ל בספר דרך ה' (ח"ד פ"ח אות ב') בביאור ענין הסוכה, וז"ל כי הנה ענני הכבוד שהקיף הקב"ה את ישראל מלבד תועלתם בגשמיות שהיה לסכך עליהם ולהגן בעדם, עוד היתה תולדה גדולה נולדת בהם בדרכי הרוחניות, והוא כמו שעל ידי העננים ההם היו נמצאים ישראל מובדלים לבדם ונשואים מן הארץ, כן היה נמשך להם מציאות הארה המשכנת אותם לבד נבדלים מכל העמים ומנושאים ומנוטלים מן העוה"ז עצמו ועליונים ממש על כל גויי הארץ עכ"ל.



הרב פסח אהרן הלוי האראוויטץ

חג הסוכות - נצח ישראל לא ישקר

המשך לחג הסוכות. וכל זה צריך ביאור. גם יש להתבונן בענין יום ז' של סוכות שקוראים לה הושענא רבה, והוא כמו יו"ט בפני עצמה, ואומרים בו פסוקי דזמרה כמו ביו"ט, והוא ג"כ יום הדין. וצ"ע מהו הסבר הדבר, אמאי הוי יו"ט, ומה שייך יום הדין לחג הסוכות. ואע"פ שזה מן הנסתרות, תורה היא ולדרוש אנו צריכים.

וכדי לפרש הכל בעז"ה, נקדים בגמרא הידוע (סוכה נה:): "א"ר אלעזר הני שבעים פרים כנגד מי, כנגד שבעים אומות. פר יחידי (של שמיני) למה כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך", וז"ל מהרש"א שם "ואיתא במדרש דלכך פוחתין והולכין לרמוז שהאומות עובדי כוכבים פותחים והולכין וכו' ואמר פר יחידי נגד אומה יחידי שהם חלק ה' שהוא אחד במ"ש בנוסח אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד וגו'. ואמר ליום אחרון דהיינו רמז לעתיד לבא כשכל האומות עובדי כוכבים כלים, ישראל יהיו קיימים וכו'". נמצא שיש הכרה בימי הסוכות שמכל באי עולם, דווקא ישראל יהיו קיימים לעולם ועד, וזה משום הקשר של קיימא שבין הקב"ה ובינינו.

וכשנתבונן בסוכה עצמה, אע"פ שהפסוק מקשרה עם הסוכה של המדבר, מ"מ מצינו בו ג"כ שהוא קשור עם העתיד, שבגמרא (סוכה ב.) מדמה סוכתינו להא דכתיב בישעיה (ד, ו) "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר" ואמרינן (שם ע"ב) "ההוא לימות המשיח הוא דכתיב". ובברכת המזון אמרינן "הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת", שהסוכה כנגד הבית המקדש ומתפללין שיבנה. וביציאה מן הסוכה אומרים יהי רצון שנזכה לשנה הבאה לישיב בסוכת עורו של לויתן.

והנה השלש רגלים הם זמני ששון לשמוח על זה שאנו נבחרים להיות לעם ה', וכמו שאומרים בתפילת ג' רגלים "אתה בחרתנו מכל העמים וכו'". ולכן אנו שמחים בהם עם הקב"ה כביכול וכמו דחזינן שנקראים מועדים, דהיינו שהם זמני פגישה בינינו לבין הקב"ה. ונראה להציע שג' רגלים של פסח שבועות וסוכות הם כנגד התקופות השונות של בנין הקשר בין כלל ישראל להקב"ה. בפסח התחלנו להיות עם, ובשבועות קבלנו התורה להדריכנו באורח חיים יום יום וזה המצב של ישראל בהוה וכמו שאנו אומרים "כי הם חיינו ואורך ימינו", וסוכות הוא סוף המעשה כנגד גאולה העתידה. והאמת הוא שאין סוף להמעשה, שכלל ישראל הוא נצחי קיים לעד ולנצח נצחים. וזהו השמחה יתירה של סוכות ש"אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנא' ושמחתם לפני ה' שבעת ימים"

היום טוב של סוכות הוא כנראה היותר סתום מכל המועדים להבין על מה אנו חוגגים ומה היא השמחה שלו. שהרי בפסח ושבועות יש מאורעות מסויימות שאירעו באותם הימים, שיצאנו ממצרים בפסח, וקבלנו התורה בשבועות, מה שאין כן בנוגע לסוכות לא מצינו להדיא במקרא שאירע בה שום מאורע. והנה הענינים והיסודות דשאר הרגלים שייכים גם לזמנינו, וכידוע שניתנו הרגלים להתחזק בהן באותן הענינים ואינם רק להכיר טובה על העבר. ובודאי שכן הוא גם ביו"ט דסוכות. וא"כ עלינו לבאר מהו ענינו של ימי הסוכות, ואיך נוגע ענין החג לזמנינו.

וכשנביט אל מצוות היום ללמוד מהם ענינה עדיין הדברים סתומים. דהנה כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים וגו'". ונחלקו התנאים במס' סוכה (יא:): בכוונת "כי בסוכות הושבתי" אי ענני הכבוד הם או סוכות ממש עשו להם. והעולם שואלים למ"ד סוכות ממש מהו החשיבות הגדולה בזה לקבוע עליו מועד, ובכלל מה לנו לזכור זאת.

ובאמת גם למ"ד ענני הכבוד יש לתמוה, שהרי במדבר נעשו ג' ניסים, אכלו המן ושתו מן הבאר וישבו בתוך היקף ענני הכבוד. ולא מצינו יו"ט כנגד המן והבאר, ולכאורה הטעם הפשוט לזה הוא משום שהיו רק צרכי שעה ואינם מהיסודות של כלל ישראל כמו בשאר המועדים, שפסח הוא הלידה של כלל ישראל ושאנחנו עבדים להקב"ה, ושבועות הוא האירוסין בינינו לבין הקב"ה ע"י שמקבלים התורה, משא"כ נסים אלו לא היו אלא לאותו הדור, וא"כ תמוה הוא למה יש מועד כנגד ענני הכבוד. ועל כרחך שיש עוד עומק בדברים אלו.

ועוד יש להעיר שענינה של כל היום טוב של סוכות הוא דבר יסודי בתורה, ולא מסתבר שנחלקו בה התנאים והיו חוגגים שני ימים טובים חלוקים, אלא על כרחך שבאמת יסוד אחד יש לשני הדעות רק שנחלקו בפרט. ועוד יש להעיר שהפסוק ד"למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי" הוא רק טעם למצות ישיבה בסוכה, שהוא קאי על "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו'", ואינו נתינת טעם על מה נקבע סוכות להיות מועד בכלל, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה מהו עיקר ענינו של היום. גם מתוך מצות ד' מינים קשה למצוא פתרון, דרוב הפירושים בטעם שלהם על דרך רמז וסוד, וקשה ליקח מהם היסוד של היום.

גם רצוננו להסביר ענינו של שמיני עצרת, שלא מצינו יום שמיני בפסח, וגם בשבועות יש לו תשלומין רק לכל שבעה (ראש השנה ד:), וכאן מצינו יו"ט של ח' ימים. דהא דשמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא רק לענין פז"ר קש"ב (ע' סוכה מח.) אבל לכל דבר אחר הוא

ברמב"ן תחילת פ' מסעי). וזה הוא הענין שאנו זוכרים. ומה שאמר סוכות ממש, אין הכוונה אלא לפרש המילה של "כי בסוכות הושבת" וכוונת הפסוק הוא לפרש איך הישיבה שלנו בסוכות מזכיר לנו מה שישבו אבותינו במדבר, ודו"ק.

וזה שזוכרים ישיבת המדבר בחג הזה דווקא הוא הדבר אשר דברנו, שכל ענינו של החג הוא על נצחיותם של ישראל, ואין דבר המראה הקיום של ישראל יותר מישיבת המדבר, וכדברי הרמב"ן הנ"ל "והשם היה עמהם לא חסרו דבר", ועוד כי גם עם כל התקלות והתלונות שהיו במדבר זכו לעמוד ולהתקיים לפניו.

ויתכן לפרש כל זה גם למ"ד זכר לענני הכבוד, ולומר שאין הזכר לעצם העננים אלא לישיבת המדבר וכנ"ל ואין שום מחלוקת ביניהם אלא בפירוש הפסוק. שהכוונה הכללית של הפסוק היא "בסוכות תשבו לזכור ישיבת המדבר שגם הם ישבו בסוכות", רק שחד אמר שהסוכות דאירי בהו קרא הכוונה לעננים, וחד אמר שהכוונה היא לסוכות ממש.

והנה ידועים דברי הגר"א ז"ל (בפירושו לשיר השירים א, ד) שלמ"ד דסוכות כנגד ענני הכבוד, הטעם שאנו חוגגים סוכות בט"ו בתשרי הוא משום שכשחטאו ישראל בעגל נסתלקו ענני הכבוד ולא חזרו עד שהתחילו לבנות המשכן וזה בט"ו בתשרי. והראש הישיבה הרב יעקב משה קולפסקי זצ"ל העיר על זה דלמה אנו עושין זכר לחזרת העננים ולא עושים זכר למה שבאו העננים מתחילה. ותירץ שחזרת העננים הוא ענין גדול כי כשחטאו בעגל נתחייבו כליה, וכשהתפלל משה עליהם וחזרו בתשובה אחרי החטא ואז החזיר הענני הכבוד למקומם כמו מקודם זה חידוש נורא, עכת"ד.

ויוצא מהדברים שהזכר לענני הכבוד הוא זכר לחזרת העננים לזכור שהקב"ה השרה שכינתו בתוכינו אחר החטא כמו מקודם. ויש להוסיף שלאור כל הנ"ל הרי זהו ענינו של החג שיש לישראל קיום לנצח, ואפילו החטא אינו מפריד בינינו ובין הקב"ה אם נשוב בתשובה.

וענין זה ודאי יתכן גם למ"ד סוכות ממש, כי הנה למ"ד סוכות ממש עדיין יש מקום לשאול למה חוגגים חג זה בתשרי דוקא. אלא נראה דכיון דענינו של החג הוא שיש קיום לישראל לנצח נקבע מיד אחרי יוה"כ וכנ"ל.

ולענין ד' מינים יש לפרשם קצת ע"פ דברינו, דאיתא במדרש (עי' ויק"ר ל, ב) שהם כמו הכלי זיין של החיילים שמגביהים אותם כשחוזרים מן המלחמה בנצחון, וגם אנו חוזרים מן הדין זכאים. וזה ודאי עולה יפה עם דברינו. גם המדרש (שם ל, יב) שמדמה ד' המינים לחלקים מכלל ישראל אתי שפיר כי ידוע שאין זכות קיום לנו אלא בשביל שאנו כלל ולא רק יחידים.

(לשון הרמב"ם בהל' לולב פ"ח ה"ב) והיינו משום שבכל דבר טוב יש שמחה אבל בדבר טוב שהוא של קיימא יש שמחה יתירה. (עיקר הרעיון שפסח שבועות וסוכות הם כנגד העבר ההוה והעתיד שמעתי מראש הכולל הרה"ג רבי עזרא דוד נוברגר הלוי שליט"א.)

ולאור הדברים האלו מובן היטב ענינם של הע' פרים שהם כנגד אומות העולם שהם מתמעטים והולכים בכל דור ודור, ושזהו בז' ימים הראשונים, שהמספר ז' כנגד טבע כידוע, והיינו כנגד עולם הזה אבל ביום ח' שהוא כנגד עולם הבא שהוא למעלה מן הטבע אין שאר האומות קיימים עוד מלבד ישראל. וזהו הסעודה קטנה שרק אנו והקב"ה נהנים ממנה כביכול. ומצד אחד זהו המשך מעולם הזה דהרי מי שטרם בערב שבת יאכל בשבת, אמנם מצד השני הוא עולם חדש ולכן שמיני עצרת רגל בפנ"ע לענין איזה דברים, אבל גם הוא יום שמיני הנמנה עם שבעת ימים הקודמים ודו"ק.

ואם כנים הדברים, שימי סוכות הם כנגד משך ימי העולם, והז' ימים ראשונים הם כנגד עוה"ז ויום שמיני כנגד עוה"ב, ממילא יוצא שיום ז' הוא כנגד סוף עולם הזה שיהיה אז יום הדין הגדול, ולכן הושענא רבה הוא ג"כ יום הדין. והוא גם יו"ט מפני שאנו בטוחים שהקב"ה מצילנו מחבלי משיח (וכדברי הטור בס"ס תקפ"א בשם המדרש לגבי ראש השנה). ואולי יש להוסיף שאע"פ שאנו בטוחים בו, ודאי שאין לבטוח בזה בלי להתפלל, וזהו ענין הושענא רבה שבו אנו שואגים בתפילה, שאם אין אנו ניצולים עכשיו, לא תהיה עוד זמן ולכן צועקים הושענא.

וגם יש בזה טעם למה שאין חוגגים אותו ביום המאורע, ושלא מצינו בקרא מאורע שהוא סיבת החג. וזה משום שהוא בעתיד ועדיין לא נעשה. ועוד משום שעצם ענין נצחיות אין שייך לייחד לו יום אחד, כי נצחיות אין לו ענין לזמן כלל בהיותו אין סוף בלי גבול ומדה.

וכל זה שפירשנו בענין החג הוא בין למ"ד ענני הכבוד ובין למ"ד סוכות ממש. והנה למ"ד סוכות ממש ודאי צ"ל שאין כוונת המצוה שנשב בסוכה לזכור אותן סוכות שישבו בהם בצאתם ממצרים, אלא יש לפרש שהישיבה חוץ מבתינו הוא זכר שהיו חוץ מבתיהם ושלא היתה להם דירת קבע, וזה לשון הרמב"ן (ויקרא כג, מג) "שידעו ויזכרו שהיו במדבר לא באו בבית, ועיר מושב לא מצאו ארבעים שנה והשם היה עמהם לא חסרו דבר". והיינו שאנו יושבים ב"חוץ" זכר לישיבת המדבר, והרי ישיבת המדבר היה פלא גדול שלא היה מקום יישוב, וחידוש גדול הוא שאומה שלימה יחיה שמה מ' שנה, דאפילו שנה אחד או חצי שנה או אפילו חדש ימים לא יתכן כי אם בנס (כך מבאר בר' בחיי, ועי' עוד



*ואלתם חיים בששון
ממשיני הישועה*



YESHIVAS NER YISROEL
INVITES YOU TO PARTICIPATE IN A

מחת כית השואכה

אור ליום ג' לחוה"מ סוכות

THURSDAY EVENING, OCTOBER 13TH • 8:00 PM

IN THE YESHIVA SUCCA

400 MOUNT WILSON LANE • BALTIMORE, MD 21208

WE WILL BE HONORED TO HEAR DIVREI TORAH FROM
הרב שרגא נויברגר שליט"א

MUSIC, DANCING AND REFRESHMENTS

FOR MORE INFORMATION PLEASE EMAIL ALUMNI@NIRC.EDU

ושמחת בחגך

To sponsor a future issue of Kuntres Ner Lamoadim
Please email alumni@nirc.edu

