

ביאורים

בענייני המועדים והזמנים

א

ר"ח ניסן - חג הפסח - ספירת העומר
ל"ג בעומר - חג השבועות, זמן מתן תורתנו

בסיעתא דשמיא

ביאורים

בענייני המועדים והזמנים

א

ר"ח ניסן - חג הפסח - ספירת העומר
ל"ג בעומר - חג השבועות, זמן מתן תורתנו

בעזרת החונן לאדם דעת

מאת

יוסף הירשמן

הארות והערות יתקבלו בברכה
הכתובת
הירשמן רח' הנביאים 74 ב' ירושלים
0533153830
או בכתובת המו"ל
B555666@gmail.com

מפתח הענינים



ראש חודש ניסן

סימן א' - הקמת המשכן.....ג

אם "אי אפשר הקמתו של המשכן על ידי אדם" אם כן מדוע אמר ה' למשה 'עסוק אתה בידך נראה כמקימו' • "יצרו של אדם מתגבר עליו ואלמלא הקב"ה עוזרו וכו'" וצריך באור וכי יש דבר בעולם שאפשר לעשותו אלמלא הקב"ה עוזרו.



חג הפסח

סימן ב' - חרות עולם.....יא

"ויוציאנו מתוכם לחירות עולם", ותמוה והרי "השתא עבדי - ורק לשנה הבאה - בני חורין" ו"אכתי עבדי אחשורוש אנן".

סימן ג' בבאור שאלות מה נשתנה והיכן התשובה.....טו

לפי דעתו של בן ובלשון שמבינים הקטנים צריך לקיים "והגדת לבנך", היכן מקיימים זאת • עד אחרי איזה קטע ב"הגדה" יש לעורר את הקטנים שלא יישנו • ומהו העיקר שצריך ללמד לקטנים לשאול.

סימן ד' - בענין קיום מצות כוס ראשון על הפת ומתי גיל החינוך לארבע כוסות.....לב

האם שייך לקיים מצות אחד מהכוסות ע"י אכילת פת • והאם גיל "חינוך" קטן למצוות, שוה בכל ארבעת הכוסות, ומה הטעם.

סימן ה' - והשיאנו את ברכת מועדיך..... לד

- והשיאנו וכו' את ברכת מועדיך כאשר רצית ואמרת לברכנו מה היא "ברכת מועדיך" והיכן "רצית ואמרת לברכנו"

סימן ו' - מצוות היום בזמן תוספת שבת ויום טוב.....לט

האם אפשר לאכול את סעודת ליל שבת בזמן תוספת שבת, ומה הטעם • האם יש מצוות שמחת יו"ט בזמן תוספת יו"ט, ומדוע • מה הטעם שבמצות צום יום הכיפורים חייבים מהתורה בזמן התוספת • מי שנעשה גדול ביום הכיפורים האם חייב בתוספת לפניו • ומי שנעשה גדול במוצאי יום הכיפורים האם חייב בתוספת לאחריו • האם שייך שקבלת תוספת קדושת היום העומד ליכנס תבטל את מצות היום שעדיין עומדים בו • ומה היתה טענת הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל בבית הכנסת בבתי ראנד בירושלים

סימן ז' - במהות ביטול החמץ - ובזמן הראוי לביטול החמץ ולמכירת החמץ.....סב

בטול חמץ, האם שייך לקבוע בלב על עץ שהוא אבן • מדוע מפרר וזורר לרוח לא נחשב כבטול • המבטל חמצו מתי חל הביטול • פסק הרמ"א שיש לומר כל חמירא רק לאחר שהחמץ כבר נשרף, קושית האחיעזר עליו, וישוב הקושיא • מה טעם מחלוקת האחרונים אם צריך לעשות מכירת חמץ ביום י"ג ניסן •



ספירת העומר

סימן ח' - במצות ספירת העומר והמסתעף.....עז

"אמימר מני יומא ולא מני שבועי וכו'" האם במצוות מדרבנן שייך לעשות רק חלק ממעשה המצוה • מדוע לא אומרים "הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת בית המקדש וכו' אחרי נטילת לולב כל שבעה • האם שייך לקיים מצות כורך עם מצה שנאפתה שלא לשמה • להלכה, מי שמסופק ביום הספירה האם יספור מספק שני ימים • מה החילוק בין "שאר לשונות" ל"לשון הקודש" ובין "לשון הקודש" ל"לשון התורה" • איזה שפה נחשבת לשפה המדוברת בבית המקדש • האם נשים חייבות בספירת העומר, במצות ביכורים, בקידוש לבנה, ובקידוש החמה, ומה הטעם



ל"ג בעומר

סימן ט' - מעין עולם הבא - ר' יהודה קארי לר' שמעון בן יוחאי שבת קא

מדוע נחלקו רבי עקיבא ורבי נחמיה בטעם השיר שהיו הלויים אומרים ביום השבת

- מזמור שיר ליום השבת מדוע נתייסד, נשכח, וחזר ונתייסד • מדוע סובר רשב"י שנבואות שנאמרו על ימות המשיח נוהגים גם בזמן הגלות • מדוע מצאנו סברות הפוכות במחלוקת רשב"י ורבי ישמעאל בגדר מצות תלמוד תורה בין מסכת ברכות למסכת מנחות • מקור נפלא בחז"ל להשתטחות על ציון רשב"י במירון • האם לעתיד לבוא ינחלו שבט לוי נחלה בארץ ישראל, ומדוע • האם בשבת אסור להניח תפילין, ומדוע • מה הטעם שבעל ברית מהנכון שילבש תפילין • מה שורש מחלוקת ת"ק ורשב"י האם עתידה תורה שתשתכח מישראל



חג השבועות זמן מתן תורתנו

סימן י' - עצרת..... קלג

איזה חג נקרא עצרת בתורה, ואיזה חג נקרא עצרת על ידי חז"ל ומה הטעם • באיזה תקופה התחילו חז"ל לקרוא לחג השבועות עצרת • מהותה של עצרת • מדוע נקרא חג השבועות "עצרת של פסח" • מדוע היה ראוי לקבוע את שמיני עצרת שבעה שבועות אחרי חג הסוכות • מדוע נשתנה אופי חג השבועות, ואופי שמיני עצרת בארץ ישראל, מהמפורש בקרא • עד כמה חשיבותה של סעודת בר מצוה, ומדוע לא הוזכרה בש"ס

סימן י"א - נעשה ונשמע..... קמח

בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע קשרו להם שני כתרין וכו', והקשו המפרשים דממה נפשך או שראוי כתר אחד או שלשה כתרין והתירוץ • איך למדו חז"ל דכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת, מהא דנעשה ונשמע • מה הקשר דרבא מייץ אצבעיה, ורב זירא נקט במצרא לנעשה ונשמע • מה הם "מעשים" ומה היא "חכמה"

סימן י"ב - וייטב לבו - בתלמוד תורה..... קנו

שני פירושים שונים בפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב" מופיעים ביד החזקה להרמב"ם, ומה הפירוש הפשוט • דברי תורה משמחי לב איקרי טוב לא איקרי, האם זה נאמר גם על תורה שבע"פ, ומדוע • כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד, על מי נאמר רישא דקרא ועל מי נאמר סיפא דקרא על "בעל משנה" או על "בעל גמרא", ומה ההסבר

סימן י"ג - טוב לי תורת פיך..... קסב

באיזה זמנים הכל מודים דבעינן נמי "לכם", והאם זה נלמד מקרא או מסברא, ומדוע • מה הטעם שנקבע ע"י חז"ל לומר בתפילה על חג השבועות "זמן מתן תורתנו" מה שלא נזכר כלל בקרא • אומות העולם לא קיבלו את התורה בגלל איסורים שהם היפך טבעם, כמו לא תרצח ולא תגנב, האם ישראל קיבלו עליהם דברים שהם היפך טבעם



ראש חודש ניסן

הקמת המשכן

ישראל נותנים מחצה

א. נאמר בתורה (שמות מ ז) 'ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחודש הוקם המשכן'. בפרשת כי תשא (שמות ל יג-טז) נתחייב כל אחד מישראל לתת עבור הקמת המשכן מחצית השקל, וכדכתיב 'זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל וגו' העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' וגו' ולקחת את כסף הכיפורים מאת בני ישראל ונתת אותו על עבודת אוהל מועד'. ובמפרשים דנו מדוע נקבע סכום הנתינה לה', מחצית מטבע ולא מטבע שלם.

בפרשת משפטים (שמות כד ו-ח) נאמר 'ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח, ויקח את ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע, ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה'. וברש"י שם - שתי אגנות, אחד לחצי דם עולה, ואחד לחצי דם שלמים, להזות אותם על העם, ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה טבילה והזאת דמים, שאין הזאה בלא טבילה.

ב. בספר אוהב ישראל מהרה"ק מאפטא זצ"ל ביאר את הענין שהדם נחלק לשנים, חציו ניתן על המזבח וחציו נזרק על העם. כי הרי זהו דם הברית שנכרתה בין ישראל לבין אביהם שבשמים, וכמו שכתוב 'הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם וגו', וברית נכרתת בין שני הצדדים, וכמו שכתוב 'ויכרתו שניהם ברית', ולכן חצי הדם ניתן על המזבח שזו נתינה לה', וחציו השני ניתן על בני בריתו ישראל עם קרובו.

וכתב באוהב ישראל שזהו ענין הא דאיתא במשנה (סנהדרין לו:): 'סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה', לרמז שבמקום מושב הדיינים אשר משם תצא תורה והוראה לישראל, הרי שהסנהדרין עצמם הם בבחינת חצי גורן, וחציו השני של העגול נשלם ע"י השראת השכינה, וכדכתיב 'אלוקים ניצב בעדת א-ל'.

ג. ובזה מבאר שם מדוע הסכום שהוטל על ישראל לתת לעבודת אהל מועד, הקמת משכן ה', הוא מחצית השקל ולא סכום שלם, כי הלא דבר הנשגב הזה של הקמת בית לה' מורכב משני חלקים, חלק אחד נדבת ליבם של ישראל במעשה ההקמה, ואח"כ בזה שה' יתברך קובע בו את משכנו, כביכול, ומשרה שכינתו בתוכו, וכדכתיב בפרשת תרומה 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', וכן נאמר (שמות מ לג-לד) 'ויכל משה את המלאכה' ואחר כן נאמר 'ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן'.

ולכן מוסבר שישראל נותנים להקמת המשכן רק את מחצית השקל, בבחינת מחצה, והמחצית השניה באה מהקב"ה שמשרה שכינתו בתוך המשכן.

משה רק נראה כמקימו

ד. ובאמת כשנתבונן בענין נמצא, דאפילו חלקם של ישראל, החלק של מעשה הקמת המשכן וכמו שנאמר 'ועשו לי מקדש', גם הוא אינו מעשיהם של ישראל לבדם, אלא בעיקרו מעשה גבוה, ומלאכת שמים היא.

וכן איתא בחז"ל והובא ברש"י על הפסוק (שמות לט לג) 'ויביאו את המשכן וגו' - 'ומשה העמידו, אמר משה לפני הקב"ה איך אפשר הקמתו על ידי אדם אמר לו עסוק אתה בידך, נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו וזה שנאמר הוקם המשכן, הוקם מאליו'. הרי שאף הקמת המשכן חלקם של ישראל שנקרא מעשה משה וכלשון רש"י "משה מעמידו" מכל מקום אף זאת נעשה רק ע"י נס וכוח מלמעלה, ולא היתה כלל אפשרות להקמתו של המשכן ע"י מעשי אדם גרידא.

ה. ויש לשאול, אם כל עיקר ההקמה נעשתה בכוח ממעל ו'איך אפשר הקמתו

על ידי אדם', אם כן מה מקום למעשיו של משה, ומה הוא הענין שאמר לו הקב"ה למשה 'עסוק אתה בידך נראה כמקימו'.

פתחו לי פתח

ו. ברם, כאן טמון יסוד ענין העבודה הרצויה לפניו יתברך מאת עמו וצאן מרעיתו, אשר בחר בנו רוממנו וקדשנו וקרבנו לעבודתו, ומה ה' דורש מעמך לעבדו בלב שלם ובנפש חפצה, להיות כעבד נאמן אשר כל ישעו וחפצו יהיו לעשות רצון קונו, וכל כולו של האדם עד כמה שכוחו מגעת יהיו מוקדשים למען זאת.

אמנם מטרה נעלה וקדושה זו, להתרומם ולהתקדש עד שהאדם בעצמו יהיה בבחינת מקום להשראת השכינה ומשכן לה', וכמו שאז"ל [מובא באלשיך ריש פרשת תרומה] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, בתוכו לא נאמר אלא בתוכם בתוך כל אחד ואחד'. זו באמת עבודה עצומה והיא בבחינת "איך אפשר הקמתו על ידי אדם".

ז. אלא אשרינו ומה טוב חלקינו שמובטחים אנו בעזר ממעל וסייעתא דשמיא הניתנת לאלו החפצים באמת להתקרב לה' ולעבדו בלב שלם, להם נפתחים משמיא שערי אורה להנחותם הדרך אל המסילה העולה בית א-ל. וכמו שאמרו ז"ל 'אמר הקב"ה לישראל, בני, פתחו לי פתח אחד של תשובה כחודו של מחט, ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרניות נכנסות בו' (שהש"ר ה ג), ובזוהר (אמור צה א) נאמר 'קול דודי דופק פתחי לי פתחא כחדודא דמחטא, ואנא אפתח לן תרעין עלאין', וכן איתא בגמרא (יומא לט). 'ת"ר, והתקדשם והייתם קדושים - אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה', וברש"י שם - 'דהבא ליטהר מסייעין אותו'.

ח. אמנם הקדושה הגדולה הניתנת לאדם מן השמים אימתי היא ניתנת, רק אחרי שהאדם מצידו עובד את ה' בכל לבו, ובכל נפשו, ובכל מאודו, וכדאיתא בקריעת ים סוף שנחשון בן עמינדב קפץ לים ואחרי שעשה ככל יכלתו והגיע למצב של באו מים עד נפש, או אז נתגלתה היד הגדולה אשר עשה ה' ונבקע הים.

וכן מובא בשם הרה"ק מקוצק זצ"ל שאמר, שהן אמנם מה שנדרש מהאדם

הוא נקב זעיר מאד ביחס לפתח שיפתח משמיא, אבל נקב זעיר זה צריך שיהיה נקב מפולש, אמנם פעולה קטנה, אך בכל הכח ומכל הלב.

ט. נמצא שמעשי האדם הם אמנם מעט מזעיר, בבחינת "מקדש עצמו מעט", וכמו כניסת נחשון לים אף שרחוקה היא עד מאד מאפשרות של מעבר בים, אבל כיון שנעשה על יד האדם כל שבכוחו לעשות, אזי תתגלה הסייעתא דשמיא הנפלאה, וכמו שנאמר בגמרא 'מקדשין אותנו הרבה מלמעלה'.

י. ובזה מובן מדוע נדרש ממשה לעסוק בידו בהקמתו של המשכן, אף שאין בכוחו להקימו, מכל מקום ההקמה משמים תבוא אחרי שמשה יעסוק בהקמה בכל מה שאפשרי על ידו.

אלמלא הקב"ה עוזרו

יא. וביסוד דברים אלו יתבארו היטב דברי הגמרא במסכת סוכה (נ"ב ב') אמר רבי שמעון בן לקיש, יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, שנאמר אלוקים לא יעזבנו בידו'. ולכאורה תמוה מה החידוש המיוחד בענין זה שאלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, ונדרש זאת שם בגמרא מפסוק, וכי יש דבר בעולם, בכל ענין, ששייך להצליח בו בלא סייעתא דשמיא ועזר ממעל, והלא כך נאמר (תהילים קכז) 'אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו, אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר'. ואם כן מה נתחדש כאן באופן מיוחד.

יב. ובאור הענין, שהן אמנם בכל מפעלות אדם בלי סיוע משמיא לא תצלח מאומה, ולא יכון דבר, אבל הקב"ה הטביע בטבע הבריאה שיש כוח באדם לפעול ולעשות, ובדרכו של עולם הוא בונה ופועל, וברצות ה' יצליחו מעשיו, אבל מלחמת היצר והעבודה לפניו יתברך, באמת היא מעל ומעבר לכוחות שהוטבעו באדם ואין בידו לנצח את יצרו, לולא זאת שמובטחים אנו, כשהאדם יפעל בכל כוחו, יושפעו עליו כוחות שמימיים והשפעת קדושה מלמעלה. ואלמלא הקב"ה עוזרו לא שייך כלל שהאדם יעמוד במלחמה וימלא את תפקידו כראוי. וזה החידוש המיוחד במלחמת היצר המבואר כאן בגמרא.

מה יעשה אדם ויחכם

יג. וממוצא הדברים חיזוק גדול לכל מבקשי ה' וחפצי קירבתו, השואפים להיות בין יודעי שמך ולומדי תורתך, ומשקיעים כוחם בעמל לימוד התורה וקיום מצוותיה. כאשר לפעמים נמצאים במצב אשר דומה כי רפו ידים ונסתם חזון, ומתוך חולשה נראה כי קשתה המשימה למלאות התפקיד הנשגב, ומי יעלה לנו השמימה. לעת כזאת יש לזכור, לחזור ולשנון, את אשר מובטחים אנו מאבינו שבשמים כי אף שנראה שהעבודה כבדה ולמעלה מכוח אנוש לעמוד בה - אמנם כן. נכון שבכוחות אדם לא יוכלו שְׂאֲתָהּ - אבל כאשר אדם יעשה את אשר שייך בכוחותיו, ולו בשיעור חודו של מחט, או אז יבקע כשחר אורו, ומשמיא יושפעו עליו שפע קודש וסייעתא דשמיא בלי גבול לעלות ולהתעלות ולאור באור החיים.

יד. והדברים מבוארים בגמרא (נדה ע:): 'מה יעשה אדם ויחכם, ירבה בישיבה וימעט בסחורה, אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה', ומסיק שם הגמרא 'דהא בלא הא לא סגיא'. הרי שעמל האדם יחד עם עזר ממעל, יחדיו יהיו תמים, זו הדרך לעלות ולהתעלות במסלה העולה בית א-ל.

איני מבקש אלא כוחן

טו. ומה מאד יומתקו בזה דברי חז"ל (במדבר רבה יב ג, ותנחומא נשא טו) 'יושב בסתר עליון וגו' א"ר יהודה בר סימון בשם ר' יוחנן, ג' דברים שמע משה מן הקב"ה והרתיע לאחוריו, כיון שאמר לו - ונתנו איש כופר נפשו, אמר משה מי יוכל ליתן כופר נפשו (איוב ב) עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו, ועדיין אינו מגיע שנאמר (תהילים מט) אח לא פדה איש לא יתן לאלהים כפרו ויקר פדיון נפשם, אמר לו הקב"ה, איני מבקש לפי כוחי אלא לפי כוחן. זה יתנו - א"ר מאיר נטל הקב"ה כמין מטבע של אש מתחת כסא הכבוד, והראה לו למשה - זה יתנו, כזה יתנו. וכן בשעה שאמר לו הקב"ה - צו את בני ישראל את קרבני לחמי לאשי, אמר משה מי יוכל להספיק לו קרבנות, אם אנו מקריבין לפניו כל חייתו שדי ועורכין כל עצי לבנון אינו מספיק לו, שנאמר (ישעיה מ) ולבנון אין די בער וחייתו אין די עולה,

אמר לו הקב"ה איני מבקש לפי כוחי אלא לפי כוחן. ואמרת להם זה האשה וגו' ולא שניהם בבת אחת, אלא - את הכבש אחד תעשה בבקר וגו', וכן בשעה שאמר לו הקב"ה - ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, אמר משה מי יוכל לעשות לו מקדש שישרה בתוכו (מלכים א' ח') הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך וגו', ואומר (ירמיה כג) הלא את השמים ואת הארץ אני מלא וגו', ואומר (ישעיה סו) השמים כסאי והארץ הדום רגלי וגו', אמר הקב"ה איני מבקש לפי כוחי אלא לפי כוחן, כשאני מבקש - כל העולם כולו אינו יכול להחזיק כבודי, ולא שמש אחד משלי, אלא אני איני מבקש מידך אלא עשרים בדרום ועשרים בצפון ושמונה במערב, לכך אמר משה - יושב בסתר עליון, הקב"ה שהוא יושב בסתרו של עולם הוא רואה את הכל ואינו נראה הוא נתאוה ללון בצילנו וכו' בצל שעשה לך בצלאל, זה המשכן [וראה תוס' חולין מב. ד"ה זאת].

טז. ולכאורה הרי הרתיע משה לאחוריו בצדק, ומי יכול לצאת ידי חובו כלפי שמיא ולרצות פני דר עליון כיאות לפני מלך מלכי המלכים, אשר מלוא כל הארץ כבודו, ומכל מקום נענה משה על ידי הקב"ה 'עשו אתם כפי יכולתכם' ואפילו כוחכם מגיע למעט מזעיר, ועל ידי כך תזכו להחשב כמו שעשיתם גדולות ונצורות וה' ישרה שכינתו בתוך עשרים הקרשים שעשיתם.

יז. וסיימו חז"ל שלכך אמר משה יושב בסתר עליון הקב"ה שהוא יושב בסתרו של עולם נתאוה ללון בצילנו, שה' רוצה בעבודתינו העולה לפניו לרצון, והעיקר שהאדם יתרום את חלקו בכל לב ואז יושפע עליו מלעילא שפע קודש וסייעתא דשמיא.



A vertical decorative column with a repeating floral pattern in light gray. The pattern consists of stylized flowers and scrolls. In the center of the column is a white, rounded rectangular box with a gray border and a subtle gradient. Inside this box, the Hebrew text "חג הפסח" is written in a bold, black, sans-serif font.

חג הפסח

חרות עולם

א

בתפילת ערבית אומרים "המכה בעברתו כל בכורי מצרים ויוצא את עמו ישראל מתוכם לחרות עולם". ורבים תמהים דהיום בגלותינו הרי אנו נקראים עבדים. ואם כן מדוע נחשבת חרותנו ממצרים כחרות עולם.

והלא בהא לחמא עניא שבהגדה של פסח איתא "השתא עבדי לשנה הבאה בני חורין", וכן במסכת מגילה [יד א] אחד הטעמים מדוע אין אומרים הלל בפורים, היינו משום דבשלמא בפסח אפשר לומר "הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה אבל הכא וכו' אכתי עבדי אחשורוש אנן". וגם איתא במכילתא ומובא בתוספות במסכת פסחים [קטז ב'] על הנוסח בהגדה של פסח "ונאמר לפניו שירה חדשה הללויה" דכל השירות נאמרו בלשון נקבה חוץ משירה דלעתיד שנאמרה בלשון זכר. כלומר שהנקבה יש לה צער לידה, אף כל הניסים יש אחריהם צער, חוץ מהגאולה דלעתיד שאין אחריה צער. ע"ש. וצריך ביאור.

ובמהר"ל בספר גבורות ה' פרק סא כתב "יש מקשים מה הועיל לנו היציאה הרי אנו משועבדים בשאר מלכויות, דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכויות" ויעוי"ש בדבריו.

ובספר בני יששכר [מאמרי חודש ניסן טיול בפרדס מאמר ד' דרוש ז' במהדורת עוז והדר עמוד רלח] כתב "והנה מה שמורגל בפי חז"ל - ראה מגילה יד ע"א - שיציאת מצרים היתה גאולה לחרות עולם, וכן תקנו לנו אנשי כנסת הגדולה בברכת קריאת שמע "ויוצא את עמו ישראל לחרות עולם", והנה עבדים אנחנו ביתר שאת כפלי כפלים מגלות מצרים, באריכות ימים ועיתים וכבר דברנו

מזה בדרושים הקודמים, דרוש ג' ע"ד הדרוש, דרוש ד' ע"ד הרמז, וגם בדרוש הלזה ע"ד הרמז.

ושם [עמד רכון] "היכן הוא החירות עולם, הלא בעוונותינו הרבים עבדים אנחנו בשעבוד מלכויות זה כמה מאות שנים. ביתר כפלי כפלים קשה יותר משעבוד מצרים, לא נתנונו די השב רוחנו, זה חומס וזה רומס, עד יערה עלינו רוח ממרום במהרה לנקום נקמתנו ונקמת תורתו".

ב

והנראה לבאר בזה שמושג "עבדות" כלול בתוכו שני ענינים נפרדים. א) עבד השייך לאדונו והוא רכושו כשורו וחמורו. עובד עבורו ואפילו בפרך, וחיי אינם ברשות עצמו כלל. ובשנים בהם היתה נהוגה ה"עבדות" בארה"ב, לא היו שואלים עבד כושי "מה שמו" אלא "עבדו של מי הוא". ב) גם נקרא בשם עבדות, עם הנמצא תחת שלטון עם אחר ומשועבד לו. וכלשון הירושלמי [פרק ערבי פסחים הלכה ו'] בטעם מדוע לא אומרים הלל בפורים "דמשונאיהם נגאלו ולא נגאלו מן המלכות". אמנם כל יחיד חי את חייו בביתו, עובד עבור עצמו, ועוסק בישובו של עולם כאחד האדם.

והנה במצרים היו בני ישראל משועבדים למצרים כעבדים ממש, והיו מסורים בידם לגמרי וכל אחד היה "עבד" העובד תמיד את אדונו בפרך. אמנם בכל הגליות אף שהיו לישראל הרבה צרות רדיפות והריגות, אבל לא היה מצב שעם ישראל היה עם עבדים. וכן אמר ירמיהו הנביא לגולים בבלה [ירמיהו כט ד'] "כה אמר ה' וכו' לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבלה, בנו בתים ושבו, ונטעו גנות ואכלו את פרין, קחו נשים והולידו בנים ובנות וגו' ורבו שם ואל תמעטו".

והדברים מוכרחים ששם עבדות כולל שני ענינים, שהרי אסתר המלכה אמרה לאחשורוש במצב בו אנו נקראים עבדי אחשורוש [אסתר ז' ד'] "ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי כי אין הצר שווה בנזק המלך" ופרש"י שם "איננו חושש בנזק המלך שאילו רדף אחר הנאתך היה לו לומר מכור אותם לעבדים ולשפחות וקבל הממון או החיה אותם להיות לך לעבדים הם וזרעם". וכן במקרא נאמר על זמן הגלות [דברים כח סח] "והתמכרתם שם לאויבך לעבדים ולשפחות

ואין קונה" וע"ש ברש"י, הרי מבואר שאף בגלות שנקרא מצב של עבדות עדיין יתכן עוד להימכר כעבד ממש.

וכן הרי מברכים בגלות שלא עשני עבד, אף שעיקר הכונה בברכה הוא לענין החיוב במצוות כמבואר בפוסקים בשו"ע או"ח סימן מ"ו, מ"מ מצאנו לכאורה דיש בזה משמעות שאיננו משועבדים כעבד יעוויין מנחות דף מ"ג עמוד ב' ["עבד זיל טפי". וברש"י שם ד"ה היינו אשה, ובבית יוסף בטור או"ח סימן מ"ו סעיף ד' ד"ה ויש עוד שלש ברכות].

ואם כן נראה שהכונה שיצאנו לחרות עולם היינו ששוב לא נחזור לעולם להיות עבדים כמו שהיינו במצרים בבית עבדים. ובסידור יעב"ץ ביאר על פי הסוד וז"ל "לחרות עולם וכו' בחינת יובל המוציא עבדים לחרות" ע"ש, ונראה כמו שנתבאר. ואפילו בתקופת השואה שהיו "מחנות עבודה" ליהודים. הרי לא שהנאצים ימ"ש רצו לעשות מעם ישראל עם עבדים, אלא רצו להשמידם, ותוך כדי תהליך ההשמדה לנצל אותם ככוח עבודה עבור מטרותיהם.

ג

ואמנם במצרים היתה הגלות בכפליים. גם שהיינו תחת שלטון זר וגם במצב של עבדות וכמו שכתוב בברית בין הבתרים [בראשית טו יג] א) גר יהיה זרעך בארץ לא להם ב) ועבדום ועינו אותם, וכן מבוארים שני הענינים בגאולת מצרים (שמות ו' א) והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבודתם. ב) וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים ולקחתי אתכם לי לעם, והייתי לכם לאלוקים.

ובתפילת שחרית אומרים "אמת ממצרים גאלתנו, ומבית עבדים פדיתנו" וכן הנוסח בהגדה של פסח בברכת אשר גאלנו "ונודה לך שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו". והנה מובא בשם הגר"ח [בהגדה של פסח מבית לוי עמוד קפט] דלשון גאולה שייך בהעברת רשות ובעלות גרידא, כמו שדה אחוזה שחוזר ביובל כדכתיב גאולה תהיה לו. ולשון פדיה שייך בחפץ שנשתנה בעצמותו, כמו פדיון הקדש ופדיון מעשר שני, שמקודם היה קודש ונעשה חולין.

ולפי זה אפשר לבאר ד"גאולתינו" זו היציאה משלטון מצרים, שהם משלו בנו וגאלנו מידם. ו"פדות נפשנו" הכוונה על ששוב איננו 'עבדים' אלא 'בני חורין', שזה שינוי בעצם המהות, שלא להיות "עבד" אלא אדם בן חורין.

ד

ולפי מה שמתבאר נמצא דאופי הגלות ומידת שעבדום של ישראל, הם בהתאם ובמקביל למצבם הרוחני.

דגלות מצרים שהיתה קודם שקבלו את התורה, ונקראת "גלות הדעת" עד כדי שהיתה טענה על ישראל מה בינם לבין המצרים שהללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי ע"ז, כדאיתא בחז"ל, ולכן נשתעבדו כעבדים שאין להם שום דעה עצמית וכל כולם תחת יד אדוניהם.

אבל הגלויות שאחר מכן, שישאל כבר קבלו את התורה וחטאם היה שהלכו בשרירות ליבם שלא לקיימה. ולכן יש ביד האומות להגלותם ולהצר להם ברדיפות והריגות, אבל אינם משתעבדים תחת ידם כעבדים חסרי דעת.



בבאור שאלות מה נשתנה, והיכן התשובה

א

א. פסחים קטז א' במשנה, וכאן הבן שואל וכו' מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה וכו'. והנה רבים תמהים היכן נמצאת בהגדה של פסח התשובה לארבע הקושיות של הבן, והרי מבואר בהמשך המשנה שיש לבאר לבן לפי דעתו. והיכן שומעים הבנים תשובה על שאלות מצה, מרור, טבול והסבה. ונחוי לברר זאת, כדי לקיים כראוי בליל הסדר את מצות והגדת לבן ביום ההוא.

ב. ויש מהמפרשים שתירצו שהתשובה נמצאת בהמשך ההגדה מצה זו שאנו אוכלים על שום מה וכו' מרור זה שאנו אוכלים על שום מה וכו', ועל שאלת ההסבה, התשובה היא בזה שאומרים בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו יצא ממצרים.

ג. ויש להבין, והלא נצטוונו לבאר את הדברים באר היטב, ונפסק בשו"ע סימן תע"ג סעיף ו' בהג"ה ויאמר בלשון שמבינים הנשים והקטנים וכו', וע"ש במ"ב ס"ק ס"ג ויקיים בזה מה שאמר הכתוב והגדת לבןך וגו'. ובברכי יוסף שם כתב ואם יאמרו בלשון שאינם מבינים אין זה הגדה והודעה. ואם כן למה לא תקנו לענות להם על שאלותיהם תשובה ישירה וברורה. ומדוע יצטרכו להבין את התשובות מתוך הדברים, ובפרט התשובה לשאלת ההסבה שיש להבינה מתוך מה שאומרים בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו וכו' והדברים רחוקים מלהיות כפי דעתו של בן. שהרי לא הוזכר כלל בתשובה ענין ההסבה.

ועוד יש לתמוה על תירוץ זה שהרי איתא בסימן תע"ב סעיף א' "שמצוה

למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו". ובמשנה ברורה שם ס"ק ג' "רוצה לומר לזרז לעשות הסדר כדי שלא יישנו התינוקות כשידעו שלא ישתהה הרבה עד האכילה, וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם ויקיים מה שכתוב והגדת לבנך ביום ההוא". וא"כ מדוע משהים התשובות הרבה, אחרי כל אריכות ההגדה, ולא עונין להם מיד אחר שאלתם.

וראיתי מובא שהמלבי"ם בפירושו להגדה של פסח נתקשה שהיה לנו לסמוך לפסקא דעבדים היינו, גם מאמר רבן גמליאל דמצה זו וכו' ומרור זה וכו' שהרי שם מבואר למה אוכלין מצה ומרור וצ"ב.

ב

ד. וגם נשאר קשה דעל אחת מד' הקושיות, לכאורה, לא נאמרה כלל תשובה, והיא שאלת הטיבול. ויעוי' שו"ע הרב סימן תע"ג סעיף י"ד "ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטבול וכו'. וישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאמרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו, שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך ע"ש. וא"כ היכן התשובה לשאלה זו של טיבול.

ה. והנה במה נשתנה שואלין על שני טיבולין, וטעם הטיבול השני של מרור בחרוסת, איתא במשנה פסחים קי"ד א' הביאו לפניו וכו' חרוסת אע"פ שאין חרוסת מצוה, ר' אלעזר ב"ר צדוק אומר מצוה, ובגמרא שם קט"ז א' ואי לא מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא, ופירש רשב"ם שרף החזרת קשה הוא, והרי הוא כארס, ר"א ב"ר צדוק אומר מצוה, מאי מצוה ר' לוי אומר זכר לתפוח ור' יוחנן אומר זכר לטיט.

וכתב הרמב"ם פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה י"א "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים" וכתב שם המגיד משנה שפסק כר"א בר' צדוק, וכן כתבו תוד"ה תגרי חרך קט"ז א'. וכן ברי"ף ורא"ש וכן איתא בראב"ן בראבי"ה, ספר הפרדס, שבלי הלקט, ועוד ראשונים, דהלכה כר"א בר' צדוק. וראה מה שכתב בזה הפרי חדש סי' תע"ה ס"א ד"ה וישקענו כולו בחרוסת, ויעוי' בשו"ע

הרב סימן תע"ה י"א "שקפא זה אינו מצוי בינינו ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצוה שהוא זכר לטיט" ועיין שער הציון תע"ה ס"ק י"ג.

ו. ועל הטיבול הראשון של כרפס כתב הפרי חדש סימן תע"ג סעיף ו' "דההיכר בטבול ראשון לעשות שינויים שישאלו, אעפ"י שאין לנו להשיב לשאלתם למה טובלין, וכהאי גונא אמרינן התם למה עוקרין השלחן כדי שיכירו התינוקות וישאלו, וכההיא דכתב המחבר סוף סימן תע"ב דמצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו".

ולגבי קליות ואגוזים כתב בשו"ע הרב סימן תע"ב סעיף ל"א "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בליל פסח, כדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה, ואף ע"פ שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם. מ"מ ע"י שיראו שינוי זה, יתעוררו גם כן לשאול שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסבה וישיבו להם עבדים היינו".

הרי דהפרי חדש סובר דטבול ראשון אין לו טעם ותשובה, ודימה אותו לעקירת השלחן ולחלוקת קליות ואגוזים, אמנם יש חילוק גדול ביניהם. דעל עקירת השלחן וחלוקת קליות ואגוזים לא תקנו לשאול. ואילו על הטיבולים תקנו את אחת מהשאלות מה נשתנה, ואם שואלין לכאורה יש להשיב.

ובאמת שבראשונים, ובגדולי הפוסקים, מבואר דלא כהפר"ח, וסוברין דטבול ראשון יש בו טעם ואינו רק שינוי לשם שינוי וז"ל הרוקח סימן רפ"ג "ולוקח כרפס ומטביל כדי שישאלו התינוקות, וישיבו זכר תחילת השעבוד, לקושש קש לתבן", והב"ח סימן תע"ג כתב בטעם טיבול ראשון "והתשובה לתינוקות הוא דהטבול שקודם סעודה הוא דרך חרות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשיך תאוות המאכל" וב"ח כתב שם עוד שני שיטות בטעמו של טיבול ראשון, וכן הט"ז שם ס"ק ז' כתב בטעם לטיבול "והתינוקות ישאלו על זה, ונראה התשובה יהיה להם וכו'" ע"ש.

ז. ועל כל פנים טבול שני של מרור בחרוסת ודאי יש לו טעם ותשובה, וטיבול ראשון של כרפס יש סוברין דיש בו טעם. ויש להבין מדוע לא עונים על השאלה,

ואפילו להסוברין דטבול ראשון אין בו טעם יש להבין האם תקנו שאלה לבן, ולהשאירה בלא תשובה.

ומלשון השו"ע הרב תע"ג י"ד שהובא למעלה, נראה שאמירת ההגדה מיישבת גם את שאלת הטיבול, וצ"ב.

ג

ח. והנראה בזה, וכן מתבאר מדברי הראשונים שיובאו להלן, דהתשובה לארבע הקושיות נאמרת מיד בסיימם, והיא "עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאנו ה'" וכן כתב במשנה ברורה סימן תע"ב ס"ק נ' על דברי המחבר בסימן ט"ז "מצוה לחלק קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו" וכ' המ"ב "רוצה לומר שע"ז יתעוררו לשום לב על כל השינויים ומנהגי לילה זה, וישאלו שאלות המבוארים בנוסח מה נשתנה, ובש"ס איתא כדי שלא ישנו וישאלו, וצריך לעוררם שלא ישנו עד אחר עבדים היינו וכו' שידעו ענין יציאת מצרים דעיקר המצוה היא התשובה על שאלות בנו וכמו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה וגו' ולא כמו שעושין איזה המון שאחר אמירת מה נשתנה מניחים לילדים לילך לישון ואינם יודעים שום תשובה על שאלתם" ומתבאר מדברי המ"ב דהתשובה על שאלתם היא ענין יציאת מצרים הנאמר בעבדים היינו.

ובשער הציון תע"ב ס"ק ב' כתב "ואפשר עוד לומר בכונת המחבר דשפיר יש למחר ולהגיע לידי מוציא מצה כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא. ולמה אוכלין מרור וענין טיבול בחרוסת, ואע"ג דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחלת ההגדה אין בכך כלום דעיקר השאלה והתמיה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו. וצריך עיון". הרי דהשעה"צ לא התייחס כלל שצריך להגיע לאמירת מצה זו וכו' משום התשובות למה נשתנה. ורק שעדיף לשאול השאלות בשעה שרואים המעשים. וראה להלן סעיף כ"ז.

ט. ובעצם הרי נוסח עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה', הוא נוסח הפסוק בדברים ו' כ"א הנאמר כתשובה ל"כי ישאלך בנך מחר לאמור מה העדות וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה". וזו התשובה הנאמרת בתורה על שאלת הבן.

וראה בשו"ע הרב סימן תע"ג סעיף י"ד, ובמשנה ברורה סימן תע"ד ס"ק נ"א שפסוק זה הוא המקור לכך "שאמירת ההגדה מצותה לאמרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'" ע"ש. י. אלא דאם כן קשה דבעבדים היינו לא ענו לבן שום תשובה על ד' שאלותיו, ועדיין לא יודע כלום מדוע אוכלים מצה ומרור, ולמה מטבילין ומסיבין, ואיך מניחים לילדים, ועדיין אין יודעים שום תשובה על שאלותיהם.

ד

יא. והנראה לבאר בזה, דבאמת כל תקנת השאלות והתשובה, אינה כדי לענות ולהסביר מדוע עושים כך וכך, ואין עונים כלל על עצם ארבעת השינויים ששאלו, מדוע עושים כן הלילה.

והכונה בשאלות לעורר תמיהה מה נשתנה הלילה הזה, ומה יום מיומיים שרואים כמה שנויים מכל הלילות.

והתשובה על כל התמיהות היא אחת, שה' הוציאנו ממצרים מבית עבדים, ונאמרת לבן, מיד אחר גמר שאלותיו, "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' וכו'" - ומטרת ד' הקושיות היא שספור יציאת מצרים יאמר בדרך שאלה ותשובה ע"י שאלות הבן שישאל מה קרה הלילה ונספר לו את ענין יציאת מצרים.

יב. ויעוין ברמב"ם פרק ז' מהלכות חמץ ומצה הלכה ג' "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישלב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה" הרי מבואר בדבריו שהתשובה היא מה ארע ומה היה, והיינו ספור יציאת מצרים, ואין משיבין כלל וכלל על ארבע תמיהותיהם מדוע עושין כך ומדוע עושין כך.

וכמו שמבואר במ"ב שהובא לעיל תע"ב ס"ק נ' שהתשובה לבן הוא ענין יציאת מצרים.

יג. ומדויק הלשון "מה נשתנה הלילה הזה" שבאין לשאול על הלילה מה

נשתנה, וארבע הקושיות הם הדברים שבהם רואים שנשתנה הלילה הזה מכל הלילות.

יד. והדברים יובנו היטב, ע"י משל לילד שבא הביתה בערבו של יום חול, ומוצא בבית שולחנות ערוכים חגיגית, מפות לבנות פרושות, ונרות דולקים על השלחן, ופונה הילד לאביו בתמיהה, ושואלו למה פרשו מפה לבנה וערכו שלחן חגיגי, ומדוע צריך היום נרות דולקים.

ועונה לו אביו, הערב מתקיימת כאן שמחת אירוסין, ומיד נחה דעתו של הבן ונתברר לו הכל, אף שלא קבל שום תשובה על השאלות שעורר, מדוע צריך שלחן ומפה ונרות, כי אינו שואל כלל מדוע באירוסין צריך נרות ושלחן ערוך וכו', וכל הפרטים שתמה עליהם, מדוע ערכו שלחן וכו' היו רק הדברים שמעוררים אותו, לראות שהערב קורה משהו שונה מהרגיל, ורוצה לדעת מה קורה, וע"י תשובת האב שהסביר לו, מה יום מיומיים, ומה קורה הלילה, קיבל את התשובה המלאה לכל תמיהותיו, כי הרי אין כוונת הבן לשאול מדוע הנהוג בעת שמחה לערוך שלחן, ולמה מקובל להדליק נרות, וכל רצונו לדעת מה שונה הערב מכל יום רגיל.

וכן בענין ארבעת הקושיות, אין מטרתם להבין את סיבת הצורך במצה מרור והסבה, ואינם באים אלא לעורר ולשאול את סיבת שינוי הלילה מכל הלילות, כדי לספר את סיבת השינוי והיא יציאת מצרים. בדרך שאלה ותשובה.

טו. ויעוין באבודרהם ז"ל: "עבדים היינו לפרעה במצרים, זו היא התשובה לשאלת מה נשתנה, כלומר לפי שהיינו עבדים לפרעה. ועל כן אנו אוכלין מצה ומרור וכו'.

וכן ברשב"ם פסחים קט"ז ב' ד"ה פטרתן מלומר "וכיון ששאלו לנו מה נשתנה וכו' להשיב על דבריו, לפי שנשתעבדנו במצרים, אנו עושים כל הדברים האלו".

וכונתם גם כהרמב"ם, וכדמבואר במשנה ברורה, דהתירוץ לתמיהות הוא שיצאנו ממצרים, וממילא מיושב לבן. כל מה ששאל, מה נשתנה לילה זה. והתשובה משום שיצאנו ממצרים, ולכן עושים בלילה את כל הדברים שתמה עליהם, בשונה מכל לילה רגיל.

ומה שכתב אבודרהם "על כן אנו אוכלין מצה ומרור" הרי לא אמרו את הטעם למה אוכלין מצה ומרור - אלא אמרו לו שהיתה יציאת מצרים ולכן זו הסיבה שנשתנה לילה זה, ועושים בו כל הדברים המשונים ששאלת.

ה

טז. שו"ר בספר גבורות ה' למהר"ל מפראג פרק נ"ב ושם מבואר כיסוד דברנו בהבנת שאלות מה נשתנה וז"ל: "ומוזגין כוס שני ומתחיל מה נשתנה ומספר כל השנויים אשר אנו עושים בלילה זה, ויש מקשים דלא מצאנו תשובה למאמר מה נשתנה, ובשביל כך פירשו דברים רחוקים מן האמת, וכל זה אינו קשיא דודאי התשובה הוא בסוף המאמר שמשיב על פסח מצה ומרור כאשר מגיע לשם, אבל עבדים היינו הוא התחלת הספור, וכן על מה שאנו מסובין משיב בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וכו', ומפני שיראה עצמו כאילו יצא ממצרים יש לעשות הסבה, שנראה שהוא בן חורין ועל הכל הוא משיב כראוי.

אמנם לכל הדברים אלו אין צריך ואין קשיא, כי מאמר מה נשתנה הוא מאמר תלמיד חכם כדאיתא פרק ערבי פסחים, קט"ז א', חכם בנו שואלו ואם לאו אשתו שואלתו וכו' ואפי' שני תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה וכו' נמצא כי מה נשתנה שאלת תלמיד חכם. וכך פירוש מה נשתנה הלילה וכו' ובודאי ענין אכילת מצה מורה על חירות שהוא תלמיד חכם ויודע הוא זה. וכן המרור שהוא מורה על השעבוד וההסבה על החירות, וכן כל הדברים הנזכרים במאמר מה נשתנה, אלא ששואל מה ענין זה לנו כי מה קרה לנו שעושין חרות והשעבוד ובאיזה מקום היה זה ומתרץ עבדים היינו לפרעה וגו', והשתא התשובה כסדר, וכך הוא עיקר", עכ"ל מהר"ל.

ו

יז. והנה בפרק ערבי פסחים קט"ו ב', איתא, למה עוקרין השלחן אמרי דבי ר' ינאי כדי שיבינו התינוקות וישאלו, אביי הוי יתיב קמיה דרבה חזא דקא מדלי תכא מקמיה אמר להו עדין לא קא אכלינן, אתו קא מיעקרי תכא מיקמן, אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה, פירוש כיון שתמה אביי ושאל לרבה מה זאת שעוקרין השלחן והרי עדיין לא אכלו, אמר לו רבה דבשאלתך נפטרנו משאלת מה נשתנה.

ופירש רשב"ם דאמנם תו אין צריך לומר מה נשתנה ומתחילין בתשובה וז"ל בד"ה פטרתן מלומר מה נשתנה "דתניא לקמן חכם בנו שואלו ואם לאו שואל לעצמו מה נשתנה וכיון ששאלו לנו מה נשתנה אין אנו צריכין לומר מה נשתנה אלא להשיב על דבריו לפי שנשתעבדנו במצרים אנו עושין כל הדברים האלו".

ובדקדוקי סופרים הובאה נוסחה ברשב"ם מכת"י: דתניא לקמן חכם בנו שואלו ואם לא הוא שואל לעצמו מה נשתנה, אין הוא צריך לומר מה נשתנה, אלא להשיב על דבריו של בן ולפרש טעמו של דבר ולהתחיל עבדים היינו לפרעה דהיינו תשובת דבריו של בן לפי שנשתעבדנו וכו'.

וכן דעת הרוקח אות רפ"ג וז"ל: "שישאל התינוק עדיין לא אכלנו למה סלקנו הכלי, ואם ישאל פטור לומר מה נשתנה, ואם ירצה יתחיל עבדים היינו לפרעה".

ולמשנ"ת מבוארים דברי רשב"ם היטב, דכיון דמטרת מה נשתנה שהספור יהא בדרך שאלה ותשובה, ואין לנו סיבה לבאר עכשיו ענין מצה מרור והסבה, א"כ כיון ששאל שאלה על שינוי הלילה בעקירת השלחן, אפשר לומר כבר עבדים היינו.

יח. אמנם התוס' כתבו שעדיין צריך לומר מה נשתנה וז"ל תוד"ה כדי שיכיר התינוק וישאל, "כלומר ומתוך כך יבוא לשאול בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן. לא יפטר ממה נשתנה, וההיא דאביי לא פירשה הגמ' אלא תחלת שאלתו".

ויעוין בפרי חדש סימן תע"ג סעיף ז' שכתב "ובתוס' כתבו שבזה אינו נפטר משאלת מה נשתנה אלא שהגמ' קיצרה".

והאחרונים הקשו על תוס' דא"כ דעדיין יש לומר מה נשתנה מה הפירוש בגמ' אמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נשתנה, והניחו בצ"ע.

ובדברנו אפשר ליישב, דגם תוס' סוברין דכיון שעורר שאלה על שינוי נתקיימה כבר עיקר כונת חז"ל במה נשתנה, וכסברת רשב"ם, אלא תוס' מוסיפין דכיון שנקבע במשנה נוסח קבוע של שאלות יש לשאלן מצד תקנת חז"ל, ורבה

אמר לאביי פטרותן מלומר מה נשתנה פירוש פטרותן כבר מעיקר חובתנו, שיצאנו כבר ע"י שאלתך לעסוק בספור יציאת מצרים בדרך שאלה ותשובה, ויל"ע. וראה להלן סעיף ל"א.

יט. והנה להלן קט"ז א', איתא בגמרא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי א"ל פטרותן מלומר מה נשתנה פתח ואמר עבדים היינו.

וכאן פירש רשב"ם שעדיין צריך לומר מה נשתנה וז"ל בד"ה פתח ואמר "לאחר שאלת הבן התחיל לומר עבדים היינו וכו', עיי"ש.

ונראה סברת רשב"ם משום דכאן אינו דומה לדלעיל ששאל על עקירת השלחן, דשם נתקיים כי ישאלך וגו' שנשאלה שאלה על שינויי הלילה, משא"כ כאן לא שאלו כלום על שינויי הלילה, ורק אמרו שצריך להודות ולשבח.

אלא שצ"ע על רשב"ם לשון הגמ' "פטרותן מלומר מה נשתנה" שהרי רשב"ם מפרש לשון זה לעיל קט"ו ב' שהכונה שא"צ לומר כבר מה נשתנה, וראיתי בטל תורה מהגאון רבי מאיר אריק, ובעוד אחרונים, דרשב"ם לא היתה לפניו הגירסא בגמ' פטרותן מלומר מה נשתנה, וא"ש.

כ. וראיתי בשל"ה מסכת פסחים פרק נר מצוה אות מ"ב ד"ה מסירין הקערה וכו' שנתקשה בסוגיין וכתב על פירוש הרשב"ם "ואיני מבין מה תשובה מספקת הוא זה להתנינוק שעוקרין את השלחן לפי שנשתעבדנו במצרים" ועל דברי התוס' כתב "וגם זה קצת דחוק" וע"ש מה שחידש של"ה - והשל"ה כתב זאת גם בבגדי ישע אות י"ד על המרדכי ריש פרק ערבי פסחים דף ל"ג ב' בסדר ליל פסח בקצרה.

ולמה שכתבנו מתבארים דברי הגמרא, הרשב"ם והתוס' בפשטות.

ז

כא. ונראה עוד דהרשב"ם ותוס' דנחלקו אי אחרי שאלת עקירת השלחן עדיין צריך לומר מה נשתנה, או דנפטרין כבר ואפשר להתחיל עבדים היינו. תלויה

במחלוקתם ביסוד תקנת שאלת מה נשתנה הנשנית במשנה, ואזדא בזה רשב"ם ותוס' לשטתייהו.

דאיתא במשנה, קט"ז א' "מזגו לו כוס שני וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה וכו' - ופירש רשב"ם ד"ה וכאן הבן שואל את אביו "כאן במזיגת כוס שני הבן שואל את אביו אם הוא חכם, מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה" וכן פירש רש"י כאן, וכן כתב הטור בסי' תע"ג ע"ש.

כב. ונתקשו אחרונים וכי היכן הוזכרה במשנה שאלה זו של מזיגת כוס שני, והרי אינה שייכת לשאלות מה נשתנה. וחדשו האחרונים דרשב"ם ורש"י פירשו המשנה דאם הבן חכם אינו צריך לשאול נוסח מה נשתנה אלא שואל מה שהוא רואה, וכאן הוא רואה שינוי במזיגת כוס שני, ואם אין דעת בבן אז תקנו נוסח מה נשתנה שאביו ילמדו.

וכן מבואר להדיא בשבלי הלקט סי' רי"ח בשם רבנו ישעיה שנוסח מה נשתנה תקנו עבור מי שאין לו בן חכם. וראיתי בספר מנהגי מהרי"ל וז"ל: כוס שני מוזגין בבא לומר מה נשתנה, ואמר מהר"י סגל שישאלו התינוקות מה מוזגין עוד לשתות כולי האי ולא אוכלין מידי, ואם שואל אין צריך לומר מה נשתנה ויתחיל עבדים היינו אם ירצה, וכו', והעיד מהר"י סגל על חמיו מוהר"ר משה כץ פעם אחת שאלתו בתו אבא למה הגבהת הקערה, והתחיל עבדים היינו ולא אמר מה נשתנה.

כג. והרע"ב ותוס' יו"ט במשניות העתיקו לשון רשב"ם, וכ' שם בחידושי מהרי"ח וז"ל: "שאלני חכם אחד הלא זה השאלה לא נזכרה כלל במה נשתנה, וזה אשר השבתי לו דהיה קשה לרש"י למה מכניס בין הדבקים." אם אין דעת בבן אביו מלמדו" הוי ליה למימר, וכאן הבן שואל מה נשתנה וכו' לכן פירש רש"י וכאן הבן שואל פירוש השאלה של הבן הוא רק מה שרואה שמזגו כוס ב' קודם אכילה ותו לא. ומפרש המשנה אם אין דעת אז אביו מלמדו מה נשתנה, ואומר לו אביו הלא יש כמה שנויים שבכל הלילות וכו', ע"ש.

כד. הרי מבוארת שיטת רשב"ם דבן היודע לשאול מעצמו לא תקנו עבורו מה

נשתנה וסגי בשאלתו, - אמנם שיטת התוס' ועוד ראשונים, דאפי' אחר שאלת בן ששואל מעצמו עדיין צריך לשאול גם את שאלות מה נשתנה, וכן איתא בתוס' קי"ד א' ד"ה הביאו לפניו מצה דאפי' אחר שאלת הבן עדיין שואלין שאלות מה נשתנה - וכ"כ המאירי כאן ד"ה וכאן.

ונמצא א"כ דמחלוקת רשב"ם ותוס' קט"ו ב' אי צריך עדיין לשאלות מה נשתנה אחרי שאלתו של אביי, היא ממש לשיטתם דלרשב"ם ליכא כבר חיוב מה נשתנה, ולתוס' עדיין יש להוסיף ולשאול גם את נוסח שאלות מה נשתנה שבמשנה.

ח

כה. ובספר תשובות והנהגות להגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א ח"ב סי' רל"ו כתב "ובשם הגר"ח מבריסק זצ"ל מוסרים שעיקר חובת הבן לשאול מה נשתנה הלילה ולא דוקא ד' קושיות וע"ז צריך לעוררו. ולכן מחזירים הקערה ומחלקין קליות לעוררו לשאול". וכתב שם "ולדבריו ילדים קטנים מאד אין צריך ללמדם לשאול כל הד' קושיות, רק עכ"פ שישאלו על השינוי בלילה זאת, ובזה לבד יוצאין חובת שאלת הבן כדי שתהיה התשובה לשאלה כמצותה. ודבר זה עיקר גדול שאפילו אם הילד אינו יכול עדיין לשאול ד' קושיות, כשיכול לדבר צריכים לעוררו לשאול עכ"פ על השינוי בלילה זה מכל הלילות. ובזה גם כן מקיים מצות הגדה דרך שאלה כמצותה. ואפילו בחילוק קליות ואגוזים כששואל "מה זה הלילה" והאב משיב שיצאנו ממצרים מקיים בזה המ"ע דרך שאלה ותשובה" עכ"ל.

ויעוין לבוש סימן תע"ב סעיף ה' וז"ל "בשביל התינוקות שישאלו למה עושין בלילה זו שינוי זה שאוכלין קודם הסעודה, מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים, כדי שמתוך כך יבואו לישא וליתן בענין יציאת מצרים".

ושם סעיף ז' "ואפילו שני תלמידי חכמים שואלין זה לזה מה נשתנה כולו. כדי שיבואו לתשובת שאלה לספר ביציאת מצרים וכל ההגדה שהיא מצות עשה בלילה הזה".

כו. ובדרך פקודין מצות עשה כ"א אות ב' כתב "וכי ישאלך וכו' ואתה תשיבהו

וכו' דמצוה מהתורה הוא ע"י שאלה ותשובה וע"פ פשוטו טעם הדבר שביותר נקבע הענין בנפש הבן, כאשר הסיפור בא לו ע"י מבוקשו כיון שהוקשה לו איזה דבר וביקש למצוא טעם" וכתב שם עוד "כאשר ישאלך בנך והאב מודיע לו הטעם ומתפעל בנפשו כאשר השיג המבוקש, כמ"ש החכם מי שלא טעם טעם התרת הספקות לא טעם תענוג מימיו. ועי"ז נקבע הענין בנפשו יותר ממה שיקבע הענין לו בהודעה בלבד מבלי שאלה" ע"ש.

ומתבאר מכל הנ"ל דמהות השאלות הם כדי לספר את ספור יציאת מצרים בדרך תשובה לשאלה, וכמשנ"ת.

כז. וראה גם מה שכתב השל"ה בבגדי ישע, שם, אות ט"ו. וביאר דבריו הגאון רבי י"פ פערלא זצ"ל בבאורו על ספר המצוות לרס"ג ח"א דף קפ"ז ע"ב. וז"ל "דהא כיון דעיקר שאלת הבן אינה אלא משום סיפור יציאת מצרים אם כן ודאי אין מקום לשאלת הבן אלא קודם שמתחילין לספר ביציאת מצרים, ולא בשעת אכילת מצה ומרור אחרי שכבר גמר ספור יציאת מצרים" ע"ש.

ט

כח. ומצאנו עוד בראשונים שפירשו שהתשובה לד' הקושיות נמצאת כבר בעבדים היינו. וז"ל הריטב"א בפירושו להגדה של פסח שנדפס בריטב"א עמ"ס פסחים. "עבדים היינו וכו' זהו תחלת ההגדה ותשובת מה נשתנה לפי שעבדים היינו לפרעה וכו'" והמגיה שם נדחק בפירוש דברי הריטב"א, ולמשנ"ת א"ש.

וכן בתניא רבתי על הגדה של פסח "עבדים היינו לפרעה במצרים היא תשובת מה נשתנה, הבן שואל מה נשתנה, ואביו משיבו עבדים היינו, ולפיכך נשתנה הלילה הזה באכילת מצה ומרור והסבה מכל שאר הלילות".

כט. ושמחתי לראות בהגדה החשובה "עיוני ההגדה" להרה"ג רבי חיים בניש שליט"א עמוד ע"ו. כיסוד דברינו וז"ל: "מה נשתנה, נשתנה לשון עבר, וכתב בפ"י ההגדה לתלמידי חסידי אשכנז (מ. הרשלה, סיני תשל"ב עמוד מ"ו ואילך) ויאמר מה נשתנה, דאי נימא מה ישתנה דמשמע להבא, הרי כבר השתנה קצת להביא הירקות לפנינו ועל ידי כך שאלו התינוקות. ונראה לומר מה ישתנה שהרי עיקר השינוי להבא

הוא, רק מן אכילת מצה וחובת המרור וטבול שני, אך מוטב לומר לשון תנאים, עכ"ל.

הנה התקשה בלשון 'נשתנה' דלדבריו היה צ"ל ישתנה, ומ"מ כתב דמוטב לומר לשון התנאים, אולם לא הסביר מדוע כתבו התנאים מה נשתנה.

ונראה לומר דאם היתה השאלה מדוע אנו עושים שינויים אלו, אכן היה מקום לומר בלשון עתיד - מה ישתנה. אולם היות והשאלה אינה סיבת השינויים, אלא סיבת שינוי הלילה הזה שבו אנו עושים שינויים אלו. א"כ השאלה היא בלשון עבר מה דין שהשתנה הלילה הזה.

ולפי"ז אין כאן ד' שאלות אלא שאלה אחת בד' אופנים. ואיננו זקוקים לדון היכן הם התשובות בהגדה לשאלות מה נשתנה כמו שדנו מפרשים רבים. אלא די לנו בתשובה אחת העונה על סיבת שינוי הלילה והיא הפסקא הבאה - עבדים היינו". עכ"ל עיוני ההגדה.

ל. ויש מהראשונים שפירשו שתשובת השאלות היא גם בהמשך ההגדה במאמר מצה זו וכו' מרור זה וכו' וז"ל שבלי הלקט "והלילה הזה כולנו מסובין וכו' ועליה משיבין תחלה שאומרים עבדים היינו לפרעה במצרים כו' היא תשובת ההסבה לבד שיצאנו מעבדות לחרות וכו'. ותשובת השאלות האחרות בסוף הגדה רבן גמליאל אומר כל שלא אמר וכו' פסח שהיו אבותינו וכו' וכן למצה וכן למרור" עכ"ל.

לא. ונראה דאין הכונה בשבלי הלקט לחלוק על יסוד הדברים בהבנת ד' הקושיות והתירוץ עליהם - אלא שסובר דמאחר שנשאלו ד' קושיות אלו שתקנו חז"ל, אם כן מהנכון להסביר גם את טעמם של הדברים שנשאל עליהם. ולכן ביאר דבמשך ההגדה בסופו של דבר מתבארים טעמם של כל השינויים ששאל הבן.

וכעין מה שנתבאר לעיל בסעיף יח בשיטת תוס' לגבי השאלות.



לב. והנה במשנה פסחים קט"ז א' השאלות הם מצה, מרור, צלי, טבול. וכיום שואלין מצה, מרור, טבול, הסבה. ונאמרו בזה ביאורים רבים, ואכמ"ל.

ויש מהאחרונים שכתבו שחז"ל הקפידו על מנין ארבע, כנגד ד' לשונות של גאולה, ויסודם עפי"ד הגר"א שקבעו ד' שאלות, ד' גאולות, ד' בנים, ד' כוסות, וכולם כנגד ד' הצריכים להודות שכולם היו ביוצאי מצרים. ולכן בזמן הבית כשהיתה שאלת צלי, לא רצו להוסיף שאלת מסובין ורק לאחר החורבן כשבטלה שאלת צלי הוסיפו שאלה זו להשלים מספר השאלות לארבע.

והסבר זה ניתן לומר רק אם נבין שתקנו שאלות כדי לספר ביצי"מ דרך תשובה, אבל אם רצו לבאר ענין המצה וכו' מה שייך לומר דכיון דיש צלי לא שואלין על הסבה. וממנ"פ אם הסבה סיבה לשאלה יש לשאול זאת.

ואחרונים העירו שהרמב"ם [ח' חו"מ ב'] מנה חמש שאלות, והרי"ף וכן הרא"ש סימן ל' מנו רק שלש שאלות - וכל זה מובן אם נפרש את ענין השאלות כמשנ"ת דהעיקר לספר את סיפור יציאת מצרים דרך שאלה ותשובה, ולא שיש כאן מטרה לענות ולפרש את עצם ענין השינויים.

יא

לג. ולכאורה יש לעורר על דברנו דאיתא במשנה קט"ז א' וכן אומרים בהגדה, רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור. פסח על שום שפסח וכו' מצה על שום שנגאלו וכו' מרור על שום שמררו וכו'. הרי מוכח לכאורה דלא יוצאים ידי חובת ספור יציאת מצרים בעבדים היינו, ויש לבאר ענין המצה והמרור וכו'.

לד. אמנם באמת לא קשה כלל, ראשית, יש חבל ראשונים ואחרונים שפירשו הכונה דרבן גמליאל לא יצא ידי חובת מצות מצה ומרור, ולא שלא יצא ידי חובת מצות ספור יציאת מצרים. וכ"כ הרמב"ן במלחמות ה', ברכות ב' ב' מדפי הרי"ף, וד"ל "אלא ודאי מאי לא יצא ידי חובתו שלא קיים מצוה כהלכה וכו', ושנינו כיוצא בה כל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ולא שצריך לחזור ולאכול פסח מצה ומרור" הרי שרמב"ן פירש שהנדון הוא במצות פסח מצה ומרור. וכ"מ דעת התוס' קט"ז א' ד"ה ואמרתם, ובמהרש"א שם ח"א ד"ה כל מי, וא"כ דברי רבן גמליאל לא שייכים למצות ספור יציאת מצרים.

ואפ' למפרשים שביארו שלא יצא ידי חובת הגדה. וכ"מ דעת הרמב"ם בפ"ז ה"ה. כבר כתב הר"ן בפסחים שם "כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר" ע"ש. ויעוי' דרכי משה בטור סי' תע"ג ס"ק י"ט "כתב הר"ן פרק ע"פ הא דאמרינן כל שלא אמר דברים אלו בפסח לא יצא יד"ח היינו ידי מצוה מן המובחר אבל ידי הגדה מיהו יצא".

לה. והפרי מגדים בפתיחה להלכות קריאת שמע אות ד' כתב וז"ל: "דודאי נוסח הגדה הכל דברי חז"ל, ומהתורה כי אמר ה' הוציאנו ממצרים יצא. ושלשה דברים פסח מצה ומרור דצריך למימרינהו הכל מדרבנן" וע"ע בפמ"ג בא"א תע"ט ס"ק ב', ובסימן תפ"ה בא"א ס"ק א', ויל"ע.

וכן משמע ברבנו ירוחם נתיב חמישי ריש חלק רביעי בשם רבנו פרץ, וכן הוא באבודרהם בסדר ההגדה עמוד ר"כ "ומתחיל ההגדה, והקשה הריא"ף למה אין מברכין על קריאתה, כמו שמברכין על קריאת המגילה, והלא מצות עשה הוא, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וגו', ותירץ כי במה שאומר בתחלה בקידוש זכר ליציאת מצרים יצא" הרי דסגי באמירת "זכר ליציאת מצרים" לקיים המצות עשה דאורייתא.

לו. נמצא, דלמצות ספור יציאת מצרים מהתורה סגי באמירת עבדים היינו, ובזה מתקיים שפיר והגדת לבנך. ואם כן מתבאר היטב דהתשובה לשאלות מה נשתנה היא בעבדים היינו, שאומרים מיד בגמר השאלות וכמשנ"ת.

שוב נדפס ספר מאורי המועדים מתורתו של הגאון רבי דוד סאלאוויצ'ק זצ"ל ראש ישיבת בריסק ושם מתבאר בהבנת ד' הקושיות והתירוץ ממש כיסוד דברנו וז"ל:

"מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו', עבדים היינו וכו'. והעיר ת"א לפני מו"ר הגרמ"ד שליט"א, הרי עבדים היינו היא התשובה על ארבע הקושיות של מה נשתנה וכו', ולכאורה צ"ב מה משיב בעבדים היינו וכו' על ד' קושיות שהם שאלות על השינויים שרואה בשלחן הפסח. והנה יעוי' בשבלי הלקט שכתב דעבדים היינו וכו' היא תשובה רק על השאלה של הסבה שהוא דרך חירות, וע"ז משיב עבדים

היינו כו' וע"כ אנו מסובין כדי להראות החירות, ותשובת השאלות האחרות הן בסוף ההגדה ר"ג היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא י"ח, ומפרש והולך פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שביהמ"ק קיים על שום מה, וכן למצה וכן למרור, עיי"ש.

והשיב לו, דבאמת נראה מבואר דאין החיוב והתקנה לשאול על הסיבה ועל ד' ענינים שעליהם נשאלות הקושיות, אלא דעיקר הדין הוא דמצות סיפור יצ"מ קיומה הוא ע"שאלה ותשובה דוקא, ולכן צריך רק לשאול מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, וזוהי כל עצם השאלה, וכל הד' דברים אינם אלא שמפרט והולך במה רואה שנשתנה הלילה הזה. ומכח כל השינויים הללו מתעורר לשאול מה נשתנה הלילה הזה, אבל משום מצות הסיפור סגי במה ששואל מה נשתנה הלילה הזה בלבד, שזהו כל עיקר השאלה.

והנה במתני' בפסחים קטז א' מייתי ד' השאלות, שבכל הלילות אנו אוכלים חמץ ומצה הלילה הזה כולו מצה, שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות, הלילה הזה מרור, שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל הלילה הזה כולו צלי. שבכל הלילות אין אנו מטבילין וכו'. אמנם ברי"ף וברא"ש מובא רק ג' שאלות על טיבול מצה וצלי, ומרור ליתא, עיי"ש. וברמב"ם בפ"ח מחו"מ ה"ב הביא ה' שאלות והוסיף ג"כ השינוי של הסיבה, עיי"ש. ומבואר דכל הני השאלות אינם בדוקא, כיון שאין עצם הדין לשאול על הני דברים מסויימים, אלא עיקר הדין הוא לשאול מה נשתנה הלילה הזה, כדי שספור יצ"מ יתקיים על דרך שאלה ותשובה, והני שאלות אינם אלא דעל ידי שינוים אלו מתעורר ורואה שהלילה הזה שונה מכל הלילות.

וכן יעוי' בגמ' שם דא"ל ר"נ לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות, ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה, א"ל בעי לאודויי ולשבוחי, א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה, עיי"ש. וכן שם קט"ו ב' דאביי הוה יתיב קמיה דרבה, ועקרו את השלחן, ואמר אביי עדיין לא קא אכלינן. וא"ל רבה דפטרתן מלומר מה נשתנה, עיי"ש. ומבואר להדיא כמש"כ, דאין כלל דאין לשאול את הני שאלות שסידרו חז"ל בדוקא, אלא העיקר שהסיפור יהיה על דרך שאלה ותשובה, ולכן בכל שאלה ששואל נפטר מלומר מה נשתנה.

אמנם בתוד"ה כדי שיכיר כתבו וז"ל, כלומר ומתוך כך יבוא לשאול בשאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרים את השולחן לא יפטר ממה נשתנה, וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו, עכ"ל. ומבואר להדיא דלא כמש"כ, אלא דצריך לשאול שאלות אלו בדוקא, ואביי לא פי' אלא תחילת שאלתו. וצ"ע, דא"כ מאי האי דקאמר ליה רבה פטרתן מלומר מה נתשנה, הרי צריך להשלים את כל השאלות, וצ"ע. ובפשטות משמעות הגמ' הוא כמש"כ, דאין צריך לשאול את שאר השאלות, ונפטר ע"י מה ששאל על עקירת השולחן. וכן יעוי' ברמב"ם בפ"ז מחו"מ ה"ג וז"ל, וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו, ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד שישלב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה. וכיצד משנה, מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוטפין מצה זה מיד זה, וכיוצא בדברים אלו, עכ"ל. ומבואר מפשטות דבריו דאם ע"י שינוי כל דהוא שעושה מתעורר השואל לשאול מה נשתנה סגי, שע"י זה מתקיים מצות סיפור יציאת מצרים ע"י שאלה ותשובה. ומש"כ הרמב"ם בפ"ח ה"ב את כל נוסח מה נשתנה אינו מצד עיקר הדין, אלא דכן תקנו חז"ל שאם אין מתעורר הבן מעצמו לשאול, סידרו שישאל את הני שאלות שעל ידם רואה שנשתנה הלילה הזה מכל הלילות.

ולפ"ז ניחא, דמה שמשיבים ואומרים עבדים היינו, אינה תשובה על השאלות של מצה ומרור וכו', דאין זו עיקר השאלה, אלא השאלה היא שאלת אחת, מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. וע"ז שפיר איכא משיב לו עבדים היינו וכו' ויוציאנו ד' וכו', דלכן שונה הלילה הזה מכל הלילות. (א.ה. יעוי' בהגדה של פסח ע"פ המלבי"ם שכתב כן בעיקר הדין שאין החיוב לשאול דוקא את הני ד' שאלות, עיי"ש) עכ"ל ספר מאורי המועדים.

ומה שהביא מדברי השבלי הלקט וכן מה שנתקשה מדברי תוס' ד"ה כדי שיכיר, קט"ו ע"ב, כבר נתבארו דבריהם לעיל סעיף יח וסעיף לא.

לז. שו"ר בשפת אמת ליקוטים פסח ד"ה מה נשתנה שכתב בשם חידושי הרי"מ "וכל השינויים לברר שהלילה עצמה נשתנה כנ"ל ולכך עושין שינויים ואין צריך טעם בפרט לכל השינויים כמ"ש אא"ז מו"ר זצל"ה עכ"ל. והיינו ממש כמשנ"ת.



בענין קיום מצות כוס ראשון על הפת. ומתי גיל החינוך לארבע כוסות

בריש ערבי פסחים כתבו התוס' "לא יפחתו לו מארבע כוסות, מתוך הלשון משמע שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו והוא מוציא את כולם, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם" עכ"ל התוס'.

ומהר"ל בגבורות ה' פרק מ"ח נתקשה בזה וז"ל: ולא הבנתי דבר זה דלא שייך שיהיה מוציא את אחרים בד' כוסות דמאי שנא ממצה ומרור דכמו שאין יכול האחד להוציא את האחר במצה ומרור, כך אינו יכול להוציא בד' כוסות דמצוה דרמיא עליה הוא. ומה שהביא ראיה מן קידוש של כל השנה התם עיקר מלתא לאו הכוס הוא אלא עיקר מלתא הוא הקידוש, אלא שאין מקדשין אלא על הכוס, וכיון ששתה בעל הבית שפיר דמי, אבל הכא עיקר מילתא הוא הכוס ולא הקידוש, רק שתקנו שכל אחד ואחד מן הכוסות יעשה עליו מצוה, אבל הכוס הוא עיקר ולא שייך בזה שהוא מוציא אחר, עכ"ל מהר"ל.

וידועין דברי הגר"ח שהובאו בחי' רי"ז הלוי על הרמב"ם, פרק ז' חמץ ומצה ה"ט "דס"ל להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות רק בהברכות שעל הכוסות והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה עכ"ל. והיינו דד' כוסות הם ד' אמירות על הכוס, קידוש, הגדה, ברהמ"ז, והלל. וכן משמע בתוס' במסכת סוכה [לח ע"א תוס' ד"ה מי שהיה] שכתבו "ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה" ותוס' הזכירו ב' כוסות דהלל ואגדה, וכנראה דכוס קידוש וברכת המזון פשוט דתקנום כדי לומר עליהם, ויל"ע.

ומצאנו שני מקומות בהלכות פסח דלכאורה מוכח לפרשם כהבנת הגר"ח בתוס'.

(א) הטור בסימן תפ"ג מביא "כתב בעל העיטור מי שאין לו יין עבר אדרבנן דאמרי ולא יפחתו לו מד' כוסות וצריך למכור מה שיש לו לקיים מצות חכמים, ולא יסמוך על הפת שאם קיים כוס אחד לא קיים השלשה, עכ"ל. וכ' בית יוסף שם "כלומר שכיון שהוא מקדש על הפת הרי קיים מצוה הנעשית בכוס אחד אבל מצות ג' כוסות אחרים לא קיים" ואם נפרש שיש מצוות שתית יין מה שייך לומר כלל שקיים כוס אחד, אלא ע"כ דס"ל לעיטור דהוי דין קידוש על הכוס, וא"כ קידש עכ"פ על הפת.

(ב) בשו"ע הרב תע"ב סעי' כ"ה ה"ז"ל: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר, אם כבר הגיעו לחינוך, דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות כגון שהם יודעים מענין קדושת יו"ט ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון, וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה, ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס ג', וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס ד'" עכ"ל.

הרי שמבואר בדבריו שיסוד מצות ד' כוסות היא האמירה על הכוס, והבנת האמירה היא הקובעת אם הגיע הקטן לחינוך במצות ארבע כוסות.



והשיאנו את ברכת מועדיך כאשר רצית ואמרת לברכנו

א

א. במועדים קבעו חז"ל לומר בתפילות מעריב שחרית מוסף ומנחה את בקשת "והשיאנו ה' א' את ברכת מועדיך כאשר רצית ואמרת לברכנו" ויש לברר מהי "ברכת מועדיך" והיכן "רצית ואמרת לברכנו".

ב. ובאחרונים נאמרו בזה ביאורים שונים: א) שמעתי מתלמידי הגרי"ז מבריסק זצ"ל שביאר - וכן נדפס בשמו בספר מועדים וזמנים להגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א חלק ז' סימן קמ"ח - שהכונה למה שפירש רש"י בסוף פרשת ראה על הפסוק [ט"ז ט"ו] "והיית אך שמח" ופירש"י "לפי פשוטו אין זה לשון צווי אלא לשון הבטחה", והבטחה זו על השמחה זו היא ברכת המועדים ב) ומהגאון רבי שמואל הלוי ואזנר זצ"ל מובא "נראה לפי פשוטו דהיינו האי דאמרו פרק קמא דראש השנה [טז א'] הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות, הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן, נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה, אם כן המועדים גורמי ברכה בממון". ג) ובספר מועדים וזמנים שם, מביא "ויש מפרשים דהברכה היא מהפסוק בפרשת כי תשא (שמות לד כד) "ולא יחמוד איש את ארצך בהעלותך לראות את פני ה' א' שלש פעמים בשנה", וזה קשה דהתם עיקר הברכה היא שלא יפסיד, עכ"ל. ד) ושמעתי מאחד מרבני ירושלים שפירש שהכונה לברכת כהנים שהבטיח הקב"ה "ואני אברכם" וזה קשה דמה שייכת ברכה זו למועדים.

ב

ג. והנה באמת דהראשונים פירשו להדיא מה היא ברכת המועדים והיכן אמר ה' לברכנו בה. והם הרא"ש במסכת ראש השנה פרק רביעי סימן י"ד, המרדכי שם סימן תשכ"ב, והאבודרהם בסדר ערבית של פסח, וכן בעוד כמה וכמה ראשונים. (ראה מחזור ויטרי סימן שכ"א, סדור רש"י סימן קע"ז, שבלי הלקט סדר ראש השנה סימן רפ"ו). - והובאו דבריהם בטור אורח חיים הלכות ראש השנה סימן תקפ"ב וז"ל "והשיאנו (בראש השנה) הנהיג רבינו יצחק (הוא רבינו יצחק הלוי ז"ל גאון כמ"ש הרא"ש המרדכי והראשונים) בגרמיישא שלא לאמרו לפי שברכת מועדיך לא שייך אלא בשלש רגלים, דכתיב שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וסמך ליה איש כמתנת ידו כברכת ה' א' אשר נתן לך" וכו', וזה אינו כי אם ג' פעמים בשנה".

וכך נפסק להלכה בשו"ע סימן תקפ"ב ס"ח, וז"ל שו"ע הרב [תקפ"ב סעיף י'] "בראש השנה ויום הכיפורים אין אומרים והשיאנו את ברכת מועדיך וכו' לפי שדבר זה לא נאמר אלא בג' רגלים שנאמר שלש פעמים בשנה וגו' כברכת ה' אלוקיך" וגו'. הרי מפורש בדבריהם ש"ברכת מועדיך כאשר רצית ואמרת לברכנו" הכוונה לפסוק "כברכת ה' א' אשר נתן לך" [בסוף פרשת ראה. דברים ט"ז, י"ז].

ולפי זה מתפרש שפיר הנוסח בתפילת מוסף - שמיד אחרי שאומרים הפסוק "איש כמתנת ידו כברכת ה' א' אשר נתן לך" מתחילה בקשת והשיאנו וכו'.

ד. אלא שכאן עולה תמיהה גדולה, שבפסוק "איש כמתנת ידו כברכת ה' א' אשר נתן לך" אין הברכה על ימי המועדים אלא על כל ימות השנה, והכוונה בפסוק להביא לה' איש כמתנת ידו כפי אשר ברכו ה' בנכסיו כמ"ש רש"י על הפסוק, וכמבואר במשנה במסכת חגיגה דף ח' ע"ב, ואיך שייך לפרש ש"ברכת מועדיך כאשר רצית ואמרת לברכנו" הכוונה לפסוק זה, והפסוק "כברכת ה' א' אשר נתן לך" הרי בא כהמשך לפסוק הקודם [שם טו טו] "שבעת ימים תחג לה' א' וגו' כי יברך ה' א' בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך" במשך כל השנה.

וכפי הנראה שתמיהה זו היא הביאה את האחרונים הנ"ל לבאר פירושים אחרים, וכן בספר מועדים וזמנים הנ"ל מביא תמיהה זו וז"ל: "ושמעתי מפרשים דהיינו קרא "כברכת ה' א' אשר נתן לך" אבל שם אין הברכה מפני החג, אלא נתחייב

מי שנתברך יותר שיביא יותר קרבנות" [ולפלא שדבר שנתפרש בראשונים וכנ"ל, הוא מכנה "ושמעתי מפרשים"].

ג

ה. והנראה בבאור הענין, שאמנם הפסוק כברכת ה' א' אשר נתן לך הכונה לברכה והשפע שה' יתברך משפיע לנו כל השנה, וכמו שנאמר בקרא בענין מעשר שני [דברים יד כד] וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו וגו' כי יברכך ה' א' - אלא שימי המועד שהם ימי שמחה לפני ה', ואנו מביאים למקדש את קרבנותינו איש כמתנת ידו - שהם פרי ברכת ה' אשר נתן לנו במשך השנה - אז הזמן המתאים לבקש שה' יברך אותנו כאשר רצית ואמרת לברכנו בפסוק "כברכת ה' א' אשר נתן לך" והלשון "ברכת מועדיך" אין הכונה ברכה שמתברכים בה ימי המועדים דוקא, אלא ימי המועדים הם זמן של התעוררות רצון ושמחה לבקש מה' יתברך את ברכתו שתחול על מעשי ידנו במשך השנה, והפירוש ב"ברכת מועדיך" הוא, הברכה שנבקש מה' שיברך אותנו בה בימי המועדים.

ו. והאיר ה' את עינינו למצוא כדברים האלו בסידור החשוב שער הרחמים עם פירוש מגיד צדק מאת רבי פנחס ב"ר יהודה מפאלאצק זצ"ל תלמיד הגר"א זלה"ה [הוא הסידור אשר ידוע שהגר"א ז"ל ראה את פירושו מדוע מתחילים את סדר התפילה בשבח אדון עולם, ופירש שזאת משום שאברהם אבינו תיקן תפילת שחרית, והגמ' אומרת [ברכות ז' ב'] אר"י משום רשב"י מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם וקראו אדון וכו'". והגר"א נתפעל מאד מפירושו, ואמר לו שרק בשביל פירוש זה ראוי להדפיס את הספר. ופעם שאל אחד את הגר"י ז"ל מבריסק זצ"ל לפשר ההתפעלות הגדולה מהפירוש, ואמר לו הגר"י ז"ל "שהגר"א - התפעל מתורת אמת, ואין נפק"מ בין אמת גדולה לאמת קטנה".

והמחבר כותב בהקדמתו לספרו "מדרש חכמים" על תהילים, "זכותי ששמשתי את הגאון האמיתי בוצינא קדישא וכו' מורנו אליהו ז"ל מוילנא וכו' וריחו הטוב קלטתי, שלא לילך בפירושים שונים בדרך עקלתון הנוטים על צידי

הדרכים, בהקדמות והמצאות שכליות שיהיה הפירוש רחוק מפשוטן של דברים, וכל שאפשר לפרש שיהיה הדבר קרוב לפשוטו הוא הדרך היותר אמיתית".

ז. וז"ל בסידורו "בראש השנה ויום הכיפורים שאנו רואין את המלך לבוש גבורה ופחד, אנו מבקשים ממנו יתברך "תן פחדך ה' א' על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת" פירוש שתודיע להם פחדך וגבורתם וידעו כוח גדלך כמו שידענו אנחנו. וברגלים וימים טובים שהמלך מלא רצון ברכה וחדוה, אנו מבקשים ממנו יתברך "והשיאנו ה' א' את ברכת מועדיך לחיים ולשלום לשמחה ולששון".

הרי מבואר בדבריו שימי המועדים הם עת רצון לבקש מה' יתברך לתת לנו את ברכתו אשר אמר לברכנו במעשי ידינו במשך השנה. וכמשנ"ת. וכמו שבקשת "תן פחדך" היא בקשה על כל השנה.

ד

ח. והנה בראשונים ובטור הנ"ל הובאה שיטת ראשונים החולקים וסוברים שיש לומר בר"ה ויוהכ"פ את תפילת והשיאנו. וז"ל הטור "אבל רבי יצחק ב"ר יהודה הנהיג במגנצא לאמרו בר"ה ויוהכ"פ בשם רבו הגדול, וגם רבי משולם שאל את פי ראש ישיבה שבירושלים והשיבו שאומר אותו".

ובב"ח שם ביאר סברתם, "דוהשיאנו אע"פ דעיקרא ניתקנה אברכת מועדים, כדכתיב כברכת ה' א', וזה נאמר בג' רגלים, מ"מ מאחר שגם ר"ה ויוהכ"פ אקרו מועדי ה', ראוי הוא להתפלל אף עכשיו אברכת מועדים אע"פ שהוא נאמר בג' רגלים, וכן מבוארת סברתם במרדכי הנ"ל "משום דאלה מועדי ה' קאי אכולהו".

ט. והראשונים הביאו ראייה לשיטתם לומר והשיאנו גם בר"ה ויוהכ"פ "מירושלמי דפרק הרואה" ע"ש ברא"ש, וכונתם לשיטת שמואל המובאת בירושלמי ברכות פרק ט' הלכה ב' שצריך לומר והשיאנו גם במוסף של ראש חודש.

י. ולפי ביאורנו הדברים מובנים - מכיון שבקשת הברכה היא הברכה על כל השנה, ורק דבמועד הוא עת רצון לבקש, אם כן ס"ל דגם ר"ה ויוהכ"פ, ולשיטת שמואל אף ראשי חדשים, הם עת רצון לפניו לבקש את ברכתו. ויעוין בהעמק דבר [דברים טז טז] מה שנתקשה בביאור הענין ולפי מה שנתבאר א"ש.

ה

יא. וכן מצאנו מעין זה בנוסח שמונה עשרה של שבת "חמדת ימים אותו קראת", וזה תמוה שלא מצאנו בתורה שהקב"ה קרא לשבת "חמדת ימים" ונאמרו בזה פירושים (ראה בעל הטורים בראשית ב' יב, וספר הפרדס מובא במוסף רש"י בחומש המאור שם, ועוד).

אמנם במחזור ויטרי, והבית יוסף בטור או"ח סימן רפ"א, וכן באבודרהם, פירשו שאמנם לא נקראת השבת "חמדת ימים" בשום מקום. והכונה במ"ש "חמדת ימים אותו קראת" שמכיון שה' קידש את השבת וברכו, הרי השבת היא חמדה לישראל מכל הימים, ולא כמו שהיה נראה מפשטות לשון התפילה, שה' קרא ליום השבת בלשון "חמדת ימים".



מצוות היום בזמן תוספת שבת ויום טוב

א

א. בשלחן ערוך אורח חיים הלכות שבת סימן רס"א סעיף ב', יש אומרים שצריך להוסיף מחול על הקודש. ועיין שם במשנה ברורה ובביאור הלכה דדעת רוב הראשונים שדין תוספת שבת ויום טוב הוא מדאורייתא. וכן נקטינן להלכה.

ב. ובסימן רס"ז סעיף ב' איתא, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפילת ערבית ולאכול מיד, וכתב במשנה ברורה ס"ק ה', הטעם, דכיון דקבל עליו שבת והוסיף מחול על הקודש, נחשב כשבת לענין זה דיכול לקדש ולאכול מיד, ויוכל לגמור סעודתו מבעוד יום, ויש חולקין וסוברין שיזהר שימשוך סעודתו עד הלילה ויאכל כזית בלילה, וטעמם, דכיון דהשלש סעודות ילפינן [שבת קי"ז ב'] ממה דכתיב אכלהו היום כי שבת היום לה' וגו', בעינן שיקיים אותם ביום שבת עצמו.

ובשער הציון שם, דהמתירים לגמור הסעודה מבעוד יום הם המגן אברהם כאן ס"ק א', ע"ש בדבריו. והט"ז בסימן רצ"א ס"ק ו' וז"ל: כתב בספר חסידים סימן רס"ט שבלייל שבת צריך שיהיה גמר הסעודה בלילה ורש"ל נהג שלא אכל בליל שבת עד הלילה. ולי נראה כיון דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא. על כן יצא שפיר אפילו גמר קודם לילה.

והמחייבים לאכול כזית משתחשך הם ספר חסידים והב"ח ריש סימן תע"ב בשם מהר"ל מפראג.

ג. ובסברת המתירים כתב בשו"ע הרב, רס"ז ס"ג, "כיון שכבר קיבל עליו תוספת שבת נעשה אצלו כשבת עצמו לכל דבר", ובדעת האוסרים מבואר בב"ח ריש סימן

תע"ב וז"ל: גמר הסעודה וכו' צריך שתהיה בלילה, דהא עיקר החיוב של הסעודה מדרשא דתלתא היום, דחדא דאורתא, ואם כן אינו יוצא ידי חיוב סעודה אלא אם כן אכלה בלילה. וכשמפסיק מאכילתו קודם שקידש היום, ודאי לא יצא ידי חובתו. ולא דמי לקידוש שיכול להוסיף מחול על הקודש כדאמר בפרק תפילת השחר [ברכות כ"ז ב'] דשאני קידוש דקאי על השבת ויכול להוסיף על קדושתו. משא"כ באכילה דצריך שהיה בלילה עכ"פ, כ"כ מהר"ל מפראג ז"ל ודבריו נכונים, ודברי מהר"ל הם בספר גבורות ה' פרק מ"ח, ע"ש. ויש לעיין בהסבר שורש מחלוקתם.

ב

ד. ואף דקידוש בשבת ויו"ט ודאי אפשר לעשות מבעוד יום וכמו שנפסק בשו"ע סימן רס"ז, אבל לגבי קידוש בליל פסח איתא בשו"ע סימן תע"ב סעיף א' אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך, וכתב שם במשנה ברורה ס"ק ד' רוצה לומר דלא תימא כיון שמצוה למהר יתחיל הקידוש וההגדה מבעוד יום. כמו שמצינו בשבת ויום טוב שיכול להוסיף מחול על הקודש ולקדש ולאכול מבעוד יום וכנ"ל בסימן רס"ז, קמ"ל דלגבי פסח אינו כן, לפי שאכילת מצה הוקשה לפסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלהו, ופסח אינו נאכל אלא בלילה, והקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה. ובשער הציון שם ס"ק ג' ציין שמקור הדברים הוא בתוספות ושאר פוסקים, והם דברי הר"י מקורביל שהובאו בתוס' ריש פרק ערבי פסחים דף צ"ט ב' ד"ה עד שתחשך, וכן ברא"ש ובמרדכי שם, וברא"ש ברכות פ"ד סימן ו', וראה מ"ש בתוס' ר"י החסיד בברכות דף כ"ז.

ומה שהוצרכו התוס' לומר דאין מצה נאכלת מבעוד יום משום דאתקש לפסח, ולא סגי להו מדכתיב במצה גופה בערב תאכלו מצות, כתב הפרי מגדים [משבצות זהב סימן תע"ב ס"ק א'] דמבערב תאכלו מצות אין ראייה, דמשעה שביעית מיקרי כבר בערב כדכתיב [דברים ט"ז ו'] תזבח את הפסח בערב, אבל בפסח נאמר [שמות י"ב ח'] ואכלו את הבשר בלילה הזה והיינו צאת הכוכבים, ע"ש.

ויש להעיר דבשו"ע סימן תרל"ט סעיף ג' כתב המשנה ברורה בס"ק כ"ה

ומקור הדברים בט"ז שם ס"ק י"ב, "דאכילת סוכה בלילה הראשונה הוא דומיא דאכילת מצה בליל פסח דכתיב בה **בערב תאכלו מצות** והיינו משתחשך" ויל"ע.

ה. והאחרונים ז"ל דייקו מכאן [ראה גר"ח על הש"ס הוצאת מישור עמוד פג] דדעת התוס' שקבלת תוספת יום טוב מועילה לא רק לאסור מלאכה וקידוש היום, אלא דשייך לקיים אף מצוות שקבוע להם זמן ליל חמישה עשר בזמן התוספת, אף שעדיין לא הגיע יום חמשה עשר, שהרי מבואר בדברי הר"י מקורביל דלולי ההיקש דמצה לפסח היה שייך לקיים מצות אכילת מצה בזמן התוספת.

אמנם בתוס' כתובות מ"ז א' ד"ה דמסר, מבואר דלא כדעת התוס' בפסחים. דאיתא שם בגמ' דמסתבר דמעשה ידיה דנערה של אביה הם, דאי ס"ד מעשה ידיה לאו דאביה, אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה, היכי מצי מסר לה הא קמבטל לה ממעשה ידיה וכו', ודחו בגמרא מסר לה לחופה בלילא, אי נמי בשבתות וימים טובים האסורים במלאכה.

ו. וכתבו שם התוס' "אע"ג דאמר במועד קטן [ח' ע"ב] ושמחת בחגך ולא באשתך, דאין נושאים נשים בחולו של מועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה [ח' ע"ב] דהוי מדאורייתא, איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב, שהוא כיום טוב לענין מלאכה, דתוספת דאורייתא, ובטלה באותה שעה מן המלאכה".

הרי מבואר כאן בתוס', דזמן תוספת יום טוב הוא רק לענין אסור מלאכה, ולא שייך בו מצות שמחת יום טוב, ויעוין בקובץ שיעורים פסחים אות רי"ב, שדברי התוס' בכתובות סתרי לתוס' בריש ערבי פסחים, דמאי שנא מצות מצה ממצות ושמחת, והניח בצ"ע, ע"ש.

ו. והיה מקום לומר, לכאורה, דמחלוקת הפוסקים אי שייך לצאת ידי חובת סעודת שבת בזמן התוספת, תלויה בשאלה זו האם תוספת שבת מהני רק לענין אסור מלאכה וקידוש היום, או דשייך לקיים בהם גם את מצוות היום, דהיינו סעודת שבת. ואכן התוס' בריש ערבי פסחים הסוברים שהיה שייך לקיים מצות אכילת מצה בזמן התוספת לולי ההיקש לפסח, כתבו שם "אבל סעודת שבת

וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפילת השחר [ברכות כ"ז ע"ב] מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום". וכ"ה ברא"ש ובמרדכי שם. וכן מטין הדברים בספר עמק ברכה, עמוד ס"ו, ע"ש, אמנם להלן יתבאר אחרת. [ראה סעיף י"ח].

ג

ז. וראיתי בחדושי הגרי"ז על קדשים, שנדפס בסופם חידושי בנו הגאון רבי יוסף דוב סאלאוויציק זצ"ל, ושם בסימן ח' רצה לבאר את דברי התוס' בכתובות מ"ז א', באופן אחר. כדי שלא יסתרו לדברי התוס' בריש פרק ערבי פסחים, ופירש בכונת התוס' דלעולם סוברים שבזמן התוספת שייך גם מצוות היום. ומה ששייך לעשות נישואין בזמן התוספת מיוסד על הא דאיתא בגמ' פסחים ע"א א', וכן בסוכה מ"ח א', והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה אתה אומר לרבות לילי יום האחרון או אינו אלא לרבות לילי יום טוב הראשון, תלמוד לומר אך חלק, ע"ש, הרי דבלילה הראשון של חג ליכא מצות שמחה.

אלא דאם כן מדוע כתבו תוס' דשייך לעשות הנישואין רק בזמן תוספת יו"ט, ולא ביום טוב עצמו בלילה הראשון, וביאר שם דנפרש דתוס' ס"ל כדעת הרמ"ה שהובאה ברא"ש כתובות פרק ראשון סימן ה', וז"ל "וה"ר מאיר הלוי ז"ל כתב דיום אחד של שמחת חתן הוי דאורייתא דכתיב [שה"ש ג'] ביום חתונתו וביום שמחת לבו, אלמא דשמחת לבו ביום ראשון יש לו סמך מן התורה", ולכן אסור לישא בליל יום טוב מחמת דין השמחה של יום מחר, ואין מערבין שמחה בשמחה, אבל בזמן תוספת יו"ט יכול לישא אשה, דאע"פ שיש כבר קדושת יום טוב, מ"מ בליל יו"ט אף שיש קדושה אבל הרי נתמעט מדין שמחה, והא דחתן שמחת יום ראשון שלו מדאורייתא זה לא שייך לקדושת היום ונגמר בצאת הכוכבים של כניסת יום טוב, מדין מקצת היום ככולו, וכתב שם שהגרי"ז הסכים שי"ל כן בבאור התוס'.

ח. והנה לכאורה כל המהלך הזה בהבנת דברי התוס' בכתובות מיוסד על ההנחה דבלילי יו"ט ראשון ליכא מצות שמחת יו"ט וממילא דליכא מצות שמחה גם בתוספת יום טוב. אבל מצאנו לכמה גדולי האחרונים שנקטו בפשיטות

דהמעוט בגמרא על לילי יום ראשון, זה רק שנתמעט משלמי שמחה, אבל שאר עניני שמחת יום טוב ודאי נוהגין בלילה כמו בכל החג.

והם, בשו"ת מנחת ברוך סימן ע"ט "דודאי הא דתניא בפסחים שם, או אינו לרבות לילי יום טוב ראשון ת"ל אך חלק, פשוט דזה מיירי בשלמי שמחה דהא גם קרא דושמחת בחגך מיירי בקרבנות, כדילפינן [חגיגה ח' ע"א] מהאי קרא דשמחת דיוצא בבכור ובמעשר בהמה, אלמא דהאי ושמחת קאי על קרבנות, וממילא נמי האי קרא דוהיית אך שמח דקאי עליו מיירי בקרבנות, ומרבה לילי יו"ט אחרון, וממעט ליל יו"ט ראשון. **אבל בשמחת יום טוב דעלמא ליכא שום נפקא מינה בין לילה ראשון לשאר לילות**, וכי תימא מהיכי תיתי נחלק ביניהם, ועוד הא גם שאר שמחות דיום טוב ילפינן נמי מהאי קרא דושמחת בחגך וכו', וכיון דקרא לא מיירי בליל יום טוב ראשון א"כ מנא לן ביה חיובא דשמחה דעלמא, זה ליתא, דבשלמי שמחה שפיר איכא טעמא לחלק בין ליל יו"ט ראשון ליום יו"ט ראשון, או לשאר הלילות, דהא אין מקריבין בלילה, ואם היה מרבה ליל יו"ט ראשון לשמחה, היה מחויב להקריב בערב יום טוב, וזה לא מסתבר לחייבו להקריב שלמי שמחה ביום חול, והיינו טעמא דוקא בליל יו"ט ראשון, אבל ביום ראשון הא חזי להקריב, וכן שאר לילות הא כבר נתחייב להקריב שלמי שמחה ביום, ובאותן שהקריב ביום יצא באכילתן בלילה, אבל בשאר שמחות דעלמא אין שום סברא לחלק בין ליל יו"ט ראשון ליום ראשון ולשאר לילות, ומשום הכי אע"ג דושמחת בחגך לא מיירי בליל יו"ט ראשון משום דמיירי נמי בקרבנות, מ"מ לענין שאר שמחות ילפינן ליל יו"ט ראשון מיום יו"ט ראשון דלכל דבר שאינו תלוי בקרבנות שוה ליל יו"ט ראשון ליום ראשון ולשאר לילות, ואע"ג דכל זאת אפשר לומר מסברא בעלמא, בלא"ה זה מוכרח בסוגיא דפסחים שם וכו', ע"ש.

וככל דברי המנחת ברוך וסברתו, מבואר בגר"ח על הש"ס מסכת סוכה [הוצאת מישור עמו' ק"כ], וז"ל "דהא דאמרינן שבלילי יו"ט ראשון ליכא חיוב שמחה, משום דליכא שמחה לפניו, נאמר רק לדין השמחה דקרבנות, אך לגבי דין השמחה בדברים של חול, והיינו יין ובגדי צבעונים לא נאמר האי תנאה דשמחה לפניו. **ושפיר חייב בלילה הראשון של יום טוב בדין שמחה השני, והוא השמחה דיין ובגדי צבעונין ע"ש**, ויעו' בספר עמק ברכה עמוד ק"ח, [ומ"ש שם בחי

הגר"ח במוסגר "די"ל עוד דבחול אין חל כלל שם שלמי שמחה על הקרבן", עיין פסחים ע"א א', ור"מ ב' חגיגה י"א. י"ב. וצ"ע].

וגם בחזו"א [או"י סימן קכ"ד למסכת פסחים ע"א א'] נקט כהמנחת ברוך והגר"ח דלא ממעטים ליל יום ראשון רק ממצות אכילת שלמים, אבל מ"מ משמחו בכסות נקיה ויין ישן וכו', והחזו"א הביא ראי' לדבריו מדברי הרשב"ם והתוס' פסחים ק"ח ב' ד"ה ידי יין יצא, דאיכא שמחת יו"ט אף בלילה ראשון. [וראה שאגת אריה סימן ס"ח מה שדן בראיה זו].

ט. ועכ"פ כפי המתבאר מכל הנ"ל הרי דאיכא מצות שמחת יום טוב אף בליל יום טוב ראשון, ואם כן גם בלילה ראשון איכא דינא דושמחת בחגך ולא באשתך ואין מערבין שמחה בשמחה, ולא שייך לפרש את התוס' בכתובות כפירוש הגרי"ד.

אך יתכן שכונתו בביאורו היה לפרש דעת התוס' בכתובות כדעת התוס' במסכת מועד קטן י"ד ב' ד"ה עשה דיחיד, דשמחת יום טוב בזמן הזה רק דרבנן, והמצוה מן התורה דוקא בשלמי שמחה בזמן המקדש ע"ש ואם ננקוט שכן גם דעת התוס' בכתובות, יתכן לפרש דבליל יו"ט ראשון ליכא דינא דושמחת בחגך ולא באשתך.

י. אמנם רוב הראשונים לא סוברים כדעת התוס', וס"ל דודאי יש מצוה מהתורה בכל מיני שמחה. וכתב במנחת חינוך מצוה תפ"ח "דעת הרמב"ם והחינוך דמצות שמחה מהתורה לאו דוקא בשלמי שמחה אלא כל עניני שמחה הן אכילה ושתיה ובגדים וכל דבר המשמח וכו', על כן גם בזמן הזה שבעוונותנו אין מקדש, נוהגת מצוה זו מן התורה, עיין ברמב"ם פרק ו' מיום טוב י"ז, י"ח, אבל התוס' במועד קטן י"ד ב' בד"ה עשה וכו' דעתם דשמחת יו"ט בזמן הזה רק דרבנן, והמצוה מהתורה דוקא בשלמי שמחה בזמן המקדש, וכו'. ובספר שאגת אריה בסימן ס"ה האריך בפלפול ומכריע כדעת הרמב"ם והחינוך דמצוה זו בכל מיני שמחה ונוהגת בזמן הזה גם כן, ע"ש".

ובשאגת אריה שם האריך בראיות לדעת הרמב"ם, וכתב שם דכן סוברים הגאונים, הרי"ף, והרא"ש והר"ן והמרדכי, ע"ש.

וז"ל הרמב"ם בפרק ו' מהלכות יום טוב הלכות י"ז וי"ח, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, הוא בניו ואשתו ובניו וכל הנלווים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים, כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, הנשים קונה להם בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין.

וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות עשה נ"ד: מצוה נ"ד הוא שצונו לשמוח ברגלים, והוא אמרו יתעלה ושמחת בחגך, והיא מצוה שלישית מן השלש מצוות שנוהגות ברגל, וענין הראשון הרמוז אלינו בצווי זה הוא שנקריב קרבן שלמים על כל פנים, ואלו השלמים נוספים על שלמי חגיגה, והם הנקראים בתלמוד שלמי שמחה, ומהקרבנות שלמים אלו יאמרו נשים חייבות בשמחה, וכבר בא בכתוב וזבחת שלמים וגו', וכבר התבארו משפטי מצוה זו גם כן בחגיגה, ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו גם כן לשמוח בהם במיני שמחה, ומזה לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק מיני פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים, ולשחוק בכל ניגון ולרקד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה, זה כולו נכנס באמרו ושמחת בחגך, ומה שיתחייב מהם יותר שתיית היין לבד, כי הוא יותר מיוחד בשמחה ולשון גמרא [פסחים ק"ט] שחייב אדם לשמח בניו ובנותיו ברגל במה משמחן ביין, ושם אמרו תניא רבי יהודה אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים, עכשיו אין שמחה אלא ביין, שנאמר ויין ישמח לבב אנוש, וכבר אמרו גם כן, אנשים בראוי להם, ונשים בראוי להן וכו', ע"ש.

יא. ובספר פשט ועיון להגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א, פסחים צ"ט ב', העיר על באור הגרי"ד "אפשר אף שיום ראשון דימי המשתה לבד דאורייתא, וכמבואר ברא"ש כתובות בשם רמ"ה, הלוא מייתי לה משנאמר ביום חתונתו וביום שמחת לבו ואם כנס סמוך ללילה, וכמנהגינו היום בנישואין, חייבין מהתורה ביום ראשון, דשמחת לבו בסעודת נישואין ובעילה, שזהו עיקר השמחה, ואז זהו

יום שמחת לבו, ואם כן לא עוזר מה שעשה הנישואין בתוספת, דעיקר השמחה בלילה, והדרא הקושיא, וצ"ב".

ד

יב. ומצאתי במאסף תורני "תבונות" שיצא לאור ע"י "מרכז התורה מדרש אליהו" אלעד, קובץ א', שנדפסו שם דברי תורה מהגאון רבי יוסף שלום אלישיב, וצ"ל והעלה שם שאפשר לפרש את דברי התוספות בכתובות כפירוש הגרי"ד, וזכינו לכוון לדבריו במה שעורר על פירוש זה. וז"ל:

"איתא בכתובות מ"ז, מסתברא דמעשי ידיה של נערה לאביה הוא דאי לא אלא הא דזכי לה רחמנא לאב למימסרה לחופה, היכי מצי מסר לה, הא קמבטל לה ממעשי ידיה. ותירצה הגמ' בתירוך א' דמסר לה בשבתות ויו"ט. והקשו התוס' הא אמרינן במו"ק דאין נושאים נשים בחולו של מועד דאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא. ותירצו התוס' דאיירי שמסרה שעה אחת לפני יו"ט, שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא, ובטילה באותה שעה מן המלאכה. מבואר בתוס' דתוספות יו"ט כיו"ט לא הוה לכל מילי אלא לאיסור מלאכה, אבל למצוות היום לא הוה כיו"ט, ועדיין ליכא מצוות שמחה.

ולכאורה נסתר זה למש"כ התוס' בפסחים (צ"ט: ד"ה עד שתחשך) דדוקא סעודות השבת ויו"ט יכול לאכול סעודות הלילה בתוספת שבת ויו"ט אבל מצה כתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשי לפסח, צריך לאכלן דוקא בלילה, מבואר דלעולם תוספת מהני גם למצוות היום, שיכול להתקיים בה, ורק במצה יליף לה דבעינן לילה דוקא. (ובודאי אין זה קושי כ"כ ששתי דיבורי התוס' בשני מקומות נסתרים, אבל נראה שיש לישבם אהדדי, וכמו שיתבאר).

איתא במו"ק (ח' ט). אין נושאים נשים במועד, ונתבאר בגמ' שם כמה טעמים לזה, וחד מהטעמים הוא משום דאין מערבין שמחה בשמחה, והקשו בגמ' מיתבי כל אלו שאמרו אסורים לישא במועד מותרין לישא ערב הרגל. קשיא לכולהו. והיינו דגם לטעם דשמחה הקשה הא גם בנושא ערב החג הרי איכא שמחה בשאר ימים של שבעת ימי משתה וזה נכנס לתוך החג. ותיריך הש"ס למאן דאמר משום

שמחה עיקר שמחה חד יומא. הרי נתבאר כאן דעיקר דין שמחה בחתן הוא ביום הראשון ולא יותר.

וכבר הובא לעיל מש"כ התוס' במו"ק (י"ד: ד"ה עשה דיחיד) בהא דאיתא התם דאבל אינו נוהג אבילותו ברגל אי אבילות דמעיקרא הוא אתי עשה דרבים ודחי עשה דיחיד. ומקשינן שם התוס' דא"כ יהא מוכח דאבילות הוה דאורייתא מדקרי עשה דיחיד, דאין נדחה מפני עשה דרבים. וכתבו שם התוס' דנראה דשמחת הרגל נמי דרבנן וקרא דושמחת הינו בשלמי שמחה. הרי דלדעת התוס' לא משכחת לה שמחת החג בחג רק ע"י שלמי שמחה וזה תלוי בשלמים.

וא"כ נראה לפ"ז דכיון דנתמעט דין שלמי שמחה מלילה הראשון של חג וכמבואר בסוכה (מ"ח.) דוהיית אך שמח לרבות לילי יו"ט אחרון או אינו אלא יו"ט ראשון כשהוא אומר אך חלק. ופירש"י דס"ד שצריך לזבוח שלמים עיו"ט לשמחת לילה הראשון ולא בעינן זביחה בשעת שמחה קמ"ל אך חלק דליכא מצוה בלילה הראשון לאכול שלמי שמחה, נמצא דלדעת התוס' דכל דין שמחה מדאורייתא הוא בשלמי שמחה, א"כ לילה הראשון לא משכחת לה מצוות שמחה מדאורייתא בלילה הראשון. והשתא נייתי וניחזי, אם בא לשאת ליל יו"ט ראשון דהיינו תחילת הרגל ממש, אינו נושא, דהרי כיון דעיקר שמחת נישואין הוא יום אחד, א"כ למחר עדיין דין שמחת נישואין עליו, וכבר יש דין שמחת החג עליו בשלמי שמחה, ואין מערבין שמחה בשמחה, וזה הכל בגוונא שבא לשאת בליל יו"ט הראשון אבל בבא לשאת בתוספת יו"ט, כיון דעדיין ליכא דין שמחת יו"ט בשלמים דאין מתחיל אלא מבוקרו של ט"ו, וכמו שנתמעט מאך, א"כ בעצם הנישואין ליכא איסור, דאין כאן שום עירוב שמחה בשמחה, דהרי באותו זמן ליכא דין שמחת יו"ט, ולומר דמ"מ נוהגים לשמחת נישואים יום אחד, הרי תוספת היום הוה יום אחד, דאין משתנה שמו, והוה יום כשלעצמו מצד ימים, ורק יש לו דין יו"ט, וכמו שנתבאר ביור"ד לגבי בדיקת אשה בז' נקיים דלא מקרי בתוספת שכבר לילה הוא עתה אלא עדיין יום הוא ה"נ בתוספת הוה יום לעצמו, וא"כ בנשאת אז נסתיימו זמן השמחה קודם החג.

וא"כ לפ"ז נתבאר יפה דהתוס' אין כוונתם בדבריהם לומר דאיירי בתוספת

יו"ט ואז ליכא דין שמחה משום דלא נתחדש מצוות היום בתוספת. דלעולם ס"ל להתוס' בכתובות כהתוס' בפסחים דכל דין היום הוה נמי על תוספת. אלא דבתוספת יו"ט ליכא דין שמחה, דהיינו שלמי שמחה דלא עדיפי ליה מליל יו"ט ואין כאן שום עירוב שמחה בשמחה.

וזה הכל עולה יפה להתוס' לשיטתם דעיקר שמחה מדאורייתא הוא בשלמים, א"כ לא משכחת מצות שמחה בחג בגוונא אחרנא, אבל למה שהעלה השאג"א דלבד מדין שלמי שמחה איכא דין שמחה מדאורייתא ביין וכו', לא באנו לישוב זה, דהרי מסתבר דדין שמחה זו איכא נמי בליל ראשון דלא נתמעט בזה, א"כ ליכא שום סברא דבתוספת יו"ט לא יהא דין תוספת ודו"ק. עכ"ל.

ג. המורם מכל המבואר, דלדעת רוב הראשונים, וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך סימן תקכ"ט ובמשנה ברורה שם ס"ק ט"ו, וכן בשו"ע הרב תקכ"ט ס"ז, דשמחת יום טוב מדאורייתא היא בכל מיני שמחה ואפילו בזמן הזה, אם כן מוכח מהגמרא בכתובות מ"ז א' דבזמן תוספת יום טוב, עדיין ליכא מצות שמחת יו"ט, דאל"ה תיקשו קושית התוס' שם דאין מערבין שמחה בשמחה, וגם הפירוש הפשוט בתוס' שם נראה כן, וכמו שכתב בקובץ שיעורים, וזה שלא כדעת הר"י מקורביל בתוס' ריש ערבי פסחים שהיה שייך לקיים מצות עשה בזמן התוספת.

יד. וגם בסברא מובנת יותר שיטת התוס' בכתובות דזמן התוספת לא שייך לענין קיום מצוות החג, וכמו שנתקשה הגר"ח [על הש"ס, ריש פרק ערבי פסחים] בהבנת שיטת הר"י מקורביל בתוס' פסחים, וז"ל "והנה בתוס' פסחים אם יוצא באכילת מצה בתוספת יו"ט, וכתבו דאינו יוצא משום דאיתקש מצה לפסח מה פסח בלילה אף מצה בלילה וכו', ובגוף דברי התוס' צ"ע, דנהי שיש על התוספת דין קדושת יום טוב, מ"מ למה שקבוע זמן ליל חמשה עשר מה שייך תוספת, ואיך יצא ידי מצה דבעינן לזה ליל חמישה עשר, ובכלל דתוספת יום טוב אינו שייך אלא לקדושת יו"ט ולאסור מלאכה, אבל מה שייך תוספת למצוות מיוחדות כגון מצה וסוכה שאין להם שייכות לדין יו"ט, ורק מצוות פרטיות שחייבה התורה אז לקיימם וקבע להם זמן".

והיינו דבדין תוספת יו"ט נתחדש דשייך להתחיל את קדושת היום ביום הקודם,

וזה שייך באיסור מלאכה וקידוש היום השייכים למקרא קודש, אבל התאריך לא משתנה ע"י תוספת יו"ט ועדיין יום י"ד, ומסתבר דלא שייך לקיים בתוספת מצוות שזמנם יום ט"ו. דהרי פשוט דבדין תוספת נתחדש דשייך להתחיל ולנהוג במקצת היום של ערב שבת ויום טוב, בקדושת היום הקרב ובא, ולא שזמן התוספת נהפך להקרא יום השביעי או יום ט"ו, ואין התוספת משנה את תאריך היום.

טו. וכן נפסק בשו"ע אורח חיים סימן נ"ג סעיף ט' בהג"ה, "אין לקטן לעבור לפני התבה אפילו בתפילת ערבית, אפילו הגיע לכלל י"ג שנים ביום השבת אין להתפלל ערבית של שבת, דהרי עדיין אין לו י"ג שנה". ובמשנה ברורה שם ס"ק ל"ג "רוצה לומר במקומות שנוהגין להתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום משום תוספת שבת, מכל מקום הרי עדיין לא נשלמו לו י"ג שנה עד ליל שבת, שתוספת שבת אינו מועיל לענין שנות הנער".

וכן כתב המנחת חינוך. מצוה שי"ג אות י"ז "אם אחד נולד ביום הכיפורים וכו' נעשה בר מצוה בתחילת ליל כיפור וחייב להתענות מן התורה, מ"מ פטור להתענות התוספת בערב יום הכיפורים, כי הוא עוד יום, ולא נשלם השלש עשרה שנים, אם כן אינו חייב בתוספת לפניו". וז"ל החתם סופר בשו"ת חלק או"ח סימן קע"ב, לגבי קטן, שהגדיל במוצאי יום כיפור דפטור מתוספת יום הכיפורים ביציאתו "דהאי תוספת איננו מן הצום עצמו דנימא יום הכיפורים נמשך עוד שעה על הלילה, וכו', אלא איסורא מדרשת חז"ל, והם אמרו שהוא מהתורה תוספת מחול על הקודש, ואם כן מי שלא חייב לנהוג קודם אין לו שיכות להוסיף ועל מה יוסיף" עכ"ל.

ויעויין גם בשו"ע יורה דעה הלכות מילה סימן רס"ב סעיף ז'.

ו

טז. וכן מצאנו בכמה מקומות שהפוסקים נקטו להלכה כדעת התוס' בכתובות דלא שייכי מצוות היום לזמן תוספת יו"ט. דאיתא בשו"ע יורה דעה סימן קצ"ו סעיף א', ובדיקה זו תהיה סמוך לבין השמשות, ובהג"ה שם "יש אומרים אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול אינה יכולה לבדוק וכו' מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה, ויש אומרים דמותר אפילו עשו הקהל שבת, ונוהגין לכתחילה ליזהר ובדיעבד אין לחוש" וכתב שם הש"ך ס"ק ד' "אפילו עשו הקהל שבת. כי

ההיא תוספת לא שייך לענין נדה וצריך כ"ד שעות, וכן איתא בפרק נערה, דף מ"ז א'. בתוספות ד"ה דמסר לה בשבתות ויום טוב, וכן יש ראייה מספירת העומר דלא חשבינן ללילה אפילו בערב שבת דתוספת שבת דאורייתא, וכן מאכילת מצה ופסח וסוכה. עכ"ל האגור בשם מהרי"ל". ובבאור הגר"א שם אות ע' "וי"א דמותר, עיין תוס' דכתובות מ"ז א' ד"ה דמסר וכו', מכלל דלשאר דברים שלא שייך לשבת ודאי לאו לילה הוא". [וראה גם בשו"ע יו"ד סימן שע"ה סעיף י"א ובש"ך שם].

יז. ובשו"ע הרב הלכות פסח סימן תצ"א סעיף ג' איתא "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב אחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים, מותר לאכול חמץ בסעודה. אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל לפי שאסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל. דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יו"ט וכו' ואף להוסיף מחול על הקודש א"צ כי אם לענין שביתת יו"ט ממלאכה שזה נלמד ממ"ש תשבתו את שבתכם כמ"ש בסימן רס"א. אבל לענין שארי דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש עיין סימן תקכ"ט אין צריך להוסיף מחול על הקודש, וכ"ש לענין אכילת חמץ שאנו תלוי כלל בקדושת היום, שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ". עכ"ל. ומקורו מהמגן אברהם שם ס"ק א', וראה להלן סעיף י"ח. [ובמשנה ברורה סק"א כתב דמ"מ לא יאכל חמץ, משום תרתי דסתרי עם יעלה ויבוא דברכת המזון].

וכן משמע נמי בשו"ע הרב סימן רס"ז סעיף ד' ובקונטרס אחרון שם דדין תוספת שבת ויום טוב שייך רק לגבי קידוש היום וכו' השייכים לקדושת היום, ולא לענין שאר הדינים השייכים לזמן של היום הבא.

וכן מצאנו לענין מצוה סוכה, במנחת חינוך מצוה שכ"ג אות ב', וז"ל "זוה נראה לי פשוט דתיכף בליל שמיני פטור מן הסוכה, אף דכל ימים קדושים יש תוספת לאחריו גם כן, מ"מ נראה לי דדוקא לענין מלאכה, דלהאי תנא דיליף מן ועניתם לתוספת מבואר שם בר"ה ט' א' וביומא פ"א ב' דכל מקום שנאמר שבתון שבות הוא בתוספת, אם כן התוספת לענין שבתון אבל לא לשאר מצוות סוכה להוסיף בתחילת ליל השמיני וכו' אבל לשאר ענינים נראה פשוט דאין שייך תוספת כלל וכו'", ע"ש.

ז

יח. ולכן לאור דברי הפוסקים שנקטו דאי אפשר לקיים המצוות שקבוע להם זמן בזמן תוספת יו"ט, כדעת התוס' בכתובות, ולאור דברי הגר"ח שכן נוטה הסברא, נראה לומר דמחלוקת הפוסקים האם מותר לאכול סעודת שבת בזמן תוספת שבת, אינה תלויה במחלוקת התוס' בכתובות והר"י מקורביל בתוס' פסחים, אלא אפשר לומר דכו"ע סוברים כדעת התוס' בכתובות דמצוות לא יתכן לקיים בזמן התוספת, אלא הנדון הוא האם להחשיב את חיוב הסעודות כ"מצוה", או דלמא שחיוב הסעודות מדין עונג שבת שייך למקרא קודש ולקדושת היום וכמו קידוש. ושייך לקיימם בזמן התוספת ויעוין בשו"ע הרב סימן רמ"ב סעיף א'. ובמשנה ברורה שם ס"ק א', דחיוב אכילה ושתיה בשבת נלמד מ"מקרא קודש". ומה שכתב בשו"ע הרב סימן תצ"א "להוסיף מחול על הקודש אין צריך כי אם לענין שביתת יו"ט ממלאכה שזה נלמד ממ"ש תשבתו את שבתכם כמ"ש בס' רס"א, אבל לענין שארי דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש עיין סימן תקכ"ט אין צריך להוסיף מחול על הקודש, וכ"ש לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום וכו'" היינו שאין צריך ואין חיוב, אבל מותר ואפשר לקיים הסעודה בזמן התוספת.

ומצאתי כיסוד דברנו בספר משנת יעב"ץ אורח חיים סימן כ"ט וז"ל "ונראה וכו' דקיום מצות שלש סעודות בשבת, אינו תלוי ביום השביעי, אלא בחלות קדושת שבת, וזהו גם בתוספת שבת, והיינו שסעודת שבת הוא כדין קידוש על הכוס שהוא גם בתוספת שבת דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, וגם על תוספת שבת יש חלות קדושת שבת, אם כן ה"ה שסעודת שבת יכול לאכול בתוספת שבת שחל בו קדושת שבת".

ועיין שלטי הגיבורים ברכות פ"ח ס"ק א', שהביא בשם הרא"ש, שלכתחילה יכול ליטול ידיו קודם קידוש על היין ולא הוי הפסק, כיון דאין קידוש אלא במקום סעודה, אם כן הוי הקידוש מענין הסעודה ע"ש.

והיינו וכו' דהקידוש הוא חלק מהסעודה, אם כן כשם שמקדש על הכוס בתוספת שבת ה"ה שאוכל סעודת ליל שבת בתוספת שבת, ועיין בהגהות

הגרעק"א הלכות שבת סימן רס"ג מג"א ס"ק ד', שכתב בדעת הרא"ש דאין קידוש אלא במקום סעודה, הוא מהתורה עיי"ש".

יט. והנה טעמם של הפוסקים דאין לאכול סעודת שבת בזמן התוספת הוא מדכתיב שלש פעמים היום כמ"ש הב"ח - מובא לעיל סעיף ב' - וז"ל הגר"ז "ויש מחמירים שימשיך סעודתו בלילה עצמה שיאכל כזית לפחות אחר צאת הכוכבים, כדי שיקיים ג' סעודות בשבת עצמו דכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים היום אצל אכילת המן בשבת, לפיכך צריך לאכלן בעיצומה של יום ולא בתוספתו" ע"ש, ויש להתבונן במשמעות דרשה זו של ג"פ היום שמכוחה סברי הני פוסקים שאין לאכול הסעודה בזמן התוספת. והרי גם התוספת קדושה ומה ההסבר. ואולי יש כאן סברא דמג"פ היום נלמד דג' סעודות הם שעור חשוב ליום, היינו למעל"ע, ולא סגי לקיים זאת בזמן ארוך יותר ממעל"ע, דהיינו ביום עם התוספת שלו. ועדיין יל"ע.

כ. ובאמת שאילו היתה הסתירה בין שני דיבורי התוס' בכתובות ובפסחים להיפך, דשמחה שייכי בזמן התוספת וקיום מצות מצה לא שייך, היה אפשר להסביר דשמחה שייכת לעצם המקרא קודש, ואכילת מצה הוי "מצוה", אבל הלוא הדברים הפוכים.

ובאחרונים דנו בכמה אופנים ליישב את סתירת התוס'. ובספר אורחות שבת [פרק כ"ז הערה כ"ז] כתב "ובתיקונים ומילואים לספר שש"כ פרק מ"ו. הובאו דברי הגרשז"א זצ"ל שכתב לדון ולומר דתוס' בכתובות איירי רק לענין מצות שמחה, שנוהגת גם בחוה"מ ואינה דין מסוים ביו"ט. אך לשאר דינים הנוגעים רק ליו"ט יש דין תוספת, וכו' - אמנם הוסיף שלא ידע סברא לחלק בזה, ויש שדנו לומר שאין הכרח שדברי התוס' בכתובות ובפסחים חולקים זה על זה, אלא דתרי דינים חלוקים של תוספת איתנהו. כמבואר בדגול מרבבה סוף סימן רס"א. ובשו"ע הרב בקונטרס אחרון סימן רס"ג ס"ק ג'. יש אופן שבו אדם מקבל ע"ע תוספת שבת. ונצטוינו מן התורה להוסיף מחול על הקודש. ויש אופן שבו אדם מקבל ע"ע את עצומו של היום, דתוס' בכתובות איירי באופן הראשון שקיבל עליו שרק תוספת. ובזה חלים עליו רק איסורי מלאכה, ולא כל דיני היו"ט. ולכן אין מצות שמחה,

משא"כ תוס' בפסחים איירי במי וכו' דקיבל עליו עצומו של יום, ולכן צריך גזה"כ לחדש שאינו יכול לקיים בזמן הזה מצות מצה.

אמנם אם באנו ליישב כן את דיבורי התוס' אזי צריך לומר ששני דיני התוספת יש להם תוקף מן התורה, ולכאורה חידוש הוא לומר דמן התורה יש שני דינים חלוקים של תוספת או שיוכל אדם לקבל ע"ע עיצומו של יום מן התורה אף ללא מצות תוספת, וע"ש עוד מה שתמה על זה.

ובערוך השלחן סימן רס"א סעיף ט"ז תמה על עצם החידוש שיש שני אופני קבלת תוספת, ויעוי' כתבי קהלות יעקב החדשים שבת סימן א' מה שכתב בזה, ועדיין צ"ע וכמשנ"ת.

ח

כא. והנה לכאורה יש לעורר על יסוד הדברים דזמן תוספת לא שייכי לקיום מצוות החג, דמקור דין תוספת שבת ויום טוב, המובא בפוסקים בסימן רס"א, ע"ש בבית יוסף, בשו"ע הרב ובמשנה ברורה, הוא הלימוד דר' ישמעאל, כדאיתא בגמרא ראש השנה ט' א', ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל, נפקא ליה מדתניא ועניתם את נפשותיכם בתשעה, יכול בתשעה ת"ל בערב, אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על קודש, אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין, ת"ל מערב עד ערב, אין לי אלא יום הכיפורים שבתות מנין ת"ל תשבתו. ימים טובים מנין, ת"ל שבתכם, הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על קודש.

הרי דמקור הלימוד דתוספת שבת ויו"ט נלמד מיום הכיפורים. וביום הכיפורים גופיה נאמר דין התוספת לגבי העינוי. שהוא, לכאורה ממצות היום.

כב. אמנם באמת לא תמוה, דהעינוי ביום הכיפורים אינו ממצוות היום גרידא כמו מצה בחג הפסח וסוכה בחג הסוכות, **אלא דהצום הוא מעצם השבתון והמקרא קודש דיום הכיפורים**, וכן הוא לשון הרמב"ם בפרק א' מהלכות שביתת עשור הלכה א', מצות עשה לשבות ממלאכה בעשור לחודש השביעי, וכו', ושם בהלכה ד' מצות עשה אחרת יש ביום הכיפורים והיא **לשבות בו מאכילה ושתייה** שנאמר

תענו את נפשותיכם וכן שם בהלכה ו' כשם ששבות ממלאכה בו בין ביום ובין בלילה כך שבות לעיננו וכו'. ובספר המצוות עשה קס"ד כתב הרמב"ם "והשביתה היא מיוחדת מאלה הפעולות כולם, באמרו שבת שבתון היא לכם ועיניתם את נפשותיכם, כאלו אמר שחובה היא השביתה המיוחדת במלאכות, והשביתה המיוחדת במזון הגוף וקיומו, ולכן אמר שבתון. ולשון ספרא מנין שיום הכיפורים אסור ברחיצה וסיכה תלמוד לומר שבת שבתון כלומר השביתה תהיה מכל אלה הדברים עד שיגיע העינוי".

וכן ברמב"ם שם בהלכה ה' "וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך או לנעול את הסנדל או לבעול, ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששבות מאכילה ושתיה שנאמר שבת שבתון, שבת לענין אכילה ושבתון לעינינים אלו".

ומקורו של הרמב"ם כמ"ש במגיד משנה מהגמ' יומא ע"ד ע"א מנין ליום הכיפורים שאסור ברחיצה בסיכה ובנעילת הסנדל ותשמיש המטה תלמוד לומר שבתון שבות. וע"ש ברש"י "שבתון, וגבי עינוי כתיב וכו' דכתיב שבתון הוא לכם ועיניתם וכו'".

ואם כן מובן דכיון שהעינוי הוא מעצם השבתון מקרא קודש, ושייך לקדושת היום אם כן שייך בו תוספת, משא"כ במצה וסוכה דאינם מעצם המקרא קודש דפסח וסוכות, והם רק מצוות הנוהגות בחג.

כג. ומצאנו באחרונים שרצו לדון שהצום מעכב בכל סדר עבודת יום הכיפורים, ובחנכת בית המקדש בימי שלמה שלא התענו ביום הכיפורים, כדאיתא במו"ק ט' א', שמא לא עשו את כל סדר העבודה. ודייקו כן מהפסוקים בפרשת אחרי. יעוין במועדים וזמנים חלק ו' סימן ל"ד.

ובאור שמח פרק ד' מהלכות עבודת יום הכיפורים הלכה ד' חידש דחולה האוכל ביו"פ שחל בשבת מופקע אפילו ממקרא קודש דשבת וז"ל "וכן נראה לי דקדושת יוהכ"פ חילא על שבת גם כן להקדישו משבות דכל אכילה, דקדושת יוהכ"פ גם לשבת אהני שיוקדש בענות נפש, ולכן ביוהכ"פ שחל בשבת וחולה

שיש בו סכנה שצריך לאכול, מורה אני דלא מקדש גם על שבת, וזה קדושת שבת אז שלא לאכול, ופשוט" עכ"ל.

ודעת הגרעק"א בשו"ע או"ח סימן תרי"ח דביוכ"פ שחל בשבת יש לקדש, אמנם בשו"ע הרב שם ובחיי אדם כלל קמ"ה כתבו כדעת האור שמח שלא לקדש, וראה במטה אפרים, ובאלף המגן שם תמה "דהאיך יברך נוסח ברכת הקידוש אשר בדה מלבו נוסח חדש אשר לא שערום רז"ל, וקורא אני עליו אל תצדק הרבה", והכרעת המשנה ברורה שם ס"ק כ"ט דלא יקדש דיש חשש ברכה לבטלה.

כד. והנה בגמ' ר"ה שם, ט' א'. איתא שיטת רבי עקיבא. ודמוסיפין מחול על קודש מנלן דתניא, בחריש ובקציר תשבות, ר' עקיבא אומר אינו צריך לומר חריש וקציר על שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו' אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

ונתקשה שם הגאון רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס, קשה לי לרבי עקיבא דיליף משביעית הא מזה לא מצינן למילף רק דין תוספת לענין אסור מלאכה, אבל לענין עינוי ביום הכיפורים מנ"ל, דהא אין ללמוד ענוי ממלאכה במה מצינו דמה למלאכה דנוהג בשבתות וימים טובים וצע"ג, [וע"ש מה שהק' עוד, וראה גם בתוס' רעק"א במשניות שביעית פ"א אות ג'].
 ונראה לתרץ הקושיא. דלפי מה שנתבאר הרי אין דין התוספת על מצוות מסוימות, אלא החידוש שחדשה תורה להוסיף מחול על הקודש הוא שהשבתה והקדושה מתחילין קודם, ואם כן השבתה ממלאכה בשבת ויו"ט וכן השבתה בשביעית, והשבתה מאכילה ביום הכיפורים, כולם ענין אחד להוסיף על השבתון, בכל מקום כענינו וכדינו, וכן מורה לשון הגמרא "ודמוסיפין מחול על קודש מנלן דתניא בחריש ובקציר וכו'". שו"ר שבספר תורת זרעים [שביעית פר' א' ע"א] תירץ על דרך זה. וכן במועז"ח ח"א סי' ט"ז כ' כע"ז.

ט

כה. ומתבאר דיש נדון אי שייך לקיים מצוות השייכים ליום הבא בזמן התוספת, ולכאורה פליגי בזה התוס' בכתובות עם התוס' ריש פרק ערבי פסחים וכמשנ"ת,

והנה הט"ז בסימן רצ"א ס"ק ו' נקט כהשיטה דבזמן התוספת שייך לקיים סעודת שבת וחולק על הרש"ל וז"ל הט"ז "כתב בספר חסידים סימן רס"ט שבליל שבת צריך שיהיה גמר הסעודה בלילה, ורש"ל נהג שלא אכל בליל שבת עד הלילה. ולי נראה כיון דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא, על כן יצא שפיר אפילו גמר קודם הלילה". עכ"ל.

אמנם בסימן תרס"ט חידש הט"ז חידוש גדול דמי שקיבל עליו תוספת יום טוב של היום הבא, נפטר כבר מהמצוות של היום שעומד בו אף מבעוד יום, מכיון שחלה עליו מדין מוסיפין מחול על הקודש קדושת היו"ט הקרב ובא, שהט"ז הביא שם בארוכה מתשובת מהרש"ל שאסר לקדש ולאכול בליל שמיני עצרת עד הלילה. משום דאם יקבל עליו יו"ט מבעוד יום, ויקדש הרי יכנס לתרתי דסתרי, כיון שמצד זה שעכשיו עדיין יום שביעי של חג הסוכות הרי הוא מחויב במצות סוכה. וצריך לברך לישב בסוכה. והקידוש הוא על חג שמיני עצרת, וכן התפילה, ואז פטור מהסוכה, ולכן הורה מהרש"ל שלא לקדש ולאכול עד הלילה.

וכן הכריע המשנה ברורה להלכה בסימן תרס"ח ס"ק ז' "והסכימו האחרונים דאין לאכול בערב עד שחשכה, ובשער הציון שם ס"ק י"ב, והטעם, דכיון דעדיין מיום שביעי הוא וחייב מן התורה לאכול בסוכה, איך יאכל בלי ברכת לישב בסוכה, ולברך לישב בסוכה אי אפשר דסתרי אהדדי דבתפילה ובקידוש מזכיר דהוא יום שמיני עצרת".

כו. אבל הט"ז שם חולק על מהרש"ל וכתב "מ"מ אחוה דעתי שדברי הרב מאד תמוהין, וכו', דלמה גזר תענית בחינם משעת כניסת שמיני עצרת שהוא מבעוד יום וכו', ובאמת סברא שבנה הרב עליו אינו קיום כלל, דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי צווי תורתנו, כבר חלף והלך ממנו מה שהיה עליו קודם זה והוה כמו בלילה ומחר ממש וכו' דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצות סוכה ביום ההוא, הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו שמיני עצרת וכו', דאין חילוק כלל בין אחר קבלת שמיני עצרת מבעוד יום ליום המחרת, ומאן יהיב לן משופרי שופרי ואכילנן באותה שעה בסוכה רק שאין מברכין לישב בסוכה

כנלענ"ד ברור" [ומה שכתב הט"ז שיאכל בסוכה בלי ברכת לישב בסוכה, זה משום דכך נפסק בשו"ע סימן תרס"ח ס"א, לגבי יום שמיני עצרת משום ספקא דיומא].

הרי שדעת הט"ז דקבלת תוספת יו"ט דיום שמיני עצרת פוטר ממצוות סוכה ביום שביעי דסוכות מבעוד יום.

כז. ובדגול מרבבה שם חולק על הט"ז וכתב "ואין דבריו נראים דהרי אפילו לקולא אותו שעה דינו כיום ממש כמבואר ביורה דעה סימן קצ"ו בהג"ה, ק"ו לחומרא, ולכן דברי רש"ל נכונים ואין לשנות", וכן הכריע בשער הציון תרס"ח ס"ק י"א "רש"ל ב"ח לבוש אליה רבה חמד משה נהר שלום בגדי ישע ומור וקציעה, ודלא כט"ז שהאריך בזה להקל, ואלו האחרונים מן אליה רבה והלאה, והפליאו כולם על שטתו ועל מאמרו בענין זה והשיגו עליו, לכך לא העתקתי כלל דעתו בענין זה".

כח. והמנחת חינוך מצוה שכ"ג אות ב' הקשה על דעת הט"ז מהגמרא סוכה מ"ו ב', דאיתא שם אמר ר' יוחנן אתרוג בשביעי אסור בשמיני מותר סוכה אפילו בשמיני אסורה וכו', מאי שנא סוכה מאי שנא אתרוג, סוכה דחזיא לבין השמשות דאי אתרמי ליה סעודתא בעי מיתב בגווה ומיכל בגווה אתקצאי לבין השמשות, ומגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דשמיני, אתרוג דלא חזי לבין השמשות לא אתקצאי לבין השמשות ולא אתקצאי לכולי יומא דשמיני.

וכתב המנחת חינוך "והנה לשיטות הסוברים, והבאנו לעיל, מצוה שי"ג אות ט"ז, דכל יום קדוש התוספת הוא מן התורה, והתוספת הוא קודם בין השמשות חזינן דאף בתוספת של חג השמיני חייב בסוכה, אף שהוא תוספת יום טוב, מ"מ התורה גזרה התוספת לחומרא, מיום קודש על יום חול לנהוג מנהג קודש, אבל לא להקל במצוות הנוהגות ביום שעבר, וחייב בסוכה עד הלילה, עיין דברי הט"ז באורח חיים סימן תרס"ח ס"ק א', שהשיג שם על שו"ת רש"ל סימן ס"ה, וכתב דתוספת מחול על הקודש, כיון דכך גזר הכתוב, אם כן כבר חלף ממנו חובת היום והחייבים מיום שעבר, ובאמת כאן מוכח להפך". עכ"ל.



כט. כתוב בספר שלשלת הזהב [לתולדות משפחת בריזל-ליפשיץ] עמוד

תק"ס "הגאון הגדול רבי אהרן קוטלר זצ"ל, היה מתפלל בבתי ראנד יחד עם חותנו הגאון הגדול רבי איסר זלמן מלצר זצ"ל, פעם ביום שישי ניגש להתפלל לפני העמוד חסיד זידיטשוב, ולפי מנהגם שלא לומר תחנון ביום שישי, דילג על סדר תחנון, בסיום התפילה שאל הגאון רבי אהרן קוטלר מדוע לא אמרו היום תחנון, הרי בהלכה לא נזכר שלא יאמרו תחנון בכל יום שישי.

נענה הגה"ח רבי יעקב פריינד זצ"ל, כי אמנם בשו"ע ובנושאי כליו לא נזכר דין זה. אולם הפרי מגדים, סימן קל"א במשבצות זהב ס"ק י', בתוך אריכות דבריו מפלפל בדיני מניעת אמירת תחנון, כשיש חתן בבית הכנסת או ביום החופה, הסיבה היא מכיון שסוף היום בערב תתקיים חופה, אם כן, גם בערב שבת לא יאמרו תחנון, כיון שיש מצוות תוספת שבת, ובסוף יום שישי יהיה יום שבת, והפרי מגדים נשאר בקושיא, וידוע בשם הדברי חיים כי אף שהפרי מגדים אומר דבריו בדרך קושיא, היה רצונו שיתנהגו כן, לכן יש למנוע מלומר תחנון ביום שישי.

השיב הגר"א קוטלר: הרי יש לחלק בפשיטות כי גדר מצוות תוספת שבת הוא, שנתייחס לזמן זה כאילו כבר החל יום השבת, ונסתלק יום שישי.

ענה לו רבי יעקב, כי מקושית הפרי מגדים מבואר שלמד לא כן, אלא כך הוא מצוות תוספת שבת, שביום ו' יהיה הדין להתחיל מצוות תוספת שבת אף שעדיין יום שישי.

הגאון רבי איסר זלמן מלצר שמע את שיחתם, וראה שרבי אהרן לא ניחא ליה בדברי רבי יעקב, נענה ואמר: "הרי הוא אמר טוב, כלומר, הרי דבריו נכונים" [וראה בילקוט יוסף, תפילה כרך ב' עמוד תל"ג, שהאריך לדון במנהג זה].

ל. והנה כפי שהדברים מופיעים בספר הנ"ל. נראה לכאורה שהנדון היה שם, האם גדרו של דין תוספת שבת להוסיף מחול על הקודש, הוא שחלק מיום שישי נוהגין בו כבר בקדושת שבת או שנאמר שבזמן תוספת שבת כבר החל יום השבת ואינו שייך ליום השישי, וכאילו נשתנה כבר התאריך. וכתוב שם שהגאון רבי אהרן קוטלר צידד כהצד השני דדין תוספת שבת "כאילו כבר החל יום השבת, ונסתלק יום שישי".

וזה תמוה לומר שהגאון רבי אהרן קוטלר סבר כן, שהרי פשוט דגדרו של דין תוספת שבת הוא לנהוג ביום שישי קדושת שבת. וכמו שנתבאר לעיל סעיפים י"ד, ט"ו, ט"ז, י"ז.

והנראה לפרש את דברי הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל, שכונתו היתה לתרץ את קושית הפרי מגדים מדוע אומרים תחנון ביום שישי אף שבסוף היום נוהגת תוספת שבת, ומאי שנא מחתן ביום חופתו שלא אומרים תחנון. ורצה לחלק דגבי חתן הרי באותו יום חול ממש תהיה החופה, משא"כ ביום שישי הרי מה שבסוף היום תהיה קדושת תוספת שבת, זה אינו מצד ארוע שקורה ביום שישי כמו חופה או שחיטת הפסח, אלא מפני שזה זמן הסמוך ליום השבת ולא מצד יום השישי עצמו, אלא מפני טפילות לשבת, אבל פשוט דגדר תוספת שבת הוא הנהגת קדושה מיום ו'. ולא שהתאריך שייך כבר ליום הבא. וכמשנ"ת.

לא. אח"ז מצאתי בקונטרס מתן שכרן של מצוות לבעל הפרי מגדים. בחקירה ח' [עמוד 30] ונראה כונתו לתרץ קושיתו מאי שנא אמירת תחנון ביום ערב שבת מחתן ביום חופתו כמו שכתבנו. וז"ל "ובפריי לאו"ח סימן קל"א ס"ד כתבתי מ"ש חתן ביום חופה בשחרית א"א תחנון והוא כפסקי מהרא"י סימן פ', ראי' מערב פסח שאין אומרים למנצח משום שחיטת פסחים אחר חצות, דבכל ערב יו"ט אומרים למנצח. אלמא כולי יומא חדא מילתא היא וה"ה חתן, והקשינו דזה למ"ד תוס' שבת לאו ד"ת ושחיטת פסחים מהתורה. **אבל לדידן קשה בכל ערב שבת אמאי אומרים תחנון בבוקר, הלא קצת היום שבת מהתורה. ומה לי מקצת או חצות. או חתן סמוך לערב החופה. וניחא לי דתוספת שבת לאו בפני עצמו אלא מפני תוספת שבת. ועדיין צ"ע".** עכ"ל.

יא

לב. במסכת סוכה כ"ז ב', תניא ר' אליעזר אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה, ואין עושין סוכה בחולו של מועד, וכו', מאי טעמא דר' אליעזר אמר קרא, חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, עשה סוכה הראויה לשבעה, וברש"י שם, "שמעת מינה דאין עושין סוכה בחולו של מועד דאינה לשבעה, ושמעינן מינה דאין יוצאין

מסוכה לסוכה דאם כן לאו סוכה לשבעה היא". ובמסכת שבת קל"א א' סובר ר' אליעזר דסוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת.

ונתקשו האחרונים דר' אליעזר הסובר דבעינן סוכה הראויה לשבעה. איך יתכן לחלל שבת עבור הקמת סוכה. והלא בכניסת השבת כבר החל חג הסוכות, ואין הסוכה כבר ראויה לשבעה ואין יוצאין בה מצות סוכה, ואם כן איך מותר לחלל שבת עבור סוכה זו.

ותירץ בספר הערות על מסכת סוכה משיעורי הגריש"א זצ"ל "ונראה דהיה אפשר לתרץ על הקושיא דמיירי בתוספת יום טוב, לאלו הסוברים דהוה מדאורייתא, גם בתוספת יום טוב. ואיתא במגן אברהם [סימן תצ"א ס"ק א'] לגבי מצה, דבמוצאי פסח, דאפילו לא הבדיל מותר בחמץ, דדינא דתוספת הוא לגבי אסור מלאכה ולא לגבי דיני החג, ואם כן הכי נמי משכחת לה בתוספת יום טוב, דאז עדיין לא נחשב משום חג הסוכות שזה שלא עשה עד עכשיו יבטל דינא דשבעת ימים, כיון דאין דין תוספת לגבי דיני החג, ומ"מ בעינן היתר דמכשירי סוכה דוחין שבת, דהרי אסור לעשות מלאכה בתוספת".

ועיין שם שכתב שתירוצו זה תלוי בספקו של הירושלמי בראש השנה [פ"א ה"ח] דשמא האי דינא דמכשירין דוחין את השבת הוא רק ביום קיום המצוה וליתא בלילה שלפניו שעדיין ליכא חיוב המצוה. ואם כן ה"ה בתוספת יו"ט ליכא דין מכשירין, שעדיין אינו חייב במצות סוכה, ועוד כתב דגם מה דאיתא באחרונים ליישב שיטת ר' אליעזר, דמשכח"ל דין סוכה וכל מכשיריה דוחין את השבת, כשחל שבת בערב סוכות, וזה שייך להיות כשקדשו ע"פ הראיה, דגם תירוצו זה תלוי בספקו של הירושלמי, דאם יש דין דמכשירין דוחין את השבת קודם זמן חיוב המצוה. ע"ש.

לג. וממוצא הדברים דבזמן תוספת יום טוב ליכא עדין מצות ישיבה בסוכה, וא"כ מובן מה שכתב הרמ"א בהלכות סוכה, סימן תרל"ט סעיף ג', "לא יאכל בלילה הראשונה עד שיהא ודאי לילה", ובספר דברי יחזקאל סימן מ"ה אות ה' כתב בזה וז"ל "מ"ש הרמ"א באו"ח סימן תרל"ט ס"ג דלא יאכל בלילה הראשונה בסוכה עד שיהא ודאי לילה, ובשם הגאון רבי חיים סאלאווייציק שמעתי לפקפק ע"ז,

דלפמ"ש הגר"א שם, דה"ט משום דילפינן ממצה דבעי לילה ממש, וכמ"ש בריש ערבי פסחים ע"ש, ולפי"ז אין לדמות מצה לסוכה, דכיון דאיכא דין תוספת אף קודם שנעשה לילה, א"כ מחויב בסוכה גם בתוספת. ובשלמא במצה אין לחייבו בתוספת משום דבעי לילה, ותוספת עדיין יום הוא, משא"כ בסוכה דאפילו ביום מחויב בסוכה, א"כ התוספת דערב יום טוב לא גרע משאר ימי הסוכות, ואי משום דצריך לאכול בסוכה כזית בלילה ממש דילפינן ממצה הרי אפשר לקיים הך מצוה בזמנה.

ולפמ"ש א"ש, דדעת הרמ"א הוא כמו דס"ל להתוס' דחייב שמחה ליכא בתוספת, אלמא דאינו מגוף היו"ט, אלא דרך להוסיף באיסור מלאכה בלבד חייביה רחמנא, כמו כן אינו חייב בסוכה, ואע"ג דמדברי התוס', בר"פ ערבי פסחים, משמע דאי לאו דמדמינן מצה לפסח לענין דבעי לילה, היו יוצאין ידי חובת מצה אף קודם שתחשך, כשאר סעודות שבת ויו"ט מתורת תוספת, אלמא דהתוספת הו"ל מגוף היו"ט, מ"מ הרמ"א חשש לדעת התוס' בכתובות הנ"ל, דדין תוספת לא אתרבי אלא למלאכה לבד ולא לשאר מילי". עכ"ל.



במהות ביטול החמץ - ובזמן הראוי לביטול החמץ ולמכירת החמץ

א

מדאורייתא בביטול בעלמא סגי

א. בגמ' פסחים ד' ב'. דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי, וכן איתא בגמרא להלן 'א'. וידועה שיטת רש"י שעל ידי בטול חמץ מקיימים מצות עשה דתשביתו וכמו שכתב רש"י "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה" ונתבארה שיטתו ברמב"ן ריש מכילתין. ושיטת תוס' ד"ה מדאורייתא, דבטול היינו הפקר, וע"י בטול רק נפטר מאיסור בל יראה ובל ימצא, אבל מצות עשה דתשביתו מתקיימת רק ע"י בעור חמץ.

ב. במשנה כ"א א', ר' יהודה אומר אין בעור חמץ אלא שרפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, ולהלן כ"ז ב' יליף ר' יהודה לשיטתיה מקראי, ובגמרא י"ב ב' איתא אמר ר' יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, ונחלקו שם רש"י ותוס' בבאור שיטת ר' יהודה, דלרש"י הא דבעי ר' יהודה דוקא שרפה היינו קדם זמן איסורו לפני שעה שביעית, אבל משעת אסורו השבתתו בכל דבר, ושיטת תוס' להיפך, דקודם שבע השבתתו בכל דבר, ואחר זמן איסורו ס"ל לר' יהודה דוקא בשרפה.

ג. ונתקשו גדולי האחרונים [הפני יהושע ד' ב' ד"ה כיון, הצל"ח כ"ז ב' ד"ה לא מצא עצים, והמקור חיים ריש סימן תל"א, וכן בקובץ שיעורים ס"ק ח', ועוד] איך יתכן לר' יהודה דבטול חמץ יועיל, ואלו מפרר וזורה לרוח או מטיל לים לא יועיל, "ואמאי הא אין לך בטול גדול מזה שמפררו וזורה לרוח" כלשון קוב"ש.

ד. וכתבו האחרונים דלשיטת תוס' לא קשה שהרי לתוס' הא דבעי ר' יהודה שרפה היינו דוקא לאחר זמן אסורו, ואילו בטול הרי מועיל רק קודם זמן אסורו כשהחמץ עדיין ברשותו כדאיתא בגמ' ו' ב' ע"ש. ועוד דלתוס' הרי ע"י בטול חמץ לא מקיים מצות עשה דתשביתו ורק מועיל שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, אבל לשיטת רש"י דשרפה לר' יהודה היא קודם אסורו, וגם מקיים ע"י בטול מצות עשה דתשביתו קשה מי גרע פרור וזורה לרוח, מבטול חמץ.

ה. והפני יהושע רצה ליישב לפי השיטה דבטול לא מועיל לחמץ ידוע, ומהני רק לחמץ שאינו ידוע, ואם כן אתי שפיר דלחמץ ידוע סבר ר' יהודה דלא מהני רק שרפה, ואילו בטול הוא רק לחמץ שאינו ידוע, ועדיין צ"ב איך ניישב קושיא יסודית זו לפי השיטות דבטול מועיל אף לחמץ ידוע. ובפרט שבכסף משנה פרק ב' מהלכות חמץ ומצה הלכה ב' הקשה על השיטה דביטול לא מועיל לחמץ ידוע מגמרות מפורשות, ודחה שיטה זו, ע"ש, ומה גם שברמב"ן ריש פסחים מבואר דלרש"י מועיל בטול אף לחמץ ידוע.

ו. והצל"ח תירץ קושיא זו, דרש"י יפרש הא דאמרו בגמ' כמה פעמים דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי, זה נאמר רק לשיטת רבנן דחמץ השבתתו בכל דבר ואף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, אבל לר' יהודה דאין בעור חמץ אלא שרפה אמנם לא יועיל בטול, וכן נדפס מכת"י הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ"ל [בירחון מוריה ניסן תשל"ח] וז"ל: ואכתוב לך הערה, אפשר שכבר ישנה בספרי המפרשים, אבל אין לי ספריהם לחפש בהם, קשה לי לר' יהודה, פסחים דף כ"א, דסובר אין בעור חמץ אלא שריפה, האיך אפשר לומר דבטול הוא בכלל תשביתו, וכי עדיף ממפרר וזורה לרוח דלא מהני, ובשלמא לשיטת התוס' פסחים דף י"ב ב' ניחא, דלא מצריך ר' יהודה שרפה אלא לאחר זמן אסורו ובטול הוא קודם זמן אסורו, ואז השבתתו בכל דבר, אבל רש"י פירש להיפוך דקודם זמן אסורו הוא בשרפה ואיך יועיל ביטול, וע"כ צריך לומר דמה שכתב רש"י דביטול הוא בכלל תשביתו אינו אלא לרבנן דר' יהודה, דס"ל השבתתו בכל דבר, עכ"ל. וכן נקט בדברי יחזקאל סימן י' ס"ק כ'.

וישוב זה תמוה א. מדוע לא נזכר לא בגמ' ולא ברש"י דפשיטה דגמרא דסגי בבטול, זה רק לרבנן ולא לר' יהודה ולא משתמיט בשום מקום לתלות זאת

במחלוקת ר"י ורבנן, וראה בחזו"א או"ח סימן קכ"ד לדף מ"ט א' שהקשה כהאי גוונא, ובפרט דרש"י פוסק כר' יהודה כדאיתא בטור ריש סימן תמ"ה ולא כתב רש"י שהגמ' דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי, היא דלא כהלכתא ב. מדוע תוס' בדף ד' ב' ודף י"ב ב' והראשונים, שהקשו על רש"י כמה קושיות ולא עוררו דלשיטת רש"י לא אתיא הגמ' לכולי עלמא, ולשיטת תוס' דבטול היינו הפקר, ושרפה היא רק אחר זמן אסורו, אתי שפיר הגמ' לכו"ע. ג. ועוד עוררו אחרונים דבמשנה מ"ט א' איתא מבטלו בלבו, ובגמ' שם מוקמינן המשנה כר' יהודה, וראה בקהלות יעקב סימן א' מה שדן בזה.

ואחרונים הוכיחו דאף ר' יהודה סובר דבטול מהני לתשבייתו. מלשון הר"ן ריש פ"ק דפסחים "אלא כך הוא עיקרן של דברים. שזה שאמרה תורה תשבייתו באחד מב' דברים או שיבטל מלבו וכו', או אם לא בטלו בלבו כלל צריך מן התורה שיבדוק וכו' ויבערנו מן העולם, ובביעור זה הוא שנחלקו במה יבערנו" ומשמע דאף לר' יהודה מועיל מהתורה ביטול לקיום מצות תשבייתו.

והמקור חיים שם יצא מכח קושיא זו לידון בדבר החדש. ובאחיעזר חלק ג' סימן א' אות ג', מסיק שדבריו תמוהים, ע"ש וצ"ב.

וברבנו דוד פסחים י"ב ע"ב. [ד"ה ואין זה נכון] עורר קושיא זו על שיטת רש"י.

ב

במהות הביטול

ח. בגמ' ו' ב', דלמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא"ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו ואלו הן בור ברשות הרבים וחמץ משש שעות ולמעלה.

וכתב הריטב"א שם "ויש שפירש דהא דלא עבר עליה לאחר ביטול משום דתו ליכא עלייהו תורת לחם, וכתבו התוס' דזה אינו נכון כי אין הדבר תלוי בדבור, ועוד לאחר אסורו למה לא יבטל אותו, והעלו עיקר כפירוש רת"ם ז"ל דמשום הפקר הוה".

והמתבאר מדבריו שעל פירוש רש"י - שכתב בדף ד' ב' "בבטול בעלמא,

דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה", וכמו שנתבארה שיטתו ברמב"ן ריש פסחים וז"ל: "ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י דנפקא לן ממדרש תשביתו דהכי קאמר רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור, אלא שיהא בעיניך כשרוף, ותהא רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו וכו', ביטלו בדיבור בלבד נמי יצא שאף זה יצא מתורת חמץ כיון שהוא רוצה לנהוג בו איסור שבו, ואינו רוצה בקיומו והוא רואה אותו כעפר שאינו ראוי לאכילה" - הקשה הריטב"א שני קושיות א. מה מועיל דבורו לבטל החמץ. ב. מדוע לא יועיל בטול אחר זמן אסורו כשהחמץ כבר אינו שלו, דבשלמא לתוס' דבטול היינו הפקר, אם כן מובן שכדי להפקיר צריך להיות בעל החפץ, אבל לרש"י מדוע לא יוכל לבטל אף כשאינו בעל החמץ, ומשום קושיות אלו נטה מפירש"י ופירש כר"ת דבטול היינו הפקר, וצ"ב שיטת רש"י.

ט. והנראה בזה דכד נעיין בבאור מושג בטול חמץ לשיטת רש"י יתורצו היטב קושיות הריטב"א, דהנה יש להבין כיון שהתורה אסרה להחזיק חמץ וצותה להשביתו, מה יועיל שאדם יקבע בלבו ויחליט שהוא רואה את החמץ כעפר שאינו ראוי לאכילה וכי שייך שאדם יחליט על עץ שהוא אבן והלא זה חמץ ולא עפר, ובשלמא ע"י בעור הרי החמץ אינו קיים, וכן ע"י בטול לשיטת התוס' הרי אינו עובר משום שהחמץ כבר אינו שלו ואינו בבעלותו מכיון שהפקירו ולכן אינו עובר בב"י, אבל בבטול לשיטת רש"י הרי החמץ קיים ולא נשרף וגם לא הפקירו מבעלותו, ומה יועיל הא דהחליט להחשיבו כעפר.

י. ובאור הענין: דודאי אילו אסרה תורה "חומר" מסוים, אז לא היה שייך בטול, ואכן, אילו היתה התורה אוסרת "עץ" לא היה שייך לבטלו ע"י שיאמר שאצלו זה נחשב כ"אבן". אמנם בחמץ אסרה תורה רק "מאכל" של חמץ, ובזה שייך שיבטלנו ויוציאו מחשיבות מאכל ונפקע על ידי זה מאיסור חמץ, ואין ענין הבטול בטול חומר מסוים, אלא ענינו בטול שמוש וחשיבות המאכל מחמץ זה, וכן השאור כשביטלו משמוש ומחשיבו כעפר מותר.

וכן מבואר בראשונים, דהריטב"א ו' ב' הגדיר שיטת רש"י בבטול "דתו ליכא עליהו תורת לחם" ובמאירי - דף ז' - ד"ה ובטול זה, "יש מפרשים בבטול זה שאינו

הפקר אלא כאדם שמבטלו ומוציאו מתורת אוכל וכו' כל שהורה שהמאיסו לעצמו והוציאו מתורת אוכל אינו עובר עליו".

ובפירוש רבינו יהונתן מלוניל בדף ו' ב' ד"ה מאי טעמא כתב "להוי חשוב כעפרא כלומר שמבטלו מתורת אוכל לגמרי ושוב לא נקרא חמץ דהוי כמו שטח פניה בטיט, דאמרינן לקמן כופת שאור שיחדה לשיבה בטלה" וכתבו תוס' מ"ה ב' ד"ה כופת "אע"פ שראוי לאכילה כיון שאין מקיימין אותו לאכילה בטלה כמו לענין טומאה וכו'". ואם אמנם דשם בגמ' יש מחלוקת בזה, י"ל דבטול חמץ שמבטל החמץ לגמרי ולא מייחדו לתשמיש אחר כגון לשיבה עדיף ויל"ע [ויעוין שו"ע תמ"ב סעיף ט', ובחזו"א סי' קכ"ד לדף מ"ה ב'].

יא. אלא דגם בטול השימוש עדיין טעון ביאור, דהנה בשו"ת מהרי"ק סימן קמ"ב דימה ענין בטול חמץ לשיטת רש"י, לבטול המבואר במסכת סוכה דף ג' ב', "היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא הוי מעוט, ואע"ג דבטלינהו לכולהו, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם, תבן ובטלו הוי מיעות, וכל שכן עפר ובטלו וכו' ע"ש" וז"ל מהרי"ק "לדברי רבנו שלמה והמיימון דכתבו דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי דהיינו מתשביתו וכו' לדידהו אינו מטעם הפקר, אלא שעושהו כעפרא בעלמא, כדמשמע לשון השבתה והויא דומיא דההיא דתבן ובטלו דפ"ק דסוכה ודפרק חלון בעירובין דף ע"ח, וזה ודאי מהני וכו' עכ"ל.

יב. ולכאורה צריך עיון דבטול מאכל של חמץ ולהחשיבו כעפר דומה לביטול כרים וכסתות דלא מהני, ומשום דלא בטלה דעתו. והיה מקום לחלק דבחמץ מבטלו לגמרי ואינו רוצה בקיומו משא"כ בכרים וכסתות דחפץ בשימושם כרצפה, אמנם בכופת שאור שיחדה לשיבה מצאנו דמהני בחמץ אף שחפץ בזה לשיבה וצ"ב.

וחידושי הרי"מ נתקשה בזה [שו"ת חי' הרי"מ חלק או"ח סימן ז'] וז"ל "הנה פ"ק דסוכה כרים וכסתות לא מהני דבטלה דעתו אצל כל אדם שאין מבטלין וכו' ופסחים מ"ה בכופת שאור שיחדה לשיבה לר' שמעון בן אלעזר מהני בטול וכו' והנה בטול החמץ כמ"ש הרמב"ם ורש"י שיהיה בטל כעפר וכדבר שאינו, קשה דכחשוב ושוה הרבה בטלה דעתו אצל כל אדם כמו כרים וכסתות דלא מהני ביטול שיהיה כעפר הקרקע, ואי משום מצוה דתשביתו ובל יראה, הא גם בסוכה

אף שאי אפשר לקיים מצות סוכה בלאו הכי, מ"מ לא מצינו שיועיל ביטול דכרים וכסתות ודוחק לחלק".

ג. ותירץ בחידושי הרי"מ "וע"כ נראה דמשום דאסור בהנאה שפיר עומד ליבטל אצל אדם מישראל שרוצה לקיים כדין תורה וכיון שעומד לכך הוי כתבן וכו'" וביאור כוונתו דהא דמהני בטול בחמץ להחשיבו כעפר היינו משום דבאמת כשיגיע זמן אסורו נאסר החמץ בהנאה ונחשב כבר כעפר ואינו ברשותו לעבור עליו, אלא שהתורה העמידתו ברשותו לעבור בבל יראה ובל ימצא כדאיתא בגמ' ו' ב', ולכן כל שעומד ומבטלו הרי הסכימה דעתו לדעת תורה שהחמץ באמת כעפר, ולכן לא בטלה דעת כמו בכרים וכסתות וחל בטול החמץ.

וכמו שכתב הרמב"ן ריש פסחים "אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציא מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר שני דברים אינן ברשות של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בב' לאוין, מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון, אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו דלא קרינא ביה לך, כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו".

יד. והמאירי בדף ז' ד"ה ובטול זה, ביאר דגם לשיטת התוס' דבטול מטעם הפקר, מועיל הביטול רק משום דבאמת החמץ בפסח אינו ברשותו ורק צריך שיסכים בדעתו לדעת התורה, וכן ביאר הר"ן ריש פסחים ד"ה ומהו ענין בטול זה, והריטב"א ו' ב', ועוד ראשונים, ומשום דאי לאו הכי לא יועיל הביטול מפני שחסר בו כמה וכמה מדיני הפקר, ע"ש.

ג

בישוב שיטת רש"י מקושיות הריטב"א, וקושית גדולי האחרונים

טו. ולפי מה שנתבארה שיטת רש"י בבטול חמץ מיושבות שני קושיות הריטב"א שבגללם פירש כתוס' א. מה מועיל דיבורו ב. מדוע לא יועיל לרש"י בטול

לאחר זמן איסורו כשהחמץ כבר אינו ברשותו, ולפי דברינו שני הקושיות מיתרצן חדא בחברתא, דמושג בטול חמץ הוא שהאדם קובע את יחסו למאכל החמץ שיהא אצלו כעפר ומוציאו מתורת אוכל וכמו כופת שאור שיחדה לשיבה, והתוס' [מ"ה ב' ד"ה כופת] דימו ענין בטול החמץ להא דמהני בטול לענין טומאה, בבית שסככו בזרעים טהרו במסכת חולין קכ"ט א', ואם כן ודאי מובן שבטול החמץ נעשה ע"י החלטתו ודיבורו.

ובזה גם מבואר מדוע לא יועיל בטול החמץ לאחר זמן איסורו כשכבר אינו שלו דכיון שענין הבטול הוא קביעת יחס למהותו של החמץ וזה תלוי רק בבעלים, ומי שאינו בעל החפץ לא שייך שיקבע את מהות ותשמיש החפץ, וכמו לענין טומאה שהכל תלוי בבעלים כדאיתא במסכת כלים פרק כ"ו משנה ח', ובמסכת בבא קמא ס"ו ב', ע"ש.

טז. ומעתה מיושבת מעיקרה, קושית גדולי האחרונים על שיטת רש"י דאיך יתכן לר' יהודה שלא יועיל פרור וזורה לרוח או מטיל לים, ומ"מ מהני בטול "ואמאי הא אין לך בטול גדול מזה שמפררו וזורה לרוח" ולדברנו קושיא מעיקרא ליתא, שהמפרר חמץ וזורה לרוח או מטילו לים, לא חשב כלל על מהות ותשמישי החמץ, ורק חפץ לעשות כילוי בחמץ שמאכל זה לא ימצא בעולם, כדי שלא ימצאו ברשותו מאכלי חמץ, ומה שייך זה לבטול, וכי הזורק מרשותו מאכל שאינו חפץ בו מוציאו מתורת אוכל, והרי רק מסלק מרשותו דבר שאינו חפץ בו, וכמו מי שאין לו ענין בחפץ ונותנו במתנה לאחר, והכי נמי בפרור וזורה ומטיל לים רוצה לכלות המאכל, ולא מבטלו מתורת מאכל, וכן בטומאה אילו היה הדין שעולין מטומאה במחשבה [דבאמת הדין שעולין מטומאתם רק ע"י מעשה, יעוין שבת נ"ב ע"ב, וברש"י שם ד"ה ואין עולין וכו'] הכי נאמר שמי שהשליך כלי שאין לו בו חפץ, נעשית מחשבת ביטול על הכלי ודאי דלא כן. אלא דנשאר כלי רק שאין לו בו צורך. משא"כ בבטול חמץ הרי כונתו לאשווי אצלו כעפר ולהציאו מתורת אוכל, ולקבוע אצלו על מאכל זה יחס של עפר, וכלשון המאירי בדף ז' "שהמאיסו לעצמו והוציאו מתורת אוכל" ואם כן פרור וכו' לא שייך כלל לענין בטול חמץ, וסבר ר' יהודה דקיום תשביתו ע"י כילוי החמץ לזה צריך דוקא שרפה [ובגדר הדברים יעוי

חזו"א סי' קכ"ד לדף כ"ז ב'] אבל כשבא לקיים תשביתו ע"י בטול שפיר מודה ר' יהודה דמהני.

ונמצא דכדי להפטר מאיסור חמץ בפסח יש שלש דרכים (א) הפקר והיינו שמפסיק את בעלותו על החמץ (ב) בעור חמץ שמכלה את החמץ ומבערו מהעולם (ג) בטול החמץ, והיינו שקובע ומחליט בלבו שהוא משלים ומסכים עם זה שהתורה קבעה שחמץ בפסח אסור בהנאה, וממילא בטל מתורת אוכל והוא אצלו כעפרא דארעא.

ולכן מי שמפרד חמצו וזורהו לרוח או מטילו לים אין במעשיו משום בטול החמץ, שהרי לא חשב ולא התייחס כלל אל מצב החמץ וערכו אצלו, וכל שעשה הוא רק כילוי החמץ מהעולם, כיון שאינו רוצה לעבור עליו.

וכמו שמי שמפקיר חמצו, אינו מבטלו. ואינו מתייחס כלל למצב החמץ וערכו אלא מסיר ממנו את בעלותו, כדי שלא יעבור עליו באסור בל יראה.

יז. וכעת ראיתי בשו"ת אבני נזר חלק או"ח סימן שי"ז סעיף ג' וז"ל "שיטת רמב"ן בחידושי, גם כן בטול מטעם הפקר על דרך הר"ן, אך כתב שיש עוד ביטול שמבטלו מתורת חמץ והוא כעפר בעלמא, עיין שם במה שכתב שלשה מיני ביעור הם, ויש לעיין הא דלאחר אסורו לא מצי מבטל ליה דלאו ברשותו, בשלמא אי מטעם הפקר כשם שאינו יכול להקדישו כך אינו יכול להפקירו, אך לשוויי כעפר מה נפקא מינה במה שאינו שלו. אך הא לא תברא, שהרי עורות של גזלן אין מחשבה מטמאתן, כיון שאינו שלו לא מהני מחשבתו לשוויי כלי, הכי נמי לא מהני מחשבתו לשוויי עפר". ועיין עוד מש"כ שם בסעיף ו'.

ד

בזמן חלות הביטול ובישוב קושית האחיעזר על פסק הרמ"א

יח. כתב הצ"ח ריש מסכת פסחים דכיון דהא דמהני בטול בין לרש"י ובין לתוס', הרי ביארו הראשונים דהיינו משום דהחמץ באמת אינו ברשותו משום דאסור בהנאה, ורק צריך בטול מצד האדם להסכים לדעת תורה, אם כן אף שהאדם מבטלו בערב פסח, אבל זמן חלות הבטול הוא רק כשמגיע זמן האסור

והחמץ נאסר בהנאה, וכן נקט הצ"ח להלכה בשו"ת נודע ביהודה או"ח קמ"א סימן י"ט ד"ה ועוד נלענ"ד. "חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומשום הכי בגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה דלהוי זכותא בגויה כלל סגי ומהני וכו' עיין בר"ן בריש פסחים, נמצא לפי זה עיקר הביטול ואפילו כל חמירא עדיין אינו הפקר כלל, אלא שבהגיע זמן אסורו שאז בלאו הכי אינו ברשותו מהני גילוי דעת הקדום דלא נחשביה הכתוב כאילו הוא ברשותו, נמצא עד שלא בא זמן איסורו אז עדיין לא יצא מרשותו כלל". וכדעת הנוב"י סובר גם השאגת אריה בסימן ע"ז ובסימן ע"ט, ע"ש. [ועיין מה שכתב שם עוד הצ"ח, בדעת ר' שמעון ור' יוסי הגלילי פסחים דף כ"ה, וראה רמב"ן ריש פסחים והגהות הגרא"ז שם אות א', אחיעזר ח"ג סימן א' אות א', וחזו"א סימן קכ"ד לדף מ"ט א'].
 יט. והנה כתב בדרשות מהר"י ווייל סימן קצ"ג בשם מהר"ם אור זרוע וז"ל

"ויאמר כל חמירא דלא חמיתיה וכו' אבל לא יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה דאי אמר הכי אם כן בטל אפי' שמצא וא"כ אינו שלו וצריך לקיים מצות שרפה בחמץ שלו, מתשובת מהר"ם אור זרוע - ומהאי טעמא נראה לי דלמחר אין לבטל עד לאחר השרפה, דאי ביטל קודם אם כן לא הוי שלו ואז יאמר דחמיתיה ודלא חמיתיה".

ודברי מהר"י ווייל הובאו בדרכי משה בטור סימן תל"ד אות ג', וכן פסק ברמ"א בסימן תל"ד סעיף ב' בהג"ה "ואין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ, כדי לקיים מצות שרפה בחמץ שלו" (מהרי"ו).

כ. והגאון רבי חיים עוזר בשו"ת אחיעזר [חלק ג' סימן א' אות ג'] תמה דהנודע ביהודה והשאגת אריה כתבו שלא כדעת אור זרוע מהר"י ווייל והרמ"א, שנראה שהם נוקטים שחלות הביטול הוא תיכף משעת הביטול, בעת אמירת כל חמירא וכו', דאי כדעת נוב"י ושאג"א מה אכפת לן שיבטל קודם השרפה ומדוע לא נתקיים אז השרפה בחמץ שלו, והלא הביטול לא חל, והחמץ לא יוצא מרשותו עד זמן אסורו, ואם כן שפיר יקיים מצות שרפה בחמץ שלו אפי' אחרי מעשה הביטול, כיון שחלות הביטול היא רק בהגיע זמן איסור ההנאה.

כא. והנראה ליישב דליכא סתירה בין פסק הרמ"א לדעת גדולי הפוסקים

הנוב"י והשאג"א, דאפילו ננקוט שחלות הביטול היא רק בשעת האיסור, מ"מ ס"ל למהר"י ווייל ורמ"א שלא לעשות את מעשה הביטול קודם השרפה, דאחרי שעשה מעשה ביטול שוב לא יקיים מצות תשביתו כשישרוף החמץ, והסברא, דמי שיש בידו חמץ שידוע בודאי שהחמץ הזה לא יהיה שייך לו בפסח, הרי ליכא חיוב השבתה על החמץ, ואם כן אם יעשה הביטול קודם השרפה נמצא שחמץ זה בהגיע הפסח אינו שלו שהרי יחול עליו הביטול משעת איסורו, ונפקע מחמץ זה מצות עשה דתשביתו ולא יקיים מצוה כשישרפנו עכשיו, והרי זה כמי שמכר חמצו וזמן חלות הקנין הוא רגע קודם זמן האיסור, דמסתבר דאינו מחוייב בהשבתת חמץ זה, כיון שאין בידו חמץ שיהיה שלו בפסח - וראה להלן בפרק ה'.

כב. ומצאנו כסברא זו בשו"ת בית הלוי חלק א' סימן א' סעיפים ח' ט', באשה שאסורה עליו עכשיו משום ערוה דאורייתא, ומכל מקום לא נאסר כעת משום לא תקרבו וגו' מפני דאח"כ בשעת ביאה כבר תהא מותרת לו. עיי"ש.

ה

בזמן מכירת חמץ

כג. כתב במשנה ברורה סימן תל"ו ס"ק ל"ב "ולענין אם מחוייב לבדוק בליל י"ד החדרים שבדעתו למכרן למחר לנכרי עם החמץ שלהם, יש דעות בין האחרונים שדעת המקור חיים והחיי אדם שצריך לבדקן, מאחר שלעת עתה החדרים לא נמכרו והם ברשות ישראל, ואפילו אם נמכרו עדיין לא החזיק בהם הנכרי וגם המפתח הוא ברשות בעל הבית עדיין, אמנם בתשובת בנין עולם סימן כ' חולק ודעתו דאין צריכים בדיקה, דבזה עצמו שמוכר למחר לעכו"ם מקיים תשביתו ובעור וכו' וכן בתשובת חתם סופר סימן קל"א דעתו להקל וכו' וכן בספר אשל אברהם כתב דמסתברא להקל וכן פשוט המנהג עיין שם". ויש שרוצים לצאת ידי דעת המחמירים ועושין מכירה ביום י"ג כדי שבהגיע זמן חיוב הבדיקה באור לי"ד כבר יהא המקום והחמץ ביד הנכרי. ומסיק המשנה ברורה "ומכל מקום אף דאין למחות ביד המקילין, המוכר ביום י"ג שפיר עדיף טפיל". ובקיצור שו"ע סימן קי"א ו' מחמיר בזה, וכתב שם במסגרת השלחן שלא ראה שנזהרין בזה.

כד. וסברת המנהג להקל כדעת הבנין עולם והחת"ס, דלא חל חיוב בדיקה

על חמץ שימכרנו למחר, נראה דס"ל דכל חיובי הפסח הם על חמץ שיהיה אצלו בפסח, אבל על חמץ שעומד למכרו לנכרי למחר ביום י"ד, לא חלה כלל חובת בדיקה, וכן כתב בשו"ת בנין עולם הנ"ל "בספר מקור חיים מהגאון מליסא כתב דאותם בתים שמוכרים לאינו יהודי וכו' חייבים לבדוק אותם בליל י"ד וכו' כיון דדין הבדיקה אז כבר חל עליו חובת בדיקה מתחילת יום י"ד שעדיין הוא שלו וכו' ולענ"ד אי משום הא לא איריא דיש לפקפק ולומר שאין צריך לבדוק וכו' דחכמים לא תקנו בדיקה כלל בליל י"ד אלא בחמץ שיהיה נשאר ברשותו וכו' דהא עיקר עשה דתשבייתו הוא ביום י"ד בחצי היום ואם כן מה ענין בדיקה לחמץ שיהיה למחר של אינו יהודי".

כה. ומצאתי דסברת המחלוקת בזה מבוארת בעומק במו"מ בין הגאון רבי נחמיה מדובראוונא בשו"ת דברי נחמיה חלק או"ח סימנים ל"ה, ל"ו, ל"ז, לבין הצמח צדק בשו"ת צ"צ חלק או"ח סימן מ"ז [ונדפסו בקצרה בשו"ע הרב סוף הלכות פסח] דדעת הדברי נחמיה כסברת המקור חיים דעתה באור ל"ד חלה חובת הבדיקה ומכיון דעכשיו החמץ עדיין שלו חייב לבדוק, ודעת הצמח צדק שאין חיוב לבדוק, וסברתו מבוארת בדברי נחמיה סימן ל"ו וכן בצ"צ סי' מ"ז וז"ל "ויש להטעים הענין כי חיוב הבדיקה היינו אמקומות שאמרה התורה לא יראה כו' והיינו בכל גבולך מה שאין כן חדרים הנ"ל שלא יהיו בי"ד גבולין שלך כי אם של אחרים, ואין לומר כיון שבעת חיוב הבדיקה הוא גבולו, בתר עת ההוא אזלינן, דמנלן להחמיר כן, דהא חיוב הביעור מדאורייתא הוא בי"ד בהגיע זמן אסורו, כדכתיב אך ביום הראשון כו', וחכמים שחייבו להקדים אור ל"ד, היינו על מה שיתחייב בי"ד בבעור מדאורייתא, מה שאין כן מה שבעת אך ביום הראשון לא יהיה גבולו כלל, מהיכי תיתי נאמר שיחויב בבדיקה".

כו. ונראה לומר, דאפילו לדעת האחרונים שהחמירו שבבית שנמצא ברשותו בליל י"ד חל עליו חיוב בדיקה, ולא נפטר בכך שמוכרו למחר כיון שבשעת חיובו הבית ברשותו, מכל מקום יתכן שיוודו להסבר שכתבנו בסעיף כ"א בפסק הרמ"א דאם יבטל החמץ קודם השרפה תו לא יקיים מצות תשבייתו בשרפה אע"ג דחלות הביטול הוא רק בשעת אסורו, ומשום דחמץ שנפקע ממנו בפסח אינו בחובת השבתה.

א) משום שהרמ"א דן במצות תשביתו דאורייתא, והאחרונים דנו בחובת בדיקה דרבנן, ושמא סוברים האחרונים דרבנן החמירו טפי בחיוב הבדיקה לחייבו כל שהחמץ עתה ברשותו. ב) האחרונים דנו כשחושב למכור למחר ומי יימר דסגי בזה, אבל בגוונא דהרמ"א הרי כבר עשה את מעשה הביטול וחסר רק את החלות, ויותר מזה הרי בעל החמץ עשה מצידו את כל הנדרש, ורק מצד ההלכה הוא שלא יחול הביטול עד זמן אסורו. ג) האחרונים חשו להחמיר דמי יימר דכהאי גוונא נפטר מחובת בדיקה, ובשו"ת דברי נחמיה סימן ל"ה כתב רק "דקשה לסמוך על הסברא להתיר בדינא דגמרא", ובסימן ל"ז כתב "מנא לן להקל בדינא דגמרא" אבל בציוור של מהר"י ווייל והרמ"א דאדרבא חשו להחמיר שלא לבטל קודם השרפה, יתכן שכולם יודו שודאי יש לחוש לסברא שעל חמץ שלא יהיה ברשותו ביום י"ד בשעת איסורו, תו ליכא מצות תשביתו וכמשנ"ת.





ספירת העומר

במצות ספירת העומר והמסתעף

זכר למקדש

א. מצות ספירת העומר נאמרה בתורה בשני מקומות, בפרשת אמור [ויקרא כ"ג ט"ו ט"ז] וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום. ובפרשת ראה [דברים ט"ז ט"ז ט"ו] שבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבועות.

ובגמרא חגיגה י"ז ב'. והאמר אב"י מצוה למימני יומי דכתיב תספרו חמישים יום. ומצוה למימני שבועי דכתיב שבעה שבועות תספר לך, [וראה ברמב"ם ז' תמידין ומוספין כ"ב איך שהביא את הלימוד ליומי ושבועי. ועיין שאלתות דרב אחאי ק"ז, ובהעמק שאלה שם אות א'] ובגמרא מנחות ס"ו א' גופא אמר אב"י מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי, אממר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. וברש"י שם, אממר מני יומי ולא שבועי, אמר האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי.

ב. ושיטת אממר צריכה ביאור. וכי משום דספירת העומר בזמן הזה הוא רק מדרבנן זכר למקדש נשנה את אופן קיום המצוה ונבטל חלק ממנה, שלא למנות השבועות, ובשפת אמת כאן כתב "תמהני דלא מצינו כזה דמה בכך דזכר למקדש היא למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש".

ובבאור הענין מובא בשם הגרי"ז זצ"ל [נדפס בהגדה של פסח מבית לוי עמוד רל"ו] "והנה איתא במנחות ס"ו א' אממר מני יומי ולא מני שבועי אמר

זכר למקדש הוא. ופירש רש"י שם אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא וכו' הלכך ביומי סגי, ובבאור הדברים נראה, דהנה מצינו מצוות שאינן נוהגות בזמן הזה כי אם מדרבנן כגון מרור ועוד, **ובמצוות אלו התקנה היתה שהמצוה שהיתה בזמן הבית מדאורייתא נוהגת גם בזמן הזה מדרבנן**, ואם כן לא היה שייך חילוקים בקיום המצוה בזמן הזה ממה שהיה נוהג בזמן הבית שהרי אותה המצוה שנהגה אז מדאורייתא תקנו שתנהג גם בזמן הזה והיה צריך לספור שבועי ויומי, **אלא דתקנתם היתה תקנה מחודשת לספור זכר למקדש**, ולזכר בעלמא שפיר שייך לומר דסגי ביומי בלבד".

ג. וביסוד דברים אלו ביאר הגר"ז את דברי בעל המאור סוף פרק ערבי פסחים והובאו גם בר"ן שם [פ"א מדפי הרי"ף] "ובספירת העומר יש שואלין מה טעם אין אנו אומרים בו זמן - פירוש מדוע לא נברך על מצות ספירת העומר ברכת שהחיינו - ותירץ בעל המאור "וכללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא" ותמה הגר"ז שם "וצריך באור וכי לא מצינו ברכת זמן בדרבנן" ותירץ "דאין הכי נמי אילו היתה התקנה דבזמן הזה נוהג מדרבנן מה שהיה נהוג בזמן הבית מדאורייתא לא היה שייך לחלק בזה, אבל כיון דהוי תקנה מחודשת כמו שבארנו אם כן שייך כבר לחלק ולהקל" ע"ש.

לולב שופר וכורך בזמן הזה

ד. כתבו התוספות במסכת מגילה כ' ע"ב, ד"ה כל הלילה, וז"ל: לאחר שברך על הספירה אומר יהי רצון שיבנה וכו' - וכמו שאנו אומרים הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת בית המקדש - מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין בית המקדש אבל לשופר ולולב יש עשיה עכ"ל, וביאר הגר"ז שם "והנה אחר ספירת העומר נוהגים לומר יהי רצון שיבנה ביהמ"ק וכו' וכתבו התוס' במגילה כ' ב' וכו', ויש לעיין בכונתם, ולפי דברנו מובן שפיר דדוקא בספירת העומר בזמן הזה דהיא תקנה מחודשת שאינה אלא זכר למקדש, לכן אומר אח"כ יהי רצון שיבנה בית המקדש ונקיים המצוה כפי שהיתה אז, משא"כ שופר ולולב דהוי קיום אותה המצוה עצמה אלא שהיא מדרבנן לכן אין אומרים בהם יהי רצון עכ"ל.

ומתבאר בדברי הגר"ז שישנם שני סוגי מצוות מדרבנן, יש מצוות שתקנו להמשיך מדרבנן את אותה המצווה שהיו חייבים בה מדאורייתא, וכמו לולב כל שבעה שחיובו רק מדרבנן, כדאיתא במשנה ראש השנה ל' א', וסוכה מ"א א', בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ובמצוות מסוג זה לא שייך להחסיר בצורת הקיום של המצוה אף שחיובה רק מדרבנן, וגם אין אומרים אחר הקיום יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו', ויש סוג אחר של מצוות שתקנו מדרבנן תקנה חדשה לקיים את אותה המצווה שהיתה קודם מהתורה, ולכן שייך להחסיר חלק המעשה כמו תקנת חז"ל לספור ספירת העומר בזמן הזה, ולכן אמימר מני רק יומי ולא שבועי, וגם תקנו לומר יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו'.

ה. והדברים טעונים ביאור, דיש להבין מדוע תקנו רבנן לקיים המצוות בשני אופנים שונים, דפעמים שתקנו להמשיך לקיים ממש המצוה כמו שהיא מהתורה, ופעמים שתקנו לקיים המצוה בגדר תקנה מחודשת, ואימתי תקנו כך ואימתי כך.

והנראה בגדר הדברים, דיש מצוות שגם בזמן הזה שייך לעשות את מעשה המצווה כראוי ורק דחסר בזמן הזה החיוב לקיימם מהתורה, וכמו מצוות לולב כל שבעה, דיש בידינו הד' מינים כהלכה רק חסר החיוב מהתורה לקיים, ובזה תקנו חז"ל להמשיך ולקיים את המצוה מצד חיוב מדרבנן, משא"כ מצות ספירת העומר הרי בזמן הזה חסר לנו לא רק החיוב לקיים המצוה, אלא שחסרה לנו עצם המציאות של מעשה המצוה דמה שייך לספור בזמן הזה ימים ושבועות לעומר כשלא היתה כלל הקרבת העומר, וכלשון רש"י מנחות ס"ו א', אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר האי מנינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי, וכן כתב הר"ן סוף פרק ערבי פסחים "דספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש", ולכן תקנו חז"ל רק תקנה חדשה לספור מדרבנן זכר למקדש, ובזה סבר אמימר דסגי לקיים המצוה בשינוי מהדאורייתא וסגי במנין הימים.

ו. והנה התוס' במגילה כ' ב' הזכירו יחד עם לולב גם שופר שהם מצוות ששייך לעשות העשייה גם בזמן הזה דלא כספירת העומר, ומה שהזכירו תוס' שופר תמוה,

דהיכן יש מצוות שופר שחיובה בזמן הזה הוא רק מדרבנן, וז"ל הרש"ש שם "לא ידעתי מאי שייך יהי רצון שיבנה ביהמ"ק וכו' לתקיעת שופר, הא מדאורייתא היא אף בזמן הזה" והניח בצ"ע.

ובבאור כונת התוס' בשופר כתב הגאון רי"פ פערלא זצ"ל בבאורו על ספר המצוות לרס"ג עשה נ"א "ראיתי מי שכתב דבשופר כונת התוס' לתקנת רבי יוחנן בן זכאי שכשחל ראש השנה להיות בשבת יהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין משחרב בית המקדש, אף שבזמן המקדש לא היו תוקעין אלא במקדש ולא במדינה, כדתנן ריש פרק בתרא דראש השנה, וס"ל להתוס' כדעת הרי"ף דגם בזמן הזה נוהגין כן בב"ד מובהק כמבואר שם.

אבל זה לא יתכן כלל דהיא לא משום זכר למקדש הוא כלל ולא נזכר בזה בשום דוכתא זכר למקדש כלל דהא מדאורייתא אין חילוק בין מקדש למדינה אלא מדרבנן גזרו במדינה משום שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים ומשחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שלא לבטל לגמרי מצות עשה דשופר כשחל ראש השנה להיות בשבת והתיר מיהת בכל מקום שיש ב"ד, מטעם שכתבו התוס' ושאר ראשונים שם עיי"ש, אבל מיהת מ"מ לא שנה בחול ול"ש בשבת תקיעת שופר מצות עשה דאורייתא בגבולין כבמקדש בין בזמן בית בין בזמן הזה ולא שייך בזה זכר למקדש כלל.

אבל פשוט דכוונת התוס' היא בתקיעת שופר ביום הכיפורים, שאינו אלא זכר ליום הכיפורים של יובל, זכר למקדש בזמן שהיובל נוהג לפמש"כ התוס' ריש פ"ק דמגילה ד' ב', ובהלכות הרי"ף אבן גיא ז"ל סוף הלכות יוהכ"פ, ובסוף הלכות יוהכ"פ להרב העיטור ז"ל בשם רבינו האי גאון ז"ל וכו' בשאר הראשונים, ועיי"ג"כ בטור וב"י או"ח סי' תרכ"ד עיי"ש, ולזה כתבו התוס' לחלק בין ספירה דלית בה שום עשייה ואין זה אלא הזכרה בעלמא" עכ"ל.

ז. כתב הרי"ף בפרק ערבי פסחים [ע"ח מדפי הרי"ף] "והיכא דלית ליה כולה סעודתא ממצה דמינטרא אלא כזית בלחוד דמינטר הוא דאית ליה, אכיל ברישא מהאיך דלא מינטר ומברך עליה המוציא ולבסוף מברך על כזית דמינטר לאכול מצה ואכיל ומברך אמרור ואכיל והדר כריך מצה ומרור ואכיל בלא ברכה".

וכתב עליו הר"ן ד"ה והיכא "ואפשר דכשאמר הרב ז"ל כריך מצה ומרור מההיא דלא מינטרא קאמר, דכיון דכריכה אינה אלא משום זכר למקדש בעלמא מסתייה דעביד לה אפילו ממצה דלא מינטרא וכו', והר"ז הלוי ז"ל כתב דהיכא דלית ליה אלא כזית מצה דמינטרא אינו כורך כלל, אלא אוכל זה בעצמו וזה בעצמו, שהכריכה בזמן הזה אינה אלא לזכר בעלמא והיכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר".

והיינו דהרי"ף מחדש דמי שאין בידו רק כזית מצה אחד דמנטר לשמה יקיים מצות כורך במצה שלא נשתמרה לשמה מכיון שכורך בזמן הזה הוא רק זכר למקדש, ובעל המאור חולק דמצה שלא לשמה נחשב כאין לו מצה כלל "והיכא דלא אפשר לא אפשר" ולא יקיים כלל כורך במצה שלא לשמה, ולכאורה דעת המאור מובנת מאד דמצה שלא לשמה הרי אינה מצה.

ולהבין דעת הרי"ף נראה דכיון שכורך שעושים זכר למקדש דומה לעומר שלא רק שחסר לנו בזמן הזה החיוב, אלא שחסרה לנו מציאות החפצא דמצוה, וכמו שכתב הפרי מגדים סי' תע"ה במשבצות זהב ס"ק ז' בטעם שאומרים בכורך זכר למקדש כהלל כן עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים וכו' דלחד שיטה האידנא ליכא כלל מצוה בכריכה ואפילו מדרבנן כיון דליכא פסח, ולכן אומרים שזה רק זכר למקדש, ולשיטה הסוברת דיש בכך מצוה, דהלל גם בזמן המקדש לא היה כורך עמהם פסח, אומרים זכר למקדש להודיע דעתה אין רשאים לצאת בכריכה לחוד דהוה מבטל מרור דרבנן למצה דאורייתא ומשום זכר למקדש דשם היו יוצאים לכו"ע בכריכה לחוד דשניהם דין תורה, ע"כ.

וסובר הרי"ף כיון שחסר היום בעצם מעשה המצוה שייך בדיעבד לעשות כורך במצה שלא לשמה וכעין אמירמ מני רק יומי. אמנם המאור חולק דמצה שלא לשמה כאילו לא אכל מצה כלל וכלל.

ח. והנה לכאורה יש לעורר על מש"כ מהגרי"ז דלולב כל שבעה בזמן הזה כיון שלא חסר במציאות החפצא של המצוה וחסר רק החיוב אם כן לא שייך לשנות מצורת קיום המצוה כיון שתקנו להמשיך את הקיום מהתורה, ויש לעיין דמצאנו שהקילו בהלכות ד' מינים בשאר ימים משום דהוי רק זכר למקדש, יעוי' שו"ע

או"ח ס' תרמ"ט, ובשו"ע הרב שם סעיף י"ט "נמצאת למד שכל הפסולין בראשון מן התורה פסולין בשאר ימים מדברי סופרים חוץ מן עשרה דברים ואלו הן וכו'" ע"ש וכתבו התוס' סוכה כ"ט ב', ד"ה בעינן, דהקילו משום דהוי זכר למקדש, וצ"ב.

והנראה בזה דלא קשה דאמנם הקילו בהלכות מסוימות בלולב כל שבעה דכיון דכל חיובו מדרבנן שייך להקל יותר מבשל תורה, אבל ודאי לא שינו את צורת המצוה כמו לקחת מין אחד פחות כמו שעשה אמימר בספיה"ע, וכן מתבאר בתוס' שם "דיום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן וכו' הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין ולקיחה לכל אחד תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכו'" ע"ש, וכמו שכתב הרמ"א בסימן תרמ"ט סעיף ו' "ואע"ג דחסר כשר בשאר ימים אין להתוך אתרוג לשנים או שלשה חלקים, ולחלקו ולצאת בו, אפילו בשעת הדחק, דדוקא חסר ונשאר העיקר קיים כשר, אבל כי האי גוונא מיקרי חתיכת אתרוג ולא אתרוג" ע"ש ואתי שפיר.

ט. אמנם שו"ר בחידושי הגרי"ז במנחות ס"ו א' שמבואר שם אחרת ממה שנדפס בשמו בהגדה מבית לוי הנ"ל וז"ל "אמימר מני יומא ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא, ונראה אין זה תקנה שתקנו רבנן מצות ספירה בזמן הזה כמו שהיתה של תורה בזמן המקדש דא"כ גם יומי ושבועי בעי למימני דגם לזה בעי זכר כמו ליומי אלא דזה תקנה שיהיה זכר למקדש והוא תקנה מיוחדת זכר למקדש ומשו"ה תקנו רק ליומי, וכמו כן מצינו לענין נטילת לולב שהיה במקדש תהיה נוהגת במדינה זכר למקדש, דהלא חזינן דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה ואם היה זה אותה המצוה מדבריהם במדינה היה צריך להיות בה כל הדינים של מקדש אלא ע"כ דזהו מצוה מיוחדת שחכמים תקנו זכר למקדש ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש, וכשר גם בדברים אלו, וכן נראה להוכיח מהא דתירצו הראשונים עיין ר"ן בפסחים דמשו"ה אין מברכין שהחיינו על ספירת העומר משום דהמקדש חסר לדאבון ואם זהו מצות ספירה מדבריהם זכר למצוות התורה מאי זה תירוצ' דהמקדש חרב, אלא ע"כ דזהו מצוה מיוחדת שתקנו חכמים זכר למקדש ולא דאותה המצוה שבמקדש היה מהתורה חייבו חכמים לקיימה בזמן הזה, אלא דזוהי מצוה מיוחדת זכר למקדש ועל כן אין בה שהחיינו מכיון

שזה זכר לחורבן המקדש, וכן מורה הלשון דאמר זכר למקדש הוא אין זה מצוה מחובת חכמים אלא דזהו מצוה חדשה זכר למקדש וכנ"ל, ע"כ.

והנה כאן מובא בשם הגרי"ז שכולל לולב כל שבעה בזמן הזה בהדי ספירת העומר בזמן הזה דשניהם הם תקנה חדשה מדרבנן זכר למקדש, ולא כמו שמובא בשמו לעיל דלולב הוי המשך למצוה מדאורייתא, ורק ספירת העומר היא תקנה חדשה וכמשנ"ת.

והנה במה שמבואר כאן נרויח מה שחז"ל כינו בשם "זכר למקדש" את ספירת העומר בזמן הזה כדאמר אמימר, וכן את לולב כל שבעה בזמן הזה כדאיתא במשנה ר"ה ל"א וסוכה מ"א א' "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש" אך לפי זה לא יתבארו דברי התוס' במסכת מגילה דף כ' ב', שחילקו בין ספירת העומר ללולב לגבי אמירת יה"ר שיבנה בימ"ק וכו', ובעיקר צ"ע לפי דבריו מדוע אנו מברכין שהחיינו על לולב כל שבעה כמו כשחל יו"ט ראשון בשבת, וכן נפסק כששכח לברך שהחיינו יכול לברך אפילו ביום השביעי [משנה ברורה סימן תרמ"ד ס"ק ג' וסימן תרנ"א ס"ק כ"ט] ולפי המתבאר בדבריו אין מקום לברכת שהחיינו ב"זכר למקדש". והגרי"ז במנחות שם ביאר מדוע ליכא ברכת שהחיינו בספירה ואילו בלולב מברכין, לפי תירוצו השני של המאור שם שברכת שהחיינו תלויה בדבר שיש בו הנאה ושמחה כמו לולב משא"כ בספיה"ע, ע"ש, אמנם תירוצו הראשון של המאור שהובא לעיל בסעיף ג', דשהחיינו לא נתקן בזכר למקדש. יתבאר רק לפי מה שהבאנו מהגרי"ז לעיל, ולא יתבאר לפי דברי הגרי"ז במנחות.

והנה הרמב"ם פרק ח' מהלכות חמץ ומצה הלכה ח' פסק "וחוזר וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש" ואילו בפרק ז' לולב ט"ו פסק "משחרב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש וכל יום מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב מפני שהוא מצוה מדברי סופרים" והנה יש להבין החילוק בין כורך ללולב ששניהם מדרבנן ומדוע בלולב מברכים ובכורך לא.

ולפי מה שבארנו לעיל שלולב הוי המשך המצוה מהתורה, ואילו כורך כיון

שחסר בעצם מעשה המצוה הוי תקנה מחודשת זכר למקדש, הדברים מובנים. [וראה בפרי מגדים או"ח סימן תפ"ט במשב"ז ס"ק ג'. ובשו"ע סימן תע"ה סעיף א' ומ"ב שם ס"ק ט"ז וס"ק כ"ד].

ספקא דיומא בספירת העומר

י. והנה בעל המאור סוף פרק ערבי פסחים שהובא גם בר"ן שם, תירץ ביסוד דברים אלו, שמצות ספירת העומר בזמן הזה היא רק מדרבנן, כמה שאלות, וז"ל "ובספירת העומר יש ששואלים מה טעם אין אנו אומרים בו זמן וכו', ועוד מה טעם אין אנו סופרים שתי ספירות מספק. כמו שאנו עושין שני ימים טובים מספק, וכללו של דבר אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא לזכר בעלמא, והכין אסיקנא בדוכתא במנחות [ס"ו א'] אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא, ואע"פ שאנו מונין ימים ושבועות מנהג הוא בידנו אבל להטעינו זמן אין לנו".

ודברי המאור הללו שנקט דאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר ואין מונין שני ימים מספק משום דהוי רק זכר למקדש וכמו שביאר דבריו הגרי"ז שהובא לעיל, משום דספירה בזמן הזה היא תקנה מחודשת מדרבנן, פשוט דאין זה סתירה למה שחולק המאור על הרי"ף הסובר ששייך בדיעבד לעשות כורך עם מצה שלא לשמה, משום שדעת המאור שאפילו שכורך הוי רק זכר למקדש וכמו ספירת העומר אבל עדיין אינו מוכרח לסבור כהרי"ף דבכהאי גוונא סגי מצה שלא לשמה, דבעל המאור ז"ל סובר דמצה שלא לשמה אינה רק שינוי בצורת המצוה כמו ספירת ימים בלא שבועות, אלא אינה מצה כלל, ואפילו בדיעבד נחשב כאין לו מצה "והיכא דלא אפשר לא אפשר" כלשון המאור.

יא. ובמור וקציעה סימן תפ"ט ביאר דאין סופרים שני ימים מספק משום דקיי"ל דספירה בזמן הזה מדרבנן, ובשו"ת ערוגת הבושם או"ח סימן קס"ו נתקשה מה נתרץ לדעת הרמב"ם פרק ז' תמידין ומוספין הלכה כ"ד שכתב "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן" הרי דס"ל להרמב"ם דספירה גם בזמן הזה היא מצות עשה מדאורייתא, ויעוי' בבאור הלכה סימן תפ"ט דהרמב"ם לאו

יחידאה בזה, ויש חבל גאונים וראשונים הסוברים כן, ע"ש [ובהסבר שיטה זו יעוין גר"ח על הש"ס עמוד תע"ו, וגר"ז מנחות ס"ו א'].

וחידש בערוגת הבושם שם סברא, דבספירה לא שייך לספור כל יום שני מספרים מספיקא דיומא, דכל מובנה של "ספירה" אינה אמירת מספר מסוים, אלא מעשה של ספירת וידיעת מנין הימים, וכל שהוא מסופק וסופר ב' ימים אינו סופר כלל, ואם כן כיון דבזמן הזה הרי נוהגים ע"פ הלוח, ואין ספק מתי חל ראש חודש, והטעם מה שעושים שני ימים טובים בחו"ל הוא משום הזהירו במנהג אבותיכם בידיכם וכו' כדאיתא ביצה ד' ב', ולכן במצות ספירת העומר שע"י מנין שני ימים תתבטל הספירה אין נוהגין ספקא דיומא.

ובסברא זו נתכוננו הערוגת הבושם מגדולי הונגריה עם גדולי ליטא, שכן כתב בדבר אברהם חלק א' סימן ל"ד וז"ל "דהאיך יאמר היום שלשה ימים היום ארבעה ימים, דאיזה מספר הוא, שאם אפשר שהוא שלשה ואפשר שהוא ארבעה אם כן לא הוי מספר כלל שהרי אינו מכיר ואינו יודע בהחלט את המספר שהוא מונה וכו'" וכן כתב סברא זו בשערי יושר שער הספקות פרק ה' ע"ש, ובשלמא בקריאת התורה דחג הסוכות בחוץ לארץ שקורין כל יום שני ימים, וביום השני וביום השלישי, אתי שפיר, דממנ"פ קרא גם את קרבנו של יום, אבל ב"ספירה" לא שייך זאת דספירה מספק אינה ספירה.

יב. אמנם אם ננקוט כסברא זו נפקא לן שני חידושים למעשה א) דבזמן שקדשו ע"פ הראיה ולא היו בקיאים בקביעת דירחא, לא היה שייך לקיים מצות ספירת העומר בחוץ לארץ ולא ספרו כלל, וכן כתב דבר אברהם שם "אבל לפי דברנו הנ"ל נראה לומר דבר חדש דדווקא ביום טוב היו נוהגין אבותינו לעשות ב' ימים מספיקא, אבל בספירה באמת לא היה אפשר לאבותינו לספור שתי ספירות ביחד מספק לפי שזו אינה ספירה כלל כמ"ש, ובמקום ובזמן שהיו מסופקין לא היה תקנה לדבר, וצ"ל שלא היו סופרין כלל" והנה דבר מחודש זה לא נזכר כלל בחז"ל ובקדמונים. ב) עוד יוצא חידוש להלכה בזמן הזה, דמי שלא ידוע לו מנין הספירה, אינו יכול לספור ב' ספירות מספק, אלא לא יספור כלל, וכ"כ דבר אברהם שם, וז"ל שערי ישור שם "ונראה דבמסופק כמה ימים היום אם יום ג' או יום ד', שלא יוכל

למנות שתי הספירות מספק, דלא חשיב ספירה כלל וכמדומה לי שראיתי דין זה באיזה ספר".

ג. אך להלכה למעשה כתבו הפוסקים דכיון דבעל המאור והעתיקוהר"ן, תירצו מדוע ליכא ספיקא דיומא בספירת העומר מטעם אחר, הרי מוכח שהראשונים סוברים דשייך ספירה מספק, ולכן המסופק יספור ב' ימים מספק וז"ל דבר אברהם שם "ואולם אע"פ שהסברא נכונה ויש לה סמוכין, אבל אחרי שהרז"ה תירץ לקושיתו מה טעם אין אנו סופרים שתי ספירות בדרך אחרת וכו' נראה לכאורה דלית ליה כסברתנו הנ"ל, דאל"כ עדיפא הו"ל למימר דאי אפשר לספור ב' ספירות מספק וקושיא מעיקרא ליתא, והר"ן שם הביא ג"כ דבריו ולא העיר עליהם כלום, והלכך נראה דבגדודן דידן נמי אפשר לספור ב' ספירות מספק, ולפי שספירה בזמן הזה דרבנן אולי נכון יותר שיספור ב' ספירות מספק בלא ברכה" וכן מסיק בשו"ת מנחת יצחק ח"ח סי' מ"ח "והנה בנוגע לפסק הלכה, הרי הראשונים שהקשו קושיא זו והבעל המאור סוף פסחים והביאו הר"ן שם, ע"כ לא ס"ל סברא הנ"ל" ע"ש.

ולכאורה היה אפשר לומר כיון דבזמן הזה המנין הנכון ידוע, אם כן שייך לספור בחו"ל שני ספירות, אחת המנין הנכון והמנין השני נוסף משום מנהג אבותיכם בידיכם, ולא יהיה החסרון משום דספירה בספק אינה ספירה, שהרי באמת ידוע לסופר המנין הנכון. אמנם באמת זה אינו דכיון שבזמן שלא היו בקיאים בעבורא דירחא לא היה שייך לספור שני ימים משום ספיקא, אם כן תו ליכא בזמננו בזה מנהג אבותנו בידנו, לספור ב' ימים מספקא דיומא, ופשוט.

יד. והנה יש להבין את היוצא לנו מדברי הראשונים שבאמת שייך לספור ספירה מספק. והלא לכאורה פשוטה סברת האחרונים דספירה מספק אינה ספירה כלל. ואולי אפשר להסביר הענין, דאמנם מי שרוצה לדעת מספרו של יום מסוים, או מי שמונה מעות וכיו"ב. ורוצה לדעת מה מספרו של הדבר הנמנה - ודאי שכל שישאר עוד ספק במספר הרי אין לו כלל וכלל מספר.

אבל במצות ספירת העומר הרי אין סוף ענינה לדעת מה מספרו של היום השני או השלישי אלא מטרת הספירה להגיע בסופה לחג השבועות. להקרבת שני הלחם ולמתן תורה [יעו' רמב"ן ויקרא כ"ג ט"ו, ובחינוך מצוה ש"ו, ובר"ן סוף פרק

ערבי פסחים [דף פ"א מהרי"ף] ועוד הרבה באחרונים] אם כן יש מובן וערך אפילו לספירת יום מסוים מספק.

ואמנם לגבי מה שדן בשערי יושר הנ"ל לגבי עשירי ודאי ולא עשירי ספק במעשר בהמה. שם ודאי כשהענין לדעת מספרו של טלה זה, שם פשוט שספירה מספק אינה ספירה כלל, ויש לעיין.

בגדרי אמירת הספירה, ובדין לשון הקודש ושאר לשונות

טו. בגמרא מנחות ס"ה ב' ת"ר וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד, וכן נפסק בשו"ע או"ח סימן תפ"ט סעיף א', ומצוה על כל אחד לספור בעצמו, ונחלקו המפרשים האם הכונה שספירת העומר נצטווה כל יחיד ולא רק בית דין כמו ספירת יובל, או שהכונה שיש כאן דין מיוחד שכל אחד יספור בעצמו, ונפקא מינה שאין לצאת על ידי שומע כעונה.

ויעוי' במשנה ברורה שם ס"ק ה' דנחלקו אחרונים אם שייך לספור ע"י שומע כעונה, ובבאור הלכה שם בירר שדבר זה נחלקו בו רבוותא רבותנו הראשונים ע"ש.

וצריך באור מדוע באמת נשתנה ספירת העומר מכל המצוות התלויות באמירה כמו קידוש והבדלה דאם שמע מחברו ונתכון לצאת יצא, וביסוד הדברים שבארנו שספירת העומר אין ענינה אמירת נוסח מסוים, אלא מעשה של "ספירה" מובן מדוע ס"ל להני פוסקים דלא שייך בזה שומע כעונה, כיון שהוה כמעשה, ועל מעשה ספירה לא שייך לצאת ע"י שומע כעונה, והחולקים וסוברים דמהני בספירת העומר שומע כעונה לא חולקים על יסוד הדברים דספירה הוה מעשה, אלא ס"ל דכיון שמעשה הספירה נעשה ע"י אמירת המנין, אם כן שייך שתתיחס אליו האמירה ע"י שומע כעונה, ועי"ז נעשה על ידו מעשה הספירה.

טז. עוד כתב המשנה ברורה סימן תפ"ט ס"ק ה' בשם המגן אברהם ועוד פוסקים "דספירה מותר בכל לשון, ובלבד שיבין אותו הלשון, ואם אינו מבין אפילו ספר בלשון הקודש אינו יוצא דכיון לא ידע מאי קאמר אין זה ספירה" ובשער הציון שם ס"ק ו' הביא שהרב יעב"ץ צ"ל במור וקציעה חולק וסובר דמהני ספירה בלשון הקודש אע"פ שאינו מבין, וכן פסק בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א סו"ס קל"ט, וכתב

שער הציון ואף שבכל מקום יוצאין בלשון הקודש אפילו אינו מבין כמו שכתבנו לעיל בסימן ס"ב במשנה ברורה ס"ק ג', ובבאור הלכה שם, הכא גרע, ע"ש.

והנה איתא בשו"ע הלכות קריאת שמע סימן ס"ב סעיף ב' "יכול לקרותה בכל לשון" וכתב במשנה ברורה שם דדוקא כשמבין הלשון "אבל כשאנו קוראין שמע בלשון הקודש, וכן בתפלה וברכת המזון וקידוש ושאר ברכות אפילו אם אינו מבין הלשון יצא" ויש להבין מאי מעליותא דלשון הקודש שיוצאין בלא הבנה. ומדוע נשתנה מצות ספירת העומר שאינו יוצא יד"ח בלי הבנה אפילו ספר בלשון הקודש לדעת המג"א ועוד.

ובבאור הלכה ריש סימן ס"ב משמע דהסברא לחלק בין לשון הקודש לשאר לשונות "דלשון הקודש הוא לשון **מצד העצם** משא"כ שאר לשון איננו כי אם **מצד הסכמ המדינה**" וכן מוכח ממה שכתב שם "לשון הקודש דבו אפילו אינו שומע אותו כלל לא נתבטל ממנו שם לשון על ידי זה", ולפי סברא זו מסיק שקריאת שמע בלשונות אחרים מהני רק כשאנשי המדינה מכירים לשון זה, וכן הביא מהריטב"א, ועוד יצא דבר מחודש, לכאורה, לפי סברת הבאור הלכה, דאם יקרא ק"ש בלשון הקודש, אבל לא יאמר כמו שכתוב בתורה, אלא מילה אחרת בלשון הקודש הדומה לה במשמעותה, נמי יהא לזה מעלת לשון הקודש - ועיין להלן סעיף כ' - [ובחלק מספרי המשנה ברורה נדפסה הגהה על דברי הבאור הלכה ע"ש] אמנם האחרונים העירו דמפשטות דברי הרמב"ם פרק ב' מהלכות קריאת שמע הלכה י' שכתב "קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה" וכן מפשטות לשון השו"ע כאן נראה דסגי שהקורא עצמו מבין הלשון אף שאנשי המדינה לא מבינים אותו, ואם כן עדיין צ"ב הסברא לחלק בין לשון הקודש לשאר לשונות [וראה שיעורי ר' שמואל רוזובסקי נדרים סימן א'].

ובספר הזכרון להגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל שהו"ל ע"י מכון ירושלים מובא מכתב ידו שגם הוא תמה על הבאור הלכה וז"ל: "והנה יש להתבונן בפסקו של המשנה ברורה, דהנך דנאמרין בכל לשון, הוא דוקא במקום שאותה הלשון היא השפה המדוברת. א"כ באמירת הכהן לסוטה ובוידוי מעשר, שדינם של שני אלה הם בבית המקדש דוקא [רמב"ם פ"ג מסוטה ה"א ופי"א ממע"ש ה"ו], האם גם

בזה נימא, דאין זה אלא דוקא באם הלשון הזו היא השפה המדוברת בבית המקדש או בירושלים. - בודאי שרחוק מאד לאמר כן. ובע"כ דדיינינן בזה להיפך, דאדרבה דוקא משום דמקומן של אמירות אלו הוא בית המקדש ומכל מקום נתרבה בהן כל לשון, שמעינן דדין לשון בהך מילתא אינו תלוי במקום ההשתמשות בפועל ממש, אלא שתלוי הוא באפשרות ההשתמשות. דאם ישנן בני אדם בעולם שאפשר להם להשתמש בשפה זו, שוב יש לה דין לשון גם בבית המקדש. וכירנא מילתא שבאותם הימים סמוך להופעת ספר תורת הנזיר, נזדמן לי לנסוע מווילנא לרדין. ובשעת פרידה מהגאון ר' חיים עוזר זצוק"ל אמר לי שכשאהיה ברדין, אשתדל להשמיע את טענתי על הפסק של המשנה ברורה באזניו של ה"חפץ חיים" זצוק"ל. כמובן שעשיתי כדבריו. ... אמר לי כהאי לי שנא "בשעת מיר האבן געשריבען, האבען מיר גוט דורכגעטאן" רשמתי זה לזכרון". עכ"ל.

ולעצם הערתו של הגר"י הוטנר על הביאור הלכה. מהא דפרשת סוטה וידידי מעשר נאמרין בכל לשון [כדאיתא במשנה ריש פרק אלו נאמרין] [סוטה ל"ב ע"א] ודינם להאמר בבית המקדש ורחוק מאד לומר שזה דוקא אם לשון זה הוא המדובר בירושלים ובית המקדש.

אפשר ליישב מכיון שבית המקדש הוא מקום תפילה המיועד לכל העמים וכמ"ש הנביא ישעי' [נו. ו' ז'] ובני הנכר הנלוים על ה' וגו' והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפילתי וגו' כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים. וע"ש ברש"י שציין לתפילת שלמה בעת הקמת הבית [מלכים א' ח' מ"א-מ"ג] וגם אל הנכרי וגו' ובא מארץ רחוקה וגו' והתפלל אל הבית הזה אתה תשמע וגו' אשר יקרא אליך הנכרי. אם כן בית המקדש הוא תל תלפיות לכל אומה וכל לשון וכל שפה המדוברת בו נחשבת כשפה המדוברת במקום הזה. ולדוגמא: מרכז האו"ם השוכן בניו יורק ששם השפה המדוברת היא אנגלית אבל בתוך מרכז האו"ם יש כמה שפות רשמיות שמדוברים שם מכמה וכמה ארצות.

יז. וביארו אחרונים סברת החילוק **בין לשון הקודש** לשאר לשונות באופן אחר, דכשקורא קריאת שמע בלשון הקודש הריהו קורא את "עצם הפרשה" שנצטווה כמו שכתובה בתורה, ואכן לדעת רבי ברכות י"ג א', אין לקרות שמע

אלא בלשון הקודש, כדאיתא התם ת"ר קריאת שמע ככתבה דברי רבי, ולחכמים שריבו שאפשר גם בשאר לשונות מ"שמע בכל לשון שאתה שומע", נתחדש שיש עוד אופן לצאת יד"ח קריאת שמע, והוא ע"י **תוכן הדברים של הפרשה בכל לשון שמבין**, ולכן כשקורא בלשון הקודש אף שאינו מבין קיים את מעשה המצוה של קריאת הפרשה, משא"כ בתרגום ללשון אחר כל שלא הבין הרי לא קרא את תוכן הדברים [וראה מ"ב סי' ס"ב ס"ק ג', דפסוק ראשון בק"ש צריך להבין אפילו כשקורא בלשון הקודש מדין כונה]. וכן בתפילה ברכת המזון וקידוש וכו' כשאומר בלשון הקודש הריהו אומר את עצם טופס ומטבע הברכה שתקנו חז"ל, אבל בשאר הלשונות יוצא ע"י תוכן הדברים, ובלי שיבין מה שאומר אין לאמירתו כל משמעות.

וביסוד דברים אלו תתבאר שיטת הראב"ד בהשגות פרק ב' מהלכות קריאת שמע הלכה י' שכתב על הא דנפסק ברמב"ם [שם הלכה ח'] וצריך לדקדק באותיותיה, וכתב הראב"ד דדקדוק שייך רק בלשון הקודש אבל לא בשאר לשונות "לפי שכל הלשונות פירוש הן ומה ידקדק עוד אחר פירוש" והיינו כמו שנתבאר דלשון הקודש הוי "עצם הפרשה" וכמו שכתוב בתורה ויש לדקדק באותיותיה, אבל בלשונות אחרים אומרים רק את פירוש ותוכן הדברים ולא שייך בזה דקדוק הלשון. ודעת הרמב"ם שם דס"ל "והקורא בכל לשון צריך להזהר בדברי שבוש שבאותו הלשון, ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש" וכן נפסק בשו"ע סימן ס"ב סעיף ב', נראה דסובר דאמירה שלא בדקדוק אינה אמירת המילה כראוי, וחסר באמירתו, וכמו שיאמר מילה אחרת. אלא דצ"ע לשיטת הראב"ד מדוע צריך לדקדק כשקורא בלשון הקודש וכי כשקורא בלשון הקודש שלא בדקדוק גרע מקורא בלשון אחר, וצ"ע, ומצאתי בחידושי ר' שמואל שם שנדחק בישב קושיא זו, ע"ש.

וכל זה בשאר האמירות, אבל לענין ספירת העומר סוברים המגן אברהם ודעימיה, דאפילו בלשון הקודש לא יועיל כשאינו מבין מה שאומר דכיון שלא הבין הרי לא "ספר", וכלשון המג"א שהובא גם במשנה ברורה "דכיון דלא ידע מאי קאמר אין זה ספירה" - וראה להלן סעיף כ'.

לשון הקודש ושאר לשונות בנדרים, נזירות, שבועות, וספירת העומר

יח. במשנה נדרים ב' א' כל כינויי נדרים כנדרים, ובמשנה להלן י' א' האומר קונם קונם קונם הרי אלו כינויין, ונחלקו שם ר' יוחנן וריש לקיש אי הנהו כינויי לשון אומות הן, או לשון שבדו חכמים להיות נודר בו, ונתקשו הראשונים על ר' יוחנן הסובר דלשון אומות הן, וז"ל הר"ן ב' א' "ואיכא למידק לר' יוחנן דאמר לשון נכרים הם, מאי שנא דפריש הנך לישני דקונם קונח קונם טפי משאר לישני, לימא הנודר בכל לשון נדרו נדר". ותירצו בתוס' שם ד"ה כל כינויי "ואומר ר"י ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר אחרי שהם מבינים, והני דמתניתין אפילו לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר", והתוס' בנזיר ב' א' הוסיפו את ההסבר בזה, דעל הא דאיתא התם במשנה "כל כינויי נזירות כנזירות וכו' נזיק נזיח פזיח הרי זה נזיר". הקשו שם תוס' בד"ה נזיר "וא"ת ולרבי יוחנן מאי אריא הנך ג' לשונות, בכל ע' לשונות נמי אם קבל עליו נזירות באחד מהנך לשונות חייל עליה הנזירות, וי"ל דאיהי דגם בשאר לשונות אם מכירם ומבינם ומתכוין לקבל עליו נזירות הוי נזיר, אבל מהני לישני דמתניתין כי אמר נדרו באחד מן שלש לשונות הללו, חייל עליה נזירות נמי כי אין מתכוין דדמי טפי ללשון תורה מלשונות אחרים" עכ"ל, והיינו משום דג' כינויין אלו דמו ללשון הקודש. ובתוס' יו"ט בנזיר שם ד"ה נזיק תמה על תירוץ התוס' "ותימה דבלא כונת הלב אין כאן נזירות כלל שהנזירות מכלל הנדרים הוא כדכתיב כי ידור נדר נזיר, ובעינן פיו ולבו שוין וכדתנן במשנה ח' פ"ק דתרומות", והניח בצ"ע, וביארו אחרונים דכונת התוס' שבהני לישני דדמו ללשון הקודש מהני אפילו אינו מבין את פירוש המילה שאומר, אבל ודאי יודע שע"י אמירה זו נעשה נזיר, ומה שכתבו תוס' "אף שאין מתכוין" הכונה בדבריהם שאינו מכוון את פירוש המילה שאמר ואינו מבינה, אבל יודע שע"י זה יהא נזיר, ואמנם התוס' בנדרים לא כתבו שאינו מתכוין אלא רק שאינו מבין הלשון, ויעוין בחידושי הגרי"ז נזיר אות ג', וכן משמע בכונת תוס' מהרשב"א נדרים ב' א' שכתב "ותירצו בתוס' דודאי כל שנדר בכל לשון שהוא מבין נדריו נדרים אבל הני דמתניתין אע"פ שאין מבין משמעות הלשון של הנדר" וראה גם לשון הרשב"א שהובא להלן בסעיף י"ט. שו"ר ביעב"ץ נזיר ב' א' שהגיה בתוס' במקום "אין מתכוין" צ"ל "אין מכירים" ואתי שפיר.

יט. והנה הרשב"א תמה על תירוץ התוס' וכתב "ואיני יודע טעם לדבריהם

שאם נדר באחד משאר הלשונות ומתכוין לנדר אע"פ שאינו מבין משמעות הלשון מ"מ חל הנדר דפיו ולבו שוין הן, ואם אתה מצריכו להבין משמעות הלשון ממש, ולא קרינן פיו ולבו שוין עד שיבין משמעות הלשון ממש, אף בקונם וקונח לא יהא נדר ומאי שנא הני ומסתברא דאין הפרש בין אלו לשאר הכנוין וכו', ע"ש.

ויש להבין לכאורה מדוע תמה הרשב"א על החילוק בין לשון הקודש לשאר לשונות, והלא מצאנו זאת בכל האמירות כמו קריאת שמע וכו' וכמשנ"ת, וביאור כונת הרשב"א נראה על פי מה שמובא בחידושי הגרי"ז סוטה ל"ב ב' וכן בנזיר ב' א', שהקשה על התוס' וכי בנדר יש דין "לשון" והלא יש רק דין "ביטוי שפתיים" ואם כן מאי נפק"מ בין לשון הקודש לשאר לשונות, והניח בצ"ע, והיינו דבשלמא בקריאת שמע וכדומה יש "פרשה" בתורה, וכל שאמרה בלשון הקודש אמר את "עצם הפרשה" ואלו בשאר לשונות אומר רק את תוכן ותרגום הדברים ולכן בשאר לשונות הבנת הדברים מעכבת וכמשנ"ת, אבל בנדר ונזיר ליכא פרשה שיש לאמרה, ורק דנאמר דין לבטא בשפתים שיש להוציא הנדר בפיו, ומה הסברא לחלק בזה בין לשון הקודש לשאר הלשונות, וכי בקנינים וכיו"ב נחלק באיזה לשון הוא מדבר וצ"ב.

כ. והנראה לבאר בשיטת התוס' דס"ל דאמנם קבלת נדרים ונזירות אין בהם "פרשה" שיש לאמרה כלשונה, אבל "נזיר" וכן "קרבן" הם "מושגים שחדשה תורה" ומבלעדי התורה לא קיימים, ולכן רק הלשון של התורה מבטא את הענין, ואילו יאמר אדם את תרגומם בלשון אחרת הרי אמר רק את תרגום המושג, ונראה שאפילו יאמר בלשון הקודש מילה אחרת במקום לשון התורה כגון שיאמר "מופרש" במקום "נזיר" נמי לא תהיה בזה מעלת לשון הקודש דכל שאמר נזיר וכיו"ב אמר את המושג התורני, וכל לשון אחר הוא רק כמו תרגום ואמירת התוכן אבל לא אמר את המושג עצמו, וכיוצא בזה בקריאת שמע אם יאמר במקום "שמע" "האזן" וכל כיו"ב בלשון אחר מהכתוב בפרשה לא יהא בזה מעלת לשון הקודש, ומדויק לשון התוס' סוטה ב' א' ולשון הרשב"א נדרים ב' א' שנקטו "לשון התורה" ולא נקטו "לשון הקודש". [ומה שמצאנו נדר גבי יעקב קודם מתן תורה, וכן שבועה גבי אברהם. כתבו אחרונים דליכא בזה כי אם הבטחה. אבל לא חלה בזה

חלות ולא היה לאו דבל יחל וכו', וראה שו"ת אבני נזר חלק יו"ד סימן ש"ו סעיפים ט"ז, י"ז].

וזו כונת תוס' בנדרים ובנזיר שלשון הדומה ללשון נזיר או ללשון קרבן יש בהם מעליותא שיחולו אפילו לא מבין משמעות המילה וכמשנ"ת, ולדברנו נמצא דמעלת קבלת הנדר והנזירות בלשון הקודש היא רק בעצם מילת המושג "נזיר" ו"קרבן" אבל במילת "הריני" או "ככר זה" או מילות אחרות בלשון קבלתו, בזה אין מעלה ללשון הקודש על שאר הלשונות. וחדשו תוס' דכינים ללשון התורה יש בהם המעלה של לשון התורה.

ובחלקת יואב מהדורא תנינא סוף סימן א' נסתפק בחלק מהאמירות שצריך ללשון הקודש, אם הכונה "לשון התורה" או "לשון הקודש" וסגי אף במילים אחרות מלשון התורה, ובשו"ת אגרות משה או"ח א' סימן ל"ב מתפלא על ספקו ופשוט לו דודאי צריך "לשון התורה".

והנה איתא במשנה סוטה ל"ב א' אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה ווידוי מעשר קרית שמע ותפלה וברכת המזון, ושבועת העדות ושבועת הפקדון, ובגמ' שם יליף לכולהו מקראי דנאמרין בכל לשון, ושם בגמ' ל"ג א' "ושבועת העדות דכתיב ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה בכל לשון שהיא שומעת, שבועת הפקדון אתיא תחטא תחטא משבועת העדות".

ובחידושי הגרי"ז שם תמה "על הא דתנן במתניתין שבועת העדות ושבועת הפקדון בהדי אלו הנאמרין בכל לשון ויליף ליה התם מקראי, והרי בהם אין כלל דין לשון וקריאת פרשה, ומהיכ"ת דניבעי דוקא לשון הקודש דהוצרך לומר דנאמרין בכל לשון, וצריך לומר כמו שפירש"י להלן [ל"ג א' ד"ה שבועת העדות] דס"ד דבעינן דומיא דשבועת הר גריזים והר עיבל שהוא בלשון הקודש או כדפירשו התוס' [שם, ד"ה שבועת העדות] דהו"א דנילף קול קול ממשה, ומשום הכי בעינן קרא דמהני בכל לשון".

והנה הגרי"ז הביא מרש"י ותוס' שהיה ס"ד דנבעי דוקא לשון הקודש בשבועה

משום דהינו לומדים מקראי, אבל עדיין טעמא בעי דמה היא הסברא שתהיה הוה אמינא דיש מעליותא בשבועה בלשון הקודש וכמו שהקשה הגרי"ז.

ולדברינו אתי שפיר, כיון ששבועה נמי הוי "מושג תורני" כמו נזיר וקרבן, וכמשנ"ת, ולכן צריך לחדש דסגי גם בכל לשון.

ובמעלת לשון הקודש בספירת העומר. שלדעת הגאון יעב"ץ זצ"ל יוצאים יד"ח אף כשאינו מבין הלשון. ואפילו לשיטת המג"א שאינו יוצא, היינו רק משום חסרון אחר דכל שאינו מבין הרי אינו "סופר", אבל מצד הלשון גם לדעת מג"א היה צריך להיות כאן מעלה בלשון הקודש, אף שבספירת העומר ליכא "אמירת פרשה" וגם לא קיים כאן "מושג תורני" כמו בנזיר וקרבן, ונראה הבאור דכיון שצותה תורה וספרתם, וצריך לספור בפה ולא סגי במחשבה, אם כן עצם צורת קיום המצוה היא בלשון התורה שהוא לשון הקודש, וספירה בלשון אחרת הוי כתרגום, ויל"ע.

בנדרי מצות עשה שהזמן גרמא בספירת העומר,

בביכורים, ובקידוש לבנה וקידוש החמה

כא. פסק הרמב"ם בפרק ז' מהלכות תמידין ומוספין הלכה כ"ד דספירת העומר מצוה על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן ונשים ועבדים פטורין ממנה, ובכסף משנה שם "משום דמצות עשה שהזמן גרמא הוא" וכן כתב החינוך במצוה ש"ו, וכן נפסק במשנה ברורה סימן תפ"ט ס"ק ג', אמנם בחידושי הרמב"ן על מסכת קידושין דף ל"ד א' מצאנו חידוש גדול שמונה את ספירת העומר בהדי המצוות שאין הזמן גרמא וז"ל "ובמצוות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא מורא וכיבוד, ביכורים וחלה כיסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, ספירת העומר, פריקה טעינה פדיון פטר חמור ורוב המצוות כן, עכ"ל, והדבר צריך ביאור דספירת העומר נראית לכאורה פשוט כמצות עשה שהזמן גרמא, והגרי"פ פערלא במבוא לבאורו על ספר המצוות לרס"ג [עמוד ל"א] כתב "ולפום ריהטא אין לך מצוה שהזמן גרמא יותר מזו" וע"ש שהגרי"פ פערלא הוכיח שהרמב"ן לאו יחידאה, ומכמה גאונים וראשונים משמע כהרמב"ן, דלא הוי מ"ע שהזמן גרמא, ונשים חייבות בה ע"ש. וצ"ב.

כב. וליישב שיטת הרמב"ן כתבו כמה אחרונים [הגרי"פ פערלא במבוא שם, ובדברי יחזקאל סימן מ"ה אות ד' ובאמת שכבר הקדימם אחד מהראשונים והוא מהר"ם חלאוה הנדפס בספר שיטות הקדמונים על ב"ק עמוד של"ד] על פי יסודו של הטורי אבן במסכת מגילה דף כ' ע"ב ד"ה ולוידוי מעשר, והובאו דבריו בתוספות רעק"א במשניות בכורים פרק א' משנה ה', דאיתא שם שהאשה מביאה ביכורים ואינה קוראה, משום שאינה יכולה לומר "אשר נתתי לי ה'" שלא נתחלקה הארץ לנקבות, וקשה תיפוק ליה דאשה פטורה ממצות בכורים דמצותה רק מעצרת ועד החנוכה כדאיתא התם במשנה ו' ואם כן הוי מצות עשה שהזמן גרמא, [וראה חינוך מצוה צ"א ומנח"ח שם ס"ק י' מ"ש בזה].

וכתב שם בתוס' רעק"א "והא דלא הוי מצות עשה שהזמן גרמא דהא זמן הבאת בכורים הוא מן החג ועד חנוכה, דדוקא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו זהו מקרי זמן גרמא אבל הא דמן חנוכה ואילך אינו מביא אינו מצד עצמו של הימים שגורם שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם שאין מצויין על פני השדה, ואילו היו מצויין עוד על פני השדה היו הימים ימי הבאה, וכן הא דאחר החג אינו זמן קריאה אינו מצד עצמו של הימים אלא דבר אחר גורם להן, דאין קריאה אלא בזמן שמחה שזהו בזמן קצירה ולקיטה שאדם שמח בהם ואלו היה גם אחר החג זמן קצירה ולקיטה היה באמת ראוי לקריאה, הלכך לאו מצות עשה שהזמן גרמא נינהו, משום הכי נשים מביאות, וגם מקריאה לא מפטרי רק ממקרא דאינן יכולין לומר אשר נתת לי".

וביסוד דברים אלו ביארו האחרונים את דעת הרמב"ן וז"ל הגרי"פ פערלא שם "ומעתה לפי"ז ממילא מבואר דמצות עשה של ספירת העומר נמי כיון דטעמא דזמן המצוה הוקבע באותו הזמן היינו רק משום שתלויה בעומר כדכתיב מיום הביאתכם את עומר התנופה וגו' וכתב מהחל חרמש בקמה תחל לספור וגו' ואם כן לא הזמן מצד עצמו גורם שלא תתקיים המצוה בזמן אחר אלא דבר אחר הוא שגורם לקביעות זמן זה, הלכך אין זו מצות עשה שהזמן גרמא ואית לן למימר שהנשים חייבות בה, כן נראה מוכרח בכוונת הרמב"ן ז"ל ולשיטתיה אדיל דקחשיב גם הבאת בכורים בכלל המצוות שאין הזמן גרמא וכדמוכח ממתניתן דפ"א דבכורים, עכ"ל.

כג. כתב המגן אברהם ריש סימן תכ"ו בשם השל"ה, דנשים פטורות מקידוש לבנה משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, והקשה עליו בחכמת שלמה בשו"ע שם "ולדעתי זה הוא תמוה מאד ואין לו ענין כלל למ"ע שהזמן גרמא, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן כגון במצה או סוכה ולולב וכדומה דמצוה זו אפשר להתקיים בחשון כמו בתשרי ואייר כמו בניסן, ואעפ"כ אמרה התורה שבימים האלו חייב ומכאן ואילך פטור דהוי מ"ע שהז"ג לכך נשים פטורות, אבל בלבנה אטו הוה לה מניעה מכח הזמן, זה הוי המניעה מגוף המצוה דלא שייכי אז וכו' ואם כן הוי מניעת הברכה שאין כאן גוף הדבר לברך עליו וכו' ואין המניעה מכח הזמן רק מגוף הלבנה ואין זה מצות עשה שהזמן גרמא", וסברת החכמת שלמה היא כמו סברת רעק"א בשם טורי אבן.

כד. ויש לעיין דהנה מהמשנה בבכורים מוכח דבכורים הוי מ"ע שהזמן גרמא ונשים חייבות, ולכאורה ההסבר כמ"ש הטורי אבן ורעק"א דאין הכי נמי מצות בכורים אינה נוהגת כל השנה, אבל הסיבה היא לא שהמצוה מוגבלת לזמן מסוים, אלא מפני דבר אחר, וזה נקרא מצות עשה שאין הזמן גרמא, והאחרונים הסבירו בזה את שיטת הרמב"ן דספירת העומר הוי מצות עשה שאין הזמן גרמא.

והנה אנו קיי"ל להלכה כשיטת הרמב"ם והחינוך דספירת העומר הוי מצות עשה שהזמן גרמא, ואם הסברות בבכורים ובספירת העומר תלויים זה בזה והנדון דומה כמ"ש הגרי"פ פערלא והדברי יחזקאל, אם כן איך נפרש לדין את המשנה בבכורים מדוע נחשבת מצות בכורים למצות עשה שאין הזמן גרמא, ועוד מדוע השל"ה והמגן אברהם ס"ל דקידוש לבנה הוי מצוה שהזמן גרמא, ולא חשו לסברת החכמת שלמה לדמותה להמצות שהגבלת הזמן בהם הוא מצד דבר אחר, ונחשבות למצוות שאין הזמן גרמן.

כה. והנראה בזה דכל הני רבוותא מחלקים בין בכורים לספירת העומר, דבמצות בכורים לא נאמר בתורה שום זמן לקיום המצוה, והא דמביא רק מעצרת עד החנוכה הוא משום דכתיב תביא מארצך ואנו יודעים שרק בזמן זה הפירות מצויין בשדה, וכן הא דקורא רק עד החג משום דכתיב בפרשת בכורים ושמחת בכל הטוב ואין קריאה אלא בזמן שמחה מעצרת ועד החג שאדם מלקט תבואתו

ופירותיו ושמח בהם, אם כן נמצא שאין הגבלת הזמן תלויה במצוה, אלא המציאות היא הקובעת את זמן הביכורים. משא"כ במצות ספירת העומר הרי זמנה מפורש בתורה וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה וגו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום והקרבתם מנחה חדשה וגו', ואם כן נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא, וגדר הדברים נראה שאמנם הספירה תלויה בהקרבת העומר, אך לכל אלו יחדיו להבאת העומר למנין הימים שביניהם ולהבאת שתי הלחם, לכל אלו קבעה תורה זמן והם כולם מצוות שהזמן גרמן.

כו. ובשיטת המג"א והשל"ה הסוברים דמצות קידוש לבנה נחשבת זמן גרמא ולא דמי לביכורים, מצאתי הסבר בשו"ת מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון אות כ"ו. וז"ל: באו"ח סימן רכ"ט סעיף ב' בדין הרואה חמה בתקופתה, נראה לי דנשים חייבות גם כן ולא הוי מצות עשה שהזמן גרמא כברכת לבנה, דאינו רק לפי שלא נמצא רק בעת ההיא, משא"כ בלבנה אחר חצי החודש אף שהיא במילוי זה מכל מקום אין מברכין, ותלי בזמן, וכו' ע"ש, אבל בביכורים יודו לסברת הטורי אבן שהזמן הוא לא מצד המצוה אלא מצד המציאות, ואינה מצות עשה שהזמן גרמא.

כז. ויש עוד מקום בסברא להגדיר מדוע סובר הרמב"ן ודעימיה דספירת העומר נחשבת כמצות עשה שאין הזמן גרמא, דכל המצוות שהזמן גרמן הם מעשה ששייך לעשותו תמיד והתורה הגבילה את חיובו לזמן כגון מצות לולב שחיובו מוגבל רק לחג הסוכות, אבל מצות ספירת העומר מצוותה לספור שבעה שבועות אלו, ושבעה שבועות אלו לא נמצאים רק פעם בשנה, וכמו שלא נאמר שמצות פדיון הבן זמן גרמא, וכמובן שאין הזמן גרמא אלא תמיד כשיש בכור יש לפדותו, והכי נמי תמיד כשבאים שבועות אלו יש למנותם, וכמובן שאין ענין המצוה "לספור ימים" אלא שמצוה זו לספור ימים, מוגבלת רק לשבעה שבועות, ופשוט דאין הדבר כן, אלא המצוה היא "לספור שבועות אלו", ונמצא שאין מצות ספירת העומר מוגבלת בזמן אלא אדרבא הזמן הוא ה"חפצא" של המצוה שאותו יש למנות, ואינה בגדר מצוה שהזמן גרמא. ומצאנו באחרונים כעין דברים אלו.





ל"ג בעומר

מעין עולם הבא יום שבת מנוחה

רבי יהודה קארי ליה [לרשב"י] שבת וכו' מה שבת לה' קודש אוף
רבי שמעון שבת לה' קודש [זוהר פרשת נשא דף קמ"ד ע"ב]

א

מזמור שיר ליום השבת

א. בגמרא [ראש השנה ל"א א'] תניא רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא בראשון מה היו אומרים [הלויים במקדש] לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו, בשני מה היו אומרים גדול ה' ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהם ונתעלה וישב במרום, בשלישי היו אומרים אלוקים ניצב בעדת קל על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו, ברביעי היו אומרים קל נקמות ה' על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן, בחמישי היו אומרים הרנינו לאלוקים עוזנו על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו, בשישי היו אומרים ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן, בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת.

אמר רבי נחמיה מה ראה רבי עקיבא לחלק בין הפרקים הללו, - וברש"י "שכל ששת ימים נאמרין הפרקין הללו על שם שעבר, ושל יום השבת על שם להבא", כלומר שר' נחמיה תמה על רבי עקיבא מדוע השיר בכל יום הוא על בריאת העולם הזה בששת ימי בראשית, ורק בשבת משוררים על עולם הבא דלעתיד - ולכן סבר ר' נחמיה "בשביעי על שם ששבת", פירוש דמזמור שיר ליום השבת נאמר על שם השביתה ממעשה בראשית, ולא על לעתיד לבוא. [וכע"ז שיטת ר' נחמיה במד"ר איכה א. סוף פסקה א'].

ובמשנה סוף מסכת תמיד נקטו כשיטת רבי עקיבא "בשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים", וכן אנו אומרים אחרי תפילת מוסף בשבת, ויש לבאר את סברת רבי עקיבא ובמה נחלק עם רבי נחמיה.

ב. איתא בחז"ל דמזמור שיר ליום השבת אדם הראשון אמרו, ובמדרש [שוחר טוב צ"ב ב'] כיון שראה אדם כוחה של שבת, בא לומר הימנון לשבת מזמור שיר ליום השבת וכן שם בשוח"ט [צ"ב, ז] דאדם הראשון אמרו. וקשה שהרי אמרו ז"ל ומובא ברש"י תהילים [צ' א'] שי"א מזמורים שמתפילה למשה ואילך משה רבנו אמרם ובתוכם מזמור שיר ליום השבת.

וביארם במדרשות [בראשית רבה כ"ב י"ג ופרקי דרבי אליעזר פרק י"ט] ר' ישמעאל אומר המזמור הזה אדם הראשון אמרו ונשכח בכל הדורות עד שבא משה וחדשו, ויש להבין את משמעות הדברים מדוע אדם אמרו, ואח"כ נשכח עד משה, והוא שחזר ואמרו.

ב

וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד [ישעי' נ"ח, י"ג], מאן הוא קדוש ה' דא רשב"י [זוהר פרשת נשא דף קמ"ה ע"א].

ג בתורת כהנים על הפסוק בפרשת בחוקתי [ויקרא כ"ו ו'] והשבתי חיה רעה מן הארץ, ר' יהודה אומר מעבירם מן העולם, רבי שמעון אומר משביתן שלא זיקו, אמר רבי שמעון אימתי הוא שבחו של מקום, בזמן שאין מזיקין או בזמן שיש מזיקין ואין מזיקים וכו' וכן הוא אומר מזמור שיר ליום השבת למשבית מזיקין מן העולם משביתן שלא זיקו וכן הוא אומר [ישעיה י"א ז'] וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ וגו' ושעשע יונק על חור פתן וגו' מלמד שתינוק מישראל עתיד להושיט את ידו לתוך גלגל עינו של צפעוני, ע"ש.

וקשה שהרי כל הפרק בישעי' מדבר על לעתיד לבוא, מתחיל [שם א'] ויצא חוטר מגזע ישי וגו' ונחה עליו רוח ה' וגו' והריחו ביראת ה' וגו', ומסיים [שם ט'] כי מלאה הארץ דעה את ה', ואיך מביא ר' שמעון ראי' מכאן לבאר את הפסוק

והשבתי חיה רעה מן הארץ שנאמר על הזמן שיכנסו לארץ ישראל, וכן יש לבאר מדוע נחלקו בזה ר' יהודה ור' שמעון [וראה רמב"ן שם].

ד. בגמרא [ברכות ל"ה ב'] ת"ר ואספת דגנך וכו' הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי רבי ישמעאל, רבי שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה וכו' תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנאמר [ישעי' ס"א ה'] ועמדו זרים ורעו צאנכם ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנאמר ואספת דגנך.

וגם כאן צריך באור איך מביא רשב"י ראייה מהפסוק דועמדו זרים וכו' והלא כל הנבואה שם נאמרה על לעתיד לבוא. ע"ש.

ה. וראה שם בתוס' ד"ה כאן שנתקשו איך שייך לאוקי הפסוק דואספת דגנך באין עושין רצונו של מקום והלא הגמ' מוקי לה קודם בעושין רצונו, וראה במהרש"א [ד"ה שנאמר] שהקשה והרי בפסוק עצמו מפורש דואספת מיירי בעושין רצונו, דכתיב והיה אם שמוע וכו' לאהבה את ה' וכו' ע"ש.

ותירצו תוס' כונת רשב"י שהפסוק דואספת מיירי אמנם בעושין רצונו, אבל מדרגת מלאכתן נעשית ע"י אחרים נאמרה רק על "צדיקים גמורים" ויש להבין מהי דרגת "עושין רצונו", ומהי דרגת "צדיקים גמורים".

ו. בגמרא [שבת ל"ג ב'] דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ויתבי יהודה בן גרים גבייהו, פתח רבי יהודה ואמר כמה נאים מעשיהן של אומה זו תקנו שווקים תקנו גשרים תקנו מרחצאות, ר' יוסי שתק, נענה רשב"י ואמר כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן וכו' הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות אמרו יהודה שעילה יתעלה יוסי ששתק יגלה לציפורי שמעון שגינה יהרג, אזל הוא ובריה טשו בי מדרשא, וכו' אזלו טשו במערתא אתרחיש ניסא, איברי ליה חרובא ועינא דמיא וכו'.

ונראין הדברים דרשב"י שגינה את מלכות רומי נהג לשיטתו כדאיתא [ברכות ז' ב'] אמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו ור' יוחנן

אמר משום רשב"י מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה ומוקמינן בגמ' ואבע"א וכו' ולא קשיא הא בצדיק גמור והא בצדיק שאינו גמור והיינו דרק לצדיק גמור מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז, וראה מהרש"א [ד"ה כמה נאים] שכתב שר' יהודה עילה את מלכות רומי "מפני יראת מלכות" ע"ש. וזה לכאורה כהשיטה שאין להתגרות ברשעים וכו'. ועוד כתב שם מהרש"א "ודברי רבי שמעון הם בעצמם דברי הקב"ה לאומות העולם ביום הדין לעתיד כדאיתא בהדיא בריש פרק קמא דעבודה זרה [דף ב' ע"ב]. ויש לבאר מובנו של "צדיק גמור".

ז. ובהמשך הגמ' בשבת שם אתא אליהו וכו' נפקו חזו אינשי דקא כרבי וזרעא אמר מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף יצתה בת קול ואמרה להם להחריב עולמי יצאתם, חזרו למערכתכם וכו' איתיבו תריסר ירחי שתא וכו' יצתה בת קול ואמרה צאו ממערכתכם, נפקו, כל היכא דהוה מחי ר' אלעזר הוה מסי רבי שמעון אמר לו בני די לעולם אני ואתה. [ובטעם מדוע ר' אלעזר מחי ור' שמעון מסי מובא בשם מהר"ל והגר"א בעין יעקב המבואר].

וכתב רש"י דרשב"י אזיל לשטתיה במסכת ברכות דאמר אפשר אדם חורש וכו' תורה מה תהא עליה, וראה רש"י שם שכתב "ועוסקין בחיי שעה, דאפשר ע"י נכרים והקב"ה מחלק מזון וריוח לעושי רצונו" וזו שיטת רשב"י דועמדו זרים ורעו צאנכם. ומה שאמר רשב"י לר' אלעזר בנו אחרי י"ב חודש די לעולם אני ואתה" כתב רש"י "די לעולם בעוסקי תורה אני ואתה" וכתב מהרש"א "וז"ל: ויותר נראה לפרש ע"פ מ"ש פרק לולב וערבה [סוכה מ"ה ע"ב] שאמר רשב"י ראיתי בני עליה והן מועטין וכו' אם שנים הן אני ובני וכו' ומסיק שם דהיינו דעיילי בלא בר ע"ש, ויש לבאר את שיטתו של רשב"י, והגדרת "בני עליה" ויתבאר להלן.

ג

נשמה יתרה

ח. בגמרא [ביצה ט"ז א'] א"ר יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל מצות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסיא חוץ משבת שנתן להם בצנעא שנאמר [שמות לא] ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם [וראה רבינו בחיי שמות ל"א י"ז, ומהרש"א ד"ה בצנעא] אי הכי לא ליענשו נכרים עלה - וברש"י "ואנן אשכחן

שחזר הקב"ה להענישן על התורה ועל המצוות דכתיב וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן וכו'".

ותירצו בגמ', שבת אודועי אודעינהו מתן שכרה לא אודעינהו, ואי בעית אימא מתן שכרה נמי אודעינהו נשמה יתרה לא אודעינהו, דאמר ר' שמעון בן לקיש נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת ווי אבדה נפש.

ויש להבין דהלא הפסוק ביני ובין בני ישראל וגו' שממנו נדרש הענין שנתן להם בצנעא הרי נאמר על כל השבת ואיך מוקמינן דקאי רק על ענין הנשמה היתרה.

ט. ונראה דהיות ויום השבת הוא מעין העולם הבא, ואם כן איך שייך שאדם בעוה"ז נשמה בגוף יזכה לעוה"ב, ומה לילוד אשה שייכות לעולם הנשמות, ולכן כדי להטעים את ישראל טעם שבת מעין העוה"ב, רומם והגדיל הקב"ה את נשמות ישראל בנשמה יתרה שעל ידה יתקרבו למדרגת המלאכים להיותם בני העולם הבא. וע"י מדרגה זו זוכין ישראל בשבת קודש למדרגות רמות בדבקות בבורא יתברך שמו, בבחי' הנאמר על העוה"ב צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, וכן ביארו הראשונים שע"י הנשמה היתרה מקבל האדם כוח בשבת להשגות גבוהות ודבקות בה', וכן כתוב בשיטה מקובצת בסוגיין "נשמה יתרה פירוש ועל זה חל עליו שפע אלוקי ושכל יותר לעסוק בתורה ולעיין במעשה ה'" וכן כתב רבי אברהם בן הרמב"ם [המספיק לעובדי ה' עמוד ט"ו] דברים נפלאים מאד בדבקות בה' המושגת בשבת קודש "שנתעלה למעלת הקדושה האמיתית ושמח בעושהו על שהאיר לו בזיו השכינה להגות בו ולהיווכח בגדלותו וכו' השיג בפנימיותו יראת ה' ואהבת שמים ותשוקת קל חי וכו', וקולות מתדפקים על אזניו, והוא תפוס בשרעפיו ולא ישמעם ועיניו נופלות על חזיונות של ממש וכמו טחו מראיתם וכו' כמו שנאמר [ישעיה כ"ו] לשמך ולזכרך תאות נפש" וראה זוהר [ח"ג דף רמ"ב ב'] ובשבת וכו' לכל חד מישראל, והכי נחית ליה נפש יתירה כפום דרגא דיליה, וראה שם חילוקי המדרגות בארוכה.

י. ולכן מובן תירוץ הגמ' "נשמה יתרה לא אודעינהו" מכיון ששער הכניסה

לשבת קודש מעין העוה"ב, הוא רק ע"י קבלת הנשמה היתרה, א"כ אם אין לעכו"ם שייכות לזה, הרי נמצא שכל מהותה של שבת ניתנה בצנעא, ורק "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם", ובאור החיים [שמות ל"א י"ג] כתב "אות היא ביני וגו' עולם שכולו שבת, והוא מושלל ההשגה, זולת ע"י מצות שבת והיא נשמה יתרה הבאה ממנו" ובאמת שגם את תירוץ הגמ' "מתן שכרה לא אודעינהו" וכן מה שנאמר שם בגמ' לעיל דמתן שכרה של שבת לא עבידא לאגלויי, לא ניתן לפרש כפשוטו, שקאי על השכר הניתן בעוה"ב על קיום המצוות, שהרי אם כן קשה דהרי על כל המצוות נאמר [אבות ב' א'] "שאינ אתה יודע מתן שכרן של מצוות" וע"ש ברע"ב שלא נתפרש בתורה שכר המקיים מצות עשה, ומאי שנא מצוות שבת, ויש לעיין. [וראה עוד בענין נשמה יתירה להלן סעיף נ"ה].

ד

דמסתכלי באספקלריא המאירה ודעיילי בלא בר [סוכה מ"ה ב']

יא. איתא בזוהר פרשת נשא [חלק ג' דף קמ"ד ע"ב] רבי יהודה קארי ליה [לרשב"י] שבת דכולהו שיתא מיניה מתברכין, דכתיב שבת לה' קודש לה' מה שבת לה' קודש אוף רבי שמעון שבת לה' קודש, ובגמרא [סוכה מ"ה ב'] ואמר חזקיה א"ר ירמיה משום רשב"י, ראיתי בני עליה והן מועטין אם אלף הן אני ובני מהן, אם מאה הם אני ובני מהן אם שנים הן אני ובני הן, ומבואר שם בגמרא שהמעלה ברשב"י ובנו וכן בל"ו הצדיקים יותר משאר הצדיקים הוא דהם "מסתכלי באספקלריא המאירה" וברשב"י בני עליה כת המקבלין פני שכינה מועטים הם, אספקלריא מחיצה שחוצצת ביניהם לשכינה מאירה, כמראה זו שרואין בה ויש צדיקים שאין מאירה להם כל כך ואין יכולים לראות ממש, [וראה מהרש"א ד"ה הא דמסתכלי].

ועוד מעלה מיוחדת ברשב"י ובנו "דעיילי בלא בר" וברשב"י בבר ברשות, דעיילי בלא בר בלא רשות, מועטין הן ע"ש. והיכן נכנס אדם שלא ברשות הלא בביתו שבו הוא דר.

וכתב המהרש"א "ראיתי בני עליה, למעלה בשמים קרי ליה עליה, והצדיקים שבארץ השייכים שם קרויים בני עליה וכו'" וכן איתא בירושלמי [ברכות פרק ט']

הלכה ב' [כ"ן הוה רבי שמעון בן יוחאי אומר אני ראיתי בני העולם הבא ומיעוטיין הן. אין תלתין אינון אנא וברי מנהון, אין תרי אינון אנא וברי אינון".

יב. ובבאור הענין נראה די שנם שלוש תקופות, התקופה הראשונה היא הבריאה קודם החטא כשאדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה היה שרוי בגן עדן, בקירבת ה' ואיתא בחז"ל [בר"ר כ"א א'] שהיתה מחיצתו לפנים ממלאכי השרת. התקופה השנייה אחרי שחטא וירד ממעלתו כדכתיב [בראשית ג'] וישלחו ה' אלקים מגן עדן לעבד את האדמה אשר לקח משם ויגרש את האדם וגו', ובתנא דבי אליהו [פרק א'] מלמד שנתן לו הקב"ה גירושין כאשה, והתקופה השלישית לה אנו מצפים ומייחלים היא מה שיהיה לעתיד לבוא כשנזכה שוב לקירבה הגדולה להנות מזיו השכינה וכמו שאמרו ז"ל בתורת כהנים ומובא ברש"י [ויקרא כ"ו י"ב] והתהלכתי בתוכם אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני, יכול לא תראו ממני תלמוד לומר והייתי לכם לאלוקים.

יג. ורבי שמעון בר יוחאי זכה בצדקתו ותורתו למדרגות של קודש הקדשים אשר עין לא ראתה, וכמו שאיתא בגמרא [שבת י"א] רשב"י וחבריו שתורתן אומנתן, ובזוהר [ח"ג דף רל"ח ע"ב] תורתם אומנתם דלא זאת שכינתא מנהון כל יומיהון.

וביאר בספר משך חכמה בפרשת בחוקתי [ויקרא כ"ו ו'] שיש צדיק שבלתי אפשרי שיהיה דבוק לאלקות בלי הפסק, לכן ברגע אשר נפסק דבקותו עלול למקרים רעים, אבל רשב"י וכו' שדבוקים תמיד להבורא יתברך בלי הפסק אז אין עוד מלבדו כתיב, והוא למעלה מעולם הטבעי ואינו עלול למזיקין ולשום פגע רע ח"ו. וע"ש מש"כ ממורה נבוכים. ובתניא [פרק י'] ביאר ד"צדיק גמור" זה שנהפך הרע שלו לטוב. ועל מדרגה זו אמר רשב"י ראיתי בני עליה והם מועטים וכו'.

ומדרגה זו אשר אליה הגיע רשב"י היא מדרגת אדם הראשון קודם החטא, ובבחינת עולם הבא העתיד לבוא, שזכה להשיגה אפילו בעולמו עולם של הסתר אחרי הגירושין מגן עדן וקודם זמן העולם הבא, ולכן רואה את השכינה מקרוב בלי הסתר וריחוק ב"אספקלריא המאירה" וגם "עייל בלא בר" כי הוא "בן עליה בן העולם הבא" ואדם כשנכנס לביתו, בכיכול, אינו צריך לנטילת רשות.

יד. ובחינה זו בהשגה ובקירבת ה' נקראת "שבת" שבה זוכין ליתר נשמה, ואמנם מכונה השבת [זוהר ח"ב דף ר"ה ע"א] האי יומא יומא דנשמתין ולא יומא דגופא, כי בה זוכין ישראל לטעום מטעם העוה"ב וכדאיתא באותיות דרבי עקיבא [דף תט"ז] בשעת מתן תורה קרא הקב"ה לישראל ואמר להם, בני מקח טוב יש לי בעולם ואני נותן אותו לכם עד עולם אם תקבלו את תורתי ותשמרו את מצוותי, משיבים ואומרים לפניו, רבש"ע איזה מקח טוב שאתה נותן לנו אם נשמור את תורתך, משיב הקב"ה ואומר זה העולם הבא, משיבין ישראל ואומרים רבש"ע הראינו דוגמה של עוה"ב, משיב הקב"ה, ואומר להם זה שבת שהוא אחד משישים של עולם הבא שכולו שבת. ואמרו חז"ל [ברכות מ"ז ע"ב] שהשבת היא מעין העולם הבא, וראה שם במהרש"א ח"א ד"ה שלשה. וכתב בספר נועם אלימלך פרשת תרומה [ד"ה ועשו ארון] דימי החול הצדיק רואה בהם באספקלריה שאינה מאירה היינו כעין חציצה ומחיצה קצת המפסקת וכו' ובשבת קודש הצדיק בא בקדושה רבה וכאלו רואה באספקלריה מאירה שאין דבר חוצץ כנגדו, והיינו שבשבת שורה בחינתו של רשב"י. ולכן מבואר הא דאיתא [שבת ל"ג ב'] שאחרי שיצאו מהמערה ושרפו את העוסקים בחיי שעה, שוב נחה דעתם משום ש"בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות אמרו ליה הני למה לך, אמר להו לכבוד שבת, ותיסגי לך בחד, חד כנגד זכור וחד כנגד שמור, א"ל לבריה חזי כמה חביבין מצות על ישראל, יתיב דעתיהו" ואפשר לומר דכיון שראו שאף שישראל עוסקים במלאכה מגיעים למדרגות בכבוד שבת, ומתעסקים בהדסים לכבודה, א"כ שייכים אף ל"חיי עולם", כי השבת הרי היא מעין עוה"ב לכל ישראל, ונחה דעתם.

ה

שבות כאלו מלאכתך עשויה [מכילתא יתרו פרשה ז' ט']

טו. ורשב"י שזכה בעולם הזה לדבקות וקירבת ה' בדרגה שלעתיד לבוא בעולם הבא זוכה גם הוא מה' יתברך בהנהגה של עוה"ב מדה נגד מדה, בבחינת ה' צילך" כידוע מהבעש"ט ומקורו בחז"ל, ולכן הוא הסובר בגמרא [ברכות ל"ה ב'] דשייך רק לעסוק בתורה והקב"ה יספק צרכיהם של עושי רצונו ומביא רא'י

מהפסוק דועמדו זרים וגו' שנאמר על העתיד, מכיון שרשב"י לפי מדרגתו זוכה להנהגה של עוה"ב וכמו קודם חטאו של אדה"ר שזכה לכל צרכיו בגן עדן.

שהרי כל הצורך לעסוק במלאכה הוא מקללת אדם הראשון כמו שנאמר [בראשית ג', י"ז] ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה וגו' בזעת אפיק תאכל לחם וכדאיתא במשנה [קידושין פ"ב א'] רבי שמעון בן אלעזר אומר ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני אינו דין שאתפרנס שלא בצער אלא שהרעותי מעשי וקפחתי את פרנסתי וביאר מהרש"א שם שהכונה כאן לחטא אדם הראשון וקללתו.

טז. וגם מה שפירש רשב"י את הפסוק והשבתי חיה רעה מן הארץ ששבחו של מקום שיבואו ולא יזיקו, ומסתמך על הפסוק דלעתיד לבוא וגר זאב עם כבש, זה הכל לפי מדרגתו וכן כתב הרמב"ן שם [ויקרא כ"ו ו'] ששייך שצדיקים בעוה"ז יזכו למצב "כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון אין חיה ורמש ממית אדם וכמו שאמרו [ברכות ל"ג א'] אין ערוד ממית אלא חטא ממית וכו' כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם", ע"ש, ואמנם מסתמך רשב"י בתורת כהנים שם על הפסוק מזמור שיר ליום השבת ודורש "משביתן שלא יזיקו" כי לרשב"י נדרש הפסוק גם בעולם הזה.

יז. וכתב הרמב"ן [ויקרא כ"ו י"א] "והכלל בהיות ישראל שלמים וכו' לא יתנהג ענינים בטבע כלל וכו' כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, וכו' ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'" וכתב החזו"א [אמונה ובטחון ה' ה'] "כתב הרמב"ן פ' בחוקתי כי השרידים המזורזים ומקודשים בעבודת ה' אינם משמשים ברופאים אבל זו מדרגה של בני עליה כרשב"י וחבריו".

יח. וגם מה שסובר רשב"י [ברכות ז' ב'] שמותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, וכן נהג למעשה שגינה את מלכות רומי וחולק על ר' יצחק דס"ל שאין להתגרות ברשעים, ומוקי בגמ' ואבע"א לא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור, הכונה לצדיק שחי בבחינת עולם הבא וניצול בהשגחה מיוחדת מכל

פגעי העוה"ז וכמו שניצל רשב"י מהרומאים במערה בדרכי נס וכדאיתא בגמ' שבת ל"ג ב' "הואיל ואיתרחיש ניסא וכו'", וראה ברכות ל"ה ב' תוס' ד"ה כאן שכינו את מדרגת רשב"י "צדיקים גמורים".

ט. וביום שבת קודש שזוכין ישראל לטעום מעין העולם הבא הרי יש איסור מלאכה וכאלו מלאכתך עשויה, ואדרבא ישנה ברכה מיוחדת שהאדם יקבל את כל צרכי השבת מאת ה' יתברך וכדאיתא בחז"ל [ב"ר י"א ג'] על הפסוק ויברך אלקים את יום השביעי ברכו בהוצאה, ובעץ יוסף שם פירש "שאיין ההוצאה שעל השבת מחסר ממון האדם שהברכה משלמת", וכתב על זה המהרש"א [שבת י' ב'] שבשבת נמצאים במצב כמו אדם הראשון קודם החטא, וליכא קללת בזעת אפיך תאכל לחם וז"ל "דמלאכת ששה ימים הלא מכלל קללת אדה"ר דכתיב בעצבון תאכלנה וכו' בזעת אפיך תאכל וכו' והיינו בבית גנזי כו קודם שחטא אדם שהיה לו מנוחה בכל הימים" עכ"ל.

וכתב בספר לקוטי תורה מהרב בעל התניא [מאמר ראו כי ה' נתן לכם את השבת סוף סעיף ד'] על מאחז"ל [ביצה ט"ז א'] כל מזנותיו של אדם קצובים לו מר"ה וכו' חוץ מהוצאות שבת ויו"ט. כי שבת ויו"ט זהו כמו בחינת בזמן שישראל עושין רצונו של מקום שאזי מלאכתן נעשית ע"י אחרים [ראה ברכות ל"ה ע"ב ושם תוס' ד"ה כאן בזמן שישראל ומהרש"א שם ד"ה שנאמר ואספת דגןך].

ו

חיי עולם וחיי שעה

כ. בגמרא [שבת י"א א'] דתניא חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה א"ר יוחנן לא שנו אלא כגון ר"ש בן יוחי וחבריו שתורתן אומנתן אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפילה. ואיתא בזוהר [ח"ג רל"ח ע"ב] "דתורתם אומנתם דלא זזת שכינתא מנהון כל יומיהון".

כא. ומצאנו בגמ' [שבת י' א'] שאמרו על מי שמאריך בתפילתו "מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה" מפני שצריך לעסוק בתורה [וראה שבת שם תוד"ה כגון אנו] וכאותו הלשון שאמרו [שבת ל"ה ב'] על התעסקות במלאכה. ועל

התעסקות בסעודה [ביצה ט"ו ב', וע"ש מהרש"א ד"ה שמניחין] ובמסכת תענית [כ"א א'] על העוסקים במסחר, והדבר צריך הסבר, שהלא תפילה היא מהדברים העומדים ברומו של עולם כדאיתא בברכות ו' ב', והפליגו חז"ל מאד במעלתה, ואמרו [תנחומא מקץ ט'] שאין לך גדולה מן התפילה. ומדוע רשב"י וחבריו לא מפסיקין עבודה, ונקראת חיי שעה.

כב. והבאור דכתבו הראשונים וכן נפסק בשו"ע הרב [פרק ד' מהלכות תלמוד תורה ה' ויעוין גם בשו"ע או"ח סימן ק"ו ס"ד] "ואפילו רשב"י וחבריו לא אמרו עליהם שלא היו מפסיקין מלימודם לתפלה אלא לתפלת י"ח, שהיא בקשת רחמים ותחנונים לחיי שעה והתורה היא חיי עולם אבל מפסיקין היו לברכות קריאת שמע שחרית וערבית אע"פ שהן מדברי סופרים", וכדברי רש"י והר"ן [שבת י' א'] חיי עולם תורה, תפלה צורך חיי שעה, לרפואה לשלום ולמזונות.

נמצא דודאי החי בעוה"ז חובת תפילה עליו לבקש צרכיו, אבל צדיקים גמורים כרשב"י וחבריו שתורתם אומנתם ודרגתם כבני עליה אינם זקוקים לבקשת צרכיהם וה' יספק להם הכל.

וראיתי מובא [ספר מאיר עיני הגולה עמוד רפ"א] בשם הרה"ק מראדזמין זצ"ל שתפלת רשב"י היתה כתפילת אדם הראשון קודם החטא, והיינו רק מה ששייך לעבודת ה' ולא לבקשת צרכים, וכמשנ"ת.

כג. ועד כדי כך מצאנו בירושלמי [ברכות פרק א' הלכה ב'] דרשב"י אמר אלו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל, הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין, חד דהוי לעי באורייתא, וחד דעבד ליה כל צורכיה, ויעו"ש בסוגיא ובמפרשים ד"כל צורכיה" הכונה לתפילה.

כד. והנה כתב החתם סופר [שו"ת ח"ס חיו"ד סי' רל"ג, וכן בדרשות ח"ס ח"ב דף רע"ט] בשם המדרש, דהמן החל לרדת לישראל ביום ל"ג בעומר, וביארו האחרונים [יעו"ש דרשות מנחת יצחק עמוד ה' ודרשות בן ישי עמוד ס"ז] דהמן שייך לבחינת רשב"י שהקב"ה מספק צרכיהם של העוסקים בתורה כדאיתא בחז"ל [תנחומא בשלח כ' ובמכילתא שם] ר"ש בן יהושע אומר לא נתנה התורה

לדרוש אלא לאוכלי המן שלא היה להם צורך לא למלאכה ולא לסחורה, וכן אמרו במכילתא ומובא ברש"י [שמות ט"ז ל"ב] בימי ירמיהו כשהיה ירמיהו מוכיחם למה אין אתם עוסקים בתורה והם אומרים נניח מלאכתנו ונעסוק בתורה מהיכן נתפרנס, הוציא להם צנצנת המן אמר להם הדור אתם ראו דבר ה' [ירמ' ב'] שמעו לא נאמר אלא ראו, בזה נתפרנסנו אבותיכם הרבה שלוחין יש למקום להכין מזון ליראיו.

ז

"נעשה אדם נאמר בעבורך"

- ומקור נפלא לתפילה על ציון רשב"י זיע"א

כה. בשיר בר יוחאי למקובל רבי שמעון לביא זצ"ל המושר בכל תפוצות ישראל, נאמר "נעשה אדם נאמר בעבורך" ולא מצאנו במפרשי השיר מקור לכך שהפסוק [בראשית א' כ"ו] ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, נאמר דוקא על רשב"י.

ולפי מה שנתבאר במדרגת רשב"י שהיא כאדם הראשון קודם החטא, הענין מובן היטב, דודאי כונת בריאת האדם היתה ל"אדם" במצבו הראשון, ואדה"ר שחטא ירד ממדרגתו ומצבו בגן עדן, ומי שמצאנו במשך הדורות שזכה להתעלות למדרגת "אדם" השלם, הרי הוא רשב"י וכמו שנתבאר לעיל סעיפים י"ב י"ג, וכמו שאמר "אם שנים הם אני ובני הן" ולכן נעשה אדם נאמר בעבורך.

כו. ובספר ישועות מלכו להגאון רבי יהושע מקוטנא זצ"ל בסופו, כתב דמנהג ארץ ישראל לשרוף בגדים בהדלקה בל"ג בעומר, כי רשב"י הוא בבחינת אדם הראשון קודם החטא בלי לבוש, ולכן גם במערה היה בלי לבוש.

כז. בספרי פרשת עקב [דברים י"א י' ד"ה לא כארץ מצרים] בכל מקום שהצדיקים הולכים באה ברכה לרגלם וכו' ירד יעקב אצל פרעה ירדה ברכה לרגלו שנאמר ויברך יעקב את פרעה, במה ברכו שנמנע ממנו שני רעב, ולאחר מיתת יעקב חזרו וכו' דברי ר' יוסי [וראה גם תוספתא סוטה פרק י', ג',] רבי שמעון בר יוחאי אומר אין זה קידוש השם שדברי צדיקים קיימים בחייהם ובטלים לאחר

מיתתן, א"ר אלעזר ב"ר שמעון רואה אני את דברי ר' יוסי מדברי אבא, שזה קידוש השם שכל זמן שצדיקים בעולם ברכה בעולם נסתלקו צדיקים מן העולם נסתלקה ברכה מן העולם וכו'. וראה ברש"י ורמב"ן בפרשת ויגש [בראשית מ"ז י"ח י"ט] דאף על פי שאמר יוסף ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר, מכיון שבא יעקב למצרים באה ברכה לרגליו, והתחילו לזרוע וכלה הרעב, והיה הרעב רק שתי שנים, וסבר רבי יוסי דלאחר פטירתו חזרו ונשלמו שנות הרעב, ורשב"י חולק וסובר שנפסק הרעב ולא חזר כלל.

כח. הרי ראינו דרשב"י סובר דזכותו של הצדיק עומדת אחרי פטירתו כמו בחייו, ומכאן מקור למה שנהגו ישראל להשתטח על ציון רשב"י באופן יחיד ומיוחד יותר מבשאר ציונים.

כט. ויסוד שטתו של רשב"י שחולק עם ר' יוסי וסובר דאין הבדל בזכות והברכה של הצדיק בין אם נמצא בעולם הזה או בעולם הבא, תתבאר עפ"י מה שכתבנו דרשב"י הוא מבני עליה בני העוה"ב גם בשהותם בעוה"ז, וכלשון רבנו חננאל [סוכה מ"ה ב'] "הצדיקים הנכנסים בישיבה של מעלה בלא בר" ולכן לדידיה דרשב"י אין שום מחיצה והבדל בין אם הוא קיים בעוה"ז או בישיבה של מעלה.

ועל דרך זה יתבארו דבריו של רבי שמעון בן יוחאי [יבמות צ"ז א'] אמר רבי יוחנן משום רשב"י כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר, דאפי' בעוה"ב הרי שפתותיו דובבות יחד עם התורה הנלמדת בעולם הזה.

ח

הרי זה נתקדש קודש קדשים

ל. ברמב"ם [פרק י"ג שמיטה ויובל הלכה י"ג] ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה ה'

חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזיכה לכהנים ללוים, הרי דוד אומר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי. ע"כ.

והדברים נראים סותרים למה שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה [פרק ג' הלכה י'] כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חלל את השם ובזה את התורה וכבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא לפי שאסור להנות בדברי תורה בעולם הזה וכו' ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות עכ"ל.

ובנוגע לעצם דברי הרמב"ם שאסור ליהנות מדברי התורה כבר האריך הכסף משנה שם להורות היתר וסיים דבריו "וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבנו ואחריו, נוהגים ליטול שכרם מן הציבור, וגם כי נודה שהלכה כדברי רבנו בפירוש המשנה, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, שאלו לא היתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה, לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, והיתה התורה משתכחת ח"ו, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר".

לא. אמנם האחרונים נתקשו דלכאורה מבואר בר"מ הלכות שמטה ויובל דמותר ליהנות מאחרים ולעסוק בתורה כמו הכהנים והלויים, ויעוין בדרך אמונה שם ס"ק ס"ד מה שכתב בשם רדב"ז ומעשה רוקח "דאין כונת רבנו שיקח מהבריות שהרי בפ"ג מתלמוד תורה ה"י התרעם ע"ז הרבה אלא כונתו שיעשה השתדלות מועטת, והקב"ה ישלח ברכה במעשה ידיו, ויוכל להתפרנס בכל מה שצריך לו".

ולכאורה פשוט לשון הרמב"ם מורה שאינו עוסק בעניני העוה"ז כלל וכלל.

וצ"ב.

לב. ובספר ברכת שמואל קידושין סימן כ"ז ס"ק ו' כתב וז"ל "והנה אם נבוא בעניותי להבין דברי הרמב"ם ודעתו הק', אם פוסק הוא כרשב"י או כר' ישמעאל בברכות דף ל"ה צריך לזה רב, ובשם מו"ר שמעתי דהרמב"ם פוסק כרשב"י, בזה שפסק דכל איש ואיש שפירש מן העסק ומוסר עצמו לתורה הרי זה נתקדש קדש

קדשים ויהי' ה' חלקו ונחלתו" עכ"ל אמנם אם ננקוט דהר"מ פוסק כרשב"י עדיין צ"ב בדבריו בהלכות ת"ת ויל"ע.

לג. והנראה בזה דכתב בספר נפש החיים [שער א' פ"ח] דשני השיטות של ר' ישמעאל ורשב"י הם חילוקי מדרגות, ולא נחלקו ביניהם [וראה מכתב מאליהו ח"א עמו' 199] וז"ל: "ואמרו שם הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, והרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, היינו רבים דוקא, כי ודאי שלכלל ההמון כמעט בלתי אפשרי שיתמידו כל ימיהם רק בעסק התורה שלא לפנות אף שעה מועטת לשום עסק פרנסת מזונות כלל ועל זה אמרו באבות כל תורה שאין עמה מלאכה וכו', אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אך עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו יתברך שמו, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה חס ושלום וכדעת רבי שמעון בר יוחאי".

וכבר מובא כן בשם הבעש"ט זיע"א ע"י בעל ה"תולדות יעקב יוסף" [פרשת מקץ, וכן בספרו כתונת פסים פרשת שמיני] וז"ל: דשמעתי בשם מורי פי' הש"ס [ברכות ל"ה ע"ב] הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם וכו' והענין כי יש ב' סוגי אנשים אחד הנוהג על פי הטבע וחורש בשעת חרישה וכו', והשני הנוהג למעלה מהטבע לבטוח בה', שיזמן לו במעט עסקיו די פרנסתו, ושיפנה לעסוק כל ימיו בעבודת השם יתברך, אז מלאכתו נעשית ע"י אחרים וכו' משא"כ מי שאינו במדרגות בטחון ורוצה לעשות כמו רשב"י וכו' ומדרגה עליונה לא השיג ונשאר קרח מכאן ומכאן, וז"ש הרבה עשו כרשב"י גם שאינו בגדר זה, לכך לא עלתה לו ודפח"ח.

ובחידושי חתם סופר סוכה [ל"ז א'] כתב שמעתי ממ"ז הפלאה זצ"ל בהא דפליגי רשב"י ור' ישמעאל וכו' ומסקינן הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם, אמר הוא ז"ל שעשו כרשב"י ולא רשב"י ממש דודאי מי שכוונתו לשם ה' הבוחן מחשבותיו ויודע עשתונותיו בודאי יעלה בידו אלא הם עשו כרשב"י נדמו לו, ולא בעצם תוכניותם ע"כ לא עלתה בידם. ע"ש.

לד. ונראה מוכח כדבריהם שהרי במנחות [צ"ט ב'] נאמר, אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים

לא ימוש וגו' וזה מובא להלכה בשו"ע יו"ד סי' רמ"ו ס"א דבשעת הדחק יוצאין בזה מצות תלמוד תורה, הרי דמה שאמר רשב"י במס' ברכות אפשר אדם זורע וכו' הוא רק למי שזכה למדרגה זו וכמשנ"ת, וכן נראה מלשון הגמ' בברכות דר' ישמעאל דורש ואספת דגןך הנהג בהן מנהג דרך ארץ ורשב"י אינו חולק וסובר דאין לנהוג כן, אלא אומר אפשר אדם חורש וכו' **"תורה מה תהא עליה"** פירוש דלקיומה של תורה בישראל חייבים להיות אותם בני עליה שתורתם אומנתם, ואין עוסקין כלל במלאכה.

וכן מתבאר בתוס' הרא"ש [ברכות שם ד"ה ר' שמעון אומר] "ר' שמעון אומר אפשר אדם חורש וכו' לאו משום דסבר ר' שמעון שהוא חובה, דהא איהו אמר בפרק שתי הלחם במנחות דאפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימיש ספר התורה הזה מפיק".

והנה איתא שם בגמ' במנחות שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמה יונית, קרא עליו המקרא הזה לא ימוש ספר התורה הזה מפיק והגית בו יומם ולילה. צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמה יונית.

ולכאורה ממש מוחלפת השיטה בין ר' ישמעאל לרשב"י. שר' ישמעאל אמר בברכות "לפי שנאמר לא ימוש וגו' יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגןך וכו'. ומהר"ץ חיות בברכות תמה וז"ל "עי' מנחות דמצינו דר' ישמעאל עצמו ס"ל שמה להיפך דקרא דלא ימוש הוא דברים ככתבם ע"ש וצ"ע".

ולפי מה שנתבאר דליכא מחלוקת בין ר' ישמעאל לרשב"י, ורק חילוקי דרגה נאמרו כאן, מיושבת סתירת הסוגיות, ובן דמה שלמד כל התורה כולה סובר ר' ישמעאל שעליו להיות במדרגת רשב"י שתורתו אומנתו. [וראה להלן סעיף נ"ט]

לה. ואם כן נראה לבאר את שיטת הרמב"ם, דבהלכות תלמוד תורה פסק כר' ישמעאל דיש לעסוק גם במלאכה ולא להתפרנס ולהנות מהתורה, שזו ההלכה לרבים. אמנם הרמב"ם כדרכו לסיים כל ספר מהיד החזקה בפסוק ובדבר אגדה ומוסר, כתב בסיום ספר זרעים את מדרגתו של רשב"י, שגם זו הנהגה לאלו אשר

זכו ונדבה רוחם לעמוד לפני ה' ולעבדו ופרקו מעל צוארם עול החשבונות הרבים וכו' ותורתם אומנתם.

והנה בשיר בר יוחאי נאמר "בר יוחאי קודש הקדשים" והמפרשים ציינו לזוהר [ח"ג דף רצ"ו ע"ב"] ששם נאמר על רשב"י "חמינא לבוצינא קדישא קודש הקדשים" - וגם הרמב"ם כאן כשמביא את שיטת רשב"י כתב "הרי זה נתקדש קודש קדשים".

לו. וכן מטין הדברים בחידושי רי"ז הלוי פרשת חיי שרה וז"ל: בברכות דף ל"ה, ת"ר ואספת דגנך וכו' הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל רשב"י אומר אפשר אדם חורש וכו' אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנאמר ועמדו זרים וגו' ואביי דקאמר הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן משמע דקפסיק הילכתא ר' ישמעאל. והנה ברמב"ם פ"ג מהל' שמיטה ויובל ה"ג ז"ל ולא שבט לוי בלבד וכו' ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו וכו', וכמדומני שראיתי בשם הגר"א שמקור דברי הרמב"ם אלו מפני שזו היא מדתו של רשב"י וחבריו. ולמדנו מזה דאע"ג דאיפסיקא הילכתא כר' ישמעאל דהנהג בהן מנהג ד"א, מ"מ גם זו המדה של רשב"י וחבריו מדה היא ואם בא איש עולם להתנהג במדה זו אינו צריך לשום דבר בעוה"ז כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו בלי שום השתדלות מצדו כלל עכ"ל הגרי"ז.

ויעו' אבות פ"ג מ"ה בבאור הגר"א שציין על המשנה, כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, שזו שי' רשב"י בברכות ל"ה ב'.

לז. וכן נראה בשו"ע או"ח סימן קנ"ו ס"א, דפסק שם המחבר "אחר כך ילך לעסקיו דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבירונו על דעת קונו", וזה כשיטת הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה, וכתב על זה בבאור הלכה שם, כתבו הספרים שזהו נאמר לכלל העולם שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו, להיות עסקם רק בתורה לבדה, אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה [וזהו שאמרו בברכות הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם רוצה לומר דוקא הרבה] והקב"ה בודאי ימציא להם פרנסתם, וכעין זה כתב הרמב"ם פרק י"ג מהל' שמיטה ויובלות ולא שבט לוי בלבד עיין שם. ובפרט אם כבר נמצאו

אנשים שרוצים להספיק לו צרכיו, כדי שיעסוק בתורה בודאי לא שייך זה ויששכר וזבולון יוכיח עכ"ל. וראה ביאור הלכה סימן רל"א.

לח. ובאמת דבזוהר שם מבוארת מדרגתו הגדולה של רשב"י דר' יהודה קאריה ליה שבת מה שבת קודש לה' אף רבי שמעון לה' קודש וכו', איתא גם [זוהר ח"ג דף כ"ט ע"א] דתלמיד חכם כיום שבת וכו' ונפש דתלמיד חכם אתקריאת שבת וכו' והיינו דכל ת"ח שמקדיש עצמו לתורה יש בו מעין מדרגת רשב"י וראוי להקרא שבת. ובסדר הדורות כתב בשם המקובלים דלעתיד לבוא תהיה ההלכה כרשב"י. ורשב"י נקרא שבת אף בימות החול, בבחינת הנאמר לעת"ל [סוף מסכת תמיד] יום שכולו שבת.

לט. [דברים י"ח א' ב'] לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל אשי ה' ונחלתו יאכלון, ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דיבר לו. וכן ההלכה ברמב"ם [י"ג שמטה ויובל י'] כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען וכו' ואם נטל נחלה בארץ מעבירין אותה ממנו.

ובגמרא בבא בתרא קכ"ב א' מבואר דלעתיד לבוא ינחל שבט לוי נחלה בארץ ישראל. [כן פירש שם רשב"ם ועוד. וכ"כ סמ"ג הובא כאן במשנה למלך, ועי' מהרש"א. ובחידושי הר"ן שם חולק].

ובמנחת חינוך מצוה ת"ח נקט שיש בזה מחלוקת בין הספרי שסובר שלא ינחלו. וגמ' דילן ס"ל דינחלו לעתיד לבוא. וכתב מנחת חינוך "ובאמת אני תמה על הש"ס שלנו, כיון דהוא לאו בתורה דשבט לוי לא יטלו האיך תתעקר המצוה בימי מלך המשיח", עכ"ל. ויש לעיין בזה.

אמנם בהסבר הדבר נראה, דהנה כתב הרמב"ם [שם הלכה י"ב] "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים שנאמר יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, לפיכך הובדלו מדרכי העולם וכו' ולא נוחלין וכו' אלא הם חיל השם שנאמר ברך ה' חילו. והוא ברוך הוא זוכה להם. שנאמר אני חלקך ונחלתך".

וזה כהנהגת רשב"י וכמשנ"ת. וכיון דשבט לוי לא שייך לואספת דגנך וכו' אם כן אינו צריך נחלת שדה וכרם וגם ביתם הוא מנחלת ה'.

וכמו שכתב שם הרמב"ם בהמשך דבריו [הלכה י"ג] "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש וכו' אשר נדבה רוחו לעמוד לפני ה' וכו', הרי זה נתקדש קודש קודשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללויים וכו'", וזו שיטת רשב"י וכנ"ל.

ואם כן מובן דלעתיד לבוא שיזכו כל ישראל למדרגת "תורתם אומנתם" וכמו שכתב הרמב"ם [י"ב מלכים ה'] "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב וכו' שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כוח אדם שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ויזכו כולם לנבואת ישעיהו [ס"א ה' ו'] ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם, ואתם כהני ה' תקראו משרתי אלקינו יאמר לכם, ולכן אז שייך שגם שבט לוי העומדים לפני ה' ינחלו נחלה עם ישראל כיון שכל ישראל יהיה כל עסקם לעתיד לבוא אלא לדעת את ה' בלבד.

ט

שיר דלעתיד לבוא ע"י אדם הראשון, משה רבינו, ורבי עקיבא

מ. מזמור שיר ליום השבת יש בו מן השירה על העולם הבא העתיד לבוא, ובגמ' ר"ה ל"א א' מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת ציין המהרש"א בחידושי אגדות ד"ה 'ואמר ביום השבת' לערכין י"ג ב' דשם נאמר שעלי עשור הוא כינור של עולם הבא "כינור של מקדש של שבעת נימין שנאמר שובע שמחות וכו' ושל ימות המשיח של שמונה שנאמר למנצח על השמינית וכו' של עולם הבא עשר שנאמר עלי עשור ועלי נבל עלי הגיון בכינור" [וע"ש בערכין בח"א מהרש"א] ורש"י בתהילים פירש "מזמור שיר ליום השבת וכו' והוא מדבר בענין העולם הבא שכולו שבת, להגיד בבוקר חסדך בזמן הגאולה וכו'".

וכל האמור שם ממפלת הרשעים והרמת קרן הצדיקים הוא מה שיהיה לעתיד

לבוא. ובחידושי רי"ז הלוי פרשת בראשית כתב וז"ל: מאד עמקו מחשבותיך הוא שיר על ההנהגה וזהו שמתחיל אח"כ מפריחת הרשעים כמו עשב ומסיים באבידתם לבסוף ומהרמם קרנם של צדיקים כדכתיב ותרם כראם קרני וגו' דהיינו כל הנהגת הקב"ה בעולמו מתחלת הבריאה עד סופה, שהוא יום שכולו שבת והן הן דברי חז"ל שאמרו במס' תמיד דיום השבת פירושו יום שכולו שבת וכו' ע"ש.

מא. ונראה דכדי לשורר שירה על העתיד לבא בעולם הבא צריך להיות במדרגה גבוהה ורמה של הני בני עליה שהם בני העולם הבא גם עתה בעולם הזה והינם בבחינת תלמידי חכמים הקרויים שבת גם בחול וכעין יום שכולו שבת דלעת"ל, דאיתא מהגרי"ז בשם הגר"ח שפירש הפסוק [תהילים י"ג ו'] ואני בחסדך בטחתי יגל ליבי בישועתך, אשירה לה' כי גמל עלי. דגילה בלב שייך אפי' קודם שארעה הישועה מצד מדת הבטחון, אבל שירה שייכת רק על דבר שכבר קיים, ולכן לשורר על הנהגת העוה"ב שייך רק ע"י מי שמישיג מצב זה כבר עתה. וכמו שאמרו חז"ל [בילקוט שמעוני שמות סוף פרשת וארא אות קפ"ז] "רננו צדיקים בה' שנאמר וירא כל העם וירונו, רננו צדיקים ה' אין כתוב אלא בה', בזמן שהן רואין אותן, וכן הוא אומר וירא ישראל את היד הגדולה התחילו מרננין אז ישיר משה".

וכן כתב רבי צדוק הכהן מלובלין בספר רסיסי לילה [אות ח'] "שירה הוא רק כשמכיר הנוכח, כענין ראתה שפחה על הים וכו', ולכן אין אומרים שירה על נס שבחוץ לארץ, כי הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה [כתובות ק"י ע"ב] שאין מכיר הנוכח, וכמ"ש בזוהר [ח"ב, יתרו ע"ט, ב'] ע"ש, שהרי אין נבואה והשראת השכינה בחוץ לארץ דהיינו גילוי הכרת נוכח שכינתו ית' ממש ה' לנגדי תמיד".

מב. ובזה יתבאר מדוע מזמור שיר ליום השבת אדם הראשון אמרו ונשכח בכל הדורות עד שבא משה וחדשו, דאדם הראשון בגן עדן היה במדרגת עולם הבא והיה גדול מאד מאד בהשגתו בתורה ובקירבת ה' ומכיון שהיה בן העולם הבא הוא אשר יכול לשורר על הבריאה את מזמור שיר ליום השבת השיר דלעתיד לבוא. כיון שהיה נמצא במצב של עוה"ב.

מג. וכתב בנפש החיים [שער א' פרק כ"ב] "כי טעמי מצות עד תכליתם לא נתגלו עדיין לשום אדם בעולם, אף למשה רבינו עליו השלום, רק לאדם הראשון

קודם החטא, והוא היין המשומר בענביו מששת ימי בראשית והאור ששימש ביום ראשון, שהיה אדם הראשון צופה ומביט בו מסוף העולם וכו'".

וכתב עוד [בשער ד' פרק כ"ח] "אמנם עיקר טעמי תורה סוד נשמתא לנשמתא דילה סתרי סתריה המה דברים שכיסה עתיק יומין והעתיקן מבריותיו ואיש לא ידעם עדיין רק אבינו הראשון הוא אשר השיג וכו' נשמתא לנשמתא של התורה הקדושה וכו' ומעת אשר חטא וכו' נסתמו גם הנתיבות ושבילין עליונים וחכמתא דאורייתא וכו', וגם במעמד הקדוש בעת קבלת התורה אף דאתבסם עלמא עד שאמרו ז"ל [שבת קמ"ו א'] ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עם כל זה לא זכו להשיג רק עומק פנימיות הנשמתא דאורייתא אבל לא בחינת הנשמתא לנשמתא עד אשר יערה רוח ממרום וישפוך הוא יתברך את רוחו על כל בשר אז יתגלו מבויעין דחכמתא וכו'", וגם בזוהר חדש [כ"ב ב'] איתא אדם הראשון ידע בתורה. ואמרו חז"ל [בר"ר כ"ד ה'] א"ר יהודה בר' סימון ראוי היה אדם הראשון שתנתן תורה על ידו ע"ש. וזכה לקירבת ה' עד שאמרו חז"ל [בראשית רבה א', א'] שהיתה מחיצתו לפניו ממלאכי השרת.

מד. וראה במדרש רבה [ב"ר י"א ב'] דאף שחטא בערב שבת, סברי רבנן דלא ניטל ממנו זיוו עד מוצאי שבת, וכן איתא שם משום רבי שמעון אע"פ שנתקללו המאורות בערב שבת אבל לא לקו עד מוצ"ש, וא"כ מובן דכשבאה השבת אדם הראשון הוא שיסד את מזמור שיר ליום השבת וכמשנ"ת.

מה. וכיון שחטא האדם ונתגרש מגן עדן נשכח השיר בכל הדורות עד שבא משה רבנו וחדשו. כי כל הדורות אחר אדה"ר חיו בעוה"ז ולא יכלו לשורר שיר זה ונשכח עד שבא משה רבנו שקיבל תורה מסיני והוא עמוד התורה, עד שעל כל תלמיד חכם גדול הדור אומרים משה שפיר קאמרת [סוכה ל"ט א' ורש"י שם וש"נ] ובמדרש [במדבר רבה י"ט, ו'] עה"פ ויקחו אליך פרה אדומה א"ר יוסי ב"ר חנינא א"ל הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אבל לאחר חקה. ובגמ' נדרים [ל"ח א'] לא ניתנה תורה אלא למשה וזרעו וכו' ומשה נהג בה טובת עין ונתנה לישראל ועי"ש שהכונה לפלפולה של תורה, והתורה מעידה עליו [במדבר י"ב] לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות

ותמונת ה' יביט [דברים ל"ד] ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים. ובגמרא [יבמות מ"ט ב'] דתניא כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה ומשה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה. ובמדרש [ויקרא רבה א', י"ד] אספקלריא מצוחצחת ועי"ש עוד, וזה ממש הלשון שנאמר על רשב"י בגמ' סוכה מ"ה ב', "הא דמסתכלי באספקלריא המאירה". וראה מהרש"א סוכה שם ד"ה הא דמסתכלי.

מו. ומשה שעלה אל האלוקים ונתעלה למרום בין מלאכי השרת [שבת פ"ח ב'] ועלה בענן ונתכסה בענן ונתקדש בענן כדי לקבל תורה בקדושה [יומא ד' א'] הריהו בן העליה הת"ח בן עולם הבא שחזר ויסד את מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ואיתא בזוהר חדש [פרשת יתרו] ויום שבת איהו משה רבנו, וכן מובא מהאריז"ל מ'זמור ש'יר ל'יום ה'שבת ר"ת למשה, כי משה רבינו השיג במדרגות העולם הבא מעין אדם הראשון. וכתב החסיד יעבץ בפירושו על אבות [פ"א מ"ב] עיקר שכינה בתחתונים היתה ובחטאו של אדם הראשון נסתלקה שכינה וכשאמרו ישראל נעשה ונשמע נתקנו וכו' וישכון כבוד ה' על הר סיני קרוב למה שהיה בתחילה, וכתוב ומראה כבוד ה' כאש אוכלת וכו'. וכן מבואר בשער הגלגולים [הקדמה ל"ד] דמשה בדוגמת אדם הראשון ע"ש.

מז. ובגמרא [ר"ה ל"א א'] מקשה ר' נחמיה על רבי עקיבא מדוע כל יום השיר הוא על הבריאה ואלו בשבת השיר לדברי רבי עקיבא הוא אלהבא על העולם הבא דלעתיד לבוא, ואמנם חולק ר' נחמיה וסובר דהשיר ליום השבת גם הוא על שם ששבת בבריאת העולם.

ולבאר שיטת רבי עקיבא מקושייתו של ר' נחמיה מה ראה רבי עקיבא לחלק בין הפרקים הללו, נראה שרבי עקיבא רבו של רשב"י גם הוא במדרגת ראיתי בני עליה והמה מועטין והוא מבני העולם הבא כמו אדה"ר ומשה רבנו שאצלם אין העוה"ב רק מה שעתיד לבוא להבא, אלא מרגישים ושייכים לזה גם בעוה"ז וביחוד ביום שבת קודש, ולכן לשיטתו גם המזמור ליום שכולו שבת שייך לאמרו עכשיו גם בעוה"ז.

וכעין זה מצאנו רבי עקיבא לשיטתו בסוף מסכת מכות [כ"ד ע"ב] שרבי

עקיבא היה מצחק במקום המקדש שחרב - אף שהחכמים היו בוכים מפני שצפה כבר עכשיו את הגאולה העתידה לבוא [וע"ש ח"א מהרש"א].

מח. כי רבי עקיבא גם הוא היה מיחידי העולם. וכמו שכתב רבינו גרשום [בבא בתרא י"ב ע"ב] "שהרי רבי עקיבא דקים לן דלא היה מעולם נברא כוותיה". ונקרא עמוד תורה שבעל פה [ספר מגלה עמוקות אופן פ"ח]. ובגמ' [מנחות כ"ט ב'] איתא שמשה רבנו שמע את תורתו של רבי עקיבא וכו' וביקש מהקב"ה שיתן התורה על ידי רבי עקיבא ע"ש. וכן דרשו חז"ל [במדב"ר י"ט ד'] על הפסוק [איוב כ"ח] וכל יקר ראתה עינו, דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו.

וגם מצאנו אצל רבי עקיבא הבחינה של עליה למרום כמו אצל משה רבנו כדאיתא בגמרא [חגיגה י"ד ב'] ת"ר ארבעה נכנסו לפרדס ואלו הן וכו' ורבי עקיבא יצא בשלום וברש"י [ד"ה לפרדס] עלו לרקיע ע"י שם.

מט. ויתכן לפרש דמה שנחלקו רבי שמעון העמסוני ורבי עקיבא [פסחים כ"ב ב'] וכדאיתא שם שמעון העמסוני ואמרי ליה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלוקיך תירא פירש וכו' עד שבא רבי עקיבא ודרש לרבות תלמידי חכמים. שמא יש כאן חילוקי מדרגות, ות"ח בבחי' רבי עקיבא עליו ניתן לדרוש כן.

י

האם יש לשבת בן זוג

נ. במדרש [בראשית רבה י"א ח'] על הפסוק ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו. למה ברכו רבי ברכיה ורבי דוסתאי אומרים שאין לו בן זוג חד בשבתא תרי בשבתא, תלתא ארבעתא, חמשתא ערובתא. שבתא לית ליה בן זוג.

תני ר' שמעון בר יוחאי, אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע לכולן יש בן זוג א"ל הקב"ה כנסת ישראל היא בן זוגך וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת כנסת ישראל היא בן זוגך.

נא. דהשבת הרי היא מעין העולם הבא וסברי הני תנאי דאין לשבת בן זוג

בעולם הזה, כי גבהו שמים מארץ ולא שייך לזווגם. ורשב"י לשיטתו הסובר שגם כאן בעוה"ז שייך שישראל יהיו בבחינת סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה להיות בני העולם הבא, ואם כן שייך דכנסת ישראל והשבת יהיו בני זוג.

יא

תפילין בשבת

נב. בגמרא [מנחות ל"ו ב'] דתניא ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה ימים ולא לילות מימים ולא כל ימים פרט לשבתות וימים טובים דברי רבי יוסי הגלילי וכו' תניא רבי עקיבא אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות וימים טובים ת"ל והיה לאות על ירך וכו' מי שצריכין אות יצאו שבתות וימים טובים שהן גופן אות.

והנה בענין הנחת תפילין בשבת ויו"ט מצאנו ג' שיטות א', דצריך להניחם גם בשבת ויו"ט. וזו שיטת ר' מאיר ור' יהודה עירובין צ"ו ב' [וראה מנחות ל"ו ב' תוד"ה יצאן], ב', דאין צריך להניחם אבל אם מניחם ליכא איסור. וזו שיטת ר' עקיבא. ובדעת ר' יוסי הגלילי יש נדון אם יש גם איסור [ראה שאגת אריה סי' מ"א, בית יוסף סי' כ"ט ד"ה וראיתי, ערוך השלחן סי' ל' ס"ג ועוד ואכמ"ל], ג', ובשו"ע או"ח סי' ל"א נפסקה שיטה שלישית דאסור להניחם, וראה להלן.

והנה הרמב"ם [ד' תפילין י'] פסק דבשבת ויום טוב אין צריך להניחם אבל ליכא איסור [ולגבי לילה כתב שם הלכה י"א דעובר בלאו] וכן פסק בטור סימן ל"א וראה ב"ח שם. אמנם בשו"ע שם ס"א פסק בשבת ויו"ט אסור להניח תפילין וכתב שם בבאור הגר"א דמקורו מהזהר [זוהר חדש שיר השירים דף ח' א' ומובא כאן בבית יוסף] וז"ל הגר"א "אסור, לשון המחבר ומדברי מדרש הנעלם הוא כמש"ב ס"ב וכו' אבל הרמב"ם והטור לא כתבו אסור אלא לאו זמן מתפילין הן וכמש"ל סי' כ"ט דאין איסור לדעת הטור" עכ"ל.

נג. והפרי מגדים [סי' ל"א משבצות זהב סק"א] הביא קושית האליהו רבה דלפי המבואר כאן בשו"ע אסור להניח תפילין בשבת מפני שהם עצמם אות ואם מניחים בהם אות אחר הוי זלזול לאות שלהם, וא"כ צ"ע מה דאיתא בהלכות מילה

[יו"ד סי' רס"ה ש"ך סוס"ק כ"ד] נהגו שלא לחלוץ התפילין עד אחר המילה משום שהתפילין הם אות והמילה ג"כ אות, ולכאורה הדברים סתרי אהדדי, ותירץ פמ"ג י"ל דאנו בחול מניחין תפילין אע"ג שיש לנו אות מילה כמ"ש הלבוש בסי' כ"ט דשני עדים בעינן ודי בכך ובשבת יש מילה ושבת, והם דברי סמ"ג ואבודרהם ע"ש, והיינו דבעינן שנים עדים ולא שלשה. והדברים צריכים ביאור דממה נפשך אם יש מעלה להסמיך אות לאות אם כן מדוע לא שלשה, ואם יש סתירה וזלזול בין כמה אותות יש להבין מדוע שני אותות מסמיכין אחד לשני. [וראה תרומת הדשן פסקים וכתבים סימן ק"ח, בשם סמ"ג עשין כ"ב].

נד. אמנם באמת נראה דכד נעיין במקור האיסור להניח תפילין בשבת בזוהר שהובא בבית יוסף סימן ל"א נמצא שהענין מבואר היטב, דאיתא שם שרשב"י הסביר לבנו רבי אלעזר את ענין האיסור להניח תפילין בשבת במועד ובחול המועד, ע"י משל [תרגום המפרשים] למלך שרוצה לשמור על עבדו אמר לו עשה חותם שהוא דומה לחותם המלך וכשיהיה החותם עליך הכל יראו ממך, לאחר מכן מחמת רוב אהבת המלך אל העבד נתן לו את חותם המלך עצמו ואחרי שקיבל את חותם המלך הריהו מסיר את החותם שעשה בעצמו. ואם אותו העבד דוחה את חותם המלך בגלל החותם שעשה בעצמו, ודאי חייב מיתה כיון שעשה קלון לחותמו של מלך ולא חש לכבודו, ובגין כך אסור לעמא קדישא לדחיה חותמא דמלכא עילאה דשרא עלן בגין דיוקנא דאנן עבדינן האי, במועד ובחולו של מועד וכל שכן בשבת דכולא שרא עלן.

ונראה לבאר שבחול שאנו שרויין בעולם הזה נתן לנו ה' אות והם התפילין ועליהם נאמר בחז"ל, ומניין שהתפילין עוז הם לישראל דכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך [דברים כ"ח י'] אלו תפילין שבראש [ברכות ו' א'] אבל בשבת שהשכינה שורה עלינו ואנו נמצאים כביכול בעולם הבא בהיכל המלך אנו במדרגה גבוהה יותר ויש לנו את חותם המלך עצמו ואז אין אנו זקוקים לזה שרשמנו עלינו את שמו בתפילין ואדרבא זה זלזול במצב הנעלה של שבת קודש.

ואם כן מיושבת מיסודה קושית הפמ"ג דודאי מילה ותפילין שהם שני אותות,

מן הראוי כשעוסקים באות ברית להתעטר גם באות התפילין, ורק בשבת קודש עם חותם המלך עצמו אז אין ראוי ללבוש התפילין וכמשנ"ת.

ואין לתמוה לפי"ז מדוע עושין ברית מילה בשבת, דברית מילה לא נעשית עבור יום זה, אלא נעשית ביום השמיני לתמיד, משא"כ תפילין מניחין כל יום ליומו, ושבת לאו זמן תפילין.

נה. ומה שביאר רשב"י דגם במועדים ובחולו של מועד אין מניחין תפילין, משום דאיתא בזוהר דגם במועד ובחולו של מועד שורה על ישראל נשמה יתרה וכן איתא בתקוני זוהר [תקון כ"א מ"ה ב'] ובזוהר [ח"א פ"א ב'] נשמתא יתרה בשבת וביומין טבין ובכל מוספין, וכן בזוהר, רעיא מהימנא פנחס רמ"ב ב', והיינו כי גם במועדים שורה על ישראל הנשמה היתרה שהיא המפתח לעזה"ב וכמשנ"ת. וכן כתוב בספר האמונה והבטחון המיוחס לרמב"ן [פרק כ"א] "ויום טוב בכלל השבת שכולם נקראו מועדי ה', ועליהם אמר שלמה המלך ע"ה בחכמתו, תן חלק לשבעה וגם לשמונה אלו ז' ימים שנקראו מקראי קודש ואלו הן, הראשון ושביעי של חג המצות, ויום א' מתן תורה ויום הזכרון ויום הכיפורים וראשון ושמיני של חג הסוכות הרי אלו ז' וגם לשמונה זה שבת, ויתכן לפרש רבוי "וגם" לרבות חולו של מועד ומה שאמר תן חלק רמז לנשמה יתרה שיש לאדם בשבת וביו"ט, ואינה מסתלקת בחולו של מועד וכו", עכ"ל.

ומבואר כאן בזוהר המובא בב"י שיש חלוקי דרגה במצב הנעלה, ושבת שקדושה יותר מהמועדים שורה בה דרגה נעלה יותר של קדושה משל המועדים, וכלשון הרשב"י במועד ובחול של מועד וכל שכן בשבת דכולא שרא עלן. ויש להוסיף דבתקוני זוהר כתוב ובכל מוספין, ואמנם בראש חודש במוסף לא לובשין התפילין ויעויין בזוהר ח"ב דף פ"ח ע"ב בנצוצי אורות אות ב'. [וראה רשב"ם פסחים ק"ב ב' ד"ה ושמואל אמר, ושם תוד"ה רב אמר מה שהקשו על רשב"ם. וכן בביצה ל"ג ב' תוד"ה כי. ולפי מה שנתבאר שיש חלוקי דרגה בנשמה יתרה תתיישב שיטת רשב"ם. ואכמ"ל].

נו. ושוב מצאנו כאן שיטתו של רבי שמעון בר יוחאי שהיא המקור בשלחן ערוך לאיסור תפילין בשבת, וכמו שאמר לרבי אלעזר בנו שבשבת שורה עלינו

מצב נעלה שאין מקום לתפילין וזה כמו שנתבאר דרשב"י הוא מבני העליה בני העולם הבא ובשבת זוכין כל ישראל לפי דרגתם למעין העוה"ב יום שבת מנוחה, ולכן שבת לאו זמן תפילין, וכמשנ"ת.

יב

כי לא תשכח מפי זרעו

נז. שבת קל"ח ע"ב. תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר [עמוס ח' י"א י"ב] הנה ימים באים נאם ה' והשלחתי רעב בארץ וגו' וכתוב ונעו מים עד ים וגו' לבקש את דבר ה' ולא ימצאו, תניא רבי שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר [דברים ל"א, כ"א] כי לא תשכח מפי זרעו, וע"ש בגמ' ובמהרש"א איך מתיישבים הפסוקים לפי המ"ד השני.

וכתב מהר"ל [תפארת ישראל פרק נ"ו] שכונת חכמים שתשתכח בתורה בסוף הקץ והגלות הארוך. ויש להתבונן מה שורש וסיבת מחלוקת חכמים ורשב"י.

נח. והנה אמרו חז"ל [קהלת רבה, ב' א'] ר' חזקיה בשם ר' סימון בר זבדי אמר, כל התורה שאת למד בעולם הזה הבל הוא לפני תורה שבעולם הבא, לפי שבעולם הזה אדם לומד תורה ושוכח, אבל לעתיד לבא מה כתיב תמן [ירמי' ל"א ל"ב] נתתי את תורתך בקרבם.

ויש להבין וכי משום שאדם שוכח נקראת תורתו הבל, והאם נאמר על ת"ח שלמד סוגיא בהעמקה והבנה מלאה, אלא שזכרונו חלש ושכח את מה שלמד, שלימודו היה הבל, והלוא לימודו היה מושלם, אלא רק שיש לו חסרון בזכרון.

אמנם כשנתבונן בדברי הנביא ירמי' שמשם דרשו חז"ל שלעתיד לבוא לא ישכחו את התורה שלמדו, נבין את עומק הענין. "נתתי תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה" - פירוש שלימוד התורה לא רק שהאדם ירכוש דברי תורה בכדי לדעת אותם - אלא שהתורה תהפך לחלק ממהותו - תורתך בקרבם - ותהא כתובה על לבו, כלומר **שלב האדם, כל פנימיותו נהפכים להיות כספר התורה, - וזו הסיבה**

שהתורה שלעתיד לבוא לא תשתכח. כי אדם יכול לשכוח את מה שהוא "יודע" ו"מבין" – אבל אינו שוכח את עצם מהותו ומציאותו.

וכלפי מדרגה זו שהתורה נעשית "בקרבו" של אדם ו"כתובה על לבו", כינו חז"ל את התורה בעולם הזה כ"הבל".

נט. ולכן רשב"י שע"י מדרגת תורתו אומנתו זכה להשגות ומדרגות העולם הבא גם בעולם הזה. הוא הסובר שאפילו בעולם הזה שייך שיזכו ישראל למעלת התורה דלעתיד לבוא. ולכן אמר חס ושלוש שתשתכח תורה מישראל.

ובזה יובן מה שאמר רשב"י בברכות [ל"ה ע"ב] אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה וכו' "תורה מה תהא עליה" אלא וכו' מלאכתן נעשית ע"י אחרים שנאמר [ישעי' ס"א, ה'] ועמדו זרים ורעו צאנתכם.

וביאור דברי רשב"י שאילו לא יהיו בישראל לומדי תורה במדרגת "תורתם אומנתם" שעוסקים רק בחיי עולם ולא בחיי שעה "תורה מה תהא עליה" והלא אז עלולה ח"ו תורה להשתכח מישראל. [וראה לעיל סעיף ל"ד].

ס. ושו"ר דלכאורה מה שבארנו בשיטת רשב"י כי לא תשכח וגו' נאמר במהר"ל [שם] וז"ל "ומה שאמר רבי שמעון חס ושלוש שתשתכח תורה מישראל, כי התורה כמו הצורה לישראל, ואי אפשר שתתבטל צורתן".

סא. והנה על הפסוק שנאמר אצל בלעם [במדבר כ"ב, כ"ד] ויעמוד מלאך ה' במשעול הכרמים, גדר מזה וגדר מזה. אמרו חז"ל במדרש רבה [במדבר פרשה כ', י"ד] שנאמר לבלעם "אין אתה יכול לשלוט בהן, שבידיהם לוחות כתובים משני עבריהם, מזה ומזה הם כתובים".

וכתב בספר שם משמואל [בלק תרע"ו] ויש להבין מה ענין זה לזה, ומה תוספת מעלה יש במה שכתובים משני עבריהם מאם היו כתובים רק מעבר אחד לענין זה שלא יהיה ביכולת בלעם לשלוט בהם, וכו'.

ונראה שמעלה זאת בישראל שביכולתם להפוך גם את החומריות לרוחניות, וטומאה לטהרה והכל הוא בכח התורה וכו', וזה הוא הרמז שבלוחות שמזה ומזה

הם כתובים שלוחות האבן דומים לגוף וחומר האדם. והכתב שנחקק בהם הם דברי תורה כמו שנאמר [ירמי' ל"א, ל"ב] נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה, ונעשים הוא והם דבר אחד, כמו כתב הנחקק על הלוחות ולא כמו כתב בדיו, שהדיו עם הקלף אינם נעשים דבר אחד אלא הרכבה שכנית. אלא נעשים לגמרי אחד. וע"כ נשתנה טבעם וחומריותם וכו' לעשות מהכל רוחניות, וע"כ אי אפשר לבלעם לשלוט בהם. עכ"ל.

והיינו, שאמר הקב"ה לבלעם שישראל נעשו ע"י קבלת התורה מציאות אחרת מאומות העולם, והם עצמם חפצא של קדושה ע"י זה שהתורה חקוקה בלבם מזה ומזה, שהלב נעשה כעצם הכתב, והתחלת ענין זה היה בעת קבלת התורה, ושלמותו תהיה לעתיד לבוא, כנאמר [יחזקאל ל"ו] וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם וגו' ונתתי לכם לב חדש וגו', והסירותי את לב האבן משרכם ונתתי לכם לב בשר, ואת רוחי אתן בקרבכם, ועשיתי את אשר בחקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם. ולכן אין לו שליטה על ישראל בהיותם קדושים בעצמותם. ותורתם כתובה על ליבם. ואינם בני אדם רגילים כמותו.





**חג השבועות
זמן מתן תורתנו**

עצרת

א

קביעת שם 'עצרת' על חג השבועות

א. חג השבועות נקרא בחז"ל בשם עצרת וכן הוא במשנה ובגמרא, וכמו שכתב הרמב"ן בפרשת אמור [ויקרא כ"ג, ל"ו] - יקראו רבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות 'עצרת'. והדבר צריך תלמוד משום שבמקרא לא מצאנו על החג הזה את שם 'עצרת', ונקרא בשלש שמות אחרים 'חג הקציר' (שמות כ"ג, ט"ז). 'חג שבועות' (שמות ל"ד, כ"ב, דברים ט"ז, י, ט"ז) ו'יום הביכורים' (במדבר כ"ח, כ"ו). וכן נקרא יום מתן תורה 'יום הקהל' (דברים ט', י').

ובתורה נתייחד שם 'עצרת' על היום השמיני של חג הסוכות וכמו שכתוב בפרשת אמור (ויקרא כ"ג, ל"ו) ביום השמיני מקרא קודש יהיה לכם והקרבתם אשה לה' עצרת היא, ובפרשת פינחס (במדבר כ"ט, ל"ה) 'ביום השמיני עצרת תהיה לכם', וכן בספר נחמיה (ח', י"ח) ובדברי הימים (ב', ז', ט'). וכמו שאומרים בתפילה 'שמיני עצרת החג הזה'.

ועמדו על תמיהה זו במדרש לקח טוב פרשת פינחס - 'אמר רבי טוביהו ברבי אליעזר ז"ל חזרתי על כל ענייני המועדות ולא מצאתי חג השבועות שנקרא עצרת, ורבותינו ז"ל קראו בכל מקום עצרת לחג השבועות, והוא לשון תרגום דאמר אונקלוס הגר (במדבר כ"ח, כ"ו) 'בעצרת יכון'. ולא מצאנו בחז"ל הסבר על כך.

ב. ובספר 'קדושת לוי' (דרוש ל שבועות) כתב - 'נשאלתי במדינת ליטא מפני מה נקרא חג השבועות בשם עצרת, והלא לא נזכר בתורה שם עצרת רק בשמיני עצרת. והשבתי וכו' על דרך הפשט הלא נראה בכל החגים יש בהם שני מיני עבודות

להבורא ברוך הוא. האחד, הוא בעשיית המצוה השייך לחג פלוני בפסח אכילת מצה ודומיהן. והב', הוא איסור עשיית מלאכה. ובחג שבועות אינו כן, רק מצוה אחת, דהיינו שאנו נעצרין מעשיית המלאכה ועל זה נקרא בשם עצרת'.

ויש להעיר על תירוצו. וגם על מה שכתב שבתורה לא נזכר שם עצרת רק על שמיני עצרת, דמצאנו בפרשת ראה (דברים ט"ז, ח') דיום שביעי של פסח נקרא עצרת וכמו שכתוב שם 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוֹקִיךָ וגו'. וביום שביעי של פסח הרי יש מלבד השביתה ממלאכה גם איסור חמץ. אמנם מאידך יש להבין מדוע לא נאמר שם עצרת על יום שביעי של פסח בפרשיות המועדים באמור ובפינחס, ונקרא כך רק פעם אחת יחידה בפרשת ראה, וצ"ב.

ג. וב'חזון יחזקאל' על התוספתא (ראש השנה א, יא) כתב בביאור העניין 'במקרא נאמר עצרת על יום האחרון של החג ושביעי של חג המצות, והטעם הוא משום ששונים הם שני ימים אלה מיום ראשון של החג ושל פסח. שאין בשביעי של פסח שום מצוה פרטית כמו ביום הראשון שיש בו מצוות אכילת פסח ומצה, וכמו כן ביום הראשון של חג יש גם כן מצוה פרטית, מלבד שהוא יום טוב, ישיבת סוכה ונטילת לולב, מה שאין כן ביום השמיני של חג כמו שביעי של פסח, אינם אלא 'עצרת' שבהם אתם עצורים ממלאכה, אבל בחג השבועות יש בו מצוה פרטית, הבאת שתי הלחם, מלבד שהוא יום טוב ומלבד שיש בו קרבנות היום. אך כנראה אחר חורבן הבית שבטלה הבאת שתי הלחם, ולא היה בו שום קיום מצוה פרטית, זולת שהוא יום טוב, התחילו קוראים בבבל את חג השבועות עצרת, אשר בו אתה עצור רק ממלאכה, גם בראש השנה ישנה מצוה פרטית תקיעת שופר, וכן ביום הכיפורים מצוות עשה ועיניתם את נפשותיכם' עכ"ל.

ד. אמנם בספר 'המועדים בהלכה' (עמוד שח) השיג עליו, והוכיח מכמה ראיות דשם עצרת על חג השבועות נקבע כבר בארץ ישראל ובזמן הבית.

ד. והנה לפי הפירושים האלה, הרי הכינוי עצרת בא כשיש **חסרון** מצוה מסויימת באותו מועד ושאיין בו אלא שביתה ממלאכה, אמנם בראשונים בפרשת אמור מתבאר דעצרת מורה על **יתרון מעלה** מיוחד של אותו היום [יעויין רמב"ן וספורנו ויקרא כג, לו] ויש להתבונן בהבנת העניין.

ב

חג השבועות 'עצרת של פסח'

ה. איתא בחז"ל (שיר השירים רבה, ז', ד', ובילקוט שמעוני ס"פ פנחס) אמר רבי יהושע בן לוי ראויה היתה העצרת של חג שתהא רחוקה חמישים יום כנגד העצרת של פסח וכו' אלא בפסח ימי הקיץ והן עולין בעצרת לירושלים אחר חמישים יום אבל עכשיו אחר החג ימות הגשמים הן והדרכים טרחות, לפיכך אמר הקב"ה עד שהן כאן יעשו את העצרת, הוי ביום השמיני עצרת, ע"כ.

ויש להבין את הקשר, ומדוע צריך היה יום שמיני עצרת להיות דומה לשבועות, ולכאורה אילו היתה עצרת של חג רחוקה מהחג חמישים יום, הרי היו ימים אלו ימי הכנה וקשר לעצרת, וכעין ימי ספירת העומר.

ו. עוד רואים כאן בחז"ל שחג השבועות נקרא עצרת של פסח וכמו ששמיני עצרת נקרא עצרת של חג, וצ"ב.

וביותר יש לתמוה שהרי התורה קבעה עצרת לפסח בפרשת ראה ביום שביעי של פסח, ואם כן מדוע קוראים חז"ל לחג השבועות עצרת של פסח.

ג

מהותה של 'עצרת'

ז. ויש לעיין במשמעותה של עצרת כפי שפירשו חז"ל ונתבארה בדברי הראשונים. איתא בגמרא (סוכה נה, ב) על קרבנות חג הסוכות ושמיני עצרת, 'אמר רבי אלעזר הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות, פר יחידי למה כנגד אומה יחידה. משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך'. ובילקוט שמעוני (ס"פ פנחס) - 'וכיון שיצאו שבעת ימי החג אמר הקב"ה לישראל עכשיו אני ואתם נשמח יחד'.

וברש"י בסוכה שם פירש דע' הפרים כנגד ע' האומות הם כדי 'לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם'. ופר אחד של שמיני עצרת הוא כנגד ישראל כדי שאהנה ממך 'אין לי הנייה וקורת רוח בשל אלו, אלא בשלך'.

ח. עוד איתא בילקוט שמעוני שם, שלא ידעו ישראל במה לשמוח בשמיני עצרת - ואילו במה לשמוח בשבעת ימי החג ידעו ישראל כמפורש בקרא (דברים טז) ושמחת בחגך וגו' כי יברכך ה' אלוקיך בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך והיית אך שמח' - אבל מה עניינה של השמחה בעצרת והסעודה הקטנה לא ידעו, עד שדרשו את הפסוק (שיר השירים א, ד) **נגילה ושמחה בך**, בך בתורתך, בך בישועתך, בך בכ"ב אותיות בתורה.

ט. והמתבאר לפי זה בהבנת מושג העצרת, דחג הפסח הוא זמן חירותנו, בו נגאלנו מהיות עבדים לפרעה במצרים, והפכנו להיות לעם בני חורין, ושמחה כזו על חרות וקוממיות האומה, שייכת להיות אצל כל עם השש ושמח ביום גאולתו וחרותו. אמנם בזה נתייחד ונתקדש עם ישראל שקיום האומה וחרותה הוא במטרה להיות עם ה', וכמו שכתוב (שמות ו) 'לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וגו' ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים'. וזו ייעודה ומטרתה של גאולת האומה, כי יצאנו ממצרים גוי מקרב גוי במטרה להיות גוי קדוש לה'. וכמו שכתוב (שמות ג, יב) 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה'.

וכן הדברים גם בחג הסוכות, חג האסיף באספך את מעשיך מן השדה אשר אז מלאו גרנות בר והיקבים תירוש ויצהר (שמות כג, טז, ורשב"ם שם) ושמחה זו 'בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך' שייכת בכל אומה ולשון השמחים בשפע ובברכה, ואמנם לחג האסיף יש שייכות גם לאומות העולם, ומקריבים עבורם ע' פרים שיביאו להם שפע וגשמים. אבל אצל עם ישראל מטרת ברכת הארץ והשמחה בשפע הטובה היא בכדי שיוכלו לעשות רצון ה' ולעבדו בשמחה ובטוב לבב מרוב כל. וכמו שכתוב (תהלים קה) 'ויתן להם ארצות גויים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו'.

ולכן בא אחרי שבעת ימי החג יום שמיני עצרת, יום בו שמחים ישראל עם הקב"ה ותורתו. ואהובו של מלך, ישראל עם קרובו עושים סעודה קטנה לשמוח יחד, אחרי שכל האורחים לשבעת ימי המשתה כבר הלכו, כלשון הילקוט סוף

פרשת פנחס. כלומר שאחרי שמחת אסיף יבול הארץ באה שמחת ישראל עם ה' ותורתנו שזו מטרת השמחה.

ונמצא שהעצרת היא גולת הכותרת ונקודת השיא של המועד, הנותנת את הביטוי הקדוש והנעלה לשמחתם של ישראל בחג עם האסיף, שכל יעודה של אומה זו, וכן שמחתה בארץ ופירותיה הם בכדי להגיע לדביקות ושמחה בה' ובתורתו.

י. ולכן מובן מדוע כינו חז"ל את חג השבועות בשם עצרת, והגדירוהו כ'עצרת של פסח', מכיון שכל מטרתה של יציאת מצרים ועיקר חשיבותה של גאולתנו ופדות נפשנו היא בזה שקרבנו הקב"ה להר סיני ונתן לנו את התורה, וכמו שנאמר (במדבר טו, מא) אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים. וברש"י שם מביא מהספרי 'על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו עליכם גזרות'. ובספר החינוך (מצוה שו) כתב שקבלת התורה היא העיקר הגדול שבשביל זה הם נגאלים, והוא תכלית הטובה שלהם, ועניין גדול הוא להם יותר מן החרות מעבדות. ולכן מכונה יום קבלת התורה כעצרת של פסח, במקביל ליום השמיני של חג הסוכות המכונה שמיני עצרת.

וכתב הספורנו בפרשת אמור (ויקרא כג, לו) 'עצרת הוא עניין הזכירה ולא בלבד לשבות ממלאכת הדיוט, אבל היא עם זה אזהרת עמידה איזה זמן במקומות הקודש לעבוד במקומות ההם את הא-ל יתברך בתורה או בתפילה או בעבודה וכו' שזה היום אחר חג הסוכות וכו' הוא קודש להיות יום עצרת, שיעצרו במקומות הקודש, ותהיה שמחתו שמחה של תורה ומעשים טובים כאמרו ישמח ישראל בעושיו וכו'. ובהיות יום החמישים ליציאת מצרים יום מתן תורה, אשר בו נעצרו ישראל יחדו לעבודת הא-ל יתברך קראוהו רבותינו ז"ל עצרת'.

ורבינו בחיי בספר 'כד הקמח' ערך 'עצרת' כתב - 'והנה ז' ימי הסוכות שמיני של חג אחריהם הרי הוא כז' ימי הפסח שממנו אנו מונין שבעה שבועות ויום חמישים של מתן תורה אחריהם וכו'. ועל כן קורין רז"ל לחג שבועות עצרת כח' של חג שקראו הכתוב כן. הא למדת ששמיני של חג זה שקול כיום מתן תורה ושניהם נקראים עצרת, היום הזה קראו הכתוב עצרת על שם שהשכינה עוצרת לישראל

להקריב לפניו פר אחד וכו'. ויום מתן תורה קורין אותו חכמי האמת עצרת, לפי שבו ביום נגלית שכינה על הר סיני, וישראל שקבלו התורה היו נעצרים לחלקו וקבלו עליהם אלוקותו וגזירותיו¹.

יא. והרמב"ן אף הגדיר את הימים שבין פסח לשבועות כימי חולו של מועד שבין יו"ט ראשון של סוכות לשמיני עצרת, וזה לשון הרמב"ן בפרשת אמור (כג, לו) 'וצוה בחג המצות שבעה ימים בקדושה וכו', ומנה ממנו שבעה שבועות, והימים הספורים בינתיים כחולו של מועד בין הראשון והשמיני בחג, והוא יום מתן תורה שהראם בו את אשו הגדולה ודבריו שמעו מתוך האש ולכך יקראו אבותינו ז"ל בכל מקום חג השבועות עצרת².

יב. והטעם מדוע לא כתבה תורה על חג השבועות שם עצרת, ורק חז"ל קראוהו כן בכל מקום, הוא מאותה הסיבה שלא מצאנו כלל בתורה שחג השבועות קשור לזמן מתן תורתנו, ורק חז"ל קבעו זאת, וכמו שיתבאר להלן סעיף ט"ו.

יג. ונמצא לדברינו דבר נפלא, שחג הפסח שענינו שמחת החירות שהוא **התחלת ויסוד האומה**, נקבעה במקביל השמחה הרוחנית בעצרת של פסח שמחת **התחלת וקבלת התורה**. ואילו בחג הסוכות שהשמחה בו היא על **הסיום והאסיף בצאת השנה**, נקבעה השמחה הרוחנית בעצרת בה' ובתורתו, **ע"י סיום וגמרה של תורה ביום שמחת תורה**.

ד

שינוי אופי יום עצרת מהמפורש בקרא

יד. והנה שני המועדים הנקראים בשם עצרת והם חג השבועות ויום שמיני

1. ויעויין בר"ן סוף פרק ערבי פסחים שכתב - 'ובהגדה גם כן אמרו בשעה שאמר להם משה תעבדון את האלוקים על ההר הזה אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו אמר להם לסוף חמישים יום והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו, מכאן קבעו חכמים לספירת העומר כלומר בזמן הזה שאין אנו מביאין קרבן ולא עומר אלא מחשבין ג' יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן, וזה ודאי דרך מדרש הוא דעיקרא דמילתא זכר למקדש'. עכ"ל הר"ן. ובספר החינוך (מצוה שו) כתב דברים מעין אלו בשורש מצוות ספירת העומר.

עצרת, מצאנו שנשתנה בהם אפיו של יום על ידי ישראל מהא דמפורש בתורה, דחג השבועות קבעוהו חז"ל לחג קבלת התורה, וקריאת התורה מעניינו של יום היא בפרשת יתרו בחודש השלישי, כמבואר במסכת מגילה (לא, א), וכן איתא בגמרא (פסחים סח, ב) הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שנתנה בו תורה, ולא עוד אלא שקבעו חז"ל בנוסח התפילה וכן בקידוש 'ותתן לנו וכו' את יום השבועות הזה זמן מתן תורתנו'. מה שלא נזכר בתורה, וזאת במקביל ל'זמן שמחתנו' בסוכות, ו'זמן חרותנו' בפסח. וכן הזכרון בראש השנה והכפרה ביום הכיפורים המפורשים בתורה.

וגם יום שמיני עצרת נשתנה באפיו, ונקרא יום שמחת תורה, ובחוף לארץ נקבע יום שמחת תורה ביום טוב שני ובארץ ישראל היום טוב מהתורה של שמיני עצרת נקבע ליום שמחת תורה, וכך נקרא בפי כל. וראה באבודרהם 'ונקרא היום הזה שמחת תורה'. וכן בשו"ע (סימן תרסט סעיף א') וקורין יום האחרון שמחת תורה'. ובזוהר (ח"ג דף רנו, ב) איתא 'וביום השמיני עצרת וכו' וכו' ונוהגין למעבד ישראל עמה חדוה ואתקריאת שמחת תורה ומעטרין לספר תורה בכתר דיליה וכו'.

ועד כדי כך נשתנה אופי יום שמיני עצרת לשמחת תורה, עד שתמהו האחרונים איך מפזזים ומכרכרים לכבודה של תורה ושוכחים ממצוות עשה דשמחת יום טוב, ואיך מערבבים שמחה בשמחה. וזה לשון הקרן אורה במסכת מועד קטן (ה), 'יש לדקדק על תקנת קדמוננו לסיום התורה בשמיני עצרת ואמאי לא חששו לערב שמחה בשמחה'. ויתבאר להלן. [וראה עמק ברכה עמוד קח, מועדים וזמנים ח"ב סימן קלב, ודרשות בן ישי סימן כז].

טו. והנראה בבאור הענין על פי דברי המהר"ל בספר תפארת ישראל (סוף פרק כז) כי מצד השי"ת לא שייך לקבוע חג ומועד על קבלת התורה ומצוותיה ע"י עם ישראל, כי הקבלה היתה חובה עליהם, וכפה עליהם הר כגיגית, והרי אומות העולם סרבו לקבלם והיא לעול על ישראל, ורק ע"י שהשיגו ישראל את גודל הזכות והשמחה שבקבלת התורה נקבע בתורה שבע"פ ע"י חז"ל שחג השבועות הוא חג על 'זמן מתן תורתנו'.

וכיסוד דברי מהר"ל נראה בגמרא (פסחים סח, ב) 'דתניא רבי אליעזר אומר אין

לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש וכו'. אמר רבי אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא, אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מאי טעמא וקראת לשבת עונג, אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מאי טעמא ימי משתה ושמחה כתיב ביה. ובהמשך הגמרא איתא דגם בערב יום הכיפורים יש חיוב לאכול ולשתות ונדרש מהפסוק (ויקרא כג) 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש' וכי בתשעה (הם) מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי'.

הרי שנתבארו בגמרא ארבעה ימים שיש בהם חיוב אכילה ושתיה, אך בעוד שלגבי שבת פורים וערב יום כיפור **נלמד החיוב מהפסוקים** הרי דלגבי עצרת קבעו זאת **מסברא גרידא בתורה שבע"פ** 'מ"ט יום שניתנה בו תורה'.

ורש"י פירש שם 'שישמח בו במאכל ובמשתה **להראות** שנוח ומקובל יום זה לישראל שנתנה תורה בו'. ולשון 'להראות' צריך ביאור, דאם ראוי לאכול ולשתות הרי שיש לעשות כן מפני שכך נכון לנהוג, ומה הכוונה בדברי רש"י 'להראות'.

והביאור כמו שכתב מהר"ל דמצד השי"ת בתורה הרי נתינת התורה והמצוות לישראל הם כעול וכחובה, וישראל חוגגים את היום שניתנה בו תורה כיום טוב להראות שאנו מצידנו שמחים וששים בה, ומשיגים ומבינים את הטובה שקבלנו לעשות את יום מתן תורה לחג במאכל ובמשתה [וראה להלן במאמר "טוב לי תורת פיך"].

טז. ולכן מבואר מדוע נקבע חג השבועות כ'זמן מתן תורתנו' ע"י חז"ל ולא נזכר זאת בתורה, דיו"ט ושמחה על קבלת התורה שייכים להיקבע דווקא ע"י ישראל דמצד השי"ת הקבלה היא חובה, וכלשון מהר"ל 'זאיך יכתוב בתורה זמן מתן תורה שנתן השם יתברך בגזרתו על האדם'.

וכמו כן לקבוע את יום שמיני עצרת כיום שמחת תורה לרגל גמרה של תורה

זה שייך בדווקא לישראל, הששים ושמחים בשמחת התורה ומבינים כי היא לנו עוז ואורה.

ומה שתמהו האחרונים דהלוא אין מערבין שמחה בשמחה ואיך מערבין את שמחת התורה בשמחת יו"ט של שמיני עצרת, הרי לפי המתבאר בחז"ל לא ידעו ישראל במה לשמוח בשמיני עצרת מכיון שלא מפורשת בתורה סיבת החג, עד שדרשו בתושבע"פ את הפסוק בשיר השירים 'נגילה ונשמחה בך', ששמחת היום הוא בהקב"ה ובתורה, ונמצא אם כן דאין כאן ערוב שמחה בשמחה מכיון שהשמחה בתורה היא עיקר עניינה ושמחתה של העצרת ביום השמיני של חג הסוכות, וכמו שנתבאר.

ה

עצרת ביום שביעי של פסח

יז. נאמר בתורה בפרשת ראה (דברים טז, ח) 'ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת לה' אלוקיך לא תעשה מלאכה'. ויש להבין מדוע נקרא יום השביעי של חג הפסח בשם עצרת רק בפרשה זו ולא בפרשיות המועדים באמור ובפנחס, ואילו היום השמיני של חג הסוכות מכונה עצרת גם בפרשת אמור (כג, לו) וגם בפרשת פנחס (במדבר כט, לה). וגם מדוע קראו חז"ל לחג השבועות 'עצרת של פסח' בעוד שבתורה יש עצרת לחג הפסח ביום השביעי.

ועוד יש שני פלאים בפרשה זו שהכתוב אומר ששת ימים תאכל מצות ולא שבעת ימים כמו שכתוב בכל התורה [וראה ברש"י מה שדרשו חז"ל בזה] ועוד תמוה שלא נזכר כאן כלל החג ביום הראשון.

גם יש לדייק שבפרשת אמור נאמר על שמיני עצרת 'עצרת היא' ובפרשת פנחס נאמר עליו 'עצרת תהיה לכם'. ואילו על שביעי של פסח נאמר בפרשת ראה 'עצרת לה' אלוקיך' וצ"ב.

יח. ובביאור הענין נראה דהרי שונה יום שמיני עצרת משביעי של פסח, דשמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו כמבואר בתוספתא ובגמרא (סוכה מח, א ועוד) ונקבע בפרשיות המועדים כעצרת, ועניינה של עצרת נתפרש בחז"ל ובראשונים

כיום מיועד לעבודת ה', אמנם שביעי של פסח בפשטות הדברים הוא חלק משבעת ימי הפסח זמן חירותינו ונקבע כיום מקרא קודש משום שהוא היום המסיים את החג, ולכן לא נקרא בפרשיות המועדים באמור ופנחס בשם עצרת.

ואחרי שקבעו לנו חז"ל שחג השבועות הוא חג משום זמן מתן תורתנו, באו וכינו את היום הזה כ'עצרת' וכ'עצרת של פסח', כלומר שמתן תורה הוא התכלית והייעוד של גאולתנו וחירותנו, יום העצרת של גאולת הפסח. וכמו שנתבאר.

יט. אמנם למרות שבפשטן של דברים, יום שביעי של פסח הוא אחד מימי חג הפסח זמן חירותנו, והמסיים אותם, גילו לנו חז"ל שביום זה אירעה קריעת ים סוף ואמירת אז ישיר, כדאיתא בגמרא (סוטה יב, ב) וברש"י שם 'כדתניא בסדר עולם מרעמסס לסוכות ומסוכות לאיתם לפני פי החירות הרי ג', ברביעי ויוגד למלך מצרים כי ברח העם, חמישי ושישי רדפו מצרים אחריהם, אור לשביעי ירדו לים שנאמר ויאר את הלילה לשחרית אמרו שירה, ויום שביעי היה ויו"ט אחרון של פסח היה'. וכן הוא במדרש (שמו"ר יט, ז). וישראל הגיעו בו למעלות רמות ונפלאות של גילוי שכינה ואמונה בה'. וכמו שאומרים בתפילה 'ומלכותו ברצון קיבלו עליהם משה ובני ישראל לנו ענו שירה בשמחה רבה ואמרו כולם מי כמוכה באלים ה' מלכותך ראו בניך בוקע ים לפני משה זה א-לי ענו ואמרו ה' ימלוך לעולם ועד'. ואמרו חז"ל במכילתא (בשלה טו, ב) רבי אליעזר אומר מניין אתה אומר שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל ושאר הנביאים וכו'. ודרשו חז"ל (שמו"ר כג, א) על הפסוק 'נכון כסאך מאז' ששלימות מלכות ה' בעולם היתה מעת שישאל אמרו את שירת הים המתחלת ב'אז'.

כ. וגם ביום שביעי של פסח - כמו בשבועות ובשמחת תורה - נשתנה אופי היום על ידי ישראל בתורה שבע"פ ליום קריעת ים סוף ושירת הים. וגם קריאת התורה וההפטרה מעניינו של יום הם מענין קריעת ים סוף והשירה כדאיתא בגמרא (מגילה לא, א וברש"י שם). וכן כתב רש"י (שמות יד, ה) 'בשחרית אמרו שירה והוא יום שביעי של פסח, לכך אנו קוראים השירה ביום השביעי'. ופיוטי הקדמונים בשביעי של פסח הם כולם מענין קריעת ים סוף ושירת הים, ובחך יעקב (בשו"ע

סימן ת"צ ס"ק ט') מביא ממהרי"ל שיש שאומרים בתפילה 'זמן שמחתנו' משום טביעת מצרים ומסיק שם דאין למחות בידם.

וכמו שבחג השבועות נהגו להיות נעורין כל הלילה משום קבלת התורה, כך נהגו להיות נעורין בליל שביעי של פסח משום קריעת ים סוף ושירת הים. וכן כתב בספר יסוד ושורש העבודה (שער ט פרק ט) 'וראיתי בספרים שמנהג חסידים הראשונים שהם נעורים כל הלילה הזה לספר הניסים והנפלאות של בוראנו ית"ש ויתעלה שעשה בלילה הזה לישראל עם קדשו', הנמצאים במדרשים ובספרים גם במאמרי הזוהר הקדוש ובמזמורי תהילים המדברים מעניין יציאת מצרים וקריעת ים סוף, וקורין בפרשת בשלח עד אחר כל השירה, אשרי להם ואשרי חלקם'.

[ובאבן עזרא (שמות יב, טז) וכן באור החיים שם נראה שנטו לפרש את פשטות סיבת החג של שביעי של פסח משום קריעת ים סוף וטביעת מצרים, ויש לעיין על פירוש זה שהרי לא נזכר בתורה כלל שקריעת ים סוף היתה בשביעי של פסח, ושזו סיבת החג. וראה במשך חכמה שמות יב, טו].

כא. והנה לפי מה שנתבאר שמהותה של עצרת היא נתינת המימד הרוחני של החג, הרי שמצידם של ישראל בתושבע"פ יש גם ביום שביעי של פסח מעניין עצרת לחג הפסח. דביציאת מצרים הגיעו ישראל לשני עניינים - א. קבלת מלכות ה' ב. קבלת התורה. וכמו שאמרו חז"ל במכילתא (שמות כ, ג) 'אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים, כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזרותי'. ושלמות קבלת מלכות ה' היתה בשביעי של פסח כאשר אמרו את השירה שקבלו מלכותו עליהם ברצון - וכתוב בפרי עץ חיים שער חג המצות פרק ח', דבליל א' דפסח היה השורש, וביום שביעי של פסח הוא יום הלידה - ונמצא שביום שביעי של פסח היה מעניין העצרת כלומר שחירתנו ופדות נפשנו היא לא כשמחת כל הגויים בחירותם, אלא בכדי לקבל עלינו את מלכותו ית"ש.

וכתב הספורנו (ויקרא כג, לו) 'ובהיות שביום שביעי של פסח נעצרו ישראל עם משה יחדיו לשורר לא-ל יתברך כאמרו אז ישיר משה ובני ישראל, קדש אותם היום להיות עצרת לה'".

אך היות והשלימות הרוחנית היא בקבלת התורה, וכמו שכתוב בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה, ולכן נקרא בפי חז"ל גם חג השבועות עצרת של פסח.

כב. אמנם מאחר והקביעה ששביעי של פסח הוא יום קריעת ים סוף ושירת הים הוא מצד תושבע"פ, לכן המקום בו מכונה יום זה בשם עצרת הוא רק בספר דברים משנה תורה שיש בו מעניין תורה שבעל פה.

דאיתא בגמרא (מגילה לא, א) שכל התורה משה מפי הגבורה אמרן, ומשנה תורה משה מפי עצמו אמרן (ועיי"ש ברש"י ותוס') וביארו גדולי המחשבה - 'דספר משנה תורה הוא התאחדות תורה שבכתב ובעל פה' (שפת אמת דברים תרנ"ד). 'וכ"ק אבי אדמו"ר זצלה"ה אמר שמשנה תורה היתה ממוצעת בין תורה שבכתב לבין תורה שבע"פ' (שם משמואל דברים תר"ע). ורבי צדוק הכהן ז"ל כתב בשם הזוהר 'וספר דברים הוא שורש כל תורה שבעל פה וכמו שכתוב בזוהר (חלק ג' רסא, א) תושב"כ ותושבע"פ והוא איקרי תורה ומשנה תורה' (פרי צדיק ר"ח שבט אות ו') וכן כתוב בתחילת הספר [דברים א' ה'] הואיל משה באר את התורה הזאת בביאור ופירוש וכמ"ש חז"ל ומובא ברש"י בשבעים לשון.

כג. ומה שנקרא שביעי של פסח 'עצרת לה' אלוקיך' משא"כ ביום שמיני עצרת, הוא מפני ששמע"צ כל עיקרו של יום הוא עצרת, ועצם מושג עצרת מובנו שהוא יום לה', כמו שדרשו חז"ל את עניינו של יום נגילה ונשמחה בה' ובתורתו, וכמו שפירשו הראשונים בפרשת אמור ורבינו בחיי בכד הקמת, ועוד. אבל יום שביעי של פסח שפשטות עניינו בתורה הוא היותו אחד משבעת ימי חג הפסח זמן חירותנו והמסיים אותם, לכן בא הכתוב בספר דברים לחדש כי בנוסף לכך יש בעומק עניינו של יום שהוא עצרת רוחנית של חג הפסח, ולכן מודגש כאן שהוא 'עצרת לה' אלוקיך'. ועוד שבפרשת ראה שבמשנה תורה הכתוב מרחיב יותר להסביר את מהותה של עצרת שהיא 'לה' אלוקיך', מכיון שספר דברים מטרתו לחזור על דברי התורה בתוספת ביאור ועומק טעם. ולכן נתבאר כאן גם מהי עצרת.

ובזה יובן גם מדוע לא הוזכר כאן יום טוב ראשון של פסח, וכן מדוע כתוב ששת ימים תאכל מצות ולא נזכרה מצוות מצה ביום השביעי, דכל ענין פסוק

זה הוא לחדש דיש ביום השביעי ענין נוסף של עצרת ודדאי הכוונה ע"פ הפשט דהיום השביעי יש בו גם עצרת ולא לחלקו מהימים הראשונים לענין מצה, וכן פירש האבן עזרא, ע"ש.

וטעם הדבר מדוע העצרת של יום שביעי של פסח נכתבה עכ"פ במשנה תורה, ואילו ענין העצרת בחג השבועות לא הוזכר כלל בתורה שבכתב, היינו משום דשביעי של פסח שייך לחג הפסח בפשטות בכל התורה, ולכן ניתן להוסיף בספר דברים שהוא גם עצרת של חג הפסח. אבל חג השבועות לא הוזכר כלל בתורה שהוא יום מתן תורה, וממילא דלא שייך לכתוב בו שיש ביום קבלת התורה מעין המשך ועצרת לחג הפסח, ורק חז"ל שקבעו שחג השבועות הוא זמן מתן תורתנו הם שקראו לשבועות בכל מקום 'עצרת', ו'עצרת של פסח' וכמו שנתבאר [וראה פרי צדיק פסח אות מ', ומש"כ מהאריז"ל].

ו

סעודת מצוה ביום הבר מצוה

כד. סעודות אירוסין ונישואין הם סעודות מצוה כמבואר במשנה ובגמרא (פסחים מט, א) וכן נפסק ברמב"ם (פ"ה מהלכות דעות ה"ב) בשו"ע או"ח סימן תט"ו ובטור סימן תמ"ד, והגר"א בבאורו (סימן תר"מ סעיף ו) כתב דסעודת נישואין היא מדאורייתא, ואילו סעודה ושמחה ביום הבר מצוה לא נזכרה כלל בש"ס וברמב"ם ושו"ע, ובים של שלמה (בבא קמא פרק ז סימן לז) מכנה את הסעודה 'סעודת בר מצוה שעושים האשכנזים' ע"ש.

אמנם מאידך מצאנו דברים נשגבים ברום ערכה של סעודת בר מצוה, והמגן אברהם סימן רכה ס"ק ד', כתב שמצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שננס לחופה. ומקור הדברים הוא מהזהר פרשת בראשית (טו), המובא בספר יסוד ושורש העבודה שער הכולל פרק טו, וע"ש שמביא מעוד מקומות בזהר שמפליג בגודל מעלת שמחת וסעודת הבר מצוה.

והלבוש במנהגים שבסוף 'לבוש החור' סימן ל"ה כתב שיש לברך בסעודת בר מצוה ברכת שהשמחה במעונו דכתיב פיקודי ה' ישרים משמחי לב, אלא שאין

נוהגין כן. ובכף החיים סימן רכה ס"ק יב כתב שטוב להשתדל ללבוש בגד חדש או לאכול פרי חדש ביום הבר מצוה ולכוון בברכת שהחיינו על שנכנס למצוות.

ובים של שלמה שם והובאו דבריו במחצית השקל על המגן אברהם (רכ"ה ס"ק ד) רצה ללמוד ק"ו שיש לעשות סעודת בר מצוה מדרב יוסף שהיה סומא, ע"ש.

כה. ובמסכת סופרים (פרק יח הלכה ה לפי גירסת הגר"א שם) איתא דכשנעשה הבן בן שלש עשרה מוליכין אותו אל הזקנים כדי לברכו לחזקו ולהתפלל עליו שיזכה בתורה ובמעשים טובים, ויש שרצו להביא סמך לסעודת בר מצוה מהמדרש (בראשית רבה נג, ז) ויגדל הילד ויגמל רבי הושעיה רבה אמר נגמל מיצר הרע, ופירש שם במתנות כהונה 'כלומר בן י"ג שנה שאז בא יצר טוב' ויעש אברהם משתה גדול. אמנם בגמרא לא נזכר מזה, וצ"ב.

[והלכה למעשה פשוט שיש מצוה לעשות סעודה ביום הבר מצוה, וכן נפסק במשנה ברורה (רכה ס"ק ו) מצוה על האדם לעשות סעודה ביום שנעשה בנו בר מצוה כיום שנכנס לחופה וכו'. וטעם הסעודה משום דעכשיו נעשה איש ישראל שנצטוה במצוות התורה ואם הנער דורש הוי סעודת מצוה אפילו אינו באותו יום.]

אך הדבר אומר דרשני, מדוע לא הוזכר בש"ס ובראשונים שיש לעשות סעודת בר מצוה, ולכאורה על שמחת רוחנית יש לעשות סעודה יותר מאשר על שמחה גשמית. והארכנו בראיות לזה במאמרינו בעניני חנוכה.

כו. ובטעם הדבר כתב חתם סופר דברים יקרים בדומה לדברי מהר"ל מדוע לא קבעה התורה חג על מתן תורה וז"ל ב'חתם סופר' על התורה (פרשת ויחי על הפסוק וירא יוסף לאפרים בני שלשים) - 'הנה במג"א סי' רכ"ה סק"ד בשם ילקוט חדש לעשות סעודה ושמחה ביום שנכנס לבן י"ג ויום א' כיום חתונתו והוא מזוהר חדש בראשית וכו' ואמרתי שזה מצוה ראשונה שמקיים הנער מיד בכניסת שנת י"ד בצאת הכוכבים, הוא שיש ושמח שזוכה לקבל עול מצוה ה' אלוקיו, והשמחה היא מצוות עשה דאורייתא לעבדו בשמחה ובטוב לבב מרוב כל. ואמרתי שלא נתפרש בתורה לשמוח ביום זה, כמו שלא נתפרש בתורה לשמוח ביום מתן תורתנו הקדושה, אלא תלה היו"ט והשמחה ביום הביכורים וקציר חטים, כי לא יתכן שיצוה אותנו

במצות עשה שנתחייב לשמוח בקבלת עול על צווארנו, א"כ שמחה זו גופיה עול היא על צווארנו, אלא הקב"ה לא ציוה ואנחנו שמחים מעצמינו שזכינו לקבל עול תורתנו עלינו, ומטרת שמחה זו נשכח שמחת בכורי קציר חטים שהיא שמחת עולם הזה, וכל חפצים לא ישוו לנו, וכן ביום בר מצוה. עכ"ל.



נעשה ונשמע

א

א. מסכת אבות פרק ג משנה ט - 'רבי חנינא בן דוסא אומר, כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת. הוא היה אומר, כל שמעשיו מרובים מחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת.'

ובאבות דרבי נתן פרק כב מוסיף לימוד מהפסוקים לדברי רבי חנינא בן דוסא. על הרישא דכל שיראת חטאו קודמת לחכמתו מביא את הפסוק 'שנאמר - 'ראשית חכמה יראת ה' (תהילים קיא, י). והסיפא דכל שמעשיו מרובין מחכמתו נלמדת מהא 'שנאמר 'נעשה ונשמע' (שמות כד, ז). [וראה ביאורי הגר"א ותוספות רעק"א על המשנה באבות שם].

ב. ויש להבין את הלימוד מ'נעשה ונשמע'. דבנעשה ונשמע הקדימו ישראל לקבל עליהם לעשות אף שלא שמעו ולא ידעו עדיין מה הם הדברים שיצטוו עליהם, ומה שייך עניין זה להא שאמר רבי חנינא בן דוסא שמוטל על האדם לראות שמעשיו הטובים יהיו מרובים יותר ממידת חכמתו, ורק כך יהיה קיום לחכמתו.

ג. בגמרא - 'דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע וכו'. אמר רבי אליעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, יצתה בת קול ואמרה להן מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו, דכתיב (תהילים קג) 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו', ברישא עושי והדר לשמוע' (שבת פח.).

ונתקשו המפרשים בענין שני הכתרים, וזה לשון מהדורא בתרא למהרש"א 'בכאן מקשים כל המפרשים וגם האלשיך, ממה נפשך, או ראוי לקשור שלשה כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע ועוד שלישי בשביל שהקדימו נעשה לנשמע, או רק כתר אחד בשביל שהקדימו. ע"ש. ובבית הלוי על התורה פרשת משפטים כתב 'ויש להבין אומרו בשעה שהקדימו, ולא אמר בשעה שאמרו ישראל נעשה ונשמע, ומוכח דרך על ידי ההקדמה זכו להני שני כתרים, ויש להבין היאך תלוי בהקדמה'.

ב

ד. עוד שם בגמרא - 'ההוא צדוקי דחזייה לרבא דקא מעיין בשמעתא, ויתבה אצבעתא דידיה תותי כרעא, וקא מייץ בהו, וקא מבען אצבעתיה דמא, [רש"י - אצבעתא דידיה - אצבעות ידיו. וקא מייץ בהו - היה ממעכן ברגליו ואינו מבין, מתוך טירדא]. אמר ליה עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בפחזותייכו קיימיתו, ברישא איבעיא לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא קבליתו, אמר ליה אנן דסגינן בשלימותא כתיב בן (משלי יא, ג) 'תומת ישרים תנחם' וכו'.

וכעין זה איתא במסכת כתובות - 'רבי זירא כי הוה סליק לארץ ישראל לא אשכחן מברא למעבר, נקט במצרא וקעבר, [רש"י - נקט במצרא - יש מקום שאין גשר ומשליכין עץ על רוחב הנהר משפה לשפה ואינו רחב לילך עליו כי אם אוחז בידיו בחבל המתוח למעלה הימנו קשור שני ראשיו בשתי יתידות אחת מכאן ואחת מכאן בשני עברי הנהר'.] אמר ליה ההוא צדוקי עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו, אכתי בזיזותייכו קיימיתו, אמר ליה דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה אנא מי יימר דזכינא לה' (כתובות קיב).

וצריך ביאור מה ראה הצדוקי במעשים אלו המשך לזה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע במעמד הר סיני, ורבא ורבי זירא התייחסו לדבריו וענו לו תשובה. והנה במסכת כתובות פירש רש"י - 'עמא פזיזא - עם בהול. דקדמיתו פומייכו לאודנייכו - מתחילתכם הייתם בהולים שהקדמתם נעשה לנשמע ועודכם בבהלתכם כבתחילה למהר לעשות דבר בלא עתו'. והיינו כי רבי זירא מיהר לזכות להיכנס לארץ ישראל ולא המתין לספינה או ללכת למקום שיש שם גשר, אבל

במסכת שבת, שרבא היה ממעך ברגליו את אצבעות ידיו עד זוב דם מתוך טירדא כשהיה מעיין בשמעתא ואינו מבין, מה שייך זה להקדמת נעשה ונשמע. וכן תמה ספר בית הלוי דרוש יז 'ויש להבין מה שאמר לו אכתי בפחזותייכו קיימיתו, דמשמע דהך עובדא של רבא שראה בו הצדוקי כמה יגע בלימוד התורה הוא תלוי באמירת נעשה ונשמע ולכאורה מה שייך זה לזה'.

ה. ועל דבריו של הצדוקי עמא פזיזא וכו' שזלזל בהקדמת נעשה לנשמע, יש לתמוה, לכאורה, שהרי נעשה ונשמע נאמר במקרא, והצדוקים הרי מודים בתורה שבכתב. אמנם באמת שמעלת הקדמת נעשה לנשמע היא דרשה שדרשו חז"ל על הפסוק, ולפי פשוטו מתפרש הפסוק כמו שכתב רשב"ם 'נעשה, מה שדיבר, וגם נשמע מה שיצונו עוד מכאן ולהבא ונקיים' [וראה גם בפירוש הרס"ג ובפירוש ראב"ע הקצר שביארו את הפסוק על דרך הפשט. וע"ע בספר שערי אהרן].

שו"ר בש"ס עוז והדר הנדמ"ח, בהגהות וציונים שם אות ד' 'צריך לומר מינא וכן הוא בכל הדפוסים, ונשתבש מהצנזור, והוא היה גוי כדמוכח ממה שאמר עמא פזיזא וכו', וא"ש.

ג

ו. והנה בעצם יסוד הענין דהקדמת נעשה לנשמע נתקשה רבינו יונה בפירושו על המשנה באבות שם, וכן ב'שערי תשובה' שער שני אות י', דאיך יתכן נעשה לפני נשמע, ומה יעשה כשעדיין אינו יודע מה שעליו לעשות.

ולכן פירש רבינו יונה ד'נעשה' אין פירושו לעשות המצוות, אלא הכוונה לקבל בלב שלם שכל מה שישמע אחר כך וידע על מה הוא מצווה, יקיימם בשלימות, והיינו ד'נעשה' מובנו קבלה לקיים ולא התייחסות ל'מעשים' מסויימים, מכיון שעדיין לא היו ידועים להם המעשים אשר עליהם לעשות.

ועל דרך זה פירש רבנו יונה את ענין כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת, שנדרש באבות דרבי נתן מנעשה ונשמע, שמעשיו מרובין פירוש שקיבל עליו 'קבלה'.

ז. אלא שתמה שם אם כן מדוע נקראת הקבלה 'מעשיו'. - ופירש רבנו יונה כי

אף מי שאינו יודע ואינו עושה נקראין מעשה על שם כי יש לו שכר עליהם כאילו עשאים' - אמנם פשוטות לשון המשנה מוכח שמדובר כאן על 'מעשים', ויל"ע.

ועוד תמוה לפי פירושו של רבינו יונה, דאם מעשיו מרובין מחכמתו פירושו שקיבל עליו מתחילה שכל מה ששיגי אחר כך בחכמתו אמנם יקיים, אם כן היה צריך התנא לומר כל שמעשיו קודמין לחכמתו, ולא מרובין מחכמתו, וכמו שאמר התנא ברישא 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', וממה ששינה הלשון בסיפא מ'קודמין' ל'מרובין', משמע שמדובר בסיפא במעשים ממש שהם מרובים מחכמתו, ובתוס' יו"ט על המשנה באבות שם עמד על קושי זה, עיי"ש, וצריך ביאור.

ד

ח. והנראה לבאר בעניין המעלה של מעשיו מרובין מחכמתו שרק על ידי זה חכמתו מתקיימת, ש'מעשיו' אמנם הכוונה לעצם מעשי המצוות - וכן מתבאר בפירוש המשניות להרמב"ם שם - ויש לפרש שמדובר כאן בשני מדריגות בקיום המצוות, **יש והקיום הוא רק בבחינת מעשה, ויש שהקיום הוא כבר גם בבחינת חכמה.**

ט. וההסבר, דיתכן ואדם מקיים את התורה, נזהר מלעבור על לא תעשה ונשמר לקיים את מצוות העשה מכוח קבלת עול מלכות שמים ויראת חטא, אמנם לבו עדיין בל עמו במעשיו, ומצד נטיית נפשו היה בוחר במעשים רעים, אך נמנע מכך מצד שיודע שחייב לעשות רצונו ית"ש כעבד המשועבד לדעת אדונו.

ויש אשר האדם זוכה למדריגה נעלה מזו, כאשר מצוות ה' נקבעו בלבו והוטבעו בנפשו, עד אשר טבעו ונטיית לבו נוטים לרצון ה', ובמצוותיו חפץ מאד. וכמו שאמר דוד 'לעשות רצונך אלוקי חפצתי ותורתך בתוך מעי' (תהילים מ, ט).

והמדריגה הראשונה לקיים את התורה כעבדות זו נקראת 'מעשים' - אמנם המדריגה העליונה כשאדם זוכה ל'ותורתך בתוך מעי' ולבו ונפשו מרגישים את המצוות, היא נקראת 'חכמה', כי האדם החכים השיג והרגיש את עניין וטעם המעשה אשר הוא עושה.

וכל מצוה שהאדם הגיע בה למדריגה נעלה זו, הרי הוא חכם במצוה זו, וכמו איסור רציחה שכולנו משיגים, ומושרש בעומק לבנו פחיתות עבירה זו, בלי שום צד נסיון לעבור עליה, הרי כולנו חכמים בלאו ד'לא תרצח', וכן בעוד מצוות ועבירות כיו"ב.

י. והדרך הנכונה בעבודת ה' לעלות במסילה העולה בית קל, היא להתחיל בקיום התורה על ידי קבלת עול מלכות שמים כשור לעול וכחמור למשא, אף בלא שום הרגשה והבנה, ועל ידי עבודה זו זוכין לטהרת הלב, חכמה והשגות רמות, וכדברי ספר החינוך הידועים במצוה טז - 'ועתה בני אם בינה שמעה זאת, והטה אזנך ושמע, אלמדך להועיל בתורה ובמצוות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות'.

אבל אם יקיים האדם את התורה ויעסוק במצוות רק באלו שהשיג והחכים ואילו את המצוות אשר עדיין לא החכים בהם לא יקיימם בקבלת עול עבדות ה', כי אז לא רק שלא יתעלה יותר אלא אף יאבד את 'חכמתו' באלו הדברים שכבר השיג. כי מי שלא ממשיך לעסוק ולעמול בעבודת ה' לא רק שלא משיג יותר אלא הולך ויורד ח"ו, 'שכך אומנותו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך, עד שאומר לו לך עבוד עבודה זרה, והולך ועובד' (שבת קה:). ו'מצוה גוררת מצוה ועברה גוררת עברה' (אבות פרק ד מ"ב).

יא. וזו הכוונה במשנה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', היינו שככל שהגיע למדריגת חכמה הוא מוסיף והולך בעבודת ה' ומקיים עוד ועוד מצוות אף בדברים שהם עדיין אצלו רק בבחינת מעשים, וכן באותה מצוה עצמה מתאמץ ומוסיף במדריגות קיומה יותר מנטיית נפשו, וכמו המוסיף אומץ בעמל התורה ושקידתה, עיונה והבנתה. או משקיע כח בהתעלות במדריגות הכוונה והדביקות בתפילה, מתוך גיעה והתאמצות, אז יעלה ויתעלה וכל חכמה שמשיג מתקיימת בידו. וכך ככל שיעמול במעשים תגדל יותר ויותר מדריגת חכמתו, אבל אם חכמתו

מרובה ממעשיו כלומר שאינו עוסק להוסיף במעשים יתר על חכמתו ומסתפק רק בעשיית הדברים הקרובים כבר אל לבו ואשר החכים בהם, אז אין קיום אפילו לחכמה שכבר השיג, ואין חכמתו מתקיימת.

יב. וכן ניתן לפרש את ענין הקדמת נעשה לנשמע, שישראל קבלו עליהם לעשות רצונו ית"ש אף כגזירות מלך בלי הבנה והרגשה, ואח"כ לעבדו גם במדריגת נשמע להבין ולהשכיל ולקבוע בלב את התורה ומצוותיה.

ובוא וראה מה שכתב בספר פרי צדיק לרבי צדוק הכהן מלובלין - 'שלכל אחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, היינו נעשה פירוש שיהיו כל כלי הגוף מוכנים לבחינת העשיה, כי המעשה תלוי רק בגוף. ונשמע מוסב על כלי הנפש שיהיו מוכנים לבחינת נשמע, שהוא ענין שמיעה והבנה בלב (חג השבועות - אות יד).

יג. ובזה יתפרש הא דלמדו חז"ל באבות דרבי נתן את עניין מעשיו מרובין מחכמתו מהא דנעשה ונשמע, וגם תמיהתו של רבינו יונה מה שייך בכלל נעשה קודם לנשמע מבוארת, ומובן מאד מדוע ברישא של המשנה גבי יראת חטא נקט התנא לשון 'קודמת', כי יראת חטא היא ההקדמה לכל עניין החכמה, אבל בסיפא לגבי מעשיו נקט לשון מרובין כי לאורך כל עבודת האדם צריכין מעשיו להיות במצב של ריבוי במידה יתירה על מה שכבר השיג בחכמתו, וכמשנ"ת.

ה

יד. וביסוד דברים אלו תתיישב לנכון תמיהת האחרונים מדוע זכו על ידי נעשה ונשמע לשני כתרים, והיה צריך להיות או כתר אחד עבור הקדמת נעשה לנשמע, או שלשה כתרים, שנים עבור נעשה ונשמע ועוד כתר נוסף עבור ההקדמה.

והביאור דישראל קיבלו עליהם שני קבלות שהם שני מדריגות בעבודת ה', 'עשיה' ו'חכמה', וכנגדם קיבלו את שני הכתרים, ואע"ג שחז"ל הקדישו את חשיבות ההקדמה וכמו שאמרו 'בשעה שהקדימו', וכמו שכתב הבית הלוי, אמנם ההקדמה של עשיה לחכמה היא הדרך והאמצעי שעל ידם יזכה האדם להתעלות ולקיים בידו את החכמה, אבל שני המעלות עצמם הם קבלת עול מלכות שמים

לעשיה, וכך להגיע להשגת החכמה שהיא המדרגה היותר נעלה, והם הם שני הכתרים.

טו. ובזה יובן הקשר בין עמלה של תורה באופן הנעלה ביותר כפי שראה הצדוקי במעשיו של רבא שהיה מעיין בתורה מתוך טירדא להבין, וממעך מתוך כך את אצבעות ידיו עד זוב דם, לעניין הקדמת נעשה לנשמע.

כי יסוד הקדמת נעשה לנשמע מובנו כי אף שהאדם עדיין לא מבין ומרגיש את התורה והמצוה, מתגבר הוא על נטיית לבו ואינו מרשה לקושי ולנטייתו האישית לעכבו מלעשות ולקיים את המוטל עליו, וזה שראו ברבא, שצער גופו לא נחשב אצלו כלל כשצריך לעמול להבין ולהשכיל את דברי התורה.

וכן בהיה עובדא דרבי זירא במסכת כתובות שחפצו וחשקו של רבי זירא לזכות להיכנס לארץ ישראל מתגברים על הפחד והקושי לעבור את הנהר בלי גשר.

טז. ושני מעשים אלו הראו לפני הצדוקי שישראל מקיימים בנפשם באופן מופלא את קבלתם בהקדמת נעשה לנשמע, לעשות את רצון ה' מבלי להתעכב ומבלי להתחשב עם כל מניעה וקושי בבחינת הנאמר - אנא עבדא דקודשא בריך הוא.

ו

יז. וכה הם דברי ה'שפת אמת' על הפסוק ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וגו' (דברים ד, ו) - 'פירוש עיקר כחן של ישראל בתורה ומצוות, ומזה זוכין להחכמה האמיתית, רק עם חכם. רק לשון מיעוט ע"י שאין סומכין על חכמתם, ויראת חטאן קודם לחכמתן, ומעשיהם מרובין מחכמתן, ומחמת זה זוכין לחכמה האמיתית. וזה עיקר החילוק שבין חכמי האומות אפילו חסידי אומות העולם, כפי החכמה שלהם עושין לפעמים דברים טובים. אבל בני ישראל אדרבא המעשים והמצוות הם נותנין להם החכמה והדעת, ובספר קדושת לוי כתב על מה שכתוב בתורה כמה פעמים ויעשו בני ישראל כאשר צוה ה' את משה, וביאר הענין כי לא היו יכולין להבין המצוה על השלימות כאשר צוה ה' רק בכח העשיה כשקיימו המצוות כראוי הבינו אז מהות המצוה. ודפח"ח.

וכן היא המידה לעולם כי כפי העשייה בשלימות זוכין להשיג ולהבין המצוה, ולכן הקדימו בני ישראל נעשה לנשמע לרמוז כי על ידי עשיית המצוה יזכו לשמוע אותה המצוה עצמה. וזה בכלל אמרם ז"ל ששכר מצוה וכו' ויותר ממה שאדם עושה עם המצוה המצוה עושיית עמו, וזה אשר יעשה כו' וחי בהם' (ואתחנן תרג).

יח. עוד כתב השפת אמת על הפסוק אם בחוקתי תלכו ואם מצוותי תשמרו (ויקרא כו, ג) - פירש רש"י מתורת כהנים להיות עמלים בתורה. זהו נקרא עמל בתורה להלוך בחוקיו יתברך, לכן אפילו אינו מבין מכל מקום מייגע עצמו בתורה שחביב בעיניו להגות במאמרו יתברך אפילו שאינו זוכה להשיג הטעם וכו'. לכן כתב המהר"ל שמברכין לעסוק בדברי תורה הגם שאינו יכול להשיג מ"מ עוסק הוא בתורה. וכן הוא תמיד בזוה"ק 'לאשתדלא באורייתא'. ובגמרא נדרים (פא, א) 'ולא הלכו בה שלא בירכו בתורה תחלה' - פירוש פשיטא אחר שזוכין לטעום טעמי תורה, מי פתי לא יתמלא שמחה וחדוה לברכו יתברך, אך העיקר בתחילה קודם שמשגי רק מתאוה להגות בדברי קודש דברי אלוקים חיים (בחוקתי תרמט).



וייטב לבו - בתלמוד תורה

(רות ג' ז', וברש"י שם בשם המדרש)

א

שמחה וטוב לבב

א. כתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות לולב הלכה ט"ו, השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת הא-ל שצוה בהן. עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר [דברים כ"ח מ"ז] תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב. וכן כתב הרמב"ם בפרק ו' מהלכות יום טוב הלכה כ', כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר שכל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה, שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה, אלא הוללות וסכלות, ולא נצטיינו על ההוללות והסכלות אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר הכל, שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלוך בשמחה ובטוב לבב הא למדת שהעבודה בשמחה.

ונראה שהרמב"ם מפרש את כונת הפסוק שצריך לעבוד את ה' ולעשות מצוותיו בשמחה, וכן פירש את הפסוק רבינו בחיי. וכן מתפרש הפסוק במסלת ישרים פרק י' "השני הוא השמחה, והוא עיקר גדול בעבודה, והוא מה שדוד מזהיר ואומר [תהילים ק', ב'] עבדו את ה' בשמחה וכו', ומצינו שנתרעם הקדוש ברוך הוא על ישראל, מפני שחסרו תנאי זה בעבודתם, הוא שנאמר [דברים כ"ח] תחת אשר לא עבדת את ה' אלוך בשמחה ובטוב לבב".

ולכאורה פשטות הפסוק מורה כונה אחרת, שהכתוב אומר שלא עבדת את ה'

בעוד שהיה לך "שמחה וטוב לבב מרב כל" וכמו שפרש"י את המשך הפסוק "בעוד שהיה לך כל טוב".

וכן נראה מהמשך הכתובים [שם, מ"ח] ועבדת את אויבך אשר ישלחנו ה' בך, ברעב ובצמא, ובעירום ובחסר כל, שפסוק זה מקביל לפסוק מ"ז, ומתאר את המצב הקודם של שמחה וטוב לבב מרב כל. לעומת המצב בגלות של רעב צמא ועירום בחסר כל.

ובספר ארחות צדיקים, שער השמחה, משמע כפירוש הרמב"ם בפסוק, וז"ל "גם במועדים וברגלים אשר כתוב בהם [דברים י"ב י"ח] ושמחת לפני ה' אלוך, לא ימשוך עצמו בין יותר מן הראוי, שנאמר [שם כ"ח מ"ז] תחת אשר לא עבדת את ה' אלוך בשמחה ובטוב לבב, הא למדת שלא נצטוינו על שמחה שישכח בה יוצר כל".

ב. ובספר ראשית חכמה, שער האהבה פרק י', וכן בשל"ה, תורה שבכתב פרשת כי תבוא, הביאו פירוש מהאריז"ל על הפסוק תחת אשר לא עבדת וגו'. וז"ל השל"ה "אשר על זה פירש האר"י ז"ל הפסוק אשר לא עבדת את ה' אלוך לשמוח בעשית המצוה וקיומה יותר מרב כל שמזמין לו השם יתברך והוא שמח בו, ביותר מזה צריך לשמוח במצוה הבאה לידו שיקיימנה. ואמר הפסוק, אף שעבדת את ה' בקיום המצות. אבל לא עבדת בשמחה ובטוב לבב. על כן היתה לך זאת". ובעשרה מאמרות מאמר שלישי ורביעי, הוסיף על זה השל"ה, "והעידו תלמידי האלהי הנ"ל שאמר, מה שזכה לרוח הקודש היה בשביל שהיה שמח מאוד שמחה גדולה בקיום המצוות".

ומקור הדברים הוא בשער רוח הקודש [עמוד ל"ג. ועוד בכ"מ] וז"ל "הנה צריך האדם בעת קיומו של מצוה ומצוה, או בהתעסקו בתורה, או כשמתפלל התפילה, להיותו שמח וטוב לב, יותר מאשר מרויח, או מוצא אלף אלפים דינרי זהב. וכמו שמצינו [ברכות ל' ב'] על החכם ההוא אביי ע"ה, דהוה קאים קמיה דרבה, והוה קא בדח טובא, ואמר תפילין קא מנחנא וכו'. וזהו פירוש הפסוק תחת אשר לא עבדת את ה' אלוך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל, פירוש: תשמח יותר, מכאשר תרויח רוב כל ממון שבעולם. וזהו מרוב כל, פירוש: יותר מכאשר הוא רב כל".

ומצאתי בספר אור התורה לבעל הצמח צדק זצ"ל פרשת עקב עמוד תקצ"ב, שכתב "ועיין בספרן של בינונים פרק כ"ו מה שכתב ונודע לכל פירוש האריז"ל על פסוק זה, ור"ל דהפירוש אעפ"י שעבדת רק שלא עבד בשמחה, וכ"כ האלשיך. ואולם פשט הכתוב אינו מורה כן, כי אם שלא עבד בזמן היותו בשמחה ר"ל בשלוה וכו'. כמו שאמרו בענין הבאת הביכורים רק מעצרת עד החג מפני שהוא זמן שמחה". עכ"ל.

הרי שהצמח צדק פירש את פשט הפסוק כמו שביארנו.

ג. ובאמת שמצאנו בכמה מקומות בחז"ל שפירשו את הפסוק כמשמעותו הפשוטה, וכן איתא במכילתא פרשת יתרו [י"ט, א'] אמר להם רבי יוחנן בן זכאי לתלמידיו וכו' לא רציתם להשתעבד לשמים הרי אתם משועבדים לפני אויבים, לא רציתם לשקול לשמים בקע לגולגולת הרי אתם שוקלים חמשה עשר שקלים במלכות אויביכם וכו', וכן הוא אומר תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך וגו' באהבה ועבדת את אויביך בשנאה, תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשובע ועבדת את אויביך ברעב ובצמא ובחוסר כל.

וכן הוא בתנא דבי אליהו [זוטא, ט"ז, ב'] אמר רבי שמעון בן יוחאי כל הנותן דברי תורה על לבו מעבירין ממנו הרהורי עברה וכו' הרהורי עול בשר ודם וכו' שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל ועבדת את אויביך, תחת אשר לא עבדתני מאהבה תעבדני באיבה, תחת אשר לא עבדתני בשמחה מרב כל תעבדני ברעב ובצמא ובעירם מחוסר כל.

ד. והנה במסכת ערכין, י"א א', איתא, אמר רב יהודה אמר שמואל מנין לעיקר שירה מן התורה שנאמר ושרת בשם ה' אלקיו וכו' רב מתנה אמר מהכא תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב, איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב הוי אומר זה שירה. וברש"י שם "אין אדם שר שירה אלא מתוך שמחה וטוב לבב דכתיב [ישעי' ס"ה י"ד] הנה עבדי ירונו מטוב לב".

ומגמרא זו היה נראה, לכאורה. כהרמב"ם שכונת הכתוב תחת אשר לא עבדת וגו' קאי על המצוות שצריכות להעשות בשמחה, ולכן דנה הגמ' איזו היא עבודה

שבשמחה ובטוב לבב, אמנם באמת קשה לפרש כן, משום דאם פשט הפסוק הוא כמו שפירשו הרמב"ם, אם כן מה השאלה איזו היא עבודה שבשמחה וכו', והרי זה נאמר על כל המצוות שצריך לעשותם בשמחה. ונראה מהגמרא כמו שבארנו שפשטות הפסוק הוא תיאור המצב שבו היינו, ולא קיימנו התורה משמחה וטוב לבב, בעוד שהיה לנו כל טוב וכמו שפרש"י שם, אלא שחז"ל דרשו דרשה בפסוק זה שמשמע כאן שיש עבודה מיוחדת הנעשית אלא בשמחה וטוב לבב. וזו השירה.

שו"ר שהרמב"ם עצמו בהלכות תלמוד תורה פרק ג' הלכה י"ג מפרש את הפסוק במשמעותו הפשוטה "אמרו חכמים כל המבטל את התורה מעושר סופה לבטלה מעוני וכו' וענין זה **מפורש הוא בתורה** הרי הוא אומר תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב מרב כל ועבדת את אויבך אשר ישלחנו ה' בך ברעב ובצמא ובעירום ובחוסר כל" [וראה גם בר"מ ט' תשובה א']. ולכאורה, שגם הרמב"ם ס"ל שזה **הפירוש הפשוט בפסוק**. והפירוש השני הוא בגדר דרשה.

ב

טוב לבב בתורה שבע"פ

ה. ואיתא שם בהמשך הגמרא על השאלה איזו היא עבודה שבשמחה וטוב לבב, ואימא דברי תורה דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב, ותירצה הגמרא, משמחי לב איקרי טוב לא איקרי.

והקשו שם בתוס' ד"ה משמח לב, וא"ת והא כתיב [רות ג'] וייטב לבו, ופרש"י שיש במדרש וייטב לבו בתלמוד תורה. והכי נמי דרשינן במסכת שבת [ס"ג ב'] על הפסוק [קהלת י"א] ויטיב לבך, על תלמוד תורה. ויש לומר דלא כתיבי בהדיא, עכ"ל התוס'.

ופשטות הכונה בתוס' דכיון דהפסוקים ברות ובקהלת לא נכתב בהם מפורש טוב לב לגבי תורה. ורק שחז"ל דרשו כן. ואם כן אי אפשר לפרש פסוק מפורש בתורה תחת אשר לא עבדת וגו' דקאי על דברי תורה, שהרי לא מצאנו מפורש בקרא טוב לב לגבי דברי תורה.

ו. והנראה עוד בבאור הענין, דהא שבפסוק מפורש לא מצאנו שדברי תורה

נקראים טוב לב. ואילו חז"ל דרשו כמה פעמים טוב לבב על תלמוד תורה, וכמ"ש התוס'. דבאמת ענין זה של טוב לבב נתחדש דוקא בתורה שבעל פה. משום שע"י התורה שבכתב כשאדם יודע מצוות ה', הרי הוא זוכה ל"משמחי לב" וכמו שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב. אולם לבחינת "טוב לב" מגיע האדם כמשיג טעמי תורה, והדברים מתיישבים על לבו, וזו התורה שבעל פה, ולכן דוקא בדרשות חז"ל, בתורה שבעל פה. נתחדש ענין טוב לבב על דברי תורה. ואילו בהדיא בקרא לא כתיבי.

וכאיתא שם במסכת שבת, ס"ג ב'. אמר רב הונא מאי דכתיב [קהלת י"א. ט'] שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך וגו'. וכו'. ריש לקיש אמר עד כאן לדברי תורה [וע"ש בגליון הש"ס]. ופרש"י "עד כאן לתורה, שמח בתלמודך, למוד משמחה ומטוב לב, והלך בדרכי לבך להבין מה בלבך לפי ראות עיניך". וכל לשון רש"י מורה על תורה שבע"פ, וכמו שכתב "הלך בדרכי לבך להבין מה בלבך לפי ראות עיניך" ועל זה כתב רש"י "למוד משמחה ומטוב לב".

ז. והנה במסכת בבא בתרא, קמ"ה ב', וכן בסנהדרין ק', ב', נחלקו חכמים בביאור הפסוק [משלי ט"ו ט"ו] כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד. דאיתא התם, אמר רב זירא אמר רב מאי דכתיב כל ימי עני רעים זה בעל גמרא וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה. רבא אמר איפכא.

והיינו דרב זירא אמר רב מפרש את הפסוק על דרכי קנין התורה ולכן דורש את כל ימי עני על בעל גמרא וטוב לב על בעל משנה, משום "דבעל גמרא ממית עצמו לכון הלכות ולתרץ הוויית", "שקשה ללמוד מרוב קושיות וסוגיות שיש בו" אבל בעל משנה "אינו טורח, שאין בה קושיות", "ונוחה ללמוד".

אבל רבא דורש את הפסוק על עצם חכמת התורה ולכן מפרש את כל ימי עני וגו' על בעל משנה, "שהכל סתום במשנה, ואינו יכול להורות הלכה מתוך משנתו וכו'", "וטוב לב זה בעל הגמרא ש"שודע משניות על עיקרם ובקי בטעמיהם", "דבעלי תלמוד נהנין מיגיעו שידעו להורות וכו'". [רשב"ם ורבנו גרשום בב"ב, ורש"י בסנהדרין]. והיינו כמשנ"ת דמעלת טוב לב נאמרה על טעמי תורה המבוארים בתורה שבעל פה.

ג

הנה תאבתי לפקודיך [תהילים קי"ט מ']

ח. והחתם סופר ז"ל פירש את הגמרא בערכין, דברי תורה משמחי לב איקרי טוב לא איקרי, [דרשות ח"ס ח"ג] "ולפענ"ד הענין, כשאדם מילא כל תאותיו אזי נקרא טוב לב, כמו שמצינו [אסתר א', י"א] כטוב לב המלך ביין. וההפך, כשלבו חסר מתאותיו אזי נקרא כאב לב, חלש לבו, והנה שמחת לב יתכן בראשית השיגו תאותיו. אז שש ושמח נגד תאותו הבאה. ובעודו בכפו יבלענה. ולכן בתאות העולם הזה שאינו טוב בעצם ובהחלט, שייך טוב לב כשמילא כבר כל תאותיו אזי טוב לבו ואינו חפץ יותר.

אמנם בדברי תורה לא שייך הסתפקות, כי אם בכל יום יוסף אומץ ותאווה וחשק והשתוקקות ודבקות בה' אלוקיו, וכל שהוגה בה מוצא בה טעם ושמח בעמלו, ומתאווה למדרגה שאחריה, וכשמשיגה שמח בזה ומתאווה למה שאחרי זאת המדרגה, כי התורה טוב בעצם והחלט, לכן לא ייטב לבו בה לעולם, כי יכסוף ויתאווה להטוב ההוא, ולכן שמח לב איקרי טוב לב לא איקרי, עם כי היא טוב לא ייטב לבו בו לעולם" עכ"ל.



טוב לי תורת פיך

א

יום שניתנה בו תורה

פסחים ס"ח ב'. דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש וכו'. אמר ר' אליעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה הוא. אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מאי טעמא [ישעי' נ"ח] וקראת לשבת עונג, אמר רב יוסף הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מאי טעמא [אסתר ט'] ימי משתה ושמחה כתיב ביה. ובהמשך הגמרא איתא גם ערב יום הכיפורים שיש בו חיוב לאכול דכתיב [ויקרא כ"ג] ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש, וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשעה בו מעלה עליו הכתוב כאלו מתענה תשיעי ועשירי.

הרי שנתבארו בגמ' ארבעה ימים בהם הכל מודים דבעינן נמי לכם. אך בעוד שלגבי שבת פורים וערב יום כפור נלמד החיוב מהפסוקים, הרי לגבי עצרת קבעו זאת מסברא גרידא בתורה שבע"פ "מ"ט יום שניתנה בו תורה".

ויש שעוררו שלכאורה יום מתן תורה היה שייך יותר לכולו לה' לעסוק בתורה ולהיות כולו יושב שונה. וחז"ל קבעו להיפך דביום שניתנה בו תורה יש חיוב לעסוק במאכל ובמשתה יותר מכל המועדים.

וברש"י שם ביאר מדוע בעצרת כולם מודים דבעינן ממי לכם "שישמח בו במאכל ובמשתה **להראות** שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו". ויש

לבאר הלשון "להראות" דאם ראוי לאכול ולשתות הרי שיש לעשות כן מפני שכך נכון לנהוג, ומה הכונה במה שכתב רש"י "להראות".

ב

להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל

ועוד יש להבין את המחודש הגדול שחז"ל קבעו לומר בתפילת חג השבועות וכן בקידוש, ותתן לנו ה' אלוקינו את יום חג השבועות הזה זמן מתן תורתינו. וזה במקביל לחג המצות זמן חרותנו וחג הסוכות זמן שמחתנו וכו'. אך בעוד שלגבי שאר המועדים מפורשים הדברים בתורה, החרות והשמחה. וכן בראש השנה ויום הכיפורים הזכרון והכפרה, הרי שלגבי חג השבועות לא נזכר כלל וכלל בתורה שהחג הוא משום "זמן מתן תורתנו" ורק חז"ל קבעו זאת. וצ"ב.

וכתב מהר"ל מפראג בספר תפארת ישראל פרק כ"ז "אמנם מה ששואלים בני אדם כי אם חג השבועות הוא בשביל שנתן לנו התורה למה כתב [במדבר כ"ח] וביום הבכורים בהקריבכם מנחה ולא כתב ביום מתן תורה. מאחר שעיקר היום טוב הוא בשביל התורה, כמו שאנו אומרים זמן מתן תורתנו, אין זה שאלה כלל, כי ה' יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב כמו שאמר בחג המצות שבו יצאו ישראל מבית עבדים, וסוכות כי בסוכות הושבתי אתכם. וביום הכיפורים כי ביום הזה יכפר עליכם, ובחג השבועות התורה שנתנה בו נתנה מהשם יתברך, והיא לעול על ישראל. והרי אומות העולם לא היו רוצים לקבל התורה, ואף כי אנו אומרים זמן מתן תורתנו היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו ואמרנו נעשה ונשמע אבל מכל מקום ה' יתברך הנותן התורה היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם מפני שהיא עול עליהם ואיך יכתוב בתורה זמן מתן תורה שנתן השם יתברך בגזרתו על האדם".

ומתבאר מדברי המהר"ל שעצם קבלת התורה היא כגזרה ועול מאת ה'. וכמ"ש [במדבר ט"ו מ"א] אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים. וברש"י שם מהספרי "על מנת כן פדיתי אתכם שתקבלו גזרותי" ולא שייך לקבוע בתורה חג ומועד על קבלת התורה.

ורק ישראל לגודל השגתם ומדרגתם, וחפצם לחזות בנועם ה', הם אשר מלכותו ברצון קבלו עליהם, ואמרו על התורה שכל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע, כי השכילו להבין ולדעת רוב הטובה וגודל האושר להם זכו ע"י קבלת התורה, ולהם יאה ונאה לקבוע חג ומועד על גודל השמחה דזמן מתן תורתנו.

ובזה מוסבר מדוע לא נזכר כלל בתורה שחג השבועות הוא מפני שבו נתנה תורה - ורק חכמנו ז"ל חדשו בחכמתם, חכמת התורה שבעל פה שבלבות ישראל. שמתן תורה לישראל הוא המועד החשוב והנכבד אשר ראוי לחגוג אותו במדה יתרה משאר המועדים, וכדאיתא בגמ' פסחים ושם. רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא. ורש"י שם אי לאו היא יומא שלמדתי תורה ונתרוממתי וכו'.

ולכן גם מובן מאד שהחידוש שהכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם לא נלמד מהפסוק כמו שאר הימים טובים דבעינן בהם לכם. ורק נלמד מסברא מתורה שבעל פה, שרק בהשגתם של ישראל נקבע מתן תורה כיום של יום טוב שיש בו חיוב מאכל ומשתה.

וגם מוטעם לשון רש"י "להראות שנוח ומקובל יום זה שנתנה בו תורה לישראל" דמצד עצם נתינת התורה הרי היא כעול וכחוב. ואנו חוגגים להראות שאנו מצידנו שמחים ושישים בה ומשיגים את הטובה שקבלנו לעשות את יום מתן תורה למשתה ושמחה.

ג

ואני קרבת אלוקים לי טוב

איתא בחז"ל [ספרי דברים ל"ג ב', ומובא גם בילקו"ש וזאת הברכה תתקנ"א] ה' מסיני בא, כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד נגלה אלא על כל האומות, בתחילה הלך לבני עשו ואמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתיב בה אמר להם לא תרצח. אמרו לו כל עצמן של אותן האנשים אביהם רוצח הוא שנאמר והידיים ידי עשו, ועל כך הבטיחו אביו ועל חרבך תחיה וכו'. הלך ומצא את בני ישמעאל אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתיב

בה. לא תגנוב, אמרו לו כל עצמו של אביהם לסטים היה, שנאמר והוא יהיה פרא אדם. לא היתה אומה באומות שלא הלך ודבר ודפק על פתחה אם ירצו ויקבלו את התורה וכן הוא אומר [תהילים קל"ח ד'] יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך. יכול שמעו וקבלו, תלמוד לומר [יחזקאל ל"ג ל"א] ואותם לא תעשו, ואומר [מיכה ה' י"ד] ועשיתי באף ובחמה נקם את הגויים. וכו'. אמר ר' אבהו גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין אומות העולם מקבלין את התורה ומפני מה יצא ידיהם, לפי שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.

ובספר שם משמואל [שבועות תרע"ד, עמוד ע"ב] כתב בשם אביו האבני נזר דברים נפלאים בקדושתם ומעלתם של ישראל, וז"ל "דהנה בני עשו ששאלו מה כתיב בתורה השיב להם לא תרצח היפך טבעם. וכן בני עמון ומואב וישמעאל, לכולם השיב מצוה שהוא היפך טבעם ומיאנו לקבל. ואם כן יש להם טענה למה לא נאמרה לישראל גם כן מצוה שהיא היפוך טבעם, ואולי אם היו שומעים שכתוב בהם היפוך טבעם נמי היו ממאנים לקבל.

ובפשיטות יש לומר דישראל לא שאלו כלל מה כתוב בתורה, אלא קבלו בתמימות לא היה שייך להדרש ללא שאלו. אבל האומות ששאלו ורצו להבחין אם טוב לפניהם לקבל, הצריך להשיב להם קושט אמרי אמת שזה היפוך טבעם לבל תהיה להם טענה מוטעים היינו, ומ"מ עדיין יש להם קצת טענה אולי חשבו ישראל שאין בה דבר המתנגד לטבעם, אבל אם היו יודעים היו ממאנים.

וכ"ק אבי אדומו"ר זצלה"ה הגיד שבאמת נאמר לישראל דבר שהוא היפך טבעם, ומ"מ קבלו עליהם. היינו שטבע ישראל להתקרב אל ה' יתברך כמ"ש [תהילים ע"ג כ"ח] ואני קרבת אלוקים לי טוב וכאשר נאמרה להם מצות הגבלה לעמוד מרחוק, היינו הך מצוה שכנגד טבעם ומ"מ קבלו, ודפח"ח.

ועוד הוסיף [שבועות תרע"ג עמוד כ"ז] "שהרי מעלתם של ישראל להשתוקק לאביהם שבשמים. וכמו שטבע האש לעלות למעלה. וההגבלה היתה נגד מהותם לגמרי, ובמה שקבלו על עצמם מצות הגבלה, ולא התנפלו ולא התחננו להעביר מאליהם גזרה זו, זה מורה שבטלו לגמרי מהותם ורצונם לרצון השי"ת".

ודברי האבני נזר בטבעם של ישראל והשתוקקותם להתקרב אל ה' והנסיון שהיה להם במצות ההגבלה. מבוארים בדברי רש"י ובאוה"ח הקדוש וז"ל רש"י [שמות י"ט כ"א] "התרה בהם שלא לעלות בהר וכו' על ידי שתאותם אל ה' לראות ויקרבו לצד ההר". ובאור החיים שם "פן יהרסו. פירוש לבל יחשבו בדעתם, כי יראו ברוך הוא הגם שימותו, על דרך אומרו [תהילים ס"ג ד'] טוב חסדך מחיים. ומיתתם זו היא חיותם, והוא אומרו פן יהרסו, פירוש יסכימו על הריסתם, אל ה' לראות פירוש כאילו אמר לראות את ה'".

