

ב"ה

ש"פ לך לך - ז' מרחשון

ה'תשע"ב

גליון ב' [אלף-כד]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך וגו' 3
ליושנה - לממשלה הראשונה..... 9

לקוטי שיחות

- סדר ירידת המן והשליו (גליון)..... 12

אגרות קודש

- דין טומאה וטהרה בכלי אבן בסידור עם דא"ח שער חה"ס..... 14
אתרוגי קלבריא 16

נגלה

- שוה כסף הרי הוא ככסף..... 19
בגמ' ריש קידושין: האישה נקנית מדעתה כו'..... 24
בעניין האב זכאי בביתו..... 32
דמיון האתרוג לאילן וירק..... 42
בגדר פדיון מעשר שני ונט"ר..... 46

הלכה ומנהג

- בענין שאין מברכין את חודש תשרי..... 51
לצאת ידי חובת קידושא רבא ממזי שכבר יצא..... 56
דעת הרמ"א בענין קריאת התורה בחוה"מ סוכות..... 63

- 66 דעת אדה"ז לתקוע בשלש שעות ראשונות
- 71 שאובים שנורעו וגלשו החוצה
- 74 שיטת אדה"ז בפת הבאה בכיסנין (גליון)
- 75 אמירת רצה אחר שאמר 'ברוך המבדיל' (גליון)
- 76 דעת אדה"ז בענין שומע כעונה (גליון)
- 77 שלשים יום לפני החג (גליון)

שונות

- 79 קביעות חגה"ס בחודש השביעי



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ חיי שרה ה'תשע"ב
 הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ח"י מרחשון
 ה'תשע"ב

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
 און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: haoros@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

haoros.com

ע"פ הוראת כ"ק אדמו"ר "לא לכתוב . . אריכות
 . . שלא זהו מטרת הקובצים כמובן", בקשתינו
 מן הכותבים להשתדל לקצר בלשונם ככל
 האפשר, בבחי' מועט המחזיק את המרובה.

גאולה ומשיח

אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה'
אלהיך את גבולך ויספת לך וגו'

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לכאורה צריך ביאור מהו ההוכחה

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ב) בהמשך למ"ש בהל' א': "וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו וכו'" - "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו, אבל בדברי הנביאים אין הדבר צריך ראייה שכל הספרים מלאים בדבר זה", וכדביאר גם בהל' רוצח פ"ח ה"ד: "בימי המלך המשיח מוסיפין שלש אחרות על אלו השש שנאמר ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה, והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקנזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו, ועליהן נאמר בתורה ואם ירחיב ה' אלהיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך ונתן לך את כל הארץ אשר דבר לתת לאבותיך ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה.

והקשה לי חכ"א דמהו ההוכחה על ביאת המשיח מהא דמעולם לא היה דבר זה ולא צוה הקב"ה לתוהו, דילמא יתקיים הכיבוש דג' עממין לפני ביאת המשיח, שהרי כתב הרמב"ם (הל' תרומות פ"א ה"ב): ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או שופט¹ או נביא

(1) ראה רמב"ם שם מהדורת פרנקל.

מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כיבוש רבים², וא"כ הרי יתכן כיבוש ג' עממין אלו גם לפני ביאת משיח?

דידוע מ"ש הרמב"ם (הל' סנהדרין פ"ד הי"א) שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותן הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך אחרים, עיי"ש. ובפיהמ"ש ריש סנהדרין משנה ג' הביא הוכחה לזה וז"ל (בפיהמ"ש קאפח): לפי שאם לא תאמר כן לא תהא אפשרית מציאות בי"ד הגדול לעולם, לפי שצריך שיהי' כל אחד מהם סמוך, והרי כבר הבטיח ה' בשיבתם באומרו ואשיבה שופטיך כבראשונה.. [ועוד] שאני סבור שהסנהדרין תשוב לפני התגלות המשיח וזה יהי' מיסמיניו שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצך כבתחילה ואח"כ יקרא לך עיר הצדק, עכ"ל, וא"כ הרי שייך שיהי' הכיבוש בג' ארצות אלו ע"י שופט?

כן שייך עפ"י ההלכה הענין דנבואה לפני ביאת המשיח, וכמבואר בלקוטי שיחות חי"ד פ' שופטים ב' דאף שאמרו משמתו נביאים האחרונים חגי וכו' נסתלקה רוח"ק מישראל, שמזה משמע לכאורה שא"א שיקום נביא בזה"ז, עכצ"ל דזה אינו, דמפורש בכ"מ בדברי חז"ל שהיתה גם לאח"ז השראת רוח"ק. ועכצ"ל דמה שאמרו "נסתלקה" הכוונה שמאז לא היתה מצויה כמקודם אבל לא שבטלה לגמרי, כלומר דמכיון שאין הנבואה שורה אלא במי שעלה והגיע לכו"כ מעלות גדולות אין בני אדם ראויים לנבואה, אבל לא שנפסק גילוי הנבואה באופן של גזרה מלמעלה, ומדוייק בזה הלשון "נסתלקה" ולא "בטלה" או "פסקה" כהלשון בגמ' שם בנוגע לכמה דברים שבטלו, כי לא בטל ולא נפסק גילוי הנבואה אלא שנסתלק מלמטה כיון שאין בנ"א הראוי לקבלת הנבואה, אבל באם יהי' בן אדם הראוי לקבלתה תשרה עליו רוח"ק ונבואה גם בזמן הזה, ועיי"ש בסעי' ד' דאם יבוא נביא ויצוה להקריב קרבן בבמה בזמן הזה פשוט שמצווים לשמוע אליו מצד הוראת שעה, עיי"ש בארוכה, ובלקוטי שיחות חל"א תצוה א' הערה 16 עיי"ש, וראה בענין זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי'

(2) ובהל' מלכים פ"ה ה"ו כתב: "כל הארצות שכובשין ישראל במלך על פי בית דין, הרי זה כבוש רבים והרי היא כארץ ישראל שכבש יהושע לכל דבר, והוא שכבשו אחר כבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה". ויל"ע דהכא לא הזכיר נביא וכו'

ד', ובח"ב סי' יג נת' דאף אם בפועל לא יוחזר ענין הנבואה עד ביאת משיח, מ"מ בדרך הלכה שייך נבואה גם לפני זה, וא"כ מהו ההכרח לומר ע"פ גדר ההלכה דקאי על ביאת משיח דוקא?

אפ"ל דהוכחת הרמב"ם מהדין דהפרשת ערי מקלט דבעי מלך

ולכאורה י"ל דהוכחת הרמב"ם אינה מעצם ההבטחה דכי ירחיב הוי' וגו', אלא מהא דאז יצטרכו להכין ג' ערי מקלט, ובדין הכנת ערי מקלט כתב החינוך (מצוה תקכ): "ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל שרוים על אדמתן. והיא מן המצוות המוטלות על המלך ועל הצבור כולן". וי"ל דזהו גם כוונת הרמב"ם שהדגיש בהל' רוצח פ"ח ה"ב: "ושש ערים היו, שלש הבדיל משה רבינו בעבר הירדן ושלש הבדיל יהושע בארץ כנען", ולא כתב סתם ששלש הובדלו בעבר הירדן ושלש בארץ כנען, דכוונתו להדגיש דבעי מלך דוקא כמשה ויהושע, כמבואר ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו הי"א והל' מלכים פ"א ה"ג, וא"כ עכצ"ל שהוא ע"י מלך המשיח דוקא.

ועפ"ז יש לתרץ הא דלא הביא הרמב"ם ההוכחה לביאת משיח מהכריתת ברית עם אברהם אבינו בפרשתנו (לך לך טו, יח): "ביום ההוא כרת יי' את אברם ברית לאמר לזרעה נתתי את הארץ הזאת וגו' את הקניני ואת הקניני ואת הקניני ומעולם לא נתקיים דבר זה וכו'? כי לפי הנ"ל מובן דזה אכן שייך גם לפני ביאת משיח ע"י נביא וכו', והראי' היא רק מזה שכתוב שאז יפרישו ערי מקלט ולזה בעינן מלך דוקא³.

אמנם באמת לאו כו"ע סבירא להו דהפרשת ערי מקלט בעי מלך דוקא, שהרי כתב בספורנו פ' שופטים (יט, ב): "שלוש ערים תבדיל. אחר שבאר ענין השופטים והמלך והכהנים והנביאים, ספר המצות המוטלות על השופטים והם הבדלת ערי מקלט וגבולות הארץ וחקירת העדים וקבלתם וכו'", הרי דסב"ל שזוהו מצות השופט ולא המלך⁴, ולפי"ז אין הכרח שגם הרמב"ם סב"ל כהחינוך, ואפשר לומר דהא שהדגיש הרמב"ם דמשה

(3) נוסף על זה שנת' בלקו"ש חל"ד פ' שופטים ג' שהרמב"ם הוסיף הראי' מערי מקלט בכדי להוכיח שיש ע"ז הנצחיות דקיום המצוה דוקא עיי"ש.

(4) ועי' חינוך מצוה תח שכתב במצות ישראל לתת ערים ללויים לשבת בהן והן קולטות, ש"והיא מן המצות המוטלות על הצבור כולם ויותר על ראשי העם" ונראה דהפרשת שש ערי מקלט שאני, ועי' שו"ת דברי יציב ח"ו סי' פ"ו.

ויהושע הפרישו, כוונתו מדין נשיאי הסנהדרין כמ"ש הרמב"ם הל' סנהדרין פ"א ה"ג: "הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו", וכן ביהושע כמבואר בלקו"ש חכ"ג פ' פינחס ב' עיי"ש.

ועוד, דהרי מצינו בהרמב"ם עצמו ששייך גדר ד"מלך" גם לפני ביאת המשיח, וכמ"ש בהל' מלכים שם: "ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, וילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח, אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וקבץ גדחי ישראל הרי זה משיח בודאי. ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו", הרי דשייך מלוכה גם לפני ביאת משיח.

ואף שכתב הרמב"ם בהל' מלכים פ"א ה"ג: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאלו ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו" ובשיטת הרבי נראה ששניהם מעעכים הן בי"ד הגדול והן נביא, וכפי שנת' בארוכה בס' ימות המשיח בהלכה (חלק ב' סי' ח') שכן מוכח בלקו"ש ח"ח ע' 361 ובחכ"ג ע' 197 וחכ"ה ע' 112 הערה 68 עיי"ש בארוכה בכל השקו"ט בענין זה בהאחרונים, הרי אפ"ל דזהו משום כפי שנת' לעיל דלשיטת הרמב"ם שייך סנהדרין ונבואה גם לפני ביאת משיח, וא"כ הדרה הקושיא לדוכתה?

ערי מקלט צריך בי"ד בלשכת הגזית וערי הלויים

ולכאורה אפ"ל באופן אחר, דכתב החינוך מצוה ת": (במצות עשה שהרוצח בעיר מקלטו ישב עד מות הכהן הגדול) "ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל על אדמתן וסנהדרין של שבעים ואחד יושבין במקומן המוכן להם בירושלם לדין דיני נפשות", וביאר המנחת חינוך שם הטעם משום דדין גלות שוה לגמרי לדיני נפשות, דכמו שדיני נפשות אם אין הבית דין יושבים במקומם בלשכת הגזית אין דנים דיני נפשות, הכי נמי דיני גלות, ומביא מהרמב"ם פי"א מהל' סנהדרין דחשיב החילוקים בין דיני ממונות לדיני נפשות, וכתב שם בהל' ד' דדיני גלות הם כדיני נפשות א"כ לכל הדברים דיני גלות שוים לדיני נפשות עיי"ש, וכיון שכתוב שיצטרכו אז להכין ערי מקלט, ובפשטות כוונת התורה להפריש ערי מקלט משום שאז יהיו הערים קולטים בפועל את זה שהרג בשגגה, וזה שייך להיות רק

לאחר בנין ביהמ"ק ע"י מלך המשיח דוקא, דאז ישבו הסנהדרין בלשכת הגזית.

וזהו גם מ"ש הרמב"ם בהל' מלכים רפ"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה הראשונה, ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם וכו'". עכ"ל.

והקשו המפרשים שם על הרמב"ם, דמה שכתב שחוזרין כל המשפטים בימיו, סותר למ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש סנהדרין פ"א מ"ג, כנ"ל שהוכיח שם שיהיו בי"ד סמוכין עוד לפני ביאת המשיח (ראה ב"ס' המפתח' ברמב"ם פרנקל שם). ובלקוטי שיחות ח"ט ע' 105 הערה 74 משמע, דנקט שכן סב"ל להרמב"ם גם בס' היד, וציין שם למ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ד הי"ב: "וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחלה ומשם נעתקים למקדש"?

ותירץ בס' מעשי למלך (הל' ביהב"ח פ"א ה"א סוף אות יז, ה"ד), דאין כאן סתירה כלל, דכוונת הרמב"ם דרק בביאת משיח כשיבנה ביהמ"ק ואז תהא ישיבתן של הבי"ד סמוך לעזרה ולמזבח - ידונו דיני נפשות (וכמ"ש בהל' סנהדרין פי"ד הי"א ד"אין דנים דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול בלשכה שבמקדש, שנאמר בזקן ממרא לבלתי שמוע אל הכהן או אל השופט, מפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומו). נמצא דשפיר י"ל דבי"ד הגדול יהי' עוד לפני ביאת המשיח, אבל אכתי אין כל המשפטים חוזרין שהן דיני נפשות, וזה יהי' רק ע"י מלך המשיח⁵, ובמילא ודאי יש הוכחה מזה שהכוונה הוא לביאת המשיח.

עוד יש להעיר ממ"ש בלקוטי שיחות חכ"ה פ' חיי שרה א' (סעי' ד') דהא דערי מקלט קולטות ה"ז רק כשהוא של הלויים, שזהו תנאי בדין קליטה, וזהו לא רק במ"ב ערים אלא גם בהשש, ומביא ע"ז דברי רש"י

(5) וראה לקוטי שיחות חכ"ד ע' 111 בשוה"ג שהביא משו"ת צפע"נ (ווארשא, סי' רט"ז בסופו), וצפע"נ מכות ז,א, שהביא הספרי פ' מסעי דערי מקלט נוהג גם בזה"ז עיי"ש, וכ"כ בס' שפתי כהן על התורה שם, דדייק מלשון "תהיינה" שיש להם הויה לעולם גם בזמן החורבן, עיי"ש, וקשה דהרי בעינן דוקא כשבי"ד נמצאים בלשכת הגזית? ועי' בזה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' לט.

(מכות יב, ב) ד"מקום ממקומך" דאף ערי מקלט יהיו ערי הלויים, עיי"ש, ומביא גם מ"ש הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל (רפי"ג) "שבט לוי אעפ"י שאין להם חלק בארץ כבר נצטוו ישראל ליתן להם ערים לשבת ומגרשיהם, והערים הם שש ערי מקלט ועליהן שתיים וארבעים עיר, וכשמוסיפין ערי מקלט אחרות בימי המשיח הכל ללויים" ומבאר זה עפ"י מ"ש בס' החינוך (מצוה תח) דמפני גודל מעלת הלויים וכושר פעלם כו' נבחרה ארצם לקלוט כל הורג נפש בשגגה וכו', עיי"ש, וכן נקטו הרבה מהאחרונים, וראה בס' אמרי בנימין שם⁶.

וכיון דבכדי שיחול עליהם שם "ערי מקלט" הרי בעינן שיהיו גם ערי הלויים, וזהו יהי' בחלוקת הארץ דלעת"ל בביאת משיח, כמ"ש ביחזקאל מז-מת, וראה ב"ב קכב, א: "לא כחלוקה של עולם הזה חלוקה של עולם הבא; העולם הזה, אדם יש לו שדה לבן - אין לו שדה פרדס, שדה פרדס - אין לו שדה לבן; לעולם הבא, אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק, שנאמר: (יחזקאל מ"ח) שער ראובן אחד שער יהודה אחד שער לוי אחד, הקדוש ברוך הוא מחלק להן בעצמו, שנאמר: (יחזקאל מ"ח) ואלה מחלקותם נאם ה'", ונמצא דלא שייך הפרשת ערי מקלט בג' הארצות לפני ביאת המשיח, וזהו כוונת הרמב"ם "אף בערי מקלט הוא אומר אם ירחיב ה' אלהיך את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא היה דבר זה, ולא צוה הקב"ה לתוהו".

אמנם יש לעיין ממ"ש בלקו"ש חל"ד שם הערה 21 וז"ל: ובפרט שלכאורה הי' אפשר להביא ראי' מעצם ההבטחה ד"ירחיב ה"א את גבולך" שקאי על ארץ "הקיני והקנוזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו" (רמב"ם הל' רוצח שם) עכ"ל. הרי משמע מזה שיש הוכחה על ביאת המשיח מעצם ההבטחה דירחיב וגו', אפילו בלי החיוב דערי מקלט, ולפי מה שנת"צ ז"ב דמהו ההוכחה, ויל"ע עוד בכל זה.



(6) אבל בס' משך חכמה פ' מסעי (לה, יג) כתב שהשש ערי מקלט קולטות אף אם אינם ערי הלויים, עיי"ש.

ליושנה - לממשלה הראשונה

הת' שלום צירקינד

תות"ל המרכזית - 770

בריש הל' מלכים פי"א כ' הרמב"ם: המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד ליושנה הממשלה (וי"ג: לממשלה) הראשונה ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל. וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם. מקריבין קרבנות ועושין שמיטין ויובלות ככל מצותן האמורה בתורה.

והנה צ"ב כפל הלשון מלכות בית דוד ליושנה, לממשלה הראשונה. ולכאור' הי' אפ"ל ע"פ דברי השו"ת חיים שאל להחיד"א סי' צ"ז (הובא בלקו"ש חי"ח ע' 278 הע' 51) "פירוש שיהי' מלך על כל ישראל ויהודה כמו שאמר הכתוב ומלך אחד יהי' לכולם . . . וכל זה כלל הרמב"ם באומרו מלכות בית דוד ליושנה". והנה מצינו במיכה (ד, ח) שכ' "ובאה הממשלה הראשנה ממלכת לבת ירושלם", וכ' שם רש"י "תבא הממשלה שלימה כולה אל בית דוד בירושלים כאשר היתה בתחילה עד שלא נחלקה, ומה היא הממשלה הראשונה הממלכה לבת ירושלים", ועד"ז פי' בצו"ד. ולפ"ז הי' אפ"ל שהפי' בדברי הרמב"ם הוא, שהתיבות "הממשלה הראשונה" הם פי' למ"ש "מלכות בית דוד ליושנה", והיינו שתהי' הממשלה שלימה על ישראל ויהודה יחדיו כמו שהי' בתחילה. (וכן כנראה למדו ברמב"ם הוצאת פרנקל במקורות וציונים).

אמנם בזה עדיין לא יתורץ כפל הלשון, דזה שיהי' מלך על ישראל ויהודה יחדיו נכלל כבר במ"ש "ליושנה" כנ"ל מהחיד"א, ואם התיבות הממשלה הראשונה באים לפרש זה יותר הרי א"כ הו"ל להרמב"ם לכתוב זה בהדיא.

והנה בחסידות מבואר (ראה במקומות שנשמנו בלקו"ש חט"ו ע' 237 הע' 60, ובס' אור התפלה ח"ה עה"פ מלכותך מלכות כל עולמים וגו', ע' שס"ה ואילך) שמלכות הוא ברצון וממשלה הוא בע"כ. "והנה ההפרש שבין מלוכה וממשלה למעלה הוא כי פנימיו' המל' היינו חב"ד שבמל' נק' מלוכה וחיצוני' המל' היינו נהי"ם שבמל' נק' ממשלה. כי פי' מלך הוא עד"מ כאשר אנשי המדינה מושחים איש אחד ומקבלים אותו שיהי' מלך עליהם כרצונו . . . אבל ענין ממשלה הוא ענין שליטה וממשלה שהוא עפ"י

הכרח העבד ולא כרצונו כי כך פי' של תיבת מושל שהוא מושל עליו בע"כ ואין רצון העבד מסכים לכך אלא מפני שמוכרח לכך כו' והרי זה כדמיון מי שיש לו חיות ובהמות שלא יתכן לומר שהוא מלך עליהם מפני שאין להם שכל והכרה להיות מקבלין אותו וסרים למשמעתו עפ"י רצונם אלא רק ע"י הכרח מחמת שמכה אותם אם סרים מן הדרך וה"ז ענין ממשלה כנ"ל. וכך הנמשל למעלה חב"ד שבמל' היינו בחי' מלוכה דהיינו כאשר התפשטות מלכותו ית' על העולמו' הוא עפ"י רצונם שמקבלים עומ"ש מפני שיש להם דעת והכרה באלקות . . אבל נהי"מ שבמל' הוא בחי' התפשטות הממשלה להיות מושל על בריותיו ועושה משפט בהם להעניש הרשע וליתן שכר טוב לצדיקים כו' אפי' בע"כ דהיינו בעולמו' התחתונים שאין השגתם ושכלותם מגיע להיות משיג ומכיר אלקותו שיהי' מקבל עומ"ש ברצון אמיתי וד"ל". (מאמרי אדמו"ר הזקן תק"ע ע' קמ ואילך).

ובהמשך השיחה בלקו"ש שם מבאר שישנו העבודה דלימוד התורה בהבנה והשגה שמצד זה נעשה הקבעומ"ש שלו מתוך תענוג ורצון - מלוכה. ולימוד התורה להלכה למעשה שצ"ל בביטול מכל וכל, ובמילא קיום המצות בכלל כהלכתן, שהוא ע"י כפי' וביטול מציאותו - דוגמת ענין הממשלה. ושם הע' 65 כ': בהנסמן בהערה 60 דבחי' ממשלה היא למטה מבחי' מלוכה. אבל עפ"י המובא בהערה 55 במעלת הביטול דבחי' ירושלים על בחי' ציון, מובן גם בנדו"ד, דשרש הממשלה הוא ביטול למעלה מטו"ד - ראה סידור שם, ויהל אור שם, דמלוכה היא מבחי' פנימיות המלכות (כחב"ד חג"ת דמלכות) וממשלה מבחי' נה"י דמלכות - בלי טעם ורצון. וכידוע בענין היראה . . "ע"כ בהנוגע לענינינו.

שהמובן מזה לכאורה י"ל כמו"כ במלכותא דארעא דישנו הענין של הכרת מעלת המלך מצ"ע שעיי"ז מכתירו ומקבל עליו עול מלכותו ברצון כו', וקיום הוראותיו בפועל בקב"ע הוא דוגמת ענין הממשלה שהוא ביטול וקב"ע, (למטה מטו"ד, ששרשו הוא ביטול למעלה מטו"ד).

וראיתי במדרש שמואל על מס' אבות פ"ו מ"א על מ"ש שם "ונותנת לו מלכות וממשלה" שכ' בתוך דבריו "ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין, כמו שאירע לשלמה המלך ע"ה שזכה בתחלה למלכות על ישראל, ואחר כך לממשלה, רצה לומר שיהי' כל העולם תחת ממשלתו ופורעים לו מס . .", ע"כ בהנוגע לענינינו. ובהמשך דבריו מביא מספר לב אבות "ונותנת לו מלכות וממשלה וחקור דין, מנהג העולם הוא שהמלך אין המלכות מתנהג

על ידו רק על ידי המשנים והשרים על פיהם יצאו ועל פיהם יבאו וזו תקרא ממשלה. . "ע"כ בהנוגע לעניננו.

ולכאו' י"ל שב' הפירושים הנ"ל הוא בהתאם למשנת"ל. והיינו דזה שכל העולם הי' תחת ממשלת שלמה, הוא באופן שלא קבלו עליהם עול מלכותו בפועל רק שפרעו לו מס, שזהו חיצוני' ענין המלכות, ועד"ז מ"ש הלב אבות שממשלה היינו הנהגת המלוכה בפועל, הוא בדוגמת המבואר לעיל בלקו"ש שקיום הוראות בפועל בקב"ע הוא דוגמת ענין הממשלה.

ועפ"ז לכאו' י"ל גם בנוגע לדברי הרמב"ם שמלך המשיח עתיד להחזיר מלכות בית דוד ליושנה לממשלה הראשונה, שמלכות בית דוד ליושנה הוא ענין המלכות, וממשלה היינו השליטה בפועל.

והנה השליטה בפועל דמשיח יהי' הן בבנ"י והן באומות העולם. ובנוגע לבנ"י ענין הממשלה לכאו' הוא כעין הפי' בלקו"ש הנ"ל היינו לא בנוגע לעצם קבלת עול מלכות המשיח באופן של כפי', כ"א שיהי' שולט עליהם בנוגע להנהגה בפועל (שביטול וקב"ע העם נק' בשם ממשלה גם כשקבלו עומ"ש ברצון כנ"ל). [אלא שלכאו' ממ"ש הרמב"ם לקמן ה"ד ויכוף כל ישראל מוכח דיהי' ג"כ ממשלה בע"כ על בני"י (בשביל קיום התומ"צ) עכ"פ בהתקופה דחזקת משיח, אלא שמ"מ נק' בשם מלך לא בשם מושל שלכאו' זה מורה שיקבלוהו עליהם למלך ברצונם].

ובנוגע לאומות העולם מפורש בלקו"ש ח"י"ח ע' 283 (סעיף ט"ז) שבתחילה יהי' מושל בע"כ (היינו ענין הממשלה כפשוטו) על האומות שזהו נכלל במ"ש נצח כל האומות שסביביו, ואח"כ יתקן את העולם כולו לעבוד ה' ביחד, שזהו שלב ב' הם עצמם מכירים אמיתיותו של מלכות המשיח, עיי"ש. [וראה שיחת ש"פ וישלח תשמ"ג סי"ב ואילך. וראה שם שזהו ההבדל בין "ועלו משיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו וגו'", ל"זהיתה להוי' המלוכה", ולהעיר שכאן בחצי השני של הפסוק כתוב והיתה לה' המלוכה דוקא שזה מובן לכאו' עפהנ"ל בהחילוק הכללי בין מלוכה וממשלה].

והנה בלקו"ש ח"י"ח ע' 277 כ': דער גדר פון משיח'ן איז וואס ער איז מחזיר "מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (ניט ער גייט אויפטאן א נייעם ענין), וואס בפועל קומט דאס ארויס אין דעם וואס "ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא קומט מען צו דער מטרה און מכוון פון ביאת המשיח) "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם מקריבין

קרבנות ועושיין שמיטין ויובלות ככל מצותה האמורה בתורה". ע"כ בהנוגע לענייננו. וראה שם בהמשך השיחה הע' 74 שובנה מקדש במקומו וקיבץ נדחי ישראל נכלל במ"ש "וקם שבט מישראל" היינו ממשלתו של משיח על ישראל.

שמוזה משמע לכאן' שמ"ש הרמב"ם "הממשלה הראשונה" מדגיש הממשלה של משיח על בני' בנוגע לכל ענייניהם, שזה מתבטא בפועל בבנין המקדש וקיבוץ נדחי ישראל. [ומשמע ג"כ שלא נכלל כאן בדברי הרמב"ם הממשלה ושליטה על אומות העולם, אף שאצלם הי' לכאן' אפשר לפרש הממשלה כפשוטו, (עכ"פ בתחילה כנ"ל), אבל מובן מדברי כ"ק אדמו"ר שע"פ המשך ההלכה מובן שלא לזה נתכוון הרמב"ם. ולכאן' הי' אפ"ל דהפי' בהמשך דברי הרמב"ם כאן הוא שמשיח ישלוט על האומות שע"ז הי' לו האפשריות לבנות ביהמ"ק ולקבץ נדחי ישראל, שעפ"ז היו ג' העניינים בהלכה זו מתאימים לג' הדברים בהלכה ד' "נצח כל האומות שסביביו, ובהנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל", אלא שממ"ש שם בהערה 66 מובן דכוונת הרמב"ם כאן בהל' א' הוא לבאר מהו הגדר והמכוון שלו לאחר שכבר ניצח במלחמת ה', ובסגנון אחר: אין הרמב"ם מדבר כאן על הסרת המונע דהאומות כבהל' ד', אלא מדבר על הענין החיובי דמלכות בית דוד וממשלתו כפי שזה נוגע לבני' ולשלימות התורה, ולכן מובן שפי' הממשלה הראשונה ג"כ קאי ביחס לבני' ולא לאומות העולם].



לקוטי שיחות

סדר ירידת המן והשליו (גליון)

הת' מנחם מענדל גורארי'
תלמיד בישיבה

בגליון הקודם (א'כג), הקשה הת' נ.א.וו. על דברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חט"ז ע' 169, שמבאר שם דירידת המן היה בחול, משא"כ השליו ירד בשבת. והקשה מהא דמבואר בלקו"ש ח"ט ע' 341 בהע', שסדר

מניית ניסי משה רבנו ברש"י הוא ע"פ סדר הזמנים (משא"כ בספרי). וא"כ, הרי ברש"י מבואר שירד המן קודם השליו, ואי"ז כדברי הרבי הנ"ל, שירידת השליו היתה בשבת קודם ירידת המן, והשאר בצ"ע.

והנה, ראשית לחזק הקושיא, הנה מלשון הכתוב משמע שהשליו ירד קודם המן, דכתיב (בשלח טז, יג) "ויהי בערב ותעל השליו ותכס את המחנה ובבקר היתה שכבת הטל סביב למחנה", ובפסוק לאח"ז ממשיך "ותעל שכבת הטל וגו'", היינו ירידת המן.

ולתרץ קושייתו, הנה מה שהביא מדברי הרבי שסדר הניסים בדברי רש"י הוא ע"פ סדר הזמנים, הנה לשון הרבי הוא כך: "שינוי הסדר שברש"י מספרי (בספרי 'הוריד לנו את התורה' ללפני 'הוריד את המן' וברש"י הוא לבסוף), כי בספרי מונה דרך חשיבות משא"כ ברש"י מונה ע"ד הפשט ע"פ סדר הזמנים". הנה, אפשר לומר שאין הכוונה שכל דברי רש"י הם ע"פ סדר, רק כשוראים שמשנה מן לשון הספרי ומן הקצה אל הקצה, אזי יש בכך נתינת טעם והסברה.

אך מכל מקום קשה, מדבריו בלקו"ש ח"ח ע' 89 הע' 29, שכותב שם מפורש, וז"ל: "ומה שרש"י מקדים "הוריד לנו את המן" ל"הגיו לנו את השליו" – כי כותב הענינים לפי סדר הזמנים". הרי דבריו ברור מללו שגם בדברי רש"י הללו הם ע"פ סדר הזמנים דווקא, ולא כביאורו בלקו"ש חט"ז דלעיל.

אך כד יעויין לעיל מיניה בשיחה הנ"ל דח"ח, בהע' 27 מבאר הרבי שבדברי רש"י שכתב "והגיו לנו את השליו", עיקר כוונתו היא להשליו הנזכר בפ' בהעלותך (אף שרומז גם-כן לשליו דפ' בשלח).

א"כ, תו לא קשיא ולא מידי, דמה שהקדים רש"י ירידת המן לירידת השליו, אף שירד השליו באמת בשבת קודם למן, היינו מפני שרש"י קאי על ירידת השליו דפ' בהעלותך ולא בירידת המן דפרשת בשלח, ודוק.



אגרות קודש

דין טומאה וטהרה בכלי אבן בסידור עם דא"ח שער חג הסוכות

הרב משה מרקוביץ
תושב השכונה

באגרות קודש כרך ב'⁷ (אגרת שמו - מכתב מיום י"ג אדר שני תש"ח)
כותב רבינו:

"ובמה שהקשה בסי' שער הסוכות סד"ה להבין מאמר הזוהר פ' אמור [רנט, ד] שכתוב שם "אבל המתכות והאבן פשוטיהם טמאים כו", ופשוטי כלי עץ טהורים כו", והרי מפורש בגמרא (שבת נח, א) דכלי אבנים אין מקבלין טומאה.

וי"ל בכמה אופנים, וקצתם דוחק, והבוחר יבחר:

(א) בסידור שם מביא כל החלוקות: שאינם מקבלים טומאה כלל; שיש חילוק בין פשוטים לכלים; שאין חילוק בקבלת טומאה בין פשוט לכלי - ואבן נכנס בחלוקה האחרונה, כי במקום שמקבלים טומאה אין חילוק בין פשוט לכלי והוא, בטומאת גולל ודופק (ראה תוד"ה עד כתובות ד, ב).

(ב) לכאורה נ"ל דטומאת גולל ודופק מעשה עץ שימש (חולין קכט, א), שלכן מסככיין בדברים שמטמאין בגולל ודופק, וכמו נסרים שעשאם כסוי לארון. ולפי"ז י"ל, דבסידור מבאר בתחילה דין הצומח, דכל זמן שהוא צומח אין מק"ט כלל, ואח"כ מבאר ב' סוגים שבדומם, שיש חילוק בין כלי ל[פ]שוט ושאינן חילוק ביניהם, כי מיסודי דרוש זה היא השייכות דעניני כלי וטומאה, ומסוג השני הם מתכות ואבן, דבשניהם אין הטומאה תלויה בגדר הכלי (במתכות גם פשוט מק"ט, [ו] באבן גם כלי אמק"ט), ומסוג הא' הם כלי עץ, אלא שאטו כרוכלא ליזל וליחשוב, ולכן אינו מביא אלא התחלת המשנה בדינים אלו והשאר רומזו בתיבת כו'. וכמו שתיבת כו' הבאה אחרי תיבות פשוטי כ"ע טהורים רומזת על הדין דמקבליהם

(7) נדפס גם בלקו"ש חל"ח הוספות לפ' חוקת.

טמאים, כמו"כ תיבת כו' הראשונה רומזת על הדינים, [פשוטי כלי מתכות טמאים] וכ"ש מקבליהם, כלי אבן טהורים וכ"ש פשוטיהם.

ג) כיון שבנמשל למעלה אינו מזכיר בסי' שם אלא מתכות ועץ קרוב ביותר לומר אשר גם במשל צ"ל רק מתכות ועץ ותיבת אבן טה"ד. או לגמרי, או שנשמטה ממקומה בשורה שלפ"ז וצ"ל שם "נמצא בעולם העשי' שבצומח כמו אילנות ותבואות (ובדומם) והאבן אינם כלים המק"ט כלל", עכ"ל.

והעירני ח"א, דלכאורה יש כאן כמה דברים הדורשים ביאור, דהנה במאמר שם מפורש כך:

"למעלה אין חילוקי דיני הכלים, המקבלים טומאה ושאנים מקבלים, אלא לאחר שיצאו האורות מאימא עילאה כו', אבל בבינה עילאה בפנימיות נק' עולם החירות, ולא נמשכו עדיין בכלים, ולא יש מקום לאחיות חיצונים, ואז כתיב לא ירעו ולא ישחיתו כמו שהי' בתיבת נח . . . ודוגמא לזה נמצא בעולם העשי', שהצומח כמו אילנות ותבואה, ואינם כלים המקבלים כלל, אבל המתכת והאבן פשוטיהם טמאים כו' ופשוטי כלע עץ טהורים כו', וכל פרטי הדינים החלוקים בענין קבלת טומאה בדצמ"ח הגשמיים, כמ"כ הוא למעלה בכלי מתכת ועץ שבאצ"י".

האופן הראשון פירושו, שכוונת מ"ש במאמר שבאבן פשוטיהם טמאים, היא לכלי אבן שהם "גולל ודופק", שהם כיסוי המת ומה שהכיסוי נשען עליו, ששניהם טמאים גם בהיותם מאבנים. ועיקר החילוק במאמר הוא, שבעוד שבעץ יש חילוק בין פשוטי כלי עץ ומקבלים, הרי באבן כשנטמא (בגולל ודופק), נטמא גם בהיותו פשוט.

ולכאורה צ"ע כיצד זה מיישב את המשך הענין במאמר, דלכאורה עיקר כוונת המאמר היא לחלק בין צומח לדומם, שבצומח ליכא טומאה כמו בפנימי' הכלים שבאצ"י שאין להם יניקה, והדומם ככלי מתכת ואבן שהם כמו חיצוניות הכלים שיש מהם יניקה, וא"כ מה מועיל כאן זה שבאבן בגולל ודופק מטמא גם בפשוטים.

ובאופן השני דוחה את האופן הראשון, כי טומאת גולל ודופק היא מחמת היותם שימוש למת ולא מקרי דבר המקבל טומאה, ומבאר שעיקר הכוונה היא שיש הבדל בין כלי עץ לכלי אבן ומתכת, שבכלי אבן ומתכת ליכא חילוק בין פשוטים וכלים ובכלי עץ יש חילוק.

ומ"ש "התחלת המשנה", כוונתו למשנה ריש פרק ב דכלים ("כלי עץ .. פשוטיהן טהורים ומקבליהן טמאים"), ורפי"א דכלים ("כלי מתכות, פשוטיהן ומקבליהן טמאין").

אך לכאורה עדיין צ"ע, דהרי אינו מבואר מדוע החילוק שבין כלים ופשוטים בעץ נוגע כאן במאמר.

ומ"ש באופן הג' שאפשר שיש כאן טה"ד, הנה אגרת זו נכתבה בשנת תש"ח, ולאחר זמן נדפס מאמר זה מתוך כתב יד בספר המאמרים תקס"ב ע' כ ואילך, וגם שם מפורש כבסידור עם דא"ח. ועצ"ע בכ"ז.



אתרוגי קלבריא

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

מובא בכ"מ באגרות רבינו ש"מנהג חסידי חב"ד לקחת לד' מינים את האתרוגים הגדלים בדרום איטליא ונקראים בשם "קאלברער" ע"ש מקום גידולם, או בשם "יאנובער" ע"ש העיר שמשם היו שולחים אותם מלפנים" (אג"ק ח"ג עמ' רפ). והוא גם מיוסד על "פתגם הידוע של רבינו הזקן אשר כשאמר הקב"ה ולקחתם לכם וגו' שלחו שליח לקלברה והביאו משם אתרוגים" (אג"ק ח"ג עמ' קי).

ומבאר הרבי "הטעם בדא"פ גם ע"פ נגלה: כי קלברה היא איטליה של יון שהיא משמני הארץ, וכדאי' במד"ר על פסוק זה, ולכן חל ע"ז הציווי כל חלב לה', וכרשת הרמב"ם על פסוק זה בסוף הל' איסורי מזבח [כל חלב להוי' וגו'], וע"ד אין מביאין ביכורים אלא וכו' [מפירות שבעמקים וכו']" (אג"ק שם, ואג"ק ח"ג שם).

ובאגרת נוספת (אג"ק ח"י עמ' צד) מבאר ההכרח לפרש ש"משמני הארץ" פירושו איטליא של יון, "דהרי לכאורה קשה. לאחר שברך יצחק את יעקב מטל השמים ומשמני הארץ. איך יכול הי' לתת אח"כ לעשו ענין זה עצמו. ועיין במפרשי החומש ובתורה אור. וע"פ המבואר, אשר חצי אי זה לא הי' בעולם בזמן ברכת יצחק ובא רק לכשנשא שלמה את בת פרעה וכמבואר בשבת דף נו ע"ב. הרי מבואר הנ"ל עכ"ל.

והנה בגמרא (שבת, שם) מבואר "בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי . וזהו איטליאה של יון".

ולכאורה קשה, דמחד גיסא איתא שבזמן משה רבינו כבר לקחו אתרוגים מקאלבריה, ולאידך מצטטים לענין זה גופא, בכדי להסביר שמשמני הארץ היא איטליא של יון, את דברי הגמ' המבארת שמקום זה לא היה אז כלל בעולם עד שנשא שלמה את בת פרעה, והדברים לכאורה תמוהים.

וקושיא זו העיר גם בספר כשרות ארבעת המינים (שטרן, עמ' קעט) ונשאר בצ"ע. גם בספר שערי הלכה ומנהג (או"ח ח"ב סימן רע"א) הועתקו המכתבים הנ"ל, ובהערות המערכת על הגליון כתבו "ומה שכ' במכתב הבא שלא הי' בעולם עד לימי שלמה המלך- ע"כ מדרשות חלוקות בזה, וכדאשכחן ברש"י על הפסוק "אלוף מגדיאל" (בראשית לו, מג) שפירש "היא רומי", ודו"ק". הרי מחמת הקושיא הנ"ל ביארו המערכת שדברי אדמוה"ז הם רק ע"פ דעה אחת במדרש והדבר צ"ע, וגם דיוקם בזה מדברי רש"י צ"ע, שלפי"ז יוצא דרש"י סותר דבריו אם רומי היתה במציאות או לא.

וראיתי גם בספר על אבותינו ועל יחוסם (מרינובסקי, עמ' 343) שכתב מאמר בנושא ומבאר שדברי הגמ' הנ"ל "ירד גבריאל ונעץ קנה בים" "שייך כל כולו לחלק הדרוש והרמז שבתורה ועוסק ב"קליפת איטלי" הרוחנית, אבל איטלי" הלזו הגשמית, היתה קיימת מאז ומעולם על עצי פרי הדר שבה" ועיי"ש הוכחותיו. אבל מובן וגם פשוט שכדאי למצוא פירוש בדברי רבותינו שיתאים גם ללומדי דברי הגמ' ע"פ פשט ולא רק בדרך דרוש וסוד, ובפרט שהרבי עצמו כותב "שחצי אי זה לא הי' בעולם בזמן ברכת יצחק", ואכמ"ל בזה.

ולענ"ד נראה שהרבי עצמו מתרץ הקושיא הנ"ל באגרת נוספת בנידון זה. והוא באג"ק (חי"ז עמ' קמח) שכותב "במנהג חב"ד המדקדקים באתרוגי קלבריא דוקא. מה ששמעתי ונראה לפע"ד ע"פ נגלה כתבתי לא' ומסוג"פ העתקה", והוא לכאורה המכתב דלעיל מאג"ק ח"י, ומוסיף נ.ב. [וחלק זה מהמכתב לא הועתק בשערי הלכה ומנהג]. "במה שהעיר בענין קלבריא של יון, וציין להירושלמי - כבר אמרתי מאז שבזה מבואר מקור דרז"ל על ומשמני הארץ זו איטליא של יון שקשיא כיון שבירך יצחק את

יעקב מטל השמים ומשמני הארץ הרי הטענה ולך איפוא מה אעשה בני, ולא הי' ברירה אלא לתת קלבריא של יון, שלא בא עדיין לעולם בעת ההיא, שבמילא לא הי' דעתו עלי' בברכתו את יעקב. ששטח אדמה זו נשטף (ע"פ הירושלמי) ובשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריא אל ונעץ קנה בים ועלה שרטון ועליו נבנה כרך כו' איטליא של יון (שבת נו, סע"ב) - ולאחרי זמן מצאתי שכ"כ בס' דמשק אליעזר בשם הר"ר העשל מקראקא. והנאני שכיוונתי" עכ"ל.

והנה דברי הירושלמי הם במס' שקלים (פ"ו ה"ב) שדורש הפסוק ביחזקאל "ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו אל הערבה ובאו הימה אל הימה המוצאים" ומפרש בירושלמי על איזה ימים הכוונה, "אל הימה היוצאים זה הים הגדול, ולמה נקרא שמו מוצאים כנגד שני פעמים שיצא, אחד בדור אנוש ואחד בדור הפלגה, רבי לעזר בשם רבי חנינה בראשונה יצא עד קלבריא ובשניה יצא עד כיפי ברבריא", הרי שהים הגדול יצא ושטף את היבשה שני פעמים, וכפירוש הקרבן העדה "בדור אנוש יצא עד מדינה ששמה קלבריא והיא במדינת צרפת, ובדור הפלגה יצא עד הסלעים שבמדינת ברבריא". וכן הוא במדרש רבה בראשית פכ"ג ז, ושם נדרש מפסוק אחר עיי"ש.

הרי מבואר מדברי הירושלמי שהמדינה ששמה קלבריא היתה במציאות כבר מששת ימי בראשית, רק לאחרי זה בדור אנוש הרי - כדברי הרבי - "שטח אדמה זו נשטף".

ולפי"ז יש לומר ולחלק בין מציאות קלבריא כמקום ישוב ובין קטיפת אתרוגים מעציו, דכל הזמן שהיה שטוף במים עד ש"ידר גבריא אל ונעץ קנה וכו'" אכן לא היה המקום ראוי לישוב כיון ששטח האדמה היה שטוף במים, ובזמן ברכת יצחק ולגבי ברכתיו היה נחשב כמקום שלא בא לעולם [ולאחרי עד"ז מדברי התוס' בבא מציעא כט, ב ד"ה זכוכית לבנה שאף שמפורש בגמ' שבטלה זכוכית לבנה, אין פירושו דבטלה לגמרי אלא דלא שכחא, והקש לנדוד'] ולכן יכל להבטיחו לעשיו אחרי שמסר הכל ליעקב, אבל לאידך העצים שגדלו שם יכלו עדיין להתקיים מעל פני המים כפשוט. וכפי שרואים בשיטפונות הקורים בעולם שהאדמה שטופה במים ועצים בולטים מהמים, ולאותם עצים שלח משה שלוחים על ענן להביא משם האתרוגים.

והראוני שכביאור זה בדברי הרבי כתב ג"כ בקובץ שערי ישיבה (צפת ח"ד), ושם הביא סמוכין לרעיון שהצפה לאו דווקא מכסה על העצים, ממה שמצינו במבול אשר "וימח את כל היקום", ולאחר מכן באה היונה עם עלי זית טרף בפיה, הרי שההצפה של שטח מסוים אינה גורמת להשמדת כל הצמחים ובפרט העצים שבו, ובפרט שאין הכרח לומר שההצפה בדור אנוש היה באופן של המבול ש"ויכסו ההרים הגבוהים", אולי רק הוצף השטח הנמוך, אבל העצים שבולטים מעל המים או שטחים גבוהים יותר אכן לא הוצפו, ואתי שפיר שעצי האתרוגים שהיו במקום זה נשאר, ומהם לקחו שלוחי משה את האתרוגים לקיים מצות נטילת ד' מינים במדבר.



נגלה

שוה כסף הרי הוא ככסף

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בריש קידושין "האשה נקנית . . . בכסף . . . ב"ש אומרים דינר ובשוה דינר וב"ה אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה". והקשו בתוס' (ד"ה בפרוטה) "ומנא לן דשוה כסף ככסף", ותירצו "דילפינן מעבד עברי" (כמבואר לקמן בגמרא (טז, א) "ישיב גאולתו אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף"). וכן "גבי נזקין נמי כתב קרא כסף ישיב לבעליו, ודרשינן בפ"ק דב"ק (ז, א) ישיב לרבות שוה כסף ככסף", ואח"כ מסבירים התוס' הטעם מדוע צריכים ב' הפסוקים, הן בע"ע והן בנזקין.

אמנם הר"ן כתב "דמסברא אית לן דכל כה"ג שוה כסף ככסף . . . מסברא פשיטא לן דשוה כסף ככסף" [וגם הרשב"א והרמב"ן והריטב"א וכו' כתבו בדומה לזה, אף שא"ז ממש כדעת הר"ן, וכמבואר בארוכה באחרונים. ואכ"מ].

והנה לקמן (ז, ב) איתא "ההוא גברא דאקדיש בשיראי, רבה אמר לא צריכי שומא [שישמו אותן שמאים קודם שתקבלם] - פרש"י]. רב יוסף אמר צריכי שומא [כיון שלא שמאום תחלה אינה מקודשת] - פרש"י].

. איכא דאמרי בכל דהו נמי פליגי ["התקדשי לי בהן כמו שהן" – פרש"י], רב יוסף אמר שוה כסף הרי הוא ככסף, מה כסף דקייץ, אף שוה כסף נמי דקייץ.

ופרש"י (ד"ה שוה) וז"ל: שוה כסף ככסף – גבי קידושין כסף כתיב, ושוה כסף איתרבי ככסף, כדאמרינן לקמן ישיב לרבות שוה כסף, הילכך כי כסף בעינן דקייץ. עכ"ל.

ובפשטות נראה שכוונת רש"י להודיע המקור מנ"ל שבקידושין שוה כסף ה"ה ככסף, וכותב שזה נלמד מ"ישיב" הנאמר בעבד עברי. ולפי"ז ס"ל לרש"י כהתוס', ולא כהר"ן (ושא"ר).

אמנם צע"ק, מדוע המתין רש"י לפרש המקור לזה (ששוה כסף ה"ה ככסף בקידושין) עד הסוגיא לקמן, ולא פירש כן בתחילת הפרק על המשנה שמפורש שם ששוה כסף ה"ה ככסף (וכפי שעשו התוס' והראשונים שהשקו"ט שלהם בהמקור של שוה כסף ה"ה ככסף הוא על המשנה, כי שם מקומו, כמובן).

וי"ל בזה בהקדים לבאר תחילה סברת המחלוקת בין התוס' והר"ן. דכמה ביאורים נאמרו בזה, וא' מהביאורים הוא בהקדים מה שיש להסתפק אם יש איזה ענין "עצמי" ב"כסף" (חוץ מהשוויית שלו, או שכל תוכנו הוא השוויית שלו, כלומר: מצד א' י"ל שכל מהות "כסף" הוא מה שיש לו שוויית מסויימת, שאפשר ליקח על ידו חפצים וכו', ואין לו גדר עצמי של "כסף", והרי זהו גדר "ממון" שיכול לקנות ע"י מה שרוצה.

ואפי' לפי הפי' שכסף פירושו מתכת כסף (ראה אבנ"מ סי' כז ס"ק א), שאז לכאור' יש לו מהות עצמי, כמו כל חפץ שיש לו מהות מה שהוא, מ"מ אי"ז נוגע לענייננו, כי כאן אין המדובר אודות כסף כחפץ, כמו כלים אחרים וכיו"ב, כ"א "כסף" במובן שפורעין חוב על ידו, או שפורעים למוכר ע"י וכיו"ב, שאז אין נוגע כלל וכלל מה שהוא חפץ כשאר חפצים, כ"א תוכנו כדבר שמשתמשים בו לקנות דבר, ולגבי זה אין מהותו כחפץ נוגע כלל וכלל, וענינו הוא מה שיש לו שוויית שיכול להשתמש בו בקני' או בפרעון וכיו"ב.

[אשר לכן נקרא כסף "טבעה", ולא "פירי", בריש פרק הזהב בב"מ (מד), א], ובלשון רש"י שם (ד"ה הזהב) וז"ל: דמטבע כסף הוי מעות משום

דחריפי לינתן בהוצאה, ודינר זהב אינו אלא כשאר מטלטלין ופירות. עכ"ל – אף שיש קצת לחלק לגבי נדו"ד].

לאידך יש מקום לומר שיש גדר "עצמי" ל"כסף" חוץ מזה שיש לו שוויית מסויימת, כי סו"ס הוא חפץ מסויים, ופשוט שכן י"ל אם פירוש כסף הוא מתכת כסף, אלא אפי' לפי הפי' שזה ממון – מ"מ יש מקום לומר שיש גדר "עצמי" לממון כענין בפ"ע.

ומב' אופנים אלו מסתעף מהו הפירוש בשוה כסף ה"ה ככסף, דלפי האופן שיש ענין "עצמי" לכסף, הרי כשכתב בקרא "כסף" בפשטות הכוונה היא לכסף ממש ותו לא, כי הרי זהו תוכן של "כסף". ואין סיבה לומר שזה כולל שוה כסף. ולכן כדי לידע שאכן שוה כסף ה"ה ככסף, צריכים ע"ז לימוד מיוחד.

ובזה גופא צריכים לומר – כדי שלא יהי' הלימוד הזה מפקיע מפ"ה הפשוט של "כסף" – שהלימוד משמיענו (לא שאי"צ כסף, כ"א שאי"צ כסף בפועל, כ"א "כסף" בכח ג"כ טוב. והיות ויכול למכור השוה כסף ולקבל כסף תמורתו, זה ג"כ מספיק, כי יש בזה גם תוכן של כסף ממש (בכח).

כלומר, אין הלימוד משמיענו שאין צריכים כסף, כ"א שוה כסף מספיק, כי אז ה"ז סותר מ"ש "כסף", שפירושו כסף ממש, אלא זה נשאר שאכן צ"ל "כסף" ממש, אלא הלימוד משמיענו שבכ"ד שאפשר לקבל על ידו "כסף", ה"ז ג"כ בכלל "כסף", כי זהו עכ"פ "כסף" בכח (אבל פשוט שע"ז צריכים לימוד מיוחד, כי מעצמינו אין לומר שמספיק כסף בכח) –

משא"כ אם אין ב"כסף" ענין "עצמי", וכל מהות כסף הוא השוויית שלו, פשוט מסברא שגם שוה כסף בכלל, כי אין שום חילוק בין כסף ושוה כסף, שהרי גם בהשוה כסף יש אותו השוויית שבכסף, ואי"צ לימוד ע"ז.

ובזה הוא נחלקו תוס' והר"ן, דתוס' ס"ל ש"כסף" פירושו רק "כסף" ממש, ולכן צריכים לימוד מיוחד ששוה כסף ככסף, משא"כ הר"ן ס"ל שמעיקרא אין הפי' של "כסף" כסף ממש, כ"א השוויית שבזה, ובמילא פשוט ע"פ סברא ששוה כסף ככסף.

[והא דמביא הר"ן סברות מדוע הי' אפ"ל קס"ד שבעבד עברי ובניזקין צ"ל "כסף" ממש, אף שעפהג"ל אין סברא לחלק ביניהם – כי לפעמים יש סיבות "טכניות" מדוע צריכים לעשות באופן מסויים, ואי"ז נוגע לעצם

הדין. וכן בנדו"ד שיש קס"ד שמפני הסיבות הטכניות (זה שע"ע יוצא בע"כ של האדון, אולי רצתה התורה לעשות טובה להאדון בנוגע לפועל, ולהקל עליו שלא יצטרך להטריח כ"כ, וכן בנזקין שהתורה מטיבה עם הניזק שיקבל מיטב, אולי רצתה התורה ג"כ לעשות לו טובה בנוגע לפועל שלא יצטרך להטריח), ויצטרך ליתן "כסף" ממש, אבל אי"ז שייך לעצם הדין ש"כסף" פירושו שוה כסף].

וזהו ג"כ א' מהטעמים (נוסף על הטעמים שמבוארים בפירושו) שס"ל להר"ן שאפשר לקדש במחובר לקרקע, ולא כהבעל העיטור שס"ל שאין לקדש במחובר לקרקע, כי להר"ן שבעצם אין גדר כזה של "כסף", כ"א שוה כסף, הרי אין סיבה לחלק בין סוגי השוה כסף. משא"כ אם "כסף" פירושו "כסף" ממש, אלא שהתורה חידשה שכ"ד שיש לקבל כסף תמורתו, ה"ז "כסף" בכח, יש מקום לומר שהיות וקרקע קשה יותר לקבל תמורתו כסף ממטלטלין, כדאי' בב"ק (ז, ב) "כל מילי מיטב הוא, דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי לבר מארעא", לכן בדינים מסוימים קרקע אינה נכללת בשוה כסף. [אבל אין הכוונה כאן שהתוס' ס"ל כהבע"ט, כי אף אם שוה כסף ה"ה ככסף הוא מטעם שהוא כסף בכח, אין מוכרח לחלק בין קרקע ומטלטלין, אלא שלפי סברא זו יש מקום לומר כן. משא"כ לסברת הר"ן אין מקום לזה].

והנה עפהנ"ל יש לבאר עוד ענין: התוס' כתבו דאם הי' כתוב הדין ששוה כסף ה"ה ככסף רק בנזקין לא היו למדין שכ"ה גם בע"ע "דהוה אמינא עבד דומיא דנזקין, ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב" ולכאור' מהי ההסברה שאם היינו למדים בע"ע ששוה כסף ה"ה ככסף מנזקין היו צריכים ללמוד גם דין מיטב, והרי לכאור' ב' דינים שונים הם, וכי בשביל שלומדים דין א' בע"ע מנזקין, מוכרחים ללמוד גם שאר הדינים.

אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן, כי תוס' לשיטתם ש"כסף" פירושו כסף ממש, ורק חידשה התורה שכ"ד שאפשר לקבל תמורתו "כסף", ה"ז "כסף" בכח – ולפי"ז יש מקום לומר שגדר מיטב אינו דין חדש בפ"ע, כ"א הוא פרט בהדין כללי ששוה כסף ה"ה ככסף. כלומר, שיש מקום לומר שדין מיטב פירושו, שהיות וכל הטעם שחידשה תורה ששוה כסף ה"ה ככסף ה"ז לפי שאפשר לקבל תמורתו כסף, א"כ בקרקע שקשה יותר לקבל תמורתו כסף, כנ"ל, רק אם זה מיטב (שקל יותר למכור), אפשר לשלם עי"ז.

וא"כ, אם נלמד דין שוה כסף בע"ע מנזקין, בפשטות ניליף כל פרטי דיני שוה כסף ג"כ, וא' מהם הוא שבקרקע צ"ל מיטב, (ולכן א"א ללמוד שוה כסף בע"ע מנזקין).

אבל כ"ז הוא רק לשיטת התוס'. אבל להר"ן שאי"ז קשור עם מה שאפשר לקבל כסף תמורת השוה כסף, כ"א לכתחילה אין דין "כסף" ממש, א"כ פשוט שדין מיטב, אינו פרט בדין שוה כסף, כ"א דין חדש בפ"ע. ולכן לא כתב הר"ן סברא זו של התוס' שזהו הטעם שאי אפשר ללמוד דין שוה כסף בע"ע מנזקין - כי להר"ן אין סברא כזו שאם למדים שוה כסף מנזקין נצטרך ללמוד גם דין מיטב, כי להר"ן זהו דין נפרד בפ"ע, ואינו שייך לדין שוה כסף.

והנה עפ"ז יש לתרץ מדוע כתב רש"י לקמן (בדף ח') שהמקור לדין ששוה כסף ה"ה ככסף הוא מהפסוק ישיב (ועפ"ז יהי' מובן שאי"ז לפי שרש"י עצמו ס"ל כן, כ"א שהוא מפרש כן שיטת רב יוסף שם), וכדלקמן.

ובהקדים דשיטת רב יוסף מובן רק אם נסביר גדר שוה כסף ככסף בהאופן הנת"ל לדעת התוס', שגדר "כסף" בעצם הוא רק כסף ממש, משא"כ לפי האופן שנת"ל לדעת הר"ן אינו מובן כלל סברת רב יוסף, כי רב יוסף אמר "שוה כסף ה"ה ככסף, מה כסף דקייץ, אף שוה כסף נמי דקייץ", והרי לפי הביאור הנ"ל בסברת הר"ן אין מציאות כזו של "כסף" כשלעצמו, וכשאומרים ששוה כסף ה"ה ככסף אין הפי' שמדמים שוה כסף לכסף, כ"א אומרים שהפי' בתיבת "כסף" הוא מעיקרא שוה כסף, וא"כ איך אפ"ל שצריך להשוות שוה כסף לכסף. משא"כ אם "כסף" פירושו כסף ממש והתורה מחדשת ששוה כסף ה"ה ככסף, הרי שמדמים שוה כסף לכסף, א"כ צריכים להשוותם לגמרי ולומר "מה כסף דקייץ אף שוה כסף דקייץ".

ועפ"ז י"ל שרש"י ס"ל שזוהי אכן המחלוקת בין רבה ורב יוסף, שרב יוסף ס"ל ש"כסף" פירושו כסף ממש, ובמילא אפ"ל שכשמחדשים שגם שוה כסף ה"ה ככסף, צ"ל בדומה לכסף דקייץ, משא"כ רבה ס"ל שמעיקרא "כסף" אין פירושו כסף ממש, כ"א שוה כסף, וא"כ פשוט שאין לומר מה כסף דקייץ [- איזה כסף?]! אף שוה כסף דקייץ.

ומטעם זה לא מצינו בגמ' שרבה ענה שום דבר לסברת רב יוסף, כי לשיטתו מעיקרא אין מקום לדמיון זה, וכנ"ל.

וזהי כוונת רש"י בהביאו – בדעת רב יוסף – שהמקור לזה ששוה כסף ה"ה ככסף הוא מהפסוק "שיב", כי זהו כל היסוד לשיטת רב יוסף. כלומר: רב יוסף ס"ל שצריכים לימוד מיוחד לזה ששוה כסף ה"ה ככסף, א"כ ס"ל ש"כסף" פירושו כסף ממש, לכן ס"ל שצריכים להשוות שוה כסף לכסף.

משא"כ רבה ס"ל שלא ילפינן ששוה כסף ה"ה ככסף מהפסוק, כ"א כ"ה ע"פ סברא, לפי שס"ל ש"כסף" מעיקרו אין פירושו כסף ממש, כ"א שוה כסף, לכן לא ס"ל שצריכים להשוות שוה כסף לכסף, כי אין גדר כזה של "כסף" מעיקרו, שצריכים להשוות עליו.

ולפי"ז נמצא שאין רש"י מביע שיטת עצמו בנוגע להמקור של שוה כסף ככסף, כ"א מפרש דעת רב יוסף – וס"ל לרש"י שזה גופא ה"ה המחלוקת בין רבה ורב יוסף, ולכן אין קשה מדוע לא כתב כן בריש הפרק, כי אין כוונתו סתם לכתוב המקור לזה, כ"א כוונתו לפרש מחלוקת רבה ורב יוסף.

אבל פשוט שלפי הנתבאר בתחילת דברנו שנחלקו בזה תוס' והר"ן, מוכרח לומר שלפי התוס' והר"ן אין לומר שבזה שנחלקו רבה ורב יוסף, כ"א יצטרכו להסביר מחלוקת רבה ורב יוסף באופן אחר. משא"כ רש"י אכן ס"ל שבזה נחלקו רבה ורב יוסף.



בגמ' ריש קידושין: האשה נקנית מדעתה כו'

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בריש מס' קידושין: האשה נקנית כו'. ובגמ' שם ד"ב ע"ב: ונתני הכא האי ש קונה כו', ומתרץ בתירוץ השני: אי תנא קונה הוה אמינא אפילו בעל כרחא תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא.

והקשו הראשונים (רשב"א ועצמות יוסף ופני יהושע כו'), דמה הס"ד, מדוע נאמר שהאיש קונה אפילו שלא ברצונה, ומה החידוש דמדעתה אין בעל כרחא לא.

תירוץ הצ"צ

ובשו"ת הצ"צ חאהע"ז סצ"ה, יש סימן מיוחד בענין זה לתרץ קושיא זו, ומחדש שם דרך חדש בכל הענין. ובקובץ "הערות וביאורים" הקודם

(גליון א' כג ע' 25) האריך הרב א.נ.ס. בשקו"ט על דברי הצ"צ. וברצונו לעמוד כאן על עיקר דברי הצ"צ, [וכן על נקודת הדברים בגליון העו"ב שם, מבלי להכנס לפרטי הדברים והשקו"ט בגליון שם].

הצ"צ עומד על סתירות רבות בש"ס, כי לפעמים מצינו אשר כשיש ספק על הקידושין אמרו בגמ' שאינה מקודשת כלל, ולפעמים אמרו דהוי ספק קידושין.

ומחדש הצ"צ כי כאשר הספק הוא על רצון האשה אם בכלל נתרצתה לקידושין אז אין כאן קידושין כלל, אולם כאשר ברור שהאשה נתרצתה לקידושין רק שהספק אם הי' מעשה קידושין כגון בזרק לה הקידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה אז היא מקודשת מספק.

ומבאר הצ"צ טעם חילוק זה, כי האשה מצד עצמה יש לה חזקה שהיא שייכת לעצמה, ועל כן אם יש ספק על רצונה אם נתרצתה לקידושין או לא נתרצתה, אז אין כאן קידושין כלל דאוקמה אחזקתה. ורק כאשר ברור שהאשה בודאי נתרצתה להקנות את עצמה ע"י קידושין אז איתרע החזקה (ומציין הצ"צ לתוס' כתובות דף כ"ג ע"א), וכשאיתרע החזקה והוא זרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, הרי היא מקודשת מספק. ועפ"ז מתרץ הצ"צ כל הסתירות.

ומזה מסיק הצ"צ שרק כאשר האשה מראה ברור ע"י מעשה או דיבור שהיא נתרצתה בקידושין אלו אז הוי קידושין, אבל אם הי' ממנה מעשה ומסופקים אנו אם מעשה זה מורה על רצונה אז אין זה נקרא מדעתה, כי אנו צריכים שהיא תקנה את עצמה מדעתה ומרצונה.

וזהו ששינוי האשה נקנית מדעתה אין, אבל כשיש לומר שהוא בעל כרחה לא.

ביסוד הדברים, אשר צריכים רצון ברור להקנאה. כותב שם הצ"צ: "שהרי גדולה מזו מצינו במקח דקנין חזקה לא מהני אפילו נתרצה למכור וזה נתרצה ליקח אלא אם כן יאמר לו לך חזק וקנה (פרק חזקת דף נ"ב סע"ב ודנ"ג ע"א) כו'. ונהי דבמקום שכסף לבד קונה אין צריך שיאמר לך חזק כו', מ"מ עכ"פ בעינן שיהיה ברור שרצונו להקנות לו. וכ"ש בהקנאת גוף האשה לבעלה דצריך קנין טפי וכמו אשה בחליפין לא מקניא נפשה (ד"ג ע"א), וכן מתנה ע"מ להחזיר לא מהני בקנין אשה אע"ג דמהני במכר (ד"ו סע"ב). על כן כשאין דבור ממנה שרצונה להתקדש וגם המעשה

שקיבלה הפרוטה י"ל שלא נתכוונה כלל להתקדש לו אינה מקודשת".
ע"כ. [ומאריך שם הצ"צ בביאור כמה סוגיות ע"פ חידוש זה].

הביאור בגליון "הערות וביאורים"

ובגליון הערות וביאורים שם, כותב אשר הצ"צ רוצה לחלק בין קידושין לשאר הקנאות דבקידושין בספק על רצון האשה להקנות אין כאן קידושין כלל, ובכל הקנאות גם במקרה של ספק בדעת המקנה י"ל דלא היינו מבטלים הקנין בכלל אלא דהוי ספק קנין.

אך במח"כ הנה הצ"צ אינו מחלק כלל בין קידושין לשאר הקנאות, אלא הצ"צ מחדש, אשר בין בקידושין ובין בכל קנין צריך להיות דעת מקנה בבירור בכדי להוציא מחזקת מרא קמא.

[ורק בתחילת הדברים שם כאשר הצ"צ מביא את התירוצים במפרשים על הקושי' דמדוע הו"א דנקנית בע"כ, כותב שם הצ"צ מה שהביאו הרשב"א ושאר מפרשים את מחלוקת האמוראים בגמ' ב"ב דמ"ח ע"ב אם יש חילוק בין קנין דעלמא לקידושין לענין תלוהו וזבין כו'. אבל כאשר הצ"צ מתחיל שם בביאורו שלו עצמו בכל הענין וכותב: "אך עוד אפשר לומר בענין אחר דאשמעינן דמדעתה אין" כו', מכאן ואילך אין הצ"צ דן כלל בחילוק בין כל הקנאה לבין קידושין בענין רצון המקנה].

גם בכל הקנאה צ"ל רצון ברור

ואדרבא כל יסוד דברי הצ"צ שצריכים רצון ברור להקנאה דקידושין, הוא מן הדין בב"ב בקנין דעלמא שצריך המקנה לומר לך חזק וקני. ורק שהצ"צ מוסיף שאין לומר שזהו דוקא בקנין חזקה וכיו"ב אלא כן הוא בכל קנין ובפרט בקידושי אשה דמיירי בהקנאת הגוף שהוא עדיף טפי כמו שמצינו שבחליפין לא מקניא נפשה וכו'. אבל עיקר הדברים אשר בכל הקנאה צריך רצון ברור משא"כ בספק על הרצון אין כאן הקנאה כלל אלא אוקים בחזקת מרא קמא, זהו לדעת הצ"צ כאן הן בקידושין והן בכל קנין.

[ומה שמאריך שם בגליון לחלק דבקידושין הוה המקנה ודבר הנקנה אותה דבר דהיינו האשה, משא"כ בשאר הקנאות הוו שני דברים נפרדים דהיינו האדם המקנה ודבר הנקנה וכו', ועל כן בקידושין הרי מקודם שהאשה רוצה להקנות את עצמה עדיין ליתא שום דבר שאפשר לקנות משום שדבר הנקנה עצמה עוד לא הסכימה לאפשרות שתהי' קני' כו' ע"ש.

אבל במח"כ מה החילוק בין אם זהו גוף אחד או שני גופים, הלא הן בקנין והן בקידושין יש כאן שני ענינים אדם המקנה וחפץ הנקנה: בקנין יש האדם עם הבעלות על שדהו שהוא המקנה ויש השדה הנקנה. וכן גם בקידושין יש האשה עם הבעלות על עצמה ויש עצמה שהוא הדבר הנקנה. ומה משנה לענין הבעלות והרצון להקנאה אם הדבר הנקנה הוא השדה, או אם הדבר הנקנה הוא האשה שהיא מקנה את עצמה.

ושאני מ"ש בגמ' שאשה בחליפין לא מקניא עצמה, כי ההקנאה בקידושין הוא דבר חשוב יותר מאשר שדה דעלמא, וכמו שיש חילוקי בדרכי הקנינים בין נכסי דלא נידי ועבדים ומטלטלין אם בכסף או במשיכה או בחזקה כו'. אבל החילוק הוא לא בגוף גדר ההקנאה לגבי שיעור הרצון להקנאה.

אמנם יש מפרשים המחלקים גם בגדר ההקנאה בין הקנאה בעלמא להקנאה דקידושין, אשר בהקנאה בכלל העיקר הוא הגמירת דעת, ובקידושין הקנין הוא חלק ממעשה הקידושין, ועוד חילוקים, ועי' עוד בשערי יהודה ריש קידושין. אבל הצ"צ כאן לא נחית לכל זה, והוא מדבר כאן על שצריך רצון גמור של המקנה הן בקידושין והן בכל מקח וממכר].

עוד תשובה מכ"ק אדמו"ר הצ"צ

ובעז"ה מצאתי עוד בשו"ת אהע"ז שם בסי' צ"ג סק"א, ששם כותב ג"כ הצ"צ חידוש זה.

[ושם ג"כ כותב הצ"צ כמה פעמים אשר דבר זה שצריך רצון ברור להקנאה זהו הן בקידושין והן בכל קנין, ולא כמ"ש הר"מ הנ"ל בגליון].

ובסי' צ"ג שם (בהקיצור לסק"א) מוסיף הצ"צ מקור לדבריו, וז"ל וכן חילק בתשו' מהרי"ט ח"א סי' קל"ח (בר"ה וקרוב הדבר לומר דצ"ט ע"א) וז"ל דאע"ג דגבי זרק לה קידושיה ספק קרוב לו כו' כיון דודאי זרק הקדושין לית לן לומר אוקמא אחזקתה כו' אבל היכא דאין לנו שום הוכחה שנתרצית אלא מה ששתקה היכא דאיכא אמתלא למיתלי שמשום הכי שתקה לא תהא שתיקתה כהודאה עכ"ל. ע"כ.

ולהלן נעיר בעז"ה כמה דברים בחידושו זה של הצ"צ:

ביאור שיטת הצ"צ בגדר קניינים

(א) כאשר הבאנו, הצ"צ כותב אשר כשיש מעשה קידושין ברורים והספק הוא ברצון האשה, אז אוקים האשה אחזקתה ואין כאן אפילו ספק

קידושין. משא"כ כאשר ברור שהאשה נתרצית והספק הוא במעשה הקידושין אזו הוי ספק קידושין דאיתרע חזקת האשה.

ודבר זה עדיין דורש הסברה, מדוע רק הרצון, ולא מעשה הקנין, הוא המוציא את האשה מחזקתה.

ונראה לומר, אשר הצ"צ ס"ל כשיטת כמה אחרונים, אשר בקנינים (ועד"ז בקידושין) העיקר הוא הגמירות דעת, וכל מעשה הקנין הוא רק להורות על הרצון והסכמה. והם מוכיחים את זה מסוגיות רבות בש"ס (זכורני מאז ומקדם דבר זה משו"ת דבר אברהם ס"א אות ט"ז, ובציונים לתורה להר"י ענגיל המובא לקמן, אבל בודאי יש מזה בעוד מפרשים).

וזהו יסוד עצום לדברי הצ"צ לחלק בין הרצון להקנאה, אשר רק רצון ברור הוא מוציא את האשה מחזקתה, משא"כ מעשה הקנין גם אם הי' ברור אין זה מוציא את האשה מחזקתה אם מסופקים ברצונה.

שיטת הגר"י ענגיל

(ב) מ"ש הצ"צ משו"ת מהרי"ט שהוא ס"ל אשר בקידושין צריך רצון ברור מצד האשה להקנאה, וכל זמן שלא הי' רצון ברור אז האשה לא יצאה מחזקתה. יש לעיין לכאן מן המובא בס' ציונים לתורה (להר"י ענגיל) כלל ל"ט דנ"ו ע"ב, שהוא מבאר שיטת המהרי"ט (בחידושי המהרי"ט לקידושין די"ד ע"ב) שהמהרי"ט ס"ל אשר שונה הקידושין מכל שאר קניינים, דבשאר קניינים מעשה הקנין הוא רק הוראה על הרצון, ועיקר העברת הרשות נפעל על ידי הרצון וגמירות דעת, משא"כ קידושין הם דבר עצמי דמעשה הקידושין הוא שפועל האישות בעצם ולא מפאת הוראה על הרצון לבד. ע"כ. [ובאמת פי' הר"י ענגיל במהרי"ט שם אינו מוכרח ואכ"מ].

והנה כאשר הבאנו לעיל, הצ"צ מוכיח את חידושו מן הדין אשר המקנה צ"ל לך חזק וקני, שמוכח דלא סגי ברצון כללי של המוכר שהסכים למכור אלא צ"ל ידיעה ברורה דהמקנה רוצה להקנות. ומזה מוכיח הצ"צ דגם בקידושין צריך לדעת ברור שהאשה מקנה א"ע, ואם אין ידיעה ברורה אז היא לא יוצאת מחזקתה.

אולם לפי ביאור הר"י ענגיל בשיטת המהרי"ט, איך נוכל ללמוד קידושין משאר קניינים, הלא יש לחלק דבכל קנין שעיקר ההקנאה הוא מצד הגמירות דעת לכן צריך לומר לך חזק וקני, משא"כ בקידושין

שמעשה הקנין הוא עיקר, א"כ אם הי' מעשה קנין ברור והספק הי' רק ברצון האשה אז יתכן לומר שהאשה יצאה מחזקתה, (וכמ"ש הצ"צ להיפך בענין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, אשר מכיון שהרצון הי' ברור והספק הוא רק במעשה הקנין, שבגלל שהי' רצון ברור מצד האשה על כן היא יצאה כבר מחזקתה, א"כ לשיטת הר"י ענגיל בקידושין צ"ל להיפך אשר כאשר יש מעשה קנין ברור אז האשה יצאה מחזקתה). ושניהם הן הצ"צ והן הציונים לתורה כותבים אליבא דמהרי"ט.

אבל באמת יש ליישב את דברי הר"י ענגיל גם אליבא דהצ"צ, כי גם הר"י ענגיל לא כתב אשר בקידושין העיקר הוא הקנין ולא הרצון, אלא הוא מחדש אשר בקידושין מעשה הקנין מצד עצמו יש בו פעולה שפועל בעצם הקידושין (משא"כ בכל קנין שהמעשה הוא רק הוראה על הרצון). אבל גם לשיטתו, אף בקידושין י"ל אשר הרצון והגמירות דעת הוא עיקר להוציא האשה מחזקתה.

ולפי זה יתפרש, דהן בכל הקנאה והן בקידושין, העיקר הוא הרצון והגמירות דעת (וע"כ כאשר יש ספק ברצון אין כאן אפילו ספק קידושין), ורק שבקידושין נוסף שגם מעשה הקנין אינו מעשה טפל (שרק מורה על הרצון), אלא המעשה הוא ג"כ מהדברים הפועלים את חלות הקידושין.

הוכחת הגאון הרא"ז מלצר

ג) בס' אבן האזל הל' שכנים פ"ב, חוקר בגדר הקנאה אם צריך רק הסכמת המקנה, ואמירת לך חזק וקני הוא רק לסימן שלא חזר בו. או שגדר דעת אחרת מקנה הוא שצריך הקנאה בפועל וזהו אמירת לך חזק וקני שיהי' דיבור על ההקנאה. (ועי' ג"כ שם בפ"ג מהל' זכי' ומתנה).

ומוכיח באבן האזל שם מדין המקדש בדבר שאין בעה"ב מקפיד בו (רמב"ם פ"ה מהל' אישות ופוסקים באהע"ז סכ"ח) שאם ברור שאין בעה"ב מקפיד בו אז הוי קידושין, והלא כאן לא היתה דעת אחרת מקנה רק הסכמה, ומוכח שבאומדנא בלבד סגי.

אך באמת ראייתו מדבר שאין בעה"ב מקפיד אינה ראי', כי בשו"ת דברי נחמי' (אהע"ז סי"ב) ובנו"ב (מהדו"ק סי' נ"ט ועי' מהדו"ת סי' ע"ז) ובס' אמרי בינה (נדרים סי' כ"ב) מוכיחים מכ"מ שדבר שאין בעה"ב מקפיד בו הוא משום הפקר ולא משום מתנה. ובהפקר אין כאן הכנסה לרשות קונה, ובפרט לפי שיטת אדה"ז בהל' פסח סת"מ בקו"א (יא)

שהפקר הוא גדר סילוק שמסלק עצמו מן החפץ ע"ש שמחלק בין הפקר להקנאה, א"כ אין להביא ראי' מדין הפקר לדין הקנאה.

אם להקנאה צריך כוונה, או מועיל גם אומדנא

ובגוף הדברים שחקר באבן האזל אם להקנאה צריך כוונה בפועל או מועיל גם אומדנא, יש לדון בזה הרבה מסוגיא דתלוהו וזבין בב"ב דמ"ח, וגם מסוגיא דר"פ המפקיד שהנפקד קונה את הפקדון דהמפקיד נעשה כאומר לו לכשתגב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנוי' לך כו', דיש בזה מחלוקת בפוסקים אם פירושו דאף שהמפקיד לא נתכוון בזה בפועל אבל חכמים אמדו בדעת המפקיד שהי' רוצה להקנות אם תגב והנפקד ישלם כו', או שהפי' שחכמים קים להו בדעת המפקיד שכן עלה בדעתו כו' (עי' מזה במחנה אפרים קנין משיכה סי' ג' ובקצוה"ח ונתה"מ סי' קצ"ז ובש"ך סי' רצ"ה. ועי' בכ"ז בקובץ "פלפולים וביאורים" תשל"ו חוב' ב.). ועי' בשו"ת הצ"צ שם בסי' צ"ג סוף סק"א דניכר דס"ל דצ"ל דעת ורצון מפורש להקנאה ובגילוי דעת לא סגי.

אך באמת כל החקירה ושקו"ט הנ"ל בגדר הקנאה, אינה שייכת לנדו"ד לדברי הצ"צ, כי הלא לכו"ע גם להדיעות שבדעת אחרת מקנה מהני הסכמה ואומדנא בלבד, מ"מ צריך הסכמה ואומדנא ברורה שהמקנה רוצה להקנות ולא מהני אומדנא מספק, אם כן גם בזה יתכנו דברי הצ"צ שצריך רצון ברור להקנאה (או אומדנא ברורה לשיטת אלו) ורק אז יוצא מחזקת מרא קמא, משא"כ בספק אם נתרצה להקנות אין כאן קנין כלל.

ולפי"ז מדברי הצ"צ האלו אין הכרעה אם צ"ל כוונה להקנאה או מהני גם אומדנא, כי עיקר דבריו הם אשר באיזה אופן שהוא הנה צריך רצון ברור להקנאה בכדי להוציא את הדבר מחזקתו.

שני המקומות בשו"ת הצ"צ

ד) הבאנו לעיל אשר פירושו של הצ"צ על ריש מס' קידושין בהאשה נקנית מדעתה כו', נמצא בשו"ת אהע"ז בשני מקומות בסי' צ"ג וסי' צ"ה. אך בסי' צ"ג בא ענין זה בקצרה בין ענינים אחרים שהם תשובה הלכה למעשה על שאלה בספק קידושין שבאה לפני הצ"צ (שאלה זו היתה מן המ"ץ מוהר"ר ר' אברהם מאורשע, כמוכח בשו"ת דברי נחמי' אהע"ז סי"ב שנשאל ג"כ אותה שאלה), אולם בסי' צ"ה הוא סימן מיוחד שנכתב לבאר את המשנה וגמ' ריש קידושין (כדרך שכ' הצ"צ את החידושים על הש"ס).

ואם כי בסי' צ"ה בא כל הענין באריכות והוכחות יותר, ובסי' צ"ג בא בקיצור, אבל בסי' צ"ג מוסיף הצ"צ לציין מקור מן שו"ת מהרי"ט ח"א סקל"ח. ויש לדקדק מדוע בסי' צ"ה לא הביא הצ"צ את המקור מן מהרי"ט.

ואפשר לומר בשני אופנים:

א, י"ל אשר התשו' בסי' צ"ג נכתבה לאחרי שנכתב סי' צ"ה, ועל כן ניתוסף בסי' צ"ג מן שו"ת המהרי"ט.

ב, עדיף לומר אשר סי' צ"ה נכתב לאחרי סי' צ"ג (וממה שכ' הצ"צ בשתי התשו' בענין שתיקה דלאחר מתן מעות, נ"ל אשר סי' צ"ה היא מהדורא מאוחרת יותר), אלא כי מן המהרי"ט אין רא' גמורה לחידוש הצ"צ בענין רצון גמור להקנאה, כי יש לפרש דבריו גם בפנים אחרות (ואינו לפני עתה לעי' בכל דבריו). וע"כ גם כאשר הצ"צ מביא מן דברי מהרי"ט אלו בסי' צ"ג הוא מביאו רק בסוף הקיצור לסעיף א' בתור סניף בעלמא, ולא הביאו בגוף התשובה, כי אין ממנו הוכחה גמורה. וגם כי דברי המהרי"ט שייכים להנידון בשו"ת הצ"צ שם בסי' צ"ג.

ביאור ענין "אוקי אשה אחזקתה"

ה) האמת היא, שלא נתברר לי עדיין מהותה של חזקה זו שכותב הצ"צ, שכאשר יש ספק אם נתרצתה האשה להתקדש אז אוקים אשה אחזקתה ואין כאן אפילו ספק קידושין, אך בספיקות אחרים על הקידושין אז איתרע החזקה. ויש לעי' בענין זה של חזקת האשה ובספק בקידושין גם בתשו' אחרת של הצ"צ באהע"ז שם סי' צ"ד, ובשו"ת הצ"צ במקומות רבים.

אלא שעל דבר זה שהוא קשור בגדרי החזקות ובדיני הספקות, דרוש זמן ועיון רב, ונשאיר את הדברים לפני הרמ"ם והתלמידים אשר לומדים כעת מס' קידושין בישיבות.



בענין האב זכאי בבתו

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה – ישיבת ליובאוויטש טורנטו

בגמ' (ג, ב): בכסף מנ"ל, ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקדושיה בכסף בשטר ובביאה, מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא.

ופרש"י "זכאי בבתו שהכסף יהיה שלו והוא מקבל השטר והוא מוסרה לביאה על כרחיה לשם קידושין בעודה נערה". [ועד"ז פרש"י בכתובות "בקידושיה בכסף שכסף קידושיה שלו. ובשטר - שאם קבל שטר אירוסין עליה הרי זו מקודשת. בביאה - רשאי למוסרה לביאה לשם קידושין"].

ב' אופנים בפי' מלת "זכאי"

והנה בפי' לשון זכאי לכ' אפשר לפרש בב' אופנים: א) שיש לו זכות וריווח, ב) שיש לו כח ובעלות. ולאופן הראשון צ"ל דמאי דקאמר "האב זכאי בבתו" בא להורות על זכות ויפוי כח וריווח שיש לו עי"ז, ואילו לאופן השני זה שהאב זכאי בבתו הוא שיש לו כח ובעלות שהקידושין נפעלים על ידו.

ועפ"ז לכ' צ"ע בדברי רש"י, דבענין כסף מפרש "שהכסף יהי' שלו", היינו שהזכות הוא מה שהוא מרויח עי"ז, ואילו בשטר כ' (לא שהשטר יהי' שלו, כ"א ש)הוא מקבל השטר, היינו שהזכות הוא הכח והבעלות שיש לו לפעול את ענין הקידושין, ולכ' ממ"נ, אם מפרש זכות כאופן הראשון, הו"ל לפרש גם בשטר שהשטר יהי' שלו (לצור ע"פ צלוחיתו וכיו"ב, וכמ"ש במאירי בסוגיין, וכן במפרשי הירושלמי, וכן בתפא"י על המשנה כתובות שם, ובחת"ס בחידושי לכתובות שם), ואם מפרש כאופן הב' הו"ל לפרש גם לענין כסף "והוא מקבל הכסף" (ועי' בתוס' רי"ד לכתובות (מו, ב) שפי' גם לענין כסף שהוא מקבל הכסף)?

ולכ' מה שפי' רש"י גבי כסף דזכאי היינו שהכסף הוא שלו, היינו משום דהגמ' מק' על הך משנה מנלן דכסף דאבוה, ואי זכאי הפי' רק שיש לו הכח לקדשה בכסף, א"כ אינו מבואר בהמשנה שכסף דאבוה היא. אבל הא גופא טעמא בעי: א) מנלי' להגמ' גופא שזכאי דמתני' פירושה זכות וריוח, וא"כ מבואר בהמשנה שהכסף הוא של האב, שלכן שואל הגמ' ע"ז מנלן? ב) אם מוכח מהגמ' דמפרש ל' זכאי דמתני' (גבי כסף) שהוא זכות וריוח, א"כ איך פרש"י לענין שטר וביאה דפירושה זכות וכח?

ובתוד"ה האב זכאי כ' "מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה שנותנין לו שכר לקדש בביאה". ובפשטות משמע שהירושלמי מפרש דזכאי היינו זכות וריוח, וע"כ הוצרך לפרש מהו הריוח גבי קידושין. וא"כ צ"ל דבשטר לא ק' לי' משום דבשטר אפ"ל דהזכות הוא מה דזוכה בהשטר לצור ע"פ צלוחיתו, וכנ"ל מהמאירי וכו', וכ"ה במפרשי הירושלמי בכוונת הירושלמי.

פי' הרא"ש בהירושלמי ודקדוקים בדבריו

ועי' בתוהרא"ש דמבואר כן, וז"ל: "מפרש בירושלמי שיש לו זכות בביאה שנותנים לו שכר לקדש בביאה, ואגב כסף וביאה תנא זכאי, ומיהו לפום גמ' דידן קרי זכות שיש לו כח לקבל קידושה", ומשמע מהרא"ש דהבבלי והירושלמי פליגי בזה גופא אי זכאי פירושה זכות וריוח או זכות וכח.

[והנה בירושלמי שלפנינו איתא "ניחא בכסף ובשטר, האב זכאי בביאה תיפתר שאמר לו לכשתקנה לי בתך בביאה יהיה לך כסף זה", וכן הובאי דברי הירושלמי בשא"ר, וזהו דלא כמ"ש בתוהרא"ש "ואגב כסף וביאה תנא זכאי", והיינו דתנא לי' זכאי גבי שטר אגב כסף וביאה, אף דבשטר עצמה לא שייך זכות. ולכ' מוכרחים לפרש שהרא"ש הי' לו גירסא אחרת בירושלמי].

ולכ' צ"ע: א) מנלי' להרא"ש שהגמ' שלנו חולק על הירושלמי, דילמא גם הגמ' דידן מפרש כהירושלמי, דזכאי פירושה זכות וריוח, ומפרש הזכות בביאה כהירושלמי, ואף דרש"י לא פי' כן בסוגיין, אבל מהו ההכרח שהגמ' דידן פליג על הירושלמי? ב) וביותר צ"ע, דאם גמ' דידן פליג על הירושלמי לגמרי בפי' תיבת זכאי, א"כ מנלי' לגמ' דידן בכלל דקידושין של האב, שלכן מק' ע"ז מנלן?

והנה בהמשך הגמ' קאמר "ואימא לדידה, הכי השתא אביה מקבל קידושה, דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, ואיהי שקלה כספא" ופרש"י (בד"ה ואיהי תשקול כספא) בתמיה אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קדושה (ועי' בשא"ר מה שפי' בזה שלא כפרש"י).

וצ"ע (כמו שהק' כמה מהתמימים), הרי פשוט שזהו זכות וכח גדול להאב מה שיכול לקדש את בתו למי שירצה, ומה שייך לומר שאם אינו

מקבל גם את הכסף של הקידושין שיהי' שלו, אז חשיב כל הזכות שזיכתה אותו תורה ל"על חנם"?

חקירה בגדר הדין דהאב זכאי בבתו

והנה יש לחקור בהא דהאב מקדש את בתו, דניתן לפרש זה בב' אופנים (ע"ד מה דיש לחקור בכמה ממצוות הבן על האב, ועי' בלקו"ש חי"א פר' בא ובכ"מ), דאפ"ל דהאב הוא כמו שליח של הבת, דאף שהתורה זיכתה אותו לקדשה, אי"ז בתור בעל דבר, אלא הוא כמו הבא כח של בתו, או אפ"ל דהאב הוא הבעל דבר, שהוא המקדש את בתו, ובו תלוי ענין הקידושין (והוא כמו הבעלים על הקידושין).

והנה יש חילוק בין קידושי שטר לקידושי כסף, דבקידושי שטר הפעולה הוא מעשה הקידושין, וע"י המעשה נפעל חלות הקידושין, ומעשה הקידושין הוא מעשה קנין בעלמא, שהתורה אמרה שע"י שטר נקנית אשה לבעלה,

לאידך בכסף אפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דהוי בגדר מעשה קנין גרידא, אבל אפ"ל דהקנין הוא ע"י ענין הכסף, שע"י שהיא מקבלת ממון זה מהאיש היא מתחייבת להקנות א"ע לו (שבל' האחרונים זהו פרעון או כסף החוזר וכו'), ובכל אופן לפ"ז הוי הקנין לא ע"י המעשה דנתינת כסף כ"א ע"י התוכן דקבלת מעות מהקונה, וע"י שהמקנה מקבל המעות הוא מקנה הדבר הנקנה להקונה (ועי' בלקו"ש חי"ט פר' תצא שהביא חקירת הגאון הרוגוצובי לענין אופן הקידושין ע"י כסף, ואי נימא דמתקדשת ועי"ז קונה הכסף, א"כ פשיטא לכ' דקנין כסף הוא רק מעשה קנין בעלמא כמו שטר וכו', ומה שנת' כאן הוא לאידך צד שם, וע"ש).

ומדברי רש"י בסוגיא דחליפין דגרס "לא מקניא נפשה" משמע קצת דמפרש כאופן הב' דקנין כסף באשה הוא ע"י השיווי של הכסף, דע"י שמקבלת כסף משעבדת ומקנה נפשה. ולאופן זה, הנה בקנין כסף הנה נוסף על מעשה הקנין שהוא נתינת הכסף, הרי הקנין תלוי גם בזה שהכסף נעשה "שלו" של המקנה, דע"י קנייתו את הכסף הוא מקנה את הענין הנקנה.

ולפ"ז יש נ"מ בין ב' האופנים הנ"ל בגדר פעולת האב בקידושי בתו לענין הבעלות של הכסף, דאי נימא דפעולת הקידושין של האב עבור בתו הוא בתור בא כח של בתו, א"כ צ"ל דהבעלות על הכסף הוא שייך להבת,

מאחר שהיא המקנה, והאב אינו עושה כ"א המעשה הקידושין, אבל אין שום שייכות שהכסף יהי' שלו (ועי' בתוהרא"ש כתובות שם, ד"ה אימא לדידה, בביאור הסברא (שכ' התוס' בסוגיין ד"ה ואימא) דמייתורא לא נאמר שיהא של אב, וז"ל "דאטו בשביל שאין אנו יודעין במה נדרוש הפסוק נאמר דאתא קרא יתירה ליתן ממון ראובן לשמעון", והיינו כנ"ל דכיון דהיא המתרדשת והמקנה, א"כ פשיטא דהבעלות של הכסף שייך לה.

אבל אם הגזזה"כ הוא דהאב הוא המקנה, והוא הפועל קידושי בתו בתור בעל דבר, שהתורה אמרה שהוא הבעלים על בתו והוא מקנה אותה להבעל בקידושין, א"כ צ"ל גם הכסף עצמה נקנה להבעל (וכן הוא להדיא בריטב"א בסוגיין, בביאור סברת הגמ' "השתא אביה מקבל קידושיה כו' ואיהי תישקול כספא" וז"ל: "פירוש כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בעל כרחא ושלא מדעתה איהו חשיב מקנה ובעל דבר וכממונו היא חשובה בענין זה, וכיון דאיהו הוי מקנה לא סגי דלא ליהוי כסף דיליה").

ביאור ענין "האב זכאי" לפרש"י, וביאור פירושו בכסף שטר וביאה לפ"ז וי"ל דלפרש"י הוי הפי' זכאי בבתו שהוא הבעלים על בתו (ולא רק שיש לו כח פרטי, כ"א שבענין שהוא זכאי בה היינו שלענין זה הוי הוא הבעלים.

ולפ"ז א"ש דתוכן המשנה ש"האב זכאי בבתו בקידושיה" הוא שלענין קידושי בתו יש לו זכות ובעלות שהוא נחשב להבעל דבר, אלא שיש חילוק בזה, דאם אנו אומרים כן לענין קידושי שטר, מכיוון שענין השטר הוא מעשה קידושין גרידא, הרי התוצאה מזה שהוא הבעל דבר לענין שטר הוא זה שהוא עושה את מעשה הקידושין "והוא מקבל השטר", ולענין קידושי כסף, שענינם הוא התוכן דקבלת מעות, הרי זכותו ובעלותו, - זה שהוא הבעל דבר והמקנה - מתבטא בכך שהמעות הם שלו, שע"ז שהמעות נעשו שלו הוא מקנה האשה לבעל.

ועד"ז הוא בענין ביאה שכ' רש"י "והוא מוסרה לביאה ע"כ לשם קידושין". דלכ' הביאור בדברי רש"י בזה הוא כנ"ל, דהרי הדין הוא (כמבואר לעיל בדף ב, ב) דאין קידושין נפעלין אלא מדעת האשה ואין האשה מתקדשת בע"כ, וא"כ כאן שהוא מוסרה לביאה בע"כ, איך חלין הקידושין? אלא מבואר מזה דאי"ז רק שהוא כופה אותה, אלא שדין הקידושין (שתלויין ג"כ בדעת ורצון) נפעלים (גם) על ידו. בסגנון אחר, זה

שיש לו הדעת והרצון לשם קידושין הוי כאילו הוא עושה חלק ממעשה הקידושין וזהו הזכות שיש לו בביאה.

[ויל"ע בפ"י דברי רש"י, במ"ש "ע"כ לשם קידושין", דהנה מ"ש "בעודה נערה" בפשטות קאי אכלהו, אמנם מ"ש "ע"כ" יל"ע, אי קאי אתרווייהו, היינו על שטר וביאה, דבתרווייהו מתבטא הבעלות במה שיכול לקדשה ע"כ (וכמ"ש הריטב"א, וכדלעיל), או דקאי רק על ביאה, וכוונתו ליישב דבשלמא בשטר עצם זה שמקבל השטר הוי עכ"פ ענין של בעלות ויפוי כח, אבל בביאה הרי אין בו שום כח, כי כל הקידושין נפעלים לגמרי ע"י הבת והבעל, וע"ז הוא דמוסיף רש"י דבביאה מתבטא זה ע"ז שהוא בע"כ, וכמשנ"ת (אף שלפי האמת גם שטר וגם כסף הם בע"כ), וצ"ע. גם צ"ע במה דרש"י בכתובות שם לא הזכיר הענין דבע"כ (אפי") לענין ביאה, ולכ' צ"ע דלכ' זהו מעיקר הזכות להנ"ל?].

ביאור סברת הירושלמי להתוהרא"ש, שמפרש כאידך פירושא בזכאי

וי"ל דלפי התוהרא"ש בזה הוא דהירושלמי חולק, דהירושלמי סב"ל דזכות האב לקדש בתו הוא רק בתור בא כח ושלוח של בתו, ולכן לא שייך בזה הל' זכאי בבתו, אא"כ יש לו איזה זכות וריוח מזה, וע"כ פי' דהזכות הוא שנותנים לו שכר לקדש בביאה.

ועפ"ז מתורץ שפיר קושיית המקנה שהק' דהא מפורש בהך משנה גופא דהאב זכאי בבתו לענין הפרת נדרים, ושם ע"כ הפי' זכות וכה, וא"כ מה הכריח להירושלמי דזכאי היינו זכות וריוח? אך להנ"ל ניחא, די"ל דסב"ל להירושלמי דהא דאפ"ל דזכאי פירושה כח, היינו רק כשהכח וזכות הוא בתור בעלים, דאז הוא דמיקרי זכאי, וא"כ גבי הפרת נדרים שייך שפיר הל' האב זכאי, שהתורה עשתה אותו הבעלים על הנדרים של בתו, שהוא המיפר הנדרים שלה, אבל לענין קידושין, שאין הוא הבעלים, א"כ צ"ל דהזכאי היינו זכות.

ביאור התוס' בהירושלמי, שמביא הוכחה להבעלות על קידושי ביאה

אמנם התוס' הביאו ג"כ הירושלמי ולא כ' שחולק על הגמ' דידן, ומשמע שמביאים הך פי' גם אליבא דהבבלי (וכדמשמע גם בשא"ר כהריטב"א ועוד). ונראה דהתוס' מפרשים הירושלמי באו"א, דגם להירושלמי הנה הפי' "זכאי" הוא זכות ובעלות, וקושיית הירושלמי על קידושי ביאה הוא מטעם אחר, דאיך שייך לומר בזה דזהו זכות להאב

בהקידושי ביאה, והרי הזכות שיש לו בקידושיה הוא מה שהוא הבעל דבר שיש לו הכח לפעול את הקידושין, וא"כ מכיוון שבביאה מעשה הקידושין נעשה לגמרי על ידי האשה, ואינו שייך אליו כלל, א"כ מה שייך לומר דע"י מה שיש לו כח לכופף אותה דנחשב שיש לו כח וזכות בהקידושין (דלכ' אי"ז אלא שיש לו בעלות וכח בכלל על בתו אבל אי"ז שייך לדין הקידושין, וכנ"ל בפ"י דברי רש"י)?

וע"ז מבאר הירושלמי הבעלות גבי קידושי ביאה מתבטא בכך שאם פסק דמים לקידושי ביאה מחוייב הבעל לשלם, דע"ז מבואר דהוא הבעל דבר, וכמבואר באחרונים (עי' שיעורי ר"ש וברכ"ש ועוד, ובל' הריטב"א בסוגיין ומ"ש עליו המהדיר) דאם הי' האב רק בגדר שליח של בתו, א"כ אין התנאי שהתנה אם המקדש גורם התחייבות, אבל אם הוא הבעל דבר א"כ אם המקדש אינו מקיים תנאו שהתנה עמו א"כ בטלו להו הקידושין, ושפיר מתבטא בזה הזכות והבעלות שלו. ולפ"ז לפי' התוס' בהירושלמי, הנה גם הירושלמי מפרש הפי' ב"זכאי" ע"ד שנת"ל לפרש"י, ורק שהירושלמי מפרש הראי' על הבעלות בקידושי ביאה באו"א מרש"י (ובטעם שלא ניחא לי' (לתוס') הירושלמי לפרש כפרש"י דההוכחה הוא מעצם הענין שמקדשה בע"כ ית' להלן אי"ה).

ומדוייק כן בל' הירושלמי דקאמר "שאמר לו לכשתקנה לי בתך בביאה יהיה לך כסף זה", דמבואר להדיא דמיירי כשפסק דמים אבל לא נתן לו עד לאח"כ, וא"כ אי"ז רק היכי תימצוי שיכול להיות לו זכייה וריוח ממון, כ"א ראי' מזה שיכול לגבות ממנו אח"כ הדמים שפסק, שהוא בעלים על הקידושי ביאה, דאל"כ הרי מי שפוסק ממון על חפץ שאינו שלו לא יפעל זה שום התחייבות וכנ"ל⁸.

ביאור חילוק בין הראשונים לענין שטר עפ"ז

וע"כ לפי' התוס' בהירושלמי פשוט דגם בשטר שייך ל' זכאי, דהרי הוא מקבל השטר (וכמ"ש רש"י), וא"כ הוא הפועל הקידושין והוא הבעלים, ורק לענין ביאה, שהקידושין נפעלים לגמרי על ידה, הוא דצריך לביאור נוסף. אבל לפי' התורה"ש, דהירושלמי נחית לבאר הזכות והריוח, הנה

8) ובטעם הירושלמי דלית לי' סברת רש"י דההוכחה הוא מזה דהוי בע"כ או"ל משום דביאה חשיב מדעתה, דמתעסק בחלבים ועריות חשיב ההנאה במקום הרצון, ועצ"ע.

בזה הקושיא גם בשטר, וכ' שהירושלמי מתרץ לענין כסף וביאה, וקתני בשטר אגב כסף וביאה.

ובטעם שהרא"ש לית לי' הסברא שכ' המאירי ומפרשי הירושלמי וכו', שבשטר הזכות והריוח הוא מה שהנייר הוא שלו לצור ע"פ צלוחיתו, אולי יש לבאר: הנה בכ"מ מק' הגמ' "וכי לצור ע"פ צלוחיתו הוא צריך" (ראה ב"מ ז, ב וש"נ) ונשאר בקושיא (ומתרץ באו"א), ובמ"א מתרץ ע"ז "אין לצור ולצור" (בב"ק מט, ב), או דקאמר בניחותא לצור ע"פ צלוחיתו של מלוה או לזה (ב"מ יג, א). ובפשטות יש לחלק כי כשהמדובר ביחס להדמים של השטר עצמה (כמו בהא דב"מ ז, ב) שאדוקין בשטר, אזי השוויות של לצור ע"פ צלוחיתו אינו תופס מקום כלל. אבל בפנ"ע הרי גם זה חשיב שוויות.

ועפ"ז אואפ"ל דסברת הרא"ש דבנידו"ד א"א לומר שהאב הוא ה"זוכה" והמרויח בהקידושין דשטר במה שהשטר הוא שלו לצור ע"פ צלוחיתו, כי ביחס לכללות ענין הקידושין שע"י השטר, ריוח זה אין לה תפיסת מקום כלל. ודעת המאירי ושאר מפרשים הנ"ל אוי"ל דהרי הקידושין אינה ענין ממוני כ"א ענין של איסור, ובענין הזכות ממון, שהוא רק דמי השטר עצמה, מכיון שהאב הוא הזוכה בה שייך שפיר לומר האב זכאי⁹.

ביאור כמה ענינים ע"פ היסוד דעיקר השקו"ט בסוגיין הוא לענין יסוד וגדר הקידושין שע"י האב

והנה בתוס' ד"ה ואימא לדידה כ' ואימא לדידה "וא"ת הא ע"כ לא איצטריך קרא אלא לומר שהן לאב דהא דמקדשה בכסף גמר קיחה קיחה משדה עפרון וי"ל דמ"מ מיתורא לא נאמר שהן של אב אם אין משמעות דקרא דלקמן במסקנא אמרי' דהני תרי קראי צריכי".

והנה כבר העירו המפרשים דלכ' מבואר דהתוס' נקטו דגם הגמ' בסוגיין סבר לה להגז"ש דקיחה קיחה, וזהו לכ' דלא כפרש"י בתחלת הסוגיא "הכא עיקר", דכוונתו דכאן בהסוגיא אכתי לא ידע מהילפותא קיחה קיחה (וכפשטות משמעות הגמ' בהמשך "ותנא יליף לה מהכא כו", שלפ"ז מאי

(9) אך אכתי לא הבנתי פי' הרא"ש בהירושלמי, דלאחר שתי' הירושלמי לענין ביאה, דחשיב זכות שנותנין לו שכר לקדש בביאה, הנה ענין זה עצמה שייך גם בשטר, שנותנין לו שכר לקדש בשטר, ואמאי קאמר דה"זכאי" גבי שטר הוא אגב כסף וביאה?

דקאמר במסקנא וצריכי היינו לדידן). ולפרש"י לכ' אין מקום לקושיית התוס' בסוגיין. ולפי' התוס' (דסבר דגם הגמ' בסוגיין ידע לה להגז"ש) צ"ל דהכל קושיא אחת דהיינו מנלן דכסף דאבוה, דהא דמתקדשת בכסף ילפינן לה מהגז"ש [ועי' ברש"י ד"ה מנלן שכ' "הנך תרתי דמקניא בכסף כדקתני מתני' ומנלן שהאב זכאי בו כדקתני התם", וצ"ב מאי בעי רש"י להשמייעינו בזה, והרי ב' הקושיות מפורשות על אתר בגמ'? ולהנ"ל י"ל דבא לשלול את פי' התוס' דמפרשי דהכל קושיא אחת, ולכן מדגיש דהם ב' קושיות מכיון דאכתי לא ידע (או דר"י אמר רב לא סבר לה) להגז"ש דקיקה קיקה]. אמנם לפ"ז צ"ע לפרש להתוס' מאי דקאמר כסף מנלן?

וי"ל דלמשנ"ת ניחא, דלהנ"ל הא דכסף לאבוה הוא לא רק דין צדדי וזכות ממון שיש לו בכסף הקידושין, כ"א זהו שייך לעצם גדר הקידושין, וא"כ בהמקור שהכסף להאב הוא מקור לתוס' ביאור בעיקר הגדר דקידושי כסף. ונראה דזהו הביאור במה דשייך כ"ז לסוגיין בכלל, כי הך דינא דכסף להאב הוא לא דין פרטי בענין כסף הקידושין, כ"א נוגע לעצם הגדר דקידושי נערה.

ונראה דזהו ג"כ הביאור במאי דמק' מנלן דכסף לאבוה, דלכ' מה"ת שיש לימוד ע"ז מקרא, והרי אפשר שזהו תקנה צדדית מדרבנן, כמו הא דקתני במשנה שם שזכאי במציאתה? אך להנ"ל ניחא, דכיון דמה שהוא זכאי בקידושיה הוא מדין בעלות, א"כ זהו מצד עצם גדר הקידושין שע"י האב, ובוודאי צריך ילפותא ע"ז מקרא¹⁰.

ומעתה אפ"ל דזהו הטעם של התוהרא"ש דפשיטא לי' שהגמ' דידן חולק על הירושלמי (כפי מה שהתוהרא"ש מפרש בירושלמי, והיינו משום דמפרש ג"כ בסוגיין כנ"ל כמו רש"י ותוס') (דבכללות הפי' שוים הם), וא"כ מבואר דיסוד כל הסוגיא הן משום דמפרש דמה דזכאי במציאתה היינו מדין בעלות ומצד עצם הגדר דקידושי כסף, וכנ"ל.

ביאור המשך הגמ' וסברת רש"י בהתי' לפ"ז

ולפ"ז הנה קושיית הגמ' אח"כ "ואימא לדידה" אי"ז רק בנוגע להכסף, שזהו לא מה שנוגע בעיקר לסוגיין, כ"א דאפשר שבעיקר גדר הקידושין

10) ואמר הת' השליח ד. ל. שי' די"ל דזהו כוונת רש"י בד"ה מנלן, היינו דב' הקושיות ביסודם הם ענין א'.

היא המתקדשת (וכנ"ל מהריטב"א דיסוד התי' של הגמ' על קושיא זו הוא מה שמביא ראי' שהאשה היא הבעלים).

ועפ"ז יש לבאר מ"ש רש"י "בתמיה אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קדושיה", די"ל דכוונתו (כמו שביאר השליח הת' הנע' וכו') יי"צ הלוי שי' רובא שקיין) דילפינן מסברא שמה שהתורה מזכה האב בקבלת קידושיה היינו בתור בעלים, דכיון דחזינן דזיכהו הכתוב א"כ מסתבר דזיכהו לעולם, וזהו דקאמר רש"י שזה לא "על חנם" היינו שזהו לא רק בתור בא כח של בתו (והוי חנם בלי שום בעלות), כ"א דכוונת הכתוב לעשותו בעלים.

ולפ"ז כוונת רש"י כהריטב"א בסברת תי' הגמ', רק שהריטב"א יליף זה ממה שיכול לקדשה בע"כ, ואילו לרש"י הלימוד הוא מעצם הענין שהתורה זיכהו בקבלת קידושי בתו דע"כ הכוונה להשוותו לבעלים.

ביאור השקו"ט של הגמ' לענין קטנה ונערה לפ"ז

והנה בגמ' ממשיך: ואימא ה"מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין תקדיש איהי נפשה ותשקול כספא אמר קרא בנעוריה בית אביה כל שבח נעורים לאביה. והנה בפשטות קושיית הגמ' הוא דמגנלן שהאב מקדשה, וגם מה"ת שנערה אינה יכולה לקדש עצמה (תיקדוש איהי נפשה, ועי' בתוס' ובתורי"ד שפי' בב' אופנים אחרים, אבל כ"ה לפרש"י), ולכ' צ"ע, דלא תי' הגמ' ע"ז כלום, ורק קאמר דבי"כ הכסף להאב, ומה שטענו לא הודה לו? והול"ל עכ"פ "אה"נ אלא שמ"מ כל שבח נעורים לאביה" או כיו"ב?

ונראה דלפמשנ"ת אפ"ל דעיקר הקושיא "תיקדוש איהי נפשה" היינו שבנערה תהי' היא הבעלים על הקידושין, ולכן אף אי נימא שהאב מקדש אותה (ולא נחית לזה), מ"מ ביסוד ענין קידושי נעשה יהי' נחשב שהיא מקדשת עצמה שהיא הבעלים על הקידושין, ובמילא גם הכסף יהי' שלה, דתלוי בזה.

וע"ז מתרץ אמר קרא בנעוריה בית אביה, והיינו דמזה חזינן (לההו"א) דנערה היא אכתי ברשות ובבעלות של אביה, ובל' רש"י (ד"ה בנעוריה) "הכי דריש לה כל זמן שבנעוריה היא של אביה דכל שבח הבא לה לאביה הוא", וא"כ שפיר הוי האב הבעלים על הקידושין גם בנערותה.

יישוב לקושיית רע"א בכתובות דנילף שטר וביאה מהפרת נדרים

והנה יעויין בכתובות בסוגיא שם (מו, ב) על מאי דקאמר התם בגמ' ממונא מאיסורא לא ילפינן, דקאמר בתוס' ממונא מאיסורא לא ילפינן. וא"ת נילף מהפרת נדרים דאביה יכול לקדשה דהיינו איסורא מאיסורא וממילא שמעינן דכספא דאביה הוי כדאמר לעיל השתא אביה מקבל קידושיה איהי שקלה כספא וי"ל דאיסורא דאית ביה ממונא מאיסורא דלית ביה ממונא לא ילפי'. והק' ברעק"א שם דמ"מ נילף שטר וביאה דהוי איסורא דלית ב' ממונא מהפרת נדרים, ושוב נילף מזה גם כסף משום דאיתקש הויות להדדי, כדקאמר בגמ' שם.

ובהמקנה בסוגיין (בפי' הראשון) ר"ל דזהו דקא קשי' לי' להירושלמי (שהביאו התוס' וראשונים), ולכן פי' דגם ביאה הוי איסורא שיש בה ממונא, שנותנים לו שכר לקדש בביאה, וכמו"כ שטר, דזוכה בהשטר לצור ע"פ צלוחיתו (כמובא בראשונים, וכמובא לעיל). אמנם לפ"ז עדיין יקשה לדעת התורה"ש בסוגיין, שכ' דבשטר לפי הירושלמי קתני זכאי אגב כסף וביאה, ונמצא דשטר מצ"ע לא חשיב זכות ממון, והדק"ל דנילף שטר מהפרת נדרים? גם צ"ע דאם נתכוונו התוס' לכך (בתירוצם בכתובות שם לא הו"ל לסתום אלא לפרש?

ולכ' נראה לבאר זה למשנ"ת, דהרי נת' דעיקר הילפותא מהפרת נדרים הוא דהיא ברשות אביה ובעלותו, ובמילא מה דהיא ברשות אביה לענין קידושין חשיב שפיר איסורא שיש בה ממונא, דהרי קידושי כסף הם זכות ממון. ואף דצריך היקש שיהי' נכלל בהלימוד גם שרק אופני קידושין מדאיתקוש הויות להדדי, מ"מ מאחר שהוקשו כולם, א"כ כולם נכללו בהדדי, וכולם נחשבים יש בהם ממונא משום שיש בהם קידושי כסף.

אפ"ל דזהו דיוק ל' המשנה "בקידושיה"

והנה הראשונים עמדו על סוגיית הגמ' דמה"ת דהמשנה בכתובות ד"האב זכאי" מיירי גם בנערה ולא רק בקטנה, וכ' ע"ז כמה יישובים. ובשיטה לכתובות שם כ' דהדיוק הוא מל' המשנה "האב זכאי בבתו בקידושיה", דלכ' מלת בקידושיה מיותר, "לאשמועינן דאפי' נערה שקבלה היא עצמה כסף קידושיה הויא של אביה" (ולכ' זה תלוי בביאור קושיית הגמ' "ואימא ה"מ קטנה", ולכ' זהו כוונת ההמשך שם). ולהנ"ל אוי"ל דמאי דקתני בקידושיה היינו דביסודם כולם דין א' שהאב הוא

הבעלים על בתו לענין קידושיה (כמו לענין הפרת נדרים כו'), אלא שבכ"א מהאופנים הפרטיים של קידושין מתבטא זה באו"א בפנ"ע.



דמיון האתרוג לאילן ולירק*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ריש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בסוגיין ריש קידושין מובא המשנה דביכורים "אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד". ובהמשך הגמרא: "דדרכיה דאתרוג כירק מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו". ובהמשך הגמרא הובא גם סיום המשנה שם: "ר"א אומר אתרוג שוה לאילן לכל דבר".

ביאור נקודת הדברים בקצרה: הדין הוא דבאילנות אזלינן תמיד בתר חנטה, היינו לענין שביעית מעשרות וכו', ואילו בירקות אזלינן תמיד בתר לקיטה. ודבר זה למדו חכמים מזה דגבי מעשר יש לימוד בגורן ויקב דאזלינן בהו בתר הבאת שלישי (דזהו אותה שיעור כמו חנטה), ופירשו חכמים דהדין הוא כן גם בכל אילנות משום דגדלים על רוב מים כמו גורן ויקב, ואילו ירקות שגדלין על כל מים, אזלינן בהו בתר לקיטה.

והנה אתרוג הוא יוצא מן הכלל; דמחד גיסא הרי הוא אילן (בגשמיות, וגם לענין דיני התורה בכללות), וא"כ הי' צ"ל דינו כמו כל אילנות דאזלינן בהו בתר חנטה, ומאי דך ה"ה גדל על כל מים כמו ירקות, ואשר מחמת זה הי' צ"ל דינו כמו ירקות דאזלינן בהו בתר לקיטה!

ובזה נחלקו התנאים כאן; דת"ק סב"ל דלגבי שביעית – דהוה חיוב מדאורייתא גם באילנות – הרי דין האתרוג כאילנות, ואילו גבי מעשרות – דבאילנות לא הוה אלא מדרבנן (עכ"פ לפי רש"י ותוספות כאן) – הדי דינו כירק. ואילו ר"א סב"ל דינו כאילן לכל דבר, והיינו גם לענין מעשרות.

(* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לישועה וגאולה.)

ומצינו בזה שיטה שלישית בהסוגיא בר"ה (טו, א), והוא דעת רבותינו באושא, דדין האתרוג כירקות גם לענין מעשר וגם לענין שביעית! וכן פסק הרמב"ם.

ועכ"פ נמצא כאן ג' שיטות: א) דדין האתרוג כאילן לכל דבר – דעת ר"א. ב) דדינו כירק לכל דבר – דעת רבותינו באושא. ג) דדינו כאילן לשביעית (דהוה דאורייתא), וכירק למעשרות (דרבנן) – דעת הת"ק.

ב. אלא בדעת הת"ק גופא – המחלק בין שביעית למעשרות – יש כמה אופנים ללמוד; דהנה התוספות (כאן) מקשים עליו, דמדוע באמת אין האתרוג דינו כירק מחמת זה שגדל על כל מים? ומתרצים בשני אופנים: א. "ושמא י"ל דהא דאזלינן ביה בתר חנטה לשביעית היינו דוקא לחומרא כגון אם חנט בשביעית ונלקט בשמינית". ב. "א"נ י"ל אע"ג דאתרוג גדל על כל מים אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית כיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות, ודרשה דגורן ויקב לירקות אתא ולא לאתרוג. ומ"מ לענין מעשר שהוא דרבנן תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו הואיל וגדל על כל מים כירק".

ובתירוץ הראשון של תוספות נחלקו האחרונים; יש מפרשים דה'חומרא' ליתן לאתרוג דין האילן אינו אלא מדרבנן, ואילו מדאורייתא דין ירק עליו לכל דבר, וי"מ דזהו 'חומרא' מדאורייתא, והיינו דמדאורייתא יש לאתרוג גם דיני 'חומרי' אילן וגם דיני 'חומרי' ירק.

ולפי תירוץ השני של תוספות נמצא דלענין דאורייתא דין אילן עליו לכל דבר, ואילו לענין דין דרבנן – דין ירק עליו לכל דבר.

ואשר יוצא מכ"ז חמשה אופנים (דרכים) בדינו של האתרוג: א) כאילן לכל דבר גם מדאורייתא וגם מדרבנן – דעת ר"א. ב) כאילן לכל דבר מדאורייתא, וכירק לדין מעשרות דרבנן – דעת הת"ק לפי תירוץ השני של תוספות. ג) גם כאילן וגם כירק (אפילו) לענין דין דאורייתא – דעת הת"ק לפי פירוש אחד בתירוץ הראשון של תוספות. ד) כירק לכל דבר, רק שבדין דאורייתא (שביעית) נתנו עליו חכמים גם החומרא של אילן – דעת הת"ק לפי פירוש שני בתירוץ הראשון של תוספות. ה) כירק לכל דבר – דעת רבותינו באושא.

ויש להסביר מהו יסוד ועומק חמשה דרכים אלו.

ג. והנה נקודת הענין בכ"ז הוא – כנ"ל – דמצד התכונה של גידול על כל מים הרי האתרוג כמו ירק, ואילו מצד ה'מין' הרי האתרוג הוא אילן, וא"כ הרי יסוד השאלה היא לכאורה (וכמבואר בספרים) מהו גדר תנאי זה של 'גדל על כל מים'; האם הוה 'סיבה' המחייב ללכת בתר לקיטה, או דאינו אלא 'סימן' המורה לנו באיזה מין צריכים ללכת בתר לקיטה (ובאיזה מין בתר חנטה). דבאם הוה 'סיבה' אז גם אתרוג צ"ל בתר לקיטה מחמת סיבה זו, ואילו אם אינו אלא סימן על המין, הרי מאחר שאתרוג הוא ממין זה אז אין נפק"מ בזה שחסר לו הסימן.

וע"ד דברי הרבי (לקו"ש ח"א פרשת שמיני, וח"ב פרשת ראה) לענין סימני כשרות בבהמות, דבאם הוה בגדר 'סיבה' לכשרות אז הי' צ"ל מסברא דגם בהמה שיצא מטהורה, הרי באם אין לה סימנים צ"ל טמאה דחסר לה הסיבה לכשרות, ואילו באם הוה בגדר סימן בלבד אז מסברא לא הי' נפק"מ באם הי' לבהמה זו סימנים או לא, מאחר שגם בל"ז יודעים אנו דהיא ממין כשרה.

ואשר לפ"ז יתבאר לנו היטב יסוד שיטות ר"א ולעומתו רבותינו שבאושא; דר"א סב"ל דהתנאי דגדל על כל מים לא הוה אלא סימן בעלמא להראות באיזה מינים אזלינן בתר לקיטה ובאיזה בתר חנטה, ומובן לפ"ז דאתרוג דינו כאילן לכל דבר אף שחסר לו הסימן. ואילו רבותינו באושא סב"ל דהתנאי הוה סיבת הדין, ושוב מובן דאתרוג צ"ל דינו כירק לגמרי מחמת הסיבה המחייב הדין כמשנ"ת.

ובדרך זה מבואר גם יסוד דרך הרביעי הנ"ל, דבעצם הר"ז כמו רבותינו באושא דדין ירק עליו לכל דבר, רק דלשיטה זו הוסיפו חכמים חומרא של אילן גבי דין דאורייתא (ובפשטות הוא מצד הדמיון שלו לאלינות דעלמא), וא"כ הרי ביסודו אזיל שיטה זו עם היסוד של רבותינו באושא, דהתנאי דגדל על כל מים הוה סיבת הדין כמשנ"ת.

אמנם עצ"ע וביאור בדרך השני והשלישי; לדרך השני דמדאורייתא דינו כאילן, צריכים לומר לכאורה, דהתנאי דגדל על כל מים לא הוה אלא סימן בעלמא (דאל"כ הי' צ"ל דינו כירק גם מדאורייתא כמו שהוא לדרך שלישי, רביעי וחמישי), וא"כ צלה"ב איך 'עשו' מזה חכמים 'סיבה' לענין דינא דרבנן, ואשר משום זה נהי' דין האתרוג כירק!?

וביותר תמוה דרך השלישי דמהו באמת גדר התנאי, סיבה או סימן? ואיך יתכן שמדאורייתא יצאו שתי מסקנות הפכיות לכאורה – דהתנאי

הוה הסיבה והגורם, ועד שמחמתו יש לאתרוג דין ירק, ומאיך אינו אל סימן על המין, ושלכן דין אילן עליו?! (ויעויין בתוספות בר"ה ובסוכה, דנראה מדבריהם שהי' בענין זה עוד ילפותא ממק"א, אבל עכ"פ בתוספות דידן לא הוזכר דבר זה בכלל).

ד. ואולי י"ל כעין הסבר לדרך השני, והוא ע"ד דברי הרבי בשיחות הנ"ל לענין סימני כשרות בבהמות, דאה"נ דהתנאי דגדל על כל מים לא הוה אלא סימן, מ"מ אין הפירוש שאין לסימן זה שום שייכות לדין היוצא ממנו, דבודאי ישנה גם הסברה וטעם לדבר זה שדבר הגדל על כל מים יש ללכת בה בתר לקיטה, אלא דאין בהסברה זו סיבה מספקת להוציא אתרוג מכלל האילנות אחרי שלכל דיני דאורייתא דין אילן עליו.

וכמו שמודגש דבר זה בלשון התוספות דלעיל "אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית כיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות", ואשר מובן מזה דבעצם מצד הסברא גרידא בודאי היו צריכים לפרש שהתנאי דגדל על כל מים הוה 'סיבת' הדין ללכת בתר לקיטה, אלא דבדינים דאורייתא שרואים שהתורה כללה אתרוג עם שאר אילנות, לכן פירשו חכמים שהתנאי אינו אלא סימן (ולא סיבה).

אמנם בדינים חדשים דרבנן שלא 'מוגבלים' בזה כ"כ (דלכאורה ליתנהו כ"כ דינים מחודשים דרבנן בגדרי אילנות וירקות כו'), אז הדרין לסברא הפשוטה דתנאי זה אינו סימן בעלמא, אלא דין 'סיבה' עליו. ושוב נמצא דיש לאתרוג דיני ירק לענין דינים דרבנן.

ה. ואולי י"ל גם כעין הסבר לדרך השלישי, על יסוד דברי הרבי בלקו"ש (חי"ז שיחה ב' לפרשת תזריע אות ה') שמוצאים כמה דוגמאות איפה שמסובב 'מקבלת' יותר תוקף מהסיבה שלה; כמו בהדין דנסרים שרחבן ארבעה דפסולים לסכך גם במקרה שהפכך על צידיהן, אע"פ שהסיבה של "גזירת תקרה" כבר לא קיימת, אלא שכבר נעשו פסולים בעצם. ועד"ז דברי החת"ס דיו"ט שני של שבועות חמור יותר משאר יו"ט שני של גליות (דתורת ודאי עליו) אע"פ דעיקרו לא בא אלא משום שלא לחלוק במועדות.

ואוי"ל עד"ז בענינינו, דאה"נ דהתנאי דגדל על כל (או על רוב) מים הוה בגדר 'סיבה' להחייב ללכת בתר לקיטה (או חנטה), ואשר לכן יש לאתרוג דין ירק מחמת סיבה זו, אלא דמצד אחר יש לאתרוג גם דין אילן; דמאחר דהתנאי דדבר הגדל על רוב מים הוה (ג"כ) סיבה לזה שאילנות בד"כ

אזלינן בהו בתר חנטה, א"כ נהי' הדין של אילנות בכלל ללכת בהו בתר חנטה גם במקרה של אילן כזה דחסר הסיבה – מחמת הכלל הנ"ל דמסובב נהי' דין לעצמו גם במקרה שכבר חסר הסיבה, ושוב יש לאתרוג גם דין זה מחמת היותו אילן.

ונמצא דאותה סיבה (דאזלינן בתר חנטה בדבר הגדל על רוב מים, ובתר לקיטה בדבר הגדל על כל מים) מחייב האתרוג גם כדין ירק (מחמת זה שיש לה אותה סיבה המחייבת כמו ירק), וגם כדין אילן (מחמת שייכותו לה' מסובב' של הגדל על רוב מים – היינו אילנות) וכמשנ"ת.



בגדר פדיון מעשר שני ונטע רבעי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בפרשת שופטים (כ, ו) כתיב "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו".

ואיתא בירושלמי פ"ח דסוטה ה"ה [לו, ב] "יכול הנוטע כרם בחו"ל יהא חוזר ת"ל ולא חללו את שמצוה לחללו יצא זה שאין מצוה לחללו".

ולכאורה תקשי מזה על שיטת הני ראשונים ז"ל דס"ל דכרם רבעי נוהג בחו"ל (ראה בחי' הרשב"א לב"ק סט, א שהביא שיטת בעלי התוס' והרז"ה והשאלתות דכרם רבעי נוהג בחו"ל, ודברי התוס' הם בברכות לה, א ד"ה ולמאן דתני ודברי הרז"ה הם במאור שם שעל הרי"ף יעוי"ש), והרי מדברי הירושלמי מבואר להדיא שאין דין חילול בכרם בחו"ל.

ב. ובס' "אפיקי מים" (למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א) ח"ד סי' כ' כתב לבאר דברי הירושלמי והוא דשאני דין נטע רבעי בחו"ל מדין נט"ר בא"י, דבא"י יש בנט"ר ב' דינים הא' דין "הקדושה" ע"ד ומעין הקדושה דמעשר שני [ונלמד מגו"ש דקדש קדש ממע"ש] והב' דין איסור הערלה הנמשך בהפירות גם בשנה הרביעית [כל זמן שלא פדאם או העלם לירושלים].

משא"כ בנט"ר שבחו"ל נוהג רק איסור הערלה ולא דין הקדושה, והיינו משום דדין הקדושה נלמד ממע"ש וכשם שאין קדושת מע"ש בחו"ל כמו"כ אינו נוהג דין הקדושה בנט"ר בחו"ל, ורק איסור הערלה נוהג גם

בחול"ל כשם שאיסור הערלה דג' שנים הראשונים נוהג בחול"ל [יעווי"ש בסי' י"ח ביסודי הדברים בארוכה].

ולפי"ז יתכן לתרץ שלא תקשי מדברי הירושלמי לשיטת הני ראשונים ז"ל והוא די"ל דחלוק הוא דין פדיון הנט"ר משום ליתא דאיסור "הערלה" שבהפירות מדין פדיון הנט"ר שמשום ליתא דדין הקדושה שבהפירות. דדין פדיון "הקדושה" הר"ז מצוה, והיינו דכשם שיש מצוה על הפירות להעלותם לירושלים משום הקדושה שבהם ע"ד קדושת מע"ש [וראה רמב"ם הל' מע"ש מצוה ח' "להיות נט"ר כולו קדש ודינו להאכל בירושלים לבעליו כמעשר שני"] הנה כמו"כ הוא מעשה הפדיון שמחלל הך קדושה שבהפירות על הכסף ומעתה המצוה היא להעלות את הכסף לירושלים ולאכול שם בדמי הכסף.

משא"כ הפדיון שמשום לתא דאיסור "הערלה" שענינו להתיר איסור הערלה שבהפירות זה לא הוי מצוה אלא הוי דין היתר לבד שאם רוצה לאכול הפירות צריך לפדותם ולחללם כדי להסיר מהם איסור הערלה והר"ז מעשה היתר איסור הערלה ולא שיש בזה גדר מצוה.

ומעתה לפמשנ"ת דבחול"ל נוהג רק דין איסור הערלה ולא דין הקדושה נמצא לפ"ז דכרם רבעי בחול"ל חלוק דינו מכרם רבעי שבא"י לגבי החילול והפדיון אם הוא בגדר "מצוה" או לא, שבא"י שפיר יש בזה חלות שם מצוה משום הקדושה שבהכרם רבעי שמצוותו להעלותו לירושלים כנ"ל, משא"כ בחול"ל אין כאן גדר חלות שם מצוה בהפדיון כיון שאין בהם דין הקדושה והוי רק היתר איסור הערלה בלבד.

ומבואר שפיר לפ"ז הא דקאמר הירושלמי דהנוטע כרם בחול"ל אינו חוזר מעורכי המלחמה משום שאין "מצוה" לחללו, והיינו אע"פ דנוהג הכרם רבעי בחול"ל [כפי שיטת הני ראשונים ז"ל] מ"מ אין כאן "מצוה" לחללו ולכן אמעיט מחזרת עורכי מלחמה דרך זה ש"מצוה" לחללות חוזר ולא כרם רבעי בחול"ל שאין "מצוה" לחללו וכמוש"נ. עכת"ד מו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א לענינו, יעווי"ש עוד בדבריו הנעימים.

ג. ונראה להוסיף עוד בביאור דברי הירושלמי בהא דקאמר דכרם בחול"ל אין "מצוה" לחללו משא"כ בא"י "שמצוה" לחללו. דהנה יעווי"ש בלקו"ש חל"ד עמ' 16 שכתב לבאר גדר הפדיון דמעשר שני בכמה אופנים, הא' דהוי בגדר היתר להגברא, דאף שמצוות מע"ש היא לאכול את פירות המעשר עצמם בירושלים. מ"מ כאשר יש טורח לאדם להביאם לירושלים

הותר לו לפדות הפירות בכסף ולקנות בכסף זה פירות בירושלים ולאכלם שם, והב' פדיון פירות מע"ש אינו בגדר היתר להגברא אלא דכך היא מצות מע"ש מעיקר הדין, דכאשר "ירבה ממך הדרך וגו'" אמרה תורה שפודים הפירות בכסף.

ובזה גופא י"ל בשני אופנים, הא' דין פדיון מע"ש הוא פרט בהדין הכללי דאכילת פירות מע"ש בירושלים, כלומר המצוה דמע"ש היא שהפירות דמע"ש צריכים להאכל בירושלים, ויש שני אופנים לקיים מצוה זו, אם ע"י הבאת הפירות עצמן או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקחת פירות בירושלים, והב' דין פדיון פירות מע"ש בכסף אינו רק הכשר מצוה המביא למצות אכילת מע"ש בירושלים אלא הוא דין בפ"ע, והיינו שבפירות מע"ש יש שני דינים נפרדים (א) הבאת הפירות עצמם לירושלים ואכילתם שם (ב) דין פדי', דפירות הנמצאים בריחוק מקום מירושלים יש מצוה לפדות פירות אלו, יעוי"ש בארוכה.

ונראה לומר שעד"ז יש לחקור בדין החילול והפדיון דפירות הנטע רבעי, והיינו בדין חילול ופדיון "הקדושה" שבהנט"ר שהוא ע"ד ומעין הקדושה דמע"ש ונלמד מגז"ש דקדש קדש ממע"ש כנ"ל, די"ל בכמה אופנים:

הא', שהוא רק בגדר "היתר" להגברא שהותר לו לפדות הקדושה שבהפירות בכסף ולקנות בכסף זה פירות בירושלים ולאכלם שם.

והב' דיש בזה שם וחלות "מצוה" והיינו דכך היא קיום מצות הנט"ר מעיקר הדין (א) הבאת הפירות עצמם לירושלים (ב) פדיון הפירות והבאת הכסף לירושלים וכו', כלומר דין פדיון הנט"ר הוא פרט בהדין הכללי דאכילת פירות נט"ר בירושלים. והיינו, דהמצוה היא שהפירות דנט"ר צריכים להיאכל בירושלים ויש שני אופנים לקיים מצוה זו אם ע"י הבאת הפירות עצמם או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקחת פירות בירושלים.

והג', דאינו רק הכשר מצוה המביא למצות אכילת הנט"ר בירושלים אלא הוא דין בפ"ע, והיינו שבפירות נט"ר יש שני דינים נפרדים שאינם תלויים זב"ז, (א) הבאת הפירות עצמם לירושלים ואכילתם שם. (ב) דין פדי', דפירות הנמצאים בריחוק מקום מירושלים יש מצוה לפדות פירות אלו [וכמו שהוא לסברא זו בפדיון מע"ש, דפירות הנט"ר] היינו דין

ה"קדושה" (שבהפירות) הוא מעין וע"ד הקדושה כמע"ש ונלמד מגז"ש דקדש קדש ממע"ש] וכמוש"נ¹¹.

ד. והנראה להוכיח דגדר פדיון הפירות דנט"ר אינו רק היתר להגברא אלא יש בזה חלות ושם "מצוה" דכך היא מצות נט"ר מעיקר הדין "מצוה" דכך היא מצות נט"ר מעיקר הדין שיש שני אופנים בקיום מצות נט"ר, שיש שני אופנים בקיום מצות נט"ר, הבאת הפירות לירושלים או פדייתם וכו".

דהנה יעויין בהשיחה שם¹² הערה 15 [דקאי אמש"כ בפנים לחקור בפדיון פירות מע"ש שיש בזה גם גדר "מצוה"] שכתב וזלה"ק "להעיר מלשון רש"י שופטים כ, ו ד"ה ולא חללו [בלקו"ש שם נדפס "ולא תחללו" ומצוה לתקן] - בנוגע לנטע רבעי (ש"דינו להאכל בירושלים לבעליו כמעשר שני לכל דבר" - ל' הרמב"ם בהכותרת להל' מע"ש ונטע רבעי ושם רפ"ט) - "שהפירות טעונין לאכלן בירושלים או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים עכלה"ק.

וכוננת רבינו בזה מבוארת להדיא שמדברי רש"י הנ"ל בנוגע לנט"ר שדינו כמעשר שני דגדר הפדיון [אינו רק בגדר היתר להגברא אלא] הוא חלק מקיום מצות הנט"ר, דהתורה קבעה מלכתחילה שני אופנים בקיום

11) ולכא' ה' מקום להוכיח כאופן הג' דגדר הפדיון דנט"ר הוא קיום מצוה בפ"ע מדין הברכה שיש לברך על פדיון נט"ר (ראה הרמב"ם פ"י ממאכ"א ה"ז, וראה לקו"ש חל"ד שם סוף ס"ב ובהערות 16, 23), אלא שיש להאריך ולפלפל בזה טובא, ועוד חזון למועד בעה"י.

12) הנה בהשיחה שם לא נתפרש להדיא אם מדברי רש"י מתבאר כאופן הב' דדין הפדיון הוא פרט בהדין הכללי כמצות אכילת פירות מע"ש בירושלים או כאופן הג' דיש בזה דין פדי' וקיום מצוה בפ"ע [וכד דייקת שפיר הרי דברי ההערה *15 בה העיר רבינו מדברי רש"י הנ"ל קאי אמש"כ בפנים השיחה לחקור דדין הפדיון אינו בגדר היתר להגברא אלא חלק ממצות מע"ש מעיקר הדין בכללות, דע"ז העיר רבינו מדברי רש"י הנ"ל, ורק אח"כ ממשך רבינו לחקור דבזה גופא י"ל בשני אופנים אם הוא פרט בהדין הכללי או דין פדי' בפ"ע עיי"ש].

ולכא' נראה לומר דמדקדוק לשון רש"י מתבאר כאופן הב' הנ"ל, דהרי ז"ל רש"י "שהפירות טעונין לאכלן בירושלים או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים", ומפשטות דברי רש"י משמע דדין החילול ה"ה פרט בהדין הכללי דאכילת פירות מע"ש בירושלים, והיינו שהמצוה הוא שהפירות דמע"ש צריכים להאכל בירושלים ויש שני אופנים לקיים מצוה זו אם ע"י הבאת הפירות עצמם ["שהפירות טעונין לאכלן בירושלים"] או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקחת פירות בירושלים ["או לחללן בדמים ולאכול הדמים בירושלים"] ודו"ק.

עוד יש להעיר עפ"ז גם ביסוד שיטת הרמב"ם בגדר הפדיון בפירות נט"ר, ועוד חזון למועד בעה"י.

מצוה זו, אם ע"י הבאת הפירות עצמם לירושלים או ע"י פדייתם וכו', וזהו דקדוק לשון רש"י "שהפירות טעונין לאכלן בירושלים או לחללן בדמים וכו'" דדין החילול הוא חלק ממצות הנט"ר וכמוש"נ.

ה. וביסוד הדברים נראה לבאר עפ"ז יסוד דקדוק לשון הירושלמי הנ"ל "מת שמצוה לחללו יצא זה שאין מצוה לחללו" דכרם בחו"ל אין "מצוה" לחללו משא"כ בא"י ש"מצוה" לחללו.

דהנה לפמש"כ ב"אפיקי מים" שם הרי ביאור כוונת הירושלמי בזה הוא דשאני דין נט"ר בא"י שיש בו ב' דינים הא' דין הקדושה ע"ד ומעין הקדושה דמע"ש והב' דין איסור הערלה מדין נט"ר בחו"ל שיש בו רק דין איסור הערלה, ולכן חלוק הוא דין פדיון הנט"ר בא"י שיש בו גדר "מצוה" משום דין פדיון הקדושה שבו [דדין פדיון הקדושה הר"ז "מצוה"] מדין פדיון הנט"ר בחו"ל שהוא מעשה היתר איסור הערלה לבד ולא הוי "מצוה" וכן"ל עיי"ש.

וראה ב"אפיקי מים" שם שכתב לבאר הך גדר "מצוה" שבדין פדיון הקדושה "דכשם שיש מצוה על הפירות להעלותם לירושלים משום הקדושה שבהם ע"ד קדושת המע"ש כו' הנה כמו"כ הוא מעשה הפדיון והחילול שמחלל הך קדושה שבהפירות על הכסף ומעתה המצוה היא להעלות הכסף לירושלים [ולא כן שם בדמי הכסף]. עיי"ש.

אכן לדברינו הנ"ל נראה לומר דהך גדר "מצוה" שבדין פדיון הקדושה אינו רק הענין דלקיחת הכסף לירושלים ולאכול שם בדמי הכסף שאחרי הפדיון, אלא שיש בזה גדר וחלות שם "מצוה" על הפדיון גופא, דמעשה הפדיון עצמו הוא חלק ממצות מע"ש מעיקר הדין, ובוה גופא י"ל בשני אופנים הא' שהוא פרט בהדין הכללי דאכילת נט"ר בירושלים שיש שני אופנים לקיים מצוה זו אם ע"י הבאת הפירות עצמם או ע"י פדיית הפירות בכסף ולקיחת פירות בירושלים, והב' דיש בזה דין פדי' וקיום מצוה פ"ע דמצוה לפדות פירות אלו הנמצאים בריחוק מקום מירושלים ואיכא ע"ז ברכה מיוחדת וכמוש"נ.

ויומתק לפ"ז היטב לשון הירושלמי דכרם בחו"ל אין "מצוה" לחללו כי יש בו רק דין איסור הערלה וממילא דגדר הפדיון שבזה הוא דין היתר לבד, משא"כ בא"י ש"מצוה" לחללו כי יש בזה גם דין הקדושה וכמוש"נ.



הלכה ומנהג

בענין שאין מברכין את חודש תשרי

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בגליון הקודם, כתבתי על הטעמים בענין שאין מברכין את חודש תשרי, והשקו"ט בטעמים אלו.

ואחזור כאן עוד פעם על עיקרי הדברים בקיצור, עם איזה הוספות חדשות מה שלא כתבנו אז.

טעם ראשון: לערבב השטן

(א) בדרכי משה הל' ר"ה ר"ס תקפ"א, כתב בשם ס' מנהגים מהר"א טירנא, שאין מברכין את חודש תשרי בכדי לערבב השטן שלא ידע מתי ימי ר"ה.

טעם שני: "בכסא ליום חגנו"

(ב) במג"א הל' ר"ח ר"ס תי"ז, כ' ע"ז משום דכתיב "בכסא ליום חגנו".

[ואפשר הי' לדחוק במג"א אשר גם הוא ר"ל לערבב השטן, ונקט לשון "בכסא ליום חגנו", שהוא רמז על ענין דלערבב השטן. וכן ניכר מן הלשון בס' הגהות המנהגים שכנראה הוא היסוד לדברי המג"א, שאין זה טעם חדש אלא הוא המשך ענין של "לערבב השטן". אבל מפשטות לשון המג"א שלא הזכיר כלום מענין עירבוב השטן ניכר שהוא טעם אחר ולא קשור עם עירבוב השטן].

טעם שלישי: חודש תשרי, מבורך ועומד

(ג) בס' הגהות המנהגים (לא' הקדמונים, משנות הקו"ף או הרי"ש לאלף הששי), כ': "ואין מברכין החודש, כי הוא מבורך ועומד שבו אירעו כמה דברים". והובא זה בס' לקוטי מהרי"ח ח"ג דנ"ט ע"א.

[הלשון "כי הוא מבורך ועומד שבו אירעו כמה דברים" כנראה ר"ל שהוא מרובה במועדו, ע"ד מ"ש בויק"ר פכ"ט, ח: בחודש השביעי שהוא משובע בכל גתות בתוכו ברכות בתוכו כו'. ועי' ב"י ושו"ע אדה"ז בס']

תצ"ב שאין מתענין בכל חודש תשרי גם אחרי חגה"ס מפני שהוא מרובה במועדות].

ולכאור' זהו הטעם המובא בספרי רבותינו בשם הבעש"ט אשר חודש תשרי הקב"ה בעצמו מברכו. (עי' "היום יום" - כ"ה תשרי ובכ"מ. ונמצא מזה ג"כ בהוספות לתהלים "אהל יוסף יצחק", וגם בהוספות לכתר שם טוב. והרבה בלקו"ש. ועי' בוח"ב קפ"ו ע"א שכ' על חודש תשרי "ירחא דא דקוב"ה איהו בלחודוי").

ובלקו"ש חכ"ד ע' 227 כאשר מביא את טעם הבעש"ט שהקב"ה בעצמו מברך את החודש, הוא מוסיף לציין ע"ז בשולי העמוד: ולהעיר ממ"ש באל"י רבה סתקפ"א ס"ה: "כי הוא מבורך ועומד שבו אירע כמה דברים". ע"כ.

[והם דברי הס' הגהות מנהגים, שהאר"ר העתיק משם, אלא שבלקו"ש מציין לא"ר שהוא מהפוסקים הנפוצים יותר. יש לציין אשר בא"ר (בדפוס שראיתי) מביא זה בשם הלבוש והגהות מיימוני, והוא טעות הדפוס וצ"ל "הגהות מנהגים". וניכר שהי' רשום בר"ת "הג"מ" והמעתיק פיענח בטעות "הגהות מיימוני". טעות זה שהמעתיקים החליפו את "הגהות מנהגים" ב"הגהות מיימוני" כמדומה נמצא עוד פעמים בשו"ע ובפוסקים].

טעם רביעי של המשנה ברורה

(ד) טעם המשנה ברורה בסתי"ז: "שכיון שר"ח תשרי הוא ר"ה הכל יודעים ואין צריך להכריז על זה בשבת שלפניו וזה פשוט".

ולדעתנו אי"ז פשוט כ"כ, כי כפי מנהג ברכת החודש ברוב הקהילות אי"ז ענין של הודעה והכרזה בלבד אלא גם ענין של ברכה.

והפוסקים הראשונים שהזכירו בענין ברכת החודש (עי' או"ז הל' ר"ח וס' יראים השלם סרנ"ט), הם כתבוהו דיני קידוש החודש, ועל כן הם הוסיפו שברכת החודש אין זה קידוש החודש כבזמן שהיו מקדשין ע"פ הראי' אלא תקנתו היתה להכריז בצבור בלשון ברכה בכדי שידעו העולם מתי ר"ח. ועי' בשבה"ל השלם סק"ע כותב מפורש שענינו הכרזה לרבים ואיננו זכר לקידוה"ח, ובמחזור ויטרי כ' ג"כ שעיקר עניינו הוא ההכרזה והודעה לרבים מתי ר"ח.

אבל ניכר דלכו"ע אף שעיקר טעם התקנה הי' בכדי להודיע מתי יהי' ראש חודש, בכל זאת מיד בתחילת הווסדה נתקן בה גם ענין תפילה וברכה על החודש (כנוסח יחדשהו הקב"ה כו' או כיו"ב), ולא היתה בנוסח של הכרזה והודעה בלבד מתי ר"ח.

ברכת החודש קשור עם קדוה"ח

וכמה ראיות ליסוד זה:

(א) מ"ש המג"א בר"ס תי"ז דאף שאיתא בס' יראים שאין זה קידוש בי"ד אלא שמודיעים להעולם מתי ר"ח, מ"מ נהגו לעמוד בשעת ברכת החודש בדוגמת קידוש החודש בבי"ד שהי' מעומד. ומדברי מג"א אלו מוכיח בלקו"ש ח"ד ע' 1139 וח"ט ע' 187 אשר ברכת החודש דעכשיו אף שאינו משם זכר לקידוש החודש מ"מ שייכת היא לקידוש החודש דבי"ד.

(ב) בלקו"ש ח"ט שם מביא גם את דברי האבודרהם לענין ברכת החודש שכ': מבקשין רחמים על החכמים בהכרזת ר"ח כו' מפני שהן היו מקדשין החודש כו'. ע"כ. הלא שברכת החודש קשור איך שהוא עם קידוש החודש.

(ג) בערוך השולחן ר"ס תי"ז מביא דאפשר זהו טעם מנהג ידיעת המולד בעת ברכת החודש כי גם הבי"ד בעת קדוה"ח היתה אצלם ידיעת המולד.

(ד) בס' שערי חיים על שערי אפרים שער יו"ד סל"ו מביא בשם ס' מטעמים בענין החזקת הס"ת בעת ברכת החודש שהוא משום דבעת קדוה"ח הי' הראב"ד אומר מקודש וע"כ נוטל החזן הס"ת בכדי שיהי' בידו כח הראב"ד.

ועד"ז כ' באגרות משה או"ח ח"א סקמ"ב שהחזקת הס"ת הוא ע"ד מ"ש התוס' בברכות דמ"ח ע"א דלפעמים היו מביאים ס"ת בעת קדוה"ח ועושין עגולה כו'.

[אבל הט"ז ומחצה"ש באו"ח סי' צ"ו כתבו טעם אחר לאחיזת הס"ת בעת ברכת החודש ויקום פורקן כו'.]

ומכל מקורות ומנהגים אלו מוכח, אשר ברכת החודש אינה הכרזה גרידא מתי ר"ח, אלא יש בה גם ברכה וקשורה עם קדוה"ח. א"כ עדיין יוקשה מדוע בר"ח תשרי לא יהי' ענין זה, וגם בתשרי קידשו בי"ד את החודש.

עוד קדמונים דס"ל דברכת החודש קשור עם קדוה"ח

ומצאתי גם בס' הרוקח על הסידור שכ' מפורש: מה שמקדשין בביהכ"נ תמורת קידוש בי"ד.

ובס' חמדת ימים במשמרת החודש ספ"א ס"ל ג"כ אשר ברכת החודש הוא בדוגמת קידוש החודש, וז"ל: נהגתי עם החברים לקדש את החודש בערב ר"ח כי חביבה מצוה בשעתה, ולא נהגו לקדשו בשבת שלפני ר"ח אלא מפני שבשבת נאספו כל העם בביהכ"נ. ע"כ. ומדבריו ניכר שמה שנזכר בכמה ראשונים ענין הזכרת החודש בער"ח בליל ר"ח ע' שבה"ל ועוד, זה הי' עיקר התקנה ואח"כ ניתוסף להעבירו לשבת שלפני ר"ח שאז כל הקהל בביהכ"נ. והזכרת החודש בליל ר"ח דומה יותר לקדוה"ח.

וגם מזה שהקדמונים הדרכי משה והמג"א וכו' כתבו טעמים אחרים למה שאין מברכין תשרי, ולא נקטו בפשיטות כמ"ש המ"ב שבר"ה הכל יודעין מתי ר"ה ואין צריך להכריז, מזה גופא מוכח אשר ברכת החודש יש בו ענינים נוספים מלבד ההכרזה [וגם בעל הגהות מנהגים ועד"ז מהבעש"ט כתבו שהחודש הוא מבורך ועומד שבו אירעו דברים רבים וכו', ולא כתבו שהוא ידוע לכל ואי"צ להכריז].

וע"כ נראה דאין פשוט טעמו של המ"ב.

[בגליון הקודם הוספנו לכתוב בדרך אגב, בענין מה שהק' בהגהות רעק"א על המג"א שכ' שקדוה"ח הי' מעומד שהיכן מצינו שקדוה"ח הי' מעומד. וכתבנו שם ע"פ דברי אדה"ז וע"פ דברי הצ"צ על כמה מקורות שקדוה"ח הי' מעומד. ולא נכפול כאן את הדברים].

טעם חמישי, של בעל ערוך השולחן

ה) בערוה"ש סתי"ז כ': דאיך נזכיר בו ר"ח תשרי ביום פלוני ולא נזכיר ר"ה ואם נזכיר ר"ה ור"ח ביום פלוני יהיה שינוי מכל שבת המברכים, ועוד דלא נקרא ר"ח זה בשם ר"ח כלל אלא בשם ר"ה. ע"כ.

וטעמו דחוק, וכי מפני שינוי קל, כגון להזכיר לדוגמא: "ראש חודש תשרי ביום החמישי, שהוא יום ראשון של ראש השנה", האם מפני זה לבטל בכלל את אמירתו שהוא שינוי גדול יותר.

אם ראש השנה נק' ג"כ ראש חודש

וגם מ"ש בערוה"ש דלא נקרא בשם ראש חודש אלא בשם ר"ה. אבל הלא ר"ה הוא גם ר"ה, ומביאים בר"ה קרבן מוסף דר"ה, ועי' בנבחים דצ"א ע"א דמוסף דר"ח קודם למוסף דר"ה. ועי' תוס' ורשב"א בר"ה ד"ח ע"ב דלכמה ראשונים גם שעיר החטאת דר"ח קרב בר"ה. ועי' מנ"ח מצה שי"ב. ובגמ' סוכה נ"ה ע"א מפורש אמרו ע"פ ובראשי חדשיכם דקאי על ר"ה. ולא משום דלא מרגלא בפומא דאינשי לקרותו ראש השנה אי אפשר להזכירו שהוא גם ראש חודש.

וברמב"ם הל' נדרים פ"י ה"ד איתא הלשון שר"ה לנדרים הוא בראש חודש תשרי. ועי' הלשון בשו"ע אדה"ז סי' תרכ"ד ס"י: ויום של ר"ה הוא ר"ח תשרי. ועי' בסי' תקפ"ב שכ' דכשאומרים בר"ה יום הזכרון גם ר"ח בכלל. וע"ש במ"מ. ובשל"ה מס' ר"ה בתחילתו כ': וערב ראש השנה שהוא ערב ראש חודש לא גרע מערב ראש חודש דעלמא כו'. ע"ש.

[ועי' בלקו"ת נצבים מו, ב ובכ"מ, אשר בר"ה הוא חיות הכללי על כל השנה, ואח"כ נתחלק לפרטים שהם י"ב חדשים, וכל חודש בכללותו מקבל חיותו מחיות הכללי של ר"ה, וכל יום בחודש מקבל חיותו מחיות הפרטי של ר"ח. ומוסיף בלקו"ת שם "ולכן ארוז"ל איזה חג שהחודש מתכסה בו הוא ראש השנה שהוא המקור הכולל לכן הארת החודש מתבטל בו כביטול זיו השמש בשמש", ומציין בלקו"ת שם להמבואר בתו"א דרושי מג"א בענין שהנביאים וכתובים עתידיים להבטל, ששם מבואר שנביאים וכתובים לא יבטלו ח"ו אלא שיהיו ע"ד ביטול זיו השמש בשמש. ע"ש. [ובתו"א מג"א גם מבואר ג"כ בענין המועדים שעתידיים להבטל שהוא ע"ד כשרגא בטיהרא לגבי האור דלעת"ל]. ויל"ע בענין ביטול זיו השמש בשמש דמבואר בתניא שעהיחווה"א פ"ג ובכ"מ שמחמת ביטולו אינו עולה בשם אור וזיו כלל].

וגם מבואר בשל"ה ובכ"מ בענין חודש ניסן שהוא השורש לכל ר"ח של השנה, אם כן בודאי גם ר"ח דר"ה בכללם.

[ויש לדון בענין הנודר ע"ד לעשות דבר פלוני (וכיו"ב) כל ר"ח, אם גם ר"ה בכלל, אך גם אם נאמר דאין ר"ה בכלל מ"מ אין מזה ראי' לנדוד"ד, כי בנדרים הלך אחר לשון בנ"א כמ"ש בגמ' בכ"מ].

טעם נוסף ע"פ שו"ע אדה"ז

ו) עוד טעם השייך לכאן (אם כי לא מצאתיו עדיין שמוזכר טעם זה על ענין שאין מברכין החדש), הוא מ"ש בשו"ע אדה"ז סתקצ"א ס"ו בשם הר"ן והטור מה שלא מזכירים את ראש חודש בתפילת ראש השנה שהוא "כדי שלא יאמרו יום שני של ראש חודש עיקר כמו בשאר ראש חודש וימנו ממנו המועדות, דכיון שזיכירו ראש חודש גם יום שני כו' יאמרו שראש חודש שני ימים". ע"כ. [וע"ש הטעם שיצטרכו להזכיר את ר"ח גם ביום שני בכדי שלא יזלזלו ביום שני].



לצאת ידי חובת קידושא רבא ממאי שכבר יצא

הרב יהודה ליב נחמנסון
 כולל דיינות אור יעקב, רחובות
 מח"ס לב השבת, דיני איטר, צהר המשפט

א. בשו"ע אדמו"ר הוקן סי' רעג ס"ו: "אם כבר קידש לעצמו במקום סעודתו, כיון שהוא אינו צריך לקידוש זה אין לו לקדש לאחרים לכתחילה אלא אם כן הם אינם יודעים לקדש בעצמם". ומבואר שמי שכבר יצא ידי חובת קידוש, לכתחילה אין לו לקדש לאחרים להוציאם ידי חובתם אלא אם כן אינם יודעים לקדש בעצמם (וראה עוד שם סי' קסז סכ"ג).

אלא שלכאורה יש מקום לומר שתנאי זה הוא דוקא בקידוש הלילה שיש בו גם ברכת הגפן וגם ברכת היום, דמאחר שהוא כבר יצא ידי חובתו ואינו מברך אלא להוציא אחרים ידי חובתם, אם הם בקיאים עדיף שיברכו בעצמם ולא יברך הוא ברכת היום שאינו זקוק לה. אבל בקידוש דיום שבת שאין בו אלא ברכת בורא פרי הגפן, יכול לכאורה לכתחילה לברך ולהוציא אחרים אף אם הם יודעים לברך בורא פרי הגפן בעצמם, כי לגביו אין כאן שום חסרון מאחר שטועם מן היין ונמצא שבירך בורא פרי הגפן גם לצורך עצמו ככל ברכת הנהנין.

אכן מסתימת לשון אדה"ז הנ"ל משמע שאין חילוק, ובין בקידוש הלילה ובין בקידוש של יום אין למי שכבר יצא ידי חובתו לקדש להוציא אחרים לכתחילה אם הם "יודעים לקדש בעצמם" – "כיון שהוא אינו צריך

לקידוש זה". וטעם הדבר כנראה הוא, דהמניעה לכתחילה לברך לאחרים שיודעים לקדש בעצמם לאחר שהוא כבר יצא ידי חובתו, אינה משום חשש ברכה שאינה צריכה למקדש, אלא משום שהכוח להוציא אחרים ידי חובת קידוש לאחר שהוא כבר יצא הוא רק מדין ערבות, וכאשר הם יודעים לקדש בעצמם נחלש כוח הערבות ועל כן לכתחילה אין להם לצאת על ידו.

וכך משמע מדברי אדה"ז בקונטרס אחרון לסי' ער"ב ס"ק ב': "מי שיצא כבר ידי חובתו, שאינו מחוייב בדבר אלא מדין ערבות, לכן כיון שהחייב בעצמו יכול לפטור חובו בעצמו אין להערב לפטורו". אנו רואים שאדה"ז אינו מנמק את המניעה לברך עבור זה שיודע משום חשש ברכה שאינה צריכה להערב, אלא משום שכאשר חבירו יכול לפטור חובו בעצמו נחלש ענין הערבות ועל כן לכתחילה אין להערב להוציאו.

וכן כתב מפורש האבני נזר או"ח סימן מ' אות ד': "הטור כתב בשם בה"ג סימן רע"ג שאם כבר יצא והם בקיאים לקדש לא יקדש להם, והכי קיימא לן בשו"ע שם, והטעם ברור כיון שיכול לקדש בעצמו אין חיוב על אחרים משום ערבות [זכר לדבר לא יתבע מן הערב תחילה]". והיינו על דרך דברי אדה"ז הנ"ל, שהחסרון בכך שחבירו בקי הוא בעצם ענין הערבות. ואדה"ז סובר שיש לחוש לסברא זו "לכתחילה".

ולכן נראה שגם בקידושא רבא, אף שאין להערב חשש איסור ברכה לבטלה מאחר שמברך רק בורא פרי הגפן וטועם מן היין, מכל מקום מאחר שהוא כבר יצא ידי חובת קידוש היום ואינו מחוייב בטעימה וברכה זו כלל, ולגביו אין כאן אלא שתיית רשות, ואילו חבירו מחוייב בטעימה וברכה זו מדין חובת קידושא רבא, על כן לכתחילה אין לו לפטור את חבירו בברכתו מכוח ערבות.

ב. ולהעיר גם מהמשך דברי אדה"ז בקונטרס אחרון שם: "ולא הצריכו שיברך חבירו בעצמו אלא כשאין לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד". ונראה שהגדרה זו תואמת אף את המצב הנ"ל במי שכבר יצא ובא להוציא את חבירו ידי חובת קידושא רבא ביום השבת, דלמרות שטועם מן היין וממילא אף הוא כשלעצמו חייב בברכת בורא פרי הגפן, מכל מקום נחשב הדבר ש"אין לו שום צורך בברכת חבירו", כי "ברכת חבירו" היא ברכה של חובה הנובעת מחובת טעימת היין בקידוש, ואילו ברכת בורא פרי הגפן שלו היא ככל ברכות הנהנין על טעימה של רשות. וכמבואר חילוק יסודי זה בדברי אדה"ז בסי' רע"ג ס"ו וזה לשונו: "ברכת

בורא פרי הגפן של קידוש בין של לילה בין של יום כו' אינן דומות לשאר ברכת הנהנין הואיל והן חובה" (וראה שם סי' קסז סכ"ג: "שהיא חובה משום קידוש ולא משום הנאתו". ובסי' רצז ס"ז: "שהיין של קידוש אינו תלוי בהנאתו כלל שלא תקנוהו חכמים בשביל הנאת האדם אלא בשביל שצריך לזכרה על היין"). ואם כן בנדון דידן מאחר "שאינן לו שום צורך בברכת חבירו רק מחמת ערבות בלבד", אזי כאשר חבירו יודע לברך בעצמו אין לו לפוטרו לכתחילה מדין ערבות.

[וראה ספר "הלכות ליל הסדר משו"ע אדמו"ר הזקן עם הערות וצינונים" סי' תפ"ד ס"ג עמ' תלג, שהביא את דברי אדה"ז בקונטרס אחרון הנ"ל, והעיר שצריך עיון בלשונו "כשאין לו שום צורך בברכת חבירו", דלכאורה יותר מתאים היה לכתוב "בברכה זו". וכוננת שאלתו כנראה היא, דהלשון "בברכת חבירו" משמעה בפשטות 'בברכה שחבירו מברך', ואילו כאן אין חבירו מברך אלא אדרבה הוא רוצה לברך במקום חבירו ולהוציאו ואדה"ז בא לומר שאין לו להוציא את חבירו שיודע לברך בעצמו אלא אם כן גם לו יש צורך בברכה זו, ואם כן לכאורה עדיף היה לו לכתוב "בברכה זו" ולא "בברכת חבירו".

אכן לפי הנ"ל נראה שמוכן היטב דיוק לשון אדה"ז "בברכת חבירו", דאילו כתב "בברכה זו" היה משמע שאם גם הוא צריך לנסח ברכה זו אף אם לא מאותו הטעם שחבירו צריך לה, כגון שחבירו צריך לברכת בורא פרי הגפן משום חובת קידושא רבא ואילו הוא צריך לה רק משום שרוצה לשתות יין, מכל מקום מאחר שנוסח הברכה של שניהם זהה ("ברכה זו") יכול לכתחילה להוציא את חבירו אף אם הלה יודע לברך בעצמו. מה שאין כן בלשון "בברכת חבירו" מודגש שדוקא אם יש לו צורך בברכה זו כמו חבירו אזי יכול לכתחילה להוציאו, לאפוקי אם הוא צריך לה משום ברכת הנהנין בלבד ואילו חבירו צריך לה מדין חובת קידוש, שבכהאי גוונא אין לו להוציאו לכתחילה באם חבירו יודע לברך בעצמו, מאחר שאין לו שום צורך "בברכת חבירו" היינו שאינו צריך לה כמותו].

ג. ולהעיר גם מדברי התהלה לדוד ח"ב סי' רע"א ס"ק ד' לענין קידוש ליל שבת, וזה לשונו: "ועכ"פ הדבר ברור שמי שהתפלל יכול להוציא את מי שלא התפלל, דהיינו דינא דאע"פ שיצא מוציא. ונראה דאף אם יודעים לברך בעצמם. ואף דפסק המחבר בסי' רע"ג ס"ד דמי שיצא אינו מוציא אלא באינם יודעים לברך, היינו דוקא היכי שא"צ לקדש כלל בשביל עצמו,

אבל הכא שצריך לקדש בשביל עצמו מד"ס אף שהתפלל, יכול להוציא את מי שלא התפלל אף ביודע לקדש בעצמו".

ונראה שדבריו עולים בקנה אחד עם המבואר לעיל, דאף הוא אינו מתיר לזה שלא התפלל ערבית דליל שבת לצאת ידי חובת קידוש מזה שכבר התפלל למרות שיודע לקדש בעצמו, אלא משום שגם המקדש "צריך לקדש בשביל עצמו" מדברי סופרים עכ"פ, דמאחר שגם הוא מחוייב בקידוש מדרבנן רשאי להוציא ידי חובה אף את חברו המחוייב מדאורייתא, כי סוף סוף על שניהם רובץ אותו סוג חיוב דהיינו חובת קידוש היום (אף כי בדרגות שונות). מה שאין כן בנדון דידן, זה שכבר יצא ידי חובת קידושא רבא בבית הכנסת אין לו שום צורך "לקדש בשביל עצמו", ואילו חברו עדיין מחוייב במצות קידושא רבא, הנה מסתבר שבכחאי גוונא גם התהלה לדוד לא יתיר לכתחילה להוציא את חברו ידי חובה כשהלה יודע לברך בורא פרי הגפן בעצמו, כי כנ"ל בדברי אדה"ז ברכת בורא פרי הגפן של חובת קידוש אינה דומה לברכת בורא פרי הגפן הבאה כברכת הנהנין סתם (וזהו לא כפי שהעלה חכ"א בהערות וביאורים צמח צדק ח"ז עמ' רצב ואילך, עיי"ש).

*

ד. והנה מנהג מקובל הוא שתחת החופה מברך הרב המסדר קידושין את ברכת האירוסין, ולא החתן בעצמו. וכמבואר בשו"ע אבן העזר סי' ל"ד סעיף א': "המקדש אשה כו' מברך אקב"ו על העריות וכו'", ובהגהת הרמ"א: "ויש אומרים דאחר מברך וכן נוהגין", ובסעיף ב' כותב המחבר עוד: "נהגו להסדיר ברכה זו על כוס של יין ומברך עליו תחלה ואחר כך מברך ברכה זו". ומשמע בפשטות שלדעת הרמ"א "דאחר מברך" היינו הן את ברכת היין והן את ברכת האירוסין. ובטעם המנהג שאחר מברך ולא החתן בעצמו, כתב הבית שמואל שם ס"ק ב': "שלא לבייש מי שאינו יודע לברך". ובספר המנהיג (הלכות אירוסין ונישואין) נימק: "מתוך שהוא טרוד החתן ובהול לא יוכל לכוין על הברכה".

וכן נוהגים גם בשבע ברכות הנישואין שלאחר הקידושין, שאחרים מברכים ברכות אלו בהקדמת ברכת בורא פרי הגפן, והחתן עצמו אינו מברך (ראה ספר סדר קידושין ונישואין פרק יא). והטעם כתב בספר מעשה רקח בתחילתו בשם רבי אברהם בן הרמב"ם: "אין ראוי שיברך אותם החתן לפי שהם ברכה לו ואין ראוי שיברך אדם ברכה כזו לעצמו".

ומבואר שמחמת חשש העדר ידיעה או כוונה ומשום דרך ארץ תיקנו שתמיד אחרים מוציאים את החתן והכלה ידי חובת ברכות האירוסין והנישואין תחת החופה.

אלא שלכאורה קשה על המנהג הרווח שהרב מוציא את החתן והכלה גם בברכת בורא פרי הגפן, אף שהוא עצמו אינו טועם כלל מן היין. וכתב על זה הפתחי תשובה שם ס"ק ה': "עיי' בספר פני יהושע בקונטרס אחרון למס' כתובות סי' כ"א שתמה מאד על מה שנהגו דאחר מברך ברכת היין על הכוס והחתן והכלה שותין ממנו, דהאיך מברך בורא פרי הגפן כיון דאין המברך שותה ממנו והאיך יוצאין החתן והכלה בברכתו של המבדך כיון שאין הכוס מעכב לאו דבר שבחובה נינהו ואיך מוציא חבירו דהא הו"ל ברכת הנהנין. בשלמא ברכת נישואין אפשר כיון דטעונין כוס הדר הוה ליה דבר שבחובה משא"כ ברכת אירוסין. ואפשר כיון דמ"מ עיקר היין לאו ליהנות מכיון חשיב שפיר כברכת המצוות והניח בצ"ע ע"ש". כלומר, הפני יהושע הקשה שלכאורה ברכת בורא פרי הגפן תחת החופה אינה אלא ברכת הנהנין וא"כ כיצד מוציא הרב את החתן בברכה זו מאחר שהוא עצמו אינו טועם מן היין. ותירץ שאפשר שברכת בורא פרי הגפן כאן נחשבת ברכת המצוה מאחר שלא ניתקנה לשם הנאה אלא מחמת ברכת האירוסין.

ובשו"ת מהרש"ם ח"ה סי' ח' כתב ליישב עוד: "במחכ"ה של הפני יהושע נעלם ממנו דברי הבית יוסף ביו"ד סי' רס"ה בהא דכתב שם הטור דנהגו להסדיר ברכת אשר קידש על הכוס, והביא בשם הכלבו דסומכין שלא לטעום המוהל אבל משגרין לאם התינוק כו' אם שמעה הברכה ולא הפסיקה יש לומר דנפקא שפיר בברכתו ואף על גב דברכת הנהנין הוא כיון דנתקנה ברכה זו על הכוס הוה ליה ככסא דקידושא ואבדלתא דמוציא אחרים גם בברכת היין ע"ש, והדבר מוכרח מדברי כל הפוסקים שהביא בבית יוסף שם אחר כך דתשתה היולדות או תינוק שלא תהיה ברכה לבטלה, והרי הבית יוסף הביא שם מקודם דמנהג זה שכתב הטור לברך על הכוס לא נמצא לו מקור רק שמוכח מדברי המפרשים שכן היה המנהג פשוט כו', אבל ברכת אירוסין דצריך כוס נמצא בירושלמי פ"ח דסוטה וע' בשו"ק שם, ועכ"פ לא גרע מכוס של מילה, וא"כ הדבר מבואר דכיון דכבר הוקבע המנהג כן הוי כחובה ויכול להוציא אחר בברכת פרי הגפן". כלומר, המהרש"ם מחזק את הסברא הנ"ל שברכת בורא פרי הגפן תחת החופה אין דינה כברכת הנהנין אלא כברכה של חובה ולכן יכול הרב להוציא את החתן בברכה זו אף שהוא עצמו אינו טועם כלל.

ואם תאמר, התינוח אם החתן אינו יודע לברך בעצמו, אך אם יודע לברך בעצמו הרי אדה"ז כותב בסי' רע"ג ס"ו לענין קידוש שלכתחילה לא ייצא ידי חובה על ידי אחר אלא יברך בעצמו כנ"ל.

הנה התירוץ על זה מבואר מדברי אדה"ז בקונטרס אחרון הנ"ל סי' ער"ב ס"ק ב' לענין קידוש, וזה לשונו: "דבטור שם מבואר בהדיא דאקידוש קאי שאינן יודעים לקדש, אבל כיון שיכול לומר הקידוש בשבילם יכול גם כן לברך בורא פרי הגפן". היינו שכאשר זה שצריך לצאת ידי חובת קידוש יודע לברך בורא פרי הגפן, ורק ברכת הקידוש אינו יודע לברך, מכל מקום יכול לצאת מחבירו אף ידי ברכת בורא פרי הגפן אף שהלה כבר יצא ידי חובתו מקודם. וצינו על זה במהדורה החדשה דשוע"ר ציון לב: "וכן הוא לעיל סי' קצ"ד, שכיון שצריך ברכת קידוש והבדלה בשביל עצמו יכול לומר גם ברכת היין. וראה גם סידור (ברכת אירוסין ונשואין) שמברך גם ברכת היין וישתה החתן והכלה (אף שהם יודעים)".

ואם כן, לפי מה שנתבאר לעיל שהטעם שתיקנו שהרב המסדר קידושין יברך תמיד את ברכת האירוסין ויוציא את החתן ידי חובתו הוא מחשש שהחתן אינו יודע לברך או שלא יכוון, על כן מאחר שיכול להוציאו ידי ברכה זו יכול להוציאו אף ידי ברכת בורא פרי הגפן.

והוא הדין בשבע ברכות הנישואין, שמאחר שתיקנו שהמברכים מוציאים את החתן והכלה בששת הברכות מהטעם האמור, על כן גם בברכת בורא פרי הגפן הם יוצאים על ידי אחר המברך בשבילם.

ושוב אין מכאן ראייה לנידון הנ"ל בקידושא רבא דיום השבת, דמאחר שאין בו אלא ברכת בורא פרי הגפן, אם חבירו שצריך לצאת ידי חובה יודע לברך בעצמו אין לו לכתחילה לצאת ממי שכבר יצא ידי חובת קידוש בבית הכנסת.

*

ה. בספר אבני חושן סי' כט עמ' קכב-קכג, כתב שלמרות שלפי דברי אדה"ז הנ"ל לכאורה גם בקידושא רבא לא יוכל מי שכבר יצא להוציא אחרים שיודעים לקדש בעצמם מאחר שיש חסרון בהערבות, מכל מקום נראה לו לחדש שבקידוש היום מאחר שאין בו אלא ברכת הנהנין, כל פעם שחוזר ומקדש על יין במקום סעודה הרי זה נחשב לגביו "מצות קידוש", ועל כן יכול להוציא גם אחרים הבקיאים אף שהוא כבר יצא בעצמו. ע"כ.

ויש להעיר על דבריו: א. מהו המקור לכך שכל פעם שחוזר ומברך על כוס יין במקום סעודה ביום השבת נחשב זה "קידוש". ב. אף אם תאמר שכל פעם שחוזר ומקדש יש על קידושו שם "מצוה", מכל מקום מאחר שהוא כשלעצמו אינו "מחוייב" בדבר כמו השומעים שהרי כבר יצא ידי "חובתו" (כמבואר בשו"ע ר' סי' רעג ס"ז), אם כן אינו בא להוציאם אלא מדין ערבות, ומאחר שהם בקיאים הוי פגם בהערבות לכתחילה כנ"ל.

ו. בגליון אליבא דהלכתא 32 עמ' לג-לד כתבו ליישב מנהג העולם שמי שיצא בביהכנ"ס מוציא אח"כ את בני ביתו אף שהם בקיאים לקדש בעצמם: א. דדוקא כאשר מברך רק עבור חבריו הבקי ליכא ערבות משא"כ כשמברך גם עבור עצמו (אף שהוא רק ברה"נ). ב. חבריו יוצא מדין שומע כעונה דכאילו השומע בירך בעצמו הגפן. והביאו משולחן שלמה סי' רעג ס"ד שכתב שאין מקום להחמיר בזה כל שהמברך טועם מן היין.

ויש להעיר על דבריהם: א. ראינו לעיל בדברי אדה"ז שברכת בורא פרי הגפן של הנאה וברכת בורא פרי הגפן של קידוש "אינן דומות" זו לזו, ועל כן נראה שלכתחילה אין לצאת ידי "חובת קידוש" בשמיעת "ברכת הנהנין" של רשות מחבירו, כאשר השומע יכול לקדש בעצמו. ב. אנו רואים בדברי אדה"ז שחשש "לכתחילה" שאין לצאת בברכת אחר כשיודע לברך בעצמו, ומשמע שלא ניחא ליה להתיר לכתחילה מכוח סברת "שומע כעונה". ג. מה שהביאו משולחן שלמה, יתכן שסמך על המשנ"ב סי' רעג ס"ק כ' שהביא מהפר"ח שחולק על המחבר וסובר שאפשר לכתחילה לצאת ממי שיצא אף שיודע לברך בעצמו. אבל אדה"ז לא הביא כלל דברי הפר"ח.

ז. עוד הביאו שם מכף החיים סי' קסז, שכתב שם השו"ע: "ולא שרי לברך לאחרים אף על פי שאינו טועם אלא ברכת המוציא דמצה בליל ראשון של פסח וברכת היין דקידוש בין של לילה בין של יום", וכתב על זה כף החיים אות קל"ב: "וזהו דשרי לברך לאחרים בברכת המצות [=דהיינו המוציא בליל פסח ובורא פרי הגפן דקידוש שנחשבות ברכות המצוות] אף על פי שאינו נהנה, אם הוא דוקא לשאינו בקי או אפילו לבקי, עיין בטור וב"י סימן רע"ג וסימן תרצ"ד ופסק מרן ז"ל בסימן רע"ג סעיף ד' דאינו מוציא אלא דוקא לשאינו בקי כו' ועל כן אינו יכול לברך להוציא אחרים בברכת המצוה אם אינו נהנה אלא דוקא למי שאינו בקי". ולכאורה מלשונו שכותב "אם אינו נהנה" אפשר לדייק שאם אפילו רק "נהנה" כגון בקידוש

דיום שבת שרק טועם מן היין, אף שכבר שמע ויצא ידי חובת קידוש קודם לכן בבית הכנסת, מאחר שנהנה ורשאי לברך בורא פרי הגפן מוציא אחרים ידי "מצוה" דהיינו חובת קידוש אף אם הם בקיאים. אך כבר העירו על זה בקובץ הנ"ל, דיש לומר שנקט "נהנה" רק בלשון המושאל, וכוונתו לומר: שיוצא עמהם בקידוש זה. היינו שמדובר במי שעדיין לא יצא ידי חובת קידוש.



דעת הרמ"א בענין קריאת התורה בחול המועד סוכות

הרב מנחם מענדל רייצעס
קרית גת, אה"ק

בשו"ע מרן המחבר או"ח סי' תרסג: "בחול המועד מוציאין ספר תורה וקורים בו ארבעה בקרבנות החג שבפרשת פינחס. וביום ראשון של חולו של מועד קורא כהן 'וביום השני', ולוי 'ביום השלישי', וישראל חוזר וקורא 'וביום השלישי', והרביעי קורא ספיקא דיומא שהוא 'וביום השני וביום השלישי'. ועל דרך זה קורים בשאר ימים".

ובהגהת הרמ"א: "ויש אומרים ששנים הראשונים קורין בספיקא דיומא והשלישי קורא ביום המחרת והרביעי חוזר וקורא כל ספיקא דיומא, דהיינו מה שקראו שנים הראשונים. וכן אנו נוהגין. וביום השביעי הכהן קורא 'ביום החמישי', לוי 'ביום הששי', ישראל 'ביום השביעי', והרביעי קורא 'יום הששי' ו'יום השביעי'. וכן אנו נוהגין".

ולאחר מכן ממשיך המחבר: "ובארץ ישראל שאין שם ספיקא דיומא, אין קורים בכל יום אלא קרבן היום בלבד, כי ביום שני שהוא ראשון לחולו של מועד קורא כהן 'וביום השני', והשלשה העולים אחריו חוזרים וקורים אותה פרשה עצמה. ועל דרך זה בכל יום משאר הימים". ועל זה לא הגיה הרמ"א כלום.

וכבר שקו"ט בזה – למה אין הרמ"א מתייחס לדברי המחבר בענין ארץ ישראל, כשם שהוא מתייחס לדבריו בענין חו"ל? כי לכאורה מצד הסברא, הרי כשם שבחו"ל סובר הרמ"א שעדיף לקרוא "ביום המחרת" מאשר

לחזור על אותה קריאה שוב, כך גם בארץ ישראל היה לו לפרש ולומר שלדעתו עדיף לקרוא מיום המחרת מאשר לחזור על אותה קריאה עצמה!

ויש שרצו להוכיח מזה, שבאמת בארץ ישראל יסכים הרמ"א עם המחבר, ולא חלק עליו אלא בחו"ל. וכבר האריכו טובא בכל הענין, ולא באתי אלא להוסיף סברא נוספת שלע"ע לא מצאתי שיזכירוה, והיא:

כד דייקת שפיר, הרי לא זו בלבד ואותה סברא שמחייבת בחו"ל לקרוא "ביום המחרת" – מחייבת כן גם בארץ ישראל (וראה בביאור הגר"א על אתר שנראה מדבריו להדיא שהבין שמדובר באותה סברא בא"י ובחו"ל. ודו"ק), אלא שבארץ ישראל יש טעם חזק יותר להעדיף לקרוא "ביום המחרת"; ואולי זהו הטעם שלא השיג הרמ"א במפורש לגבי ארץ ישראל, כי מובן הוא במכלל שכן וקל וחומר ממה שכתב לגבי חו"ל.

והביאור בזה:

הנה בענין קריאת אותה פרשה יותר מפעם אחת – משתדלים לשלול זאת מצד שני ענינים:

(א) מצד הציבור – שלא ישמעו פעמיים אותה הקריאה.

(ב) מצד העולה לתורה – שהוא לא יברך פעמיים על אותה הקריאה (באותו ציבור).

וכמו שמבוארים ב' ענינים אלו בלשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו – סי' רפב.

בס"ד מזכיר אדה"ז את הענין הא': "יש אומרים, שמותר לקרות עולים הרבה בפרשה אחת, שחוזר וקורא זה מה שקרא זה וחוזר ומברך, ואין בזה חשש ברכה לבטלה. . . ויש אומרים, שלכתחילה אסור להשני לברך על הפסוקים שכבר בירך עליהם הראשון. . . וכן נוהגין במדינות אלו כל השנה לבד משמחת תורה שסומכים על סברא הראשונה וכו'". והיינו, שאין לקרוא לכתחילה בפני הציבור את אותה הקריאה ב' פעמים.

ולכן, כאשר מוציאים ב' ספרי תורה, הרי שבספר השני קורא רק המפטיר בלבד ולא השביעי, כדי שלא לכפול פרשה אחת שלא לצורך; ורק כשמוציאים ספר תורה אחד בלבד, הרי מצד הקדיש שבאמצע אין ברירה ו"אי אפשר שהשביעי ישייר כמה פסוקים בפרשה להמפטיר, שאין להפסיק בקדיש באמצע הפרשה, שעדיין לא נשלמה חובת היום, לכן

הנהיגו שיגמור השביעי או האחרון כל הפרשה ויאמרו קדיש, והמפטיר חוזר וקורא ג' פסוקים לפחות ממה שקרא כבר השביעי או האחרון (או שאר העולים) – כדברי אדה"ז בסי"ב.

אמנם, גם כאשר הנהיגו שהמפטיר חוזר וקורא את אותה פרשה עצמה שכבר קראו לפני כן (מכיון שאא"פ בענין אחר), עדיין משתדלים שלא יהיה זה אותו אדם עצמו שיברך פעמיים על אותה הקריאה עצמה. וכמבואר בסי"ח שם, שמשתדלים מאוד שהמפטיר שחוזר וקורא מה שקראו קודם, לא יהיה אחד מאלו שכבר עלו ובירכו קודם – "אם לא נמצא בבית הכנסת מי שיודע להפטיר בנביא אלא אחד מאותם שעלו כבר לקרות בתורה, אעפ"כ כשעולה להפטיר בנביא צריך לחזור ולקרות בתורה תחילה. . ואין די במה שקרא כבר קודם. . אבל אם יש אחרים שיודעים להפטיר בנביא מוטב שיפטיר זה שעדיין לא קרא ואל יפטיר זה שעלה כבר לקרות בתורה (בצבור זה)".

[וראה בלשון המלבושי יו"ט סרפ"ב ס"ב, שמחדש "שיוכל לברך שני פעמים לשתי קריאות" – אבל לברך שני פעמים לקריאה אחת פשיטא שיש להימנע].

ומעתה נחזי אנן בנידון דידן, ונראה שדוקא בארץ ישראל יש יותר סברא לשלול את המנהג כדעת המחבר, מצד ב' הענינים האמורים:

(א) מצד זה שהציבור לא ישמעו אותה קריאה פעמיים – הרי לפי המחבר יוצא שבארץ ישראל חוזרים וקוראים אותה פרשה עצמה ארבעה פעמים, משא"כ בחו"ל שחוזרים עליה רק שלושה פעמים. וא"כ, אם בחו"ל לא הסכים הרמ"א לדעת המחבר, בוודאי שלא יסכים לה בארץ ישראל.

(ב) מצד זה שאותו עולה עצמו לא יברך פעמיים על אותה הקריאה – הנה כידוע המנהג הוא שכאשר עלה כהן ונתברר שאין לוי, עולה הכהן שוב במקום לוי ומברך שוב. והנה, לפי המחבר הרי בארץ ישראל יוצא שבכזה מקרה יברך הכהן שוב על אותה הקריאה עצמה שכבר בירך עליה זה עתה.

והניחא בחו"ל, הרי (גם לפי המחבר) הכהן והלוי אינם קוראים אותו דבר (כי הכהן קורא "ביום השני" והלוי "וביום השלישי"), ורק הישראל שבא לאחריהם – והוא בוודאי אדם אחר – הוא הקורא שוב באותה קריאה; וכן בחנוכה, שגם שם נחלקו המחבר והרמ"א (סי' תרפד), הרי גם

שם לפי המחבר הכהן והלוי קוראים כל אחד קריאה שונה, ורק הישראל שבא לאחריהם הוא שחוזר וקורא אותה קריאה שקראו כבר; ודוקא בסוכות בארץ ישראל (לפי המחבר) עולה דבר פלא, שיתכן והכהן יחזור ויברך פעמיים על אותה קריאה עצמה ממש (בלי שום חידוש ותוספת של הפטרה וכיו"ב)!

ומעתה נ"ל, שלאחר שהרמ"א הודיע את דעתו לגבי חו"ל בסוכות וכן לגבי חנוכה – שמשתדלים להימנע ככל האפשר מלחזור על אותה הקריאה ב' פעמים וכו' – שוב אינו צריך להודיע דעתו לגבי סוכות בארץ ישראל, ששם יתכן מצב שבו אותו אדם עצמו (הכהן העולה במקום לוי) יברך שוב על אותה הקריאה, שפשיטא שיש להימנע מכך ולכן עדיף לקרות "ביום המחרת".

[ואולי יש להעיר ולדייק בלשון המחבר, שלא כתב בקיצור "כל הארבעה עולים קוראים וביום השני", אלא האריך והדגיש: "קורא כהן וביום השני והשלשה העולים אחריו חוזרים וקורים אותה פרשה עצמה" – ואולי התכוון בזה לרמז שבימי חול המועד סוכות יש להשתדל במיוחד (לשיטתו) שלא יקרא הכהן עצמו פעם שניה (כיון שמדובר באותה קריאה ממש) אלא יהיו "שלשה עולים אחריו", שלושה עולים אחרים. ודו"ק].

ועצ"ע בכ"ז.



דעת אדה"ז לתקוע בשלש שעות ראשונות

הרב שמואל זאיאניץ

ר"מ בישיבת תורת"ל מוריסטאון

א. איתא (ע"ז ד, ב) "אמר רב יוסף: לא ליצלי איניש צלותא דמוספי בתלת שעי קמיייתא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד, דלמא כיון דמפקיד דינא, דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי". וכן נפסק בשו"ע באו"ח סי' תקצא ס"ח "לא יתפלל ביחיד תפלת מוסף בראש השנה עד אחר ג' שעות היום" (וראה במג"א שם סק"ט). וכ"כ אדה"ז (שם, סי"ג) "לא יתפלל אדם ביחיד תפלת מוסף בראש השנה עד אחר שלש שעות על היום הואיל והוא אומר מלכיות וזכרונות ושופרות יש לו לחוש שמא יעיינו

במעשיו ותדחה תפלתו שבשעות הללו אין הקדוש ברוך הוא עושה לפנים משורת הדין לפי שעוסק בתורה שנקרא אמת".

ובסי' תקפ"ט (סק"ד) פסק המג"א דין זה לענין תקיעת שופר, וז"ל "כבר יצאו כו' - לכן יתקע להם קודם שישמע התקיעות בבה"כ (לבוש) אבל במ"צ כתב בשם מהרי"ל שלא יתקע בג' ראשונות משום דמיפקד דינא כמ"ש סי' תקצ"א, לכן יתקע להם אחר תקיעת בה"כ עכ"ל לא יוכל לברך להם לכן נ"ל דאם יש לו שופר אחר יתקע בשעת תקיעות בית הכנסת דאז אפילו הוא תוך ג' ראשונות אין לחוש כמ"ש שם ואם לאו יכוין בלבו שלא לצאת בתקיעת בית הכנסת ואז יוכל לברך להם", והיינו דפוסק כהמהרי"ל (דלא כהלבוש) שלא יתקע ביחיד בג' שעות הראשונות (דכמו שיש להיזהר מלהתפלל ביחיד בג' שעות הראשונות כמו"כ יש להיזהר לעניין תקיעה ביחיד). ובמט"א סי' תקפח ס"ב כתב דמצוה מן המובחר לתקוע רק אחר ג' שעות היום.¹³

ב. ויש לדון בשיטת אדה"ז, לפום ריהטא נראה דפוסק כהמג"א, דכתב בסי' תקצא סי"ד בסופו "וכן יזהר היחיד שלא יתקע תקיעת מצוה עד אחר שלש שעות על היום מטעם שנתבאר".

אבל יש לעיין:

א) במה שכתב "מטעם שנתבאר", שבפשטות קאי אמה שכתב בסי"ג, ושם ביאר אודות ה"תפלות" שבאמירת מלכיות זכרונות ושופרות, וא"כ אולי כוונתו דדוקא תקיעה של מצוה, כפי שתיקנו חכמים (והיינו שיתקע ביחיד ויתפלל ביחיד, שתיקנו חכמים התקיעות על סדר הברכות, וכדבריו בסי' תקצב ס"ז "התקיעות מעומד ומיושב הן כעין מצוה אחת שהתורה חייבה אותנו לשמוע תשע תקיעות בראש השנה ותיקנו חכמים לשמוע אותן על סדר ברכות מלכיות זכרונות ושופרות") לא יתקע תקיעות אלו (בצירוף וביחד עם אמירת מלכיות כו') בג' שעות הללו מטעם הנ"ל.

ב) וכן יש לדייק מדבריו (סי' תקפט ס"ב) גבי תקיעות לנשים, דכתב "והרוצה לתקוע לנשים ולברך להן יתקע להן קודם שישמע התקיעות

13) וכ"כ בסי' תקפט ס"ב (לענין תקיעה לנשים). וכ"כ המשנ"ב סי' תקפח סק"ב ובסי' תקצא סק"ד. וכמו"כ בסי' תקפט סק"ז מביא מחלוקת הלבוש והמג"א לעניין אם כדאי לתקוע לנשים בג' שעות הראשונות משום דמיפקד דינא. וראה גם במחזיק ברכה סי' תקפח סק"א ובמה שמביא מס' משנה לחם מהיעב"ץ ע"ז.

בבית הכנסת . . דאז יכול לברך בשביל עצמו שעדיין לא יצא ידי חובתו ואף על פי שהולך להן לתקוע בבתיהן וחוזר לבית הכנסת ושומע התקיעות דמעומד שעל סדר הברכות אינו צריך לחזור ולברך עליהם, ומשמיט דברי המג"א דיתקע בשעה שתוקעים בבה"כ, אלא כלשון הלבוש שיתקע קודם שישמע התקיעות בבה"כ דמשמע שפוסק כמותו.

ולכן נראה שסובר שאין קפידא שלא לתקוע תקיעות דמיושב בג' שעות ראשונות אלא הקפידא היא על תקיעות דמעומד משום אמירת מלכיות כו' באותן שעות (ומ"ש "תקיעת מצוה" הכוונה ע"ד הסדר שתיקנו החכמים לקיים תקיעות מצוה, וצ"ע).

ג. ובטעם הדבר נראה לומר:

(א) אולי סובר שאין חשש זה בקיום מצוה ורצון הקב"ה, דאע"פ שחלק מענין מצות תקיעת שופר הוא "שיעלו זכרוכם לפני" (ר"ה טז, ב) ו"לזכרון אתי" (ר"ה כו, א), מ"מ, כיון שזה קיום מצות הקב"ה לא חל בזה החשש "דילמא מידחי" מצותו (כמו שחל החשש הזה בתפילת האדם).

(ב) ובפרט שעל זה קאי כלל ההלכתי "זריזין מקדימין למצות" (וכפשטות דברי הגמ' בר"ה לב, ב) ובמילא לא יגרע בזה בדינו שלא להיות כמו שהיה זוכה ב"לפנים משורת הדין" לאחרי הג' שעות.

(ולהעיר מהסיפור עם אדה"ז שהקדים לתקוע שופר לעניין מפלת נאפוליאון. ואכמ"ל עוד).

ד. עוד יש להעיר: למה השמיט הרמב"ם מלהביא מימרא דרב יוסף בע"ז להלכה לכל הפחות לעניין תפילות מוסף ביחיד בר"ה?

ואוי"ל: דסובר שהלכה כמימרת רבה בר אבוח (ר"ה י"ח, א; יבמות מט, ב): "דרשו ה' בהמצאו - הא ביחיד, הא בצבור. ויחיד אימת אמר ר"נ אמר רבה בר אבוח אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים", ופליגא על מימרא דר"י, דבפשטות, לפי מימרא זו הרי בר"ה (שהוא אחד מה"עשרה ימים" שבין ר"ה כו'), מועלת תפילת יחיד שיהיה הקב"ה מצוי

וקרוב (ודרישתו וקריאתו מועילים), דמצד זה אין חשש גם בג' שעות ראשונות¹⁴.

אבל לכאור' יש להעיר ע"ז: כיון שהרמב"ם לא הביא מימרא דרבה בר אבוה להלכה לעניין תפילה אלא לעניין מצות תשובה, שכ' (פ"ב ה"ו מהל' תשובה): "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד שנאמר דרשו ה' בהמצאו, במה דברים אמורים ביחיד אבל צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' אלהינו בכל קראנו אליו".

וכן ביאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חל"ד עמ' 200) שהרמב"ם לא הזכיר כאן (במעלת עשיית) ענין של "גזר דין" אלא כתב אודות תועלת הקירוב של הקב"ה בעניין התשובה דווקא¹⁵.

וא"כ נסתר ביאורינו דלעיל בטעם השמטת הרמב"ם ההלכה שלא יתפלל בג' שעות ראשונות דסובר דמימרא דרבה בר אבוה סותר למימרא דע"ז, כיון שאין סותרים זא"ז דבמס' ע"ז מדובר אודות תפילה ובמס' ר"ה יבמות מדובר אודות תשובה.

ואולי: כיון שהרמב"ם בהל' תשובה סובר דמצות שופר עניינו כולל תשובה, וא"כ אפשר שגם אמירת הפסוקים דשפורות הרי הם כוללים בו גם מעניין התשובה שלכן סובר שאין פוסקים כמימרא דע"ז כיון שפוסקים כמימרא דר"ה שבתשובה דעשיית מועיל גם ביחיד וא"כ אין חשש בתפילת מוסף בג' שעות ראשונות כיון שנכלל בה תשובה (דזה מעניין המצוה). וצ"ע בזה שלא הביא בהל' שופר הא דהשופר עניינו תשובה.

ה. עוד יש להעיר: לפי המג"א דבעצם התקיעה של מצוה נוגע שיהיה לפנים משורת הדין ולא "יקפיד דינא" א"כ הול"ל להעיר על ההלכה

14) וראה דרשות ח"ס דרוש לר"ח שבט תק"נ שכותב שלפי ההלכה בשו"ע תקצ"א הנ"ל נמצא שחשש "דמיפקיד דינא" בג' שעות ראשונות הוא אפי' בעשיית.

15) ומבאר בהע' 8 שם דמ"ש "הצעקה" בפשטות הכוונה על מה שהשב "צועק תמיד", ולא – תפילה לבטל גזר דין", וכן מבאר עוד בשוה"ג שם בדיוק הלשון "תמיד" דהכוונה על השב בכלל (וגם לאחר שבטל גז"ד). ובוה מיישב הערת הרעק"א בגליון הרמב"ם (ועוד הרבה מפרשים) שבצבור מועיל כל זמן "שעושיין תשובה וצועקין בלב שלם", אע"פ דבתענית ח, א מבואר דתפילת צבור מהני אף שאינו בלב שלם, כיון שכאן מדובר בתשובה של צבור, דלעניין תשובה בעי' "לב שלם".

כשתקוע בשופר הגזול שלא יתקע בזה (לכל הפחות כשיש לו אחר) ולא נמצא הסתייגות זו בסי' תקפ"ו (דאע"פ שהמחבר מדבר שם אודות אם יצא בדיעבד, מ"מ) לא כתב המג"א סק"ו שם שלא לתקוע בזה לכתחילה אלא שלא יברך עליו (והול"ל לכאו' להזכיר זה). ולהעיר מדברי הראשונים בעניין מצהב"ע במצות דעניינים לרצות¹⁶.

ו. עוד יש להעיר: בלשון אדה"ז "והוא אומר מלכיות זכרונות ושופרות יש לו לחוש שמא יעיינו במעשיו ותדחה תפלתו" (בשינוי מלשון רש"י במס' ע"ז שם "שהוא מתפלל מלכיות זכרונות ושופרות"), נראה דעצם אמירת פסוקים הללו פועלים כמו אמירת תפילה. וראה בלקו"ש חל"ד עמ' 182 שיש ב' ביאורים באמירת פסוקים הללו:

(א) שאמירת פסוקים עצמם פועלים עניין המלכות והזכרון כ"פסק דין" התורה שצ"ל עניינים הללו (ולפי"ז בפסוקי שופרות הרי אמירתם היא רק בגדר טפל לתקיעת שופר).

(ב) שהפסוקים היא רק ראייה מה"ת על עניינים הללו שנפעל "ע"י בקשת ותפילת בני".

ולכאו' מלשון אדה"ז יש לדייק קצת, ד"אמירת" (דבפשטות קאי אפסוקים) דמלכיות עניינים שפועלים עצמם (אלא שהוא מועיל כדרך תפילה לעניין שמעיינים במעשיו).

אבל אולי אין לדייק כלל מזה וכוונתו הוא ל"אמירת" כללות הברכה שמתפלל אודות עניינים הללו (אלא שמביא ראייה מהפסוקים). ואפשר שמסתבר יותר פי' זה כיון דמדובר אודות עניין התפילה (ולא בכח התורה ו"פסק דין").



(16) ח"י הריטב"א (המיוחסים לרשב"א) סוכה ט, א ד"ה הא דאמרינן.

שאוּבִים שֶנֶזְרְעוּ וּגְלִשׁוּ הַחוּצָה

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ קהילת ליובאוויטש, לונדון

א. תנן (מקואות פ"ו מ"ח): היה בעליון ארבעים סאה ובתחתון אין כלום, ממלא בכתף ונותן לעליון עד שירדו לתחתון ארבעים סאה. וכתב רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה, נתיב כו חלק ה): מעין כל דהו - ר"ל שיש בו מים כמו רביעית לוג - והשליכו עליו מים שאובים עד מ' סאה, כתב הר' דוד כהן דמותר לטבול בו . . אפילו ישליכו לתוכן כמה סאין. ואם הלכו אותן המים שהשליכו במעין, למקוה חסר שלא היה בו כלום, יש מתירי' גם כן לטבול בו.

ובש"ך סי' רא ס"ק מ"א הביא דבריו, ומסיק: ומשמע דיש אוסרים, והלכך טוב להחמיר.

ולכאורה צריך ביאור סברת הש"ך לאסור כשהמים גלשו משם למקוה החסר, שהרי מפורש במתניתין (הנ"ל) שכאשר היו בעליון מ' סאה יכול לשפוך עליו שאובין ולמלאות המקוה התחתון שהיה ריק?

ב. ביאור קצר על זה כתב כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע¹⁷ שחששו של רבינו ירוחם והש"ך אחריו היינו במי מעיין כל שהן. ומדמה זאת להסברא שכשנפסקה ההשקה חזרו המים לפסולן, דהויין כעומדים בפני עצמן, וכמו כן כאן, מצד הריבוי של המים השאובים לגבי מי המעין המעוטים, לכן - אע"פ שכשהם עדיין בעוקת מי המעיין, כשרים הם כל השאובים, הרי - ביציאתן לחוץ הרי המים השאובים הם כעומדים בפני עצמן. ואילו מתניתין איירי כשיש בעליון מ' סאה מים כשרים, שאז המים שנשפכו לתוכו הוכשרו אף לכשיגלשו החוצה. ומוסיף, דמתניתין מיירי אפילו כאשר לתוך המ' סאה כשרים שפך יותר ממ' סאה שאובים, וכמ"ש הרא"ש בחידושו¹⁸.

ולהעיר על דברי אדמו"ר האחרונים, דמיירי גם בשופך יותר ממ' סאה שאובים, שאף אי נימא הכי הרי עדיין ניתן לבעל הדין לחלק ולומר, שבמה

(17) התפרסם בקובץ אהלי שם כרך ט ע' יד ואילך.

(18) סימן א, וראה מעדני יו"ט אות ק שם.

דברים אמורים כאשר היו בעוקה העליונה מ' סאה מי גשמים, וכשהוסיף לו מים עד גדותיו הוכשרו גם אלו לגמרי, ושוב כאשר ממלא בכתף והמים גולשים מן העליונה אל התחתונה, היינו שיושפכו אל התחתונה רק מ' סאה, כי אז הרי המים הנכנסים ויוצאים הם מיעוט לגבי המים העומדים בעוקה העליונה. אבל אם יעמוד וישפוך ריבוי מים להעליונה, שבהמשך אחד שופך לתוכה יותר מהמים הכשרים הנמצאים שם, מאן לימא לן שהוכשרו המים הגולשים החוצה?¹⁹

שמזה טענה להסומכים על בור זריעה בצד המקוה, שאין החשש רק כשיש בעוקה העליונה מי מעיין מועטים (כפי ביאור אדמו"ר), כי אם גם כשיש בו מ' סאה מי גשמים יש לומר שלדברי הש"ך טוב להחמיר.

ג. עוד להעיר, שאף כי הרא"ש פירש דמיירי גם בשופך יותר ממ' סאה, הרי הראב"ד בבעלי הנפש²⁰ משמע שפירש משנה זו כשיש בעליונה מ' סאה דוקא, וגם ששפך אלי' מ' סאה שאובים דוקא. כי הוא מפרש שאנו רואים שהמים הגולשים מן העליונה לתחתונה, הרי מחציתן הן מן הכשרים שבעליונה ומחציתן הן השאובים שנוספו עליהן זה עתה, ונמצא שהן בעליונה הן בתחתונה נמצאים כ' סאה מים כשרים וכ' סאה מים שאובים. והוא מציין בדבריו להסוגיא בפרק הערל²¹, שם מבואר שכל שלא נחסר רוב מ' סאה עדיין המקוה כשר.

שלפי דברי הראב"ד לא מיירי מתניתין בזריעה כלל, כי אם בחלוקה שווה של המים הכשרים בין עוקה העליונה והתחתונה.

* * *

ד. מדי דברי בו:

בגליון א' כב נחית ידידי, עסקן חרוץ ומומחה גדול בעניני מקואות, הר"ר גרשון שי' גראסבוים, ליישב מה שבמקואות המתנקות על ידי סינון

19) ולהעיר מדיוק לשון הרמב"ם הל' מקואות פ"ד ה"ו, שבדין השופך לתוך המקוה הכשירה כתב "ושפך לתוכו כל היום", ואילו בנגלשים החוצה כתב "שירדו לתחתון מ' סאה", כמתניתין.

20) שער המים פ"ג פיסקא בור שהוא מלא, צויין בשו"ת צמח צדק יו"ד סי' קעא.

21) פב, ב.

(פילטר) לא חסר בהן מעלת הזריעה, אע"פ שבעת חזרת המים אל בור הטבילה באין הן אל מים שהן זוחלין.

ומחדש שישנם שני דינים: (א) איחוד הבורות; (ב) איחוד המים. איחוד הבורות נעשה על ידי נקב טע"ט שבין התחתון להעליון, ואיחוד המים נעשה על ידי שמי העיר נופלים תחלה לתוך מי המקוה המקוריים [או באופן שעולים מי המקוה מעל הרצפה – כהוראת הרבי רש"ב נ"ע, או באופן שמי העיר זורמים ישר על הנקב שברצפה – כהוראת הרבי]. ואף בהמים החוזרים ונופלים לבור הטבילה אחרי פעולת הסינון, אף כי מי בור הטבילה נפסלים באותה העת מטעם זוחלין, לא ירדה מהן מעלת איחודן עם המים המקוריים של המקוה. עד כאן ת"ד.

ברם, מושג זה - 'איחוד המים' - חדש הוא לנו בשפת ההלכה. ידענו על הכשר של השקה – והוא חיבור 'שכני', עכ"פ לדעת הסוברים שכשנפסקה ההשקה חזרו המים שאובים לפסולן; וישנו הכשר באופן של זריעה – והוא חיבור 'מזגי', שהמים הנזרעים נעשים מהות אחת עם המים הכשרים המקוריים (עכ"פ לדעת רוב הפוסקים²²). אבל חיבור ו'איחוד' [קרי: הכשר] מים שיוכשרו בעת זחילת המים התחתונים, הרי נפלנו לפלוגתת הפוסקים אי מועיל השקה בזוחלין, ולדעה הפוסלת, אין ב'איחוד' זה הכשר של כלום.

ולענ"ד כוונת הרבי באג"ק ח"ג ע' רכז (שעל זה בנה הרב הנ"ל שיטתו)

לס"ד [של הוראות כ"ק אדמו"ר הרש"ב] "שיעלו [מי הגשמים] על הרצפה": אולי אפ"ל הטעם כדי שלא יתקבצו ג' לוגים מים הבאים ממפעל העירוני במקום נמוך שבמקוה העליונה טרם שישיקו המים -

היינו שיש להשתדל שמי המקוה לא יוכשרו על ידי השקה לחוד²³. והיינו, שאכן באנו בסברא לומר שהמקוה העליונה והתחתונה נחשבים

(22) ועל דעת הראב"ד בזה – ראה לעיל בענין 'שאובין שנזרעו וגלשו החוצה'.

(23) ראה להלן שם ע' רעג: "מה שכתבתי לו הטעם לפענ"ד בהוראת כ"ק אדמו"ר, שהמים במקוה התחתונה יכסו רצפת מקוה העליונה טרם יזרמו לשם מים שאובים – נמוקי פשוט – כי אז תהי' נתינת מים שאובים במקוה כשרה, מה שאין כן כשיכנסו מקודם מים שאובים יוכשרו רק ע"י השקה, וק"ל".

היינו שמעט המים הכשרים שבמקוה העליונה

כאחד - מחמת הפתח שביניהן, בכל זאת יש להשתדל לא לסמוך על סברא זו לחוד – אף יחד עם השקה, כי אם שיהא גם במי המקוה העליונה עצמן הכשר של זריעה באופן היותר מועיל, וזה כולל שהמים המכשירים אותם יהיו עומדים באשבורן. ואילו בעת פעולת הפילטר, אין זריעה אז (לדעת המחמירים בזריעה בזוחלין), וא"כ הכשר המים הוא רק על ידי השקה, בעת הפסקת הפילטר.



שיטת אדה"ז בפת הבאה בכסנין (גליון)

הניל

בגליון א"כג נלאה הרב ב.א. לבאר למה השמיט אדה"ז בסדורו את דעה השלישית במהות פת הבאה בכסנין – כעכין דקין, אע"פ שהביאו בשו"ע שלו. ובאתי כמזכיר שבגליון תתקנט כתבתי ביאור פשוט, דהיינו בגלל שבזמן אדה"ז נתרגלו לעשות מצות של מצוה דקות [והרב ב.א. בעצמו כתב בארוכה בהעו"ב אודות התפתחות זו²⁴]. ומכיון שבפסח קובעים על זה סעודה, תו אין להתייחס ללחם זה לדבר שאין קובעים עליו סעודה [משא"כ מנהג הספרדים, שעל מצות שלנו מברכים 'מזונות' במשך השנה, ורק בפסח הם מברכים 'המוציא']. וראה מה שהעירו על דבריי בגליון תתקס, ובהערת המערכת שם.



- אם שהם מים כשרים מקוריים שעלו על הרצפה (כהוראת הרבי רש"ב), אם שהן מי העיר שהוכשרו על ידי זריעה באופן היותר מועיל (שזרם מי העיר נפל ישר אל נקב ההשקה – כהוראת הרבי) –

הרי שכבה זו של מים מועטים היא חטיבה אחת עם המים שבבור התחתון. ושוב כל מים שיפלו לתוכן, הרי הכשירן באופן של זריעה. משא"כ כאשר יפלו מי העיר לבור העליון שהוא ריק, ויפלו הרחק מן נקב ההשקה, הרי כאשר שוב יגעו מים העליונים במים התחתונים, לא תהי' כאן אלא השקה. והרבי רש"ב לא רצה להסתפק בהשקה לחוד. והוא הדין בנדו"ד, בנפילת מי הפילטר לגוף מים זוחלים, שרק כשיפסיקו את הפילטר או יחול על מים הללו דין השקה לחוד.

(24) ראה גם קובץ 'אור ישראל' (מאנסי) גליון נא ע' קאא - קלז וגליון נב ע' עג - פח.

אמירת 'רצה' אחרי שאמר 'ברוך המבדיל' (גליון)

הנ"ל

בגליון א'כב כתבתי אודות ההגהה המסתורית שבשוע"ר סו"ס קפח, ובגליון א'כג השיב עלי הר' מ.צ., ושוב התכתבנו ונראה שהצדק עמו, ודפח"ח, ועל כן אמרתי להעלות הדבר על הגליון בקצרה:

בסוף הסימן הנ"ל מביא אדה"ז ספיקו של המג"א בסו"ס רסג, במי שאמר "המבדיל בין קודש לחול" באמצע סעודה שבת שנמשכה למוצ"ש, אם יאמר 'רצה' בברכת המזון. ובאמצע הדברים כותב אדה"ז כך: "(ולפי מ"ש כאן אין כאן ספק דלא גרע מהזכרת ראש חודש)".

וכתב הרב הנ"ל שדברי המוסגר מוסבים על דברי המגן אברהם כאן. (ולפי זה, מקום מוסגר זה אינו בה'פנים', כי אם בהגליון, בהמשך להציון להמג"א בסימן רסג). והיינו, שבקטע שלפני זה מביא אדה"ז שיטת המג"א כאן (בסי' קפח) שבמוצאי שבת שהוא ראש חודש יזכיר רק של ראש חודש, ולא של שבת (אלא שלמעשה מכריע אדה"ז כהט"ז, שמזכיר את שניהם). ובהמשך לזה, כשמביא מה שמסתפק המג"א בסי' רסג בדבר אמירת 'רצה' אחר שאמר 'ברוך המבדיל', כותב אדה"ז שלפי דברי המג"א כאן בסי' קפח, אין מקום להסתפק. כי לדעת המג"א שהזכרת ר"ח של עכשיו סותרת להזכרת השבת שחלף, כל שכן ש"המבדיל בין קודש לחול" מהווה סתירה לאמירת 'רצה',

וה'כל שכן' של אדה"ז בזה היא לא רק מפני סדר הדברים (יעו"י באה אחר 'רצה', ו'המבדיל' אמר קודם 'רצה'), כי אם שענין ר"ח בעצם אינו סותר השבת, כי יתכן שר"ח יחול בשבת, ורק במקרה זה חל ר"ח ביום ראשון. ואילו 'המבדיל בין קודש לחול' מבטא שקדושת השבת כבר הלכה ממנו, ואיך יאמר אח"כ 'רצה' . . . ביום השבת הזה!?"

(ומ"מ למעשה, אחרי שהכריע אדה"ז כהט"ז, שבר"ח שחל במוצ"ש אומר 'רצה' ויעו"י, ואינו רואה בזה סתירה, נשאר עדיין להסתפק בספיקו של המג"א בסי' רסג, אם אמירת 'המבדיל' מבטל ממנו אמירת 'רצה'. ובמאמרי הראשון בזה הבאתי נימוקים לצד הספק שלא תהווה סתירה, ע"ש).



דעת אדה"ז בעניין שומע כעונה (גליון)

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון הקודם (א'כג) כתב הרב ג.א. שי' שמ"ש אדמוה"ז בסידורו בנוגע ברכת הלל, וז"ל: ובימים שאין אומרים את ההלל יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו" – אין צריכים שהקהל יכוונו להדיא לצאת, וגם שהש"ץ יכווין להוציא, רק עצם הדבר שהקהל שומע הברכה מהש"ץ יוצאים מברכותיו, ואכן אין זכר בסידור שבעינינו כוונה לצאת, ומביא ראיות לזה.

ואח"כ מוסיף הרב הנ"ל בחצע"ג: ולכן אין שום עניין לבקש מהש"ץ שיכווין להוציא הקהל בברכותיו, כפי שראיתי פעם אחד מרבני אנ"ש, שהרי בכל אופן הוא מוציא בברכותיו.

והנה תמוה בעיני איך אפשר לכתוב ש"אין שום עניין לבקש מהש"ץ", כשמפורש בשער הכולל²⁵ (לאחר שמבאר מדוע ס"ל לאדמוה"ז שכשאין גומרים את ההלל לא יברך כ"א לעצמו, כי אם יצא בברכת הש"ץ) וז"ל: ולענין החשש שמא לא יכווין הש"ץ להוציאם, ראיתי אנשי מעשה שנוהגין להזכיר את הש"ץ שיכווין להוציאם בברכתו, עכ"ל.

ומבלי להכנס לעצם השקו"ט, וראיות הרב הנ"ל (שאולי יש מקום לומר שמותר לחלוק על השעה"כ) – הנה סו"ס השעה"כ מעיד שאנשי מעשה נהגו כן. ובפשטות אין הכוונה לסתם המון עם, כ"א לאנשים ברי-סמכא, ומן הסתם אנשים שיש להם יד ושם בהלכה, והם נהגו להזכיר את הש"ץ לכוין להוציא הרבים. ואיך אפשר לכתוב שמה שראה פלוני עושה כן "אין שום ענין" בזה.

ובכלל – מזה נמצא שאין הרב הנ"ל חולק רק על השעה"כ, כ"א על כל ה"אנשי מעשה" שעשו למעשה דלא כמותו.



שלשים יום לפני החג (גליון)

הרב אלימלך יוסף סילבעברג

שליח כ"ק אדמו"ר ורב – וועסט בלומפילד, מיסגן

א. בגליון לג' תמוז [א"כ] מביא בני הרב א.נ.ה.ס. שי' דברי רבינו הזקן (סי' תכט) ע"ד החיוב של לימוד הלכות הפסח שלשים יום קודם החג, והעיר על כמה נקודות בדברי רבינו, עיי"ש שכתב "וזהנה מדבריו בס"א יוצא ברור דתוכן התקנה ללימוד הלכות החג לא הי' בכדי שהעם ידעו ההלכות, אלא "כדי להזכיר העם את הרגל שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים . . .", ורק בס"ב כשבא לבאר מדוע לא בטלה תקנה זו אחרי החורבן, כתב, "שכל חכם היה שונה לתלמידיו הלכות הרגל שלשים יום לפניו כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו וידעו המעשה אשר יעשון".

ולכאורה אינו מובן כלל מהו פשר הזכרה זו; והיינו מדוע הוצרכו להזכרה מיוחדת בקשר למצוה זו של הכנת קרבנות? ומהו הפירוש בזה שלומדים הלכות בשביל לזכור את הרגל? ומה גם שלא כתוב שלמדו הלכות קרבנות במיוחד בכדי שזה יזכיר את העם על הכנת הקרבנות (והלכותיהן), אלא למדו הלכות הרגל בכלל, וזה הי' צריך לשמש כ'מזכיר' על כללות הרגל, אשר בדרך ממילא יזכרו להכין קרבנות כשרים!?

גם אינו מובן לאיך גיסא; מאחר שעצם התקנה לא הי' עבור ידיעת ההלכות אלא עבור הזכרה להכנת קרבנות, אשר זה כבר לא קיימת אחרי החורבן, אז מהו הפירוש בזה שאז לא נתבטלה התקנה משום שהיו לומדים ההלכות עבור ידיעתן, הרי זהו סיבה וסברא חדשה, ואיך זה קשור לתקנה הראשונה באופן שנאמר שלא נתבטלה?

גם אינו מובן דאע"פ דאומר שתקנה הראשונה לא נתבטלה מ"מ רואים שעם הזמן נהי' בה שינויים:

א) הרי התקנה הראשונה היתה לדרוש ההלכות שלשים יום, ואילו אחר החורבן כתוב ש"להמון עם היו דורשים הלכות הרגל בשבת שלפניו".

ב) ועד"ז "בדורות האחרונים", "שהחכם דורש הלכות פסח בשבת שלפניו".

ג) ואע"פ דתקנה הראשונה כללה כל שלשת הרגלים, הרי כעת אינה כוללת עצרת ש"אין בו הלכות מיוחדות וכו'".

וכשמסיים בס"ג שבזמננו "שאינ החכם שונה לתלמידיו הלכות וכו'",
 לכן "מצוה על כאו"א שילמוד הלכות הרגל קודם הרגל וכו'", אינו מקשרו
 בכלל עם זמן של שלשים יום דוקא!?

ועכ"פ צ"ע וביאור כאן בכל הענין: מה הי' עיקר התקנה? מה הי'
 סיבתה? איך זה מתקשר עם הסיבה השניה שנולדה אח"כ? ובאיזה ענין
 ואופן נמשכה התקנה הראשונה? "עכ"ל.

ב. ונראה לומר, שמה שלא למדו הלכות קרבנות באותם שלושים יום
 שקודם החג היינו משום שרק תלמיד חכם שהוא בקי בהלכות מומין יכול
 לברר מה נקרא מום קבוע ומה נקרא מום עובר, וע"כ דרשו בהלכות החג
 רק לשמש כהזכרה שלא ישכחו להכין בהמות לקרבנות.

ונראה לומר שיש נפק"מ הן אם הלימוד הוא לשמש כתזכורת להביא
 קרבנות וכמו שהיה בזמן שבית המקדש היה קיים או אם הלימוד הוא "כדי
 שיהיו בקיין בהלכותיו וידעו המעשה שיעשון", וכמו שהיה אחרי חורבן
 הבית.

דהנה עיין בהלכות תלמוד תורה לרבנו הזקן פ"ג הל' ד' במי שקצרה
 דעתו להשיג כל התורה כולה מותר לו ללמוד ולזכור היטב הלימוד המביא
 לידי מעשה בלבד שהוא חובה על הכל דהיינו השו"ע מהלכות הצריכות
 לכל אדם.

רבנו אינו כותב שיש דין קדימה בהל' הנצרכות לכל אדם, אבל בסוף
 קונטרס אחרון, כותב רבינו הזקן "לזאת עצה היעוצה כמו שדרשו חז"ל כל
 השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עוונותיו לכן מוטל על כל אחד
 ואחד להיות בקי בהלכות רבתי לשבתי כו"."

וא"כ, בזמן שבית המקדש היה קיים שלימוד הלכות פסח לא היה לשם
 ידיעת הדינים, כי אם שימש כתזכורת להביא הקרבנות אזי יש חיוב לדרש
 בהלכות הפסח לזמן מסויים אבל אחרי זה יכול כל אחד ואחד לפנות
 וללמוד דברים אחרים, כהלכות שבת אבל אחרי חורבן הבית בשלושים יום
 קודם החג יש דין קדימה בידיעת הלכות החג קודם לידיעת שאר דברים.



שונות

קביעות חג הסוכות בחודש השביעי

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגליה

מצות סוכה - זכר לענני כבוד או סוכות ממש

א. כתוב בתורה (פ' אמור כג, מב-מג): "בַּסֶּכֶת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים כָּל הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַסֶּכֶת.²⁶ לְמַעַן יֵדְעוּ דִרְתֵיכֶם כִּי בַסֶּכֶת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". ובתורת כהנים עה"כ שם: "רבי אליעזר אומר, סוכות ממש היו. רבי עקיבא אומר, בסוכות, ענני כבוד היו.²⁷". ובברייתא במס' סוכה יא, ע"ב מוחלפות השיטות,²⁸ ושם שנינו: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, ענני כבוד היו [סוכות שאמר הכתוב שהושיבם במדבר. רש"י], דברי רבי אליעזר.²⁹ רבי

26) והיא מצות עשה שנמנה במנין המצוות (ספר המצוות להרמב"ם, מצות עשה קסח): "שצונו לישב בסוכה שבעת ימים בימי החג כולם, והוא אמרו יתעלה בסוכות תשבו שבעת ימים". וראה גם ספהמ"צ להרס"ג מצות עשה נב; סמ"ג מ"ע מג. ובספר החינוך ריש מצוה שכה: "שנצטוונו לשוב בסוכה שבעת ימים, שנאמר בסוכות תשבו שבעת ימים".

27) השווה מכילתא דרשב"י עה"כ (פ' בא יב, לו) ויסעו בני ישראל מרעמסס סתה (ובילקוט שמעוני שם רמז רט): "סוכותה, סוכות ממש היו דכתיב (פ' וישלח לג, יז) ויעקב נסע סוכתה, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים, אין סוכות אלא מקום שנאמר (פ' מסעי לג, ו) ויסעו מסוכות ויחנו באיתם מה איתם מקום אף סוכות מקום. רבי עקיבא אומר, אין סוכות אלא ענני כבוד כו'. ובמכילתא דרשב"י עה"כ (פ' בשלח יג, כ) "ויסעו מסוכות ויחנו באיתם": "מה איתם מקום אף סוכות מקום. רבי עקיבא אומר, אין סוכות אלא ענני כבוד".

28) וכ"ה בילקוט שמעוני פ' אמור רמז תרנה.

29) וכן הוא בתרגום אונקלוס עה"כ: "בדיל דידעון דריכון ארי במטלת ענני אותיבית ית בני ישראל באפקותי יתהון מארעא דמצרים". [וכבר העירו (ראה פתחא זוטא או"ח סתרכ"ה סק"א. ועוד) ממה שאמרו (מגילה ג, ע"א) "תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפני רבי אליעזר ורבי יהושע"]. וכ"ה בפירוש רש"י עה"ת (פשוט"מ) פ' אמור שם [ובפירושו הרא"ם על פרש"י ביאר דטעמו של רש"י הוא משום ההלשון "בסוכות הושבתי" מורה על "פועל אלקי באותן סוכות" וכ"כ בכלי יקר שם: "אין לומר שמדבר בסתם סוכות של הולכי דרכים דאם כן הוה לי' לומר כי בסוכות ישבו בני ישראל, מהו הושבתי, משמע שהקב"ה בעצמו ובכבודו הושיבם בסוכות ואין זה כי אם היקף שבעה עננים]. וראה גם רש"י עמ"ס סוכה ב, א: "למען ידעו, עשה סוכה ששיבתה ניכרת לך, דכתיב ידעו כי בסוכות הושבתי צייתי לישב, הכי דריש ליה, ואף על גב דאין יוצא מידי פשוטו דהיקף ענני כבוד, מיהו דרשינן לי' לדרשה". וכ"ה בפירושו שם (רע"ב): "ההוא לאו

עקיבא אומר, סוכות ממש [מפני החמה, בשעת חנייתן. רש"י] עשו להם³⁰.

בכמה ראשונים הובאו שתי השיטות ושני הטעמים גם יחד. בספר החינוך (מצוה שכה) כתב: "משרשי המצוה, מה שמפורש בכתוב, למען נזכור הניסים הגדולים שעשה הא-ל ברוך הוא לאבותינו במדבר בצאתם ממצרים, שסיככם בענני כבוד שלא יזיק להם השמש ביום וקרח בלילה. ויש שפירשו שסוכות ממש עשו בני ישראל במדבר³¹". ובספר יראים (סי' תכא) סתם את הדברים ולא פירש: "יתברך שם יוצרנו נצח צוה לישראל שיקיימו מצותיו זכר לניסיו ואהבתו אשר חיבבם מימי קדם דכתיב . . בסוכות תשבו שבעת ימים, פי' עשו סכך ושבו תחתיו שבעת ימים, וכתוב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתו את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים".

אבל בטור הל' סוכה (או"ח סי' תרכה) הביא להלכה רק את שיטת ר"ע (שבתו"כ), וז"ל: "והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו

בידיעה דשיבת סוכה קא אומר, אלא בידיעות דורות הבאין היקף סוכות ענני כבוד הנעשה לאבות".

30 בספר 'פנים יפות' עה"ת כתב דר"א דס"ל דענני הכבוד היו לשיטתי' אזיל דס"ל (סוכה כז, רע"ב) "אין יוצאין מסוכה לסוכה" – "והיינו דומיא דענן הכבוד שסיכך הקב"ה עליהן ענן הכבוד כל משך היותן במדבר הרי שהיו בסוכה אחת", ור"ע דס"ל "שסוכות ממש עשו להם היינו שבכל מקום שנסעו וחנו עשו להם סוכות" ס"ל כשיטת החכמים שם ש"יוצאין מסוכה לסוכה".

ובפירוש התורה והמצוה להמלבי"ם על התו"כ שם כתב דלפי גירסת הש"ס י"ל "שר"א ור"ע אזלי לשיטתם דר"א ס"ל סוכה דירת קבע ור"ע ס"ל דירת ארעי" [אבל שוב דחה זה ואין דבריו מוכרחים כמבואר להמעין].

גם ב'לקוטי שלמה' (הערות עמ"ס הש"ס, פאקש תרנ"ד) עמ"ס סוכה שם כתב דר"א לשיטתי' אזיל דס"ל דארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה [וחכמים אומרים, אין לדבר קצבה, חוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד]. כיון ש'משה וקבע להם זמן סעודה [בבוקר ובערב] "וימא עה, ע"ב), "וע"ז נאמר תשבו כעין תדורו, ואז ה' אחת ביום ואחת בלילה ודומיא דנס בעינן לדידי' דסבר ענני כבוד היו".

וראה גם שו"ת אבני נור האו"ח סת"ט אות ח' שרצו לומר דר"א [דס"ל ענני כבוד היו] ור"ע [דס"ל סוכות ממש היו] לשיטתייהו אזלי ["ונאמר דבמכוון מהפך הש"ס הגירסא, דעל כורחין רע"ק סבירא ל' סוכות ממש"]. וראה גם ערוה"ש או"ח שם ס"ס ב' ומה שהקשה עליו בשו"ת ציץ אליעזר חי"ד סי' סא.

31 ומסיים: "ומתוך זכירת נפלאותיו שעשה עמנו ועם אבותינו נוהר במצוותיו ברוך הוא, ונה' ראויים לקבלת הטובה מאתו, וזהו תפצו ברוך הוא שחפץ להטיב".

שהקיפן בהם לבל יכה בהם שרב ושמש³², ודוגמא לזה צונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותינו ונוראותינו³³. וכ"ה בשו"ע שם ס"א: "בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' כי בסוכות הושבתי את בני ישראל, הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש". ובלבוש או"ח שם כתב: "ומהו הנס שנקרא בשם סוכה, והם ענני כבוד שהקיפן בהם במדבר לבל יכה אותם שרב ושמש וכו', ואע"פ שיצאנו ממצרים בחודש ניסן ותיכף יציאתן כתיב וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן וגו', מ"מ לא צונו לעשות סוכה באותו זמן"³⁴.

וכבר כתבו האחרונים דמהכרעת הפוסקים בענין זה איכא נפק"מ למעשה, לפי מה שחידש הב"ח (בדעת הטור או"ח שם), שבמצות סוכה צריך לכוין שציונו הקב"ה לשבת בסוכה לזכר "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" כי הלשון "למען ידעו" מורה שעיקר המצוה וקיומה תלוי בכוונה שיכוין בשעת קיומה, והקפידה התורה שבשעת קיום המצוה נדע ונתכוין לטעם המצוה. וכתב הב"ח שלפי המ"ד דסוכות ממש היו, הכוונה צ"ל זכר לסוכות שישבו בהן, אבל לפי המ"ד דענני כבוד היו, והכי קיי"ל, הכוונה צ"ל "זכר ליציאת מצרים". [ומשום

32) וראה בפירוש בעל הטורים עה"כ (פ' בשלח טו, יג) נחית בחסדך עם זו גאלת שקישר פסוק זה עם הכתוב (תהלים עז, כא) נחית כצאן עמך, וביאר: "מה הרועה מרעה צאן כל אחד לפי המרעה הראוי לו כך ה' הענן מנחה אותם כל אחד לפי מהלכו, הגדול לפי גדלו והקטן לפי קוטנו. ומה הרועה מרביץ הצאן בצהרים שלא יכם שרב ושמש כך היו מוקפים בעננים שלא יכם שרב ושמש".

33) ויעויין בבאור הגר"א או"ח סתרכ"ה סק"א; ביכורי יעקב שם. שו"ת כתב סופר או"ח סצ"ה. וראה שו"ת אמרי דוד (להגר"ד הלוי הורוויץ מסטיגלסלאב) סימן רט שר"ל דמוכח מסתם משנה דקיי"ל דסוכות זכר לענני כבוד, ע"ש. וראה גם שו"ת זכרון יהודה (בודאפעשט תרפ"ג) ח"א או"ח סקפ"א; שו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד (ירושלים תשמ"ה) או"ח סע"ג.

34) ובפירושו האלשיך עה"ת (פ' אמור שם) הוסיף שהכתוב מרמז למ"ש הטור שלא צוה ה' שנישב בסוכות בניסן אף "כי אז בסוכות הושבתי בהוציא אותנו מארץ מצרים", מפני ש"אז דרך העולם לישב בסוכה לצל יומם מחורב בימי קציר" ולא יודע שהוא לשם מצוה, "אך בהיות [ו] בזמן האסיף שהכל מאספים תבואתם הביתה מפני הגשמים ולא יחושו ויעשו אז סוכה, אז יודע כי במצותו יתברך הם עושים". וע"כ אמרה תורה "בחדש השביעי תחגו אותו . . . למען ידעו דורותיכם", "כלומר תדע למה בחדש השביעי תחגו אותו ולא בניסן, הלא הוא כי גם שאתם לא הייתם טועים, כי הלא בסוכות תשבו שבעת ימים בכל זמן שיהי', וגם אין המצוה על הנשים שדעתם קלה (שבת לג, ב; קידושין פ, ב) ויבואו לחשוב כי בסוכות ישבו בחמה מפני החמה, כי הלא כל האורח בישראל ישבו בסוכות שהוא למעוטי נשים . . . אך הוא למען ידעו דורותיכם בהמשך הזמנים כי בסוכות הושבתי כו', ועל כן עושים סוכה שהוא למה שהוא בזמן האסף הביתה מפני הגשמים".

דס"ל להטור "דפשט המקרא הוא, שהכוונה במצות סוכה היא לזכור יציאת מצרים, אבל אין פירוש המקרא שהכוונה במצות סוכה היא למען ידעו כי בסוכות הושבתי את בני לבד, כי בזה מקיים המצוה כתיקונה, ומה שאמר הכתוב בהוציאי אותם מארץ מצרים לא קאי אלמען ידעו, אלא התורה הודיענו הושבה של בני בסוכות הי' באותו הזמן אבל קיום המצוה היא בידיעת ההושבה בסוכות לבד שזה אינה, אלא עיקר הפירוש שידעו כי ההושבה היתה בסוכות בהוציאו אותם מארץ מצרים"³⁵].

עוד נראה דהוא נפק"מ להלכה לענין מה דקיי"ל (סוף מסכת מגילה) "משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג". ובמג"א ר"ס תכ"ט כתב שהחייב לדרוש בענינו של יום "כגון פסח ביציאת מצרים" ועפ"ז ביאר רבינו בשולחנו הזהב (או"ח סתכ"ט ס"ד) שתקנת משה משרע"ה הי' "שיהי' כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום נס הנעשה בו ביום, כגון, בפסח ביציאת מצרים, ובעצרת במתן תורה, ובחג בהיקף ענני כבוד" (בנוסף לזה שצריך לדרוש "לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום", ע"ש). ונראה פשוט דמה שהגדיר את 'ענינו של יום' היינו 'נס הנעשה בו ביום' כ"היקף ענני כבוד", היינו לפי מה דקיי"ל ד"בסוכות הושבתי" פירושו 'בענני כבוד הושבתי'.

טעמים לקביעת חג הסוכות בחודש השביעי

ב. והנה בטעם הדבר שקבעה התורה את מצות הישיבה בסוכה בחודש השביעי, ולא בחודש הראשון אשר בו יצאו בני ישראל מארץ מצרים, כתב הטור (או"ח שם) בזה"ל: ואע"פ שיצאנו ממצרים בחדש ניסן לא צונו לעשות סוכה באותו הזמן, לפי שהוא ימות הקייץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך, ולכן צוה אותנו שנעשה בחדש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת

35) אבל בט"ז או"ח שם כתב להיפך, דלפי המ"ד דסוכות ממש היו "אין רבותא באותן הסוכות" ו"עיקר תכלית סוכות שלנו לזכור יציאת מצרים", אבל למ"ד ענני כבוד היו "הוה הזכירה על נס אחר דהיינו הקפת ענני כבוד" [רק "שתלה הכתוב המצוה ביציאת מצרים כמו שאר מצות כגון מצות ציצית שיש בה יציאת מצרים"]. והטור שפסק כמ"ד ענני כבוד היו נקט להלכה "שאין עיקר המצוה כדי להזכיר יציאת מצרים" . . אלא ודאי המצוה בשביל נס אחר" דהיינו נס ענני הכבוד.

מסוכתו ולישב בביתו, ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה,³⁶ עכ"ל הטור.

ולפ"ז הטעם נמצא דזה שנקבעה מצות ישיבת סוכה (ובגללה נקבע גם חג הסוכות) בחודש השביעי אינו מצד ענינו של החג (זכר ליצי"מ) כי אדרבה מחמת ענינו של החג הי' מתאים יותר לקבעו בחודש הראשון ולא 'נדחה' חג הסוכות עד חודש השביעי אלא כדי ש'יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה".

אמנם יש מבארים שישנו קשר בין ענינו של חג הסוכות לזמן האסיף שהוא בחודש השביעי אשר על כן נקבע החג בחודש זה דוקא. בפירוש הרשב"ם עה"ת כתב, וז"ל: למען ידעו דורותיכם, פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה סוכה ממש, וזה טעמו של דבר 'חג הסוכות תעשה לך באספך מגרונך ומיקבך', באספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ו'בתים מלאים כל טוב'³⁷, ואל תאמרו בלבבכם 'כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'³⁸. . 'זוכרת את ה' אלקיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל'. ולכך יוצאים מ'בתים מלאים כל טוב' בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא הי' להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת, ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב לבלתי רום לבבו על בתיים מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה, עכ"ל הרשב"ם.³⁹

וכן כתב בחזקוני פ' אמור כג, מב: "חג זה נקבע בזמן אסיפת גרן ויקב, פן ירום לבבם על בתיים שהם מלאים כל טוב ויאמרו ידינו עשתה לנו את

36) ועד"ז איתא במנהגי מהרי"ל הל' סוכות ס"ב ובספר 'סדר היום' ב'סדר חג הסוכות'.

37) ואתחנן ו, יא.

38) עקב ת, יז-יח.

39) ויעויין גם בפירוש הרשב"ם על ספר שמות (פ' משפטים כג, טז): "וחג האסיף, חג הסוכות בשעת אסיף אשר מלאו גרנות בר והיקבים תירוש ויצהר, וציוה הכתוב לישב בסוכות לזכרון כי במדבר ישבו באהלים ולא הי' להם קרקע ולא דגן ותירוש ויצהר כמו [שהי' להם אחרי כן בארץ וידו] על זאת להקב"ה. הרי שלשה רגלים תלויים כולם בפירות הארץ, אביב וקציר ואסיף".

כל החיל הזה, ומתוך שישבו בסוכה יתנו שבח והודי' למי שנתן להם נחלה ובתים מלאים כל טוב".⁴⁰

אבל ביאורו של הרשב"ם והחזקוני קשור עם המ"ד סוכות ממש היו, ואילו למ"ד ענני כבוד היו, הרי גם לדבריהם אין לנו קשר בין הזמן של החג וענינו.

טעם חדש טעמים לקביעת החג בחודש השביעי מהקדמונים

ג. והנה איתא במדרש (ילקוט שמעוני פ' אמור רמז תרגג): אמר רבי אליעזר בר מרוס, למה אנו עושין סוכה אחר יום הכפורים, לומר לך, שכן אתה מוצא בראש השנה יושב הקב"ה בדין על באי העולם וביום הכפורים הוא חותם את הדין, שמא יצא דינן של ישראל לגלות, ועל ידי כן עושין סוכה וגולין מבתיהן לסוכה והקב"ה מעלה עליהן כאלו גלו לבבל, שנאמר (מיכה ד, יו"ד) חוּלֵי וְגֹחֵי בֵּת צִיּוֹן פִּיּוּלְדָה פִּי עֵתָה תִצְאֵי מִקְרִיָה וְשִׁכְנָת בְּשָׂדֵה וּבָאֵת עַד בְּבֵל שָׁם תִּנְצְלֵי שָׁם יִגְאָלְךָ ה' מִכַּף אִיְבִיךָ.

ומדרש זה הוא היסוד, לכאורה, להא דאיתא במנהגי מהרי"ל הלכות סוכות (אות ב ואות ד), ד"צוה מצות סוכה סמוך ליום כיפורים שצריך להיות נע ונד מביתו לסוכה ודומה לגלות שהוא מכפר נמי עוונות" ועל כן "כל אדם יעשה סוכתו קבע ודירתו עראי, שאם ח"ו שנגזר עליו גלות נתכפר בזה".

ומדברי המדרש נמצא שאכן ישנה שייכות בין מצות סוכה לחודש השביעי כי מצות סוכה בא בהמשך ובסמיכות ליום הכיפורים שזמנו בחודש זה, כי על ידי ישיבת הסוכה יוצאים אנו ידי חובת גלות שאולי נגזר עלינו ביום הכיפורים.

אבל עדיין צ"ב, כי טעם זה לקביעת חג הסוכות בחודש השביעי מיוסד על ענין הגלות המתקיים על ידי הישיבה בסוכה. אבל עדיין לא מצאנו קשר בין החג לזמנו ע"פ הטעם המפורש בקרא למצות ישיבה בסוכה⁴¹:

(40) וראה גם פירוש הכלי יקר פ' אמור שם.

(41) ויעויין בדרשות החתם סופר ח"א (לו, ד) שהביא דברי היל"ש הנ"ל וכתב ע"ז ד"בקרא מבואר להדיא טעם אחר למען ידעו גו". ובספר יפה עינים (דלקמן הערה 18) כתב "לא שאל למה אנו עושים סוכה אלא למה נעשית אחר יוה"כ"פ כי מהראוי בניסן והשיב מפני הגלות וירצה כי טעם זה לכדו אינו מספיק אמנם עיקר הטעם כמו שאמר הכתוב למען ידעו דורותיכם וכו' אלא כדי שיועיל גם כן ענין זה להציל מהגלות הוקבע אחר יום הכיפורים".

"למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים".⁴²

אמנם בספר יפה עינים⁴³ [הובאו דבריו בדרשות מהר"ם בן חביב (בעהמח"ס כפות תמרים עמ"ס סוכה⁴⁴) בדרשה לחג הסוכות] כתב: יש להבין למה צוה השי"ת לעשות זכר להטבה הזאת יותר משאר חנינות שעשה בבאר ובמן ובשלו וזולתם. ועוד, למה ה' הזמן הזה מיוחד למזכרת זה, כי מהראוי ה' בניסן שהוא זמן יציאת מצרים כמ"ש בהוציא אותם מארץ מצרים, דבשלמא למ"ד סוכות ממש, הטעם לפי שבזמן החורף דרך להסתופף ולחסות בצל קורה כמו שאמר הרמב"ן ז"ל אבל למ"ד ענני כבוד היו קשה. ובספר 'לבנת הספיר' כתב שבעוון העגל נסתלקו ענני הכבוד, וחזרו בזכות אהרן כמו שאמרו ז"ל, והיתה חזרתן אחרי שנצטוו במשכן ונזדרזו⁴⁵ בה. ומשה רבנו עליו השלום ירד למחרת יום הכיפורים⁴⁶ וציוה על המשכן⁴⁷ כמו שאמרו ז"ל, נדבת המשכן הובא בב' בקרים⁴⁸ כדדרשינן

(42) ועד"ז הוא בנוגע להטעם הנוסף שהובא במהרי"ל שם, "משל לשנים שעמדו בדין ויוצאים, הנוצח שמח ביותר והנצוח יוצא בפחי נפש, כך ישראל ואומות עמדו לדין ואין ידוע מי נצח, צוה הקב"ה לישראל לשמוח במצות סוכה ולולב להראות לכל שהם נצחו" – דלכאורה אין לזה שייכות להטעם המפורש בתורה.

(43) להרב שמואל יפה אשכנזי, נדפס לראשונה בניציאה שצ"א.

(44) נדפס ע"י מכון 'חכמת שלמה', ירושלים, תשנ"ט [ולפנ"ז בספר הזכרון להרב אלכסנדר דינקל, גנזי מועדים (ירושלים תשמ"ו), עמוד רנא].

(45) בפירוש רש"י עה"ת פ' ויקהל לא, יח: "מעשה העגל קודם לצווי מלאכת המשכן ימים רבים ה', שהרי בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, וביום הכפורים נתרצה הקב"ה לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן".

(46) במדרש תנחומא פ' כי תשא סל"א ובפרקי דרבי אליעזר פמ"ה איתא: "וירד [משה] בעשור . . . וקבעו הקב"ה יום סליחה ומחילה לדורות". ובסדר עולם רבה פ"ו: "ירד בעשירי בתשרי והוא ה' יום הכיפורים ובישרם שנתרצה לפני המקום . . . לפיכך נתקיים יום חוק וזכרון לדורות שנאמר (פ' אחרי טז, לד) והיתה זאת לכם לחקת עולם". וכ"ה בפירוש רש"י עה"ת (פ' יתרו יח, ג): "ויהי ממחרת, מוצאי יום הכיפורים ה', כך שנינו בספרי, ומהו ממחרת, למחרת רדתו מן ההר". אבל בפ"י הרמב"ן עה"ת (פ' יתרו שם): "כי בו ביום הכפורים נתנו לוחות אחרונות וממחרתו ירד משה ודבר עם בני ישראל ויצום את כל אשר דבר השם אתו".

(47) בתנחומא שם: "ובו ביום נאמר לו למשה סלחתי כדבריך . . . ומיד צוה לו למשה ועשו לי מקדש". ובפירוש הרמב"ן עה"ת "ויתכן שהי' זה ביום מחרת רדתו, ואמר לכולם ענין המשכן אשר נצטוה בו מתחלה קודם שבור הלוחות". ובפירושו על פ' בהר כה, א כתב "וכשנתרצה לו הקב"ה כו' ירד משה ויצום את כל אשר צוה ה' אותו בהר סיני והי' מעשה המשכן מכללם, ואז הקהיל משה את כל עדת בני ישראל ואמר להם כבתחילה אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם במלאכת המשכן והנה קבלו הדבר בשמחה, ויצאו מלפניו מיד ובאו כולם ונתנו הנדבה ועשו המשכן והשלימו מלאכתו".

והם הביאו אליו עוד נדבה בבוקר בבוקר, אם כן, ביום י"ד בתשרי העבירו קול במחנה 'אל יעשו עוד למלאכת הקודש', ולכן ביום טו שכבר שלמו המעשים⁴⁹ חזרו הענני הכבוד, ולכן מצות סוכה בחמשה עשר בתשרי". והוסיף מהר"ם בן חביב שם ש"לפי זה אתי שפיר הא דאין אנו עושים זכר למן ובאר רק לענני כבוד משום דמן ובאר לא פסקו מהם לעולם כו",⁵⁰ אמנם ענני הכבוד דהי' להם ופסקו מהם, וקיבל הקב"ה תשובתם וחזרה עטרה ליושנה, על כן אנו עושים זכר לנס הזה בחודש הזה, למען ילמוד הבעל תשובה לשוב בכל לבו ובכל נפשו לה' אלוקיו, ולא יחסר ממנו כל טוב שהי' מקדם", עכ"ל.

ועד"ז כתב הגר"א בפירושו על שיר השירים (א, ד): "לפי שכשעשו את העגל נסתלקו העננים, ואז לא חזרו עד שהתחילו לעשות המשכן. ומשה ירד ביום הכיפורים, ובמחרת יום הכיפורים ויקהל משה וציווה על מלאכת המשכן, וזה הי' בי"א תשרי. וכתיב (פ' ויקהל לו, ג) והעם הביאו עוד נדבה בבוקר בבוקר - שני ימים, הרי י"ג בתשרי. ובי"ד בתשרי נטלו כל חכם לב ממשה את הזהב במנין ומשקל, ובט"ו התחילו לעשות, ואז

48) ראה שמות רבה פמ"א, ב: "בשעה שאמר להם משה להביא נדבה למשכן מה כתיב והם הביאו אליו עוד נדבה א"ר יוחנן לשני בקרים הביאו כל מלאכת המשכן". ובשמות רבה פנ"א, ב: "אלא בשעה שאל הקב"ה למשה שיעשה המשכן מיד ויבואו כל איש וגו', לכמה ימים הביאו כל הנדבה, א"ר יוחנן לשני בקרים הביאו והותר, שנאמר והמלאכה היתה דים". ובבמדבר רבה (פ"א, יר"ד; פ"ב, טז): "ולשני בקרים הביאו כל הנדבה שנאמר והם הביאו אליו עוד נדבה בבוקר בבוקר, וכתיב והמלאכה היתה דים וגו'". [ובפ"ב שם מוסיף: "לאחר שני הימים בקשו הנשיאים להביא נדבתם ולא יכלו שכבר צוה משה ויעבירו קול במחנה"]. ובמדרש תנחומא פרשת תרומה סימן ד: "א"ר יוחנן, ראה מה כתיב, והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר. מהו בבקר בבקר, לשני בקרים הביאו את כל נדבות המשכן שנשלחה ברכה בנדבותיהם". ובמדרש תנחומא פרשת פקודי סימן ה (ועד"ז במדרש תנחומא פרשת נשא סימן כז): "אמר רבי יוחנן, לשני בקרים הביאו הכל שנאמר והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר והותירו מיד ויצו משה ויעבירו קול במחנה והמלאכה היתה דים". וראה גם מדרש תנחומא פרשת ראה סימן ה בא"ד: "זהם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר, שני בקרים".

49) בפירוש בעל הטורים עה"ת (פ' ויקהל לו, ו) מפורש: "בשבת נתנה תורה, אם כן יום כפורים של אותה שנה הי' יום שלישי. וביום רביעי אמר להם מלאכת המשכן, והם הביאו לו בבקר בבקר והיינו יום חמישי ויום שישי, ובשבת ויצו משה ויעבירו קול במחנה".

50) ראה בית אלקים (להמב"ט), שער היסודות, פל"ז. וראה גם 'ברכי יוסף' או"ח סתרכ"ה אות א: "יש לחקור מה טעם מפקד פקיד והוא יתברך, לעשות זכר לענני כבוד, ולא פקדנו' אבא עלילאה לעשות זכר למן והבאר, דבמעמד שלשתן נתונים המה ממדבר מתנה".

חזרו ענני כבוד ולכן אנו עושין סוכות בט"ו בתשרי, עכ"ל. ויעויין גם בפירושו לשה"ש ב, יז⁵¹.

ועד"ז כתב בספר 'סמוכים לעד'⁵² פרשת אמור (סט, ג), וז"ל: ולע"ד נראה טעם אחר דכיון שבעבור מעשה העגל נסתלקו העננים, ונשארו ישראל מגולין על פני השדה, והיו אומרים אומות העולם אבד שברם, וכשירד משה מן ההר והוקבע יום הכיפורים⁵³ חזרו העננים, ולהורות על זה הוקבע סוכות אחר יום הכיפורים לומר שכיפר הקדוש ברוך הוא לישראל על אות עוון ושבו לקדמותם⁵⁴. אבל אם הי' סוכות אחר פסח, יאמרו אומות העולם הן אמת שכך הי' שכשיצאו ממצרים הקיפם בעננים, אך אחר מעשה העגל שנסתלקו שוב לא חזרו, לכן להראות דאינו כן, הוקבע סוכות אחר יום כפור, ולכן לרמוז על זה סמך פרשת חג הסוכות אחר פרשת יום הכיפורים ולא סמכה אחר פרשת חג הפסח, ונכון. עכ"ל.

ובדרשות חתם סופר ח"א בדרשות לשבת שובה (כט, א ואילך) כתב: צריך להבין מה ענין חג הסוכות לזכר ענני כבוד בימים ובזמן הלז דוקא, הלא היו ענני כבוד בכל השנה מ' שנים. ועוד קושיא, מאי טעמא לא נעשה זכר למן ולבאר ומאי שנא עניני כבוד. אבל נראה לע"ד דעיקר שמחת החג היא על יום סליחה של יום הכיפורים, כמ"ש במדרש שתופסין ארבע מינים בידם כמי שחוזר ממלחמה ונצח שתופס כידון לאות ניצוח⁵⁵, והנה הראי' הברורה שזכינו ביום הכיפורים ליום סליחה נלע"ד כי החוטאים

51) ענין זה הובא בשם הגר"א בכו"כ ספרים. ראה לדוגמא 'הכתב והקבלה' פ' אמור כג, מג: ואמר הגר"א כו'.

52) לבעהמח"ס שבט מוסר, שאלוניקי תקפו.

53) ראה תנחומא, פדר"א וסד"ע הנ"ל.

54) ראה לשון הרמב"ן הנ"ל: "כיון שנתרצה להם הקב"ה ונתן לו הלוחות שניות... הנה חזרו לקדמותם ולאבת כלולותם".

55) בויקרא רבה פ"ל, ב ויל"ש פ' אמור רמז תרנא: "א"ר אבין משל לשנים שנכנסו אצל הדיין ולית אנן ידעין מאן הוא נוצח, אלא מאן דנסב באיין [כידון. מת"כ. וראה בענף יוסף שם] ביד' אנן ידעין דהוא נצוחי. כן ישראל ואומות העולם באין ומקטרגים לפני הקב"ה בראש השנה ולית אנן ידעין מאן נצח אלא במה שישראל יוצאין מלפני הקב"ה ולולביהן ואתרוגיהן בידן, אנו יודעין דישראל אינון נצוחי, לפיכך משה מזהיר לישראל ואומר להם ולקחתם לכם ביום הראשון".

בעגל פלטם ענני הכבוד⁵⁶ וכשנסלח להם ביום הכיפורים וירד משה מחרת יום הכיפורים וצוה על נדבת המשכן לכפר על העגל והם הביאו עליו נדבה בבוקר בבוקר עד ליל שבת שהעבירו קול במחנה והיא היתה ליל ראשון של סוכות לפמ"ש תוס' בב"ק (פ"ב ע"א ד"ה כדי וכו') שירד משה ביום שני מחרת יום הכיפורים ואז כשנגמרה נדבת המשכן נגמרה סליחת יום הכיפורים וקלט הענן אותן שכבר פלט ועל כן יושבים בסוכה זכר לענני כבוד שקלטם ושהוא סימן על סליחת יום הכיפורים, עכ"ל.

[ולכאורה היסוד והשרש לפירוש הנ"ל נמצא בדרשות רבי יהושע אבן שועיב⁵⁷ (תלמיד הרשב"א) בדרשה ליום ראשון דסוכות, וז"ל: יש לנו לבאר הענין ששאלו הראשונים ז"ל מה טעם צוה השם לעשות מצות סוכה בט"ו בתשרי, כי בט"ו בניסן נגאלו, אבל בט"ו בתשרי, בין למאן דאמר סוכות ממש בין למאן דאמר ענני כבוד, למה היו בתשרי כי יותר היו ראויין בסיון בתמוז ובאב שהן ימי הקיץ. ובזה נוכל לומר כי מפסח שיצאו עד עצרת היו עסוקין במתן תורה ובטהרתן, וקרה להם מקרים מעמלק וממריבת הלחם והמים, ולאחר מתן תורה עשו העגל והיו נזופין ולא ירדו ענני כבוד עד אחר יום הכפורים שנתכפר עוון העגל, ולמחרתו נצטוו בהקמת המשכן והיו טרודין בהבאת הנדבה בשני בקרים דכתיב והם הביאו עוד נדבה בבקר בבקר, ויום י"ד עשו סוכות ויום ט"ו התחילו לישב בהן. עכ"ל.]

אבל דבריו סתומין קצת וצ"ב, כי כנראה מלשונו בא לבאר את טעם קביעת חג הסוכות בחודש השביעי לשתי השיטות (סוכות ממש וענני הכבוד) גם יחד. אבל הלשון "יותר היו ראויין בסיון בתמוז ובאב שהן ימי הקיץ" מתאים לכאורה רק למ"ד סוכות ממש ולא למ"ד ענני כבוד היו. זאת ועוד, בשלמא מה ש"קרה להם מקרים מעמלק וממריבת הלחם והמים", י"ל דמפני זה לא זכו לענני הכבוד באותו זמן אבל מה בכך ש"היו

56 בספרי (עה"כ פ' תצא כה, יח): ויזנב בך כל הנחשלים אחריו, מלמד שלא הי' הורג בהם אלא בני אדם שנמשכו מדרכי מקום ונחשלו מתחת כנפי הענן". ובפרש"י עה"כ שם: "כל הנחשלים אחריו חסרי כח מחמת חטאם, שהי' הענן פולטן". וראה גם ילקוט שמעוני פרשת כי תצא רמז תתקלח. ובפרש"י עה"כ יחזקאל טז, טו: "וכל משל הזה על עגל המדבר ועל שאר עכו"ם שעבדו שבטו של דן במדבר כמו שכתוב כל הנחשלים אחריו ומצינו בפסיקתא זה שבטו של דן שהענן פולטו שהיו כולם עובדי עכו"ם".

57 נדפס לראשונה בקושטא רפ"ג.

עסוקין במתן תורה ובטהרתן", וכי מפני זה לא הוצרכו לענני הכבוד. וגם למ"ד סוכות ממש היו למה לא עשו סוכות אלו כאשר היו נזופין].



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת
ר' משה
בן הרה"ת ר' פרץ ע"ה
ליין
נלב"ע ביום י' מרחשון ה'תנש"א

ולעילוי נשמת
זוגתו מרת גיטא אידליא
בת הרה"ת ר' שמואל שו"ב ז"ל
ליין
נלב"ע ביום ב' דחזה"מ סוכות
ח"י תשרי ה'תשס"ב

ת. נ. צ. ב. ה.



לזכות
הילד משה שיחיו
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ראשון, ב' מרחשוון ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו הוריו שיחיו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
וירו ממנו רוב נחת חסידותי
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לזכות

הילד ארי' צבי שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום א' כ"ה תשרי ה'תשע"ב

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל גרונם וזוגתו מרת סימא חאשע

שיחיו

שניאורסאהן



נדפס ע"י ולזכות הוריהם וזקניו

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת יהודית שיחיו
שניאורסאהן



לזכות

החתן התמים הרב משה שיחי' לו

והכלה מרת חוה עטקא שתחי' ראזענבלום

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי ו' תשרי ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הורי הכלה

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת בינה שיחיו ראזענבלום

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' אברהם אליעזר בן הרה"ח ר' שלמה הלוי ע"ה
קליין

נלב"ע
ביום טו"ב מרחשון תשס"ו



נדפס ע"י
הרה"ח הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת קריינדל
ומשפחתם שיחיו
קליין



לזכות
החתן התמים הרב שלום דובער שיחי' פרוס
והכלה מרת איטא שתחי' בארבער
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני כ"ו תשרי ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הורי החתן
הרה"ת ר' חיים וזוגתו מרת נחמה רות שיחיו פרוס

לזכות החתן התמים
הרב שלום דובער שיחי'
והכלה מרת שטערנא שתחי'
חזן
לרגל נישואיהם בשעטומ"צ
ביום ד' כ"ח תשרי ה'תשע"ב

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי
התורה והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י ולזכות
הורי הכלה
הרה"ת ר' בן ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא שיחיו סטאק



לזכות הילד, חי"ל בצבאות ה'
נתן

לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
י"ט אלול ה'תשע"א

ולזכות הוריו
הרה"ת חיים ישראל וזוגתו מרת מושקא
וילהלם

נדפס ע"י זקניו
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת מרים שיחיו גורארי'

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה
ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה
שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א מרחשון ה'תשנ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
האשה הנכבדה והחשובה
מרת דאבא רייזא ע"ה ליין
בת הרה"ח ר' שלמה ע"ה ראסקין
נפטרה
ביום ד' מרחשון תשל"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
בנה הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא שיחיו ליין

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה
ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה
שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א חשון ה'תשנ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



ולזכות
רפאל משה שי' ליום ההולדתו י"ג חשון
הת' לוי יצחק שי' ליום ההולדתו י"ב חשון
הת' מנחם מענדל שי' ליום ההולדת שלו ה' חשון
הרה"ת חיים ישראל שי' ווילהעלם ליום ההולדתו כ' חשון
שרה רחל תי' ווילהעלם ליום ההולדתה כ"ב חשון

לשנת הצלחה בגו"ר



נדפס ע"י
הרה"ת ר' ישעי' זושא זוגתו אסתר שיחיו
ווילהעלם



לזכות

החתן התמים הרב לוי יצחק שיחיו ליין
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' העכט
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום ה' כ"ט תשרי ה'תשע"ב

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הורי החתן

הרה"ת ר' יהושע זוגתו מרת פייגא עטל שיחיו ליין

לזכות

הילד משה אליהו שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום ד' כ"ח תשרי ה'תשע"ב

ולזכות אחיו

מנחם מענדל שיחי'

שמשון אליעזר שיחי'

יה"ר שהוריו ירוו מהם רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריהם

הרה"ת ר' שלום נטע וזוגתו מרת ברכה שיחיו

שפיגלמאן



נדפס ע"י ולזכות הוריהם וזקניהם

הרה"ח הרה"ת ר' חיים אברהם אהרן וזוגתו מרת פריידה

הדסה שיחיו שפיגלמאן



לזכות ולרפואה שלמה וקרובה

הנערה

אילנה לאה בת שיינדל רחל

וזלכות

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שיתגלה במהרה בימינו ממש למטה מעשה טפחים



נדפס ע"י משפחת קעסל