

ספר חלקת יצחק



ובו

מאמרים יקרים, ביאורים, הערות והארות

על סדר

התורה, המועדים

וענינים שונים

מאת הגאון רבי חיים יצחק זיבלד זללה"ה



עם 'חיים שיש בהם' - חיי תורתו של הגאון המחבר

עיה"ק ירושלים תובכ"א

תשפ"ד

להשגת הספר ניתן לפנות
משפחת זיבלד
רח' אבן האזל 15 ירושלים
02-5387777



תיקונים, הוספות ועובדות
יתקבלו בהוקרה רבה
בפקס: 0799419874
אימייל: yz05331816@gmail.com

אין עושיין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרון

לעילוי נשמת

אבינו המחבר

הגאון רבי **חיים יצחק זייבלד** זלה"ה

נחלי דמע תרדנה עינינו, שברנו הגדול מי ירפא לנו

בהנטל מעלינו עטרת ראשנו,

אבינו ומורנו המדריכנו ומגדלנו לתורה וארחות יושר,

רוענו הדואג לכל מחסורנו

נסתלק מעמנו בפתע פתאום,

באה שמשנו בצהרים וחשך אור בעדנו,

נהפך לאבל חגיגנו ושירנו לקינה

בליל ערב שביעי של פסח, כ' ניסן תשפ"ג

זכות לימוד תורתו תעמוד לו לצרור נפשו בצרור החיים

ולעטרו בעטרת הצדיקים הנהנים מזיו השכינה,

לדובב שפתותיו ולהיות מהצדיקים

שבמיתתם קרויים חיים



תוכן הענינים



פתח דבר לה

תורה

פרשת ויצא

סימן א והנה סולם מוצב ארצה, והנה ה' נצב עליו (ה'תשע"ח) לט

פרשת תרומה

סימן ב בענין מצות עשה 'ועשו לי מקדש' והאש שעל המזבח (תשע"ח) מו

סימן ג בענין הודאה וידוי מט

פרשת תצוה

סימן ד בענין הסתלקות משה ושאינו נזכר בפרשת תצוה נג

פרשת ויקהל

סימן ה השוואת השבטים בעבודת הלב (תשע"ט) נה

סימן ו והנשיאים הביאו את אבני השהם (תשע"ט) נו

פרשת פקודי

סימן ז מנורה וקיבול תפילה (תשע"ט) נח

פרשת שלח

סימן ח טובה הארץ מאד מאד ס

פרשת ואתחנן

סימן ט בענין פרשיות שמע והיה אם שמוע סא

פרשת עקב

סימן י פריה ורביה בדברי תורה (תשע"ו) סו

פרשת שופטים

סימן יא בענין שופטים ושוטרים סה

סימן יב בענין תמים תהיה עם ה' אלהיך פ

פרשת כי תצא

סימן יג בענין מדות ומשקלות ועבירות שבין אדם לחבירו (תשס"ט) פג

מועדים

שבת

סימן א בענין קידוש בשבת דהוי מ"ע שהזמן גרמא פה

ימים טובים

סימן ב בענין מקרא קודש צ

סימן ג בענין אשה בשמחת יו"ט צט

פסח

סימן ד בענין מצות סיפור יציאת מצרים (ניסן ה'תש"פ) קד

סימן ה בענין מצות סיפור יציאת מצרים והודאה קה

סימן ו בענין ברכת אשר גאלנו בהגדה קיא

סימן ז בענין מצות מצה זכר לעבדות או לגאולה (ניסן תשפ"ב) קטז

סימן ח דעת הרמב"ם בכורך מצה ומרור (פסח ה'תשע"ט) קב

סימן ט בענין כפאוהו ואכל מצה וכפאוהו לישב בסוכה קלד

סימן י בענין הסיבה בפני רבו (ניסן ה'תשע"ח) קמו

סימן יא בענין לא יפחתו לו מארבע כוסות קנט

שבועות

סימן יב הענוה מהות מתן תורה (ימי הספירה, הכנה למתן תורה ה'תשע"ט) **קעב**

תעניות

סימן יג בענין הצומות שיהיו לששון ולשמחה ולמועדים **קעד**

חודש אלול

סימן יד עבודת חודש אלול - ימי הרחמים (תשע"ו, תשע"ח) **קעה**

ראש השנה

סימן טו בדעת הרמב"ם בטעם תקיעת שופר בראש השנה (ערב ראש השנה ה'תשפ"ג) **קעה**

סימן טז בענין ספק בתקיעת שופר **קפג**

סימן יז בענין תקיעת שופר בראש השנה לזכרון **קצה**

עשרת ימי תשובה

סימן יח בענין תשובה - שיסירים ממחשבתו (עשי"ת ה'תשפ"ב) **רב**

סימן יט בענין עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ (עשי"ת ה'תשפ"ב) **רד**

יום הכפורים

סימן כ בענין שביתה מאכילה ושתיה ביום הכפורים **רט**

סימן כא בענין חצי שיעור (בין כסה לעשור ה'תשע"ט - שהרופא התיר חצי שיעור ות"ל שלא

הזקקתי לזה) **רי**

סימן כב בענין קידוש ביום הכפורים שחל בשבת (בין כסה לעשור ה'תשע"ח שהיה נדון זה

למעשה) **רכד**

סימן כג בענין תשובה **רכה**

סימן כד בענין מצות וידוי ותשובה **רלב**

סימן כה בענין תשובה בעבירות שבין אדם לחבירו (תשרי ה'תשע"ו) **רלד**

סימן כו בענין מצות תשובה וידוי ביום הכפורים (ערב יום הכפורים ה'תשפ"ג) **רמה**

סימן כז בענין מחילת חטא **רנה**

סוכות

סוכות	
סימן כח	בענין הוספת הדס וערבה לולב ואתרוג (סוכות ה'תשפ"ג)..... רס
סימן כט	בענין שיעור לולב (תשרי ה'תש"פ)..... רסו
סימן ל	בענין הידור מצוה עד שליש במצוה (תשרי תשע"ז)..... רעא
סימן לא	בענין אם אין לו כל הארבעה מינים ביו"ט שני (תשרי תשע"ז)..... רפ
סימן לב	בענין נטילת לולב ביו"ט הראשון, ובמקדש שבעה (סוכות ה'תשע"ח)..... רפה
סימן לג	בענין לולב לאחר שנטלו ויצא בו (תשרי תשע"ט)..... רפט
סימן לד	בענין הגונב אתרוג מהודר מחבירו (סוכות תשע"ג)..... רצד
סימן לה	בענין סוכה ונויה אסורין כל שבעה..... רצו
סימן לו	בענין מצות עשיית סוכה..... שה
סימן לז	בענין מצות ישיבת סוכה (סוכות ה'תשמ"ז)..... שיב
סימן לח	בענין אכילת ארעי בתוך הסעודה חוץ לסוכה (סוכות ה'תשפ"א)..... שמו
סימןלט	בענין חיוב אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון (סוכות תשע"ה)..... שיט
סימן מ	אכילת מקצת מקביעות הסעודה חוץ לסוכה..... שכד
סימן מא	בענין פטור חולה שאין בו סכנה מסוכה..... שלה
סימן מב	בענין הלל בחול המועד סוכות ופסח (סוכות תשע"ה)..... שמוג
סימן מג	בענין שמחת בית השואבה..... שמו
סימן מד	בענין מזונותיו קצובים חוץ מהוצאות שבת ויו"ט (סוכות ה'תשפ"א)..... שמחא

חנוכה

סימן מה	בענין טומאת משקין והנחה עושה מצוה..... שנא
סימן מו	בענין אכסנאי בנר חנוכה (חנוכה ה'תש"פ)..... שנד
סימן מז	בענין האור שלמעלה מהטבע בחנוכה..... שסא
סימן מח	בענין מלחמתה של תורה (דרוש לחנוכה ה'תשס"ח)..... שסד
סימן מט	בענין זדים ביד עוסקי תורתך (חנוכה ה'תשס"ג)..... שסו

פורים

סימן נ	בגדר ושיעור משלוח מנות ומתנות לאביונים (פורים תשע"ט)..... שסט
סימן נא	בטעם דמוקפין חומה מימות יהושע (פורים תש"פ)..... שעה

בענין ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום (פורים תשפ"ב)	שעז	סימן נב
עוד בענין ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום	שעה	סימן נג
בענין ברכת שהחיינו באמצע המגילה (פורים תשפ"ב)	שפד	סימן נד
ברכת הרב את ריבנו שפותחת בברוך (פורים תשפ"ב)	שפה	סימן נה
בענין אורה זו תורה (פורים ה'תשפ"ג)	שפו	סימן נו
בענין שמחה זו יום טוב	שפט	סימן נז
בענין אור האמונה וביטול הספיקות ע"י שתיית יין בפורים	שיצא	סימן נח
בענין כח הצדיקים לשנות הטבע - דרוש לפורים	שיצד	סימן נט
בענין פורים כפורים	שיצו	סימן ס
בענין לבסומי בפוריא	שיצט	סימן סא
קליפת המן וספקות (בפרוס חג הפורים ה'תשנ"ב)	תג	סימן סב
עבודת ה' מאהבה בחודש אדר (אדר ה'תשס"א)	תד	סימן סג
בענין ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה (פורים ה'תשס"א)	תו	סימן סד
אגדה בענין לבסומי	תט	סימן סה
בענין מגילת אסתר אינה בטילה לעתיד (פורים תשע"ו)	תי	סימן סו

דרשות

בענין פטור מילה במקום סכנה	תיב	סימן א
בענין תפילין בשבת	תיד	סימן ב
בענין זמן הנחת תפילין	תיו	סימן ג
בענין אהל ומשכן	תכ	סימן ד
דברים לסיום מסכת קידושין, והתעוררות ללימוד בקיאות	תכא	סימן ה
בענין האור שבתורה ובענין עמל התורה	תכו	סימן ו
מעלת מי שמניח אחריו בן יגע בתורה	תלד	סימן ז
בענין צירוף רשעים בקטורת תענית וסיום מסכת	תלו	סימן ח
בענין הודאה	תלט	סימן ט
בענין חלות מכירת הבכורה ליעקב	תמא	סימן י

ענינים

תורה ומעלתה

סימן א	בענין הלומד תורה חשוב חי	תמוז
סימן ב	בענין מצות תלמוד תורה (ניסן ה'תשפ"ג)	תמוז
סימן ג	העמל והצער בתורה שבעל פה הוא חיותו של האדם	תנא
סימן ד	לא בקשתי מלפני הקב"ה אלא תורה בלבד	תנג
סימן ה	כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק	תנה
סימן ו	עסק התורה מכפר עונות	תנח
סימן ז	כל צמא לכו למים	תנט
סימן ח	כשור לעול וכחמוד למשא - איסור עירוב העיון והבקיאות	תס
סימן ט	לימוד תורה בנחת	תסב
סימן י	בענין חשק ותאוה בלימוד התורה	תסג
סימן יא	בענין מעלת הממית עצמו באהלה של תורה	תסו
סימן יב	בענין יצר הרע במלמד תורה לאחרים	תסט
סימן יג	בענין לימוד תורה לתלמידים	תעא
סימן יד	בענין דקרו לאינשי חמרי	תעג

ביאורי אנדות חז"ל

ברכות

סימן טו	בענין בין ויאמר לאמת ויצב לא יפסיק	תעה
---------	------------------------------------	-----

פאה

סימן טז	בענין מי שאינו צריך ליטול צדקה ונוטל	תעה
---------	--------------------------------------	-----

שבת

סימן יז	בענין חבלו של משיח (תמוז תשע"ד)	תפ
---------	---------------------------------	----

כתובות

סימן יח בעובדא דרבי עקיבא ותלמידיו תפג

ערכין

סימן יט בענין עבודה בשמחה ובטוב לבב תפה

ביאורי מורה נבוכים

סימן כ בענין דברה תורה כלשון בני אדם תפה

סימן כא בענין הכנעה ענוה ויראת חטא תצד

סימן כב בחומר העדר שלמות המידות הטובות והיושר תצז

סימן כג בענין תשובה תצט

סימן כד בענין קנות החכמה הוא חיים וזו מידת הצדיקים תקג

סימן כה בענין צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים תקז

ערכים

אבלות

סימן כו במהות ענין אבלות (חשוון ה'תשפ"ב) תקיב

אהבת ה'

סימן כז בענין מצוות אהבה ויראה והשייכות לענוה תקיד

סימן כח בענין הדרך לאהבת ה' תקכא

אמונה

סימן כט בענין מצות אמונה במציאות ה' ואחדותו תקכו

דבקות בה'

סימן ל בענין מצות דביקות תקל

ידיעת ה'

סימן לא בענין ידיעת הבורא תקלו

מילה

סימן לב בענין מצוה על האב למול תקלט

קרבת

סימן לג בענין קרבן תודה תקמא

תלמידים

סימן לד בענין הכאת התלמידים ולהכלימם בדברים תקמוג

תפילה

סימן לה בענין תפלה וחסד תקמח

חיים שיש בהם

רסיסי זכרונות מחייו של אבינו

הרה"ג ר' חיים יצחק זייבלד זללה"ה הכ"מ

פרקי חיים תקנג

תודיעני אורח חיים תקנט

הספד אבינו על הגאון ר' שמואל שטיגל תרכב

פרקי זכרונות על זקננו הרה"ח ר' זלמן לייב זייבלד זצוק"ל תרכו



תוכן ענינים מפורט



פתח דבר לה

תורה

פרשת ויצא

סימן א והנה סולם מוצב ארצה, והנה ה' נצב עליו (ה'תשע"ח) לט

שני פירושים במלאכים העולים ויורדים בסולם יעקב | דברי מהרש"א וישובו לקושית התוס' | פירוש 'נצב עליו' אם לא היה בסכנה - כרמב"ן, הבטחה שיהיה עמו תמיד | מרש"י נראה שלא כמהרש"א | לרמב"ם שיטה אחרת בביאור 'נצב עליו' | והיא שישגיג בהכרח את ה' הניצב על הסולם | אינה השגה נבואית שבה אין הכרח | אין נראה שהכוונה להוכחה הכרחית | אין נראה שהכוונה שא"א להוכיח בדרך אחרת | בהתבוננות ישיג בהכרח השכל את מציאותו | בהמשך מפרש הרמב"ם שהעולים והיורדים הם הנביאים | הנביא הוא היורד להשפיע מה שהשיג | הכתוב מפרש השגת הנביאים והחכמים בסולם ואינו מכלל החלום | לרש"י הכל מכלל החלום | וזו כוונת הרמב"ם בהקדמה.

פרשת תרומה

סימן ב בענין מצות עשה 'ועשו לי מקדש' והאש שעל המזבח (תשע"ח) מו

אם הבערת אש תמיד בכלל המצוה | הציווי עלינו או על הכהנים | בלחם הפנים לא נאמר בתורה לכהנים | המצוה בהבערת אש היא התוצאה | הציווי על כל ישראל | הבערת האש היא חלק ממצות בניית בית עבודה.

סימן ג בענין הודאה ווידוי מט

צ"ב בדברי בעה"ט שההודאה מכלל הכפרה | ברש"י דה"י מוכח שהודאה ווידוי אחד | כן הרחיב בבאר משה מדברי חז"ל | בבאר משה ביאר שההודאה מעוררת תשובה ווידוי | בסנהדרין נראה שההודאה והוידוי אחד ממש | בליקוטי תורה שכל הודאה היא לדברי זולתו | מי שאינו מכיר תודה כופר בטובה | תודה תוצאת הודאה בטענה | גם ווידוי הוא תוצאה מההודאה באמת | המשותף לפורים ויום הכפורים | מזבח העולה כנגד ברכת מודים | העולה מכפרת על הרעור ע"ז | ברכת מודים היא ההודאה בהנהגת ה'.

פרשת תצוה

- סימן ד** בענין הסתלקות משה ושאינו נזכר בפרשת תצוה נג
שמו של משה לא הוזכר שנעשה כתורה עצמה | הסתלקות צדיק הוא התעלות מהעולם
הגשמי | הקשר של אי הזכרת שמו להסתלקותו | ביאור ענין ב'ז' באדר נולד ומת.

פרשת ויקהל

- סימן ה** השוואת השבטים בעבודת הלב (תשע"ט) נה
השוואת השבטים רק בפרשת ויקהל | בפרשת כי תשא היה אהליאב טפל | פרשת כי
תשא עוסקת במוחין | פרשת ויקהל עוסקת בהוראה לאחרים התלויה בלב.
- סימן ו** והנשיאים הביאו את אבני השוהם (תשע"ט) נו
פלוגתא מי הם הנשיאים שהביאו האבנים | בתרגום ירושלמי בשינוי מהגמרא ביומא | ק'
מהרש"א למה בעננים נאמר 'ממש' | י"ל שנשיאי ישראל ירדו בזה ממדרגתם ולא היו
נשיאים ממש.

פרשת פקודי

- סימן ז** מנורה וקיבול תפילה (תשע"ט) נח
מנורה כנגד ברכת שומע תפילה | נר מצוה סותם פי המשטין מלקטרג | המנורה מונעת
המשטין ועי"ז נשמעת התפילה.

פרשת שלח

- סימן ח** טובה הארץ מאד מאד ס
טובה הארץ מאד מאד בגימ' ת"ח, קול צום ממון | ג' ההטבות בכתוב כנגד טוב לשמים
לבריות ולעצמו | תשובה תפילה וצדקה הם ג' הטבות אלו.

פרשת ואתחנן

- סימן ט** בענין פרשיות שמע והיה אם שמוע סא
'בניך' אלו התלמידים | 'בניכם' בניים ממש | מקור שמדובר באב ממש | המצוות
שבפרשת שמע ומהותן | ההתבוננות במעשי ה' ובתורתו מביאה לאהבת ה' | שייכות
מצות תלמוד תורה בפרשת שמע | 'ושננתם לבנך ודברתם בם' שני ענינים | 'ולמדתם
אותם לדבר בם' ענין אחד | יראת העונש לקטנים.

פרשת עקב

- סימן י** פריה ורביה בדברי תורה (תשע"ו) סו
עקר - שאינו מוליד בתורה | עקרה - שאין התורה עמלה לו | הענווה תנאי לפו"ר בתורה.

פרשת שופטים

סימן יא

בענין שופטים ושוטרים סה

פירוש רש"י ב'שופטים ושוטרים' | שני ענינים במקל ורצועה | פירוש הרמב"ם ב'שופטים ושוטרים' | פירוש הרמב"ן כרש"י | ביאור דברי רמב"ן | טעם שצריך תביעת בעל על דמי ולדות | מיירי בתשלום קנס | חלות ב"ד בקנס | סתירת דברי הרמב"ם | מצוה אחת או שתי מצוות | אם הטור סובר כרש"י שיש שני דינים במקל ורצועה | תוס' חולקים על רש"י | אם צריך מומחין בכפיית ב"ד | אם צריך כח ב"ד בדיני ממונות או שהוא גילוי בעלמא כהוראה באיסור והיתר | כפיה כשאינו רוצה לפרוע החוב | כתיבת אדרכתא על מטלטלין | אם יש שעבוד על מטלטלין | מחלוקת רש"י ורשב"ם | דעת קה"י שנחלקו אם יש שעבוד במטלטלין | אם יש שעבוד מטלטלין כשגובים מיניה | במה נחלקו אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא | דעת הרשב"א שגם מיניה הוא מדין ערב | אם אדרכתא היא מדין שעבוד נכסים | אם הלכה כמ"ד שעבודא דאורייתא | אם יש הוכחה שיש כח ותוקף לפסק ב"ד | אדרכתא על מטלטלין שקנה לאחר הלואה | ב"ד יורדים לנכסים מדין פריעת בע"ח מצוה | אם תהיה בעלות מומן למלוה | רק לאלם השעבוד | דעת הרשב"א בדין ירידה לנכסיו | מחלוקת האחרונים בדין כופין על המצוות.

סימן יב

בענין תמים תהיה עם ה' אלהיך פ

מה בין בעל אוב לחוזה בכוכבים | דברי רמב"ן במצות 'תמים תהיה' | האמונה שעבודת ה' משנה את המזל סותרת ידיעת החוזים בכוכבים | כשמתהלך בתמימות מתנהג עמו ה' למעלה מהמזל | כש'אני לדודי' ממילא גם 'דודי לי' | עבודת ה' לפני משורת הדין | פת פלטר | ה' צלך | העובד ה' למעלה מגדר הטבע זוכה להנהגה של נס | נכשל בעבירה ילמד תורה יותר מהרגלו.

פרשת כי תצא

סימן יג

בענין מדות ומשקלות ועבירות שבין אדם לחבירו (תשס"ט) פג

המרמה במשקלות מאבד ממונו | עונשם גדול מעונש עריות | טעם שאין מוחקים במקום שגודשים ולהיפך | גם באופן שאין גזל | שינוי לשון הרמב"ם מלשון הגמ' | כשאינו מרצה את חבירו אינו מועיל גם לענין בין אדם למקום | כן כתבו פרי חדש ומנחת חינוך | מדוע זה מורה על חומר האיסור | טעם הרמב"ם שאוכלים פירות המצוות בעוה"ז | אין הוכחה מדברי הרמב"ם שאינו כשני מעשים | בעבירה שבין אדם לחבירו האיסור ממשיך בכל שעה | מה שנחשב עדיין כעושה האיסור זהו חומרו של איסור | דעת הרא"ף שיוה"כ אינו מכפר עבירות בינו למקום כשיש עבירות בינו לחבירו.



מועדים

שבת

סימן א בענין קידוש בשבת דהוי מ"ע שהזמן גרמא פה
אם קידוש על היין מדאורייתא או מדרבנן | רק מצות זכירה על היין הוי זמן גרמא.

ימים טובים

סימן ב בענין מקרא קודש צ

פי' רש"י על 'מקרא קודש' של יוה"כ או סוכות | תי' הלבוש שמבאר הצורך להזהיר על מלאכת לילה | תירוץ שפתי חכמים | פי' רמב"ן וספורנו מהו 'מקרא קודש' | מחלו' רש"י ותוס' אם 'מקרא קודש' הוא בברכה או במלאכה | מחלוקת ר"א ור"ע מהו 'מקרא קודש' | קו' על תוס' שמשמע כאן שהברכות מדאו' | חילוק בין 'מקרא קודש' האמור ביו"ט להאמור ביוה"כ | סתירה בדברי ר"ע אם 'מקרא קודש' במלאכה או בקדושת היום | ר"ע לשיטתו במקור איסור מלאכה בראשון | חילוק בין יו"ט לחוה"מ | כסות נקיה מוכבדת' או מ'מקרא קודש' | מקור דין כבוד ביו"ט מ'מקרא קודש' או מ'לקדוש ה' מוכבד' | לדעת הגר"א שני המקורות מקור אחד הוא | מדוע כבוד שבת הוא מדרבנן | להרמב"ם 'מקרא קודש' לא נאמר על כבוד שבת | מחלו' אם עיקרו מה"ת או מד"ס | לדעת הרמב"ם דרשת הספרי היא אסמכתא | קו' על הביאור הנ"ל ברש"י בשבועות | מחלו' ר"א ור"ע בראש השנה היא אסמכתא | התפילה ביוה"כ דאורייתא | אם קידוש ביו"ט מדאו' או מדרבנן | מחלו' המגיד משנה והמנ"ח | הוכחת הפמ"ג שדעת השיטמ"ק שקידוש יו"ט מדאורייתא כהבדלה | דברי קוב"ש לחלק בין קידוש להבדלה | יישוב דברי רש"י שתפילת ליל יוה"כ דאורייתא מדין קידוש | אם דרשת 'שכולם שבתות ה' הן' הוי דאורייתא או אסמכתא | קו' על המגיד משנה | נפק"מ לאשה ששכחה להזכיר חג בברכת המזון.

סימן ג בענין אשה בשמחת יו"ט צט

מחלוקת רש"י ותוס' במה נחלקו רבי זירא ואב"י | מרש"י בקידושין נראה שנחלקו אם החיוב על הבעל או על האשה | בתרתי פליגי והא בהא תליא | בכל סוגיא פירש רש"י הנצרך לענין | ביאור מחלו' רש"י ור"ת אם חיובא דרמיא על הבעל מחייבה בבל תאחר | קושית ר"ת על רש"י | גדר החיוב על הבעל שתשמח עמו ולא די שישמחה | כן מבואר בבבא ע"מ | יש לדון אם לר"ז יש חיוב שתשמח עם בעלה | יישוב דברי הרמב"ם כרש"י | מחלוקת רמב"ם וראב"ד הלכה כמאן | הראב"ד פירש כרש"י ובעה"מ | מהרמב"ם מבואר שלר"ז יש חיוב שמחה גם בבגדים | הרמב"ם שינה מלשון הבריתא | מחלוקת ר"ז ואב"י אם החיוב הוא ע"ע או לשמח אחרים.

פסח

סימן ד בענין מצות סיפור יציאת מצרים (ניסן ה'תש"פ) קד

סתירה בד' הרמב"ם מהיכן נלמד עיקר המצוה | דעת הרא"ש שמצות הזכירה בלב | דימוי הרמב"ם לזכירת שבת לומר שהזכירה היא בפה | לדבריו בסה"מ קשה מה צריך ללמוד

משבת ענין הזכירה בפה | הדמיון לזכירת שבת הוא גם לענין אמירת שבח | המצוה לפי הרמב"ם ביד ובסה"מ הוא אמירת שבח | ישוב הסתירה בדברי הרמב"ם ביד ובסה"מ | מחלוקת רמב"ם ורא"ש אם סיפור יצי"מ הוא לידע או לשבח | נחלקו לשיטתם אם יש מעלה להסב כל הסעודה | לתלות בזה גם הנידון אם אכל בלא הסיבה יצא | גדר זכירת יצי"מ בכל יום.

סימן ה

בענין מצות סיפור יציאת מצרים והודאה קה

פירוש רשב"ם שאינו פוסט משאלת הבן | פירוש הגר"ב | בירור בדעת הרמב"ם | ביאור ע"פ דברי הגר"א | גדר מצות סיפור יציאת מצרים לגמור בשבח והודאה | הוכחה מלשון הרמב"ם בספר המצות | מה בין ליל ט"ו בניסן לשאר ימים ולילות.

סימן ו

בענין ברכת אשר גאלנו בהגדה קיא

'אשר גאלנו' במקום 'שעשה נסים' | ב' טעמים שאין 'שעשה נסים' בפסח | קושיות הערוך השולחן על הטעמים הנ"ל | ביאור טעם רב עמרם שהוא יום ישועה | דינים מדרבנן הם על הגבול ולא בחפצא | מחלוקת בגדר ברכת 'אשר גאלנו' | ברכה על מצות סיפור יצי"מ | דברי הרמב"ם שמצוה מה"ת לספר בפה על יצי"מ כמצות קידוש בשבת | דעת הרא"ש שאין מצות הגדה אלא מצוה לזכור | הטור פ' ש'אשר גאלנו' במקום 'שעשה נסים' כי סובר כרא"ש | ישוב קושית הערוך"ש | מחלוקת הרמב"ם ושו"ע הרב בפסול שתאן בבת אחת' | פ' השו"ע הרב הוא אליבא דהרא"ש.

סימן ז

בענין מצות מצה זכר לעבדות או לגאולה (ניסן תשפ"ב) קמז

זכר לעיגון - זכר לעבדות | דעת הרמב"ם שהוא זכר לגאולה | גירסת המשנה | דעת רמב"ן שהוא זכר לעבדות | אם נצטוו בבל יראה בפסח מצרים | ד' ארחות חיים | ביאור דברי מהרש"א | טיבול מצה בחרוסת | סתירת דברי רמב"ן.

סימן ח

דעת הרמב"ם בכורך מצה ומרור (פסח ה'תשע"ט) קכ

ביאור המ"מ ברמב"ם שגם בזמן הבית צריך לאכול מצה ומרור לחוד | ביאור הלח"מ שמה שכתב 'ואם אכל' וכו' איירי לענין הברכות | ביאור דברי חיים שבזמן הבית תלו ברצונו | על תי' הלח"מ קשה מדוע לא פירש הרמב"ם להדיא שיעשה שניהם | צ"ב בגמ' מדוע צריך לאכול בתחלה כל אחד לחוד | יש לדון לחולקים על הלל באופן שכך אם לא יצא | הוכחה שנחלקו אם מצות מבטלות זא"ז, ולהחולקים אם כך לא יצא | הוכחה מהרמב"ם דלכו"ע יוצא בכריכה | מה שצריך לאכול כל אחד לחוד משום שדרבנן מבטל דאורייתא | היה אפשר לפרש שזה החילוק ברמב"ם בין זמן הבית לזה"ז וסתירה מהלח"מ | קושית לח"מ שהרמב"ם לא כתב שכורך גם הפסח | דעת מהר"א שאין כורך הפסח וקושיא מה שייך 'זכר למקדש' | קושיות על הדברי חיים | ברש"י בדברי ר"ל מבואר שהנידון הוא בביטול ברוב | ברש"י בדברי ר"א מבואר שהנידון הוא בביטול הטעם | צ"ב החילוק בפירושו וכן מה הראיה שר"א חולק על ר"ל | ביאור הראיה שר"א חולק על ר"ל | יישוב מדוע בדר"ל לא פירש משום ביטול הטעם | יישוב מדוע בדר"א לא פירש משום ביטול ברוב | לפי"ז הדרא קושיא מה ההכרח שר"א חולק על ר"ל | ההכרח הוא ממה שדימה ר"א איסורין למצות | ביאור דעת הרמב"ם דרבנן ס"ל מצות מבטלות זא"ז | רמב"ם סובר כהדב"ח וכן מדויק בסמ"מ | צ"ב מדוע רק בזמן הזה יש לחוש להלל ובזמן הבית הוא רק רשות | בזמן הבית אין יכול לקיים שניהם כי לא יהא על השובע | יש לבאר כן גם בירושלמי | מהו הזכר למקדש' | מדוע בזכר למקדש'

אוכלים הכורך אחר אכילת המרור | ישוב סתירת הרמב"ם שחילק בין ביטול בטעם לביטול ברוב | קשה אם נפרש ברמב"ם שרק מברך על המצה קודם ואינו אוכל.

סימן ט

בענין כפאוהו ואכל מצה וכפאוהו לישב בסוכה קלד

כפאוהו לאכול מצה | כפאוהו לישב בסוכה | אם יש חילוק אם המצוה באכילה או בישיבה | חילוק אם היא מצוה התלויה באכילה | המקור מיישוב הר"ן לסתירת הרמב"ם | דן לחלק בין כזית בסוכה לכזית מצה | שני אופני כפיה בסוכה | חילוק בין מצה לשופר | סב' החילוק שכשנהנה אינו מתעסק | אין לפרש שהמצוה היא ההנאה ולא המעשה | דין כוונה במצוות שנוי במחלוקת ודין מתעסק הוא לכו"ע | החיוב ב'נהנה' הוא כי אינו מתעסק או כי החיוב על ההנאה | ר"ח חילק בין מצה לשופר בגוף המצוה | התוקע לשיר האם הוא מתעסק | תלוי במחלוקת אם מצוות צריכות כוונה | המתעסק וכשאינו מתכוון למצוה אינו חשוב מעשה שלו | ראה מלשון שו"ע הרב | מקורות מהתורה שמצוות צריכות כוונה | לדעת הקר"א מקורו מסברא | אם המקור מפסוק גדרו שונה מגדר מתעסק | מדוע כשנהנה אינו נחשב מתעסק | החיוב הוא מחמת ההנאה או מחמת האכילה | השוואת מתעסק במצוה למתעסק באיסורים | סברת הביה"ל שנחשב כלובש בגד בלי ציצית | אם נחשב כאוכל חוץ לסוכה | ראה מד' המנ"ח במצות סוכה הבאה בעבירה | חילוק בין מצוה הבאה בעבירה לשאינו מתכוין | כסבור שהוא חול ואכל מצה לא יצא | מה שנהנה אינו מועיל כשסבור שהוא חול | טעם וסברת הדבר | חילוק בין כפיה על הישיבה בסוכה לכפיה על האכילה בסוכה | לדעת הלבוש אין לחלק בין סוגי הכפיה | דעת הלבוש שמקצת כוונה מועילה | קושיא מדברי הלבוש בסימן ס' | מה החילוק בין מצה לשופר | רק בשופר נאמר 'זכרון תרועה'.

סימן י

בענין הסיבה בפני רבו (ניסן ה'תשע"ח) קמו

א. מחלוקת רש"י והרמב"ם במקור דין כבוד רבו וגדרו
מורא רבו משום מורא ת"ח | כבוד ומורא רבו משום כבוד ומורא אביו | דעת הפרישה בדעת הרמב"ם | נ"מ לדין כבוד רבו | עדיפות הרב היא גם אם מקורו מאב | המחלוקת בביאור טעם קדימת אביו רבו | נפ"מ לביאור מורא רבך כמורא שמים | רבו כאביו רק כשלימדו דעת והבנה | ושנתם לבניך על התלמידים לפי הפשט | רק המלמד עומק ההבנה נקרא אב לפי הפשט | מחלוקת רש"י והרמב"ם ב'בנים אתם לה'א' | המחלוקת תלויה בטעם שהתלמיד נקרא בן | בזה מבוארת מח' רש"י והרמב"ם במקור דין כבוד רבו.

ב. מורא רבו כמורא שמים ברבו שאינו מובהק

לרא"ש אין מסב בפני רבו שאינו מובהק | ברמב"ם נראה דמסב | סתירה בפסק השו"ע | להגר"א אין לחלק בין כבוד למורא | לפי האמור ברמב"ם אין לחלק בין כבוד למורא | פטור הסבה באינו מובהק לא שייך לרש"י ורשב"ם | יישוב קושיית הרא"ש לדרכו של רש"י | סתירה בפסק השו"ע בדין ת"ח מופלג בדורו | יישוב הסתירה | רק בליל הסדר אינו מסב אפילו בפני רבו שאינו מובהק | הסבה של העדר כבוד ושל זלזול | דברי הגר"א עדיין צ"ע | ספק הרשב"א אם אביו כחכם הגדול ממנו | רבו מובהק למעלה משניהם והביאור לפי האמור | יל"ע אם בסהמ"צ הם ב' חיובים.

סימן יא

בענין לא יפחתו לו מארבע כוסות קנט

מהו גדר חיוב ארבע כוסות | מחלוקת הראשונים מהו הסדר במי שאין לו יין | מחלוקת העיטור ורב האי גאון וביאור מחלוקתם | דעת העיטור שיוצא ידי כוס א' במצה | דעת

רב האי גאון שכשאין יין אין קידוש | ספק אם הרי"ף סובר כהעיסור | שורש שיטת רה"ג מדין 'לא יפחתו לו מד' כוסות' | שי' העיסור לחזר אחר ד' כוסות כלולב ואתרוג | ביאור הלבוש שהחזיקו חכמים דבריהם כשל תורה | מחלוקת אם חייב למכור מה שיש לו בכל המצוות | פסק הרמ"א שלא יבזבז הון רב על אתרוג | מקור הדין | מחלוקת רה"ג והעיסור בביאור 'לא יפחתו לו' | העיסור חולק על תוס' והרמ"א | טעם האבני נזר שבפרסומי ניסא חייב למכור כסותו | סתירה בדברי הלבוש | מחלוקת ב"י וד"מ אם מברך 'אשר גאלנו' על הפת | סברת המחלוקת אם ברכת 'אשר גאלנו' נתקנה על הכוס | דעת ב"י ששתאן שלא על הסדר יצא | פרי חדש חולק | מחלוקת ב"י ופר"ח בביאור דין 'שתאן בבת אחת לא יצא' | נפק"מ בבהמ"ז בלא כוס ושתה אח"כ כוס | דחית הביאור הנ"ל בדעת הרא"ה | שייכות לברכה ע"י יין או ע"י מצה והגדה | דעת הרמב"ם בחובת ד' כוסות | חיוב ד' כוסות משום דרך חירות | בה"ט משמע שיש חיוב נוסף | בירור אם הוא חיוב אחד או שני חיובים ע"פ דברי המגיד משנה | ד' רשב"ם ותוס' שכששתה בב"א יחזור וישתה | סברת התוס' דס"ד ששמחת יו"ט נתקנה על הכוס | דברי המרדכי שא"צ לחזור ולשתות | פי' המגיד משנה ב'ידי יין יצא' | קו' על המ"מ שעדיין לא נתבארה ההלכה רק בה"י | יישוב דברי המ"מ שמה שצריך ברכה על כל כוס הוא דין לכתחילה | הפסיק בדברים אחרים | פירוש 'ידי יין יצא' לדעת הרמב"ם.

שבועות

הענוה מהות מתן תורה (ימי הספירה, הכנה למתן תורה ה'תשע"ט) **קעב**
הזכרת מתן תורה בהלל בריקוד ההרים | וצ"ב טעם הדבר | לא ניתנה תורה על ההרים שהתגאו | המתגאה בעל מום ואינו ראוי לתורה | בלימוד התורה שורה השכינה וא"א בגס רוח | ענוה היא מהות קבלת התורה | וזהו 'תעבדון את האלהים על ההר הזה'.

סימן יב

תעניות

בענין הצומות שיהיו לששון ולשמחה ולמועדים **קעד**
אם יאסרו בעשיית מלאכה | ביאור 'למועדים טובים'.

סימן יג

חודש אלול

עבודת חודש אלול - ימי הרחמים (תשע"ז, תשע"ח) **קעה**
עבודת ימי האלול - עשה טוב | עשה טוב - עבודה מאהבה | אלול - ימי קירבה לה' | על ידי התקרבותינו אליו תחילה | התה"ד היה מנגן בימים אלו עד ברוך שאמר | ברוך שאמר - הילול ומלכות, כאמירת המלכויות | המעלה בברוך שאמר יותר מישבת | חודש אלול זמן ב"ד ל' יום | ברכת ברוך שאמר עוסקת בבריאת העולם | בברוך שאמר 'אב הרחמן' | צדקה באלול - מעבירה לבי"ד של רחמים.

סימן יד

ראש השנה

סימן טו בדעת הרמב"ם בטעם תקיעת שופר בראש השנה (ערב ראש השנה ה'תשפ"ג)

קצה

השופר מעורר האדם | השופר למלכיות או לזכרונות | חילוק בין תקיעת שופר לפסוקי שופרות | מעורר לתשובה | מעוררו לזכור בוראו | רמז הרמב"ם בשופר הוא ענין 'שתמליכוני עליכם' | טעם שזמן התקיעה הוא בראש השנה | מעלת הצדקה בעשיית | ביאור דעת ריב"נ שאינו תוקע למלכיות.

סימן טז בענין ספק בתקיעת שופר

פירוש רש"י בספק | אם דוקא כשיש צד דאורייתא | פי' הריטב"א שמוחזקת בשנים שעברו | י"ל ברש"י שפירש כך בדוקא כמו שעולה מהריטב"א | צ"ב מדוע חילקו בין הספיקות | קושית מחצה"ש ושפ"א | לא חילקו בין ספק מצות לא תעשה לספק מצות עשה | דברי מהרי"ט אלגזי שבספק מצות עשה מודה הרמב"ם שמדאורייתא לחומרא | דברי התיבת גמא שבספק עשה לכו"ע אינו לחומרא מדאורייתא | שורש מחלוקת מהרי"ט אלגזי ותיבת גמא | טעם לחלק בין עשה ול"ת לדעת התיבת גמא | כשיש ספק יש איסור מחודש בודאי | דעת החו"ד בשיטת הרמב"ם שהתורה מדברת רק על הודאי | נפק"מ בנטל אתרוג ספק כשר | החילוק בין המהרי"ט אלגזי לחו"ד | נפק"מ כשהגברא ודאי מחויב והספק אם יש שופר | מה שכתב מהרי"ט אלגזי שני אופני ספק הוא רק לשיטתו | סיכום הדברים | י"ל שקושיית המחצה"ש והשפ"א היא המקור לפירוש רש"י והריטב"א | רש"י סובר שספק לחומרא מסברא | ביאור מה שכתב הרשב"א שכן פירש רש"י | אם הוא לחומרא מסברא אין חילוק בין עשה לל"ת | תירוצי המחצית השקל וביאורו | תירוצי השפ"א שלא לדעת הר"ן | י"ל שהר"ן מודה כשיש ודאי חיוב דאורייתא | על הפוסקים שספד"א לחומרא מדאורייתא קשה מתירוצי הגמ' | ב' קושיות לדעת רש"י | מה החילוק בין חתיכה שיש בה ספק לחתיכה משתי חתיכות | מרש"י מבואר שהוא ספק קרבן ספק חולין | החילוק הוא אם נחשב מעשה איסור בכך | ביאור מדוע לא ילקה למ"ד התראת ספק שמה התראה | ביאור עפ"ז בחילוק בין סוגי הספיקות בשופר | הדברים נכונים גם לסברת השפ"א | ביאור טעם מחלוקת רש"י והרמב"ם בספק שופר.

סימן יז בענין תקיעת שופר בראש השנה לזכרון

קצה
טעם השישי לרס"ג | קשה שזה הטעם העיקרי של שופר | אם מהות ברכת זכרונות היא להזכיר עקידת יצחק | פירושי רש"י ותוס' בדין ברכות מעכבות זו את זו | מהות זכרונות 'והיו לכם לזכרון לפני אלקיכם' | כן הוא בספרי ובגמרא | על ידי ההמלכה יעלה זכרונו לטובה | יישוב דברי רס"ג.

עשרת ימי תשובה

סימן יח בענין תשובה - שיסירם ממחשבתו (עשיית ה'תשפ"ב)

רב
ביאורים בעזיבת המחשבה לחטוא | עזיבת המחשבה מהחטא שעבר | מחלוקת רמב"ם ורבינו יונה.

סימן יט בענין עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ (עשי"ת ה'תשפ"ב) **רד**
 מעלת עשי"ת לענין קריעת גז"ד | ברמב"ם שינה שהוא לענין תשובה | שניהם תלויים
 זה בזה | בתוס' פירשו לענין תפלה | גדר ציבור ויחיד לתוס' ורמב"ם | לשון עשרת ימי
 'תשובה' | צעקה ותפלה לאחר גז"ד | מחלוקת אם צעקה היא תשובה או תפלה | תפלה
 עם תשובה נענית ובלא תשובה נשמעת | אם שינוי השם הוא למי שחטא | תשובה עם
 שינוי השם.

יום הכפורים

סימן כ בענין שביתה מאכילה ושתייה ביום הכפורים **רט**
 דין שביתה ממזון | מקור שענינו הוא גם בלילה | 'שבת שבתון' לא נאמרה בשביתה
 מאכילה | עינוי מתפרש על מלאכה.

סימן כא בענין חצי שיעור (בין כסה לעשור ה'תשע"ט - שהרופא התיר חצי שיעור ות"ל שלא
 הוזקקת לזה) **רי**
 מקור דין ח"ש בחלב ומינה ילפין | לירושלמי מודה ר"ל ביו"כ וצ"ב | לשפ"א ביו"כ לא
 שייך חזי לאיצטרופי | ראיית השפ"א מרש"י נסתרת מרש"י בחולין | לירושלמי גם ביו"כ
 אמר' חזי לאיצטרופי | לחת"ס חזי לאיצטרופי אינו גדר האיסור אלא השיעור | שיעור
 כותבת מהלכה מסיני | אם חזי לאיצטרופי טעם לאיסור ח"ש או רק לדרשא | דעת
 הרמב"ם דחצי שיעור בשבועה אסור | דין ח"ש בשבועה תלוי במקור החיוב בח"ש | לתוס'
 ח"ש בשבועה מותר | המחלוקת אם חזי לאיצטרופי מחדש אסור | לרש"י עיקר האיסור
 מכל חלב וכתוס' | המחלוקת באיסור ח"ש בגביה | תליית מחלוקת זו בנידון
 האמור | ספק הרמב"ם בדין הקל תחילה בח"ש | להרמב"ם אין שייך לדון הקל תחילה
 בח"ש | הרמב"ן שהסתפק חולק על הרמב"ם גם בשבועה | לרמב"ם אפשר שח"ש אסור
 ביו"כ גם לר"ל וכירושלמי | צ"ע טעם חומר יוה"כ לר"ל | ר"ל מודה היכא דלא כתיבה
 אכילה | כל זה רק לצד דהאיסור בח"ש משום דחזי לאיצטרופי | דברי הירושלמי
 לשיטתו | צ"ע לפ"ז על מפרשי הרמב"ם | ביאור טעמא דר"ל דאכילה כתיבא ביה | ביאור
 מחלוקת הבבלי והירושלמי לפ"ז.

סימן כב בענין קידוש ביום הכפורים שחל בשבת (בין כסה לעשור ה'תשע"ח שהיה נדון זה
 למעשה) **רכד**
 מחלוקת שו"ע ור"א כן אם אומר יעלה ויבוא בברהמ"ז | חילוקו של רע"א בין יוה"כ
 בחול ליוה"כ בשבת | דבריו הם בין לדעת שו"ע ובין לדעת ר"א כן | דעת או"ש שאין
 לקדש ביוה"כ שחל בשבת | מקור לדברי האו"ש | דחיית ראייתו אליבא דרע"א.

סימן כג בענין תשובה **רכה**
 תכלית התשובה שלא יתמיד בטעותו | ענין שיסירנו ממחשבתו | ענין שיגמור בלבו שלא
 יעשהו עוד | חלק מהתשובה הוא ההכרה שיהא יותר שלם | 'מחשבותי' הם דעות
 רעות | דעת רס"ג ש'מחשבותי' הוא מחשבה בלא מעשה | השב מאהבה שזדונותיו
 נעשים זכויות להמהרש"א שמוסיף מעשים טובים | ביאור השמטת הרמב"ם | ביאור

ה'אמת ליעקב' שנעקר העון והתשובה היא מצוה | ביאור אחר להשמטת הרמב"ם | הרמב"ם לשיטתו שתשובה היא להתמיד בטוב.

סימן כד בענין מצות וידוי ותשובה רלב

דברי הרמב"ם במצות וידוי | בחוצה לארץ | מקור מדניאל | וידוי בחו"ל על חטא שהיה בארץ | לומר בפה כל מה שגמר בלבו | הבושה העולה מהחטא היא חלק מנוסח הוידוי.

סימן כה בענין תשובה בעבירות שבין אדם לחבירו (תשרי ה'תשע"ו) רלד

אם הוא דין בתשובה או בכפרה | ד' המנ"ח שתשובה וכפרה הם שני עניינים נפרדים | דעת הרמב"ם שששלא ריצה הוא חסרון גם בתשובה | תירוץ ר"י הכהן ור"ע לסתירת המקראות | מקור מתשובת ר"י הכהן לדברי הרמב"ם | דעת רש"י שששלא ריצה חבירו אין חסרון בתשובה | הרמב"ם לשיטתו פירש באופן אחר | פירוש חובות הלבבות כרש"י | לדעת החוה"ל הריצוי הוא בממון או בפיוס | לדעת החוה"ל אין לחלק בין תשובה לכפרה | לדעת הרמב"ם י"ל שנחלקו בזה ראב"ע ור"ע | דברי הריא"ף כעין דבריו | דברי הריא"ף בדעת ראב"ע שגם עבירות שבין אדם למקום אינם מתכפרים לו | דברי המנחת חינוך כעין דבריו | קושיא מלשון ר"י הכהן | ר"ע לשיטתו במה שחולק על ר"י הכהן | י"ל שאין מחלוקת בין רש"י והרמב"ם | שני חלקים במצוות שבין אדם לחבירו | דברי הרמב"ם במורה נבוכים | טעם שאין תשובה בלי ריצוי | סברת החולקים | ביאור במשנה בב"ק ובדברי רש"י שם | קושיא על החוה"ל | ביאור הראב"ד שמדובר במתכוין לצערו | יודע שיצער את חבירו אף שלא היה במזיד לצערו | תירוץ לדברי החוה"ל | שייעור הפיוס | פירוש רש"י | פירוש הרמב"ם | מחלוקת רש"י והרמב"ם | לדעת הכס"מ | מחלוקתם לדעת פרי חדש וט"ז | טעם הרמב"ם שאי"צ לפייס יותר מג' פעמים | מחלוקת הרמב"ם ורש"י בטעם חובת הפיוס | רש"י והרמב"ם לשיטתם בענין תשובה בלא ריצוי | טעם שלדעת הרמב"ם צריך לפייס לרבו אפילו אלף פעמים.

סימן כו בענין מצות תשובה וידוי ביום הכפורים (ערב יום הכפורים ה'תשפ"ג) רמה

ד' המנחת חינוך והמשך חכמה בגדר מצות תשובה | דעת רבינו יונה | הרמב"ם חולק על רבינו יונה | דעת החינוך בגדר וטעם המצוה | פירוש 'קץ מחילה וסליחה' | פירוש ענין 'מחילה סליחה וכפרה' | שייכות יוה"כ לר"ה | חובת מצות וידוי בזמן שיש כפרה | שייכות הוידוי לקרבן | שייכות מצות התשובה ליום הכפורים | חילוק בין מצות וידוי ביוה"כ לשאר ימות השנה | עניני עשיית מוזכרים בשני מקומות ברמב"ם | ביאור ענין להרבות בצדקה ומעש"ט בעשיית | טעם אחר בשם הרמ"ק.

סימן כז בענין מחילת חטא רנה

דברי הרשב"א שמחילת חטא היא כאילו לא היה | חילוק בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה | תשובה מאהבה כהתרת חכם תשובה מיראה כריפוי הרופא | דברי האלשיך שאף שה' זוכר העונות אוהבם בנדבה | דבריו רק בתשובה מיראה שהרי מאהבה נעקר העון | להרשב"א צ"ב איך נעשים זכויות והלא החטא כלא היה | מחלוקת אם הזדונות עצמן נעשים זכויות או מדבר אחר | י"ל שהרשב"א סבר שאין הזדונות עצמן נעשין זכויות | השל"ה יפרש שמחילת חטא מפקיעה העונש ולא החטא.

סוכות

סימן כח

בענין הוספת הדס וערבה לולב ואתרוג (סוכות ה'תשפ"ג)..... רס

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד | חילוק בין הדס לשאר מינים | אם הרמב"ם חזר והכשיר הכל או רק ערבה | ב' טעמים בדעת ת"ק האוסר להכניס יותר מתפילין אחד | מחלוקת הרמב"ם והראב"ד מהו 'כל תוסיף' | מחלוקתם בשני ענינים | דברי ספר החינוך שאין 'בל תוסיף' במצוות עשה | מחלוקת הרמב"ם והחינוך בנוטל לולב מאה פעמים | מחלוקת הראב"ד והחינוך בנוטל ב' לולבים.

סימן כט

בענין שיעור לולב (תשרי ה'תש"פ)..... רסו

ברמב"ם מבואר שיש חילוק בשיעור הלולב בין אגדן ללא אגדן | ד' רבינו מנוח שהלולב שיעורו ד"ט כי גבוה במינו יותר מכולם | אם רבינו מנוח חולק על הרמב"ם | בגמ' וברש"י במתני' מבואר טעם אחר בשיעור לולב ד"ט | ברש"י בגמ' מבואר כטעם רבינו מנוח | במהרש"ל דייק כן מלשון הגמ' והקשה סתירה בגמ' | ישוב הערל"נ | ביאור דברי מהרש"ל ברש"י, שבגמ' ביאר מדוע הטפח למעלה דוקא | מבאר מדוע לא סגי בטעם שבמינו גבוה מכולם | ברמב"ם משמע שמצוות נענוע היא רק באגודים וצ"ב | מהנ"ל מבואר שיעיקר הנענוע הוא בלולב וצ"ב.

סימן ל

בענין הידור מצוה עד שליש במצוה (תשרי תשע"ז)..... רעא

הידור מצוה בקניית אתרוג | ביאור המחלוקת | נפק"מ לשאר מצוות | אם יש הידור לאחר שכבר קנה אתרוג | חילוק בין קניה להחלפה לדעה א' | גדר 'להחליף' | שתי מחלוקות בדבר | צ"ב הקשר בין הנידונים | חילוק המהרי"ק כשכבר הידור במקצת | השגת הבית יוסף על המהרי"ק | הרמב"ם סובר כמהרי"ק | מחלוקת הבאר הגולה והגר"א במקור הדין | דברי הטור והמקור לדבריו | סתירת דברי הרא"ש בסוכה ובבבא קמא | קושית הסמ"ג כמה פעמים יקנה וישוב הב"ח | נפק"מ בס"ת | מקור שתי הדעות שבשו"ע | השו"ע השמיט דעת הרא"ש והטור | ביאור בבאר הגולה ותמיהה על הגר"א | דברי הלבוש | מבואר בדבריו כדברינו ששתי מחלוקות בדבר | מה הקשר בין שני הנדונים | דברי המג"א אם הוא רק באתרוג או בכל המצוות | ביאור המחלוקת אם הוא מדין הדר או מדין ואנוהו | תוספת ביאור שנחלקו אם הוא חובת גברא או חפצא | בירור דעת הרא"ש.

סימן לא

בענין אם אין לו כל הארבעה מינים ביו"ט שני (תשרי תשע"ז)..... רפ

ד' האו"ז שביו"ט שני לא יברך | חילוק אם הפסול משום הדר או משום לקיחה תמה | סברת המחלקים בין פסול חסר לדין ד' מינין מעכבין זה את זה | חילוק בין עיקר הלקיחה לשאינו עיקר הלקיחה | מחלוקת הראשונים אם מועילה נטילה בזה אחר זה | סברת ר"ת שהכל מצוה אחת | אם החולקים סוברים שהיא מצוה אחת או כמה מצוות | ביאור בדברי התוס' לפי המתבאר בדעת ר"ת | רמב"ן יסבור כאו"ז להכשיר ביו"ט שני | חילוק אחר בתוס' במנחות | ביאור החילוק | י"ל בדעת רמב"ן כתוס' במנחות.

סימן לב

בענין נטילת לולב ביו"ט הראשון, ובמקדש שבעה (סוכות ה'תשע"ח).... רפה

סדר לשון הרמב"ם | שתי מצוות או מצוה אחת | טעם שביו"ט ראשון לא גזרו | ביאור רבינו מנוח | לדעתו אין חילוק במהות המצוה | ביאור הריטב"א | לדעתו אין חילוק במהות

המצוה | ביאור רש"י | לדעתו יש חילוק במהות המצוה | ביאור הרמב"ם | לדעתו יש חילוק במהות המצוה | השמחה היתירה בשבעת ימי החג היא רק במקדש | ביאור סדר דברי הרמב"ם | ביו"ט ראשון מראים שניצחנו בדין.

סימן לג בענין לולב לאחר שנטלו ויצא בו (תשרי תשע"ט) רפט

קיום מצוה במחזיק הלולב אחר שיצא | דקדוק כפל לשון רש"י נטילתה ולקחתה | שיטת תוס' והכלבו שעיקר מצוות לולב פ"א ביום | שיטת הדרישה שבכל לקיחה מקיים מצוה | לדברי הרמב"ם אין לדייק מהכתוב כדיוק הדרישה | מדברי הירושלמי ברכות נראה כדברי הדרישה | בירושלמי סוכה נראה כדברי התוס' | דברי רש"י והרשב"א 'לקיחתה' על כל שעה | מחלוקת רש"י ותוס' בדלא טריד אם מקיים עתה המצוה | אם לתוס' יש גם הידור מצוה או רק חביבות | הטעם שמברך על הלולב אחר שיצא בו | תליית מחלוקת זו בהנ"ל | ספק בדעת הטור, ונפ"מ לברך אחר נענוע בעודו בידו.

סימן לד בענין הגונב אתרוג מהודר מחבירו (סוכות תשע"ג) רצד

ראיית מהר"ם מיניץ שמשלם אתרוג קטן | משנה למלך וחכם צבי דחו הראיה | יישוב החת"ס שהוא כמו נדר | קושיות על דבריו | דעת רש"י בסוגית טלאים כדמעיקרא | מחלוקת רש"י ורמב"ם אם 'והשיב' הוא דוקא בעין | רש"י לשיטתו | יישוב דעת מהר"ם מיניץ | חילוק בין אתרוג לממון.

סימן לה בענין סוכה ונויה אסורין כל שבעה רצו

מקור איסור עצי סוכה ונויה | דעת רש"י שהוא איסור הנאה | דעת הט"ז שאין איסור הנאה אלא דרך ביטול | תירוצי התוס' מתי אסור מה"ת ומתי מדרבנן | התוס' סוברים כהט"ז ולכן אסרו רק בעודה קיימת | מחלוקת ר"ת ורא"ש אם הדפנות אסורים | דפנות סוכה ישנה | איסור עצי סוכה תלוי במצות סוכה ולא בעיקר הסוכה | נפכ"מ בין השפ"א להגר"ח בנוסף על שיעור דפנות ובנויי הסוכה | י"ל כסברת הגר"ח בדעת ר"ת שאוסר דפנות רק כשיעור | בדעת הרמב"ם אין לומר כסב' הגר"ח | על איזה מהדפנות חל איסור תורה | עשה סוכה ולא ישב בה מותרת | אין מי שאוסר לפני שבעה | י"ל שחל איסור תורה ואין ידוע היכן | מדוע לא נאסרים כל הדפנות מספק | ר"ת יסבור דהזמנה מילתא היא | הוכחה שר"ת חולק על או"ז וסובר דהזמנא מילתא | שני דרכים בביאור דעת ר"ת דהזמנה מילתא מודאי או מספק | י"ל שהוא ספק ספיקא | אם השו"ע והרמ"א פסקו כר"ת | מקורו מהר"ן | חילוק בין ר"ת להר"ן | לדעת ח' אנשי שם אין חילוק ביניהם | קושיא על דבריו | מחלוקתם בהוסיף דופן רביעית לאחר זמן | חילוק מתי הושלם הכשר הסוכה | דעת הרמ"א כאו"ז ור"ן | ד' ר"ת שאיסור נוי סוכה משום ביזוי ואינו מדאורייתא | ד' הרמב"ם שאיסורם מדאורייתא כעצי סוכה | הוכחה מכאן דלא כביאור הגר"ח ברמב"ם | לד' הרמב"ם כל דפנות הסוכה אסורים דלא כר"ת | שורש אחד לנוי סוכה ולעצי סוכה העודפים על ההכשר | הוכחה נוספת שדעת השו"ע דלא כר"ת | חילוק בין דופן ד' לנוי סוכה.

סימן לו בענין מצות עשיית סוכה שה

ב' טעמים שאין מברך על עשיית סוכה | בגמרא דחו הטעם דכשירה בגוי | קושיא על מסקנת הגמ' מדוע חזרו מסברא זו לגמרי | להלכה שמילא פסולה בגוי אין הכרח לדחות סברא זו | חסרון 'כשירה בגוי' הוא מחמת 'אשר קדשנו' או מחמת 'וצונו' | ביאור הגר"מ אריק שצריך לחדש בה דבר מעיקר הדין | קושיא על דבריו מהוכחת הגמרא במנחות | אם

הישראל עושה קיים מצוה | רש"י לשיטתו לא פירש שהחסרון ב'וצונו' | ביאור החילוק בין 'אשר קדשנו' ל'וצונו'.

סימן לז

בענין מצות ישיבת סוכה (סוכות ה'תשמ"ז) **שיב**
הטעמים ששומרי העיר פטורים מסוכה | מדברי רבא מבואר שיש שני חיובים | מצטער מיתושים או ריח הטיט | רק כשנעשה אחר כך | צער לאדם אחד | עיקר החיוב על הגברא | רבא לשיטתו בענין שינת ארעי | יישוב לשון הרמב"ם | דעת הטור והרמ"א שיש חיוב אחד | דעת שו"ע הרב כהטור והרמ"א.

סימן לח

בענין אכילת ארעי בתוך הסעודה חוץ לסוכה (סוכות ה'תשפ"א) **שמו**
השלמה לשיעור כביצה מחוץ לסוכה | החילוק בין ירדו גשמים ללא ירדו בשיעור האכילה | נפק"מ אם יכול לחלקם לב' סעודות | נידון באכילת סעודת קבע שמצורפת מאכילה בסוכה ובבית | דעת השו"מ שאיסור אכילת ארעי רק כשכבר אכל שיעור קביעות | להבנין שלמה אסור גם כשרק בדעתו לאכול שיעור קביעות | טעם הדבר שיוצא מצות סוכה בכזית | דעת הרב בנידון השו"מ, ותליה בטעמים הנ"ל | בשעה"צ אסר ביין לאחר הסעודה והסתפק ביין בתוך הסעודה | החילוק בשעה"צ הוא בין יין למים | או שהחילוק הוא בתוך או לאחר הסעודה | ספיקו של השעה"צ דוקא במים שטפל לפת | נידון הרב אינו שייך לנידון השעה"צ.

סימן לט

בענין חיוב אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון (סוכות תשע"ה) **שיט**
מחלוקת הראשונים כשירדו גשמים בלילה הראשון | שתי הדעות שבדברי הר"ן | הטור הוא דלא כהר"ן | בלילה הראשון אי"צ 'תשבו כעין תדור' | הטעם דסגי בכזית תלוי במחלוקת אם חייב לאכול כשירדו גשמים | אם חייב לאכול כשירדו גשמים ודאי השיעור בכזית | קושיא על מטה אפרים דמזכי שטרא לבי תרי | ד' הגר"א שכשירדו גשמים אין שם סוכה עליו | קושיא על הגר"א מלשון הרשב"א.

סימן מ

אכילת מקצת מקביעות הסעודה חוץ לסוכה **שכד**
סעודה שלישית שבשבת עודפת על י"ד סעודות | נפק"מ אם חובה לאכול ט"ו סעודות | שיעור אכילה בסעודה שלישית כביצה או יותר | מותר לאכול כביצה בבית ולהשלים הסעודה בסוכה | סיוע מדברי השו"ע הרב | תוספת חידוש בדברי שו"ע הרב | החולקים על המעשה חושב ושו"ע הרב | דעת שעה"צ לאסור שתית מים בתוך הסעודה חוץ לסוכה | חילוק המנ"ח בין מצוה חיובית למצוה קיומית | סברת תוספות החולקים | האתון דאורייתא חולק שסוכה מצוה חיובית | דעת בעה"מ שהיא מצוה חיובית | דעת תשב"ץ שהיא מצוה קיומית | מחלוקת האחרונים אם מצות ציצית היא חיובית או קיומית | דעת הרשב"א שסוכה מצוה חיובית | ביאור הוכחת הרשב"א | בירור דעת התשב"ץ | מחלוקת הרשב"א והתשב"ץ | טעם שמבכרים 'לישב' כל שבעה להתשב"ץ | תירוץ הבעל המאור | אינו סובר כרשב"א ולא כהתשב"ץ | ביאור מהר"ם חלאווה בתירוץ הבעה"מ | ביאור המאירי בתירוץ הבעה"מ | שלא כמהר"ם חלאווה | ביאור סברת הי"מ במאירי | דעת תשב"ץ שאפשר ז' ימים בלא שינה | חקירה בגדר מצות סוכה להסובר שהיא מצוה קיומית | הוכחה מלשון שו"ע הרב | מקור מרש"י | תלית הנידון אם יכול להשלים בביתו במחלוקת אם המצוה חיובית או קיומית | שו"ע הרב לשיטתו | מחלוקת הטור ובית יוסף אם תלוי ברצונו.

סימן מא בענין פטור חולה שאין בו סכנה מסוכה שלה

ד' הראשונים שפטור מצטער הוא שאינו כעין תדורו | ד' הלבוש שהפטור הוא מדין 'והי בהם' | ביאור דעת הלבוש שאין פטור מצטער | מחלוקת הפוסקים אם מצטער פטור מסוכה גם שלא ינצל בכך מהצער | י"ל שבזה נחלקו הראשונים והלבוש | ד' התוס' שהחש בעיניו ינצל מצטער אם לא ישב בסוכה | סיוע מדברי רבינו מנחם | מחלוקתם אם ינצל בכך מצטער | סיוע לדעת הלבוש מסדר לשון הרמב"ם | נפק"מ למצטער בלילה ראשונה | פטור חולה ומשמשיו מתפילה וסוכה מדין עוסק במצוה | סברת הראשונים שפטור רק כשא"א לקיים שניהם | דברי הבשמים ראש בחולה מאכילת מרור | ג' טעמים לפטור.

סימן מב בענין הלל בחול המועד סוכות ופסח (סוכות תשע"ה) שמו

טעמו של הטור שבסוכות גומרים ההלל | חילוק הקרבנות מורה על חילוק היו"ט | כן הוא ברש"י | טעם הירושלמי שהלולב מתחדש כל שבעה | טעם ר"א טירנא שלא יהיה חמור משיביעי של פסח | האם יש ראייה לבית יעקב מהכל בו | מחלוקת הבבלי והירושלי והמדרש | דין ההפסק תלוי אם גומרים ההלל או לא.

סימן מג בענין שמחת בית השואבה שמו

פי' דברי הלל ע"פ רש"י עה"ת והתרגום | שלושת המימרות של הלל הם המשך אחד | מצות עליה לרגל משפיעה ברכה לכל ישראל | ברכה זו מנעה קללת בלעם.

סימן מד בענין מזונותיו קצובים חוץ מהוצאות שבת ויו"ט (סוכות ה'תשפ"א) שמח

אם הוצאות שאר מצוות קצובים | להריטב"א מאי רבותא בר"ג שהוציא אלף זוז ללולב | קשה גם לתוס' דלולב דומה להוצאות ת"ת | ישוב לתוס' שאין מצות שמחה בלולב בגבולין | חילוק בין עיקר המצוה להידור מצוה.

חנוכה

סימן מה בענין טומאת משקין והנחה עושה מצוה שנא

מחלוקת רב ושמואל בטומאת משקין | ביאור דברי רש"י דיין ושמן לרב טמאים מדרבנן | נחלקו אם משקין טמאין טומאת עצמן מדאורייתא או מדרבנן | להנחיה"מ נחלקו אם הוא דין בחפצא או בגברא | הדלקת נרות במקדש היא עבודה וגם הוראה על השראת השכינה | לרב הנס בחנוכה היה בחלק העבודה ולשמואל אף בהשראת השכינה | נחלקו לשיטתם אי הדלקה עושה מצוה או הנחה | אם 'הנחה עושה מצוה' עיקר המצוה היא מעשה ההנחה | כשתפוש בידו אין זה הנחה | מבאר מדוע עיקר המצוה הוא ההנחה | הנחת הנרות זכר לחנוכה המנורה בכל יום | רב לשיטתו שהנס הוא בחלק העבודה ועושים זכר לחנוכה המנורה | שמואל לשיטתו שעיקר הנס בהשראת השכינה ולכן המצוה בהדלקה.

סימן מז בענין אכסנאי בנר חנוכה (חנוכה ה'תש"פ) שנד

ביאור השפ"א במחלוקת רב ששת ור"ז | בשו"ע לא כתב הדין שמדליק אלא שמשותתף - שלא כרמב"ם וטור | דברי השפ"א תלויים ברמב"ם ושו"ע | אם נר חנוכה חיובו על הבית או אגברא וראיה מתוס' | תליה במחלוקת הרמב"ם והרמ"א במהדרין | באכסנאי

היה צריך להיות היפוך השיטות | מחלוקת רא"ש ור"ן מה היה לולא דברי רב ששת | תולה המחלוקת בנידון הנ"ל | יש לדון אם למסקנא להר"ן נתחדש שיש גם חיוב גברא | בתוס' מבואר שלמסקנא מי שבפועל דר בבית יש עליו חיוב | להנ"ל ניחא שנחלקו הרמב"ם והשו"ע מהו החידוש באכסנאי | ברמב"ם מבואר שהדלקת נ"ח חובה וקשה לשיטתו שהוא חובת הבית | להנ"ל ניחא שנתחדש באכסנאי שיש גם חיוב גברא | יש לתלות בנידון זה מחלוקת ב"ח ומג"א אם הרואה מברך כשבירכו עליו בביתו | ביאורי מחה"ש ולבושי שרד בראיית המג"א מתוס' | ביאור אחר בב"ח שיש עליו חיוב הודאה ולא הדלקה | לפי"ז לא יקשה מתוס' בסוכה.

סימן מז בענין האור שלמעלה מהטבע בחנוכה שסא

הנס בחנוכה היה שנפעל מחוץ לטבע לכל ישראל | מטעם זה שואל ומוכר כסותו | גם בפסח נתעוררה הארה אף לעניים בדעת | ביאור שינוי הלשון 'להשכיחם' ולהעבירם | המלחמה על 'חוקי התורה' במס"נ שאין בו טעם | גם הנס למעלה מהטבע - ח' ימים בחינת מקיפים | ב'זאת חנוכה' כל ישראל שוים לפעול ישועות | נ"ח מאיר גם בדרגות הנמוכות | מנהג נתינת צדקה בחנוכה שיש בו מס"נ | הודאה - הכנעה | נ"ח מאיר נשמת כל אחד כמו במנורה | אור החנוכה מאיר בעולמות העליונים.

סימן מח בענין מלחמתה של תורה (דרוש לחנוכה ה'תשס"ח) שסד

מלחמתה של תורה היא הוד והדר | חנוכה ב'הוד' | יון רצו להשכיח שהיא תורת ה' וחוקי רצונו | רק הלומד מחמת שהיא תורת ה' זוכה להוד | לא להפריד המלחמה מהתורה.

סימן מט בענין זדים ביד עוסקי תורתך (חנוכה ה'תשס"ג) שסו

הירות וליצנות גורמים לזדון | 'מכניע זדים' תיקונם בהכנעה | 'עוסקי תורתך' היפך ה'זדים' כי התורה תלויה בענוה | מה בין לומד תורה לעוסק בתורה | הליצנות היא היפך הסברא.

פורים

סימן נ בגדר ושיעור משלוח מנות ומתנות לאביונים (פורים תשע"ט) שסט

קיום משלוח מנות בב' מנות לעני | ספקות בגדר משלוח מנות | מהריטב"א נראה דמשלו"מ לעשיר משום שהם ב' מנות לא' וצ"ב | חילוק משלו"מ ממתל"א לריטב"א | לריטב"א פרוטה במתל"א מדין כסף דכל התורה | דעות הראשונים בגדר פחות מש"פ | חילוק משלו"מ ממל"א לר"ן | יסוד המחלוקת אם מתל"א מדין משלו"מ או מדין צדקה | ונחלקו מה הטעם שבמשלו"מ צריך ב' מנות | ביאור דברי הריטב"א לפ"ז | שיטה שלישית למהרש"א דמתל"א יותר ממשלו"מ | משלו"מ לצרכי סעודה או לריבוי רעות | דברי מהרש"א דסגי בכלשהו צ"ע לכו"ע | ספק הטו"א שייך רק לדעת הר"ן | גם לדעת הר"ן י"ל כמסקנת הטו"א.

סימן נא בטעם דמוקפין חומה מימות יהושע (פורים תש"פ) שעה

דברי הרמב"ם שהוא משום כבוד ומשום זכרון לא"י | ביאור הב"י שהוא מעין דין לעשות זכר למקדש | דברי הט"ז שיהא בכך כבוד לא"י | ישוב דברי הב"י שדוקא בנס שבחול"ל צריך לעשות זכרון לא"י.

סימן נב	בענין ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום (פורים תשפ"ב) שעז
	מחלוקת הראשונים אם מברך שהחיינו ביום סברת הגר"א לדמותו לסוכה גדר חובת הקריאה ביום ובלילה חילוק בין סוכה למגילה.
סימן נג	עוד בענין ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום שעה
	ביאור מחלוקת הראשונים אם מברך ביום אם יכוון בשהחיינו בלילה על מצוות היום בתוספתא ובמגיד משנה מבואר שעיקר המצוה ביום טעם הרמב"ם לדעת הגר"א מחלוקת המחבר ורמ"א במגילה ושופר סתירה בדברי הרא"ש והטור חילוק בין מגילה לר"ה חילוק בין תוס' לרא"ש בטעם שעיקר המגילה ביום מקור נוסף לרבי חלבו מהכתוב 'למען יזמרו' וגו' ב' פירושים בלפנותא אם עיקר קריאתה ביום לרבי חלבו מקור לדעת הרמב"ם דין מגילה ביום כמפטיר בנביא ביאור הנחלת יעקב בכפל הדברים וקושיא על דבריו ביאור אחר בכפל הדברים.
סימן נד	בענין ברכת שהחיינו באמצע המגילה (פורים תשפ"ב) שפד
	קשר ברכת שהחיינו לתליית עשרת בני המן ביאור הגר"א ב'ארור המן וברוך מודכ' ברכה על נקמת ה' בהמן ובניו ברכת שהחיינו על שתי הנקמות.
סימן נה	ברכת הרב את ריבנו שפותחת בברוך (פורים תשפ"ב) שפה
	מחלוקת הראשונים אם מותר להפסיק ברכה על המגילה או על הנס גדר ברכת 'אשר גאלנו' בפסח.
סימן נו	בענין אורה זו תורה (פורים ה'תשפ"ג) שפו
	גזירת המן שלא יעסקו בתורה כפית הר כגיגית על תורה שבע"פ עיקר לימוד רב ותלמיד בתורה שבע"פ מבין י"ח שנה ומעלה עד י"ח שנה ליגמור ומבין י"ח ומעלה ליסבר הפלפול ניתן למשה ונהג טובת עין ונתנו לישראל המן גזר שלא יעמלו בתורה שבע"פ.
סימן נז	בענין שמחה זו יום טוב שפט
	דברי הלבוש שבפורים היתה הגזירה על הגופים ולא על הנפשות קשה מרש"י שהיתה גזירה שלא יעסקו בתורה מיישב שהיתה גזירה קודם י"ג להעבירם על דתם וזו הסיבה להלל והודאה ביאור 'קיימו עליהם ימים טובים' דהיינו בהלל והודאה אף שלא קיבלו עליהם יו"ט לענין איסור מלאכה 'מרבין בשמחה' היינו בהלל והודאה טעם ושורש למנהג לקרוא מגילה במוצ"ש של חודש אדר.
סימן נח	בענין אור האמונה וביטול הספיקות ע"י שתיית יין בפורים שצא
	שם אה"ה בגימטריא ודאי ומורה שיהיה תמיד עם ישראל גם מרמז על אמת שקיים לעולם עמלק והמן ענינם ספיקות ושאלות באמונה ההתגברות עליהם בחיזוק כח הודאי והאמת ביאור ענין 'חייב לבסומי בפוריא' ענין יין המשמח שממשיך בזה אור א"ס ב"ה שתיית היין משכחת דאגתו וספיקותיו הגשמיים מצות יין בפורים לבטל קליפת עמלק שמעורר ספיקות עמלק הוא לץ לץ הוא זד ויהיר ליצנות היא לגלוג בלא הגיון מהעדר התבוננות בא לזדון ויהירות 'עמלק' - עם קל שתיית יין גורמת ללץ להעדר התבוננות ועל ידי היין יכול להשתמש לטוב ולמוטב ליצנות חיצונית היפך האמת הפנימית.

סימן נט	בענין כח הצדיקים לשנות הטבע - דרוש לפורים שצד
	בזמן הגזירה לא היה להם כח לעבר השנה כשהדר קבלו חזר כחם וכאילו עיברו כח חכמים לשנות המזל ע"י מס"נ אדם שעבודתו למעלה מכוחותיו ראוי להנהגה מעל הטבע בימי מרדכי מסרו נפש לעסק התורה והמצוות קבלת התורה ברצון היה שעסקו בתורה על אף הגזירה נס המלוש בטבע עמלק כוחו בטבע והמלחמה נגדו במס"נ מעל הטבע.
סימן ס	בענין פורים כפורים שיצו
	פי' מאמרם 'כל המועדים בטלים' 'חוקת עולם' הבטחה או אזהרה הבטחה שיקיימו המצוה או שיועיל אף שלא יקיימו הוכחה שהיא הבטחה שיועיל אף אם לא יקיימו כל הפושט נותנים לו - גם שאינן שבים דחיה שנלמד מענינא דקרא אסתר ברוח הקודש נאמרה טעם שצריך רצון להתכפר אין מתנה בעל כרחו.
סימן סא	בענין לבסומי בפוראי שיצט
	שינה במקום שכרות שתיה מרובה כי אז ודאי שמח שינה כדי לקיים דין עד דלא ידע בידור דעת הרמב"ם צ"ב מה המקור והטעם שישן ולא ידע שתיית יין מדין סעודת פורים טעם למצות שתיית יין בשבת וי"ט חילוק בין שמחה של פורים לשמחה של יו"ט מדוע אין חובת 'עד דלא ידע' ביו"ט מדוע אין חשש הוללות בפורים כביו"ט לישא אשה בפורים ביו"ט השמחה 'בחג' ובפורים השמחה בכל דבר קשה לדעת הלבוש שאוסר לישא אשה בפורים מחלוקת הלבוש והמג"א.
סימן סב	קליפת המן וספיקות (בפרוס חג הפורים ה'תשנ"ב)..... תג
	ענין המן לעורר שאלות וספיקות 'המן' לשון שאלה על דבר שאינו ידוע מה בין קבלת התורה בסיני לקבלתה בפורים.
סימן סג	עבודת ה' מאהבה בחודש אדר (אדר ה'תשס"א)..... תד
	אדר כאלול - שלשים יום קודם ר"ה תשובה ועבודה מאהבה עונש וכפרה מן עשרים ומעלה עבודה מאהבה מבטלת קליפת עמלק אחדות ישראל הביאה לעבודה מאהבה זהירות יתירה מכלאים בעבודה מאהבה מחצית השקל מן עשרים כי מכפרת על המחשבה נצחון הדעת את קליפת המן ועמלק.
סימן סד	בענין ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה (פורים ה'תשס"א)..... תו
	גלגול מרדכי והמן לימוד לדורות להיכנע תחת עשו עבודת מרדכי בבחינת הגאולה חוש הריח לא נפגם בעץ הדעת עבודת מרדכי בגילוי הגאולה אדם דומה למלאך בקומה זקופה בגלות הכבד שולט על הלב והמוח ולעתיד המוח ישלט עליהם קומה זקופה - מוח שליט על הלב תקנת 'על הנסים' בברכת מודים בהשתחוואה המן אינו מקבל מרות מרדכי מגלה ההסתר פנים הבטחה שיתקיים לעולם.
סימן סה	אגדה בענין לבסומי תט
	'לבסומי' ריח בשמים יין ובשמים סותרים זה את זה סור מרע ועשה טוב.
סימן סו	בענין מגילת אסתר אינה בטילה לעתיד (פורים תשע"ו)..... תי
	מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנבואה נאמרה לפי צורך השעה והדור והמעשה הנבואה אינה נצרכת לימות המשיח הצורך בקבלת התורה מחודשת בימי אסתר.

דרשות

סימן א בענין פטור מילה במקום סכנה תיב

מילה דוחה את הנגעים אף שלא בזמנה | שאלת רא"ם מדוע לא מל משה הרי קודם מ"ת יהרג ואל יעבור | נחלקו אם 'וחי בהם' הוא סברא או מצוה | קושית המנ"ח בסתירת דברי ר"ג אי דרשינן קרא ד'וחי בהם' | י"ל ד'וחי בהם' לר"י הוא רק לגבי חיי עצמו | במילה הפטור בסכנה אינו משום 'וחי בהם' אלא ממחנתת | יישוב קו' הרא"ם דממחנתת הוא גילוי מילתא.

סימן ב בענין תפילין בשבת תיד

אם שבת זמן תפילין לדעת ר"ע | ריה"ג מסתייע מדרשת ר"ע - פירוש מהרש"א בדברי תוס' | שאגת אריה מפרש באופן אחר מהמהרש"א | אין איסור להניח תפילין בשבת וי"ט לר"ע | קו' על השו"ע שפסק כר"ע ואסר להניח תפילין בשבת | לריה"ג אסור מה"ת ומברך כשחולצן לר"ע אסור מסב' ואין ברכה כשחולצן | לר"ע זו הלכה בהל' תפילין ולריה"ג בהל' שבת | ילפותא נוספת לאסור הנחתן בשבת | ילפותא נוספת לאסור הנחה שלא לשם מצוה.

סימן ג בענין זמן הנחת תפילין תיו

מרש"י משמע שאחר עלוה"ש מברך גם קודם שיראה חבירו בד"א | מחלוקת בטעם שאין מניחים תפילין בלילה | טעם הלבוש שזמן 'כדי שיראה חבירו' הוא שמא יישן | לפי"ז לריה"ג שלא חשש לשינה הזמן הוא מעלוה"ש | הרמב"ם פסק כריה"ג ופסק השיעור משיראה חבירו | דיוק מהרמב"ם שאין לאו אלא במניח לפני עלוה"ש | י"ל בדעת רש"י דברייטא כריה"ג | לאחר עלוה"ש כשצריך לשומרם אין איסור מדרבנן | מחלוקת רש"י והראשונים אם פקע חיוב תפילין מחמת האיסור דרבנן.

סימן ד בענין אהל ומשכן תכ

חילוק בין אהל למשכן ובין יעקב לישראל | קו' שחז"ל פי' ש'אהליך' הם בתי כנסיות ובתי מדרשות | כשפותח פתח כחודו של מחט יזכה ליכנס בביהכ"נ וביהמ"ד | קשר בתי כנסיות שבבבל לארץ ישראל | מה בין ימי הבחרות לימי הנישואין.

סימן ה דברים לסיום מסכת קידושין, והתעוררות ללימוד בקיאות תכא

ציון זמן הסיום ע"י המהרש"א | שמחת הסיום גם למי שלא סיים | גודל השמחה | גדר השמחה הוא שמסיימים מצוה | בכח הסיום להמשיך אור ולהכניע הרע | חשיבות לימוד בקיאות | העיון נמשל לקציר והבקיאות לקין והאוגר בקין משכיל | קודם העיון בתלמודו יגרסו שתהא שגורה לו | ב' טעמים ונפק"מ | שיעור הזמן ללימוד בקיאות | דעת הרמב"ם שכשיגדיל בחכמה יפנה לגמרא בלבד ורק לעתים במקרא ומשנה | דעת ר"ת שבבלי בלול בכל ונחלקו בשיטתו אם הוא בתחילת לימודו | לפי כל השיטות אין יוצ"ח בעיון בלבד | דברי השו"ע הרב שידיעת התורה קודמת לעיון התורה ולדביקות אהוי"ר | סדר הלימוד בשיבות בזמנינו והחשיבות בסדר בקיאות | התוצאה לפי היגיעה.

סימן ו בענין האור שבתורה ובענין עמל התורה תכו

האור של המסכת נשפע על לומדיה | כח נדר להחיל קדושת קרבן על כל דבר וברשות הדיוט | בנדר פורש מדברים המותרים | ראיות שבעבודה יותר מהחיוב פועלים השפעה

מעל הטבע | בזמנים שהקב"ה מתנהג עמנו בחסידות גם עבודתנו תהיה בחסידות | בעמל התורה שהוא 'חוק' צריך מס"נ למעלה מהטבע | צ"ב ענין 'עמלים דברי תורה' | ביאור ענין 'הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת במקום אחר' | היגיעה במקום אחד מביאה למציאה במקום אחר | היגע בתורה שנים רבות מציאותי רבות | זה ענין החק שהד"ת עמלים לו במקום אחר | זכות שתורתו עומלת לו הוא למי שעושה רצונו ית' | העמל הפועל במקום אחר הוא ע"י חזרה | מקורות לכך ש'נפש עמל עמלה לו' ע"י החזרה | ובכך מבואר הלשון 'ותורתו' עומלת | 'חיי צער תחיה' בלימוד תושבע"פ | 'ובתורה אתה עמל' קאי על החזרה.

סימן ז מעלת מי שמניח אחריו בן יגע בתורה תלד

גילה אחר גילה בצדיק בן צדיק | תוספת גילה | הפסוק 'תורה ציוה לנו משה' וגו' נקרא תורה | תורה מחזרת על אכסניא שלה | התורה מסייעתו למלא מקום אבותיו | חילוק בין ירושה למורשה | שני יסודות בתורה.

סימן ח בענין צירוף רשעים בקטורת תענית וסיום מסכת תלו

חילוק בין קרבן לקטורת לענין צירוף רשעים | צירוף פושעי ישראל לתענית | תענית כקטורת | סיום מסכת כתענית וקטורת | סיום מסכת בתענית בכורים בערב פסח | תענית יום יא"צ | צירוף רשעים לסיום מסכת | מקור מהגמרא שסיום מסכתא שמחה היא לכל.

סימן ט בענין הודאה תלט

ביאורי רש"י והלבוש בעל שאנו מודים לך' | לא פליגי וכל אחד פירש שיטה אחרת | ההודאה היא מתוך הדבקות | ההודאה היא סיבה להמשך השפע ולא להיפך | לכן קרבן תודה אינו בטל לעתיד | על חיבור ספר רביעי באה הודאה.

סימן י בענין חלות מכירת הבכורה ליעקב תמא

טענת עשו שמכירת הבכורה היא מקח טעות | אם השבועה היתה משום שהיה דשלב"ל | דעת ריב"ש שיש חלות שבועה ולא חלות קנין | בדעת הרמב"ם בזה | ד' הרמב"ם שהפקד כמו נדר | מחלוקת רש"י ור"ת בכתובות | דעת הרא"ש לחלק בין חוב לקנין | רמב"ם וש"ע פסקו כהרא"ש | טענת מקח טעות בקנין או בחיוב שבועה | חילוק בין קנין לסילוק.

עניינים

תורה ומעלתה

סימן א בענין הלומד תורה חשוב חי תמוז

מי שאינו לומד חשוב כמת | ברמב"ם משמע שהוא רק בבעלי החכמה | מקור לזה | ביאור שהתורה הוא מזון ובלעדיו אין לו חיות | בעלי החכמה לא די להם במעט תורה | ביאור 'לחיים ולא למות' - שלימות של חיים.

סימן ב	בענין מצות תלמוד תורה (ניסן ה'תשפ"ג) תמט 'ושננתם לבניך' ללמוד וללמד מצות ללמוד וללמד אחת היא.
סימן ג	העמל והצער בתורה שבעל פה הוא חיותו של האדם תנא וימורו את חייהם - כי הם חיינו מדוע צריך 'חיי צער' האוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תושבע"פ רק תורה מתוך צער יש לה קיום ושכר עמל בתושב"כ וצער בתושבע"פ החיות תלויה בצער גם הצער הוא חיינו הרגשת אושר אמיתי בעולם הזה רק ע"י העמל בתורה הנאה מעצם היגיעה.
סימן ד	לא בקשתי מלפני הקב"ה אלא תורה בלבד תנג מדרגה א' שאוהב התורה יותר מכסף וזהב מדרגה ב' ששונא כל הבלי העולם מיישר כל מה שחידשו חכמי הדור כיון שאין לו רצון אלא לתורה אין לו נ"מ מי חידש את דברי התורה.
סימן ה	כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק תנה פשוט 'דבר ה' בזה' על ע"ז צ"ב למפרשים על לימוד תורה מנין שהיא 'דבר ה' למ"ד שאינו משגיח על המשנה מקורו משום שהוא בזיון לשון עסק התורה רק ביגיעה רק בחידושי תורה נקרא מהלך שם עסק רק כשיש תוספת ריוח בהוספת חידו"ת נבראים שמים חדשים דבר ה' בזה על מי שאינו מחדש חידו"ת משום שבזוה דבר ה' שבו שמים נעשו גם הלומד ואין מלמד מחסר בחידושי תורה.
סימן ו	עסק התורה מכפר עונות תנה התורה מכפרת על מקבלי עולה והם העוסקים בה העסק בתורה הוא בחידוש חידו"ת.
סימן ז	כל צמא לכו למים תנט הצמא לתורה צריך לעסוק בה מי שאינו כוסף לה ישבור עצמו וילמוד הצמא יעסוק בתושבע"פ והשובר טבעו יעסוק בתושב"כ.
סימן ח	כשור לעול וכחמור למשא - איסור עירוב העין והבקיאות תס כשור לעול בעין וכחמור למשא בבקיאות לשון אליהו זוטא 'עוסק בד"ת' על העין איסור עירוב העין והבקיאות.
סימן ט	לימוד תורה בנחת תסב 'קומי רוני בלילה' על עסק התורה 'שפכי כמים לבך' ג"כ בתורה שפיכה - בנחת, הלימוד בנחת מביא לבית הלב רק בלימוד כזה שכינה כנגדו.
סימן י	בענין חשק ותאוה בלימוד התורה תסג שני פירושים בתיבת 'נשקו' קללת המונע הלכה מתלמיד זריזות ותאוה ללמוד תורה ראיית רש"י בשיר השירים מהכתוב 'נשקו בר' הלומד בחשק ותאוה אינו שוכח תלמודו מעלת בור סוד שאינו מאבד טיפה לשון אגלי טל לשון ר"א מן ההר עבודת ה' מרצון מעלת קומה זקופה - מח שליט על הלב.
סימן יא	בענין מעלת הממית עצמו באהלה של תורה תסו התורה מתקיימת בממית עצמו עליה טעם שכשיורדין יורדין עד לעפר טעם שכשלא

זכה נעשית לו התורה סם מיתה | כפל בקשת יראת שמים בברכת החודש | 'ממית עצמו' בביטול כל הרצונות הגשמיים | אין טומאת אהל בגוי | הקדושה הגדולה של ישראל גורמת את הטומאה החמורה במיתתו.

סימן יב בענין יצר הרע במלמד תורה לאחרים **תסט**
יצר הרע כזבוב | כשמלמד תורה לתלמידים ריחו נודף | התנגדות היצה"ר למי שמלמד תורה לתלמידים | המלמד תורה לתלמידים אין חטא בא על ידו | זו סיבה להתנגדות היצה"ר | דברים המכוסים בתורה מתגלים לו בלא טורח | טעם הדבר | שירת היצה"ר כשמתגברים עליו | טעם שמלאך המות אוהבו.

סימן יג בענין לימוד תורה לתלמידים **תעא**
תלמודו מתקיים | דברים המכוסים מתגלים לו בלא טורח | טעם שזוכה לשתי מעלות אלו | ענין 'לח' לתמוך ולקיים דבר קיים | זוכה לכך ע"י ענוה | 'ומדבר מתנה' בלא טורח | הקב"ה מאיר עיני הרב בתורה.

סימן יד בענין דקרו לאינשי חמרי **תעג**
מה החסרון שקוראים לע"ה חמור | ביאור מהרש"א שסבורים שבטבע בריאתם אינם ראויים לחכמה.

ביאורי אגרות חז"ל

ברכות

סימן טו בענין בין ויאמר לאמת ויצב לא יפסיק **תעה**
מחלוקת הראשונים אם חמור מאמצע הפרק | ביאור דעת הסובר שלא יפסיק כלל | ביאור דעת הרמב"ם שהוא כאמצע הפרק.

פאה

סימן טז בענין מי שאינו צריך ליטול צדקה ונוטל **תעה**
תוספת הרמב"ם על דברי חז"ל | חסרון בבטחון | מי שאינו בוטח בה' ימסר ביד הנהגת המזלות.

שבת

סימן יז בענין חבלו של משיח (תמוז תשע"ד) **תפג**
חבלי משיח מביאים לביאת המשיח | צירוף אחר צירוף | ככסף נקי מסיגים | נסיון ללמוד תורה מול המקטרגים | פי' דור שכולו זכאי או שכולו חייב | בזכות סעודות שבת יעמוד בנסיון | מסעודות שבת מתברכים מזונות כל ימות החול | אמונה שתהיה לו פרנסה כשיעסוק בתורה.

כתובות

סימן יח בעובדא דרבי עקיבא ותלמידיו תפג
כ"ד אלף או כ"ד אלף זוגות | מדוע נוספו רק י"ב אלף בפעם השנית | בפעם השנית
נוספו כ"ד אלף | ביאור ד' מהרש"א שי"ב שנה בין החופה לשנתו השלושים | סייעתא
מד' המהרש"א שהיו תלמידים אחרים.

ערכין

סימן יט בענין עבודה בשמחה ובטוב לבב תפה
'בשמחה ובטוב לבב' בשירת הלויים | או בכל עשיית המצוות | וצ"ל דתלוי בפלוגתא
במקור לשירת הלויים | בכל המצוות או בשמחת חג הסוכות | אין להביא ראיה מדברי
הרמב"ם בהל' יו"ט | בהלכות תשובה מפורש דקאי בכל המצוות | עיקר קרא על מבטל
התורה מעושר | וכלל בו גם ענין העבודה בשמחה | וכן שראוי ליפרע ממי שאינו עובד
בשמחה.

ביאורי מורה נבוכים

סימן כ בענין דברה תורה כלשון בני אדם תפה
דיברה התורה בתארי הפעולה כלשון בני אדם | בני אדם הם ההמון | י"א שאדם חשוב
מאיש | שני טעמי הרמב"ם לתיאור ה' בגשמות | דברי הרמב"ם על תיאורו בתארי
התנועה | סדר הדברים ותוכנם צ"ב | התנועה אינה שלמות אלא שאינה חסרון | ולכן
צריך להוסיף טעם לתיאור בה | והוא משום שהוא מתואר בחיים, ובכל הדבק בהם | בש"ס
נאמר דברה תורה כלב"א על כפל לשון | ורס"ג כתב טעם הכפל להדגיש הדבר | טעמי
רס"ג והרמב"ם משלימים זה את זה.

סימן כא בענין הכנעה ענוה ויראת חטא תצד
מניעת ההשגה למי שאין לו הכנעה | השייכות בין רתיחת הטבע למניעת
ההכנעה | השייכות בין לבו דואג בקרבו להכנעה | אין לפרש שגאוה היא סימן להעדר
הבנה בכלל | רתיחת הנעורים מביאה להבנה שטחית בריבוי תחומים | המעמיק לחשוב
בישוב הדעת רואה חסרון הבנתו | זהו ענין לבו דואג בקרבו.

סימן כב בחומר העדר שלמות המידות הטובות והיושר תצז
שלמות המידות תנאי לשלמות המושכלות | מי שאינו כן הוא בכלל תועבת ה' | בעת
התאוה אין השכל שלם.

סימן כג בענין תשובה תצט
במו"נ דלהסרת העונש אין די בתשובה | דיוק הרמב"ם מ'בעמל' ישראל | התשובה רק
כתרים ומגן מהפורענות הנשארת | שיטת החרדים החיד"א ומנ"ח שבתשובה מאהבה אין
ד' חילוקי כפרה | הרמב"ם השמיט חילוק תשובה מאהבה | למהרש"א תשובה מאהבה
רק גורמת להוסיף זכויות | וכן נראה מתשובת הרשב"א | וזה טעם השמטת

הרמב"ם | ולכן התשובה רק כתרים | ומכל מקום נעשה אהוב ונחמד | וכ"כ הכת"ס לענין תשובה מיראה | הפסקת העונש מרחמיו על עוצם דלותם.

סימן כד בענין קנות החכמה הוא חיים וזו מידת הצדיקים תקו

דברי הרמב"ם שהטוב הוא החיים | קשה מדברי הרמב"ם שטוב ורע במפורסמות | מקור הרמב"ם מהמשך המקראות | וכן מבואר בפדר"א | צדיקים הם בעלי החכמה | צדיקים הם מלמדי הצדק והחכמה | חיי העוה"ב הם שלמות ההשגה | חיי עוה"ב הכרחיים משום שאין עמהם מוות | על חיי עוה"ב נאמר 'ורביתם'.

סימן כה בענין צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים תקו

לשון הרמב"ם והפסוקים שלא כסדרן | מעלות המשייע קולו בתלמודו | הרמב"ם פסק כברוריה ולא כשמואל | לכן לא הקדים הרמב"ם 'כי חיים הם למצאיהם' | עמי הארץ אינם חיים | בלי תוספת חכמה ה"ה כמיתה | החכמים נקראים צדיקים ע"ש הישועה | שיטת הרמב"ם שיצרו של הצדיק גדול | שיטת היעירות דבש שהצדיק הופך היצה"ר לטוב | וכן שיטת התניא | והרמב"ם חלוק עליהם | לדעת הרמב"ם מעלת הצדיק משום שמרבה בקנין החכמה כדי להכניע יצרו | ולכן בריבוי קנין החכמה נקרא צדיק | בגמ' נראה שגם טיפש יכול להיות צדיק | לרמב"ם הכוונה שלפי מזגו קשה לו לקנות החכמה.

ערכים

אבלות

סימן כו במהות ענין אבלות (חשוון ה'תשפ"ב) תקיב

תכלית האבלות לעורר לתשובה | מחלוקת רש"י ורמב"ם מהי תכלית החרב | אין ציווי לבכות ולהספיד | לתלות הצרה במקרה זו אכזריות | אכזריות היא שאינו מרחם | תכלית התעניות לעורר לתשובה.

אהבת ה'

סימן כז בענין מצוות אהבה ויראה והשייכות לענוה תקיד

הדרך לבוא לאהבה ויראה | יראת העונש לקטנים נשים ועמי הארץ | אהבת השכר היא יראת העונש | ענוה היא חלק ממצות היראה | יראה וענוה מתוך התבוננות בתורה ומצוות | ענוותנותו של משה רבינו | ענוה גדולה מיראה ויראה גדולה מחכמה | דעת רפב"י שיראה גדולה מענוה | מחלוקתם בפירוש 'עקב ענוה יראת ה' | מחלוקתם בפירוש 'עקב לסוליתיה' | מחלוקת במהות ענוה | טעם שהקדים הרמב"ם אהבה ליראה.

סימן כח בענין הדרך לאהבת ה' תקכא

אהבת ה' ע"י ההתבוננות בנבראים | אהבת ה' ע"י ההתבוננות בתורה | ע"י התבוננות בתורה מתיישבת האהבה בלב | ע"י עונג ההשגה כל שאר עניני העולם כאפס | השכל הוא כבוד ה' ולכן עונג ההשגה הוא האהבה | השכל הוא הדבוק בינינו לבין ה' | י"א שאהבת ה' ע"י התבוננת במצוות.

אמונה

סימן כט בענין מצות אמונה במציאות ה' ואחדותו תקכו
ג' מצוות | תוספת לא תעשה על העשה | מהות מצות יחוד ה' | תוצאות מצות
'אנכי' | ביאור דברי רמב"ן | קשר דברי רמב"ן לדברי רש"י.

דבקות בה'

סימן ל בענין מצות דביקות תקל
מצות הדביקות מוזכרת ארבע פעמים | שינוי פירוש רש"י במקראות הללו | מקור
מהגמרא בכתובות | דרשת חז"ל ללכת בדרכי ה' מרישא דקרא | 'אחרי ה"א תלכו' ולא
בדרכי הנביא או החולם | טעם שלא פירש"י 'ולדבקה בו' להידבק במידותיו | השלמת
תירוץ השפ"ח בפרשת ראה | שתי הערות על תירוץ השפ"ח | 'ובו תדבק' אינו ציווי על
המעשה אלא מציאות הקשר לה' | דעת הרמב"ם במצות הדביקות | מחלוקת רש"י
ורמב"ם בפירוש המקראות | מחלוקת רש"י והרמב"ם בטעם מצות דבקות בת"ח | ק'
על כתר תורה שפירש שדעת הרמב"ם שיש שתי מטרות בדבקות | נפק"מ בין רש"י
להרמב"ם אם ישא בת"ח | רס"ג לא מנה מצות דביקות | סובר כרש"י שתכלית המצוה
שיהיו פנויים לתורה | תוספת ביאור עפ"ז בדעת רש"י.

ידיעת ה'

סימן לא בענין ידיעת הבורא תקלו
דברי הרמב"ם בענין ידיעת ה' | שייכות ב' הלכות אלו בפרק זה | התבוננות בידיעת ה'
תביא ליראת ה' | אם היא חלק ממצות יחוד ה' או מצוה נוספת.

מילה

סימן לב בענין מצוה על האב למול תקלט
חילוק בגדר החיוב של ב"ד והאב | ברכת האב 'להכניסו' | נוסח שאומרים העומדים שם
להרמב"ם | טעם שמברך האב 'למול' | גדר החיוב במל את עצמו.

קרבנות

סימן לג בענין קרבן תודה תקמא
לחמי חמץ ומצה שבתודה | המצה כנגד 'הוא עשנו' והחמץ כנגד יצה"ר | מצה - ביטול,
חמץ - ישות | אין חמץ בקרבנות שענין הכנעת החוטא | שתי הלחם חמץ שאחר הזיכור
הותרה הישות | לצורך התודה צריך ישות וביטול | לכן בתודה מביאים חמץ ומצה.

תלמידים

סימן לד בענין הכאת התלמידים ולהכלימם בדברים תקמוג
ב' הלכות משום אימה | מקור ב' ההלכות שונה | חילוק בין ההלכות אם אין לומדים כלל

או שרק מתרשלים | ברש"י וברמב"ם מוכח ש'מרה' הוא אימה | האימה מוסיפה טורח
עמל | ב' הענינים שבפ"ד ענינם לימוד מתוך טורח עמל | בפ"ב האימה היא כדי שילמדו
ובפ"ד כדי שיהא בטורח עמל | בלבוש משמע שבפ"ב לא מיירי במי שאינו רוצה
ללמוד | חילוק לשונות בפוסקים אי מיירי ברבים או ביחיד | לפרש"י ליהוי צוותא הוא
לתועלת מי שאינו לומד | להמהרש"א היא עצה לתועלת הלומד ולכך השמיטו הרמב"ם.

תפילה

סימן לה בענין תפלה וחסד תקנה
עיון תפילה בכלל גמילות חסדים | החסד הוא השלמת הנפש | הכוונה שבתפילה היא
המשלמות את הנפש | שלמות הנפש ע"י קנין הדעת | לצ"צ החסד בתפילה משום שהיא
במקום קרבן | תפילה כנגד קרבן או במקום קרבן | י"ל דשחרית ומנחה לכ"ע רק כנגד
קרבן | לפ"ז צ"ע בדברי הצ"צ.



חיים שיש בהם

רסיסי זכרונות מחייו של אבינו

הרה"ג ר' חיים יצחק זייבלד זללה"ה הכ"מ

פרקי חיים תקנה
אלה תולדות תקנה
נעורים תקנה
ישיבה גדולה תקנה
בחצרות הקודש תקנה
בהיכלי הכללים והישיבות תקנה

תודיעני אורח חיים תקנה
דרכי חינוך והשגחה תקנה
דרך הלימוד תקנה
והעמידו תלמידים הרבה תקנה
באהבתה ישגה תמיד תקנה
עשות ספרים הרבה תקנה
הדרכה בכתיבת חידושי תורה תקנה
תפילה וקריאת התורה תקנה
גימטריאות תקנה
יאר ה' פניו אליך תקנה
הצנע לכת תקנה

דובר אמת	תרא
מאור פנים	תרג
צדקה וחסד	תרח
חינוך הילדים	תרט
כיבוד הורים	תריא
ונהנין ממנו עצה ותושיה	תריד
אחרית	תריז

הספד אבינו על הגאון ר' שמואל שטיגל תרכב

פרקי זכרונות על זקננו הרה"ח ר' זלמן לייב זייבלד זצוק"ל תרכו



פתח דבר



ישמחו הלומדים ויגילו התלמידים בצאתם לאור עולם של חידושי תורה אלו שחידש אבינו מורנו ורבנו הגאון רבי חיים יצחק זיילד הכ"מ זללה"ה.

ספר זה הוא הרביעי מספרי חלקת יצחק היוצאים לאור, וכדברי אבינו בדברים שאמר בצאת החלק השלישי ונקבעו בדפוס בחלק זה (סי' פח), על יסוד דברי הספר חסידים, הוצאת שלוש ספרים לאורה היא דבר הרגיל, והוצאת ספר רביעי היא דבר היוצא מגדר הרגיל, והיא מעוררת הודאה לה' על שזיכנו ליטול יותר מחלקנו.

לבו של אבינו היה כלב הארי בתורה, וכל ימיו הגה בה והיתה לחם חוקו ושעשועיו. עיקר עיסוקו היה בלימודו בישיבות הקדושות עם חבריו ועם תלמידיו, ועיין שוב ושוב במסכתות שבסדרי נשים נזיקין, חידש בכל פעם חידושים נוספים, והעמיד תלמידים רבים בקרן אורה בלימוד העיון. מפרי תנובת רוחו במסכתות אלו זכה בחייו להוציא לאור שלשה כרכים מחידושו על סדר הש"ס, ח"א ממסכת ברכות עד מסכת כתובות, ח"ב על מסכתות נדרים וגיטין, וח"ג על מסכת קידושין. ועוד הותיר חידושי תורה רבים בכתובים, מהם סדורים להדפסה ומהם שעוד לא הגיעו לכך.

לצד עסקו העיקרי במסכתות אלו, והקדשת מירב כוחותיו לתלמידיו בישיבות, היה יושב והוגה בתורה בכל חלקיה, והיה מחדש חידושים נפלאים בכל מקצועות התורה, והיה מעלה על הכתב את חידושו שהתחדשו לו במקצועות אלו, הן בלימוד סדר קדשים בחברותא, הן במה שהתחדש לו בתורת המועדים בעסקו בכל מועד ומועד באחת מסוגיות המועד בעיון נמרץ, הן במה שהעלתה ידו בפרשיות השבוע, והן בענינים אחרים. גם בענינים אלו הלך בדרכו, דרך הלימוד הסלולה, בעיון מדוקדק בלשונות הראשונים ובהגדרות קולעות וחדות היורדות לשורשי הדברים.

בין הכתבים שהשאיר ברכה אחריו נמצאו תכריכי כתבים העוסקים בענינים שונים אלו, ובעצת תלמידים ומבינים הקדמנו להוציא לאור את דברי תורתו הללו, שאינם סדורים על סדר הש"ס, בהלכה ובאגדה, מהם על סדר פרשיות התורה, ומהם בעניני המועדים ומהם בענינים שונים. ענינים אלו שווים לכל נפש, ולכל לומד בכל מקום שהוא, לא רק בסוגיה שהיא עיקר עיונו. משום כך מתקיימת בהם יותר הצבת זכרון לדמותו. מה גם שניכר בהם ביותר אמרם ז"ל מאן דנפח מדיליה נפח, כפי שיראה המעיין בכל עניני ספר זה, ובפרט בדבריו החוזרים ונאמרים שוב ושוב במעלת היגיעה ועסק התורה וערך חידוש חידושי תורה וכתבתם.

הספר מחולק לארבעה חלקים. החלק הראשון מסודר על סדר פרשיות התורה, החלק השני מסודר לפי המועדים, החלק השלישי כולל דרשות שחיבר ושמסר, והחלק הרביעי מסודר לפי ענינים שונים ע"פ סדר הא"ב. שלשה תחומים רחבים נקבעו בראש חלק הענינים שלא לפי סדר הא"ב, והם המאמרים הרבים העוסקים בדרכי לימוד התורה ומעלתה, ביאורי אגדות על סדר הש"ס, וחידושים שחידש דרך לימודו בספר מורה הנבוכים.



הננו למסור מודעה, שכיון שאאמו"ר זללה"ה לא ערך וסידר את הספר לדפוס, אפשר שיש בו דברים שאינם לפי רום ערכו, ואם היה מסדר בעצמו את הספר לדפוס - אחר שהיה מקדים לו את כל ספריו בעומק סוגיות הש"ס - היה משמיט מלהדפיסם, מכל מקום לעניות דעתנו יש בהם תועלת לצאצאיו, לתלמידיו ולכלל הלומדים. ועם זאת, כל שגגה וטעות יש לתלות בעורכים.

ברוב הקטעים נוספו רק ציוני מ"מ, וקצת שיפורי לשון, פיסוק וניקוד, קיטוע חדש כדי להקל על הקורא כשהדברים מתארכים וכיוצא בזה. במעט קטעים היה ניכר שהם רק טיטוע, והם הותקנו ונערכו על פי דרכו. במקומות שהיו הערות שהציבם בפנים בסוגרים עגולות, הפכנו אותם להיות מרובעות כמתבקש, או שירדו אל המדור של ההערות שמתחת הקו.

אמנו תח' סיפרה שמאז שאבינו חלה היה נראה בכתובת חידושי תורתו כמי שאחזו בולמוס, וחיפש לכתוב עוד ועוד, וגם כשביקשה שינוח לא הסכים, ראה זאת כמשימת חיים. יהיו נא אמרנו לרצון לפני אדון כל, ולנחת רוח לאבינו שיתמלא בכך רצונו. תיכף לתלמידי חכמים ברכה, יתברכו כל העוסקים בההדרת הספר, בעריכת הכתבים ובהתקנתם, ובפרט אחינו הרב משה שליט"א שיגיע יגיעה עצומה יומם ולילה בעריכת הכתבים ופרקי החיים. ישא ברכה מאת ה' וזרעו לברכה.

הננו לקבוע ברכה לאמנו מורתנו תליט"א, אשת חיל עטרת בעלה, אשת חבר כחבר, שעמדה לימינו של אבינו בעוז ותעצומות ומסירות רבה כל ימיו, דאגה לכל צרכיו בכל עת וזמן, ובאהבת התורה היוקדת בה הניחה חללי עולם למען רווחתו של אבינו זללה"ה. תמיד תפילתה שגורה בפיה שזכות התורה תעמוד להיושע ולהתברך בכל מילי דמיטב. בבניה יתרה וחכמת נשים בנתה ביתה, בית שמגדלין בו תורה ובית שמגדלין בו תפילה. גם לרבות מסירותה לצאצאיה ותפילותיה ופעולותיה למענם בכל עת מעודנו ועד עתה,

למען נזכה לישוב באהלה של תורה כל ימינו, ופעלה למען יצא ספר זה לאור. יהי רצון שתזכה לאורך ימים ושנים טובות מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, רוב נחת והרחבת הדעת, בברכות שמים מעל וכל הברכות האמורות בתורה.



חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי (תדב"ר כה). חובה מוטלת על האדם להתבונן במעשי אבותיו ורבותיו, ללמוד מהם ולהביא את מעשיו להיות כמעשיהם, ולכל הפחות לגעת בהם. לכן קבענו בסוף הספר פרק "חיים שיש בהם", בו בקשנו לגעת בקצות דרכיו של אבינו, ובמעשיו הטובים שניתן ללמוד מהם וללכת בהם, ובפרט בענינים שבהם השקיע בעיקר בילדיו ובתלמידיו - לימוד התורה בעיון וכתובת חידושי תורה באופן נאות.

"אין עושין נפשות לצדיקים, דבריהם הן הן זכרונם" (ירושלמי שקלים פ"ב ה"ה). "זכר צדיק לברכה" (משלי י ז), ופירש אבינו שזהו טעמן של חלק מהלכות אבלות וניחום האבל, ושל הענינים הרבים הנעשים לעילוי נשמה, שהן מכלל עניין כבוד הנפטר, שעניינו גדול עד שניחום אבליים קודם לביקור חולים, וגם כשאין לנפטר אבליים מושיבים אנשים במקומם ומנחמים אותם. וביאר אבינו, שכיון שזכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, עשיית פעולות המשמרות את זכרו של הנפטר ומוקירות אותו, מורות על כך שהוא צדיק, וזהו כבודו. דברי תורתו של אבינו והנהגותיו הן הן זכרוננו וכבודו.

לא ניתן לתמצת חיים. ניתן לסכם שיעור, לרכז את עיקרי חידושי. ניתן לסכם משימה שבוצעה, להדגיש את עיקריה. אבל לא ניתן לסכם עולם, וכל אדם הוא עולם שלם.

כיון שכך, רסיסי הזיכרונות המובאים כאן על הכתב אינם סיכום ולא תמצות. הם אינם אלא ניסיון להיאחז בזכרונות ובסיפורים שהושמעו והועלו בימי השבעה ולאחריהם, היאחזות שתשמר בתוכינו את זכרו של אבינו זללה"ה הכ"מ, ובעיקר למען ילדינו, הנכדים והנניגים, שידעו מעט על שיעור קומתו של הסבא, ויתעוררו ללכת בדרכו.

שנו חכמים בפרק קנין תורה (אבות פ"ו מ"א):

רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה, ולא עוד אלא שכל העולם כלו כדאי הוא לו. נקרא ריע, אהוב, אהב את המקום, אהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות. ומלבשתו ענוה ויראה. ומכשרתו להיות צדיק וחסיד וישר ונאמן. ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות. ונהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, שנאמר "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה". ונותנת לו

מלכות וממשלה וחקור דין. ומגליץ לו רזי תורה. ונעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק. והוי צנוע וארך רוח ומוחל על עלבונו. ומגדלתו ומרוממתו על כל המעשים.

איננו היחידים שבקראנו את המשנה הננו נזכרים באבינו. התורה שלמד לשמה, מתוך אהבה והתרפקות, הביאה אותו להיות אהוב על הבריות ולהיות חכם ובעל עצה ותושיה. תורתו פרתה ורבתה בכל עת, והוא היה כמעין המתגבר. רזי תורה, משמעותם העמוקה של דברי הראשונים והפוסקים, שלא נגלו לאחרים, נגלו לפניו לאחר עיון שנמשך לפעמים ימים שלמים. ניתן לראות את פרקי הזכרונות דלהלן כפירוש חי והדגמה מוחשית לדברי המשנה.

שמו של הקונטרס, "חיים שיש בהם", הוא על שם התפילה הפותחת את ברכת החודש ומיוסדת על תפילת רב (ברכות טז:), המפרטת את החיים עליהם אנחנו מבקשים, חיים שזכה להם אבינו זללה"ה; ובפרט - חיים של אהבת תורה ויראת שמים.

יהיו נא הדברים לזכרו, ובהליכה בדרכיו נזכה לעשות נח"ר לאבינו שבשמים, ולהביא לעילוי נשמה לאבינו.

החותמים בגיל ורעדה,

חודש אד"ר תשפ"ד,

משפחת הגאון המחבר זללה"ה

תורה

פרשת ויצא

סימן א

והנה סולם מוצב ארצה, והנה ה' נצב עליו

בפרשת ויצא (בראשית כח יב-יג), 'ויחלם והנה סולם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, והנה ה' נצב עליו ויאמר אני ה' אלהי אברהם אביך ואלהי יצחק' וכו'. וברש"י: עולים ויורדים, עולים תחילה ואח"כ יורדים, מלאכים שליווהו בארץ אין יוצאים חוצה לארץ ועלו לרקיע, וירדו מלאכי חוצה לארץ ללוותו. נצב עליו, לשמרו, עכ"ל.

שני פירושים
במלאכים
העולים
ויורדים
בסולם יעקב

ובגמרא (חולין צא:): תנא, עולין ומסתכלין בדיוקנו של מעלה, ויורדין ומסתכלין בדיוקנו של מטה. בעו לסכנויה, מיד 'והנה ה' נצב עליו', אמר רבי שמעון בן לקיש, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, כאדם שמניף על בנו, ע"כ. וברש"י שם, בדיוקנו של מעלה, פרצוף אדם שבארבע חיות בדמות יעקב. בעו לסכנויה, מחמת קנאה. נצב עליו, לשמרו. שמניף על בנו, במניפה להצילו מן השרב, עכ"ל. ומהרש"א (שם חדא"ג ד"ה מיד) הביא פירש"י והנה ה' נצב עליו לשומרו, וכתב: ויהיה 'עליו' קאי על יעקב ולא על הסולם, וכן עולים ויורדים בו קאי על יעקב. והכי איתא בהדיא בב"ר, ע"ש. ואיכא למ"ד התם דאסולם קאי 'עולים ויורדים בו', ובהכי ניחא מה שהקשו התוס' דהכא משמע שאותן שעולם הם שיורדים ולעיל כו', דודאי כן הוא דפליגי, כדאיתא בב"ר בהדיא, ולעיל דעולין תרין ויורדין תרין כמ"ד שם עולים ויורדים על הסלם קאי, והן מלאכי לוויה, עולין מלאכי חו"ל ויורדים מלאכי א"י, וכי פגעו וכו'. אבל הכא כמ"ד

הן העולים והן היורדים, ועל יעקב קאי דבעי לסכנויה עד שבא הקב"ה ונצב עליו לשומרו, עכ"ל.

וכונת המהרש"א בדבריו בישוב קושיית התוס', היא במה שהקשו התוס' (ד"ה עולין ומסתכלין), דלעיל משמע שאחרים היו, דקאמר עולין תרי ויורדין תרי כי פגעו בהדי הדדי הוו ארבעה, והכא משמע דאמר עולין ומסתכלים בדיוקנו של מעלה ויורדים, משמע שאותם שעולים הם שיורדים. ותירץ המהרש"א שהיא מחלוקת, ותלה המחלוקת במה שנחלקו במדרש בראשית רבה, בהא דכתיב 'והנה ה' נצב עליו', והכי איתא התם, ר' חייא רבה ור' ינאי, חד אמר עליו על סולם וחד אמר עליו על יעקב וכו', ע"כ. ופירש המהרש"א שלמ"ד שהיו אותם המלאכים, שאותם שעולים הם שיורדים, ובעו לסכנויה שהיו מקנאים בו, ולפי"ז פירוש 'והנה ה' נצב עליו' הוא לשמרו. ולמ"ד שהיו מלאכים אחרים, הרי שפירוש 'והנה ה' נצב עליו' הוא על הסולם.

דברי
מהרש"א
וישבו
לקושי
התוס'

והנה במהרש"א מבואר רק שלמ"ד שהיו אותם המלאכים, ובעי לסכנויה שהיו מתקנאים בו, שלפי"ז 'והנה ה' נצב עליו' היינו לשמרו, ו'עליו' פירושו על יעקב. אבל למ"ד שהיו מלאכים אחרים ולא היה בסכנה שיהיה צריך לשמרו, א"כ אין פירושו ש'נצב עליו' לשמרו, אלא פירושו 'נצב עליו' הוא על הסולם. אולם לא נתבאר במהרש"א מה פירושו וענינו של 'נצב עליו' על הסולם.

פירוש 'נצב
עליו' אם לא
היה בסכנה -
כרמב"ן,
הבטחה
שיהיה עמו
תמיד

ונראה לבאר בזה על פי מה שכתב הרמב"ן וז"ל: 'והנה סלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו', הראהו בחלום הנבואה כי כל הנעשה בארץ נעשה על ידי המלאכים, והכל בגזירת עליון עליהם, כי מלאכי אלהים אשר שלח ה' להתהלך בארץ לא יעשו קטנה או גדולה עד שובם להתייצב על אדון כל הארץ לאמר לפניו התהלכנו בארץ והנה יושבת בשלוח או מלאה חרב ודם, והוא יצוה עליהם לשוב לרדת בארץ ולעשות דברו. והראהו כי הוא יתברך **נצב על הסלם** ומבטיחו ליעקב בהבטחה גדולה, להודיע שהוא לא יהיה ביד המלאכים, אבל יהיה חלק ה' ויהיה עמו תמיד, כמו שאמר 'והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך', כי מעלתו גדולה משאר הצדיקים שנאמר בהם 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכך' (תהלים צא יא) וכו', עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ן שדבריו הם בדעת הך מאן דאמר ד'עליו' פירושו על הסולם, ופירש קרא ד'עולים ויורדים', שהמלאכים אשר שלח ה' להתהלך בארץ, בתחילה עולים להתייצב לפני אדון כל הארץ לאמור מה נעשה בארץ, ואח"כ יצוה עליהם לשוב לרדת ארצה ולעשות דברו, ולכך עולים ואח"כ יורדים, ובפירוש 'והנה ה' נצב עליו', פירשו על הסולם, והבטיח ליעקב שהוא לא יהיה ביד המלאכים, אבל יהיה חלק ה' ויהיה עמו תמיד. ולפי"ז פירוש 'נצב על הסולם' הוא משום שהסולם מורה שהמלאכים עולים ויורדים, ויצוה ה' למלאכים היורדים לעשות ע"פ מה שיאמרו

המלאכים העולים אם יושבת בשלוה או מלאה חרב ודם, אבל ליעקב הבטיח הקב"ה שלא יהיה ביד המלאכים ויהיה עמו תמיד. וא"כ ההנהגה ליעקב היא מעל הסולם, שאינה תלויה באמירת המלאכים העולים ויורדים בסולם.

ולפי"ז אפשר לומר שזה פירוש 'נצב על הסולם' גם לדעת המהרש"א, שאם הפירוש 'נצב עליו' הוא על יעקב, א"כ פירושו הוא לשמרו, ואם הפירוש עליו הוא על הסולם, א"כ אין הפירוש לשמרו, אלא היא הבטחה שיהיה עמו תמיד.

אלא שגוף דברי המהרש"א אינם עולים בדברי רש"י בפירושו על התורה, שרש"י פירש 'עולים ויורדים', שהכוונה למלאכי ארץ ישראל שעולים, ויורדים הם מלאכי חו"ל, ולפי"ז אינם אותם המלאכים, אלא מלאכים אחרים. ואפ"ה פירש"י 'נצב עליו' לשמרו. ולפירוש המהרש"א הרי פירוש 'נצב עליו' לשמרו דהיינו על יעקב, הוא רק למ"ד שהיו אותם המלאכים, ואילו למ"ד שהיו מלאכים אחרים, פירוש 'נצב עליו' היינו על הסולם ולא על יעקב לשמרו. וא"כ נמצא שברש"י מבואר דלא כמהרש"א, וצ"ע.

והנה לפי המבואר ברמב"ן נמצא שגם למ"ד עליו על הסולם, היתה בזה תועלת ליעקב, שהבטיחו שיהיה חלק ה' ויהיה עמו תמיד. ונמצא שהמחלוקת אם 'עליו' על יעקב או על הסולם, היא רק בזה שלמ"ד עליו על יעקב היה זה לשמרו, וכמוש"כ המהרש"א, ולמ"ד עליו על הסולם, אינו לשמירה, אלא להבטחה שיהיה עמו תמיד.

אולם ברמב"ם מבואר שפירוש 'עליו על הסולם' הוא ענין אחר לגמרי, ואין זה כלל בענין יעקב, אלא פירוש 'עליו על הסולם' הוא ענין בפני עצמו שה' נצב על הסולם, וכפי שיבואר.

וז"ל הרמב"ם במורה הנבוכים (ה"א פט"ו), אחר שכתב שתיבות 'נצב' או 'יצב' פעמים יהיו בענין הקימה וההתייבבות, 'ותתצב אחותו מרחוק' (שמות ב ד), 'יתיצבו מלכי ארץ' (תהלים ב ב), 'יצאו נצבים' (במדבר טז כז). ויהיה בענין הקיום וההתמדה, 'דברך נצב בשמים' (תהלים קיט פט), כלומר קיים עומד. ואחר כך כתב וז"ל: וכל מה שבא מזה השם בחק הבורא הוא מזה הענין, 'והנה ה' נצב עליו', קיים עומד עליו, כלומר על הסלם אשר קצהו הראשון בשמים וקצהו האחרון בארץ, ובו יעלה כל מי שיעלה, עד שישג מי שעליו בהכרח, אחר שהוא עומד קיים על ראש הסלם, עכ"ל.

ומבואר מדברי הרמב"ם שפירוש 'והנה ה' נצב עליו' הוא על הסולם, ו'נצב' פירושו קיים עומד, שהוא ענין קיום והתמדה, והכוונה שהסולם קצהו הראשון בשמים וקצהו האחרון בארץ, וכל מי שיעלה בסולם, עד שישג מי שעליו בהכרח, והוא משום שהשי"ת עומד קיים על ראש הסולם, ולכך כל מי שיעלה ישיג בהכרח מי שעליו.

מורש"י נראה
שלא
כמהרש"א

לרמב"ם
שיטה אחרת
בביאור 'נצב
עליו'

והיא שישג
בהכרח את
ה' הניצב על
הסולם

אינה השגה
נבואית שבה
אין הכרח

ולכאורה היה נראה לפרש שכוונת הרמב"ם היא להשגתו יתעלה בהשגה נבואית, והעליה בסולם היא סדר ההכנות הנדרשות להשגה זו, אולם נראה דזה אינו, שהרמב"ם כתב עד ששיג מי שעליו **בהכרח**, ואילו השגה נבואית אינה באה בהכרח, וכמו שכתב הרמב"ם לקמן ח"ב פל"ב וז"ל: והדעת השלישי והוא דעת תורתנו ויסוד דתנו הוא כמו זה הדעת הפילוסופי בעצמו, אלא בדבר אחד, וזה, שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה ברצון אלוהי. וזה אצלי הוא כדמות הנפלאות כלם ונמשך כמנהגם. שהענין הטבעי הוא שכל מי שהוא ראוי לפי בריאתו, ויתלמד לפי גדולו ולמודו, שיתנבא, והנמנע מזה אמנם הוא כמי שנמנע מהניע ידו, כירבעם וכו', עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שהענין הטבעי הוא שמי שהוא ראוי ומכין עצמו ויתלמד לפי גדולו ולמודו, הרי שבאופן טבעי הוא יתנבא, אולם אין זה הכרח, שאפשר שלא יתנבא אף שהכין עצמו לנבואה, וזה ברצון אלוהי שאף שהכין עצמו כהוגן אעפ"כ לא יתנבא. ולפי"ז מה שכתב הרמב"ם שבסולם יעלה כל מי שיעלה עד ששיג מי שעליו **בהכרח**, אין לפרש שהכוונה להשגתו בהשגה נבואית, שהרי דעת הרמב"ם שנבואה אינה באה בהכרח ואפשר שלא יתנבא, ואילו כאן כתב הרמב"ם שהוא בהכרח. ואין לדחוק ולומר שכיון שהרמב"ם כתב שהענין הטבעי הוא ששיג הנבואה, א"כ פירוש ההכרח הוא לפי הענין הטבעי, שהרי לשון "בהכרח" מורה שהוא הכרח גמור ואי אפשר בענין אחר, ולא שרק על פי הטבע הוא מוכרח.

אין נראה
שהכוונה
להוכחה
הכרחית

ור"י אברבנאל בספרו שמים חדשים (עמ' 47) פירש דברי הרמב"ם באופן אחר, שהמתבונן במציאות כולה וגם בשמים מגיע להוכחת מציאות ה', שהוא מניע בעל כח אין סופי, והכוונה "בהכרח" היא שזו הוכחה אמיתית למציאותו. וצ"ע שלפי"ז אין כלל עליה בסולם, ועיין בהמשך דברי הרמב"ם הנ"ל שכתב "וההגעה אל מעלות ידועות מן הסולם", שמבואר שסולם מורה על עליה ממדרגה אחר ממדרגה, ולא על התבוננות בשמים. ולדברי אברבנאל אין צורך כלל בסולם, אלא באדם הניצב בארץ ומתבונן בשמים.

אין נראה
שהכוונה
שא"א
להוכיח בדרך
אחרת

והלבוש כתב כי סולם יורה על כל המציאות שהיא בהשתלשלות ממדרגה למדרגה ממרכז הארץ והיסודות והגלגלים עד למעלה מגלגל העליון המקיף, והש"י שהוא סבה ראשונה להם ומניעם ומנהיגם ומקיימם הוא במדרגה עומד קיים על כולם, א"כ בו בזה הסולם בהכרח יצטרך לעלות ממדרגה למדרגה כל מי שיעלה בהשגתו להשיג השם ית' אשר הוא עליו, ויהיה מלת "בהכרח" שב לאמרו "ובו יעלה מי שיעלה", כי בדרך אחר לא יעלה, כי ממעשה הפועל יושג מעלת הפועל, כן ממעשיו ית' במציאות ממדרגה למדרגה יתאמת מציאותו ומעלתו כאשר הוא עילה וסיבה להם ומנהיגם ומקיימם. וזהו אומרו "אחר שהוא עומד קיים עליו". או נוכל לפרש כי מלת "בהכרח" שב לאמרו "עד ששיג מי שעליו", כי יחויב שהמשכילים והנבונים העולים בזה הסולם להשיג בעיני זה המציאות, ששיגו שיש עילה וסבה ראשונה להם

המנהגם ומקיים אותם, אחר שאי אפשר לזה המציאות בלי ממציא מחוייב המציאות עומד קיים בעצמותו על כולם, עכ"ל. ומבואר בלבוש שפירש שסולם מורה על כל ההשתדלות ממדרגה למדרגה, ובפירוש בהכרח פירש בתחילה שהכוונה שבהכרח לילך בדרך זו, כי בדרך אחר לא יעלה, ואח"כ פירש שבהכרח פירושו שהמתבונן בזה הסולם, בהכרח ישיג שיש מציאות השי"ת המנהיג ומקיים את העולם. וצ"ע לפירוש הראשון שלפי"ז הלשון בהכרח אינו פירוש של נצב שפירושו קיים - עומד, ובהכרח הוא רק שלילה, שאי אפשר להשיג בדרך אחרת, ואילו ברמב"ם מבואר שכתב עד שישגי מי שעליו בהכרח, אחר שהוא עומד קיים על ראש הסולם, שזה מורה שבהכרח הוא משום שהשי"ת נצב שפירושו קיים עומד על הסולם.

וזה מורה כפירוש השני שפירש הלבוש, שבהכרח פירושו שע"י התבוננות בהכרח שישגי את מציאות השי"ת, ולדרך זו מבואר גם ענין סולם, שהוא מדרגה לדרגה, ועי"ז בהכרח שבהתבוננות ישיג את מציאות השי"ת.

ולפי"ז אין הכוונה למדרגת הנבואה, וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל שאפשר שלא יתנבא, אלא הכוונה להשגת מציאות ה', וזה דבר שבהכרח, שרק לדרגת הנבואה אין הכרח, שאפשר שלא יתנבא, אבל בהשגת מציאות השי"ת, כל המתבונן מדרגה לדרגה בהכרח ישיג השגה זו.

ולכאורה צ"ע בזה, דהנה הרמב"ם בהמשך דבריו כתב וז"ל: ו'מלאכי אלהים עולים ויורדים', הנביאים, אשר נאמר בהם בפירוש 'וישלח ה' מלאך' (במדבר כ טז), 'ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הבכים' (שופטים ב א). ומה טוב אמרו 'עולים ויורדים בו', העלייה קודם הירידה, כי אחר העלייה וההגעה אל מעלות ידועות מן הסולם, תהיה הירידה במה שפגש מן הענין להנהגת אנשי הארץ ולמודם, אשר בעבור זה כונה בירידה כמו שבארנו, עכ"ל. הרי שכאן פירש הרמב"ם שהעולים והיורדים בסולם הם הנביאים.

ועיין עוד ברמב"ם (ח"ב פרק לז, בחלקו הראשון של הפרק) שכתב וז"ל: צריך שתתעורר על טבע המציאות בזה השפע האלהי המגיע אלינו, אשר בו נשכיל ויהיה יתרון שכלנו זה על זה. והוא שאפשר שיגיע ממנו מעט לאיש אחד, ויהיה שיעור הדבר ההוא המגיע לו שיעור שישלימהו לא זולת זה. ואפשר שיהיה הדבר המגיע אל האיש שיעור שישפע על השלמתו להשלים זולתו וכו'. ואחר זה תדע שזה השפע השכלי כשיהיה שופע על הכח הדברי לבד, ולא ישפע דבר ממנו על הכח המדמה, אם למעוט הדבר השופע או לחסרון היה למדמה בעיקר הבריאה, ולא יוכל לקבל שפע השכל, שזהו כת החכמים בעלי העיון. וכשיהיה השפע ההוא על שתי הכוחות יחד, ר"ל הדברי והמדמה, על תכלית שלמותם ביצירה, זה הוא כת הנביאים, עכ"ל. ומבואר שחכמים הם שאין בכחם להשפיע על אחרים, ונביאים הם שיכולים להשפיע על אחרים,

בהתבוננות
ישיג בהכרח
השכל את
מציאותו

בהמשך
מפרש
הרמב"ם
שהעולים
והיורדים הם
הנביאים

הנביא הוא
היורד
להשפיע מה
שהשיג

ובחכמים השפע הוא רק על כח הדברי, ולא על הכח המדמה, ובנביאים השפע הוא על כח הדברי והמדמה.

וזה פירוש דברי הרמב"ם שפירש עולים ויורדים, שבתחילה עולה במעלות הסולם, ואח"כ יורד ומלמד לאחרים מה שהשיג, וירידה זו היא ב'מלאכי אלהים' שהם הנביאים, שזהו ענינם של הנביאים שאת השפע שהם משיגים הם מלמדים לאחרים. ולפי"ז קשה לכאורה, שבתחילה פירש הרמב"ם שה'נצב' הוא מי שקיים עומד והוא בהכרח, והכוונה כאמור להשגת מציאות ה' בדרך החכמה וההכרח שהיא מידת החכמים, וכמו שנתבאר שבהשגה דרך נבואה אין הכרח כיון דאפשר שלא יתנבא, ואח"כ פירש 'מלאכי אלהים עולים ויורדים' על הנביאים.

ונראה שהרמב"ם מפרש ששני ענינים מבוארים בכתוב, קרא ד'והנה ה' נצב עליו' מיירי בחכמים, וזהו 'נצב' שהוא קיים עומד שהוא בהכרח ומתבונן במדרגות הסולם, וקרא ד'מלאכי אלהים עולים ויורדים' הוא ענין אחר, וזה מיירי בנביאים. וכשנדקדק בדבר נראה שהרמב"ם מפרש ששני הדברים, הן 'מלאכי אלהים עולים ויורדים', והן 'ה' נצב עליו', כל זה אינו מחלום יעקב, ששני דברים אלו פירשו את ענין הסולם, והחלום הוא מה שאמר ה' ליעקב, ונאמר בקרא ש'סלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה', שזה מורה על כל ההשתלשלות מדרגה לדרגה כמוש"כ הלבוש. ותחילת הדרגה הוא בארץ וראש הדרגה הוא בשמים, ויש דרגות בסולם מדרגה לדרגה עלה ועלול. ואח"כ נאמר 'והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו', שזו מדרגת הנביאים שעולים ואח"כ יורדים ללמד בארץ. ואח"כ נאמר דבר נוסף 'והנה ה' נצב עליו', שזו השגת החכמים שרק עולים, והשגה זו של החכמים היא בהכרח, שזהו הפירוש 'נצב' קיים עומד בהכרח. ונמצא שזה שיש דרגת חכמה ונבואה בסולם, אינו מענין החלום, אלא הוא מענין הסולם.

הכתוב מפרש השגת הנביאים והחכמים בסולם ואינו מכלל החלום

ואילו לפירוש רש"י ש'ה' נצב עליו' לשמרו, ו'מלאכי אלהים' הם המלאכים שבא"י ושבתו"ל, הרי שכל זה הוא חלק מהחלום, שהחלום הוא שהמלאכים של א"י עולים לשמים, ומלאכי חו"ל יורדים לארץ, ו'ה' נצב עליו' לשמרו כיון שנתקנאו בו, וא"כ כל זה הוא חלק מהחלום. ואילו לרמב"ם כל זה אינו מענין החלום, אלא שביאר הכתוב כאן את ענין הסולם, הן לדרגת החכמים והן לדרגת הנביאים.

לרש"י הכל מכלל החלום

וכל זה מפורש בדברי הרמב"ם בהקדמה, וז"ל: אמרו 'והנה סלם מוצב ארצה' וגו', כי אמרו 'סלם' יורה על ענין אחד, ואמרו 'מוצב ארצה' יורה על ענין שני, ואמרו 'וראשו מגיע השמימה' יורה על ענין שלישי, ואמרו 'והנה מלאכי אלהים' יורה על ענין רביעי, ואמרו 'עולים' יורה על ענין חמישי, ואמרו 'ויורדים' יורה על ענין שישי, ואמרו 'והנה ה' נצב עליו' יורה על ענין שביעי, הנה כל מלה שבאה בזה המשל הוא לענין מוסיף בכלל הנמשל, עכ"ל. ומפורש בזה כל מה שביארנו, ש'סלם' מורה על

וזו כוונת הרמב"ם בהקדמה

ענין אחד שהוא העליה מדרגה לדרגה, ו'מוצב ארצה' מורה שזו תחילת הדרגות, ו'ראשו מגיע השמימה' הוא על הדרגה העליונה בהתבוננות, ו'מלאכי אלהים' מורה על הנביאים, ו'עולים' מורה על עלייתם בהשגתם במדרגת הנבואה, ו'יורדים' מורה על שמלמדים לאחרים, 'והנה ה' נצב עליו' מורה על החכמים שבהכרח ישיגו החכמה א, ודו"ק.



פרשת תרומה



סימן ב

בענין מצות עשה 'ועשו לי מקדש' והאש שעל המזבח

כתב הרמב"ם (ספר המצות עשה כ) וז"ל: היא שצונו לבנות בית עבודה, בו יהיה ההקרבה והבערת אש תמיד וכו', והוא אמרו יתעלה (שמות כה ח) 'ועשו לי מקדש' וכו', עכ"ל. וצריך לבאר מה שכתב הרמב"ם 'בו יהיה ההקרבה והבערת אש תמיד', דבשלמא ההקרבה הוא המגדיר מהו המקדש, שהוא בית עבודה, ובו יהיה ההקרבה, אבל המצוה ד'הבערת אש תמיד', לכאורה היא מצוה בפני עצמה, כמו קטורת, לחם הפנים ומנורה, וא"כ צריך ביאור למה הוסיף הרמב"ם במצות עשה 'ועשו לי מקדש', שבו יהיה הבערת אש תמיד.

אם הבערת
אש תמיד
בכלל המצוה

ועיין רמב"ם (בית הבחירה פ"א ה"א) וז"ל: מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה, שנאמר 'ועשו לי מקדש' וכו', עכ"ל. וצ"ע שכאן לא כתב הרמב"ם שבו יהיה הבערת אש תמיד, וכתב רק 'מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות'. וצ"ע למה בספר המצות הוסיף הרמב"ם 'הבערת אש תמיד', ואילו במשנה תורה לא הזכיר הבערת אש תמיד, וצ"ע.

עוד צריך לבאר, דהרמב"ם בספר המצות (עשה כד-ל) כתב: המצוה הכ"ד היא שנצטוו הכהנים לבד לרחוץ ידיהם ורגליהם וכו'. המצוה הכ"ה היא שנצטוו הכהנים להדליק הנרות תמיד לפני ה' וכו'. והמצוה הכ"ו היא שנצטוו הכהנים לברך את ישראל בכל יום וכו'. והמצוה הכ"ז היא שצונו להשים לחם הפנים לפני ה' תמיד וכו'. והמצוה הכ"ח היא שנצטוו הכהנים להשים קטורת פעמיים ביום וכו'. והמצוה הכ"ט היא שצונו להבעיר האש על המזבח בכל יום תמיד וכו'. והמצוה השלישים היא שנצטוו הכהנים להסיר הדשן בכל יום מעל גבי המזבח, ע"כ עיי"ש. וצריך לבאר למה בלחם הפנים ובהבערת אש על המזבח, כתב הרמב"ם 'היא שצונו', ולא כתב 'שנצטוו הכהנים', כמו שכתב בשאר המצות, לרחוץ ידיהם ורגליהם, ולהדליק הנרות, ולברך את ישראל, ולהשים קטורת, ולהסיר הדשן, שבכל אלו כתב הרמב"ם 'היא שצטוו הכהנים', ורק בלחם הפנים ובהבערת אש על המזבח, לא כתב הרמב"ם 'שנצטוו הכהנים'.

הציווי עלינו
או על
הכהנים

בלחם הפנים
לא נאמר
בתורה
לכהנים

והנה בלחם הפנים יש לומר שאין המצוה בכהנים דווקא, דעיין בלשון הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ה ה"א): מצות עשה לסדר לחם הפנים בכל יום שבת על השלחן לפני ה' בהיכל, שנאמר (ויקרא כד ח) 'ביום השבת ביום השבת יערכנו וגו', עכ"ל. ולא כתב הרמב"ם שהיא מצוה על הכהנים, ומשום שבקרא לא נזכר כלל כהנים. ואף שהרמב"ם (שם ה"ד) כתב: וכיצד מסדרין את הלחם, ארבעה כהנים נכנסים וכו', ע"כ. אינו משום שהמצוה היא על כהנים, אלא משום שבפועל אי אפשר שישראל יכנסו בפנים ההיכל, ובפועל בהכרח שהכנים יקיימו מצוה זו. ולפי"ז כיון שלא נאמר בקרא שהיא מצוה על הכהנים, ורק שבפועל בהכרח שהכהנים יקיימו המצוה, לכך לא כתב הרמב"ם בספר המצות 'שנצטוו הכהנים', וכתב 'היא שצונו'.

אולם בהבערת אש תמיד צ"ע, שבזה נאמר בקרא שהיא מצוה על הכהנים, שנאמר (ויקרא ו ה) 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר', וא"כ בזה צ"ע למה כתב הרמב"ם 'היא שצונו', ולא כתב 'שנצטוו הכהנים'.

המצוה
בהבערת אש
היא התוצאה

ועיין ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ב ה"א) שכתב: מצות עשה להיות אש יקודה תמיד על המזבח, שנאמר (ויקרא ו ו) 'אש תמיד תוקד על המזבח', אע"פ שהאש ירדה מן השמים, מצוה להביא אש מן ההדיוט, שנאמר (שם א ז) 'ונתנו בני אהרן הכהנים אש על המזבח', עכ"ל. ומבואר ברמב"ם, שאף שנאמר בקרא 'ונתנו בני אהרן הכהנים' שהיא מצוה על הכהנים, אפ"ה גדר המצוה הוא 'להיות אש יקודה תמיד על המזבח', ובזה שאני מצות הבערת אש תמיד, ממצות מנורה וקטורת וכיו"ב. שבקטורת כתב הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ג ה"א): מצות עשה להקטיר הקטורת וכו', ע"כ. ובמנורה כתב (שם ה"ו): דישון המנורה והטבת נרותיה בבוקר ובין הערבים מצות עשה וכו', ע"כ. דהיינו שגדר המצוה הוא מעשה המצוה של הקטרת קטורת והדלקת הנרות, ואילו המצוה דהבערת אש תמיד, גדר המצוה אינו במעשה של הגברא, אלא גדר המצוה הוא התוצאה של הפעולה, שיהיה תמיד אש יקודה על המזבח.

הציווי על כל
ישראל

ולפי"ז יבואר למה כתב הרמב"ם במצוה זו 'היא שצונו', ולא כתב 'שנצטוו הכהנים', שאף שהמעשה מצוה של הבערת תמיד נאמרה לכהנים, כמו שנאמר 'ונתנו בני אהרן הכהנים', מכל מקום גדר המצוה הוא שיהיה אש יקודה תמיד על המזבח, ומצוה זו לא נאמרה דוקא לכהנים, שהתוצאה של המעשה שיהיה אש על המזבח, שזהו עיקר וגדר המצוה, נאמרה לכל ישראל. ומה שנאמר בקרא שהמצוה היא על הכהנים, אינו שרק הם נצטוו, אלא שהבפועל של המעשה מצוה הוא על הכהנים, אבל מהות וגדר המצוה שיהיה אש תמיד, נאמר לכל ישראל, ולכך לא כתב הרמב"ם 'שנצטוו הכהנים'.

ולבאר מהו גדר המצוה של הבערת אש תמיד, שנתבאר ברמב"ם שגדר המצוה הוא שיהיה אש יקודה תמיד על המזבח, נראה שיתבאר ממה שכתב הרמב"ם הנ"ל (ספר המצות מצוה כ): שצונו לבנות בית עבודה בו יהיה ההקרה והבערת אש

תמיד, ע"כ. שבזה מבואר שזה שצריך שיהיה הבערת אש תמיד, הוא מדיני המצוה לבנות בית עבודה, שגדר מצות 'ועשו לי מקדש' שהוא לבנות בית עבודה, הוא שבו יהיה ההקרבה והבערת אש תמיד.

ובניאור הדבר נראה, שכבר עמדנו בזה שבפרק א' בהלכות בית הבחירה, לא הזכיר הרמב"ם הבערת אש תמיד, וכתב רק 'לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות'. ונראה שבהכרח לומר, שכיון שהרמב"ם בספר המצות כתב שני דברים, חדא, שבו יהיה ההקרבה, ואידך, והבערת אש תמיד. הרי שבהכרח לומר שגם בהלכות בית הבחירה כלל הרמב"ם הבערת אש תמיד. ונראה שזה נכלל במה שכתב הרמב"ם 'מוכן להיות מקריבים בו קרבנות', שפירושו, שצריך שתמיד יהיה מוכן שיקריבו בו קרבנות. ובזה נכלל שצריך הבערת אש תמיד, שהוא משום שצריך שיהיה המקדש מוכן להקריב בו קרבנות, ואם אין אש על המזבח, הרי שאינו מוכן להקרבת קרבנות, ולכן צריך שיהיה אש תמיד על המזבח, שבזה נעשה המקדש מקום שמוכן תמיד להיות מקריבים בו קרבנות. ולפי"ז מה שצריך הבערת אש תמיד, הוא חלק ממהות המצוה ד'ועשו לי מקדש', שהמצוה היא לבנות בית עבודה, וכדי שיהיה בית עבודה, צריך שיהיה מזבח ועליו הבערת אש תמיד, שאז דווקא מיחשב בית עבודה, דהיינו מקום שמוכן להקריב קרבנות.

הבערת האש
היא חלק
ממצות בניית
בית עבודה

וזהו מה שמבואר ברמב"ם (תו"מ פ"ב ה"א) שאין המצוה מעשה הבערת אש תמיד, אלא המצוה היא להיות אש יקודה תמיד על המזבח, שגדר המצוה הוא התוצאה שיהיה הבערת אש תמיד, שהוא כדי שיהיה מוכן להקריב בו קרבנות. ולכן לא כתב הרמב"ם שנצטוו הכהנים, כיון שעיקר המצוה היא התוצאה, שיהיה הבערת אש תמיד, כדי שיהיה מוכן להקריב בו קרבנות. ובזה שאני מצות הבערת אש תמיד, ממצות הדלקת הנרות והקטרת הקטורת, שבהם אין המצוה ממהות המקדש, ורק שיש מצוה נוספת שצריך לעשות מצות אלו במקדש, ורק הבערת אש תמיד הזכיר הרמב"ם בגוף המצוה ד'ועשו לי מקדש', שרק מצוה זו היא מהות המקדש עצמו שיהיה מוכן להקריב קרבנות, ודו"ק.



סימן ג

בענין הודאה ויודוי

כתב בעל הטורים (שמות כה מ) על הפסוק 'וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר', וראה ג' ראשי פסוקים, 'וראה ועשה בתבניתם', ואידך 'וראה אם דרך עוצב ב', ואידך 'וראה בנים לבניך', פירוש, אם דרך עוצב ב' וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר, שתבוא להר הבית לבית המקדש להתפלל ולהודות ויתכפר לך, כמו שסידר שלמה בתפלתו 'אם יחטא איש וגו' ובא וגו' בבית הזה' (דברי הימים ב' ו כב-לב), ואם תעשה כן 'וראה בנים לבניך', עכ"ל. ומבואר שהעובר עבירה, שזהו 'אם דרך עוצב ב', צריך לבוא לבית המקדש "להתפלל ולהודות" ויתכפר לו. וצריך לבאר למה ההודאה במקדש היא מכלל הכפרה, והן אמת שקרבן תודה הוא לארבעה שצריכין להודות, מ"מ לכאורה זה אינו ענין לכפרה. ובדברי הטור מבואר שמה שבא לבית המקדש להודות הוא כדי שעי"ז יתכפר לו.

ועיין ברש"י (דברי הימים ב' ו כד), על הפסוק 'ואם ינגף עמך ישראל לפני אויב כי יחטאו לך ושב ווודו את שמך והתפללו והתחננו לפניך בבית הזה', וכתב רש"י: ושב ווודו את שמך, פתרון 'והתוודו את עוונם', והאחרון מוכיח, 'והוודו את שמך' ומחטאתם ישובון כי תענם, עכ"ל. ומבואר ברש"י שהפירוש בקרא 'והוודו את שמך', הוא ויודוי על עוונם. והוכיח כן רש"י מהפסוק (שם פסוק כו) 'בהעצר השמים ולא יהיה מטר כי יחטאו לך והתפללו אל המקום הזה ווודו את שמך מחטאתם ישובון כי תענם', שבזה מבואר שהפירוש בקרא 'והוודו את שמך' הוא להתוודות על עוונם, דהא כתיב 'והוודו את שמך מחטאתם ישובון'. וצריך לבאר איך לשון "והוודו" מתפרש מענין היודוי, ומה שמבואר בזה שיש שייכות וקשר בין הודאה לבין ויודוי.

ומצאתי שהאריך בזה בבאר משה (דברים פרשת כי תבא עמ' תשסו אות ט) על הפסוק 'ואמרת לפני ה' אלקיך', שחז"ל כינו את הקריאה בעת הבאת ביכורים בשם "וויודוי", והרי השם ויודוי מורה על ויודוי חטאים, ואילו בקריאת הביכורים אינו אלא מודה ומשבח להקב"ה על חסדיו שעשה עם ישראל. והביא דברי מדרש שוחר טוב (פצ"ב) על הכתוב 'טוב להודות לה': אדם הראשון אמרו, כדי שילמדו כל הדורות שכל מי שמודה על פשעים ועוזב ניצל מדינה של גיהנום, שנאמר 'טוב להודות לה'. והרי זה מופלא, שהרי תוכן הדברים 'טוב להודות לה', אינו קשור כלל לוויודוי על חטאים, אלא שיש בו שבח והודיה להשי"ת, וא"כ כיצד ילמדו הדורות שכל מי שמודה על פשעים ועוזב ניצל מדינה של גיהנום. ומוכח שוויודוי והודאה שורשם אחד. והביא דברי המדרש (ב"ר עא ה), לאה תפסה פלך הודיה [בקריאתה את בנה יהודה על שם

צ"ב בדברי
בעה"ט
שהודאה
מכלל הכפרה

ברש"י דה"י
מוכח
שהודאה
ויודוי אחד

כן הרחיב
בבאר משה
מדברי חז"ל

'הפעם אודה את ה' (בראשית כט לב) ועמדו ממנה בעלי הודיה, יהודה, דכתיב (שם לח כו) 'ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני', דוד אמר 'הודו לה' כי טוב' (תהלים קיח א). הרי שהשוו את וידויו של יהודה - 'צדקה ממני', להודייתו של דוד - 'הודו לה' וגו'.

והביא דברי הגמרא (סנהדרין מג ב): כל הזובח את יצרו ומתוודה עליו, מעלה עליו הכתוב כאילו כיבדו להקב"ה בשני עולמות, העוה"ז והעוה"ב, דכתיב (תהלים נ כג) 'זובח תודה יכבדנני'. הרי שפירשו 'זובח תודה' על שם הווידוי. ובזה ביאר מה שאמרו (אגדת בראשית פנ"ה) על הכתוב 'תנו לה' אלהים כבוד בטרם יחשיך' (ירמיה יג טז), עשו תשובה לפני, שאין כבוד אלא תשובה, שכן יהושע אומר לעכן 'שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן לו תודה' (יהושע ז ט). ולכאורה הרי יהושע אומר תן לו תודה ולא הזכיר הווידוי, ומוכח שתודה היא וידוי.

ועיי"ש שביאר הדבר, כי ההודאה על חסדי המקום ב"ה, מעוררת את האדם להודות על חטאיו ולשוב עליהם בתשובה, כי על ידי ההודאה שמודה להשי"ת על גדלו וטובו ורוב חסדיו שעשה עמו, מגיע להתוודות ולהתחרט על עוונותיו שמרד ופשע נגדו יתברך, ואם כן הווידוי בא כתוצאה מן ההודאה. עכת"ד ועיי"ש.

בבאר משה
ביאר
שההודאה
מעוררת
תשובה וידוי

ועין במשנה (סנהדרין מג): היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות, אומרים לו התודה שכן דרך כל המומתין מתוודין, שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא, שכן מצינו בעכן שאמר לו יהושע 'בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן לו תודה, ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי וכזאת וכזאת' וגו' (יהושע ז יט-כ), ומנין שכיפר לו וידויו, שנאמר (שם פסוק כה) 'ויאמר יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' ביום הזה', ביום הזה אתה עכור ואי אתה עכור לעולם הבא וכו', ע"כ. והנה יהושע אמר לעכן 'ותן לו תודה', ועכן ענה ואמר "אנכי חטאתי", ואמרו במשנה שכיפר לו וידויו, ונראה שבזה מבואר שלא רק שיש קשר ושייכות בין הודאה לוידוי, אלא שהוא ענין אחד, ועל מה שאמר יהושע "תן לו תודה" נענה עכן ואמר "חטאתי", והרי שזהו ממש ענין אחד.

בסנהדרין
נראה
שההודאה
והווידוי
אחד
ממש

ולפי מה שביאר הבאר משה, אין זה ממש ענין אחד, שביאר שההודאה על חסדי המקום ב"ה, מעוררת את האדם להודות על חטאיו, ולפי דרכו הווידוי והודאה הם שני דברים, אלא שע"י ההודאה וההכרה בחסדי הבורא ית', מתעורר האדם להודות על חטאו, והווידוי הוא תוצאה הנגרמת ונפעלת ע"י ההודאה, ואינם דבר אחד. ואילו ביהושע ועכן נראה שווידוי והודאה הוא ממש ענין אחד וכאמור. ואם היתה הכוונה שיהושע ציוה את עכן להודות לה' על חסדיו, ועכן התעורר מעצמו להתוודות, קשה מנלן שאומרים למומתים להתוודות כדי שיכפר להם חטאם, והרי יהושע לא אמר לו להתוודות אלא להודות, ומעצמו בא לידי וידוי.

בליקוטי
תורה שכל
הודאה היא
לדברי זולתו

והנה בליקוטי תורה לאדמו"ר הזקן (פרשת דברים דף א, א ד"ה ציון במשפט תפדה בא"ד) ביאר ענין ההודאה, כי 'מודים חכמים לר"מ' לפי שמחולקים תחילה, ואיך שיין לומר כן נגדו ית'. אך כי אנו שוכני מטה אומרים שהבריאה היא יש מאין, ששמים וארץ ושמי השמים, דבר היש הנראה לעינינו, ומה שלמעלה הוא האין, אבל אצלו ית' הוא ההיפך מן מה שנראה לעינינו, כי כולא קמיה כלא ממש חשיב, וכל מה שלמטה הוא יותר כלא וכאין, והוא ית' הוא היש האמיתי. וע"ז אנו אומרים 'מודים אנחנו', שאנו מודים שהאמת הוא כמו שהוא בידעתו ית', עכ"ד עיי"ש. ומבואר בדבריו שהפירוש של מודים, הוא שמודה לדעת זולתו, כמו 'מודים חכמים לר"מ', שמודים בדין זה למה שסובר ר"מ, ולשון מודים להקב"ה, הוא ג"כ שאנו מודים שהאמת היא כדברי הקב"ה.

מי שאינו
מכיר תודה
כופר בטובה

ונראה שמטעם זה איתא במדרש (הובא ברבינו בחיי שמות א ח ד"ה ויקם), כל הכופר בטובתו של חבירו סופו שיכפור בטובתו של הקב"ה, ע"כ. ונראה מזה שמי שאינו מכיר תודה הוא כופר בטובה. ולפי המבואר טעם הדבר הוא, משום שלשון מודה אינו לשון תודה ושבח, אלא ענינו הודאה על האמת שהאמת כדברי זולתו, וא"כ מי שאינו מכיר תודה הרי הוא כופר בטובה.

תודה תוצאת
הודאה
בטענה

ולפי"ז נראה שהטעם שתודה היא לשון הודאה בטענה, הוא משום שנתנית התודה היא תוצאה מההכרה שמודה שכן הוא. ופירוש 'מודה' אינו לשון תודה ושבח, אלא לשון המודה שכן האמת, ומה שמשתמשים בלשון 'תודה', והקרבת נקרא 'קרבת תודה', הוא משום שההודאה באה כתוצאה מההכרה שכן האמת, ולכן נקראה ההודאה בלשון תודה, משום שהיא תוצאה ממה שמודה שכן הוא.

גם ווידוי הוא
תוצאה
מההודאה
באמת

ולפי"ז נראה שהמשותף לווידי והודאה, הוא משום שגם השורש של ווידוי הוא ההכרה שהכל הוא מאת הקב"ה, ואנו מודים לקב"ה שהאמת היא שהוא ית' פועל ועושה הכל, וכולא קמיה כלא חשיב. ובין קרבן תודה שהוא להודות על חסדיו ית', ובין ווידוי שהוא על חטא, שניהם נמשכים משורש משותף זה שמודה ומכיר באמת שהכל מאתו ית'. ומהכרה זו נפעלים שני דברים, א' שנותן תודה להקב"ה על חסדיו, ב' שאם חטא הרי הוא מתודה ומתחרט על החטא. ולכן ווידוי והודאה ענינם אחד, לפי ששניהם נקראים כך כתוצאה מההכרה, והכרה זו היא שורש לשון מודה.

ומבואר בזה מה שאמר יהושע לעכן 'שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן לו תודה', שכוונת יהושע היתה שעכן יכיר שהכל מאתו ית'. ואכן כתוצאה מהכרה זו ענה עכן ואמר 'אנכי חטאתי', והוא ווידוי כמבואר במשנה, משום שכתוצאה מההכרה בא הווידוי על מה שחטא.

המשותף
לפורים ויום
הכפורים

ואפשר לומר לפי"ז שזהו המשותף לפורים ויום הכפורים, שביום הכפורים הוא ענין ווידוי, ובפורים הוא הודאה, ולהמבואר דווידי והודאה הוא שורש אחד, יתבאר

השייכות בין פורים ליום הכיפורים, שמחמתו נרמז בשם יום הכפורים שהוא כְּפֻרִים, כמבואר בספרים הק'.

והנה כתב בעל הטורים (שמות מ כא בא"ד) וז"ל: והם י"ח פעמים 'כאשר צוה ה' את משה' ו'ככל אשר צוה ה' את משה', וכנגדם תקנו י"ח ברכות, ואחד 'כאשר צוה ה' כן עשו', ותקנו כנגדו ברכת המינים, עכ"ל. ויתכן שהפסוקים סדורים לפי סדר הברכות, וכל פסוק שבו נאמר 'כאשר צוה ה'' וגו' מכון כנגד ברכה אחת, ולפי זה כשנבקש את הכתוב שכנגד ברכת מודים, נמצאנו בקרא דפרק מ' פסוק כ"ט, 'ואת מזבח העולה שם פתח משכן אהל מועד ויעל עליו את העלה ואת המנחה כאשר צוה ה' את משה'. ובפסוק זה נזכר מזבח העולה, ויעל עליו את העולה, ולפי"ז קרבן עולה הוא כנגד ברכת מודים.

מזבח העולה
כנגד ברכת
מודים

והנה במדרש (ויק"ר ז ג) איתא: גופא אמר רשב"י, לעולם אין העולה באה אלא על הרהור הלב, א"ר לוי מקרא מלא הוא, 'והעולה על רוחכם היו לא תהיה אשר אתם אומרים' וגו' (יחזקאל כ לב), ע"כ. ובביאור הראיה מפסוק זה, שבו נאמר 'אשר אתם אומרים נהיה כגויים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן', הרי שהעולה מכפרת על הרהור הלב, שהוא על הרהור ומחשבת עבודה זרה, לשרת עץ ואבן.

העולה
מכפרת על
הרהור ע"ז

ולפי המבואר שענין הודאה הוא ההכרה בהנהגת הבורא ית', וההבנה שאתה הוא ה' אלהינו, ונתינת התודה היא תוצאה מהכרה זו, ועיקר פירוש 'מודים' הוא שמודה שהאמת היא ש'אתה ה' אלהינו', והכל מאתנו ית', הרי מתבאר שפיר למה ברכת הודאה הוא כנגד קרבן ומזבח עולה, שהעולה מכפרת על הרהור הלב, שהוא מחשבת עבודה זרה לשרת עץ ואבן, וא"כ כנגד זה באה ברכת מודים, שהיא ההכרה בהנהגת הקב"ה. ולכך העולה מכפרת על הרהור הלב, ע"י ההכרה וההבנה בהשגחה המבוארת ברכת מודים, ודו"ק.

ברכת מודים
היא ההודאה
בהנהגת ה'



פרשת תצוה



סימן ד

בענין הסתלקות משה ושאינו נזכר בפרשת תצוה

איתא באמרי פינחס (לז' אדר, אות קכט) דז' אדר חל בשבוע שקורין בו פרשת תצוה, שלא הוזכר שמו של משה בפרשת תצוה (ראה זח"ג רמז), והוא ענין הסתלקות משה בז' אדר. ולפי"ז כתב, שבשנה מעוברת הוא באדר א', עיי"ש.

ואפשר לבאר על פי מה ששמעתי א, אהא דאיתא בזוהר (שם), הטעם שלא נזכר שמו של משה בפרשת תצוה, משום שמושה אמר (שמות לב לב) 'ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת', וקללת חכם אפילו על תנאי היא באה. וזה צריך ביאור, שהרי היה בזה ענין של מסירות נפש של משה בשביל כלל ישראל, וכי לכך מגיע לו עונש.

ואיתא במדרש (שמו"ר מז ו): ומהיכן נטל משה קרני ההוד וכו', ר' יהודה בר נחמן בשם רשב"ל אמר, עד שהיה כותב בקולמוס נשתייר קימעא, והעבירו על ראשו, וממנו נעשו לו קרני ההוד. ובחנוכת התורה (להר"ר העשיל, כי תשא אות צח) ביאר, שהמעט דיו הוא ממה שנשאר בזה שלא נזכר שמו של משה בפרשת תצוה.

וביארנו, ע"פ מה דאיתא בגמרא (ב"ק ס:): אהא דכתיב (שמואל ב' כג טו) 'ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער', שדוד הסתפק אם טמון באש חייב, ו'בשער' היינו סנהדרין היושבים בשער. והקשו בגמרא, מאי 'ולא אבה דוד לשתותם' (שם פסוק טז), ותירצו, דלא אמרין משמייהו, אמר כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, כל המוסר עצמו על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו. והיינו שאף שיש חיוב לומר דבר בשם אומרו דמביא גאולה לעולם (אבות פ"ו מ"ו), אפ"ה כיון שמוסר עצמו על דברי תורה, אין אומרים משמו, וגם זה צריך ביאור בטעם הדבר.

וביארנו, שמי שמוסר עצמו, מתעלה לדרגה גבוהה כזאת שאין שייך לומר בשם אומרו, כיון שמתבטל לגמרי, ומתעלה כל כך שדבריו נעשים כמו התורה בעצמה, ולכך אין אומרים הדבר בשמו. וזהו סיום דברי הגמרא בב"ק שם, מאי 'ויסך אותם

א. ראה חידושי הרי"ם תצוה. וראה עוד בהספדו של הג"ר יצחק פלקסר זצ"ל הנדפס בספר אור משה - נזיקין.

לה" דאמרינהו משמא דגמרא. והיינו דהוי מימרא סתם בלא שם, כיון שנעשה התורה בעצמה.

ולפי"ז ביארו, שמשוה רבינו בפרשת תצוה זכה לכך, כיון שמסר עצמו שאמר 'ואם אין מחני נא', וזכה להתעלות לדרגה גבוהה כל כך עד שנעשה התורה בעצמה, ולכך לא הוזכר שמו של משה רבינו בפרשת תצוה. ולפי"ז ביארו, שלכך בדיו שנשאר מזה, שהוא מסמל את הענין של מסירות נפשו, ודרגה גבוהה כזו שנעשה התורה בעצמה, מובן שנעשה ממנו קרני הוד, עכ"ד.

והנה בענין הסתלקות צדיק, כתב החתם סופר, אהא דאיתא בגמרא (כתובות קד.) שבשעת פטירתו של רבי אמרו רבנן שמי שיאמר שרבי מת ידקר בחרב, ואח"כ אמרו, נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקודש. וביאר החת"ס (שם) שגם כשהצדיק מסתלק אין פעולתו נגמרת, ולכך האומר שרבי מת ידקר בחרב, משום שהסתלקות של צדיק הוא עליה לדרגה גבוהה יותר, שעולה לעולם העליון, ואין ח"ו הפסק בעבודתו, אלא אדרבה יש בזה התעלות לעולם נעלה יותר. וזהו ענין ד'נשבה ארון הקודש', דשבי מורה שהדבר נשאר כשהיה, ורק שנמצא במקום אחר, וזהו ענין ההסתלקות שלא נגמר הדבר, אלא עובר ועולה למקום אחר.

הסתלקות צדיק הוא התעלות מהעולם הגשמי

ועיין בזה בתניא (אגרת הקודש פכ"ז) שהביא דברי הזהר (ח"ג עא:) ובמיתתהוין יותר מחייהו. וביאר, שהצדיק גם בעבודתו בעוה"ז אין לו שייכות לגשמיות, ולאחר הסתלקותו הוא עליה בדרגה, ומשם ממשיך לפעול ביתר שאת באותם ענינים שפעל בחיים חיותו כאן.

ולפי"ז נראה, שמבואר בזה הטעם שפטירת משה רבינו חלה בשבוע שקורין בו פרשת תצוה, שכשם שהטעם שלא נזכר שמו של משה בפרשת תצוה מורה על כך שמסר נפשו ונתעלה כל כך עד שלא שייך להזכיר שמו, כי נתבטל לגמרי ע"י מסירות נפש ואין כלל קשר לגוף ואין כאן אומר, כך גם ענין הסתלקות משה רבינו בז' אדר הוא ענין התעלות וניתוק מעוה"ז הגשמי, ושניהם ענין אחד, שעבודתו היא בלא שייכות לגשמיות ולעוה"ז כלל.

הקשר של אי הזכרת שמו להסתלקותו

והנה איתא בגמרא (מגילה ג:) שהמן גזר גזירתו בחודש אדר, משום שמת בו משה רבינו, ולא ידע שבז' באדר נולד ובז' באדר מת. ונראה, שהענין בזה הוא, שכיון שבאדר נולד, הרי שאדר הוא המזל של פעולת משה רבינו, שאז זרחה שמשו. וא"כ במה שנפטר באדר הוא ג"כ ענין שאז זרחה שמשו עי"ז, שנתעלה לפעול בעולם העליון באופן של 'ובמיתתהוין יותר מחייהו', והמן חשב שבאדר נגמרה עבודתו של משה רבינו, וטעה בזה, דאדרבה אז הוא ענין של הסתלקות ועליה לפעול בעולם העליון.

ביאור ענין בז' באדר נולד ומת



פרשת ויקהל¹

סימן ה

השוואת השבטים בעבודת הלב

השוואת
השבטים רק
בפרשת
ויקהל

בפרשת ויקהל (שמות לה לד), 'ולהורות נתן בלבו הוא ואהליאב בן אחיסמך למטה דן'. וברש"י: ואהליאב, משבט דן, מן הירודים שבשבטים מבני השפחות, והשווהו המקום לבצלאל למלאכת המשכן, והוא מגדולי השבטים, לקיים מה שנאמר (איוב לד יט) 'ולא נכר שוע לפני דל', עכ"ל. וצריך לבאר למה פירש רש"י זה בפרשת ויקהל, ולא פירשו לעיל בפרשת כי תשא (לא ו), דכתיב 'ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן וגו', ולמה לא פירש רש"י זאת שם ברישא.

בפרשת כי
תשא היה
אהליאב טפל

ונראה דיש שוני בין שני המקראות, שבפרשת כי תשא כתיב 'הנה נתתי אתו את אהליאב' וגו', ולשון 'אתו' מתפרש שפיר שהוא פחות ממנו, שהוא עמו ומסייע לו, ומתפרש קרא שפיר דאהליאב היה עוזר לבצלאל, והיה פחות ממנו, אלא שהיה מסייע לבצלאל. ואילו בפר' ויקהל כתיב 'ולהורות נתן בלבו הוא ואהליאב', ומנאם בלשון אחד, שמשמעו הוא שהוא שווה לו, ולכך רק בפרשת ויקהל פירש"י שאף שהיה מן הירודים שבשבטים, השווהו המקום לבצלאל למלאכת המשכן. משום שבקרא דפרשת כי תשא, שלא נכתב שהיה שווה לבצלאל ואפשר לפרשו שהיה עוזר ומסייע לו, הרי יש לומר שהטעם שהיה רק עוזר ומסייע לבצלאל הוא מפני שהיה מן הירודים שבשבטים. ורק בקרא דפרשת ויקהל מבואר שהשווהו המקום לבצלאל.

פרשת כי
תשא עוסקת
במוזחין

אלא שלפי"ז צריך לבאר למה באמת בפרשת כי תשא לא השווהו הכתוב לבצלאל, ורק בפרשת ויקהל השווהו. וכשנדקדק בדבר נראה שבפרשת ויקהל נאמר דבר נוסף שלא נאמר בפרשת כי תשא, והוא שבפרשת כי תשא נאמר 'ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה, לחשב מחשבות' וגו' (שמות לא ג-ד), ואחר כך נאמר 'ואני הנה נתתי אתו את אהליאב וגו' ועשו את כל אשר ציותך'. ואילו בפרשת ויקהל נאמר בתחילה 'וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה, לחשב מחשבות' וגו', ואחר כך נאמר 'ולהורות נתן בלבו הוא ואהליאב' וגו'. הרי שנאמר בזה דבר נוסף, שנתן בלבו להורות, והיינו שמורה את החכמה לאחרים. ועל דבר זה נאמר שבצלאל ואהליאב היו שוים. ונראה אם כן שבמדרגות החכמה

התבונה והדעת, לא היה אהליאב בדרגת בצלאל, ורק במה שנוסף בפרשת ויקהל שלהורות נתן בלב, בזה השווה הכתוב את אהליאב לבצלאל.

והנה בלישנא דקרא 'ולהורות נתן בלב', מבואר שהכח להורות דהיינו ללמד לאחרים, הוא כח שבלב, ודלא כנראה לכאורה שכוח ההוראה הוא כושר הסברה ודיבור צח וכיו"ב, אלא הוא ענין שבלב. ונמצא שבענינים הקשורים למח, דהיינו חכמה ותבונה ודעת, היתה לבצלאל מעלה על אהליאב, אולם במה שתלוי בזכות הלב, שממנו בא הכח להורות, בזה השווה המקום את אהליאב לבצלאל, אף שאהליאב היה מן הירודים שבשבטים ובצלאל היה מגדולי השבטים. ועומק הדבר, שבעבודת הלב אין חילוק מאיזה שבט הוא, ורק במה שקשור לחכמה ותבונה יש תוספת מעלה למי שהוא מגדולי השבטים. ובאמת זכות הלב היא עיקר השלימות, שהרי המוחין הם רק המסייעים לעבודת האדם, והשלטון על יצר הרע הוא בלב, וצדיקים לבם ברשותם והרשעים הם ברשות לבם (ב"ר סז מא). ובזה אין שום חילוק מאיזה שבט הוא, וכל השבטים הושוו בעבודות שבלב, ודו"ק.

פרשת ויקהל
עוסקת
בהוראה
לאחרים
התלויה בלב



סימן ו

והנשיאים הביאו את אבני השוהם

בפרשת ויקהל (שמות לה כז), 'והנשיאים הביאו את אבני השוהם' וגו'. וברש"י, אמר רבי נתן, מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחילה, ובמלאכת המשכן לא התנדבו בתחילה, אלא כך אמרו נשיאים, יתנדבו צבור מה שמתנדבין, ומה שמחסירים אנו משלימין אותו. כיון שהשלימו צבור את הכל, שנאמר (שמות לו ז) 'והמלאכה היתה דים', אמרו נשיאים מה עלינו לעשות, הביאו את אבני השוהם וגו'. לכך התנדבו בחנוכת הבית תחילה. ולפי שנתעצלו נחסרה אות משמם, 'והנשאים' כתיב, עכ"ל. ומקורו בתנחומא (פקודי יא) ובמדרש רבה (נשא פרשה יב).

פלוגתא מוז
הם הנשיאים
שהביאו
האבנים

ובגמרא (יומא עה.): 'והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר' (שמות לו ג), מאי 'בבקר בבקר', אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מדבר שירד להם בבקר בבקר, מלמד שירדו להם לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן, שנאמר 'והנשיאים הביאו את אבני השוהם', תנא נשיאים ממש, וכן הוא אומר (משלי כה יד) 'נשיאים ורוח וגשם אין', ע"כ.

ובבעל הטורים כאן כתב, 'והנשיאים הביאו', תרגום ירושלמי 'וענניא איתניאו', מלשון 'מעלה נשיאים' (תהלים קלה ז) עכ"ל. וכבר העיר ע"ז האדר"ת בעטרו"ת אד"ר, חדא למה כתב זאת הבעל הטורים בשם תרגום ירושלמי, והרי הוא תלמוד ערוך במס' יומא, ואידך שהטור הביא קרא 'מעלה נשיאים', שהוא בתהלים, וקודם לקרא שהביאו בגמרא 'נשיאים ורוח וגשם אין', שהוא במשלי, ועיי"ש מה שביאר בזה. [ולהעיר שבתרגום ירושלמי (המיוחס ליונתן שלפנינו) אף שמפרש 'וענני שמיא' וכו', מ"מ אח"כ כתב 'אזלין רברבני ישראל ומייתן יתהון לצרוך עיבדתא' עיי"ש. ולפי"ז נמצא שמפרש לשון נשיאים לשני הדברים, הן לעננים, והן לנשיאי ישראל, ואילו בגמרא ביומא משמע שפירשו רק על עננים].

ועיין במהרש"א (יומא שם בחדא"ג ד"ה נשיאים) שעמד בלשון הגמרא שאמרו 'תנא נשיאים ממש', וכתב דק"ק למה מיקרי זה השם מלשון עבים טפי ממש, דבכמה כתובים נאמר נשיאים ונשיא מלשון רב, והניח בקושיא. והיינו שהוקשה למהרש"א לשון 'ממש', שזה מורה שאם קאי על עננים הוו נשיאים ממש, ואם קאי על נשיאי ישראל, אין זה נקרא ממש, וצ"ב למה.

ונראה לבאר בזה על פי מה שכתב רש"י שנחסרה אות משמם לפי שנתעצלו, ועיין באבות דרבי נתן (נו"א פ"א, א) בסופו דאיתא שם וז"ל: אמר רבי נתן, בשעה שנתעסק משה במלאכת המשכן לא רצה ליטול עצה מנשיאי ישראל, והיו נשיאי ישראל יושבין ושותקין ואומרים עכשיו יצטרך לנו משה, כיון ששמעו שהעבירו קול במחנה וכו', עמדו והוסיפו דבר גדול מעצמם, שנאמר 'והנשיאים הביאו את אבני השוהם' ע"כ.

נמצא לפי"ז שאם פירוש 'והנשיאים הביאו' הוא על נשיאי ישראל, יש בזה ב' דרכים, חדא מה דאיתא בספרי והביאו רש"י, שנתעצלו עד אז מלהביא, ואידך מה דאיתא באבות דר' נתן שהקפידו על כבודם על שמשה לא נטל מהם עצה בשעה שנתעסק במלאכת המשכן, ומה שלא התנדבו מיד, היה משום שביקשו לנקום במשה, ואמרו עכשיו יצטרך לנו משה. ונראה שלפי שתי הדרכים היתה בזה ירידה ממדרגתם, בין אם נתעצלו, ובין אם רצו לנקום במשה. והרי מעלתו של נשיא, שעל שמה הוא נקרא בלשון נשיא שהוא לשון התנשאות וגדולה, היא במה שהוא מרומם יותר משאר העם, וזהו המעליותא של נשיא שהוא בדרגא גבוהה ומרוממת ולכך הוא נשיא על האנשים. ולפי"ז בנדבת המשכן, בין אם נתעצלו וכין אם רצו לנקום במשה, הרי שבזה גופא הם ירדו מדרגתם, וא"כ אין לקוראם נשיאים ממש, שעכשיו אינם נשיאים ממש, כיון שירדו מדרגתם, ולכך רק אם הם עננים וקרא נשיאים ממש. ומיושבת קושית המהרש"א, ודו"ק.



פרשת פקודי



סימן ז

מנורה וקיבול תפילה

כתב בעל הטורים (שמות מ כא בא"ד) וז"ל: והם י"ח פעמים 'כאשר צוה ה' את משה' ו'ככל אשר צוה ה' את משה', וכנגדם תקנו י"ח ברכות, ואחד 'כאשר צוה ה' כן עשו', ותקנו כנגדו ברכת המינים, עכ"ל. [ומכבר אמרתי לפי"ז שבפרשת ציץ נאמרה הפעם השביעית בפרשה, והיא כנגד ברכת רפאינו, והרמז בדבר, שהטעם שצריך רפואה הוא מחמת החטא, וכדי שיתעורר לחזור מדרכו הרעה, נעשה חולה, וצריך להתפלל ברכת רפאינו. והציץ נאמר עליו 'קדש לה', והוא לזכרון לראות בכל עת ושעה את שם השי"ת ולזכרו, והעושה כן אינו חוטא, וממילא לא יחלה, ולכך ברכת רפאינו היא כנגד הציץ].

מנורה כנגד
ברכת שומע
תפילה

ולפי זה פרשת מנורה היא כנגד ברכת שומע תפלה, וצריך לבאר מה ענין מנורה שמורה על חכמה, שהרוצה להחכים ידרים וסימנך מנורה בדרום (ב"ב כה:), ומה שייכותה לשמיעת התפילה.

ונראה דהנה בפרשת תצוה כתב בעל הטורים (שמות כה לא) שאין בפרשת מנורה אות סמ"ך וכן במעשה בראשית, לומר שבמקום נר אין שטן ואין מזיק, ובזכות נר מצוה ותורה אור סותם פיו של שטן מלהשטין, עכ"ל. [ואפשר לרמוז עוד, שבפרשת פקודי (מ כד) נאמר 'וישים את המנורה וכו' על ירך המשכן נגבה', ו'נגבה' עולה בגימטריא ס', ולכך נאמר נגבה ולא דרום, לרמוז שע"י התורה מתבטל השטן].

נר מצוה
סותם פיו
המשטין
מלקטרג

והנה הענין שסותם פיו של שטן מלהשטין, אין פירושו שנתבטל כח היצר הרע להחטיא את האדם, אלא הכוונה שאינו יכול להשטין ולקטרג על העבירה שעשה, וכמבואר בגמרא (יומא כ.) שביומא דכפורי אבעול כמה בתולתא בנהרדעי, ואיתא התם, ושטן מאי אמר, א"ל שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני, ממאי, אמר רמי בר חמא, השטן בגימטריא תלת מאה ושיתין וארבעה הוי, תלת מאה ושתיין וארבעה יומי אית ליה רשותא לאסטוני, ביומא דכפורי לית ליה רשותא לאסטוני, ע"כ. הרי שגם ביום הכפורים יש כח ליצר הרע להחטיא, דהא איבעול כמה בתולתא בנהרדעא ביום הכפורים, ורק שאין לו רשות להשטין ולקטרג.

ולפי"ז נראה שהמעכב לקבלת התפלות, הוא מה שהשטן משטין ומקטרג. ולפי"ז
שעל ידי המנורה שמורה על נר מצוה ותורה אור, שסותם פיו של שטן
מלהשטין, הרי ממילא מתקבלות התפלות, ולכך מנורה הוא כנגד ברכת שומע תפלה,
שע"י המנורה נפעל שהקב"ה שומע תפלה.



פרשת שלח



סימן ח

טובה הארץ מאד מאד

כתיב בפרשת שלח (ד יז) 'טובה הארץ מאד מאד', ועולה בגימטריא ת"ח, כמנין זאת. ואיתא בספרים דתשובה ותפלה וצדקה, הם צום קול ממון, וכל אחד מהם עולה בגימטריא קל"ו, וביחד עולים בגימטריא ת"ח שהוא כמנין זאת, וזהו שנאמר (ויקרא טז ג) 'בזאת יבא אהרן אל הקדש', ב'זאת' היינו בתשובה ותפלה וצדקה, ובזה 'יבא אל הקדש'. ולפי זה יש לרמוז גם כאן, שכדי לזכות לראות ולהבין ש'טובה הארץ מאד מאד', צריך ג"כ ההכנה דתשובה ותפלה וצדקה.

טובה הארץ
מאד מאד
בגימ' ת"ח,
קול צום
ממון

ואפשר לרמוז במה שנאמר בפסוק זה ג' טובות, טובה הארץ מאד, מאד, ועיין במהרש"א (ב"ק נה. בא"ד) שכתב וז"ל: על כן הוסיף ירמיה למלאות זה והתחיל באני הגבר בכל הג' טיתין בלשון טוב, על שם שיהיו ישראל טוב לשמים ולבריות ולעצמם וכו', עכ"ל. ובאור התורה לצ"צ (בראשית לג ב, ועוד) כתב בענין יום שלישי שהוכפל בו כי טוב (רש"י בראשית א ז מב"ר פד ו), הוא טוב לשמים וטוב לבריות. אולם בדברי מהרש"א מבואר שיש ג' פעמים טוב, ובנוסף על טוב לשמים ולבריות יש טוב לעצמם.

ג' הטובות
בכתוב כנגד
טוב לשמים
לבריות
ולעצמו

ולפי זה יש לרמוז, דתשובה ותפילה וצדקה הם כנגד ג' הטובות, לשמים ולבריות ולעצמם, דצדקה היא טוב לבריות, ותפלה היא לשמים, ותשובה היא לעצמו. ולכן ע"י תשובה ותפלה וצדקה, שהם שלימות הטוב בכל הענינים, לשמים, ולבריות, ולעצמו, זוכה לטובה בארץ מאד מאד, שמורה על ג' טובות, ודו"ק.

תשובה
תפילה
וצדקה הם ג'
הטובות



פרשת ואתחנן



סימן ט

בענין פרשיות שמע והיה אם שמוע

בפרשת שמע ישראל נאמר (דברים ו ז) 'ושננתם לבניך', וברש"י: 'לבניך' אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר (שם יד א) 'בנים אתם לה' אלהיכם', ואומר (מלכים ב' ג ג) 'בני הנביאים אשר בבית אל', וכן בחזקיהו שלמד תורה לכל ישראל וקראם בנים, שנאמר (דה"ב' כט יא) 'בני עתה אל תשלו'. וכשם שהתלמידים קרוים בנים, כך הרב קרוי אב, שנאמר (מלכים ב' ב יב) 'אבי אבי רכב ישראל' וגו', ע"כ.

ובפרשת והיה אם שמוע נאמר (דברים יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' וגו'. וברש"י: 'לדבר בם', משעה שהבן יודע לדבר למדהו 'תורה צוה לנו משה' (דברים לג ד), שיהא זה למוד דבורו. מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מסיח עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ואם לא עשה כן, הרי הוא כאילו קוברו, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' וגו' ע"כ.

והנה כאן לא פירש רש"י ש'בניכם' אלו התלמידים. ומה שיש חיוב ללמד תורה משעה שהתינוק מתחיל לדבר, נראה שהוא חיוב רק על האב. וכן נראה להוכיח ממקור הדברים בגמרא (סוכה מב.): תנו רבנן, קטן היודע לנענע, חייב בלולב. להתעטף, חייב בציצית. לשמור תפילין, אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר, אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מה היא, אמר רב המנונא 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב' וכו'. ע"כ. וכשם שחיוב שיהיה 'לוקח לו תפילין' הוא על האב, כדי לחנכו במצוות, הוא הדין 'לומדו תורה' הוא על האב. וכן כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"א ה"א): נשים ועבדים וקטנים פטורים מתלמוד תורה, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' ע"כ. ובדברי הרמב"ם מבואר שאינו דרשה אלא זהו הפשט בפסוק. ומעתה צריך לבאר, מאי שנא קרא 'ושננתם לבניך' שפירושו הוא דקאי על התלמידים, ומאי שנא קרא 'ולמדתם אותם את בניכם' דקאי על בן, וצ"ע.

והנה פרשת שמע יש בה כמה מצוות. א. מצוות אמונת היחוד, שמנה הרמב"ם בספר המצוות (עשה ב), והוא קרא 'ה' אחד'. ב. מצוות אהבת ה', שמנה הרמב"ם (שם עשה ג), והוא קרא 'ואהבת את ה' אלהיך'.

המצוות שבפרשת שמע ומהותן

'בניך' אלו התלמידים

'בניכם' בנים ממש

מקור שמדובר באב ממש

ג. ואחר כך קרא 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', והאי קרא הביא הרמב"ם (תפילין פ"ד ה"ב) בזה הלשון: ושל יד קושר אותה על שמאלו על הקיבורת וכו', ונמצא מקיים 'והיו הדברים האלה על לבבך' ע"כ. וא"כ האי קרא קאי על מצות תפילין. ולהעיר שבגמרא (מנחות לז:): למדו זאת מפסוק אחר, דהכי איתא התם: רבי יצחק אומר אינו צריך, הרי הוא אומר 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם', שתהא שימה כנגד הלב, ע"כ. והמקור של הרמב"ם הוא בספרי (ואתחנן פ"קא לה): תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה על לבבך', דבר שכנגד לבך, ואיזה זה גובה שביד, ע"כ. וכן הוא במדרש (תנחומא בא ד:): ת"ל 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', מכאן אמרו צריכה שתהא שימה כנגד הלב, ע"כ. ועכ"פ הרמב"ם הביא הך קרא למצות תפילין, ומקורו בספרי ותנחומא, אך בבבלי יליף לה מקרא שבפרשת ויהי אם שמוע, וא"כ להבבלי לא נתפרש במאי מיירי הך קרא.

ד. ואח"כ קרא 'ושננתם לבניך', והיא ברמב"ם בספר המצות (עשה יא): היא שציונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזה הוא שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו 'ושננתם לבניך' וכו', ע"כ.

ה. ובאותו הפסוק 'ודברת בס' וגו', והיא מצות קריאת שמע, שמנה הרמב"ם בספר המצות (עשה י): היא שצונו לקרוא קריאת שמע בכל יום ערבית ושחרית, והוא אמרו יתעלה 'ודברת בס בשבתך בביתך וגו' ובשכבך ובקומך', ע"כ.

ו. ואח"כ קרא 'וקשרתם לאות על ירך', והיא ברמב"ם בספר המצות (עשה יג): שצונו להניח תפילין של יד, והוא אמרו 'וקשרתם לאות על ירך', ע"כ.

ז. ואח"כ קרא 'והיו לטטפת בין עיניך', והיא שמנה הרמב"ם בספר המצות (עשה יב): היא שצונו להניח תפילין של ראש, והוא אמרו ית' 'והיו לטטפת בין עיניך', ע"כ.

ח. ואח"כ קרא 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך', והוא מה שמנה הרמב"ם בספר המצות (עשה טו): היא שצונו לעשות מזוזות, והוא אמרו יתעלה 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך' ע"כ.

והנה מצוות תפילין של יד ושל ראש וקריאת שמע ומזוזה, הם מצוות על אחדות ה' ואהבת ה', שדברים אלה צריך לקרותם בקריאת שמע, ולהניחם בתפילין של יד ושל ראש, ולכותבם במזוזה, וכולם הם מכלל שני המצוות הראשונות, שהם אחדות ה' ואהבת ה'. אולם באמצע יש את המצוה של ללמוד וללמד, מקרא 'ושננתם לבניך'. ולכאורה הך מצוה אין ענינה המשך של אחדות ואהבת ה', כמו מצות קריאת שמע ותפילין ומזוזה, שכל מהותם הוא לקרוא ולהניח הפסוקים של שני המצוות אחדות ואהבת ה', ואילו מצות ללמוד וללמד היא כשאר המצוות שבתורה. וא"כ צריך לבאר, למה נאמרה הך מצוה באמצע הך פרשה.

ונראה, דהנה הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"ב) כתב: והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול וכו', ע"כ. מבואר ברמב"ם שהדרך לאהבת ה' היא להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים. ועיין ברמב"ם (ספר המצות עשה ג) שכתב: והמצוה השלישית היא, שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל 'מצותיו ופעולותיו' עד שנשיגהו, ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי (ואתחנן פסקא לג) לפי שנאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך' איני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר (שם פסוק ו) 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, ע"כ. והוסיף כאן הרמב"ם להתבוננות במצותיו, שבהלכות יסודי התורה כתב רק שיתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים, וכאן כתב שני עניני התבוננות. א. במצותיו. ב. בפעולותיו. ומה שהביא מהספרי הוא לענין ההתבוננות במצותיו, דקרא 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', לא מיירי על מעשיו ופעולותיו, אלא על מצותיו.

ועיין בספר החינוך (מצוה תיח): שנצטוינו לאהוב את המקום ברוך הוא, שנאמר 'ואהבת את ה' אלהיך', וענין המצוה שנחשוב ונתבונן 'בפקודיו ופעולותיו' עד שנשיגהו כפי יכלתינו, ונתענג בהשגתו תכלית העונג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי, לפי שנאמר 'ואהבת' איני יודע כיצד אוהב אדם המקום, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, כלומר 'שעם ההתבוננות בתורה' תתישב האהבה בלב בהכרח וכו', ע"כ. ומבואר בדברי החינוך כדברי הרמב"ם, שההתבוננות היא בשני דברים. א. בפקודיו. ב. בפעולותיו. והביא לשון הספרי, וביאר הכונה שהיא ההתבוננות בתורה, וזה מביא לאהבת ה'.

ובפשוטו שני אופני ההתבוננות הם ענין אחד, שהדרך להתבונן בגדלות השי"ת, אפשר שתהיה ע"י התבוננות במעשיו ובכל עניני הבריאה, השמים והארץ. וכמו שכתב הרמב"ם ביסודי התורה בהמשך ההלכה הנ"ל: ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם, ע"כ. ואופן נוסף להתבונן בגדלות השי"ת הוא ע"י ההתבוננות בתורה, שכל כמה שמתעמק יותר בתורה, הרי הוא רואה את גדלות חכמתו יתעלה, שאין לה ערך ולא קץ. והרי דשני הדרכים הם ענין אחד, להתבונן בגדלות ה' המביאה לידי אהבה. ואלו הם דברי הספרי, שע"י ההתבוננות במצותיו ובתורתו, עי"ז אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, וזה מביא לאהבת ה' [וראה עוד בזה בדברינו בענין מצוות אהבה ויראה והשייכות לענוה].

ולפי זה אפשר ונראה לומר, דאין הכי נמי שהמצוה 'ושננתם לבניך' שהיא ללמוד התורה וללמדה, אינה כענין שאר המצוות שנאמרו בפרשת שמע, שכל המצוות שבפרשה זו הם ענין אחדות ואהבת ה', וזהו ענין המצוות דקריאת שמע ותפילין של יד וראש ומזוזה, שהכל הוא המשך וענין המצוה של אחדות ואהבת ה', אולם מצוות 'ושננתם לבניך' לכאורה היא ענין אחר. אולם מכיון שהפירוש בקרא 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', הוא ההתבוננות בתורה, וכמו שאמרו בספרי, שהתבוננות בתורה היא הדרך לאהבתו, הרי שכאן הוא המקום לומר שיש מצוות עשה ללמוד וללמד, כיון דעסקינן בענין לימוד התורה, שהיא הדרך לאהבתו, נאמר כאן בסמיכות המצוה ללמוד התורה וללמדה, ודו"ק.

שייכות מצות
תלמוד תורה
בפרשת
שמע

ולפי זה נמצא דקרא 'ודברת במ בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך', קאי על ההתבוננות במעשיו ובחכמתו, שהיא הדרך להביאו לאהבת ה'. ולפי זה כשנתבונן בפסוק 'ושננתם לבניך ודברת במ', הרי ש'ושננתם לבניך' פירושו הוא ללמוד תורה וללמדה, ואילו 'ודברת במ' היא המצוה של אהבת ה', להתבונן תמיד ולקרוא קריאת שמע 'בשכבך ובקומך', שענינו הוא אהבת ה'. ונמצא דקרא 'ודברת במ' לא קאי על קרא 'לבניך', אלא הוא ענין בפני עצמו, והיא המצוה על האדם עצמו.

'ושננתם
לבניך ודברת
במ' שני
ענינים

ואולם בפרשת והיה אם שמוע שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך', הוא המשך וענין אחד, וקרא 'לדבר במ' קאי על תחילת הפסוק 'ולמדתם אותם את בניכם', דהיינו שצריך ללמד את הבנים שהם ידברו במ 'בשבתך בביתך' וגו'.

'ולמדתם
אותם לדבר
במ' ענין אחד

ולאור כל זה נראה, שפרשת שמע ענינה הוא אהבת ה', ואילו פרשת והיה אם שמוע ענינה הוא יראת העונש. כדכתיב 'השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' וחרה אף ה' בכם' וגו'. והנה עיין ברמב"ם (תשובה פ"ה ה"ה) כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר, או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה מאהבת אדון כל הארץ שצוה בה, הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים, לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה, וכדי לקבל שכר, עד שיתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת, עד שישגיגו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה, ע"כ. נמצא שיראת העונש היא לקטנים ונשים ועמי הארץ. ולפי זה פרשת והיה אם שמוע שהיא יראת העונש, נאמר בה 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר במ' וגו', וקאי על בנים ולא על תלמידים, דקאי אקטנים שצריך שיידברו במ כדי שיהיה להם יראת העונש, וקאי אדלעיל מינה, שהוא העונש אם יעברו על מצותיו, ואת זה צריך ללמד לבנים, וזה הוא משעה שמתחיל לדבר אביו מלמדו, שהענין של יראת העונש הוא על בנים, ומשעה שקטנים הם צריך ללמדם.

יראת העונש
לקטנים

אבל פרשת שמע, דקאי על מצות אהבת ה', מה שנאמר בה 'ודברת בם בשבתך בביתך וגו', לא קאי על 'בניכם', אלא הוא מצוה על עצמו שיתבונן וידבר תמיד בגדלות ה' ע"י עסק התורה והתבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים, וזה מביא את האדם בעצמו לאהבת ה', וקרא 'ושננתם לבניך' הוא מצוה נוספת, וכמו שביארנו, שנוסף כאן אגב גררא המצוה ללמוד וללמד לתלמידים, ולכך 'ושננתם לבניך' קאי על תלמידים ולא על בנים, ודו"ק.



פרשת עקב



סימן י

פריה ורביה בדברי תורה

כתיב (דברים ז יד) 'לא יהיה בך עקר ועקרה', ובבעל הטורים: לא יהיה בך עקר ועקרה, בגימטריא בדברי התורה, עכ"ל. וברש"י: עקר, שאינו מוליד, ע"כ. ולפי"ז הרמז הוא שהברכה היא שלא יהיה עקר בדברי התורה, שעקר הוא שאינו מוליד, והכוונה שאינו מוליד חידושים בתורה, והברכה היא שלא יהיה עקר בדברי תורה, אלא לימודו בתורה יהיה באופן שמוליד ומחדש חידושי תורה.

עקר - שאינו מוליד בתורה

ולבאר לפי"ז מהו 'עקרה', ד'עקר' היינו שאינו מוליד, והברכה היא שמוליד חידושי תורה, ובביאור 'עקרה' לפי"ז נראה על פי מה דאיתא בגמרא (סנהדרין צט:): אמר רב יצחק בר אבדימי, מאי קרא, שנאמר (משלי טז כו) 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הוא עמל במקום זה, ותורתו עומלת לו במקום אחר, ע"כ. ולפי"ז נראה שעקרה היינו שאין התורה עומלת לו במקום אחר, והברכה היא שלא רק שלא יהיה עקר, דהיינו שמוליד ומחדש חידושי תורה, אלא גם עוד ברכה שלא יהיה עקרה, והכוונה שהתורה עומלת לו במקום אחר, דהיינו שיתרבה ויליד חידושי תורה עי"ז שהתורה עומלת לו במקום אחר. והברכה היא שבין במקום שעמל בו ובין במקום אחר יהיה מוליד חידושי תורה, עי"ז שהתורה עמלה לו במקום אחר, ומתרבים ומוליד חידושי תורה גם במקום אחר.

עקרה - שאין התורה עמלה לו

והנה ברכה זו נאמרה על מי שמקיים 'והיה עקב תשמעון', ופירוש עקב כתב בבעל הטורים וז"ל: עקב, ענוה, למוד מן העקב הזה שהולך אחר הרגל דרך ענוה, ולפיכך אינו ניגף כמו אצבעות הרגליים, עכ"ל. והרמז לעקב שהוא ענוה, הוא כדכתיב במשלי (כב ד) 'עקב ענוה יראת ה''. ואפשר לומר שלכך כתיב 'והיה עקב', ש'והיה' הוא לשון שמחה, וב' פרשיות בתורה פותחות בלשון והיה, חדא האי והיה עקב תשמעון, ואידך 'והיה כי תבוא אל הארץ' (שמות יב כה). והענוה מביאה לשמחה, והוא כפשוטו, שהצער שיש לאדם הוא שרוצה לקבל מה שאין לו, והעניו שאינו דוחק את השעה, אלא כמוש"כ הטור, שהולך אחר הרגל. ולכן אינו ניגף, שהדוחף עצמו לקבל יש לו צער כשאין לו מה שרוצה, והעקב שהולך אחר הרגל ואינו דוחף עצמו

הענוה תנאי לפיר בתורה

לקבל אינו ניגף ואין לו צער. ולכך נאמר והיה לשון שמחה, שהעניו שמח במה שיש לו.

וזהו התנאי לברכה זו שלא יהיה בך עקר ועקרה, שהוא בדברי התורה שמוליד חידושי תורה הן במקום שעמל בו והן שהתורה עמלה לו במקום אחר, שהמתגאה דוחק רגלי השכינה (ברכות מג:), וא"כ אי אפשר שהתורה תעמול לו במקום אחר, דהוא וחכמתו אחד, ונמצא שהמתגאה דוחק רגלי השכינה והתורה, וא"כ אין התורה עומלת לו. ולכך רק המקיים 'והיה עקב', דהיינו ענוה זוכה לברכה זו שלא יהיה בך עקר ועקרה, שהתורה עמלה לו במקום אחר, ודו"ק.



פרשת שופטים



סימן יא

בענין שופטים ושוטרים

א. בפרשת שופטים (דברים טז יח): 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק'. וברש"י: 'שופטים', דיינים הפוסקים את הדין. 'ושוטרים', הרודין את העם אחר מצותם, שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט, עכ"ל. ומבואר ברש"י שפירש דקרא 'שופטים ושוטרים' קאי על דין שבין שני אנשים, והשופטים פוסקין את הדין, והשוטרים כופין את הבעלי דינים לקיים מה שפסק השופט.

פירוש רש"י
ב'שופטים
ושוטרים'

ועיין בגמרא (סנהדרין ז:): ששאלו בקרא (שמות כא א) 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', 'אשר תלמדם' מיבעי ליה, אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא, אלו כלי הדיינין. רב הונא כי הוה נפיק לדינא אמר הכי, אפיקו לי מאני חנותאי, מקל ורצועה, ושופרא וסנדלא, ע"כ. וברש"י שם: רצועה, למלקות. מקל, למכת מרדות עד שיחזור בו. שופר, לשמתא ונידוי. סנדל, לחליצה, עכ"ל.

שני ענינים
במקל
ורצועה

ומבואר ברש"י שיש שני דברים במקל ורצועה. דהא דילפינן מקרא 'אשר תשים לפניהם' אלו כלי הדיינים, שיש בהם רצועה ומקל, זהו למלקות ולמכת מרדות, הרצועה היא למלקות, והמקל הוא למכת מרדות. ואילו בקרא ד'שוטרים תתן לך בכל שעריך', הרי המקל והרצועה הם שהשוטרים מכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט. ושני הדינים הללו שיש במקל וברצועה, נלמדים משני פסוקים, דקרא ד'שופטים תתן לך', קאי על מקל ורצועה שהשוטרים מכין וכופתין עד שיקבל עליו את דין השופט. ואילו מקל ורצועה למלקות ולמכת מרדות ילפינן מקרא 'אשר תשים לפניהם', שלא נאמר 'אשר תלמדם', וילפינן שזהו מקל ורצועה, שהוא דבר המטלטל דשייכא בהו שימה [וראה עוד בזה להלן (אות ב)].

והנה הרמב"ם בספר המצוות (עשה קעו) כתב וזה לשונו: היא שצונו למנות שופטים ושוטרים שיכריחו לעשות מצוות התורה, ויחזירו הנוטים מדרך האמת אליה על כרחם, ויצוו לעשות הטוב, ויזהירו מן הרע, ויעמידו הגדרים על העובר, עד שלא יהיו מצוות התורה ואזהרותיה צריכות לאמונת כל איש ואיש וכו'. וכן ימנו שוטרים

פירוש
הרמב"ם
ב'שופטים
ושוטרים'

ונוגשים בעם יסובבו בשוקים וברחובות ויביטו עניני העם בעסקיהם עד שלא יעשו עול ואפילו בדבר מועט וכו', עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שמצוה זו אינה על דין שיש בין שני אנשים כפירוש רש"י, אלא מצוה זו היא למנות שופטים שיכריחו את האנשים לעשות המצוות והטוב ולהזהר מן הרע, ולהחזיר הנוטים מדרך האמת אליה, כדי שקיום כל המצוות לא יהיה תלוי באמונת כל איש ואיש, אלא יהיה הכרח לקיים כל מצוות התורה בעל כרחם, והשוטרים תפקידם הוא לסובב בשווקים וברחובות להביט בעסקיהם שלא יעשו שום עול. ולפי זה לפירוש הרמב"ם נמצא שבין שופטים ובין שוטרים, לא מיירי בדין שבין בעלי דברים, אלא הוא תפקיד המוטל על השופטים והשוטרים להכריח את האנשים לקיים כל מצוות התורה, וגם השופטים תפקידם הוא לכוף לקיים המצוות. והחילוק בין שופטים לשוטרים הוא, שהשוטרים צריכים לסובב בשוקים וברחובות לראות עסקיהם של העם שלא יעשו עול ואפילו בדבר מועט, והשופטים אינם מסובבים בשוקים וברחובות. אבל הענין של שופטים ושל שוטרים אחד הוא, לכפות לקיים כל מצוות התורה.

והרמב"ן בפירושו על התורה (שם) כתב, וזה לשונו: צוה בתורה (שמות כב ח) 'עד האלהים יבוא דבר שניהם', 'ונתן בפלילים' (שם כא כב), א"כ מצוה שיהיו לישראל פלילים, וביאר בכאן שישימו השופטים בכל עריהם כאשר יתן להם השם את הארץ, כי בחוצה לארץ אינם חייבים למנות להם ב"ד, אבל כאשר יצחק המעוות יעמדו עליו הראויים לשפוט ובמשפטיהם ישפטוהו או יעלה לארץ בזמנה, ושם ישפטוהו במקום המשפט, והוסיף בכאן 'שוטרים', והם שיהיו נוגשים בדבר המשפט וכו', עכ"ל. ומבואר ברמב"ן שמפרש ביסוד הדברים כרש"י, שהמצוה למנות שופטים היא בשביל לדון בין שני אנשים, וגם השוטרים הם לכוף ולקיים בדבר המשפט. ודלא כמו שפירש הרמב"ם שבין 'שופטים' ובין 'שוטרים' הוא לכפות לקיים כל מצוות התורה.

ויש להעיר בדברי הרמב"ן שהביא שני פסוקים. א. 'עד האלהים יבוא דבר שניהם'. ב. 'ונתן בפלילים'. וצריך לבאר סדר דברי הרמב"ן, למה שינה מסדר הפסוקים שבתורה, שהרי הפסוק השני שהביא הרמב"ן 'ונתן בפלילים' הוא בשמות כ"א כ"ב, ואילו הפסוק הראשון שהביא הרמב"ן 'עד האלהים יבוא דבר שניהם', הוא בשמות כ"ב ח'. ולכאורה היה לרמב"ן להביא בתחילה את הפסוק 'עד האלהים יבוא דבר שניהם', שהוא קודם בסדר המקרא, וצ"ע.

ואפשר לומר, דהנה רש"י (שמות כא כב) כתב וזה לשונו: 'כאשר ישית עליו' וגו', כשיתבענו הבעל בבית דין להשית עליו עונש על כך. 'ונתן' המכה דמי ולדות. 'בפלילים' על פי הדיינים, עכ"ל, וצריך להבין, דלכאורה החיוב לשלם לבעל דמי ולדות, אינו תלוי בתביעה בב"ד, שהוא חיוב על המזיק לשלם מה שהזיק, ואטו מי שאינו תובע את חברו בב"ד על מה שהזיקו, אין חיוב על המזיק לשלם מה שהזיק. והכי

פירוש
הרמב"ן
כרש"י

ביאור דברי
רמב"ן

טעם שצריך
תביעת בעל
על דמי
ולדות

נמי בדמי ולדות שהתורה זיכתה אותם לבעל, וכדאיתא בגמרא (ב"ק מג.) התורה זכתה דמי ולדות לבעל. וא"כ למה החיוב 'ונתן בפלילים' הוא רק כשיתבענו הבעל בב"ד.

ונראה, דעיין שם ברמב"ן שהביא לשון רש"י 'כשיתבענו הבעל בב"ד להשית עליו עונש על כך', וכתב הרמב"ן: ונכון הוא וכו', והכונה, כי הוא חייב בדמי הולדות כאשר ישית עליו הבעל, ולא כאשר תשית עליו האשה, כי אין לה חלק וזכות בהן וכו'. ולפי דעתי בעבור שאין בולדות היזק ניכר, כי מי יודע אם יצליחו, אמר הכתוב אע"פ שאין כאן ממון תשלומין, נשים עליו עונש, והוא כמו קנס וממון שיטילו אחרים עליו על כרחו וכו'. ואמר שיהיה העונש 'ככל אשר ישית עליו בעל האשה', שהוא חפץ בילדיו, וחשובים הם אצלו, ויתן זה 'בפלילים', שלא יתן עליו עונש יותר מכדי דמיהן. ובמכילתא (מס' דנזיקין ח) 'כאשר ישית עליו', שומע אני כל מה שירצה, תלמוד לומר 'ונתן בפלילים', ואין פלילים אלא דיינים, עכ"ל.

ולפי זה נראה שיש מקום לומר, דשני הפסוקים שהביא הרמב"ן מיירי בתשלום קנס, דקרא 'עד האלהים יבוא דבר שניהם' מיירי בתשלום קנס, וכמו שמסיים הכתוב 'אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו', ותשלום כפל הוא קנס. וגם דמי ולדות הוא כמו קנס, כמבואר בדברי הרמב"ן שם הנ"ל. ולפי זה אפשר לומר, שכל מה שנאמר בקרא ד'שופטים' ושטרים' שצריך ב"ד לדון בין שני אנשים, מיירי בקנס.

מיירי
בתשלום
קנס

והנה בקנס נחלקו הראשונים (רמב"ן כתובות מב: רשב"א ב"ק עד:) אם חל חיוב תשלום בשעת עשיית המעשה, או שרק בפסק ב"ד חל חיוב לשלם. ואם נאמר שרק בפסק ב"ד חל החיוב, יש לומר, שרק בקנס נאמר קרא ד'שופטים', ומשום שבקנס השופטים הם הפועלים את חלות חיוב הקנס, ואילו בממון אין הבית דין פועלים כלום, והם רק מבררים מה היא ההלכה.

חלות ב"ד
בקנס

ואם נפרש כן, אפשר לומר שלכך הביא הרמב"ן בתחילה הפסוק 'עד האלהים יבוא דבר שניהם', משום שזה ודאי נאמר בקנס. ורק אח"כ הביא הרמב"ן גם את הפסוק 'ונתן בפלילים', שהרמב"ן לפי דרכו סובר שגם זה הוא קנס. ובזה ביאר הרמב"ן שכל הענין של ב"ד הוא רק בקנס, כיון שבלא חיוב ב"ד לא חל כלל חיוב קנס, שאילו בממון יש כבר חיוב בלא ב"ד, והב"ד הם רק מבררים מה היא ההלכה, ודו"ק.

והנה, הרמב"ם (סנהדרין פ"א ה"א) כתב וזה לשונו: מצות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך, שנאמר 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך', 'שופטים' אלו הדיינים הקבועין בבית דין ובעלי דינים באים לפניהם, 'שוטרים' אלו בעלי מקל ורצועה, והם עומדים לפני הדיינים, המסבין בשווקים וברחובות ועל החנויות, לתקן השערים והמדות ולתקן כל מעוות, וכל מעשיהם על פי הדיינים, וכל שיראו בו עוות דבר, מביאין אותו לבית דין ודנין אותו כפי רשעו, עכ"ל.

סתירת דברי
הרמב"ם

ולכאורה זה סותר למה שכתב הרמב"ם בספר המצוות. שבהלכה כתב לחלק בין שופטים לשוטרים, ד'שופטים' הוא שבעלי דינים באים לפניהם, ובזה פירש כרש"י והרמב"ן ד'שופטים' הוא לדון בין שני אנשים, ודלא כמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות ד'שופטים' הוא שיכריחו לעשות המצוות. ואילו ב'שוטרים' פירש הרמב"ם בהלכה שמסבבים בשווקין וברחובות לתקן כל מעוות, שלפי זה נמצא ד'שופטים' ושוטרים' הם שני ענינים שונים, ד'שופטים' הוא לדון בין שני אנשים, ו'שוטרים' הוא להכריח לתקן כל מעוות. וצ"ע שזה סותר למה שכתב הרמב"ם בספר המצוות.

מצוה אחת
או שתי
מצוות

והנה בהשגות הרמב"ן על הרמב"ם בספר המצוות (שורש ט' ד"ה וראיתי לו בא"ד) דין באיזה דבר מונים אותו למצוה אחת, וכתב: ואיסורי נזיר נמנה אחת, לפי שכללה אותם התורה, וכן הכונה אחת היא, לאסור עליו כל היוצא מן הגפן, 'וכן שופטים' ושוטרים' תתן לך בכל שעריך, עיי"ש. ולכאורה נראה שטעם זה הוא רק אם 'שופטים' ושוטרים' הכל הוא ענין אחד, וזהו בין לדעת רש"י והרמב"ן, דשניהם הם היאך לדון בין אדם לחבירו ולקיים את הדין. וכן לדעת הרמב"ם בספר המצוות, שהכל הוא מצוה לכוף לעשות טוב ולמנוע מלעשות הרע. אבל להמבואר ברמב"ם בהלכה, שהמצוה ד'שופטים' הוא לדון בין שני אנשים, והמצוה ד'שוטרים' הוא לתקן המעוות, א"כ לכאורה היה צריך למנותו בשניים לסברת הרמב"ן הנ"ל, ודו"ק.

אם הטור
סובר כרש"י
שיש שני
דינים במקל
ורצועה

ב. והנה בתחילת דברינו נתבאר לנו בדברי רש"י, שיש שני דינים במקל ורצועה, האחד הוא משום 'שוטרים' תתן לך, שמכין וכופתין במקל ורצועה עד שיקבל עליו את הדין. ויש דין נוסף של מקל ורצועה דילפינן לה בגמרא מקרא 'אשר תשים' אלו כלי הדיינים, ורצועה הוא למלקות, ומקל הוא למכת מרדות.

ויש לדון בזה במה שכתב הטור (חו"מ סימן א) וזה לשונו: וצוה למנות שופטים בכל המקומות דכתיב 'שופטים' ושוטרים' תתן לך בכל שעריך, 'שופטים' הם הדיינים הקבועין לשפוט, 'שוטרים' הם בעלי מקל ורצועה העומדין לפני הדיינים לרדות על פי הדיינים. ואמר רבי ירמיה 'אשר תשים לפניהם', 'אשר תלמדם' מיבעי ליה, אלא אלו כלי הדיינים, מקל ורצועה מנעל ושופר. וכתב רב האי, בית דין צריך שיהא לו מזומן במושב בית דין מקל לרדות בו ורצועה להלקות בו וכו', עכ"ל.

והנה בדברי רב האי מבואר, דקאי אהא דילפינן מקרא 'אשר תשים לפניהם', שהטור הביא דברי רב האי על מימרא דרבי ירמיה. ודברי רב האי הם כמו פירוש רש"י שמקל ורצועה הוא למכת מרדות ולהלקות. אבל תחילת דברי הטור הם אקרא ד'שוטרים' העומדין לפני הדיינים לרדות על פי הדיינים, ולהמבואר ברש"י הרי הם שני ענינים שונים של מקל ורצועה, ואע"פ שבשניהם נאמר מקל ורצועה, הרי הם שני דברים שונים לגמרי. אך אפשר שזהו ג"כ כונת הטור, ולא כתבם כהמשך אחד,

אלא כונתו היא שצריך למנות שוטרים לרדות על פי הדיינים, ודברי רב האי הוא דין נוסף שצריך שיהיה בבית דין מקל ורצועה למכת מרדות ולמלקות, וצ"ע.

ונראה שהתוס' חולקים על כך. דהנה התוס' (סנהדרין ב: ד"ה ליבעי נמי מומחין), הקשו, דהכא משמע דממעטין הדיוטות מדכתיב 'אלהים', ובפרק המגרש (גיטין פח:): ממעט להו מדכתיב 'לפניהם' ולא לפני הדיוטות. ותימצו: דבגיטין לענין מילי דכפיה איירי, דאהכי מייתי לה, דאביי אשכח לרב יוסף דהוה יתיב וקא מעשה אגטיין, אמר ליה והאנן הדיוטות אנן, אבל 'אלהים' לאו אמילי דעשוי מיירי, אלא בדין בעלמא, והא דמשמע ליה מילי דעשוי מ'לפניהם', משום דדרשינן לקמן (שם ז.) מ'אשר תשים' אלו כלי הדיינים, דשייך בהם שימה, ע"כ.

תוס' חולקים על רש"י

ומבואר בתוס', דהא דילפינן 'אשר תשים' אלו כלי הדיינים, זה מורה דהאי קרא מיירי לענין עישוי, ואיצטריך תרי קראי למעוטי הדיוטות, חדא מקרא ד'לפניהם' ולא לפני הדיוטות, וממעטין לענין עישוי, ואידך לדין בעלמא, וזה ממעטין מדכתיב 'אלהים'. ונראה שבזה מבואר שהתוס' לא פירשו כרש"י שפירש אלו כלי הדיינים, שרצועה ומקל הוא למלקות ולמכת מרדות. שלדעת רש"י לא חזינן מזה דמיירי לענין עישוי, דהא מיירי לענין עונש. ומזה נראה שהתוס' פירשו אלו כלי הדיינים רצועה ומקל, שהוא לכפות על בעלי הדינים. שזהו מה שפירש רש"י בקרא ד'שוטרים'. ואילו לתוס' הך כפיה שיקיימו מה שפסקו הב"ד, זהו קרא ד'לפניהם', דדרשינן 'אשר תשים' אלו כלי הדיינים.

ועיין עוד בקצוה"ח (סימן ג סק"א) שהביא דברי התוס', וכתב לפי זה, שגם למ"ד (סנהדרין ג.) שבדיני ממונות בחד סגי, אבל לענין כפיית ב"ד ודאי בעינן מומחין, משום ד'אשר תשים לפניהם' אלו כלי הדיינים קאי על שבעים זקנים, עיי"ש באריכות דבריו. ולהמבואר נראה שזהו רק לדעת התוס' דכלי הדיינים הוא כפיית ב"ד, וא"כ זהו קרא ד'אשר תשים לפניהם', וקאי על שבעים זקנים, ולכך בעינן מומחין בכפיה. אבל לדעת רש"י שפירש שכלי הדיינים הוא מלקות ומכת מרדות, וזהו רצועה ומקל, א"כ לא קאי על שבעים זקנים ומומחים, שהרי לרבנן דר' ישמעאל (סנהדרין ב.) כל ב"ד של שלשה יכולים להלקות. וא"כ כל דברי הקצוה"ח הם רק לדעת התוס', ודו"ק.

אם צריך
מומחין
בכפיית ב"ד

ג. והנה בתוס' (שם) מבואר, דהא דילפינן למעוטי הדיוטות מדכתיב 'אלהים', לאו אמילי דעשוי מיירי, אלא בדין בעלמא. ולפי זה נמצא שהמחלוקת שם בגמרא דלמ"ד עירוב פרשיות, בדין הוא דליבעי מומחין, והא דבהודאות והלואות לא בעינן מומחין, הוא מדרבנן, כדי שלא תנעול דלת בפני לוי, ורב אחא בריה דרב איקא אמר, מדאורייתא חד נמי כשר, אלא משום יושבי קרנות. הרי שלדעת התוס' המחלוקת היא לענין דין בעלמא, ומחלוקתם היא אם בהודאות והלואות מדאורייתא צריך שלשה מומחין, או שמדאורייתא סגי ביחיד הדיוט.

אם צריך כח
בי"ד בדיני
ממונות או
שהוא גילוי
בעלמא
כהוראה
באיסור
והיתר

לפי זה נראה, כשבאנו לדון אם כשב"ד דנים בדיני ממונות, אם הוא כהוראת איסור והיתר, שזה שמורה באיסור והיתר אין שום תוקף להוראתו, שהרי מי שיודע את ההלכה אין לו צורך לשאול רב ומורה מה היא ההלכה. וגם מי שאינו יודע, היה אפשר שהרב והמורה יאמרו לו ללמוד סעיף זה והלכה זו, ואז כבר יודע הוא מה היא ההלכה. וגם אם הרב והמורה אומר לו מותר או אסור, הוא רק חסד שעושה עם השואל, שלא יהיה צריך לטרוח לעיין בהלכה בעצמו, אבל באמת אין לזה שום תוקף של פסק הלכה. אולם בדיני ממונות כשיש תובע ונתבע בבית דין, יש לדון אם הוא ג"כ כמו באיסור והיתר, והדיינים רק אומרים מה הוא הנאמר בהלכה בדין זה, או שנאמר שיש איזה תוקף וכח לב"ד בדיני ממונות.

ונראה שלהמבואר בתוס' שנדון הגמרא הוא לענין דין בעלמא, הרי שלמ"ד שצריך מומחין שעל זה כתיב 'אלהים', הרי שבזה מבואר דשאני דיני ממונות מאיסור והיתר, שהרי אם נאמר שגם בדיני ממונות הדין הוא רק שהדיינים אומרים לו מה היא ההלכה כמו באיסור והיתר ותו לא מידי, א"כ למה צריך מומחין וסמוכין, והרי כל שיודע מהי ההלכה יכול לדון, וא"כ לכאורה נראה שנדון זה אם יש כח ותוקף של ב"ד בדיני ממונות כשהם דנים דין בעלמא, תלוי במחלוקת אם מדאורייתא סגי בדיין אחד או שצריך מדאורייתא שלשה מומחין.

ואולם כל זה הוא רק לפירוש התוס', שהנדון בגמרא אם בחד סגי או דבעינן שלשה מומחין, הוא לענין דין בעלמא, שלפי זה נמצא שנחלקו אם הדין בממונות הוא רק לידע מה היא ההלכה או שיש לזה תוקף וכח של פסק בית דין. אולם אם נפרש דקרא ד'לפניהם' הוא לענין מלקות ומכת מרדות, וכפירוש רש"י דכלי הדיינים דילפינן מהאי קרא ד'אשר תשים', היינו למלקות ומכת מרדות. א"כ מה שנחלקו אם מדאורייתא צריך שלשה מומחין או דבחד הדיוט סגי, היינו רק למלקות ומכת מרדות. אבל בדיני ממונות מה שהדיינים אומרים ההלכה, הוא כמו באיסור והיתר שאומרים רק מה היא ההלכה.

ונמצא שרק לדעת התוס' מוכח שדיינים בדיני ממונות אינם כרב ומורה באיסור והיתר, אלא יש לדיינים כח ותוקף לפסוק הדין. וגם זה אינו אלא להך מ"ד שמדאורייתא צריך שלשה מומחין והוא לדין בעלמא, אך להלכה דקיי"ל שמדאורייתא חד כשר, והא דשנים שדנו אין דיניהם דין, וכמו שפסק הרמב"ם (סנהדרין פ"ב ה"י), הוא מדרבנן, וכמו שכתב הכסף משנה (שם) בשם תשובת הרשב"א, עיי"ש. לפי זה להלכה אין שום מקור לומר שיש כח ותוקף לפסק של בית דין, דיש לומר שהוא כמו רב ומורה באיסור והיתר, שכל תפקידו הוא להורות לנו מה היא ההלכה ותו לא מידי, ודו"ק.

ד. יש לדון במה שבית דין גובין חוב ויורדין לנכסיו, אם הוא מחמת כח ותוקף של ב"ד. והנה בגמרא (כתובות פו.): אמר ליה רב כהנא לרב פפא, לדיך דאמרת פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא נחא לי דאיעביד מצוה, מאי, אמר ליה, תנינא, במה דברים אמורים במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, ע"כ.

והנה שאלת רב כהנא לרב פפא היא משום שרב פפא סובר שעבודא לאו דאורייתא, ולכך בשלמא למ"ד שעבודא דאורייתא, אם אינו רוצה לפרוע חובו, הרי שיש לגבות מהקרקעות מחמת השעבוד שיש על הקרקעות מדאורייתא, אבל לרב פפא דסבירא ליה שעבודא לאו דאורייתא, א"כ יש רק מצוה לפרוע, דליכא שעבוד על הנכסים, וא"כ אם אינו רוצה לעשות מצוה מאי. ולזה השיב לו רב פפא, שדינו כמי שאינו מקיים מצות עשה, שמכין אותו עד שתצא נפשו.

ועיין ברמב"ם (מלוה פכ"ב ה"ד) בהא דכותבין ב"ד אדרכתא, בא"ד וזה לשונו: אבל אמר איני בא לבית דין, מיד כותבין אדרכתא על נכסיו, בין על הקרקעות 'בין על המטלטלין', עכ"ל. ועיין בטור (ח"מ סימן צח) שהביא דעת הרמב"ם, וכתב: וא"א הרא"ש לא חילק בזה. ובשו"ע (שם סעיף ו) הביא דברי הרמב"ם שכותבין גם על מטלטלין כשאמר איני בא לב"ד. ועיי"ש בביאור הגר"א (סק"ז) בטעם הדבר. ועיין בתשובת הרשב"א (ח"ב סימן צג) שכתב הטעם, שכל שאינו טוען שיש לו עדים לערעורו, כותבין על המטלטלין, שאין חוששין דלמא שמיט מלוה ואכיל להו ודילמא משתדפי קרקעותיו של מלוה ולא ימצא הלוה להשתלם ממנו, כיון שיש למלוה שטר בידו, עכ"ד.

ובזה יש לדון, היאך כותבין ב"ד אדרכתא וגובין מן המטלטלין של הלוה, שאם אין שעבוד נכסים על מטלטלין, א"כ יהיה מזה ראיה שיש כח ותוקף לב"ד לגבות ולזכות בממון של הלוה ולזכות אותו למלוה. ולכך יש להקדים ולהרחיב בנקודה זו אם יש שעבוד על מטלטלין, ואם לרב פפא דאמר שעבודא לאו דאורייתא ומכין אותו עד שתצא נפשו, אם ב"ד יורדין לנכסיו, שדנו בזה הרמב"ן והרשב"א, וכפי שיבואר בעזהש"ת.

דהנה בהא דשעבודא דאורייתא נחלקו רש"י ורשב"ם היכן מקורו בתורה. דעיין רש"י (ב"מ סז: ד"ה אין בעל חוב) שסובר שהמקור לשעבוד בתורה הוא מדין ערב. ודעת הרשב"ם (ב"ב קעה: ד"ה שעבודא דאורייתא) שהוא מהפסוק (דברים כד יא) 'יוציא אליך את העבוט', והוא הדין למקרקעי.

וכבר עמד בזה בקהלת יעקב (אלגאז, תוספת דרבנן ערך שעבוד) שלא רק שנחלקו מהו המקור לשעבוד, אלא נחלקו אם יש שעבוד במטלטלין. דעיי"ש ברש"י שכתב, שלכך אין שעבוד במטלטלין, דליכא בהו דין ערב, דלאו עליהו סמין מלוה, הואיל ובידו להצניען ולאבדן, ע"כ. ואילו הרשב"ם כתב, דאדרבה מקור שעבוד בתורה הוא במטלטלין ד'יוציא אליך את העבוט' הוא מטלטלין, אלא דאמרין דהוא הדין למקרקעי.

כפיה כשאינו רוצה לפרוע החוב

כתיבת אדרכתא על מטלטלין

אם יש שעבוד על מטלטלין

מחלוקת רש"י ורשב"ם

דעת קה"י שנחלקו אם יש שעבוד במטלטלין

ואולם

נראה שלדעת רש"י יש שעבוד על מטלטלין דמיניה, וזה אינו מדין ערב. דעיי"ש ברש"י לעיל מיניה שכתב: דבשלמא בעודו קיים, גבי אפילו מגלימא דעל כתפיה, שהרי לו הלוח מעותיו ונשתעבד, והתורה אמרה יבוא שליח ב"ד ויכנס לביתו ויטול משכנו, דכתיב 'והאיש אשר אתה נושה בו' וגו', ואמרינן לקמן זה שליח ב"ד, עכ"ל, ויש לדון אם מה שגובין מיניה, הוא דין שעבוד או רק דין גביה. ולשון רש"י הוא 'ונשתעבד'. ואפשר לומר שהוא שעבוד הגוף, שהרי אף היכא דליכא שעבוד כלל אפשר לגבות מיניה, וכמבואר בגמרא (ב"ב קנז), דאיבעיא התם בכתב דאיכני וקנה ומכר אם משתעבד לרבנן דס"ל אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ואמר שם רבא, שאם לא מכר, פשיטא שגובין, דמיניה אפילו מגלימא דעל כתפיה, והאיבעיא היא רק במכר. ומבואר בזה, שגם לצד האיבעיא שדאיכני וקנה ומכר לא משתעבד, דהוי דבר שלא בא לעולם, אפ"ה אם לא מכר גובין מהקרקעות שקנה אחר ההלואה אם כתב דאיכני. ומבואר שגביה דמיניה הוא אף דליכא שעבוד. וא"כ אפשר לפרש ברש"י שהוא שעבוד הגוף, ואין כלל שעבוד על המטלטלין.

אולם

בבעל התרומות (שער מ"ג ח"ד אות ח) כתב: 'דמיניה שעבודא דאורייתא אף על מטלטלין'. והביא על כך את דברי רש"י הנ"ל. וביותר מבואר כן בדברי הקהלת יעקב (שם) שכתב, שמוכח מרש"י דאיכא שעבוד דאורייתא על מטלטלין דמיניה. והביא דברי הבעל התרומות. ומכל זה מבואר שפירשו שמה שכתב רש"י 'נשתעבד', היינו שעבוד על הנכסים.

ולפי

זה נמצא כשנדקדק בדבר, שגם רש"י פירש דקרא דמשכון הוא מקור לשעבוד נכסים מן התורה, וכדעת הרשב"ם. אלא שנחלקו בזה, שרש"י סובר דהך שעבודא דילפינן מקרא דמשכון, הוא רק על שעבוד דמיניה, אבל לא לענין לגבות מלקוחות, ולכך פירש רש"י דשעבוד לגבות מלקוחות הוא מדין ערב. והרשב"ם סובר דקרא דמשכון הוא מקור לשעבוד לגבות מלקוחות.

עוד

נראה במחלוקת רש"י והרשב"ם, שלדעת הרשב"ם שהפירוש בגמרא שעבודא דאורייתא הוא מקרא דמשכון, א"כ זהו רק למ"ד שעבודא דאורייתא, אבל למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, לא ילפינן מהאי קרא שעבוד. וכמו שכתב הרשב"ם שם, דמ"ד שעבודא לאו דאורייתא מפרש קרא 'יוציא אליך העבט' במשכנו שלא בשעת הלואתו. ואילו לדעת רש"י שהמחלוקת אם שעבודא דאורייתא הוא בשעבוד לענין

א. ולפי זה מה שאמר רבי יצחק שבעל חוב קונה משכון, ומפרשין לה במשכון שלא בשעת הלואה, בהכרח שסובר שעבודא לאו דאורייתא. וא"כ להלכה מי שפוסק כרבי יצחק דבע"ח קונה משכון, בהכרח שפוסק שעבודא לאו דאורייתא. וא"כ הפוסקים שהאריכו לדון בסימן ל"ט אם להלכה שעבודא דאורייתא, אף שלהלכה נפסק כדינו של ר' יצחק, א"כ בהכרח שסוברים שהמקור לשעבוד אינו כרשב"ם, אלא כרש"י דשעבוד מדין ערב, ודו"ק ואכמ"ל.

לגבות מלקוחות, ונחלקו בשעבוד מדין ערב, לפי זה מה שמבואר ברש"י שיש שעבוד דמיניה במטלטלין וילפינן לה מקרא דמשכון, בזה לא נחלקו, ושעבוד זה הוא לכו"ע, גם למ"ד שעבודא לאו דאורייתא.

ונמצא שמחלוקת רש"י והרשב"ם היא, שדעת רש"י דשעבוד לגבות מלקוחות הוא מדין ערב, ובזה נחלקו אם שעבודא דאורייתא, ויש עוד שעבוד דילפינן מקרא דמשכון, שהוא שעבוד על מטלטלין דמיניה, והוא לכו"ע. ודעת הרשב"ם דשעבוד הוא רק מקרא דמשכון, ושעבוד זה הוא בין על מטלטלין ובין על קרקע, ולמ"ד שעבודא לאו דאורייתא אין כלל שום שעבוד מן התורה.

ונראה שהרשב"א הוא דעה שלישית בזה. דעיין בתשובת הרשב"א (ח"ד סימן קנב) שכתב, שהטעם דמטלטלי דיתמי לבעל חוב לא משתעבדי, הוא משום שאין דעת המלוה סומכת עליהם לאחר מיתת הלוה, לפי שהיורשים שלא קיבלו טובה ממנו עשויים להבריחם, מה שאין בלוה עצמו מפני שקיבל טובה ממנו, ועוד שלא יקראוהו 'לוה רשע ולא ישלם' (תהלים לו כא), אבל אם גילה דעתו מעיקרא שסומך עליהם, וכגון ששיעבד מטלטלין בפירוש, גובה אף מן היתומים. אך כתובה אינה נגבית מן המטלטלין אפילו מיד הבעל, משום שאין כתובה נגבית אלא או מן האלמנות או מן הגירושין. ואם מן האלמנות הרי הוא כחוב דעלמא הבא ליפרע מנכסי יתומים, שאין דעת המלוה עליהם. ואם מן הגירושין, כיון שהוא מוציאה מתוך איבה, אף הוא עשוי להבריש נכסיו, עכ"ד, עיי"ש באריכות.

דעת
הרשב"א
שגם מיניה
הוא מדין
ערב

ומבואר ברשב"א שסובר כרש"י בכך דשעבוד הוא מדין ערב, אולם נחלק עליו בדבר אחר, שרש"י סובר שעל מטלטלין אין כלל ערב, שאינו סומך עליהם, הואיל ובידו להצניען ולאבדן, וגם על מטלטלין דמיניה לא הוי ערב, ומה שיש שעבוד על מטלטלין דמיניה, הוא מקרא דמשכון. והרשב"א סובר שעל מטלטלין דמיניה יש שעבוד מדין ערב, שהלוה עצמו אין עשוי להברישם לפי שעשה לו טובה, וגם עבד לוה לאיש מלוה. ולפי זה נמצא, דהך שעבוד שיש על מטלטלין לדעת הרשב"א, הוא רק למ"ד שעבודא דאורייתא, שלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא ואין שעבוד על קרקעות, ה"ה שאין שעבוד על מטלטלין דמיניה.

ולפי זה נמצא, שנחלקו רש"י והרשב"א בשעבוד על מטלטלין דמיניה, אם הוא רק למ"ד שעבודא דאורייתא או שהוא לכו"ע. שלדעת רש"י הך שעבוד על מטלטלין דמיניה הוא מקרא דמשכון, והוא לכו"ע, שהמחלוקת אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא הוא רק על שעבוד קרקעות מלקוחות. ולדעת הרשב"א השעבוד על מטלטלין דמיניה הוא אותו השעבוד שיש על קרקעות מלקוחות, דשניהם הם מדין ערב, וא"כ שעבוד על מטלטלין דמיניה, הוא רק למ"ד שעבודא דאורייתא.

אם אדרכתא
היא מדין
שעבוד
נכסים

ולאור כל זה, כשבאנו לדון בדברי הרמב"ם והרשב"א הנ"ל שהאומר איני בא לדין כותבין אדרכתא גם על מטלטלין, ובאנו לדון אם הך אדרכתא הוא מחמת שעבוד נכסים. הרי שלדעת רש"י שפיר יש לומר כן לכו"ע, כיון שלדעת רש"י הך שעבוד שיש על מטלטלין דמיניה הוא לכו"ע, אבל לדעת הרשב"ם, שהמקור לשעבוד הוא שעבוד מטלטלין, ומ"ד שעבודא לאו דאורייתא סובר שאין כלל שעבוד, כיון דמוקי קרא במשכון שלא בשעת הלואה. א"כ רק למ"ד שעבודא דאורייתא יש לדון לעשות אדרכתא מדין שעבוד, אבל למ"ד שעבודא לאו דאורייתא אין לדון לעשות אדרכתא מחמת שעבוד, כיון שאין כלל שעבוד על מטלטלין. וכמו כן לדעת הרשב"א שכל שעבוד הוא רק מדין ערב, ולמ"ד שעבודא לאו דאורייתא ליכא כלל שעבוד, א"כ באדרכתא אין לדון מחמת שעבוד למ"ד שעבודא לאו דאורייתא.

אם הלכה
כמ"ד
שעבודא
דאורייתא

ואולם אין כלל הוכחה לומר שיכתבו אדרכתא, אם נסבור שאין שעבוד על מטלטלין. שהרי בדעת הרמב"ם והרשב"א אפשר שמה שכתבו שכותבין אדרכתא על מטלטלין, היינו רק למ"ד שעבודא דאורייתא, והרמב"ם פסק (מלוה פ"א ה"ד) ששעבודא דאורייתא.

ואולם לכאורה יש להביא ראיה בדברי השלחן ערוך שפסק כרמב"ם שכותבין אדרכתא על מטלטלין, ובדעת המחבר דנו הפוסקים באריכות אם פסק ששעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא. עיין בש"ך (חו"מ סימן לט סק"ב) שהאר"י בזה הרבה, ובסוף דבריו הסיק שהוא ספיקא דדינא. ולפי דברי הש"ך נמצא מבואר, שגם למ"ד שעבודא לאו דאורייתא, א"ש מה שפסק המחבר כרמב"ם שכותבין אדרכתא על מטלטלין.

אם יש
הוכחה שיש
כח ותוקף
לפסק ב"ד

וא"כ אם נאמר שדעת המחבר דשעבוד הוא רק למ"ד שעבודא דאורייתא, וכדעת הרשב"ם והרשב"א, ואפ"ה כותבין אדרכתא על מטלטלין. א"כ יש מכאן ראיה שיש כח לב"ד להוציא ממון, וא"כ הכח של ב"ד בדיני ממונות אינו רק להורות ההלכה כאיסור והיתר, אלא יש כח ותוקף לפסק ב"ד. אולם יש לדחות ולומר, שהש"ך סובר כרש"י דשעבוד על מטלטלין דמיניה אינו מחמת שעבודא דאורייתא, דשעבודא דאורייתא הוא מדין ערב, ורק בזה נחלקו אם שעבודא דאורייתא או לאו דאורייתא, ובזה הכריע הש"ך שהוא ספיקא דדינא, אולם השעבוד שיש על מטלטלין מיניה הוא מחמת קרא דמשכון, והוא דאורייתא לכו"ע, וא"כ אדרכתא על מטלטלין הוא לכו"ע, וא"כ אין כאן שום ראיה שיש כח ותוקף לב"ד. כי בדעת הרשב"א שגם שעבוד על מטלטלין הוא מדין ערב, יש לומר שפסק שעבודא דאורייתא. ובדעת המחבר להש"ך שהוא ספיקא דדינא אם שעבודא דאורייתא, יש לומר שסובר כרש"י דשעבוד על מטלטלין מיניה הוא לכו"ע מדאורייתא, שהוא שעבוד מקרא דמשכון.

אדרכתא על
מטלטלין
שקנה לאחר
הלואה

אולם אכתי יש לדון בזה, שלדעת הרשב"א דשעבוד על מטלטלין דמיניה הוא מדין ערב, כי המלוה סומך שהלוה לא יבריה הנכסים, מכיון שעשה לו טובה, ועבד לוה לאיש מלוה. וביארנו לפי זה, שמה שכותבין ב"ד אדרכתא על מטלטלין, הוא

מחמת השעבוד, והוא רק למ"ד שעבודא דאורייתא. ולפי זה לא יוכלו לגבות באדרכתא רק מטלטלין שהיו ללוה בשעת הלואה, שהרי אם לא כתב דאינקי, לא חל שעבוד על מטלטלין וקרקעות שקנה אחר ההלואה. וגם אם כתב דאינקי, הוא איבעיא בגמרא אם לרבנן יכול לשעבד דבר שלא בא לעולם. ובגמרא מבואר, שמיניה גובין אף שלא חל שעבוד, דמיניה אפילו מגלימא דעל כתפיה. אולם מטלטלין שקנה אחר ההלואה שכלא כתב דאינקי ודאי שלא חל שעבוד על מה שקנה אחר ההלואה, א"כ לא יוכלו ב"ד לכתוב אדרכתא על מטלטלין אלו שקנה אחר ההלואה. וממה שלא נזכר בפוסקים שאדרכתא כותבין רק על מטלטלין שהיו ללוה בשעת ההלואה, הרי מפורש בזה שכותבין אדרכתא גם על מטלטלין שקנה אחר ההלואה. וא"כ לדעת הרשב"א כאורה מוכח מזה, שהוא מכח ותוקף פסק ב"ד. שאין לומר שהוא מחמת שעבוד, כיון שכותבין אדרכתא על מטלטלין שקנה אחר ההלואה.

וראיה זו היא רק לדעת הרשב"א. כי לדעת רש"י השעבוד על מטלטלין דמיניה הוא מקרא דמשכון וכמו שביארנו, ולפי זה נראה שהן שעבודא מקרא דמשכון חל גם על מטלטלין וקרקעות שקנה אחר ההלואה. שהרי רש"י (ב"מ סז:), שהוא המקור שיש שעבוד נכסים על מטלטלין דמיניה, שם כתב וז"ל: דבשלמא בעודו קיים 'גבי אפילו מגלימא דעל כתפיה' וכו'. וזהו הלשון שאמר רבא (ב"ב קנז:), 'מיניה אפילו מגלימא דעל כתפיה'. וא"כ כיון שבדעת רש"י הוכחנו מדברי הבעל התרומות והקהלת יעקב שהוא שעבוד על הנכסים, א"כ הרי מפורש בזה, שגם על מה שקנה אחר ההלואה איתא להאי שעבוד מקרא דמשכון. וא"כ לדעת רש"י אתי שפיר שכותבין אדרכתא על מטלטלין אף שהם מטלטלין שקנה אחר ההלואה, שגם על זה יש שעבוד לענין 'מיניה'.

ורק לדעת הרשב"א דשעבוד דמיניה הוא מדין ערב, והוא אותו השעבוד שיש על קרקעות אצל הלקוחות, א"כ הרי מבואר בגמרא שהשעבוד הוא רק על מה שהיה ללוה בשעת ההלואה. וא"כ מה שאמרו בגמרא 'מיניה אפילו מגלימא דעל כתפיה', זה אינו מדין שעבוד כלל, שהרי לא חל שעבוד על מה שקנה אחר ההלואה לפי הצד באיבעיא שדאינקי לא קנה. וא"כ בדעת הרשב"א אין לומר שמה שכותבין אדרכתא הוא מחמת שעבוד, כיון שכותבין אדרכתא על מטלטלין שקנה הלוה אחר ההלואה, ושעבוד מדין ערב הוא רק על מה שהיה ללוה בשעת ההלואה. וא"כ כאורה בדעת הרשב"א מוכח שיש כח ותוקף לב"ד לגבות מהלוה.

וצ"ע בזה, שלכאורה מבואר ברשב"א שאין כח ותוקף לב"ד לגבות מהלוה. דהנה הרמב"ן (ב"ב קעה:), כתב, שגם למ"ד שעבודא לאו דאורייתא ב"ד יורדין לנכסיו, דכיון דפריעת בעל חוב מצוה מן התורה, וכופין על מצות עשה, אף אנו יורדין לנכסיו, ומקיימין לו מצות עשה שלו בעל כרחו, עכ"ד עיי"ש.

ב"ד יורדים לנכסים מדין פריעת בע"ח מצוה

אם תהיה
בעלות מומון
למלוה

ויש לדון היאך נעשה הממון בבעלות המלוה, שהרי בכופין על המצוות למי שאינו רוצה לישב בסוכה, אם נושיב אותו בסוכה שלא ברצונו, לא קיים בזה מצות סוכה, וכמו כן במי שאומר לולב איני נוטל, אם יכפוהו ב"ד ויכניסו לו בידו לולב שלא ברצונו, לא קיים בזה מצות לולב. וא"כ צ"ע אם מה שב"ד יורדין לנכסיו פועל גם חלות בעלות למלוה, או שהוא רק מניעת הבעלות של הלוה כדי שיסכים לפרוע, אבל כל זמן שלא הסכים לפרוע לא זכה המלוה בממון הלוה.

רק לאלם
השעבוד

ובמקום אחר ביארנו, דאפשר שכיון שהרמב"ן שם פירש, שהמצוה דפריעת בעל חוב הוא מדכתיב (דברים כד יא) 'והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט', שהכתוב מצוה עליו לעשות כן. וחולק שם על רש"י שפירש, שהמצוה היא מדכתיב (ויקרא יט לו) 'הין צדק', שיהא הן שלך צדק. לפי זה אפשר, שמה שסובר הרמב"ן שב"ד יורדין לנכסיו, היינו רק ליטול משכון, שזהו קרא ד'יוציא אליך העבוט', וא"כ הוא רק לאלם השעבוד, כדעת נתיבות המשפט בתופס לבעל חוב (סימן קה סק"ב) שהוא לאלם השעבוד, וצ"ע בזה.

דעת
הרשב"א
בדין ירידה
לנכסיו

ועיי"ש ברשב"א (ב"ב שם), שבתחילה כתב, שלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא אין יורדין לנכסיו, ורק שכופין אותו בשופטים לקיים מצותו. ואח"כ הביא דעת הרמב"ן שיורדין לנכסיו. וכתב על כך: 'ואינו מחוור בעיני כל הצורך' וכו'. והביא אחר כך, שאחרים פירשו דקראי מצות פרעון ותשלומין הוא דרמו עליה דבעל חוב ושומרין ומזיק, אבל אין יורדין לנכסיו דבר תורה. ובסוף דבריו הקשה, ממה שנחלקו (ב"ב קיג.) אם שליח ב"ד נכנס לביתו, או שרק מנתח נתוחי, ולשמואל דשעבודא לאו דאורייתא קשה מהך מ"ד שב"ד ממשכנין, ואפילו לאידך תנא מדמנתח שליח ב"ד. והניח בצריך עיון, ולפי זה נמצא שהרשב"א לא הכריע בנדון זה אם יש כח לב"ד לירד לנכסיו. וא"כ צ"ע טובא, היאך כותבין אדרכתא על מטלטלין לדעת הרשב"א, והרי מטלטלין שקנה הלוה אחר ההלואה אין עליהם שעבוד לדעת הרשב"א דשעבוד דמיניה הוא מדין ערב, ובלא כתב דאיכני פשיטא שאין שעבוד על מה שקנה אח"כ. וא"כ כיון שברשב"א מבואר שאין כפיה לירד לנכסיו, והניח זה בצ"ע, א"כ צ"ע טובא היאך כותבין אדרכתא על מטלטלין שקנה אחר ההלואה. וה' יאיר עיני.

מחלוקת
האחרונים
בדין כופין על
המצוות

ובסיים הדברים יש להעיר ממה שנחלקו הקצות החושן והנתיבות המשפט בדין כופין על המצוות אם הוא רק בלא תעשה או גם בעשה, ואם הוא כח כפיה רק על ב"ד, או דעביד איניש דינא לנפשיה בזה. עיין בדבריהם (ח"מ סימן ג) בקצוה"ח ובנתיבות המשפט ובמשו"ב נתיבות. ואולם נראה שאף אם נסבור שיש כח לב"ד לכפות ולירד לנכסיו, מכל מקום אין זה נוגע לנדון שבדברינו שיש כח ותוקף לפסק בית דין בידי ממונות. דאכתי יש לומר שפסק ב"ד בממונות הוא רק כאיסור והיתר,

שהב"ד רק מגלים למי שאינו יודע מה היא ההלכה. ואילו הכפיה לירד לנכסיו אינה מחמת פסק ב"ד, אלא היא ענין אחר, שיש בכח ב"ד לכוף לקיים המצוות, ודו"ק.



סימן יב

בענין תמים תהיה עם ה' אלהיך

א. בפרשת שופטים, 'תמים תהיה עם ה' אלהיך' (דברים יח ג). וברש"י: 'התהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו, עכ"ל.

בגמרא (פסחים ק"ג): אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל, מנין שאין שואלין בכלדיים, שנאמר 'תמים תהיה עם ה' אלהיך'. וברשב"ם: 'כלדיים' בעלי אוב, כך פירש רבינו, ולא נהירא, דקרא כתיב בהדיא (ויקרא יט לא) 'אל תפנו אל האובות', ואני שמעתי חוזים בכוכבים, וכן עיקר, עכ"ל. והנה החילוק בין בעלי אוב לחוזים בכוכבים הוא, שבעלי אוב הוא מכשפים, והם כוחות הטומאה, ובזה יש לא תעשה ד'אל תפנו אל האובות', אבל חוזים בכוכבים הוא המזלות. והנה בגמרא (שבת קנו): רבי יוחנן אמר אין מזל לישראל. וברש"י: דעל ידי תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה, עכ"ל. ומבואר ברש"י, דהא דאמר ר"י אין מזל לישראל, אין הכוונה שלישראל אין כלל הנהגה של מזל, אלא הכוונה שלישראל יש דרך לשנות המזל ע"י תפלה וזכות. ולפי"ז צריך לבאר, מהו טעם האיסור לשאול בחוזים בכוכבים, והרי עי"ז יוכל לידע דבר שהוא האמת שיאמרו לו מהו מזלו.

מה בין בעל אוב לחזה בכוכבים

ועיין ברמב"ן שהאריך בזה, ותורף דבריו, שלגוים הוי זה חכמה לדעת הבאות במעוננים וקוסמים, 'ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך', יאמר, הנה אסר לך השם המעשים האלה הנזכרים, בעבור שהם תועבות לפניו, ובגללם הוריש הגויים ההם מפניך, ואסר לך הנחשים והקסמים בעבור שעשה לך מעלה גדולה לתתך עליון על כל גויי הארץ שיקים בקרבך נביא ויתן דבריו בפיו, ואתה תשמע ממנו מה יפעל אל, ולא תצטרך אתה בעתידות אל קוסם ומנחש, שיקבלו אותם מן הכוכבים או מן השפלים בשרי מעלה שאין כל דבריהם אמת ולא יודיעו בכל הצריך, אבל הנבואה תודיע חפץ השם ולא יפול דבר מכל דבריה וכו'. וטעם 'תמים תהיה עם ה' אלהיך', שנייחד לבבינו אליו לבדו, ונאמין שהוא לבדו עושה כל, והוא היודע אמתת כל עתיד, וממנו לבדו נדרוש העתידות, מנביאיו או מאנשי חסידיו, רצוני לומר אורים ותומים, ולא נדרוש מהוברי

דברי רמב"ן במצות 'תמים תהיה'

שמים ולא מזולתם, ולא נבטח שיבואו דבריהם על כל פנים, אבל אם נשמע דבר מהם, נאמר הכל בידי שמים, כי הוא אלהי האלהים עליון על הכל, היכול בכל, משנה מערכות הכוכבים והמזלות כרצונו, מפר אותות בדים וקוסמים יהולל. ונאמין שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו, ולפיכך אחר האזהרות האלו אמר שתהיה תמים עם השם בכל אלה, ולא תירא ממגיד עתיד, אבל מנביאו תדרוש ואליו תשמע וכו', עכ"ל.

ומבואר ברמב"ן, שהמצוה ד'תמים תהיה', ושלא לחקור אחר העתידות, הוא משום שהאמונה היא **שכל הבאות תהיינה כפי התקרב האדם לעבודתו**, שבזה שמבין שאין מזל לישראל, וכמו שפירש רש"י שע"י תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה, וכפי שיתקרב לעבודת ה' יגרום למה שיבוא עליו, זהו הטעם שלא לחקור אחר העתידות. כי הגויים שהנהגתם היא רק ע"י המזל, הרי שחכמתם היא במה שחוזים בכוכבים ויודעים מזלם, מה שאין כן ישראל שמושרשים באמונה שיש ג"כ הנהגה שלמעלה מהמזל ע"י שיתקרב האדם בעבודת ה', ובתפלה וזכות משתנה מזלו, ואם כן זה עצמו גורם ופועל שלא יחקור אחר העתידות, כיון שיודע שאין הכרח במה שחוזים בכוכבים. ואם יעסוק בידיעת החוזים בכוכבים, הרי שזה ישפיע עליו לגרע האמונה של ישראל יש דרך לשינוי המזל כפי התקרבו בעבודת ה'.

והנה אם מתהלך בתמימות עם הקב"ה, זה עצמו פועל שהקב"ה יתנהג עמו למעלה מסדר המזל. דאיתא בגמרא (נדרים לב.) באברהם אבינו שאמר לו הקב"ה (בראשית יא א) 'התהלך לפני והיה תמים', ואמר לפניו, רבש"ע, הסתכלתי במזל שלי, ואיני ראוי להוליד בן, אמר לו צא מאיצטגנינות שלך, אין מזל לישראל. אמר רבי יצחק, כל המתמים עצמו, הקב"ה מתמים עמו, שנאמר (תהלים יח כו) 'עם חסיד תתחסד עם גבר תמים תתם', א"ר הושעיא, כל המתמים עצמו שעה עומדת לו, שנאמר 'התהלך לפני והיה תמים', וכתב 'והיית לאב המון גויים', ע"כ.

ובמהרש"א: כל המתמים עצמו הקב"ה מתםם וכו', כענין דלעיל ובסמוך באברהם שהיה תמים עם ה' לבטוח בו, ולא שמע להאיצטגנינים ולהוברי השמים. והתמים הקב"ה עמו לשנות מזלו, והיינו 'השעה עומדת לו', כמו שאמרו (שבת קנו.) מזל שעה גורם. והקב"ה שינה מזל שעה שלו לטובה, ומייתי מדכתיב גביה 'התהלך לפני והיה תמים', שלא תשמע למעונונים וקוסמים, ואח"כ 'והיית לאב המון גויים', אע"פ שלפי מזלך אינך ראוי אלא לגוי אחד דהיינו ישמעאל, עכ"ל.

ונמצא, שבזה שמתהלך בתמימות, ואינו חוקר אחר המזלות, ומאמין שאין מזל לישראל, ושע"י שיתקרב בעבודת ה' ובתפלה וזכות משתנה מזלו, הרי שבכח מצוה זו עצמה כבר הוא פועל שהקב"ה מתםם עימו לשנות מזלו.

האמונה
שעבודת ה'
משנה את
המזל סותרת
ידיעת
החוזים
בכוכבים

כשמתהלך
בתמימות
מתנהג עמו
ה' למעלה
מהמזל

ב. הראשונים כתבו הרמז דחודש אלול, אני לדודי ודודי לי, וסופי התיבות בגימטריא מ' שהם ארבעים יום של רחמים. והענין בזה הוא ג"כ כהנ"ל, שע"ז שעובדים את השי"ת בבחינת 'אני לדודי', זה פועל שיהיה 'דודי לי', ולכן ימים אלו הם ימי רחמים, ומסוגלים ביותר שיתעורר רחמים באופן של 'דודי לי', ע"י העבודה 'ואני לדודי'.

ובענין זה יש שני דברים. א. שע"י העבודה של האדם, הוא פועל שיתעורר אהבת השי"ת אליו. ב. שבזה שהם ימי רחמים, והקב"ה מתנהג עלינו ברחמים, זה מחייב אותנו להתעורר ביותר ג"כ להוסיף יותר בעבודת השי"ת.

דנהה בשו"ע (או"ח סי' תרג) נפסק, שבעשרת ימי תשובה יש להחמיר ולא לאכול פת פלטר, אע"פ שאינו נזהר בזה כל השנה. וכתב במטה אפרים בהערות בשם הרמ"ק, שבימים אלו הקב"ה יושב על כסא רחמים, ומתנהג בחסידות, ולכן גם עלינו מוטל חיוב לנהוג לפנים משורת הדין.

וענין זה איתא מהבעש"ט, על הפסוק (תהלים קכא ה) 'ה' צלך', שהקב"ה מתנהג אליו כמו הצל של האדם, וכפי עבודת האדם כן נשפע עליו משמים.

ובספר החיים איתא, מי שעובד השי"ת ביותר מכוחותיו, זוכה להנהגה ניסית. וזהו שאמר רבי חנינא בן דוסא (תענית כה.) מי שאמר לשמן וידלק, הוא יאמר לחומץ וידלק. ולשון 'מי שאמר' מורה דהיינו הך, כי העובד השי"ת במסירות למעלה מכוחותיו, גם דרך הנהגת השי"ת אליו הוא למעלה מהטבע. וכן הוא ברבי פנחס בן יאיר שאמר לנהר גינאי חלוק לי מימך ואעבור בך (חולין ז.). וביאר בזה גם הענין דחוני המעגל, שעג עוגה וזכה לנס (תענית יט.), כי היה מנותק מכל עניני העולם, ולכן מה שנעשה לו נס הוא דבר פשוט. ואינו דומה לנס של יציאת מצרים וחנוכה, שהיה לכל ישראל, והיה בהם גם בני אדם שאינם ראויים לנס, וכדכתיב (תהלים קו ז) 'וימרו על ים בים סוף', שהיה ביניהם פסל מיכה (שמו"ר כד א), ולכן הנס שהיה עמהם היה חידוש, אבל למי שעובד השי"ת למעלה מכוחותיו, הרי שהוא דבר פשוט שהקב"ה מתנהג עמו ג"כ למעלה מהטבע.

והנה במדרש (ויק"ר כה א): רב הונא אמר, אם נכשל אדם בעבירה, חייב מיתה בידי שמים, מה יעשה ויחיה, אם היה למוד לקרות דף אחד, קורא שני דפים, ואם היה למוד לשנות פרק אחד, ישנה שנים וכו', ע"כ. וענינו הוא, שעובד את השי"ת ביותר ממה שהיה רגיל, שהיה רגיל ללמוד ולשנות דף ופרק אחד, ועתה לומד ב' דפים ופרקים, ובזה גורם שגם הקב"ה יתנהג אליו בהנהגה שלמעלה מדרך הטבע, ולכן אף שלפי דרך הטבע כיון שנכשל בעבירה חייב מיתה בידי שמים, מ"מ בזה שעובד את השי"ת יותר מכוחותיו ולמעלה מהרגלו, גם הקב"ה מתנהג עמו בהנהגה שאינה בדרך הטבע, ובזה ממשיך עליו חיות מחודשת, ודו"ק.

פרשת כי תצא



סימן יג

בענין מדות ומשקלות ועבירות שבין אדם לחבירו

לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה, לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה, אבן שלמה וצדק יהיה לך (דברים כה יג-טו). וברש"י: 'לא יהיה לך', אם עשית כן, לא יהיה לך כלום. 'אבן שלמה וצדק יהיה לך', אם עשית כן, יהיה לך הרבה, ע"כ. ומקורו בגמרא (ב"ב פט). בשם רב יהודה מסורא, עיי"ש. ולכאורה הוא דרש, ואינו פשוטו של מקרא, וצריך ביאור למה הביא רש"י דרשה זו. וכתב בשפתי חכמים, שיש לדייק בקרא דכתיב תרתי 'לא יהיה לך', ותרתי 'יהיה לך', ולכן דרשה זו היא פשוט הפסוק, ולכן הביאו רש"י.

המורמה
במשקלות
מאבד ממונו

ועיין בגמרא לעיל מיניה (ב"ב פח): אמר רבי לוי, קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות, שזה נאמר בהן (ויקרא יח כז) 'אל', וזה נאמר בהן (דברים כה טז) 'אלה', ומאי משמע דהאי 'אל' קשה הוא, דכתיב (יחזקאל יז יג) 'ואת אילי הארץ לקח', גבי עריות נמי הכתיב 'אלה', ההוא למעוטי מדות מכת, ואלא מאי עודפייהו, דהתם אפשר בתשובה, והכא לא אפשר בתשובה, ע"כ. וברשב"ם: שזה נאמר בהן 'אל', עריות, דכתיב 'את התועבות האל', ובמדות כתיב 'אלה', דכתיב 'כל עושה אלה כל עושה עול', ו'אלה' קשה מ'אל', דמשו"ה הוסיף הכתוב בהן ה"א, לרבות ולהגדיל הקישוי, ע"כ.

עונשם גדול
מעונש עריות

ובכל זה מבואר גודל עונשן של מדות, שנאמר בהן 'אלה' והוסיף בהן הכתוב ה"א, לרבות ולהגדיל הקישוי, יותר מעונשן של עריות. ומלבד זה יש גם כן את העונש ש'לא יהיה בביתך ובכיסך', שיאבד כל ממונו, ומדה טובה מרובה שכל הזהיר במידות יהיה לו ממון הרבה.

ועיי"ש עוד בגמרא (פס): ת"ר מנין שאין מוחקין במקום שגודשין, ואין גודשין במקום שמוחקין, ת"ל 'איפה שלימה'. וברשב"ם: מנין שאין מוחקין במקום שגודשין, ואפילו מחיל קונה, ואין גודשין במקום שמוחקין, ואפילו מחיל מוכר, ת"ל איפה שלמה וצדק וכו', שצריך שיהא האיפה שלימה, שלא יבוא לידי רמאות, דאם עושין כן שמא יראו אותן אחרים, ויאמרו כך המנהג, וירמה הלוקח את המוכר או המוכר את הלוקח,

טעם שאין
מוחקים
במקום
שגודשים
ולחיפך

והא ליכא למימר דבלא מחיל מיירי ברייתא דההוא מ'לא תעשו עול' נפקא, שגוזל לו את שלו בידים, ע"כ.

ובהמשך הברייתא (שם): ומנין שאם אמר הריני מוחק במקום שגודשין, ולפחות לו מן הדמים, והריני גודש במקום שמוחקין ולהוסיף לו על הדמים, שאין שומעין לו, ת"ל 'איפה שלמה וצדק יהיה לך'. וברשב"ם (ד"ה ת"ל איפה): דאף זה יכול לבא לידי רמאות, דאיכא דחזי במדידה ולא ידע לא בפחת ולא בתוספת, ע"כ.

ומכל זה מבואר שאזהרת התורה במידות לא מיירי באופן שגוזל את חברו, אלא מיירי אף באופן שמוחל או שמוסיף דמים, ואפ"ה אסור, כדי שלא יבא לידי רמאות, ויותר מכך ג"כ יש לחוש שלא יבואו אחרים לידי רמאות.

גם באופן שאין גזל

ולפי"ז נמצא, שגודל העונש שיש במידות שהוא יותר מעריות, הוא גם במקום שאינו עובר על איסור בגוף הפעולה, ורק שיש חשש שיגרם לאחרים לבוא לידי רמאות, אף שאין לחוש שהוא עצמו יעבור על גזל, הוא ג"כ חמור כל כך, וחשש לגרמת עבירה שלא יוכל לבוא לידי תשובה מעלייתא, הוא חמור יותר מעבירות שבין אדם למקום כיון שאפשר בתשובה.

ועיין ברמב"ם (גניבה פ"ז ה"ב): קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות, שזה בינו לבין המקום, וזה בינו לבין חברו, עכ"ל. ולא כתב הרמב"ם הטעם שהוזכר בגמרא, דהתם אפשר בתשובה, והכא לא אפשר בתשובה. ועיין בבית יוסף (חור"מ סימן רלא סכ"ה) שכתב: והרמב"ם קיצר הדברים וכתב שזה בינו ובין המקום וזה בינו ובין חברו, עכ"ל.

שינוי לשון הרמב"ם מלשון הגמ'

ועיין בקובץ שיעורים (ב"ב אות שטו) שהקשה, שטעם זה דלא אפשר בתשובה, אין זה חומר בהאיסור, שהרי אם יודע למי יחזיר, מהניא תשובה, ואם לא החזיר, עדיין לא נגמרה תשובתו. וכה"ג גם גבי עריות, אם לא שב כהוגן, העבירה עודנה עליו. והביא את לשון הרמב"ם, וכתב, דאפשר שהרמב"ם פירש כן בכוונת הגמרא 'הני לא אפשר בתשובה', דהיינו דבבין אדם לחבירו כל שלא פייס את חברו אפילו הוא אנוס בכך, לא הועילה התשובה גם על החלק שבין אדם למקום, כמו ביוה"כ דאינו מכפר עד שירצה את חברו (יומא פה:), עכ"ד עיי"ש.

כשאינו מרצה את חברו אינו מועיל גם לענין בין אדם למקום

וכוונתו, שלפי מה שכתב לבאר בדעת הרמב"ם, מיושב מה שהקשה שאין זה חומר בעצם האיסור. שהרי ביאר בדעת הרמב"ם שבבין אדם לחבירו לא הועילה התשובה גם על החלק שבין אדם למקום, אף שעל החלק שבין אדם למקום עשה תשובה, וא"כ א"ש שזהו החומר באיסור שבבין אדם לחבירו יותר מבבין אדם למקום, שכל שלא עשה תשובה על החלק שבין אדם לחבירו, לא הוי תשובה גם על החלק שבין אדם למקום.

כן כתבו פרי
חדש ומנחת
חינוך

והנה עצם יסוד דבריו, כבר כתבו כן הפרי חדש והמנחת חינוך. דעיין בפרי חדש (או"ח סימן תר"ו ס"א) וז"ל: ומה שכתב 'אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייסנו', כתב מוהר"ש גרמיזאן ז"ל, שעבירה שבין אדם לחבירו יש בה חלק למקום, כגון אם ביזהו בדברים, הרי עבר א'ואהבת לרעך כמוך' וכיוצא, וכל זמן שלא ריצה את חבירו, אפילו מה שבין אדם למקום אינו מכפר, עכ"ל.

ועיין במנחת חינוך (מצוה שסד אות לב) וז"ל: ואם החזיר הגזילה ופייס חבירו, מ"מ צריך להתוודות ולעשות תשובה לפני השי"ת, כמבואר ברמב"ם כאן פי"א ה"א, כי שתיים רעות עושה אם חוטא לחבירו, דעושה לחבירו, וגם המרה פי אלקיו ית', על כן צריך לתשובה כאן, אך התשובה אינה מועלת כל זמן שהחטא שחטא לחבירו לא נתקן. ונראה דכל זמן שלא ריצה את חבירו, אף חלק שמים לא נמחל לו, דלא מהני כלל תשובה כל זמן שיש בידו החטא שחטא לחבירו, רק לאחר שנתפייס מחבירו צריך תשובה לחלק שמים, עכ"ל.

ועיין ברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ט) שכתב: אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון חובל בחבירו או המקלל את חבירו או גוזלו וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם, עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, עכ"ל. ולהמבואר בדברי האחרונים הנ"ל שגם החלק שבין אדם למקום אינו נמחל עד שירצה את חבירו, צריך לומר בכונת הרמב"ם שמה שכתב 'אבל עבירות שבין אדם לחבירו וכו' אינו נמחל לו לעולם' וכו', כוונתו היא, שבעבירות שבין אדם לחבירו אין כלל מחילה על גוף העבירה.

מדוע זה
מורה על
חומר האיסור

והנה לדברי הקוב"ש נמצא, שמה שאמרו בגמרא שהטעם שקשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות, דהתם אפשר בתשובה והכא לא אפשר בתשובה, הכוונה היא, שכיון שבעבירות שבין אדם לחבירו לא אפשר בתשובה עד שירצה את חבירו, וגם החלק שבין אדם למקום אינו מתכפר, לכך קשה עונשן של עבירות שבין אדם לחבירו. וזה צריך ביאור, מדוע מה שגם חלק המקום לא נתכפר עד שירצה את חבירו, מורה זה על חומר האיסור.

עוד צריך ביאור, למה באמת לא מתכפר החלק שבינו למקום כשעשה תשובה, גם קודם שירצה את חבירו. דהנה במנחת חינוך הנ"ל כתב וז"ל: כי שתיים רעות עושה אם חוטא לחבירו, דעושה לחבירו, וגם המרה פי אלקיו יתברך, ע"כ. נמצא שבעבירות שבין אדם לחבירו יש במעשה אחד שני דברים, גם מה שעושה לחבירו, וגם מה שעבר על איסור שבין אדם למקום. וא"כ צריך ביאור מדוע באמת לא מהני תשובה על החלק שבין אדם למקום, גם קודם שירצה חבירו, שכיון שהם כמו שני מעשים הנעשים כאחד, א"כ למה לא יועיל תשובה על החלק שהמרה פי אלקיו.

אמנם לכאורה יש להביא ראיה שאין זה כעושה שני מעשי איסור במעשה אחד. דעיין ברמב"ם (פיה"מ פאה פ"א מ"א) שכתב לבאר הטעם בדברים שאוכל פירותיהם בעולם הזה והקרבן קיימת לו לעולם הבא, וכתב הרמב"ם: כי המצות כולן נחלקין בתחילה על שני חלקים, החלק האחד במצוות המיוחדות לאדם בנפשו, במה שיש בינו ובין הקדוש ברוך הוא, כגון ציצית ותפילין ושבת ועכו"ם. והחלק השני במצוות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם, כגון אזהרה על הגניבה והאונאה והאיבה והנטירה וכו', והכל כשיעשה האדם המצוות המיוחדות לנפשו מה שיש בינו ובין בוראו תיחשב לו לצדקה, ויגמלוהו הקב"ה עליה לעוה"ב, כמו שנבאר בפ' חלק, וכשיעשה האדם המצוות התלויות בתועלת בני אדם זה עם זה, כמו כן תחשב לו לצדקה לעוה"ב, לפי שעשה המצוות, וימצא טובה בעוה"ז בעבור שנהג מנהג הטוב בין בני אדם, כי כשינהג מנהג הזה ינהגו אחרים כמנהגו יקבל כמו כן שכר מהענין ההוא, וכל המצוות שבין אדם לחבירו נכנסות בגמ"ח וכו', עכ"ל.

טעם
הרמב"ם
שאוכלים
פירות
המצוות
בעוה"ז

מבואר ברמב"ם, שהפירות שאוכל בעוה"ז, הוא משום שינהגו אחרים כמנהגו. ולכאורה אם נאמר שכל מצוה שבין אדם לחבירו יש בה שני דברים, והוי כעושה שני מעשים, א"כ היה להרמב"ם לפרש שהקרבן לעוה"ב הוא משום דהוי מצוה שבין אדם למקום, והפירות בעוה"ז הוא משום שיש בזה מעשה נוסף שבין אדם לחבירו. אולם נראה שאין מזה ראיה, שגם אם נאמר דהוי כעושה שני מעשים, אפ"ה אין זה טעם למה יאכל פירותיהם בעוה"ז, דאי הוי כמו שעשה שני מצוות, א"כ על שניהם תהיה הקרבן קיימת לעוה"ב, ויהיה שכרו כפול לעוה"ב. ולכן הוצרך הרמב"ם לפרש שזה שאוכל פירותיהם בעוה"ז, הוא כי כשינהג מנהג זה ינהגו אחרים כמנהגו, והפירות בעוה"ז אינו שכר על קיום המצוה, אלא על כך שינהגו אחרים כמנהגו.

אין הוכחה
מדברי
הרמב"ם
שאינו כשני
מעשים

ונראה, שגדר האיסור דבין אדם לחבירו הוא, שהאיסור למקום הוא מה שעושה רעה לחבירו. וזהו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה, שהמצוות שבין אדם למקום הן מצוות המיוחדות לאדם בנפשו, והמצוות שבין אדם לחבירו, הוא התועלת לבני אדם. דהיינו, שגדר מצוה דבין אדם לחבירו הוא מה שעושה תועלת לבני אדם, והאיסור הוא מה שעושה רעה לבני אדם. ולפי"ז נראה, שבעבירה שבין אדם לחבירו, כל שלא פייס והחזיר הממון, עדיין לא נסתלקה העבירה, ועדיין עושה רעה לבני אדם במעשהו עד שירצה את חבירו, ובזה חלוקות עבירות שבין אדם למקום מעבירות שבין אדם לחבירו, שבעבירה שבין אדם למקום, בגמר מעשיו נגמר האיסור, וכגון האוכל חלב, הרי בשעה שגמר אכילתו נגמר האיסור, משא"כ בעבירות שבין אדם לחבירו, כגון הגוזל את חבירו ומחסרו ממון, וכן המקלל את חבירו ומצער, אף על פי שגמר מעשיו לא נגמרה העבירה, שהעבירה היא הפסד הממון וצער חבירו, וזה עדיין קיים כל שלא החזיר הממון ופייס חבירו.

בעבירה שבין
אדם לחבירו
האיסור
ממשיך בכל
שעה

ולפי"ז נראה, שמטעם זה לא התכפר גם החלק שבין אדם למקום עד שירצה את חבירו, שכיון שגדר האיסור דבין אדם לחבירו הוא מה שעושה רעה לחבירו, וזהו גדר האיסור בינו למקום במה שעושה רעה לחבירו, לכך לא שייך כלל תשובה גם על החלק שבין אדם למקום עד שירצה את חבירו, דתשובה היא רק לאחר שהפסיק לעשות את מעשה האיסור, וכשם שבעבירות שבין אדם למקום לא שייך תשובה בשעת העבירה, וכגון האוכל חלב פשיטא שלא שייך תשובה תוך כדי אכילת החלב, כך לא שייך תשובה בעבירות שבין אדם לחבירו גם על החלק שבינו למקום, כל שהמעשה נמשך, שלא החזיר עדיין הממון ופיס חבירו. והרי זה כמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ג) כל המתוודה בדברים, ולא גמר בלבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת עד שישליך השרץ, ע"כ. וכל שכן זה שהוא ממש טובל ושרץ בידו.

אלא שלפי"ז לכאורה נמצא, שמה שאינו מתכפר גם החלק שבין אדם למקום עד שירצה את חבירו, אינו מחמת חומר האיסור, אלא שכל שלא החזיר הממון ופיס את חבירו לא נגמר המעשה איסור, ולא שייך כלל תשובה. אולם נראה, דאדרבה זה גופא שבעבירה שבין אדם לחבירו מעשה האיסור נמשך גם לאחר גמר מעשיו, זה הוא חומר האיסור, שנחשב שממשיך ועושה העבירה כל זמן שאינו מרצה את חבירו. וזה הוא מה שפירש הרמב"ם שלכך גדול עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות, דהתם אפשר בתשובה, והכא לא אפשר בתשובה, שהרמב"ם פירש, שכיון שהם עבירות שבין אדם לחבירו ולא הוי תשובה גם על חלק העבירה שבינו למקום עד שירצה את חבירו, והוא משום שהאיסור נמשך גם לאחר שגמר מעשיו, לכך איסורו חמור וגדול עונשו יותר, ודו"ק.

ועיין בפירוש הרי"ף על עין יעקב (יומא פה:) בהא דאיתא התם, עבירות שבינו לבין חבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (ויקרא טז ל), עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. והקשה הרי"ף, מה הוסיף עוד ר"א בן עזריה בדרשתו יותר מהאמור קודם. ותירץ, שמכח דרשת המקרא דרש ר"א בן עזריה ליומר שכשיש לו גם עבירות בין אדם לחבירו, אזי גם העבירות האחרות שיש לו שהם בין אדם למקום גם כן אין יוה"כ מכפר עד שירצה לחבירו על מה שחטא עם חבירו, עיי"ש מה שפירש בדרש המקראות.

וגם בזה אפשר לפרש על דרך הנ"ל, שטעם החומר שכל שלא פייס את חבירו, לא נתכפר לו גם העבירות שבין אדם למקום, הוא משום שכל שלא נגמר המעשה איסור שבין אדם לחבירו, אינו יכול לשוב בתשובה כלל גם על שאר עבירות שבין אדם למקום, שבזמן עשיית איסור אחד, לא שייך תשובה גם על מעשה איסור אחר, ודו"ק.

מה שנחשב
עדיין כעושה
האיסור זהו
חומרו של
איסור

דעת הרי"ף
שויה"כ אינו
מכפר
עבירות בינו
למקום
כשיש
עבירות בינו
לחבירו

מועדים

שבת

סימן א

בענין קידוש בשבת דהוי מ"ע שהזמן גרמא

בגמרא (ברכות כ:): אמר רב אדא בר אהבה, נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. אמאי, מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ע"כ. וברש"י: קדוש היום מצות עשה שהזמן גרמא הוא. 'זכור את יום השבת לקדשו' (שמות כ ח), זכרהו על היין, עכ"ל. הנה זה מבואר ברש"י שקידוש על היין הוא מדאורייתא, שהרי רב אדא בר אהבה אמר שנשים חייבות בקידוש היום 'דבר תורה', ועל כן הקשו דהוי מ"ע שהזמן גרמא, ועל זה הביא רש"י זכרהו על היין. ומפורש ברש"י, שקידוש על היין הוא דאורייתא.

אם קידוש
על היין
מדאורייתא
או מדרבנן

ועיין תוס' (פסחים קו. ד"ה זכרהו על היין): ונראה דקידוש על היין אסמכתא היא, ע"כ. ובסוף דבריהם כתבו: ועוד מצינו למימר, דקידוש על היין דבר תורה, אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן, ע"כ.

ועיין עוד ברמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) שכתב: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', ע"כ. ושם (ה"ו) כתב: מדברי סופרים לקדש על היין, עכ"ל. והוא כדרך א' בתוס', דקרא זכרהו על היין הוא אסמכתא. הרי שבדין קידוש על היין נחלקו הראשונים, לדעת רש"י קידוש על היין הוא מדאורייתא, ולדעת התוס' הדבר תלוי בשני התירוצים, ולדעת הרמב"ם הוא מדרבנן.

אלא שצריך לבאר, למה הביא רש"י כאן דבר זה שצריך לקדש על היין מדאורייתא, שמבואר בזה דאי לא הוי דרשין 'זכרהו על היין', א"כ לא נדע שקידוש היום הוא מ"ע שהזמן גרמא, וכדי לבאר מה שאמרו בגמרא דקידוש היום הוי מ"ע שהזמן גרמא, הוצרך רש"י לזה דילפינן 'זכרהו על היין', והדברים נראים סתומים, מה הוצרך רש"י לזה, והרי פשוט למה קידוש היום הוי מ"ע שהזמן גרמא, שהוא רק בשבת ולא בחול, וצ"ע.

ונראה, דרש"י בפירושו על התורה (שמות כ ח) כתב וז"ל: וכן פתרונו, תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת, עכ"ל. ועיין בגמרא (ביצה טז): תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, מצא בהמה נאה אומר זו לשבת, מצא אחרת נאה הימנה מניח את השניה ואוכל את הראשונה, ע"כ. והנה בגמרא לא נאמר שהנהגתו של שמאי הזקן היא מקרא ד'זכור', אבל ברש"י מבואר שזהו הפירוש בקרא 'זכור את יום השבת', שאם נזדמן לו חפץ יהא מזמינו לשבת א.

ולפי"ז נראה, שאם הפירוש 'זכור את יום השבת' הוא, שיזמין כל יום מאכלים לשבת, א"כ אין זה מ"ע שהזמן גרמא, שמצותו היא בכל יום, וא"כ כדי לפרש שקידוש היום הוי מ"ע שהזמן גרמא, הוצרך רש"י לפרש דילפינן 'זכרהו על היין', שלפי"ז מ"ע דזכור הוא רק בשבת, להזכיר יום השבת על היין, ולכך הוי זמן גרמא שמצותו רק בשבת ולא בחול. ולולא הילפותא דזכרהו על היין, יש לפרש 'זכרהו' כמו שפירש רש"י שאם נזדמן לו חפץ יהא מזמינו לשבת, וא"כ אין זה מ"ע שהזמן גרמא, כי מצותו היא בכל יום, ולכך בדווקא הוצרך רש"י לפרש ולהביא הילפותא 'זכרהו על היין', שרק מטעם זה בהכרח לפרש שמצות זכירה אינה כל יום אלא רק בשבת ועל היין, ולכך הוי מ"ע שהזמן גרמא, ודו"ק.



א. ועיין ברמב"ם (ספר המצוות עשה קנ"ג) בא"ד וז"ל: כמו שבת בראשית, שכל איש ימנה ששה ימים וישבות בשביעי, עכ"ל. ועיין עוד ברמב"ן על התורה (שמות כ ח) בא"ד וז"ל: ועל דרך הפשט אמרו, שהיא מצוה שנזכור תמיד בכל יום את השבת, שלא נשכחנה, ולא יתחלף לנו בשאר הימים, כי בזכרנו אותו תמיד, יזכור מעשה בראשית בכל עת.

ימים טובים



סימן ב

בענין מקרא קודש

א. בפרשת אמור (ויקרא כג לה) 'ביום הראשון מקרא קודש'. וברש"י: 'מקרא קודש', ביום הכפורים קדשהו בכסות נקיה ובתפלה, ובשאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפילה, ע"כ. וברא"ם הקשה, למה איחר רש"י פירוש זה של 'מקרא קודש' עד לאחר הפירוש של 'כל מלאכה', והיה ראוי להקדים, כי הפסוק 'מקרא קודש' מוקדם בפסוק, והניח בקושיא. והיינו שהרא"ם נקט שדברי רש"י הם על 'מקרא קודש' הנאמר בפסוק כ"ז על יום הכפורים, וברש"י הובא לאחר הפסוק 'כל מלאכה' שבפסוק ל"א, והקשה, שצריך להקדים לפני כל מלאכה. וברש"י שלפנינו דברי רש"י הם על פסוק ל"ה, והוא 'מקרא קודש' הנאמר בסוכות.

פ"י רש"י על 'מקרא קודש' של 'יה"כ או סוכות

ועיין בלבוש שתירץ, שרש"י רוצה לתקן הקושיא בדרשא ד'כל מלאכה', להזהיר על מלאכת לילה כמלאכת יום. וקשה, מה צריך קרא להכי, ומהיכי תיתי לחלק ביניהם יותר מבשאר יום טוב. ולזה תירץ רש"י, ד'מקרא קודש' שביום הכפורים משונה מבשאר יו"ט, דביוה"כ קדשהו בכסות נקיה ובתפילה, וא"כ ה"א כיון שא"א בלילה ללבוש כסות נקיה, שהרי ישן על מטתו, ותפילה ג"כ אינה בלילה, ה"א דמלאכה ג"כ מותרת, לכך איצטרך קרא לריבוי מלאכת לילה, עכ"ד. וצ"ע שהרי בשאר יו"ט ד'מקרא קודש' הוא גם במאכל ובמשתה, והרי גם זה אינו בלילה, וא"כ בכל יו"ט נמי ס"ד לומר שמלאכה מותרת בלילה, וצ"ע.

ת"י הלבוש שמבאר הצורך להזהיר על מלאכת לילה

ועיין בשפתי חכמים שתירץ, שבכל 'מקרא קודש' אפשר לפרש שבא לאסור הלילה כיום לענין עשיית מלאכה וזרת, אבל עכשיו שנאמר 'כל מלאכה לא תעשו' שהוא מיותר, ובא ללמד ולהזהיר על מלאכת לילה כיום, על כרחך 'מקרא קודש' בא ללמד קדשהו בכסות נקיה ובתפילה, עכ"ד.

תירוצ' שפתי חכמים

והנה בדבריו בא לתרץ, למה שינה רש"י סדר דבריו וכקושית הרא"ם. ולכאורה בלא"ה קשה, למה לא פירש רש"י מהו 'מקרא קודש' בתחילת הפרשה בפסוק ב' 'מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש', או בפסוק ג' 'שבת שבתון מקרא קודש', או בפסוק ז' בפסח וכו'.

ועיין ברמב"ן שפירש 'מקרא קודש' שבפסוק ב', ופירש 'מקראי קודש' שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית האלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לאל בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה וכו', והנה 'מקרא קודש' מלשון 'קרואי העדה', עיי"ש. ועיין עוד בספורנו שגם הוא פירש 'מקרא קודש' בפסוק ב', ופירש שיעסקו בתורה ועסקי קודש, ו'מקראי קודש' פירושו אסיפות עם לעסקי קודש, עיי"ש.

ולפי"ז צריך לבאר, למה לא פירש רש"י ג"כ מיד בפסוק ב' מהו 'מקרא קודש', וצ"ע.

והנה בגמרא (שבועות יג.) איתא: דתניא, יכול לא יהא יוה"כ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קודש ולא עשה בו מלאכה. לא התענה בו ולא קראו מקרא קודש ועשה בו מלאכה מנין, ת"ל 'יום כפורים הוא' מ"מ. וברש"י (ד"ה לא קראו מקרא קודש), לא קיבלו בברכותיו לומר 'מקדש ישראל ויוה"כ', עכ"ל. ובתוס' (ד"ה לא קראו) כתבו על פירוש רש"י: ואין נראה, דלא אשכחן ברכות ביוה"כ דליהו דאורייתא. ור"ת פירש, שלא קראו 'מקרא קודש', היינו שאינו שובת ממלאכה מחמת קדושת היום, אלא מחמת שמתעצל לעשות מלאכה, עיי"ש. והיינו שר"ת מפרש, ד'מקרא קודש' קאי על עשיית מלאכה, ומה שאמרו בברייתא 'קראו מקרא קודש ולא עשה בו מלאכה', היינו שלא עשה מלאכה מחמת שקראו מקרא קודש, ומה שאמרו 'לא קראו מקרא קודש ועשה בו מלאכה', היינו שלא קראו מקרא קודש אע"פ שלא עשה מלאכה מחמת עצלות, או שבאמת עשה מלאכה. אבל לפירוש רש"י 'מקרא קודש' אינו ענין כלל לעשיית מלאכה, אלא היינו הברכה 'מקדש ישראל ויום הכפורים'. ועיי"ע בתוס' (כריתות ז. ד"ה וקראו) שפירשו, 'מקרא קודש' בכסות נקיה, כדאמר במכילתא.

נמצא שנחלקו רש"י ותוס' בשבועות, דעת רש"י ד'מקרא קודש' היינו ברכת מקדש ישראל ויוה"כ, והתוס' חולקים שהברכות אינן מדאורייתא, ופירשו 'מקרא קודש' אעשיית מלאכה.

ולכאורה נחלקו בזה רבי אליעזר ורבי עקיבא בגמרא (ר"ה לב.), דהכי איתא התם: ומנין שאומרים מלכויות זכרונות ושופרות, ר"א אומר דכתיב (ויקרא כג כד) 'שבתון זכרון תרועה מקרא קודש', 'שבתון' זה קדושת היום, 'זכרון' אלו זכרונות, 'תרועה' אלו שופרות, 'מקרא קודש' קדשהו בעשיית מלאכה. אמר לו ר"ע, מפני מה לא נאמר 'שבתון שבות' שבו פתח הכתוב תחילה, אלא 'שבתון' קדשהו בעשיית מלאכה, 'זכרון' אלו זכרונות, 'תרועה' אלו שופרות, 'מקרא קודש' זו קדושת היום, מנין שאומרים מלכויות וכו', ע"כ.

ומבואר שנחלקו ר"א ור"ע, דר"א סובר 'שבתון' זה קדושת היום, ו'מקרא קודש' היינו עשיית מלאכה, ור"ע סובר 'שבתון' זה עשיית מלאכה, ו'מקרא קודש' זה קדושת היום.

פי' רמב"ן
וספורנו מהו
'מקרא
קודש'

מחלו רש"י
ותוס' אם
'מקרא
קודש' הוא
בברכה או
במלאכה

מחלוקת ר"א
ור"ע מהו
'מקרא
קודש'

והנה מכאן יש להקשות על דברי התוס' הנ"ל שהקשו על פירש"י, וכתבו דלא אשכחן ברכות ביוה"כ דליהו דאורייתא, והרי הכא לכו"ע הברכה בר"ה הוא מדאורייתא, ורק נחלקו מהיכי ילפינן לה, דר"א יליף לה מ'שבתון', ור"ע יליף לה מ'מקרא קודש'. וצריך לומר, שהתוס' יפרשו שמחלוקת ר"א ור"ע אינו בדאורייתא, וקראי אסמכתא בעלמא, וצ"ע. ועכ"פ בדעת רש"י אתי שפיר, דאשכחן הכא דהוי דאורייתא. ונמצא שרש"י שפירש 'מקרא קודש' על ברכת מקדש ישראל ויוה"כ, היינו כר"ע, ודלא כר"א.

קו' על תוס' שמשמע כאן שהברכות מדאו'

ולפי"ז נראה לבאר הטעם שרש"י לא פירש 'מקרא קודש' בתחילת הפרשה, שהוא משום שבתחילת הפרשה יש לפרש דקאי אעשיית מלאכה, ולכך פירש רש"י 'מקרא קדש' דיוה"כ, שבזה פשטיה דקרא לא קאי אעשיית מלאכה, דדוקא בשאר יו"ט כתיב 'מקרא קודש' כל מלאכת עבודה לא תעשו', וא"כ פשטיה דקרא היינו כר"א ד'מקרא קדש' קאי אעשיית מלאכה, אבל ביוה"כ כתיב 'מקרא קדש' יהיה לכם ועניתם את נפשותיכם והקרבתם אשה לה', וכל מלאכה לא תעשו', וא"כ כיון שביוה"כ ה'מקרא קודש' אינו סמוך לאיסור עשיית מלאכה, לכך פירש רש"י דפשטיה דקרא הוא כר"ע ד'מקרא קודש' היינו בתפילה, דהיינו הברכה דמקדש ישראל ויוה"כ.

חילוק בין 'מקרא קודש' האמור ביו"ט להאמור ביוה"כ

והנה בהא דמבואר בגמרא הנ"ל (ר"ה לב), דר"ע מפרש 'מקרא קדש' זו קדושת היום, ו'שבתון' קאי אעשיית מלאכה. יש להקשות מהא דאיתא בגמרא (חגיגה יח.): דתנו רבנן, 'את חג המצות תשמור שבעת ימים' (שמות כג טו), לימד על חולו של מועד שאסור בעשיית מלאכה, דברי רבי יאשיה וכו', ר"ע אומר, אינו צריך הרי הוא אומר (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה'' וגו', במה הכתוב מדבר, אם בראשון, הרי כבר נאמר 'שבתון', אם בשביעי הרי כבר נאמר 'שבתון', הא אין הכתוב מדבר אלא בחולו של מועד, ללמדך שאסור בעשיית מלאכה, ע"כ. וברש"י (ד"ה מקראי קדש): משמע קדשהו בעשיית מלאכה, ע"כ. [ועיין תוס' (שם ד"ה חולו של מועד), שדנו אם איסור עשיית מלאכה בחוה"מ הוא מדאורייתא או מדרבנן, עיי"ש]. ומבואר בגמרא וברש"י, שר"ע מפרש ש'מקראי קדש' הנאמר בחוה"מ קאי אעשיית מלאכה. ולכאורה זה סותר לדברי ר"ע ד'מקרא קדש' זו קדושת היום.

סתירה בדברי ר"ע אם 'מקרא קודש' במלאכה או בקדושת היום

והנה בדברי ר"ע גופיה במס' חגיגה מבואר כדבריו במס' ר"ה, שהרי לשון ר"ע הוא 'אם בראשון הרי כבר נאמר שבתון', ומבואר שאיסור מלאכה בראשון הוא מקרא ד'שבתון', וזהו כדבריו במס' ר"ה ד'שבתון' היינו קדשהו בעשיית מלאכה, דאילו לר"א הרי 'שבתון' זו קדושת היום, וא"כ אליבא דר"א כשבאנו לומר שכבר ידעינן שביום הראשון אסור בעשיית מלאכה, היה צריך לומר 'אם בראשון הרי כבר נאמר מקרא קדש', וא"כ דברי ר"ע במס' חגיגה הם לשיטתו במס' ר"ה.

ר"ע לשיטתו במקור איסור מלאכה בראשון

אלא שצריך לבאר שא"כ למה לא יליף בחוה"מ ד'מקראי קדש' היינו תפילה שמברכין מקדש ישראל והזמנים.

חילוק בין
יו"ט לחוה"מ

וצריך לומר עכ"פ בדוחק, דר"ע עדיפא ליה לפרש 'מקרא קודש' דקאי אעשיית מלאכה. ורק ביו"ט עדיפא ליה לפרש 'שבתון' אעשיית מלאכה, ו'מקרא קודש' זו קדושת היום, וכדאמר ר"ע במס' ר"ה, שצריך לפרש 'שבתון שבות' שבו פתח הכתוב תחילה. אבל לגבי חוה"מ, שהנדון הוא אם לפרש 'מקרא קודש' על עשיית מלאכה או על תפילה וברכה, ס"ל לר"ע שעדיף לפרש דקאי אעשיית מלאכה.

כסות נקיה
מ'וכבדתו' או
מ'מקרא
קודש'

והנה מה שפירש רש"י על התורה, ד'מקרא קודש' קאי ג"כ אכסות נקיה, וכן כתבו התוס' בכריתות בשם המכילתא. לכאורה מוכח שהבבלי אינו סובר כן. דעיין בגמרא (שבת קיג.): 'וכבדתו מעשות דרכיך' (ישעיה נח יג), 'וכבדתו' שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (שבת פ"ל ה"ג): ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה. ובמגיד משנה כתב, שמקורו בגמרא הנ"ל. וכ"כ הטור (או"ח סי' רסב). ומכל זה מבואר, שהמקור ללבוש כסות נקיה, הוא מדין כבוד, וזה אינו כתורת כהנים שהביא רש"י שחייב כסות נקיה הוא מדין 'מקרא קודש'.

מקור דין
כבוד ביו"ט
מ'מקרא
קודש' או
מ'לקדוש ה'
מכובד'

אולם בבאיור הגר"א (סי' תקכט ס"א) מבואר, שאין סתירה בין הדברים. שבשו"ע שם כתב, שצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת. ומקורו מהרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ז) שכתב: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר 'לקדוש ה' מכובד', וכל ימים טובים נאמר בהן 'מקרא קדש', וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, ע"כ. ועיין ברמב"ם (שבת פ"ל ה"ג) שכתב שכבוד השבת הוא שילבש כסות נקיה.

ומבואר ברמב"ם, שחייב כבוד יו"ט הוא, שמכיון שיו"ט נקרא 'קודש' שנאמר בו 'מקרא קודש', לכן הרי הוא בכלל הדין של כבוד שבת דילפינן לה מדכתיב 'לקדוש ה' מכובד'. ולכאורה אינו מדין 'מקרא קודש' גופיה כמובא בתורת כהנים, שהרי ברמב"ם מבואר ד'מקרא קודש' הנאמר ביו"ט הוא רק לגלוי מילתא, שיו"ט נקרא קודש כשבת, וממילא גם יו"ט הוא בכלל קרא ד'לקדוש ה' מכובד', דמיניה לפינן שיש חיוב לכבד מה דאיכרי 'קדוש', וכיון דיו"ט נמי איכרי 'מקרא קודש', לכך יש גם ביו"ט חיוב לכבדו מקרא ד'לקדוש ה' מכובד'.

לדעת הגר"א
שני המקורות
מקור אחד
הוא

אולם בבאיור הגר"א (סי' תקכט) כתב: וצריך וכו', תורת כהנים 'מקרא קודש' קדשהו, ובמה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, ועיין שם פרשת אמור פרשה י"ב, וכ"ה בספרי, וכ"מ בגמרא שאמרו פט"ז דשבת דף קיט. מאי דכתיב 'ולקדוש ה' מכובד', זה יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה, הא בשאר יו"ט צריך מאכל ומשתה וכסות נקיה, וזהו שאמרו 'כמו בשבת', כמו שנאמר 'וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד', ולא הזכיר יו"ט, ש"מ שבכלל שבת הוא, ובשניהם נאמר 'מקרא קודש', עכ"ד עיי"ש.

ומבואר בדברי הגר"א, שהמקור של כבוד יו"ט הוא מדברי התורת כהנים, שמקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. והרי התו"כ מפרש שזהו הפירוש 'מקרא קודש', במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. וזה צ"ע, שהגר"א בהמשך דבריו הביא דילפינן מקרא ד'לקדוש ה' מכובד', ויו"ט בכלל שבת, דבשניהם נאמר 'מקרא קודש'. ולכאורה הוא סתירה מרישיה לסיפיה, שבתחילה הביא את דברי התו"כ, והיינו שהפירוש של 'מקרא קודש' הוא במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, ואח"כ הביא הדרשה של הבבלי, דילפינן מקרא 'ולקדוש ה' מכובד', שלפי"ז אין זה הפירוש של 'מקרא קודש', אלא דילפינן מדכתיב 'מכובד', והיינו שצריך לכבד לדבר שהוא 'קדוש ה'", וכיון שגם יו"ט נקרא 'מקרא קודש', הרי שגם יו"ט נכלל בלפחות ד'לקדוש ה' מכובד'. ואיך צירף הגר"א את שני הדברים הללו יחד.

ומבואר בדברי הגר"א, שהילפותא מקרא ד'לקדוש ה' מכובד', אינו דין נוסף שיש לכבד שבת ויו"ט שנקראים 'קודש', אלא זהו ג"כ כהתורת כהנים, שהפירוש 'מקרא קודש' הוא במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. והיינו שהדרשה של התו"כ היא, 'מקרא קודש' קדשו, ובמה אתה מקדשו, במאכל ובמשתה ובכסות נקיה. והיינו, שהפירוש של 'מקרא קודש' הוא 'קדשו', והשאלה היא, 'במה אתה מקדשו'. והתשובה היא, 'מקדשו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה'. והמקור שמקדשו בכסות נקיה, הוא מקרא ד'לקדוש ה' מכובד', דמהך קרא ילפינן שבה אתה מקדשו, בכך שהוא מכובד, ומכבדו בכסות נקיה. וא"כ גדר הילפותא היא, דבמקרא ד'לקדוש ה' מכובד' ילפינן שמקדשו בזה שמכבדו, והכבוד הוא הפירוש של 'מקרא קודש'. וזהו הפירוש בדברי הרמב"ם, שכתב, שצריך לכבד יו"ט שנאמר 'לקדוש ה' מכובד', וכל ימים טובים נאמר בהן 'מקרא קודש'. דהיינו שמקרא ד'לקדוש ה' מכובד' ילפינן שקידוש היינו כיבוד, וכיון שיו"ט נאמר בו 'מקרא קודש', לכך גם ביו"ט יש חיוב לקדשו עי"ז שמכבדו.

אלא שלפי"ז צ"ע, למה כבוד שבת הוי מדרבנן. דעיין ברמב"ם (שבת פ"ל ה"א) שכתב: ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה, ושנים מדברי סופרים, והן מפורשין על ידי הנביאים, שבתורה 'זכור ושמור', ושנתפרשו על ידי הנביאים כבוד ועונג, שנאמר (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד', עכ"ל.

מדוע כבוד שבת הוא מדרבנן

וקשה, דבשלמא אם נאמר שהרמב"ם לא פסק כהתו"כ, והפירוש של 'מקרא קודש' לא קאי על כבוד שבת. וכן הוא ברמב"ם בספר המצוות (עשה קנט): היא שצונו לשבות ממלאכה ביום ראשון שלפסח, והוא אמרו ית' (ויקרא כג ז) 'ביום הראשון מקרא קודש', ודע זו ההקדמה, והיא כל מה שנאמר בו 'מקרא קודש', בא בפירושו קדשו, וענין קדשו שלא תעשה בו מלאכה, אלא מה שמויחד באכילה, כמו שביאר הכתוב, וכבר קדם לנו לשון אמרם (שבת כד:) האי שבתון עשה הוא, כלומר, כי כל יום שאמר

להרמב"ם 'מקרא קודש' לא נאמר על כבוד שבת

האל בו 'שבתון', כאילו אמר שבות או תשבות, ואלו כלם הם צווים בשביתה ושבתות ה' נקראו ימי המועדים כלם, עכ"ל א.

ומבואר ברמב"ם, שאיסור עשיית מלאכה ביו"ט הוא מדכתיב 'מקרא קודש', קדשהו שלא תעשה מלאכה. ולפי"ז הרמב"ם לא פירש 'מקרא קודש' על כבוד שבת, אלא על איסור עשיית מלאכה. וא"כ אתי שפיר דכבוד ועונג הוא מדברי סופרים. אבל להגר"א שמפרש הדרשא ד'לקדוש ה' מכובד' שהוא כתו"כ ד'מקרא קודש' היינו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, א"כ הא הו"ל דאורייתא, וא"כ נמצא שלפירוש הגר"א בשו"ע הוי מדאורייתא ודלא כהרמב"ם, וצ"ע.

ועיין בשו"ע הרב (סי' רמב"ס"א) שהביא מחלוקת בזה, הדעה הראשונה היא שכבוד ועונג עיקר מן התורה, שהשבת הוא בכלל 'מקראי קודש', ומקרא קודש פירשו חכמים לקדשו ולכבדו בכסות נקיה ולענגו בענג אכילה ושתייה, ויש אומרים ש'מקרא קודש' הוא לקדשו באיסור עשיית מלאכה, אבל הכבוד בשבת ויו"ט והעונג בשבת הן מד"ס.

ועיין בקו"א שם שכתב, שלרש"י שפירש על פסוק זכור וגו' שפירש כבית שמאי, מכלל דלכבדו במנה יפה הוא מדאורייתא, משום דקודש הוא לקדשו במאכל וכו', משא"כ להרמב"ם שאין מצוה אלא שלא להתענות בו וכו', והדרשה דספרי ס"ל דאסמכתא בעלמא היא, שהרי במנין המצות מנה שש מצות לשבות ממלאכה בששת ימים טובים, מדכתיב 'מקרא קודש' בכל חד וחד, ולא מנה לקדשו במאכל, עוד הוכיח מהרמב"ם ש'לכבדו בכסות' הוא מדרבנן, עכ"ד עיי"ש.

ומבואר בדבריו, שהרמב"ם מפרש שהדרשה דספרי הוא אסמכתא בעלמא, ולכך כבוד שבת ויו"ט הוא מדרבנן, ואילו לרש"י הוא מדאורייתא ב.

א. ואגב הדברים יש להעיר, שברמב"ם כאן מבואר הא דכל יו"ט נקראים שבתון, ואע"ג דבקרא נאמר 'שבתון' רק בר"ה ויוה"כ וסוכות, ואילו בפסח ושבעות לא נאמר 'שבתון'. ועי"ז כתב הרמב"ם, שכל המועדים נקראו שבתות ה', והוא קרא (ויקרא כג לח) 'מלבד שבתות ה'', ומפרש הרמב"ם דקאי על כל יו"ט, ולכך בכל יו"ט יש עשה ד'שבתון' לשבות ממלאכה. ועיין ברמב"ן (ויקרא כג כד) שכתב, ועל דעתם המועדות כולם הוקשו זה לזה, כי לא נאמר 'שבתון' בחג המצות ולא בעצרת, עכ"ל. ועיין בדרשת הרמב"ן לראש השנה שכתב: ואע"פ שאין כתוב 'שבתון' בחג המצות ולא בחג השבועות, רצו חכמים לומר שהוקשו כל המועדים זה לזה, או מהיקשא דסמוכין, או מדכתיב 'אלה מועדי ה'', כדאמר בשבועות (י): לענין כפרת שעירי רגלים, עכ"ל. ומבואר ברמב"ן שחולק על הרמב"ם, וס"ל שהוא היקש כמו שהוקשו לענין כפרת שעירי רגלים, ה"נ אמרין דהוקשו שבפסח ועצרת איכא עשה דשבתון.

נמצא שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן, הרמב"ם מפרש דקרא ד'שבתות ה'' קאי על כל המועדים [גם על פסח ועצרת], והרמב"ן מפרש שהוא היקש דכל המועדים.

ב. וצ"ע לפי"ז, שהרי רש"י כתב 'מקרא קודש' במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפילה, וא"כ כיון שפסק בדעה הראשונה כרש"י, א"כ יהיה חיוב תפילה בשבת ויו"ט מדאורייתא. ולהעיר שבתו"כ לא נזכר תפילה, והביא רק מאכל ומשתה וכסות נקיה, וצ"ע.

מחלו' אם
עיקרו מה"ת
או מד"ס

לדעת
הרמב"ם
דרשת
הספרי היא
אסמכתא

ונראה ליישב דברי רש"י בשבועות באופן אחר. דמה שביארנו דהא דקאמר ר"ע בחגיגה שחזה"מ אסור בעשיית מלאכה, ויליף לה מקרא 'מקרא קדש', וביארנו, שגם לר"ע עדיף לפרש 'מקרא קדש' על עשיית מלאכה, ולכך לגבי חזה"מ מפרש לה ר"ע אעשיית מלאכה, ורק ביו"ט עדיף לפרש 'שבתון' אעשיית מלאכה, ו'מקרא קדש' זו קדושת היום, ומשום שבו פתח הכתוב תחילה. זהו דוחק לפרש כן. דבפשטות היה צריך לומר, שלאחר שבי"ט הפירוש של 'מקרא קדש' הוא קדושת היום, אף שהטעם הוא ד'שבתון' זו שבות שבו פתח הכתוב תחילה, מ"מ למעשה כיון שהפירוש של 'מקרא קדש' הוא קדושת היום, א"כ גם לגבי חזה"מ יש לפרש כן דקאי אקדושת היום, ולא אעשיית מלאכה.

קו' על
הביאור הנ"ל
ברש"י
בשבועות

ולכך נראה לפרש מכח קושיא זו, שבחגיגה מבואר, שגם לר"ע 'מקרא קדש' היינו עשיית מלאכה, שצריך לומר שמחלוקת ר"א ור"ע בראש השנה אם 'מקרא קדש' זו עשיית מלאכה או קדושת היום, אין זה מחלוקת בדאורייתא, אלא אסמכתא בעלמא. וכן הוא ע"כ לדעת התוס' בשבועות שחולקים על פירוש רש"י, וכתבו דלא אשכחן ברכות דיוה"כ דליהו דאורייתא, וע"כ דס"ל שמחלוקת ר"א ור"ע בראש השנה הוא בדרבנן, ואסמכתא בעלמא הוא. ולפי"ז נראה, שגם רש"י סובר כן, והפירוש 'מקרא קדש' לכו"ע מדאורייתא הוא אעשיית מלאכה.

מחלו' ר"א
ור"ע בראש
השנה היא
אסמכתא

ומה שפירש רש"י לא קראו 'מקרא קדש', לא קיבלו בברכותיו לומר 'מקדש ישראל ויוה"כ', שמזה מבואר שהתפילה היא דאורייתא. נראה דיש לומר, שרק ביוה"כ הוי התפילה דאורייתא, ולא בשאר יו"ט. ואין זה משום שהפירוש של 'מקרא קדש' היינו תפילה, וכמוש"כ רש"י על התורה, דההיא דרשה היא מתו"כ, והבבלי אינו סובר כן, שלכך הבבלי יליף כבוד שבת מקרא ד'לקדוש ה' מכובד', ולא יליף ליה מקרא ד'מקרא קדש'.

התפילה
ביוה"כ
דאורייתא

ולבאר הדבר נראה, שהרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א) כתב: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש. ובה"ז כתב: מדברי סופרים לקדש על היין. ובהלכה י"ח כתב: כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת, כן מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאי יום הכפורים, שכולן 'שבתות ה' הן, עכ"ל.

אם קידוש
ביו"ט מדאורייתא
או מדרבנן

ובמגיד משנה כתב: ודע, שאין קידוש יו"ט דבר תורה, ע"כ. ועיין במנחת חינוך (מצוה לא) שכתב על המגיד משנה: ולא כתב הרב המגיד מאין הוציא זה, ולכאורה מלשון הרמב"ם שם שכתב 'שכולם איקרו שבתות ה'', אפשר שהוא מן התורה כמו שבת, ע"כ.

מחלו' המגיד
משנה
והמניח

וכוננתו, שהרמב"ם כתב 'שכולן שבתות ה' הן', וזהו כלשון הרמב"ם בספר המצות עשה קנ"ט הנ"ל, שכתב שם הרמב"ם, שבפסח ושבועות יש איסור עשיית מלאכה, אע"פ שלא נאמר בהן 'שבתון', ד'שבתות ה' נקראו ימי המועדים כלם.

ומבואר ברמב"ם שדרשה זו ד'שבתות ה' היא דאורייתא. וא"כ גם מה שכתב הרמב"ם שמקדשין ביו"ט 'שכולן שבתות ה' הן', הוי מדאורייתא [ועיין להלן אות ב'].

ועיין עוד במנחת חינוך (שם), שהביא את דברי הפמ"ג (פתיחה להלכות ברכות אות יט), שבשיטה מקובצת (ביצה ד:) מבואר, שהבדלת יו"ט הוא דאורייתא, וא"כ כתב הפמ"ג, דכל שכן דקידוש יו"ט הוא מדאורייתא. ודלא כמג"א (סי' רע"א סוף סק"א) שהסכים למגיד משנה. ועיי"ע בחת"ס וברע"א על המג"א, שציינו לדברי הפמ"ג (סי' רצו א"א ס"ק י"א) שכתב ג"כ כמו שכתב בפתיחה להלכות ברכות, להוכיח מהשמ"ק בביצה דהוי דאורייתא. ועיי"ש בשטמ"ק דאיתא בגמרא (ביצה שם): והא רב אסי מבדיל מיומא טבא לחבריה, רב אסי ספוקי מספקא ליה, ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא. ובשטמ"ק בשם הריטב"א הקשה, היכי מחית נפשיה לומר הבדלה, ובספק ברכה שאינה צריכה. ובתירוצו השני כתב, דאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן, וחייב הבדלה בין קדש לחול הוא מדאורייתא, וכיון שכן שפיר איכא לברוכי על הספק, דכל ברכות של תורה אם הוא ספק יכול לברך על ספקן, עיי"ש. ומזה הוכיח הפמ"ג, דכל שכן קידוש יו"ט הוא מדאורייתא.

ועיי"ע בקובץ שיעורים (ביצה אות י) שהביא שבסוף אגרות הרמ"ה יש תשובת הרשב"א בעל התוספות, דהבדלת יו"ט היא מדאורייתא כמו בשבת. ועיי"ש באות י"ב שכתב, דאע"ג דהבדלת יו"ט היא מדאורייתא, מ"מ קידוש יו"ט לאו דאורייתא, עיי"ש.

ולפי"ז נראה, שלדעת הפמ"ג והמנ"ח דקידוש יו"ט הוא מדאורייתא, ומדאורייתא הקידוש הוא בדברים, דעל הכוס פשיטא דהוי מדרבנן, דלא עדיפא משבת, וא"כ ביוה"כ צריך ג"כ לקדש מדאורייתא. ודלא כהרמב"ם שכתב שרק להבדיל צריך ביוה"כ מדאורייתא. ואם כן לפי"ז אפשר לומר בדעת רש"י בשבועות, שמה שפירש רש"י, לא קראו 'מקרא קודש', שלא קיבלו בברכותיו לומר 'מקדש ישראל ויוה"כ', היינו דהוי מדאורייתא, משום חייב קידוש ביו"ט שהוא מדאורייתא, ורק ביוה"כ יש חיוב מדאורייתא, כיון שאינו מקדש על היין. ומה שהקשו התוס', דלא אשכחן ברכות ביוה"כ דליהוי דאורייתא, יש לומר לפי"ז, שגם רש"י ס"ל דברכות בכל התפלות ביוה"כ לאו דאורייתא, ורק בתפילת ערבית הוי דאורייתא, ומטעם דקידוש ביו"ט הוא מדאורייתא. ויש לדייק בלשון רש"י שכתב לא 'קיבלו' בברכותיו וכו'. וצ"ב מהו הלשון 'קיבלו', ולהמבואר י"ל, שרש"י בא להורות שרק הברכה בקבלת יוה"כ הוי דאורייתא, ומשום דקבלת יוה"כ הוי קידוש של יו"ט והוי דאורייתא.

ג. וכן כתב המנ"ח בסוף דבריו (שם), דאי ילפינן יו"ט משבת, א"כ חייב מן התורה לקדש ביוה"כ בדברים.

ולפי"ז גם לרש"י הפירוש של 'מקרא קודש' הוא עשיית מלאכה, וכדאמר רבי עקיבא בחול המועד, ורק בברייתא 'לא קראו מקרא קדש', פירש רש"י דקאי אברכות של יוה"כ, ולא ניחא ליה לרש"י לפרש דקאי אעשיית מלאכה וכו', ומשום דפשטות הברייתא היא ד'קראו מקרא קודש' ולא עשה בו מלאכה' הוי תרי מילי. ועוד, שלר"ת דחוק קצת הלשון 'קראו מקרא קודש'. ור"ת כתב 'קראו מקרא קודש' שמודה שב"ד קדשוהו, עיי"ש. אולם אכתי צ"ע הלשון 'קראו מקרא קודש', דהודאתו לא הוי קריאה. ולכך פירש רש"י 'קראו מקרא קודש' כפשוטו, שהוא ענין של קריאה, שמברך 'מקדש ישראל ויוה"כ'. ולפי"ז 'מקרא קודש' שבתורה, ו'קראו מקרא קודש' שבברייתא אינו ענין אחד, ש'מקרא קודש' שבתורה היינו שלא לעשות מלאכה, אבל לשון הברייתא 'קראו מקרא קודש' היינו קריאת הגברא, שמברך 'מקדש ישראל ויוה"כ', ודו"ק.

ב. לעיל (ד"ה וכוונתו), הוכחנו שדעת הרמב"ם דקידוש ביו"ט הוא מדאורייתא, כיון שהרמב"ם כתב שחיוב קידוש ביו"ט הוא לפי 'שכולן שבתות ה' הן'. והיא אותה ילפותא שכתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנט), שיש עשה שלא לעשות מלאכה ביו"ט, דהאי 'שבתון' עשה הוא. והוסיף הרמב"ם 'ושבתות ה' נקראו ימי המועדים כולם'. והיינו, שאע"פ שבפסח ושבועות לא נאמר 'שבתון', אפ"ה כל המועדים נקראו 'שבתות ה'', והרי שלגבי העשה דעשיית מלאכה ביו"ט, מטעם דרשה זו דכל המועדים נקראו שבתות ה', אמרינן דהוי דאורייתא. וא"כ פשוט דהכי נמי לגבי חיוב קידוש ביו"ט דנקט הרמב"ם האי דרשה 'שכולן שבתות ה' הן', ע"כ דהוי נמי מדאורייתא. וכדעת המנ"ח והפמ"ג.

אם דרשת 'שכולם שבתות ה' הן' הוי דאורייתא או אסמכתא

ומזה קשה על דברי המגיד משנה, שכתב, דהקידוש ביו"ט הוא מדרבנן. דלפי"ז ע"כ שהמגיד משנה מפרש דהאי דרשה 'דכולן שבתות ה' הן', אינו דרשה גמורה דליהוי דאורייתא, אלא אסמכתא בעלמא היא. ואם כן למה לגבי איסור עשיית מלאכה ביו"ט הוי דרשה גמורה, וכמו שאמרו 'האי שבתון עשה הוא', והרמב"ם כתב, שהוא מטעם שהמועדים כולם נקראו שבתות ה'. וא"כ קשה מאי שנא גבי קידוש דאמרינן שאינו דאורייתא, וצ"ע.

קו' על המגיד משנה

והנה להמבואר ברמב"ם דהוי דאורייתא, משום דכל המועדים נקראו שבתות ה'. לפי"ז נמצא נפק"מ למעשה, במה שדן רע"א בתשובה (סי' א), ולהמבואר נמצא דלא כהרע"א. דעיי"ש ברע"א שדן באשה ששכחה להזכיר של חג בברכת המזון, אם צריכה לחזור ולברך. ופסק הרע"א, שאשה אינה צריכה לחזור ולברך. ובטעם הדבר כתב, שאשה מותרת להתענות ביו"ט, עיי"ש. ובהמשך דבריו כתב, שאם שכחה בשבת לומר רצה, צריכה לחזור ולברך, דכיון דמחויבת במ"ע דקידוש מהיקישא ד'זכור ושמור', מחויבת ג"כ בכל מ"ע דשבת, וכמו שכתב הר"ן (שבת מד. מדפי הרי"ף), שבכל מעשה שבת איש ואשה שוין, כדילפינן מ'זכור ושמור', את שישנו בשמירה ישנו בזכירה,

נפק"מ לאשה ששכחה להזכיר חג בברכת המזון

ובכלל זה הוי כל חיובי דשבת, וממילא מחויבת ג"כ במצות עונג דשבת ואסורה להתענות, ע"כ צריכה לחזור ולברך, עכ"ד עיי"ש.

ולהמבואר נמצא, שגם ביו"ט צריכה אשה לחזור ולברך אם לא הזכירה של חג, שהרי להמבואר בדעת הרמב"ם, נמצא שהמקור לחובת קידוש ביו"ט הוא משום 'שכולן שבתות ה' הן', וא"כ המקור מהתורה על חובת קידוש ביו"ט הוא קרא ד'זכור את יום השבת לקדשו', ושבת כולל גם יו"ט, כיון שכל ימים טובים נקראו שבתות ה', וא"כ כמו שנשים חייבות בקידוש שבת, אע"פ שהוא מ"ע שהזמן גרמא, ומטעם דמי שישנו בשמירה ישנו בזכירה, שמטעם זה כתב הר"ן שנשים חייבות בשלש סעודות, דבכלל זכירה איתא כל חיובי דשבת, א"כ מטעם זה יתחייבו נשים גם בקידוש יו"ט, דמי שישנו בשמירה ישנו בזכירה, וא"כ יהיו אסורים להתענות ביו"ט כמו אנשים, כיון שבכלל זכירה איתא כל חיובי יו"ט, וא"כ אם שכחה האשה להזכיר של חג בברכת המזון, צריכה לחזור ולברך, כמו אנשים.

וביותר צ"ע על דברי הרע"א, שהרי לעיל (ד"ה ועיין עוד) הבאנו שהרע"א בגליון שו"ע על המגן אברהם (סי' רעא) ציין לדברי הפמ"ג (סי' רצו) שקידוש ביו"ט הוא מדאורייתא. וע"כ שקידוש ביו"ט נכלל בקרא ד'זכור את היום השבת לקדשו', דאל"ה מנלן דהוי דאורייתא. וא"כ כיון שקידוש ביו"ט הוא מדאורייתא כמו בשבת, א"כ גם נשים חייבות בקידוש, ובכל חיובי דיו"ט, וצ"ע.



סימן ג

בענין אשה בשמחת יו"ט

א. בגמרא (ר"ה ה): בעי רבי זירא, אשה מה היא בבל תאחר, מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה, או דלמא הא איתה בשמחה. א"ל אביי, ותיפוק ליה דהא איתה בשמחה, ומי אמר אביי הכי, והאמר אביי אשה בעלה משמחה, לדבריו דר' זירא קאמר, ע"כ. וברש"י (ד"ה בעלה משמחה): בבבל בבגדי צבעונין, בארץ ישראל בבגדי פשתן המגוהצים, הכי איתא בקידושין, עכ"ל.

ועיין בתוס' (ד"ה אשה) מה שהקשה ר"ת על פירש רש"י, ופירש ר"ת בעלה משמחה - שהחיוב על בעלה ולא עליה, לפיכך לא קרינא בה 'ובאת שמחה' (דברים יב ה), ע"כ. ולדעת ר"ת נמצא שמחלוקת ר"ז ואביי היא, האם חיוב שמחה הוא על האשה או על הבעל.

ולכאורה לדעת רש"י מחלוקת ר"ז ואב"י אינה על מי מוטל החיוב, אלא מהי מצות שמחה, שר"ז סובר שהשמחה היא בבשר שלמים, ולכך איבעיא ליה אם עוברת בבל תאחר, כיון שחייבת לעלות ולקיים מצות שמחה, או דלמא כיון שאין עליה חובת ראייה אין עוברת בבל תאחר. ואב"י סובר שמצות שמחה היא בבגדים, ולכך לאב"י אינה עוברת בבל תאחר. ומה שהקשה אב"י דתפוק ליה דהא איתא בשמחה, היינו לדבריו דר"ז שאם חייבת בשמחה דבשר שלמים, סובר אב"י דפשיטא שעוברת בבל תאחר.

אולם זה אינו, דעיינ בגמרא (קידושין לד:) שהקשו, למה ילפינן מתפילין דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, נילף משמחה לחיובא, דהא הוי מצות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות, ונילף מינה לכל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים חייבות. ותירץ אב"י, אשה בעלה משמחה. ופירש רש"י וז"ל: בעלה משמחה, אין חובת השמחה תלויה בה אלא על בעלה שישמחנה קרי ביה 'ושימחת', עכ"ל. ומפורש ברש"י, דאב"י דאמר אשה בעלה משמחה, היינו שהחיוב הוא על הבעל, ולפי"ז נמצא שבדעת אב"י גם רש"י מפרש בזה כר"ת שהחיוב הוא על הבעל.

מרש"י
בקידושין
נראה
שנחלקו אם
החיוב על
הבעל או על
האשה

ולפי"ז צריך לומר, שמה שפירש רש"י (ד"ה בעלה משמחה) דהיינו שהמצוה היא בבגדים ולא בבשר שלמים, היינו דהא בהא תליא, דשורש מחלוקת ר"ז ואב"י אם החיוב הוא על הבעל או על האשה, תלוי בזה מהי מצות שמחה, שר"ז סובר שמצות שמחה היא בבשר שלמים, ולכך החיוב הוא על האשה, ולכך מיבעיא ליה שתעבור בבל תאחר כיון שחייבת בשמחה. ואב"י סובר שחיוב שמחה הוא בבגדים, וא"כ ממילא החיוב הוא על הבעל, שהוא בעלים על הממון לקנות לה בגדים. ונמצא שצירוף שני דברי רש"י בדעת אב"י מורה דס"ל דהמצוה היא בבגדים, והמצוה היא על הבעל, והא בהא תליא.

בתרתי פליגי
והא בהא
תליא

וצריך לומר, שהטעם שבראש השנה כתב רש"י רק זה שהמצוה היא בבגדים, ובקידושין כתב רק זה שהמצוה היא על הבעל, הוא משום שבכל מקום נקט רש"י מה שצריך לענין הסוגיא, שבר"ה הנדון הוא אם עוברת בבל תאחר, וסגי לומר לאב"י שהמצוה היא בבגדים, ואין צורך להוסיף שהמצוה היא על הבעל, דסגי בזה שהמצוה היא בבגדים וא"כ ליכא בל תאחר. משא"כ בקידושין שהנדון הוא דנילף משמחה שנשים חייבות במצות עשה שהזמן גרמא, לזה סגי לומר שהחיוב הוא על הבעל ולא על האשה, ואין צורך להוסיף שהמצוה היא בבגדים.

בכל סוגיא
פירש רש"י
הנצרך לענין

ולפי"ז מחלוקת רש"י ור"ת היא, שר"ת סובר שלאב"י אף שהמצוה היא בבשר שלמים, מ"מ כיון שהחיוב הוא על הבעל, א"כ אין האשה עוברת בבל תאחר, דאף שבפועל חייבת לעלות, מ"מ כיון שאין החיוב עליה אלא על הבעל, אין זה סיבה שתעבור בבל תאחר. ואפשר לומר כמו שכתב הבעל המאור (ר"ה א. מדפי הרי"ף) שהחיוב על הבעל הוא לשדלה לעלות, ואם אינה רוצה, אין אחד מהם עובר, עיי"ש. ולפי"ז

ביאור מוח' רש"י ור"ת
אם חיובא
דרמיא על
הבעל
מחייבה
בבית

כיון שהחיוב על הבעל הוא רק להשתדל שתעלה, א"כ אין זה סיבה שתעבור בבל תאחר, כיון שאינו חיוב ודאי. ורש"י חולק ע"ז, וס"ל שאם יש עליה חיוב, אף שסיבת החיוב הוא על הבעל, מ"מ כיון שבפועל יש עליה חיוב זה סיבה שתעבור בבל תאחר. ולכך הוצרך רש"י לפרש אליבא דאביי שחיוב שמחה הוא בבגדים ולא בבשר שלמים, ולכך אינה עוברת בבל תאחר, ודו"ק.

קושיית ר"ת
על רש"י

והנה ר"ת בתוס' בראש השנה הקשה על רש"י, מהא דאמרין (חגיגה ו.): עד הכא מאן אתייה, ומשני, עד הכא מיחייבא אמייה בשמחה. משמע שזקוקה לעלות משום שלמי שמחה, ע"כ. וכוונתו להקשות, דהתם אביי הוא דקאמר לה, והיינו דס"ל שהאשה חייבת לעלות לירושלים, וע"כ שהוא משום שלמי שמחה.

גדר החיוב
על הבעל
שתשמוח עמו
ולא די
שישמחה

וליישב דעת רש"י נראה, שבדבריו שם יישב זאת הקושיא, דז"ל רש"י שם (ד"ה מחייבא בשמחה): לעלות לרגל ולשמוח בחג עם בעלה, דעל השמחה נצטוו נשים דכתיב (דברים יד כו) 'ושמחת אתה וביתך', עכ"ל. מבואר ברש"י, שמה שאמר אביי שהאם חייבת בשמחה, היינו לשמוח בחג עם בעלה, ולפי"ז מה שצריכה האשה לעלות לירושלים אינו משום שחייבת בשלמי שמחה, ואביי סבר שהחיוב שמחה הוא בבגדים, וכמו שכתב רש"י בראש השנה, ומ"מ גדר חיוב שמחה אינו שהבעל צריך לפעול שאשתו תשמוח ע"י שקונה לה בגדים, אלא החיוב הוא שהאשה תשמוח עם הבעל, ואם יקנה לה בגדים, והיא תשאר בביתה, לא קיימו מצוה זו, שהמצוה היא שתשמוח עם בעלה, ולכך צריכה להיות עמו בירושלים לשמוח עם הבעל.

כן מבואר
בבעה"מ

וכן מבואר בבעל המאור (שם) וז"ל: אשה בעלה משמחה - כלומר שחובתה מוטלת עליו לשדלה בדברים ולהעלותה כדי שתשמחה עמו וכו', ואין החובה אלא על בעלה לשדלה ולהעלותה עמו ולשמחה, ורוב הנשים מתרצות ונמשכות לדעת בעליהן, עכ"ל. הרי מבואר בדבריו, שהחיוב הוא על הבעל לשדלה ולהעלותה עמו ולשמחה, והחיוב לשדלה להעלותה הוא כדי שתשמוח עמו, והוא כמבואר בדעת רש"י שהחיוב להעלותה אינה כדי שתאכל שלמי שמחה וכדעת ר"ת, אלא כדי שתשמוח עמו.

יש לדון אם
לר"ז יש חיוב
שתשמוח עם
בעלה

ולפי"ז נמצא, שלדעת רש"י ובעה"מ לא סגי בזה שמשמחה בבגדים, ואם ישלח לה בגדים והוא יהיה במקום אחר לא קיים מצות 'ושמחת', אלא החיוב הוא שיהיו יחד ותשמוח עמו. ואף אי קיי"ל כר' זירא שחייבת בשלמי שמחה, ודלא כאביי, וכמו שפסק הרמב"ם (יובא להלן אות ב), מ"מ ברמב"ם פסק (יו"ט פ"ו ה"ז) דתרווייהו איתנהו, שהחיוב הוא גם שלמי שמחה וגם בבגדים. וא"כ י"ל שלדעת רש"י והבעה"מ אף אם נפסוק כר"ז, מ"מ יש חיוב לקנות בגדים ולהיותם ביחד.

ויש לדחות, שגם לדעת רש"י ובעה"מ החיוב לשמוח עם בעלה הוא רק לאביי, וזהו דקאמר אביי 'בעלה משמחה', וכלול בזה גם שהחיוב הוא על הבעל, וגם שהחיוב הוא לשמוח עם בעלה. אבל לר"ז שעיקר שמחה באשה הוא בשלמי שמחה, ואין

החיוב על הבעל, א"כ י"ל שגם לרש"י והבעה"מ אין החיוב לשמוח עם בעלה, אלא חיוב שמחה הוא על האשה, וא"כ אינם צריכים להיות ביחד.

מעשה גם להרמב"ם שפסק כר"ז וכפי שיבואר, י"ל שאף שסובר כרש"י אעפ"כ לא פסק שהחיוב הוא לשמוח עם בעלה כיון שפסק כר"ז, ודו"ק.

יישוב דברי הרמב"ם כרש"י

ב. כתב הרמב"ם (חגיגה פ"א ה"א): והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים וכו', ונשים חייבות במצוה זו, ע"כ. ובהשגות הראב"ד: ונשים חייבות במצוה זו - א"א, לא בקרבן, אלא בשמחה, שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה, ע"כ. וברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ד) פסק: ואחד האיש ואחד האשה עובר בבל תאחר, ע"כ. ועיי"ש בלחם משנה שהאריך בזה שהרמב"ם פסק כר"ז, ולכן האשה עוברת בבל תאחר, והראב"ד פסק כאב"י, ולכן השיג שאינה חייבת בקרבן. והקשה, למה לא השיג הראב"ד גם בהלכות מעשה הקרבנות, עיי"ש.

מחלוקת רמב"ם וראב"ד הלכה כמאן

ובדברי הראב"ד מבואר שפירש בדעת אב"י ורש"י והבעה"מ ודלא כר"ת, שהרי פתח השגתו וכתב 'לא בקרבן', והיינו, שהרמב"ם פסק שהאשה חייבת בשלמי שמחה, וע"ז השיג הראב"ד, דלאב"י אין חיוב השמחה בקרבן. וזהו דלא כדעת ר"ת שגם לאב"י חיוב השמחה הוא בקרבן, ומחלוקת ר"ז ואב"י היא רק אם חיוב השמחה הוא על האשה או על הבעל שבעלה משמחה, אבל הראב"ד פירש כרש"י והבעה"מ דלאב"י אין המצוה בקרבן. עוד מבואר בדברי הראב"ד, דלאב"י צריכה לעלות עמו כדי שתשמח עם בעלה והוא ישמח אותה.

הראב"ד פירש כרש"י ובעה"מ

והנה לכאורה לר"ז שהחיוב שמחה של האשה בקרבנות שלמים, משמע בפשוטו שאינו סובר שיש חיוב שמחה בבגדים. אולם הרמב"ם (יו"ט פ"ו ה"ז) כתב וז"ל: וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר (דברים טז יד) 'ושמחת בחגך' וגו'. אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה (פ"א ה"א), יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, כיצד, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממנו וכו', עכ"ל. ומבואר שלר"ז יש שני חיובים בשמחה, חדא בקרבנות, ועוד בבגדים, שהרי הרמב"ם פסק כר"ז וכנ"ל.

מהרמב"ם מבואר שלר"ז יש חיוב שמחה גם בבגדים

ומקור דין זה הוא בברייתא (פסחים קט): ת"ר, חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל, שנאמר 'ושמחת בחגך', במה משמחן ביין, רבי יהודה אומר, אנשים בראוי להם ונשים בראוי להם וכו', ע"כ. ומפרש הרמב"ם, שר' זירא דקאמר שהחיוב שמחה הוא בקרבנות שלמים, הרי אינו חולק על הברייתא, דהא תנאי היא, ולכן פירש הרמב"ם דלר"ז תרוייהו איתנהו.

והנה לשון הברייטא הוא 'חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל', והרמב"ם שינה הלשון וכתב 'וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו', והיינו שהרמב"ם לא כתב שהחיוב הוא על האדם לשמח בניו ובני ביתו, אלא שהחיוב הוא להיות שמח הוא ובניו.

וביאור הדבר הוא, משום שהרמב"ם פסק כר"ז, ולר"ז אין חיוב השמחה על הבעל, אלא על האשה. וצריך לומר לפי"ז, שר"ז ואב"י נחלקו בהבנת לשון הברייטא, דאב"י מפרש לה שהחיוב הוא על האדם לשמח בדווקא, ור"ז מפרש שחיוב שמחה הוא על כל אחד ואחד, ורק משום שהאיש סיפק בידו לקנות קליות ואגוזים ומגדנות ובגדים ותכשיטין, לכך נקטו בברייטא הלשון 'חייב אדם', אבל באמת גדר חיוב השמחה הוא על כל אחד ואחד. וכיון שהרמב"ם פסק כר"ז, לכך שינה מלשון הברייטא כדי שלא נפרש שהחיוב הוא על הבעל וכאב"י, אלא נפרש שחיוב השמחה הוא על כל אחד ואחד, ודו"ק.



הרמב"ם
שינה מלשון
הברייטא

מחלוקת ר"ז
ואב"י אם
החיוב הוא
ע"ע או
לשמח
אחרים

פסח



סימן ד

בענין מצות סיפור יציאת מצרים

ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א): מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות יג ג) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר (שמות כ ח) 'זכור את יום השבת'. ומנין שביליל חמשה עשר, תלמוד לומר (שם יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה', בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שהמצוה היא קרא 'זכור את היום הזה' וגו', ואילו קרא 'והגדת לבנך' הוא רק למילף פרט זה שהמצוה היא בליל חמשה עשר.

סתירה בד'
הרמב"ם
מהיכן נלמד
עיקר המצוה

אולם עיין בספר המצות (מצוה קנז) שכתב: היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה וכו', והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו יתברך 'והגדת לבנך ביום ההוא' וכו'. ואח"כ הביא המכילתא דרשב"י (שמות פ"ג ג): אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כלומר שהוא צוה לזכרו כמו אמרו 'זכור את יום השבת לקדשו', ע"כ. והרי שבזה כתב הרמב"ם שהמצוה היא קרא 'והגדת לבנך', ואילו קרא ד'זכור' וגו' הוא רק למילף שיש מצוה אף כשאין לו בן, וצ"ע.

והנה בשני המקומות הביא הרמב"ם דילפינן מקרא ד'זכור' וגו', כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'. ואפשר לומר שהכוונה היא שמזה ילפינן שהמצוה היא לספר בפה, שהיה מקום לומר שהמצוה 'זכור את היום הזה', הוא מצות זכירה בלב, וכן הוא דעת הרא"ש בתשובה (כלל כד סימן ב), וז"ל: וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים, ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישראל מפרשין לו [וזהו ההגדה לפי הצד שזוכרים יציאת מצרים], עכ"ל. ומבואר ברא"ש שאין כלל מצות סיפור יציאת מצרים, והמצוה היא רק לזכור יציאת מצרים על ידי קיום מצות מצה. וכמו שאין

דעת הרא"ש
שמצות
הזכירה בלב

מברכין על הפרשת בכורות, והיינו שמברכין רק מעשה ההפרשה ולא על זכירת מצרים שיש בהפרשה, ה"נ מברכין על אכילת מצה, אבל אין מברכין על זכירת יציאת מצרים שיש במצות האכילה. ומפרש הרא"ש קרא 'והגדת לבנך', שרק אם ישאל דהיינו שאינו יודע, צריך לפרש לו שידע טעם המצוה, וההגדה היא רק שע"ז זוכרין יציאת מצרים.

ולפי"ז אפשר לומר שהרמב"ם בא לשלול פירוש זה של הרא"ש, ולכך כתב שהמצוה 'זכור את היום הזה', הוא כמו 'זכור את יום השבת'. והכוונה היא כמוש"כ הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"א): מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרוהו זכירת שבח וקידוש, עכ"ל. ולפי"ז יש לומר שכוונת הרמב"ם הוא שכמו בקרא ד'זכור את יום השבת', אין הכוונה זכירה בלב, אלא המצוה היא בדברים, ילפינן כמו כן שהמצוה 'זכור את היום הזה', הוא בדברים, וזהו ג"כ כוונת הרמב"ם בספר המצות.

אולם נראה שבדברי הרמב"ם ביד החזקה דקרא של המצוה הוא 'זכור את היום הזה', ואילו קרא ד'והגדת לבנך' הוא רק למילף שהמצוה היא בליל ט"ו, שייך יותר לומר שצריך מקור שהמצוה היא בפה, דלשון 'זכור' שפיר מתפרש זכירה בלב, ולכך צריך מקור שמצותו בפה מקרא ד'זכור את יום השבת'. אבל בדברי הרמב"ם בספר המצות דקרא של המצוה הוא 'והגדת לבנך', שמשמעו הוא הגדה בפה, וקרא ד'זכור את היום הזה', הוא רק למילף שיש מצוה אף שאין לו בן, א"כ קצת דוחק לפרש שהביא קרא ד'זכור את יום השבת', שזהו המקור שצריך בפה. ואף שיש לדחוק, שהרי הרא"ש מפרש קרא ד'והגדת' שהוא לאו דוקא הגדה בפה, אלא שאם ישאל מפרשין לו, מכל מקום בדברי הרמב"ם בסה"מ דוחק לפרש שהביא קרא ד'זכור את יום השבת', שהמצוה היא בפה, ובפרט שבסה"מ לא הזכיר כלל לענין שבת שהוא בפה, וצ"ע.

ונראה כשנתבונן בדברי הרמב"ם בהלכות שבת הנ"ל, נראה שלא רק שהרמב"ם פירש שהמצוה 'זכור את יום השבת לקדשו', הוא בפה, ולאפוקי דלא סגי בזכירה בלב, אלא הרמב"ם הוסיף וכתב 'כלומר זכרוהו זכירת שבח וקידוש', ואין זה רק הפירוש דקרא 'זכור את יום השבת', אלא דרשינן גם קרא 'לקדשו', שצריך שהזכירה תהיה בדברי שבח וקידוש בפה.

ולפי"ז נראה בפשטות שכוונת הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה, שכתב שהפירוש 'זכור את היום הזה' הוא כמו 'זכור את יום השבת', הכוונה אינה רק לענין שצריך בפה ולא זכירה בלב, אלא הכונה היא שכמו שב'זכור את יום השבת' הפירוש הוא זכירת שבח וקידוש, כמו כן בקרא ד'זכור את היום הזה' הכונה היא לא רק שצריך בפה ולא סגי בזכירה בלב, אלא גם שהמצוה היא לומר בפה דברי שבח. ואף שבהלכה

דימוי
הרמב"ם
לזכירת שבת
לומר
שהזכירה
היא בפה

לדברי
בסה"מ קשה
מה צריך
ללמוד
מושבת ענין
הזכירה בפה

הדמיון
לזכירת שבת
הוא גם לענין
אמירת שבח

א' לא הזכיר הרמב"ם שצריך לומר דברי שבח, אפ"ה יש לומר שכל סדר ההגדה שכתב הרמב"ם כולל ענין שבח, וביותר דברי הרמב"ם בהלכה ו' שחייב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, וכן בהלכה ז' שלפיכך צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, שכל זה הוא המצוה של שבח. וכן מה שכתב בהלכה י' שבכוס שני אומר הגדה, ובכוס ד' גומר עליו את ההלל, כל זה הוא משום שהמצוה היא לומר דברי שבח.

ולשון הרמב"ם בספר המצות הנ"ל הוא: וכל מה שיוסיף במאמר, ויארץ הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו עמנו המצרים מעול וחמס, ואיך לקח השם נקמתו מהם, ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו יהיה יותר טוב, כמו שאמרו כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שהמצוה להאריך ולספר הוא הן מה שעשה לנו השם, שזהו מה שכתב הרמב"ם ביד החזקה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, והן מה שעשו לנו המצרים, והן מה שלקח השם נקמתו מהם, וגם להאריך בהודות לו יתברך על מה שגמלנו, שזה ענין של דברי שבח והודאה.

ולפי"ז נראה שבין בדברי הרמב"ם ביד החזקה ובין בספר המצות הכוונה היא אחת, שהמצוה היא להודות ולשבח, וביד החזקה יליף עיקר המצוה מקרא 'זכור את היום הזה', וילפינן שהכוונה היא כמו ב'זכור את יום השבת לקדשו', דהתם הוא דברי שבח וקידוש, והפירוש בקרא הוא שהזכירה של יום השבת הוא לקדשו, ולקדשו פירושו מקרא קדש, דברי שבח וקידוש. וכמו כן נראה שבספר המצות דקרא של המצוה הוא 'והגדת', גם בזה המצוה הוא הודאה, וכמוש"כ הרמב"ם שצריך להאריך גם בהודאה. והמקור לזה נראה ע"פ מה שכתב האבודרהם (סדר תפילות הפסח פרק כא אות לו) וז"ל: ויש מפרשים הגדה שהוא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים, כמו שמתרגם בירושלמי 'הגדתי היום לה' אלקיך' - שבחית יומא דין (דברים כו ג), וכן תרגמו רבינו סעדיה בערב, עכ"ל. ולפי"ז לשון 'והגדת לבנך' פירושו שאומר לבנו דברי שבח להקב"ה על שהוציאנו ממצרים.

ולפי"ז בין ביד החזקה ובין בסה"מ התוצאה היא ענין אחד שהמצוה היא לשבח, וכמו שביארנו שבין הילפותא מ'זכור את יום השבת' פירושו שבח, ובין הילפותא מקרא 'והגדת' הוא שבח. וזהו שכתב הרמב"ם בסה"מ שיש להרבות ולהאריך בהודאה, שכנראה פירושו הוא ש'והגדת' הוא לשון שבח וכמוש"כ בתרגום ירושלמי וברס"ג.

ולפי"ז נראה שאין שאלה מיישב מה שהקשינו הסתירה בין דברי הרמב"ם ביד החזקה לדבריו בסה"מ, אם עיקר קרא הוא זכור, ומקרא ד'והגדת' ילפינן רק שהמצוה בט"ו, או שעיקר קרא הוא 'והגדת', ומקרא ד'זכור' ילפינן שיש מצוה גם אם אין לו בן. אפ"ה כיון שבין כך ובין כך יסוד המצוה הוא לשבח, לפי"ז י"ל דאיה"נ

המצוה לפי הרמב"ם ביד ובסה"מ הוא אמירת שבח

ישוב הסתירה בדברי הרמב"ם ביד ובסה"מ

צריך שני הפסוקים, ושני הטעמים אמת, דמקרא ד'זכור' לבד לא ידעין שהמצוה בליל ט"ו, ומקרא ד'הגדת' לבד לא ידעין באין לו בן, ותרוייהו איצטריכו. מכל מקום כיון שהתוצאה מצירוף שני המקראות מורה ענין אחד שהמצוה היא לשבח, שפיר שייך לומר בכל מקום חלק מהצדיקותא דשני המקראות, כיון דשני הדברים אמת, ודו"ק.

ולהמבואר מחלוקת הרמב"ם והרא"ש אם יש מצוה לספר יציאת מצרים, או שצריך רק לידע שזהו הטעם דמצות מצה, נראה שמה שהרמב"ם סובר שהוא מצוה, הוא משום שסובר שהמצוה היא לשבח, ובזה גם הרמב"ם מודה להרא"ש שאם הענין הוא רק לידע, אין זו מצוה, וכסברת הרא"ש שיש הרבה מצוות שהם זכר ליציאת מצרים, וכגון בהפרשת בכורות שאין מצוה נוספת לזכור יציאת מצרים, אלא המצוה היא הפרשת בכורות, וטעם המצוה הוא לזכור, וא"כ אם יודע אין שום מצוה. ומה שהרמב"ם סובר שיש מצוה, הוא משום שהמצוה היא לשבח.

ונראה שבזה תלוי גם מה שנראה שנחלקו הרמב"ם והרא"ש מתי צריך להסב, שהרמב"ם (שם ה"ח) כתב: ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך, עכ"ל. והנה לשון 'הרי זה משובח' שכתב הרמב"ם כאן על הסיבה דכל הסעודה, הוא כלשון שכתב הרמב"ם בהלכה א' ש'כל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח', שזה מורה דמשובח הוא הרבוי, ויש משובח בריבוי הסיפור, וכמו כן משובח על הרבוי דהסיבה דכל הסעודה.

ואילו הרא"ש בפסחים (פ"י סימן כ) כתב, וז"ל: השתא דאתמר הכי ואתמר הכי, כולו בעו הסיבה ומצה בעי הסיבה בכזית ראשון וכזית של אפיקומן, ואם אכל בלא הסיבה לא יצא, עכ"ל. והרא"ש לא הזכיר שיש תוספת מעלה להסב בכל הסעודה.

ולהמבואר נראה דיש לומר שהוא לשטתם, דהנה הרמב"ם כתב בהלכה ו': בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים וכו', ובהלכה ז' כתב: לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות כשהוא מיסב דרך חירות, עכ"ל, ומבואר מדבריו שמצות הסיבה הוא מחמת החיוב להראות את עצמו שיצא עתה משעבוד מצרים. א"כ יש לומר שזהו הכל חלק ממצות סיפור יציאת מצרים, שהמצוה היא לשבח, והמצוה כולל הודאה כמוש"כ הרמב"ם בסה"מ, וא"כ גם להראות שיצא עתה משעבוד מצרים, ומטעם זה להסב באכילתו ושתייתו, הוא חלק מהשבח וההודאה. ומטעם זה סובר הרמב"ם שהרי זה משובח להסב כל הסעודה, שכל מה שמיסב יותר ומראה שיצא עתה משעבוד מצרים הוא יותר משובח ומודה, והרי זה משובח.

מחלוקת
רמב"ם
ורא"ש אם
סיפור יציאת
הוא לידע או
לשבח

נחלקו
לשיטתם אם
יש מעלה
להסב כל
הסעודה

אבל לדעת הרא"ש שאין מצוה לספר יציאת מצרים, והמצוה היא רק לידע, ואם יודע אין מצוה, א"כ אין לפרש שההסיבה היא חלק מלהראות שיצא משיעבוד מצרים, שאין כלל מצוה לספר ולהראות ולהודות, והמצוה היא רק אכילת מצה וד' כוסות, ורק מי שאינו יודע צריך לומר לו שידע טעם המצוה, וא"כ ע"כ שמצות הסיבה הוא רק במה שהוא מצוה דהיינו מצה וד' כוסות.

ולפי"ז י"ל עוד שדעת הרא"ש שאם אכל בלא הסיבה לא יצא, ונפסק ג"כ בשו"ע (סימן תעב ס"ו), אולם הרמב"ם לא הזכיר דין זה שאם אכל בלא הסיבה לא יצא. ומשום שלרמב"ם שיש מצוה להודות ולשבח, א"כ ההסיבה היא חלק מההודאה להראות שיצא עתה משיעבוד מצרים, וא"כ אם אכל ושתה בלא הסיבה יצא, שלא קיים את המשובח להרבות בשבח והודאה. אבל להרא"ש שאין כל מצוה להודות ולשבח, וההסיבה אינה להראות כאילו יצא עתה משיעבוד מצרים, א"כ ע"כ שגדר הסיבה הוא שכן צריך לקיים מצות אכילת מצה וד' כוסות, ולכן בדיעבד שאכל בלא הסיבה לא יצא.

לתלות בזה גם הנידון אם אכל בלא הסיבה יצא

ואפשר לומר עוד שמצות זכירת יציאת מצרים שבכל יום ויום, גם הרמב"ם סובר שהמצוה היא רק לידע וכדעת הרא"ש, אלא שהרמב"ם סובר שיש מצוה מיוחדת בליל ט"ו, והיא מצוה לספר ולשבח. ולפי"ז יש לומר שהרא"ש שסובר שאין זו מצוה, מפרש קרא ד'זכור את היום הזה', כפירש"י שהוא מצוה כל יום, ולכן כל המצוה היא רק לזכור, וצ"ע.

גדר זכירת יציאת מצרים בכל יום

סימן ה

בענין מצות סיפור יציאת מצרים והודאה

בגמרא (פסחים קטז): אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודווי ולשבוחי, אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו, ע"כ. ולכאורה מבואר בגמרא שעצם השאלה ששאל רב נחמן, זה פוטר מלומר מה נשתנה. אולם הרשב"ם כתב (ד"ה פתח ואמר): **לאחר שאילת הבן** התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר כן עשה לנו הקב"ה שהיינו עבדים והוציאנו משם, עכ"ל. ומבואר ברשב"ם שמה שפתח ואמר 'עבדים היינו', הוא רק לאחר שאילת הבן. ולפי"ז נמצא דשאלת רב נחמן, אינה פוטר את הבן משאלת מה נשתנה.

פירוש רשב"ם שאינו פוטר משאלת הבן

פירוש
הגרי"ב

וכבר עמד בזה בחידושי הגרי"ב, שברשב"ם מבואר שאין זה פוטר משאלת הבן. וציין לתוס' (לעיל קטו: ד"ה כדי שיכיר), שכתבו, שבמה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה. וכן ציין בהגהות מהר"ב רנשבורג לדברי התוס' לעיל (שם). והוסיף בחידושי הגרי"ב, שלפי"ז עיקר כוונת הגמרא היא לאשמעין דלאחר שאילת הבן אין צריך לחזור ולומר 'מה נשתנה', רק להתחיל 'עבדים היינו'. וכן פסק הרמ"א (סימן תעג ס"ז בהג"ה), עכ"ד.

והנה, גם אם נאמר לפירוש הרשב"ם שזה מה שמבואר בגמרא שפתח ואמר 'עבדים היינו' מיד לאחר שאילת הבן, ואין צריך לחזור ולומר 'מה נשתנה'. וכן מבואר בביאור הגר"א על הרמ"א (שם) וז"ל: וכשהבן שם, קט"ו קט"ז פטרן כו', עכ"ל. מכל מקום נראה שדוחק גדול הוא לפרש כהגרי"ב שזה עיקר כוונת הגמרא, שאין צריך לחזור ולומר 'מה נשתנה' רק להתחיל 'עבדים היינו', שאם נאמר שרק זה מה שנתחדש בגמרא, א"כ לא היה צריך לשאלת רב נחמן 'עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר', והעבד השיב לו בעי לאודויי ולשבוחי. היה לו לומר דין זה בפשוטו, שלאחר שאלת הבן אין צריך לחזור ולומר 'מה נשתנה'. ופשוט ומוכח שיש כאן בדברי הגמרא כוונה נוספת, והדבר צריך ביאור.

ביאור בדעת
הרמב"ם

וגם בדעת הרמב"ם צריך לבאר מהו החידוש בדברי הגמרא, שאין לפרש שלפי דעתו חידוש הגמרא הוא שאין הבן צריך לשאול 'מה נשתנה', כי בדברי הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ב-ה"ג) מבואר שהבן צריך לשאול מה נשתנה, ולא כתב שם שיש אופן שנפטר מלומר מה נשתנה. וכמו כן אין לפרש ברמב"ם כפירוש הגרי"ב ברשב"ם, דקמ"ל שלאחר ששאל הבן מה נשתנה, אין צריך לחזור ולומר מה נשתנה. כי כבר עמד החתם סופר (בהגהות שו"ע סימן תעג ס"ז), שבדברי הרמב"ם (שם פ"ח ה"ב) שכתב ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה וכו', ע"כ. מבואר שקורא ההגדה יאמר מה נשתנה, ואילו בגמרא משמע שאם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו, עכ"ד החת"ס. והיינו שברמב"ם בפ"ז ה"ב מבואר שהבן שואל מה נשתנה, ובפ"ח ה"ב מבואר שהקורא אומר מה נשתנה. ומבואר ברמב"ם שלאחר שהבן שואל מה נשתנה, צריך קורא ההגדה לחזור ולומר מה נשתנה. ולפי"ז גם בדעת הרמב"ם צריך לבאר מה החידוש בהך מימרא דגמרא.

ביאור ע"פ
דברי הגר"א

ובדוחק אפשר לומר, ע"פ מה שכתב בביאור הגר"א (סימן תעג ס"ב), שלשון השו"ע שם הוא: יסדר שולחנו יפה בכלים נאים כפי כוחו, ע"כ. ומקורו מדברי הטור. וכתב הב"ח (אות ב): והטעם לפי שאמרו (פסחים קטז:): בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים, ע"כ. ובביאור הגר"א כתב: יסדר. שזהו בכלל דרך חירות, כמו שאמרו עבדא דמפיק כו', עכ"ל. ומבואר בדברי הגר"א, שכיון שרב נחמן שאל 'עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא', הרי שזהו מקור שיסדר שולחנו בכלים נאים מזהב וכסף. ולפי"ז היה אפשר לומר שזהו החידוש בגמרא.

אולם נראה, שמלבד הדוחק לומר שזהו מה שרמוז בגמרא, ולומר שזהו עיקר החידוש. הרי שבדעת הרמב"ם אין לפרש כן, שהרמב"ם לא הזכיר דין זה שיסדר שולחנו בכלים נאים, ובדעת הרמב"ם נמצא שהך מימרא דשאלת רב נחמן, לא נזכרה כלל להלכה, ובהכרח שיש בזה חידוש, ומכל מקום אין כאן חידוש דין למעשה.

ונראה, שבדברי הרשב"ם מבואר מה החידוש כאן בגמרא, שהרשב"ם כתב וז"ל: לאחר שאילת הבן התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה, כלומר וכו', עכ"ל. וצריך לבאר מה שהוסיף הרשב"ם שגומר הגדה בשבח והודאה. ונראה, שברשב"ם מבואר שמצות סיפור יציאת מצרים, דהיינו עבדים היינו, גדר המצוה הוא לגמור בשבח והודאה, ועיקר מצות הסיפור ביציאת מצרים הוא להגיע מזה לשבח והודאה, וזהו החידוש שנתחדש כאן בדברי רב נחמן ששאל 'עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה', והשיב לו 'בעי לאודויי ולשבוחי', ולכך פתח ואמר 'עבדים היינו', להורות שהמצוה לומר 'עבדים היינו', הוא כדי 'לאודויי ולשבוחי'. ולכך כתב הרשב"ם 'התחיל לומר עבדים היינו, וגומר הגדה בשבח והודאה', שזה מה שנתחדש כאן בגמרא, שמצות סיפור יציאת מצרים הוא כדי לגמור הגדה בשבח והודאה. ולולא דברי הגמרא היה מקום לומר, שזה שבילל הסדר יש סיפור יציאת מצרים, ויש ג"כ הלל והודאה, שאומרים הלל, וכן 'לפיכך אנחנו חייבים להודות' וכו', הם שני חיובים נפרדים, שיש מצוה לספר ביציאת מצרים דכתיב (שמות יג ח) 'והגדת לבנך', ויש ג"כ חיוב הלל והודאה, כמו בשאר יו"ט ובחנוכה, שמצוה להודות על הנסים. וכאן נתחדש בגמרא וברשב"ם, שהשבח וההודאה הוא חלק מעיקר מצות סיפור יציאת מצרים, דשורש המצוה לספר ביציאת מצרים הוא כדי לשבח ולהודות.

ויסוד זה מבואר ג"כ בדברי הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנז) וז"ל: שצונו לספר ביציאת מצרים וכו' כפי צחות לשון המספר, וכל מה שיוסיף במאמר ויארץ הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעוול וחמס, ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו, יהיה יותר טוב, כמו שאמרו (הגש"פ) כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, עכ"ל. ומפורש ברמב"ם שהמצוה להאריך בסיפור יציאת מצרים, אינו רק על אודות קושי השעבוד והנס, אלא גם להודות להשי"ת על מה שגמלנו מחסדיו. והרמב"ם כתב שהודאה זו היא מצות סיפור דקרא 'והגדת לבנך', וההודאה היא גוף המצוה של 'והגדת לבנך'. ולהמבואר יש לומר שמקור דברי הרמב"ם הוא בדברי הגמרא ד'בעי לאודויי ולשבוחי'.

ולפי"ז אפשר ליישב מה שהקשה במנחת חינוך (מצוה כא אות א) על הרמב"ם שמונה המצוה לספר בליל חמשה עשר בניסן, מאי מעליותא דליל זה מכל הלילות, הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה. וכתב ליישב, דבכל יום די בהזכרת יציאת מצרים לחוד בלא סיפור, וכאן צריך סיפור הנסים ונפלאות שעשה עמנו השי"ת כנראה מהרמב"ם, דאפשר דגם בליל פסח יוצא בהזכרה לחוד, עכ"ד עיי"ש.

גדר מצות
סיפור יציאת
מצרים לגמור
בשבח
והודאה

הוכחה
מלשון
הרמב"ם
בספר המצוות

מה בין ליל
ט"ו בניסן
לשאר ימים
ולילות

ולהמבואר נראה ליישב, שהמצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, הוא רק זכירת יציאת מצרים, וכמו שכתב הרמב"ם (קריאת שמע פ"א ה"ג): ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה וכו', ע"כ. ואילו המצוה דליל ט"ו בניסן אינה זכירה לבד, אלא שורש וסיבת המצוה היא כדי להודות ולשבח, וזו המעליותא דליל זה מכל הימים והלילות, ודו"ק.



סימן ו

בענין ברכת אשר גאלנו בהגדה

הטור (או"ח סי' תעג) כתב: ומוזגין לו כוס ראשון, ומקדש עליו, ומברך תחילה בפה"ג, ואחר כך קידוש היום ושהחיינו, ואינו מברך שעשה נסים, לפי שעתיד לאומרו בהגדה, עכ"ל. ומבואר בטור שגדר ברכת 'אשר גאלנו' שבהגדה, הוא ברכת 'שעשה נסים' שמברכין בחנוכה ופורים.

ועיין בפרישה (סק"ב) שהביא שמהר"י מולין כתב, הטעם שאין מברכין 'שעשה נסים' בפסח, משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכין 'שעשה נסים' אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים. עוד הביא טעם אחר, שכתב רב עמרם, משום דיום ישועה הוא, ועדיף מנס, ע"כ.

ועיין בערוך השלחן (שם ס"ב) שכתב על דברי הטור, שאין זה מספיק, שהרי במגילה מברכין תחילה וסוף, ולמה לא נעשה כן ביציאת מצרים שניסיה גדולים מנס פורים, ע"כ. ושם (ס"ג) הקשה על הטעם שהביא הפרישה ממהרי"ל, שאין מברכין אלא אמצוה דרבנן. וכתב: 'ולכאורה אין הדברים מובנים'. ובסוף דבריו שם כתב על התירוץ השני שכתב הפרישה בשם רב עמרם, משום דיום ישועה הוא ועדיף מנס, וכתב על זה: 'ולא ידעתי פירוש'. ועיי"ש מה שביאר באופן אחר.

ולבאר סברת רב עמרם, נראה, שברכת 'שעשה נסים' שייך רק אם הוא יום רגיל, והשי"ת עשה לנו נס ביום זה, ועל זה אנו מודים שעשה נס ביום זה, אבל בפסח הוא 'יום ישועה', דהיינו שהמהות של היום הוא יום ישועה, ואין זה יום רגיל שנעשה בו נס, אלא כל מהות היום הוא יום ישועה, וא"כ אין לברך 'שעשה נסים', כיון שאין ההודאה על הנס, אלא ההודאה היא על גוף היום שהוא יום ישועה, וא"כ בזה שמברך על קידוש היום, הרי כבר בירך על מהות היום שהוא יום ישועה.

ביאור טעם
רב עמרם
שהוא יום
ישועה

קושיות
הערוך
השולחן על
הטעמים
הנ"ל

אשר גאלנו
במקום
'שעשה
נסים'

ולפי"ז נראה, דיש לומר, שגם הטעם שאין מברכין 'שעשה נסים' אלא אמצוה דרבנן, הוא ג"כ כענין זה. ויבואר הדבר ע"פ יסוד דברי הנתיבות המשפט (סי' רלד ביאורים סק"ג) שבדבר שאסור באכילה מדרבנן, אין גוף המאכל נאסר, אלא יש איסור על הגברא שלא לאכול, כי איסור דרבנן אינו פועל שינוי בגוף החפץ, ולכן אם אכל בשוגג, צריך לשלם תשלומי הנאה, דכל שהוא שוגג, הרי הגברא לא עבר על איסור, כיון שלא ידע שהוא אסור, וגוף המאכל אינו איסור, ולכן צורך לשלם, עכת"ד. ומבואר בדברי הנתיבות המשפט, שדין דרבנן אינו פועל שינוי בגוף הדבר, ורק רבנן אמרו לא לעשות כן. ועל דרך זה נראה, דה"ה במצוה דרבנן אין בזה שינוי במהות היום, כי חכמים פועלים רק על הגברא, ולכן שייך לברך 'שעשה נסים', משא"כ בפסח שהוא דאורייתא ומהות היום שונה, וא"כ הוא כעין הסברא הראשונה שכיון שמברכים כבר על קידוש היום, כבר בירך על מהות היום.

דינים מדרבנן
הם על
הגברא ולא
בחפצא

וכשנדקדק בדבר, נראה שהטור והראשונים נחלקו בגדר ברכת 'אשר גאלנו', שהטור סובר שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים', והראשונים שנחלקו ונתנו טעמים למה אין מברכין 'שעשה נסים', הרי שהם סוברים שאין מברכין 'שעשה נסים' בפסח, או משום שהוא דאורייתא, או משום שהוא יום ישועה. וא"כ לדידהו גדר ברכת 'אשר גאלנו' אינו ברכת 'שעשה נסים', שהרי ס"ל שאין מברכין 'שעשה נסים', וא"כ לדידהו נמצא שברכת 'אשר גאלנו' הוא גדר אחר של ברכה, וצריך לבאר מהו גדר ברכת 'אשר גאלנו' לדידהו.

מחלוקת
בגדר ברכת
'אשר גאלנו'

ונראה, שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכה של מצות סיפור יציאת מצרים, שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולא את אבותינו בלבד הוציא הקב"ה ממצרים אלא אותנו הוציא משם, וע"ז אנו מברכין 'אשר גאלנו' וגאל את אבותינו, שהגאולה היא לא רק של אבותינו, אלא 'אשר גאלנו' שאותנו הוציא ממצרים, וא"כ הברכה היא על מצות סיפור יציאת מצרים.

ברכה על
מצות סיפור
יציאת מצרים

ולפי"ז נראה, שדבר זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש אם יש מצוה לספר ביציאת מצרים. דעיינ ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"א): מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר (שמות יג א) 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר (שם כ ה) 'זכור את יום השבת', עכ"ל. ומה שכתב הרמב"ם 'כמו שנאמר זכור את יום השבת', כוונתו למה שכתב (שבת פכ"ט ה"א): מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרוהו זכירת שבח וקידוש, עכ"ל. ולפי"ז כוונת הרמב"ם היא, שכמו שבשבת נאמר 'זכור את יום השבת', והכוונה היא זכירת שבח וקידוש, ואין הכוונה לזכירה בלב, אלא זכירה בדיבור של שבח וקידוש, כך גם בפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', אין הכוונה לזכירה בלב, אלא זכירה בפה, לספר נסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים, והמצוה היא זכירה בדיבור של שבח וקידוש.

ד' הרמב"ם
שמצוה
מה"ת לספר
בפה על
יציאת מצות
קידוש
בשבת

ועיין ברמב"ם ספר המצות (מצוה קנז): היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן וכו', והכתוב שבא על הציווי הזה, הוא אמרו (שמות יג ח) 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר' וכו', ולשון מכילתא, מכלל שנאמר (שם פסוק יד) 'כי ישאלך בנך', יכול אם 'ישאלך בנך' אתה מגיד לו וכו', תלמוד לומר וכו', אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, תלמוד לומר 'ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה' (שם פסוק ג), רוצה לומר שהוא צוה לזכרו, כמו שאמר 'זכור את יום השבת', עכ"ל.

ובמצוה קנ"ה כתב: היא שצונו לקדש את השבת, ולאמר דברים בכניסתנו וביציאתנו, נזכיר במ יציאת מצרים וקידוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתברך 'זכור את יום השבת לקדשו', כלומר זכרהו וקדשהו **בברכה** וכו', עכ"ל.

ולפי"ז נראה, שכמו שבמצוה ד'זכור את יום השבת' הוא זכירה בברכה, וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצות, כך גם בפסח שהמצוה היא לזכרו. והרמב"ם השווה זאת לזכירה שנאמרה בשבת, וא"כ כמו שבשבת המצוה היא 'זכרהו וקדשהו בברכה', כך גם בפסח המצוה היא לספר ביציאת מצרים ובברכה. וא"כ נראה שיש לומר שזהו גדר ברכת 'אשר גאלנו', שהמצוה היא לספר ביציאת מצרים ובברכה.

ועיין בשו"ת הרא"ש (כלל כד סימן ב) וז"ל: וששאלת, למה אין מברכין על ספור ההגדה, הרבה דברים צוה הקב"ה לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות, וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו, [וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים], עכ"ל.

ומבואר ברא"ש, שהטעם שאין מברכין על ההגדה, הוא מאותו טעם שאין מברכין על הפרשת בכורות. והנה בהפרשת בכורות הרי מברכין על גוף מצות הפרשת בכורות, אלא שכוונת הרא"ש היא, שאף שמברכין על קיום המצוה, אפ"ה אין מברכין על הזכר ליציאת מצרים' שיש בקיום המצוה, והוא משום שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו 'זכר ליציאת מצרים', אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה, ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים, והיינו שאע"פ שסיבת המצוה של הפרשת בכורות היא כדי לזכור יציאת מצרים, מ"מ אין מצוה להזכיר בהפרשת בכורות 'זכר ליציאת מצרים', אלא המצוה היא עצם ההפרשה, ועי"ז אנו זוכרים ממילא יציאת מצרים, ולכן אין מברכין בהפרשת בכורות ברכה על 'זכר יציאת מצרים', כיון שאין מצוה להזכיר בהפרשת בכורות זכר ליציאת מצרים.

ומבואר ברא"ש, שמאותו הטעם שאין מברכין בהפרשת בכורות ברכה על 'זכר ליציאת מצרים', מאותו טעם עצמו גם אין מברכין על ההגדה. והנה אם נאמר כהרמב"ם שיש מצוה לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן, א"כ אין כלל טעם למה אין מברכין על מצוה זו, שאין זה דומה כלל להפרשת בכורות, שהרי שם המצוה היא עצם ההפרשה, ואין מצוה להזכיר בהפרשה זכר ליציאת מצרים, משא"כ בפסח יש מצות הגדה, וא"כ יש לברך על מצות ההגדה. ולכך סיים הרא"ש וכתב 'ולאו דוקא הגדה בפה, אלא שאם ישאל מפרשין לו [וזהו ההגדה לבד שזוכרין יציאת מצרים]'. והיינו שאין כלל מצוה של הגדה בפה, והמצוה היא רק לזכור יציאת מצרים, וא"כ הוי כמו בהפרשת בכורות שאין מצות הגדה בפה, אלא המצוה היא ההפרשה, ומתוך כך אנו זוכרים יציאת מצרים, וכך גם בפסח אין מצות הגדה בפה, והמצוה היא רק לעשות המעשה, דהיינו עצם אכילת מצה, ועי"ז אנו זוכרין יציאת מצרים. וזהו שכתב הרא"ש 'ולאו דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו, דהיינו שאם יודע כבר שהוא זכר ליציאת מצרים, אין מצות הגדה בפה, ורק אם ישאל, שאינו יודע מה זאת, מפרשין לו שהוא זכר ליציאת מצרים. וזהו שסיים הרא"ש 'וזהו ההגדה לבד, שזוכרין יציאת מצרים'. דהיינו שכל ההגדה אינה קיום מצות הגדה, כי אין כלל מצות הגדה, וכל ההגדה היא רק שזוכרין יציאת מצרים, ולכך כיון שאין מצות הגדה, והמצוה היא רק לעשות את המעשה ועי"ז לזכור יציאת מצרים, לכך אין מברכין על זכירת יציאת מצרים, כמו בהפרשת בכורות שאין מברכין על זה שזוכרין ע"י המעשה יציאת מצרים.

ולפי המתבאר בדעת ברא"ש שאין כלל מצות הגדה, והמצוה היא רק לזכור יציאת מצרים, ואין מצות הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו. א"כ אין לומר שברכת 'אשר גאלנו' היא ברכה על המצוה לספר יציאת מצרים בברכה, וכמו שמבואר בדעת הרמב"ם, שהרי לדעת הרא"ש אין כלל מצות הגדה בפה, ורק שע"י המצוה של אכילת המצה אנו זוכרין יציאת מצרים. ולפי"ז מה שסובר הטור שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים', הוא כשיטת אביו הרא"ש, שברכת 'אשר גאלנו' בהכרח שאינו על מצות הגדה, כיון שאין מצות הגדה בפה, ורק אם ישאל מפרשין לו, וא"כ ע"כ שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא כברכת 'שעשה נסים'.

הטור פי' ש'אשר גאלנו' במקום 'שעשה נסים' כי סובר כרא"ש

והנה לעיל הובא שהערוך השלחן הקשה על דברי הטור, שאין זה מספיק, שהרי במגילה מברכין תחילה וסוף, ולמה לא נעשה כן ביציאת מצרים שניסיה גדולים מנס פורים, ע"כ. ולהמבואר בדעת הרא"ש שאין מצות הגדה בפה, א"כ יש לתרץ ולחלק בפשיטות בין מגילה לפסח, דשאני מגילה שיש מצוה בקריאת המגילה, ולכך יש לברך בתחילה וסוף של קיום המצוה, משא"כ בפסח שאין מצות הגדה בפה, א"כ אין כאן תחילה ואין כאן סוף, ולא שייך לברך שני פעמים ברציפות, ודו"ק.

ישוב קושית הערוך"ש

מחלוקת
הרמב"ם
ושו"ע הרב
בפסול
'שתאן בבת
אחת'

והנה בגמרא (פסחים קו:) איתא: שתאן בבת אחת, ידי יין יצא, ידי ארבעה כוסות לא יצא, ע"כ. ועיין ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"י) וז"ל: וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעית גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר, עכ"ל.

ועיין בשו"ע הרב (סי' תעב סעיף טז) וז"ל: צריך לשתות הארבעה כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו, אלא שתה ארבעה כוסות זה אחר זה, לא יצא ידי ארבעה כוסות, אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד, וחייב לשתות עוד [ג'] כוסות על הסדר שיתבאר, עכ"ל.

וכשנדקדק בדבר, נראה שבשו"ע הרב כתב באופן אחר מהמבואר ברמב"ם, שלדעת הרמב"ם הגדר הוא שכל כוס מארבע כוסות קבעו עליו ענין נפרד, על כוס ראשון אומר קדוש היום, ועל כוס שני קורא את ההגדה, ועל כוס שלישי מברך ברכת המזון, ועל כוס רביעי גומר את ההלל. ולפי"ז הטעם דשתאן בבת אחת לא יצא ידי ארבעה כוסות, הוא משום שצריך שעל כל כוס וכוס יאמר דבר נפרד, ואילו כשתאן בבת אחת הרי לא קבע דבר נפרד על כל כוס, ולכך לא יצא ידי ארבע כוסות. אבל בשו"ע הרב לא כתב שצריך שעל כל כוס וכוס יאמר דבר נפרד, אלא כתב, שצריך שיהיה דבר המפסיק בין כל כוס וכוס, ובין כוס ראשון לשני מפסיק באמירת ההגדה, ובין כוס שני לשלישי מפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ובין כוס שלישי לרביעי מפסיק באמירת ההלל, והטעם שאם שתאן בבת אחת לא יצא, הוא משום שלא עשה הפסק ביניהם, וצריך שיהיה הפסק בין כוס וכוס.

פי' השו"ע
הרב הוא
אליבא
דהרא"ש

ונראה, שהרמב"ם שפירש שבכל כוס צריך שיקבע עליו דבר נפרד, הוא לשיטתו שיש מצות הגדה בפה, ולכן פירש שכוס שני צריך לומר עליו את ההגדה. אבל להמבואר בדעת הרא"ש שאין מצות הגדה בפה, אם כן, לכאורה אי אפשר לפרש כמו שפירש הרמב"ם שכוס שני צריך לומר עליו את ההגדה. ודוחק לומר, שהרא"ש מודה להרמב"ם ביסוד זה שבכל כוס צריך שיקבע עליו דבר נפרד, אלא שסובר שכוס שני נקבע על ברכת 'אשר גאלנו'. שהרי להרא"ש גדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים' וכמו שכתב הטור, וא"כ אין לומר שצריך כוס על ברכה זו, שהרי בחנוכה ופורים אין כלל כוס על ברכת 'שעשה נסים', וא"כ אין לתקן שבפסח יקבעו כוס על ברכת 'אשר גאלנו'. ועל כרחק צריך לומר כפירוש השו"ע הרב, דהא דשתאן בבת אחת לא יצא ידי ארבע כוסות, אינו מחמת שעל כל כוס קבעו דבר נפרד, אלא משום שצריך שיהיה הפסק בין כוס וכוס. נמצא שדברי שו"ע הרב הם לדעת הרא"ש והטור, ודלא כהרמב"ם, ודו"ק.

סימן ז

בענין מצות מצה זכר לעבדות או לגאולה

בפיוט לשבת הגדול שחיבר רבי יוסף טוב עלם בא"ד וזה לשונו: ריקי מצות עושין זכר לעגון, עכ"ל. וצריך לבאר כוונתו בזה.

זכר לעיגון -
זכר לעבדות

ובפירוש ר' נתן בר שמשון שפירא שנדפס במחזור שלש רגלים בשנת שמ"ח כתב: 'לעגון' רצה לומר כמו היוצא מבית האסורין צריך להביא לחמי תודה, ובתוכן היה ריקין. 'לעגון' לשון 'להלן תעגנה' (רות א יג), ועיין באורח חיים סי' ת"ס, ע"כ. ובפיוטים מפורשים ומבוארים הביא שבמחזור כל בו מבאר: 'זכר לעיגון' שהיינו מקושרים בשעבוד מצרים, והיוצא מבית האסורים מביא לחמי תודה, ובכל תודה היה מהם עשרה ריקים, ע"כ.

ועיין אבודרהם (סדר ההגדה ד"ה הא לחמא עניא) שהקשה, במה שאומרים 'הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים', כי הרי 'ויאפו את הבצק' (שמות יב לט) לא היה אלא לאחר יציאת מצרים. והביא שפירש ה"ר יהוסף האזובי בשם בן עזרא שהיה שבוי בהודו, והיו מאכילין אותו לחם מצה, ולא נתנו לו לעולם חמץ, והטעם מפני שהוא קשה ואינו מתעכל במהרה כחמץ, ויספיק ממנו מעט, וכן היו עושין המצרים לישראל, ע"כ.

ולפי דברי האבודרהם נמצא שענין אכילת מצה הוא זכר לזה שהיינו עבדים. וגם לפירוש שהוא כמו לחמי תודה, הרי ענינו הוא כקרבן תודה על כך שיצאנו מהעבדות, והוא זכר לעיגון שהיינו עבדים, ועכשיו אנו מודים וזוכרים שהיינו עבדים ויצאנו לחירות.

אולם יעויין ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ה) שכתב: מצה על שם שנגאלו, ע"כ. וכן כתב (שם פ"ח ה"ד): ומגביה המצה בידו ואומר מצה זו שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם מיד, שנאמר 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים' וכו', עכ"ל. וכן הוא בנוסח ההגדה ברמב"ם. ומבואר בזה שטעם אכילת מצה הוא על שם הגאולה, שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם מיד. נמצא שנחלקו בטעם מצות אכילת מצה, אם הוא להורות על הגאולה, או שהוא להורות על העבדות.

דעת
הרמב"ם
שהוא זכר
לגאולה

והנה במשנה (פסחים קטז:): מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים [שנאמר 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים' וגו'], ע"כ. והנה במשנה לא נתפרש מה שכתב הרמב"ם 'עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם מיד', ורק נאמר 'על

גירסת
המשנה

שום שנגאלו אבותינו ממצרים', ולשון זה מצד עצמו יכול להתפרש שפיר שהוא להורות על העבדות, שזה שאוכלים מצה הוא משום שמצה הוא מאכל עבדות, וא"כ כמו שבאכילת מרור יש זכר לזה שהיינו עבדים ומיררו המצריים את חיינו, כמו כן באכילת מצה יש זכר לזה שהיינו עבדים, כי מצה הוא מאכל עבדים, ועכשיו שנגאלנו הרי אנו מזכירים זאת שהיינו עבדים ועכשיו אנו בני חורין. אולם במה שהביאו במשנה במאמר המוסגר קרא 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים', הרי זה מורה כמו שפירש הרמב"ם, כי בפסוק זה מבואר שהטעם שאכלו מצות הוא כי גורשו ממצרים ולא הספיק בצקם להחמיץ. ולפי זה יש לומר שלדעת הסוברים שטעם אכילת מצה הוא זכר לעבדות, הרי שלדבריהם לא גרסין במשנה 'שנאמר' וגו'. ויבואר להלן.

והנה לשון זה שהוסיף הרמב"ם על לשון המשנה, שבמשנה איתא 'על שום שנגאלו אבותינו ממצרים', וכן ברמב"ם פ"ז כתב לשון זה, ורק בפ"ח ובנוסח ההגדה הוסיף הרמב"ם 'עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה וגאלם מיד'. לשון זה נמצא בסדר רב עמרם. וכן הוא ברא"ש בפסקיו (פסחים פ"י ס"ל). אולם הרי"ף כתב כלשון המשנה, ולא כתב לשון זה.

ונראה שלפירוש הרמב"ן בפירושו על התורה מוכח שאין לפרש כרב עמרם והרמב"ם והרא"ש. דעיין ברמב"ן (שמות יב לט) שכתב וזה לשונו: וטעם 'ויאפו את הבצק' שאפו אותו מצות מפני המצוה שנצטוו 'שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה' (שמות יב יט), ואמר 'כי גורשו ממצרים', לומר שאפו אותו בדרך בעבור 'כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה' לאפות אותו בעיר ולשאת אותו אפוי מצות, ועל כן נשאו אותו בצק ומשארותם צרורות בשמלותם על שכמם, ומהרו ואפו אותו טרם יחמץ בדרך או בסוכות, כשבאו שם לשעה קלה כדברי רבותינו, עכ"ל.

ומבואר ברמב"ן שהפירוש בהך קרא הוא, שזה שאפו אותו מצות, הוא משום המצוה שנצטוו 'שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה', ומה שנאמר בקרא 'כי גורשו ממצרים', אין זה נתינת טעם למה אפו אותו מצות, שזה שאפו אותו מצות הוא משום המצוה 'לא ימצא', ומשום שיש כרת על אכילת חמץ, אלא בא ליתן טעם למה לא אפו אותו במצרים, ולזה אמר הכתוב 'כי גורשו ממצרים', ולכן לא היה פנאי בידם לאפות אותו בעיר, ולכן נשאו אותו בצק ואפו אותו אח"כ טרם יחמץ, או בדרך או בסוכות. ועיין עוד בדעת זקנים מבעלי התוס' שגם הם פירשו כן.

והנה לפירוש הרמב"ן אי אפשר לפרש שבהאי קרא נאמר 'שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד', ושזהו הטעם 'שלא הספיק בצקם להחמיץ', ולכן זהו הטעם שאוכלין מצה. שהרי לפירוש הרמב"ן נאמר בהך קרא שלא אפו אותו חמץ משום האיסור, והטעם שלא אפו אותו במצרים הוא משום שגורשו ולא הספיקו לאפות

במצרים. וא"כ לא נאמר כלל בקרא 'שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד'. ולפי זה לדעת הרמב"ן אין לפרש שטעם המצוה לאכול מצה הוא משום שלא הספיק בצקם להחמיץ, ועל כרחך צריך לומר שהרמב"ן יפרש שטעם מצות מצה הוא משום זכר לעבדות. וא"כ מה שאמר רבן גמליאל במשנה 'מצה זו שאנו אוכלים על שם שנגאלו', הכונה שמצה היא מאכל עבדות, וזה שאנו אוכלים מצה הוא לזכרון שהיינו עבדים ועכשיו גאלנו. ועל כרחך שלרמב"ן לא גרסינן במשנה 'שנאמר ויאפו' וגו'. ולפי זה נמצא שרוב עמרים והרמב"ם והרא"ש שאמרו שטעם מצות מצה הוא משום 'שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד', הם אינם מפרשים פשוט הפסוק כרמב"ן, אלא מפרשים הפסוק שזה שגורשו ממצרים זהו הטעם שלא החמיץ כיון שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד. ונמצא דשורש המחלוקת בטעם מצות מצה, תלוי בפירוש הפסוק 'ויאפו את הבצק' וגו'.

ועיין בר"ן על הרי"ף (כה: מדפי הרי"ף) שכתב וזה לשונו: מצה על שום שנגאלו שנאמר 'ויאפו את הבצק וגו' ולא יכלו להתמהמה, שאילו יכלו להתמהמה היו מחמיצין אותו, דפסח מצרים לא נהג אלא לילה ויום, כדאיתא בפסח שני (פסחים צו.), ולמחר היו מותרין במלאכה ובחמץ, ולפיכך אילו יכלו להתמהמה החמיצו עיסותיהם לצורך מחר, שלא הוזהרו בבל יראה, אלא מתוך שלא היה להם פנאי אפואו מצה, וזכר לאותה גאולה נצטוו באכילת מצה, עכ"ל.

אם נצטוו
בבל יראה
בפסח מצרים

ומבואר בדברי הר"ן שבא לחלוק על דברי הרמב"ן הנ"ל, ומחלוקתם היא אם בפסח מצרים היה איסור בל יראה ובל ימצא. שהרמב"ן כתב שהטעם שאפו אותו מצות, הוא מפני המצוה שנצטוו 'שאור לא ימצא בבתיכם'. והר"ן כתב שלא הוזהרו בבל יראה, וא"כ אם היו יכולין להתמהמה היו מחמיצין אותו, כיון שלא הוזהרו בבל יראה, והטעם שלא אפו אותו חמץ, הוא משום שנגאלו ולא היה להם פנאי לאפות, ולכך הציווי לאכילת מצה הוא זכר לאותה גאולה. והרמב"ן שלא פירש כן בקרא, הוא משום שסובר שהוזהרו על בל יראה ובל ימצא, וזהו הטעם שאפו אותו מצה, כדי שלא יעברו על איסור בל ימצא.

ולפי זה נמצא דשורש המחלוקת בטעם מצות אכילת מצה תלוי במה שנחלקו אם היה איסור בל יראה ובל ימצא בפסח מצרים. שהרמב"ן סובר שהוזהרו על בל ימצא, ומטעם זה מפרש קרא 'ויאפו את הבצק עוגות מצות', שהוא משום שלא יעברו על איסור בל ימצא. והמשך הפסוק 'כי גורשו ממצרים', אינו נתינת טעם למה אפו אותו מצות ולא חמץ, אלא הוא טעם למה לא אפו אותו מצות בעיר. ונמצא שבהק קרא נאמרו שני דברים, חדא 'ויאפו את הבצק עוגות מצות', והוא משום איסור בל יראה, ואידך 'כי גורשו ממצרים', והוא טעם למה לא אפו אותו מצות במצרים. וא"כ אין בפסוק זה שום טעם לאכול מצות בפסח. וא"כ צריך לפרש שטעם מצות אכילת מצה הוא זכר לעבדות. ולפי זה גרסינן במשנה 'מצה על שום שנגאלו אבותינו

ממצרים, ותו לא מיד. והיינו, שכיון שנגאלו יש לעשות זכר לעבדות שאכלו מצה כשהיו עבדים.

ודעת הר"ן, שאין איסור בל יראה בפסח מצרים, וא"כ הפירוש בקרא הוא שהטעם שאפו אותו מצות, הוא משום ש'גורשו ממצרים', וא"כ טעם אכילת מצה בפסח הוא משום הגאולה, 'שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד', וא"כ גרסינן שפיר במשנה 'שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ שנאמר ויאפו את הבצק' וגו'. וזהו הנוסח של בעל ההגדה, 'עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם מיד'. כמובא בסדר רב עמרם וברמב"ם וברא"ש.

ועיין ארחות חיים לר' אהרן מלוניל שכתב וזה לשונו: 'מצה זו, והביא הפסוק ד'ויאפו את הבצק' במצה, לפי שהוא טעם למצה כל שבעה, עכ"ל. ומבואר שסובר שטעם מצות מצה ביום הראשון אינו משום 'שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם', אלא שזהו טעם למצות מצה כל שבעה, והטעם שהביאו הך קרא, הוא ליתן טעם למצה כל שבעה.

ועיין במהרש"א (חידושי אגדות פסחים קטז): שכתב, שבסדר הגדה וברא"ש הוא 'שלא הספיק בצקם להחמיץ שנאמר ויאפו את הבצק' וגו'. והקשה חדא, שא"כ היה ראוי להיות מצות אכילת מצה לאחר חצות הלילה, שאז יצאו ממצרים ונתקיים 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו' וגו'. [וזו קושית האבודרהם הנ"ל]. ועוד קשה, שבפסח שאכלו במצרים למה אכלו אז מצה, שאין סברא לומר שאכלו כן על שם העתיד. [והאבודרהם כתב כן, שהמצוה היא על שם העתיד. ועיין בשבלי הלקט (סי' ריח) שכתב כן בשם תוס' רי"ד]. וחידוש המהרש"א, שודאי שאיסור חמץ כל שבעה הוא מטעם 'ויאפו את הבצק' וגו', אבל מצות אכילת מצה בערב הוא מטעם אחר, כמפורש סודו בקרבן מנחה שאמר (ויקרא ו טו) 'מצות תאכל במקום קדוש וגו' לא תאפה חמץ' וגו'. עיי"ש שהאריך לבאר סוד ענין חמץ ומצה.

עוד כתב מהרש"א (שם ד"ה מצה ע"ש שנגאלו), שבפסח שאכלו במצרים דכתיב ביה נמי 'ומצות על מרורים יאכלוהו' (שמות יב ח), לא שייך האי טעמא שהביאו מקרא 'ויאפו את הבצק'. וכתב, דאפשר שבמצות שאכלו במצרים נמי, כיון דכתיב ביה (שם פסוק יא) 'ואכלתם אותו בחפזון' וגו', לא היה להם שהות להחמיץ, עכ"ד.

וכל דברי מהרש"א הם רק אי גרסינן במשנה 'שנאמר ויאפו את הבצק' וגו'. שבזה קשה שהיה צריך לאכול מצה אחר חצות, וכן קשה למה אכלו בפסח מצרים מצה. אולם להמבואר בדעת הרמב"ן, וזו גם דעת רב יוסף טוב עלם, שטעם מצות אכילת מצה הוא משום שמצה הוא מאכל עבדות, וגרסינן במשנה רק 'על שום שנגאלו', ולא הביאו קרא, אתי שפיר היטב. וכל זה מבואר במהרש"א בתחילת דבריו,

שהביא ש'כן הוא בסדר ההגדה והרא"ש, והוא להורות שרק לדבריהם קשה, אך לולא דבריהם ניחא, ודו"ק.

והנה בטור (או"ח סימן תעה) הביא דעת רב עמרם, שמטבל את המצה בחרוסת. וכן הוא דעת הרמב"ם. והביא שבעל המנהיג הקשה לדבריהם, שמצה היא זכר לחירות, וחרוסת זכר לטיט, והיאך יתחברו זה עם זה, עכ"ד. ונראה שהקושיא היא רק על דעת רב עמרם והרמב"ם, אבל לדעת רב יוסף טוב עלם והרמב"ן שפיר יש לומר שמטבל את המצה בחרוסת כשם שמטבל את המרור בחרוסת, כיון שגם המצה היא זכר לעבדות. וקושית בעל המנהיג שהביא הטור, היא רק משום שרב עמרם והרמב"ם הרי פירשו שטעם מצות אכילת מצה הוא משום הגאולה שלא הספיק בצקם להחמיץ, וא"כ הקושיא היא, שרב עמרם והרמב"ם גופיהו פירשו שיש לטבל את המצה בחרוסת, ולזה הקשה בעל המנהיג שפיר, שמצה היא זכר לחירות, וחרוסת הוא זכר לטיט, והיאך יתחברו זה עם זה, ודו"ק. וליישב הקושיא עיין בב"ח (שם אות ה) שתירץ, שהכונה בטיבול זה הוא להורות שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט שהחרוסת זכר לו, לחירות שהמצה זכר לו, עיי"ש.

טיבול מצה
בחרוסת

אמנם צ"ע על מה שנתבאר שדעת הרמב"ן היא שטעם מצות מצה הוא משום זכר לעבדות, ומה שאמר הכתוב 'כי גורשו ממצרים' וגו', אינו טעם למצות אכילת מצה, אלא הוא טעם למה לא אפו אותנו במצרים. שברמב"ן בפרשת ראה (דברים טז ב-ג) כתב וזה לשונו: כי הזכיר במצה שתהיה 'לחם עוני', להגיד כי צוה לזכור שיצאו בחפזון, והיא 'עוני' זכר כי היו במצרים בלחם צר ומים לחץ, והנה תרמוז לשני דברים, וכן אמרו הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים, עכ"ל. וזה צ"ע שהרי הרמב"ן בפרשת בא כתב שהחפזון אינו טעם למצה. ודוחק לומר שמה שכתב הרמב"ן 'לזכור שיצאו בחפזון', הזכר הוא בכך שמחמת החפזון לא אפו מצות במצרים אלא לקחו את הבצק עמהם, וכמו שכתב הרמב"ן בפרשת בא, ואם כן גם בזה יש זכר למצה, וצ"ע.

סתירת דברי
רמב"ן

סימן ח

דעת הרמב"ם בכורך מצה ומרור

כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ח ה"ו) וז"ל: ולוקח שני ריקקין, חולק אחד מהן ומניח פרוס לתוך שלם ומברך המוציא לחם מן הארץ וכו', ואחר כך כורך מצה ומרור כאחד ומטבל בחרוסת, ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו

על אכילת מצות ומרורים ואוכלן, ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו. ובהלכה ז': ואחר כך מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הזבח, ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחלה. ומברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת הפסח, ואוכל מגופו של פסח וכו'. ובהלכה ח': בזמן הזה שאין שם קרבן, אחר שמברך המוציא לחם חוזר ומברך על אכילת מצה, ומטבל מצה בחרוסת ואוכל, וחוזר ומברך על אכילת מרור ומטבל מרור בחרוסת ואוכל וכו', וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש, עכ"ל.

ונחלקו המגיד משנה והדברי חיים בהבנת דברי הרמב"ם בהלכה ו', דהמגיד משנה (ה"ו) כתב: ואח"כ כורך מצה ומרור וכו', פירוש זהו במקדש, ונחלקו בגמרא (פסחים קטו.), שהלל כורכן בבת אחת, וחולקין עליו חביריו ואמרו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ובגמרא חששו לדברי הלל כמו שיתבאר למטה. ולזה כתב רבינו הכריכה כהלל, וכתב 'ואם אכל מצה בפני עצמה' וכו', וכן אמרו בגמרא (שם) 'והשתא דלא אתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן' וכו', עכ"ל. ומבואר במגיד משנה שפירש ברמב"ם שבזמן הבית ג"כ צריך לאכול מצה לחוד ומרור לחוד כרבנן, וגם לאכול מצה ומרור ביחד כהלל, וזהו שכתב המגיד משנה שבגמרא חששו לדברי הלל כמו שיתבאר למטה.

ועיין בלחם משנה שבתחלה פירש ברמב"ם שבזמן המקדש הדבר תלוי ברצונו, ואם רוצה אוכל מצה לבד ומרור לבד, ואם רצה אוכל מצה ומרור בכריכה. והוא משום שהרמב"ם (ה"ח) בזמן הזה כתב, שאוכל מצה לבד ואח"כ מרור לבד, ואח"כ חוזר וכורך מצה ומרור, ואילו בזמן המקדש לא כתב הרמב"ם דיעשה שניהם, וא"כ משמעות הרמב"ם הוא שתלוי ברצונו. והקשה דמ"ש בזמן הבית, וכן הקשה על המגיד משנה שכתב שחששו לדברי הלל ופירש דברי הרמב"ם בזמן המקדש, שא"כ היה לרמב"ם לומר דיעשה שניהם גם בזמן הבית. ותירץ הלח"מ שלעולם סובר הרמב"ם שאפילו בזמן הבית יעשה שניהם כמו שפירש הרמב"ם בזמן הזה, ומה שכתב הרמב"ם 'ואם אכל', איירי לענין הברכות, דהיינו שאם אכל הכורך תחלה מברך על אכילת מצות ומרורים ופוסט מה שיאכל אח"כ כל אחד לבדו, ואם אכל כל אחד ואחד תחלה מברך על כל אחד ואחד תחלה ופוסט הכורך שיעשה לבסוף, עכ"ד עיי"ש.

ועיין בדברי חיים בהערה על דברי חמיו הברוך טעם (ריש שער התערוכות, הגה"ה אות א) שנקט ברמב"ם שבזמן הבית הדבר תלוי ברצונו. ונראה שכן הוא פשוטות משמעות הרמב"ם, וכמו שנקט הלח"מ בקושיתו.

ביאור המ"מ
ברמב"ם
שגם בזמן
הבית צריך
לאכול מצה
ומרור לחוד

ביאור הלח"מ
שמה שכתב
'ואם אכל'
וכו' איירי
לענין
הברכות

ביאור דברי
חיים שבזמן
הבית תלוי
ברצונו

ומה שתידין הלח"מ שמה שכתב הרמב"ם 'ואם אכל', איירי לענין הברכות, אכתי צ"ע שאף שנפרש כן שהרמב"ם איירי לענין הברכות, מכל מקום אכתי צ"ע למה לא כתב הרמב"ם בפירוש שצריך לאכול הן כל אחד לבדו, והן שניהם בכריכה, כמו שכתב הרמב"ם להדיא בהלכה ח', בזמן הזה. והלח"מ בדבריו יישב רק שאין סתירה מלשון הרמב"ם 'ואם אכל', אבל אכתי קשה שחסר ברמב"ם ההלכה שצריך לאכול הן לחוד, והן ביחד, וצ"ע.

על תי' הלח"מ קשה מדוע לא פירש הרמב"ם להדיא שיעשה שניהם

והנה בגמרא פסחים (שם) איתא למסקנא: והשתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל, והדר מברך על אכילת מרור ואכיל, והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל, ע"כ. ויש לדון למה צריך לאכול בתחלה מצה לחוד ומרור לחוד, ורק אח"כ אוכל מצה ומרור ביחד, ולמה לא סגי בזה שיאכל מיד מצה ומרור ביחד.

צ"ב בגמ' מדוע צריך לאכול בתחלה כל אחד לחוד

ושורש הנדון בזה הוא האם לחולקים על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, הוא משום דס"ל שאין חיוב בכריכה, והמחלוקת הוא שלהלל חייב בכריכה, ולחולקים יכול לאכול בלא כריכה, אולם גם לחולקים אם אכל בכריכה יצא. או שנאמר שלחולקים על הלל, חייב לאכול מצה לחוד ומרור לחוד, ואם אכל מצה ומרור בכריכה לא יצא.

יש לדון לחולקים על הלל באופן שכוון לא יצא

ולכאורה נראה שמזה שאמרו למסקנא שאוכל מצה לחוד ואח"כ מרור לחוד, ואח"כ כורך מצה ומרור, ולא סגי בזה שיאכל רק מצה ומרור בכריכה, משמע שלחולקים על הלל לא יצא אם אוכלם בכריכה. ובביאור הדבר נראה על פי מה דאיתא בגמרא (זבחים עח.): אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, א"א שלא ירבה מין על חבריו ויבטלנו, ש"מ תלת ש"מ איסורין מבטלין זה את זה וכו'. ועוד איתא שם (עט.): ופליגא דרבי אלעזר [וברש"י: ופליגא דרבי אלעזר. הא דריש לקיש דאמר איסורין מבטלין זה את זה], דאמר רבי אלעזר כשם שאין מצות מבטלות זו את זו, כך אין איסורין מבטלין זו את זו. מאן שמעת ליה דאמר אין מצות מבטלות זו את זו, הלל היא דתניא אמרו עליו על הלל הזקן שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, משום שנאמר (במדבר ט יא) 'על מצות ומרורים יאכלוהו', ע"כ. ומבואר דר"א השוה מצות לאיסורין, והוכיח מהלל שסובר שאין מצות מבטלות זו את זו, לאיסורין שאין מבטלין זו את זו. ולפי"ז יש לומר דר"ל דאמר איסורין מבטלין זו את זו, היינו כרבנן דפליגי על הלל, ונאמר דלכו"ע אין לחלק בין מצות לאיסורין. ולפי"ז נמצא שהלל ורבנן בתרתי פליגי, חדא שהלל סובר שהמצוה לאכול המצה והמרור ביחד, ורבנן סברי שהמצוה היא כל אחד בפני עצמו, ועוד נחלקו שהלל סובר שאין מצות מבטלות זו את זו, ורבנן סברי דמצות מבטלות זו את זו.

הוכחה שנחלקו אם מצות מבטלות זא"ז, ולהחולקים אם כן לא יצא

ולפי"ז א"ש שאם יאכל רק מצה ומרור בכריכה, לא קיים המצוה לרבנן, ומשום שלרבנן מצות מבטלות זו את זו. ולכך כדי לצאת ידי כולם, וכמו שאמרו בגמרא דלא אתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, אמרו בגמרא שצריך לאכול בתחלה מצה לבד ומרור לבד, והוא כדי לצאת המצוה לרבנן, ואח"כ יאכל מצה ומרור בכריכה, לצאת המצוה להלל. ואם יאכל רק מצה ומרור בכריכה, לא יצא המצוה לרבנן, דס"ל דמצות מבטלות זו את זו.

וזהו ג"כ דברי הרמב"ם בהלכה ח' שבזמן הזה אוכל מצה לבד ואח"כ מרור לבד, ואח"כ כורך מצה ומרור, ומבואר גם ברמב"ם דלא סגי בזה שאוכל רק מצה ומרור בכריכה, ומשום שלרבנן לא רק שמקיים המצוה במצה לחוד ומרור לחוד, אלא אם כורכן ביחד לא קיים המצוה, דלרבנן מצות מבטלות זו את זו.

אלא שיש להקשות על זה ממה שפסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח ה"כ) שאין איסורין מבטלין זה את זה, וא"כ צ"ל שר"א אף שהוכיח מהלל, אפ"ה סובר שרבנן נמי לא נחלקו בזה על הלל, וגם לרבנן יוצא בכריכה, ומחלוקת הלל ורבנן הוא שלהלל יוצא רק בכריכה, ולרבנן יוצא הן בכריכה והן בכל חד לחוד. ולכך כמו שלהלל אין מצות מבטלות זו את זו, ויליף ר"א מינה שאין איסורין מבטלין זו את זו, ה"ה לרבנן אמרינן הכי, שכיון שגם לרבנן יכול לאכול בכריכה, א"כ אין מצות מבטלות זו את זו, וילפינן שאין איסורין מבטלין זו את זו. ולכך פסק הרמב"ם שאין איסורין מבטלין זו את זו, שאף שר"א יליף לה מהלל, אפ"ה לא פליגי רבנן בזה.

ולפי"ז צ"ב למה אמרו בפסחים שצריך בתחלה לאכול מצה לחוד ומרור לחוד, ואח"כ כורך מצה ומרור, והרי כיון שגם לרבנן יוצא בכריכה א"כ יעשה רק כריכה. וצ"ל כמוש"כ התוס' שם בפסחים (ד"ה אלא מברך), וכן כתב שם הרמב"ן במלחמות בתו"ד, שאע"פ שאין מצות מבטלות זו את זו, מכל מקום מצוה ורשות, הרשות מבטל המצוה, וכן מצוה דרבנן מבטל מצוה דאורייתא, דמצוה דרבנן הוי כרשות לגבי דאורייתא. ולכך בזמן הזה שמרור דרבנן ומצה דאורייתא, לא יצא אם יאכל רק מצה ומרור בכריכה, שכיון שמרור דרבנן הרי זה מבטל המצה דאורייתא, ולכך צריך שיאכל בתחלה מצה לחוד ומרור לחוד, ורק אח"כ כורך מצה ומרור כהלל.

ולפי"ז נמצא שגם לר"א שסובר שאין איסורין מבטלין זה את זה, ויליף לה מהלל שאין מצות מבטלות זו את זו, וזהו גם לרבנן, דרבנן נחלקו על הלל רק שאין חיוב לאכול בכריכה, אבל גם לרבנן יוצא בכריכה, שבזה לא נחלקו רבנן על הלל. ואפ"ה אמרו בגמרא שכיון שלא נאמר הלכה לא כהלל ולא כרבנן, צריך לאכול מצה לבד ומרור לבד, ואח"כ כורך מצה ומרור ביחד, ולא סגי בזה שכורך מצה ומרור, שאע"פ שגם לרבנן יוצא בזה ומשום שגם רבנן סברי שאין מצות מבטלות זו את זו, אפ"ה בזמן הזה שמרור דרבנן, הרי זה מבטל מצות מצה דמדאורייתא, ולכך צריך ג"כ

הוכחה
מהרמב"ם
דלכו"ע יוצא
בכריכה

מה שצריך
לאכול כל
אחד לחוד
משום
שדרבנן
מבטל
דאורייתא

לאכול מצה לבד ומרור לבד. ולפי"ז יש לומר כן גם בדעת הרמב"ם שאף שפסק שאין איסורין מבטלין זו את זו, וא"כ ה"ה שאין מצות מבטלות זו את זו, אפ"ה פסק בזמן הזה שאוכל תחלה מצה לבד ומרור לבד.

ולפי"ז נמצא שיש חילוק בין בזמן הבית לזמן הזה, שבזמן הזה שמרור דרבנן ומבטל המצה דאורייתא, צריך לאכול בתחלה מצה לחוד ומרור לחוד, ואח"כ כורך כהלל, אבל בזמן הבית שגם מרור דאורייתא, ואין מצות מבטלות זו את זו, סגי שכורך מצה ומרור ואין צריך ג"כ לאכול מצה לחוד ומרור לחוד. ולפי"ז היה אפשר לומר לפי מה שפירש הלח"מ שמה שכתב הרמב"ם בסוף הלכה ו' 'ואם אכל מצה בפני עצמו', מיירי לענין ברכה, דלפי"ז בתחילת הרמב"ם לא נזכר כלל שאוכל מצה לחוד, שהרמב"ם כשכתב שמברך המוציא לא כתב שאוכל, ורק אח"כ כתב שכורך מצה ומרור ומברך ואוכל, והרי שאוכל רק בכורך. ולהנ"ל מבואר שבזמן הבית אכן אין אוכל מצה ומרור לחוד אלא כורכן יחדיו, שכיון שגם מרור דאורייתא אין מצות מבטלות זו את זו.

היה אפשר לפרש שזה החילוק ברמב"ם בין זמן הבית לזמן הזה, וסתיירה מהלח"מ

אולם הלח"מ עצמו כתב שאוכל גם מצה לבד ומרור לבד, אלא שיכול לאכול בתחלה בכורך ואח"כ לבד, ויכול לאכול בתחלה לבד ואח"כ בכורך, ונפק"מ לענין הברכה. ולפי"ז אין לפרש ברמב"ם שרק בזמן הזה דמרור דרבנן מבטל מצה דאורייתא, אבל בזמן הבית סגי רק בכורך, ומזה שכתב הלח"מ שגם בזמן הבית צריך לאכול מצה ומרור לחוד וגם כורך, ע"כ שגם בדאורייתא מצות מבטלות זו את זו, וא"כ צ"ע שהרמב"ם פסק שאין איסורין מבטלין זו את זו.

ועוד צ"ע בדעת הרמב"ם, דהנה הלח"מ משנה הנ"ל הקשה עוד בדעת הרמב"ם שכיון שהוא רוצה לצאת מידי ספיקא דהלל, הא הלל משמע בגמרא שהיה כורך הפסח והמצה והמרור יחד, משום שהיה מדקדק הכתוב שאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', וא"כ הך 'וכורך מצה ומרור' היה לו לכותבו אחר אכילת החגיגה, והוה ליה לומר שם 'וכורך פסח מצה ומרור ומברך'. וכתב שזהו מה שהשיגו הראב"ד באומרו: ומכל מקום לא דייק זה הסדר, כלומר הוא רצה לצאת ידי הלל ולא דייק, שהיה לו לומר זה וכורך יחד עם הפסח אחר אכילת הזבח, עיי"ש בדבריו. והנה הלח"מ כתב שזהו קושית הראב"ד שהסדר לא דייק, אולם ביותר קשה וכתבו הלח"מ בקושינו, שלא רק סדר הרמב"ם קשה, אלא קשה שהיה לרמב"ם לומר שכורך פסח מצה ומרור, והרמב"ם כתב רק שכורך מצה ומרור, וצ"ע.

קושית הלח"מ שהרמב"ם לא כתב שכורך גם הפסח

ועיין בספר הליקוטין בשם נמוקי מהרא"י שהרמב"ם סובר שכורך רק מצה ומרור לדעת הלל, עיי"ש. אולם אם נפרש כן נמצא שהכורך להלל, אין בו שום חילוק בין בזמן המקדש לזמן הזה, ולעולם כורך מצה ומרור, ולפי"ז צ"ע מה שכתב הרמב"ם (סוף ה"ח) שבזמן הזה אח"כ כורך מצה ומרור 'זכר למקדש', וצ"ע למה הוי זה מטעם זכר למקדש, והרי מה שצריך לכורך הוא משום שחששו להלל, ואין שום חילוק

דעת מהרא"י שאין כורך הפסח וקושיא מה שיירי 'זכר למקדש'

בצורך לחשוש להלל בין בזמן הבית לזמן הזה. ובשלמא אם נאמר שגם הרמב"ם סובר שבזמן הבית היה כורך פסח מצה ומרור, א"כ א"ש למה הוצרכו בזמן הזה לזכר למקדש, ומשום שבזמן הזה שאין פסח אין צורך לכורך מעיקר הדין מחשש להלל, כיון שבלא"ה אינו כורך את הפסח, וא"כ הכורך הוא רק זכר למקדש, אבל אם נאמר לרמב"ם שגם בזמן הבית להלל כורך רק מצה ומרור, א"כ גם בזמן הזה צריך לכורך מחשש להלל, ולא משום זכר למקדש.

והנה אף שהמגיד משנה והלח"מ נקטו בדעת הרמב"ם שגם בזמן הבית צריך לכורך מצה ומרור משום שחששו לדברי הלל, מכל מקום מכיון שלשון הרמב"ם נראה כפירוש הדברי חיים הנ"ל שבזמן הבית אין חיוב לאכול גם לבד וגם בכורך כמו בזמן הזה, שפשטות לשון הרמב"ם נראה שבזמן הבית הדבר תלוי ברצונו, ואם רוצה לכורך מצה ומרור מברך ברכה אחת וצונו על אכילת מצות ומרורים, ואם אוכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על כל אחד בפני עצמו, ובזמן הזה כתב הרמב"ם שאוכל בתחלה מצה לחוד ומרור לחוד ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל, נראה לבאר דברי הרמב"ם ע"פ פירוש זה בדבריו.

וצריך לבאר לפי"ז, חדא מ"ש בזמן הבית מבזמן הזה. ועוד צריך לבאר למה לא הזכיר הרמב"ם שכורך גם את הפסח, וכתב רק שכורך מצה ומרור. ועוד צריך לבאר שאם בזמן המקדש לא הזכיר הרמב"ם שכורך גם את הפסח, והזכיר רק שכורך מצה ומרור, א"כ בזמן הזה מה שכורך מצה ומרור למה ובמה הוי זה זכר למקדש. עוד צריך לבאר שבגמרא איתא שאח"כ אוכל מצה ומרור ביחד זכר למקדש כהלל, ואילו הרמב"ם כתב רק 'זכר למקדש', ולא כתב 'כהלל', וצ"ע.

ולבאר כל זה נראה להקדים ולבאר דברי רש"י במסכת זבחים בענין אם מצות ואיסורין מבטלין זה את זה. דהנה בגמרא (זבחים עח.): אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, א"א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו. ש"מ תלת, ש"מ איסורין מבטלין זה את זה, וש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, וש"מ התראת ספק לא שמה התראה. וברש"י (ד"ה אי אפשר שלא ירבה מין על חבירו כו'): כשהוא לועס אותה בפיו נבלל מין לתוך חבירו, מיעוטו של זה ברובו של זה ובטל המיעוט ברוב, והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונקרא בשמו ונגרע ממינו, וא"א לכוין שלא יהא ממין האחד בטל בחבירו יותר ממה שבטל ממין חבירו בו. ונמצא שאין באותו מין כשיעור דבציר ליה שיעוריה ולא ידעינן הי מינייהו בצר ליה, וכי מתרינן ביה לא ידעינן משום מאי נתרי ביה וצריך להתרות בו משום האיסור, הילכך כי מתרי ביה משום פיגול הויא התראת ספק דלמא לא בדידיה תהוי חיובא, וכן בנותר. ואע"ג דבמסקנא ודאי אחד מינייהו עבר, בשעת התראה מיהא ספק הוא בכל אחד אם יעבור עליו אם לא, והתראת ספק לאו התראה היא, עכ"ל.

קושיות על
הדברי חיים

ברש"י בדברי
ר"ל מבואר
שהנידון הוא
ביטול ברוב

ועיי"ש בשטמ"ק שהאר"י בביאור דברי רש"י, וכתב שהטעם שפירש"י שהמיעוט הבטל ברוב נוסף על המבטל ונקרא בשמו, הוא משום שאם המיעוט הבטל אינו נהפך להיות בשם הרוב, א"כ כיון שאיסורין מבטלין זה את זה, אין בכל אחד כשיעור, וא"כ גם אם התראת ספק שמה התראה, יש לפטור שאין כאן ספק, דודאי שבכל אחד גרע מהשיעור, ולכך פירש"י שהמיעוט שנתבטל נהפך להיות בשם הרוב. והקשה שא"כ אין זה ספק אלא ודאי שהאחר משלימו, ואין כאן התראת ספק, ותיריך שיש ספק שבאחד נחסר יותר מבחבירו, עיי"ש באריכות.

ועכ"פ מבואר ברש"י שדברי ר"ל שאיסורין מבטלין זה את זה, היינו כשנתערב ב' איסורין והמיעוט בטל ברוב, ונהפך המיעוט לאיסור שיש ברוב, והוא כעין ביטול ברוב באיסור והיתר, שמיעוט האיסור נתבטל ברוב היתר ונהפך האיסור להיות היתר [ודעת הרא"ש (חולין פ"ז סימן לז) שמותר לאוכלן ביחד, ומשום שהאיסור נהפך להיתר, וגם לחולקים שאין לאוכלם כאחד, הוא מדרבנן, וכמוש"כ הט"ז (יו"ד סימן קט סק"א)], וא"כ כמו שאיסור נהפך להיתר, ה"ה איסור אחד שנתבטל באיסור אחר, נהפך להיות כאיסור המבטל.

והבאנו לעיל המשך הסוגיא שם (עט.) דר' אלעזר חולק על ר"ל, ואמר כשם שאין מצות מבטלות זו את זו, דתניא שהלל הזקן היה כורכן בבת אחת ואוכלן משום שנאמר 'על מצות ומרורים יאכלוהו', כך אין איסורין מבטלין זה את זה. וברש"י שם (ד"ה הלל כורך פסח מצה ומרור בבת אחת): ולא אתי טעם מרור ומבטל ליה לטעם מצה עכ"ל, ומבואר ברש"י שהנדון אם מצות מבטלות זו את זו, הוא שהטעם של מרור מבטל הטעם של מצה.

ברש"י בדברי ר"א מבואר שהנידון הוא בביטול הטעם

וכשנדקדק בדבר נראה ברש"י שיש כאן שני נדונים, הנדון דר"ל שאיסורין מבטלין זה את זה, הוא נדון שהמיעוט בטל ברוב, ונקרא המיעוט בשם הרוב ונגרע ממינו. ואילו בדברי ר' אלעזר שהשווה איסורים למצות, ואמר שכשם שאין מצות מבטלות זו את זו כך אין איסורין מבטלין זה את זה, בזה פירש"י שהנדון הוא שטעם האחד מבטל טעם חבירו.

וביותר נראה שרש"י כתב דלא אתי טעם מרור ומבטל טעם מצה, ויש לדייק חדא שרש"י לא כתב שטעם המצה יבטל טעם המרור, והנדון הוא רק שטעם המרור יבטל טעם המצה, ועוד שרש"י לא דן שיתבטל טעם הפסח, וכן שהפסח יבטל טעם המרור. והוא משום שטעם החריף מבטל את הטעם שאינו חריף א, ולכך הנדון הוא רק שהמרור שטעמו חריף יבטל טעם המצה, אבל טעם המצה ודאי שאינו מבטל

א. ועיי"ש בתוס' (עח. בד"ה אלא) שהקשו מהא דאמר בערבי פסחים לא לכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי, דלמא אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא, דהתם חוזק המרירות הוא דמבטל טעם מצה, אבל אורז לא מבטל טעם דגן, עכ"ל.

טעם המרור, וכמו כן פסח שהוא צלי וטעמו חריף אינו מתבטל בטעם המרור, וגם אינו מבטל טעם המרור, דשניהם טעמים חריף ואינו מתבטל, ומזה מבואר יותר שהנודן אם מצות מבטלות זו את זו, הוא נדון שיתבטל הטעם.

ונמצא שיש ב' נדונים, נדון דר"ל הוא שיתבטל המיעוט ברוב, ונדון דר' אלעזר הוא שהטעם החריף יבטל את הטעם התפל. וצריך לבאר חדא למה בדברי ר"ל פירש"י ביטול המיעוט ברוב, ובדברי ר' אלעזר פירש"י בטול הטעם. וכן צריך לבאר לפי"ז היכן מצאנו שנחלקו ר"ל ור"א, שבגמרא אמרו ופליגא דרבי אלעזר, וקשה שכל חד מינייהו דן בנדון אחר, שר"ל דן על מיעוט הבטל ברוב, ור"א דן על ביטול הטעם, וא"כ היכן מצאנו שנחלקו ר"ל ור"א ב.

וליישב הקושיא השניה יש לומר שמה שאמרו בגמרא דר"א חולק על ר"ל, היינו שכיון שר"א דן במצות ובאיסורין רק מחמת ביטול הטעם, ולא דן שיתבטל המיעוט ברוב, מזה חזינו שחולק על ר"ל, וסובר שאין איסור המיעוט מתבטל באיסור הרוב. ולא משום שר"א קאמר שאין האיסור המועט מתבטל ברוב איסור השני, אלא מזה שר"א לא דן בזה כלל, ור"א דן רק בביטול הטעם והוכיח שבמצות אין הטעם מתבטל, וה"ה באיסורין אין הטעם מתבטל, ומזה מוכח שר"א סובר שאין כלל נדון לבטל איסור מחמת מיעוט ברוב, ויבואר עוד להלן.

ובביאור הדבר למה בר"ל פירש"י ביטול של מיעוט ברוב, ובדר"א פירש"י ביטול הטעם, נראה דבההיא דר"ל שבלל פיגול ונותר וטמא, אין אחד מהם חריף יותר מחבירו, ולכך אין בזה ביטול הטעם. שכמו שנתבאר ברש"י בד' אלעזר שהנודן הוא רק שהמרור יבטל טעם מצה, כיון שהמרור הוא חריף, אבל זה ודאי שאין המצה מבטל טעם המרור, וכמוש"כ התוס' שאורז לא מבטל טעם דגן, שרק חוזק המרירות דמרור מבטל טעם מצה, א"כ בבלל פיגול ונותר דשניהם דבר אחד וטעם אחד, אין כלל ביטול טעם. ולכך פירש"י שנדון דר"ל הוא שהמיעוט בטל ברוב, וברובו פיגול ומיעוטו נותר, נתבטל שם נותר ונעשה הכל פיגול.

ב. ועיין חידושי הגרי"ז (זבחים מט.) שעמד בדברי רש"י שלכאורה השאלה היא בביטול המצוה גופא ולא על הטעם, אמנם ע"כ צריך להוסיף שיש ביטול גם על הטעם משום דבלא"ה טעם כעיקר הוי, והניח בצ"ע.

עוד הקשה שם למה כתב רש"י לבטל טעם מצה ולא טעם פסח, וכתב דלשית הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ח ה"ז) דכורך מצה ומרור א"ש, אבל רש"י כתב דכורך פסח מצה ומרור וצ"ע. והנה מה שנקט שדעת הרמב"ם שכורך רק מצה ומרור, ולא את הפסח, הוא כדעת נמוקי מהרא"י שהבאנו לעיל, וכבר הקשינו על זה, שא"כ אין חילוק בכורך בין בזמן הבית לזמן הזה, שלעולם כורך רק מצה ומרור, וא"כ אין הכורך בזמן הזה זכר למקדש והרמב"ם כתב שכורך זכר למקדש, וצ"ע.

ג. ואע"פ שרש"י שם (עח. ד"ה וש"מ נותן טעם וכו') כתב: דקס"ד השתא דאפילו פיגול ונותר מב' מינים שטעמו של זה ניכר בזה, נמי פטור לר"ל, כגון האי בשר והאי שירי מנחה, עכ"ל. היינו שר"ל מייירי גם בכה"ג, אבל עיקר דברי ר"ל הוא במין אחד, דפיגול ונותר שניהם בשר או שניהם מנחה, וזהו

צ"ב החילוק
בפירוש וכן
מה הראיה
שר"א חולק
על ר"ל

ביאור הראיה
שר"א חולק
על ר"ל

יישוב מדוע
בדר"ל לא
פירש משום
ביטול הטעם

יישוב מדוע
בד"א לא
פירש משום
ביטול ברוב

ולבאר למה בד' אלעזר פירש"י שהנדון הוא אם טעם מדור מבטל טעם מצה, נראה שכיון שר' אלעזר יסד דבריו שאין איסורין מבטלין זה את זה, מזה שלהלל כורך פסח מצה ומדור ביחד, דחזינן שאין מצות מבטלות זו את זו, מזה מוכח לפרש שהנדון דר' אלעזר הוא בביטול הטעם. והוא משום שנראה לומר שבמצות לא שייך כלל לדון שיתבטל המיעוט ברוב, דעיין בר"ן נדרים (נט: ד"ה ועד כאן) שכתב דהתירא לא בטיל, שהאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר, עיי"ש. ובטעם הדבר נראה, שאיסור הוא מה שחל על החפץ, ושייך בזה ביטול לומר שנתבטל חלות האיסור, אבל היתר אינו חלות בחפץ, שדבר המותר אינו חלות היתר, ורק שאין בו חלות איסור, וא"כ לא שייך ביטול בהיתר ד. ולפי"ז נראה שלכך במצות אין לדון כלל שיתבטל המיעוט ברוב, שבמצה ומדור אין שום חלות בחפצא, ולא שייך כלל ביטול, שביטול שייך רק באיסורים שחלות האיסור דהמיעוט מתבטל ברוב. ולפי"ז כיון שר"א הוכיח יסוד דבריו מהלל שאין מצות מבטלות זו את זו, ע"כ שנדון הביטול הוא בטעם, וגם באיסורין נדון הביטול הוא בטעם.

נמצא לפי"ז שבד' אלעזר כיון שהוכיח ממצות לאיסורין, הוצרך רש"י לפרש שנדון הביטול הוא בטעם, שאין לפרש נדון הביטול שהמיעוט נתבטל ברוב ונהיה כמותו, שבמצות אין שום חלות בחפץ, ולא שייך בו ביטול. ולעומת זה בד"ל אין לפרש נדון הביטול בטעם, כיון דמיידי גם בפיגול ונותר שוים דשניהם בשר או שניהם מנחה, שאין בזה ביטול בטעם, שביטול בטעם הוא רק שהטעם החריף מבטל הטעם התפל, ולכך פירש"י בד"ל ביטול של מיעוט ברוב. ולפי"ז הנדון דר"ל הוא אם ביטול המיעוט ברוב הוא רק ביטול איסור בהיתר, או גם איסור באיסור, ואמר ר"ל שגם איסור מתבטל באיסור אחר, ונעשה כמותו.

אלא שלפי"ז יש לתמוה טובא היאך אמרו בגמרא שר' אלעזר חולק על ר"ל, שר"א אמר שאין איסורין מבטלין זה את זה, והרי ר"א קאמר רק שאין ביטול בטעם, וא"כ אכתי יש לומר כדר"ל שיש ביטול באיסורין שהמיעוט בטל ברוב ונעשה כמותו.

לפי"ז הדרא
קושיא מה
ההכרח
שר"א חולק
על ר"ל

ונראה שמה שאמרו בגמרא דר"א חולק על ר"ל, אינו ממה שאמר ר"א שאין איסורין מבטלין זה את זה כמו שאין מצות מבטלות זו את זו, אלא ההוכחה שר"א חולק על ר"ל הוא מזה שר"א דן בדבריו רק בביטול הטעם, שמזה שר"א הוכיח שאין

ההכרח הוא
ממה שדימה
ר"א איסורין
למצות

שאמר ר"ל א"א שלא ירבה מין על חבריו ויבטלנו, ופירש"י שהמיעוט בטל ברוב, ולא שירבה מין על חבריו בטעם. אלא שכיון שר"ל נקט דבריו בכל גווני, אמרינן שגם בטעמים שונה אמר ר"ל דבריו, ומזה יש ראייה לזה שנותן טעם ברוב לאו דאורייתא.

ד. ולפלפולא יש לומר שנדון זה תלוי אם כל איסורי תורה הם איסור חפצא או איסור גברא, והארכנו בזה בחידושינו (ח"ב סימן יב אות ד) שדעת הנימוקי יוסף והריב"ש שגם איסור נבילות וטריפות הוא איסור גברא, ודעת הר"ן שהוא איסור חפצא, וא"כ י"ל שסברת הר"ן שהאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר, הוא רק לשיטתו שאיסורין הם בחפצא, ואכמ"ל.

איסורין מבטלין זה את זה, מזה שאין מצות מבטלות זו את זו, מבואר בזה שר"א דן רק בביטול הטעם. שהרי ביארנו שבמצות יש לדון רק בביטול הטעם, וא"כ מזה שר"א הוכיח ממצות לאיסורין, מוכח שסובר שאין כלל נדון באיסורים שיתבטל המיעוט ברוב, וסובר ר"א דפשוט שאיסור מתבטל רק בהיתר ואין כלל נדון לומר שיתבטל איסור באיסור שהמיעוט יתבטל ברוב. ובזה חולק ר"א על ר"ל, שר"ל סובר שכמו שאיסור מתבטל בהיתר ברוב, ה"ה איסור מבטל איסור ברוב, ור"א סובר שרק איסור מתבטל בהיתר, אבל איסור באיסור אין בו כלל נדון שיתבטל ברוב. ור"א לא מיירי כלל בביטול איסור באיסור ברוב, שנדון ר"א הוא שיתבטל הטעם, כיון שהוכיח ממצות לאיסורין, אלא שמזה גופא שר"א הוכיח ממצות לאיסורין שאין איסורין מבטלין זה את זה בטעם, מוכח שר"א סובר שאין כלל נדון שיתבטל איסור באיסור ברוב, שאם כר"ל ששייך ביטול איסור באיסור ברוב, כמו שיש ביטול איסור בהיתר ברוב, א"כ היאך הוכיח ר"א ממצות לאיסורין, והרי במצות חזינן רק שאין ביטול בטעם, דבמצות לא שייך כלל ביטול המיעוט ברוב, וא"כ אין להוכיח ממצות לאיסורין, דאכתי י"ל שבאיסורין מתבטל המיעוט ברוב, וכדאמר ר"ל. וא"כ ממה שלא אמר ר"א ביטול המיעוט ברוב, ודבריו הם רק בביטול הטעם באיסורין ובמצות, חזינן שר"א חולק על ר"ל, וסובר ר"א שאין כלל נדון ביטול המיעוט ברוב באיסורים, ודו"ק.

ולאור כל המבואר בדעת רש"י, נתנה ראש לבאר דעת הרמב"ם. והנה להמבואר ברש"י שהנדון במצות אם מבטלין זו את זו, הוא ביטול הטעם, ור"א הוכיח מהלל שהיה כורך פסח מצה ומרור, דחזינן שאין בזה ביטול הטעם, אף שבפועל טעם אחד חריף ומורגש יותר, אפ"ה אין הטעם מתבטל, וה"ה באיסורין אין הטעם החרף מבטל טעם התפל, שאף שמורגש רק הטעם החרף, אמרינן שלא נתבטל הטעם השני.

ויש לדון לרבנן דהלל שאין כורך, מה סוברים בביטול הטעם. וכבר הבאנו דעת הרמב"ן במלחמות בפסחים דרבנן לא פליגי בזה אהלל, וגם לרבנן אין מצות מבטלות זו את זו. אולם אפשר לומר דרבנן פליגי על הלל, וסברי רבנן שאין לכרוך פסח מצה ומרור, משום דס"ל לרבנן שמצות מבטלות זו את זו.

ה. ואפשר לומר שמה שפירשו התוס' והרמב"ן הטעם שבזמן הזה אוכל בתחלה מצה לבד ומרור לבד, ורק אח"כ אוכל מצה ומרור בכריכה, שהוא משום שבזמן הזה שמרור דרבנן הוי כרשות, והמצה חובה, ורשות מבטל חובה, שמה שאין מצות מבטלות זו את זו גם לרבנן הוא רק בשניהם חובה. ויש לדון לדעת רש"י שנדון ר"א הוא בביטול הטעם, הרי שהטעם להלל שאין מצות מבטלות זו את זו, דהיינו שאין טעם מרור מבטל טעם מצה, הוא משום שבפועל קיים טעם מצה, דאף שמורגש יותר טעם חריפות המרור, אפ"ה נשאר גם טעם המצה. ולפי"ז אם נאמר שגם רבנן מודים להלל בזה, א"כ גם בזמן הזה אין המרור דרבנן מבטל מצה דאורייתא, כיון שנדון ביטול הטעם אינו נדון בדין, אלא נדון אם בפועל החרף מבטל הטעם של התפל, או שנשאר טעם שניהם. וא"כ לרש"י שנדון ר"א הוא בביטול הטעם, א"כ י"ל שמזה שאמרו בגמרא שבזמן הזה אוכל תחלה מצה לבד ומרור לבד, ורק אח"כ כורך מצה ומרור ואוכלן ביחד, ע"כ דלרבנן מצות מבטלות זו את זו, שאם גם לרבנן אין מצות מבטלות זו את זו, דהיינו שבפועל נשאר גם הטעם התפל, א"כ אין צריך לאכול

רמב"ם סובר
כהדב"ח וכן
מדויק
בכס"מ

ולפי"ז נראה בדעת הרמב"ם שאם נפרש כמו שפירש הלחם משנה בקושיתו, והבאנו שכן פירש הדברי חיים, שכוונת הרמב"ם הוא שבזמן הבית יכול לאכול או מצה לבד ומרור לבד, או שכורך מצה ומרור ביחד. והראה לי מו"ר הגאון ר' שמואל שטיגל שליט"א שכן פירש הכסף משנה ברמב"ם, דעיין ברמב"ם (קרבן פסח פ"ח ה"ג) שכתב: מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע וכו', עכ"ל. וכתב הכסף משנה: מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע, במכילתא הפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע, כלומר 'אחר' אכילת מצה ומרור יאכלוהו וכו', עכ"ל. ומבואר בכס"מ שאינו כורך פסח מצה ומרור, שהרי הביא המכילתא, ופירשה שאוכל את הפסח אחר אכילת מצה ומרור.

ולפי"ז מוכח לפי הכס"מ ברמב"ם שאין לחוש להלל, שהרי אף שיש להסתפק בדעת הרמב"ם אם להלל כורך רק מצה ומרור, או שכורך גם פסח, הרי הוכחנו כבר שאם נאמר לרמב"ם שלהלל כורך רק מצה ומרור בלא פסח, א"כ אין שום חילוק בין זמן הזה לבין זמן המקדש, וא"כ מה שכתב הרמב"ם בזמן הזה שכורך מצה ומרור 'זכר למקדש', אין לו שום טעם, מהו ולמה הוי זכר למקדש. ואם דעת הרמב"ם שלהלל כורך גם פסח, ואוכל שלשתן דהיינו פסח מצה ומרור ביחד, א"כ מוכח בכס"מ שאין לחוש להלל, שהרי פירש ברמב"ם שמה שאמרו במכילתא שהפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע, פירושו שאוכל הפסח אחר מצה ומרור. וא"כ מפורש בכס"מ שמפרש ברמב"ם שאין לחוש להלל, והוא כהבנת הלח"מ בקושיתו, וכמוש"כ הדברי חיים הנ"ל, שכונת הרמב"ם שבזמן הבית הדבר תלוי ברצונו אם רוצה אוכל מצה לבד ומרור לבד, ואם רצה אוכל מצה ומרור ביחד, ולא מטעם לחוש להלל, שלהלל כורך פסח מצה ומרור, והרמב"ם לא כתב כלל כורך פסח מצה ומרור, ומשום דלא עבדין כהלל אלא כרבנן.

בתחלה מצה לבד ומרור לבד, ויכול לאכול רק מצה ומרור בכריכה, ויוצא גם לרבנן, ומזה מוכח דרבנן פליגי על הלל, וסברי שמצות מבטלות זו את זו, וצ"ע בזה.

ו. והוסיף מו"ר הנ"ל וביאר כוונת הכס"מ, מנא ליה לפרש המכילתא שאוכל הפסח אחר מצה ומרור, וביאר שטעם אכילת פסח על השובע, פירש"י במסכת פסחים (פו. בד"ה אין מפטירין וכו'): דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקרבנות דקיימא לן (סוטה טו.) 'למשחה' - לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין וכו', עכ"ל. ומבואר ברש"י שטעם אכילת פסח על השובע, אינו דין בפסח דווקא, אלא הוא דין בכל אכילת הקרבנות דקיימא לן למשחה - לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, ובגמרא איתא הך ילפותא לענין אכילת צלי ובחרדל, ורש"י הוסיף שזה ג"כ הטעם דאכילה על השובע. ולפי"ז צ"ע בדברי המכילתא שהביא הכס"מ, שהפסח נאכל אכילת שובע ואין מצה ומרור נאכלין אכילת שובע, וקשה שכיון שכל הטעם דאכילת שובע הוא מדיני הקרבן דכתיב למשחה לגדולה, א"כ פשוט שאין אכילת שובע שייכא כלל לאכילת מצה ומרור, שאין זה קדשים. ומטעם קושיא זו ביאר הכס"מ שכוונת המכילתא הוא שאוכל הפסח אחר אכילת מצה ומרור, ומשום שזה שאין צריך אכילה על השובע במצה ומרור פשוט הוא, ואין צורך כלל להשמיענו, כיון שכל הטעם דאכילת שובע הוא דין בקרבן כדרך שהמלכים אוכלים, ולא שייך זה

צ"ב מדוע רק
בזמן הזה יש
לחוש להלל
ובזמן הבית
הוא רק
רשות

נמצא לפי"ז שדעת הרמב"ם שבזמן הבית אין אוכלין כורך כהלל, שכורך דהלל הוא פסח מצה ומרור, והרמב"ם לא כתב כלל לכורך פסח מצה ומרור כהלל. ורק שהזכיר הרמב"ם כורך במצה ומרור, וזה אינו חובה אלא רשות ותלוי ברצונו, אם רוצה אוכל מצה ומרור ביחד, ואם רוצה אוכל מצה לבד ומרור לבד. ורק בזמן הזה כתב הרמב"ם שאוכל בתחלה מצה לבד ומרור לבד ואח"כ אוכל מצה ומרור ביחד זכר למקדש, וצריך לבאר שבגמרא מבואר שהטעם שבזמן הזה אוכל גם מצה לבד ומרור לבד, וגם כורך מצה ומרור, הוא משום דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן, ובפשוטו הכוונה שיש ספק כמי לפסוק, ולכך יש לחוש ולצאת גם ידי הלל, וא"כ צריך לבאר למה בזמן הבית אין צורך לכורך פסח מצה ומרור כהלל.

בזמן הבית
אין יכול
לקיים שניהם
כי לא יהא על
השובע

ונראה שלהמבואר דהא דאמר ר' אלעזר להוכיח מהלל שכמו שאין מצות מבטלות זו את זו, כך אין איסורין מבטלין זה את זה, וביארנו דרבנן פליגי על הלל וסברי מצות מבטלות זו את זו, א"כ בזמן המקדש אי אפשר לעשות באופן שיוצא גם לרבנן וגם להלל, ורק בזמן הזה שייך לעשות באופן שיוצא ידי רבנן והלל, דהיינו שאוכל מצה לבד ומרור לבד, ובזה יצא לרבנן, ולרבנן לא יצא אם אוכל מצה ומרור בכריכה, דלרבנן מצות מבטלות זו את זו, ואח"כ כורך מצה ומרור ביחד לצאת להלל. אבל בזמן המקדש אין שום דרך לצאת ידי שניהם, שאם יאכל בתחלה מצה לחוד ומרור לחוד ופסח לחוד, ואח"כ יכרוך פסח מצה ומרור, לא קיים המצוה שפיר לרבנן, שבה שאכל בסוף הכל בכורך, לא יצא מצות פסח לרבנן, כיון דרבנן סברי שמצות מבטלות זו את זו, וגם לא יצא לרבנן בזה שאכל בתחלה כל דבר לחוד, שהרי חייב לאכול פסח על השובע, ואם אוכל בתחלה כל דבר לחוד, ואח"כ אוכל הכל בכריכה, הרי שרק הכריכה היתה על השובע, וא"כ בזמן המקדש אין דרך לצאת ידי שניהם, וא"כ ודאי שצריך לעשות כרבנן. ובגמרא אמרו רק שכיון דלא איתמר בהדיא שאין הלכה כהלל, א"כ בזמן הזה יש לחוש לדעת הלל, כיון שבזמן הזה יש דרך לצאת ידי שניהם, שיכול לאכול בתחלה כל אחד לבדו, ואח"כ לכרוך מצה ומרור ביחד.

ובזה אתי שפיר שבזמן הבית לא הזכיר הרמב"ם לכורך פסח מצה ומרור כהלל, משום שאם יעשה כן לא יצא לרבנן, כיון דלרבנן מצות מבטלות זו את זו, וא"כ באכילת הכריכה לא יצא מצות פסח לרבנן, וגם לא יצא באכילת כל אחד לחוד בתחלה, כיון שצריך לאכול על השובע. ולפי"ז בזמן הבית שהזכיר הרמב"ם כורך, הוא רק במצה ומרור, והוא רשות שיכול לכרוך מצה ומרור, ויכול לאכול המרור לבד. ובטעם הדבר נראה לפי מה שנתבאר בדעת רש"י שהגדון דר' אלעזר אם מצות ואיסורין מבטלין זו את זו, הוא שהטעם של המרור מבטל טעם המצה, וביארנו שרק המרור יש לדון שיבטל טעם המצה, שהמרור הוא חריף והמצה תפל, אבל איפכא ודאי שאין המצה

כלל במצה ומרור, וע"כ כונת המכילתא הוא לומר שאוכל את הפסח לאחר אכילת מצה ומרור, ולאפוקי שלא יאכל פסח מצה ומרור ביחד, ודפח"ח.

מבטל טעם המרור. ולפי"ז גם לרבנן דפליגי וסברי דמצות מבטלות זו את זו, זהו רק שהמרור מבטל טעם המצה, אבל מצה גם לרבנן אינו מבטל טעם המרור. ולפי"ז א"ש דברי הרמב"ם שבתחלה אוכל מצה, ואח"כ הרשות בידו, אם רוצה אוכל מצה ומרור ביחד, ואם רוצה אוכל המרור לבד, ומשום שאחר שאכל המצה, אין שום גריעותא אם יאכל מצה נוספת עם המרור, ושפיר קיים מצות מרור גם לרבנן. ומשום שמצות מבטלות זו את זו לרבנן, הוא רק שהמרור מבטל מצה, אבל אין מצה מבטל מרור, וא"כ יכול לאכול המרור לבד, ויכול לאכלו עם מצה.

ואפשר להוסיף בזה ולהביא דברי הירושלמי (חלה פ"א ה"א), והביאו הפליתי (סימן קט סק"ב), וביאר שם ביאר דברי ר' יוחנן בירושלמי לחלק בין תלתא, דמבטל תרי לחד, ובחד בחד לא מבטל, עיי"ש. אולם להמבואר יש לומר בכוונת הירושלמי על דרך שביארנו ברמב"ם, דהנה בירושלמי שם איתא: הלל הזקן היה כורך שלשתן כאחת, א"ר יוחנן חלוקין על הלל הזקן, והא ר' יוחנן כורך מצה ומרור, כאן בשעת המקדש כאן שלא בשעת המקדש, ואפילו תימר כאן וכאן בשעת המקדש, שני דברים רבין על אחד ומבטלין אותו, ע"כ.

ולפי מה שביארנו נראה שזהו כונת הירושלמי, שר"י אמר שחלוקין על הלל הזקן, והקשו שהרי ר' יוחנן כורך מצה ומרור. ופירושו, שזה שאמר ר"י שחלוקין על הלל הזקן, פירושו שאין לכוין פסח מצה ומרור, ומשום שמצות מבטלות זו את זו, והקשו שא"כ היאך ר"י כורך מצה ומרור. ותירצו שזהו בזמן הזה, ובזמן הבית אין לכוין כהלל, ולהמבואר א"ש היטב שבזמן הבית אין לחוש להלל, שאם יכרוך כהלל לא יצא לרבנן, שלרבנן אמר ר"י שחלוקין על הלל, דהיינו דרבנן סברי שמצות מבטלות זו את זו, ואי אפשר שבתחלה יאכל שלשתן בלא כריכה ויצא לרבנן, ואח"כ יכרוך כהלל, וכמו שביארנו שצריך שהיה נאכל על השובע. וא"כ לרבנן שהכריכה אינו קיום המצוה, כיון שמצות מבטלות זו את זו, הרי שמה שאכל בתחלה כל אחד לחוד אינו על השובע, ולכן בזמן המקדש אי אפשר לכוין. ומה שר"י היה כורך מצה ומרור זהו בזמן הזה, וכמו שביארנו שבזמן הזה שפיר אוכל בתחלה מצה לחוד ומרור לחוד, ואח"כ אוכל בכריכה מצה ומרור, ושפיר יצא בין לרבנן ובין להלל, ודו"ק.

אלא שלפי"ז צריך לבאר שכיון שבזמן הבית לא היה חיוב לאכול בכורך, א"כ מהו זכר למקדש דעבדינן בזמן הזה. ונראה דיש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב בסוף הלכה ח' 'זכר למקדש' ולא כתב זכר למקדש 'כהלל', ובגמרא אמרו 'זכר למקדש כהלל', ונראה שהרמב"ם לא גרס כן בגמרא, וכן הוא בכמה הגדות עתיקות. ולפי"ז נראה שלכך לא כתב הרמב"ם 'כהלל', משום שטעם הכורך אינו כדי לקיים דעת הלל, אלא הוא זכר למקדש, ומה שהוא זכר למקדש הוא משום שבמקדש הרי הרשות בידו, שאם רוצה יכול לאכול אחר שאכל המצה, את המצה ומרור ביחד וכמו שביארנו, וזכר לזה יש לאכול היום כורך דמצה ומרור.

יש לבאר כן גם בירושלמי

מהו הזכר למקדש

מדוע ביזכר
למקדש
אוכלים
הכורך אחר
אכילת
המרור

ואכתי צ"ע למה בזמן הזה כורך המצה והמרור לאחר אכילת מצה לבד ומרור לבד, ובזמן המקדש גם באפשרות של כורך, הוא מיד אחר אכילת המצה, ולכאורה היה לעשות זכר ג"כ ולאכול כורך מצה ומרור מיד אחר אכילת המצה. ואפשר לומר שכיון שהכורך הוא זכר למקדש, הוי יותר זכר למקדש כשמעשה הכורך הוא לאחר שקיים מצות מצה ומרור, שאז רואים יותר שאכילת הכורך הוא לאחר קיום המצוה, והוי זה יותר זכר למקדש.

ישוב סתירה
הרמב"ם
שחילק בין
ביטול בטעם
לביטול ברוב

ויש להקשות ביסוד דברינו בדעת הרמב"ם שאין לכרוך פסח מצה ומרור בזמן הבית, אף שהלל היה כורך שלשתן ביחד, ומשום שהלל סובר שאין מצות מבטלות זו את זו, ורבנן פליגי וסברי שמצות מבטלות זו את זו. וצ"ע בזה שהרי ר' אלעזר הוכיח מהלל שכמו שאין מצות מבטלות זו את זו, כך אין איסורין מבטלין זה את זה, והרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ח ה"כ) פסק שאין איסורין מבטלין זה את זה, והיינו דפסק כר' אלעזר, וא"כ זה סותר למה שביארנו שהרמב"ם פסק כרבנן ואין לכרוך כהלל, דלרבנן מצות מבטלות זה את זה, וא"כ היאך פסק שאין איסורין מבטלין זה את זה.

ונראה שלפי מה שביארנו בדברי רש"י שיש שני נדונים באיסורין מבטלין זה את זה, ונדון דר"ל שאיסורין מבטלין זה את זה, הוא בביטול המיעוט ברוב, ונדון דר"א שאין איסורין מבטלין זה את זה, הוא בביטול הטעם שהדבר החרף מבטל טעם דבר התפל. ומה שאמרו שר"א חולק על ר"ל, אינו מדברי ר"א עצמו, אלא מזה שר"א הוכיח ממצות לאיסורין שאין מבטלין זה את זה, יש להוכיח שר"א סובר שאין כלל ביטול של מיעוט ברוב באיסור באיסור, שאם שייך ביטול ברוב באיסור באיסור, א"כ אין להוכיח ממצות לאיסורין. ולפי"ז נמצא שמחלוקת הלל ורבנן אם מצות מבטלות זו את זו, הוא בביטול הטעם, ודינו דר"ל שאין איסורין מבטלין זה את זה, הוא בביטול המיעוט ברוב. ולפי"ז א"ש ואין שום סתירה ברמב"ם, שמה שפסק הרמב"ם כרבנן דהלל וס"ל דמצות מבטלות זו את זו, היינו ביטול בטעם, ומה שפסק שאין איסורין מבטלין זה את זה, היינו שאין ביטול של מיעוט ברוב. ובזה לבד פסק כר"א שאין כלל ביטול של מיעוט ברוב באיסור באיסור, אבל בנדון דהלל דמיירי ר"א בביטול טעם במצות ובאיסורין, בזה פסק כרבנן דהלל שמצות מבטלות זו את זו, ודו"ק.

קשה אם
נפרש
ברמב"ם
שרק מברך
על המצה
קודם ואינו
אוכל

אלא שצ"ע בכל זה, דלעיל עמדנו בדברי הרמב"ם שבהלכה ו' לא כתב שאוכל תחלה המצה לבד, וכתב רק שמברך על המצה, ואח"כ כתב שכורך המצה והמרור ומברך על אכילת מצות ומרורים ואוכלן. ואילו הלח"מ פירש ברמב"ם שאוכל או בתחלה בכורך ואח"כ כל אחד לבד, או קודם כל אחד לבד ואח"כ בכורך. ולפי"ז אם נפרש ברמב"ם שאינו אוכל המצה מקודם, ורק מברך על המצה, ואח"כ אם רצונו כורך המצה והמרור ואוכלן, א"כ אין לפרש מה שביארנו, שא"כ הרי טעם המרור

מבטל טעם המצה, וא"כ כל מה שביארנו הוא רק אם נפרש שאוכל קודם המצה, ואח"כ כורך המצה והמרור, וצ"ע.



סימן ט

בענין כפאווה ואכל מצה וכפאווה לישב בסוכה

א. כתב הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג): אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו גוים או לסטין לאכול, יצא ידי חובתו, עכ"ל. וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן תעה ס"ד). ומקורו בגמרא (ר"ה כח.): שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאו ואכל מצה יצא וכו', אמר רב אשי שכפאווה פרסיים, ע"כ.

כפאווה
לאכול מצה

ועיין בשו"ע (או"ח סימן ס ס"ד) יש אומרים שאין מצות צריכות כונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה.

ועיין במטה אפרים (סי' תרכה ס"ג) שכתב, שבסוכה יצא באנסוהו לאכול. ובאלף למטה כתב, דלכאורה נראה, שכמו שבמצה יצא בכפאווה, ה"ה לענין סוכה. אולם הסתפק בזה, דאפשר שחיוב הסוכה במקום קביעות הוא, וכיון שאנסוהו אין כאן קביעות, עכ"ד עיי"ש.

כפאווה
לישב בסוכה

[ובשלמי יוסף מס' סוכה סימן ל"ט הובא בשם הגר"ח לחלק בין מצה לסוכה, שבמצה המצוה היא האכילה, אבל בסוכה המצוה היא הישיבה, ולא שייך לומר שכן נהנה, עיי"ש. והדברים תמוהים דלפי"מ שיבואר ברש"י ובר"ן ובב"י, שזה שנהנה הוא טעם דלא הוי מתעסק, א"כ אין שום נפק"מ אם המצוה היא האכילה או הישיבה, שכיון שנהנה לא הוי מתעסק, ופשוט].

אם יש חילוק
אם המצוה
באכילה או
בישיבה

ועיין בביאור הלכה (סי' ס' ד"ה ויש אומרים) שכתב: ודע, דכל זה הוא בשארי המצות, אבל מצוה התלויה באכילה, כגון כזית מצה בפסח, והוא הדין אכילת כזית בסוכה בלילה ראשונה, דעת השלחן ערוך לקמן בסימן תע"ה סעיף ד' דיצא בדיעבד, אפילו אם לא כוון וכו', עיי"ש.

חילוק אם
היא מצוה
התלויה
באכילה

ומקור החילוק בין דבר התלוי באכילה שיצא בלא כוונה לשאר מצוות, הוא בבית יוסף שם בסימן תע"ה בשם הר"ן, שכתב בזה ליישב דעת הרמב"ם, שפסק דכפאווה ואכל מצה יצא, ואילו לגבי שופר פסק הרמב"ם (שופר פ"ב ה"ד) שצריך שיתכוין משמיע להוציא ושומע לצאת, הא לאו הכי לא יצא. ותירץ הר"ן, דאע"ג דבתקיעת

המקור
מיישוב הר"ן
לסתירת
הרמב"ם

שופר לא יצא, במצה יצא, שכן נהנה, כדאמרינן בעלמא (סנהדרין סב): המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. וזהו פסק המחבר. והן הן דברי המטה אפרים והביאור הלכה.

והנה המטה אפרים והביאור הלכה הוסיפו בדבריהם, דה"ה אכילת כזית בסוכה בלילה ראשונה. וזה לא נזכר בשו"ע, והמטה אפרים והביאור הלכה נקטו כן מסברא, שפירשו שהטעם שבאכילת מצה יצא בלא כוונה, הוא משום דהוי מצוה התלויה באכילה, ולכך נקטו דה"ה אכילת כזית בסוכה בלילה ראשונה, שגם זה היא מצוה התלוי באכילה.

אולם נראה דיש לדון בכפאווה בסוכה, שיש בזה שני אופני כפיה, שכפאווה במצה היא כפיה על אכילת המצה, אולם בסוכה אפשר שכפאווה רק על עצם הישיבה בסוכה, אבל האכילה היתה מרצונו. ואפשר שכפאווה על האכילה, אבל הישיבה בסוכה היתה מרצונו. ויש לדון אם הדמיון בין סוכה למצה הוא בכל עניני כפיה, הן בכפיה על האכילה, והן בכפיה על הישיבה בסוכה, או שיש לחלק ביניהם, וכפי שיבאר. ולבאר זאת, יש להקדים ולבאר סוגית הגמרא בראש השנה (כח.).

דהנה אהא דשלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאו ואכל מצה יצא, אמר רבא, זאת אומרת התוקע לשיר, יצא. והקשו, פשיטא היינו הך, ותימצו, מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא 'זכרון תרועה' כתיב (ויקרא כג כד), והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל, ע"כ. והנה הך ס"ד לחלק בין מצה לשופר, שבמצה בכפאווה יצא, והתוקע לשיר לא יצא, זהו פסק הרמב"ם לחלק בין מצה לשופר, וכמו שכתב הר"ן הנ"ל כשתירין דעת הרמב"ם, שכתב שבגמרא נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר, עיי"ש.

וצריך לבאר מה הס"ד לחלק בין מצה לשופר, ועיין ברש"י (ד"ה מהו דתימא): מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל, ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט): המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, עכ"ל. והר"ן הנ"ל ג"כ הזכיר סברא זו, כשכתב ליישב דעת הרמב"ם, דמצה שאני שכן נהנה, כדאמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. וכשנדקדק בדברי רש"י נראה שפירש שהטעם דמצות צריכות כוונה הוא משום שאם אינו מתכוין, הטעם שלא יצא הוא משום דהוי מתעסק, שהרי הס"ד בגמרא הוא שאף שתוקע לשיר לא יצא, והוא משום דס"ל דמצות צריכות כוונה, אפ"ה בכפאווה ואכל מצה יצא, שכיון שנהנה באכילתו לאו מתעסק הוא. ומפורש בזה, שהטעם שהתוקע לשיר לא יצא, שהוא משום דמצות צריכות כוונה, הוא משום שכל שאינו מתכוין הוי מתעסק, ולכך לא יצא. עוד מבואר ברש"י, שהטעם שבכפאווה ואכל מצה יצא, אף שלא נתכוין, הוא, שכיון שנהנה באכילתו לאו מתעסק הוא. והוכיח רש"י יסוד זה מהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ופירש רש"י הטעם שחייב הוא

דו לחלק בין
כזית בסוכה
לכזית מוצה

שני אופני
כפיה בסוכה

חילוק בין
מצה לשופר

סב' החילוק
שכשנהנה
אינו מתעסק

שכיון שנהנה לא הוי מתעסק, וא"כ ה"ה לענין קיום מצוה אמרינן אותו הדין, שכל שנהנה לא הוי מתעסק.

וכן מבואר ברש"י (סנהדרין סב: ד"ה שכן נהנה) שכתב: הילכך חשיב בכוונה, עכ"ל. והוא כמבואר ברש"י בסוגיין, שכיון שנהנה לאו מתעסק הוא. וזהו ג"כ דבריו בסנהדרין, שכיון שנהנה חשיב בכוונה, כי פטור מתעסק הוא משום דלא הוי בכוונה, וכל שנהנה חשיב בכוונה ולא הוי מתעסק. ולפי"ז נראה, שאין לומר שכוונת רש"י היא שכמו במתעסק בחלבים ועריות חייב משום שנהנה, דהיינו שהאיסור הוא ההנאה ולא המעשה, כך נאמר גם לגבי מצות מצה שכיון שנהנה יצא חובת המצוה משום שהמצוה היא ההנאה, ונפרש שזהו מה שפירש רש"י שכיון שנהנה לאו מתעסק הוא, שגדר המצוה בדבר שיש בו הנאה הוא ההנאה ולא המעשה. זה אינו, שהרי ברש"י בסנהדרין מפורש, שכיון שנהנה לכך חשיב בכוונה. ומבואר בזה שאין הטעם שכיון שנהנה, אזי המצוה היא ההנאה ולא המעשה, אלא כיון שנהנה לכך חשיב בכוונה. זאת ועוד, שהר"ן בשם הרא"ה חילק שרק אם ידע שזו מצה ושהיום פסח יצא. וכן פסק בשו"ע (סי' תעה ס"ד). ומבואר שאין הטעם משום שהמצוה היא ההנאה, שא"כ אין לחלק בין אם ידע שהיום פסח ושזו מצה או לא. ומכל זה מוכח שכוונת רש"י והר"ן היא, שכיון שנהנה לא הוי מתעסק, והוי כוונה].

וצריך לבאר שני היסודות שנתחדשו בדברי רש"י. שמה שפירש רש"י, שהטעם למ"ד מצות צריכות כוונה הוא משום שבלא כוונה הוי מתעסק, צריך ביאור, שהרי נחלקו אם מצות צריכות כוונה, ואילו במתעסק בשופר משנה ערוכה היא (ר"ה לב:) והמתעסק לא יצא, והשומע מן המתעסק לא יצא, עיי"ש. וא"כ זה שמתעסק לא יצא הוא לכו"ע, וזה שצריך כוונה הוא מחלוקת. וא"כ לכאורה מוכח שמה שצריך כוונה ומה שמתעסק לא יצא, הם שני ענינים שונים לגמרי.

וכן צריך לבאר היסוד השני המבואר ברש"י, שהטעם שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, היינו שכיון שנהנה לא הוי מתעסק. דלכאורה יש מקום לפרש באופן אחר הא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, שהוא משום שהפטור דמתעסק הוא רק בדבר שהאיסור הוא המעשה, ולכך מתעסק פטור, דלא חשיב מעשה ידיה, אבל בחלבים ועריות האיסור הוא ההנאה, ולכך אין בזה פטור מתעסק. ועל דרך שאמרו בגמרא (קידושין מג:). אמר רבא, את"ל סבר שמאי שני כתובין הבאים כאחד מלמדים, והוא ההוא לא דריש, מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב, שהוא חייב ושולחיו פטור, שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב, ע"כ. שבפשוטו הביאור הוא, שבחלבים ועריות השליח חייב והמשלח פטור, כיון שהאיסור הוא ההנאה, דשליח לדבר עבירה הוא רק בדבר שהאיסור הוא המעשה, ולכך שייך לחייב את השליח, דחשיב שהמשלח עשה את המעשה, אבל בדבר שהאיסור הוא ההנאה, לא שייך בזה שליח לדבר עבירה, שכיון שהשליח נהנה,

אין לפרש שהמצוה היא ההנאה ולא המעשה

דין כוונה במצוות שנוי במחלוקת ודין מתעסק הוא לכו"ע

החייב ב'נהנה' הוא כי אינו מתעסק או כי החייב על ההנאה

השליח חייב והמשלח פטור. ועל דרך זה גם בהא דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, הוא משום שהאיסור הוא ההנאה, ולכך אין לפטור במתעסק, שפטור מתעסק הוא רק בדבר שהאיסור הוא המעשה, ומתעסק לא חשיב מעשה ידיה, אבל דבר שהאיסור הוא ההנאה, גם במתעסק חייב שהרי נהנה. אולם ברש"י מבואר, שאין זה הטעם דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, אלא הטעם הוא, שכיון שנהנה לא הוי מתעסק, ולכך ה"ה בכפאווה ואכל מצה חייב, שאין לפטור מטעם מתעסק, שכיון שנהנה באכילתו לא הוי מתעסק. וכל זה צריך ביאור.

ר"ח חילק בין מצה לשופר בגוף המצוה

ועיין ברבינו חננאל (ר"ה כח:) שפירש את הס"ד באופן אחר, ודלא כרש"י. וז"ל: מהו דתימא התם 'תאכלו מצות' אמר רחמנא, והא אכליה, אבל הכא בענין תקיעות, כוונת הלב בעינן וליכא, קמ"ל מצות אין צריכות כוונה, עכ"ל. וביאור דבריו, שהס"ד הוא, שבמצה המצוה היא האכילה, דרחמנא אמר 'תאכלו מצות', ולכך גם בכפאווה יצא, כיון שאכל, ובזה קיים המצוה, כיון שהמצוה היא האכילה. משא"כ בתקיעות, בעינן כוונת הלב, שאין המצוה פעולת התקיעה, אלא גוף המצוה הוא הכוונה. וזהו דלא כפירש"י, שלרש"י אין חילוק בגוף המצוה בין מצה לשופר, אלא החילוק הוא רק שבזה שנהנה לא הוי מתעסק, משא"כ לר"ח הס"ד הוא לחלק במהות המצוה בין מצה לשופר, ודו"ק.

[ועיין] באתון דאורייתא (כלל כד) שהקשה כן, וכתב, שהטעם שמתעסק בחלבים ועריות חייב, הוא משום שהאיסור הוא ההנאה, והקשה על זה מדברי רש"י, עיי"ש. ועיי"ע בשו"ת חתם סופר (סוף סי' כב) שעמד ג"כ בדברי רש"י, עיי"ש].

התוקע לשיר האם הוא מתעסק

והנה בהא דקמ"ל רבא שכמו שבכפאו ואכל מצה יצא, ה"ה התוקע לשיר יצא, כתב רש"י (ר"ה כח: ד"ה קא משמע לן): קא משמע לן דאע"ג דמתעסק הוא, יצא, דמצות אין צריכות כוונה, עכ"ל. ולכאורה משמע מרש"י, דרבא קמ"ל שמתעסק יצא, כיון דמצות אין צריכות כוונה. וקשה, דהא מתניתין היא (שם לב:) שהמתעסק לא יצא. וא"כ ע"כ צריך לומר שבלא כוונה לא הוי מתעסק, ורק מתעסק לא יצא, אבל בלא כוונה יצא, דמצות אין צריכות כוונה. וא"כ קשה מה שפירש רש"י דאע"ג דמתעסק הוא, יצא, והרי זה שלא נתכוין ותקע לשיר בהכרח לא הוי מתעסק.

ונראה, דעיין בגמרא (שם לג:): והמתעסק לא יצא, הא תוקע לשיר יצא, לימא מסייע ליה לרבא דאמר רבא התוקע לשיר יצא, דלמא תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה, ע"כ. וברש"י: מתעסק הוא דלא, שאינו מתכוין לתקיעה, ואפילו דלאו מצוה, אלא מנבח נבוחי, או שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה, אבל תוקע לשיר שמתכוין לתקיעה בעלמא, יצא, עכ"ל.

ומבואר בזה, שבתחילה הביאו סייעתא לרבא מהמשנה שרק המתעסק לא יצא, אבל תוקע לשיר יצא. והוא משום שתוקע לשיר לא הוי מתעסק, דמתעסק הוא רק כשהיה נופח בשופר ועלתה לו תקיעה, שלא היה לו כלל כוונה לתקיעה, אבל

בתוקע לשיר לא הוי מתעסק, כיון שהיה לו כוונה לתקיעה, ורק שלא היה לו כוונה לקיום המצוה, כי כוונתו היתה לתקוע לשיר. ודחו בגמרא, שאם נסבור דלא כרבא ונסבור דהתוקע לשיר לא יצא, היינו משום ש'תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה', ובכלל מתעסק שאמרו במשנה שלא יצא, נכלל גם התוקע לשיר, שגם התוקע לשיר הוא בכלל מתעסק.

ולפי"ז נמצא, שיסוד זה שמבואר ברש"י, שכל שאינו מתכוין הוי מתעסק, ולכך לא יצא. הרי שזה מפורש בדברי הגמרא, שלמ"ד מצות צריכות כוונה, אם לא נתכוין הוי זה בכלל מתעסק, ואף שבמתעסק לכו"ע לא יצא, ובלא נתכוין נחלקו אם מצות צריכות כוונה, שמזה משמע שלמ"ד שבלא נתכוין לא יצא אינו מטעם מתעסק, שהרי במתעסק לכו"ע לא יצא, מ"מ להמבואר בגמרא נמצא שהמחלוקת במצות צריכות כוונה הוא, האם בלא כוונה הוי בכלל מתעסק. דמ"ד מצות אין צריכות כוונה סובר שרק מתעסק כגון שהיה נופח בשופר ועלתה לו תקיעה הוי מתעסק, אבל בנתכוין לשיר אף שלא נתכוין למצוה לא הוי זה בכלל מתעסק, ומ"ד מצות צריכות כוונה סובר שכל שלא נתכוין למצוה הוי בכלל מתעסק.

תלוי
במחלוקת
אם מצוות
צריכות כוונה

ולפי"ז מה שפירש רש"י למסקנא לרבא, דקמ"ל דאע"ג דמתעסק הוא, יצא, דמצות אין צריכות כוונה. אין כוונת רש"י דכל מתעסק יצא לרבא, דהא מתניתין היא דהמתעסק לא יצא. אלא כוונת רש"י היא, למאי דקרי ליה מתעסק כל שלא נתכוין למצוה, ס"ל לרבא דיצא. דרבא ס"ל, שרק במתעסק כשהיה נופח בשופר ועלתה לו תקיעה הוי מתעסק, אבל בתוקע לשיר אף שלמ"ד מצות צריכות כוונה קרי ליה להא נמי מתעסק, אפ"ה סובר רבא שבזה יצא, ומשום שרבא סובר שבלא כוונה לא הוי זה בכלל מתעסק שבמשנה.

ולפי"ז, מה שפירש רש"י בסלקא דעתין לחלק בין מצה לשופר, שבמצה כיון שנהנה באכילתו הלכך לאו מתעסק הוא. שבזה מבואר שבשופר שאין הנאה, כל שתוקע לשיר הוי מתעסק. היינו, שכל שאין לו כוונה חשיב מתעסק, שהטעם שמצות צריכות כוונה שלכך התוקע לשיר לא יצא, הוא משום שכל שאין לו כוונה הוי כמתעסק.

וביאור הדבר נראה, שמתעסק שלא יצא, היינו שבמתעסק לא חשיב מעשה שלו, ובמתעסק ממש כגון שהיה נופח בשופר ועלתה לו תקיעה, וכן בנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, לא חשיב מעשה שלו כלל, וכמו שנעשה מאליו דמי, כיון שלא נתכוין לפעולת תקיעה ולמעשה קוצר. ומ"ד מצות צריכות כוונה סובר, שכל שאין לו כוונה למצוה, גדרו ודינו כמתעסק, דלא חשיב מעשה המצווה שלו, כיון שלא נתכוין למצוה, ובתוקע לשיר הרי שהמעשה שיר חשיב מעשה שלו, כיון שנתכוין

המתעסק
וכשאינו
מתכוין
למצוה אינו
חשוב מעשה
שלו

לשיר, אבל המעשה מצוה של תקיעת שופר לא חשיב מעשה שלו, כיון שלא נתכוין למצוה, ולכך בנוגע למעשה מצוה חשיב כמתעסק, שאין זה מעשה שלו, כיון שלא נתכוין למעשה מצוה.

ראיה מלשון
שו"ע הרב

ונראה, שזה מבואר בדברי שו"ע הרב (סימן תעה ס"ח בא"ד) וז"ל: שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה, לא קיים המצוה כלל, שאינו אלא כמתעסק בעלמא, ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה, עכ"ל. ומבואר, שהטעם שמצות צריכות כוונה הוא, משום שבלא כוונה הוי כמתעסק, ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה, שבמתעסק לא חשיב מעשה שלו, כיון שלא נתכוין למעשה, וכמו כן בשלא נתכוין למצוה אין העשיה נקראת עשיית מצוה.

מקורות
מהתורה
שמצוות
צריכות כוונה

ולתוספת ביאור נראה, ובהקדים מהו המקור לזה להך מ"ד שמצות צריכות כוונה. ועיין בלבוש (או"ח סימן ס' ס"ד): קיי"ל דמצות צריכות כוונה, כדילפינן מקרא לקמן סימן תקפ"ט ס"ח עיי"ש, כלומר כשיעשה המצוה, צריך שיכוין לצאת בעשיית אותה מצוה, ע"כ. וצ"ע שלקמן בסימן תקפ"ט לא הביא הלבוש שום ילפותא מקרא, וצ"ע. ועיין בדרך פיקודין בהקדמה, דיליף מקרא 'בכל לבבך'. ועיי"ע אמרי בינה (או"ח ס' יד) יליף לה מקרא 'ולעבדו בכל לבבכם'. ובשו"ת דבר יהושע כתב, דכתיב 'ושמרתם' וזהו בלב.

לדעת
הקר"א
מקורו
מסברא

אולם עיין בקרן אורה (פתיחה למס' זבחים) שכתב: והיה נראה דמסברא הוא דאמרינן הכי, דכל שאין מתכוין לצאת, מתעסק בעלמא הוא, ומתעסק לכו"ע לא יצא, כדתנן בר"ה (לב): גבי שופר, וכן אם נטל לולב לשחק בו, לא מינכר מצותו, דעביד איניש לטלטל לולב ולתקוע שופר לעצמו דרך שחוק בעלמא, ובמה יודע כי עשה מצות קונו, אם לא בכוונתו לשם מצוה, עכ"ד.

אם המקור
מפסוק גדרו
שונה מגדר
מתעסק

ולפי"ז נראה, שאם הוא ילפותא מקרא שקיום מצוה צריך שיהיה בכוונת הלב, א"כ פשיטא שבלא כוונה לא הוי מתעסק, דמתעסק דלא יצא הוא משום שאין זה חשוב מעשה שלו, ואילו בלא כוונה הוא ענין אחר, שצריך כוונת הלב לקיום המצוה, דקיום מצוה אינו רק במעשה, אלא צריך ג"כ כוונת הלב. אולם אם נאמר שהטעם דמצות צריכות כוונה הוא מסברא, א"כ הסברא היא שכל שאין לו כוונה לא חשיב מעשה מצוה, והוי כמתעסק בעלמא שאין זה מעשה שלו, ורק ע"י הכוונה למצוה, חשיב שהמעשה מצוה הוא שלו.

מדוע
כשנהנה אינו
נחשב
מתעסק

ולפי"ז נבוא לבאר הטעם שכל שנהנה באכילתו לאו מתעסק הוא. וגם זה מבואר בדברי שו"ע הרב בהמשך לדבריו (שם). וז"ל: אבל מצות התלויות באכילה, כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן, כיון שיש בהן הנאה לגוף, אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו, יצא ידי חובתו, שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה, והרי זו נקראת אכילה,

ונמצא שקיים מצות האכילה. ולפיכך אפי' לא רצה לאכול מצה, וכפאוהו נכרים או ליסטים לאוכלה, יצא ידי חובתו באכילה זו, כיון שבעל כרחו נהנה ממנה גופו, עכ"ל.

ומבואר בדבריו, שכיון שהטעם שבלא נתכוין לא יצא הוא משום שאינו אלא כמתעסק בעלמא, ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה, לכך אם היא מצוה התלויה באכילה, כיון שיש בהן הנאה לגוף, יצא, אף שלא נתכוין לצאת באכילה, כיון שעל כרחו נהנה הגוף מאכילה, שהרי זו נקראת אכילה, ונמצא שקיים מצות האכילה.

וזהו הביאור בדברי רש"י, שכיון שנהנה באכילתו, לכך לאו מתעסק הוא, שזה שלא נתכוין הטעם שלא יצא הוא משום דהוי מתעסק, דלא חשיב מעשה מצוה שלו, כיון שלא נתכוין למצוה, ואף שאינו מתעסק לגמרי, דמתעסק הוי כשלא מתכוין כלל למעשה, מ"מ כל שלא נתכוין דינו כמתעסק, שכמו שמתעסק לא חשיב מעשה שלו כלל, ה"נ בלא נתכוין למעשה מצוה, אין המעשה נקרא עשיית מצוה. ולכך כל שיש לו הנאה באכילתו, הוי זה מעשה שלו, אף שלא נתכוין.

ולזה הביא רש"י, שכמו שלגבי איסורין מתעסק פטור, ומשום שאין זה מעשה שלו, ואפ"ה בחלבים ועריות חייב מתעסק ומטעם שכן נהנה. שבזה מבואר שכל שנהנה הוי זה מעשה שלו, שההנאה פועלת שיחשב מעשה שלו. ה"ה לענין קיום מצוה, אף שמתעסק לא יצא, ומשום שכל שלא נתכוין הוי כמתעסק, ואין זה מעשה מצוה שלו, אפ"ה כיון שנהנה באכילתו, הוי זה מעשה שלו, ולכך יצא ידי המצוה.

[וצ"ע אם הטעם הזה הוא דווקא משום ההנאה, או שאפשר לומר שכיון שיש מעשה אכילה בפועל, שיש במעיו מאכל זה, מטעם זה לא הוי מתעסק, דהוי זה מעשה שלו, כיון שבפועל היה מעשה אכילה. ואף שרש"י בלשונו כתב 'ונהנה באכילתו', מ"מ בגמרא איתא התם 'אכול מצה אמר רחמנא והא אכל', ולא נזכר בגמרא לשון הנאה, אלא לשון אכילה, וא"כ אפשר שגדר אכילה הוא הנאת גרונו ומעיו, ולכך נקט רש"י לשון הנאה, אבל יסוד הדבר הוא משום האכילה, ואכילה והנאה חד הוא, והכל עולה לענין אחד, ודו"ק].

החייב הוא
מחמת
ההנאה או
מחמת
האכילה

ונראה, דהנה נתבאר שהטעם למ"ד מצות צריכות כוונה הוא משום דהוי מתעסק, ואף שאינו מתעסק ממש, אפ"ה הך מ"ד ס"ל שגם בלא כונה הוא בכלל מתעסק. והובא לעיל שבקורן אורה כתב, שסברא היא שבלא כוונה לא יצא, דמתעסק בעלמא הוא. והנה באיסורים הא דמתעסק פטור, ילפינן לה מקרא ד'אשר חטא בה' (ויקרא ד כג), פרט למתעסק, וכדאיתא בגמרא (כריתות יט.), עיי"ש. ולפי"ז נראה, שכיון שרש"י השוה מתעסק באיסורין למתעסק בקיום מצוה, א"כ אפשר לומר, שהמקור לזה שמתעסק לא יצא בקיום מצוה, הוא ילפותא ממתעסק באיסורים דפטור. שגדר הילפותא באיסורים הוא שמתעסק לא חשיב מעשה שלו, וא"כ ה"ה במתעסק בקיום מצוה לא יצא שאין זה מעשה מצוה שלו. ורק מה שבלא כוונה הוא בכלל מתעסק,

השוואת
מתעסק
במצוה
למתעסק
באיסורים

זהו מסברא, דמקרא גופיה איכא למימר שרק במתעסק ממש, אבל בלא כוונה לא חשיב מתעסק, וזו היא סברת המ"ד שמצות אין צריכות כוונה. ומ"ד מצות צריכות כוונה ס"ל, שגם בלא כוונה הוי בכלל מתעסק, וא"כ גם זה הוא בכלל הילפותא מקרא דמתעסק באיסורים, והסברא היא שבלא כוונה הוי בכלל מתעסק דילפינן מקרא, ודו"ק.

והנה הביאור הלכה (סימן ס) הנ"ל, כתב בהמשך דבריו, במי שלבש טלית מצויצת, ולא נתכוין לקיים המצוה, ממילא עובר בזה על המצות עשה, עיי"ש. ומבואר בדבריו שבלא נתכוין למצוה, כיון שלא קיים המצוה, הוי כמו שלבש בגד בלא ציצית, שעבר על המצות עשה.

ויש לדון בזה, דלכאורה כיון שמבואר ברש"י, שהטעם שבלא כוונה לא קיים המצוה, הוא משום דהוי כמתעסק. א"כ נימא, שכיון דהוי מתעסק, א"כ הוי כמו שלא לבש כלל בגד, דמתעסק הוא. אולם נראה דזה אינו, שאף שבלא כוונה למצוה הוי מתעסק, מ"מ הרי נתבאר לנו שאינו ממש מתעסק, ורק שמ"ד מצות צריכות כוונה סובר שבלא כוונה הוי כמו מתעסק, שכמו שהמתעסק לא חשיב מעשה שלו, כמו"כ בלא כוונה למצוה לא חשיב מעשה מצוה שלו. ולפי"ז יבואר דעת הביאור הלכה, שבלא כוונה לא חשיב מעשה מצוה שלו ולא קיים המצוה, אבל גוף לבישת הבגד ודאי הוי מעשה שלו, דהא לאו מתעסק ממש הוא. ונמצא, כשבאנו לדון לגבי גוף לבישת הבגד, הוי מעשה שלו, דלא מתעסק ממש הוא, ולגבי קיום המצוה לא חשיב מעשה מצוה שלו, שלגבי קיום המצוה כל שלא נתכוין הוי כמתעסק דלא חשיב מעשה שלו, וא"כ כיון שלא נתכוין למצוה, הוי כלובש בגד בלא ציצית שעבר על המצות עשה.

ועיין בשו"ת מנחת שלמה (סימן א) שחקר בזה, אם אכל בסוכה ולא נתכוין למצוה כלל, אם חשיב כעבר על עשה וכמאן דאכל חוץ לסוכה דמי, או אפשר דנהי דלא עשה מצוה, אבל עבירה נמי לא הוי, ולא חשיב כלל כאוכל חוץ לסוכה. והך ספיקא איכא לספוקי נמי במי שלבש טלית מצויצת ולא נתכוין למצוה, מי אמרינן דעבר אעשה דציצית או לא, והביא שם דברי הביאור הלכה שבלא נתכוין למצות ציצית, עובר על המצות עשה.

[ובמה שהסתפק גם בסוכה בלא נתכוין למצוה, צ"ע שהרי הביאור הלכה שם נקט כדבר פשוט שבסוכה הוי כמו במצה שכשכפאוהו לאכול יצא, וא"כ בסוכה אין מקום לספק כלל, שהרי קיים המצוה לכו"ע אף שלא נתכוין, וצ"ע].

ועיי"ש שהביא דברי המנחת חינוך (מצוה שכה) לענין סוכה הפסולה מטעם מצוה הבאה בעבירה, דנהי דאין בזה משום מצוה, אבל מ"מ גם עבירה מיהא לא עביד, ורואין אותו כאילו לא ישב כלל בסוכה, אבל אין רואין אותו כעובר על עשה ולחושבו כאוכל חוץ לסוכה. ונקט שם, שלדעת המנ"ח גם בלא נתכוין למצוה לא עבר

סברת
הביה"ל
שנחשב
כלובש בגד
בלי ציצית

אם נחשב
כאוכל חוץ
לסוכה

ראה מ"ד
המנ"ח
במצות סוכה
הבאה
בעבירה

עבירה. אלא שהקשה על המנ"ח, שחדושו הוא דלא כתוס', ועיי"ש עוד מה שהקשה על דבריו.

ולענ"ד נראה, שמה שכתב המנ"ח בסוכה במצוה הבאה בעבירה שאינו יוצא המצוה, אבל מ"מ לא ביטל המצוה, והוא ליה כמי שלא אכל כלל. זהו רק במצוה הבאה בעבירה, וכמוש"כ שם המנ"ח הטעם, שכיון שמה שאינו יוצא הוא משום שהקב"ה אינו רוצה בכך, ולא לרצון לפניו דסניגור יעשה קטיגור, ו'אני ה' שונא גזל בעולה' (ישעיה סא ח), אבל מ"מ לא ביטל המצוה, ולא נוכל לדון אותו כמו שאוכל חוץ לסוכה. זהו רק לענין מצוה הבאה בעבירה. אבל אם לא נתכוין לקיום המצוה, גם המנ"ח יודה שכל שלא נתכוין למצות ציצית, עובר על המצות עשה, שהטעם שלא יצא המצוה הוא משום שבלא כוונה הוי כמתעסק, ולא חשיב מעשה מצוה שלו, אבל מכיון שלא הוי מתעסק ממש חשיב מעשה שלו, ולכך עבר על המצות עשה, ודו"ק.

חילוק בין מצוה הבאה בעבירה לשאינו מתכוין

והנה הר"ן הנ"ל (ראש השנה ז: מדפי הרי"ף) הביא דעת הרא"ה, דהא דכפאוהו ואכל מצה יצא, הוא דווקא כי האי גוונא יצא, שיודע הוא שעכשיו פסח וזו מצה, אלא שאינו מתכוין לצאת, אבל כסבור חול הוא ואכל מצה, או כסבור לאכול בשר ואכל מצה, ודאי לא יצא, דאם איתא למה לי למינקט כפאוהו פרסיים, לנקוט חד מהני גוונא, אלא ודאי כדאמרן.

כסבור שהוא חול ואכל מצה לא יצא

ובהמשך דבריו כתב הר"ן ליישב דעת הרמב"ם שבהלכות שופר (פ"ב ה"ד) פסק שצריך שיתכוין משמיע להוציא ושומע לצאת, הא לאו הכי לא יצא. ובהלכות חמץ (פ"ו ה"ג) פסק דכפאוהו ואכל מצה יצא. ותירץ, שבאכל מצה וכפאוהו שאני שכן נהנה, וכדאמרין בעלמא המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ובגמרא נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר, הלכך אע"ג דשופר מדחייא דקיי"ל צריך כוונה, בכפאוהו ואכל מצה נקטינן דיצא, עכ"ד עיי"ש.

ועיין בית יוסף (סימן תעה) שחיבר את שני חלקי דבריו של הר"ן, גם את מה שכתב הר"ן בשם הרא"ה, שרק כשיודע שעכשיו פסח וזו מצה אלא שאינו מתכוין לצאת יצא, אבל כסבור חול הוא ואכל מצה או כסבור לאכול בשר ואכל מצה לא יצא. וגם את דברי הר"ן שכתב ליישב דעת הרמב"ם לחלק בין מצה לשופר. וכן פסק בשו"ע (סימן תעה ס"ד) כהרמב"ם, שאכל מצה בלא כוונה יצא, כיון שהוא יודע שהלילה פסח והוא חייב באכילת מצה, אבל אם סבור שהוא חול או שאין זו מצה לא יצא. ולגבי שופר פסק השו"ע (סימן תקפט ס"ח) שהתוקע בלא כוונה לא יצא.

ומבואר בכל זה, שמה שחילק הרא"ה בכפאוהו לאכול מצה בין כשיודע שעכשיו פסח וזו מצה שיצא, לבין כסבור חול הוא או כסבור לאכול בשר שלא יצא, החילוק הזה הוא משום שהטעם שבכפאוהו לאכול מצה יצא הוא משום שכן נהנה,

מה שנהנה אינו מועיל כשסבור שהוא חול

והמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכיון שהטעם שבמצה יצא הוא משום שנהנה, ומטעם זה לא הוי מתעסק, לכך חילק הרא"ה שזהו רק בידוע שעכשיו הוא פסח וזו מצה, אבל כסבור שהוא חול או כסבור לאכול בשר לא יצא.

וכן מבואר בשו"ע הרב שבסימן תע"ה סכ"ח הנ"ל כתב, שהטעם שכפאווה לאכול מצה יצא, הוא משום שהטעם שבלא כוונה לא יצא, הוא משום דהוי כמתעסק, ולכך כל שנהנה יצא, כיון שע"כ נהנה הגוף באכילה זו. ובסעיף כ"ט כתב כחילוק הרא"ה, שיצא רק כשיודע שלילה זו פסח ושזו היא מצה.

וגם בזה מבואר שסברת הרא"ה היא משום שפירש שהטעם בכפאווה לאכול מצה יצא, הוא משום שהטעם שבלא כוונה לא יצא הוא משום דהוי מתעסק, ולכך כל שנהנה לא הוי מתעסק, ומטעם זה סובר הרא"ה שזהו רק בידוע שלילה זו פסח ושזו היא מצה, ורק שלא נתכוין לצאת, אבל אם לא ידע שהלילה פסח או שהיה סבור שזה בשר לא יצא.

וצריך לבאר טעם הדבר, למה סברא זו שכיון שנהנה לא הוי מתעסק, מהני רק בידוע שעכשיו פסח ושזו מצה, ולמה בלא ידע שהלילה פסח או שהיה סבור שזה בשר לא אמרין שכיון שנהנה לא הוי מתעסק.

ונראה, שכיון שהטעם שיצא בלא מתכוין, הוא משום שהטעם שבלא כוונה לא יצא הוא משום דהוי כמתעסק, דלא חשיב מעשה שלו, ולכך כל שנהנה הרי זה נקרא אכילה, והוי מעשה שלו, שההנאה פועלת שיחשב מעשה שלו, וא"כ זהו רק כשיודע שהלילה פסח ושזו מצה, ורק שלא נתכוין לצאת, בזה אמרין שכיון שנהנה, הוי המעשה אכילה שלו, ולא הוי כמתעסק. אבל כשאינו יודע שעכשיו פסח, אף שנהנה לא חשיב מטעם זה מעשה אכילה של פסח, שההנאה פועלת רק דחשיב מעשה אכילה שלו, אבל כשאינו יודע שעכשיו פסח, אי אפשר שההנאה תפעל שיהיה חשיב מעשה אכילה של יו"ט פסח, וכמו כן כשסבור לאכול בשר, ולא ידע שהוא מצה, אף שנהנה מאכילת מצה, לא חשיב מעשה אכילה של מצה, ודו"ק.

ולפי"ז נראה, שבכפאווה בסוכה שכתבו המטה אפרים והביאור הלכה דיצא, דהוי כמו כפאווה לאכול מצה דיצא. יש לחלק בין אם הישיבה בסוכה היתה מרצונו ורק שכפאווה לאכול, לבין אם האכילה היתה מרצונו וכפאווה על הישיבה בסוכה. שנראה שרק אם הכפיה היתה על האכילה יצא, שזה הוי כמו שכפאווה לאכול מצה, אבל אם כפאווה על הישיבה בסוכה, לא יצא, שכיון שהטעם שבכפאווה ואכל מצה יצא, הוא כמו שפירש רש"י, שהטעם שבלא כוונה לא יצא הוא משום דהוי מתעסק ובאכילה כיון שנהנה לא הוי מתעסק, וכך הם ג"כ דברי הר"ן ליישב דעת הרמב"ם, וזהו פסק השו"ע. א"כ זהו רק באופן שגוף הישיבה בסוכה היה מרצונו, ולא רצה לאכול וכפאווה לאכול, בזה שפיר אמרין שכיון שנהנה לא הוי מתעסק ויצא. אבל

חילוק בין
כפיה על
הישיבה
בסוכה
לכפיה על
האכילה
בסוכה

אם לא רצה לשבת בסוכה, וכפאוהו לישב בסוכה, נראה שאף שנהנה באכילתו לא יצא, שאף שהאכילה לא הוּי מתעסק, מ"מ הישיבה בסוכה הוּי מתעסק, שנראה פשוט שזה שנהנה באכילתו, לא הוּי טעם שמחמת זה לא יהיה הישיבה בסוכה מתעסק, שרק האכילה לא הוּי מתעסק, אבל גוף הישיבה בסוכה הוּי מתעסק.

ואף שמדברי הביאור הלכה משמע, שהטעם שבמצה ובסוכה יצא, הוא משום שהוא מצוה התלוי באכילה, וא"כ אין לחלק בין כפיה לאכילה בסוכה, לבין כפיה על הישיבה בסוכה. מ"מ הרי גם במצה יצא רק בידע שהלילה פסח ושזו מצה, אבל בסבור שהוא חול, או שאין זו מצה אלא בשר, לא יצא, אף שהיא מצוה התלויה באכילה, והוא כמו שנתבאר, שההנאה פועלת דלא הוּי מתעסק, והוּי כמו שנתכוין רק בלא נתכוין למצוה. וא"כ ה"ה ומאותו הטעם נראה שמה שההנאה בסוכה פועלת דלא הוּי מתעסק, הוא רק בכפיה על האכילה, אבל בכפיה על הישיבה בסוכה, אין הנאת האכילה פועלת שהישיבה בסוכה לא תהיה מתעסק.

ב. ונראה שכל זה הוא להבנת רש"י והר"ן, שהטעם במצה שכפאוהו יצא, הוא משום שכיון שנהנה באכילתו לא הוּי מתעסק. וזהו פסק המחבר שפסק כרמב"ם, ואלו הם דברי הר"ן שהביא בבית יוסף, וכן כתב בשו"ע הרב, וכנ"ל.

לדעת הלבוש
אין לחלק בין
סוגי הכפיה

אולם נראה שהלבוש פסק הכל מטעם אחר, ואף שפסק ג"כ כרמב"ם לחלק בין מצה לשופר, ופסק ג"כ כרא"ה שבמצה יצא רק בידע שהיום פסח ושזו מצה, מ"מ בסברת הדבר ביאר בטעם אחר, וכפי שיבואר, ולדעת הלבוש נראה שבכפיה בסוכה בכל גווני יצא, בין בכפיה על האכילה ובין בכפיה על הישיבה בסוכה.

דהנה הלבוש (סימן תעה ס"ד) כתב וז"ל: אכל מצה בלא כוונת אכילת מצה, כגון שכפו אותו גוים או לסטים לאכול מצה, והיה יודע שהלילה פסח הוא, ושהוא חייב באכילת מצה אלא שאינו אוכל לשם מצת מצוה, אלא מחמת האונס, יצא ידי חובתו. שהרי ידע שהיא מצה, וכיון לאכול מצה, וידע שהלילה ליל פסח, אלא שלא אכלה לשם חובה, מ"מ היתה כוונתו לאכול מצה בזמנה, אבל אם היה סבור שהוא חול, אע"פ שהוא ידע שהוא מצה, או שהיה סבור שאין זה מצה אע"פ שידע שהיום פסח, לא יצא, שאין זה כוונה כלל, ואנן מצות צריכות כוונה בעינינו, עכ"ל.

דעת הלבוש
שמקצת
כוונה מועילה

וכשנדקדק בדברי הלבוש נראה, שלא הזכיר סברת רש"י והר"ן שהטעם שיצא הוא משום שנהנה באכילתו. אלא כתב טעם אחר, משום שהיתה כוונתו לאכול מצה בזמנה. ומבואר בדבריו, שאף שמצות צריכות כוונה, אפ"ה אין צריך כוונה לצאת ידי חובה, אלא סגי במקצת כוונה, דהיינו שנתכווין לאכול מצה בזמנה. וזהו שסיים הלבוש, שאם היה סבור שהוא חול או שסבור שאין זה מצה לא יצא שאין זה כוונה כלל, דהיינו שכל שאין כוונה כלל לא יצא, אבל במקצת כוונה יצא.

וצ"ע, דעיין בלבוש (סימן ס ס"ד) שכתב וז"ל: קיי"ל דמצות צריכות כוונה, כדילפינן מקרא לקמן סימן תקפ"ט, עיי"ש, כלומר כשיעשה המצות, צריך שיכווין לצאת בעשיית אותה מצוה, עכ"ל. ולפי"ז צ"ע, שכיון שכתב שמצות צריכות כוונה, היינו שיכוון לצאת בעשיית אותה מצוה, א"כ באכל מצה **בלא כוונת אכילת מצה**, כגון שכפו אותו גוים או לסטים לאכול מצה, היאך יצא, והרי אף שהיתה כוונתו לאכול מצה בזמנה, מ"מ הרי לא כוון לצאת בעשיית אותה מצוה, וצ"ע.

ועכ"פ בלבוש מבואר, שהטעם שבכפאווה לאכול מצה יצא, אינו משום שנהנה. והחילוק של הרא"ה בין אם ידע שהיום פסח ושזו מצה, אינו כסברת הר"ן שזה שנהנה מהני דלא הוי מתעסק הוא רק בידע שהיום פסח ושזו מצה. אלא החילוק של הרא"ה הוא מטעם אחר, שכל שלא ידע שהיום פסח ושזו מצה, אין זו כוונה כלל, ולכך לא יצא, ובכפאווה שיצא, הוא רק כיון שהיתה לו מקצת כוונה, שהיתה כוונתו לאכול מצה בזמנה.

ולפי"ז צריך לבאר לדעת הלבוש, מה החילוק בין כפאווה למצה שיצא, לבין תוקע לשיר שלא יצא. שהלבוש פסק ג"כ כהרמב"ם לחלק בין מצה לשופר, והוא כסלקא דעתין דגמרא שאפשר לחלק ביניהם, אולם אינו מטעמיה דהר"ן, שלהר"ן החילוק הוא כפירוש רש"י, שבמצה איכא הנאה ולא הוי מתעסק, משא"כ בשופר. אבל לדעת הלבוש שהטעם שבמצה יצא, הוא משום שכיון שידע שהיום פסח ושזו מצה הוי מקצת כוונה, וסגי בהכי, א"כ צריך לבאר לפי"ז, למה התוקע לשיר לא יצא, והרי גם בזה ידע שהיום ראש השנה, ושזה שופר, ורק שלא נתכוון לצאת חובת המצוה, וא"כ מאי שנא ממצה.

ונראה שבס"ד בגמרא איתא: מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא, והא אכל, אבל הכא 'זכרון תרועה' כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קמ"ל, ע"כ. ועיין בערוך לנר שכתב, שהטעם לחלק בין מצה לשופר, הוא משום דבשופר כתיב 'זכרון תרועה', וילפינן מקרא ד'זכרון תרועה' שצריך כוונה לזכרון תרועה, ובתוקע לשיר שלא יצא, אינו משום שבכל מצות צריך כוונה, אלא רק בשופר צריך כוונה, כיון דכתיב 'זכרון תרועה', עיי"ש. ולפי"ז הא דקמ"ל שתוקע לשיר ג"כ יצא כמו בכפאווה לאכול מצה, הוא דלא ילפינן מקרא 'זכרון תרועה'. והרמב"ם פסק כס"ד דשופר שאני משום הילפותא ד'זכרון תרועה'.

[ולדעת רש"י והר"ן צ"ע למה הביאו בגמרא בס"ד הך קרא ד'זכרון תרועה', שהרי החילוק בין מצה לשופר הוא, שבמצה כיון שנהנה באכילתו לאו מתעסק הוא, משא"כ בשופר. ועיין בספר יום תרועה שהקשה כן. ובגמרא כת"י ליתא להאי קרא, וכנראה שכן גרסו רש"י והר"ן].

קושיא
מדברי
הלבוש
בסימן ס'

מה החילוק
בין מצה
לשופר

רק בשופר
נאמר 'זכרון
תרועה'

ולפי"ז נראה, שלדעת הלבוש בכפאוהו לישב בסוכה, יצא, בין אם הכפיה היא על האכילה, ובין אם הכפיה היא על הישיבה. שכיון שהטעם שבכפאוהו לאכול מצה יצא, הוא משום שיש מקצת כוונה, כיון שידוע שהיום פסח ושזו מצה, והיתה כוונתו לאכול מצה בזמנה. א"כ ה"ה בכפיה בסוכה, ואין כלל נפק"מ מה היה הכפיה, אם הכפיה היתה על הישיבה בסוכה, או שהכפיה היתה על האכילה. ומה שחילקנו לעיל על מה היתה הכפיה, הוא רק לדעת הב"י שפסק כרש"י והר"ן, שהטעם שכפאוהו לאכול מצה יצא, הוא משום שכיון שנהנה באכילתו לא הוי מתעסק. ולפי"ז חילקנו לענין סוכה שיצא רק אם הכפיה היתה על האכילה, אבל אם הכפיה היתה על הישיבה בסוכה לא יצא. אבל לדעת הלבוש אין לחלק בכך, וגם אם הכפיה היתה על הישיבה בסוכה ג"כ יצא, ודו"ק.



סימן י

בענין הסיבה בפני רבו

א. מחלוקת רש"י והרמב"ם במקור דין כבוד רבו וגדרו

בגמרא (פסחים קח.): איבעיא להו, תלמיד אצל רבו מאי, תא שמע, אמר אביי כי הוינן בי מר זגיןן אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים. מיתיבי, עם הכל אדם מיסב, ואפילו תלמיד אצל רבו. כי תניא ההיא בשוליא דנגרי, ע"כ. וברשב"ם (ד"ה כמורא שמים) כתב וז"ל: דכתיב את ה' אלהיך תירא לרבות תלמידי חכמים, השווה מורא רבו למורא שמים, עכ"ל. ומבואר ברשב"ם שמקור הדין דמורא רבך, הוא בלפותא מקרא תירא לרבות ת"ח, אף שבזה לא נאמר כלל מורא של מי שהוא רבו, אלא הוא מורא של ת"ח. ועיין רש"י (אבות פ"ד מ"ב): מורא רבך וכו', דהא דרשינן את ה' אלהיך תירא לרבות ת"ח, וכל שכן לרבו, ומוראו מפורש בקדושין לא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו, עכ"ל. ומבואר שפירש בזה כרשב"ם שהמקור למורא רבך הוא בקרא תירא לרבות ת"ח, אלא שרש"י הוסיף דכל שכן לרבו, ולפי"ז נמצא שיסוד דין מורא רבך הוא משום מורא ת"ח, אלא שיש כל שכן כשהוא רבו.

מורא רבו
משום מורא
ת"ח

ונראה שהרמב"ם חולק על זה, דז"ל הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"א): כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא וכו', אמרו חכמים מורא

כבוד ומורא
רבו משום
כבוד ומורא
אביו

רבך כמורא שמים וכו', עכ"ל. ובקריית ספר (שם בא"ד) כתב וז"ל: אלא ודאי תוספות כבוד והמורא ברב הוא מדאורייתא, והוא נלמד מן האב שכתוב בו כבוד ויראה, כי כמו שהתלמיד כינה אותו הכתוב לבן למלמדו, באמרו ושננתם לבניך שהם התלמידים, כן כינה הכתוב הרב בשם אב לתלמיד, ואם כן נכלל הרב בציווי כיבוד ומורא האב, ומה שקודם לאב לכל הדברים הוא מפני שהרב ג"כ נכלל בכיבוד החכמים, וא"כ יש מצוה לכבדו בכלל מצות האב והחכמים, ולכן קודם לאב וכו', עכ"ל. ומבואר בקריית ספר שהמקור למורא רבך כמורא שמים, הוא נלמד ממורא דאב, שכינה הכתוב הרב בשם אב לתלמיד. ועוד מבואר בקריית ספר, שהעדיפות למורא רב יותר ממורא דאב, היא משום שיש מצוה לכבד תלמיד חכם, וא"כ ברבו יש שני חיובים. א. חיוב כמו באב. ב. חיוב מחמת ת"ח. וכיון שיש שני חיובים, לכך כבוד רבו קודם לכבוד אביו, שבכבוד אביו יש רק חיוב אחד.

והנה זה שנקט הקריית ספר בדעת הרמב"ם שחיוב כבוד ומורא ברב נלמד מכבוד ומורא דאב, נלמד מהמשמעות הפשוטה של לשון הרמב"ם, שכתב "כשם" וכו' ואם כבוד ומורא דרב הוא מטעם אחר, וכדעת רש"י והרשב"ם שהוא משום מורא ת"ח, א"כ מאי כשם.

[ועיין בגמרא (ב"ב קכז:): א"ר יהודה וכו' וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה וזה בן חלוצה. ועיי"ש בתוס' (ד"ה כך בא"ד) שכתבו, ומיהו כשם שנאמן לומר משמע דממה שנאמן לברר יליף, ועיי"ש שרבינו אליהו חולק, ובירושלמי משמע כפירוש רבינו אליהו עיי"ש. ולפי"ז במה שנוגע לעניינינו, הרי שלדעת התוס' בלשון כשם מבואר שמזה ילפינו, וא"כ כונת הרמב"ם כמוש"כ הקריית ספר, וזהו כשם, שילפינו מורא רבך ממורא אבך.]

אולם בפרישה (יו"ד סי' רמב אות ב, הביאו הט"ז שם סק"א) הקשה, מאי "יותר מאביו" שכתב הטור [ולשון הטור מועתק מלשון הרמב"ם], הא גם באביו כתב הטור סימן ר"מ דכבודו ומוראו ככבוד ומורא השם. ותירץ דכל המוקש אינו שווה לגמרי אל אשר הוקש לו, משא"כ מורא רבך כמורא שמים דדרשוהו חכמים מאת ה' אלקיך תירא, לרבות רבו, הרי נכתבו שתי המוראות במקרא אחד להודיע שהם שווים לגמרי, עכ"ד. ועיי"ש בט"ז שגם מה שהוקש לחבירו אין ביניהם חילוק כלל עיי"ש. ועכ"פ מבואר בפרישה שמפרש בטור, וה"ה ברמב"ם שהוא מקור לשון הטור, שמורא רבך ילפינו מקרא דתירא לרבות ת"ח, והוא כדעת רש"י והרשב"ם, ונמצא שהפרישה חולק על הקריית ספר. ולדעת הפרישה צ"ל שלשון כשם אינו משום שענינם שווה ונלמדו זה מזה, אלא כדעת רבינו אליהו. וכל מה שיבואר להלן הוא רק להבנת הקריית ספר ברמב"ם, והפרישה חולק על כל זה, ודו"ק.]

ובזה מבואר מה שכתב הרמב"ם שהחיוב הוא בכבוד רבו ויראתו, דלפירוש רש"י והרשב"ם שהמקור למורא רבך הוא מקרא דתירא לרבות ת"ח, א"כ ילפינן רק מורא, ולא נאמר בזה דין כבוד רבו, והרמב"ם שכתב כבוד רבו ויראתו, הוא משום דילף לה מכבוד ומורא דאב, שזהו שכתב כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, וא"כ ילפינן בזה גם לדין כבוד רבו.

נ"מ לדין
כבוד רבו

אכן במה שמבואר בקרית ספר שטעם עדיפות מורא הרב יותר ממורא האב הוא משום שברבו יש שני חיובים, חיוב כמו באב וחיוב מחמת ת"ח, נראה שבדברי הרמב"ם יש לפרש באופן אחר. דהנה הרמב"ם כתב שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא, ועיין בכ"מ שהביא שמקורו בדברי המשנה (ב"מ לג.) באבית אביו ואבית רבו, של רבו קודמת שאביו הביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא, עיי"ש. ומבואר בזה שהעדיפות לכבוד ומורא דרב יותר מכבוד ומורא דאב, היא מיניה וביה ממה דילפינן חיוב כבוד ומורא ברב מכבוד ומורא דאב, ומזה גופא ידעין שיש עדיפות לרב יותר על האב, כיון שרבו מביאו לחיי העולם הבא. ואם כן אין צריך לומר כמו שכתב הקרית ספר שברבו יש גם חיוב נוסף מחמת ת"ח, וגם אם אין המקור לכבוד הרב אלא מכבוד האב, ילפינן שחיוב הרב עדיף וקודם, משום שמביאו לחיי העולם הבא.

עדיפות הרב
היא גם אם
מקורו מאב

ולמדנו מכך שחלוקים הראשונים בביאור טעמא דאמרינן בבבא מציעא דאבית רבו קודמת לאבית אביו משום שרבו הביאו לחיי העולם הבא. דלדעת רש"י והרשב"ם דילפינן מורא רבך מקרא דתירא לרבות ת"ח וכל שכן לרבו, ואינו מכלל חיוב מורא דאב, מה שאמרו שאבית רבו קודמת שרבו מביאו לחיי עוה"ב, זהו רק טעם להעדפת מורא דרב על פני מורא דאב. ואף שבגוף הדין דמורא הם שני חיובים שונים, שהרי חיוב מורא דרב הוא מחמת מורא ת"ח, מ"מ זה שאביו הביאו לחיי עוה"ז ורבו מביאו לחיי עוה"ב, זהו טעם להעדפת רבו על אביו. ואילו לרמב"ם מה שאמרו שאבית רבו קודמת משום שרבו מביאו לחיי העוה"ב, אין זה רק טעם להקדים רבו לאביו, אלא זהו המקור לכבוד ומורא דרבו. וביאור דברי הגמרא הוא שהמקור לכבוד ומורא דרב הוא מדין כבוד ומורא דאב, וילפינן לה בדרך כל שכן, כיון שרבו מביאו לחיי העוה"ב, וא"כ הוא נכלל בכבוד ומורא דאב ונלמד ממנו. ולפירוש הרמב"ם נמצא שהמקור ליסודו דילפינן כבוד ומורא דרב מכבוד ומורא דאב, ומשום דכ"ש הוא שרבו מביאו לחיי עוה"ב, הוא בפירושו לדברי הגמרא שלכן אבית רבו קודמת שרבו מביאו לחיי עוה"ב.

המחלוקת
בביאור טעם
קדימת
אבית רבו

עוד יש נפק"מ בין רש"י והרמב"ם, שלרש"י הטעם שאמרו בסוגיין לענין הסיבה ובאבות (פ"ד מ"ב) דמורא רבך כמורא שמים, הוא משום דמרבין ליה מקרא דאת ה' אלקיך תירא, וזהו המקור שמורא רבו הוא ממש כמורא שמים. אבל לדעת

נפ"מ לביאור
מורא רבך
כמורא שמים

הרמב"ם מה שאמרו כמורא שמים, הוא רק לשון המורה שיש ליזהר הרבה במורא רבו, אבל באמת המקור למורא רבך, הוא ממורא וכבוד דאב.

רבו כאביו רק
כשלימדו
דעת והבנה

והנה לשון הרמב"ם הוא שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו "שלמדו חכמה" מביאו לחיי העולם הבא, וצריך לבאר מהו הלשון שלמדו חכמה, והוא גם לשון המשינה בב"מ ל"ג הנ"ל, וצ"ב למה הוסיפו הלשון שלמדו חכמה, ואילו במורא רבך כמורא שמים במשנה באבות הנ"ל, לא הזכירו שלמדו חכמה, ואמרו רק מורא רבך.

והנה הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פרק ז בא"ד) כתב וז"ל: ועל זה הענין מי שלמד איש ענין אחד והועילהו דעת כאלו הוליד האיש ההוא באשר הוא בעל הדעת ההוא, ובזה הענין נקראו תלמידי הנביאים בני הנביאים, עכ"ל. ונראה שבדברי הרמב"ם מבואר שזה שהתלמיד קרוי בן, הוא משום שהועילהו דעת, דהיינו שפעל במהות הדעת וההבנה של התלמיד, ויצר דעת והבנה בתלמיד שלא היו לו מקודם, ויצירה זו היא הנקראת בן. וזהו רק במלמד עומק עיון והבנה שבזה שמלמדו פעל שינוי מהותי בדעת התלמיד, ולכך הוי כאילו הוליד בו ענין, משום שהרב הוא בעל הדעת, שיצר דעת בתלמידו, ובזה תלמיד הוי כמו בן, שכמו שהבן נקרא בן מחמת יצירת האב את גופו, כמו"כ נקרא התלמיד בן, מחמת יצירת הדעת בתלמיד. ולפי"ז נמצא שמי שמלמד רק הלכה פסוקה בלא עומק הבנה, אין זה נקרא בן, שרק מחמת שהועילהו דעת, והוא בעל הדעת ההוא, לכך נקרא התלמיד בן. ולפי"ז אפשר לומר שלכך אמרו במשנה וכתבו הרמב"ם שרבו שלמדו חכמה מביאו לחיי עוה"ב, ועמדנו בזה למה הוסיפו הלשון 'שלמדו חכמה', ולהמבואר י"ל שכיון שהרמב"ם פירש שהמקור לכבוד ומורא ברבו, הוא מכבוד ומורא דאב, א"כ זהו רק רבו דומיא דאב, שהיה שותף ליצירה, ולכך נקט הרמב"ם הלשון שלמדו חכמה, שזה מורה שלא רק שלמדו הלכה פסוקה, אלא הוא תלמידו בזה שלמדו חכמה, דהיינו שהועילהו דעת.

ושננתם
לבניך על
התלמידים
לפי הפשט

והנה ראיתי בשם הגרי"ז שהקשה במה שכתב הרמב"ם בפ"א הלכות תלמוד תורה ה"ב בא"ד מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאין בידו, שנאמר וישננתם לבניך, מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידים, שהתלמידים קרויין בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים וכו', עכ"ל. ועמד בזה למה הביא הרמב"ם קרא דושננתם לבניך, ולא הביא קרא ולמדתם אותם את בניכם, שהזכיר הרמב"ם שם לעיל מינה בהלכה א', שקטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, וא"כ כיון שכבר הזכיר הרמב"ם קרא דולמדתם אותם את בניכם, היה לו למילף מזה שצריך ללמד לתלמידים שהתלמידים קרויין בנים, ולמה הוצרך להביא קרא דושננתם לבניך למילף ללמד לתלמידים. ותירץ דקרא דולמדתם את בניכם, הוא על כל אב, שכל אב חייב ויכול ללמד את בנו תורה, אבל קרא דושננתם לבניך, דמיניה ילפינן וישננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפיו, שזה מצריך הבנה עמוקה, הרי שזה אי אפשר לצוות לכל אב, שיש הרבה שאין להם עומק הבנה ללמד את בניהם, ולכך

בקרא דושננתם בהכרח לפרש דקאי אתלמידים, עכ"ד. ולדבריו נמצא שעדיף לפרש בן כפשוטו, ורק בקרא דושננתם שאי אפשר לפרש בן בפשוטו, הוצרכו לפרש שבן הוא תלמיד.

והנה מקור דין זה שברמב"ם שיש מצוה ללמד לתלמידים מקרא דושננתם לבניך, הוא מהספרי, והביאו רש"י בפרשת ואתחנן על הך קרא. ובדברי הספרי ורש"י אין להקשות קושית הגר"ז למה ילפינן לה מקרא דושננתם ולא מקרא דולמדתם את בניכם, משום שקרא דושננתם הוא קודם לקרא דולמדתם, ולכך דרשין ממה שנכתב מקודם, ושפיר י"ל דאה"נ שאפשר למילף נמי מקרא דולמדתם. אולם הגר"ז דייק כן רק ברמב"ם, משום שבהלכה א' כבר הזכיר הרמב"ם קרא דולמדתם, וא"כ כיון שכבר הזכיר הרמב"ם קרא דולמדתם, היה לו למילף נמי מזה המצוה ללמד לתלמידים, ולכך הקשה הגר"ז רק ברמב"ם. אולם באמת נראה שאין זו קושיא כל כך, שכיון שמקור דברי הרמב"ם הוא בספרי, ובספרי יליף לה בקרא דושננתם שהוא קודם בקרא, לכך גם הרמב"ם הביא קרא דושננתם הנאמר בספרי, ואה"נ שאפשר למילף גם מקרא דולמדתם, אלא שהרמב"ם הביא קרא שהביא הספרי כיון שזהו המקור להלכה זו.

אולם אף שאין הכרח לפרש כהגר"ז וכמבואר, מכל מקום מה שמבואר ברמב"ם במורה הנ"ל שמה שתלמיד נקרא בן הוא משום שהועילהו דעת, ועל פי מה שביארנו שלפי זה מי שמלמד הלכה פסוקה בלא עומק הבנה אינו נקרא בן, ורק המלמד דעת בעומק העיון הוא הנקרא בן, הרי הוא עולה יפה עם מה שביאר הגר"ז דמקרא ולמדתם את בניכם שהיא מצוה על כל אב, ואף אב שאינו מבין בעומק הדבר חייב ללמד את בנו תורה, הרי שבזה הפירוש בניכם קאי על בן כפשוטו, ורק מקרא דושננתם שפירושו מחודדין בפיו, שהוא עומק ההבנה, בזה הפירוש לבניך הוא התלמידים, כיון שהועילהו דעת.

ולפי זה נבוא לבאר מה שפתחנו בו, שנחלקו רש"י והרמב"ם במקור ובטעם דמורא רבך כמורא שמים, רש"י והרשב"ם סוברים שהוא מדין מורא ת"ח, דילפינן מקרא תירא לרבות ת"ח, ורבו לא נלמד אלא במכל שכן מכל ת"ח. והרמב"ם סובר שהוא מדין כבוד ומורא דאב. וצריך לבאר למה לא פירש"י כהרמב"ם שכבוד ומורא דרב הוא מכ"ש דכבוד ומורא דאב, שרבו מביאו לחיי עוה"ב, והרי זה שתלמיד קרוי בן, הביא גם רש"י מהספרי בקרא דושננתם לבניך אלו התלמידים שהתלמידים קרוין בנים, וא"כ צ"ב למה לא פירש כהרמב"ם שכבוד ומורא ברב הוא מקרא דמורא וכבוד באב.

עוד צריך ביאור בדברי רש"י בקרא דושננתם לבניך (דברים ו ז), שכתב וז"ל: אלו התלמידים, מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוין בנים, שנאמר בנים אתם לה' אלהיכם, ואומר בני הנביאים אשר בבית אל וכו', ע"כ. ואילו הרמב"ם הנ"ל (ת"ת פ"א ה"ב) שחייב ללמד לתלמידים מקרא דושננתם לבניך, הביא רק קרא דבני הנביאים, ולא

רק המלמד
עומק ההבנה
נקרא אב לפי
הפשט

מחלוקת
רש"י
והרמב"ם
ב'בנים אתם
לה"א

הביא קרא דבנים אתם לה' אלהיכם. ולכא' היה לו להביא קרא דבנים אתם לה' אלהיכם שהוא בתורה, ולהקדימו לקרא דבני הנביאים שהוא בנביאים. ועיין בספרי שיש בזה ב' גרסאות אם הביאו קרא דבנים אתם. וצ"ב במה נחלקו רש"י והרמב"ם, ומה טעמו של רש"י שהביא מקור מקרא דבנים אתם שהתלמידים קרויין בנים, והרמב"ם לא הביא מקור זה.

ונראה שהטעם שהרמב"ם לא הביא קרא דבנים אתם לה' אלהיכם, הא משום שהקב"ה ברא את האדם, והתואר בורא ונברא הוא יותר מהתואר אב ובן, ולכך אף שג' שותפין באדם, הקב"ה אביו ואמו (קידושין ל: נדה לא.), מ"מ אין לכנות את הקב"ה בתואר אב, כיון שהוא הבורא, ובורא הוא יש מאין, ותואר זה הוא התואר המתאים לקב"ה. ונראה שהרמב"ם יפרש קרא דבנים אתם כמו שנראה שפירשו הרס"ג, שתרגם קרא בנים אתם "אוליא" בלשון ערב, שפירושו הוא ידידות ודבקות האהבה, וכ"כ הרס"ג בישעיה פרק ס"ג פסוק ט"ז בקרא כי אתה אבינו, וכן בתפילה שנאמר אבינו, בכולם תרגם הרס"ג אוליא בלשון ערב, ונמצא שפירש קרא דבנים אתם לה', שפירושו שאנו אהוביו של הקב"ה, וא"כ אין להביא ראיה מקרא דבנים אתם לה', שהתלמיד קרוי בן, כיון שבזה שהקב"ה ברא את האדם, זה טעם לקרותו בורא. וכיון שהרמב"ם מפרש הטעם שתלמיד קרוי בן משום שהועילהו דעת, והיא בריאה שהרב יצר דעת בתלמיד, א"כ אין לפרש קרא דבנים אתם משום שהקב"ה יצר באדם הדעת להבין התורה, שזה נקרא בורא, שעדיף מבן וכמוש"ב, ולכך בהכרח לפרש בקרא דבנים אתם לה' כפירוש הרס"ג שאנו אהוביו של הקב"ה. ולפי"ז נראה שרש"י שפירש קרא דבנים אתם לה', שזהו מקור שתלמיד קרוי בן, הוא משום שרש"י סובר שזה שהתלמיד נקרא בן, אינו כפירוש הרמב"ם משום שהועילהו דעת והרב יצר דעת בתלמיד, אלא רש"י מפרש שגוף לימוד התורה אף שהוא הלכה פסוקה בלא עומק, זהו ג"כ טעם לקרות לתלמיד בן, ולכך אנו נקראים בנים לה', משום שהקב"ה מלמד תורה לעמו ישראל, ואה"נ שמחמת יצירת הדעת וההבנה אין לקרות הקב"ה אב, שצריך לקרותו בורא שהוא עדיף מבן, מ"מ מה שאנו נקראים בנים אינו מחמת הבריאה שיש בתלמיד, אלא זה לבד שמלמד לתלמיד הוא טעם לקרותו בן, ולכן שפיר שיך לקרותינו בנים משום שהקב"ה מלמדנו תורה.

ולפי"ז נמצא שמחלוקת רש"י והרמב"ם אם יש ראיה מקרא דבנים אתם לה' שהתלמיד נקרא בן, תלויה בטעם למה תלמיד נקרא בן. דעת רש"י שעצם הלימוד הוא טעם לקרותו בן, ואף המלמד הלכה פסוקה בלא הבנה ג"כ נקרא בן, ולכך שפיר שיך לפרש בנים אתם לה' משום שהקב"ה מלמדנו תורה. אבל הרמב"ם שפירש שתלמיד קרוי בן משום שהועילהו דעת, והרב יצר את הדעת בתלמיד, ולכך נקרא בן כמו יצירת האב, א"כ אי אפשר לפרש קרא דבנים אתם לה' משום שאנו

תלמידים של הקב"ה, שהדעת שיצר הקב"ה באדם אינה סיבה לקרותינו בנים למקום, כמו שעיקר יצירת הקב"ה את האדם אינה סיבה לקרותינו בנים למקום, והתואר הנכון ליצירת הקב"ה הוא בורא, ולא אב ובן, והרמב"ם יפרש בנים אתם לה' כרס"ג, שאנו אהוביו של הקב"ה.

ומעתה נראה שבנידון זה תלויה מחלוקת רש"י והרמב"ם במקור דין כבוד רבו, שהרמב"ם סובר שהמקור לכבוד ומורא דרב הוא מכבוד ומורא דאב, ורש"י חולק ע"ז וסובר שזה אינו מקור למורא רבך, ורק מקרא דתירא לרבות ת"ח יש מקור למורא רבך. ולפי המבואר נראה שלדעת הרמב"ם שתלמיד נקרא בן משום שהועילהו דעת, והרב יצר הדעת בתלמיד, א"כ שפיר ילפינן כבוד ומורא ברב מכבוד ומורא דאב, שגם הרב יצר את האדם, בכך שיצר את הדעת בתלמיד, ואיכא כל שכן שמביאו לחיי עוה"ב. אבל לרש"י שסובר שהתלמיד נקרא בן משום שלימדו תורה, ואף המלמד הלכה פסוקה נקרא בן, אף שלא יצר דבר חדש בדעת התלמיד, א"כ אין ללמוד מורא ברב ממורא דאב, דשאני אב שפעל ביצירת הבן, אבל הרב לא פעל ביצירת התלמיד, שרק לימדו הלכה פסוקה, ולא הועילהו דעת. ולכך הוצרך רש"י לפרש שהמקור למורא רבך הוא מקרא דתירא לרבות ת"ח, שמורא רבך הוא מחמת שהרב הוא ת"ח, וכ"ש כשהוא רבו.

בזה מבוארת
מח' רש"י
והרמב"ם
במקור דין
כבוד רבו

ב. מורא רבו כמורא שמים רבבו שאינו מובהק

כתב הרא"ש (פסחים פ"י ס' כ בסו"ד) בדין תלמיד אצל רבו אינו צריך הסיבה, וז"ל: ואפילו אינו רבו מובהק, מדלא משכח לאוקמי ברייתא דאפילו תלמיד בפני רבו אלא בשוליא דנגרי, עכ"ל. ומבואר דהוכיח הרא"ש שאפילו אינו רבו מובהק אינו צריך להסב, ממה שהקשו מהא דתניא עם הכל אדם מיסב ואפילו תלמיד אצל רבו, והוצרכו לתרץ דמיירי בשוליא דנגרי, ולא תירצו דמיירי ברבו שאינו מובהק, ומזה הוכיח הרא"ש שאפילו רבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, ונפסק כן בשו"ע (או"ח ס' תעב ס"ה). וכן מבואר ביראים (השלם ס' ולא) דדינא דמורא רבך כמורא שמים הוא גם ברבו שאינו מובהק, שחייב לנהוג בו מורא כל שלמד ממנו פרק אחד או הלכה אחת. ובתועפות ראם (שם אות ז) כתב שכן נראה מהא"ז (הל' פסחים ס' רנו) והתוספות שבמרדכי (שכתבו כדברי הרא"ש הנ"ל).

לרא"ש אין
מסב בפני
רבו שאינו
מובהק

וצ"ע בזה, דהנה כתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ו) וז"ל: וכן לא יחלוץ תפיליו לפני רבו, ולא יסב, אלא יושב כיושב לפני המלך וכו', עכ"ל, ושם (ה"ט בא"ד) כתב על כל הלכות אלו: במה דברים אמורים ברבו מובהק שלמד ממנו רוב חכמתו, אבל אם לא למד ממנו רוב חכמתו הרי זה תלמיד חבר ואינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים,

ברמב"ם
נראה דמסב

אבל עומד מלפניו וקורע עליו כשם שהוא קורע על כל המתים שהוא מתאבל עליהם, אפילו לא למד ממנו אלא דבר אחד בין קטן בין גדול עומד מלפניו וקורע עליו, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שהאיסור להסב לפני רבו, הוא רק ברבו מובהק, שכתב שאם אינו רבו מובהק אינו חייב בכבודו בכל אלו הדברים, וא"כ לכאורה הרמב"ם חולק על הרא"ש שסובר שגם ברבו שאינו מובהק אינו צריך הסיבה, ולדעת הרמב"ם האיסור להסב בפני רבו הוא רק ברבו מובהק.

אלא שלפי"ז יש סתירה בדברי המחבר, שביו"ד (סי' רמב סט"ז) כתב וז"ל: ולא יסב לפניו אלא יושב כיושב לפני המלך, ובסעיף ל' כתב כל אלו הדברים שאמרנו שצריך לכבד בהם את רבו לא אמרו אלא ברבו מובהק, דהיינו שרוב חכמתו ממנו, אם מקרא מקרא אם משנה משנה אם גמרא גמרא, אבל אם לא למד רוב חכמתו ממנו אינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, אבל עומד מלפניו משיגיע לארבע אמותיו וכו', עכ"ל. הרי שפסק כשיטת הרמב"ם שרבו שאינו מובהק אינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, ומפורש שמוותר להסב ברבו שאינו מובהק. ואילו בהלכות פסח כהרא"ש שאפילו ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב וכאמור, ולכאורה הוא סתירה ברורה, ונ"נ בזה האחרונים. וביותר צ"ע שבביאור הגר"א (יו"ד סי' רמב ס"ק מא) כתב וז"ל: ולא יסב כו' פ' ערבי פסחים (קח.), עכ"ל. ומבואר בדבריו שאין המקור שאין להסב בפני רבו אלא בגמרא בפסחים, וא"כ כיון ששם פסק המחבר כהרא"ש שגם ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, הרי במקור זה נכלל גם איסור להסב ברבו שאינו מובהק, ותמוה ביותר איך פסק המחבר שברבו שאינו מובהק אינו חייב לכבדו בכל אלו הדברים, וצ"ע ג.

ותירץ ש"ב הגאון ר' זליג ליב קליין בעמח"ס בן אשר, לחלק בין כבוד למורא, שמה שכתבו הרמב"ם ושו"ע שברבו שאינו מובהק אינו חייב לכבדו, זהו רק בחיוב כבוד, אבל בחיוב מורא, יש חיוב גם ברבו שאינו מובהק, וזה שאסור להסב בפני רבו, הוא מטעם חיוב מורא, וזה הוא גם ברבו שאינו מובהק, עכת"ד. אך מדברי הגר"א נראה שלא כחילוק זה, שכן בביאור הגר"א (ס"ק סח) ציין המקור שרק ברבו מובהק חייב לכבדו, מהך דסוף כלה רי"א כל שרוב חכמתו עיי"ש. ושם מיירי גם לענין חולק על ישיבתו של רבו, שזהו מדין מורא, ומפורש שגם במורא האיסור הוא רק ברבו מובהק.

וביותר צ"ע בזה, דלפי מה שעלה בידינו בדעת הרמב"ם שהמקור לחיוב כבוד ומורא ברבו, הוא חיוב כבוד ומורא באב, וכמוש"כ הקרית ספר, ושכן משמעות דברי הרמב"ם שכתב "כשם" וכמו שנתבאר, ולפי"ז נמצא שבדעת הרמב"ם אי אפשר לחלק בין כבוד ומורא ברבו שאינו מובהק, ולומר שחיוב כבוד הוא רק ברבו מובהק, וחיוב מורא הוא גם ברבו שאינו מובהק, שהרי כיון שבין חיוב מורא ובין חיוב כבוד ילפינן תרואה מחיוב כבוד ומורא דאב, א"כ אי אפשר לחלק ביניהם לענין רבו מובהק,

לפי האמור
ברמב"ם אין
לחלק בין
כבוד למורא

להגר"א אין
לחלק בין
כבוד למורא

דממנ"פ, אם הילפותא מאב היא רק לרבו מובהק, א"כ גם לחיוב מורא אין מקור אלא ברבו מובהק, ואם הילפותא מאב היא גם לרבו שאינו מובהק, א"כ גם בחיוב כבוד צריך למילף מאב לרבו שאינו מובהק. וע"כ עכ"פ בדעת הרמב"ם, והשו"ע שפסק כרמב"ם, אין לחלק בין כבוד למורא, והדרא קושיא לדוכתיה, במה שנראה כסתירה בדברי המחבר.

עוד צ"ע בזה, שנראה שדברי הרא"ש שגם ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, הם רק אם נסבור כדעת הרמב"ם שהמקור למורא רבך כמורא שמים הוא מילפותא מאב, שלפי"ז שיין לומר שחיובו הוא גם ברבו שאינו מובהק, שאף שאינו רבו מובהק הרי הוא כאביו [וכמו שנתבאר לעיל לפי דעת רש"י בביאור קרא דבנים אתם, ודלא כהרמב"ם]. אבל לדעת רש"י והרשב"ם שהמקור למורא רבך כמורא שמים הוא מחיוב מורא דת"ח הנלמד מקרא ד'את ה' אלהיך תירא' לרבות ת"ח, ורבו נלמד במכל שכן, אבל יסוד חיוב מורא הוא מדין ת"ח, לפי"ז נראה פשוט שהחיוב הוא רק ברבו מובהק. וההכרח לכך הוא, שהרי ברבו שאינו מובהק שלא למדו אלא כמה הלכות, יכול גם להיות שאינו ת"ח כלל, ואין בידו אלא אותן מקצת הלכות שלמדו ומה שלמד הוא מלמד לאחרים, ומדין ת"ח אין בו חיוב מורא, דהא דמריבין מקרא תירא לרבות ת"ח זהו רק במי שנקרא ת"ח, ולא במי שיודע כמה הלכות ותו לא. וכיון שלדעת רש"י והרשב"ם המקור למורא רבך כמורא שמים הוא מקרא ד'תירא' לרבות ת"ח, ורק דאמרינן שכ"ש כשהוא רבו, א"כ ברבו שאינו מובהק אם אינו ת"ח, אינו בכלל ריבויא דקרא לרבות ת"ח, ואין לנו בו כל שכן לזה שהוא רבו. ורק לדעת הרמב"ם שהמקור לכבוד ומורא דרב הוא ממורא וכבוד דאב, בזה שיין לומר שגם רבו שאינו מובהק, כיון שלמדו קצת הרי בזה ג"כ מביאו לחיי עוה"ב. ואף שגם בזה י"ל שהילפותא דרב מאב היא רק ברבו מובהק, ובפרט להמבואר שהטעם שהרמב"ם סובר דילפינן כבוד ומורא דרב מכבוד ומורא דאב, שהוא משום שרבו ג"כ פועל ביצירה של התלמיד, שהועילו דעת, וביארנו שזהו רק במלמד עומק העיון וההבנה, ומי שמלמד הלכה פסוקה שאינו פועל שינוי בדעת התלמיד, ליכא למילף מאב, שלפי"ז מסתבר לומר שזהו רק ברבו מובהק, מ"מ שיין לומר שגם רבו שאינו מובהק נכלל בילפותא מאב, כיון שגם רבו שאינו מובהק הרי שבמה שלימדו פעל שינוי במהותו. אבל לדעת רש"י שחיוב מורא רבך הוא מדין ת"ח, וכל שכן לזה שהוא רבו, נראה פשוט שברבו שאינו מובהק אם אינו ת"ח אין חיוב מורא, וליכא כל שכן, וא"כ אף שהוא ת"ח, מ"מ החיוב מורא הוא מחמת שהוא ת"ח, ולא מחמת שהוא רבו, וא"כ מורא דרב הוא רק ברבו מובהק.

ולפי"ז נראה שהרא"ש שפסק שגם ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, הוא משום שסובר כרמב"ם שהמקור דמורא וכבוד דרב הוא מכבוד ומורא דאב, ואילו לרש"י ברבו שאינו מובהק צריך להסב. אלא שהרי הרא"ש הוכיח שגם בפני רבו שאינו מובהק אין הסבה ממה שלא תירצו הברייתא שאמרה שאפילו תלמיד בפני

פטור הסבה
באינו מובהק
לא שיין
לרש"י
והרשב"ם

יישוב
קושיית
הרא"ש
לדרכו של
רש"י

רבו מיסב, ברבו שאינו מובהק, והוצרכו לתרץ דמיירי בשוליא דנגרי, ומזה הוכיח הרא"ש שגם ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב. ומאחר שנתבאר שלדעת רש"י רק ברבו מובהק אינו צריך להסב, תקשה לדעתו קושית הרא"ש למה לא תירצו שתלמיד בפני רבו מיסב, דמיירי ברבו שאינו מובהק.

ובישוב קושיה זו יש לומר ע"פ מה שכתב הכסף משנה (ת"ת פ"ה ה"א), דסתם רבו שאמרו היינו ודאי רבו מובהק, דאילו שאינו מובהק אינו נקרא בשם רבו סתם, עיי"ש. ולפי"ז י"ל לפי דעת רש"י, שלכן לא תירצו בגמרא שתלמיד בפני רבו מיסב מיירי ברבו שאינו מובהק, והוצרכו לתרץ דמיירי בשוליא דנגרי, אף שביארנו לדעת רש"י והרשב"ם שרק ברבו מובהק אינו צריך להסב, משום שרבו סתם הוא רבו מובהק, ולכן הוצרכו לתרץ דמיירי בשוליא דנגרי.

ולפי המבואר שלדעת רש"י והרשב"ם רק ברבו מובהק אינו צריך להסב, נמצא שהמחבר שפסק כהרא"ש שאפילו בפני רבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, בהכרח פסק כדעת הרמב"ם שהמקור למורא רבו הוא ממורא אביו, ולא כרש"י והרשב"ם שנקטו שהמקור למורא רבו הוא ממורא ת"ח וכ"ש רבו.

ולפי"ז צ"ע, שהמחבר בהלכות פסח שם בהמשך דבריו (סעיף ה) כתב וז"ל: ותלמיד חכם מופלג בדורו, אע"פ שלא למד ממנו כלום חשוב כרבו, ואינו צריך הסיבה, עכ"ל. ומקורו בתרומת הדשן (סי' קלה) כמבואר בבית יוסף, ושם מבואר טעמו, משום דהא דתלמיד בפני רבו אינו מסב הוא משום דמורא רבך כמורא שמים כדאיתא בפרק ערבי פסחים, והרשב"ם שם פירש דילפינן לה מאת ה' אלקיך תירא לרבות ת"ח, ואם כן כל ת"ח בכלל, והוסיף שכן מבואר בתוס' (ב"ק מא: ד"ה לרבות) דת"ח מופלג בכלל זה אפילו לא למד כלום לפניו, דהא מחויב במורא דאת ה' אלקיך תירא, ואית לו תורת רבו לענין דרש דהא קרא את ה' אלהיך תירא, וכ"ש אם הת"ח נחשב לגדול הדור, דחשיב לכל מיילי כרבו אפילו לא למד כלום מלפניו וכו', עכ"ד עיי"ש. ומבואר בתרומת הדשן שהטעם לדין זה שבפני ת"ח מופלג אין צריך הסיבה אע"פ שלא למד לפניו כלום, הוא משום פירוש הרשב"ם שהטעם שאין צריך הסיבה הוא משום קרא ד'תירא' לרבות ת"ח, ולכן כל ת"ח בכלל, אפילו לא למד לפניו.

ולפי"ז צ"ע שדברי התרומת הדשן הם רק לדעת רש"י והרשב"ם שהמקור למורא רבך כמורא שמים הוא מקרא לרבות ת"ח למורא, שלפי"ז גם אם לא למד ממנו אי"צ הסיבה, אבל לדעת הרמב"ם שהמקור למורא רבך הוא מורא דאב, משום שמביאו לחיי עוה"ב, א"כ זהו רק ברבו, אבל ת"ח מופלג שלא למד ממנו, הרי לא הביאו לחיי עוה"ב. וא"כ נמצא שהמחבר בסעיף זה בזה שפסק כהרא"ש שגם ברבו שאינו מובהק אין צריך הסיבה, הוא משום שפסק שמקור מורא רבך הוא כהרמב"ם,

שלדעת רש"י והרשב"ם רק ברבו מובהק אין צריך הסיבה וכאמור. ואילו במה שפסק המחבר כתרומת הדשן שבת"ח מופלג אין צריך הסיבה אע"פ שאינו רבו, פסק שמקור מורא רבך הוא כרש"י והרשב"ם מקרא ד'תירא' לרבות ת"ח, וכמוש"כ התרומת הדשן להדיא. וא"כ נמצא שהמחבר בפסקו מזכה שטרא לבי תרי.

וצ"ל שאין בזה דוחק, דשפיר יש לומר דשניהם אמת, דהיינו שאף שנפסוק בזה כהרמב"ם שהמקור למורא רבו האמור בגמרא הוא ממורא דאב, משום דכל שכן הוא כשמביאו לחיי עוה"ב, מ"מ גם בזה דילפינן מקרא תירא לרבות ת"ח, שפיר יש בזה דין מורא, ואף שלא על זה נאמר במשנה דמורא רבך כמורא שמים, מכל מקום מקרא גופא דילפינן תירא לרבות ת"ח, ילפינן מורא ת"ח אע"פ שאינו רבו. ולכן נקט התרומת הדשן שגם בפני רב מופלג בדורו אין הסיבה גם אם אינו רבו, כיון שגם בו יש דין מורא.

ובישוב הסתירה האחרת הנזכרת, שבהלכות ת"ת פסק המחבר שרק ברבו מובהק אסור להסב, ובהלכות פסח פסק כהרא"ש שגם ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב, נראה שגם בהלכות ת"ת מבואר שיש ג"כ חיוב כבוד ברבו שאינו מובהק, אלא שברבו מובהק יש חיוב כבוד גדול יותר. שהרי המחבר פסק (שם סעיף ל) ברבו שאינו מובהק שעומד מלפניו משיגיע לד' אמותיו, וקורע עליו כשם שקורע על כל המתים. ובזה הוא חלוק מרבו מובהק, שברבו מובהק חייב לעמוד משרואהו מרחוק מלא עיניו עד שיתכסה ממנו שלא יראה קומתו, וכן צריך לקרוע עד שמגלה לבו. ונמצא שגם ברבו שאינו מובהק יש חיוב כבוד, אלא שברבו מובהק הוא חיוב יותר לגבי כמה דברים. ולפי"ז יתכן שאף שבהלכות ת"ת לענין הסיבה פסק המחבר שרק ברבו מובהק אסור להסב, שהרי בסעיף ל' כתב כל אלו הדברים שצריך לכבד בהם את רבו לא אמרו אלא ברבו מובהק, ובכלל זה האיסור להסב, אפילו הכי לענין הסיבה בליל הסדר פסק המחבר כהרא"ש שגם ברבו שאינו מובהק אינו צריך להסב. והנראה מכך, שיש לחלק בין הסיבה סתם בכל ימות השנה, שהיא אינה אסורה אלא בפני רבו מובהק, לבין הסיבה דליל הסדר, שהיא אסורה גם ברבו שאינו מובהק.

וביארור טעמו של חילוק הוא, משום שההסיבה בליל הסדר נעשית בייחוד לשם הדגשת חירות, ולא מיבעיא לדעת הרשב"ם ריש ערבי פסחים שהסיבה הוא דרך חירות, בודאי ענינה הוא להראות חירות יותר מכל הסיבה, אלא גם לדעת התוס' שם שהסיבה הוא זכר לחירות [והארכנו בזה (ח"א סי' כז)], מ"מ כיון שמעשה הסיבה הוא זכר לחירות, הרי היא מעשה חירות יותר מהסיבת שאר ימות השנה, ולכן נאסרה גם ברבו שאינו מובהק.

ויש להוסיף ולדייק את לשון המחבר בהלכות ת"ת (ס"ז) הנ"ל, שכתב ולא יסב לפניו אלא יושב כיושב לפני המלך, עכ"ל. ומבואר שהאיסור להסב בפני רבו הוא משום שצריך לישב לפני רבו כיושב לפני המלך, ולפי"ז נראה שגוף ההסיבה אינו מורה זלזול

ישוב
הסתירה

רק בליל
הסדר אינו
מסב אפילו
בפני רבו
שאינו
מובהק

הסבה של
העדר כבוד
ושל זלזול

בכבוד רבו, אלא שצריך לישב כיושב לפני המלך, וכשמיסב יש בזה העדר כבוד, שכבוד רבו מחייבו לישב לפני רבו בדרך כבוד כמו יושב לפני מלך. ולכן חיוב זה הוא רק ברבו מובהק, ורבו שאינו מובהק אינו נערך בעיניו כמלך. אבל הסיבה בליל הסדר שמהותה מורה על חירות, אינה רק העדר כבוד אלא יש בה זלזול ברבו, וזלזול אסור גם ברבו שאינו מובהק.

אולם בדברי הגר"א הנ"ל דוחק לפרש כן, שהגר"א כתב שהמקור לכך שאסור להסב בפני רבו הוא מפ' ערבי פסחים וכאמור, ואם נאמר שבפסח גדר איסור ההסיבה נבדל מאיסור ההסבה בכל ימות השנה, ולכן אסור להסב גם ברבו שאינו מובהק, ובכל השנה הוא איסור רק ברבו מובהק, א"כ מקור האיסור להסב בפני רבו המובהק אינו מהסוגיא דפסחים. ובדוחק י"ל שאין כונת הגר"א שזהו מקור הדין, אלא כונתו דחזינן שיש בהסיבה סיבה לאיסור [ואכן איסור ההסבה בפני רבו מובהק, שגדרו הוא לישב לפניו כיושב לפני המלך כמו שהעתיק המחבר מהרמב"ם, מקורו אינו בפסחים, שהרי אין מבואר שם גדר זה להיות יושב כיושב בפני המלך, אלא מקורו בירושלמי דהוריות מיישיבת נביא לפני כהן גדול, וכמו שהביא בעבודת המלך על הרמב"ם שם, והתם שפיר היה רבו מובהק], ודוחק, וצע"ג.

והנה הרשב"א בתשובה (ח"א סי' שכא) נשאל על מה שכתב הרמב"ם (ק"ש פ"ב הט"ו) שבין פרק לפרק שואל בשלום מי שהוא חייב בכבודו כגון אביו או רבו, ותמה למה הכניס אביו בדבר זה, והלא בברייתא (ברכות יד.) לא אמרו אלא הרי שפגע בו רבו או מי שגדול ממנו בחכמה, ולא הזכירו אביו. והשיב הרשב"א דמשנתנו סתמא קתני (שם יג.) שואל מפני הכבוד, דאלמא כל שחייב בכבודו שואל בין פרק לפרק, וכל שחייב במוראו משיב באמצע הפרק. ומי לנו חייב בכבודו יותר מאביו, שהוקש כבודו לכבוד המקום וכו', ואם גדול כבודו כך, לא יפסיק מפני כבודו. וברייתא דקתני פגע בו רבו או מי שגדול ממנו בחכמה, הוא הדין ואפשר דכל שכן אביו ממי שגדול ממנו בחכמה ולא רבו, ואי נמי דברייתא לא כרוכלא ליחשיב וליזיל וכו', עיי"ש.

ומבואר ברשב"א שהסתפק אם אביו הוא כמו מי שגדול ממנו בחכמה ונלמד ממנו בהוא הדין, או שאביו עדיף ממי שגדול ממנו בחכמה ונלמד ממנו במכל שכן. וממה שהרשב"א הסתפק באביו רק לגבי מי שגדול ממנו בחכמה, ולא הסתפק לגבי רבו, מוכח שודאי שרבו עדיף מכולם, והרשב"א הסתפק רק אם אביו שווה למי שגדול ממנו בחכמה, או שאביו עדיף ממי שגדול ממנו בחכמה. ואם כן לפי הצד שאביו גדול ממי שגדול ממנו בחכמה, נמצא שיש בזה ג' דרגות זו למעלה מזו, רבו הוא למעלה מכולם, ואח"כ אביו, ואח"כ מי שגדול ממנו בחכמה. ולפי הצד שאביו שווה למי שגדול ממנו בחכמה, יש רק ב' דרגות, רבו שהוא למעלה מכולם, ואח"כ שוים בדרגה השניה, אביו ומי שגדול ממנו בחכמה. וצריך לבאר הטעם בזה.

דברי הגר"א
עדיין צ"ע

ספק
הרשב"א אם
אביו כחכם
הגדול מוכנו

רבו מובהק
למעלה
משניהם
והביאור לפי
האמור

ונראה בביאור הדברים לפי המבואר שהמחבר פסק כרמב"ם שהמקור לחיוב כבוד ומורא ברבו הוא מכבוד ומורא דאב, ודין זה הוא רק במי שהוא רבו ולא במי שאינו רבו גם אם הוא מופלג בדורו, ומה שפסק המחבר כתרומת הדשן שאין חיוב הסיבה בחכם מופלג אף על פי שאינו רבו, הוא משום שיש טעם נוסף למורא, שישנו בכל ת"ח אף שאינו רבו, וברבו החיוב הוא גם אם אינו ת"ח. ולפי זה י"ל שזה שרבו הוא למעלה מכולם הוא משום שברבו יש גם מעלה זו שהוא ת"ח בכלל, וגם מעלתו שהוא כאב מפני שמביאו לחיי עוה"ב. ואף אם אינו ת"ח הוא עדיף מאב, מחמת הטעם שכתב הרמב"ם, שרבו מביאו לחיי עוה"ב ואביו מביאו לחיי עוה"ז. והמעלה של אביו היא בכך שהביאו לחיי עוה"ז. ות"ח שגדול ממנו בחכמה יש בו רק המעלה שהוא ת"ח, ובזה הסתפק הרשב"א איזו מעלה משניהם עדיפה, אם שווים הם, או שאביו עדיף מת"ח, ודו"ק.

יל"ע אם
בסהמ"צ הם
ב' חיובים

ואף בדעת הרמב"ם אפשר שישנם שני חיובים אלו, שכתב בספר המצות (מצוה רט) וז"ל: היא שציונו לכבד החכמים וכו' והוא אמרו ית' מפני שיבה תקום וכו'. ואח"כ כתב, ודע שעם היות מצוה זו מחוייבת לאנשים כלם בכלל, כלומר לכבד החכמים, אפילו חכם לחכם השווה לו בחכמה וכו', דע שיש בכבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד, וזה כי כבוד התלמיד את רבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם, ויתחייב לו עם הכבוד המורא, שהם כבר בארו שחוק רבו עליו יותר גדול מחוק אביו שחייבו הכתוב לכבדו ולירא ממנו, ובביאור אמרו אביו ורבו רבו קודם וכו' עכ"ל. ויש לדון אם הכל הוא ענין אחד, וא"כ נמצא שכבוד רבו הוא ג"כ מדין כבוד ת"ח, או שהם שני דברים, ובתחילה כתב כבוד ת"ח אף שאינו רבו, ומקורו הוא מקרא דוהדרת פני זקן, ואח"כ כתב חיוב נוסף דכבוד רבו שהוא מחמת ילפותא דכבוד אביו, ולכך בזה הוסיף הרמב"ם שיש ג"כ חיוב מורא, כמורא דאב [וכעין מה שביאר בזה הגרי"ז בחידושו לפ"ה מהל' ת"ת הי"א].

[אב"ה, כאן באה רשימה קצרה שנכתבה כתוספת ומתייחסת לדעת הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל ולגדר כבוד ת"ח שאינו רבו מובהק לפי דעת הרמב"ם, והננו להביאה כלשונה הקצרה]. רמב"ם עשה ר"ט כבוד ת"ח, והדרת פני זקן. צ"ע בלשונו בסו"ד. פ"ה ת"ת ה"ט רבו שאינו מובהק, ובהגהות מיימוניות נראה שכבוד רבו שאינו מובהק הוא מדרבנן. ועיי"ש בלח"מ בסוף דבריו דשאר האנשים קורעין לגמרי על חכם, ורק חכם חבירו קורע מעט. ולפי זה אם נצרף הדברים נמצא כך, דשאר העם חיובם מדין והדרת, מצוה ר"ט, ומי שהוא חכם אין לו מצוה זו, ובזה רק ברבו מובהק שהיא ילפותא מכבוד ומורא דאב, ובאינו מובהק הוא רק מדרבנן.

סימן יא

בענין לא יפחתו לו מארבע כוסות

א. במשנה (פסחים צט:): ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי, ע"כ. וברשב"ם (ד"ה ולא יפחתו לו וד"ה ואפילו): גבאי צדקה המפרנסין את העניים, כדתנן (פאה פ"ח מ"ז) אין פוחתין לעני העובר ממקום וכו', אלמא לישנא ד'לא יפחתו' אגבאי צדקה קאי, והוא הדין נמי אם לא יתנו לו, שצריך שיחזר בכל כחו אחריו, אלא אורחא דמילתא נקט, שרגילין ליתן לו ארבע כוסות וסדרן מפורש לפנינו וכו'. ואפילו הוא מתפרנס מתמחוי של צדקה, דהיינו עניי שבעניים, דתנן במסכת פאה (שם), מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי, אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לארבע כוסות, עכ"ל.

ובטור (סימן תעב סעיף יג): ואפילו אין לו אלא מזון שתי סעודות, ימכרם ליקח יין לארבע כוסות, אע"פ שצריך לקבל אח"כ מן הצדקה, עכ"ל.

מהו גדר חיוב
ארבע כוסות

וצריך לבאר מהו גדר חיוב זה של ארבע כוסות, שצריך למכור את מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו, או שצריך למכור שתי סעודות שיש לו. אם הוא דין מיוחד לארבע כוסות, או שהוא דין בכל המצוות. ונראה שנחלקו בזה הראשונים, וכפי שיבואר.

מחלוקת
הראשונים
מהו הסדר
במ"י שאין לו
יין

דהנה הטור (סימן תפג) הביא כמה דעות היאך לעשות הסדר מי שאין לו יין לבילי פסח. דעת הרי"ף שמקדש על המצה ומברך המוציא ו'לאכול מצה' ואוכל, ואח"כ אוכל שאר ירקות, ומסלק לפתורא ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך אמרו, ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל בלא ברכה. ודעת הרי"ף גיאות, שאינו מברך בשעת קידוש אלא המוציא, וגומר הקידוש ואוכל, ומטבל ירקות בחרוסת וגומר ההגדה, ואח"כ מברך על אכילת מצה ועל אכילת מרור. ובעל העיטור כתב, שמיד בקידוש אחר שבירך המוציא יברך על אכילת מצה וגומר הקידוש ואוכל, וכיון שאוכל מצה יאכל מרור מיד, שאין להפסיק בין אכילת מצה לאכילת מרור. והטור סובר שיטבל בירק מיד בלא קידוש, ואח"כ יסדר ההגדה וההלל עד למעינו מים, ויקדש ויברך המוציא ויגמור הקידוש ויברך על אכילת מצה ויאכל אח"כ מרור, וכן יראה דעת רב נטרונאי.

מחלוקת
העיטור ורב
האי גאון
וביאר
מחלוקתם

ובהמשך דבריו הביא הטור דברי בעל העיטור וז"ל: כתב בעל העיטור, מי שאין לו יין עבר אדרבנן דאמרי ולא יפחתו לו מארבע כוסות, וצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים, ולא יסמוך על הפת שאם קיים כוס אחד לא קיים השלשה, לכן ימכור מה שיש לו, ולהוציא הוצאות עד שימצא יין או צמוקים, כמו שאדם צריך לחזר אחר לולב ואתרוג. ורב יוסף בר רב ורב האי גאון כתבו, מי שאין לו יין מקדש

על הפת בלילי שבתות וימים טובים, חוץ מלילי פסח, שהרי אמרו ולא יפחתו לו מארבע כוסות, עכ"ל.

ועיין בבית יוסף שכתב: כתב בעל העיטור מי שאין לו יין עבר אדרבנן וכו'. ולא יסמוך על הפת שאם קיים כוס אחד, לא קיים השלשה. כלומר, שכיון שהוא מקדש על הפת, הרי קיים המצוה הנעשית בכוס אחד, אבל מצות שלש כוסות אחרים לא קיים. ורב יוסף בר רב ורב האי גאון כתבו, מי שאין לו יין וכו'. כלומר, והם חולקים על כל הנך רבוותא שסוברים דאף בליל פסח מקדש על הפת, וא"כ כשאין לו יין, נמצא שלא קיים אפילו מצוה הנעשית בכוס אחד, עכ"ל הבית יוסף.

ומבואר שדעת העיטור היא, שמי שאין לו יין ומקדש על הפת, קיים בזה מצוה הנעשית בכוס אחד, וזהו שכתב העיטור שצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים 'ולא יסמוך על הפת, שאם קיים כוס אחד לא קיים השלשה', ומפורש בדבריו, שאם סומך על הפת, שפיר קיים בזה כוס אחד, וזהו שכתב הבית יוסף, 'כלומר שכיון שהוא מקדש על הפת, הרי קיים מצוה הנעשית בכוס אחד', ומה שצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים, הוא רק כדי לקיים מצות שלש כוסות אחרים, שאם אין לו יין, לא קיים מצות שלש כוסות אחרים. ולכאורה לפי"ז נמצא, שמי שיש לו רק שלש כוסות, יקדש על הפת, וישתה השלש כוסות שיש לו על שאר הסדר, ובזה קיים ויצא ידי חובת כל הארבע כוסות, שהרי מצוה הנעשית בכוס אחד שפיר קיים בזה שמקדש על הפת. וצ"ע שא"כ למה לא יפחתו לא מארבע כוסות, והרי סגי שיהיה לו שלש כוסות, וצ"ע.

דעת העיטור
שיוצא ידי
כוס א' במצוה

ודעת רב האי גאון, שאם אין לו יין אינו מקדש על הפת, שדין זה שמי שאין לו יין מקדש על הפת, הוא רק בלילי שבת וימים טובים, אבל בלילי פסח, אם אין לו יין אינו מקדש על הפת כלל. ונמצא שמי שאין לו יין בלילי פסח, אינו יכול לקיים מצות קידוש, ואף שבשבת ויום טוב יש מצוה לקדש על הפת, מ"מ בלילי פסח שאני, שתיקנו מצות ארבע כוסות, וכוס ראשון תיקנו על הקידוש, וגדר התקנה של ארבע כוסות הוא, שמצות קידוש יכול לקיים רק על היין, ואם אין לו יין אינו יכול לקיים מצות קידוש על הפת. וזהו שכתב הבית יוסף, שלדעת רב האי גאון 'כשאין לו יין נמצא שלא קיים אפילו מצוה הנעשית בכוס אחד', והוא משום שתיקנו ארבע כוסות בלילי פסח, הרי שגדר התקנה הוא שהמצוה היא רק על היין, ואם אין לו יין אינו יכול לקיים כלל מצות קידוש.

דעת רב האי
גאון שכשאין
יין אין קידוש

והעיטור חולק על כך וסובר, שלא רק שמקיים מצות קידוש אם מקדש על הפת, אלא גם קיים מצוה הנעשית בכוס אחד, דהיינו שקיים מצות כוס ראשון במה שמקדש על הפת.

וצ"ע בדעת הרי"ף והרי"ף גיאות הסוברים שמקדש על הפת, אם הם סוברים כהעיסור גם בזה שבמקדש על הפת קיים מצוה הנעשית בכוס ראשון, או שסוברים שלא קיים מצוה הנעשית בכוס ראשון. שזה ודאי שהרי"ף והרי"ף גיאות אינם סוברים כרב האי גאון בזה שאם אין לו יין שאינו מקדש על הפת, אולם אפשר שאינם סוברים לגמרי כהעיסור שקיים מצוה הנעשית בכוס ראשון, דאפשר דס"ל שבאמת לא קיים המצוה הנעשית בכוס ראשון, אלא שמ"מ צריך לקדש על הפת כדי לקיים מצות קידוש כמו בשאר לילי שבתות וימים טובים, שאם אין לו יין מקדש על הפת, וצ"ע.

והנה הטור מביא שרב האי גאון כתב בסוף דבריו בזה"ל: 'שהרי אמרו ולא יפחתו לו מארבע כוסות', עכ"ל. ומבואר מזה, שיסוד דבריו שמי שאין לו יין בלילי פסח אינו מקדש על הפת, הוא מזה שאמרו 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות'. וצריך לבאר, היכן ראה רב האי גאון בדין זה שאמרו 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות', שאם אין לו יין אינו מקדש על הפת בלילי פסח.

והנה העיסור כתב, 'מכור מה שיש לו, ולהוציא הוצאות, עד שימצא יין או צמוקים' כמו שאדם צריך לחזר אחר לולב ואתרוג'. ומבואר בדברי העיסור, שדין זה שצריך למכור מה שיש לו ולהוציא הוצאות שיהיה לו ארבע כוסות, אינו דין מיוחד בארבע כוסות, אלא סיבת ומקור חיובו הוא כמו שצריך לחזר אחר לולב ואתרוג.

ועיין בלבוש (סימן תפג) שכתב וז"ל: צריך אדם לחזר אחר יין לד' כוסות שתקנו חכמים, כמו שצריך לחזר אחר לולב ואתרוג שהוא מן התורה, שהחזיקו חכמים דבריהם כשל תורה, ואפילו אין לו, צריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים, עכ"ל. ומבואר שהלבוש הוסיף בזה על דברי העיסור, שאע"פ שד' כוסות הוא תקנת חכמים, וא"כ היה מקום לומר שאין צריך לחזר ולמכור מה שיש לו, שרק בלולב ואתרוג שהוא מצוה דאורייתא צריך לחזר ולמכור מה שיש לו, אבל במצוה מדרבנן אין צריך לחזר ולמכור מה שיש לו. ועל זה הוסיף הלבוש 'שהחזיקו חכמים דבריהם כשל תורה'. ולפי"ז חיובו לחזר ולמכור מה שיש לו, הוא כמו בשאר מצוות, והחידוש כאן הוא, שאף שד' כוסות הוא מצוה דרבנן, אפ"ה החזיקו חכמים דבריהם כשל תורה, וחייב לחזר ולמכור מה שיש לו כמו במצוה דאורייתא כגון לולב ואתרוג.

ולפי"ז נמצא, שנחלקו העיסור ורב האי גאון בביאור הדין ש'לא יפחתו לו מארבע כוסות'. שהעיסור פירש, שחייב לחזר ולמכור מה שיש לו אף שהוא מצוה דרבנן, שחכמים החזיקו דבריהם כשל תורה, ולכן יש עליו חיוב לחזר ולמכור מה שיש לו כמו בלולב ואתרוג. ורב האי גאון מפרש, שהכוונה ש'לא יפחתו לו מארבע כוסות' אינו כמו בשאר מצוות.

ספק אם הרי"ף סובר כהעיסור

שורש שיטת רה"ג מד"ן 'לא יפחתו לו מוד' כוסות'

שי' העיסור לחזר אחר ד' כוסות כלולב ואתרוג

ביאור הלבוש שהחזיקו חכמים דבריהם כשל תורה

מחלוקת אם חייב למכור מה שיש לו בכל המצוות

ונראה, שרב האי גאון סובר, שבכל המצוות אין מחויב למכור מה שיש לו. וכמו שפסק הרמ"א (או"ח סימן תרנו) וז"ל: ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת. ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממנו קודם שיעבור, עכ"ל.

פסק הרמ"א
שלא יבזבז
הון רב על
אתרוג

ומקור דין זה, הוא מהא דאיתא בגמרא (ב"ק ט): א"ר זירא אמר רב הונא, במצוה עד שליש, מאי שליש, אילמא שליש ביתו, אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתבי לכליה ביתיה. ועיי"ש בתוס' (ד"ה אילמא שליש ביתו) שכתבו: משמע דאין צריך לבזבז כל ממנו לקנות אתרוג, אפילו לא ימצא בפחות, והויא מצוה עוברת. ואפילו שליש ביתו משמע דלא מחייב, ואמרינן נמי (כתובות נ) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש וכו', עכ"ל. ועיין במשנה ברורה (שם סק"ח) שהסתפק, אם חייב להוציא עישור נכסיו, או שחייב חומש, שבגמרא מבואר דשליש ממנו אינו מחויב, וא"כ יש לדון כמה הוא מחויב.

מקור הדין

ולפי"ז יש לומר, שזו היא דעת רב האי גאון, שאינו מפרש ש'לא יפחתו לו מארבע כוסות' כמו שפירש העיטור שחייב לחזר ולמכור מה שיש לו כמו בלולב ואתרוג, משום שסובר שגם בלולב ואתרוג שהוא מצוה דאורייתא אינו חייב להוציא יותר מחומש. וא"כ קשה, מה הטעם ד'לא יפחתו לו מארבע כוסות', ומזה הוכיח רב האי גאון, שהוא דין מיוחד בארבע כוסות, שתיקנו שאם אין לו יין, אינו יכול לקיים גם מצות קידוש, שרק בלילי שבת ויום טוב אם אין לו יין מקדש על הפת, אבל בלילי פסח אם אין לו יין אינו יכול לקדש על הפת. ויסוד זה עולה ממה שאמרו 'ולא יפחתו לו מארבע כוסות', שהטעם שצריך לחזר ולטרוח ולמכור מה שיש לו כדי שיהיה לו יין לארבע כוסות, הוא דין מיוחד רק בחיוב ארבע כוסות, כיון שגדר חיוב ארבע כוסות הוא, שאם אין לו יין אינו יכול לקיים גם את שאר החיובים, כי אינו יכול לקדש על הפת בלילי פסח.

מחלוקת
רה"ג
והעיטור
בביאור 'לא
יפחתו לו'

ולפי זה יתבאר גם כן מדוע העיטור לא פירש כרב האי גאון, שהרי העיטור סובר שיכול לקדש על הפת בלילי פסח, וא"כ העיטור אינו מפרש כרב האי גאון בהא ד'לא יפחתו לו מארבע כוסות', ולכן הוצרך העיטור לפרש, שהטעם שלא יפחתו לו מארבע כוסות הוא משום שצריך לחזר ולמכור מה שיש לו כמו בלולב ואתרוג.

והנה להמבואר נמצא, שנחלקו הראשונים במצות עשה שהיא מצוה עוברת, כמה צריך להוציא כדי לקיים המצוה. שהעיטור שכתב שצריך למכור מה שיש לו ולהוציא הוצאות עד שימצא יין כמו שאדם צריך לחזר אחר לולב ואתרוג, חולק על דברי התוס' בב"ק והרמ"א בסימן תרנ"ו שאין להוציא על אתרוג יותר מחומש. והטור שהביא דברי העיטור שמבואר בזה שבלולב ואתרוג צריך למכור מה שיש לו, אכן לא פסק בסימן תרנ"ו שאין להוציא יותר מחומש. והרמ"א שפסק בסימן תרנ"ו שאין

העיטור חולק
על תוס'
והרמ"א

להוציא על מצוה עוברת יותר מחומש, אפשר לומר שלא פסק כהעיסור. ומה שפסק המחבר (סימן תעב ס"ג) שימכור מלבושו או ילווה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות, והרמ"א הסכים לזה, יש לומר דס"ל דשאני מצות ד' כוסות משאר מצות עשה.

ועיין באבני נזר (או"ח סימן תקא אות ג) שכתב: שאני המצוות שבלייל פסח שהם לפרסם לבניו ובני ביתו, כדכתיב (שמות יג ח) 'והגדת לבנך'. וביאר הטעם, שבכל מצות עשה אינו מחויב למכור כסותו, שהרי חישב לעשות מצוה ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה (ברכות ו), מה שאין כן פרסומי ניסא, לפרסם לאחרים, ומה לאחרים במחשבתו. ולכן רק בארבע כוסות ובנר חנוכה שהוא לפרסם לאחרים צריך למכור כסותו, עיי"ש.

וצ"ע בדבריו, שהרי הטור הביא דברי העיסור, שמה שצריך לחזר ולמכור מה שיש לו עד שימצא יין, הוא כמו שצריך לחזר אחר לולב ואתרוג. הרי להדיא שאין חילוק בין מצות ד' כוסות למצות לולב ואתרוג, וצ"ע.

אולם בדעת הרמ"א יש לומר, שלא פסק כדברי העיסור, ושפיר פסק שבאתרוג אי"צ לבזבז יותר מחומש, ורק בארבע כוסות יש חיוב למכור מלבושו.

אולם בדברי הלבוש צ"ע טובא, שכבר הבאנו לעיל דברי הלבוש (סימן תפג) שכתב, שצריך אדם לחזר אחר יין לד' כוסות שתקנו חכמים 'כמו שצריך לחזר אחר לולב ואתרוג' שהוא מן התורה, שהחזיקו חכמים דבריהם כשל תורה, ואפילו אין לו, צריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים. ואילו בסימן תע"ב ס"ג כתב הלבוש: ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה, אם לא נתנו לו כדי צרכו, ימכור מלבושו או ילווה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות, עכ"ל. ומבואר שפסק כדברי העיסור שהחויב למכור מה שיש לו וללוות ולהשכיר עצמו, אינו רק בד' כוסות, אלא חיובו כמו בלולב ואתרוג. ולפי"ז בכל מצות עשה, גם במצוה עוברת, צריך למכור מה שיש לו וללוות ולהשכיר עצמו. ואילו בסימן תרנ"ו כתב הלבוש: אע"פ שחייב אדם לתת כל ממונו כדי שלא יעבור על אחת ממצות השי"ת, דכתיב (דברים ו ד) 'ואהבת את ה' וגו' בכל מאדך', הני מילי במצות לא תעשה שלא יעבור עליה בקום עשה, אם יכול לפטור את עצמו אפילו בכל מאודו, מחוייב הוא לתת כל ממונו, ולא יעבור על לאו אחד במזיד, אבל במצות עשה שלא יעבור עליה, אין אדם מצווה לתת כל ממונו בשבילה להביא את עצמו לידי עוני ולהפיל עצמו על הציבור, שהעני חשוב כמת וטוב לו לישב בשב ואל תעשה, אפילו היא מצוה עוברת, ותיבטל המצוה ויקיים הרבה מצוות כנגדה, משיביא עצמו לידי עוני החשוב כמת, ועל זה אמרו חז"ל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש וכו', עכ"ל. ותמוה, שנמצאו דברי הלבוש סתרי אהדדי, וצ"ע.

ועיין בפתח הדבור על ספר העיסור (ח"ב עשרת הדברות, דף קלו ע"א אות שכ) שהקשה, שבעיסור מבואר שצריך להוציא מה שיש לו על לולב ואתרוג, ואילו בסי' תרנ"ו מבואר שעל אתרוג א"צ לבזבז יותר מחומש, והניח בקושיא, עיי"ש. והנה כבר נתבאר

טעם האבני
נזר
שבפרסומי
ניסא חייב
למכור כסותו

סתירה
בדברי
הלבוש

שבדעת העיטור לא קשה, די"ל דס"ל שבאתרוג ג"כ חייב למכור מה שיש לו, אולם בדעת הלבוש צע"ג.

ב. הבית יוסף (סוף סימן תפג) הביא שבארחות חיים כתב בשם הרא"ה: מי שעושה סדרו על הפת, אינו מברך לא גאלנו, ולא יהללך, כי שתיהן ברכות של כוס, עכ"ל. ובדרכי משה (אות א) חולק, וכתב, שכיון שהטור כתב בסימן תע"ג שהטעם שאין מברכין 'שעשה נסים' הוא לפי שעתיד לאומרו בהגדה, שדעת הטור היא שברכת 'אשר גאלנו' היא ברכת 'שעשה נסים', א"כ שפיר מברך 'אשר גאלנו' גם אם אין לו יין.

מחלוקת ב"י וד"מ אם מברך 'אשר גאלנו' על הפת

ולכאורה אפשר לומר, שמחלוקת הבית יוסף והדרכי משה היא, שהב"י סובר שגם לדעת הטור שברכת 'אשר גאלנו' היא ברכת 'שעשה נסים', מ"מ גדר תקנת הברכה היא לברך על הכוס דווקא, ואם אין לו יין, לא תיקנו לברך את הברכה כלל. וכעין סברת רב האי גאון הנ"ל שאם אין לו יין אינו מקדש על הפת בלילי פסח, שאף שיש מצוה לקדש על הפת כמו בשבת ושאר יו"ט, מ"מ לאחר שתיקנו ד' כוסות, גדר התקנה הוא, שכל כוס יש עליו הברכה שנקבע עליה, ואם אין לו יין אין מברך ברכה זו. ואף שבקידוש לא נסבור כרב האי גאון, אלא נסבור כדעת שאר הראשונים שאם אין לו יין מקדש על הפת, אפ"ה י"ל שזהו רק בקידוש, שהחיוב לקדש הוא גם בשבת וביו"ט, ואז אין צריך יין דווקא, שגם אם אין לו יין מקדש על הפת, לכן גם בלילי פסח נשאר החיוב לקדש על הפת כמו בשאר יו"ט, אבל לענין ברכת 'אשר גאלנו', אף שגדרו הוא ברכת 'שעשה נסים', מ"מ סובר הרא"ה שתקנת ברכת 'אשר גאלנו' היא רק כשיש לו כוס יין. והדרכ"מ חולק וסובר, שאין כלל תקנה בברכת 'אשר גאלנו' שיהיה על הכוס דווקא. ולפי"ז מחלוקת הב"י והדרכ"מ היא, אם תיקנו ברכת 'אשר גאלנו' על הכוס דווקא, או שתקנת הברכה היא גם אם אין לו כוס.

סברת המחלוקת אם ברכת 'אשר גאלנו' נתקנה על הכוס

אולם נראה דזה אינו, דעיינ בבית יוסף (סימן תפד ד"ה וכתב אדוני אבי ז"ל), שכתב: דלא דמי כוס דברכת המזון לברכת המוציא דמצה, משום דהתם כיון שהוא חייב לאכול מצה, ואי אפשר לו לאכלה א"כ יברך ברכת המוציא, הוי ליה ברכת המוציא כברכת המצוה, שאע"פ שיצא מוציא, אבל ארבע כוסות 'אפשר לקיימן בלא ברכת המזון, שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד, ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון, מ"מ אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא, וא"כ ברכת המזון אינה ענין לכוס שלישי כברכת המוציא לאכילת מצה, וכיון שכן ברכת המזון דליל פסח הרי היא כברכת המזון דשאר ימים שאם יצא אינו מוציא, עכ"ל.

דעת ב"י ששתאן שלא על הסדר יצא

ועיין בפרי חדש שחולק על הב"י וסובר, שכיון שתקנו כוס אחד על ברכת המזון, הו"ל ברכת המזון ברכת חיוב דומיא דאכילת מצה. והביא ראייה מדגרסין התם (פסחים קח:), שתאן בבת אחת, ידי יין יצא, ידי ד' כוסות לא יצא. ופירש רשב"ם ושאר

פרי חדש חולק

מפרשים, בבת אחת, שלא על סדר משנתינו, אלא שתאן רצופין, עכ"ד עיי"ש.

מחלוקת ב"י
ופרי"ח
בביאור דין
'שתאן בבת
אחת לא
'צא'

וליישב דעת הבית יוסף שכתב ש'אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא', וקשה שהוא בעצמו פסק (סימן תע"ב ס"ח): צריך לשתות ארבע כוסות על הסדר, ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא, ע"כ. נראה, דעיין בשו"ע הרב (סימן תעב ס"ז) וז"ל: צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה, לא יצא ידי ד' כוסות, אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד, וחייב לשתות עוד ג' כוסות על הסדר שיתבאר, עכ"ל. ומבואר בדבריו שהדין 'שתאן בבת אחת לא יצא', אינו משום שלכל כוס תיקנו ברכה, וכמו שסובר הפרי חדש, אלא התקנה היא שצריך שיהיה הפסק בין כוס ראשון לשני באמירת ההגדה, ובין כוס שני לשלישי יהיה הפסק באכילת מצה וברכת המזון. ובזה יבואר שפיר דעת הב"י, שבסימן תפ"ד כתב, שאם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא, דהיינו שאי"צ שעל כוס שלישי יברך ברכת המזון. ומה שפסק בסימן תע"ב, שאם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא, היינו שלא הפסיק בין כוס ראשון לשני בהגדה, או אם לא הפסיק בין כוס שני לשלישי באכילת מצה וברכת המזון, שהתקנה היא שצריך שיהיה הפסק בין הכוסות, וההפסק הוא ע"י הגדה ואכילת מצה והלל, אבל אי"צ שיהיה כוס על ברכת המזון.

נפק"מ
בבהמ"ז בלא
כוס ושתה
אח"כ כוס

ולפי"ז מחלוקת הב"י והפר"ח היא, שהפר"ח סובר שהתקנה היא שכוס שלישי הוא על ברכת המזון. והב"י סובר שאין חיוב שיהיה הכוס על ברכת המזון, רק שצריך שברכת המזון יהיה מפסיק בין כוס שני לשלישי. ונפק"מ אם בירך ברכת המזון שלא על הכוס, ואח"כ שתה כוס, שלדעת הב"י שפיר יצא, כיון שהיה מפסיק של ברכת המזון ואכילת מצה בין כוס שני לשלישי, אבל לדעת הפר"ח לא יצא, דבעינן שיהיה כוס על ברכת המזון, ועיין בזה בביאור הלכה סימן תע"ב.

דחית הביאור
הנ"ל בדעת
הרא"ה

והנה לעיל הובאו דברי הב"י בשם הרא"ה, שאם אין לו יין ועושה סדרו על הפת, אינו מברך 'אשר גאלנו', וביארנו, שהטעם הוא, שאף שהטור סובר שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים', מ"מ אם אין לו יין אינו מברך 'אשר גאלנו', כיון שתיקנו ברכת 'אשר גאלנו' על הכוס דווקא. אולם להמבואר בדברי הב"י בסימן תפ"ד אין לפרש כן, שהרי נתבאר שדעת הב"י היא שאין תקנה שברכת המזון תהיה על הכוס דווקא, אלא התקנה היא רק שצריך שיהיה מפסיק בין הכוסות בברכת המזון, ולפי"ז לדעת הב"י אין קשר ושייכות בין הכוס לברכה. שרק לדעת הפר"ח שכיון שתיקנו כוס על ברכת המזון הוי כברכת המצוות, שייך לומר שאם אין לו כוס, אינו מברך ברכת 'אשר גאלנו', כי תיקנו את הברכה על הכוס דווקא, וכשם שתיקנו

שהכוס היא על הברכה, שלכך ברכת המזון היא כברכת המצוות, כמו כן תיקנו ג"כ ונכלל בזה שהברכה היא על הכוס דווקא, ולכך אם אין לו כוס אינו מברך 'אשר גאלנו'. אבל לדעת הב"י גופיה, שלא תיקנו שהכוס היא על ברכת המזון דווקא, שלכך סובר הב"י שברכת המזון לא היא כברכת המצוות, וגדר התקנה הוא רק שצריך שברכת המזון יהיה מפסיק בין כוס שני לשלישי, א"כ כיון שלא תיקנו הברכה על הכוס דווקא, א"כ אם אין לו יין, למה אינו מברך ברכת 'אשר גאלנו'.

ונראה, שמטעם זה יש לפרש דעת הרא"ה באופן אחר. דהנה ברכת 'שעשה נסים' בנר חנוכה מברך גם מי שאינו מדליק, ומברך בשעה שרואה את הנר (שו"ע סי' תרעו ס"ג). אולם אם אינו רואה נר, אינו מברך 'שעשה נסים'. ולפי"ז נראה, שסברת הרא"ה היא, שאם אין לו יין אינו מברך 'אשר גאלנו', אף שברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים', מ"מ כמו שבנר חנוכה אם אינו רואה נר חנוכה אינו מברך, שכדי להודות על הנס צריך שיהיה איזה שייכות לזכר הנס, ואף שיכול לברך בלא מעשה הדלקה, אפ"ה בעינן שיהיה לו איזה שייכות לפרסום הנס ע"י ראיית נר חנוכה, כך גם אם אין לו יין אינו יכול לברך 'אשר גאלנו' שהוא ברכת 'שעשה נסים', שאין לו שייכות כלל לברך הברכה. והדרכי משה סובר, שהשייכות לברכה אינה דווקא ע"י יין, דאפשר שיהיה לו שייכות לכך ע"י אכילת מצה ואמירת ההגדה. אבל הרא"ה סובר, שרק ע"י יין שהוא דרך חירות יש לו שייכות לברכה זו. ולפי"ז מחלוקת הב"י והדרכ"מ אינה תלויה כלל בנדון אם הברכה היא על הכוס דווקא. אלא מחלוקתם היא ע"י מה הוא כמו רואה בנר חנוכה, ע"י אמירת ההגדה, או ע"י היין דווקא, ודו"ק.

שייכות
לברכה ע"י
יין או ע"י
מצה והגדה

ג. כתב הרמב"ם (פ"ז חמץ ומצה ה"ו): בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר (דברים ו' כג) 'ואותנו הוציא משם' וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (שם ה' טו) 'וזכרת כי עבד היית', כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדת.

דעת
הרמב"ם
בחובת ד'
כוסות

ובהלכה ז' כתב: לפיכך, כשסועד אדם בלילה הזה, צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם וכו', עכ"ל.

והנה מכך שהרמב"ם כתב בהלכה ז' 'לפיכך', וכתב בזה שני הלכות, חדא, ש'צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות'. ועוד, ש'כל אחד ואחד חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין', מבואר שסיבת שני החיובים הללו היא משום מה שכתב בהלכה ו', ש'בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים', ומטעם זה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, שבזה שנוהג דרך חירות מראה שכאילו יצא עתה משעבוד מצרים. וכן החיוב לשתות ארבעה כוסות של יין, הוא ג"כ מאותו החיוב, ולכך כתבו הרמב"ם בהלכה אחת, וכתב ג"כ 'וכל אחד ואחד', שהוא המשך החיוב 'להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא

חיוב ד'
כוסות משום
דרך חירות

עתה משעבוד מצרים'. ומבואר בזה, שגדר חיוב שתיית ארבעה כוסות של יין הוא משום דרך חירות.

וצ"ע בזה, שבהלכה ט' כתב הרמב"ם: ארבעה כוסות האלו צריך למזוג אותן וכו', שיהיה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג, יצא ידי ארבעה כוסות, ולא יצא ידי חירות, שיהיה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת, יצא ידי חירות, ולא יצא ידי ארבעה כוסות, עכ"ל.

ולכאורה בזה מבואר שיש שני חיובים, חיוב אחד 'ידי חירות', וחיוב נוסף של 'ארבעה כוסות', ולכך ביין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות, ובשתאן בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבעה כוסות. וצ"ע שברמב"ם בה"ז מבואר, שחיוב שתיית ארבעה כוסות הוא משום דרך חירות, ולא נתבאר בדברי הרמב"ם שיש חיוב נוסף. וא"כ אם כוונת הרמב"ם בהלכה ט' הוא לומר שיש חיוב נוסף לארבעה כוסות, היה לו לרמב"ם לפרש דבריו בתחילה מהו גדר חיוב זה, ורק אח"כ לומר שבשתאן בבת אחת אף שיצא ידי חירות, אפ"ה לא יצא ידי ארבעה כוסות, וצ"ע.

ועיין במגיד משנה (ה"ט) בענין שתאן חי, שכתב וז"ל: ופירוש 'ידי חירות לא יצא', שאין זו מצוה כתקנה אלא ע"י יין מזוג. ובענין שתאן בבת אחת כתב: פירוש, שאע"פ ששתה ארבעה כוסות חלוקין, כיון שלא שתאן על הסדר לא יצא, עכ"ל.

ולפי"ז ממה שכתב הרמב"ם בשהיה מיין שאינו מזוג שיצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות, אין להוכיח שיש שני חיובים לשתיית ארבעה כוסות, די"ל שיש רק חיוב אחד, וכמבואר ברמב"ם בהלכה ז', שחיוב ארבעה כוסות הוא לנהוג דרך חירות 'להראות כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים'. ומה שכתב הרמב"ם ביין שאינו מזוג ש'יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות', אינו להורות שיש בזה שתי סיבות חיוב לארבעה כוסות, אלא הכוונה היא שיצא ידי עיקר החיוב, אך המצוה אינה בשלימות כתקנה. אמנם ממה שכתב הרמב"ם בשהיה בבת אחת ש'יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבעה כוסות', שבזה כתב המ"מ ש'לא יצא', שמבואר שצריך לחזור ולשתות ולא יצא חובתו כלל, א"כ מזה שהרמב"ם כתב ש'יצא ידי חירות' משמע שאף שיצא בזה ידי חירות, אפ"ה יש סיבה נוספת לחיוב ארבעה כוסות, ואת החיוב הנוסף הזה לא יצא, ולכך צריך לחזור ולשתות, ומזה משמע שיש שני חיובים לארבע כוסות, וצ"ע כמו שהקשינו, שברמב"ם בהלכה ז' מבואר שיש רק חיוב אחד לנהוג דרך חירות, והרמב"ם לא כתב שיש עוד סיבת חיוב.

והנה בגוף הדין שכתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם בשתאן בבת אחת שלא יצא, שמבואר שצריך לחזור ולשתות על הסדר, נחלקו בזה הראשונים. דעיין ברשב"ם (פסחים קח: ד"ה ידי יין יצא) שכתב: ידי יין יצא, משום שמחת יו"ט, כדנתיא לקמן (שם

בה"ט משמע
שיש חיוב
נוסף

בירור אם
הוא חיוב
אחד או שני
חיובים ע"פ
דברי המגיד
משנה

ד' רשב"ם
ותוס'
שכששתה
בב"א יחזור
וישתה

קט.) 'ושמחת בחגך' במה משמחו ביין. אבל ידי ארבעה כוסות לא יצא. וכולן חשובין כוס ראשון ולא יותר, וצריך להביא עוד שלשה כוסות על הסדר, עכ"ל.

ובתוס' (ד"ה ידי יין יצא) כתבו: ידי יין יצא, פירוש, ידי שמחת יו"ט, דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות, לא נפיק מידי שמחת יו"ט, אלא אם כן יצא ידי ארבעה כוסות, עכ"ל. ובסברת הסלקא דעתין שכתבו התוס', דס"ד שכיון שתיקנו ד' כוסות, לא יצא ידי שמחת יו"ט אא"כ יצא ידי ארבעה כוסות, נראה, שהוא כעין הסברא שנתבאר לנו (לעיל אות ב ד"ה ודעת רב האי גאון) בדעת רב האי גאון שהביא הטור בשם העיטור, שאם אין לו יין בלילי פסח, אינו מקדש על הפת, ושאינו מלילי שבת ושאר יו"ט שאם אין לו יין מקדש על הפת, שכיון שתיקנו שצריך לשתות ד' כוסות, ותיקנו שלכל כוס יש ברכה, הרי שאם אין לו יין אינו יכול לקיים חיובו לקדש. וכמו כן סברת הס"ד בתוס' היא, שכיון שתיקנו שצריך לשתות ד' כוסות, א"כ כל שלא קיים חוב זה כדן, לא יצא ג"כ ידי שמחת יו"ט, ודו"ק.

סב' התוס' דס"ד ששמחת יו"ט נתקנה על הכוס

ועיין במרדכי (רמז תריא) שהביא פירוש הקונטרס, שידי יין יצא הוא משום שמחת יו"ט. והקשה, פשיטא, וכי בעי שמחת יו"ט ד' כוסות. ותיירץ תירוצו ראשון כסברת התוס' הנ"ל. ואח"כ כתב: ועוד י"ל, דהכי פירוש, ידי יין יצא, פירוש, מארבע כוסות, ידי ארבע כוסות לא יצא, שלא עשה מצוה מן המובחר, וכיוצא בו אמר (מנחות צג:) מעלה עליו הכתוב כאילו לא כיפר וכיפר, עכ"ל.

ד' המרדכי שא"צ לחזור ולשתות

ולתירוצו זה, נמצא בשתאן בבת אחת שאין צריך לחזור ולשתות, ושפיר יצא ידי חובת ארבע כוסות, ומה שאמרו 'ידי ארבע כוסות לא יצא', הוא רק שלא עשה מצוה מן המובחר. אבל לדעת הרשב"ם ותוס' נמצא בשתאן בבת אחת שלא יצא כלל ידי חיוב ארבע כוסות, וצריך לחזור ולשתות, ורק שמחת יו"ט קיים.

והמ"מ פירש בדעת הרמב"ם שלא יצא בשתאן בבת אחת, וצריך לחזור ולשתות על הסדר. והטעם שלא יצא הוא כיון שלא שתאן על הסדר. ומה שאמרו בגמרא 'ידי יין יצא', אין הכוונה שיצא ידי איזה חיוב, אלא הכוונה שאע"פ ששתה ארבעה כוסות חלוקין, אפ"ה לא יצא, וזהו ג"כ כוונת הרמב"ם 'יצא ידי חירות', ואין הכוונה שיצא איזה שהוא חיוב, אלא הכוונה שאע"פ ששתה ארבעה כוסות חלוקין, אפ"ה לא יצא ידי ארבעה כוסות, וצריך לחזור ולשתות.

פ"י המגיד משנה ב"ידי יין יצא'

ולכאורה יש להקשות בדברי המגיד משנה, שפירש בדעת הרמב"ם שהטעם בשתאן בבת אחת שלא יצא ידי ארבעה כוסות, הוא משום שלא שתאן על הסדר. שהרי דין זה שצריך לשתות ארבעה כוסות על הסדר, כתב הרמב"ם אחר כך בהלכה י', שכתב שם: כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה, וכוס ראשון אומר עליו קדוש היום, כוס שני קורא עליו את ההגדה, כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון, כוס רביעי גומר את ההלל ומברך עליו ברכת השיר, עכ"ל. ולפי"ז

קו' על המ"מ שעדיין לא נתבארה ההלכה רק בה"י

הרי בהלכה ט' שכתב הרמב"ם בשתאן בבת אחת שלא יצא ידי ארבעה כוסות, עדיין לא ידענו דין זה שכל כוס מברך עליו ברכה בפני עצמה, שהרי דין זה כתב הרמב"ם רק אח"כ בהלכה י', וא"כ היאך אפשר לפרש שהטעם דשתאן בבת אחת שלא יצא ידי ארבעה כוסות הוא משום שלא שתאן על הסדר וכמו שכתב המגיד משנה, והרי לא ידענו עדיין דין זה שד' כוסות צריך לשתותן על הסדר, וצ"ע.

ונראה, דלפי מה שנתבאר לנו בדעת הבית יוסף, שמה שכתב בסימן תע"ב ס"ח, שאם שתאן זה אחר זה שלא כסדר לא יצא, אין הכוונה שצריך לשתות כל כוס על ברכה אחרת, אלא כמו שכתב בשו"ע הרב, שצריך שבין כוס ראשון לשני יפסיק בהגדה, ובין כוס שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ובין כוס שלישי לרביעי יפסיק בהלל, ואם שתאן שלא כסדר לא יצא, היינו שלא הפסיק בין כוס אחד לשני במה שצריך להפסיק, אבל אין צריך שיהיה כוס שלישי על ברכת המזון דווקא, וזהו שכתב הב"י בסימן תפ"ד שאם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא, דהיינו שהפסיק בין הכוסות כדן, ולא בירך על כל כוס את הברכה שתיקנו, וכגון אם בירך ברכת המזון שלא על הכוס, ואח"כ שתה הכוס, שיצא, כיון שהפסיק בין כוס שני לשלישי באכילת מצה וברכת המזון, ואף שלא בירך ברכת המזון על כוס שלישי, אפ"ה יצא. ולפי"ז נראה ליישב דעת המ"מ, שהרמב"ם בהלכה י' כתב, ש'כל כוס וכוס מארבעה כוסות האלו מברך עליו ברכה בפני עצמה, ולכאורה להמבואר בדעת הב"י שרק צריך שיהיה מפסיק בין כוס לכוס, א"כ אי אפשר לומר כהרמב"ם שכל כוס מברך עליו ברכה בפני עצמה. אולם בסימן תע"ג כתב: 'מוזגין לו כוס ראשון ומקדש עליו', ובסימן תע"ט כתב: 'מוזגין לו כוס שלישי ומברך עליו ברכת המזון', ומבואר, שפסק שכל כוס מברך עליו ברכה, ואינו רק דין שצריך שיהיה מפסיק בין כוס לכוס. וצריך לומר שגם הב"י סובר שלכתחילה תיקנו שעל כל כוס וכוס מברך ברכה בפני עצמה, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכה י', וזהו מה שפסק בשו"ע סימן תע"ג וסימן תע"ט הנ"ל, אלא שחייב זה שיהיה על כל כוס וכוס ברכה בפני עצמה, הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא בירך על כל כוס ברכה בפני עצמה, יצא ידי חובת ארבעה כוסות, והדין דשתאן בבת אחת לא יצא, הוא דין נוסף, שצריך שיהיה מפסיק בין הכוסות, שבין כוס ראשון לשני צריך שיפסיק באמירת הגדה, ודין זה שצריך שיהיה מפסיק בין כוס לכוס, אינו רק דין לכתחילה, אלא גם בדיעבד אם לא היה המפסיק שתיקנו בין כוס לכוס לא יצא.

ונראה, שאם הפסיק בדברים אחרים, לא חשיב הפסק לצאת בו ידי חיוב ארבעה כוסות, וצריך שיהיה הפסק כמו שתיקנו חכמים שבין כוס ראשון לשני יפסיק באמירת ההגדה, ורק הפסק זה חשיב הפסק, וכל שלא הפסיק כמו שתיקנו חכמים, אף שהפסיק בשאר דברים לא חשיב הפסק, וחשיב דשתאן בבת אחת ולא יצא. וזה נראה מלשון המחבר שכתב בסימן תע"ב ס"ח הנ"ל: 'ואם שתאן זה אחר זה שלא

ישוב דברי
המ"מ שמה
שצריך ברכה
על כל כוס
הוא דין
לכתחילה

הפסיק
בדברים
אחרים

כסדר, לא יצא'. ומבואר שאף שהיה הפסק בין הכוסות, ולא שתאן בבת אחת ממשי, אלא שתאן זה אחר זה, אפ"ה לא יצא, כיון שהיה שלא כסדר. וע"ז כתב בשו"ע הרב, שהטעם הוא, כיון שלא הפסיק בין כוס ראשון לשני באמירת ההגדה, ומבואר שכל שלא הפסיק כמו שתיקנו חכמים, אף שהפסיק בדברים אחרים לא חשיב הפסק, ודינו כמו ששתאן בבת אחת שלא יצא.

ועכ"פ לפי"ז נמצא, שדין זה שכתב הרמב"ם בהלכה י', שכל כוס וכוס מברך עליו ברכה בפני עצמה, הוא דין לכתחילה, שצריך שיהיה על כל כוס ברכה בפני עצמה, ואילו זה דשתאן בבת אחת לא יצא, שכתב המ"מ שהוא משום שלא שתאן על הסדר, שזהו דין שגם בדיעבד לא יצא, הוא דין אחר, שצריך שיהיה הפסק בין הכוסות כסדר שתיקנו חז"ל שבין כוס ראשון לשני יפסיק באמירת ההגדה, ובין כוס שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ובין כוס שלישי לרביעי יפסיק בהלל, ודין זה שצריך שיהיה מפסיק בין הכוסות כתקנת חז"ל הוא דין שגם בדיעבד לא יצא. ולפי"ז מיושב שפיר, שאף שדין זה שכל כוס וכוס מברך עליו ברכה בפני עצמה, כתב הרמב"ם רק בהלכה י', אפ"ה שפיר פירש המ"מ שהטעם דשתאן בבת אחת לא יצא ידי ארבעה כוסות שכתב הרמב"ם בהלכה ט', הוא מטעם שכיון שלא שתאן על הסדר לא יצא, והוא משום שאף שבהלכה ט' עדיין לא ידענו מדין זה שכל כוס מברך עליו ברכה בפני עצמה, אפ"ה ידענו כבר שאם שתאן שלא על הסדר לא יצא, שדין זה שאם שתאן שלא על הסדר לא יצא, אינו מחמת הדין שכל כוס מברך עליו ברכה בפני עצמה, שדין זה שכל כוס מברך עליו ברכה בפני עצמה, זהו רק דין לכתחילה, אבל דין זה שאם שתאן שלא על הסדר לא יצא שהוא דין שגם בדיעבד לא יצא, זהו דין נוסף שכל שלא היה מפסיק בין הכוסות כתקנת חז"ל לא יצא אפילו בדיעבד, ודין זה כתב הרמב"ם בהלכה ט'. אבל בהלכה י' כתב הרמב"ם דין נוסף, שלא רק שצריך שיהיה מפסיק כתיקון חז"ל בין כוס לכוס, אלא דין נוסף שלכתחילה צריך שיברך על כל כוס ברכה בפני עצמה.

ונמצא לפי"ז, שהמגיד משנה פירש ברמב"ם בשתאן בבת אחת שלא יצא אפילו בדיעבד, וצריך לחזור ולשתות. וזו היא כונת הרמב"ם במה שכתב בשהתא בבת אחת שלא יצא ידי ארבעה כוסות. ובדברי המ"מ מבואר, שמה שאמרו בגמרא 'ידי יין יצא', היינו אע"פ ששתה ארבעה כוסות חלוקין, שמזה מבואר שלא יצא שום חיוב, וידי יין יצא' הכוונה, שיש טעם לומר שיצא, כיון ששתאן חלוקין, אפ"ה לא יצא. ולפי"ז, נראה מדברי המ"מ, שגם מה שכתב הרמב"ם 'יצא ידי חירות', אין הכוונה שבאמת יצא ידי חירות, אלא כוונת הרמב"ם הוא, שאע"פ שיש טעם לומר שיצא ידי חירות, כיון ששתאן חלוקין, אפ"ה לא יצא ידי ארבעה כוסות, כיון שלא שתאן על הסדר. ולפי"ז א"ש מה שמבואר ברמב"ם בהלכה ז', שחיוב ארבעה כוסות הוא לנהוג דרך חירות, ולא נתבאר ברמב"ם שיש חיוב נוסף לארבעה כוסות, שבאמת יש

פירוש ידי יין
יצא' לדעת
הרמב"ם

רק חיוב אחד לנהוג דרך חירות, ובשתאן בבת אחת שכתב הרמב"ם שיצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבעה כוסות, אין כוונת הרמב"ם שיש חיוב נוסף לארבעה כוסות בנוסף לחיוב של חירות, אלא כוונת הרמב"ם על פי המתבאר מדברי המ"מ, שאף שיצא ידי חירות, היינו שהיה מקום לומר שכיון שלא שתאן בבת אחת ממש, ושתאן חלוקין זה אחר זה, וא"כ היה מקום לומר שיצא ידי ארבעה כוסות, וקמ"ל שלא יצא ידי ארבעה כוסות, כיון שלא שתאן על הסדר, וכל שלא שתאן על הסדר לא יצא כלל, שכיון שתיקנו שצריך שיהיה על הסדר, דהיינו שיהיה מפסיק כסדר בין כוס לכוס, א"כ אם לא הפסיק כסדר שתיקנו חז"ל חשיב בבת אחת ולא יצא, ודו"ק.



שבועות



סימן יב

הענה מהות מתן תורה

בגמרא (פסחים קיח.): וכי מאחר דאיכא הלל הגדול, אנן מאי טעמא אמרינן האי, משום שיש בו חמשה דברים הללו, יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ותחית המתים וחבלו של משיח. יציאת מצרים, דכתיב 'בצאת ישראל ממצרים', וקריעת ים סוף, דכתיב 'הים ראה וינס', מתן תורה, דכתיב (תהלים קיד א-ד) 'ההרים רקדו כאילים', וכו', ע"כ. וברש"י (ד"ה ההרים רקדו כאילים): בשעת מתן תורה, דכתיב (תהלים סח יד) 'למה תרצדון הרים' וגו', עכ"ל.

הזכרת מתן תורה בהלל בריקוד ההרים

וצריך לבאר למה בהזכרת מתן תורה בהלל מייחדים דיבור ושבח על פרט זה שהיה בשעת מתן תורה שההרים רקדו כאילים, ואת מתן תורה עצמה אין מזכירים. והרי לכאורה הוא ענין צדדי שהיה באותה שעה שההרים רקדו כאילים, ובאמירת ההלל היה לנו להזכיר את ענין נתינת התורה עצמה, ולא פרט נוסף שהיה בשעת מתן תורה.

וצ"ב טעם הדבר

והנה בגמרא (מגילה כט.): דרש בר קפרא, מאי דכתיב 'למה תרצדון הרים גבנונים', יצתה בת קול ואמרה להם, למה תרצו דין עם סיני, כולכם בעלי מומים אתם אצל סיני, כתיב הכא 'גבנונים' וכתוב התם 'או גבן או דק' (ויקרא כא כ). אמר רב אשי שמע מינה האי מאן דיהיר בעל מום הוא, ע"כ. ומבואר דהאי קרא 'למה תרצדון הרים', שפירש"י שזהו ענינא דקרא ד'הרים רקדו כאילים', היינו שההרים רקדו וטענו שיש ליתן תורה עליהם ולא על הר סיני, ואמר הקב"ה שההרים אלו הם בעלי מומים, דמאן דיהיר בעל מום הוא, ולכך נתן הקב"ה את התורה על הר סיני שהוא ענין ואינו בעל מום. וזו משמעות הפסוק 'ההרים רקדו כאילים' בזמן מתן תורה, שההרים הגבוהים רקדו כאילים וטענו שיש ליתן תורה עליהם, ואמר הקב"ה שאין ליתן תורה על מאן דיהיר, כיון שבעל מום הוא, ומתן תורה הוא דווקא על הר סיני, שהוא ענין, ולכן אינו בעל מום.

לא ניתנה תורה על ההרים שהתנאו

ולפי"ז נראה שענין זה אינו פרט נוסף שהיה בשעת מתן תורה, אלא זהו עיקר ויסוד במתן תורה, ולכן נזכרה מתן תורה בהלל המצרי באופן זה שההרים רקדו כאילים, להורות שמה שניתנה תורה על הר סיני דווקא, שרק הענין אינו בעל מום,

המתנאה בעל מום ואינו ראוי לתורה

זהו עומק העיקר של מהות מתן תורה. שענין נתינת התורה הוא השראת השכינה בתוך כל הלומד תורה, שע"י לימוד התורה נקשר הקשר הגדול ביותר בין עם ישראל לקב"ה.

ובליקוטי תורה שיר השירים (יב ד) כתב שעיקר כוונת הלימוד הוא כדי להיות 'ואשים דברי בפין' (ישעיה נא טז), שדבר ה' זו הלכה היא המדבר בפין, וצריך לעשות פיו כלי ומכון להיות בחינת ביטול לדבר ה'. וביאר בכמה מקומות שזהו ענין מה שאמרו (תמיד לב:) שהיושב ועוסק בתורה שכינה כנגדו, וענין שכינה מדברת מתוך גרונו של משה (זוהר ח"ג רלב.). וכיון שעיקר כוונת הלימוד היא שתשרה עמו השכינה, הרי שאי אפשר ללמוד מתוך גאוה וגסות הרוח, כדאיתא בסוטה (ה.), אמר רב חסדא ואיתימא מר עוקבא, כל אדם שיש בו גסות הרוח אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם. ונמצא שמי שיש בו גסות הרוח מהותו היא סתירה למתן תורה, שמתן תורה הוא השראת השכינה בכל מי שלומד תורה, עד ששכינה מדברת מתוך גרונו, ואם יש בו גסות הרוח, אין הקב"ה יכול לדור אתו בעולם.

ולפי זה ענוה אינה פרט נוסף במתן תורה, אלא כל מהות מתן תורה שייכת רק בענין, וא"ש שלכך נאמר מתן תורה בהלל בהאי קרא דההרים רקדו כאילים, שזה מורה על מהות מתן תורה שאינו שייך להרים הגבוהים, דבעלי מומין הוו, ומהות מתן תורה הוא רק מי שהוא עניו, שהקב"ה יכול לדור עמו בעולם, והוא ראוי לקבל התורה, שישירה הקב"ה בתוכו, ותהיה שכינה מדברת מתוך גרונו.

ואפשר שזו ג"כ הכוונה במה שכתב רש"י (שמות ג יב בא"ד) וז"ל: וששאלת מה זכות יש לישראל שיצאו ממצרים, דבר גדול יש לי על הוצאה זו, שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה לסוף שלשה חדשים שיצאו ממצרים, עכ"ל. ואפשר לבאר שזו הכוונה במה שנאמר 'על ההר הזה' דייקא, שלא אמר הקב"ה זה שדבר גדול הוא שעתידיים לקבל התורה, אלא הוסיף הקב"ה שקבלת התורה תהיה על ההר הזה, שזה שניתנה התורה על הר סיני זהו הדבר הגדול. ויש להוסיף שלכך אמר הקב"ה 'תעבדון את האלהים על ההר הזה', ולכאורה כיון שהזכות הוא שעתידיים לקבל את התורה, אין זה ענין לעבודה אלא לקבלת התורה. ולפי המבואר יש לומר שהכוונה בעבודה הוא לענין הענוה, שזו הזכות שבגללה נגאלו, ועל ידה קיבלו את התורה, ודו"ק.

בלימוד
התורה שורה
השכינה
וא"א בגס
רוח

ענוה היא
מהות קבלת
התורה

וזוהו 'תעבדון
את האלהים
על ההר הזה'



תעניות



סימן יג

בענין הצומות שיהיו לששון ולשמחה ולמועדים

כ"ה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו' (זכריה ח יט). ובגמרא (ר"ה יח:): דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא וכו', קרי להו 'צום' וקרי להו 'ששון ושמחה', בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום צום וכו', ע"כ. וברש"י שם בד"ה יהיו לששון ולשמחה, ליאסר בהספד ותענית, עכ"ל. ולכאורה נראה מדברי רש"י שלעתיד לבוא שיבנה בית המקדש יהיו ימים אלו רק ליאסר בהספד ותענית, אבל לא יהיו ימים טובים ליאסר בעשיית מלאכה. אך נראה שרש"י בדבריו פירש רק מה שנאמר בקרא 'לששון ולשמחה', אולם בקרא נאמר גם 'ולמועדים טובים', וצריך לבאר מה הפירוש 'למועדים טובים'.

אם יאסרו
בעשיית
מלאכה

ונראה, דהנה בגמרא (מגילה ה:): אמרו: תני רב יוסף, 'שמחה ומשתה ויום טוב' (אסתר ט יט), 'שמחה' מלמד שאסורים בהספד, 'משתה' מלמד שאסור בתענית, 'יום טוב' מלמד שאסור בעשיית מלאכה, ע"כ. והנה מבואר ד'שמחה' פירושו שאסור בהספד. ולפי זה מה שפירש רש"י 'לששון ולשמחה', ליאסר בהספד ותענית, הרי ש'שמחה' פירושו ליאסר בהספד, ואילו 'ששון' פירושו ליאסר בתענית. והנה מה שבפורים נאמר 'משתה' ליאסר בתענית, זה מבואר בפשוטו, שהמשתה הוא היפך התענית, אבל מדוע 'ששון' פירושו ליאסר בתענית, לא נתפרש, וצ"ע.

אולם זה מבואר ש'יום טוב' פירושו הוא שאסור בעשיית מלאכה. ולפי זה נראה פשוט שהפירוש בקרא 'למועדים טובים', פירושו הוא שאסור בעשיית מלאכה, ד'יום טוב' 'למועדים טובים' הוא ענין אחד, דשניהם הוא לשון 'טוב'. ולפי זה נמצא שלעתיד לבוא שיבנה בית המקדש במהרה בימינו, לא רק איסור בהספד ותענית יהיה, אלא יהיה גם כן יום טוב ליאסר בעשיית מלאכה. ורש"י בדבריו פירש רק לשון 'לששון ולשמחה', ולא פירש 'למועדים טובים', משום שבגמרא הביאו רק 'לששון ולשמחה'.

ביאור
'למועדים
טובים'



חודש אלול



סימן יד

עבודת חודש אלול – ימי הרחמים

כתב הלבוש (סי' תקפא ס"א), מנהג לתקוע בשופר מראש חודש אלול בכל בוקר אחר התפלה וכו' עד כ"ח באלול. והטעם, בראש חודש תוקעין משום שבו עלה משה רבינו עליו השלום להר סיני לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה משה עלה להר, שלא יטעו ישראל עוד אחר עבודה זרה כמו שעשו בראשונה שטעו בחשבון ועשו את העגל, וא"כ על ידי אותו שופר נתעלה השם יתברך ונתיירא, שנמנעו ישראל מלחטוא, ועל זה נאמר 'עלה אלהים בתרועה' (תהלים מז ו), לכן אנו תוקעין גם כן כדי למנוע העם מחטא ועון, כיון שעכשיו מתקרב הזמן של יום הדין שהקב"ה יושב בראש השנה ודן כל העולם כולו, והרי הוא בעבור שיסורו מרע וכו', ואח"כ כיון שהתחילו משום סור מרע תוקעין ג"כ כל החדש שיעשו טוב, וסמך לדבר 'תקעו בחדש שופר' (תהלים פא ד), משמע שיתקעו חדש שלם, והוא כדי לעורר העם שיעשו תשובה על הראשונות, ויהיו גם חרדים על דבר ה' לעשות להבא להיותם חרדים על דברו, עכ"ל.

והנה לדברי הרמב"ן (שמות כ ז) דמצוות עשה הן עבודה אהבה, ומצוות לא תעשה הן עבודה מיראה, וזהו הטעם שעשה דוחה ל"ת כיון שעבודה מאהבה גדולה יותר, לפי"ז נמצא שהעבודה של כל חודש אלול היא עבודה דאהבה, שהרי היא כנגד עשה טוב, וכדברי הלבוש.

והוא כמבואר בדרושי חסידות, שעבודת חודש אלול היא מתוך קירבת ה', מלך בשדה, ודודי לי.

ולהעיר, שאע"פ שעבודת חודש אלול היא 'ודודי לי', ועבודת עשרת ימי תשובה אף היא לכאורה מתוך קירבת ה', 'קראוהו בהיותו קרוב' (ישעיה נה ו, ראש השנה יח.), אפילו הכי חלוקים הם. שבאלול תחילת העבודה היא 'אני לדודי', ע"י התעוררות דין, וכח חודש אלול הוא שע"י עבודתו מתעורר 'ודודי לי'. ובעשי"ת תחילת הענין היא 'בהמצא' ו'בהיותו קרוב', שלכן 'דרשו ה' ו'קראוהו', שזה גורם שנתחייב לשפר את מעשינו, וכמו שמובא בשם הרמ"ק שלכך לא יאכל פת פלטר בעשי"ת (שו"ע סי' תרג), שכיון שהקב"ה יושב על כסא רחמים ומתנהג בחסידות, גם עלינו להתנהג בחסידות. שנמצא שתחילת יסוד עשי"ת הוא שהקב"ה קרוב ברחמים אלינו, וזה

עבודת ימי
האלול -
עשה טוב

עשה טוב -
עבודה
מאהבה

אלול - ימי
קירבה לה'

על ידי
התקרבותנו
אליו תחילה

מחייב את עבודתנו. משא"כ בחודש אלול שתחילתו הוא עבודתנו, ומסוגל לפעול 'ודודי לי'.

בלקט יושר (הלכות ברכות השחר, עמ' טז) כתב שרבו בעל התרומת הדשן היה מתפלל מתחילת אלול עד יוהכ"פ ברכת ברוך שאמר כמעט שעה, ולא היה מקפיד שעל ידי זה יעבור זמן תפילת ותיקין, עיי"ש. וצריך ביאור מהו ענין ברכת ברוך שאמר ומה השייכות שיש לברכה זו לימים אלו דווקא.

התה"ד היה מנגן בימים אלו עד ברוך שאמר

והנה מהות ברכת ברוך שאמר הוא הלל ושבח, שכן אומרים בה, 'מההלל בפה עמו, משבח ומפאר בלשון חסידיו ועבדיו, נהללך ה' אלהינו בשבחחות ובזמירות, ונגדלך ונשבחך ונפאריך, משבח ומפאר עדי עד שמו הגדול, מהלל בתשבחות'. ויש בה ג"כ ענין מלוכה, שאומרים בברכה 'ונמליכך', וסיום הברכה הוא 'מלך מהלל בתשבחות'. והיינו שבח והילול למלך. והשייכות לראש השנה היא שענינו המלכת הקב"ה בעולם, שתמליכנו עליכם.

ברוך שאמר - הילול ומלכות, כאמירת המלכויות

אולם אכתי צריך ביאור שגם ברכת ישתבח יש בה ג"כ שני דברים אלו, דהיינו שבח ומלכות, 'שתבח שמך לעד מלכנו', 'מלך גדול ומהלל בתשבחות', 'הבוחר בשיירי זמרה מלך' וכו'. ולמה האריך התרומת הדשן דווקא בברכת ברוך שאמר יותר מברכת ישתבח.

המעלה בברוך שאמר יותר מיישתבח

והנה בספרים איתא (סידור עם דא"ח ועוד), דברוך שאמר והיה עולם, הוא פתיחת הברכה, ואח"כ ברוך הוא וכו' הם עשר ענינים כנגד עשר ספירות, והברכה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם', היא כנגד ספירת מלכות. ולפי"ז מהות ברכת ברוך שאמר היא על בריאת העולם, ועשר ספירות, ושבח והלל על מלכות הקב"ה בעולם, וזהו סיום הברכה מלך מהולל בתשבחות, והשבח הוא על בריאת העולם ועשר ספירות, ומלכות השי"ת בעולם.

ולפי"ז נראה שהשייכות של ברכת ברוך שאמר לראש השנה היא, שמהות ענין ראש השנה הוא שתמליכנו עליכם, ואיתא בדרושי החסידות שענין תקיעת שופר הוא לעורר רצון העליון למלך, עיי"ז שתוקעים בשופר וממליכים השי"ת למלך עלינו, וזהו הפועל את הרצון למלך, ועיי"ז מתחדשת הבריאה לשנה זו, כמו במלכותא דארעא שע"י שאומרים האנשים יחי המלך מתעורר אצל המלך רצון למלך.

ולפי"ז בברכת ברוך שאמר שהיא הלל ושבח למלכותו יתברך, הרי שעיי"ז שמהללים ומשבחים להשי"ת על מלכותו יתברך, מתעורר הרצון למלך, ועיי"ז יש התחדשות לבריאת העולם לשנה זו. וזו השייכות של ברכת ברוך שאמר לחודש אלול עד יוהכ"פ, שבין ר"ה ויוהכ"פ מתעורר הרצון למלך, ועד יוהכ"פ מזכירין בתפילה המלך הקדוש והמשפט.

והטעם שהתחיל התרומת הדשן בכך מר"ח אלול, ענינו כמוש"כ שם בלקט יושר (עמ' קכ) וז"ל: נחזור לתשובה, מר"ח אלול ואילך יתחיל בזריזות ובזהירות, כי אז ל' יום קודם יום הדין, זמן ב"ד ל' יום, ותוקעים כדי להזהיר בתשובה לבקש זכיותיו ליום הדין, ע"כ. והיינו ששלושים יום הוא הזמן שנותנים לו בית דין לקוץ ולסתור (ב"מ קיז: קיח.). וענינו, שבר"ה מתחדשת המלוכה, וצריך שיהיה סיבה לרצון להתחדשות המלוכה, ואם במשך השנה לא הרבינו בזכויות כדבעי, א"כ אין סיבה לחדש הבריאה, ומר"ח אלול הוא זמן ב"ד לקום, ולבדוק אם ראויים אנו ויש סיבה לחדש המלוכה.

ולפי"ז נראה הטעם שיש עדיפות לברכת ברוך שאמר על פני ברכת ישתבח, אף שגם בברכת ישתבח יש שבח למלוכה, מ"מ ברכת ברוך שאמר עוסקת בבריאת העולם, והוא שבח והלל למלכותו יתברך בבריאת העולם, שאמר והיה העולם, ועשר ספירות כנ"ל, משא"כ ברכת ישתבח אף שהיא ג"כ שבח למלכותו יתברך, מ"מ ענין שבח והלל למלכותו על בריאת העולם, הוא רק בברכת ברוך שאמר, ודו"ק.

ולפי מה שנתבאר שעבודת ימי האלול היא מתוך רחמי ה' וקירבה אליו, יש לומר באופן אחר בטעם שייכות ברכת ברוך שאמר לחודש אלול, שמהות ברכת ברוך שאמר היא "אב הרחמן", ואח"כ מהללים ומשבחים להשי"ת, ובימים אלו שהם ימי הרחמים, שבהם עבודת השי"ת היא מאהבה וכמבואר, הננו אומרים שעל כך עלינו להלל ולשבח. ולכן היה בעל התרומת הדשן מנגן אז, בניגון של שמחה על זכייה זו.

עוד איתא בלקט יושר (עמ' קכב), מצאתי בלקוטי הח"ר משה לוי מינץ זצ"ל שכתב בשם הגאון מוהר"ר איסרליין זצ"ל וז"ל: שדרש בשבת תשובה לאחר קריאת ס"ת, כשנחזור למקומה עניני תשובה וצדקה, ודרש כמה טובות בצדקה. ודרש זה הקרא, 'מלוה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו' (משלי יט ז), היינו מי שנתן צדקה לעני כאלו נתן להקב"ה, ומאחר שאנו מלוים להקב"ה והוי כאלו אנו היינו המלוים והקב"ה הלוה, ואמרינן בפרק זה בורר (סנהדרין לא:), מלוה אמר ללוה נלך לבית דין הגדול, כופין הלוה לילך אחר המלוה, דעבד לווה לאיש מלוה. והיינו נמי כן כביכול על הקדוש ברוך הוא, ומעתה ביום הדין כשרוצה לדון אותנו, אומרים לו לילך לב"ד הגדול, והיינו ב"ד של מידת הרחמים, ולכך כל אדם יתן צדקה שיהיה המלוה, עכ"ד. וגם זהו ענין 'אני לדודי' כנ"ל, שע"ז שהולכים בדרכיו וחומל דלים, נפעל 'ודודי לי', שידון אותנו במידת רחמים, והנהגת הרחמים שלנו, פועלת שיתנהג השי"ת עמנו ברחמים. וגם זהו ברכת ברוך שאמר "האב הרחמן" וכנ"ל.

חודש אלול
זמן בי"ד ל'
יום

ברכת ברוך
שאמר
עוסקת
בבריאת
העולם

בברוך שאמר
'אב הרחמן'

צדקה באלול
- מעבירה
לבי"ד של
רחמים

ראש השנה



סימן טו

ברעת הרמב"ם בטעם תקיעת שופר בראש השנה

כתב הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ד): אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה וכו'. ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו, ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושין עד שיאור היום, עכ"ל.

השופר
מנעור האדם

ומבואר ברמב"ם שהרמז דתקיעת שופר בראש השנה, הוא להתעורר מהשינה והתרדמה. וצ"ע מהא דאיתא בגמרא (ר"ה טז): תניא אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא וכו', ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות, כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות, כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה. ובמה, בשופר, ע"כ.

השופר
למלכיות או
לזכרונות

ויש לדון, אם מה שאמרו 'ובמה בשופר' קאי על 'זכרונכם לטובה', או דקאי נמי על 'שתמליכוני עליכם'. ועיין בריטב"א (שם ד"ה ובמה בשופר): עיקר הפירוש דאכולהו קאי, במה ראוי להמליכי ולהזכיר זכרונכם לפני, בשופר, שכן כתיב (ראה מלכים א' א' לט) ויתקעו העם בשופרות וימליכו את שאול עליהם למלך, ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא וכו', עכ"ל. וזהו הטעם הראשון מתוך עשרה טעמים שכתב הרס"ג [הובא באבודרהם (תפלת ראש השנה)]: מפני שהיום היתה תחילת הבריאה, שבו ברא הקדוש ברוך הוא את העולם ומלך עליו, וכן עושין המלכים בתחילת מלכותם, שתוקעין לפניהם בחצוצרות ובקרנות, להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם. וכן אנו ממליכין עלינו את הבורא ליום זה. וכך אמר דוד (תהלים צח ו') 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', ע"כ.

והנה הנדון בריטב"א הוא, אם מה שאמרו 'ובמה בשופר', אי קאי נמי על 'שתמליכוני עליכם', ולאפוקי ממה שהיה מקום לומר ש'בשופר' קאי רק על 'שיעלה זכרונכם לפני לטובה', אולם זה לכאורה מפורש בגמרא שהטעם דשופר הוא או רק על זכרונכם

או גם על שתמליכוני עליכם. וא"כ צ"ע בדעת הרמב"ם, למה פירש שהרמז הוא להתעורר מהשינה והתרדמה, והרי בגמרא מבואר שהטעם דשופר הוא על זכרונות או גם על שתמליכוני עליכם.

חילוק בין
תקיעת שופר
לפסוקי
שופרות

ובדוחק יש לומר, שמה שאמרו בגמרא 'ובמה בשופר', לא קאי על תקיעת שופר, אלא על אמירת פסוקי שופרות, כי נדון הגמרא הוא על אמירת פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, שזהו לשון הבריתא 'אמרו לפני', וא"כ אפשר לומר שמה שאמרו 'ובמה בשופר', קאי על אמירת פסוקי שופר, ולא מיירי כלל על תקיעת שופר. וא"כ אפשר שאמירת פסוקי שופר הוא או רק על 'זכרונכם לטובה' או גם על 'שתמליכוני עליכם', אבל המצוה דתקיעת שופר הוא ענין אחר, ועל זה כתב הרמב"ם הטעם שהרמז הוא להתעורר מהשינה והתרדמה. והדוחק בזה הוא, כי לא מסתבר לומר שאמירת הפסוקים דשופר והמצוה דתקיעת שופר, אין להם שום שייכות זה עם זה, וצ"ע.

מעורר
לתשובה

ונראה בתחילה לבאר שדברי הרמב"ם ברמז דתקיעת שופר, אפשר שענינו הוא תשובה. שהרמב"ם הזכיר בדבריו 'וחזרו בתשובה'. וא"כ יש לפרש, שהרמז של שופר בראש השנה הוא להתעורר ולקיים מצות תשובה.

אולם נראה שזה אינו, שהרמב"ם כתב: עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו מעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם וכו' הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה, ע"כ. ואילו במצות תשובה כתב הרמב"ם (פ"ב ה"ב): ומה היא התשובה, שיעזבו החוטא חטאו, ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשה עוד, וכן יתנחם על שעבר, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, עכ"ל. ועיי"ש בכסף משנה, שיקח לעד להשי"ת עליו שלא ישוב לחטאו עוד, ע"כ.

מעוררו לזכור
בוראו

ונמצא שבתשובה כתב הרמב"ם ד' דברים. א. שיעזבו חטאו ויסירו ממחשבתו. ב. ויגמור בלבו שלא יעשה עוד. ג. יתנחם על שעבר. ד. יקח לעד להשי"ת שלא ישוב לזה החטא לעולם. ואילו ברמז של שופר לא הזכיר הרמב"ם כלל חרטה וקבלה ועדות. וכתב רק שיתעורר מהשינה והתרדמה, ויזכור בוראו ויטיב דרכיו, ויעזבו דרכו הרעה. וא"כ אף שהזכיר בזה שיעזבו דרכו הרעה, וגם כתב 'וחזרו בתשובה', מכל מקום זה שלא כתב הרמב"ם בשופר לא חרטה ולא קבלה ולא ויעיד עליו, מורה בבירור שאין הכונה למצות תשובה.

אלא ענין השופר הוא, להתעורר מהשינה והתרדמה. ועיקר הדבר שמתעורר משנתו הוא, שיזכור את בוראו, ואלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק, צריכים להקיץ מהתרדמה, ויזכרו בוראם, ועי"ז יחזרו בתשובה, דהיינו שיטיבו דרכיהם ויעזבו דרכם הרעה, וזה החיוב של כל המצות.

וכמו שכתב במנחת חינוך (מצוה שסד) שהרמב"ם (תשובה פ"א ה"א) לא כתב שיש מצוה לשוב אל ה', אלא שכשישוב בתשובה יש מצוה להתודות, ומשום שזה שצריך לשוב ולקיים כל המצוות, זה אינו מצות תשובה, אלא כל מצוה שבתורה יש ציווי לקיימה [וראה עוד בזה להלן בענין מצות תשובה וידידי ביום הכפורים, במובא גם מדברי המשך חכמה]. וא"כ כשיתעורר משנתו ותרדמתו ויזכור בוראו, הרי שמקיים מכאן ואילך כל מצוות התורה, ולכן מיטיב דרכיו ועוזב דרכו הרעה. ואילו המצוה של תשובה היא להתודות ולומר כל מה שגמר בלבו. וכבר ביארנו (בענין מצות ידידי ותשובה) שידיו הוא כולל לומר כל מה שגומר בלבו, וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ב ה"ב) לאחר שפירט מהי תשובה, כתב: וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמר בלבו, ע"כ. שמבואר בזה, שהמצוה של ידידי היא לומר בפה כל מה שגמר בלבו. וא"כ הגומר בלבו חרטה וקבלה ויעיד עליו, צריך לומר כל זה בשפתיו.

ונמצא, שברמז של התקיעה בראש השנה כתב הרמב"ם רק שיזכור בוראו ויטיב דרכיו ויעזוב דרכו הרעה. ואילו בתשובה כתב הרמב"ם גם חרטה וקבלה ויעיד עליו. וא"כ מבואר בזה, שהענין של תקיעת שופר הוא להתעורר משנתו ולזכור בוראו ולקיים מעתה כל המצוות. ומכלל כל המצוות הוא גם לקיים מצות תשובה, אבל אין ענין מיוחד בשופר למצות תשובה, אלא ענין שופר הוא שיזכור בוראו ויקיים כל המצוות.

ולאור זה נראה, שהענין שכתב הרמב"ם ברמז של שופר, זהו הענין 'שתמליכוני עליכם'. שלהמבואר ברמב"ם שהמהות של הרמז שיש במצות שופר, הוא שיתעורר מתרדמתו ויזכור בוראו ויקיים המצוות, הרי שכל זה הוא הענין 'שתמליכוני עליכם'.

רמז הרמב"ם בשופר הוא ענין 'שתמליכוני עליכם'

דהנה, עיין ברמב"ם (ספר המצות עשה ב) שכתב וזה לשונו: המצוה השניה היא הציווי שצונו באמונת היחוד, והוא שנאמין כי פועל המציאות וסיבתו הראשונה אחד, והוא אמרו יתעלה (דברים ו ד) 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' וכו', והרבה שיאמרו מצות יחוד, ויקראו גם כן זאת המצוה מלכות, כי הם יאמרו (ברכות יג.) כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, רוצים לומר להודות ביחוד ולהאמינו, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שמצות יחוד ה' שהוא הפסוק 'ה' אחד', כלול בזה האמונה באחדות ה', וכמו שהאריך בזה הרמב"ם (יסודי התורה פ"א ה"ז ואילך). וכולל גם מלכות, וכמו שאמר רבי יהושע בן קרחה במשנה בברכות (שם), שלכך קדמה פרשת שמע לוויה אם שמוע, כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ מקבל עליו עול מצות. שבזה מבואר שמצות יחוד ה' כוללת קבלת עול מלכות שמים, והיא הקבלה לקיים כל מה שצוה ה', ואח"כ מקבל עליו עול מצות, לקיים בפועל מה שצוה ה'.

ולפי זה נראה שהרמז של השופר שמעיר מהשינה והתרדימה, ויזכור בוראו, וכתוצאה מזה יקיים המצות. דהיינו שיזכור בוראו שה' אחד, ולא יהיה בשינה ותרדימה ששוכח את האמת בהבלי הזמן, אלא יזכור שה' אחד, וכתוצאה מזה יקבל עליו עול מלכות שמים לקיום המצות, שכל זה הוא מצות יחוד ה'. הרי שכל זה הוא הענין 'שתמליכוני עליכם'. והרי הפסוק האחרון של פסוקי מלכיות הוא 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'. והרי כתב הרמב"ם שמבואר במשנה שפסוק זה הוא לקבל עליו עול מלכות שמים, וא"כ 'שתמליכוני עליכם' הוא מצות יחוד ה'. שהכרה זו שה' אחד, וכמו שהאריך הרמב"ם (יסודי התורה פ"א) בענין יחוד ה', זה מעורר מהתרדימה והשינה ע"י תקיעת השופר, ועי"ז יזכור בוראו ויקיים כל מצותיו, וא"כ נמצא שתקיעת שופר ושתמליכוני עליכם, הם ממש ענין אחד.

טעם שזמון
התקיעה הוא
בראש השנה

והנה טעם התקיעה בראש השנה לעוררו משינתו ותרדימתו, הוא משום שבעשרה ימים אלו שבין ראש השנה ליום הכפורים, התשובה והצדקה היא יפה ביותר ומתקבלת מיד, כמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ו). ומקורו הוא מהא דאיתא בגמרא (ר"ה יח.) דקרא 'דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב' (ישעיה נה ו), קאי על יחיד בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים. ונמצא שראש השנה הוא היום הראשון מהעשרה ימים שהקב"ה הוא 'קרוב' ו'בהמצאו'.

והשופר בא לעורר על כל עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, וכמו שכתב הרמב"ם בהמשך ההלכה (פ"ג ה"ד), ש'נהגו להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה עד יום הכפורים יתר מכל השנה'. ועל יום הכפורים כתב הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ז) שהוא 'זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, עכ"ל. ומבואר בזה שבכל השנה המצוה של תשובה היא כמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"א ה"א): כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא, ע"כ. שמבואר בזה כמו שביאר המנחת חינוך, שבכל השנה המצוה של וידוי היא שאם עשה תשובה הרי הוא צריך להתודות, מה שאין כן ביום הכפורים שיש חיוב לשוב ולהתודות.

ויום הכפורים הוא סיום עשרה ימים אלו, ותחילתן הוא בראש השנה, ולכן התקיעה בראש השנה להתעורר מהתרדימה, בתחילת זמן זה שהוא 'בהמצאו' ו'בהיותו קרוב'. ועיין ברמב"ם במורה הנבוכים (ח"ג פמ"ג) וזה לשונו: כן ראש השנה יום אחד, מפני שהוא יום תשובה, והערת בני אדם משכחתם, וכאילו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום, כמו שהוא מפורסם בקבלת האומה מענין עשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, עכ"ל. והרי שיש להעיר מהתרדימה והשינה בתחילת ימים אלו, ולכן תוקעין בראש השנה, שאם לא יזכירוהו בתחילה אלא באמצע, הרי לא יזכור עד שיזכירו לו, ולכן כל דבר שצריך לזכור כמה ימים, צריך להזכיר בתחילה כדי שיזכרו כל הימים.

נמצא לפי זה, שהענין של שופר שמעורר מהתרדימה והשינה, והענין 'שתמליכוני עליכם', אינם שני דברים נפרדים, אלא הם ענין אחד. שיש שפירשו שעיקר המהות של ראש השנה הוא 'שתמליכוני עליכם', וכתוצאה מזה הוא יום הדין, ד'מלך במשפט יעמיד ארץ' (משלי כט ד), וכתוצאה מכך יש לשוב בתשובה, כיון שהם ימי משפט. אולם להמבואר הכל הוא ענין אחד ממש, שהענין של שופר שהוא להתעורר מהשינה והתרדימה, ובזה לזכור בוראו ולקיים המצות, זהו מצות יחוד ה', שזוכר שה' אחד, והכרה זו מביאה לקבלת עול מלכות שמים, שזהו חלק ממצות יחוד ה', והשופר של ראש השנה הוא לזכור בוראו ולקיים המצות, וזהו הענין של קבלת עול מלכות שמים, וזהו הענין 'שתמליכוני עליכם', וההמלכה היא 'עליכם' דייקא, שזה הוא הענין של קבלת עול מלכות שמים.

ולאור זה נראה להוסיף ביאור בהמשך דברי הרמב"ם (פ"ג ה"ד), וזה לשונו: ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה וכו', עכ"ל. ויש להעיר שהדבר הראשון שכתב הרמב"ם הוא 'להרבות בצדקה', וצריך לבאר למה הוא הדבר הראשון.

מעלת
הצדקה
בעשיית

ונראה, דהנה במקור לאמירת מלכיות בראש השנה, איתא בגמרא (ר"ה לב): מנין שאומרים מלכיות, תניא רבי אומר 'אני ה' אלהיכם ובחדש השביעי' (ויקרא כג כב-כג) זו מלכות, רבי יוסי בר יהודה אומר, אינו צריך, הרי הוא אומר (במדבר י י) 'והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם', שאין תלמוד לומר 'אני ה' אלהיכם', ומה תלמוד לומר 'אני ה' אלהיכם', זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות, יהיו מלכיות עמהן, ע"כ. והנה הדרשה דרבי היא מסמיכת המקראות. ועיי"ש ברש"י שכתב: 'אני ה' אלהיכם', ד'לעני ולגר תעזוב, וסמך ליה 'בחדש השביעי זכרון תרועה', 'אני ה' אלהיכם', הוא לשון אני אדון לכם, עכ"ל [ועיי' בגמרא (יבמות ד) דרבי יהודה לא דריש סמוכין רק במשנה תורה, והך סמוכין הוא בחומש ויקרא, וא"כ לרבי יהודה צריך למילף כר' יוסי בר יהודה].

ונמצא שדעת רבי שהמקור לאמירת מלכיות הוא בקרא 'ובקצרכם את קצידי ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך ולקט קצירך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלהיכם', וסמוך לו 'בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קדש', ודרשין סמוכים, דהא דכתיב בלקט ופאה 'אני ה' אלהיכם', פירושו הוא, אני אדון לכם, שה' הוא האדון והמלך, וסמוך לזה 'בחדש השביעי באחד לחדש', ודרשין סמוכים לומר מלכיות בראש השנה. נמצא שהמקור לאמירת מלכיות הוא במצות לקט ופאה, שהם מצות צדקה.

ולהמבואר שהרמז של שופר לרמב"ם הוא להמליך הקב"ה למלך עלינו, הרי שמטעם זה כתב הרמב"ם להרבות בצדקה בימים אלו, כיון שהמקור ל'תמליכוני' הוא במצות צדקה של לקט ופאה, וביאור הדבר הוא, שמצות צדקה מורה שהקב"ה

הוא אדון לכם, שהאדם אינו בעלים על ממונו ורכושו, אלא הקב"ה הוא הבעלים על הממון, והוא מצוה עליו ליתן ממונו לעניים, ולכך נאמר בלקט ופאה 'אני ה' אלהיכם', שענינו הוא כמו שפירש"י אני אדון לכם, וזהו הענין לומר מלכיות בראש השנה 'שתמליכוני עליכם', ולכך כתב הרמב"ם להרבות בצדקה, שזהו המקור לזה שיש לפעול בימים אלו שהקב"ה הוא אדון לכם, ודו"ק.

והנה במשנה (ר"ה לב.) נחלקו התנאים, רבי יוחנן בן נורי סובר שכולל מלכיות עם קדושת השם ואינו תוקע, קדושת היום ותוקע, אמר לו רבי עקיבא, אם אינו תוקע למלכיות, למה הוא מזכיר, אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע, ע"כ. ולכאורה לר"י בן נורי כיון שאינו תוקע למלכיות, אלא תוקע לברכה של קדושת היום, א"כ הענין של שופר לדידיה אינו ענין של המלכת המלך, וא"כ לכאורה המחלוקת בין ר' יוחנן בן נורי ור' עקיבא אינה רק אם תוקע לקדושת היום או שתוקע למלכיות. אלא יש ביניהם מחלוקת יסודית במהות של תקיעת שופר, שלרבי עקיבא תכליתה להמליך הקב"ה למלך עלינו, ולרבי יוחנן בן נורי הוא ענין של קדושת היום, ואינו ענין למלכות.

אולם להמבואר ברמב"ם נראה, שלא נחלקו במהות הענין של שופר, אלא לכו"ע השופר בא לרמז שיתעורר משנתו ותרדימתו ויזכור בוראו ויחזור בתשובה ויעשה רק מעשים טובים, אלא שזהו ענין המלכת הקב"ה למלך, שזהו קבלת עול מלכות שמים. ומעתה נחלקו בזה, דר' יוחנן בן נורי סובר שתקיעת שופר הוא בקדושת היום, שזהו הענין של קדושת היום להתעורר משנתו ולעשות מעשים טובים. ורבי עקיבא סובר שתקיעת שופר הוא במלכיות, שהענין של שופר הוא 'שתמליכוני עליכם', והכל ענין אחד, וכמו שביארנו, ודו"ק.



סימן טז

בענין ספק בתקיעת שופר

בגמרא (ר"ה לד.): ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין, כיצד שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין, הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן, לא צריכא דאף על גב דהא ודאי והא ספק, ע"כ. וברש"י (ד"ה דהא ודאי והא ספק): ודאי הוא לו שאם ילך אצל המברכין ימצא שם עשרה, ויתפלל

שליח ציבור ויוציאנו ידי חובתו, ואם ילך אצל התוקעין, שמא כבר עמדו והלכו לביתם, עכ"ל.

ועיין בדרישה (סימן תקצה אות א) שבתחילה הביא דברי הבית יוסף שכתב, שבאחת יודע בודאי שיש שם מי שיברך להם תשע ברכות ואין שם תוקע, ובשניה ספק יש שם תוקע ספק אין שם תוקע הולך לשניה. ואח"כ הביא דברי רש"י הנ"ל, וכתב, דמשמע דוקא ספק כזה שיש כאן ודאי צד דאורייתא, שהרי ודאי היו שם תוקעין, אבל אם ספק לו לגמרי אם יש שם תוקעין אם לא, נמצא דמעולם לא היה כאן צד דאורייתא, ודאי ס"ל דהולכין אל מקום הברכות. ובסוף דבריו הסיק הדרישה, שלא דווקא הוא, וה"ה ספק כזה דנסתפק אם יש שם מי שיודע לתקוע, עכ"ד עיי"ש.

אם דוקא כשיש צד דאורייתא

ועיין בריטב"א (ד"ה שתי עיירות וכו'), אוקימנא אע"ג דהא דברכות ודאי והא דתקיעות ספק, פירוש דהא דתקיעות מוחזקת בשנים שעברו שהיה שם שופר ותוקע, אלא שאין ידוע אם יש היום שם, והיינו דקתני באחת תוקעין, כלומר שהיו תוקעין בזמן שעבר, וקמ"ל דספק כזה דאורייתא עדיף מודאי ברכות דרבנן, עכ"ל. ומבואר בריטב"א, שרק בספק כזה שעייירה זו מוחזקת בשנים שעברו שהיה שם שופר ותוקע, והספק הוא שאין ידוע אם יש היום שם, רק בספק כזה עדיף מודאי ברכות דרבנן, אבל כשאין מוחזקת בשנים שעברו שהיה שם שופר ותוקע, ויש ספק אם יש שם שופר, לא עדיף מודאי ברכות דרבנן. והריטב"א דייק כן מלשון הגמרא שאמרו 'באחת תוקעין', שפירושו, שהיו תוקעין בזמן שעבר.

פי' הריטב"א שמוחזקת בשנים שעברו

ולפי"ז נראה, שגם בדעת רש"י מסתבר לומר שבדוקא נקט בכה"ג שודאי שיש שם שופר ותוקע, אלא שהספק הוא שמא כבר עמדו והלכו לביתם, שרק בספק כזה עדיף מודאי ברכות דרבנן. אבל בספק שנקט הבית יוסף, שהספק הוא אם יש שם תוקע או אין שם תוקע, לא עדיף מודאי ברכות, אף שהוא מדרבנן.

ועיין בדרישה (שם) שכתב, שהטעם שרש"י פירש שהספק הוא אם גמרו תקיעתן אם לאו, היינו משום שבתחילה לשון הגמרא שם 'באחת תוקעין' ואח"כ אמרו בגמרא שהוא ספק, ולכך פירש רש"י שהאמת היא שתוקעין, והספק הוא אם הלכו כבר עם השופר, עכ"ד עיי"ש. ובנקודה זו מבואר בדרישה בדעת רש"י כהריטב"א, שדייקו את לשון הגמרא 'באחת תוקעין'. ורש"י פירש מחמת זה שתוקעין בודאי, והספק הוא אם הלכו להם. והריטב"א פירש שתוקעין בשנים שעברו, והספק הוא אם יש שם שופר ותוקע גם בשנה זו. ובדרישה הסיק שלא דווקא בכה"ג, והוא הדין בספק אם יש שם מי שיודע לתקוע, ורש"י פירש כן רק מחמת לשון הגמרא, ע"כ. אולם להמבואר בריטב"א שדייק ג"כ בלשון הגמרא ופירש שדוקא בספק כזה, א"כ מסתבר לומר שגם רש"י טעמו הוא שדייק כן בלשון הגמרא, וגם לרש"י נפרש שהוא

י"ל ברש"י שפירש כך בדוקא כמו שעולה מהריטב"א

בדווקא. ואדרבה לכך אמרו בגמרא לשון זה, כדי להורות שרק בכה"ג שודאי שיש שם תוקע והספק הוא אם הלכו לביתם, אז ספק תקיעות עדיף מודאי ברכות דרבנן. ולא בספק אחר.

אלא שצריך לבאר, בין לרש"י ובין לריטב"א, למה בספק סתם אם יש שם שופר או שאין כלל שופר, ולא היה חזקה משנים שעברו שהיה שם שופר, למה בספק כזה לא עדיף מודאי ברכות דרבנן, ורק בספק שהיה חזקה משנים שעברו לפירוש הריטב"א, או לרש"י שיש שם ודאי שופר ורק שספק הוא אם הלכו לביתם, למה רק בספק כזה עדיף מודאי ברכות דרבנן א.

והנה במחצית השקל ובשפת אמת עמדו בזה לדעת הפוסקים דספק תורה מן התורה לקולא, ומה דקיי"ל ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, א"כ כל ספק דאורייתא הוי כמו ודאי דרבנן, וא"כ מאי אולמיה דמקום שתוקעין מספק ממקום שמברכין בודאי.

והנה מקושייתם מבואר, שנקטו שלדעת הרמב"ם דספק דאורייתא מדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא, הרי שזה לא רק בספק לא תעשה, אלא גם בספק עשה סובר הרמב"ם שרק מדרבנן לחומרא, ולכך הקשו שבספק אם יש שם תוקע אף דהוי ספק עשה, אפ"ה לרמב"ם אין חיוב מדאורייתא, דספק לקולא מדאורייתא, וספק דאורייתא גם במצות עשה הוא לחומרא רק מדרבנן, ולכך הקשו דספק יש שם תוקע וודאי ברכות, מאי אולמיה דהאי מהאי, דשניהם הוא רק חיוב מדרבנן.

אולם מצאנו שנחלקו בזה האחרונים בדעת הרמב"ם, מה הדין בספק עשה. דהנה המהרי"ט אלגזי (הלכות בכורות פ"ג אות מ ד"ה גרסינן בפרק הזרוע) בא"ד כתב, דסברת הרמב"ם אינו אלא באיסורין, אבל במצות עשה אם נסתפק אם קיים המצוה, או אם חייב לעשות המצוה מן התורה, חייב מספק לקיים העשה, דכיון דעשה אלים מלאו, דהא קיי"ל דאתי עשה ודחי ל"ת, לענין ספק נמי אלים, וחייב מספק, דדוקא לענין לאוין דילפינן מאשם תלוי, דמסתמא כיון דלא מחייב אלא בהוקבע איסורא, אבל בספק חלב ספק שומן לא מחייב אשם תלוי, ש"מ דספק מותר מן התורה, אבל במצות עשה אין ללמוד מהתם, עכ"ל.

א. ועיין בערוך לנר שעמד בזה, שרש"י פירש שהספק הוא הלכו לביתם, וכתב, שלפי"ז שפיר שייך 'באחת תוקעין', שודאי הוא שתוקעים, אבל הרמב"ם בחבורו (שופר פ"ג הי"ג) כתב, ספק שימצא שם תוקע, ולפי"ז קשה, איך קאמור בלשון ודאי 'באחת תוקעים'. ותירץ הערוך לנר, שהרמב"ם יפרש כמו שכתב הריטב"א, שבשנים שעברו תוקעין שם, והספק הוא אם גם בשנה זו יתקעו, עכ"ל. וצ"ע בדבריו, שהרי הריטב"א שפירש שמוחזקת בשנים שעברו שהיה שם שופר ותוקע, סיים שרק בספק כזה עדיף תקיעות מברכות, ולא בספק אחר, וא"כ אין לפרש ברמב"ם כהריטב"א, וצ"ע.

צ"ב מדוע
חילקו בין
הספיקות

קושיית
מחצית"ש
ושפ"א

לא חילקו בין
ספק מצות
לא תעשה
לספק מצות
עשה

ד' מהרי"ט
אלגזי
שבספק
מצות עשה
מודה
הרמב"ם
שמדאורייתא
לחומרא

והיינו, שדעת המהרי"ט אלגזי היא, שמה שסובר הרמב"ם שספק דאורייתא בלא תעשה מותר מן התורה, הוא ילפותא ממה שאינו חייב אשם תלוי אלא בהקבע איסורא, וסובר הרמב"ם שאין לחלק בין חיוב קרבן לבין שאר איסורים, ולכך ממה שאינו חייב אשם תלוי בחתיכה אחת ספק חלב ספק שומן, ילפינן שאין בזה איסור מדאורייתא. [ולפי"ז לדעת ר"מ (כריתות יח.) שחייב אשם תלוי גם בלא איקבע איסורא, הרי שלר"מ גם הרמב"ם סובר שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, שרק לרבנן שאין חיוב אשם תלוי בלא איקבע איסורא, ילפינן מזה שאין איסור מן התורה, ופשוט]. ולפי"ז כתב המהרי"ט אלגזי, שרק בספק לא תעשה סובר הרמב"ם, שהוא לקולא מן התורה, דילפינן מזה שאינו חייב אשם תלוי, אבל בספק עשה דחמיר מל"ת, דהא עשה דוחה ל"ת, הרי שעל ספק עשה ליכא ילפותא למילף מינה שספק לקולא מדאורייתא, ולכך בספק עשה מודה הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא מן התורה.

ולפי"ז לדעת המהרי"ט אלגזי, אין מקום לקושיית המחצית השקל והשפת אמת, שבספק מצות תקיעת שופר דהוי ספק עשה, גם הרמב"ם סובר שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, ולכך אתי שפיר למה ספק תקיעות עדיף מודאי ברכות, דברכות דרבנן, וספק תקיעות לחומרא מדאורייתא, כיון דהוי ספק מצות עשה.

ועיין ברע"א (שו"ע יו"ד סימן כז) שהביא דברי הפמ"ג בספרו תיבת גמא (פרשת וירא) שצייד דבעשה לא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא, רק בלא תעשה, דילפינן מדאיצטריך קרא בממזר, עכ"ד עיי"ש. שסובר שמה שהרשב"א סובר שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, הוא רק בלא תעשה, שהטעם שספק לא תעשה לחומרא מדאורייתא הוא, דילפינן לה מדאיצטריך קרא בממזר להתיר ספק ממזר, ומינה ילפינן שבכל התורה ספק לחומרא. עיין רשב"א (קידושין עג. ד"ה ממזר ודאי) בסו"ד שכתב כן, דילפינן מקרא דממזר ספק יבוא, שבכל התורה ספק דאורייתא לחומרא. ולפי"ז כתב בתיבת גמא שיש לחלק בין ספק לא תעשה לספק עשה, שרק בספק לא תעשה ילפינן דספק לחומרא מדאיצטריך קרא בממזר, אבל בספק עשה גם הרשב"א סובר דלא אמרינן ספק לחומרא מדאורייתא.

ונמצא לפי"ז שהמהרי"ט אלגזי והתיבת גמא נחלקו בספק עשה מן הקצה אל הקצה. ותרוייהו סבירא להו שמחלוקת הרמב"ם והרשב"א בספק לא תעשה אי הוי לחומרא מדאורייתא או שמדאורייתא לקולא ומדרבנן לחומרא, זהו רק בלא תעשה, אבל בעשה לא נחלקו הרמב"ם והרשב"א. אלא שהמהרי"ט אלגזי סובר שבספק עשה גם הרמב"ם סובר דספק לחומרא מדאורייתא, והתיבת גמא סובר שבספק עשה גם הרשב"א סובר שספק לקולא מדאורייתא.

ושורש מחלוקתם הוא, שדעת המהרי"ט אלגזי היא, שהרמב"ם שסובר ספק לקולא מדאורייתא, אינו מסברא, אלא ילפותא ממה שאינו חייב אשם תלוי בלא איקבע איסורא. ולפי"ז הרשב"א שסובר ספק לחומרא מדאורייתא הוא מסברא,

ד' התיבת
גמא שבספק
עשה לכו"ע
אינו לחומרא
מדאורייתא

שורש
מחלוקת
מהרי"ט
אלגזי ותיבת
גמא

והרמב"ם ג"כ מודה לרשב"א דמסברא הוי אמרינן לחומרא מדאורייתא, אלא שהרמב"ם סובר דילפינן שספק לקולא מדאורייתא ממה שאינו חייב אשם תלוי בלא איקבע איסורא, והרשב"א סובר שיש לחלק בין חיוב קרבן לאיסור, שאף שאין חיוב אשם תלוי בלא איקבע איסורא, אפ"ה איסורא איכא גם בלא איקבע איסורא. וכיון שהמהרי"ט אלגזי סובר דלכו"ע מסברא אמרינן ספק לחומרא מדאורייתא, ולהרמב"ם דספק לקולא מדאורייתא הוא מילפותא ממה שאינו חייב אשם תלוי, לכך סובר לחלק בין לא תעשה לעשה, שרק בלא תעשה ילפינן דספק לקולא מדאורייתא, אבל בעשה דחמיר מלא תעשה דעשה דוחה לא תעשה, ליכא למילף לקולא, ונשאר הדין מסברא דספק לחומרא מדאורייתא בספק עשה.

אבל התיבת גמא חולק ביסוד הדבר, וסובר שהרשב"א שסובר דספק לחומרא מדאורייתא, יליף לה מקרא מדאיצטריך קרא בממזר. ונמצא שמסברא אמרינן כהרמב"ם דספק דאורייתא לקולא מדאורייתא, ואדרבה הרשב"א שסובר שספק לחומרא מדאורייתא הוא יליף לה מקרא, ומטעם זה סובר התיבת גמא לחלק בין עשה ללא תעשה, דקרא דספק לחומרא נאמר רק בלא תעשה, ולא נאמר בעשה.

ונמצא דשורש מחלוקת המהרי"ט אלגזי והתיבת גמא אם בספק עשה גם הרמב"ם סובר דלחומרא מדאורייתא, או שבספק עשה גם הרשב"א סובר דלקולא מדאורייתא, תלוי בשורש המחלוקת שנחלקו אם מסברא אמרינן לחומרא מדאורייתא, או שמסברא אמרינן לקולא מדאורייתא. ונחלקו אם להרמב"ם צריך ילפותא דספק לקולא מדאורייתא, או שלהרשב"א צריך ילפותא דספק לחומרא מדאורייתא, ומזה נובע מה שנחלקו בספק עשה [וראה בענין זה בחלקת יצחק (ח"א סימן לט אות ו)].

ואכתי צריך לבאר לדעת התיבת גמא שהרשב"א יליף דספק לא תעשה לחומרא מדאורייתא מדאיצטריך קרא בממזר, וזהו רק בלא תעשה ולא בעשה. למה נחלק בין עשה ולא תעשה. והרי אדרבה אית לן למימר שכיון שעשה חמור מלא תעשה, דעשה דוחה לא תעשה, וכסברת המהרי"ט אלגזי, א"כ אית לן למילף עשה מלא תעשה דספק לחומרא, כיון דעשה חמור מלא תעשה, צריך למילף עשה מלא תעשה.

ועיין מה שביארנו ליישב בזה (חלקת יצחק פסחים ט.) ותורף דברינו שם, דאי ילפינן ספק דאורייתא לחומרא מדאיצטריך קרא בממזר, א"כ גדר הדין דספק לחומרא, אינו שצריך לחוש ולהחמיר בספק, אלא שכשיש ספק יש איסור מחודש והוא איסור ודאי, וכמו שכתב הר"ן (שם ט:). והיינו שזה שיש כאן חתיכה ספק חלב ספק שומן, זהו הטעם שאסרה תורה חתיכה זו גם על הצד שהוא שומן. ולפי"ז אתי שפיר דליכא למילף עשה מלא תעשה, כי רק אי הוי אמרינן שגדר הדין דספק לחומרא הוא שיש

טעם לחלק
בין עשה
ול"ת לדעת
התיבת גמא

כשיש ספק
יש איסור
מחודש
בודאי

לחוש ולהחמיר מספק, והוי ספק איסור, אלא שצריך לחוש לספק איסור, א"כ בזה איכא למילף עשה מלא תעשה, שכיון שעשה חמור מלא תעשה דעשה דוחה לא תעשה, א"כ מזה שאמרה תורה בספק לא תעשה שיש לחוש ולהחמיר מספק, א"כ איכא למילף שק"ו בספק עשה יש לחוש ולהחמיר מספק, אבל מכיון שספק לחומרא בלא תעשה אינו שצריך לחוש ולהחמיר מספק, אלא הוא איסור מחודש, והוי איסור ודאי, א"כ אין זה איסור חלב, דאיסור חלב הוא רק על הצד שהוא חלב, ועל הצד שהוא שומן ודאי ופשוט שאין בו איסור חלב, והאיסור ודאי הוא איסור מחודש שבחפץ כזה שיש בו ספק חלב אסרה אותו תורה באיסור מחודש, והוי איסור ודאי, וא"כ ליכא למילף עשה מלא תעשה, כי רק בלא תעשה אסרה תורה איסור מחודש חפץ כזה שהוא ספק חלב, אבל בספק עשה לא נאמר עשה מחודש, ואין לחדש עשה מחודש מילפותא מלא תעשה.

והנה הובא לעיל קושיית המחצית השקל והשפת אמת, למה ספק תקיעות עדיף מודאי ברכות, והרי להרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, וא"כ תרוייהו חיובם מדרבנן, ומאי אולמיה דהאי מהאי. והנה לדעת התיבית גמא שבספק עשה גם הרשב"א סובר דלא אמרינן ספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, נמצא שקושיא זו היא לא רק לדעת הרמב"ם וכמו שכתבו המחצית השקל והשפת אמת, אלא יש להקשות קושיא זו גם לדעת הרשב"א, כיון שבספק עשה גם הרשב"א סובר דלא אמרינן לחומרא מדאורייתא^ב.

ויש דעה נוספת בספק עשה לדעת הרמב"ם, דעיין בחוות דעת (סימן קי בית הספק), שכתב בדעת הרמב"ם, הטעם דספק דאורייתא לקולא מדאורייתא, הוא משום דכל לישנא דקרא משמעותא על הודאי ולא על הספק. ולפי"ז חילק בין עשה ללא תעשה, שבלאוין דכתב רחמנא 'את זה לא תאכלו', כגון חזיר וחלב, אמרינן חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל, אבל ספק יאכל. ובמקום דמזהיר קרא בקום ועשה, כגון 'בתולה יקח אשה', וכן לקיחת אתרוג או אכילת מצה, אמרינן דמחוייב שיהיה בודאי ולא בספק, עכ"ד עיי"ש.

ולדבריו נמצא שהלוקח אתרוג שהוא ספק כשר, גם להרמב"ם לא יצא בו, ולא אמרינן שכיון שהרמב"ם סובר דספק דאורייתא לקולא מדאורייתא, א"כ אם נטל אתרוג ספק כשר, הרי שיש ספק אם כבר יצא בו, ומספק אין עליו חיוב מדאורייתא

דעת החו"ד
בשיטת
הרמב"ם
שהתורה
מדברת רק
על הודאי

נפק"מ בנטל
אתרוג ספק
כשר

ב. ויש להעיר, לדעת התיבית גמא שלהרשב"א ספק לחומרא מדאורייתא הוא רק בל"ת, א"כ צ"ע מנלן שיש כלל דין מדרבנן להחמיר בספק עשה, הרי בל"ת הא דאזלינן לחומרא הוא מדאורייתא, וכל מה שמצאנו שנאמר דין ספק דאורייתא לחומרא הוא רק בל"ת, וא"כ נוכל לומר שבמצות עשה אין כלל דין להחמיר, ומנלן שרבנן החמירו כלל בספק, אולי יש רק דין דאורייתא בספק, אבל בספק עשה דלא אמרינן לחומרא מדאורייתא כמו בל"ת, נאמר שאי"צ כלל להחמיר בספק גם מדרבנן, וצ"ע.

ליטול אתרוג נוסף ודאי כשר, אלא גם להרמב"ם לא יצא בו, ומחוייב מדאורייתא ליטול אתרוג כשר ודאי. שהטעם להרמב"ם דספק דאורייתא לקולא מדאורייתא בלא תעשה הוא משום דקרא מיירי רק בודאי, והתורה לא מיירי בספק, וכשאסרה תורה חלב הרי דקרא 'לא תאכלו' נאמר רק על ודאי חלב ולא נאמר איסור על ספק חלב, ומטעם זה בספק אתרוג לא יצא בו כלל, שהתורה שאמרה ליטול אתרוג, היינו רק ודאי אתרוג, והנוטל ספק אתרוג הרי לא קיים מצות התורה כלל, שציווי התורה הוא ליטול אתרוג ודאי, כיון שהתורה מיירי רק בודאי ולא בספק.

ונראה, שאע"פ שהחוו"ד סובר בזה כמהרי"ט אלגזי, שלדעת הרמב"ם בספק עשה יש להחמיר מדאורייתא. מכל מקום אין טעמים שוה, ויש נפק"מ ביניהם, שדעת המהרי"ט אלגזי לרמב"ם שספק עשה לחומרא מדאורייתא, הוא משום שבספק לא תעשה ילפינן דלקולא מדאורייתא ממה שאינו חייב אשם תלוי, וזהו רק בלא תעשה, אבל בעשה דחמיר מלא תעשה, דהא עשה דוחה לא תעשה לא ילפינן דלקולא, ולכן בספק עשה מודה הרמב"ם דלחומרא מדאורייתא. ודעת החוו"ד אליבא דהרמב"ם, שהטעם שספק דאורייתא לקולא מדאורייתא, הוא משום דקרא מיירי רק בודאי ולא בספק, ולכן בספק עשה כגון ספק אם זהו אתרוג או לא, אמרינן שהתורה לא מיירי רק בודאי, ולכן אינו יוצא בספק אתרוג.

ונפק"מ בגוונא דסוגיין, שהגברא ודאי מחויב לשמוע שופר, והספק הוא אם יהיה לו שופר במקום זה, שלדעת החוו"ד אף שהוא ספק עשה, אפ"ה לא אמרינן בזה לחומרא מדאורייתא, שרק בספק אם זהו אתרוג אמרינן שהתורה אמרה ליקח אתרוג ודאי, ואתרוג ספק אינו בכלל קיום מצות אתרוג, וזהו רק בספק אם זה אתרוג, אבל בספק דסוגיין שזה ודאי שהגברא מחוייב לשמוע שופר, והספק הוא רק אם במקום זה יהיה לו שופר, בזה אי אפשר לומר סברת החוו"ד שהתורה מיירי רק בודאי ולא מיירי בספק, שהתורה דיברה על הגברא, והוא ודאי מחוייב בשופר, וא"כ בספק כזה לא אמרינן להרמב"ם שבספק עשה לחומרא מדאורייתא, ורק בספק אם זה אתרוג כשר או לא, אמרינן שלהרמב"ם ספק לחומרא מדאורייתא, שהתורה אמרה שצריך ליקח אתרוג ודאי ולא אתרוג ספק, שהתורה לא מיירי על ספיקות, אבל במקום שהגברא ודאי מחוייב, ויש ספק אם יהיה לו שופר, אין הכרע מהי דעת הרמב"ם בזה. וכמו כן בספק עשה, אם הספק הוא אם הוא חייב לעשות המצוה, לא אמרינן ספק לחומרא מדאורייתא.

ועיין במהרי"ט אלגזי שכתב שלדעת הרמב"ם, כשיש ספק עשה יש להחמיר מדאורייתא, בשני אופני הספק דלהלן, חדא כשנסתפק אם קיים המצוה, ואידך אם חייב לעשות המצוה מן התורה. ונראה שהמהרי"ט אלגזי לשיטתו כתב שני אופני הספק אלו, כיון שסובר שלרמב"ם ספק עשה לחומרא מדאורייתא הוא משום דליכא למילף עשה מלא תעשה דעשה חמור מלא תעשה, וא"כ אין נפק"מ אם הספק הוא

החילוק בין
המהרי"ט
אלגזי לחוו"ד

נפק"מ
כשהגברא
ודאי מחוייב
והספק אם
יש שופר

מה שכתב
מהרי"ט
אלגזי שני
אופני ספק
הוא רק
לשיטתו

אם קיים המצוה, או אם הספק הוא אם חייב לעשות המצוה. אבל לדעת החו"ד שהטעם לרמב"ם שספק עשה לחומרא מדאורייתא הוא משום שהתורה מיירי בודאי ולא בספק, א"כ זהו רק בספק אם קיים המצוה, כגון שנטל אתרוג שספק אם הוא כשר או לא, שהתורה ציותה ליטול אתרוג כשר בודאי, וא"כ בספק אתרוג לא קיים בזה המצוה כלל, אבל בספק אם חייב לעשות המצוה, וכגון ספק אם אכל שיעור המחייבו בברכת המזון מדאורייתא, בזה ליכא למימר שהתורה מיירי רק בודאי ולא בספק ומטעם זה יתחייב מדאורייתא, דאדרבה כיון שהתורה לא מיירי בספק, א"כ אין עליו מצוה כלל.

ולפי"ז מה שכתב המהרי"ט אלגזי שני אופני הספק, ושגם בספק אם חייב לעשות המצוה אמרין לרמב"ם שספק עשה לחומרא מדאורייתא, הוא רק לשיטתו, שהטעם שבעשה סובר הרמב"ם דלחומרא מדאורייתא, הוא משום דלא ילפינן עשה מלא תעשה דעשה חמור מלא תעשה דעשה דוחה לא תעשה, ולכן גם בספק אם חייב לעשות המצוה אמרין ספק עשה לחומרא מדאורייתא. אבל לדעת החו"ד, הרי שבספק אם חייב לעשות המצוה לא אמרין ספק לחומרא מדאורייתא אף שהוא ספק עשה, ודו"ק.

נמצא העולה מכל המבואר, שקושית המחצית השקל והשפת אמת למה עדיף ספק שופר מודאי ברכות, והרי ספק דאורייתא לחומרא לרמב"ם רק מדרבנן, ומאי אולמיה דהאי מהאי, דתרווייהו הוי מדרבנן. הרי שלדעת המהרי"ט אלגזי שבכל ספק עשה סובר הרמב"ם דלחומרא מדאורייתא, א"כ אתי שפיר שספק שופר דהוי ספק עשה חיובו מדאורייתא, ולכן עדיף מודאי ברכות שהוא מדרבנן. ולדעת התיבת גמא שבספק עשה גם לרשב"א ספק לקולא מדאורייתא, א"כ קושית המח"ש והשפ"א היא גם אם נסבור כהרשב"א. ולדעת החו"ד יש לדון בכה"ג שהגברא ודאי מחוייב ויש ספק אם יהיה לו שופר האם לרמב"ם נאמר לחומרא מדאורייתא, די"ל דשאני מספק אתרוג שכיון שהתורה לא מיירי בספק א"כ לא קיים בזה המצוה כלל, משא"כ בזה שהגברא ודאי מחוייב, ויש עליו ציווי התורה לשמוע שופר, גם לרמב"ם אזלינן לחומרא מדאורייתא.

סיכום
הדברים

ולפי"ז אם נסבור כתיבת גמא שבספק עשה לכו"ע לא אמרין ספק לחומרא מדאורייתא, שלפי"ז קשה קושית המח"ש והשפ"א למה עדיף ספק שופר מודאי ברכות, דתרווייהו הם מדרבנן. לפי"ז אפשר לומר שבזה מיושבת דעת רש"י והריטב"א שבספק אם יש שם שופר או לא, לא אמרין דספק שופר עדיף מודאי ברכות, והוא משום דספק שופר כיון דהוי ספק עשה, א"כ לכו"ע גם להרשב"א אמרין ספק לקולא מדאורייתא, והחיוב בספק עשה לכו"ע הוא רק מדרבנן, וא"כ לא עדיף ספק שופר מודאי ברכות, כיון דתרווייהו חיובם מדרבנן, ומאי אולמיה דהאי מהאי. ולכן פירש הריטב"א שרק בספק כזה שמוחזקת בשנים שעברו שהיה שם שופר

י"ל שקושית המח"ש והשפ"א היא המוקד לפירוש רש"י והריטב"א

ותוקע, זה עדיף מודאי ברכות, כיון שיש חזקה משנים שעברו שהיה שם שופר, לא הוי כספק בעלמא. ורש"י פירש שרק בספק כזה שיש ודאי שופר במקום זה, והספק הוא שמא כבר עמדו והלכו לביתם, ואפשר לומר שספק כזה שונה מספק אם יש שם שופר, דהוי כעין איקבע איסורא, כיון שיש כאן ודאי שיש שופר ותוקע במקום זה, והספק הוא רק אם הוא יספיק לשמוע מהם, והוי כאיקבע איסורא, שיש כאן סיבה לספק כיון שיש שם ודאי שופר ותוקע, ולכך רק ספק כזה עדיף מודאי ברכות.

רש"י סובר
שספק
לחומרא
מסברא

אולם נראה דזה אינו, שמדברי רש"י נראה שסובר שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא הוא מסברא, ודלא כמו שכתב הרשב"א הנ"ל והתיבת גמא שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא הוא מילפותא מדאיצטריך קרא בממזר. דעיין רש"י (קידושין עג. ד"ה ואיבעית אימא) שכתב: ואי לא אייתר קרא, לא הוה דרשין ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ספק ממזר יבא, אלא הוה אמרינן ככל שאר ספיקי איסור על הודאי אזהרת ודאי ללקות עליו, ועל אזהרת ספק אזהרת ספק לאיסורא, עכ"ל. ועיין ברשב"א (קידושין שם) הנ"ל שכתב, שבדברי רש"י מבואר, שספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, ודלא כרמב"ם שמדאורייתא לקולא ורק מדרבנן לחומרא. ונראה שבדברי רש"י מבואר שספק לחומרא מדאורייתא הוא מסברא, ודלא כהרשב"א והתיבת גמא דילפינן מדאיצטריך קרא בממזר, שהרי רש"י כתב אי לא הוי דרשין ספק ממזר יבא, ואי לא אייתר קרא, הוי אמרינן דהוי ככל שאר ספיקי איסור שעל אזהרת ספק אזהרת ספק לאיסורא. וא"כ הרי דברי רש"י הם שספק לחומרא מדאורייתא, הוא אי לא אייתר קרא ולא הוי ילפינן ממזר ספק יבוא, וא"כ מפורש בדברי רש"י שספק לחומרא מדאורייתא הוא מסברא, שהרי לרשב"א דילפינן ספק דאורייתא לחומרא מדאיצטריך קרא בממזר, א"כ אי לא אייתר קרא ולא הוי ילפינן ממזר ספק יבא, לא היה כלל מקור לדין שספק דאורייתא לחומרא. ומוכח בדעת רש"י שגם אי ליכא קרא בממזר, נמי אמרינן ספק דאורייתא לחומרא מדאורייתא, וע"כ שהוא מסברא דלחומרא.

ביאור מה
שכתב
הרשב"א שכן
פירש רש"י

ולפי"ז מה שכתב הרשב"א (קידושין שם) הנ"ל, דמדאיצטריך קרא בממזר ילפינן שספק דאורייתא לחומרא, וסיים הרשב"א 'וכן פירש"י ז"ל', צריך לדחוק שמה שכתב הרשב"א שכן פירש"י הוא רק במה שרש"י סובר שספק לחומרא מדאורייתא, ולאפוקי מהרמב"ם שספק לחומרא מדרבנן, אבל במה שכתב הרשב"א דילפינן שספק לחומרא מדאיצטריך קרא בממזר, בזה לא פירש כן רש"י, שברש"י מבואר שספק לחומרא הוא מסברא.

אם הוא
לחומרא
מסברא אין
חילוק בין
עשה לל"ת

ולפי"ז כיון שמבואר ברש"י דספק לחומרא הוא מסברא, א"כ אין לחלק בין לא תעשה לעשה, שבדברי התיבת גמא שבעשה לא אמרינן ספק לחומרא מדאורייתא, הוא רק משום שספק לחומרא אינו מסברא, אלא מילפותא מדאיצטריך קרא בממזר, וא"כ אמרינן שרק בלא תעשה ילפינן דספק לחומרא, ובעשה ליכא ילפותא דספק לחומרא. אבל לדעת רש"י דספק לחומרא הוא מסברא, א"כ אין שום מקום לחלק

בין עשה ולא תעשה, וגם בעשה ספק לחומרא. ולפי"ז הדרא קושיא, למה פירש רש"י שרק ספק כזה שודאי יש שם שופר, והספק הוא רק אם עמדו והלכו לביתם, רק בספק כזה הדין הוא שספק שופר עדיף מודאי ברכות, שמזה משמע שאם הספק הוא אם יש שם שופר או לא, לא עדיף ספק שופר מודאי ברכות, והדרא קושיא, שכיון שרש"י סובר שספק דאורייתא לחומרא מסברא, וא"כ גם בעשה לחומרא מדאורייתא וכמו שביארנו, א"כ למה כל ספק שופר לא עדיף מודאי ברכות.

והנה במחצית השקל תירץ קושיתו, דמכל מקום עדיף ספק תקיעות מודאי ברכות אע"ג דשניהם מדרבנן, מכל מקום התקיעות עיקרן דאורייתא, עכ"ד. וצריך לבאר סברת הדבר, למה מה שהתקיעות עיקר דאורייתא עדיף מברכות דרבנן. ואולי יש לומר, שבספק דאורייתא אף שמדאורייתא לקולא ורק מדרבנן לחומרא, היינו שמדאורייתא אין צורך להחמיר בספק, אבל מכל מקום בספק מצות עשה גם אם אינו מחויב מדאורייתא לקיים העשה מספק, מכל מקום על הצד ספק שיקיים העשה, הרי קיים מצוה דאורייתא, ורק שאין עליו חיוב מדאורייתא בספק, והחיוב בספק הוא רק מדרבנן. וא"כ י"ל שמטעם זה עדיף לקיים ספק שופר מודאי ברכות, דבשניהם יש חיוב מדרבנן, ועדיף חיוב דרבנן כזה שיש בו צד שיקיים מספק חיוב דאורייתא, ואף שאין חיוב מדאורייתא מספק, מכל מקום זה שיש צד ספק שיקיים דאורייתא, זהו טעם וסיבה להעדיף ספק דאורייתא שמחוייב מדרבנן, דאית ביה תרתיה, חדא שמחוייב מדרבנן, ואידך שיקיים מצוה דאורייתא מספק, וזה עדיף מחיוב דרבנן שאין בו כלל קיום דאורייתא.

תירוצ
המחצית
השקל
וביארנו

ועיין שפת אמת שתירץ על פי יסוד דבריו לחלוק על הר"ן (סוכה מו:). דביו"ט שני דלולב דרבנן ועדיין לא נטל לולב עד שהגיע בין השמשות, דא"צ ליטול עוד, משום דהוי ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא. והשפת אמת חולק על הר"ן, וסובר דכיון דודאי לא קיים המצוה, שפיר גם על הספק דשמא יעשה המצוה חייבוהו חכמים. ודוקא היכא דהוי ספק אם כבר עשה המצוה אמרו דספיקא דרבנן לקולא. ולפי"ז כתב השפת אמת, דהכא נמי כן הוא, בספק כי האי אם ישמע שם התקיעה, מחוייב מן התורה לילך, אפילו אי נימא דספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, מכל מקום שאני הכא דודאי לא קיים המצוה, ומחוייב לעשות כל טצדקי ולילך שמא יקיים, כמו לדין בספק דרבנן, ושפיר אמרין 'הולכין למקום שתוקעין'. אבל לשיטת הר"ן קשה להפוסקים דספד"א מה"ת לקולא, עכ"ד עיי"ש.

תירוצ
השפ"א שלא
לדעת הר"ן

ואפשר לומר שבמחוייב מדאורייתא ויש ספק אם יקיים חיובו, גם הר"ן סובר שאף שספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, אפ"ה כל שיש ודאי חיוב וספק אם יקיים חיובו, יש עליו חיוב, שכיון שודאי לא קיים המצוה, חייב לעשות הכל לקיים חיובו, וגם אם יש ספק אם יוכל לקיים חיובו. ואף שהר"ן סובר ביו"ט שני שאם הגיע בין השמשות, אין צריך ליטול עוד, דהוי ספיקא דרבנן ולקולא, ולא אמרינן שכיון

י"ל שהר"ן
מודה כשיש
ודאי חיוב
דאורייתא

שיש עליו ודאי חיוב מדרבנן צריך לקיים חיובו, אף שהוא ספק אם יקיים חיובו. היינו רק בחיוב דרבנן, שהטעם דספיקא דרבנן לקולא, הוא משום שרבנן קבעו איסוריהם וחיוביהם רק בודאי ולא בספק, ותחילת חיוב דרבנן ליטול לולב ביו"ט שני הוא רק בודאי ולא בספק. ולכן בהגיע בין השמשות אין עליו כלל חיוב דרבנן, כיון שרבנן לא חיבו כלל במקום ספק, אבל בחיוב דאורייתא, אף להפוסקים שספק לקולא מן התורה, גם הר"ן מודה שיש עליו חיוב לקיים המצוה מספק, כיון שיש עליו ודאי חיוב מדאורייתא, וצ"ע.

על הפוסקים
שספד"א
לחומרא
מדאורייתא
קשה מתירוצ
הגמ'

והנה כל זה הוא להבנת המחזה"ש והשפ"א, שהקשו, שאם ספק דאורייתא לקולא מן התורה ורק מדרבנן לחומרא, א"כ קשה, למה עדיף ספק שופר מודאי ברכות, והרי תרוייהו חיובם מדרבנן, ומאי אולמיה דהאי מהאי. ומבואר מדבריהם, שלשיטת הפוסקים דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, א"ש דברי הגמרא, שלכך ספק שופר עדיף מודאי ברכות, כיון שספק שופר חיובו הוא מדאורייתא, וברכות הוא מדרבנן, וחיוב דאורייתא עדיף מחיוב דרבנן. אולם נראה דאדרבה יש להקשות לדעת הפוסקים שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, א"כ מה תירצו בגמרא 'לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק', והרי קושית הגמרא היא דפשיטא שהולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, דהא דאורייתא והא דרבנן. וא"כ קושית הגמרא היא דפשיטא שחיוב דאורייתא עדיף מחיוב דרבנן. וא"כ לשיטת הפוסקים דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, [ולדעת המהרי"ט אלגזי בספק עשה גם הרמב"ם סובר דלחומרא מן התורה], א"כ קשה מה תירצו שיש חידוש 'אע"ג דהא ודאי והא ספק', והרי גם בספק שופר יש חיוב מדאורייתא, וא"כ אכתי קשה פשיטא ומאי קמ"ל, דהא פשיטא שגם בספק שופר עדיף מברכות דרבנן, כיון שספק שופר הוא חיוב מדאורייתא, וא"כ אדרבה לדעת הפוסקים שספק לחומרא מן התורה קשה מה תירצו בגמרא.

ב' קושיות
לדעת רש"י

נמצא, שלדעת רש"י שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, קשה שתי קושיות, חדא, מה תירצו בגמרא דקמ"ל אע"ג דהוי ספק, והא אכתי פשיטא. ועוד קשה, מה שמבואר ברש"י שרק בספק כזה שיש ודאי שיש שם שופר, והספק הוא רק אם הלכו לביתם, אז ספק שופר עדיף מודאי ברכות, שמבואר מרש"י שאם הספק הוא אם יש שם שופר, לא עדיף ספק שופר מודאי ברכות, וזה קשה, שהרי שופר הוי ספק דאורייתא, ולרש"י שמסברא ספק לחומרא מן התורה, הרי שגם בספק עשה לחומרא מן התורה, וא"כ למה בספק אם יש שם שופר אין עדיפות לספק שופר מודאי ברכות.

ולבאר הדבר, יש להקדים בדעת רש"י בספק דאורייתא. דהנה זה כבר נתבאר לנו שדעת רש"י דספק דאורייתא לחומרא מן התורה, והוא מסברא, וכמבואר ברש"י קידושין, שאף אי לא ילפינן שספק ממזר מותר, אמרינן שספק אסור, ומבואר

שדעת רש"י דספק לחומרא מן התורה אינו מילפותא מדאיצטריך קרא בממזר, שהרי רש"י מיידי לפני שיש קרא בממזר, וע"כ שמסברא ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, והסברא היא שיש לחוש לספק.

וצריך לבאר לדעת רש"י, מאי שנא חתיכה אחת ספק חלב ספק שומן, שאף שאסור מן התורה אפ"ה אין חייבין אשם תלוי, ומאי שנא חתיכה משתי חתיכות שחייב אשם תלוי. והנה אם נאמר שבאיבע איסורא בחתיכה משתי חתיכות מה שחייב אשם תלוי הוא חיוב ודאי, וגם על הצד שהיה שומן ג"כ חייב אשם תלוי, א"כ אתי שפיר החילוק בין ספק בחתיכה אחת לבין ספק בחתיכה משתי חתיכות, שבחתיכה אחת אף שלחומרא מדאורייתא, מכל מקום האיסור הוא רק איסור ספק, שעל הצד שהוא שומן אין בזה איסור, ורק שצריך לחוש ולהחמיר מספק, דאפשר שהוא חלב ואז יעבור על איסור. משא"כ בחתיכה משתי חתיכות דאיבע איסורא, הרי עבר על איסור גם על הצד שהוא שומן, דהוי ודאי איסור כיון דאיבע איסורא.

מה החילוק בין חתיכה שיש בה ספק לחתיכה משתי חתיכות

אולם נראה שבדברי רש"י מפורש, שבאיבע איסורא שחייב אשם תלוי, הרי דהוי קרבן רק על הצד שהוא חלב, אבל על הצד שהוא שומן אינו חייב קרבן, ולא הוי קרבן אלא חולין, והאוכל חתיכה משתי חתיכות שחייב אשם תלוי, הוי ספק קרבן ספק חולין, וחייב להביא קרבן מספק, אבל על הצד שהיה שומן, לא הוי קרבן אלא חולין. דעיינ בגמרא (כריתות יח.) דרבי מאיר סובר שחייב אשם תלוי גם בלא איבע איסורא. והכי איתא התם: רבי מאיר היא דלא בעי קביעותא לאיסורא, דתניא השוחט אשם תלוי בחוץ, ר' מאיר מחייב וחכמים פוטרין, ע"כ. וברש"י ("ד"ה ר"מ מחייב), משום שחוטי חוץ, אע"ג דאיכא למימר שמא לא אכל חלב, ואשם זה חולין הוא, דלא בעי קביעות לאיסור, עכ"ל. והנה אשם תלוי זה ששחטו בחוץ, מיידי שאכל חתיכה משתי חתיכות והפריש אשם תלוי, והשוחט אשם תלוי בחוץ, לרבנן אינו חייב משום שחוטי חוץ, דאשם זה הוא חתיכה אחת ולא איבע איסורא ופטור, ור"מ מחייב אע"ג שיש ספק שמה שאכל היה שומן, ונמצא שאשם זה הוא חולין, ואפ"ה מחייב ר"מ משום שחוטי חוץ, משום שר"מ סובר שגם בלא איבע איסורא חייב אשם. ומפורש ברש"י שהאוכל ספק חלב ספק שומן והפריש אשם, הוי ספק אם הוא קרבן או חולין, והשוחט אשם תלוי בחוץ עובר על ספק איסור, שעל הצד שהוא חולין, לא עבר על שחוטי חוץ, ויש כאן ספק אם עבר על שחוטי חוץ, שיש ספק אם הוא קרבן או חולין, והוי חתיכה אחת, שיש רק אשם אחד שהוא ספק קרבן ספק חולין, ולכך נחלקו בזה ר"מ וחכמים אם חייב השוחטו בחוץ, שר"מ מחייב משום שסובר שגם בחתיכה אחת חייב אשם תלוי, ומפורש ברש"י שמי שחייב אשם, לא אמרינן דהוי ודאי קרבן. ולולא דברי רש"י היה אפשר לומר, שזה שעבר על ספק איסור, מחייבו בודאי קרבן, ואין כאן ספק חולין. אולם ברש"י מבואר דהוי ספק קרבן ספק חולין, ולפי"ז צריך לומר, שאף שבשעה שמקריבו יש כאן ספק חולין בעזרה, אפ"ה אין בזה

מורש"י מבואר שהוא ספק קרבן ספק חולין

איסור, שאיסור חולין בעזרה הוא רק בודאי חולין, אבל בספק שיש עליו חיוב להביא קרבן מחמת הצד ספק שהיה חלב, אין בזה איסור חולין בעזרה, אף שבאמת הוא חולין בעזרה.

ולפי"ז צ"ע טובא, מה החילוק בין חתיכה אחת לחתיכה משתי חתיכות, ולמה בחתיכה אחת אף שספק לחומרא מן התורה, אפ"ה אינו חייב אשם תלוי, ואילו בחתיכה משתי חתיכות חייב אשם תלוי. וצריך לבאר מה החילוק ביניהם, שהרי גם בחתיכה משתי חתיכות חיובו באשם תלוי הוא רק על הצד שהוא חלב, ועל הצד שהוא שומן לא הוי קרבן אלא חולין, וגם בחתיכה אחת יש איסור מדאורייתא מסברא, וא"כ תמוה מה החילוק ביניהם. ובעיקר קשה, שדברי רש"י במסכת כריתות הם לרב נחמן שסובר שלרבנן מה שחייב אשם תלוי רק באיקבע איסורא הוא מסברא, וחולק על רבא דיליף ליה מקרא, ובגמרא שם מבואר שבשתי חתיכות ובא עכו"ם ואכל את הראשונה, ובא ישראל ואכל את השניה, לרבא אינו חייב אשם תלוי, דליכא מצוות בעידנא דאכל, ולרב נחמן איקבע איסורא וחייב. ומבואר שמסברא חייב אשם תלוי באיקבע איסורא, אף היכא דליכא קרא. ולפי"ז תמוה טובא, שנמצא שבין האיסור בחתיכה אחת שאסור מדאורייתא, הוא מסברא, וגם הדין שרק בחתיכה משתי חתיכות חייב אשם תלוי, הוא ג"כ מסברא. ובין בחתיכה אחת ובין בשתי חתיכות, האיסור הוא רק על הצד שהוא חלב, אבל על הצד שהוא שומן, הרי שגם בחתיכה משתי חתיכות לא נתחייב אשם והוי חולין, וא"כ תמוה מה הסברא לחלק ביניהם, ולמה בחתיכה אחת אף שאסור מדאורייתא מסברא, אפ"ה מסברא אינו חייב אשם תלוי, ובחתיכה משתי חתיכות מסברא חייב אשם תלוי, וצ"ע.

ונראה, שזה שבספק דחתיכה אחת אינו חייב אשם תלוי, מורה שאף שצריך להחמיר מספק, אפ"ה אם אכל ספק איסור, אין זה מעשה איסור, שקרבן הוא כפרה על מעשה איסור, וא"כ זה שאינו חייב קרבן, מורה שאין זה מעשה איסור, ורק שאם היה זה חלב, הרי זה עבר על איסור אכילת חלב, אבל בספק, מה שספק לחומרא, הוא שיש עליו לחוש ולהחמיר פן יכשל ח"ו באיסור חלב, אבל גוף אכילת חתיכה זו שהיא ספק חלב ספק שומן לא הוי מעשה איסור. ולכך אם עבר ואכל, אף שהיה עליו לחוש ולהחמיר על עצמו שלא יכשל באיסור אכילת חלב, מכל מקום אינו צריך להביא אשם לכפרה, שכפרה הוא על מעשה איסור, וזה לא הוי מעשה איסור. משא"כ בספק דאיקבע איסורא בחתיכה משתי חתיכות, אף שעל הצד שהוא שומן אינו צריך להביא קרבן והוי חולין, מכל מקום אכילת חתיכה משתי חתיכות היא מעשה איסור, ואינו רק סיבה לחוש ולהחמיר שלא לעבור על איסור חלב, אלא עצם המעשה אכילה שאוכל חתיכה משתי חתיכות הוא מעשה איסור, ואם עבר ואכל הרי הוא צריך להביא קרבן אשם לכפרה על המעשה איסור, וכל זה הוא מסברא, דמסברא גם בחתיכה אחת צריך לחוש לצד שהוא חלב ואז יהיה איסור חלב, ומסברא בחתיכה משתי

חתיכות חייב קרבן, דהוי מעשה איסור, כיון דאיבע איסורא, דזה דהוי איקבע איסורא הוא טעם דהוי מעשה איסור מה שאכל ספק זה. ואין זה רק חיוב לחוש ולהחמיר שלא יבוא לידי איסור, אלא עצם האכילה היא מעשה איסור, וחייב קרבן לכפר על המעשה איסור, והוא עמוק. ואכתי צריך ביאור.

ונראה להוסיף בזה, דהנה רש"י (קידושין עג.) הנ"ל כתב, דבשאר ספיקי איסור, על הודאי אזהרת ודאי ללקות עליו, ועל אזהרת ספק אזהרת ספק לאיסורא. ומבואר ברש"י, שבאזהרת ספק אף שאסור מן התורה, אפ"ה אין בזה מלקות, ורק איסורא איכא. ומבואר בזה שגם אם התרו בו, וגם למ"ד התראת ספק שמה התראה, אפ"ה אין לוקין. ומשמע מרש"י שלעולם אין לוקין וגם אם יתברר אח"כ בעדים שהיה חלב, אין לוקין. ועיין בחתם סופר (חו"מ סימן כט) שנקט שבספק איסור ונתברר שהיה אסור, חייב חטאת. ועיין בהערות הגאון ר' שלמה זלמן אוירבך זצ"ל על שב שמעתא (ש"א פ"א אות ה) שהקשה על החת"ס, שא"כ למ"ד התראת ספק שמה התראה, למה אין לוקין. ולכאורה יש לומר, שהטעם שאין לוקין הוא, שאף שעבר על התראה שהתרו בו שלא יעשה ספק איסור, אפ"ה אינו לוקה, שכדי שיתחייב מלקות צריך התראה להתרות בו שידע שעובר על ודאי איסור.

ביאור מודע
לא ילקה
למ"ד
התראת ספק
שמה התראה

אולם לפי"מ שביארנו שבספק איסור בחתיכה אחת, אף שמסברא אסור מדאורייתא, אפ"ה אינו חייב קרבן מסברא, כיון שאין זה מעשה איסור, ורק שצריך לחוש ולהחמיר שלא יעבור על איסור חלב, אבל אין זה מעשה איסור, ולכך אינו חייב קרבן, דקרבן הוא כפרה על מעשה איסור. משא"כ בחתיכה משתי חתיכות, אע"פ שעל הצד שהוא שומן לא הוי קרבן אלא חולין, אפ"ה הוי מעשה איסור, ולכך צריך להביא קרבן לכפר על המעשה איסור. לפי"ז נראה, שמה שפירש רש"י שבספק איסור אין לוקין, שמבואר בזה שגם אם יתברר שהיה חלב, ואף שהתרו בו, ולמ"ד התראת ספק שמה התראה, אפ"ה אין לוקין. היינו שהרי רש"י מיירי בספק דחתיכה אחת, וזה לא הוי מעשה איסור, שלכך אינו חייב קרבן, ולכך אתי שפיר שזהו הטעם שאין לוקין גם אם נתברר שהיה חלב, שאף שהיה התראה כדינו למ"ד התראת ספק שמה התראה, מכל מקום כיון שאין זה מעשה איסור אין לוקין, שהמלקות אינו על התוצאה שאכל חלב, אלא המלקות הוא על המעשה איסור, כמו שקרבן לכפרה הוא על מעשה איסור.

ולאור זה נראה לבאר דעת רש"י, למה בספק אם יש שם תוקע, אף שספק לחומרא מדאורייתא, אפ"ה לא עדיפא ספק שופר מודאי ברכות, ורק בספק כי האי שיש ודאי שיש שם שופר, והספק הוא אם עמדו והלכו לביתם, בספק כזה עדיף ספק שופר מודאי ברכות.

ביאור עפ"י
בחילוק בין
סוגי
הספיקות
בשופר

ולהמבואר נראה, שכיון שלדעת רש"י בספק דחתיכה אחת הגדר דהוי לחומרא מדאורייתא הוא שצריך לחוש לדאורייתא, אבל אין חייב אשם תלוי, כיון שאין זה מעשה איסור, א"כ בספק עשה מה שצריך להחמיר מדאורייתא, הוא שצריך

לחוש לספק שיקיים מצות עשה, אבל המעשה עצמו כיון שהוא ספק לא הוי מעשה מצוה. וא"כ כל שיש לו ודאי חיוב מדרבנן, שהברכות הם ודאי, א"כ עדיף חיוב ודאי מדרבנן לברכות, מספק שופר שאין זה חיוב, ורק שצריך לחוש לספק שאפשר שיוכל לשמוע שם שופר, וחיוב ודאי מדרבנן עדיף מספק דאורייתא, כיון שהספק דאורייתא הוא רק שיש חיוב לחוש שיקיים העשה, אבל כיון שזה עצמו לא הוי מעשה מצוה, א"כ חיוב דרבנן עדיף מספק דאורייתא. ורק באופן שהספק הוא שודאי שיש שם שופר, והספק הוא אם הלכו כבר, בספק כזה כיון שבאיסורין באיקבע איסורא הוי מעשה איסור מספק, וכמו שביארנו, שלכך חייב קרבן לכפרה, שכפרה היא על מעשה איסור, וא"כ במצוה כה"ג כיון שיש שם ודאי תוקע והספק הוא אם הלכו, שזה הוי כמו איקבע איסורא, כיון שיש ודאי סיבה לומר שיש שם שופר, לכך זה עדיף מברכות דרבנן. וגם בזה יש חידוש בביריתא, שהיה מקום לומר שגם בספק כזה כיון שיש ודאי חיוב דרבנן לברכות, זה עדיף מספק שופר, וקמ"ל שכיון שיש חיוב על המעשה לשמוע שופר, דהוי כמו איקבע איסורא, אף שהוא ספק, מכל מקום יש כאן חיוב על המעשה, וזה עדיף מודאי חיוב דרבנן.

ולפי"ז יש להוסיף, שגם אם נאמר כסברת השפ"א שכל שיש עליו חיוב ודאי, והספק הוא אם יוכל לקיים חיובו, יש עליו חיוב לעשות הכל כדי לקיים חיובו. והשפ"א כתב שמטעם זה גם להפוסקים ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה, אפ"ה כל שיש ודאי חיוב, וספק אם יקיים, לכו"ע חייב מן התורה. אפ"ה סובר רש"י, שכל שהוא ספק אם יש שם שופר, עדיף ברכות דרבנן מספק דאורייתא. ואף שרש"י סובר שספק דאורייתא לחומרא מן התורה, וא"כ כל שכן שיש לומר את סברת השפ"א שכל שיש עליו ודאי חיוב, צריך לעשות הכל לקיים חיובו, אף שהוא ספק אם יוכל לקיים חיובו. אפ"ה כיון שהטעם שספק לחומרא הוא רק שצריך לחוש לספק, א"כ אין זה חיוב, ולכך חיוב דרבנן עדיף מספק דאורייתא, שבדרבנן יש עליו חיוב לשמוע הברכות, וזה עדיף מספק שופר, שהוא רק לחוש לספק, ואינו מעשה מצוה בעצמו.

ולפי"ז נמצא, שהרמב"ם שסובר ספק לחומרא רק מדרבנן, סובר בספק שופר שגם אם הספק הוא אם יש שם שופר, ג"כ עדיף ספק שופר מודאי ברכות. וכמו שכתב הערוך לנר, שהרמב"ם כתב ספק יש שם תוקע ספק אין שם. ולא פירש כרש"י שיש שם ודאי שופר, והספק הוא אם הלכו כבר. ואילו רש"י שסובר ספק לחומרא מדאורייתא, סובר שספק אם יש שופר לא עדיף מודאי ברכות, ורק אם יש שם ודאי שופר, והספק הוא אם הלכו, אז דווקא עדיף ספק שופר מודאי ברכות. ומסברא נראה לומר בהיפוך, שלרש"י שספק לחומרא מדאורייתא, יש יותר טעם להעדיף ספק שופר מודאי ברכות, מאשר לדעת הרמב"ם שספק לחומרא רק מדרבנן. ולהמבואר נראה שלרמב"ם נפרש כתירוץ המחזה"ש, שספק דאורייתא הוי חיוב מדרבנן, וא"כ מחמת החיוב דרבנן שווים הם, דספק שופר וודאי ברכות תרווייהו הם חיוב ודאי מדרבנן, ולכך עדיף ספק שופר, כמו שביארנו, שיש כאן גם צד ספק שיקיים דאורייתא,

הדברים
נכונים גם
לסברת
השפ"א

ביאור טעם
מחלוקת
רש"י
והרמב"ם
בספק שופר

וכיון שבחיוב דרבנן תרוייהו שווים הם, לכך יש להעדיף הספק שופר שאפשר שיקיים בזה דאורייתא, אף שאין חיוב מחמת הספק דאורייתא, מכל מקום כיון שיש בזה צד קיום דאורייתא, יש בזה סיבה להעדיף חיוב דרבנן דספק שופר, מחיוב דרבנן דודאי ברכות. אבל רש"י שסובר ספק לחומרא מדאורייתא, א"כ אין עליו שום חיוב מדרבנן לשמוע שופר, והחיוב מספק לשמוע שופר הוא רק מדאורייתא, וגדרו שיש עליו לחוש לספק דאורייתא, אבל לא הוי מעשה מצוה בספק, ולכך בספק אם יש שם שופר, עדיף ודאי חיוב דרבנן מספק דאורייתא, כיון שהספק דאורייתא אינו חיוב, ואינו מעשה מצוה, והוא רק סיבה לחוש ולהחמיר מספק, ולכך רק בודאי שיש שם שופר עדיף ספק שופר מודאי ברכות, ודו"ק.



סימן יז

בענין תקיעת שופר בראש השנה לזכרון

נשאלתי על מה שהודפס במחזורים מדברי הרס"ג [ומקור הדברים באבודרהם], שיש עשרה ענינים בתקיעת שופר, והטעם השישי הוא: להזכירנו עקידת יצחק שמסר נפשו לשמים, וכן אנחנו נמסור נפשנו על קדושת שמו, ויעלה זכרוננו לפניו לטובה, עכ"ל.

וצ"ע דלכאורה זהו עיקר טעם התקיעות, וכדאינתא בגמרא (ר"ה טז. לד): אמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר, ע"כ. הרי להדיא שתקיעת שופר היא 'כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה'. וכן אנו אומרים בברכת זכרונות שהוא יום הדין ובסיומה אנו מבקשים שיעלה זכרוננו לטובה, וכן אנו מזכירים עקידת יצחק. ואילו רס"ג מנה זאת כטעם שישי, ומשמע שאין זה עיקר הטעם. ועוד, שהרס"ג הזכיר זאת בנוסח כזה, שע"י שאנו נזכרים בעקידת יצחק שמסר נפשו לשמים, כן אנחנו נמסור נפשנו על קדושת שמו, וזה יפעל שיעלה זכרוננו לפני לטובה. ונמצא שהזכרון לטובה הוא ע"י עבודתנו, שנמסור נפשנו על קדושת שמו. ולא שגוף זכרון עקידת יצחק פועל שנזכר לטובה בזכות זה.

והנה הקושיא מחולקת לשני חלקים. א. אם זכרון עקידת יצחק הוא שורש ברכת זכרונות, וא"כ זכרון העקידה הוא בשופר. וא"כ זהו הטעם העיקרי. ב. גם אם שורש ברכת זכרונות אינו ענין עקידת יצחק, ג"כ קשה, שהרי עכ"פ ברכת זכרונות

טעם השישי
לרס"ג

קשה שזה
הטעם
העיקרי של
שופר

אם מזהות
ברכת
זכרונות היא
להזכיר
עקידת יצחק

היא שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר, וא"כ זהו ג"כ הטעם העיקרי המבואר בגמרא הנ"ל.

והנה בגמרא (ר"ה טז) איתא: אמר רבי אבהו, למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקב"ה, תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני, ע"כ. ועיין בטור (סימן תקפו) שכתב: ודווקא לכתחלה, אבל בדיעבד או שאין לו איל וכפוף יוצא בשאר מינין ובפשוט, חוץ מבשל פרה וכו' פסול אפילו בדיעבד, וכתב הרמב"ן וה"ה בקרני רוב החיות שהם עצם אחד ואין שם בלה"ק שופר, שאין נקרא שופר אלא מקרנים החלולים שיש להם זכרות בפנים ונקלף מן הזכרות, כגון של כבשים ואילים ועזים, אבל רוב החיות הן עצם א' ופסולים כמו של פרה, וכל שאר מינין כגון יעל ועזים כשרים בדיעבד אפילו הם פשוטים, ולכתחלה בעינן שיהא כפוף ואפילו בשל עזים, ומ"מ מצוה מן המובחר לחזור אחר של איל לזכור עקידת יצחק, עכ"ל. ומבואר בזה שעיקר ענין זכרונות אינו זכרון עקידת יצחק, והוא רק מצוה מן המובחר שיתקעו בשופר של איל כדי שיזכור עקידת יצחק. ולפי"ז מהות ברכת זכרונות היא ענין אחר.

וכן כתב בטורי אבן (ר"ה כו), שהקשו בגמרא, למה שופר של פרה פסול, והא שופר נמי מבחוץ הוא, ותידצו, כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי, ע"כ. וכתב הטורי אבן שם (ד"ה והא שופר): נ"ל דהאי זכרון לאו זכרון דעקידת יצחק, דהא קאמר בפ"ק (טז) למה תוקעין בשופר של איל, לזכור עקידת יצחק, מכלל דתקיעת שאר שופרות לאו משום האי טעמא הוא, אלא משום שיעלה זכרונכם לטובה ובמה בשופר כדאמר התם, וכל שופרות קיימי לזכרון, עכ"ל [המשך לשונו יובא להלן]. והיינו שממה ששאר שופרות כשרים ואי"צ דווקא של איל, ושופר של איל הוא רק מצוה מן המובחר, הוכיח הטורי אבן שהזכרון אינו עקידת יצחק.

ונראה, דהנה בגמרא (שם לד): איתא: תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות, מ"ט, אמר רבה אמר הקב"ה, אמרו לפני בר"ה מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרונכם לטובה, ובמה בשופר, ע"כ. ועיי"ש ברש"י, שהכוונה היא שבר"ה הברכות והתקיעות מעכבין זה את זה, ולאפוקי מברכות דעלמא כגון תעניות שאין מעכבין זו את זו, אם בירך ולא תקע, עיי"ש. ובתוס' (שם לג: ד"ה שיעור) חולקים על רש"י, ופירשו שהברכות מעכבות זו את זו, היינו שכשמברך מלכויות זכרונות שופרות יברך שלשתן, או לא יברך כלל אפילו אחת מהן, עיי"ש. וכן פירש הרא"ש (לד:), וכן נפסק בטור ושו"ע (סימן תקצג ס"א-ס"ב) שאם אינו יודע את כל הברכות, לא יאמר כלום.

ולפי"ז נמצא, שהטעם שלא יאמר מלכויות לבד או זכרונות לבד, הוא משום שמלכויות הוא כדי שתמליכוני עליכם, וזכרונות הוא כדי שיעלה זכרונכם לטובה, ובמה בשופר. והדברים נראים סתומים, איזו נתינת טעם יש בכך לענין שצריך לברך שלשתן

דווקא. דבשלמא אם יאמר רק מלכויות ולא שופרות, או יאמר רק זכרונות ולא שופרות אתי שפיר, שכין שהשופר הוא על מלכויות ועל זכרונות, א"כ אין לברך מלכויות לבד בלא שופרות או זכרונות לבד בלא שופרות, אבל אכתי לא נתבאר כלל למה צריך את כל שלשת הברכות, ומדוע לא יברך מלכויות ושופרות לבד, או זכרונות ושופרות לבד, הרי אדרבה מלכויות הוא ענין אחד שתמליכוני עליכם, וזכרונות הוא ענין אחר כדי שיעלה זכרונכם לטובה, וא"כ למה מעכבין זו את זו, עד שצריך דווקא לברך שלשתן יחד.^ג

והנה בטורי אבן הנ"ל בהמשך דבריו כתב: אלא לזכרון דקאמר היינו כדכתיב (במדבר י י) 'ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות וגו' והיו לכם לזכרון'. והיינו דאמר בספ"ג דעירובין (מ.) מהו להזכיר של ראש חדש בראש השנה, או דילמא זכרון אחד עולה לכאן ולכאן, עכ"ל. ובסו"ד כתב הטורי אבן, שלפי"ז א"ש מה שהקשה בדף טז. אליבא דר' יוסי דאמר אדם נדון בכל יום, עכ"ד. נמצא לפי דבריו דזכרונות היינו קרא ד'ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון', וא"כ לכאורה זהו דבר נוסף על מלכויות, ונמצא שמלכויות וזכרונות הם שני ענינים נפרדים, וא"כ לכאורה קשה ביותר, למה מלכויות וזכרונות מעכבין זו את זו.

מהות זכרונות 'והיו לכם לזכרון' לפני אלקים

והנה יסוד דבריו שזכרונות היינו קרא ד'והיו לכם לזכרון', כן מפורש ברש"י (במדבר שם) שהביא דברי הספרי וז"ל: 'אני ה' אלקים', מכאן למדנו מלכויות עם זכרונות ושופרות, שנאמר 'ותקעתם', הרי שופרות, 'לזכרון', הרי זכרונות, 'אני ה' אלקים', זה מלכויות וכו', עכ"ל. ומפורש דהאי קרא 'לזכרון' היינו זכרונות. ועיין עוד בגמרא (ר"ה לב.): רבי יוסי בר יהודה אומר, אינו צריך, הרי הוא אומר 'והיו לכם לזכרון לפני אלקים', שאין תלמוד לומר 'אני ה' אלקים', ומה תלמוד לומר 'אני ה' אלקים', זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכויות עמהן, ע"כ. ומבואר דהאי קרא 'אני ה' אלקים' הוא אמירת מלכויות, ומינה ילפינן לכל מקום שנאמר בו זכרונות שיהיו מלכויות עמהן. וזהו ג"כ דברי רש"י מהספרי, דמהאי קרא למדנו שאומרים מלכויות עם זכרונות ושופרות, שזה הוא בנין אב לכל מקום שנאמר בו זכרון שיש בו ג"כ מלכויות. ולכך גם בר"ה דכתיב (ויקרא כג כד) 'שבתון זכרון תרועה מקרא קדש', כיון דכתיב 'זכרון', ילפינן שיש בו ג"כ מלכויות.

כן הוא בספרי ובגמרא

ג. ולפירוש רש"י א"ש היטב, שלפירושו הברכות מעכבות את התקיעות, וכן התקיעות מעכבות את הברכות, שאם ברך ולא תקע לא יצא, וא"ש שע"ז הביאו המימרא 'ובמה בשופר', דהיינו שבין ענין שתמליכוני עליכם ובין ענין שיעלה זכרונכם לטובה הוא דוקא על ידי שופר, ולכך הברכות דהיינו אמירת מלכויות וזכרונות, והתקיעות שעל ידי השופר מעכבין זה את זה.

על ידי
ההמלכה
יעלה זכרוננו
לטובה

ולפי"ז נראה, שהטעם שברכות מעכבות זו את זו, שמבואר בזה שמלכויות בלא זכרונות וזכרונות בלא מלכויות לא יברך, שכל שלשת הברכות מלכויות זכרונות ושופרות הן ענין אחד, הוא משום שמלכויות וזכרונות אינם שני דברים נפרדים, אלא בשביל שיעלה זכרוננו לפניו לטובה, צריך ג"כ מלכויות, דהיינו שעי"ז שאנו ממליכים את הקב"ה עלינו, זה פועל שיעלה זכרוננו לפניו לטובה, ולולא הילפותא היינו אומרים שהזכרון אינו דווקא עי"ז שתמליכנו עליכם, וילפינן מקרא שבנה אב שהזכרון לטובה הוא עי"ז שתמליכנו. ומדויק שפיר הלשון 'שכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכויות עמהן', דהיינו שבשביל הזכרונות צריך שיהיה מלכויות עמהן, והם ענין אחד. ולפי"ז א"ש שברכות מעכבות זו את זו, ואין יכול לברך מלכויות בלא זכרונות, ולא זכרונות בלא מלכויות, כי מלכויות וזכרונות הם ענין אחד, שהמעשה שלנו הוא המלכויות שתמליכנו עליכם, וזה פועל שיעלה זכרוננו לטובה, וא"כ אין לברך זכרונות בלא מלכויות, שאי אפשר שיעלה זכרוננו לטובה בלא שתמליכנו עליכם, וכן מלכויות לבד לא יברך שעיקר סיבת המלכויות הוא כדי שיעלה זכרוננו לטובה, שהמלכויות נצרך לזכרונות, שהזכרונות הם העיקר.

יישוב דברי
רס"ג

ולפי"ז א"ש דברי הרס"ג, שלא מנה טעם לתקיעת שופר בשביל זכרונות, שכיון שמנה בטעם הראשון שתמליכנו עליכם, וכמו שכתב: הענין הראשון, מפני שהיום היתה תחלת הבריאה שבו ברא הקדוש ברוך הוא את העולם ומלך עליו, וכן עושין המלכים בתחלת מלכותם שתוקעין לפנייהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום התחלת מלכותם. וכן אנו ממליכין עלינו את הבורא ליום זה, עכ"ל. הרי שבזה נכלל גם זכרונות, וכמו שנתבאר שהמלכויות והזכרונות הם ענין אחד, שהמעשה הוא המלכויות וזה פועל שיעלה זכרוננו לטובה. וכיון שכבר מנה טעם אחד בתקיעה למלכויות, א"כ אי אפשר למנות טעם נוסף לתקיעת שופר לזכרונות, שהזכרונות הם תוצאה מהמלכויות, וכבר מנה טעם המלכויות, ודו"ק.



עשרת ימי תשובה



סימן יח

בענין תשובה – שיסירם ממחשבתו

כתב הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ב): ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירנו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר (ישעיה נה ז) 'יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וכו', עכ"ל. ויש לדון מה הכוונה 'שיסירו ממחשבתו', דלכאורה אפשר לומר שהכוונה היא שיסיר ממחשבתו מחשבה לעשות עבירה. אולם צ"ע בזה, דהא מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין מ.), ודוחק לומר דקאי אמחשבת עבודה זרה, וכדאיתא (שם) דבעבודת כוכבים כתיב (יחזקאל יד ה) 'למען תפוש את בית ישראל בלבם'.

ואפשר לומר כדאמר עולא שם בקידושין, שתירץ הכתוב (ירמיה ו יט) 'הנני מביא אל העם הזה רעה רעה פרי מחשבותם' שמשמע שנענש על מחשבה רעה, כדבר הונא, דאמר רב הונא כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו, הותרה לו סלקא דעתך, אלא נעשית לו כהיתר. וברש"י (ד"ה עולא אמר): הא דכתיב 'פרי מחשבותם' בעובר ושונה כתיב, כי הדר מהרהר לעשות מצטרפת למעשה, ואפי' לא עבד לה אין חזרתו לשם שמים אלא שלא הוצרך לה, כדבר הונא דאמר נעשית לו כהיתר עכ"ל. ולפי"ז יש לומר דלעולא מכיון שלאחר שעבר ושנה, מחשבה רעה שאח"כ מצטרפת למעשה, א"כ התשובה היא שיסירנה ממחשבתו, כיון שכבר יש עליו עונש על המחשבה.

ביאורים
בעזיבת
המחשבה
לחטוא

ובאופן אחר יש לומר, שאע"פ שמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, פירושו הוא רק במחשבה שלא היה מעשה לבסוף, וכדאיתא התם לעיל מינה בפירוש הכתוב הנ"ל בירמיה: מחשבה שעושה פרי הקב"ה מצרפה למעשה, מחשבה שאין בה פרי אין הקב"ה מצרפה למעשה. וברש"י: מחשבה שעושה פירות. שקיים מחשבתו ועשה. מצרפה למעשה. ונפרעים ממנו אף על המחשבה, עכ"ל. ונמצא שאם היה מעשה בסוף, נענש גם על המחשבה. ויותר מזה נראה שאף שאם לא היה מעשה בסוף, אינו נענש על המחשבה, מכל מקום זה ודאי שמחשבה לעשות עבירה הוא דבר שאינו טוב, ורק עונש ליכא על זה אם לא היה מעשה. ולפי"ז דברי הרמב"ם שאמורים בחוטא, וכמו שכתב 'שיעזוב החוטא חטאו', וא"כ מכיון שחטא, הרי כבר נענש גם על המחשבה. וגם המחשבה היא עבירה שיש עליה עונש, וא"כ התשובה היא שיסירנה ממחשבתו, דהיינו לא רק שיעזוב החוטא חטאו, שהוא עזיבת המעשה,

אלא גם יסירנה ממחשבתו, שהוא עזיבת מחשבת העבירה, שהמחשבה היא ג"כ עבירה.

עזיבת
המחשבה
מהחטא
שעבר

אולם נראה שמשמעות לשון הרמב"ם 'שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו', אין פירושו שיסיר ממחשבתו מחשבה לעשות עבירה, אלא שיסיר ממחשבתו את חטאו, דהיינו את החטא שעשה מכבר, שמלבד שצריך לעזוב את החטא, צריך להסיר ממחשבתו את החטא שעשה. וכן נראה מלשונו, שאם כוונת הרמב"ם הוא שיסיר מחשבה לעשות עבירה, א"כ צריך לומר לשון שיסיר ממחשבתו לעשות עבירה, והלשון שיעזוב חטאו ויסירו ממחשבתו, מורה שצריך להסיר ממחשבתו את החטא שעשה, ולשון 'ויסירו' - קאי על חטאו, שיסיר את חטאו שעשה - יסירו ממחשבתו. ולפי"ז כוונת הרמב"ם שתשובה היא לא רק שיעזוב את החטא, אלא גם שיסיר את החטא שעשה ממחשבתו.

ובביאור הדבר נראה, דעיין ברבינו יונה ביסוד התשובה שכתב, וז"ל: אדם אשר פשע וחטא ובא לחסות תחת כנפי השכינה ולהכנס בדרכי התשובה וכו' ביום ההוא ישליך כל פשעיו אשר עשה 'ויעשה עצמו כאילו בו ביום נולד ואין בידו לא זכות ולא חובה' וכו', לכן טוב לו להשליך פשעיו 'ולעשות לו לב חדש' וכו' עכ"ל, ומזה מבואר שתשובה היא שצריך שיהיה לו לב חדש כמו שאין בידו חובה. ולפי"ז נראה שזהו ג"כ כוונת הרמב"ם שיסירו ממחשבתו, שזהו ניתוק מהחטא שעשה, לא רק מהמעשה - שיעזוב חטאו, אלא גם מהמחשבה שחטא, שצריך להסיר ממחשבתו החטא שעשה, ויהיה בלבו ובמחשבתו כמו שאין בידו חטא כלל.

מחלוקת
רמב"ם ורבינו
יונה

והנה הרמב"ם יליף לה מקרא שנאמר 'עזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו', ולהמבואר פירוש הקרא להרמב"ם הוא, שיעזוב איש און מחשבותיו - שיסיר מלבו ומחשבתו את חטאו שעשה. אולם עיין ברבינו יונה (שערי תשובה שער ראשון אות יא) שחילק בין מי שנכשל פעם אחת בעבירה שראשית התשובה היא החרטה, ואילו מי שחטא הרבה, ראשית תשובתו הוא לעזוב דרכו ומחשבתו הרע ולהסכים לקיים ולקבל עליו לבל יוסיף לחטוא, אח"כ יתחרט וישוב אל ה', כמו שנאמר 'עזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמהו' עיי"ש. ומבואר ברבינו יונה שמפרש קרא, 'ואיש און מחשבותיו', דקאי על המחשבות הרעות שחושב לחטוא, שצריך להסכים ולקבל שלא יוסיף לחטוא, ומפרש כן בקרא 'ואיש און מחשבותיו', ולפי"ז אם נפרש ברמב"ם שהכונה שיסירו ממחשבתו הוא שיסיר ממחשבתו את החטא שעשה כבר, ועל זה הביא הרמב"ם קרא 'ואיש און מחשבותיו', א"כ נמצא שנחלקו הרמב"ם ורבינו יונה בפירוש הפסוק, שהרמב"ם מפרש שיעזוב איש און מחשבותיו, פירושו שיסיר ממחשבתו העבירות שעשה כבר, ורבינו יונה מפרש שיסיר ממחשבתו מחשבה לעשות עבירות אח"כ, ויסיר המחשבה מלבו, ויקבל עליו שלא יוסיף לחטוא, ודו"ק.

סימן יט

בענין עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ

בגמרא (ר"ה יח.): אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מנין לגזר דין של צבור שאינו נחתם, אינו נחתם, והכתיב (ירמיה ב כב) 'נכתם עונך לפני', אלא אע"ג שנחתם - נקרע, שנאמר (דברים ד ז) 'כה' אלוקיני בכל קראנו אליו, והכתיב (ישעיה נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו', התם ביחיד הכא בצבור. ביחיד אימת, אמר רבה בר אבוא אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ, ע"כ. והנה נדון הגמרא הוא לענין גזר דין שנחתם נקרע, ובזה חלוק צבור מיחיד, שבצבור אע"ג שנחתם נקרע, וביחיד רק בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ נקרע גזר דין.

מעלת עשיית לענין קריעת גז"ד

אולם הרמב"ם הביא החילוק בין צבור ויחיד, והחילוק ביחיד בין עשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ לכל השנה, לענין תשובה, דכתב הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ו): אע"פ שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת, שנאמר 'דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב', במה דברים אמורים ביחיד, אבל בצבור כל זמן שעושים תשובה וצווקין בלב שלם הן נענין, שנאמר 'כה' אלקינו בכל קראינו אליו, עכ"ל. ועיי"ש בכסף משנה שהמקור לדברי הרמב"ם הוא הגמרא במסכת ראש השנה (יח.) הנ"ל.

ברמב"ם שינה שהוא לענין תשובה

ומבואר מדברי הרמב"ם ששינה ממה שנדון בגמרא, שהנדון בגמרא הוא שבעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ גם ביחיד נקרע גזר דין שנחתם, והרמב"ם כתב זאת לנדון התשובה, שבשאר ימות השנה התשובה ביחיד היא יפה, אבל בעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ - גם ביחיד - התשובה היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד.

ולפי"ז מכיון שהכס"מ כתב שמקור דברי הרמב"ם הוא בהך גמרא, מבואר בזה דשני ענינים אלו הם ענין אחד, שזה שבעשרה ימים אלו, גם ביחיד התשובה היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, זהו אותו הענין עצמו שגזר דין שנחתם נקרע, שאם הם שני ענינים א"כ אין דברי הגמרא מקור לרמב"ם, והיה לרמב"ם להביא דברי הגמרא לענין גזר דין שנחתם נקרע. ומזה מוכח ומפורש שזה שנקרע גזר דין שנחתם, הוא משום שהתשובה היא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת.

שניהם תלויים זה בזה

ובביאור הדבר נראה שזה שיש עליו עונש של גזר דין, הוא עונש על החטא שעשה, וא"כ אם התשובה התקבלה מיד, ממילא נתבטל העונש שהיה בגזר הדין, ורק אם לא נתקבלה התשובה מיד, הרי שעדיין נשאר עליו העונש שהיה בגזר הדין א.

א. ואפשר שזהו החילוק בין עבר על עשה שאין בה כרת ועשה תשובה, שאינו זז משם עד שמוחלין לו מיד, ואם עבר על ל"ת שאין בה כרת ולא מיתת ביי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויוה"כ מכפר,

ולפי"ז יבואר שבזה גופא שבעשרה ימים אלו שבין ר"ה ויוה"כ שכתב הרמב"ם שהתשובה היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, זהו הטעם למה שמבואר בגמרא שאף גזר דין שנחתם נקרק, שהוא ענין אחד, שבזה שנתקבלה התשובה מיד מטעם זה נקרק הגזר דין, ודו"ק.

בתוס' פירשו
לענין תפלה

והנה ברמב"ם מבואר שעשרה ימים אלו שבין ר"ה ויוה"כ, שגם ביחיד נאמר בזה 'דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב', זה מיידי על תשובה, ועוד מבואר ברמב"ם שבימים אלו התשובה היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד. ונראה שהתוס' אינם מפרשים כן, ודעת התוס' שעשרה ימים אלו שנאמר ביחיד 'קראוהו בהיותו קרוב', קאי על תפלה, ומה שמבואר בגמרא שגזר דין נקרק ביחיד בעשרה ימים אלו, הוא ע"י תפילה, וכפי שיבואר.

דהנה כתבו התוס' (ראש השנה טז). בהא דאמר רב יוסף כמאן מצלין האידנא אקצירי ואמריעי, כמאן כר' יוסי [דאמר אדם נדון בכל יום]. ואיבעית אמא לעולם כרבנן וכדר' יצחק, דא"ר יצחק יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, ע"כ. ובתוס' (ד"ה כמאן מצלין האידנא אקצירי ואמריעי כר' יוסי): וא"ת לרבנן נמי מי לא מצלין רפאנו וברכת השנים. ועוד הא ר' יהודה דאמר הכא אדם נדון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ, הא אמר בפ"ק דשבת (יב:) הנכנס לבקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמך ישראל וכו'. ועוד י"ל 'דתפלה דרבים שאני, דגזר דינם נקרק כדלקמן'. וההיא דשבת דר' יהודה נמי יש ליישב כהאי גוונא, דדמיא לרבים דהוי מצלי בהדיה על כל חולים, עכ"ל.

ומבואר בתוס' שפירשו שמה שחילקו (שם יח.) בין צבור ליחיד, היינו לענין תפילה, וצבור הכוונה תפילת צבור. וזהו שכתבו התוס' דתפילה דרבים שאני דגזר דינם נקרק כדלקמן, דהיינו שזה שמבואר לקמן (יח.) שבצבור גזר דינם נקרק, פירושו תפילה של צבור ורבים. וזהו שהביאו התוס' שבנדון הגמרא (טז). כמאן מצלין האידנא, דמיידי בתפילה, זה קאי על תפילה דרבים, ועל זה נאמר דצבור שאני ונקרק גזר דינם אף שנחתם. ולפי"ז גם מה שאמרו בגמרא ביחיד אימת, אמר רבה בר אבובא אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ, גם זה קאי אתפילה, שעל זה נאמר לעיל מינה בסמוך לחלק בין צבור ויחיד - ופירשו התוס' דקאי אתפילה, שתפילה דצבור פועל שאף גזר דין שנחתם נקרק - ועל זה אמרו שביחיד אימת בעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ, שנמצא דקאי התפילה, שבעשרה ימים אלו גם תפילה ביחיד מהני שיהיה נקרק גזר דין שנחתם.

גזר ציבור
ויחיד לתוס'
ורמב"ם

והנה התוס' כתבו ליישב ההיא דמס' שבת, 'הנכנס לבקר את החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל', שזה דומה לרבים, משום דהוה מצלי בהדיה על כל חולים. ומבואר בתוס' שגדר החילוק בין צבור ויחיד, אינו אם צבור מתפללין

ואם עבר על כריתות ומיתת ב"ד ועשה תשובה, תשובה ויוה"כ תולין ויסורין הבאין עליו גומרין את הכפרה, כמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"א ה"ד). והוא משום שבעוון חמור יותר, אין התשובה מתקבלת מיד, וצריך עונש ביסורים כדי שתתקבל התשובה.

או שיחיד מתפלל, אלא החילוק הוא אם מתפלל על יחיד או שמתפלל על ציבור, שאם מתפלל על החולה וכולל בתפילתו על כל החולים, הוי זה ציבור. וצריך לבאר למה החילוק בין יחיד וציבור הוא אם מתפלל על יחיד או שמתפלל על ציבור, ומאי שנא זה שמתפלל על ציבור שיהיה גזר דין שנחתם נקדע.

ונראה לבאר ע"פ מה דאיתא בירושלמי (ראש השנה פ"א ה"ג): רבי יצחק רבה בשם רבי מלך וציבור נידונין בכל יום, מה טעמא 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו' (מלכים א' ח ט), ע"כ. ולפי"ז החילוק בין צבור ויחיד הוא שציבור נדון בכל יום, ולכך גם יחיד שמתפלל על ציבור חשיב ציבור, כיון שציבור פירושו שהנדון הוא ציבור, ודו"ק.

נמצא לפי"ז שנחלקו התוס' והרמב"ם בהא דגזר דין של צבור אע"פ שנחתם נקדע, וכן ביחיד בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ, שדעת התוס' דקאי אתפילה, דתפילה מהני לקרוע גזר דין אע"פ שנחתם, ולדעת התוס' הפירוש ציבור הוא שמתפלל על ציבור, אף שהתפילה היא של יחיד, ובעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ מהני גם כשמתפלל על יחיד. ודעת הרמב"ם דקאי אתשובה, והפירוש ציבור הוא שהציבור עושין תשובה, ובעשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ מתקבל מיד גם תשובה שעשה היחיד, ולפי"ז לרמב"ם הפירוש ציבור ויחיד הוא שהציבור והיחיד עושין תשובה.

ולפי"ז יש לעיין בלשון 'עשרת ימי תשובה', שלדעת הרמב"ם יש לפרש שנקראים ימים אלו ימי תשובה, משום שבימים אלו מתקבלת התשובה מיד גם ביחיד שעשה תשובה. אולם להמבואר בתוס' שימים אלו הם ימי תפילה, שגם תפילת יחיד מועלת לקרוע גזר דין שנחתם, א"כ יש לדון אם ולמה נקראים ימים אלו עשרת ימי תשובה. והנה לשון עשרת ימי תשובה איתא בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ג) בפסיקתא רבתי (פיסקא מ) במדרש תנחומא (האזינו ד ד"ה הצור תמים) ובמדרש תהלים (מזמור יז), אולם בבבלי לא נזכר לשון זה, וכן בתוס' לא נזכר. ולהמבואר נמצא שלפירוש התוס' נזכר ענין של עשרה ימים אלו שבין ר"ה ויוה"כ לענין תפילה דיחיד שמועלת לקרוע גזר דין שנחתם, ולא נזכר כלל לענין תשובה, ורק לפירוש הרמב"ם נזכרו ימים אלו לענין תשובה, וצ"ע.

לשון עשרת ימי 'תשובה'

ולכאורה יש להביא ראיה לפירוש התוס' מדברי הגמרא (ראש השנה טז). הנ"ל, שאמרו: כמאן מצלינן האידנא וכו', ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק, דא"ר יצחק יפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד בין לאחר גז"ד, ע"כ. והנה דברי ר' יצחק (שם יח.) הם באותו הענין של גז"ד דציבור ודיחיד דמיירי התם בכל הסוגיא, וא"כ זה שהביאו דברי ר' יצחק (שם טז) לענין דמצלינן האידנא, שהוא תפילה, הרי זה מורה כפירוש התוס' שכל הסוגיא של גזר דין שנקדע הוא ע"י תפילה, ולפי"ז גם דברי ר' יצחק הוא לענין תפילה, ולכך הביאו הא דר' יצחק (שם טז) לענין דמצלינן. אבל לדעת הרמב"ם שכל הסוגיא (שם יח.) בחילוק בין צבור ליחיד, ויחיד בעשרה ימים שבין ר"ה

צעקה ותפלה לאחר גז"ד

ויוה"כ, מיירי לענין תשובה, א"כ גם הא דר' יצחק הוא לענין תשובה, וא"כ צריך לבאר היאך הביאו הא דר' יצחק לענין הא דמצלינן. וצריך לומר לדעת הרמב"ם שכוונת הגמרא במה שאמרו וכדר' יצחק, הכוונה היא שכמו שלענין תשובה אמר ר' יצחק שיפה צעקה גם לאחר גזר דין, ה"ה נמי לענין תפילה אמרין שיפה תפילה גם לאחר גזר דין, והוא כמו משל ונמשל, ואינו מענין אחד. אמנם לתוס' מרווח יותר שהכל מיירי לענין תפילה וכמוש"כ, ודו"ק.

והנה עוד איתא (שם טז): ואמר רבי יצחק ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, אלו הן צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה, צדקה דכתיב (משלי י ב) 'וצדקה תציל ממוות', צעקה דכתיב (תהלים קז כח) 'ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם' וכו', ע"כ. וברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ד): מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו וכו', עכ"ל. ובכס"מ כתב שמקורו הוא מימרא דר' יצחק הנ"ל. ולפי"ז מבואר ברמב"ם דהא דא"ר יצחק שצעקה מקרע גזר דינו של אדם, פירושו צעקה שהיא מדרכי התשובה שצועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים, ולפי"ז מה שהביא ר' יצחק קרא ויצעקו אל ה', צעקה זו פירושה תשובה, שזהו אחד מדרכי התשובה להיות צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים. ובד' אלו שחייבים להודות שצעקו אל ה' והצילם, פירוש שצעקו היינו שעשו תשובה, והתשובה מקרעת גזר דינו של אדם, ולכך הצילם.

ואילו לתוס' שפירשו הכל לענין תפילה, ותפילה דצבור כל השנה, וביחיד בי' ימים אלו שבין ר"ה ויוה"כ שמקרע גזר דינו של אדם, לפי"ז הא דא"ר יצחק ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם וחד מינייהו הוא צעקה, פירושו דהך צעקה הוא תפילה. וקרא ד'ויצעקו אל ה' בצר להם', פירושו תפלה, ועיי"ש בתרגום שכתב 'וצלי' - שהוא תפלה. ולפי"ז נמצא שנחלקו התוס' והרמב"ם בפירוש דקרא ויצעקו אל ה', שהתוס' מפרשים כתרגום שהוא וצלי דהיינו תפלה, וכל הסוגיא שמקרעין גזר דין הוא בתפילה, והרמב"ם מפרש הך צעקה שהוא מדרכי התשובה, והכוונה צעקה אינו תפלה, אלא צעקה בבכי ובתחנונים, שהוא צער דצעקה על מעשים הרעים שעשה.

ונראה דהא דא"ר יצחק 'יפה' צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, להמבואר שהרמב"ם מפרש צעקה שפירושו הוא מדרכי התשובה, לפי"ז גם מה שא"ר יצחק יפה צעקה, פירושו שיפה תשובה. ולפי"ז יבואר לשון הרמב"ם הנ"ל שכתב אע"פ שהתשובה 'הצעקה יפה לעולם', ולהמבואר המקור לזה הוא הך מימרא דר' יצחק שיפה צעקה וכו', והפירוש צעקה הוא תשובה וצעקה שהוא מדרכי התשובה.

ועיין רמב"ם (תפילה פ"ח ה"א): תפילת הציבור נשמעת תמיד, ואפילו היו בהן חטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור, ולא יתפלל יחידי כל זמן שיכול להתפלל בציבור, ולעולם ישכים ויעריב לבית הכנסת שאין תפלתו של אדם נשמעת בכל עת אלא בבית הכנסת וכו', עכ"ל. ובכס"מ: כלומר

מחלוקת אם צעקה היא תשובה או תפלה

תפלה עם תשובה נענית ובלא תשובה נשמעת

שכבר אפשר שתשמע תפלתו חוץ לבה"כ, אבל בכל עת אינה נשמעת אלא בבהכנ"ס, ע"כ.

והנה זה מיירי בתפלה בלא תשובה, וכמוש"כ הרמב"ם 'ואפילו היו בהן חטאים', ובזה בציבור התפלה נשמעת, ובבהכנ"ס נשמעת בכל עת, וחזון לבהכנ"ס אפשר שתשמע תפלתו, ונראה שבזה כתב הרמב"ם שהתפלה נשמעת, ומשום דמיירי בלא תשובה ובזה רק נשמעת התפלה. אבל דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ב ה"ו) הנ"ל שבצבור כל זמן שעושין תשובה וצועקין בלב שלם הן נענין, בזה מיירי לענין שנענין, לא רק שנשמעת, וכמוש"כ הרמב"ם ביחיד בעשרה ימים אלו שבין ר"ה ויוה"כ שהיא יפה ביותר ומיד היא מתקבלת, והיינו שנענית. ולפי"ז גם מה שכתב הרמב"ם שבצבור לעולם נענין, פירושו שהיא מתקבלת, וזהו החילוק בין דברי הרמב"ם בהלכות תפלה שבצבור התפילה נשמעת תמיד, אולם זה שנשמעת אכתי אין פירושו שמתקבלת מיד, וזה רק בצבור שעושין תשובה, או ביחיד ב' ימים אלו, שאז נענין ומתקבלת היא מיד.

ונראה שגם בהא דא"ר יצחק לגבי שינוי השם שמקדע גזר דינו של אדם, יש ג"כ מחלוקת אם הוא בתשובה. שהרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ד) הנ"ל כתב: מדרכי התשובה וכו' ומשנה שמו, כלומר שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, עכ"ל, והרי שהרמב"ם מפרש גם זה לענין תשובה. ועיין במהרש"א (ראש השנה חידושי אגדות טז:) שעמד בזה שהפייטן הזכיר 'תשובה תפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה', ולא הזכיר שינוי השם. וכתב דאפשר לומר דשינוי השם שמשנה הגזירה אינו בא על חטא, דהא שינוי השם משרה יליף, דודאי לא משום חטא צוה לשנות שם שרה. וכן כתב בעל יפה מראה (תענית פ"ב ה"ה) וז"ל: מיהו שינוי השם ושינוי המקום לא מצי' לאוקמיה אלא במי שגזרתו בלי חטא, כי בהשתנות כו', דאלו משום חטא מה יועילנו שינוי הזה, עכ"ל. אבל הסמ"ג (עשין יז) כתב שטעם בשינוי השם, כלומר שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותו המעשה, ולפי"ז שפיר באו על חטא, עכ"ד המהרש"א עיי"ש באריכות.

אם שינוי
השם הוא
למי שחטא

והנה לשון הסמ"ג הוא כלשון הרמב"ם, ולהמבואר נמצא שלדעת הרמב"ם שכל הסוגיא שמקדעין גזר דין הוא בתשובה, א"כ גם שינוי השם הוא מדרכי התשובה, והרמב"ם לשיטתו. ולדעת התוס' שכל הסוגיא הוא לענין תפילה, א"כ יש לפרש שינוי השם כמו שפירש בעל יפה מראה שהביא המהרש"א דשינוי השם הוא למי שלא חטא, דלפינן משרה, ולפי"ז ענין שינוי השם הוא לבטל גזירה שאינה משום חטא. אבל להרמב"ם והסמ"ג דשינוי השם הוא תשובה, א"כ הוי תשובה על חטא, ודו"ק.

תשובה עם
שינוי השם



יום הכפורים



סימן ב

בענין שביתה מאכילה ושתיה ביום הכפורים

ברמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ד): מצות עשה וכו' לשבות בו מאכילה ושתיה, שנאמר (ויקרא טז כט) 'תענו את נפשותיכם', ע"כ. ומבואר ברמב"ם שגדר תענית דיום הכיפורים הוא לשבות מאכילה, כמו שביתה ממלאכה שכתב שם (ה"א). ועיין בחי' מהרי"ק על הרמב"ם שכתב שאין כוונת הרמב"ם שהמצוה היא שביתה מאכילה שאין שייך שביתה באכילה ושתיה, אלא דהוי שבת לענין אכילה, עיי"ש.

ועיין ברמב"ם בספר המצות (עשה קסד), וז"ל: 'שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם', כאילו הוא יאמר שחובה בו השביתה המיוחדת במלאכות והמעשים, והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקימו, ולכן אמר שבת שבתון, ולשון ספרא וכו', כלומר השביתה מאלו כולם עד שיגיע העינוי, עכ"ל. וגם בזה מבואר שיש שביתה במזון הגוף וקימו, וזהו קרא 'שבת שבתון', שפירושו שביתה ממלאכה ושתיה ממזון. וסוף דברי הרמב"ם עד שיגיע העינוי, מורה שגדר המצוה אינו העינוי, אלא גדר המצוה הוא לשבות ממזון, והזמן הוא שיגיע העינוי.

ועיין חמדת שלמה (או"ח סימן לה אות יד ד"ה ובה) ובדבריו שם ציין לדברי רב פפא בגמרא (יומא פא:): הוא גופיה שבת איקרי, וברש"י (ד"ה היא גופה) דאיקרי שבת לענין עינוי. וציין עוד לרש"י (שבת קיד: ד"ה אלא לאו), עיי"ש.

והנה הרמב"ם בהלכה ו' כתב: 'כשם' ששבות מלאכה בו בין ביום ובין בלילה, כך שבות לעינוי בין ביום ובין בלילה וכו', ע"כ. ובשו"ע (או"ח סימן תריא ס"א): יום הכפורים לילו כימו לכל דבר וכו', ע"כ. ובביאור הגר"א: מפורש בתורה ועניתם כו' בערב מערב כו' וביומא פ"א ופ"ד דפסחים, ואפי' בתענית ציבור אין חילוק אלא במלאכה כמו שכתוב בפ"א דתענית, עכ"ל. ומבואר בגר"א שהמקור הוא מפורש בתורה, וצ"ע הרמב"ם שהוצרך ל'כשם'.

והנה הרמב"ם בהלכה ד' לענין שביתה מאכילה הביא קרא 'תענו את נפשותיכם', שהוא בויקרא (טז כט) 'בחודש השביעי בעשור לחודש תענו את נפשותיכם', וקרא דעונש הביא 'כי כל הנפש אשר לא תענה וגו' ונכרתה' (שם כג כט), וזהו המקור לאזהרה, בזה שיש עונש. ואילו קרא 'שבת שבתון וגו' ועיניתם וגו' בתשעה לחדש

שבית
שביתון
לא
נאמרה
בשביתה
מאכילה

מקור
הוא
גם
בלילה

בערב מערב עד ערב תשבתו' (שם פסוק לב), לא הביא הרמב"ם בשביתה מאכילה, וכן קרא 'שבת שבתון וגו' ועניתם את נפשותיכם' (שם טז לא) לא הביא הרמב"ם בשביתה מאכילה. ובהלכה א' לענין איסור מלאכה הזכיר קרא 'שבת שבתון', ולא פירש איזה משניהם הכוונה, ואולי כוונתו לשניהם.

ועכ"פ זה מפורש ברמב"ם דקרא ד'שבת שבתון' הזכיר למלאכה ולא לגבי שביתה מאכילה, וא"כ א"ש למה הוצרך ל'כשם'. ומה שכתב הגר"א שהוא מקרא מפורש, זהו אם מפרשינן 'שבת שבתון' על שביתה מאכילה. אולם צ"ע שכבר בקרא דשבת שבתון (כג לב) כתיב 'ועניתם', והרי ילפינן ועניתם לשביתה מאכילה, וא"כ נכלל בהאי קרא גם שביתה מאכילה, וצ"ע. אולם זה מבואר ברמב"ם שרק בהלכה ד' בקרא ד'תענו' הביא שלמדו מפי השמועה שזה הצום, ואילו על קרא ד'ועניתם' משמע דלא ילפינן מפי השמועה, וצ"ע.

ועיין ברבינו מנוח (שם ה"ו) שהביא הגמרא ביומא (פא.): חמשה קראי כתיבי במלאכה, חד לאזהרה דיממא, וחד לאזהרה דליליא, וחד לעונש דיממא, וחד לעונש דליליא, וחד לאפנויי למגמר עינוי ממלאכה בין דיממא בין דליליא. ולפי"ז כתב רבינו מנוח שעיקר הלאוין במלאכה, וילפינן ממלאכה לעינוי, ובזה פירש הרמב"ם שכתב 'כשם', עכ"ד עיי"ש. ומכל זה מבואר שעינוי מתפרש על מלאכה, וצ"ע.

עיני מתפרש
על מלאכה



סימן כא

בענין חצי שיעור

בגמרא (יומא עג:) תנן, יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וכו'. ובגמרא הקשו, אסור, ענוש כרת הוא, אמר רבי אילא ואיתימא רבי ירמיה, לא נצרכה אלא לחצי שיעור. הניחא למאן דאמר חצי שיעור אסור מן התורה, אלא למאן דאמר חצי שיעור מותר מן התורה מאי איכא למימר, דאיתמר, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה, הניחא לרבי יוחנן, אלא לריש לקיש מאי איכא למימר. מודה ריש לקיש שאסור מדרבנן. ושם (עד): גופא, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, ריש לקיש אמר מותר מן התורה. רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל. ריש לקיש אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא. איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש, אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה, ת"ל כל חלב.

מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. הכא נמי מסתברא, דאי סלקא דעתך דאורייתא, כוי ספיקא הוא, איצטריך קרא לאתויי ספיקא וכו', ע"כ.

ומבואר בגמרא שמקור מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בחצי שיעור הוא בחלב, כמבואר ממה שרבי יוחנן הקשה לריש לקיש מהא דילפינן אזהרה לחצי שיעור מקרא כל חלב, ור"ל סובר דקרא אסמכתא בעלמא, והאיסור הוא מדרבנן. ומ"מ אף שמקור מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בחצי שיעור הוא באיסור חלב, אפילו הכי השוו לזה בגמרא דין חצי שיעור באכילה ושתיה ביום הכפורים. וצריך לומר שאע"פ שרבי יוחנן אמר שהריבוי לאזהרת חצי שיעור הוא מקרא דכל חלב, אפילו הכי איסור חצי שיעור הוא גם בשאר איסורים, וגם באיסור אכילה ושתיה ביום הכפורים, ואפשר דילפינן לה במה מצינו.

אולם הירושלמי חולק על הבבלי בזה, דבירושלמי (תרומות פ"ו ה"א) איתא, מודה רשב"ל באיסורי הנאה, ומודה רשב"ל ביוה"כ, ומודה רשב"ל בעתיד להשלים, עיי"ש. ומבואר בירושלמי שבאכילה ביום הכפורים מודה ר"ל שחצי שיעור אסור מן התורה, ורק באכילת חלב חולק ר"ל על ר"י וסובר דח"ש מותר מן התורה. וצריך ביאור, שמאחר שר"ל לא יליף מקרא דכל חלב לאסור ח"ש, א"כ מנא ליה ומאיזה טעם סובר שיום הכפורים שאני, ומנא ליה שביוה"כ ח"ש אסור מן התורה, וצ"ע.

ובשפת אמת כתב שיש סברא לומר שיוה"כ שאני מאכילת חלב לאידך גיסא, שאפשר שביוה"כ גם ר"י מודה לר"ל שח"ש אינו אסור מן התורה. דעיינן בשפת אמת (יומא עג: ד"ה ברש"י ד"ה לחצי שיעור), שעמד במה שרש"י כתב בד"ה חצי שיעור, כלומר פחות מכשיעור אסור מן התורה לקמן בשמעתא דריש ליה מכל חלב. והקשה השפ"א למה לא הביא רש"י הטעם משום דחזי לאיצטרופי, ולאילו צורך נחית לפרש הכא טעמא דר". ותיריך דנראה דטעמא דחזי לאיצטרופי לא שייך ביוה"כ, כיון דאיסור אכילה ביוה"כ היא משום עינוי ובככותבת דמיתבא דעתיה, א"כ בפחות מכשיעור כיון דלא מיתבא דעתיה ליכא שום איסור באכילתו, ואיך שייך לומר על דבר היתר דכיון דחזי לאיצטרופי יהיה אסור, דמ"מ עכשיו היתר הוא. בשלמא בכל איסורין דגוף הדבר איסור הוא אלא דאינו חייב בפחות מכזית, שפיר י"ל דכיון דכשיאכל עוד יהיה גם חצי הראשון איסור כמו חצי האחרון, שפיר גם השתא הוי איסור. משא"כ ביוה"כ דאין הדבר איסור מצד עצמו רק משום דמיתבא דעתיה, וזה הוא רק בגמר השיעור כנ"ל, וקמ"ל הכא דגם ביוה"כ אסור פחות מכשיעור. ולכן כתב רש"י ג"כ הטעם משום דיליף מכל חלב, דמצד חזי לאיצטרופי לא היה איסור ביוה"כ, רק משום דאיכא ריבויא מקרא אין לנו לחלק מסברא לדרוש טעמא דקרא, ומרבינן ג"כ ליוה"כ. ולפי"ז כתב שמיושב ג"כ מה דקשה מ"ט קמ"ל התנא דח"ש אסור מה"ת ביוה"כ טפי מבשאר איסורין, ולהנ"ל א"ש דכיון דהכא לא שייך חזי לאיצטרופי צריך להשמיענו דאסור מטעם ריבוי דכל, עכת"ד ועיי"ש.

מקור דין
ח"ש בחלב
ומינה ילפינן

לירושלמי
מודה ר"ל
ביו"כ וצ"ב

לשפ"א ביו"כ
לא שייך חזי
לאיצטרופי

והנה במה שעמד השפ"א בדברי רש"י, למה פירש"י טעמא דר"י מילפותא דכל חלב, ולמה לא הביא רש"י הטעם דחזי לאיצטרופי, ומזה הסיק השפ"א שביה"כ אין לאסור מטעמא דחזי לאיצטרופי, יש להעיר מדברי רש"י (חולין צח. ד"ה לא תזלזל בא"ד) שכתב וז"ל: דחצי שיעור אסור מן התורה, וחצי שיעור מנין, ת"ל כל חלב בפרק בתרא דיומא, עכ"ל. הרי שגם בזה פירש"י הילפותא מקרא דכל חלב, ולא הביא רש"י הטעם דחזי לאיצטרופי, ובזה אין ליישב כדברי השפ"א, וע"כ שמה שפירש"י מקרא דכל חלב, ולא משום דחזי לאיצטרופי, הוא מטעם אחר, ולא משום דיוה"כ שאני.

ראיית השפ"א מרש"י נסתרת מרש"י בחולין

וביסוד דברי השפ"א שביה"כ אין לאסור ח"ש מן הטעם דחזי לאיצטרופי, ורק מילפותא דכל חלב יש לאסור ח"ש ביוה"כ, הרי שבירושלמי הנ"ל ודאי חולק על יסוד זה, שהרי הירושלמי סובר שר"ל מודה בח"ש ביוה"כ שאסור מן התורה, ואף שר"ל לא יליף מקרא דכל חלב, שהרי בחלב ובשאר איסורים סובר ר"ל שח"ש אינו אסור מן התורה, וחזינן בדעת הירושלמי שלר"ל אף דלא יליף מקרא דכל חלב, אפ"ה סובר שביה"כ אסור ח"ש מטעמא דחזי לאיצטרופי. וא"כ מוכח מהירושלמי שהסברא דחזי לאיצטרופי היא טעם לאסור ח"ש גם ביוה"כ, אע"פ שהאיסור הוא דמיתבא דעתיה. אלא שצריך לבאר סברת הדבר, דמסברא נראה כמוש"כ השפ"א שביה"כ כיון שגדר האיסור הוא כל דמיתבא דעתיה, א"כ בח"ש אין לאסור מטעם דחזי לאיצטרופי, דעכשיו היתר הוא, וא"כ צ"ב סברת הירושלמי שיש לאסור ח"ש ביוה"כ, שהוא ע"כ מטעם דחזי לאיצטרופי.

לירושלמי גם ביו"כ אמרי' חזי לאיצטרופי

ולפלפולא יש לומר ע"כ מה שכתב החתם סופר בהפטרה לפרשת פקודי, שאיסור אכילה ביוה"כ הוא רק אם אוכל להנאתו, ומי שאוכל בכוונה רצויה לגמרי לשם שמים, אין עליו איסור, והשוה זאת למצות יבום שדעת אבא שאול שאם כונס לשם נוי ולשם אישות קרוב להיות הולד ממזר, ומצות יבום היא רק כשמכוון לשם מצוה. ועיי"ש שביאר בזה מה שאכלו בימי שלמה ביוה"כ בחנוכת הבית, כיון שאכילתם היתה רק לשם שמים, עיי"ש באריכות דבריו. ולפי"ז נמצא שגדר איסור אכילה ביוה"כ, אינו משום שצריך שיהיה מעונה, וכלישנא דקרא 'אשר לא תעונה', שהרי האוכל לשם שמים אין עליו איסור אכילה אף על פי שאינו מעונה, אלא גדר האיסור הוא שאסור לאכול להנאת עצמו, והאיסור הוא במה שמכוון להנאתו, וכמו בדעת אבא שאול ביבום, שהאיסור הוא בכוונה לשם נוי ואישות. ולפי"ז יש לומר שמה ששיעור אכילה ביוה"כ הוא בככותבת משום דבהכי מיתבא דעתיה, אין הכונה שהאיסור הוא ליתובי דעתיה, שהרי האוכל לשם שמים אינו עובר באיסור אף שמיישב דעתו, ואינו אלא דין בשיעור האיסור, שבכל אכילה השיעור הוא כזית, וביה"כ השיעור הוא במה שפועל ליישב דעתו. וא"כ גם ביוה"כ יש לאסור חצי שיעור מטעם דחזי לאיצטרופי, שאם כל גדר איסור אכילה ביוה"כ היה שאסור ליישב דעתו, א"כ בחצי שיעור אין שום דבר אסור, שדבר היתר הוא, שגוף המאכל אין עליו שום איסור, והאיסור הוא

לחתי"ס חזי לאיצטרופי אינו גדר האיסור אלא השיעור

רק מה שפועל ליתובי דעתיה, ובח"ש דלא מיתבא דעתיה אין כאן שום דבר של איסור, וא"כ אין לאסור ח"ש מטעם חזי לאיצטרופי, כיון דהשתא ליכא איסור כלל. ורק בחלב שהוא דבר האסור, ורק שנאמרה הלכה למשה מסיני דשיעור אכילה הוא כזית, דשיעורין הלכה למשה מסיני הוא, בחצי שיעור הוא ג"כ דבר האסור, וגדר ההלכה הוא שאין עונש בח"ש, ואמרינן מכח הסברא דחזי לאיצטרופי, שההלכה ששיעור הוא כזית היא רק לענין עונש, אבל איסורא איכא בח"ש כיון דחזי לאיצטרופי. אבל ביוה"כ שכל האיסור הוא דמיתבא דעתיה, אין כאן דבר איסור, דפחות מכותבתת הוי היתר, ולא שייך לאסור מטעם דחזי לאיצטרופי, וזו סברת השפ"א. אולם לפי המבואר בחתם סופר נמצא שגם ביוה"כ אין גדר האיסור ליתובי דעתיה, אלא האיסור הוא לאכול להנאתו, ולדבריו שיעור ככותבתת ליתובא דעתיה הוא רק דין בשיעור האיסור, ולא גדר עיקר האיסור וכאמור, וא"כ שפיר יש לאסור ח"ש גם ביוה"כ מטעם דחזי לאיצטרופי.

ויש להוסיף בזה מה שפירש"י (סוכה ה:): בהא דאמר ר' חייא בר אשי אמר רב שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני, ופירש"י (ד"ה שיעורין), של איסורין, כגון כזית לכל אכילת איסור, וככותבתת ליום הכפורים, עכ"ל. וצ"ע, דבשלמא שיעור אכילת איסור בכזית, צריך לזה הלכה למשה מסיני, דלולא ההלכה הייתי אומר שגם בכל שהוא אסור ונענש. אבל בשיעור ככותבתת ביום הכפורים, שהטעם הוא משום דבהכי מיתבא דעתיה, צריך ביאור למה צריך לזה הלכה למשה מסיני, ואטו לולא ההלכה הייתי אומר שמיתבא דעתיה בפחות מכותבתת או שצריך יותר מכותבתת. אולם להמבואר ע"פ דברי החתם סופר שאין גדר האיסור ליתובי דעתיה, וסיבת האיסור הוא כשאוכל להנאתו, ולפי"ז הא דכתיב אשר לא תעונה הוא רק גדר האיסור שלא יאכל להנאתו, והעינוי הוא היפוך ההנאה. א"כ לולא ההלכה היה לנו לומר ששיעור אכילה ביוה"כ הוא ככל איסורין שבתורה, ולזה גופא צריך הלכה למשה מסיני, ששיעור אכילה ביוה"כ הוא במה דמיתבא דעתיה.

ודרך זו היא לפלפולא, אמנם נראה לבאר באופן אחר הטעם שגם ביוה"כ יש איסור דאורייתא בחצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי, וכמו שהוכחנו מהירושלמי שר"ל מודה שח"ש אסור ביוה"כ, ור"ל הרי לא יליף מקרא דכל חלב, וע"כ שעכ"פ לדעת הירושלמי לר"ל איסור ח"ש ביוה"כ הוא משום דחזי לאיצטרופי, אף שמסברא נראה לכאורה כסברת השפת אמת, שכיון שהוא דבר היתר, לא שייך לאסור מטעם חזי לאיצטרופי.

ולבאר הדבר יש להקדים במה שנחלקו הראשונים לר' יוחנן מה טעם איסור ח"ש מן התורה, דהנה ר' יוחנן אמר הטעם שח"ש אסור מן התורה, משום דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, ואח"כ הקשה ר"י לר"ל מהא דמרבינן אזהרה לח"ש מקרא כל חלב, וקשה למה נקט בתחילה דחצי שיעור אסור מן התורה מסברא דחזי

שיעור
כותבתת
מהלכה
מסיני

אם חזי
לאיצטרופי
טעם לאיסור
ח"ש או רק
לדרשא

לאיצטרוּפִי, אם הטעם הוא מילפּוּתא דקרא דכל חלב. ועיין בתוס' (עד. ד"ה כיון דחזי לאיצטרוּפִי איסורא קאכיל) שכתבו בזה וז"ל: תימה לי אמאי לא קאמר מטעמא דבסמוך דכל חלב לרבות חצי שיעור, דהא ר' יוחנן ידע לההיא ברייתא, דהא בסמוך קא מוּתִיב מינה. וי"ל דלהכי איצטריך ליה לר' יוחנן לפרושי האי טעמא, משום דאי מקרא דכל חלב הוה אמינא עיקר קרא לכוי איצטריך, וחצי שיעור מדרבנן ואסמכיה אקרא. אבל השתא דקאמר טעמא דחזי לאיצטרוּפִי, סברא הוא מהאי טעמא דדרשה גמורה היא נמי לחצי שיעור, עכ"ל. ומבואר בתוס' שטעם איסור ח"ש מדאורייתא לר"י, הוא ילפּוּתא מקרא דכל חלב, ומה שאמרו הטעם דחזי לאיצטרוּפִי, הוא רק טעם למילף ח"ש מקרא דכל חלב, דאי לאו הסברא דחזי לאיצטרוּפִי, הייתי אומר דקרא דכל חלב מרבה רק כוי, ולא מרבינן איסור לח"ש, ולהכי איצטריך הסברא דחזי לאיצטרוּפִי למימר דמרבינן מקרא דכל חלב ח"ש. נמצא שעיקר האיסור הוא מקרא דכל חלב, והסברא דחזי לאיצטרוּפִי אינה סיבה לאיסור, אלא רק סיבה למילף איסורא מקרא דכל חלב.

ועיין בתוס' ישנים שם (עד. ד"ה רבי יוחנן אמר אסור מן התורה משום דחזי לאיצטרוּפִי) שכתבו וז"ל: מיהו עיקר טעמא דר' יוחנן דדריש ליה לקמן מקרא דכל חלב [וא"כ מלקא נמי לקי], דהכי משמע דמיירי קרא דכל חלב, מדקאמר אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה כו'. וקשה דהוה ליה למימר לרבי יוחנן הלכה כרבי שמעון ולריש לקיש כרבנן וכו', ואומר רבי דלאו קושיא היא, דכולהו כרבנן סבירא להו, מדלא שני ליה ריש לקיש הכא ההיא כרבי שמעון ואנא דאמרי כרבנן, אלא ע"כ הכא לענין איסורא דקרא דכל חלב לא מיירי אלא באיסור בעלמא וכו'. מיהו קשה לה"ר אלחנן דמאי שנא דהכא לא יליף מכל חלב אלא איסור אזהרה בעלמא ולא מלקות, ואילו בפסחים בפרק אלו עוברין יליף מכל מחמצת לא תאכלו דגן גמור ע"י תערובת ונוקשה בעיניה בלאו, דמאי שנא כל מחמצת לא תאכלו מכל חלב לא תאכלו, ויש לחלק בדרשות כו', עכ"ל.

הנה בתחילת דבריהם נקטו דאי מרבינן ח"ש מכל חלב מלקא נמי לקי, ונקטו שנדון זה אם לר"י בח"ש יש רק איסור דאורייתא או שג"כ לוקה, תלוי היאך נפרש טעם איסור ח"ש לר"י, שאם נפרש שטעם איסור ח"ש לר"י הוא משום דחזי לאיצטרוּפִי, זהו רק טעם לאיסור ולא למלקות, אבל אם נפרש שטעם איסור ח"ש לר"י הוא מקרא דכל חלב, א"כ מלקא נמי לקי. וזהו שכתבו התוס' ישנים בתחילת דבריהם, דעיקר טעמא דר"י הוא מדרשא דכל חלב, "וא"כ מלקא נמי לקי", דהיינו שאם נפרש שעיקר טעמא דר"י הוא משום דחזי לאיצטרוּפִי, א"כ זהו רק טעם לאיסור, ולא למלקות, ורק משום שפירשו שעיקר טעמא דר"י הוא מקרא דכל חלב, א"כ מרבינן מקרא לא רק לאיסור אלא גם למלקות.

ועל זה הקשו בתוס' ישנים דהו"ל למימר לר"י הלכה כר"ש ולר"ל כרבנן, וכונת קושיתם היא דתניא (נזיר ד. מכות יז. שבועות כא: כד. מעילה יח.), ר"ש אומר כל שהוא למכות, ולא אמרו כזית אלא לענין קרבן, ע"כ. וזהו שהקשו התוס' ישנים, שר' יוחנן סובר כר' שמעון שכל שהוא למכות, שכיון שפירשו שעיקר טעמו של ר' יוחנן הוא מקרא דכל חלב, וא"כ מלקא נמי לקי, א"כ נמצא שר"י כר"ש שכל שהוא למכות, ור"ל שסובר שח"ש מותר מן התורה, ואסור רק מדרבנן, סובר כרבנן דפליגי אר"ש. ולרבנן ליכא מכות בח"ש, משום שאינו אסור מן התורה. וא"כ קשה דהו"ל לר"י לומר הלכה כר"ש ולר"ל כרבנן. ותימצט בתוס' ישנים, דכולהו כרבנן סבירא להו, דהיינו שאליבא דר"ש לא נחלקו, וגם ר"ל סובר שלר"ש ח"ש אסור מן התורה ולכן לר"ש כל שהוא למכות, ונחלקו רק אליבא דרבנן, וסובר ר' יוחנן דקרא דכל חלב לא מיירי אלא באיסור בעלמא. ולא פירשו הטעם למה מרבין מכל חלב רק אזהרה ולא מלקות, וכתבו רק שיש לחלק בדרשות.

ונמצא שהתוס' ישנים בתירוצם חזרו בהם ממה שהניחו בתחילה. שבתחילה הניחו שאם מקורו של רבי יוחנן בח"ש הוא מקרא דכל חלב, מילקא נמי לקי, ובתירוצם חזרו בהם, וכתבו שבזה נחלקו ר"י ור"ל אליבא דרבנן. ולר"ש הסובר שבכל שהוא לוקה, לכו"ע הוא משום דיליף מכל חלב, ור"ש סובר שכל חלב הוא ריבוי למלקות, ולדעתו ההלכה דשיעורין שבה נאמר שצריך כזית, לא נאמרה אלא לענין קרבן ונכרת. ונחלקו ר"י ור"ל בטעמא דרבנן, דר"ל סובר דאי ילפינן מקרא א"כ לוקה, וא"כ הטעם דלרבנן אינו לוקה בח"ש, הוא משום דלא ילפי מקרא, וא"כ האיסור דח"ש הוא רק מדרבנן. ור"י סובר דרבנן נמי ילפי מכל חלב, אלא דרבנן סברי דמכל חלב מרבין רק אזהרה בעלמא ולא מלקות. ולפי"ז גם בדברי התוס' ישנים מבואר שעיקר טעמא דר"י הוא משום דמרבין מכל חלב, וכמבואר בתוס' הנ"ל שהטעם דחזי לאיצטרופי הוא רק טעם למה למילף ח"ש מכל חלב. דאם היה עיקר טעמו של ר"י לאסור ח"ש משום דחזי לאיצטרופי, היה מבואר בפשיטות למה לדעתו יש רק איסור ולא מלקות, וכמבואר בדברי התו"י בתחילת דבריו, שכיון שעיקר טעמא דר"י הוא מקרא דכל חלב, א"כ מלקא נמי לקי. ומבואר דאם נאמר שעיקר טעמיה דר"י הוא משום דחזי לאיצטרופי, א"כ א"ש שהוא רק איסור ולא מלקות. ונמצא שבתוס' ובתו"י מבואר שעיקר טעמא דר"י הוא מקרא דכל חלב, והסברא דחזי לאיצטרופי היא רק טעם למה ילפינן מקרא דכל חלב.

והנה הר"ן בשבועות (ט. בדפי הר"ף) כתב בהא דקיימא לן דשבועות בעינן שיעורא ובחצי שיעור פטור, יש מי שאומרים דאפילו איסורא נמי ליכא, ומי שנשבע שלא יאכל מותר לו לכתחילה לאכול פחות מכשיעור, דלא דמי לשאר האיסורין שבתורה דקי"ל כר' יוחנן דאמר בפ' בתרא דיומא דחצי שיעור אסור מן התורה, ואפי' ר"ל דפליג עליה מודה דאסור מדרבנן כדאיתא התם, דה"מ איסורא דאורייתא, אבל

הכא איסור הבא מעצמו הוא, וכיון שלא נתכוין אלא לכזית, פחות מכזית היתר גמור הוא. וכן הדין בקונמות היכא דהזכיר בהן אכילה, כגון דאמר אכילה מזו עליו קונם, שמותר לו לאכול פחות מן השיעורין מן הטעם שאמרנו. אבל הרמב"ם ז"ל כתב (שבועות פ"ד ה"א), מי שנשבע שלא יאכל ואכל פחות מכזית פטור, והרי הוא כאוכל חצי שיעור מנבילות וטריפות וכיוצא בהן. וכן בפרק ראשון מהלכות נדרים, אמר אכילות פירות ממדינה פלונית עלי אינו לוקה עד שיאכל כזית, דמשמע דאיסורא מיהא איכא. וכדבריו נ"ל אע"פ שלא כתבתי כן בחדושי, מדאמרינן בפרק יום הכפורים, חצי שיעור, רבי יוחנן אמר אסור מן התורה, וריש לקיש אמר מותר. רבי יוחנן אמר אסור, דכיון דחצי לאיצטרופי איסורא קא אכיל. אלמא חצי שיעור אפילו באיסורי תורה לא מיתסר אלא משום דחצי לאיצטרופי. ובשבועות נמי אע"פ שאין בכלל דבריו אלא שיעור שלם ה"מ למלקות ולקרובן, אבל כיון דחצי לאיצטרופי ולאשלומי לכזית איסורא מיהא איכא. דאע"ג דהתם ביומא מריבויא דכל חלב מייתנין חצי שיעור, הא ודאי ההוא ריבויא לא כתיב אלא גבי חלב, ואפ"ה ילפינן מיניה לכל איסורין, משום דפשיטא לן דלא אסריה רחמנא אלא משום דחצי לאיצטרופי, ולמה לא יהא דין שבועות כדין שאר איסורין, עכ"ל.

ומבואר מדברי הר"ן בדעת הרמב"ם, שאף שהנשבע שלא יאכל אין בכלל דבריו אלא שיעור שלם, ולא נתכוין אלא לכזית, ונמצא דשבועתו היא שלא יאכל כזית, ומטעם זה דעת יש מי שאומרים שגם לרבי יוחנן שסובר דחצי שיעור אסור מן התורה, אפילו הכי בשבועה אין איסור לחצי שיעור, דהיתר גמור הוא, כיון דשבועתו היתה שלא לאכול כזית, ואפ"ה סובר הרמב"ם שיש בזה איסור חצי שיעור מדאורייתא לרבי יוחנן, ומשום דחצי לאיצטרופי, וכל שיכול להצטרף ולהשלימו לכזית, יש בזה איסור מדאורייתא. והוסיף הר"ן דאי הוה אמרינן שטעם איסור חצי שיעור מדאורייתא לר"י הוא מריבויא דכל חלב, א"כ לא היה איסור בחצי שיעור בשבועה שלא אוכל, אלא שטעם איסור חצי שיעור הוא משום דחצי לאיצטרופי, והוכיח הר"ן כך ממה דמייתנין מהך קרא לאסור חצי שיעור בכל האיסורין, אף דקרא כתיב בחלב לבדו, וע"כ הוא משום שטעם האיסור הוא משום דחצי לאיצטרופי. וצריך לומר לפי"ז דהא דאיצטרין קרא לריבוי מכל חלב, הוא רק לגלות דאמרינן הך סברא לאסור חצי שיעור משום דחצי לאיצטרופי, דאי לאו קרא דכל חלב, היינו אומרים מסברא דחצי לאיצטרופי אינו טעם לאסור, ומקרא מרבינן וילפינן דחצי לאיצטרופי הוא סיבה לאסור. ולכך האיסור הוא לא רק בחלב אלא בכל האיסורים. ולפי"ז כתב הר"ן שיש לאסור חצי שיעור גם בשבועה שלא אוכל, דכיון דחצי לאיצטרופי ולהשלימו לכזית איכא איסורא.

ומבואר בר"ן שנידון זה שנחלקו בו היש מי שאומרים והרמב"ם בנשבע שלא אוכל אם יש איסור חצי שיעור מדאורייתא לר' יוחנן, תלוי אם טעם איסור חצי שיעור מדאורייתא לרבי יוחנן הוא מטעם דחצי לאיצטרופי, או שהטעם לאסור הוא

דין ח"ש
בשבועה
תלוי במקור
החייב בח"ש

מריבויא דכל חלב. ולכו"ע הנשבע שלא יאכל, משמעות שבועתו היא שלא יאכל כזית, ודעת היש מי שאומרים היא שכיון ששבועתו היא שלא יאכל כזית, א"כ על פחות מכזית לא היתה שבועה כלל והיתר גמור הוא, והוא משום שסוברים שהטעם שחצי שיעור אסור מדאורייתא לרבי יוחנן הוא משום דמרבין מכל חלב, והריבוי הוא שגם חלב שפחות מכזית הרי הוא דבר האסור, ואם כן ליכא למילף מינה לנשבע שלא אוכל, שהנשבע שלא יאכל משמעות שבועתו היא שלא לאכול כזית, ועל כל פחות מכזית לא היתה שבועה כלל, והיתר גמור הוא, וליכא למילף מריבוי דכל חלב. שהריבוי הוא שחלב פחות מכזית הוא דבר האסור, אבל בנשבע שלא יאכל, שמשמעות שבועתו היא כזית, א"כ פחות מכזית שלא היתה על זה שבועה, הוי היתר גמור. והרמב"ם שסובר שגם בשבועה שלא אוכל יש איסור מדאורייתא לחצי שיעור, הוא משום שסובר שטעם איסור חצי שיעור מדאורייתא לרבי יוחנן הוא משום דחצי לאיצטרוף, וקרא דכל חלב אינו לרבות שחלב כל שהוא הוי דבר האסור, אלא אתא לגלויי שכל דחצי לאיצטרוף אסור, וא"כ ה"ה בשבועה אף ששבועתו היתה שלא לאכול כזית, ועל פחות מכזית לא היתה שבועה כלל, אפ"ה כל דחצי לאיצטרוף ולהשלימו לכזית אסור.

לתוס' ח"ש
בשבועה
מותר

ולפי"ז לדעת התוס' ביומא הנ"ל שכתבו שעיקר טעם איסור ח"ש לר"י הוא מקרא דכל חלב, והסברא דחצי לאיצטרוף היא רק טעם למה ללמוד מכל חלב חצי שיעור, שלא נאמר דהריבוי דכל חלב הוא רק לכו', ונתבאר שלפי שיטתם הא דחצי לאיצטרוף אינו טעם בעצמו לאיסור, והוא רק סיבה לפרש כן בלפותא דקרא, הרי שלדרכם מבוארת דעת היש מי שאומרים שהביא הר"ן, שסוברים שבשבועה שלא אוכל אין איסור ח"ש מדאורייתא לר"י, כיון שהריבוי מקרא הוא רק דחלב פחות מכזית הוי דבר האסור, אבל בנשבע שלא יאכל שמשמעות שבועתו היא שלא יאכל כזית, א"כ פחות מכזית אינו דבר אסור, והיתר גמור הוא.

המחלוקת
אם חזי
לאצטרוף
מוחדש איסור

וכשנדקדק בדבר נראה שעומק המחלוקת הוא בביאור הסברא דחצי לאיצטרוף. שאם נסבור שעיקר האיסור דחצי שיעור הוא מריבוי דכל חלב, הרי שעיקר איסור חצי שיעור הוא משום דמרבין מקרא דכל חלב שגם כל שהוא חלב הוא דבר האסור, ולולא קרא הוי אמרין שרק כזית הוא דבר האסור, ופחות מכזית הוא דבר של היתר, וילפינן מקרא שגם פחות מכזית הוא דבר האסור. וא"כ עיקר איסור חצי שיעור הוא משום דגם כל שהוא של דבר האסור הוי דבר האסור. ולפי זה הסברא דחצי לאיצטרוף אינה טעם בעצמו לאיסור, והיא רק טעם למילף מקרא לאסור ח"ש. ולפי"ז הסברא דחצי לאיצטרוף היא רק טעם למה לומר שבכל שהוא הוי דבר האסור, וענינה של סברא זו לפי זה הוא, שכיון שחצי שיעור יכול להצטרף לשיעור כזית, הרי שיש סיבה ומקום לומר שגם בכל שהוא הוי דבר האסור. אולם לדעת הרמב"ם שכתב הר"ן שמטעם דחצי לאיצטרוף יש לאסור גם בשבועה שלא

אוכל, אף שמשמעות השבועה היא שלא יאכל כזית, ומסברא כל פחות מכזית הוי דבר היתר, ואין בזה שום צד איסור בגוף המאכל כיון שלא היתה שבועה על פחות מכזית, אפ"ה כיון דחזי לאיצטרופי אסור, ולפי"ז חזי לאיצטרופי הוא טעם לחדש איסור, שכל דבר שאפשר לצרפו ולהשלימו לכזית אסור. והיינו שזה שבחצי שיעור יש התחלה של מעשה שראוי שאח"כ יהיה בו איסור כזית, זה גופא הוא סיבה שיהיה בו איסור. ולכך גם בשבועה שיש לומר בה שפחות מכזית הוא דבר היתר, מ"מ כיון שבמעשה אכילה של פחות מכזית יש התחלה של מעשה שיכול להשלימו לכזית, יש בזה איסור, ודו"ק.

ונראה שזה שרש"י הן במסכת יומא (עג:) בתחילת הסוגיא כתב דחצי שיעור מרבינן מכל חלב, והן במסכת חולין (צח.) כתב דחצי שיעור מרבינן מכל חלב, וכאמור, הוא משום שרש"י סובר שעיקר טעם האיסור הוא מקרא דכל חלב, וכדעת התוספות, והטעם דחזי לאיצטרופי הוא רק ביאור למה ללמוד מקרא דכל חלב לרבות חצי שיעור, וכוונת רש"י היא לאפוקי שלא נאמר כמוש"ב הר"ן בדעת הרמב"ם דמה דחזי לאיצטרופי הוא עצמו סיבה לאיסור, וקרא דכל חלב הוא רק לגלות הך סברא דחזי לאיצטרופי הוא סיבה לאיסור, ולאפוקי מזה פירש"י בכל דוכתא דטעם איסור חצי שיעור הוא מקרא דכל חלב, ולא הזכיר הטעם דחזי לאיצטרופי, להורות שטעם האיסור הוא מריבוי דכל חלב, ולא מטעם חזי לאיצטרופי.

לרש"י עיקר האיסור מכל חלב וכתוס'

ואפשר לתלות בנידון זה את השאלה אם בפחות מפרוטה בגניבה וגזילה יש איסור חצי שיעור מדאורייתא לר' יוחנן. דהנה הרמב"ם (גניבה פ"א ה"ב) כתב וז"ל: אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ע"כ. וכתב במגיד משנה, ודין פחות משוה פרוטה בממון כדין חצי שיעור באיסורין, ע"כ. ורש"י (סנהדרין נז. ד"ה צערא בשעתא מי לית ליה) כתב וז"ל: הלכך גזל הוא, אלא שאין בית דין ישראל נזקקין להשיבו, דבתר הכי מחיל ליה, ובישראל בישראל נמי אסור, ומעבר לא עבר דכתיב לא תגזול והשיב את הגזילה, אמיד די השבון קרי גזל ואידך לא, אבל בנכרי דלאו בר השבון הוא, שכל דינו למיתה, לא נפיק פחות משוה פרוטה מכלל פרוטה, ואפילו מישראל דמחיל ליה בתר הכי, עכ"ל. ומבואר ברש"י שבנכרי פחות משוה פרוטה הוי כמו פרוטה. ובישראל הטעם שאינו עובר על לא תגזול בפחות מפרוטה הוא רק משום דכתיב לא תגזול והשיב את הגזילה, דמינה ילפינן דרך כשיש והשיב יש לא תגזול, ובישראל אין והשיב כיון שמוחל אח"כ, וכיון שאין והשיב אין גם עבירת לא תגזול. אבל בנכרי שאין והשיב, הדר דינא דאיכא איסורא בפחות מפרוטה כמו בפרוטה. ונמצא שנחלקו בזה הראשונים, לדעת רש"י פחות מפרוטה הוי איסור גמור, ולא הוי כחצי שיעור באכילה, ולדעת המ"מ ברמב"ם דין חצי פרוטה בגניבה וגזילה הוי כמו פחות מכשיעור כזית באיסורין.

המחלוקת באיסור ח"ש בגניבה

והנה נתבארה מחלוקת רש"י והרמב"ם בטעם איסור חצי שיעור מדאורייתא לר' יוחנן, שדעת רש"י שהאיסור הוא מריבוי דכל חלב, ולפי"ז הטעם דחזי לאיצטרופי הוא רק טעם למה ילפינן מכל חלב, ודעת הרמב"ם כמוש"ב הר"ן בדעתו, דחזי

תליית מחלוקת זו בנידון האמור

לאיצטרופי הוא טעם האיסור, וקרא דכל חלב הוא רק לגלויי על הסברא דחזי לאיצטרופי הוא סיבה לאיסור. ונראה דהנדון אם אפשר לאסור חצי פרוטה בגניבה מדין חצי שיעור באיסורין תלוי בזה, שאם טעם איסור ח"ש באיסורין הוא מריבוי דכל חלב, לפי"ז הילפותא היא שגם פחות מכזית חלב הוא דבר האסור, ולולא קרא הייתי אומר שרק כזית הוא דבר האסור, ופחות מכזית דבר היתר הוא, וילפינן מקרא דכל חלב שגם פחות מכזית הוא דבר איסור, וא"כ נראה דליכא למילף מזה לאסור פחות מפרוטה בגניבה, שאם איסור גזילה הוא שיעור פרוטה, א"כ פחות מפרוטה אין בו איסור, וליכא למילף מחלב, דדוקא בחלב ילפינן שכל שהוא חלב הוי דבר האסור, אבל בפחות מפרוטה לא שייך למילף שפחות מפרוטה הוא חפצא דאיסורא. ולכך הוצרך רש"י לפרש שפחות מפרוטה אינו כלל ח"ש, אלא דמעיקרא דמילתא לא נאמר כלל בתורה שרק פרוטה הוא שיעור איסור גניבה, ומה שבפחות מפרוטה אינו עובר הוא רק משום שהוקש איסור לא תגזול למצות והשיב, וכל שאין מצות והשיב משום שמוחל אח"כ ואין ב"ד נזקקין לו, אין ג"כ עבירת לא תגזול. והמ"מ שפירש לדעת הרמב"ם ששיעור גניבה הוא פרוטה, ואפ"ה פחות מפרוטה אסור כדין ח"ש באיסורין, זהו רק בדעת הרמב"ם, וכמוש"כ הר"ן לדעת הרמב"ם שטעם איסור ח"ש הוא משום דחזי לאיצטרופי, ולכך גם בנשבע שלא אוכל, אף שמשמעות שבוטעו היא לאסור כזית, לא אמרין דפחות מכזית דבר היתר הוא, אלא כל דחזי לאיצטרופי ויכול להשלימו לכשיעור אסור, וא"כ גם בפחות מפרוטה, שפיר יש לאסור מטעם חזי לאיצטרופי, ודו"ק.

ונראה לומר עוד שהנדון בדין מאכילין הקל הקל תחילה, אם הוא גם בחצי שיעור וצריך להאכיל חצי שיעור מאיסור הקל תחילה, תלוי בנידון האמור. דהנה הרמב"ן בתורת האדם (שער המיחוש ענין הסכנה ד"ה עוברה שהריחה) כתב וז"ל: וגרסינן בכריתות בפרק אמרו לו (יג), התירו לה לעוברה לאכול פחות מכשיעור מפני הסכנה. ואקשינן, מפני הסכנה, אפילו טובא נמי תיכול. אמר רב פפא הכי קתני, התירו לה לעוברה לאכול פחות פחות מכשיעור ואפילו טובא מפני הסכנה, כלומר שאפילו צריכה לכשיעור מאכילין אותה פחות פחות כדי שלא יצטרף כזית בכדי אכילת פרס, וכן פסק בעל ההלכות. ונראה שאף בחולה עושין כן כדי להקל עליו מאיסורי כרת ומכות לאיסור בלחוד. ואם תשאל אם כן למה אמרו מאכילין אותו הקל הקל, טבל ותרומה מאכילין אותו תרומה, והלא בשניהם אין בהם אלא איסור בעלמא. אפילו הכי, כיון דבשיעורין חמורין זה מזה לעונשין, אף בפחות מכשיעור חומרו של זה יותר מחומרו של זה. אי נמי התם בשאמדהו לכשיעור והוא צריך לו בכדי צירוף, עכ"ל.

ולפי התירוף הראשון ברמב"ן גם בחצי שיעור הדין הוא דמאכילין הקל הקל, ואם די לובחצי שיעור תרומה אין מאכילין אותו חצי שיעור טבל, ואף על פי שבשניהם אין עונש, וחומרו של טבל מתרומה הוא בעונש שזה עונשו במיתה בידי שמים וזה

עונשו בכרת, אפילו הכי גם באיסור חצי שיעור חמור יותר חצי שיעור מדבר שבכשיעור יש בו עונש חמור, יותר מחצי שיעור בדבר שבכשיעור אין בו עונש חמור. וכנראה שהרמב"ן הסתפק בזה, ולפי התירוץ השני בחצי שיעור אין צריך להקדים הקל הקל תחילה, כיון שבשניהם הוא איסור בעלמא.

ונראה שספק הרמב"ן בזה שייך רק לפי הצד שטעם איסור חצי שיעור מן התורה לרבי יוחנן הוא מריבוי דכל חלב, אבל לדעת הרמב"ם וכמו שביאר הר"ן בדעתו, שסובר שטעם האיסור הוא משום דחזי לאיצטרופי, וגם בנשבע שלא יאכל שמשמעות השבועה היא בכזית, אפילו הכי אסור בחצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי, הרי נמצא לפי שאיסור חצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי הוא גם במקום שהדבר בעצמו הוא עכשיו היתר גמור, וכל שיכול להשלים לאיסור, אסור מן התורה. וא"כ פשוט שאין שייך בזה הדין דמאכילין הקל הקל, ואין שייך לומר בזה כסברת הרמב"ן שכיון שבשיעור גמור הם חמורים זה מזה לעונשין אף בפחות מכשיעור חומרו של זה יותר מחומרו של זה, שהרי גם כשאין זה דבר האסור כלל, שעכשיו דבר היתר הוא, והאיסור הוא רק משום שכל שיכול להשלים לאיסור, גם כן אסור מטעם זה מן התורה. וא"כ זה שבכשיעור הוא חמור יותר לעונשין, אין בזה כדי נתינת טעם שגם בפחות מכשיעור יהיה חמור יותר, שהרי כשהוא דבר היתר אין בו שום איסור, וא"כ ודאי שאין בו חומר של איסור. ולכן נראה שלדעת הרמב"ם פשיטא שבפחות מכשיעור לא אמרינן מאכילין הקל הקל תחילה.

להרמב"ם אין שייך לדון הקל תחילה בח"ש

והרמב"ן שהסתפק אם דנים דין הקל הקל תחילה בחצי שיעור, הוא משום שהוא חולק על הרמב"ם גם בדין שבועה שלא אוכל, ודעתו שבשבועה אין איסור חצי שיעור, וכמו שכתב המשנה למלך (שבועות פ"ד ה"א) שמפירוש הרמב"ן בסוגיא דשבועות (כב.) מבואר שהרמב"ן סובר כדעת היש מי שאומרים שהביא הר"ן, עיי"ש. ולפי המבואר בשורש מחלוקת היש מי שאומרים והרמב"ם בדין שבועה בחצי שיעור, נמצא שהרמב"ן שסובר שאין איסור חצי שיעור בשבועה, הוא משום שסובר שטעם איסור חצי שיעור מן התורה לרבי יוחנן הוא מריבוי דכל חלב, ולא מטעם דחזי לאיצטרופי, והטעם דחזי לאיצטרופי הוא רק טעם למה ילפינן מכל חלב לרבות חצי שיעור. ולפי זה מבואר שפיר דיש לומר שנתרבה בזה שגם בכל שהוא חלב יש חומר שכל איסור חלב, ולכן אף על פי שאין עונש בחצי שיעור, אפ"ה כיון שבכשיעור הוא חמור יותר, לכן גם בפחות מכשיעור יש מקום לומר שהוא איסור חמור יותר. ועל כן לפי דרכו הסתפק הרמב"ן אי אמרינן שבחצי שיעור הוא איסור חמור יותר או לא, שכיון שלשיטתו גדר איסור חצי שיעור הוא שגם פחות מכשיעור הוא דבר האסור מריבוי דכל חלב, לכן שייך להסתפק, אם אף שבח"ש אין עונש, מכל מקום הוא איסור חמור יותר משום שבכשיעור יש בו עונש, או לא. אבל לשיטת הרמב"ם שאיסור

הרמב"ן שהסתפק חולק על הרמב"ם גם בשבועה

חצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי, וישנו גם בדבר של היתר, א"כ ודאי דלא שייך בחצי שיעור לומר מאכילין הקל הקל, כיון דשניהם הם דבר של היתר, ודו"ק.

לרמב"ם
אפשר
שח"ש אסור
ביו"כ גם
לד"ל
וכיורושלמי

ולאור כל המבואר נחזור למה שהנחנו בתחילת דברינו, שצריך לבאר מה שהוכחנו מהירושלמי שגם ביום הכפורים יש איסור חצי שיעור מן התורה, אף שאיסור חצי שיעור אינו מילפותא דכל חלב, שהרי דעת הירושלמי שגם לריש לקיש אסור חצי שיעור ביום הכפורים, וריש לקיש לא יליף מכל חלב, ועל כרחך שאיסור חצי שיעור לריש לקיש ביום הכפורים הוא משום דחזי לאיצטרופי, והנחנו בקושיא דמסברא מובן מה שכתב השפת אמת שאין לאסור חצי שיעור ביום הכפורים מטעם חזי לאיצטרופי, שכיון שהוא דבר היתר לא שייך לאסור מטעם דחזי לאיצטרופי. ולפי המבואר נראה דשפיר יש לאסור לדעת הרמב"ם חצי שיעור ביום הכפורים מטעם חזי לאיצטרופי בלחוד, אף שהוא דבר של היתר, שהרי גם בשבועה שלא אוכל ביאר הר"ן הטעם שדעת יש מי שאומרים שאין איסור חצי שיעור בנשבע שלא אוכל, שכיון ששבועתו היא שלא יאכל, שמשמעותו היא כזית, הרי בפחות מכזית הוי דבר של היתר. והטעם שהרמב"ם חולק על זה ומחייב בחצי שיעור בשבועה, הוא משום שיש לאסור מטעם חזי לאיצטרופי אף שהוא דבר של היתר, וכמו שבארנו שלדעת הרמב"ם הא גופא דחזי לאיצטרופי ולהשלימו לכזית הוא סיבה לאסור, אף שאין בו עכשיו שום דבר אסור. ואם כן הוא הדין ביוה"כ, דאף על פי שאין בו דבר אסור, אפ"ה שפיר יש לאסור מטעם חזי לאיצטרופי. וסברת השפת אמת שאין לאסור ח"ש ביוה"כ מטעם חזי לאיצטרופי כיון שהוא דבר של היתר, נסותרת להדיא מדברי הר"ן בדעת הרמב"ם בשבועה שלא אוכל שאסור בחצי שיעור, שהרי משמעות שבועתו היא שלא יאכל כזית ובפחות מכזית הוי דבר היתר, ואפילו הכי אסור לדעתו מטעם חזי לאיצטרופי, ומפורש דלא כסברת השפת אמת.

צ"ע טעם
חומר יוה"כ
לד"ל

עתה נבוא לבאר דברי הירושלמי שביום הכפורים מודה ריש לקיש דחצי שיעור אסור מן התורה, שצריך לבאר מאי שנא יום הכפורים דמודה בו ריש לקיש, משאר איסורים וכגון איסור חלב דפליג ביה. ואף לפי המבואר עתה בטעם האיסור לריש לקיש ביוה"כ, משום דחזי לאיצטרופי, וביארנוהו ע"פ דעת הרמב"ם שגם בדבר של היתר יש לאסור מטעם דחזי לאיצטרופי, מכל מקום הרי דבר של היתר הוא וקל משאר איסורים, ואם כן תמוה טובא למה ביום הכפורים מודה ריש לקיש דחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאיצטרופי, אף שהוא דבר היתר, ואילו בחלב שיש יותר מקום לאסור חצי שיעור, דהא הוי דבר אסור, סובר ריש לקיש דחצי שיעור מותר מן התורה, וצ"ע.

ר"ל מודה
היכא דלא
כתיבה
אכילה

והנראה בזה, דהנה בגמרא (יומא עד.) מבואר טעמא דר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, כיון דחזי לאיצטרופי איסורא קא אכיל, וריש לקיש אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא, ע"כ. ומבואר דטעמא דר"ל הוא כיון דרחמנא אמר

אכילה, ובחצי שיעור ליכא אכילה. ואם כן יש ליישב דעת הירושלמי בפשטות, שכיון שטעמו של ר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחצי לאיצטרופי, והטעם שריש לקיש חולק על סברת ר' יוחנן הוא רק משום דאכילה אמר רחמנא וליכא, הרי שביסוד הדבר גם ריש לקיש סובר שיש לאסור חצי שיעור מן הטעם דחצי לאיצטרופי, אלא שלדעתו כיון דרחמנא אמר אכילה וחצי שיעור לא הוי אכילה, לכן אין לאסור מטעם דחצי לאיצטרופי. ואם כן ביום הכפורים דלא כתיב ביה אכילה, מודה ריש לקיש דחצי שיעור אסור מן התורה מן הטעם דחצי לאיצטרופי. ואדרבה לפי זה צריך לבאר סברת הברבי שר' יוחנן וריש לקיש חולקים גם בחצי שיעור ביום הכפורים, שכיון שמבואר בבבלי שטעמו של ריש לקיש שחולק על רבי יוחנן הוא רק משום דאכילה אמר רחמנא וליכא, אם כן ביה"כ דלא כתיב ביה אכילה, צריך ר"ל לסבור כרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה.

ועוד היה נראה לפי זה, שלדברי המגיד משנה הנ"ל, שפחות מפרוטה בגניבה אסור מן התורה כדין חצי שיעור באיסורין, אם נצרף לכך דברי הירושלמי דמודה ריש לקיש היכא דלא כתיבא אכילה, יעלה בידינו דבגניבה בפחות מפרוטה גם ריש לקיש מודה שאסור מן התורה, כיון שגם בגניבה לא נאמר אכילה, ור"ל חולק על ר"י רק משום דאכילה אמרה רחמנא וליכא.

אולם כל זה תלוי במה שנתבאר למעלה במחלוקת הראשונים אם טעמא דר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה הוא מילפותא דכל חלב, והטעם דחצי לאיצטרופי אינו טעם בפני עצמו לאסור, והוא רק טעם למה דילפינן מקרא לאסור חצי שיעור, או שמא טעמא דרבי יוחנן הוא מסברא דחצי לאיצטרופי, וגם במקום שהוא היתר גמור יש לאסור מן התורה מטעמא דחצי לאיצטרופי, והילפותא מכל חלב היא רק לגלוי דאמרינן הך סברא דחצי לאיצטרופי. ונראה שמה שביארנו בדעת הירושלמי שביה"כ מודה ריש לקיש שחצי שיעור אסור מן התורה משום דלא כתיב ביה אכילה, יתכן רק אם נפרש שטעמו של רבי יוחנן בהא דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחצי לאיצטרופי, וזו עצמה סיבת האיסור, ולפי זה שפיר י"ל כמו שבארנו, שגם ריש לקיש מודה לגוף הסברא שיש לאסור מטעם דחצי לאיצטרופי, וחולק רק משום דאכילה אמר רחמנא וליכא, ולכן ביה"כ דלא כתיב ביה אכילה מודה ריש לקיש דחצי שיעור אסור מן התורה. אבל אם נפרש שלרבי יוחנן טעם איסור חצי שיעור הוא מילפותא דכל חלב, והסברא דחצי לאיצטרופי היא רק טעם לפרש קרא דכל חלב לרבווי חצי שיעור, אם כן הא דאמר ר"ל דאכילה אמר רחמנא וליכא, אף הוא אינו אלא טעם למה לא נדרוש ילפותא מקרא דכל חלב לרבות חצי שיעור, דכיון דאכילה אמר רחמנא וליכא, א"כ ליכא לרבווי מקרא חצי שיעור. אבל מה שלדעתו אין חצי שיעור אסור מן התורה אינו משום שלא נכתבה אכילה, אלא משום שאין מקור לאיסור חצי שיעור, מאחר דקרא דכל חלב אינו מרבה חצי שיעור. ואם כן גם ביה"כ

כל זה רק לצד דהאיסור בח"ש משום דחצי לאיצטרופי

לא יהיה איסור בחצי שיעור מן התורה לריש לקיש, שאף שביה"כ לא נאמרה אכילה, מכל מקום כיון שמכח הטעם דאכילה אמר רחמנא בחלב וליכא לא מרבינן חצי שיעור, א"כ גם ביה"כ אין לאסור חצי שיעור, כיון שאין מקור לרבויו. והביאור האמור בדברי הירושלמי הוא רק אם נסבור שמטעם חצי לאיצטרופי בלחוד יש לאסור.

ואכן הדברים עולים יפה עם מה שהוכחנו בדברי הירושלמי דחצי לאיצטרופי לבד הוא סיבה לאסור, שהרי מעיקר מה שריש לקיש אוסר חצי שיעור ביום הכפורים אע"ג שהוא בודאי אינו דורש דרשת כל חלב, וע"כ הוא שהוא משום דחצי לאיצטרופי, ומכך מוכח שלדעת הירושלמי סברת חצי לאיצטרופי מספיקה לאיסור. ואם כן אתי שפיר שמה שחולק ריש לקיש הוא רק משום דאכילה אמר רחמנא וליכא ורק היכא דכתיבא אכילה, ולכן ביה"כ דלא כתיב ביה אכילה מודה ריש לקיש דחצי שיעור אסור מן התורה. אבל אם נסבור כתוס' שעיקר טעמיה דר"י הוא מרבויו דכל חלב, נמצא שמה שאמר לקיש דאכילה אמר רחמנא וליכא, זהו טעם לכך דלא ילפינן דרשא דכל חלב, וא"כ גם ביה"כ מותר חצי שיעור לריש לקיש, דליכא קרא לרבויו.

אלא דאכתי צ"ב לדעת הרמב"ם שכתב הר"ן בדעתו שטעם איסור חצי שיעור הוא משום דחצי לאיצטרופי, ולכאורה לפי"ז מה שחולק ר"ל וסובר דחצי שיעור מותר מן התורה הוא משום דאכילה אמר רחמנא וליכא, ואם כן ביה"כ דלא כתיב ביה אכילה צריך ריש לקיש להודות לרבי יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה, ואילו במגיד משנה וברבינו מנוח (שביתת עשור פ"ב ה"ג) כתבו על דברי הרמב"ם שביה"כ חצי שיעור אסור מן התורה, דקיי"ל כרבי יוחנן, עיי"ש. והדברים צריכים ביאור, שהרי כיון שהרמב"ם סובר דחצי לאיצטרופי הוא סיבת האיסור, ור"ל חולק רק משום דאכילה אמר רחמנא וליכא, א"כ ביה"כ דלא כתיב אכילה למה חולק ר"ל, וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה צריך לבאר בסברת ר"ל שאמר אכילה אמר רחמנא וליכא, דהיינו שבפחות מכזית לא הוי אכילה, וצריך לבאר מנלן הא מילתא, ולמה בפחות מכזית לא הוי אכילה. והרי כל דין כזית הוא הלכה למשה מסיני, וכמו שאמרו שיעורין הלכה למשה מסיני, ולולא ההלכה היה הדין שכל איסור תורה הוא בכל שהוא, ובכלל זה גם שיעור אכילה היה בכל שהוא לולא ההלכה. ומעתה כשנאמרה ההלכה שהשיעור הוא כזית, ונחלקו ר"י ור"ל אם חצי שיעור אסור מן התורה או מותר מן התורה, הרי שנחלקו מה נאמר בהלכה דשיעורין בכזית. דלרבי יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, ההלכה דשיעור כזית היא לגבי עונש, ולריש לקיש שחצי שיעור מותר מן התורה, אם כן ההלכה דשיעור כזית היא גם לגבי עיקר האיסור. וא"כ צ"ב מה קאמר ר"ל אכילה אמר רחמנא וליכא, והרי אם נפרש כרבי יוחנן שיש איסור בחצי שיעור מן התורה, וההלכה היא רק שאין עונש על פחות מכשיעור כזית, א"כ שפיר הוי אכילה בכל שהוא. וכן אם לא היתה הלכה כלל, היה גם עונש על חצי שיעור, והיינו אומרים דאכילה היא בכל שהוא אף לעונשין. ומעתה כמו כן אם נסבור שההלכה דשיעור

דברי
הירושלמי
לשיטתו

צ"ע לפי"ז על
מפרשי
הרמב"ם

ביאור טעמו
דר"ל דאכילה
כתיבא ביה

כזית נאמרה, אלא שנאמרה רק לגבי העונש, מיקרי שפיר אכילה בחצי שיעור. וצ"ב מה תשובת ר"ל לדברי רבי יוחנן, אכילה אמר רחמנא וליכא.

וע"כ צ"ל שמה שאמר ר"ל אכילה אמר רחמנא וליכא, הוא טעם לומר כשיטתו שההלכה שצריך שיעור כזית נאמרה גם על עיקר האיסור. והגדר בזה הוא, דלדעתו כך נאמרה ההלכה, שאכילת חצי שיעור אינה אכילה, וממילא כיון שאינה אכילה אין גם איסור, ולא כדברי רבי יוחנן שההלכה נאמרה רק לענין העונש.

ואם כן יש לומר שגם ביוה"כ דלא כתיב ביה אכילה, ג"כ סובר ר"ל שאין איסור בחצי שיעור, ואף שביוה"כ ליתא לטעמא דאמר ר"ל לחלוק על ר"י, והוא משום שכיון שיש סברא דאכילה אמר רחמנא וליכא, וזהו טעם לפרש שההלכה היא שאין איסור בח"ש, הרי שסברא זו הכריעה שנפרש את ההלכה לא רק לענין עונש, אלא גם לענין איסור, וא"כ גם ביוה"כ אף שלא נאמר אכילה, אפ"ה איתא להלכה שפחות מכשיעור אינו רק פטור מעונש, אלא אין בו איסור כלל. והירושלמי חולק על זה וסובר שכיון שסברת ר"ל לחלוק על ר"י היא רק משום דאכילה אמר רחמנא וליכא, הרי שמה שבחצי שיעור אין כלל איסור הוא רק היכא דכתיב אכילה, וביוה"כ דלא כתיב אכילה שפיר יש לפרש ההלכה שצריך שיעור רק לענין עונש, ודו"ק.

ביאור מחלוקת הבבלי והירושלמי לפ"ז



סימן כב

בענין קידוש ביום הכפורים שחל בשבת

בשו"ע (או"ח סימן תריח ס"י): חולה שאכל ביום הכפורים ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך, צריך להזכיר של יום הכפורים בברכת המזון, שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים, ע"כ. ובמגן אברהם (סק"י): חולה שאכל, ובוצע על ב' ככרות (כנסת הגדולה), ולי נראה שאין צריך, דלא תקנו כן ביום הכפורים, ומכל שכן לחולה המסוכן שאין דעתו מיושבת, וגם אין צריך לקדש. ובשבלי הלקט (סימן שיב) כתב בשם הר"ר אביגדור כ"ץ, כיון שהיום גרם לו איסור, רק שפקוח נפש גורם לו היתר, והוה לדידיה כחול, אין בו לא קידוש על הכוס ולא הזכרה בברכת המזון, ואפילו רצה להזכיר אינו מזכיר, דלא אשכחן הזכרה בברכת המזון אלא במקום שיש מצוה באכילתו, עכ"ל, וכן נראה לי וכו' עכ"ל המג"א.

מחלוקת שו"ע ור"א כ"ץ אם אומר יעלה ויבא בברהמ"ז

והיינו, שר"א כ"ץ חולק על המחבר, שהמחבר פסק שאומר יעלה ויבא בבונה ירושלים, ור"א כ"ץ חולק וסובר שאין הזכרה בברכת המזון. והוסיף בדבריו, שגם אין בו קידוש על הכוס. ובטעם הדבר כתב, שכיון שהיום גורם לו איסור, רק שפקוח נפש

גורם לו היתר, 'הוה לדידיה כחול'. דהיינו, שלענין קידוש וסעודה, כיון שיום הכפורים הוא טעם לאיסור, א"כ לענין זה הוה יום הכפורים כחול, וא"כ אף שפקוח נפש גורם לו היתר, לא הוי סעודת מצוה, שהסעודה מחמת עצמה יש להיות בה איסור, וא"כ ההיתר דפקוח נפש, אינו פועל שיהיה סעודת חג, אלא הוה לדידיה כחול.

ועיין בהגהות רע"א, על מה שכתב המג"א 'וגם אין צריך לקדש', כתב הרע"א: אפשר דזהו רק ביוה"כ דעלמא, כיון דקידוש יום טוב דרבנן, לא תקנו כלל קידוש ביוה"כ. אבל ביוה"כ שחל בשבת, דחיוב עליו מדאורייתא לקדש. ולהסוברים (מג"א סי' רעא סק"א) דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא דרבנן, י"ל דיצא ידי חוב דאורייתא בהזכרת שבת בתפלה אם מכון לצאת, ולגבי דרבנן הוי כמו יוה"כ דעלמא. וגם בזה יש לחלק, דדוקא מצד יוה"כ לא תקנו קידוש כלל, כיון דעל פי הרוב אינו יכול לאכול, לא תקנו משום חולה לחוד, וגם שייך סברת הר"א כ"ץ דלדידיה הוי כחול, משא"כ בחל בשבת, דתקנת חז"ל היה בכל שבת דיהיה קידוש במקום סעודה, ממילא גם שבת זה בכלל, וזה החולה חל עליו החיוב דשבת, עכ"פ להסוברים דאין קידוש אלא במקום סעודה הוא מן התורה, י"ל דצריך לקדש. כך נראה לי בעזה"י, עכ"ל.

בדברי רע"א מבואר, שהנדון לומר שביוה"כ שחל בשבת צריך לקדש, הוא בין לדעת המחבר ובין לדעת הר"א כ"ץ. שהרי כתב בדבריו שביום כפור כחול, הרי שמצד יוה"כ לא תקנו קידוש כלל, כיון דעל פי הרוב אינו יכול לאכול, לא תקנו משום חולה לחוד, וגם שייך סברת הר"א כ"ץ דלדידיה הוי כחול. ואח"כ כתב שבחל בשבת י"ל שצריך לקדש. ומבואר שדבריו הם בין לדעת המחבר שצריך להזכיר יעלה ויבוא בבונה ירושלים, ובין לדעת הר"א כ"ץ שאין צריך להזכיר, דלדידיה הוי כחול, שלדעת שניהם יש לומר שיוה"כ שחל בשבת שאני וצריך לקדש.

והיינו משום שגם לדעת המחבר שסובר שצריך להזכיר יעלה ויבא בבונה ירושלים, מכל מקום אין צריך לקדש. חדא, שאם נאמר שדעת המחבר שבכל יוה"כ חולה שאוכל כשיעור צריך לקדש, היה לו לומר זאת בפירוש. ומזה שהמחבר כתב רק שצריך להזכיר יעלה ויבא, ולא אמר שצריך לקדש, מבואר שסובר שאינו צריך לקדש. וכן משמעות המג"א שכתב 'וגם אינו צריך לקדש', וכתב זאת לפני שהביא דברי השבלי הלקט בשם הר"א כ"ץ. ודברי רע"א הם על לשון זה שכתב המג"א 'וגם אין צריך לקדש', שהוא דעת המחבר, ועל זה דן הרע"א שיוה"כ שחל בשבת שאני וצריך לקדש.

ומכל מקום גם זה מבואר ברע"א, שדן כן גם לדעת הר"א כ"ץ, שהרי הביא לגבי יוה"כ שחל בחול שגם שייך סברת הר"א כ"ץ דלדידיה הוי כחול, ואח"כ כתב ד"ל שיוה"כ שחל בשבת שאני וצריך לקדש. ונמצא שמחלוקת המחבר והר"א כ"ץ

חילוקו של
רע"א בין
יוה"כ כחול
ליוה"כ
בשבת

דבריו הם בין
לדעת שו"ע
ובין לדעת
ר"א כ"ץ

היא רק לענין הזכרת יעלה ויבא כשחל יוה"כ בחול, שדעת המחבר שצריך להזכיר, ודעת הר"א כן שכיון שהיום גורם לו איסור, הוה לדידיה כחול. אבל לענין קידוש, לכו"ע אינו צריך לקדש, שמצות קידוש נאמרה רק בשבת, ולא נאמרה כלל מצות קידוש ביום הכפורים. והנודן ברע"א הוא בחל יוה"כ בשבת, שיהיה צריך לקדש מחמת שבת, ובזה י"ל שגם לדעת הר"א כן צריך לקדש, שאף שמחמת יוה"כ הוה לדידיה כחול כיון שהיום גורם לו איסור, מכל מקום כשחל בשבת, כיון שמחמת שבת עצמה צריך לקדש, אע"פ שמצד יוה"כ א"צ לקדש, מכל מקום כיון שמחמת שבת בעצמו צריך לקדש, א"כ לא אמרין דהוה לדידיה כחול, אלא כל שצריך לאכול מחמת חוליו, צריך לקדש כמו בכל שבת.

והנה האור שמח יצא לידון בדבר החדש, ופסק שאין לקדש ביוה"כ שחל בשבת. דעיינ אור שמח (עבודת יום הכפורים פ"ד ה"א) שכתב: והנה דעת רבינו לעיל פרק א' (ה"ב), דאף מוסף שבת בכה"ג, אף דהוא ע"י מקרה, ואינו מקרבנות היום, משמע לרבינו לשון הגמרא (מנחות ע.) מוספין בהדי תמיד של שחר כו', על כל המוספין, אף של שבת. ואולי היה לרבינו מפורש באיזה מקום, ומסתברא כן דאמרו בפרק כל התדיר (זבחים צא.) אטו ראש חדש למוספין ידידיה אהני, למוספי שבת לא אהני, יעו"ש, הרי דמקדשי בקדושת ראש חדש, כן הכא מוספי שבת בקדושת יום הכפורים מקדשי, ומצותן בכה"ג כמו תמידים וכו'. וכן נראה לי דקדושת יוה"כ פ"פ חיילא על שבת ג"כ, להקדישו בשבות מכל אכילה, דקדושת יוה"כ פ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן ביוה"כ פ"פ שחל בשבת וחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת, דזה קדושת שבת אז שלא לאכול בו, ופשוט, עכ"ל.

דעת או"ש
שאינ לקדש
ביוה"כ שחל
בשבת

והנה האור שמח תמך יתדותיו על מה שפסק הרמב"ם (עבודת יוה"כ פ"א ה"ב) וז"ל: ואם היתה שבת, אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול, עכ"ל. ואף שמוסף שבת אינו מקרבנות היום, אפ"ה צריך שהכהן גדול יקריב אותו. והביא שהמקור לזה הוא מדברי הגמרא (זבחים צ:) דאיבעיא להו, תדיר ומקודש איזה מהם קודם, תדיר קודם משום דתדיר, או דלמא מקודש קודם דקדיש. והביאו בגמרא: ת"ש, תמידין קודמין למוספין, ואע"ג דמוספין קדישי. ודחו, אטו שבת למוספין אהני, לתמידין לא אהני, ע"כ. וברש"י (שם): לתמידין לא אהני, כיון דהאידינא קריבין, אם כן שם שבת עליהם, עכ"ל. וכן אמרו שם בגמרא, דשבת אהני לא רק לברכת היום, אלא גם לברכת היין, עי"ש. ומבואר שקדושת שבת אהני גם לקרבן תמיד, וגם לברכת היין, ושם שבת עליהם. וזהו הטעם שצריך שהכהן גדול יקריב גם את מוספי השבת, דאהני קדושת יוה"כ פ"פ על מוספי שבת, ולכך מצותן בכה"ג. ומכאן זה העלה האור שמח לדינא, שביוה"כ פ"פ שחל בשבת אין לקדש גם על שבת, ומשום שכמו דאהני קדושת יוה"כ פ"פ למוספי שבת, ומצותן בכהן גדול, משום דאהני קדושת שבת על קרבן תמיד

מקור לדברי
הא"ש

וברכת היין, כמו כן חל קדושת יוהכ"פ על שבת שיוקדש בעונות נפש, והוי קדושת שבת שלא לאכול בו. וצריך אם כן לבאר סברת הרע"א שסובר שצריך לקדש.

דחיית
ראייתו
אליבא
דרע"א

ונראה, שאף שברמב"ם מבואר שכהן גדול מקריב מוספי שבת, שגדרו הוא כדאיתא במסכת זבחים שקדושת שבת אהני גם לתמידין, וכמו כן אהני קדושת יוהכ"פ למוספי שבת, ולכך צריך שהכהן גדול יקריב אותם. מכל מקום נראה, שאכתי אין מבואר בזה שמוספי שבת הקריבין ביום הכפורים, יש בהם רק קדושת יוהכ"פ. שהאור שמח נקט, שזה שמוספי שבת מתקדשים בקדושת יוהכ"פ ומצותן בכהן גדול, זה מורה שקדושת יוהכ"פ אהני לשבת שיוקדש בעונות נפש. דהיינו, שהאור שמח סובר, שזה שחל קדושת יוהכ"פ על שבת, כיון שקדושת יוהכ"פ הוא בעונות נפש, הרי שגם על קדושת שבת חל קדושת יוהכ"פ שיוקדש בעונות נפש. אולם נראה שאין כלל ראייה לזה, כי מה שמבואר בגמרא דקדושת שבת אהני גם לתמידין, אין זה מורה שלתמידין יש רק קדושת שבת, דאכתי יש לומר שהתמידין של שבת יש בהם אותה קדושה שיש בתמידי חול, אלא שנוסף עליהם גם קדושת שבת, ולכך מוספין אין מקודשין יותר מתמיד, כיון שגם בתמיד יש קדושת שבת. אבל לא חזינו מזה שיש בתמידין רק קדושת שבת. וכמו כן בהא דאהני שבת לברכת היין, זה מורה רק שחל על ברכת היין גם קדושת שבת, אבל אין זה מורה שנפקע מברכת היין הברכה שיש ג"כ בחול, ורק דחזינו שחל על ברכת היין גם קדושת שבת. וכמו כן זה שכהן גדול מקריב ביוהכ"פ מוספי שבת, הוא משום שחל על מוספי שבת גם קדושת יוהכ"פ, אבל לא חזינו מזה שנתבטל לגמרי קדושת מוספי שבת שיש בקרבנות מוסף בכל שבת, וחזינו רק שנוסף על מוספי שבת גם קדושת יוהכ"פ, ומחמת קדושת יוהכ"פ שניתוסף עליהם חייב כהן גדול להקריבם. ולפי"ז אין מכאן ראייה כלל שאין לקדש ביוהכ"פ שחל בשבת, ושפיר סובר הרע"א שיש לקדש, שלא נתבטלה קדושת שבת. והאור שמח נקט שקדושת יוהכ"פ אהני שקדושת שבת יוקדש בעונות נפש, אולם על זה אין שום ראייה ממה שכהן גדול מקריב מוספי שבת, דשפיר יש לומר דקדושת שבת קאי וקיימא, ושפיר יש לקדש כבכל שבת, ורק שנוסף על קדושת שבת גם קדושת יוהכ"פ, אבל קדושת שבת לא נתהפכה שיוקדש בעונות נפש, אלא קדושתו קאי וקיימא, וזהו דעת הרע"א, ודו"ק.



סימן בג בענין תשובה

א. ברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ב): 'שיעזוב החוטא חטאו ויסירונו ממחשבתו' וכו'. וצריך לבאר מה הכוונה 'ויסירונו ממחשבו', ולכאורה הכוונה על חטאים שהם במחשבה, והכוונה לעזוב החטא - דהיינו המעשים, ועל חטא שבמחשבה - יסירונו ממחשבתו.

אולם נראה שזה אינו, שבזה שאמר יעזוב החוטא חטאו, הרי שחטא שהוא במחשבה, וכגון מי שיש בידו מחשבת ע"ז, הרי שגם זה נכלל בזה שעוזב חטאו, שהחטא הוא מחשבתו, ומה הוצרך להוסיף שיסירונו ממחשבתו.

ונראה דאפשר על פי מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פל"ו) שענין תשובה הוא, מכיון שאי אפשר לשום אדם שלא יחטא ויפשע, א"כ אם יחשוב האדם שלא יוכל לתקן את המעות לעולם, היה מתמיד על טעותו, ואפשר שהיה מוסיף במריו אחר שלא נשארה לו תחבולה, אך עם אמונת התשובה יתקן וישוב לטוב שבענינים ויותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא. ומבואר ברמב"ם שהאמונה שיש תשובה נועדה למנוע ממי שחטא שלא יתמיד על טעותו ויוסיף במריו, שאם חושב שבזה שחטא אין לו שום תקנה, זה יגרום שימשיך ויוסיף לחטא, וזה שידוע שאפשר לשוב בתשובה, זה ימנע ממנו להמשיך בטעותו לחטא. ועיי"ש עוד שביאר הרמב"ם שמטעם זה יש להתודות ולהביא קרבן, שהמעשים האלו מקיימין את הדעת האמתית, והמטרה של תשובה היא לסור מהחטא, עכת"ד עיי"ש.

תכלית
התשובה
שלא יתמיד
בטעותו

ולפי"ז נראה שמה שכתב הרמב"ם 'ויסירונו ממחשבתו', הוא עיקר הענין של תשובה, שיסיר את החטא ממחשבתו, שכל ענין תשובה הוא למנוע שלא יתמיד ויוסיף בטעותו, מחמת מחשבתו שאינו יכול לתקן, וא"כ בזה שמסיר ממחשבתו את חטאו, ואין במחשבתו מה שחטא, הרי שזה עצמו פועל את המהות של תשובה, שמה שלולא תשובה יש לחוש שיתמיד בטעותו, הרי שבזה שמסירו ממחשבתו בזה עצמו כבר נפעל התועלת והמטרה של תשובה.

ענין שיסירונו
ממחשבתו

והנה הרמב"ם הביא מקור להלכה זו שיסירים ממחשבתו, האי קרא ד'יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו' (ישעיה נה ז), ולהמבואר נמצא שהרמב"ם פירש הקרא 'ואיש און מחשבותיו', שיסירונו ממחשבתו. והנה הרמב"ם הוסיף בלשונו שיסירונו ממחשבתו 'ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד', וצ"ב שלכאורה ע"ז לא הביא הרמב"ם קרא, דבקרא כתיב 'יעזוב רשע דרכו' - והיינו שיעזוב החוטא חטאו, 'ואיש און

ענין שיגמור
בלבו שלא
יעשהו עוד

מחשבותיו' - שפירושו שיסירנו ממחשבתו, אולם מה שכתב הרמב"ם ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, ע"ז לא הביא הרמב"ם קרא.

ובאמת בחינוך (מצוה סד) מדיני המצוה וכו', כתב כהרמב"ם, ואח"כ כתב: וג"כ צריך להזכיר בפירוש שלא ישוב לעשות החטא עוד, שנאמר (הושע יד ד) 'ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו', ע"כ. ומבואר בחינוך שוידוי הוא לומר בפה כל מה שגמר בלבו, וכמו שביארנו ברמב"ם בחידושינו (חלקת יצחק ח"א סימן כח) עיי"ש, שבחינוך כתב שלא ישוב וכו' צריך להזכיר בפירוש. אולם בחינוך נמצא שהקבלה שלא יעשהו עוד הוא מקרא אחרת, אבל ברמב"ם לא הביא הך קרא אלא בהמשך ההלכה לענין שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, וע"כ מבואר שמה שגומר בלבו שלא יעשהו עוד הרי זה נכלל בקרא דיעזוב וגו', וצ"ע.

ולפי"ז שביארנו שלהרמב"ם ענין התשובה הוא שלא יתמיד בחטא, ולפי"ז ביארנו שזה שמסירו ממחשבתו הוא ענין תשובה, שע"ז שאינו במחשבתו אינו ממשיך בזה, ולפי"ז בקרא ד'מחשבותיו' דהיינו שיסירנו ממחשבתו, בזה גופא כבר נכלל שיגמור בלבו שלא יעשהו עוד, וצ"ע.

והנה הרמב"ם במו"נ הנ"ל כתב שעם אמונת התשובה יתקן וישוב לטוב שבענינים, והוסיף הרמב"ם 'ויותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא'. והנה מה שהוא יותר שלם, הוא כמוש"כ הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ו) שהטעם שבמקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד (ברכות לד:), משום שיש להם קושי יותר גדול, ולפום צערא אגרא, והאריך שם הרמב"ם שיש מעליותא שיש נטיה לרע יותר, ומכניע את יצרו, עיי"ש. ולפי"ז גם כאן כונת הרמב"ם שיותר שלם ממה שהיה קודם שיחטא, הוא משום טורח העמל. ולפי המבואר י"ל שמה שהוסיף זאת הרמב"ם בבארו ענין תשובה, הוא משום שהבנה זו שע"י התשובה יהיה יותר שלם, זה גורם ומשפיע שלא יתמיד בחטאו, שיבין שבזה שיעזב החטא יתעלה יותר, ודו"ק.

אולם צ"ע דעיין ברמב"ם (שם פ"ז ה"ג) שהביא הך קרא ד'ואיש און מחשבותיו', שצריך לשוב גם על דברים שבדעות רעות ולא רק על מה שיש בו מעשה. ומזה מבואר שפירש 'מחשבותיו' - דהיינו דעות הרעות, ולא כמבואר דהיינו שיסירם ממחשבתו. ובדוחק י"ל שיש ב' פירושים ב'מחשבותיו', גם על העבירות שנעשים במחשבה, וגם על דרך התשובה שיסירם ממחשבתו, וצ"ע ג"א.

חלק
מהתשובה
הוא ההכרה
שיהא יותר
שלם

'מחשבותיו'
הם דעות
רעות

א. ועיין במשך חכמה (ויקרא טז ל) שפירש הכתוב 'יעזוב רשע דרכו' - זה הטרוד ביצרו המתאוה, יעזוב דרכו אבל לא המחשבות, 'ואיש און מחשבותיו' - היינו בענינים שבשכליות, גזל ואונאה וכיבוד אב, שזה מעולה נפש שאינו מתאוה כלל וכדברי הרמב"ם (שמונה פרקים פ"ו), שבזה צריך גם להסיר ממחשבתו, עיי"ש. אמנם יש להעיר מדברי הרמב"ם בפרק ז' הנ"ל, שכתב אל תאמר שאין תשובה אלא מעבירות שיש בהן מעשה כגון זנות וגזל וגניבה וכו', והיינו שכלל זנות וגניבה בכלל העבירות

דעת רס"ג
ש'מחשבותיו'
הוא מחשבה
בלא מעשה

ועיין באמונות ודעות לרס"ג (מאמר ה' זכויות וחובות עמ' 93) שהביא קרא 'ואיש און מחשבותיו', ופירש שמי שיטה אליהם ויחשב במעשה ולא יעשהו, יש עליו אשמת ההסכמה לא אשמת המעשה, כמו שכתוב (משלי טו כו) 'תועבת ה' מחשבות רע', ועיי"ש שעונש יש רק על מחשבת כפירה בבורא, עיי"ש. ומבואר שפירש 'מחשבותיו' - שחושב לעשות עבירה, ולזה אמר 'יעזוב' - שעוזב לא רק המעשה, אלא גם יעזוב את המחשבה לעשות.

ולפי"ז י"ל גם ברמב"ם בפרק ב' שהכוונה 'ויסירנו ממחשבתו', הוא כפירוש הרס"ג, אולם גם אם נפרש כן, אכתי צ"ע שדברי הרמב"ם בפרק ז' שונים מזה, וא"כ גם לפי"ז צריך לדחוק שיש ב' פירושים ב'מחשבותיו'.

ב. בגמרא (יומא פו:): אמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות וכו', איני והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות וכו', לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, ע"כ. והנה הרמב"ם השמיט הך מימרא שגדולה תשובה מאהבה שזדונות נעשות לו כזכויות, וצריך לבאר טעם השמטת הרמב"ם.

ועיין במהרש"א שם (ד"ה נעשו לו כשגגות): אבל בסמוך דקאמר שזדונות נעשו לו כזכויות כו', הוא לכאורה דבר תמוה דנמצא חוטא נשכר. וי"ל דעושה תשובה מאהבה כדמסיק, דבהכי איירי ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון, והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכויות, וקרא דמייתי מוכיח כן שנאמר 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה' וגו', דמשמע משפט וצדקה שהוסיף לעשות על תשובתו עליהם חיה יחיה. ועד"ז יש לפרש במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד (ברכות לד:). ועוד כתבנו בזה דרך אחר בפרק אין עומדין וכו', עכ"ל.

השב מאהבה
שזדונותיו
נעשים זכויות
להמהרש"א
שמוסיף
מעשים
טובים

ומבואר במהרש"א שזה שאמרו בתשובה מאהבה שזדונות נעשין לו כזכויות, אין הכוונה שהעבירה נהפך למצוה, דזה אי אפשר, אלא הכוונה שכיון שעושה תשובה מאהבה, הרי שג"כ מוסיף במעשיו הטובים יתר ממה שמחוייב, ואותן מעשים טובים שהוסיף הם נעשים לו כזכויות ב.

שפשוט הוא שיש לעשות בהם תשובה, ורק הוסיף דעות רעות שלמדים מקרא ד'איש און מחשבותיו', שצריך לשוב גם עליהם, והרי גניבה הוא שכליות וזנות לא כמוש"כ הרמב"ם בשמונה פרקים שם, וצ"ע.

ב. והנה המהרש"א הוסיף לבאר לפי"ז הטעם שבמקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד, שהוא ג"כ מטעם זה שהבעל תשובה מאהבה מוסיף מעשים טובים יותר מצדיק גמור. ובפרק אין עומדין (שם) פירש, שבעל תשובה מיירי שלא עשה מעשה עבירה, ורק שהיה קרוב במחשבתו לעבור עבירה ולא עבר וגבר על יצרו, דודאי בזה שגבר על יצרו ולא עשה העבירה יש לו מעלה יתירה על הצדיקים הגמורים שלא היה בהן הסתת היצר הרע כלל ולא קרבו לעבירה,

ועכ"פ

לפירוש המהרש"א נמצא א"ש השמטת הרמב"ם, שהרי למהרש"א הפירוש שבתשובה מאהבה זדונות נעשות לו כזכיות, הוא שכיון שעושה תשובה מאהבה הרי הוא מוסיף עוד מעשים טובים יותר מכפי הצורך, וא"כ זהו סיפור דברים, ואין בזה הלכה, וא"ש שהשמטו הרמב"ם.

ובאופן

אחר אפשר לומר בהשמטת הרמב"ם על פי מה שכתב באמת ליעקב (מבעל נתיבות המשפט והחוו"ד) שם במסכת יומא, שכתב: וקשה להבין שהעון שעשה יחשב לו כזכות. ונראה דהנה התשובה הוא מצות עשה, והדין נותן שהתשובה לא יועיל רק שיכופר לו העון, כי זה לבד הוא ג"כ מחסדי הבורא הגדולים. וע"ז אמר ר"ל דלא די שמכפר לו העון שעשה, ויתר מזה עשה הקב"ה ברחמיו שע"י התשובה נעקר העון לגמרי וכאלו לא עשאו כלל דמי, והתשובה שעשה נחשב לו כשאר מצות שעשה שמקבל עליו שכר, עכ"ל.

ואף

שלדבריו יש חידוש בדו"ל שהתשובה היא קיום מצות עשה, ומקבל עליו שכר, שלא נאמר שרק מכופר לו העון ואין זה מצוה כלל. מכל מקום נראה שגם לדרך א"ש השמטת הרמב"ם, שבזה שהרמב"ם מנה לתשובה מצות עשה בזה שמתודה בדברים, הרי שעל זה ודאי יש לו שכר, וא"כ בזה שלא כתב הרמב"ם שדונות נעשים לו כזכיות, לא נשמט שום חידוש, ודו"ק.

ונראה

שלפי המבואר (אות א) דעת הרמב"ם שענין תשובה הוא שלא יתמיד על טעותו, אלא ישוב לטוב שבענינים, לפי"ז א"ש שאין בכח התשובה טעם שהעון עצמו ייפך לזכות, שכל מהות התשובה הוא רק שלא ימשיך לעשות הרע, ולכן צריך לפרש הא דזדונות נעשו לו כזכיות, או כמהרש"א שמחמת התשובה הוא מוסיף עוד מעשים טובים, או כהאמת ליעקב שמקיים ומקבל שכר על שעשה תשובה וקיים עשה, וזולת זה כל ענין תשובה הוא שמעתה ואילך לא יעשה הרע, וישוב לטוב, ודו"ק.



עיי"ש. ופירוש זה של המהרש"א עולה יפה עם המבואר ברמב"ם בשמונה פרקים (פרק ו) שכתב לחלק, שבמצוות השכליות, מי שלא יתאוה להן יותר טוב ממי שיתאוה להן וימשול בנפשו בהן. אבל במצוות שאלמלא תורה לא היו רעות כלל כגון בשר בחלב ולבישת שעטנז ועריות, בזה המתאוה לעבירות ומשתוקק להם, יותר טוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה להן ולא יצטער בהנחתן. ולזה אמרו (סוכה נב.) כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו, ועל זה אמרו (אבות פ"ה מכ"ג) לפום צערא אגרא, עיי"ש באריכות. וזה עולה יפה עם פירוש המהרש"א במסכת ברכות, ודו"ק.

ביאור
השמטת
הרמב"ם

ביאור
ה'אמת
ליעקב'
שנעקר העון
והתשובה
היא מצוה

ביאור אחר
להשמטת
הרמב"ם

הרמב"ם
לשיטתו
שתשובה
היא להתמיד
בטוב

סימן בד

בענין מצות וידוי ותשובה

כתב הרמב"ם (ספר המצוות עשה עג): היא שצונו להתודות על החטאים והעונות שחטאנו לפני האל יתעלה, ולאמר אותם עם התשובה, וזה הוא הוידוי, וכונתו שיאמר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך, ויארץ המאמר ויבקש המחילה בזה הענין לפי צחות לשונו, ע"כ.

דברי
הרמב"ם
במצות וידוי

ובהמשך דבריו הביא מדברי המכילתא. וסוף דברי המכילתא הם: ועדיין אין משמע וידוי אלא בארץ, מנין אף בגלות, תלמוד לומר (ויקרא כו מ) 'והתודו את עונם ואת עון אבותם', וכן דניאל אומר (דניאל ט ז) 'לך ה' הצדקה ולנו בושות הפנים' [עכ"ל המכילתא]. הנה התבאר לך מכל מה שזכרנוהו שהוידוי מצוה בפני עצמה, וחובה לחוטא על איזה חטא שחטא, ובין בארץ ובין בחוצה לארץ, בין הביא קרבן בין לא הביא קרבן, הוא חייב להתודות, כמו שאמר יתעלה (במדבר ה ז) 'והתודו את חטאתם אשר עשו', ולשון ספרא גם כן 'והתודה' זה וידוי דברים, עכ"ל הרמב"ם.

מה שהביא המכילתא מקרא בדניאל שאמר 'לך ה' הצדקה ולנו בושות הפנים' שיש מצות וידוי אף בגלות, כוונתו היא, משום שדניאל היה בחוצה לארץ, וכמבואר בספר החינוך (מצוה שסד) שהביא דברי המכילתא שהביא הרמב"ם, וכתב: מנין אף בגליות, דכתיב 'והתודו את עונם ואת עון אבותם', כלומר עון אבותם שחטאו וגורשו מן הארץ. וכן אמר דניאל בחוצה לארץ 'לך ה' הצדקה ולנו בושות הפנים כיום הזה' וכו', עכ"ל. ומבואר שהראיה מדניאל היא משום שדניאל היה בחוצה לארץ.

מקור
מדניאל

ומבואר בזה שאמירת 'לך ה' הצדקה ולנו בושות הפנים' היא חלק מהמצוה של וידוי. והדבר צריך ביאור, מה הענין של פסוק זה לענין של וידוי, ולמה מה שמבין שלה' הצדקה ולנו הבושה, הוי ענין של וידוי. ועיין ברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ח) וזה לשונו: הוידוי שנהגו בו כל ישראל 'אבל חטאנו' וגו', והוא עיקר הוידוי, עכ"ל. וא"כ צריך לבאר למה הך קרא הוא ענין של וידוי.

עוד צריך לבאר, למה הוצרך המכילתא להביא האי קרא 'ולנו בושות הפנים', והרי בדניאל (שם ט ד-ה) נאמר 'ואתפללה לה' אלהי ואתודה ואומרה אנא ה' האל הגדול והנורא שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו, חטאנו ועוינו הרשענו ומרדנו וסור ממצותיך וממשפטיך'. וא"כ היה למכילתא להביא קרא שנאמר בו בפירוש נוסח הוידוי שאמר דניאל 'חטאנו ועוינו הרשענו', שזהו מה שמבואר ברמב"ם שהוא עיקר הוידוי, וצ"ע.

והנה במה שדנו במכילתא 'מנין אף בגלות', שהיה צד שאין וידוי בגלות, יש לדון אם הנדון הוא על עבירות שעשו בגלות, או שהנדון הוא שמעשה הוידוי הוא בשעה שהם בגלות. ולפי זה יש לומר דקרא בדניאל 'חטאנו ועוינו', אפשר שהוא על עבירות שעשו לפני שגלו, ולכך הביא המכילתא קרא 'ולנו בושת הפנים', שלשון הכתוב הוא 'ולנו בושת הפנים כיום הזה', דהיינו שהבושה היא 'כיום הזה', וא"כ זה הוי ראייה שהוידוי הוא על מה שיש כיום הזה בושת פנים.

לומר בפה כל
מה שגמר
בלבו

ונראה, דעיין במה שביארנו בחלק א' (סימן כח) בדברי הרמב"ם (תשובה פ"א ה"א, ופ"ב ה"ב) שמצות וידוי היא לומר בפה כל מה שגמר בלבו, וצריך לומר בפה גם מה שמתחרט על העבר, וגם מה שמקבל על העתיד. ומה שכתב הרמב"ם הנ"ל (פ"ב ה"ח) שהוידוי שנהגו בו כל ישראל הוא 'אבל חטאנו', והוא עיקר הוידוי, היינו, שכל שאינו מכיר שחטא, ואינו עוזב את חטאו, הרי שלא התחיל כלל לעשות תשובה, שזהו החלק הראשון של תשובה, ויש חלקים נוספים של תשובה, שהם חרטה על העבר וקבלה על העתיד, ולכך הוידוי שנהגו כל ישראל הוא החלק הראשון 'אבל חטאנו', שאם לא קיים את החלק הראשון, אין לו כלל מה להתודות, כיון שהוידוי הוא לומר בפה מה שגמר בלבו. אולם מי שיש בידו החלקים הנוספים של תשובה, ודאי שצריך לומר גם זה בפה. וזהו שכתב הרמב"ם (פ"ב ה"ב): וצריך להתודות ולומר ענינות אלו שגמר בלבו, ע"כ. דהיינו כל מה שפירש הרמב"ם לעיל מיניה בהלכה זו ש'התשובה היא שיעזוב החוטא חטאו, ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, וכן יתנחם על שעבר, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם', כל זה צריך שיוציא בשפתיו מה שגמר בלבו.

וזהו גם כן מה שכתב הרמב"ם בספר המצוות הנ"ל: שיאמר אנה השם חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך, ויארץ המאמר ויבקש המחילה בזה הענין כפי צחות לשונו, עכ"ל. שגם בזה מבואר שהמצוה של וידוי היא להאריך ולומר כל מה שגמר בלבו.

הבושה
העולה
מהחרטה
היא חלק
מנוסח הוידוי

ולפי זה נראה, שזה שכתב הרמב"ם (תשובה פ"א ה"א): כיצד מתודה, אומר אנה ה' חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, 'והרי נחמתי ובושתי במעשי' וכו', ע"כ. הרי שזהו החלק של תשובה שכתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"ב) 'וכן יתנחם על שעבר'. ומבואר בזה, שמה שמתנחם על שעבר, שהוא החלק של מצות התשובה שהוא החרטה, הרי כלול בזה גם מה שהוא מתבייש בחטאו. שזהו עומק החרטה, שלא רק שמתחרט בלבו, אלא הבנתו בלבו שמתחרט על מה שעשה, מביאה אותו להרגשה של בושה במעשיו.

ולפי זה יבואר להפליא כפשוטו מה שהביא המכילתא הפסוק מדניאל 'ולנו בושת הפנים', שהבושה מהחטא היא חלק ממצות הוידוי. שכיון שמצות הוידוי היא להתודות ולומר בפיו כל מה שגמר בלבו, וצריך לומר גם חלק החרטה, והחרטה היא

גם הבושה שבמעשיו, א"כ פסוק זה שאמר דניאל 'ולנו בושת הפנים', זו המהות של מצות וידוי, ושפיר ילפינן מזה שיש מצות וידוי גם בגלות.

ואפשר להוסיף בזה, מה שכתב הרמב"ם בסדר התפלות (ד"ה נהגו להתחנן): חטאנו ועוינו והרשענו ומרדנו וסור ממצותיך וממשפטיך לך ה' הצדקה ולנו בשת הפנים, הושחרו פנינו מפני אשמתנו וכו', עכ"ל. שגם זה הוא חלק נוסף על הפירוט של נוסח הוידוי, שלא רק שאומר 'חטאתי' וכו', אלא מוסיף 'ולנו בושת הפנים', שהוא עומק החרטה, שהוא החלק הנוסף של תשובה, וכמו שביארנו, ודו"ק.



סימן כה

בענין תשובה בעבירות שבין אדם לחבירו

א. במשנה (יומא פה:): עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, את זו דרש רבי אלעזר בן עזריה 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' (ויקרא טז ל), עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר, עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, ע"כ.

ויש לדון בדין זה שבעבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, אם הוא משום דלא הוי כלל תשובה עד שירצה את חבירו, או שהוא רק בזה שיוה"כ מכפר רק אם ריצה את חבירו, וכל שלא ריצה את חבירו אין לו את הכפרה של יוה"כ, אבל אין זה גריעותא בגוף התשובה, דתשובה שפיר הוי כששב מחטאו גם בעבירות שבין אדם לחבירו, ואף שלא ריצה את חבירו, שפיר הוי תשובה.

אם הוא דין בתשובה או בכפרה

ולפי צד זה השני צריך לומר דתשובה וכפרה הם שני דברים, ויש אופן דשפיר חשיב תשובה, אולם אכתי לא הוי כפרה. ומצאתי כזה במנחת חינוך (מצוה שסד אות א) שכתב: אלא ודאי תשובה לחוד דהיא אפילו בלב, אם מתחרט בלב שלם, הקב"ה מקבל תשובתו, רק כאן היא מצות עשה ככל מצוות עשה שבתורה לומר הוידוי בפה, ואם לא אמר בפה ביטל מצות עשה, אבל מכל מקום לענין כפרה על העבירה שעבר נתכפר בתשובה בלב, וגם חייבי כריתות ומיתות ב"ד וחייבי מלקות דאין מתכפרין בלא תשובה, ובתשובה מתכפרין בכל חלוקי כפרה שיתבארו בס"ד היינו תשובה בלב, אם אין מתחרט בלב אין לו כפרה מהשי"ת, ואם מתחרט בלב יש לו כפרה מה שהתשובה מכפרת, אבל אין תלוי כלל בוידוי דברים, רק דהיא מצות עשה בפני עצמה,

ד' המניח שתשובה וכפרה הם שני ענינים נפרדים

ואם לא עשה כן ביטל מצות עשה של וידוי, אבל התשובה נתקבלה ומכפרת מה שהתשובה ראויה לכפר, בכל עבירה לפי מה שהיא, כמו שיתבאר בס"ד עכ"ד.

ועיין שם עוד במנחת חינוך (אות לב) שכתב לדעת הרמב"ם: שברבו הוא צריך לילך כמה פעמים עד שימחול לו, וכל זמן שלא מחל מעכב הכפרה, אע"ג דהוא אנוס דבחבירו תליא, וגם אם גזלו ממון אע"פ דהוא אנוס, כגון דאין לו להחזיר, מכל מקום לא נתכפר לו, ומכל מקום אפשר לענין זה דלא נתכפר לו, אבל מכל מקום הוא צדיק, כגון בקידש אשה על מנת שהוא צדיק, ואין הכפרה תלויה אם הוא צדיק וכו', כמו שכתבתי לעיל (אות א') דחמורות אע"פ שאין התשובה מועילה כלל לכפרה, מכל מקום הרי זה צדיק גמור, עכ"ד עיי"ש.

המבואר מדבריו, שגם באופנים שיש חסרון בכפרה, כגון בעבירות החמורות חייבי כריתות ומיתות בית דין, וכן בין אדם לחבירו כשאין לו להשיב הגזילה, או רבו שאינו מוחל לו לאחר כמה פעמים, אפילו הכי מיקרי תשובה, והוי צדיק גמור. ומבואר שתשובה וכפרה הם שני דברים נפרדים, ושפיר הוי תשובה ומיקרי צדיק גמור אף שלא נתכפר. ולפי"ז יש לומר על דרך זה, שמה שאמרו במשנה שעבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, הוא רק חסרון בכפרה, אבל תשובה שפיר מיקרי גם בעבירות שבין אדם לחבירו מיד כששב מחטאו ומתחרט, אף שעדיין לא ריצה את חבירו.

וברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ט) כתב וז"ל: אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר אסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן, אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון החובל את חבירו או המקלל חבירו או גוזלו וכיוצא בהן, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו, אע"פ שהחזיר לו ממון שהוא חייב לו, צריך לרצותו ולשאול ממנו שימחול לו, אפילו לא הקניט את חבירו אלא בדברים צריך לפייסו ולפגע בו עד שימחול לו וכו', עכ"ל.

מבואר ברמב"ם שבעבירות שבין אדם לחבירו, כל זמן שלא ריצה את חבירו, בין בגזילה אף שכבר שילם הממון, ובין אם הקניטו רק בדברים, לא הוי תשובה ולא נמחל לו עד שירצהו. וזהו שכתב הרמב"ם 'אין התשובה ולא יום הכפורים מכפרין' וכו', להורות שאינו חסרון רק בכפרה דיום הכפורים, אלא הוא חסרון גם בתשובה, שבעבירות שבין אדם לחבירו לא הוי תשובה עד שירצהו. ואף שבמשנה לא הוזכר על התשובה, אלא על כפרה דיום הכפורים. צ"ל שהרמב"ם סובר שאין לחלק בזה, דהטעם שאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, הוא משום דלא הוי תשובה עד שירצה את חבירו.

דעת
הרמב"ם
שכשלא
ריצה הוא
חסרון גם
בתשובה

תירוצי ר"י
הכהן ור"ע
לסתירות
המקראות

ואפשר לומר, שהמקור ליסוד דברי הרמב"ם שבעבירות שבין אדם לחבירו לא הוי תשובה עד שירצה את חבירו, הוא מהא דאיתא בגמרא (ר"ה יז:): שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל, כתיב בתורתכם (דברים י יז) 'אשר לא ישא פנים', וכתוב (במדבר ו כו) 'ישא ה' פניו אליך', נטפל לה רבי יוסי הכהן, אמר לה, אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה בחבירו מנה, וקבע לו זמן בפני המלך, ונשבע לו בחיי המלך, הגיע זמן ולא פרעו, בא לפייס את המלך, ואמר לו, עלבוני מחול לך, לך ופייס את חבירך, הכא נמי, כאן בעבירות שבין אדם למקום, כאן בעבירות שבין אדם לחבירו, עד שבא רבי עקיבא ולימד, כאן קודם גזר דין, כאן לאחר גזר דין, ע"כ.

מקור
מתשובת ר"י
הכהן לדברי
הרמב"ם

והנה במה שהשיב רבי יוסי הכהן, דהא דכתיב 'אשר לא ישא פנים', קאי על עבירות שבין אדם לחבירו, שאף שנמחל לו מה שחטא למקום, וכמו במשל שאמר לו המלך 'עלבוני מחול לך', אפ"ה על זה כתוב 'אשר לא ישא פנים', וכמו שאמר במשל 'לך ופייס את חבירך', מבואר בזה, שמה שבעבירות שבין אדם לחבירו צריך לפייסו, אינו רק בכפרה דיוה"כ, שהרי לא נזכר כאן כפרה דיוה"כ, אלא הוא בכל ענין התשובה, שכל שלא ריצה ופייס את חבירו לא הוי תשובה. וא"כ אפשר לומר, שזהו המקור לדעת הרמב"ם שבעבירות שבין אדם לחבירו לא הוי תשובה עד שירצה את חבירו.

אולם צ"ע בזה, דהרי רבי עקיבא חולק על רבי יוסי הכהן, ומתרץ לקראי כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין. וא"כ ר"ע אינו מחלק בין עבירות שבין אדם למקום לבין עבירות שבין אדם לחבירו, אלא שמחלק שקודם גזר דין כתיב 'ישא ה' פניו אליך' גם על עבירות שבין אדם לחבירו, אף שלא פייס את חבירו. וא"כ נמצא שהרמב"ם שפסק שקודם שירצה את חבירו לא הוי כלל תשובה, הוא כדעת רבי יוסי הכהן, ודלא כר"ע וצ"ע. ויבואר להלן.

דעת רש"י
שכשלא
ריצה חבירו
אין חסרון
בתשובה

ונראה להוכיח, שדעת רש"י הוא דשפיר מיקרי תשובה בעבירות שבין אדם לחבירו אף שלא ריצה את חבירו. דהנה איתא בגמרא (תענית טז:): אמר רב אדא בר אהבה, אדם שיש בידו עבירה, ומתודה ואינו חוזר בה, למה הוא דומה לאדם שתופס שרץ בידו, שאפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, זרקו מידו, כיון שטבל בארבעים סאה מיד עלתה לו טבילה, שנאמר (משלי כח יג) 'מוודה ועוזב ירוחם', ואומר (איכה ג מא) 'נשא לבבינו אל כפים אל אל בשמים', ע"כ. וכתב רש"י: שיש בידו עבירה. גזל. ואינו חוזר בו. לשלם את הגזל, למה הוא דומה וכו', עכ"ל.

מבואר שרש"י פירש מה שאמרו 'שיש בידו עבירה ואינו חוזר בה', היינו שיש בידו ממון חבירו שגזלו, ואינו חוזר בו לשלם את הגזל. ורש"י לא פירש 'שאינו חוזר בה', היינו שלא ריצה את חבירו, אף שהרמב"ם הנ"ל כתב דתשובה על גזל היא גם שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו, וגם שירצהו, רש"י לא פירש שלא ריצה את חבירו, אלא פירש שלא שילם את הגזל. והוא משום שלשון הגמרא הוא 'אדם שיש

בידו עבירה, ופירש רש"י 'שיש בידו' היינו שממון הגזילה בידו. וזהו ג"כ לשון הגמרא 'זרקו מידו', דהיינו שהשיב ושילם הגזילה. ולפי"ז נמצא שכל שממון הגזילה בידו, הוי כתופס שרץ בידו וטבל, שלא עלתה לו טבילה, ואם זרקו מידו, שאמר על כך במשל שזרק את השרץ, ובנמשל דגזילה פירושו ששילם את הגזילה, מיד עלתה לו טבילה. ומבואר לפי פירוש רש"י שמיד שהשיב את הגזילה סגי בזה. ועל זה הביאו קרא שנאמר 'ומודה ועוזב ירוחם', ופירוש 'ועוזב' הוא, שמשלם את הגזל. ועל זה נאמר 'ירוחם'. ומבואר שמיד שהשיב ושילם הגזילה הרי זה 'ירוחם', ולא נזכר כלל שכדי שירוחם צריך ג"כ לרצות את חבירו. ואילו היה רש"י סובר כהרמב"ם שבעבירות שבין אדם לחבירו, כל שלא ריצה את חבירו לא הוי כלל תשובה, א"כ היה לו לרש"י לפרש שמי שיש בידו עבירה דגזל ואינו חוזר בו גם לשלם הגזילה וגם לרצות את חבירו, הוי כטובל ושרץ בידו. ומפורש ברש"י שמיד שהשיב הגזילה שפיר הוי תשובה, והרי הוא בכלל 'ומודה ועוזב ירוחם'. ולפי"ז יש לומר שמה שאמרו במשנה 'שאיין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו', נאמר רק לענין כפרה דיוה"כ, דהיינו שכדי שתהיה כפרתו שלימה צריך לרצות את חבירו, אבל גוף מצות התשובה הוא בזה שמשלם הגזילה. וזהו כדעת ר"ע שחילק בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין, ולא חילק כרבי יוסי הכהן בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחבירו.

ולפי"ז יש להוסיף ולומר שהרמב"ם לשיטתו. שהרמב"ם אינו מפרש הך מימרא דרב אדא בר אהבה כרש"י ש'אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו' דקאי על גזל. אלא הרמב"ם מפרש זאת באופן אחר. דעיינ ברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ג): כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר 'ומודה ועוזב ירוחם', עכ"ל. הרי שהרמב"ם מפרש דקאי על כל העבירות, גם עבירות שבין אדם למקום, ומתודה ולא גמר בלבו לעזוב. שמצות וידוי היא כמו שכתב הרמב"ם (שם ה"ב): וצריך להתוודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמר בלבו, ע"כ. וא"כ כל מצות וידוי היא לומר בשפתיו מה שגמר בלבו, וא"כ אם לא גמר בלבו לעזוב, לא הוי וידוי כלל, וזהו הדמיון לטובל ושרץ בידו. ולהמבואר יש לומר שהרמב"ם לשיטתו שסובר שבעבירות שבין אדם לחבירו לא הוי כלל תשובה עד שירצה את חבירו, לכך לשיטתו לא פירש כרש"י דקאי על אחד שגזל ולא שילם.

ועיינ בחובות הלבבות (שער ז פ"ז בסופו) וז"ל: וממפסידי התשובה גם כן שיהיה השב שב מקצת עוונותיו, ומתמיד על קצתם, כמו שיצא מן העבירות שבינו ובין המקום וישבו מהם, ולא יצא ממה שיש בינו ובין בני אדם מגזל ואונאה וגניבה והדומה לזה, ובזה נאמר (איוב יא יד) 'אם און בידך הרחיקהו', ואמרו רז"ל בענין הזה, אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו ומתודה, למה הוא דומה למי שטובל ושרץ בידו וכו', עכ"ל.

הרמב"ם
לשיטתו
פירש באופן
אחר

פירוש חובות
הלבבות
כרש"י

ומבואר בדבריו שמפרש 'אדם שיש בידו עבירה ומתודה ואינו חוזר בו', היינו ששב רק מעבירות שבין אדם למקום, ואינו שב מעבירות שבין אדם לחבירו. וזהו דלא כפירוש הרמב"ם שמתודה ולא גמר בלבו לעזוב. אלא כפירוש רש"י שאינו שב מגזל ואונאה וגניבה. אלא שהחובות הלבבות לא פירש להדיא כרש"י 'שאינו שב' דהיינו שאינו משלם הגזילה. אולם נראה שהחובות הלבבות הזכיר בעבירות שבינו ובין בני אדם, 'גזל ואונאה וגניבה', שהוא ממון חבירו שחייב לשלם לו. ואילו הרמב"ם בעבירות שבין אדם לחבירו כתב 'חובל ומקלל וגוזלו', ובמקלל אין חיוב ממון, והתשובה היא רק לרצות את חבירו. וממה שהחובות הלבבות הזכיר רק עבירות שחייב ממון לחבירו, משמע שהוא מפרש כפירוש רש"י, שהעבירה היא מה שאינו משלם הממון, שאם העבירה היא מה שאינו מרצה את חבירו, א"כ היה לו לומר עבירות שבין אדם לחבירו כמו מקלל חבירו, שאין בזה חיוב ממון, ויש רק חיוב לרצות חבירו.

ועיין עוד בחובות הלבבות (שער ז פ"ט) בא"ד שכתב וז"ל: ומהם עוד, מי שגורם לאבד ממון חבירו ברכילותו, אין עולה לו תשובה עד שירצה את חבירו, אם בממון אם בפיוס ובכניעה, למחל לו ולנשא חטאו, כמו שכתוב (מכה ג ג) 'ואשר אכלו שאר עמי ועורם מעליהם הפשיטו', עכ"ל.

לדעת החוה"ל הריצוי הוא בממון או בפיוס

מבואר בזה, שזה שאין עולה לו תשובה עד שירצה את חבירו, קאי באופן שברכילותו גורם לאבד ממון חבירו, ובזה צריך לרצותו, או על ידי ממון, דהיינו שישלם לו מה שגורם לאבד ממון, או בפיוס וכניעה, למחל לו, דהיינו שמפייסו שימחל לו מה שהפסידו ממון. ולא כתב שגורם צער לחבירו ברכילותו, אלא כתב רק באופן שברכילותו גורם לאבד ממון חבירו, ורק בכה"ג שגורם הפסד ממון לחבירו, כתב שאין עולה לו תשובה עד שירצה את חבירו, דהיינו או שישלם ההפסד, או שיפייסו שימחל לו. אבל אם לא הפסיד לו ממון, אין חסרון בתשובה, אף שלא ריצה ופייס את חבירו.

ולפי"ז נמצא, שלענין זה מבואר בחובות הלבבות כדעת רש"י, שזה שהוא כטובל ושרץ בידו, אינו כל זמן שלא פייס וריצה את חבירו, אלא הוא משום שאינו משלם הממון שחייב לחבירו. ולפי"ז הטעם דהוי כטובל ושרץ בידו, הוא משום שכל שאינו משלם מה שמחייב לשלם, הרי הוא ממשיך בעבירה, שהאיסור אינו רק בשעה שגוזל, אלא שכל זמן שאינו משלם מה שמוטל עליו לשלם, הרי הוא ממשיך ועובר עכשיו בזה שאינו מחזיר.

אולם לענין מה שביארנו בדעת רש"י, שבמה שאמרו 'אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו', יש לחלק בין תשובה ליוה"כ, דתשובה הוי מיד כששילם מה שגזל, אולם לכפרה דיוה"כ צריך שירצה את חבירו. בזה אין דברי החובות הלבבות כרש"י, כי להמבואר בדברי חובות הלבבות, אין צריך לחלק בין תשובה ליוה"כ, אלא מה שאמרו 'עד שירצה את חבירו' היינו באופן שאינו משלם לו הממון שחייב לו, ובזה

לדעת החוה"ל אין לחלק בין תשובה לכפרה

צריך לרצותו ולפייסו שימחל לו הממון. ולפי"ז מה שבעבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו, אינו משום שציער לחבירו, אלא מיידי שחייב ממון לחבירו, כגון גזל אונאה וגניבה, ומה שצריך לרצות את חבירו, הוא רק אם אינו משלם לו, שצריך לפייסו שימחל לו מה שחייב לו ממון.

ובדעת הרמב"ם נראה דאפשר לומר, שבנדון זה אם בעבירות שבין אדם לחבירו לא הוי תשובה עד שירצה את חבירו ממה שציערו, אף כשאינו חייב ממון, כגון במקלל את חבירו, אפשר שנחלקו בזה התנאים, וכפי שיבואר. דהנה בהמשך המשנה (יומא פה:) אמרו: אמר רבי עקיבא, אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל לו כה) 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם', ואומר (ירמיה יז יג) 'מקוה ישראל ה'', מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל.

ועיי"ש במהרש"א (שם חדא"ג ד"ה מכל) שכתב, שלדרש דראב"ע שיוה"כ מכפר רק עבירות שבין אדם למקום, קאי 'לפני ה'" אחטאתיכם דלעיל מיניה, כי ביום הזה יכפר מכל חטאתיכם אשר עשיתם לפני ה', ולא חטאתיכם שלפני חבירו, ור"ע דדריש אשריכם ישראל לפני מי כו', קאי 'לפני ה'" אסיפא דקרא א'תטהרו', שהוא עצמו מטהר אתכם, שנאמר 'וזרקתי' וגו', עכ"ל.

ומבואר במהרש"א, שראב"ע ור"ע נחלקו, שראב"ע דריש קרא ד'לפני ה'" אדלעיל, ולכן סובר שיוה"כ מכפר רק עבירות דלפני ה', דהיינו עבירות שבין אדם למקום, ור"ע דריש קרא ד'לפני ה'" אסיפא דקרא, ודריש 'לפני ה' תטהרו', שהקב"ה מטהר את ישראל.

ולפי"ז יש לומר, שמה שר"ע חולק, אינו רק בדרשא דקראי, אלא ר"ע חולק גם על דינו דראב"ע, ור"ע סובר שגם בעבירות שבין אדם לחבירו, התשובה היא רק לפני המקום, כמו בעבירות שבין אדם למקום, ואין כלל דין נוסף שצריך לרצות את חבירו.

ומצאתי שכן כתב הריא"ף בפירושו על עין יעקב (ד"ה אמר ר"ע): דר"ע פליג אדרשא דדריש ר"א וסבר שמה שאמר הכתוב 'לפני ה' תטהרו', הוא שבא הכתוב לשבח לישראל ואומר כיון שביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם, אשריכם ישראל, כי לפני ה' תטהרו, שהוא לומר דעו מעלתכם ואושר שלכם, לפני מי אתם מטהרים לפני אדון עולם ה', אשר בחר בכם להיות קרובים אליו, וא"כ אע"פ שלא ירצה האדם לחברו בעבירות שבינו לבינו, אין טהרתן של ישראל תלויה בכך. וראיה לדבר שאין טהרת ישראל תלויה בכפרת אדם לבין חבירו, שהרי מי מטהר אתכם אביכם שבשמים, כי הוא המטהר ולא האדם, וכיון שכן היאך תתעכב טהרת הקב"ה בשביל האדם שאין בידו לטהר, ושמא גם לחטאתו שהכעיס לחברו יטהר

לדעת
הרמב"ם י"ל
שנחלקו בזה
ראב"ע ור"ע

דברי הריא"ף
כעין דברינו

הקב"ה אתכם לכולכם לחוטא עם חברו ולחברו שחטא עמו, הלא הוא אביכם של כולכם, הוא המטהר אתכם מכל גלולכם אשר חטאתם כולכם, אע"פ שלא ירצה לחברו, עכ"ל עיי"ש. ומבואר שנקט שר"ע חולק וסובר שיוה"כ מכפר גם על עבירות שבין אדם לחברו אף שלא ירצה את חברו. ונקט כן מטעם אחר כמבואר בדבריו, ולא מן הטעם שנקטנו ע"פ דברי המהרש"א.

ועיין בתוספת יום הכפורים למהר"מ חביב (יומא פה: ד"ה דרש ראב"ע בסו"ד) שכתב: וראיתי בספר מאור עיניים, דפירש דראב"ע סבירא ליה דמי שיש לו עבירות שבין אדם לחברו, אין הקב"ה מכפר לו אפילו על עבירות שבין למקום, ור"ע חולק עליו וס"ל דאפילו על עבירות שבין אדם לחברו הקב"ה מכפר אע"ג שלא ירצה את חברו, ואין דבריו מחוורין אצלי ודו"ק, עכ"ל. הנה מה שכתב בשם ספר מאור עיניים, זהו פירוש הריא"ף על עין יעקב הנ"ל, הנקרא ג"כ מאור עיניים. ובדבריו הביא גם מה שכתב לעיל שם, דראב"ע סובר שכל שיש בידו עבירות שבין אדם לחברו אין הקב"ה מכפר לו אפילו עבירות שבין אדם למקום. ונמצא דראב"ע ור"ע נחלקו מן הקצה אל הקצה, דראב"ע סובר שכל שלא פייס את חברו, לא נתכפר לו אפילו עבירות שבין אדם למקום, ור"ע סובר שגם עבירות שבין אדם לחברו נתכפר לו בלא שירצה את חברו. ויש לדון במה שכתב בסו"ד 'ואין דבריו מחוורין אצלי', אם כוונתו לחלוק בדעת ראב"ע ולומר שעבירות שבין אדם למקום נתכפר, או שכוונתו לחלוק בדעת ר"ע ולומר שלא נתכפר עבירות שבין אדם לחברו עד שירצה, וצ"ע.

דברי הריא"ף בדעת ראב"ע שגם עבירות שבין אדם למקום אינם מתכפרים לו

והנה מה שכתב הריא"ף לדעת ראב"ע שכל שיש בידו עבירות שבין אדם לחברו, לא נתכפר לו גם עבירות שבין אדם למקום. עיין במנחת חינוך (מצוה שסד אות לב) הנ"ל, שכתב: ונראה דכל זמן שלא ירצה את חברו, אף חלק שמים לא נמחל לו, דלא מהני כלל תשובה כל זמן שיש בידו החטא שחטא לחברו, רק לאחר שנתפייס מחברו צריך תשובה לחלק השמים, עכ"ל. ומשמעות דבריו היא שעל עבירה זו שבין אדם לחברו, לא נמחל לו גם חלק שמים כל זמן שלא ירצה את חברו, אבל שאר עבירות שהן רק בין אדם למקום נמחל לו, ואילו הריא"ף סובר שלראב"ע כל שיש בידו עבירות שבין אדם לחברו, לא נמחל לו אף עבירות אחרות שהן רק בין אדם למקום.

דברי המנחת חינוך כעין דבריו

ועל דברי שניהם צ"ע מהגמרא (ר"ה יז:) הנ"ל, שאמר רבי יוסי הכהן במשל שבא לפייס את המלך ואמר לו עלבוני מחול לך, לך ופייס את חברך. הרי שאמר לו 'עלבוני מחול לך', ומבואר שגם לפני שפייס את חברו, נמחל לו גם בחטא זה עצמו החלק שבין אדם למקום, וצ"ע.

קושיא מלשון ר"י הכהן

נחזור לדברינו, נראה שאם נאמר כמו שביארנו על פי דברי המהרש"א, ושכן כתב הריא"ף, שראב"ע ור"ע נחלקו בדין הריצוי, ור"ע סובר שיוה"כ מכפר גם עבירות שבין אדם לחברו אף שלא ירצה את חברו. לפי"ז יש להוסיף ולומר, שמה שחולק

ר"ע לשיטתו במה שחולק על ר"י הכהן

ר"ע (ר"ה יז): על רבי יוסי הכהן שתירץ דקרא 'ישא ה' פניו אליך' קאי על עבירות שבין אדם למקום, וקרא ד'אשר לא ישא פנים' קאי על עבירות שבין אדם לחבירו, ור"ע חולק ומפרש 'כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין', אפשר לומר להמבואר שר"ע לשיטתו. שכיון שר"ע חולק על ראב"ע, וסובר שגם בעבירות שבין אדם לחבירו מתכפר אף בלא שירצה את חבירו [או מטעם שכתב הריא"ף, או כמו שביארנו ע"פ המהרש"א שר"ע דריש 'לפני ה' אסיפא ד'תטהרו'], לכך לא פירש ר"ע כרבי יוסי הכהן ד'אשר לא ישא פנים' קאי אעבירות שבין אדם לחבירו, כיון שר"ע סובר שגם עבירות שבין אדם לחבירו מהני תשובה ויוה"כ מכפר גם בלא שירצה את חבירו, ולכך ר"ע לשיטתו פירש ד'אשר לא ישא פנים' הוא לאחר גזר דין.

והנה לעיל (ד"ה ונראה להוכיח) נקטנו שנחלקו רש"י והרמב"ם, שדעת רש"י שאף שאין יוה"כ מכפר עד שירצה, זהו רק לכפרה דיוה"כ, אבל תשובה שפיר הוי בעבירות שבין אדם לחבירו אף שלא ריצה את חבירו, והרמב"ם סובר שאין לחלק בין תשובה לכפרה דיוה"כ. ולהמבואר עתה אין צורך לומר שנחלקו בזה רש"י והרמב"ם, די"ל דלכו"ע נחלקו בזה ראב"ע ור"ע, ומה שמבואר ברש"י (תענית טז) שמיד ששילם הגזל מהני, והוא בכלל 'מוודה ועוזב ירוחם', זהו לר"ע דווקא, ולראב"ע אה"נ צריך לרצות את חבירו. והטעם שרש"י פירש שאינו חוזר בו לשלם את הגזל, ולא פירש שאינו חוזר בו לרצות את חבירו, הוא משום שרש"י רצה לפרש המימרא דרב אדא בר אהבה לכו"ע, גם לר"ע, ולר"ע תשובה על עבירות שבין אדם לחבירו היא רק להשיב הממון, ואה"נ דלראב"ע הוי טובל ושרץ בידו גם לאחר ששילם הגזל כל זמן שלא פייס חבירו. ומה שפסק הרמב"ם שעבירות שבין אדם לחבירו לא הוי תשובה עד שיפייס חבירו, הוא משום שהרמב"ם פסק כראב"ע, שהרמב"ם לא הביא המימרא דר"ע 'אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים', וא"כ נמצא שלא נחלקו בזה רש"י והרמב"ם, אלא הוא מחלוקת ראב"ע ור"ע.

ולבאר הטעם למה בעבירות שבין אדם לחבירו לא הוי תשובה עד שירצה את חבירו, עיין במנחת חינוך הנ"ל (מצוה שסד אות לב) שכתב וז"ל: כי שתים רעות עושה אם חוטא לחבירו, דעושה לחבירו, וגם המרה פי אלקיו ית', על כן צריך לתשובה כאן, אך התשובה אינה מועלת כל זמן שהחטא שחטא לחבירו לא נתקן, עכ"ד.

ועיין רמב"ם בפ"י המשניות (פאה פ"א מ"א) בא"ד וז"ל: כי המצות כולן נחלקין בתחילה על שני חלקים, החלק האחד במצות המיוחדות לאדם בנפשו במה שיש בינו ובין הקב"ה, כגון ציצית ותפילין ושבת ועבודה זרה, והחלק השני במצות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם, כגון אזהרה על הגניבה והאונאה והנטירה וכו', והכל כשיעשה האדם המצות המיוחדות לנפשו מה שיש בינו ובין בוראו תחשב לו לצדקה ויגמלוהו הקב"ה עליה לעוה"ב, כמו שנבאר בפרק חלק. וכשיעשה האדם

י"ל שאין מחלוקת בין רש"י והרמב"ם

שני חלקים במצוות שבין אדם לחבירו

המצות התלויות בתועלת בני אדם זה עם זה, כמו כן תחשב לו לצדקה לעוה"ב, לפי שעשה המצות, וימצא טובה בעוה"ז בעבור שנהג מנהג הטוב בין בני אדם, כי כשינהג מנהג הזה וינהגו אחרים כמנהגו, יקבל כמו כן שכר מהענין ההוא וכו', עכ"ל.

ומבואר בזה שבמצות שבין אדם לחבירו יש בזה שני דברים. א. מה שעשה המצות, כמו במצות שבין אדם למקום. ב. מה שיש בזה תועלת לבני אדם, והקרי קיימת לעוה"ב כמו במצוה שבין אדם למקום, ואוכל פירותיהם בעוה"ז מה שיש לו תועלת מכך. ופשוט שמה שפירש הרמב"ם ש'ימצא טובה בעוה"ז, כי כשינהג מנהג הזה וינהגו אחרים כמנהגו יקבל כמו"כ שכר מהענין ההוא, הוא חלק מגדר קיום המצוה, שאם אינו בגדר קיום המצוה, א"כ מה שיש לו בפועל תועלת שיהגו אחרים כמנהגו, לא היה התנאי צריך לפרש כן במשנה שאוכל פירותיהם בעוה"ז. ובהכרח שהוא חלק מגדר קיום המצוה, שבמצוה שבין אדם לחבירו יש שני דברים, חדא, ציווי הקב"ה כמו בבין אדם למקום, ואידך, שסיבת המצוה היא התועלת לבני אדם. וזהו שכתב המנחת חינוך כי שנים רעות עושה אם חוטא לחבירו.

ולולא דברי המנחת חינוך היה אפשר לומר, שהמצות שבין אדם לחבירו יש בזה רק חלק אחד, כמו שיש במצוה שבין אדם למקום, והעובר על כך לא עשה שנים רעות, כי אם רעה אחת שממרה פי אלקיו, והרמב"ם חידש בזה, שסיבת קיום מצות שבין אדם לחבירו, יש בזה בנוסף לצווי השי"ת, ג"כ סיבה של תועלת בני אדם.

ועיין במורה נבוכים (ח"ג פל"ה)^א שחילק המצוות כולם ל"ד חלקים. ובסוף דבריו כתב: וכבר נודע שהמצות כולם יחלקו לשני חלקים, מצות שבין אדם למקום ומצות שבין אדם לחבירו, ואשר בין אדם לחבירו מאלו הכללים אשר חלקנום וספרנום, הם הכלל החמישי והשישי והשביעי וקצת השלישי, ושאר הכללים הם בין אדם למקום, ע"כ.

דברי
הרמב"ם
במורה
נבוכים

ובתחילת דבריו (שם) בכלל השלישי כתב הרמב"ם: הכלל השלישי כולל המצות התלויות בתקון המדות, והם אשר ספרנום בהלכות דעות, וידוע שבטוב המדות תשלם חברת בני אדם וקבוציהם אשר הוא הכרחי לסדור בני אדם וכו', הכלל החמישי כולל המצות התלויות במניעת העוול והחמס והם אשר כלל אותם ספרי נזיקין מחבורינו, ותועלת זה הכלל מבוארת. הכלל השישי כולל המצוות התלויות בדיני ממונות כדין גנב וגזלן וכו', ותועלת כל אלו מבוארת, שאם לא יענש החוטא והחומס לא יסתלק נזק בשום פנים ולא יסתלק חושב להרע וכו'. הכלל השביעי כולל דיני ממון התלויים בעסק בני אדם קצתם עם קצתם, כהלוואה והשכירות והפקדונות וכו',

ג. ועיין במשך חכמה (שמות כ ג) שכתב: כי דברי רבינו בכל ספריו ביד במורה ובפירושו המשניות, רוח אחת בהם.

ותועלת זה הכלל מבוארת, כי זה השתתפות בממון הכרחי לבני אדם בכל מדינה, ואי אפשר בלא נתינת דרכי יושר באלו העסקים ולשערם שיעור מועיל, עכ"ד.

טעם שאין
תשובה בלי
רצוי

ומבואר בכל זה, שטעם המצות שבין אדם לחבירו הוא לתועלת שיש בדבר, ומטעם זה יש ב' מצוות בקיומם, וב' עבירות בעבירתם, שיש בזה גם ציווי השי"ת כבמצוות שבין אדם למקום, ויש ג' כ התועלת שיש בהם. ולכך סובר הרמב"ם, שכל שלא פייס את חבירו בעבירות שבין אדם לחבירו, לא הוי תשובה, משום שלא תיקן מה שעבר בסיבת ומטרת המצוה.

סברת
החולקים

אולם בדעת רש"י שהוכחנו שמשעה שהשיב הגזילה הוי תשובה, וירוחם, אף שלא ריצה את חבירו, וכן למה שביארנו שגם לדעת הרמב"ם הוא מחלוקת ראב"ע ור"ע, ולדעת ר"ע הוי תשובה אף שלא ריצה חבירו, שפיר יש לומר שגדר המצות שבין אדם לחבירו, הוא רק מה שיש ציווי השי"ת כמו במצוה שבין אדם למקום. ולכך מיד כשעשה תשובה ומתחרט הוי תשובה אף שלא ריצה חבירו, כיון שגדר העבירה היא רק מה שהמרה את פי אלקיו, ואין שום חיוב לרצות את חבירו, שכל העבירה היא רק מה שלא עשה מצות השי"ת.

ולפי"ז נמצא, שהנדון אם בעבירות שבין אדם לחבירו הוי תשובה אף שלא ריצה את חבירו, תלוי בגדר שורש המצות שבין אדם לחבירו, אם גדר המצוה הוא רק קיום ציווי השי"ת, או שיש דבר נוסף לתועלת חבירו, ודו"ק.

ביאור
במשנה בב"ק
ובדברי רש"י
שם

והנה במשנה (ב"ק צב.) איתא: אע"פ שהוא נותן לו, אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר (בראשית כ ז) 'ועתה השב אשת' וגו', ע"כ. וקשה, שמפורש בזה שעד שיבקש שימחול לו, לא נמחל לו אף שהשיב הגזילה. אולם עיי"ש ברש"י בד"ה אע"פ שהוא נותן לו כו', סתמא היא ולא ר' עקיבא קאמר לה, עכ"ל. וכוונת רש"י שבמשנה לעיל מינה (צ:) ר"ע אמר לה התם, וא"כ היה מקום לומר שגם משנה זו היא מדברי ר"ע, ולזה פירש רש"י דסתמא היא ולא ר"ע קאמר לה.

ולפי"ז לפי מה שביארנו בדעת רש"י שנחלקו ראב"ע ור"ע אם בעבירות שבין אדם לחבירו צריך לרצות את חבירו, א"ש מה שפירש רש"י דהך משנה שאין נמחל לו עד שיבקש ממנו, סתמא היא, ולא ר"ע קאמר לה. משום שר"ע סובר, דשפיר הוי תשובה אף שלא ריצה את חבירו.

קושיא על
החזו"ל

אולם לפי"מ שביארנו בדברי חובות הלבבות, שמה שצריך לרצות את חבירו הוא רק במפסיד ממון לחבירו, וצריך לרצותו בכך שישלם לו הממון, או לרצותו שימחול לו הממון, ואין כלל חיוב לרצות על מה שציער לחבירו, לפי"ז קשה מהמשנה, ש'אע"פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו', שמבואר שגם אם השיב לו הממון, חייב לבקש ממנו שימחול לו, ובלא"ה אין נמחל לו, וצ"ע.

ביאור
הראב"ד
שמדובר
במתכונ
לצער

ונראה, דעיי"ש בשיטה מקובצת בשם הראב"ד ז"ל: כל אלו שאמרו דמי בושנו וכו', פירוש הבושת כמו חולי הוא, שהוריקו פניו ונעכר דמו וכל איבריו נתרופפו ולבו דואג, ואמרו בכמה אדם רוצה לסבול זה החולי בשיעורין הללו המפורשין במשנה, אבל זה שנתכוון לצערו אינו יוצא ידי שמים עד שיפייס את חבריו, והוא יבקש עליו רחמים, מפני שחטא בצער חבריו, כמו שאמרו לענין גזילה (ב"ק ס:): 'חבול ישיב רשע גזילה ישלם' (יחזקאל לג טו), אע"פ שמשלם גזילה רשע הוא, וצריך כפרה על חטאו, עכ"ל.

ומבואר בראב"ד, שמה שצריך לפייס את חבריו, הוא רק בנתכוון לצערו, אבל אם לא נתכוון לצערו, אף שאדם המזיק גם בשוגג חייב לשלם ממון, וכדתנן (ב"ק כו.) אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד, אפ"ה סגי בזה שמשלם לו, ואין צריך לפייסו, כיון שלא נתכוון לצערו. והוא משום שהראב"ד פירש שתשלום הבושת הוא דהוי 'כמו חולי שהוריקו פניו ונעכר דמו וכל איבריו נתרופפו ולבו דואג', ונמצא שכמו שיש תשלום נזק על הפסד ממנו, יש ג"כ הפסד גופו, שבזה שציערו הוי כמו חולי, והפיוס הוא שלא יהיה לבו דואג ועי"ז יתרפא מהחולי. ולכך מה שצריך לפייסו הוא רק בנתכוון לצערו, שאז יש בו חולי שנתרופפו איבריו ולבו דואג, אבל בשוגג אף שיש לחבירו צער, מכל מקום אין בו חולי, והפיוס הוא רק לתיקון חולי זה.

יודע שיצער
את חבריו אף
שלא היה
במזיד לצערו

והנה במה שכתב הראב"ד שהחוב לפייסו הוא רק בזה 'שנתכוון לצערו', יש לדון אם הכוונה שהיה לו כוונה ורצון במזיד לצערו, או שגם אם לא היה במזיד לצערו, אבל הוא ידע שבמעשה זה יצערו. ונראה שהראב"ד הביא ממה שאמרו לענין גזילה 'חבול ישיב רשע גזילה ישלם', אע"פ שמשלם גזילה רשע הוא, וצריך כפרה על חטאו. והך מימרא הובאה בגמרא (ב"ק ס:): רבנן ואיתימא רבה בר מרי אמרו, גדישים דשעורין דישראל הוו, וגדישין דעדשים דפלשתים הוו, וקא מיבעיא להו, מהו ליטול גדישין של שעורין דישראל ליתן לפני בהמתו, על מנת לשלם גדישין של עדשים דפלשתים, שלחו ליה 'חבול ישיב רשע גזילה ישלם', אע"פ שגזילה משלם רשע הוא, אבל אתה מלך אתה, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו, ע"כ. ומבואר דהך קרא לא מיירי בנתכין במזיד לצערו, שהרי הנידון הוא ליטול גדישין של ישראל כדי ליתן לפני בהמתו. ומוכח שכונת הראב"ד הוא שכל שיודע שמצטער לחבירו במעשה זה, צריך לפייסו, אף שלא היה במזיד כדי לצערו, ובהכרח שמה שכתב הראב"ד שרק 'בנתכוון לצערו' הכוונה שהיה הצער בידיעתו, ולאפוקי אם היה בשוגג, ודו"ק.

תירוצ לדברי
החזו"ל

ועכ"פ מבואר בראב"ד, שדין זה הנאמר במשנה (ב"ק צב.) ש'אין נמחל לו עד שיבקש ממנו', שאינו יוצא ידי שמים עד שיפייס את חבריו, זהו רק בנתכוון לצערו, ומשום שיש בו חולי שכל איבריו נתרופפו. ולפי"ז א"ש גם לדעת החובות הלבבות, שמה שאמרו שאין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבריו, זהו לרצותו שימחל לו ממנו, אבל אם שילם לו הממון, אין צריך לרצותו. והמשנה שאין נמחל לו עד שיבקש ממנו, אינו בכל עבירות שבין אדם לחבירו, אלא הוא רק בנתכוון לצערו, ודו"ק.

ב. בגמרא (יומא פז.): אמר רב חסדא, וצריך לפייסו בשלש שורות של שלשה בני אדם, שנאמר (איוב לג כז) 'ישור על אנשים ויאמר חטאתי וישר העויתי ולא שוה לי', אמר רבי יוסי בר חנינא, כל המבקש מטו מחבירו, אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, שנאמר (בראשית נ יז) 'אנא שא נא, ועתה שא נא', ע"כ.

ובהמשך הגמרא שם: רב הוה פסיק סידרא קמיה דרבי, עייל אתא ר' חייא, הדר לרישא, עייל בר קפרא, הדר לרישא, אתא רבי שמעון ברבי, הדר לרישא, אתא ר' חנינא בר חמא, אמר כולי האי נהדר וניזיל, לא הדר. איקפיד ר' חנינא, אזל רב לגביה תליסר מעלי יומי דכפורי, ולא איפייס. והיכי עביד הכי, והאמר רבי יוסי בר חנינא, כל המבקש מטו מחבירו אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים, רב שאני, ע"כ. וברש"י בד"ה רב שאני, מחמיר היה לעצמו, עכ"ל.

ומבואר ברש"י, דהא דאמר ר"י בר"ח 'אל יבקש ממנו יותר משלש פעמים', היינו שאין חיוב לבקש רק שלש פעמים, אבל הרוצה להחמיר על עצמו ולבקש יותר, שפיר קעביד, ורב החמיר על עצמו לבקש יותר.

ועיין ברמב"ם (תשובה פ"ב ה"ט) בא"ד וז"ל: לא רצה חבירו למחול לו, מביא לו שורה של שלשה בני אדם מריעיו, ופוגעין בו ומבקשין ממנו, לא נתרצה להן מביא לו שניה ושלישית, לא רצה מניחו והולך לו, וזה שלא מחל הוא החוטא. ואם היה רבו, הולך ובה אפילו אלף פעמים עד שימחול לו, עכ"ל.

ובכסף משנה: ואם היה רבו וכו', כן כתבו הר"ף והרא"ש. ונראה שטעמם מדגרסין בגמרא (שם) דרב הלך י"ג פעמים לבקש מחילה מרבי חנינא וכו', רב שאני. ומפרשים דה"ק דר' חנינא הוה רבו, וכשהוא רבו שאני משאר בני אדם שצריך לבקש ממנו אפילו כמה פעמים, ורש"י לא פירש כן, עכ"ל.

ומבואר בכסף משנה, שרש"י והרמב"ם נחלקו בפירוש תירוצו הגמרא 'רב שאני', שרש"י פירש מחמיר היה לעצמו, והרמב"ם פירש דרבו שאני משאר בני אדם. ונחלקו רש"י והרמב"ם בשני דברים, חדא שרש"י סובר שאפשר להחמיר ולבקש יותר משלש פעמים, ואילו הרמב"ם חולק על זה וסובר שאי"צ להחמיר, שכיון שהרמב"ם פירש דרבו שאני משאר בני אדם, א"כ אין מקור לחומרא זו, ועוד שהרמב"ם לא כתב שיש להחמיר ולבקש יותר, ש"מ שהרמב"ם סובר שאין צריך להחמיר. ועוד נחלקו רש"י והרמב"ם, שהרמב"ם סובר שרבו שאני משאר בני אדם, ורש"י אינו סובר כן.

אולם עיין בפרי חדש (סימן תרו ד"ה ומה שכתב ואם הוא רבו) שכתב, שרש"י מודה לענין דינא שאם הוא רבו, שצריך לפייסו כמה פעמים. ולאידך גיסא עיין בט"ז (סימן תרו סק"א) ובאליה רבה (שם סק"ד) שפירשו, שגם הרמב"ם מפרש בגמרא 'רב שאני

כפירוש רש"י שהחמיר על עצמו, והמקור של הרמב"ם לדין זה שצריך לפייס את רבו אפילו אלף פעמים, אינו משום שמפרש 'רב שאני' שרבו שאני משאר בני אדם, אלא ממה שאמר ריב"ח 'המבקש מוטו מחבירו', משמע דוקא 'מחבירו' ולא מרבו, ובזה יישב באליה רבה קושית הב"ח על הטור, עיי"ש.

וצ"ע בדבריהם, שא"כ קשה, למה השמיט הרמב"ם דין זה שיש להחמיר על עצמו ולפייס יותר משלש פעמים. ולדעת הכס"מ נחא, שכיון שפירש ברמב"ם ש'רב שאני' הוא שרבו שאני משאר בני אדם, א"כ אין מקור לדין זה שיש להחמיר ולפייס יותר משלש פעמים, ולכך לא כתב זאת הרמב"ם.

ועכ"פ לדעת הכס"מ נמצא, שזה ודאי שבדבר אחד נחלקו רש"י והרמב"ם, שרש"י סובר שיש להחמיר ולפייס יותר משלש פעמים, ולרמב"ם אין להחמיר בזה. ולענין רבו לדעת הפר"ח גם רש"י מודה שצריך לפייס יותר. וצריך לבאר במה נחלקו רש"י והרמב"ם.

ונראה, דיש לדייק בלשון הרמב"ם שכתב: לא רצה מניחו והולך לו, וזה שלא מחל **הוא החוטא**, ע"כ. וצריך לבאר מהו 'זה שלא מחל הוא החוטא'. ובעיקר קשה, שהרמב"ם (שם ה"י) כתב: אסור לאדם להיות אכזרי ולא יתפייס, אלא יהא נוח לרצות וקשה לכעוס, ובשעה שמבקש ממנו החוטא למחול מוחל בלב שלם ובנפש חפצה, ואפילו הצר לו וחטא לו הרבה, לא יקום ולא יטור, וזהו דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון, אבל העובדי כוכבים ערלי לב אינם כן, אלא 'ועברתם שמרה נצח' (ע"פ עמוס א יא), וכן הוא אומר על הגבעונים (שמואל ב' כא ב) לפי שלא מחלו ולא נתפייסו 'והגבעונים לא מבני ישראל המה', עכ"ל. ולפי"ז קשה, שכיון שהאריך הרמב"ם בהלכה 'י בחיוב למחול, א"כ למה הוצרך הרמב"ם להוסיף פרט זה גם בה"ט, והרי בהלכה ט' הנדון הוא על חיוב החוטא לפייס את חבירו, ואילו החיוב למחול נכתב באריכות בהלכה י', וא"כ קשה למה הוסיף הרמב"ם בהלכה ט' שזה שלא מחל הוא החוטא.

טעם הרמב"ם שא"צ לפייס יותר מג' פעמים

ומבואר מזה, שהטעם שלאחר שפייסו שלש פעמים ולא נתפייס שאין עליו חיוב לפייסו יותר, הוא משום שזה שלא מחל הוא החוטא, שלא בא הרמב"ם לומר עכשיו שיש חיוב למחול, כי על זה האריך הרמב"ם בהלכה י', ובהלכה ט' כוונת הרמב"ם ליתן טעם שכיון שזה שלא מחל הוא החוטא, לכך אין צריך לפייסו יותר משלש פעמים.

וביאר הדבר הוא, שהטעם שצריך לפייס את חבירו הוא משום שהוא עשה שיהיה ריב בינו ובין חבירו, והעבירה והחטא הוא שגרם במעשיו למריבה ביניהם, ולכך התשובה היא לפייס את חבירו שלא יהיה ריב ביניהם, ולכך לאחר שפייסו שלש פעמים, הרי מי שעושה עכשיו את המריבה אינו החוטא, אלא אדרבה זה שלא מחל הוא החוטא, דהיינו שבזה שאינו מוחל הוא פועל ועושה עכשיו שיהיה ריב ביניהם,

וא"כ מעתה כיון שפיים שלש פעמים, אין עליו חיוב לפיים יותר, כיון שמעכשיו מה שיש מריבה ביניהם, אינו בסיבתו, אלא אדרבה המריבה היא בסיבת זה שלא מחל שהוא החוטא והוא עושה עכשיו שיהיה ריב ביניהם.

ולפי"ז נראה, שמטעם זה סובר הרמב"ם שאין להחמיר ולפיים יותר משלש פעמים, וחולק על רש"י שסובר שיש להחמיר ולפיים יותר, והוא, שכיון שהרמב"ם פירש שהטעם דסגי בבקשת פיוס שלש פעמים הוא משום שמעתה לא הוא החוטא במריבה ביניהם, אלא זה שלא מחל הוא החוטא, והוא זה שפועל שיהיה מריבה ביניהם בזה שלא מחל, א"כ אין שום טעם להחמיר על החוטא שיפיים עוד, כיון שלאחר שפיים שלש פעמים, אין המריבה מחמתו כלל, ואדרבה זה שלא מחל הוא החוטא.

ולפי"ז רש"י שסובר שצריך להחמיר ולפיים יותר משלש פעמים, הוא משום שחולק על יסוד הרמב"ם, וסובר דהא דסגי בפיוס שלש פעמים, אינו משום שזה שלא מחל הוא החוטא, אלא חיוב הפיוס הוא לשוב ולהתחרט על מעשיו, ואין החיוב שהשני יתרצה, אלא הוא חיוב עליו לפיים, והחיוב מעיקר הדין הוא רק שלש פעמים, ומכל מקום יש להחמיר על עצמו ולפיים יותר עד שימחל לו.

ונראה, שאם נאמר כמו שכתבנו לעיל, שרש"י והרמב"ם נחלקו אם יש תשובה בלי ריצוי, שדעת רש"י שמה שצריך לפיים את חבירו הוא רק כדי שיתכפר, אבל תשובה היא גם בלא ריצוי, והרמב"ם סובר שכל שלא ריצה את חבירו לא הוי תשובה כלל. וגם נאמר, שהרמב"ם סובר שבעבירות שבין אדם לחבירו, הוי שתים רעות, חדא מה שהמרה את פי אלקיו, ועוד מה שעשה רעה לחבירו, ולכך כל שלא ריצה את חבירו, לא עשה תשובה על רעה זו שעשה לחבירו. ורש"י סובר שבעבירות שבין אדם לחבירו, יש רק רעה אחת כמו בעבירות שבין אדם למקום, ורק לשלימות הכפרה דיוה"כ צריך לרצות את חבירו. אם כן יש לומר, שבזה תלויה מחלוקת רש"י והרמב"ם אם יש להחמיר ולפיים יותר משלש פעמים. שהרמב"ם שסובר שבעבירות שבין אדם לחבירו הוי עבירה נוספת בזה שהרע לחבירו, א"כ לא סגי בפיוס שלש פעמים, דאכתי נשאר מה שהרע לחבירו, ולכך הוצרך הרמב"ם לפרש דהא דסגי בפיוס שלש פעמים הוא משום שזה שלא מחל הוא החוטא, דהיינו שמעתה אין החטא כלל של החוטא, אלא החטא הוא של זה שלא מחל, ולכך אין להחמיר ולפיים יותר. אבל רש"י שסובר שכל מה שצריך לפיים לחבירו אינו תשובה על גוף העבירה, והוא רק לכפרה דיוה"כ, א"כ מה שסגי בפיוס שלש פעמים הוא שבזה שהכניע והשפיל את עצמו לפיים לחבירו, יש לו כבר כפרה, ולפי"ז אף דסגי לכפרה בפיוס שלש פעמים, אפ"ה יש להחמיר ולפיים עוד עד שימחול לו.

מחלוקת
הרמב"ם
ורש"י בטעם
חובת הפיוס

רש"י
והרמב"ם
לשיטתם
בענין תשובה
בלא ריצוי

טעם שלדעת
הרמב"ם
צריך לפייס
לרבו אפילו
אלף פעמים

ואפשר לומר עוד, שגם מה שהרמב"ם סובר שברבו צריך לפייסו אפילו אלף פעמים עד שימחול לו, ג"כ תלוי בזה. דהנה בטעם ש'רבו שאני', עיין בחידושי רבי דוד עראמה שכתב: ואם היה רבו וכו', לפי שאינו שוה לכשחוטא לאחר, ולפיכך ראוי לו שיקפיד עליו הרבה, כדי שלא יטעה פעם אחרת, עכ"ל. והיינו שכיון שברבו הוא חטא גדול יותר, לכך יש לרבו להקפיד ולא למחול כדי שלא יטעה פעם אחרת. ולהמבואר ברמב"ם שהטעם דסגי בכל אדם בפיוס שלש פעמים הוא משום שלאחר שפייס שלש פעמים, הרי שזה שלא מחל הוא החוטא, א"כ ברבו כיון שיש לרבו להקפיד עליו הרבה כדי שלא יטעה פעם אחרת, א"כ נמצא שברבו לא הוי חוטא בזה שאינו מחל לו, כיון שיש לו סיבה שלא למחול, ואין זה חטא כשאינו מוחל, וא"כ כיון שאין זה חטא מה שאינו מוחל, שוב הדין הוא שצריך לפייסו אפילו אלף פעמים עד שימחול לו, שנמצא שגם לאחר שפייס שלש פעמים, מי שאחראי על המריבה הוא החוטא ולא רבו, ולכך מעיקר הדין צריך לפייסו לרבו אפילו אלף פעמים.

ולפי"ז לדעת רש"י שמה שסגי בפיוס שלש פעמים אינו משום שזה שלא מחל הוא החוטא, וכמו שביארנו, שלכך סובר רש"י שיש להחמיר ולפייס יותר משלש פעמים, והא דסגי בפיוס שלש פעמים הוא משום שאין חיוב כלל לפייס יותר, א"כ אין לחלק בין חבירו לרבו, ודו"ק.



סימן כו

בענין מצות תשובה וידיי ביום הכפורים

הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ז) כתב וזה לשונו: יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, עכ"ל.

מבואר ברמב"ם שביום הכפורים יש חיוב לעשות תשובה ולהתודות, וטעם החיוב הוא משום שהוא זמן תשובה, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל. וצריך לבאר למה זה פועל שיהיה חיוב לעשות תשובה. ומה המקור לזה שיש חיוב זה.

וביותר צריך ביאור, דעיינ במנחת חינוך (מצוה שסד) שדייק בלשון הרמב"ם (תשובה פ"א ה"א) שלא כתב מצות עשה שיעשה תשובה, אלא כתב: כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו', וידוי זה מצות עשה, ע"כ. ונקט שאין מצוה חיובית לעשות תשובה ולהתודות, אלא שאם יעשה התשובה ויתודה תהיה תשובתו מקובלת,

ד' המנחת
חינוך והמשך
חכמה בגדר
מצות
תשובה

ואינו מבטל כלל שום מצות עשה אם לא עשה תשובה, או עשה תשובה ולא התודה, עיי"ש בדבריו.

ועיין עוד במשך חכמה (פרשת וילך ד"ה ואמר ביום ההוא) שדקדק ג"כ ברמב"ם שלא כתב שהמצוה היא לשוב בתשובה, אלא כתב שאם עשה תשובה המצוה היא להתודות. ובאר הטעם, דתשובה אינה נחשבת למצוה חדשה, כיון שבלא המצוה הוא מצווה ועומד לבלי לעבור על מצות השי"ת, וכי בשביל שעבר ושנה בה הותרה לו סלקא דעתך, והאזהרה הראשונה המונעתו מחטוא טרם שחטא, היא המונעתו מחטוא גם אחר שחטא, עיי"ש.

ולדבריהם צ"ע, שא"כ היאך ביום הכפורים יש חיוב לעשות תשובה. ולדעת המנחת חינוך ברמב"ם שאין חיוב ומצוה לעשות תשובה, אלא שאם עשה תשובה והתודה קיים מצוה. א"כ היאך יום הכפורים שאני, ומה היא המצוה שנוספה ביום הכפורים שיש חיוב לעשות תשובה ולהתודות. ולדעת המשך חכמה, שלא שייך שתהיה מצות תשובה, כיון שבלא"ה הוא מצווה ועומד מאותה אזהרה הראשונה לפני שחטא. א"כ קשה יותר, היאך ביום הכפורים יש חיוב לעשות תשובה ולהתודות, והרי גם ביום הכפורים יש את האזהרה הראשונה לפני שחטא.

ונמצא שדקדוק לשון הרמב"ם מורה שכל השנה המצוה היא כשיעשה תשובה חייב להתודות, והחיוב הוא רק להתודות, וביום הכפורים החיוב הוא לעשות תשובה ולהתודות, והדבר צריך ביאור.

והנה כתב רבינו יונה בשערי תשובה (שער שני אות יד בסו"ד) וזה לשונו: ומצות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכפורים, שנאמר (ויקרא טז ז) 'מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו', על כן הזהירנו הכתוב שנטהר לפני ה' בתשובתו, והוא יכפר עלינו ביום הזה לטהר אותנו, עכ"ל. ועיין עוד בדבריו (שער רביעי אות יז) וזה לשונו: כי מה שנאמר 'לפני ה' תטהרו', מצות עשה היא על התשובה, שנחפש דרכינו ונחקור ונשובה אל ה' ביום הכפורים, ואע"פ שנתחייבנו על זה בכל עת, החיוב נוסף ביום הכפורים, והטהרה אשר בידינו היא התשובה ותקון המעשים, עכ"ל. ומבואר שדעת רבינו יונה שיש מצוה נוספת על התשובה ביום הכפורים, וזהו קרא 'לפני ה' תטהרו'.

אולם הרמב"ם הלא אינו סובר כן, שהרמב"ם בהלכות תשובה מנה רק מצות עשה אחת, והיא שישבו החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה, ולא כתב שיש מצוה נוספת ביום הכפורים מקרא 'לפני ה' תטהרו'. וא"כ זה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה שיש חיוב לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, אינו משום שיש מצוה נוספת דילפינן מקרא 'לפני ה' תטהרו' כדעת רבינו יונה, כיון שלהרמב"ם יש בהלכות תשובה רק מצוה אחת. וכן מבואר ממה שהרמב"ם לא הביא הך קרא 'לפני ה' תטהרו' שהביא

דעת רבינו יונה

הרמב"ם חולק על רבינו יונה

הרבינו יונה. זאת ועוד, שברמב"ם מבואר שהטעם לחיוב לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, הוא משום שהוא זמן תשובה וקץ מחילה וסליחה לישראל, וא"כ אינו כדעת הרבינו יונה שהוא מצוה מקרא ד'לפני ה' תטהרו'.

ועיין בחינוך (מצוה שסד) בתחילת דבריו שכתב וזה לשונו: שנצטוו להתודות לפני ה' על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהן, וזהו ענין הוידי שיאמר האדם בעת התשובה וכו', ע"כ. ובהמשך דבריו כתב וזה לשונו: ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות, ועובר על זה ולא התודה על חטאיו ביום הכפורים, שהוא יום קבוע מעולם לסליחה וכפרה, ביטל עשה זו, ואוי לו לאדם אם ימות בלא וידי ונשא עונו, עכ"ל.

דעת החינוך
בגדר וטעם
המצוה

ומבואר בדבריו, שבתחילה פירש כמבואר ברמב"ם שהמצוה היא להתודות, שלא כתב שהמצוה היא לעשות תשובה. וממה שכתב אחר כך שאם לא התודה ביום הכפורים ביטל עשה זו, מפורש שהעשה להתודות ביום הכפורים הוא אותו העשה שיש להתודות כל השנה, וכמו שכתב החינוך ש'נוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן'. ואפ"ה אם לא התודה כל השנה לא ביטל עשה, ורק אם לא התודה ביום הכפורים ביטל עשה. וגם בדבריו מבואר, שהטעם שיום הכפורים שאני שאם לא התודה ביטל עשה, הוא משום שיום הכפורים הוא יום קבוע לסליחה וכפרה. ואולם יש חילוק בין דברי הרמב"ם לדברי החינוך, שהרמב"ם כתב שני דברים ביום הכפורים, חדא לעשות תשובה, ואידך להתודות ביום הכפורים, ואילו החינוך כתב רק שאם לא התודה ביום הכפורים ביטל עשה, ולא הזכיר בדבריו שיש לעשות תשובה. ויש לדון אם יש מחלוקת ביניהם או לא.

והנה במה שכתב הרמב"ם שיום הכפורים 'הוא קץ מחילה וסליחה לישראל', נראה לבאר, שפירוש 'קץ' הוא סיום, והביאור בזה הוא, שהרי בעשרה ימים שמראש השנה עד יום הכפורים התשובה היא יפה ביותר ומתקבלת מיד, כמו שכתב הרמב"ם לעיל מיניה (ה"ו), וימים אלו הם 'בהמצאו' ו'בהיותו קרוב', והסיום של עשרה ימים אלו הוא ביום הכפורים, שהוא יום כפרה, כדכתיב 'כי ביום הזה יכפר עליכם', שהסיום הוא המעלה הגדולה ביותר של הימים, ולכך יום הכפורים הוא 'קץ מחילה וסליחה לישראל', שהוא הסיום והדרגה הגבוהה ביותר של 'בהמצאו' ו'בהיותו קרוב' של עשרה ימים אלו.

פירוש 'קץ'
מחילה
וסליחה

ובמה שכתב הרמב"ם בלשונו 'מחילה וסליחה', אף שבתורה הלשון הוא 'לכפר', נראה שהוא ענין אחד, כי ענין כפרה פירש רש"י (בראשית לב כא): שכל כפרה שאצל עון וחטא ואצל פנים כולן לשון קנוח והעברה הן וכו', וגם בלשון המקרא נקראים המזרקים של קודש 'כפורי זהב' על שם שהכהן מקנח ידי בהן בשפת המזרק, עכ"ל. והרי שפירוש 'כפרה' הוא קנוח והעברה, וכפרה בחטאים פירושו הוא שמנקים

פירוש ענין
'מחילה'
סליחה
וכפרה

ומעבירים את החטא. ולענין לשון מחילה עיין בתשובת הרשב"א מיוחסות (סימן רסב) שנשאל שם בהתרת נדרים מהו לשון מחול, אם הוא לשון מחילה או מלשון לא יחל. והשיב הרשב"א וזה לשונו: מלשון לא יחל, ומחילה ויחל הכל ענין אחד, שלשון 'לא יחל' לא יתיר, והענין כמתיר הקשר, שחוזר הענין כאילו לא היה, וכאדם שמצא חבל קשור והתירו, והרי הוא כאילו לא היה. וזהו שאמרו שחכם עוקר את הנדר מעיקרו, 'ומחילה גם כן שעושה את החוב או החטא כאילו לא היה', עכ"ל. מבואר ברשב"א שפירוש מחילה בחטא הוא שמתיר את הקשר, ועושה את החטא כאילו לא היה, דהיינו שהחטא פועל שיהיה קשר לדע, ומחילה מתירה את הקשר, ועושה כאילו לא היה כלל קשר. ולפי זה כפרה ומחילה הכל הוא ענין אחד, שמכפר ומקנח ומעביר את החטא, ומחילה מתיר את הקשר וכאילו לא היה].

ולפי זה דברי הרמב"ם בהלכה ז' הם המשך לדבריו בהלכה ו', שבהלכה ו' נתבאר שעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים התשובה היא יפה ומתקבלת מיד, ואז הקב"ה הוא 'בהמצאו ובהיותו קרוב'. ובהלכה ז' נתבאר שיום הכפורים הוא הקץ דהיינו הסיום של ימים אלו, שאז היא הדרגה הגבוהה ביותר של מחילה וסליחה לישראל.

ועיין במורה הנבוכים (ח"ג פמ"ג) וזה לשונו: כן ראש השנה יום אחד, מפני שהוא יום תשובה והערת בני אדם משכחתם, ומפני זה יתקע בו בשופר, כמו שביארנו במשנה תורה, וכאלו הוא הצעה ופתיחה ליום הצום, כמו שהוא מפורסם בקבלת האומה מענין עשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים, עכ"ל. ומבואר שעשרה ימים אלו הם המשך אחד, שבראש השנה מתעוררים מהשינה והתרדמה, וכל עשרה הימים הם 'בהמצאו ובהיותו קרוב', שהתשובה יפה ומתקבלת מיד, וסיום הימים הוא ביום הכפורים שהוא קץ וסיום לסליחה ומחילה, ולכן 'ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם'.

על כל פנים מבואר ברמב"ם שהחיוב לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים הוא משום שהוא זמן מחילה וסליחה. והביאור בזה מצאתי בדברי הלבוש (סימן תרז ס"א) וזה לשונו: כיון שיום כפור הוא סליחה וכפרה, דכתיב (ויקרא טז ל) 'כי ביום הזה יכפר עליכם' וגו', צריך כל אדם שיתודה על חטאיו, כי כן מצינו בכל קרבנות שבאו על הכפרה, דכתיב בהם (במדבר ז ז) 'והתוודו את חטאתם אשר עשו' וגו', וכמו שעשה כהן גדול ביום הכפורים שהתוודה בעדו ובעד כל ישראל, דכתיב (שם טז ז) 'וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל', שפירושו שיתוודה חטאתו ואח"כ חטאת ישראל, עכ"ל.

וכן בשו"ע הרב כתב (שם) וזה לשונו: כיון שיום הכפורים הוא יום הסליחה והכפרה, כמו שנאמר 'כי ביום הזה יכפר' וגו', לפיכך צריך כל אדם שיתוודה על חטאיו, כי כן מצינו בכל קרבנות הבאים לכפר, שנאמר 'והתוודו את חטאתם אשר עשו', עכ"ל.

שייכות יוה"כ
לר"ה

חובת מצות
וידידי בזמן
שיש כפרה

ומבואר בדבריהם, שהטעם שצריך להתוודות ביום הכפורים שהוא יום סליחה וכפרה, הוא משום שמצינו בקרבן שבא לכפר דכתיב ביה 'והתוודו'. והלבוש הוסיף, שזהו טעם מה שהכהן גדול מתוודה חטאתו ואח"כ חטאת ישראל. בזה מבואר שוידוי יש לו שייכות למחילה וכפרה, שזה שבקרבנות הבאים לכפרה מתוודים, הוא משום שאז יש כפרה, והכפרה היא הסיבה להתוודות.

ונראה לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה עג) במצוה של וידוי, שהביא דברי המכילתא דמרבין מצות וידוי בכל העבירות, מיתות וכריתות, לא תעשה ועשה, בין אדם לחבירו. ואח"כ כתב הרמב"ם: הנה כבר התבאר לך, כי על כל מיני העונות הגדולים והקטנים, ואפילו מצות עשה, חייבים להתוודות עליהם. ובעבור שבא זה הציווי שהוא 'והתוודו' עם חיוב הקרבן, שהיה עולה במחשבה שאין הוידוי לבדו מצוה בפני עצמה, אבל הוא מן הדברים הנגזרים אחר הקרבן. הוצרכו שיבארו זה במכילתא בזה הלשון, יכול בזמן שהם מביאין מתודין, ומנין אף בזמן שאין מביאין, תלמוד לומר 'דבר אל בני ישראל והתוודו', ועדיין אין במשמע ודוי אלא בארץ, מנין אף בגלות, תלמוד לומר (ויקרא כו מ) 'והתוודו את עונם ואת עון אבותם', וכן דניאל אומר (דניאל ט ז) 'לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים' וכו', עכ"ל.

שייכות
הוידוי לקרבן

ויש לדון, לאחר דמרבין שיש מצות וידוי אף כשאינו מביא קרבן, וגם בגלות יש מצות וידוי, אם למסקנא אין כלל ענין ושייכות של וידוי לקרבן, או שגם למסקנא יש קשר ושייכות של וידוי לקרבן, אלא דמרבין שגם כשאינו מביא קרבן וגם בגלות יש ג"כ מצות וידוי. ונראה שבדברי הלבוש וש"ע הרב הנ"ל מבואר, שגם למסקנא יש ענין של וידוי על הקרבן, שהרי כתבו שהטעם שצריך להתוודות ביום כפור, הוא משום שהוא יום כפרה, ומצינו בקרבן שבאים לכפרה, דכתיב בהם 'והתוודו'. ומפורש בדבריהם שגם למסקנא יש שייכות של וידוי לקרבן, ורק דמרבין שגם כשאין מביא קרבן יש מצות וידוי. ובדבריהם מבואר עוד, שהשייכות של וידוי לקרבן הוא משום שהקרבן מכפר. ולפי זה נראה שהסלקא דעתין שמצות וידוי הוא רק כשמביא קרבן, הוא משום שהקרבן מכפר, וכיון שהוא זמן כפרה, לכך יש מצות וידוי. ומרבין שגם כשאינו מביא קרבן יש מצות וידוי. וגדר הריבוי הוא, שאע"פ שגם לאחר הריבוי המצוה של וידוי הוא משום הכפרה, וכמבואר בדברי הלבוש וש"ע הרב, אפ"ה מרבין שיש מצות וידוי לעולם, גם כשאינו מביא קרבן, וגם בגלות שאין קרבן, ומשום שכל שעה ושעה שעושה תשובה יש כפרה על החטא, ולכך מרבין שגם כפרה כי האי אף שאין בו קרבן, אפ"ה כיון שיש בו כפרה יש מצות וידוי.

ולפי זה ביאור דברי הרמב"ם הוא, שכיון שיום הכפורים הוא 'קץ מחילה וסליחה', דהיינו שאז הוא היום האחרון של הזמן שהתשובה יפה ומתקבלת, שהקב"ה הוא בהמצאו ובהיותו קרוב, שזהו בעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים, ונמצא שיום הכפורים הוא הקץ והסיום של זמן מחילה וסליחה, לכך יש חיוב להתוודות,

כי המצוה של וידוי היא בזמן כפרה, שהטעם שמצות וידוי נאמרה בזמן הקרבת קרבן, הוא משום שבזמן הקרבן יש כפרה, ועיקר המצוה היא בזמן שיש כפרה, ומרבין נמי שכל שעה שעושה תשובה, כיון שלעולם יש בתשובה כפרה, לכך יש מצות וידוי, וביום הכפורים שהוא הקץ וסיום של כפרה, יש מצוה וחיוב להתודות, כיון שהוא השלימות של הכפרה.

ולפי זה נראה, שמה שיש גם מצות תשובה ביום הכפורים, וכמו שכתב הרמב"ם שביום הכפורים יש חיוב לעשות תשובה ולהתודות. היינו משום שתשובה וידוי חד הוא, וכמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"ב ה"ב) שמצות וידוי היא להתודות ולומר ענינות אלו שגמר בלב. דהיינו שמצות וידוי היא לומר בפה כל מה שגמר בלבו, שאם גמר בלבו רק קבלה על העתיד בלא חרטה, אומר רק הקבלה, ואם גם מתחרט, אומר גם החרטה. ועיין בחינוך (מצוה שסד) הנ"ל, שכתב: משרשי המצוה, לפי שבהודאת העון בפה תתגלה מחשבת החוטא ודעתו, שהוא מאמין באמת כי גלוי וידוע לפני האל ברוך הוא כל מעשהו, ולא יעשה עין רואה כאינה רואה. גם מתוך הזכרת החטא בפרט ובהתנחמו עליו, יזהר ממנו יותר פעם אחרת לבל יהיה מכשול נכשל בו וכו', עכ"ל. והרי שהידידי הוא חיזוק למחשבת התשובה.

וא"כ כיון שיש להתודות ביום הכפורים שהוא זמן כפרה, וזמן כפרה הוא זמן וידוי, כמבואר במה שמתודה כשמביא קרבן. לכך הרי זה כולל חיוב לעשות תשובה, כיון שחיוב וידוי הוא לומר בפה מה שגמר בלב, וא"כ זה שהוא חייב לומר וידוי בפה, הרי שנכלל בזה מחשבתו שעושה תשובה. וכיון שיום הכפורים הוא זמן כפרה, לכך הוא חייב לעשות תשובה ולהתודות.

ולפי זה יבואר מה שכתב החינוך שאם לא התודה ביום הכפורים ביטל מצות עשה, ובכל השנה יש מצות עשה להתודות כשעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה ולא התודה לא ביטל מצות עשה. וביאור הדבר הוא, שהמצוה של וידוי היא בשעת כפרה, ולכך כל השנה רק כשעשה תשובה שאז הוא מתכפר, יש עליו מצוה להתודות. וזה מבואר גם ברמב"ם, שהמצוה של וידוי היא, שכשיעשה תשובה חייב להתודות. אבל ביום הכפורים שהוא זמן כפרה, שהוא קץ סליחה ומחילה, אז אם לא התודה עבר וביטל מצות עשה. ונמצא שכל עשרה ימים שהם זמן שהתשובה היא יפה ומתקבלת, יש מצוה לעשות תשובה ולהתודות, כיון שאז הוא זמן כפרה. אולם אם לא עשה תשובה בתחילה לא ביטל מצות עשה, כיון שיכול לעשות תשובה בשאר הימים, ורק ביום הכפורים שהוא קץ סליחה ומחילה, הרי שאם לא עשה תשובה ויעבור הזמן שהוא זמן כפרה ומחילה, הרי עבר וביטל מצות עשה של וידוי, שיש מצוה להתודות ולשוב בזמן כפרה, ודו"ק.

עניני עשיית
מוזכרים
בשני
מקומות
ברמב"ם

והנה בדברי הרמב"ם יש שני מקומות שכתב בענין עשרה ימים אלו ויום הכפורים. בפרק ב' כתב שהתשובה בעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת מיד, וביום הכפורים הוא זמן תשובה, ויש חיוב לעשות תשובה ולהתודות. ובפרק ג' כתב הרמז שבתקיעת שופר, ואח"כ כתב שמפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה עד יום הכפורים יתר מכל השנה. ונמצא שהרמב"ם חילק ענין עשרה ימים אלו לשני מקומות, קצתו בפרק ב' וקצתו בפרק ג', והדבר צריך ביאור.

ונראה שבפרק ב' עיקר הענין הוא, התשובה שבעשרה ימים אלו. וענין זה שיש ביום הכפורים חיוב לעשות תשובה ולהתודות הוא מענין התשובה, וכמו שביארנו, שכיון שימים אלו הם ימי תשובה, שהתשובה היא יפה ביותר ומתקבלת מיד, לכך בסיום של ימים אלו דהיינו ביום הכפורים הוא זמן כפרה, כדכתיב 'לכפר עליכם', ולכך יש חיוב לעשות תשובה ולהתודות, כיון שזמן תשובה ווידוי הוא בזמן כפרה, כמו שמצינו וידוי בעת הקרבת הקרבן.

ואילו בפרק ג' נדון הרמב"ם הוא להתעורר מתקיעת שופר, שביארנו [ראה לעיל 'בדעת הרמב"ם בטעם תקיעת שופר בראש השנה'], שענינו הוא קבלת עול מלכות שמים, שזהו ענין ההמלכה בראש השנה.

ביאור ענין
להרבות
בצדקה
ומעש"ט
בעשיית

ולפי זה נראה, שמה שכתב הרמב"ם בפרק ג' (ה"ד) 'להרבות בצדקה ובמעשים טובים בימים אלו יתר מכל השנה', זה שייך להמלכה וקבלת עול שנתבאר בפרק ג'. כי בנדון בפרק ב' שענינו הוא תשובה ווידוי, בזה לא שייך לומר להרבות בימים אלו יתר מכל השנה. כי מצות תשובה היא לקבל עליו שלא יעשה עוד, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ב ה"ב), וא"כ אם יקבל על עצמו לעשות דבר רק בימים אלו, אין לזה ענין לתשובה, שהמהות של תשובה היא קבלה לעולם. ולכך ענין זה להרבות בימים אלו יתר מכל השנה, זה ענין של קבלת עול והמלכה, שבזה שייך הענין שבתחילה הוא עושה יותר מהמוטל עליו. וכמו שכתב הרמב"ם (דעות פ"ב ה"ב) שבחולי הנפשות אם הוא רחוק לקצה האחד, ירחיק עצמו לקצה השני, ואח"כ יחזור לדרך האמצעית שהיא הדרך הטובה. שמבואר בזה, שכשרוצה לשנות דרכיו ומעשיו ונטיות לבו בתחילה צריך הוא לעשות יותר פעולות מהדרך האמצעי, כדי שיוכל אח"כ לחזור לדרך האמצעי. ועל דרך זה נראה, שגם בהמלכה וקבלת עול יש עליו בתחילה לעשות יתר ממה שהוא מחויב, כדי לפעול בעצמו שיהיה אחר כך בדרך האמצעי. ולכך ענין זה של 'להרבות בצדקה ובמעשים טובים בעשרה ימים אלו', הם שייכים בדוקא לפרק ג', שהוא המלכה וקבלת עול, שאילו בפרק ב' בענין תשובה ווידוי, אין כלל ענין של קבלה טובה לזמן, אלא צריך שיהיה לעולם, ודו"ק.

טעם אחר
בשם הרמ"ק

ויש להעיר שבאלף המגן על המטה אפרים (סימן תרג ס"ב) הביא מהרמ"ק, הטעם שיש לזהר בדברי חסידות בימים אלו, אע"פ שלא ינהוג כן בחסידות ההוא אחרי כן, הוא משום שבימים האלה הקב"ה יושב על כסא רחמים ומתנהג בחסידות, ולפיכך נכון הדבר להתנהג אף אנו בחסידות כאשר נוכל שאת, עכ"ד. וזה הוא טעם אחר ממה שביארנו. אולם אפשר שמה שביארנו הוא בדעת הרמב"ם שכתב 'להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות יתר מכל השנה'. אולם בשו"ע לא כתב כדברי הרמב"ם, אלא כתב (סימן תרב ס"א) שמרבים בתפילות ובתחנונים בעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים. ועוד כתב (סימן תרג ס"א) לזהר מפת של גוים. וא"כ בזה יש לומר הטעם כמו שכתב הרמ"ק שנכון להתנהג בחסידות כמו שה' מתנהג בחסידות, אבל להרמב"ם שצריך להרבות בכל המצות, שפיר יש לומר כמו שביארנו, שהוא תוספת של קבלת עול והמלכה, ודו"ק.



סימן כז

בענין מחילת חטא

דברי
הרשב"א
שמחילת
חטא היא
כאילו לא
היה

א. כתב הרשב"א בתשובות המיוחסות לרמב"ן (סי' רסב) וז"ל: ומחילה גם כן - שעושה את החוב או החטא, כאילו לא היה, עכ"ל. ולעיל מינה כתב, שהגדר שחכם מתיר את הנדר הוא כמתיר הקשר, שחוזר הענין כאילו לא היה, וכאדם שמצא חבל קשור והתירו, והרי הוא כאילו לא היה, וזהו שאמרו שחכם עוקר את הנדר מעיקרו, עכ"ל. מבואר ברשב"א שגדר מחילת חטא הוא כמו התרת חכם בנדר שעוקר את הנדר והרי הוא כאילו לא היה, וה"נ במחילת חטא עושה את החטא כאילו לא היה.

חילוק בין
תשובה
מאהבה
לתשובה
מיראה

ונראה שזהו רק בתשובה מאהבה, אבל בתשובה מיראה לא הוי כאילו לא היה. דהנה איתא בגמרא (יומא פו.): רב חמא ברבי חנינא רמי, כתיב (ירמיה ג כב) 'שובו בנים שובבים', דמעיכרא שובבים אתם, וכתיב (שם) 'ארפא משובותיכם'. ופירש רש"י: דמעיקרא שובבים אתם - כשתעשו תשובה מעלה אני עליכם כאילו תחילת החטא על ידי נעויות ושטות ושובבות. וכתיב ארפא - משמע מכאן ואילך, כבעל מום שנתרפא, שמקצת שמו עליו, עכ"ל. ותימצו בגמרא: לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה, ופירש רש"י: כאן מאהבה - השב מאהבה נעקר עונו מתחלתו. כאן מיראה - ארפא, עכ"ל.

תשובה
מאהבה
כהתרת חכם
תשובה
מיראה
כריפוי
הרופא

והנה איתא בגמרא (כתובות עד:): ת"ר, הלכה אצל חכם והתירה מקודשת, אצל רופא וריפא אותה אינה מקודשת. מה בין חכם לרופא, חכם עוקר את הנדר מעיקרו, ורופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא, ע"כ. ולפי"ז מה שפירש רש"י ד'ארפא' משמע מכאן ואילך, כבעל מום שנתרפא שמקצת שמו עליו, היינו כדאיתא בכתובות שם, שרופא אינו מרפא אלא מכאן ולהבא. ועיין בתוס' (כתובות שם ד"ה חכם) שכתבו וז"ל: אלא בקפידת המומין תלוי הטעם, שאף עתה לאחר שנתרפאת היא נמאסת בעיניו, כשזוכר שהיו בה מומין, עכ"ל, וזהו שפירש רש"י ביומא, שבעל מום שנתרפא מקצת שמו עליו. ומה שפירש רש"י, שהשב מאהבה 'נעקר עונו מתחילתו', היינו דהוי כמו חכם שעוקר את הנדר מעיקרו.

ונמצא לפירש רש"י, שמבואר בגמרא ביומא, שבתשובה מיראה הוי כמו רופא שאינו מרפא אלא מכאן ולהבא, ואילו בתשובה מאהבה נעקר עונו מתחלתו, דהוי כמו חכם שעוקר הנדר מעיקרו. ולפי"ז מה שכתב הרשב"א בתשובה, דמחילת חטא עושה את החטא כאילו לא היה, היינו רק בתשובה מאהבה שנעקר עונו מתחלתו, וזהו שהשוה הרשב"א חכם שמתיר את הנדר למחילת חטא, דבתרוייהו נעקר הדבר והוי כאילו לא היה, שחכם עוקר את הנדר מעיקרו שחוזר הענין כאילו לא היה, וכן במחילת חטא בתשובה מאהבה נעקר עונו מתחלתו ועושה את החטא כאילו לא היה. אבל בתשובה מיראה הוי כמו רופא, שאינו מרפא אלא מכאן ולהבא, ולא הוי כאילו לא היה חטא.

דברי
האלישיך
שאף שה'
זכר העונות
אוהבם
בנדבה

והנה כתב ר"מ אלישיך (הושע יד ה): שמא תאמר, כי הלא למה הבעל תשובה דומה, למקדש את האשה על מנת שאין עליה מומין, והוי לה, והלכה אצל רופא וריפא, שאינו מועיל, כי אדם מקפיד על מומין שנרפאו שזוכר מה שהיו בה ומתגנה עליו [והוא כמו שכתבו התוס' בכתובות הנ"ל]. ועל דרך זה היה מקום לומר כי אין מומין גדולין ככתמי טומאת העבירות הנכתמים בנפש, וגם אחר שנרפא מהם יהיה בעיניו יתברך נמאס בזכרו מה שהיו בו. לזה אמר גם ש'ארפא משובתם', והיה אפשר לא תהיה אהבה כמומין שנרפאו, שתמיד יזכור עונות שהיו בו, ואין האהבה ראויה לפי הטבע, עם כל זה 'אוהבם נדבה' - בתורת נדבה ולא בטבע, עכ"ל.

דבריו רק
בתשובה
מיראה שהרי
מאהבה נעקר
העון

ולפי המבואר בגמרא, דקרא ד'ארפא משובותיכם' מיירי בתשובה מיראה, דהוי כמו רופא שאינו מרפא אלא מכאן ולהבא, ואילו בתשובה מאהבה נעקר עונו מתחלתו ועושה החטא כאילו לא היה, לפי"ז מה שכתב האלישיך ד'אוהבם נדבה' היינו בתורת 'נדבה' ולא בטבע, היינו רק בתשובה מיראה, דאילו בתשובה מאהבה הא דהקב"ה אוהבם הוא מעיקר הדין ואינו בתורת נדבה, דהא בתשובה מאהבה עושה החטא כאילו לא היה, ונעקר עונו מתחלתו, והחידוש הוא שגם בתשובה מיראה שלא נעקר עונו מתחלתו, אלא הוי כמו רופא שאינו מרפא אלא מכאן ולהבא, גם בזה הקב"ה אוהבם בתורת נדבה.

ב. איתא בגמרא (יומא פו:): אמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות וכו', איני, והאמר ריש לקיש גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכיות וכו', לא קשיא כאן מאהבה כאן מיראה ע"כ. וצריך ביאור לפי מה שכתב הרשב"א בתשובה הנ"ל, שהגדר במחילה הוא שעושה את החטא כאילו לא היה, א"כ היאך זדונות נעשות לו כזכיות, והרי הוא כאילו לא היה לו חטא כלל.

ונראה, שמצאנו שנחלקו בהא דזדונות נעשות לו כזכיות, האם הזדונות עצמם נעשות כזכיות, או שהזכיות הם מענין אחר. דעיין במהרש"א (שם חדא"ג ד"ה נעשו לו) שכתב, שהוא לכאורה דבר תמוה דנמצא חוטא נשכר. ותירץ, דהעושה תשובה מאהבה כדמסיק דבהכי איירי, ודאי דעושה תשובה גמורה, ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון, והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכיות, עיי"ש. הרי מבואר במהרש"א, שהזדונות עצמם אינם נעשים כזכיות, ורק שכיון שעשה תשובה מאהבה והוא מוסיף זכיות, הרי שהמעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכיות.

ועיין גם באלשיך (דניאל ט י) שכתב, שהעושה תשובה הראויה לפניו יתברך, בזה הוא מקיים מצות עשה כתקנה, וקונה לו פרקליט אחד, ככל מצות עשה אשר יעשה אותם האדם, כי היא גם היא מצות עשה הגדולה שבגדולות. באופן כי אשר נמצא אתו עון אשר חטא, ויקיים בו מצות עשה לשוב מאהבה, לא לבד ימחה עונו וקטיגורו אשר עשה בו, כי אם גם על ידו יעשה מצות עשה וקנה לו פרקליט אחד, נמצא העון נעשה לו זכות. וההיקש בזה אם רבו עונותיו וישוב אל ה' מכל אחת מהנה, כי כך היא דרכה של תשובה, כי לא יבצר ממנו מצות עשה אחת על כל אחת מעונותיו, והמצא תמצא בידו מערכה של זכיות וסנגורים מול מערכה של זדונות וקטגורים שהיו אתו וכו', עכ"ל. וגם לדבריו אין הזדונות עצמן זכויות, ואע"פ שאינו כפירוש המהרש"א, שלמהרש"א הזכיות הוא מה שמוסיף מעשים טובים לאחר התשובה, ואילו לפירוש האלשיך הזכיות הם ממעשה התשובה עצמו. מ"מ גם לפירוש האלשיך, אין הזדונות עצמן נעשים כזכיות, אלא הזכויות הם מהמצוה של מעשה התשובה, ועל כל עון שעשה הרי הוא עושה מצוה בזה שעושה תשובה, דהיינו דלא אמרינן שמצות תשובה אחת היא במה ששב על כל עונותיו, אלא על כל עון שעשה הוא מקיים מצות תשובה, ולכך בנוסף לזה שנמחה עונו, יש לו ג"כ הרבה מצוות עשה של תשובה. וזדונות נעשות לו כזכיות, היינו שריבוי הזדונות שעשה גרמו לו שיהיה לו ריבוי זכויות של מצות תשובה.

ועיין גם בבית אלקים למבי"ט (שער התשובה פי"ז) שביאר, הא דזדונות נעשו לו כזכיות, משום שהתשובה היא מצוה כוללת וסובבת עליהן, וכשעושה תשובה על חטא אחד שחטא, החטא היה פרטי, והתשובה נחשבת כוללת כל המצות וכאילו עשה כל המצות, ובקיימו מצות התשובה הכוללת על חטא הפרטי, נראה היותו חפץ בקיום

להרשב"א
צ"ב איך
נעשים
כזכויות והלא
החטא כלא
היה

מחלוקת אם
הזדונות
עצמן נעשים
זכויות או
מדבר אחר

כל המצות, כיון ששב תשובה גמורה בחטא הפרטי, עיי"ש בדבריו. וגם לדבריו נמצא שאין הזדונות עצמם נעשים כזכיות, אלא שהזכות היא מצות תשובה, וזה שנעשים לו כזכיות היינו משום שהתשובה היא כוללת הכל, ויש מעליותא בזה דהוי כאילו עשה כל המצות והחטא היה פרטי.

ועיין בנתיבות עולם למהר"ל (נתיב התשובה פ"ב) שכתב, כי התשובה היא מה שהוא שב אל הש"י בכל לבבו ובכל נפשו, ודבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל הש"י, ואין לו קיום מצד עצמו רק כשהוא שב אל הש"י, אשר ממנו הוא נמצא ואילו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל הש"י וכו'. ולכך כאשר החוטא שב אל הש"י נעשים הזדונות שלו כזכיות, שהרי יש כאן השבה אל הש"י כמו שהוא סדר העולם, ולכך החוטא הזה שנתרחק מן הש"י על ידי חטאו, והריחוק הוא מחייב ההשבה אל הש"י, ולפיכך הריחוק הזה נעשית לו כזכיות, כאשר יש כאן השבה אל הש"י, עכ"ל.

אמנם בשל"ה (ח"א כא. בית עיר חומה אות רצג בהגה"ה) כתב, שהשב מאהבה דזדונות נעשות לו כזכיות, הוא משום שהשב מאהבה רצוני לומר מצד מקור נשמתו מקור הקדושה שנפשו חשקה באלהיות, ולא מצד עצמו יראת העונש, רק שיש לו חשק ודיבוק וחפץ בו ית', ואילו הוא נושא את נפשו, הא למה זה דומה, למי שסתר בית המטונף, והחלון הפתוח נגד אור החמה יהיה מאיר בתחילה למקום המטונף, וביותר שהיה החלון גדול והיה צריך לעשות פתח נגדו, היה האור גורם סירחון, ועתה שסתר זה, אז האור גורם הנאה. נמצא לפי זה אם היה מתחילה מעט סירחון כי הפתוח היה מעט, עתה ג"כ מעט הנאת האור, ואם רב גם עתה רב. וזהו סוד הזדונות נעשים זכיות, כי נשמתו היה צינור רחב להשפעת הקליפה, ועתה כשייבר הקליפה, נעשית נשמתו צינור רחב לקדושה, ואם היה מתחילה הצינור קצר גם עתה קצר, עכ"ל.

מבואר בשל"ה, שהזדונות עצמן נהפכים לזכיות, כי הזדונות עשו צינור להשפעת הקליפה, וכשחוזר בתשובה ושייבר הקליפה נעשית נשמתו צינור לקדושה, דהיינו שע"י התשובה נשאר הצינור כבתחילה, אלא שנהפך מהקליפה לקדושה. ולכך ככל שהחטא היה גדול יותר, היתה נשמתו צינור רחב יותר לקליפה, וכשעושה תשובה נעשית נשמתו צינור רחב לקדושה, ואם היה חטא שאינו גדול, הרי שהצינור אינו רחב.

ועכ"פ לפי"ז נראה, שהרשב"א שכתב שמחילה עושה את החטא כאילו לא היה כלל, ע"כ שסובר שאין הזדונות עצמם נעשים כזכיות כדברי השל"ה, שהרי הוא כמי שלא היה חטא כלל, דנעקר החטא. וע"כ שהרשב"א יפרש דהא דזדונות נעשים כזכיות, או כמהרש"א שמוסיף אח"כ מעשים טובים, או כאלשיך שהתשובה שהיא

י"ל
שהרשב"א
סבר שאין
הזדונות
עצמן נעשין
כזכיות

מצות עשה היא הזכות, וכן על דרך זה, אבל אין לפרש להרשב"א כדברי השל"ה, שהרי להרשב"א הוי כמי שלא חטא.

השל"ה יפרש
שמחילת
חטא
מפקיעה
העונש ולא
החטא

ונראה שהשל"ה יפרש שבתשובה לא אמרינן דהוי כמי שלא חטא כלל, אלא כמו שביארנו בחידושינו (חלקת יצחק סי' יד) בדעת התוס' והר"ן (כתובות עד:) שמה שחכם עוקר הנדר, אין זה דהוי כמי שלא היה נדר כלל, אלא גוף הנדר נשאר קיים, ורק שאין בו עונש, כיון שהחכם מתיר את האיסור. וה"נ בתשובה, לא הוי כמי שלא חטא, אלא רק חטא ועונש אין בו, אבל גוף המעשה נשאר קיים, ולכך נשאר הצינור שנפעל על ידי החטא, ונהפך מצינור דקליפה לצינור דקדושה, ולכך הזדונות עצמם נעשים כזכויות, ודו"ק.



סוכות



סימן כח

בענין הוספת הדס וערבה לולב ואתרוג

כתב הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ז): כמה נוטל מהן, לולב אחד, ואתרוג אחד, ושני בדי ערבה, ושלושה בדי הדס, ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף, ונוי מצוה הוא, אבל שאר המינין אין מוסיפין על מינים ואין גורעין מהם, ואם הוסיף או גרע פסל, עכ"ל.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

וכתב הראב"ד: א"א, לא שמעתי מעולם פסלות בזה, ולא איסור תוספת וגירוע, ואפילו לרבי יהודה דאמר לולב צריך אגד, דהא אמר רבא (סוכה ל:), מאי טעמא דרבי יהודה דאמר אין אוגדין את הלולב אלא במינו, קסבר לולב צריך אגד, ואי אגיד ביה מינא אחרינא הוה ליה מוסיף, מכלל דכי קטר ליה בסיב ובעיקרא דדיקלא ליכא מוסיף, אע"ג דאיכא טפי מלולב אחד. וכ"ש לרבנן דאמרי אין צריך אגד דאמרינן (סנהדרין פח:): האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, עכ"ל.

והנה בטעם של הרמב"ם לחלק בין הוספת הדס, לבין הוספת שאר מינים, עיין ברשב"א בתשובה (ח"א סימן תקלה) שכתב, שבתוספת הדס יש משום 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו ב), אבל בלולב אתרוג וערבה אין שום נוי, ע"כ. ומבואר שכל שהוא לנוי לא הוי בל תוסיף, כיון שאינו בא להוסיף על המצוה, אלא הוא להנאות את המצוה, וכל שאינו לנוי הוי בל תוסיף. ועיין במגיד משנה (שם) שכתב גם כן הטעם בהדס לפי שהוא לנאותו. והקשה על הראב"ד ממה שמבואר בגמרא (עירובין צה:): שהמניח ב' זוגות תפילין, עובר משום בל תוסיף, וא"כ ה"ה לשני לולבין. ובסוף דבריו הביא שהיה מן הגאונים שהתיר תוספת הערבה דומה להדס. והרמב"ם סובר שערבה הוי כלולב ואתרוג שאין להוסיף.

חילוק בין הדס לשאר מינים

ונמצא שיש כאן שני נדונים. נדון אחד הוא, אם רק בהדס מותר להוסיף או גם בערבה מותר להוסיף. ולדעה זו בעיקר הדבר סוברים כרמב"ם שיש בל תוסיף בלולב ואתרוג, אלא שסוברים שערבה הוי כהדס ואין בל תוסיף. ובטעם הדבר יש שני דרכים. א. שגם ערבה הוי נוי. ב. דילפינן מקרא (ויקרא כג מ) 'ערבי נחל' שנים, והיינו לכל הפחות שנים, דשפיר מיקרי 'ערבי' גם אם הוא יותר משנים, כמו בקרא

דעדין [וכמו שיובא להלן מלשון הרא"ש ורבינו ירוחם]. ויש בזה נדון נוסף בעיקר הדין אם יש איסור בל תוסיף. וזו המחלוקת באתרוג ולולב.

אם הרמב"ם
חזר והכשיר
הכל או רק
ערבה

ונחלקו בזה גם בדעת הרמב"ם לאחר שחזר בו, דעיין ברא"ש בפסקיו (סוכה פ"ג סימן יד) שהביא דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב וזה לשונו: ואפכא מסתברא דבהדס כתיב מנינא 'ענף עץ עבות' ובערבה כתיב 'ערבי' ומיעוט 'ערבי' שתיים, אבל כל מה שמוסיף בכלל 'ערבי' הוא. וחכמי פרוניצי"א הקשו עליו, וחזר בו והכשיר הכל, ויראה שכן באתרוג ולולב אין בהם משום בל תוסיף, אע"ג דכתיב 'כפת' ו'פרי עץ', כיון שאינו מוסיף מין אחר וכו', עכ"ל.

ומבואר ברא"ש שיש כאן שני נדונים, נדון אחד הוא שיש לחלק בהיפוך בין הדס לערבה, שבהדס דילפינן מקרא 'ענף עץ עבות', שהוא ג' לשונות, א"כ יש לומר שהוא בדוקא ולא יותר משלש, אבל בערבה דילפינן שתיים מדכתיב 'ערבי', הרי שגם יותר משתיים הוא בכלל 'ערבי'. ואח"כ כתב שהרמב"ם חזר בו 'והכשיר הכל', ולשון זה מורה שהרמב"ם כשחזר בו הכשיר גם בלולב ואתרוג. וזהו שכתב הרא"ש, שכן נראה, שכיון שאינו מוסיף מין אחר, ליכא בל תוסיף.

ועיין בבית יוסף (או"ח סוף סימן תרנא) שהביא רבינו ירוחם שכתב הרמ"ה בתשובה, בדין אם יוכל אדם להוסיף על שני בדי ערבה או לא, שהרמב"ם חזר בו בסוף ימיו והורה בדבר להכשיר וכן הדעת נוטה להכשיר, מאי טעמא 'ערבי נחל' כתיב, ומשמע שנים, ואפילו מאה, כדדרשינן (מכות ה:) גבי עדים. והעלה בסוף, הילכך גבי לולב ואתרוג, כיון דחד חד משמע, אסור לאוסופי, ואי הוסיף כיון דקיי"ל לולב אין צריך אגד, אפילו אגדו ביחד האי לחודיה קאי והאי לחודיה, נמצא שלא פסל, וגבי הדס וערבה אפילו לכתחילה נמי, עכ"ל. ובדבריו מבואר שמה שחזר בו הרמב"ם הוא רק בערבה, ד'ערבי' משמע שנים ואפילו מאה כדדרשינן גבי עדים. וזהו דלא כמבואר ברא"ש שהרמב"ם חזר בו גם שבלולב ואתרוג יכול להוסיף.

ב' טעמים
בדעת ת"ק
האוסר
להכניס יותר
מתפילין
אחד

והנה מה שהקשה המגיד משנה מהגמרא בעירובין, נראה שהדבר תלוי בשני הפירושים של רש"י (שם), דהנה במשנה (עירובין צה). אמרו: המוצא תפילין מכניסן זוג זוג, רבן גמליאל אומר שנים שנים. ועיין שם בגמרא בע"ב דאמר רב שמואל בר רב יצחק, מקום יש בראש שראוי להניח בו שתי תפילין. ובתחלה אמרו דת"ק לית ליה דרב שמואל בר רב יצחק, ורבן גמליאל אית ליה דרב שמואל בר רב יצחק. ודחו דכו"ע אית להו דרב שמואל בר רב יצחק, והכא בשבת זמן תפילין קמיפלגי, דת"ק סבר שבת זמן תפילין הוא, ורבן גמליאל סבר שבת לאו זמן תפילין הוא. וברש"י (שם): תנא קמא סבר שבת זמן תפילין הוא, ומשום הצלה לא מישרו ביה טפי מן המצוה, דלאו תכשיט ניהו, וכל שכן דכיון דזמן תפילין הוא, ואיכא בל תוסיף אתי איסור בל תוסיף ומשוי להו עליה כמשאוי, עכ"ל.

ומבואר ברש"י, שיש טעם לומר בדעת ת"ק גם בלא הטעם של איסור בל תוסיף, והוא, שכיון דשבת הוא זמן תפילין, לא מישרו רבנן טפי מן המצוה דלאו תכשיט נינהו. ויש טעם נוסף, דכל שכן הוא, שכיון שעובר על בל תוסיף, אתי איסור בל תוסיף ומשוי ליה כמשאוי. ולפי זה נמצא שבגוף דברי הגמרא אין הכרח לפרש שיש איסור בל תוסיף להניח שתי תפילין, שהרי אפשר לפרש דברי הגמרא בלא איסור בל תוסיף, ונפרש דלאו תכשיט הוא ולא התירו רבנן טפי מן המצוה.

ולפי זה מה שהקשה המגיד משנה על הראב"ד, הוא משום שמפרש בגמרא כמו שהוסיף רש"י לבסוף, דכל שכן הוא, כיון שיש איסור בל תוסיף אתי איסור בל תוסיף ומשוי ליה כמשאוי. שלפירוש זה מבואר בגמרא להדיא שיש איסור בל תוסיף להניח שתי תפילין בבת אחת, וזהו שהקשה המגיד משנה על הראב"ד, שהוא הדין שיש איסור לקחת שתי לולבים או שתי אתרוגים. אבל אם נפרש כתחילת דברי רש"י, לא נאמר כלל בגמרא שיש איסור בל תוסיף להניח שתי תפילין, וא"כ הוא הדין שאין איסור בל תוסיף לקחת שתי לולבים ושתי אתרוגים, וא"ש דעת הראב"ד. וזהו גם כן דעת הרא"ש ורבינו ירוחם שהביא תשובת הרמ"ה שהסיקו, שאין איסור בל תוסיף בכל ארבעת המינים שבלולב.

ונמצא דשורש המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד הוא בכל מצוה, כגון בתפילין שהמצוה היא זוג תפילין אחד, אם עובר על איסור בל תוסיף אם מניח שתי זוגות תפילין. וזהו המחלוקת בלולב ואתרוג אם יש איסור בל תוסיף לקחת שתי לולבים ושתי אתרוגים. וצריך לבאר מהו שורש המחלוקת בזה.

והנה הרמב"ם (ממרים פ"ב ה"ט) כתב: הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה (דברים יג א) 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'. שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן, ולקבוע הדבר לעולם, בדבר שהוא מן התורה, בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה. כיצד, הרי כתוב בתורה (שמות כג יט) 'לא תבשל גדי בחלב אמו', מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חיה, אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה, אם יבא ב"ד ויתיר בשר חיה בחלב הרי זה גורע, ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה, הרי זה מוסיף. אבל אם אמר בשר העוף מותר מן התורה, ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהוא גזירה וכו', אין זה מוסיף, אלא עושה סייג לתורה, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד מהו 'בל תוסיף'

ובהשגות הראב"ד: א"א כל אלה ישא רוח, שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה, אין בו משום 'לא תוסיף', אפילו קבעוהו לדורות ועשאוהו כשל תורה וסמכוהו למקרא וכו', ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות

עשה, כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, בין לשעה בין לדורות, בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה, עכ"ל.

והנה לכאורה הראב"ד חולק על הרמב"ם בשני דברים. א. שדעת הרמב"ם שאיסור בל תוסיף הוא רק אם אומר שאסור מן התורה, אבל אם אומר שהוא אסור מדרבנן, אין בו איסור בל תוסיף. וכל מה שהוסיפו חכמים סייג לתורה ומשמרת, הוא רק משום שאמרו שאינו אסור מן התורה, ופירשו בפירוש שהוא רק סייג ואינו אסור מן התורה. והראב"ד חולק וסובר שכל שהוא סייג למשמרת, אין בו בל תוסיף, אפילו אם אמרו שהוא אסור מן התורה. ב. ועוד חולק הראב"ד שאין איסור בל תוסיף אלא במצוות עשה, אבל במצוות לא תעשה אין בל תוסיף, וא"כ כשאסרו בשר עוף בחלב, אין בזה בל תוסיף, כיון שהוא איסור לא תעשה.

ושני הענינים הללו שנחלקו בהם הרמב"ם והראב"ד, חדא, בסייג כשאומרים שהוא אסור מדאורייתא אם יש בזה איסור בל תוסיף, ואידך, אם יש בל תוסיף בלא תעשה, לכאורה אין שייכות בין הענינים הללו, ואפשר לסבור בחדא כרמב"ם ובאידך כראב"ד.

ועיין בחינוך (מצוה תנד) שבתחילה הביא דברי הרמב"ם הנ"ל, ואחר כך כתב וזה לשונו: רובי המפרשים יאמרו, דלא שייך 'לא תוסיף' כלל אלא במצות עשה. והענין הוא, לפי מה ששמעתי אני מפי מורי ישמרו אל, כגון מי שמניח שני תפילין כשרין בראשו או בידו, וכן העושה חמש טוטפות בתפילין, וכמו כן הנוטל שני לולבין כשרים בידו, וכן כל כיוצא בזה, וכן היושב בסוכה אחר החג בכונה לעשות מצות סוכה אע"פ שיודע שעבר זמנה, שאין עוברין משום בל תוסיף אלא במכיון לעשות המצוה, וכן הנוטל לולב אחר החג ומכיון לעשות בו המצוה עם היותו יודע שכבר עבר החג וכו'. אבל הנוטל לולב בחג אפילו מאה פעמים ביום על דעת לצאת בכל פעם ופעם, אין בו בל תוסיף, וכן התוקע בשופר ביום ראש השנה כמה פעמים, וכן כל כיוצא בזה וכו'. זהו כלל הדברים בענין איסור זה שהעלו מורי ישמרו אל מדברי הגמרא אחר יגיעה רבה, ועתה בני אם תזכה ותאכל יגיע כפיך גם אתה אשריך וטוב לך, עכ"ל.

וכשנדקדק בדבריו נראה, שהביא דעת רוב המפרשים שבל תוסיף אסור רק במצות עשה, וכדעת הראב"ד הנ"ל. ואח"כ כתב: 'והענין הוא', דהיינו שבא לבאר למה יש איסור בל תוסיף רק במצות עשה, ולזה הביא דברי מורי שבל תוסיף הוא שמניח שני תפילין, או חמש טוטפות, או שנוטל שני לולבין, שהוא כשני תפילין, וכן היושב בסוכה אחר החג בכונה למצות סוכה, וכן בלולב אחר החג. אבל הנוטל לולב בחג אפילו מאה פעמים, וכן התוקע בשופר בראש השנה כמה פעמים, אין בו בל תוסיף. וכל זה בא לבאר למה רק במצות עשה יש איסור בל תוסיף, שזהו שכתב

מחלוקתם
בשני ענינים

דברי ספר
החינוך שאין
'בל תוסיף'
במצוות עשה

‘והענין הוא’. וזהו גם כן מה שסיים בדבריו ‘ועתה בני אם תזכה’ וכו’. וצריך לבאר היאך כל דברי מורו מבארים למה יש בל תוסיף רק במצות עשה.

ונראה שדעת הרמב"ם היא שגדר איסור בל תוסיף הוא, מה שאומר שיש עוד מצוה, ואין האיסור עשיית הדבר בפועל, אלא האיסור הוא מה שאומר שיש עוד מצוה. ולכך סובר הרמב"ם שבגזירה דרבנן כל שאומרים בפירוש שאין זה חלק מהמצוה, אלא עושים זאת לסייג ומשמרת, אין בזה איסור בל תוסיף, שאיסור בל תוסיף אינו מה שעושה מצוה נוספת, אלא האיסור הוא מה שאומר שיש עוד מצוה. דהיינו שיש לדון בגדר איסור בל תוסיף, אם הוא המעשה שעושה מצוה נוספת, או שהוא האמירה מה שאומר שיש עוד מצוה. וזה פשוט שאמירה לבדה בלא מעשה אין בה איסור בל תוסיף, אלא שהעושה מעשה הרי שסיבת האיסור אינו גוף המעשה, אלא מה שבמעשה זה יש אמירה והכרזה שיש מצוה נוספת, ולכך כל שאומר שהוא סייג ומשמרת, ואינו אומר שיש עוד מצוה, אין בזה איסור בל תוסיף.

ולפי זה מה שסובר הרמב"ם שיש איסור בל תוסיף גם במצות לא תעשה, הוא משום שהרמב"ם סובר שגדר איסור בל תוסיף הוא מה שאומר שיש מצוה נוספת, וא"כ גם במצות לא תעשה כל שאומר שיש לא תעשה נוסף, עובר בכך על בל תוסיף, בזה שמונע עצמו ממעשה זה מחמת שאומר שהוא איסור תורה.

ולפי זה, אם נוטל לולב מאה פעמים בחג, או תוקע בשופר באותו היום מאה פעמים, ואומר שיש בכך מצוה נוספת, לדעת הרמב"ם הרי זה עובר בבל תוסיף. ונראה שעל דבר זה חולק ספר החינוך, שהרי כתב, שאין איסור בל תוסיף בנוטל מאה פעמים לולב בחג, ותוקע שופר מאה פעמים בראש השנה. ולכאורה משמע שגם אם יאמר שיש בזה מצוה נוספת ליטול לולב מאה פעמים ולתקוע שופר מאה פעמים, גם כן אינו עובר בבל תוסיף.

מחלוקת הרמב"ם והחינוך בנוטל לולב מאה פעמים

ונראה שטעם מחלוקתם הוא, שכיון שנוטל את הלולב לאחר שכבר קיים המצוה, אף שיש מעשה מצוה בעצם נטילת הלולב, מכל מקום הוא כבר קיים את המצוה, וא"כ המעשה שלו אינו מחדש מצוה, אלא שהוא זמן שיש בו מצוה, ולכן לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא על אמירתו שיש עוד מצוה, אם יאמר שיש עוד מצוה ליטול לולב מאה פעמים, הרי זה עובר ג"כ על בל תוסיף, אבל החינוך חולק וסובר שאיסור בל תוסיף אינו משום אמירתו שיש מצוה נוספת, אלא כל שמכוין לעשות מצוה ואין כאן מצוה, זה הוא האיסור של בל תוסיף, ולכן זה שנוטל לולב מאה פעמים, שבעצם יש כאן מצוה, אף שהוא מצד עצמו כבר קיים את המצוה, והוא אינו מחויב בה עוד, מכל מקום יש מצוה בזמן הזה, וזה לא הוי בכלל איסור בל תוסיף.

ולפי זה כונת החינוך היא, שלכך אין בל תוסיף באיסור לא תעשה, משום שאיסור בל תוסיף הוא לעשות מעשה שאומר שהוא מצוה ואינו מצוה. ואם כן במצות לא תעשה שאין בו מעשה, אינו עובר על בל תוסיף.

וכל זה הוא רק משום שלדעת החינוך האיסור הוא המעשה, שאסור לעשות מעשה שאומר שהוא מצוה ואינו מצוה. אבל לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מה שאומר שיש מצוה נוספת, שלכך כל שאומר שהוא סייג ומשמרת אינו איסור, א"כ גם במצות לא תעשה כל שאומר שיש לא תעשה נוסף בתורה, עובר על בל תוסיף.

ועתה נשוב אל אשר פתחנו בו. הנה בדין נוטל שני לולבין, דעת הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ז) שאסור משום בל תוסיף. והוא כמו שנתבאר שדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מחמת מה שאומר שיש מצוה נוספת, ולכך בין במצות עשה ובין במצות לא תעשה, אם יאמר שיש בכך מצוה נוספת, הרי זה עובר בבל תוסיף. ולכן גם הנוטל שני לולבים או המניח שני תפילין, כיון שיש בזה אמירה שיש מצוה ליטול שני לולבים או להניח שני תפילין, לכן עובר על בל תוסיף.

והראב"ד חולק בזה על הרמב"ם, ואף שהראב"ד והחינוך הושוו בדבר אחד, לומר שאין איסור בל תוסיף אלא במצוות עשה ולא במצוות לא תעשה, ושלא כהרמב"ם שיש בל תוסיף גם במצוות לא תעשה. מכל מקום חלוקים הם הראב"ד והחינוך בדין הנוטל שני לולבים אם עובר על בל תוסיף או לאו. שהחינוך כתב שעובר בבל תוסיף. והראב"ד כתב שאין איסור להוסיף בכל ארבעת המינים, וכמובא מדבריו (לולב פ"ז ה"ז) בריש דברינו.

ובסברת המחלוקת נראה, שבין הראב"ד ובין החינוך סוברים, שאיסור בל תוסיף אינו על מה שמכריז ואומר שיש עוד מצוה, אלא שהאיסור הוא לעשות מעשה שאומר שהוא מצוה ובאמת אינו מצוה, ולכן שניהם סוברים שאין איסור במצות לא תעשה. ונחלקו בנוטל שני לולבים, שלדעת החינוך רק הנוטל מאה פעמים אינו עובר, כיון שהוא בעצם מצוה ורק שהאדם מצד עצמו אינו מחוייב, אבל בנוטל שני לולבים כאחת אין בכך מצוה, ולכן עובר על בל תוסיף. אבל הראב"ד סובר שגם בנטילת שני לולבים יש מצוה, ורק שאין חיוב ליטול רק אחד. ונמצא שמחלוקת הראב"ד והחינוך היא, אם ליטול שני לולבים יחד הוא כמו ליטול לולב לאחר שכבר יצא ידי חובתו, אם הוא מצוה ורק שאינו מחוייב, או שאין זה מצוה כלל, כיון שהמצוה היא רק לולב אחד, ודו"ק.

מחלוקת
הראב"ד
והחינוך
בנוטל ב'
לולבים

סימן בט בענין שיעור לולב

א. כתב הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ח): כמה שיעור אורך כל מין מהם, לולב אין פחות מארבעה טפחים ואם היה ארוך כל שהוא כשר, ומדידתו משדרו בלבד לא מראש העלים. הדס וערבה אין פחות משלשה טפחים, ואם היו ארוכין כל שהן כשרין. ואפילו אין בכל בד ובד אלא שלשה עלין לחין כשרים, והוא שיהיו בראש הבד. ואם אגד הלולב, צריך שיהיה שדרו של לולב יוצא מן ההדס והערבה טפח או יותר, עכ"ל.

ומבואר ברמב"ם שבתחילה כתב שיעור הלולב והדס וערבה, אם לא אגדן, ולזה כתב דשיעור לולב הוא לא פחות מארבעה טפחים, ומדידתו מהשדרה לא מראש העלים, ושיעור הדס וערבה הוא לא פחות משלשה טפחים. ואח"כ הוסיף הרמב"ם דין נוסף, שאם אגד הלולב צריך שיהיה שדרו של לולב יוצא מההדס והערבה טפח או יותר. ונמצא שהדין הראשון ברמב"ם הוא אם לא אגדס, שאז שיעור הלולב הוא ד' טפחים, ואין בזה צורך שיהיה הלולב יותר מההדס או הערבה טפח, ואם ההדס והערבה הם יותר משיעור ג' טפחים, אי"צ שיהיה הלולב יותר מהם טפח, דסגי בזה שהלולב הוא ד' טפחים. ונמצא שיש אופן שיהיו ההדס והערבה יותר מהלולב, שאם ההדס והערבה יהיו ה' טפחים, סגי שהלולב יהיה ד' טפחים, אף שהוא פחות מההדס והערבה.

ברמב"ם
מבואר שיש
חילוק
בשיעור
הלולב בין
אגדן ללא
אגדן

והדין השני ברמב"ם הוא באופן שאגד הלולב, וכמוש"כ הרמב"ם שם בהלכה ו' שמצוה מן המובחר לאגוד לולב הדס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת וכו', ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא וכו', עכ"ל. ובזה מיירי הדין השני ברמב"ם שאם אגד הלולב שזהו מצוה מן המובחר, אז יש דין נוסף שצריך שיהיה הלולב יוצא מן ההדס והערבה טפח או יותר. דבאופן שאגדן לא סגי בזה שיש ללולב שיעור ד' טפחים, אלא בעינן שיהיה טפח יותר מההדס והערבה, דהיינו שאם ההדס והערבה הם ד' טפחים, צריך שהלולב יהיה ה' טפחים. וצריך לבאר מקור וטעם לשני דינים אלו שכתב הרמב"ם.

והנה הרבינו מנוח כתב על הרמב"ם, וז"ל: ומ"ש הרב ואם אגד הלולב צריך שיהיה כו', מסתברא דה"ה אם לא אגדן דראוי להיות יוצא מן ההדס ומן הערבה טפח בעינן, דהא קי"ל אי"צ אגד, ואמרינן דבעינן שדרו של לולב יוצא מן ההדס טפח, והטעם משום שהוא גבוה במינו יותר מכולם. וכי אמרינן בהדס ובערבה שאין להם שיעור למעלה, דוקא כשהלולב גדול כל כך שראוי להיות יוצא עליהן טפח וצ"ע, עכ"ל.

ד" רבינו מנוח
שהלולב
שיעורו ד"ט
כי גבוה במינו
יותר מכולם

אם רבינו
מנוח חולק
על הרמב"ם

ויש לדון אם כונתו הוא לחלוק על הרמב"ם או לפרש דברי הרמב"ם. דאפשר שבא לחלוק על הרמב"ם, ואמר שגם אם לא אגדן צריך שהלולב יהיה יותר מההדס והערבה טפח, וגם אם ההדס והערבה הם ד' טפחים, צריך שיהיה הלולב ה' טפחים, ומשום דבעינן שיהיה ראוי להיות יוצא מן ההדס והערבה טפח. ואף שא"צ אגד, אפ"ה צריך שיהיה ראוי לאגד, והרי אם אגדו צריך שיהיה הלולב טפח יותר מההדס והערבה, גם אם ההדס והערבה הם יותר משיעורם, כגון שהם ד' טפחים, צריך שיהיה הלולב טפח נוסף על ההדס והערבה, וכמו כן אף אם לא אגדו צריך שיהיה ראוי לאגד. ואם נפרש כן הרי שרבינו מנוח בא לחלוק על הרמב"ם, שהרמב"ם סובר שכל שלא אגדן, סגי שהלולב הוא ד' טפחים, גם באופן שההדס והערבה הם יותר משיעורם.

ואפשר לומר שרבינו מנוח לא בא לחלוק על הרמב"ם, אלא לפרש דבריו, ובא לבאר מה שמתבאר מדברי הרמב"ם שגם אם לא אגדן צריך שיהיה הלולב ד' טפחים, שהוא טפח יותר משיעור ההדס והערבה, שלפי"ז מבואר ברמב"ם שבשיעור הלולב יש שני דינים, דין אחד שיהיה הלולב יותר מההדס והערבה טפח, ודין זה הוא גם אם ההדס והערבה הם יותר משיעורם שהוא ג' טפחים, ולעולם צריך שיהיה הלולב טפח יותר מההדס והערבה, וזהו רק באגדן. ודין נוסף יש בשיעור לולב גם אם לא אגדן, שצריך שהלולב יהיה ד' טפחים שהוא טפח נוסף על שיעור ההדס והערבה. ורבינו מנוח בדבריו בא ליתן טעם לדין הראשון שברמב"ם, למה צריך שהלולב יהיה ד' טפחים, ושיעור הדס וערבה הוא רק ג' טפחים, והרי בשלא אגדן אי"צ שיהיה הלולב יותר מההדס והערבה טפח, וכמו שביארנו שבלא אגדן אם ההדס והערבה הם ה' טפחים, סגי שיהיה הלולב ד' טפחים, אף שהלולב יהיה פחות מההדס והערבה, וא"כ צריך ליתן טעם למה צריך שיהיה הלולב ד' טפחים. ולזה ביאר רבינו מנוח שיש טעם 'משום שהוא גבוה במינו יותר מכולם', דהיינו שזה שהלולב הוא גבוה במינו יותר מכולם, זהו טעם שצריך לעולם שיהיה שיעור הלולב ד' טפחים, גם אם לא אגדן.

בגמ' וברש"י
במתני'
מבואר טעם
אחר בשיעור
לולב ד"ט

והנה טעם זה שכתב רבינו מנוח לא נזכר בגמרא, ואדרבה בגמרא אמרו טעם אחר למה צריך שיהיה הלולב ד' טפחים. דעיינ בגמרא (סוכה לב): אמר רב יהודה אמר שמואל שיעור הדס וערבה שלשה ולולב ארבעה, כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח, ורבי פרנך אמר רבי יוחנן שדרו של לולב צריך שיצא מן ההדס טפח. תנן לולב שיש בו ג' טפחים כדי לנענע בו כשר, אימא וכדי לנענע בו כשר, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה, ע"כ. ומבואר שהטעם שצריך שהלולב יהיה ד' טפחים, דהיינו טפח יותר מההדס וערבה, הוא כדי לנענע בו. וכן פירש"י במשנה (שם כט: ד"ה כדי לנענע בו): מפרש בגמרא שלשה טפחים תהא השדרה כנגד אורכו של הדס, וטפח יותר כדי לנענע, דבעינן נענוע כדלקמן וכו' עכ"ל, ומבואר בזה שהטעם שצריך שהלולב יהיה ד' טפחים, הוא כדי לנענע, וצ"ע מה שכתב רבינו מנוח טעם אחר משום שבמינו גבוה מכולם.

ברש"י בגמ'
מבואר טעם
רבינו מנוח

ועיין רש"י (סוכה לב:) שכתב ג"כ הטעם שכתב רבינו מנוח, וז"ל (ד"ה שיהא לולב יוצא למעלה מן ההדס): כשם שהוא גבוה במינו מכולן, עכ"ל. ועיי"ש במהרש"ל וז"ל: גמרא לולב יוצא מן ההדס כו', נ"ב צ"ע אמאי קאמר כדי שיהא יוצא, והיינו כפי' רש"י שהוא גבוה כו', ובמתני' תלוי טעמא בנענוע, עכ"ל. ומבואר במהרש"ל שעמד בזה שרש"י פירש טעם אחד משום שבמינו גבוה מכולם, ובגמרא מבואר טעם אחר משום נענוע.

במהרש"ל
דייק כן
מלשון הגמ'
והקשה
סתירה בגמ'

אולם כשנדקדק בדברי המהרש"ל נראה שלא הקשה כן בדברי רש"י, ודברי המהרש"ל הם על לשון הגמרא 'לולב יוצא מן ההדס טפח', ועל לשון זה עמד המהרש"ל וכתב שלשון זה כדי שיהא יוצא, הוא כפירוש רש"י שהטעם הוא משום שבמינו גבוה מכולם, ועל זה הקשה שבגמרא תלי טעמא בנענוע, וא"כ אין הטעם משום שבמינו גבוה מכולם, אלא הטעם הוא משום נענוע, וא"כ צ"ע לשון הגמרא כדי שיהא יוצא. ולפי"ז נמצא שבדברי המהרש"ל כבר מבואר המקור לדברי רש"י שפירש הטעם שבמינו גבוה מכולן, שזה מבאר לשון הגמרא 'כדי שיהא לולב יוצא', דהיינו שאם הטעם הוא משום נענוע, אין צריך שיהא הלולב יוצא טפח, ולכך פירש"י טעם נוסף שבמינו גבוה מכולן, שזהו טעם שצריך שיהא הלולב יוצא טפח. ומעתה המהרש"ל לא הקשה על דברי רש"י למה פירש טעם שלא הוזכר בגמרא, דאדרבה דברי רש"י א"ש היטב, שהטעם שבמינו גבוה מכולם זהו טעם לזה שצריך שיהא הלולב יוצא טפח. וקושיית המהרש"ל היא על מימרא דשמואל שאמר כדי שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח, שבזה מבואר טעם נוסף שפירש"י משום שבמינו גבוה מכולם, ולא הטעם שנאמר בגמרא כדי לנענע, שלטעם הגמרא כדי לנענע אין צריך שיהא יוצא טפח.

ישוב הער"ג

ועיין בערוך לנר שביאר ברש"י שבא ליישב אף דידעינן טעם נענוע, מכל מקום צריך לבאר למה בעינן שהלולב דווקא יוצא לנענע, נימא שההדס או הערבה יצא למעלה מהאגד וינענע בהם, ועל זה תירץ דבעינן לולב דווקא מפני שגדול במינו מכולם, עכ"ד. ולדבריו נמצא שמה שצריך לשני הטעמים, א. כדי לנענע. ב. שבמינו גבוה מכולם, הוא שכדי לנענע לבד אינו טעם על הלולב יותר מהדס וערבה, ולכך צריך לטעם שבמינו גבוה מכולם, והוא טעם למה הנענוע הוא בלולב, וא"כ הטעם שצריך בלולב טפח יותר הוא לנענע, והטעם שצריך נענוע בלולב יותר משאר מינים, הוא משום שבמינו גבוה מכולם.

ביאור דברי
מהרש"ל
ברש"י,
שבגמ' ביאר
מדוע הטפח
למעלה דוקא

אולם בדברי המהרש"ל מבואר שהטעם שפירש"י שבמינו גבוה מכולם, הוא משום שאמרו בגמרא 'כדי שיהא יוצא'. ובביאור הדבר נראה שאילו היה רק הטעם של נענוע, הייתי אומר שהטפח הנוסף של הלולב שהוא יותר מההדס והערבה, הוא למטה בלולב, ואוחז בידו טפח זה של לולב לבד, ואילו למעלה שוים הם הלולב וההדס והערבה, והייתי מפרש שטעם נענוע הוא שיהיה לו טפח שאוחז בו את הלולב, ועי"ז עושה הנענוע. ואילו האמת אינו כן, אלא בדברי הגמרא מבואר שהטפח הנוסף של

הלולב על ההדס והערבה הוא למעלה, וזהו הלשון 'שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח', דהיינו שהטפח הנוסף הוא למעלה. ולכך על זה פירש"י שהטעם הוא משום שבמינו גבוה מכולם, שזהו טעם למה הטפח הנוסף הוא למעלה משום שהלולב במינו גבוה מכולם, ולכך צריך שהטפח הנוסף שיש ללולב יותר מהדס וערבה, יהיה למעלה, שיהיה הלולב יוצא מן ההדס טפח. ולפי"ז מבואר היטב למה כתב רש"י טעם זה שבמינו גבוה מכולם על דברי הגמרא 'שיהא לולב יוצא למעלה מן ההדס', ולא כתב רש"י טעם זה במשנה הנ"ל, ולפירוש הערוך לנר היה לרש"י לפרש כן במשנה.

וזהו עומק כוונת המהרש"ל, שלשון הגמרא 'שיהא לולב יוצא מן ההדס', מורה לטעם שפירש"י שבמינו גבוה מכולם, דאילו משום נענוע לבד, אי"צ שיהיה לולב יוצא למעלה מההדס טפח, דאדרבה יש לפרש שטפח הנענוע הוא כדי שיאחז הלולב בידו, ולמטה במקום שאוחז יהיה הלולב יותר מההדס והערבה טפח, שינענע רק באחיזת הלולב, ואילו לשון הגמרא שיוצא מן ההדס, מורה שהטפח הוא למעלה. וזהו שפירש"י הואיל ובמינו גבוה מכולם, שזהו הטעם שצריך שיהיה יוצא טפח למעלה.

נמצא לפי"ז שברש"י מבואר שיש שני טעמים למה צריך שיהיה הלולב גבוה טפח יותר מההדס והערבה, טעם אחד הוא המבואר בגמרא 'כדי לנענע בו', והטעם השני פירש"י 'הואיל ובמינו גבוה מכולם'. וכשבאנו לדון למה צריך לשני הטעמים, הרי שזה כבר נתבאר לנו שבטעם שלנענע לבד לא סגי, אף שזהו טעם שהלולב ד' טפחים, אולם אכתי לא ידעין היכן הוא הטפח הנוסף של הלולב, דאפשר לפרש שהטפח הנוסף הוא למטה, ואוחז טפח לולב לבד בלא הדס וערבה בידו. וכדי לבאר למה בעינן שהטפח הנוסף של הלולב יהיה מלמעלה, וכלשון הגמרא 'שיהא לולב יוצא מן ההדס טפח', הוצרך רש"י לפרש הטעם שבמינו גבוה מכולם. אולם אכתי צריך לבאר למה לא סגי בטעם זה לבד שפירש"י שבמינו גבוה מכולם, ולמה צריך גם לטעם שכדי לנענע.

ונראה שלהמבואר בדברי רבינו מנוח מבואר הדבר היטב, שכתב שמטעם שבמינו גבוה מכולם, צריך שיהיה הלולב טפח יותר גם אם לא אגדן ונטול כל מין לבדו, ולפי"ז נמצא שלהמבואר ברמב"ם אם לא אגדן צריך שיהיה הלולב ד' טפחים, וגם אם ההדס והערבה הם יותר מד' טפחים, סגי שהלולב יהיה ד' טפחים, ואילו אם אגדן צריך שהלולב יהיה יותר מההדס והערבה טפח, ואם ההדס והערבה הם ד' טפחים צריך שיהיה הלולב לפחות ה' טפחים. ולפי"ז כשנצרך מה שמבואר ברמב"ם ומה שמבואר ברבינו מנוח, יתבאר להפליא למה לא סגי בטעם שבמינו גבוה מכולם, וצריך גם לטעם שכדי לנענע, שהרי זה מבואר ברבינו מנוח שהדין הראשון של הרמב"ם שבלא אגדן צריך שיהיה הלולב ד' טפחים, זהו מטעם שבמינו גבוה מכולם. והרי זה מבואר ברמב"ם שבלא אגדן אי"צ שיהיה הלולב יותר מההדס והערבה, ואם ההדס והערבה הם יותר מד' טפחים, סגי ג"כ שהלולב פחות מהם, והוא רק ד' טפחים, וא"כ

נמצא שמטעם שבמינו גבוה מכולם, לעולם סגי שהלולב הוא ד' טפחים. וא"כ הטעם לדין השני של הרמב"ם שאם אגדן, צריך שיהיה הלולב יותר מההדס והערבה טפח, שבאופן שההדס הוא ד' טפחים צריך שיהיה הלולב ה' טפחים, זה אינו מטעם שבמינו גבוה מכולם, אלא הוא כדי לנענע, ונענוע הוא רק כשהם אגודים.

ולפי"ז א"ש שצריך שני הטעמים, שמטעם שבמינו גבוה מכולם לבד, לא היה צריך שיהיה יותר מההדס טפח, והיה סגי שהלולב ד' טפחים. ולעומת זה מטעם לנענע לבד, לא הייתי יודע שהלולב צריך להיות גבוה למעלה, וכמוש"כ. ובצירוף שני הטעמים נתבאר כל הדין, שיש דין אחד גם בלא נענוע, ומשום שבמינו גבוה מכולם, ובלא אגדס איכא להאי טעמא שבמינו גבוה מכולם, לכך צריך שיהיה הלולב ד' טפחים, אולם בזה אי"צ שיהיה טפח יותר מההדס, ואם ההדס גבוה יותר סגי ג"כ בזה שהלולב הוא ד' טפחים. ויש דין נוסף של נענוע, וזהו רק אם אגדן, ומטעם זה צריך שהלולב יהיה יותר מההדס טפח, גם באופן שההדס הוא יותר מג' טפחים. ומה שצריך שיהיה הלולב טפח יותר למעלה ולא למטה, הוא משום שבמינו גבוה מכולם, דמטעם נענוע לבד הייתי אומר שהטפח הנוסף יהיה למטה.

ב. כתב הרמב"ם (שם פ"ז ה"ט) וז"ל: משיגביה ארבעה מינין אלו, בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה, בין בימין בין בשמאל יצא, והוא שיגביהן דרך גדילתן אבל שלא דרך גדילתן לא יצא. ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל, ויוליך ויביא ויעלה ויוריד, וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח, עכ"ל. ופשטות משמעות הרמב"ם הוא שהמצוה של נענוע, הוא רק כשאגודים שלשה מינים ונוטל ד' המינים ביחד, ואילו אם אינם אגודים ונוטלן בזה אחר זה, אין מצות נענוע. שהרי בתחילה כתב הרמב"ם שיצא בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה, ואח"כ כתב שמצוה כהלכתה שיהיה אגודה, ויגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל, ואח"כ כתב ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח, ומשמע שהנענוע הוא המשך לנטילת ד' המינים ביחד. שאם נאמר שיש מצות נענוע גם בהגביהן בזה אחר זה, היה לרמב"ם לכתוב דין נענוע בנפרד, ולא בהמשך לזה שנוטל כולן ביחד, ויש לדחות, וצ"ע. ואם נאמר כן צ"ע מנ"ל שמצות נענוע הוא רק כשמקיים המצוה כהלכתה, ואוגדס ונוטלן ביחד.

ברמב"ם
משמע
שמצות
נענוע היא רק
באגודים
וצ"ב

עוד צריך לבאר מה שנתבאר באות א' שיש מצות נענוע בלולב יותר מהדס וערבה, משום שבמינו גבוה מכולם, שזה שפירש"י ורבינו מנוח הטעם שבמינו גבוה מכולם, אינו רק טעם להיכא שאינם אגודים וכמוש"כ רבינו מנוח, אלא ביארנו שגם באגודים, זה שבמינו גבוה מכולם הוא טעם לנענוע, שאם מטעם נענוע לבד, היה הדין שהטפח הנוסף של הלולב יוצא מלמטה, וזה שבמינו גבוה מכולם הוא טעם שיהיה הלולב יוצא מלמעלה, וגם בזה מבואר שעיקר מצות הנענוע הוא על הלולב.

מהנ"ל
מבואר
שעיקר
הנענוע הוא
בלולב וצ"ב

וגם זה צריך ביאור למה יש מצות נענוע על הלולב יותר משאר מינים, ומה שכתב הערוך לנר שלכך אמרין הטעם שבמינו גבוה מכולם, צ"ע למה זהו טעם שיהיה רק על הלולב נענוע, וכי משום שבמינו גבוה מכולם, יש טעם שרק על הלולב יהיה נענוע.

ונמצא בצירוף הדברים שעיקר מצות נענוע הוא על הלולב, ומצות נענוע הוא רק כשאגודים ביחד, ולא בנוטלן בזה אחר זה. ואם נאמר שנענוע הוא מדרבנן שייך יותר לומר טעמים בזה, אולם להסוברים שנענוע הוא מדאורייתא, קשה יותר טעם הדבר, וצ"ע.



סימן ל

בענין הידור מצוה עד שליש במצוה

בשו"ע (או"ח סימן תרנו ס"א): אם קנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, כגון שהוא כביצה מצומצמת, ואח"כ מצא גדול ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה. ויש מי שאומר, שאם מוצא שני אתרוגים לקנות, והאחד הדור מחבירו, יקח ההדר אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו בדמי חבירו, עכ"ל.

הידור מצוה
בקניית
אתרוג

ולכאורה מחלוקת שתי הדיעות היא, שלפי הדעה הראשונה רק אם האתרוג הוא בשיעור מצומצם 'כגון שהוא כביצה מצומצמת', צריך להוסיף עד שליש מלגיו בדמי הראשון, שיהיה לו אתרוג גדול יותר משיעור כביצה. והדעה השניה סוברת, שגם אם אתרוג אחד הדור מחבירו, צריך להוסיף עד שליש מלגיו בדמי האתרוג שהוא פחות הדור מזה.

ביאור
המחלוקת

ונפק"מ אם יש דין להוסיף בדמיו בשאר מצוות, שלדעה הראשונה שמה שצריך להוסיף עד שליש מדמיו, הוא רק אם האתרוג הוא כביצה מצומצמת, אבל אין צריך להוסיף בדמיו אם הראשון הוא יותר מכביצה, אף שהשני הדר מהראשון, א"כ בשאר מצוות לא שייך דין זה להוסיף בדמיו, כי במזוזה וספר תורה לא שייך ענין זה שאחד הוא כשיעור מצומצם. אבל לדעה השניה הוא דין בכל המצוות, שכל שיש אחד הדור מחבירו, צריך להוסיף עד שליש בדמיו. ולפי"ז יבואר למה לא כתב המחבר דין זה בשאר מצוות, אלא כתב דין זה רק באתרוג, משום שלדעה הראשונה דין זה נאמר רק באתרוג, והדעה הראשונה היא העיקר, כי את הדעה השניה כתב

נפק"מ
לשאר מצוות

המחבר בלשון 'ויש מי שאומר'. וכן כתבו בים של שלמה (ב"ק פ"א סימן כד) ובמג"א (סי' תרנו סק"ב), שלא נאמר אלא באתרוג, ולא בשאר מצוות, עיי"ש.

אולם כשנדקדק בדבר נראה, שיש מחלוקת נוספת בין שתי הדיעות שכתב המחבר. שבדעה הראשונה כתב המחבר שקנה אתרוג שראוי לצאת בו בצמצום, ואח"כ מצא גדול ממנו, ומצוה להוסיף עד שליש מלגיו מדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה. ואילו לדעה השניה כתב המחבר, שאם מוצא שני אתרוגים לקנות, והאחד הדור מחבירו, יקח ההדר אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו מדמי חבירו. דהיינו שלא קנה עדיין האתרוג הראשון, וכשבא לקנות יש לו שתי אפשרויות מה לקנות, וצריך ליקח ההדר אם אין מייקרים אותו יותר משליש מלגיו מדמי חבירו. ומבואר בזה שלדעה השניה ההידור לקנות הוא רק לפני שקנה אתרוג, אבל אם קנה כבר אתרוג אחד ואח"כ מצא אתרוג מהודר יותר, אין צריך להחליפו.

אם יש הידור
לאחר שכבר
קנה אתרוג

וכן כתב הבית יוסף על הטור (שם) וז"ל: ולרש"י אם מצא שני אתרוגים לקנות, צריך לקנות היפה מהם אם אין מייקרין אותו יותר משליש בדמי חבירו, אבל משקנה אתרוג הכשר לצאת בו אינו חייב שוב לקנות אחר, אפילו הוא יפה מאד ובזול, עכ"ל.

ונמצא שיש כאן מחלוקת נוספת, שלדעה הראשונה גם לאחר שקנה, מצוה להחליפו ולהוסיף עד שליש מדמיו. ולדעה השניה המצוה להוסיף שליש היא רק לפני שקנה, אבל לאחר שקנה אין שום מצוה להוסיף ולהחליפו.

והנה גם לדעה הראשונה, המצוה להוסיף שליש לאחר שקנה אתרוג הראשון, היא רק להחליפו, דהיינו שיכול לקנות את הגדול ולהחזיר את הקטן למוכר, באופן שבפועל מוסיף על השני רק שליש מדמי הראשון, אבל אם אינו יכול להחזיר את הראשון למוכר, ואם יקנה עכשיו את הגדול ממנו, יהיו בידו שני אתרוגים, אינו צריך לקנות את הגדול.

חילוק בין
קניה
להחלפה
לדעה א'

ולכאורה נראה שאם קנה את הקטן בשש, ועכשיו יכול לקנות את הגדול ממנו בשניים, אף שלא יחליפו, כיון שעכשיו הוא מוסיף על השני רק שליש מלגיו, צריך לקנות את השני גם אם לא יקבל המוכר את הראשון. ומה שכתב המחבר 'להחליפו', היינו רק שאם הגדול נמכר בשמונה, הרי שאם לא יוכל להחליף ולהחזיר את הראשון, אינו צריך לקנות את השני, אף שהמחיר של השני הוא רק שליש יותר מהראשון, מכל מקום המצוה להוסיף שליש היא מה שמוסיף שליש, ובכה"ג שלא יוכל להחזיר הראשון למוכר, ויהיו בידו שני אתרוגים, הרי הוסיף על השני יותר מכפל, ולכן כתב המחבר 'להחליפו', דהיינו שקנה הראשון בשש, והשני נמכר בשמונה, הרי שמצוה להחליפו ולהחזיר את הראשון למוכר, ולקנות השני בשמונה, כיון שמוסיף רק שליש מדמי הראשון.

גדר
'להחליפו'

נמצא לפי"ז שבדברי המחבר מבואר, ששתי הדעות נחלקו בשני דברים. חדא שהדעה הראשונה סברה שהמצוה להוסיף עד שליש מדמיו, הוא רק אם האתרוג הראשון הוא כשיעור ביצה מצומצם והשני גדול ממנו, והדעה השניה סברה שגם אם השני הדור מחבירו, מצוה ליקח ההדור עד שליש מדמי הראשון. ועוד נחלקו, שלדעה הראשונה גם לאחר שקנה אתרוג אחד, יש עליו מצוה להחליפו ולהחזיר הראשון למוכר ולקנות השני עד שליש מדמי הראשון, ולדעה השניה המצוה להוסיף עד שליש מדמיו היא רק לפני שקנה, אבל לאחר שקנה אתרוג אחד אין צריך להחליפו ולקנות אחר, גם אם השני יפה מאוד ובזול.

וצריך לבאר מה הקשר והשייכות של שני דברים אלו, דלכאורה יש כאן שני נדונים שאין להם שום קשר ושייכות זה לזה. נדון אחד שנחלקו אם המצוה להוסיף היא רק כשהראשון הוא קטן כשיעור ביצה מצומצם, או שגם אם השני הדור מחבירו יש מצוה להוסיף שליש. ועוד נחלקו בנדון אחר, אם המצוה היא גם לאחר שקנה שמצוה להחליפו, או שהמצוה היא רק להוסיף שליש לפני שקנה, אבל לאחר שקנה אין מצוה להוסיף כלל. ואילו בדברי המחבר מבואר ששני נדונים אלו הם נדון אחד ושורש אחד להם, שאם המצוה להוסיף שליש מדמיו הוא אם הראשון הוא כשיעור ביצה מצומצם, א"כ יש ג"כ מצוה להחליפו לאחר שקנה הראשון, ואם המצוה להוסיף שליש מדמיו הוא גם אם השני הדור מחבירו, הרי המצוה היא רק לפני שקנה, ואילו לאחר שקנה אין מצוה להחליפו, והדבר צריך ביאור מהי השייכות בין שני הנדונים.

ואגב הדברים יש להעיר, שהרמב"ם השמיט דין זה לגמרי, וצ"ע. ואפשר לומר עפ"י מה שכתב המהרי"ק (סימן סב) שרק לרבי מאיר (סוכה לה:) שסובר ששיעור אתרוג הוא כאגוז, חייב להוסיף עד כביצה, דודאי בכאגוז ליכא הדור מצוה, ואפילו רבי מאיר מודה, אלא דמכשיר היכא דליכא אחרינא, אבל אם הוא כביצה, אפילו לרבי יהודה א"צ להוסיף עליו, ואפילו משום הדור מצוה, דהא הדור הוא קצת, ונפקא מינה בעלמא דהיכא דאיכא הדור מצוה קצת, אין חייב כלל להוסיף אפילו משום הדור, עכ"ד.

ועיין בבית יוסף (סימן תרנו) שהביא דברי המהרי"ק, וכתב עליו: ואין דבריו נכונים כלל, דא"כ לא היה לו להרא"ש לפרש הא דהידור מצוה באתרוג, כיון דלרבי יהודה דקיימא לן כותיה לא שייך להוסיף משום הידור, וגם רבינו שפסק דעל אתרוג שראוי לצאת בו, מצוה להוסיף שליש, מוכח בבירור שהיה מפרש דברי הרא"ש כמו שכתבתי, עכ"ד.

ולפי"ז נראה, שבדעת הרמב"ם יש לומר כדעת המהרי"ק, ורק לרבי מאיר שסובר דשיעור אתרוג הוא כאגוז, יש הידור מצוה להוסיף עד כביצה, אבל לרבי יהודה דשיעור אתרוג הוא כביצה, אין מצוה להוסיף. והרמב"ם מפרש שמצוה להוסיף שליש הוא רק באתרוג קטן, ואין מצוה להוסיף שליש על כל הידור, וא"כ דין זה

שתי
מחלוקות
בדבר

צ"ב הקשר
בין הנדונים

חילוק
המהרי"ק
כשכבר הדור
במקצת

השגת הבית
יוסף על
המהרי"ק

הרמב"ם
סובר
כמהרי"ק

שצריך להוסיף שליש אינו להלכה, שכיון שהרמב"ם פסק (לולב פ"ז ה"ח) דשיעור אתרוג הוא כביצה, א"כ אין מצוה להוסיף על שיעור זה, ולכך השמיט הרמב"ם דין זה מהלכה, ודו"ק.

עוד צריך לבאר, דעיין בבאר הגולה (סק"א) שכתב וז"ל: מימרא דרב הונא בב"ק ט', וכפירוש הסמ"ג בשם רבי יעקב, עכ"ל. ובביאור הגר"א (סק"א) כתב וז"ל: אם קנה כו', כפירוש תוס' שם והרא"ש, עכ"ל. וצריך לבאר למה לא הביא הבאר הגולה המקור מדברי התוס' והרא"ש, והביא רק המקור מדברי הסמ"ג.

מחלוקת
הבאר הגולה
והגר"א
במקור הדין

והנה זה שהבאר הגולה לא הביא המקור מהתוס', נראה שתלוי במה שנחלקו האחרונים בדעת התוס' (ב"ק ט. ד"ה עד שליש במצוה) שכתבו וזה לשונם: פירוש, שאם מצא אתרוג כאגוז, כמו ששיערו חכמים, ואחד גדול ממנו שליש, יקנהו, עכ"ל. ונחלקו האחרונים בכונת התוס', אם המצוה לקנות אתרוג שהוא גדול שליש יותר מהקטן, או שהמצוה היא להוסיף שליש מדמיו אם הוא אתרוג גדול יותר. ומדברי הגר"א שכתב על דברי המחבר שמצוה להוסיף עד שליש מלגיו מדמי הראשון, ועל זה כתב הגר"א שמקור המחבר הוא בתוס', מבואר בזה שהגר"א מפרש בתוס' כהצד השני, שההידור הוא להוסיף שליש בדמיו אם הוא גדול יותר. ולפי"ז שפיר יס לומר שהבאר הגולה שלא הביא המקור מדברי התוס', הוא משום שפירש בתוס' שההידור הוא שהאתרוג יהיה גדול יותר בשליש, וא"כ דברי התוס' אינם מקור לדברי המחבר.

אולם ברא"ש (ב"ק פ"א סימן ז) כתב להדיא, שהמצוה היא להוסיף שליש בדמיו. וא"כ צריך לבאר למה לא הביא הבאר הגולה המקור לדברי המחבר מדברי הרא"ש כמו שכתב הגר"א, ולמה הביא המקור רק מהסמ"ג, וצ"ע.

וזה לשון הטור כאן: קנה אתרוג שראוי לצאת בו, ומצא אחר נאה ממנו, מצוה להוסיף עד שליש בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה, עכ"ל. והנה רש"י (ב"ק ט: ד"ה בהידור מצוה עד שליש במצוה) כתב: שאם מוצא שתי ספרי תורות לקנות, ואחד הדור מחבירו, יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, דתניא 'זה אלי ואנוהו' (שמות טו ב), התנאה לפניו במצות, עשה לך ספר תורה נאה, לולב נאה, טלית נאה, ציצית נאה, עכ"ל. ובתוס' (שם ד"ה עד שליש במצוה): פירוש, שאם מצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים, ואחד גדול ממנו שליש, יקנהו, עכ"ל.

דברי הטור
והמקור
לדבריו

והנה הטור פירש בזה כרש"י, שאחד הדור ונאה מחבירו. ודלא כפירוש התוס' שאחד גדול מהשני. אולם ברש"י פירש, שלא קנה עדיין, ויכול לקנות או זה או זה, שהדין הוא, שצריך לקנות ההדור מחבירו. ובדבר זה לא פירש הטור כרש"י, שהטור פירש שכבר קנה אתרוג שראוי לצאת בו, ומצא אחר נאה ממנו, ומצוה להוסיף עד שליש בדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה, וא"כ בזה לא פירש הטור כרש"י.

ומקור דברי הטור הוא ברא"ש (סוכה פ"ג סימן יב) שכתב וז"ל: פירוש, אם קנה לולב, ונזדמן לו אחר יפה יותר, יוסיף עד שליש בדמי הראשון להחליפו ביפה, עכ"ל. ומבואר ברא"ש שפירש שהשני יפה יותר, ולא שהשני גדול יותר, ואפ"ה פירש באופן שקנה כבר ומצוה להחליפו. ולפי"ז נמצא שמקור דברי הטור הוא מדברי אביו הרא"ש במס' סוכה.

ועיין ברא"ש במסכת ב"ק (פ"א סימן ז) שכתב וז"ל: אם מצא אתרוג שהוא ראוי לצאת בו שהוא כאגוז, יוסיף שליש לקנות יפה ממנו, ולא שיהיה מחוייב לקנות אתרוג היפה [ממנו] שימצא בתוספת שליש על אתרוג שחפץ לקנות, עכ"ל. וכבר עמד בזה הב"ח על הטור (שם) בסתירת דברי הרא"ש בבבא קמא ובסוכה, וכתב ליישב שהרא"ש סובר שאפילו קנה כבר, מחוייב להוסיף שליש להחליפו ביפה, ודלא כדמשמע מרש"י. ועיין שם מה שפירש בלשון הרא"ש בבבא קמא.

והנה הב"ח בדבריו לא כתב ליישב הסתירה ברא"ש אי מיירי ביפה יותר, או בגדול יותר, שכתב רק לענין הידור לאחר שכבר קנה, שכונת הרא"ש שגם לאחר שכבר קנה צריך להחליפו. וצריך לומר שהרא"ש סובר דתרווייהו איתנהו, ויש הידור גם ביפה יותר, ויש ג"כ הידור בגדול יותר, ובכל מקום פירש באופן אחר, ושניהם אמת, שהם ענין אחד.

והנה הבית יוסף הביא לשון סמ"ג (עשין מד' קכא:): שכתב: מפרש רבינו יעקב, שאינו רוצה לומר בספר תורה נאה או באתרוג נאה יוסיף שליש, שהרי לעולם ימצא נאה ונאה, אלא אם קנה אתרוג ושיעורו כאגוז או כביצה ומצה נאה יש לו ליתן עד שליש יותר, אבל אם גדול מכביצה אין לו להוסיף עליו, לשון מורי, עכ"ל. הנה הסמ"ג כתב שאין לפרש שמצוה להוסיף שליש אם הוא נאה יותר, שא"כ לאחר שקנה את הנאה, יהיה חייב עוד פעם להוסיף שליש ולקנות נאה יותר, וכן לעולם, ולכך פירש דמיירי שהיה כשיעור ביצה מצומצם, ולכך צריך להוסיף עד שליש, אבל אם הוא גדול מכביצה, אין לו להוסיף כלום. ועיין בב"ח הנ"ל מה שכתב ליישב דעת הרא"ש שכונתו שרק פעם אחת צריך להוסיף שליש ממה שרצה לקנות, ובא ליישב בזה קושית הסמ"ג, דו"ק ותשכח.

נמצא לפי"ז, שדעת הסמ"ג היא, שהמצוה להוסיף שליש היא רק באתרוג שהראשון הוא כשיעור מצומצם. ולפי"ז בספר תורה נאה, אין כלל מצוה להוסיף, כיון שלא שייך בו שיעור מצומצם. ולפי"ז כיון שהב"ח פירש אליבא דהרא"ש, שמוסיף שליש גם בנאה, ולא יקשה קושיית הסמ"ג, א"כ להרא"ש המצוה להוסיף שליש היא גם בספר תורה. כי להרא"ש יש את שני הדינים. א. שצריך להוסיף בנאה יותר, וזה הוא ג"כ בספר תורה. ב. וכן בשיעור גדול יותר, וזה שייך רק באתרוג, שהראשון הוא כשיעור מצומצם.

סתירת דברי
הרא"ש
בסוכה
ובבבא קמא

קושית
הסמ"ג כמה
פעמים יקנה
וישוב הב"ח

נפק"מ בס"ת

מקור שתי
הדעות
שבשו"ע

נמצא לפי"ז שדעת הסמ"ג שהמצוה להוסיף שליש הוא רק כשהראשון הוא כשיעור מצומצם, ואין כלל מצוה להוסיף על נאה יותר. ובדברי הסמ"ג מבואר, דמיירי שקנה כבר אתרוג. שכתב: אבל אם קנה אתרוג וכו', ע"כ. ולפי"ז הדעה הראשונה שהביא המחבר, שקנה אתרוג בשיעור מצומצם שהוא כביצה, ומצוה להוסיף ולהחליפו. הרי שזו היא דעת הסמ"ג, בשני הדברים, בין בכך שהמצוה להוסיף היא רק אם הוא כשיעור ביצה מצומצם, ובין בכך דמיירי שקנה כבר ומצוה להחליפו.

והדעה השניה שהביא המחבר, היא דעת רש"י, בין בכך שהמצוה להוסיף היא אם השני הדור ונאה מחבירו, ובין בכך דמיירי לפני שקנה. וכמו שכתב הבית יוסף הנ"ל, שלדעת רש"י לאחר שקנה אין מצוה להוסיף ולהחליפו באחר. ולכך כתב המחבר בדעה השניה: 'שאם מוצא שני אתרוגים לקנות', דהיינו שלא קנה עדיין.

השו"ע
השמיט דעת
הרא"ש
והטור

ולפי"ז, דעת הרא"ש במסכת סוכה שהמצוה היא להוסיף שליש על יפה יותר, והרא"ש כתב גם כן שהמצוה היא גם לאחר שקנה שצריך להחליפו באחר. וזו היא ג"כ דעת הטור וכמו שביארנו. דעה זו לא נזכרה כלל בשו"ע, שהמחבר השמיט דעת הרא"ש והטור, הסוברים שיש מצוה גם לאחר שקנה להחליף ולקנות יפה יותר, וכתב רק את דעת הסמ"ג, שהמצוה היא רק כשהראשון הוא כביצה מצומצם, וצריך להחליף גם לאחר שקנה, וכן את דעת רש"י שהמצוה היא לקנות נאה יותר, אבל המצוה היא רק לפני שקנה, ולאחר שקנה אין מצוה להחליפו. אבל את דעת הרא"ש והטור שיש מצוה להוסיף שליש אם השני נאה יותר והמצוה היא גם לאחר שקנה ומצוה להחליפו, לא הזכיר המחבר.

ביאור בבאר
הגולה
ותמיהה על
הגר"א

ולפי"ז יבואר ויתיישב להפליא מה שעמדנו לעיל בדברי הבאר הגולה, שכתב שהמקור לדעה הראשונה במחבר היא דברי הסמ"ג, ולא כתב שהוא ג"כ דעת הרא"ש, וכמו שכתב הגר"א, ולהמבואר אתי שפיר בפשטות, שדברי המחבר אין מקורם בהרא"ש, ואדרבה המחבר השמיט דעת הרא"ש, כי דעת הרא"ש שגם לאחר שקנה, מצוה להוסיף ולהחליפו בנאה יותר. ומה שכתב הרא"ש בב"ק שמצוה להוסיף אם הראשון הוא כשיעור מצומצם, לא כתב הרא"ש שם להדיא אם קנה כבר או לא קנה. וא"כ הדעה הראשונה במחבר שהראשון הוא כשיעור מצומצם ומצוה להחליף גם לאחר שקנה, מקור דעה זו הוא רק בסמ"ג, וכמו שכתב הבאר הגולה, וצ"ע דעת הגר"א.

דברי הלבוש

וזה לשון הלבוש: הילכך אמרו חז"ל (ב"ק ט:): מי שקנה אתרוג שהוא כשיעורו לצאת בו, דהיינו כביצה מצומצם ולא יותר, ואח"כ מצא גדול ונאה ממנו, מצוה להוסיף עד שליש מלגיו מדמי הראשון כדי להחליפו ביותר נאה ממנו, כגון אם קנה הראשון בששה יוסיף שנים שהוא שליש מלגיו ויקנה זה בשמונה כדי שלא יברך על אתרוג מצומצם, אבל אם הראשון הוא גדול ונאה יותר משיעורו מעט, אין צריך לקנות אחר, דא"כ אין לדבר סוף, דלעולם ימצא גדול ונאה יותר מעט מזה שיהיה בידו, וא"כ

יצטרך לבזבז כל ממונו. ויש מי שאומר עוד, שאם קנה כבר אחד שראוי לצאת בו, ודאי אינו צריך להפסיד מעות הראשונות ולקנות אחר, אלא שאם מצא שני אתרוגים והאחד הדור מחבירו, יקח את ההדור בשליש מלגיו יותר מדמי חברו, עכ"ל. [ועיין באליה רבא (אות ד) שכתב: אינו צריך להפסיד. לכאורה גם סברא הראשונה מודה לזה, דדוקא להחליפו קאמר דצריך, אבל לקנות אחר ולהפסיד הראשון לא. ואולי דגם כונת הלבוש לסברא זו גם להחליפו אין צריך, והא דקאמר 'להפסיד', דכשמחליפו מסתמא לא יקחו מוכר בדמים ראשונים, עכ"ל].

ומבואר בדברי הלבוש מה שעמדנו בתחילת דברינו בדברי המחבר, שהמחלוקת בין שתי הדעות אינה רק אם המצוה להוסיף שליש היא אם הראשון הוא כשיעור כביצה או שבכל אופן שהשני נאה ויפה יותר מצוה להוסיף שליש מדמי הראשון, אלא שנחלקו עוד, שלדעה הראשונה יש מצוה להחליפו, והמצוה להוסיף שליש היא גם אחר שקנה הראשון, ולדעה השניה אם קנה כבר אין כלל מצוה להוסיף ולהחליפו ולהפסיד, ורק לפני שקנה צריך לקנות הנאה יותר. ולכך כתב הלבוש בדעה השניה, 'יש מי שאומר עוד, שאם קנה כבר אחד שראוי לצאת בו, ודאי אינו צריך להפסיד מעות הראשונות ולקנות אחר'. דהיינו שדעה זו לא באה לחלוק רק על זה דמיירי שהשני נאה יותר, אלא לדעה השניה לאחר שקנה אין צריך להחליף ולהפסיד.

וכבר עמדנו בזה, שצריך לבאר מהי השייכות בין שני נדונים אלו, דלכאורה יש כאן שני נדונים. חדא, אם המצוה להוסיף היא רק אם הראשון הוא כשיעור ביצה מצומצם, או שמצוה להוסיף על יפה ונאה יותר. ועוד נדון, אם המצוה היא רק לפני שקנה, או גם לאחר שקנה צריך להחליפו. ובדברי הלבוש מבואר שכיון שרש"י פירש שלאחר שקנה אין צריך להחליפו ולהפסיד, לכך פירש רש"י שהמצוה להוסיף שליש היא על נאה יותר. והסמ"ג שפירש שהמצוה להוסיף היא אם הראשון הוא כשיעור ביצה מצומצם, לכך פירש שצריך להחליפו גם לאחר שקנה ולהפסיד. ולכך כתב הלבוש שרש"י סובר שלאחר שקנה אי"צ להחליף ולהפסיד, ורק לפני שקנה צריך לקנות מה שהוא נאה יותר. וצריך לבאר מה הקשר והשייכות בין שני הנדונים, וצ"ע.

ונראה, דעיין במגן אברהם (שם סק"ב) שכתב: אתרוג שראוי כו', ודווקא גבי אתרוג 'שנאמר בו הדר, אם כן לא נקרא הדר בשיעור הגרוע שאין למטה ממנו'. אבל שופר ודכוותיה אף בשיעור הקטן אין צריך להוסיף שליש, ומכל מקום טוב להדר אחר נאה, וכל אחד כפי נדבת ידו [יש"ש (ב"ק פ"א סימן כד)]. ולא נהירא, דהא בגמרא סתמא קאמר בהידור מצוה, וגם רש"י פירש על שתי ספרי תורות, עיי"ש, אלא שהוא פסק כרבינו תם [הובא בסמ"ג], עכ"ל המג"א.

מבואר במג"א, שדעת הסמ"ג שהמצוה להוסיף שליש היא רק באתרוג שהוא כשיעור מצומצם, משום שבאתרוג נאמר בו הדר, וכל שהוא בשיעור הגרוע שאין למטה ממנו, לא נקרא הדר. ולפי"ז המצוה להוסיף שליש היא כדי שיהיה הדר, ולכך

מבואר
בדבריו
כדברינו
ששתי
מחלוקות
בדבר

מה הקשר
בין שני
הנדונים

דברי המג"א
אם הוא רק
באתרוג או
בכל המצוות

לא נאמר אלא באתרוג שנאמר בו הדר, אבל בשופר וספר תורה שלא נאמר בהם הדר, אין כלל מצוה להוסיף. אלא שגם בספר תורה ושופר טוב להדר אחר נאה וכל אחד כפי נדבת ידו. ודין זה האחרון אינו מן הדין שנאמר בגמרא 'עד שליש', שהדין שנאמר בגמרא 'עד שליש', הוא רק באתרוג דכתיב ביה הדר, וכל שהוא כשיעור כביצה מצומצם לא הוי הדר, ודין זה אינו בספר תורה ושופר, אלא שיש דין נוסף שלא נזכר בגמרא, והוא, שטוב להדר אחר נאה כפי נדבת לבו. אולם רש"י שסובר שגם בשני ספרי תורה נאמר הדין שצריך להוסיף שליש, נמצא שרש"י סובר שהמצוה להוסיף שליש אינו משום שנאמר הדר, אלא הוא דין בכל המצוות, שמצוה להוסיף עד שליש שיהיה נאה יותר.

ונמצא להמבואר במג"א, שמה שנחלקו שתי הדיעות במחבר, שהדעה הראשונה היא שצריך להוסיף שליש רק אם הראשון הוא כשיעור כביצה מצומצם, והוא דעת הסמ"ג, והדעה השנייה שהיא דעת רש"י שמצוה להוסיף שליש בכל אופן שהשני נאה ויפה יותר, היינו שנחלקו בשורש וטעם הדין שמצוה להוסיף שליש בדמיו, שדעת הסמ"ג שהמצוה להוסיף שליש בדמיו הוא משום שבאתרוג נאמר הדר, וכל שהוא כשיעור כביצה מצומצם לא הוי הדר, וא"כ סיבת המצוה להוסיף שליש בדמיו הוא לקיים שיהיה הדר, וכדי לקיים שיהיה הדר יש עליו מצוה להוסיף עד שליש בדמיו. אבל לרש"י שפירש שהשני נאה יותר, ולא מיירי כשיעור כביצה מצומצם, היינו משום שרש"י מפרש שהמצוה להוסיף שליש מדמיו היא בכל המצוות, והיא גם בספר תורה, ואין זה דין באתרוג דווקא שנאמר בו הדר, שכיון שגם באתרוג מפרש רש"י שהשני נאה יותר, ולא שהוא גדול יותר, א"כ אין בזה דין הדר, ורק להסמ"ג דמיירי שהראשון הוא כשיעור כביצה מצומצם, א"כ הטעם הוא שכל שאין למטה ממנו לא הוי הדר, אבל לרש"י מה שהוא נאה יותר אינו משום הדר, אלא הוא גם בספר תורה שכל שהוא נאה יותר יש מצוה להוסיף שליש מדמיו, ולכך פירש רש"י שהמקור להוסיף שליש ולקח את ההדור, הוא, מדתניא 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות, עשה לך ספר תורה נאה וכו'. דהיינו שלדעת רש"י אין המצוה משום הדר, אלא משום 'ואנוהו', וזהו שורש המחלוקת בטעם שצריך להוסיף שליש, אם הוא באתרוג כדי שיהיה הדר, או שהוא בכל המצוות משום ואנוהו.

ביאור
המחלוקת
אם הוא מדין
הדר או מדין
ואנוהו

ולפי"ז נראה לבאר, שלכך גם מה שנחלקו הסמ"ג ורש"י, שלדעת הסמ"ג המצוה להוסיף שליש היא גם לאחר שקנה וצריך להחליפו, ולדעת רש"י המצוה להוסיף שליש היא רק לפני שקנה, תלוי בשורש מה שנחלקו בטעם המצוה להוסיף שליש. שלדעת הסמ"ג שהמצוה להוסיף שליש מדמיו הוא כדי שיהיה האתרוג הדר, א"כ זהו דין בחפצא של האתרוג, שצריך שהאתרוג יהיה הדר, וא"כ אף שקנה כבר אתרוג כשיעור ביצה מצומצם, אין בזה טעם לפוטרו שלא יהיה חייב להחליפו באחר, שכיון שסיבת חיובו הוא שיהיה לו אתרוג הדר, הרי שגם לאחר שקנה יש עליו חיוב

תוספת
ביאור
שנחלקו אם
הוא חובת
גברא או
חפצא

זה שיהיה האתרוג הדר. אבל לדעת רש"י שאינו מצוה באתרוג דווקא, אלא בכל מצוה צריך להוסיף שליש מדכתיב 'ואנוהו', הרי שזו רק מצוה על הגברא, שצריך להוסיף שליש מדמיו, אבל אין זה מצוה בחפצא של הספר תורה, ולכך לאחר שקנה, שכבר קיים חיוב הגברא, אין עליו שום חיוב יותר. ולכך כתב הבית יוסף, שלדעת רש"י לאחר שקנה אין עליו חיוב לקנות אחר, גם אם הוא יפה מאד ובזול, כיון שכבר קיים מצותו כשקנה.

ולפי"ז נמצא, שרש"י אינו סובר כלל דין זה שחידש הסמ"ג שיש מצוה באתרוג שצריך שיהיה הדר, ובשיעור מצומצם לא הוי הדר. אלא יש רק דין לפני שקנה להוסיף שליש מדמיו ולקנות נאה יותר. ומה מאד יומתק לפי"ז לשון הלבוש שכתב: 'ויש מי שאומר עוד, שאם קנה כבר אחר הראוי לצאת בו, ודאי אינו צריך להפסיד' וכו'. והיינו שרש"י סובר עוד, שלא רק שאם יש לו אתרוג שהוא יותר משיעור ביצה מצומצם שאין צריך להוסיף בדמיו, שזו הדעה הראשונה שצריך להוסיף רק אם הראשון כשיעור כביצה מצומצם, אלא שלדעת רש"י, לאחר שקנה גם אם הראשון הוא כשיעור כביצה מצומצם, אין צריך לקנות אחר ולהפסיד. משום שלדעת רש"י אין כלל דין זה שצריך שיהיה האתרוג הדר ובכשיעור מצומצם לא הוי הדר, ולכך לרש"י כל המצוה להוסיף שליש, היא רק לפני שקנה, והוא דין בכל המצוות. ולכך כתב הלבוש 'ויש מי שאומר עוד שאם קנה כבר' וכו', והיינו שלרש"י לאחר שקנה אין כלל מצוה להוסיף, כיון שלרש"י אין כלל מצוה שיהיה הדר, וזה שהוא כשיעור מצומצם הוא ג"כ הדר, ואין בזה תוספת הדר, ודו"ק.

ובדעת הרא"ש שבמסכת סוכה פירש שהשני נאה יותר, ובמסכת ב"ק פירש שהראשון הוא כשיעור מצומצם. הרי שבמסכת סוכה שפירש שהשני נאה יותר, כתב שכבר קנה אתרוג, ומצוה להוסיף שליש ולהחליפו, ובזה חולק על רש"י וסובר שגם לאחר שקנה צריך להחליפו בנאה יותר. וצריך לומר, שהרא"ש סובר, שאף שהמצוה היא שיהיה נאה יותר משום 'ואנוהו' כדעת רש"י, אפ"ה סובר הרא"ש שיש ג"כ מצוה להחליפו.

אולם ברא"ש בב"ק שפירש שהראשון הוא כשיעור מצומצם 'יוסיף שליש לקנות יפה ממנו', ולא כתב שצריך להחליפו, משמע דמירי שלא קנה עדיין. וא"כ נמצא להרא"ש בהיפוך ממה שנתבאר במחבר ובלבוש, שברא"ש מבואר שאם הראשון הוא כשיעור מצומצם, אין חיוב להחליפו, והמצוה היא רק לקנות הגדול יותר בתחילה. ואילו בנאה יותר כתב הרא"ש ששמצוה להחליפו, וצ"ע. ובר מן דן שהוא היפוך ממה שנתבאר במחבר ובלבוש, צ"ע בטעמא דמילתא, למה בשיעור מצומצם אי"צ להחליפו ורק לקנות מעיקרא צריך הגדול יותר, ואילו בנאה יש ג"כ מצוה להחליפו, וצ"ע.



סימן לא

בענין אם אין לו כל הארבעה מינים ביו"ט שני

בש"ע (או"ח סימן תרנ"א ס"ב): ארבעה מינים הללו מעכבין זה את זה, שאם חסר לו אחד מהם, לא יברך על השאר. אבל נוטלן לזכר בעלמא, ע"כ. ובהגהות הרמ"א: בין ביום ראשון בין בשאר ימים, ע"כ. ובש"ע: ואם היו ארבעתן מצויים אצלו, ונטלם אחד אחד יצא, ע"כ. ובהגהות הרמ"א: ובלבד שיהיו כולם לפניו, ע"כ.

והנה בדין זה שכתב הרמ"א שגם ביו"ט שני אם חסר לו אחד מהם לא יברך על השאר, נחלקו בזה הראשונים, דעיין בהגהות אשר"י (סוכה פ"ג סימן יד) בשם האור זרוע וז"ל: ודוקא ביו"ט ראשון, אבל ביום טוב שני אין מעכב, ואפילו אין לו אתרוג יטול שאר מינין ויברך, שהרי דרשינן 'ולקחתם' (ויקרא כג מ) לקיחה תמה, למעוטי חסר, ודרשינן נמי לארבעה מינין שמעכבין זה את זה, הלכך כי היכי דלקיחה תמה פוסל אתרוג חסר דוקא ביו"ט ראשון, הכי נמי לקיחה תמה המעכב בארבעת מינין דוקא ביו"ט ראשון, וכן הלכה, עכ"ל. והביאו הבית יוסף כאן, ושכן כתב המרדכי (רמז תשמט) בשם רבינו תם מאורלינ"ש, עיי"ש.

ד"ה האו"ז
שביו"ט שני
לא יברך

והנה מה שכתב האור זרוע שפסול חסר הוא ממאי דדרשינן 'ולקחתם' לקיחה תמה, עיין בגמרא (סוכה לו): דאיתמר: אתרוג שנקבועו עכברים, אמר רב אין זה הדר, איני, והא רבי חנינא מטביל בה ונפיק בה, ולר' חנינא קשיא מתני', בשלמא מתני' לר' חנינא לא קשיא, כאן ביו"ט ראשון, כאן ביו"ט שני, אלא לרב קשיא, אמר לך רב שאני עכברים דמאיסי, ע"כ, וברש"י (ד"ה ומשנינן בשלמא מתני' לר' חנינא לא קשיא): מתני' ביו"ט ראשון שלקחתו מן התורה, ובעינן לקיחה תמה, דכתיב 'ולקחתם' לקיחה תמה, וביום טוב שני נפיק ביה ר' חנינא, אע"ג דלא היה שלם. אלא לרב, דאמר אין זה הדר, קשיא דר' חנינא, דהא אפילו בשני נמי לרב לא נפיק, דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו, כדאמר בריש פירקין, יבש פסול, לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני, ואוקימנא דבעינן הדר וליכא, עכ"ל.

חילוק אם
הפסול משום
הדר או
משום לקיחה
תמה

מבואר ברש"י, שכיון שבגמרא (שם כט): איתא דיבש פסול גם ביו"ט שני משום דבעינן הדר. מבואר מזה שפסול הדר הוא גם ביו"ט שני. ולפי"ז אם פסול חסר הוא משום דלא הוי הדר, א"כ פסול גם ביו"ט שני. והטעם דר' חנינא סובר דחסר כשר ביו"ט שני, הוא משום דחסר אינו פסול דלא הוי הדר, אלא פסול חסר הוא דבעינן לקיחה תמה, דכתיב 'ולקחתם' לקיחה תמה, והך פסול דלקיחה תמה הוא רק ביו"ט ראשון, אבל ביו"ט שני לא בעינן לקיחה תמה.

ולפי"ז זהו שכתב האור זרוע, שכיון שהמקור לזה שארבעה מינין מעכבין זה את זה, איתא בגמרא (שם לד:), מדכתיב 'ולקחתם' לקיחה תמה, א"כ נמצא שפסול חסר, והפסול אם אין לו כל הארבעה מינין, הוא מילפותא אחת, דילפינן מ'ולקחתם' דבעינן לקיחה תמה. ולפי"ז כתב האו"ז שכמו שחסר ביו"ט שני, וחזינן דלקיחה תמה בעינן רק ביו"ט ראשון, הוא הדין כשאין לו מין אחד, כיון שהמקור שארבעה מינין מעכבין זה את זה הוא מ'ולקחתם' לקיחה תמה, א"כ זהו רק ביו"ט ראשון, אבל ביו"ט שני יש מצוה ליטול אפילו אין לו כל הד' מינים.

ובטעם החולקין שביו"ט שני מברך גם אם אין לו כל הד' מינין, מבואר בתוס' (סוכה כט: ד"ה בעינן), וכ"ה ברא"ש (שם פ"ג סימן ג), שהוא רק בדרבנן. והיינו, דמדאורייתא באמת אין חילוק בין פסול חסר, שהוא רק ביו"ט ראשון, דילפינן מ'ולקחתם' לקיחה תמה, לבין הדין שארבעה מינין מעכבין זה את זה, דילפינן נמי מ'ולקחתם' לקיחה תמה, דמדאורייתא אין מקום לחלק, כיון דתרווייהו מחד ילפותא ילפינן להו, דכתיב 'ולקחתם' לקיחה תמה, והחילוק הוא רק ביו"ט שני שהוא מדרבנן. ובטעם החילוק כתבו התוס' (שם) בא"ד וז"ל: לכך נראה דהיינו טעמא, משום דיום ראשון דאורייתא בגבולין, ושאר יומי דרבנן זכר למקדש, כדאיתא בריש לולב וערבה (שם מד:), הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד, תקון בשאר יומי כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הדור מצוה, אבל בחסר ובשאל לא תקון, עכ"ל.

ויסוד דברי התוס' הוא, שמה שתיקנו רבנן כעין דאורייתא, הוא רק בעיקר הלקיחה, וכן בהדר משום הדור מצוה. ודין זה שד' מינין מעכבין זה את זה, הוא בעיקר הלקיחה. משא"כ פסול חסר אינו בעיקר הלקיחה, שהוא רק פרט דין ואינו בעיקר הלקיחה, ובזה לא תיקנו כעין דאורייתא. ולכך חסר ביו"ט שני כשר, ואילו ד' מינים מעכבים זה את זה הוא גם ביו"ט שני, כיון שהוא בעיקר הלקיחה, ותיקנו ביו"ט שני כעין דאורייתא.

ומבואר בתוס', שאע"פ שבין פסול חסר ובין כשאין לו כל הד' מינין, תרווייהו ילפינן מחד קרא, מדכתיב 'ולקחתם' לקיחה תמה, ולקיחה תמה כוללת גם שאינו חסר וגם שאין חסר מין אחד, מכל מקום יש שוני בגדר הדינים, דהא דילפינן דחסר פסול דבעינן לקיחה תמה הוא פרט דין, והא דילפינן שצריך ליטול כל הד' מינים, אף שגם זה ילפינן מלקיחה תמה, מכל מקום דין זה הוא בעיקר הלקיחה, והדבר צריך ביאור.

ולבאר הדבר יש להקדים, במה שנחלקו הראשונים בהא דד' מינים מעכבין זה את זה, דהנה הרי"ף (סוכה יז. מדפי הרי"ף) כתב: ואע"ג דנטל כל חד וחד לחודיה, נפיק ידי חובתיה, דקי"ל לולב אין צריך אגד, ע"כ. וברמב"ם (לולב פ"ז ה"ו) כתב: ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא, והוא שיהיו ארבעתן מצויין אצלו, אבל אם לא היה

סברת המחלקים בין פסול חסר לדין ד' מינין מעכבין זה את זה

חילוק בין עיקר הלקיחה לשאינו עיקר הלקיחה

מחלוקת הראשונים אם מועילה נטילה בזה אחר זה

לו אלא מין אחד, או שחסרו מין אחד, לא יטול עד שימצא השאר, עכ"ל. וברא"ש (סוכה פ"ג סימן יד) הביא דברי הרי"ף הנ"ל, שאם נטל כל חד וחד לחודיה נפיק ידי חובתיה, והוסיף שכן פירש הבה"ג, ולא נהירא לר"ת, דכיון דכולן מצוה אחת, לא מיסתבר שיועילו בזה אחר זה, עכ"ל. ועיין עוד בר"ן (סוכה יז. בדפי הרי"ף) בשם הרמב"ן: שאע"פ שלא היו ברשותו ביחד, כל שנטלם כולם יצא, וכי אמרינן דאין לו, מעכבין, היינו לומר שכל שלא נטל את כולן אפילו באחד מהן לא יצא, אבל כל שבאו לידו אפילו בזה אחר זה יצא, עכ"ל.

והנה, ר"ת שסובר שכיון דכולן מצוה אחת, לא מיסתבר שיועילו בזה אחר זה, היינו שסובר שגדר הילפותא דילפינן מ'ולקחתם' לקיחה תמה שד' מינים מעכבין זה את זה, פירוש, דילפינן שכל הד' מינים הם מצוה אחת, והוי כמו ארבע כנפות בציצית, שהכל הוא מצוה אחת, ואם חסר לו כנף אחד, לא קיים המצוה כלל. וצריך לומר שזה גופא הילפותא מקרא, דהיינו, דאי לא הוי ילפינן מ'ולקחתם' לקיחה תמה, הייתי אומר שגדר מצות ד' מינין הוא כמו בתפילין של יד ושל ראש, שהם שתי מצוות, והייתי אומר כן בד' מינין שיש בזה ד' מצוות, וכל מין הוא מצוה בפני עצמו, וילפינן מקרא 'ולקחתם' לקיחה תמה שכל הד' מינין הם מצוה אחת.

סברת ר"ת
שהכל מצוה
אחת

ובדעת החולקים יש לדון אם נחלקו ביסוד הדין. דאפשר לומר שגם הרי"ף והבה"ג סוברים ביסוד הדין שכולן מצוה אחת הן, ואפ"ה סוברים שמועיל בזה אחר זה. ובפרט לדעת הרמב"ם שצריך שיהיו ארבעתן מצויין אצלו, א"כ שפיר יש לומר שכולן מצוה אחת הן, ואפ"ה יצא אם נטלן בזה אחר זה א.

אם החולקים
סוברים
שהיא מצוה
אחת או כמה
מצוות

א. ולהעיר שהמשנה ברורה (שם ס"ק נג) כתב וז"ל: כולם לפניו, כלומר סמוכים לו, דהלא מברך ברכה אחת לכולם כדלקמיה, ולא יצטרך להפסיק ביניהם, עכ"ל. ומבואר בדבריו, שמה שסובר הרמב"ם שיהיו ארבעתן מצויין אצלו, אינו לענין קיום גוף המצוה, אלא הוא רק מחמת הברכה, שכיון שמברך ברכה אחת לכולם, צריך שיהיו כולם לפניו, שלא יפסיק ביניהם. ומבואר שלגוף המצוה היה יכול ליטול בזה אחר זה גם אם אין כולם לפניו. ולכאורה משמע כן ג"כ בבאיור הגר"א (שם) שכתב בד"ה ויטול הלולב כו', כיון שמזכירין אותו בברכה, צריך שיהא סמוך לברכה, כמו שאמרו בתפילין כנ"ל, ע"כ. אולם נראה דאדרבה הרי הגר"א הזכיר טעם הברכה רק לענין שיטול הלולב, אבל לענין שצריך שיהיו כולם לפניו לא הזכיר שהוא מחמת הברכה, וא"כ אדרבה משמע בדברי הגר"א שהוא מגוף קיום המצוה שיהיו כולם לפניו. ועיין ברמב"ם (שורש יא) שכתב וז"ל: פעמים יהיה הצווי האחד שהוא מצוה אחת יש לו חלקים רבים, כמו מצות לולב שהיא ארבעה מינים, הנה לא נאמר כי 'פרי עץ הד' מצוה בפני עצמה ו'כפות תמרים' מצוה בפני עצמה, 'וענף עץ עבות' מצוה בפני עצמה, 'וערבי נחל' מצוה בפני עצמה, לפי שאלו כולם הם חלקי המצוה, כי הוא צוה לקבצם, ואחר קבוצם תהיה המצוה לקיחת הכל ביד ביום הידוע, עכ"ל. ועיי"ש בהמשך דבריו, שזהו משום שד' מינים מעכבין זה את זה, ואילו אם אין מעכבין א"כ פעמים יהיו מצוה אחת ופעמים אינם מצוה אחת, עיי"ש. ומפורש ברמב"ם שכיון דילפינן שד' מינים מעכבין זה את זה, א"כ ודאי שהכל הוא מצוה אחת. ולפי"ז פשוט שמה שצריך לדעת הרמב"ם שיהיו ארבעתן מצוין אצלו, הוא משום שהכל הוא מצוה אחת. ודברי המשנה ברורה, צ"ע.

אולם לדעת הרמב"ן, שאע"פ שלא היו ברשותו ביחד כל שנטלם כולם יצא. נראה ומסתבר שסובר שאין זה מצוה אחת. וגדר הילפותא מקרא 'ולקחתם' לקיחה תמה, לא בא להורות שהכל הוא מצוה אחת, אלא הוא תנאי בקיום המצוה, שהמצוה מתקיימת רק אם לבסוף נטל כל הד' מינים, ומכל מקום אם נטל כל הד' מינים קיים ד' מצוות, וצ"ע.

ולפי"ז נראה שהתוס' שכתבו שדין זה שד' מינים מעכבין זה את זה הוא דין בעיקר הלקיחה, ולכך תיקנו גם ביו"ט שני כעין דאורייתא, משא"כ פסול חסר שאינו בעיקר הלקיחה לא תיקנו כעין דאורייתא, ולכך ביו"ט שני כשר חסר. היינו שדעת התוס' הוא כמבואר בדעת ר"ת, שגדר הילפותא דילפינן מ'ולקחתם' לקיחה תמה שד' מינים מעכבין זה את זה, פירוש, דילפינן שכל הד' מינים הכל הוא מצוה אחת, ולכך הוא דין בעיקר הלקיחה, שאם חסר לו מין אחד, אין זה קיום המצוה כלל, ולכך בזה תיקנו גם ביו"ט שני כעין דאורייתא, שדין זה שצריך ליטול כל הד' מינים, אינו פרט דין, אלא הוא יסוד וילפותא בעיקר הלקיחה, שהמצוה היא רק כשנטל כל הד' מינים. ולפי"ז נמצא, שאף שמלקיחה תמה ילפינן ב' דברים, חדא שחסר פסול, ואידך שד' מינים מעכבין זה את זה, מכל מקום גדר הילפותא שונה, אף שהוא מקרא אחד דלקיחה תמה, דהא דילפינן מלקיחה תמה שצריך ליטול כל הד' מינים, גדרו הוא שהמצוה היא רק בלקיחת כל הד' מינים, שכולן מצוה אחת הן, ולכך כשתיקנו ביו"ט שני תיקנו כעין דאורייתא, שגם ביו"ט שני צריך כל הד' מינים, ומשום שאם אין לו כל הד' מינים, אין זו מצוה כלל ביו"ט ראשון, וא"כ גם ביו"ט שני תיקנו כעין דאורייתא, ולא תיקנו לחדש מצוה של נטילת ג' מינים, שאין כלל מצוה כזו. משא"כ בחסר דאף דילפינן נמי מלקיחה תמה, אין זה דין בעיקר הלקיחה, ורק דילפינן פרט דין שחסר פסול, ובזה תיקנו ביו"ט שני דחסר כשר, ולא תיקנו כעין דאורייתא שחסר פסול, ודו"ק.

ולכאורה, להמבואר נמצא שלדעת הרמב"ן שאע"פ שלא היו ברשותו ביחד כל שנטלם כולם יצא, שנראה שסובר שד' מינים אינם מצוה אחת, לפי"ז הרמב"ן אינו יכול לפרש כתוס', וא"כ לכאורה הרמב"ן בהכרח יסבור כאור זרוע, שכמו שחסר כשר ביו"ט שני, כמו כן אם אין לו כל הד' מינים יש לו מצוה ביו"ט שני. שהתוס' שחולקים על האו"ז חילקו בדברנן שד' מינים מעכבין הוא בעיקר הלקיחה, משא"כ פסול חסר אינו בעיקר הלקיחה, וזה שייך רק אם נסבור שכל הד' מינים הם מצוה אחת, וא"כ הוא דין בעיקר הלקיחה, אבל לרמב"ן שנראה שסובר שהם ד' מצוות, א"כ זה שד' מינים מעכבים ג"כ אינו בעיקר הלקיחה, והוא פרט דין שיש קיום מצוה רק אם נטל כל הד' מינים, וכמו בחסר שהוא פרט דין, וביו"ט שני כשר, ה"ה באין לו כל הד' מינים ביו"ט שני יש לו מצוה ליטול.

ביאור בדברי
התוס' לפי
המתבאר
בדעת ר"ת

רמב"ן יסבור
כאו"ז
להכשיר
ביו"ט שני

חילוק אחר
בתוס'
במנחות

אולם נראה שיש דרך נוספת לבאר דעת החולקים על האור זרוע. דהנה התוס' (מנחות כז. ד"ה ולקחתם לקיחה תמה) כתבו: יש מפרשים, דביום שני סגי בחד מד' מינים, ומברך על נטילת לולב, כמו אתרוג דשרי חסר, ולא בעינן תמות אלא ביום ראשון. ולדבריהם ביום שני תיסגי שיטול האחד בשביל כולם, וליתא, דבסוף לולב הגזול (סוכה מא:): ובריש לולב וערבה (שם מג.) דרשינן מ'ולקחתם' לקיחה לכל אחד ואחד, מדכתיב 'ולקחתם' לשון רבים ולא כתיב 'ולקחת', אלא כי היכי דעיקר לקיחה קיימא אכולהו יומי, הוא הדין לקיחה תמה דבעי לקיחת ד' מינים אכולהו יומי ולקיחת כל אחד ואחד, אבל תמות של עצמן וכן 'לכם' למעוטי שאול וגזול לא בעי אלא ביום ראשון, מ"ר, עכ"ל. והנה התוס' כאן לא כתבו כמו שכתבו התוס' בסוכה הנ"ל שהחילוק הוא רק בדרבנן, שהרי התוס' במנחות לא הזכירו כלל שיו"ט שני הוא דרבנן. ומבואר בתוס', שהחילוק הוא בדאורייתא, והחילוק הוא במקדש ביו"ט שני שהוא מדאורייתא, וטעם החילוק בגבולין הוא שתיקנו כמו במקדש.

ביאור
החילוק

וסברת החילוק בתוס' היא, שאף דילפינן מ'ולקחתם' לקיחה תמה בין הדין שחסר פסול ובין הדין שצריך ליטול כל הד' מינין, מכל מקום חלוקים הם בגדרם, וכל מה שהוא פרט דין בלקיחה ילפינן לכל הימים, כמו שעיקר הלקיחה קאי אכולהו יומי, והיינו במקדש שיש מצות לקיחה כל שבעה, ה"ה בפרטי הדינים שבלקיחה דהיינו מה צריך ליקח, שצריך ליקח כל הד' מינים, וכן בנדון מי צריך ליקח, שצריך לקיחה לכל אחד ואחד, הרי שכל שהוא דין בלקיחה אמרינן דקאי אכולהו יומי, כמו שהלקיחה עצמה קאי אכולהו יומי. משא"כ פסול חסר אף דילפינן לה מ'ולקחתם' לקיחה תמה, מכל מקום אין זה דין בלקיחה, אלא הוא דין באתרוג שצריך שיהיה 'תמה' ולא חסר, וזהו שכתבו התוס' 'אבל תמות של עצמן', דהיינו שפסול חסר הוא דין בעצמן ולא בלקיחה, וכן שאול וגזול דממעטינן מלכם, אין זה דין בלקיחה, ולכך פסולו הוא רק ביום הראשון.

י"ל בדעת
רמב"ן כתוס'
במנחות

ולפי"ז נראה, שלדעת התוס' במנחות אינו משום דאמרינן שכל הד' מינים הם מצוה אחת, אלא גם אם נבאר בדעת הרמב"ן שהם ד' מצוות, אפ"ה אין הכרח שהרמב"ן יסבור כאור זרוע, ד"ל שהרמב"ן יסבור כתוס' במנחות לחלק באופן אחר, שכל דין שהוא בלקיחה בעינן כל שבעה ימים, ודינים אחרים שאינם בלקיחה ממעטינן רק ביו"ט ראשון, ודו"ק.



סימן לב

בענין נטילת לולב ביו"ט הראשון, ובמקדש שבעה

סדר לשון
הרמב"ם

הרמב"ם (לולב פ"ז הי"ג-ה"ד) כתב וז"ל: מצות לולב להנטל ביום הראשון של חג בלבד, בכל מקום ובכל זמן, ואפילו בשבת, שנאמר (ויקרא כא מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון'. ובמקדש לבדו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג, שנאמר (שם) 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. חל יום השבת להיות בתוך ימי החג, אינו ניטל בשבת, גזרה שמא יוליכנו בידו ארבע אמות ברשות הרבים, כמו שגזרו בשופר. ולמה לא גזרו גזרה זו ביום טוב הראשון, מפני שהוא מצוה מן התורה, ואפילו בגבולין, נמצא שאין דינו ודין שאר הימים שוה, שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב אלא במקדש, עכ"ל. [ובהלכה י"ז כתב הרמב"ם: ומשחרב בית המקדש אסרו ליטול בשבת ביום הראשון, עיי"ש].

וצריך לבאר סדר דברי הרמב"ם, שבתחילה כתב הרמב"ם, שביום הראשון נוטלין בכל מקום ובכל זמן, ובמקדש נוטלין כל שבעת ימי החג. ואח"כ כתב הרמב"ם, שאם חל שבת בתוך ימי החג, גזרו מדרבנן שאינו ניטל בשבת, כמו שגזרו בשופר, שמא יעבירונו ד' אמות ברה"ר. ואח"כ כתב הרמב"ם, למה אם חל ביו"ט הראשון לא גזרו, וכתב, מפני שהוא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין. ובסוף דבריו כתב, 'נמצא שאין דינו ודין שאר הימים שוה, שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב אלא במקדש'. והנה סוף דברי הרמב"ם אלו שאין דין יום הראשון ודין שאר הימים שוה, הוא כלפי הדין דאורייתא, והיה לרמב"ם לומר זאת מיד לאחר שכתב שמצות לולב ביום הראשון היא בכל מקום ובכל זמן, ובמקדש נוטלין אותו בכל יום. ומיד אח"כ היה לו לומר מה שכתב בסוף דבריו, שנמצא שאין דינו ודין שאר הימים שוה, שהוא סיום הדין דאורייתא. ואח"כ היה לו לבאר הדין דרבנן, שגזרו אם חל שבת בתוך ימי החג ולא גזרו ביו"ט הראשון. וצריך לבאר למה כתב הרמב"ם סוף דבריו רק לאחר שביאר את הגזירה דרבנן, שרק לאחר שכתב שגזרו שלא ליטול אם חל בתוך ימי החג ואילו אם חל ביו"ט הראשון לא גזרו, רק לאחר מכאן כתב הרמב"ם שנמצא שאין דינו ודין שאר הימים שוה. שזה מורה שסוף דברי הרמב"ם שאין דינו ודין שאר הימים שוה, הוא רק לאחר שנתבאר הגזירה דרבנן, שאם חל בתוך ימי החג גזרו, ואם חל ביו"ט הראשון לא גזרו, רק לפי"ז אמרינן שאין דינו ודין שאר הימים שוה, ואילו בלא מה שנתבאר בגזירה דרבנן, לא היינו אומרים שאין דינו ודין שאר הימים שוה. אף שכבר ביאר הרמב"ם שביום הראשון נוטלין בכל מקום ובכל זמן, ובמקדש נוטלין כל שבעה, אפ"ה לא ידעינן יסוד זה שאין דינו ודין שאר הימים שוה. והדבר צריך ביאור.

שתי מצוות
או מצוה
אחת

ולבאר הדבר, יש להקדים ולדון אם מצות לולב שהוא ביו"ט הראשון גם בגבולין, ובמקדש כל שבעה, אם היא מצוה אחת, ורק שמצוה זו דינה שביום הראשון אף בגבולין, ובמקדש שבעה, או שנאמר שהם שתי מצוות, מצוה אחת היא ליטול לולב ביו"ט הראשון, ומצוה זו היא אף בגבולין, ויש עוד מצוה נוספת ליטול במקדש שבעת ימים, ויבואר להלן.

טעם שביו"ט
ראשון לא
גזרו

והנה בטעם החילוק בגזרה דרבנן שגזרו אם חל שבת בתוך ימי החג, שאין נוטלין, כמו שגזרו בשופר שמא יעבירונו ארבע אמות ברה"ר, ואם חל שבת ביו"ט הראשון לא גזרו, כתב הרמב"ם הטעם מפני שהוא מצוה מן התורה ואפילו בגבולין. והם דברי הגמרא (סוכה מג.): אלא ראשון דאיתיה מן התורה בגבולין, לא גזרו בהו רבנן, הנך דליתנהו מן התורה בגבולין, גזרו בהו רבנן, ע"כ.

ביאור רבינו
מנוח

ועיין ברבינו מנוח שכתב: והטעם בזה, לפי שביו"ט ראשון שחובה מן התורה בכל מקום, וכל אחד ואחד נוטלו, ואינו יוצא משליח ציבור, כל אחד ואחד קודם לנטילתו ומזמין ללמוד, ולא שכיח דאזיל לגבי בקי, ולא אתי לידי חילול שבת, ומשו"ה לא גזרו ביה רבנן ואפילו בגבולין, אבל כשחל בשבת בשאר יומי דליתנהו מן התורה בגבולין, ולא חמיר להו לאינשי, וכסבורין הן שלא יצטרך להם שלא יבאו במקדש וכו', ואפשר דמקרי ועיילי למקדש מן המדינה או מן הגבולין. ולפי שלולב לכל מסור, ואינו יוצא בלולב של שליח ציבור, צריך הוא ללמוד, וזה שלא למד שמא יצא משם עם לולבו ללמוד מן הבקי, שאפילו למד מיום ראשון, שמא שכח וחוזר ונוטלו שם במקדש, ואתי לידי חילול שבת, ומשו"ה גזרי ביה ואפילו במקדש, עכ"ל.

לדעתו אין
חילוק
במהות
המצוה

לדברי רבינו מנוח, מה שגזרו בחל שבת בתוך ימי החג ולא גזרו בחל ביו"ט הראשון, אינו משום שיש שוני יסודי בגדר המצוה בין יו"ט ראשון לשבעה, אלא שביו"ט ראשון, כיון שחובה על כל אחד, לומד הוא מתחילה, ויודע היאך ליטול, ולא שכיח שילך אצל חכם, אבל בשאר ימי החג שאינו חובה בגבולין, יש לחוש שילך למקדש ולא ידע היאך ליטול, וילך אצל חכם ללמוד ויעבירונו ד' אמות ברה"ר. אבל זה אינו מורה כלל על שוני ביסוד המצוה, לחלק בין יו"ט ראשון לשבעה.

ביאור
הריטב"א

ועיין בריטב"א (סוכה מג. ד"ה והיינו) בא"ד שכתב וז"ל: פירוש ראשון, שהוא חובה מוטלת עליו לגמרי, דהא מחייב בה בגבולין, ואי אפשר לו שלא יתחייב מן התורה, לא הקלו בו לדחות לולב משום גזרה דרבה, אבל שאר ימים שאפשר לו להפטר מן התורה כשאינו במקדש, דהא ליתיה בגבולין, הקלו בו אף במקדש לדחות משום גזרה דרבה, שיש בה חשש איסור תורה וכו', עכ"ל.

לדעתו אין
חילוק
במהות
המצוה

גם לפירוש הריטב"א אין שוני במהות המצוה בין יו"ט ראשון בגבולין לשבעה במקדש, אלא שבשאר ימים כיון שהמצוה היא רק במקדש, ויכול להפטר מן התורה כשאינו במקדש, לכך הקלו בו משום גזרה דרבה, אבל ביו"ט ראשון שאינו יכול להפטר מחיובו,

לא הקלו לדחות משום גזרה דרבה. והשוני הוא בין מצוה שאפשר להפטר ממנה באופן אחר, לבין מצוה שאין יכול להפטר ממנה, אבל אין שוני במהות המצוה בין יו"ט ראשון לשבעה.

אולם נראה שבדברי רש"י והרמב"ם מבואר שיש שוני מהותי בין המצוה של יו"ט ראשון לבין המצוה של שבעה במקדש. ז"ל רש"י (סוכה שם ד"ה אלא): אלא ראשון, **דחשובה נטילתו**, דאפילו בגבולין חייב, לא גזרו ביה רבנן לא בגבולין ולא במקדש, אבל שאר הימים שאינו מן התורה אלא במקדש **לא חשיבא נטילה דידהו**, וגזרו ביה רבנן משום חומרא דשבת אף במקדש, עכ"ל.

ומבואר ברש"י שחלוקה מצות נטילת לולב ביו"ט ראשון, שחשובה נטילתו, ובשאר הימים לא חשיבא נטילה דידהו. והטעם לומר כן, הוא משום שביו"ט ראשון שאפילו בגבולין חייב, הרי שזה מורה שחשובה נטילתו, ובשאר הימים כיון שמן התורה אינו אלא במקדש, הרי שזה מורה דלא חשיבא נטילה דידהו. וזה שגזרו בשאר הימים ולא גזרו ביו"ט ראשון, הוא משום שגזרו רק במצוה דלא חשיבא נטילה דידהו, ולא גזרו במצוה דחשובה נטילתו.

וברמב"ם בפירוש המשניות (סוכה פ"ד מ"ב) כתב וז"ל: ומה שחייב לאסור נטילת הלולב בשבת שבתוך החג ואפילו במקדש, גזירה שמא יטלנו בידו ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, ולא עשינו הגזירה ביו"ט הראשון, כי מצותו כל כך **חזקה**, עד שהיא חובה, ואפילו בגבולין כמו שנתננו העיקר, עכ"ל. [בתרגום של ר"י קאפח תרגם 'חמורה' במקום 'חזקה'. אולם התרגום המדויק של לשון הרמב"ם הוא 'כח' או 'אליס', ולפי"ז יש לתרגם לשון הרמב"ם 'מצותו כל כך אלימה', ודו"ק].

ומבואר ברמב"ם כיסוד המבואר ברש"י, שכיון שמצות נטילה דיו"ט הראשון נוהגת אף בגבולין, הרי זה מורה שהיא מצוה חזקה ואלימה יותר, ולכך לא גזרו בזה, ורק כשחל שבת בתוך החג שאין המצוה נוהגת בגבולין אלא במקדש, הרי שאין המצוה חזקה ואלימה, ולכך גזרו בזה שלא ליטול לולב מחשש שיעבירנו ארבע אמות ברה"ר.

ולפי"ז נמצא שברש"י ורמב"ם מבואר שיש שוני בין מצות נטילת לולב ביו"ט הראשון, שזה שמצותו אף בגבולין מורה שהיא מצוה חשובה ואלימה, ואילו מצות לולב בשאר ימים שנוהג רק במקדש אין המצוה חשובה ואלימה.

נמצא לפי"ז שנחלקו הראשונים ביסוד הטעם לחלק למה גזרו כשחל שבת בתוך החג, ולא גזרו כשחל שבת ביו"ט ראשון. שלדעת הריטב"א ורבינו מנוח אינו משום שיש שינוי במהות המצוה בין יו"ט ראשון בגבולין לשבעת ימים במקדש. ורק לענין הגזירה ביאר הריטב"א שבשבעת ימים כיון שאפשר להפטר מהמצוה באופן אחר, לכך גזרו בו. ולדעת רבינו מנוח הטעם הוא, משום שאין סיבה לגזור ביו"ט

ביאור רש"י
לדעתו יש
חילוק
במהות
המצוה

ביאור
הרמב"ם

לדעתו יש
חילוק
במהות
המצוה

הראשון שכולם יודעים הנענועים, ואין לחוש שילך אצל חכם. אבל במהות המצוה אין שוני במצות נטילת לולב בין יו"ט ראשון לשבעת ימים במקדש. ובטעם שביום הראשון המצוה היא גם בגבולין, יש לומר כמו שכתב בספר החינוך (מצוה שכד) וז"ל: וטעם שאינו נוהג במדינה אלא יום אחד, לפי שידוע כי עיקר השמחה ביום ראשון הוא, עכ"ל. ולפי"ז אין השוני בגדר מצות לולב, אלא השוני הוא משום שעיקר השמחה היא ביום הראשון, ולכן המצוה אף בגבולין, ובשאר הימים שאינו עיקר השמחה, מצותו רק במקדש. אבל לדעת רש"י והרמב"ם יש שוני במהות המצות של נטילת לולב בין מצות יו"ט הראשון שנוהג אף בגבולין, שזה שנוהג אף בגבולין מורה שהיא מצוה חשובה ואלימה, ובשאר שבעת הימים שהמצוה היא רק במקדש, אין המצוה חשובה ואלימה.

והנה הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ב) כתב: אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם **במקדש** שמחה יתירה, שנאמר (ויקרא כג מ) 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', עכ"ל. ומבואר ברמב"ם, שזה שבחג הסוכות יש שמחה יתירה יותר מכל המועדות שמצוה לשמוח בהן, הוא במקדש דווקא, ואילו בגבולין לא נאמר שיש שמחה יתירה בסוכות יותר מבשאר המועדים. והרמב"ם הביא לזה קרא דכתיב 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', שהוא אותו קרא שהביא הרמב"ם הנ"ל (פ"ז ה"ג), שבמקדש נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג, שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. ומבואר בזה, שמצות נטילת לולב שבעת ימי החג במקדש, זהו מדין שמחה יתירה. ואילו בתחילת הפסוק 'ולקחתם לכם ביום הראשון', שמצות לולב היא בכל מקום ביו"ט הראשון, על זה לא נאמר בקרא 'ושמחתם'. נמצא לפי"ז שבפסוק זה 'ולקחתם' וגו' נאמרו שתי מצוות, חדא 'ולקחתם לכם ביום הראשון', שיש מצוה אלימה וחשובה ביום הראשון, ואפילו בגבולין, והמצוה 'ושמחתם' וגו' היא מצוה נוספת שיש מצוה ליטול לולב במקדש כל שבעת ימי החג, ובמצוה זו יש שמחה יתירה יותר מכל המועדות.

השמחה
היתירה
בשבעת ימי
החג היא רק
במקדש

ולפי"ז יבואר להפליא מה שעמדנו בסדר דברי הרמב"ם, שרק לאחר שכתב לחלק בגזירה דרבנן שאם חל בתוך ימי החג גזרו, ואם חל בשבת לא גזרו, לאחר מכן כתב הרמב"ם 'נמצא שאין דינו ודין שאר הימים שוה, שבשאר ימי החג אין אדם חייב ליטול לולב אלא במקדש', ועמדנו בזה שהיה לרמב"ם לומר כן מיד לאחר שכתב שביום ראשון מצותו בכל מקום ובמקדש שבעת ימים. ולהמבואר אתי שפיר היטב, שאין כונת הרמב"ם לומר בזה שאין חיוב ליטול לולב שבעת ימים אלא במקדש, שאם זו כוונת הרמב"ם, היה לו לומר כן מיד, לפני החילוק בגזירה. אלא שפשוט שלא הוצרך הרמב"ם לומר כן, שכבר אמר בתחילת דבריו שבמקדש לבדו נוטלין אותו שבעת ימים, והרי כבר אמר שרק במקדש לבדו נוטלין שבעת ימים, ולמה חזר לומר 'נמצא' וכו'. אלא כונת הרמב"ם לומר שיש חילוק יסודי במהות המצוה של יו"ט

ביאור סדר
דברי
הרמב"ם

ראשון, ושאר שבעה, ואין דינו ודין שאר הימים שוה, שיש חילוק ושוני במהות המצוה, ויסוד זה חזינן במה שאם חל שבת ביו"ט ראשון לא גזרו, ואם שבת היא בתוך שבעת ימים גזרו, שהטעם בזה הוא כמו שכתבו רש"י והרמב"ם, שיו"ט ראשון שנוהג אף בגבולין היא מצוה חשובה ואלימה, וא"כ חזינן שאין דין יו"ט ראשון ודין שאר הימים שוה, שיש שוני במהות המצוה, שביו"ט ראשון היא מצוה חשובה ואלימה.

ואפשר להוסיף ולומר, שגם סיבת המצוה שונה, ע"פ מה דאיתא במדרש (ויק"ר ל ב) שמצות לולב היא להראות שניצחנו בדין. וא"כ י"ל שזהו רק ביו"ט ראשון שנוהג לכל אחד ואחד ואפילו בגבולין, וסיבתו היא להראות שניצחנו בדין. ואילו שבעת הימים גזרו הוא כמו שכתב הרמב"ם הנ"ל (פ"ח ה"ב) שהיא שמחה יתירה שיש בחג הסוכות יותר מבשאר מועדים, והוא רק במקדש, וזה אינו משום להראות שניצחנו בדין, אלא הוא משום שמחה יתירה שבחג הסוכות, ודו"ק.



סימן לג

בענין לולב לאחר שנטלו ויצא בו

בגמרא (סוכה מא:): אמר ליה מר בר אממר לרב אשי, אבא צלויי קא מצלי ביה. מיתבי, לא יאחז אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל, ולא ישתין בהם מים, ולא יישן בהם לא שינת קבע ולא שינת ארעי. ואמר שמואל, סכין וקערה ככר ומעות הרי אלו כיוצא בהן. התם לאו מצוה נינהו וטריד בהו, הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו, ע"כ. וברש"י (ד"ה הכא), נטילתה ולקחתה מצוה היא, ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו, ולא טריד, עכ"ל.

ויש לדון בדברי רש"י, במה שאוחז הלולב בידו לאחר שיצא ידי חובתו, אם מקיים בזה מצוה, וחביבות המצוה היא משום שגם עכשיו הוא מקיים מצוה, או שמא אחר שנטל הלולב ויצא ידי חובתו שוב אין בזה קיום מצוה, ואפ"ה כיון שיש לו חביבות מצוה, וממשיך לאחוז הלולב, לא טריד.

והנה יש לדייק בלשון רש"י שכתב "נטילתה ולקחתה", וצריך לבאר מהו כפל הלשון, דלכאורה נטילה ולקחה הוא ענין אחד, שהרי מברכין 'על נטילת לולב', ובקרא כתיב 'ולקחתם לכם', וזה מורה שהוא ענין אחד. ועיין בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' קנז) שנשאל למה מברכין 'על נטילת לולב' ולא 'על לקיחת לולב' כלשון הכתוב 'ולקחתם',

ביו"ט ראשון
מראים
שניצחנו בדין

קיום מצוה
במחזיק
הלולב אחר
שיצא

דקדוק כפל
לשון רש"י
נטילתה
ולקחתה

והשיב שאין מקפידין בלשון כל שאנו שומרין הענין. וציינו הרע"א (גליון השו"ע או"ח תרנא ס"ה). ומבואר בדברי הרשב"א שלשון נטילה ולשון לקיחה הם ענין אחד, וא"כ צריך לבאר למה כתב רש"י שני לשונות שהם ענין אחד. ומוכח מדברי רש"י שנטילה ולקיחה אינם ממש ענין אחד. וגם הרשב"א לא כתב שהם ממש דבר אחד, וכתב רק שכיון שאנו שומרין הענין אין מקפידין בלשון, והיינו דשני הלשונות הם מאותו הענין, ולכך אין להקפיד בלשון כיון דשומרין הענין. ולפי"ז צריך לבאר מהו פירוש נטילה, ומהו פירוש לקיחה, ולמה כתב רש"י שני הלשונות, נטילה ולקיחה, שבזה מבואר שרק משום שהמצוה היא נטילה ולקיחה, רק מטעם זה יש חביבות מצוה ולא טריד, וצ"ע.

ולבאר הדבר יש להקדים ולדון, אם מצות לולב היא רק בלקיחה אחת בכל יום, או שמקיים מצוה בכל שעה ושעה שלוקח הלולב. והנה התוס' (סוכה לט. סוד"ה עובר) כתבו וז"ל: ומ"מ לא לגמרי דמי ללולב, דהתם מברך על נטילת לולב ומשנטל עברה כבר עיקר מצוה, עכ"ל. ועיי"ע תוס' (שם מה: ד"ה אחד) שכתבו וז"ל: וכן תפילין כל היום מצותן שיהו מונחין בראשו ובזרועו, אבל לולב אין עיקר מצותו אלא פעם אחת ביום, כדאמר מדאגבהיה נפיק ביה, עכ"ל. ועיי"ע ברמ"א (או"ח סי' תרנא ס"ה) שכתב, ואין לברך רק פעם אחת ביום אע"פ שנטלו כמה פעמים, ע"כ. ומקורו מהכל בו שהביאו בדרכי משה (אות ד). ובביאור הגר"א שם ציין לדברי התוס' הנ"ל בב' המקומות. ונמצא שדעת התוס' והכל בו דשאני לולב מציצית ותפילין, שמצות ציצית ותפילין היא כל היום, ולכן מברך עליהם בכל שעה ושעה שמקיים המצוה, אם הפסיק באמצע, ואף שהחייב בתפילין הוא רק פעם אחת ביום, מ"מ קיום מצוה איכא כל שעה ושעה שמניח תפילין, משא"כ בלולב שלאחר שנטלו ויצא בו, אינו מברך עוד, אף אם הפסיק באמצע, משום שאחר שנטלו ויצא בו כבר נגמר עיקר המצוה.

שיטת תוס'
והכלבו
שעיקר
מצוות לולב
פ"א ביום

אולם הטור (או"ח סי' כא) כתב וז"ל: ציצית אין בהן משום קדושה דתשמישי מצוה הם וכו', ויראה דאפילו בעודן במצותן מותר להשתמש בהן, אבל בשאלתות כתב בפרשת שלח לך אסור לבני ישראל למיעבד צרכיהון במידי דעביד למיפק ביה ידי חובת מצוה כגון חוטין הקבועין בטלית וכו', שלא יהו מצות בזויות עליו, דדוקא תשמישי מצוה בתר דאיתעבדי בהו מצוה נזרקין, ע"כ. וכתב בדרישה (שם אות א בא"ד) וז"ל: וכן הדס ואתרוג גם כן מהאי טעמא כיון דהתורה אמרה 'ולקחתם לכם' וכו' 'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים', משמע שלקיחתו הוא מצותו, וכל זמן שלוקח אותן בידו בתוך השבעה ימים כאילו עושה אותו פעם המצוה, אף שכבר יצא ידי חובתו אותו יום, וכשאוכל ממנו או מריח בו נמצא עושה הלקיחה שהיא מצותו בבזיון וכו', עכ"ל. ומבואר בדרישה שמצות לולב היא ללוקחו כל היום, ואף כשכבר יצא ידי חובתו באותו יום, אפ"ה כל זמן שלוקח אותן בידו מקיים בזה מצוה. וצ"ע לפי"ז פסק הרמ"א

שיטת
הדרישה
שבכל לקיחה
מקיים מצוה

הנ"ל שאחר שיצא בו אינו מברך אם נטלו פעם נוספת, והיה לדרישה שם בסי' תרנ"א לחלוק על הרמ"א, וצ"ע.

[והנה מה דיוקו של הדרישה הוא ממה שהתורה אמרה 'ולקחתם לכם' וכו' 'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים', וכתב שמזה משמע שכל זמן שלוקח אותן בידו בתוך השבעה ימים כאילו עושה אותו פעם המצוה. ונראה שכוונתו דקרא דושמחתם שבעה ימים קאי גם על 'ולקחתם לכם' ולהכי יליף מינה דמצותו מתקיימת בכל השבעת ימים בכל שעה שנטל את הלולב. אכן בדברינו בסימן לב בענין נטילת לולב ביו"ט הראשון, ובמקדש שבעה, נתברר דדעת הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ג) דבהך קרא איתנהו תרי מצוות, חדא 'ולקחתם ביום הראשון' ומצווה זו היא גם בגבולין, ואידך 'ושמחתם לפני ה' שבעת ימים' והיא מצוה נוספת במקדש שבעה, ודווקא בהך מצוה נאמר 'ושמחתם', וזו השמחה יתירה שהיתה שם וכדכתב הרמב"ם (פ"ח ה"ב). ולפי"ז אין לפרש בקרא כמו שכתב הדרישה ולדייק ממנו מה שדייק, ודו"ק].

עלה בידינו שדעת התוס' והכל בו שמצות לולב היא רק נטילה אחת בכל יום, ואחר שנטלו ויצא בו אין בזה קיום מצוה, ולכך אין מברכין על נטילה נוספת, ושאינו מציצית ותפילין שמצותן כל היום, וכל פעם שלובש ציצית ומניח תפילין מקיים בזה מצוה ומברך עליו. ודעת הדרישה שבכל פעם שנטל את הלולב מקיים את המצוה.

ויש לדון בזה בדברי הירושלמי, שבמסכת ברכות (פ"ט ה"ג) כתב, כשהוא נוטלו אומר על נטילת לולב ואשר החיינו ומברך בכל שעה ושעה שהוא נוטלו, ע"כ. ובמסכת סוכה (פ"ג ה"ד) כתב, ומברך עליו כל שעה שהוא נוטלו, ע"כ. ובפני משה בסוכה כתב, כלומר, אם לא בירך מתחילה קודם שנטלו מברך עליו אחר כך כל שנטלו, ע"כ. וצ"ע בדבריו שכיון שסובר שאם בירך ונטלו אח"כ פעם שניה אינו חוזר ומברך, משום דשאני מציצית ותפילין, א"כ גם אם לא בירך בתחילה אינו יכול לברך אח"כ, כיון שכבר נגמר עיקר המצוה, וצ"ע.

והנה בדברי הירושלמי בסוכה יש לפרש שהנדון הוא אם מברך רק ביום הראשון או שמברך בכל יום ויום, שזהו הנדון שם בירושלמי בהמשך, דאיכא מ"ד שאין מברכין 'על נטילת לולב' רק ביום הראשון, ובשאר הימים דאינו אלא מדרבנן ואין מברך 'על נטילת לולב' אלא 'על מצות זקנים', ואיכא מ"ד דהוי כדמאי שאין מברכין עליו כיון שהוא מדרבנן. ויש לפרש שמדעה זו מפיק הירושלמי בדבריו הקודמים, ומבאר שברכת 'על נטילת לולב' הוא בכל שעה שהוא נוטלו, ולשון זה יכול להתפרש שפיר על כל יום שנטלו. אולם לשון הירושלמי בברכות ומברך "בכל שעה ושעה" שהוא נוטלו, בהכרח לפרשו שגם ביום אחד צריך לברך כל פעם שנטלו, שזהו הלשון כל שעה ושעה, שכל שעה שנטל הלולב חוזר ומברך, ומבואר בזה שדעת הירושלמי

לדברי
הרמב"ם אין
לדייק
מהכתוב
כדיוק
הדרישה

מדברי
הירושלמי
ברכות נראה
כדברי
הדרישה

עכ"פ במס' ברכות, שמצות לולב היא כמו מצות ציצית ותפילין, שמצותם כל היום, וכדברי הדרישה.

וצ"ע בזה, דבדרכי משה (סי' תרנב אות א) הביא מהירושלמי בסוכה (פ"ג הי"א) במעשה דאנשי ירושלים, שאם הניחו על גבי קרקע שוב אסור לטלטלו. והקשה בדרכי משה דקיי"ל אין מוקצה לחצי שבת, עיי"ש. ולפי המבואר תמוה ביותר, שהרי דעת הירושלמי שמצותן כל היום, וגם אם נטלו כבר ויצא בו, אם חוזר ונוטלו מברך עליו, וא"כ גם עכשיו אינו מוקצה כיון שעדיין יש בו קיום מצוה. זולת אם נדחוק ונאמר שיש בזה מחלוקת בירושלמי, ודעת הירושלמי במס' סוכה היא כדעת התוס' שלאחר שנטלו נגמר עיקר המצוה, וכמוש"ב שלשון הירושלמי בסוכה "כל שעה", מתפרש שפיר שמברך כל יום, ודעת הירושלמי במס' ברכות שכתב "כל שעה ושעה", הוא דהוי כציצית ותפילין, ומצותו כל היום, ולפי"ז נאמר שדברי הירושלמי שהביא הדרכי משה שאם הניחו הוי מוקצה, שהם במס' סוכה, הם לפי דרכו שם, ונאמר שהירושלמי בברכות חולק ע"ז, וצ"ע.

בירושלמי
סוכה נראה
כדברי התוס'

ולפי"ז נבוא לבאר דעת רש"י. ונראה שזה שכתב רש"י 'נטילתה ולקחתה', הוא לומר שהמצוה אינה רק בשעה שנוטלה, אלא גם אח"כ כל זמן שהלולב בידו הרי הוא מקיים מצוה. וזהו שכפל רש"י לשון נטילה ולקחה, שנטילה לבד משמעו בשעה שנוטלו, ולכך הוסיף רש"י וכתב לקחתה, להורות שבכל שעה ושעה שלוקחו בידו הרי הוא מקיים מצוה. ולכאורה היה אפשר לומר בהיפוך, שלשון לקחה הוא לקחת הדבר בשעה שלוקחו, ונטילה הוא מה שממשיך ליטלו לאחר זמן, אולם א"כ היה לרש"י לומר לקחתה ונטילתה, וזה שרש"י כתב נטילתה ולקחתה, מורה שהנטילה הוא קודם הלקיחה, וגם שהלקיחה הוא דבר נוסף על הנטילה, ומזה נראה שהנטילה הוא בשעה ראשונה שנוטלו, והלקיחה היא כל זמן שהוא בידו גם לאחר זמן. ולפי"ז מה שכתב הרשב"א בתשובה הנ"ל דשפיר מברכין על נטילת לולב, אף דבקרא כתיב ולקחתם, שאין מקפידין בלשון כל שאנו שומרין בענין, אין כונת הרשב"א שנטילה ולקיחה חד הוא, אלא אף שיש בזה שני פירושים, מ"מ כיון שאנו שומרין הענין, שהכל ענין אחד, אין להקפיד, אף שיש בזה שינוי. וביאור הדברים לפי האמור, שאף שבתורה נאמר 'ולקחתם', ולקיחה פירושו כל שעה ושעה שהוא בידו, אפ"ה שפיר מברכין על נטילת לולב, אף שנטילה משמעו רק בשעה שנוטלו, כיון שאנו שומרין הענין, שהכל הוא ענין אחד שהלולב בידו, ואין להקפיד בזה שיש שתי משמעויות אם הוא רק בשעה ראשונה, או כל שעה ושעה. ולפי"ז נמצא שזה שהוסיף רש"י וכתב לקחתה, שבא להורות שיש קיום מצוה כל שעה ושעה.

דברי רש"י
והרשב"א
'לקחתה' על
כל שעה

ולפי"ז נמצא שהטעם דהמחזיק את הלולב ומתפלל לא טריד, הוא רק משום שכל שעה ושעה יש קיום מצוה, וחביבות גוף המצוה יש בכך, שאף שיצא ידי חובתו ברגע אחד, אפ"ה יש לו חביבות מצוה שמקיים המצוה לזמן מרובה כל שעה

מחלוקת
רש"י ותוס'
בדלא טריד
אם מקיים
עתה המצוה

שלוקחה בידו, ומחמת חביבות המצוה שמקיים המצוה יותר ממה שהוא חייב, לכך לא טריד. ולפי"ז נמצא שלדעת רש"י רק משום שמקיים המצוה אח"כ בכל שעה שלוקחה, אמרינן דלא טריד, אבל אם היה קיום המצוה רק בשעה ראשונה שנטלה, היה הדין דטריד ואסור לאוחזה בידו, ורק משום שגם לקיחתה הוי מצוה, דהיינו שמקיים המצוה גם אח"כ, רק לכן לא טריד. ולפי"ז נמצא שנחלקו רש"י ותוס' בטעם דלא טריד, לרש"י אמרינן דלא טריד רק משום שגם אח"כ מקיים המצוה, אבל אם לא היה קיום מצוה אח"כ היה נידון כטריד, ולדעת התוס' בדף ל"ט ובדף מ"ה שאינו מקיים המצוה אח"כ, ע"כ מה שלא טריד הוא כל זמן שהוא בידו, גם בשעה שכבר אינו מקיים את המצוה, ודו"ק.

ובדעת התוס' שאינו מקיים המצוה במה שהוא בידו אח"כ, ולא הוי כציצית ותפילין שכל זמן שלובש הציצית ומניח התפילין בזרועו ובראשו הרי הוא מקיים המצוה, נראה דיש לדון אם האוחז את הלולב לאחר קיום המצוה, לא עלתה בידו אלא חביבות מצוה, או שמא יש בזה גם הידור מצוה. והנה הרמ"א (סימן תרנב ס"א) כתב, והמדקדק יאחז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת גם בשעת התפילה, וכן יחזירו לביתו כדי לחבב המצות, עכ"ל. ומבואר לכאורה שהמשך החזקת הלולב אין בה אלא חביבות המצוה. אולם הטור, שהוא מקור דברי הרמ"א, לא הזכיר בלשונו ענין החביבות, עיי"ש. ובמשנה ברורה (סי' תרנא ס"ק כח) כתב כמה פעמים, להידור מצוה כמנהג אנשי ירושלים כדאיתא בגמרא עכ"ל, ומבואר שנקט שהוא הידור מצוה.

ואפשר שבנדון זה תלויה מחלוקת הראשונים בטעם שיכול לברך על הלולב לאחר שנטלו ויצא בו. דהתוס' (לט. ד"ה עובר לעשייתן בא"ד) כתבו וז"ל: ומיהו אמת הוא דלבתר דנפק ביה מברך, כדמוכח פ"ק דפסחים וכו', וצריך לומר על כרחך הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך, ועוד כדאמר' בסוף פירקין מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו, אע"פ שכל אלו הדברים אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן וכו', עכ"ל. ומבואר שנקטו בדבריהם ב' טעמים למה יכול לברך לאחר שיצא בו, הטעם הראשון הוא מפני שהמצוה לא נגמרה עדיין כיון שצריך ניענוע, והטעם השני הוא כיון שיש מצוה מן המובחר שיהיה הלולב בידו גם כשיוצא מביתו ונכנס לביהכנ"ס וקורא ק"ש. ועיין בר"ן (כ: מדפי הרי"ף ד"ה ומדפרכין) שכתב גם כן שברכת לולב היא לאחר שנטלו, ובסוד כתב וז"ל: אע"ג דמדאגבהיה נפק ביה אפ"ה עדיין יש כאן שירי מצוה, שצריך לנענוע, הלכך שפיר מיקרי עובר לעשייתה, שלא בא למעט אלא שאין גומרין את המצוה כולה קודם שיברך עליה, עכ"ל. הרי שהר"ן כתב רק הטעם הראשון שכתבו התוס' משום שצריך נענוע, ולא כתב את הטעם השני שכתבו התוס', דאיכא מצוה מן המובחר שיהיה לולבו בידו גם כשיצא מביתו.

אם לתוס' יש
גם הידור
מצוה או רק
חביבות

הטעם
שמברך על
הלולב אחר
שיצא בו

תליית
מחלוקת זו
בהנ"ל

ואפשר לומר שהתוס' והר"ן נחלקו בנידון זה, במה שאנשי ירושלים נטלו הלולב גם כשיצאו מביתם, אם הוא חביבות מצוה, וכמוש"כ הרמ"א, או שהוא הידור מצוה וכמוש"כ המשנה ברורה. שאם יש בזה גם הידור מצוה, הרי זה טעם לברך על הלולב גם לאחר שיצא בו, כיון שעדיין יש בו הידור מצוה. ולכן דעת התוס' שיש טעם נוסף לברך לאחר שיצא בו, ולא רק משום מצות ניענוע, אלא גם משום שיש הידור מצוה שיהיה בידו אח"כ. אבל אם נאמר שמנהג אנשי ירושלים היה רק משום חביבות מצוה, וכלשון הרמ"א, נראה שמטעם זה ליכא למימר דחשיב עובר לעשייתו, כיון שאין כבר קיום מצוה, וחביבות מצוה לא הוי מצוה, וחשיב שכבר גמר המצוה, ולכן כתב הר"ן רק הטעם דניענוע, ודו"ק.

ספק בדעת
הטור, ונפ"מ
לברך אחר
ניענוע בעודו
בידו

[ועיין] בטור (ס' תרנא) שבתחילה כתב שיברך קודם שיטול האתרוג, או יהפוך הלולב או האתרוג, או שיכוון שלא לצאת, ואח"כ הביא וז"ל: וי"א כיון שלא נענעו ועדיין יש לו לתופסו בידו אע"פ שאינו מעכב קרינן ביה שפיר קודם לעשייתו, עכ"ל. ויש להסתפק בכוונת הטור, אם הוא טעם אחד, שכיון שלא נענעו עדיין יש לו לתופסו בידו, היינו שצריך לתופסו בידו כיון שלא נענעו, וא"כ הוא כדברי הר"ן. או שמא כוונתו לשני הטעמים שבתוס', והטעם הראשון הוא כיון שלא נענעו, והטעם השני הוא שעדיין יש לו לתופסו בידו, והוא הטעם השני בתוס' שתופסו גם לאחר שיצא בו למצוה מן המובחר. ונפק"מ אם יכול לברך לדעת הי"א לאחר שנענעו ועדיין הוא בידו. ועיין במשנה ברורה (ס' תרנ"א ס"ק כו) שכתב שאם שכח לברך קודם לקיחה מברך אח"כ, דהא גם הנענוע הוא מן המצוה. ובשער הציון (אות לב) כתב שמקורו בפמ"ג, והוסיף וז"ל: והנה לדבריו אם כבר נענעו גם כן, אף שאוחז עדיין בידו, שוב אינו יכול לברך, עכ"ד וע"ש. ולפי המבואר נמצא שנחלקו בזה התוס' והר"ן, ויש להסתפק בכוונת הטור אם כונתו כהר"ן וא"כ רק לפני נענוע יכול לברך, או שכוונתו כתוס', וא"כ יכול לברך גם לאחר נענוע, כל זמן שאוחזו בידו, ואפילו כל היום, ודו"ק.]



סימן לד'

בענין הגונב אתרוג מהודר מחבירו

כתב בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן קיג), שהגונב אתרוג מהודר והזיקו, מחזיר לו אתרוג קטן כשר אף שאינו מהודר, כי אתרוג גדול יותר הוא רק הידור. ואח"כ הוסיף, שמכל מקום צריך לשלם לו כמה שווה אתרוג גדול יותר מאתרוג קטן לאחר החג לצורך אכילה, אבל מה ששווה עכשיו יותר מחמת ההידור אינו צריך לשלם לו. והביא ראיה על כך מהגמרא (ב"ק עח:) דמסקינן שהמפריש שור ובא אחר וגנבו, משלם לו הגנב כבש, עכ"ד.

ראיית
מהר"ם מינץ
שמשלם
אתרוג קטן

משנה למלך
וחכם צבי
דחו הראיה

ובמשנה למלך (מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז) ובשו"ת חכם צבי (סימן קכ) דחו הראיה, שבקרבת אין לו בעלות לחברו, וא"כ כל בעלותו הוא רק מה שחייב באחריות, ובזה כיון שמצד חיוב האחריות סגי ליה בכבש, אינו משלם לו אלא כבש, משא"כ באתרוג שיכול למוכרו ביוקר מחמת הידורו. והוסיף החכם צבי, דאטו אם יגנוב ממוכר אתרוגים אתרוג מהודר לא ישלם לו אלא כאתרוג כשר, וה"ה בגנב מזה שלקחו.

ישוב
החת"ס
שהוא כמו
נדר

ועיין בחתם סופר (גיטין נד: ד"ה הכהנים) שתירץ, שגם הלוקח אתרוג מהודר אינו יכול למוכרו וליקח אתרוג כשר, מכיון שקנה אתרוג מהודר לכבד בוראו מהונו נדר גדול נדר לאלקי ישראל ואסור למוכרו, ולכן אתרוג הוי כקרבת, שכמו בקרבן אינו יכול למוכרו ה"ה באתרוג אינו יכול למוכרו.

קושיות על
דבריו

וצ"ע בדבריו, וכי נאמר שחייב ליטול אתרוג זה המהודר שקנה, וכי אם ירצה למוכרו וליקח אתרוג אחר שהוא מהודר כמותו, יהיה אסור לו לעשות כן. והרי הנדר הוא ליקח אתרוג מהודר בדרגת הידור של אתרוג זה, אבל לא היה נדר על אתרוג זה דייקא, שזה אינו מצוה, והמצוה היא רק ההידור, וא"כ שפיר יכול למוכרו. זאת ועוד שאם ירצה מותר לו לקנות אתרוג אחר מהודר יותר, ואף שאינו חייב בכך, פשוט הוא שיוכל למכור האתרוג שקנה ולקנות אח"כ אתרוג מהודר יותר, וא"כ אף שאינו יכול לקנות אתרוג שהוא פחות מהודר משום דהוי נדר, מ"מ אכתי יכול למוכרו וליקח אתרוג מהודר יותר, וצ"ע.

דעת רש"י
בסוגית
טלאים
כדמקרא

ונראה לבאר ע"פ דעת רש"י בסוגית טלאים כדמקרא (ב"ק סו.), שאם מחזיר טלה סגי אף שנעשה איל, ואם משלם דמיו חייב לשלם איל. ואף ששם מדובר לענין כפל, מ"מ שורש הנדון הוא בקרן שהכפל הוא כפל של קרן. וצריך לבאר למה במחזיר טלה סגי ואי"צ לשלם איל.

מחלוקת
רש"י ורמב"ם
אם 'והשיב'
הוא דוקא
בעין

ונראה ובהקדים בחיוב תשלום דגנב, שברמב"ם (גזילה פ"א ה"א) כתב, שאין לוקין על לא תגזול דהוי לאו הניתק לעשה, ואם נאבד אינו לוקה דהוי לאו הניתן לתשלומין. ומבואר ברמב"ם שהעשה ד'והשיב' הוא רק כשהוא בעין, שלכך נאבד לא מיפטר מטעם ניתק לעשה, וצריך לפוטרו מטעם שניתן לתשלומין, שהוא שנוי במחלוקת אם לוקה ומשלם. אולם ברש"י (ב"ק ד:) בהא דתני ר' חייא כ"ד אבות נזיקין, וגזלן חד מיניהו, כתב רש"י: וגזלן נמי אב הוא, דכתיב 'והשיב את הגזילה אשר גזל', עכ"ל. ומבואר בגמרא שם דקרי ליה אבות לשלם ממיטב. ונמצא שכל מה שנאמר שגזלן הוא אב, הוא לענין תשלומי מיטב, דהיינו תשלומין כשאין הגזילה בעין, שאם הגזילה בעין ומחזיר הגזילה לא שייך תשלומי מיטב. ולפי"ז כיון שרש"י כתב דקרא דגזילה הוא 'והשיב את הגזילה', ומיירי כשאין הגזילה בעין, הרי מפורש ברש"י שגם כשאין הגזילה בעין וחייב בתשלומי ממון, יש בזה מצות 'והשיב', וחולק על הרמב"ם, ודו"ק.

רש"י
לשיטתו

ולפי"ז נראה, שכמו שלדעת רש"י מה שמשלם ממון הוא בכלל 'והשיב', ה"ה כשנותן חפץ אחר כמוהו הוי בכלל 'והשיב'. ולכך כשמחזיר טלאים משלם כדמעיקרא שקיים בזה 'והשיב', ורק כשמשלם ממון חייב לשלם כדהשתא, משא"כ לדעת הרמב"ם שכל שאינו בעין אין מקיים כלל 'והשיב', א"כ גם אם משלם טלאים אחרים לא קיים בזה 'והשיב', וחיובו הוא מקרא אחרינא, וא"כ צריך לשלם כדהשתא, כמו במשלם דמים.

יישוב דעת
מהר"ם מינץ

ולפי"ז נראה שמה שסובר מהר"ם מינץ שמחזיר אתרוג קטן השוה פחות, הוא מאותו הטעם שסובר רש"י שאם מחזיר טלאים כדמעיקרא, שכיון שמקיים 'והשיב' במה שמחזיר אתרוג אחר, שפיר מקיים 'והשיב' אף ששווה פחות, וזה הוא מסברא. ומה שהביא ראיה מהקדש שמשלם כבש ולא שור, הוא רק להוכיח שלא נאמר שחייב לשלם שור כיון שזהו אחריותו, וקמ"ל שמה שחייב באחריות אינו סיבת תשלום, וה"ה באתרוג, אבל זה שאינו חייב לשלם יותר, אף שהאתרוג המהודר שוה יותר כיון שמקיים 'והשיב', זהו מסברא, דהוי כמו טלאים כדמעיקרא, ולזה אין ראיה, וכמו שדנו המשל"מ והחכם צבי.

חילוק בין
אתרוג לממון

אלא שלפי"ז נמצא, שכל דינו של מהר"ם מינץ הוא רק אם מחזיר אתרוג אחר, אבל אם בא לשלם דמים, צריך לשלם כמו ששווה אתרוג מהודר. ובאמת נראה שכן מפורש בלשון מהר"ם מינץ, דו"ק ותשכח.



סימן לה

בענין סוכה ונויה אסורין כל שבעה

מקור אסור
עצי סוכה
ונויה

א. בגמרא (סוכה ט.): אמר רב ששת משום רבי עקיבא, מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ת"ל 'חג הסוכות שבעת ימים לה' (ויקרא כג לד), ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר, כשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר 'חג הסוכות שבעת ימים לה'', מה חג לה' אף סוכה לה', ע"כ.

דעת רש"י
שהוא אסור
הנאה

וברע"א ציין לרש"י לקמן (לז: ד"ה אסור להריח), ועיי"ש ברש"י, אהא דאמר רבה הדס של מצוה אסור להריח בו, שכתב: אסור להריח בו, דגמרינן מסוכה דילפינן בפרק קמא, דחל שם שמים על עצי סוכה, ליאסר בהנאה כל שבעה, הואיל והוקצו למצוה, עכ"ל.

וכוונת הרע"א בזה, שבדברי רש"י מבואר, שהאיסור בעצי סוכה הוא איסור הנאה. שרש"י כתב דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה, ולכך פירש רש"י שהאיסור להריח הדס של מצוה שהוא איסור הנאה, ילפינן מסוכה.

ועיין בט"ז (או"ח סי' תרלח סק"ג) שכתב, דנראה פשוט שמה שכתב השו"ע 'אין נאותין מהם לדבר אחר' היינו ליטול [וביד אפרים הוסיף: דרך ביטול], משום שבזה תבטל קדושתה, אבל בעוד שהיא קיימת, אין איסור הנאה ממנה כדי לסמוך עליה או להניח עליה שום דבר, כיון שעדיין קדושתה עליה. והרמ"א בסוף הסימן הביא ב' דיעות בסיכך בהדס אם מותר להריח בו, וסיים הט"ז וכתב, וממה שכתבתי מוכח להיתר בזה, עיי"ש.

ולפי"ז כוונת הרע"א היא, שברש"י מבואר שהאיסור הוא לא רק ליטול דרך ביטול כהט"ז, אלא יש ג"כ איסור הנאה. והילפותא מחגיגה היא גם לענין הנאה, שכמו שקרבן חגיגה אסור בהנאה, ה"ה עצי סוכה אסורין בהנאה.

ועיין בט"ז שכתב: דודאי אין לך לומר שכל הדינים שישנם בחגיגה יהיו בסוכה, דא"כ נימא שיש גם בסוכה קדושת הגוף, עיי"ש. וצ"ע בזה שהרי זה ודאי שאין בסוכה קדושת הגוף של קרבן כמו בחגיגה, כיון שאינו ראוי לקרבן, וצ"ע.

תוס' (סוכה ט. ד"ה מנין) כתבו: משמע דאסירי מדאורייתא, ודרשה גמורה היא, מדפרין והא קרא להכי הוא דאתא, ותימא דפרק כירה (שבת מה). משמע שהוא מדרבנן וכו', ובפ' המביא כדי יין (ביצה ל:) מיתי דרשה דהכא, ואפ"ה משמע התם בסוף שמעתין דלא אסירא אלא מטעם מוקצה. ותירצו, דהאי דאסור מדאורייתא, היינו בעודה קיימת אסור ליטול ממנה עצים, אבל משנפלה דבטלה מצוותה, לא אסירא אלא מדרבנן וכו'. ור"ת מפרש, דעצים של כדי הכשר סוכה, חיילא קדושה עלייהו ואסירי מדאורייתא, אבל היותר מכדי הכשר לא מיתסרי אלא מדרבנן, עכ"ד.

והנה התוס' בתירוצם הראשון, שאיסור עצי סוכה הוא רק בעודה קיימת, אבל משנפלה לא אסירי אלא מדרבנן, הוסיפו בתירוצם, שהאיסור בעודה קיימת הוא ליטול ממנה עצים, דהיינו שאסור רק ליטול ממנה עצים, ואין האיסור בהנאה. והוא כהכרעת הט"ז הנ"ל. וצריך לבאר למה הוסיפו זאת התוס' בתירוצם, דלכאורה תירוצן התוס' הוא רק שהאיסור הוא רק בעודה קיימת ולא משנפלה, וא"כ צריך לבאר למה הוסיפו שהאיסור הוא ליטול ממנה עצים.

ונראה, דהא בהא תליא, שאם האיסור הוא רק בעודה קיימת, א"כ ע"כ צריך לומר שגדר האיסור הוא ליטול ממנה עצים. אבל אם האיסור הוא גם לאחר שנפלה, א"כ גדר האיסור הוא איסור הנאה, ולא רק ליטול ממנה עצים אסור, אלא אסור גם בהנאה. ולכך כשתירצו התוס' שהאיסור הוא רק בעודה קיימת, הוצרכו להוסיף ולומר שגדר האיסור הוא ליטול ממנה עצים.

דעת הט"ז
שאין איסור
הנאה אלא
דרך ביטול

תירוצי
התוס' מתי
אסור מה"ת
ומתי מדרבנן

התוס'
סוברים
כהט"ז ולכן
אסור רק
בעודה
קיימת

וביאור הדבר הוא, שאם גדר האיסור הוא רק ליטול ממנה עצים, א"כ גדר האיסור הוא, שאין לבטל העצי סוכה מזה שיש עליהם קדושת סוכה, שבזה שנוטלה דרך ביטול, הוא מבטל ממנה קדושת סוכה, וזהו האיסור, שאסור לבטל ממנה קדושת סוכה ולהשתמש בה השתמשות כזו שלא תהיה עוד סוכה, ולכך האיסור הוא רק בעודה קיימת, אבל משנפלה לא אסירא. אבל אם נסבור שיש איסור הנאה, א"כ לא שייך לחלק בין עודה קיימת לבין משנפלה, שאם הילפותא היא דהוי כקרבן חגיגה לגמרי כל שבעה ואסורין בהנאה, אף שבהנאתו עדיין הוי סוכה, א"כ האיסור הוא גם לאחר שנפלה. ולכך הוסיפו התוס' בדבריהם, שהאיסור הוא ליטול ממנה עצים, דהיינו שאין בה איסור הנאה, והאיסור הוא רק במעשה שיפקע ממנה שם סוכה, ולכך משנפלה שכבר אינה סוכה, אין בזה איסור, ודו"ק.

ב. והנה בתירוץ ר"ת שבתוס', שרק עצים של כדי הכשר סוכה חל קדושה עליהם ואסורים מדאורייתא, אבל היותר מכדי הכשר סוכה אינו אסור אלא מדרבנן. עיין ברא"ש (פ"א ס' יג) שהביא תירוץ ר"ת, וכתב על כך: והאי דאסירי עצי סוכה, היינו דוקא הסכך, אבל עצי הדפנות משרי שרי, דכל מאי דדרשינן מ'חג הסוכות', היינו דוקא בסכך, כדלקמן (יב). גבי פסולת גורן ויקב, ודלא כהרמב"ם ז"ל (סוכה פ"ו הט"ו) שכתב, עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך, ואין ניאותין מהן לדבר אחר כל ימי החג, עכ"ל.

מחלוקת ר"ת ורא"ש אם הדפנות אסורים

ועיין במהרש"א שתמה על הרא"ש דבהדיא כתבו התוס' בפרק המביא לפר"ת דעצים כדי הכשר סוכה היינו ב' דפנות ושלישית טפח, והיינו כדברי הרמב"ם, עכ"ד.

נמצא שנחלקו בדין הדפנות, שר"ת והרמב"ם סוברים שגם עצי הדפנות אסורים, והרא"ש סובר שרק עצי הסכך אסורים. וסברת הרא"ש היא, שכמו גבי פסולת גורן ויקב הוא רק בסכך ולא בדפנות, כן באיסור עצי סוכה הוא רק בסכך ולא בדפנות.

ועיין תוס' (זבחים לז: ד"ה אלא מעתה), שהניחו בתימה, למה דרשינן מקרא בסוכות לדפנות, וכן גבי אין נוטלים עצים מן הסוכה (ביצה ל:). אסרינן נמי מן הדפנות, ואילו גבי אין מסככין בדבר המקבל טומאה, וגבי תעשה ולא מן העשוי, לא דרשינן לדפנות, עיי"ש.

ועיין שפת אמת (סוכה ט. ד"ה ב"ש פוסלין) שכתב לגבי סוכה ישנה אם גם הדפנות פסולין לב"ש אם הם ישנים, תליא בפלוגתא דהרמב"ם והרא"ש לענין עצי סוכה, דלהרמב"ם שגם עצי דפנות אסורין, א"כ ה"ה לענין דרשא דסוכה ישנה. מיהו לדידן דקי"ל כב"ה גם אם צריך לחדש בה דבר, פשיטא דמהני חידוש בסכך. מיהו בזה יש לעיין, דאפשר דמהני חידוש בדפנות בלבד, וכן משמע בפוסקים דפליגי אי הכנסת כלים הוי חידוש, משמע דבגוף הסוכה עכ"פ מהני גם בדפנות, עכ"ד.

דפנות סוכה ישנה

ועיין

בחידושי רבנו חיים הלוי (שופר פ"ו הט"ז), שכתב ליישב דעת הרמב"ם, דס"ל דנהי דאם באנו לדון על הסוכה עצמה, ודאי דהסכך הוא דמיחשב עיקר הסוכה, ורק הסכך לבד הוא דחלה עליו ונתקיים ביה דין סוכה, אכן כ"ז הוא רק בהדינים הנוגעים לפסולא והכשרא דסוכה, דהם בגוף החפצא של הסוכה, והוא זה נוגע רק בסכך ולא בדפנות, כיון דהדפנות אינם בכלל סוכה, משא"כ בזה דעצי סוכה אסורין, דילפינן לה מקרא ד'חג הסוכות', ס"ל להרמב"ם, דאין זה תלוי בעצם הסוכה, ושיהיה גזה"כ דסוכה אסור ליהנות ממנה, כי אם דדין זה נאמר על מצות סוכה, דכל דמיקיימא ביה מצות סוכה, אסור ליהנות ממנה, ודין מצוה שבה הוא שאוסר ליהנות ממנה, וע"כ כיון דילפינן גם לדפנות מקרא דבסוכות, ובלא דפנות לא מתכשרא, א"כ ממילא דגם דפנות איכללו במצות הסוכה, ואע"ג דאינהו לאו שמא דסוכה בהו, אבל מ"מ כך הוא מצותה, דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינן גם דפנות, ולהכי הוא שפסק הרמב"ם דגם עצי דפנות הסוכה נאסרין, עכ"ד. ועיי"ע בכתבי הגר"ח, שהוכיח מהדין שהעושה סוכה בקרקע שאינה שלו כשרה, משום דקרקע אינה נגזלת, ומבואר שאם היה גזל בקרקע הוי מיפסל גם בקרקע, ואף שהסוכה היא רק הסכך, עיי"ש.

וכשנדקדק

בדבר נראה שיש נפק"מ בין דברי השפ"א לדברי הגר"ח, לענין דפנות הנוסף על שיעור סוכה, שהם שתי דפנות ושלישית טפח, וכן לענין נוי סוכה. שלהבנת הגר"ח ברמב"ם שהטעם שאיסור עצי סוכה הוא גם בעצי דפנות, הוא משום שבלא דפנות לא מתכשרא, וכך הוא מצותה דלשם סוכה שעל הסיכוך בעינן גם דפנות. א"כ זה שייך רק בדפנות הצריכים להכשר סוכה, שבלא דפנות לא מתכשרא, אבל הדפנות שהם יותר מהחייב, הרי מתכשרא הסוכה גם בלא דופן רביעית, וא"כ דופן רביעית פשיטא שאינה נאסרת, וכ"ש שני סוכה אינו נאסר, שהרי הסוכה מתכשרא בלא נוי. אבל לסברת השפ"א, שגם בסוכה ישנה מיפסל בדפנות, והוכיח זאת ממה שנחלקו הפוסקים אם הכנסת כלים הוי חידוש, שמשמע שבגוף הסוכה עכ"פ מהני גם על ידי דפנות, והשווה את הנדון אם עצי דפנות אסורין לנידון אם עצי דפנות סוכה ישנה פסולה, א"כ נמצא שמבואר בדבריו שלדעת הפוסקים שהכנסת כלים הוי חידוש, ה"ה לענין איסור עצי סוכה, לא רק בדפנות הסוכה, אלא גם בנוי סוכה, שהכנסת כלים הוי כנוי סוכה. וא"כ לדעת השפ"א אליבא דהרמב"ם שייך לאסור גם בנוי סוכה, וא"כ יש לומר דלכו"ע כל הדפנות אסורין גם דופן רביעי, [ודעת הרמב"ם באיסור נוי סוכה יבואר להלן].

ולפי"ז,

ר"ת שסובר שגם עצי דפנות אסורין, והביא המהרש"א מדברי התוס' (ביצה ל:). שר"ת סובר שרק ב' כהלכתן ושלישית טפח אסורין, אבל היותר מכדי הכשר סוכה אינם נאסרין. הרי שבדעת ר"ת שפיר יש לפרש כסברת הגר"ח. ומיושב שפיר לפי"ז, ששני הדברים שחידש ר"ת, חדא שגם עצי דפנות אסורין, ואידך

איסור עצי
סוכה תלוי
במצות סוכה
ולא בעיקר
הסוכה

נפק"מ בין
השפ"א
להגר"ח
בנוסף על
שיעור דפנות
ובנוי הסוכה

י"ל כסברת
הגר"ח בדעת
ר"ת שאוסר
דפנות רק
כשיעור

שהאיסור הוא רק כשיעור הכשר סוכה, תרוייהו הא בהא תליא, ושורש אחד להם. דסברת ר"ת לאסור עצי הדפנות, הוא משום שגם דפנות נכללו במצות סוכה, כיון שבלא דפנות לא מתכשרא, וכמו שכתב הגר"ח, וא"כ פשיטא שרק שיעור הדפנות אסורין, שבזה שייך לומר שבלא דפנות לא מתכשרא, אבל היותר משיעור סוכה שלא שייך לומר שבלא דופן רביעי לא מתכשרא, א"כ אין איסור על היותר מכשיעור.

אלא שלפי"ז בדעת הרמב"ם אין לפרש כסברת הגר"ח, שהרי הרמב"ם לא חילק כר"ת בין שיעור דפנות כדי הכשר סוכה, ליותר משיעור הכשר סוכה, וא"כ סתימת הרמב"ם מורה בבירור דס"ל שכל עצי הדפנות אסורין, גם מה שיותר משיעור הכשר סוכה, והרמב"ם חולק בזה על הר"ת. וא"כ בדעת הרמב"ם אין לומר כהגר"ח שסיבת האיסור בעצי הדפנות הוא משום שבלא דפנות לא מתכשרא, שהרי לרמב"ם האיסור הוא בכל הארבעה דפנות, אף שמתכשרא בב' כהלכתן ושלישית טפח. ולפי"ז בדעת הרמב"ם צ"ל כמבואר בשפת אמת ששייך לאסור גם בנוי סוכה, וכמו שביארנו, וא"כ שפיר האיסור הוא גם על דופן רביעי. ויבואר עוד להלן.

בדעת
הרמב"ם אין
לומר כסב'
הגר"ח

ג. הובא לעיל שהתוס' (ביצה ל:) כתבו שלדעת ר"ת איסור עצי סוכה הוא רק לפי שיעור סוכה, כגון ב' דפנות ושלישית אפילו טפח, אבל אי עביד דפנות שלימות יותר משיעור סוכה, אין איסור מדאורייתא. וצריך לבאר, בעושה ארבעה דפנות, על איזה מהדפנות יש איסור דאורייתא, ועל איזה דופן אין איסור מדאורייתא.

על איזה
מהדפנות חל
איסור תורה

ובעיקר צ"ע בזה, דעיינן בהגהות אשרי בביצה, שהביא דעת האור זרוע, דהיכא דעביד סוכה ולא יתיב בה, שריא בהנאה, דהזמנה לאו מילתא היא, ע"כ. והביאו הרמ"א (סי' תרלח ס"א) וז"ל: וכל זה לא מיירי אלא בסוכה שישב בה פעם אחת, אבל אם הזמנה לסוכה ולא ישב בה, לא נאסרה, דהזמנה לאו מילתא היא, ע"כ. ומבואר דעת האו"ז, שאיסור עצי סוכה הוא רק משעה שיושב בסוכה, והעושה סוכה ולא ישב בה מותרת בהנאה, דהזמנה לאו מילתא היא.

עשה סוכה
ולא ישב בה
מותרת

והנה זה פשיטא שגם לחולקים על האו"ז, אין האיסור חל בשעת עשיית הסוכה לפני החג, שהרי רב ששת אמר משום רבי עקיבא, מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, ולהדיא שאין איסור לפני החג. אלא שהאו"ז חידש, שאין האיסור כל שבעה, אלא רק משעה שישב בה פעם אחת, ולזה אמר האו"ז שהטעם הוא דהזמנה לאו מילתא היא, דהיינו דאי הוי אמרינן הזמנה מילתא היא, א"כ חל האיסור מיד בתחילת הלילה אף שלא ישב בה עדיין, שזמן האיסור הוא כל שבעה, ועל ידי ההזמנה חל איסור מיד בתחילת הלילה ואסורין כל שבעה, אבל מכיון דהזמנה לאו מילתא היא, א"כ כל שלא ישב בה לא חל איסור כלל.

אין מי
שאוסר לפני
שבעה

ולפי"ז צ"ע, היאך שייך שיהיה האיסור רק על ב' דפנות ושלישית אפילו טפח, והרי מיירי שעשה סוכה מארבעה דפנות, שעל זה אמר ר"ת שאין איסור על יותר משיעור סוכה, וא"כ לדעת האו"ז שלא חל איסור בהזמנה, והאיסור חל כשיושב בסוכה, א"כ בשעה שיושב בסוכה ויש בה ד' דפנות, א"כ על איזה דפנות יחול איסור, ועל איזה דפנות לא יחול איסור.

ובזה יש לומר, דאע"ג דאנן לא ידעינן על איזה דפנות חל איסור, מ"מ האמת היא שחל איסור רק על חלק מהדפנות הצריכים להכשר סוכה. ואין לתמוה היאך אפשר שבאמת חל רק על חלק מהדפנות, דלכאורה למה יחול האיסור על דופן זה יותר מעל דופן זה. זו אינה קושיא, שמצאנו בזה בדעת התוס' (גיטין מז: ד"ה טבל), בישראל ועכו"ם שקנו שדה בשותפות, דלמ"ד אין ברירה כשחלקו אמרינן שמא הגיע לו כל חלקו של עובד כוכבים או חצי, ולא ידעינן כמה, ואי מעשר מיניה וביה, שמא מעשר מחלקו והשאר חלקו של עובד כוכבים, או איפכא או מקצתו, עכ"ד עיי"ש. ומבואר בתוס', שקנין שותפות הוא שכל שותף הוי בעלים על חצי שדה, ולמ"ד אין ברירה יש ספק איזה חצי שדה הוא של ישראל ואיזה חצי הוא של עכו"ם, ויש ספק אם הישראל הגיע לו כל חלקו של עכו"ם או חציו ולא ידעינן כמה. ומבואר בזה, שבאמת זכה הישראל בחצי שדה, אלא דאנן לא ידעינן באיזה חצי שדה זכה. ואף שגם בזה לכאורה קשה, למה באמת יזכה הישראל בחצי שדה זו ולא בחצי שדה השני. ולפי"ז גם בנדון דידן יש לומר שבאמת חל איסור עצי סוכה על הדפנות בשיעור סוכה, ויש ספק על איזה דפנות חל איסור.

אלא שאכתי קשה, שא"כ יש לאסור כל הדפנות משום איסור עצי סוכה, שהרי ר"ת סובר שאיסור עצי סוכה הוא איסור מדאורייתא, וא"כ אם חל איסור על חלק מהדפנות, ואנן לא ידעינן על איזה דפנות חל האיסור, א"כ יש לאסור כל הדפנות, דהוי ספק דאורייתא ולחומרא. ובין אם האיסור בספק דאורייתא הוא מדאורייתא וכדעת הרשב"א, ובין אם האיסור בספק דאורייתא הוא מדרבנן וכדעת הרמב"ם, מ"מ יש לאסור מחמת איסור עצי סוכה. ואילו בדברי ר"ת מבואר שהיותר משיעור סוכה אין בו איסור משום עצי סוכה, ואיסורו הוא רק מטעם מוקצה.

ולכאורה צריך לומר, שר"ת אינו סובר כאור זרוע, אלא סובר דהזמנה מילתא היא, ולכן אף שעדיין לא יושב בסוכה, חל איסור, כיון שהזמין לסוכה. ולפי"ז נמצא, דאה"נ לדעת האו"ז דהזמנה לאו מילתא היא, ואיסור עצי סוכה חל רק כשיושב בסוכה, א"כ כיון שבשעה שיושב בסוכה יש בה ד' דפנות, א"כ כל הד' דפנות אסורין, משום שחל איסור על כל הדפנות, שכיון שבשעה שיושב בה יש בה ד' דפנות חל איסור על הכל, שכל הדפנות הם דפנות של סוכה. או שעכ"פ כל הדפנות אסורין משום ספק איסור דאורייתא, שגם אם כשיושב בה חל איסור רק על ב' דפנות ושלישית טפח, מ"מ יש עליו איסור בכל הד' דפנות, משום ספק דאורייתא לחומרא.

י"ל שחל
איסור תורה
ואין ידוע
היכן

מדוע לא
נאמרים כל
הדפנות
מספק

ר"ת יסבור
דהזמנה
מילתא היא

ור"ת שסובר שאיסור עצי סוכה הוא רק על הדפנות כשיעור סוכה, הוא משום שר"ת סובר שהזמנה מילתא היא, ולכן מיד בכניסת החג חל איסור על עצי סוכה, אף שעדיין לא ישב בה, משום שעשה הזמנה לסוכה, ולפי"ז אף שעשה ד' דפנות בסוכה, מ"מ הרי בתחילה עשה ג' דפנות, ורק אח"כ הוסיף דופן נוסף, וא"כ בשעה שעשה דפנות כשיעור הוי הזמנה, וכבר חל איסור על הדפנות הראשונות כשיעור סוכה. ואף שזמן האיסור הוא רק כל שבעה, וכמו שביארנו לעיל שגם לדעת החולקים על האו"ז, אין איסור עצי סוכה משעת הזמנה, דהא אמרינן שעצי סוכה אסורין כל שבעה. מכל מקום אם הזמנה מילתא היא, הרי שבשעה שעשה הסוכה כבר חל איסור על הזמן של כל שבעה, ומיד בתחילת הלילה אסור אף שלא ישב בה. ולפי"ז יש לומר שכיון שכבר חל איסור בהזמנה, וכיון שבתחילה הוא בונה כשיעור סוכה, ואח"כ מוסיף יותר משיעור סוכה, א"כ על היותר משיעור סוכה לא חל איסור, שכיון שהאיסור חל בהזמנה, הרי בתחילה הזמין דפנות כשיעור סוכה, שכל העושה סוכה אינו עושה כל הדפנות ביחד, וא"כ בתחילה כשעשה שיעור סוכה חל איסור על הדפנות כשיעור סוכה משום ההזמנה, ומה שמוסיף אח"כ יותר משיעור סוכה אינו חלק מהסוכה, כיון שהדפנות כשיעור סוכה כבר נאסרו משום ההזמנה.

ואפשר להוסיף לפלפולא ולומר, שבלא"ה בהכרח לומר שר"ת סובר דהזמנה מילתא היא, וחולק על האור זרוע. דעיין בגמרא (נדרים ז.) דאיבעיא לן, אם יש יד לבית הכסא, שיהיה אסור לקרות בו קריאת שמע. ואמרינן התם, דאיבעיא אם זימון מועיל לבית הכסא, ואת"ל זימון מועיל, יש יד או אין יד. ולענין פסק הלכה, הרי שלדעת הרמב"ם שפסק כאת"ל א"כ זימון מועיל, כמובא ברמב"ם (ק"ש פ"ג ה"ג), ולהחולקים שלא פסקו כאת"ל, א"כ כיון שהניחו באיבעיא, א"כ הוי ספיקא דרבנן ולקולא, וא"כ אין זימון לבית הכסא. ולפי"ז נמצא שזימון הוי איבעיא דלא איפשיטא, וא"כ בדינא דרבנן אמרינן דהזמנה לאו מילתא היא, דספיקא דרבנן לקולא, ובדינא דאורייתא אית לן למימר הזמנה מילתא היא דספיקא דאורייתא לחומרא.

הוכחה שר"ת חולק על או"ז וסובר דהזמנה מילתא

ולפי"ז, האו"ז שפסק דהזמנה לאו מילתא היא, צריך לומר ב' דברים, חדא, שאינו סובר כרמב"ם שפסק כאת"ל, שאם פסקין כאת"ל א"כ יש לפסוק דזימון מועיל, וע"כ שהאו"ז אינו פוסק כאת"ל. ואידך, שהאו"ז סובר שאיסור עצי סוכה הוא מדרבנן, שאם הוא איסור דאורייתא, א"כ יש לאסור בהזמנה, דהא הוי איבעיא דלא איפשיטא ויש לאסור מספק, דספק דאורייתא לחומרא. וע"כ שהאו"ז סובר שאיסור עצי סוכה הוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, [וכן דעת כמה ראשונים], ולכך פסק שהזמנה לאו מילתא היא, דהוי ספק דרבנן ולקולא. ולפי"ז נמצא, שבהכרח שר"ת חולק על האו"ז, שהרי ר"ת סובר שאיסור עצי סוכה הוא מדאורייתא, וכמוש"כ התוס' להדיא בקושייתם, וא"כ יש לאסור בהזמנה מספק דאורייתא לחומרא, וא"כ בלא"ה בהכרח שהר"ת חולק על האו"ז.

שני דרכים
בביאור דעת
ר"ת דהזמנה
מילתא
מוודאי או
מספק

ולפי"ז, כדי לבאר דעת הר"ת שהיותר משיעור סוכה אינו אסור מדין עצי סוכה, שביארנו שהוא משום שר"ת סובר דהזמנה מילתא היא, ולכך חל האיסור רק על הדפנות שבנה בתחילה כשיעור סוכה. אפשר לומר בשני אופנים. א. שר"ת סובר כהרמב"ם שפסק כאת"ל שזימון מועיל, וא"כ הזמנה מילתא היא בוודאי. ב. דהוי איבעיא דלא איפשיטא, ויש לאסור מספק, דהוי ספיקא דאורייתא לחומרא.

והנה לכאורה אם נאמר כהאופן השני, שר"ת סובר דהזמנה הוי ספק, א"כ יש לאסור גם הדפנות שהם יותר משיעור סוכה, דהא הוי ספק, דאפשר דהזמנה לאו מילתא היא, ואם הזמנה לאו מילתא היא, וחל האיסור בשעה שיושב בסוכה, הרי חל האיסור על כל הדפנות, וא"כ אכתי יש לאסור גם הדפנות שהם יותר משיעור סוכה, דהוי ספק, דאפשר דהזמנה לאו מילתא היא. ולכאורה עכצ"ל כהאופן הראשון, שר"ת סובר כהרמב"ם שפסק כאת"ל, וא"כ הוי ודאי שהזמנה מילתא היא.

י"ל שהוא
ספק ספיקא

אולם נראה, שגם אם נאמר שר"ת סובר דהזמנה הוי ספק, ואינו סובר כהרמב"ם שפסק כאת"ל. אפ"ה אפשר לומר שהיותר משיעור סוכה אין בו איסור מספק. דאפשר דהזמנה לאו מילתא היא, דיש לומר דהוי ספק ספיקא, ספק אם הזמנה מילתא היא, וא"כ אין איסור על הדפנות שהם יותר משיעור סוכה, ואת"ל הזמנה לאו מילתא היא, מ"מ אכתי הוי ספק איסור, שהרי ביארנו שאם הזמנה לאו מילתא היא, וחל האיסור כשיושב בסוכה, אם נאמר שהאיסור חל רק על הדפנות כשיעור סוכה, א"כ על כל דופן ודופן יש ספק איסור אם האיסור חל על דופן זה או על דופן אחר, וא"כ הוי ספק איסור, וא"כ הוי ספק ספיקא, ספק אם הזמנה מילתא היא, ומותר הדופן שבנה בסוף, ואת"ל הזמנה לאו מילתא היא, אכתי ספק הוא אם האיסור חל על דופן זה או על דופן אחר, ומספק ספיקא מותר. נמצא שיש שני אופנים לבאר דעת ר"ת, או שסובר הזמנה מילתא היא בוודאי כי פסק כאת"ל. או שסובר דהוי איבעיא דלא איפשיטא, והזמנה הוי ספק איסור, וא"כ היותר משיעור סוכה מותר מספק ספיקא.

אם השו"ע
והרמ"א
פסקו כר"ת

ויש להקשות על דברינו, שביארנו שר"ת חולק על האו"ז, שהרי הרמ"א הנ"ל פסק כאו"ז דהזמנה לאו מילתא היא, והאיסור הוא רק משעה שיושב בסוכה. ואילו המחבר (סי' תרל"ח ס"א) פסק לכאורה כר"ת, שכתב: ואם אחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה הוסיף דופן, לא מיתסרא, אבל אם עשה ארבעתן סתם, כלן אסורות ומוקצות, ע"כ. והוא לכאורה כדעת ר"ת שהיותר משיעור סוכה לא נאסר, והרמ"א הסכים לזה, וא"כ הרי מבואר ברמ"א, שר"ת ואו"ז לא נחלקו.

מקורו מהר"ן

ונראה, שהמחבר לא פסק כר"ת, דעיין בבאר הגולה על דברי המחבר, שציין לדברי הר"ן בפרק ד' דביצה. וממה שלא ציין לדברי ר"ת בתוס', מוכח דס"ל שדברי ר"ת ודברי הר"ן הם שני דברים, והמחבר פסק כר"ן, ולא כדעת הר"ת.

וז"ל הר"ן: ועצי סוכה דמיתסרי [מהיקשא דחג], אף דפנות בכללן, שגם הן צריכין להכשר סוכה, ומיהו לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות, ונשלם הכשר הסוכה [כגון שתי דפנות וג' טפח], אם אח"כ הוסיף דופן, משמע דלא מיתסרא, אבל עשאן לארבעתן סתם, כולם אסורות ומוקצות, עכ"ל.

חילוק בין ר"ת להר"ן

ולשון ר"ת בתוס' (ביצה ל: ד"ה אבל): ותירץ ר"ת, דמה שאמר מה חג לה' אף סוכה לה', היינו לפי שיעור סוכה, כגון ב' דפנות ושלישית אפי' טפח, אבל אי עביד דפנות שלמות יותר משיעור סוכה, לא נפיק מקרא, ועל היותר קאמר שאסור מטעם מוקצה, עכ"ל.

ועיין בחידושי אנשי שם וז"ל: צ"ע, כי בתוספות אינו מחלק בין הוסיף בהן או שעשאן יחד, דיותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא. ונ"ל דה"ל קאמר, אבל ודאי ארבעתם כולן אסורות שיעור הכשר מהיקשא דחג והמותר משום מוקצה ומדרבנן, עכ"ל.

הנה בקושיתו עמד האנשי שם בזה שיש שוני בין דברי ר"ת לדברי הר"ן, שר"ת כתב שהאיסור הוא רק לפי שיעור סוכה, אבל היותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא, ולא חילק בין הוסיף בהן לעשאן יחד, והר"ן חילק שאם הוסיף אח"כ אינו נאסר, אבל עשאן לארבעתן סתם כולן אסורות. ועל כך תירץ האנשי שם, שגם כוונת הר"ן היא כר"ת, שיותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא, ומה שכתב הר"ן 'אבל עשאן לארבעתן סתם, כולם אסורות ומוקצות', כוונתו ששיעור סוכה אסור מהיקשא דחג ואסור מדאורייתא, והמותר אסור משום מוקצה ומדרבנן.

לדעת ח"י אנשי שם אין חילוק ביניהם

ולא הבנתי דבריו, שהרי הר"ן חילק אם אח"כ הוסיף דופן דלא מיתסרא, אבל עשאן ארבעתן סתם כולם אסורות ומוקצות. ואם כוונת הר"ן שארבעתן אסורות היינו שרק כשיעור אסור מדאורייתא, והיותר משיעור אסור מטעם מוקצה ומדרבנן, א"כ גם אם הוסיף אח"כ דופן יש לאסור מטעם מוקצה ומדרבנן, וצ"ע.

קושיא על דבריו

ולכך נראה, דפשטות הדברים מורים שר"ת והר"ן נחלקו, ור"ת סובר שלעולם אין איסור בעצי הדפנות רק כשיעור סוכה, והר"ן סובר שפעמים שכל ארבעת הדפנות אסורים, שאם עשאן לארבעתן סתם כולן אסורות, אבל אם לאחר שעשה השיעור מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה, אם אח"כ הוסיף דופן משמע דלא מיתסרא.

מחלוקתם בהוסיף דופן רביעית לאחר זמן

וצריך לבאר מתי נחשב שעשה לארבעתן סתם, ומתי נחשב שאח"כ הוסיף דופן, שהרי כל העושה סוכה עושה מתחילה ג' דפנות ואח"כ מוסיף דופן רביעי. וא"כ צ"ב מתי חשיב שהוסיף דופן, ומתי חשיב שעשה ארבעתן סתם. ועיין בזה בביאור הלכה (סי' תרלח ד"ה ואם אחר), שכתב בכוונת הר"ן, דלאחר שגמר שיעור הכשר סוכה, נתיישב בדעתו שצריך לעשות עוד דופן רביעי. ואם עשה ארבעתן סתם היינו שלא הפסיק בינתיים, עיי"ש.

חילוק מתי
הושלם
הכשר הסוכה

אך יש מקום לבאר באופן אחר בדברי הר"ן, דיש לדייק בלשונו שכתב לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר הסוכה, אם אח"כ הוסיף דופן וכו'. וצריך לבאר מה כוונת הר"ן בזה שכתב 'ונשלם הכשר סוכה', והרי כבר כתב שעשה השיעור הצריך מן הדפנות, וא"כ מה הוסיף בזה שכתב 'ונשלם הכשר סוכה'. ולכן נראה, שכוונת הר"ן היא, שלאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות, סיככה כהלכתה, שבזה נשלם הכשר סוכה, שהסוכה כבר כשירה, ואח"כ הוסיף בה דופן, לא נאסר דופן זה, כיון שהסוכה כבר הושלמה והיתה כשירה לישב בה לפני שהוסיף דופן זה. אבל עשאו לארבעתן סתם כולן אסורות, דהיינו, אם עשה ארבע דפנות סתם, ואח"כ סיכך הסכך, הרי כל הדפנות הם דפנות של הסוכה, וכולן אסורות.

ולפי"ז נמצא שר"ת ור"ן נחלקו בזה, שר"ת סובר שלעולם אין איסור רק על הדפנות כשיעור סוכה. ור"ן סובר ששייך איסור על דפנות גם ביותר משיעור הכשר סוכה, ורק אם נשלם הכשר סוכה כשעשה שיעור הצריך מן הדפנות, שכבר סיכך בדפנות כשיעור סוכה, אז אם אח"כ הוסיף דופן לא נאסר.

דעת הרמ"א
כא"ז ור"ן

ולפי"ז א"ש הכל, כי נתבאר לעיל שהא"ז ור"ת נחלקו, שלדעת ר"ת שלעולם אין איסור רק על הדפנות כשיעור הכשר סוכה, א"כ בהכרח שסובר הזמנה מילתא היא, כי אם נסבור כהא"ז שהזמנה לאו מילתא היא, והאיסור חל רק כשיושב בסוכה, א"כ כיון שבשעה שיושב בסוכה יש בה ד' דפנות, יש לאסור כל הדפנות, ולכך בהכרח שר"ת סובר דהזמנה מילתא היא, ולכך חל האיסור על הדפנות הראשונות שעשה כשיעור סוכה, שאז הוא הזמנה, והנוסף לא הוא הזמנה לסוכה. אבל הרמ"א שפסק כא"ז אינו פוסק כר"ת. ומה שהסכים הרמ"א לדברי המחבר (ס' תרלה ס"א), אין זה כדעת ר"ת, אלא הוא כדעת הר"ן, וכמו שכתב הבאר הגולה הנ"ל, ולכך אף דהזמנה לאו מילתא היא, אפ"ה סובר הר"ן שאם עשה דפנות כשיעור סוכה, וסיככה כהלכתה, דהוי סוכה כשירה, ואח"כ הוסיף עוד דופן רביעי אינו נאסר, כיון שהדופן הנוסף אינו כלל חלק מהסוכה, כיון שכבר הוכשרה הסוכה כהלכתה לפני שהוסיף דופן זה, ולכך אינו נאסר. וא"ש לפי"ז, דאדרבה כיון שהרמ"א פסק כא"ז דהזמנה לאו מילתא היא, לכך פסק שאם עשאו לארבעתן סתם כולן אסורות, ודלא כר"ת, דאדרבה כיון שחלות האיסור הוא בשעה שיושב בה, ואז יש ד' דפנות כולן נאסרות, ורק אם סיככה כשהיה בה כשיעור סוכה, ואח"כ הוסיף עוד דופן אינו נאסר, שדופן זה אינו כלל חלק מהסוכה כיון שנעשה לאחר שכבר הוכשרה הסוכה.

ד. עתה נבוא לבאר האיסור בנוי סוכה. עיין בתוס' (שבת כב. ד"ה סוכה תניא) בא"ד וז"ל: והשיב ר"ת, דבין נויי סוכה, ובין עצי סוכה היתרים על הכשר סוכה, לא אסירי אלא משום ביזוי או משום הואיל והוקצה למצותו, ולא אסירי מקרא אלא דווקא כדי הכשר סוכה וכו', עכ"ל. ומפורש בדברי ר"ת שנוי סוכה לא אסירי מקרא, והאיסור

ד' ר"ת
שאיסור נוי
סוכה משום
ביזוי ואינו
מדאורייתא

מקרא הוא רק על הסכך, ועצי הדפנות כשיעור, אבל עצי סוכה היתרים על הכשר סוכה לא אסירי מקרא, ואיסורם הוא או משום ביזוי מצוה, או משום מוקצה. וכן הוא דעת הרמב"ן והר"ן (ביצה ל:), שאיסור נוי סוכה הוא רק משום ביזוי מצוה, ולא אסירי מקרא, עיי"ש.

אולם נראה שהרמב"ם חולק על זה, וסובר שגם האיסור בנוי סוכה הוא מדאורייתא, ומילפוטא דקרא. דעיינ ברמב"ם (סוכה פ"ו הט"ו) שכתב האיסור בעצי סוכה, בין עצי דפנות ובין עצי הסכך. ובהלכה ט"ז כתב וז"ל: **וכן אוכלין ומשקין שתלויין בסוכה כדי לנאותה, אסור להסתפק מהן כל שמונה, ואם התנה עליהן בשעה שתלאן ואמר איני בודל מהן כל בין השמשות, הרי זה מסתפק מהן בכל עת שירצה שהרי לא הקצה אותן ולא חלה עליהן קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה, עכ"ל.** ויש לדייק שהרמב"ם פתח בדבריו וכתב 'וכן', וזה מורה שגם איסור נוי סוכה הוא כאותו איסור שכתב הרמב"ם בהלכה ט"ו, דילפינן מקרא איסור עצי סוכה. ועוד נראה, שהרמב"ם כתב שאם התנה אין איסור, וכתב הטעם 'שהרי לא הקצה אותן ולא חלה עליהן קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה', שבזה מבואר להדיא שאם לא התנה, הרי הקצה אותן, וחלה עליהן קדושת הסוכה ונחשבו כמותה, ומפורש בזה שהאיסור בנוי סוכה בלא התנה הוא משום שנחשבו כמותה, וחלה עליהן קדושת הסוכה. ומפורש שאינו איסור נוסף מטעם ביזוי מצוה, וכמוש"כ הר"ת והרמב"ן והר"ן, אלא האיסור שיש בעצי סוכה יש ג"כ בנוי סוכה, שחלה עליהן קדושת הסוכה ונחשבו כמותה.

ד' הרמב"ם
שאיסורם
מדאורייתא
כעצי סוכה

ולפי"ז נמצא, שמה שסובר הרמב"ם שגם עצי דפנות אסורין, וכמוש"כ בהלכה ט"ו, וחולק על הרא"ש ששרק הסכך אסור, אינו דין בדפנות דווקא, אלא גם דברים שהן לנאותה אסורין שנחשבו כמותה, וחלה עליהן קדושת הסוכה. ונמצא שגדר האיסור לדעת הרמב"ם הוא, שכל דבר שהוא חלק מהסוכה ונחשב כמותה, בין אם הוא מהדפנות ובין אם הוא לנאותה, חלה עליו קדושת הסוכה. ולפי"ז נראה, שאין לומר ברמב"ם כמוש"כ הגר"ח, הנ"ל (אות ב), שהטעם שהרמב"ם סובר שגם עצי הדפנות אסורין, הוא משום שבלא דפנות לא מתכשרא, לכך גם דפנות נכללו במצות הסוכה. שלדבריו נמצא, שרק בדפנות שייך לומר סברא זו, כיון שבלא דפנות לא מתכשרא, אבל בנוי סוכה דמתכשרא בלא נוי, אין בהם איסור זה כלל. ואילו ברמב"ם מבואר, שגם בנוי יש איסור, והוא אותו האיסור שיש בעצי הסכך והדפנות, שחלה עליהם קדושת סוכה, וא"כ ע"כ שאין הטעם ברמב"ם משום שבלא דפנות לא מתכשרא, אלא גם בנוי סוכה, כל דבר שעשה בשביל הסוכה גם כדי לנאותה נחשבו כמותה וחלה עליהם קדושת סוכה.

הוכחה מכאן
דלא כביאור
הגר"ח
ברמב"ם

ולפי"ז נראה, שהרמב"ם אינו יכול לסבור כר"ת שהאיסור בדפנות הסוכה הוא רק כשיעור הכשר סוכה, שכיון שהרמב"ם סובר שגם דברים שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור, וחלה עליהן קדושת סוכה, א"כ פשיטא שגם הדפנות שהם יותר משיעור הכשר סוכה, יש לאסור, דודאי שדפנות אלו לא גריעי מלנאותה. וא"ש

לד' הרמב"ם
כל דפנות
הסוכה
אסורים דלא
כר"ת

שהרמב"ם לא חילק בדפנות הסוכה, אלא כתב סתם שעצי דפנות אסורין, ולא חילק כר"ת שהאיסור הוא רק בדפנות כשיעור הכשר סוכה, משמע שחולק על הר"ת. ולהמבואר א"ש שבהכרח שהרמב"ם חולק על הר"ת, שכיון שהרמב"ם סובר שגם לנאותה חלה עליהן קדושת הסוכה, א"כ כ"ש שכל הדפנות אסורין וחל עליהן קדושת סוכה.

ולפי"ז יבואר שפיר, שר"ת בתוס' (שבת כב.) הנ"ל, כלל שני הדברים ביחד, וכתב, שבין נויי סוכה ובין עצי סוכה היתרים על הכשר סוכה לא אסירי אלא משום ביזוי וכו'. ולהמבואר א"ש, ששני דברים אלו קשורים זה בזה, שכדי לומר שהדפנות היתרים על הכשר סוכה אינם אסורים, בהכרח יש לסבור שנויי סוכה אינם אסורים, שלהרמב"ם שנויי סוכה אסורים, שחלה עליהם קדושת הסוכה ונחשבו כמותה, א"כ פשיטא שגם עצי סוכה היתרים על הכשר סוכה אסורים, ולכך כלל ר"ת שני הדברים יחד, ששורש אחד להם, שלדעת ר"ת לא נאסר רק מה שצריך להכשר סוכה, ולנאותה לא נאסר, ולכך שפיר סובר ר"ת שגם עצי סוכה היותר מהכשר סוכה לא אסירי. ולדעת ר"ת צ"ל כסברת הגר"ח ברמב"ם, שהאיסור בעצי סוכה הוא הואיל ובלא דפנות לא מתכשרא, ולכך אין איסור לא על נוי סוכה, ולא על עצי דפנות היותר משיעור סוכה, כיון שבלא דופן רביעי ג"כ כשר, ודו"ק.

והנה המחבר (סי' תרלה ס"ב) העתיק לשון הרמב"ם לענין נוי סוכה. ולפי"ז גם בדעת המחבר מבואר שחל קדושת הסוכה גם על נוי סוכה. ולפי"ז יש הוכחה נוספת למה שביארנו (אות ג) שהמחבר בסעיף א' לא פסק כר"ת, אלא פסק כר"ן, שהרי כיון שבמחבר מבואר שבנוי סוכה בלא התנה חלה עליהם קדושת סוכה ונחשבו כמותה, א"כ כ"ש שעל כל הדפנות חל קדושת סוכה. ומוכח כמו שביארנו, שהמחבר פסק כר"ן ושלא כדעת ר"ת.

אלא שעדיין צ"ע במה שפסק השו"ע כהר"ן, שאם עשה כשיעור סוכה, וסיככה כהלכתה, ואח"כ הוסיף דופן רביעית, אין הדופן הרביעית אסורה. למה לא הוי דופן רביעית זאת כמו נוי סוכה שחלה עליהם קדושת סוכה. וצריך לומר, שנוי סוכה הוא כדי לנאותה, וברצונו לנאות הסוכה עצמה, אבל הדופן הרביעית אינו עשויה כדי לנאות את הסוכה. אלא שצ"ע שאם עושה אותה כדי שהסוכה תהיה שמורה יותר, א"כ מסברא לא גרע מלנאותה, ויש לה להיות אסורה, וצ"ע.

ויש להעיר, שבלבוש כתב להדיא שהאיסור בנוי סוכה הוא משום ביזוי מצוה. ובהמשך דבריו בדין התנה, העתיק ג"כ לשון הרמב"ם, וזה צ"ע, שהרי לשון הרמב"ם מורה בבירור שהאיסור הוא משום שחלה עליהם קדושת סוכה, ולא משום ביזוי, וצ"ע. וה' יאיר עיני.



שורש אחד
לנוי סוכה
ולעצי סוכה
העודפים על
ההכשר

הוכחה
נוספת
שדעת
השו"ע דלא
כר"ת

חילוק בין
דופן ד' לנוי
סוכה

סימן לו

בענין מצות עשיית סוכה

כתב הלבוש (סימן תרמ"א): העושה סוכה בין לעצמו בין לאחרים, אינו צריך לברך על עשייתה, דכל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה, אינו צריך לברך עליה. ועוד, שהרי יכול לעשות ע"י גוי, דהא סוכת גנב"ך כשירה, וכל מצוה שעשייתה כשירה ע"י גוי, אין ישראל מברך עליה, דהיאך יברך אקב"ו כו', והרי הגוי יכול לעשות בשבילו, ואיה קדושתו, עכ"ל.

ב' טעמים
שאינ מברך
על עשיית
סוכה

ומקור דין זה הוא בגמרא (מנחות מב.) דאיתא התם: כל מצוה שכשירה בעובד כוכבים, בישראל אין צריך לברך, כל מצוה שפסולה בעובד כוכבים, בישראל צריך לברך. והקשו ממילה, דכשירה בעכו"ם, ובישראל צריך לברך. ותידעו, דרב סובר שעכו"ם פסול למול. והביאו ראיה מסוכה, דסוכת גנב"ך כשירה, ובישראל אין צריך לברך. והקשו מתפילין דפסולות בעכו"ם, ואינו מברך לעשות תפילין. ובמסקנא אמרו, דכל מצוה דעשייתה גמר מצוה כגון מילה, אע"ג דכשירה בעכו"ם בישראל צריך לברך, וכל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה, כגון תפילין, אע"ג דפסולות בעכו"ם, בישראל אינו צריך לברך, ע"כ עיי"ש.

בגמרא דחו
הטעם
דכשירה בגוי

ואם כן קשה לכאורה על הלבוש, היאך כתב שני הטעמים, גם הטעם שאין עשייתה גמר מצותה, וגם הטעם שיכול לעשות ע"י עכו"ם. והרי למסקנא דחו הטעם שכל מצוה שכשירה בעכו"ם אינו צריך לברך. ונשאר רק הטעם הראשון שכתב הלבוש, שכל שאין עשייתה גמר מצותה אינו מברך. ועיין בשו"ע הרב ובמשנה ברורה שכתבו רק טעם זה, ולא כתבו הטעם דכשירה ע"י עכו"ם.

ונראה ליישב, דהנה בגמרא הקשו מתפילין, דפסולות בעכו"ם, ואינו מברך לעשות תפילין. ומכאן קושיא זו חזרו במסקנא ואמרו, שהטעם שאין מברכין, הוא משום דעשייתה לאו גמר מצוה. ולכאורה אף שהוכיחו מתפילין שאין מברכין כל שאינו גמר מצוה, אע"פ שפסולות בעכו"ם, מ"מ אכתי אין הכרח לחזור מהסברא הראשונה שכל מצוה שכשירה ע"י עכו"ם אין מברכין עליה, שמתפילין מוכח רק שגם במצוה שפסולה בעכו"ם יש טעם נוסף לא לברך, והוא משום שאינו גמר מצוה, אבל אין סיבה לחזור מהסברא הראשונה. ואילו במסקנא מפורש שחזרנו לגמרי מהסברא הראשונה, עד שאמרו שכל מצוה שעשייתה גמר מצוה כגון מילה, אע"ג דכשירה בעכו"ם, בישראל צריך לברך.

קושיא על
מסקנת הגמ'
מדוע חזרו
מסברא זו
לגמרי

וצריך לומר, שמה שאמרו למסקנא שכל מצוה שעשייתה גמר מצותה כגון מילה, צריך לברך, אע"פ שכשירה בעכו"ם. זהו רק להך מ"ד דמילה כשירה בעכו"ם, ואפ"ה בישראל צריך לברך. ולדידה מוכח שני הדברים, דממילה מוכח, שכל שהוא

להלכה שמילה
פסולה בגוי אין
הכרח לדחות
סברא זו

גמר מצותה מברך, אע"פ שכשירה בעכו"ם. ומתפילין מוכח, שכל שאינו גמר מצותה אינו מברך, אע"פ שפסולות בעכו"ם. ולפי"ז לדעת רב שתירצו בגמרא שם דס"ל שמילה בעכו"ם פסולה, א"כ אין צריך למסקנא לחזור מהסברא הראשונה לגמרי. ורק מכח מה שהקשו מתפילין מוכח שכל שאינו גמר מצוה, אינו מברך, אע"פ שפסולות בעכו"ם, אבל אכתי נשאר הסברא, שכל שכשירה בעכו"ם, אינו מברך, אע"פ שהוא גמר מצותה.

ולפי"ז, כיון שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' רסד ס"א) שעכו"ם פסול למול. לפי"ז שפיר הביא הלבוש שני הטעמים למה אין מברכין על עשיית סוכה, דלמאן דפסל מילת עכו"ם, נשאר גם הטעם שכל מצוה שכשירה בעכו"ם, אין לברך עליה.

והנה, בטעם שמצוה שכשירה בעכו"ם אין צריך לברך, פירש רש"י שם (ד"ה כל מצוה) וז"ל: דאין יכול לומר 'אשר קדשנו', דהא עובד כוכבים נמי כשר בה, עכ"ל, ובתוס' שם (ד"ה בישראל): בישראל אינו צריך לברך, דמשמע 'צונו' ולא לאחרים, עכ"ל. וכשנדקדק בדבר נראה, שרש"י ותוס' פירשו טעמים שונים, התוס' פירשו שלשון הברכה 'צונו' משמע 'צונו' ולא לאחרים, וא"כ כל מצוה שכשירה בעכו"ם, אין לברך 'צונו'. ואילו ברש"י מבואר, שאין יכול לומר 'אשר קדשנו', כיון שעכו"ם כשר בה. ומבואר ברש"י שאין החסרון בלשון 'צונו', אלא החסרון הוא בלשון 'אשר קדשנו'. ויותר מודגש הדבר בלשון הלבוש הנ"ל, שכתב, דהיאך יברך אקב"ו כו' והרי העכו"ם יכול לעשות בשבילו, "ואיה קדושתו" עכ"ל. ומבואר להדיא בלבוש, שהטעם שאינו יכול לברך הוא משום שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו', ד'איה קדושתו' כיון שכשר בעכו"ם. וזהו כפירוש רש"י.

וצריך לבאר לרש"י מאי שנא לשון 'אשר קדשנו' מלשון 'צונו', ולמה לשון 'צונו' אינו חסרון. ולבאר הדבר, יש להקדים בדברי רש"י (מכות ח.). דאיתא התם במתניתין: אבא שאול אומר, מה חטבת עצים רשות, אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו, והרב הרודה את תלמידו, ושליח ב"ד. ובגמרא: אמר ליה ההוא מרבנן לרבא, ממאי דמחטבת עצים דרשות, דלמא מחטבת עצים דסוכה ומחטבת עצים דמערכה, ואפ"ה אמר רחמנא ליגלי, אמר ליה, כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה, השתא נמי לאו מצוה. וברש"י (ד"ה השתא נמי): כי לא מצא חטובה, אין החטבה מצוה, אלא עשיית הסוכה, עכ"ל. ומבואר ברש"י, שחטיבת עצים לסוכה לאו מצוה היא, אבל עשיית הסוכה הוי מצוה.

ועיי"ש בהגהות של תורה להגאון ר' מאיר אריק (נדפס בש"ס עוז והדר), שהקשה, דהא גם עשיית הסוכה אינו מצוה, דסוכת גנב"ך כשירה. ותירץ, שדעת רש"י דצריך לחדש בה דבר לשם סוכה מעיקר הדין, כמוש"כ הב"י בס' תרל"ו, והמגן אברהם

חסרון
'כשירה בגוי'
הוא מחמת
'אשר
קדשנו' או
מחמת 'צונו'

ביאור הגר"מ
אריק שצריך
לחדש בה
דבר מעיקר
הדין

שם כתב, דדעת כל הפוסקים דחידוש הוא רק למצוה מן המובחר, יעו"ש, ומדברי רש"י כאן מוכח כהב"י, עכ"ד. ובדבריו מבואר שהבין שלדעת רש"י יש מצוה לעשות סוכה, והא דסוכת גנב"ך כשירה, היינו שאין צריך לעשותה לגמרי, אבל צריך לחדש בה דבר מעיקר הדין, וכדעת הב"י.

ויש לתמוה לפי"ז, שבגמרא (מנחות מב.) הנ"ל אמרו, שכל מצוה שכשירה בעכו"ם אין צריך לברך, והביאו ראייה לכך מסוכת גנב"ך שכשירה ובישראל אין צריך לברך. וזה קשה, שהרי בסוכת גנב"ך צריך לחדש בה דבר לשם סוכה מעיקר הדין, נמצא שאין הסוכה כשירה בעכו"ם, וא"כ תמוה לס"ד למה אין מברכין על עשיית סוכה. ובשלמא למסקנא נחא, שאין מברכין על עשיית סוכה, כיון שאין עשייתה גמר מצותה, אבל לס"ד שהטעם שאין מברכין על עשיית סוכה הוא משום שהמצוה כשירה בעכו"ם, תמוה, שהרי יש מצוה בעשיית סוכה, שצריך לחדש בה דבר מעיקר הדין לדעת רש"י, וא"כ למה אין מברכין.

קושיא על דבריו מהוכחת הגמרא במנחות

ונראה לבאר דעת רש"י באופן אחר. שבדברי רש"י מבואר שיש מצוה בעשיית הסוכה. ומה שקשה מהא דסוכת גנב"ך כשירה, נראה, שאף שסוכת גנב"ך כשירה, מ"מ אם עושה הישראל הסוכה בעצמו, שפיר קיים מצוה, דאף שאם העכו"ם עושה הסוכה כשירה, מ"מ אם הישראל עושה הסוכה הרי הוא מקיים בזה מצות עשיית סוכה.

אם הישראל עושה קיים מצוה

אלא שלפי"ז קשה, מה שהביאו בגמרא מנחות מהא דסוכת גנב"ך כשירה ובישראל אין מברך, שהביאו ראייה מזה דכל מצוה שכשירה בעכו"ם אין צריך לברך. וקשה מה הטעם שאין צריך לברך, והרי זה דסוכת גנב"ך כשירה אינו מורה כלל שאין מצוה בעשיית סוכה, שהרי דעת רש"י שאף שסוכת גנב"ך כשירה, אפ"ה יש מצוה בעשיית סוכה, וא"כ למה מזה שסוכת גנב"ך כשירה לכך אין לברך.

ונראה שלפי"ז יבואר להפליא למה פירש רש"י שהטעם שאין לברך הוא משום שאין יכול לומר 'אשר קדשנו', ולא פירש כתוס' שהטעם שאין לברך הוא משום שאינו יכול לומר 'וצונו'. ולהמבואר בדעת רש"י שיש מצוה בעשיית סוכה, א"כ רש"י לשיטתו אינו יכול לפרש כתוס' שאין יכול לומר 'וצונו', כיון שלדעת רש"י שיש מצוה בעשיית סוכה, א"כ שפיר יכול לומר 'וצונו', כיון שיש בזה ציווי לעשות סוכה, דאף שסוכת גנב"ך כשירה, ויכול לקיים מצות ישיבה בסוכה גם בלא עשיית סוכה, מ"מ כשעושה הישראל סוכה שפיר מקיים בזה מצוה. ולכך רש"י לשיטתו הוצרך לפרש שהטעם שאין יכול לברך הוא משום שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו'.

רש"י לשיטתו לא פירש שהחסרון ב'וצונו'

וכדי לבאר לדעת רש"י למה אינו יכול לומר 'אשר קדשנו', אף שיכול לומר 'וצונו'. נראה, דעיי' באבודרהם (סדר השכמת הבוקר, דיני בית הכסא) שכתב וז"ל: 'אשר קדשנו במצוותיו' על שם 'והתקדשתם והייתם קדושים' (ויקרא יא מד), ועל שם 'להיות לו

ביאור החילוק בין 'אשר קדשנו' ל'וצונו'

לעם קדוש ולשמור מצוותיו' (ראה דברים כו יח), ויש מפרשים שהוא לשון אירוסין וקדושין, שקדשן הקב"ה לישראל במצוות, שנאמר (הושע ב כא) 'וארשתך לי באמונה', והמצוות נקראו אמונה, שנאמר (תהלים קיט פו) 'כל מצוותיך אמונה'. 'וצונו' על שם תורה צוה לנו, עכ"ל.

ועיין באדרת אליהו (ויקרא יח ה) שכתב וז"ל: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', פירוש, הכתוב בא להשמיענו, דאף שטבע המצוות שיחיו בהם, שהם בעצם החיים לאדם, אפ"ה לא תעשה המצוה אלא בשבילי, שאני צויתך, ואני ה'. וכן הפירוש 'אשר קדשנו במצותיו' וכו', 'במצותיו' לבד 'קדשנו' שהם בעצם חיים נצחיים לאדם, 'וצונו', ועוד שצוה אותנו לעשות כן, ויש עלינו לשמור ציווי, וכן גבי עבירה, אף שהעבירה לאדם כמו סם המוות, אפ"ה נענש בלא זה מה שלא שמע צווי השי"ת עכ"ל.

ועיין עוד באדרת אליהו (דברים לב נא) וז"ל: 'על אשר לא קדשתם אותי בתוך בני ישראל', אפילו בלא ציווי היה לכם לקדש, והוא מה שאומרים 'אשר קדשנו וצונו', קידוש וציווי, עכ"ל.

ועיין בליקוטי תורה (פרשת מטות ד"ה וידבר משה, קיצור הראשון) וז"ל: פירוש 'אשר קדשנו במצותיו וצונו', כי חיות כל עולמות הוא רק מבחינת מלכותו ית', אבל במהותו ועצמותו ית' לית מחשבה תפיסא, וזהו ענין קדוש מובדל, וע"י התורה ומצות נמשך מקדושה זו ממש וכו', וזהו 'אשר קדשנו במצותיו' 'והייתם קדושים', עכ"ל.

ומכל זה מבואר ד'אשר קדשנו' 'וצונו', הם שני ענינים נפרדים, 'וצונו' הוא ציווי ה' לעשות כן. ו'קדשנו', הוא לפירוש הראשון של האבודרהם מלשון 'והתקדשתם והייתם קדושים', וכנראה שזהו כפירוש שכתב בליקוטי תורה, ש'קדוש' הוא מובדל, וע"י המצוות אנו מובדלים מן העכו"ם. ולפירוש השני באבודרהם הוא מלשון קנין, שקנה הקב"ה לישראל במצוות. ולפירוש הגר"א 'קדשנו' היינו שהמצוות בעצמם הם חיים נצחיים, גם בלא הציווי. ולפירוש אדמוה"ז 'קדשנו' הוא שע"י המצוות נמשך מקדושה זו שהקב"ה הוא מובדל, ולית מחשבה תפיסא ביה.

ולפי"ז נראה, שלדעת רש"י, בעשיית סוכה אף שיכול לומר 'וצונו', כיון שיש מצוה בעשיית סוכה, אפ"ה אינו יכול לברך, שאינו יכול לומר 'אשר קדשנו', וכמו שכתב הלבוש, שכיון שגוי יכול לעשותה, איה קדושתו, והיינו שכיון שגוי יכול לעשותה, אינו יכול לומר 'אשר קדשנו', שבזה הוא מורה שהוא מופרש ומובדל מהגוים, וכיון שגם גוי כשר לעשותה, אינו מופרש ומובדל בכך, ודו"ק.

סימן לו

בענין מצות ישיבת סוכה

באסיפת שיעורים למו"ר שיחי' (מועדים סימן כז) עמד בדברי הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ד) שכתב: מצות ישיבת סוכה, אוכל ושותה וכו'. ובהלכה ו' כתב בשנית: אוכלין ושותין וישנין. וביאר, שיש שני גדרי חיוב. א. שיעשה סוכתו קבע. ב. חיוב על הגברא לאכול ולשתות בסוכה. עיי"ש שלכך בה"ו כתב שהמחמיר לא לאכול ולשתות כלל חוץ לסוכה, הרי הוא משובח. והיינו שמדין חיוב גברא שייך לומר 'משובח', ולכך כתבו הרמב"ם בה"ו, ואילו בה"ה בדין החיוב לעשות סוכתו קבע, לא שייך לומר 'משובח'.

ויש לדייק שבהלכה ה' כתב הרמב"ם 'אוכל ושותה ודר בסוכה', ובהלכה ו' כתב אוכלין ושותין 'וישנים' בסוכה. וצריך לבאר, למה כתב הרמב"ם דין שינה רק בחיוב גברא, שלכאורה גם בדין עשיית סוכתו קבע יש חיוב שינה.

ונראה לבאר מקור דברי הרמב"ם לשני דינים אלו. דהנה בגמרא (סוכה כו.) איתא: שומרי העיר פטורין מן הסוכה. והקשו, שיעשו סוכה במקום ששומרים. ותרין אב"י, 'תשבו כעין תדורו'. ופירש רש"י, שאינו יכול להביא שם כל הדברים מריחוק מקום. ור"ב אמר, פירצה קוראת לגנב. ופירש רש"י, שאם ישב בסוכה יגנובו מהשדה. ואמרין, מאי ביניהו, דמינטר כריא דפירא. ופירש רש"י, שלר"ב חייב משום שיכול לישב בסוכה ולשמור הכרי, ולאב"י פטור. ונמצא שר"ב חולק על טעם אב"י.

הטעמים
ששומרי
העיר פטורים
מסוכה

ובתוס' (ד"ה פרצה) כתבו, שר"ב אינו חולק לגמרי אהא ד'תשבו כעין תדורו', דהא ברייתא היא לקמן (סוכה כח:), דאמרין מצעים נאים כלים נאים מעלן לסוכה, משום 'תשבו כעין תדורו', שצריך לעשות ביתו ארעי וסוכתו קבע. ולא נתבאר בתוס' גדר דברי ר"ב, למה חולק על אב"י, אף שסובר ג"כ דרשה דכעין תדורו.

ונראה, שמכאן המקור לדברי הרמב"ם, שדעת ר"ב שמה שאמרו בברייתא דלקמן, היינו שיש חיוב לעשות סוכתו קבע, ומ"מ סובר ר"ב ששומרי העיר חייבים כשמינטר כריא, משום שבנוסף לחיוב לעשות סוכתו קבע, יש ג"כ חיוב אגברא לישב בסוכה, ולכך אף שיש לו פטור ד'תשבו כעין תדורו', מ"מ זהו פטור רק בחיוב לעשות סוכתו קבע, דכיון שאינו יכול להביא הדברים מחמת ריחוק מקום, הרי בין כך ובין כך אינו יכול לקיים דין סוכתו קבע, ומ"מ סובר ר"ב שחייב משום שיש חיוב נוסף אגברא לישב בסוכה, וחיוב זה על הגברא הוא אף שאינו יכול לעשות סוכתו קבע. ואב"י סובר שיש רק חיוב לעשות סוכתו קבע, וליכא חיוב אגברא, ולכך שומרי העיר פטורים, אבל ר"ב סובר שיש שני חיובים, ולכך שומרי העיר חייבים. ולפי"ז זהו המקור לדברי הרמב"ם, דכיון שפסק כר"ב, לכך כתב בהלכה ו' שיש עוד חיוב אגברא, ודו"ק.

מדברי ר"ב
מבואר שיש
שני חיובים

והנה בהמשך הגמרא הנ"ל אמרו: רב שרא לרב אחא ברדלא למיגנא בכילתא בסוכה משום בקי [יתושים ופרעושים], ורבא שרא משום ריח הטיט, רבא לטעמיה, דאמר מצטער פטור מן הסוכה, ע"כ. ולכאורה למה רבא לטעמיה, הרי גם לרב ע"כ צ"ל שהפטור הוא משום מצטער, ומשמע שלרב אי"צ לומר פטור מצטער ורק לרבא, וצ"ע.

מצטער
מיתושים או
ריח הטיט

והנה המרדכי (רמז תשמ) כתב בשם ר"א ממין, שפטור מצטער הוא רק בשנעשה אח"כ, אבל אם עשה מתחילה סוכה באופן של מצטער אין לו פטור, ואדרבה אף בדר בה לא יצא ידי חובתו. ופסק כן הרמ"א (סי' תרמ ס"ד).

רק כשנעשה
אחר כך

ולפי"ז קשה, בטעם של רבא, שהרי ריח הטיט נעשה מתחילה. ועיין ברא"ש (פ"ב סי' יב) שתירץ בתירוץ הראשון, דמיירי באכסניא. ועיין בקרב"נ (שם) שלרוב האנשים אין ריח הטיט מפריע, ולזה שמפריע הלך לסוכת אחר, עיי"ש. ולפי"ז נמצא, שרבא הוסיף על רב, שלרב הפטור של יתושים הוא לכו"ע. ורבא הוסיף פטור מצטער אף שהוא רק לאדם אחד.

צער לאדם
אחד

ולפי"ז נראה ליישב שלכך אמרו בגמרא שרבא לשיטתו, שכיון שרבא סובר שיש חיוב אגברא, לכך אף אם לכולם אין הריח מפריע, יש פטור מצטער, משום שפטור מצטער הוא דין בגברא. אבל לרב דמיירי ביתושים שמפריע לכולם, אי"צ פטור מצטער בגברא, אלא שאין זה סוכת קבע, דא"א לדור שם, ולכן אמרו רבא לטעמיה, דרבא חידש שיש פטור בגברא, והוא לשיטתו בכך שסובר שיש חיוב בגברא.

עיקר החיוב
על הגברא

אלא שעדיין צ"ע, שאף שיש פטור בגברא, מ"מ בריח טיט יתחייב מדין סוכתו קבע. שהרי לרבא יש שני חיובים. וצריך לומר, שכל שאין חיוב אגברא, אין ג"כ חיוב לעשות סוכתו קבע. אבל להיפך, באופן דליכא סוכתו קבע, ויש חיוב אגברא, חייב שאלו הם דברי רבא בשומרי העיר. וביאור הדבר הוא פשוט, שעיקר החיוב הוא על הגברא לרבא, ורק דילפינן מ'כעין תדורו' שיש גם חיוב לעשות סוכתו קבע, ולכך כשיש חיוב על הגברא, חייב אף שאינו יכול לעשות סוכתו קבע, אבל כשאין חיוב על הגברא, פטור, שזהו עיקר שורש החיוב.

רבא לשיטתו
בענין שינת
ארעי

בהמשך הגמרא שם אמרו, שאסור לישן שינת ארעי חוץ לסוכה, דחיישין שמא ירדם. והקשו מתפילין. ותירצו, במניח ראשו בין ברכיו. ולפי"ז אף בסוכה מותר לישן חוץ לסוכה, באופן שמניח ראשו בין ברכיו. ובהמשך הובא שרבא אמר אין קבע לשינה, והיינו שחלוק תפילין מסוכה.

ונראה, שגם בזה רבא הוא לשיטתו, שבחיוב לעשות סוכתו קבע, מותר לישן שנת ארעי, אף דאין קבע לשינה, דאף ששינה מועטת עוזרת הרבה לגברא, מ"מ אין זה פוגע בסוכת קבע, ולכך החולקים על רבא סוברים שמותר כמו בתפילין, משום

שסוברים כאביי שיש רק חיוב לעשות סוכתו קבע, ורק רבא לשיטתו שסובר שיש חיוב אגברא, ולכן סובר שאסור שינת ארעי, משום שאין קבע לשינה.

ולפי"ז מבואר למה כתב הרמב"ם דין שינה בסוכה רק בהלכה ו' ולא בהלכה ה'. ונראה, דאף שוודאי שמדין סוכתו קבע יש חיוב שינה בסוכה, מ"מ כתבו הרמב"ם בהלכה ו', משום שבהמשך ה"ו כתב שאסור לישן חוץ לסוכה אפי' שינת ארעי, ודין זה הוא רק מחמת חיוב גברא, ולכן כתבו הרמב"ם בה"ו, לומר שמדין חיוב גברא אסור אף שינת ארעי.

יישוב לשון הרמב"ם

והנה בלשון הטור (סי' תרלט) יש לדייק שלא חילק כהרמב"ם, אלא כתב זאת בהלכה אחת. עוד יש לדייק, שהמחבר העתיק לשון הרמב"ם, והרמ"א בסעיף א' הוסיף 'וישן ומטייל'. וציין המקור לטור. וקשה, למה הוסיף הרמ"א חיוב שינה, הרי גם המחבר כתב חיוב שינה בסעיף ב', וא"כ למה הוסיפו הרמ"א בס"א.

דעת הטור והרמ"א שיש חיוב אחד

ומבואר בזה, שהרמ"א בא לפסוק כהטור שיש רק דין אחד, ובא לחלוק על המחבר שפסק כהרמב"ם שיש שני חיובים.

[ואפשר שהרמ"א שהביא דברי המרדכי, והמחבר לא הביאו, אלא הביא רק דברי הרא"ש, דמשמע שהרא"ש סובר דמהני בדיעבד, הוא לשיטתם, וצ"ע. ואפשר עוד, שגם סוף דברי הרמ"א (סי' תרמ ס"ד) שרק בדבר שדרך בני אדם להצטער בו, הוא לשיטתו, שהוא פסול. ולכן להרא"ש כתב באכסנאי שפטור בריחא דגרגישתא, ואף שיש לדחות שאי"צ לזה, וכעין שכתבו הט"ז והמג"א באיסטניס, שכל האיסטניסטים שוין, בזה הרמ"א מודה עיי"ש. ואפשר שגם הפטור לישן בסוכה שכתב הרמ"א (סי' תרלט ס"ב) משום דמצות סוכה איש ואשתו, הוא לשיטתו. והיינו שלהרמב"ם הוי כמו שומרי גנות שחייב, ורק להרמ"א שסובר כהר"ן, וכמוש"כ בשו"ע אדמוה"ז, יש לחלק בין שומרי גנות לזה, ודו"ק].

והנה אדמוה"ז בשו"ע שלו כתב כלשון הטור והרמ"א, ודלא כהרמב"ם והמחבר שכתבו שיש שני חיובים. ובהמשך בשומרי העיר במינטר כריא דפירי שחייב בסוכה כרבא, הוסיף את סברת הר"ן, משום שאף אם לא יעשה סוכה, לא יביא מצעים, עיי"ש.

דעת שו"ע הרב כהטור והרמ"א

ונראה שהוא לשיטתו, דכיון שפסק כהטור והרמ"א, שיש רק חיוב לעשות סוכתו קבע, וליכא חיוב אגברא, לכן הוקשה לו למה לרבא שומרי העיר חייבים, הרי ליכא 'תשבו כעין תדורו', דבשלמא לרמב"ם והמחבר ניחא, שחייבים מדין חיוב גברא, וכמו שביארנו. ולכן הוסיף, שרבא אינו חולק על 'תשבו כעין תדורו', אלא שחייב משום שבלא"ה ישיבתו היא באופן כזה, ודו"ק.



סימן לח

בענין אכילת ארעי בתוך הסעודה חוץ לסוכה

א. בשו"ע אדמוה"ז (סימן תרל"ט ס"ז) וז"ל: אבל בלילה הראשונה של חג דהיינו ליל ט"ו בתשרי, צריך לאכול בתוך הסוכה אפי' בשעת הגשם, ואע"פ שהוא מצטער מחמת הגשם וכל המצטער פטור מן הסוכה מכל מקום בלילה הראשונה חייב לאכול בסוכה, לפי שאנו למדין בג"ש מחג המצות, נאמר כאן בחג הסוכות בחמשה עשר יום לחדש ונאמר להלן בחג המצות בחמשה עשר יום לחדש, מה ט"ו יום האמור להלן לילה הראשונה חובה לאכול כזית מצה כמו שכתבנו (סימן תעה), אף ט"ו האמור כאן חובה לאכול בסוכה. ובאכילת כזית בתוך הסוכה יוצא י"ח כמו שיוצא באכילת כזית מצה, אבל מכל מקום חייב לאכול עוד פת בבית, שהרי בכל סעודת יו"ט חובה לאכול יותר מכביצה פת אלא שבתוך הסעודה בשעת הגשם אין חובה לאכול יותר מכזית כמו באכילת מצה. ואפילו שלא בשעת הגשם אם ירצה לאכול כזית בסוכה וכביצה מצומצמת תוך הבית הרשות בידו, אלא שהמחמיר לאכול כל הסעודה בתוך הסוכה שלא בשעת הגשם הרי זה משובח כמו שנתבאר למעלה, עכ"ל.

והנה בתחילה כתב בירדו גשמים שפטור ממצות סוכה משום דמצטער, ואפ"ה חייב לאכול כזית בסוכה, וחייב לאכול עוד פת בבית משום סעודת יו"ט שחובה לאכול יותר מכביצה פת^ב, ואח"כ הוסיף שגם שלא בשעת הגשם, אם ירצה אוכל כזית בסוכה וכביצה מצומצמת בבית.

ויש לדון אם הנך ב' אכילות, א' כזית בסוכה, ב' כביצה מצומצמת בבית, אם אוכלו בסעודה אחת, או שאוכלם בב' סעודות. ונראה דודאי שאוכלם בסעודה אחת, דהנה בירדו גשמים כתב שיוצא באכילת כזית בסוכה, ומכל מקום חייב לאכול עוד פת בבית^א, ואילו שלא בשעת הגשם, כתב אם ירצה לאכול כזית בסוכה 'וכביצה מצומצמת תוך הבית' הרשות בידו. וטעם שינוי הלשון פשוט, שבירדו גשמים הרי הוא פטור ממצות סוכה משום מצטער, ורק שחייב באכילת כזית בסוכה מג"ש דמצות, וא"כ אחר שאכל כזית בסוכה, יכול לאכול עוד פת כמה שרוצה בבית, אף שאוכל בבית יותר מכביצה פת, דהוי אכילת קבע. אולם שלא בשעת הגשם אחר שאכל כזית בסוכה, אינו יכול לאכול בבית יותר מכביצה פת, דהא תוך יותר מכביצה עצמו הוי

ב. נקט שסעודת יו"ט הוא יותר מכביצה פת, וכן כתב כאן בתחילת הסעיף. ועיין בזה במגן אברהם (סימן רצא סק"א), ושם כתב אדמוה"ז שהוא ספק אם צריך לאכול כביצה או יותר מכביצה, ודו"ק.

השלמה
לשיעור
כביצה מחוץ
לסוכה

החילוק בין
ירדו גשמים
ללא ירדו
בשיעור
האכילה

אכילת קבע, ולכן כתב שבכה"ג דשלא בשעת הגשם, יכול לאכול בבית רק כביצה מצומצמת.

ולפי"ז נראה דבשעת הגשם אפשר לאוכלו בשתי סעודות, דהיינו שיאכל סעודה אחת של כזית בסוכה, ובזה מקיים החיוב לאכול כזית בסוכה בלילה הראשון, ואח"כ יכול לאכול בסעודה שניה יותר מכביצה פת, ובזה מקיים החיוב לאכול לסעודת יו"ט יותר מכביצה פת. אולם שלא בשעת הגשם, שאוכל בבית כביצה מצומצמת, הרי בהכרח שאוכל זאת בסעודה אחת עם הכזית שאוכל בסוכה, שאם יאכל ב' סעודות, סעודה אחת כזית בסוכה וסעודה שניה כביצה מצומצמת בבית, לא יצא חיוב סעודת יו"ט, שהרי חיוב סעודת יו"ט הוא יותר מכביצה פת ובהכרח שאוכל הכל בסעודה אחת.

נפק"מ אם יכול לחלקם לב' סעודות

ולפי"ז נמצא שיש כאן חידוש גדול, שיכול לאכול סעודה אחת שיהיה בה יותר מכביצה פת, שאף שאסור לו לאכול כולו חוץ לסוכה, שהרי יותר מכביצה הוא אכילת קבע, אעפ"כ יכול לאכול כזית בסוכה, וכביצה מצומצם בבית, שאף שבסעודה זו יש אכילת קבע, אפ"ה כיון שבבית אוכל רק כביצה מצומצמת, שזו היא אכילת ארעי, אין בזה חיוב סוכה.

נידון באכילת סעודת קבע שמצורפת מאכילה בסוכה ובבית

והיה מקום לומר שכיון שבכללות סעודה זו אוכל אכילת קבע, דכללות הסעודה היא יותר מכביצה, הרי שכל הסעודה הוי אכילת קבע, וא"כ יש מקום לומר שכל משהו מסעודה זו, כיון שכללות הסעודה היא אכילת קבע, יש איסור על כל משהו מזה לאכול חוץ לסוכה. וכן נקט בשו"ת בנין שלמה (סימן מא) כדבר פשוט שאם כוונתו לאכול בסעודה זו אכילת קבע שהיא יותר מכביצה פת, אסור לו לאכול אפילו מקצת מסעודה זו חוץ לסוכה, שכל משהו ומשהו מהסעודה הוי חלק מהקביעות.

אמנם בדברי אדמוה"ז מבואר שאינו סובר כן, שהרי בלא ירדו גשמים כתב שאוכל בסעודה אחת כזית בתוך הסוכה וכביצה מצומצמת בבית, ואף שבכללות הסעודה יש אכילת קבע שאוכל יותר מכביצה פת, מכל מקום כיון שבבית אוכל רק כביצה מצומצם שהוא אכילת ארעי, לית לן בה. והוא משום דס"ל שהאיסור לאכול אכילת קבע חוץ לסוכה, הוא רק אם אוכל כשיעור אכילת קבע חוץ לסוכה, אבל זה סעודה זו בכללותה הוי אכילת קבע, אינו סיבה לאסור לאכול מקצת מהסעודה בבית, שהאיסור אכילה חוץ לסוכה הוא רק אם אוכל כשיעור אכילת קבע בבית.

ועיינ' שו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ג סימן יא), והובא בפתחא זוטא (סימן תרלט סוף סק"ב), שאם אוכל כשיעור קביעות סעודה בסוכה, אסור לו אח"כ לאכול בסעודה זו חוץ לסוכה אף אכילת ארעי, והשוה זאת לזה שאין בי"ד דנים על פחות מפרוטה, ואחר שישבו לדון בפרוטה דנים גם על פחות מפרוטה, עיי"ש. ולדבריו נמצא שאחר שאכל כשיעור קביעות סעודה בסוכה, שהוא יותר מכביצה פת, אז אסור לו לאכול

דעת השו"מ שאיסור אכילת ארעי רק כשכבר אוכל כשיעור קביעות

בסעודה זו גם אכילת ארעי חוץ לסוכה, אבל אם אכל רק כביצה בסוכה, שעדיין לא אכל שיעור קביעות סעודה בסוכה, יכול לאכול בסעודה זו אכילת ארעי חוץ לסוכה. שהרי השווה זאת לבי"ד שאחר שדנים על פרוטה, דנים גם על פחות מפרוטה, וא"כ איסור אכילת ארעי חוץ לסוכה בסעודה זו, הוא רק אחר שאכל שיעור אכילת קבע בסוכה בסעודה זו, דהוי דומיא דבי"ד שדנו על פרוטה.

ולפי"ז נמצא שהשואל ומשיב חולק ג"כ על דברי הבנין שלמה, שלדעת הבנין שלמה, כל שדעתו לאכול בסעודה זו שיעור קביעות סעודה, אסור לו לאכול ארעי חוץ לסוכה, אף שלא אכל שיעור קביעות סעודה בסוכה. והשו"מ סובר שרק אחר שאכל שיעור קביעות סעודה בסוכה, אסור לו לאכול ארעי בסעודה זו חוץ לסוכה.

להבנין
שלמה אסור
גם כשרק
בדעתו
לאכול שיעור
קביעות

ומעתה יש לדון בדעת אדמוה"ז אם סובר כהשואל ומשיב, שבאופן שכבר אכל יותר מכביצה בסוכה, יהיה אסור לאכול ארעי בסעודה זו חוץ לסוכה. ונדון זה תלוי בטעם שיוצא מצות סוכה בלילה הראשון בכזית, ואין צריך שיעור של יותר מכביצה כקביעות סעודה בעלמא. וביארנו זאת (סי' לט בענין חייב אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון) שנחלקו בטעם הדבר, דאפשר שכיון שהוא מצות סעודת יו"ט הוי קביעות גם בכזית פת, ולפי"ז באוכל כזית פת בליל יו"ט ראשון הוי תשבו משום דהוי אכילת קבע. או שנאמר שלעולם בפחות משיעור אכילת קבע, שהוא יותר מכביצה פת, הוי אכילת ארעי, ולא מקיים בזה מצות בסוכות תשבו, שמצוה זו היא רק בקביעות, ואכילת כזית הוי ארעי, אולם הילפותא מג"ש ממצה הוא שיש מצוה נוספת לאכול כזית פת בסוכה. ולשון אדמוה"ז מורה כן, שכתב 'ובאכילת כזית בתוך הסוכה יוצ"א י"ח כמו שיוצא באכילת כזית מצה', ולא כתב דבכזית הוי קביעות סעודה ביו"ט, אלא כתב כמו בכזית מצה.

טעם הדבר
שיוצא מצות
סוכה בכזית

ולפי"ז נראה שאם נסבור שכזית בליל יו"ט ראשון הוי קביעות סעודה, א"כ אם נסבור כדעת השו"מ שאחר שאכל שיעור קביעות סעודה, אסור לו לאכול אפילו ארעי חוץ לסוכה, א"כ אחר שאכל כזית בליל יו"ט ראשון דהוי אכילת קבע, אסור לו לאכול אף ארעי חוץ לסוכה, ולא כדברי אדמוה"ז. אבל אם נסבור שכזית בליל יו"ט ראשון לא הוי קביעות, דלעולם אכילת קבע הוא רק ביותר מכביצה, א"כ בזה שאכל כזית בסוכה אכתי לא הוי קביעות, ורק שיצא בזה מצות אכילת כזית מצה בסוכה שהיא כמצות אכילת כזית מצה, וא"כ שפיר יכול לאכול כביצה מצומצמת בבית.

דעת הרב
בנידון
השו"מ,
ותליה
בטעמים
הנ"ל

ולפי"ז אפשר שבאופן שאכל יותר מכביצה בסוכה, גם האדמוה"ז יסבור כדעת השו"מ שמעתה אסור לאכול אף ארעי חוץ לסוכה, ורק משום שסובר שכזית בליל יו"ט ראשון לא הוי קביעות, לכן יכול לאכול בבית כביצה מצומצמת, אף שאכל כזית בסוכה.

ב. בשער הציון (סימן תרלט סקכ"ט) הקשה לדעת הרמ"א שיין מותר לשתותו חוץ לסוכה אפילו קבע עליהו, א"כ קשה מה שאמרו בגמרא אוכלים ושותים בסוכה, והרי שתיה לעולם חוץ לסוכה, ובשלמא אם נסבור דיין בקבע עליהו חייב בסוכה, א"ש שמה שאמרו שותים בסוכה מיירי בשתיית יין וקבע עליהו. ותירץ דהיינו לאחר אכילתו בסעודה שדרך לשתות אז, צריך לשתות ג"כ בסוכה דנכלל הוא בסעודה. וסיים: ואפשר דלפי"ז אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה, וצ"ע, עכ"ד.

בשעה"צ
אסר ביין
לאחר
הסעודה
הסתפק ביין
בתוך
הסעודה

ויש לדון בכוונתו שבתחילה כתב דלאחר אכילתו בסעודה, צריך לשתות ג"כ בסוכה, ואח"כ כתב ואפשר שאף מים בתוך הסעודה אין ראוי לשתות חוץ לסוכה. ויש להסתפק באיזה אופן פשיטא ליה, ובאיזה אופן מספקא ליה, שכתב בלשון 'ואפשר'. דאפשר לפרש שבתחילה מיירי בשתיית יין אחר הסעודה, ובזה פשיטא ליה שצריך לשתות ג"כ בסוכה, ואח"כ הסתפק בשתיית מים בתוך הסעודה, ולדרך זה החילוק הוא בין יין ומים. וטעם החילוק הוא, שיין שייך בזה יותר קביעות, שהרי דעת החולקים על הרמ"א שבשתיית יין בקביעות חייב בסוכה, וא"כ אף הרמ"א שסובר שאין קבע ליין, מכל מקום כשקובע סעודה על הפת, בכה"ג גם היין הוי קביעות, וביין בתוך הסעודה מודה הרמ"א שיש קביעות על היין, והוסיף להסתפק במים בתוך הסעודה.

החילוק
בשעה"צ הוא
בין יין למים

ואפשר לפרש באופן אחר, שבתחילה כתב היינו 'לאחר אכילתו' בסעודה, ובזה פשיטא ליה שחייב בסוכה, כיון שהוא לאחר אכילתו, ומה שהסתפק הוא במים 'בתוך הסעודה' דהיינו באמצע הסעודה, ולדרך זה החילוק הוא בין אחר הסעודה לבתוך הסעודה. וביאור הספק לדרך זה הוא מה שנחלקו השואל ומשיב והבנין שלמה, שלדעת השו"מ שרק לאחר שאכל יותר מכביצה בסוכה, חייב בסוכה גם על פחות מכשיעור, דהוי כפרוטה ופחות מפרוטה, א"כ רק לאחר הסעודה חייב בסוכה, דהיינו כשכבר אכל בסעודה זו יותר מכביצה פת, אבל בתוך הסעודה שעדיין לא אכל יותר מכביצה פת, יכול לשתות חוץ לסוכה. אבל לדעת הבנין שלמה, שכל שדעתו בסעודה זו לאכול שיעור קביעות סעודה, חייב על כל מה שאוכל בסוכה, אף בכל שהוא, ואף שלא אכל עדיין שיעור קביעות בסוכה, א"כ גם בשתיית בתוך הסעודה חייב בסוכה. ואם נפרש כן נמצא שהשער הציון נסתפק אם כשו"מ או כבנין שלמה.

או שהחילוק
הוא בתוך או
לאחר
הסעודה

אולם נראה שטעם הנדון בשער הציון הוא בדבר שהוא טפל לפת, שהרי על המים שבתוך הסעודה אין מברכין, ונפטר בברכת המוציא, משום שהשתיה טפילה לאכילה, ומשום שאי אפשר לאכילה בלא שתיה. ולפי"ז אפשר שבזה גם אדמוה"ז יסבור שחייב בסוכה, שאף שסובר שאוכל כזית בסוכה, וכביצה מצומצמת חוץ לסוכה, זהו רק בשני פעמים שאוכל פת בסעודה אחת, שזה שמברך בתחילה על הפת ופוטר כל הפת שבסעודה זו, אינו משום שהפת שבסוף הסעודה טפל לפת שבתחילת הסעודה, אלא שבתחילת הסעודה הרי הוא מברך על כל הפת שיאכל בכל הסעודה,

ספיקו של
השעה"צ
דוקא במים
שטפל לפת

ונמצא שהיה ברכה על כל משהו מהפת שיאכל בכל הסעודה. אבל על מים שבתוך הסעודה שאינו מברך עליו, אינו משום שברך המוציא על הפת וחשיב שבירך גם על המים, שברכת המוציא אינה פוטרת את המים, אלא פטור מלברך על המים משום שהמים טפלים לפת, ואין צריך לברך על המים. ונמצא שבפת צריך לברך על כל הפת, והיה ברכה על הפת שבסוף הסעודה, ועל המים לא היה כלל ברכה, אלא שאין צורך לברך על הטפל.

ולפי"ז נמצא שנדון אדמוה"ז, ונדון השער הציון הם שני נדונים, ובדברי אדמוה"ז מבואר שכל שלא אכל יותר מכביצה פת בסוכה, יכול לאכול כביצה מצומצמת חוץ לסוכה, ובשער הציון מבואר שמים שטפלים לפת ואינם צריכים ברכה, שהטעם שנפטרים הוא משום דבטלים לפת, אז צריך לאכול בסוכה גם מים שבתוך הסעודה, אף שבתוך הסעודה היינו שעדיין לא אכל יותר מכביצה, אפ"ה מכיון שנטפל לפת חייב בסוכה, משא"כ פת אינו נטפל לפת, ודו"ק.



סימן לט

בענין חיוב אכילה בסוכה בליל יו"ט ראשון

כתב הרמ"א (סימן תרלט ס"ה): אבל לילה הראשונה צריך לאכול כזית בסוכה אף אם גשמים יורדין, ויקדש בסוכה, כדי שיאמר זמן על הסוכה, ע"כ. והמחבר השמיט דין זה. ונחלקו בזה הראשונים, דעיין בבית יוסף (שם) שהביא דעת הרא"ש (ברכות פ"ז סימן כג), שאפילו ירדו גשמים חייב לאכול כזית בסוכה, דילפינן מחג המצות. ודעת הרשב"א (שו"ת ח"ד סימן עח) שכשירדו גשמים פטור אפילו בלילה הראשון, דתשבו כעין תדורו אמרינן. וכן היא דעת התוס' (ברכות מט: ד"ה אי בעי) שכתבו, דכל שירדו גשמים בלילה הראשון ואכל בביתו, ופסקו, דחוזר ואוכל כזית בסוכה. ומבואר בתוס', שכל שירדו גשמים פטור מלאכול בסוכה גם בלילה הראשון.

והנה הרמ"א כתב, שצריך לאכול כזית בסוכה. ועיין בטור שכתב: חוץ מליל יו"ט הראשון שהוא חובה לאכול בה, ואף אם ירדו גשמים, לא יעצרנו הגשם, ומיהו משאכל בה כזית דגן יצא, אע"ג דשיעור אכילה בלא סוכה הוא בכביצה, שאני ליל ראשון שהוא חובה טפי, ואפילו לא בעי למיכל אלא כזית, אסור לאוכלו חוצה לה, הילכך יוצא בו נמי ידי חובת סוכה, ע"כ. ומבואר בטור, שגם אם לא ירדו גשמים יוצא באכילת כזית. ולכאורה הטעם הוא, שכיון שבליילה הראשון יש איסור לאכול כזית חוץ לסוכה, לכך הוי זה קביעות אכילה, ויוצא ידי חובת סוכה.

מחלוקת
הראשונים
כשירדו
גשמים
בלילה
הראשון

שתי הדעות
שבדברי הר"ן

ועיין בבית יוסף שהביא דברי הר"ן (יב: מדפי הרי"ף ד"ה מתני' ר"א) שהביא שתי דעות בזה, הדעה הראשונה היא, שבליל יו"ט ראשון חייב לאכול יותר מכביצה, וזה גמרינן מחג המצות, דאילו מדין יום טוב סגי ליה לאכול כביצה ארעי חוץ לסוכה, וגמרינן מחג המצות דמיחייב לאכול שיעור המחויב לאכול בסוכה. ויש אומרים דכיון דגמרינן מחג המצות, לגמרי גמרינן מיניה, מה התם בכזית אף הכא בכזית, ואע"ג דבשאר ימות החג כזית ארעי הוא, ורשאי לאכלו חוץ לסוכה, אפ"ה בלילה הראשון כיון שהכתוב קבעו חובה לאכלו בסוכה עשאו אכילת קבע. ואח"כ כתב הר"ן: ואחרים אומרים, דלהכי גמרינן ליל יו"ט הראשון של חג מחג המצות, לומר שאפילו ירדו גשמים חייב לאכול בסוכה, אע"ג דמיפטר בשאר יומי, עכ"ל.

הטור הוא
דלא כהר"ן

נמצא שתחילת דברי הר"ן הם ב' דיעות בלא ירדו גשמים, אם חייב לאכול יותר מכביצה, או דסגי באכילת כזית. ואח"כ הביא הר"ן דעת אחרים דילפינן מגז"ש מחג המצות שחייב לאכול בסוכה גם אם ירדו גשמים. ולכאורה משמע מהר"ן שהדעה הסוברת דסגי בכזית, הוא משום דילפינן מחג המצות לגמרי דבכזית, והטעם כתב הר"ן שכיון שהכתוב קבעו חובה לאכלו בסוכה, עשאו אכילת קבע, והוא כמו שכתוב לכאורה בטור, שזה שיש חיוב לאכול כזית, הוי זה אכילת קבע. ומה שהביא הר"ן דעת אחרים, היינו שהם סוברים שמה שילפינן מחג המצות מגז"ש, הוא לענין שחייב לאכול בסוכה אף אם ירדו גשמים. ומשמע מהר"ן שהם ב' דיעות חלוקות, הדעה הראשונה סוברת דילפינן מגז"ש מחג המצות שצריך כזית, ודעת האחרים דילפינן מחג המצות שצריך לאכול בסוכה גם אם ירדו גשמים. והיינו שמשמעות הר"ן היא שנחלקו מה ילפינן מחג המצות, אי ילפינן שיעור כזית, או דילפינן שחייב בסוכה גם בירדו גשמים. אולם בדברי הטור מבואר שפסק את שני הדברים, גם שחייב בסוכה אם ירדו גשמים, וגם דסגי בכזית. וכנראה סמך בזה על הרא"ש שכתב וז"ל: ואפילו ירדו גשמים חייב לאכול כזית בסוכה דילפינן מחג המצות, עכ"ל. ומבואר תרתי, חדא, שחייב לאכול גם בירדו גשמים, ואידך, דשיעורו הוא כזית ולא יותר מכביצה. וא"כ דברי הטור הם דלא כהר"ן, וצ"ע.

בלילה
הראשון אי"צ
'תשבו כעין
תדורו'

והנה לדעת הסוברים שבליל יו"ט ראשון חייב לאכול בסוכה אף שירדו גשמים, אף שבירדו גשמים הוי מצטער ופטור דלא הוי תשבו כעין תדורו. א"כ צ"ב מהו גדר חיובו, והרי לא הוי 'תשבו'. וצ"ל דהא דילפינן שלילה הראשון חובה מחג המצות, דנמצא דקרא דשבעת ימים הוא רשות, ולילה ראשון הוא חובה, הרי אמרינן דהא דילפינן 'כעין תדורו' שהמצוה היא רק כשהוא 'כעין תדורו', ומצטער דלא הוי 'כעין תדורו' לא הוי מצוה, זהו רק בשבעת ימים רשות, שאף שאינו חובה מכל מקום יש בזה קיום מצוה, והקיום הוא רק כשהוא 'תשבו כעין תדורו', אבל לילה הראשון חובה, לא נאמר בו כלל 'תשבו' ולא בעינן 'כעין תדורו', אלא יש מצוה לאכול לילה ראשון בסוכה והוא חובה, והחיוב הוא אף שאינו כעין תדורו. ונמצא שיש ב' מצוות, מצות

רשות בשבעת ימים שמצותו הוא 'תשבו כעין תדורו', ועוד מצוה שהוא חובה בלילה הראשון, ובזה החיוב אינו 'כעין תדורו'.

הטעם דסגי
בכזית תלוי
במחלוקת
אם חייב
לאכול
כשירידו
גשמים

ולפי"ז מה שסגי בכזית בלילה הראשון, ואי"צ יותר מכביצה, הוא פשוט, שהרי מה שמותר לאכול כביצה חוץ לסוכה, הוא משום דהוי אכילת ארעי, ואין אכילת ארעי סותרת לכעין תדורו, וכמו שכתב בהגהות אשר"י מא"ז (רא"ש פ"ב סי' יד), ולפי"ז באכילת לילה ראשון שהחיוב לאכול בסוכה הוא אף שאינו כעין תדורו, שמטעם זה חייב לאכול אף בירדו גשמים אף שאינו כעין תדורו, א"כ פשוט הטעם שצריך כזית, כיון שאינו תלוי בכעין תדורו. ולפי"ז נמצא שלדעת הראשונים שבליילה הראשון חייב לאכול בסוכה גם אם ירדו גשמים, שלפי"ז גדר חיוב אכילה בלילה הראשון אינו מטעם תשבו כעין תדורו, א"כ פשוט שדינו בכזית. ולפי"ז אין הטעם משום שכיון שיש עליו חיוב לאכול הוי קבע, דבלא"ה אף דלא הוי קבע, דינו לאכול בסוכה כזית, שאינו תלוי כלל באכילת קבע, כיון שגדר החיוב בלילה הראשון אינו משום תשבו כעין תדורו.

ולפי"ז מה שכתב הר"ן דעת הי"א שבליילה הראשון כיון שהכתוב קבעו חובה לאכלו בסוכה, עשאו אכילת קבע. הרי שטעם זה הוא רק אם נאמר שבירדו גשמים אינו חייב לאכול בסוכה גם בלילה הראשון, שלפי"ז גם בלילה הראשון גדר חיוב סוכה הוא רק אי הוי 'תשבו כעין תדורו', ובזה צריך לטעם דסגי בכזית משום דעשאו אכילת קבע, כיון שהכתוב קבעו חובה לאכול בסוכה. אבל לדעת האחרים שכתב הר"ן אח"כ, שבליילה הראשון חייב לאכול בסוכה גם אם ירדו גשמים, דלהכי גמרינן מחג המצות, א"כ לדעה זו אי"צ לטעם דעשאו אכילת קבע, שכיון שחייב לאכול בסוכה גם אם ירדו גשמים בלילה הראשון, א"כ גדר מצות לילה הראשון אינו משום 'תשבו כעין תדורו', וא"כ מה שדינו בכזית אינו משום דהוי קבע, אלא שזהו הילפותא מחג המצות שיש מצוה לאכול בסוכה בלילה הראשון אף שאינו כעין תדורו, וא"כ פשוט שדינו בכזית כמו במצה, כיון שאינו תלוי כלל באכילת קבע, כיון שאכילת קבע הוא רק בדין ד'תשבו כעין תדורו'.

ולפי"ז נראה, שהטור לא כתב שהטעם שבליילה הראשון סגי בכזית משום דהוי אכילת קבע כיון שהכתוב קבעו חובה. שכיון שהטור פסק שחייב לאכול גם בירדו גשמים, א"כ מצות לילה הראשון אינו כלל משום 'תשבו כעין תדורו', דהא בירדו גשמים לא הוי כעין תדורו, ואפ"ה חייב, וע"כ שגדר חיובו בלילה הראשון הוא, שהחובה לאכול בסוכה הוא גם אי לא הוי כעין תדורו, וא"כ לכך סגי בכזית, שזהו גוף המצוה דלילה הראשון שחיובו לאכול בסוכה, והחיוב לאכול בסוכה אינו תלוי בכעין תדורו, ולכך דינו בכזית.

ולפי"ז כונת הטור במה שכתב שלילה הראשון הוא חובה טפי, ואפילו לא בעי למיכל אלא כזית אסור לאכול חוץ לסוכה, דהיינו שלילה הראשון הוא חובה טפי מכל שבעת הימים, שבכל שבעת הימים גדר חיובו הוא רק 'תשבו כעין תדורו', ולכך

דינו רק ביותר מכביצה, משא"כ לילה הראשון שהוא 'חובה טפי', שגדר חיובו הוא אף אי לא הוי כעין תדורו, שהרי חייב לאכול בסוכה גם בירדו גשמים, ולכך אסור לו לאכול כזית חוץ לסוכה, שרק בשבעת הימים שגדר חיובו הוא 'תשבו כעין תדורו', לכך מצותו רק ביותר מכביצה, משא"כ בלילה הראשון שהוא חובה טפי, שחייב לאכול בסוכה גם אם לא הוי 'תשבו כעין תדורו', שלכך חייב לאכול בסוכה גם בירדו גשמים, ולכך אסור לו לאכול גם כזית חוץ לסוכה, לכך יוצא בו ידי חובת סוכה, כיון שחובת סוכה דלילה הראשון אינו כעין תדורו, ולכך שפיר יוצא בכזית. ולפי"ז נמצא שלכך לא הזכיר הטור הטעם שכיון שיש חיוב עשאו אכילת קבע, כיון שגם הר"ן שכתב סברא זו, כתב כן רק לדעת הסוברים שאין חיוב לאכול בסוכה בלילה הראשון אם ירדו גשמים, שלפי"ז גם בלילה הראשון החיוב הוא 'תשבו כעין תדורו', ולכך כדי לבאר למה סגי בכזית צריך את הטעם שעשאו אכילת קבע, וזהו הטעם שבלילה הראשון גם כזית הוי כעין תדורו, דעשאו אכילת קבע. אבל לדעת האחרים שהביא הר"ן, שגם בירדו גשמים צריך לאכול בסוכה בלילה הראשון, שלפי"ז חיוב לילה הראשון הוא גם אם אינו כעין תדורו, לפי"ז פשוט למה סגי בכזית.

ולפי מה שביארנו, נמצא שמה שנחלקו הראשונים בלילה הראשון אי סגי באכילת כזית או שצריך קביעות דכביצה או יותר מכביצה, זהו רק לדעת הסוברים שאין חיוב לאכול בלילה הראשון אם ירדו גשמים, אבל לדעת הראשונים שצריך לאכול בלילה הראשון גם בירדו גשמים, א"כ ודאי דסגי בכזית, שכיון שחייב לאכול בירדו גשמים, א"כ בהכרח שגדר החיוב דלילה הראשון אינו כעין תדורו, וא"כ אין שום טעם לסבור שצריך שיעור קביעות סעודה, ופשיטא דסגי בכזית.

אם חייב לאכול כשירדו גשמים ודאי השיעור בכזית

וזהו דלא כמו שפסק במטה אפרים (סימן תרכ"ה סנ"א) שכתב: יש לו לאכול פרוסת המוציא יותר מכביצה לכתחילה אף שגשמים יורדים, ע"כ. ובאלף למטה הביא, שאף שיש ראשונים שסוברים דסגי בכזית, מכל מקום הר"ן בתחילה הביא דעת הי"א שצריך כביצה, וכן בשלטי גבורים בשם ריא"ז שצריך אכילת קבע, וכן בריטב"א (סוכה כז.) הביא י"א שהוא יותר מכביצה, וכתב שכן היה אומר מורו, ואח"כ חזר מורו וסבר

קושיא על מטה אפרים דמזכי שטרא לבי תרי

ג. וצ"ע בזה, שבלבוש (סימן תרלט ס"ג) כתב וז"ל: בלילה הראשונה חייב לאכול בה אפילו פחות מכביצה, דגמרי ט"ו ט"ו ממצות וכו', ואפילו הוא שבע ואינו תאב לאכול צריך לאכול בה לפחות כזית פת וכו', ואע"ג דבשאר הימים אם אינו רוצה לאכול אלא כזית פטור מן הסוכה, דהוי אכילת ארעי עד כביצה, שאני ליל ראשון דדומיא דמצה בעינן, מה מצה לפחות צריך לאכול בכזית, הכא נמי צריך לאכול סוכה לפחות בכזית, לפיכך אם אינו רוצה לאכול אלא כזית בלילה הראשון, חשיב כאכילת קבע, וחייב לאכול אותו בתוך הסוכה, ואפילו ירדו הגשמים לא יעצרוהו הגשמים, ויאכל בה כזית וכו', עכ"ל. הרי שהלבוש כתב הטעם דחשיב כאכילת קבע, ופסק שצריך לאכול גם בירדו גשמים, וזהו דלא כמו שביארנו, שלהמבואר נמצא שאם חייב לאכול גם אם ירדו גשמים, א"כ אין הטעם משום דחשיב כאכילת קבע, וצ"ע.

דסגי בכזית. ולכך הכריע לחוש לדעת הראשונים שצריך כביצה, עכ"ד. ולהמבואר כיון שפסק שצריך לאכול גם בירדו גשמים, א"כ אי אפשר לפסוק שצריך כביצה, דמזכי שטרא לבי תרי. שכל הראשונים שהזכירו דעת הסוברים שצריך כביצה, הוא רק אם יסברו שבירדו גשמים פטור, אבל לדעת הסוברים שחייב לאכול בירדו גשמים, א"כ אי אפשר לסבור שצריך כביצה, והוא סברא פשוטה שכיון שחייב לאכול בירדו גשמים בלילה הראשון, א"כ גדר החיוב דלילה הראשון אינו 'תשבו כעין תדורו', וא"כ אי אפשר לסבור שצריך יותר מכזית, ולכך הטור והרמ"א שפסקו שחייב לאכול בירדו גשמים, פסקו דסגי בכזית, וצ"ע למעשה.

והנה להמבואר שלדעת הראשונים שחייב לאכול בלילה הראשון בירדו גשמים, ע"כ שהחיוב אינו תשבו כעין תדורו. לפי"ז יש לדון לדעת הראשונים שבירדו גשמים פטור, מהי סברתם בזה. ועיין ביאור הגר"א (ס' תרלט ד"ה וכ"ז דוקא) בא"ד וז"ל: אבל בתוס' כתוב שם כגון אם ירדו ואכל חוץ לסוכה ופסקו הגשמים שחייב, וכמ"ש הרשב"א דכשירודים גשמים אין שם סוכה עליו, עכ"ל. ומבואר בגר"א שסברת הראשונים שבירדו גשמים פטור בלילה הראשון משום שכל שיורדים גשמים אין שם סוכה עליו.

וצ"ע בזה, דעיין בתשובת הרשב"א (ח"ד סימן עח) וז"ל: נראים לי הדברים, שאין המצטער ואשר ירדו עליו גשמים חייבים עד כדי שתסרח המקפה לאכול בסוכה, דמלת 'תשבו כעין תדורו' אמרין וכו'. והא דילפי רבנן ט"ו ט"ו מחג המצות, לאו למימרא שיהיה חייב עכ"פ לאכול בסוכה בלילה הראשון אפילו במקום צערא, דמצטער פטור הוא אלא דהיכא דלא מצטער חייב לאכול בלילה הראשון ותו לא מחייב, ודלא כרבי אליעזר וכו', עכ"ל. ומפורש ברשב"א שגם בלילה הראשון טעם הפטור בירדו גשמים הוא מקרא ד'תשבו כעין תדורו', כמו הפטור דכל שבעת הימים, והוסיף הרשב"א שהילפותא ט"ו ט"ו מחג המצות אינו ילפותא לחייבו אף במצטער, אלא הילפותא היא שבלילה הראשון הוא חובה, ושאיני משאר הימים שהוא רשות. וכוונת הרשב"א, שגדר הרשות דשבעת ימים וגדר החובה בלילה הראשון הוא גדר אחד, דבעינן 'תשבו כעין תדורו', ומצטער פטור משניהם, והגז"ש הוא רק למילף שהוא חובה בלילה הראשון, ולא רשות כשאר שבעת ימים, אבל גדר החיוב גם בלילה הראשון הוא כשבעת ימים, דגדרו הוא תשבו כעין תדורו ומצטער פטור.

וזהו דלא כמו שכתב הגר"א בדעת הרשב"א, שטעם הפטור בירדו גשמים בלילה הראשון הוא משום שאין שם סוכה עליו, שלדברי הגר"א נמצא שבזה גם הרשב"א מודה שבלילה הראשון אין גדר החיוב מטעם תשבו כעין תדורו, והטעם שהרשב"א סובר שפטור הוא משום שאין שם סוכה עליו. ולפי"ז מחלוקת הראשונים היא, אם בירדו גשמים יש שם סוכה עליו, או אין שם סוכה עליו. ואילו ברשב"א הנ"ל מבואר שהמחלוקת היא אם גדר החיוב בלילה הראשון הוא גדר מחודש ואינו

ד' הגר"א
שכשירודים
גשמים אין
שם סוכה
עליו

קושיא על
הגר"א
מלשון
הרשב"א

בגדר תשבו כעין תדורו, אלא חיוב מחודש לאכול בסוכה אף דלא הוי כעין תדורו, או שגם בלילה הראשון גדרו הוא תשבו כעין תדורו, ורק שהוא חובה ולא רשות, וצ"ע בדברי הגר"א.



סימן מ

אכילת מקצת מקביעות הסעודה חוץ לסוכה

במשנה (סוכה כז): רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה, ע"כ. וכתב המאירי: ושמא תאמר חמשה עשר הם עם סעודה שלישית של שבת, אפשר שהסעודות הבאות מצד רגילות דירה הוא מונה, וזו משום שבת היא. ויש מפרשים, שאותה סעודה עומדת במקום אותה של לילה, שמאחר שהוא שבע אינו חוזר ואוכל, וכמה פעמים אדם אוכל באותו זמן סעודה של לילה מבעוד יום, עכ"ל.

סעודה שלישית שבשבת עוֹדפת על י"ד סעודות

והנה לתירוץ הראשון של המאירי נמצא שחייב לאכול ט"ו סעודות, ורבי אליעזר מנה רק הסעודות הבאות מצד רגילות דירה, ולא מנה הסעודה שחייב לאכול משום שבת, והוא רק טעם למנין הסעודות, אבל בגוף החיוב יש חיוב לאכול ט"ו סעודות. ולתירוץ היש מפרשים, חייב לאכול רק י"ד סעודות, שמאחר שאכל סעודה שלישית של שבת, אינו חייב לאכול סעודה נוספת בלילה דמוצאי שבת, שכמה פעמים אדם אוכל סעודת הלילה מבעוד יום.

נפק"מ אם חובה לאכול ט"ו סעודות

ועיין במגן אברהם (סימן תקט סק"ה) שהביא ראיה ממשנה זו דיום טוב לא בעיא שלש סעודות, מדלא קתני אלא י"ד סעודות ד. ועיין בשער המלך (סוכה פ"ו ה"ז) שהביא דברי המגן אברהם, והקשה על זה, דהיכי ניחא ליה בהכי, שהרי לדידיה נמי תקשה, דליתני ט"ו סעודות משום שבת. וכן הקשה שם במחצית השקל. ובשער המלך הוכיח מכח קושיא זו לדעת הרא"ש דסעודה שלישית בעיא פת, שא"כ ט"ו סעודות הו"ל למימר, שהרי א"א לז' ימים בלא שבת. ומזה הוכיח דלא מיחייב לאכול אלא כזית או כביצה, ולא יותר מכביצה, דהשתא משו"ה לא קתני ט"ו סעודות, משום דיכול לקיימה בכביצה דלא בעינן סוכה, ודוקא בשני סעודות שהם עיקרות דנפק"ל (סוכה כז). מקרא ד'תשבו' כעין תדורו, מה דירה אחת ביום ואחת בלילה וכו', מיחייב

שיעור אכילה בסעודה שלישית כביצה או יותר

ד. ולהעיר, שהמאירי הקשה רק מסעודה שלישית של שבת, ולא הקשה מסעודה שלישית של יו"ט. וי"ל דס"ל דיו"ט לא בעיא ג' סעודות.

לאכול בסוכה, משא"כ סעודה שלישית דאינו אלא משום חיובא דקרא, דלאו אורחיהו דאינשי אלא בב' סעודות, והילכך לא נפק"ל סעודה שלישית מקרא ד'תשבו' כעין תדורו, כי היכי דניחייב בסוכה, עכ"ד.

מותר לאכול
כביצה בבית
ולהשלים
הסעודה
בסוכה

ועיין במעשה חושב על השער המלך שכתב: לענ"ד יש להקשות בראיה זו טובא, משום דאפילו תימא דגם בסעודה שלישית בעיא יותר מכביצה, מ"מ לא חשיב רבי אליעזר ט"ו סעודות משום שבת, מפני דר"א לא קא חשיב אלא הסעודות שחייב לאכול בסוכה משום 'תשבו' כעין תדורו, דחייב לאכול כל הסעודות בסוכה מהאי טעמא, אבל מה שחייב לאכול בשבת עוד סעודה שלישית משום מצוה, הא לא קחשיב ר"א, משום דמצוה לא אייתי קרא, ואי משום דכיון דסעודה שלישית נמי שיעורה ביותר מכביצה וא"כ ממילא חייב בט"ו סעודות בסוכה, הא ליתא, דאי משום הא הרי יכול לאכול כביצה פת בביתו ולהשלים המותר בסוכה בכדי אכילת פרס, אי לא מיקרי סעודה בענין אחר, ודו"ק, עכ"ד.

וחידש בזה המעשה חושב חידוש לדינא, שהרוצה לאכול סעודה יותר מכביצה דהוי אכילת קבע וחייב בסוכה, אפ"ה אין עליו חיוב לאכול הכל בסוכה, אלא יכול לאכול מקצת הסעודה בביתו, ולהשלים השאר בסוכה, שעי"ז נמצא שלא אכל שיעור אכילת קבע חוץ לסוכה, שהרי חוץ לסוכה אכל רק שיעור אכילת ארע' ואף שכללות הסעודה הוי שיעור אכילת קבע, ונמצא שאוכל חלק מסעודת קבע חוץ לסוכה, לית לן בה, שכל שאינו אוכל שיעור אכילת קבע חוץ לסוכה, אינו חייב בסוכה. ומטעם זה לא מנה ר"א סעודה שלישית של שבת, שגם אם נסבור שחייב לאכול סעודה שלישית יותר מכביצה, אפ"ה אינו חייב לאכול הכל בסוכה, שיכול לאכול מקצת בביתו ולהשלים המותר בסוכה, ור"א מנה רק י"ד סעודות שחייב לאכול כל הסעודות בסוכה, כיון שחיובו הוא משום 'תשבו' כעין תדורו. ונמצא להלכה לרבנן, שמי שבא לאכול סעודה יותר מכביצה שאסור לו לאכול חוץ לסוכה, אפ"ה אינו חייב לאכול הכל בסוכה, ויכול לאכול מקצת הסעודה בביתו, ולהשלים המותר בסוכה.

סיוע מדברי
השו"ע הרב

וכן פסק להדיא בשו"ע הרב (סימן תרלט סעיף יז) וז"ל בא"ד: באכילת כזית בתוך הסוכה יוצא ידי חובה, כמו שיוצא באכילת כזית מצה, אבל מכל מקום חייב לאכול עוד פת בבית, שהרי בכל סעודת יו"ט חובה לאכול יותר מכביצה פת, אלא שבתוך הסוכה בשעת הגשם אין חובה לאכול יותר מכזית כמו באכילת מצה. 'ואפילו שלא בשעת הגשם' אם ירצה לאכול כזית בסוכה וכביצה מצומצמת תוך הבית הרשות בידו, אלא שהמחמיר לאכול כל הסעודה בתוך הסוכה שלא בשעת הגשם הרי זה משובח, כמו שנתבאר למעלה, עכ"ל.

תוספת
חידוש בדברי
שו"ע הרב

והוא כדעת המעשה חושב, שגם בקובע לאכול סעודה יותר מכביצה, רשאי לאכול מקצת הסעודה בביתו ולהשלים המותר בסוכה. ונראה שבדברי השו"ע הרב מבואר חידוש יותר מבדברי המעשה חושב, שהמעשה חושב כתב רק שאוכל בתחילה

מקצת הסעודה בביתו ומשלים המותר בסוכה, ובש"ע הרב כתב שמותר גם לאכול מקצת בסוכה ולהשלים המותר בביתו. ואפשר לומר שהמעשה חושב לא התיר זאת לאכול מקצת בסוכה ולהשלים המותר בביתו, דיש לומר שרק לאכול מקצת בביתו ולהשלים המותר בסוכה התיר המעשה חושב, ומשום שסובר שחלות קביעות סעודה שחל לחייבו לאכול בסוכה, הוא רק במה שאוכל יותר מכביצה, וכשאוכל בתחילה מקצת הסעודה שהוא פחות משיעור המחייב בסוכה, אכתי לא חל עליו חיוב לאכול בסוכה, ולכך רק באוכל מקצת בתחילה בביתו ומשלים המותר בסוכה מותר, כיון שבשעה שחל עליו קביעות סעודה דהיינו במה שאוכל יותר מכביצה, הרי הוא אוכל בסוכה, ובתחילת הסעודה שאוכל פחות מכביצה, עדיין לא חל עליו חיוב לאכול בסוכה, וא"כ זהו רק היתר לאכול מתחילה מקצת בביתו ולהשלים המותר בסוכה. אבל איפכא לאכול מקצת בסוכה ולהשלים המותר בביתו אפשר שאסור, כיון שבשעה שאוכל יותר מכביצה, אז חל עליו חיוב לאכול בסוכה. אולם בש"ע הרב מבואר, שגם לאכול כזית בסוכה ולהשלים המותר ליותר מכביצה בביתו ג"כ מותר, שאף שבכל הסעודה יש קביעות של אכילה יותר מכביצה, ואת השלמת השיעור ליותר מכביצה הוא אוכל בביתו ג"כ מותר, שכל שאוכל חוץ לסוכה שיעור פחות מכביצה מותר לו לאכול חוץ לסוכה, אף שאוכל בכללות הסעודה שיעור קביעות סעודה דהיינו יותר מכביצה.

והנה המאירי והמגן אברהם והשער המלך שהקשו למה לא מנה ר"א ט"ו סעודות שחייב לאכול סעודה שלישית בשבת או ביו"ט, ולא תירצו כמו שתירץ המעשה חושב, שהטעם שלא מנה ר"א סעודה שלישית הוא משום שיכול לאכול מקצת הסעודה בביתו ולהשלים המותר בסוכה, נראה שחולקים על יסוד הדין, וסבירא להו שכל שיש שיעור קביעות סעודה בכללות הסעודה, חייב לאכול כל הסעודה בסוכה, ואינו יכול לאכול מקצת הסעודה בביתו ולהשלים המותר בסוכה, שכיון שבכללות הסעודה יש שיעור קביעות סעודה, הרי הוא חייב לאכול כל הסעודה בסוכה. ונמצא שנחלקו בזה, שדעת המאירי המגן אברהם והשער המלך, שכל שבכללות הסעודה יש שיעור קביעות סעודה, חייב לאכול כל הסעודה בסוכה, ודעת שו"ע הרב והמעשה חושב שאף שבכללות הסעודה יש שיעור קביעות סעודה, אפ"ה יכול לאכול מקצת הסעודה בביתו ולהשלים המותר בסוכה. ולדעת שו"ע הרב יכול ג"כ לאכול מקצת הסעודה בסוכה ולהשלים המותר בביתו. וצריך לבאר במה נחלקו.

החולקים על המעשה חושב ושו"ע הרב

ועיין בשער הציון סימן תרל"ט ס"ק כ"ט שכתב על מה שכתב הרמ"א שמותר לשתות יין אפילו קבע עליהו חוץ לסוכה, לפי"ז הא דאיתא בגמרא (סוכה כח:) ובש"ע (סימן תרלט ס"א-ב) אוכלים ושותים בסוכה, היינו לאחר אכילתו בסעודה שדרך לשתות אז, צריך לשתות גם כן בסוכה דנכלל הוא בסעודה. וכתב, ואפשר דלפי"ז אף מים בתוך הסעודה אין כדאי לשתות חוץ לסוכה, וסיים וצריך עיון, עיי"ש. ופלא שלא

דעת שעה"צ לאסור שתית מים בתוך הסעודה חוץ לסוכה

הזכיר דברי שו"ע הרב, שמותר גם לאכול פת פחות מכביצה ולהשלים המותר בביתו, וצ"ע.

חילוק המניח
בין מצוה
חיובית
למצוה
קיומית

ונראה, דאפשר שנדון זה אם יכול לאכול מקצת הסעודה בביתו ולהשלים המותר בסוכה, תלוי במה שדן המנחת חינוך (מצוה שכה), במה שהקשו התוס' (סוכה ט. ד"ה ההוא), למה לי קרא בסוכה ד'לך' למעוטי גזילה, הא הוי ליה מצוה הבאה בעבירה, וליכא למעוטי שאול דהא שאול כשר, וגזילה בלאו הכי פסולה. ותירץ המנחת חינוך: דנראה דיש שני מינים במצות עשה, אחד שהוא חיוב אקרקפתא דכל איש מישראל, כמו תפילין ואתרוג ואכילת מצה, ומצוה כזו אם מקיים אותה עושה רצון הבורא יתברך ויתעלה, כי כן צוה לו המלך ברוך הוא, ואם מבטל המצוה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב ביטל המצוה ועשה נגד רצונו יתברך וענוש יענש. ויש מצוות שאין חיוב לעשותם, כגון ציצית דהתורה לא חייבה אותו ללבוש בגד של ארבע כנפות, ואם רוצה הולך בלא בגד של ארבע כנפות ואינו נגד רצון הבורא ברוך הוא, אך אם מביא עצמו לידי חיוב שבכוונה לובש ארבע כנפות לקיים מצות ציצית, זה דרך הטוב וישר. הכלל, אם מקיים מצוה זו עושה רצון הבורא ברוך הוא, אבל אם אינו מקיים מצוה אינו עובר על רצונו, רק דאינו מקיים המצוה, וכן מצוה זו דהיינו סוכה יש בה שני חלקי המצוה, דהיינו בליל ראשון של סוכות מצות עשה לאכול כזית בסוכה, ומחוייב לחזור אחר סוכה, ואם אינו רוצה לאכול אינו מועיל, כי הוא מחוייב לאכול כמו מצה ותפילין, ואם לא קיים המצות עשה בלילה הראשון עושה נגד רצונו יתברך שמו, ובשאר הלילות וימים אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה, ואין שוב חיוב עליו כמו ציצית, אך אם אוכל, מצות עשה לאכול בסוכה ומקיים רצונו ברוך הוא, אבל אם אינו אוכל אין חיוב.

ולפי"ז כתב המנחת חינוך: דהא דמצוה הבאה בעבירה אינו יוצא, הטעם דהקב"ה אינו רוצה בכך, ולא לרצון לפניו דסניגור יעשה קטיגור, ו'אני ה' שונא גזל בעולה' (ישעיה סא ח), עיין ר"ן שם פרק לולב הגזול. והנה משום זה שייך שפיר לומר

ה. ולפי"ז נמצא, שכיון שדעת שו"ע הרב שגם פת מותר להשלים המותר בביתו, וא"כ כל שכן שמותר לשתות בביתו מים שבתוך הסעודה, לפי"ז לדעת שו"ע הרב אין לפרש שמה שאמרו 'אוכלים ושותים בסוכה' היינו לאחר אכילתו בסעודה כמו שפירש בשער הציון, ולפי"ז שו"ע הרב אינו יכול לסבור כרמ"א שמותר לשתות יין אפילו קבע עליהו חוץ לסוכה, שא"כ קשה אימתי נאמר הדין ד'שותים בסוכה', שבדעת הרמ"א שייך מותר לשתות אפילו קבע חוץ לסוכה, א"כ בהכרח לפרש ד'שותים בסוכה' היינו שתייה שבתוך הסעודה, וכמו שכתב בשער הציון, אבל לדעת שו"ע הרב שמותר לשתות מים שבתוך הסעודה חוץ לסוכה, שאפילו פת פחות מכשיעור קביעות סעודה יכול להשלים בביתו בתוך הסעודה, א"כ אין לסבור כרמ"א, שא"כ קשה אימתי הדין הוא ד'שותים בסוכה'. ולפי"ז א"ש שבשו"ע הרב בסימן תרל"ט ס"ב פסק שכל שתייה שדרך לקבוע עליהן צריך לכונוס לתוך הסוכה, וא"ש שלשיטתו שמים שבתוך הסעודה מותר לשתות חוץ לסוכה, א"כ בהכרח לפרש ד'שותים בסוכה' היינו משקין שדרך לקבוע עליהן, ודו"ק.

דלא יצא ידי המצוה, כי זה אינו רצון הבורא יתברך, וא"כ לא קיים המצוה, וזה שייך שפיר במצוה החיובית, כיון דלא יצא ידי חובת המצוה, ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה, כי זה בזה תליא וכמו שביארנו. אבל במצוות שאינם חיוביות כגון ציצית וסוכה בשאר ימי החג, אם הם באים בעבירה, אמת דלא קיים רצון הבורא ברוך הוא, כי אין זה רצונו יתברך, אבל מ"מ לא ביטל המצוה, רק דלא קיים, והוה ליה כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל דלא ביטל ולא קיים, הכא נמי נהי דלא קיים המצוה, כי לא לרצון לפניו בזה, אבל מ"מ לא ביטל, ולא נוכל לדון אותו כמו שאוכל חוץ לסוכה או שלובש בגד בלא ציצית, רק הוא כמו שאינו עושה המצוה כלל והולך בלא בגד או שאינו אוכל כלל, כי באמת הוא לובש ציצית ואוכל בסוכה וכו'. ולפי"ז ניחא דאי מחמת מצוה הבאה בעבירה, נהי דבחג אם ישב בסוכה כזו לא קיים המצוה, אבל גם לא ביטל, אבל עתה התורה שהתורה גילתה דגזול פסול, א"כ הוה ליה כאילו ביטל העשה כמו שאוכל בביתו, לכך כתבה התורה 'לך' למעוטי גזול גבי סוכה וגבי ציצית, עכ"ל עיי"ש.

ולא ביאר המנחת חינוך במה חולקים התוס' שלא תירצו כן. אם הוא משום שדעת התוס' שגדר מצוות סוכה הוא מצוה חיובית כמו מצה ותפילין, או שדעת התוס' שאף שסוכה אינה מצוה חיובית, אפ"ה גם אם הפסול הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה, הוי ג"כ כמו שאוכל בביתו.

סברת
התוספות
החולקים

ועיין באתון דאורייתא (סימן יא) בסופו, שחולק על המנחת חינוך לענין סוכה, וכתב: דסוכה היא מצוה חיובית ועצמותית, שהתורה מבקשת שנדור שבעה ימים בסוכה, כמו שדרין כל השנה בבית, וכאומרם ז"ל 'תשב' כעין תדורו, והא דאי בעי לא אכיל ולא יתיב בסוכה, זה בעבור לפי שענין דירה כך ענינה, שהאדם הוא בחוץ ובשוק כמה זמנים, ורק כשרוצה לאכול ולשתות או לישון, אזי אינו אוכל ושותה וישן בחוץ רק בביתו, וזהו ענין הדירה בביתו, וכן רצתה התורה שנדור שבעת ימים בסוכה, ושפיר הוא מבוקש עצמי וחיובי שהתורה מבקשת ענין הדירה בסוכה, עכ"ל עיי"ש.

האתון
דאורייתא
חולק שסוכה
מצוה חיובית

ועיין עוד מה שכתב בזה בגיליוני הש"ס (סוכה כז. ד"ה ורבנן), שבדברי הבעל המאור סוף מסכת פסחים כתב, דסוכה היא מצוה מחוייבת, הואיל ואי אפשר ג' ימים בלי שינה, וכשישן חייב בסוכה, עכ"ד. והנה מה שכתב שבדברי הבעה"מ סוף מסכת פסחים מבואר דסוכה היא מצוה מחוייבת, יש לדון בזה בכוונת הבעה"מ, ויבואר להלן (ד"ה והנה הבעל המאור).

דעת בעה"מ
שהיא מצוה
חיובית

והביא עוד בגיליוני הש"ס שם, מדברי שו"ת תשב"ץ (ח"א סימן ק) דאין סוכה מצוה מחוייבת, כיון דאי בעי לא אכיל, ואי משום שינה אפשר בנמנום משהו, כהך דלקמן (סוכה ג). דמנמנמי אכתפא דהדדי, דשינת ארעי דחייב בסוכה הוא רק מדרבנן, עכ"ד עיי"ש. [וראה להלן (ד"ה ועכ"פ) עוד בדעת התשב"ץ].

דעת תשב"ץ
שהיא מצוה
קיומית

והנה באתון דאורייתא הסכים לגוף יסוד המנחת חינוך, שיש מצוות שאין חיוביות, ורק אם הביא עצמו לידי חיוב קיים מצוה, כגון לענין מצוות ציצית הסכים לדעת המנחת חינוך, אלא שחולק עליו לענין סוכה וסובר שהיא מצוה חיובית, אלא שהמצוה היא כדרך שהוא דר בביתו, דכתיב 'תשבו' כעין תדורו, ולכך אם אינו רוצה לאכול ולשתות ולישון, אינו צריך להיות בסוכה, שזהו כעין 'תדורו', שכך הוא ענין דירה, שהאדם הוא בחוץ כמה זמנים. אולם יעויין בשערי יושר (שער ג פ"ט) שחולק על יסוד דברי המנחת חינוך, וסובר שגם ציצית וסוכה היא מצוה חיובית, דכוונת המצוה בציצית היא, שבשעה שלובש ארבע כנפות, איכא חיוב גברא להטיל ציצית בבגדו, ואחר לבישת הבגד מחוייב הוא במצות ציצית כמו במצות תפילין, אלא שאם אינו לובש ליכא מצוה. וכן בסוכה, אם אינו אוכל ליכא חיוב של ישיבת סוכה, אבל כשקובע לאכול מתחדש עליו חיוב סוכה, עכ"ד עיי"ש.

ובדברי הרשב"א מפורש, שסוכה הוי מצוה חיובית, שכל שהוא אוכל פת וכל שהוא ישן מחוייב לאכול ולישון בסוכה. דעיינ בשו"ת הרשב"א (ה"ג סימן רפז) שנשאל, למה מברכין על הסוכה כל שבעה מה שאין כן במצה. והשיב: שהתורה אמרה (ויקרא כג מב) 'בסוכות תשבו שבעת ימים', ואמרו רבותינו ז"ל 'תשבו' כעין תדורו, ולפיכך כשהוא צריך לסעוד סעודה או לישון, צריך לסעוד ולישון שם, אבל כל שאינו סועד ואפילו אוכל פירות בעלמא אינו חייב על כל פנים לסעוד שם, דלא קי"ל כר' אלעזר וכו'. וכן אם היה אפשר לו שלא לישון, לא היה מחוייב על כל פנים ליכנס בסוכה ולישון. והגע עצמך, הרי שהוצרך לדבר מצוה כל הימים, או שהיה הולך בדרך ונפטר מן הסוכה, ויום אחרון של חג חזר ויכול לעמוד בלא סעודה ובלא שינה, אין אנו מחייבין אותו לסעוד ולישון כדי לקיים מצות סוכה שלא חייבתו תורה בכך. אלא אני אומר, שמצות אכילת מצה אינה אלא לילה ראשונה, ואפילו רצה לאכול פת ואפילו אותה לילה עצמו אינו חייב לאכול מצה משומרת, שלא חייבתו תורה אלא לאכול כזית מצה, ואח"כ בין יאכל מצה משומרת בין יאכל מצה שאינה משומרת רשאי, אבל בסוכה כל שאוכל פת וכל שהוא ישן מחוייב לאכול ולישון בסוכה ד'תשבו' כעין תדורו אמר רחמנא, והילכך כל שהוא אוכל או ישן חייבתו תורה להיות בסוכה, ולפיכך מברך בשאר הימים כבלילה הראשון, עכ"ל.

ומפורש ברשב"א, שכיון דכתיב 'בסוכות תשבו', ודרשו 'תשבו' כעין תדורו, גדר המצוה הוא שכל שאוכל פת או שהוא ישן מחוייב לאכול ולישון בסוכה, וכל שהוא אוכל או ישן חייבתו תורה להיות בסוכה, ולכך מברך בשאר הימים כבלילה הראשון. ורק שאם אינו אוכל פת או שאינו ישן, אין עליו חיוב להיות בסוכה.

והנה הרשב"א הוכיח כן, ממה שאם הוצרך לדבר מצוה כל הימים או שהיה הולך בדרך ונפטר מן הסוכה ויום אחרון של חג חזר ויכול לעמוד בלא סעודה ובלא שינה אין אנו מחייבין אותו לסעוד ולישון כדי לקיים מצות סוכה, שלא חייבתו תורה

מחלוקת
האחרונים
אם מצות
ציצית היא
חיובית או
קיומית

דעת
הרשב"א
שסוכה מצוה
חיובית

ביאור הוכחת
הרשב"א

בכך. ומבואר ברשב"א, שאילו היה הדין שאם נפטר בימים הראשונים מן הסוכה מטעם שהוצרך לדבר מצוה או שהיה הולך בדרך, וחזר ביום אחרון של חג, ויכול לעמוד בלא סעודה ובלא שינה, שהיו מחייבין אותו לסעוד ולישן בסוכה. לא היינו אומרים שכל שהוא אוכל פת או שהוא ישן הרי הוא מחוייב לאכול ולישן בסוכה. ורק משום שהדין הוא שאם נפטר בימים הראשונים וחזר ביום האחרון של חג, אין אנו מחייבין אותו לסעוד ולישן כדי לקיים מצות סוכה, רק מטעם זה אמרינן שגדר המצוה הוא שכל שאוכל פת או שהוא ישן הרי הוא מחוייב לאכול ולישן בסוכה. והדברים נראים סתומים מה ענין זה לזה, ולמה אם היינו אומרים שאם נפטר בימים הראשונים מן הסוכה חייב הוא לאכול ולישן ביום האחרון של חג, לא היינו אומרים שגדר המצוה הוא שכל שאוכל פת או ישן מחוייב הוא לאכול ולישן בסוכה, וצ"ע.

ובדרך אפשר נראה לומר, שכוונת הרשב"א היא לשלול שהיה מקום לומר שגדר המצוה ד'תשבו שבעת ימים' כעין תדורו הוא, שבזה שקבע דירתו בלילה הראשון ואכל פת בסוכה, נעשית הסוכה דירתו כל זמן שלא אכל פת וישן בביתו, שכל זמן שאינו עושה פעולה הפכית משיבה בסוכה, נמשכת דירתו בסוכה גם בלא מעשה, שלאחר שקבע דירתו בסוכה באכילת פת בלילה הראשון, הוי הסוכה דירתו, כל זמן שלא עשה דבר קבע בביתו. ואם נפרש כן, נמצא שאין כלל מצוה לאכול ולישן כל שבעת הימים בסוכה, וגם כשאוכל פת וישן בסוכה אינו מקיים בזה שום מצוה, כי באמת אינו מחוייב כלל לאכול ולישן בסוכה, ורק שאסור לו לאכול פת ולישן חוץ לסוכה, כיון שבזה הוא עוקר ומבטל את דירתו בסוכה, כיון שאכל וישן מחוץ לסוכה, וא"כ אין לברך כל שבעת ימים כשאוכל בסוכה, כיון שאין כלל מצוה שיש בה מעשה לאכול ולישן בסוכה, והמעשה התקיים כבר בלילה הראשון שאכל פת בסוכה, וכל שבעת הימים יש עליו רק איסור לאכול ולישן חוץ לסוכה, שבזה הוא מבטל את דירתו בסוכה, וא"כ כיון שהוא רק איסור לאכול ולישן חוץ לסוכה, ואין כלל מצוה לאכול ולישן בסוכה, א"כ אין לברך כל שבעת הימים. ועל כך הוכיח הרשב"א שאינו כן, שא"כ מי שנפטר מן הסוכה בימים הראשונים, כגון שהיה הולך בדרך או שהוצרך לדבר מצוה, וחזר ביום אחרון של חג ויכול לעמוד בלא סעודה ובלא שינה, הרי יש לחייבו לסעוד ולישן כדי לקיים מצות סוכה, שהרי המצוה היא תשבו כעין תדורו כל שבעת הימים, ורק שכיון שאכל פת בלילה הראשון ונעשית הסוכה דירתו, הרי הוא מקיים ממילא כעין תדורו כל שבעת הימים, כל זמן שלא אכל וישן חוץ לסוכה, וא"כ אם היה פטור בימים הראשונים, יש לחייבו לאכול ביום האחרון לקיים המצוה דתשבו כעין תדורו ביום האחרון של חג. וא"כ ממה שאין מחייבין אותו ביום האחרון של חג, שפיר הוכיח הרשב"א שאין זה הגדר במצוה דתשבו כעין תדורו, ולכך שפיר יש לפרש שהמצוה היא שכל שהוא אוכל וישן הרי הוא מחוייב לאכול ולישן בסוכה, ויש מצוה חיובית לאכול ולישן בסוכה כל שבעת הימים, ורק שאם

אינו אוכל וישן אין עליו חיוב, שגדר חיוב המצוה הוא שכל שאוכל וישן יש עליו מצוה וחיוב לאכול ולישן בסוכה, ולכך שפיר מברך כל שבעת הימים על הסוכה, וצ"ע בנקודה זו.

בירור דעת
התשב"ץ

ועכ"פ בדברי הרשב"א מפורש, שיש מצוה חיובית לאכול ולישן כל שבעת הימים בסוכה, והמצוה נאמרה למי שאוכל וישן שיש עליו מצוה וחיוב לאכול בסוכה. והנה כבר הבאנו דברי גליוני הש"ס שכתב שדעת התשב"ץ שסוכה אינה מצוה מחוייבת, ועיי"ש בתשב"ץ (ח"א סימן ק) שדן, במי שנשבע שלא לחלוק, אי הוי נשבע לבטל את המצוה, שכיון שהמצוה היא לייבם, וחליצה הוי רשות, חלה עליו שבועה, ויש לומר שכיון שמ"מ אם לא חפץ ליבם רמיא עליה מצות חליצה, לאו הרעה דרשות הוא. והביא ראיה לזה מדתנן (שבועות כט.) נשבע לבטל את המצוה שלא לעשות סוכה, והרי בעשיית סוכה לסוכה כל שבעה מתכווין, דהא מברכין עליה ושם שמים חל עליה כל שבעה, ואפ"ה לא חיילא עליה שבועה, ואע"ג דשאר ימים בר מלילה הראשונה הוו רשות גמורה, כיון דמ"מ אי בעי אכיל לסעודת קבע מצוה איכא, משום הכי הוי נשבע לבטל את המצוה, דאי לא הוי נשבע לבטל את המצוה בשאר יומי, אמאי לא חיילא עליה אפילו ללילה הראשון בכולל דומיא דלא אשב בצל דירושלמי. אלא ודאי כל שיש בעשיית הדבר כשעשוהו מצוה, אע"ג דמצי פטר נפשיה מיניה, הוי נשבע לבטל את המצוה, ודכותה במצות חליצה אע"ג דמצי פטר נפשיה מינה ביבום, כיון דאי עביד לה עביד מצוה לא חיילא עליה שבועה. וכ"ת דלא דמי, דסוכה כל שבעה אע"ג דרשות היא, לא מצי פטר נפשיה מיניה כל שבעה, דהא קי"ל (שם כה.) דהנשבע שלא ישן ג' ימים ילקה וישן לאלתר. הא ליתא, דהגע עצמך שנשבע שלא יעשה סוכה בשני ימים האחרונים של סוכה מי חיילא עליה כלל, הא ודאי לא, דסתמא תנן, ועוד אפילו כל ז' אפשר למינן פורתא אכתפיה דחבריה כמו שהיו עושין בשמחת בית השואבה, כדאמרין בפרק החליל (סוכה ג.), א"ר יהושע כשהיינו שמחין בשמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, ומוקמינן לה התם בכה"ג, ואע"ג דקי"ל (שם כו.) דשינת ארעי חייבת בסוכה, ואפילו במוסר שינתו לאחרים, היינו מדרבנן, משום חששא דשמא ימשך בשינה, אבל לענין שלא יהא אפשר להיות כן לא. וכיון שכן רשות גמורה היא ישיבת סוכה כל שבעה, חוץ מלילה הראשון, ואפ"ה לא חיילא עליה כלל שבועה, ודכותה נמי חליצה אע"ג דרשות גמורה היא לא חיילא עליה שבועה, עכ"ל.

מחלוקת
הרשב"א
והתשב"ץ

ומבואר בדברי התשב"ץ שחולק על הרשב"א, שהרשב"א סובר שסוכה כל שבעה היא מצוה חיובית, שכל שאוכל וישן יש עליו חיוב לאכול ולישן בסוכה, ולדעת הרשב"א פשוט למה הוי זה נשבע לבטל את המצוה, כיון שהיא מצוה חיובית כל שאוכל וישן. והתשב"ץ חולק על הרשב"א וסובר שסוכה כל שבעה אינה מצוה חיובית, כיון שיכול לפטור עצמו ולא להתחייב, שיכול לא לאכול ולא לישן כל שבעה,

וישיבת סוכה כל שבעה היא רשות גמורה. ומזה הוכיח התשב"ץ שאין שאין חיוב כלל, ורשות גמורה היא, אפ"ה לא חיילא עליה שבועה, כיון דמצוה קא עביד, וה"נ לגבי חליצה אף דרשות גמורה היא, אפ"ה כיון דמצוה קא עביד לא חיילא עליה שבועה.

נמצא שנחלקו הרשב"א והתשב"ץ בגדר מצות סוכה, דעת הרשב"א שהיא מצוה חיובית לישב בסוכה כל שבעה, ואף שאם אינו אוכל פת ואינו ישן, אין עליו חיוב סוכה, אפ"ה כל שאוכל פת או ישן הרי הוא מחוייב לאכול ולישן בסוכה, ד'תשבו' כעין תדורו אמר רחמנא, וחייבתו תורה להיות בסוכה. ולדעת הרשב"א שהוא חיוב גמור כשאר מצוות, ורק החיוב הוא אם אוכל פת וישן, א"כ פשוט דהוי זה נשבע לבטל את המצוה. והתשב"ץ חולק וסובר שאין חיוב לישב בסוכה כל שבעה, ורשות גמורה היא, ורק שאם אוכל וישן בסוכה הרי הוא מקיים מצוה. ולפיכך דן התשב"ץ בזה, דאפשר שאין בזה דין נשבע לבטל את המצוה, דאפשר שרק במצוה שהוא מחוייב בה הוי בדין נשבע לבטל את המצוה. וכמו כן בחליצה דרשות גמורה היא, שהמצוה היא לייבם, אפשר שאין בזה דין נשבע לבטל את המצוה, ולזה הוכיח התשב"ץ שגם במצוה שאין בה חיוב ורשות גמורה היא, אפ"ה הוי בדין נשבע לבטל את המצוה כיון דמצוה קעביד.

והנה הרשב"א בדבריו כתב, שמטעם זה מברכין על הסוכה כל שבעה, שכיון שאם אוכל פת וישן יש עליו חיוב להיות בסוכה, לכך מברכין על הסוכה כל שבעה. ולפי"ז להמבואר בתשב"ץ שחולק על הרשב"א, וסובר דסוכה כל שבעה אינו חיוב, אלא רשות גמורה היא, א"כ צריך לבאר לדעת התשב"ץ למה מברכין על סוכה כל שבעה, ומאי שנא ממצוה. והיינו שלדעת התשב"ץ נשאר קשה קושיית הרשב"א מאי שנא סוכה ממצוה כל שבעה לענין ברכה.

טעם
שמברכים
ל'ישב' כל
שבעה
להתשב"ץ

ולכאורה אפשר לומר, שבסוכה כל שבעה אף שאין חיוב, אפ"ה מצוה קעביד, אבל במצוה כל שבעה יש לומר שאין כלל מצוה, ואף אם אוכל מצוה כל שבעה אינו מקיים בזה מצוה כלל. אלא שאכתי צריך לבאר מנא לן לחלק בזה בין מצוה לסוכה, דהא בתרווייהו ילפינן דשבעת ימים רשות ולילה הראשון חובה, וא"כ מאיזה טעם נאמר שיש חילוק ביניהם בקיום המצוה, ונאמר שבתרווייהו ליכא חובה כלל, ואפ"ה חלוקים הם, דאף שמצוה וסוכה כל שבעה הוי רשות, אפ"ה במצוה אם אוכל כל שבעה אינו מקיים מצוה, ובסוכה כל שבעה מקיים מצוה. זאת ועוד, דנראה מדברי הרשב"א שכדי לבאר החילוק בין סוכה למצוה כל שבעה, הוצרך לומר שבסוכה כל שבעה יש חיוב כל שאוכל וישן, והטעם לומר שהוא חיוב, הוא משום דילפינן 'תשבו' כעין תדורו. ומבואר ברשב"א, דאי לא אמרינן שבסוכה כל שבעה יש חיוב, א"כ אין לחלק בין מצוה לסוכה כל שבעה, ולא אמרינן שבמצוה אין כלל קיום מצוה ובסוכה יש קיום מצוה. שאם היה אפשר לחלק בין מצוה לסוכה בקיום המצוה, לא היה

לרשב"א לומר שבסוכה יש חיוב כל שבעה כשאוכל וישן. ומבואר ברשב"א, דאי לא אמרינן שיש חיוב בסוכה, א"כ סוכה ומצה שוין, ואין כלל לחלק בין מצה לסוכה, וכדי לחלק בין מצה לסוכה הוצרך הרשב"א לומר דילפינן מתשבו כעין תדורו שיש חיוב לאכול בסוכה כל שבעה כשאוכל וישן. אולם אכתי יש לומר שהתשב"ץ חולק על הרשב"א בזה, והתשב"ץ סובר ג"כ לחלק בין סוכה למצה מקרא ד'תשבו' כעין תדורו, אלא שמתעם זה סובר התשב"ץ, שבמצה דילפינן שהוא רשות, א"כ אין כלל קיום מצוה באכילת מצה שבעת ימים, משא"כ בסוכה כיון דילפינן 'תשבו' כעין תדורו, ולעומת זה ילפינן דשבעת ימים הוי רשות, א"כ אמרינן שאין כלל חובה, ורשות גמורה היא, אלא דמקרא דתשבו כעין תדורו ילפינן שיש בזה קיום מצוה, דמצוה קעביד אף שאינו חובה כלל, ולענין ברכה כל שמצוה קעביד מברך אף שאינו חובה. והרשב"א חולק על זה וסובר, דאי ילפינן מתשבו כעין תדורו, א"כ ילפינן בזה שהוא חיוב גמור כל שאוכל וישן, דלא ניחא ליה לפרש שאין חיוב ואפ"ה מצוה קעביד, ולכך סובר הרשב"א דילפינן מתשבו כעין תדורו שיש עליו חיוב כל שאוכל וישן, וצ"ע.

והנה הבעל המאור סוף מסכת פסחים (כו. בדפי הרי"ף) כתב וז"ל: ויש ששואלין באכילת מצה, מה טעם אין אנו מברכין עליה כל שבעה, כמו שמברכין על הסוכה כל שבעה, דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה, כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב, לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים, והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר, מצה וכל מכשיריה דוחין את השבת דברי רבי אליעזר, מנא ליה לר"א הא, אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים. זהו טעם שמברכין על הסוכה כל שבעה, ואין מברכין על מצה כל שבעה, וטעם נכון הוא, עכ"ל.

והנה בטרם נבוא אל הביאור במה שהשיב בעל המאור, הרי שבזה שהבעל המאור לא תירץ כהרשב"א, שבסוכה כל שבעה יש חיוב אם אוכל וישן לאכול ולישן בסוכה, משא"כ במצה שאין כלל חיוב לאכול מצה כל שבעה. מבואר בזה שהבעה"מ חולק בזה על הרשב"א וסובר, שאין כלל חיוב בסוכה כל שבעה. וכן מה שרצינו לחלק לדעת התשב"ץ, שבמצה אין כלל קיום מצוה, משא"כ בסוכה יש קיום מצוה. הרי שבדברי הבעה"מ מבואר שאין לחלק בכך. ובזה כבר עמד בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן שעז אות ד) שהביא דברי הבעה"מ וכתב: מכל מקום למדנו, שאם אוכל מצה בשאר ימים, הוא עושה מצוה, כמו שעושה מצוה האוכל בסוכה בכל החג, ומצוה זו היינו שאם אוכל לחם צריך שיהיה מצה, עכ"ל, ונמצא שבדברי הבעה"מ מבואר שבגוף המצוה אין כלל חילוק בין מצה לסוכה כל שבעה, ובתרווייהו מצוה קעביד, ובתרווייהו אין חובה, שכמו במצה אין חובה ה"ה בסוכה אין חובה, וחולק על הרשב"א בזה.

תירוץ הבעל
המאור

אינו סובר
כרשב"א ולא
כהתשב"ץ

ביאור מהר"ם
חלאווה
בתירון
הבעה"מ

והנה בביאור תירון הבעה"מ הביא האבני נזר הנ"ל, מה שהוסיף במהר"ם חלאווה סוף מסכת פסחים, שהביא דברי הבעה"מ וסיים וז"ל: שאין יברך על אכילת מצה, 'דמשמע דלא סגיא בלאו הכי', עכ"ל, ולפי"ז נמצא שכונת הבעה"מ בתירוצו הוא, דשאני סוכה שאי אפשר לעמוד משינה שלשה ימים, משא"כ במצה יכול לזון כל שבעה באורז ודוחן וכל מיני פירות, ולכן אינו יכול לברך על אכילת מצה, דמשמעות הברכה היא דלא סגיא בלאו הכי, והיינו שאף שאין חילוק בקיום המצוה בין מצה לסוכה כל שבעה, דבתרוייהו ליכא חובה ובתרוייהו מצוה קעביד, אפ"ה לשון ומטבע הברכה 'שצונו על אכילת מצה' אי אפשר לברך, שמשמעות לשון הברכה 'וצונו' הוא שאי אפשר בלא זה, וכל שיכול בלא אכילת מצה, אינו יכול לומר 'וצונו על אכילת מצה', משא"כ בסוכה כיון שאינו יכול כל שבעה בלא סוכה, שהרי אי אפשר לעמוד בשינה שלשה ימים וחייב לישן בסוכה, שפיר יכול לומר 'וצונו לישב בסוכה', כיון שאי אפשר בלא סוכה, וכל החילוק בין מצה לסוכה הוא רק לענין הברכה שמשמעות הברכה היא דלא סגיא בלאו הכי, ודו"ק.

ביאור
המאירי
בתירון
הבעה"מ

אולם בדברי המאירי נראה שפירש בתירון הבעה"מ באופן אחר, ודלא כמו שהבין המהר"ם חלאווה בדברי הבעה"מ. דעיינ במאירי (סוכה כז.) שכתב וז"ל: ואע"פ שפסקנו שאין חובה באכילה אלא בלילה הראשון, מברכין בה 'לישב בסוכה' כל שבעה, ואינו דומה למצה, שהמצה אין בה אלא אכילה, ואין חיוב אכילתה אלא לילה הראשון, והרי אפשר לו בדברים אחרים, אבל סוכה מצותה אף בישיבה ושינה, והרי לענין אלו חייב בהם כל שבעה, שהרי אי אפשר לו שבעה ימים בלא ישיבה ושינה, כמו שביארנו, ויש מפרשים בטעם זה, שהמצה כשאוכלה כל שבעה אינו אוכל ממנה לשם חובה אלא להשביע רעבונו, ואינו אוכל ממנה אלא מפני שאי אפשר לו בחמץ, והרי זה כאוכל בהמה טהורה מפני שאי אפשר לו בטמאה, אבל ישיבת סוכה אינו אלא לקיים המצוה שהרי אי אפשר לו בלא ישיבה ושינה, וחיובם בסוכה, והלכך מברך עליה כל שבעה, וכשתדקדק בדבר יפה הכל ענין אחד, עכ"ל.

שלד
כמהר"ם
חלאווה

והנה הפירוש הראשון שכתב המאירי הוא דברי הבעל המאור, והמאירי כתב ששני הפירושים הם ענין אחד כשתדקדק בדבר יפה. ונראה שבזה מבואר שהמאירי אינו מפרש בדברי הבעה"מ כמו שפירש המהר"ם חלאווה הנ"ל, שהמהר"ם חלאווה פירש בבעה"מ שעל מצה אי אפשר לברך, כיון שמשמעות הברכה היא דלא סגיא בלאו הכי. אולם בדברי הי"מ שהביא המאירי ודאי שאין לפרש כן, שהי"מ חילקו שבמצה סיבת אכילתו היא להשביע רעבונו, משא"כ בסוכה סיבת ישיבתו בסוכה היא לקיים המצוה. ופשוט שזה אינו כפירוש המהר"ם חלאווה.

ביאור סברת
הי"מ במאירי

אלא שצריך לבאר מהי סברת הי"מ לחלק בין מצה לסוכה, ולמה בסוכה אמרין שסיבת ישיבתו היא רק לקיים המצוה, ובמצה אמרין שסיבת אכילתו אינה לשם חובה, אלא להשביע רעבונו. וכן צריך לבאר היאך חילוק זה הוא ענין אחד עם

דברי הבעה"מ שחילק שבמצה אפשר שבעת ימים בלא מצה, משא"כ בסוכה אי אפשר לו שבעת ימים בלא שינה, ולכאורה הם שני תירוצים שונים, ובמאירי מבואר שלאחר שנדקדק בדבר יפה נראה שהכל ענין אחד.

ונראה, שטעם החילוק בין מצה לסוכה הוא, שבמצה כיון שיכול לאכול דברים אחרים, ויהיה ניזון באורז ודוחן ושאר מיני פירות, א"כ מה שאוכל פת הוא משום שרצונו הוא להשביע רעבונו בפת, וסיבת אכילתו עכשיו היא להשביע רעבונו, ואסור לו לאכול חמץ, ומטעם זה אוכל מצה, ונמצא שסיבת אכילתו מצה היא רק להשביע רעבונו, ולכך אינו מברך על אכילה זו, שהבירה היא רק במקום שסיבת עשייתו היא כי כך ציוה השי"ת, שאז שפיר מברך 'וצונו', אבל כשסיבת אכילתו היא להשביע רעבונו, אין יכול לברך 'וצונו'. וזהו שהביאו הי"מ דוגמא לזה דהוי כאוכל בהמה טהורה מפני שאי אפשר לו בטמאה, שאינו מברך על אכילה זו, כיון שסיבת אכילתו אינה לקיום מצות השי"ת, אלא סיבת אכילתו היא כדי להשביע רעבונו בבשר. משא"כ בסוכה סיבת ישיבתו בסוכה היא לקיום המצוה, והטעם לומר שבסוכה סיבת ישיבתו בסוכה היא לקיום המצוה, הוא משום שמצותה היא אף בשינה, ואי אפשר לו שבעת ימים בלא שינה. וביאור הדבר הוא, שאם מצות סוכה היה רק אכילה, היה דינו כמו מצה, והיינו אומרים שסיבת אכילתו היא להשביע רעבונו, ואוכל בסוכה משום שאי אפשר לו לאכול חוץ לסוכה, וכמו במצה דאמרינן שסיבת אכילתו היא להשביע רעבונו, ואינו אוכל ממנה אלא מפני שאי אפשר לו בחמץ, ה"נ וה"ה אמרינן בסוכה שסיבת אכילתו היא להשביע רעבונו, ואוכל בסוכה רק משום שאי אפשר לו לאכול חוץ לסוכה. והטעם דבסוכה לא אמרינן הכי, הוא משום שסוכה מצותה אף בשינה, וכיון שאי אפשר לו שבעה ימים בלא שינה, א"כ הסיבה שישן אינו משום שרצונו בכך, אלא הסיבה היא משום שמוכרח הוא בכך, וא"כ סיבת הדבר שישן בסוכה אינו משום שרוצה לישון, אלא סיבת שינתו בסוכה היא כדי לקיים המצוה, שיש עליו חיוב לישון בסוכה, ולכך מברך על הסוכה כל שבעה. ולא אמרינן שרק בשינה שמוכרח הוא בכך יברך עליה, אבל אכילה שאינו מוכרח לאכול פת לא יברך עליה, אלא אמרינן שכל מצות סוכה כיון שיש חלק מהמצוה שגדרה הוא שיושב וישן בסוכה כדי לקיים המצוה, א"כ כל חלק מיישיבת סוכה הרי הוא באותו הדין, ושפיר מברך גם על האכילה. והמאירי מפרש שמה שחילק הבעה"מ שבמצה אפשר לו שבעה ימים בלא פת, משא"כ בסוכה אי אפשר לו שבעה ימים בלא שינה, הרי שהטעם בזה הוא, שבמצה סיבת אכילתו היא להשביע רעבונו, ולכך אינו מברך, כיון שסיבת המעשה שלו אינו לקיום המצוה אלא להשביע רעבונו, משא"כ בסוכה כיון שאי אפשר לו בלא שינה, א"כ סיבת ישיבתו בסוכה הוא לקיים המצוה.

והנה בדברי התשב"ץ אין לפרש שטעם החילוק לענין ברכה הוא כתירוץ הבעה"מ, שבין אם נפרש כמהר"ם חלאווה בדברי הבעה"מ, ובין אם נפרש כמאירי בדברי הבעה"מ, הרי שבדעת התשב"ץ אין לפרש כן, שהרי התשב"ץ כתב שאפשר לו שבעת

ימים בלא שינה. ולפי"ז בדעת התשב"ץ צריך לומר טעם החילוק בין מצה וסוכה לענין ברכה כמו שביארנו, שבסוכה הרי הוא מקיים מצוה אף שאינה חובה, וכמו שביארנו שדעת התשב"ץ היא שסוכה אינה חובה, וחולק על הרשב"א, ומ"מ י"ל דהוי קיום מצוה, משא"כ במצה אין כלל קיום מצוה, ודו"ק.

נמצא, שנתבאר לנו שנחלקו הראשונים בגדר מצות סוכה, דעת הרשב"א שהיא חובה שכל שאוכל וישן הרי הוא מחוייב לאכול ולישן בסוכה. ודעת הבעה"מ והתשב"ץ היא שאין חובה במצות סוכה, והוא כדעת המנחת חינוך שסוכה אינה מצוה חיובית. ונראה שאם נסבור שאין חיוב במצות סוכה, א"כ אפשר להוסיף ולומר שלא זו בלבד שאין חובה וגדר המצוה הוא שאם אוכל וישן בסוכה הוא מקיים מצוה, אלא גדר המצוה הוא רק מה שאסור לאכול ולישן חוץ לסוכה, והא דעביד מצוה בסוכה הוא רק מה שמקיים מצוה בזה שאינו אוכל חוץ לסוכה.

חקירה בגדר מצות סוכה להסובר שהיא מצוה קיומית

ונראה שבדברי המנחת חינוך אין סיבה לפרש כן, שאף שפירש שסוכה אינה מצוה חיובית, מ"מ אכתי יש לומר שגדר קיום המצוה הוא בזה שאוכל בסוכה. אלא שאפשר לומר, שאם נסבור שאין סוכה מצוה חיובית, א"כ יש לומר עוד שכל קיום המצוה אינה בזה שאוכל בסוכה, אלא קיום המצוה הוא בזה שאינו אוכל חוץ לסוכה.

ונראה, שיסוד זה מבואר בדברי שו"ע הרב (סימן תרלט סעיף יז) וז"ל: אין קצבה לסעודות של סוכה, אלא אם ירצה יאכל בסוכה, ואם ירצה לא יאכל רק מיני מאכלים שמוותר לאכלן חוץ לסוכה, 'שאין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה', עכ"ל. ויש לדייק שלא כתב 'שאין המצוה אלא שאם יאכל יאכל בסוכה', אלא כתב 'שאין המצוה אלא שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה', ומדויק בזה שכל המצוה היא רק שלא יאכל חוץ לסוכה, ואין כלל מצוה שאם יאכל יאכל בסוכה.

הוכחה מלשון שו"ע הרב

ומקור דבריו הוא בדברי רש"י במשנה (כז. ד"ה אין לדבר קצבה): אם רצה להתענות אין אנו זקוקין לו, 'אלא אם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה', עכ"ל. הרי שגם רש"י לא כתב 'אלא אם יאכל יאכל בסוכה', אלא כתב 'אלא אם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה'. ומבואר ברש"י שכל קיום המצוה הוא רק שלא יאכל חוץ לסוכה, ואין כלל מצוה שיאכל בסוכה.

מקור מרש"י

ולאור כל המבואר ניתנה ראש לתחילת דברינו, לנדון אם יכול לאכול מקצת הסעודה בסוכה ולהשלים המותר בביתו. ונראה שלדעת הרשב"א שמצות סוכה היא מצוה חיובית, וכל שאוכל פת או שישן מחוייב לאכול ולישן בסוכה. לפי"ז נראה דפשיטא שאינו יכול לאכול מקצת הסעודה בסוכה ולהשלים המותר בביתו, שכל שאוכל פת בשיעור קביעות סעודה, הרי יש עליו מצוה חיובית לאכול בסוכה, וא"כ פשיטא שאינו יכול להשלים המותר בביתו, שהרי יש עליו חובה לאכול בסוכה. אבל

תליית הנידון אם יכול להשלים בביתו במחלוקת אם המצוה חיובית או קיומית

אם נסבור שסוכה אינה מצוה חיובית, ונסבור כמבואר ברש"י ובשו"ע הרב שגדר המצוה הוא רק שלא יאכל חוץ לסוכה, ואין כלל מצוה שיאכל בסוכה, כי כל גדר המצוה הוא רק שלא יאכל חוץ לסוכה, א"כ שפיר יש לומר שיכול לאכול מקצת הסעודה בסוכה ולהשלים המותר בביתו, שבזה הרי אינו אוכל שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה, דחוץ לסוכה הוא אוכל פחות משיעור קביעות סעודה, וכיון שכל גדר המצוה הוא רק שלא יאכל חוץ לסוכה, א"כ אפשר לומר שכל המצוה היא רק שלא יאכל שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה, וכל שאוכל מקצת הסעודה בסוכה, שנמצא שאינו אוכל שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה, רשאי להשלים המותר בביתו.

ולפי"ז נמצא, שדברי שו"ע הרב שיכול לאכול בלילה הראשון כזית בסוכה ולהשלים המותר בביתו גם אם לא ירדו גשמים, הוא לשיטתו שפירש שגדר המצוה היא שלא יאכל שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה, ואין המצוה שיאכל בסוכה, אלא כל המצוה היא רק שאם יאכל לא יאכל חוץ לסוכה. ולכך לשיטתו פסק שיכול לאכול כזית בסוכה ולהשלים המותר בביתו, כיון דהשתא אינו אוכל שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה.

אולם נראה, שגם אם נסבור שגדר המצוה הוא שאסור לאכול חוץ לסוכה, אכתי אין הכרח לסבור שיכול לאכול כזית בסוכה ולהשלים המותר בביתו, דאפשר לסבור שכל שבא עכשיו לאכול שיעור קביעות סעודה, יש עליו איסור לאכול כל מקצת מהקביעות חוץ לסוכה. ומה שביארנו הוא רק שאם נסבור כהרשב"א שהוא מצוה חיובית, שכל שאוכל וישן מחוייב הוא לאכול ולישן בסוכה, א"כ פשיטא שאסור לו לאכול כזית בסוכה ולהשלים המותר בביתו, שכיון שהוא אוכל שיעור קביעות סעודה, יש עליו מצוה חיובית לאכול בסוכה. ולכך דברי שו"ע הרב שיכול לאכול כזית בסוכה ולהשלים המותר בביתו, הוא רק לשיטתו שאין בסוכה מצוה חיובית, וגדר המצוה היא שלא יאכל חוץ לסוכה, ובזה שייך לומר שיכול להשלים המותר בביתו, כיון שאינו אוכל שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה.

נמצא לפי"ז, שלדעת הרשב"א שסוכה היא מצוה חיובית, א"כ פשיטא שכל שבא לאכול שיעור קביעות סעודה, יש עליו מצוה חיובית לאכול בסוכה, וא"כ פשיטא שאינו יכול לאכול מקצת הסעודה בסוכה ולהשלים המותר בביתו. אבל לדעת הסוברים שסוכה אינה מצוה חיובית, א"כ אפשר לומר שכל המצוה היא רק שלא לאכול חוץ לסוכה. ובזה יש לומר שהמחלוקת אם יכול להשלים המותר בביתו היא, מתי יש איסור לאכול חוץ לסוכה. דאפשר לומר שכל שבא לאכול שיעור קביעות סעודה, חל עליו איסור לאכול חוץ לסוכה, שעצם מה שרצונו לקבוע סעודה כבר פועל עליו איסור לאכול חוץ לסוכה, וא"כ גם מקצת מהקביעות סעודה אינו יכול לאכול חוץ לסוכה. ואפשר לומר שאין הדבר תלוי כלל ברצונו לקבוע סעודה, וכל האיסור לאכול חוץ לסוכה הוא רק שאסור לאכול שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה,

וא"כ אף שקבע עצמו לאכול שיעור קביעות סעודה, אפ"ה המצוה היא רק שאסור לאכול שיעור קביעות סעודה חוץ לסוכה, וא"כ שפיר יכול לאכול כזית בסוכה ולהשלים המותר בביתו.

והנה בטור (סימן תרל"ט ס"ה) כתב: אין קצבה לסעודות של סוכה, אלא אם ירצה יאכל, ואם לא ירצה לא יאכל, שאין המצוה 'אלא כשיאכל שלא יאכל חוץ לסוכה', חוץ מליל יום טוב הראשון שהוא חובה לאכול בה, ואף אם ירדו גשמים לא יעצרנו הגשם. ומיהו משאכל בה כזית דגן יצא, אע"ג דשיעור אכילה בלא סוכה הוא בכביצה, שאני ליל ראשון שהוא חובה טפי, ואפילו 'לא בעי למיכל אלא כזית', אסור לאוכלו חוצה לה, הילכך יוצא בו נמי ידי חובת סוכה, עכ"ל.

מחלוקת
הטור ובית
יוסף אם
תלוי ברצונו

ועיין בב"י בד"ה ומ"ש רבינו אף על גב, בא"ד וז"ל: ולבי מגמגם בזה, דקאמר 'ואפילו לא בעי למיכל אלא כזית', דאטו באי בעיא תליא מילתא, והוי ליה למימר 'לא מצוי במקום לא בעי', עכ"ל. והיינו שהב"י השיג על הטור, למה תלי הדבר ברצונו, שאין הדבר תלוי ברצונו אלא הדבר תלוי אם אוכל כזית.

ונראה שמחלוקת הטור והב"י תלויה במה שביארנו, שהטור אף שסובר שגדר המצוה היא שלא יאכל חוץ לסוכה, וכמו שכתב בתחילת דבריו 'שאין המצוה אלא שכשיאכל שלא יאכל חוץ לסוכה', אפ"ה סובר הטור שהדבר תלוי ברצונו, דהיינו שכל שרצונו לאכול שיעור שחייב בסוכה, הרי יש עליו איסור לאכול חוץ לסוכה. והב"י חולק, שסובר שאינו תלוי ברצונו, אלא הדבר תלוי באכילתו בפועל, שאם אוכל כשיעור אסור לו לאכול חוץ לסוכה, ודו"ק.



סימן מא

בענין פטור חולה שאין בו סכנה מסוכה

במשנה (סוכה כה): חולין ומשמשיהן פטורין מן הסוכה. ובגמרא (שם כו): תנו רבנן, חולה שאמרו לא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חולה שאין בו סכנה, אפילו חש בעיניו, ואפילו חש בראשו, ע"כ. ובתוס' (ד"ה ואפילו חש בעיניו): אע"פ שאין בו סכנת עין, דסכנת אבר כסכנת נפשות אפילו לחלל עליו את השבת, כדמוכח פרק אין מעמידין גבי עין שמרדה, עכ"ל. ומבואר בתוס' שפטור חולה שאין בו סכנה מסוכה, הוא אף שאין בו סכנת אבר, שאם יש בו סכנת אבר, א"כ מותר אפילו לחלל עליו את השבת. ולפ"ז מבואר בתוס' שהוא רק פטור מסוכה. וצ"ל שטעם הפטור הוא משום דהוי מצטער, ומצטער פטור מן הסוכה. וכן כתב הרשב"א (סוכה כה. ד"ה חולין

ד' הראשונים
שפטור
מצטער הוא
שאינו כעין
תדורו

ומשמשיהן פטורין מן הסוכה): אסיקנא אפילו חש בראשו בלבד ומצטער בה פטור, וטעמא משום דכתיב 'תשבו כעין תדורו', ואין דירה במקום שמצטער, וכך היא המצוה, ואין כאן דחיה, שאין דהוי במצות משום מיחושין וחולי אלא בשאי אפשר לקיימן, עכ"ל.

וכ"כ הריטב"א.

ד' הלבוש
שהפטור הוא
מדין 'וחי
בהם'

ועיין בלבוש (סימן תר"מ ס"ג): לא חייבה התורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו, דכתיב 'תשבו' שפירושו תדורו, כלומר כעין תדורו, לפיכך חולים ומשמשיהם ומצטערים פטורים מן הסוכה, שכן דרכו בכל ימי השנה מי שהוא חולה או מצטער מתבודד במקום מיוחד לו. ולא חולה שיש בו סכנה לבד, אלא אפילו אין בו סכנה, כגון חש בראשו או בעיניו הוא פטור, דשמא תזיק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה, 'וחי בהם' אמר רחמנא (ויקרא יח ה), ולא שימות בהם, עכ"ל. ומבואר בלבוש שפטור חולה שאין בו סכנה כגון חש בראשו או בעיניו, הוא משום שיש ספק דשמא תזיק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה, וילפינן לה מקרא דכתיב 'וחי בהם' ולא שימות בהם. ועיין בגמרא (יומא פה:) דמקרא 'וחי בהם' ילפינן אפילו ספק פיקוח נפש.

ביאור דעת
הלבוש שאין
פטור מצטער

ונמצא שנחלקו, שדעת התוס' הרשב"א והריטב"א שהפטור בחש בראשו או בעיניו הוא מקרא ד'תשבו' כעין תדורו שמצטער פטור מסוכה. ודעת הלבוש שהפטור הוא משום שיש בזה ספק פיקוח נפש, וילפינן מ'וחי בהם' שספק פיקוח נפש דוחה כל התורה. והנה באופן שיש בו ספק פיקוח נפש, לא נחלקו כלל, וגם התוס' הרשב"א והריטב"א מודים שפטור מקרא ד'וחי בהם'. ונחלקו בזה, שדעת הראשונים שאף באופן שאין בזה אפילו ספק פיקוח נפש, וכמו שכתבו התוס' שבחש בעיניו או בראשו אין בזה אפילו סכנת אבר, אפ"ה פטור מסוכה מקרא ד'תשבו' כעין תדורו, דמצטער פטור מסוכה. והלבוש סובר שבחש בעיניו או בראשו, אין פטור מצטער, ורק באופן שיש בו ספק פיקוח נפש פטור מקרא דוחי בהם.

מחלוקת
הפוסקים אם
מצטער פטור
מסוכה גם
שלא ינצל
בכך מהצער

ונראה, שהטעם שהלבוש אינו סובר שיש בזה פטור מצטער, אפשר לומר שתלוי במחלוקת הראשונים במצטער. דהנה הרמ"א (סימן תרמ סוף סעיף ד) הביא דברי המרדכי בשם רבינו אליעזר ממין, שאין מצטער פטור אלא אם ינצל עצמו מן הצער, אבל בלאו הכי חייב לישב בסוכה אע"ג דמצטער, עכ"ד. ועיין"ש בהגהות מרדכי, שהביא דברי שו"ת מהרי"ק (שורש קעח) שתמא על זה, מהא דגרסינן פרק הישן (סוכה כה:), ואמר רבי אבא בר זבדא אמר רב, אבל חייב בסוכה, והקשו פשיטא, ותירצו מהו דתימא הואיל ואמר רבא מצטער פטור מן הסוכה הא נמי מצטער הוא, קמ"ל כ' עד איבעי ליה ליתובי דעתיה. ולפי דברי הרא"ם מאי איריא משום דאבעי ליתובי דעתיה, תיפוק ליה דבצאתו מן הסוכה לא יחשך כאבו ולא ינצל מן הצער. דדוחק גדול הוא לומר שיישיבת הסוכה תרבה עליו צער אבול, ואדרבה סברא הוא בהיפך, עכ"ד מהרי"ק. ועיין בב"ח (סימן תר"מ סק"ב) ובמגן אברהם (סק"י), שתירצו על פי מה שכתב

הרא"ש (סוכה פ"ב ס"ז) שמצטער הוא בשיבת סוכה יותר מבישיבת הבית, דאבל חפץ הוא להיות מתבודד ויושב במקום צער ואפילה, כדי להיות טרוד בצערו, עיי"ש.

נמצא שנחלקו, שדעת הרא"ם שפטור מצטער הוא רק באופן שאם לא ישב בסוכה ינצל מן הצער. ודעת המהרי"ק שכל מצטער פטור מסוכה, גם אם אין נפק"מ בצערו אם ישב בסוכה. ועיין בלבוש (סימן תרמ ס"ד) שפסק כרא"ם שפטור מצטער בסוכה הוא רק באופן שאם יוצא מהסוכה ינצל מן הצער הזה, עיי"ש.

ולפי"ז אפשר לומר, שהטעם שהלבוש פירש טעם הפטור בחש בעיניו או בראשו מטעם ספק פיקוח נפש, ולא פירש כראשונים שטעם הפטור הוא משום מצטער, הוא משום שבחש בעיניו או בראשו, לא ינצל מן הצער שיש לו אם לא ישב בסוכה, וכיון שהלבוש פסק כרא"ם שפטור מצטער הוא רק באופן שאם יצא מהסוכה ינצל מן הצער הזה, לכך אי אפשר לפרש שבחש בעיניו או בראשו פטור מטעם מצטער, כיון שגם אם לא ישב בסוכה לא ינצל מהצער, ולכך הוצרך הלבוש ליתן טעם אחר למה פטור מסוכה, ופירש טעם הפטור משום דשמא תזיק לו טרחת עלייתו או ישיבתו בסוכה, וספק פקוח נפש פטור מקרא ד'וחי בהם'. והתוס' הרשב"א והריטב"א שפירשו טעם הפטור משום מצטער, יש לומר שסוברים כמהרי"ק שפטור מצטער הוא גם באופן שלא ינצל מהצער אם לא ישב בסוכה, ולכך שפיר פירשו שחש בעיניו או בראשו פטור מטעם מצטער.

י"ל שבה
נחלקו
הראשונים
והלבוש

אולם נראה דזה אינו, דעיין בב"ח הנ"ל בסוף דבריו שכתב, דנקטינן כרא"ם והרא"ש שאין מצטער פטור מן הסוכה אלא א"כ ינצל בצאתו מן הסוכה. וכתב שכן נראה מלשון התוס' (כו. ד"ה הולכי דרכים ביום) עיי"ש. והיינו שהתוס' שם כתבו וז"ל: וכן מצטער דפטרו לעיל מן הסוכה, היינו מ'תשבו' כעין תדורו, דאין אדם דר במקום שמצטער, עכ"ל. ומבואר בתוס' שפטור מצטער הוא רק אם ינצל מן הצער אם לא ישב בסוכה. ולפי"ז כיון שדעת התוס' שחולה שאין בו סכנה כגון חש בעיניו או בראשו, פטור מטעם מצטער, א"כ מוכח שדעת התוס' שחש בעיניו או בראשו שפטור מסוכה הוא רק בכה"ג שאם לא ישב בסוכה לא יהיה לו צער.

ד' התוס'
שהחש
בעיניו ינצל
מצערו אם
לא ישב
בסוכה

ועיין ברבינו מנוח על הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ב) שכתב וז"ל: אלא אפילו חש בראשו, ואפילו חש בעיניו. משום דכתיב 'תשבו' ודרשינן 'תשבו' כעין תדורו, ואם היה לו זה החולי כל השנה לא היה יושב בביתו, אלא במקום שירצה יאכל וישן תחת האויר, עכ"ל. ומבואר בדבריו שגם בחש בעיניו או בראשו יש לו יותר צער אם יישב בסוכה, שאם יישב תחת האויר יפחת צערו. והוצרך לזה משום שסובר כרא"ם שפטור מצטער הוא רק אם לא יהיה לו צער אם לא יישב בסוכה, ופירש שחש בעיניו או בראשו פטור מטעם מצטער, ולכך פירש שיפחת צערו אם יאכל וישן תחת האויר, ולפי"ז יש לומר כן גם בדעת התוס', שאף שדעת התוס' הוא כרא"ם וכמוש"כ הב"ח,

סיוע מדברי
רבינו מנוח

אפ"ה שפיר פירשו התוס' שפטור חולה שאין בו סכנה הוא רק מטעם מצטער, ומשום שאם לא יושב בסוכה אלא באויר יפחת צערו.

ולפי"ז צריך לומר, שמה שנחלקו בחש בעיניו או בראשו אם פטור מטעם מצטער, או שפטור מטעם ספק פיקוח נפש, היינו שאף דכו"ע סברי בזה שפטור מצטער הוא רק אם ינצל מן הצער אם לא יישב בסוכה, אפ"ה נחלקו בחש בעיניו או בראשו, שהתוס' הרשב"א והריטב"א שפירשו שטעם הפטור הוא משום מצטער, סוברים כרבינו מנוח שאם יאכל וישן תחת האויר יפחת צער, ואם יישב בסוכה יהיה לו יותר צער, ולכך יש בזה פטור מצטער, והלבוש שסובר שפטור רק מטעם ספק פיקוח נפש וכתב 'וחי בהם', ואין בזה פטור מצטער, הוא משום שהלבוש סובר שאין שום נפק"מ בצערו שחש בעיניו או בראשו אם יושב בסוכה, ולכך אין בזה פטור מצטער, דפטור מצטער הוא רק באופן שינצל מן הצער אם לא יושב בסוכה, ולכך הוצרך הלבוש לפרש שטעם הפטור הוא רק באופן שיש בזה ספק פיקוח נפש ופטור מקרא ד'וחי בהם'.

ונראה לדייק בלשון הרמב"ם כיסוד דברי הלבוש, שבחש בעיניו או בראשו אין הפטור מטעם מצטער. דעיינ ברמב"ם (סוכה פ"ו ה"ב) וז"ל: חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה, ולא חולה שיש בו סכנה, אלא אפילו חש בראשו ואפילו חש בעיניו. מצטער פטור מן הסוכה הוא ולא משמשיו וכו', עכ"ל. ויש לדייק שהרמב"ם כתב פטור דחש בראשו או בעיניו, לפני שכתב הדין דפטור מצטער, ואם נאמר שפטור דחש בעיניו או בראשו הוא מטעם מצטער, א"כ היה לרמב"ם לומר תחילה פטור מצטער, ואח"כ לומר פטור דחש בעיניו או בראשו. ומכך שהרמב"ם כתב הפטור דחש בעיניו או בראשו, לפני שכתב את הפטור דמצטער, משמע שאין הפטור מטעם מצטער, אלא הפטור הוא מטעם אחר, והוא כדעת הלבוש שאין בזה פטור מצטער, והפטור הוא מטעם ספק פיקוח נפש.

ונראה שיש נפק"מ למעשה, בין אם טעם הפטור דחש בעיניו או בראשו הוא מטעם מצטער, או שהוא מטעם ספק פיקוח נפש, לענין לילה הראשונה אם חייב לאכול כזית בסוכה, דהנה הרמ"א (סימן תרמ"ד) כתב בהא דמצטער פטור מן הסוכה, 'אבל בלילה ראשונה אפילו מצטער חייב לאכול שם כזית'. ועיין בשערי תשובה (סוף סק"ה) שהביא דברי הברכי יוסף (אות ה) שמסתפק בחולה שאין בו סכנה אם פטור בלילה ראשונה, וכתב הברכי יוסף, שמדברי ארחות חיים (הלכות סוכה סימן לב) והכלבו (סימן עא) משמע דחולה אף בלילה ראשונה פטור, וכן נראה מדברי האליה רבה (סק"ח), ודוקא מצטער חייב בלילה ראשונה, עכ"ד עיי"ש.

ונראה שנדון זה בחולה שאין בו סכנה אם חייב בלילה ראשונה, תלוי בטעם הפטור דחולה שאין בו סכנה, שלדעת התוס' הרשב"א הריטב"א ורבינו מנוח שפטור מטעם מצטער, א"כ פשיטא שכמו שמצטער חייב בלילה ראשון לאכול כזית בסוכה,

מחלוקתם
אם ינצל בכך
מצטער

סיוע לדעת
הלבוש מסדר
לשון
הרמב"ם

נפק"מ
למצטער
בלילה
ראשונה

ה"ה חולה שאין בו סכנה חייב בלילה ראשון לאכול כזית בסוכה, כיון שכל פטור חולה שאין בו סכנה הוא רק מטעם מצטער, א"כ אין שום טעם לחלק ביניהם. אבל לדעת הלבוש שטעם הפטור הוא משום ספק פיקוח נפש, א"כ הפטור הוא גם מכזית בלילה ראשון, שספק פיקוח נפש דוחה כל התורה, ודוחה גם החיוב דכזית בלילה ראשון.

והנה בקובץ שיעורים (ח"ב סימן מו) הביא תשובת הגאונים - ליק תרכ"ד - סימן נ"א, 'וחולה שאין יכול להתפלל, אם כבד עליו החולי, הוא ומשמשי פטורין, דילפינן מסוכה דחולה ומשמשי פטורין, ומצטער הוא פטור ומשמשי חייבין', והיינו בחולה שאין בו סכנה, דאי ביש בו סכנה לא צריך למילף מסוכה, והטעם דמשמשי פטורין משום דעוסקין במצוה. וצ"ע דלפי"ז חולה ומשמשי פטורין מכל המצוות, ומסוכה לכאורה אין ראייה, דהתם טעמא מ'תשבו' כעין תדורו, ואפילו שומרי פירות פטורין מסוכה מהאי טעמא, ומוכח מזה, דהמשמשי אין בהם טעמא ד'תשבו' כעין תדורו, והא דפטורין הוא מטעמא דעוסקין במצוה. ולפי"ז גם בחולה עצמו שייך טעמא דעוסק במצוה, דמצוות השבת גופו גם עליה ידידה רמיא, ואינו דומה לאבידת ממון דאיתא במחילה, וכן כתב בשו"ת בשמים ראש סי' צ"ד, עכ"ד הקוב"ש.

פטור חולה ומשמשי מתפילה וסוכה מדין עוסק במצוה

וכונתו, שהוקשה לו, היאך כתבו הגאונים בחולה ומשמשי פטורין מתפילה דילפינן מסוכה דחולה ומשמשי פטורין, והרי בסוכה הפטור הוא מ'תשבו' כעין תדורו. ותירץ, דמשמשי החולה אין בהם הפטור ד'תשבו' כעין תדורו, ופטורין מטעם עוסקין במצוה. ולפי"ז חידש, שגם החולה עצמו יש לו ג"כ את אותו הפטור של עוסק במצוה. ובזה מיושב דברי הגאונים דילפינן לענין תפלה שחולה ומשמשי פטורין, כמו שפטורין חולה ומשמשי מסוכה, דפטורין הוא מטעם עוסק במצוה.

ונראה שהטעם שהראשונים פירשו שפטור חולה שאין בו סכנה הוא משום מצטער, ולא פירשו כסברת הקוב"ש שהחולה עצמו ג"כ פטור כמו משמשי מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה. הוא משום דס"ל שהפטור דעוסק במצוה הוא רק בגוונא שאינו יכול לקיים שניהם, ולפי"ז בחולה עצמו אין לפוטרו מסוכה מטעם עוסק במצוה שגם עליה ידידה רמיא, שהרי יכול הוא לישב בסוכה וגם לעסוק ברפואתו, ולכך כדי לפטור את החולה עצמו צריך לטעם דמצטער, ולאחר שלחולה יש פטור מצטער ויושב בביתו, אז יש למשמשי פטור דעוסק במצוה. ולפי"ז אם נרצה לפרש דעת הגאונים כהקוב"ש, צריך לומר שדעת הגאונים דעוסק במצוה הוא פטור גם אם יכול לקיים שניהם, וצ"ע.

סברת הראשונים שפטור רק כשא"א לקיים שניהם

והנה הקוב"ש ציין שכן כתב בשו"ת בשמים ראש סימן צ"ד. ועיי"ש שנשאל באשה שאינה יכולה לסבול המרור החד שהוא התמכא, וכשתאכל כזית ממנו תחלה אם יום או יומיים ותפול למשכב. והשיב לא מיבעיא מרור וכו' אלא אפילו מצה למ"ד מצה בזמן הזה דאורייתא פטור, דאמרין בסוכה חולים ומשמשי פטורים מן הסוכה,

דברי הבשמים ראש בחולה מאכילת מרור

לא חולה שיש בו סכנה אלא אפי' אין בו סכנה, ולא דוקא סוכה שאפילו מצטער בעלמא פטור, דתשבו כעין תדורו כתיב, אבל להכי נקיט חולה שאין בו סכנה, למילף מיניה בעלמא, דהתורה לחיים ניתנה, ואין זה דרכי נעם, ועוד דהאי נמי מצוה גדולה להברות גופו מכל חולי ועוסק במצוה הוא ופטור משאר מצות עשה וכו', עכ"ל.

ג' טעמים
לפטור

והנה, אף שבדבריו מבואר יסוד דברי הקוב"ש שגם החולה עצמו יש לו פטור דעוסק במצוה. וכן מבואר בדבריו שבסוכה יש ג"כ פטור ד'תשבו' כעין תדורו. מ"מ מבואר בדבריו שיש פטור נוסף, שכתב דלהכי נקיט חולה שאין בו סכנה, למילף מיניה בעלמא דהתורה לחיים ניתנה, ואין זה דרכי נעם, ורק אח"כ כתב טעם נוסף, 'ועוד דהאי נמי מצוה גדולה להברות גופו מכל חולי ועוסק במצוה הוא ופטור משאר מצות עשה'. ומבואר מדבריו, שהטעם הראשון אינו משום עוסק במצוה, אלא דהתורה לחיים ניתנה. וצ"ע שהרי אין בו סכנה, ולכאורה ראייה מזה ליסוד דברי הלבוש, שהפטור בחולה שאין בו סכנה בסוכה הוא משום דהוי ספק פיקוח נפש, והתורה אמרה 'וחי בהם', וזהו הטעם הראשון שכתב דהתורה לחיים ניתנה, ודו"ק.

ונמצא שבחולה שאין בו סכנה מבואר בבשמים ראש שיש ג' טעמים לפטור. חדא שאפילו מצטער פטור ד'תשבו' כעין תדורו, ופטור זה הוא רק בסוכה. ב. שהתורה לחיים ניתנה, וטעם זה הוא גם בעלמא. ג. שגם החולה עצמו הוי עוסק במצוה ופטור ממצות עשה.



סימן מב

בענין הלל בחול המועד סוכות ופסח

טעמו של
הטור
שבסוכות
וגומרים
ההלל

בטור (או"ח סימן תרמד) בא"ד וז"ל: וגומרין ההלל וכן בכל שמונת ימי החג, דכל יום חשוב כיו"ט בפני עצמו, כיון שחלוק מקרבנותיו מיום שלפניו וכו', וכיון שגומרין אותו אין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בק"ש באמצע הפרק וכו', עכ"ל. ובבית יוסף הביא שמקורו מגמרא (ערכין י.). ומה שכתב הטור דכל יום חשוב כיום טוב בפני עצמו כיון שחלוק בקרבנותיו מיום שלפניו. שם בעיא מאי שנא בחג דאמרין כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרין כל יומא, ומיהדרין חג חלוק בקרבנות, פסח אינו חלוק בקרבנות, ע"כ.

ומבואר בטור שפירש מה שאמרו בגמרא הטעם שבסוכות אומרים הלל בחולו של מועד שהוא משום שכל יום חלוק בקרבנותיו, פירוש, שכיון שחלוק בקרבנותיו הרי זה מורה שכל יום חשוב כיו"ט בפני עצמו, דבפסח שאינו חלוק בקרבנותיו, הרי שכל שבעת ימי הפסח הם יו"ט אחד, ומשא"כ בסוכות כל יום חשוב כיו"ט בפני עצמו, וההוכחה לכך היא מזה שחלוקין בקרבנותיהם.

חילוק הקרבנות מורה על חילוק היו"ט

ויסוד זה מבואר ג"כ ברש"י (תענית כח: ד"ה יחיד) בסו"ד וז"ל: משום דחג הסוכות חלוק בקרבנותיו, וכל אחד ואחד כחג בפני עצמו דמי, עכ"ל. ומבואר כסברת הטור שזה שחלוקין בקרבנותיו מורה שכל יום הוא יו"ט בפני עצמו.

כן הוא ברש"י

ועיין בשבלי הלקט (סימן שעא) שהביא דברי הירושלמי, מפני שהלולב מתחדש בו כל שבעה, עיי"ש. וצ"ע אם גם בירושלמי יש לפרש כמו שפירשו רש"י והטור בדברי הבבלי, ונאמר שזה שהלולב מתחדש בו כל שבעה, מורה שכל יום ויום הוא יו"ט בפני עצמו, או שבירושלמי נפרש שזה שהלולב מתחדש בו כל שבעה, זהו בעצמו טעם לומר הלל בכל יום ויום. וכן צריך לבאר מהי מחלוקת הבבלי והירושלמי בזה, ולמה לירושלמי הדבר תלוי בלולב, שהלולב תלוי בהלל, שהרי הנענועין דלולב הוא בהלל, ולמה לבבלי אינו תלוי בלולב, וצריך לטעם דחלוקין בקרבנותיהן. וצ"ע בכל זה אם יש בזה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בשייכות דהלל ללולב, וצ"ע.

טעם הירושלמי שהלולב מתחדש כל שבעה

ועיין באשל אברהם (אופנהיים) על שו"ע שהביא מהר"א טירנא (מנהגי פסח עמוד נח), שהטעם שאין גומרין הלל בחוה"מ של פסח, הוא משום שבימים ז' דפסח אין גומרין מטעם מעשה ידי טובעין בימים, ולא יהא חוה"מ חמור מיו"ט. והקשה שבש"ס (ערכין שם) אמרו הטעם משום דחלוקין בקרבנותיהן. והביא תשובת בית יעקב (סימן נד) שהשיב, שודאי עיקר טעמא כמהר"א טירנא, וסוגיא דש"ס הכי הוא, דא"כ מאי שנא חוה"מ של פסח מסוכות, שגם בסוכות נימא שלא יהא חוה"מ של סוכות חמור מיו"ט שביעי של פסח, דמה לי אם הוא קרוב לו בזמן או לאו, ולזה אמרו בש"ס הטעם דחלוקין בקרבנותיהן.

טעם ר"א טירנא שלא יהיה חמור משיביעי של פסח

ועיי"ש בבית יעקב שכתב, שזה שחלוקין בקרבנותיהן לבד, אינו טעם שיגמרו ההלל, והוא רק טעם למה לא נאמר שבסוכות ג"כ לא יהא חוה"מ חמור מיו"ט, ולזה אמרו הטעם משום שחלוקין בקרבנותיהן, שזהו טעם דסוכות שאני מפסח, ולכן בסוכות לא אמרין שלא יהא חוה"מ דסוכות חמור מיו"ט אחרון של פסח, עיי"ש.

והנה אף שנראה דוחק לפרש, שמה שאמרו חלוקין בקרבנותיהן שזהו רק טעם שלא נאמר בחוה"מ סוכות כמו בחוה"מ פסח שלא יהא חוה"מ חמור מיו"ט. מכל מקום נראה, שכן היא משמעות דברי הכל בו (סימן נב) שכתב וז"ל: ויש נותנים טעם בדבר, לפי שפסח כל הימים שוים בקרבנותיהם, ולפיכך אין מברכין אלא על יום ראשון ושני, שגם הוא ספק ראשון, אבל בשיביעי אע"פ שהוא קודש מפני שהוטבע פרעה

האם יש ראייה לבית יעקב מהכל בו

וכל חילו בים בו ביום, על דרך שאמרו ז"ל בקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני הקב"ה, השיב להם מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, לפיכך אין קורין אותו אלא בדילוג, אבל בחג שכל יום ויום חלוק קרבנות מברכין על כל אחד ואחד, שאין יום זה דומה לשעבר, עכ"ל.

בדבריו חיבר הכל בו את שני הטעמים, גם הטעם שאין אומרים הלל באחרון של פסח מטעם דמעשה ידי טובעין בים, וגם הטעם שאמרו בבבלי שסוכות חלוק בקרבנותיו, ומשמע לכאורה כמו שכתב בשו"ת בית יעקב הנ"ל, שהטעם שחלוק בקרבנותיו הוא רק טעם לחלק בין פסח לסוכות.

אולם נראה שבדברי הכל בו הכונה שיש כאן שני נדונים, נדון אחד על אחרון של פסח, שכתב 'אבל בשביעי אע"פ שהוא קודש'. ונדון שני על חול המועד. והטעם של הבבלי שחלוקין בקרבנותיהן, הוא טעם על חוה"מ. אולם בזה לבד לא סגי, דאכתי באחרון של פסח צריך לומר הלל השלם, כיון שהוא קודש, ובזה הטעם משום דמעשה ידי טובעין בים. ובכל בו לא כתב סברת מהרא"ט שלא יהא חוה"מ חמור מיו"ט, וצ"ע. ומקור דברי מהרא"ט הוא במדרש.

וכשנדקדק בדבר נראה, שיש כאן מחלוקת יסודית בין הבבלי והירושלמי והמדרש, שלבבלי וירושלמי הרי שזה שבפסח אין גומרין הלל בחוה"מ הוא פשוט, ואדרבה צריך ליתן טעם למה בסוכות גומרין הלל בחוה"מ, ובזה פירשו או מטעם שחלוק בקרבנותיו, או מטעם שהלול מתחדש בו כל שבעה. אולם לדעת המדרש, אדרבה צריך ליתן טעם למה בפסח אין גומרין הלל בחוה"מ, והוצרכו לטעם שלא יהא חוה"מ חמור מיו"ט, וביו"ט אחרון של פסח אין גומרין מטעם דמעשה ידי טובעין בים. ונמצא לדעת המדרש, שזה שבסוכות גומרין הלל בחוה"מ הוא פשוט, ואדרבה צריך ליתן טעם למה בפסח אין גומרין הלל בחוה"מ. ונמצא שנחלקו אם בפשטות צריך לגמור הלל בחוה"מ, או שבפשטות אין גומרין. ונחלקו אם צריך ליתן טעם למה בסוכות גומרין, או שצריך ליתן טעם למה בפסח אין גומרין, וצ"ב מהי סברת המחלוקת.

בסיום הדברים יש להעיר, במה שכתב הטור 'וכיון שגומרין אותו אין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע'. ומבואר בטור, שבימים שאין גומרין מפסיקין בו, ורק משום שגומרין אותו לכך אין מפסיקין בו. וביאור הדבר נראה, שהרי יש דעות בראשונים שבחוה"מ פסח אין מברכין על ההלל, כי אין מברכין על מנהג, ודעת החולקים שמברכין הוא משום שסוברים שמברכין על מנהג. ולפי"ז גם לדעת הסוברים שמברכין גם בימים שאין גומרים, מכל מקום חלוק גדר ההלל בימים שגומרים מימים שאין גומרים, שבימים שגומרים אזי הברכה היא על ההלל, ובימים שאין גומרים לכו"ע אין ברכה על ההלל, ורק שלדעת הסוברים שמברכים הוא משום שמברכים על המנהג. ולפי"ז יבואר כוונת הטור ש'כיון שגומרין אותו', דהיינו שאז הברכה היא על ההלל, לכך 'אין מפסיקין בו אלא כדרך שאמרו בקריאת שמע', דהיינו שאין להפסיק באמצע,

מחלוקת
הבבלי
והירושלי
והמדרש

ד"ן ההפסק
תלוי אם
גומרים ההלל
או לא

כיון שמברכין על הכל, וא"כ כל ההלל הוא המשך אחד ואין להפסיק בו. משא"כ בימים שאין גומרים, אף שמברכין, מכל מקום כיון שאין הברכה על ההלל, אלא על המנהג, א"כ אין זה ענין אחד, ולכך יש להפסיק באמצע, ודו"ק, ופשוט.



סימן מג

בענין שמחת בית השואבה

א. בגמרא (סוכה נג.): תניא, אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן, אם אני כאן הכל כאן, ואם איני כאן מי כאן, ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה אם אני): דורש היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקב"ה, אם אני כאן הכל כאן - כל זמן שאני חפץ בבית הזה ושכינתי שרויה בו, יהא כבודו קיים ויבואו הכל כאן, ואם תחטאו ואסלק שכינתי מי יבא כאן, ע"כ.

עוד איתא בגמ' שם: הוא היה אומר כן, למקום שאני אוהב, שם רגלי מוליכות אותי [ופירש רש"י (שם): הכי גרסינן בתוספתא 'הוא היה אומר, למקום שאני אוהב, שם רגלי מוליכות אותי וכו', ונראה לי שאף כאן צריך לגורסה כן, משום דאמר ר' יוחנן בתרה רגלוהי דבר איניש כו', ואי לא גרסינן ליה, מאי שייכא דר' יוחנן הכא], אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך, אם אתה לא תבא אל ביתי אני לא אבא אל ביתך, שנאמר (שמות כ כא) 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך', ע"כ.

והנה מה שאמר 'אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך', פירושו על פי מה שפירש רש"י על התורה בפסוק 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי': אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם 'אבוא אליך וברכתך' אשרה שכינתי עליך וכו', וזהו בית הבחירה שם נתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש וכו'. ועיי"ש בתרגום יונתן: בכל אתרא דאשרי שכינתי ואנת פלח קדמי, תמן אשלח עלך ברכתי ואיבריכין, ע"כ. ונמצא שפירוש הפסוק הוא, בכל מקום אשר אזכיר את שמי - דהיינו בבית המקדש ששם מזכירים הכהנים שם המפורש, הרי שבשעה שבאים לשם ועובדים העבודה, וכמו שכתב בתרגום יונתן 'ואנת פלח קדמי', אז אבוא אליך וברכתך, ולפירש רש"י היינו אשרה שכינתי עליך, ולתרגום יונתן היינו אשלח עלך ברכתי ואיבריכין, וכן תרגם אונקלוס: לתמן אשלח ברכתי לך ואברכין. ולפי"ז זהו שאמר הלל הזקן בשמחת בית השואבה, אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך, דהיינו שאם יבואו אל בית המקדש, אז 'אבא אליך וברכתך', שהשי"ת יבא אל ביתו של כל אחד, שיבא לבית המקדש ויברך אותו.

פי' דברי הלל
ע"פ רש"י
עה"ת
והתרגום

שלושת
המימרות של
הלל הם
המשך אחד

והנה הלל הזקן אמר שלשה דברים. א. אם אני כאן הכל כאן. ב. למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי. ג. אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך. וצריך ביאור, מהו המשך כל הדברים האלו, וכן צריך ביאור מה שאמר 'למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי', מה ענין מימרא זו לשמחת בית השואבה.

ונראה, שכל דברי הלל הזקן הם המשך אחד, וענינו כמו שפירש רש"י, 'שדורש היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקב"ה', דהיינו שבא לעורר שלא יחטאו, ולזה אמר 'אם אני כאן הכל כאן', שפירש רש"י, שכל זמן שאני חפץ בבית זה, ושכינתי שרויה בו, וזהו 'אם אני כאן' - אז יבאו הכל כאן, וזהו 'הכל כאן', וקאי על כל בני ישראל, דנמצא שהלל הזקן אמר, שזה שכולם באים לבית המקדש והכל כאן, הוא משום ש'אני כאן', דשכינתי שרויה בו.

ולזה אמר 'למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי', וזהו לבאר מה שאמר 'אם אני כאן הכל כאן', שזה שכולם באים לבית המקדש, הוא משום דשכינתי שרויה בו, ולזה אמר שהטעם שכולם באים לבית המקדש הוא משום ש'למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי'. ועיין במהרש"א (חדא"ג שם) שכתב: רגלי מוליכות וכו', רצה לומר, דבזו הסיבה אני בא לשם למקום שאני אוהב וכו', ועל שם הכתוב (תהלים כו ח) 'ה' אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך'. ולפי"ז, כיון שהבית המקדש הוא מקום שכולם אוהבים, ד'אהבתי מעון ביתך ומקום משכן כבודך', לכך כולם באים לבית המקדש, ד'למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי'. ולפי"ז המשך דברי הלל הזקן הם, שכל זמן שהשכינה שרויה בבית המקדש כולם באים לשם, כיון שהוא מקום שכולם אוהבים, ורגליהם מוליכות אותם מאליהם. אבל 'אם אני כאן', שפירש רש"י 'ואם תחטאו ואסלק שכינתי', 'מי יבא כאן', דהיינו שאם יחטאו ותסתלק השכינה, א"כ מי יבא כאן, שאין זה מקום משכן כבודך, ואין זה מקום שאני אוהב, ואין רגלי מוליכות אותי, וא"כ מי יבא כאן.

וזהו המשך דברי הלל הזקן שאמר 'אם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך', והוא המשך מה שדורש היה לרבים שלא יחטאו, ומשום שאם יחטאו ותסתלק השכינה ח"ו, אז לא יבואו לבית המקדש, וא"כ לא יזכו לברכה, שאם אתה תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך, שזהו קרא ד'אבא אליך וברכתך', וא"כ כדי שיזכו לברכה ד'אבא אליך וברכתך' צריך שיבואו לבית המקדש, וכמו שכתב בתרגום יונתן 'ואנת פלח קדמי', דהיינו שברכת השי"ת היא כשבאים לבית המקדש ועובדים שם את השי"ת. וזהו שדורש היה הלל הזקן לרבים, שבא לעוררם שלא יחטאו, שאז תשרה השכינה בבית המקדש, ואז יבואו כלם לשם, ואז יקויים אני אבא אל ביתך, ד'אבא אליך וברכתך', כן יהי רצון במהרה בימינו אמן.

ב. לפי הדברים האמורים לעיל נמצא שעל ידי העליה לרגל לבית המקדש בשלש רגלים, שכולם עולים ומקריבים קרבנות ועובדים שם את השי"ת, זה משפיע ברכה לכל מי שבא לשם, דאע"ג דבקרא ד'אבא אליך וברכתך' משמע שאינו דוקא בג' רגלים שכולם באים לבית המקדש, אלא בכל זמן שכל יחיד ויחיד עולה לבית המקדש הוא זוכה לברכה ד'אבא אליך וברכתך', מ"מ פשוט שבג' רגלים שכל ישראל עולים לבית המקדש, הוא זמן ברכה, שנמשך ברכה לכל עם ישראל, ונמצא שעליה לרגל בג' רגלים יש בו ענין שעי"ז זוכים כל עם ישראל לברכה.

מצות עליה לרגל משפיעה ברכה לכל ישראל

ולפי"ז יומתק יותר מה שכתב הפרשת דרכים (דרוש רביעי), שהקב"ה אינו דן את האדם כי אם 'באשר הוא שם' (בראשית כא יז), ואף שעתיד לחטוא, לא יחשוב ה' לו עון לפני זמנו, אבל לענין הטובה אינו כן, כי חפץ חסד הוא, ומרבה להיטיב לאיש כמעשהו שעתיד לעשות. וזהו הטעם דשבט לוי לא היה בכלל השעבוד, ובמדרש (ראה דעת זקנים שמות ה ד), לפי שצפה הקב"ה שהיה עתיד שבט לוי לעבודת ה', לפיכך לא ניתן בשעבוד פרעה. ועיי"ש עוד בהמשך דבריו, שהביא המדרש (במדב"ר כ יד) על הכתוב (במדבר כב כח) 'כי הכיתני זה שלש רגלים', אמרה לו, אומה זו עתידה לחוג שלש רגלים בשנה, ואתה מבקש לעקרה מן העולם. והובא ברש"י (שם). והיינו שה' מנע את בלעם מלקללם, לפי שעתידין ישראל לחוג לפניו שלש רגלים בשנה, לפי שדן אותם על המצות שעתידין לעשות, עיי"ש.

ברכה זו מנעה קללת בלעם

ולהמבואר לעיל יומתק למה דווקא זכות זו של שלש רגלים היא זאת שמנעה את קללת בלעם, והוא משום שמצות שלש רגלים היא הגורמת ברכה לכל ישראל שבאים לבית המקדש וכדכתיב 'אבא אליך וברכתך', וא"כ כיון שהקב"ה חפץ חסד ודן על המצוות שעתידין לעשות, א"כ מעכשיו כל ישראל ראויים לברכה, וברכה זו היא המונעת קללת בלעם הרשע.



סימן מד

בענין מזונותיו קצובים חוץ מהוצאות שבת ויו"ט

בגמרא (ביצה טז): תנו רב תחליפא אחוה דרבנאי חוזאה כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים, חוץ מהוצאות שבתות והוצאת יו"ט והוצאת בניו לתלמוד תורה, שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו, ע"כ. ונחלקו הראשונים אם זהו ג"כ בכל המצות, ועיי' בתוס' (שם ד"ה כל מזונותיו של אדם קצובים וכו') והוצאת בניו לתלמוד תורה, פירש ר"י הכל נפקי מקראי דלעיל, מזונותיו דשבת כדאמר לוו עלי ואני

פורע, תורה דכתיב (נחמיה ח י) 'חדות', וחדות היא תורה דכתיב (תהלים יט ט) 'פקודי ה' ישרים משמחי לב', עכ"ל. וכוונתם דאיתא שם (טו): מאי 'כי חדות ה' היא מעוזכם', אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר ב"ר שמעון אמר להם הקב"ה לישאל בני לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי ואני פורע, ע"כ. וכתבו התוס' שזהו המקור שחוץ מהוצאת שבתות ויו"ט. והוסיפו התוס' שהמקור שחוץ מהוצאת בניו לתלמוד תורה, הוא כיון דילפינן מקרא דכתיב 'חדות', וחדות היא תורה, וא"כ נכלל בהאי קרא גם הוצאת תלמוד תורה.

ולפי"ז זהו רק בהוצאת שבתות ויו"ט והוצאת בניו לת"ת, שנאמרו בהך קרא כי חדות ה', אבל בשאר מצות לא נאמר זה, ונמצא דשאר הוצאת המצוות קצובים מראש השנה. ואולם עיי"ש בשיטה מקובצת בשם הריטב"א, וז"ל: דלאו דוקא הוצאת שבתות ויו"ט, דה"ה לכל הוצאה של מצוה, אלא נקט הני דרגילי ושכיחי, עכ"ל, ונמצא שהריטב"א חולק על תוס' וסובר דה"ה לכל הוצאה של מצוה.

והנה בגמרא (סוכה מא:) אמרו: ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז וכו', למה ליה למימר שלקחו באלף זוז - להודיעך כמה מצות חביבות עליהן, ע"כ. ויש להקשות לדעת הריטב"א שכל הוצאה של מצוה אם הוסיף מוסיפין לו, א"כ מאי רבותא דר"ג שלקח לולב באלף זוז, והרי מה שהוציא אלף זוז מוסיפין לו, ולא נגרע מממונו כלום, וא"כ מה רבותא היא זו, והיכן ראינו בזה חביבות דמצוה. ובשלמא לתוס' ניחא, שרק על הוצאת שבתות ויו"ט, והוצאת ת"ת, אם הוסיף מוסיפין לו, שפיר חזינן חביבות מצוה דר"ג שהוציא אלף זוז על לולב, שבמצות לולב אם הוסיף אין מוסיפין לו, אבל להריטב"א קשה.

ויש לדון גם לדעת התוס' בהוצאת לולב, שבתוס' מבואר דחוץ מהוצאת שבתות ויו"ט, הוא מקרא כי חדות ה', דאמרינן לוו עלי ואני פורע, וכתבו התוס' שגם תורה נכלל בהאי קרא, ד'חדות' היא תורה דכתיב 'פקודי ה' ישרים משמחי לב'. ומעתה יש לדון במצות לולב, דנימא נמי דכתיב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם וגו' ושמחתם לפני ה' אלהיכם, וא"כ גם על לולב נאמר שמחה, וא"כ גם לולב נכלל בקרא דחדות ה', שכתבו בתורה דכתיב 'משמחי לב', לכך הוא נכלל בקרא דחדות ה', ה"ה נימא בלולב דכתיב 'ושמחתם', וא"כ לכאורה גם לדעת התוס' צ"ע מה רבותא דר"ג.

ונראה דיש לומר ע"פ המבואר ברמב"ם (לולב פ"ה ה"ב), וז"ל: אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים' וכו', עכ"ל. ומבואר ברמב"ם דהך קרא 'ולקחתם לכם ביום הראשון', היא מצות ד' מינים ביום הראשון, וסיפא דקרא 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים', הוא רק בבית המקדש, ועיין עוד ברמב"ם שם (פ"ז ה"ג).

אם הוצאות
שאר מצוות
קצובים

להריטב"א
מאי רבותא
בר"ג שהוציא
אלף זוז
ללולב

קשה גם
לתוס' דלולב
דומה
להוצאות
ת"ת

ישוב לתוס'
שאין מצות
שמחה
בלולב
בגבולין

ולפי"ז נמצא דקרא 'ושמחתם' קאי רק על בית המקדש, ולא קאי ארישא דקרא על מצות לולב, ולפי"ז א"ש שכיון דלא כתיב מצות שמחה על לולב, א"כ אינו בכלל 'חדות', ולא נאמר ע"ז חוץ מהוצאת לולב, וא"ש לדעת התוס'.

ולדעת הריטב"א נראה דיש לומר בעובדא דרבן גמליאל שמה שהוציא אלף זוז אינו על עיקר החיוב, שהיה יכול לקנות כשר בפחות הרבה, ומחמת חביבות קנה יותר מהודר אף ששילם אלף זוז. ומעתה יש לומר שמה שאמרו חוץ מהוצאת שבתות ויו"ט הוא רק לקיום המצוה, ולא להדר הרבה יותר מהחיוב. ועיין שם ברש"י (ד"ה חוץ מהוצאת שבתות): אותה לא פסקו לו מה ישתכר לצרכה ומהיכן תבואה, אלא 'לפי מה שרגיל' ממלאים לו לשעה או לאחר שעה, עכ"ל. ומבואר ברש"י שגם בהוצאת שבת ויו"ט ממלאים לו רק לפי מה שרגיל, ואם יוציא הוצאות הרבה יותר מהרגיל, זה אין ממלאים לו. ולפי"ז י"ל שר"ג קנה אתרוג מהודר יותר, ולכך אף שהריטב"א סובר שבכל המצות ממלאים לו הוצאות, מכל מקום י"ל שזהו רק לעיקר החיוב ולא להידור, ור"ג הוציא אלף זוז משום חביבות מצוה.

חילוק בין עיקר המצוה להידור מצוה

אולם עיין תוס' (ב"ק ט: ד"ה אילימא) שמבואר שר"ג לא היה לו אתרוג אחר, והוציא אלף זוז לקיום המצוה, ולא להידור. אולם י"ל שהריטב"א לא פירש כתוס', והתוס' פירשו כן שפיר לשיטתם שעל הוצאת לולב אין ממלאים לו, וא"כ לתוס' חביבות המצוה דר"ג הוא גם כשלא היה לו לולב אחר, שרק על הוצאת שבת ויו"ט ממלאים לו. ולריטב"א שלכל המצות ממלאים לו, י"ל בדר"ג שהיה להידור מצוה, ודו"ק.



חנוכה



סימן מה

בענין טומאת משקין והנחה עושה מצוה

בגמרא (פסחים טז.) נחלקו רב ושמואל, בהא דתניא רבי אליעזר אומר אין טומאה למשקין כל עיקר, תדע שהרי העיד רבי יוסי בן יעזר איש צרידה על איל קמצא דכן, ועל משקין בית מטבחיא דכן. דשמואל אמר 'דכן' מלטמא טומאת אחרים, אבל טומאת עצמן יש להן, ורב אמר 'דכן' ממש. ואמרו שם (יז.) שרב מחלק בין משקי בי מטבחיא למשקי מדבחיא, דמשקי בי מטבחיא שהוא דם ומים טהור, ומשקי מדבחיא שהוא יין ושמן שהם משקה המזבח טמא.

מחלוקת רב ושמואל בטומאת משקין

וברש"י שם (ד"ה מידי הוא טעמא אלא לרב) כתב, שיין ושמן דטמאים לרב הוא מדרבנן, דרבנן גזרו טומאה עליהו, עיי"ש. והטעם שפירש רש"י שהוא מדרבנן, הוא משום שבגמרא (שם טז.) מבואר, שרב מפרש הפסוק (ויקרא יא לד) 'וכל משקה אשר ישתה בכל כלי יטמא', דמאי 'יטמא' הכשיר, וא"כ ליכא קרא דמשקין הוי טמאין, וא"כ ע"כ שיין ושמן דטמאין הוא מדרבנן, דאי הוי יין ושמן טמאין מדאורייתא, ע"כ דפירוש הקרא ד'יטמא' כפשוטו, דהוי טמא ולא לענין הכשר, וא"כ גם מים ודם טמאין. ולכך כיון שמפרש הקרא לענין הכשר, ע"כ שיין ושמן טמאין לרב רק מדרבנן.

ביאור דברי רש"י דין ושמן לרב טמאים מדרבנן

נמצא, שרב ושמואל נחלקו על שמן שבמקדש אם טמא מדאורייתא או מדרבנן, שמואל סובר שמשקין טמאין טומאת עצמן מדאורייתא, וכמבואר ברש"י (שם טז.) ד"ה ושמואל אמר) קסבר יוסף בן יעזר טומאת משקין דאורייתא לעצמן מן 'וכל משקה אשר ישתה', ולכך גם בבית המקדש טמא, דכיון דטמא מדאורייתא לא מצו רבנן למישקליה, עיי"ש. ולפי"ז לשמואל השמן טמא טומאת עצמן מדאורייתא, ולרב השמן טמא רק מדרבנן.

נחלקו אם משקין טמאין טומאת עצמן מדאורייתא או מדרבנן

והנה הנתיבות המשפט (סימן רלז סק"ג) כתב, שכל דין דרבנן אינו דין על החפצא, והוא רק דין על הגברא, שרבנן ציוו לנהוג כן באיסור. ולפי"ז לרב דשמן טמא רק מדרבנן, א"כ אין על השמן כלל חלות טומאה, והוא טהור לגמרי גם מדרבנן כמו מדאורייתא, דטומאה דרבנן הוא רק דין על הגברא, שיש חיוב לנהוג בשמן כמו בשמן טמא, אבל גוף השמן אינו טמא כלל, והוא טהור לגמרי.

להנתיב"מ נחלקו אם הוא דין בחפצא או בגברא

והנה מו"ר הגר"מ לוריא ביאר, שבהדלקת המנורה במקדש היו שני דברים. א. עבודה כמו בקרבן, שכשם שמקריבים קרבן על גבי המזבח, כמו"כ יש בהדלקת המנורה עבודה, וכמו שאמר ה' לאהרן 'שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומיטיב את הנרות' (תנחומא בהעלותך ה), שזו גדולה משלהם, שהקריבו קרבנות לחנוכה המזבח, ועבודת ההדלקה היא ע"י כהן גדול, והוי כמו הקרבת חביתין שהוא ע"י כהן גדול. ב. מה שאמרו חז"ל (שבת כב:) על נר מערבי, דעדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל, דהיינו שבמנורה יש את הענין של השראת השכינה. ועיין ברש"י פרשת בהעלותך (ח ב ד"ה עד ירכה): חלול כדרך מנורות כסף שלפני השרים. ומבואר, שלא רק נר מערבי אלא כל המנורה מורה על השראת השכינה שהוא בית ה'.

הדלקת נרות במקדש היא עבודה וגם הוראה על השראת השכינה

ולפי"ז נראה, שבנס חנוכה שהיה נס שהדליקו בשמן טהור, הרי שלרב שהשמן טמא רק מדרבנן, ולפי המבואר שאינו טומאה בחפצא של השמן, כי דין דרבנן הוא רק על הגברא, א"כ ענין הנס אינו בחלק של המנורה שמורה על השראת השכינה. דבשלמא לשמואל יש לומר שהנס היה שאע"פ שהיה מותר להדליק בשמן טמא, דטומאה הותרה בצבור, מ"מ היה הנס שזכינו להשראת השכינה מתוך טהרה בשמן טהור, אבל לרב שאין על השמן חלות טומאה, כיון שהוא רק טמא מדרבנן, א"כ גם לולא הנס, גם אם היו מדליקין בשמן טמא, לא היה בזה גריעותא כלל, כיון שגם בשמן טמא אין השמן חפצא של טומאה, וא"כ הא איכא השראת שכינה בטהרה גם לולא הנס. וע"כ לרב ענין נס חנוכה הוא בחלק של העבודה שיש במנורה כמו בקרבן, ובזה שייך ענין נס שהקריבו בטהרה.

לרב הנס בחנוכה היה בחלק העבודה ולשמואל אף בהשראת השכינה

ולפי"ז נראה, דיש לומר שנחלקו רב ושמואל לשיטתם (שבת כב.), דרב אמר אין מדליקין מנר לנר, ושמואל אמר מדליקין. ואמרו שם (כב:) דא"ר הונא בריה דרב יהושע, חזינא אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר, ואי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר. נמצא שרב ושמואל נחלקו, אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, ולהמבואר יש לומר דרב ושמואל לשיטתייהו אזלי.

נחלקו לשיטתם אי הדלקה עושה מצוה או הנחה

דהנה מבואר בגמרא (שם כג.): דעששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצ"ש מכבה ומדליקה, ולמ"ד הנחה עושה מצוה, מכבה ומגביה ומניחה ומדליקה. וכתב הרמב"ן (שם ד"ה למ"ד הנחה עושה מצוה): צריך להדליק ולהניח הנר דלוק במקומו, ומברך בשעת הנחה להניח נר של חנוכה, ולפום הכי גרסינן לקמן 'ומגביה ומדליקה וחוזר ומניחה מיבעי ליה', ול"ג 'ומגביה ומניחה וחוזר ומדליקה' וכו', עכ"ל.

אם 'הנחה' עושה מצוה' עיקר המצוה היא מעשה ההנחה

ומבואר ברמב"ן, שהנחה עושה מצוה היינו שיש חיוב להניח נר דלוק במקומו, ואם הניח נר מכובה ואח"כ הדליקו לא יצא, והוא משום שעיקר המצוה היא ההנחה. וכמו שכתב הרמב"ן שהברכה היא 'להניח נר של חנוכה', ומה שאמרו (שם) שמברך 'להדליק נר של חנוכה', צריך לומר שהוא למ"ד הדלקה עושה מצוה, אבל

מ"ד הנחה עושה מצוה חולק וסובר שמברך 'להניח'. ולכך אם מניח ואח"כ מדליק, הרי שאין זו חשובה הנחה, כיון שבשעה שהנחה לא הוי עדיין נר חנוכה, ולכך צריך להדליק תחילה ואח"כ להניח.

ונראה, שגם לגירסא שלפנינו שמניחה ואח"כ מדליקה, אין בזה מחלוקת בשורש הדין דהנחה עושה מצוה, ורק דיש לומר שגם הנחה שקודם הדלקה חשיבא הנחה של נר חנוכה, ומ"מ לכו"ע ההנחה היא המצוה.

וכן מבואר בגמרא (שם כב:): היה תפוש נר חנוכה ועומד, לא עשה ולא כלום. ומעיקרא אמרין, דש"מ דהנחה עושה מצוה, ודחינן, דהתם הרוואה אומר לצורכו הוא דנקיט ליה. ומבואר, דלמ"ד הנחה עושה מצוה, הטעם דלא עשה ולא כלום הוא מעיקר הדין. ולכאורה צריך ביאור, שהרי זה ודאי דמיירי שתפוש נר חנוכה בטפח הסמוך לפתח במקום הנחתו מן הדין, וא"כ קשה, למה לא הוי הנחה בזה שמונח בידו. וצריך לומר, שדבר המונח בידו לא חשיבא הנחה, כיון שכל שעה ושעה צריך שיחזיקנה, ובהנחה בעינן שיהא מונח לגמרי בלא שום מעשה נוסף. והיינו שכמו דלמ"ד הדלקה עושה מצוה בעינן שיתן שמן בשעת הדלקה בשיעור שתהא ראויה לדלוק חצי שעה, כמו"כ למ"ד הנחה עושה מצוה, בעינן שיניחנה באופן שתהא מונחת שם מאיליה חצי שעה, וכשהוא בידו אין זה מונח מעצמו כל הזמן.

ומכל זה מבואר, ש'הנחה עושה מצוה' ענינו דבעינן מעשה הנחה, ויש בזה חומרא, דלא סגי בהדלקה, אלא בעינן מעשה הנחה דווקא, והוא עיקר המצוה, ולכן מברכין 'להניח נר של חנוכה'.

וצריך ביאור מה הטעם דבעינן מעשה הנחה. ונראה לבאר ע"פ מה שכתב האור החיים ריש פרשת בהעלותך (במדבר ח ב), בהא דאמר הקב"ה לאהרן 'שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות'. וצריך ביאור, מה נחמה היא זו לחלשות דעתו של אהרן על חנוכת הנשיאים, הלא אין מעשה המנורה מקביל לחנוכה, גם למה לא הניח דעתו בכל הקרבנות שהוא מקריב וכו'. ויתיישב הענין ע"פ מה שאמרו (מנחות פח:): כיצד עושה, מסלקן ומניחן באוהל ומקנחן בספוג ונותן בהן שמן. ולסברת החולק על סברא זו, וסובר דקביעי נרות, סובר ג"כ שהיו קנים שבהם נרות קבועים דקים, והיה כופפם למטה עד שהיה מטיבם ומקנחם וחוזר וזקפם כבראשונה, כדמוכח שם מדברי רש"י (ד"ה של פרקים). ולפי"ז נשכיל כוונת תשובת ה' לאהרן, כי אהרן היה מתאנח על חנוכת המזבח, והשיבו הקב"ה, שמעשה המנורה שמוריד הנרות ומניחן באוהל ומקנחם, וחוזר ובונה אותם מחדש ומדליקה, הרי הוא כל יום כעושה מעשה חדש, שמחנך הוא המנורה בכל הדלקה והדלקה. וגם לסברת האומר דקביעי נרות, כיון שהקנים היו דקים, ומוריד הנרות למטה עד שמקנחם וחוזר להעלותם, ובאמצעות הקינוח חשיב כמחדש והרי הוא מחנך בכל יום, עכ"ד עיי"ש.

כשתפוש
בידו אין זה
הנחה

מבאר מדוע
עיקר המצוה
הוא ההנחה

הנחת הנרות
זכר לחנוכה
המנונה בכל
יום

ולפי"ז נראה, שזהו הענין דהנחה עושה מצוה, שכמו שבמנוחה היה כל יום כמחנך את המנוחה במה שחוזר ובונה אותה מחדש, כמו"כ בנר חנוכה ההנחה היא זכר לזה. וי"ל עוד, שכיון שבחנוכה היתה חנוכה המזבח, א"כ עיקר הזכר לנס הוא ג"כ ע"י הזכר לחנוכה המנוחה שבונה את המנוחה, ובחנוכה הוא מניח את נר חנוכה. וגם לדעת הרמב"ן שהנחה עושה מצוה הוא שצריך להניח נר דלוק, ואילו במנוחה היה מדליק לאחר שחנך את המנוחה, מ"מ י"ל שבמנוחה גם לפני ההדלקה היה לזה דין מנוחה שהוא אחד מכלי המקדש, משא"כ בנר חנוכה אם מניח לפני ההדלקה אין זה מעשה הנחה של נר חנוכה, שכל עוד שאינו דולק אין זה נר חנוכה כלל, ולכך בהכרח יש להניח אחר ההדלקה.

רב לשיטתו
שהנס הוא
בחלק
העבודה
ועושים זכר
לחנוכה
המנוחה

ולפי"ז י"ל, שרב ושמואל שנחלקו אי הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה, הוא לשיטתם בזה שנחלקו אם שמן טמא מדאורייתא או מדרבנן. דלרב שהשמן טמא רק מדרבנן, וביארנו שכיון שאין זה חפצא של טומאה, א"כ הנס בחנוכה אינו במה שיש במנוחה השראת השכינה, כיון שגם לולא הנס לא היה בחפצא של השמן טומאה, כיון שהוא מדרבנן, אלא הנס הוא בחלק של העבודה שיש במנוחה דומיא דקרבן. ולכך סובר רב דהנחה עושה מצוה, כיון שבעבודה שיש במנוחה יש ג"כ הענין שמחנך את המנוחה במה שחוזר ובונה אותה כל יום מחדש, והנחת נר חנוכה היא זכר לעבודת המנוחה, וא"כ עיקר המצוה היא ההנחה.

שמואל
לשיטתו
שעיקר הנס
בהשראת
השכינה ולכן
המצוה
בהדלקה

אבל שמואל שסובר שהשמן טמא מדאורייתא, ולהנחיתא י"ל לפי"ז שעיקר הנס בחנוכה הוא שזכינו להשראת השכינה מתוך טהרה בשמן טהור, ואף ששמואל יכול לסבור ג"כ כמו רב שענין הנס הוא בעבודת המנוחה, מ"מ לשמואל שיין לומר שהנס היה בענין השראת השכינה, וא"כ פשוט יותר לומר שזהו עיקר הנס, שזכינו להשראת השכינה מתוך טהרה. ולכך סובר שמואל דהדלקה עושה מצוה, דעיקר נס חנוכה הוא בהדלקה, וע"י הדלקת נר חנוכה זכר למנוחה יש גם בכל בית שמדליקין בו נר חנוכה עדות שהשכינה שורה בישראל בתוך כל אחד ואחד.

סימן מז

בענין אכסנאי בנר חנוכה

א. בגמרא (שבת כג.): אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ע"כ. ויש לדון אם רב ששת ור' זירא נחלקו, ואם אמרו דין אחד. ועיין בשפת אמת שדקדק במה שאמר

ביאור
השפ"א
במחלוקת רב
ששת ור"ז

ר' זירא, 'השתא ודאי לא צריכנא', שמזה משמע דמעיקרא נסתפק בדבר, ומזה נראה שר' זירא היה מסופק בדינא דרב ששת אם אכסנאי חייב, ולכך השתתף, עכ"ד עיי"ש. ולדבריו נמצא שר' ששת שאמר אכסנאי חייב בנר חנוכה, אינו רק חיוב להשתתף, אלא חיוב להדליק, דר"ש ס"ל שאכסנאי ודאי חייב, וא"כ חיובו הוא להדליק, ואילו ר"ז הסתפק בדינא אם אכסנאי חייב ולכך השתתף מספק, דבספק חיוב סגי להשתתף.

והנה יש שוני בין פסק הרמב"ם, לפסק הטוש"ע, שהרמב"ם (חנוכה פ"ד הי"א) כתב, וז"ל: אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו, אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן, עכ"ל. ועיין בטור (או"ח סימן תרעז), וז"ל: אכסנאי חייב להדליק בפני עצמו ואינו יוצא בשל בעל הבית, ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו סגי, ואם מדליקין עליו בביתו אי"צ יותר, עכ"ל. ובשו"ע (שם ס"א) כתב, וז"ל: אכסנאי שאין מדליקין עליו בביתו צריך לתת פרוטה לבעל הבית להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה עכ"ל.

והנה הרמב"ם כתב שני דברים, חדא שאורח צריך להדליק, ודין נוסף שמשתתף בשמן, ובטור כתב בתחלה שחייב להדליק בפני עצמו, ואח"כ כתב ומיהו בפרוטה שמשתתף סגי, ואילו המחבר כתב רק דין אחד שצריך לתת פרוטה לבעה"ב. וצריך לבאר למה הרמב"ם כתב ב' הלכות, וכן הטור, ואילו המחבר כתב רק חובה להשתתף, ולא כתב ב' הלכות.

והנה לפי מה שנקט השפ"א שרב ששת ור' זירא נחלקו, שרב ששת סובר שהוא חיוב ודאי וצריך להדליק, ור' זירא סובר שהוא ספק אם חייב ולכך משתתף מספק, לפי"ז כיון שנפסק שמשתתף, א"כ נפסק כר' זירא שהוא חיוב מספק, ולא כר' ששת שהוא חיוב ודאי. אולם זה שייך לומר רק בלשון המחבר, שלא כתב שצריך להדליק, וכתב רק שצריך לתת פרוטה לבעה"ב, וא"כ יש לפרש שפסק כר' זירא ודלא כרב ששת. אבל בלשון הרמב"ם שכתב בתחילה שצריך להדליק, שזהו דברי רב ששת, ואח"כ כתב שמשתתף עמהן בשמן, שזהו דברי ר' זירא, הרי מבואר ברמב"ם שהביא הן דברי רב ששת והן דברי ר' זירא, וא"כ ס"ל לרמב"ם שלא נחלקו רב ששת ור' זירא, וא"כ מבואר ברמב"ם דלא כמוש"כ השפת אמת.

אולם צריך לבאר למה כתב הרמב"ם שני דברים, והרי כיון שפסק דסגי שמשתתף בפרוטה, א"כ סגי לומר שמשתתף, ולמה הוצרך לומר גם שצריך להדליק. ומבואר ברמב"ם שיש כאן שני הלכות, חדא שצריך להדליק, ואידך שמשתתף, ואילו המחבר לא כתב שחובה להדליק וכתב רק שמשתתף, וצריך ביאור לרמב"ם מהו הדין הנוסף שצריך להדליק, ובמה נחלקו הרמב"ם והשו"ע.

בשו"ע לא
כתב הדין
שמדליק
אלא
שמשותף -
שלא
כרמב"ם וטור

דברי השפ"א
תלויים
ברמב"ם
ושו"ע

אם נר חנוכה
חיובו על
הבית או
אגברא וראיה
מתוס'

ולבאר הדבר יש להקדים ולדון אם מצות הדלקת נר חנוכה, הוא חיוב גברא, או שהוא חיוב על הבית, ועיין תוס' סוכה (מו. בד"ה הרואה נר של חנוכה צריך לברך): בשאר מצות כגון לולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה. וטעם ראשון ניהא דלא תיקשי ליה מזוזה, עכ"ל. ומבואר שלטעם השני שכתבו שהטעם שבנר חנוכה תיקנו שהרואה מברך יותר משאר מצוות כגון לולב וסוכה, הוא משום שיש בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה, קשה על זה ממזוזה שהוא חובת הדר, ומי שאין לו מזוזה אינו מברך, ואפ"ה לא תיקנו שיברך הרואה מזוזה. ומבואר מזה שגדר מצות נר חנוכה הוא חיוב על הבית, כמו במזוזה, ולכן מי שאין לו בית אין עליו חיוב הדלקת נר חנוכה, כמו מי שאין לו בית שאין עליו חיוב מזוזה, שאם נאמר שנר חנוכה הוא חיוב גברא, א"כ יש לחלק בין נר חנוכה למזוזה, שבמזוזה מי שאין לו בית אין עליו חיוב כלל, ולכך אין צריך לתקן ברכה לרואה, משא"כ בנר חנוכה שהוא חיוב אגברא, א"כ מי שאין לו בית יש עליו סיבת חיוב, ורק שבפועל אינו יכול לקיים חיובו, ולכך תיקנו ברכה לרואה. ומזה שהתוס' לא תירצו כן, מבואר דעת התוס' שגדר חיוב נר חנוכה הוא חיוב על הבית כמו במזוזה.

תליה
במחלוקת
הרמב"ם
והרמ"א
במהדרין

ואפשר ונראה לומר שבנידון זה תלוי מה שנחלקו הרמב"ם והרמ"א בחיוב מהדרין, דבברייתא (שבת כא:) איתא: והמהדרין נר לכל אחד ואחד. וברמב"ם (חנוכה פ"ד ה"א): כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה 'כל בית ובית' מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדרין את המצוה 'מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד', בין אנשים בין נשים, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שהמהדרין נר לכל אחד ואחד, ההידור הוא שאחד מבני הבית מדליק נרות כמנין אנשי הבית, שהחיוב הוא שכל בית ובית מדליק נר אחד, והמהדרין הוא שמדליק נרות כמנין אנשי הבית, אבל אין הידור שכל אחד מבני הבית ידליק. ואילו הרמ"א (סימן תרעא ס"ב) כתב: וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק עכ"ל, ומבואר שהמהדרין הוא שכל אחד מדליק.

ונמצא שנחלקו שדעת הרמב"ם שההידור הוא שמדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד, אבל אין הידור שכל אחד ידליק, והרמ"א סובר שההידור הוא שכל אחד מבני הבית מדליק. ונראה שהרמב"ם סובר כמו שמבואר בתוס' שחיוב נר חנוכה הוא על הבית, כמו במזוזה שהוא חובת הבית, וא"כ אין שום הידור שכל אחד ידליק, שאין זה כלל חיוב גברא, וההידור הוא רק שמדליק כמנין אנשי הבית. והרמ"א סובר שיש חיוב גברא, ואף שמעיקר הדין סגי שאחד מדליק לכולם, יש בזה הידור שכל אחד ידליק בעצמו, שכל אחד יקיים החיוב גברא שיש עליו.

באכסנאי היה
צריך להיות
היפוך
השיטות

ולכאורה לפי"ז נראה שבאכסנאי צריך להיות הדין בהיפוך, דלכאורה לדעת הרמב"ם שהמצוה היא על הבית, א"כ באכסנאי לא היה לרמב"ם לומר שני דברים, חדא שצריך להדליק ואידך שמשותף, שאין חיוב גברא על האורח, וא"כ יש לומר

שחיוב אכסנאי הוא שכיון שהוא דר בבית עליו לשלם הוצאות הבית, ולכן צריך להשתתף בשמן, וא"כ אדרבה היה לרמב"ם לומר רק שצריך להשתתף ולא לומר שצריך להדליק. ולעומת זה הרמ"א שסובר שהוא חיוב גברא, היה לו לומר שני דברים חדא שיש חיוב גברא על האכסנאי, ואידך שמשותף בפרוטה, וא"כ תמוה שהיה לומר בהיפוך ממה שאמרו. ובעיקר צ"ע להרמב"ם שהוא חיוב על הבית, שצריך ביאור מהו גדר חיוב אכסנאי, והרי לרמב"ם אין חיוב גברא, וא"כ מה החיוב על האכסנאי.

והנה הרא"ש (שבת פ"ב סימן ח) כתב, וז"ל: אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, ואינו יוצא בנרו של בעל הבית דלא הוי בכלל איש וביתו, עכ"ל. ובר"ן (שם י. בדפי הרי"ף) כתב, וז"ל: אמר רב ששת אכסנאי - אורח אע"פ שאין לו בית, דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה, עכ"ל. וכשנדקדק בדבר נראה שהרא"ש כתב שהחידוש של רב ששת הוא שאין האכסנאי יוצא בנרו של בעה"ב, ומשום דלא הוי בכלל איש וביתו, והיינו שהיה ס"ד לומר לולא דברי בר ששת, שגם אכסנאי נכלל בכלל איש וביתו כיון שהוא דר עמו בבית, וא"כ הרי הוא יוצא בנרו של בעה"ב, כמו כל אחד מבני הבית, וקמ"ל רב ששת שאינו בכלל איש וביתו ואינו יוצא בנרו של בעה"ב. ואילו בר"ן מבואר שלולא דברי רב ששת הייתי אומר שאכסנאי כיון שאין לו בית פטור מנר חנוכה, כמו מי שאין לו בית שפטור ממזוזה.

ומבואר שנחלקו הרא"ש והר"ן מה היה הס"ד לולא דינו של רב ששת, שהרא"ש סובר שזה ודאי שיש עליו חיוב, והנידון הוא אם נפטר ויוצא בנרו של בעה"ב, או שאינו יוצא בנרו של בעה"ב, והנידון הוא אם אכסנאי הוא בכלל איש וביתו, או שהוא כאחר. ואילו הר"ן סובר שהס"ד הוא שאין על האכסנאי חיוב, משום שאין לו בית.

ואפשר ונראה דמחלוקת הרא"ש והר"ן תלוי במחלוקת אם נר חנוכה הוא חיוב על הבית או שהוא חיוב גברא. שהרא"ש סובר שהוא חיוב גברא, וא"כ ודאי שהוא חייב, ואין נידון שלא יהיה עליו חיוב, ולכן פירש הרא"ש שיש מקום לומר שאינו יוצא בנרו של בעה"ב, שכיון שהוא חיוב גברא, והחיוב הוא על כל אחד ואחד, הרי שמה שהמצוה היא נר איש וביתו, הוא שבזה שבעה"ב מדליק הוא מוציא בזה את כל בני הבית. וא"כ הנידון באכסנאי הוא דס"ד שכיון שדר בבית הרי הוא כבן בית, ויוצא בהדלקת בעה"ב, וקמ"ל שאכסנאי אינו בכלל בני הבית, ולכן אינו יוצא בהדלקת בעה"ב, ונשאר על האכסנאי חיוב גברא, ואינו נפטר בהדלקת בעה"ב. אבל הר"ן סובר שאין חיוב גברא, והוא חיוב על הבית כמו במזוזה, ולפי"ז אם אינו מכלל בני הבית אין עליו חיוב כלל, וא"כ הס"ד הוא שכיון שאין לו בית אין עליו חיוב כלל, כמו במזוזה שמי שאין לו בית אין עליו חיוב מזוזה.

מחלוקת
רא"ש ור"ן
מה היה לולא
דברי רב
ששת

תולה
המחלוקת
בנידון הנ"ל

והנה בדברי הר"ן לא נתבאר מה קמ"ל רב ששת, שהר"ן ביאר רק מה הס"ד לומר שאין עליו חיוב, אולם צריך לבאר מה קמ"ל ר"ש, ולמה באמת יש חיוב על האכסנאי להדליק או להשתתף. דאפשר לומר שקמ"ל הוא שאכסנאי לא חשיב כמי שאין לו בית, שכיון שבפועל הוא דר בבית חשיב שיש לו בית, אף שאין לו בעלות בבית. ואפשר לומר דהקמ"ל הוא שיש חיוב הדלקה נוסף שהוא על הגברא, ואף שעיקר חיוב הדלקה הוא על הבית, אפ"ה יש ג"כ חיוב גברא, ומי שאין לו בית יש עליו חיוב זה אגברא, והר"ן לא פירש בדבריו מהו הקמ"ל.

יש לדון אם למסקנא להר"ן נתחדש שיש גם חיוב גברא

אולם בדברי התוס' בסוכה הנ"ל שהטעם שתיקנו ברכת הרואה רק על נר חנוכה ולא על מזוזה, הוא משום חביבות הנס, ואין לפרש שתיקנו משום בני אדם שאין להם בתים, שא"כ גם במזוזה היה לתקן, שבה מבואר דאליבא דאמת גדר חיוב הדלקת נר חנוכה הוא כמו במזוזה, שהוא חיוב על הבית, א"כ נמצא שגם לאחר דקמ"ל שאכסנאי חייב בהדלקה, לא אמרינן שיש חיוב גברא, שאם נאמר שנתחדש באכסנאי שיש גם חיוב גברא, א"כ היה לתוס' לפרש שזהו החילוק בין מזוזה לחנוכה, שבמזוזה הוא רק חיוב על הבית, ואילו בחנוכה יש ג"כ חיוב גברא, ולכך תיקנו שהרואה מברך למי שאין לו בית להדליק, דהואיל ויש חיוב גברא, ונמצא שיש עליו חיוב ואינו יכול לקיים החיוב, לכך תיקנו שיברך כשרואה. ומוכח מתוס' שגם לאחר שנתחדש שאכסנאי חייב, נשאר גדר חיוב הדלקה כמו לס"ד שהוא חיוב על הבית גרידא, וכמו במזוזה. ולפי"ז לתוס' צריך לפרש דהס"ד הוא שצריך בעלות על הבית ולכך אכסנאי פטור, וקמ"ל שמי שבפועל דר בבית חשיב יש עליו ג"כ את החיוב שיש על הבית.

בתוס' מבואר שלמסקנא מי שבפועל דר בבית יש עליו חיוב

ולפי"ז נראה לבאר למה הרמב"ם כתב שאכסנאי צריך להדליק, וכתב גם שמשותף, ובשו"ע כתב רק שצריך להשתתף, ולהמבואר נראה שהרי דין זה שאכסנאי משותף, בהכרח דמייירי באופן שאינם מהדרין, שאם הם מהדרין נר לכל אחד ואחד, א"כ ממנ"פ או שבעה"ב ידליק גם בשביל האכסנאי או שהוא עצמו ידליק, וע"כ דהא דסגי במשתתף מיירי כשאין מקיימין את המהדרין. ולפי"ז נראה שהרמ"א שסובר שחיוב הדלקה הוא חיוב גברא, א"כ אין צריך לפרש שום חיוב על האכסנאי להדליק, דפשיטא הוא שיש עליו חיוב גברא כמו על כל אחד ואחד. והחידוש של דין אכסנאי הוא כמוש"כ הרא"ש, דקמ"ל שאינו יוצא בנרו של בעה"ב דלא הוי בכלל איש וביתו, וא"כ כדי לומר דין זה סגי במה שפסק המחבר שצריך להשתתף, שבה מבואר שאינו יוצא בנרו של בעה"ב, וא"כ בזה שכתב המחבר שצריך להשתתף, נתבאר כל הדין.

להנ"ל נראה שנתחלקו הרמב"ם והשו"ע מהו החידוש באכסנאי

אבל להרמב"ם שהיה ס"ד לומר שאכסנאי אין עליו חיוב כיון שאין לו בית, וקמ"ל שיש עליו חיוב, הרי שבין אם נאמר כתוס' שאכסנאי ג"כ יש עליו חיוב בית, ובין אם נפרש דקמ"ל שיש חיוב נוסף אגברא, הרי שצריך להשימענו דין זה שיש

עליו חיוב. ולכך הרמב"ם לשיטתו כתב שני דברים, חדא שיש עליו חיוב, שזהו עיקר החידוש, ואידך שצריך להשתתף.

ב. ועיין ברמב"ם (ברכות פ"א ה"ב) וז"ל: יש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרדוף עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הן הנקראין חובה לפי שאדם חייב על כל פנים לעשות. ויש מצוה שאינה חובה אלא דומה לרשות, כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה וכו'. ובהמשך דבריו (ה"ג) כתב: וכן כל המצות שהן מדברי סופרים, בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת 'והדלקת נר חנוכה', בין מצות שאין חובה כגון עירוב ונטילת ידים וכו', עכ"ל.

ומבואר ברמב"ם שחיוב הדלקת נר חנוכה אינו כמו מזוזה, דמזוזה אינה חובה, והדלקת נר חנוכה הוא חובה, ויש להקשות שהרי הרמב"ם כתב שחיוב הדלקת נר חנוכה הוא על הבית, וכמוש"כ הרמב"ם 'מצותה שיהיה כל בית ובית' וכו', וכמו שכתבנו שמתעם זה סובר הרמב"ם שהמהדרין הוא שבעה"ב מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד, ואין ההידור שכל אחד מבני הבית ידליק בעצמו, כיון שאינו חיוב גברא, אלא חיוב על הבית, וא"כ לכאורה זה סותר למה שכתב הרמב"ם שהדלקת נר חנוכה הוא חובה, ואינו כמו מזוזה, וצ"ע.

ולהמבואר נראה דאפשר לומר בשני פנים, דהנה אם נאמר שהחידוש של אכסנאי שחייב בהדלקה הוא משום שיש ג"כ חיוב גברא, ואף שעיקר החיוב הוא על הבית, אפ"ה באכסנאי שאין לו בית נתחדש חיוב גברא. לפי"ז יש לומר שמה שכתב הרמב"ם שהדלקת נר חנוכה הוא חובה, ואינו כמזוזה שדומה לרשות שאין חיוב שיהיה לו בית, אפשר לומר שאף שביסוד חיוב הדלקה הוא חיוב על הבית וכמו במזוזה, מכל מקום כיון שיש ג"כ חיוב גברא, לכך שפיר כתב הרמב"ם שהוא חובה.

ואף אם נאמר דהקמ"ל באכסנאי הוא שיש עליו חיוב בית כיון שדר כאן, וכדעת התוס' בסוכה, וא"כ אין שום חיוב גברא, מכל מקום אפשר לומר שכיון שתיקנו ברכת הרואה, הרי שברכת הרואה הוא חיוב גברא לחביבות הנס, וזהו כונת הרמב"ם שהוא חובה.

אמנם יקשה שלשון הרמב"ם הוא שיש מצות מדבריהם שהם חובה, וכתב 'והדלקת' נר חנוכה משמע שההדלקה היא חובה, ואם רק ברכת הרואה הוא חובה, הרי מי שרואה אינו מדליק, וא"כ משמע מהרמב"ם דהקמ"ל באכסנאי הוא שיש חיוב גברא, ולפי"ז נחלקו הרמב"ם ותוס', שלדעת התוס' הוא רק חיוב על הבית, וכמו במזוזה, ולדעת הרמב"ם אע"פ שעיקר החיוב הוא על הבית, מכל מקום יש ג"כ חיוב גברא, וחיוב האכסנאי הוא משום דקמ"ל שיש ג"כ חיוב גברא.

ברמב"ם
מבואר
שהדלקת
נ"ח חובה
וקשה
לשיטתו
שהוא חובת
הבית

להנ"ל נ"חא
שנתחדש
באכסנאי
שיש גם חיוב
גברא

יש לתלות
בנידון זה
מחלוקת ב"ח
ומג"א אם
הרואה מברך
כשבידו
עליו בביתו

ג. ויש לומר עוד שנחלקו בזה הב"ח והמג"א, דעיין בב"ח (סימן תרעו סק"ג) שהביא דברי הסמ"ג שאם היה נשוי ומדליקין עליו בביתו, אע"פ שהוא הולך בדרך אינו צריך לברך על הראיה כיון דאשתו מדלקת עליו. וכתב הב"ח: ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו, ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו, אם לא שעמד שם בשעת הברכה וענה אמן וכו', עכ"ל.

ועיין במגן אברהם (סימן תרעו סק"א) שעל מה שפסק המחבר שהרואה שמברך הוא רק אם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, הביא שהרש"ל פסק דאע"פ שהדליקו עליו צריך לברך. וכתב המג"א: ומכל מקום נ"ל דספק ברכות להקל, וכ"מ בתוס' (סוכה מו.) שהקשו למה תקנו בחנוכה ברכה לרואה [ולמה לא תירצו דשאני נר חנוכה דאיכא מצוה בראיה], משא"כ בלולב וסוכה דאין מצותן בראיתן אלא בשיבתן בה, עכ"ד.

ובמחצית השקל ביאר כונת המג"א מה שהוכיח מתוס' בסוכה, שהכונה שאם נאמר שאפילו הדליקו עליו בביתו צריך לברך על הראיה, היינו כמ"ש הב"ח דיש עליו שני חיובים, אחד על ממונו וביתו לפרסומי ניסא, והשני על גופו היינו הודאה על הנס, ואין האשה פוטרתו כי אם מחיוב ממונו וביתו, אבל חיוב גופו דהיינו ההודאה אין האשה פוטרתו, ולכן צריך לברך כשיראה הנרות. א"כ אין לדמותו לסוכה ולולב דליכא כי אם חיוב אחד דהיינו הישיבה, ולכך אינו מברך על הראיה. ומדלא תירצו התוס' כן ע"כ צ"ל דס"ל דגם בנר חנוכה אם הדליקו עליו אין צריך לברך על הראיה, דליכא כי אם חיוב אחד דהיינו ההדלקה, אלא אם לא קיים ההדלקה תיקנו לברך תמורתו על הראיה. וא"כ גם בסוכה ולולב אם אינו יושב בה ואין לו לולב ליטול הוה להו לתקן לברך תמורתו על הראיה, עכ"ד. וכן כתב הפמ"ג בכונת המג"א.

ביאורי
מחנה"ש
ולבושי שרד
בראית
המג"א
מתוס'

ובלבושי שרד פירש באופן אחר, שכונת המג"א על מה שתירצו התוס' שתיקנו ברכת הרואה בנר חנוכה משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים, ואם איתא שגם כשמדליקין עליו בביתו צריך לברך ברכת הרואה, א"כ מה תירצו בתוס', והא אכתי תיקשי למה תיקנו ברכה לרואה אפילו אם קיים, עכ"ד. ונמצא שהמחה"ש והפמ"ג פירשו שהוכחת המג"א הוא מזה שלא תירצו התוס' לחלק בין נר חנוכה לסוכה, והלבושי שרד פירש שההוכחה היא מתירוצ התוס'.

אמנם יש לומר שגם הב"ח שפירש שיש שני חיובים, חדא חיוב על ממונו ואידך חיוב על גופו, אין זה הנידון שנתבאר לנו אם חיוב נר חנוכה הוא רק על הבית, וכדברי התוס' בסוכה, או שהקמ"ל הוא שיש ג"כ חיוב גברא, שמה שביארנו הוא בחיוב ההדלקה, ובזה ביארנו שיש ג"כ חיוב הדלקה על הגברא, וזה כוונת הרמב"ם בהלכות ברכות שהוא מצוה חיובית, ולא כמצות מזוזה. אולם הב"ח דן שחיוב הדלקה הוא רק על ממונו, ויש חיוב נוסף אגברא שהוא אינו חיוב הדלקה, והוא חיוב הודאה

ביאור אחר
בב"ח שיש
עליו חיוב
הודאה ולא
הדלקה

על הנס, וברכת שהחיינו.

ולפי"ז נראה דאדרבה לתוס' בסוכה הרי מבואר שחיוב הדלקה הוא רק על הבית, והוא ממש כמו מזוזה, ודנו התוס' למה חייבו בברכת הרואה. ולפי"ז נראה שאין להקשות מה שפירשו המח"ש והפמ"ג בכונת המג"א שהקשה למה לא תירצו התוס' דנר חנוכה שאני שיש ברכת הודאה שהוא חיוב אגברא, וגם אם מדליקין עליו בביתו צריך לברך, שא"כ היה לתוס' לתרץ שבזה שאני נר חנוכה מלולב וסוכה. ולהמבואר נראה שהתוס' לא תירצו כן, שלפני שיש טעם לתקן ברכת הרואה בנר חנוכה, א"כ מצות הדלקה הוא רק על הבית, והוא כמו מזוזה, וכמפורש בתוס' בסוכה. והתוס' דנו למה בנר חנוכה יש חיוב נוסף שהוא חיוב אגברא, וכבר ביארנו שהחיוב הנוסף יש לפרשו שיש חיוב הדלקה אגברא, או שיש רק ברכת הרואה שהיא הודאה על הנס, שהוא חיוב אגברא, אבל חיוב זה אינו בהדלקה כלל, וזה מבואר בתוס' שיש רק חיוב כמו מזוזה, וא"כ הנדון בתוס' הוא למה יש חיוב גברא בחנוכה של הודאה על הנס, ולמה אין ברכה זו של הודאה על הנס בסוכה ולולב, וא"כ מה פירשו בכונת המג"א שהיה לתוס' לתרץ שיש חיוב גברא, שהרי נידון התוס' הוא בזה גופא למה הטילו חיוב נוסף של הודאה על הנס אגברא.

ולזה כתבו התוס' בטעם הראשון משום חביבות הנס, ובזה פירש הב"ח שגדר החיוב הנוסף של ברכת הרואה משום חביבות הנס, גדרו הוא חיוב הודאה על הנס והוא חיוב אגברא, אבל חיוב זה הוא רק גדר החיוב אחר שיתבאר טעם למה תיקנו חיוב זה בחנוכה ולא בלולב וסוכה. ודברי המהרש"ל הם כהב"ח לאחר שתיקנו שיש חיוב הודאה על הנס אגברא, שהוא חיוב נפרד, שחיוב הדלקה הוא רק חיוב על הבית כמו במזוזה וכמבואר דעת התוס', לכך סובר המהרש"ל שגם כשמדליקין עליו בביתו, זה מהני לפוטרו רק מחיוב שיש על הבית, אבל אינו פוטרו מחיוב הודאה על הנס, ואין על זה שום קושיא מתוס', וצ"ע. ואפשר לומר שמטעם זה פירש הלבושי שרד באופן אחר בכונת המג"א, אף שצ"ע היאך פירושו מתיישב בלשון המג"א, וצ"ע.



סימן מז

בענין האור שלמעלה מהטבע בחנוכה

בחדושי הרי"ם (חנוכה) הקשה, מה היה החידוש הגדול של נס חנוכה, הלא מצינו אצל רבי חנינא בן דוסא (תענית כה). שאמר: מי שאמר לשמן וידלוק יאמר לחומץ וידלוק, הרי שגם רבי חנינא בן דוסא הראה נס כזה, ולמה איפוא קבעו חג בשביל אותו נס שאירע בזמן שבית המקדש היה קיים. וכן אפשר להקשות על קריעת

הנס בחנוכה
היה שנפעל
מחוץ לטבע
לכל ישראל

ים סוף, הנזכר לנס ולפלא, והנה מצינו אצל רבי פנחס בן יאיר בגמרא (חולין ז.), בגינאי נהרא חלוק לי מימך וכו' כמשה ושתין רבוא וכו'.

וביאר החידושי הרי"ם, דיש לומר, שהצדיק אשר כל הנהגותיו ומעשיו הם מחוץ לדרך הטבע, מתנהגים עמו בשמים בנסים ונפלאות מחוץ לדרך הטבע, אבל בקריעת ים סוף, היו צריכים להעלות את כל ישראל, ואפילו את הפחות שבפחותים, שהיה צריך להיות ראוי לנס, כי אחרת היה נטבע, וזה היה פלא כביר. וכן בחנוכה, אם לא היו כל ישראל ראויים לנס, לא היתה המנורה דולקת, יען שהמנורה של הצבור היתה, ולהעלות את כל ישראל למדרגה זו, זהו נס גדול, עכ"ד.

עוד כתב (שם), דאיתא ברמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ב) בנר חנוכה שואל ומוכר כסותו, ולמה מחויבים כאן יותר מאשר במצוה דאורייתא, אלא נס חנוכה הוא מחוץ לטבע, ולכן יש לעשות מאמץ מחוץ לדרך הטבע, עכ"ד.

מטעם זה
שואל ומוכר
כסותו

ויש להוסיף בזה, שלפי"ז אתי שפיר שגם בפסח איתא ברשב"ם (פסחים צט:): דשואל ומוכר כסותו. ולפי הנ"ל יש לבאר, שבפסח ובחנוכה בשניהם ענין הנס הוא כולל כל אחד ואחד מישראל, ולכן גם בזמן הזה שהארת הימים ההם מאירה בכל שנה ושנה. וכמו שכתב החידושי הרי"ם (שם) דלכך איתא 'לשנה אחרת קבעום ימים טובים בהלל והודאה', ולמה לא קבעו מיד, ותירץ, שבכל החגים והמועדים נתעורר בכל שנה האור שהאיר אז בשעת החג, ובחנוכה לא רצו לקבוע את הנס לכתחילה, כי אולי לא יתעורר הענין לשנה הבאה, ולכן חיכו שנה, וכשראו שהארת הנס מתעוררת בזמן הזה תמיד אז קבעו חג. ולפי"ז י"ל, שכיון שהארת הנס בחנוכה ופסח בכל שנה ושנה כוללת כל אחד ואחד מישראל, לכך אפילו עניי שבישראל - דאין עניי אלא בדעת (נדרים מא.), והיינו גם הפחות שבפחותים, צריכים לפעול במסירות נפש להתעלות לדרגה שיהיו ראויים להארת הנס בזמן הזה.

גם בפסח
נתעוררה
הארה אף
לעניים בדעת

והנה מובא מאדמו"ר ר' מרדכי שלמה מבויאן שאמר, שמלחמת יון היתה נגד החוקים, שלא לחמו נגד המשפטים שהם מצוות שכליות, וזהו שקבעו בנוסח על הנסים 'ולהעבירם מחוקי רצונך'. ויש להוסיף בזה, שזהו פירוש מה שאומרים 'להשכיחם תורתך', והיינו שרצו להשכיח שזה תורת ה', אבל מעצם התורה משפטי התורה, לא איכפת להם. ולכך אומרים 'להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך', שמהחוקים רצו 'להעבירם', דהיינו להעביר לגמרי, שלא יקיימו כלל את החוקים, ואילו ב'תורתך' רצו 'להשכיחם', ולא 'להעבירם', כיון שהסכימו שימשיכו לעסוק בתורה, ורק שישכחו ח"ו שזה 'תורתך' תורת ה'.

ביאור שינוי
הלשון
'להשכיחם'
'ולהעבירם'

ולפי"ז נראה, שהמלחמה על קיום החוקים, היא ענין של מסירות נפש, כיון שאין בזה טעם, והוא למעלה מהשכל, וא"כ כדי לקיים החוקים צריך מסירות נפש בלא שום טעם, ועי"ז שלחמו במסירות נפש לקיום החוקים, זכו לנס שלמעלה מהטבע.

ולפי"ז יש לומר, שזהו ענין שחנוכה הוא שמונה ימים ולא שבעה, אף שצריך ליישב על דרך הפשט וההלכה למה שמונה ימים, מ"מ ענין שמונה הוא מקיפים, דמספר שבעה מורה על סדר, ואילו שמונה הוא מקיפים שלמעלה מהסדר (ראה תורה אור מקץ ד"ה ת"ר מצות נ"ח), שכיון שהיתה הארה שלמעלה מהטבע, וכולל כל אחד ואחד מישראל, ענין זה שייך לאור מקיף השווה ומשווה קטן וגדול, וכחשיכה כאורה לפניו יתברך.

איתא בשם אדמו"ר מרוז'ין (ראה אביר יעקב זאת חנוכה), שבזאת חנוכה בכח כל אחד לפעול כמו מה שצדיקים פועלים בעבודה דר"ה ויו"כ. ולהמבואר נראה, שזאת חנוכה שהוא היום השמיני המורה על מקיפים שבזה כל ישראל שוים, לכן בכח כל אחד לפעול ביום זה.

וזהו הענין שחנוכה מאיר גם בדרגות הכי נמוכות, דהיינו בסוף החודש, ובתחילת הלילה, ובצד שמאל, ולמטה מעשרה טפחים, ועל פתח ביתו מבחוץ, שכל הדברים האלו מורים על התגברות החושך, ועל ידי נר חנוכה ממשיך אור גם בדרגות הכי נמוכות.

והנה כתב המגן אברהם (סימן תרע בהקדמה) שנהגו נערי ישראל העניים שמחזרים על הפתחים בחנוכה. ושמעתי רמז בדבר, ש'נס חנוכה' בגימטריא 'צדקה', וענין צדקה מבואר בתניא (פל"ז), שהוא ענין מסירות נפש, כיון שבמעוות אלו שנותן לצדקה היה יכול לקנות אוכל להחיות נפשו. ולפי המבואר שענין חנוכה מורה על מסירות נפש, לכן מרבים בצדקה שגם הוא ענין מסירות נפש.

והנה אמרו חז"ל (שבת כא:): 'וקבעום ימים טובים בהלל והודאה', וענין הודאה הוא הכנעה ושפלות, שע"י שמכיר טובה הוא מכניע עצמו, ולכן משתחוים במודים, וכמו שכתב התורת חיים (ב"ק טז. ד"ה שדרו) שאמרו (שם) שמי שלא כרע במודים עונשו ששדרו נעשה נחש, וביאר, שמי שאינו כורע במודים, היינו שאינו מוכן להשפיל ולהכניע עצמו. וזהו חטא הנחש, שהיה הראשון שלא נכנע לקיים מצות ה', ע"כ. ולכן בחנוכה שהיא עבודה של מסירות נפש 'קבעום בהלל והודאה' המורה על הכנעה, וכשמכניע עצמו הוא מוסר נפשו לה'.

ב. כתב השפת אמת (תרל"א ליל ב): כתיב 'נר ה' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן' (משלי יח ח), ובגמרא (פסחים ז:): חיפוש מנרות, נר מנר, 'אחפש ירושלים בנרות' (צפניה א יב). כי ענין המשכן וביהמ"ק נמצא בכל איש ישראל ג"כ כענין 'ושכנתי בתוכם'

המלחמה על
'חוקי התורה'
במס"נ שאין
בו טעם

גם הנס
למעלה
מהטבע - ח'
ימים בחינת
מקיפים

ב'זאת
חנוכה' כל
ישראל שוים
לפעול
ישועות

נ"ח מאיר גם
בדרגות
הנמוכות

מנהג נתנית
צדקה
בחנוכה שיש
בו מס"נ

הודאה -
הכנעה

נ"ח מאיר
נשמת כל
אחד כמו
במנורה

(שמות כה ח), וכפי מה שמבדר האדם אצלו, כי כל החיות מהנשמה, שאומרים כל יום 'נשמה שנתת בי טהורה' וכו', והיינו שיש נקודה אחת טהורה בכל איש ישראל, רק שהיא נסתרת וגנוזה באמת, ובזמן שהיה ביהמ"ק קיים, היה זה נגלה כי כל החיות מהשי"ת, וזה ענין השראת השכינה עדות הוא שהשי"ת שורה בישראל, ועתה שהמשכן נגנז, מכל מקום יכול להיות נמצא ע"י חיפוש בנרות כנ"ל, ופי' נרות המצות כמ"ש לעיל, והיינו כשמחפשים בכל לב ונפש לעשות המצוה בכל החיות, ע"כ.

עוד כתב השפת אמת (תרל"ה ליל ו): שהר"ן כתב למ"ד אסור להרצות מעות (שבת כב:), דיש בנר חנוכה קדושה, משום דתיקנו זכר למנורה. נראה דמה"ט דרוצין לעשות זכר למנורה, לכך נתעורר עי"ז קדושת המנורה חל על הנרות, ונמצא מצות נר חנוכה מעורר נרות המנורה. וז"ש הרמב"ן ז"ל פירוש מה שאמרו 'שלך לעולם קיימת', שנרות המנורה מתעוררין בעת הדלקת נרות חנוכה כנ"ל, שזכה אהרן להיות נשאר הארת המנורה, שיכולו בני ישראל להשיג הארתן בזמנים המיוחדים כגון בחנוכה, ע"כ.

נמצא לפי"ז, שמצות נר חנוכה פועלת להאיר בכל אחד שהנשמה תאיר בגלוי, כמו בהדלקת המנורה, ו'שלך לעולם קיימת', וכמו שבמנורה ההארה היא בגילוי עד שעדות היא לבאי עולם דהיינו לכל האומות שהשכינה שורה בישראל, כך גם נפעל בנר חנוכה, שמאיר בכל אחד, עד שכולם רואים שהשכינה שורה בתוכם, בתוך כל אחד ואחד.

כתב בשפתי צדיק (לחנוכה, אות ג) בשם זקנו, שהיה אצל החוזה מלובלין זיע"א שהובא לפניו פיתקא ממסור שהיה מצער רבים, כשהביט בפיתקא אמר זה מאיר בשמים בכל העולמות העליונים, והיה תמיהה רבה. אח"כ שאלו בנו ר' יוסף ז"ל, ואמר, שבאותה העת שהגיש לפניו הפיתקא הדליק הנ"ל נר חנוכה, ע"כ. וביאור הדבר, שכיון שאור חנוכה מאיר את נקודת הנשמה דטהורה היא, וההארה היא עדות לכל באי עולם, לכך האיר בכל העולמות העליונים. ויש להוסיף על פי מה שביארנו שחנוכה הוא ענין מקיפים, והמקיפים אינם משתנים.

אור החנוכה
מאיר
בעולמות
העליונים

סימן מח

בענין מלחמתה של תורה

בגמרא (שבת סג:). אמר ליה אב"י לרב דימי וכו', מאי טעמא דרבי אליעזר דאמר נכשיטין הן לו, דכתיב (תהלים מה ד) 'חגור חרבך על ירך גיבור הודך והדרך', אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא, האי בדברי תורה כתיב, א"ל אין מקרא יוצא

מלחמתה של
תורה היא
הוד והדר

מידי פשוטו. וברש"י (ד"ה בדברי תורה כתיב): הוי זהיר לחזר על משנתך, שתהא מזומנת לך בשעת הדין, להביא ראיה, כחרב על ירך גבור לנצח במלחמה, והוא הודך והדרך, ע"כ. מבואר שבדברי תורה צריך לחגור חרב על הירך לנצח במלחמה, דהיינו מלחמתה של תורה, 'והוא הודך והדרך', דהיינו שההוד וההדר בתורה, הוא הניצוח במלחמתה של תורה.

והנה ענין חנוכה איתא בכתבי האר"י ז"ל (הובא בדרך מצוותיך), שהוא תוספת אור בהוד, חנוכה ב'הוד' ולכן קבעום ימים טובים בהלל והודאה, דהודאה הוא ענין הוד, עיי"ש.

והנה רצון מלכות יון הרשעה היה 'להשכיחם תורתך', וכמבואר בספרים, שמלחמת יון לא היתה שלא ילמדו תורה, דאדרבה מצד חלק החכמה שבתורה הרי מלכות יון שיבחה את החכמה, ולא הפריע להם שלומדים תורה, אלא שרצו להשכיחם 'תורתך' דייקא, שלא יזכרו ח"ו שהיא תורת ה', כי רצונם היה שילמדו תורה מצד עצם החכמה שבתורה, ולא מחמת שהיא תורת ה'.

וכפי שהוסיף אדמו"ר הרי"צ נ"ע לבאר הא ד'להעבירים מחוקי רצונך', שלא רצו לעקור את המשפטים שהם על פי השכל, ורק להעבירים מהחקים שאין בהם טעם. וגם בחקים עצמם יש פעמים שאינו מבין טעם הדבר, ומ"מ הוא מקיימם כי הוא שומע אותם ממי שהוא חכם ממנו, ומבין בשכלו שאף שהוא אינו מבין, מ"מ כיון שהחכם ממנו מבין כן, צריך לעשות כן. ועל דרך משל, חולה שבא לרופא, ואמר לו הרופא שיקח סם פלוני, אף שהחולה אינו מבין למה עליו ליטול סם זה לרפואתו, מ"מ אין זה חק, כי מבין בשכלו שהרופא מבין ברפואה יותר ממנו ועליו לעשות כמצותו. נמצא שלפעמים אדם מקיים חקים מחמת שהוא מבין שצריך לשמוע בקול החכם ממנו, והיונים רצו 'להעבירים מחקי רצונך', דהיינו שלא הפריע להם שמקיימים חוקים, אלא שרצו שלא יקיימו אותם מחמת שהם רצון השי"ת בלא הבנה שכלית מצידנו כלל.

ולפי"ז נראה, שהלומד תורה מחמת החכמה שבתורה, אינו נחשב כנלחם במלחמתה של תורה, ורק מי שזכה ללמוד תורה מחמת שהיא תורת השי"ת, רק הוא לוחם במלחמתה של תורה, וזה הוא הנצחון על יון, שאנו זוכרים שהיא תורת השי"ת, ואז 'הוא הודך והדרך', שאנו חוגרים חרב על ירך ללחום במלחמתה של תורה, ואז נוסף אור ב'הוד'.

וטענת יון היתה, שיש להפריד בין החכמה והמלחמה, שחכמת התורה תהיה בלא מלחמה, והמלחמה תהיה בתיאטראות במלחמת האדם והשור וכיוצ"ב. וההתגברות והנצחון של ישראל על קליפת יון, הוא בכך שהמלחמה תהיה בתורה, שיחגרו חרבם ללחום מלחמתה של תורה, כי יבואו להכרה שהתורה היא העסק היחיד

רק הלומד מחמת שהיא תורת ה' זוכה להוד

לא להפריד המלחמה מהתורה

שיש לישראל, והוא כדוגמת אדם הנלחם יותר עם יריביו כשיבואו לקחת ממנו את פת לחמו, כי יודע שבלעדיה יכול למות ברעב, וכל אשר לו יתן בעד נפשו, כך גם ישראל שיודעים שהתורה היא מקור חיותם, ולכן חוגרים חרבם להלחם במלחמתה של תורה. 'והוא הדרך והדרך', שזה הוא היופי שיש בעם ישראל שלוחמים בתורה, בידועם שהתורה היא תורת השי"ת, ואינה חכמה בעלמא.



סימן מט

בענין זדים ביד עוסקי תורתך

'מסרת' גיבורים ביד חלשים וכו' וזדים ביד עוסקי תורתך' (על הנסים). צריך ביאור, במה 'זדים' הוא היפך 'עוסקי תורתך', שכל הדברים הם דבר והיפוכו, 'גיבורים ביד חלשים', 'רבים ביד מעטים', 'טמאים ביד טהורים', 'רשעים ביד צדיקים', אך לא נתבאר במה 'זדים' הם היפך מ'עוסקי תורתך'.

ונראה, דהנה 'זדים' היינו שעושים עבירות במזיד, והוא יודע שדבר זה הוא אסור, ואעפ"כ עושה העבירה. ונראה שהגורם לזה הוא כדכתיב (משלי כא כד) 'זד יהיר לץ שמו', והיינו ש'זד' הוא 'יהיר' שמתגאה שהוא מבין יותר טוב מכולם, וגם הוא 'לץ' שמזלזל בכולם, ומתלוצץ מכל דבר. נמצא שיהירות וליצנות גורמים לעבירות במזיד, שכיון שחושב שרק הוא מבין טוב, וגם מזלזל בכולם, זה השורש לעבירות במזיד. והוא ההיפך משוגג, שעבירה בשוגג היא מחמת חסרון ידיעה, שאינו יודע שזה חטא, או שאינו יודע שעכשיו אסור, ואילו המזיד אין לו חסרון בידעה, ושורש חטאו הוא יהירות וליצנות, וזהו 'זד יהיר לץ שמו'.

יהירות
וליצנות
גורמים לזדון

ולפי"ז יבואר סיום הברכה 'שובר אויבים ומכניע זדים', שאויב צריך לשבור, וזדים צריך להכניע, שכיון ששורש העוון של ה'זדים' הוא היהירות, שחושב שהוא מבין ויודע יותר טוב מכולם, הרי שהעצה לזה הוא להכניעו ולבטל את יהירותו, וממילא יתבטל הזדון.

'מכניע זדים'
תיקונם
בהכנעה

ולפי"ז נראה, שהעוסק בתורה הוא ההיפך מהזדים, וכמבואר בחז"ל (תענית ז.): אמר רבי חנינא בר אידי, למה נמשלו דברי תורה למים, דכתיב (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים', לומר לך, מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה. ולכך ניתנה תורה בהר סיני דווקא. וכן אנו מתפללים בסוף תפילת שמו"ע 'ונפשי כעפר לכל תהיה, פתח לבי בתורתך'.

'עוסקי
תורתך' היפך
ה'זדים' כי
התורה תלויה
בענוה

ושמעתי שזהו ענין 'דרך ארץ קדמה לתורה' (ויק"ר ט ג), שדרך ארץ הוא 'ונפשי כעפר לכל תהיה', כמו שהעפר דורכים עליו ושותק, כך צריך לנהוג באותו דרך של הארץ, ולהיות כעפר לכל, וזו הקדמה לתורה. ולפי"ז א"ש ש'עוסקי תורתך' שהם בענוה ושפלות, הם ההיפך מ'הזדים' ששורשם הוא יוהרא.

מה בין לומד
תורה לעוסק
בתורה

ולפי"ז יבואר למה אמרו 'עוסקי תורתך' דייקא, ולא אמרו 'לומדי תורה', כי יתכן שהלומד תורה תהיה מחשבתו ורצונו להגדיל חכמתו, ולהעשיר ידיעותיו והשכלתו, וזו ג"כ יהירות וגאווה, שדואג ופועל לעצמו, משא"כ מי שהוא 'עוסק' בתורה, שעצם לימוד התורה הוא העסק שלו, ואין לו עסק אחר זולת התורה. כי מי שלומד תורה משום שרוצה להגדיל חכמתו, אין זה נקרא עסק התורה, כי העסק שלו הוא דבר אחר, שצריך שיהיה לו רוב חכמה. והרי זה דומה לרופא הלומד עניני רפואה, שהעסק שלו הוא פרנסתו וכבודו במה שיהיה רופא, ולימודו הוא רק אמצעי והכשר לעיסוקו של לאחר זמן, מה שאין כן העוסק בתורה, שאין לו מטרה לדבר אחר, אלא כל תכליתו ועסקו הוא רק התורה, ולזה צריך הכנעה גמורה, שלא יהיה לו רצון לשום דבר, רק לעסק התורה.

וזהו הענין של נצחון ישראל על היוונים, שהיתה ביוונים חכמה, אלא שכל חכמתם היתה כדי להגדיל חכמתם וכבודם, ולכך היו 'זדים', כיון שכל מהותם היתה היהירות והגאווה על גודל חכמתם, וזהו השורש של ה'זדים' כמבואר, ועל כך היה הנצחון שנמסרו 'זדים' ביד עוסקי תורתך'.

הליצנות היא
היפך הסברא

עוד יש לפרש כעין זה. ש'זדים' מהותם הוא ליצנות ללא מחשבה ועומק. אלא כמו ששמעתי מאמאמ"ר זצ"ל, לבאר הא דכתב רש"י פרשת תולדות (בראשית כה יט): לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה. וצ"ע למה טענה זו היא ליצנות, והרי לכאורה היא סברא פשוטה, שכיון שאברהם ושרה היו נשואים כ' שנה ולא נתעברה שרה, ולאחר מעשה דאבימלך נתעברה, א"כ מסברא י"ל דמאבימלך נתעברה שרה. אלא הביאור הוא, שאברהם היו לו בנים מהגר, ושרה היתה עקרה, וא"כ אם שרה יכולה להתעבר מאבימלך, הרי כמו כן יכולה להתעבר מאברהם, נמצא שמה שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, אין בזה הגיון וסברא כלל, וזהו הכח של ליצנות, שאומרים דבר שטחי בלא שכל וסברא, וכל השומעים צוחקים, ובזה מבטלים כח השכל. ומטעם זה אמרו (מסילת ישרים פ"ה) ליצנות אחת דוחה מאה תוכחות, כי התוכחה היא מלשון הוכחה, ואף שיש מאה הוכחות על פי שכל, אפ"ה בכח ליצנות אחת דוחים מאה תוכחות, כיון שכח הלץ הוא לפעול שלא על פי שכל כלל.

ולעומתם הוא ענין 'עוסקי תורתך', היינו עסק דווקא, ולא 'לומד תורה' בלבד. וכמבואר בט"ז (א"ח סי' מז סק"א) וז"ל: שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, כמו שאמרו על 'בחוקות

תלכו' (ויקרא כו ג) על מנת שתהיו עמלים בתורה (רש"י שם), משא"כ באותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג, ואינם יגעים בה, אין התורה מתקיימת אצלם וכו', ונמשך ממנו שעיקר מעלת עוסקים בתורה דווקא דרך טורח ויגיעה, ואל זה כווננו בברכה 'לעסוק בדברי תורה', עכ"ל. הרי מבואר, שעסק התורה הוא דרך טורח ויגיעה, להמית עצמו עליה, ולעסוק בפלפול ומשא ומתן של תורה, שכשהאדם בא להכרה זו שהתורה היא העסק שלו, הרי הוא יגע וטורח ועוסק בפלפול ומשא ומתן, ואין התורה מתקיימת אלא במי שהתורה היא עסק שלו והוא יגע וטורח בה.

ובזה יתבאר מדוע 'זדים' הם היפך מ'עוסקי תורתך', כי ה'זדים' מהותם היא ליצנות בלא שכל ומחשבה, מה שאין כן העוסקים בתורה שהוא ע"י הבנה מעמיקה, כי מבינים שהתורה היא העסק היחיד שיש לנו, ודברי התורה הם חיינו ואורך ימינו, ולכן הם טורחים ויגעים ומפלפלים במשא ומתן במחשבה ועומק רב.



פורים



סימן ג

בגדר ושיעור משלוח מנות ומתנות לאביונים

קיום משלוח
מנות בב'
מנות לעני

הרע"א בגליון השו"ע (או"ח סי' תרצה ס"ה) הביא ספק הטורי אבן, במי ששלח ב' מנות לאיש עני, אם יוכל לחשבם לתרתי, לקיום משלוח מנות, כיון דגם העני הוא בכלל איש לרעהו, ולקיום מתנות לאביונים, ואם נותן עוד מתנה לעני אחד יצא, ע"ש, עכ"ד. ועיי"ש בטורי אבן (מגילה ז. ד"ה מתנות לאביונים בא"ד), שכתב דודאי אי משלח ב' מתנות לאביון אחד לא עלתה לו לכאן ולכאן, אלא או למשלוח מנות או משום מתנות לאביונים, אבל לכאן ולכאן לא, ואי אפשר לעולם שיקיים ב' מצות הללו אלא ע"י ג' בני אדם, אבל ע"י ב' לא. ואח"כ הוסיף סברא בזה, שאין מצות משלוח מנות בכלל מצות מתנות לאביונים, דמצות משלוח מנות ליתא אלא במידי דמיכל ומשתי דווקא, אבל מתנות לאביונים אפי' במידי דלאו מיכל, ובכסף ושווה כסף נמי סגי, עכ"ד. וממסקנת דבריו מבואר שהטעם שהיה צד לומר שיכול לצאת באיש אחד גם משלוח מנות וגם מתנות לאביונים, הוא משום דשתי המצות ענינן אחד, ולכך כיון שהוכיח שמשלוח מנות הוא דווקא במידי דמיכל ומשתי, ומתנות לאביונים הוא גם בכסף, חזינן שאין מצות משלוח מנות בכלל מצות מתנות לאביונים, וכיון שהן שתי מצוות שאין שייכות ביניהן, לכך פשיטא שבנתינת ב' מתנות לאחד, אינו יכול לצאת גם משלוח מנות וגם מתנות לאביונים. דפשוט שכל שיש שתי מצוות אין לקיימן בנתינה אחת. אלא שספיקו היה משום שהיה אפשר לומר שמצות משלוח מנות היא בכלל מצות מתנות לאביונים, ולכך כיון שענינן אחד, יש צד לומר שבנתינה אחת של שתי מתנות לרעהו, קיים גם משלוח מנות וגם מתנות לאביונים, וסגי בזה שיתן עוד מתנה אחת לאביון אחד, ויוצא הכל.

ספקות בגדר
משלוח מנות

ויש להרחיב ולבאר גדר מצות משלוח מנות, מהו גדר המצוה, ומהו שיעור המצוה, שנראה שנחלקו בזה הראשונים, הן בגדר המצוה והן בשיעור המצוה כמה נחשב מנה אחת, וכן צריך לבאר מהו שיעור מצות מתנות לאביונים.

מהריטב"א
נראה
דמשלוח"מ
לעשירי משום
שהם ב' מנות
לא' וצ"ב

הנה הריטב"א (מגילה ז. ד"ה תני רב יוסף) כתב וז"ל: ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאדם אחד, כלומר לרעהו העשיר, ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם, עכ"ל. והנה בגמרא שם איתא, ומתנות לאביונים, תני רב יוסף, 'ומשלוח מנות איש לרעהו' שתי מנות לאיש אחד, 'ומתנות לאביונים' שתי מתנות לשני בני אדם, ע"כ.

והריטב"א הוסיף על דברי הגמרא וכתב "כלומר לרעהו העשיר". ומבואר בדברי הריטב"א שזה שמשלוח מנות הוא לרעהו העשיר, הוא תוספת לדברי רב יוסף שאמר שמשלוח מנות הוא שתי מנות לאדם אחד, ומתנות לאביונים הוא שתי מתנות לשני בני אדם, ומזה מבואר שמשלוח מנות הוא לרעהו העשיר. והדברים נראים סתומים, מה השייכות זה לזה, דלכאורה מגופא דקרא שנאמרו שני דברים, חדא איש לרעהו, ואידך ומתנות לאביונים, חזינן שמשלוח מנות הוא לרעהו העשיר, ואין לזה שייכות למימרא דרב יוסף שאמר שמשלוח מנות הוא שתי מתנות לאדם אחד, ומתנות לאביונים הוא שתי מתנות לשני בני אדם, ואילו בריטב"א מבואר שזה חזינן מדברי רב יוסף, שמשלוח מנות הוא לרעהו העשיר, והדבר צריך ביאור.

בהמשך דבריו כתב הריטב"א, ר' יהודא נשיאה שדר ליה לרב הושעיא אטמא דעגלא תילתא וגרבא דחמרא, גרש"י ז"ל שלח לו קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות, ופירש דהכא מנות איכא, ול"ג הדר שלח ליה איהו, אבל בכולהו נוסחי גרסינן קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, פ' שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו, הדר שלח ליה, כלומר רבי יהודה נשיאה גופיה, עגלא תליתאה ותלת גרבי יין, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך, ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות, דשוה פרוטה חשיבא מתנה, אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין ובדוכתי אחריתי עכ"ל. ובדברי הריטב"א יש כמה חידושים, חדא שמצות משלוח מנות, צריך שיהיה תשורה יקרה בעיניו, וראויה לו, ואידך שמחמת זה נמצא דשיעור משלוח מנות אינו שיעור שוה לכולם, אלא לכל אחד ואחד שיעורו שונה, ולכך בתחילה אמר לו שקיים בו מצות מתנות לאביונים, ומשום שכונתו היא שלא קיים מצות משלוח מנות, כיון שלא היתה יקרה התשורה בעיניו. עוד מבואר בריטב"א שמתנות לאביונים הוא שתי פרוטות, דהיינו פרוטה אחת לכל עני [והביאו המשנה ברורה (סימן תרצד סק"ב) להלכה].

חילוק משלוח מנות ל"א לריטב"א

ונראה שבזה נמצא הבדל מהותי בין מצות משלוח מנות לבין מצות מתנות לאביונים, שבמצות משלוח מנות צריך שתהיה תשורה יקרה בעיניו, ואילו במצות מתנות לאביונים די בפרוטה. ומה שאינו מקיים מתנות לאביונים בפחות מפרוטה, כתב הריטב"א שהוא 'כדאיתא בגיטין ובדוכתא אחריתי', וכוונתו לדין המבואר בכל מקום שכסף הוא פרוטה, ומבואר בריטב"א שדין פרוטה במתנות לאביונים, הוא כדין פרוטה בעלמא, שבכל המקומות שצריך כסף, דינו בפרוטה. הרי מבואר בזה שבמתנות לאביונים אין צריך שתהיה מתנה חשובה בעיני האביון, ושאינו ממשלוח מנות שצריך שיהיה תשורה יקרה בעיני המקבל, ואילו במתנות לאביונים אין כלל נידון על האביון, אלא שצריך פרוטה כמו בשאר דיני התורה שצריך פרוטה.

לריטב"א פרוטה במתל"א מדין כסף דכל התורה

דעות
הראשונים
בגדר פחות
מש"פ

[ובמקו"א] הרחבנו בדעות הראשונים בגדר שיעור פרוטה, ותורף הדברים, שהרמב"ם כתב (גניבה וגזילה פ"א ה"א-ה"ב) שעבירת לאו דלא תגנובו היא בפרוטה, ואיסור מדין תורה יש גם בגניבה כל שהוא, וכתב במגיד משנה בדעתו שהוא מדין חצי שיעור. ומבואר בדבריו שכמו שנאמרה הלכה למשה בסיני דשיעור אכילה הוא כזית, וחצי זית אסור, ושיעורין הוא הלכה למשה מסיני, כמו"כ שיעור פרוטה הוא הלכה למשה מסיני, וחצי שיעור אסור. אולם בתוס' (קידושין ג. ד"ה ואשה) מבואר שפחות משה פרוטה 'לא מיקרי כסף', ושם ביארנו שזו המסקנא דגמרא לשיטת התוס', והמקשן שם סובר שהוא שיעור פרוטה וכמ"מ. ועיי"ע רש"י (סנהדרין נז. ד"ה צערא) שכתב שישראל אינו עובר על לא תגזול בפחות משו"פ משום שאין בזה מצות והשיב, כיון שמוחל אח"כ, וכיון דליכא הישבון ליכא גזל, עיי"ש. וא"כ לרש"י גם פחות משו"פ הוי כסף, וגם הוא כשיעור, ואכמ"ל].

חילוק
משלומי
ממל"א לר"ן

ונראה שהר"ן חולק על הריטב"א, דז"ל הר"ן (ג: מדפי הרי"ף): ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאדם אחד, היינו מיני מאכל ומשתה לעשירים, ולאביונים די לכל אחד במתנה אחת שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול, עכ"ל. ומבואר בדבריו שהטעם שבמתנות לאביונים סגי במתנה אחת לכל עני, ושאיני ממשלוח מנות שצריך שתי מנות לאדם אחד, הוא משום שבעיני האביונים גם מתנה אחת נחשבת כדבר גדול. ונראה שהר"ן חולק על הריטב"א, שלדעת הריטב"א דשיעור מתנות לאביונים הוא פרוטה, אי אפשר לומר שהפרוטה נחשבת בעיני האביון כדבר גדול, וע"כ לדעת הר"ן גם במתנות לאביונים צריך דבר חשוב, כמו במשלוח מנות, וחלוקים הם רק בזה, שבמשלוח מנות לרעהו צריך שתי מנות, ואילו במתנות לאביונים די לכל אחד במתנה אחת. וביאר הר"ן טעם הדבר, משום שלאביון גם מתנה אחת נחשבת בעיניו כדבר גדול ומטעם זה סגי במתנה אחת, ואילו לרעהו שאינו אביון, לא נחשב בעיניו כדבר גדול רק כשנותן שתי מתנות.

יסוד
המחלוקת
אם מתל"א
מד"ן
משלומי או
מד"ן צדקה

וכשנדקדק בדבר נראה, שהריטב"א והר"ן נחלקו אם מצות משלוח מנות ומצות מתנות לאביונים, הן בגדר אחד, או שהן שתי מצוות שונות במהותן לגמרי. לדעת הר"ן מהות המצוה שווה, ושתי המצוות הן ליתן דבר שנחשב בעיני המקבל. וגם מצות מתנות לאביונים אינה ככל מצות צדקה, אלא המצוה היא שיקבל דבר שהוא חשוב בעיניו. והמצוה היא בין לרעהו ובין לאביון, ליתן דבר שנחשב בעיניו, והחילוק ביניהם הוא רק בכך שלרעהו שאינו אביון צריך שתי מנות משום שרק אז נחשב בעיניו כדבר גדול, ואילו באביון סגי במתנה אחת כיון שגם זה נחשב בעיניו כדבר גדול. ואילו לדעת הריטב"א יש חילוק יסודי בין שתי המצוות, שמצות משלוח מנות הוא ליתן תשורה יקרה בעיניו, ולכך סובר הריטב"א דשיעור המשלוח שונה לכל אחד, שלכל אחד צריך ליתן תשורה יקרה בעיניו. ואילו מצות מתנות לאביונים היא מכלל מצות צדקה, וסגי בפרוטה, והטעם שלא סגי בפחות מפרוטה, הוא רק משום

שבכל התורה פחות מפרוטה אין לו חשיבות ממון. ולדעתו במצות מתנות לאביונים אין צריך שתהיה הנתינה יקרה וחשובה בעיני המקבל, וצריך רק ליתן דבר שיש בו שווי.

וממוצא דבר נלמד שנחלקו הריטב"א והר"ן מה טעם הדין דמשלוח מנות הוא בשתי מנות לאדם אחד, ומתנות לאביונים בשתי מתנות לשני בני אדם. הר"ן ביאר הטעם משום שהאביון נחשב בעיניו מתנה אחת כדבר גדול, ולפי"ז מהות המצוה בשניהם שוה, שצריך ליתן מה שחשוב בעיני המקבל, אלא שמי שאינו אביון, חשובות בעיניו רק שתי מתנות, ובעיני האביון חשובה גם מתנה אחת. אבל הריטב"א אינו סובר טעם זה, ולכך סובר הריטב"א שחילוק זה מורה על שוני במהות המצוה, שמצות משלוח מנות היא תשורה יקרה בעיני המקבל, ומצות מתנות לאביונים היא כגדר מצוות צדקה, ואי"צ שתהיה חשובה בעיני המקבל, אלא סגי בכל דהו כמו במצות צדקה. וגם מה שצריך פרוטה אינו אלא כמו בכל ממון שפחות מפרוטה לאו כלום הוא. ולפי"ז הטעם שבמשלוח מנות צריך שתי מנות לאדם אחד, ואילו במתנות לאביונים סגי בשתי מתנות לשני בני אדם, הוא משום שבמצות מתנות לאביונים כיון שהיא מצות צדקה, המצוה היא לתת פרוטה לכל אחד, כיון שצריך שתהיה קבלת משהו. והטעם שבמשלוח מנות צריך שתי מנות לאיש אחד, הוא משום שגדר המצוה הוא ליתן מה שהוא תשורה יקרה בעיני המקבל.

ונחלקו מה
הטעם
שבמשלוח
צריך ב' מנות

ולפי"ז נראה לבאר מה שעמדנו בתחילת דברי הריטב"א, שמבואר מדבריו שממה שאמר רב יוסף דמשלוח מנות הוא שתי מנות לאדם אחד ומתנות לאביונים הוא שתי מתנות לשני בני אדם, חזין שמצות משלוח מנות היא לרעהו העשיר, ותמהנו מה ענין זה אצל זה. ולהמבואר דשורש מחלוקת הריטב"א והר"ן הוא בביאור דין זה דצריך ב' מנות לאחד במשלוח מנות, א"ש דברי הריטב"א, שמדברי רב יוסף שחילק ואמר שבמשלוח מנות צריך ליתן שתי מנות לאדם אחד, למד הריטב"א שהמצוה היא ליתן לרעהו העשיר. וכוונתו בזה אינה שאין יוצאים ידי חובת המצוה אלא כשנותנים את המנה לאדם עשיר, אלא כוונתו כפשוט להורות שגדר המצוה חלוק לגמרי ממתנות לאביונים, ששם המצוה ליתן לאביון מתנה כלשהי, וכאן המצוה ליתן מתנת עשיר שהיא מתנה חשובה היקרה בעיני המקבל. ואת החילוק במהות המצוה למד הריטב"א מכך שנותן שתי מנות לאדם אחד, שהרי זהו הטעם שצריך ליתן שתי מנות לאדם אחד, שכיון שצריך שיהיה התשורה יקרה בעיניו, צריך שתי מנות דווקא, ואילו לא היתה המצוה ליתן לרעהו העשיר דווקא, ולא היתה המצוה אלא שרעהו יקבל דבר, א"כ היה דינו כמו מתנות לאביונים, שלכל אביון נותן מתנה אחת, דהוי נתינה כל דהו. ועל כן ממה שמצות משלוח מנות הוא שתי מנות לאדם אחד, למדנו שהמצוה היא לרעהו העשיר, היינו שגדר המצוה היא ליתן מתנת עשיר, שהיא תשורה היקרה בעיני המקבל, ודו"ק.

ביאור דברי
הריטב"א
לפי"ז

והנה בדברי המהרש"א נראה שפירש מצות משלוח מנות לא כהריטב"א ולא כהר"ן, דהנה המהרש"א (חדא"ג מגילה ז. ד"ה שדר ליה), כתב דמנה משמע כל דהו, ולכך בעי תרי לאיש אחד, אבל מתנה בעי שיעור נתינה, כדאמרין בכמה דוכתין, וסגי לאיש אחד מתנה אחת, ומשום דשלח לו ב' מנות, אטמא דעגלא וגרבא דחמרא שהם גדולות כשיעור נתינה, אמר דבהנך ב' מנות גדולות טפי משיעור מנות קיימת ג"כ מתנות לאביונים בשיעור נתינה לר' אושעיא ולבני ביתו, וזה שדקדק לומר וקיימת בנו, ולא קאמר וקיימת בי, דר"ל וקיימת בנו לשני אנשים שתי מתנות, עכ"ד. ומבואר במהרש"א שבמשלוח מנות, כל מנה היא פחות ממתנה שנותן לאביונים, ומנה הוי כל דהו, ומתנה בעי שיעור נתינה. והטעם שבמשלוח מנות צריך שתי מנות לאיש אחד, ובמתנות לאביונים נותן לכל אביון מתנה אחת, הוא משום שפירוש מנה הוא כל דהו, ולכן במשלוח מנות דכתיב 'מנות' צריך שתי מנות, ואילו במתנות לאביונים דכתיב 'מתנה' דבעי שיעור נתינה, סגי במתנה אחת לאיש אחד. וזה אינו לא כהריטב"א ולא כהר"ן, שלריטב"א משלוח מנות צריך שיהיה תשורה יקרה בעיניו, ומתנות לאביונים סגי בפרוטה, וא"כ לריטב"א מנות הוא הרבה יותר ממתנות. ולר"ן שניהם שווים, ולכך במשלוח מנות שהוא לעשירים צריך שתי מנות, ולאביונים סגי במתנה אחת שהיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול. ואילו למהרש"א הוי איפכא, שמתנות לאביונים הוא יותר ממשלוח מנות, ומשלוח מנות דהוי כל דהו, לכך צריך שתי מנות, דבמנה אחת כל דהו לא סגי, ובמתנות לאביונים כיון דבעי שיעור נתינה, סגי במתנה אחת.

וצ"ע ביסוד המהרש"א דמשלוח מנות הוא בכל דהו. דהנה בטעם מצות משלוח מנות נחלקו האחרונים. בתרומת הדשן (סי' קיא) כתב דאין יוצאין במשלוח חלוקים וסדינים וכה"ג, משום שטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא, והביא ראיה מהא דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפין סעודותיהו בהדדי, ונפקי בהכי משלוח מנות (מגילה ז.ז.), אלמא דטעמא משום סעודה היא. והביא דלשון מנות בכל מקום אינו אלא מידי דמיכלי או דמשתי, וכן דקדק הרמב"ם בלשונו שכתב (מגילה פ"ב ה"טו), וחייב לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל, ובמתנות לאביונים כתב (שם ה"טז) מעות או מיני מאכלים, אלמא דגבי משלוח מנות סבר דווקא מידי דמיכלי, עכ"ד. ומבואר בדבריו שטעם מצות משלוח מנות הוא כדי שיהיה לכל אחד סעודה כדינה, ועוד מבואר בדבריו שמצות מתנות לאביונים אינה מטעם זה, שהרי הוכיח מהרמב"ם שבמשלוח מנות צריך דווקא מידי דאכילה ובמתנות לאביונים נותן מעות או מאכלים, וא"כ הרי מבואר בזה גופא, שמתנות לאביונים אינו כדי שיהיה די לסעודה. והלבוש (סי' תרצה ס"ד) פסק כדברי התרומת הדשן, שבמשלוח מנות צריך ליתן דווקא מיני מאכל או מיני שתיה, משום שטעם המשלוח הוא כדי שיהיה לכל אדם די סיפוקו ודברים המענגים ומשמחים את האדם כדי לשמוח בפורים. אולם במנות הלוי (על מגילת אסתר ט טו) כתב טעם משלוח

שיטה
שלישית
למהרש"א
דמותל"א
יותר
ממשלו"מ

משלוח
לצרכי סעודה
או לריבוי
רעות

מנות להרבות השלום והריעות, היפך מרגילותו של הצר שאמר מפוזר ומפורד. ועיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קצו) שהביא דברי התרומת הדשן ודברי המנות הלוי, וכתב דנפק"מ בין דבריהם אם יוצא מצות משלוח מנות כשהמקבל מוחל, שלדעת תרומת הדשן לא מהני מחילה, ולדעת מנות הלי מהני מחילה, עיי"ש.

וצ"ע לפי זה במה שנקט מהרש"א שבמשלוח מנות סגי בכל דהו, שא"כ לכאורה טעם מצות משלוח מנות אינו דלא כחד, דלדברי התרומת הדשן שהמצוה היא שיהיה לכל אחד די כדי לקיים הסעודה כדינא, א"כ ודאי דבכל דהו לא יצא כיון שאין בזה די סיפוק סעודה, וכן לטעם המנות הלוי שהמצוה היא להרבות השלום והריעות, ג"כ נראה שבמשלוח כל דהו אינו מרבה שלום וריעות, וצ"ע.

ולאור כל המבואר נבוא לדון בספק שהביא הרע"א בשם הטורי אבן במי ששלח משלוח ב' מתנות לאביון אחד, אם עלתה לו לכאן ולכאן, בין למשלוח מנות ובין למתנות לאביונים. דהנה נתבארו לנו ג' דעות בשיעור מצוות משלוח מנוח ומתנות לאביונים. דעת הריטב"א במשלוח מנות צריך שתהיה התשורה יקרה בעינו, ובמתנות לאביונים סגי בפרוטה. ודעת הר"ן דשניהם שוים, אלא שלאביון סגי במתנה אחת שהיא נחשבת בעיניו כדבר גדול. ודעת המהרש"א שמשלוח מנות הוא בכל דהו, ובמתנות לאביונים לא סגי בכך, וצריך שיעור נתינה. ומעתה נראה, שלדעת הריטב"א שגדר מצותם שונה במהותו, שבמשלוח מנות צריך שיהיה יקרה בעינו, ובמתנות לאביונים המצוה היא בכל דהו, א"כ ודאי שאינו יכול לקיים במעשה אחד ב' המצוות. וכמו כן למהרש"א שמשלוח מנות הוא בכל דהו, ומתנות לאביונים צריך נתינה חשובה, ג"כ נראה שכיון שגדרי המצוה חלוקים, אינו יכול לקיים במעשה אחד את ב' המצוות. ורק לדעת הר"ן שגדר מצותם שוה, וכל הנפק"מ ביניהם הוא רק משום שבעיני האביון גם מתנה אחת חשובה ולכן סגי בזה ואין צריך שתי מתנות, לפי"ז שייך לדון ולומר שבמעשה אחד מקיים ב' המצוות, כיון דשני המצוות ענינם אחד.

ומ"מ ודאי גם לדעת ר"ן י"ל כמסקנת הטורי אבן, שהוכיח ממה שבמשלוח מנות צריך מידי דמאכל, ובמתנות לאביונים אפשר ג"כ לתת כסף ושוה כסף, שמכך מוכח שהם שני גדרי מצוה. ובביאור הדבר י"ל כמוש"כ, שבתרומת הדשן למד ממה שבמשלוח מנות צריך מידי דמיכל או משתה, ובמתנות לאביונים יכול ליתן כסף, שמזה מוכח שטעם מצות משלוח מנות הוא כדי שיהיה לכל אחד די לסעודה. וגם בדעת הר"ן י"ל כן, שזהו הטעם שבמשלוח מנות צריך ליתן דברי מאכל כיון שהוא לצורך הסעודה, ובמתנות לאביונים אפשר ליתן מעות כיון שאינו לצורך הסעודה. והר"ן לא נחית לבאר ענין זה אלא כתב רק הטעם שבמשלוח מנות צריך שתי מתנות ואילו במתנות לאביונים סגי במתנה אחת לכל אחד, ולזה כתב הטעם משום שלאביון נחשב בעיניו מתנה אחת. ומ"מ גם לר"ן י"ל שהם שני גדרי מצוה, ולכן נתינה אחת

דברי מהרש"א דסגי בכלשהו צ"ע לכ"ע

ספק הט"א שייך רק לדעת הר"ן

גם לדעת הר"ן י"ל כמסקנת הט"א

אינה עולה לכאן ולכאן. ומ"מ לדעת הריטב"א ולדעת המהרש"א אין לדון בזה כלל, דפשיטא שהם שני גודרי מצוה לגמרי, וא"כ ודאי דאינו עולה לכאן ולכאן, וכאמור.



סימן נא

בטעם דמוקפין חומה מימות יהושע

כתב הרמב"ם (מגילה פ"א ה"ה) וז"ל: ולמה תלו הדבר בימי יהושע, כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותו הזמן, כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה, אע"פ שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע, ויהיה זיכרון לארץ ישראל בנס זה, עכ"ל. וצריך לבאר שבתחלה כתב הרמב"ם כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, ואח"כ סיים שיהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה, וצ"ב כונת הרמב"ם.

דברי
הרמב"ם
שהוא משום
כבוד ומשום
זכרון לא"י

ועיין בבית יוסף (סימן תרפח אות א) וז"ל: אלא היינו טעמא, כיון דמצוה זו הוקבעה בזמן חורבנה של ארץ ישראל ראו חכמים שבאותו הדור לעשות זכר לארץ ישראל בנס זה, וכדאמרינן בפרק בתרא דראש השנה (ב) דאית לן למיעבד זכר למקדש, ולפיכך תיקנו שמוקפין חומה מימות יהושע יקראו בט"ו ושאר העיירות יקראו ב"ד, ואילו לא היו מחלקין ביניהם לא היה לארץ ישראל זכר בנס זה. ויש קצת סעד לזה בדברי הרמב"ם שכתב וכו' עכ"ל. ומאחר שכתב דין המוקפין קודם שכתב דין שושן הבירה, משמע דטעמא דמוקפין בט"ו לא תלי בשושן, ומה שכתב כדי שיהיו קורין כבני שושן לאו למימרא דמוקפין תלי בבני שושן, אלא הוי כאומר שיהיו קורין בט"ו. ומה שכתב 'ולמה תלו הדבר בימי יהושע', הכי פירושו למה חלקו מוקפות מימות יהושע משאינן מוקפות. והיינו דמסיים בה 'כדי שיהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה', ואם איתא שסיבת חילוק מוקפין משאין מוקפין הוא מטעם אחר, וטעם כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל אינו אלא לומר למה תלו בימות יהושע ולא בימות אחשורוש, מאי ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה דקאמר, עכ"ל. ומבואר בב"י שמה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו 'ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה', זהו עיקר הטעם למה קבעו שני ימים, חד למוקפין וחד לשאינן מוקפין, שיש סיבה לעשות זכר לארץ ישראל, וכמו דאמרינן במסכת ראש השנה דאית לן למעבד זכר למקדש.

דברי הט"ז
שהוא בכך
כבוד לא"י

ועיין בט"ז (סימן תרפח סק"א) שהקשה על פירוש הב"י ברמב"ם, וכתב שהוא תמוה דא"כ קשה גם בנס דחנוכה ה"ל לתקן איזו דבר לנס בשביל א"י. ופירש בכונת הרמב"ם דע"י שיראו הדבר הזה שתלאו במקדש ולא באחשורוש כמו שהיה ראוי,

וישאלו ע"כ וישבו ע"ז שעושין כן לכבוד א"י, עכ"ד. והיינו שמפרש הט"ז שהוא ענין אחד, שמה שכתב הרמב"ם בתחלה כדי לחלוק כבוד לא"י, זהו ג"כ מה שכתב הרמב"ם בסו"ד שיהיה זכרון לא"י, והזכרון יהיה עי"ז שישאלו למה תלאו במקדש, וישיבו משום כבוד א"י, זהו הזכרון לא"י.

וצ"ע לשון הרמב"ם ויהיה זכרון לארץ ישראל 'בנס זה', ולפירוש הט"ז שהזכרון הוא מה שישאלו הטעם, וישיבו משום כבוד א"י, א"כ היה לרמב"ם לומר רק ויהיה זכרון לא"י, ומהו שהוסיף בנס זה. ולהב"י א"ש יותר לשון הרמב"ם, שיש סיבה וטעם שבנס זה יהיה זכרון לא"י, שכמו שעושין זכר למקדש יש לעשות ג"כ זכר לא"י.

ונראה דאפשר לומר ע"פ דרכו של הב"י, ובאופן אחר, דהנה הרמב"ן (ויקרא יח כה) כתב: ומן הענין הזה אמרו בספרי (עקב פמ"ג) 'ואבדתם מהרה' (דברים יא ז) אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינין במצות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים וכו'. והנה הכתוב שאמר 'ואבדתם מהרה ושמתם את דברי אלה' וגו', אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ 'כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'". ולפיכך אמרו בספרי (ראה פ) 'וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם לעשות' (דברים יא לא), 'שיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה וכו', עכ"ל. ומבואר ברמב"ן שעיקר כל המצות הוא ליושבים בארץ ה', ומיירי במצות שהם חובת הגוף כתפילין ומזוזות, דמצות התלויות בארץ הרי אין נוהגות בחו"ל, ואעפ"כ מה שצריך לקיימם בחו"ל הוא רק שבשעה שיחזרו לא יהיו עליכם חדשים, אבל עיקר כל המצות הוא בארץ ישראל.

ולפי"ז נראה דיש לומר שמה שכתב הרמב"ם 'ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה', ובתחילה כתב 'כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל', אפשר לומר שמה שהוסיף הרמב"ם שיהיה זכרון לארץ ישראל, הכונה שכיון שעיקר המצות הוא בארץ ישראל, הרי שתקנת מצוה שהיתה בחו"ל, יש צורך והכרח שיהיה זכרון לא"י, כדי שיהיה שייכות לא"י כיון שבא"י הוא עיקר המצוה. ומה שהקשה הט"ז שבחנוכה לא עשו זכר לא"י, אפשר לומר שבחנוכה שהיה הנס בא"י, לא היה צורך לעשות זכר לא"י, כיון שהנס עצמו היה בא"י, ורק בפורים שהיה הנס בחו"ל, ובחו"ל קיום המצוה הוא רק שיזכרו בשעה שיחזרו לא"י, לכך יש צורך לעשות שיהיה זכרון לא"י בנס זה, ודו"ק.

ישוב דברי
הב"י שדוקא
בנס שבחו"ל
צריך לעשות
זכרון לא"י

סימן נב

בענין ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום

הראשונים נחלקו אם יש לברך שהחיינו בקריאת המגילה ביום. בתוס' (מגילה ד. ד"ה חייב אדם) איתא: אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, ע"כ. והרמב"ם (מגילה פ"א ה"ג) כתב: וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו, ע"כ.

ובניאור הגר"א (או"ח סימן תרצב סק"ב) כתב לבאר דעת המחבר (שם ס"א) שפסק כרמב"ם שביום אינו חוזר ומברך שהחיינו, וכתב הגר"א: וביום כו' אע"ג דעיקר זמנה ביום כמש"ש, מכל מקום כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה, וכן לכתחילה יש לברך בלילה, ומשבירך בלילה אינו מברך ביום, כמו בסוכה כמו שאמרו (שם מו.), עכ"ל.

וצריך לבאר מה ישיבו התוס' על סברא זו שכתב הגר"א, והרי אע"פ שעיקר קריאתה ביום, מכל מקום כל שכן הוא ממי שמברך על עשיית סוכה, דשוב אינו מברך בשעה שיושב בסוכה, וא"כ כל שכן הוא שאם בירך בלילה שאינו חוזר ומברך ביום, אע"פ שעיקר המצוה היא ביום, מכל מקום לא גרע מעשיית הסוכה שאינו קיום המצוה כלל, ואפ"ה כיון שבירך בשעת עשיית הסוכה, שוב אינו מברך בשעת ישיבה בסוכה, וכל שכן במגילה שצריך לברך בלילה כשמקיים את המצוה, ושוב אינו מברך על הקריאה דביום, אע"פ שביום הוא עיקר המצוה. וצ"ע ליישב דעת הר"י.

ונראה, דעיין רש"י (מגילה ד.) אהא דאמר ריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, וכתב רש"י (ד"ה ולשנותה ביום): זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה, עכ"ל. ומבואר ברש"י, דשתי הקריאות ביום ובלילה, גדרם הוא, שקריאה אחת היא כמו שאמרו בגמרא 'קרייתא זו הלילא', וקריאה שניה היא זכר לזה שהיו זועקין אז ביום ובלילה. ובדברי רש"י משמע שקריאה דיום היא זכר לזה שהיו זועקין, שרש"י פירש על דברי הגמרא 'ולשנותה ביום' שהוא זכר לזה שהיו זועקין ביום ובלילה. וא"כ עיקר הקריאה היא בלילה, אלא שיש חיוב נוסף של קריאה ביום, שהוא משום זכר לזה שהיו זועקין ביום ובלילה.

אולם אפשר לפרש על דרך זה ובהיפוך, שעיקר הקריאה היא ביום, ו'קרייתא זו הלילא' היא על הקריאה דביום, ויש חיוב נוסף של קריאה בלילה, שהוא זכר לזה שהיו זועקין בימי צרתן לילה ויום. ונראה לומר שזהו דעת הר"י בתוס', ומה שכתבו 'דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא', פירושו הוא, שעיקר קריאת המגילה שהוא פרסומי ניסא לספר הנס ולהודות, הוא בקריאת היום, ובלילה הקריאה אינה

מחלוקת הראשונים אם מברך שהחיינו ביום

סברת הגר"א לדמותו לסוכה

גדר חובת הקריאה ביום ובלילה

עיקר אלא היא 'טפל', שהיא זכר לזה שהיו זועקין לילה ויום, ומיקרי 'טפל' כיון שזהו רק זכר למה שהיה אז בעת צרתן.

ולפי זה נמצא דקריאת המגילה בלילה וקריאתה ביום הם שני ענינים. ולפי זה נראה ליישב קושית הגר"א, דיש לחלק בין המברך כשעושה סוכה, דשוב אינו מברך כשיושב בסוכה, שהכל הוא מצוה אחת, שעשיית הסוכה היא חלק מאותה מצוה של ישיבה בסוכה. אבל קריאת המגילה של הלילה והיום הם שתי מצוות, ושפיר מברכין שני פעמים שהחיינו על כל מצוה בפני עצמה, שמצוות שהחיינו בלילה הוא על המצוה זכר לנס שהיו זועקין בלילה וביום, ומצוות שהחיינו ביום הוא על מצות פרסומי ניסא, והמצוה ביום היא עיקר המצוה, ונמצא שבזה שבירך בלילה עדיין לא בירך על עיקר המצוה שהיא פרסומי ניסא, כיון שקריאת הלילה אינה על פרסום הנס, אלא היא מצוה זכר לנס שהיו זועקין ביום ובלילה, וא"כ בזה שבירך שהחיינו בלילה, עדיין לא בירך כלל על המצוה של פרסום הנס, ודו"ק.

חילוק בין
סוכה למגילה

סימן נג

עוד בענין ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום*

א. עיינתי בספר החשוב ברכת יצחק (מגילה פ"א ה"א), ותורף דבריו שם, לבאר מחלוקת הראשונים אם מברכין שהחיינו על קריאת המגילה ביום. וביאר, שדעת הסוברים שצריך לברך גם ביום שהחיינו, הוא משום שסוברים שפורים לא הוקבע בתורת יום, וברכת הזמן אינה על היום, אלא על המצוה, וכל מצוה בפני עצמה צריכה ברכת שהחיינו. והרמב"ם שסובר שאין מברכין שהחיינו על קריאת המגילה ביום, סובר דפורים הוי כשאר יו"ט שנקבע היום, וברכת הזמן היא על היום. ולפי"ז הוסיף לבאר מה שכתב הפרי מגדים (סימן תרצב א"א סק"א) דלפי הרמב"ם דלא מברך זמן אלא בלילה, יכוון על המצוות בברכת שהחיינו בלילה. ותמה, דהא אכתי לא מטי זמן המצוות, דהא קיומן ביום. ולהנ"ל תירץ, שכיון שלהרמב"ם הברכה היא על היום, אין צריך ברכה פרטית על כל מצוה, אלא כולם נכללים ממילא בברכת שהחיינו שעל היום.

ביאור
מחלוקת
הראשונים
אם מברך
ביום

א. מכתב, וכתרתו: לידידי מורי ורבי הגאון הגדול הרב אברהם מאיר שטיינפלד שליט"א, אחדשה"ט כראוי וכיאות למעכ"ת הרמה.

וצ"ע בזה, שלפי"ז אין צריך לכוון בברכת שהחיינו שבלילה על כל מצות היום. וכן כתב בדבריו (ד"ה טפי האמור, בא"ד במאמר המוסגר). וא"כ אין זה מבאר דעת הפרמ"ג, שהוא ז"ל כתב, שלדעת הרמב"ם צריך לכוון בברכת שהחיינו על המצות שביום. ועל כרחק שהפרמ"ג מפרש לדעת הרמב"ם שאין זה ברכה על היום, שאם כן אין צריך לכוון על זה בברכת שהחיינו, וא"כ דבריו אינם עולים יפה בדברי הפרמ"ג, וא"כ עכ"פ לדעת הפמ"ג הדרא קושיא, היאך אפשר לכוין לפטור לפני שחל החיוב.

ובגוף יסוד דבריו צ"ע. שהביא דברי המגיד משנה שכתב בדעת החולקים על הרמב"ם, 'שעיקר הקריאה היא בחיוב', ולכן אע"פ שבדרך בלילה חוזר ומברך ביום. ומבואר במגיד משנה, שסברת החולקים על הרמב"ם היא, משום שעיקר הקריאה ביום, וכן הוא מבואר בתוספתא שהביא בדבריו (ד"ה מיהו דב"ז), דעיקר הפרסומי ניסא ביממא הוא, עיי"ש. וגם בזה מבואר כמו שכתב המגיד משנה, שסברת החולקים שצריך לברך שהחיינו גם ביום, הוא משום שעיקר הקריאה ופרסומי ניסא הוא ביום. וזה אינו כמו שביאר בדעת החולקים שסוברים שאין הברכה על היום, אלא על כל מצוה בפני עצמה, שלפי"ז גם אם אין עיקר הקריאה ופרסומי ניסא ביום, ונאמר שלילה ויום שווים הם, ג"כ צריך לברך על הקריאה ביום.

ועיין עוד בתוס' (מגילה ד. ד"ה חייב אדם), שהטעם שחוזר ומברך זמן ביום הוא 'דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא'. והוסיפו התוס', שגם עיקר הסעודה ביממא הוא, עיי"ש. וכן הוא ברא"ש (פ"א סימן ו), שהטעם הוא משום 'דעיקר קריאתה הוי ביום', וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום, עיי"ש. ועיין במרדכי (רמז תשפא) שכתב גם כן הטעם 'דעיקר מצות קריאתה ביום', עיי"ש. וכן בטור (או"ח סימן תרצב) כתב הטעם, 'שעיקר מצות קריאתה ביום', עיי"ש. ומכל זה מבואר שדעת הסוברים שצריך לברך זמן ביום, הוא משום שעיקר המצוה היא ביום, וא"כ כשצריך זמן בלילה, אכתי לא בירך זמן על עיקר המצוה.

ובסברת הרמב"ם שאין צריך לחזור ולברך ביום, עיין בביאור הגר"א (סימן תרצ"ב ס"א) וז"ל: וביום כו' אע"ג דעיקר זמנה ביום, כמש"ש, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה, וכן לכתחילה יש לברך בלילה, ומשבירך בלילה אינו מברך ביום כמו בסוכה, כמו שאמרו שם מ"א, עכ"ל. ובדעת החולקים כתב הגר"א אחר כך (ד"ה ו"א), דעיקר קריאתה ביום, עיי"ש. ומבואר בדברי הגר"א שסברת הרמב"ם שיברך רק בלילה, היא, שאע"פ שעיקר מצותה ביום, מכל מקום כמו שבסוכה ולולב אם בירך בשעת עשייה יצא, ואינו חוזר ומברך בשעת קיום המצוה, כל שכן כשבירך בלילה שאינו מברך ביום, דברכת הלילה לא גרע מהברכה בשעת עשייה. [ומה שהוסיף הגר"א שלכתחילה מברך בלילה, ומשבירך בלילה אינו מברך ביום, כמו שאמרו בסוכה מו. צ"ע בזה, שהרי בתחילה כתב הטעם דלא גרע מברך בשעת עשייה, ולולא זה הוי אמרינן שחוזר ומברך ביום משום שעיקר זמנה ביום, וא"כ מה הביא אח"כ מסוכה, וצ"ע].

אם יכוון
בשהחיינו
בלילה על
מצות היום

בתוספתא
ובמגיד
משנה מבואר
שעיקר
המצוה ביום

טעם
הרמב"ם
לדעת הגר"א

ומבואר בדברי הגר"א, שגם להרמב"ם אין הברכה על היום, ולכו"ע יש לברך על כל מצוה בפני עצמה, אלא שהרמב"ם סובר שברכת הלילה לא גרע ממי שבירך בשעת עשייה, ומחלוקת הראשונים היא, אם זה שהיום הוא עיקר, א"כ ברכת הלילה גרע מבשעת עשייה, או דלא גרע מבשעת עשייה, וצ"ע בזה ב.

והנה המחבר (סימן תרצב ס"א) פסק כהרמב"ם, שביום אינו חוזר ומברך שהחיינו. והרמ"א כתב: וי"א שאף ביום מברך שהחיינו, והכי נוהגין, ע"כ.

מחלוקת המחבר והרמ"א במגילה ושופר

ועיין במחבר (סימן תר ס"ג) שכתב: ואם חל יום ראשון בשבת, אומרים שהחיינו בשופר ביום שני, ע"כ. וכתב הרמ"א: ויש אומרים, לאומרו אפילו אם חל יום ראשון בחול, וכן המנהג במדינות אלו, ע"כ. ונמצא שנחלקו המחבר והרמ"א אם חל יום ראשון בחול ובירך שהחיינו ביום ראשון, שדעת המחבר שאינו מברך ביום שני, ודעת הרמ"א שמברך ביום שני.

ולכאורה יש לומר, ששני הדברים שנחלקו המחבר והרמ"א הם ענין אחד, ומאותו הטעם שפסק המחבר שאין מברכין שהחיינו ביום שני, כשבירך ביום ראשון דראש השנה, מאותו הטעם פסק ג"כ המחבר שאם בירך שהחיינו בפורים בלילה, אינו מברך ביום. והרמ"א שפסק שגם אם חל יום ראשון של ראש השנה בחול ובירך שהחיינו, מברך גם ביום שני, מאותו הטעם פסק ג"כ שאם בירך שהחיינו בלילה בפורים, חוזר ומברך שהחיינו ביום.

אולם צ"ע לפי"ז בדעת הטור, שבסימן ת"ר לגבי זמן ביו"ט שני דראש השנה הביא ב' הדיעות, ובסוף דבריו הביא דעת הרא"ש, שיקח פרי חדש ויברך שהחיינו, ויהא דעתו גם על הפרי ויצא ידי ספק. ובסימן תרצ"ב הביא ב' הדיעות, וכתב שהרא"ש הסכים לדעת ר"ת שמברך גם ביום, ואין נוהגין כן, ע"כ. ועכ"פ בדעת הרא"ש מבואר ודאי שיש לחלק בין הנידונים, כי במגילה הכריע לברך שהחיינו ביום, וביו"ט שני של ראש השנה כשחל בחול הכריע דהוי ספק, ויקח פרי חדש.

סתירה בדברי הרא"ש והטור

אך להמבואר לא קשיא ואתי שפיר היטב, שהטעם לפסוק במגילה שחוזר ומברך ביום, הוא משום שעיקר המצוה ופרסומי ניסא הוא ביום, מה שאין כן בראש השנה אפשר לסבור שאי"צ לברך ביו"ט שני, ודו"ק.

חילוק בין מגילה לר"ה

ב. ונראה לבאר באופן אחר דעת הרמב"ם שאין מברכים שהחיינו בקריאת המגילה ביום. דהנה הובא לעיל שתוס' והרא"ש כתבו, שהטעם שחוזר ומברך ביום, הוא משום דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא. אולם כשנדקדק בדבריהם נראה, שכתבו כל אחד טעם אחר לזה. דזה לשון התוס' (שם): דעיקר פרסומי ניסא הוי

חילוק בין תוס' לרא"ש בטעם שעיקר המגילה ביום

בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן, דכתיב (תהלים כג ג) 'ולילה ולא דומיה לי', כלומר אע"ג שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה, עכ"ל. ומבואר בתוס', שהטעם לומר שעיקר קריאתה הוא ביום, הוא משום שהזכיר הכתוב תחילה קריאת היום, דילפינן מקרא 'אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי'. והטעם שמה שמזכיר הכתוב יום תחילה מורה שעיקר קריאתה ביום, הוא משום שהיה צריך להקדים בקרא קריאת המגילה בלילה, שקריאת הלילה קודמת לקריאת היום, וא"כ זה ששינה הכתוב והקדים להזכיר קריאת היום, זה מורה שעיקר קריאת המגילה היא ביום.

אולם ברא"ש נראה שמפרש באופן אחר הטעם שעיקר קריאתה ביום, דזה לשון הרא"ש (שם): דעיקר קריאתה הוי ביום יותר מבלילה, דהכי משמע לישנא דקרא 'אקרא יומם' אע"פ ש'לילה לא דומיה לי' וקראתי בלילה, ביום היא עיקר הקריאה, עכ"ל. הרי שהרא"ש לא כתב כתוס' שההוכחה מקרא דעיקר קריאתה ביום היא ממה שהקדים קריאת היום לקריאת הלילה, אלא שהוא מפרש טעם אחר, שהפירוש בקרא הוא כך, 'אקרא יומם', אע"פ שקראתי בלילה, שזהו הפירוש 'ולילה ולא דומיה לי', שזה מורה שעיקר הקריאה היא ביום, משום שמאמר 'ולילה ולא דומיה לי', פירושו, אע"פ שקראתי בלילה, וזה שנאמר בקרא שאקרא ביום, אע"פ שקראתי בלילה, זה מורה שעיקר הקריאה היא ביום.

והנה בגמרא (מגילה ד.) נחלקו מאיזה קרא ילפינן לקריאת המגילה ביום. ריב"ל יליף לה מקרא 'אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי', ורבי חלבו אמר עולא ביראה, יליף מקרא (תהלים ל יג) 'למען יזמרך כבוד ולא ידום'. ויש לדון לדעת התוס' והרא"ש שפירשו שהמקור שעיקר קריאתה ביום הוא מקרא ד'אקרא יומם ולא תענה', האם גם למ"ד דיליף מקרא 'למען יזמרך כבוד ולא ידום', אמרינן דעיקר קריאתה ביום.

והנה מצינו שחלקו בפירוש הילפותא מקרא ד'למען יזמרך כבוד ולא ידום'. רש"י פירש (שם ד"ה יזמרך): יזמרך כבוד ביום, ולא ידום בלילה, עכ"ל. אולם במסכת סופרים (פי"ד הי"ח) איתא: אמר רבי לוי, מגילת אסתר צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר 'למען יזמרך כבוד' בלילה 'ולא ידום' ביום, עכ"ל. נמצא שנחלקו בזה, שבמסכת סופרים פירשו 'יזמרך כבוד' בלילה, 'ולא ידום' ביום, ורש"י פירש איפכא, 'יזמרך כבוד' ביום, 'ולא ידום' בלילה.

ולפי"ז נראה, שלדעת התוס' שהטעם לומר דעיקר קריאתה ביום הוא משום שהזכיר הכתוב יום תחילה, וביארנו, שהוא משום שהיה לו להזכיר לילה תחילה, כיון שהלילה קודמת בקריאתה ליום, ולפי"ז בקרא 'יזמרך כבוד ולא ידום', אם נפרש כרש"י

מקור נוסף
לרבי חלבו
מהכתוב
'למען יזמרך'
יגו

ב' פירושים
בילפותא

אם עיקר
קריאתה
ביום לרבי
חלבו

ש'זמרח כבוד' ביום 'ולא ידום' בלילה, הרי שגם לפי"ז צריך לומר שעיקר קריאתה ביום, כיון שהקדים יום ללילה. אולם לפי מה שפירשו במסכת סופרים ש'זמרח כבוד' בלילה 'ולא ידום' ביום, לפי"ז אין ראייה מהו עיקר קריאה, אם ביום או בלילה, שזה שהקדים את הלילה, אינו מורה שעיקר הקריאה הוא בלילה, די"ל שזה שהקדים לילה הוא משום שקריאת הלילה קודמת ליום. נמצא שלדעת התוס', הרי שאם נפרש כרש"י ש'זמרח כבוד' ביום, א"כ יש ראייה שעיקר קריאתה ביום גם לדעת רבי חלבו, אך אם נפרש כמסכת סופרים, אם כן אין ראייה לרבי חלבו, אם עיקר הקריאה היא ביום או בלילה.

ואם נפרש כהרא"ש, שהטעם לומר שעיקר קריאתה ביום הוא ממשמעות הפסוק 'אקרא יומם' אע"פ שקראתי בלילה. הרי שלרבי חלבו דילפינן מקרא 'זמרח כבוד', אם נפרש כרש"י ש'זמרח כבוד' ביום 'ולא ידום' בלילה, גם בזה יש לפרש ולהוכיח שעיקר קריאתה ביום, שהפירוש בקרא הוא 'זמרח כבוד' ביום אע"פ ש'ולא ידום' בלילה. ולפי"ז לדעת מסכת סופרים שהפירוש בקרא הוא 'זמרח כבוד' בלילה 'ולא ידום' ביום, א"כ הפירוש בקרא הוא 'זמרח כבוד' בלילה אע"פ שקראתי ביום. וא"כ מפורש שעיקר קריאתה בלילה.

נמצא לפי"ז שבקרא 'אקרא יומם ולא תענה', פירשו התוס' והרא"ש שעיקר קריאתה ביום, ולכן מברכין שהחיינו גם בקריאת היום. ואילו למ"ד דילפינן מקרא 'זמרח כבוד ולא ידום', הרי שאם נפרש כרש"י ש'זמרח כבוד' ביום 'ולא ידום' בלילה, א"כ גם לרבי חלבו עיקר קריאתה ביום, בין לפירוש התוס' ובין לפירוש הרא"ש. אבל לפירוש המסכת סופרים ש'זמרח כבוד' בלילה 'ולא ידום' ביום, הרי שלפירוש התוס', לפי"ז אין ראייה אם העיקר ביום או שהעיקר בלילה. ולפירוש הרא"ש אדרבה מזה מוכח שעיקר קריאתה בלילה.

ולפי"ז אתי שפיר דעת הרמב"ם, שכיון שכל ההוכחה לברך שהחיינו ביום, הוא משום שעיקר קריאתה ביום. א"כ י"ל שהרמב"ם פסק דילפינן קריאת המגילה ביום מקרא 'זמרח כבוד ולא ידום', ומפרש כמסכת סופרים ד'זמרח כבוד' בלילה 'ולא ידום' ביום. וא"כ לא מיבעיא לפירוש הרא"ש שנמצא לפי"ז שעיקר קריאתה בלילה, א"כ פשוט שאין לברך שהחיינו ביום, דהא עיקר קריאתה בלילה. אלא גם לפירוש התוס' שאין ראייה מי יותר עיקר, ג"כ אין לברך ביום, שכדי לברך שהחיינו ביום, צריך להוכיח שעיקר קריאתה ביום, וא"כ אם אין הוכחה מי יותר עיקר, א"כ סגי בברכת שהחיינו בלילה, ודו"ק.

מקור לדעת הרמב"ם

ג. בספר ברכת יצחק (שם) הביא דברי המסכת סופרים (פי"ד הי"ט) וז"ל: וכשם שקורין בתורה ומפטירין בנביא ביום, כך חייבין במגילה לקרותה ביום, שנאמר (אסתר ט א) 'ביום אשר שברו אויבי היהודים', עכ"ל. וכתב, שבזה מבואר שגדר קריאת המגילה

דין מגילה ביום כמפטיר בנביא

ביום הוא דהוי הפטרה, דומיא דמפטיר בנביא. ולפי"ז ביאר מה שכתבו התוס' (מגילה ד. ד"ה פסק) וז"ל: ואין מחזיר הספר תורה למקומו, אלא יושב ואוחז בידיו עד שקראו את המגילה, עכ"ל. וביאר הטעם משום דקריאת המגילה גדרו הוא כמו מפטיר בנביא, ולכן אין להחזיר ס"ת למקומו, עד שיקרא את המגילה, עכ"ד עיי"ש.

והנה בנחלת יעקב על מסכת סופרים (שם) הקשה, דכבר תני לה (שם הי"ח): 'צריך לקרותה בלילה ולשנותה ביום'. ותירתי למה לי. ותירן, שבהלכה י"ח אפשר לטעות ולומר שמה שאמרו 'ולשנותה ביום' היינו כדטעו תלמידי ריב"ל (מגילה ד. ד.) שהכונה ללמוד משנה ידידה ביממא. ולכן קתני להדיא בהלכה י"ט שחייבין לקרות המגילה ביום. והביא ראיה מדקתני (שם) 'כל היום כשר לקריאת המגילה', מוכח דמחויב לקרות המגילה ביום, עכ"ד, וצ"ע בתירוצו, שבהלכה י"ח הביאו קרא 'זמור כבוד' בלילה 'ולא ידום' ביום, ובהלכה י"ט הביאו קרא אחרניא 'ביום אשר שברו אויבי היהודים', ואם מה שנאמר בהלכה י"ט הוא רק שלא לטעות שצריך ללמוד משנה ידידה ביום, א"כ לא היה לו להביא קרא אחרניא לזה.

ונראה, דלהמבואר שבהלכה י"ט נאמר שגדר קריאת המגילה ביום הוא דהוי כדין הפטרה, לפי"ז י"ל שבהלכה י"ח נאמר רק עצם הדין שיש חיוב לקרותה גם ביום, ולפי מה שביארנו לעיל (אות ב) נמצא שלדעת התוס' הלילה והיום שוים, ולדעת הרא"ש אדרבה עיקר מצות קריאתה הוא בלילה, ובהלכה י"ט הוסיפו דין נוסף, שקריאת המגילה ביום הוי גם כן כהפטרה בנביא.

ואין צריך לומר שהקריאה ביום היא רק מדין הפטרה, כי אפשר לומר שעיקר חיוב הקריאה ביום, והוא מה שנתבאר בהי"ח, ובהי"ט הוסיפו דין נוסף שקריאת המגילה ביום הוא גם מדין הפטרה. וביאור הדבר הוא, שהרי הטעם שאין מפטירין בנביא בשני וחמישי, הוא משום ביטול מלאכה (רש"י מגילה כא. ד"ה ואין מוסיפין וד"ה ואין מפטירין). ולפי"ז לכאורה גם בפורים כיון שלא קיבלו לאסור מלאכה, אין לקרוא בהפטרה. אולם מכיון שבלא"ה יש חיוב לקרוא המגילה ביום מדין קריאת מגילה, א"כ שייך לכלול בזה גם ענין ההפטרה, כיון שאין כבר ביטול מלאכה, דבלא"ה חייב לקרוא ביום מטעם קריאת מגילה, וא"כ שפיר יש להוסיף בזה שנכלל גם גדר הפטרה בקריאה זו.

אלא שצ"ע מה שהביאו בהלכה י"ט קרא 'ביום אשר שברו אויבי היהודים', וצ"ע היכן חזינן בהך קרא שגדר מגילה הוא כהפטרה דנביא. אלא שבאמת בלא"ה צ"ע מה ילפינן מקרא ד'ביום אשר שברו אויבי היהודים', והיאך ילפינן מזה שיש חיוב קריאת המגילה ביום, וצ"ע. [ובדרך רמז י"ל, שטעם קריאת ההפטרה הוא משום שגזרו אויבי היהודים שלא יקראו בתורה, ולכן בקרא ד'אשר שברו אויבי היהודים' נרמז קריאת ההפטרה].

ביאור הנחלת
יעקב בכפל
הדברים
וקושיא על
דבריו

ביאור אחר
בכפל
הדברים

סימן נד

בענין ברכת שהחיינו באמצע המגילה

הבן איש חי (שנה ראשונה תצוה הלכות פורים הלכה ה) כתב: מי שישכח ולא בירך שהחיינו, אם נזכר אחר שהתחיל, יברך במקום שנזכר. ובספרי הקטן מקבציאל העליתי, דאם לא נזכר עד אחר שכבר קרא גם פסוק עשרת בני המן, אף על פי שעדיין לא גמר כל המגילה, לא יברך שהחיינו שם במקום שנזכר, עכ"ל.

קשר ברכת שהחיינו לתליית עשרת בני המן

וצריך לבאר למה ברכת שהחיינו תלויה בקריאת פסוק ד'עשרת בני המן, והרי אם קרא רק עד שם, לא יצא ידי חובתו, והמצוה היא לקרותה כולה, וא"כ צריך לבאר למה ברכת שהחיינו תלויה בקריאת עשרת בני המן.

ואפשר לומר, על פי מה שכתב הגר"א (או"ח סימן תרצה) על מה שכתב המחבר (שם סעיף ב): חייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכתב הגר"א (סק"ג): חייב כו' שם מיחייב אינש כו', ורצה לומר, בין נקמת המן לגדולת מרדכי, והוא מה שאמרו (ברכות לג.) גדולה נקמה שניתנה כו' ואמרו, גדולה דעה וכיון שניטלה הדעה לא ידע כו', עכ"ל.

ביאור הגר"א ב'ארור המן וברוך מרדכי'

וזה לשון הגמרא (ברכות לג.) שהביא הגר"א: ואמר רב אמר, גדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר (שמואל א' ב ג) 'כי אל דעות ה' וכו', מתקיף לה רב אחא קרחינאה, אלא מעתה גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר (תהלים צד א) 'אל נקמות ה'', אמר ליה אין, במילתה מיהא גדולה היא, והיינו דאמר עולא, שתי נקמות הללו למה, אחת לטובה ואחת לרעה, לטובה דכתיב (דברים לג ב) 'הופיע מהר פארן', לרעה דכתיב 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע', ע"כ. [ועיין רש"י (סנהדרין צב. ד"ה חדא לטובה) ונקמה היינו תגמול וכו'].

ומבואר בדברי הגר"א, שפירוש 'ארור המן' הוא נקמת ה' בהמן, והפירוש 'ברוך מרדכי' הוא גדולת מרדכי. והם שני עניני גמול, חדא גמול לרשעים ואידך גמול לצדיקים. וזהו שאמרו, גדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות, שנאמר 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע'. שהן שתי נקמות, שהוא גמול לרשעים וגמול לצדיקים. וכן אמרו שדעה ניתנה בין שתי אותיות. ומפרש הגר"א שהם ענין אחד, שגדולה דעה שניתנה בין שתי אותיות, הוא גם כן ענין שגדולה נקמה שניתנה בין שתי אותיות. ולכן רק כשיש דעה, מבין מה בין שתי הנקמות, שהוא ארור המן שהוא נקמת המן, לברוך מרדכי שהוא גדולת מרדכי. ו'עד דלא ידע' הוא, שכל שאין לו דעה אינו יודע להבחין בין שתי הנקמות. ועכ"פ זה מבואר בדברי הגר"א שהפירוש 'ארור המן' הוא נקמת ה' בהמן, שהוא גמול לרשעים.

ולפי זה נראה, דהנה בברכת 'הרב את ריבנו' מברכין 'הנוקם את נקמתינו', הרי שהברכה היא הודאה להשי"ת על הנקמה ברשעים. והנה נקמה ברשעים אינה רק לרשע עצמו, אלא היא גם נקמה בבניהם, וכמו שנאמר (תהלים קלז ט) 'אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע'. וא"כ נקמת ה' בהמן היא גם במה שתלו את בניו על העץ.

ברכה על
נקמת ה'
בהמן ובניו

ולפי זה אפשר שברכת 'שהחיינו' צריכה שתהיה על שתי הנקמות, על העונש לרשעים, ועל גמול טובה לצדיקים. ולכך יכול לברך שהחיינו רק עד שלא קרא הפסוק ד'עשרת בני המן', שאז הברכה היא על שתי הנקמות, אבל אחר שכבר קרא הפסוק ד'עשרת בני המן', אע"פ שעדיין לא גמר המצוה של הקריאה, מכל מקום כבר גמר להזכיר הנקמה ברשעים, ולכך שוב אינו מברך שהחיינו, שברכת שהחיינו צריכה שתהיה על שתי הנקמות, ודו"ק.

ברכת
שהחיינו על
שתי הנקמות



סימן נה

ברכת הרב את ריבנו שפותחת בברוך

הטור (או"ח סימן תרצב) הביא שבעל העיטור ז"ל כתב, מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא, אין לגעור במי ששח בקריאתה, דלאו הפסקה היא, אלא בקריאה תליא מילתא. ואינו נראה, דכיון שהוא מברך, צריך שלא להפסיקו, דמאי נפקא מינה דתליא במנהגא, סוף סוף הוא מברך, עכ"ל.

מחלוקת
הראשונים
אם מותר
להפסיק

ובבית יוסף כתב ליישב דעת בעל העיטור: דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף, נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה, אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, וכמו שכתב הר"ן (יב. ד"ה ברוך), והילכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה, עכ"ל. ועיי"ש בר"ן שכתב: יש לתמוה ברכה זו למה פותחת בברוך, שהרי היא סמוכה לברכה שלפניה וכו'. יש לומר דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת מגילה, אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס, עכ"ל.

ונמצא שנחלקו בגדר ברכת 'הרב את ריבנו', שדעת הטור דהברכה קאי אקריאת המגילה, והיא ברכה אחרונה על הקריאה, ולכך סובר הטור שאין להפסיק בין הקריאה לברכה. ודעת הר"ן שאינה ברכה על קריאת המגילה, אלא היא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס. והבית יוסף כתב שדעת בעל העיטור כהר"ן, ולכך סובר שאין לגעור במי שמפסיק בין הקריאה לברכה. ואע"פ שבעל העיטור כתב הטעם משום שהברכה תליא במנהגא. צריך לומר לדעת הבית יוסף, שכונת בעל העיטור היא, שאם

ברכה על
המגילה או
על הנס

הברכה לא היתה תלויה במנהגא, א"כ גדר הברכה היא על הקריאה, ורק משום שתליא במנהגא אמרינן שגדר הברכה היא על הנס.

ועיין במרדכי (מגילה פרק הקורא עומד אות תתד) שכתב: הקורא את המגילה, לאחריה באתרא דנהיגי מאי מברך, בה"ג אמר מרנא רבנא נתן ראש ישיבה הכי נהוג במתיבתא לומר, בא"י אמ"ה הרב את ריבנו, ולא לימא האל וכו'. במסכת סופרים תניא, צריך ליתן שבח והודאה על הגאולה ועל הפדות וכו', עכ"ל. ואפשר שמה שהביא דברי המסכת סופרים, כונתו לבאר בזה, למה פותחת ב'ברוך', וכמו שתמה הר"ן. ולזה הביא דברי המסכת סופרים, שגדר הברכה היא 'על הגאולה ועל הפדות', וא"כ אין הברכה על קריאת המגילה, ולכך פותחת ב'ברוך', דאינה סמוכה לברכה שלפניה, כיון שאין הברכה על הקריאה.

והנה בטור (או"ח הלכות פסח סימן תעג) כתב: ואינו מברך שעשה נסים, לפי שעתיד לאמרו בהגדה, עכ"ל. וכן הוא בפיוט לשבת הגדול שחיבר רבי יוסף טוב עלם וזה לשונו: ואינו אומר נס עדיין, שצריך לאמרו באגדה וראוי לכפלו אין, עכ"ל. ועיין בפרישה (שם אות ב) שהביא דעת מהר"י מולין, שכתב הטעם משום דמצוה הכתובה בתורה היא, ואין מברכין שעשה נסים אלא אמצוה דרבנן, כגון חנוכה ופורים, ורב עמרם כתב הטעם, משום דיום ישועה הוא, ועדיף מנס, עכ"ל.

גדר ברכת
'אשר גאלנו'
בפסח

ומבואר שנחלקו בגדר ברכת 'אשר גאלנו' מה הוא פירוש, שדעת הטור ורבי יוסף טוב עלם שהוא ברכת 'שעשה נסים', ודעת מהר"י מולין ורב עמרם שאינו ברכת 'שעשה נסים', דסבירא להו שאין מברכין בפסח ברכת שעשה נסים, וא"כ הפירוש של ברכת אשר גאלנו הוא בענין אחר.

ולפי זה נראה, שהטור שהקשה על בעל העיטור וסובר שגדר ברכת 'הרב את ריבנו' הוא ברכה על קריאת המגילה, ולא פירש כהר"ן שאין הברכה על הקריאה אלא על הנס, הוא משום שסובר שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים', והא בהא תליא. וביאור הדבר נראה, שהר"ן שסובר שגדר ברכת 'הרב את ריבנו' אינה ברכה על קריאת המגילה, אלא היא ברכה בפני עצמה על הנס, וכמו שכתוב במסכת סופרים שהברכה היא 'על הגאולה ועל הפדות', א"כ יש לומר, שגם גדר ברכת אשר גאלנו שמברכין בפסח, גדר הברכה הוא על הפדות והגאולה, ואין זה ברכת 'שעשה נסים', אלא כדעת מהר"י מולין ורב עמרם שאין ברכת 'אשר גאלנו' ברכת 'שעשה נסים', דסבירא להו שאין מברכין בפסח שעשה נסים, וא"כ יש לומר שגדר ברכת 'אשר גאלנו', הוא כמו ברכת 'הרב את ריבנו' לדעת הר"ן, שהוא ברכה על הגאולה ועל הפדות. אבל הטור שסובר שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים', א"כ אין הטור יכול לפרש כהר"ן שגדר ברכת 'הרב את ריבנו' הוא ברכה על הגאולה ועל הפדות, שא"כ קשה, למה ברכה זו על הגאולה ועל הפדות מברכין רק בפורים,

ולמה אין בפסח ג"כ ברכה זו על הגאולה ועל הפדות. ולכך הוצרך הטור לפרש, שגדר ברכת 'הרב את ריבנו' הוא ברכה על הקריאה, ולכך אין בפסח ברכה זו, כיון שאין קריאה. ונמצא שלהר"ן שפירש שגדר ברכת 'הרב את ריבנו' הוא ברכה על הגאולה ועל הפדות, א"כ יש להקשות למה מברכים ברכה זו רק בפורים ולא בפסח. ובהכרח לומר, שהר"ן סובר שבאמת מברכים ברכה זו גם בפסח, וזו ברכת 'אשר גאלנו'. אבל הטור שסובר שגדר ברכת 'אשר גאלנו' הוא ברכת 'שעשה נסים', א"כ אינו יכול לסבור כהר"ן שגדר ברכת 'הרב את ריבנו' הוא על הגאולה ועל הפדות, שא"כ קשה, למה אין מברכים ברכה כזו גם בפסח. ולכך הטור בהכרח סובר שגדר ברכת 'הרב את ריבנו' הוא ברכה על המגילה, והוי ברכה לאחריה, ולכך הקשה על בעל העיטור שאין להפסיק אף דתליא במנהגא, ודו"ק.



סימן נו

בענין אורה זו תורה

בגמרא (מגילה טז:): 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' (אסתר ח טז). אמר רב יהודה 'אורה' זו תורה, וכן הוא אומר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', ע"כ. וברש"י: אורה זו תורה, שגזר עליהם המן שלא יעסקו בתורה, ע"כ. ולהעיר, שרש"י פירש שהגזירה היתה שלא יעסקו בתורה, ולא כתב שגזר שלא ילמדו תורה. ויבאר להלן.

והנה 'אורה' בגימטריא רבי. ונראה לרמז בזה, דהנה במדרש (תנחומא פרשת נח ג) איתא, שמה שכפה עליהם הר כגיגית, הוא על תורה שבעל פה, שתורה שבכתב קבלו מרצון, שאמרו 'נעשה ונשמע' (שמות כד ז), ועל תורה שבעל פה הוצרך לכפות הר כגיגית. ועיי"ש באריכות הקושי שיש בלימוד תורה שבעל פה, שעל זה נאמר (ישעיה ט א) 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול'. ולפי זה הא דאיתא בגמרא (שבת פח:): אמר רבא, אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש, ע"כ. קאי על תורה שבעל פה.

ונראה שעיקר הלימוד של רב ותלמיד הוא על תורה שבעל פה. חדא, שדברים שבכתב יכול ללמוד מתוך הכתב, ואילו תורה שבעל פה צריך רב שימסור לו התורה. אולם נראה שיש בזה נקודה נוספת, דהנה המהרש"א (כתובות סב: חדא"ג ד"ה אזל) כתב וזה לשונו: אזל יתיב תרתי סרי שני כו', בכל הני דלקמן נקט הכי דיתבי י"ב שנין, ואפשר שהן השנים מ"ח לחופה ונשואין עד בן שלשים לכה, שבשנים אלו עיקר

גזירת המן
שלא יעסקו
בתורה

כפית הר
כגיגית על
תורה שבע"פ

עיקר לימוד
רב ותלמיד
בתורה
שבע"פ מובן
י"ח שנה
ומעלה

לימוד התלמיד מקבלת רבותיו כשאינו עדיין מטופל בבנים, ע"כ. והנה המהרש"א בדבריו ביאר רק למה הלימוד מרבותיו הוא רק עד בן שלשים, שהוא משום שאז הוא כבר מטופל בבנים. אולם לא נתבאר במהרש"א למה רק מ"ח לחופה לומד התלמיד מקבלת רבותיו, ולמה לא לפני כן.

ואפשר לומר על פי מה דאיתא בגמרא (שבת סג): דטעמא דרבי אליעזר דאמר תכשיטין הן לו, הוא דכתיב (תהלים מה ד) 'חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך', אמר ליה רב כהנא למר בריה דרב הונא, האי בדברי תורה כתיב, אמר ליה, אין מקרא יוצא מידי פשוטו. אמר רב כהנא, כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא ליה לכוליה הש"ס, ולא הוה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו עד השתא, מאי קמ"ל דליגמר איניש והדר ליסבר, ע"כ. ואפשר לומר שלא רק רב כהנא גמיר לכוליה הש"ס כשהיה בן י"ח, אלא זה היה סדר הלימוד לכל, שעד בן י"ח הוי גמירא לכוליה הש"ס ואח"כ הלכו ליסבר. וזהו שכתב המהרש"א, שעיקר הלימוד מרבותיו הוא מבן י"ח, ומשום שעד בן י"ח שעיקר הלימוד הוא למיגמר, בזה אין עיקר הלימוד מרבותיו, ורק בלימוד שלאחר בן י"ח שהוא ליסבר, אז עיקר הלימוד הוא מרבותיו.

עד י"ח שנה
ליגמר ומבן
י"ח ומעלה
ליסבר

ובביאור הדבר נראה, דעיין בגמרא (נדרים לח): אמר רבי יוסי בר' חנינא, לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו, שנאמר (שמות לד א) 'כתב לך פסל לך', מה פסולתן שלך אף כתבן שלך, ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל. ומסקינן, אלא פילפולא בעלמא. ומבואר, שפילפולא ניתן רק למשה ולזרעו, ונהג בה עין טובה ונתנה לישראל. ופילפולא' הוא הבנה וחריפות, כמו שכתבו שם תוס' והרא"ש בפירושו. ולפי זה נראה, שלכך פילפולא בהכרח שילמוד אצל רב, כיון שפילפולא לא ניתן כלל לכל ישראל, ורק שמושה נהג בה עין טובה ונתנה לישראל, א"כ בהכרח לקבלו מפי רב, שכל ההלכות שניתן למשה על מנת ליתן לישראל שייך ללמוד מעצמו, כיון שהוא מתחילה שייך לכלל ישראל, אבל פילפולא שמעיקר הדבר שייך רק למשה ולזרעו, בהכרח לקבלו ע"י אופן של רב ותלמיד.

הפילפול ניתן
למשה ונהג
טובת עין
ונתנו
לישראל

ולפי זה נראה, שלכך עיקר הלימוד מרבותיו הוא מבן י"ח ומעלה, כיון שעד בן י"ח שהלימוד הוא 'ליגמר', אין העיקר ללמוד מרבותיו, כיון שניתן לכלל ישראל, ורק מבן י"ח שנה ומעלה, שאז הלימוד הוא 'ליסבר', בזה עיקר הלימוד הוא מרבותיו, כיון שאז הלימוד הוא פלפולא, וזה אי אפשר ללמוד רק מפי רב לתלמיד, כיון שניתן רק למשה ולזרעו.

ולפי זה, כיון שקבלת התורה שהיתה בימי מרדכי ואסתר היה על תורה שבעל פה, שעל זה אמרו 'הדור קבלוה בימי אחשורוש', וכנ"ל. לפי זה עיקר הלימוד בזה הוא ע"י רב ותלמיד. וזה רמז בגימטריא 'אורה' זו תורה, ש'אורה' בגימטריא רבי,

להורות שקבלת התורה שהיתה אז, היא על תורה שבעל פה, שבזה צריך ללמוד מרב דווקא.

המן גזר שלא
יעמלו בתורה
שבע"פ

ולפי זה יבואר מה שפירש רש"י 'שגזר עליהם המן שלא יעסקו בתורה', ודייקנו שרש"י כתב שלא יעסקו בתורה, ולא כתב שלא ילמדו תורה. דהנה פירוש 'עסק התורה' הוא כמו שכתב הב"ח (או"ח סימן מז סק"ג): שעיקר ההבטחה שהבטיחנו הוא יתברך, לא היתה אלא על עסק התורה, הוא העמל והטורח, כמו שכתוב (ויקרא כו ג) 'אם בחוקותי תלכו', שתהיו עמלים בתורה שבעל פה על מנת לשמור ולקיים, 'ונתתי גשמיכם בעתם' וגו', לכך תיקנו 'לעסוק בדברי תורה', ע"כ. ומבואר בב"ח ש'עסק התורה' הוא העמל והטורח בתורה שבעל פה. ולפי זה מה שפירש רש"י שגזר שלא יעסקו בתורה, היינו תורה שבעל פה, שהוא הנקרא 'עסק', ועל זה גזר שלא יעסקו, ועל זה חזרו וקיבלו עליהם מאהבה.



סימן נו

בענין שמחה זו יום טוב

דברי הלבוש
שבפורים
היתה הגזירה
על הגופים
ולא על
הנפשות

כתב הלבוש בהלכות חנוכה (סימן תרע ס"ב): ומפני שלא נמסרו ישראל באותו זמן ביד מושל אחד שהיה מושל עליהם להריגה כמו שהיה בימי המן, אלא שבאו האויבים עליהם למלחמה, ולא בקשו מהם אלא ההכנעה, ולהיות ידם תקיפה על ישראל, ולהעבירם על דתם וכו'. ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם, ולהעלות להם מס, וחוזרים לאמונתם חלילה, לא היו מבקשים יותר. אלא שנתן הש"י וגברה יד ישראל ונצחום, לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות ולא למשתה ושמחה וכו'. אבל בימי המן שהיתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות, שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות, שאפי' המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם, לכך כשנצלו ממנו קבעו להללו ולשבחו ית' ג"כ ע"י משתה ושמחה, עכ"ל.

קשה מרש"י
שהיתה גזירה
שלא יעסקו
בתורה

והנה איתא בגמרא (מגילה טז): 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר' (אסתר ח טז), אמר רב יהודה 'אורה' - זו תורה, וכן הוא אומר (משלי ו כג) 'כי נר מצוה ותורה אור', 'שמחה' זה יום טוב וכו', 'ששון' זו מילה. וברש"י: אורה זו תורה - שגזר עליהן המן שלא יעסקו בתורה. זהו יום טוב - קיימו עליהם ימים טובים. זו מילה - ועל כל אלה גזר, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהיתה גזירה להעבירם על דתם, ולכאורה זה סותר לדברי הלבוש שבימי המן היתה הגזירה להרוג ולהשמיד את הגופות ולא את הנפשות.

וצריך לומר בפשטות שהיו שתי גזירות, הגזירה 'להשמיד ולהרוג' את הגופות היתה ל"ג בחדש אדר, ועד אז גזר להעבירם על דתם. ונמצא שבפורים היה גם גזירה להעביר על הדת כמו בחנוכה, אלא שהיה דבר נוסף שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם. ולפי"ז מה ש'עשאו' ימים טובים בהלל והודאה' בחנוכה, דהיינו לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה, כמו שכתב רש"י (שבת כא:), הרי שגם בפורים איתא להאי דינא דהלל והודאה, כיון שגם בפורים היתה גזירה להעביר על הדת כמו בחנוכה, אלא שבפורים יש חיוב נוסף של משתה ושמחה. וכיון שיש חיוב בהלל והודאה, זהו הטעם שאומרים על הניסים בהודאה, וכן לענין קריאת ההלל למ"ד קרייתא זו הלילא, אכן קורין הלל בפורים, ולמ"ד אכתי עבדי אחשוורוש אנן, היינו שמודה שיש סיבה לקרות הלל, אלא שאי אפשר דאכתי עבדי אחשוורוש אנן.

מיישב
שהיתה גזירה
קודם י"ג
להעבירם על
דתם וזו
הסיבה להלל
ההודאה

ולפי"ז נראה לבאר מה שפירש רש"י (שם): שמחה זהו יום טוב - קיימו עליהם ימים טובים עכ"ל, ושינה בזה משאר הדברים, שעל תורה כתב רש"י, שגזר שלא יעסקו בתורה, ובמילה כתב ועל כל אלה גזר, ואילו על יום טוב כתב 'קיימו עליהם ימים טובים', והיינו שאף שהיתה גזירה של המן על יום טוב, שהרי כתב רש"י בהמשך דבריו 'ועל כל אלה גזר', מ"מ על יום טוב פירש רש"י שקיימו עליהם ימים טובים, דהיינו שהיתה קבלה על ימים טובים. ונראה דאין לומר שקיימו עליהם ימים טובים היינו שקבלו עליהם שמירת כל שאר הימים טובים, שא"כ קשה למה רק בימים טובים פירש רש"י שקיימו עליהם, ואילו על תורה ומילה לא פירש רש"י שקיימו עליהם. וע"כ צריך לומר ש'קיימו עליהם ימים טובים' היינו שקיימו עליהם שימי הפורים יהיו ימים טובים. ולכך על תורה ומילה לא פירש רש"י שקיימו עליהם, כיון שכבר מחויבים ועומדים הם בכל המצות, ורק על ימי הפורים קיימו עליהם שעל זה לא היה חיוב מקודם.

ביאור 'קיימו'
עליהם ימים
טובים'
דהיינו בהלל
ההודאה

ויש להקשות על פירוש רש"י, מהא דאיתא שם (ה:): אמר רבה בריה דרבא, מלאכה לא קבילו עליהו, דמעיקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב', ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה', ואילו 'יום טוב' לא כתיב, ע"כ. ומבואר דיום טוב היינו איסור מלאכה, ולא קיבלו עליהם יום טוב, ולכך מותר בעשיית מלאכה בפורים. וא"כ קשה איך פירש רש"י שקיימו עליהם ימים טובים, והרי בגמרא מבואר שיום טוב דהיינו איסור מלאכה לא קבילו עליהו.

ונראה, שאף שלא קיבלו עליהם יום טוב לענין איסור מלאכה, אפ"ה קיימו עליהם ימים טובים לענין הלל והודאה, וכמו בחנוכה דאיתא עשאו' 'ימים טובים' בהלל והודאה, שבזה מבואר שיום של הלל והודאה נקרא יום טוב, דעשאו' ימים טובים לענין הלל והודאה. ונמצא שיום טוב שייך לענין שני דברים. א. איסור מלאכה. ב. הלל והודאה, והא דלא קיבלו עליהם יום טוב, היינו לענין איסור מלאכה, ומ"מ קיבלו עליהם יום טוב לענין הלל והודאה. וזה עולה יפה עם מה שנתבאר לנו שגם

אף שלא
קיבלו עליהם
י"ט לענין
איסור
מלאכה

בפורים היתה גזירה להעביר על הדת כמו בחנוכה, ורק שבפורים היה דבר נוסף שגזר להרוג ולהשמיד את הגופים, וא"כ כמו שבחנוכה עשאו ימים טובים בהלל והודאה, כמו"כ בפורים הוי יום טוב בהלל והודאה, ולכך שפיר פירש רש"י שקיימו עליהם ימים טובים, דהיינו דפורים הוי יום טוב לענין הלל והודאה.

ולפי"ז נראה, שהדין ש'משנכנס אדר מרבין בשמחה' (תענית כט.), היינו שמרבין בהלל והודאה, דהא אמרינן בגמרא 'שמחה זה יום טוב', ונתבאר ד'קיימו עליהם ימים טובים' היינו בהלל והודאה, וכיון שמבואר בגמרא שיום טוב להלל והודאה היינו שמחה, נמצא דמרבין בשמחה היינו שמרבין בהלל והודאה.

ולפי"ז אפשר שזהו המקור להא דאיתא במסכת סופרים (פי"ד): ונהגו העם לאומרה במוצאי שבתות של אדר, עד שיעברו חמשה עשר באדר, ומיקרי היכי קרו, בשבת ראשונה של אדר קורין העם ביחד עד 'בלילה ההוא', ובמוצאי שבת שניה קורין מ'בלילה ההוא' עד 'ודובר שלום לכל זרעו', ע"כ. וצריך ביאור מהו הטעם למנהג זה לקרות את המגילה במוצאי שבתות של חדש אדר. ולדברינו אפשר לומר, שכיון ש'מרבין בשמחה' היינו שמרבין בהלל והודאה, א"כ למ"ד קרייתא זו הלילה, קריאת המגילה היא הלל והודאה, ולכך נהגו לקרות את המגילה כיון שמשנכנס אדר מרבין בשמחה.



סימן נח

בענין אור האמונה וביטול הספיקות ע"י שתיית יין בפורים

א. **'וכל מאמינים** שהוא היה הוה ויהיה, הודאי שמו כן תהלתו'. וכתב בתשב"ץ קטן (סי' קיט), ש'ודאי שמו' היינו שם אהיה, ד'ודאי' בגימטריא כ"א, והוא כמנין שם אהיה שעולה כ"א. והנה משמעות שם אהיה הוא כמבואר בכתוב (שמות ג יג-יד) 'ויאמר משה אל האלקים וגו' ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם, ויאמר אלקים אל משה אהיה אשר אהיה'. ופירש רש"י: 'אהיה' עמם בצרה זאת, 'אשר אהיה' עמם בשעבוד שאר מלכיות, עיי"ש. ונמצא דשם אהיה מורה שהקב"ה יהיה תמיד עם בני ישראל, הן בצרה זאת והן בשאר שעבוד.

והנה בספרים (ראה של"ה בשלח אות ב. ועוד) מבואר, דשם אהיה מורה על אמת, כי כ"א פעמים כ"א עולה כמנין אמת, וחותרו של הקב"ה אמת (שבת נה.). והנה אמת מורה על דבר תמידי, וכמו שאמרו (ראה פרה פ"ח מ"ט) נהר המכזב, איזהו נהר המכזב,

'מרבין
בשמחה'
היינו בהלל
והודאה

טעם ושורש
למנהג
לקרוא מגילה
במוצאי ש של
חודש אדר

שם אהיה
בגימטריא
ודאי ומורה
שיהיה תמיד
עם ישראל

גם מרמז על
אמת שקיים
לעולם

אחת לשבעים שנה. והיינו שאם אין מים בנהר גם לעתים רחוקות, ואף אחת לשבעים שנה נקרא נהר המכזב. וכזב הוא שקר, דהיינו שכיון שאינו קבוע לעולם הוא שקר, ונמצא דאמת הוא דבר הקיים לעולם. ולפי"ז שם אהיה שמורה שהקב"ה יהיה עם בני ישראל תמיד בכל צרה, הוא ענין אמת הקיים לעולם.

והנה ענין עמלק איתא מהבעש"ט (ראה פרשת בשלח אות כ), שהכניס ספיקות באמונה, וזהו ענין 'אשר קרן בדרך' (דברים כה יח), ופירש רש"י לשון מקרה. והיינו שקליפת עמלק היא שהכל מקרה, וכידוע ש'עמלק' בגימטריא 'ספק', וזהו ספיקות באמונה. וכן ענין המן הוא ספיקות ושאלות, וכדאיתא בגמרא (חולין קלט:): המן מן התורה מנין, שנאמר (בראשית ג יא) 'המן העץ אשר צויתך וגו'', והוא ענין שאלת 'המן העץ', וע"י השאלות והספיקות בא שעובר על ציווי ה', ו'אשר צויתך לבלתי אכל ממנו אכלת', שעובר על ציווי השי"ת.

והנח להתגבר על קליפת עמלק היא ע"י עקירת הספיקות, וחזוק כח הודאי שהוא היפוך הספק, וישים בלבו ד'ודאי שמו' ו'אהיה אשר אהיה', והקב"ה עמנו תמיד בכל צרה לעולם, וחזקתו של הקב"ה אמת, אמת ודאית בלא שום ספיקות, דכל ספק יש בו לפחות שני צדדים, אולי כך ואולי כך, וצד אחד בספק אינו אמת, אבל ודאות יש רק אחת והיא האמת. ואמת היא דבר הקיים לעולם, דמדת יעקב הוא אמת, וכדכתיב (מיכה ז כ) 'תתן אמת ליעקב', וכתב הר"ש מאוסטרופליא (נצוצי שמשון ויחי) שהמלים 'אמת ליעקב', הם האותיות 'יעקב לא מת', ונמצא שאמת הוא הקיים לעולם, ואין בזה הפסק, דיעקב לא מת.

ועפי"ז נראה לבאר ענין דחייב איניש לבסומי בפוריא (מגילה ז:). דהנה איתא בגמרא (ב"מ סו:): אמר רב פפא, האי אסמכתא זימנין קניא וזימנין לא קניא, אשכחיה דקא שתי שיכרא קני, דקא מהפך אזוזי לא קני, א"ל רב אחא מדפתי לרבינא, דילמא לפכוחי פחדיה קא שתי. ופירש רש"י: לפכוחי פחדיה - להפיג דאגתו שדואג על המעות, דכתיב (תהלים קד טו) 'ויין ישמח', עכ"ל. ומבואר ברש"י שיש מי ששותה יין מחמת דאגתו, והיין משמח, ועי"ז מפיג דאגתו.

ולכאורה צריך ביאור בהא ד'יין ישמח', דעיין בתורה אור (תצוה ד"ה ואתה תצוה) שכתב, אהא דכתיב (דברים כה מז) 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה וגו' מרב כל', שכתב, דשמחה של מצוה הוא יותר 'מרב כל', ו'רב כל' היינו שמחה של גן עדן. וביאור הענין ד'בשמים ממעל' זהו ג"ע העליון, ועל הארץ מתחת זהו ג"ע התחתון. וזהו 'על כל שבח מעשה ידיך', וכמו על דרך משל שמשבחים את האדם במעשה ידיו, אין זה מהותו של האדם, וכמו"כ ג"ע העליון וג"ע התחתון הוא רק שבח דמעשה ידיך. ואילו שמחה של מצוה הוא יותר מרב כל, והוא שמחה יותר גדולה מג"ע, והוא משום שע"י מצוה ממשיך מאור א"ס ב"ה, ונמשך שמחה מעצמות א"ס ב"ה, והוי

עמלק והמן
ענינם
ספיקות
ושאלות
באמונה

ההתגברות
עליהם
בחיזוק כח
הודאי
והאמת

ביאור ענין
'חייב לבסומי
בפוריא'

ענין יין
המשמח
שמושיך
בזה אור א"ס
ב"ה

יותר שמחה ממצוה ידי, שאינו מהותו ועצמותו יתברך, ע"כ. ולפי"ז, כיון שענין שמחה הוא שמחה של מצוה, שממשיך על עצמו אור א"ס ב"ה, א"כ צריך לבאר היאך 'יין ישמח', ואיזה מצוה יש בזה.

ונראה, שענין ש'יין ישמח' הוא, משום שההיפך משמחה היא דאגה, שדואג ומפחד מהעתיד לבוא עליו, והוא התגברות הרע של האדם, ובאם הוא סומך ובוטח על השי"ת, אין בלבו דאגה כלל, והדאגה נובעת מספק והעדד אמונה ובטחון בהשי"ת. וע"י שתיית יין הוא מערפל את חושיו הגשמיים, ומאיר את אור האמונה הפשוטה הנמצאת בכל נפש מישראל, ובזה גופא ששונה יין ורוצה לבטל דאגתו מלבו, זה גופא הוי מצוה, שרוצה לבטל את הרע שבו, ולכן 'יין ישמח'.

ולהמבואר ש'יין מבטל דאגה, וענין דאגה הוא הספיקות, שדואג מחמת שמסופק מה יהיה, לפי"ז א"ש שבפורים שענינו ביטול קליפת עמלק שהוא ספק, יש חובה לשתות יין הרבה עד דלא ידע, שמבטל לגמרי הבנתו וספיקותיו, ומשליך על ה' יהבו, ובזה מבטל קליפת עמלק שבתוכו.

ב. כתוב (משלי יט כה) 'לץ תכה ופתי יערים'. ופירש רש"י: על ידי מכות פרעה ומלחמת עמלק החכים יתרו ונתגייר, ע"כ. ומקורו במדרש (שמו"ר כז ו) 'לץ תכה' - זה עמלק. 'ופתי יערים' - זה יתרו, עיי"ש. ומבואר בזה דעמלק הוא לץ.

והנה ענין לץ הוא כדכתיב (משלי כא כד) 'זד יהיר לץ שמו', ומבואר שלץ יש בו שני דברים. א. 'זד', שעושה בזדון. ב. 'יהיר', שמתגאה על אחרים, ומי שהוא 'זד ויהיר', שמו לץ. עוד נאמר (שם כ א) 'לץ היין'. וכתב במצודת דוד: 'לץ היין' - שותה היין הוא לץ, עיי"ש.

והנה כללות ענין ליצנות הוא ללגלג על דברים ולשחוק בלא שכל והגיון, והוא ההיפוך מרצינות, ולגלוג ושחוק דליצנות אינו משום ענין שכלי שבדבר, וכמבואר בזה שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה (רש"י תולדות כה יט), והליצנות בזה הוא, שהרי אברהם הוליד מהגר, ואם שרה יכולה להתעבר מאבימלך, הרי יכולה ג"כ להתעבר מאברהם, אלא שליצני הדור אמרו מאבימלך נתעברה שרה, וע"י לגלוג וזלזול לא היו צריכים לתת טעם והסבר הגיוני לדבריהם, אלא ע"י שחוק ולגלוג אמרו מה שאמרו.

ולזה נאמר 'זד יהיר לץ שמו', שכדי שתהיה ליצנות צריך שיהיו בה שני דברים. א. 'זד' שעובר בזדון על מצוות התורה. ב. 'יהיר' שמתיהר ומתגאה ומחשיב עצמו גבוה מעל כולם, ועל ידי שהוא מזלזל ככולם, הוא מצדיק עצמו במה שעושה בזדון. ואילו היה מתבונן בדברים כפי שהם באמת, לא היה עובר בזדון על המצוות, כי היה מבין בדעתו שהתורה אמת ומחוייב לקיים מצותיה. וגם אם היה מתבונן, לא היה

שתיית היין
משכחת
דאגתו
וספיקותיו
הגשמיים

מצות יין
בפורים
לבטל קליפת
עמלק
שמעורר
ספיקות

עמלק הוא
לץ

לץ הוא זד
ויהיר

ליצנות היא
לגלוג בלא
הגיון

מהעדד
התבוננות בא
לזדון ויהירות

מתגאה על אחרים, שהיה מבין ויודע קט ערכו ובמה יתגאה, וכדי שלא יתבונן בכל הנ"ל הוא עושה ליצנות, שמזלזל ומלגלג בקלות דעת ובשחוק, וע"י הקלות דעת הוא מונע עצמו מהתבונן באמיתות החכמה.

וזהו ענין 'עמלק', שעמלק הוא שתי תיבות, עם קל, שמתנהגים בקלות ולא ברצינות, ובזה מונע עמלק מהתבוננות שכלית שתשפיע על מעשיו. וכמשל אמבטי רותחת שפירש רש"י על הכתוב ד'אשר קרן' (דברים כה יח), שצינן את הרותחים, שע"י התבוננות שכלית לא היה טעם להלחם עם ישראל, אחר ששמעו כל הנסים דיציאת מצרים וקריעת ים סוף, אולם בקלות דעת יצא להלחם, ובזה גרם ל'אשר קרן', שקלות הדעת קיררה את הבנת השכל של כולם.

ונראה, דענין 'לץ היין', ששותה יין הוא לץ, הוא ג"כ בענין זה, שגם הלץ הרי יודע ומבין בחכמתו שאין דרכו נכונה, ועצתו היא שתיית היין, שהוא ענין ערפול החושים, וע"י שתיית היין הוא מערפל את שכלו והבנתו, וממשיך בדרכיו.

ונמצא שבשתיית היין יש שני דברים. א. לצד הטוב, להסיר דאגה מלבו ולהביאו לידי שמחה. ב. לצד הרע, לבטל התבוננתו בדרכו הנלוזה. ושניהם שורש אחד להם, שהיין מערפל החושים, וא"כ כשמטרתו היא לצד הטוב, שרוצה לסמוך ולבטוח בה', הרי שתיית היין היא להסרת המונע ולבטל דאגתו, ולעומת זה כשמטרתו היא להיות זד ויהיר, ורוצה לבטל את שכלו המחייב לנהוג לטובה, הרי ששתיית היין הוא לערפל שכלו והבנתו.

והנה ר' צדוק הכהן מלובלין כתב (רסיסי לילה אות נב), שליצנות היא היפך האמת, כיון שהלץ גורם שחוק חיצוני, ואינו משפיע על הפנימיות, והוא היפך האמת. ולהמבואר דענין עמלק שהוא ספק הוא היפך האמת, נמצא ששני עניני עמלק, גם ענין הספק, וגם ענין ליצנות, הם המנגדים לאמת.



סימן נט

בענין כח הצדיקים לשנות הטבע – דרוש לפורים

כתב החתם סופר (מגילה ז. ד"ה קיימו וקבלו), שלכאורה היה למרדכי ובית דינו תחבולה לעבר השנה והיתה בטילה הגזירה, שהגזירה היתה בחודש שנים עשר הוא חודש אדר, ואם היו מעברין השנה היה חודש י"ג חודש אדר. [ולעיר שסובר דבעבור שנה חודש י"ג הוא חודש אדר, ונחלקו בזה הפוסקים כמוש"ב במקו"א].

עמלק' - עם קל

שתיית יין גורמת ללץ להעדר התבוננות

ועל ידי היין יכול להשתמש לטוב ולמוטב

ליצנות חיצונית היפך האמת הפנימית

בזמן הגזירה לא היה להם כח לעבר השנה

ותירץ, שכיון שלא קבלו התורה ואמרו מודעא רבה לאורייתא, שוב לא היה כח בידם לשלוט על סדר הבריאה, שהרי אמרו חז"ל (שמו"ר טו ג) 'לא אל גומר עלי' (תהלים נז ג) שהכוח לעבר שנה משנה סדר הטבע, וכיון שלא קבלו התורה אבד להם כח זה.

ולפי"ז לאחר שקיבלו התורה, דהדר קיבלוה בימי אחשורוש חזר כחם, ואף שלא עיברו השנה, מ"מ יש להם מיגו שהוא אותו הכח שהיה בידם לנצח ע"י שהיו מעברים השנה.

והנה הכח של חכמים לשנות סדר המזל הוא ע"י מסירות נפש, וכמו שכתב בספר החיים (ספר זכויות פ"ה) ובחידושי הרי"ם (חנוכה), לבאר הנס של קריעת ים סוף וחנוכה, שלכאורה קשה שהרי מצאנו ברבי חנינא בן דוסא שאמר, מי שאמר לשמן וידלוק וכו' (תענית כה), וכן רבי פנחס בין יאיר שאמר לנהר חלוק לי מימך (חולין ז). ותירצו, שהעובד השי"ת במסירות נפש, פשוט הוא שיכול לשנות סדר הטבע, ובקריעת ים סוף ובחנוכה היה הנס גדול כיון שהיו צריכים לפעול נס לכל ישראל גם לפשוטים. ובספר החיים כתב, שזהו ענין חוני המעגל שעג עוגה (תענית כג), דהיינו שניתק עצמו מכל העולם, והוא בפני עצמו ראוי לנס.

והענין הוא, שנס וטבע הרי שניהם הם הנהגות השי"ת בעולם, ואין כלל נפק"מ ביניהם, וכמו שכתב הרמב"ן (שמות יג טז) שמהניסים הגלויים אתה למד שגם הטבע הוא הנהגת השי"ת, ובעצם אין נפק"מ ביניהם. ומבואר בספרים הקדושים, שענין טבע הוא מלשון 'טבעו', דהיינו שהנהגת השי"ת מכוסה, וכמאמר הבעש"ט (ראה כתר שם טוב כח). על הפסוק (תהלים פד יב) 'כי שמש ומגן ה' אלהים', שכמו שלשמש שאורו רב יש נרתיק, וכמאמר חז"ל (ב"מ פו:). הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה, כן אלקים הוא מכסה ומסתיר על ה', ואלקים הוא בגימטריא 'הטבע', דהיינו הטבע שפירושו שמכוסה היינו שמסתיר את ה'. ואדם שעבודתו היא במסירות נפש למעלה מכוחותיו, ראוי לנס ולמעלה מהטבע.

ובימי מרדכי זכו לנס ע"י עבודת השי"ת במסירות נפש, דהנה המן גזר שתי גזירות וכמו שכתבנו במקו"א [ראה לעיל סי' נז בענין שמחה זו יום טוב], שהלבוש כתב החילוק בין חנוכה לפורים, שבחנוכה היתה הגזירה על קיום המצוות, ולכן קבעו יו"ט בהלל והודאה, ובפורים גזר על הגופים להשמידם, ולכן קבעו ימי משתה ושמחה. אולם ברש"י (מגילה טז:) פירש, שגזר שלא יעסקו בתורה, ועל מילה ותפילין. וכתבנו שם שצריך לומר דהיו שתי גזירות, שגזר להשמיד ב"ג אדר, ועד אז גזר על תורה ומצוות. וזהו הטעם שצריך לומר הלל בפורים, ומשום שיש בזה ג"כ הענין שהיה בחנוכה, שקבעו יו"ט בהלל והודאה, אלא שנחלקו אי קרייתא זו הלילא, או שאי אפשר לומר הלל דאכתי עבדי אחשורוש אנן, ומ"מ לכו"ע יש סיבה לומר הלל, והוא מחמת הגזירה השניה, שגזר שלא יעסקו בתורה.

כשהדר קיבלוה חזר כחם וכאילו עיברו

כח חכמים לשנות המזל ע"י מס"נ

אדם שעבודתו למעלה מכוחותיו ראוי להנהגה מעל הטבע

בימי מרדכי מסרו נפש לעסק התורה והמצוות

ואפשר שהטעם שבמתן תורה קיבלו התורה בע"כ, והדר קיבלוה ברצון בימי מרדכי, אף שלכאורה בשניהם היה כפיה, שבמתן תורה כפה עליהם הר כגיגית, ובימי מרדכי היה המן ומלך קשה שגזר להשמיד. אולם החילוק הוא, משום הגזירה השניה, שע"ז לא היה כפיה, שהיה אפשר להם להיכנע לגזירה, ומסרו נפשם ולא נכנעו לגזירה, וכדאיתא בגמרא (מגילה טז). שעסקו בפרשת מנחה, ומסרו עצמם לקיום התורה. וכן איתא במדרש (אסת"ר ז יג) שהמן ראה ג' תלמידים שאמר להם מרדכי פסוק לי פסוקך, שמבואר שעסקו בתורה במסירות נפש.

קבלת התורה
ברצון היה
שעסקו
בתורה על
אף הגזירה

וזהו קבלת התורה מאהבה ע"י מסירות נפש, ולכך היו ראויים לנס, וחזר כחם לשנות סדר המזל. וי"ל שלכך הנס היה בהתלבשות הטבע, להורות שע"י מסירות נפש לא זו בלבד שזוכים להנהגה ניסית, אלא כחם לשלוט גם בתוך הטבע ולפעול שיהיה כפי הרצוי.

נס המלובש
בטבע

וראה עוד בשם משמואל (תר"פ, ד"ה ותשלח), שכל כוחו של עמלק הוא 'מתחת השמים' שהוא הטבע, וישראל רפו ידיהם מן התורה שהיא למעלה מהשמים, וע"כ נתגרה בהם עמלק. ולכן עשה מרדכי מסירות נפש שהיא למעלה מהטבע, שלכך אין בני נח מצווים על קידוש השם. ואסתר השיבה 'לך כנוס' וכו', שאין די במסירות נפש, וצריך כח של ציבור, וכמו שכתב האבנ"ז שציבור היינו שצבור ועומד למעלה מן הכלי, והוא למעלה מהטבע.

עמלק כוחו
בטבע
והמלחמה
נגדו במס"נ
מועל הטבע



סימן ס

בענין פורים כפורים

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן צ"ג): שאלת, מה שאמרו במדרש ספר משלי בפסוק (משלי ט ב) 'טבחה טבחה', שכל המועדים בטלים, וימי הפורים לא יהיו בטלים, שנאמר (אסתר ט כח) 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם', ומי הוא זה שיאמר שיבטל מן התורה אפילו אות אחת, ואפילו קוצו של יו"ד, ורבו המפרשים הגדה זו באזני, ולא נכנס בה אחד מהם, הודיעני פירושה.

פ"י מאמרים
'כל המועדים
בטלים'

תשובה, דברים נוספים עוד בהגדה זו, והוא שאמרו שם, אמר רבי, אף יום הכפורים אינו בטל לעולם, שנאמר (ויקרא טז לד) 'והיתה זאת לכם לחקת עולם', וא"כ זה קשה יותר, שהרי גם בפסחים כתב 'חקת עולם', שנאמר (שמות יב יד) 'והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם חקת עולם'. על כן נראה לי פירושו, שכל המועדים לא הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים,

'חוקת עולם'
הבטחה או
אזהרה

וכמו שכתב (איכה ב ו) 'שכח ה' בציון מועד ושבט', אבל בימי הפורים הבטיח דכתוב (אסתר ט כח) 'לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם', 'לא יעברו ולא יסוף' עשאום הבטחה לא אזהרה, וכן יום הכפורים 'והיתה זאת לכם' הבטחה שתהיה 'לחקת עולם', שהיום יכפר ואפילו לא ישמרוהו, ודעת רבי כאן כדעתו בגמרא, דאמר יום הכפורים מכפר בין על השבים בין על שאינן שבים, אבל חקת עולם האמור בפסח, אזהרה לא הבטחה, דכתוב 'חקת עולם תחגוהו ושמרתם לדורותיכם', עכ"ל.

הרי מבואר מדברי הרשב"א שביום הכפורים הוא הבטחה שתהיה לחוקת עולם, ובפורים הוא הבטחה ולא אזהרה. והוסיף הרשב"א שביום הכפורים רבי לשיטתו שיוהכ"פ מכפר אף על אינן שבים. ויש לדון מהי ההבטחה בפורים, אם היא הבטחה שיקיימו את מצות פורים, או שההבטחה היא כמו ביום הכפורים, שהענין של פורים יהיה גם אם אינן שבים.

ולכאורה נראה, שיש להוכיח שכוונת הרשב"א הוא שבפורים ההבטחה היא שנפעל ענין פורים אף אם לא יקיימו המצוה, וכמו שביום הכפורים ההבטחה היא שמכפר אף לשאינן שבים. שאם נאמר שבפורים ההבטחה היא שיקיימו בפועל מצוות הפורים, וזהו החילוק בין פורים לשאר מועדים, שבשאר מועדים אפשר שיגרום החטא שלא יקיימו בזמן מן הזמנים את מצוות המועדים, ובפורים יש הבטחה שלעולם יקיימו מצוות הפורים, א"כ קשה, למה לגבי יום כיפורים פירש הרשב"א שמה שאמרו שיוהכ"פ אינו בטל לעולם, הוא רק משום שרבי לשיטתו שסובר שמכפר גם על שאינן שבים, ולמה לא פירש שהכוונה היא שלעולם יקיימו מצוות יוהכ"פ. ולכאורה מוכח מזה, שגם בפורים אין הכוונה שיש הבטחה שיקיימו מצוות הפורים, אלא גם בפורים ההבטחה היא כמו ביוהכ"פ, אלא שביוהכ"פ הוא רק רבי לשיטתו שיוהכ"פ מכפר אף לשאינן שבים, ובפורים הוא לכו"ע, דכו"ע סבירא להו שהענין של פורים נפעל לכולם.

וכן כתב בעיריין קדישין בשם הרה"ק מרוז'ין צוק"ל, שפורים גדול מיוהכ"פ, שיוהכ"פ מכפר רק לשבים, לפי ההלכה דקיי"ל כרבנן ודלא כרבי, מה שאין כן פורים שהוא בין לשבים ובין לשאינם שבים, דכל הפושט יד נותנים לו, עיי"ש, ולכאורה נראה שכן הוא גם כוונת הרשב"א.

אולם נראה לדחות שאין זה כוונת הרשב"א. דהנה בטעם החילוק בין פסח ליוהכ"פ, שבפסח 'חקת עולם' הוא אזהרה, וביוהכ"פ הוא הבטחה, נראה, שרמז זאת הרשב"א במה שכתב ש'חקת עולם' האמור בפסח הוא אזהרה ולא הבטחה **דכתיב 'חקת עולם תחגוהו ושמרתם לדורותיכם'**. וכוונתו, שכיון שהכתוב 'חקת עולם' כתוב לפני 'תחגוהו ושמרתם לדורותיכם', הרי שפירוש 'חקת עולם' בפסח הוא אזהרה שצריך לחוג ולשמור לעולם, מה שאין כן ביוהכ"פ שהפירוש 'חקת עולם' הוא הבטחה

הבטחה
שיקיימו
המצוה או
שיועיל אף
שלא יקיימו

הוכחה שהיא
הבטחה
שיועיל אף
אם לא
יקיימו

כל הפושט
נותנים לו -
גם שאינן
שבים

דחיה שנלמד
מעניינא
דקרא

ולא אזהרה, משום שלאחר שנאמר 'חקת עולם', נאמר 'לכפר על בני ישראל', ובזה מבואר ש'חקת עולם' הנאמר ביוהכ"פ היא הבטחה שיהיה כפרה לעולם. ולכך פירש הרשב"א, שרבי לשיטתו שיוהכ"פ מכפר גם על שאינם שבים.

ולפי"ז נראה, שהפסוק בפורים 'לא יעברו מתוך היהודים', קאי אדלעיל מיניה 'והימים האלה נזכרים ונעשים', שהוא קריאת המגילה ומשתה ושמחה, כמו שפירש רש"י שם, וא"כ המשך הפסוק ד'לא יעברו מתוך היהודים' קאי על קריאת המגילה ומשתה ושמחה, וא"כ בהכרח שההבטחה היא שלעולם יקיימו את מצוות יום הפורים.

זאת ועוד, דעיין בגמרא (מגילה ז. ד) דאסתר ברוח הקדוש נאמרה, רב יוסף אמר מהכא 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים'. ופירש רש"י (ד"ה לא יעברו), מנא ידע את העתיד, עכ"ל. ומבואר בזה, דקרא ד'לא יעברו מתוך היהודים' הוא על העתיד, שיקיימו מצוות הפורים, שאם נאמר שהכוונה שפורים מכפר גם על שאינן שבים, א"כ אין מכאן ראיה שאסתר נאמרה ברוח הקודש, שכמו ביוהכ"פ שמכפר לעולם משום שמכפר גם על שאינן שבים, כך גם בפורים, ואין בכך רוח הקודש. ומוכח דקרא ד'לא יעברו מתוך היהודים' קאי על קיום מצוות הפורים, וזה רוח הקודש שלעולם יקיימו את מצוות הפורים.

ולפי"ז נמצא, שמגופיה דקרא מבואר החילוק בין ההבטחה של פורים להבטחה של יוהכ"פ, שביוהכ"פ ההבטחה היא 'לחקת עולם לכפר על בני ישראל', ולכך זהו רק לרבי לשיטתו שמכפר גם על שאינן שבים, משא"כ בפורים שההבטחה ד'לא יעברו מתוך היהודים' הוא שיקיימו מצוות היום, דקרא קאי אדלעיל מיניה 'והימים האלה נזכרים ונעשים', ולכך בהאי קרא ד'לא יעברו' מבואר דאסתר ברוח הקודש נאמרה, וא"כ בפורים ההבטחה היא שלעולם יקיימו מצוות הפורים, ובזה שאני פורים מכל המועדים, שבכל המועדים אפשר שיגרום החטא ויהיה זמן שלא יקיימו את המועדים, אבל בפורים יש הבטחה שלעולם יקיימו את מצוות הפורים, ודו"ק.

ולפי"ז אין ראיה לדברי הרה"ק מרוז"ן מדברי הרשב"א, משום שהרשב"א לא פירש שההבטחה בפורים על הכפרה, אלא על מצוות היום, ולכך הזכיר הרה"ק מרוז"ן בדבריו רק מהא ד'כל הפושט יד נותנין לו'.

והנה בזה שהכפרה בפורים גם לשאינם שבים, הוא משום דכל הפושט יד נותנים לו, מבואר שאע"פ שהכפרה היא גם לשאינם שבים, מ"מ צריך שיהיה 'פושט יד', דהיינו שיהיה רצון לכך, ואילו אם אין רצון לכפרה, אין נותנין לו כפרה מן השמים. וצריך לבאר טעם הדבר, למה צריך רצון, ומאי שנא מיוה"כ לדעת רבי שהכפרה היא אף לשאינם שבים גם למי שאין לו רצון.

ונראה לבאר, כי שמעתי בשם הבעל התניא, שהטעם שצריך רצון בעבודת ה', הוא משום שאין נותנין לאדם מתנה בעל כרחו, דהיינו שאי אפשר ליתן לאדם מתנה אם אין לו רצון. ולפי"ז מה שצריך רצון, אינו משום שהרצון פועל את הקבלה,

אסתר ברוח
הקודש
נאמרה

טעם שצריך
רצון להכפר

אין מתנה
בעל כרחו

כי באמת אין צריך שום פעולה ותנאי לקבל את ההשפעה, אלא מה שצריך רצון, הוא משום שאם אין רצון, אין אפשרות ליתן, משום שאין נותנין מתנה לאדם בעל כרחו. ולפי"ז י"ל גם בעניננו, שלכך צריך רצון לכפרה בפורים, אף שמכפר גם לשאינם שבים, כי אם אין רצון אי אפשר לתת לו את מתנת הכפרה בעל כרחו, ודו"ק.



סימן סא בענין לבסומי בפוריא

א. כתב הרמ"א (או"ח סימן תרצה ס"ב): ויש אומרים דאין צריך להשתכר כל כך, אלא ישתה יותר מלימודו, וישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי, ע"כ. והנה מקור הדין שאין צריך להשתכר כל כך אלא ישתה יותר מלימודו, הוא בדברי הכל בו (סימן מה). אולם מה שהוסיף הרמ"א 'וישן' וכו', זה לא נזכר בכל בו, ובדרכי משה כתב כן בשם מהר"י ברי"ג.

שינה במקום
שכרות

נמצא שיש מחלוקת אם צריך להשתכר עד דלא ידע, או דסגי דשותה יותר מכדי לימודו. ועיין בלבוש (שם ס"ב) שכתב הטעם להשתכר, שבשיעור כזה 'ודאי הוא שמח'. וכוונתו שהרי נאמר (תהלים קד טו) 'ויין ישמח', וגם במיעוט יין יש שמחה, אולם אין זה ודאי שיש בו שמחה, ורק כשותה הרבה עד שמשכר ולא ידע, הרי שבשיעור זה 'ודאי הוא שמח', ועיין בכל בו (שם) שכתב, דסגי שישתה מעט שיש בזה שמחה. ולפי"ז נחלקו או אי בעינן ודאי שמחה, או אם בשתיה מעט יש ג"כ ודאי שמחה.

שתיה מרובה
כי אז ודאי
שמח

וצריך לבאר לפי"ז מהו ענין 'וישן', שהרמ"א כתב שבזה שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. ולכאורה נמצא שיש כאן שני חיובים, חיוב אחד הוא לשתות יין לשמחה, ולזה סגי בשתיה יותר מלימודו. ויש חיוב נוסף 'עד דלא ידע', וזה מקיים

שינה כדי
לקיים דין עד
דלא ידע

ג. וזה לשונו בדרכי משה: ומהר"י ברין כתב, דרוצה לומר שישתכר וישן ולא ידע בין ארור המן, וכן משמע במיימוני, עכ"ל. ונמצא שבדרכי משה לא הזכיר כלל את דברי הכל בו שהביא הרמ"א בהגהותיו על השו"ע, ומהר"י ברין כתב שישתכר, וזה אינו כדעת הכל בו, אלא הוא כדעת הרמב"ם (מגילה פ"ב הט"ו, המובא להלן), וכמו שכותב אחר כך. וא"כ צ"ע מי היא הדעה הזאת שצירף הרמ"א בהגהותיו, גם דעת הכל בו, וגם דעת מהר"ב ורמב"ם, וצ"ע.

בשינה. וצ"ע אי בעינן דווקא שישן מתוך היין, או שהוא חיוב נפרד. ונפק"מ אם ישן מקודם ואח"כ שתה, וצ"ע מהו הטעם שישן ולא ידע.

ועיין ברמב"ם (מגילה פ"ב הט"ו) שכתב: כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם, שאף שסובר שצריך להשתכר, אפ"ה סובר שגדר 'עד דלא ידע' הוא מחמת שנרדם. וכבר עמד בזה בערוך השלחן, שהרמב"ם סובר כרמ"א ש'עד דלא ידע' הוא בזה שישן. ולפי"ז לרמב"ם אין צריך שתיה שישתכר ולא ידע, וגם אינו נפטר בשתיה יותר מלימודו, אלא היא שיטה ממוצעת, שמצד אחד צריך שישתכר, ומצד שני אי"צ שכרות דלא ידע, ומקיים דלא ידע בזה שישן.

בירור דעת הרמב"ם

עוד מבואר ברמב"ם, שאם ישן ואח"כ שותה ומשתכר לא יצא. שהרמב"ם כתב 'וירדם בשכרות', דהיינו שהשינה תהיה מחמת השכרות. אולם גם מהרמב"ם משמע שזה שנרדם הוא דין נוסף, ואין זה שיעור בשכרות, שהיה אפשר לומר ברמב"ם שצריך שתיה בשיעור כזה שיגרום לו רצון להירדם מחמת השכרות, אולם ברמב"ם משמע שאין זה שיעור בשכרות, אלא בעינן שירדם בשכרות, ובזה משמע שהרמב"ם כרמ"א דבעינן שישן, ובזה שישן אינו יודע.

וכל זה צריך ביאור בדרך הפשט, מה הענין בזה שישן ולא ידע, דבשלמא אם הוא שיעור בשכרות אתי שפיר, אבל אם יש דין נוסף שצריך לישון ואז לא ידע, צ"ב מה המקור לזה ומה הטעם לזה וצ"ע.

צ"ב מה המקור והטעם שישן ולא ידע

ב. לשון הרמב"ם (פ"ב הט"ו) הוא: 'כיצד חובת סעודה זו וכו' ושותה יין', מבואר שהמצוה לשתות יין, היא מכלל מצות סעודת פורים. והנה המקור למצות סעודת פורים הוא מקרא ד'ימי משתה ושמחה' (אסתר ט כב), וכדאיתא בגמרא (מגילה ז:). וברמב"ם (שם הי"ד): סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו, דכתיב 'ימי משתה ושמחה', ע"כ. הרי שזה המקור למצות סעודת פורים.

שתיית יין מדין סעודת פורים

והנה בשבת יש מצות שתיית יין, וברמב"ם (שבת פ"ט ה"י) כתב: אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לה, ע"כ. ושם (ה"א): ארבעה דברים נאמרו בשבת וכו', כבוד ועונג וכו'. ומבואר דשתיית יין בשבת הוא מחמת מצות עונג. וביו"ט כתב הרמב"ם (שביתת יו"ט פ"ו הט"ז): כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים שנאמר וכו'. ומבואר שגם ביו"ט יש מצות עונג לשתות יין.

טעם למצות שתיית יין בשבת ויו"ט

מלבד זאת יש עוד מצוה לשתות יין ביו"ט, שכתב הרמב"ם (שם הי"ז והי"ח): וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב וכו', כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים נאים ותכשיטין וכו', והאנשים אוכלין בשר ושותין

יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין וכו', עכ"ל. ונמצא שבכל יו"ט יש שני חיובים לשתות יין, חדא מדין עונג כמו בשבת, ועוד מדין 'ושמחת בחגך' (דברים טז ז), שאין שמחה אלא ביין.

חילוק בין שמחה של פורים לשמחה של יו"ט

והנה מצות שמחה בפורים אינו כמו ביו"ט דכתיב ביה 'ושמחת בחגך', שהרי ביו"ט מצות שמחה היא לקטנים בקליות ואגוזים ולנשים בבגדים ותכשיטין, ורק האנשים אוכלין בשר ושותין יין, ואילו בפורים אף דכתיב 'מי משתה ושמחה', אין בזה הדין דקטנים ונשים שיש בכל יו"ט, שלא נאמר בפורים לתת לקטנים קליות ואגוזים ולנשים בגדים ותכשיטין.

ונראה, ששמחה שנאמרה בפורים, אינה מצות שמחה נפרדת כמו בשאר יו"ט, אלא שהוא דין אחד של 'מי משתה ושמחה', דהיינו שהשמחה היא מצוה של 'משתה', וזהו שפירש הרמב"ם שהשמחה של פורים היא חלק מסעודת פורים, שאוכל בשר ושותה יין, שהיא שמחה של המשתה, והפירוש 'מי משתה ושמחה' הוא סעודת פורים, וכמו שביארנו דמהך קרא ד'מי משתה ושמחה' ילפינן שצריך לאכול סעודת פורים ביום, ולא יצא אם אכלה בלילה, ושתית יין הוא חלק ממצות הסעודה, שצריך שיהיה של שמחה, ויין הוא השמחה של הסעודה.

מדוע אין חובת 'עד דלא ידע' ביו"ט

והנה הלבוש (או"ח סי' תרצה ס"א) כתב: מצוה להרבות בסעודת פורים, ד'משתה ושמחה' כתיב. ובס"ב: וצריך להשתכר עד דלא ידע וכו', דכשיגיע לשכרות כזה ודאי הוא שמח, עכ"ל. ומבואר בלבוש, שמצות 'עד דלא ידע' הוא משום מצות שמחה, ובכל שתיית יין פחות מזה השיעור אכתי הוי ספק אם הוא שמח, ובשיעור זה ד'עד דלא ידע' הוי ודאי שמח. וצריך ביאור לפי"ז, למה בכל יו"ט לא אמרינן נמי שכיון שנאמר 'ושמחת בחגך', שזהו המקור לשתית יין לאנשים, נימא נמי שיש מצוה לשתות עד דלא ידע, שיהיה ודאי שמח.

מדוע אין חשש הוללות בפורים כביו"ט

עוד צריך ביאור, מה שכתב הרמב"ם (שביתת יו"ט פ"ו ה"ב): כשאדם אוכל ושותה ברגל, לא ימשך ביין ובשחוק וכו'. והביאו הלבוש (סי' תקכט ס"ג). וצ"ב למה ביו"ט הדין הוא שלא ירבה ביין מטעם שהוא הוללות, ואין בה שמחת עבודת היוצר, ואילו בפורים צריך להשתכר כדי לקיים מצות שמחה בודאי, ולא אמרינן כמו ביו"ט דהוי הוללות, וצ"ב מ"ש פורים מיו"ט, ולמה בפורים אין לחוש להוללות.

לישא אשה בפורים

ויש ליישב, דהנה בשו"ע (סי' תרצו ס"ח) איתא: מותר לישא אשה בפורים. ומקור הדין הוא מהרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רעו), דשאני פורים מיו"ט, שביו"ט אסור לישא אשה, משום שנאמר 'ושמחת בחגך' ולא באשתך, משא"כ פורים. מבואר בזה, שביו"ט מצות השמחה היא 'בחגך', משא"כ בפורים שיש מצוה לשמוח, ואין נפק"מ למה הוא שמח.

ולפ"ז ניחא, שיש לומר שמה שכתב הרמב"ם בהלכות יום טוב, שלא ימשך ביין, שלא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, ואי אפשר לעבוד את השם מתוך שכרות. כל זה הוא רק ביו"ט, שגדר המצוה היא 'ושמחת בחגך', ואם ירבה בשכרות אין זה שמחה של 'בחגך', ואע"פ שאין ודאי שמחה אלא ע"י שכרות, מ"מ כיון שאם ישתכר לא יתקיים 'ושמחת בחגך', בהכרח שהתורה ציותה על שתיה כל דהו. משא"כ בשמחת פורים, שגדר השמחה אינו בחג, אלא כל שמחה שתהיה, ולכן גם אם ישתכר אין בזה גריעותא, כיון שהוא שמח, וא"כ מחמת החיוב להיות ודאי שמחה, צריך לשתות עד שישתכר.

ביו"ט
השמחה
'בחגך'
ובפורים
השמחה בכל
דבר

ויש להקשות שבלבוש (סי' תרצו ס"ח) כתב, לענין לישא אישה בפורים, שלפי מה שכתב בסימן תרפ"ח (ס"ו) בפורים שחל בשבת, שאין לעשות הסעודה בשבת, דבעינן סעודה ששמחתו תלויה בתקנת מרדכי ובית דינו, ה"נ יש לזהר שלא לעשות נישואין בפורים ביום י"ד, שלא לערב שמחתו בתקנת מרדכי ובית דינו, עכ"ל. וא"כ לכאורה פורים כיו"ט, והדרא קושיא לדוכתא. וצריך לומר, שבסוד הדבר גם הלבוש סובר כפי המבואר ברשב"א, שביו"ט השמחה היא 'בחגך', ובפורים שמחה בכל דבר, ולכן מועילה גם שמחה של שכרות, אלא שסובר הלבוש, שהשמחה הזאת תהיה מחמת תקנת מרדכי, ובנושא אישה שמחתו היא מחמת הנישואין ולא מחמת פורים, וצ"ע.

קשה לדעת
הלבוש
שאוסר
לישא אשה
בפורים

והנה המג"א חולק על הלבוש, שאין לדמות סעודת נישואין לסעודת פורים בשבת, דהתם הטעם דאם כן לא תהא סעודת פורים ניכרת, אבל הכא מה בכך אם לא תהא סעודת הנישואין ניכרת, ע"כ. מבואר במג"א שהחסרון הוא שצריך שיהיה ניכר, ולכן חילק שבשבת אין ניכר שהוא לפורים, משא"כ בנישואין אין ניכר שהוא לנישואין. ולא אמרינן איפכא שניכר שהוא לנישואין ואין ניכר שהוא לפורים, דאדרבה סתם סעודה בפורים הוא לפורים ולא לנישואין, ופשוט.

מחלוקת
הלבוש
והמג"א

ובדעת הלבוש נראה, שאינו סובר הטעם שניכר, אלא שצריך שהשמחה תהיה בשביל תקנת מרדכי ובית דינו, ולפ"ז אינו תלוי כלל אי ניכר או לא, אלא כל שיש בלא"ה שמחה בלא תקנת מרדכי לא יצא ידי חובתו, וא"כ גם בנישואין כיון שבלא"ה עושה סעודה אין זה סעודה בשביל תקנת מרדכי, ודו"ק.

ולפ"ז כל מחלוקת הלבוש והמג"א אינה אלא בטעם שאין עושין סעודה בשבת, אבל ביסודו של הרשב"א שבפורים אין את הדין של 'ושמחת בחגך' ולא באשתך, גם הלבוש מודה.



סימן סב קליפת המן וספקות

בגמרא (חולין קלט:) המן מן התורה מנין, שנאמר (בראשית ג יא) 'המן העץ' וכו'. ואפשר, דהנה 'המן העץ' מורה על לשון שאלה, וזה רמז שענין המן הוא לעורר שאלות וספיקות בכל דבר. והנה המן הוא מזרע עמלק, ובספרים איתא ש'עמלק' בגימטריא 'ספק', וא"כ זו ג"כ קליפת המן שהיה מזרע עמלק, שתכליתו לעורר ספיקות ושאלות.

ויש להוסיף, שמילת 'המן' כוללת שני מילים. א. ה. ב. מן. והנה האות ה"א כשהיא בתחילת מילה היא מורה על שאלה, שהרי אותם דברים כשנאמרים בלא ה"א בתחילה, משמעותם היא בניחותא, והאות ה"א הופכת את הדבר לשאלה. ומילת 'מן' מורה על דבר שאין ידוע מהו, וכדכתיב (שמות טז טו) 'ויקראו בני ישראל שמו מן כי לא ידעו מה הוא', והיינו ש'מן' מורה על דבר שאין ידוע מהו.

ועיין בתניא שכתב, שמלת 'חכמה' כוללת שני מילים, כח מה. וביאר, שמילת 'מה' יש לה שני פירושים. א. דבר שאינו מובן ומושג, וכמבואר במן. ב. ביטול, וכמו שאמר משה רבינו (שמות טז ז) 'ונחנו מה', ושני הפירושים אחד הם, שהכח של ביטול 'ונחנו מה', נובע מהשורש של דבר שאינו מובן ומושג, שהרי בגדר השגה לא שייך ביטול, שהרי הוא קיים, והכח של ביטול הוא משורש חכמה, שהוא למעלה מהבנה והשגה, כי בינה מורה על הבנה, וחכמה היא למעלה מבינה, שהיא למעלה מהבנה והשגה, ומשם שורש הכח של ביטול, וכידוע שבינה מורה על ביטול היש, וחכמה היא למעלה מזה, שמורה על ביטול במציאות.

ולפי"ז קליפת 'המן' היינו ה מן, והיא שאלה, האם יש דבר שהוא מן, והוא כפירה בכח של מן, שהוא ענין ביטול במציאות, בכח של למעלה מהבנה והשגה.

ולפי"ז יבואר הכח של הנצחון על המן, דעיין בתורה אור על פורים, שכתב, שקבלת התורה מאהבה בפורים כדכתיב (אסתר ט כז) 'קיימו וקבלו', היינו שבזמן מתן תורה, אף שהיה ג"כ קבלה מאהבה, שאמרו 'נעשה ונשמע', מ"מ זה היה רק בנשמות, ולכך הוצרכו לכפיית הר כגיגית, לכפות את הגופים, אבל בפורים היה קבלה מאהבה גם בגופים. ובפורים היה מסירות נפש, שקבלו ה' אחד, וכמוש"כ שם בתורה אור, שהיהודים בימי מרדכי היו מוכנים למסירות נפש, למסור גופם כדי לשמור על יהדותם, ומכח שמסרו גופם לה' אחד, ההמשך לזה הוא קבלת התורה בגופים, שע"י מסירות נפש שהוא ביטול גמור עד שאינו קיים כלל, היה בזה קבלת התורה בגופם, כי מסירות

ענין המן
לעורר
שאלות
וספיקות

'המן' לשון
שאלה על
דבר שאינו
ידוע

מה בין קבלת
התורה בסיני
לקבלתה
בפורים

נפש ענינו הוא שאין לו כלל חשבונות על עצמו, ופועל רק מאהבת אדון כל הארץ, בלא שום נגיעות, זהו קבלת התורה מאהבה.

וזהו כח הנצחון שהתגברו על קליפת המן שעורר ספיקות אם שייך דבר שאינו מובן ומושג, והנצחון היה בכח מסירות נפש ששרשו למעלה מהבנה והשגה, ולכן ע"י מסירות נפש של היהודים נתבטלה קליפת המן.



סימן סג

עבודת ה' מאהבה בחודש אדר

א. איתא בשפת אמת (שקלים תרל"א), שכשם שחודש אלול קודם לראש השנה שלשים יום, כך חודש אדר קודם שלשים יום לניסן, כי גם ניסן הוא ראש השנה לחדשים. וכתב, ש'משמיעין על השקלים' (שקלים פ"א מ"א), הוא נדיבות הלב מתוך אהבת השי"ת, ו'משמיעין על הכלאים' הוא שבעבודה מאהבה יש לחוש שלא יתפשט לדברים אחרים, וזהו כלאים שלא יתערב בחוץ.

אדר כאלול - שלשים יום קודם ר"ה

ומבואר, שכמו שבראש השנה שהוא תשובה מיראה, יש הכנה דשלושים יום, כך גם בניסן שהוא תשובה מאהבה, יש גם כן הכנה שלשים יום. ועיי"ש שכתב, דא' בניסן הוא ר"ה לחדשים, שהוא התחדשות, שזה עבודה מאהבה, ונמצא דעבודה מאהבה הוא לא רק בפסח שהוא תשובה מאהבה, אלא כבר מר"ח ניסן שהוא ר"ה לחדשים יש ענין התחדשות שהוא עבודה מאהבה.

תשובה ועבודה מאהבה

והנה מצות מחצית השקל הוא 'מבן עשרים שנה ומעלה' (שמות ל יד). וצריך ביאור, למה דווקא 'מבן עשרים'. ובפשוטו הוא משום שמחצית השקל הוא 'לכפר על נפשותיכם' (שם פסוק טו), ו'שקל' בגימטריא 'נפש', כמוש"כ הבעל הטורים ריש פרשת כי תשא, ובית דין של מעלה אין דנין למטה מבן עשרים (ירושלמי פ"ב ה"א).

עונש וכפרה מבן עשרים ומעלה

ואפשר לומר, שעיקר העבודה למטה מעשרים הוא בבחינת יראה, ורק מבן עשרים שנה ומעלה, אז העבודה היא יותר בבחינת אהבה.

ועיין בבעל הטורים ריש פרשת כי תשא שכתב: 'מבן עשרים שנה' סופי תיבות 'המן', שקדמו שקליהם לשקליו של המן (מגילה יג:), ע"כ. ונראה, שהסיבה שרמז דוקא בתיבות 'מבן עשרים שנה' את ההתגברות על המן ע"י שקדמו שקליהם, היא משום שהמן הוא מזרעו של עמלק, ומבואר בספרים שעמלק בגימטריא ספק, ולכן הנצחון

עבודה מאהבה מוטלת קליפת עמלק

הוא ע"י נתינת מחצית השקל שהיא עבודה מאהבה, וזהו 'מבן עשרים שנה', שמאז ואילך הוא עובד את ה' מאהבה, ובזה מנצח את קליפת המן ועמלק שהוא ספק, משום ש'אהבה' בגימטריא 'אחד', וע"י הבהירות באחדות השי"ת נפעלת אהבת השי"ת, וזה מבטל כל הספיקות.

ולכך הדר קבלוה בימי אחשוורוש (שבת פח.), שהיתה קבלת התורה מאהבה, וזה היה ע"י אחדות עם ישראל, וכמו שנאמר (אסתר ד טז) 'לך כנוס את כל היהודים', שזו היתה התשובה לטענת המן הרשע (שם ג ח) 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד', וע"י שהיתה אחדות בין בני ישראל, נפעל שקבלו עליהם 'ה' אחד', ועבדו עבודת ה' מאהבה.

אחדות
ישראל
הביאה
לעבודה
מאהבה

וזהו 'משמיעין על הכלאים' שביאר השפת אמת שבעבודה מאהבה יש לחוש שלא יתפשט למקומות שאינם הגונים. והוא משום שאמרו חז"ל (יומא עב:) זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם המוות. ואיתא בגמרא (מגילה טז): 'כי נפל תפול לפני' (אסתר ו יג), דרש ר' יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה, אמרו לו, אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים, כשהן יורדין יורדין עד לעפר וכשהן עולין עולין עד לכוכבים, ע"כ. ואיתא מהרה"ק מרוז'ין זצוק"ל, הטעם בזה, שעם ישראל יש להם נשמה שהיא חלק אלוך ממעל, והנשמה דורשת סיפוקה, ולכך גוי שאין לו נשמה, הרי נתמלאה תאוותו בדברים פשוטים, אבל יהודי שיש לו נשמה, אינו בא על סיפוקו בדברים של מה בכך, ולכך כשהם יורדים, וסיפוקם אינו מרוחניות, הרי הם יורדים עד לעפר, שאין הנשמה באה על סיפוקה אלא בירידה עד לעפר, לתאוות הגרועות ביותר, 'וכשהם עולים', שמקבלים את סיפוקם מרוחניות, הרי הם עולים עד לכוכבים, שמתעלים ועולים עד לדרגות הגבוהות ביותר, עכ"ד. וכמו"כ לימוד התורה שיש בו סיפוק גדול לנשמה, ולכך כשלא זכו אינו כמי שאינו, אלא ח"ו נעשה סם המוות. ולכך בעבודת ה' מאהבה בבחינת הדר קיבלוה מאהבה בימי אחשוורוש, צריך ליזהר ביותר מכלאים, שלא תפעל האהבה בהיפוך ח"ו.

ויה"ר שנזכה כימים ההם בזמן הזה לאחדות ולאהבת השי"ת, וקבלת התורה מאהבה, ומחיית עמלק מתוכנו, ובניסן שהיא עבודה מאהבה, עתידין ליגאל, ויה"ר שתהא הגאולה מיד בשנה זו.

ב. בענין אין ב"ד של מעלה מענישים עד בן עשרים ושייכותו למחצית השקל, יש להוסיף, דהנה ממחצית השקל הביאו קרבנות תמידין ומוספין, שתכליתם היא לכפר על עבירות במחשבה, ואינו דומה לחטאת ואשם שהם באים לכפר על עבירות שבמעשה. ועד היות האדם בן עשרים אין לו שלמות בדעת, שלכך אמרו בגמרא (גיטין סה.) ולמכור בנכסי אביו עד שיהא בן עשרים. שרק אז ניתנת בו דעת גמורה. ולכך נאמר במחצית השקל 'מבן עשרים שנה ומעלה', כי מחצית השקל באה

מחצית
השקל
מבין
עשרים
כי
מכפרת
על
המחשבה

'לכפר על נפשותיכם' מעונש של מעלה, על ידי הבאת קרבנות על פגם של דעת, ולכן רק מבין עשרים שנה ומעלה שיש בו דעת, צריך כפרה זו.

ונתבאר לעיל שקליפת עמלק היא ספק, וזה פגם בדעת, ולכן נרמז 'המן' בסופי תיבות 'מבין עשרים שנה'. ותיקון הפגם הזה הוא ע"י משה, שהוא ענין הדעת. ולכן סופי תיבות דמילוי משה, כזה, מם שין הה, הוא 'המן'. והענין הוא, שע"י התגברות הדעת דמשה שפיר קאמרת, שהוא דעת, הוא הכח המנצח את קליפת ספק, שהוא עמלק והמן. וזה ג"כ ענין קבלת התורה מאהבה בימי אחשוורוש, ע"י התגברות הדעת, שנתגלה הנהגת השי"ת גם בהסתר בתוך הסתר ד'אנכי הסתר אסתיר פני' (דברים לא יח), וע"י הגילוי של דעת נצחו את קליפת עשו.

נבחון הדעת
את קליפת
המן ועמלק



סימן סד

בענין ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה

בספר הגלגולים כתב מוהרר"ן, שמרדכי היה גלגול יעקב, והמן היה גלגול עשו, ובמה ש'מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' (אסתר ג ב), תיקן בזה מה שיעקב השתחוה לעשו.

גלגול מרדכי
והמן

והנה במאור ושמש פרשת וישלח כתב על הפסוק (בראשית לב יח-כ) 'ויצו את הראשון כו' גם את כל ההולכים אחרי העדרים לאמר' כו'. ויש לדקדק, אם בא הכתוב לפרש, היה לו לפרש גם את יתר העדרים, ואם בא לעשות כלל, לא היה לו לחשוב רק אחר 'ויצו את הראשון', היה לו לכתוב 'ויצו גם את כל ההולכים אחרי העדרים'. ונראה לפרש, דהנה יעקב אבינו הקדוש ראה ברוח"ק את הארבע גלויות אשר יגלו בניו בין האומות, ובכל דור ודור יעמדו עליהם האומות אשר ירצו להרע להם. והנה האבות הם סימן לבנים (תנחומא לך לך ט), והשתדלותם היה עבור בנייהם הכנסת ישראל, כאשר היה ע"י שנכנע לפני עשו והשתחוה לפניו, נסתמו טענותיו, ונכמרו רחמיו, ונהפך לו לאוהב לבל הרע לו עוד. כן בכל דור ודור ובכל הגלויות כאשר יגלו בניו בין האומות, וירצו להרע להם ח"ו, תיכף כאשר יכנעו בני ישראל לפנייהם ולא יעמדו כנגדם בתקיפות, רק בדברי ריצוי, ומקבלים עליהם עול גלויות, ימתקו, ולא יהיה ביכולתם להרע להם בשום אופן, ויכמרו רחמי האומות עליהם. וזהו אשר מרמז הפסוק 'ויצו את הראשון, גם את השני גם את השלישי', רצה לומר, נגד השלשה גלויות הראשונים, 'גם את כל ההולכים', ר"ל גלות הרביעי שנמכרנו למלכים רבים, ממלכות למלכות ומאומה לאומה, 'כדבר הזה תדברון וגו' במוצאכם אותנו', רצה לומר, תכנעו

לימוד
לדורות
להיכנע תחת
עשו

לפניהם ותקראו אותם אדוני, ואת עצמיכם תחשבו לעבדים, ובזה יכמרו רחמיהם עליכם ולהיטיב עמכם אמן, עכ"ל.

ולפי"ז צריך ביאור, שמכיון שבהשתחוואת יעקב לפני עשו היתה הוראה לבני ישראל לדורותם, שצריך לנהוג כניעה בגלות לפני האויבים ובזה יבואו להצלה, א"כ מדוע היה בזה דבר הצריך תיקון, עד שאמרו שמרדכי תיקן זאת במה שלא השתחוה להמן.

ונראה, שההוראה של יעקב היתה איך צריך לנהוג בגלות, שכל שאנחנו בגלות ח"ו, העצה להתגבר על האויבים היא להיכנע לפניהם. אולם העבודה של מרדכי ד'לא יכרע ולא ישתחוה', הוא בבחינה של הגאולה.

עבודת
מרדכי
בבחינת
הגאולה

והענין בזה הוא, דאיתא בגמרא (חולין קלט:): מרדכי מן התורה מנין, דכתיב (שמות ל כג) 'קח לך בשמים ראש מר דרור', ומתרגמין מירא דכיא. ונמצא שהענין של מרדכי רמוז בתורה בפרשה של קטורת, וקטורת הוא ענין של ריח. וידוע שבחטא של עץ הדעת השתתפו ונפגמו כל החושים חוץ מחוש הריח. ולכך הענין של משיח יהיה ע"י ריח, וכדכתיב (ישעיה יא ג) 'והריחו ביראת ה' ולא למראה עיניו ישפוט ולא למשמע אזניו יוכיח'. והוא, שמכיון שחוש הריח לא נפגם בחטא עץ הדעת, לכן הכוח של משיח יהיה ע"י ריח, 'והריחו ביראת ה'". וזהו ג"כ ענין ריח הקטורת. ולכך הקטורת עוצרת את המגיפה, וכמו שעשה אהרן (במדבר יז יב-ג), כי עונש מיתה נגרם ע"י חטא עץ הדעת, ולכן ע"י ריח הקטורת יכול להציל ממיתה ולעצור המגיפה, כי הריח לא נפגם בחטא עץ הדעת.

ולפי"ז כיון שהרמז של מרדכי בתורה הוא בפרשת קטורת, שהוא ענין של ריח, וזהו ג"כ הענין של משיח 'והריחו ביראת ה'", נמצא שהעבודה של מרדכי היתה בגילוי הגאולה, ולכך הכח של מרדכי שלא יכרע ולא ישתחוה הוא הגילוי של הגאולה, ולכך אע"פ שבעבודת הגלות יש הוראה של יעקב להשתחוות ולהיכנע לאויבים כדי שינצלו מהם, מ"מ מרדכי שעבודתו היתה הגילוי של הגאולה בתוך ההסתר, לכך 'לא יכרע ולא ישתחוה', וזהו התיקון של מרדכי שבעבודתו האיר את אור הגאולה, ובזה תיקן את העבודה של יעקב שהיא הוראה על עבודת ישראל בגלות.

ולבאר ענין ההשתחוואה, נראה, דהנה הבעל הטורים פרשת בראשית בקרא (א כו) 'נעשה אדם', כתב (נרפס רק בדפוסים החדשים), ש'אדם' הוא נטריקון 'אני דימיתך מלאך'. והוא ע"פ מה דאיתא בגמרא (חגיגה טז.) ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת, יש בהם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת, עיי"ש.

אדם דומה
למלאך
בקומה
זקופה

חוש הריח
לא נפגם בעץ
הדעת

והנה הדימוי של אדם למלאך במה שמהלך בקומה זקופה, שלא כבהמה שאין לה קומה זקופה, הענין בזה הוא, שקומה זקופה היינו שהמח הוא מעל הלב, ושניהם מעל הכבד. ויבואר הדבר ע"פ מה ששמעתי בשם המהר"ם שיק, בהא דאיתא בגמרא (ברכות ז.) שבלעם הרשע ידע לכיין דעת עליון, וידע מתי כועס הקב"ה, ואמרו בגמרא, שהכעס של הקב"ה הוא רגע כמימריה. ובתוס' (שם ד"ה שאלמלי) כתבו, שבלעם הרשע רצה לומר ברגע זה תיבת 'כלם'. וביאר מהר"ם שיק, ש'כלם' הוא ר"ת כבד לב מח, דהיינו שהכבד שהוא מקור התאוה, הוא יהיה השולט על הלב ועל המח, והמתגבר ומנצח תאוותיו הוא 'מלך', שהוא ר"ת מח לב כבד, דהיינו שהמח הוא השליט על הלב ועל הכבד. ובזמן הזה סדר האותיות הוא כ' ל' מ', כי עכשיו הטבע הוא שהכבד הוא הראשון, והוא השולט על הלב ועל המח, ולעתיד לבא יתקיים מאמר הכתוב (דברים לג ה) 'יהי בישורון מלך', שהטבע יהיה מ' ל' כ', כי יהיה 'ומלאה הארץ דעה את ה' (ויקרא יט כט), ואז יהיה המח שולט על הלב ועל הכבד.

בגלות הכבד שולט על הלב והמוח ולעתיד המוח ישולט עליהם

ולפי"ז נראה, שזהו הענין דמהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, שבזה אין האדם כבהמה, שבבהמה כל האיברים שווים בקומתם, שגובה הראש הוא כגובה הלב והכבד, משא"כ באדם שהוא דומה למלאכי השרת שמהלכין בקומה זקופה, שהראש והמח הם מעל הלב, והלב הוא מעל הכבד, ולהורות שבאדם המוח שליט על הלב בטבעו ותולדתו, וכמוש"כ בתניא בשם רעיא מהימנא, דהיינו שבזה שהאדם דומה למלאך, יש בזה בכוחו בטבעו ותולדתו שיהיה המח השליט, וזהו הקומה זקופה כמלאכי השרת.

קומה זקופה - מוח שליט על הלב

ולפי"ז נראה, שזו היא עבודת הגאולה של מרדכי ש'לא יכרע ולא ישתחוה', שכל זמן שאנו בגלות, אין בכוחנו לפעול נגד אויבינו בזקיפות קומה ובאופן שהמח הוא השולט, ולכך ההוראה של יעקב היתה להיכנע לאויבינו ולהשתחוות לעשו, ולא להבליט את הכח של קומה זקופה שהמח הוא השליט, אבל העבודה של מרדכי שהיא עבודת הגאולה היתה 'לא ישתחוה', אלא בזקיפות קומה שהמח הוא השליט.

והנה בפורים קבעו חז"ל לומר 'על הניסים' במודים, וברכת מודים הוא בהשתחויה, וכדאיתא בגמרא (ב"ק טז.) שדרו של אדם לאחר שבע שנים נעשה נחש, והני מילי דלא כרע במודים, ע"כ. וענין הכריעה במודים הוא על כפיפת קומה והשתחויה לקב"ה, והוא להורות שהגם שאנו כמלאכי השרת שהמוח עליון ושליט על הלב, מכל מקום אנו משעבדים את המוח לעבודתו יתברך, ולכך ההודאה על נס פורים הוא בברכת מודים דייקא, שע"ז ש'מרדכי לא ישתחוה' להמן, ע"ז אנו משעבדים את המוח לקב"ה, וגם המח משתחוה לקב"ה.

תקנת 'על הניסים' בברכת מודים בהשתחויה

וזו ההתגברות של מרדכי על המן, דהמן מן התורה מנין, דכתיב (בראשית ג יא) 'המן העץ' (חולין קלט:). דהיינו שקליפת המן היא חוצפה, שאינו מוכן לקבל שום מרות

המן אינו מקבל מרות

וציווי, והכח של מרדכי הוא בזה שלא השתחווה להמן, שע"ז פעל ההשתחויה להשי"ת בקבלת עול מלכותו יתברך.

מרדכי מגלה
ההסתר פנים

וזהו הכח והגילוי בעבודה של מרדכי, שגם בהסתר של הגלות, דאסתר מן התורה מנין, דכתיב (דברים לא יח) 'ואנכי הסתר אסתיר פני' וגו' (חולין שם). דהיינו שבתוך חשכת הגלות באופן של הסתר בתוך הסתר, שאז היתה גזירת המן הרשע, שהיא החוצפה שלא לקבל שום מרות ומצוות, ואז באה העבודה של מרדכי הצדיק, שגם בתוך הגלות תאיר ותתעורר העבודה של הגאולה בזקיפת קומה כמלאכי השרת, ו'לא יכרע ולא ישתחוה', והמח הוא השליט, ועי"ז נפעלת השתחויה במודים בקבלת עול מלכות שמים, שגם המח יהיה משועבד להקב"ה.

הבטחה
שיתקיים
לעולם

ועיין בתשובת הרשב"א (ח"א סימן צ"ג) לענין מה שנאמר (אסתר ט כח) 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים', ואיתא במדרש משלי (ט ב) שכל המועדים בטלים חוץ מפורים, שפירש הרשב"א, שהיא הבטחה לישראל שלא יעכב החטא שום דבר, ולעולם יקימו את ימי הפורים [ראה עוד בענין זה בענין פורים כפורים]. ונראה, שכיון שענין פורים הוא עבודת הגאולה, על כן הבטיחנו הקב"ה שכוח זה לעבדו יתברך בזקיפת קומה יהיה קיים לעולם, עד שנזכה לגאולה השלימה בגילוי אורו של משיח, ומלאה הארץ דעה את ה', במהרה בימינו אמן ואמן.



סימן סה

אגדה בענין לבסומי

'לבסומי' ריח
בשמים

הנה לשון 'לבסומי' הוא השפעת ריח של בשמים. כן כתב בשפת אמת (פורים ה' תרל"ט). ומבואר שמצות שתיה שהיא להשתכר צריכה להיות באופן שהריח ישפיע על האדם. והדבר צ"ב.

יין ובשמים
סותרים זה
את זה

ואיתא בחז"ל (יומא עו: סנהדרין עו. הוריות יג:): חמרא וריחני פיקחין. וביין הרי הדיבור מזיק ליין, ובבשמים הדיבור יפה לבשמים (מנחות פז.). ויש שרמזו בזה, 'חמרא וריחני פיקחין', כלומר, הפיקח צריך לדעת מתי לדבר ומתי לשתוק. ולפי"ז הצירוף בין יין לבשמים הוא לכאורה דבר והיפוכו.

סור מרע
ועשה טוב

ונראה, דשתיית יין ענינו 'סור מרע', שמבטל ישותו לגמרי כשמשתכר ואינו שולט בעצמו, והמתגאה ויש בו ישות, לעולם לא ישתכר כדי שלא להתבזות ולבטל רום מעמדו. והענין של ריח הוא 'עשה טוב', שגם הנכנס לחנות של בשמים נדבק

בו מטוב הריח. וזהו ענין 'ארור המן' שהוא 'סור מרע', ל'ברוך מרדכי' שהוא 'ועשה טוב'. וידועים דברי הט"ז (סי' תרצה) שההודאה בפורים צריכה להיות על שני הדברים, מפלת הרשעים שהוא ארור המן, ועל גדולת מרדכי, וזהו 'עד דלא ידע' על מה להודות יותר.

ולפי"ז נראה, שהשכרות בפורים צריכה להיות לא רק באופן של 'סור מרע', אלא גם שע"ז יתבשם ויכנס בו ריח טוב של 'ועשה טוב', שהמעכב להשפעת הרוחניות על האדם הוא ישות, ובזה שמשתכר ומבטל ישותו, הרי הוא נעשה כלי מוכן לקבלת רוחניות. ולכך אמרו לשון 'לבסומי'. וזהו 'עד דלא ידע וכו' לברוך מרדכי, ש'מרדכי' הוא ענין של ריח, ד'מרדכי' מן התורה מנין, דכתיב (שמות ל כג) 'מר דרור', ומתרגמינן מירא דכיא (חולין קלט:). וכמו שהארכנו במקום אחר [ראה בענין ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה], שלכך הגאולה היתה ע"י מרדכי, כי הריח לא נכלל בפגם עץ הדעת, ולכך קטורת הוא חיים שעוצר המגיפה, וזו הכוונה שהשכרות בפורים תהיה באופן ד'לבסומי', שישפיע הריח של 'ועשה טוב', 'עד דלא ידע' וכו', שיפעל את שני הענינים, גם 'סור מרע' ד'ארור המן', וגם 'ועשה טוב' ד'ברוך מרדכי', ולא ידע מה עדיף ופועל יותר.

ויה"ד שנזכה עוד בשנה זו למסמך גאולה לגאולה, בביאת משיח צדקנו שהוא ענין ריח, כדכתיב (ישעיה יא ג) 'והריחו ביראת ה'', אמן ואמן.



סימן סו

בענין מגילת אסתר אינה בטילה לעתיד

כתב הרמב"ם (מגילה פ"ב ה"ח): כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר, הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה, שאינן בטילין לעולם וכו', עיי"ש. והראב"ד חולק, שלא יבטל ספר מכל הספרים, עיי"ש.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

ועיין באור שמח כאן, שצ"י לדברי רש"י (חולין קלז. ד"ה תורת משה), עכ"ד. וז"ל רש"י שם: תורת משה, קרויה תורה, לפי שנתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה, שקבלו מרוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה,

הנבואה נאמרה לפי צורך השעה והדור והמעשה

עכ"ל. ומבואר ברש"י, שהלשון 'תורה' הוא לדורות, והלשון 'קבלה' הוא לצורך השעה והדור והמעשה.

הנבואה אינה
נצרכת לימות
המשיח

ולפי"ז כוונת האו"ש היא לבאר דברי הרמב"ם, שכל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח. דהיינו, שכיון שניתנו רק לצורך השעה והדור והמעשה, א"כ יתבטלו לימות המשיח. ועיי"ש באו"ש לעיל מיניה, שהביא דברי הגמרא (נדרים כב:) אלמלא חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא ספר יהושע בלבד [שערכה של ארץ ישראל הוא]. ועיי"ש בר"ן (ד"ה לא נתן) שכתב: שעיקרן של שאר נביאים לא היה אלא להוכיח ישראל על עבירות שבידם, ואלמלא חטאו, לא הוצרכו לתוכחה ע"כ. ולפי"ז בימות המשיח שיהיה 'מלאה הארץ דעה את ה' (ישעיה יא ט), שוב אין צריכין לתוכחה, ולכך כל הנביאים והכתובים בטלים לימות המשיח. אבל עד ימות המשיח, אף שניתנו לצורך השעה והדור והמעשה, מ"מ יש בזה תוכחה גם לזמנים אחרים, ודו"ק.

ולפי"ז צריך לבאר במה שונה מגילת אסתר משאר נביאים, ולמה הוי כחמשה חומשי תורה שאין בטלים לימות המשיח.

הצורך
בקבלת
התורה
מחודשת
בימי אסתר

ואפשר, דשורש ענין מגילת אסתר הוא קבלת התורה מאהבה, וכמובא בגמרא (שבת פח.) הדור קיבלוה בימי אחשורוש. והענין בזה, או כפשוטו, שבמתן תורה היה כפיית הר כגיגית מה שאין כן בימי אחשורוש, או כמבואר בדרושי החסידות, שהר הכוונה לאהבה, דאברהם קראו הר (ספרי ואתחנן כה), ו'כפה הר כגיגית', היינו שהקב"ה הקיף את עם ישראל באהבה מכל הצדדים כמו גיגית. ולפי"ז קיום המצות הוא רק בזמנים שמאיר אהבת השי"ת לישראל, אבל בזמן אחשורוש שהיה הכל בהסתור, דאסתר מן התורה מנין, דכתיב (דברים לא יח) 'ואנכי הסתר אסתיר פני' וגו' (חולין קלט:), הרי שהוצרכו לקבלת התורה מחודשת, שגם בזמן ההסתור יעבדו את השי"ת. וזהו דהדור קבלוה בימי אחשורוש, שקיבלוה מרצון גם לזמנים של הסתר.

ולפי"ז י"ל, שלכך מגילת אסתר הוי כחמשה חומשי התורה, שאף שבימות המשיח יהיה הכל בגילוי, מ"מ זהו חלק מהתורה מה שמקבלים את התורה על מנת לקיימה גם בהסתור, ואדרבה זה גופא מביא לימות המשיח, שעיי"ז שעובדים את השי"ת גם בהסתור הכי גדול, זוכים להתגלות אור המשיח, במהרה בקרוב.



דרשות

סימן א

בענין פטור מילה במקום סכנה

דברים שאמרתי בסעודת ברית מילה של בני שלמה צדוק שיחי

במשנה (נדרים לא:): רבי ישמעאל אומר, גדולה מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות. רבי יוסי אומר, גדולה מילה שדוחה את השבת החמורה. רבי נחמיה אומר, גדולה מילה שדוחה את הנגעים. רבי אומר, גדולה מילה שכל המצות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל, ע"כ. ובמהרש"א (ד"ה גדולה מילה) הקשה, מהי הרבותא שדוחה את הנגעים, והרי דוחה את השבת החמורה. ותירץ, שמה שדוחה שבת היינו רק בזמנה, וכן י"ג בריתות היינו בזמנו, שנאמר ביצחק שנמול לשמונה ימים, ולכך הוסיף רבי נחמיה, שאף שלא בזמנה יש בה מעלה שדוחה הנגעים.

מילה דוחה את הנגעים אף שלא בזמנה

עוד איתא בגמרא (שם): תניא ר"י בן קרחא אומר, גדולה מילה שכל זכויות שעשה משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מהמילה, שנאמר (שמות ד כד) 'ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו'. אמר רבי יוסי, ח"ו שמשוה רבינו נתרשל מן המילה, אלא כך אמר, אמול ואצא, סכנה היא, שנאמר (בראשית לד כה) 'ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים', אמול ואשהה ג' ימים, הקב"ה אמר לי 'לך שוב מצרים', אלא מפני מה נענש משה, מפני שנתעסק במלון תחילה וכו'.

שאלת רא"ם מדוע לא מל משה הרי קודם מ"ת יתרג ואל יעבור

ובר"א מזרחי (שמות ד כד) הקשה, שהרי הטעם שבכל המצות יעבור ואל יתרג הוא משום שנאמר (ויקרא יח ה) 'וחי בהם' (סנהדרין עד.), וא"כ לפני מתן תורה שלא נאמר 'וחי בהם', הדין הוא שיהרג ואל יעבור, וא"כ אף בסכנה חייב למול, ואף שקיימו האבות כל התורה, מ"מ היינו להחמיר ולא להקל.

ותירץ בגור אריה, ש'וחי בהם' אינו מצות עשה, אלא הוא גילוי מילתא דמסברא נדחה המצוה במקום סכנה, וא"כ אין אין בו חילוק בין קודם מתן תורה לאחריה. ובדעת הרא"ם צריך לומר, שסובר ש'וחי בהם' הוא מצוה.

נחלקו אם 'וחי בהם' הוא סברא או מצוה

ומעין זה תירץ מהרש"א (נדרים לא: ד"ה אמול) על פי דעת תוס' (סנהדרין עד: ד"ה בן נח), דאיצטריך 'וחי בהם', כי היכי דלא נילף שאר מצות מרוצח ונערה המאורסה, וא"כ מסברא לא ניתן שום מצוה שימות בהם, אלא דאיצטריך קרא כדי דלא נילף מרוצח ונערה המאורסה, עיי"ש. ונראה, שהטעם שהרא"ם לא תירץ כן, היינו משום שרש"י (סנהדרין עד. ד"ה יעבור) חולק על תוס', וכתב שהמקור לזה שבשאר מצות יעבור ואל יהרג, הוא מדכתיב 'וחי בהם', ואילו לתוס' יעבור הוא מסברא, ולכך הקשה רא"ם אליבא דרש"י.

וליישב קושית הרא"ם נראה, בהקדם, דהנה המנחת חינוך (מצוה רצה) הקשה על שיטת רבי ישמעאל דאמר (סנהדרין עד.) שגם בג' עבירות אמרינן יעבור ואל יהרג דכתיב 'וחי בהם', וקשה מהגמרא (יומא פה.) דיליף רבי ישמעאל דפקוח נפש דוחה שבת ממחנתרת, ובסוף הסוגיא אמר שמואל דילפינן מ'וחי בהם'. ומבואר שהתנאים שלא למדו כשמואל אינם סוברים הילפותא ד'וחי בהם', וקשה, דהכא יליף ר"י דיעבור ואל יהרג מקרא ד'וחי בהם', עיי"ש.

וליישב קושית המנ"ח נראה לומר, ד'וחי בהם' הוא רק כלפי עצמו, והוא כעין שיעור עד מתי מחוייב לקיים המצוה, שכמו שבמצות עשה מחוייב להוציא עד שלישי (ב"ק ט:), כמו"כ במצות לא תעשה הרי הוא מחוייב עד כדי חייו. אבל לענין לעבור עבירה להציל חבירו, בזה סוברים התנאים דלא אמרינן 'וחי בהם', ואילו שמואל סובר שגם בזה אמרינן 'וחי בהם'. ולפי"ז בסוגיא דסנהדרין לכו"ע אמרינן 'וחי בהם', כיון שהוא לגבי עצמו.

ולפי"ז נראה, שבמצות מילה שהיא מצוה על האב, וכמו שאמרו בגמרא (קידושין כט.) דמצוה על האב למול את בנו, ואילו על הבן אין מצוה עד שהוא בן י"ג שנה, דקטן לאו בר מצוות. לפי"ז כשיש מצוה על האב, ופקו"נ של הבן, אין בזה הדין ד'וחי בהם', כיון שאין נוגע לחיי האב עצמו. והטעם שבסכנה פטור הוא מילפותא דמחתרת שאמרו בגמרא (יומא שם), ודין זה אינו תלוי במתן תורה, אלא הוא גילוי מילתא שפקו"נ דוחה כל התורה.

ולפי"ז מיושבת קושית המזרחי, דאף שלא נצטוו עדיין ב'וחי בהם', מ"מ זהו דוקא בדין 'וחי בהם' שהוא מצוה, משא"כ בילפותא דמחתרת, שהוא גילוי מילתא, הוא גם לפני מתן תורה, ולכן לא מל משה משום הסכנה.



קושית
המנ"ח
בסתירת
דברי ר"י אי
דרשינן קרא
ד'וחי בהם'

י"ל ד'וחי
בהם' לר"י
הוא רק לגבי
חיי עצמו

במילה
הפטור
בסכנה אינו
משום 'וחי
בהם' אלא
ממחתרת

יישוב
קו' הרא"ם
דממחתרת
הוא גילוי
מילתא

סימן ב בענין תפילין בשבת

דרשת בר-מצוה לבני יחיאל יהודה

בגמרא (עירובין צו): ומאן שמעת ליה שבת זמן תפילין, רבי עקיבא, דתניא 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שמות יג י), 'ימים' ולא לילות, 'מימים' ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים, דברי רבי יוסי הגלילי, רבי עקיבא אומר, לא נאמר 'חוקה' זו אלא לענין פסח בלבד. ופירש רש"י (ד"ה אלא לענין), דכיון דר' עקיבא לא דריש האי קרא בתפילין, שמע מינה דס"ל לילה ושבת זמן תפילין, דלא קא ממעט להו קרא, ע"כ.

אם שבת זמן תפילין לדעת ר"ע

ובמסקנא אמרינן בגמרא, דרבי עקיבא סובר שבת לאו זמן תפילין, דתניא רבי עקיבא אומר, יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים, ת"ל 'והיה לך לאות על ירך' (שמות יג ט), מי שצריכין אות, יצאו אלו שהן גופן אות. ופירש רש"י (ד"ה מי), דשבתות וימים טובים הן עצמן אות בין הקב"ה לישראל, דכתיב (שמות לא יג) 'כי אות היא ביני וביניכם', ע"כ. ונמצא למסקנא, דלכו"ע שבת לאו זמן תפילין, ונחלקו בהא, דר' יוסי הגלילי יליף לה מקרא 'מימים' ולא כל ימים, ור"ע יליף מ'והיה לך לאות', יצאו אלו שהן גופן אות.

ובתוס' (ד"ה ימים וכו' פרט לשבתות וי"ט): נראה דאדרשא ד'לאות על ירך' דבסמוך קא סמיק, ע"כ. ופירש המהרש"א: דמדרשה 'מימים' ולא כל ימים, לא משתמע למעט שבת וי"ט טפי מימים של חול, אי לאו דאדרשה ד'לאות' קסמיק, דשבת וי"ט סברא למעט שהן גופן אות, ע"כ. וביאור הדברים, דמהדרשא 'מימים' ולא כל ימים, ילפינן שיש ימים שאין חיוב להניח תפילין, אבל לא ידענו איזה ימים למעט, וא"כ מנ"ל למעט שבתות וי"ט, נימא דאתי למעט ימים של חול, ולכך פירשו התוס' שר"י הגלילי סומך על הדרשא דר"ע שממעט שבתות וי"ט שהן גופן אות, וא"כ ידעינן שהמיעוט מימים ולא כל ימים בא למעט שבתות וי"ט.

רי"ה ג
מסתייע
מדרשת ר"ע
- פירוש
מהרש"א
בדברי תוס'

אך השאגת אריה (סי' מא) כתב לבאר דברי התוס' באופן אחר מהמהרש"א. וכתב, שהיה קשה להתוס', מנא ליה לר"י הגלילי למעט גם שבתות וגם י"ט, הרי אפשר דממעטין רק שבתות שחמורים יותר מ"ט, ולא ממעטין י"ט. ולכך פירשו התוס', שר"י הגלילי סומך על הדרשא של ר"ע שממעט שבתות וי"ט שהן גופן אות, ולכך ממעטין מדרשת 'מימים' ולא כל ימים גם י"ט.

שאגת אריה
מפרש באופן
אחר
מהמהרש"א

אין איסור
להניח תפילין
בשבת וי"ט
לר"ע

וכתב השאגת אריה, שלפי תוס' יש להוכיח שלר"ע אין איסור להניח תפילין בשבתות וי"ט, והמיעוט מקרא 'והיה לך לאות' יצאו אלו שהן גופן אות, הוא רק מיעוט שאין חיוב להניח תפילין בשבת וי"ט, אבל אין איסור.

והוכיח כן השאגת אריה, ממה שכתבו התוס' שר"י הגלילי סומך על הדרשא של ר"ע, שא"כ קשה, למה צריך ר"י הגלילי עוד ילפותא 'מימים' ולא כל ימים, הרי כיון שגם ר"י הגלילי מודה לילפותא של ר"ע, א"כ ילפינן כבר מקרא 'והיה לך לאות' למעט שבתות וי"ט, וא"כ למה צריך ר"י הגלילי עוד ילפותא מקרא 'מימים' ולא כל ימים. ומזה מוכח דלר"ע אין איסור להניח תפילין בשבת וי"ט, והילפותא מקרא 'והיה לך לאות' יצאו שבתות וי"ט שהן גופן אות, הוא רק מיעוט שבשבת וי"ט אין מצוה להניח תפילין, אבל אין איסור לר"ע, ולכן צריך ר"י הגלילי להוסיף וללמוד מקרא 'מימים' ולא כל ימים, שמזה יליף שיש איסור להניח תפילין בשבת וי"ט. וא"ש שר"י הגלילי סומך על הדרשא של ר"ע שיליף מ'והיה לך לאות' יצאו שבתות וי"ט שהן גופן אות, דכיון דילפינן מזה שבשבת וי"ט אין מצוה להניח תפילין, א"כ ידעינן כבר שהמיעוט 'מימים' ולא כל ימים, בא למעט שבתות וי"ט, ומ"מ צריך לילפותא 'מימים' ולא כל ימים, כדי שנדע שיש איסור להניח תפילין בשבת וי"ט.

קו' על
השו"ע
שפסק כר"ע
ואסר להניח
תפילין
בשבת

ולפי"ז קשה מה שפסק בשו"ע (סי' לא ס"א): בשבת וי"ט אסור להניח תפילין, מפני שהם עצמם אות, ואם מניחים בהם אות אחר, היה זלזול לאות שלהם, ע"כ. וקשה, דכיון שהשו"ע פסק כר"ע שהמיעוט הוא מ'והיה לך לאות', ולא פסק כר"י הגלילי דיליף 'מימים' ולא כל ימים, א"כ היאך פסק שיש איסור להניח תפילין בשבת וי"ט, והרי אם לר"ע יש איסור, א"כ קשה למה צריך ר"י הגלילי למילף מקרא 'מימים' ולא כל ימים, והרי גם ר"י הגלילי מודה לדרשא דר"ע, וכמו שכתבו התוס', וא"כ כיון שלר"ע יש איסור, קשה למה צריך ר"י הגלילי לדרשא נוספת 'מימים' ולא כל ימים.

לריה"ג אסור
מה"ת ומברך
כשחולצין
לר"ע אסור
מסב' ואין
ברכה
כשחולצין

וישוב לקושיא זו מבואר בדברי הלבוש, שבסימן כ"ט פסק השו"ע, דאין לברך שום ברכה כשחולץ תפילין, אפילו כשחולצם ערב שבת בין השמשות. וביאר הלבוש, דהא דאיתא בגמרא דבני מערבא היו מברכין כשחלצו התפילין, הוא משום שסוברים כר"י הגלילי דממעטינן לילה מתפילין מקרא 'ימים' ולא לילות, ובקרא כתיב 'ושמרתם את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', ומשמע לישנא דקרא שהוא לשון ציווי בלשון שמירה, השמר לך שלא תניח בלילה, והוי מצות עשה שלא להניח בלילה, ולא להניח בשבת וי"ט, ולכן בני מערבא בירכו כשחלצו התפילין, שהיא ברכה על קיום העשה, אבל לדין דקיי"ל דלילה זמן תפילין, ולא ילפינן מקרא 'מימים' ולא לילות, וגם לא ילפינן 'מימים' ולא כל ימים, אין מצות עשה לחלוץ תפילין, ולכן אין מברכין, ואע"ג דילפינן דשבת וי"ט לאו זמן תפילין מקרא 'והיה לך לאות', אין במשמעות הקרא שיש איסור להניח תפילין.

ובסי' ל"א כתב הלבוש, שאע"פ שלא ילפינן מקרא שיש איסור להניח תפילין לר"ע, מ"מ יש איסור מסברא, שאם יניח תפילין בשבת, הוי כמבזה אות של שבת, והוא כמורד באדונו ית', שאינו רוצה האות שנתן לו היום, ואין לך מרידה גדולה מזו וראוי לעונש, ע"כ דברי הלבוש.

ולפי"ז נמצא, שלר"ע האיסור להניח תפילין בשבת וי"ט אינו איסור שמפורש בתורה, ורק שיש איסור מסברא שמבזה האות של שבת. אבל לר"י הגלילי יש איסור מקרא, דילפינן 'ושמרת את החוקה הזאת', דהוי איסור עשה, ולכך לר"י הגלילי צריך לברך כשחולץ תפילין בערב שבת, כיון שהוא איסור עשה, אבל לר"ע שהאיסור אינו איסור עשה, והוא רק איסור מסברא, אין לברך בחליצתן על איסור שהוא מסברא.

[ואפשר להוסיף בזה, שלר"י הגלילי האיסור הוא עצם המעשה, שאסור להניח תפילין בשבת וי"ט. אבל לר"ע אין איסור בעצם מעשה הנחת התפילין, אלא האיסור הוא רק שמזלזל באות של שבת, שמבזה אות של שבת. וא"כ לר"ע אין זה איסור בהלכות תפילין, אלא הוא איסור בהלכות שבת, שמבזה את השבת, אבל לר"י הגלילי הוא איסור בהלכות תפילין, שיש איסור להניח תפילין בשבת].

לר"ע זו
הלכה בהל'
תפילין
ולרי"ג בהל'
שבת

ולפי"ז מיושבת קושית השאגת אריה על השו"ע, שאע"פ שגם ר"י הגלילי דורש מ'והיה לך לאות' למעט שבתות וי"ט, וכמו שכתבו התוס', ואע"פ שגם לר"ע יש איסור להניח תפילין בשבת וי"ט, וכמו שפסק השו"ע, אפ"ה הוצרך ר"י הגלילי לילפותא נוספת מקרא ד'מימים' ולא כל ימים, כדי ללמוד מזה שיש איסור עשה להניח תפילין בשבת וי"ט.

ילפותא
נוספת
לאסור
הנחתן בשבת

עוד יש לומר באופן אחר, ע"פ מה שכתב המגן אברהם (סי' כט) וכן כתב בשו"ע הרב (סי' לא) שהאיסור להניח תפילין משום שמזלזל באות של שבת וי"ט הוא אם מניח לשם מצוה, אבל אם אין מניחן לשם מצותן, אלא לצורך אחר, מותר. כגון המוצא תפילין בשבת מונחים בשדה, מותר ללבשם ולהכניסם לעיר דרך מלבוש, ע"כ. ולפי"ז כיון שהאיסור הוא רק כשמניחן לשם מצותן, אבל אם מניח שלא לשם מצוה, אין זה זלזול באות של שבת, א"כ מיושבת קושית השאגת אריה על השו"ע באופן נוסף, והוא, משום שאע"פ שגם לר"ע יש איסור להניח תפילין בשבת וי"ט, מ"מ לא קשה למה הוצרך ר"י הגלילי למילף עוד ילפותא מקרא 'מימים' ולא כל ימים, משום שלר"ע האיסור הוא רק אם מניח לשם מצוה, אבל לר"י הגלילי דילף מקרא 'מימים' ולא כל ימים, יש איסור גם אם אינו מניח לשם מצוה, ולכך צריך עוד ילפותא, כדי לאסור גם שלא לשם מצוה.

ילפותא
נוספת
לאסור הנחה
שלא לשם
מצוה

סימן ג

בענין זמן הנחת תפילין

חשון תשנ"ח, דרשת בר מצוה לבני משה שיחי'

בגמרא (מנחות לו.): ת"ר תפילין מאימתי מברך עליהן, משעת הנחתן, כיצד, היה משכים לצאת לדרך ומתיירא שמא יאבדו, מניחן, וכשיגיע זמןן ממשמש בהן ומברך עליהן. ופירש רש"י (ד"ה תפילין): שהניחן קודם עמוד השחר, מברך עליהן משעת הנחתן - משעת זמן הנחתן, דאמר דפרק קמא דברכות (ט): בקריאת שמע אחרים אומרים משיראה חבירו ברחוק ד' אמות, ואמרינן התם לתפילין כאחרים, כלומר להנחת תפילין הלכה כאחרים, עכ"ל.

מבואר ברש"י, דמיידי שהניחן קודם עמוד השחר. וקשה, למה פירש רש"י שהניחן קודם עמוד השחר, ולמה לא פירש דמיידי שהניחן קודם הזמן משיראה את חבירו ברחוק ד' אמות, כמו שפירשו כל הראשונים, והרי כיון שזמן הנחת תפילין הוא משיראה את חבירו ברחוק ד' אמות, א"כ לכאורה אין נפק"מ אם מניח קודם עמוד השחר או לאחר עמוד השחר, דכל שמניח לפני הזמן משיראה את חבירו ברחוק ד' אמות, הדין הוא שאינו יכול לברך עד זמן הנחתן, ואילו ברש"י משמע שרק במניח קודם עמוד השחר אז אינו יכול לברך עד זמן הנחתן, ומשמע שאם מניח לאחר עמוד השחר אע"פ שהוא קודם זמן הנחתן, אפ"ה יכול לברך מיד, וצריך ביאור בסברת רש"י, למה חולק על הראשונים.

והנה בטעם שאין מניחין תפילין בלילה, נחלקו התנאים (מנחות שם:), דרבי יוסי הגלילי סבר דילפינן מקרא דכתיב (שמות יג י) 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', 'ימים' ולא לילות, 'מימים' ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים. ור"ע חולק על דרשה זו, וסובר שהפסוק 'ושמרת את החוקה', נאמר לפסח בלבד, והטעם לר"ע שאין מניחין תפילין בלילה הוא מדרבנן, דגזרו שמא יישן בהם ויפיח בהם.

והנה בטעם דאין מניחין תפילין עד הזמן משיראה את חבירו ברחוק ד' אמות, כתב הלבוש (סימן ל ס"ב) דחשיב כמו לילה, דחיישנן שמא יישן בהם. וטעם זה הוא לפסק הטור והשו"ע (סימן ל ס"ב) שמדאורייתא לילה זמן תפילין, והטעם שאין מניחין תפילין בלילה הוא מדרבנן שמא יישן בהם, ולפי"ז כתב הלבוש, שהטעם שמא יישן בהם הוא לא רק בלילה, אלא גם לאחר עלות השחר אע"פ שהוא כבר יום, מ"מ גם אז יש לחוש שמא יישן, עד הזמן משיראה את חבירו ברחוק ד' אמות, שאז כבר אין לחוש שמא יישן.

מורש"י
מושמע
שאחר
עלוה"ש
מברך גם
קודם שיראה
חבירו בד"א

מחלוקת
בטעם שאין
מניחין
תפילין
בלילה

טעם הלבוש
שזמן 'כדי'
שיראה
חבירו' הוא
שמא יישן

והנה לר' יוסי הגלילי שסובר דמדאורייתא לילה לאו זמן תפילין, דיליף מקרא 'מים' ולא לילות, ולכאורה ר"י הגלילי אינו סובר שיש גזירה דרבנן שמא יישן בהם, וסובר רק שיש מיעוט מקרא דמדאורייתא לילה לאו זמן תפילין. וא"כ לכאורה לפי"ז לר"י הגלילי זמן הנחת תפילין הוא מעמוד השחר, ולא מזמן משיראה את חבריו ברחוק ד' אמות, שהרי מעמוד השחר כבר יום הוא לכל התורה כולה.

לפי"ז לר"ה"ג
שלא חשש
לשינה הזמן
הוא
מעלוה"ש

אולם ברמב"ם (תפילין פ"ד ה"י) פסק כר"י הגלילי שאסור להניח תפילין בלילה, ומי שמניח תפילין בלילה עובר בלא תעשה, ואפ"ה פסק הרמב"ם שזמן הנחת תפילין הוא משיראה את חבריו ברחוק ד' אמות. וקשה, למה אין להניח תפילין מעלות השחר, והרי בקרא כתיב 'מים', ומעלות השחר הוי יום לכל דיני התורה.

הרמב"ם
פסק כר"ה"ג
ופסק
השיעור
משיראה
חבירו

ומוכח מזה, שגם ר"י הגלילי מודה שיש גזירה מדרבנן שמא יישן בהם, וגם לר"י הגלילי הטעם שאין להניח תפילין עד הזמן שיראה את חבריו מרחוק ד' אמות, הוא משום שמא יישן בהם. ונמצא שלר"י הגלילי יש שני טעמים. א. שבליילה אין להניח תפילין משום דיליף מקרא 'מים' ולא לילות, שלילה לאו זמן תפילין. ב. שאסור להניח תפילין עד הזמן משיראה את חבריו, ואז הטעם הוא שאסור מדרבנן שמא יישן בהם.

ולפי"ז יש לדון, שהרמב"ם (שם ה"א) כתב: וכל המניח תפילין לכתחלה אחר שתשקע החמה עובר בלאו, שנאמר 'ושמרת את החוקה הזאת מימים ימימה', עכ"ל. ואע"פ שבהלכה י' פסק הרמב"ם שזמן הנחתן הוא משיראה את חבריו ברחוק ארבע אמות ויכירהו עד שתשקע החמה, אפ"ה בהלכה י"א לא כתב שאם מניח קודם הזמן משיראה את חבריו ברחוק ארבע אמות עובר בלאו, אלא כתב רק שאם מניח אחר שתשקע החמה עובר בלאו, ומדויק מזה שלאחר עמוד השחר עד הזמן שיראה את חבריו אינו עובר בלאו, והוא משום שמזמן עמוד השחר עד הזמן משיראה את חבריו, אין איסור רק מדרבנן שמא יישן בהם.

דיוק
מהרמב"ם
שאין לאו
אלא במניח
לפני עלוה"ש

ולפי"ז נראה, שרש"י שפירש הבריייתא שאם יוצא לדרך ומניח תפילין, אינו מברך עד זמן הנחתן - היינו שמניח קודם עמוד השחר, שמבואר ברש"י שאם מניח לאחר עמוד השחר יכול לברך מיד, ורק אם מניח קודם עמוד השחר אינו יכול לברך. נראה שרש"י מפרש דהבריייתא מייירי לפי ר"י הגלילי שסובר דלילה לאו זמן תפילין, ויש גם איסור דרבנן להניח לאחר עמוד השחר עד הזמן שיראה את חבריו, גזירה שמא יישן בהם. ולכך פירש רש"י שהדין שאינו יכול לברך הוא רק אם מניח קודם עמוד השחר, שאז מדאורייתא אינו זמן תפילין, אבל לאחר עמוד השחר שהוא רק איסור מדרבנן יכול לברך.

י"ל בדעת
רש"י
דבריייתא
כר"ה"ג

ובסברת רש"י נראה, שהטעם ביוצא לדרך שמותר לו להניח תפילין לפני הזמן, הוא משום דמתירא שמא יאבדו התפילין, ואיתא בגמרא (מנחות לו:): אמר ר' אלעזר אם לשמרון מותר, ופירש רש"י אם לשמרון - שלא יאבדו. וסובר רש"י, שכיון שמותר לו להניח התפילין כדי לשמרון, א"כ בשעה שהאיסור להניח תפילין הוא רק

לאחר
עלוה"ש
כשצריך
לשמרון אין
איסור
מדרבנן

מדרבנן שמא יישן בהם, אזי כיון שהתירו לו להניח תפילין בשביל לשמרון, אין כלל איסור מדרבנן, ונשאר הדין דאורייתא שהוא זמן תפילין, ויכול לברך עליהן. ולכך פירש רש"י, דהברייתא מיירי שמניח קודם עמוד השחר, שאז אסור להניח תפילין מדאורייתא למ"ד לילה לאו זמן תפילין, וא"כ אע"פ שמותר לו להניח התפילין כדי לשמרון, אפ"ה אינו יכול לברך, כיון שאינו זמן תפילין כלל מדאורייתא. משא"כ לאחר עמוד השחר שהוא זמן תפילין מדאורייתא, אע"פ שאסור להניח אז תפילין מדרבנן שמא יישן בהם, מ"מ כיון שהתירו לו להניח תפילין כדי לשמרון, שוב אין כאן איסור דרבנן, וחזר הדין להיות כמו מדאורייתא שמעמוד השחר הוי זמן תפילין, ויכול לברך עליהן.

ולפי"ז נמצא, שרש"י מפרש הברייתא רק למ"ד לילה לאו זמן תפילין מדאורייתא, אבל למ"ד לילה זמן תפילין, ויש רק איסור מדרבנן שמא יישן בהם, א"כ ביוצא לדרך שהתירו לו להניח תפילין שמא יאבדו, א"כ יכול לברך גם קודם עמוד השחר.

והראשונים שחולקים על רש"י ולא חילקו אם מניח תפילין קודם עמוד השחר או לאחר עמוד השחר, סוברים שאע"פ שהתירו לו להניח תפילין כדי לשמרון שלא יאבדו, מ"מ כיון שהוא זמן שאסור להניח תפילין שמא יישן בהם, א"כ אע"פ שהתירו לו להניח תפילין, אפ"ה אינו יכול לברך, שכיון שרבנן אסרו להניח תפילין בלילה שמא יישן בהם, הרי שרבנן הפקיעו לגמרי את החיוב להניח תפילין בלילה, וא"כ אע"פ שהתירו לו להניח ביוצא לדרך כדי לשמרון, אפ"ה אינו כלל מצות הנחת תפילין, ולכך אינו מברך.

אבל רש"י סובר, שאם האיסור הוא רק מדרבנן שלא יישן בהם, בעצם הוא זמן תפילין, אלא שלמעשה אסור לו להניחם שמא יישן, ואם התירו לו להניח כדי לשמרון, הוי שפיר זמן תפילין ויכול לברך, כי רש"י סובר שרבנן לא הפקיעו לגמרי את החיוב להניח תפילין. ולכך סובר רש"י ביוצא לדרך שאם מניח לאחר עמוד השחר, יכול לברך, כיון שהוא זמן תפילין מדאורייתא, וגם מדרבנן אין עליו עכשיו איסור, כיון שצריך לשומרון. ולכך פירש רש"י דמיירי הברייתא שמניח תפילין קודם עמוד השחר, שאז אינו זמן תפילין מדאורייתא, ולכך אינו יכול לברך.



מחלוקת
רש"י
והראשונים
אם פקע
חיוב תפילין
מחמת
האיסור
דרבנן

סימן ד בענין אהל ומשכן

ש"ק פר' בלק תשס"ד, שבע ברכות של בני משה נ"ו

מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל' (במדבר כד ה), אהל הוא ארעי, ומשכן הוא קבע. 'יעקב' נקרא כשאין עושין רצונו של מקום, ו'ישראל' הוא מלשון שררה, כשעושין רצונו של מקום, וכמו שכתב ר"מ אלשיך על הפסוק (ישעיה מג כב) 'ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל', והא בהא תליא, שכשאין עושין רצונו של מקום, הוא בבחינת עראי, וכשעושין רצונו של מקום הוא בבחינת קבע.

חילוק בין אהל למשכן ובין יעקב לישראל

וצ"ע בזה, דאיתא בגמרא (סנהדרין קה:): אמר רבי יוחנן, מברכתו של אותו רשע אתה למד מה היה בלבו, ביקש לומר שלא יהיו להם בתי כנסיות ובתי מדרשות, מה טובו אהליך יעקב, לא תשרה שכינה עליהם, 'משכנותיך ישראל', ע"כ. ומבואר ד'אהליך' היינו ביהכנ"ס וביהמ"ד. והוא כמו שנאמר ביעקב (בראשית כה כז) 'יושב אהלים', ופירשו חז"ל (ב"ר סג י) שני אהלים, בית מדרשו של שם ובית מדרשו של עבר. וצ"ע, שכיון שיעקב מורה שישראל אינן עושין רצונו של מקום, א"כ מה שיין בזה הענין דביה"כ וביהמ"ד, והרי 'ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי' (תהלים נ טז).

קו' שחז"ל פ"י ש'אהליך' הם בתי כנסיות ובתי מדרשות

ונראה דהנה בפסוק זה פירש רש"י, שראה בלעם שאין פתחיהן מכוונים זה כנגד זה, ועל כך אמר 'מה טובו אהליך יעקב'. ורמזו בזה (אור יהושע מזינקוב, ור"מ שפירא מלובלין), שהכוונה למה שאומר הקב"ה לישראל, פתחו לי פתח כחודו של מחט, ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם, שהפתחים הללו אינם מכוונים, שאינם בגודל שוה. וכיון שישראל עושים כן, פועלים בכך שגם מי שהוא בבחינת יעקב, יכול להיכנס לביהכנ"ס ולביהמ"ד. וגם 'אם פגע בך מנוול זה' (סוכה נב:), שלשון 'פגע' מורה על קשר ושייכות ליצר הרע [דלשון 'ויפגע' הוא תפלה (ברכות כו:), ותפלה היא קשר, מלשון 'נפתולי אלהים נפתלתי' (בראשית ל ח)], אעפ"כ ע"י שיפתח פתח קטן כחודו של מחט, יוכל להיכנס לבית כנסת וביהמ"ד, ובהרהור תשובה קודם לימודו, אף שהוא כחודו של מחט, יכול לזכות לפתחו של אולם.

כשפותח פתח כחודו של מחט יזכה ליכנס בביהמ"ד וביהמ"ד

והנה בית הכנסת קשור גם למשכן, דהנה משכן הוא בארץ ישראל דייקא, ואיתא בגמרא (ברכות ח.) אמרו ליה לר' יוחנן, איכא סבא בבבל, תמה ואמר 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה' כתיב (דברים יא כא), אבל בחוצה לארץ לא, כיון דאמרי ליה, מקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר, היינו דאהני להו וכו'. וכתב המהרש"א (חדא"ג שם ד"ה הנוגעים), דהיינו טעמא דעתידין בתי כנסיות של בבל שיקבעו בא"י (מגילה כט.), וה"ל כאלו הם על האדמה, שהרי יקבע לעתיד שם בא"י, עכ"ד. והיינו שמקור החיות

קשר בתי כנסיות שבבבל לארץ ישראל

דבתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל הוא, כי יש להם כבר עכשיו קשר לא"י, כיון שעתידין להיות בא"י, ולפי"ז נמצא שע"י 'מה טובו אהליך' שהם בתי כנסיות ובתי מדרשות, מתקשרים ל'משכנותיך' שהוא א"י.

והנה ימי הבחרות עיקרם בתי כנסיות ובתי מדרשות, ביגיעה ועמל בתורה ותפילה, ואילו ימי נישואין הוא 'משכנותיך', שבזמן שעושין רצונו של מקום, שכינה שרויה ביניהם (סוטה יז), והוא עליה בדרגה לזכות להשראת השכינה, וצריך לראות לשלב שבכל ימי החיים ימשיך בשני הענינים אהליך ומשכנותיך.



סימן ה

דברים לסיום מסכת קידושין, והתעוררות ללימוד בקיאות

המהרש"א חותם דבריו בסוף חידושיו לקידושין: יום ב' ר"ח אדר שפ"א לפ"ק. והוא המקום היחיד בש"ס שהמהרש"א מציין יום הסיום, ואין זה יום סיום הספר שחיבר, אלא יום סיום לימוד המסכת בישיבה, וכמבואר מתוך דברי המהרש"א סוף פרק כלל גדול (שבת עה): שכתב: מכאן עד סוף הפרק לא ראיתי להעלות על ספר מחידושי הלכות, מפני שלא למדתי אז בישיבה בהיותי ביריד לובלין, ע"כ. ומבואר מדבריו, שמשך זמן של דף אחד לא היה בישיבה, ואף שהיו לו חידושים, מ"מ לא העלה אותם על ספר, משום שלא למד אז בישיבה, ונמצא שספרו של המהרש"א הוא רק מה שלמד בישיבה, וא"כ זמן סיום הספר הוא זמן הסיום של המסכת בישיבה, והיה באמצע הזמן בר"ח אדר.

איתא בגמרא (שבת קיח): ואמר אביי, תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה, עבידנא יומא טבא לרבנן, ע"כ. ונפסק ברמ"א (יו"ד סימן רמו סכ"ו): כשמסיים מסכת, מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ונקראת סעודת מצוה. ובמהרש"א (שם) כתב: התחיל בצורבא מרבנן, ומסיים ברבנן, עבידנא יו"ט לרבנן, ר"ל דכי חזינא לתלמידים וכו', והם ודאי יחידים דשלמו מסכת ללמוד כולה בשלימות, עבידנא יומא טבא לכל רבנן, כאילו חזינא דכולם למדו בשלימות עד סיומא, ע"כ. וכן דייק מהרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ז ס' מז) וכתב, דאפילו מי שלא סיים מסכתא זו, מצוה רבה שישמח עם המסיים. והובא בש"ך ובט"ז (יו"ד שם).

ובמה שכתב הרמ"א שנקראת 'סעודת מצוה', ראה גם מה שכתב מהרש"ל (שם סי' לז) דהוי סעודת מצוה. ורצה לתקן לומר 'שהשמחה במעונו', ומסיק דאין לברך שהשמחה במעונו, כיון שלא תיקנו לומר כן. ומבואר גודל השמחה, שמסברא הבין המהרש"ל שצריך לומר 'שהשמחה במעונו', דהיינו שיש שמחה במעונו של הקב"ה כשיש סיום מסכתא.

והנה בגדר השמחה נראה, דעיין ברמ"א שציין המקור דהוי סעודת מצוה ממימרא דאביי הנ"ל, ועיין פרק יש נוחלין, ע"כ. ובביאור הגר"א ציין ג"כ לדברי הרשב"ם (ב"ב קכא:), ושם איתא, שבט"ו באב הוא יו"ט, ואחד מהטעמים הוא שפסקו לכרות עצי המערכה. וכתבו הרשב"ם והנ"י, שאותו היום שפסקו היו שמחים, לפי שבאותו היום היו משלימין מצוה גדולה כזאת. ומבואר שהשמחה בסיום מסכתא הוא מגדר סיום מצוה. וכן מבואר עוד ממה שהגר"א ציין לדברי הרמ"א (או"ח סי' תרסט), דאיתא התם, שקורין יו"ט האחרון של סוכות שמחת תורה, לפי ששמחין ועושין בו סעודת משתה לגמרה של תורה. ועיי"ש בב"י שהביא מדרש (שיהש"ר פ"א ט): 'ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' וכו' ויעש משתה לכל עבדיו' (מלכים א' ג טו), אמר רבי יצחק, מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה, ע"כ. והנה שם הוא סיום כל התורה, וילפינן במדרש משלמה המלך שעשה משתה לחלום שזכה בחכמה, ועיין בענף יוסף שם שביאר הדמיון, שגדר השמחה הוא על סיום מצוה וקנין של דבר. וכוונת הגר"א, שגם סיום מסכתא נכלל בדבר זה, והוא ג"כ סיום מצוה, והיינו שאע"פ שלכאורה לא שייך לסיים המצוה דתלמוד תורה, מ"מ כשמסיימים התורה שבכתב, וכן מסכת אחת, הוא בגדר סיום מצוה.

והנה בפתחי תשובה (יו"ד שם) מביא מהחוות יאיר (סי' ע) לענין הסעודת מצוה בסיום, דה"ה יום של אחריו, ואפשר שגם אחר אחריו. והנה היום שאחר אחריו הוא כבר ביום הראשון של ימי שובבי"ם, ונמצא שהמשך השמחה פועל גם לתחילת שובבי"ם.

ובמאור ושמש (דברים, מאמרים מלוקטים, שבת קיח:) כתב, בהא דעבידנא יומא טבא לרבנן, שחז"ל יש להם כח להמשיך שיום זה יהיה חג ע"י שמעברים החדשים והשנים, וכמו"כ בסיום מסכתא יש כח להמשיך אור ליום זה שיהיה יום טוב.

והנה בספרים איתא, שהראשי תיבות של סמא"ל הוא סיום מסכתא אין לעשות, סעודת מצוה אין לעשות, ונמצא שבשמחה זו שהוא סיום מסכתא וסעודת מצוה יש בכח להכניע את הרע, והכח הוא שנפעל שיום זה יהיה יום טוב וחג לבטל כח הס"מ. ובסוף קידושין (פב.) איתא: ר' נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה וכו', אבל תורה אינה כן, אלא משמרתו מכל רע וכו'. הלשון 'מכל רע' היינו גם רע בגשמיות וגם רע ברוחניות, דיצר אקרי רע, כדאיתא

גדר השמחה
הוא
שמיים
מצוה

בכח הסיום
להמשיך אור
ולהכניע הרע

בגמרא (סוכה נב.): דרש ר' זירא ואיתימא ריב"ל, שבעה שמות יש לו ליצר הרע, הקב"ה קראו רע, שנאמר (בראשית ח כא) 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'.

ולפי המבואר במהרש"ל ובמהרש"א שהשמחה היא לכל רבנן, א"כ יש בכח יום שמחה זה להמשיך שמחה לבטל כח הס"מ לכל המשתתפים.

ב. ומכיון שהשמחה נמשכת לתחילת שובבי"ם, שהוא ענין תשובה, 'שובו בנים שובבים' (ירמיה ג יד), א"כ הענין של תשובה הוא, שכל אחד יקבל על עצמו להשתתף בלימוד הבקיאות.

חשיבות
לימוד
בקיאות

ובאורחות צדיקים (שער התורה) כתב, שעיקר הלימוד הוא הבקיאות, והביא דברי המדרש (ויק"ר כה א) מי שעבר עבירה ונתחייב נפשו לשמים, אם היה רגיל לקרות דף אחד יקרא שני דפים וכו', ולא אמרו אם היה רגיל להקשות קושיא אחת יקשה ב' קושיות. וא"כ בזמן של תשובה צריך לקבל ללמוד יותר דפים, שע"י לימוד התורה יש אפשרות לכפר על כל החטאים, וכדאיתא בספרים שבתורה אפשר לכפר גם על חטאים שכתוב עליהם דתשובה לא מהני.

כתוב (משלי י ה) 'אוגר בקיץ בן משכיל נרדם בקציר בן מביש'. ודייק המלבי"ם שבמשכיל כתוב בקיץ, ובמביש כתוב קציר, וביאר, שבקציר יש הרבה מלאכה והיום גדול, ובקיץ יש רק מעט ריוח, והמשכיל עובד לא רק בקציר אלא גם בקיץ, והמביש לא רק בקיץ הוא נרדם אלא גם בקציר.

העיון נמשל
לקציר
ובבקיות
לקיץ והאוגר
בקיץ משכיל

והנה בנוגע ללימוד עיון והבקיות נחלקו בגמרא (הוריות יד.) סיני ועוקר הרים אי זה עדיף. ועיין במהר"ק (שורש קסט) וז"ל: ואשר הרבית להביא ראיות דפלפול הוא דבר חשוב, ודאי פשיטא שכן הוא, אמנם הבקיאות הוא דבר חשוב מאוד, כדמוכח בסוף הוריות, עכ"ל. ומדויק בדבריו שעל פילפול כתב שהוא דבר חשוב, ועל בקיאות כתב שהוא דבר חשוב מאוד. ומ"מ בקביעת זמני הלימוד הרי שיש להמשיל העיון לקציר והבקיות לקיץ, כיון שהבקיות נלמד בפחות שעות, והמשכיל אוגר הכל גם בקיץ, וגם לימוד הבקיאות, והמביש נרדם גם בקציר, אולם יש כאלו שהם באמצע ואינם לא בגדר משכיל ולא בגדר מביש, דהיינו שלומדים בעיון, ומזלזלים בבקיאות, ולחם צריך לבאר ולהסביר גודל החיוב של לימוד בקיאות.

והנה איתא בגמרא (שבת סג.): קמ"ל דליגמר איניש והדר ליסבר. וברש"י: דליגמר איניש - לגרוס שמעתא מרביה, ואע"ג דלא ידע לכולהו טעמיה. והדר ליסבר, טעמיה, עכ"ל. ובמסכת ברכות (סג.): דבר אחר 'הסכת ושמע ישראל' (דברים כז ט), הם ואחר כך כתת, כדרבא, דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה. ופירש רש"י:

קודם העיון
בתלמודו
יגרוס שתהא
שגורה לו

הס ואח"כ כתת, שתוק, כמו 'ויהס כלב' (במדבר יג ל), שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפין, ואע"פ שאינה מיושבת לך, ואח"כ כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות, ותרץ תרוצין עד שתתישב לך, עכ"ל. ובמסכת ע"ז (ט). יליף רבא האי דרשה דילמוד ואח"כ יהגה מקרא, שנאמר (תהלים א ב) 'בתורת ה' חפצו', והדר 'ובתורתו יהגה'. ופירש רש"י: ילמד אדם - מרבו עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו. ואח"כ יהגה - יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ, ובראשונה לא יעשה כן, שמא יבטל, והרב לא ימצא לו כל שעה, ועוד לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה, עכ"ל.

ואפשר דנפק"מ בין ב' הטעמים הוא לאחר שנכתבה תורה שבע"פ, שהטעם הראשון ליתא, שהרי יכול ללמוד בלא הרב. אבל הטעם השני איתא, שרק לאחר ששנה הרבה מתיישב בתלמודו, ויש לו יישוב הדעת לתרץ הדברים, וקודם ששנה הרבה אין הדברים מיושבים אצלו.

ב' טעמים
ונפק"מ

ובמהרש"א (ע"ז שם ד"ה בתחלה) הוסיף לבאר בדרשת רבא בהאי קרא, ע"פ מימרא אחרינא דאמר רבא לעיל מינה: בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר 'בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה', ופירש רש"י (קידושין לב): בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו. וכתב המהרש"א, שהוסיף רבא לומר, לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ יהגה וכו', שילמוד התורה מרבו, ועד שתהא שגורה לו בפיו אינה תורתו, עד שאחר כך יהגה בה לעיין בה הוא עצמו, שהיא נעשית תורתו במתנה.

ואיתא בגמרא (קידושין ל): אמר רב ספרא, משום ר' יהושע בן חנניא, מאי דכתיב 'ושננתם לבניך', אל תקרי 'ושננתם' אלא 'ושלשתם', לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד, מי יודע כמה חיי, לא צריכא ליומו. ופירש רש"י, ימי השבוע. ובתוס', בכל יום ישלש.

שיעור הזמן
ללימוד
בקיאות

וברמב"ם (תלמוד תורה פ"א ה"א): וחייב אדם לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר, ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמוותר, וכו"ב מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. עוד כתב שם (ה"ב): כיצד, היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע, אותן התשע קורא בשלש מהן בתורה שבכתב, ובשלש בתורה שבעל פה, ובשלש אחרות מתבונן בדעתו להבין דבר מדבר וכו'. בד"א בתחילת תלמודו של אדם, אבל כשיגדיל בחכמה, ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב, ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים

דעת
הרמב"ם
שכשיגדיל
בחכמה יפנה
לגמרא בלבד
ורק לעתים
במקרא
ומשנה

תורה שבכתב ודברי השמועה, כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד, לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו, עכ"ל.

דעת ר"ת
שבבלי כלול
בכל ונחלקו
בשיטתו אם
הוא בתחילת
לימודו

ובטור (י"ד סימן רמו) הביא דעת הרמב"ם, ואח"כ הביא דעת ר"ת שפירש שאנו סומכין אהא דאיתא בגמרא (סנהדרין כד.) תלמוד בבלי כלול במקרא במשנה ובתלמוד, ובו אנו יוצאין ידי חובתנו (וכ"כ התוס' בשמו בקידושין). ונחלקו הפוסקים בדעת ר"ת, דעת הש"ך (סימן רמה סק"ו) שדברי ר"ת קאי אתחלת לימודו של אדם, שמשום כך אינו חייב לשלש שנותיו במקרא, וכתב, שאינו חייב ללמוד עם בנו מקרא, כיון שלמדו ש"ס. אולם דעת הסמ"ע והב"ח והמהרש"א ועוללות אפרים שר"ת מיירי לאחר שלמד כל המקרא והמשנה.

לפי כל
השיטות אין
יוצ"ח בעיון
בלבד

והנה זה פשוט, שבלימוד עיון בלבד אין יוצאין ידי חובה גם לדעת הש"ך אליבא דר"ת, שסברת ר"ת היא שתלמוד בבלי כלול ממקרא ומשנה, משא"כ בלומד רק עיון, הרי יכול לעבור עליו כמה וכמה ימים בלא שלמד כלל מקרא ומשנה.

ועיין בב"י (סי' רמו ס"ד) שהביא שרבינו ירוחם כתב בשם הרמ"ה, שלא אמרו שישלש לימודו אלא לדורות הראשונים שהיה לבם פתוח, ודי להם למשנה ולתלמוד שני שלישי ימיהם, אבל לדין למקרא בגירסא דינקותא, והלואי יספיקו שאר ימותינו למשנה ותלמוד, עכ"ל. וגם זה הוא היתר רק לגבי מקרא, אבל לגבי משנה ותלמוד, אין כלל היתר שלא ללמוד בשאר הזמן.

דברי השו"ע
הרב שידיעת
התורה
קודמת לעיון
התורה
ולדביקות
אהו"ד

ובשו"ע הרב (תלמוד תורה פ"א ה"ד) כתב: חייב וכו' לידע כל התורה וכו'. וכן שם (פ"ב ה"א): מצות עשה של תלמוד תורה על כל אדם לעצמו ללמוד כל התורה וכו' שנאמר (דברים ח א) 'כל המצוה', ע"כ. ומבואר שיש מצות ידיעת התורה לידע כל התורה. ובהמשך דבריו כתב, דהא דאמרין (שבת סג.) ליגמר והדר ליסבר, היינו סברות בעומק עיון טעמי ההלכות, ולהבין דבר מתוך דבר וכו', אבל בלימוד בדרך קצרה מהתלמוד והפוסקים בלי עיון רב ופלפול, חייב ללמוד כל יום שלישי מזמן לימודו. ובה"ב כתב, שלאחר שידוע הכל וחקוק בזיכרוננו וכו' יפנה לעיון התלמוד וכו', עכת"ד. והיינו שסובר שבתחילת לימודו שלומד שלישי מהזמן גמרא היינו לימוד בדרך קצרה בלי עיון רב ופלפול, ורק לאחר שידוע כל התורה אז חייב לפנות לעיון התלמוד.

ועוד כתב שם (פ"ג ה"א) שמצות ידיעת התורה קודמת לפריה ורביה, אף שהיא גדולה מכל המצוות. ובפ"ד (ה"ו) כתב, שחסידים הראשונים שהאריכו בתפלה היינו רק לאחר שידעו כל התורה, רק שמצות תלמוד תורה היא 'והגית בו יומם ולילה' [שהוא עיון התורה, וכדרבא, שאח"כ יהגה, שהוא העיון], וכנגד זה שקולה מצות הדביקות ואהבה ויראה, אבל לא כנגד מצות ידיעת התורה.

ומבואר שיש שני חלקים בדיני המצוה דתלמוד תורה, מצות ידיעת התורה, ומצות עיון התורה. והנה אף שבשו"ע הרב החמיר מאד בחובה ללמוד בעיון, וסובר שמי שיכול ללמוד בעיון ולומד שלא בעיון, הרי זה ביטול תורה, מ"מ סדר הלימוד

הוא, תחילה ידיעת כל התורה, ואח"כ מצות עיון התורה, וגם מצות דביקות ואהבה ויראה הם רק לאחר שידע כל התורה, כי מצות ידיעת התורה קודמת למצות דביקות אהבה ויראה.

ואף שיש כנראה איזה היתר לסדר הלימוד שנהוג בזמנינו, ואפשר שהוא כעין סברת הר"י בשם הרמ"ה, והיינו שבדורינו שיש ירידת הדורות, אם יקדים ידיעת כל התורה נמצא שלעולם לא יעסוק בעיון התורה. מ"מ פשוט שהוא רק בשעות שקבעו גדולי התורה ומייסדי הישיבות ללימוד עיון, אבל מה שקבעו שעות ללימוד הבקאות, נשאר החיוב שנפסק בכל הפוסקים, ומי שאינו לומד שעות אלו בבקאות, לא קיים מצות תלמוד תורה, וכמו שלא יעלה על הדעת בשאר המצוות שלא לקיימם כמו שקבעו חז"ל, ה"נ מי שאינו עוסק בידיעת התורה ביטל מצות תלמוד תורה.

סדר הלימוד
בישיבות
בזמנינו
והחשיבות
בסדר
בקאות

ובשל"ה ריש מסכת שבועות (אות נא) כתב על דברי הש"ס הנ"ל: מזה מוכח דליגמר איניש תחילה הרבה, ואח"כ יתרגל בעיון. ואשרי מי שיבחר ויוצא ידי שניהם, ונוהג כפי מה שראיתי נוהגין הרבה חכמים שלמים, דהיינו שלומדים בכל יום תלמוד משני מסכתות, מסכת אחת לומדים בו הרבה במרוצה בלי עיון גדול, ואח"כ מסכת אחרת לומדים בה מעט, ובעיון ופלפול וחיידוד.

ובברכי יוסף (סימן רמו סק"ד) הביא בשם צוואת ר' שעפטיל (בנו של השלה"ק) שכתב: למוד הגמרא ורש"י תוספות, חיוב כמו הנחת תפילין, עכ"ל. ונקט החיוב היותר גדול על האנשים כמו הנחת תפילין.

והנה לענ"ד הקושי שיש בלימוד בבקאות הוא, שאי אפשר ללמוד ברפיון, שכל מי שמרפה עצמו אפי' יום אחד, מיד הוא מרגיש שחסר לו את הלימוד של אותו יום, משא"כ בלימוד עיון יכול אדם לרמות את עצמו, ואף שמתרפה בלימוד הוא מרגיש שידוע הענינים הנלמדים. אולם כשאדם מבין את דרכו של היצר הרע, זה עצמו האפשרות להתגבר עליו.

ואדרבה, כיון שהדבר קשה, יש יותר חיוב להרגיל את עצמו ולכוף את יצרו להתרגל ללמוד בלא רפיון, ולנצל את הזמן כדבעי, וזה יפעל שגם בשעות לימוד העיון ילמד בניצול הזמן, וזה עלתה בידו.

ובענין יגיעה, עיין בגמרא (יבמות קיז.) דר' יהודה סובר, דקרא 'כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם' (משלי כז יט), בדברי תורה כתיב. ופירש רש"י: לפי פנים ולב שאתה נותן לתורה, לבך עומד לך להעמיד גירסא, אם יגעת בה תמצא, אם לא יגעת לא תמצא, עכ"ל. וידוע פירוש הבעש"ט על הפסוק 'ה' צלך' (תהלים קכא ה), שהשי"ת הוא כמו הצל של האדם, וכמה שהוא יגע, כך השי"ת הוא בעזרו.

התוצאה לפי
היגיעה

סימן ו

בענין האור שבתורה ובענין עמל התורה

רוב הדברים נאמרו בסעודת סיום מסכת נדרים.

מוצש"ק פרשת נח אור לה' מרחשון ה'תשנ"ט לפ"ק.

א. כתב השם משמואל (תולדות, תרע"ג) בשם זקינו אדמו"ר מקאצק, שהאור של כל חג נמצא במסכת העוסקת בענין החג, ולכך כדי שיזכה האדם שיאיר עליו האור של החג, צריך ללמוד לפני כל חג את המסכת של אותו חג.

האור של
המסכת
נשפע על
לומדיה

ועל דרך זה האור של מסכת נדרים שורה על הלומדים מסכת זו, ובעיקר אצל אלו שסיימו כל מסכת נדרים, שהוא יום טוב, וכדאיתא בגמרא (שבת קיח:): אמר אביי, תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה, עבידנא יומא טבא לרבנן, ע"כ. וביום טוב זה של סיום מסכת נדרים נשפע עלינו האור של מסכת נדרים.

והנה ענין נדר מבואר בספרים הקדושים, שהוא הכח להמשיך קדושת קרבן גם על דברים שבחולין, וכמו שכתב הר"ן (שבועות ח. בדפי הרי"ף) וז"ל: מפני שקודש עושה חליפין, אף הוא יכול להתפס איסורו בדבר המותר לו או לאחרים וכו', ומצותן בכך, שאיסור קדושה הוא שנמשך ונתפס, עכ"ל. ויש בזה תוספת מעלה על כל קרבן, שבקרבן אינו יכול להקדיש כל דבר, ורק חלק מהבהמות והעופות נתפסים בקדושת קרבן, וכן צריך שיהיה תמים ולא בעל מום, ואף שבקדושת בדק הבית יכול להקדיש כל דבר, מ"מ המקדיש לבדק הבית, הרי שהחפץ יוצא לגמרי מרשות המקדיש ונכנס לרשות גבוה, ואילו בנדר התחדש שיכול להמשיך קדושת קרבן שהוא למעלה מקדושת בדק הבית, ולהמשיך קדושה זו על כל חפץ, ואף שהחפץ נשאר ברשות הדיוט, אפ"ה נמשך עליו קדושת קרבן.

כח נדר
להחיל
קדושת קרבן
על כל דבר
וברשות
הדיוט

וכח זה נפעל על ידי נדר, שענינו הוא שבא להחמיר על עצמו ולאסור גם דברים המותרים, שבא להוסיף גדר ופרישות על עצמו, וכדאיתא במשנה (אבות פ"ג מ"א): נדרים סייג לפרישות. ופירש רש"י: בזמן שהאדם מתחיל בפרישות ומתיירא, יהא מקבל עליו בלשון נדר שלא יעשה כך וכך, ובענין זה כופה את יצרו, ע"כ. ועיי"ש ברבינו יונה שכתב: הפרישות היא מדה עליונית, וכמה מעלות טובות יש להשיג אליה, כדאמרין (ע"ז כ:): נקיות מביאה לידי פרישות, והוא הפורש מהנאות העולם ואפילו מדברים המותרים באכילה ובתשמיש וכו', ומתרחק משרשיה ומתקרב אל עיקרי הנפש ויסודה, והוא קרוב לעבודת הבורא יתברך וכו', עכ"ל.

בנדר פורש
מדברים
המותרים

ומבואר שענין הנדר הוא, שפורש מהנאות העולם מדברים המותרים, וכופה את יצרו, ועי"ז הוא מגיע למדה העליונה שהיא הפרישות, שעובד את השי"ת גם בדברים המותרים, למעלה ממה שמחויב בהם. וכיון שעובד את השי"ת יותר ממה שמחויב, בכוחו לפעול ולהמשיך הקדושה העליונה שהיא קדושת הקרבן על כל חפץ אף שנשאר ברשות הדיוט, כי העבודה שהיא למעלה מהחויב, בכוחה להמשיך קדושה גם יותר מהדין הרגיל.

והנה ענין זה שעל ידי עבודה שהיא יותר מהחויב אפשר לפעול השפעה למעלה מהסדר הרגיל, כבר נתבאר בהרבה ספרים. ועיין בספר החיים (ספר זכויות פ"ה) שהקשה, מה ענין הנס של קריעת ים סוף, והרי בגמרא (חולין ז.) איתא: דרבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויין, פגע ביה בגינאי נהרא, אמר ליה גינאי חלוק לי מימך ואעבור בך, חלק ליה, עיי"ש. וא"כ מהו הנס הגדול של קריעת ים סוף. וביאר, שהתנאים שעבדו את השי"ת במסירות נפש למעלה מכח הטבעי, הקב"ה ג"כ מתנהג איתם בהנהגה נסית למעלה מהטבע, והוא דבר פשוט שכל שעבודתו היא למעלה מכח הטבע גם הקב"ה מתנהג איתו למעלה מהטבע. משא"כ בקריעת ים סוף שהיה צריך לקרוע את הים לכל השמים ריבוא, וביניהם היו גם הערב רב וגם פסל מיכה וכדכתיב (תהלים קו ז) 'וימרו על ים בים סוף', ולעשות נס של קריעת הים לכל העם, גם לאלו שהם בדרגה הפחותה ביותר, זהו נס גדול.

ראיות
שבעבודה
יותר מהחויב
פועלים
השפעה מעל
הטבע

ובחידושי הרי"ם (חנוכה) כתב על דרך זה, והוסיף לבאר לפי"ז גם הענין של נס חנוכה, שגם בזה קשה מה היה החידוש בנס של פך השמן, והרי בגמרא (תענית כה.) איתא, דר' חנינא בן דוסא אמר: מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק, תנא היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה, עיי"ש. והיינו דרחב"ד אמר, שהוא דבר פשוט שיאמר לחומץ וידלוק, וא"כ קשה מהו הענין הגדול של נס חנוכה. וביאר על דרך זה, שהתנאים שעבודתם היתה במסירות נפש למעלה מכוחות הטבע, פשוט הוא שהקב"ה יתנהג איתם בהנהגה נסית למעלה מהטבע, ולדידהו פשוט הוא שמי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק. משא"כ בנס חנוכה, שהדין הוא שצריך שמן של הציבור (יומא ג.), וצריך שיהיה השמן של כל אחד מישראל, ולכן היה צריך לפעול שיהיה נס לכל אחד, גם למי שהוא בדרגה הפחותה ביותר, שיהיו ראויים לנס.

ועיין עוד בספר החיים (שם) שכתב, שזהו הענין של חוני המעגל, שכשלא היו גשמים עג עוגה ואמר איני זז מכאן עד שירדו גשמים (תענית כג.). שהענין שעג עוגה היינו שאמר, שהוא ראוי שירדו גשמים בשבילו גם למעלה מדרך הטבע, ורק ששאר בני דורו אינם ראויים שיעשה להם הקב"ה נס, ולכך עג עוגה, דהיינו שהוא אינו קשור לכל העולם, ולו הרי ראוי שיהיה נס. ועיין עוד ענין זה באריכות בבאר מים חיים (פרשת נח, אות יד.).

ועיין עוד בהקדמה לנתיבות שלום (בראשית) שביאר מאמר חז"ל (ב"ב קטז.) מי שיש לו חולה בתוך ביתו, ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, ע"כ. דהיינו, שחכם בתורה ביכלתו להמשיך רפואות וישועות למעלה מן הטבע, לפי שכל הנהגתו היא למעלה מהטבע. והביא מה שכתב הבאר משה עה"ת (אמור, מאמר קדוש השם אות ח) במאמרם ז"ל (ברכות כ.) קמאי דמסרי נפשיהו על קדושת השם מתרחיש להו ניסא. שהקב"ה מתנהג עם האדם על פי הסדר שלו בעבודתו ית"ש, לפיכך קמאי שהתגברו על הטבע האנושי, ומסרו נפשיהו עקה"ש, זכו מדה במדה דאיתרחיש להו ניסא למעלה מהטבע.

ומצאנו ענין זה גם להיפך, שבימים שהקב"ה מתנהג עמנו למעלה מהטבע, חובה עלינו לעבדו ית' למעלה מהטבע. דהנה איתא בשו"ע (או"ח סימן תרג), דאף מי שאינו נזהר מפת של כותים, בעשרת ימי תשובה צריך לזהר. ועיין באלף המגן על המטה אפרים (שם סק"ב) שכתב, שה"ה בשאר דברים ידקדק בהן ביותר בימים אלו. והביא שהרמ"ק כתב (סדר עבודת יוה"כ פ) שאף אם יזהר בדברי חסידות באלה הימים בלבד, נכון הדבר, ואף אם לא ינהוג כך אחרי כן. וכתב טעם על זה, לפי שהקב"ה יושב על כסא רחמים ומתנהג בחסידות בימים אלו, ולפיכך נכון הדבר להתנהג גם אנחנו בחסידות כאשר נוכל שאת, עיי"ש. ומבואר בזה, שכמו שע"י שהאדם עובד את השי"ת למעלה מכח הטבע, זה פועל שהקב"ה יתנהג עמו בהנהגה נסית למעלה מהטבע, כמו כן בימים שהקב"ה מתנהג אתנו ברחמים ובחסידות, יש עלינו חיוב להוסיף בעבודתו ית' ולהתנהג ביתר חסידות.

ולפי"ז ביום טוב זה של סיום מסכת נדרים, שהוא יומא טבא לרבנן, נמשך עלינו השפעת האור של הענין דמסכת נדרים. והוא נתינת כח להוסיף בעבודת השי"ת למעלה מהטבע הרגיל, והוא ג"כ נתינת כח להמשיך עלינו קדושה עליונה, שהיא קדושת קרבן למעלה מהטבע.

ב. והנה בדרך כלל, קל יותר לקיים משפט מאשר לקיים חק, משום שמשפט הוא דבר המובן בשכל, משא"כ החק שאינו מובן בשכל, שקשה יותר לקיים. והנה אחד מהדברים שהוא 'חק' הוא ענין עמל התורה, וכמו שכתב רש"י (ויקרא כו ג) על הכתוב 'אם בחוקותי תלכו' - שתהיו עמלים בתורה. ונמצא שעמל התורה הוא חק ואינו מובן בשכל, וא"כ יש יותר צורך במסירות נפש, לעבדו ית' למעלה מכח הטבע, להיות עמל בתורה שהוא חק.

והנה הבעל הטורים (שם) כתב: 'אם בחקתי תלכו' - בגימטריא 'עמלים דברי תורה', [ובמקצת ספרים נשתבש וכתוב 'עמלים בדברי תורה', אולם הגימטריא היא 'עמלים דברי תורה']. וצריך ביאור, מהו ענין 'עמלים דברי תורה', דבשלמא 'עמלים דברי תורה', היינו שהאדם עמל בדברי תורה, אבל 'עמלים דברי תורה' פירושו הוא שדברי תורה הם העמלים, ולא שהאדם עמל, וזה צריך ביאור.

בזמנים
שהקב"ה
מתנהג עמנו
בחסידות גם
עבודתו
תהיה
בחסידות

בעמל התורה
שהוא 'חוק'
צריך מוסיף
למעלה
מהטבע

צ"ב ענין
'עמלים דברי
תורה'

ויבואר הדבר עפ"י מה דאיתא בגמרא (סנהדרין צ"ט): אמר רב יצחק בר אבודימי, מאי קרא שנאמר (משלי טז כו) 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הוא עמל במקום זה, ותורתו עומלת לו במקום אחר, ע"כ. והנה ידועי הפירוש במה שאמרו חז"ל (מגילה ו): 'יגעת ומצאת תאמין', דקשה שענין מציאה הוא דבר הבא מאליו בהיסח הדעת, וא"כ איך שייך לומר 'יגעת' ומצאת, והרי לכאורה מי שיגע יש בידו משום יגיעתו, ואינו בא מאליו כמו מציאה שהיא ממילא ובהיסח הדעת. וביארו שלימוד התורה אינו כשאר מלאכות, שבשאר מלאכות הסדר הוא שמי שיגע עלתה המלאכה בידו, משא"כ בלימוד התורה אין ההצלחה מחמת היגיעה, אלא שזה שיגע הוא סיבה שהקב"ה ממציא לו מציאה.

ביאור ענין 'הוא עמל' במקום זה ותורתו עומלת במקום אחר

ונראה להוסיף בזה, שבדברי הגמרא 'הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר', יש חידוש נוסף, שלא רק שהיגיעה היא סיבה שהקב"ה ימציא לו מציאה, אלא היגיעה והמציאה אינם כלל בדבר אחד, כי היגיעה היא במקום אחד ותורתו עומלת לו במקום אחר, היינו שהמציאה היא בדבר אחר, וזו סגולת התורה, שהעמל במקום זה הרי תורתו עומלת לו במקום אחר, ולכך הוא מוצא מציאה במקום אחר.

היגיעה במקום אחד מביאה למציאה במקום אחר

ויבואר בזה מה שרואים הרבה פעמים, שאדם יגע ועמל בענין אחד, ולא עלתה בידו עד שטורח עליו הרבה, ואח"כ כשלומד ענין אחר הרי הוא משיג בקל הרבה דברים, ועד שנדמה לו משום כך שענין זה קשה הוא וענין זה קל הוא. ומאידך אדם אחר שלומד הוא אצלו להיפך, שמה שזה השיג בקל, חבירו צריך לעמול עליו הרבה, ומה שהוא עמל הרבה, חבירו משיג בקל. והטעם בזה הוא, שעל ידי שעמל במקום אחד נפעל בזה שתורתו עומלת לו במקום אחר, ולכך משיג הוא בקל ענין אחר, ואינו משום שענין זה קל הוא, אלא משום שתורתו עומלת לו במקום אחר, והיגיעה והמציאה אינם בהכרח במקום אחד, ואפשר שיגע במקום אחד והמציאה תהיה במקום אחר, ומשום שתורתו עומלת לו במקום אחר.

ולפי"ז נראה ליישב מה שלכאורה קשה, שכיון שהיגיעה היא סיבה למציאה, א"כ שורת הדין צריכה להיות שלא יהיה נפק"מ בין הצלחת צעיר לימים לבין הצלחת זקן שיגע הרבה שנים בתורה, דלכאורה כל שבסוגיא זו עמלו ונתיגעו שניהם באותה מדה, צריך ששניהם ישיגו אותה מציאה, ואנן חזינו שאינו כן, אלא מי שהוא צעיר לימים צריך להתייגע הרבה יותר עד שיורד במקצת לעומקם של דברים, ואילו תלמיד חכם זקן די לו בפחות זמן ליגיעה, ומחדש הרבה יותר בסוגיא. ולהמבואר א"ש, שטעם הדבר הוא שלאחר הרבה שנות עמלות בתורה, הרי שכל דבר שלומד, תורתו של כל השנים עומלת לו ומאירה לפניו את הסוגיא, משא"כ צעיר לימים שאין לו כל כך הרבה שנות יגיעה ועמל, ולכן הוא צריך יותר יגיעה בסוגיא זו.

היגע בתורה שנים רבות מציאותיו רבות

ויובן על דרך משל בעץ פרי צעיר לימים, שמניב רק מעט פירות, ולאחר שהעץ גדול צומחים ממנו הרבה פירות. והוא משום שהעץ לאחר כמה שנים עצור בתוכו כח גדול יותר. וכמו כן הוא בעמל התורה, שמי שעמל הרבה שנים בתורה, מצטרפים כל שנות העמל והיגיעה, וכח זה מצמיח הרבה פירות שהם החידושים דאורייתא, שתורתו של כל השנים עומלת לו בסוגיא שעוסק בה עכשיו.

זה ענין החק
שהד"ת
עמלים לו
במקום אחר

וענין זה אינו דבר שכלי כלל, שבשכל מובן רק שמי שלומד הרבה כשרונותיו מתחדדים, שכן הוא בלימוד שאר חכמות, שכל שלומד יותר כשרונותיו מחודדים יותר, אבל בלימוד התורה אינו פועל לחידוד שכלו וכשרונותיו, אלא שכל כח העמל והיגיעה שאדם משקיע מתחילת לימודו, כח זה עמל לו בכל מקום, וזה שהתורה עומלת לו אינו ענין שכלי כלל. וזהו שכתב הבעל הטורים 'אם בחקותי תלכו' - בגימטריא 'עמלים דברי תורה', דהיינו שהדברי תורה הם העמלים, ולא שהאדם עמל בדברי תורה, שזהו הענין שתורתו עומלת לו במקום אחר. וזה 'חק' בלא הבנה שכלית, שזהו 'אם בחוקתי תלכו', שהוא חק בלא טעם, שזה שדברי תורה הם העמלים לו במקום אחר, הוא חק בלא טעם.

זכות שתורתו
עומלת לו
הוא למי
שעושה רצונו
ית'

והנה זה פשוט, שכדי שיזכה האדם לכך שתורתו עומלת לו, צריך שיהיה האדם ראוי לכך, ולא סגי בעמל לבד, ורק מי שעושה רצון השי"ת ועובד את השי"ת בלב שלם, זוכה לכך שתורתו עומלת לו, וח"ו מי שאינו עובד את השי"ת כדבעי, פשיטא שאין התורה עומלת לו. ונראה שזהו נוסח התפלה 'הוא יפתח לבנו בתורתו, וישם בלבנו אהבתו ויראתו, ולעשות רצונו ולעבדו בלבב שלם, למען לא ניגע לריק', דהיינו שע"ז שנעבוד את השי"ת באהבה ויראה, ונעשה רצונו ונעבד אותו בלבב שלם, אז לא ניגע לריק - שהיגיעה אינה לריק, כי יש בה תועלת, שהיגיעה פועלת שהתורה עמלה לו במקום אחר. אבל אם ח"ו אין באדם אהבה ויראה, ואינו עובד את השי"ת בלבב שלם, הרי שיגיעתו היא לריק, שהיגיעה הולכת לאיבוד, שאין התורה עומלת לו ח"ו.

העמל הפועל
במקום אחר
הוא ע"י
חזרה

ונראה שענין העמל הפועל שתורתו עומלת לו במקום אחר, הוא בעיקר בעמל של חזרה על דברי התורה. דהנה איתא בגמרא (סנהדרין טז.) לעיל מיניה: רבי יהושע בן קרחה אומר, כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר [וענין זורע ואינו קוצר, הוא, שלא רק שאין לו ריוח מזריעתו, אלא אף גורם לעצמו הפסד, שהרי לולא שזרע היו בידו לכל הפחות הפירות שזרע, ועכשיו שזרע ואינו קוצר, הוא מפסיד גם מה שהיה בידו]. רבי יהושע אומר, כל הלומד תורה ומשכחה, דומה לאשה שיוולדת וקוברת [ומשינוי הלשון משמע, דמיירי במי שחוזר, אלא שלאחר זמן משכח לימודו, ולכך אינו כזורע ואינו קוצר, שהרי בתחילה קצר, רק שכיון שאח"כ משכחה, הוא דומה לאשה שיוולדת וקוברת, דהיינו שהיה לה ולד אלא שאח"כ מת]. רבי עקיבא אומר, זמר בכל יום, זמר בכל יום.

ובהמשך לזה איתא דברי הגמ' הנ"ל: אמר רב יצחק בר אבודימי, מאי קרא, שנאמר 'נפש עמל עמלה לו', הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר, ע"כ.

ומבואר מלשון הגמרא, דרב יצחק בר אבודימי קאי אדלעיל מיניה, שהרי קאמר 'מאי קרא'. ועיין במהרש"א (חדא"ג שם ד"ה ושאמר זמר), שעמד בזה וכתב: דלפירש רש"י לא יתכן שפיר מאי דקאמר עלה 'מאי קרא שנאמר נפש עמל' וכו', אי נמי יש לומר ד'זמר' מלשון זומר בגפנים, ורצה לומר, אם אתה נוטע ועמל גם וזומר, שהלומד תורה וחוזר עליה, הרי הוא כזורע וגם קוצר כדלעיל, גם התורה עומל וזומר עליך במקום אחר, ע"כ. ומבואר במהרש"א שדברי רבי עקיבא 'זמר בכל יום' היינו שלומד תורה וחוזר עליה, והוא מלשון זומר בגפנים, שלא רק שנוטע את הגפן, אלא ממשיך לזמור, והיינו שחוזר על מה שלמד, וממילא גם התורה עומל וזומר עליך במקום אחר. ולפי"ז דברי רב יצחק בר אבודימי הם המשך לדברי ר"ע, שהוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר.

וצריך ביאור, שמכיון שהם המשך לדברי ר"ע, ור"ע מיירי במי שלומד וחוזר, א"כ היכן מצאנו בקרא ד'נפש עמל עמלה לו', דקאי על מי שחוזר. והמהרש"א סתם דבריו ולא פירש, מהיכן ידעינן שעמל בתורה קאי על החזרה.

מקורות לכך
ש'נפש עמל
עמלה לו' ע"י
החזרה

ויבאר הדבר, על פי מה שכתב באור החיים ריש פרשת בחוקותי (ויקרא כו ג): וטעם שקרא הכתוב עמל התורה 'חוקה', לצד שיש בה מצוה אפילו ללמוד דברים שלמדם פעמיים ושלש והם נטועים אצלו, כי חפץ ה' בעסק התורה חוקה חקק, עכ"ל. מבואר מדבריו, שהחק בעמל התורה הוא ללמוד הרבה פעמים. ולפי"ז נמצא שמה שאמרו חז"ל על הכתוב 'אם בחוקותי תלכו' שהוא עמל התורה - קאי על חזרה, שחוק הוא לחזור הרבה פעמים, והוא עמל התורה. ולפי"ז יבוארו דברי המהרש"א הנ"ל, דקרא ד'נפש עמל עמלה לו' שהוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר, שהעמל הזה הוא החזרה, ושפיר קאי אדלעיל מינה על דברי ר' עקיבא שאמר 'זמר בכל יום' שהוא החזרה.

ועיין עוד בתורת חיים (סנהדרין צט: ד"ה נפש) שכתב בדרך רמז, אהא דאיתא (חגיגה ט:): אינו דומה מי ששונה פרקו מאה פעמים, לשונה פרקו מאה פעמים ואחד. וכתב, שהמלאך הממונה על השכחה שמו עולה בגימטריא מאה [והוא ס"מ כמו שכתב בשל"ה], והמלאך הממונה על הזיכרון הוא מיכאל, שעולה בגימטריא מאה ואחד, ולכך השונה פרקו מאה פעמים ואחד, זוכר תלמודו. ולפי"ז כתב, שזהו הרמז בקרא 'נפש עמל עמלה לו' כי אכף עליו פיהו, 'פיהו' בגימטריא ק"א, וכן 'אכף' בגימטריא ק"א, עכ"ד עיי"ש. ומבואר בדבריו, דקרא 'נפש עמל עמלה לו' כי אכף עליו פיהו, קאי על מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד.

מכל זה מבואר, שכדי לזכות לענין זה ש'תורתו עומלת לו במקום אחר', שזוכה לזה מי שעמל בתורה, היינו אם עמל וחוזר הרבה פעמים על תלמודו, ואז הוא נקרא 'נפש עמל', וזוכה לכך שתורתו עומלת לו במקום אחר.

ואפשר לומר לפי"ז, שזה הוא הלשון בגמרא 'ותורתו' עומלת לו במקום אחר, ויש לדייק שאמרו 'ותורתו' ולא אמרו 'ותורה עומלת לו'. ויבואר הדבר ע"פ מה דאיתא בגמרא (קידושין לד:): הדר אמר רבא, אין, תורה דיליה היא, דכתיב (תהלים א ב) 'ובתורתו יהגה יום ולילה'. ופירש רש"י (ד"ה ובתורתו יהגה): בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה 'וגרסה' היא נקראת תורתו. ומבואר ברש"י, שרק לאחר שגרסה נקראת 'ותורתו', ולא די בזה שלמדה, אלא בעינן שגרסה, שיחזור עליה כמה פעמים. ונמצא שהלשון 'ותורתו', היינו לאחר שגרסה. ולפי"ז ה"נ מה שאמרו 'ותורתו' עומלת לו במקום אחר, מדויק הלשון 'ותורתו', דקאי על מי שעמל בתורה וחוזר כמה פעמים שאז איקרי תורתו, ואז 'ותורתו עומלת לו במקום אחר'.

ואפשר להוסיף בזה, על פי מה ששמעתי ממו"ר הגאון ר' צבי קושלבסקי שליט"א אהא דאיתא במשנה (אבות פ"ו מ"ד): כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל, ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעוה"ב. והקשה, דבשלמא פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן, מובן שעל האדם להתנזר מכל עניני עוה"ז ולחיות בדחקות, ולא להיות נגרר אחר מותרות של עוה"ז, אבל 'חיי צער תחיה', צריך ביאור למה צריך לחיות מתוך צער.

וביאר על פי מה דאיתא במדרש (תנחומא נח ג) שהביאו המשנה דאבות הנ"ל, ואמרו: וזו היא תורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, שהיא משולה לחושך, שנאמר (ישעיה ט א) 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול' - אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול, שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והיתר בטמא וטהור, עיי"ש. ולפי"ז ביאר, שזהו הענין ש'חיי צער תחיה', דקאי אתורה שבע"פ, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, אלו תורף דבריו.

וצריך ביאור לפי"ז בהמשך המשנה 'ובתורה אתה עמל', והרי מה שאמרו 'וחיי צער תחיה', הוא לימוד התורה שיש בה צער גדול, וא"כ מהי התוספת ש'בתורה אתה עמל'. ולהמבואר לעיל שעמל התורה הוא החזרה אתי שפיר, דחיי צער תחיה קאי על הלימוד בפעם הראשונה, שהיא קשה ויש בה צער גדול, 'ובתורה אתה עמל' קאי על החזרה, שזהו עמל התורה.

ומכאן תשובה לאלו המרפס עצמם מלחזור כמה פעמים, וטענתם היא, שבזמן זה יכולים ללמוד עוד דברים חדשים. ובאמת אף אם צדקו דבריהם, אין בהם כדי להרפות מהחזרה, שהרי חז"ל קראו למי שחוזר הרבה 'עובד אלקים', ואינו מדרך העבד לחפש טובה לעצמו, ועליו לעשות כפי ציווי האדון. אולם עיקר טענה זו בטעות

ובכך מבואר
הלשון
'ותורתו'
עומלת

'חיי צער'
תחיה'
בלימוד
תושבע"פ

'ובתורה אתה'
עמל' קאי על
החזרה

יסודה, משום שמי שחוזר הרבה על תלמודו, הוי 'נפש עמלה' וזוכה לזה ש'תורתו עומלת לו במקום אחר', וא"כ אדרבה הרי מרוויח בזה, שכל מה שילמד אח"כ יצליח בזה הרבה שהתורה תעמול לו.



סימן ז

מעלת מי שמניח אחריו בן יגע בתורה

לסיום הש"ס, ב' כסלו ה'תשס"ד יום היארצייט א"מ הרה"ח ר' זלמן לייב זצוק"ל

א. במדרש רבה (ב"ר סג א): 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם' (בראשית כה יט), 'גיל יגיל אבי צדיק יולד חכם ישמח בו' (משלי כג כד), גילה אחר גילה בזמן שהצדיק נולד, 'ויהי בימי אחז' וגו' (ישעיה ז א), אמר ר' הושעיא, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבון כל העולמים, ווי שְׁמֶלֶךְ אחז, אמר להם, בן יותם הוא, ואביו צדיק, ואיני יכול לפשוט את ידי בו, 'ויולד חכם ישמח בו', רבי לוי אמר, מנין אתה אומר שכל מי שיש לו בן יגע בתורה, שהוא מתמלא עליו רחמים, תלמוד לומר (משלי כג טו) 'בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני', רבי שמעון בן מנסיא אומר, אין לי אלא לב אביו של בשר ודם, מנין שאפילו הקב"ה מתמלא רחמים עליו בשעה שהוא יגע בתורה, ת"ל 'ישמח לבי גם אני', גילה אחר גילה, בזמן שהוא צדיק בן צדיק, ע"כ.

גילה אחר
גילה בצדיק
בן צדיק

וצריך ביאור, שבתחילה כתב 'גילה אחר גילה בזמן שהצדיק נולד', ובסוף כתב 'גילה אחר גילה בזמן שהוא צדיק בן צדיק'.

עוד צריך ביאור, מה שהביא המדרש על הפסוק 'ויולד חכם ישמח בו', מה שאמר רבי לוי, שמי שיש לו בן יגע בתורה, שהוא מתמלא עליו רחמים, ומה שאמר רבי שמעון בן מנסיא, שאפילו הקב"ה מתמלא רחמים עליו. שלכאורה דבריהם באים לפרש סיפא דקרא, 'ויולד חכם ישמח בו', ולא קאי ארישא דקרא 'גיל יגיל אבי צדיק'. ואילו מסוף הדברים שמסיים 'גילה אחר גילה בזמן שהוא צדיק בן צדיק', מבואר שכל זה בא לבאר תחילת הפסוק 'גיל יגיל אבי צדיק'.

ועיין בילקוט שמעוני (משלי רמז תתקס) שהלשון שם הוא: 'גיל יגיל אבי צדיק', גילה בזמן שהצדיק נולד, גילה אחר גילה בזמן שהוא צדיק בן צדיק, 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם' ע"כ, הרי מבואר שגילה אחת היא כשהצדיק נולד, וגילה אחר גילה היא בזמן שהוא צדיק בן צדיק.

ולפי"ז מה שהביאו מדברי רבי הושעיא 'אמר להם בן יותם הוא ואביו צדיק', הוא להורות החשיבות של בן צדיק. ומה שהביאו מדברי רבי לוי ורבי שמעון בן

מנסיא, שמי שיש לו בן יגע בתורה, אביו מתמלא רחמים עליו, והקב"ה מתמלא רחמים עליו. הוא להורות החשיבות שהוא צדיק. וזהו הסיום במדרש 'גילה אחר גילה בזמן שהוא צדיק בן צדיק', והוא כדאיתא בילקוט הנ"ל, שבזמן שהצדיק נולד איכא גילה, וגילה אחר גילה בזמן שהוא צדיק בן צדיק. וזהו שהביא המדרש כאן שני הדברים, בתחילה הביא מהא דאמר בן יותם, שזו המעלה של בן צדיק, ואח"כ הביא המעלה שמי שיגע בתורה שהוא צדיק, וגילה אחר גילה הוא כשיש שני המעלות יחד, שהוא צדיק בן צדיק.

תוספת גילה

ובודאי אין כוונת המדרש שהן שתי סיבות נפרדות לשמחה וגילה, חדא שהוא צדיק, ואידך שהוא בן צדיק, אלא כוונת המדרש שכשהוא צדיק בן צדיק יש בזה תוספת גילה, ואף על פי שממה שהביא מאחז מבואר שיש גילה במה שהוא בן צדיק, ובמה שהביא שמי שיגע בתורה אביו והקב"ה מתמלאים עליו רחמים, חזינו שיש שמחה כשהוא צדיק, מ"מ הא דהוי גילה אחר גילה, אינו שתי סיבות לגילה, אלא יש בזה תוספת גילה כשהוא צדיק בן צדיק.

וזו השמחה הגדולה שזכינו לסיים הש"ס בפעם השלישית, דבתלתא זימני לכו"ע הוי חזקה, ומיד קיבלו על עצמם ללמוד פעם רביעית, דסמל שמחה זו הוא המשך העסק בתורה ולסיים הש"ס, שירושה היא לנו מאבותינו, זה שלושה דורות, הסבא הרה"ח ר' יעקב זצ"ל, ובנו סבינו הרה"ח ר' שלמה צדוק זצ"ל, ואבינו בנו הרה"ח ר' זלמן לייב זצ"ל שזכו באמירת שיעורי הדף היומי לסיים הש"ס כמה פעמים, ואנו בעזהש"ת ממשיכים דרכם, וזכינו לסיים הש"ס שלש פעמים, והוא גילה אחר גילה, שיש המשך הדורות ללמוד ולסיים הש"ס.

ואגב הדברים יש להעיר על שינוי הלשון, שרבי לוי אמר, שכל מי שיש לו בן יגע בתורה, שהוא מתמלא עליו רחמים, ואילו רבי שמעון בן מנסיא אומר, שאפילו הקב"ה מתמלא עליו רחמים בשעה שהוא יגע בתורה, וצ"ע.

הפסוק
'תורה צוה'
לנו משה וגו'
נקרא תורה

ב. איתא בגמרא (ב"ב יד.): אמרו ליה רבנן לרב המנונא, כתב רבי אמי ארבע מאה ספרי תורה, אמר להו, דילמא 'תורה צוה לנו משה' כתב, ע"כ. ובתוס' (ד"ה דילמא תורה צוה): ואומר ר"ת, דאותו פסוק קרוי תורה, כדאמר בפרק ג' דסוכה (מב.) קטן היודע לדבר, אביו מלמדו תורה, מאי תורה, 'תורה צוה לנו משה', ע"כ. [ויש לציין, שבשני המקומות רב המנונא הוא בעל המימרא, כאן אמר רב המנונא לרבנן 'דילמא תורה צוה לנו משה כתב', וכן בגמרא סוכה שהביא ר"ת, היא מימרא של רב המנונא]. וזה לשון הגמרא (סוכה מב.): תורה מאי היא, אמר רב המנונא, 'תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב', ע"כ. ומבואר שהאב מלמד לבנו את כל הפסוק, גם סיפיה דקרא 'מורשה קהלת יעקב'. וצריך ביאור דבשלמא רישא דקרא 'תורה צוה לנו משה', אתי שפיר 'למה קרוי תורה', כי הוא מיסודות האמונה, שהתורה ניתנה לנו ע"י משה רבינו ע"ה, אבל סיפא דקרא 'מורשה קהלת יעקב', צריך ביאור מדוע קרוי 'תורה'.

ונראה לבאר ע"פ הגמרא (ב"מ פה.): אמר רבי פרנך אמר ר' יוחנן, כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר (ישעיה נט כא) 'ואני זאת בריתי וגו', מאי 'אמר ה', אמר הקב"ה, אני ערב לך בדבר זה, מאי 'מעשה ועד עולם', אמר ר' ירמיה, מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה, ע"כ.

תורה מחזרת
על אכסניא
שלה

ועיי"ש במהרש"א (חדא"ג שם ד"ה כל שהוא) שכתב: והנראה, כלפי מה שאמרו בפרקי אבות (פ"ב מ"ב) והתקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך, דלכן ת"ח קאמר הכי, שיתקן עצמו ללמוד תורה, אז אפשר לו לבוא למקום אבותיו, אבל בלי שיזדז עצמו מצד ירושה לא ימלא מקום אבותיו וכו', ואמר דבהכי עדיף בן ת"ח של בן ת"ח, מבן ע"ה, שהתורה שלומד מחזרת ומסייעתו להגיע ולמלא מקום אבותיו, שהיא אכסניא שלה, דהיינו בית אבותיו, ע"כ.

התורה
מסייעתו
למלא מקום
אבותיו

ולפי"ז נראה, שזהו הענין ד'מורשה קהלת יעקב', דיעקב ענינו הוא שהוא בן של ת"ח של בן ת"ח, ושוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, ומכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה. ולפי המבואר במהרש"א, נראה שזהו הפירוש **מורשה**, דעיינ בגמרא (ב"ב קיט:): היא גופה קא מסתפקא ליה, דכתיב (שמות ו ח) 'ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'', ירושה היא לכם מאבותיכם, או דלמא שמורישין ואינן יורשין, ע"כ. וברשב"ם (ד"ה דכתיב) וז"ל: וקא מיבעיא ליה האי 'מורשה' דקאמר רחמנא פשיטא ליה דמורישין ואינן יורשין הוא מדכתיב מורשה ולא כתיב ירושה וכו', עכ"ל. ומבואר ברשב"ם שלשון 'ירושון' חלוק מלשון 'מורשה', דלשון ירושה קאי על היורש, ולשון 'מורשה' קאי על המוריש.

חילוק בין
ירושון
למורשה

ולפי"ז יבואר לשון הכתוב 'מורשה קהלת יעקב', דלא כתיב 'ירושון' אלא 'מורשה', וזהו שאמרו במשנה באבות [שהביא המהרש"א הנ"ל] 'והתקן עצמך ללמוד תורה שאינה ירושה לך'. והיינו שאין לנו ירושה בתורה, אלא צריך כל אדם להתקין עצמו ללמוד תורה, ולכך כתיב 'מורשה קהלת יעקב', והיינו שהתורה מחזרת על אכסניא שלה. וראה בלשון הבעל הטורים על פסוק זה (דברים לג ז) שכתב וז"ל: 'מורשה', שנים במסורה, 'מורשה קהלת יעקב', 'ונתתי אותה לכם מורשה' וכו', דבר אחר, זהו שאמרו חז"ל התורה אינה ירושה לך, כמו התם 'ונתתי אותה לכם מורשה אני ה'', 'מורשה' ולא 'ירושון', אף הכא נמי, עכ"ל.

ולפי"ז יסוד הכתוב 'מורשה קהלת יעקב' הוא, שיעקב שהוא דור שלישי של ת"ח, הוא מוריש התורה עד עולם, והקב"ה אומר, אני ערב לך בדבר זה, שמכאן ואילך התורה מחזרת על אכסניא שלה. ומ"מ דע שאינה ירושה לך אלא מורשה, ולכן התקן עצמך ללמוד תורה. ושני דברים נאמרו בזה. חדא, שיש לנו הבטחה וערבות מהקב"ה שהתורה מחזרת על אכסניא שלה, מעתה ועד עולם, ואידך, שהיא ירושה ולא מורשה, והתקן עצמך ללמוד תורה. ומ"מ בזה שלומד תורה, יש בידו סיוע שהתורה מחזרת על אכסניא שלה, ומסייעתו להגיע ולמלא מקום אבותיו.

שני יסודות
בתורה

ולפי"ז יובן למה סיפא דקרא 'מורשה קהלת יעקב' קרוי תורה, כיון שיש כאן יסוד בלימוד התורה לידע שני הדברים ביחד, שיש לנו סייעתא דשמיא להצלחה בזה שהתורה מחזרת עלינו, ועוד שמ"מ אנו צריכים להתקין עצמינו ללמוד תורה, דהוי מורשה ולא ירושה.

ובסיום הדברים יש להביא דברי בעל הטורים על פסוק זה (דברים לג ז) 'קהלת יעקב', משום דכתיב ד'יעקב איש תם יושב אהלים' (בראשית כה כז), 'מה טובו אוהליך יעקב' (במדבר כד ה), אימתי התורה מתקיימת, כשמתאספים קהלת יעקב, עכ"ל.

ומה מתאים הדבר להתאסף ולהתכנס ביום זה, קהלת יעקב, שהתורה מתקיימת כשמתאספים, לסיים הש"ס כולו על ידי כל הצאצאים, ולהמשיך בזה מורשת אבינו זצ"ל, וכפי שהזכרנו לעיל, שיש בזה המשך של שלוש דורות, ולדעת שכוח זה שיש בידינו שזכינו לסיים את הש"ס, הוא בבחינת התורה מחזרת על אכסניא שלה. ויה"ר שע"י אסיפה והתכנסות זו תתקיים התורה בידינו, מעתה ועד עולם, אמן כן יהי רצון.



סימן ח

בענין צירוף רשעים בקטורת תענית וסיום מסכת

יום ה' תולדות, ב' כסלו ה'תשס"ג יום היארציית

ו'ירח את ריח בגדיו' (בראשית כז כז). וראה שם משמואל (תרע"ו) שהביא תרגום יונתן, שהריח את ריח קטורת הסמים שהקטירו בבית המקדש. וביאר, מהו החילוק בין קרבן לקטורת, שבקרבן איתא בגמרא (זבחים ז:) אי דליכא תשובה, זבח רשעים תועבה. אבל בקטורת פירש רש"י פרשת כי תשא (שמות ל לד) שחלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב בין סממני הקטורת, ללמדנו שלא יקל בעינינו לצרף עמנו באגודת תעניותינו ותפילותינו את פושעי ישראל שיהיו נמנין עמנו. ואין הפירוש שרומז לרשעים שעשו תשובה, דא"כ נחשבים צדיקים ולא רשעים, וע"כ שלא עשו תשובה, ולמה לא נאמר (משלי טו ח) 'זבח רשעים תועבה', ומוכח מכאן דשניא קטורת מקרבנות, דקרבנות הם ענין קירוב, וכל איש אשר מום בו לא יקרב, ואין מום גדול ממי שנקרא רשע, ואין ארור מדבק בברוך, אך ענין קטורת הוא תרגום של קישור, והיינו דכל חטא הוא מחמת החשכות וההסתר, ואין אדם עובר עבירה אא"כ נכנסה בו רוח שטות (סוטה ג), והחשכות וההסתר הוא מכח הפירוד משרשו, עד שאין השורש מאיר בו, וממילא כאשר חזר ונקשר חבל הכוסף, אז מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך,

וע"כ אפילו הוא מרוחק אפשר להצטרף לקטורת, היינו להתקשר בעודנו שם, וע"כ מצרפים פושעי ישראל בבואם להצטרף אלינו, כי עי"ז הם מתקשרים בכנס"י, עכת"ד.

והנה מקור דברי רש"י הנ"ל הוא מהגמרא (כריתות ו): א"ר חנא בר בזנא א"ר שמעון חסידא, כל תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע, ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת, ע"כ. ומבואר בזה שלא רק שמותר ואפשר לצרף פושעי ישראל בתענית, אלא שאם אין בה מפושעי ישראל אינה תענית.

צירוף פושעי
ישראל
לתענית

ולהמבואר בשם משמואל שבקטורת אפילו הוא מרוחק יכול להצטרף לקטורת, והיינו להתקשר בעודנו שם, לפי"ז נמצא שאותו הענין שיש בקטורת, יש ג"כ בתענית, דאע"פ שתכלית התענית היא להתעורר בתשובה, מ"מ צריך לצרף פושעי ישראל לתענית, ולפעול בתענית הענין של קטורת לחזור ולקשור חבל הכוסף, ואפילו הוא מרוחק מצטרף לתענית דהיינו להתקשר בעודנו שם.

תענית
בקטורת

ולפי"ז נראה להוסיף ולומר, שגם בסעודת סיום מסכת, שבנוסף לכך דעבידנא יומא טבא לרבנן (שבת קיט.), וכמו שנפסק ג"כ ברמ"א (יו"ד סי' רמ"ו סכ"ו): כשמסיים מסכת, מצוה לשמוח ולעשות סעודה, ונקראת סעודת מצוה. ועיין פתחי תשובה (שם סק"ח) שהביא מתשובת חוות יאיר (סי' ע) דה"ה יום של אחריו, ואפשר שגם שאחר אחריו, עיי"ש. הרי שבנוסף לכך יש בסיום מסכת גם הענין הנ"ל דקטורת ותענית, וכפי שיבואר.

סיום מסכת
תענית
וקטורת

דהנה בערב פסח נפסק בשו"ע (או"ח סי' תע ס"א) שהבכורות מתענין בערב פסח. ועיי"ש במשנה ברורה (סק"י) שכתב: ויש מקומות שנהגו הבכורים להקל ולאכול בסעודת מצוה, וכן נוהגין כהיום בכמה מקומות במדינתנו להקל ולאכול אף בסעודת סיום מסכת, ואף שהבכורים בעצמן לא למדו את המסכת, מ"מ כיון שאצל המסיים הוא סעודת מצוה, מצטרפים לסעודתו וכו', עכ"ל. ומבואר דבסעודת סיום מסכת אין צריך להתענות, וגם הבכורים שלא למדו את המסכת מצטרפים לסעודתו של המסיים מסכת.

סיום מסכת
בתענית
בכורים בערב
פסח

וכן מצאנו בתענית של יום היארצייט, שנחלקו הפוסקים אם סעודת סיום מסכת פוטרת התענית. ואף שמצוה להתענות ביום היארצייט (שו"ע סי' שעו ס"ד), אפ"ה יש פוסקים הסוברים שיכול לאכול בסעודת סיום מסכת, ומכ"ש אם הוא עצמו מסיים.

תענית יום
יא"צ

ומזה מבואר שבסעודת סיום מסכת, יש את אותו ענין שיש בתענית, שהרי סעודת הסיום הוי במקום התענית. ולפי"ז כמו שבתענית יש את הענין שיש בקטורת, שיכול להתקשר בעודנו שם, כמו"כ בסעודת סיום יש ג"כ ענין זה.

ואף שבמצות לימוד התורה איתא, שצריך להרהר בתשובה לפני לימודו, שלא יהיה בכלל 'ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי' (תהלים נ טז), וא"כ בזה שווה מצות לימוד התורה לכל הקרבנות, שבלא תשובה הוי בכלל 'זבח רשעים תועבה'. מ"מ בסיום מסכת יש כח מיוחד להתקשר לקב"ה במקום שעודנו שם, כי בסיום מסכת יש שמחה

צירוף רשעים
לסיום מסכת

וסעודת מצוה על השלימות של התורה, וכדאיתא בספרים שהר"ת של ס"מ הוא, סיום מסכת אין לעשות, סעודת מצוה אין לעשות, נמצא שהכח המנצח של הס"מ הוא סיום מסכת וסעודת מצוה, ויש בכח זה לפעול את הענין שיש בתענית וקטורת, שגם פושעי ישראל יכולים להצטרף לזה, שזה פועל קשר להקב"ה, ומאיר בכל מצב שנמצאים בו.

מקור
מהגמרא
שסיום
מסכתא
שמחנה היא
לכל

והנה בענין סעודת סיום, כבר מבואר בגמרא שהשמחה היא לכל המשתתפים ולא רק למסיים. דאיתא בגמרא (שבת קיח:): אמר אביי, תיתי לי, דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה, עבידנא יומא טבא לרבנן, ע"כ. ומבואר שרק צורבא מרבנן אחד הוי שלים מסכתיה, ואפ"ה 'עבידנא יומא טבא לרבנן', היינו לכל התלמידים, גם אלו שלא סיימו. [וכן איתא ברמז בשם הגר"א, שהגימטריא של אותיות סיום, הגלוי והנסתר הוא אותו גימטריא, להורות שגם מי שלא סיים בפועל, משתתף בסיום כמו המסיים]. ולהמבואר נמצא שההתקשרות להקב"ה שנפעלת בסיום, בכוחה לפעול ולהשפיע ולקשר כל המשתתפים בסעודת הסיום, וגם כשלא עשו תשובה, נפעל קשר ההשפעה כמו בקטורת ותענית, וההשפעה היא לכל מי שבא להצטרף, שעי"ז כולם נקשרים לכנסת ישראל.



סימן ט

בענין הודאה

[ט"ו תמוז תשע"ח, סעודת הודיה]

ביאורי רש"י
והלבוש ב'על
שאנו מודים
לך

בגמרא (סוטה מ.): בזמן ששליח ציבור אומר מודים העם מה הם אומרים, אמר רב, מודים אנחנו לך ה' אלהינו על שאנו מודים לך, ושמואל אמר, אלהי כל בשר על שאנו מודים לך, רבי סימאי אומר, יוצרנו יוצר בראשית על שאנו מודים לך, נהרדעי אמרי משמיה דרבי סימאי, ברכות והודאות לשמך הגדול על שהחייטנו וקיימתנו על שאנו מודים לך, רב אחא בר יעקב מסיים בה הכי, כן תחיינו ותחננו ותקבצנו ותאסוף גלויותינו לחצרות קדשך לשמור חוקיך ולעשות רצונך בלבב שלם על שאנו מודים לך. אמר רב פפא הילכך נימרינהו לכולהו, ע"כ.

וברש"י: על שאנו מודים לך, על שנתת בלבנו להיות (מודים לך) דבוקים בך ומודים לך, עכ"ל.

אכן הלבוש (או"ח סימן קכז ס"א) כתב: וזה נוסחו וכו' כלומר נזכה שתקיימנו ותחיינו כו' בזכות שאנו מודים לך תמיד ונשמעים לעבודתך וכו', עכ"ל.

לא פליגי וכל
אחד פירש
שיטה אחרת

ונראה שרש"י והלבוש לא נחלקו, ורש"י פירש לפי דעת רב ושמואל, והלבוש פירש לפי דעת רב אחא בר יעקב. משום שלרב ושמואל אין לפרש כלבוש שאנו מבקשים בזכות שאנו מודים לך, שהרי לדבריהם אין שום בקשה בדבריו, וע"כ שלרב ושמואל גם הלבוש יפרש כרש"י שפירושו הודאה על שאנו מודים. ומאידך לרב אחא בר יעקב אין לפרש כרש"י שהיא הודאה על שאנו מודים, שא"כ היה לומר 'על שאנו מודים לך' מיד לאחר 'מודים אנחנו לך', וזה שאומרים 'על שאנו מודים לך' לאחר הבקשות, מורה שהפירוש הוא כהלבוש שהבקשות הן בזכות ההודאה.

ההודאה היא
מתוך
הדבקות

והנה רש"י הוסיף שההודאה היא על שנתת בלבנו להיות דבוקים בך ומודים לך, אף שלא נזכר בברכה דבוקים בך. ומבואר בזה שבכלל ההודיה לה' נכללת גם הדבקות בו ית'. והביאור, שההודאה באה מהכרה שהקב"ה מנהיג אותנו ושולט עלינו, ומטעם זה יש לכרוע במודים. וכן הוא ג"כ בדרך בני אדם שהמודה לחבירו הוא שוחה, שמבטא בזה שהנותן לו טובה הוא מעליו. ובסוף פ"ק דב"ק (טז), שדרו של אדם לאחר ז' שנים נעשה נחש והוא דלא כרע במודים, ועיי"ש בתורת חיים שהעונש הוא שאם אינו מכניע עצמו להודות, הרי זה החטא של הנחש שהיה הראשון שמרד ולא שמע ציווי ה', ולפי"ז ההכנעה וההתבטלות שמביאה להודאה, הוא הדיבוק והקשר לבורא, ודו"ק.

ההודאה היא
סיבה
להמשך
השפע ולא
להיפך

ולפירוש הלבוש נמצא שההודאה היא הסיבה לקיום הבקשה, והננו מבקשים מה' שיענה לבקשתנו בזכות ההודאה. ויש הסוברים שהודאה מונעת מהמשך ההצלחה, ונמנעים מלהודות ברבים על חסדי ה' ונפלאותיו שעשה עמם, וסמכו על המבואר בענינה של לאה שכאשר נתנה לבנה הרביעי את השם יהודה והודתה לה', נאמר בה 'ותעמוד מלדת' (בראשית כט ה) [אך עיין באבן עזרא (שם) שרק משום שאמרה 'הפעם אודה', לכך תעמוד מלדת]. ומפרשים בזה את נוסח בברכת הגומל שמודים להשי"ת הגומל לחייבים טובות, והציבור עונים 'הוא יגמלך כל טוב סלה', כדי למנוע את ביטול השפע הבא מחמת ההודאה. וכן בתפילת שחרית אחרי אמירת 'הודו לה' כי טוב', מוסיפים ואומרים 'הושיענו'.

אולם לפי המבואר בלבוש נמצא דאדרבה ההודאה היא הסיבה להמשך השפע, ולפי"ז בברכת הגומל מה שעונים השומעים 'הוא יגמלך כל טוב סלה', פירושו שזה שמברך ברכת הגומל ומודה, זו סיבה לכך שה' יגמלך כל טוב סלה.

ולהוסיף ביאור יש לומר על פי מה שכתב בדרך מצוותיך (דף קמח. בענין הלל) שעמד בזה למה צריך להודות ולהלל, דבשלמא ברכה הוא מלשון המברך את הגופן והוא לשון המשכה וגילוי שמשפיע עלינו, אבל צ"ב מהו ענין הלל. ומבאר ע"ד משל

ז. עי' דברי תורה (מנוקאטש, ח"א אות י), ושו"ת דברי יציב (ח"ז סי' כה) בשם הרה"ק מלובלין. אך דבריהם שם הם רק במי שמודה ואינו מוסיף להתפלל על העתיד. מבני המחבר.

באדם שע"י שמדברים בשבחו הרי זה מביא את כחו מההעלם לגילוי, וכמו"כ בזה שמהללים להשי"ת נפעל השפע מההעלם לגילוי עיי"ש. ולפי"ז א"ש שזהו המבואר בלבוש שמטעם שאנו מודים לך, בזכות זה נזכה שתחיינו ותקיימנו ודו"ק.

ואיתא במדרש (ויק"ר ט ז, שוח"ט תהלים מזמורים נו, ק) לעתיד לבא כל הקרבנות בטלים וקרבת תודה אינו בטל לעולם עיי"ש. וצ"ב מאי שנא קרבן תודה מכל הקרבנות, ולמה אינו בטל לעולם.

ולפי המבואר נראה שכיון שההודאה היא הפועלת המשכת הטוב, אי אפשר שיתבטל קרבן תודה, שהוא הכרחי להמשכת הטוב, ושאינו משאר קרבנות שהם לכפרה על חיי"כ או על עשה ול"ת, ולכך לעתיד שלא יחטאו, יתבטלו הקרבנות, אבל תודה שאינה לכפרה, אלא הודאה והיא הכרחית להמשכה, בהכרח שתהיה קיימת ולא תתבטל לעולם.

בספר חסידים (סי' תקל) כתב שמי שצריך לחבר ספר אחד או שני ספרים או שלש ספרים, חייב לחברם, והאריך בזה שחייב לכתוב ולפרסם את דברי תורתו. ויש להעיר במה שכתב 'ספר אחד או שנים או שלושה', וזה מורה שיתר על כן הוא יותר מהסדר הרגיל. ולפי זה יש לומר שכשם שלא כשילדה את בנה הרביעי שהיה יותר מהסדר, אמרה הפעם אודה את ה', שנטלתי יותר מחלקי (רש"י שם), כמו כן בהוצאת ספר רביעי שהוא יותר מהסדר, יש הודאה מיוחדת.

סימן י

בענין חלות מכירת הבכורה ליעקב

נאמר בשבת שבע ברכות

נכדינו היקר זלמן לייב הירשמן נ"ו

ביום ב' כסליו ה'תשפ"ג, יום היארצייט

בכלי יקר פרשת תולדות (בראשית כז לו) על מה שאמר עשיו 'את בכורתי לקח' וגו', הקשה, למה אמר שלקח הבכורה ברמיה, והרי מכרה לו מרצונו הטוב. וביאר, שכששאל יצחק את יעקב מי אתה, והשיב לו 'אנכי עשיו בכורך', ואיך הוציא דבר

ה. אב"ה, לא ידענו למה רמז אבינו בדברו על ספר רביעי, ובעת אמירת דבריו אלו הוציא לאור את ספרו השלישי.

לכן קרבן
תודה אינו
בטל לעתיד

על חיבור
ספר רביעי
באה הודאה

טענת עשו
שמכירת
הבכורה היא
מקח טעות

שקר מפיו, אלא שאמר לו 'אנכי' במקום 'עשיו בכוך', שהרי קניתי ממנו הבכורה, וא"כ אנכי במקומו, ואילו לא קנה הבכורה, לא היה יכול להשיב 'אנכי עשיו בכוך', ולא היה יכול לבוא לכלל הברכות. וטען עשיו, שא"כ המכירה היא מקח טעות, כי מתחילה חשבתי שאין מעלה לבכורה כי אם מה שנוטל פי שנים אחר מות אביו, וחשבתי שמא לא ישאיר אבי אחריו מאומה על כן מכרתי בדבר מועט, אבל עכשיו שאני רואה שהבכורה שוה הרבה, לפי שהברכות תלויות בה, וא"כ הוי מקח טעות, עכת"ד עיי"ש.

ויש לדון בזה, אם שייך לומר במכירת בכורה דהוי מקח טעות. דהנה בשו"ת הריב"ש (סימן שכח) כתב השואל, שראה כתוב בשם רבינו יעקב בן הרא"ש בשם אביו הרא"ש, דהמקנה דבר שלא בא לעולם אם נשבע על ככה, שקנה הקונה, ואפילו מת המקנה המקח קיים. והביא ראיה ממכירת הבכורה שמכר עשיו ליעקב, וכתב (בראשית כה לג) 'השבעה לי'. והשיב הריב"ש: לאו הרא"ש ז"ל ולא רבינו יעקב חתימי עלה, ואין לה על מה שתסמוך, גם הראיה שהביאו בשמם אין לה עיקר, לפי שהיה קודם הדיבור, ומאן לימא לן שלא היה אדם מקנה אז דבר שלא בא לעולם, והשבועה היתה לרווחא דמילתא, שלא יערער עשיו בדבר, כי הכירו יעקב בזד יהיר ואיש זרוע, לפיכך השביעו עכ"ל.

אם השבועה
היתה משום
שהיה
דשלב"ל

והנה הריב"ש בתשובה אחרת (סימן שלה) כתב בא"ד וזה לשונו: ומה שכתב הרא"ש ז"ל בתשובה, במי שהקנה לתת לחבירו מחצית מה שירווח, דאע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אם נשבע להשלים חייב וחבירו קנה, דינו אמת שחייב להשלים מכח שבועתו כדי לקיימה, וכן שלאחר שהשלים ונתן לחבירו חלקו קנה, דהא לא גרע ממוכר פירות דקל דלא קנה, ואמר רב נחמן מודינא דאי שמיט ואכיל לא מפקינן מיניה וכו'. וכל שכן במוחל שלא בטעות אלא מדעת כדי לקיים שבועתו הויה מחילה וכו'. אבל לומר שקנה מן הדין והשבועה תקיים הקנין ותעשה מה שלא בא לעולם כאילו בא, אין זה נכון וכו', עכ"ל.

דעת ריב"ש
שיש חלות
שבועה ולא
חלות קנין

ומבואר בדברי ריב"ש הללו, שסובר שהנשבע בדבר שלא בא לעולם, הוי שבועה, ויש עליו חיוב לקיים שבועתו. ומה שכתב בתשובה (סימן שכח) שאין לה על מה שתסמוך, הוא רק שהקונה לא קנה, ובמת המקנה אין המקח קיים, ומשום שלא חל חלות קנין, שגם אם נשבע אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולא חל קנין. ואף שיש עליו חיוב לקיים השבועה, מכל מקום אין זה פועל שיחול חלות קנין. וזהו שכתב הריב"ש, שאין ראיה ממה שיעקב השביע לעשיו, כיון שהשבועה היתה לרווחא דמילתא שלא יערער עשיו בדבר, אבל לא חל חלות קנין מחמת השבועה, ואפשר שקודם הדיבור היה יכול להקנות דבר שלא בא לעולם שיחול הקנין. ונמצא שעיקר טענת הריב"ש היא שהשבועה מהני רק לזה שיש חיוב לקיים שבועתו, אבל לא חל חלות קנין ע"י השבועה בדבר שלא בא לעולם.

בדעת
הרמב"ם בזה

ויש לדון בזה בלשון הרמב"ם, אם הוא רק חיוב לקיים שבועתו, או שחל חלות קנין. דהנה הרמב"ם (מכירה פכ"ב הט"ו-ה"ז) כתב: דין ההקדש ודין העניים ודין הנדרים אינו כדין ההדיוט בקנייתו, שאילו אמר אדם כל מה שתלד בהמתי יהיה הקדש לבדק הבית, או יהיה אסור עלי, או אתננו לצדקה, אעפ"י שאינו מתקדש לפי שאינו בעולם, הרי זה חייב לקיים דברו, שנאמר (במדבר ל ג) 'ככל היוצא מפיו יעשה'. והואיל והדבר כן, אם צוה אדם כשהוא שכיב מרע ואמר כל מה שיוציא אילן זה לעניים, או כל שכר בית זה לעניים, זכו בהן העניים. יש גאונים שחולקים על דבר זה, ואומרים שאין העניים זוכין אלא בדברים שהדיוט זוכה בהן, ולפיכך לא יזכו בדבר שלא בא לעולם. ואין דעתי נוטה לדברים אלו, שאין אדם מצווה להקנות, והוא מצווה לקיים דבריו בצדקה או בהקדש, כמו שהוא מצווה לקיים הנדר, כמו שביארנו בערכין, עכ"ל.

ויש לדקדק בלשונו, שבהלכה ט"ז כתב 'הרי זה חייב לקיים דברו', משמע שלא חל כלום, והוא רק חיוב לקיים דברו. ואילו מלשונו בהלכה ט"ז 'זכו בהן העניים', משמע שחל חלות קנין, שהוא בבעלות העניים. ובהלכה י"ז כתב, שיש גאונים שסוברים 'שאין העניים זוכין בהם', והרמב"ם חולק סובר ש'הוא מצווה לקיים דבריו', משמע שהוא רק מצווה לקיים דבריו, ולא חל חלות בעלות לעניים.

ועיין ברמב"ם (ערכין פ"ו הל"א) שכתב: יראה לי שאע"פ שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר הרי עלי להקדישו, הרי זה חייב להקדישו כשיבא לעולם משום נדרו וכו', עכ"ל, וגם זה מורה שהוא רק חיוב לקיים נדרו, ולא חל כלום.

ועיין בראב"ד בהשגות בהלכות מכירה (פכ"ב הט"ו), שנראה מדבריו שהבין ברמב"ם שסובר שאפילו לא בא לעולם קנו עניים, וחולק וסובר, שאם חייב עצמו בכך שאמר אתן לעניים כך וכך, כלומר מן הפירות שיצאו בכרם שלי, וכן כל כיוצא בזה, הרי זה חייב עצמו ויתן וכו', עכ"ל. ומבואר שהבין שהרמב"ם סובר שחל חלות קנין וקנו עניים, ועל זה חולק הראב"ד וסובר שלא קנו עניים, והוא רק חיוב לקיים מה שאמר שיתן. ועיין עוד בזה במגיד משנה ובכסף משנה שם, שנקטו שהרמב"ם ג"כ סובר שלא חל חלות בעלות דעניים, והוא רק חיוב לקיים נדרו, אף שהראב"ד פירש ברמב"ם שחל חלות בעלות לעניים, עיי"ש בדבריהם. וצריך לבאר שורש הנדון אם הוא רק חיוב לקיים דבריו או שחל חלות קנין.

והנה החידושי הרי"ם (אבן העזר סימן טז) כתב לבאר דעת הרמב"ם (נדרים פכ"ב הי"ד) שכתב שהפקד הוא מטעם נדר, שהוא, שבכל דוכתי דיבור לא מהני, כיון שיכול לחזור בו, ולא נסתלק לגמרי מהחפץ, אבל בהפקד מהני דיבור, כיון שאסרה תורה לחזור בו כמו נדר, וממילא כיון שאסור לחזור בו, שוב הוי סילוק לגמרי, שנסתלק בדיבור זה של הפקר, ושוב באמת יצא מרשותו ולא מהני חזרה כלל, עכ"ד עיי"ש. ולדבריו נמצא

ד' הרמב"ם
שהפקד כמו
נדר

שגם בשבועה בדבר שלא בא לעולם חל חלות קנין, כמו בהפקר שיצא מרשותו מטעם נדר.

ואולם נראה, שנדון זה תלוי במחלוקת הראשונים (כתובות קא--קב). בהא דחייב אני לך מנה בשטר. שרש"י מפרש שם כל הסוגיא בהודאת בעל דין. והתוס' בשם ר"ת (שם ד"ה אליבא) פירשו דמיירי שמתחייב עכשיו בדבר שלא היה חייב בו, וחל החיוב אף בלא מעשה קנין, כל שיש גמירות דעת. ועיי"ש בתוס' שהביאו ראיה מהא דאמר רבי יוחנן (ב"מ מט). הנותן מתנה מועטת לחבירו קנה. והנה שם בגמרא לא נזכר הלשון 'קנה' שכתבו התוס', אלא הלשון היא 'ומודה רבי יוחנן במתנה מועטת דסמכא דעתייהו'. ועיי"ש ברש"י (ד"ה מודה) שפירש, שאין מותר לחזור בו, ע"כ. ומבואר בתוס' שלא רק התחייבות חלה בגמירות דעת בלא מעשה קנין, אלא גם חלות בעלות במתנה מועטת חלה בלא מעשה קנין כל שיש גמירות דעת. ובדעת רש"י שפירש דמיירי בהודאה על מה שהוא חייב, כתב הבית יוסף (ח"מ סימן מ) שרש"י סובר שלא חלה התחייבות בלא מעשה.

מחלוקת
רש"י ור"ת
בכתובות

ואולם ברא"ש (שם סימן ב) הביא גם כן פירוש הר"ת, והוסיף הרא"ש [לפי הגהת הב"ח]: ודוקא מטלטלין המיוחדין אינן נקנין אלא במשיכה, אבל שעבוד וחוב מהני בשטר, עכ"ל. ומבואר ברא"ש שרק התחייבות חלה בגמירות דעת, אבל חלות קנין על מטלטלין לא חלה בגמירות דעת. ויש להעיר, שהרא"ש לא הביא הראיה שהביאו התוס' ממתנה מועטת. והוא משום שהרא"ש סובר שלא חלה בעלות במתנה מועטת אף שיש גמירות דעת. וא"כ צ"ל שמפרש כרש"י הנ"ל במתנה מועטת, שהוא רק איסור לחזור בו.

דעת הרא"ש
לחלק בין
חוב לקנין

והנה ברמב"ם ובשו"ע נפסק כדעת הרא"ש, דגמירות דעת מהני רק להתחייבות ולא לחלות בעלות. דהנה הרמב"ם (מכירה פ"א ה"א) וכן בשו"ע (ח"מ סימן קפט ס"א): המקח אינו נקנה בדברים וכו', ואמרו לעדים הוו עלינו עדים שמכר זה ושלקח זה, הרי זה אינו כלום, עכ"ל. ואילו לענין חוב כתב הרמב"ם (מכירה פ"א ה"טו) והובא בשו"ע (ח"מ סימן מ ס"א): המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל, אע"פ שלא היה חייב לו כלום, הרי זה חייב וכו'. כיצד, האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה וכו', עכ"ל. הרי שכתב את אותו האופן שהזכיר במקח, שאמר לעדים הוו עלי עדים, ובהתחייבות כתב שחל חיוב, וזו דעת ר' יוחנן בחייב אני לך מנה בשטר. ואילו בחלות קנין באותו האופן עצמו לא חל קנין. והוא כדעת הרא"ש בשם ר"ת, שרק התחייבות חלה בגמירות דעת, אבל קנין אינו חל אלא במעשה קנין.

רמב"ם
ושו"ע פסקו
כהרא"ש

ולפי זה כשבאנו לדון בדין שבועה בדבר שלא בא לעולם אם חל הקנין, הרי שרק לדעת ר"ת בתוס' דגמירות דעת מהני גם לחלות קנין, יש לפרש שע"י השבועה איכא גמירות דעת וחל קנין, אבל לדעת הרא"ש בשם ר"ת, וזו גם דעת הרמב"ם

והשו"ע, לא מהני שבועה שיחול בדבר שלא בא לעולם. ולפי זה דבר זה עולה יפה עם מה שפירשו המגיד משנה והכסף משנה הנ"ל (מכירה פכ"ב הט"ו) בדעת הרמב"ם, שבשבועה בדבר שלא בא לעולם לא חל חלות קנין, והוא רק חיוב לקיים שבועתו. ולפי זה נמצא שנדון זה אם במכירת הבכורה של עשיו ליעקב שהיה שבועה, אם זה מהני לחול בדבר שלא בא לעולם, הרי זה תלוי במחלוקת הראשונים אם יש חלות קנין בגמירות דעת בלא מעשה קנין, ודו"ק.

ולפי זה נראה, שהנדון אם שייך בזה טענת מקח טעות, תלוי בזה אם הוא רק חיוב לקיים שבועתו, או שחל חלות מכירה על הבכורה. דהנה אם הוא חלות בעלות, יש בזה טענת מקח טעות, וכמו שסובר הכלי יקר הנ"ל. אולם אם נאמר שלא חל חלות קנין בלא מעשה, והשבועה היא רק חיוב לקיים שבועתו, א"כ נראה שלא שייך בזה טענת מקח טעות. דהנה בגמרא (נדרים כה:) אמרו: כשם שנדרי שגגות מותרין, כך שבועות שגגות מותרות. וכתב שם הר"ן (ד"ה וב"ה) הטעם דמותרין אף בלא שאלה, בזה הלשון: דכיון שאילו היה יודע שאביו או אחיו היו עמהן, היה מוציאן מן הכלל, הרי זה מוטעה בעיקר הנדר, שלא היה דעתו מעולם על אביו וכל שיש בעיקר הנדר טעות 'אין פיו וליבו שוין ובטל מעצמו', ומש"ה בקונם אשתי נהנית לי, בעינן שיאמר בפירוש שגגה את כיסי, דאי לא אע"פ שהיה דעתו בשביל כך, מכל מקום כיון שלהדיר את אשתו נתכוין, ליכא טעות בעיקר הנדר, עכ"ל. ומבואר בר"ן, שטעם ההיתר בנדרי שגגות ושבועות שגגות הוא, משום שאין פיו וליבו שוין. וזה אינו מטעם טעות כמו במקח טעות. ולכך רק כשיש טעות בעיקר הנדר, לא הוי פיו וליבו שוין.

ולפי זה נמצא, שאם ע"י השבועה של עשיו במכירת הבכורה חל הקנין, א"כ יש בזה טענה של מקח טעות, כמו בכל חלות קנין שהמקח מתבטל בטענת מקח טעות. אבל אם לא חל שום חלות קנין, והוא רק חיוב לקיים שבועתו, א"כ לא נתבטל השבועה ע"י טענת טעות, ורק בטעות בעיקר הנדר והשבועה לא הוי נדר ושבועה, כיון שאין פיו וליבו שוין. ודין זה שאין פיו וליבו שוין אינו מטעם מקח טעות, וכמבואר בר"ן. וא"כ אין בזה טענת טעות, כיון שאין זה טעות בעיקר השבועה, ודו"ק.

בסיים הדברים, הנה איתא בגמרא (סוטה יג.) שטענו לעשיו שמכר חלקו במערת המכפלה, ואמר להו, נהי דזביני בכירותא, פשיטותא מי זביני, ע"כ. וברש"י (ד"ה נהי דזביני לבכורת), ולא אטול פי שנים אלא כמוהו, עכ"ל. ומבואר ברש"י, שמכירת חלק בכורה היא רק לענין שלאחר המכירה יש לכל אחד חצי, ולא אמרינן שבזה שמכר חלק בכורה, יהיה ליעקב שני חלקים כמו שהיה לעשיו. ועיי"ש במהרש"א (ד"ה והאי) שעמד בזה בדברי רש"י, וכתב: ולולי פירוש נראה, דממש בכורתו קנה יעקב ליטול פי שנים, ע"כ, עיי"ש.

טענת מקח
טעות בקנין
או בחיוב
שבועה

חילוק בין
קנין לסילוק

ונראה, שאם נפרש שלא חל קנין בלא מעשה קנין, ואף שיש שבועה וגמירות דעת לא חל כלל בלא מעשה קנין. והרי דעת רש"י (כתובות קא:) כמו שכתב הבית יוסף (חו"מ סימן מ) הנ"ל, שגם התחייבות לא חלה בגמירות דעת. וא"כ אפשר לפרש, שבאמת לא חלה המכירה, והוא רק חיוב לקיים שבועתו, וכמו שכתב הריב"ש. ולפי זה אפשר לומר, שרש"י רצה לפרש שהקנין חל, ולכך פירש שהמכירה היא רק שיהיה לשניהם חלק שוה, שלזה אין צריך מעשה קנין, אלא מהני מדין סילוק, וסילוק מהני בגמירות דעת.

ויש לומר, שזו כונת הרי"ם הנ"ל בדעת הרמב"ם בהפקר מטעם נדר, שיש עליו חיוב לקיים נדרו. שלכאורה אם הכונה שחל בגמירות דעת, א"כ קשה, שהרי דעת הרמב"ם שרק התחייבות חלה בגמירות דעת, אבל חלות קנין לא חלה בגמירות דעת, והרי הפקר מהני גם שחל חלות ההפקר. ולהמבואר יש לומר, שלכך כתב הרי"ם שכיון שאסור לחזור הוי סילוק גמור, והוא משום שרק מטעם סילוק מהני, שאי אפשר שיחול בגמירות דעת חלות קנין, וכמו שביארנו שדעת הרמב"ם שקנין לא חל בגמירות דעת, ולכך פירש הרי"ם דמהני הגמירות דעת שיועיל מדין סילוק, וסילוק שפיר חל בגמירות דעת כמו התחייבות, שאין זה חלות שחלה על החפץ שצריך מעשה קנין דוקא.

ואתי שפיר בזה, שלכך פירש רש"י שמכירת הבכורה היתה רק לענין שיהיו שניהם שוים בה, שזה מהני מדין סילוק, ולא מהני שיהיה מכירת כל חלקו שיהיה ליעקב פי שנים, שלזה צריך מעשה קנין דוקא, ואין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ודו"ק.



ענינים

תורה ומעלתה

סימן א

בענין הלומד תורה חשוב חי

כתב הבעל הטורים בפרשת קרח (במדבר יז כח) על הפסוק 'האם תמנו לגוע', וז"ל: 'האם'. ב' במסורה, 'האם תמנו לגוע', ואידך באיוב (ו יג) 'האם אין עזרתי ב' וגו', שמי שאין לו אשה כדכתיב (בראשית ב יח) 'אעשה לו עזר כנגדו', וכן מי שאינו לומד תורה כדכתיב (איוב שם) 'ותושיה נדחה ממני' - חשוב כמות, כדכתיב 'האם תמנו לגוע', עכ"ל.

ועיין עוד בבעל הטורים ריש פרשת חקת (במדבר יט ב) שכתב וז"ל: 'ולא תמותו', וסמך ליה 'חקת התורה', דכתיב (משלי ג יח) 'עץ חיים היא למחזיקים בה', עכ"ל. וגם בזה מבואר, שלמחזיקים בה הוי עץ חיים, ולכך סמך קרא ד'ולא תמותו' ל'חקת התורה', שעי"ז שמחזיקים בתורה עי"ז 'ולא תמותו', וזהו ג"כ משום דמי שאינו לומד תורה ואינו בכלל המחזיקים בה, חשוב כמות.

וברמב"ם (רוצח ושמירת נפש פ"ז ה"א) כתב, וז"ל: תלמיד שגלה לערי מקלט, מגלין רבו עמו, שנאמר (דברים יט ה) 'וחי', עשה לו כדי שיחיה, וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין, וכן הרב שגלה מגלין ישיבתו עמו, עכ"ל.

והנה בבעל הטורים מבואר חידוש גדול יותר מבדברי הרמב"ם, שהרמב"ם כתב שחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין, והיינו רק לבעלי חכמה ומבקשיה, שחיהם בלא תלמוד חשובין כמיתה, ולא מבואר שכך הוא לכל אדם, והיינו שבעלי חכמה ומבקשיה מרגישים שבלא תלמוד חיהם אינם חיים, ואילו בבעל

הטורים מבואר חידוש גדול יותר, שכל מי שאינו לומד תורה חשוב כמת, ואינו רק הרגשת בעלי חכמה ומבקשיה, אלא כך הוא האמת לכל אדם, שמי שאינו לומד תורה חשוב כמת.

וקור לזה והנה בדברי חז"ל בגמרא ובמדרשים לא מצאנו מקור לזה דחשוב כמת, ויש רק מקור לזה שהלומד תורה יש לו חיים, דאמרינן (ברכות לב. תענית ז.) שהתורה נותנת חיים, דכתיב (משלי ג יח) 'עץ חיים היא', אבל לא מצאנו מקור לזה דמי שאינו לומד תורה חשוב כמת^א.

ועל פי תורת החסידות יש לומר, לפי המבואר^ב החילוק בין תורה ומצוות, דתורה היא מזון, וכדכתיב (תהלים מ ט) 'ותורתך בתוך מעי', ומצוות היא לבושים. ולפי"ז כיון שהתורה היא מזון, ומזון זה הוא הנותן חיים, א"כ מי שאינו לומד תורה, ואין לו מזון, הרי הוא חשוב כמת, כיון שאין לו מזון שיתן לו חיות. משא"כ במצוות דהווי לבושים, הרי שמי שאינו מקיים מצוות, אף שאין לו לבושים, מ"מ אינו חסרון בעצם החיים שלו, שגם מי שאין לו לבושים אינו חשוב כמת, אבל מי שאינו לומד תורה, שאין לו מזון, חשוב כמת.

ביאור
שהתורה
היא
מזון
ובלעדיו
אין לו חיות

והנה לכאורה הרמב"ם שכתב שרק בעלי החכמה ומבקשיה חיהם בלא תלמוד כמיתה חשובין, משמע שחולק על הטור. אולם נראה דיש לומר, שגם הרמב"ם סובר כהטור שמי שאינו לומד תורה חשוב כמת, אלא שמי שלומד מעט תורה כבר אינו חשוב כמת, דרך מי שאינו לומד תורה כלל חשוב כמת. וא"כ בתלמיד שגלה לערי מקלט, הרי שגם אם לא יגלו רבו עמו, יוכל ללמוד תורה, שיכול לחזור ולשנן מה שלמד כבר אצל רבו, וא"כ אינו חשוב כמת. ולכך הוצרך הרמב"ם לטעם נוסף, והוא, שאע"פ שאינו חשוב כמת, מ"מ כיון שהוא בעל חכמה ומבקשיה, הרי שהוא מרגיש

בעלי החכמה
לא די להם
במעט תורה

א. שוב מצאתי מקור לזה, דאיתא בגמרא (פסחים מט:): אמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר (דברים ל ב) 'כי היא חייך ואורך ימך', על חייו לא חס, על חיי חבריו לא כל שכן, ע"כ. וברש"י: כי היא חייך ואורך ימך, על חייו לא חס - 'ללמוד תורה ולחיות'. על חיי חבריו לא כל שכן - 'ויש לדאוג שמא יהרגנו', עכ"ל. ומבואר ברש"י, שהאסור להתלוות לעם הארץ בדרך, הוא מחשש שמא יהרגנו, ואיכא ק"ו, שאם על חייו לא חס, דהיינו שלא למד תורה, דתורה היא חיים, ק"ו שאינו חס על חיי חבריו. ומזה דעבדינן בהא ק"ו, מבואר שזה שאינו לומד תורה ואינו חס על חייו, הוי ממש כמו שהורג את עצמו, שאם נאמר דלא הוי ממש כמיתה, א"כ הא ליכא ק"ו, דהק"ו היא מחייו לחיי אחרים, ומבואר שזה שאינו לומד תורה, הוי כמו שהורג את עצמו, ויש לחוש שיהרג אחרים מק"ו. ונראה שזהו המקור לדברי הטור שמי שאינו לומד תורה חשוב כמת.

ועיין עוד בגמרא (כתובות קא:): אמר רבי אלעזר, עמי הארצות אינן חיינן, שנאמר (ישעיה כו יד) 'מתים כל יחיו וגו'', ע"כ. ומפורש דעמי הארץ שאינם לומדים תורה קרי להו בקרא 'מתים'. וראה בפרשת דרכים (דרוש כד בסופו) מה שביאר בהמשך דברי הגמ' שם: מצאתי להן תקנה שיהנו ת"ח מנכסיהם, דחשיב עי"ז כאילו הוא גופו ת"ח, ועיי"ש שלכך ג"כ אין מנדין אותו כמו ת"ח.

ב. ראה תיקון"ז (קא): וזהו (ח"א סו). ובליקוטי אמרים תניא (פ"ה).

שאם יחסר לו ההתעלות המושלמת שיכול להתעלות בלימוד התורה ע"י רבו, חיו חשובין כמיתה, ולכך מגלין רבו עמו, שיוכל להתעלות בתכלית השלימות של החיים.

ולפי"ז אפשר לפרש מה שאומרים בתפילת גשם וטל 'לחיים ולא מוות', והגירסא בכל הסיפורים הוא לְמוֹת בפתח. וקשה, שהרי הטור (או"ח סימן תקפב) פסק, שצריך לזהר לומר 'זכרנו לְחיים' בשוא ולא לְחיים בפתח, דמשמע לא חיים, וכמו שאמרו בגמרא (נדרים יא.) שהאומר 'לחולין' בפתח היינו לא חולין אלא קרבן. ולפי"ז קשה שמבקשים 'ולא מוות', משמעו הוא לא לא מות. ושמעתי ביאור בזה, שהכוונה שיש חיים שהם חיים בשלימות עם חיות, ויש חיים שאין בהם חיות, והחיים הם רק שזה לא מות, וזהו שאנו מבקשים 'לחיים' - דהיינו שיהיה חיים בשלימות עם חיות, 'ולא מוות' - דהיינו לא חיים שהם רק לא מוות.

ולהמבואר נראה לומר על דרך זה, שמבקשים 'לחיים', דהיינו שיהיו חיים בשלימות בלימוד התורה, שתהיה התעלות מושלמת ותכלית השלימות של החיים. 'ולא מוות', דהיינו לא רק חיים שאינם מות, שהרי גם הלומד מעט כבר אינו חשוב כמות, וא"כ הלומד מעט אינו מות, ואנו מבקשים שיהיה 'לחיים' בשלימות בתוספת התעלות בלימוד התורה, ולא רק חיים כאלו שהם לא מות, דהיינו שלומד מעט.^ג



סימן ב

בענין מצות תלמוד תורה

כתב בספר המצות לרמב"ם (עשה יא): היא שצונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזה הוא שנקרא תלמוד תורה, והוא אמרו (דברים ו ז) 'ושננתם לבניך'. ולשון ספרי (פיסקא לד) 'לבניך' אלו תלמידך, ע"כ.

מבואר שהמצוה היא שני דברים, ללמוד חכמת התורה, וללמדה. וצריך ביאור כי בכתוב 'ושננתם לבניך', לכאורה ילפינן רק ללמדה. ואין לומר ד'ללמוד' הוא היכי תימצי ד'ללמדה', כי אם לא ילמד בעצמו איך ילמד לאחרים. שאם כן אין מצוה ללמוד, והוא רק מכשירי מצוה. ואילו ברמב"ם כתוב שהוא מצוה.

ג. ועל פי זה יש לומר, שהרמב"ם גם אינו חולק על מה שדייקנו בדברי רש"י לעיל [בהערה]. כי מה שכתב הרמב"ם שרק לבעלי החכמה ומבקשיה, חייהם בלא תלמוד כמיתה חשובין, היינו למי שלמד קצת, וא"כ אינו כמת ממש, וא"כ י"ל שגם הרמב"ם מודה שמי שאינו לומד כלל הוא כמת ממש, ודו"ק.

והנה הרמב"ם הביא קרא 'ושננתם לבניך' בין על 'ללמוד', ובין על 'ללמד'. ובגמרא (קידושין כט:) אמרו: והיכא דלא אגמריה אבוא, מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב (דברים ה א) 'ולמדתם', ע"כ. ולעיל מינה אמרו: ללמדו תורה מנלן, דכתיב (שם יא יט) 'ולמדתם אותם את בניכם'. וכתב רש"י (ד"ה דכתיב ולמדתם): קרא אחרינא הוא, 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם', עכ"ל. מבואר, שהמקור ללמד את בנו, הוא קרא 'ולמדתם אותם את בניכם', וקרא ללמוד בעצמו הוא 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם'.

וכן הוא ברמב"ם (תלמוד תורה פ"א), שלענין ללמד את בנו כתב בהלכה א': אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בס'. ולענין ללמוד בעצמו כתב בהלכה ג': מי שלא למדו אביו, חייב ללמד את עצמו כשיכיר, שנאמר 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם'. ולענין ללמד לתלמידים כתב בהלכה ב': מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אף על פי שאינן בניו, שנאמר 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידך, עכ"ל. וקשה שבספר המצות הביא רק קרא ד'ושננתם' גם על ללמוד, וצ"ע.

ובגוף הדבר נראה, דהא איתא בגמרא (תענית ז): אמר רבי חנינא הרבה למדתי מרבתי ומחבירי יותר מרבתי ומתלמידי יותר מכולן [וברש"י (מכות י. ד"ה לו תבואה): לפי שעל ידיהם ירבה הפלפול, ונותן לב לתרץ קושיותיהם, ע"כ. וברש"י (תענית שם): קטנים מחדדין, ששואלין כל שעה, ע"כ. וראה עוד בגמרא (ע"ז לה). שהמלמד לתלמידים 'דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו', וברש"י: מתגלין לו, מעצמן בלא טורח כשהוא מלמדן, ע"כ]. נמצא שכדי להגיע לעומק חכמת התורה בדרגת 'יותר מכולן', צריך ללמד לתלמידים.

מצות ללמוד וללמד אחת היא

ולפי זה נמצא, שמה שכתב הרמב"ם בספר המצות, שמצות לימוד התורה היא ללמוד וללמדה, וליף לה מקרא 'ושננתם לבניך', הרי שהפירוש הוא, שהמצוה היא ללמוד, אלא שבזה שמלמדה לתלמידים, בזה גופא הוא מקיים מצות ללמוד, שזו מהות המצוה, ואין זה מכשירי המצוה, אלא עצם המצוה היא ללמוד וללמד, כי בזה משיג חכמת התורה בבהירות ובעמקות.

דברים אלו נמצאו בין כתביו שכתב בבית הרפואה בעת חוליו האחרון, ונראים הדברים שהיה בדעתו להמשיכם, אלא שנגזרה גזירה ונסתם חזון.



סימן ג

העמל והצער בתורה שבעל פה הוא חיותו של האדם

וימדרו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה' וגו' (שמות א יד). ואמרו בזוהר הק' (ח"ג רכט: זוהר חדש ח"ב סג.), 'בעבודה קשה' דא קושיא, 'בחומר' דא קל וחומר, 'ובלבנים' בליבון הלכה, 'ובכל עבודה בשדה' דא ברייתא, 'את כל עבודתם' דא פיסקא, 'אשר עבדו בהם בפרך' דא פירכא, עיי"ש. ובתורה אור לאדמו"ר (שמות מט. ד"ה דהנה) הוסיף על כך 'וימדרו את חייהם' זה תורה, שנאמר (תפילת ערבית) 'כי הם חיינו'.

ולכאורה הכוונה לדרוש לשון 'חייהם' דקאי על התורה משום שנאמר 'כי הם חיינו'. אולם נראה דאפשר לפרש בזה משמעות נוספת, שמה שאמר 'וימדרו את חייהם', שהתורה יש בה מרירות, היא חיינו, וכמו שיבואר.

דהנה במשנה באבות (פ"ו מ"ד) איתא: כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל, ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן, וחיי צער תחיה, ובתורה אתה עמל וכו'. ולכאורה שלשת הדברים הראשונים 'פת במלח ומים במשורה ועל הארץ תישן', הם להורות לאדם שימנע מהנאות העוה"ז, וכן מה שאמרו 'בתורה אתה עמל', מובן, כי דרכה של תורה היא על ידי העמלות בתורה. אולם מה שאמרו 'וחיי צער תחיה' צריך ביאור, למה צריך 'חיי צער'.

ונראה, דהנה אמרו במדרש (תנחומא נח ג) וז"ל: וזו היא תורה שבעל פה, שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, שהיא משולה לחשך, שנאמר (ישעיה ט א) 'העם ההולכים בחשך ראו אור גדול', אלו בעלי התלמוד שראו אור גדול, שהקב"ה מאיר עיניהם באסור והיתר בטמא וטהור וכו', ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג, אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה וכו', עכ"ל. ומבואר שלמוד תורה שבעל פה, יש בה צער גדול ונידוד שינה, וקשה ללמוד, ומשולה לחושך.

וברמב"ם (פיה"מ אבות פ"ה מכ"ג) וז"ל: ואמר בן הא הא, לפי מה שתצטער בתורה היא שכרך, ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמד בטורח עמל ויראה מן המלמד, אבל קריאת התענוג והמנוחה אין קיום ואין תועלת בה, ואמרו בפירוש (קהלת ב ט) 'אף חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף עמדה לי (קה"ר פ"ב ט א), עכ"ל. וגם בזה מבואר שקיום התורה הוא רק כשלומד בטורח עמל, והשכר הוא לפי מה שמצטער בתורה.

וימדרו את חייהם - כי הם חיינו

מדוע צריך 'חיי צער'

האוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תושבע"פ

רק תורה מתוך צער יש לה קיום ושכר

ונמצא לפי"ז, שתורה שבעל פה יש בה צער גדול, והשכר וקיום התורה תלוי לפי שיעור הצער, והתורה שבעל פה משולה לחושך, ולבסוף זוכים לאור גדול, שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והיתר.

ולפי"ז נראה, שזהו פירוש מאמר חז"ל 'וחיי צער תחיה', דהיינו עמל תורה שבעל פה. דלא סגי במה ש'בתורה אתה עמל', כי גם בתורה שבכתב יש עמל, אולם הצער הגדול הוא רק בתורה שבעל פה. ולפי"ז 'דרכה של תורה' היא דלא סגי שיהיה מופרש מעניני עוה"ז, ויהיה עמל בתורה, אלא צריך דבר נוסף, שיחיה חיי צער, שזה בתורה שבעל פה, שיש בה צער גדול ונידוד שינה שמשולה לחושך.

עמל
בתושב"כ
וצער
בתושב"כ

ולפי"ז נראה שזהו 'וימררו את חייהם', שנאמר על התורה שנאמר 'כי הם חיינו', כי המרירות והצער הם חיינו, שכל החיות שבתורה תלויה במרירות דהיינו בצער.

החיות תלויה
בצער

ויש להוסיף בזה, שלכאורה החיות וההנאה שיש לאדם בלימוד התורה, הוא רק לאחר שיגיע בסוגיא כמה ימים, שכאשר לבסוף מאיר לו כל עומק הסוגיא, זהו תענוג וחיות והנאה גדולה, אבל בתחילת לימוד הסוגיא, שהכל נראה מוקשה וסתום, והיא משולה לחושך, הרי בזה אין לו שום חיות והנאה, ולזה ילפינן מקרא 'וימררו את חייהם' זה תורה שנאמר 'כי הם חיינו', דהיינו ש'חיינו' הם גם מחלק זה ש'וימררו את חייהם', שגם הצער הגדול שיש בלימוד תורה שבעל פה, זה חיינו.

גם הצער הוא
חיינו

וסיים המושג הוא 'אם אתה עושה כן, אשריך בעוה"ז וטוב לך בעוה"ב'. והדברים צריכים ביאור, כי 'אושר' הוא ההרגשה שבלב, שמרגיש מאושר, ואילו 'טוב' אינו ההרגשה, אלא מה שבאמת הוא טוב. ולפעמים יש דברים שהם טוב, אבל בפועל אין האדם מרגיש בהם אושר. ו'אשריך וטוב לך' הם שני דברים, גם שמרגיש מאושר, וגם שטוב לו. ואם כן לכאורה בחלוקה בין העוה"ז והעוה"ב היה מתאים יותר לומר 'וטוב לך' בעוה"ז, 'ואשריך' בעוה"ב, שהרי בעוה"ז עדיין אינו מרגיש את האושר, אלא שבאמת הוא 'טוב לך', ורק בעוה"ב ירגיש את האושר, ומדוע אמרו להיפך ד'אשריך' הוא בעוה"ז, 'וטוב לך' הוא בעוה"ב.

הרגשת
אושר אמיתי
בעולם הזה
רק ע"י העמל
בתורה

אלא בהכרח הביאור הוא, שבעוה"ב אין התייחסות להרגשות האדם, והקובע הוא רק מה שבאמת טוב, ורק בעוה"ז יש התייחסות להרגשות. והתחדש במשנה זו, שהעושה כדרכה של תורה, שמתנזר מעניני עוה"ז ועמל בתורה, וחי חיי צער, וכמו שנתבאר שהוא תורה שבע"פ, שיש בה צער גדול ונדודי שינה, אזי הוא באמת מאושר בעוה"ז, שזה הרגשת האושר האמיתי ששייך בעוה"ז, במה שכל חיינו הם בעמל וצער בעסק התורה, כי מה שנראה שיש לבני אדם אושר גם בדברים אחרים בעוה"ז, אינו אושר אמיתי אלא אושר שטחי וזמני, אבל האושר האמיתי הוא רק ע"י חיי צער ועמל בתורה שבע"פ.

וכפי שמסופר על תלמיד אחד ששאל את הג"ר אהרן קוטלר זצ"ל, שרואה שאינו מבורך בכשרון בתורה, אבל יש לו כשרון במסחר, וא"כ עדיף שיעסוק במסחר ויתמוך הרבה בתלמידי חכמים, יותר מאם ילמד בעצמו, כי בלאו הכי לא יהיה ת"ח גדול. והשיב לו, שאמנם אפשר שיהיה לו יותר עוה"ב אם יעסוק במסחר ויתמוך בתלמידי חכמים, אבל מה יהיה עם העוה"ז שלו, עכ"ד. והוא כנ"ל, שהאושר האמיתי בעוה"ז הוא רק ע"י העמל והצער בתורה.

ואפשר להוסיף, דהנה אמרו בגמרא (ברכות ה.): גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים, דאילו גבי ירא שמים כתיב (תהלים קיב א) 'אשרי איש ירא את ה', ואילו גבי הנהנה מיגיעו כתיב (שם קכח ב) 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא, ולגבי ירא שמים 'וטוב לך' לא כתיב ביה, ע"כ. ויש לבאר, שנהנה מיגיעו, היינו שההנאה היא מגוף היגיעה, שאילו מי שעובד לפרנסתו, הרי הנאתו אינה מגוף היגיעה, אלא הנאתו היא רק מהרווחת הממון, ואין הנאה מגוף היגיעה אלא ביגיעה ועמל בתורה, וכמו שנתבאר שהאושר האמיתי הוא בעמל ובחיי הצער שבתורה שבע"פ, וזה עצמו 'הוא חיינו', ונמצא ש'אשריך וטוב לך' הנאמר ב'יגיע כפיך', הוא ג"כ כמו ה'אשריך וטוב לך' שאמרו במשנת כך היא דרכה של תורה.

וזה החילוק בין עמל התורה לעבודת פרך שהיתה במצרים, שבמצרים היתה עבודת פרך כי לא היתה בעבודתם שום תועלת, כי כל מה שבנו ישראל נחרב, כמובא בגמרא (סוטה יא.), וכמעשה הידוע שהיה עם הג"ר יהונתן אייבשיץ, באחד שלא רצה לחוג את חג הפסח, שאמר עליו שהוא עדיין עובד עבודת פרך. משא"כ במי שעמל וחי חיי צער בתורה, שאין זה כעבודת פרך, כי יש בכך תועלת גדולה ולבסוף רואים אור גדול.



סימן ד

לא בקשתי מלפני הקב"ה אלא תורה בלבד

איתא בפרקי דר' אליעזר (סוף פ"ב): אמר ר' אליעזר בן הורקנוס, אילו קרקעות בקשתי מלפני הקב"ה, היה לפניו ליתן לי, שנאמר (תהלים כד א) 'לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה', ואילו כסף וזהב בקשתי היה נותן לי, שנאמר (חגי ב ח) 'לי הכסף ולי הזהב נאום ה' צבאות', אלא לא בקשתי מלפני הקב"ה אלא תורה בלבד, שנאמר (תהלים קיט קכח) 'על כן כל פקודי כל ישרתי כל ארח שקר שנאתי', ע"כ.

והנה קרא דלעיל מיניה הוא 'על כן אהבתי מצותיך מזהב מפז', ונראה ממה שאמר שאהבת המצות היא יותר מזהב ומפז, שיש איזו חשיבות לזהב ופז, אלא שאהבת המצות הוא יותר מעולה מהזהב והפז. וכן בקרא דלעיל 'טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף' (שם פסוק עב), שפירושו שהטוב שבתורה הוא יותר אף מאלפי זהב וכסף, משמע שמ"מ יש עדיין איזה ערך לזהב וכסף, וערך התורה גדול יותר, שהרי אף לטיפה מן הים יש לה ערך ויחס לים.

והעולה מזה ששתי מדרגות הן, המדרגה הראשונה היא שאהבתי מצותיך יותר מזהב ומפז, וטוב לי תורת פיך יותר מאלפי זהב וכסף, שבדרגה זו יש עדיין איזה ערך ומעלה לזהב וכסף ופז, ואף שתורת פיך טוב לי מאלפי זהב וכסף, מ"מ עדיין יש איזה ערך לזהב וכסף, אלא שמעלת התורה היא יותר מאלפי זהב וכסף.

מדרגה א'
שאוהב
התורה יותר
מכסף וזהב

אולם בקרא ד'כל ארח שקר שנאתי' מדובר במדרגה גבוהה יותר, שאין לכסף ולנכסים שום ערך, שהרי מבואר בפדר"א שלכך לא ביקש מהקב"ה אלא תורה בלבד, ולא קרקעות וכסף וזהב, והוא משום ש'כל ארח שקר שנאתי', והיינו שלא זו בלבד שאהבת התורה היא רבה מאד מאהבת זהב ופז, אלא שיש לו שנאה כלפי כל אלו, וקרקעות וכסף וזהב, הם 'ארח שקר' ואין בהם שום מעלה וחשיבות והם דבר שנאו.

מדרגה ב'
ששנא כל
הבלי העולם

והנה בפירושי סידור התפילה לרוקח (ענין ויברך דוד, עמוד רח) כתב וז"ל: לכן יש בתמניא אפי קע"ו פסוקים ואברהם אבינו שנותניו קע"ה, לומר שקיים הכל, לכן רמז בסופי תיבות של ה' חומשים ב"מ וכו', לכך כל הפסוקים מדבר כנגד הקב"ה כפונה אליו או כמדבר לבני אדם מן הקב"ה, חוץ מפסוק אחד 'על כן כל פיקודי כל ישרתי כל ארח שקר שנאתי', שאין מדבר כלפי הקב"ה ולא מן הקב"ה, הרי קע"ה מדבר כלפי מעלה או ממנו, 'על כן כל פקודי כל ישרתי', כל מה שהיו חכמי הדור מחדשים היה הוא מיישר, לכן לא רמז זה על הקב"ה, עכ"ל. ומבואר בדבריו שפירוש 'כל פקודי כל ישרתי' הוא שכל מה שהיו חכמי הדור מחדשים היה הוא מיישר.

מיישר כל מה
שחידשו
חכמי הדור

ונראה שלפי"ז נמצא שבהך קרא נאמרו שני דברים, חדא שכל מה שהיו חכמי הדור מחדשים היה הוא מיישר, ואידך ששנא כל עניני גשמיות כקרקעות וזהב ופז. והשייכות ביניהם היא, שדרגה זו ליישר מה שהחכמים האחרים מחדשים, היא דרגה שבאה מזה שזהו הדבר היחיד החשוב בעיניו, ואין לו שום רצונות לדברים אחרים. ומי שהוא בדרגה הנמוכה, שאף שאוהב את התורה מאד, וחשובה היא בעיניו מזהב ומפז, ותורת ה' טובה לו יותר מאלפי זהב וכסף, אולם כל זמן שיש עדין איזה חשיבות לקרקעות וכסף וזהב, אף שהתורה חשובה בעיניו יותר מאלפים, אפ"ה אם יש בלבו איזו חשיבות לדברים נוספים, א"כ יש לו ג"כ רצון לחדש בעצמו את החידושים, ואינו טורח ליישר מה שהחכמים האחרים מחדשים. ודרגה זו שאין לו שום נפק"מ אם הוא חידוש שלו או של חכמים אחרים, ולעולם הוא טורח ליישר מה שהחכמים

כיון שאין לו
רצון אלא
לתורה אין לו
נימ מי חידש
את דברי
התורה

האחרים מחדשים, הרי היא נובעת מהדרגה הגבוהה שאינו מבקש מהקב"ה אלא תורה בלבד, ושאר עניני עוה"ז אינם כלום, ואדרבה הוא שונא אותם, ובדרגה זו שאהבתו היא רק לתורה, ושאר עיני העולם שנואים עליו, גם מה שאחרים מחדשים הוא טורח ליישר אותם. וזהו ההמשך של הפסוק, 'על כן כל פקודי כל ישרתי', שכל מה שהיו חכמי הדור מחדשים היה הוא מיישר, שהיה טורח לפרש וליישב מה שהחכמים האחרים חידשו, זהו משום ש'כל ארח שקר שנאתי', שכל עניני העולם כגון קרקעות וזהב ופז, שנואים הם עליו, ואינו מבקש מהקב"ה אלא תורה בלבד, וא"כ מאותו הטעם ג"כ אין לו שום נפק"מ אם דברי תורה אלו הם ממה שהוא חידש, או שחכמים אחרים חידשו, וטורח ליישר גם מה שאחרים חידשו.



סימן ה

כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק

פשט 'דבר ה'
בזה' על ע"ז

בגמרא (סנהדרין טז.): תניא היה רבי מאיר אומר הלומד תורה ואינו מלמדה זה הוא 'דבר ה' בזה' (במדבר טו לא), רבי נתן אמר כל מי שאינו משגיח על המשנה, ר' נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק, רבי ישמעאל אומר זה העובד עבודת כוכבים, מאי משמע, דתנא דבי ר' ישמעאל, 'כי דבר ה' בזה' זה המבזה דבור שנאמר לו למשה מסיני 'אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים' (שמות כ ב-ג), ע"כ. וברש"י (ד"ה זה העובד ע"ז): היינו דבר ה', דבור שדבר הקב"ה בעצמו לישראל, דאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, עכ"ל. ומבואר שהטעם דר' ישמעאל פירש דבר בזה שזה העובד ע"ז, הוא משום שהדבור דאנכי ולא יהיה לך שמענו מפי הגבורה.

וברש"י (כריתות ב. ד"ה ופסח ומילה וכו' בא"ד) כתב וז"ל: והעובד עבודת כוכבים נמי לאו וכרת, לאו דכתיב 'לא תשתחוה לאל אחר', וכרת דכתיב 'כי דבר ה' בזה' ואת מצוותו הפר הכרת נכרת, ובעבודת כוכבים מיירי דבזה דבר ה', כדאמר מר בסנהדרין אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, ולא יהיה לך בעבודת כוכבים מדבר, עכ"ל. ובזה מבואר שפירוש זה דדבר ה' בזה זהו אנכי ולא יהיה לך, דמפי הגבורה שמענו, הוא הפירוש בדרך הפשט, שזהו המקור שבעבודת כוכבים הוי חייבי כריתות.

ומעתה צריך לבאר לר' מאיר שפירש שזה הלומד תורה ואינו מלמדה, כיצד מתפרש זה בלשון דבר ה', וכן לר' נהוראי שפירש שזה שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק, כיצד מתפרש זה בלשון דבר ה'.

צ"ב
למפרשים על
לימוד תורה
מנין שהיא
'דבר ה'

למידת שאינו משגיח על המשנה מקורו משום שהוא בזיון

ובדעת רבי נתן שפירש שהוא כל מי שאינו משגיח על המשנה, כתב הגר"א שהכוונה בזה היא על דרך שכתב הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ג) וז"ל: כי דבר ה' בזה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר, וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו, הרי זה בכלל בזה דבר ה', עכ"ל. וכ"כ המחבר (יו"ד סי' רמו סכ"ה): כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופירש להבלי העולם והניח תלמודו וזנחו, הרי זה בכלל 'כי דבר ה' בזה', עכ"ל. וכתב בביאור הגר"א (ס"ק עד), או שקרא ושנה כו', שם, מי שאינו משגיח על המשנה, עכ"ל. ומבואר בדברי הגר"א שפירש שמקור הרמב"ם לזה שקרא ושנה ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו, הוא משום שפירש כך את דברי רבי נתן שאינו משגיח על המשנה. ובזה אפשר לומר שהטעם שזה נדרש מהפסוק כי דבר ה' בזה, אינו משום שמצות לימוד התורה נכלל יותר בקרא דבר ה' יותר משאר מצוות, אלא שזה שהניח תלמודו וזנחו זהו הבזיון. ומתפרש בזה שפיר לשון 'בזה', אבל אה"נ שפירוש 'דבר ה' גופיה, אין במשמעו יותר לימוד התורה משאר מצוות.

אולם הלומד תורה ואינו מלמדה, וכן מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, אין בזה לכאורה פעולת בזיון, ואינה אלא עצלות ורשלנות שלא לעסוק וללמד תורה, וא"כ בהכרח שפירשו שזה הפירוש בקרא 'דבר ה'". וצריך לבאר היכן מתפרש בקרא דבר ה' על לימוד תורה יותר משאר מצוות, והרי כל המצוות הן דבר ה'.

לשון עסק התורה רק ביגיעה

ונראה שיש לדייק בלשון כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק, ולא קאמר שאפשר ללמוד תורה ואינו לומד, וידוע דברי הט"ז (או"ח סי' מז סק"א בא"ד) שכתב וז"ל: לפי שלא הלכו בה, שהתורה אינה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, כמו שכתבתי על 'בחוקותי תלכו' על מנת שתהיו עמלים בתורה, משא"כ באותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג ואינם יגעים בה, אין התורה מתקיימת אצלם. על כן אמר 'ולא הלכו בה' (ירמיה ט יב), ר"ל שלא עסקו בהלכות התורה דרך משא ומתן של פלפול **המתייחס להליכה** כמו שנתבאר. וזהו 'שלא ברכו בתורה תחילה', כי הברכה היא 'לעסוק בדברי תורה' דרך טורח דווקא וכו', עכ"ל.

רק בחידושי תורה נקרא מוהלך

ומבואר בדברי הט"ז שלשון "לעסוק" מורה על עסק בפלפול ומשא ומתן מתוך יגיעה, וזה נקרא הליכה. ונראה משום שהמלאכים נקראים עומדים, והאדם הוא הולך, כדכתיב 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה' (זכריה ג ז). ולפי זה רק לימוד התורה מתוך עסק שהוא פלפול ומשא ומתן ביגיעה, הוי הליכה, ואילו לימוד התורה מתוך עונג, לא נקרא הליכה, שבלמוד גרידא הרי הוא עומד במקום אחד, ואינו מתעלה, ואינו הולך מדרגא לדרגא, ורק נוספות לו עוד ידיעות בתורה, והליכה שהוא עליה מדרגא לדרגא, היא רק ביגיעה ומשא ומתן ופלפול, שבזה הולך ומתעלה לדרגא גבוהה יותר.

ונראה להוסיף בזה, שלשון עסק מורה על תוספת רווח, ועל דרך משל מי שיש לו חנות, הרי ודאי שאינו מחזיק את החנות רק שלא יגרם לו הפסד ממוני, ואם השקיע כך וכך מעות בחנות, ולאחר שנה או יותר, הוא רואה שאין בזה רווח, הרי שגם אם אין בזה הפסד, אינו ממשיך בעסק זה, שמהות עסק הוא להרוויח יותר ממה שהיה לו. ועל דרך זה הוא הלשון 'לעסוק בדברי תורה', שפירושו שנוסף ריוח בתלמודו, והריוח הוא לא בזה שלומד ויודע עוד הלכות, אלא במה שמחדש חידושי תורה, זהו הריוח של עסק התורה.

ויובן הדבר בתוספת ביאור על פי מה דאיתא בהקדמה לזוהר הקדוש (ח"א ד:ה.) וז"ל: ובכל מלה דאתחדש באורייתא על ידא דההוא דאשתדל באורייתא עבד רקיעא חדא וכו' ועל דא כתיב 'כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני' וגו' (ישעיה סו כב), עשיתי לא כתיב אלא עושה, דעביד תדיר מאינון חידושין ורזין דאורייתא. ועל דא כתיב 'ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך לנטוע שמים וליסוד ארץ' (שם נא טז), השמים לא כתיב אלא שמים, ע"כ. ומבואר שכל מה שאדם מחדש בתורה, הוא בונה שמים חדשים. ולפי"ז הריוח של העסק בלימוד התורה הוא בריאת שמים חדשים, שנוספים עוד שמים חדשים בבריאה. וזהו שכתב ה"ט"ז שלעסק זה צריך יגיעה ופלפול ומשא ומתן, שרק זה מוסיף ריוח בעסק התורה, שע"ז שמפלפל ביגיעה ומשא ומתן, הרי הוא מחדש חידושי תורה, וזהו העסק.

ולפי"ז נמצא שזה שאמר ר' נהוראי שמי שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק הרי זה 'דבר ה' בזה', מיידי במי שלומד תורה, אלא שאינו **עוסק** בתורה, דהיינו שאינו מתייגע בפלפול ומשא ומתן אלא לימודו הוא מתוך עונג בדיעת ההלכות גרידא. ומי שאפשר לו **לעסוק** בתורה, דהיינו שהקב"ה נתן לו הכשרונות והיכולות לעמול ולהתייגע במשא ומתן ופלפול, ואינו עושה כן, אלא לומד מתוך עונג בדיעת ההלכות גרידא, בלא לחדש חידושי תורה, הרי זה בכלל 'דבר ה' בזה'.

ולפי"ז צ"ע יותר, וכי מפני שאינו מתייגע בעמלות התורה, ורק שלומד מתוך עונג, הוי זה בכלל 'דבר ה' בזה', והרי אין כוונתו לבזות, אלא מתעצל הוא להתעמק בעומק עיון התורה, ומסתפק בזה שלומד בדיעת ההלכות גרידא מתוך עונג, וכי מפני כך נקרא דבר ה' בזה.

ונראה דלפי המבואר יש לומר כך, שכל שאפשר לו לעסוק בתורה, הרי יכול לעשות שמים חדשים, שזה שאפשר לו **לעסוק** בתורה, פירושו שיכול לעשות עסק וריוח, שהוא לחדש חידושי תורה, שבזה נעשים שמים חדשים. ולפי"ז יש לומר שלכן נקרא זה 'דבר ה'', שהרי 'בדבר ה' שמים נעשו' (תהלים לג ו), הרי שבריאת שמים היא בדבר ה', וא"כ גם כשמחדש חידושי תורה, שע"ז נעשים שמים חדשים, גם זה נקרא דבר ה', שכל שמים שנעשים הרי הם נעשים בדבר ה'. וא"כ זה שיכול לעשות שמים

שם עסק רק
כשיש
תוספת ריוח

בהוספת
חידושים
נבראים
שמים
חדשים

דבר ה' בזה
על מי שאינו
מחדש
חידושים

משום שבזה
דבר ה' שבו
נעשים

חדשים עי"ז שעוסק בתורה, ומחדש חידושי תורה, הרי בכחו לפעול שיהיה דבר ה', שבו נעשים שמים חדשים, וא"כ בזה שאינו עוסק, הרי הוא מבזה דבר ה', שאינו מחשיב את דבר ה' שהוא עשיית שמים חדשים.

ואפשר לומר שגם רבי מאיר שפירש ש'דבר ה' בזה' קאי על הלומד תורה ואינו מלמדה, גם הוא נקט כן משום שבכך יש גריעותא בעסק התורה, לא רק משום שהמעמיד תלמידים מרוויח את ריבוי התלמידים וזהו הריח שבעסק, אלא גם בלומד עצמו יש הבדל בין הלומד לעצמו לבין המלמד לתלמידים, שהמלמד לתלמידים מתעמק יותר ומחדש יותר חידושי תורה, וכמו שאמרו (תענית ז א) ומתלמידי יותר מכולם. וברש"י (אבות פ"ו מ"ה) כתב, בדקדוק חברים, לומד בחבורה ופלפול התלמידים שיפלפלו לפניו ויחכמוהו, כדאמרינן ומתלמידי יותר מכולם, עכ"ל. וברמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ג), התלמידים מוסיפין חכמת הרב ומרחיבין לבו, אמרו חכמים הרבה חכמה למדתי מרבתי ויותר מחבירי ומתלמידי יותר מכולם, וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה, עכ"ל. הרי שפירשו מה שאמרו 'ומתלמידי יותר מכולם', על כך שהתלמידים מפלפלים לפניו ומחכימים אותו, ומוסיפים חכמת הרב ומרחיבים דעתו. והרי זה ודאי שבלימוד הוראת ההלכות לשם ידיעה גרידא, אי אפשר לומר שהלומד עם תלמידיו יותר מכולם, שהרי אינם מפלפלים לפניו ולא מחכימים אותו, וע"כ שהכוונה שלומד מהתלמידים חידוד ועומק הענין. ולפי"ז מי שאינו מלמד לתלמידים, נבצר ממנו עומק חידושי תורה, וגם הוא כמי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, שבשניהם אינו עושה שמים חדשים. ולכן נכלל בכלל מי שנאמר עליהם 'דבר ה' בזה', שבזהו את דבר ה' שבבריאת שמים חדשים על ידי התוספת בלימוד התורה ופלפולה, ודו"ק.

גם הלומד ואין מלמד מחסר בחידושי תורה



סימן ו

עסק התורה מכפר עונות

כתב בעל הטורים בפרשת פנחס (במדבר כח כז), בכולם נאמר 'לחטאת' חוץ מבעצרת, בשביל שנתנה בו תורה שמכפרת על לומדיה, ע"כ. ומקורו בירושלמי (ראש השנה פ"ד ה"ח), רב משרשיא בשם רב אידי, בכל הקרבנות כתיב חטא ובעצרת אין כתיב חטא, אמר להן הקב"ה, מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם, ע"כ. ובירושלמי מבואר שכיון שקבלו עול תורה, הרי הוא מכפר עליהם, וכאילו לא חטאו מימיהם. אבל בעל הטורים כתב שהתורה מכפרת על לומדיה,

התורה מכפרת על מקבלי עולה

ומשמע לכאורה שמדובר על הלומדים כבר בפועל. וצ"ל שמה שנתנה התורה בעצרת פירושו קבלת עול תורה, וזהו המכפר.

ועיין בגמרא (מנחות קי.): אמר ריש לקיש, מאי דכתיב (ויקרא ז לז) 'זאת התורה לעולה למנחה ולטאת ולאשם', כל העוסק בתורה, כאילו הקריב עולה ומנחה חטאת ואשם. אמר רבא, האי 'לעולה למנחה', עולה ומנחה מיבעי ליה, אלא אמר רבא, כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא מנחה לא חטאת ולא אשם, ע"כ. וברש"י (ד"ה אין צריך לא עולה וכו'): דהכי משמע 'זאת התורה לעולה' כלומר במקום העולה, 'למנחה' בשביל המנחה, כגון לכם בשבילכם, כלומר התלמוד תורה מכפר על עונותינו, עכ"ל. ובזה מבואר שתלמוד תורה מכפר על העונות, וכולל כל העונות שצריך להביא עליהם עולה מנחה חטאת ואשם.

וגם בזה יש לדייק שרבא אמר "כל העוסק" ולא אמר כל הלומד, ובלשון עוסק הבאנו (סי' ה, בענין כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק) דברי הט"ז (או"ח סי' מז סק"א) שהכוונה שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, לאפוקי אותם שלומדים דברי תורה מתוך עונג, והוספנו שלשון עסק מורה על ריוח שיש בעיסקא, והריוח היינו חידושי תורה. ולפי"ז מה שהתורה מכפרת, ואין צריך לא עולה ולא מנחה לא חטאת ולא אשם, זהו במי שעוסק בתורה, דהיינו ביגיעה וממית עצמו בפלפול ומשא ומתן של תורה, ומחדש חידושי תורה.

ואפשר לומר שזו כוונת הירושלמי שהתורה מכפרת למי שמקבל עליו עול תורה, שאף שרק קיבל על עצמו, ועדיין לא למד, מ"מ צריך שיקבל העול של התורה, דהיינו לקבל על עצמו לעסוק ביגיעה ולהמית עצמו בפלפול ומשא ומתן, ולחדש חידושי תורה. ולאפוקי לימוד מתוך עונג, שאין זה עול, ולשון עול מורה על היגיעה. ומה שממית עצמו בפלפול ומשא ומתן לחדש חידושי תורה, בזה גם בקבלת עול כבר מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם, ודו"ק.



סימן ז

כל צמא לכו למים

בישעיה (נה א): 'הוי כל צמא לכו למים ואשר אין לו כסף לכו שברו ואכולו' וגו'. ודרשו חז"ל (תענית ז. ועוד) על האי קרא, אין מים אלא תורה, שנאמר הוי כל צמא לכו למים, וכוונת הכתוב לפי זה שמי שיש לו צימאון ותשוקה לתורה, הוא זה שצריך ללמוד תורה.

הצמא לתורה
צריך לעסוק
בה

ויש להוסיף בדרך דרוש בהמשך הפסוק 'ואשר אין לו כסף', שפירוש כסף הוא מלשון כיסופין, דהיינו מי שאין לו כיסופין וחשק ללמוד תורה, מה עליו לעשות, והרי רק מי שהוא צמא עליו ללמוד תורה, דמים הוא תורה, וא"כ מי שאין לו כיסופין, מה יעשה, ולזה אמר 'לכו שברו ואכולו', ולשון שברו הוא באתכפיא, בשבירת הרצון, שיש חיוב ללמוד תורה גם כשאין לו רצון וכיסופין.

מי שאינו כוסף לה ישובו עצמו וילמוד

ויש לבאר ההבדל בין לשון רישא דקרא לסופו, שבצמא נאמר 'לכו למים', ובמי שאין לו כסף נאמר 'לכו שברו ואכולו', לשון אכילה ולא לשון שתיית מים. ואפשר לומר בביאור הדברים על פי מה שכתב האלשיך בפירושו ידים משה על אבות (פ"ה מ"ו) ובפירושו לתורה (במדבר כא יג ד"ה על כן אמרתי), וכן איתא בשפת אמת (חקת תרנ"ב, בענין שירת הבאר), שהתורה נמשלה למים וללחם, וכתבו שמים הם כנגד תורה שבעל פה, ולחם רומז על תורה שבכתב [אולם בתורה שלימה במדבר דף רט כתב בשם זהר חדש דף נ, א 'כי אין לחם' דא תורה שבעל פה, 'ואין מים' דא תורה שבכתב].

הצמא יעסוק בתושבע"פ

ולפי זה יש לומר שמי שהוא צמא, ויש לו חשק ורצון ללמוד תורה, עליו נאמר 'לכו למים', דהיינו תורה שבעל פה, אבל מי שאין לו כסף, שאין לו כיסופין וחשק, וצריך לעבודה ד'לכו שברו' באתכפיא, עליו נאמר 'ואכולו', שהוא לחם ולא מים, ועליו לעסוק בתורה שבכתב בלא חשק ורצון, ואף שיהיה אתכפיא, אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה, ועליו ללמוד תורה שבכתב.

והשובר טבעו יעסוק בתושב"כ

סימן ח

כשור לעול וכחמור למשא – איסור עירוב העיין והבקיות

כתב החתם סופר (חולין ז), והנה אחז"ל לעולם יעשה אדם עצמו כשור לעול וכחמור למשוי בדברי תורה. והענין כשור לרדיא המשדד עמקים וכרוב ותני ומעיין ודולה מים מבארות עמוקים והוא החריפות, ואחר שברר שמועותיו וטחן וברר לסולת סולת נקיה, יהיה כחמור למשא לישא אלומותיו כחמור נושא ספרים. ואם זה השור יחרוש וישדד במישור, אח"כ בעליו יבצור ויזמור, וישארה על גביו כחמור. אך מאד צריך להיזהר שבין החרישה והאסיפה יברור ויזרה ברחת ומזרה, אבל לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו, עכ"ל.

כשור לעול בעיין וכחמור למשא בבקיות

ויסוד דבריו על מאמרם בגמרא (עבודה זרה ה:), תנא דבי אליהו לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשאוי ע"כ. ובאליהו זוטא (פ"א ד"ה

לשון אליהו זוטא 'עוסק בדי' על העיין

משום דבי אליהו, לעולם יהא אדם כשור לעול וכחמור למשאוי, כבהמה שהיא חורשת בבקעה, כך יהא אדם עוסק בדברי תורה וכו', ע"כ.

ויש לדייק לשון המדרש "עוסק בדברי תורה", ובט"ז (או"ח סי' מז סק"א בא"ד) כתב שנוסח ברכת התורה הוא 'לעסוק בדברי תורה', לפי שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, דהיינו שעוסק בפלפול ומשא ומתן של תורה, וצריך לזה גייעה וטורח, עיי"ש. ולפי"ז לשון "עוסק בדברי תורה" מורה על פלפול ומשא ומתן, שזהו ענין עסק שיש בו רווחי, ומי שאינו מתייגע בתורה, ואינו עוסק בפלפול ומשא ומתן, ולימודו הוא בבקיאות גרידא, אין זה עסק, שהמהות של עסק הוא הרווח מהעסק, שמתרבה דברי תורה במה שנתחדש חידושי תורה [כמו שנתבאר סי' ה בענין כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק].

ולפי"ז יבואר ענין העסק כשור לעול, שכמו שבהמה חורשת בבקעה, כך יהא אדם עוסק בדברי תורה, שהחרישה מורה על העיון שדולה מבארות עמוקים, והיא החריפות, וכמו שכתב החת"ס. וזהו העסק בדברי תורה, שעיי"ז הוי עסק שיש בו רווחים, שמוסיף חידושים מבארות עמוקים.

והנה החת"ס רמז בזה שיש לא תעשה ד'לא תחרוש בשור וחמור יחדיו', שאחר העיון צריך לזכות ולברר שיהיה רק האוכל, ואח"כ יהיה כחמור למשא, אבל לא תחרוש יחדיו, שמיד כשחורש בעיון כשור לעול, מיד לוקח הכל כחמור למשא.

ואפשר לפרש רמז נוסף בזה, דהנה בטעם איסור לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו, כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג פמ"ט) שהוא כדי להרחיק מהרכבת שני מינים, רצוני לומר 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו', כי אם יקבץ בין שניהם פעמים ירכיב אחד מהם על חברו, עכ"ל. וכן כתב הרמב"ן (דברים כב י) וז"ל: ואמר 'לא תחרוש בשור ובחמור', והוא הדין לכל מיני הכלאים, והיא מצוה מבוארת מן 'בהמתך לא תרביע כלאים' (ויקרא יט יט), שדרך כל עובד אדמתו להביא צמדו ברפת אחת וירכיב אותן, ע"כ. ולפי"ז האיסור לחרוש בשור וחמור יחדיו, הוא שלא יבא להרכיב שור וחמור.

ואם כן לפי המבואר בדברי החת"ס דשור מורה על שור לעול שהוא העיון, וחמור מורה על חמור למשא שהוא הבקיאות, יש לרמוז בלאו דלא תחרוש בשור ובחמור יחדיו, שלא יערבו וירכיבו לימוד העיון והבקיאות ביחד, וכמו שנוהגים בזמנינו שלומדים בבקיאות ובשינון ספרים שכל מהותם היא עיון, וזהו הל"ת שלא יהיו יחדיו, ובלימוד העיון לא יחשבו על בקיאות והספק, ומטרת העיון הוא רק לחרוש בעומק כשור לעול, ודו"ק.

סימן ט

לימוד תורה בנחת

במסכת תמיד (לב:): תנא ר' חייא, כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנאמר (איכה ב יט) 'קומי רוני בלילה לראש אשמורות שפכי כמים לבך נכח פני ה', ע"כ. וכתב מהרש"א (חדא"ג ד"ה כל העוסק בתורה בלילה) וז"ל: דרנת תפלה קבוע ליכא בלילה לראש אשמורות דהיינו בב' חלקי הלילה כו' כפירש"י בספר איכה, אלא רינה של תורה קאמר כמו שת"י ע"ש, וכדאמרין בעירובין (סה). לא איברא לילה אלא לגירסא. וקאמר 'שפכי כמים לבך', הוא ג"כ רמז על התורה שנמשלה למים, שנאמר (ישעיה נה א) 'הוי כל צמא לכו למים' וגו', וק"ל, עכ"ל. הרי שמפרש המהרש"א שהטעם דר' חייא פירש האי קרא 'קומי רוני בלילה' דקאי אעוסק בתורה, ולא על תפילה כפשטה, הוא משום דבפירוש 'ראש אשמורות' כתב רש"י באיכה שהם שני חלקי הלילה, שהלילה נחלקת לשלשה חלקים, ובזמנים אלו אין תפילה קבועה, וא"כ אין לפרש קרא בתפילה. והביא מה שכתב התרגום דקאי על תורה, ועיי"ש שכתב, עסוקי במשנה בליליא.

'קומי רוני בלילה' על עסק התורה

והנה מה שהוסיף המהרש"א ד'שפכי כמים לבך' הוא ג"כ רמז על התורה שנמשלה למים, הוא משום דר' חייא אמר כל העוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, ומפרש קרא ד'קומי רוני בלילה' על העוסק בתורה, והא דשכינה כנגדו הוא מסיפא דקרא דכתיב 'נכח פני ה', וא"כ אם נפרש ד'שפכי כמים לבך' לא קאי על תורה, א"כ אף שנפרש רישא דקרא 'קומי רוני בלילה' דקאי אעוסק בתורה, אפ"ה אם הפסיק בקרא ד'שפכי כמים לבך' וקאי אתפלה, א"כ קרא ד'נכח פני ה' קאי אתפלה ולא על תורה, ולכך הוצרך המהרש"א לפרש שגם 'שפכי כמים לבך' קאי אתורה שנמשלה למים, וע"ז קאי 'נכח פני ה', דשכינה כנגדו.

'שפכי כמים לבך' ג"כ בתורה

ומענתה יש לבאר בקרא ד'שפכי כמים לבך' דקאי אתורה שנמשלה למים, מהו לשון 'שפכי', ומהו לשון 'לבך', שלכאורה לשונות אלו מובנים רק אם מדובר בתפילה שבה שופך המתפלל את לבו לפני ה', אבל מאחר דקאי אתורה, צ"ב מהו ענין השפיכה והלב.

ונראה לבאר על פי מה שכתב רש"י (פסחים פט. ד"ה פסח בשפיכה), בשפיכה - בנחת, מן המזרק לקיר המזבח כנגד היסוד, דנפקא לן מתן דם דפסח מ'ודם זבחין ישפך' במסכת זבחים בפרק בית שמאי (לז:), ובשלמים כתיבא זריקה, שזורק למרחוק מן המזרק למזבח, ע"כ. ועד"ז כתב רש"י (שם קכא. ד"ה שירי דם): שירי דם הפסח בשפיכה בנחת כדי שיפלו על היסוד, עכ"ל. ומבואר ברש"י שהחילוק בין זריקה

שפיכה - בנחת, הלימוד בנחת מביא לבית הלב

לשפיכה, אינו רק בזה דזריקה מרחוק, ושפיכה מקרוב, אלא שפירוש שפיכה הוא בנחת, וממילא אי אפשר לקיים שפיכה בנחת אלא מקרוב. ולפי"ז יש לבאר בקרא ד'שפכי כמים לבך', שפירושו הוא שלימוד התורה הוא בנחת. ולפי"ז יש לבאר גם לשון 'לבך', שפירושו הוא הבנת הלב, וכמו שאומרים בברכת ק"ש 'ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל', שהיא הבנת הלב. ותחילת הלימוד הוא במח, במחשבה, וע"י ההתבוננות וההתעמקות בלימוד התורה, נפעלת הבנת הלב, ומתיישבים הדברים בלבו. ולפי"ז נראה שלימוד התורה בנחת, שזהו פירוש 'שפכי כמים', מביא לכך שיהיה הלימוד בלב. משום שהלימוד במהירות ובפזיזות, הוא לימוד במח, ואינו מתיישב על הלב, וכדי שיתיישבו הדברים בלבו, צריך לימוד בנחת, ורק אז הבינה דתורה היא בלב.

ולפי"ז גם מה שאמר ר' חייא שהעוסק בתורה בלילה שכינה כנגדו, שנלמד מקרא ד'נכח פני ה'", גם זה נפעל רק ע"י לימוד התורה בנחת שמתיישב בלבו שבזה עוסק הכתוב. ונמצא שכדי שתהיה שכינה כנגדו לא סגי בלימוד התורה רק במחשבת המח, ורק ע"י לימוד התורה בנחת שמתיישב על לבו, רק אז שכינה כנגדו, שכל זמן שהתורה היא רק במוח, ואינה מתיישבת בפנימיות לבו, אין התורה חלק ממהותו ועצמותו, ואין השכינה כנגדו. ורק כשלומד בנחת והתורה מתיישבת בלבו, אז התורה היא חלק מעצמותו, ואז שכינה כנגדו. ואפשר שזהו שדקדק ר' חייא ואמר 'כל העוסק' ולא כל הלומד, שפעולת עסק הוא בנחת ובמתינות והוא ג"כ בלבו, ודו"ק.



סימן י

בענין חשק ותאוה בלימוד התורה

א. 'נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך' וגו' (תהלים ב יב). וברש"י: 'נשקו בר' זרזו עצמכם בבר לבב וכו' ומנחם פתר אותו לשון תאוה, כמו 'ואל אישך תשוקתך' (בראשית ג טז), ע"כ. מבואר ברש"י שני פירושים לתיבת 'נשקו'. א. זירזו. ב. תאוה.

ובגמרא (סנהדרין צא:): אמר רב חמא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא, כל המונע הלכה מפי תלמיד, אפילו עוברין שבמעי אמו מקללין אותו, שנאמר (משלי יא כו) 'מונע בר יקבוהו לאום', ואין 'לאום' אלא עוברין, שנאמר (בראשית כה כג) 'ולאום מלאום יאמץ', ואין קבה אלא קללה, שנאמר (במדבר כג ח) 'מה אקוב לא קבה אל', ואין בר אלא תורה, שנאמר 'נשקו בר פן יאנף', ע"כ. ומבואר דקרא 'נשקו בר' היינו תורה, שאין בר אלא תורה.

שני פירושים
בתיבת
'נשקו'

קללת המונע
הלכה
מתלמיד

זריזות ותאווה
ללמוד תורה

וכשנצרך לזה פירוש רש"י ד'נשקו' היינו זירזו ותאווה, נמצא שהפירוש בקרא 'נשקו' בר פן יאנף' הוא, שצריך להזדרז ולהתאווה בלימוד התורה, שאל"כ 'פן יאנף' שפירושו פן יקצוף, שהוא לשון חמור על כעס, דהיינו שמי שאינו לומד תורה בזריזות ובתאווה, הרי השי"ת יקצוף עליו, ונמצא שאף שלומד תורה, ואינו מתבטל מלימודו כלל, אפ"ה אם אינו לומד בזריזות ובתאווה, הרי זה דבר חמור מאד, עד כדי כך שהקב"ה יקצוף עליו. ונמצא שלא רק שהתאווה בלימוד התורה אין בה גריעותא, אלא אדרבה כך היא אמיתות לימוד התורה מתוך זריזות ותאווה, ומי שאינו מתאווה ונהנה בלימודו, הקב"ה קוצף עליו.

כתוב (שיה"ש ג ח) 'כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו על ירכו מפחד בלילות'. וברש"י: 'מלומדי מלחמה', מלחמתה של תורה וכו'. 'איש חרבו', כלי זיינו, הן מסורת וסימנים שמעמידים על ידם את הגירסא והמסורה שלא תשכח, 'מפחד בלילות', פן ישכחוהו ויבואו עליהם צרות, וכן הוא אומר (תהלים ב יב) 'נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך', עכ"ל.

ראיית רש"י
בשיר
השירים
מהכתוב
'נשקו בר'

וצריך לבאר מה הביא רש"י ראייה מקרא ד'נשקו בר', לכך שבמלחמתה של תורה פחדו פן ישכחוהו. ושמעתי לפרש כפשוטו ד'נשקו' הוא מלשון נשק, דהיינו כמו 'איש חרבו' - כלי זיינו, והפירוש 'נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך', היינו שלקחו נשקם, דהיינו כלי זיינם, שלא ישכחו תלמודם, דהיינו 'ותאבדו דרך' שיאבדו וישכחו תלמודם, ואז 'פן יאנף' שהקב"ה יקצוף על מה ששכחו תלמודם.

אולם להמבואר ברש"י בתהלים ש'נשקו' פירושו זירזו ותאווה, לפי"ז נראה לבאר דברי רש"י באופן אחר. דהנה הלומד תורה בחשק ותאווה אינו משכח תלמודו, וכדכתיב (תהלים קיט טז) 'בחוקותיך אשתעשע לא אשכח דבריך'. וברד"ק שם: כשאני מתבונן בהם אני משתעשע בהם, לפיכך לא אשכחם, כי הם לי לששון ולשמחת לב, עכ"ל. דהיינו שאם הוא משתעשע בתורה, הרי זה פועל שאינו שוכח תלמודו.

הלומד
בחשק
ותאווה
אינו
שוכח
תלמודו

ואיתא מהחפץ חיים, אהא דאיתא באבות (פ"ב מ"ח) שרבן יוחנן בן זכאי היה מונה שבחן, רבי אליעזר בן הורקנוס בור סוד שאינו מאבד טיפה. והקשה, שזה שיש לו זכרון טוב שאינו שוכח דבר, אין זה מעלה שלו, אלא שנולד עם כשרון וזכרון טוב. ותירץ הח"ת, שגם בעל זכרון טוב, הרי הוא שוכח לפעמים כמה דברים, וזה שאינו מאבד טיפה, אינו מכח כשרון הזכרון, אלא הרי זה כמו שהיה זקן אחד שהיה שוכח הרבה, אבל תמיד היה זוכר היאך היה נראה המלך כשהגיע לשערי עירו כשהיה עדיין צעיר לימים, והיה זוכר כל פרט ופרט מהופעתו המלכותית, והוא משום שהתפעל והתרגש מכך ולכן זכר כל זה גם בעת זקנותו, וזהו שאמר ריב"ז על תלמידו ראב"ה שכל טיפה וטיפה שהיה לומד היה מתרגש ומתפעל מאד, ולכן היה זוכרו לעולם.

מעלת בור
סוד שאינו
מאבד טיפה

ולפי"ז נראה לבאר, שזהו מה שהביא רש"י מקרא 'נשקו בר יאנף ותאבדו דרך'. דלהמבואר ד'נשקו בר' פירושו ללמוד תורה בזריזות ובתאוה, הרי שעי"ז יזכור תלמודו. וזהו הפירוש 'פן יאנף ותאבדו דרך', שיאבד דרכו וישתכח תלמודו, והקב"ה יכעס עליו, וזה ה'פחד בלילות' פן ישכחוהו ויבואו עליהם צרות, שאם ישכחוהו יאנף השי"ת ויכעס, וזה יגרום לצרות עליהם. ולכך הביאו 'איש חרבו' שעשו סימנים שלא ישכחו תלמודם, שמחמת אהבתם ותשוקתם לתורה פעלו שלא ישכחוהו.

ודו"ק בלשון האגלי טל בהקדמתו שכתב בזה הלשון: ואדרבא כי זה הוא עיקר מצות לימוד תורה"ק, להיות שש ושמוח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו, ומאחר שנהנה מדברי תורה, הוא נעשה דבוק לתורה, עכ"ל.

וזה לשון רבינו אברהם מן ההר (נדרים מח.): אבל מצות לימוד, שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וליהנות במדע לשמח לבבו ושכלו, כדכתיב (תהלים יט ט) 'פקודי ה' ישרים משמחי לב', ומשו"ה אבל אסור לקרות בתורה ובנביאים ובכתובים, מפני שהם משמחים לבו על כרחו, הילכך לא שייך למימר במצות תלמוד דלא ניתן ליהנות, שעיקר מצוותו היא ההנאה והתענוג במה שמשגיג ומבין בלימודו, עכ"ל.

ומבואר בדבריהם שההנאה והתענוג בלימודו, לא רק שאין בו איסור, ולא זו בלבד שיש בזה תוספת מעלה, אלא מבואר בדבריהם שזהו עיקר המצוה. ובדברי האגלי טל היה מקום לומר שהטעם שהוא עיקר המצוה, הוא משום שאז דברי תורה נבלעין בדמו, ונעשה דבוק לתורה. אולם בדברי רבינו אברהם מן ההר מבואר, שהטעם שההנאה והתענוג הם עיקר מצות לימוד התורה, אינו מחמת מטרה שיש בזה שנבלעין בדמו ונעשה דבוק לתורה, אלא זה גופא הוא עיקר המצוה, שעיקר המצוה היא ההנאה והתענוג במה שמשגיג בלימודו. וכנראה זו ג"כ כוונת האגלי טל. אלא שהוסיף, שעי"ז יש ג"כ את התועלת שדברי תורה נבלעין בדמו ונעשה דבוק לתורה. ולפי"ז נמצא שהטעם שהשי"ת כועס אם לומד תורה בלא זריזות ותאוה, הוא משום שאינו מקיים עיקר מצות לימוד התורה.

ויה"ר שנזכה תמיד ללמוד תורה בהנאה ותענוג ושמחה, ונקיים בזה עיקר מצות לימוד התורה, ועי"ז נזכה הן לכך שדברי תורה יהיו נבלעין בדמינו, שגם זה הוא טעם שימנע השכחה כיון שנבלע בדם, וגם נהיה דבוקים לתורה, וגם זה ימנע השכחה כיון שדבוק בתורה, ואין התורה דבר נפרד מהאדם, אלא האדם והתורה דבוקים וכחדא חשיבי, אמר ד.

ב. 'ואשבור' מוטות עולכם ואולך אתכם קוממיות' (ויקרא כו יג). ובחתם סופר בתורת משה פירש, שהכתוב 'ואשבור מוטות עולכם', הכוונה לעבוד את השי"ת מרצון, ולא מתוך עול ושעבוד, וברכה זו היא לאחר כל הברכות וקיום התורה ומצוותיה, ובנין המשכן, ולאחר כל השלימות, יש תוספת ברכה זו שיעבוד השי"ת מרצון.

ונראה להוסיף ולפרש עפ"י המשך הפסוק 'ואולך אתכם קוממיות', וברש"י: בקומה זקופה. והנה כבר ביארנו במקום אחר [ראה בענין ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה], מאמר חז"ל (חגיגה טז) בשלשה דברים דומה האדם למלאכי השרת, ואחד מהם הוא שמהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת. וביארנו, שהמעלה שמהלכין בקומה זקופה כמלאכים, הוא שהמח הוא מעל הלב, בשונה מבעלי חיים שאינן מהלכין בקומה זקופה, שהמח והלב הם כאחד, דהיינו שבבעלי חיים המח והלב הם כאחד, שאין המח שליט על הלב, ובני אדם דומין למלאכים שמהלכין בקומה זקופה שהמח הוא מעל הלב, דהיינו שהמח שליט על הלב בטבעו ותולדתו.

מעלת קומה
זקופה - מח
שליט על
הלב

ולפי"ז נראה, שהדרך לקומה זקופה שזהו קרא 'ואולך אתכם קוממיות' בקומה זקופה, הוא עי"ז ש'ואשבור מוטות עולכם', שהוא לעבוד את השי"ת בחשק ורצון ולא מחמת עול, וזה פועל שיהיה בקומה זקופה שהמח שליט על הלב, שהעבוד השי"ת בעול ובאתכפאי, הרי שמהותו הפנימית אינו לטובה, וא"כ אין מוחו שולט על לבו, ולכך רק עי"ז ש'אשבור מוטות עולכם' שעובד השי"ת בחשק, פועל ש'ואולך אתכם קוממיות' בקומה זקופה, שהמח שליט על הלב, ודו"ק.



סימן יא

בענין מעלת הממית עצמו באהלה של תורה

בגמרא (ברכות סג:): דבר אחר 'הסכת ושמע ישראל' (דברים כז ט), כתנו עצמכם על דברי תורה, כדאמר ריש לקיש, דאמר ריש לקיש, מנין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר (במדבר יט יד) 'זאת התורה אדם כי ימות באהל', ע"כ.

התורה
מתקיימת
בממית עצמו
עליה

וצריך ביאור, למה ענין זה שדברי תורה מתקיימין רק במי שממית עצמו עליה, נרמז דווקא בקרא ד'אדם כי ימות באהל', דמיירי בטומאת אהל, שהיא טומאה חמורה, שאף שאינו נוגע בטומאה ואינו נושא הטומאה, אפ"ה כיון שהוא באהל אחד עם הטומאה הרי הוא נטמא.

והנה

בגמרא (מגילה טז.) איתא: 'כי נפל תפול לפניו' (אסתר ו יג), דרש ר' יהודה בר אלעאי, שתי נפילות הללו למה, אמרו לו, אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים, כשהן יורדין יורדין עד לעפר וכשהן עולין עולין עד לכוכבים, ע"כ. ואיתא מהרה"ק מרוז'ין זצוק"ל, הטעם בזה, שעם ישראל יש להם נשמה שהיא חלק אלוק ממעל, והנשמה דורשת סיפוקה, ולכך גוי שאין לו נשמה, הרי נתמלאה תאוותו בדברים פשוטים, אבל יהודי שיש לו נשמה, אינו בא על סיפוקו בדברים של מה בכך, ולכך כשהם יורדים, וסיפוקם אינו מרוחניות, הרי הם יורדים עד לעפר, שאין הנשמה באה על סיפוקה אלא בירידה עד לעפר, לתאוות הגרועות ביותר, 'וכשהם עולים', שמקבלים את סיפוקם מרוחניות, הרי הם עולים עד לכוכבים, שמתעלים ועולים עד לדרגות הגבוהות ביותר, עכ"ד.

ועל

דרך זה נראה לבאר הא דאיתא בגמרא (יומא עב.): אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב (דברים ד מד) 'וזאת התורה אשר שם משה', זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם מיתה, ע"כ. ונראה לבאר, שהטעם שלא זכה נעשית לו סם מיתה, הוא משום שלימוד התורה הוא המזון של הנשמה, שע"י התורה מקבלת הנשמה כח ומתחזקת יותר, ולכך מאותו הטעם שכשהן יורדין יורדין עד לעפר, שהוא משום שהנשמה זקוקה לסיפוק נוסף, כמו כן הלומד תורה שנשמתו מתחזקת יותר, הרי שאינו יכול לבוא על סיפוקו באופן הרגיל, ולכך אם זכה 'נעשית לו סם חיים', שנוסף לו חיות וחיים, וח"ו 'אם לא זכה', אינו יכול להישאר באותה מדריגה כמו מי שלא למד כלל, אלא נשמתו זקוקה לסיפוק נוסף, ויורד עד יותר מעפר, שנעשה לו סם המוות רח"ל.

ואפשר

לבאר עפ"ז, מה שלכאורה צ"ע בנוסח ברכת החודש, שאומרים 'חיים שיש בהם יראת שמים ויראת חטא וכו' חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת שמים', וצריך ביאור, שהרי כבר ביקשנו על 'חיים שיש בהם יראת שמים', ולמה חזרנו לבקש 'חיים שתהא בנו יראת שמים'. ולהמבואר יש לומר, שלאחר הבקשה 'שתהא בנו אהבת תורה', הרי שמעתה צריך לתפילה נוספת על יראת שמים, כדי שלא תהיה לנו חלילה סם מיתה, ודו"ק.

ונראה,

שהמדריגה הגבוהה יותר, היא מי שממית עצמו על התורה, שמכנת עצמו ומבטל כל צרכיו הגשמיים, שזהו ענין 'ממית עצמו', שממית את כל רצונותיו זולת התורה עד שאינם קיימים כלל, וכל מהותו ורצונו הוא רק תורה. וזה נרמז בלשון 'אהל', שלשון זה נזכר ביעקב אבינו (בראשית כה כז) 'איש תם יושב אהלים', שישב י"ד שנה בבית מדרשם של שם ועבר (ב"ר סג י), וכל השנים האלו לא שכב, וכדאיתא בחז"ל (ב"ר סח יא) על הפסוק (בראשית כה יא) 'וישכב במקום ההוא', והוא ביטול כל הרצונות הגשמיים. ולהמבואר נמצא שככל שהוא במדריגה גבוהה יותר, הרי נשמתו

טעם
שכשיורדין
עד
לעפר

טעם
שכשלא זכה
נעשית לו
התורה סם
מיתה

כפל בקשת
יראת שמים
בברכת
החודש

'ממית עצמו'
בביטול כל
הרצונות
הגשמיים

מתחזקת יותר, ומלבד עצם לימוד התורה המחזק את נשמתו, נוסף גם כן ביטול ושבירת הרצונות הגשמיים, שזה גורם שנשמתו מתחזקת ומתעצמת יותר ויותר.

ועפ"ז נראה ליישב קושייתנו, למה נרמז ענין זה שממית עצמו עליה, דווקא בפסוק המדבר בטומאת אהל. דהנה מהכתוב 'אדם כי ימות באהל' לומדים דין נוסף, דאיתא בגמרא (יבמות סא.): ר"ש בן יוחאי אומר, קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באהל, שנאמר (יחזקאל לד לא) 'ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם', אתם קרוין אדם, ואין העובדי כוכבים קרוין אדם. ועיי"ש עוד, דרבינא אמר, נהי דמעטינהו קרא מאטמווי באהל, דכתיב 'אדם כי ימות באהל', ממגע ומשא מי מעטינהו קרא, ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (טומאת מת פ"א ה"ב-ה"ג) שעכו"ם מטמא במגע ובמשא, ורק באהל אינו מטמא. אולם היראים פסק, שעכו"ם אינו מטמא במגע ובמשא. ועיין במשנה למלך מה שהאריך בזה.

אין טומאת אהל בגוי

ואיתא באור החיים הק' ריש הפרשה, שהטעם שעכו"ם אינו מטמא באהל, הוא משום שהטומאה נדבקת רק ליהודי שיש בו נשמה קדושה, שתאות הטומאה להידבק בקדושה. ולפי"ז מובן מדוע דוקא בהאי קרא ילפינן לענין זה שממית עצמו על התורה. שהרי נתבאר לעיל שזו הדרגה הגבוהה ביותר, שממית עצמו מכל עניני הגשמיות, ונשמתו מתחזקת ביותר משום שאין לו רק מזון רוחני לנשמה. ולכן רמזו זאת דוקא בטומאת אהל, כי המעלה הגדולה הזאת היא זאת שגורמת דין טומאת אהל החמורה, שהיא טומאה הבאה לאדם אף שאין לו מגע או משא בטומאה, אלא כל שהוא באהל אחד עם הטומאה הרי זה טמא, ודרגת טומאה חמורה זו נובעת מהדרגה הרוחנית הגדולה שיש לכל איש ישראל, שבנוסף למה שיש לו נשמה, הוא גם עוסק בתורה, ונשמתו מתחזקת, ובנוסף לכך הוא גם ממית עצמו עליה, שאין לו שייכות לגשמיות, וכל כוחו ומהותו הם רק העמל בתורה, ומכח דרגה גבוהה זו שיש בנשמת איש מישראל, נגרם שבמיתתו מתדבקים בו הטומאה בדרגה חמורה כזאת של טומאת אהל. ולכן עכו"ם אין להם טומאת אהל, כי אין להם דרגה קדושה זו.

הקדושה הגדולה של ישראל גורמת את הטומאה החמורה במיתתו

והנה בתוס' ביבמות (שם ד"ה ממגע) הקשו, מדוע גוים מטמאים במגע ובמשא, הרי במגע נמי כתיב (במדבר יט טז) 'או בעצם אדם', וא"כ נמעט גוים שאינם אדם. ותירצו, דבנזיר (נג.) דרשין להאי קרא ד'או בעצם אדם' לענין אהל, עיי"ש. ולכאורה אכתי צ"ע מקרא ד'הנוגע במת לכל נפש אדם' (שם פסוק יא), דנמעט מהאי קרא גוים שאינם אדם. והעירני בני הר"ר שלמה צדוק שיחי', שלפי המבואר שענין הטומאה הוא מחמת כח קדושת הנשמה של ישראל שממית עצמו באהלה של תורה, עפי"ז יש לומר, דאע"ג דעכו"ם אינן קרוין אדם, יש לעכו"ם נפש, ורק נשמה אין בהם, וכיון דבקרא דטומאה בנגיעה כתיב 'נפש אדם', לא ממעטינן עכו"ם, ודפח"ח.

ויה"ר שנזכה ללמוד ולעמול בתורה, ותהיה לנו סם חיים, ונזכה ג"כ להיות בכלל מי שממית עצמו עליה, ועי"ז דברי תורה יהיו מתקיימים בנו, אמן וכן יהי רצון.

סימן יב

בענין יצר הרע במלמד תורה לאחרים

א. בגמרא (ברכות סא.): אמר רב, יצר הרע דומה לזבוב, ויושב בין שני מפתחי הלב, שנאמר (קהלת י א) 'זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח', ע"כ. והנה הא דכתיב 'שמן רוקח', עיין רש"י בקהלת (שם) שכתב, כגון בימי החורף שאין בזבובים כח והם קרובים למות, שיכול להפסיד גם דבר חשוב שהוא שמן רוקח.

ונראה לפרש, שבא לרמוז בזה, דהנה בגמרא (ע"ז לה.): דרש רב נחמן בריה דרב חסדא, מאי דכתיב (ש"ה ש א ג) 'לריח שמניך טובים', למה ת"ח דומה, לצלוחית של פלייטין, מגולה ריחה נודף, מכוסה אין ריחה נודף. וברש"י: מגולה ריחה נודף, והיינו דכתיב (שם) 'שמן תורק שמך', כשמגלין אותה ומריקין שמנה, כלומר כשאתה מלמד תורה לתלמידים, אז יצא לך שם, עכ"ל.

ומבואר ברש"י, שמה שת"ח דומה לצלוחית של פלייטין, זהו כשמלמד תורה לתלמידים. והנה 'צלוחית של פלייטין', זהו הפירוש בקרא 'לריח שמניך טובים', והוא שמן מבושם שיש בו ריח טוב. ונראה, שזהו ג"כ 'שמן רוקח', שרוקחין את השמן שיהיה בו ריח טוב. ולפי"ז נמצא, ד'שמן רוקח' שהוא צלוחית של פלייטין מרמז על כך קרא 'לריח שמניך טובים שמן תורק שמך', שמשמעו הוא למי שמלמד תורה לתלמידים.

ולפי"ז נראה, שלכך יש התגברות מיוחדת של היצר הרע למי שמלמד תורה לתלמידים, שזהו המרומז בקרא 'זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח', ד'זבובי מות' הוא יצר הרע, וכדאמר רב יצר הרע דומה לזבוב, ו'יבאיש יביע שמן רוקח', שהיצה"ר מבאיש ומקלקל ומבעבע שמן רוקח, שזה מרמז על מי שמלמד תורה לתלמידים.

דהנה בגמרא (יומא פז.) איתא: כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו, מ"ט, כדי שלא יהא הוא בגיהנום ותלמידיו בגן עדן, שנאמר (תהלים טז י) 'כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידיך לראות שחת'. וברש"י: אין חטא בא על ידו, הקב"ה מדחה מפניו את העבירה, שלא תבא לידו, עכ"ל. ומבואר ש'המזכה את הרבים' שבכאן, פירושו שמלמד תורה לתלמידים, ו'אין חטא בא על ידו', פירושו, שהקב"ה מדחה מפניו את העבירה שלא תבא לידו. דהיינו, שלא יהיה לו נסיון לעבירה, שאם יהיה לו נסיון לעבירה, אפשר שיכשל בה, ואז יהיו תלמידיו בגן עדן והוא בגיהנום, וכדי למנוע זאת, הקב"ה מונע ממנו את הנסיון לעבירה.

יצר הרע
כזבוב

כשמלמד
תורה
לתלמידים
ריחו נודף

התנגדות
היצה"ר למי
שמלמד
תורה
לתלמידים

המלמד תורה
לתלמידים
אין חטא בא
על ידו

ולפי"ז נראה, שלכך כשרואה היצר הרע שמלמד תורה לתלמידים, הרי יודע הוא שע"ז לא יהיה לאדם נסיון לעבירה, וכיון שיודע שאם יניח לו ללמד תורה לתלמידים, שוב לא יוכל להסיתו לעבירה, לכך עיקר מלחמתו הוא להדיחו ולקלקלו מיד, שאם לא עכשיו, לא יוכל עוד להדיחו ולקלקלו.

זו סיבה
להתנגדות
היצה"ר

וזהו המרומז בקרא 'זבובי מות', שהוא היצר הרע, 'יבאיש יביע שמן רוקח', ו'שמן רוקח' מרמז על תלמיד חכם המלמד תורה לתלמידים, שדומה לצלוחית של פלייטין, שיש יצר הרע מיוחד להכשיל אותו ולהבאיש ולהביע שמן רוקח, שנלחם בכל כוחו לקלקל שמן רוקח, למונעו מללמד תורה לתלמידים, וכמו שביארנו, שיודע הוא שאם יניחו ללמד תורה לתלמידים, לא יוכל להסיתו ולהדיחו עוד, ולכך נלחם הזבוב שהוא היצר הרע, עד מות, כדכתיב 'זבובי מוות', להבאיש שמן רוקח, שיודע שאם לא ינצחנו עכשיו, לא יוכל לו עוד.

ב. בהמשך הגמרא (ע"ז שם) איתא: ולא עוד אלא דברים שמכוסין ממנו, מתגלין לו, שנאמר (שיה"ש א ג) 'עלמות אהבון', קרי ביה 'עלומות'. ולא עוד אלא שמלאך המוות אוהבו, שנאמר 'עלמות אהבון' קרי ביה 'על מות', ע"כ. וברש"י: מתגלין לו, מעצמן בלא טורח כשהוא מלמדן, עכ"ל. והיינו שאף שבלמוד התורה אי אפשר בלא יגיעה וטורח, וכדאיתא בגמרא (מגילה ז): אמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם, לא יגעתי ומצאתי אל תאמין. אפ"ה מי שמלמד תורה לתלמידים, מתגלין לו דברים המכוסים בלא טורח.

דברים
המכוסים
בתורה
מתגלים לו
בלא טורח

וי"ל בטעם הדבר, שהטעם שאין לזכות בתורה בלא יגיעה, הוא משום שכל שאינו מבטל רצונותיו, אי אפשר לו שיזכה לתורה. אולם ע"ז שמלמד תורה לתלמידים, אף שבשעה זו יכול ללמוד לעצמו וישיג יותר בחכמתו, ואעפ"כ מבטל רצונותיו לרצון השי"ת המצוה ללמד תורה לאחרים, זה בעצמו סיבה שזוכה לתורה בלא טורח, ומשום שבזה גופא נפעל אותו הדבר שצריך לפעול ביגיעה וטורח.

טעם הדבר

והנה בטעם שמלאך המוות אוהבו, נראה ובהקדים מה שכתב בעבודת ישראל (פרשת וישלח), על הפסוק (בראשית לב כז) 'ויאמר שלחני כי עלה השחר'. וברש"י: כי עלה השחר, וצריך אני לומר שירה ביום. וביאר שם, למה אז דייקא הוצרך לומר שירה. וביאר, שהיצר הרע באמת אינו רוצה שיעבור האדם עבירה, דמלאך הוא, ורצונו שיתקיים רצון השי"ת ויתגברו עליו, ולכך אם האדם עובר עבירה, הרי היצה"ר כועס עליו ומשטין עליו, וכמו שאמרו (ב"ב טז). הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות. ולכך כאשר התגבר יעקב אבינו על היצר הרע, 'וירא כי לא יכול לו', שמח בזה, שנתמלא מטרתו, שזהו מטרתו ורצונו של היצר שיתגברו עליו, ולכך היה צריך לומר אז שירה, עיי"ש באריכות דבריו.

שירת
היצה"ר
כשמתגברים
עליו

טעם שמלאך
המוות אוהבו

ולפי"ז נראה, דלהמבואר שהמלמד תורה לתלמידים, אין חטא בא על ידו, והקב"ה מונע ממנו את הנסיון לעבירה, כדי שלא יהא הוא בגיהנום ותלמידים בגן עדן. א"כ נמצא, שאף שבכל אופן שהאדם מתגבר על היצר הרע, יש בזה שמחה ליצר הרע, וכמוש"כ בעבודת ישראל, הרי שמי שמלמד תורה לתלמידים, יש בזה מעלה נוספת, שאין זה רק התגברות לשעה, במה שמכניע את יצרו עכשיו, אלא יש בכך התגברות לעולם על היצר, כיון שנמנע ממנו הנסיון לחטוא לעולם. ולפי"ז א"ש שלכך 'מלאך המוות אוהבו', שהרי הוא היצר הרע הוא השטן הוא מלאך המוות. וכשמלמד תורה לתלמידים, נתמלא רצונו של מלאך המוות לגמרי, שמעתה שוב לא יהיה לזה נסיון, שאין חטא בא על ידו, ולכך מלאך המוות אוהבו, ודו"ק.



סימן יג

בענין לימוד תורה לתלמידים

תלמודו
מתקיים

בגמרא (עירובין נד.): ואמר רבי אלעזר, מאי דכתיב (שיה"ש ה יג) 'לחיינו כערוגת הבושם', אם משים אדם עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה, וכבושם זה שהכל מתבשמים בה, תלמודו מתקיים, ואם לאו אין תלמודו מתקיים, ע"כ. וברש"י: שהכל דשין אותו, שאין לו גסות. שהכל מתבשמים ממנו, שמלמד תורה לתלמידים, עכ"ל. ומבואר שהמלמד תורה לתלמידים, תלמודו מתקיים.

דברים
המכוסים
מתגלים לו
בלא טורח

ובגמרא (ע"ז לה:): דרש רב נחמן בריה דרב חסדא, מאי דכתיב (שיה"ש א ג) 'לריח שמנין טובים', למה ת"ח דומה, לצלוחית של פלייטין, מגולה ריחה נודף, מכוסה אין ריחה נודף. ולא עוד אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו, שנאמר (שם) 'עלמות אהבון' קרי ביה עלומות, ע"כ. וברש"י: מגולה ריחה נודף, והיינו דכתיב 'שמן תורק שמך', כשמגלין אותה ומריקין שמנה, כלומר כשאתה מלמד תורה לתלמידים, אז יצא לך שם. מתגלין לו, מעצמן בלא טורח כשהוא מלמד, עכ"ל. ובזה מבואר, שהמלמד תורה לתלמידים, מתגלין לו דברים שמכוסין ממנו מעצמן בלא טורח.

טעם שזוכה
לשתי מעלות
אלו

ונמצא שיש למלמד תורה לתלמידים שתי מעלות. חדא, שמתגלין לו דברים המכוסין, שבזה שמלמד לתלמידים, זוכה שאף בלא טורח מתגלין לו דברים המכוסין ממנו. והמעלה בזה היא שנוספים לו דברים חדשים שהיו מכוסין ממנו, ואינו צריך לטרוח ללמוד דברים חדשים שמכוסין ממנו, כי מתגלין לו מעצמן בלא טורח. והוא משום שכיון שנותן מזמנו ומכוחותיו ללמד תורה לתלמידים, שלכאורה מפסיד בזה שבאותו הזמן היה יכול ללמוד לעצמו ולגלות עוד דברים המכוסין ממנו, ובתמורה

לזה מגלין לו דברים המכוסין מעצמן בלא טורח, שלא יפסיד כלום במה שנותן מזמנו וכוחותיו ללמד תורה לתלמידים. וזו היא המעלה שנתבארה במסכת עבודה זרה.

והמעלה השנית שמבוארת במסכת עירובין, שהמלמד תורה לתלמידים תלמודו מתקיים. ופירוש 'תלמודו מתקיים' הוא, שמה שלמד כבר שהוא 'תלמודו', הרי הוא מתקיים בידו, שלא ישתכח תלמודו. וגם מעלה זו ש'תלמודו מתקיים' הוא שלא יפסיד בזה שמלמד לתלמידים, שבאותו זמן וכוחות יכול הוא לחזור ולשנן תלמודו כמה פעמים שלא ישכח תלמודו, ובתמורה לכך שנותן מזמנו וכוחו ללמד לתלמידים, מקבל מתנה מאת ה' שתלמודו מתקיים.

והנה מה שבמסכת עבודה זרה מפרשים שמתגלים לו דברים המכוסין, ולא פירשו שתלמודו שלמד כבר מתקיים בידו, הוא משום שזהו משמעות דקרא 'עלמות אהבוך' קרי ביה 'עלומות', דהיינו שנגלה לו מה שהוא עלום ומכוסה ממנו. אולם איפכא צריך לבאר, למה במסכת עירובין פירשו שתלמודו מתקיים, ולא פירשו שמתגלים לו דברים המכוסין. דלכאורה בקרא 'כבושם' היה אפשר לפרש ג"כ שאם משים עצמו כבושם זה שהכל מתבשמין בה, זוכה שמגלין לו דברים המכוסין.

ונראה הטעם, דילפינן מקרא 'לחיי כערוגת הבושם', ולחי פירוש קנה או לוח נעוץ אצל כותל האחד בראשו, כמו שכתב רש"י (עירובין ב: ד"ה לחי). דהיינו הלחי הוא דבר שתומך בקורה הנשענת עליו, וכן לחי שבפנים, שהוא התומך של הפנים. והכתוב 'לחיי כערוגת הבושם', נדרש שיש שני לחי, האחד 'כערוגת' שפירושו כערוגה זו שהכל דשין בה, ואידך 'כבושם' זה שהכל מתבשמין בה, וכמו שיש ב' לחין שעליהם נשענת הקורה, וכן בפנים של האדם יש ב' לחיים שעליהם נשענים איברי הפנים, ומטעם זה דרשינן שאם משים עצמו כערוגה וכבושם, תלמודו מתקיים, שהלחי הוא המקיים את תלמודו, ולכך לא פירשו כאן שזוכה שמגלים לו דברים המכוסים, שענין לחי אינו להוסיף דברים שלא היו בתחילה, אלא לקיים את מה שכבר קיים, כי הלחי מקיים את הקורה שמעליו, והלחי שבפנים של האדם מקיים את איברי הפנים, וכן כאן תלמודו שכבר למד מתקיים בידו שלא ישכח.

ענין 'לחי' לתמוך ולקיים דבר קיים

וזוכה לכך הן ע"י 'כערוגת', שמשים עצמו כערוגה זו שהכל דשין בה. וכפירוש רש"י, שאין לו גסות. שמי שיש לו גסות הרוח אין תלמודו מתקיים בידו, שכל המתגאה אין אני והוא יכולין לדור בעולם, שדוחק רגלי השכינה (סוטה ה:), ולכך אין תלמודו מתקיים בידו. אבל אם משים עצמו כערוגה שאין לו גסות הרוח, הרי שכינה עמו, ולכך תלמודו מתקיים. וגם מה שמשים עצמו כבושם, שהכל מתבשמין ממנו, שמלמד תורה לתלמידים, הוא ג"כ ההיפך מגסות הרוח, כי מי שהוא גס רוח סבור שאינו לכבודו ללמד לתלמידים שאין להם חכמה כמותו, ודאגתו ופעולתו היא רק לצורך עצמו להרבות חכמתו, אבל זה שמלמד תורה לתלמידים, אין לו גסות, שדאגתו

זוכה לכך ע"י ענוה

היא להרבות תלמידים אחרים, ולכך שני דברים אלו שהם ענין אחד הם לחייו התומכים ומקיימים תלמודו.

ועיין עוד בגמרא (נדרים נה.): אמר ליה, כיון שעושה אדם את עצמו כמדבר, שהוא מופקר לכל, תורה ניתנה לו במתנה, שנאמר (במדבר כא יט) 'וממדבר מתנה' וכו'. ובמפרש שם: כמדבר שהוא מופקר לכל, מלמד תורה בחנם לכל, עכ"ל. ובפירוש הרא"ש שם: שהוא מופקר לכל, ללמוד תורתו לכל, עכ"ל. ובתוס': שיהא מופקר לכל, שיהא מלמד תורה לכל, עכ"ל. ובזה מבואר ג"כ מה שמבואר במסכת ע"ז הנ"ל, שמתגלין לו מעצמן בלא טורח כשהוא מלמדן. שזהו ג"כ מה שמורה ענין 'מתנה', שמתנה בשונה ממכירה היא ללא תמורה, דהיינו ללא טורח.

ועיין עוד בגמרא (תמורה טז.): כיוצא בדבר אתה אומר (משלי כט יג) 'רש ואיש תככים נפגשו מאיר עיני שניהם ה'', בשעה שהתלמיד הולך אצל רבו ואומר לו למדני תורה, אם מלמדו 'מאיר עיני שניהם ה'' וכו'. וברש"י: מאיר עיני שניהם, שאף הרב צריך עדיין לימוד ומלמדו הקב"ה, עכ"ל. וגם בזה מבואר, שהמלמד תורה לתלמידים, הקב"ה מאיר גם עיני הרב, וכדכתיב 'מאיר עיני שניהם', שהקב"ה מלמד התורה גם לרב, ודו"ק.

סימן יד

בענין דקרו לאינשי חמרי

בגמרא (נדרים פא.): ומפני מה אין מצויים תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן וכו', רב אשי אמר, משום דקרו לאינשי חמרי, ע"כ. וצריך לבאר לפי מה שכתב בספר החינוך (מצוה תיט): מצות עשה ללמוד חכמת התורה וללמדה וכו', שורש מצוה זו ידוע, כי בלמוד ידע האדם דרכי השם יתברך, וזולתו לא ידע ולא יבין 'ונחשב כבהמה', עכ"ל. וא"כ כיון שבאמת מי שאינו לומד תורה הרי הוא נחשב כבהמה, א"כ הנהו 'דקרו לאינשי חמרי' הרי שהם אומרים דבר שהוא אמת, וא"כ מה רע יש בזה, ולמה מחמת זה אין מצויים שיהיו בניהם תלמידי חכמים, וצ"ע. ואפשר לומר שיש חילוק בין בהמה לחמור, ויבואר בסמוך.

ועיין שם במהרש"א (חדא"ג) וזה לשונו: דקרו לאנשי חמרי כו' משום דקרו להו חמרי, כאילו הם בטבע הבריאה אינן ראויים לחכמה כבריאת החמור הזה, ועל כן אין בניהם תלמידי חכמים, דאילו לפי דעתם ולפי טבע הבריאה המוליד מוליד בדומה, וכיון שהם תלמידי חכמים, אמאי אין בניהם תלמידי חכמים, וק"ל, עכ"ל.

'וממדבר
מתנה' בלא
טורח

הקב"ה מאיר
עיני הרב
בתורה

מה החסרון
שקוראים
לע"ה חמור

ביאור
מהרש"א
שסבורים
שבטבע
בריאתם אינם
ראויים לחכמה

ומבואר במהרש"א דהא 'דקרו לאינשי חמרי', אין הכונה שעכשיו הם כחמורים, אלא כונתם היא שאומרים על אנשים אלו שבטבע הבריאה אינם ראויים לחכמה, וזהו 'דקרו להו חמרי', כמו בריאת החמור, שבריאתו היא שאינו ראוי לחכמה. והוסיף המהרש"א, שלכך העונש שאין מצויים תלמידי חכמים מבניהם, הוא ענין של מדה כנגד מדה, שלסברתם שהחכמה תלויה בטבע הבריאה, שמי שאינו תלמיד חכם הוא משום שנולד בטבע הבריאה שאינו ראוי לחכמה, א"כ הם שהם תלמידי חכמים, ראוי שיהיו בניהם תלמידי חכמים, כיון שהמוליד מוליד בדומה, ולכך עונשם הוא שאין בניהם תלמידי חכמים, והוא משום שחכמה אינה ענין של מי שנולד חכם או מי שנולד שאינו חכם. וזהו 'דקרו לאינשי חמרי', שזהו שורש טעותם שסבורים הם שמי שאינו חכם, הוא משום שאינו ראוי לחכמה, והאמת אינה כן, אלא כל אדם ראוי לחכמה אם יעסוק ויעמול בתורה. והעונש שלהם הוא מדה כנגד מדה, שבניהם לא יהיו תלמידי חכמים, להורות שאינו מוליד בדומה לו, אלא הכל תלוי בעמילות ויגיעה.

ולהמבואר נראה, שהטעם שהמהרש"א פירש כן, ולא פירש דברים כפשוטם, שמזלזלים בבני אדם ומתגאים עליהם, כעין טעמו של מר זוטרא התם שאמר טעם אחר 'לפי שמתגדרין על הציבור'. כי הוקשה למהרש"א מה שהקשינו, מה עון יש בזה 'דקרו לאינשי חמרי', והלא כן הוא האמת כמו שכתב החינוך, שמי שאינו לומד תורה חשוב כבהמה. ומטעם זה פירש המהרש"א, דהא דקרו להו חמרי, הכונה היא כאילו הוא הטבע בבריאה שאינם ראויים לחכמה כבריאת החמור הזה.

אולם אכתי צריך לבאר, היכן ראינו בזה דקרו לאינשי חמרי שכונתם הוא לזה שאינם ראויים לחכמה, והא אפשר שכונתם היא כפי האמת שהם חשובים כבהמה. ואפשר ונראה לומר, שהטעם לפרש כן בכונתם הוא, משום שלא קראו לאינשי 'בהמה', אלא קרו להו 'חמרי', וחמור הוא טיפש יותר משאר בעלי חיים, וכדכתיב בקרא (ישעיהו א ג) 'ידע שור קונוה וחמור אבוס בעליו', דהיינו שהשור יודע מי קונוה, וחמור אינו יודע מי קונוה, ורק אבוס בעליו הוא יודע. [והשם 'חמור' מורה על חומריות, והוא משום שהעדר דעת הוא חומריות]. ולכך אילו היו קורין לאינשי 'בהמה', לא היה בזה שום עון, דאדרבה אמת הוא שמי שאינו לומד תורה חשוב כבהמה, ורק זה שקורין לאינשי 'חמרי', שרצונם להדגיש בזה שאינם רק כבהמה אלא הם כחמורים, הרי כונתם היא שאינם ראויים לחכמה, וזהו העון, ולכך נענשים, ודו"ק.



ביאורי אגדות חז"ל

ברכות



סימן טו

בענין בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק

מחלוקת
הראשונים
אם חמור
מאמצע
הפרק

במשנה (ברכות יג.): רבי יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק, ע"כ. ובגמרא (ד.י.) אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, מאי טעמיה דרבי יהודה, דכתיב (ירמיה י' ו') 'וה' אלהים אמת', ע"כ. ונחלקו הראשונים מה דינו של בין ויאמר לאמת ויציב. דעיינן ברבינו יונה שכתב: יש מפרשים דלא יפסיק כמו בין פרק לפרק, שאינו שואל מפני הכבוד ואינו משיב לכל אדם, אבל מפסיק כמו באמצע שאר הפרקים, ששואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד. והנכון כמו שפירשו רבני צרפת ז"ל, שאינו מפסיק כלל, אלא שמיד שיאמר 'אני ה' אלהיכם' יאמר 'אמת', כמו שמצינו אותו בפסוק, כדמפרש ואזיל בגמרא, ואחר שיאמר 'אמת' אם יצטרך לשאול מפני היראה או להשיב מפני הכבוד יפסיק כמו באמצע שאר הפרקים, עכ"ל. ועיינן ברא"ש (שם סי' ח) שכתב: רבי יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק. יש להסתפק אי בעי למימר לא יפסיק כלל אפילו להשיב, דחמיר מבאמצע הפרק, או דלמא האי דקאמר לא יפסיק היינו כדין בין כל הפרקים, אבל לא חשיב טפי מבאמצע הפרק. מיהו נראה מדמפרש טעמא משום 'וה' אלהים אמת' דלא יפסיק כלל אלא אומר אמת ויציב ואח"כ יפסיק כמו באמצע הפרק, עכ"ל.

והרמב"ם כתב (קריאת שמע פ"ב ה"ז): אבל בין ויאמר לאמת ויציב הרי הוא כאמצע הפרק, ולא יפסיק אלא לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד, עכ"ל. ובכסף משנה שם הביא דעת רבינו יונה והרא"ש שהכריעו שאינו מפסיק כלל, וכתב, שדעת הרמב"ם שאין לחלק בין תנא קמא ור' יהודה כולי האי, דלת"ק פוסק כמו בין פרק לפרק, ולרבי יהודה אפילו באמצע הפרק לא יפסיק. אלא היינו פלוגתייהו דלת"ק חשיב כמו בין פרק לפרק, ולר' יהודה חשיב כאמצע הפרק, עכ"ד. ועיינן בביאור הגר"א שכתב: ולענין הלכה אין נראה כן, דלא עדיף מאמצע הפרק, דהא עיקר הטעם הוא

מפני שהוא פסוק אחד, ובכל מקום שמותר להפסיק באמצע הפרק, אפילו באמצע הפסוק מותר, עכ"ל.

וצריך לבאר סברת הרבינו יונה והרא"ש, מה ישיבו לסברת הגר"א, והרי הטעם דכתיב 'וה' אלהים אמת' זהו טעם דהוי פסוק אחד, והרי באמצע הפרק מה שמותר להפסיק הוא אפילו באמצע הפסוק, ואם כן מה הטעם שסוברים שלא יפסיק כלל, ולמה יהיה שונה מאמצע הפסוק, וצ"ע.

ביאור דעת
הסובר שלא
יפסיק כלל

ונראה, דהנה בפירוש דהך קרא 'וה' אלהים אמת', עיין ברש"י (ידימה שם): 'וה' אלהים אמת', למה, כי 'הוא אלהים חיים ומלך עולם', לכך יכול לאמת דבריו, אבל בשר ודם אומר לעשות ומת או תשש כחו או יורד מנכסיו ואין בידו לקיים, עכ"ל. ומבואר ברש"י, שהפירוש 'אמת' הוא שיכול לאמת דבריו. אולם עיין ברמב"ם (יסודי התורה פ"א ה"ג-ה"ד) וזה לשונו: שכל הנמצאים צריכין לו והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם, הוא שהנביא אומר 'וה' אלהים אמת', הוא לבדו האמת, ואין לאחר אמת כאמיתו, והוא שהתורה אומרת (דברים ד לה) 'אין עוד מלבדו', כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שהפירוש בקרא 'וה' אלהים אמת' הוא, שאמיתות ה' הוא האמת, ואין לאחר אמת כאמיתתו, שאין אמיתת ה' כאמיתת אחד מהנבראים, כיון שכל הנמצאים צריכים לו והוא ברוך הוא אינו צריך לזולתו. וזהו הפירוש של הפסוק 'וה' אלהים אמת', שאמיתות ה' היא האמת, ואין אמת אחר בנמצאים.

ונראה שאף שרש"י פירש הקרא באופן אחר מהרמב"ם, שלרש"י הפירוש בקרא הוא שהקב"ה יכול לאמת דבריו, ואם כן הפירוש 'אמת' הוא לאמת דבריו מה שאומר. ואילו לרמב"ם הפירוש 'אמת' הוא שאמיתת השי"ת הוא האמת, ואין אמת לאחר כאמיתתו. מכל מקום בעומק הדבר יש בזה ענין אחד, שגם לפירוש רש"י מה שהקב"ה יכול לאמת דבריו הוא משום שמציאותו של הקב"ה היא האמת, כי הוא קיים לעולם, ודו"ק.

ולפי זה נראה לבאר דעת הרבינו יונה והרא"ש שבין ויאמר לאמת ויצב לא יפסיק כלל, ואף שבאמצע הפרק מה שמותר להפסיק, מותר גם באמצע הפסוק, ואם כן צריך לבאר למה בין ויאמר לאמת ויצב גרע מאמצע הפסוק, וכמו שהקשה הגר"א. ולהמבואר בפירוש הרמב"ם בקרא 'וה' אלהים אמת', יש מקום לבאר למה זה שאני מאמצע הפסוק. ומשום שגם באמצע הפסוק אין זה ממש ענין אחד, ולכך יש דברים שמותר להפסיק באמצע הפרק, ומותר מאותו הטעם להפסיק גם באמצע הפסוק, שזה שהוא אמצע הפסוק אינו סיבה שלא להפסיק יותר מבין פסוק לפסוק. ומה שאין להפסיק בין ויאמר לאמת ויצב דכתיב קרא 'וה' אלהים אמת', אין הטעם שמחמת האי קרא הוי באמצע הפסוק, וכמו שהבין הגר"א. אלא האי קרא הוא

שאמיתות הקב"ה הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו, ואם כן אי אפשר להפסיק כלל בין ויאמר לאמת, כי הפירוש בקרא 'וה' אלהים אמת' הוא שזהו אמיתות הקב"ה, ואם יפסיק, הרי לא אמר כלל את הפירוש של פסוק זה. ואינו דומה לכל מפסיק באמצע הפסוק כגון שאומר 'ודברת בס' ומפסיק ואחר כך אומר 'בשבתך בביתך', שהפסק זה אינו מפקיע את הפשט של הפסוק, מה שאין כן המפסיק בין ויאמר לאמת, הרי שלא אמר כלל את הפירוש של פסוק זה שענינו הוא שהוא לבדו האמת, ואם הפסיק הרי לא אמר כלל ענין פירוש זה, ולכן אין להפסיק בזה כלל, וחייב לאומרו כאחד, להורות משמעות זו שבפסוק. וזו דעת הרבינו יונה והרא"ש.

ואדרבה צריך לבאר לפי זה דעת הרמב"ם שדינו כאמצע הפרק, והרי כיון שהרמב"ם גופיה פירש הכי להך קרא, א"כ היאך מותר להפסיק, והרי אם מפסיק אין לו כלל את הפירוש בהך קרא, וצ"ע.

ביאור דעת
הרמב"ם
שהוא
כאמזע
הפרק

ונראה, שאע"פ שבקרא 'וה' אלהים אמת' אין להפסיק, מכל מקום בקרא דפרשת ציצית כתוב 'אני ה' אלהיכם', ובזה לא נזכר 'אמת', והרי שאם הפסיק בין 'ה' אלהיכם' ל'אמת', הרי שיש פשט בפסוק כפי מה שנאמר בהך קרא דפרשת ציצית, שענינו הוא שה' הוא אלהינו. אלא שצריך לומר מיד 'אמת', להורות גם המשמעות הנוספת שיש בקרא 'וה' אלהים אמת'. ונמצא שהמפסיק בין 'ה' אלהיכם' ל'אמת', הפסיד את הפירוש בקרא שנאמר 'וה' אלהים אמת', שבזה שהפסיק לא פירש את המשמעות שיש בקרא שפירש הרמב"ם שהוא אמיתות הקב"ה, אולם הרי יש משמעות בקרא גופיה, וזה שפיר אמר בדבריו. ולכך סובר הרמב"ם שדין זה שלא להפסיק, הוא רק כדין בין הפרקים, שלכתחילה אין להפסיק כדי שתהיה המשמעות הנוספת שיש בזה, אולם כמו שמפסיק באמצע הפרק מפסיק גם בזה, דאכתי יש פשט נוסף בפסוק.

ולפי זה נראה, שבנקודה זו נחלקו הראשונים, שכיון שיש שני פירושים בזה, ואם מפסיק לפני אמת, הפסיד את המשמעות הנוספת בקרא, לכן דעת הרבינו יונה והרא"ש שאין להפסיק כלל, כדי שלא יפסיד את המשמעות הנוספת בקרא. והרמב"ם סובר שלא עדיף מאמצע הפרק, שאע"פ שמפסיד את המשמעות הנוספת, מכל מקום אכתי נשארת המשמעות האחרת שיש בהך קרא, ולכך סגי בזה שדינו כבין הפרקים, ודו"ק.



פאה



סימן טז

בענין מי שאינו צריך ליטול צדקה ונוטל

משנה (פאה פ"ח מ"ט): וכל מי שאינו צריך ליטול ונוטל, אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות, וכל מי שצריך ליטול ואינו נוטל, אינו מת מן הזקנה עד שיפרנס אחרים משלו, ועליו הכתוב אומר (ירמיה יז ז) 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו', ע"כ. ובאבות דרבי נתן (פ"ג א): רבי עקיבא אומר, כל הנוטל פרוטה מן הצדקה בזמן שאינו צריך, אינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות, ע"כ. ובגמרא (כתובות סח.): ת"ר המקבל צדקה ואין צריך לכך, סופו אינו נפטר מן העולם עד שיבא לידי כך, ע"כ.

ורמב"ם (מתנות עניים פ"י הי"ט): כל מי שאינו צריך ליטול, ומרמה את העם ונוטל, אינו מת מן הזקנה עד שיצטרך לבריות, והרי הוא בכלל 'ארור הגבר אשר יבטח באדם' (ירמיה יז ה), ע"כ. הרי שהרמב"ם הוסיף על הנאמר במשנה, שבמשנה בפאה איתא רק שמי שצריך ליטול ואינו נוטל, עליו הכתוב אומר 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו'. והרמב"ם כתבו גם במי שאינו צריך ליטול ונוטל, שהרי הוא בכלל 'ארור הגבר אשר יבטח באדם'.

תוספת
הרמב"ם על
דברי חז"ל

ומבואר ברמב"ם, שזה שנוטל צדקה כשאינו צריך, הוא גריעותא בבטחון בה', שהוא בוטח באדם. וזה שאינו נפטר מן העולם עד שיצטרך לבריות, הוא משום שבזה שאינו בוטח בה', אלא בוטח באדם, הרי הוא 'ארור', כדכתיב בקרא 'ארור הגבר אשר יבטח באדם', והאי 'ארור' הוא שאינו מת עד שיצטרך לבריות.

חסרון
בבטחון

ומבואר ברמב"ם, שזה שנוטל מעות צדקה כשאינו צריך, הרי סיבת מעשיו הוא מחמת העדר בטחון בה', שבוטח באדם, שמי שבוטח בה' אינו נוטל מעות מצדקה כשאינו צריך, שהרי אם הוא צריך ליטול צדקה ואינו נוטל, כתב הרמב"ם (שם) שהרי זה שופך דמים ומתחייב בנפשו, שזו המצוה שבתורה על העשיר ליתן צדקה לעני, וכלול בזה שעל העני לקבל צדקה, שכך הוא רצונו ית', ואינו מגרע בזה בטחונו בה', כי כך הוא ציווי ה', אבל מי שיש לו, ונוטל צדקה, הרי שאינו בוטח בה' ובוטח באדם.

מי שאינו
בוטח בה'
ימסר ביד
הנהגת
המזלות

והנה בחובת הלבבות בפתיחה לשער הבטחון כתב וזה לשונו: ומי שבוטח בזולת ה', מסיר האלהים השגחתו מעליו, ומניח אותו ביד מי שבטח עליו, ויהיה כמי שנאמר בו (ירמיה ב יג) 'כי שתיים רעות עשה עמי אותי עצבו מקור מים חיים לחצוב להם בארות בארות נשברים' וגו', ואומר (תהלים קו כ) 'וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב', ואמר הכתוב (ירמיה יז ז) 'ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו' וכו', עכ"ל.

ומבואר בדבריו, שמי שבוטח בזולת ה', מניח אותו ה' ביד מי שבוטח עליו, ומסיר את השגחתו מעליו. ובאור הדבר הוא, שיש הנהגה של הבורא ית' לכל העולם חוץ מישראל, שהיא ההנהגה של המזלות שנקבעה בסדר וטבע הבריאה, ואילו לישראל יש הנהגה נוספת, כמו שאמרו חז"ל (שבת קנו). דרב ורבי יוחנן אמרי אין מזל לישראל. וברש"י (שם ד"ה אין מזל לישראל): דעל ידי תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה, עכ"ל. ועיי"ש בתוס' (ד"ה אין): שעל ידי זכות גדול משתנה, ע"כ. ומבואר ברש"י ותוס' שגם לישראל יש הנהגה של מזלות כמו לכל העולם, אלא שלשראל יש אפשרות לשנות את ההנהגה ע"י תפלה וזכות. ולפי זה, מה שכתב החובות הלבבות הוא, שהנהגה זו של השי"ת לישראל שהיא הנהגה שמחוץ למזל ע"י תפלה וזכות, זהו רק במי שבוטח בה', אבל מי שבוטח זולת ה', מסיר האלהים השגחתו מעליו, ומניח אותו ביד מי שבטח עליו, דהיינו שהרי הוא כשאר אומות העולם שהנהגה שלהם היא בסדר ודרך הטבע של המזלות, שהנהגה זו שהשי"ת מנהיג את עמו ישראל בהנהגה שמחוץ לסדר המזלות, היא רק במי שבוטח בה', ואם אינו בוטח בה', הרי שאין השי"ת מנהיג אותו, והרי הוא בהנהגת המזלות.

ולפי זה נראה, דהאי קרא שהביא הרמב"ם במי שיש לו ונוטל מן הצדקה, שהוא בכלל 'ארור הגבר אשר יבטח באדם', הרי שהכונה בזה הוא, שמי שנוטל מן הצדקה כשאינו צריך, ואינו בוטח בה' אלא בוטח באדם, הרי הוא 'ארור', שזהו קרא 'ברוך הגבר אשר יבטח בה', וההיפך הוא 'ארור הגבר אשר יבטח באדם', והוא משום שמי שבוטח בה', יש לו הנהגה של הקב"ה שהיא למעלה מסדר המזלות, וזו היא הברכה, שיש לו המשכה של הנהגה טובה של השי"ת. ואולם הבוטח באדם הוא ארור, שאין לו את הברכה, כיון שהקב"ה מסיר את השגחתו מעליו. וזהו ה'ארור', שאין לו את ההנהגה של השי"ת, אלא הוא בהנהגה של כל האומות שהם בסדר המזלות. וזהו ה'ארור' והעונש 'שאינו מת מן העולם עד שיצטרך לבריות', שכיון שבוטח באדם, הרי ההנהגה כלפיו היא במי שבוטח בו, כמו שכתב החובות הלבבות, שמניח אותו ביד מי שבוטח עליו, וא"כ כיון שהנהגה אליו היא ע"י האדם שבוטח בו, לכך אינו מת עד שיצטרך לבריות, שהוא בהנהגה של הבריות שבוטח בהם, ודו"ק.

שבת



סימן יז

בענין חבלו של משיח

בגמרא (שבת קיח.): אמר רבי שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל המקיים שלש סעודות בשבת, ניצול משלש פורעניות, מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנום, וממלחמת גוג ומגוג וכו', ע"כ. וברש"י בד"ה חבלו של משיח, כדאמרינן בכתובות (קיב:), דור שבן דוד בא בו, קטיגוריא בתלמידי חכמים, שנאמר (הושע יג ג) 'ועוד בה עשיריה וגו' חבלי לשון חבלי יולדה', עכ"ל. וברש"י (כתובות שם ד"ה קטיגוריא): הרבה מסטינים ומלמדים חובה יעמדו עליהם, עכ"ל. ומבואר ברש"י, ש'חבלו של משיח' הוא מה שבדור שבן דוד בא יהיו הרבה מסטינים ומלמדי חובה על תלמידי חכמים.

ונראה, שמה שהוסיף רש"י ש'חבלי' הוא לשון חבלי יולדה, מבואר בזה שזה שבדורו של משיח ירבו מסטינים ומלמדים חובה שיעמדו על התלמידי חכמים, אינו סימן בעלמא שכך יהיה לפני שיבוא משיח, אלא זו היא עצם הפעולה שפועלת לביאת משיח, שכמו בחבלי לידה שהצער והיסורים אינם דבר נפרד מגוף הלידה, אלא זה גופא הוא הפועל את הלידה, כמו כן בחבלי משיח ש'חבלי' הוא לשון חבלי יולדה, ללמד שמה שירבו מסטינים ומלמדים חובה על תלמידי חכמים, זה גופא הוא הפועל ומביא לביאת משיח.

חבלי משיח
מביאים
לביאת
המשיח

ובביאור הענין נראה, דעיין בגמרא (כתובות שם), בהמשך הגמרא: כי אמריתא קמיה דשמואל אמר, צירוף אחר צירוף, שנאמר (ישעיה ו ג) 'ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער'. תני רב יוסף, בזוזי ובזוזי דבזוזי. וברש"י: צירוף אחר צירוף, גזירות על גזירות. ועוד בה עשיריה, כשתשעה החלקים יהיו אבודין, ולא נותר כי אם העשירית, אף היא תשוב והיתה לבער. בזוזי ובזוזי דבזוזי, שוללים אחר שוללים, עכ"ל. וברש"י (ישעיה שם): 'ועוד בה עשיריה', גם אותה השארית אשיב ידי עליה בצרף אחר צרף 'והיתה לבער' עד שלא ישארו אלא צדיקים גמורים שישובו אלי בכל לבם, עכ"ל.

צירוף אחר
צירוף

ועיין במהרש"א (חדא"ג כתובות שם ד"ה צירוף אחר צירוף): לפי שישראל אם יזכו נמשלו ככסף נקי, ואם לאו הרי הם כסגים, כמו שנאמר (ישעיה א כה) 'ואצרון כבור סגין' וגו', וכמפורש באורך במסכת חולין (צב), וכמו שנאמר (תהלים סו י) 'צרפתנו כצוף כסף', 'וצרפתים כצוף את הכסף' (זכריה יג ט), וזהו שאמרו, אחר שיהיו ישראל

ככסף נקי
מסגים

בחטאם נמשלו לסיגים דצריך צירוף, 'ועוד בה עשירה', דהיינו שע"י הצירוף בגלות לא ישארו רק המעשר מהם, שהוא קודש בכל מקום, וכמו שנאמר (ישעיה ד ג) 'והנותר בירושלים קדוש יאמר לו', שב לצרפם שנית, כמו שנאמר 'ושבה והיתה לבער', עד שיהיו ככסף נקי שנצרך שנית. ורב יוסף בא לפרש, דהצירוף ע"י בזוזי ובזוזי דבזוזי, דהיינו גלות אחר גלות, עכ"ל. ומבואר ברש"י ומהרש"א, שמטרת הצירוף אחר צירוף הוא להוציא הפסולת והסיגים, וישארו רק צדיקים גמורים ויהיו ככסף נקי.

ולפי"ז נמצא, שזה שיהיה קטיגוריא בתלמידי חכמים, דהיינו שהרבה מסטינים ומלמדים חובה יעמדו עליהם, מטרת הדבר היא לצרף צירוף אחר צירוף, כדי להוציא הפסולת והסיגים, וישארו רק צדיקים גמורים שיהיו ככסף נקי. ונראה, שהצירוף בזה הוא, שכיון שירבו מסטינים ומלמדים חובה על תלמידי חכמים, אזי קשה ביותר להמשיך ללמוד תורה ולהיות ת"ח ולעמוד מול כל אלו שמסטינים ומלמדים חובה על ת"ח ומזלזלים בהם. ומי שיזכה יתחזק וימשיך ללמוד תורה ולהיות תלמיד חכם, וכמוש"כ רש"י (ישעיה שם) הנ"ל, 'שלא ישארו אלא צדיקים גמורים שישבו אלי בכל לבם'. שמי שיזכה יוסיף בעצמו תוספת מעלה, וישבו אל ה' בכל לבו, ויהיה צדיק גמור. ומי שלא יעמוד בנסיון זה, וח"ו ירפה מדברי תורה אזי הוא כסיגים.

ולפי"ז יבואר למה זה הוי 'חבלי לידה של משיח', שזה גופא שיעמדו מסטינים ומלמדי חובה על ת"ח, זה גופא פועל ומביא את ביאת משיח, והוא משום שע"י יהיה צירוף וזיכוך, ומי שיעמוד בנסיון ויהיה צדיק גמור, הרי שבזה שיתברר ויפרד הטוב מהרע, והטוב ישאר בדרגה של צדיק גמור, זה גופא הוא לידת משיח.

ועיין באהבת ציון להנודע ביהודה (דרוש שני) בשם האר"י ז"ל, שמה שאמרו בגמרא (סנהדרין פח.) אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או שכולו חייב, הכוונה, שכל מי שיהיה בדור ההוא יהיה או כולו זכאי או כולו חייב, לבלתי היות שם ערוב, ויתפרדו כל פועלי און, עכ"ד עיי"ש. ודו"ק.

ולפי"ז מה שאמרו שהמקיים שלש סעודות בשבת, ניצול מחבלו של משיח, פירושו הוא, שבזכות המצוה של אכילת שלש סעודות בשבת, יזכה שיעמוד בנסיון זה של חבלי משיח, שאף שירבו המסטינים ומלמדים חובה על תלמידי חכמים, אפ"ה ישובו אל ה' בכל לבבם ויהיו צדיקים גמורים, וזו ההצלה מחבלו של משיח. ועיין מהרש"א (חדא"ג שבת שם) בא"ד וז"ל: וי"ל דה"ק שיהיה ניצול מחבלו של משיח, ויזכה ליום בואו וכו', עכ"ל. וצריך לבאר מה ענין אכילת שלש סעודות בשבת לכך שינצל מנסיון זה של חבלי משיח.

ונראה, דענין סעודת שבת איתא בזוה"ק הנאמר בליל שבת (ח"ב פח.): משום דההוא יומא מתברכאן מיניה כל שיתא יומין עלאין, וכל חד וחד יהיב מזוניה לתתא כל חד ביומוי מההיא ברכה דמתברכאן ביומא שביעא, ובגיני כך מאן דאיהו בדרגא דמהימנותא בעי לסדרא פתורא ולא תקנא סעודתא בליליא דשבתא, בגין דיתברך

נסיון ללמוד
תורה מול
המקטרגים

פי' דור
שכולו זכאי
או שכולו
חייב

בזכות
סעודות שבת
יעמוד בנסיון

מסעודות
שבת
מתברכים
מזונוה כל
ימות החול

פתוריה כל אינון שיתא יומין, דהא בההוא זמנא אזדמן ברכה לאתברכא כל שיתא יומין דשבתא, וברכתא לא אשתכח בפתורא ריקניא, ועל כך בעי לסדרא פתוריה בליליא דשבתא בנהמי ובמזוני, רבי יצחק אמר אפילו ביומא דשבתא נמי, רבי יהודה אמר בעי לאתענגא בהאי יומא ולמיכל תלת סעודתי בשבתא בגין דישתכח שבעא וענוגא בהאי יומא בעלמא, ע"כ.

ומבואר, שאכילת שלש סעודות בשבת היא משום שהברכה לכל ששה ימים הוא מהשפעת הברכה של שבת, ואין הברכה חלה אלא אם יש סעודה, ולכך צריך לאכול סעודת שבת, כדי שיתברך מזונו כל ששת ימי השבוע, והוא ענין האמונה, וכלשון הזוה"ק 'מאן דאיהו בדרגא דמהימנותא', וזהו שאומרים 'אתקינן סעודתא דמהימנותא', שסעודת שבת היא האמונה שהשפעה למזונות בששת ימי המעשה הוא מיום השבת.

ולפי"ז יבואר למה מועילה אכילת שלש סעודות בשבת להניצל מחבלו של משיח, שלהמבואר ש'חבלו של משיח' הוא מה שירבו המסטינים ומלמדי חובה על תלמידי חכמים, והיינו שהמלמדים חובה על ת"ח אומרים שאין לעסוק בתורה, אלא לעמול ולעשות לצורך פרנסתו, והכח לעמוד בנסיון זה, הוא ע"י סעודת שבת, שהיא האמונה שכל השפעת המזון לששת ימי המעשה אינה תלויה במה שעובד ועמל לפרנסתו, אלא היא מכח סעודת שבת, שהוא המשפיע שפע מזון לכל ימות השבוע, וזה גופא התשובה למסטינים ומלמדי חובה על ת"ח. ונמצא שבאכילת סעודת שבת שהוא ביטוי לאמונה שכל המזון לימות השבוע תלוי בהשפעה שניתן בשבת שאין בו עשיית מלאכה, ומי שמתחזק בזה הרי הוא ניצול מחבלו של משיח, שלא יפול ברשת המסטינים, אלא ישוב אל ה' בכל לבו ויהיה צדיק גמור.

אמונה
שתהיה לו
פרנסה
כשיעסוק
בתורה



כתובות



סימן יח

בעובדא דרבי עקיבא ותלמידיו

בגמרא (כתובות סב:) איתא, דרבי עקיבא אזל לבי רב ושהה שם י"ב שנה, וחזר עם י"ב אלף תלמידים, ואח"כ הדר ויתיב עוד י"ב שנים, וחזר עם כ"ד אלף תלמידים. ובנדרים (נ.) הגירסא היא, שבפעם השניה חזר עם כ"ד אלף זוגות תלמידים, דהיינו מ"ח אלף [ושם בנדרים לא נזכר כלל שכשחזר בפעם הראשונה חזר עם תלמידים]. והמפרשים בהערות על הגמרא עמדו בשינוי זה, והוסיפו, שביבמות משמע שהיו כ"ד אלף, ולא כ"ד אלף זוגות, והיינו דאיתא התם י"ב אלף זוגות תלמידים היו לר"ע, וכולן מתו בפרק אחד שלא נהגו כבוד זה בזה, ומבואר שהיו כ"ד אלף תלמידים, ולא כ"ד אלף זוגות.

מדוע נוספו
רק י"ב אלף
בפעם השנית

ויש להקשות, דהנה קודם שהלך ר"ע ללמוד, היה עם הארץ, וכמו שכתבו התוס' בכתובות (שם ד"ה דהוה), עיי"ש. וא"כ כשהלך י"ב שנים ראשונות, הרי שלא העמיד תלמידים מיד, שבתחילה היה צריך ללמוד, ורק לאחר כמה שנים שלמד התחיל ללמד לתלמידים. וא"כ נמצא, שבפעם הראשונה שהעמיד י"ב אלף תלמידים, היה זה בפחות מ"ב שנה שלימד, ואילו אח"כ כשנסע עוד י"ב שנים, הרי שלימד כל הי"ב שנים, וא"כ לגירסא בכתובות שחזר עם כ"ד אלף תלמידים, קשה, היאך יתכן שבשנים הראשונות שלימד פחות מ"ב שנה העמיד י"ב אלף תלמידים, ואילו בפעם השניה שלימד כל י"ב שנים, נוספו לו רק י"ב אלף תלמידים ולא יותר, שהרי חזר עם כ"ד אלף.

בפעם השנית
נוספו כ"ד
אלף

ונראה דצריך לומר, שהכ"ד אלף תלמידים שחזרו עם ר"ע בפעם השניה, לא היו אותם התלמידים שחזרו עמו בפעם הראשונה, אלא כל הכ"ד אלף היו תלמידים חדשים שלא היו בפעם הראשונה.

ביאור ד'
מהרש"א
שי"ב שנה
בין החופה
לשנתו
השלושים

ונראה להוכיח הדבר, מדברי המהרש"א (חדושי אגדות כתובות שם ד"ה אזל) זה לשונו: אזל יתיב תרתי סרי שני כו', בכל הני דלקמן נקט הכי דיתיב י"ב שנים, ואפשר שהן השנים מ"ח לחופה ונישואין, עד בן שלושים לכהן, שבשנים אלו עיקר לימוד

א. ולהעיר, שהרע"א בתוס' למשנה (אבות פ"ה מכ"א) כתב, דבן י"ח לחופה היינו מתחילת י"ח, עיי"ש.

התלמיד מקבלת רבותיו כשאנינו עדיין מטופל בבנים, עכ"ל. ומבואר במהרש"א, ש'בן שלשים לכח' היינו שנעשה מטופל בבנים, ואז מקבל כח לעשות לפרנסתו ולטיפול בבנים. ועיין ברע"ב בפירוש המשנה (אבות סופ"ה), שהביא שני פירושים בהא ד'בן עשרים לרדוף', פירוש ראשון, שנשא אשה והוליד בנים, צריך הוא לחזר ולבקש אחר מזונותיו. פירוש שני, לרדוף אותו מן השמים ולהענישו על מעשיו, שאין ב"ד של מעלה מענישין פחות מבן עשרים. וברש"י (אבות שם) פירש כדרך הב', שכתב: 'לרדוף' במצות עונשין, עיי"ש. ולמהרש"א ע"כ צ"ל דלא כפירוש א' ברע"ב, שהרי המהרש"א פירש ש'בן שלשים' הוא מטופל בבנים ומקבל כח לעשות לפרנסתו, ודו"ק.

ועכ"פ מבואר במהרש"א, שדרך הלימוד של התלמידים מרבותיהם, היא י"ב שנים, משנת י"ח עד שנת שלשים. ולפי"ז ע"כ שהתלמידים שחזרו עם ר"ע בפעם הראשונה, לא חזרו עמו בפעם השניה, שהרי כיון שהיה דרך התלמידים ללמוד בבית רבם י"ב שנה, א"כ ע"כ שבפעם השניה היו תלמידים אחרים.

וא"ש היטב, שבי"ב שנים הראשונות היו לו י"ב אלף תלמידים, כיון שלא לימד כל הי"ב שנים, שבתחילה למד ורק לאחר כמה שנים לימד, ובפעם השניה שלימד כל הי"ב שנים, היו לו כ"ד אלף תלמידים חדשים, ודו"ק.



ובמהרש"א משמע שהוא סוף י"ח. דאי הוי תחילת י"ח, א"כ עד בן שלשים לכח איכא י"ג שנה, שהרי בן ל' לכח אין לפרש שהוא תחילת ל', דהא גמרינן לה ממשא הלוויים שהיה מבן שלשים שנה ומעלה.

ערכין



סימן יט

בענין עבודה בשמחה ובטוב לבב

בגמרא (ערכין יא.): אמר רב יהודה אמר שמואל, מניין לעיקר שירה מן התורה וכו', רב מתנה אמר מהכא, 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב' (דברים כח מז), איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה. וברש"י (ד"ה זו שירה): אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב, דכתיב (ישעיה סה יד) 'הנה עבדי ירונו מטוב לב', ע"כ. והקשו בגמרא, ואימא דברי תורה דכתיב (תהלים יט ט) 'פקודי ה' ישירים משמחי לב', ומשנינן, משמחי לב איקרי טוב לא איקרי. ואימא בכורים דכתיב (דברים כו יא) 'ושמחת בכל הטוב', טוב איקרי טוב לבב לא איקרי, ע"כ. ונמצא למסקנת הגמרא דקרא 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב' קאי על שירת הלויים בבית המקדש בהקרבת קרבן.

בשמחה
ובטוב לבב
בשירת
הלויים

וצ"ע לפי זה בדברי הרמב"ם (לולב פ"ח הט"ו) שכתב וז"ל: השמחה שישמח אדם בעשיית המצווה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו, ראוי להיפרע ממנו, שנאמר 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב' וכו', עכ"ל. וצ"ע שלכאורה זה סותר להמבואר בגמרא דהך קרא קאי על שירת הלויים בעת הקרבן, וצ"ע.

או בכל
עשיית
המצוות

וצריך לומר עכ"פ בדוחק, שכיון שהרמב"ם פסק (כלי המקדש פ"ג ה"ב) כר' יהודה אמר שמואל דיליף לעיקר שירה מן התורה שנאמר 'ושרת בשם ה' אלהיו', איזהו שירות שבשם הוי אומר זו שירה, לכך מפרש קרא ד'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה', דקאי על כל המצוות. והרמב"ם סובר שנחלקו בזה האמוראים, דרב מתנה דיליף שירת הלויים מהך קרא ד'תחת אשר לא עבדת בשמחה', ס"ל דקרא דעבודה היא בשמחה קאי רק על שירת הלויים. ור' יהודה אמר שמואל דיליף מקרא ד'ושרת בשם ה' אלהיו', ולא יליף מקרא ד'תחת אשר לא עבדת בשמחה', טעמו הוא משום שמפרש שבכל המצוות יש מצוה לעבדו ית' בשמחה, ולכן פסק הרמב"ם דקאי בקיום המצוות ולא בשירת הלויים, ודו"ק.

וצ"ל דתלוי
בפלוגתא
במקור
לשירת
הלויים

ובגוף דברי הרמב"ם בהלכות לולב יש להסתפק בכוונתו אהיא קאי, אם הוא המשך לדבריו דלעיל מינה, שביאר הרמב"ם דיני שמחה במקדש בסוכות, או שדבריו הם על כל המצוות, ומה שכתב הרמב"ם כאן הוא משום דמיירי בענין שמחה במצווה,

בכל המצוות
או בשמחת
הג הסוכות

ואגב זה כתב שהשמחה בכל המצות היא עבודה גדולה, אבל לא קאי רק על מצות שמחה שבחג הסוכות, וצ"ע.

ונראה לכאורה להוכיח שפסוק זה מדבר בשמחה בכל המצוות, מדברי הרמב"ם (שביתת יו"ט פ"ו ה"כ) שכתב וז"ל: כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך בין ובשחוק ובקלות ראש, ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק וקלות הראש אינה שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא נצטוונו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, שנאמר 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל', הא למדת שהעבודה בשמחה, ואי אפשר לעבוד את ה' לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שכרות, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שההוכחה שלא נטעה לומר דשחוק וקלות ראש זהו מצות שמחה, הוא מדכתיב בקרא שהעבודה היא בשמחה, ואי אפשר לעבוד את ה' מתוך שחוק וקלות ראש. והיינו שהיה מקום לומר ששחוק וקלות ראש הן שמחה, אולם ממה שמבואר בכתוב ששמחה היא חלק מהעבודה, והרי אי אפשר לעבוד את ה' מתוך שחוק וקלות ראש, אם כן מוכח ששמחה אינה שחוק וקלות ראש. ולכאורה ממה שהרמב"ם הביא כתוב זה לענין שמחת כל הרגלים, משמע דקאי על כל המצוות ולא רק על השמחה שבמקדש בסוכות. אולם יש לדחות שנידון הרמב"ם הוא למצות שמחת יו"ט והפסוק אינו עוסק בו אלא בשמחת סוכות במקדש, אלא שהביא ראיה מכתוב זה שהשמחה היא חלק מהעבודה, וגילוי מילתא הוא ששמחה אינה שחוק וקלות ראש, ומינה ילפינן דגם במצות שמחה דיו"ט השמחה היא חלק מהעבודה, ואין הכוונה בה לשחוק וקלות ראש.

אין להביא ראיה מדברי הרמב"ם בהל' יו"ט

אולם נראה להביא ראיה מדברי הרמב"ם (תשובה פ"ט ה"א) שכתב וז"ל: הוא שכתוב בתורה 'תחת אשר לא עבדת את ה' וגו', 'ועבדת את אויבך אשר ישלחנו ה' בך', נמצא פירוש כל אותן הברכות והקלות על דרך זו, כלומר אם עבדתם את ה' בשמחה ושמרתם דרכו, משפיע לכם הברכות האלו וכו', עכ"ל. וכאן מפורש ברמב"ם דקאי על כל המצוות.

בהלכות תשובה מפורש דקאי בכל המצוות

ועיין עוד ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ג בסו"ד) שכתב וז"ל: אמרו חכמים כל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני, וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר, וענין זה מפורש הוא בתורה, הרי הוא אומר 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל, ועבדת את אויבך', ואומר 'למען ענותך להטיבך באחריתך' (דברים ח טז), עכ"ל. ובדברי הרמב"ם כאן מבואר שפירוש הכתוב הוא 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב', הוא על עיקר ביטול תור ושלא עבד את ה', והעונש על כך הוא 'ועבדת את אויבך' דהיינו שיהיה עוני ויעבוד את אויביו, וזהו סופו לבטלה מעוני.

עיקר קרא על מבטל התורה מעושר

וכלול בו גם
ענין העבודה
בשמחה

אולם נראה שאין הרמב"ם מפרש בזה את התיבות 'בשמחה ובטוב לבב' אלא את התיבות 'מרוב כל', המורות על העושר שהיה מרוב כל, ונענש ב'ועבדת את אויבך' מעוני. ואם כן עיקר המכוון בפסוק זה הוא שאם מבטל את התורה מעשר סופו לבטלה מעוני, ובנוסף נתבאר גם בתיבות 'בשמחה ובטוב לבב' מה שכתב הרמב"ם בהלכות לולב, שצריך לעבוד את ה' בשמחה ובטוב לבב, ומי שאינו עושה כן ראוי להיפרע ממנו.

וכן שראוי
ליפרע ממנו
שאינו עובד
בשמחה

ואף שעיקר העונש המבואר בפסוק זה הוא על המבטל את התורה מעושר, מ"מ כיון שבהך קרא נוסף גם ענין 'בשמחה ובטוב לבב', שיש מצוה לעבדו ית' בשמחה, מבואר שגם על זה ראוי להיפרע ממי שאינו מקיים ענין זה לעבדו ית' בשמחה. שאם נאמר שעל העדר שמחה במצוה אין ראוי להיפרע ממנו, ורק שיש מצוה לעבדו בשמחה, א"כ לא היה הכתוב מזכיר את עבודת השמחה בפסוק זה שבו נזכר העונש ד'ועבדת את אויבך', וע"כ שגם על העבודה שאינה בשמחה יש עונש וראוי להיפרע ממנו.



ביאורי מורה נבוכים



סימן ב

בענין דברה תורה כלשון בני אדם

כתב במורה נבוכים (ח"א פרק כו) וז"ל: כבר ידעת אמרתם הכוללת למיני הפירושים כולם התלויים בזה העניין, והוא אמרם 'דברה תורה כלשון בני אדם'. עניין זה, כי כל מה שאפשר לבני אדם כולם, הבנתו וציורו בתחלת מחשבה, הוא אשר שם ראוי לבורא יתעלה. ולזה יתואר בתארים מורים על הגשמות להורות עליו שהוא יתעלה נמצא, כי לא ישיגו ההמון בתחילת מחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד, ומה שאינו גשם או לא נמצא בגשם אינו נמצא אצלם, עכ"ל.

דיברה
התורה
בתארי
הפעולה
כלשון בני
אדם

הרמב"ם בא לבאר למה יתואר השי"ת בתארים המורים על הגשמות, וביאר שההמון שהוא האנשים הפשוטים לא ישיגו בתחילת המחשבה מציאות כי אם לגשם בלבד, ומה שאינו גשם או נמצא בגשם אינו נמצא אצלם, ומטעם זה יש הכרח שיתואר השי"ת בתארים המורים על הגשמות, שאם לא יתואר השי"ת בגשמות, לא ישיגו ההמון בתחילת המחשבה את מציאות השי"ת, שההמון בתחילת מחשבתם אינם משיגים דבר, רק מה שהוא גשם או הנמצא בגשם, ולכך כל דבר שיאפשר לבני אדם הבנתו וציורו בתחילת המחשבה, שהוא רק בגשם, הוא ראוי לתארו לאלוה ית'.

וכתב הרמב"ם שזהו מה שאמרו חז"ל 'דברה תורה כלשון בני אדם', דהיינו שהטעם שדברה תורה כלשון בני אדם, דהיינו בתארים המורים על הגשמות, הוא מפני שההמון בתחילת מחשבתם לא ישיגו דבר כי אם לגשם בלבד, ומה שאינו גשם או נמצא בגשם אינו נמצא אצלם, ולכך דברה תורה כלשון בני אדם, כדי שיבינו ההמון בתחילת משחבתם מציאות השי"ת, וזה מכריח לתאר את השי"ת בתארים מורים על הגשמות.

ונראה שמה שפירש כאן את מאמר חז"ל 'דברה תורה כלשון בני אדם', שהוא כדי שישגו ההמון, ונקט שהכוונה ב'בני אדם' הוא להמון העם, הוא לפי מה שפירש לעיל (פ"ד) ששם 'אדם' הוא שם אדם הראשון, שהוא נגזר מאדמה וכו', והוסיף עוד משמעות לשם אדם, וז"ל: ויהיה שם להמון, כלומר, לפחותים מבלתי המיוחדים, 'גם בני אדם גם בני איש' (תהלים מט ג), ע"כ. והיינו שלפי דרכו ש'אדם' מורה על המון העם דווקא, פירש את הפסוק 'גם בני אדם גם בני איש', שפירושו

בני אדם הם
ההמון

הוא 'גם בני אדם' שהם ההמון הפחותים הבלתי מיחדים, ו'גם בני איש', שהם החשובים.

ולדעת החולקים שפירשו שאדם הוא יותר חשוב מאיש, ופירשו אדם מלשון 'אדמה לעליון' (ישעיה יד יד), ולא שהוא נגזר מאדמה^א, הרי שהם פירשו הך קרא גופיה בהיפוך, שגם בני אדם הוא החשובים מלשון אדמה לעליון, וגם בני איש, הוא הפחותים שקרויים רק איש, ולא אדם.

וזהו שפירש הרמב"ם כאן את דברי חז"ל שדברה תורה בלשון "בני אדם", שהכוונה בשביל שישגו "ההמון", וכשיטתו בפרק י"ד שאדם פירושו ההמון, הפחותים. וביאר, שהפחותים ההמון, בתחילת מחשבתם, דהיינו בלא התבוננות מעמיקה, לא ישיגו מציאות כי אם לגשם בלבד, והוצרכה תורה לדבר בלשון בני אדם, דהיינו ההמון הפחותים, כדי שגם הם ישיגו מה שצריך להשיג, וההמון בתחילת מחשבתם בלא התבוננות מעמיקה, לא ישיגו מציאות, כי אם לגשם בלבד, ולכך דברה תורה כלשון בני אדם, שישגו גם ההמון הפחותים בתחילת מחשבתם.

והנה כאן כתב הרמב"ם טעם ראשון למה יתאר השי"ת בתארים מורים על הגשמות, והוא משום שבלא תארים אלו לא ישיגו ההמון מציאות. אח"כ הוסיף הרמב"ם וכתב טעם נוסף, וז"ל: וכן כל מה שהוא שלמות אצלנו, ייוחס לו יתעלה להורות עליו שהוא שלם במיני השלמויות כולם, ואין עמו חסרון כלל. וכל מה שישגו ההמון שהוא חסרון או העדר לא יתואר בו. ולזה לא יתואר באכילה ולא בשתייה ולא בשינה ולא בחולי ולא בחמס ולא במה שידמה לזה. וכל מה שיחשוב ההמון שהוא שלמות יתואר בו, ואע"פ שהדבר הוא אמנם הוא שלמות בערך אלינו, אבל בערך אליו יתעלה אלו אשר נחשבים כלם שלמויות הם תכלית החסרון. אמנם אלו דמו העדר השלמות ההוא האנושי ממנו יתעלה היה זה אצלם חסרון בחקו, עכ"ל.

וזהו טעם נוסף למה דברה תורה כלשון בני אדם, שכל מה שהוא שלמות אצלנו ייחס לו ית', להורות שהוא שלם במיני השלמויות כלם, ואע"פ שמה שהוא שלמות בערך אלינו, הרי שבערך אליו ית' הוא תכלית החסרון, וא"כ יש טעם שלא ליחס אליו ית' מה שהוא שלמות אצלנו, כיון שבאמת הוא תכלית החסרון, אלא שאעפ"כ מה שישגו ההמון שהוא חסרון או העדר, לא יתאר בו, ומה שיחשב ההמון שהוא שלמות, יתאר בו. וכתב הטעם, שאם לא נתאר בלשונות אלו שהוא שלמות אצלנו, היה זה אצלם חסרון בחקו, דהיינו שבעיני ההמון אם לא נתאר השי"ת בלשונות

א. עיי' זוה"ק ח"ג מח, א. והעירו בזה בשערי זהר קסד. ד"ה וילך איש, קסו: ד"ה כל מקום, איתן אריה סי' נ ותורה שלמה כא עמ' פו הע' יד, שדברי הרמב"ם הם היפך דברי המקובלים. הג"ה מבן המחבר.

י"א שאדם חשוב מאיש

שני טעמי הרמב"ם לתיאור ה' בגשמות

שהם שלימות אצלנו, הרי שזה נראה אצלם חסרון. וכדי שלא יבינו ויטעו ההמון שיש חסרון, צריך לתאר השי"ת בלשונות שהם שלימות אצלנו.

וזהו טעם נוסף לכך שדברה תורה כלשון בני אדם, דהיינו בלשון ההמון הפחותים, שאם לא נתאר בלשונות שהם שלימות אצלנו, יהיה נראה בעיני ההמון שהוא חסרון. נמצא שהרמב"ם נתן שני טעמים למה דברה תורה כלשון בני אדם, הטעם הראשון הוא שבהכרח לתאר בדברים המורים על הגשמות, משום שההמון לא ישיגו מציאות כי אם לגשם, וא"כ כדי שישגו ההמון מציאות השי"ת, בהכרח לתארו בתארים המורים על הגשמות. והטעם השני הוא שצריך לתארו בלשונות שהם שלמות אצלנו, אע"פ שבאמת בערך אליו ית' הם תכלית החיסרון, משום שאם לא נתארו במה שאצלנו הוא שלימות, יהיה זה חסרון אצל ההמון.

בהמשך דבריו כתב וז"ל: ואתה יודע כי התנועה היא משלמות בעלי חיים והכרחית לו בהשלמתו. וכמו שהוא צריך לאכילה ולשתייה להחליף מה שיותר, כן הוא צריך לתנועה לכוון אל הטוב לו והמורגל, ולברוח מן הרע לו ומה שהוא כנגדו, ואין הפרש בין שיתואר יתעלה באכילה ובשתייה או שיתואר בתנועה. אבל לפי לשון בני אדם כלומר הדמיון ההמוני היו האכילה והשתייה אצלם חסרון בחק הבורא, והתנועה אינה חסרון בחקו. ואע"פ שהתנועה אמנם הצריך אליה החסרון. וכבר התבאר במופת כי כל מתנועע בעל גשם מתחלק בלא ספק. והנה יתבאר אחר זה היותו יתעלה בלתי בעל גשם ולא תמצא לו תנועה, ולא יתואר גם כן במנוחה, כי לא יתואר במנוחה אלא מי שדרכו להתנועע. וכל אלו השמות המורים על מיני תנועות בעלי החיים כולם יתואר בהם יתעלה על הדרך שאמרנו, כמו שיתואר בחיים, כי התנועה מקרה דבק לבעלי החיים. ואין ספק כי עם העלות הגשמות יעלו כל אלו, כלומר ירד ועלה והלך ונצב ועמד וסבב וישב ושכן ויצא ובא ועבר וכל מה שדומה לזה. וזה העניין ההארכה בו יתרון, אלא מפני שהרגילוהו דעות ההמון, כן, צריך לבארו לאשר לקחו עצמם בשלמות האנושי, ולהסיר מהם אלו המחשבות המתחילות משני הנערות אליהם במעט הרחבה כמו שעשינו, עכ"ל.

דברי הרמב"ם על תיאורו בתארי התנועה

ותוכן וסדר הדברים בקטע זה צריך ביאור. שבתחילה כתב שהתנועה היא משלמות בעל החיים והכרחית לו בהשלמתו, משום שצריך לתנועה לכוון אל הטוב לו, ולברוח מן הרע, דהיינו שצריך את התנועה הן להגיע אל הטוב, והן לברוח מן הרע. ואפשר שכתב כאן שני דברים, א' שהתנועה היא משלמות בעל החיים. ב' שהיא הכרחית לו בהשלמתו, ולזה כתב אח"כ שצריך לתנועה לשני דברים, א' לכוון אל הטוב והמורגל, ב' לברוח מן הרע לו ומה שהוא כנגדו. ואפשר שהכוונה שמה שהתנועה היא משלמות בעל החיים, היא משום שצריך לתנועה לכוון אל הטוב והמורגל, ומה שהתנועה הכרחית לו בהשלמתו, הוא לברוח מן הרע לו ומה שהוא כנגדו.

סדר הדברים ותוכנם צ"ב

ואח"כ כתב שבאמת אין הפרש בין שיתאר ית' באכילה ושתייה או שיתאר בתנועה, והכוונה היא שכמו שכתב לעיל שהטעם שלא יתואר באכילה ושתייה הוא משום שכל מה ששייגו ההמון שהוא חיסרון או העדר לא יתאר אותו בו, כמו כן אין לתאר אותו בתנועה, משום שהתנועה היא באמת חסרון והעדר כמו אכילה ושתייה. ואם כן יקשה למה נמנע הכתוב מלתארו באכילה ושתייה ולא נמנע מלתארו בתארי התנועה. ולזה כתב שאף שבאמת אין הפרש בין אכילה ושתייה לבין תנועה, מ"מ בדמיון ההמוני, האכילה ושתייה הוא חיסרון, והתנועה אינה חסרון בחקו, ואע"פ שבאמת התנועה הצריך אליה החיסרון. ולכאורה בזה כבר ביאר למה יתארו הכתובים את ה' ית' בתנועה, וכמו שכתב לעיל בטעם השני שדברה תורה כלשון בני אדם, שהוא משום שכל מה ששייגו ההמון שהוא חסרון, לא יתואר בו, וכל מה שיחשוב ההמון שהוא שלימות יתואר בו, משום שאם לא יתאר מה שבעיני ההמון הוא שלימות, היה זה אצל ההמון חיסרון בחקו, ואף שבאמת בערך אליו ית' הם תכלית החיסרון, אפ"ה צריך לתארו במה שבעיני ההמון הוא שלימות, שאם לא נתארו במה שבעיני ההמון הוא שלימות, יהיה נראה בעיני ההמון שהוא חסרון. ולפי"ז מאחר שכתב שהתנועה היא משלמות בעל החיים, ובדמיון ההמוני יש הבדל בין אכילה ושתייה לבין תנועה, שאכילה ושתייה הם אצלם חיסרון, והתנועה אינה חסרון, א"כ הרי כבר ביאר בזה למה צריך לתארו ית' בתנועה, כיון שבעיני ההמון התנועה היא משלמות בעל החיים.

אולם נראה שזה אינו, שאח"כ הוסיף הרמב"ם וביאר למה אין לתארו בתנועה, משום שכל מתנועע בעל גשם מתחלק בלא ספק, וכיון שהוא יתעלה בלתי בעל גשם ולא תמצא לו תנועה. והוסיף שלא יתואר גם כן במנוחה, כי לא יתואר במנוחה אלא מי שדרכו להתנועע. וצריך ביאור שהרי כבר כתב לעיל מינה טעם למה אין לתארו בתנועה, וכתב שאין הפרש בין שיתאר ית' באכילה ושתייה או שיתאר בתנועה, ואח"כ כתב למה יש לתארו בתנועה לפי לשון בני אדם, ועכשיו חוזר לבאר למה אין לתארו בתנועה, ואח"כ כתב למה לתארו בכל אלה השמות המורים על מיני תנועות בעלי חיים כולם, וכתב הטעם "כמו שיתאר בחיים כי התנועה מקרה דבק לבעל החיים", ולכאורה בזה יש טעם נוסף שלא נזכר בדבריו דלעיל, וכאן כתב שכמו שיתאר בחיים, כן יתאר בתנועה משום שהתנועה היא מקרה דבק לבעל החיים.

וא"כ צריך לבאר כאן כמה ענינים, חדא מה שבתחילה נראה שביאר הטעם לכך שהכתובים מתארים אותו בתנועה, משום הטעם השני שכתב שאם לא נתארו במה שבעיני ההמון הוא שלימות, יהיה נראה להמון חיסרון בחקו, וכאן הוסיף טעם נוסף שכמו שיתאר בחיים, כן יתאר בתנועה משום שהתנועה מקרה דבק לבעל החיים. ובעיקר צ"ב סדר דברי הרמב"ם, שבתחילה כתב הטעם שאין לתארו בתנועה, וכתב כמו שאין לתארו באכילה ושתייה, וזהו טעם שלא לתארו בתנועה, ואח"כ כתב שבלשון

בני אדם יש חילוק בין אכילה ושתייה ותנועה, והרי זהו טעם לתארו בתנועה, וחזר וכתב טעם שאין לתארו בתנועה משום שהוא ית' בלתי בעל גשם ולא תמצא לו תנועה, ואח"כ כתב טעם למה לתארו בתנועה, כמו שיתאר בחיים, וסדר הדברים נראה סתום, שכותב טעם למה אין לתארו בתנועה, ואח"כ כותב טעם למה לתארו בתנועה, וחזר וכותב טעם נוסף שאין לתארו בתנועה, ואח"כ כותב טעם למה לתארו בתנועה, וצ"ע.

ונראה בדקדוק דברי הרמב"ם, שמה שכתב בתחילה הטעם לחלק בין אכילה ושתייה לתנועה, על פי לשון בני אדם, משום שבדמיון ההמוני אכילה ושתייה הם חסרון בחוק האלוהי והתנועה אינה חסרון בחקו, הרי שבזה לא כתב טעם למה לתארו בתנועה, אלא רק טעם למה אין פסול בתיאורו בתנועה. שהרי המתבונן בטעם השני שכתב שלכך דברה תורה כלשון בני אדם, שהוא משום שאם לא נתארה במה שנראה בעיני ההמון לשלימות יהיה זה נראה בעיני ההמון חסרון בחקו, ימצא שזהו טעם לתארו במה שנראה בעיני ההמון לשלמות, ובזה אף כשבאמת הוא תכלית החסרון, מכל מקום כיון שבלשון בני אדם שהוא ההמון זה מורה על שלמות, יש סיבה לתארו ית' בזה. והוא משום שאם לא נתארו בזה, יהיה נראה בעיני ההמון חסרון בחקו, שנראה להם העדר שלימות. אבל דבר שאינו שלמות בעיני ההמון וגם לא חסרון, אין טעם לתארו בו, כיון שגם אם לא נתארו בו לא יהיה זה חסרון בעיני ההמון. ומעתה כשנבוא לדקדק בלשון הרמב"ם נמצא שלא כתב שהתנועה נראית שלימות בעיני ההמון. שהרי כתב וז"ל: אבל לפי לשון בני אדם, כלומר הדמיון ההמוני, היו האכילה והשתייה אצלם חסרון בחק האלוהי, והתנועה אינה חסרון בחקו, ע"כ. ומבואר שהתנועה אינה מורה על שלמות בעיני ההמון, אלא שאינה מורה על חסרון כמו אכילה ושתייה. ואם כן בטעם השני אין עדיין כדי ביאור למה תיאורו הכתובים בתנועה, שאף שאינה חסרון מכל מקום אינה שלמות, ואין סיבה לתארו בה, ואכתי אין טעם למה נתארה בתנועה.

התנועה אינה שלמות אלא שאינה חסרון

ולזה הוסיף הרמב"ם וכתב שיש טעם נוסף שלא לתארו בתנועה, משום שהוא ית' בלתי בעל גשם ולא תמצא לו תנועה. והיינו שעד כה נתבאר שאפשר לתארו בתנועה כיון שאינו נראה בעיני ההמון חסרון, אולם אין סיבה לתארו בתנועה, כיון שאינו נראה שלימות בעיני ההמון. ועל כך הוסיף שיש טעם נוסף שלא לתארו בתנועה, כיון שהוא ית' בלתי בעל גשם ולא תמצא לו תנועה, ונמצא שאם היה סיבה חיובית לתארו בתנועה, א"כ שפיר יש לתארו, אף שלא תמצא לו תנועה, אולם כיון שאין סיבה חיובית לתארו בתנועה, ורק שאין סיבה שלילית למה לא לתארו בתנועה, א"כ יש להכריע שלא לתארו בה, מטעם נוסף זה שלא תמצא בו תנועה, כיון שהוא ית' בלתי בעל גשם.

ולכן צריך להוסיף טעם לתיאור בה

והוא משום
שהוא מתואר
בחיים, ובכל
הדבק בהם

ולזה כתב טעם נוסף למה כן לתארו בתנועה, והוא כמו שיתואר בחיים, כי המקרה דבק לבעל חיים. ולהבין זה, הנה הטעם שיתואר בחיים כתב הרמב"ם לקמן (פנ"ז ופנ"ח), שהוא חי ולא בחיים, ושמשמעות חי היא שאינו מת עיי"ש. והרי שיש סיבה לתארו בחיים, להורות שאינו מת. וא"כ כיון שהתנועה היא מקרה דבק לבעל החיים, הרי שבזה שיש סיבה וטעם לתארו בלשון חיים, נכללת בזה סיבה גם לתארו בכל מה שהוא מקרה דבק לבעל חיים. ולפי"ז נמצא שאין סיבה בגוף התאר של תנועה, ורק משום שאין גריעותא בזה וכמשו"כ בתחילה שהתנועה אינה נראית בעיני ההמון חסרון, וא"כ אין מניעה לתארו בתנועה, וא"כ אף שיש סיבה שלא לתארו בתנועה משום שלא תמצא לו תנועה, מ"מ כיון שיש לתארו בחיים שמשמעו הוא שאינו מת, הרי שבכלל זה יש לתארו בכל מקרה שדבק בבעל חיים. אולם טעם זה הוא רק מאחר שאין חסרון לתארו בתנועה, אבל אם היתה סיבה שלא לתארו בתנועה, לא היה ראוי לתארו בתנועה רק משום שהיא מקרה דבק בבעל חיים, וטעם זה מהני רק לאחר שנתבאר שאין חסרון לתארו בתנועה.

וא"ש הטעמים שכתב הרמב"ם, וסדר דברי הרמב"ם והכל א"ש היטב כמין חומר, ודו"ק.

בש"ס נאמר
דברה תורה
כלב"א על
כפל לשון

ולהעיר שאף שיש מקומות בתלמוד שנאמר בהם 'דברה תורה כלשון בני אדם', וכגון בברכות לא: ראה תראה, ובב"מ לא: הענק תעניק, שהוא כפילות לשון, כלשון בני אדם, לכאורה בכל המקומות הללו אין שייכים כלל הטעמים שפירש הרמב"ם, שאין שם עניין להמון ולא לקושי השגתו בדברים שאינם גשם ובדברים שנראים חסרון בעיניו. וצ"ל שאי לאו שיש טעם שתדבר התורה בלשון בני אדם בעיני הגשמיים והתארים, כמו שהאריך וביאר בזה הרמב"ם, לא היתה תורה מדברת כלשון בני אדם בכפל לשון. ורק משום שיש סיבה וטעם לדבר בלשון בני אדם בעיני ההגשמה והתארים, וכפי ביאור הרמב"ם, שוב דברה התורה לעולם כלשון בני אדם גם במקומות שהוא כפל לשון, אף שאין שייכים בזה הטעמים שכתב הרמב"ם, ודו"ק.

ורס"ג כתב
טעם הכפל
להדגיש
הדבר

ויש להוסיף בזה שהרס"ג בספר המידות (פירוש לאיכה א ב), כתב שכפל הלשון שדברה תורה כלשון בני אדם, כגון 'בכה תבכה', הוא כדי להדגיש הדבר. ונראה שגם בזה הכוונה שלשון בני אדם הוא דיבור ההמון הפחותים, וכדעת הרמב"ם, ולאנשים הפחותים יש צורך להדגיש הדבר, שלאנשים החשובים אין צורך לכפול ולהדגיש הדבר, שגם בלא כפל יבינו הדבר, ורק להמון הפחותים, שהם בני אדם, יש צורך לכפול כדי להדגיש הדבר.

טעמי רס"ג
והרמב"ם
משלימים זה
את זה

ואפשר לומר שגם הרס"ג סובר כרמב"ם שעיקר הטעם שדברה תורה בלשון בני אדם הוא בלשונות הגשמה, וכמו שביאר הרמב"ם הצורך בזה לאנשים הפחותים, אלא שבכפל לשון, שאין שייך טעם זה, צריך להוסיף ולומר שהכפל הוא כלשון בני

אדם להורות הדגשת הדבר, אולם בצורך זה לבד, להדגיש הדבר, לא היו אומרים 'לשון בני אדם', המורה על הפחותים, ורק משום שבלשונות הגשמה יש צורך לומר כלשון בני אדם הפחותים, וכמוש"כ הרמב"ם, לכך גם בכפילות נקט הכתוב כלשון בני אדם. אולם אם לא היתה שום משמעות בכפילות הלשון, לא היה צורך לכפול, אף שהוא לשון בני אדם. ואף שבדברים אחרים יש צורך לומר כלשון בני אדם, אפ"ה במה שאין בו שום צורך, אין שום סיבה לומר לשון בני אדם. ולכך פירש הרס"ג שהצורך לכפול הוא להדגיש הדבר. ולפי"ז דברי הרס"ג שכפלו להדגיש הדבר בלשון בני אדם, ודברי הרמב"ם שלשונות הגשמה הם לצורך בני אדם הפחותים, משלימים זה את זה, וצריך לשני הטעמים, ודו"ק.



סימן כא

בענין הכנעה ענוה ויראת חטא

כתב במורה נבוכים (ח"א פל"ד ד"ה והסיבה הרביעית בא"ד) וז"ל: וכן תמצא מבני אדם אנשים בעלי קולות והמיה, ותנועותיהם נבהלות מאד בלתי מסודרות, יורו על הפסד הרכבה ורוע מזג אי אפשר שיפורש. ואלו לא יראה להם הבנה שלמה לעולם, וההשתדלות עמם בזה הענין שטות גמורה מן המשתדל, כי זאת החכמה כמו שידעת אינה חכמת רפואות ולא חכמת תשבורת, ואין כל אחד מוכן לה מן הפנים שאמרנו. ואי אפשר מבלתי הקדמת הצעת המדות הטובות עד שישוב האדם בתכלית היושר והשלמות, 'כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו' (משלי ג לב). ולזה רחקו לַמִּדָּה לבחורים, וגם אי אפשר להם לקבלה לרתיחת טבעיהם וטרדת דעותיהם בשלהבת הגידול והצמיחה, עד שתדעך השלהבת ההיא המערבבת, ויהיה להם הנחת והישוב, ויכנעו לבותם ויענו מצד המזג, ואז יעלו עצמם לזאת המדרגה, והיא השגתו יתעלה, ר"ל החכמה האלהית המכונה ב"מעשה מרכבה". אמר: 'קרוב ה' לנשברי לב' (תהלים לד יט). ואמר: 'מרום וקדוש אשכן ואת דכא ושפל רוח' וכו' (ישעיה נז טו). ולזה אמרו בתלמוד (חגיגה יג.) על אמרם 'מוסרין לו ראשי פרקים', אמרו 'אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב בית דין, והוא שלבו דואג בקרבנו. והכונה בזה הענוה וההכנעות ויראת חטא רבה, מחובר אל החכמה. עכ"ל.

מניעת
ההשגה למי
שאינו לו
הכנעה

וצריך לבאר מה שכתב הרמב"ם, שהאנשים הבחורים, היינו הצעירים, אי אפשר להם לקבל מושכלות שלמות מחמת רתיחת טבעיהם וטרדת דעותיהם, וצריך להמתין עד שתעדר השלהבת ההיא המערבבת, ויהיה להם הנחת והישוב, ויכנעו לבותם ויענו מצד המזג. שבזה מבואר שרתיחת טבעיהם מונעת הכנעה וענוה, ורק לאחר שתעדר

השייכות בין
רתיחת
הטבע
למוניעת
ההכנעה

השלהבת המערבבת, ויהיו להם הנחת והישוב, אז אפשר שיהיו להם הכנעה וענוה. וצ"ב מה השייכות בין רתיחת הטבע לבין מניעת ההכנעה והענוה.

וכן צריך להבין מה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו שיש מבני אדם אנשים בעלי קולות והמיה ותנועותיהם נבהלות מאד בלתי מסודרות ולא יראה להם שלמות לעולם, דהיינו שיש אנשים שהם מקצת מבני אדם שתנועותיהם נבהלות מאד בלתי מסודרות, וזה סותר לשלמות במושכלות, ואח"כ כתב שהבחורים אי אפשר להם לקבל מושכלות לרתיחת טבעיהם וטרדת דעותיהם. ונראה שכוונתו שאצל הבחורים הצעירים יש לעולם רתיחת טבע וטרדת הדעת, המונעים לקבל מושכלות שלמות, ויש אנשים והם מקצת בני אדם שטבעם הוא כך גם לאחר בחרותם. וא"כ כמו שאצל הבחורים כתב הרמב"ם שרתיחת טבעיהם וטרדת דעותיהם סותרים לענוה והכנעה, ולכן אינם יכולים להשיג מושכלות שלימות, כמו כן אצל מקצת האנשים שאצלם כך הוא טבעם לעולם שתנועותיהם נבהלות מאד בלתי מסודרות, מה שאינם יכולים להשיג מושכלות שלימות, הוא מחמת חוסר הכנעה וענוה. וצריך לבאר למה זה סותר להכנעה וענוה, ולמה להכנעה וענוה צריך דווקא שיהיה נחת ויישוב.

עוד צריך לבאר שהרמב"ם פירש מה שאמרו במידות מי שמוסרים לו רזי תורה 'שלבן דואג בקרבו', שפירושו הוא ענוה והכנעה ויראת חטא רבה, [ומה שכתב הרמב"ם 'מחובר אל החכמה', הוא דבר נוסף, דעיי"ש בחגיגה יג. אמר רבי זירא אין מוסרין ראשי פרקים אלא לאב ב"ד ולכל מי שלבו דואג בקרבו, איכא דאמרי והוא שלבו דואג בקרבו ע"כ. וברש"י איכא דאמרי והוא שלבו דואג בקרבו, תרתי בעינן עכ"ל. והיינו דל"ק מוסרין או למי שהוא אב ב"ד, או למי שלבו דואג בקרבו, ולא יכא דאמרי בעינן תרתי. והרמב"ם כאן כתב כאיכא דאמרי, ולפי"ז 'מחובר אל החכמה', הוא דבר נוסף, והיא מידת מי שהוא אב בית דין]. וצריך לבאר היכן חזינן שלבו דואג בקרבו מורה על הכנעה וענוה ויראת חטא. דבשלמא יראת חטא מובן שהיא מועלת שיהיה דואג שלא יכשל בחטא, אבל מה ענין הכנעה וענוה ללבו דואג בקרבו.

ועל השאלה הראשונה מה הטעם שרתיחת טבעיהם וטרדת דעותיהם סותרים לענוה והכנעה, היה אפשר לומר שהוא משום שגבהות הלב סותרת להבנה השכלית הפשוטה. שבענין ענוה מבואר שאין הכוונה שטועה ואינו מכיר במעלות שיש לו, שהרי משה רבינו היה עניו מאד, והרי ידע שלא קם בישראל כמשה. וענוה אינה סתירה לאמת, אלא שמבין שכל מה שיודע ומשיג, אינו בכחו, והוא הכל מה שהשי"ת נתן לו. והרי דבר זה הוא פשוט בשכל האנושי. וא"כ המתגאה מורה שחסר לו בהבנה שכלית פשוטה, וגבהות הלב היא הוכחה להעדר ההשגה ולא סיבתה, וסיבת העדר ההשגה היא מחמת רתיחת הטבע וטרדת הדעת, שהם מונעים ממנו להבין גם דבר פשוט.

אין לפרש
שגאוה היא
סימן להעדר
הבנה בכלל

אולם נראה שאין זו כוונת הרמב"ם, שא"כ טרדת הדעת אינה סותרת את הענוה וההכנעה דווקא, אלא היא סותרת כל דבר שצריך לו דעת והבנה שכלית פשוטה, וא"כ לא היה לרמב"ם להזכיר דווקא הכנעה וענוה. ובהכרח צריך לפרש שיש ענין מיוחד בבחירות שרתיחת הטבע וטרדת הדעת סותרים להכנעה וענוה.

ואפשר לבאר על מי מה שאנו רואים שמי שהוא בעל נחת וישוב בכחו להתעמק ולחשוב בענין אחד, ואילו מי שדעתו טרודה אין באפשרותו להתעמק בנושא אחד, ולעולם מחשבתו הוא בכל דבר ודבר במחשבה שטחית, בלא העמקה. ולפי"ז נראה שזה שאנו רואים אצל הצעירים הבחורים שחושבים שהם מבינים בכל דבר, ויש להם דעה ברורה ונחרצת בכל נושא וענין, הרי זה נובע ממה שלא התעמקו עדיין בשום דבר. שהמתעמק בדבר רואה בבירור שבכל דבר ודבר יש צדדים לכאן ולכאן, וקשה מאד להכריע בעומק הדבר. וכן הוא הן בעומק הסוגיות, והן בהבנת עבודה ודרכי ההנהגה. שהמעין בעומק הדבר קשה לו להכריע בוודאות מהי האמת, ומי שאינו מתעמק בדבר, וחושב בשטחיות, נראה לו שיודע בבירור ובוודאות מהו עומק הסוגיא, ומהם דרכי העבודה, ומהי ההנהגה הראויה בכל דבר. ולכן הבחורים הצעירים שדעתם טרודה מחמת רתיחת טבעיהם, הם המתגאים וחושבים שהם מבינים ויודעים בכל דבר, ודעתם ורוחם גבוהה, מהעדר הבנת עומק הדברים. וכדי להגיע להכנעה וענוה, צריך שתעדר השלהבת המערבבת [ולשון הרמב"ם בלשון ערב, על התיבה מערבבת, הוא 'אלמחירה', שהוא אותו לשון שכתב הרמב"ם על התיבה "נבוכים" - אלחאירין, שפירושו שאינו יודע להיכן לפנות, ומחשב בדעתו שהוא נמצא בכל המקומות]. ועי"ז שיהיו לו נחת וישוב, יהיה מחשב ומתעמק בדבר אחד, ואז יראה כמה חסרון יש בהבנתו והשגתו וכמה עמוקה היא השגת כל דבר, ואז יכנע לבבו ויהיה עניו ושפל בעיני עצמו, בראותו כמה רחוק הוא מעומק ההבנה וההשכלה.

רתיחת
הנעורים
מביאה
להבנה
שטחית
בריבוי
תחומים

ולפי"ז הסתירה בין רתיחת טבע הבחורים להכנעה וענוה אינה רק משום שהענוה היא ההבנה האמיתית, אלא זה שאין מחשבתו של הצעיר סדורה ועמוקה, זה עצמו גורם להיפך מהכנעה וענוה, שאי אפשר להשיג את ההכנעה, אלא מתוך התעמקות בתוכן הדברים, ומי שמחשבתו מעורבבת ואינו יכול להתעמק בדבר, וחושב בכל דבר ודבר במחשבה שטחית, הרי זה גופא שחושב במחשבה שטחית גורם שיחשוב שמבין היטב, והרי הוא מתגאה. ורק כשחושב בישוב ונחת אז הוא חושב בעומק הדבר, ואז הוא מבין כמה חסרון יש בו, וכמה רחוק הוא מעומק המושכלות, ואז בא להכנעה וענוה.

המעמיק
לחשוב
בישוב הדעת
רואה חסרון
הבנתו

ומעתה יש לבאר גם ההערה השניה, כיצד למד הרמב"ם מלשון 'לבו דואג בקרבו' שצריך שיהיו ענוה והכנעה ויראת חטא רבה, שלכאורה דאגה היא רק יראת חטא, שדואג שלא יכשל בחטא, והיכן מבוארים בזה הכנעה וענוה. ולפי המבואר נראה שהרמב"ם דקדק הלשון ש'לבו דואג בקרבו', ולא נאמר שלבו דואג, אלא בקרבו.

זהו ענין לבו
דואג בקרבו

שענין דאגה תחילתו היא במחשבה שדואג שלא יכשל בחטא, וזהו הלשון יראת חטא, שירא שלא יכשל בחטא, ולא מחטא הוא ירא ודואג, וכמו שאמרו לא ממקדש אתה מתיירא אלא ממני שהזהיר על המקדש (יבמות ו:), ואף כאן ירא שלא יבא לידי חטא. והלשון 'לבו דואג בקרבו' מוסיף עניין אחר על יראת החטא, ופירושו שלא רק שבמחשבתו הוא חושש ודואג שלא יכשל בחטא, אלא הדאגה היא בקרבו ובפנימיות לבו ב.

ודרגת דאגה זו שהיא בקרבו, היא גופא ענוה והכנעה, שההיפוך מענוה והכנעה הוא שחושב שיודע ומבין בכל דבר ודבר, וא"כ מעולם אינו דואג בקרבו, וכדי שיהיה הדאגה בקרבו, צריך שיהיה בהכנעה וענוה, שמבין קטנות ערכו, ולכך חושש ודואג שלא יכשל בחטא.



סימן כב

בחומר העדר שלמות המידות הטובות והיושר

כתב במורה נבוכים (ח"א פל"ד בסבה הרביעית), והסבה הרביעית, ההכנות הטבעיות. וזה שכבר התבאר במופת, כי מעלות המדות הם הצעות למעלות הדבריות, ואי אפשר להיות דבריות אמתיות, ר"ל מושכלות שלמות, אלא לאיש מלומד המדות מאד, בעל נחת וישוב. ובהמשך דבריו כתב וז"ל: ואי אפשר מבלתי הקדמת הצעת המדות הטובות עד שישוב האדם בתכלית היושר והשלמות, 'כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו' (משלי ג לב), עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שכדי להגיע לשלמות מושכלות, בהכרח להקדים הצעת המידות הטובות, והוסיף הרמב"ם שלא די בזה שיקנה במקצת המידות הטובות, אלא צריך שיהיה בתכלית היושר והשלמות. ולשון הרמב"ם הוא "ואי אפשר" וכו', דהיינו שאין שום דרך להגיע לשלמות המושכלות אלא א"כ הקדים בהצעת המידות הטובות בתכלית היושר והשלמות, ואם לא הגיע לתכלית היושר ושלמות המידות, אי אפשר שיגיע לשלמות המושכלות.

והביא הרמב"ם פסוק במשלי ג' ל"ב, 'כי תועבת ה' נלוז ואת ישרים סודו', ופירושו שהרמב"ם מפרש 'סודו' על מושכלות שלמות, שמושכלות שלמות הן סוד ה', וזה ניתן ל'ישרים', ופירוש ש'ישרים' הם בעלי המידות הטובות בתכלית היושר

שלמות
המידות תנאי
לשלמות
המושכלות

מי שאינו כן
הוא בכלל
תועבת ה'

ב. ועיי' מאמרי אדה"א (קונטרסים, קונטרס ההתפעלות, עמ' קסח-קסט) שפירש ג"כ ענין לבו דואג בקרבו שהוא ענין המורה שחורה הטבעית והעצמית מעצמות הנפש האלהית בבחינה ההיולית והכללית שבה, שבלעדה אי אפשר להבין אמיתת ההשגות העמוקות. הג"ה מבן המחבר.

והשלמות, ורק מי שהוא בכלל ישרים, דהיינו שהגיע לתכלית היושר והשלמות במידות טובות, יכול לזכות ל'סודו', דהיינו מושכלות שלמות.

והנה תחילת הפסוק הוא 'כי תועבת ה' נלוז', ובפירוש 'נלוז', כתב רש"י שהוא מעוות בדרכיו, ובמצודת דוד ומצודת ציון פירש שהוא הנוטה מדרך הישר. ונמצא שנלוז הוא ההיפך מ'ישרים', שהנוטה מדרך הישר ומעוות בדרכיו, זהו אינו ישר. וזהו שפירש הרמב"ם ד'ישרים' הוא תכלית היושר והשלמות, וההיפך מזה הוא נלוז, דהיינו שאינו בתכלית היושר, ונוטה מדרך הישר, והוא מעוות בדרכיו. ולמדנו מכך שההפך מ'ישרים' אינו בהפך הגמור, בשלמות המידות הרעות, אלא במי שיש בו אפילו נטיה קלה מדרך היושר, ואינו בתכלית היושר והשלמות אלא נוטה מהשלמות.

ולפי"ז נאמר בפסוק זה דבר מבהיל, שמי שהוא נלוז, דהיינו שאינו בתכלית היושר והשלמות, והוא נוטה מדרך הישר, הרי זה תועבת ה'. ולא זו בלבד שמי שהוא נלוז ונוטה מדרך הישר אינו זוכה למושכלות שלמות שהן סוד ה', שאין זוכים להן אלא הישרים בתכלית היושר ושלמות המידות, אלא יתרה מזו, שמי שרק נוטה מדרך הישר ואינו בתכלית הישר ושלמות המידות טובות, הרי הוא מכונה "תועבת ה'", והוא משוקץ ומתועב. וזה מוכרח מפירוש הרמב"ם בפסוק, והוא דבר מבהיל להתבונן בחומר הדבר.

והנה הקשר והשייכות בין שלמות המידות הטובות לשלמות המושכלות, מתבאר בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (הגיגה פ"ב מ"א) על האמור שם במשנה 'וכל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם', וכתב הרמב"ם וז"ל: באמרם כל שלא חס על כבוד קונו רוצה בו מי שלא יחוס ויחמול על שכלו, כי השכל הוא כבוד השם, ושאינו יודע שיעור זה הדבר שניתן לו, נשתלח עם תאוותו ונמשל כבהמות, וכן אמרו מי שלא חס על כבוד קונו זה העובר עבירה בסתר, ואמרו במקום אחר אין המנאפין מנאפין עד שתכנס בהן רוח שטות, וזה אמת, כי בעת התאוה, איזו תאוה שתהיה אין השכל שלם, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שבשעה שאדם נמשך אחר תאוותו, אין שכלו שלם, ששלמות השכל היא כששולט על עצמו, והנמשך אחר תאוותו, הרי שבשעה זו אין שכלו שלם. והרמב"ם כתב כן על איזו תאוה שתהיה, שהשכל והתאוה סותרים זה את זה. ועוד כתב הרמב"ם שהשכל הוא כבוד השם [והוא משכן הנשמה שהיא חלק אלוה ממעל], ולכך מי שנשתלח עם תאוותו, מכיון שאז אין השכל שלם, הרי שהוא פוגע בכבוד קונו, ולכן מי שחי לפי תאוותו, הוא בכלל שאינו חס על כבוד קונו, ורתוי לו שלא בא לעולם, ולכן הוא בכלל תועבת ה' וכאמור.

ולפי"ז מבוארת השייכות שבין שלמות המידות הטובות לבין שלימות המושכלות, והוא משום שמי שאין לו שלימות המידות הטובות ותכלית היושר, הרי הוא נמשך אחר תאוותיו, וכשנמשך אחר התאוות אין שכלו שלם, וא"כ זו סתירה ממש לשלימות המושכלות, ודו"ק.

בעת התאוה
אין השכל
שלם

סימן כג בענין תשובה

במורה הנבוכים (ח"א פמ"א), אחר שכתב שכל זכר נפש שבא מיוחס אליו ית' הוא בענין הרצון, כתב וז"ל: ולפי זה הענין יהיה פירוש 'ותקצר נפשו בעמל ישראל' (שופטים י טז), פסק רצונו מענות ישראל, וזה הפסוק לא תרגמו יונתן בן עוזיאל כלל, שהוא הבינו לפי הענין הראשון [והענין הראשון כתב שם שהוא שם הנפש החיה הכוללת לכל מרגיש], ופגשו ממנו הפעליות ונמנע לפרשו. אמנם כשיובן מזה הענין האחרון [הענין האחרון הוא שנפש הוא שם הרצון], יהיה הפירוש מבואר מאד, שהמאמר קדם שהשגחתו ית' הניחה אותם עד שמתו, וצעקו לבקש תשועה ולא הושיעם, וכשהפליגו בתשובה ועצם דלותם וגבר האויב עליהם, רחמם ופסק רצונו מהתמיד עמלם ודלותם. ודעהו שהוא מופלג, עכ"ל.

הרי שביאר הרמב"ם דקרא 'ותקצר נפשו בעמל ישראל', פירושו שפסק רצונו מענות ישראל, ובביאור מה שגרם לזה כתב, שבתחילה כשצעקו לבקש ישועה לא הושיעם, ורק אח"כ כשהפליגו בתשובה, ועצם דלותם, וגבר האויב עליהם, אז רחמם, ופסק רצונו מהתמיד עמלם ודלותם. ומבואר שפירש שהטעם שריחמם הוא משום שהפליגו בתשובה, ועצם דלותם וגבר האויב עליהם, ומשמע שרק מחמת צירוף כל הדברים יחד ריחמם, וזה לבד שהפליגו בתשובה עדיין אינו טעם לרחמם, ורק כיון שבנוסף לזה שהפליגו בתשובה גם עצם דלותם וגבר האויב עליהם, לכן ריחמם ופסק רצונו מהתמיד עמלם ודלותם.

וצריך לבאר מנא ליה לרמב"ם לפרש כן, דעיין בשופטים (פרק י פסוקים ו-ט) בהם מבואר שחטאו בני ישראל, ויחר אף ה' בישראל, ובפסוק י' נאמר 'ויזעקו בני ישראל אל ה' וגו', ובפסוקים יא-יד אמר ה' שלא יושיע אותם, ובפסוק ט"ז נאמר 'ויסירו את אלהי הנכר מקרבם ויעבדו את ה' ותקצר נפשו בעמל ישראל'. ומעתה מה שכתב הרמב"ם שצעקו לבקש תשועה ולא הושיעם, הוא המבואר בפסוקים י-יד, אולם בביאור הגורם לכך שאח"כ הושיעם, מוזכר בפסוק 'ויסירו את אלהי הנכר מקרבם ויעבדו את ה'', ועל זה כתב הרמב"ם 'כשהפליגו בתשובה', אולם בפסוק לא נזכר שהקב"ה רחמם משום שעצם דלותם וגבר האויב עליהם, ולכאורה פשטיה דקרא הוא שכיון שהפליגו בתשובה, והסירו את אלהי הנכר מקרבם, ויעבדו את ה', לכך רחמם. וצריך לבאר מנליה לרמב"ם להוסיף שהטעם שריחמם הוא מחמת שני הדברים, גם שהפליגו בתשובה, וגם שעצם דלותם וגבר האויב עליהם.

במ"ז
דלהסרת
העונש אין די
בתשובה

דיוק
הרמב"ם
מ'בעמל'
ישראל

ונראה שהרמב"ם מפרש שזהו שנאמר ותקצר נפשו "בעמל" ישראל, שהטעם שפסק רצונו, שזהו פירוש 'ותקצר נפשו' לדעת הרמב"ם, שפסק רצונו, הוא משום "בעמל" ישראל, דהיינו משום שעצם דלותם וגבר האויב עליהם, שזהו פירוש 'בעמל' ישראל'. ולכן פירש הרמב"ם שהטעם שרחמם הוא מחמת שני הדברים, גם מה שנזכר בקרא להדיא שהפליגו בתשובה, וגם משום שעצם דלותם וגבר האויב עליהם.

ומבואר בזה שזה לבד שהפליגו בתשובה, אינו סיבה שיפסק רצונו ית' ממה שנגזר עליהם להענישם על חטאיהם, ומה שנפסק רצונו ית' ורחמם הוא רק משום שעצם דלותם וגבר האויב עליהם. ונמצא שבתשובה לבד אינה מסירה את העונש, ורק כשיש בנוסף לתשובה התגברות העונש, זהו טעם להפסקת העונש. והרמב"ם כלל כאן גם שרחמם, שבזה מבואר שאף בצירוף שני הדברים אין באה הפסקת העונש אלא מצד מדת הרחמים.

והנה הרמב"ם (תשובה פ"ו ה"ב) כתב וז"ל: במה דברים אמורים בזמן שלא עשה תשובה, אבל אם עשה תשובה התשובה כתריס לפני הפורענות, עכ"ל. ומקורו במשנה (אבות פ"ד מ"א), תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות. ויש לדון מה הכוונה ב"כתריס לפני הפורענות", אם הכוונה שהתשובה מבטלת לגמרי את הפורענות, או שהיא רק כתריס, שהתריס מגן על האדם שלא יכנסו בו חצים ובליסטראות, אבל אינו מבטל את החצים, והם קיימים אלא שהוא מגן שלא יפגעו בו.

התשובה רק כתריס ומגן מהפורענות הנשארת

והנה בחרדים (פס"ה) כתב בשם רבינו מאיר מטוליטולא, שד' חלוקי כפרה המבוארים בגמרא (יומא פו.) נאמרו במי ששב מיראה, אבל השב מאהבה אין צריך ליום הכפורים וליסורין ומיתה. ועיין במנחת חינוך (מצוה שסד אות לה) שכתב, הא דתשובה לחוד אינו מועיל בחמורות, היינו תשובה מיראה דאין זו תשובה גמורה, אבל תשובה מאהבה דזדונות נעשו לו כזכויות, א"כ אפילו על החמורות מועיל, כיון דנעשין כזכויות א"כ למפרע הוו להו מצוות, עכ"ל. ועיין בחיד"א במדבר קדמות (מערכת ת אות יח) שכתבו המפרשים דהשב מאהבה תכף מתקבל ולא נאמרו ד' חלוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש אלא דוקא בשב מיראה, אמנם אם שב בכל לב מאהבה אינו מחוסר זמן ותיכף מתקבל ברצון. וכתב הטעם דכיון דבשב מאהבה זדונות נעשו לו כזכויות, א"כ אין כאן ל"ת וכריתות ומיתות ב"ד, כי אם זכויות [והמפרשים שהביא הוא בעל החרדים, והסברא שכתב היא כמו שכתב גם המנ"ח]. וכתב דיש לחקור במה שמבואר ברמב"ם הלכות תשובה שאם שב באמת ונתוודה ונתחרט והעיד עליו יוצר הכל שלא ישוב לחטוא הרי זו תשובה שלימה, וכן מוכח בפ"ב דקידושין במקדש את האשה

שיטת החרדים החיד"א ומנ"ח שבתשובה אין מאהבה אין ד' חלוקי כפרה

ג. והיינו שהיא מבצר המגן עליו שלא תבוא עליו הפורענות כל זמן שהוא מחזיק בתשובתו (עיי' מדרש דוד אבות שם, והמאיר לעולם חלק הדרוש דרוש ג עמ' מא-מז, וספר התשובה פ"ו ה"ב). הג"ה מבין המחבר.

ע"מ שאני צדיק גמור, ומקודשת ודאי אם באמת הרהר תשובה, והביא דברי רבינו ירוחם שאפילו אם בידו גזלות וגניבות מועיל הרהור תשובה להחזיר גזל וגניבה שבידו והיא מקודשת. אולם כתב שצריך לבאר לפי"ז מה שרבינו הרב אליעזר מגרמיזא סידר כמה סגופים ותעניות לבעל תשובה, ורבינו האר"י זצ"ל הפליא לעשות בתיקוני התשובה וסדרי תעניות לכל חטא בפרטות. וביאר שאם שב בכל לבו ככל סדרי התשובה שכתב הרמב"ם, ודאי תשובה מעליא היא, אבל זה יועיל להינצל מגיהנום ולשוב אל הקודש והוא צדיק גמור. אמנם המקטרגים שנעשו על ידו, נהי דאין להם רשות לקטרג כמ"ש בזהר הקדוש, אבל עדיין על עומדם יעמוד, ולמחותם ולבטלם צריך סיגופים ותעניות, עיי"ש באריכות. נמצא לפי"ז שאף שנקט שבתשובה מאהבה ליכא לד' חילוקי כפרה, ואין צריך ליוהכ"פ ליסורין ומיתה, והוא צדיק גמור, אמנם המקטרגים, אף שאין להם רשות לקטרג, מ"מ לא נתבטלו, וכדי למחותם ולבטלם צריך סיגופים ותעניות.

ולפי"ז יש לומר שזהו הפירוש כתרים בפני הפורענות, שהוא רק כתרים שמגן על האדם, שאין יכולין לקטרג, אבל לא נתבטלו המקטרגים. והוא פירש כן גם בתשובה מאהבה, ואף שפירש שאין בזה ד' חילוקי כפרה, דבתשובה מאהבה זדונות נעשו לו כזכויות, אפ"ה לא נתבטלו המקטרגים.

אולם נראה שבדעת הרמב"ם אפשר שגם בתשובה מאהבה איכא הני ד' חילוקי כפרה, דהנה הרמב"ם לא הביא הך מימרא דר"ל (יומא פו:) שבתשובה מיראה זדונות נעשות לו שגגות ובתשובה מאהבה זדונות נעשות לו כזכויות, וצריך לבאר טעם השמטת הרמב"ם. וביותר תמוה לדברי החרדים החיד"א והמנ"ח, שהנך ד' חילוקי כפרה הם רק במי ששב מיראה, וא"כ קשה ביותר מה שכתב את ארבעת חילוקי הכפרה בלי חילוק, באופן שהם אמורים לדעתו בין בשב מיראה ובין בשב מאהבה, וצ"ע.

ונראה לבאר ע"פ מה שכתב המהרש"א (יומא פו: ד"ה נעשו בא"ד) וז"ל: אבל בסמוך דקאמר שזדונות נעשו לו כזכויות, הוא לכאורה דבר תמוה, דנמצא חוטא נשכר. וי"ל דעושה תשובה מאהבה כדמסיק דבהכי איירי, ודאי דעושה תשובה גמורה ומוסיף במעשיו הטובים יתר מכדי הצורך לגבי אותו עון, והרי אותן מעשים טובים שמוסיף הם נעשים לו כזכויות. וקרא דמייתי מוכיח כן, שנאמר 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם חיה' וגו', דמשמע משפט וצדקה שהוסיף לעשות על תשובתו עליהם חיה יחיה. ועד"ז יש לפרש במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד, עכ"ל. ומבואר במהרש"א שמה שאמר ר"ל בתשובה מאהבה שזדונות נעשו לו כזכויות, אין הכוונה שהעבירה נהפכה למצווה וזכות, דזה אי אפשר, אלא הכוונה שכיון ששב מאהבה, הרי הוא מוסיף זכויות יותר מכפי הצורך, וזה הפירוש שנעשו לו כזכויות, שמוסיף מעשים טובים יותר, והם הזכויות.

למהרש"א
תשובה
מאהבה רק
גורמת
להוסיף
זכויות

וכן נראה
מתשובת
הרשב"א

ובמקום אחר ביארנו שזה עולה יפה עם מה שפירש הרשב"א בתשובה (מיוחסות סי' רסב) שפירוש שמחילה הוא שעושה את החטא כאילו לא היה עיי"ש. שאם נפרש שזדונות נעשו לו זכויות פירושו דהו להם מצוות, א"כ לא אמרין שהחטא כאילו לא היה, דאדרבה החטא היא, ונהפך לזכות. ולמהרש"א ניחא, שאין העבירה נהפכת למצווה, וא"כ החטא הוא רק כאילו לא היה, וכמוש"כ הרשב"א, ודו"ק.

זה טעם
השטות
הרמב"ם

ולפי"ז נראה שלפירוש המהרש"א א"ש בפשטות למה השמיט הרמב"ם הך מימרא דר"ל, שכיון שזה שהזדונות נעשין לו זכויות, פירושו שמוסיף במעשים טובים, אין בזה שום הלכה, אלא עניין שבמציאות שע"י התשובה הרי הוא מוסיף במעשים טובים. ולפי"ז מה שכתב הרמב"ם ד' חילוקי כפרה, הוא גם בתשובה מאהבה, שהטעם שפירשו החיד"א והמנ"ח שבתשובה מאהבה ליכא לד' חילוקי כפרה, זהו רק משום שפירשו שע"י התשובה הוּו להו מצוות וזכויות, אבל לפירוש המהרש"א שאין זדון נהפך לזכות ומצוה, ורק מה שמוסיף במעשים טובים זה הזכויות, א"כ גם בתשובה מאהבה איכא להנך ד' חילוקי כפרה.

ולכן
התשובה רק
כתריס

ולפי"ז מה שתשובה הוא כתריס מפני הפורענות, הוא משום שגם בתשובה מאהבה עדיין לא נמחקו העונות, ויש עליו עדיין העונש של כריתות וחייבי מיתות, ותשובה מהני כתריס שמגן שלא יבואו עליו הפורענות.

ומכל מקום
נעשה אהוב
ונחמד

אולם אף לפי"ז שנפרש שגם בתשובה מאהבה לא נמחק העוון, ואינו אלא מגן מפני הפורענות, אפ"ה כבר האריך הרמב"ם בפרק ז' בגודל מעלת בעל תשובה, ובהלכה ד' כתב שאל ידמה בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא וכאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם חטא ופירש ממנו וכבש יצרו, אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין בו אין צדיקין גמורים יכולין לעמוד בו, כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשין יצרם יתר מהם [וזהו דלא כמהרש"א הנ"ל שפירש הך דמקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקין גמורים יכולים לעמוד, משום שמוסיפין יותר זכויות, דהרמב"ם פירש שמעלת הבעל תשובה הוא באותו מעשה עצמו שצריך לכבוש יצרו יותר]. וכן בהלכה ו' ז' האריך במעלת התשובה, שמקרבת את האדם לשכינה ומקרבת את הרחוקים, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד, והוא מודבק בשכינה, צועק ונענה מיד, ועושה מצוות ומקבלין אותן בנחת ושמחה, ולא עוד אלא שמתאווים להם, עיי"ש. ונמצא שמצד אחד הפליג הרמב"ם בגודל מעלת התשובה, ובמעלת הבעל תשובה, ולעומת זה נתבאר ברמב"ם שלא נמחקו העונות, ויש עליו עדיין העונש של כריתות וחייבי מיתות, ורק שהוא כתריס שעוצר ומונע את הפורענות.

וב"כ הכת"ס
לענין תשובה
מיראה

ועיין בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קט ד"ה העולה), שכתב וז"ל: שאין לך דבר שעומד בפני התשובה, אפילו המיר דתו וכפר בה' ואפילו כל ימיו ועשה תשובה באחרונה תשובתו מקובלת, ומעלתו גדולה עד מאד, ואפילו שב בעת צרה ועומד אחר כך בתשובתו, ומה שכתב הרמב"ם בפ"א מהלכות תשובה ה"ד אע"פ שתשובה מכפרת, והוא מברייטא יומא פיה"כ, היינו לענין העבר שלא יענש על מה שעשה, וחברו כמה מיני תשובה בספרים בנגלה ונסתר, אבל מכאן ולהבא הוא מיד כששב באותה שעה מקורב והולך לפני ה', וכל זה פשוט, עכ"ל. ומבואר דמיירי בשב בעת צרה, שאין זו תשובה מאהבה, ואפ"ה מיד כששב הוא מקורב והולך לפני ה', שהם דברי הרמב"ם הנ"ל בפ"ז, ופירש שד' חילוקי כפרה אמורים לענין השב שלא יענש על מה שעשה. ונמצא שפירש עכ"פ בתשובה מיראה שמצד אחד הוא מקורב והולך לפני ה', ולעומת זה יש עליו חיוב עונש של כריתות וחייבי מיתת ב"ד, ולזה צריך כל עניני תשובה המבוארים בספרים. ולפי"ז יש לומר ג"כ בתשובה מאהבה, כיון שהרמב"ם לא הזכיר דשאני תשובה מאהבה, ולפירוש המהרש"א השוני הוא בזה הוא רק שבתשובה מאהבה הוא מוסיף יותר זכויות, וא"כ שפיר י"ל שזה הפירוש כתרס בפני הפורענות, שהוא רק מונע ומגן שלא תבא עליו פורענות.

הפסקת
העונש
מרחמיו על
עוצם דלותם

וזהו מה שנתבאר לנו בדברי הרמב"ם במורה, שפירש שזה שפסק רצונו מהתמיד עמלם ודלותם, הוא רק לאחר שהיתה גם התגברות העונש, ובתשובה לבד לא פסק רצונו מענות ישראל, והוא משום שאף שחזרו בתשובה, עדיין נשארה סיבת העונש, רק שבפועל אין עונש משום שהתשובה היא כתרס המגן בפני הפורענות, אבל סיבת העונש עדיין קיימת. ולכך כדי שיפסק רצונו בעמל ישראל, שיתחדש רצון שיהיה רק טובה, זהו רק מפני שעצם דלותם וגבר האויב עליהם, והוא בצירוף עם זה שהפליגו בתשובה, ואז רחמם, שגם זה הוא מצד מדת הרחמים, שרחם עליהם ופסק רצונו מהתמיד עמלם ודלותם, ודו"ק.



סימן כד

בענין קנות החכמה הוא חיים וזו מידת הצדיקים

דברי
הרמב"ם
שהטוב הוא
החיים

כתב הרמב"ם במורה (ח"א פרק מב בא"ד) וז"ל: וכבר הרבו גם כן לעשות זה השם בענין קנות החכמה, 'ויהיו חיים לנפשך' (משלי ג כב), 'כי מוצאי מצא חיים' (שם ח לה), 'חיים הם למוצאיהם' (שם ד כב), וזה הרבה. ולפי זה נקראו הדעות האמתיות חיים,

והדעות המופסדות מות, אמר ית' 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב' וכו' (דברים ל טו). כבר באר כי הטוב הוא חיים והרע הוא מות, ופרשם. וכן אפרש באמרו ית' (שם ה ל) 'למען תחיו', כפי מה שבא הפירוש המקובל באמרו (שם כב ז) 'למען ייטב לך' וכו'. ולהתפשט זאת ההשאלה בלשון אמרו (ברכות יח.) צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים ורשעים אפילו בחייהם קרואים מתים. ודע זה, עכ"ל.

והנה הרמב"ם פירש קרא ד'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע' שהכוונה היא שטוב הוא חיים, שלא נאמר שהם שני דברים, א' חיים, ב' טוב, וכן בהיפוכו היה אפשר לפרש שהם שני דברים, א' מות ב' רע, ולאפוקי מזה פירש הרמב"ם שהוא דבר אחד, שהטוב הוא חיים, והרע הוא מות.

וצ"ע בזה, דעיין ברמב"ם (ח"א פ"ב בא"ד) שכתב שבשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר, אמנם המגונה והנאה, הוא במפורסמות, לא במושכלות, כי לא יאמר 'השמים כדוריים נאה', ולא 'הארץ שטוחה מגונה', אבל יאמר אמת ושקר, ועל הנאה והמגונה טוב ורע, ובשכל ידע האדם האמת מן השקר וכו', עכ"ל. ובהמשך דבריו כתב וז"ל: ולזה נאמר 'והייתם כאלהים ידעי טוב ורע' (בראשית ג ה), ולא אמר יודעי שקר ואמת, או משיגי שקר ואמת, ואין בהכרחי טוב ורע כלל, אבל שקר ואמת, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שבהשגה שכלית משיג האדם מה שהוא אמת ושקר, שאמת ושקר הוא בהכרחי, ואילו טוב ורע אינו בהכרחי, אלא נאה ומגונה נקרא טוב ורע, שאין זה הכרחי, אלא במפורסמות שכן הסכימו בני אדם. ולפי"ז צ"ע מה שכתב הרמב"ם כאן שהחיים הוא טוב, וחיים הוא קנות החכמה, דהא קנין החכמה נקרא אמת, ולא טוב, וצ"ע ד.

קשה מדברי הרמב"ם שטוב ורע במפורסמות

ואפשר שמקורו של הרמב"ם לפרש כאן שחיים הוא טוב, והם ענין אחד, הוא מהמשך המקראות, 'העדותי בכם היום את השמים ואת הארץ, החיים והמוות נתתי לפניך הברכה והקללה, ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך' (פסוק יט). ואם היו חיים וטוב שני דברים, היה צריך לומר 'ובחרת בחיים ובטוב', וממה שנאמר רק 'ובחרת בחיים' מוכח שטוב האמור כאן הוא חיים, ולא כבעלמא שטוב ורע הוא במפורסמות ולא במושכלות בהכרחי.

מקור הרמב"ם מהמשך המקראות

ד. ונחלקו מפרשי הרמב"ם בישוב קושיה זו, האפודי נקט שהרמב"ם נקט שטוב ורע האמורים כאן אינם מתפרשים על המפורסמות כמו בכל מקום, אלא על המושכלות שהם חיים ומוות. וכן כתב ר"ש מקרקסון (פ"ב), שכיון שכאן הזכיר הכתוב חיים ומוות בסמוך לטוב ורע, גילה בזה שאין מדובר במפורסמות אלא במושכלות. אך בדרכו השניה פירש שהתורה מביאה לשתי שלמויות, שלמות המידות שעליה אמר טוב, ושלמות הדעות שעליה אמר חיים. ומדברי הרמב"ם נראה כדברי האפודי והפירוש הראשון בר"ש מקרקסון, שהרי הביא בהמשך דבריו את הפסוק 'למען ייטב לך' ומפרשו באותו אופן, על חיי החכמה, אף על פי ששם לא נזכרו כלל החיים אלא 'למען ייטב' בלבד, ועל כרחך כוונתו שלפועמים נאמר בכתוב לשון 'טוב' והוא עצמו מורה על החכמה. הג"ה מבן המחבר.

וכן מבואר בפרקי דר' אליעזר (פט"ו), רבי אליעזר אומר, אני שמעתי באזני ה' צבאות מדבר, ומה דיבר, 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע' (דברים ל טו), אמר הקב"ה, הרי שני דברים הללו נתתי להם לישראל, אחת של טובה ואחת של רעה, של טובה היא של חיים, ושל רעה היא של מות וכו', עכ"ל. הרי שהטוב הוא עצמו החיים והרע הוא עצמו המוות, ואפשר שזהו מקורו של הרמב"ם לפרש בפסוק זה שהטוב הוא חיים, ודו"ק.

והנה הרמב"ם בסו"ד כתב שזהו הפירוש צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים, ומבואר ברמב"ם שאחר שכתב שחיים הוא ענין קנות החכמה, כתב שעל זה נאמר צדיקים וכו', ומבואר בזה שצדיקים הם בעלי החכמה.

ועיין ברמב"ם (ח"א סוף פ"ל) שהביא מה שתרגם יונתן בן עוזיאל ע"ה בקרא (ישעיה יב ג) 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה': ותקבלון אולפן חדת בחדוה מבחירי צדיקא, וכתב הרמב"ם, והסתכל פרושו 'מים' שהוא חכמה שתגיע בימים ההם, ושם 'מעייני' כמו 'מעייני העדה' (במדבר טו כד), כלומר הראשים, והם החכמים, ואמר 'מבחירי צדיקא', כי הצדק הוא הישועה האמיתית עכ"ל. ומבואר בתרגום וברמב"ם דקרא 'ושאבתם מים' קאי על החכמה שתגיע בימים ההם, וזהו 'אולפן חדת', ופירוש 'מעייני הישועה' הוא מבחירי צדיקא, ופירש הרמב"ם שמעיני הוא החכמים, שהם הראשים מלשון מעייני העדה, ויקרא צדיקא, כי הצדק הוא הישועה אמיתית, ועכ"פ בזה כבר מבואר זה שצדיק הוא החכם, ובזה יתבאר שפיר דברי הרמב"ם כאן שצדיק נקרא זה שקנה חכמה.

ועיין ברמב"ם (תשובה פ"ח ה"ב בא"ד) וז"ל: כך אמרו חכמים הראשונים, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא תשמיש, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה. הרי נתברר לך שאין שם גוף לפי שאין שם אכילה ושתיה, וזה שאמרו צדיקים יושבין, על דרך החידה, כלומר נפשות הצדיקים מצויין שם בלא עמל ולא יגע, וכן זה שאמרו עטרותיהם בראשיהם, כלומר דעה שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא, מצויה עמהם, והיא העטרה שלהן, כענין שאמר שלמה 'בעטרה שעטרה לו אמו' (שיר"ש ג יא), והרי הוא אומר 'ושמחת עולם על ראשם' (ישעיה לה י), ואין השמחה גוף כדי שתנוח על הראש, כך עטרה שאמרו חכמים כאן היא הדעה. ומה הוא זה שאמרו ונהנין מזיו השכינה, שיודעין ומשיגין מאמיתת הקב"ה מה שאינן יודעין והן כגוף האפל השפל, עכ"ל.

ושם (ה"א) כתב, הטובה הצפונה לצדיקים הוא חיי העולם הבא, והם החיים שאין עמהן מוות והטובה שאין עמה רעה, הוא שאמר הכתוב 'למען ייטב לך והארכת ימים', מפי השמועה למדו, 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, 'והארכת ימים' לעולם שכולו ארוך וזה הוא העולם הבא וכו', עיי"ש.

וכן מבואר
בפדר"א

צדיקים הם
בעלי החכמה

צדיקים הם
מלמדי הצדק
והחכמה

חיי העוה"ב
הם שלמות
ההשגה

ומכל זה מבואר שחיי העולם הבא הם החיים שאין עמהן מות, והטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, ואז צדיקין יושבין וכו', ונהנין מזיו השכינה שיודעין ומשיגין מאמיתת הקב"ה. הרי מפורש גם בזה שקנין החכמה הוא החיים, שהוא החיים של העולם הבא, שהיא שלמות החיים, חיים שאין עמהן מוות, והחיים של העולם הבא הם קנות החכמה, שיודעין ומשיגין מאמיתת הקב"ה, וזהו לצדיקים, שהוא הטובה הצפונה לצדיקים, וזהו צדיקים יושבין, שבכל זה מבואר שענין הצדיקים הוא קנין דעת וחכמה.

ולפי"ז נראה להוסיף על פי מה שכתב הרמב"ם שחיי העולם הבא "הם החיים שאין עמהן מוות והטובה שאין עמה רעה", וכבר נתבאר שבהקרא 'ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב', מפרש הרמב"ם שחיים וטוב הם דבר אחד, ואילו בפרק ב' כתב שהשגה שכלית הוא אמת ושקר, שהוא בהכרחי, וטוב ורע אינם בהכרחי אלא במפורסמות, ולפי המבואר ברמב"ם שחיי העולם הבא הם חיים שאין עמהן מוות, והטובה שאין עמה רעה, נמצא שזהו שפירש הרמב"ם הך קרא דחיים וטוב הם ענין אחד, ופירושו כך הוא, שאע"פ שבעלמא טוב ורע אינו בהכרחי, אלא בהסכמה ובמפורסמות, מ"מ כאן הכוונה בטוב היא לחיים, והיינו חיים שאין עמהן מוות וטובה שאין עמה רעה. וטובה זו שאין עמה רעה היא שלימות החיים, ואינה כטוב ורע בעלמא שאינם בהכרחי, אלא כאן טובה פירושו שלימות הטוב שאין עמה רעה, וחיים פירושו שלימות חיים שאין עמהן מוות, וחיים וטוב אלו הם דבר אחד. וזו הכוונה בפרקי דר' אליעזר הנ"ל "של טובה היא של חיים של רעה היא של מוות", שבהקרא חיים וטובה הוא ענין אחד, משום שהכוונה טובה הוא שלימות דטובה, שאין עמהן רעה, וזהו שלימות החיים, שאין עמהן מוות.

חיי עוה"ב
הכרחיים
משום שאין
עמהם מוות

ואפשר להוסיף לפי"ז דבקרא 'ראה נתתי לפניך' וגו', כתוב אח"כ (פסוק טז) 'וחיית ורבית', וכן בדברים (ח א) נאמר 'למען תחיון ורבייתם', הרי שבשני המקומות נאמר על החיים לשון 'ורבייתם'. ולפי האמור שחיים הוא ענין קנות החכמה, א"כ פירוש 'ורבית' הוא שתהיה החכמה פרה ורבה בהתרבות החכמה וההשגה, כדברי הרמב"ם (תשובה שם) שהולכים ומשיגים בעולם הבא מה שאין משיגים בגוף השפל [וע"ע הקדמת פרק חלק שהרחיב בביאור ההשגה היתירה שבעולם הבא שעליה רמזו באמרם 'ועטרותיהם בראשיהם']. וזהו שאמרו בגמרא (ברכות טז.), אמר רבי חייא בר אשי אמר רב תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר (תהלים פד ח) 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'. וכתב רש"י אין להם מנוחה, מיישיבה ליישיבה וממדרש למדרש ע"כ. וזהו ריבוי החכמה שיהיה גם בעולם הבא, וזהו הפירוש 'וחיית ורביית', שבחיי העולם הבא שהם קנין כחמה בשלימות, יהיה בריבוי, מחיל אל חיל, בלא מנוחה.

על חיי עוה"ב
נאמר
'ורבייתם'

סימן כה

בענין צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים

כתב הרמב"ם במורה נבוכים (ח"א פרק מב בא"ד) וז"ל: וכבר הרבו גם כן לעשות זה השם בענין קנות החכמה, 'ויהיו חיים לנפשך' (משלי ג כב), 'כי מוצאי מצא חיים' (שם ח לה), 'חיים הם למוצאיהם' (שם ד כב), וזה הרבה. ולפי זה נקראו הדעות האמתיות חיים, והדעות המופסדות מות, אמר ית' (דברים ל טו) 'ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב' וכו'. כבר באר כי הטוב הוא חיים והרע הוא מות, ופרשם. וכן אפשר באמרו ית' (שם ה ל) 'למען תחיו', כפי מה שבא הפירוש המקובל באמרו (שם כב ז) 'למען ייטב לך' וכו'. ולהתפשט זאת ההשאלה בלשון אמרו (ברכות יח.) צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים ורשעים אפילו בחייהם קרואים מתים. ודע זה, עכ"ל.

והנה הרמב"ם הביא ג' פסוקים שקנות החכמה נקרא חיים, 'ויהיו חיים לנפשך', שהוא במשלי ג' כ"ב, 'כי מוצאי מצא חיים', שהוא במשלי ח' ל"ה, 'כי חיים הם למוצאיהם', שהוא במשלי ד' כ"ב. והביאם שלא כסדרן, שהיה לו להביא תחילה 'כי חיים הם למוצאיהם', לפני 'כי מוצאי מצא חיים'.

ואפשר לומר לפי מה דאיתא בגמרא (עירובין נד.), אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך ותוריך חיי, שנאמר (משלי ד כב) 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי למוצאיהם אלא למוציאיהם בפה ע"כ. ונפסק ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ג ה"ב, בסוד) וז"ל: וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו ותלמודו מתקיים בידו, אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח, ע"כ. וכתב בכסף משנה, וכל המשמיע קולו וכו', עירובין פרק כיצד מעברין עכ"ל.

[ויש] להעיר שבגמרא אמר שמואל "דתתקיים ביך ותוריך חיי", והרמב"ם כתב רק "תלמודו מתקיים בידו", ולכאורה הילפותא מקרא כי חיים הם למוצאיהם, היא על זה שאמר ותוריך חיי. ונראה שהמקור של הרמב"ם שהמשמיע קולו בשעת תלמודו ותלמודו מתקיים בידו, אינו מהמימרא דשמואל, אלא מהא דאיתא התם בעירובין לעיל מינה, ברוריה אשכחתי להווא תלמידא דהוה קא גריס בלחשה, בטשה ביה אמרה ליה, לא כך כתוב 'ערוכה בכל ושמורה' (שמואל ב' כג ה) אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת, ע"כ. והלבוש (י"ד סימן רמו סעיף כב) כתב וז"ל: וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו מתקיים בידו שנאמר 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה היא בכל האברים, כלומר ששומעים אותה ללמוד, דהיינו שמשמיע קולו, היא שמורה, אבל הקורא בלחש במהרה הוא שוכח, עכ"ל. ולפי"ז א"ש שהרמב"ם כתב רק בתלמודו 'מתקיים בידו', כיון דלפינן לה מקרא ד'ערוכה בכל ושמורה', ולא נפסק

לשון
הרמב"ם
והפסוקים
שלא כסדרן

מעלות
המשמיע
קולו
בתלמודו

הרמב"ם
פסק
כברוריה ולא
כשמואל

כשמואל דיליף מקרא ד'כי חיים הם למצאיהם', דלשמואל מהני גם שמתקיים בידו וגם שמאריך חייו].

ולפי"ז נמצא דקרא ד'כי חיים הם למצאיהם' אפשר לפרשו כמו שפירשו שמואל, לדרוש שצריך להוציאם בפה, וזה פועל שיאריך חייו, ולפי דרכו פירוש 'חיים' האמור כאן הוא כפשוטו שמאריך חייו, ואין מכאן ראייה לשימוש הכתובים בשיתוף זה שחיים מורה על החכמה. לכן הקדים הרמב"ם להביא הפסוק 'כי מצאי מצא חיים', שבו בהכרח מתפרש 'חיים' על החכמה, ואחר שהוכח שהכתוב משתמש בלשון 'חיים' על החכמה, שוב הביא הרמב"ם גם הפסוק 'כי חיים הם למצאיהם', שאם לא נדרוש כשמואל, יתפרש גם כתוב זה על קנין החכמה שנקרא חיים.

לכן לא הקדים הרמב"ם 'כי חיים הם למצאיהם'

ובמה שכתב הרמב"ם שקנין החכמה נקרא חיים, עיין מה שכתבנו בהקדמה למסכת קידושין, ותורף הדברים שם במה דאיתא בגמרא (פסחים מט:): אמר ר' אלעזר עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חיך ואורך ימך', על חייו לא חס על חייו חבירו לא כל שכן. ופירש רש"י, על חייו לא חס, ללמוד תורה ולחיות, על חייו חבירו לא כ"ש, ויש לדאוג שמא יהרגנו, עכ"ל. ומבואר בזה שעם הארץ שאינו לומד תורה, הרי הוא כמת ממש, שהרי עבדין ק"ו מחייו לחיי אחרים, שאם לא חס על חייו, כ"ש שלא חס על חייו חבירו, והרי בזה שאינו חס על חייו חבירו, פירשו כפשוטו, שיש לדאוג שמא יהרגנו, ונמצא שעל חייו לא חס דהיינו ללמוד תורה, הרי זה ממש כמו שהוא הרוג. ובעל מימרא זו הוא ר' אלעזר, ור' אלעזר אמר עוד (כתובות קיא.), עמי הארצות אינן חיים, שנאמר (ישעיה כו יד) 'מתים בל יחיו'. ומבואר דיליף מקרא דכתיב מתים, שפירשו עמי הארצות.

עמי הארץ אינם חיים

והבאנו דברי הרמב"ם (רוצה פ"ז ה"א), דתלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר וחי, עשה לו כדי שיחיה, וחי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין, ע"כ. ולא כתב הרמב"ם שבאמת אינו נקרא חי, וכתב רק שכן היא הרגשת בעלי חכמה ומבקשיה שבלא תלמוד חייהם חשובין כמיתה, וביארנו שזה מיידי במי שלמד כבר אצל רבו, וא"כ אינו עם הארץ, ואינו נקרא מת, ורק שהוא בכלל בעל חכמה ומבקשיה שאם אין לו תוספת חכמה, חשובין חייו כמיתה. וביארנו שגם הרגשה זו היא משום אותו הדבר שכיון שמי שאין לו חכמה כלל, נקרא מת, הרי שכל שיכול להוסיף בחכמה, הרי הוא מרגיש שאם לא יוסיף זאת החכמה, חסר לו בעיקר החיים, וכמיתה חשובין. וזו גם כוונת הרמב"ם כאן שקנין החכמה שהוא הדעות האמיתיות נקרא חיים.

בלי תוספת חכמה ה"ה כמיתה

ועתה נבוא לבאר מה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו, שלכך אמרו צדיקים אפילו במיתתם קרואים חיים, וכאן הוסיף הרמב"ם שעל ידי קנין החכמה נקרא צדיק, וצריך לבאר למה הקונה חכמה נקרא צדיק. ונראה לבאר על פי מה שכתב הרמב"ם (ח"א

החכמים נקראים צדיקים ע"ש הישועה

פ"ל בסו"ד) וז"ל: ותרגם יונתן בן עוזיאל ע"ה, 'ושאבתם מים בששון ממעייני הישועה' (ישעיה יב ג), ותקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקיא, והסתכל פרושו 'מים' שהוא חכמה שתגיע בימים ההם, ושם 'מעייני' כמו 'מעייני העדה' (במדבר טו כד), כלומר הראשים, והם החכמים, ואמר 'מבחירי צדיקיא', כי הצדק הוא הישועה האמיתית, וראה איך פרש כל מלה בזה הפסוק לענין החכמה והלימוד, והבן זה, עכ"ל. ומבואר בזה, דקרא 'ושאבתם מים בששון' קאי על החכמה, ומים פירושו חכמה, ולזה כתב בתרגום יונתן 'אולפן חדת'. ופירוש 'ממעייני הישועה' הוא מבחירי צדיקיא, ופירש הרמב"ם הכוונה, ש'מעייני' הוא כמו 'מעייני העדה', כלומר הראשים שהם החכמים, והטעם שפירש יונתן צדיקיא, הוא משום שצדק הוא הישועה האמיתית, וע"פ זה נמצא שקבלת החכמה הוא מבחירי צדיקיא, שהם הראשים החכמים. ולפי"ז גם מה שכתב הרמב"ם שמה שאמרו צדיקים במיתתם נקראים חיים, שצדיקים קאי על קנין החכמה שהם הדעות האמיתיות, הוא משום שצדק מורה על חכמה, וכמו שפירש הרמב"ם הטעם משום שצדק הוא הישועה האמיתית.

ובדרך

אפשר נראה להוסיף ולומר בטעם שהקונה חכמה נקרא צדיק, בהקדים דברי הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ו בא"ד) שכתב וז"ל: וכאשר חקרנו דברי חכמים בזה הענין נמצא להם, שהמתאווה לעבירות ונכסף אליהם הוא יותר חשוב ויותר שלם, מאשר לא יתאווה אליהם ולא יצטער בהנחתם, עד שאמרו שכל אשר יהיה האדם יותר חשוב ויותר שלם תהיה יותר תשוקתו לעבירות והצטערו בהנחתם יותר גדול, והביאו בזה הדברים ואמרו כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו (סוכה נב). ולא דיים זה, עד שאמרו ששכר המושל בנפשו גדול לפי רוב צערו במשלו בנפשו, ואמרו לפום צערא אגרא (אבות פ"ה מכ"ג). ויותר מזה, שהם ציוו את האדם להיות מתאווה לעבירות, עד שהזהירו מלומר שאני בטבעי לא אתאווה לזאת העבירה, ואע"פ שלא אסרה התורה, והוא אמרם רשב"ג אומר, לא יאמר אדם אי אפשר לאכול בשר בחלב, אי אפשר ללבוש שעטנז, אי אפשר לבא על הערוה, אלא אפשרי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי (תו"כ קדושים ד ט), עכת"ד. ובהמשך דבריו חילק הרמב"ם שבענינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות, כשפיכת דמים, וגניבה וגזילה ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו, וכן המצות שאמרו עליהם חז"ל שאילו לא נכתבו ראויים הם לכתב, אין ספק שהנפש אשר תכסף לדבר מהם ותשתוקק אליו שהיא חסרה, ושהנפש החשובה לא תתאווה לאחת מאלו הרעות כלל, ולא תצטער בהימנעה מהן. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול, הן התורות השמעיות, וזה אמת, שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, ומפני זה אמרו שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותו, ולא יהיה מונע מהן רק התורה, עכ"ד.

שיטת
היערות דבש
שהצדיק
הופך היצה"ר
לטוב

וראה ביערות דבש (ח"א דרוש הראשון בד"ה וזהו בא"ד), שכתב וז"ל: כי אמרו בכל לבבך בשני יצריך יצר הרע והטוב (ברכות נד.), והיינו כי לב האדם בו משכן נפש טבעי נפש בהמיי, והיא נפש מסטרא דיצה"ר המפתה לאדם לילך אחר ההבל וכו', וצדיק גמור גובר עד שהיצה"ר נעשה טוב, והיינו נפש בהמה נעשה נפש שכלי, ואוכל הכל למצוה, אין בו פניה לחמדה כלל, רק לחזק גופו וכו', וכן כל מעשה צדיק, זווג, כולו לה' לקיים מצוותו וכו', ולכך כהן שלא היה צדיק תמים בקטורת נענש, וזהו כי לא נהפך יצה"ר לטוב ונקרא אש זרה וכו', אבל בינוני הולך בדרך ממוצע, נותן פנים ליצה"ר לנפש בהמה, אוכל ונהנה מתאוות המשגל וכדומה להנאת וחמדת הגשמי, אך נותן פנים ליצ"ט מבלי לאכול כי אם דבר המותר ובזמן הראוי בשבתות ויו"ט, אבל לא להרבות תענוגים בחול וכו'. וזהו כל עניני בינוניים. וצדיקים הנ"ל הם האוכלים מעץ החיים, ובינוני מעץ הדעת טוב ורע מתהפך מרע לטוב ומטוב לרע וכו' עיי"ש. ומבואר שסובר שצדיק גמור פירושו שהיצה"ר נעשה טוב, ונפש בהמה נעשה נפש שכלי, ואין בו פנייה לחמדה כלל.

וכן שיטת
התניא

ועיין עוד בתניא (פ"א) שלענין אמיתות שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינוניים, ארז"ל צדיקים יצ"ט שופטן שנאמר (תהלים קט כב) 'ולבי חלל בקרבי', שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית, אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו, אף שזכויותיו מרובים על עוונותיו, אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל. ולפי"ז כתב דע"כ הבינוני אין בו אפי' עוון ביטול תורה, ומש"ה טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני עיי"ש. נמצא שדעת היערות דבש והתניא שפירוש צדיק הוא שאין לו יצר הרע, שהיצה"ר נהפך לטוב, ונמצא שסוברים שצדיק בינוני ורשע אינו נקבע לפי המעשים, אלא לפי נטיות הלב, ומי שכל מעשיו שווים לטובה, אולם יש לו עדיין נטיה לרע כמו לטוב, אין זה נקרא צדיק, אלא בינוני, וצדיק הוא מי שאין לו שום נטיה לרע, ואין בו שום פנייה לרע כלל, שהיצה"ר נעשה טוב, ונפש הבהמה נעשה נפש שכלי.

והרמב"ם
חלוק עליהם

אולם הרמב"ם סובר שלא רק שלצדיק יש עדיין תשוקה ותאוה לעבירות, אלא אדרבה כמה שהאדם יותר חשוב ויותר שלם, תהיה תשוקתו לעבירות יותר גדולה, וזהו הפירוש כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, והוסיף הרמב"ם עוד שלפי רוב צערו במשלו בנפשו, שכרו גדול יותר, וזה הפירוש ולפום צערא אגרא. ובמצות אלו שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, צריך האדם שניח נפשו אוהבת אותם, ובזה שכובש את יצרו מהם, הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול. ונמצא לרמב"ם שמדרגת הצדיק, לא זו בלבד שיש לו נטיה לרע, אלא אדרבה מעלת הצדיק הוא שכמה שהוא יותר שלם וחשוב, יש לו יותר תשוקה ותאוה לעבירות, וזהו כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, ובזה שמתגבר על היצה"ר כיון שקשה לו יותר, נתרבה שכרו בזה, וזהו לפום צערא אגרא.

ואפשר

לומר בדעת הרמב"ם שטעם המעלה שיש למי שהוא יותר חשוב ושלם, שתשוקתו לעבירות יותר גדולה, הוא משום שההתגברות על הרע, היא ע"י התבוננות שכלית וקנות החכמה שהוא הדעות האמתיות, ומי שנטייתו לרע היא מועטת, סגי לו בזה שקונה מעט מהחכמה, וכבר מתגבר על נטייתו לרע, אולם כאשר גברה נטייתו לרע, הרי שכדי להתגבר על הרע צריך הוא להגביר את קניית החכמה, שבמעט חכמה לא יוכל להתגבר על נטייתו המרובה לרע. ולפי"ז גודל המעלה שיש כאשר גברה נטייתו לרע, הוא משום שאז דייקא הוא מגביר את קנות החכמה, והמעלה היא בזה שקונה יותר את החכמה.

לדעת הרמב"ם
מעלת הצדיק
משום
שמרבה
בקנין החכמה
כדי להכניע
יצרו

ולפי"ז

אפשר לומר שלכך ריבוי קנין החכמה נקרא צדיק, וכמבואר ברמב"ם, והוא משום שצדיק הוא המעלה הגדולה שיש לו נטיה גדולה לרע, והצדיק הוא גדול מחבירו, ויצרו גדול שגדלה נטייתו ותאוותו לרע, ובזה שמרבה בקניית החכמה, שע"ז הוא מתגבר על הרע, בכח הרב של החכמה, לזה הוא נקרא צדיק, ודו"ק.

ולכן בריבוי
קנין החכמה
נקרא צדיק

והנה

בגמרא (נדה טז:) איתא: דריש רבי חנינא בר פפא, אותנו מלאך הממונה על ההריון לילה שמו, ונוטל טפה ומעמידה לפני הקב"ה, ואומר לפניו, רבש"ע, טפה זו מה תהא עליה, גיבור או חלש, חכם או טיפש, עשיר או עני, ואילו רשע או צדיק לא קאמר, כדר' חנינא דא"ר חנינא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וכו' ע"כ. ולכאורה נמצא שאם הקב"ה אמר שיהיה טיפש, אכתי אפשר שיהיה צדיק, דהא צדיק או רשע לא קאמר, וכן איפכא שאם הקב"ה אמר שיהיה חכם, אכתי אפשר שיהיה רשע, וזה נראה סותר להמבואר ברמב"ם שצדיק פירושו קנות החכמה והדעות האמתיות.

בגמ' נראה
שגם טיפש
יכול להיות
צדיק

ונראה

שזה שהקב"ה אומר חכם או טיפש, פירושו שיש מי שנולד שיש בו יותר כשרון להשגת חכמה לפי מזגו, ויש מי שנולד שהוא טיפש שפירושו שלפי מזגו הוא קרוב יותר להעדר החכמה. אולם הבחירה היא ביד האדם, שאף שנוצר בהעדר חכמה, יכול ע"י יגיעה להשיג ולקנות החכמה לפי ערכו. וזה הפירוש דרשע או צדיק לא קאמר, שהוא בידי אדם להיות צדיק שפירושו הוא שיקנה החכמה, אף שנוצר טפש דהיינו במזג המתאים להעדר החכמה, ולעומת זה יש מי שנוצר כשיש בו מזג נכון להשגת החכמה, אולם אם לא יתייגע לקנין החכמה, יהיה רשע שלא יהיה לו שום קנין חכמה. ונמצא שבשעה שנולד שאמרו חכם או טיפש הכוונה אם יש הכלים והיכולת יותר לקנות חכמה, או שנוצר בהעדר כלים לחכמה, אולם הבחירה נתונה ביד האדם שיכול להתייגע ולקנות החכמה, ואז יהיה צדיק.

לרמב"ם
הכוונה שלפי
מזגו קשה לו
לקנות
החכמה



ה. ועיי' במורה ח"ב פל"ב שביאר הכתוב "בטרם אצרך בבטן ידעתך, ובטרם תצא מרחם הקדשתך" (ירמיה א. ה), כי זה ענין כל נביא, אי אפשר לו מבילתי הכנה טבעית בעיקר יצירתו, עכ"ד שם, וכן ביאר הצורך בהכנה הטבעית מלידה בח"א פל"ד, ובהרחבה בח"ב פל"ו, ע"ש. הג"ה מבן המחבר.

ערכים

אבלות



סימן כו

במהות ענין אבלות

כתב הרמב"ם (אבל פי"ג הי"ב) וז"ל: כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים, הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה. ואחד מבני חבורה שמת, תדאג כל החבורה כולה. כל שלשה ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו על כתפו, משלשה ועד שבעה מונחת בקרן זוית. מכאן ואילך עוברת כנגדו בשוק. כל זה כדי להכין עצמו לחזור וייעור משנתו, והרי הוא אומר (ידימיה ה ג) 'הכיתה אותם ולא חלו', מכלל שצריך להקין ולחול, עכ"ל.

תכלית האבלות לעורר לתשובה

ומבואר ברמב"ם, שמה שצוו חכמים להתאבל, הוא בכדי שיפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה. שהרי הרמב"ם כתב, מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג וכו'. ולשון 'אלא' מורה שזהו הטעם שצריך להתאבל כמו שצוו חכמים, כדי שיפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה.

ובאותה ההלכה המשיך הרמב"ם, שאחד מן החבורה שמת, תדאג כל החבורה כולה. [וברדב"ז העיר, שהרמב"ם לא כתב 'אחד מן האחין שמת ידאגו כל האחין', כמובא בגמרא, משום שהרמב"ם תפס מה שהוא חידוש יותר]. ופירט הרמב"ם 'עד שלשה ימים' וכו', שכל זה הוא דאגה ופחד מהחרב. והוא כמו שפירש רש"י (שבת קו. ד"ה ידאגו), ידאגו, ייראו מן המיתה, עכ"ל. אולם הרמב"ם פירש שהדאגה מהחרב היא 'כדי להכין עצמו לחזור וייעור משנתו', שזהו ג"כ מה שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו 'יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה'. דהיינו שהפחד והדאגה מהחרב, ענינו הוא 'לפשפש במעשיו וייעור משנתו ויחזור בתשובה', וזה המהות של האבלות.

מחלוקת רש"י ורמב"ם מהי תכלית החרב

ובכל ההלכות לא כתב הרמב"ם שצריך להצטער ולבכות וכיו"ב בשבעת ימי האבלות. וכתב בפרק ה', הדברים שהאבל אסור לעשות. ובפרק י"ג ה"י כתב: אין בוכין על המת יתר משלשה ימים, ואין מספיקין יתר על שבעה וכו'. ובהלכה י"א כתב: אל

אין ציווי לבכות ולהספיד

יתקשה אדם על מתו יתר מדאי וכו'. ולא כתב שצריך לבכות ולהספיד ולהתקשות, אלא כתב רק להגביל את הבכי וההספד, נמצא שאין ציווי לבכות ולהספיד, אלא רק שצריך לדאוג ולפחד כדי שיחזור בתשובה, וזהו כל מה שצו חכמים להתאבל, שסיבתו וענינו הוא לפשפש במעשיו ולחזור בתשובה.

לתלות הצרה
במקרה זו
אכזריות

והנה מה שכתב הרמב"ם שמי שאינו מתאבל כמו שצו חכמים, 'הרי זה אכזרי'. עיין ברמב"ם (תעניות פ"א ה"ג) שכתב: אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקריית, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים וכו', עכ"ל. וגם כאן כתב הרמב"ם שזו דרך אכזריות. ועיי"ש בהלכה ב' שכתב: ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם, ככתוב (ירמיה ה כה) 'עונותיכם הטו' וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם, עכ"ל.

אכזריות היא
שאינו מרחם

והמשותף לשני דברים אלו הוא, שכל דבר שאינו טוב שבא על האדם, צריך להתעורר לתשובה, ואם לאו הרי הוא אכזרי. ופירוש 'אכזרי' עיין ברמב"ם (מתנות עניים פ"י ה"ב) שכתב: וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם, ע"כ. ומבואר שפירוש 'אכזרי' הוא שאינו מרחם. וא"כ כשיש על האדם הנהגה משמים שהוא היפך הרחמים, ואינו מעוררו לשוב בתשובה, הרי שאינו פועל רחמים על עצמו. ובנוסף לזה, הרי שבזה שחושב שהוא מקרה, הרי כלול בזה שהנהגת הקב"ה אינו ברחמים, וכל זה הוא ענין 'אכזרי', שאינו פועל לעורר רחמים, ולהבין שכל מה שעשה הקב"ה דבר שאינו רחמים, הוא כדי שתעורר לתשובה ויבואו עליו רחמים.

תכלית
התעניות
לעורר
לתשובה

ועיין עוד ברמב"ם (תעניות פ"ה ה"א), שכל התעניות, גם ט' באב, הם 'כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה', עיי"ש. ועיי"ע בחתם סופר בתשובה (או"ח סימן רח ד"ה מ"מ וקראת לשבת עונג) שהרחיב בענין זה. ונמצא שכל דבר שאינו טוב שאירע לנו, ענינו הוא שעיי"ז נתעורר לתשובה, וזהו ג"כ כל ענין האבלות, ודו"ק.



אהבת ה'



סימן כז

בענין מצוות אהבה ויראה והשייכות לעונה

א. כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"ב) וזה לשונו: והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד (תהלים מב ג) 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'. וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפילה אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד (תהלים ח ד) 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו', עכ"ל.

הדרך לבוא
לאהבה
ויראה

והנה הרמב"ם לא הזכיר בדבריו בביאור מצות אהבת ויראת ה', יראת העונש, וכתב רק המצוה של התבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ומזה הוא בא לאהבתו ויראתו. אולם בספר המצוות (מצוות עשה ד) כתב הרמב"ם וזה לשונו: והמצוה הרביעית היא, שצונו להאמין יראתו יתעלה ולהפחד ממנו, ולא נהיה ככופרים ההולכים בקרי, אבל נירא ביאת ענשו בכל עת, והוא אמרו יתעלה (דברים ו יג) 'את ה' אלהיך תירא', עכ"ל. והרי שכתב שהמצוה היא שנירא ביאת ענשו, ודלא כמו שכתב בהלכה, שהמצוה היא ההתבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים ומזה הוא נרתע לאחוריו, שזה אינו יראת העונש.

יראת העונש
לקטנים
נשים ועמי
הארץ

ועיין עוד ברמב"ם (תשובה פ"י ה"ה) שכתב: כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר, או כדי שלא תגיע עליו פורענות, הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר, אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה, הרי זה עוסק בה לשמה. ואמרו חכמים, לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמד אדם את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמד אדם אלא לעבוד מיראה, וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתו ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט, ומרגילין אותן לענין זה בנחת, עד שיישיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה, עכ"ל. ובזה מבואר שיראת העונש היא שלא לשמה, והוא מה שמלמד אדם לקטנים ונשים וכלל עמי הארץ עד שתרבה דעתו. ולפי זה כיון שבספר המצוות כתב הרמב"ם שיראת העונש היא המצוה של יראה, הרי שיראה זו שמלמד

לקטנים ונשים וכלל עמי הארץ, זו היא המצוה של יראה. אולם מה שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, היא המצוה באופן של לשמה, שהוא ע"י התבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים.

אהבת השכר
היא יראת
העונש

והנה הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה ג) כתב וזה לשונו: והמצוה השלישית היא, שצונו לאהבו יתעלה, וזה שנתבונן ונשכיל מצוותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי (ואתחנן פסקא לג) לפי שנאמר (דברים ו ה) 'ואהבת את ה' אלהיך' אני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר (שם פסוק ו) 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. הנה כבר ביארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה, ויגיע התענוג ותבוא האהבה בהכרח, עכ"ל. הרי שלגבי מצות אהבת ה' כתב הרמב"ם גם בספר המצוות שהמצוה היא ההתבוננות במצוותיו ופעולותיו. ונמצא שיש חילוק בספר המצוות בין המצוה של אהבת ה' למצוה של יראת ה', שבמצות יראת ה' כתב בספר המצוות שהמצוה היא יראת העונש, ואילו במצות אהבת ה' לא כתב שהמצוה היא אהבת השכר, אלא כתב שהמצוה היא התבוננות במצוותיו ופעולותיו, והמצוה היא התענוג מההשגה, וזאת היא האהבה המחוייבת. וצ"ע למה לא כתב גם המצוה של אהבת השכר, כמו שכתב שהמצוה היא יראת העונש.

ונראה, דהנה ברמב"ם (תשובה פ"י ה"א) כתב וזה לשונו: אל יאמר אדם הריני עושה מצות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה, או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא, אין ראוי לעבוד את ה' על הדרך הזה, שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה, ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה, עכ"ל.

הנה הרמב"ם כתב בזה בתחילה ארבעה אופני עבודה. א. שאקבל כל הברכות הכתובות בה. ב. כדי שאזכה לחיי העולם הבא. ג. כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה. ד. כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא. ואחר כך כתב 'שהעובד על דרך זה הוא עובד מיראה', ומפורש ברמב"ם שכל ארבעת האופנים שמנה בדבריו, הכל הוא עבודה מיראה. ומבואר ברמב"ם, שגם העובד כדי לקבל הברכות או כדי לזכות בחיי העולם הבא, הרי זה עבודה מיראה. וביאור הדבר הוא, שכשם שלהנצל מן הקללות ושלא להכרת מחיי העולם הבא, הוא עבודה מיראה, כי מפחד שיבוא עליו עונש, כמו כן כדי לקבל הברכות ולזכות לחיי העולם הבא הוא עבודה של יראת העונש. וכן הוא בעניני העולם הזה, שיש שני דרכים לבעלים לפעול על שכירו שיעבוד במסירות, אחד שאם לא יעבוד במסירות, מנכה לו משכרו, ואידך, שאם יעבוד במסירות יוסיף לו על

שכרו. וכן נהוג בבעל הבית שרוצה שהפועלים יבואו בזמן, שיש שני דרכים, אחד שמי שמקדים לבוא בזמן מקבל תוספת שכר, ואידך שמי שמאחר לבוא לאחר הזמן, מנכה לו משכרו. ובשני האופנים העבודה היא מיראה, שאין נפק"מ אם הוא ירא שינכו לו משכרו, לבין אם הוא ירא שלא יוסיפו לו על שכרו, ואין אומרים שאם מוסיף על שכרו הרי זה עבודה מאהבה, אלא גם זה הוא עבודה מיראה, שירא שלא יוסיפו על שכרו, ובשני האופנים הרי הוא ירא שיתמעט ממנו. ולכך העובד את ה' לקבל הברכות ולזכות בחיי העולם הבא, הוא ג"כ עבודה מיראה, שירא שיפסיד את הברכות, וירא שיפסיד חיי העולם הבא. ולכך כלל הרמב"ם כל ד' האופנים, וכתב שהכל הוא עבודה מיראה.

ולפי זה יבואר להפליא למה בספר המצות במצוה של יראה כתב יראת העונש, ובמצוה של אהבה לא כתב אהבת השכר. והוא משום שמצות אהבה היא רק מאהבת אדון כל הארץ, שהוא ההתבוננות במעשיו שמביאו לידי תענוג, וזו היא האהבה המחוייבת. ורק במצות יראה יש שני אופני מצוה, שיראת העונש היא גם כן מצוה, והיא המצוה לקטנים ונשים וכלל עמי הארץ, ואילו לחכמים מצות יראה היא ההתבוננות במעשיו הגדולים והנפלאים שמביאו ליראת הרוממות, ואילו העובד לקבל הברכות ולזכות לחיי העולם הבא, זה אינו עבודה מאהבה כלל, אלא הוא עבודה מיראה, ודו"ק.

ב. והנה הרמב"ם כשפירט בהלכה מצות יראה כתב וזה לשונו: וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד 'כי אראה שמין מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו', עכ"ל. הנה הרמב"ם כתב בזה לכאורה שני דברים. א. 'מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד', שזהו ענין יראה. ב. 'ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות', שזהו ענין ענוה והכנעה ושפלות. ומה שהביא קרא שאמר דוד, הוא על הענין השני, שאמר לאחר ההתבוננות בשמים 'מה אנוש כי תזכרנו', שהוא אפסיות האדם. ומבואר בזה ברמב"ם, שענוה היא חלק ממצות היראה, ולא רק משום שההתבוננות מביאה את האדם להכיר בשפלותו, שאם כן היה לרמב"ם לומר זאת במצות אהבה שפירש בתחילה, שהרי הדרך לאהבה ויראה לחשב בדברים אלו עצמן. ואם כן זה שהרמב"ם הוסיף ענין הענוה והשפלות לאחר שפירש שבא ליראה ופחד, ולא כתבו מיד לאחר שפירש שהוא 'אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול', מבואר בזה שענין הענוה היא כתוצאה ממצות יראה, ולא ממצות אהבה. שאע"פ שההתבוננות בשניהם היא אותה ההתבוננות, מכל מקום המצוה של יראה כוללת בתוכה ענוה ושפלות.

ענוה היא
חלק ממצות
היראה

ולפי זה צריך לידע שענוה ושפלות אינו רק ענין בעבודת המדות כמו מניעת הכעס, אלא ענין ענוה ושפלות הוא חלק ממצות עשה ליראה את ה', והוא משום שמצות יראת ה' היא להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, וזה מביאו לידי פחד ונרתע לאחוריו, וזה שהוא נרתע לאחוריו הוא משום שמבין שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. ונמצא שהבנת הענוה והשפלות הוא מה שמביא ליראה ולהיותו נרתע לאחוריו ויפחד, שהמצוה היא להתבונן ולהבין בגדלותו של הבורא, וכשמבין הגדלות של הבורא הרי הוא מבין כמה הוא קטן ושפל, וזה מביא אותו לפחד ולהיות נרתע לאחוריו, וזה הוא מצות יראה לחכמים.

והנה בספר המצות כתב הרמב"ם שנתבונן ונשכיל 'מצותיו ופעולותיו', ומבואר שיש שני אופני התבוננות, האחד במצותיו והשני בפעולותיו. ואילו בהלכה כתב, 'שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים'. ועיין בחינוך (מצוה תיח) שכתב: 'וענין המצוה שנחשוב ונתבונן בפקודיו ופעולותיו, עד שנשיגהו כפי יכלתינו וכו', ולשון ספרי כאן וכו', כלומר שעם התבוננות בתורה תתישב האהבה בלב בהכרח, עכ"ל. הרי שבתחילה כתב 'בפקודיו ופעולותיו', ואח"כ כתב 'התבוננות בתורה'. וצ"ע בכל זה. ועל כל פנים למדנו מדבריהם שההתבוננות בעומק התורה ומצותיה, זה גם כן מביא לאהבה ויראה. והם דברי הספרי שהביאו הרמב"ם בספר המצות והחינוך: ת"ל 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, ע"כ. דהיינו שההתבוננות בעומק התורה ומצותיה, מביאה את האדם להכרה בגדלות הבורא, כשם שההתבוננות בברואיו ובשמים וכל צבאם מביאה את האדם להכרה בגדלות הבורא. ולפי זה כל כמה שהאדם מכיר את העומק של התורה, הרי כתוצאה מזה גופא הוא בא להבנה כמה הוא קטן ושפל, כי מכיר את קטנותו ושפלותו לפני תמים דעות, וכל כמה שהוא זוכה להבין ולהשכיל את עומק עיון התורה ביתר עומק, הרי הוא בא מזה לדרגה יותר גבוהה של ענוה ושפלות לפני תמים דעות, ודו"ק.

ולפי זה יתבאר מה שנאמר במשה רבינו (במדבר יב ג) 'והאיש משה עניו מאד מכל האדם' וגו'. ואף שמשם ידע גדלותו, שהיה בדרגה גבוהה יותר מכל הנביאים, וכמו שהאריך הרמב"ם (יסודי התורה פ"ז ה"ו): שכל הנביאים בחלום או במראה, ומשה רבינו מתנבא והוא ער ועומד וכו', כל הנביאים על ידי מלאך לפיכך רואים מה שהם רואים במשל וחידה, ומשה רבינו לא על ידי מלאך שנאמר (במדבר יב ו) 'פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות', שאינו מתנבא בחידה אלא במראה שרואה הדבר על בוריו וכו', שהרי הוא מכון ומזומן ועומד כמלאכי השרת וכו' ונתקדש כמלאכים, ע"כ. לפי מה שנתבאר אדרבה זו הסיבה והטעם שהיה משה רבינו עניו מכל האדם, שכיון שהענוה באה מזה שמתבונן ומכיר בגדלות הבורא, ובזה מבין כמה הוא קטן ושפל לפני תמים דעות, הרי שכמה שמשיג יותר מגדלות הבורא, זה גופא הוא הטעם

יראה וענוה
מתוך
התבוננות
בתורה
ומצוות

ענוותנותו
של משה
רבינו

שמבין ומכיר כמה קטן ושפל הוא לפני תמים דעות. ונמצא שלא רק שאין כאן קושיא היאך היה משה רבינו עניו מכל האדם בהכירו גדלות עצמו, אלא אדרבה היא הנותנת שמחמת גדלות השגתו בבורא, זה מה שהביא אותו להיותו העניו מכל האדם.

ג. **והנה בתוס'** (יבמות קג: ד"ה המסוליים) כתבו בא"ד וזה לשונם: ואמרינן נמי (שיהש"ר פ"א א ט) מה שעשתה חכמה עטרה לראשה, עשתה ענוה עקב לסוליתא, דכתיב (תהלים קיא י) 'ראשית חכמה יראת ה'', וכתוב (משלי כב ד) 'עקב ענוה יראת ה'' וגו', והא דאמר במדרש (דרך ארץ פ"ה ה"ה) ג' דברים שקולים זה כזה, חכמה יראה ענוה, אומר ר"י דשקולים היינו דהא בלא הא לא סגי, אבל ענוה גדולה מכולן, עכ"ל.

ענוה גדולה
מיראה ויראה
גדולה
מחכמה

ומבואר בתוס' שענוה היא הגדולה מכל ג' הדברים שהם חכמה יראת ה' וענוה. ומה שאמרו שהם שקולים, זהו רק דהא בלא הא לא סגי. ולפי זה מה שהביאו התוס' דברי המדרש 'מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסוליתא', פירושו הוא, שהחכמה היא הדרגה התחתונה, ויראת ה' היא העטרה לראש החכמה, וזהו קרא 'ראשית חכמה יראת ה'', דהיינו שהראש של חכמה הוא יראת ה', וענוה היא הגדולה שבכולם, והעקב של הענוה דהיינו הדרגה הנמוכה של ענוה הוא יראת ה', וזהו קרא 'עקב ענוה יראת ה'', דהיינו שהעקב של הענוה הוא יראת ה'.

ונראה שזהו גם סדר ההדרגה המבואר ברמב"ם, שמצות יראה היא ע"י התבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים, שזהו ענין חכמה, ועל ידי זה הוא נרתע לאחריו ויפחד, שזהו הענין של יראת ה', ואח"כ נוסף גם שידוע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, שזהו ענין הענוה. ומבואר בזה שפיר דברי התוס' שסדר ההדרגות הוא, שחכמה היא הדרגה הראשונה ולמעלה ממנה היא יראת ה', והגדולה שבכולם היא ענוה.

וצ"ע בזה מהא דאמר רבי פינחס בן יאיר (עבודה זרה כ:): ענוה מביאה לידי יראת חטא, ע"כ. והרי שיראת חטא גדולה מענוה. ועיי"ש בתוס' (ד"ה ענוה): בירושלמי דשקלים גריס איפכא יראת חטא מביאה לידי ענוה, וקא סבר כרבי יהושע בן לוי דבסמוך דאמר ענוה גדולה מכולם. והקשה ר' יהודה מפרי"ש, דאמרינן במדרש שלשה דברים שקולים זה כזה, יראת חטא חכמה ענוה, וי"ל דה"ק דלא סגיאה להא בלא הא וכו', ע"כ. ומבואר בתוס' שנחלקו בזה רבי פינחס בן יאיר לדעת הבבלי ורבי יהושע בן לוי, דרבי פינחס בן יאיר סובר שיראת חטא גדולה מענוה, ולכך קאמר שענוה מביאה לידי יראת חטא, והירושלמי שאמר בדעתו שיראת חטא מביאה לידי ענוה הוא כרבי יהושע בן לוי שסובר שענוה גדולה מכולם.

דעת רפב"י
שיראה
גדולה מענוה

והנה הובא לעיל שהתוס' ביבמות הנ"ל הביאו קרא 'עקב ענוה יראת ה'', ומזה ביארו התוס' שענוה היא גדולה מיראת ה'. ומעתה צריך לבאר לרבי פינחס בן יאיר שיראת חטא גדולה מענוה, היאך יפרש קרא 'עקב ענוה יראת ה'']. ועייין באבות דרבי

מחלוקתם
בפירוש 'עקב
ענוה יראת
ה''

נתן (פכ"ו א): סייג לענוה יראת חטא, ע"כ. וזה מורה שענוה היא גדולה מיראה, שהיראה היא סייג לענוה].

ונראה, דעיי"ש ברי"ף (ע"ז ו. מדפי הרי"ף) שכתב וזה לשונו: ענוה ליראת חטא, דכתיב 'עקב ענוה יראת ה', אמר רבי יצחק בן אלעזר, מה שעשאתו החכמה עטרה לראשה, עשאתו ענוה עקב לסוליתה, דכתיב 'ראשית חכמה יראת ה', וכתב 'עקב ענוה יראת ה', עכ"ל. ומבואר ברי"ף שהביא הך קרא 'עקב ענוה יראת ה' שזהו מקור שיראת חטא גדולה מענוה. ונמצא שנחלקו בהך קרא גופא דכתיב 'עקב ענוה יראת ה', אם בזה מבואר שענוה גדולה מיראת ה', או שמבואר בזה שיראת ה' גדולה מענוה, והדבר צריך ביאור.

ונראה, דרש"י (משלי כב ד) כתב וזה לשונו: 'עקב ענוה', בשביל הענוה יראת ה' באה, ד"א, ענוה עיקר והיראה טפילה ועקב לה מדרס לרגליה, עכ"ל. ומבואר ברש"י שני דרכים לפרש קרא, הפירוש הראשון הוא, שהפירוש 'עקב' הוא 'בשביל', ולפירוש זה נאמר בקרא שבשביל שיש ענוה לכך באה יראת ה', וא"כ יראת ה' היא דרגה גבוהה יותר מענוה. ולפירוש השני הפירוש 'עקב' הוא מדרס לרגליים, ולפי זה נאמר בקרא שה'עקב' שהוא הדרגה הנמוכה של ענוה הוא יראת ה', וא"כ הענוה היא העיקר.

ועיין שם גם באבן עזרא וז"ל: עקב סוף ענוה מסבבת יראת ה', כענין מצוה גוררת מצוה, ומסבבת לענין 'עושר וכבוד' ממון או שיכבדוהו אחרים, 'וחיים', שיאריכו ימיו עכ"ל. [מפרש בדבריו סיפא דקרא 'עושר וכבוד וחיים']. והוא פירוש נוסף ובאופן אחר, ש'עקב' פירושו סוף, שסוף הענוה שהיא מסבבת יראת ה'. וגם לפירוש זה נמצא שיראת ה' היא הדרגה הגבוהה יותר.

ולפי זה יש לומר שהמחלוקת אם ענוה גדולה או יראת ה' גדולה, תלויה בפירוש הך קרא גופיה כשני הפירושים שהביא רש"י או כפירוש האבן עזרא, שלפירוש הראשון של רש"י ולפירוש האבן עזרא נאמר בקרא שיראת ה' גדולה מענוה, ולפירוש השני ברש"י נאמר בקרא שענוה היא הדרגה הגבוהה יותר.

וכשנדקדק עוד בדבר, נראה שנחלקו הרי"ף ותוס' במימרא שהביא הרי"ף בשם רבי יצחק בן אלעזר מה שעשאתו החכמה עטרה לראשה עשאתו ענוה עקב לסוליתה. שהרי"ף הביא הך מימרא בהמשך לזה שענוה מביאה לידי יראת חטא. שמפרש שיראת חטא גדולה מענוה, ועל זה הביא הך מימרא. ומבואר שמפרש שבזה נאמר שיראה גדולה מענוה. ואילו התוס' (יבמות קג:) הנ"ל הביאו אותה המימרא, וכתבו שענוה גדולה מכולם. וזה מלמדנו שהרי"ף ותוס' נחלקו לא רק בהך קרא 'עקב ענוה יראת ה', מה מבואר בהך קרא וכמו שביארנו, אלא שנחלקו גם כן במימרא מה שעשאתו החכמה עטרה וכו', מה נאמר בהך מימרא. שהרי"ף סובר שנאמר במימרא

זו שיראת ה' גדולה מענוה, ודעת התוס' שבהך מימרא נאמר שענוה גדולה מכולם, והוא פלא.

ונראה שלהמבואר שנחלקו היאך לפרש קרא 'עקב ענוה יראת ה', לפי זה נמצא שכתוצאה מזה נחלקו גם בפירוש הך מימרא. שהרי"ף מפרש 'עשאתו ענוה עקב לסוליתה', שהענוה היא הדרגה הנמוכה יותר, ונראה שזה מתיישב רק לפירוש האבן עזרא ש'עקב' הוא הסוף, ופירושו הוא, שהסוף של הענוה מסבבת יראת ה'. וא"כ הענוה היא 'עקב לסוליתה', שהיא הסוף, ומסבבת יראת ה'. מה שאין כן לפירוש הראשון של רש"י ש'עקב' פירושו 'בשביל', א"כ לא שייך לפרש הך מימרא כהרי"ף. והתוס' פירשו כפירוש השני ברש"י, וא"כ בהך מימרא נאמר שענוה גדולה מכולם, שענוה עשתה את היראה עקב לסוליתה, שענוה היא גדולה מכולם, ודו"ק.

ואפשר ונראה לומר, דשורש הנדון אם ענוה גדולה מכולם, או שיראת ה' גדולה מענוה, תלוי בנדון מה היא ענוה, שזה כבר ביארנו שבדברי הרמב"ם מבואר שענוה באה ע"י התבוננות בגדלות הבורא, והתבוננות זו מביאה בתחילה ליראה, ואח"כ מביאה לענוה ולהבנת שפלות האדם לפני תמים דעות.

מחלוקת
במהות ענוה

אולם עיין בדרשות הר"ן (דרוש החמישי) וז"ל בא"ד: ולזה הוא מאמר רבי יונתן שאין הקב"ה משרה שכינתו אלא על חכם ועניו, שהם כוללים מעלות השכליות ומעלות המידות, עכ"ל. ומבואר בדבריו שענוה היא 'מעלות המדות' ולא 'מעלות השכליות'. והלא לפירוש הרמב"ם שע"י ההתבוננות בגדלות הבורא באה ההבנה שהוא בריה שפלה אפלה וכו', הרי שזה בא ממעלות השכליות. ואף שיש לדחות שאע"פ שהענוה באה מההתבוננות, מכל מקום כיון שאח"כ הוא הרגשת שפלות, חשיב זה שפיר 'מעלות המדות'. מכל מקום נראה שחלוקים הם זה על זה. דע"ן עוד בתוס' יו"ט (סוטה פ"ט מט"ו) שכתב: וקדושה מביאה לידי ענוה, פירש י"מ בשם הר"ן מתוך שהוא מבזה עניני העולם בא לידי ענוה, עכ"ל. והרי שזה דעת הר"ן, שענוה אינה מחמת התבוננות בגדלות הבורא, וכדעת הרמב"ם, אלא ענוה היא מחמת שמבזה עניני העולם, ומתוך כך בא לידי ענוה, שכל עניני העולם אינם חשובים בעיניו להתגאות בהם. ומזה נראה פשוט, שמה שפירש הר"ן בדרשות שענוה היא מעלות המדות ולא מעלות שכליות, הוא משום שפירש שענין ענוה הוא שמבזה עניני העולם, שזה מביא לידי ענוה, שזהו 'מעלות המדות' שאינו נגרר אחר עניני העולם מחמת שמבזה אותם, ועי"ז בא לידי ענוה.

וא"כ נמצא שנחלקו הרמב"ם והר"ן אם ענוה היא עבודת המדות, או שבאה מהתבוננות שכלית. ולפי זה אפשר לומר, שהמחלוקת אם יראה גדולה מענוה או שענוה גדולה מיראה, תלויה במה שנחלקו מה היא הענוה, שלדעת הר"ן שענוה היא מעלות

המדות, א"כ יראת ה' גדולה מעונה, ולדעת הרמב"ם שענוה באה ע"י התבוננות, א"כ ענוה גדולה מכולם. וצ"ע בכל זה.

טעם
שהקדים
הרמב"ם
אהבה ליראה

ולבאר דברי הרמב"ם מדוע הקדים מצות אהבה למצות יראה, אע"פ שפירש דשניהם הוא ענין אחד של התבוננות, נראה, שבמצות אהבה ההתבוננות היא במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ. ואילו הדרך לבוא ליראה היא על ידי התבוננות נוספת, ואע"פ שכתב הרמב"ם 'וכשמחשב בדברים האלו עצמן', נראה שבזה לא די במה שמתבונן בגדלות הבורא, אלא צריך גם להתבונן ע"י זה בשפלות עצמו, אלא שההתבוננות בגדלות הבורא עצמה כבר מביאה את האדם להבין בשפלות עצמו, שהוא בריה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, אבל זה מצריך נקודה נוספת של התבוננות.

ונראה שזה שכתב הרמב"ם 'וכשמחשב' בדברים האלו עצמן, פירוש 'מחשב' הוא על דרך שאמרו (אבות פ"ב מ"א) 'הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסידה', דהיינו שמחשב פירושו השוואת הדברים אחד כנגד השני. ולפי זה זהו כונת הרמב"ם 'שמחשב בדברים האלו עצמן', היינו שמחשב גדלות הבורא לעומת זה שהוא בריה שפלה אפלה. וא"כ בזה מבואר ברמב"ם שלענין היראה צריך התבוננות נוספת. ולכך הקדים הרמב"ם אהבה ליראה, כיון שמיד בהתבוננות הראשונה הוא בא לידי אהבה, ואח"כ צריך התבוננות נוספת שמביאה לידי יראה.



סימן כח

בענין הדרך לאהבת ה'

אהבת ה' ע"י
ההתבוננות
בנבראים

א. כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"ב), והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד 'צמאה נפשי לאלהים לאל ח' (תהלים מב ג) וכו', עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שיהדרך לאהבת ה' הוא להתבונן במעשיו וברואיו.

ובחינוך (מצוה תיח) כתב וז"ל: וענין המצוה שנחשוב ונתבונן בפקודיו ופעולותיו עד שנשיגהו כפי יכלתנו, ונתענג בהשגתו בתכלית העונג, וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון ספרי, לפי שנאמר 'ואהבת' איני יודע כיצד אוהב אדם המקום, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה

מכיר את מי שאמר והיה העולם, כלומר, שעם התבוננות בתורה תתיישוב האהבה בלב בהכרח וכו', עכ"ל.

והנה בספרי מבואר שהדרך לאהבת ה' היא ע"י התבוננות בתורה, שע"ז ש'היו הדברים האלה על לבבך', מתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, וע"י ההכרה זו יבא לאהבת ה', ששאלת הספרי היתה איני יודע כיצד אוהב אדם המקום, והתשובה היא ע"י 'והיו הדברים האלה על לבבך' אתה מכיר מי שאמר והיה העולם, והכוונה שע"ז שמכיר, בא לידי אהבת השי"ת. והוסיף החינוך, כלומר שעם התבוננות בתורה תתיישוב האהבה בלב בהכרח, דהיינו שהכוונה בקרא 'והיו הדברים האלה' וגו' היינו ע"י התבוננות בתורה.

אהבת ה' ע"י
התבוננות
בתורה

והנה בתחילה כתב החינוך שנחשוב ונתבונן "בפקודיו ופעולותיו", ואח"כ הביא הספרי שהדרך לאהבת ה' היא ע"י התבוננות בתורה, ואם כן מה שכתב "בפקודיו" כוונתו להתבוננות בתורה ומצוותיה, וכדכתיב (תהלים יט ט) 'פקודי ה' ישרים'. ונמצא שפתח בדבריו שמתבונן בשני דברים, א' בפקודיו שזהו בתורה, ב' בפעולותיו, שזהו מה שכתב הרמב"ם שמתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים, ואילו בדברי הספרי שהביא בהמשך מבוארת רק ההתבוננות בתורה, ולא נזכרה התבוננות במעשיו. וא"כ לכאורה יש כאן סתירה מרישא לסיפא, אם ההתבוננות הוא בשני דברים, בפקודיו ופעולותיו, או בדבר אחד שהוא ההתבוננות בתורה.

ונראה ליישב על פי דקדוק לשון החינוך, שאחר שהביא לשון הספרי כתב: כלומר שעם התבוננות בתורה תתיישוב האהבה בלב בהכרח, ואילו בתחילת דבריו כתב שנחשוב ונתבונן בפקודיו ופעולותיו עד שנשיגהו כפי יכלתנו. ומזה נראה שבתחילה כתב שנחשוב ונתבונן, ובזה יש שני אופנים, או בפקודיו או בפעולותיו, והמחשבה וההתבוננות הוא עד שנשיגהו כפי יכלתנו בלבד. ובהמשך כתב שעם ההתבוננות בתורה תתיישוב האהבה בלב בהכרח, ובזה יש ענין נוסף, לא רק מה שכתב בתחילה שנשיגהו, אלא שתתיישוב האהבה בלב, וענין זה שתתיישוב האהבה בלב, זהו רק ע"י ההתבוננות בתורה.

ע"י התבוננות
בתורה
מתיישובת
האהבה בלב

וביאר הדברים, שמחשבה והתבוננות המביאות להשגה כפי יכולתנו, זוהי השגה שכלית, ולהשגה שכלית אפשר להגיע גם ע"י התבוננות בפעולותיו. שבין ע"י התבוננות בפקודיו דהיינו בתורה, ובין ע"י התבוננות במעשיו דהיינו בכל הבריאה, מגיעים להשגה שכלית. ועל מעלת ההשגה השכלית כתב החינוך שנתענג בהשגתו בתכלית העונג וזאת היא האהבה המחויבת. אולם התיישובת האהבה בלב היא מדרגה גבוהה יותר, שלא רק שמשיג בשכלו ומתענג בהשגתו, שגם העונג הוא מההשגה שהיא במח, אלא גם מתיישובת האהבה בלב. והשגת מדרגה זו היא רק על ידי ההתבוננות בתורה.

ולפי"ז כוונת הספרי היא, לפי שנאמר ואהבת איני יודע כיצד אוהב אדם המקום, שהרי יש שני דברים שיכול להתבונן בהם ולהגיע לאהבה, בתורה ובמעשה הבריאה, ואיני יודע כיצד אוהב, בזה או בזה, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצווך היום **על לבבך**', שהדרך שתתיישב האהבה בלב, שזהו 'על לבבך', היא רק ע"י 'והיו הדברים האלה', דהיינו התבוננות בתורה.

ע"י עונג
ההשגה כל
שאר עניני
העולם כאפס

בהמשך דבריו כתב החינוך: דיני המצוה, שראוי לו לאדם שישים כל מחשבתו וכל מגמתו אחר אהבת השם, ויעריך בלבו תמיד כי כל מה שהוא בעולם מעושר ובנים וכבוד, הכל כאין וכאפס ותוהו כנגד אהבתו ברוך הוא, **ויגיע תמיד כל היום בבקשת החכמה למען ישיג ידיעה בו**, עכ"ל. ומבואר בחינוך שהדרך להשגת הידיעה שכל מה שהוא בעולם מעושר ובנים וכבוד הכל כאין ואפס כנגד אהבתו ברוך הוא, היא ע"י יגיעה תמיד כל היום בבקשת החכמה, שהיגיעה בבקשת החכמה פועלת להשיג שכל מה שהוא בעולם הוא כאין ואפס כנגד אהבתו ברוך הוא.

וביאור הדבר, שבתחילת דבריו, כשכתב החינוך שהמצוה היא שנחשוב ונתבונן בפקודיו ופעולותיו עד שנשיגהו כפי יכלתנו, כתב "ונתענג בהשגתו בתכלית העונג, וזאת היא האהבה המחוייבת" [והוא ג"כ לשון הרמב"ם בספר המצות (עשה א)]. ומבואר בזה שאהבת ה' היא שמשיג כפי יכלתו בפקודיו ופעולותיו, ובהשגה זו הרי הוא מתענג בתכלית העונג, ועונג זה הוא האהבת ה', שאהבת ה' הוא העונג של ההשגה. שהתענוג הוא האהבה להשגה, ולכן כל מה שמתייגע תמיד בבקשת החכמה, הרי בזה הוא משיג שזהו העונג הגדול של אהבת ה', וממילא כל עניני העולם מעושר ובנים וכבוד, הם כאין ואפס ותוהו כנגד אהבתו. משום שכמה שמתייגע יותר בבקשת החכמה ומשיג, השגת הדבר הוא העונג והוא תכלית העונג, וכל שאר הדברים שבעולם הם כאין ואפס ותוהו לעומת התענוג של ההשגה שהיא תכלית העונג, ודו"ק.

השכל הוא
כבוד ה' ולכן
עונג ההשגה
הוא האהבה

ולהבין יסוד זה שמתבאר בחינוך וברמב"ם שאהבת ה' הוא העונג של ההשגה, נראה ע"פ מה שכתב הרמב"ם בפירוש המשיניות (חגיגה פ"ב מ"א) על האמור שם במשנה 'וכל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם', וכתב הרמב"ם וז"ל: באמרם כל שלא חס על כבוד קונו רוצה בו מי שלא יחוס ויחמול על שכלו, **כי השכל הוא כבוד השם**, ושאינו יודע שיעור זה הדבר שניתן לו, נשתלח עם תאוותו ונמשל כבהמות, וכן אמרו מי שלא חס על כבוד קונו זה העובר עבירה בסתר, ואמרו במקום אחר אין המנאפין מנאפין עד שתכנס בהן רוח שטות, וזה אמת, כי בעת התאוה, איזו תאוה שתהיה אין השכל שלם, עכ"ל. ומבואר ברמב"ם שפירוש 'שלא חס על כבוד קונו' הוא שלא יחוס על שכלו, כי השכל הוא כבוד השם, ומי שאינו משתמש בשכלו, נשלח עם תאוותו ונמשל כבהמות, כי מותר האדם על הבהמה הוא בשכלו, ואם אינו משתמש בשכלו ונשתלח עם תאוותו, נמשל כבהמות, כי בכל תאוה [וכוונת הרמב"ם גם לתאוה המותרת, וזהו שכתב הרמב"ם, איזה תאוה שתהיה] אין השכל

שלם, שהשימוש בשכל סותר לשימוש בתאווה, שהעושה מה שמתאווה הרי שבשעת התאווה אין השכל שלם.

ולמדנו מדברי הרמב"ם שהשכל הוא כבוד השם, ולכן ההולך אחר תאוותיו ואינו משתמש בשכלו הרי הוא כבהמה. ולכן ראוי לו שלא נברא, שכל מהות בריאת האדם היא השכל, שבזה הוא מותר מן הבהמה. ולא נתפרש בדברי הרמב"ם למה השכל הוא כבוד השם.

ובמורה נבוכים (ח"ג פנ"ב) כתב הרמב"ם, אין ישיבת האדם ותנועתו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועתו ועסקיו והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדבורו במושב המלך. ומפני זה מי שיבחר בשלמות האנושי, ושיהיה איש האלהים באמת, יעור משנתו וידע שהמלך הגדול המחופף עליו והדבק עמו תמיד הוא גדול מכל מלך בשר ודם, ואילו היה דוד ושלמה, והמלך ההוא הדבק המחופף הוא השכל השופע עלינו, שהוא הדבוק אשר בינינו ובין האלוה ית' וכו', עכ"ל [והובא ברמ"א (א"ח סי' א)]. ומבואר ברמב"ם שהשכל השופע עלינו, הוא הדבוק אשר בינינו ובין ה' ית'. ולפי"ז יבואר למה השכל הוא כבוד השם, והוא משום שהשכל הוא הדבוק בינינו לבין בוראינו.

השכל הוא הדבוק בינינו לבין ה'

ולפי"ז יבואר למה העונג של ההשגה הוא אהבת ה', שההשגה בשכל, שהיא הדבוק בינינו ובין הבורא ית', היא כבוד השם, והעונג של ההשגה בשכל, זהו אהבת ה', שהשכל הוא הדבוק בינינו לבורא, וא"כ העונג של השכל הוא אהבת ה', והבן.

[ועיין במזרחי (על רש"י דברים ו' ד"ה והיו הדברים), שהביא דברי הספרי שהביא החינוך, וכתב וז"ל: דאם לא כן היאך תיפול אהבה בדבר שלא ראה ולא השיג מעולם, אלא מתוך שיהיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום, שהם המצוות, שעל ידן אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם, שלולא שברא העולם, אם היה העולם קדמון חס ושלו, לא היה מצוה לנו מצוות, ועל ידי שידעת שהוא הבורא שברא את הכל, אתה אוהבו ומתאווה לדעת אותו, עכ"ל. והנה מה שפירש את דברי הספרי דקאי על המצוות, זה שלא כדברי החינוך דקאי על ההתבוננות בתורה. ובדברי רש"י שהביא את הספרי אפשר ג"כ לפרש כהחינוך, וצ"ע למה לא פירש כן המזרחי. והמשך הפסוקים 'ושננתם לבניך' וגו' קאי על לימוד התורה. ומה שפתח המזרחי בדבריו שאל"כ היאך תפול אהבה בדבר שלא ראה ולא השיג מעולם, דהיינו שלא שייך לאהוב מה שלא ראה ולא השיג, וא"כ היאך שייך מצוה לאהוב את השם, והרי לא ראהו ולא השיגו, אינו מכריח את הבנתו בדברי הספרי שההשגה היא על ידי המצוות, ואפשר לפרש גם כדברי החינוך, שהאהבה היא על ידי התבוננות בתורה, והעונג שנתענג בהשגתו הוא האהבה המיוחדת, שאוהב את מה ששיג ומתענג בזה, והשגה זו היא הדבוק בינינו ובין הבורא, ולכן העונג של השכל בהשגתו, הוא אהבת ה', ודו"ק].

י"א שאהבת ה' ע"י התבוננות במצוות

ב. ויש להוסיף במה שנתבאר שמצות אהבת ה' הוא ההשגה בפקודיו ובפעולותיו, ומתענג בהשגה זו בתכלית העונג, וזהו אהבת ה' שהוא העונג של ההשגה, יש להוסיף מה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים סוף פרק ל"ט, אמנם מאמר ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך פירושו אצלי בכל כחות לבך, כלומר כחות הגוף כולם, כי התחלת הכל מן הלב, והענין שתשים תכלית פעולותיך כולם, השגתו, כמו שבארנו בפרוש המשנה ובמשנה תורה עכ"ל. והנה הפרק שם מבאר פירוש לב, ופירש הרמב"ם דקרא דואהבת בכל לבבך, פירושו כחות הגוף כולם, והטעם של הלשון בכל לבבך הוא משום שהתחלת הכל מן הלב, ולכך הכוונה שבכל לבבך הוא כחות הגוף כולם, והוסיף הרמב"ם והענין "שתשים תכלית פעולותיך כלם, השגתו", ופירש הרמב"ם שמצות אהבת ה' הוא שהתכלית של כל הפעולות, דהיינו כל כחות הגוף, יהיה השגתו, וזהו אהבת ה', ומפורש כמוש"ב, ודו"ק.

ועיין עוד במה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים פ"ה בא"ד וז"ל ודע שזאת המדרגה היא מדרגה עליונה מאד וחמודה, לא ישיגוה אלא מעט מזער ואחר הרגל גדול, וכשתזדמן מציאות האדם שזה ענינו, אני אומר שהוא למטה מן הנביאים, רצוני לומר "שישמש כחות נפשו כולם וישים תכליתם ידיעת השם יתברך לבד", ולא יעשה מעשה קטן או גדול, ולא ידבר דבר אלא שהפעל ההוא או הדבר ההוא מביא למעלה או למה שמביא אל מעלה, והוא יחשוב ויסתכל בכל פעל ותנועה, ויראה אם יביא אל התכלית ההיא או לא יביא, ואז יעשהו, וזהו אשר בקש ממנו יתברך שנכון עליו "באמרו ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך רצוני לומר בכל חלקי נפשך, שתעשה תכלית כל חלק ממנה תכלית אחרת והיא לאהבת ה' יתברך" עכ"ל. והנה כאן פירש הרמב"ם בכל נפשך, ופירש הכוונה בכל חלקי נפשך, ולעיל שהבאת הרמב"ם במורה, פירש בכל לבבך בכל כחות לבך כלומר כחות הגוף כולם, וזה כאן פירש הרמב"ם, שישמש כחות נפשו כולם וישים תכליתם ידיעת השי"ת לבד, וזהו מצות ואהבת את ה' אלקיך, ודו"ק.

והראני הבה"ח פינחס אליהו טוביאס נ"ו דאיתא בתנחומא נח סימן ג' על לימדו תורה שבעל פה, שהיא קשה מאד, וז"ל לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו וכל נפשו ובכל מאודו שנ' ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך ומנין אתה למד "שאין אהבה זו אלא לשון תלמוד" ראה מה כתיב אחריו והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוין היום על לבבך ואי זה זה תלמוד שהוא על הלב הוי אומר ושננתם לבניך זו תלמוד שצריך שנון, עכ"ל.



אמונה



סימן בט

בענין מצות אמונה במציאות ה' ואחרות

א. כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"א ה"א): יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל הנמצא, וכל הנמצאים מן שמים וארץ ומה ביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו. ובהלכה ג' כתב: שכל הנמצאים צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם, לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם. ובהלכה ה' כתב: המצוי הזה הוא אלוה העולם אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכוח שאין לו קץ ותכלית, בכוח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר שיסובב בלי מסבב, והוא ברוך הוא המסבב אותו בלא יד ולא גוף. ובהלכה ו' כתב: וידעת דבר זה מצות עשה, שנאמר (שמות כ ב) 'אנכי ה' אלהיך', ע"כ.

והנה כל הלכות אלו שכתב הרמב"ם, הם לבאר מצות 'אנכי ה' אלהיך'. וכמו שכתב הרמב"ם בספר המצוות (עשה א): הראשונה היא הצווי אשר צונו להאמין האלוהות, והוא שנאמין שיש שם עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאות, והוא אמרו יתברך 'אנכי ה' אלהיך', ע"כ. והביא שם ראיה שזה נמנה במנין המצוות, עיי"ש.

ואילו בהמשך הלכה ו' כתב הרמב"ם: וכל המעלה על דעתנו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה, עבר בלא תעשה, שנאמר (שמות כ ג) 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', וכפר בעיקר, שזה הוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ע"כ.

ובהלכה ז' הוסיף: אלוה זה אחד הוא, אינו לא שנים ולא יתר על שנים, אלא אחד שאין כייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם, לא אחד כמין שהוא כולל אחדים הרבה, ולא אחד כגוף שהוא נחלק למחלקות ולקצוות, אלא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם וכו'. וידעת דבר זה מצות עשה שנאמר (דברים י ד) 'ה' אלהינו ה' אחד', עכ"ל.

נמצא בדברי הרמב"ם שיש בענין זה שלש מצוות, עשה ד'אנכי', לא תעשה ד'לא יהיה לך', עשה ד'ה' אחד'. וצריך ביאור מה כוללת כל מצוה שבהם.

ונראה, שבמה שביאר הרמב"ם בהלכה א' שהמצות עשה ד'אנכי' היא ש'כל הנמצאים מן שמים וארץ ומה ביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו'. והוסיף ביאור בהלכה ג', 'שכל הנמצאים צריכים לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם,

תוספת לא
תעשה על
העשה

לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם. אם כן בזה כבר מבואר שהשי"ת הוא אחד. ומבואר ברמב"ם שכל זה הוא בכלל מצות עשה הראשונה 'אנכי ה' אלהיך', שכיון שהעשה ד'אנכי' הוא 'שכל הנמצאים הם מאמיתת המצאו, והוא אינו צריך להם, ואין אמיתתו כאמיתת אחד מהם', שפירושו הוא, שהאמת של כל הנמצאים אינה אמת מוכרחת, ורק אמיתת הבורא היא אמת מוכרחת, כיון שכולם צריכים לו, והוא אינו צריך להם. הרי שבזה כבר מבואר ש'ה' אחד. ומבואר ברמב"ם שידיעת כל זה, היא בכלל מצות 'אנכי ה' אלהיך', ובשלש תיבות אלו 'אנכי ה' אלהיך', מבואר כל מה שביאר הרמב"ם, שהמצוה היא לידע שאמיתת הבורא היא האמת האמיתית.

ולפי זה נראה, שמה שכתב הרמב"ם בהלכה ו', 'וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עבר בלא תעשה', אין כונת הרמב"ם שעובר רק על לא תעשה, ואינו עובר על עשה ד'אנכי'. שהרי כבר פירש הרמב"ם שהעשה ד'אנכי' הוא, שהוא ממציא כל נמצא, ואין עוד מלבדו, שאין שם מצוי אמת מלבדו כמותו. ואם כן 'המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה', הרי עבר גם על העשה ד'אנכי', שהרי לא קיים את העשה. אלא כונת הרמב"ם היא, שהמעלה כך על דעתו, הרי הוא עובר גם על לא תעשה ד'לא יהיה לך', מלבד מה שביטל מצות עשה ד'אנכי'. [וכיוצא בזה מצאנו בלשון הרמב"ם בראש הלכות שמיטה ויובל שכתב: מצות עשה לשבות מעבודת הארץ ועבודת האילן בשנה שביעית וכו', וכל העושה מלאכה מעבודת הארץ או האילנות בשנה זו, ביטל מצות עשה ועבר על לא תעשה וכו'].]

ועדיין יש לבאר מה נוסף במצוה השלישית היא מצות עשה ד'ה' אחד, שהיא המצוה ליחודו. שהרי מה שהשי"ת הוא אחד, כבר נתבאר ברמב"ם שזו המצוה הראשונה ד'אנכי'. לזה ביאר הרמב"ם, שהמצוה ליחודו היא שהוא 'אחד שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם'. שהוא ייחוד שאין ייחוד אחר כמותו בעולם, והוא משום שזה שהאלוה הוא אחד ואין אלוה אחר חוץ ממנו, זה הוא העשה ד'אנכי' והלא תעשה ד'לא יהיה לך', ומה שנוסף בעשה ד'ה' אחד, הוא, 'שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם'.

וביאר הדבר הוא, ש'אחד' יכול להתפרש שפיר גם בדבר ששייך שיהיו כמה כמותו. לדוגמא, אם עשו מטבע אחת כזו, ועדיין לא עשו עוד מטבע כזו, שעכשיו יש רק מטבע אחת כזו, אבל אין זה 'אחד המוכרח', כי אפשר לעשות עוד מטבעות כיוצא באלו, אלא שעכשיו במציאות יש רק מטבע אחת כזו. אבל הבורא הוא אחד 'שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם'. והבנת ענין זה הוא קיום המצוה ד'ה' אחד.

ובאמת הבנה זו יכולה לבוא כתוצאה של הבנה והעמקה במצות עשה ד'אנכי', דהיינו שכיון שהכל הוא מאמיתת המצאו, לכך הוא ית' אחד כזה שלא שייך כלל שיהיה דבר נוסף בעולם. ואם כן לכאורה גם זה היה יכול להיות כלול בעשה ד'אנכי',

מהות מצות
ייחוד ה'

תוצאת מצות
'אנכי'

שכיון שכבר נתבאר שהעשה ד'אנכי' מורה שהכל הוא מאמיתת המצאו, אם כן כשנתבונן בזה נבוא להבין גם כן שהבורא הוא אחד שאין כייחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. ונראה דאין הכי נמי, ההתבוננות בעשה ד'אנכי' לפירוש הרמב"ם, תביא למסקנא זו של אחדות ה', אלא שזה גופא הוא המצוה הנוספת ד'ה' אחד' לבוא להבנה זו.

ב. הרמב"ן בפירושו על התורה (דברים ו ד) כתב: 'שמע ישראל ה' אלהינו', גם בזה מצוה שיבאר, כי בדבור 'אנכי ה' אלהיך' יהיה היחוד, וכמו שאמרו (מכילתא יתרו מס' דבחדש ה) רבי נתן אומר מכאן תשובה למינים שהם אומרים שתי רשויות הן, שכשעמד הקב"ה על הר סיני ואמר 'אנכי ה' אלהיך', מי מיחה כנגדו, אבל בא לבאר המצוה הזו, והזכיר אותה אחר עשרת הדברות לפי שהוא שורש באמונה, וכל מי שאינו מודה בה כופר בעיקר כעובד ע"ז, עכ"ל.

והרב המהדיר כתב, שמפשטות הלשון נראה, שכונת הרמב"ן לחלוק על דעת הרמב"ם, שהרמב"ם סובר שבדבור 'אנכי' נצטוינו על האמונה באלהות, ועל הייחוד נצטוינו בפסוק שמע ישראל. וכמבואר בדברי הרמב"ם בסה"מ (מ"ע א-ב). מה שאין כן דעת הרמב"ן שבדבור 'אנכי' יהיה הייחוד. וכתב, דיש לעיין בדבר, שבלשון הרמב"ן בפרשת יתרו (שמות כ ב) כתב כשיטת הרמב"ם דמדיבור 'אנכי' נצטוינו על מציאות ה'. וכן בהשגותיו לסה"מ (ל"ת ה) כתב, שבדיבור הראשון נצטוינו להאמין בעיקר, עכ"ד.

ברם יש לדקדק לשון הרמב"ן שכתב בתחילה: 'גם בזה מצוה שיבאר כי בדבור 'אנכי ה' אלהיך' יהיה היחוד'. ואחרי שהביא המכילתא מדברי רבי נתן סיים: **אבל בא לבאר המצוה הזו**. וצריך להבין מהי כונת הרמב"ן בזה שכתב 'מצוה שיבאר', מה יבאר. ונראה שכונת הרמב"ן במה שכתב 'שבדיבור אנכי ה' אלהיך יהיה היחוד', שזה שה' אחד, הוא מפורש במצוה ד'אנכי', ועל זה הביא דרבי נתן אומר מכאן תשובה למינים וכו', שבזה מבואר שבאמירת 'אנכי ה' אלהיך' יש תשובה למינים האומרים שתי רשויות הן, כי במצוה ד'אנכי' ידעינן שה' אחד, אלא שזה נאמר בפירוש יותר בקרא ד'ה' אחד', והך קרא אתי לבאר יותר את המצוה של 'אנכי'. וזהו שכתב הרמב"ן 'גם בזה מצוה שיבאר', 'אבל בא לבאר המצוה הזו'. דהיינו שכאשר מתבוננים במצוה ד'אנכי' בזה יבינו ש'ה' אחד', וההתבוננות הזאת נאמרה במצות 'ה' אחד'. וזהו על דרך שביארנו ברמב"ם שבמצוה ד'אנכי' כבר מבואר שאין עוד אלוה אחר חוץ מהבורא, ומכל מקום יש מצוה נוספת להבנת ה' אחד. ולפי דברינו זה מבואר ג"כ ברמב"ן.

ואפשר להוסיף ולדייק בלשון הרמב"ן שכתב בתחילה, 'שמע ישראל ה' אלהינו', ולא הביא סיום הקרא 'ה' אחד', והוא, משום שהמצוה נכללת בעשה ד'אנכי ה' אלהיך', ולשון 'ה' אלהינו' הוא קרא ד'אנכי ה' אלהיך', שבזה מבואר ש'ה' אחד'.

קשר דברי
רמב"ן לדברי
רש"י

ג. בהמשך דבריו הביא הרמב"ן (שם) לשון רש"י: ה' אלהינו ה' אחד, ה' שהוא אלהינו ולא אלהי האומות, עתיד להיות ה' אחד, כמו שנאמר (זכריה יד ט) 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. וצריך לבאר אם פירוש רש"י הוא המשך לפירוש הרמב"ן, או שהוא פירוש באופן אחר.

ונראה, שהפירוש ה' שהוא אלהינו ולא אלהי האומות, פירושו הוא, שלאומות יש הנהגה של המזלות. וגם לישראל יש הנהגה של המזלות, דעיינ בגמרא (שבת קנו.) שאמרו, שאין מזל לישראל. וברש"י (ד"ה אין מזל): דעל ידי תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה, ע"כ. ובתוס' (ד"ה אין) כתבו, שעל ידי זכות גדול משתנה, עיי"ש. והיינו, שבדאי הכל מאתו ובידו ית', אלא שיש הנהגה שקבע הבורא בבריאה, והיא הנהגה על פי המזלות, וישראל יכולים לפעול שישתנה המזל לטובה, אבל האומות נתונים רק תחת הנהגת המזלות, ואין בידם לשנותם. וזהו הפירוש ה' שהוא אלהינו ולא אלהי האומות. דהיינו שהנהגת הבורא את עמו ישראל היא 'שהוא אלהינו' והוא מנהיג אותנו, ואילו האומות הנהגתם היא ע"י המזלות. ולעתיד לבוא 'יהיה ה' אחד ושמו אחד' על כל העולם, גם על האומות, שאז יתקיים 'מלאה הארץ דעה את ה' (ישעיה יא ט), וגם האומות יבטחו בה', ויהיה ה' אחד גם על האומות.

ולפי זה נראה, שדברי רש"י, שלעתיד יהיה ה' אחד על כל העולם, הם המשך למה שכתב הרמב"ן, כי באמת בהתבוננות במצות 'אנכי ה' אלהיך', נבוא לביאור ש'ה' אחד', ויבוא זה לידי גילוי לעתיד לבוא, ודו"ק.



א. ולהעיר ממה שכתב בחובות הלבבות תחילת שער הבטחון, וזה לשונו: 'ומי שבוטח בזולת ה', מסיר האלהים השגחתו מעליו, ומניח אותו ביד מי שבטח עליו וכו', עכ"ל. והיינו שאם אינו בוטח בה' אלא בוטח בזולתו, מסיר ה' השגחתו ממנו, ומקבל הנהגה ממי שבוטח עליו, דהיינו שאם בוטח במזלות, הרי הוא מקבל הנהגת המזלות. וזה הלא אמור על ישראל, שהנהגתם הוא מהבורא ית', אולם זהו רק כשהוא בוטח בה', שרק אז הנהגתו מהבורא ית'.

דבקות בה'



סימן ל

בענין מצות דביקות

א. הנה ענין דביקות בה', נזכר בתורה ארבע פעמים. א. בפרשת עקב (דברים י כ) 'את ה' אלקיך תירא אותו תעבוד ובו תדבק ובשמו תשבע'. ב. עוד בפרשת עקב (שם יא כב) 'כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה לאהבה את ה' אלקיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו'. ג. בפרשת ראה (שם יג ה) 'אחרי ה' אלקיכם תלכו ואתו תיראו ואת מצוותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואותו תעבדו ובו תדבקו'. ד. בפרשת נצבים (שם ל כ) 'לאהבה את ה' אלקיך לשמוע בקולו ולדבקה בו'.

מצות
הדביקות
מוזכרת
ארבע פעמים

והנה בקרא קמא 'ובו תדבק' לא פירש רש"י מאומה מהו 'ובו תדבק'. אלא פירש כל המקרא 'את ה' אלהיך תירא', ותעבוד לו, ותדבק בו, ולאחר שיהיו כך כל המדות הללו, אז 'בשמו תשבע', ע"כ. ובקרא 'ולדבקה בו' פירש רש"י: 'ולדבקה בו', אפשר לומר כן, והלא אש אוכלה הוא, אלא הדבק בתלמידים ובחכמים, ומעלה אני עליך כאילו נדבקת בו. ובקרא 'ובו תדבקו' פירש רש"י: 'ובו תדבקו', הדבק בדרכיו, גמול חסדים, קבור מתים, בקר חולים, כמו שעשה הקדוש ברוך הוא. ובקרא דפרשת נצבים 'ולדבקה בו', לא פירש רש"י מאומה.

שינוי פירוש
רש"י
במקראות
הללו

וצריך לבאר מדוע בקרא 'ובו תדבק' ובקרא 'ולדבקה בו', לא פירש רש"י מאומה. ואילו בקרא 'ולדבקה בו', פירש רש"י הדבק בתלמידים ובחכמים, ובקרא 'ובו תדבקו', שינה פירושו ופירש, גמול חסדים וכו' כמו שעשה הקב"ה.

והנה בגמרא (כתובות קיא:) איתא: כיוצא בדבר אתה אומר (דברים ל כ) 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו', וכי אפשר לאדם לידבק בשכינה, אלא כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה, ע"כ. וכנראה שזה המקור לפירוש רש"י בקרא 'ולדבקה בו'. ואף על פי שבגמרא הביאו קרא דפרשת נצבים 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו', ורש"י פירש כן בקרא דפרשת עקב 'לאהבה את ה' אלקיכם ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו', אפ"ה י"ל שכיון שבתרוייהו כתיב 'ולדבקה בו', א"כ הכל הוא ענין אחד. והטעם שבפרשת נצבים לא פירש רש"י מאומה, י"ל שסמך על מה שפירש בפרשת עקב, כיון שבשניהם כתוב את אותו הלשון 'ולדבקה בו'.

מקור
מהגמרא
בכתובות

דרשת חז"ל
ללכת בדרכי
ה' מרישא
דקרא

והנה בגמרא (סוטה יד.): ואמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב (דברים יג ה) 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכינה, והלא כבר נאמר (דברים יד כד) 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא', אלא להלך אחר מידותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים וכו', הקב"ה ביקר חולים וכו', ע"כ. והדבר צריך ביאור, שבגמרא דרשו הך דרשא אקרא 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', שהוא תחילת המקרא, ואילו רש"י פירש כן על סוף המקרא 'ובו תדבקון'.

'אחרי ה' א'
תלכו' ולא
בדרכי הנביא
או החולם

ואפשר לומר, דפשטיה דקרא 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', אין הכוונה לידבק בדרכיו לבקר חולים וכו"ב, אלא פשוטו של מקרא הוא כמוש"כ בספורנו שם, וז"ל: 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', כענין 'והלכת בדרכיו' (שם כח ט), ולא בדרכים שיאמר נביא או חולם להדיחך מן הדרך, עכ"ל. ואם כן קאי אדלעיל מיניה, 'לא תשמע אל דברי הנביא ההוא או חולם החלום ההוא' וגו', ועל זה אומר אח"כ 'אחרי ה' אלקיכם תלכו'. וא"כ לפי פשוטו של מקרא פירושו הוא כמוש"כ הספורנו, שצריך לילך בדרכי ה', ולא בדרכים שיאמר הנביא או חולם להדיחך מן הדרך. וא"כ יש לומר שמטעם זה לא פירש רש"י מידי בקרא 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', כיון שאין צריך לפרש, כי פשוט הוא דקאי אדלעיל מיניה וכפירוש הספורנו. ולפי"ז צ"ל בדוחק שגם בגמרא בסוטה הכוונה לדרוש כן מסיפא דקרא 'ובו תדבקון', וצ"ע.

טעם שלא
פירש"י
'ולדבקה בו'
להידבק
במידותיו

ועיין בשפתי חכמים בפרשת עקב (דברים יא כג) על מה שפירש רש"י 'ולדבקה בו', הדבק בתלמידים ובחכמים. שכתב, דאין לומר 'ולדבקה בו' מה הוא רחום אף אתה תהא רחום, דהא כבר כתיב 'ללכת בדרכיו', ופירש רש"י מה הוא רחום וכו'. אלא על כרחך לדרשא אחרינא הוא דאתא כדפירש רש"י, ובזה יתורץ מה שמקשים, למה לא פירש רש"י כן לעיל (י כ) בפסוק 'ובו תדבק', וגם בפרשת ראה (להלן יג ה) בפסוק 'ובו תדבקון', ודו"ק, עכ"ד.

ולכאורה בדבריו תירץ רק למה פירש רש"י בקרא 'ולדבקה בו' בפרשת עקב, שהכוונה לידבק בתלמידים ובחכמים, ולא פירש מה הוא רחום אף אתה רחום, כמו שפירש רש"י בפרשת ראה אקרא 'ובו תדבקון', הדבק בדרכיו גמול חסדים וכו'. ועל זה תירץ, שכיון שרש"י פירש 'ללכת בכל דרכיו', מה הוא רחום, אף אתה תהא רחום וכו', לכך אי אפשר לפרש כן גם קרא 'ולדבקה בו', ולכך הוכרח רש"י לפרש קרא 'ולדבקה בו' הדבק בתלמידים ובחכמים. דהיינו, שבאמת פשוט יותר לפרש הפסוק על דבקות בדרכיו, כמו שפירש רש"י בפרשת ראה אקרא 'ובו תדבקון', הדבק בדרכיו, אלא שכיון שבפרשת עקב כבר פירש רש"י ללכת בכל דרכיו, מה הוא רחום, לכן הוכרח רש"י לפרש קרא 'ולדבקה בו' בענין אחר, להדבק בתלמידים ובחכמים. אולם אכתי לא תירץ השפ"ח, למה לא פירש רש"י בקרא (י כ) 'ובו תדבק', מה הוא רחום.

השלמות
תירוצ
השפ"ח
בפרשת ראה

ועיין עוד בשפתי חכמים בפרשת ראה (יג ה) שכתב, הא דלא פירש רש"י לעיל בפרשת עקב (י כ) דכתיב נמי 'ובו תדבק', ויש לומר משום דפשוטו של מקרא 'ובו תדבק' פירושו הוא, הדבק בדרכיו, גמול חסדים, אבל הכא משום דלא נטעה לומר ולפרש הקרא 'אחרי ה' תלכו' וגו', ולאחר שיהיו בך כל המידות הללו, אז 'בו תדבקו', להיות כל השגחתו עליכם, לכך הוצרך רש"י לפרש הדבק בדרכיו וכו', עכ"ל.

ובדבריו אלו מיושבים כל דברי רש"י, שבפרשת עקב (י כ) לא פירש"י מאומה, משום שפשוט שפירוש 'ובו תדבק' הוא להדבק בדרכיו. ובקרא אחרינא בפרשת עקב (יא כב) שפירש רש"י 'ולדבקה בו', הדבק בת"ח, הוא משום שכבר פירש רש"י 'ללכת בכל דרכיו' מה הוא רחום וכו', וא"כ בהכרח לפרש 'ולדבקה בו' בענין אחר, והוא להדבק בת"ח. והטעם שבפרשת ראה (יג ה) הוצרך רש"י לפרש 'ובו תדבקו', הדבק בדרכיו גמול חסדים, הוא משום שהיה אפשר לפרש קרא 'ובו תדבקו', שאינו ציווי על המעשה, אלא הכוונה היא שלאחר שיהיו בך כל המידות הללו, אז 'בו תדבקו', להיות כל השגחתו עליהם, לכך הוצרך רש"י לפרש הדבק בדרכיו. נמצא שדברי השפתי חכמים בפרשת ראה משלימים את כוונת דבריו בפרשת עקב.

שתי הערות
על תירוצ
השפ"ח

והנה הדוחק בפירושו מבואר, שכיון שפירש שהטעם שלא פירש רש"י מאומה בקרא 'ובו תדבק' הוא משום שפשוט הוא שהכוונה לידבק בדרכיו, אם כן מבואר שכל כך פשוט הוא עד שלא הוצרך רש"י לפרש בזה כלום. וא"כ הוא דוחק לומר שבקרא בפרשת ראה 'ובו תדבקו' היה אפשר לפרש שהכוונה להיות כל השגחתו עליכם, שהרי פשוט יותר לפרש שהכוונה היא ללכת בדרכיו, ואין כאן מקום לטעות. וביותר קשה, שהפסוקים בפרשת עקב, 'ובו תדבק', 'ולדבקה בו', הם ציווי על האדם מה שצריך לעשות, וא"כ דוחק הוא לומר שבפרשת ראה היה אפשר לטעות שאין זה ציווי, שהרי בפשוטו היה צריך לפרש שגם בפרשת ראה הוא ציווי כמו בפרשת עקב.

'ובו תדבק'
אינו ציווי על
המעשה אלא
מציאות
הקשר לה'

ולכך נראה לפרש באופן אחר מדוע בקרא 'ובו תדבק' לא פירש רש"י מאומה. דהנה רש"י פירש קרא 'ובו תדבק', בזה הלשון: 'את ה' אלקיך תירא', ותעבוד לו, ותדבק בו, ולאחר שיהיו בך כל המידות הללו, אז 'בשמו תשבע'. ולפי"ז נראה דקרא 'ובו תדבק' אינו ציווי שצריך לעשות איזה דבר, אלא כוונת התורה היא, שמי שנתקיים בו 'ובו תדבק', אז 'בשמו תשבע'. ולפי"ז קרא 'ובו תדבק' הוא מציאות של קשר וחיבור להשי"ת, והכוונה היא, שרק מי שמחובר ודבוק בו יתברך, יכול לישבע בשמו. ולכך לא פירש"י בזה מידי, כי פשטות 'ובו תדבק', אינו ציווי על עשיה, אלא הוא עצם המציאות שהוא קשור ומחובר להקב"ה, וכמו שלא היה רש"י צריך לפרש מאומה בפסוק בפרשת בראשית (בראשית ב כד) 'ודבק באשתו', משום שפשוט הוא שהכוונה היא על מציאות של קשר וחיבור לאשתו, כך גם כאן פשוט הוא שפירוש 'ובו תדבק' הוא שהאדם קשור ומחובר להשי"ת, ולכך לא הוצרך רש"י לפרש מידי. ורק בקרא

אחרינא, 'ולדבקה בו', 'ובו תדבקון', שהם ציווי על המעשה, בזה פירש רש"י מהו הציווי, ומה עליו לעשות.

אבל במה שפירש"י בקרא 'ולדבקה בו', הדבק בת"ח, ובקרא 'ובו תדבקון' פירש"י גמול חסדים, בזה צריך לומר כמוש"כ השפתי חכמים, שרש"י סובר שפשוט יותר לפרש שהכוונה לידבק בדרכיו, ורק בקרא 'ולדבקה בו', שינה פירושו, כיון שכבר נאמר לעיל מינה 'ללכת בכל דרכיו', ופירש"י מה הוא רחום אף אתה תהא רחום, ולכן הוצרך רש"י לפרש 'ולדבקה בו', הדבק בת"ח. ואכתי צריך ביאור, למה סובר רש"י שפשוט יותר לפרש שהכוונה לידבק בדרכיו, ולא לפרש שהכוונה לידבק בת"ח. ויבואר להלן.

דעת
הרמב"ם
במצות
הדביקות

ב. והנה הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע ו) כתב: היא שצונו להדבק עם החכמים, ולהתייחד עמם, ולהתמיד בישיבתם, ולהשתתף עמם בכל אופן מאופני החברה במאכל ובמשתה ובעסק, כדי שיגיע לנו בזה להדמות במעשיהם, ולהאמין הדעות האמיתיות מדבריהם, והא אמרו יתעלה 'ובו תדבק', וכבר נכפל זה הציווי גם כן ואמר 'ולדבקה בו', ובא הפירוש 'ולדבקה בו' הדבק בחכמים ותלמידיהם. וזה לשון ספרי. וכן הביאו ראיה על חוב האדם לישא בת תלמיד חכמים, ולהשיא בתו לתלמיד חכמים, ולהאכיל ת"ח, ולתת להם עסק, מאמרו 'ובו תדבק', אמרו, וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה, והא כתיב 'ה' אלקיך אש אוכלה הוא', אלא כל הנושא בת ת"ח והמשיא בתו לת"ח והמהנהו מנכסיו כאילו נדבק בשכינה, עכ"ל.

וברמב"ם (דעות פ"ו ה"ב) כתב: מצות עשה להדבק בחכמים, כדי ללמוד ממעשיהם, שנאמר 'ובו תדבק', וכי אפשר לאדם להדבק בשכינה, אלא כך אמרו חכמים בפירוש מצוה זו, הדבק בחכמים ותלמידיהם, לפיכך צריך אדם להשתדל שישא בת ת"ח, וישא בתו לת"ח, ולאכול ולשתות עם ת"ח, ולעשות פרקמטיא לת"ח, ולהתחבר להן בכל מיני חבור, שנאמר 'ולדבקה בו', וכך צוו חכמים ואמרו (אבות פ"א מ"ד) הוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמא את דבריהם, עכ"ל.

מחלוקת
רש"י ורמב"ם
בפירוש
המקראות

הרי שהרמב"ם הביא את שני הפסוקים שבפרשת עקב, קרא 'ובו תדבק', וקרא 'ולדבקה בו' על ענין אחד. וזהו דלא כרש"י שפירש רק קרא 'ולדבקה בו', הדבק בחכמים ותלמידים. וצריך לבאר במה נחלקו רש"י והרמב"ם, בין לפירוש השפתי חכמים ברש"י שהכתוב 'ובו תדבק' לפירש"י הוא להדבק בדרכיו מה הוא רחום וכו', ובין לפי מה שביארנו ברש"י דקרא 'ובו תדבק' אינו ציווי לעשיה, אלא הכוונה שלאחר שבו תדבק ותהיה מחובר וקשור להש"ת, אז ובשמו תשבע.

מחלוקת
רש"י
והרמב"ם
בטעם מצות
דביקות בת"ח

עוד נראה, שנחלקו רש"י והרמב"ם גם בטעם המצוה לידבק בחכמים ותלמידיהם, שהרמב"ם כתב שטעם המצוה הוא 'כדי ללמוד ממעשיהם', ואילו רש"י (כתובות קיא: ד"ה העושה פרקמטיא) כתב, מתעסק בממון ת"ח כדי להגיע לידם שכו, **והן פנויין לעסוק בתורה ע"י אלו וכו'**, עכ"ל. ומבואר ברש"י, שטעם המצוה הוא כדי שהת"ח

יהיה פנוי לעסוק בתורה. ונמצא שנחלקו רש"י והרמב"ם בפירוש הגמרא בכתובות דיליף מקרא 'ולדבקה בו' להשיא בתו לת"ח ולעשות פרקמטיא לת"ח ולהנות ת"ח מנכסיו. שרש"י סובר שהטעם בכל זה הוא כדי שהת"ח יהיה פנוי לעסוק בתורה, וא"כ מטרת המצוה היא לתועלת הת"ח, ואילו הרמב"ם סובר, שטעם המצוה הוא כדי ללמוד ממעשיהם, וא"כ מטרת המצוה היא לתועלתו שלו, שילמד ממעשה הת"ח.

ויש להעיר, דעיין בכתר תורה [צוין בספר המפתח] שפירש בדברי הרמב"ם (דעות שם) שמקרא ד'ובו תדבק' ילפינן להדבק בחכמים כדי ללמוד ממעשיהם, ומקרא 'ולדבקה בו' ילפינן לסייע לת"ח כדי שהת"ח יעסוק בתורה עי"ז שמהנהו מנכסיו. ועיי"ש שדייק כן בלשון רמב"ם, שבתחילה כתב הרמב"ם קרא 'ובו תדבק', ועי"ז כתב 'כדי ללמוד ממעשיהם', ואח"כ כתב קרא 'ולדבקה בו' שהוא להנות הת"ח. ומה שכתב הרמב"ם 'לפיכך', פירש הכתר תורה, שכיון שכבר ילפינן מ'ובו תדבק' שיש ללמוד מעשיהם, אייתר קרא 'ולדבקה בו' למילף שצריך להנות הת"ח, עיי"ש באריכות. וצ"ע שדבריו נסתרים מלשון הרמב"ם בספר המצוות, שכתב להדיא שנכפל זה הציווי, ומשמע שיש תכלית אחת לשני המקראות, ששניהם הוא כדי ללמוד ממעשיהם.

ולפי"ז נראה לבאר, מה שהוסיף הרמב"ם עוד פרט על הגמרא, שבגמרא איתא שלשה דברים, המשיא בתו לת"ח, העושה פרקמטיא לת"ח, והמהנה ת"ח מנכסיו. והרמב"ם הוסיף על אלה גם שישא בת ת"ח. ונראה, שזה תלוי בטעם המצוה, שלדעת הרמב"ם שטעם המצוה הוא כדי ללמוד ממעשיהם, א"כ גם לישא בת ת"ח נכלל במצוה זו, שגם הנושא בת ת"ח, מתדבק עם החכמים ומתייחד עמהם, שכשם שהמשיא בתו לת"ח הוא מתדבק עם החכמים ולומד ממעשיהם, כי יש קשר בין החותן לחתנו, כך גם הנושא בת ת"ח, יש קשר בין החתן לחותנו וילמד ממעשיו. אבל לדעת רש"י שטעם המצוה הוא שהת"ח יהיה פנוי לעסוק בתורה, א"כ זה שייך רק במשיא בתו לת"ח, שבזה מהנה את הת"ח שיהיה פנוי לעסוק בתורה, אבל לישא בת ת"ח אין ענינו לזה, שאין זה מועיל כלל שיהיה הת"ח פנוי לעסוק בתורה. נמצא שמה שהוסיף הרמב"ם על הגמרא גם לישא בת ת"ח, הוא רק לשיטתו שפירש שטעם המצוה הוא כדי ללמוד ממעשיהם, וא"כ זה שייך גם בנושא בת ת"ח.

ג. והנה הרס"ג במנין המצוות לא מנה מצוה זו, וחולק בכך על הרמב"ם ושאר מוני המצוות שמנו זאת למצוות עשה. וכבר עמד בזה רי"פ בפירושו על הרס"ג, וכתב שהרס"ג סובר שהוא אסמכתא בעלמא ואינו מצוה. ואכתי צריך לבאר במה נחלקו.

ונראה לומר, שהרס"ג סובר כרש"י, שהטעם להידבק בת"ח הוא כדי שיהיו פנוין לעסוק בתורה. וא"כ אין זה מצוה נפרדת שיש למנותה במנין המצוות, כי מכלל כל המצוות הוא לסייע ידי עושי המצוה. דהנה בדין שולח שליח לעשות עבירה,

קו' על כתר
תורה שפירש
שדעת
הרמב"ם
שיש שתי
מטרות
בדבקות

נפק"מ בין
רש"י
להרמב"ם
אם ישא בת
ת"ח

רס"ג לא מנה
מצוות
דביקות

סובר כרש"י
שתכלית
המצוה שיהיו
פנויים לתורה

נחלקו בגמרא (קידושין מג.) אם יש שליח לדבר עבירה, ואיתא התם: ואיבעית אימא מאי חייב, חייב בדיני שמים, מכלל דת"ק סבר אפילו בדיני שמים נמי פטור, אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו. ופירש רש"י (ד"ה דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו): לשמאי מיחייב בדינא רבה בעונש גדול, ולת"ק לא מיענש כולי האי כהורג עצמו, אלא כגורם, עכ"ל. ומבואר ברש"י, שאף שאין שליח לדבר עבירה והמשלח פטור, מ"מ חייב בדיני שמים כגורם. ולפי"ז ק"ו במדה טובה מרובה, שהמסייע וגורם זוכה בדיני שמים. וא"כ פשוט הוא בכל המצות שצריך לסייע ידי עושי מצוה, ואין זה רק במצות ת"ת, אלא גם מסייע בשאר מצות הוי כגורם וזוכה בדיני שמים. ולכך לא מנה הרס"ג מצוה זו במנין המצות, שאין זו מצוה נפרדת, שכשם שלא מנו מצות לא תעשה לסייע ולגרום לעבירה, כי זה כלול בכל שס"ה לא תעשה, שלא רק שאסור לעשות, אלא גם אסור לגרום לעבירה, כמו"כ אין למנות מסייע למצות עשה, כי זה כלול בכל רמ"ח מצות עשה, שלא רק שצריך לעשות המצוות, אלא צריך לגרום ג"כ לאחרים לעשות. אבל הרמב"ם שסובר שטעם המצוה הוא כדי ללמוד ממעשיהם, א"כ הוי מצוה נפרדת שצריך ללמוד ממעשי החכמים.

ולפי הדברים הללו נראה לבאר, מדוע לא פירש רש"י בקרא 'ובו תדבק' שהוא לידבק בת"ח. וכן מה שמבואר ברש"י שפשוט יותר לפרש שהכוונה היא לידבק בדרכיו, מלפרש שהכוונה לידבק בת"ח, ורק כשיש הכרח פירש שהוא לידבק בת"ח. שכיון שרש"י סובר שהטעם לידבק בת"ח הוא כדי לסייע לת"ח שיוכל לעסוק בתורה, ונתבאר שסיוע זה הוא בכל המצוות, שהמסייע גורם לקיום המצוה, א"כ אין זה פשוט לפרש כן בקרא, כיון שמצוה לסייע בכל מצוה, ואין זה רק בסיוע לת"ח שיהיה פנוי לעסוק בתורה, ולכן עדיף לרש"י לפרש בכתוב שהכוונה היא ללכת בדרכיו מה הוא רחום, ורק כשיש הכרח שאי אפשר לפרש כן משום שכבר נאמר 'ללכת בדרכיו', בהכרח לפרש הקרא שהוא לסייע לת"ח שיעסוק בתורה, ודו"ק.

ידיעת ה'



סימן לא

בענין ידיעת הבורא

כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ב ה"ט) כתב: כל הנמצאים חוץ מן הבורא, מצורה הראשונה עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ, הכל מכח אמיתתו נמצאו, ולפי שהוא יודע עצמו ומכיר גדולתו ותפארתו ואמתתו, הוא יודע הכל, ואין דבר נעלם ממנו, ע"כ.

דברי
הרמב"ם
בענין ידיעת
ה'

עוד כתב (שם ה"י): הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא, ואינו יודע בדעה שהיא חוץ ממנו כמו שאנו יודעין, שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיי אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה שחוץ ממנו, היו שם אלוהות הרבה, הוא וחיי ודעתו, ואין הדבר כן, אלא אחד מכל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד, נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד, ודבר זה אין כח בפה לאומרו, ולא באוזן לשמעו, ולא בלב האדם להכירו על בוריו וכו', עכ"ל.

וצריך לבאר מה ענין ב' הלכות אלו לפרק זה. שסדר פרק זה הוא, שהרמב"ם כתב בתחילה מצות אהבה ויראה, ובסוף הלכה ב' כתב: 'ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים, כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם'. ומהלכה ג' עד הלכה ט' כתב לבאר ענין המלאכים. ובפרק ג' כתב לבאר ענין הגלגלים. ובפרק ד' כתב לבאר ד' היסודות. וכל זה הוא שיהיה בדברים אלו להתבונן במעשיו וברואיו הנפלאים, שזה מביא לאהבה ויראה. ואם כן צריך לבאר מהי השייכות של ב' הלכות אלו לכל ענין זה. שלכאורה מה שכתב הרמב"ם 'שהבורא יתברך הוא וחיי ודעתו אחד, שאלמלי היה יודע בדעה שהיא חוץ ממנו היה שם אלוהות הרבה, והרי אין הדבר כן אלא הקב"ה הוא אחד מכל צד ומכל פינה, לכך הוא וחיי ודעתו אחד', ענין זה הוא ענין יחוד השם, שהתפרש בדברי הרמב"ם בפרק א'. שמתוך הידיעה שהקב"ה הוא אחד, והוא יחוד שאין יחוד אחר כמותו בעולם, וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א ה"ז באריכות, הרי שמזה באים להבנה שהוא וחיי ודעתו אחד, ולכך הוא היודע והוא הידוע והוא הידיעה עצמה הכל אחד. וא"כ לכאורה היה לרמב"ם לכתוב ב' הלכות אלו באמצע פרק א', ולא בפרק ב' שענינו הוא ההתבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים, וצ"ע.

שייכות ב'
הלכות אלו
בפרק זה

ונראה, דהנה הרמב"ם כתב במורה הנבוכים (ח"ג פנ"ב), והביאו הרמ"א (או"ח סימן א):
 אין ישיבת האדם ותנועתו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועתו ועסקיו
 והוא לפני מלך גדול, ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו,
 כדבורו במושב המלך, ומפני זה מי שיבחר בשלמות האנושי ושיהיה איש האלהים
 באמת, יעור משנתו וידע שהמלך הגדול המחופף עליו והדבק עמו תמיד, הוא גדול
 מכל מלך בשר ודם, ואילו היה דוד ושלמה, והמלך ההוא הדבק המחופף הוא השכל
 השופע עלינו, שהוא הדבוק אשר בינינו ובין ה' ית', וכמו שאנחנו השגנוהו באור
 ההוא אשר השפיע עלינו כאמרו (תהלים לו י) 'באורך נראה אור', כן באור ההוא בעצמו
 הוא משקיף עלינו, ובעבורו הוא תמיד עמנו, משקיף ורואה, אם יסתר איש במסתרים
 ואני לא אראנו נאום ה', והבן זה מאד, ודע כי כאשר ידעו זה השלמים הגיע אליהם
 מן היראה והכניעה ופחד ה' ויראתו ובשתם ממנו, בדרכים אמיתיים, לא דמיוניים
 וכו', עכ"ל.

ומבואר ברמב"ם שהתבוננות זו שהבורא ית' משקיף עלינו 'ובעבורו הוא תמיד עמנו
 משקיף ורואה', כאשר ידעו זה, מגיעה לאדם יראה וכניעה, ופחד ה' ויראתו
 ובשתו ממנו. והוסף הרמב"ם שאז הם 'דרכים אמיתיים לא דמיוניים'. ולפי זה נראה
 שגם דברי הרמב"ם הנ"ל בהלכה ט' והלכה י' מביאים את האדם לידי יראה. וזהו
 שכתב הרמב"ם, שמכיון שכל הנמצאים חוץ מן הבורא, הכל מכח אמיתות נמצאו,
 ולכן לפי שהוא יודע עצמו, הוא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו, ומכיון שהקב"ה הוא
 ודעתו וחיו אחד מכל צד ומכל פינה, לכך הוא היודע והוא הידוע והוא הדיעה עצמה
 הכל אחד. דהיינו שההתבוננות וההבנה בזה שהכל הוא מאמיתת המצא, והוא יודע
 עצמו, הרי שהבורא יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו, והוא ודעתו הכל אחד, הרי שהכרה
 זו תביא ליראה וכניעה, ופחד אלוה ויראתו ובשתו ממנו, כמו שכתב הרמב"ם במורה.

ולפי זה נראה שמטעם זה כתבו הרמב"ם בפרק ב' ולא בפרק א', משום שזה הוא
 המביא את האדם ליראה את ה', שזהו מה שביאר הרמב"ם בפרק ב', והיא דרך
 נוספת לבוא לידי יראה. שבתחילה בהלכה ב' כתב הרמב"ם שהדרך לקיום מצות יראה,
 היא ההתבוננות במעשיו וברואיו הגדולים והנפלאים, שזה מביא לידי אהבה, וגם מביא
 ליראה. ועכשיו כתב הרמב"ם דרך נוספת לבוא לידי יראה, והיא ע"י ההתבוננות
 שהקב"ה יודע הכל ואין דבר נעלם ממנו, וזה שהקב"ה משקיף עלינו, ובעבורו הוא
 תמיד עמנו משקיף ורואה, זה מביא את האדם ליראה והכניעה ופחד ה' ויראתו ובשתו
 ממנו.

א. במה שכתב 'היראה והכניעה', מבואר שחלק מענין היראה הוא גם ענין הכניעה, וכמו שעמדנו
 בזה (בענין מצוות אהבה ויראה והשייכות לענוה) שבהלכה ב' כתב הרמב"ם שההתבוננות בגדלותו שמביאה
 ליראה, פועלת ומולידה בקרבו גם ענוה, שיועד שהוא בריה קטנה שפלה אפילה עומדת בדעת קלה
 מעוטה לפני תמים דעות.

אם היא חלק
ממצות יחוד
ה' או מצוה
נוספת

ולפי זה נראה, שאע"פ שההתבוננות עצמה היא חלק ממצות יחוד ה', ולא מצות יראת ה'. מכל מקום באמת המצוה להתבוננות זו היא מצות יראת ה', וכמו שמצות יחוד ה' היא מצוה בפני עצמה, ואינה כלולה במצות 'אנכי ה'', אע"פ שבאמת ע"י ההתבוננות במצות 'אנכי ה'', שהוא, שכל הנמצאים לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו, ואין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו, והבנה זו מביאה להכרה ש'ה' אחד', וכמו שהאריך הרמב"ם בפרק א' הלכה ז', מכל מקום הרי זו נמנית כמצוה נוספת, ומשום שזה גופא המצוה להתבונן יותר בעומק הדבר ומזה לבוא להבנה זו שה' אחד. ונמצא שאע"פ שרק ע"י מצות 'אנכי' יכול האדם להגיע ע"י העמקה והתבוננות להבנה שיש במצות ה' אחד', מכל מקום זה נאמר במצוה הנוספת להתבונן בזה ולבוא להבנה זו שה' אחד [ראה מה שביארנו בזה בענין מצות אמונה במציאות ה' ואחדותו]. וכמו כן נראה שבאמת בהתבוננות במצות 'אנכי' ובמצות ה' אחד', יכול לבוא להבנה זו המביאה ליראת ה', שיבין שהבורא יודע הכל והוא היודע וכו', אלא שמכל מקום הרי זה מצוה נוספת, שהיא המצוה לירא את ה', שענינו הוא ההבנה וההתבוננות והעמקת הדעת ביסודות שכבר נמצאים במצות 'אנכי ה' ו'ה' אחד', וזהו המצוה לירא את ה', ודו"ק.



מילה



סימן לב

בענין מצוה על האב למול

א. בגמרא (קידושין כט.): האב חייב בבנו למולו, דכתיב (בראשית כא ד) 'וימל אברהם את יצחק בנו', והיכא דלא מהליה אבוה מיחייבי בי דינא למימהליה דכתיב (שם יז) 'המול לכם כל זכר', והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב (שם פסוק ד) 'וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה' וכו'. [ובחייב האב דילפינן מקרא 'וימל אברהם' וגו', הוסיף הלבוש (יו"ד סימן רס ס"א) את סוף הפסוק, 'כאשר צוה אותו אלקים', ויתכן שכוונתו בזה שלא נאמר שהוא סיפור דברים בעלמא].

חילוק בגדר
החייב של
בי"ד והאב

והנה בחיוב בית דין כתב הרמב"ם (מילה פ"א ה"א): ובית דין מצווין למול את אותו הבן או העבד בזמנו 'ולא יניחו ערל לא בישראל ולא בעבדיהם', עכ"ל. וצ"ב מה הוסיף הרמב"ם בזה שכתב ולא יניחו ערל וכו'.

ועיין ברמב"ם (שם פ"ג ה"א): המל מברך וכו' על המילה אם היה מל את בן חבירו, ואם מל בנו מברך וציונו למול את הבן, ע"כ. ונראה שהמצוה על בי"ד גדרו הוא שלא יהיה ערל, והמצוה על האב הוא מעשה המילה בעצמה [וכבר דנו בזה מה המצוה, מעשה מילה, או שיהיה מהול, והביאו ראיה מהמדרש על דוד המלך].

וזהו שהוסיף הרמב"ם שגדר המצוה על בי"ד הוא, שלא יניחו ערל, ואין על בי"ד חיוב על המצוה בעצמה אלא רק לזה שלא יהיה ערל. ולפי"ז נראה שלכך הברכה היא על המילה, ורק באב שהמצוה היא למול - וכדמפורש בזה שרק בבי"ד כתב הרמב"ם שלא יניחו ערל - לכך האב מברך למול, שהמצוה היא במעשה מילה בעצמה.

והילפותא מקראי הוא, שעל בי"ד נאמר 'המול לכם כל זכר', דהיינו שיהיה מהול, ועל האב נאמר 'וימל אברהם כאשר צוה', והציווי הוא למול דהיינו המעשה מילה.

ברכת האב
'להכניסו'

ב. והנה בהמשך דבריו (שם פ"ג) כתב הרמב"ם שאבי הבן מברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, 'שמצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצווין כל ישראל שימולו כל ערל שביניהן'. ומפורש בזה שהמצוה שמצווין כל ישראל הוא

שימולו 'כל ערל' שביניהן, דהיינו שהמצוה הוא שלא יניחו ערל, ועל האב יש מצוה נוספת שעל זה מברך להכניסו, דהיינו המעשה מילה עצמה היא המצוה להכניסו.

ועיין עוד ברמב"ם שם (פ"ג ה"ב): ואם היו שם עומדין, אומרים כשם 'שהכנסתו לברית כן תכניסו' לתורה ולחופה ולמעשים טובים, ע"כ. ובספר באר יהודה (על הרמב"ם שם) כתב, שהרמב"ם לשיטתו שסובר שרק האב מברך להכניסו, ולכך פסק שאומרים כשם שהכנסתו. אבל בש"ך (סימן רסה סק"ג) כתב שצריך לומר כשם שנכנס כיון שלפעמים שאין האב כאן, עיי"ש.

נוסח
שאומרים
העומדים שם
להרמב"ם

ולהמבואר זהו משום שהרמב"ם סובר שגדר המצוה על האב הוא המעשה, ולכן אומרים 'כשם שהכנסתו', דהיינו שקיים מצוה זו שהיא המעשה מילה, ומברכין שכן תכניסו לשאר מצוות. אבל כשב"ד מלים שאין המצוה המעשה מילה, אלא התוצאה שהוא מהול, לא שייך כלל לברך כך תכניסנו, שאינו דומה כלל, דלחופה ולתורה ולמעשים טובים הוא מעשה מצוה, ולכך לרמב"ם מברכין להכניסו רק כשהאב מל, וגם הלשון הוא שהכנסתו.

ועיין בר"ן פסחים (ג: מדפי הרי"ף) שהקשה על הרמב"ם שכתב שהאב מברך 'למול', וכתב שגם האב מברך על המילה, 'דמילה באבי הבן כביעור חמץ דמי, דאיהו נמי מחייב אלא דאפשר ע"י אחר, ובאותן שאי אפשר להפטר ממנו אלא בשקיימן בעצמו מברכין בלמ"ד, ע"כ. ועיין ב"י וב"ח (סי' רסה) מה שכתבו ליישב הרמב"ם. ולהמבואר א"ש דברי הרמב"ם שיש מצוה נפרדת שהיא רק על האב, וא"כ יש לברך למול, וכמו שכתב הר"ן שאם אי אפשר להיפטר אלא כשקיימן בעצמו מברכין בלמ"ד, ודו"ק.

טעם שמברך
האב 'למול'

ויש לדון בחיוב למול את עצמו, מהו גדר המצוה, אם הוא כמו חיוב ב"ד שלא יהיה ערל, או שהמצוה היא המעשה מילה בעצמה, ונפק"מ להמבואר הוא מה יש לברך, אם על המילה או למול, וצ"ע. ויש לתמוה טובא שהרמב"ם לא כתב כלל מהו נוסח הברכה כשמל את עצמו, וצ"ע"ג.

גדר החיוב
במל את
עצמו



קרבנות



סימן לג

בענין קרבן תודה

בקרבן תודה מביאים עשרה לחמי חמץ, ושלושים לחמי מצה, ומשקל וגודל עשרת לחמי החמץ שווים לשלושים לחמי המצה.

וכתב המהר"ל (דרוש נאה לשבת הגדול) שבקרבן תודה המצה והחמץ באים להורות על שני דברים הרמוזים במזמור לתודה (תהלים ק ג), 'הוא עשנו ולו אנחנו', המצה מורה שהוא ית' עשנו, על ידי שלושת אבות, ולכן מביאים ג' מיני מצה, והחמץ מורה על 'ולו אנחנו', שהוא עניין זביחת היצר שעל ידי כך נעשה האדם של ה' ית'. והוסיף מו"ר הגרצ"ק (זמירות צבי על התפילה בענין מזמור לתודה, עמ' נט), שהחמץ בא ללמד על הרע לכאורה שישנו בעולם, ומזמור זה בא ללמדנו שהחמץ שלעינינו נראה כרע, גם הוא מידו ית', ובעתיד נזכה לגלות איך הכל היה לטובה, ונאמר גם על הרע 'מזמור לתודה'.

וביאור הדברים, שהמצה מורה על ביטול, וחמץ מורה על ישות, ולכן נקרא היצר הרע בלשון חמץ, 'כי יתחמץ לבבי' (תהלים עג כא), 'שאור שבעיסה מעכב' (ברכות יז. מדרש רבי דוד הנגיד להגדה של פסח עמ' ז, ליקוטי תורה פרשת צו דף יג טור ג), וכשהאדם הוא בבחינת מצה, דהיינו ביטול, הרי הוא חש בעצמו שהשי"ת עשנו, ואילו החמץ שהוא התנשאות וישות, מסתיר את ההכרה שהשי"ת עשנו, שהמתגאה דוחק רגלי השכינה (סוטה ה.), ואין אני והוא יכולין לדור בעולם (סוטה שם).

והטעם שבכל הקרבנות אין מקריבים חמץ, הוא משום שהמביא קרבן הוא מכניע את עצמו, בין בקרבן על חטא דחייבי כריתות, או על עשה ולא תעשה, ע"י הכרתו שחטא לבורא ית', ורצונו לשוב אליו ית', הרי הוא מביא קרבן. וא"כ אי אפשר להביא קרבן מחמץ המורה על התנשאות, כיון שמהות הקרבן היא הביטול, ולכן 'כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה' (ויקרא ב יא).

וצריך לבאר לפי"ז מ"ש קרבן תודה, ולמה בקרבן תודה צריך גם לחמי חמץ.

ונראה לבאר על מה שגם בשתי הלחם מקריבין חמץ, וביאר אדמו"ר נבג"מ בשיחת קודש (עי' לקו"ש חכ"ב עמ' 31 ואילך, חל"ב עמ' 136), שלאחר הזיכור דימי הספירה שהוא תיקון כל הז' מידות לפרטיהם, מגיעים לקבלת התורה, שאז יש גבהות, וכמו שאמרו חז"ל (סוטה ה.) שתלמיד חכם צריך שתהיה בו שמינית שבשמינית של גאווה,

לחמי חמץ
ומצה
שבתודה

המצה כנגד
'הוא עשנו'
והחמץ כנגד
יצה"ר

מצה - ביטול,
חמץ - ישות

אין חמץ
בקרבנות
שענין
הכנעת
החוטא

שתי הלחם
חמץ שאחר
הזיכור
הותרה
הישות

ולכן בשבועות מקריבין חמץ. ועפי"ז ביאר שלכך באחרון של פסח בגמר שבוע אחד של זיכור, כבר אוכלים שרויה, שכבר אין צורך להיזהר כל כך מחשש חמץ, המורה על שאור וגבהות.

ועל דרך זה נראה לבאר מה שבקרבן תודה יש להביא לחמי חמץ, שכדי לחוש בהרגשת התודה, צריך שתהיה מעט הרגשות ישות, שמי שאינו מרגיש עצמו כלום, אינו חש שעשו לו טובה, ולכן צריך להביא לחמי חמץ, כדי לרמוז ענין זה, שכדי להודות צריך שיהיה משהו גבהות. אולם בשביל להודות צריך ג"כ לחמי מצה, שהרי המתגאה אינו מוכן ג"כ להודות, וכמו שכתב בתורת חיים (ב"ק טז. ד"ה שדרו) שלכן שדרו של אדם לאחר ז' שנים נעשה נחש, והוא דלא כרע במודים, שהכריעה היא התבטלות וכדי להודות צריך להכניע עצמו, ואם לא כרע במודים, שאינו מכניע עצמו, נעשה נחש, שהוא הראשון שהמרה את פי ה' שלא הכניע את עצמו, עיי"ש בדבריו. ונמצא לפי"ז שבשביל ההודאה נצרכים שני הדברים שהם דבר והיפוכו, מצד אחד צריך הרגשת ישות, שאם לא כן אינו מרגיש כלל שעשו לו משהו, ולעומת זה צריך להתבטל כדי שיוכל להכניע עצמו ולהודות.

לצורך התודה
צריך ישות
וביטול

ומטעם זה בקרבן תודה, צריך הן לחמי חמץ, והן לחמי מצה, דשניהם נזקקים כדי להודות כדבעי. ולפי"ז נראה שהרמז בזה דשווים הם במשקל, ומ"מ לחמי מצה הם ל', ולחמי חמץ הם י', הוא להורות שמצד אחד צריך ששני הרגשות אלו יהיו שווים, ולכן משקלם שווה, ומ"מ אף שמשקלם שווה, צריך שלחמי מצה יהיו יותר מלחמי חמץ, להורות שהרגשת הביטול צריך שתהיה הרבה יותר מהרגשת הישות.

לכן בתודה
מביאים חמץ
ומצה



תלמידים



סימן לד

בענין הכאת התלמידים ולהכלימם בדברים

ברמב"ם (תלמוד תורה פ"ב ה"ב): מכניסין את התינוקות להתלמד כבן שש כבן שבע לפי כח הבן ובנין גופו, ופחות מבן שש אין מכניסין אותו. ומכה אותן המלמד להטיל עליהן אימה, ואינו מכה אותן מכת אויב מוסר אכזרי, לפיכך לא יכה אותן בשוטים ולא במקלות אלא ברצועה קטנה, עכ"ל. עוד שם (פ"ד ה"ה), וז"ל: ולא הקפדן מלמד, במה דברים אמורים בזמן שלא הבינו התלמידים הדבר מפני עמקו או מפני דעתן שהיא קצרה, אבל אם ניכר לרב שהן מתרשלים בדברי תורה ומתרפין עליהן ולפיכך לא הבינו, חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים כדי לחדדן, ובענין זה אמרו חכמים זרוק מרה בתלמידים. לפיכך אין ראוי לרב לנהוג קלות ראש בפני התלמידים, ולא לשחוק בפניהם, ולא לאכול ולשתות עמהם, 'כדי שתהא אימתו עליהן' וילמדו ממנו במהרה, עכ"ל.

והנה בשני המקומות כתב הרמב"ם שיהיה אימת המלמד, ויש לדון אם שני הלכות אלו הם ענין אחד, או שהם שני ענינים. ובפשוטו נראה שהם שני ענינים, חדא שחילקם לשני הלכות בשני פרקים, זאת ועוד שבפרק ב' מיירי בתלמיד כבן שש כבן שבע, ואילו בפרק ד' מיירי בתלמידים שאינם מבינים או מפני עמקו, או מפני דעתן שהיא קצרה, או משום שמתרשלים ומתרפין, וזה מורה דמיירי בלומדים דברים עמוקים. וכן מה שכתב הרמב"ם 'כדי לחדדן', מורה דמיירי במי שצריך חידוד, וזה אינו בתחילת לימודים כבן שש ושבע, וא"כ נראה שהם שני ענינים.

ועוד נראה במקור שני הלכות אלו, דהמקור של הכאה להטיל עליהן אימה, הוא בגמרא (ב"ב כא.): אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת עד שילת לא תקביל, מכאן ואילך קביל ואספי ליה כתורא. וא"ל רב לרב שמואל בר שילת כי מחית לינוקא לא תימחי אלא בערקתא דמסאני, דקארי קארי, דלא קארי ליהוי צוותא לחבריה, ע"כ. וזה המקור לדברי הרמב"ם (פ"ב ה"ב) שמכה אותן המלמד להטיל עליהן אימה, ואף שבגמרא לא נתפרש טעם ההכאה, שהרי לא נתפרש בגמרא כלל שמכה אותן המלמד, ובגמרא איתא רק שלא יכה אלא בערקתא דמסאני, שזהו מה שכתב הרמב"ם שלא יכה אותם בשוטים ולא במקלות אלא ברצועה קטנה. אולם הרמב"ם מפרש שבגמרא נאמר לא רק שאין להכות מכת אויב מוסר אכזרי, אלא נאמר גם שמכה בערקתא

דמסאני שהוא רצועה קטנה, והיינו שצריך להכות, ופירש הרמב"ם הטעם כדי להטיל עליהן אימה א.

והמקור לדברי הרמב"ם (פ"ד ה"ה) שאם מתרשלין ומתרפין חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים כדי לחדדן, הרי הרמב"ם כתב שבענין זה אמרו זרוק מרה בתלמידים, ומקורו בגמרא (כתובות ק:). ולכאורה כאן לא נזכר כלל שהוא להטיל עליהן אימה, ונאמר כאן דין אחר שאם התלמיד מתרשל ומתרפה צריך להכלימו בדברים ולרגוז עליו, והוא כדי לחדדן כמוש"כ הרמב"ם, דהיינו שבזה שרוגז עליהן ומכלימן, הרי זה מביא שלא יתרשלו ויתרפו, אלא יעמלו יותר וזה מביא לחדדן.

ולפי"ז לכאורה הם שני הלכות שונות לגמרי, שבפרק ב' ההלכה היא להכות כדי להטיל אימה, ובפרק ד' לא נזכר הכאה, אלא רוגז והכלמה. והוא משום שבפרק ב' מיירי בקטנים כבן שש וכבן שבע שבאים ללמוד, ואילו בפרק ד' מיירי הרמב"ם לחלק בין אם לא הבינו התלמידים הדבר מפני עמקו או מפני דעתן שהיא קצרה, או שהן מתרשלים בדברי תורה ומתרפין עליהן ולפיכך לא הבינו, וזה מיירי בגדולים שלומדים כבר דברים עמוקים, ואם מתרשלין ומתרפין חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים כדי לחדדן, שבזה מבואר דמיירי בתלמידים גדולים שלומדים כבר דברים עמוקים, וכשאינם מבינים עומק הדבר יש לבדוק אם לא הבינו מפני עמקו או מפני דעתן שהיא קצרה, או שמתרשלים ומתרפים.

חילוק בין ההלכות אם אין לומדים כלל או שרק מתרשלים

ואילו בפרק ב' דמיירי בתחילת לימודם כבן שש ושבע, מיירי בתלמיד שאינו לומד כלל, וכדאיתא בגמרא לאחר שאמר לא תימחי אלא בערקתא דמסאני, אמרו דקארי קארי דלא קארי ליהוי צוותא לחבריה, ומבואר דמיירי בתלמיד שאינו לומד כלל, וצריך להכותן להטיל עליהן אימה כדי שילמדו, אולם אסור להכותם מכת אויב אכזרי בשוטים ובמקלות, רק ברצועה קטנה, אף שאפשר שלכך לא קארי, דהיינו שלא ילמוד כלל.

א. ולכאורה אפשר לומר שהרמב"ם יפרש מה שאמר רב מכאן ואילך קביל 'ואספי ליה כתורא', שפירושו הוא להכות כדי להטיל אימה. אולם לא נראה כן, דעיין ברבינו גרשום שפירש: כלומר תן עליו עול תורה כמו לשור. וברש"י: האכילהו והשקהו תורה בעל כרחו כשור שנותנין עליו עול על צוארו. וברש"י כתובות: הלעיטוהו תורה כשור שאתה מלעיטו ואובסו מאכל. ובמהרש"א (חידושי אגדות בב"ב שם) כתב: דספי ליה כו' שילמוד עמו בנחת כמו שמאכילין השור בידיהם, ולא יכנו וירדנו בכח ללמוד וכו', ולא פירשו שצריך להכותו. אולם אכתי יש לומר שהרמב"ם מפרש ג"כ כרגמ"ה שהכוונה לעול תורה, וכפירש"י שהוא בעל כרחו, ומפרש שהדרך לעול תורה בעל כרחם, הוא ע"י הכאה שמטיל עליהן אימה. ויש להוכיח כן, דאל"ה צ"ע למה השמיט הרמב"ם דין זה דספי ליה כתורא, וא"כ נראה שאדרבה זה שאמרו ספי ליה כתורא, פירש הרמב"ם שהוא הכאה להטיל עליהן אימה, וצ"ע.

ולפי"ז יש כאן שני הלכות, ושני מקורות, שבפרק ב' מיירי בקטנים כבן שש ושבע, וצריך להכותם כדי להטיל עליהן אימה כדי שילמדו, ומקורו בגמרא (ב"ב כא.). ואילו בפרק ד' מיירי בתלמידים גדולים, ורק שמתרשלים ומתרפים, ובהם לא נזכר הכאה, ולא אימה, אלא רוגז ומכלימן כדי לחדדם, ומקורו בגמרא (כתובות קג.).

אולם אכתי צ"ע בזה, שנראה להוכיח שגם דברי הגמרא בכתובות הוא להטיל עליהן אימה, דעיי"ש ברש"י (ד"ה זרוק מרה): אימה שתהא אימתך עליהם עכ"ל. וכן מבואר ברמב"ם בפירוש המשנה באבות (פ"ה מכ"ג) בן הא הא אומר לפום צערא אגרא, וכתב הרמב"ם, וז"ל: ואמר בן הא הא לפי מה שתצטער בתורה יהיה שכרך, ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שתלמוד בטורח עמל 'ויראה מן המלמד', אבל קריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה ולא תועלת בה. ואמרו בפירוש מאמרו (קהלת ב ט) 'אף חכמתי עמדה לי' - חכמה שלמדתי באף עמדה לי, ומפני זה צוה להטיל אימה על התלמידים, ואמרו זרוק מורא בתלמידים, עכ"ל.

ומפורש ברמב"ם שזרוק מורא בתלמידים, פירושו הוא להטיל אימה על התלמידים, והטעם שצריך להטיל עליהן אימה, הוא משום שקיום החכמה הוא רק כשלומד בטורח עמל, ויראה מן המלמד. ומבואר ברמב"ם שיראה מן המלמד הוא חלק מהתלמוד בטורח עמל, והוא משום שקריאת התענוג והמנוחה אין קיום לה ולא תועלת בה [ומבואר ברמב"ם שלא רק שאין לה קיום, אלא אין בה תועלת], וקיום החכמה הוא רק כשהוא בטורח עמל. וזהו הפירוש 'לפום צערא אגרא', דצערא פירושו שמצטער בתורה שלומד בטורח עמל, והאגרא היא שהחכמה מתקיימת. ולפי"ז מה שאמרו זרוק מורא בתלמידים, הוא משום שהיראה מן המלמד היא תוספת בלימוד בטורח עמל, והיא שלילת קריאת התענוג והמנוחה שאין בה קיום ותועלת.

ולפי"ז מה שכתב הרמב"ם בפרק ד' שבענין זה אמרו זרוק מרה בתלמידים, והוסיף הרמב"ם שלפיכך אין לרב לנהוג קלות ראש בפני התלמידים וכו', כדי שתהא אימתו עליהן וילמדו ממנו במהרה. פירושו, שזרוק מרה בתלמידים הוא שתהא אימתו עליהן, ועי"ז ילמדו ממנו במהרה, דהיינו שלא יתרשלו ויתרפו מלימודם, שבזה שתהא אימתו עליהן ילמדו בטורח עמל, ויתקיים החכמה, ויש בזה גם תועלת של לימוד במהרה, בלא התרשלות ורפיון, וגם שעי"ז מתקיים החכמה כיון שהוא בטורח עמל.

ולפי"ז נראה שמה שכתב הרמב"ם בפ"ד בתחילה שאם ניכר לרב שהם מתרשלים ומתרפין, חייב לרגוז עליהן ולהכלימם בדברים כדי לחדדן, זה אינו להטיל אימה עליהן. ומה שכתב הרמב"ם 'ובענין זה' אמרו זרוק מרה בתלמידים, שפירושו שתהא אימתו עליהן כמוש"כ הרמב"ם שלפיכך לא ינהג קלות ראש וכו', אין כוונת הרמב"ם שלרגוז ולהכלימם בדברים, זה הפירוש של זרוק מרה בתלמידים, אלא כוונת הרמב"ם ש'בענין זה' אמרו, דהיינו שאותו הענין שיש לרגוז ולהכלימם כדי לחדדם,

ברש"י
וברמב"ם
מוכח ש'מרה'
הוא אימה

האימה
מוסיפה
טורח עמל

ב' הענינים
שבפ"ד
ענינים לימוד
מתוך טורח
עמל

אם רואה שמתרשלים ומתרפים, אותו הענין הוא ג"כ זרוק מרה בתלמידים שתהא אימתו עליהן וילמדו ממנו במהרה, דהיינו שכדי שילמדו בטורח עמל שזהו התנאי לקיום החכמה, הרי שאם רואה שמתרשלים ומתרפים צריך וחייב לרגוז ולהכלימם כדי לחדד, ואותו הענין הוא ג"כ שתהא אימתו עליהן כדי שילמדו במהרה.

ולפי"ז נמצא שאע"פ שהן ההלכה בפרק ב' שמכה אותן הוא כדי להטיל עליהן אימה, והן ההלכה בפרק ד' שזרוק מרה בתלמידים הוא כדי שתהא אימתו עליהן, מכל מקום הם שני נדונים וענינים שונים. שבפרק ב' מיירי בקטנים שבאו ללמוד וצריך להטיל עליהן אימה כדי שילמדו, וכמוש"כ שההמשך לזה הוא 'דקארי קארי' וכו', שלפעמים לא מהני הך אימה שילמוד, והרי שסיבת הטלת האימה על קטנים הוא שילמדו. ואילו בפרק ד' מיירי בגדולים שאם מתרשלים ומתרפים מטיל עליהן אימה כדי שילמדו במהרה, והמטרה היא שילמדו בטורח עמל, וכמוש"כ הרמב"ם בפירוש המשנה הנ"ל, שהטעם שצוה להטיל אימה על התלמידים, שאמרו 'זרוק מורא בתלמידים', הוא כדי שילמדו בטורח עמל, שאז החכמה מתקיימת, ולאפוקי קריאת התענוג והמנוחה שאין לה קיום ותועלת, ובזה הטלת האימה היא כדי שילמדו בטורח עמל שתתקיים החכמה.

בפ"ב האימה היא כדי שילמדו ובפ"ד כדי שיהא בטורח עמל

ונראה שבמה שביארנו שדברי הרמב"ם בפרק ב' הם במי שאינו רוצה ללמוד כלל, נראה שנחלקו בזה הלבוש וש"ע אדמוה"ז, דעיין בלבוש שכתב (יו"ד סימן רמד ס"י): והמלמד יכה את התינוקות להטיל עליהם אימה ויתנו לבם יותר, וזהו דברי הרמב"ם בפרק ב'. הנה בדבריו כתב 'ויתנו לבם יותר', ומבואר שפירש גם הלכה זו בתלמיד שלומד, אלא שע"י שמכה אותן להטיל עליהן אימה, יתנו לבם יותר. אולם בשו"ע אדמוה"ז (תלמוד תורה פ"א ס"ג) כתב: ותינוק שאינו רוצה לקרות לא יכה אותו המלמד מכת אכזרי וכו'. ומבואר שמפרש דמיירי הלכה זו בתינוק שאינו רוצה לקרות, וההכאה היא כדי שילמד ולא כדי שיתנו לבם יותר.

בלבוש משמע שבפ"ב לא מיירי במי שאינו רוצה ללמוד

ונראה דאפשר לומר שיש שינוי נוסף בדבריהם, שלשון הלבוש הוא, והמלמד יכה את 'התינוקות', ואילו לשון שו"ע אדמוה"ז הוא, לא יכה 'אותו' המלמד. ואפשר שלפירוש הלבוש שההכאה היא להטיל עליהם אימה ויתנו לבם יותר, א"כ ההכאה היא לכל התלמידים, ולכן נקט לשון רבים 'התינוקות'. ואילו לפירוש אדמוה"ז דמיירי במי שאינו רוצה לקרות, לכך נקט לשון יחיד 'אותו', שאין רבים שאינם רוצים לקרות, ורק יחיד יש שאינו רוצה לקרות. ובאמת שלשון הרמב"ם הוא, ומכה 'אותו' המלמד להטיל 'עליהן' אימה, ונקט לשון רבים. וכן בטור (סימן רמה): והמלמד יכה 'אותם' להטיל 'עליהן' אימה, וכתב ג"כ לשון רבים כלשון הרמב"ם, אולם בשלחן ערוך כתב: לא יכה 'אותו' המלמד, בלשון יחיד. ולפי"ז דברי אדמוה"ז נמשכים אחר לשון השו"ע שכתב לשון יחיד, ולכן מפרש בתינוק שאינו רוצה לקרות. ולשון הלבוש שנקט לשון רבים

חילוק לשונות בפוסקים אי מיירי ברבים או ביחיד

הוא כלשון הרמב"ם והטור, ולכך פירש שיתנו לבם יותר, שברבים יש לומר שההכאה היא שירבו וילמדו יותר, ודו"ק.

ומכל מקום נראה שגם לפירוש הלבוש יש כאן שני הלכות, שבסימן רמ"ה מיירי בקטנים, וההכאה היא להטיל עליהן אימה שיתנו לבם יותר, ובסימן רמ"ו מיירי בגדולים שמתרשלים ומתרפים ורוגז עליהם ומכלימם כדי שיחדדו, ומטיל עליהן אימה כדי שילמדו במהרה. ולפירוש אדמוה"ז ודאי שהם שני הלכות, שההכאה היא לתלמיד כבן שש ושבע שאינו רוצה לקרות, והאימה היא לתלמידים גדולים שמתרפים ומתרשלים, ומטיל עליהן אימה כדי שילמדו במהרה, ודו"ק.

והנה בגמרא ב"ב הנ"ל לאחר שאמרו ד'לא תימחי אלא בערקתא דמסאני', אמרו 'דקארי קארי, דלא קארי ליהוי צוותא לחבריה', ע"כ. ופירש"י (ד"ה ליהוי צוותא לחבריה): אינך זקוק לייסרו יותר מדאי ולא לסלקו מלפניך, אלא ישב עם האחרים בצוותא וסופו לתת לב, עכ"ל. ונפסק בטור (סימן רמה): ואפילו תינוק שאינו מבין לקרות לא יסלקוהו משם אלא ישב עם האחרים אולי יבין, וכן בשו"ע שם (סעיף ט) כתב כלשון הטור. אולם הרמב"ם השמיט דין זה, וצריך ביאור למה השמיטו הרמב"ם ב.

וליישב טעם השמטת הרמב"ם נראה, דעיינ במהרש"א (ח"א שם) שהביא פירש"י, וכתב דלישנא לא משמע הכי, ופירש דההוא דלא קרי יהיה צוותא לחבריה דקרי, שיותר יתן ההוא דקרי לבו ע"י צוותא, ואם לא יהיה ההוא דלא קרי עמו שם, ישים גם ההוא דקרי ללבו להיות הולך ובטל כמו חבריו וק"ל, עכ"ל. ולפי"ז נראה שלפירוש המהרש"א אין כאן שום הלכה, ורק לפירש"י יש הלכה שאינך זקוק לסלקו מלפניך, ולפירוש הנ"י אין רשות לסלקו, וזהו לשון הטור ושו"ע לא יסלקוהו משם. אבל לפירוש המהרש"א שהתועלת הוא לזה שלמד, שאם ההוא דלא קרי לא יהיה כאן ויהיה הולך ובטל, הרי שגם זה שלומד ירצה להיות הולך ובטל כמו חבריו, וא"כ כיון שהתועלת הוא לזה שלומד, אולם אי אפשר לחייב את זה שאינו לומד שישאר כאן לתועלת הלומד, וא"כ זהו רק עצה טובה שיניחו כאן את זה שאינו לומד לתועלת הלומד, וא"כ אין בזה שום הלכה. ולפי"ז יש לומר שהרמב"ם מפרש כמהרש"א, ולכן השמיטו הרמב"ם, ודו"ק.



ב. ולהעיר שרש"י כתב 'וסופו לתת לב', ובטור ושו"ע כתבו 'אולי יבין', ומשמע שרש"י הוא ודאי, ולהטור ושו"ע הוא ספק. ועיינ בנימוקי יוסף (שם י: מדפי הרי"ף) שכתב: וסוף 'אפשר' שיתן לבו, ומבואר שפירש שהוא ספק, וכנראה זהו מקור הטור ושו"ע. ועיי"ש בנימוקי יוסף שכתב, 'אין לך רשות לסלקו', ומבואר בדבריו שזה שיש ספק דאפשר שיתן לבו, זהו טעם שאין לו רשות לסלקו. וצ"ע שברש"י מבואר שאינו איסור לסלקו, ורק שאינך זקוק לסלקו מלפניך. ונמצא דבר תמוה, שרש"י שהוא ודאי שסופו לתת לב, לא פירש"י שיש איסור לסלקו, ורק שאינך זקוק, ואילו לפירוש הנ"י שהוא רק ספק שאפשר שיתן לבו, מטעם זה אין לו רשות לסלקו, וצ"ע.

לפרש"י
ליהוי צוותא
הוא לתועלת
מי שאינו
לומד

להמהרש"א
היא עצה
לתועלת
הלומד ולכך
השמיטו
הרמב"ם

תפילה



סימן לה

בענין תפלה וחסד

כתב רש"י (שבת קכז: ד"ה ה"ג): ועיון תפלה היינו בכלל גמילות חסדים, דכתיב (משלי יא יז) 'גומל נפשו איש חסד', ע"כ. ובגליון נסמנו דברי הר"ש (פאה פ"א מ"ט) שהוסיף ברש"י ד'נפש' היינו תפלה, דכתיב גבי חנה 'ואשפוך את נפשי לפני ה'' (שמואל א' א טו), ע"כ. ושם (קכז: ד"ה ועיון תפלה) פירש רש"י, לכוין בתפלתו, ע"כ. וצ"ב מהו החסד בכוונה בתפלה.

עיון תפילה בכלל גמילות חסדים

ובגמרא (תענית יא:): אמר ריש לקיש שהמתענה נקרא חסיד, שנאמר 'גומל נפשו איש חסד', וברש"י בפירוש השני כתב, גומל לשון תגמול, שמשלים נפשו לקונו, חסיד, ע"כ. ומבואר ברש"י שפירש פסוק זה 'גומל נפשו איש חסד', שזה שמשלים את נפשו לקונו הוא חסיד. ולפי"ז גם לענין עיון תפלה הנלמד מפסוק זה, הכוונה היא שבכך שמכווין בתפלה הוא משלים את נפשו.

החסד הוא השלמת הנפש

ואפשר שהתועלת שבקבלת התפילה הוא גם בהעדר כוונה, וכמו ששמעתי ממו"ר [ר' שמואל שטיגל] זצ"ל שברכה פועלת גם בלא כוונה (עיי' רא"ש ברכות פ"א סי' יד בשם הראב"ד), דדברים שבלב אינם דברים (מחנה חיים או"ח סי' כג ד"ה וגם במצוה). וא"כ י"ל שהוא הדין בתפלה, הוי דברים אף שאינו בלב, אולם הכוונה בתפילה פועלת שמשלים נפשו (ועי' נה"ח פרקים פ"ה).

הכוונה שבתפילה היא המשלמת את הנפש

ובביאור ענין החסד שבזה, יש לומר דאברהם מדת החסד, ומדתו אהבה, כדכתיב (ישעיה מא ח) 'אברהם אוהבי', וכמו שכתב הרמב"ם (תשובה פ"י ה"ב), וענין אהבה הוא על ידי קנין הדעת כמו שנתבאר (סי' לא בענין ידיעת הבורא) בדעת הרמב"ם. ואם כן זהו ההבדל בין תפילה לבין עיון תפלה, שתפילה בפה גרידא פועלת ומביאה תועלת על הענין שהתפלל עליו, ועיון תפילה מוסיף את הכוונה, והיא פועלת על הדעת, שעל ידי כוונת התפילה וההתבוננות בהנהגת ה' את העולם ובריאתו בהתחדשות בכל יום וייחוד ה' ושאר הענינים המבוארים בתפילה, הרי הוא יודע את ה', ומתקשר להקב"ה ע"י הכוונה שהיא הדעת, שזהו ענין אהבת ה', ולכך נקרא 'איש חסד', שזו מדתו של אברהם.

שלמות הנפש ע"י קנין הדעת

ועיין ביאורי הזהר לצמח צדק (עמ' תרפד), שביאר דברי רש"י שעיון תפילה הוא בכלל גמילות חסד, משום שתפילה היא במקום קרבן, וכמו שהקרבן הוא על ידי כהן שהוא איש החסד, כך התפילה שהיא במקום הקרבנות נמשכת מבחינת גמילות חסד איש חסד, עיי"ש. ולפי"ז יש להוסיף שכיון שתפילה היא במקום קרבן, הרי התפילה מכפרת ומביאה שלמות לנפש כמו שקרבן מכפר, וזהו החסד, שמתחבר להקב"ה על ידי שנתכפר.

אך יש להעיר בזה, דבמשנת יעבץ (או"ח סי' ד' ד"ה הרי מבואר) כתב שהרמב"ם והרא"ש נחלקו בגדר תפילה במקום קרבן, דהרמב"ם (תפלה פ"א ה"ה) כתב שתיקנו שני תפלות "כנגד" שני תמידין וכו', "כנגד" קרבן מוסף, והרא"ש (ראש השנה פ"ד סימן יד בא"ד) כתב מקראות של מוסף שהן "במקום" הקרבנות, והביא הגמרא (תענית כז:) שאמר הקב"ה לאברהם אבינו, תקנתי להם סדר קרבנות, בזמן שקוראין בהם מעלה אני עליהם כאילו הקריבום ואני מוחל להם, ע"כ. וברש"י (ברכות כו: ד"ה תפלת המוספין) כתב, וכי עיינו במוספין ולא מצאו תפלה כנגדה, עמדו הם ותקנוה, ע"כ. משמע שלא תיקנו את התפילות במקום הקרבנות, ורק שסמכו אקרבן, ואז תיקנו מוסף עיי"ש. ומשמע כרמב"ם שאינו במקום קרבן, אלא כנגד קרבן.

ונראה שהרא"ש כתב כן רק בתפילת מוסף, שבה מזכירים את הקרבת הקרבנות וקוראים את פסוקי הקרבן, ועל זה אמרו במסכת תענית שבזמן שקוראים בהם מעלה הקב"ה כאילו הקריבו קרבנות וכמו שהביא הרא"ש. אולם בשחרית ומנחה אין מזכירים את ההקרבה ואין אומרים פסוקי קרבן בסדר התפילה. ועיין שו"ע (או"ח סימן א ס"ט, וס' מז סי"ג, וברמ"א סימן מח ס"א) לענין אמירת פסוקי פרשת התמיד קודם התפילה, אולם מכל מקום אין אומרים את הפסוקים בתפילת העמידה, ורק במוסף אומרים כן. ולפי"ז בשחרית ומנחה מודה הרא"ש שאינן במקום קרבנות, אלא כנגד קרבנות.

וצ"ע לפי"ז אם שייך לומר כהצמח צדק הנ"ל שכהן הוא חסד, ותפלה במקום קרבן, שלפי"ז תפלת שחרית ומנחה הם רק כנגד קרבן, וצ"ע.



לצ"צ החסד
בתפילה
משום שהיא
במקום קרבן

תפילה כנגד
קרבן או
במקום קרבן

י"ל דשחרית
ומנחה לכ"ע
רק כנגד
קרבן

לפי"ז צ"ע
בדברי הצי"צ

חיים שיש בהם



רסיסי זכרונות מחייו של אבינו

הרה"ג

ר' חיים יצחק זייבלד זללה"ה

הב"מ

עיה"ק ירושלים תובכ"א

תשפ"ד

חיים שיש בהם

רסיסי זכרונות מחייו של אבינו

פרקי חיים

אלה תולדות

אבינו, הרה"ג ר' חיים יצחק זצ"ל, נולד בכ"ה כסלו תשי"ט להוריו הרה"ח ר' זלמן לייב זייבלד זצ"ל משכונת שערי חסד, ולאמו מרת מנוחה פייגל צפורה ע"ה בתו של הרה"ח ר' משה ברים זצ"ל, מהמשפחות המיוחסות בירושלים ונקיי הדעת שבה, שייחוסן עולה לבעל החוות דעת זיע"א, רבי דוד מסטעפין זיע"א ועוד מגדולי הדורות.

את תלמודו קנה בעץ חיים ובישיבת "לפלגות ראובן" בראשות הרה"ג רבי משה לוריא זצ"ל, והיה חביבם ומקורבם של רבותיו עד לאחת, כשהוא נמנה על האריות שבחבורה.

בהגיעו לפרקו בנה את ביתו עם רעייתו שתבלחט"א אשר התיצבה במסירות גדולה ועצומה למענו ולמען תורתו כל ימיו, בת הרה"ח ר' דוד שלזינגר זצ"ל נכד בעל "לב העברי", חתן הרה"צ ר' משה אהרן סגל-פרידפרייט זצ"ל ונכד הגאון ר' ישראל זאב מינצברג זצ"ל ראב"ד ירושלים ולמעלה בקודש, הבאר מים חיים זי"ע ועוד.

לאחר נישואיו שקד על תלמודו בישיבתו של הגאון רבי צבי קושלבסקי שליט"א ונעשה לתלמידו המובהק. למד בכוללים המובחרים בירושלים, בישיבת

קול תורה, בימ"ד להלכה בהתיישבות ועוד. חזר ללמוד ולהרביץ תורה בישיבתו של רבו, הגר"צ קושלבסקי, וכן שימש שנים רבות כמנהל רוחני ונו"נ בישיבת בית-אברהם סלונים, והעמיד תלמידים רבים על יסודות לימוד התורה בעיון, לצד ביסוס סדר לימוד הבקיאות בישיבה. רבים הם התלמידים מתקופה זו שסיפרו שהם חבים לו את בניין עולמם התורני. בשבע עשרה שנותיו האחרונות שימש נו"נ בישיבת כוכב מיעקב - טשעבין, ושם בנה את עולמם של עשרות תלמידים מובהקים מן המסד עד הטפחות, כשהוא מדריך כאב רחום ומגדלם בדרכי לימוד העיון, כתיבת חידושי התורה וההעמקה בכל. כפי שחזרו התלמידים ואמרו בימי הניחום, בכל סוגיא שבה הם עוסקים ויעסקו, הם ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, מאירים להם היסודות הנאמנים שיסד על אדני לשונות הראשונים וההעמקה בדבריהם.

כל ימיו יגע בתורה, והיא היתה לו אילת אהבים ויעלת חן. באהבתה שגה תמיד, כשהוא מרוכז בתלמודו שעות רבות, הן בלימוד עם תלמידים וחברות, הן בלמדו לעצמו והן בהעלותו את פרי תבונות רוחו על הכתב. היה עמל לעתים ימים רבים על סוגיא אחת, לבררה וללבנה עד תומה, ונגלו לו תעלומות-חכמה במעמקי ים התלמוד שלא נגלו אלא למעמיקים לצלול כמותו. היה בוחר בתי מדרש שקטים בסביבת לימודיו ולומד בהם שעות רבות בריכוז מלא. חלק קטן מהיבול הגדול שהותיר פרסם בחייו בספרי "חלקת יצחק".

נעורים

ביום העלאת נר ראשון של חנוכה, כ"ה כסלו תשי"ט, האיר נרו של אבינו. בשנותיו הראשונות למד בת"ת עץ חיים בסניף ששכן בבית מדרש הגר"א שערי-חסד. על סדר הלימוד בכיתות הגבוהות שלמדו בהם גמרא שמענו מאבינו כמה פעמים: המלמד היה מוסר את כל חומר הלימודים השבועי ביום ראשון, וחוזר עליו ביום שני, מיום שלישי ואילך עד סוף השבוע היה בוחן את הילדים. תחילה היה בוחן את הילד המצוין שבכיתה, שהיה חוזר על כל החומר הנלמד וכולם היו מקשיבים לו, ואחריו היה בוחן והולך את כל הילדים לפי סדר כשרונותיהם. אבינו שכבר בהיותו עול ימים התבלט בכשרונותיו, קלט כבר ביום הראשון את הנלמד, ונבחן עליו מהראשונים.

לאחר תום שעות הלימודים, היה יושב בחלק משעות הפנאי ולומד בבית כנסת הגר"א. אבינו היה מספר על נוכחותו בשיעורי הרה"ג ר' שלום שבדרון

זצ"ל והרה"ג ר' יצחק פלקסר זצ"ל בפרשת השבוע, שמירת הלשון וכדומה. ולדוגמא סיפר, שהג"ר שלום שאל פעם בשיעורו "מי יודע כמה לאוין עשין ואורוין מונה החפץ חיים בפתיחה לספרו על המספר לשון הרע", ורק קולו של ילד, חיים שמו, נשמע אומר מירכתי בית הכנסת: "17 לאוין 14 עשין 41 אורוין".

בכיתות הגבוהות יותר עברו תלמידי הת"ת ללמוד בסניף המרכזי של ת"ת עץ חיים, סמוך למחנה יהודה, שם היו לומדים גם בשנים המקבילות בימינו לשנות ה"ישיבה קטנה". אבינו היה צעיר בכשנתיים משאר בני השיעור שלו. כשהגיעה שעתו של אבינו לעבור לסניף המרכזי, לא היה בו די מקום לכל התלמידים שהגיעו מהסניפים השכונתיים, ולכן נכנס לכיתה גבוהה יותר. אחד מרבותיו שם היה דודו הרה"ג ר' שמעון זייבלד שליט"א, אצלו למדו הנערים אשר בגיל בר-המצווה. כשהגיע רבי שמעון לנחם, ציין "שהיה תלמיד מצוין המחכים את רבותיו".

ישיבה גדולה

אבינו נכנס לישיבה גדולה בהיותו צעיר לעומת שאר חביריו, כבן 16 שנים. בשנות לימודיו בישיבה גדולה למד אבינו בישיבת "לפלגות ראובן". אצל רבותיו הגאון ר' יעקב זקבר, הגאון ר' אברהם אטיק, הגאון ר' חיים ברנד, הגאון ר' חיים אורי פריינד, ועל כולם ראש הישיבה הגאון ר' משה לוריא. כולם מופלגי תורה ויראה.

חבריו מהשיעור אמרו, שבישיבה היה נחשב עילוי. היה יסודי, והן בלימוד והן בענייני החיים לא קיבל שום דבר כמובן מאליו, אלא היה בודק אותו ביסודיות ממקורותיו ויסודותיו הראשוניים. היה ישר בלימוד, בעל מאור פנים וכליל המעלות.

היה ממקורביו הגדולים של הרה"ג ר' חיים ברנד שליט"א, שהיה מדבר עמו רבות בדברי תורה. בחידושו של אבינו על מסכת יבמות קיימים דברים שאבינו שמע בישיבה מהג"ר חיים, והם נטמעו בדרך לימודו של אבינו. ולעומתו גם הג"ר חיים השיב לו אהבה והעריכו מאד, וכשבא הג"ר חיים לנחם, נשאל אם הוא זוכר את אבינו, והוא השיב: "אף פעם לא שכחתי אותו, היה מהמצויינים שבתלמידים בישרות". חתנו הוסיף, שבחורף האחרון לימד הג"ר חיים מסכת יבמות, ועיין בספר חלקת יצחק לפני שיעוריו. בקומו ציטט את המדרש בחי שרה (ב"ר נח א) על הפסוק (תהלים לז, יח) "יודע ה' ימי תמימים", שנותיהם תמימים,

שעושים מה שצריכים לעשות, ועל ידי כך "ונחלתם לעולם תהיה", הם הצאצאים.

לצד זאת היה אבינו מקורב מאוד גם לראש הישיבה הרה"ג ר' משה לוריא זצ"ל, ואבינו היה מדבר עמו בלימוד שעות ארוכות. אבינו התבטא בפני אחד ממקורביו, שמהג"ר משה הוא קיבל את הגישמאק בלימוד העיון.

הג"ר משה לוריא היה מרבה לכתוב ולפרסם כל חייו. את שיעוריו בישיבה, משנותיו המוקדמות, הוציא לאור בסדרת "אסיפת שיעורים" שבתחילה יצאה לאור כ"סטנסיל". ההוצאה לאור היתה על ידי ה"ועד להוצאת כתבי הג"ר משה לוריא", אחד משלושת חברי הוועד היה אבינו.

סיפר אחד מחבריו בישיבה גדולה, שפעם אחת התקיים מבחן על פרק האומר בקידושין, ואותו חבר כתב 8 עמודים גדושים ואף העתיק שם "ואומר ר"י" שלם מהתוספות, ובכל זאת ציונו היה רק 80%, בעוד שאבינו כתב רק דף וחצי וקיבל 100% פלוס. פנה הבחור להרה"ג ר' אברהם אטיק ושאל אותו כיצד לקתה מידת הדין. ענה לו תשובה בריסקאית: במבחן שלך אתה מאריך וצריך לשלוף ולהוציא את התשובה מתוך דברך הארוכים. חיים יצחק זיבלד כותב בשורה וחצי את התשובה המדויקת.

בשעות בין הסדרים היה לומד בקביעות עם חברותא משנה ברורה. העיד אחיו, שהוא זוכר שעוד לפני שנכנס לישיבה גדולה כבר היה בקי במשנה ברורה. במהלך שנות הישיבה-גדולה היה ישן בתקופה מסוימת בחדרי פנימייה של ישיבת "מאה שערים" בהם ישנו בחורים משיבות אחרות. אחד המנחמים, שהכירו מאז, ציין שהוא זוכר אותו כמדקדק בהלכה במיוחד.

בהצרות הקודש

בשנות בחרותו הצעירות פקד אבינו את חצר הקודש של אדמו"ר החלקת יהושע מביאלא זצ"ל. תיאר את המתח הגדול של עבודת ה' ששרה בחלל המקום, את קריאת שמע שהיה הרבי קורא, והיה מאדים כולו עד שהיה נראה שנשמתו יוצאת ממנו, את מעמד הדלקת נרות שלו, את תפילת המנחה ביום שבת קודש, את תוכן התורות בסעודה שלישית, ועוד. היה חוזר על מה שהיה אומר ה"בית ישראל", שה"בעל דבר" עומד בפתח הכניסה לבית מדרשו של החלקת יהושע, ומונע מהבריות להיכנס. כמו כן השתתף בשיעורים שמסר אדמו"ר שליט"א מביאלא כשהיה מגיע מלוגאנו אל הארץ. היתה לו חלה מי"ב

חלות של ה"חלקת יהושע", אותה הטמין במקום סתר, ובשוגג נזכר ממנה אחר שריפת חמץ, והוצרכו לעשות לה מדורה מיוחדת ולשרפה. אבינו היה מספר על שלוות הנפש בה קיבל אביו את הדברים: הרי זו סוגיא מפורשת במסכת פסחים, העוסקת במוצא חמץ בפסח.

כמו כן פקד את חצר קדשו של אדמו"ר מבעלזא שליט"א, יחד עם חברים נוספים, מבני חבורתו של הרה"ג ר' אשר לוסטיגמן שליט"א (חתן דודנו ר' משה כהן ע"ה), שהיה מביא אותם לטישים בבעלזא, גם לרבות ליל הסדר.

להג"ר אשר היתה "חבורה" של בחורים בני עליה, בתוך מסגרת "ישיבת המתמידים" [ששימשה באותה תקופה מעין סדר שלישי לבני ישיבת לפלגות ראובן], והם היו מכונים "די עובדים". הוא היה יושב עמם גם בסעודה-שלישית ומלווה מלכה, והיו מדברים דברי חסידות ועבודת ה', ומקבלים על עצמם קבלות. כשבא הג"ר אשר לנחם סיפר, שפשפש בפנקסיו מאותה תקופה, וראה את אבינו מוזכר בהם בתדירות רבה בקבלות שהיו מקבלים בכל מוצאי שבת, כגון ללמוד בכל אחד מימי השבוע לפחות 10 שעות, וכדומה. מעת לעת היו נוסעים יחד לאתרא קדישא מירון.

מחבורה זו גם באה היכרותו הראשונה של אבינו עם תורת חב"ד, כיון שהיו לומדים יחד תניא ו"דרך מצוותיך". לפני המועדים היו לומדים גם בספרי "תורה אור" ו"ליקוטי תורה" של אדמוה"ז מחב"ד. חבורה זו התקיימה עד שנת תש"מ בערך.

בהיכלי הכוללים והישיבות

לאחר נישואיו למד אבינו בישיבת היכל התורה-פרשבורג שבראשות הגאון ר' צבי קושלבסקי במשך תקופה קצרה, בה למדו מסכת יבמות. מאז נקשרה נפשו של אבינו בנפש הג"ר צבי ושיטת לימודו, וכפי שיתואר בהרחבה בפרק "דרך הלימוד". וכמים הפנים לפנים, גם הערכתו של הג"ר צבי לאבינו היתה גדולה, עד שהיה אבינו מבין תלמידיו היחידים שזכו לקבל ממנו הסכמה על ספריהם.

לימים אמר אבינו, שבתחילה היה הג"ר צבי מוסר גם שיעורים כלליים, אך לבסוף פסק מלומר שיעורים כלליים, באומרו, שעיקר הבנין של הבחורים הוא בשיעורים יומיים.

באותם ימים למד אבינו עם החברותא הרה"ג ר' מרדכי ירט שליט"א, וכתב

שטיקל תורה על מסכת יבמות, וקיבל על כך פרס ת"א (פרס מחלקת התרבות והחינוך של עיריית תל אביב ליצירה תורנית). כשהג"ר צבי התחיל להשקיע את עיקר אונו בבחורים צעירים יותר, עבר אבינו עם הג"ר מרדכי לשיבת קול תורה.

בישיבת קול תורה נפתחה באותה תקופה מגמה של אברכים בני עלייה, שנבחרו בקפידה וזכו לתנאים משופרים. על קבוצה זו נמנה אבינו. אחד מבני החבורה סיפר שהוא זוכר שאחרי "חבורות" שהיה אבינו מוסר בישיבה, היו כולם אומרים ש"זה ממש גאונות". בישיבת קול תורה הכיר אבינו את טובי הלמדנים שבחבורה, ונפשו נקשרה בנפשם בקשר של קיימא, שהתמיד לאורך השנים.

בהמשך למד במספר כוללים, בתחילה במשך תקופה קצרה בכולל של הגאון ר' משה שפירא זצ"ל, ולאחר מכן בכוללים אחרים. בין הכוללים נמנה הכולל של הגאון ר' אברהם נח גרבוז, שהיה אז ב"אור הצפון"; וכולל "צמח צדק" בעיר העתיקה, בראשות הגאון ר' חיים שלום דייטש, שהעיד בפני דודנו, שאבינו הינו "למדה אמיתי". לאחר מכן למד בכולל ששכן ברחוב עזרא-יחזקאל, כפי שסיפר אחד מידידיו, וציין, שבהוציאו לאור את חומש המאור, היה הוא אחראי לההדרת האבן עזרא על חומש במדבר של הרב סאמעט, ונעזר רבות באבינו בהבנת לשונו הקשה ועומק רמיזותיו של האבן עזרא.

לאחר מעבר בין מספר כוללים וכאמור, שב אבינו לתקופה ארוכה לישיבת רבו המובהק הג"ר צבי. בחלק מאותן שנים שימש נו"נ בסדר שלישי לבני שיעור א'. בתחילה דובר שאבינו יהיה ר"מ בישיבה של הג"ר צבי, וכן דובר שכשתיפתח הישיבה לצעירים שתסונף לשיבתו של הג"ר צבי יעמוד אבינו בראשה, אך מפני אילוצים שונים סרו הצעות אלו.

על הקשר המיוחד שהיה לאבינו עם רבו הג"ר צבי, מעידים הדברים שכתב לו בהסכמתו ל"חלקת יצחק": "ביודעו ומכירו קאמינא, אשר למד אצלנו כמעט מראשית היוסדה של הכולל וישיבה הק', וטוב אחרית דבר מראשיתו, כי מיד בבואו הכרתיו כבעל כשרון גדול, וגם למד בהתמדה רבה וביגיעה רבה, ולכן זכה לעלות במעלות התורה ויראה. ושנית אשמח על עצם הספר אשר נכתב בהרחבה, ובבהירות, וסדר נכון ובלשון קלה, וכשרון רב".

תודיעני אורה היים

דרכי חינוך והשגחה

בשנת תש"נ פתח אבינו פרק חדש בחייו, והחל לעסוק בחינוך והשגחה. הוא נקרא לשמש מנהל רוחני בסדר ב' בישיבת "בית אברהם - סלונים". את תפקידו זה מילא אבינו בנאמנות במשך שבע-עשרה שנים, עד שנת תשס"ז.

כמה פעמים סיפר אבינו לתלמידו רי"ו, את דבר המעשה שהיה עמו בהגיעו להצטרף לצוות הישיבה, שנכנס לחדרו של אדמו"ר בעל ה"נתיבות שלום" זצ"ל, והיה האדמו"ר מייקר בעיניו את תפקידו של המשגיח, שיכול לרומם בחורים ולהביאם אל השלימות. וסיים רי"ו, היה ניכר שהיה זה בעיניו הדרכה מעשית וקבועה בדרך בה הלך.

במהלך שנים אלו התבסס לימוד הבקיאות בישיבה באופן חסר תקדים, כאשר אבינו, כדרכו למלא כל תפקיד בשלמות, חתר לבסס ולסדר את הסדר ברום-ערכו. הוא קבע סדרי מבחנים בכתב שמתן שכרם בצידם, ופעל להכנסת נו"נ קבועים שישבו לשאלות הבחורים בענינים הנלמדים בסדר זה. לדברי רבים מתלמידיו מאותם ימים, היתה עליה וצמיחה גדולה לישיבה מבחינת הרמה הרוחנית בזכות אבינו.

סח לנו תלמידו רז"ו: בקיץ שבשנת תשנ"ח, למדו בישיבה מסכת נדרים. אבינו עורר אז שכדאי להקדים וללמוד בחורף בסדר בקיאות את מסכת נדרים, כי כשמגיעים ללימוד העיון אחרי שכבר בקיאים בכל המסכת הזו, הלימוד שונה לגמרי, כיון שהמושגים של כל המסכת נדרשים בכולה. בפרט הדברים אמורים בפרק נערה המאורסה. לאחר שהצוות השתכנע, היתה גם אסיפה עם הבחורים, שבה דיבר אבינו ושכנע את הבחורים. הוא לא היה איש של רגש אלא של שכל, ובנימוקים הגיוניים המתיישבים על הלב שכנע אותם ללמוד מסכת נדרים. השכנוע נדרש בעיקר בגלל שבסדר ב' היו בחורים רבים שלמדו בקביעות ענינים אחרים.

את רז"ו באופן אישי שכנעו הדברים עמוקות, והוא החליט להשקיע ולקנות את המסכת בבקיאות. ההשפעה היתה כבירה, וכשהגיעו בקיץ ללימוד העיון

היה הלימוד פורה ביותר, כאשר בכל יסוד שאמרו הרמ"ם היו הבחורים משוים הדברים עם דברי הר"ן המבוארים בהמשך המסכת. ההתעלות בלימוד מסכת נדרים באותה שנה נצרבה בעצמותיו. הגיעו הדברים לידי כך, שכאשר למד מסכת נדרים בחורף האחרון במסגרת הדף היומי, לאחר עשרים וחמש שנים שלא למד את המסכת, היו הסוגיות עולות וצפות בזכרונו. כשלמד בדף י"ד את הסוגיה של נשבע בתורה עצמה או בכתב, זכר, עוד לפני שהגיע לתירוצים, שכאן יש שלושה תירוצים, וכן על זה הדרך.

זו דוגמה אחת מני רבות למחשבה ולמאמצים שהושקעו על מנת לחזק את סדר הבקאות ולהפיק ממנו את המירב.

הרה"ג רנ"ו שליט"א, עמו היה אבינו מרבה לדבר בענייני השגחה, תיאר את התפקיד שמילא בישיבה: בהיותו דמות של תלמיד חכם השקוע בלימוד, בעל היגיון ישר ויציבות נפשית, היה הוא גורם מייצב שעמד איתן במרכז הגלים הסוערים והכיוונים המנוגדים, המאפיינים את עולם הישיבות. בסה"ק מובא שהכהן הגדול נשא את שמות שבטי ישראל בשני מקומות: על כתפות האפוד מזה ומזה, בימין ובשמאל, ועל לבו. הכתיבה על כתפות האפוד מייצגת את האיזון בין ימין ושמאל, והכתיבה על החושן מייצגת את האיחוד והערבוב על הלב, בלי חלוקה לימין ושמאל. לאבינו היתה היכולת הן לאזן בין הניגודים השונים, והן לרדת לנפשו של כל אחד ואחד, ולתת לכל אחד את המענה שהיה צריך לפי טבעו. את הלמדנים רומם בדרכי הלימוד, את אלו שדרך לימודם היתה זקוקה לשיוף - היה משייף ובונה את דרך לימודם, ואת אלו שהיו צריכים יישור לתלם - היה מיישר. עם כל אחד היה מדבר בשפתו.

ואכן אחד מראשוני תלמידיו, הרי"ל, אמר, שאת מעמדו בישיבה קנה אבינו לא רק בלמדנותו, אלא גם בעמידתו האיתנה אל מול הדעות השונות. היה איתן ויציב והיה קשה להוציאו מכליו, והסימן לכך שלא ניחא ליה במה שנאמר או נעשה, לא היה אלא חיוורון קל שעלה בפניו.

תלמידו רא"פ, שלימים הפך גם הוא למשגיח בישיבה, אמר, שאבינו העניק לו הרבה מאד מהידע ומהניסיון שלו. וציין שתי מעלות נדירות שהיו לאבינו. א. כושר הניתוח. ידע לנתח מצב של כל בחור פרטי, ושל כל ישיבה בכללותה, הניתוח וההגדרה שלו היו כל כך קולעים, עד שהיו חצי פתרון לבעיה. נדיר למצוא אנשי חינוך שיודעים לקחת מכלול פרטים, בעיות ומעלות, הצלחות וכשלונות. לעשות מהכל סוגיא אחת, ולהגדיר ולהבהיר את המצב בכמה משפטים קצרים. ב. אסטרטגיות. הוא ידע לחשב מהלכים לחודשים קדימה.

ידע לחשב תוצאה, לדוגמה, מה יהיו התוצאות של וויתור למול מה יהיו התוצאות של החמרת המשמעת. הוא ידע מתי ועל מי ללחוץ ומתי להרפות.

בהיותו איש עיון בכל מהותו, היה מרבה לדבר עם בחורים בלימוד על הסוגיות הנלמדות בסדר א', אף על פי שמתפקידו היה משמש כמשגיח ונ"נ בסדר ב', בו למדו בקיאות. רי"ו סיפר, שכמעט מידי יום ביומו, זמן זמנים טובא מסדר ב' היו מוקדשים אצלו לליבון הסוגיות עם אבינו, ובכל מקום בנשים-נזיקין בו דרכנו, היה מתהלך שם כבקי ורגיל, מחושב ובהיר. כ"ק אדמו"ר מקאלשין שליט"א אף סיפר, שלימים כשאבינו למד בכולל זיבענברגער הסמוך לישיבת סלונים, היו תלמידים מגיעים תמידין כסדרן מהישיבה בסדר א' כדי ללבן איתו נושאים שונים שנלמדו באותה תקופה. גם הוא היה מדבר ומתווכח עמו בלימוד, ותמיד מתוך שלווה הנפש. תלמידיו הקרובים ידעו שאת המענה לקושיותיהם בעניינים הנלמדים בכל ענין בעיון, יקבלו אצלו. שעות רבות מסדר ב' היה עוסק בענייני סדר א'. על מנת להגביר את העמקת הבחורים בסוגיות העיון, היה שואל מה אמר הראש ישיבה (לימים אדמו"ר בעל הדרכי נועם שליט"א) בשיעור הכללי, ובודק עם הבחורים את הראשונים עליהם התבסס השיעור במקורם, בלשון קדשם בתוך הספרים, ומנתח יחד עמם את השיעור (הרא"ק).

רה"י, הרה"ג ר' משה ברזובסקי שליט"א, הוסיף וסיפר שגם איתו דיבר הרבה בדברי תורה, וגם שלח לו הערות על שטיקל תורה שפרסם בקובץ של הישיבה. הוא זוכר שהיה פעם אחת שאבינו חיפש ועמל ימים ארוכים על דברי מהרי"ט אלגאזי בסוגית זכין. עוד אמר, שגם כשגיבש עמדה על בחור, לא היה זה בשטחיות, אלא העמיק כדרכה של תורה גם בזה. וסיים רה"י, שהיתה לאבינו אהבת תורה עצומה, עד שהיה עמל בסוגיא אחת חודשים ארוכים, ולא הניח לה עד שהתבררה אצלו עד תומה.

תלמידים רבים סיפרו, ששינה את דרך הלימוד אצלם, והפיח רוח חדשה של התעמקות ועמידה על דברי הראשונים, כשרוח זו נשארה שנים לאחר מכן. אחד מהתלמידים באותה תקופה סיפר, שכאשר ישבו בשטיבל סלונים בשביעי של פסח התבטאו רבים על הכאב האיום והצורב שהם חשים באובדן מי שלימדם את חכמת התורה.

על הירידה אל עומק נבכי הנפש, סיפר הרי"ט, שאירע מקרה מוזר בבחור שבסדר א' לא פתח ספר, ובסדר ב' למד מצויין, ושאל לאבינו איך יתכן כזאת. ואבינו בגודל פקחותו קבע שהכל הוא מחמת החברותא, וכך אכן התברר בהמשך.

אבינו אמר, שאלֵיבא דאמת, משגיח אינו צריך לעשות מאומה בישיבה, אבל ישיבה בלי משגיח אינה ישיבה (ראז"ג). לאחרונה תיאר לבנו את דרכו בהשגחה, שתפקידו של משגיח אינו לכבות שרפות, אלא למנוע אותן מלכתחילה. והסביר, שמשגיח היודע את מלאכתו מכיר ויודע כל בחור היכן מקום ישיבתו, ומיד בכניסתו לסדר ובמהלכה יודע מי נמצא ומי אינו נוכח. והיו מקרים שהיה מזהה שבחורים מסוימים היו חסרים, ומצא שכנראה יש חוט המקשר ביניהם וכך יכול היה לטפל בדיסקרטיות בבעיות שהתעוררו.

לצד מילוי תפקיד ההשגחה במסירות ונאמנות, היה מצר תדיר על הצורך להפסיק מהלימוד ולעסוק בענייני השגחה. בשנת תשס"ז, כשעזב תפקיד זה, שמח מאוד על ההזדמנות שנקרתה לפניו מעתה ואילך כמוצא שלל רב, לשקוע כליל בלימוד.

גם בהיותו בישיבת טשעבין, נועצו בו אנשי הצוות רבות בדרכי ניהול הישיבה וההשגחה על הבחורים. בשנותיו האחרונות היה אגב אורחא סונט בבחורים היושבים סביבו שלא שמרו את סדרי הישיבה, ואם היה בחור מאחר ובא לאחר השעה 9:05 ואמר לו "בוקר טוב", היה מגיב בחיוך ואומר "כעת לא בוקר טוב, אלא צהרים טובים".

סיפר החברותא רמי"ק, שבאחת הפעמים האחרונות שלמדו יחד, אמר אבינו שאין לו כח מחמת חולשתו, וחשב שלא לענות בטלפון, ובכל זאת הציע להתחיל ללמוד, וילמדו כמה שיוכלו. החברותא הציע שלא ילמדו את הסוגיא החמורה שבה עסקו, סוגית תקפו כהן, אלא יעסקו בדברי הגמ' דמסכת תענית אותה למד לעצמו בימי בין הזמנים. החברותא העיר שמצא בדברי רש"י במסכת תענית (ו: ד"ה איכא דאמרי) את הלשון "מקומות שמרביצין בהן תורה", ושאל מה פשר הדבר לשון הרבצה לתורה? כדרכו בקודש חיפש אבינו היכן מצינו בתורה ובש"ס את מקור ומשמעות המילה "הרבצה", ותיכף ומיד מצא ברש"י (שבת צה.) ש"המרבץ" הוא כדי שלא יעלה אבק. אבינו ביאר על פי דרכו, שגם הרבצת תורה היא כך, שהלומד תורה בתחילתו מרגיש לפעמים שהוא ת"ח, והוא מתחיל להתנשא ולהעריך את עצמו, ואז, אם הוא לומד ברצינות כרובץ תחת משאו, זוכה שהתורה מורידה ממנו את ההתנשאות ומשפילתו לארץ, כמים הללו המשפילים את האבק לארץ. (אחרי חידוש זה חזר והמשיך ללמוד בכל העוצמה והעומק את סוגיית תקפו כהן, בבהירות נפלאה ויישוב הדעת, כמו באמצע הזמן, וכדלהלן בפרק "אחרית").

דרך הלימוד

רבו המובהק של אבינו היה הגאון ר' צבי קושלבסקי שליט"א. דרך לימודו הפכה לדרך לימודו של אבינו כל ימי חייו. גם אחרי שעזב לתקופה את ישיבתו של הג"ר צבי, חזר אליה אחר כך, וכאמור (בפרק "בהיכלי הכוללים והישיבות").

סדר הלימוד

אבינו היה מספר סיפור המשקף את דרך לימודו של הג"ר צבי, ומכללא - גם את דרך לימודו של אבינו. פעם נכנס שיעור חדש לישיבה ושמע מראש הישיבה הג"ר צבי שיעור כללי. לאחר השיעור, קלטה אוזנו של אבינו שיחה של שני בחורים צעירים. אחד אמר: אילו חידושים שלא שמעתן אוזן מעולם! דברים מחודשים שאיש טרם חידשם! והשני אמר: הראש ישיבה לא אמר כלום, רק קרא ראשונים... אבינו סיפר את הדברים לראש הישיבה, שהגיב בקורת רוח מרובה, ואמר: שניהם צודקים. החידושים הגדולים ביותר עולים מקריאה יסודית של הראשונים.

ידידו מאותם ימים, הרה"ג ר' אברהם מאיר שטיינפלד שליט"א, ר"מ בישי"ג קול תורה, סיפר, שבכל פעם שדיברו זה עם זה בלימוד, היה צריך להיות בריכוז מלא, כאשר אבינו אוסף את כל ההערות בכל הראשונים, בצורה מסודרת, בתחילה כל ההערות על רש"י, ולאחריהן כל ההערות על התוספות, ולאחריהן כל ההערות על שאר ראשונים. בסיום האיסוף היה פונה לבנות את המהלכים בסוגיא, מה סבר כל אחד מהם לאור כל זה. הגראמ"ש סיים, שבכל פעם שדיברו, יצא עם דבר חידוש, בין בעניני הש"ס, ובין בעניני השקפה ויראת שמים.

מאידך, אבינו היה מפליא את בקיאותו העיונית של הגרא"צ שליט"א, והיה חוזר בשמו על ויכוח שהיה לו עמו על יסוד המבואר ב"אבי עזרי" שבו הוא מיישב את קושיית התוספות, ואבינו טען שמכך שהתוספות לא תירצו כך מוכח שלא כדברי האבי עזרי, והגרא"צ תיכף ומיד הביא לו "נתיבות" ו"חתם סופר" המייסדים יסוד ומביאים ראיה ליסודם מכך שבו מיושבת קושיית התוספות. כשסופרו הדברים לפני הגרא"צ בבואו לנחם בימי ה"שבעה", הוסיף שישנו יסוד אחד המופיע אצל שני מחברים מגדולי ליטא, האחד מביא לו ראיה מכך שבו מיושבת קושיית התוספות, והשני מקשה על היסוד שלו מכך שהתוספות לא תירצו את קושייתם לפיו.

למרות גודל כשרונו והיותו מסוגל לקרוא טקסט במהירות עצומה כשהיה "מונח" בעניין שבו מדבר הטקסט (כפי שהעידו אחיו וידידיו), בכל זאת היה סדר לימודו של אבינו בלימוד איטי ויסודי מילה אחר מילה כמונה מעות, פעמים רבות היה אומר לשכנגדו "אתה רץ מהר מדי", בהדגישו כי כך ורק כך ניתן לחפור ולרדת עד עומק השיתין של הסוגיא. היה קורא לזה "הבנת הנקרא", והיה אומר: "תקרא מילה במילה ואז תבין, או שתבין שאתה לא מבין". יעידו על כך המרגליות היקרות והנפלאות שהיה דולה מממעמקי הסוגיות. התבטא פעם: "יש שלומדים גמרא רש"י 3 שעות, ואת שאר הראשונים 3 שבועות, אני לומד גמרא רש"י 3 שבועות, ואחר כך עובר על כל האחרונים ב-3 שעות".

רא"פ תלמידו מסלונים אמר: למדנו ממנו מהי סבלנות בלימוד. למדת! זה לא ברור? תלמד שוב מהתחלה! כבר ברור לך? תחזור שוב! היה גם אומר "אם התוס' הוא גדול, תחלק אותו לחלקים קטנים, ותלמד כל חלק בסבלנות". אף פעם לא היה אצלו לחץ שצריך להספיק ולהתקדם.

ביסודיותו הרבה היה עוסק בקושיות והערות שלא התלבנו עד ימינו בספרי האחרונים. פעמים רבות היה אומר לחבריו ותלמידיו "קושיה זו לא תמצא באוצר החכמה, וגם אם תמצאנה, לא תמצא לה יישוב המניח את הדעת". הר"מ תלמידו מטשעבין סיפר, שאבינו הראה לו 6 קושיות חזקות מכל רחבי הש"ס שאין לו עליהן תשובה.

דיוק לשונות הראשונים

אחד מתלמידי הג"ר צבי שבא לנחם, אמר, שתדיר היה הג"ר צבי חוזר על כך שצריכה התורה שתהיה "תורת חס"ד". חס"ד ר"ת ח'שבון ס'ברא ד'יוק. מאבינו לא שמענו זאת, ומן הנכון להעיר שדעתו של אבינו היתה שסדר הדברים שונה: תחילה יש לדייק היטב את הלשון, ורק לאחר מכן לחשב ולדון בסברא, כפי שהעידו וחזרו והעידו גם תלמידיו הרבים מטשעבין, שלא היה יכול לסבול סברות פורחות באויר שאין להן אחיזה בלשון הראשונים. לתלמידו רצ"ד אמר פעם כהאי לישנא: "אל תלמד את רש"י איך ללמוד, תן לרש"י ללמד אותך איך ללמוד".

יסוד זה לדקדק היטב בלשונות הראשונים, היה עמוד שדרה ובריאח התיכון בכל דרך לימודו, והיה שב ומעורר עליו את כל תלמידיו. הגדיל אבינו לעשות, כשדייק אפילו אות אחת ברש"י, ואפילו על מיקומם של דברי רש"י, אם נתפרשו במקום זה ולא בתחילת הסוגיא, ומכח זה בנה מגדל גדול יצוק וחזק. היתה

לאבינו סדרת ראיות מדברי הראשונים וקדמוני האחרונים, כרבי יצחק קנפנטון, רבי בצלאל אשכנזי בשטמ"ק, הפני יהושע ועוד, שמדבריהם מוכח שצריך לדייק כל אות ותג ברש"י.

אחינו רמ"ה ציין על אחד הדיוקים המופיעים בספרו הראשון של אבינו (חלקת יצחק ח"א עמ' תצ), בו מייסד שני דינים בקלב"מ על יסוד דיוק של אות אחת ברש"י.

גם החברותא רא"צ סיפר, שכשלמדו סוגית 'הילך', ציין לדברי הרמב"ן שמדייק מאות אחת ברש"י. אבינו הפטיר, שיש לו 24 דוגמאות לדיוקים של ראשונים מאות אחת. עוד היה אומר, שדברי הבית יוסף הנודעים (יו"ד סי' רכח) ש"מוטב לדחוק הלשון ולכוונו עם העניין", אינם אמורים אלא על לשון הירושלמי, וכדמסיק הבית יוסף שלשונו משונה. על הדברים הללו היה חוזר פעמים רבות, ולא בוש מפני בני פלוגתא האומרים שאין ללמוד כך, ושלימוד זה הוא נגד דרך הלימוד המקובלת בעולם הישיבות.

היה נוהג לומר, שרק מי שאינו נותן כל משקל לדבריו ולמילותיו אשר הוא מוציא מפיו, יכול לקרוא את דברי הראשונים ולסבור שאף הם לא נתכוונו כלל לדבריהם אשר כתבו, ואין כל צורך לדייק בדבריהם.

סח רמ"ב תלמידו משיבת היכל התורה, שלפני שנים ספורות הגיע לישיבת טשעבין כדי לדבר אתו בימי החנוכה, רמ"ש רצה שאבינו ייצא החוצה לדבר איתו, אך אבינו התעקש שרמ"ש יכנס פנימה ויאמר לתלמידים מטשעבין, מהו הדבר העיקרי אותו למד מאבינו מאז שנת תשמ"ז. רמ"ש ענה כצפוי: העיקר הגדול הוא ללמוד ולדייק טוב את דברי רש"י.

מתוך גודל עיסוקו בדברי הראשונים ועמלו בלשונם עד לאחת, היה יודע בעל פה את הלשונות של הראשונים הנוגעים ליסודות העיון, ולא אחת היה מתקן את המקריא מהספר שטעה בקריאתו. תלמידו רי"א ציין, שמאות רבות של פעמים שהיה מקריא בפניו רשב"א בעל פה, ומפטיר בהלצה: "מה אתה אומר, הזכרון שלי עובד?". עוד ציין, שאבינו אמר, שאת תשובת הרשב"א שכולם למדו בכמה דקות, הוא למד יומיים, כיון שדבריו הם הלז של הסוגיא.

אבינו היה בקי בסגנון סברותיהם של הראשונים והאחרונים, עד שאירע פעם אחת שהוציאו לאור מראי מקומות עם ציטוטי לשון, והיה מקום אחד שצוטט קטע בשם הקצות החושן, אבינו עיין באותו קטע ואמר בוודאות נחרצת "אין כזה קצות", וישתוממו כל השומעים, עד שהלכו ובדקו ומצאו שאכן בסוף ספר קצות החושן הובא ציטוט זה מתלמיד הקצות החושן ואינו מדבריו. פעמים

רבות היה מעיר על דברים הנדפסים על שמו של מרן רבי עקיבא איגר, שלא יתכן שמפיו יצאו, והיו בודקים ומוצאים שאינם אלא "כתבי תלמידים" שאין הכרח שעמדו על דעת רבם.

סח בפנינו אחד מתושבי השכונה, שבאחד מימי בין הזמנים לפני עשרים שנה, קבע איתו אבינו חברותא ללימוד שעה ביום, כדי להוכיח לו שאינו לומד בצורה הנכונה, שהוא סבר שלא כל מילה ברש"י היא בדווקא, ויש גם הרבה "לאו דווקא", וכדי להוציא מלבו מחשבת פיגול זאת, עמל אבינו שעות להוכיח לו את דרכו בתורה. והעיד אותו אחד, שכל פעם שאמר שזה "לאו דווקא", היה כל גופו של אבינו רותת, אוריינתא קא מרתחא ביה טובא, אך למרות זאת היו בקרבו תעצומות נפש לשמור על ארשת פנים נינוחה ורגועה. עוד ציין אותו חברותא, שהיה אבינו מנסה ללמוד ולהבין את דברי רש"י גם ללא תיקוני הגהות הב"ח. חיבה יתירה היתה לאבינו לשיעורי הרה"ג ר' נחום פרצוביץ, כפי שסיפר כותב שיעוריו הגרצ"ח שליט"א, באשר גם רבי נחום דרכו לדייק כל מילה בדברי רש"י.

בשנותיו האחרונות החל לעסוק וללמוד בעיון גם בסדר קדשים, וסיפר רא"צ, שאמר לו אבינו אודות כך, שבתחילה חשש שאין שם את ה"רייד" הידוע כמו בסדרי נשים נזיקין. אך לבסוף כשראה שגם שם יש את אותו רש"י, נחה דעתו, ואדרבה היה לו יותר קל, כי עדיין אין שם הרחבה גדולה בדברי שאר האחרונים העלולים להסיטו מדרכו ושיטתו. עוד אמר פעם לבנו, שהחידוש שלו היה בלימוד קדשים היה, שאפשר ללמוד קדשים באותו דרך הלימוד שלומדים נשים נזיקין. (כיוצא בזה אמר פעם לבן אחר, בשם רבו הגר"מ לוריא, שבלימוד תורת הקבלה לומד כל אחד לפי דרכו בלימוד הנגלה, בפלפול, דיוק, חשבון וכיוצ"ב).

הרה"ג רש"ש שליט"א מתושבי השכונה סיפר, שבאחד מימי טבת תשפ"ג חל יא"צ של אחד מהוריו, ואבינו התפלל לפני העמוד לע"נ אמו, ושאל לאבינו אם מקפיד לומר קדיש לבדו. אבינו השיב לו בחן לשונו: "אין לי שום קפידא מלבד להבין רש"י היטב". ותמיד היה מדבר עמו על דיוקיו ברש"י.

יוצא מן הכלל, היה חידוש אחד שהיה לאבינו בסוגיית ידות נדרים, חידוש שחידש מכח סתירה בדברי הר"ן. שכאשר נשאל על ידי תלמידו רצ"ד, כיצד הוא מחדש חידוש זה, הלא הוא נגד כל המפרשים. ענה לו אבינו, מה אעשה, אין לי ברירה אחרת, זה חלק בתורה שחנן אותי ה', ואני חש שהוא תורת אמת, ואיני יכול בשום אופן לוותר עליו.

אחינו רמ"ז סיפר, שבלומדו בישיבתו של הרב גוסטמן זצ"ל, התבקש על ידי אבינו להשיג עבורו את קונטרסי השיעורים שלו על מסכתות קידושין

ונדרים שיצאו לאור באותם ימים, ואמר לו, שדרך הלימוד של הרב גוסטמן במערכותיו הארוכות בליבון שיטות הראשונים, היא ממש כמו דרכו שלו בתורה. היה מרבה להגות בשבתות בפירוש הרמב"ן על התורה ומדקדק בלשונו ובדבריו כדרכו בלימוד העיון. הכרכים שהיו ברשותו מעידים על גודל השימוש ומשמוש הידיים בהם, ובמערכות וחידושי התורה שהיה מחדש במעגל השנה ומועדיה, נידונים לא אחת דברי הרמב"ן בפירושו לתורה.

העיון

רש"ו סיפר, שבבחרותו פנה אליו בשאלה המתבקשת אצל כל צורב צעיר: מדוע צריך ללמוד תורה בעיון. תשובת אבינו היתה כך: מי אמר שצריך ללמוד תורה בעיון, באמת לא צריך, אבל מה יש לעשות שכשלומו גמרא בצורה בריאה, ומגיעים למקום שהדברים אינם מובנים, וכי נסגור את העינים ונמשיך הלאה, בלתי אפשרי, אלא מתחילים לבדוק מה יכולה להיות התשובה. ומעיינים ברש"י, ומה ניתן לעשות כשגם שם נערמות כמה קושיות, וכי נמשיך הלאה ככה, וכן על דרך זה בכל הראשונים. וכי לזה עיון יקרא?! סיים בנימה מתנצחת.

מלחמת חורמה לחם אבינו בנוהגים לסקור את פני הענינים בעין שטחית, בין בלימוד התורה ובין בעניני העולם, ואת כל המשאבים האפשריים גייס להוביל את שומעי לקחו ללימוד התורה בעיון כראוי, והיטב חרה לו כל אימת שנפגש עם הסתכלות שטחית ורדודה ללא העיון הנדרש. אחד מבניו סיפר, שבתקופה האחרונה היה רושם לעצמו כל מיני תובנות שהיו עולות מתוך דבריו עם אבינו כשהיה נפגש עמו. ואמר, שהתובנה שהתקבלה ועלתה כמעט באופן קבוע, היתה "הבזז לשטחיות". ולא רק במילי דאורייתא, אלא גם במילי דעלמא.

כמו כן סיפר תלמידו רח"ה, שאבינו היה מזכיר את דברי הגמרא (נדרים פא.) "ומפני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהן וכו', רב אשי אומר משום דקרו לאינשי חמרי", ופירש מהרש"א (ח"א ד"ה דקרו) שלא כדין עושים בכך שסבורים "כאילו בטבע הבריאה אינן ראויים לחכמה, כבריאת החמור הזה". משמע מדבריו שכל מה שאינם צודקים אינו אלא בכך, אבל ודאי צודקים הם בעצם הדבר שבני אדם שאינם לומדים תורה הם 'חמורים'. חידוש זה אף מופיע בחידושי התורה של אבינו שכתב בתקופתו האחרונה, והובא בפנים.

ומה מאוד שמח כשהראה לו תלמידו רי"א את דברי בעל הסולם בספר אור הבהיר (ערך קליפות), שהקליפות "המה הכחות השולטים על בני האדם שלא יעיינו בכל דבר עד סופו, אלא שיסתפקו במועט, דהיינו שדי להם הבנה של

שטחיות קלושה, שנדמה כמו שקולף קליפה העליונה מהחכמה ומניח את העיקר".

כששמע על קבוצת בחורים ששוקדים כל היום ללמוד ש"ס בבקאות, ומגמתם היתה לסיים את הש"ס, לא היתה דעתו נוחה מהם, כי ראה כיצד הדבר בא על חשבון הלימוד העיוני, ולכן עיכב בעדם מלבצע את מחשבתם. מלבד בחור אחד שראה שאינו משקיע בלימוד זה אלא בשעות אחר הצהרים, ואינו פוגם בשעות של הלימוד בעיון בשעות בוקר, אז הניח לו לסיים, וגם הגיע לסעודת הסיום של אותו בחור ודיבר שם בשבחו הרב (מפי רש"צ).

סח לנו נכדו רזל"ה, שהיה לומד עמו בטלפון במשך תקופה ארוכה בכל מוצאי שבת [ראה הרחבה פרק "והעמידו תלמידים הרבה"] את הלימוד המשותף דאג סבא תמיד לסיים עם שאלה לא פתורה, או מראה מקום שמחייב עיון, באומרו: "אני נותן לך שיעורי בית", ובשבוע שלאחריו תחילת הלימוד היתה עם המסקנות שיצאו מהלימוד הקודם, ומשם המשיכו לסוגיא הבאה. פעם אחת התלונן הנכד, שהוא משאיר אותו עם סקרנות גדולה מידי, ושיגלה לו מה מונח בדברים, או אז התבטא הסבא: "ברצוני שהתורה תגרום לך חוסר מנוחה ושלווה, עד שתגלה את האמת, כי לא ניתן לגדול בתורה אלא כשהתורה בוערת בך, וכל שאלה גורמת לך להיות חסר מנוחה". הוא עצמו היה דוגמה אישית לכך, ראו עליו שכל קושיא מטרידה אותו, והיו פעמים שהתקשר באמצע השבוע לומר: "איני רוצה להפריע, אך אינני מסוגל להמתין עד סוף שבוע, דע לך שאתה אשם בדבר, בגלל קושייתך ישבתי על הסוגיא שעתים שלש ללא גוזמה, ונראה לי שהביאור בסוגיא הוא כך וכך".

גם רש"ר תלמידו מסלונים כתב שזוכר כל מיני התבטאויות, שאיחר לישון בלילה כדי לברר כל מיני ענינים, ומכיון שאין לו זמן להשלים את שעות השינה, הוא נאלץ לשתות יותר קפה במשך היום.

ותלמידו רמ"ב הוסיף ואמר, שלמרות שאבינו היה ידען עצום, אך לא היה אצלו מושג של ידע שלא הגיע ע"י עמל ויזע, הביטוי שהיה שגור תמיד בפיו היה: "לשבור את הראש". עוד הוסיף: זכורני איך שהגיב בכאב ובתדהמה לראות ר"מ לפני השיעור לומד עם ספר 'אוהל תורה'. בזכרוני צרוב איך שהוא סלד מספר מסוים, כיון שלדעתו העורך של ההערות ליקט את הרייד הישיבתי בלי הבנה מעמיקה, ואצלו זה היה בל יראה ובל ימצא.

פעם הראו לו את דברי החת"ס (דרשות, ב, דף תו, ב) הכותב בזה הלשון: ואחז"ל ביריעות עליונות אעפ"י שהיו רק משער עזים ולא היו נראים חשובים כתחתונות,

מ"מ חכמה יתירה היתה בעליונות יותר מן התחתונות, שנאמר (שמות לה כה) 'וכל אשה חכמת לב בידיה טוו את העזים', עיין שבת (צט.), והיינו ע"פ מה שכתב בשל"ה, דיריעות תחתונות חמש נגד חמש, רומז ללוחות חמש דברות נגד חמש, ועליונות שש נגד חמש, היינו ששה סדרי משנה יוצא מחמשה חומשי תורה, עיי"ש. והנה העליונות רומזים לתורה שבע"פ, שיש בה חכמת לב יותר מבתחתונות, אך **אחר שגמר סברתו ויגע הרבה ומצא האמת בכוונת הקרא, וכיוון ההלכה אל האמת, אין ניכר עומק החכמה והיגיעה רבה שיגע עד שמצא כל זה,** כמו מלאכת יריעות העליונות לא היה ניכר חכמת לב שבהם יותר מבתחתונות, ואדרבא נראה כאלו התחתונות חשובות יותר, עכ"ל החת"ס.

כשראה אבינו את דבריו שש ושמח מאוד, כיון שהרגיש שפעמים רבות אחרי עמל זמן רב בהבנת סוגיא, נראים הדברים פשוטים וברורים. וכך היה חוזר ואומר בשם אחד החברות שלו, שאחר מאמץ עיוני של שעה, אפשר לסכם את מה שנשאר מכל הצדדים והחשובות ולתמצת הכל במספר משפטים הנראים פשוטים וברורים, ולכאורה לא ניכר בהם כל העמל הרב. בדברי החתם סופר מצא שכך היא המידה וכך צריך להיות. ומיד רץ להדפיס את הקטע הזה, והחזיקו בכיס חליפתו במשך 3 השנים האחרונות, ואמר, שמחזיק את הקטע הזה יחד עם תעודת הזהות שלו הנמצאת עליו באופן קבוע.

כה אופייני עבורו החידוש שחידש וכתב ביום הפורים האחרון לחייו בשנת תשפ"ג, ש"אורה זו תורה" היא תורה בעיון, שהמן לא מנע מישראל את לימוד התורה בבקיאות, וכל גזרתו היתה על האורה של התורה, היא התורה בעיון, ונמצא שכש"הדר קיבלוה מאהבה", עיקר עניינו של יום הוא לימוד התורה בעיון.

מאפיין נוסף של דרך לימודו של אבינו, היה יכולת ההבעה הבהירה בכתב. הוא סיפר שבבחרותו לא היה לו כשרון כתיבה, ורק אחרי נישואיו לימד את עצמו לכתוב. (על דרכו בכתיבה ראה בהרחבה להלן פרק "עשות ספרים הרבה").

כללים שונים

כללים רבים בצורת הלימוד היו לו לאבינו, מעט מזעיר מהם הציג בפנינו רא"ו תלמידו מסלונים. ואלו הם: א. את התוס' הרא"ש יש להשוות תמיד ללשון התוס', ולמצוא מהו השוני, ומדוע נשתנה [אבינו סח פעם לרא"פ תלמידו מסלונים, שבעבר למד עם חברותא תקופה ארוכה, ובכל תוס' למדו מה אומר התוס' הרא"ש, וישבו לבדוק מדוע תוס' אמרו כך ותוס' הרא"ש אמר אחרת.

וכמה פעמים אמר לו החברותא, ר' חיים יצחק! אין שום הבדל! מדוע אתה מתעמק בזה? לחברותא נמאס, אבל לו לא. וסיים: בבית המשכתי לחקור ולהתעמק, ולבסוף תמיד מצאתי חילוקים וביאורים. ולתלמידו רש"צ אמר, במבט מלמעלה אין חילוק בין התוס' והתוס' הרא"ש, אבל כשמעיינים בדברים, רואים כמה השוני גדול]. ב. לדייק בלשון הר"ן בנדרים כמו בלשון הרמב"ם, למרות אריכות לשונו של הר"ן. ג. הדין שספק ממון לקולא, והדין שהמוציא מחברו עליו הראיה, הם שני ענינים שונים.

אמר פעם לרשז"ד, שלדעתו טעות עושים בישיבות שמתחילים ללמוד מסכת יבמות מדף ב. ויש להתחילה מדף כ. לרדת לעומק הגדרות יבום חליצה ו"נאסרה", ורק אחר כך להתחיל את המסכת מתחילתה.

את מאמר חז"ל: "שאם ישאלך אדם אל תגמגם", ביאר אבינו על פי דרכו, שכל אדם שמגמגם מצליח בסוף להגות את המילה, אלא שלוקח לו זמן להוציא אותה מפיו. ומכאן יש ללמוד שכשעונים לשאלה יש לענות ישר קצר ולענין, ולא למרוח הרבה מלל מסביב לפני שמגיעים לנקודה המרכזית.

מנהג בחורים רבים בישיבה גדולה להקדיש מזמנם זמן רב לעסוק בהגדרת החילוק שבין סגנונות דרכי הלימוד של רה"י זה לרה"י אחרים. אחיינו רא"ז בהיותו בחור, פנה גם הוא אל אבינו לשאול אותו על מהות דרכי הלימוד והחילוקים שביניהם. אבינו השיב לו: החילוקים ביניהם אינם משמעותיים כל כך, העיקר הוא ללמוד. עוד הוסיף לו אבינו, שכיוצא בדבר כאשר נמצאים במקומות שיש בהם מגוון של חוגים, חסידים ומתנגדים, מטבע הדברים שמתדיינים רבות אם דרך זו נכונה או אחרת, והזמן היקר הולך לאיבוד, אבל צריך לדעת שכל הנושאים הללו אינם שורשיים, ואינם נצרכים להמשך החיים, כך שניתן בהחלט לוותר עליהם.

והעמידו תלמידים הרבה

כחלק בלתי נפרד ממצות תלמוד תורה, היא המצוה ללמדה לאחרים. אבינו האריך בכתביו, שהמלמד תורה לאחרים זוכה למעלות רבות, ומכללם שאין היצר הרע יכול להחטיאו, ומתגלים לו הדברים המכוסים שבתורה, ותלמודו מתקיים. אבינו דייק מלשון הרמב"ם במורה הנבוכים, שמה שאמרו חז"ל (סנהדרין יט:): "כל המלמד בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", זהו רק במי שמקנה לתלמידו דרך בלימוד.

וזו פרפרת נאה וקצרה אשר כתב בענין זה:

במדרש (ויק"ר א טו): כל תלמיד חכם שאין בו דעת, נבילה טובה הימנו. ונראה לרמז בזה, דהנה **דעת** הוא בגימטריא **מורי ורבי**, ולפי זה תלמיד חכם שאין בו דעת, רומז שאין בו מורי ורבי. ולכאורה הכוונה, שת"ח זה אין לו רב. אולם נראה שאין זו הכוונה, שא"כ היה לו לומר כל ת"ח שאין לו דעת, והלשון שאין בו דעת, מזוהה, שאין בת"ח הכח של מורי ורבי. דהיינו, שת"ח זה אין לו תלמידים שיקראו אותו מורי ורבי.

ולפי"ז נראה, שהטעם ש'נבילה טובה הימנו', הוא משום שנבילה אסורה באכילה ומותרת בהנאה, וא"כ מנבילה יש עכ"פ הנאה, אבל ת"ח שאין בו דעת, דהיינו שאין בו הכח של מורי ורבי, שאין לו תלמידים, הרי שנבילה טובה הימנו, שמנבילה יש הנאה, ומת"ח זה אין שום הנאה, ולכן נבילה טובה הימנו.

בכל הישיבות שבהן למד, בין אצל הג"ר צבי קושלבסקי, בין בישיבת סלונים ובין בישיבת טשעבין, הקים אבינו תלמידים הרואים בו את רבם המובהק בלימוד, שכל חכמתם ממנו, כל צורת ודרך הלימוד היא ממנו, ובכל מקום לימודם חושבים בלבם "מה היה הרב זייבלד אומר בסוגיא זו", תלמידים אלו חייבים לאבינו את חייהם התורניים. חלקם, בלעדי השפעתו של אבינו, לא היו ממשיכים ללמוד בכולל לאחר החתונה. אחד מהם סיפר שבשנותיו בישיבה, לפני שנכנס אליה אבינו, נמשך ללימוד פרשת השבוע, גמרא עם מאירי ושאר תחומים שאין רגילים לעסוק בהם, ואבינו מצא מסילות לליבו, נקשר ביניהם קשר פורה, והוא נעשה לתלמידו המובהק וללמדן מופלג.

מלבד שיעורי תורה לרבים בימי חול המועד, לא היה אבינו משמיע שיעורי תורה לרבים, ואף שהוצעו לפניו מספר פעמים למלא תפקיד זה למסור שיעורים לרבים. היה אומר שיש תועלת רבה בלימוד "אחד על אחד", שרק כך ניתן לבנות את התלמידים מהמסד עד הטפחות, בשינוי דרך הלימוד וסגנון החשיבה. וכפי שסיפר הריא"ק, שהיה דן עמו פעמים רבות בשאלה אם ראוי לקבל "מילויי מקום" כמגיד שיעור, כאשר דקות ספורות לפני התחלת השיעור מתברר שהר"מ נאנס מלבוא ונדרש למלא את מקומו. דעתו של אבינו היתה, שאין טעם לקבל תפקידי מילויי מקום, כיון שלא צומחת מכך תועלת בבניינם הרוחני של התלמידים.

תלמידים רבים העידו על כך שכשדיבר בלימוד עם תלמיד, היה איתו ושמע אותו ורק אותו, והיה צועד איתו אט אט במשעולי הסוגיא ונבכיה, מנתח כל

שלב ושלב לעומקו, מה היה קשה ומה התירוץ וכו', עד שהיתה הסוגיא מחושבנת היטב מכל צדדיה ופרטי פרטיה ומחוורת כשמלה. דבר זה הותיר עליהם השפעה רבה.

רש"ר תלמידו מסלונים סיפר, שאבינו היה מתחבר לכל אחד היכן שהוא אוחז, ומשם מנסה לקדם אותו. וכשהיה אומר לאבינו איזו הברקה שעלתה לו בגמרא, היה אבינו מיד אומר: "בוא ננסה לבנות מזה משהו, נראה אולי זה מתרץ כאן או שם". ולמרות חוש הביקורת המפותח שהיה לו, ידע להתחבר לסברות של אחרים, לבודקם, ולעזור לבנות את זה, ולדרבן את הבחור לחשבן את הדברים ולכתוב אותם. והיה יכול לזכור תקופה ארוכה אחר כך איזה יסוד שאמרו לו, ולברר מה עם זה ואיך התקדמו הדברים.

הוסיף על כך רי"ו, שכאשר אבינו היה מלבן עם בחור את מהלך הסוגיה, היה חשוב לו מאוד שהבחור יבין בעצמו למה מוכרחים הענינים להתבאר כך ולא אחרת. אבינו סיפר על בחור שחזר לפניו על המהלך של ראש הישיבה בסוגיא, ואבינו הקשה לו קושיא חזקה על הדברים, והלה הלך למחרת לראש הישיבה לשאול אותו על כך, ראש הישיבה ענה לו תשובה שהניחה את דעתו, והבחור חזר לאבינו עם התשובה. אך גם על תשובה זו שאל אבינו שאלה והבחור שוב חזר לראש הישיבה שענה לו, וחוזר חלילה. עד שאמר אבינו לאותו בחור, ראה נא, כבר עכשיו יכול אני לומר לך מה ישיב ראש הישיבה על דברי, ומה אני אשאל על דבריו, אבל המטרה שלי היא, שתפסיק לנסות להבין את הדברים שנאמרים לך, ותתחיל לחשוב לבד איך אתה מבין...

וסיים רי"ו: מסיבה זו היה דיבורו תמיד שקול ומדוד, לעיתים נדירות היה מתלהב בדבריו ומרצה אותם מתוך להט חיצוני ב"ריתחא דאורייתא". הסיבה לאיפוק היתה, כי היה חשוב לו שהדברים יובנו מחמת עצמם, ולא מחמת האופן בו הוצגו כאמת שאין בלתי.

פעמים רבות שמענו מפיו את המעשה שהיה אצל מהרש"א אלפאנדרי זצ"ל. שבא לפניו מאן דהוא, והחל להרצות את דבריו מתוך להט ותנועות ידים מופרזות. כשראה זאת מהרש"א הפטיר: "תכבה את האור, לא אמרת כלום".

רא"פ תלמידו מסלונים, תיאר זוית נוספת בענין זה, באומרו, שכששמע מאבינו ביאור בגמרא או בתוס', היתה תחושה, שיותר ממה שהתלמיד נהנה להבין, נהנה הוא להסביר ולראות שאכן מבינים את דבריו. גם תלמידו רמ"ב אמר, שכל סברא שדיברו איתו, ראו שהוא השקיע בזה דם ויזע, ראו איך הוא

אוהב תורה אמיתי, שכשהוא מדבר בתורה פניו זורחות, והוא נהיה אדם אחר לכל דבר וענין. כשהיה רואה תלמיד שמשתוקק לשאול שאלה, אך מתבייש לגשת מפני האריות שבחבורה המתנגחים עמו בלימוד, היה אומר לאותו תלמיד: "לך למקומך, אני כבר יגש אליך עוד מעט".

הר"פ תלמידו מסלונים סיפר, שפעם לקראת סוף זמן אחד, בנה איתו אבינו שטיקל תורה לקובץ תורני, ועד עצם היום הזה אינו יודע מה משלו ומה משל אבינו, כי היה מומחה לתת את התחושה שהכל מאת התלמיד. כיוצא בו סיפר אחיינו רש"ד, שכשהוצרך להגיש את החבורה הראשונה לקובץ תורני, היה זה אבינו שעמד לצידו והדריך אותו ובנה יחד איתו את השטיקל תורה.

סיפר לנו תלמידו רצ"ד: פעם אחת למדתי בספה"ק מאור עינים, והתקשיתי בהבנת דבריו, והלכתי ושאלתי לאחד הת"ח שהיה מפורסם לידען בספרי חסידות, והוא ענה לי: הדברים הללו הם ענינים גבוהים, ואינך מסוגל להבינם. אחרי זה פניתי והלכתי אל אביכם, וסיפרתי לו את כל דבר המעשה, והוא השיב לי: "כך הוא אמר? דע לך, שאם יש אי מי שאומר לך, שהוא אינו יכול לבאר לך איזה ענין, החסרון אינו בך אלא בו, כי אין דבר שאין לו פשט באיזו שהיא דרגה. ואמר לי להביא 'מאור עינים', ועיין בו מספר דקות, ובסופם הסביר לי בטוב טעם את הדברים שאוכל להבין לפי דרגתי. ובאותה שעה לימדני, שאין שום חלק בתורה שהאדם יאמר עליו "זה לא בשבילי".

פעם שטח רצ"ד בפני אבינו את צערו, שהוא חש שלא הצליח להבין את דרך הלימוד שלו. ענה לו אבינו במשל המפורסם: שני אנשים רוצים להגיע למירון, האחד נוסע בכביש המוליך מירונה, והשני נוסע בכביש הנגדי. לראשון יארך זמן, ובסוף יגיע. השני לעולם לא יגיע. אתה התחלת ללכת בדרך הנכונה, גם אם יקח זמן, בסוף תגיע.

הר"ט מטשעבין סיפר, שבתחילת הדרך היה סבור שהלימוד בעיון אינו שייך לו. ויד ההשגחה סיבבה שאירע שלא היה לו מקום לשבת, והמקום שניתן לו היה סמוך למקומו של אבינו. ופעם אחת הציע לפניו מהלך בסוגיא הנלמדת בהווא אמינא ובמסקנא, ואמר שאומר הכל "בדרך אפשר". העיר לו אבינו: "למה תאמר בדרך אפשר, תגיד עם כל העוצמה!". משפט עידוד זה גרם לו להבין שגם הוא שייך ללימוד בעיון, ולהתקדם מעלה מעלה בהעמקה בתורה.

פעם אמר אבינו לרש"צ, שיש בחורים שמגודל יראתם וחסידותם הם מתביישים לומר סברא משלהם, ואמר "זו ענווה פסולה". וכשרצ"ד שלח לאבינו

שטיקל תורה שחידש בסוגיא אחת, שלח אליו אבינו בחזרה מכתב של עידוד וחזקו. וכשרצ"ד אמר לו, ששלח את זה כדי לשמוע הערות מה צריך לתקן, נענה אבינו: "תפסיק עם הענווה הפסולה, תהנה ממה שכתבת, ותמשיך לחדש ולכתוב עוד ועוד".

משיב בסדר ג'

על דרכו במתן תשובות לבחורים בסדר שלישי בישיבת טשעבין, סיפרו רבים, שכל אחד קיבל מענה לא פחות מחצי שעה, ולעתים היה בחור אחד שוהה אצלו מתחילת הסדר ועד סופו. הריא"ק הדגיש, שהסדר במרבית השנים היה שהיו מייחדים פתק ובו נרשם תורם של הבחורים שביקשו לשאול שאלות. אצל אבינו לא היה טעם לכתוב יותר מחמשה שמות, כיון שיותר מחמשה בחורים לא הספיקו לשאול את שאלותיהם במהלך סדר שלישי. פעמים רבות היה אבינו נשאר בישיבה שעה ארוכה אחרי סוף הסדר וממשיך לדבר בלימוד עם הבחורים, והיה אומר: עד 10:30 (השעה הרשמית של סוף ס"ג בישיבה) אני נמצא בגלל סדרי הישיבה, אחר כך אני נותן מזמני שלי.

הבחורים קיבלו מענה לפי התור, ולא פעם היו צריכים לתפוס ביום זה תור ליום המחרת. במקרים רבים בהמשך התור הופיע בחור מוכשר יותר, ולפניו היה בתור בחור בינוני בכשרונותיו. במקרים כאלו, נוטים נו"נ לקצר במענה לבחור הבינוני, כדי להשתעשע בדברי תורה עם הבחור המוכשר יותר. אך אבינו היה עומד תמיד בניסיון זה, ומעניק את המענה הסבלני במלוא אורך הרוח לבחור הבינוני. כל בחור היה מקבל יחס של כובד ראש לשאלתו, ואבינו היה אומר: אין שאלה מיותרת. כל שאלה מרחיבה את הסוגיא ביתר בהירות.

סיפר רש"צ, שישב סמוך לו בסדר ג', ובמשך שבוע בחורים שאלו את אבינו בזה אחר זה על אותו ענין, עד שרש"צ כבר לא היה מסוגל לשמוע את אותם דברים שוב ושוב, אך אבינו עם כל הרעננות והפרישקייט חוזר שוב ושוב, כאילו לא אמר דבר זה מעודו.

גם לשואלים שאלות של שטות, היה נותן תחושה שזו שאלה טובה והיה משיב בחביבות, באופן שיצאו עם תשובה ביד, וירצו לשוב לשאול. ורק לשואלים על מנת לקנטר, היה עונה בתקיפות.

תלמידו רי"א תיאר כיצד היתה נראית צורת התשובה לתלמיד השואל: אתה שואל כאן, אבל איך הבנת את רש"י. ולאחר מכן: ואיך הבנת את התוספות. והכל בסבלנות אבהית ללא גבול. וכך גם נהג בפעמים הבאות עם כל הפרישקייט,

בנותנו תחושה של חברותא שבוחן את הסוגיא יחד, או יתירה מזאת שהוא כאילו תלמיד שיש ללמדו מחדש, בלא שום תחושת רב ותלמיד, למרות שהתלמידים כינוהו "הרבי". הוא היה אומר בשם הרבי מפשיסחא, על הפסוק "כאשר ישא האומן את היונק" שמשה רבינו הניק את התלמידים בתורה.

ותלמידו רצ"ד הוסיף, שהיו פעמים רבות, שבחורים שאלו שאלה באמצע הסוגיא, ואבינו לא היה משיב על השאלה, אלא היה מתחיל ללמוד מתחילת הסוגיא לאט לאט, עד שהגיעו למקומה של הקושיא, והנה אין זכר לקושיא.

אחד התלמידים היה נוהג להעלות על הכתב את כל התשובות שקיבל מאבינו על שאלותיו. כשנודעו הדברים לאבינו היה מבקש מדי פעם לראות את מה שכתב, והיה נהנה מכך מאוד.

חלק מהתלמידים סיפרו, שבפעם הראשונה שבאו לשאול אותו, היה מסביר פנים הרבה (כדי שהבחור יוכל לספר לאמא שלו בטלפון בלילה, שזכה היום לדבר עם המשיב), אך בפעם השניה במידה והבחין בתכונת נפשו של הבחור שהוא מסוגל להתעלות בעמל המחשבה והעיון, לא היה מניח לו לשקוע בשטחיות נוחה, אלא היה מדרבן אותו ומעמידו על המקום הנכון. ומי שהיה בר דעת להבין את התכלית, היה מחזיק מעמד ונשאר קשור הלאה. וסיים אחד מתלמידיו, שגם הוא לאחר החתונה החל לעבוד עם בחורים, ושאל לאבינו כיצד לעבוד עם בחורים. והשיבו: מה השאלה, בדיוק כמו שגידלתי אותך.

תלמידו רצ"ד סיפר על הפעם הראשונה ששאל את אבינו בענין מיגו בגיטין דף ב. ולאחר שאבינו הרצה את דבריו, הגיב לו רצ"ד, שאחד מן האחרונים אומר שלא כדבריו. כשמוע זאת אבינו רצה להעמידו בקרן אורה, ואמר לו: "אני יודע באיזה ספר עיינת, מוטב שתפסיק לפתוח כל כך הרבה ספרים, ותתחיל ללמוד היטב גמרא רש"י וראשונים". וכדי שיתיישבו הדברים על לב התלמיד הוסיף ואמר, שבעבר הרחוק אמר לו אחד מרבותי בזה הלשון: "אני יודע היטב איזה ספר בלבב את דעתך, וגם לא הבנת מילה ממה שהוא כתב". על דרך זה אמר אבינו לרצ"ד בהזדמנות אחרת, כלפי שמיעת שיחות חזוק, שיש בחורים שאינם מיושבים בדעתם, ורצים מהכא להתם ומהתם להכא לשמוע משפיעים רבים, ואין הדברים נקבעים בלבם, וטוב יותר היה לעשות כמו שנהגו בעבר בהיותו בחור, שכל אחד היה לומד ספרי חסידות בקביעות, וכך היו הדברים נשרשים בלבו ועושים פרי (ועיין בספר זה חלק ענינים סימן כא, בענין הכנעה ענוה ויראת חטא והשווה לדברים שכאן ומקבלים דין מן דין).

לאחר שהחלים אבינו בפעם הראשונה, חזר לישיבה ללמוד עם בחורים

בחברותא לפני הצהריים, אך לא חזר להיות משיב בסדר שלישי. בכל זאת היו מגיעים לשאול שאלות בשעה שהיה לומד עם החברותא, באחת הפעמים לא היה לאבינו זמן לענות לשאלה, ולכן כתב השואל את השאלה בכתב, וקיבל עליה תשובה בכתב, בהתייחסות מפורטת ונפלאה, בשני עמודי דפדפת.

חברותא

בימי השבעה באו בזה אחר זה תלמידיו שלמדו עמו בחברותא בישיבת טשעבין משנת תשס"ה ועד שנת תשפ"ג, וסיפרו על היכרותם הראשונה עמו כמשיב, כשהם השכילו להמתין בתור הארוך כדי לקבל מאבינו מענה לשאלותיהם והדרכה כיצד ללמוד את הראשונים; את זכייתם בו כחברותא, שכאשר הודיע להם המשגיח על כך הם היו המאושרים בתבל, ועל התקופה הנפלאה שהיתה להם בצללם יחד עמו למעמקי הסוגיות, כשהוא מעניק להם תחושה של חברותא שווה בין שווים, ואת חידושי תורתו היה גורם להם לחדש מעצמם, מתוך ליבון מדוקדק של דברי הש"ס והראשונים.

רא"צ הדגיש, שלמרות שאבינו למד את הסוגיא הנלמדת כבר פעמים רבות, בכל זאת לא הסכים מעולם לעיין בדברים שכתב במחזורים קודמים, עד שסיים ללמוד היטב את הסוגיא מחדש עם כל הפרישקייט, כאילו לא למד אותה מעולם.

נכדו שלמד עמו בחברותא רזל"ה סיפר, שלקראת כניסתו לשי"ג, בתוך הדברים אמר לסבו: חבל שהולכים ללמוד בישי"ג מסכת בבא מציעא, כי כבר למדתי אותה בישי"ק, ומה ניתן לחדש בה עוד. אז התלהט אבינו ואמר: "אינך הראשון שאומר לי זאת, דע לך, שההיפך הוא הנכון, בלימוד הראשון מגלים רק את הרובד החיצוני שגלוי לכל הלומדים, וככל שלומדים וחוזרים יותר מגלים עוד עומק ועוד חידושים". ומשראה אבינו שלבו של נכדו מפקפק ומגמגם בדבר, אמר לו אבינו, "הבה נקבע חברותא בטלפון מידי מוצאי שבת, ואראה לך כיצד ניתן לחדש תמיד חידושים חדשים". כך עשו מידי שבוע בשבוע, ותמיד מצא אבינו חידוש מעבר ל"רייד" המקובל בישיבה, פעם היה זה מערכה שלימה, ופעם הערה נכונה, ופעם קישור למראה מקום נדיר.

כך גם סיפר תלמידו רצ"ד: שבכל סוגיא שלמדו יחדיו, היה לומד זאת כאילו זו הפעם הראשונה, אפילו שלמד אותה פעמים רבות. ופעם אחת אירע שלמדו סוגית תקפו כהן במשך כמה שבועות עם כל הראשונים והאחרונים וכל הצדדים. ואז אמר רצ"ד לאבינו, שהוא חש שהוא מיצה את הסוגיא, ורצונו להמשיך

הלאה. אז אמר לו אבינו: "כך אתה אומר? אתה למדת את הסוגיא הזאת כעת לראשונה, ואין לך עוד כח, אני למדתי סוגיא זו כמה פעמים, ואני מסוגל להתחיל היום מחדש את הסוגיא עם אותו געשמאק, ולמה? כי תמיד אני מוצא עוד ועוד חידושים שלא היו בפעמים הקודמות".

על סדר התנהלות החברותא הנוכחית סיפר נכדו הנ"ל, בתחילה באופן קבוע התעניין בשלומו, מה מתרחש בישיבה, והאם הכל בסדר איתו, ולאחר מכן פתחו בלימוד. ולמרות שהקפיד לקרוא לזה "חברותא", כאילו הם שווים בדרגתם, היה חשוב לו להשפיע ולעצב את צורת החשיבה ודרך הלימוד, שלא יהיה לימוד סתמי. בכל חידוש שהיה משמיע היה מתאר בפרוטרוט את הדרך שעל ידה השיג את החידוש, היה ניכר שמעריך את הדרך לחידושי התורה, לא פחות מחידושי התורה עצמם.

מחמת גודל יקרת הזמן והסדר, היה מקפיד שנכדו יתקשר בשעה קבועה, אך בגלל קושי התמרון של הנכד, היה מתקשר פעם בשעה זו ופעם בשעה אחרת, בתחילה ניסה אבינו להעיר לו בעדינות, אך מששמע על הקושי שלו בדבר, נענה לו. בכל פעם שהיה מתקשר תמיד היה עונה, ולא היה אפילו פעם אחת שנותר ב"שיחה שלא נענתה", גם כשהיה עסוק היה מרים ואומר "אחזור אליך בעוד דקות ספורות". עוד ציין, שמעולם לא התקשר לנכדו על מנת ללמוד, כי אמר, שאינו רוצה להכביד, ורק אם יש לנכד כוח וחשק ללמוד שיתקשר אליו. תמיד ידע שבוע מראש אם בשבוע הבא יוכלו ללמוד יחד או לא. היו פעמים שלא יכלו ללמוד, אך אמר "קביעות אין לבטל, תתקשר ונלמד לפחות 5 דקות".

למרות היותו מחדש עצמאי בתורה, הראה לנכדו שיש לקיים "עשה לך רב", שידריך אותו בדרך הלימוד. והיה שואל מה אמר רה"י על שאלה זו, ומה אמר הרה"י השני על כך. ועודד להיכנס לשיעוריהם. בפעם האחרונה שנפגש עם אבינו אמר לו אבינו בצער רב ועמוק: "תראה, יש לי כל כך הרבה חידושים, ואין לי שום רב שינחה את דרכי ויורה לי אם הדברים אמת או לא, מה ישר ומה עקום, מאז הסתלקותו של מו"ר הג"ר שמואל שטיגל זצ"ל אין לי עוד עם מי לדבר בלימוד התורה בעולם".

סח רא"צ, אירע פעם שראה אבינו שהחברותא אינו מרוכז דיו, ואינו מסוגל ללמוד מאיזו סיבה שהיא. לא דחק בו אלא ראה לנכון לפטפט איתו בשיחות חולין זמן מה. עוד הוסיף, שאף פעם לא ראו אצלו לחץ ועול שצריך ללמוד, גם את המושג 'לפחד ממשגיח' ביטל לגמרי, במידה וראה שהבחור נזקק לכך

מבחינה נפשית. עוד סיפר בהתפעלות, שכאשר מצאו בדברי הראשונים שלא כדבריו, לא התבצר בעמדתו, ולא בוש מלחזור בו מכל המערכה שבנה, והיה מכנה מצב שכזה בשם "קריסת מערכות". כך סיפר גם רצ"ד, שפעם אחת התווכח עמו שעה ארוכה על פשט בתוס', ולבסוף הודה לו אבינו, ותיכף ומיד החל לשבח אותו שהצליח לזכות לכוון לאמיתיה של תורה, ושהוא הרב שלו בתוס' זה. דברים אלו נסכו בו חשק רב להמשיך עוד ביגיעת התורה.

בלומדו עם החברותא היו להם כל מיני קודים קצרים ליסודות עמוקים וגורמים בלומדעס, והקודים הללו היו מתעופפים מפיותיהם, ולא היו מוכרים לכל. לדוגמה כשרצו להזכיר את דברי הר"ן על נדר קודם זמנו, אמרו "הר"ן בפרפיניאן", כאומרים, שמעשה הנודר שמוזכר בדברי הר"ן היה בעיר פרפיניאן. ובכך רמזו על יסוד דבריו. וכן רבים. אבינו אמר לו על כך פעם אחת: "אם זר יתבונן בנו בלומדנו בצוותא, יחשוב בקרבו שאנחנו זוג משוגעים".

על תחילת הלימוד בחברותא עם רמ"ק, סיפר זה האחרון, שהיה זה בחורף שנת תש"פ, שחשקה נפשו ללמוד עם אבינו, אך המשגיח רצה לתת למישהו אחר, ואבינו הכריע על פי מאמר של אחד מאדמו"רי חב"ד שתחילה צריך ללמוד עם בחור שאפשר לקדם אותו, וכך קיבל את הזכיה ללמוד עם אבינו. בתחילה סיכם עמו, שאם יקדים לבוא לפני השעה 9:35 ילמד עמו ספר חובות הלבבות, והספיקו ללמוד במשך תקופה ארוכה רק את הפתיחה, כיון שהלימוד היה כלימוד הגמרא, שבכל פסוק שמביא בהקדמתו היה מחשב מה רואים מפסוק זה, והאם פסוק זה נאמר ע"פ הסדר או לא. כך למדו דבר יום ביומו, משך כשעתיים, וגם בתקופת הקורונה בהיותו ספון בביתו למדו בכל יום בטלפון, ואח"כ למד עוד שעה עם חברותא נוספות.

לא רק בישיבת טשעבין העמיד תלמידים בלימודו בחברותא. אחד מנכדיו של גיסו נקלע פעם לקושי בישיבתו, ואבינו הציע לו, במהלך שמחה משפחתית, לקבוע עמו לימוד משותף אחת לשבוע. הוא נתן לאותו בחור להבין שכל האחיינים קיבלו בחיי-בחרותם הצעות דומות, והוא היחיד שהשכיל לנצל את ההצעה ולהיענות לה. ואכן היו לומדים מדי שבוע שעתיים, תחילה במוצאי שבת ובהמשך במהלך השבוע, כשהוא אגב כך גם מרומם את רוחו של הבחור ומיישר אותו בדרכי הלימוד.

על צורת הלימוד בחברותא, אמר פעם בדרך צחות, שיש לקלס את הישיבות בהן הלימוד בחברותא הוא זה מול זה, ולא זה לצד זה. שהרי הבעל הטורים כותב בפסוק (שמות כה יח) 'שנים כרובים וגו' ופניהם איש אל אחיו, בזה הלשון:

"כמו שני חברים שנושאים ונותנים בדברי תורה". והרי אמרו חז"ל (ב"ב צט.) שבזמן שישראל שעושים רצונו של מקום היה 'ופניהם איש אל אחיו', וכשאינם עושים וכו'... (מפי רש"צ).

הקשר עם התלמידים בתורה ועבודה

קשר זה עם התלמידים, היה הרבה מעבר לשעות של סדרי הישיבה, כמו שסיפר רש"ר תלמידו מסלונים, שפעם אחת העלה אותו לביתו בחוה"מ, ודיברו בלימוד וחסידות עד השעה 2 בלילה.

קבוצה נבחרת של תלמידים מסלונים מסלתה ומשמנה של הישיבה היו נוהגים לעלות ביום י"ד אדר אל בית אבינו שנים רבות, לסעוד את ליבם מיינה של תורה, וניגוני דביקות. העליה לרגל היתה בראשות אחייניו.

סיפר רא"צ, שבתחילת תקופת הקורונה למדו בטלפון, והוא אמר לאבינו שכמעט ואין לו בבית ספרים. אמר לו אבינו, שכל ספר שירצה יבקש ממנו, והוא יוציא מהאוצר החכמה וישלח לו.

קשר עם התלמידים המשיך גם שנים ארוכות לאחר שפסקו ללמוד בצוותא, וגם כשהיו מעבר לים. וכעדות רצ"ד תלמידו מטשעבין, שיכול להצביע על כל רחוב בבורו פארק מה דיבר שם בטלפון עם אבינו.

ראז"ג תלמידו מסלונים סיפר, ששנים רבות לאחר לימודיו בסלונים שלח דרישת-שלום לאבינו על ידי אחיין. אבינו השיב בחזרה בתקיפות המעורבת בחיך: "אם דורך זוכר את המתבאר בדברי הרשב"א בסוגית אינו ברשותו, יש לו מה לדבר עמי, ואם לאו, אל יראה פני".

ר"ו תלמידו מסלונים העיד: היה זה מחזה נפוץ לראות אברכים מבוגרים שהגיעו לחצרות הישיבה לצורך ענינים שונים, ולא ויתרו על כניסה להיכל הישיבה לדרוש בשלומם, ובדרך כלל גם לדבר עימו בלימוד בסוגיא בה עסקו. מספר פעמים גם העביר דרכי מכתבי תורה בהם התכתב בלימוד עם בוגרי הישיבה ששמרו על הקשר המיוחד עמו.

הקשר עם התלמידים בשאר תחומים

הקשר עם תלמידיו היה כה עמוק, עד שהתרחב גם לשאר תחומי החיים. וכמו שצינו כמה מהתלמידים, שהיו סמוכים ובטוחים על דיסקרטיות מלאה. היה מתעניין בשלומם תדיר, אהב אותם כנפשו, שמח בשמחתם וביקש תמיד שיעדכנו אותו בשמחותיהם.

וכמו שאמר הר"ד שהיה אבינו חוזר תמיד על הפסוק 'ושננתם לבניך' אלו התלמידים, שכשם שהבן מעדכן את אביו בכל שמחה הבאה לפתחו, כך גם התלמיד. והוסיף אבינו, שהוא נכד של הרה"ג ר' אריה לייב מאלין, כי הוא תלמיד של הרה"ג ר' צבי קושלבסקי תלמידו.

אמר תלמידו רש"צ, שבכל פעם שזיכה אותו ה' בילד, מיד לאחר שבישר את הבשורה הטובה להורים, התקשר לאבינו לבשר לו זאת. כי הקשר היה כל כך גדול, עד שהתחושה היתה שהוא ממש חלק מהמשפחה. וגם משום שהיה ניכר שיש לאבינו שמחה גדולה מאד כששמע את הבשורות הטובות.

ופעם אחת התקשר אליו תלמידו ואמר: הנני שמח לבשר שנולד ל'רבי' נכד, כי לי תלמידך נולד בן, נמצא שהוא נכד של ה'רבי'. ענה לו אבינו בצחות: הנך מערב פשט בדרש, הפשט ב'ושננתם לבניך' הוא כמו שפירש רש"י שהם התלמידים, שכל דברי רש"י הם פשוטו של מקרא. לומר ש'ושננתם לבניך' אלו הבנים ממש, זה דרש. נמצא שבגן הוא בדרש, ואתה בני בפשט.

סיפר רא"צ, שאירוסיו היו בשעה מאוחרת, ולכן לא סיפר לאבינו עד למחרת בבוקר, ואבינו הקפיד עליו מדוע לא מיהר לעדכן אותו. האדמו"ר מזוטשקא-ירושלים, שלקח לחתן אחד מתלמידיו, סיפר, שאמרו לו בשעת גמר השידוך שהוא זכה ב"תכשיט", ברם הצורך של התכשיט הוא ר' חיים יצחק.

כשרח"ה תלמידו נישא בחו"ל, הסתפק אבינו מאד אם לנסוע לחתונתו לחו"ל. רח"ה מאוד רצה שיבוא, וגם אבינו רצה לנסוע, והתפלל לה' שיאיר עיניו, לבסוף לא נסע, אך כדי לתת לו הרגשה טובה, ביקש ממנו לצלם את השטריימל ולשלוח לו תמונה.

באהבתה ישיגה תמיד

אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב אבינו את התורה - בוז יבוזו לו. היה חוזר מדי פעם בנוסח כזה ואחר: "אינני יודע אם מגיע לי שכר על תורתי, כיון שאני אוהב ללמוד, ואני נהנה מהלימוד עצמו". לא ניתן לתאר את דבקותו בתורה בכללותה. נאלץ להצטמצם בציון נקודות ספורות, והמתבונן ירד ויבין מבין הפרטים את עומק הדבקות שהיה דבק בתורה עד נשימתו האחרונה.

בהספד שנשא בלוייתו של ידיד-נפשו, הגה"ח ר' אהרן דוד פנט זצ"ל, חזר בתוך הדברים על יסוד שאמר הג"ר אהרן דוד עצמו, כש"הוא היה אומר", והוא

מייצג נאמנה גם את אבינו: בזוהר הק' (ח"ג דף רכט:) נדרש הכתוב "וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים" (שמות א, יד), "וימררו את חייהם בעבודה קשה" דא קושיא, "בחומר" דא קל וחומר, "ובלבנים" בלבון הלכה. בתורה אור לאדמוה"ז (שמות, דף מט, א) מצטט מאמר זה בתוספת שאינה במקור, הוא מקדים: "וימררו את חייהם" זו תורה, שנאמר כי הם חיינו. והדברים אומרים דרשני. כיצד מתעלה מרירות החיים ומתפרשת כתורת חיים? אלא שכאן הראו לנו עומק משמעות של חיי תורה. רבים הם הנהנים מווארט טוב, ישנם גם רבים שנהנים כשהם זוכים לחדש מהלך מאיר עיניים ומיישר גבעות בסוגיא. אך רק מי שחי את התורה באמת, שהיא נשמת אפיו, הוא זה שנהנה גם כאשר התורה מרה לו, גם כאשר שבוע שלם הסוגיא הולכת ומסתבכת ללא מוצא, קושיות הולכות ומערפלות את הראיה הבהירה, ואין איש יודע אם וכיצד יוכלו בכלל להיחלץ מהסוגיא בשלום. רק מי שזו חייו, חי גם מאותו "וימררו את חייהם זו תורה".

אבינו היה חוזר תמיד על הווארט של השפת אמת, שיש 'מתן תורה' ויש 'קבלת התורה', כי את התורה נותנים מן השמים, אך על האדם לרצות לקבל אותה, וכשיעור החשק לקבלה, כך שיעור הקבלה. והיה אבינו מסיים: "דאס איז א'ווראט".

בין כתבי אבינו מצאנו מספר עמודים שכתב בתיאור ימיו האחרונים של אביו, מבין המילים מבצבצת ועולה שלהבת אהבתו ותשוקתו האדירה לתורה. אבינו פותח את דבריו שרצונו לפרט על ארבעה נושאים, אך בפועל לא כתב אלא נושא אחד ומיוחד, שהוא גודל המעלות וההשגות בתורה של אביו בימיו האחרונים.

ידיד נפשו הרה"ג רבי אלימלך וינברג בבואו לנחם פתח ואמר בסערה והתלהבות גדולה: "אפשר לקרוא עליו בלי גוזמה את הפסוק 'אֵילַת אֲהָבִים וַיַּעַלְתָּ חֵן בְּדָדֶיךָ יְרוּךְ בְּכָל עֵת בְּאַהֲבָתָה תִּשְׁגָּה תָמִיד'. היה מדביק את כל סובביו עם הברען שלו בלימוד, עד שגם אם היה הלומד עמו עיף ויגע, היה נוסך בו כוחות רעננים ומחודשים. כשהיה שואלני שאלה פשוטה, ידעתי שזו הקדמה לבנין גדול. דמות אמיתית של ת"ח, שכל כולו תורה בלי קלישאות".

סיפר תלמידו רצ"ד, שבהיכנסו בפעם הראשונה להיכל ישיבת טשעבין, נגלה לעיניו מחזה חריג שלא ראה מעודו בחו"ל, שראה את אבינו יושב עם הבחורים כאילו הוא אחד מהם, ומפלפל עמם בעומקה של סוגיא בריתחא עצומה, וההר בוער באש עד לב השמים, כאילו היתה זו הסוגיא הקשה ביותר

בש"ס. רק לאחר כמה ימים הבין, שהתופעה הזאת אינה חד פעמית, אלא היא תופעה קבועה, תמידית כסדרן, באין חילוק בין יום ראשון או חמישי או שאר יומא דפגרא, תמיד עם אותה שמחה ונהרה והתלהבות, כסוחר ההולך להרוויח כל הון דעלמא.

עוד סיפר רצ"ד: שבישיבה היה בחור אחד שהיה מפורסם למתמיד גדול, שלא הפסיק בדברים בטלים מעולם, ופעם אחת התקשה בהבנת הסוגיא, וניגש לאבינו והתפלפל עמו בלימוד זמן ממושך, עד שלבסוף נמצא ביאור נפלא בסוגיא. או אז פנה הבחור לשוב אל מקומו. וכשראה זאת אבינו, קרא לו ושאל אותו, למה אין השמחה ניכרת על פניך? הבחור חיך קימעא, והחל שוב לחזור למקומו. ושוב קרא לו אבינו, ושאל אותו, איה השמחה? כך שוב ושוב. עד שהיה ניכר שהבחור מצטער על ההטרדה. וכשהלך שאל רצ"ד את אבינו, מדוע עשה ככה? וכי אינך מכיר את הבחור הזה שאינו מפסיק באמצע הלימוד לשום דבר. ענה לו אבינו בחריפות: "זה לא משנה איזה בחור הוא, כל מי שיכול לשמוע כזה פשט ולא לרקוד משמחה, אין ללימוד שלו קיום".

ומה לנו גדול מעדות הנכדים והנכדות, שהשתוקקו מאד לבוא לחזות בפניו המאירים באור יקרות ביום שמחת תורה, כאשר היה ספר התורה חבוק בזרועותיו, והוא מפזז ומכרכר בכל עוז לפני ה', בשירי אהבת התורה מתיקותה ודביקותה, שהציתו אש שלהבת בלבם הנרגש של הצאצאים, לזכות להיות גם הם כמו סבא וסבתא האוהבים את התורה ומוסרים את כל נפשם למענה.

ואם ב"ברען" עסקינן, סיפר הראז"ג, שדרכו של אבינו היתה למצוא כל מיני מראי מקומות שאינם מקומיים, ולייסד שכל עיקר הסוגיא תלויה באותם מראי מקומות. והיו סובביו מתווכחים עמו האם אכן יש קשר בין הציון לסוגיא או לא, וכך היתה השלהבת עולה מאליה.

על אופן נוסף שגרם לריתחא דאורייתא, סיפר רש"צ, שהיו מספר פעמים שהיתה לאבינו קושיא חזקה, שלא מצא לה פתרון. ואז היה כותב את קושייתו על דף, ומדביק אותו על קיר הישיבה, וביקש שכל מי שיש לו תירוץ, שיבוא ויתרץ. והיה קורא לזה "אוואנט קשיא". דבר זה הוסיף הרבה להט של תורה בישיבה.

גם ידידו הגאון רחמ"ה אמר, שהדביק בו חשקת התורה. ובכל פעם שהיה פוגש אותו, היה שואל אותו בלימוד, ולא היה מניח לו עד שליבן את הענין היטב.

שנים רבות חלפו מאז נפרד מידידיו הרבנים שלמדו עמו אצל הג"ר צבי

בפרשבורג, אך הקשר ביניהם נותר קיים לנצח, כי עדיין לא נוצר דבר שיוכל לנתק ולהתיר קשר של תורה, ומים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה [ראה דברי ידידיו לעיל בפרק "דרך הלימוד"].

כמה מתושבי השכונה סיפרו שראו שהיה יושב שעות ארוכות רכון על התורה בבית הכנסת "בית ישראל" בחדר הפנימי, או "סאטמר" או "יד שמעון", בלי לשים לב לכל הסובב אותו. אחד מגדולי הת"ח בשכונה סיפר בבואו לנחם, שהיה יושב לצידו שעות רבות ב"סאטמר", והיה מלבן עמו את הסוגיות שמסר עליהם שיעורים בישיבה, ולאחר מכן היה אומר בשיעור שדברים אלו ליבן עם תלמיד חכם אחד, וכך נוצרה אורית ריתחא דאורייתא. הוסיף והעיד שהיה אבינו בקי בכל סוגיות הש"ס להוסיף מידע, בימים שלא היו ספרי מפתח.

בכל עת מצוא היה אבינו מוצא את החידוש הנוגע לאותה עת, אם זה בהתאסף בני המשפחה לסעודת מרעים בימים טובים בחנוכה או בפורים, כאשר הכל היו מדברים על דא ועל הא, היה לפתע מרים בקולו קול עוז ואומר, שמעו נא את החידוש שהתחדש לי לאחרונה. הס הושלך, ואבינו היה מרצה בפה מפיק מרגליות את החידוש שחידש, כשחדוה ושמחה יתירה ננסכים בקולו. בני המשפחה היו גם הם מעירים ומוסיפים משלהם, והיו פניו מאירים באותה שעה כזוהר החמה וכמלך בגדוד.

וכן להיפך, כאשר לאחרונה ישב שבעה בפטירת אחיו ר' מרדכי ז"ל בחודש חשון תשפ"ב, אותה עת למד הלכות אבל ברמב"ם, וחידש מערכה ארוכה על פי דיוק לשונו, על מהותה ותכליתה של האבלות, שאין מטרתה להצטער, אלא להתעורר לתשובה [הובא בספר זה, חלק רביעי סימן כו]. וכן הביע התפעלותו מדברי שו"ת מהרש"ל (סי' סו) המחדש (בתירוץ השני) שהמלמד תורה לאחרים בשכר, מותר בעסק התורה בימי אבלותו, "דמאיזה צד אסרו אבל בתורה, משום שמחה, ומאחר שזה טרוד במלאכתו לית ליה שמחה, אפילו העיון שהוא מעיין ההלכה קודם שילמוד עמהם, מ"מ בהול במלאכתו כדי שיוכל לגמור פעולתו". מכך הוציא אבינו, שהרבצת תורה בשכר אינה מביאה לשמחה ואינה לימוד אמיתי, ורק הלומד תורה כמותו, משוחרר מכבלי השעבוד לתלמידים, לומד תורה לשמה ושמח בה.

ואם ב"תורה לשמה" עסקינן, סיפר תלמידו רמ"ב: לפני תקופה פגשתי אותו, והוא שאל אותי למקום לימודי, עניתי לו שאני לומד בכולל חו"מ. והוא התעניין אם אני הולך לכיוון דיינות, ועניתי, לא, והתנצלתי שאצלי זה כבר מידי מאוחר.

כששמע זאת גער בי על ההתנצלות ואמר: "הרמב"ם אומר שאוהבי ה' לומדים תורה לשמה, ומי שלומד תורה כדי להיות דיין הרי הוא וכו'".

גדול היה הריכוז שהיה לאבינו בלומדו את התורה, ריכוז נדיר ומיוחד כמעט שאינו בנמצא, בפרט אצל אדם כמותו שהיה איש בין אנשים. היה יושב רכון על לימודו וכתביו שעות ארוכות, ולא היה מסיט מבט כלל אל החולפים על פניו. גם ביושבו בביתו היה מרוכז כל כולו בלימוד. בילדותו שאל אותו בנו, כמה זמן מסוגל אדם להיות מרוכז בענין אחד, מבלי להסיח דעת לענין אחר. והוא השיב: אני עבדתי על עצמו בצעירותי שאהיה מרוכז בענין אחד 15 דקות. העידו על כך נכדיו שהיו ישנים אצלו בלילות בתקופת לימודם בישיבה-קטנה בירושלים, שכאשר היו שבים מהישיבה לביתו, היו חולפות דקות ארוכות בלי ששם לב שמישהו נכנס, ורק לאחר זמן היה שם לב, ומיד קם לחמם אוכל ולהגיש ולדאוג לשלום הנכד היקר ללבו.

העיד רש"י תלמידו מסלונים: דבר בולט אצלו, שהיה אפשר לדבר איתו בכל מקצועות התורה, ולא משום בקיאותו הרבה, אלא משום שהיתה לו תכונה לרדת לעומק של כל דבר, ולהכנס מיד לענינים.

דרך ארץ רבה היתה לאבינו בפני התורה, להקדיש לה את מלוא היישוב הדעת והריכוז. תמיד היה אומר, שאי אפשר ללמוד בעיון הראוי, ללא שיעור שינה כראוי, והמקמץ בשינתו סבור שמסגף גופו לעבודת ה' ומעשיו רצויים לפני ה', אך אינו שם לב שמזיק בכך לכוח ויכולת העיון שלו בתורה. כשהיה שב מקיום מצוות כיבוד אם במעון הורים, והיה מותש וזקוק למרגוע, היה נח לעתים גם 20 דקות, ואחר כך היה שב ללמוד עם החברותא. אולם מאידך, גם במצבים וזמנים הכי קשים, כשאנשים אחרים אינם מסוגלים לא ללמוד ולא להתפלל, הוא היה יושב ועוסק בתורה בעיון רב.

הר"ט מטשעבין סיפר, שלכל החברותות של תחילת סדר א' היה אבינו מורה בקביעות: "לך לאכול תחילה פת שחרית, ולאחר מכן תשוב ונלמד". כי ידוע ידע שאי אפשר ללמוד בריכוז הנדרש ללא פת שחרית מסודרת.

מאהבתו הגדולה לתורה היה מחזר לעמול בה גם בגופו, ולא היה מניח לאחרים להביא לו ספר מהארון. רש"צ אמר, שהיה מתרץ שכואב לו הגב, ולכן הוא צריך להזדקף ולקחת לבדו. הביא בשם רעק"א, שיש לעמול להביא את הספרים מהארון. רי"א סיפר, שגם בימי חולשתו בחורף תשפ"ג בלומדם בביהמ"ד בעלזא, לא הניח לו להביא הספרים, ותמיד טרח להביאם בגופו.

אודות לימוד פנימיות התורה, היה אבינו אומר בדרך צחות, שיש לו הסכמה מרבו הג"ר משה לוריא שלא ללמוד פנימיות התורה. ומעשה שהיה כך היה, כאשר עקב אילוצים נסגרה ישיבת 'לפלגות ראובן', עבר הג"ר משה לוריא לישיבת שער השמים, והחל לעסוק בתורת הסוד וללמדה ולכותבה. באחד הימים עלה אליו אבינו ודיבר עמו בלימוד, והשיחה נסובה גם על טעמי המעבר ללימוד תורת הסוד. אמר לו הג"ר משה: "לכל אברך יש תקופה בה הוא "מתייבש" וזקוק להתחדשות, ולימוד הסוד מועיל ויוצק בו חיות והתחדשות. גם אצלך, כשתתייבש תעבור ללמוד קבלה". אבינו היה מסיים ואומר, אם כך הלא הורה לי רבי שלא ללמוד תורת הסוד, שהרי מעולם לא אירע אצלי שמץ התייבשות, תמיד יש לי גישמאק חדש בעיון התורה הנגלית.

מרגלא בפומיה בדרך צחות, שעיסוקו הוא בתורת הסוד, כיון שלומדי תורת הסוד אינם המקובלים הלומדים דברים שכבר כתובים וברורים, ואינם מגלים כל סוד חדש בלימודם, ורק אותם הלומדים גמרא בעיון הם המגלים את סודותיה וצפונותיה של התורה. והיו שגורים על פיו דברי רש"י (שבת פח: ד"ה למיימינים) על לימוד העיון: עסוקים בכל כחם, וטרודים **לדעת סודה**, כאדם המשתמש ביד ימינו שהיא עיקר.

עדות העידה אמנו בפנינו, שפעמים רבות היה שוכב לישון עם קושיה, ובבוקר מספר בשמחה שיש לו כבר תירוץ לקושייתו. הלא חז"ל אמרו (ברכות נה:): אין מראין לו לאדם בחלומו אלא מהרהורי לבו. אם כך אין פלא בדבר, שהרי עיקר הרהורי לבו ביום היו בדברי תורתו, מהם ובהם היתה טרדתו.

חיבה יתירה היתה לאבינו לדברי הגר"א, על פיצוח ה"שם" שבדבריו, והפטיר פעם אחת, שזו גימטריא של שמו. היו פעמים שאמר לתלמידיו, שהוא יגע על ס"ק אחד בביאור הגר"א שלשה ימים, ופעם אחרת אמר, שהוא טורח אחריו כבר שבועיים. תדיר היה מוצא בדבריו הקצרים פנינים נפלאים התואמים את יסודותיו במרחבי הש"ס.

כמו כן היה משקיע זמן רב בטעמיו המיוחדים של הלבוש בהלכות, שכידוע חידש מדנפשיה טעמים להלכות שבשו"ע, והשיגו על כך הסמ"ע, ואבינו היה עמל הרבה בתורתו ומחבבה ביותר. רבים ממהלכיו בשוב דעת הלבוש נדפסו בספרי "חלקת יצחק", ואחרים עודם בכתובים. כשנודע לו שהוא גין ונכד לבעל הלבוש גדלה שמחתו, וביותר שמח כשהצליח לרכוש סט של ספרי הלבוש, בשעה שהיה קשה מאוד להשיגם (לפני צאת שתי המהדורות החדשות).

כמו כן העיד ידידו הגאון רבי עמרם אופמן מכולל זיבענבערגן, שכשהיה מגיע לדברי הנתיבות המשפט, ועל פניו היו הדברים סבוכים ומעורפלים, היה אבינו מסביר אותו בבהירות גדולה מהיסוד ואחריו כל המסתעף ממנו, עד שהיו הדברים שמחים [כך גם העיד רא"צ, שהיה לאבינו דרך ארץ מיוחדת לדברי הנתיבות המשפט, שהעולם היה נעצר אצלו מפני דבריו]. גם ל"נתיבות" הרגיש קשר מיוחד בהיותו נכדו (ובצוואתו הסתמך על דבריו, כדלהלן בפרק "אחרית"). כמו כן היה מדייק הרבה בלשון הרמב"ם, בסדר הלכותיו ופרקיו, דברים שאין לו אח ורע בדומה לו.

אמר פעם לרש"צ, שסוגיית 'חייב אני לך מנה בשטר', היא 'א'עולם הבא סוגיא' שלו.

אחינו רא"ז סיפר, שבתקופה שבה למד בישיבה מפורסמת, היה אבינו פוגש אותו מדי פעם ברחובות שכונת שערי חסד, כשאבינו חזר מביקור-כיבוד-הורים, והיה מדבר איתו בלימוד. אבינו היה מחדד אותו בקושיות חזקות בסוגיות שבהן עסקו בישיבה, באומרו שעל קושיות אלו גם לגאון ראש הישיבה שליט"א אין תשובה.

היותו נעים שיח בכל עניני העולם אינו סוד, אך מכריו ידעו שכשרצונם להחיותו באמת, עליהם לדבר עמו בעניני התורה ועיוניה. העידו על כך ביותר ימי חוליו, שבהם כמעט ולא ענה לשיחות טלפון, אלא רק למי שהבין שהוא חפץ לדבר עמו בדברי תורה. סיפר ידידו כנפשו אחינו רז"ל"ק, שבשומעו שחזרה אליו מחלתו בשנית, חיפש סוגיא שמתמצא בה, עד שמצא בחלקת יצחק חלק א' סימן בעניני הסיבה, ומיד כתב הערות ושלח אליו בדואר בערב ר"ח ניסן תשפ"ג, ואכן מתוך כך זכה שאבינו שב אליו בטלפון והתדיין עמו על הערותיו.

גם בשנת תשע"ז כשנודעה לו הבשורה המרה כלענה, שהתגלתה אצלו המחלה בפעם הראשונה (לאחר שהשתומם כשעה חדא), עלה לישיבת טשעבין, ותפקד בתפקידו כמשיב במשך שעותים. אחד התלמידים (רבא"צ) סיפר בימי השבעה, שהוא זוכר שבאותו לילה אמר לו אבינו: "אני כבר התאוששתי, אך מה יהיה עם הרבנית". אכן, התורה היתה נחמתו ומפלטו, וכפי שנהגה אמנו לומר בהמשך: אדם רגיל מוצא מפלט אחד מדאגותיו המייסרות והמפלחות - השינה, אליה הוא נופל כשהוא תשוש וחייב להירדם, ובשנתו הוא בורח מהמציאות המרה; אך לאבינו יש מפלט אחר: התורה, בה הוא שוקע בכל הווייתו, ושוכח מכל הדאגות והחששות המייסרות. בשנים הבאות, עד ימיו האחרונים, היה אבינו חוזר בשמה על הגדרה קולעת זו.

אבינו סיפר לתלמידו רח"ה, שבשהותו באותה עת באישפוז בבית החולים, חש שדעתו אינו מיושבת עליו, ועל מנת ליישב את דעתו, העביר לעצמו תסריט בכח הדמיון, ובו הוא כביכול מוסר שיעור בפרק נערה המאורסה לקהל גדול בן אלף איש, ובתוך הקהל ישנם תלמידים המתקשים בהבנה, והוא נצרך למסור שיעור במשך 3 שעות רצופות בבהירות גדולה. כך עשה. בתום אותם 3 שעות של השיעור הווירטואלי, שבה אליו מנוחת הנפש.

בדומה לזה היה בימי השבעה על אמו ע"ה בחודש כסלו תשפ"ג, שדיברו על איזה ענין, וראו שאבינו אינו מרוכז דיו, ומשנשאל על כך, אמר: מה אעשה, זה קרוב לשבוע שאינני לומד תורה, "כשאינני לומד, הראש שלי לא במקום".

בהמשך בשנת תשע"ח בתקופת הטיפול בבית החולים והבידוד הממושך בבית, שקד על הוצאת הכרך השלישי של ספרו, בעריכת הדברים וסידורם על דיוקם, בהוספת מפתחות וכל הנצרך להשלמת הספר, אותו חילק בסעודת ההודיה כשהחלים מהמחלה. כל זאת בעידודו של ידידו הג"ר שמואל שטיגל זצ"ל, שהכיר את תכונת נפשו של אבינו, שהתורה היא סם חיים עבורו, וממנה תוצאות חיים ומרפא לנפש ולגוף. וכפי שהעידה אמנו ששהתה עמו בבידודו, ובמו עיניה ראתה, שבכל עת שדיבר בדברי תורה עם הג"ר שמואל, ממש חייתה נפשו, והיה נראה כאילו הוא בריא לגמרי.

כך גם העיד רש"צ שהתקשר אליו באותה תקופה, וקולו של אבינו היה חלוש, ובקושי דיבר. ושאל, האם ניתן שאלה בלימוד. והשיב, תתחיל ונראה אם יהיה לי כח. אבל מאותו רגע שהתחיל לדבר בלימוד, הפך להיות אדם חדש, ודיבר בכל הכוח והעוצמה כמו בחור צעיר. אמרתי בלבי, הנה לנגד עיני "תחיית המתים מן התורה". כך אירע עם כמה מהתלמידים.

וזה לשון אבינו בהקדמתו לספרו השלישי: "תודה מיוחדת למורי ורבי הגאון הצדיק הרב שמואל שטיגל שליט"א, אשר סייעני לעמוד בקרן אורה בכל תקופה זו, לראות ולקבל את כל הבא עלי באספקלריא של תורה, ותמך בי רבות לחזק רוחי, והשקיע הרבה מאוד מזמנו היקר, כמעט דבר יום ביומו, לשוח בסוגיות הנלמדות באותו זמן, ודחפני והמריצני להמשיך לעמול בעיון תורתנו הק' גם בימי קושי ומכאוב. ישלם לו ה' בבריות גופא ונהורא מעליא, ורוב נחת מצאצאיו ותלמידיו". (וראו גם להלן בהספד שנשא אבינו על הג"ר שמואל, שבו עסק גם כן בנקודה זו).

הר"מ בנו של הג"ר שמואל שטיגל, ציין בהתפעלות, שאין כל קשר בין אבינו לאביו, לא בסגנון הלימוד ולא בסגנון החשיבה, מלבד בידיעת הראשונים

הנדחים, ומלבד דיוק כל אות בביאור הגר"א. ואעפ"כ היתה קיימת ביניהם ידידות עצומה שאין לשערה ולתארה.

עוד סיפר ר"מ, שבהיות אביו מאושפז בבית חולים לאחר התקף לב, בא פעם אחת לבקרו, וכבר מחוץ לחדר שמע קולות ויכוח רמים בלימוד, וכבר לפני שראה מי בא לבקרו, הבין שזה אבינו. ר"מ נחרד עד עמקי נשמתו, משום שהיה חרד לגורל לבו החלוש של אביו. אולם לא עלה בידו להפסיקם עד שסיימו את הנושא.

באותה שנה, כאשר הרופאים כבר התירו לאחרים לשהות במחיצתו, והוסרה חומת הבידוד, למד עמו החבורתא רא"צ בביתו, וסוכם ביניהם שרא"צ יתקשר מראש אם היום יש בכוחו ללמוד עמו, ורא"צ סבור היה לפי אומדן הכוחות שלא ילמדו אלא פעם-פעמיים בשבוע, אולם בפועל לא היתה אף לא פעם אחת שאבינו אמר שאין בכוחו ללמוד. כל יום למדו שעתיים, ולעתים הדבר גבל באפיסת כוחות, עד שבקושי רב היה אבינו מלווהו עד דלת הבית.

בראש קלסר עב כרס של חידושי התורה לפרק חזקת הבתים שנכתבו בשנת תשע"ח, כתב אבינו:

פרק חזקת הבתים, נלמד ונכתב בחורף ה'תשע"ח, בתודה להשי"ת אשר הפליא חסדו עמי, וזיכני ברחמי ובחסדיו המרובים, אשר גם בימי חליי ובימים שטופלתי לרפואתי, ונחלשתי מאוד בגופי, וקיבלתי כוחות מיוחדים בגוף ובנפש שאוכל להמשיך ולעסוק ולחדש בדברי תורה.

ויהיה זה בקוצר המילים למזכרת על הודאתי להשי"ת על רוב רחמי וחסדיו עמי, ויעזור השי"ת שאמשיך לישב בבית ה' כל ימי חיי מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, להתעמק ולחדש בסוגיות הש"ס עוד רבות בשנים עד ביאת גוא"צ במהרה בימינו אמן.

גב. כמו כן נלמד ונכתב בחורף ה'תשע"ח פרק קדשי קדשים ופרק השוחט והמעלה במסכת זבחים.

באותה תקופה סיפר אבינו לרא"צ, שהוריד ים של דמעות ב"אהבתי כי ישמע ה'" שבהלל בחג הסוכות תשע"ח.

היה משנן באוזננו רבות את דברי השפת אמת על רבקה, שמי שלומד תורה לשמה, עולים מי התורה לקראתו, ומוצא תירוצים לקושיות שהיו לו. וכן היה חוזר על דברי החתם סופר, שכאשר הלומד מוצא את אותו ענין שלמד במקום אחד גם בלומדו במקום אחר, יש בכך הוכחה שהיא תורה לשמה. בתקופה האחרונה היה פוגש פעמים רבות את אותו ענין בין בלימוד של הבוקר ובין

בלימוד של הצהרים, והיה משבח ומקלס זאת רבות. בתחילת זמן חורף תשפ"ג ציין בהתפעלות, שעומדים ללמוד סוגיות דומות בסדר א' (סוגיות חזקת מטלטלין בריש פרק שנים אוחזין) ובסדר ג' (ענייני חזקת מטלטלין בחו"מ). וכן היה מציין בשמחה על פעמים רבות שהיה לומד במקרה דברי אחד מהראשונים או אחד מהאחרונים, שאינו נפגש בדבריו תדיר, ובעיינו לאחר מכן בלוח שנה היה מוצא שבדיוק באותו יום חל יום יא"צ של אותו רב.

עד נשימתו האחרונה יגע בתורה בעיון רב ללא מיצרים. כבר בחודש חשוון תשפ"ג היה חלש מהרגיל, וסוכם שרי"א יסיע אותו ברכבו אל ביהמ"ד בעלזא שם למדו יחדיו, ומשם גם ישיבנו אל ביתו ברכבו, אך תמיד ההסעה היתה רק בהלוך ולא בחזור, כי בחזור היה צועד ברגליו. לשאלת רי"א למה הוא מפר את ההסכם, השיב, שהלימוד מעניק לו כוחות מחודשים, והדרך שמורה לו לחזור על הנלמד במוחו, כי קל לו יותר לעשות זאת "בלכתך בדרך" מאשר בנסיעה ברכב. ולא אחת אירע שלאחר שובו לביתו, התקשר אליו אבינו בהתנצלו על ההפרעה, בציינו ששכחו לחשב ענין פלוני ולשונו של אלמוני. מקרה דומה סיפר גם רמי"ק, שבאחד מן הימים בשעת הלימוד בחברותא לא מצאו את דברי אחד המפרשים במקורם, ובשעת לילה מאוחרת התקשר אליו אבינו בשמחה גדולה ובישר שמצא את הדברים, ולא יכול היה להמתין עד למחרת, אלא מיד כשמצא את הדברים התקשר אליו.

ולתלמידו רש"צ אמר כמה פעמים, שהמבחן לדעת אם האדם באמת שקוע בלימוד או לא. הוא, כשקם ללכת מחוץ לבית המדרש, אם עדיין מהרהר במה שלמד או לא.

אם במצות 'בלכתך בדרך' עסקינן, היה אומר שבדורינו כל אחד מרגיש צורך לעשות משהו בנסיעה, לשמוע מוזיקה או לפתוח ספר, בשעה שאפשר לשבת ולחשוב, על נושא שנלמד, או עניין אחר שיש לחשוב עליו.

גם בשהותו בבית החולים בימיו האחרונים, המשיך לעמול בתורה עם החברותות בלומדו עמהם על ידי הטלפון. בימים שחש חולשה וסחרחרת סיכם עמהם שלא ילמד אלא 10 דקות, ואם יוכל ימשיך, אך באופן קבוע היה הלימוד נמשך עד שעתים, כשיעור שהיה קבוע ללימודם. ולא עוד אלא שהיו פעמים רבות שכשסיים הפטיר ואמר "כעת נוסף בי כח וחלפה הסחרחרת", ולאחר קם מהמיטה וישב סמוך לשולחן שבחדרו, וכתב את החידושים שחידש באותן שעות.

אירע פעם אחת שלמד עם הרי"א שעתים, וכיון שהיו באמצע בירור דברי הש"ך, אמר יש לסיים את הש"ך תחילה. ולאחר מכן אמר "בני ביתי אוסרים עלי להמשיך, ולכן אפילו לילה טוב אינני יכול לומר", וניתק.

פעמים אחרות אירע שהגיעה השעה להחליף עירוי, ואז היה אומר אבינו לחברותא: "כעת תהיה קצת מוסיקה קלאסית [-הצפצופים של ניתוק העירוי], אבל זה לא יפריע ללימודנו". החברותא סיפר שהיה שומע מבעד לטלפון את האחות בביה"ח אומרת לאבינו: "אתה באמצע השיעור?". והוא היה משיב: "זה בסדר זה לא מפריע".

באחת הפעמים בהיותו בביה"ח, לאחר לומדו עם הרי"א זמן רב דברי ביאור הגר"א, אמר ולא מן השפה ולחוץ, בזה הלשון: "שוה לחיות 70 שנה עם ייסורי רפואות כדי לפענח את דברי הגר"א הללו, יתכן שעדיין לא פענח אותם אדם מעולם".

תורה זו שלמד באף, לא היתה תורה בבקיאות, אלא מתוך עמל ועיון כתמיד, והסוגיות האחרונות שעסק בהן עלי אדמות היו סוגיות תקפו כהן עם רמי"ק, [הסוגיא האחרונה שלמדו היתה "הקדישה ולא תקפה", כשאבינו אמר לו על כך, שזו "הקדמה של הפתיחה" של הסוגיא]. וסוגית חזקת מטלטלין, חושן משפט סימן קלח, עם הרי"א. ובענייני קדשים אשר במסכת תמורה, עם הרח"ה. פעם אחת בלבד היתה חריגה, כאשר כוחותיו לא עמדו לו, ורמי"ק הציע ללמוד עמו גמרא מסכת תענית במקום סוגית תקפו כהן, שהיתה יחסית קלה יותר. אך גם אותה לא היה אפשר ללמוד בשטחיות. הם צללו למעמקה, וגם היא החייתה אותו והחזירה לו את כוחותיו, ומיד חזרו לנבכי סוגיית תקפו כהן, בעומק חשבונותיה.

בליל בדיקת חמץ תשפ"ג דיבר עמו החברותא הרי"א, אשר למד עמו הלכות חזקת מטלטלין במשך כשנה [לפני כן למד עמו הלכות שמיטה כדי "להתאוורר"], ואמר לו אבינו, שזה עתה סיים לכתוב חידושי בחושן משפט סימן קל"ח, והוא מתחיל לכתוב סימן קל"ט.

באחד הימים ששהה בבית החולים חלפה על פניו עננה של תוגה, אמנו שמה לב לכך ושאלה אותו, האם ישנו איזה מיחוש או כאב. השיב אבינו: "אח, מה שמכניסים לי בעירוי זה סתם מים, ואין בהם כלום, מטרידה אותי כעת קושיית רע"א שאיני מבין אותה לאשורה". בבוא החברותא הרי"א בימי השבעה, אישר זאת ואמר שיודע באיזה רע"א מדובר.

אמרנו "תורה שלמדתי באף", אך אין הדבר מדויק כלל, כי כאשר אמרו לאבינו פתגם זה, אמר, מעולם לא היה זה "באף", תמיד תמיד היה זה מתוך גישמאק וחיות ושמחה. וכפי שכותב בהקדמה לספרו השלישי:

והנה בתפילת טל וגשם אומרים 'לחיים ולא למות', והגירסא היא 'למות' בפתח ולא בשוא, אף ששמעתי י"א בשוא, וצריך ביאור ש'למות' בפתח, פירושו לא מות, וכדאיתא במס' נדרים (יא.) שהאומר לחולין בפתח פירושו לא חולין אלא קרבן. ועיין בטור (או"ח סימן תקפ"ב) וז"ל והר"מ מרוטנבורג היה אומר 'לחיים' בשוא ולא 'לחיים' בפתח, כי 'לחיים' משמע לא חיים, כדאיתא בנדרים לחולין כמו לא חולין, עכ"ל. ולפי"ז תמוה מה שאומרים 'ולא למות' בפתח, והרי למות בפתח פירושו לא מות, וא"כ כשאומרים ולא למות, פירושו לא לא מות, שהוא ח"ו היפוך מחיים. ושמעתי לבאר, שיש שני אופני חיים, יש חיים שהוא עם כל החיות, ויש חיים שאין בו חיות, וכל מה שהוא חיים הוא רק שאינו מת, וזה שאנו מבקשים 'לחיים', דהיינו שיהיה חיים, ואיזה חיים, ע"ז אנו מוסיפים 'ולא למות', דהיינו שיהיה לנו חיים מתוך חיות, ולא רק חיים כאלו שהם לא מות, וזהו 'ולא למות', שפירושו שלא יהיה רק חיים כאלו שהם לא מות, אלא יהיה חיים עם חיות.

ולפי"מ שנתבאר לנו שני דברים, א' שמי שאינו לומד תורה כלל נקרא מת, והלומד מעט אף שאינו נקרא מת, מ"מ הרגשתו היא שאם לא ילמד יותר, חייו חשובין כמיתה. ב' שעיקר מצות לימוד התורה הוא לימוד מתוך חיות ותאווה, לפי"ז יש לומר שבתפלה זו 'לחיים ולא למות', אנו כוללים שני ענינים אלו, שאנו מבקשים שיהיה חיים בשלימות בכל הדברים, הן בתוספת בלימוד התורה שמוסיף חיים, והן בהרגשת החיות והתאווה בלימוד התורה, וזה שאומרים ולא למות בפתח, שפירושו שלא רק שיהיה חיים כאלו שהם רק לא מות, דהיינו שלומדים מעט ובלא חיות ותאווה, שאף שאינו נקרא מת, כיון שלומד מעט, אף שלימודו הוא בלא חיות, ומבקשים אנו שיהיה שלימות של חיים בכל המובנים, הן בתוספת לימוד התורה והן בחיות ותאווה בלימוד התורה.

'יסר יסרני יה ולמות לא נתנני' (תהלים קיח יח), וגם בזה הניקוד הוא 'למות' בפתח, וגם בזה צ"ב כנ"ל, שהפירוש 'ולמות לא נתנני', היינו שלא מות שפירושו חיים, לא נתנני, וגם בזה צ"ל כנ"ל, שההודאה היא שהשי"ת לא נתנני שיהיה לי חיים כאלו שהם רק לא מות, והוא שלפעמים כשהשי"ת שולח יסורים לאדם, אף שנשאר בחיים ולא מת, מ"מ ע"י היסורים הוא מאבד את שלימות החיים, שאינו יכול לעסוק בתורה ולהמשיך להתעלות בלימוד התורה, וכמו כן חסר לו בחיות ובתאווה ללימוד התורה, מחמת היסורין שבאו עליו, ועל זה באה ההודאה שאף ש'יסר יסרני יה', אפ"ה לא נתנני לחיים כאלו שהם רק לא מות,

אלא נתן לי חיים עם כל הפירושים של חיים, הן בהמשך לימוד התורה, והן בחיות ותאווה בלימוד התורה.

ועל זה הנני להודות ולהלל ולשבח לבורא ב"ה, שעל אף שיסר יסרני יה, אפ"ה בסייעתא דשמיא גדולה ומרובה, ובכח זכות תפילת רבים שהרבו בתפילה עלי, זכיתי להארה שמימית נפלאה, אשר גם בימי חליי, כשקיבלתי טיפול לרפואתי, קיבלתי כוחות מיוחדים מן השמים, וזכיתי להמשיך לעמול בעיון תורתנו הקדושה, מתוך חיות וחשק, ובכלל זה קיבלתי מן השמים גם בימים אלו, חידושי תורה עמוקים ונפלאים בעיון תורתנו הק'.

עשות ספרים הרבה

פרי תנובת כתיבותיו של אבינו ממלא 35 קלסרים עבי כרס מלאים כל אחד במאות עמודים, מהם הדפיס רק שלושה כרכים גדושים של ספרו "חלקת יצחק". הספר הראשון יצא לאור בשנת תשנ"ז, לפי התוכנית שהיתה לו אז, להוציא לאור שני כרכים של סימנים נבחרים לפי סדר הש"ס, והכרך מגיע עד סוף מסכת יבמות.

האדמו"ר מסלונים בעל ה'נתיבות שלום' זצ"ל, כשקיבל ממנו את ספרו הראשון, עיין בחביבות והגיב שהוא מלא וגדוש, והיה עליו לחלק אותו לשני כרכים.

את הכרך השני הוציא לאור בשנת תשס"א, שהיתה שנת האבל על פטירת אביו ולעילוי נשמתו, וכמו שמאריך בהקדמתו שם על מעלת "מכבדו במותו". ואת הכרך השלישי הוציא לאור בשנת תשע"ח לרגל סעודת ההודיה שעשה כשנרפא מהמחלה.

סח לנו רנ"ש מטשעבין, שאמר לו אבינו, שקיבל כסף מביטוח לאומי עבור שיקום והחלמה ממחלתו, ומכסף זה הוציא לאור כרך שלישי זה. והפטיר, שזה ממש ייעוד ותכלית הכסף, שהכסף נועד לשיקום, וזה הוא השיקום שלו, להוציא ספרו לאור.

ככלל, את ספריו הוציא לאור כשהיה לו צורך מיוחד, ותמיד היה מיצר על כך שאין לו פנאי להוציא לאור ספרים נוספים, מחמת רוב עיסוקו בכתיבת חידושים נוספים ללא לאות. ואף בחודשים האחרונים כששאלוהו מדוע אינו עוסק בכתיבת ספר לע"נ אמו ע"ה, התבטא שעסוק הוא כעת בכתיבת חידושים חדשים אשר נבעו אצלו כמעין הנובע בתקופה זו.

בשנותיו האחרונות עבר לכתוב את חידושיו בהקלדה, והיה דבר זה אצלו יקר מאד, וסיפר לכל סובביו על הבשורה הטובה, שמכאן ואילך יספיק לכתוב יותר טוב, יותר מהר ויותר מדויק.

על מעלת הספר מיותר להאריך, כי תורה מונחת בקרן זוית, וכל הרוצה לטעום מנועם צוף הדבש יבוא ויטעם. ויעידו ההסכמות הנדירות שקיבל בכרך הראשון, וכן העיד רמז"א שהדוד הגאון ר' יהושע העשיל ברים זצ"ל (ראש ישיבת בוהוש) שלח אותו כמה פעמים לעיין בספר חלקת יצחק, והעריכו רבות באומרו "הוא למדן גדול".

הדרכה בכתיבת חידושי תורה

ההכרה במעלה העצומה שבכתיבת חידושי התורה היתה נר לרגליו של אבינו. כשם שחינך את עצמו לכתוב בבהירות, כך חינך את בניו ואת תלמידיו. את בניו הדריך מהיותם בכיתה הגבוהה בת"ת לכתוב את שיעורי הר"מ, וכך גם בשנותיהם בישיבה קטנה. הם התבקשו לכתוב כל פרט ופרט מהשיעור. משעמדו על דעתם והחלו לחדש חידושי תורה משלהם, היה מעודד וממריץ בכל עת שיכתבו את הדברים.

כל התלמידים סיפרו על הדרכים שבהן היה מדרבן וממריץ אותם לכתוב את חידושי תורתם, כאשר רובם הגדול נותר עם יכולת הכתיבה מכוחו של "מלאך המכה על קדקדו ואומר גדל" עד עצם היום הזה.

וכמו שאמר תלמידו הר"ש (חברותא של אבינו, למד עמו מסכתות נדרים וגיטין בשעה 12:00-1:00), שאבינו אמר לו: "לא ניתן לגדול בתורה בלי לכתוב". כיוצא בזה סיפר הר"ט מטשעבין, שאבינו לא נתן לו מנוח והכריח אותו לכתוב את החידושים מא-ב של הסוגיא, לבל יאבד דבר, וכשהיה לאבינו זמן מה, היה עובר על כל הנכתב.

הרמ"ק סיפר שאחד החברותות של אבינו לא היה כותב, ואבינו לא רווה נחת מהלימוד עמו, בהטעימו שכיון שהבחור אינו כותב מה שנלמד, חסר לו בבהירות וברצף הנלמד. הרמ"ק הוסיף, שהיו פעמים רבות שבלילה היה החברותא כותב מה שלמד ביום עם אבינו, ולמחרת היה לומד עם אבינו במשך כל הסדר רק את מה שהתבאר או הוקשה במהלך כתיבת חידושי התורה שנלמדו אתמול.

סיפר גם ידידו, שקיים אצלו בגמרא סנהדרין דף משכבר הימים, שבצידו האחד כתב דבר מה, ובצד השני כתב לו אבינו כיצד יש לכותבו אל נכון.

תלמידו הר"ד (למד עמו בשנים תשע"ה-תשע"ז, וכן בשנה האחרונה בשעה 12:00-1:00. ציין שלמד עם אבינו פרק 'מרובה', וכתב חידושים רבים, ואף ששמו של אבינו לא מוזכר בכתביו, כמעט הכל ממנו) אמר בשם אבינו, שהכתיבה צריכה להיות בצורה בהירה וברורה, עד שגם אם יעבור לסוגיא אחרת, יוכל לקרוא בהם ולצלול על ידי כך מיד לעומק הסוגיא.

כדברים הללו שאמר אבינו בערוב ימיו, אמר גם בשנת תשמ"ז בהיותו נו"נ בישיבת הג"ר צבי קושלבסקי, לבן דודו רמשי"ב, שהיה אז בחור בישיבה, שהראה לאבינו את חידושי תורתו, ולא נחה דעת אבינו מצורת הכתיבה, והורה לו לתקן שוב ושוב, וההגדרה שהגדיר אבינו אז היתה כך: יש לכתוב בצורה כה ברורה עד שיהיה נוח ונעים לקריאה, כמו להבדיל אדם היושב על כסא נוח עם כוס קפה וקורא עיתון.

ניתן לתאר את דרכו בכתיבת חידושי תורה, הן בעצמו והן במה שדרש מבניו ותלמידיו, כמבוססת על שני עקרונות: סדר, ושוב סדר.

הסדר הראשון הוא פנימי, בפרטי ה"חבורה", ה"שטיקל תורה". חובה לסדר מראש - בטיטה, בראשי פרקים וכדומה - את כל הנקודות, את כל השיטות, כאשר כל קושיה עומדת במקומה, כל ראייה מסודרת וכל שיטה משיטות הראשונים בסוגיה ניצבת על מקומה. כל נקודה, ראייה, קושיה או סברא, עומדת בפני עצמה ובמקומה הנכון.

הסדר השני הוא בהגשה. אין צורך במשחקי לשון, קישוטים חיצוניים או לשונות מיוחדים. יש הכרח להגיש את הדברים מתוך "התנתקות" מהשלב בו הכותב שקוע בתוך הסוגיה, ולהתעלות משם לשם תפיסת מבט "חיצוני". נרחיב מעט בעניין זה.

בדרך כלל כששקועים בתוך הסוגיה, העצלות גורמת לכתוב את הדברים ברמז המובן רק למי שמצוי בתוך הסוגיה. גם כשמתגברים על העצלות וכותבים בשפה ברורה יותר, קשה לתפוס את המבט החיצוני, ולכן הדברים הנכתבים בשעת הלימוד, מובנים רק למי שנמצא במצב דומה. מי שנמצא מחוץ לסוגיה, לא יבין את הנכתב, כיון שהוא "מוצנח" לאמצע הסוגיה במקום להגיע אליה מראשיתה.

חסרון נוסף של הכתיבה בלי מבט חיצוני, שהיא אינה מביאה לתרומה העיקרית שהכתיבה מביאה לה, כ"קנה לך חבר" כמליצה הידועה - היא אינה

תורמת לבירור הסברות. תרומתה של הכתיבה לבירור הסברות, היא משום שבהגשת הדברים בכתב יש נתינת זווית מבט "חיצונית", שהכותב נדרש לתת דין וחשבון כלפיה.

כדי לקבל את זווית המבט החיצונית, צריך להתחיל את הכתיבה מתחילת הסוגיה, מיסודותיה הראשונים. לפתוח בהעתקת הגמרא, כאשר בעת העתקת הגמרא שמים לב שוב לנקודות שיש לדייק בלשונה. ממשיכים להעתקת לשונו של רש"י, ומעירים את ההערות הראשונות. מציגים את הסברא היותר פשוטה בהבנת הדברים, ומתקדמים להצגת הקשיים על דרך זו. וכך מתקדמים והולכים בהצגת הסוגיה, שלב אחר שלב. בכל שלב מציגים את הסברה כך שגם מי שנמצא מחוץ לסוגיה יוכל להבין אותה, כביכול עינו של הקורא העתידי, היושב בכורסתו הנזכרת, מלווה את הכותב בשעת הכתיבה ומבקשת שהדברים יכתבו בסדר נאות, שיאפשר לו להבין אותם בקלות.

כשם שהדריך אבינו את תלמידיו לכתוב, כך קשר קשר מיוחד עם תלמידים שכבר ידעו לכתוב. כך סיפר הרא"ק שהקשר ביניהם נוצר בזכות הכתיבה, שאבינו ניגש אליו לבדוק מה הוא לומד, ואמר שהוא לומד סוגיות בפרשת השבוע. אבינו ביקש ממנו לכתוב ולתת לו לראות את פרי כתיבתו, ומאז נוצר קשר הדוק ביניהם.

לצד ההדרכה בכתיבה, עשה אבינו "עסק" מהכתיבה, שיבח והחמיא לכותבים נכון והראה כמה חשובים בעיניו הדברים, כדי לעודד ולהמריץ אותם לכתוב עוד, ולשפר את כתיבתם. גם כשהיתה לו ביקורת על צורת הכתיבה ועל התוכן, היה הכל בדרך של בנין, כדי שיוסיפו עוד נדבכים וירחיבו את הענין, לא בצורת ביקורת שתמנע חלילה את הכותב מהמשך הכתיבה. בהקשר לכך סיפר הר"מ תלמידו מטשעבין, שכשהבחורים הכינו וכתבו חבורות והביאו לו, לקח מהם רק צילום, והניח בידם את המקור, באומרו, שאם לא ישאר בידם המקור, לא יהיה לכך ערך בעיניהם. על ה"שטיקל תורה" האחרון שנשלח אליו, על ידי נכדו הבחור דוד, כבר לא היה בכוחו לעבור אלא מלמעלה, אך הוא שיבח אותו על כך שכותב באריכות כראוי, "כפי שאני אוהב".

תפילה וקריאת התורה

אמרו חז"ל במדרש (פסיקתא רבתי פסקא כה): 'כבד את ה' מהונך', בקולך, שאם היה קולך נאה, והיית יושב בבית הכנסת, עמוד וכבד ה' בקולך. חייא בן אחותו

של רבי אליעזר הקפר היה קולו נאה, והיה אומר לו, חייא בני עמוד וכבד את ה' ממה שחננך. נבות היה קולו נאה והיה עולה לירושלים, והיו כל ישראל מתכנסים לשמוע קולו, פעם אחת לא עלה, והעידו עליו אותם העדים בני בליעל ונאבד מן העולם, מי גרם לו, על שלא עלה לירושלים בראה לכבד את ה' ממה שחננו".

גם אבינו היה מאותם שחננם ה' בהבנה מעמיקה בנגינה ובקול נעים. היה דייקן גדול בנוסח וניגון, והיתה דרכו להטות אוזן ולדקדק כבר מילדותו בתפילות בעלי התפילות, ולבחור מכל אחד את השטיקל המוצלח ביותר, וכך נוצרה אצלו הרמוניה ומיזוג נפלא של תפילה נאה מתוקנת ועריבה לאוזן, המעוררת את הציבור אל אביהם שבשמים.

כשהיה מזהה אצל המתפללים את המבינים בנוסח, היה מאריך בשיחה עמהם, על הקנייטש הזה, ועל הסלסול האחר, בהציגו את המקור של כל דבר מנין למד ומה חידש. עד שהיתה נעשית כתורה שלימה.

גבאי בתי הכנסת קאפיטשניץ ובית ישראל שהכירו בכוחו הגדול, היו מגישים אותו תדיר אל העמוד, בשבתות ובימים טובים, ואף בסליחות ובימים נוראים. ואף היה אחראי על ההקפות בליל שמחת תורה, כשהוא מבצע זאת עם כל הרצינות והאחריות.

פעם אחת אירע שהאדמו"ר מקאפיטשניץ לא היה בכוחו לגשת לתפילת גשם, וביקש שאבינו יגש תחתיו, ונתן לו ללבוש את הקיטל שחוברה לו העטרה של כ"ק אדמו"ר ה"אביר יעקב" מסא"ג. וכשסיים אבינו את התפילה, אמר לרבי: "לא עוד, איני מסוגל לשאת את עוצמת הקדושה והטהרה הספוגה בקיטל הלזה".

כיוצא בדבר כשהוצע לו להיות חזן בראש השנה גם במוסף, מלבד שחרית שהיה כבר מתפלל קבוע לפני העמוד, אמר, שאינו יכול לקחת אחריות לדייק בכל הדיוקים המקובלים בנוסח וואהל'ין וכפי שזוקקו בבית אפטא ורוז'ין.

לאחר פטירת ידידו הגה"ח ר' אהרן דוד פנט זצ"ל, ביקש ממנו האדמו"ר מקאפיטשניץ שליט"א לשמש תחתיו בתפקיד המקריא לתקיעת שופר. בתחילה חשש אבינו לישא על שכמו גודל האחריות שבתפקיד זה, אולם משחזקו עליו דברי האדמו"ר שליט"א ניאות לעשות זאת, בעודו מקדים לשנן שוב ושוב הלכות תקיעת שופר.

היה בעל תפילה במשך 3 שנים לכל התפילות שחרית מנחה וערבית. שנה אחת לעילוי נשמת אביו, ושנתיים נוספות לעילוי נשמת חמיו וחמותו שהיו להם

רק בנות ולא בנים, וחייב אבינו את עצמו להיות "חיוב" עבורם, וכיתת רגליו וקולו במסירות גדולה למענם. ובנוסף מיום שאמו ע"ה נלב"ע בערב חנוכה תשפ"ג, התאמץ מאד להתפלל לפני העמוד ככל שהיה יכול, גם בימים שתקפה וגברה המחלה.

היה בקי גם בטעמי המקרא, והיה קורא בתורה בימי שני וחמישי, וכן במועדים כשהג"ר נחום יברוב זצ"ל לא היה מגיע לקרוא בתורה. והיה זה לפלא בעינינו, כי מעולם לא ראינוהו מכין הקריאה, ובוודאי היה זה מכח הזכרון הגדול שחננו ה'. לבנו סיפר פעם, שגם כשהיה בחור בישיבה היה מישוהו אחר משמש כבעל קורא קבוע, ובכל פעם שהיה מחסיר היה אבינו נדרש למלא את מקומו, והדגיש אבינו את הקושי המיוחד לשמש "ממלא מקום לבעל קורא", שכן בעל קורא יודע שעליו לקרוא את הפרשה והוא מכין אותה מבעוד מועד, אבל ממלא-מקום נדרש להכין את הקריאה בהתראת זמן קצרה. הר"א הממלא כיום את מקומו של הג"ר נחום בקריאת התורה בקאפיטשניץ, בבואו לנחם אמר, שלמד מאבינו איך לקרוא בתורה, איך לפסק ולבטא הכל כראוי, והעיקר בחן ובנעימה.

גימטריאות

חיבה גדולה היתה לאבינו לעשות גימטריאות לכל ענין וענין, בשליפה ומהירות אדירה. לקראת שמחות של קרובי המשפחה היה באופן קבוע ממלא גימטריאות הקולעות אל השערה. רבים מבני המשפחה העידו שהגימטריאות שלו עדיין שמורות אצלם באלבום החתונה. אחד מבניו של הדוד רמ"ג סיפר, ששמחת השבע ברכות שלו התקיימה בביתה של זקנתנו, אם אבינו, ואבינו היה שם, וכתב להם ארבעה עמודים של גימטריאות.

כשאחינו רבי"י שאל אותו על כוחו הגדול בזה, השיב: "כשאתה רואה מילה, אתה רואה את המשמעות שלה, אני רואה בה גם את הערך המספרי".

לא פלא שהיתה לאבינו אהבה מיוחדת לעבור מידי שבת בשבתו על דברי בעל הטורים על התורה, בכנותו אותו: 'פירוש הטור הקצר על התורה', והיה מביא הרבה מדבריו. בכרך זה, כמה מהסימנים העוסקים בפרשיות השבוע, מיוסדים על דברי בעל הטורים. כמו כן, בעיקר בשנותיו בטשעבין, היה מתייחס מידי ראש חודש לפסוק ממנו עולה צירוף השם של אותו חודש, ודורש בו רמזים.

בראש חודש חשון, היה תדיר חוזר על דברי בעל השפע חיים זצ"ל, שאמר על הצירוף של חודש חשון שהוא "ודבש היום הזה יהו"ה", שאחרי כל העבודה הגדולה של חודש תשרי בימים הנוראים, בכל זאת הדבש הוא בראש חודש חשון, שבו חוזרים הבחורים לשיבות ומתחילים ללמוד, שזה הנחת רוח הכי גדולה להקב"ה. והיה אבינו מסיים: דבר זה יכול להגיד רק השפע חיים, שעבד עבודה גדולה ונוראה בימים נוראים, ובכל זאת שיבח כך את ראש חודש חשון.

אחד החברות שלו סיפר, שבתקופה שלמדו טלפונית, ואבינו ראה צורך לשעשע אותו מעט, היה תוך כדי הלימוד "זורק" לו גימטריאות בקצב גבוה. לא היה שייך לעקוב ולבדוק את הגימטריאות בעל-פה; הצטייד איפוא החברותא בכלי מיוחד לחישוב גימטריאות, והיה בודק אותן מיד, מגלה שוב ושוב שהן קולעות אל השערה.

הגימטריא האחרונה ששמענו ממנו סמוך לפטירתו היתה כששאל את אחד מבניו, אודות דברי רש"י בסוגיא דצנועין, ותוך כדי דיבור שאל: התדע במה צנועין קשור אלי. הרי 'צנועין' גימטריא 'חיים יצחק'. ואנו מה נאמר: 'את צנועים חכמה'.

יאר ה' פניו אליך

כחלק מחוש ההומור המבורך שהיה לאבינו, היה מרבה לרומם מצב רוחם של אנשים על ידי ברכות, וגם היה מזכיר רבות בדרך הלצה שיש לו "רוח הקודש", ושכולם מחוייבים להאמין לדבריו ולברכותיו שמתקבלות בשמים. לרוב היה זה באמת בדרך צחות, נדיר היה למצוא אדם ריאלי כמותו שאינו מאמין בענינים שאינם כמנהגו של עולם. אך פעם אמר שבימי הפורים היה חש שיש לו את הכח לברך.

מעשה אחד מני רבים היה לפני כ-14 שנה. להרי"ו, ידידו של אבינו, היו רק בנות, ותמיד ייחל והתפלל שיזכה גם לבן זכר. ויהי היום ואבינו אמר לו, שיעלה אליו ביום הפורים, ויפעל עבורו ישועה, וכך היה, וכאשר עלה ברכו אבינו בכל לבו, ואף צירף ברכת אמנו לברכתו. ולתקופת השנה נולד לו בן, ויקרא את שמו 'ישראל', ומאז אותו היום היה אבינו קורא אותו בחיבה "מיין שרוליק".

אבינו סיפר להרי"א, שבשנת תשמ"ט קיבל מכתב מהרבי מליובאוויטש ובו ברכה לפרנסה, ומעולם לא חסר לו דבר.

בימי מגיפת הקורונה, קיים אבינו בהידור מצות 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם', ולא יצא את פתח ביתו זמן רב, וגם לימים נוראים הצטרף למנין בעומדו מבחוץ. וההשגחה העליונה סיבבה לידו, שיתקיים מנין [ע"י ידידו רג"ש שליט"א] ברחוב פנינה, במגרש המשתקף ממרפסת הבית, ושם היה חזן בעל קול גדול רם ונישא, וכך יכול היה אבינו להתפלל במנין תמידין כסדרן. דא עקא שכלה חורף ואתא קיץ, והעץ הסמוך למרפסת אמור היה להתמלא בעלים ופרחים לרוב, אלא שאז נפעם אבינו לראות שבדיוק מול המגרש המבוקש נוצר חלל עגול בענפי העץ, מחמת קריסת ענף באופן בלתי מוסבר. וכך יכול היה אבינו להמשיך ולהתפלל במנין על ידי צירוף ראייה. ימים חלפו ונמצא החיסון לנגיף, וכבר לא היה צריך להיות בדד בביתו, ואבינו שב להתפלל בבית הכנסת. ביום מן הימים שם לב, שאותו חלל שהיה בעץ נעלם, ושב והתמלא עלים ופרחים כבתחילה. אבינו היה מספר זאת לבאי ביתו בהתפעלות ובהודיה לה' על ההשגחה המיוחדת והפרטית לה זכה גם בעת הבדידות.

ככלות השלושים לפטירת רעהו הג"ר שמואל שטיגל זצ"ל, ניגש אבינו אל בנו מתתיהו ושאל אותו, האם אביו כבר נגלה אליו בחלום. אמר לו מתתיהו, עדיין לא. אמר לו אבינו, אלי הוא כבר הגיע, שבחיי חיותו התייגענו בצוותא הרבה בהבנת דברי ביאור הגר"א ולא מצאנו פתרון, ובחלום בא אלי אביך וביאר לי הכל בהרחבה ובטוב טעם ודעת.

הצנע לכת

מומחיות ופקחות אדירה היו לאבינו להסתיר ולהעלים מעין רואים את גדלותו בתורה, כמנהג נקיי הדעת שבירושלים של מעלה. בכך הלך בדרכי אבותיו למשפחת ברים, שהצניעו את גדולתם בתורה, וכפי שסיפרה אמו של אבינו, שבהיותה כלה הלכה לבקר את חותנה-זקנה, ר' נפתלי צבי פרוש, שהיה חולה ושכב על מיטתו בבית החולים. כשהגיעה, אמר לה - דו ביסט דאך א בת-תלמיד-חכם, על פי הלכה דארף איך זיך אויפשטעלן פאר דיר, דאס קען איך ניט טאן, וועל איך חאטש זאך זעצן פאר דיר. והתרומם במיטתו לשבת גבוה יותר. כשיצאו, התפללא באזני אמה, על שלא ידעה שאביה תלמיד-חכם, והרי הוא בעל מכולת (וכל ימיה היתה מתרעמת על שאביה הסתיר ממנה את גדלותו בתורה, שהסתיר "יותר מדי"), ואמה השיבה לה - מה שהוא עושה במכולת אנחנו יודעים, במגירת השולחן פתוחה אצלו באופן קבוע גמרא, ובכל זמן שאין קונים הוא

פותח את המגירה וממשיך ללמוד. אולם על שיעור גדלותו בתורה איננו יודעים. והוסיפה וסיפרה על אחד מגדולי למדני ירושלים שהיה נכנס לחנותו כדי לדבר עמו בלימוד.

וכאשר אמו נלב"ע והיה נידון על כמות התארים במודעת האבל שתתפרסם בחוצות, אמר אבינו: "הלא במשפחת ברים עסקינו, ומסורת היא בידם, שכל המרבה להסתיר ולהצניע הרי זה משובח". גם בימי השבעה על פטירת אמו ע"ה, עלתה הצעה להוציא לאור חוברת עם אילן יוחסין וקורות חיים של הסבתא ע"ה, ועיקרי הדברים כבר עלו על הכתב. אך אבינו לא הניח לדבר לצאת לפועל, בתואנה שהדברים אינם מדויקים, ועוד סיבות. סביר להניח שטעמו האמיתי היה שיש להסתיר ולהצניע ככל שאפשר [ובכך הננו חלא בר חמרא לגבי אבא, אלא שתקוותינו שיביאו הדברים תועלת לזרעו למען ילכו בדרכיו].

וכך היה אבינו בז לכל גינוני הכבוד בוז גדול, וכמו שאמר הר"ד, שהיה אבינו מגייס את כל חוש ההומור שהיה לו, על מנת להקטין את גדלותו בעיני אחרים. עד כדי כך שרבים מדיירי השכונה לא האמינו למראה עיניהם ולמשמע אזניהם בבואם לנחם שכזה שר וגדול התהלך ביניהם, רבים אמרו: "הכרנו אותו בגישמאקייט, בהארת פנים, באמירת גוט ווארט לכל אדם, בישרות השכל בכל תחום, אבל לא שיערנו ולא פללנו שמדובר בת"ח מחבר ספרים רבים, ועוד יותר בכתובים". היו כמה מתוכם שאמרו שלאחר ששמעו כל זאת קמו בתחושה קשה, שעליהם לקום אל קברו לבקש מחילה, על שלא התייחסו אליו בכבוד הראוי לו.

מרגלא בפומיה של אבינו, מאמרו הנוקב של האדמו"ר מסטריקוב זצ"ל, שאמר, שאינו מבין מדוע באים לשאול אותו בעניני רפואה ושידוכים וממון, והלא אין לי שמץ הבנה בענינים אלו, אך באמת מה שעומד מאחורי כל השאלות הללו היא רק שאלה אחת, איך אני מצליח לדאוג לעצמי ל"כבוד", ובעניני כבוד אני מבין היטב.

ועוד מרגלא בפומיה לומר בדרך הלצה, שהיה אחד שאמר, שניסה שנים רבות לעבוד על מידת הענוה, והעלה חרס בידו. לכן עבר לעבוד על מידת הגאווה, וזה מאד מצליח לו, ומאז הוא מוסיף והולך עד כי גדל מאד.

פעם אחת בבואו לחתונת משפחת ג', התחילה התזמורת לנגן "ובכן צדיקים", ואבינו לא הסכים בשום אופן לרקד ולטייל בין השורות כמנהג מרביצי התורה בדורנו, עד שהתחננו לפניו שזה יגרום שמחה גדולה לחתן, ואז ניאות להצטרף לריקוד.

כמה אופייני עבורו מה שבחר לו לחוק ולא יעבור להורות בצוואתו, כדלהלן:
בס"ד,

מוצש"ק פר' והיה כי תבוא

אור לי"ט אלול ה'תשע"ז לפ"ק

כי לא ידע האדם את עתו,

א. לא להספיד בשום פנים ואופן, לא בשעת הלוייה ולא אח"כ בשום צורה שהיא, ובלא שום התחכמויות כגון דברי פרידה דברי התעוררות וכיו"ב.

ב. בנוסח המצבה לא לכתוב תארים, רק ר' חיים יצחק בן אאמו"ר הרה"ח ר' זלמן לייב צוק"ל, מח"ס חלקת יצחק, כמוש"כ זקנינו בעל הנתיבות והחור"ד בצוואתו, ונימוקו עמו.

ג. בכל הענינים שעושים לעילוי נשמת כגון אמירת קדיש, תפילה לפני העמוד, מפטיר, וכיו"ב, לא להתאמץ בזה כלל, ואולם להשתדל להתפלל תפילה אחת ביום לפני העמוד.

הכותב וחותם בדעה צלולה,

מתוך תקוה שיאריך השי"ת ימי ושנותי בטוב ובנעימים מתוך בריות הגוף והנפש

חיים יצחק זיבלד

לאחד הטיפולים הקשים שקיבל בשנת תשע"ז התלווה אליו בנו שיבלחט"א. השנים דיברו ביניהם בלימוד במשך זמן ההמתנה, בעומק סוגיית חזקת אין אדם פורע תוך זמנו. לפתע פנה אבינו לבנו ואמר: אתה ודאי מתכנן כבר לומר בהספד עלי, שכך עשיתי שלמדתי במסירות נפש תוך כדי ייסורי הטיפולים. דע שזה לא יועיל לך; אני מתעתד לכתוב בצוואתי שלא יספידו אותי...

דובר אמת

מידת ישרותו של אבינו בכל תחומי החיים היתה נוקבת עד לאחת. אמר פעם לרא"צ (כשהיו שפקקו בדבר מסוים שאמר): "בכל המידות נותר לי מה לתקן, אבל מידה מגונה זו של שקר אין בי כלל אפילו שמץ דבר". גם הר"ש מטשעבין שבא לנחם אמר דבר אחד: "אביכם לא סבל שום עקמימות, בשום צורה שהיא". אבינו העיד בפנינו מספר פעמים, שכששואלים אותו על בחור בשביל שידוך, הוא אומר את כל האמת על הבחור מכף רגל ועד ראש, כיון שאינו מסוגל לנהוג

אחרת, שלא כשאר אנשים המחפשים על חסרונות ומכסים ומעגלים פינות, והוא היה מתפלל לה' שתמיד ישאלו אותו על בחורים טובים, כדי שיוכל לשבח ולהלל בשופי ובבטחה.

הרי"ו סיפר שאבינו סיפר לו על אסיפת צוות הראשונה שהתקיימה בישיבת סלונים כשבראשם היה האדמו"ר בעל ה'נתיבות שלום', ואבינו היה סבור שידברו בענייני חינוך ופדגוגיה, אך ה'נתיבות שלום' הטיפ על מוסר עבודה, שיש להגיע בזמן וכיוצא בזה. אבינו אמר, שמדבר זה נהנה יותר מהכל.

באחד הלילות לאחר שהחלה תפילת מעריב, פגש מספר בחורים עומדים ומשוחחים. כששאל אותם מדוע אינם נכנסים לתפילת מעריב, היה אחד מהבחורים שהעז פניו ואמר, שכשהגיע להיכל ראה שכבר התחילו בתפילה, ולא יוכל להתחיל שמו"ע עם הציבור, כי לא יצא ידי חובת תפילה בציבור. אבינו שמע ונענה לו, אף שודאי ראוי להתחיל שמו"ע עם הציבור, מכל מקום אין דעה בפוסקים שאדם שמתחיל שמו"ע קצת לאחר הציבור אינו נחשב כלל שהתפלל בציבור. אך הבחור התעקש שכך היא ההלכה. כשראה כך הפטיר לעומתו: אם תמצא לי דעה בפוסקים שסוברת כדברך, אשלם לך מאה אלף ש"ח. הבחור ש"חכם" היה, פנה לאוצר הספרים ולמחרת בשעת הסדר הופיע ושללו בידו, מצא שו"ת כלשהו שכותב שתפילה בציבור היא רק אם מתחיל התפילה יחד עם הציבור. אבינו עיין בספר ובסיום אמר לבחור: ראה נא, מבין אתה שאיני מכיר את כל השות"ם שבאוצר הספרים על בוריים, ולא הייתי אמור להעלות על דעתי שאי מי העלה סברא שכזו. אך מכל מקום, כיון שאמרתי מה שאמרתי, לא אשנה דברי. ובו במקום הוציא פנקס שיקים וכתב וחתם לבחור שיק ע"ס מאה אלף ש"ח. ומיד לאחר מכן המשיך לדבר בלימוד בשלוח בדיוק במקום בו עמד לפני שהבחור הגיע, כאילו לא אירע דבר.

רי"ו שסיפר על מעשה זה, סיים: אינני יודע מה עשה הבחור עם השיק, מן הסתם לא פדה אותו. אך היה במעשה זה מוסר השכל לחובה לעמוד מאחורי כל דיבור. בעיקר חרוט בזכרוני מעשה זה משום שלות הנפש בה המשיך לדבר בלימוד, כאילו לא היה דבר. כך היה בפעמים אחרות בהם היה למשל צריך לנזוף או להתווכח עם בחור על התנהגותו, ותמיד לאחר מכן חזר ללימודו מתוך שלות הנפש ורוגע, דבר שהקרין כי הלימוד והסוגיא הם הענין הרציני היחיד שקיים עלי אדמות, וכל ענין אחר אינו אלא משובת נעורים חולפת.

כמה משכני הבנין סיפרו על התנהלותו באסיפת דיירים, שהיה נכנס ובזריזות חותך ומסדר את כל הענינים, כאשר בידו רשימות מסודרות ומפורטות של כל ההוצאות וההכנסות.

סיפר מחותנו רח"א, שסיכם עמו אבינו לקראת הנישואין על רכישת דירה, ואמר לו ש"קבלה מאביו" שאם לא רוכשים דירה עד שבועיים טרום החתונה, יש להשליש את הכסף המיועד לרכישת הדירה ביד אחר. וכששמע זאת פנה רח"א אל אביו להתייעץ עמו בדבר, ואביו שאל, האם גם מחותנך ישליש את כספו, ורח"א השיבו בחיוב. אביו נהנה מהדבר, ואמר: רואים שמחותך הוא אדם ישר, והצדק עמו, שהרי לא עשה איתך עסקים מעולם, ואינו מכירך, וזה מתבקש מאליו. כאשר הגיע מועד ההשלשה וטרם נמצאה הדירה המיוחלת, פנה רח"א אל אבינו לשאול אותו ביד מי להפקיד את הסכום. ענה לו אבינו, כבר אין צורך להשליש כי אנחנו כבר מכירים זה את זה. ובס"ד נמצאה הדירה שבוע לאחר מכן. לימים אמר רח"א לאבינו, שלמד ממנו דבר טוב, שבכל פעם שצריך לומר דברים רגישים, ויש חשש מעלבון, מקדימים ואומרים "כך קבלתי מאבי", אמר לו אבינו: זה אמנם דבר נכון כשלעצמו. אך במקרה דנן, באמת קיבלתי כך מאבי.

סיפר מחותנו ר"ח, שעד היום נותרה חרוטה בקרבו ההתפעלות שאחזה בו, כאשר זמן קצר אחר שנודע לאבינו על מחלתו בשנת תשע"ז, התקשר אליו לומר לו שעשה חשבון אם יש בידו חובות שלא שולמו, והדבר היחיד שעלה במוחו הוא שכיון שבתו וחתנו עדיין לא עברו לדירת הקבע שלהם, לא נקנו להם הרהיטים שהתחייבו להביא, והוא רוצה להסדיר ענין זה מיידית.

בעבר התבקש אבינו על ידי אחד מהאברכים בטשעבין שיאות ללמוד עם בחור מוכשר אשר צריך הדרכה בדרך הלימוד, אך כעבור תקופה הסיק אבינו שאין המטרה מושגת דיה, והודיע לבחור שכיון שדרך הלימוד שלהם שונה ואין הם מגיעים לעמק השווה כדאי שיפרדו דרכם. למחרת הגיע אביו של אותו בחור לישיבה והתענין לדעת מה זה ועל מה זה, והסביר לו אבינו כנ"ל. האב בהכירו את בנו הבין וקיבל את הדברים. לאחר זמן הגיע ומעטפה בידיו, כדי לשלם על תקופת לימודם, אולם אבינו סירב לקבל, בטוענו שראוי לו לקבל רק כשיש לו השפעה על הבחור, וכאן חש שלא היתה לו השפעה עליו.

בתקופת מחלתו הראשונה בשנת תשע"ז פנו אליו מהישיבה שרצונם להוסיף לו על המילגה, ואבינו סרב באומרו: "כל מה שאני צריך, יש לי" (רש"צ).

מאור פנים

השמחה ומאור הפנים שהיו לאבינו היו דבר נדיר מאד. כולם בלא יוצא מן הכלל מציינים על המילה הטובה שאמר לכל אחד, שהיה מעודכן בכל שמחה

שהתרחשה אצל כל אחד, והיה מזכיר לו זאת. היתה לו פקחות עצומה לומר את המילה הנכונה בזמן הנכון ובמקום הנכון. ידע לדבר עם כל אחד מה שמעניין אותו. הנכדים והנכדות סיפרו על הקשר החם והאוהב, ועל כך שהיה מתקשר לפני שבת שבאים להתארח אצלם לשאול איזה מאכל הם אוהבים כדי להכין במיוחד בשבילם. בשכונה היה מדבר בגובה העיניים אפילו עם ילדים. כשהיה משתתף בשמחות של שכניו לבנין, היה מגיע עם מלא השמחה, ומרבה לשבח את השכן ואת החתן. והיה מרגלא בפומיה לומר: "מי שיש לו מילה טובה לומר לשני, ואינו אומר זאת, אין פשע למעלה ממנו". פעם אחת אמר לבנו, שלא יאומן כי יסופר, כיצד מילה אחת טובה קונה את האדם, עד שהאדם הופך להיות כמעט עבד נרצע לזה שאמר לו מילה טובה, עד שהדבר לפעמים כבר גובל באי נעימות.

היה מקפיד מאד על השתתפות בשמחות של המשפחה, גם בבריתות וחתונות של נכדים מחוץ לעיר, וגם בימי חולשה. כשהיה מגיע לשמחה, היה מיד עורך סיבוב ארוך וניגש אצל כל אחד ואחד מהקרובים, מברך מזל טוב לזה, מעניק מילה טובה וחיוך לאחר, ורק לאחר מכן היה יושב לנוח מהדרך. זכורנו כילדים את תחושת התסכול, שרצינו כבר להתחיל בסעודה בצוותא איתו, אבל אבינו עדיין עסוק כל כולו בעבודת הקודש, לומר מילה טובה לאחיין פלוני, להתעניין בשלומו, או ווארט טוב לידיד אלמוני.

אצל רוב בני אדם אין לדוד קשר עם אחייניו, בדרך כלל הקשר מתחיל ונגמר בהנהון לשלום וברכת מזל טוב בשמחות, ותו לא, אך אבינו היה ההיפך הגמור, היה לו קשר הדוק עם אחייניו, והיו מכנים אותו "דער בעסטער פעטער". בימים עברו התגבשה קבוצת אחיינים שנהגו לעלות מדי שנה בשנה בליל יו"ט ראשון של סוכות, והיו שמחים יחדיו בשמחת החג עד עומק הלילה.

בבית הכנסת תמיד היה ניגש לבעל תפילה או לבעל קורא, ושיבח את תפילתו וקריאתו, פעמים היה אומר: "אה, כזו תפילה, בנית לי את כל השבת". פעמים היה אומר "אתה לא סתם חזן, אתה החזן, בה"א הידיעה". הגבאי של ביהכ"נ בית ישראל הר"נ סיפר שהיה נוח ונעים לכל, וכל פעם שהיתה איזו התלבטות, לא עמד על שלו, אלא "הכל לפי החלטת הגבאי".

כאשר הרה"ג רמ"פ הוצרך לברר אצלו על בחור מטשעבין, לא היתה כלל התלבטות, אבינו הציע את עצמו שיבוא לביכ"נ ביאלא, ואמר מתי שנוח לך אבוא לשם. וכשהגיע פירט לו בהרחבה גדולה במשך חצי שעה על מעלתה של הישיבה, כיצד לומדים בצוותא חדא מכל החוגים, ולאחר מכן קבע פרופיל מדויק על הבחור.

סיפר רר"ז, שהכיר את אבינו ממעון ההורים בשומרי החומות בשהותם שם שעות יחדיו בקיום מצות כיבוד אם, ובאותה תקופה הוציא רר"ז ספר על במדבר, וכשראה זאת אבינו פנה אליו, ואמר לו, הספר כל כך טוב, האם אפשר לרוכשו, ונתן לו 100 ש"ח, וכשרר"ז אמר לו שמחירו רק 70 ש"ח, ענה לו: 30 נוספים עבור הספר הבא שלך. וסיים רר"ז שנדמה לו, שבספר הבא שהוציא נתן שוב כסף יותר על מחירו, הכל כדי לעודדו ולחזקו להוציא לאור עוד ועוד.

אחד מחשובי מתפללי קאפיטשניץ סיפר, שבנו קרא את ההפטרה לרגל הבר מצוה, והיו שגיחכו לעצמם בסתר לנוכח אי אלו שגיאות שאירעו לחתן הבר מצוה, אולם אבינו בבואו לסעודת הבר מצוה נתן לו ספר, ואמר: "אמנם בדרך כלל איני מעניק ספר בבר מצוה, אך על כזאת הפטרה מיוחדת אני חייב לתת ספר".

אמר בהדרכה לאחד שהחל להתעסק עם בחורים, שהתפקיד הכי גדול בהתעסקות עם בחורים מבחינתו, ואף יותר מלבנות בחור בלימוד [שכידוע היה מבחינתו שליחות חיים], הוא לומר לו משפט אחד של מחמאה, לא מחמאה מהסוג הנהוג בעולם שאין בה כל תוכן ומהות, אתה חכם נבון וכדומה, אלא מחמאה אמיתית שמגדירה ומאירה חלק מסוים באישיותו של הבחור אשר תזקוף את ראשו ותעצים אותו, ורק אחר כך אפשר לגשת לדבר בלימוד.

בימי השבעה עלה לנחם בחור עלום שם מבית ישראל, וסיפר שהרגיש עם אבינו ממש חבר, כי תמיד היה אומר לו מילות עידוד ווארטים בענייני אמונה וכדומה.

סיפור דומה אירע ממש לא מזמן עם בנו הבחור של רמ"א. הבחור נהג ללמוד בבית כנסת טשכנוב עם חברותא. פעם בשובו לביתו סיפר שהגיע לביהמ"ד אדם טוב לב, שקירב אותו ואמר לו שהוא נהנה מאוד לראות אותו לומד, וגם ביקש ממנו שימסור להוריו שכך אמר.

הר"ק ממתפללי ביהמ"ד קאפיטשניץ סיפר, שטבע האנשים הוא שכשמתיישבים להם על המקום בבית כנסת, במקרה הפחות טוב הם מעירים שזה המקום שלהם, ובמקרה היותר טוב רק נעמדים סמוך אליו, ואיך שהוא הפולש הזר נרמז וקם. אולם אבינו בראותו אדם אחר יושב על מקומו, בשיא הטבעיות היה מתיישב במקום אחר, כאילו אין זה מקומו כלל.

אחד המנחמים הרבים שסיפרו על הארת הפנים המיוחדת שלו כלפיהם, הוסיף שהוא שימש כ"עוזר" למלמד בכיתה נמוכה של אחד הבנים. אבינו היה

תמיד מודה לו במאור פנים ואומר לו שהוא חייב לו הכרת הטוב על פעלו למען בנו.

וכבר העידו ידידיו ותלמידיו, שמעולם לא ראו אותו לצאת מהכלים או להרים את קולו, בין אם היה זה בויכוח תורני עז, ובין אם היה אי מי שהעז לומר בפניו שדברי הראשונים הם "לאו דווקא", או הביט בעין שטחית על התורה, ובין אם היה זה בתחומי ההשגחה ביישור בחורים שסרו מהתלם.

גם המנקה המבוגר של הבנין נכנס באחד מימי השבעה, ובכה ובכה ללא הפוגה, ולא היה מסוגל להוציא מילה מהפה, עד שלבסוף הצליח לומר: אני לא יכול להאמין, כזה אדם אצילי היה, תמיד היה אומר לי מילה טובה, תמיד היה מציע לי כוס שתיה.

יתירה מזו, בשבוע שאחרי ה"שבעה" הגיע בעל מלאכה לבצע תיקון בבית, והפועל היה ערבי בשם נאסר, שכבר היה מספר פעמים לפני כן בבית. כששמע על פטירת אב הבית, נדהם ואמר: הצדיק עלה למקומו בשמים? היה כזה צדיק, תמיד כשרק היינו נכנסים היה מציע: מה תשתו? כוס קפה?

אחינו רפ"ז כתב לנו בימי השבעה: אני רק חושב ונזכר בשיחות הרבות שהיו לי איתו הן בתקופת התבגרותי והן בהמשך במגוון נושאים. בחשיבה המעניינת שלו. ההתעניינות שלו במשפחתי בהמשך הדרך בשמחות המשפחתיות וכו'. הגישה שלו לנינים של סבתא ע"ה וכו' וכו'.

היה מארח את נכדיו בני חוץ לעיר שלמדו בירושלים וישנו אצלו בביתו בחביבות עצומה, תוך שהוא מנתק את עצמו בכח מעומק עיונו בסוגיא, ופונה לחמם עבורם מאכל, ומכרכר סביבם למען יאכלו וישקוט ליבם בקרבם, כך היה דואג לכל מחסורם וצרכיהם עד שהיו פונים לישון.

סיפר הר"צ החברותא של אבינו מימי המחלה הראשונה, שבאותם ימים היו לומדים יחד בבית, ופעם בשבוע היה מגיע אח מבית החולים לבצע בדיקות דם, ואבינו היה מרעיף עליו מילים טובות והודאות, ומגודל התחושה הטובה שהעניק אבינו לאותו אח, לא היה מסוגל לעזוב את הבית, והיה נשאר לשבת בבית זמן רב גם לאחר הטיפול.

אחד מחתניו של הדוד רמ"פ סיפר, שבימים שבין אירוסיו לנישואיו עלה לבקר בבית סבתנו ע"ה, ואבינו היה שם ודיבר איתו בלימוד על הרמב"ם בענין 'זמן הדלקת המנורה', ואבינו מדבר ומדבר והבחור מהנהן בראשו, ולהפתעתו בסוף השיחה קם אבינו והתקשר לחותנו להלל ולשבח על הלומדעס של החתן

שלו. כך היה נוהג בכל מקום שהיה יכול לשבח ולפאר, ובעקיפין נודע מכמה שזכו לקבל את השבחים הללו, שזה העניק להם את הכוח להתמסר יותר לתורת הבעל גם במצבי לחץ ומצוקה.

המסירות של אבינו לאשתו ובניו ונכדיו היתה נפלאה, תמיד דאג שיהיה לכולם טוב, ושיהיו בריאים, ושיאכלו טוב. כשהיו הילדים שבים הביתה, או כשהיו הנכדים באים לביקור, גם בימי שישי הלחוצים, באמצע כל הסידורים, העולם כאילו היה נעצר, ואבינו היה מקבל בכבוד ובמאור פנים, שואל לשלומם, מתעניין מה חדש, ומאזין עד הסוף לכל הסיפורים, גם של הנכדות שסיפרו על מורות וחברות, ונותן הרגשה שכל הזמן שבעולם נתון בידו.

מעולם לא לחץ ולא חפר על צאצאיו ולא חיטט בענינים אישיים, אלא תמיד נהג בתבונה ובהשכל. בסעודות השבת מעולם לא הטריח להביא לו משהו ממרכז השולחן, אלא היה קם ממקומו ולקוח בעצמו. בחר לעצמו בסעודה את המקום הפחות נוח ומכובד, כדי שיהיה מרווח לשאר בני המשפחה.

היה נוהג ללמד בקביעות בסעודות שבת הלכות שבת מתוך ספר "שמירת שבת כהלכתה", ובסעודה שלישית הלכות שמירת הלשון, והיה מחפש דוגמה מוחשית ואקטואלית מחיי היום יום, כדי שגם הילדים יוכלו להבין.

בשמחת תורה בבית הכנסת קאפטישניץ, כשנפלה בחלקו הזכות לחבוק את ספרי התורה, היה מקרב את ספר התורה אל פיותיהם של בניו הקטנים, וברבות הימים אל פיותיהם של נכדיו הקטנים, כדי שינשקו את התורה, ויחושו בטעמה המתוק של אהבת התורה. ולא זו בלבד, אלא היה גם קרב ובא אל עבר פתח העזרת הנשים, שם עמדו נכדותיו, כדי לאפשר גם להם לזכות בתענוג העילאי הזה.

וגם בימיו האחרונים, סירב בכל תוקף להטריח את צאצאיו לבוא לסעוד בבית החולים, ורק בשעתים האחרונות כשהוסבר לו שהעזרה אינה עבורו אלא עבור אשתו, שתק בשתיקה כהודאה.

באופן כללי לא היה מסוגל שמישהו יטרח למענו במאומה, וכמו שמשתקף היטב מנוסח צוואתו בסעיף ג' שכתב: "בכל הענינים שעושים לעילוי נשמת כגון אמירת קדיש, תפילה לפני העמוד, מפטיר, וכיו"ב, לא להתאמץ בזה כלל, ואולם להשתדל להתפלל תפילה אחת ביום לפני העמוד". וכמה היה קשה לו לקבל שהתרימו כל כך הרבה אנשים בתרומת דם למענו, עד שבניו נאלצו להסתיר ממנו את מספר התורמים, אלא שאירע מקרה שמחמתו גילה מי הם הבחורים שתרמו עבורו דם, ומיד התקשר להר"ל שימסור לבנו תודה עמוקה

שתרם דם למענו, והוסיף להתנצל על שלא ענה לו קודם לכן. וכך עשה לכל תלמידיו שתרמו עבורו, אחר שבירר וחקר מי הם אלו שתרמו לו.

כשהחלה סדרת הטיפולים האחרונים, לא הסתדר כל כך שיסתובב נכד בבית מפני הצורך בבידוד וכו', וסוכם שאכן הנכד ילך לישון אצל הדוד שלו. אך כששמע כמה אותו נכד קיבל את זה בצורה קשה, התחרט על אתר, ואמר, מכאן והלאה ימשיך לבוא לישון בביתי, וכבר נסתדר עם העניין הרפואי.

בשהייתו בבית החולים באחרית ימיו, הגיעו כמה משמחים המנגנים על כלים מכלים שונים, ואחד מהם היה הר"א חתן אחיו, וכשהלה הגיע אמר לו אבינו כך: "כבר לפני שהגעת הגיעו לכאן משמחים אחרים, ולא יכולתי לומר להם מאומה, שלא רציתי להפריעם ממלאכתם, כדי שיהיה להם סיפוק בכך שהם משמחים אותי, אך לך שאתה קרוב משפחה אני הרי יכול לומר, שאני עדיין בתוך שנת האבל על אמי, ואני אסור בשמיעת מוזיקה". כמה רגישות לזולת טמונה בעובדא זו, מבהיל!

ועוד מעשה מימי האישפוז בבית החולים, היה זה כאשר תלמידו בן אחיינו בא בקשרי שידוכין, הלה התקשר לבשר לאבינו את הבשורה הטובה, ואבינו ביקש ממנו להעביר את הטלפון למחותן, באומרו הלא אמרו חז"ל "הנותן מתנה לחברו צריך להודיעו", ועלי להלל ולשבח ולהודיע לו איזו מתנה טובה קיבל כשבחר בך לחתן, וכך עשה. חותנו הפטיר לאחר השיחה עם אבינו, שאילו היה יודע כמה גדולה מעלת חתנו, היה מוסיף על הנדן.

צדקה וחסד

בגמרא (סוכה מט:): אמר רבי אלעזר, מאי דכתיב 'הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך'. עשות משפט - זה הדין, ואהבת חסד - זו גמילות חסדים, והצנע לכת עם אלהיך - זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה. והלא דברים קל וחומר, ומה דברים שדרכן לעשותן בפרהסיא - אמרה תורה הצנע לכת, דברים שדרכן לעשותן בצנעא - על אחת כמה וכמה, ע"כ. דברים אלו משקפים את דרכו של אבינו, שמעשי צדקה וחסד שעשה בצנעא נעשו, ולא שימש גבאי צדקה וכיוצא"ב. את מעשי הצדקה והגמ"ח היה עושה במקום הצורך, וקיים בעצמו "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש". היה מצניע את מעשיו, ואף מן המעט שנודע לנו לא נוכל לפרט ולהדגים מפני כבוד המקבלים.

מעולם לא תקע עצמו לדברי עסקנות. כשלא היה מי שיטפל בעניין, היה נכנס לעובי הקורה ולא נח ולא שקט עד שהביא לפתרון מלא של הבעייה. אך כשגילה שמישהו אחר נכנס לתמונה, היה נשמת מהעניין בשקט ובצניעות, ומשאיר את העניין לאחרים (רש"ד).

רש"ד אמר, שההגדרה המדויקת של מעורבותו בענייני הזולת של אבינו היא, שהחיים לא עברו לידו, אלא דרכו. הוא היה מעורה בנעשה סביבו, לוקח את דאגת האחרים לתשומת לבו ועוסק כמיטב יכולתו בעניינם.

האחיין רנ"ר סיפר, שאירע פעם אחת שהיה לילה חורפי קר וגשום, והבן שלו לא חש בטוב, ואשתו התקשרה להתייעץ עם אמנו מה לעשות בילד. והיא אמרה, שמהראוי שיקח אופטלגין, ורנ"ר התחיל לחפש מהיכן ישיג כעת אופטלגין. אך לא חלפו יותר מ-5 דקות, ובאין אומר ודברים ניצב אבינו בפתח ביתו של רנ"ר ובידיו האופטלגין המיוחל.

כאשר נפטר אחד מידידיו הקרובים, הגיע לבית האלמנה והילדים, ואמר, שמצבה הכלכלי של האלמנה אינו פשוט, וגייס כספים משלו ומשל אחרים כדי לעזור לה להעמיד את עתידה הכלכלי על יסוד איתן.

חינוך הילדים

בפקחות רבה נהג אבינו בחינוך בניו, כאומן פדגוג הצופה למרחוק, בונה מהלכים ומחשב את הדרכים הראויות על מנת ליישרם בדרכי התורה והעבודה הסלולות והישרות.

את הלימוד הקבוע שהיה לומד עם בניו בשבת, אין מי ששוכח, היה תמיד מעמיד פנים כאילו אינו יודע דבר, והילד הוא זה שצריך ללמד אותו. היה מציג את עצמו באופן משכנע כל כך, עד שלעתים הילד היה סבור לתומו שבאמת אבא לא יודע וחייבים ללמד אותו. אבל איך שהוא תמיד בסוף היה הילד מגלה שהידע של האב גדול הרבה יותר ממה שהוא סבור.

את החינוך לתורה ומצוות עשה תמיד בדרך עקיפה, אף פעם לא אמר בצורה ישירה: "לך ללמוד", או "קום לתפילה", או "כתוב את החידושים שלך". אבל התחושה בבית היתה כל כך ברורה וחזקה, שבניו ידעו שפשוט אין שום מציאות אחרת מלבד תורה ועבודת ה'. כאשר גדלו הילדים והיו לאנשים, היה מבקש שישלחו לו כל מה שכותבים, והיה מקדיש זמן לעבור על הכל ולהעיר הערות על הנכתב, גם כשהדברים היו בסוגיות שלא היה "מונח" בהן. גם בחבורות

ששלחו אליו עוד בתחילת ימי הבחרות, אשר בדיעבד התברר שלא היו בהם דברי חכמה רבים כל כך, עשה עסק רב מ"החידושים המיוחדים" שנתחדשו בהם.

כאשר הביא אחד מבניו לפניו את ספרו הראשון שהוציא לאור, היה בשמחה עצומה מאוד, ואמר, שדבר פשוט הוא אצלו, שיכול מעיקר הדין לברך "שהחיינו" בכהאי גוונא, אלא שלרווחא דמילתא הרי הוא נוטל פרי חדש. וכך עשה, וברך מיד בקול גדול "שהחיינו" בשם ומלכות. בארון הספרים העיקרי, בסלון הבית, שהיו בו רק ספרי יסוד ב"בשר ויין" של תורה - ש"ס וספרי גדולי רבותינו הראשונים והאחרונים בנגלות התורה - הקדיש מקום לספריהם הראשונים של בניו. כשבנו הוציא קונטרס על אחת מסוגיות הש"ס, שילם לו את כל הוצאות ההדפסה ויותר מכך, בהדגישו את גודל הסיפוק וההנאה שגרם לו.

אבינו סיפר תמיד שהג"ר שמואל שטיגל זצ"ל אמר לו שהוא מליונר, בכך שילדיו מוכשרים ואוהבים ללמוד ויודעים ללמוד, וכשהוא קורא חבורות שלהם עליו להרגיש את עשירותו, שהרי מי שילדיו אינם מוכשרים או אינם אוהבים ללמוד או שאינם יודעים ללמוד, צריכים להשקיע אלפי שקלים בכל חודש כדי שחונכים ילמדו עמהם באופן פרטי וידריכו אותם בדרכי התורה, ונמצא שהוא חסך את כל סכומי הכסף הגדולים הללו.

היתה לאבינו אמונה ברורה וחושית, כפי שהרחיב לתאר באזננו תלמידו והחברותא שלו בשנים האחרונות, הרי"א. את האמונה הזו החדיר בילדיו. סיפר בנו, שכשהיה בשיעור א' בישיבה קטנה שאל אותו שאלה בהלכה: כידוע, משהתחיל החזן "ברכו" והשיבו "ברוך ה' המבורך", מתחיל כבר דין עמידה בברכות קריאת שמע, ואין להפסיק לדברים אחרים. בישיבה קטנה שבה למד, אירע לא פעם שהחזן אמר "ברכו" לפני שהספיק לעמוד על מקומו ולומר "שיר המעלות" כנוסח ספרד שבו הננו מתפללים, ולכן ביקש לדעת אם אפשר לענות על "ברכו" כעונה לאמירת "ברכו" ששמע במניין אחר, דרך עברו ברחוב, ולא להחשיב את הענייה כהתחלת ברכות קריאת שמע. פניו של אבינו התרצנו, והוא אמר: "ינגאלע, עם כולם תעשה משחקים, לא עם הקב"ה". משפט זה חדר לשיתי הנפש של הבן, ובנה בו את יסודות יראת השמים לו ולדורותיו.

כמו כן הדריך את כל צאצאיו תמיד לשמור על הסדר והנקיון של כל חפציהם, ואמר, מי שמסודר בלבושו ובמקומו ובזמניו, מסודר גם במוחו ושכלו, ומי שאינו מקפיד על סדר חיצוני בחפציו, בלבושו ובחזותו, גם במוחו שוררת ערבוביא, והוא אינו מסוגל ללמוד בצורה מסודרת, אלא קופץ מעניין לעניין ומשנתו ודעתו מעורבבת עליו. עניין זה קיבל מאביו, זקננו ר' זלמן לייב צוק"ל.

כשנשאל על ידי בנו בן ה-12 כשלמד לראשונה מסכת קידושין, איך קיים בבניו "ללמדו אומנות" (קידושין ל:), השיב: לימדתי אותם להיות אברך כולל, ואת אומנות כתיבת חידו"ת, ואין אומנות טובה ממנה. (באותה הזדמנות נשאל למה לא קיים בבניו חובת "להשיטו בנהר" (קידושין שם), וענה שחייב זה היה נוהג בימיהם, כשהיו מפליגים בספינות, וכשהיתה ספינה טובעת היו ניצולים אלו שידעו לשחות, אך בימינו כשטסים במטוסים, אם מטוס נשבר אין יתרון רב לאלו שיודעים לשחות).

כאשר אחד מבניו הקצין בשנות בחרותו הצעירות בענייני פרומקייט והנהגות חסידיות קיצוניות, גלגל עמו בדרכים עקיפות עד שהביאו לדרך האמצעית. כאשר ראה בעין יפה את הצטרפות בניו לקהילה חסידית בראשות אדמו"ר, חשש אבינו שמדובר בצעד נעורים שלא יהיה לו המשך כשתתפוגג ההתלהבות בשנות העשרים, ובנו ימצא עצמו נבוך ומבולבל כשהוא מחויב לחצר חסידית שאליה השתייך אך לבו בל עמו. לשם כך פעל עמו בגלוי ובסתר בדרכים שונות, להגביל את ההשתתפות בטישים וב"חבורות", בפרט כשהם באים על חשבון סדרי הישיבה, כדי שההצטרפות לחצר החסידית לא תהיה לפי אמות המידה הקיצוניות של ימי הנעורים, אלא לפי קו התיקון והמתקלא של ימי הדעת. בהקשר לכך התבטא פעם באזני בנו, שלולא היה מצמצם את הגעותיו לטישים ולחבורות, הוא מזמן לא היה זוכר איך נראה הגשר החוצה את הכביש שבדרך לבניין החסידות.

על דרך זה נהג בשלחו את בניו לישיבות-גדולות חשובות, ואף המליץ לשלוח את נכדיו אליהן, למרות שדרך הלימוד הנהוגה בהן לא היתה לפי טעמו, לדקדק היטב בלשונות רבותינו ולחשב את השיטות עד מיצויין. לימים הסביר את טעמו, שה"קאך" והלהט שישנו בישיבות הללו שווה יותר מהכל, ואף את ה"סיכון" הכרוך בכך, שמא יסתגלו לדרך לימוד שאינה מכוונת לאמת-לאמיתה. בלבו נצר את חששותיו ועקב בקביעות אחר ההתפתחויות, על מנת להפיק מהמצב את המיטב.

כיבוד הורים

כל ימיו של אבינו טרח ויגע לכבד את הוריו במסירות מעוררות השתאות, בכל פעם שהתעוררה שאלה מי יבוא להגיש עזרה, כגון פינוי הגג מהפסולת לקראת החורף, בניית הסוכה, סידור מסמכים, טיפולים, ועוד ועוד, כל מה שרק צריך, תמיד היה נוטש את כל עיסוקיו הנחוצים ורץ הראשון להגיש עזרה. ולא

הרתיע אותו דבר, לא קיץ לא חורף, בין כשחש בטוב, ובין שלא חש בטוב והדבר היה כרוך בפירוק עצמות ואפיסת כוחות לכמה שעות ארוכות. בספרו הראשון, "חלקת יצחק" העוסק בין היתר בענייני סדר זרעים, הקדיש סימן לליבונה של מצוות כיבוד אב ואם, שבניגוד לפשט השטחי שהיא מצווה שבין אדם לחברו, מדברי הרמב"ם נמצא שהיא מצווה שבין אדם למקום. והיה אומר שכלל את הסימן הזה בספר לכבודם של הוריו.

לא יתואר עלי חרט גודל שברונו בהסתלק מעליו עטרת ראשו אביו צוק"ל, ומיד לאחר מכן עמל להוציא כרך נוסף ב"חלקת יצחק" לעילוי נשמתו.

בכל שנה ושנה היה דואג לעשות לעילוי נשמתו סיום מסכתא ביום היא"צ. ואמר, שמעיקר הדין יש להתענות ביום שמת בו אביו או אמו (שו"ע סי' שעו ס"ד), ואין היתר לעשות סעודת יא"צ אלא אם כן מסיימים מסכת, שבכך נעשה סעודת מצוה, ולכן היה מקפיד שלא ליטול ידיו לסעודת היא"צ עד לאחר שעשה הסיום. לא רק ביא"צ של אביו עשה סיום, אלא הקפיד לסיים עוד שתי מסכתות בימי יא"צ של חמיו וחמותו, מאחר שלא הותירו בנים זכרים אחריהם. באמת אמרו בניו, לא ראינוהו לאבינו ללמוד גמרא בבקאות במסכתות שאינם מסדרי נשים נזיקין, מלבד המסכתות הללו שלמד לעילוי נשמתם.

מן הדין חייב אדם בכבוד חמיו וחמותו (שו"ע יו"ד סי' רמ סכ"א), אך הכרעת הב"ח והש"ך שאינו חייב בכבודם כהורים, אלא כמו שיש לנהוג כבוד בזקנים וחשובים. אולם אבינו לא אמר די בכך, אלא היה עושה לפנים משורת הדין, ומכבד את חמיו וחמותו בכל המצטרך להם, כאילו היה בנם.

לאחר פטירת אביו, הוסיף יגיעה על יגיעתו וטירחה על טירחתו למען אמו, בצורה בלתי נתפסת בעליל, בנסיעות ארוכות, בכל מה שהיתה צריכה, כאילו הוא הבן היחיד.

לעת זקנת אמו, שנזקקה לתמיכה פיזית מרובה, היה ישן עמה בלילות. אף לאחר מכן שעברה למעון הורים, היה מגיע אליה בכל שבוע ודואג שתאכל, ולא הניח לצאצאיו לעשות זאת תחתיו, בנמקו כי לא סמך על אף אחד שתהיה לו את הסבלנות העצומה הנדרשת באותה שעה. וכך היה הולך באופן קבוע גם בזמני חולשה וחום, והיה שב לביתו מפורק פיזית, והיה נדרש זמן ארוך כדי לשוב אל הכוחות ואל לימוד התורה. ועדיין לא נחה דעתו, עד שבכל פעם שאחד מאחיו או אחיותיו לא היה יכול להגיע, היה הוא מציע את עצמו למילוי מקום.

באחד מימי ראש השנה שחלו באותה תקופה, לא היתה כלל שאלה מי יוותר על התפילות בראש השנה בבית הכנסת ויהיה עם האמא לסעוד אותה,

כי אבינו הציע את עצמו, שנשאו לבו לקרבה אל המלאכה לעשות אותה. ואמר אחר כך לבניו ותלמידיו, שלמרות שהיה עסוק למעלה ראש בענינים גשמיים, אינו זוכר שהיתה לו בעבר כזאת התעוררות רוחנית בראש השנה, כמו שחוה באותו ראש השנה. ובנוסף היתה לו סייעתא דשמיא גדולה על כל צעד ושעל, ולדוגמה, שבדיק בשעה שהיה בפועל זמן תקיעת שופר במנין, נוצר לו מרווח זמן מדויק, שהיה יכול לרדת ולשמוע.

פלא הוא למתבונן, שבשנת תשע"ז נגזר על אבינו להמשיך לחיות עוד 5 שנים, והתרפא ממחלתו, ובמשך כל השנים הללו היה גופו נקי מהחולי [למעט אי אלו השלכות של חולשה], אך מיד בקומו מימי השבעה על אמו בשלהי כסלו תשפ"ג, חזרו המיחושים, והבדיקות הראו שהמחלה חזרה. מיום שחבר בית המקדש ניטלה הנבואה, ואין איתנו יודע עד מה, אך הלא התורה אמרה "כבד את אביך ואת אמך, למען יאריכון ימך", ואם כן, כל זמן שאמו היתה בחיים והוא כבד אותה, הרי זכה לברכת התורה, ואילו כשנפטרה, נעדרה הזכות הגדולה, וכפי שאמרה אמנו על כך: לעולם אין האדם יודע מי נתלה במי, ומי חי בזכות מי.

ואם ישאל שואל, שהרי הבטיחה התורה "למען יאריכון ימך", ואיה האריכות ימים, הלא בן ס"ד היה אבינו בהסתלקותו. על כך השיב אחיינו וידידו כנפשו, שיש לומר בזה על פי דברי הגמרא (שבת קה:), שיש אריכות ימים בכמות, ויש אריכות ימים באיכות. אריכות ימים בכמות נקראת אריכות שנים, ואריכות ימים באיכות נקראת אריכות ימים, לכן אף שאבינו לא זכה לאריכות שנים בכמות, זכה למלוא האריכות ימים באיכות. והוסיף שכך גם הורה ר' חיים קניבסקי להלכה בנוגע לר' חיים זליבנסקי, שנפטר בהיותו בן נ"ד, ששאלו אותו אם אפשר לקרוא לזרעו אחריו בשמו, על שנפטר בקיצור שנים. ואמר שאין כאן בית מיחוש, כי נקרא שהאריך ימים באיכות.

כמה מתאימים בענייננו דברי הירושלמי (ברכות פ"ב ה"ח), זה לשונו: למה היה רבי בון בר' חייא דומה, למלך ששכר פועלים הרבה, והיה שם פועל אחד, והיה משתכר במלאכתו יותר מדאי, מה עשה המלך, נטלו והיה מטייל עמו ארוכות וקצרות. לעיתותי ערב באו אותם פועלים ליטול שכרן, ונתן לו שכרו עמהן משלם. והיו הפועלים מתרעמין ואומרים אנו יגענו כל היום, וזה לא יגע אלא שתי שעות, ונתן לו שכרו עמנו משלם. אמר להן המלך יגע זה לשתי שעות יותר ממה שלא יגע אתם כל היום כולו. כך יגע רבי בון בתורה לעשרים ושמונה שנה, מה שאין תלמיד וותיק יכול ללמוד למאה שנה.

ביום הסתלקותה של אמו אמר אבינו לבנו, שלמרות היותה בזקנה מופלגת, ולמרות היותה במצבה הסיעודי הנוכחי כ-6 שנים, בכל זאת הוא חש כעת התרסקות נפשית ופיזית בדיוק כמו שחש בפטירת אביו. ובשעה שעמד להספיד את אמו אצל מיטתה, כל איבריו דא לדא נקשן, מתוך בכי רב ועצום.

לאחר הסתלקותה עלתה ההצעה שאבינו יוציא כרך נוסף לעילוי נשמת אמו, כמו שעשה לעילוי נשמת אביו. הראשון שהציע לו זאת היה אחיו, ואבינו השיב לו, שמרגיש שהתפקיד שלו כעת הוא לחדש חידושי תורה, שבכך יש יותר עילוי נשמה מאשר להוציא ספר לאור. לאחר זמן אמר לו זאת גם בנו, ואבינו השיב לו: את הספר הזה אתה כבר תעשה. תלמידו רח"ה סיפר ככלות השלושים, שגם הוא שאל אותו על ענין זה, ואמר, כשאבי נפטר, היה כיבוד אם להוציא לכבודה את הספר, אך כשאימי נפטרה, אין עוד עניין בדבר.

בחודשים הספורים שהיו בין פטירת אמו לפטירתו, למרות שכבר תקפו אותו מיחושי המחלה, התאמץ אבינו להתפלל לפני העמוד לעילוי נשמתה, ככל שעלתה בידו, וכשהגיעו הימים שלא היה יכול עוד לצאת ולבוא, שכר בכסף מלא את רי"ט שיאמר קדיש לעילוי נשמתה במקומו.

מצמררים דברי אבינו יומיים לפני הפטירה, שהיה חלוש מאד, עד שלא היה מסוגל כמעט לדבר במהלך היום, ויהי בשעה 4 אחר הצהרים, חש אבינו שכוחותיו חזרו אליו במקצת, ופנה אל בנו ששהה באותו זמן לצידו, וביקש ממנו שימסור לו את המשניות טהרות שנטל עמו אל בית החולים, באומרו בזה הלשון: "משנה אחת ביום אלמד במסירות נפש לעילוי נשמת אמי". מצמרר יותר לחשוב שבחר דוקא מסכת כלים, למרות הקושי שבלימודה, ולמרות היותו תחת השפעתם המרה של הטיפולים.

ונהנין ממנו עצה ותושיה

רבים וטובים היו באים להתייעץ עם אבינו בכל ענייני החיים, כגון בשידוכים, קבלת משרות, ענייני ממונות, ועוד רבים, ומפאת צנעת הפרט לא חשפו בפנינו המנחמים את פרטי העצות ודברי החכמה, אך הדגישו חזור והדגש כי עזרה רבה היתה להם בכך. היו שאמרו שחייהם הגשמיים או הרוחניים ניצלו בזכות פקחותו הרבה, וציינו בהתפעלות את יכולתו לצפות את כל ההשלכות העולות מההחלטה אפילו לטווח ארוך.

רש"ר תלמידו מסלונים כתב, שאבינו היה איש אמונים, ניתן היה לסמוך עליו ולהפקיד בידיו את הסודות בלי לחשוש שהוא יספר על כך, או יצא לך מזה איזה נזק. היו מתייעצים איתו על שידוכים, או מי שהיה לו בעיות חברתיות וכדומה, הוא היה אוזן קשבת, היה אפשר להסתודד איתו, ואז היה עוזב את המקום הקבוע שלו והולך לצד, ואז בני הישיבה היו יודעים שהוא מדבר ענינים אישיים ולא ניגשים אליו.

היתה פעם אחת, שאבינו גילה באוזני בנו, כיצד פועלת צורת הניתוח וההכרעה שלו. היה זה כשבנו היה בחור ונזקק להכרעה בשאלה חשובה שעמדה על הפרק - לאיזו ישיבה קטנה להיכנס. אבינו סבר שאת ההחלטה צריך הבחור לקבל גם בעצמו, כיון שבחור שנכנס לישיבה שאביו שלח אותו, בלי שירצה מעצמו ללכת אליה, לא ישקיע מאמץ להשתלב בישיבה ולהיבנות בה, ובכל קושי ואף הקל ביותר, יברח מאחריות מתוך טענה שהוא לא רצה את הישיבה הזו. בהתאם לדרכו זו, הדריך אבינו את בנו כיצד לקבל החלטה מושכלת לאיזו ישיבה להיכנס. הוא הורה לו לקחת דף קטן ועט, ולחלק אותו לשני טורים, טור אחד לחיוב וטור אחד לשלילה. בכל טור הורה לכתוב את השיקולים, בפירוט הגדול ביותר, הלוקח בחשבון גם שיקולים קטנים וגם שיקולים שאינם מידיים. אחר כך יש להעניק לכל שיקול את משקלו, בספרות מ-1 עד 10. משהוצגו כל השיקולים ומשקלם, לא נותר אלא לסכם את התוצאות המדברות מתוך עצמן. הבן שהשתומם על השיטה החדשה, שאל אותו אם כך הוא עושה בעצמו בכל שאלה העומדת לפניו. השיב לו אבינו, שאחרי שמתרגלים במשך תקופה מבצעים את כל החשבון בראש, ואין צורך בדף ועט. יצוין, שגם את שאר ילדיו הדריך באופן דומה, כשעמדה על הפרק שאלה מורכבת הדורשת הכרעה, והורה להם להשתמש בשיטת הדף המחולק לשני טורים.

סיפר רג"ש, שהיה מתייעץ אתו רבות, בין בסוגיות הש"ס ובין בעניני העולם. לעתים היה אומר לו, כעת איני יכול תבוא מחר, ותמיד היה יורד לעומק העניין עם בהירות נפלאה וניתוח ריאלי, לעתים היה במשך 5 דקות, ולעתים גם שעה, ולבסוף היה משיב בשנינות חדה. וסיים רג"ש: בן שמתאבל על אביו, למרות הכאב האיום, עתיד הוא להתנחם, כי חזקה על המת שישתכח מן הלב. אך מה יעשה מי שהוא תלמיד המתאבל על רבו, וחבר המתאבל על חברו, שאין לו זמן שיתנחם, והכאב קיים ועומד לעולם ועד.

פעם אחת שטח בפניו רג"ש שאלה בעניני שידוכין, ואבינו השיב לו: אתה מערב תחומין, יש כאן שאלה של כבוד עם שאלה של שידוך, תניח לכבוד בצד, ותווכח שנפשטו הספקות והלבטים.

נכדו רזל"ה סיפר, שבסוף שיעור ג' בישיבה קטנה החלה אצלו התלבטות גדולה מאוד לאיזה ישיבה גדולה ילך, אם לישיבת פוניבז' או לישיבה פלונית, ולאחר שנועץ עם אנשים רבים ולא נחה דעתו, אמר בלבו, כיצד זה שכחתי את האפשרות להתייעץ עם סבי החכם שבאדם, אמר ועשה, ולאחר שאבינו האזין בקשב רב לכל הצדדים, אמר, "אינני מכריח אותך לשמוע בקולי, אך לדעתי כדאי לך ללכת לפוניבז', ולא משום ששם לומדים טוב יותר, וגם לא משום שיש שם בחורים ברמה גבוהה יותר וכדומה, אלא משום שבפוניבז' יש אוירה מיוחדת ומחשמלת של לימוד, דבר שלא ניתן להסבר, אך זו המציאות שהיוצא מפוניבז' יוצא עם אהבת תורה וחשק ללמוד תורה". והוסיף ואמר, "תכין את עצמך שיהיו ימים קשים, יהיו לילות שתספיג את הכרית בדמעות, אך זה שווה, זה נכס לחיים. וביום שיהיה לך קשה, אל תתבייש, תקום ותצא בבין הסדרים ותקנה לעצמך משהו טוב, כך תעשה עד שיעברו ימי ההתאקלמות. ואם יחסר לך דמי כיס, תבקש ממני ואתן לך, אל תחסוך בזה". וכשפגש אותו אבינו באלול הראשון בישיבה, דחף לידיו כסף ואמר: "קח שיהיה לך". והיה צריך לעמול לשכנעו שהכל בסדר, ושיש לו מספיק דמי כיס, אך הוא בשלו: "תשאיר את הכסף אצלך, שיהיה לך בכל זאת".

אחיינו רבי"י התייעץ עמו אודות מגיד שיעור שפוטרי ממשרתו, שנשבר לבו בקרבו על שאינו יכול עוד ללמד תלמידים, ואינו יודע להשית עצות בנפשו. ויען לו אבינו: אנכי כבר התחסנתי מראש בענין זה, וסיגלתי לעצמי גם את האפשרות ללמוד בבית לבדי שנים ארוכות, ולא השפיע הדבר על רוחי לרעה מאומה.

אחיינו סיפר בימי השבעה, שבא להתייעץ עמו בזמנו אודות בחירת כולל, באמרו שאינו מצליח למצוא כולל שיענה לכל צרכיו ודרישותיו, וכך הוא עובר מכולל לכולל, עד שכבר הספיק לעבור 3 כוללים, ובכל אחד יש חסרון אחר. אמר לו אבינו, אינך מבין שהבעיה אינה לא בדרך הלימוד של בני הכולל, ולא בשמירת הסדרים, ולא בשום דבר אחר. הבעיה היא רק בך, והבעיה הזאת הולכת איתך לכל כולל שתלך. הוא הדגים לו במשלים כיצד יתנהלו הדברים בכוללים הבאים אליהם ילך, והמליץ לו לבצע את השינוי בעצמו, כך שממילא יסתדר בכל מקום שבו יהיה.

הרה"ג רמ"ש סיפר, שהיה מתייעץ עם אבינו בכל תחומי החיים, וכשהתחילו בניו לחתן את ילדיהם, היה מאוד מוטרד איך יעשו זאת, ומי יהיה בעזרם. אמר לו אבינו: מי עזר לך לחתן את ילדיך, הקב"ה, והוא יעזור גם להם; הטעות שלך

היא שאתה סבור שהקב"ה הוא בשבילך אבא, ובשבילם הוא סבא, אבל באמת הרי גם להם הוא אבא.

נכדתו התלוננה לפניו על קושי הלימודים ועל המבחנים המפרכים, אמר לה אבינו: "דעי לך שכל ההשקעה הזאת היא כדאית, כי היא מובילה אותך אל המטרה הגדולה, שהיא הקמת "בית של תורה", כי כך תוכלי להביא פרנסה הביתה, ובעלך יוכל לשקוד על תלמודו בהשקט ונחת". העידה הנכדה, שהמשפט הזה עמד לנגד עיניה בכל תקופת הלימודים, ותדיר היתה מכוונת שיהיה כל זה "לשם עמל התורה, לשם זכות התורה".

אמר לנכדו רז"ה קודם חתונתו: יש בשוק המון הדרכות לחתנים, וכל אחד נעשה 'מבין' בדבר. עליך לדעת דבר אחד, תכבד את האשה, ושוב ושוב תכבד אותה, ואז יהיו לך חיים מאושרים. הסיבה לכבד אותה אינה בגלל שכך אני מצוה עליך. אלא כי לאשה המנהלת בית של תורה מגיע את הכבוד הגדול ביותר, אין לך בעולם דבר גדול יותר מידישע מאמע המתמסרת לתורת בעלה, נכון שבעלה מתמסר ללימודו, אך הוא גם נהנה מהגישמאק שבלימודו, אבל האשה המתמסרת אינה נהנית.

לעומת זאת בפורים האחרון לחייו, באה בתו לבקרו בביתו, וביקשה לשמוע ממנו דברי הערכה על מסירותה והקרבתה לתורת בעלה, שיוצא בבוקר לכולל בירושלים, ושב לביתו רק בלילה. בתחילה אבינו סרב לשמוע, ורק לאחר שהפצירה שוב, נענה ואמר, אדם שזכה בפיס במליון דולר, צריך עידוד או מחמאה על כך שמסכים לקבל את הכסף? את זכית בתורת בעלך, את בכלל לא מקריבה, את רק זוכה ומקבלת.

היה אומר, שבחור שמחמת גודל פרישותו וחסידותו נמנע מלהושיט עזרה לאשה להעלות עגלה במדרגות, הרי הוא מהפרושים הנמנים לגנאי (סוטה כ:).

אחרית

ביום כיפורים של שנת תשפ"ג, הבחין אבינו בעצמו שהמחלה חזרה, אך עצר את עצמו בכח שלא לגלות לאדם בעולם, כדי שלא לצער את משפחתו, ושלא להפריעם מסדרי חייהם.

כאשר נבדק בבית החולים בחודש טבת תשפ"ג וחזרו התוצאות האפלות שהמחלה חזרה במלא תוקפה, הודיע לחברותותיו שיחפשו לעצמם חברותא אחרת, וכשהתעקשו להמשיך ללמוד עמו, ניאות להמשיך ללמוד עמם אך

ללא התחייבות, כאשר כוחותיו יעמדו לו. וכך למדו עד ערב יו"ט של פסח תשפ"ג, כמידי יום כשעתיים. וגם בימים שהיה נראה שקשה לו ללמוד, בכל זאת התאמץ ולמד בכל כוחו.

סיפר רצ"ד תלמידו מטשעבין המתגורר בבורו פארק, שכששמע את ה"שמועה לא טובה", מיד שלח אימייל מודאג ומוטרד לאבינו. או אז התקשר אליו אבינו (למרות שבאותם ימים לא ענה אבינו לטלפונים כלל), והרגיע אותו שהכל יהיה בסדר, והאריך לחזק אותו. רצ"ד הפטיר באוזניו, שבאותה שעה היה כל כך מופתע, שאבינו היה הרבה יותר מחוזק ממנו, ושהתהפכו היוצרות, עד שאבינו הוא זה שחזק אותו.

הרה"ג רמ"ש הגיע לנחם ונשנק מספר פעמים בבכי שלא כהרגלו כלל, ובתוך הדברים אמר, שביקר את אבינו בחודש טבת, ושמע ממנו שהמחלה חזרה, ושהוא חושש ממצבו בעיקר בשני דברים. א. שעדיין לא ראה די נחת מהנכדים, רק מהילדים. ב. מהאופן שאמנו תקבל ותתקשה להתמודד.

בפעם האחרונה שלמד עם הרי"א, היה זה בליל בדיקת חמץ תשפ"ג, סיים את הלימוד, והחל באופן חריג לברכו ברכות מרובות להצלחתו בכל עניינו.

ובפעם האחרונה שלמד עם הרמי"ק בערב יו"ט אמר לו אבינו "ישר כח, אומרים לי שהלימוד איתך נותן לי כח". וכשהרמי"ק ביקש באותה עת להמשיך ללמוד גם בחוה"מ, השיב אבינו: "עד שבת איני יודע אם נוכל ללמוד יחד".

עוד אמר הרמי"ק, שבשבוע האחרון ביקש מאבינו שיברר עבורו על שידוך מסוים, ואבינו צחק ואמר, אין ביכלתי לברר כעת, רק בשעת הלימוד המשותף מתעצם כוחי ואני מסוגל ללמוד. החברותא העיר שהעיז לבקש בקשה זו מאבינו כיון שמדבריו היה נשמע שהוא שרוי בשמחה ובטוב לבב ולא חסר לו כלום.

ראשי ארגון RCCS המסייעים לחולי הסרטן שנועצו בהם לכל אורך הדרך, אמרו, שמעולם לא נתקלו בארגון שלהם, באדם כזה, שכל ההכרעות שלו היו אך ורק הלכתיות.

אמר אבינו לכמה אנשים, שמרגיש שבתקופה האחרונה יש לו סייעתא דשמיא מיוחדת, ונפתחו לו מעיינות של חידושים רבים יותר משנים עברו, ושמשלושת החודשים הללו לבדם כבר יש לו חומר לכרך נוסף בספרו 'חלקת יצחק'. כששאלנו את הרי"א, האם גם הוא חש בכך, נענה ואמר, אכן כן, למרות שלמדנו את אותה כמות זמן, היה יכול גדול ומבורך יותר של חידושים לעומת תקופות קודמות.

אבינו קיבל ייסורים באהבה רבה, ולא נאנח אנחות כאב בכל תקופת המחלה והטיפולים, למרות שהיו גם היו ייסורים קשים ומרים. מלבד פעם אחת בליל ההסתלקות שנשכב באפיסת כוחות מוחלטת ואמר: "אוי טאטע איך האב שוין נישט קיין כוח", ואמנו הסיקה מכך שבודאי מדובר במצב איום ונורא.

היה רגיל לומר על ייסוריו: "כבשי דרחמנא". כשאמנו שאלה אותו: "זו תורה וזו שכרה", השיב: "אני מבין את הכל, לי אין שאלות". כשאמנו תליט"א אמרה שהמצב נראה לה חשוך, הוא אמר: זה לא חושך, זה אור גדול, והמשיל את המצב למכת חושך בארץ מצרים, שמובא בספרים הקדושים שבאמת היה שם אור גדול ומצוחצח מאד, וזהו שנאמר (שמות י כג) 'ולכל בני ישראל היה אור במושבותם', אלא שהמצריים לא היו זכאים לראותו לגודל גשמיותם, והם הסתנוורו בסנוורים מרוב אור, עד שלא ראו מאומה.

הרי"א אמר, שלמד עמו במשך שנה הלכות יסודי התורה ברמב"ם, וראו עליו בחוש, איך כל חייו באמונה שלימה ואמיתית. בלמדו עם בנו דייק את לשון הרמב"ם בהקדמתו למו"נ "וכל חסרון שיגיע לאדם וכל מרי, אמנם ישיגהו מצד החומר שלו", ודייק את תיבת "שלו", שהיא התשובה לעניין "אין רע יורד מלמעלה", וכדברי הרמב"ם שם ח"ג, וכן ליבן בהרחבה ובהעמקה את סוגיית חרון האף והעונש מסילוק ההשגחה (ח"א פכ"ד).

גם בתקופה האחרונה כמעט ולא בכה אבינו בכי של כאב וצער. פעם אחת בכה בכי של התרגשות, בשומעו את בשורת אמנו שבישרה לו שהעבירה מילגת חג לכל הילדים. ועוד פעם בכה לנוכח זכייתו הגדולה לקיים מצוות ליל הסדר כהלכתו!

גם בימיו האחרונים המשיך במנהגו, שלא להטריח אף אדם בעולם עבורו, לא את בניו ולא שאר אדם, מלבד אמנו תליט"א. גם ברגעיו האחרונים סירב בכל תוקף שיטרחו צאצאיו לבוא לבקרו, ורק בלית ברירה כאשר הוצרך לתרומת טרומבוציטים על ידי שנים מבניו, זכו אותם הבנים להיכנס לבקרו. וכשהיה זקוק לשישיית מים כשרים לפסח, לא אבה בשום אופן שיביאו לו במיוחד, אלא רק מי שבלאו הכי כבר מגיע למקום. ולכל מטפל/אח/אחות היה מקפיד תמיד להודות ולשבח במילים טובות.

כבר מראש חודש לא פסק מלספר על חששו ודאגתו מפני ליל הסדר, שמי יודע אם יזכה לקיים את מצוות הלילה, כי לפי סדר הטיפול, אמור להגיע השלב שבו כבר אי אפשר לאכול דרך הפה למשך כמה ימים, והזמן הזה היה אמור לחול בליל הסדר. מה מאוד שמח כשנסתבב שהטיפול נדחה במעט, וביכלתו לקיים המצוות כהלכתו, ואמר לבתו [ששהתה שם לרגל לידת בנה], שבלייל הסדר יהיה טוב, ומה יהיה אחר כך איננו יודע. ואכן לכבוד ליל הסדר פשט

את מחלצות בית החולים, ולבש בגדים חדשים, בגדי שיראין, ואכל את כל הכזיתים, ושתה את כל ד' הכוסות, ושר וניהל את הסדר עד השעה 12 בלילה, כמלאך ה' צבאות. בשעה 2 בלילה התחילה השפעת הטיפולים והמיחושים השונים. במוצאי יו"ט הזדרז להתקשר להודות לבנו ולכלתו שהביאו לו חלק מהסעודה, וסיפר במשך דקות ארוכות בהתרגשות עצומה ונפלאה, איך שזכה לקיים את כל מצוות הלילה כהלכתם בהידור רב.

כאמור, ביום ראשון י"ח ניסן באו שני בניו יהודה ומשה לבקרו, בבוקרו של יום לא היה לו טיפת כח, והתנצל שיקחו בחשבון שאין לו כח לדבר. בנו משה אמר לו, שמאחר שאין לו רב זולתו, לכן בא אליו, כי מצוה לקבל פני רבו ברגל. הפטיר אבינו ואמר: "ברגל", ולא במיטה. בנו משה הלך להתפלל בכותל המערבי עברו. כשחלפו כמה שעות והוטב לו ויכול היה לדבר, מסר לבנו יהודה שימסור לאחיו משה את התנצלותו וצערו הגדול על שלא היה יכול לדבר עמו בבוקר [לאחר זמן סיפר רבי"י שבדיוק אותו סיפור קרה עמו בשהותו עם סבינו ר' זלמן לייב בבית החולים]. והשיב בנו משה, למסור לאבינו, שקיבל הדרכה ברורה מאבינו מה לעשות במצב כזה, שבבואו לנחם את אבינו בימי השבעה על אמו, סיפר אבינו, שאנשים אינם יודעים כיצד לקיים מצות ביקור חולים כתקנה, שסבורים שאם התאמצו ונסעו זמן רב כדי לבקר חולה, עליהם לפצות את עצמם, ולשהות אצל החולה זמן רב, על אף אי נוחיותו של החולה. והוסיף אבינו, שבדידיה הוי עובדא, שפעם אחת נסע לבקר את תושב השכונה רק"ל מטשעבין שהיה מאושפז בעין כרם, וביקר אותו ל-2 דקות וכבר יצא החוצה. ביציאתו פגש בו רק"ל, ושאל אותו, האם היית כאן בגלל מישוהו אחר? ענה לו אבינו לא. אז שאל אותו, מה, עשית את כל הדרך בשביל 2 דקות? אמר לו אבינו, כן, ראיתי שהוא במצב לא טוב, שאלתי לשלומו וברכתי ברפואה שלימה ויצאתי.

בערב האחרון, כשהחלה הקריסה, קרא לאמנו לשבת סמוך לו, כדי לומר לה דבר מה, אך נמלך בו ולא אמר, ותחת זאת שאל אותה: מה היתה הבהלה הזאת של הרופאים?, והיא הסבירה לו את כל הלבטים והצדדים, ומיד לאחר מכן, החל למלמל. אולי היו אלו מילות תפילה או וידוי.

דקות בודדות לפני ההסתלקות, שאלה אותו אמנו, איך אתה מרגיש? והוא השיב: "הכל בסדר". היו אלו מילותיו האחרונות עלי אדמות, כי מיד לאחר מכן יצתה נשמתו בטהרה. מילותיו הוטענו במשמעות אחרת, מצמררת: הכל בסדר איתו **ברוחניות**.

הרי"א ציין שכמה פעמים סיפר לו אבינו על האדמו"ר הבית ישראל מגור, שהלך לבקר אצל אחד מגדולי האדמורי"ם שבדורו, וראה שלעת זקנתו אינו כשהיה וכו', והפטיר הבית ישראל "דאס נישט", ואכן זכה והיה בצלילות המוח עד הרגע האחרון. וסיים אבינו, שהבית ישראל צדק בכך. ולבסוף גם אבינו זכה לכך.

הלוייתו יצאה מביתו, כאשר קהל רב מלווה אותו בדרכו האחרונה, מזילים דמעות שהתערבו בדמעות השמים. הרמ"ק סיפר, שאבינו אמר לו שזוכר שביום פטירתו של סבו, היו יום גשום מאוד, ואמר שהשמים בוכים עם ישראל על פטירתו של הסבא, הגשמים מזלפים על מטתו סימן יפה הוא לו, כמובא בדברי חז"ל (סנהדרין מז.). ומה גדול היה הפלא, שגם אבינו זכה שהיה יום גשום, ובשעה שהורידוהו לקבורה ירדו טיפות גשם מן השמים והיו הגשמים מזלפים על מטתו.

שעות ספורות סמוך להסתלקותו, פנה לפתע אל אמנו ששהתה לצידו, ושאל: מאיפה מגיע השיר "נגיל ונשיש בזאת התורה" [או, שיר אחר ששרים לכבוד התורה, אמנו אינה זוכרת במדויק] שאני שומע כעת? אמנו השיבה: אף אחד אינו שר כעת. והוא שואל שוב: אולי כלי נגינה פתוח ומשם שומעים את השיר? והיא חזרה והשיבה: לא. שאלה אותו: אתה שומע את השיר הזה? והוא הנהן בראשו לאות כן. ויהי לפלא. אמנו החלה לחשוש שמא אלו הזיות, אך לאחר הבדיקה ראתה שאין לו חום, ולבד מזאת בין קודם לכן ובין לאחר מכן, דיבר בצלילות הדעת מוחלטת עד הרגע האחרון [לדוגמה: הזכיר לאמנו שהגיע הזמן לברך ספירת העומר, שלא תשכח לעשות זאת! כששמע לאחר מכן על חילוקי הדעות בין הרופאים מה ניתן לעשות, הפטיר ואמר: "אלעס איז כבוד זאכן". כלומר: כל רופא דואג לכבוד האישי שלו. לאחר מכן ביקש לשותות כוס תה. ולמרות שהיה מסובך לשתותו מחמת החמצן, רצה לגמור את הכוס - אולי הסיבה לבקשת הכוס תה, היתה כדי לזכות לברך לפניה 'שהכל' ולאחריה 'בורא נפשות', כמנהג צדיקים קדושי עליון סמוך להסתלקותם].

מי יודע אם סוגיות הש"ס שבהן עסק כל חייו הן ששרו לו, או שמא מזליה חזי את פמליא של מעלה מנגנת לקראתו, בשמחה וגיל, בקבלת פנים לכבודה של תורה המסתלקת כעת מן התחתונים ומתעלה ועולה בסילודין בזיכור אחר זיכור ובאה אל העליונים, בצוותא חדא עם רש"י וכל הראשונים שעמל כל ימיו על דבריהם, ורוכב ערבות שש ושמח בבוא אליו נפש נקי וצדיק, המה סעו למנוחות ואותנו עזבו לאנחות, עדי יקיצו וירננו ישני עפר, בביאת גואל צדק בקרוב ממש.

הספד אבינו על הגאון ר' שמואל שטיגל

להלן הספד שנשא אבינו על מיטתו של ידידו הגאון ר' שמואל שטיגל זצ"ל (תמלול מתוך הקלטה). כיון שאבינו אסר להספידו, יבואו דברים אלו שהספיד את אחרים במקום הספד אחרים עליו, והמתבונן בהם ילמד דבר ויותר על תכונות נפשו של אבינו זללה"ה, ויתקיימו בזה בדרך דרש דבריהם ז"ל (כתובות עב). "דספד יספדוניה", כאשר באבינו אין הדברים מתקיימים בדרך הפשט מחמת צוואתו, אלא שאותם דברי הספד שהספיד בהם את אחרים הם ישמשו הספד עליו.

איתא בגמרא בסוף סנהדרין (ק"ג): צדיק נפטר מן העולם, רעה באה לעולם, שנאמר (ישעיה נז, א) 'הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים באין מבין כי מפני הרעה נאסף הצדיק'. ופירש רש"י, שקודם שתבוא הרעה נאסף הצדיק, דכיון שמת הרעה באה. והיינו שפטירת הצדיק מרמזת שיכול ח"ו לבוא דבר רע, ואת זה 'אין איש שם על לב', ו'אין מבין'. המהרש"א על אתר מבאר בדקדוק הלשון שפתח הכתוב בלשון הצדיק "אבד", ובהמשך הכתוב נאמר "נאסף" ולא "אבד". ומבאר מהרש"א, שהרישא עוסקת באנשים השקועים בחיי עולם הזה, באכילה ושתיה, והם סבורים שהצדיק "אבד" ולא נשאר ממנו מאומה ואין המשך לקיומו, כי הרי לפי ראות עיניהם הגשמיות הוא איננו. ו"אנשי חסד נאספים" הם המתעסקים בקבורתו אבל אינם מספידים כראוי, ואינם מבינים כי צדיק אינו דבר שנאבד אלא דבר שנאסף בלבד, הם אינם מבינים כי מפני הרעה נאסף הצדיק, הצדיק רק עבר עולם. וכוונת דבריו היא, שהסיבה שלא מספידים כראוי, היא כי חושבים שהצדיק אבד ואיננו, אבל האמת היא שהוא רק נאסף והלך מעינינו.

כדברים האלה כתב החתם סופר בביאור הגמרא (כתובות קד). גבי ההוא יומא דנח נפשיה דרבי, גזרו רבנן ואמרי, כל מאן דאמר נח נפשיה דרבי ידקר בחרב, ונח נפשיה דרבי, ובהמשך איתא, פתח ואמר אראלים ומצוקים אחזו בארון הקדש נצחו אראלים את המצוקים ונשבה ארון הקדש. וביאר החתם סופר, שהתלמידים אמרו מי שיגיד נח נפשיה דרבי, שפטירתו היא דבר שיש בו הפסק, יידקר בחרב. שפטירת הצדיק אינה הפסק, ולכן אמרו רק נשבה ארון הקודש,

שזהו דבר שעובר ממקום למקום. וזהו כמבואר במהרש"א, שההבנה של הספד היא שהצדיק רק נאסף.

הג"ר שמואל לא הפסיד עכשיו כלום. הוא עולה למעלה וממשיך ללמוד בישיבה של מעלה מה שזכינו ללמוד כאן בהיכל הזה, את אותן סוגיות שלמדנו כאן, בחדר זה. עוד זכינו ללמוד ביום חמישי האחרון בעומק את סוגיית שטר אמנה, את מחלוקת הקצות והנתיבות האם ההלוואה משעבדת או השטר משעבד. הג"ר שמואל עולה כעת לישיבה של מעלה וממשיך באותה סוגיא, לא קרה שום דבר. רק אנחנו הפסדנו. וזהו "נאסף הצדיק", ההספד והבכי הם רק עלינו, על ההפסד שלנו, שאנחנו איבדנו עולם שלם של תורה ויראת שמים.

בגמרא עבודה זרה (יח.), תנו רבנן כשחלה רבי יוסי בן קיסמא הלך רבי חנינא בן תרדיון לבקרו, אמר לו חנינא אחי שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים, וספר מונח לך בחיקך, אמר לו מן השמים ירחמו, אמר לו, רבי מה אני לחיי העולם הבא, אמר לו כלום מעשה בא לידך, אמר לו מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו אם כן מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי, ע"כ. והדבר צריך תלמוד, שהרי רבי חנינא בן תרדיון מסר את נפשו להרבצת תורה, יושב ומקהיל קהילות ברבים מלמד תורה לבני ישראל, ועדיין לא יודעים מה יהא חלקו לעולם הבא, עד שרבי יוסי בן קיסמא שואלו כלום מעשה בא לידך. ובפרט מעשה זה של מעות שנתחלפו, שהרי יש דעות בפוסקים האם אכן צריך לתת מכספו.

והביאור בזה כתב בתורה אור (פרשת תולדות) דעיקר השכר לעולם הבא יקבל אדם על מה שעשה נגד טבעו, כפי שכתב הרמב"ם בשמונה פרקים שיש שני סוגי טבעים של אנשים, יש כאלה האוהבים מטבעם לחשוב ללמוד ולהתעסק בכל מיני ענינים, ולהבדיל אא"ה גם אצל עכו"ם שייך דבר זה. ויש כאלה שטבעם הוא לפעול ולעשות. השלימות של אדם היא כאשר עושה הוא את שניהם, כי כאשר פועל לפי טבעו, עדיין לא ברור שיש לו חיי עולם הבא. ועל כן שאל ריב"ק את רחב"ת כלום מעשה בא לידך, שיצא לך לעשות מעשה קטן נגד הטבע, וכאשר א"ל מעות נתחלפו לי, ועשה נגד טבע של קמצנות שהוא טבע שונה, ושילם זאת מכספו, על זה אמר לו 'מחלקיך יהא חלקי'.

ברצוני לעמוד על נקודה אחת מהיקפו של הגדול שבענקים, הג"ר שמואל. לא בכל חלקי העבודה שעוד רבות ידובר בזה. הנה בלימוד תורתנו הק' ישנם שני סוגי כשרונות, יש כשרון של בקיאות, של אדם שיש לו ידע בהיקף גדול ורחב בתורתנו הקדושה, ומאידך יש כשרון של עיון, לשבת על כל תג ותג

לעומקה של סוגיא. בדרך כלל מי שנתברך בכשרון של היקף, אין בסבלנותו לשבת ולדייק בכל אות ואות של דברי הגמרא ופירוש רש"י כמה שעות בעומק. ואילו האנשים שנתברכו בכשרון העיון, חסר להם את ההיקף בכל התורה כולה. והנה ראינו אצל הג"ר שמואל את השילוב המדהים בשני ההפכים, מחד גיסא שליטה מוחלטת בכל התחומים, ולא סתם שליטה, אלא בכל סוגיא היה לו את היכולת לשלוף איזה שהוא רש"י ממקום אחר ולשפוך אור על כל הסוגיא, בסוגיית מרובה זכורני הביא הוא דברי רבינו פרץ בדף י"א, שבשורה אחת נתחלף ביאור הסוגיא כולה.

כח זה לשלוט בהכל עם כאלה ידיעות נרחבות ברחבות הדעת, ומאידיך לשבת וללמוד במשך כמה שעות לעומק רש"י אחד, או פשט בביאור הגר"א אחד, זה דבר שאינו בנמצא, כאלו עמל ויגיעה וחיות. עבודה זו כנגד הטבע היא, בודאי בגדר "מחלקך יהיה חלקי", בודאי מזומן הוא לחיי העולם הבא.

והאמת שלא צריך להסביר מדוע חלקו לחיי עולם הבא, שהרי הג"ר שמואל היה נשמה בלי גוף. לפני ל"ה שנים כבר אמרו הרופאים שאין סיכוי שיחיה הרבה זמן, והוא חי עם חיות בעריבות ולימוד התורה, ביגיעת התורה, באהבת התורה, בעמילות התורה, זה הרי דבר שלא נתפס בשכל האנושי, הוא בודאי מזומן מיד לחיי עולם הבא.

יש הרבה דברים לדבר, אך מוכרחני לציין את ההכרת הטוב המיוחדת שיש לי על תקופה קשה שעברתי, שהג"ר שמואל תמך עם הדעה האמיתית איך מתייחסים לכל נסיון וקשיים בגשמיות, כיצד מקבלים ייסורים בהשקפה הנכונה, בבהירות הדעת על המעשה אשר יעשון, מה כן מה לא, להתחזק ולהמשיך הלאה, במשך חצי שנה כל יום הגיעו טלפונים שכל מטרתם היתה להמשיך לשבת באוהלה של תורה, בשמחה עצומה. הבהירות כיצד צריך לעבוד את הקב"ה, דברים שלא נתפס להסביר אותם כלל.

סדר העבודה שלו היה שכשהיו לו ייסורים גדולים, היה מוציא פתק גדול שהיה לו עם שמות לתפילה של כל אלה שיש להם ייסורים או שידוכים, שאז היא עת רצון שאפשר לבקש ולהתפלל. דברים שאינם נתפסים בשכל אנושי.

מפני הרעה **נאסף** הצדיק. הוא עולה למעלה לכסא הכבוד. אנחנו הפסדנו, ועל דא קא בכינא. הג"ר שמואל אתה עולה כעת לכסא הכבוד, מיד לשיבה של מעלה, אנא זכור את האנשים שנשארו כאן. תהיה מליץ יושר על הרבנית החשובה והדגולה אשר חלק כחלק חלקה הגדול ביגיעה ובעבודה, אשת חבר שמשירותה כל השנים היתה אות ומופת, ספר מוסר מהלך, כיצד צריכה אשה

להיות עזר כנגדו, במסירות והארת פנים ללא גבול וקץ. תעורר רחמים שתצליח להתנחם, להתחזק ולהמשיך את הממלכה הגדולה, את הבית הגדול שבניתם יחד, בית של מסירות נפש לתורה, שתוכל לנהל הלאה את המלוכה, הילדים הנכדים שהיית קשור אליהם בעבותות אהבה, והיה לך גם קשר בלימוד התורה עם כל אחד מהם, והנינה שעוד זכית לראות לפני פטירתך, תהיה מליץ יושר על כולם, יחד עם כל התלמידים והידידים הרבים.

מרגיש אני בזאת חוב להזכיר את ידידינו הדגול הרב אברהם אהרן יוסקוביץ שליט"א אשר היה כל כך מסור אליך בלב ונפש בכל עת מצוא, תמיד דאג וחרד לשלומך וסייע בכל מה שרק היה שיך, נא היה מליץ יושר עליו, על כל הידידים ועל כל התלמידים.

ובלע המות לנצח ומחה ה"א דמעה מעל כל פנים, אמן.



פרקי זכרונות על זקננו הרה"ה ר' זלמן לייב זייבלד זצוק"ל

בין כתבי אאמו"ר מצאנו פרקי זכרונות אלו שהתחיל לכתוב על אביו שנים ספורות לאחר הסתלקותו. כפי הנראה רצה לקיים בזה ענין "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'". פרקי זכרונות או שאר ענינים של מה בכך לא היה כותב, על כן אמרנו לנכון לקבוע פנינה מיוחדת זו בספר, למען תעמוד ימים רבים לעיני צאצאי אבינו וסבינו זצ"ל.

כתב במדרש האתמרי (דרוש יא ד"ה ונחזור לענינו), שהתורה היא נשמה לעולם כדי שתתקיים, כשם שהנשמה מעמיד לגוף האדם, ולכן הרשעים העוסקים בתורה לקנטר, ולא נתנו נשמה לעולם בלימודם, זהו הטעם שנשכחת התורה מהם בעת מיתתם, שהרי העולם קולט תורתם מהם להתפרע מהם על שישבו בו ונהנו ממנו, והוא לא נהנה מהם, על שהיה לימודם לקנטר. אשר בזה יובן מאמר אליפז (איוב ד כא) באומרו 'הלא נסע יתרם במ ימותו ולא בחכמה'.

ונקדים קודם מאמר חז"ל, שלצדיקים יש להם יתרון על חכמתם בעת מיתתם, שנאמר (תהלים קד כט) 'תוסף רוחם יגועון' וגו'. דלכן שאל אלישע מאליהו רבו פי שנים [ברוחו] בעת הסתלקותו מן העולם (מלכים ב' ב ט), שבהיות אותה שעה שהיה יוצא מן העולם היה לו פי שנים על חכמתו.

והענין הוא, שאותה תורה שעסק בה הצדיק ולא הבינה, מלמדין אותה לו בעת מיתתו. ונמצא בזה שחכמתו נתוספת עליהם. לא כן הרשעים, שאף מה שלמדו, מאחר שהיה על צד הקנטור והנצוח, משתכחת מהם, כאמרם ז"ל (סנהדרין קו:) גבי דואג ואחיתופל, שבעת מיתתם נשכח מהם חכמתם, וזהו כוונת איוב באמרו 'הלא נסע יתרם במ' וכו', עכ"ל.

העולה מדבריו, שהלומד לקנטר, משתכחת התורה ממנו בעת המיתה, ואילו צדיקים יש להם יתרון על חכמתם פי שנים בעת הסתלקותם מן העולם.

קשה להעלות על הכתב את הדברים שחוינו בימים האחרונים של אבא זצ"ל, החל משבת קודש ועד אור ליום חמישי שעת ההסתלקות. ימים אלו שהיו בבחינת שמים וארץ מנשקי אהדדי, ראינו דברים נפלאים ונוראים, אשר אלמלא ראינו זאת כולנו, לא היה ניתן להאמין לזה.

בימים אלו, במשך שעות ארוכות היינו עדים למחזה שאבא זצ"ל השמיע דיבורים בעניינים שונים כאילו הוא מנותק כבר לגמרי מהעולם הזה הגשמי, ולסירוגין חזר לכאן והגיב מהנעשה והנשמע כאן. בשעות הניתוק כשהיינו פונים אליו באמצע דיבוריו, לפעמים לא ענה ולא השיב לנו, והמשיך בדיבוריו כמו מרחף הוא כבר אי שם בין שמים לארץ.

עיקרי הדברים מתחלקים לארבע קבוצות. א. תורה. ב. תפלה. ג. שמחות. ד. קושי הפרנסה. ונפרטם אחת לאחת.

בענין תורה, היה אבא זצ"ל משמיע במשך שעות ארוכות גמרות בכמה מקומות בש"ס, בציטוט לשון הגמרא ורש"י. סדר אמירתו היה כמו בשעת אמירת השיעור, שהיה אומר בשנים האחרונות שיעור כל לילה בדף היומי, כאשר ביד אחת היה מראה על דברי הגמרא, וביד השניה על דברי רש"י, והיו הדברים נאמרים בקול ברור בשפה ברורה ובנעימה, וכמו בזמן אמירת השיעור. וכמו שאמר לנו אחד מהשכנים (הרב קיסטר שליט"א), שהיה אומר לבנו שילך ויקשיב לאמירת השיעור של הרב זיבלד, היאך נאמרים הדברים בשפה ברורה ובנעימה, והיה אומר לו, שכבר אינו יכול לשמוע את השיעורים של הגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל, ולכן ילך לשמוע את השיעורים של אבא זצ"ל הנאמרים באותו סגנון בבהירות ובנעימות.

וכמו כן, בימים האחרונים, על אף חולשתו עד שכבר רוב גופו היו משותק מחמת המחלה, ולא היה יכול לזוז במטתו כלל, ואעפ"כ אמר במשך שעות ארוכות דפי גמרא בלשונם, ובפירוש רש"י, בקול ברור ובנעימות כמו בשנות בריאותו בכל כוחו ואיתנו. ובאמצע הדברים היה עוצר משטף אמירתו, ועשה תנועה כמו שהוא מקשיב לדברים הנאמרים, ואח"כ השיב והסביר הדברים, וגם זה היה כמו בזמן אמירת השיעור שהשיב לשאלות שנשאל ממשתתפי השיעור.

ובהזדמנות אחת אמר כמו שמדבר למאן דהו, ואמר לו, תסתכל ברש"י היאך רש"י מסביר גישמאק את תירוץ הגמרא. ובהזדמנות אחרת אמר, תסתכל באותיות הקטנות למטה (הגהות הב"ח) ותראה שבדבריו מיושב קושייתך. באחת מן הפעמים השיב בלשון הקודש, על אף שאמירת הגמרא היתה בשפת האידיש, ולאחר מכן כשחזר והמשיך בדברי הגמרא חזר לשפת האידיש, ונתברר לי אח"כ שאחד מחברי השיעור היה דרכו לשאול בלשון הקודש, והיה דרכו להשיב לו בלשון הקודש, ואח"כ לחזור וללמוד בשפת האידיש.

זכורים לי הרבה מהגמרות שלמד בימים אלו, פעם היה זה במסכת קידושין, ופעם במסכת בבא קמא. וזכורני שפעם אחת אמר סוגיא שלימה שלא הכרתי

מהי, ושאלתי אותו: אבא, איזה גמרא אתה לומד עכשיו? והשיב לי, וכי אינך זוכר, והרי זו היא הגמרא במסכת עבודה זרה. וכשנכנס לבקרו אחד מבני דודי בשעה מאוחרת בלילה, ושמע היאך שלומד בעל פה גמרא, התפעל ואמר, והרי אני זוכר גמרא זו שלמדתי אותה באחרונה, ורץ מיד להתקשר לדודי הגאון ר' יהושע ברים שליט"א, ואמר לו, בוא מהר לכאן, יש כאן מחזה שלא יאומן כי יסופר, היאך שאומר בעל פה סוגיות שלימות.

באמצע לימודו היה מפסיק ואומר, אין לי כבר כוח ללמוד עוד, ולאחר כמה דקות היה חוזר וממשיך.

ערב אחד שאלה אותו אמא שתחיה, למה אתה עייף כל כך, השיב לה, כבר למדתי היום חמשה עשר ... דפי גמרא, וכבר אין לי כוח. לאחר זמן התעורר מהמצב הזה, וכביכול חזר לכאן, סיפרה לו אמא שתחי' שאמר שהוא עייף בגלל שלמד חמשה עשר דפי גמרא, והגיב על זה בלגלוג ואמר, והרי אפילו דף אחד אינני זוכר בעל פה, ואיך אפשר שאני יאמר חמשה עשר דף בעל פה.

ועינינו ראו ולא זר, את אשר הבאנו לעיל בשם מדרש האיתמרי, שצדיקים יש להם יתרון על חכמתם פי שניים בעת הסתלקותם מן העולם. ובזה הוכח לנו שלימוד התורה שלמד כל ימיו היה לימוד תורה לשמה, וכמו שכותב שם, שהלומד ע"מ לקנטר התורה משתכחת ממנו בעת מיתתו, ואילו צדיקים שעסקו בתורה לשמה ולא לקנטר ח"ו, יש להם יתרון על חכמתם בעת מיתתם. וזאת בנוסף לזה, שבימים אלו מתגלית עצם ופנימיות הנפש בלא מסכים, ונתגלה לנו פנימיות נפשו שהוא עמל בתורה, יגיעה בתורה, במתיקות ובנעימות, שזה היה מהותו הפנימית כל ימיו. בנוסף לזה זכה ליתרון פי שנים בחכמתו.

וכמובן שדבר זה נובע מהעמל והיגיעה במשך כל שנות חייו. ותחילת הדבר הוא העמל בתורה בשנות הבחרות והאברכות, שהמשיך בלימודיו לאחר הנישואין כעשר שנים, עד שגדלה המשפחה בלעה"ר ולא היה באפשרי לדור בדירה קטנה של שני חדרים קטנים עם שמונה נפשות, והיה בהכרח לעבור דירה ולעבוד לפרנסה, ועד אז ישב בכולל. וזאת למודעי שבאותם שנים לא היה מקובל כהיום להשאר ללמוד בכולל שנים רבות לאחר הנישואין, והתמיכה שניתנה בכוללים, לא היו מספיקים אפילו להוצאות בצמצום גדול, והיה בהכרח להשלים ההכנסה בדרכים שונות ומשונות.

אבא ז"ל היה עובד בימים אלו להשלמת הכנסתו במאפיית חלות כל ליל שישי, וביחד עם עוד כמה אברכים מגדולי התלמידי חכמים, היו נעורים כל ליל ששי ועובדים במאפיית החלות בעבודה פיזית קשה ומפרכת, כמו סחיבת

שקי קמת, ותיקון החלות, וכל זאת כדי שבמשך כל ימות השבוע יוכלו להמשיך לשבת וללמוד.

וגם לאחר שנאלץ לעזוב את הכולל ולעבוד בשעות היום, לא עזב את העמלות בתורה, והיה מקפיד לפני העבודה לקבוע עתים לתורה, וכן לאחר סיום העבודה בקביעות השיעור בדף היומי, ועוד.

וגם בהמשך השנים בשעות שעול הפרנסה היה קשה למאוד, ובשנים שהיה צריך להוצאות חתונת הילדים, והקפיד מאד שלא ליהנות כלל ממתנת בשר ודם, ולכן נאלץ להוסיף ולעבוד בעבודות נוספות, עד שבתקופה מסוימת הוצרך לשהות יום יום מחוץ לבית, וללכת מעבודה אחת לשניה ומשניה לשלישית, עד ששהה מחוץ לבית משעה שהיה יוצא בבוקר לשיעור ולתפילת שחרית, עד שובו הביתה, כ-15 שעות כל יום, כשחזר בעייפות נוראה, הקפיד לא לילך לישון עד שהשלים את הדף היומי, דבר שהיה כרוך במסירות נפש ממש, שכבר היו עיניו נעצמות מרוב עייפות, ובהתגברות נוראה למד את הדף גמרא.

ובשנים המאוחרות יותר, משעה שהוקל עול הפרנסה, והיה מסיים עבודתו בשעה 15:00, היה הולך לבית הכנסת, וקבע שעות לימוד עם חברותא עד לשעות הלילה. והיה הדבר בעיני לפלא, היאך חזר ללמוד כמו שהיה זה בהמשך רצוף בלא שנות הפסקה בינתיים.

וכן לאחר שיצא לפנסיה היה לומד בכל שעות היום, לפני הצהריים בכולל בעלי בתים, ואח"כ עם חברותא, ובלילה באמירת השיעור בדף היומי, ובין לבין הכין את השיעור שאמר בלילה, וקבע עוד לימודים, עד שאמרתי לו פעם, שעל אף חולשתו ומחלתו הרי הוא לומד במשך היום יותר שעות מאברך כולל המתמיד בלימודו.

וגם זה היה לפלא, שהסברא נותנת שלאחר שנים שהאדם אינו יכול ללמוד הרבה שעות ביום, הרי שזהו גורם שיתנתק מלימוד התורה. ואח"כ גם כשיש לו שעות פנאי מרובות, אינו יכול לחזור וללמוד במשך כל שעות היום. ונתבאר לי ענין זה, על פי מה ששמעתי בשם החידושי הרי"ם, שאדם שלמד בצעירותו ואח"כ הוצרך לעסוק לפרנסתו עד שלא אפשר היה לו ללמוד כלל במשך עשרות בשנים, ואח"כ חוזר לתלמודו, הרי שיש לזה המשך ורציפות, כאילו לא היה בזה הפסק כלל, וזאת בתנאי שבאותם שנים שהוצרך לעבוד לפרנסתו, כל שהיה לו מעט פנאי היה לומד בהם.

וזהו הטעם שהיה אבא זצ"ל חוזר לתלמודו כאילו לא היו שנים של הפסק כלל בינתיים, ומשום שנתקיים בו תנאי זה, שגם בשעה שעמל לפרנסתו, כל

שהיה לו פנאי, היה מיד קובע זמן לתלמודו, וגם בשעות עבודתו, כל שסיים את עבודתו מה שהוצרך לדרישת המקום, ואשר היה זריז במלאכתו, והיה מסיים מה שאחרים הוצרכו לעבוד בשמונה שעות היה הוא מסיים במחצה מהזמן, והיה מונח בחדר עבודתו ספר עין יעקב וכן ספר פלא יועץ, אשר לא היה צריך הרבה זמן ליישוב הדעת ללמוד בספרים אלו, והיה מעיין בהם באמצע שעות עבודתו. ולכך זכה שמיד בשעה שלא היה נצרך לעסוק כל כך הרבה שעות לפרנסתו, חזר מיד לתלמודו, וכאילו לא היה הפסק כלל, ויהי לפלא.

מן הראוי להדגיש ולספר, שמנהגו היה בשעות אחה"צ כשקבע ללמוד חברותא עם הרב אליאך שליט"א, קבעו מקום לימודם בבית הכנסת דחסידי ברסלב, וזאת משום שבשאר בתי הכנסת בשכונה היו נכנסים אנשים וילדים באמצע שעות לימודם, והדבר הפריע להם להתרכז בלימודם, ולכן למדו בביהכנ"ס ברסלב, שהיה נעול בשעות היום, והם השיגו מפתח, ולמדו שם ללא הפרעה. ביהכנ"ס זה היה במבנה קטן, עשוי מגג זפת, והיה בו קר מאד בחורף, וחם מאד בקיץ, ולאנשים רגילים לא היה מובן היאך אפשר לשבת שעות ארוכות במקום זה וללמוד. עד כדי כך שאחי הר"ר מרדכי שליט"א אמר פעם, שלדעתו חובה על כל אחד מהצאצאים לבוא ולשבת שם יום אחד בחורף ויום אחד בקיץ, ולדעת באיזה מסירות נפש למדו תורה. וזאת על אף שהיה באפשרותם ללמוד במבנה נוח בשאר בתי כנסת בשכונה, אולם כדי שלא יפריעו האנשים והילדים בהיכנסם לביהכנ"ס, החליטו והעדיפו ללמוד במבנה קשה זה.

בעשיית כשנה ויותר לפני הסתלקותו, אמר מה שביקש בראש השנה מהקב"ה בתפילתו, וכך אמר: במשך השנה האחרונה למדתי בעז"ה 1000 דף גמרא, בקשתי היא, שגם בשנה הבעל"ט אוכל ללמוד לכל הפחות גם כן 1000 דף.

ומן הראוי להדגיש, שאף שהיה זה לפני התפרצות המחלה הנוראה, שהתחילה כשנה לפני פטירתו, אעפ"כ היה מלומד בסבל כבר הרבה שנים מלפני זה, והוצרך לעבור טיפולים קשים המלווים ביסורים כמה וכמה פעמים, ובנוסף לכך עבר התקפי לב, ועם זאת למד במשך השנה 1000 דף גמרא, וזאת בנוסף לשיעורים נוספים בחומש רש"י רמב"ן ואבן עזרא, ובלימוד הלכה, ועוד.

בשנה האחרונה, עת תקפה עליו המחלה הקשה והנוראה, והיו ימים שהיה בעל יסורים גדול מאד, וכמעט אף פעם לא התאנח, ולא היה מתאר מה הם היסורים, אולם די בפליטת פה אחת שאמר לי, "הכאבים בעצמות הם כמו שמדליקים מצית ואש דולקת ליד האצבע, ואין אפשרות להזיז את האצבע

למקום אחר". וכמובן שכוחות הגוף והנפש שהיה נזקק לקבל כל אחד בסבר פנים יפות, הוא בלתי ניתן לתיאור כלל.

והיו ימים ושבועות שלא היה יכול ללמוד ולהתרכז כלל, גם לא בלימודים קלים יותר, אולם מיד כשהוטב לו, היה חוזר לתלמודו ולאמירת השיעור בגבורת נפש עילאית. היו ימים שלא היה באפשרי שיצא מהבית, ואז היה מגיע לבית החברותא של אחה"צ הרב אליאך שליט"א, ולמדו שתי שעות. אחד מהנכדים שהיה שם ועקב אחרי סגנון לימודם, הביע התפעלותו ממנהגם, שהיה החברותא נכנס ואמרו שלום איש לרעהו, ושאלת 'מה שלומך', ומיד שקעו בלימודם לשעתיים, בלא שיפסיקו לשום שיחה בטלה.

וזכורני יום אחד, שהייתי אתו לפני הצהרים בבית, והיה לו יסורים קשים כנ"ל, ואחא"צ בשעה 18:00 התקשרתי באמצע שהותי בישיבה להתעניין בשלומי, אמא שתחי' השיבה לי בקול שקט, שהמצב קשה, והיסורים קשים מנשוא. היא לא האריכה בדברים, משום שאבא זצ"ל הקפיד בזה שלא לספר על יסוריו, ולמנוע עגמת נפש מהילדים. ונקודה זו לבד כשאני מתבונן בה עכשיו לאחר כמה שנים, אני נפעם מגבורת הנפש, היאך אפשר שבשעה שיש יסורים קשים כאלו, ה' ישמרנו, להיות זהיר ברגישות כל כך לא לצער אחרים. לאחר התלבטות החלטתי להשאר בישיבה עד סיום שעת הסדר, משום שידעתי שאם אעזוב את הישיבה, אגרום לאבא ז"ל עגמת נפש בזה. בשעה 19:30 באתי מיד לבקרו, ולתדהמתי אמא שתחי' אומרת לי שאבא אינו בבית, כי הלך לומר את השיעור, וזאת משום שכשעה לאחר שהתקשרתי נפסקו היסורים, ומיד הלך לומר את השיעור. ואמא תחי' היתה כמה וכמה פעמים הולכת אחריו בלא ידיעתו ומקשיבה מאחורי הכותל לשמוע מה איתו, וזאת בידעה באיזה מצב יסורים וחולשה הלך לומר את השיעור, וכשחזר מאמירת השיעור אמר: "ברוך ה' שאמרתי את השיעור כמו שהייתי בריא, ואף אחד מחברי השיעור לא הרגיש בשינוי כלשהוא".

כתבתי כל זה משתי סיבות. א. למען ידעו דור אחרון מה הם השרשים שלהם. ב. לידע ולהבין שלימוד בחשק ובהתמדה בשנות הבחרות והאברכות גורם ופועל להתקשרות בתורה, וללמוד בחשקות התורה גם בשנים של טרדות ועול הפרנסה, ובהמשך לחזור ולשקוד כל היום בתורה לאחר שמסיימים את העבודה, וכן בימי חולי ויסורים ה' ישמרנו, יש בכוח להמשיך ולהיות שקוע בתורה שהיא מקור חיותינו, ועי"ז לזכות ל"פי שנים בחכמה" בעת ההסתלקות מן העולם, וצריך להתבונן בכל זה, ולהפנים עמוק בלבנו כל ענין זה.