

קונטרס

ירח האיתנים

מועדי תשרי

קונטרס זה יו"ל לזכר ולעילוי נשמת
אבינו זקננו הרב רבי אברהם ב"ר אריה לייב זצ"ל
נפטר בשם טוב א' שבט תשס"ט
ת. נ. צ. ב. ה.
נדפס פעיה"ק ירושלם תובב"א
שנת "מועדי תשרי" לפ"ק

ניתן להשיג בכתובת:
דיסקין ארזי הבירה 50\30
טל': 02-5827097
פעיה"ק ירושלם תובב"א

קונטרס

ירח האיתנים

מועדי תשרי

קובץ חידושי תורה בהלכה ובאגדה

על ענייני ראש השנה, יום הכפורים, סוכות ושמיני עצרת



יוצא לאור עולם לזכר ולעילוי נשמת
אבינו זקנינו הצדיק איש חיל רב פעלים לתורה ולתעודה
איש אמת נאמן רוח, ממצדיקי הרבים ככוכבים
הרב רבי **אברהם** ב"ר אריה לייב **רביץ** זצ"ל
מסר נפשו לתקן עולם במלכות שמים זיכה רבים וזכה
הוציא יקר מזולל ורבים השיב מעוון
הרבה גבולו בתלמידים וזרעו לברכה
גלב"ע מזוכך ביסורים ונפטר בשם טוב א' שבט תשס"ט
תהא נשמתו צרורה בצרור החיים

לעילוי נשמת הצדיק המופלא מנקיי הדעת שבירושלם
רוֹדֵף צדקה וחסד בכל מאודו
הרב רבי **יחיאל מיכל** ב"ר שמואל **גוטפארב** זצ"ל
עסק בתורה וגמילות חסדים מתוך מסירות נפש
ומתוך יסורים שימח נשברי לב, אלמנות ויתומים
נזדכך ביסורים וקיבלם באהבה גלב"ע כ"ח אדר תשס"ב
ת. נ. צ. ב. ה.

תוכן העניינים

ג.....	ענייני יום טוב
ג.....	המבריל בין קודש לקודש.....
ד.....	קדושת שבת ויו"ט ע"י ישראל.....
ו.....	החילוק בין מצוות המועדים למצוות הרגלים.....
ט.....	עניני ראש השנה
ט.....	מעלת "שופר של מקדש".....
יז.....	מצות שופר אם היא בתקיעה או בשמיעה.....
יט.....	החילוק בין ג' שברים לט' תרועות.....
כא.....	בגדר הדחיה של שופר בשבת.....
כב.....	"יום הזכרון" מעניין תפילת "יעלה ויבוא".....
כג.....	עניין קול שופר לעורר פנימיותנו הטהורה.....
כח.....	כאילו עקדתם עצמכם לפני.....
ל.....	לערבב את השטן ע"י הנהגה לפני משורת הדין.....
לב.....	אם כבנים אם כעבדים.....
לג.....	הזכרת חסדי השי"ת היא סנגוריא על ישראל.....
לה.....	רמזים לראש השנה.....
לה.....	קריאת התורה לראש השנה.....
מ.....	הפטרות לר"ה.....
מג.....	הפטרת שובה ישראל.....
מז.....	עניני יום הכפורים
מז.....	מפני מה האוכל בתשיעי חשוב כאילו התענה בעשירי.....
מז.....	בין קדושת יוה"כ לקדושת יו"ט.....
מט.....	בעיו"כ לא ירד מן כפול.....
מט.....	איסור מלאכת אוכל נפש נגזר מאיסור אכילה.....
נ.....	קריאה לאור הנר ביוה"כ שחל בשבת.....
נא.....	לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם.....
נג.....	עניין עשרה הרוגי מלוכה אצל סדר העבודה.....
נד.....	סליחת יוה"כ מכח הסליחה על חטא העגל.....
נה.....	חמישה עשר באב ויום הכפורים.....
נו.....	אחרי מות שני בני אהרן.....

נח..... יציאת כה"ג מן הקודש בשלום היא "נס" רוחני.....
 ס..... הדורון שללח יעקב לעשו בחינת "שעיר לעזאזל".....
 ס..... המערכה שלצוך הקטורת היא מדין "כבוד היום".....
 סא..... גדר האיסור להיות באה"מ בשעת עבודת יוה"כ.....
 סב..... הערות ע"ס "אתה כוננת".....
 סח..... הערות ע"ס "אמיץ כח".....
 עג..... הפטרה ליוה"כ.....
 עד..... מפטיר יונה.....
עו..... **עניני חג הסוכות**.....
 עו..... גדר מצות אכילת כזית ראשון בסוכה.....
 עח..... גדר פסול חבילי קש.....
 עט..... בדעת שמאי בחינוך קטן בסוכה.....
 פ..... גדר מניין ההדסים.....
 פב..... בסדר שסידר הרמב"ם פסולי ד' מינים.....
 פג..... בדין כתותי מיכתת שיעוריה באתרוג.....
 פד..... כי יצפנני בסוכה.....
 פז..... כל האזרח בישראל.....
 צ..... הודו לה' כי טוב ואמרו הושיענו.....
 צ..... אז ירננו עצי היער.....
 צא..... את הסכך תעשה מפסולת גורן ויקב.....
 צב..... תשעים ושמונה ברכות בסעודות החג.....
 צב..... בעידן חדוותא שייך להקריב אף על האומות.....
 צג..... רמזים לחג הסוכות.....
 צו..... הושענא רבא.....
 צז..... מגילת קהלת.....
קא..... **עניני שמיני עצרת**.....
 קא..... אך שמח - מיעוט הבא לרבות.....
 קג..... בביאור דעת הט"ז.....
 קד..... רמז לשיטת הרמב"ן.....
 קה..... שמיני עצרת - ורממתנו מכל הלשונות.....
 קה..... אך שמ"ח רמז לעשרוני מנחות החג.....
 קו..... רמז לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה.....

קונטרס

ירח האתנים

עניני יום טוב

המבדיל בין קודש לקודש

הנה בתפילת "ותודיענו" וכן בהבדלה ביו"ט שחל במוצ"ש אומרים "הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך". ויש לתת טעם למה תיקנו נוסח זה [שלא נאמר בכל הבדלה] דווקא ביו"ט שחל במוצ"ש.

ונ"ל עפ"י מה שדרשו חז"ל על הפסוק קדושים תהיו כי קדוש אני ה' וגו'. "קדושים תהיו יכול כמוני ת"ל כי קדוש אני קדושתי למעלה מקדושתכם". ומבואר שיש חילוק בקדושה עצמה [ולא רק בין קודש לחול] בין קדושת הקב"ה לקדושת ישראל ויש הבדלה בין קודש לקודש.

ובהבדלה של כל מוצ"ש שהיא רק בין קודש לחול מזכירים הבדלת ישראל מן העמים שהיא הבדלה כיוצ"ב בין קודש לחול. אבל במוצ"ש שחל ביו"ט שההבדלה היא בין קודש לקודש, מזכירים גם את ההבדלה בין קדושת הקב"ה לקדושת ישראל שהיא הבדלה כיוצ"ב בין קודש לקודש. ו"הבדלת וקדשת את ישראל בקדושתך" לא קאי על הבדלת

ישראל מן העמים וכו', אלא קאי על הבדלת קדושת ישראל מקדושת הקב"ה אע"פ שקדשתם בקדושתך, דבקדושה עצמה יש ג"כ הבדלה בין קודש לקודש וכמשנ"ת מדרשא הנ"ל.

ויתכן עוד להטעים בזה שהנה קדושת השבת היא ע"י קוב"ה שקידש את יום השביעי בכריאת העולם. וקדושת יו"ט הוא ע"י ישראל שמקדשים את הזמנים. וזהו הטעם שבשבת חותמין מקדש השבת וביו"ט מקדש ישראל והזמנים כמ"ש בגמ' [פסחים קיז:] "שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש השבת יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני מקדש ישראל והזמנים". ובזה חמורה ומובדלת קדושת שבת מקדושת יו"ט שקדושת השבת קוב"ה קדיש לה וקדושת יו"ט ישראל מקדשי להו, וא"כ, זה ממש מכוון ביותר מה ש"בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת" למה ש"הבדלת וקידשת את עמך ישראל בקדושתך", ודו"ק.

קדושת שבת ויו"ט ע"י ישראל

הנה מצוות קידוש בשבת הוא מן התורה וביו"ט הוא מדרבנן [לדעת רוב פוסקים]. ונראה לתת טעם למה צוותה התורה על קידוש היום רק בשבת ולא ביו"ט.

והוא, שמלבד מה שהנחיל הקב"ה לישראל שבתות ומועדים להתענג בהם על ה' ולזכות במצוותיהם, גם רצה הקב"ה לזכות את ישראל וליתן להם שיהא להם חלק ונחלה בעצם "יצירת" והחלת הקדושה בשבתות ויו"ט, ושזה גופא שיום זה נעשה "יום קדוש" יהיה לישראל שייכות בזה.

והנה בימים טובים שייכי ישראל שפיר ב"החלת קדושתם" ע"י זה שכל קביעות העיתים נעשה על פי ב"ד שלהם נמסר קידוש החודש ועיבור השנים, וממילא כל מה שחל קדושת היום הוא מכח ב"ד וישראל, כי מה שהיום הוא יום ט"ו בניסן שהוא חג הפסח, זה גופא נעשה ע"י ישראל שקידשו החודש.

אך שבת שקביעא וקיימא וקדושתה אינה תלויה בישראל בקביעות העיתים, א"כ אין לישראל חלק ושייכות ב"החלת" ו"יצירת" קדושת השבת [עיי' פסחים קיז: "שבת דקביעא וקיימא בין בצלותא ובין בקידושא מקדש השבת יומא טבא דישראל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני מקדש ישראל והזמנים"]. והקב"ה רצה לתת לישראל - נוסף על מה שניתנה להם השבת - גם שיהיו כביכול שותפים ב"יצירת חלות הקדושה של שבת", לכן ציוה על מצות קידוש היום בשבת, אף שזמנה קבוע בלא ב"ד ובבוא זמנה מתקדשת ממילא ואף אם לא יעשה שום אדם קידוש חלילה, ג"כ קדושת השבת תחול, מ"מ ציונו על קידוש היום לקדשו בדברים כדי שנהיה שייכים בעצם חלות קדושת השבת.

ונביא דוגמא לדבר מבכור שקדוש מאליו ואעפ"כ כן מצוה להקדישו בפה. ואל תתמה מה יתן ומה יוסיף לקדושת השבת מה שישראל מקדשים אותה בפה הלא היא כבר קביעא וקיימא, דזה עצמו שיש על זה מצוה "להקדישה בפה" עושה שהקידוש יתן ויוסיף לקדושת השבת. ודוגמא לדבר, קדושת בכור, שמצווה להקדישו בפה אף שקדוש מאיליו, דו"ק בזה.

וביו"ט א"צ למצוה זו כדי שישראל יהיו שייכים בעצם חלות קדושת היום, כי בלא"ה כל מה שהיום הוא ט"ו בניסן או י' בתשרי זה נעשה רק ע"י ב"ד, א"כ ודאי שכל קדושת היום היא מכח ישראל ועל דם. אך בשבת, ע"י מה שנצטוינו לקדשה בדברים בעצמנו, זה נותן לנו חלק בעצם חלות קדושתה.

א"ה: על פי זה אפשר לבאר יפה לשון הכתובים בריש פרשת המועדות [ויקרא כג פסוק ב' - ד']. דלשון פסוק ב' [שנאמר על שבת] הוא: "מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש וגו'". ולשון פסוק ד' [שנאמר על כל הימים טובים] הוא: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם".

ועפ"י הנ"ל יש לבאר השינוי בלשון הכתובים כך. שמילות "אשר תקראו" הולך על החלק שיש לישראל בעצם חלות קדושת היום, כלומר, שאתם תקראו את היום מקרא

קודש [וחזו"ל דרשו מזה "אשר תקראו אותם" - קרי ביה תקראו אתם, שישראל מקדשי לירחי ומעברי לשתא]. ולכן לגבי שבת שכל שייכותם של ישראל לחלות קדושתה היא רק ע"י קידוש היום בדברים [אע"פ שכבר קדוש מאליו מצוה "להקדישו בפה", כנ"ל] נאמר "אשר תקראו אותם מקראי קודש" שה"תקראו אותם" - כלומר "החלק שלכם בחלות הקדושה" הוא לקרוא ולקדש בפה את קדושתה [שקביעא וקיימא]. אבל לגבי המועדות שהחלק של ישראל ב"יצירת" קדושתם הוא בעצם קביעות זמנם ועיתם, נאמר "אשר תקראו אותם במועדם" שה"תקראו אותם" - כלומר החלק שלכם בחלות הקדושה" הוא לקרוא ולקבוע את עצם מועדם.

החילוק בין מצוות המועדים למצוות הרגלים

הנה, בכל המצוות שנצטוו ישראל במועדים, נראה לחלקם לשני מינים עיקריים. המין הא', מצוות שהם מדין היום טוב והמועד [בכלל זה: מצוות שביתה, מקרא קודש וקרבת מוסף שישנם בכל הימים טובים כולם וכן כל מצווה שמיוחדת למועד אחד בלבד, פסח, מצה ומרור, סיפור יצי"מ, איסור חמץ, שתי הלחם, שופר, תענית, סדר העבודה, סוכה ולולב]. והמין הב', מצוות שהם מדין "הרגל" וכמו שיתבאר [בכלל זה: מצוות ראייה, חגיגה ושמחה שישנם בכל שלש רגלים ורק בהם ולא בר"ה ויוה"כ].

[א]

החילוק ביסוד ב"קביעות" המועדים והרגלים

ונראה דחלוקים הם בעיקר קביעותם, דהמין הא' "מצוות המועדים" תלוי בכל יו"ט ב"תאריך המדויק" שלו. דיום ט"ו לראשון הוא הגורם למצות שביתה ומצה וכו' וכן נ' לעומר וכן כולם.

אך המין הב' "מצוות הרגלים" הגורם לרגל אינו התאריך המדוייק של אותו יום, אלא תקופת השנה של רגל זה, "זמן ותקופת האביב" גורמת לרגל של הפסח וזמן ותקופת הקציר גורמת לרגל של עצרת וכו'. [נפשוט בהתורה קבעה תאריך ויום מסוים לכל רגל ורגל ומי שיחוג את חג האביב ב"ד בניסן או כ"ב בו אע"פ שזה ג"כ תקופת האביב, ודאי שלא יצא יד"ח והוסיף עמש"כ בתורה. אך מ"מ בשורש העניין עיקר הגורם לרגלים הוא תקופת השנה].

הטעם בסברא לחילוק זה ומתיישב עפ"י טעמי המצוות

וחילוק זה מובן היטב בסברא. דמצוות המועדים הם זכר ליציאת מצרים ויום ט"ו בניסן דייקא יום צאתנו ממצרים הוא הגורם לקדושת היום ומצוותיו. וכן נ' לעומר זמן מתן תורתנו^א והקרבת מנחה חדשה. וא' בתשרי זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון. ועשירי בו יום סליחה מחילה וכפרה. וט"ו בו כנגד ט"ו בניסן [כמש"כ הטור, או יום חזרת ענני כבוד כמש"כ הגר"א]. ומצוות פסח ומצה ואיסור חמץ הם זכר ליצי"מ, א"כ היום דייקא הוא הגורם. ומצות עינוי וסדר העבודה וכו' "כי יום כיפורים הוא" הגורם, א"כ זהו דין ביום זה דייקא. וכן כולם.

אך מצוות הרגלים, הגורם להם הוא שיש זמנים בשנה שהאדם שמח וציוונו השי"ת לעשות השמחה לשמו. וזמנים אלו אינם תלויים ביום מסוים אלא בתקופה בשנה. ואמנם צורת קיום המצווה היא לחוג ולשמוח בימים מסוימים דווקא כאשר ציוונו, אך הגורם הוא ה"תקופה", חג האביב, חג הקציר וחג האסיף.

והמעייין בשרשי המצוות בספר החינוך יראה שכן הוא כמשנ"ת. עיין מצוה רצו "לשבות ביום ראשון של פסח" "משרשי המצוה כדי שנחשוב בעניין המועד בנס שנעשה לנו בו ונהלל ונפאר במחשבתנו מה שצונו ברוך הוא עליו ועשה לנו נסים בזמן ההוא וכו'". וע"ע בכל מצוות המועדים מש"כ בשרשי המצוות.

^א וכבר עמדו המפרשים ע"כ דקי"ל דביום נ"א ניתנה תורה. עמג"א תצ"ד.

ועיין מצוה תפח "לשמוח ברגלים" משרשי המצוה לפי שהאדם נכון על עניין שצריך טבעו לשמוח לפרקים וכו' ורצה האל לזכותנו אנחנו עמו וצאן מרעיתו וצונו לעשות השמחה לשמו למען נזכה לפניו בכל מעשנו והנה קבע לנו זמנים בשנה למועדים וכו'". עיי"ש.

חילוק זה מתבאר מלשון הפסוקים

וזה גם מדוייק מאד בלשון הכתובים. דהנה בפרשת אמור ובפרשת פינחס שהצוויים שם כולם על "מצוות המועדים", נזכר בכל מועד התאריך שלו וזמנו המדוייק, ואילו זמני "אביב, קציר ואסיף" לא נאמרו כלל. ובפרשת משפטים, כי תשא וראה, ששם הציוויים הם על "מצוות הרגלים", נזכרו רק תקופות השנה, אביב, קציר ואסיף ולא נזכר תאריך ודו"ק.

והנה "מצוות המועדים" שנוהגים בכל הימים טובים כגון שביתה ומוסף, נחשבו ע"י מוני המצוות הרמב"ם והחינוך כל יו"ט למצווה בפני עצמה. שלא לעשות מלאכה בראשון של פסח ומצווה נוספת שלא לעשות מלאכה בשביעי של פסח ולשבות בו וכו', כך בכל הימים טובים. וכן מוסף של כל חג וחג נחשב מצווה בפני עצמה.

אך "מצוות הרגלים" שנוהגים בכל ג' הרגלים, נחשבו כל אחת מהן למצוה אחת שמצוותה שלש פעמים בשנה. ולא נחשב מצוות ראייה בפסח אחת וראייה בשבועות שנייה וכו'. ער"מ בסה"מ והמצוה הנ"ב היא שצונו לעלות לרגל למקדש שלש פעמים בשנה וכו'. והמצוה הנ"ג היא שצונו להראות ברגלים והא אמרו שלש פעמים בשנה וכו'. והמצוה הנ"ד היא שצונו לשמוח ברגלים וכו'. עיי"ש. וע"ע בחינוך מצוה פח [מצות חגיגה ברגלים], תפח [מצוה לשמוח ברגלים], תפט [להראות ברגלים].

ובאמת כך הוא בלשון הכתובים. דמצוות המועדים כדוגמת שביתה ומוסף נאמרו וצווו בכל מועד בפנ"ע. ומצוות הרגלים נאמרו בלשון כלל על כל ג' הרגלים "שלש רגלים תחוג לי בשנה". "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו'". אבל היא גופא טעמא בעי, מפני מה

מצוות המועדים מחולקות ונפרדות בכל מועד בפני עצמו. ומצוות הרגלים הם ציווי אחד על כל הג' רגלים.

מהחילוק הנ"ל נגזר החילוק היאך להחשיב מצוות אלו במניין המצוות

ועפ"י הדברים האמורים יובן היטב. דמצוות המועדים, הגורם להם הוא עיצומו של אותו יום דייקא. א"כ אין שום שייכות בין מצוות שביתה בפסח למצוות שביתה בר"ה, דבפסח הציווי הוא כי בו יצאת ממצרים ובר"ה כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב. [והן אמת שמצוות אלו דומות הן, דבכולן הציווי הוא לעשות יו"ט ככל הלכות שביתה יו"ט ומקרא קודש ומוסף וכו' (וגם במצוות דרבנן שווים בעיקר הלכותיהן, קידוש היום, תפילה וכו')], אבל בשורש הדבר, כל יו"ט יש לו את סיבתו, טעמו, שרשו ומהותו המיוחדים לו לבדו. לכן כל יו"ט הוא מצוה בפני עצמה.

משא"כ מצוות הרגלים, כולן שורש אחד וטעם אחד להם. ורק חלוקין ב"היכי תימצי" אימתי יבוא זמן זה הראוי לעשותו רגל, דיש שיבוא ע"י תקופת האביב ויש שיבוא ע"י תקופת הקציר. אך בכולן ענינם אחד, שצונו השי"ת לחוג לו לעתים ולפרקים ידועים, להתאסף ולעלות בהם לרגל ולשמוח בהם. ופרקים אלו נקבעים על פי זמני ותקופות השנה. ולכן מצוות הרגלים נחשבים כל אחד מצוה אחת שעושין אותה שלש פעמים בשנה. ודו"ק.

ומה שכתבנו שמצוות הרגלים בעיקרם ושרשם נקבעים עפ"י "תקופת השנה" ולא עפ"י יום ותאריך מסוים [ורק האופן שנצטוונו לקיימם הוא בימים מסוימים, אך אין זה שורש המצוה], זה מדויק מאד בלשון החינוך מצוה פח "לחוג ברגלים. והוא שנצטוונו לעלות לרגל למקדש שלש פעמים בשנה והן סמוך לפסח ושבעות וסוכות". התבונן ודו"ק בזה היטב.

[ב]

בפרשת המועדות שבאמור [ויקרא כג] נאמר בסוף הפרשה אחרי חג הסוכות ושמע"צ [פס' לו] "אלה מועדי ה' אשר תקראו וגו'. מלבד שבתות ה' וגו'". ובפסוק לט חוזר "אך בחמשה עשר יום לחודש השביעי באספכם וגו'. ולקחתם לכם ביום הראשון וגו'".

והקושי ברור. שבפס' לז, לח הלשון הוא כמו סכום וסיום הפרשה ובפסוק לט ולהלן חוזר למצות לולב. ולמה הפסיק בין מצות לולב לכל הפרשה ואח"כ חזר עליה כאילו שהיא נבדלת משאר מצוות המועדים האמורים למעלה.

מצות לולב היא משום "לתא דשמחה" ושייכת למצוות הרגלים

ועפ"י דברינו הנ"ל יתכן להמתיק יפה את לשון הכתובים. דהנה כל הפרשה מורה ב"מצוות המועדים". שביתה ומקרא קודש ולהקריב אשה וכן מצוות המיוחדות לכל מועד בפני עצמו. ועפ"י מה שנתבאר מצוות אלו תלויות ב"תאריך מסוים". לכן בכל הפרשה נאמרו תאריכים וימים מסוימים על כל מועד [כמש"כ לעיל].

והנה מצות לולב הן אמת שהיא מ"מצוות המועדים" כמו שנראה בפשטות, אך יש בה גם משום לתא ד"מצוות הרגלים". דיעויין בחינוך בשרשי המצוה [מצוה שכד] שכתב שהיא משום שמחה שיש בחג הסוכות: "לפי שימי החג הם ימי שמחה גדולה לישראל כי הוא עת אסיפת התבואות ופרות האילן לבית ואז ישמחו בני אדם שמחה רבה ומפני כן נקרא חג האסיף וצוה האל לעמו לעשות לפניו חג באותה העת לזכותם להיות עיקר השמחה לשמו יתברך וכו' והיה מרצונו להיות המזכיר מין המשמח כמו שהעת עת שמחה כי צדק כל אמרי פיו וידוע מצד הטבע כי ארבעת המינין כולם משמחי לב רואיהם". ובהמשך דבריו: "וטעם שאינו נוהג במדינה אלא יום אחד לפי שידוע שעיקר השמחה ביום ראשון הוא וכו'. וחג הפסח וכו' ועוד שאינו זמן שמחה כמו חג האסיף וכו'". עיי"ש היטב בכל דבריו ותראה שמצות לולב תלויה מאד בשמחה שיש בחג האסיף תקופת השנה. וגם הכתוב הזכיר מצוה זו בלשון "ושמחתם לפני ה' וגו'".

וביותר מתבאר דבר זה [שמצות לולב היא משום לתא דשמחה] ברמב"ם בספר המצוות [שורש י"א] ז"ל: "כמו מה שצונו שנשמח לפני ה' היום הראשון מסוכות ומבואר שהשמחה ההיא תהיה בלקיחת כך וכך". עכ"ל, עיי"ש היטב. ומבואר יותר, ש"גוף המצוה" היא השמחה, ומה ניקח הוא כעין "היכי תימצי", דו"ק בזה.

ביאור סדר המקראות בפרשת אמור

ומעתה יש לבאר סדר המקראות כך: דהפרשה פותחת "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדים" כלומר אלו הם המועדים ומצוותיהם התלויים במועד ותאריך מסוים [וכמו שדרשו חז"ל מפסוקים אלו "אשר תקראו אותם קרי ביה תקראו אתם" שישאל מקדשי לירחי ומעברי לשתא, ובפרשה זו נאמרו כל מצוות שתלויים בתאריך שנקבע ע"י חכמי ישראל]. ואח"כ נאמרו על הסדר כל המועדים ומצוותיהם דבר יום ביומו. ובסיום המצוות התלויות ב"תאריך" נאמר "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש וגו'", דכל האמור לעיל תלוי בתאריך אשר תקראו ותקבעו. ואח"כ אומר מצות לולב "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו וגו' ולקחתם לכם וגו' ושמחתם לפני ה' וגו'". דמצוה זו היא לא תלויה רק בתאריך של חמשה עשר כמו כל המצוות הנ"ל, אלא יש תלויה "באספכם את תבואת הארץ" ובזה היא דומה ל"מצוות הרגלים" שבאמת אינם שייכים כ"כ לפרשה הנ"ל וכמשנ"ת.

[אלא דעדיין ילה"ע ע"ז דגם עיקר מצות סוכה נאמרה אח"כ אחרי מצות לולב בסוכות תשבו וגו'". ומה שנזכר קודם חג הסוכות אי"ז עיקר הציווי אלא רק שם המועד.

ושמא יש לפלפל ולחדש ולומר דמצות סוכה גם יש בה שייכות קצת לתקופת השנה, אף שעיקרה הוא כי בסוכות הושבתי וגו' ושייכת לתאריך ט"ו דייקא, אבל מה שנקבעה לתרי ולא לניסן כמש"כ הטור שבתשרי ניכר שיוצאים לשם סוכה וכו', זה מיתלא תלי בתקופת השנה, ודו"ק. וזה כבר קצת ע"ד דרוש.]

[ג]

א"ה: ידועה קושית הגרא"ו [עיי' קוב"ש פסחים אות ריב] בעניין תוספת יו"ט אי חל רק לעניין איסור מלאכה או גם לעניין כל מצוות המיוחדות למועד. דבתוס' ר"פ ער"פ [צט: ד"ה עד שתחשך] משמע דאי לאו קרא דואכלו את הבשר בלילה [ומצה איתקש לפסח] היה יוצא ידי מצות מצה גם מבעו"י בזמן התוספת. מבואר דתוספת יו"ט מהני לכל דיני היום.

ואילו בתוס' כתובות מז. ד"ה דמסר לה בשבתות ויו"ט [דבעי הש"ס לאשכוחי שהאב אינו מפסידה ממלאכה בשעה שמוסרה לחופה] הקשו מהא דאין נושאים נשים בחולו של מועד דאין מערבין שמחה בשמחה ותירצו ז"ל: "איכא למימר דהכא איירי שעה אחת קודם יו"ט שהוא כיו"ט לעניין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה". מבואר שזמן התוספת הרי כיו"ט רק לעניין איסור מלאכה, אבל לעניין שאר מצוות כמו מצות שמחה אינו כיו"ט ולא נוהג בו דין שמחה ומותר לישא. ולכא' דברי התוס' סותרים זא"ז.

הבדל לדינא עפ"י החילוק הנ"ל לעניין "תוספת"

ועפ"י מה שנתבאר דיש ב' מיני מצוות בימים טובים, "מצוות המועדים" ו"מצוות הרגלים", יתיישב שפיר. די"ל דהתוספת חל לעניין כל "מצוות המועדים" ולכך אי לאו קרא ד"בלילה" היה זמן מצות מצה גם בזמן התוספת, דזוהי ממצוות המועדים. אך לא חל התוספת לעניין "מצוות הרגלים" ולכך אין מצות שמחה בתוספת יו"ט אף שאסור במלאכה ומותר אז לישא אשה ומיושב קושית הגרא"ו.

וטעם הדבר דלמצוות המועדים מהניא התוספת ולמצוות הרגלים לא מהני התוספת פשוט. דהתוספת עניינה להוסיף מן החול על הקודש. וכל מצוות המועדים תלויים בקדושת היום. וכמו שמועיל תוספת שבת ויו"ט לאיסור מלאכה, כי נתקדש גם שעה זו שהיתה חול ונוספה על הקודש וקדושת היום היא הגורמת איסור מלאכה, כמו"כ קדושת

היום היא הגורמת "שם חג המצות" ושם זה הוא הזמן הראוי לאכילת מצה. לכן אי לאו קרא ד"בלילה" היה גם זמן התוספת זמן מצות מצה.

אך מצוות הרגלים אין להם עניין עם קדושת היום ומהיכי תיתי ומאיזה טעם יוכל להרחיב את זמן הרגל. ואמנם נקבע הרגל בזמן חג הפסח, אבל אין זה עצם הרגל ומה שאצלו כבר חל שם חג המצות וקדושתו לא מהניא מידי לדיני ומצוות הרגל. [וכבר דומה לדין שזמן התוספת שייך ליום שלפניו לעניין הפס"ט וספיה"ע וכל דינים [עיי' יו"ד קצ"ו ובביהגר"א סק"ו], ודו"ק].²

מצוות הרגלים לא תלויות ב"קדושת היום"

וראיה שמצוות הרגלים אינם תלויים כלל בקדושת היום מתשלומין דעצרת שיש בהם מצוות הרגלים אף שאין בהם קדושת יו"ט.

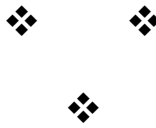
² [ולתוספת ביאור: מצוות המועדים תלויים בעיצומו של יום וקדושתו כמש"כ. וכל התוספת הוא לעשות שעה מן החול שיהיה ג"כ קודש, לכן עיקר התוספת היא לעניין איסור מלאכה [ואכילה ביום הכפורים] שזה נגזר מקדושת היום וכן לעניין קידוש.

ומצוה כמו מצות מצה, הרי היא מעצם שם היום שנקרא ע"ש מצוה זו חג המצות, א"כ קדושת היום גורמת גם שיהיה מועד של מצה. [וראיה לדבר, שחוזר על יעלה ויבוא כליל ראשון של פסח כי סעודתו חובה. ולא אמרינן לא מן השם הוא זה, אלא חובת מצה היא חובת היום וד"וק].

אך מצוות הרגלים תלויים בתקופה ולא ב"יום" כלל, רק יש הלכה ש"חג תקופת האביב" יהיה בט"ו בניסן. מעתה הרי"ז כמו שהמועד של שופר הוא בא' תשרי ויש בו תנאי שיהיה ביום, מי שייכא לעשות "תוספת" ולתקוע קודם עה"ש.

ועיין מג"א שנסתפק אי חל תוספת על איסור חמץ [במוצאי פסח]. ועל איסור חמץ יש מקום להסתפק אם הוא מעיקר שם המועד של חג המצות (דשילית החמץ היא משם "חג המצות") ותלוי בקדושתו, דו"ק [בוה].

ואף אם תשיב שמצות שמחה -דעלה קא איירינגן- הרי אינה נוהגת בתשלומין של עצרת, וסברא יש שתהיה דווקא מצוה זו תלויה בקדושת היום שדומה במעט ל"כבוד" ו"עונג" ועה"פ זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו ס"ד במדרש איני יודע אם לשמוח ביום אם בהקב"ה וכו'. מ"מ מובן שלא יהא על זה תוספת כי ס"ס אינו תלוי בקדושת היום. ודו"ק.



עניני ראש השנה

מעלת "שופר של מקדש"

הנה הדין דבמקדש היו תוקעין בשופר אחד ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וכו'. ודבר זה הוא רק במקדש אבל בשאר מקומות אין תוקעין אלא בשופר בלבד [גם חלוק שופר של מקדש שפיו מצופה זהב].

והנה בפשטות נראה דמצות שופר אין בה שום חילוק בין מקדש לגבולין. [ולדוגמא בלולב רואים לפום ריהטא שיש מעלה ללולב במקדש ולשון הכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם". אך מצות שופר נראה בהשקפה ראשונה שאין לה שום שייכות למקדש דווקא]. וע"כ צ"ב טעם החילוקי דינים בין שופר במקדש למדינה. [ובגמ' יליף לה מקראי, וטעמא דקרא צריך תלמוד].

אך לפי האמת נראה ששופר של מקדש כן יש בו מעלה על שופר דגבולין, והמצות תקיעה דבמקדש שונה משאר מקומות וע"כ יש לו הלכות מיוחדות דחצוצרות מן הצדדין וכו'.

וראיה לזה משיטת הירושלמי בר"ה דשופר מן התורה אינו דוחה שבת בגבולין ובמקדש דוחה ודריש לה מקראי. הרי דמצות שופר של מקדש חלוק משופר של גבולין לעניין דחיה, ומוכח שיש "מעלה בעצם" לשופר של מקדש על שופר דגבולין [וכדוגמת מצות לולב שפשוט שיש מעלה ללולב במקדש].

כל שופר יש בו "לתא דמקדש"

ומהירושלמי הוכחנו דשופר של מקדש יש בו מעלה על שופר דגבולין ובזה מתיישב טעם החילוקי דינים שביניהם. אך מה נענה לעניין חצוצרות דתעניות [דגם שם הדין כן, שבגבולין בחצוצרות בלבד ובמקדש שופר מקצר וחצוצרות מאריכות וכו'].

טעם הדבר ששופר שייך למקדש ישנו גם בחצוצרות של תעניות

אך נראה לבאר עוד מה מעלת שופר שבמקדש, דכל שופר [אף בגבולין] יש בו קצת משום "לתא דעבודה במקדש". שכן אמרו בר"ה דאין תוקעין בשל פרה שאין קטיגור נעשה סניגור ו"כיון דלזכרון הוא כפנים דמי". וא"כ זה הטעם ששופר של מקדש חלוק משופר של גבולין, כי כל שופר הוא "כעין פנים" משום שהוא לזכרון. [ובביהגר"א [תקפ"ד ס"ב] כתב דהטעם שנוהגין שהתוקע עולה לתורה הוא משום דוגמת כהן גדול ביוה"כ, עיי"ש].

ועפ"י זה, ודאי דגם חצוצרות של תעניות שייך בהם הטעם של שופר שיהיו כעין פנים, שהרי גם הם "לזכרון". וי"ל דמשום כך גם בחצוצרות דתעניות, חלוק החצוצרות של מקדש משל גבולין.

וסמך גדול למש"כ דכל מצות שופר יש בה משום "לתא דעבודת פנים", ממה שהתקין ריב"ז שכל מקום שיש בו ב"ד תוקעין בשבת זכר למקדש. ולכאורה ודאי שרק במצוות ששייכות לביהמ"ק שייך לתקן זכר למקדש. וכמו כל התקנות השנויות בהדי תקנה זו, לולב [שהתקנה זכר למה שבמקדש ניטל כל שבעה] ויום הנף כולו אסור [זכר למה שבמקדש המתינו על הקרבת העומר]. ואם מצות שופר אין לה שום שייכות עם המקדש, א"כ איזה זכר למקדש יש במה שדוחה שבת במקום שיש ב"ד. אך להנ"ל מיושב, כי כל מצות שופר היא מצוה שהיא "כעין עבודת פנים" וע"כ יש מעלה מיוחדת בשופר של מקדש, ושייך שפיר לעשות תקנה במצות שופר זכר למקדש שיבנה במהרה בימינו.

מצות שופר אם היא בתקיעה או בשמיעה

במה שדנו האחרונים אם יסוד מצות שופר זהו ה"תקיעה" או ה"שמיעה", [עייין בפ"ת ומנ"ח שהאריכו בזה], והרבו ראיות והוכחות לכאן לכאן.

ונראה דהמצוה היא ה"שמיעה". ומה שהוכיחו מדצריך להיות התוקע בר חיובא א"כ התקיעה היא מצוה, י"ל דלעולם השמיעה היא התקיעה, אך צריך לשמוע "תקיעת מצוה", ע"כ צריך שיהיה תקיעה של בר חיובא, והבן.

ובזה מיושב כל מה שעמדו האחרונים, מלבד מה שהעיר העמק ברכה, מפני מה צריך התוקע לכויין להוציא את השומעים, וזה ראייה חזקה דגם התקיעה מצוה וע"כ צריך כוונה שיצאו בה, דאם המצוה היא רק השמיעה, מפני מה צריך כוונה להוציא הלא הם בעצמם שומעים. ולהלן נשוב בס"ד להערת העמק הברכה.

חילוק בין מצוה כדוגמת תפילין לבין דוגמת קר"ש

וראייה גדולה דהמצוה בשמיעה מהא דקיי"ל [ר"ה כט.]. דחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. והרי דין זה לא שייך אלא במצוה שיש בה שני חלקים חלק הא' "ליצור" את החפצא של המצוה וחלק שני לקיים בו את המצוה, וכגון מצות תפילין שצריך מקודם לעשות תפילין כשרות ואח"כ יוצאים בהם ידי חובה. בזה אמרינן דחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול לעשות תפילין אפילו לעצמו, כי תפילין אלו מעורב בעשייתן צד עבדות והיאך יניחם צד חירות שלו.

אבל במצוה שאין בה אלא קיום גרידא, לא שייך לומר שלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות, וכגון בברכת המזון וקריאת שמע, דאין הגדר "לעשות ברכהמ"ז" ולצאת בה, אלא "לברך" והוא בירך. ופשוט החילוק. והמנחת חינוך [שו, תכ, תכב, תל], תמוה מאד שכתב על כל מצוות שלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות [כגון קרי"ש וברכהמ"ז] והחילוק פשוט כנ"ל דבמצוות אלו אינו "מוציא עצמו" אלא "מקיים" ומה שייך לומר לא אתי ומפיק וכו'. שו"מ שכחילוק זה נקט החזו"א בפשיטות.

[ודעת הרמ"א שחציו עבר וחציו ב"ח אפילו את עצמו אינו מוציא בקריאת המגילה. ולהנ"ל זה צ"ע, דמ"ש מקר"ש וברהמ"ז. וראיתי למו"ר הגריג"א שליט"א שרצה ליישב בדמגילה יש דין של קריאה מתוך הכתב, וקריאת החעוהב"ח מעורב בה "ראיה" של צד עבדות וע"כ חסר בדין "מתוך הכתב". ודו"ק].

שופר אם דומה לדוגמת תפילין או לדוגמת קר"ש תלוי אם המצוה בתקיעה או בשמיעה

ועכ"פ מהא דקיי"ל דחציו עבר וחציו בן חורין אפילו לעצמו אינו מוציא יש ראייה גדולה דהמצוה היא בשמיעה ועל כן אפילו התוקע לעצמו חשיב "מוציא את עצמו" כי הוא "יוצר" תקיעה שאותה הוא שומע, ותקיעה זו א"א שיהיה מעורב בה צד עבדות. [וכמשנ"ת דאינו יכול לעשות תפילין ואח"כ להניחם.

מחלוקת אמוראים בגמ' יתכן דתלוי בנידון זה

והנה האחרונים נתקשו מ"ט דרב הונא בר"ה שם דחעוהב"ח לעצמו מוציא. ולהנ"ל י"ל דבהא גופא פליגי, דר"ה ס"ל דהמצוה היא התקיעה והוי כברהמ"ז וקר"ש, ודו"ק.

והנה על קושיית העמק ברכה [דאי המצוה היא השמיעה למה צריך כוונה להוציא], באמת נחלקו תנאים בר"ה כט. אם צריך כוונה להוציא בשופר. ולפום ריהטא מחלוקתם היא בכל דין שומע כעונה אם צריך כוונה להוציא. אך להנ"ל י"ל דבכל שומע כעונה מודו כו"ע דצריך כוונה להוציא, ורק בשופר ס"ל לת"ק שם דאי"צ כוונה להוציא ומכיון דהמצוה היא בשמיעה וכנ"ל ודו"ק.

אך עדיין ישאר קושיית העמק ברכה מ"ט דר' יוסי דמצריך כוונה להוציא. ואין לומר כמ"ש לעיל דבהא גופא פליגי דלר' יוסי המצוה היא בתקיעה, דהרי הפוסקים פסקו כר' יוסי [ובחעוהב"ח פסקו דאפילו לעצמו אינו מוציא].

ונראה דהדרך ליישב קושיית העמק ברכה, דהגם דעיקר המצוה בשמיעה, מ"מ אין התקיעה ממש כמו עשיית תפילין דמשנעשו "עשיית החפצא דמצוה [כלו' כתיבת התפילין]" אזלא לה, וכעת כבר הם תפילין כשרות. ובשופר, השמיעה היא שמשויה

לתקיעה שם "תקיעת מצוה" וכל הכשר התקיעה הוא בהתייחס להשומע ויוצא ידי"ח. וע"כ צריכה השמיעה להיות קשורה עם התקיעה והתקיעה צריכה להיות ע"מ להוציא. ואף שאין הדברים מחוורים נראה שבדרך זה יש לילך ולפלפל ליישב הערת העמק ברכה.

מחלוקת הפוסקים אם קטן יוצא ב"חפצא" שהוא עשה [כגון ציצית ותפילין]

עוד יש להעיר דהנה נחלקו המ"ב והנצי"ב אם קטן יכול לכתוב תפילין לעצמו, דעת המ"ב דיכול לצאת החיוב משום חינוך בתפילין שעשה בעצמו. ובמשיב דבר נקט דאין קטן יכול לעשות ציצית ותפילין לעצמו וכן שמעתי ממורי הגריש"א שליט"א. והרבה מקום יש להתחבט בין הצדדים בסברא, ואכמ"ל.

ולפי"מ שנתבאר דהמצוה בשופר היא השמיעה, א"כ ממה שאמרו דקטן תוקע לעצמו מוכח דלא כהנצי"ב, דאינו רק עושה מצוה כק"ש וברכהמ"ז, אלא "יוצר" תקיעה לשומעה ולצאת בה.

[ואולי בדרך הנ"ל דשופר אינו דומה ממש לתפילין יש ליישב קצת, ודוחק].

החילוק בין ג' שברים לט' תרועות

הנה יש מן הפוסקים שכתבו שלא לעשות יותר מג' שברים [עיי' משנ"ב תק"צ סקי"א שנכון לחוש לדבריהם לכתחילה]. אך בתרועה, לכו"ע יכול לכתחילה להאריך בה כמה טורמיטין שירצה.

ונראה לבאר טעם החילוק דבשברים אין להוסיף עוד שבר ובתרועה יכול להוסיף בה כמה שירצה, דחלוקין מניין השלשה כוחות של שברים מדין מניין התשעה כוחות של תרועה.

דהשלשה כוחות של שברים הם ג' כוחות נפרדים, כ"א "קול בפני עצמו", והגדר של שברים הוא "קול שמורכב משלש פעמים שבר". ואם מוסיף עליהם, הרי הוסיף "קול" נוסף שאינו מסדר התקיעות והוי כמו שתקע ב' תקיעות שהוי הפסק והפסיד הכל.

אך חלוק מזה מניין התשעה כוחות דתרועה ואין גדרו קול שמורכב מ"תשע פעמים טורמיטין". אלא גדר התרועה כך הוא: קול אחד ארוך כמו תקיעה, אלא שבתקיעה הקול הוא חלק ופשוט ובתרועה הקול הוא קטוע לטורמיטין. ומניין הט' טורמיטין אינו ש"בכך פעמים" טורמיטין נעשה לתרועה [כמו שברים], אלא הוא שיעור בעלמא כמה האורך של תרועה. וכמו שבתקיעה שיעורה במשך זמן התקיעה, כך בתרועה שיעורה בט' טורמיטין ופחות מכאן הוי תרועה קצרה מדי.

ואם הוסיף טורמיטין הרי לא הוסיף שום "קול" כי אין כל טורמיט כוח בפנ"ע, אלא הכל "קול אחד" ורק הוסיף על שיעור משך הזמן של תרועה, והוי כמי שתקע תקיעה ארוכה שכמה שיאריך בה ודאי לכו"ע שיוצא לכתחילה שבלכתחילה, ודו"ק.

ועפ"ז יובן מפני מה "שברים" הוא לשון רבים ו"תרועה" לשון יחיד [וביותר בלשון הרמב"ם שבכ"מ כותב "שלשה שברים" ו"תרועה" - סתמא]. כי שברים גדרו הוא "שלשה כוחות" כל אחד מהם נקרא "שבר" ועי"כ נעשה הקול "שברים". אך תרועה היא "יחידה אחת" וקול אחד רק מהותו היא שיהיה קטוע לטורמיטין, ושיעור משך קול זה הוא ט' טורמיטין לכה"פ.

ויתכן לומר על פי זה נפק"מ לדינא. דהנה להרבה פוסקים אם שמע תחילת תקיעה לא יצא [אף אם במה ששמע היה כשיעור, כיון שלא שמע כל ה"קול"]. ויש להסתפק היאך יהיה הדין בזה לגבי שברים ותרועה, אם שמע חלקם וחלק ששמע היה כשיעור.

ולהנ"ל יתכן לומר דבשברים יוצא בכה"ג, כי שמע דבר שלם, שהרי כל שבר הוא חלק לעצמו והוא שמע ג' חלקים שעל ידי זה נקרא "שברים". ובתרועה לא יצא כי כל

הטורמיטין הם קול אחד, וחלק ממנו מעכב על חלק האחר אף אם יש בו כשיעור, כי אין זה "קול שלם", ודו"ק.

ועיין מה שנכתוב בס"ד לעניין החילוק בין מניין ג' הדסים למניין ג' ערבות. ולסבר את האוזן יש בזה קצת דמיון ודו"ק.

בגדר הרחיה של שופר בשבת

הנה בראש השנה שחל בשבת דרבנן גזרו שלא לקיים המצוה דאורייתא ושלא לתקוע, יש לדון היאך יהיה הדין במי שעבר ותקע, האם אפי' שעשה שלא כדין אך מ"מ בסופו של דבר קיים מצות עשה דאורייתא, או שגם את המצוה אין לו.

וכתב הרעק"א [דו"ח מערכה ח'] דהתוקע בשבת קיים מצות שופר דזמנו אפילו בשבת אלא שעבר על שבות.

ויסוד הדברים הוא חקירה בעיקר הדין דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, האם על ידי תקנתם "משתנה" כביכול הדין דאורייתא ונעשה שאין כלל מצוה בתקיעה ביום זה. או שהדין דאורייתא נשאר שיש מצות תקיעה היום, רק מכח הציווי לשמוע לדברי חכמים צריכין היום שלא לקיים את המצות תקיעה [וזה גופא ציווי התורה לשמוע בקול חכמים].

והגרא"ו בקוה"ע סימן ס"ט חקר חקירה זו ועיי"ש שהביא דברי הרבינו יונה בברכות דלאחר חצות פטרוהו חכמים מקריאת שמע, היינו שגדר התקנה דעד חצות הוא שרבנן עשו שאחר חצות לא יהיה כלל מצוה ואפי' קרא לא יצא. וכן הביא מהתוס' סוכה [ג. סוד"ה דאמר] דסוכה הפסולה מדרבנן אף מדאורייתא לא יצא. ולכאורה קשה על הרעק"א שכתב דמ"מ המצוה דאורייתא במקומה עומדת, ובדברי הראשונים הנ"ל מבואר שרבנן שכשרבנן עוקרין דבר מן התורה אז נעשה שאין מצוה כלל.

והחילוק נראה ברור. דבסוכה ובקריאת שמע טעם תקנת חכמים הוא לצורך מצות סוכה וקר"ש. על כן חכמים עשו תקנה באופן קיום המצוה, שקריאת שמע צריך לאומרה קודם חצות, וסוכה צריך שתחזיק ראשו ורובו, והכל "מהלכות סוכה וקר"ש", ע"כ התקנה עושה שכך ורק כך יהיה אופן קיום המצוה דאורייתא.

אך בשופר טעם תקנת חכמים הוא לצורך מצות שמירת שבת ולא לצורך מצות תקיעת שופר, על כן לא תיקנו תקנה באופני קיום מצות שופר היאך יקיים, אלא כל התקנה היא שלצורך שבת אז היום הזה לא יתקע, אך בעצם מצות התקיעה לא שינו כלום, דו"ק רפשוט.

"יום הזכרון" מעניין תפילת "יעלה ויבוא"

קצת יש להעיר על נוסח התפילה בר"ה שאומרים "יום הזכרון הזה" והרי שמו המועד בתורה הוא "יום תרועה" [או "זכרון תרועה", אבל מילת "זכרון" האמורה בתורה נראה שאין לה עניין עם מילת "הזכרון" שאנו אומרים, דבתורה היא בסמיכות לתרועה ואנו אומרים זכרון בפני עצמן]. ובאמת בתחילת ברכה אמצעית אומרים את יום הזכרון הזה יום תרועה. וגם על חתימת הברכה לא קשה כ"כ, כי גם בשאר יו"ט חותמים "מקדש ישראל והזמנים", ולא חוששים להזכיר שם המועד ככתוב בתורה.

אך ב"יעלה ויבוא" קשה מפני מה חלוק ר"ה משאר יו"ט, דבכל יו"ט מזכירין שמו האמור בתורה כמו חג המצות וחג הסוכות [ואפילו לא אומרים "חג הפסח" כלשון משנה, אלא מזכירין לשון תורה]. ובר"ה אומרים "יום הזכרון" ולא מזכירין "יום תרועה" האמור בתורה.

ונראה, דהנה כל עניין ותוכן "יעלה ויבוא" הוא בקשה על זכרון לטובה, כמ"ש יעלה ויבוא וכו' זכרונו ופקדונו וזכרון וכו', זכרונו ה' אלו' בו לטובה ופקדנו וכו'. וע"כ לעניין תפילת יעלה ויבוא, מה שר"ה הוא "יום הזכרון" זה עיקר מעלתו והזכרתו, וע"כ סגי במה

שמזכיר שהוא יום הזכרון ואין צריך לפרש שמו הכתוב בתורה, דשם יום הזכרון משייך אותו יותר מכל לתפילת יעלה ויבוא, ודו"ק.

א"ה: בעיקר השמות "יום תרועה" ו"יום הזכרון", י"ל ע"ד מה שאמר הרה"ק מברדיטשוב זיע"א לעניין שמות חג המצות וחג הפסח, דלשון תורה הוא "חג המצות" ולשון משנה הוא "חג הפסח". וביאר בזה דהקב"ה קורא את החג ע"ש מה שישראל עושין בו, דהמצות ישראל עושין וזה שבחן של ישראל "ויאפו את הבצק עוגות מצות וגו'", וזה חביב לפני הקב"ה לקרוא כך את החג. ואילו ישראל קוראין את שם החג ע"ש מה שעושה הקב"ה, כי חביב לפנינו שבחו של הקב"ה דהוא פסח על בתי בני ישראל בהוציאו אותנו ממצרים. וכמש"נ אני לדודי ודודי לי. וכן בתפילין שלנו יש שבחו של הקב"ה ובתפילין של הקב"ה יש שבחן של ישראל.

וע"ד זה י"ל לעניין ר"ה, דבלשון תורה נקרא "יום תרועה" שזה מה שישראל עושין ביום זה, וזה חביב לפני הקב"ה לקרוא כך שם היו"ט. וישראל קוראין היו"ט "יום הזכרון" שזה מה שהקב"ה עושה ביו"ט זה שזוכר אותנו לטובה ברוב טובו וחסדו עמנו. פארו עלי ופארי עליו.

עניין קול שופר לעורר פנימיותנו הטהורה

החילוק בין "תפילה" ל"תרועה"

ידוע מה שאמר הגר"ז דעניין קול שופר זהו כעין "תפלה", והגם דמצינו תפלה אצל אומות העולם, מ"מ קול שופר שייך רק בישראל וכמו שנאמר ה' אלוקיו עמו ותרועת מלך בו. וע"ז אומרים שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים.

ונראה לבאר בזה עפ"י מה שמבואר בספה"ק דתרועה היא זעקת הלב והיא תפילה בלא מילים. ונקרא יבבא ויללה ופעיה, וכמו ככי של תינוק. וזוהי זעקת "פנימיותו" של האדם.

ובכל תפילה יש כללים כגון תיקון ודקדוק הלשון וכדו'. אך בתרועה זה לא שייך, כי זוהי תפילה הבוקעת מן הלב כאדם שצועק מעומק ליבו ואינו משגיח כלל על תיקון הלשון וכדו']. וזה ההבדל בין כל תפילה לקול שופר, דכל תפילה היא "בקשה בפה" דמה שהאדם

החילוק בין ישראל לאוה"ע - בנקודה הפנימית

והנה ידוע החילוק בין ישראל לבין האומות, דישראל בפנימיותם ועצמותם הם חלק ה' וישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא. [וידועים דברי הרמב"ם על כפייה בגט ובקרבת, דרצונו הפנימי של כל בן ישראל הוא לעשות רצון קונו, ומיסוד זה תוצאות להלכה ולמעשה]. וזהו ביאור "אל תראוני שאני שחרחורת ששזפתני השמש" כי ישראל כמה שחוטא, אין החטא דבק בעצמותו ובפנימיותו, ורק בחיצוניותו "משחיר" כמי ששזפתו השמש, אך בפנימיותו לעולם נשאר בטהרתו. וכל זה הוא רק בישראל.

ולכך אומות העולם שייכים רק בתפילה שבפה, אבל אינן שייכין לתרועה. כי תרועה היא תפילה מהפנימיות כנ"ל, וזה שייך רק אצל ישראל, שע"י התקיעה והזעקה הפנימית מתעוררת פנימיותו של בן ישראל שלעולם היא בטהרתה. אך באומות העולם שפנימיותם ועצמותם רחוקים מהקב"ה לא שייך ענין זה כלל.

ומעלה יש בתרועה ע"פ תפילה דעלמא, דאף מי שהכביד עונו והוא משוקע בטומאתו עד שאינו יכול להתפלל משפלות מקומו הטמא, עם כל זה בתרועה הוא שייך שפיר, כי התרועה היא מנקודתו הפנימית מקום שלא דבק בו מאומה מן החרם. והתרועה מעוררת את פנימיותו הטהורה.

ועיין אוה"ח הק' מש"כ על הפסוק לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל שביאר שישראל גם כשחטא אין האון נדבק בנפשו שאין החטא עושה בו מום קבוע אלא לכלוך העובר ע"י רחיצה וכו' וכמ"ש כולך יפה רעייתי ומום אין בך, דהמום אינו דבק בעצם. וע"כ האון אינו ביעקב כלומר אינו נדבק ביעקב גופא. והיינו כנ"ל ממש. עיי"ש. והו מפני שבפנימיותם "ה' אלוקיו עמו".

וסיפא דהך קרא "ותרועת מלך בו" מובן היטב, דמשום ש"לא הביט און ביעקב" שאין החטא דבק בעצמותו כמ"ש האוה"ח, על כן "ותרועת מלך בו", כי "תרועה" שייכת רק בישראל כי היא מהנקודה הפנימית שלעולם היא בטהרתה.

"שופר של מעלה" עניינו הנהגה כפי "הרצון הפנימי"

ובזה נראה לבאר מה דאיתא בזוה"ק דבשעה שתוקעין למטה מתעורר קול שופר למעלה וזה מעורר רחמים וכו'.

ונראה ביאור העניין, ובהקדם הערה נפלאה, שכל פסוקי זכרונות הם פסוקים שנאמרו בסוף פרשה של תוכחה [וגם זכרון נח זהו אחר המבול, ובנ"י במצרים אחר השעבוד]. והעולה על כולן הפסוק ביחזקאל טז "וזכרתי אני את בריתי אותך בימי נעוריך והקימותי לך ברית עולם". שזה נאמר אחר תוכחת "הודע את ירושלם את תועבותיה" שהיא תוכחה נוראה עד שיש צד בגמ' שאינה נקראת מפני כבודן של ישראל [עייין מגילה כה:], עיין ביחזקאל שם דברי תוכחה קשים ונוראים, ואחר כל אריכות תוכחה זו, שמא תאמר אבד סברם ובטל סכויים, ובא הכתוב "וזכרתי אני את בריתי אותך בימי נעוריך והקימותי לך ברית עולם".

ורואים מזה יסוד נפלא, שעניין זכרונות הוא שגם אם הרבנו לפשוע ועצמו פשעינו וגם אם עשן אף ה' וקנאתו בנו, עם כל זה אנו מזכירין לפניו בריתו עמנו ומעוררין אהבתו אלינו שלעולם לעולם לא זזה ממקומה יהיה מה שיהיה, ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וחסדי מאתך לא ימושו וברית שלומי לא תמוט.

ובשם הגר"א ז"ל מבארים מה שאומרים "משמי שמי קדם" שזהו הרצון הפנימי הראשון שיגיע הכל בסוף לתיקון השלם, ורצון זה עומד לעולם. וע"כ אנו מבקשים זכרנו בזכרון טוב לפניך וכו', שבסדר זכרונות אנו מבקשים לעורר את הרצון הראשון "משמי שמי קדם".

ויתכן להוסיף, דכשם שלִישׂראל יש את הנקודה הפנימית שהיא חלק ה' עמו והיא לעולם בטהרתה וכמשנ"ת, כך כביכול הקב"ה ית"ש לעולם לעולם רצונו הפנימי הוא הברית עם ישראל. והיינו דגם כשישראל חוטאין ויש דין ויש משפט, ויש את מידת הדין שתובעת את שלה, מ"מ כביכול הרצון הפנימי נשאר תמיד בברית עם ישראל.³ [ועיין בעניין זה בלשם בהקדו"ש שער ו' באריכות].

וזהו עניין זכרונות מה שנאמר בסוף כל תוכחה "וזכרתי וגו'", כי כמה שהתוכחה חמורה ונוראה, עכ"ז תמיד לעולם השית זוכר בריתו עמנו. וזה אנו מעוררים בסדר זכרונותינו.

ומעתה י"ל דע"י תקיעה שאנו תוקעין למטה [ונתבאר שזוהי "זעקה" מפנימיות הנפש מקום שלא נפגם מעולם בכי הוא זה] ומעוררין הנקודה הפנימית שבנו שלעולם היא בברית עם השי"ת, כנגד זה מתעורר אותו העניין למעלה, שמתעורר כביכול הרצון הפנימי של השי"ת שעם כל התוכחות עדיין לעולם הוא בברית עם ישראל. וזהו "שופר של מעלה".

[ודו"ק במה שאמרה הגמ' בר"ה "ובמה בשופר", דמשמע שעניין "זכרונות" מתעורר ע"י השופר].

ועיין תוס' שבת דף נה. [ד"ה ושמואל] אומר ר"ת דאע"פ שזכות אבות תמה אבל ברית אבות לא תמה.⁷ ובלשם שם האריך שזהו סוד הגאולה העתידה תקוות כל חמדת ישראל,

³ ויש לבאר הנהגה זו, דכשם שישׂראל עם כל מה שחוטאין הכל הוא "בחיצוניות" אך בעצמותם אין החטא דבק בפנימיותם נשאר בטהרתה, ע"כ גם הקב"ה נוהג עמנו כן וכל כמה שיש חרון אף, עכ"ז לא נגע ולא פגע כלום בפנימיות העניין שלעולם נשאר בברית ואהבה.

⁷ במאמר המוסגר: יש לציין סמך נפלא לדברי ר"ת מהפסוק כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה וחסדי מאתך לא ימושו וברית שלומי לא תמוט וגו'. וידוע דהאבות נקראו הרים והאמהות נקראו גבעות, וזהו שאמר דאע"פ שההרים ימושו והגבעות תמוטינה, כלומר שזכות אבות תמה, מ"מ חסדי מאתך לא ימושו

דאע"פ שמצד הדין והמשפט אינן ראויין, מ"מ אחר כל הגלות והיסורין והזיכוך מתעורר כח הברית.

הגאולה העתידה תהיה ע"י התעוררות הפנימיות מכח שופרו של משיח בב"א

ומצינו בשופר שלעתיד לבוא "ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים", ויתכן לומר דעת"ל יהיה ג"כ בהיפוך, דע"י שופר שלמעלה, שהשי"ת יעורר את הרצון הפנימי של ברית עם ישראל, אזי יתעורר בלב כל אחד ואחד הנקודה הפנימית שבלבו, גם בלב הנשמות שנתרחקו מאד מאד האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים בלב כולם יתעורר הרצון הפנימי להיות חלק ה' עמו והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלם.

ומצינו שופר שלעתיד לבוא גם על פורענות עכו"ם. ויצא כברק חצו וה' אלו' בשופר יתקע והלך בסערות תימן וגו'. ואפשר לומר דקץ של אדום גם יבוא מכח הרצון הפנימי של הקב"ה. ויתכן דזה כוונת רז"ל במה שאמרו עה"פ "כי יום נקם בלבי" ללבי גליתלאברי לא גליתי. ואמרו ליבא לפומא לא גליא. ואמרו משל למלך שחשב בלבו ואינו רוצה לאמרו בפיו וכו' כך ברא הקב"ה יום נקם ונתנו בלבו שנא' כי יום נקם בלבי.

אחר כתבי כל זאת מצאתי שכתב ביערות דבש דהמדרש אומר "אני ישנה ולבי ער" זה ראש השנה. ומבאר היערות דבש משום תקיעת שופר שהיא זעקת הלב ואע"פ שכלפי חוץ "אני ישנה" מ"מ בפנימיות "לבי ער". והן הן הדברים האמורים.

גם הראוני שבמשך חכמה עה"פ ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה האריך לבאר העניין שישראל חלוקים מאו"ה בזה שבעומק נפשם ועצמותם הם דבוקים בהשי"ת, עיי"ש דברים נפלאים. וכתב שם שדבר זה הוקבע על ידי העקידה. וממתיק מאד את כל הדברים האמורים שע"י קול שופר של איל מתעורר כח זה של הפנימיות הטהורה הקבועה בליבות ישראל מאז מעשה העקידה.

וברית שלומי לא תמוט, שברית אבות לא תמה וכדברי ר"ת. ועיין ויק"ר [לו, ו] שדורש פסוק זה על אותו עניין האמור בגמ' שבת שם.

כאילו עקדתם עצמכם לפני

בר"ה היינו צריכים לכאורה להעלות "אדם" למזבח

בגמרא ר"ה טז. "תניא אר"י משום ר"ע מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא [- זמן שהתבואה נידונת בו. רש"י] אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה ואמרו לפני מלכויות זכרונות ושופרות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר".

ולכאורה מה שאמרה הברייתא בסופה על ר"ה "ואמרו לפני מלכויות וכו'" קצת צ"ב, דהוא שונה מהסדר האמור קודם, דהברייתא מפרשת ומונה בכל פרק שהעולם נידון שמקריבים מהמין הנידון בו כדי שיתברך לנו. ובר"ה נאמר לכאורה דבר שונה מתוכן הברייתא ומה הוא שיך לכאן.

האמת שהשי"ת בטובו מחשיב עבודתינו בר"ה כאילו הקרבנו עצמנו לפניו

ונראה דבאמת גם מה שאמרה הברייתא לגבי ר"ה "ואמרו לפני מלכויות וכו'" הוא ממש כמו כל הברייתא לעיל דבכל פרק מקריבין לפני הקב"ה מהמין הנידון בו. ויתבאר עפ"י המימרא המובאת בגמ' שם מיד אחר הברייתא "אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני".

ונראה דהמימרא של רבי אבהו באה כ"הסבר" לברייתא הנ"ל. דלפי הסדר האמור בברייתא היה צריך להקריב נפשותינו לה' בר"ה, דומיא דכל הפרקים שמקריבין מהמין הנידון ובר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון. ורבי אבהו מפרש דבאמת זה ענין

התקיעה בשופר של איל שעי"ז הקב"ה זוכר לנו עקידת יצחק ומעלה עלינו כאילו עקדנו עצמנו לפניו ומתקיים בזה הסדר האמור בברייתא.

ונראה שזה הביאור בברייתא גופא. דכמו בכל פרק שאנו מקריבין מהמין הנידון, כמו"כ בר"ה, והיאך מתקיים, ע"י "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר", עי"ז מעלה הקב"ה עלינו כאילו עקדנו עצמנו לפניו והקרבנו לו את המין הנידון ביום זה כדי שתתברך לנו שנה טובה ונכתב ונחתם לחיים.

והעירוני שהר"ח גורס במימרא דרבי אבהו "ואמר רבי אבהו וכו'" בו' החיבור. ומבואר כדברינו שדברי רבי אבהו שייכים לברייתא ומבארים אותה.

ועיין במשנ"ב תקפ"א סק"ו וז"ל: "ועוד טעם שקבעו ד' ימים [הם ד' ימים לכה"פ קודם ר"ה שאומרים בהם סליחות], שכן מצינו בקרבנות שטעונים ביקור ממום ד' ימים קודם הקרבה. ובכל הקרבנות בפ' פנחס כתיב "והקרבתם עולה" ובר"ה כתיב "ועשיתם עולה" ללמד שבר"ה יעשה אדם עצמו כאלו מקריב את עצמו. ולכן קבעו ד' ימים לבקר כל מומי חטאתו ולשוב עליהם". עכ"ל.

ומבואר כנ"ל דבר"ה אנו כאילו מקריבין עצמנו לפני ה'. ואי"ז דרש בעלמא, אלא להלכה ולמעשה קבעו משום זה ד' ימים כנגד ביקור קרבן.

עניין "שתמליכוני עליכם" ועניין "שיעלה זכרונכם לפני לטובה" קשורים זה בזה

ויש להוסיף לבאר בזה, דעניין "שתמליכוני עליכם" נעשה על ידי שאנו מבטלין רצוננו מפני רצונו שזה הביטוי הגדול ביותר למלכות השי"ת ושאנו עבדיו עושי דברו. וככל שאנו יותר מבטלין רצוננו כדי לעשות רצון השי"ת יש בזה יותר המלכת השי"ת עלינו. ע"כ אנו לוקחין אור לרגלנו ונר לנתיבתנו את אש העקידה ומשתדלים לילך בדרך אברהם אבינו ע"ה שכבש רחמיו לעשות רצון השי"ת בלבב שלם, ולקרבן נקריב לה' את נפשנו היחידה - את רצוננו נכבוש לעשות רצונו ונבחר לה' מזבח. ע"כ זהו הסדר, "אמרו לפני מלכויות כדי

שתמליכוני עליכם" - ותבטלו רצונכם מפני רצוני כמעשה אבינו אברהם, ואם אנו זוכרים את מעשה העקידה להלכה ולמעשה, אזי גם השי"ת זוכר לנו את העקידה וכך זוכים ל"זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה", ובמה עושים את כל זה, היינו גם המלכת ה' עלינו ע"י שאנו זוכרים את העקידה ומשתדלים לילך לאורה וגם להזכיר לפני השי"ת את העקידה שיעלה זכרונינו לפניו לטובה, הכל נעשה "במה - בשופר". זה ביאור הברייתא. ועי"כ מתקיים "הקרבה" כמו שאמרה הברייתא בכל הפרקים שהעולם נידון - שמקריבין המין הנידון. וזהו שאמר רבי אבהו "אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני".

לערבב את השטן ע"י הנהגה לפנים משורת הדין

בגמ' ר"ה טז: למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן. ופרש"י: לערבב - שלא ישטין כשישמע ישראל מחבבין את המצוות מסתמין דבריו.

ונראה לבאר בזה דהדרך שייסתתמו טענות השטן היא ע"י שישראל מחבבין את המצוות, ודווקא ע"י שעושים יותר ממה שנצטוו. דבאמת מה תשובה יש לטענות השטן הלא נפש החוטאת היא תמות. והעצה היחידה לזה, ע"י שאנו נוהגין לפנים משורת הדין ומחבבין את המצוות ועושים מעצמנו אף מה שלא נצטוינו בפירוש, אז מידה כנגד מידה הקב"ה נוהג עמנו לפנים משורת הדין ומעביר פשענו וחטאתנו. ולכך מסתמין דברי השטן, כי מאחר שאנו נוהגין לפנים משורת הדין, כבר לא יועילו לו כל טענותיו כי אף הקב"ה נוהג עמנו לפנים משוה"ד. וזה הדרך לינצל מטענות השטן.

ויש לציין דמצינו בכמה מקומות שע"י שאדם מחמיר על עצמו יותר ממה שמחוייב זוכה להנהגה לפנים משורת הדין, וזהו כמשנ"ת.

הנה אמרו בגמ' [ברכות כ:]: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע כתוב בתורתך אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד והלא אתה נושא פנים לישראל דכתיב ישא ה' פניו אליך אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל שכתבתי להם בתורה ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלוךך והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה" [כלומר שמדאורייתא שיעור חיוב ברכהמ"ז היא כדי שביעה ומדרבנן עד כזית ועד כביצה].

ומבואר בגמ' דכדי לזכות לבחינה זו של "נשיאת פנים" מאת ה', כלומר שנוהג עמנו לפנים משוה"ד ואף אם איננו זכאים לזה בדין, הדרך לזה הוא ע"י מה שאנו נוהגים לפנים משורת הדין ומחבבים את המצוות לעשות אף מה שלא נצטוינו ואז מידה כנגד מידה זוכים להנהגה לפנים משוה"ד.

עוד יש לציין למה שאמרו בגמרא [מנחות מא:]: דבעידנא דריתא מענישין על מי שאינו לובש ציצית [כלומר שלא לובש בגד של ד' כנפות כדי שלא יתחייב כלל במצות ציצית]. ומבואר כנ"ל, דלכאורה אין עונש על מי שאינו מתחייב בציצית כי הרי אינו מחוייב והוא נוהג כדין. אך מ"מ בעידנא דריתא, בזמן שיש כעס ומענישין [ולכאורה הכעס הוא על עבירות אחרות] זהו העונש של מי שפוטר עצמו מציצית כי מחפש טצדקי לצאת ידי הדין [הפך "חיבוב מצוות" הנ"ל], ע"כ נוהגים עמו כדין ומה יצילנו בעידן ריתא רח"ל. ומי שמחייב עצמו בציצית הרי הוא "מעצמו" מחפש היאך יתחייב ויקיים מצוה וזהו "חיבוב מצוה", זכות זו עומדת לו בעידן ריתא וע"כ ניצל.

גם יש לציין לגמרא שבת לג: שכשיצאו רשב"י ור"א בנו מהמערה וראו ההוא סבא שרץ עם שני חבילות הדס לכבוד שבת ושאלו לו למה לא סגי בחד ואמר חד כנגד זכור וחד כנגד שמור "אמר ליה לבריה חזי כמה חביבין מצוות על ישראל, יתיב דעתייהו".

והנה ודאי שהיו באותו זמן הרבה עוסקים בתורה בתפילה ובגמ"ח ושומרי תורה ומצוות דאורייתא ודרבנן מדקדקים על קלה כבחמורה וכו' ולמה נחה דעתם רק כשראו

ההוא סבא שהמצוה שעשה אינה כתובה בשום מקום וכמה עניין יש בזה הלא ודאי שקיום המצוות המפורשות חשוב מזה.

ורואים שהגם שהעיקר הוא קיום הדין המפורש, אך יש מעלה מיוחדת דווקא בדבר שאין בו ציווי ונעשה מתוך חביבות שיש לישראל במצוות. ומעלה זו אין אף במה שעושין עפ"י ציווי, דכמה שנעשה עפ"י הדין עדין לא רואים "חביבות" ורק בהנהגה לפני משורת הדין רואים כמה חביבות מצוות על ישראל.

אם כבנים אם כעבדים

בגמ' סנהדרין [לט.]. אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו אלוקיכם כהן הוא וכו' כי קבריה למשה במאי טביל וכו'. ובתוס' שם כתבו דהא לא קשה ליה היאך נטמא, דישאל נקראו בנים למקום וכהן מטמא לקרובים.

ושמעתי ממורי הגריש"א שליט"א להקשות על זה ממ"ש [זבחים קב.]. מרים מי הסגירה וכו' אהרן קרוב הוא ואין קרוב רואה את הנגעים אלא כבוד גדול חלק לה הקב"ה למרים אותה שעה אני כהן ואני מסגירה אני חולטה ואני פוטר. ולפי דברי התוס' הנ"ל קשה דמבואר שמה שישראל נקאו בנים למקום זהו להלכה [כמו לעניין ליטמא] א"כ גם הקב"ה קרוב וכמ"ש לגבי אהרן.

ותירץ מו"ר שליט"א עפ"י מה שאמרו חז"ל דישאל בזמן שעושין רצונן של מקום קרויין בנים ובזמן שאין עושין רצונן של מקום קרויין עבדים. וא"כ י"ל דכל זמן שמרים היתה בצרעתה ומצורע כמנודה, א"כ היתה בבחינת עבדים, וע"כ הקב"ה ראה נגיעה. [והגם דמיד כשהקב"ה מטהרה [וכמ"ש "ואני פוטר"] חוזרת להיות "בנים", בשעה שבא לטהרה עדיין היא בבחינת עבדים ולא אכפת לן שע"י זה גופא תתהפך להיות "בנים", ודו"ק].

ועפ"י הדברים הנ"ל נראה לפרש ע"ד דרוש מה שאומרים בתפילת ר"ה "אם כבנים אם כעבדים וכו' ואם כעבדים עינינו לך תלויות עד שתחננו וכו'". וקצת יל"ד מפני מה עיניו לך תלויות רק עד שתחננו וכו', והלא גם אח"כ צריכין עוד לבקש [וכמ"ש בנשמת "עד הנה עזרונו וכו' ואל תטשנו וכו'"]].

ועפ"י הנ"ל י"ל דאם אנו בבחינת עבדים [ומשום שאין עושין רצונו של מקום] אז אנו מבקשים כעת רק "עד שתחננו" ומשעה שתחננו מיד כבר נתהפך ונחזור להיות "אם כבנים", וכנ"ל לגבי מרים.

[ועפ"י פשוטו נוסח זה מיוסד על שם הכתוב בתהלים "הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם וגו' כן עינינו אל ה' אלוקינו עד שיחננו"].

הזכרת הסדי השי"ת היא סנגוריא על ישראל

בפסוקי זכרונות מזכירין הפסוק "זכר עשה לנפלאותיו חנון ורחום ה'". וצריך ביאור, דהנה כל פסוקי זכרונות עניינם זיכרון לטובה שהקב"ה זוכר לברואיו [או שזוכר מעשים טובים, או שזוכר "ברית"]. ופסוק זה הוא זכרון למעשים שעשה הקב"ה. [וכל פסוקי זכרונות מובן שמעלים זכרונינו לטובה. אך פסוק זה שהוא זכר נפלאות ה', למה נפלאות ה' הם סיבה לנו ליזכר לטוב].

ונראה בזה בס"ד עפ"י מה שאמר רז"ל [ילקוט שופטים רמז ס"ב] גבי גרעון "אריב"ש ליל פסח היה אותו הלילה שאמר לו ואיה כל נפלאותיו היכן הן הפלאים שעשה האלוקים לאבותינו בלילה הזה והכה בכוריהם של מצרים והוציא משם ישראל שמחים. וכיון שלמד סנגוריא על ישאל וכו' אמר לו הקב"ה יש בכך כח ללמד סנגוריא על ישראל בזכותך הם נגאלים וכו'", עיי"ש. ופרש"י שאמר "אם צדיקים היו אבותינו יעשה לנו בזכותם ואם רשעים היו כשם שעשה להם נפלאותיו חנם כן יעשה לנו".

ומבואר שבהזכרת נפלאות ה' וחסדיו עם ישראל יש בזה סנגוריא ולימוד זכות על ישראל, שיעשה לנו נפלאותיו גם עתה. וע"כ פסוק זה שהוא זכרון לנפלאות ה' שייך שפיר לפסוקי זכרונות, דבהזכרת נפלאות ה' עמנו יעלה זכרוננו לפניו לטובה כן יעשה לנו נפלאותיו.

[ועפ"י הנ"ל יל"פ גם הכתובים בתהלים פ"ג עשה להם כמדין כסיסרא כיבין וגו'. נשמדו בעין דאר וגו'. שיתמו נדימו כעורב וכזאב וגו'. ויל"ד דהלא הרבה דרכים למקום וכי אנו צריכין כביכול לתת לו דרכים ומשלים היאך להשמידם. ועפ"י הנ"ל יובן, דמה שמזכירין מה עשה ה' למדין, סיסרא ויבין וכו', זהו "הזכרת זכות וסנגוריא" עלינו וכנ"ל, דע"י שמזכירין נפלאותיו, זה מעורר שכן יעשה לנו נפלאות].

וי"ל דמטעם זה מזכירין ברכת השכיבנו אחר גאולת מצרים, שמבקשין כמו"כ שיגאלנו וישמרנו עתה. וכן בברכת אמת ויציב יש הזכרות על הנהגת הגאולה עכשיו. וזה גם מעלת סמיכת גאולה לתפילה, דמכח שמזכירין גאולת מצרים זה מעורר רחמים שגם עכשיו ישמע ה' תפילתנו ויגאלנו. וכע"ז ברבינו יונה ריש ברכות [דף ד, ב: מדפי הרי"ף]. וע"ד הכתוב כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. בב"א.

א"ה: ועפ"י הדברים האמורים יתכן לפרש ע"ד דרוש הכתוב "חסדי ה' אזכיר תהלות ה' כעל כל אשר גמלנו ורב טוב לבית ישראל אשר גמלם כרחמיו וכרב חסדיו" [ישעיה סג, ז, הפטרה שביעית של נחמה]. וי"ל דהנביא אומר חסדי ה' אזכיר וגו', והזכרה זו היא "רב טוב לבית ישראל", כנ"ל שהזכרת חסדי ה' לישראל הוא כלימוד סנגוריא לישראל.

ועיין רש"י שם "חסדי ה' אזכיר - הנביא אמר אזכיר את ישראל את חסדי ה'". וצ"ב מהו אזכיר את ישראל, והלא הזכרה זו היא הזכרת השי"ת שגמלנו כרחמיו וכו'. ועפ"י הנ"ל י"ל דהזכרת חסדי ה' לישראל היא הזכרת ישראל לטובה. [וע"פ פשוטו, מסתמא כוונת רש"י כמו "אזכיר לישראל את חסדי המקום].

רמזים לראש השנה

"ויהי ה' למשגב ל"י" [תהלים צד], [כב] ר"ת אלול [השם כקריאתו באדנות].

ובתיבת "ל"י" יש למצוא רמז [בגימטריא] לשלושים יום של אלול ועשרת ימי תשובה [מ' יום כמניין ל"י, ומחולקים השלושים יום של אלול והעשרה ימי תשובה כמו שמחולקים בשתי אותיות].

"במשוך היובל המה יעלו בהר" [שמות יט, יג] המ"ה עם המילוי [כזה: ה"ה מ"ם ה"ה] עולה בגימטריא מאה. רמז למאה קולות דר"ה.

וי"ל עפ"י משאחז"ל שהאבות נקראו הרים [עיי' שמו"ר פר' ט"ו ובעוד מדרשים רבים], ש"במשוך היובל המ"ה" - כלומר כשיושלם מנין "המ"ה" קולות [עם המילוי כנ"ל, דהווי מאה קולות] אז "יעלו בהר" - שיזכו לזכות אבות שנקראו "הרים". ברית אברהם ועקידת יצחק לזרעו של יעקב ברחמים תזכור.

קריאת התורה לראש השנה

מי מלל לאברהם היניקה בנים שרה.

עיינ רש"י ד"מלל" גימטריא מאה, כלומר לסוף מאה לאברהם.

יתכן לומר ד"היניקה" גימטריא ק"פ כשני חיי יצחק.

כי לא ירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק וירע הדבר מאד בעיני אברהם וגו' כל אשר תאמר אלך שרה שמע בקולה כי ביצחק יקרא לך זרע.

ובפשוטו הורע בעיני אברהם על אודות ישמעאל בנו. ואפשר גם לומר דודאי גם אברהם חשש ליצחק שלא יתחבר ח"ו עם ישמעאל, אך היה לו חשש אחר לשחו עפ"י מש"כ הרמב"ם בפיה"מ לנדרים דזרע אברהם נחשב רק מי שקיים שטר הגלות, וע"כ חשש אברהם [למען יצחק] להגלות את ישמעאל שמא בזה יקיים שטר הגלות ויחשב ח"ו לזרע אברהם.

ואילו שרה ראתה ברוח הקודש דלא יירש בן האמה. א"כ אין לחשוש לשחו, דודאי לא יירש. אבל אברהם עדיין חשש לשלחו כנ"ל.

ועל זה אמר לו הקב"ה "שמע בקולה" וארז"ל בקול רוח"ק שבה. דצדקה במה שאמרה שלא ירש בן האמה עם בנה "כי ביצחק יקרא לך זרע" ואין לך לחשוש לשלחו דודאי רק יצחק יפרע שטר הגלות ורק הוא יקרא זרע אברהם.

כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם.

יתכן לפרש דכשהאדם בעת צרה ואז הוא קורא לה' מתוך צרתו, אז תפילתו מקובלת ביותר, כי היא יוצאת מעומק ליבו ובכל נפשו הוא קורא אל ה'.

ובכנ"י במצרים נאמר ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלוקים מן העבודה. וי"ל כנ"ל, שמשום שזעקתם היתה "מן העבודה" - מתוך הצרות וזעקו אל ה' לא כאדם היודע שהוא צריך לבקש כך וכך וע"כ מבקש כעושה המוטל עליו, אלא כזעקה הבוקעת ופורצת מעומק הלב לרוב קושי העבודה, וע"כ "ותעל שועתם אל האלוקים מן העבודה", דבזכות הכח העצום של זעקה זו שהיתה מן העבודה עלתה שועתם אל השי"ת.

ועפ"י זה יובן מפני מה הכהן גדול ביוה"כ כשנכנס לפני ולפנים מתפלל תפלה קצרה שלא תכנס לפניך תפילת עוברי דרכים. היינו שהעוברי דרכים תמיד מבקשים שלא ירד עכשיו גשם. וקשה מאד, וכי לזה צריך תפילת כהן גדול בשעה גדולה כזו במקום קדוש כזה, והלא מה ההוה אמינא שתתקבל תפילתם של העוברי דרכים, עולם שלם מתחננים על נפשם לחיים ולא למות שלא יגועו ברעב חלילה, ומתי מעט שכעת מתהלכים בדרכים מבקשים שיהיה להם מעט יותר נעים, והם עצמם יודעים שתכף כשישבו בביתם ירצו גם הם גשם שגם הם חפצי חיים, ומה הס"ד שתתקבל תפילתם.

ולהנ"ל יובן, כי הן אמת שאלפים ורבבות מתחננים ומבקשים חיים מאת ה'. אבל אצל כל אלו החשש הוא מפני סכנה שתבוא עוד זמן כשיהיה רעב, אך כעת אין להם שום צער, ורק יודעים שצריך לחשוש ולהתפלל על העתיד. אך אותם אחדים הולכי דרכים, הגם שתפילתם היא רק עלדבר קטן שיהיה להם נוח הדרך, אך זוהי תפילה מתוך הקושי, כי כעת קשה להם הדרך וזעקתם בוקעת מעומק ליבם לה' שיקל עליהם את הדרך. וע"כ העולם בסכנה, כי בכל שעה יש עוברי דרכים שכעת זועקים לה' מתוך הקושי שלא ירד עכשיו גשם. וצריך כנגד זה כוח עצום ונורא של תפילת כהן גדול ביום הקדוש במקום הקדוש כולי האי ואולי יהיה כנגד הכח של תפילה מתוך צער וקושי.

ויתכן גם דזה הביאור "באשר הוא שם". שזעקת ישמעאל היתה זעקה מתוך הקושי ממש, וע"כ היה לה כוח עצום ונורא ש"שמע אלוקים אל קול הנער" - בגלל "באשר הוא שם".

ויש ללמוד מזה דלפעמים יש לאדם צער וקושי והוא יודע שעליו להתפלל על זה ואומר בליבו לכשאפנה מטרדותי ואבוא לביהכנ"ס ויהיה לי ישוב הדעת ואמתין שיהיה עת רצון ואולי אזדמן אל מקום מסוגל וכו' וכו' אז אתפלל אל ה' בחזקה. אך הוא צריך לידע שאח"כ כבר לא ירגיש כל כך בתוך הצער והקושי, ותפילתו לא תהיה כל כך מן הלב ותהיה כממלא חובתו. ואילו כעת אף אם אינו יכול לכוין כל כך והוא במקום רחוק וכו'

וכו' כמה עיכובים שיש לו, אך יש לו כעת מעלה נוראה שתפילתו היא בבחינת "מן העבודה" שעולה אל האלוקים וכוחה עצום ונורא.

ואל תעש לו מאומה.

ובילקוט אמרו "מאומה מומה". משמע שמפני שיצחק נעשה עולה ואסור להטיל מום בקדשים.

שמעתי ממורי הגריש"א שליט"א בשם אחד מתלמידי החת"ס [איני זוכר שם הספר] שכתב גבי בת יפתח, דהיאך הפריש יפתח נקבה לעולה. וכתב דכשם שהדין תמות וזכרות בבהמה ואין תמות וזכרות בעופות, כמו"כ אדם דינו כעופות, דלא נאמר תמות וזכרות אלא בבהמה.

ושאלתי להגריש"א ממדרש זה דמבואר דגם באדם יש דין תמות. ואמר לי דכל עצם הקושיא של הספר הנ"ל אין זה קושיא באמת כלל, דבת יפתח ודאי ל אהיה לה דין הרגיל של עולה.

[ויש לציין לגמ' מנחות [ט:]: "זאת אומרת החסרון כבעל מום", עיי"ש. ומבואר דיש מום גם במנחות. ויש ליישב דלאו דווקא קאמר "בעל מום" אלא מחוסר אבר. ועיין מנחות פו. מה שאמרו "או דילמא אין בעל מום אלא בבהמה", ודו"ק.]

כי עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה וגו'.

ואמרו בגמ' [ב"ב טו:]: גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם דאילו באברהם כתיב עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה ובאיוב כתיב איש תם וישר ירא אלוקים וסר מרע.

וצ"ב היתכן כדבר הזה גדול מאברהם אבינו ע"ה שנאמר בו אברהם אוהבי.

ונ"ל עפ"י דברי הגר"א [בקול אליהו כאן] שביאר מש"נ "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה" וכי קודם לכן לא היה אברהם אבינו צדיק. וביאר הגר"א ז"ל דיש אדם שמקיים מצוות משום שכך טבעו, וכגון מצוה של רחמנות מקיים משום שהוא רחמן, אך האמת שהכל גזירת מלך. ועיי"ש דלכך בשני מצוות נאמר אריכות ימים כבוד אב ושלוח הקן, וביאר דמצות כיבוד אב היא תכלית הרחמים, ומצות שלוח הקן צריכין להתנהג בה קצת באכזריות, ומי שמקיים רק כיבוד אב עדיין אין ראייה שהוא ירא אלוקים כש אולי עושה כן מפני שכך טבעו שהוא רחמן. אך כשמקיים גם מצוה הפוכה מזה כגון שלוח הקן אז ודאי שעושה כן מיראת ה'. עיי"ש שהאריך בדברים נפלאים.

וביאר הגר"א ז"ל דהנה אברהם אבינו היה עמוד החסד ורחמן מאד, ועל כן כל חסדיו שעשה מקודם עדיין שמא עשאם מצד טבעו ורחמנותו. אך אחר העקידה שכבש רחמיו מבנו יחידו כדי לעשות רצון השי"ת ונהג נגד טבעו בהפוך גמור, אז ברור שהכל עשה מתוך יראת השם וקיים מצוותיו כגזירת מלך.

ומעתה יש לפרש הגמ' בב"ב עפ"י דברי הגר"א דגדול הנאמר באיוב היינו בריבוי מעלות, שהיו בו מעלות רבות שהיה איש תם וישר וכו', והוא מרובה במעלות יותר מאברהם שנאמר בו דבר אחד "ירא אלוקים". אך האמת שחילוק זה הוא למעלתו של אברהם, כי זה שבחו של אברהם שאצלו כל המעלות של תם וישר וכו' הכל היה משורש אחד של "ירא אלוקים" ולא מפני שכך טבעו של וטבע של ישר וכו', אלא הכל עשה מיראת ה' שכך צוה כגזירת מלך.

כי ברוך אברוך והרבה ארבה וגו'.

ופירש"י הכפילות דברך אברוך - אחת לאב ואחת לבן. וכן פי' על הרבה ארבה.

ויש לציין שמצינו כעיי"ז [דרשא של כפילות על אב ובן] בזבחים [ו.]. אם המר ימיר לרבות את היורש. וכן בפרשת תולדות "ראו ראינו" ופירש"י ראו באביך ראינו בך.

הפטרות לר"ה

בפרים שלשה ואיפה אחת קמח וגו'.

י"ל שנתנה שיעור זה, שהרי מצינו כשהאכיל אברהם את המלאכים לקח שלשה בקר [כמשארז"ל עה"פ ויקח בן בקר רך וטוב] ושלש סאין קמח שזהו איפה. וכמו ששם נתבשר שתפקד שרה, כך כאן היה זה הודאה על שנפקדה חנה. [ושניהם נפקדו ביום הקדוש הזה, וע"כ מפטירין הפטרה זו אחרי קריאת "וה' פקד את שרה"].

אל הנער הזה התפללתי.

ואמרו בגמ' [ברכות לא:]: ששמואל הורה הלכה בפני עלי ורצה לדונוו כמורה הלכה בפני רבו שחייב מיתה, וחנה צווחת לפניו "אני האשה הנצבת עמכה בזה וגו'", אמר לה שבקי לי דאענשיה ובעינא רחמי ויהיב לך רבא מיניה. אמרה ליה "אל הנער הזה התפללתי".

ומבואר דאף שעלי הבטיח לה בן יותר משמואל, היא לא רצתה. והביאור כי שמואל היה ילד שכמה כמה תפילות שפכה את ליבה עליו, ואין מעלה כמעלת דבר שמשגיגין ע"י תפילות. ואף אם יהיה ל הילד מכח ברכת עלי ותפילתו ויהיה יותר משמואל, מ"מ אל הנער הזה - התפללתי, א"כ שום דבר לא ישוה לערכו. ודו"ק. [ועיין מהרש"א שפירש כן "אל הנער הזה התפללתי" עיי"ש].

ויש ללמוד מכאן יסוד גדול. דאם אדם צריך לאיזה עניין תפילות רבות ורואה גם כי יזעק וישוע עדיין לא נענה, ומתאונן כמה כמה צריך אני לבקש על זה. אך האמת צריך לידיע שאדרבה, כל כמה שמרבה בתפילה ותחנונים אזי כשיזכה בקרוב שתתקבל תפילתו, יהיה הדבר שביקש גדול ויקר מאד מאד כפי כמה שהתפלל. וכשם ששמואל היתה מעלה נוראה שאליו חנה התפללה ולא רצה בשום פנים בעולם בן אחר אפילו יהיה "יותר" ממנו.

כי מעלת דבר הנקנה ברוב תפילה וזעקה אין לתאר ואין לשער. וככל שמרבה בתפילות, כן יגדל הדבר בעזה שיי"ת.

כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות.

הנה הכתיב הוא ולא נתכנו עלילות והקרי הוא ולו נתכנו עלילות. ונראה שפסוק זה מרמז על עניין הבחירה והידיעה, שהיא קושיא נפלאה האריכו בה הקדמונים אם הבחירה ביד האדם איך יש ידיעה ואם יש ידיעה מעיקרא היאך יש בחירה ביד האדם.

והאמת שזהו דבר נפלא מאד מאד ששכל אנושי לא יכול להשיג סוף חקר העניין, אך השי"ת יודע כל ונותן בחירה ביד האדם.

וזה מרמז הכתוב, כי אל דעות ה' וידוע כל המעשים אשר יעשו, אך מ"מ הבחירה היא ביד האדם וע"ז מרמז ה"כתיב" ולא נתכנו עלילות [- פרש"י מעשי האדם]. אך האמת שהשי"ת מפליא לעשות ולו נתכנו עלילות וידוע וצופה על עלילות בני האדם אשר יעשו [וע"ז מרמז ה"קרי"]. והוא פלא עצום שלא זו בלבד שאין ביד שום נברא לעשותו, אלא אף אי אפשר להשיג בשכל פלא זה היאך עומד.

מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך.

אמרו במדרש שצדיקים [או "ישראל"] נמשלו לתמר, מה התמרה הזאת יש לה תאוה כך ישראל תאותן לקב"ה. מעשה בתמרה אחת שהיתה עומדת בחמתן ולא היתה עושה פירות והיו מרכיבין אותה ולא עשתה פירות. אמר להם דקלי תמרה היא רואה בריחו והיא מתאוה לה בלבה, והביאו ממנה והרכיבו אותה מיד עשתה פירות. כך כל תאותן וציפויין של צדיקים הקב"ה. [עיין ב"ר מא, א. ובמדב"ר ג, א. ומדרש תהלים מזמור צב].

וצריך ביאור מפני מה הביא המדרש דוגמא נדירה כל כך של תאוה של תמר, וכי אין בעולם משלים אחרים לתאות ישראל לקב"ה כאהבת כלה משוש דודים או חיבת רעים או אהבת אב לבניו או תאות וחמדת ממון וכו' וכו' כל תאוות שבעולם.

ושמעתי ממו"ר הגרב"ד פוברסקי שליט"א לבאר שבתאוה זו של התמרה מחמתן לתמרה מיריחו רואים סוג חדש ומופלא מאד של תאוה, שכל התאוה והחמדות והתשוקות שבעולם הם מחמת שמכיר דבר זה ומתאוה לו משום שמצא וראה בו כך וכך, [כגון רעים וידידים, שמכיר שפלוגי שיחתו נעימה או גומל חסד או עשיר וכדו' וע"כ מתאוה לו. וכן תאות הממון, שסבור שאם יהיה לו ממון יוכל לרכוש כך וכך ולהתכבד כך וכך וכו']. וכן כל תאוה היא אחרי שמכיר הדבר ויש לו סיבה להתאוות לו, ואף אם אינו מכיר ממש, עכ"פ איזה רושם נעשה לו שמשום כך מתאוה. אבל תאות התמרה בחמתן, הלא כמה פרסאות מחמתן ליריחו ותמרה זו לא ראתה ולא שמעה כלל על התמרה ביריחו וביותר שאין דעת ולב לתמרה כלל], ועם כל זה היא מתאוה לה כל כך עד שכל תשוקתה וחמדתה לתמרה זו. וזה סוג של תאוה לדבר בעצמו אף בלא שום סיבה וטעם. ולא כי ראה בו דבר מה שנמצא חן בעיניו, אלא תאוה לשם ולשמה אף בלא שום ידיעה.

ולזה נמשלה תאותן של צדיקים, שיש שמתאוין לקב"ה כי אוהב דרכי החכמה ומתענג על לימוד התורה, ויש שאוהב את נועם התפילות וטוב לפניו להתפלל לה', ויש שאוהב את יראי חברת יראי ה' החרדים על דברו וכו' וכו'. אך צדיקים מתאוין לקב"ה גם בלי שום סיבה וטעם שמצאו כך וכך טוב יהיה להם אם יאהבו את השי"ת, אלא כל תאותם להשי"ת, ועצם אהבת ה' היא כל חפצם.

ועיין במדרש, שאומר כן גם על "ישראל". ובדרך הנ"ל י"ל שבחם של ישראל שאוהבים את הקב"ה ומתאוים לו אפילו הרחוקים והנרחקים שלא טעמו טעם קרבת אלוקים, ומ"מ תאותם לה' גם בלי שום ידיעה, כי חיבת ישראל והקב"ה היא דבר "שבעצם" ובטבע בכל אופן ובכל מצב, וע"ד התמרה שבחמתן וכו'.

וי"ל ע"ד דרוש דעניין זה נרמז בפסוק "מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך וגו'". כי אף אם רק "מרחוק ה' נראה לי" כלומר בן ישראל שרחוק מה' יתברך ולא יודע כלל אהבת ה' מהי, עם כל זה "ואהבת עולם אהבתיך" יש אהבה וחיבה בינו לקב"ה וזה כל תשוקתו ותאותו וכהמשל מהתמרה שכל תאותה וכו', כי אהבת השי"ת וישראל היא דבר בעצם ובטבע וקיים לעד [גם במצב של "מרחוק" וכנ"ל], וזהו שנאמר ואהבת "עולם" אהבתיך - כי האהבה של הקב"ה וכנס"י היא "אהבת עולם" שאינה תלויה בדבר. ובזכות אהבה זו נזכה ל"על כן משכתיך חסד".

הפטרת שובה ישראל

אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב וגו'.

קצת צ"ב מה עניין אשור לא יושיענו וגו' ל"שובה ישראל וגו' קחו עמכם דברים ושובו אל ה' וגו'".

ויתכן לומר בזה דמתיקוני התשובה להיות כל בטחוננו בה' ולהסיר בטחוננו מבשר ודם. ויבואר עפ"י מש"כ בנפה"ח דכשקובע בנפשו באמונה גמורה שאין עוד מלבדו בעולם כלל, אזי בטלין ממנו כל המזיקין וכו'.

וי"ל דהעצה שכתב בנפה"ח מועיל גם על דיני שמים [וכמש"נ הן יקטלני לו אייחל]. ויותר מזה, זה מועיל אפילו לעוונות של האדם עצמו [וכמו שישד הפייטן "ואם לא אוחיל לרחמיך מי יחוס עלי חוץ ממך לכן אם תקטלני לך אייחל ואם תבקש לעוונתי אברח ממך אליך ואתכסה מחמתך בצלך" [כתר מלכות לר"ש אבן גבירול]. ומבואר שהעצה וההצלה מהעוונות היא ההכרה והאמונה ש"אם לא אוחיל לרחמיך מי יחוס עלי חוץ ממך". ודבר זה עצמו הוא עצה גדולה לתשובה ולהצלה מעוונותינו. ע"כ זהו שאמר הכתוב "שובה ישראל וגו'", ואומר כל דרכי התשובה: "קחו עמכם דברים ושובו וגו'" ונשלמה פרים

וגו", ועוד דרך נפלא לתשובה: ההכרה הברורה והאמונה השלימה כי "אשור לא יושענו על סוס לא נרכב וגו'" ואזי נזכה ל"ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו".

ויתכן גם דלכך בסדר זכרונות שבר"ה בתפילת אתה זוכר מעשה עולם, אחרי האריכות על עומק הדין אומרים "אשרי איש שלא ישכחך וגו'. וקצת צ"ב מה עניינו לכאן. ועפ"י הנ"ל י"ל דאחרי שמאריכין לפרש עומק הדין אומרים הדרך לזכות בדין הנורא: "אשרי איש שלא ישכחך ובן אדם יתאמץ בך כי דורשיך לעולם לא יכשלו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך". וכנ"ל שזהו עצה עמוקה ודרך נפלא גם לתשובה [כמש"נ "ארפא משובתם"] וגם לזכות בדין [וכמש"נ "אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו"].

אשור לא יושענו על סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלוקינו למעשה ידינו אשר בך ירוחם יתום.

צ"ב מה עניין "אשר בך ירוחם יתום" לתחילת הפסוק.

ויתכן לומר עפ"י משל ששמעתי לגביר נדבן שהיה נותן לעני מחזור על הפתחים כמה פרוטות, אך לאדם נכבד נתן אלף אלפים וכו'. ונימוקו עמו, שהמחזור על הפתחים ימצא פרנסתו כמה פרוטות מכל אחד. אך המכובד הזה, כל יהבו רק עלי ואילולי אני גווע ברעבונו וכו'. והנמשל דמי שמרבה השתדלויותיו נותנין משמים "פרוטות" ואומרים לו איה אלוהיך אם יושיעוך. אך מי שמשליך על ה' כל יהבו, מקבל כל פרנסתו לא יחסר דבר. וי"ל דמטעם הנ"ל הקב"ה הוא אבי יתומים, שאין להם שום תקוה אחרת, ע"כ השי"ת נעשה להם לאב ומושיע.

וזהו שאמר הכתוב, "אשור לא יושענו וגו'", וכל בטחונינו רק בך, ע"כ "אשר בך ירוחם יתום", תרחמנו ותושיענו כמו שאתה מרחם על יתומים שאין להם משען חוץ ממך.

ועיין מש"כ לעיל שבטחון זה הוא דרך לתשובה ועל ידו נזכה ל"ארפא משובתם אוהבם נדבה וגו'".

אהיה כטל לישראל וגו'.

הנה מאותיות "אברהם יצחק ישראל" אפשר לצרף כל גימטריה שתרצה. כגון אם תרצה כ"ו תקח י' מיצחק וי' מישראל וא' וה' מאברהם. וכן על זה הדרך [עד מניין הכולל של תתקצ"ז].

משא"כ מ"אברהם יצחק יעקב", דג"כ אפשר לעשות כל הצירופים [עד מניין הכולל של תרל"ח] מלבד הצירוף של ל"ט. ואפשר לרמז זה בפסוק "אהיה כטל לישראל" דע"י שם "ישראל" [במקום "יעקב"] יהיה צירוף גם של מניין ט"ל.

ומניין ל"ט יש בו עניינים רבים, הוא כמניין "הוי"ה אחד". ול"ט מלאכות של שבת, מוכח מסוגיות ערוכות שאין הביאור שמנו המלאכות ו"יצא" מניין ל"ט, אלא ע"כ צריך שביתת שבת להתחלק לל"ט מלאכות, ודו"ק, ואכמ"ל בזה.



עניני יום הכפורים**מפני מה האוכל בתשיעי חשוב כאילו התענה בעשירי**

הנה דרשו רז"ל מקרא ד"בתשעה לחדש בערב" [ויקרא כג, לב] דכל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי.

ובביאור הענין נראה בס"ד, דהנה רבו כמו רבו דברי הקדמונים אם ענות אדם נפשו זהו לטוב ולמוטב, או דאדרבה מחליש נפשו וחוטא בזה. [ויסוד הדברים איתא בגמ' לגבי נזיר]. ועיקרם של דברים י"ל דכך הוא, דעיקר מעלת התענית⁷ הוא בזה, דהרי אי אפשר לאדם שימלכו בו שני מלכים בכתר אחד, וכשתגבר משיכתו אל צרכי גופו וענייני החמירות, ממילא נחלש משיכתו אל ענייני הרוחניות. וכך להיפך, ע"י מיעוט משיכתו לענייני החומר תגבר משיכתו לענייני הרוח, וכשמתענה ומתרחק מהחמירות, הרי מתגבר אצלו הרוחניות וענייני נשמתו. וזהו מעלת התענית, שעוזב ענייני החומירות ועוסק בתיקון רוחניותו.

אך מאידך גיסא אם נחלש יותר מדאי, הרי כל כוחותיו נחלשים ואף כוחותיו הנפשיים בכלל, כיון דהגוף הוא כלי המחזיק את נפשו ונשמתו בו. ונמצא שהתענית גורם גם לעיכוב בעבודת הרוח. [נהנביא צווח ואומר "הן ביום צומכם תמצאו חפץ וכל עצביכם תנגשו. הן לריב ומצה תצומו ולהכות באגרופ רשע וגו'". ורואים שפעמים שדווקא ע"י

⁷ מלבד ענין הצער שבזה שמועיל כתשובת המשקל על מה שנהנה בעבירה, ועי"כ ממרק החטא.

התענית האדם נוגש עצביו]. ודבר זה הוא חיסרון שיש בתענית, ומשום כך עדיף שלא יתענה.

ויש לומר, שהקב"ה ברחמיו נתן לנו יום אחד בשנה יום אדיר וקדוש יום הכיפורים לשוב אליו וליטהר לפניו מכל חטאתינו. ורצה השי"ת בטובו שביום זה יהיו ענייני הרוחניות חזקים אצלנו בכל תקפם, וענייני החומר שלא יעכבונו ולא יבטלו עבודתנו ביום הגדול והקדוש הזה.

ולכן צוותה התורה להתענות ביוה"כ, כדי להתנתק מהחומר ולהתדבק בתיקון ענייני הרוחניות, וכדאיתא דביוה"כ אנו חשובים כמלאכים.

אך מאידך גיסא, בהיחלשות הגוף יש גם חולשא לכוחות הנפש והרוח וכנ"ל, ונמצאת התענית גם מעכבת ומפריעה את העבודה הרוחנית. לכן אמרה תורה שיאכל בתשיעי כדי שלא יחלש יותר מדאי בהתענותו בעשירי, וכך ע"י שאוכל בתשיעי ומתענה בעשירי, גם כוחות גופו ונפשו בתקפם וראוי הוא לעבודתו הרוחנית, וגם מתנתק מהחומר ומתדבק ברוחניות בזה שמופרש מאכילה בעשירי.

נמצא דבעצם אל אותו התכלית שמכוון הצום בעשירי - היינו לחזק צד הרוחניות שבקרבנו, לאותו תכלית בעצמו מכוון ומועיל גם האכילה בתשיעי, שבזה "שומר" על כוחות נפשו וכוחותיו הרוחניים באיתנם ותקפם ויוכל לעשות את עבודת יוה"כ כראוי. ולכן אמרו חז"ל דהאוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, דגם האכילה בתשיעי היא לאותו צורך ותכלית של הענוי בעשירי.

בין קדושת יוה"כ לקדושת יו"ט

ידוע מה שביאר הגר"א ז"ל בלשון הכתובים בריש פרשת המועדות [אמור] שפתח הכתוב במועדים "מועדי ה' וגו' אלה הם מועדיי" ואח"כ מפרש ששת ימים תעשה מלאכה

וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו וגו'. [וכבר עמד בזה רש"י שם]. וביאר הגר"א ז"ל דיש כאן רמז: "ששת ימים תעשה מלאכה" היינו ששה ימים טובים המותרים במלאכת אוכל נפש "וביום השביעי שבת שבתון וגו' כל מלאכה לא תעשו" היינו יו"ט "השביעי" הוא יום הכיפורים שאסור אף במלאכת אוכל נפש.

ועפ"י דרכו, אולי יתכן דרמזו לזה גם בנוסח הבדלת יקנה"ז ביו"ט שחל במוצ"ש וכן בתפילת "ותודיענו". שאומרים שם "המבדיל וכו', בין יום השביעי לששת ימי המעשה בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת". ולכאורה מה שאומר "ואת יום השביעי מששת ימי המעשה הבדלת" זה חוזר על עצמו, שההבדלה בין שבת לימי המעשה הזכיר כבר קודם בנוסח הרגיל "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" [בתוס' פסחים קד. ד"ה במי עמדו בזה, עיי"ש מש"כ].

ויתכן לומר קצת בדרך דרוש ע"ד מה שביאר הגר"א את הפסוקים הנ"ל, דגם כאן "ואת יום השביעי" קאי על יוה"כ. "מששת ימי המעשה" קאי על שאר ששה ימים טובים. "הבדלת" דבו' ימים טובים מותר מלאכת אוכל נפש משאי"כ יוה"כ. ומילים אלו מכוונות על ההבדלה בין קדושת כל יו"ט לקדושת יוה"כ.

ואתי שפיר הסדר, דבתחילה נקט ההבדלה בין שבת לימי החול, שזה הבדלה ברורה, בין קודש גמור לחול גמור. ואח"כ נקט ההבדל בין קדושת שבת לקדושת יו"ט שבזה ההבדל יותר דק דהוי הבדלה בין קודש לקודש. ואח"כ נקט הבדלת יוה"כ משאר יו"ט שבזה ההבדלה דקה עוד יותר.

[ועיין מש"כ לעיל בענייני יו"ט שבהבדלה זו מוסיפים על ההבדלה הרגילה של כל מוצ"ש את ההבדלות "בין קודש לקודש" שזה עניינה וחתמתה של הבדלה זו, וע"כ יומתק מה שמרמז על הבדלה בין יוה"כ לכל יו"ט ודו"ק].

בעיו"כ לא ירד מן כפול

עיינ רש"י על הפסוק [האמור במן] "ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהיה בו". ופרש"י [והוא מהמכילתא] "ולא בא הכתוב אלא לרבות יום הכיפורים וימים טובים".

וי"ל על דרך רמז דהנה יש ששה ימים טובים ויום אחד יום הכיפורים. ועל זה אמר "ששת ימים תלקטוהו" - ששה ימים טובים תלקטוהו בערב יו"ט לצורך יו"ט. "וביום השביעי" - יו"ט השביעי, הוא יוה"כ, "שבת לא יהיה בו" - הוא יום שבתה מאכילה ולכך לא יהיה בו מן בערב יו"כ לצורך יו"כ.

וידוע מה שפירש הגר"א ז"ל בריש פרשת המועדות [פר' אמור] דששת ימים מרמז על ששה ימים טובים ויום השביעי מרמז על יוה"כ.

איסור מלאכת אוכל נפש נגזר מאיסור אכילה

בגמ' מו"ק ט. "אותה שנה [- של חנוכת הבית בימי שלמה] לא עשו ישראל את יום הכפורים וכו'". וברש"י על עין יעקב כתב "שאכלו ושתו ובשלו מאכלם ביוה"כ". [וקצת משמע כן מלשון הגמ' "לא עשו", דמשמע בין באכילה בין במלאכה]. ושמעתי ממורי הגריש"א שליט"א לתמוה על זה, דנהי שהותר להם אכילה ושתיה וכמו שאמרו בגמ' שם דאין שמחה בלא אכילה ושתיה, אך מפני מה הותר להם לבשל מאכלם בו ביום.

ויתכן לפרש עפ"י מש"כ בהעמק דבר על הפסוק "וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפורים הוא וגו' כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה וגו'" [ויקרא כג], שפירש דהטעם שוכל מלאכה [- אף מלאכת אוכל נפש] לא תעשו הוא משום שביוה"כ אין אכילה ושתיה, ע"כ לא הותר מלאכת אוכל נפש.

ומבואר שכל מה שאסור מלאכת אוכל נפש ביוה"כ זהו משום שאין בו אכילה ושתייה. א"כ בחנוכת הבית של שלמה שאכלו ושתו, היה מן הדין שיותר להם אף מלאכת אוכל נפש.

קריאה לאור הנר ביוה"כ שחל בשבת

הנה הדין דבליל יוה"כ מותר לקרות לאור הנר ולא חיישינן שמא יטה מפני שאימת יוה"כ עליו [סי' ער"ה ס"ח].

ופשוט שבליל יוה"כ שחל בשבת ג"כ מותר לקרות לור הנר ולא אמרינן שנהי שהותר מצד יוה"כ מ"מ לא הותר מצד שבת.

והנה יש שחקרו לעניין אותם מוקצה שאסורים ביו"ט ומותרים בשבת [עיין סי' תצ"ה ס"ד] מה דינם ביו"ט שחל בשבת. ויסוד הספק, דהטעם שהחמירו ביו"ט יותר מבשבת הוא משום שיו"ט קל בכמה מלאכות שהותרו וחששו שלא יקלו גם בדברים האסורים, לכך החמירו במוקצה. וביו"ט שחל בשבת הרי הוא חמיר לאינשי מצד השבת וליכא למיחש לזלזולי והדין נותן שיהיה מותר כבכל יו"ט ומה שחל בשבת אין סיבה שנקל משום כך בהלכות יו"ט, וכעין "לא פלוג רבנן בתקנתא", ודו"ק.

אך גם למי שסברו לאסור מוקצה ביו"ט שחל בשבת [ומשום דחומר שעשו ביו"ט לא זו ממקומו ואין השבת - שחמירא לאינשי - "מצלת" ממנו], פשוט שבליל יוה"כ שחל בשבת מותר לקרות לאור הנר ולא אמרינן דמצד שבת לא הותר, דגדר ההיתר דכל ליל יוה"כ אינו "שלא החמירו ביוה"כ כי אימת הדין עליו" ואז נאמר דמצד שבת כן גזור, אלא גדר ההיתר דכל יוה"כ הוא, דבכל ליל יוה"כ יש לו "שומר" בשעה שקורא לאור הנר, דאימת הדין שיש עליו נעשית כשומר וע"י שומר מותר לקרות לאור הנר. א"כ גם בשבת שחל ביוה"כ, סו"ס יש לו שומר.

לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם

איתא בירושלמי דבתחילה היה אומר כהן גדול "אנא השם" ובשנית אומר "אנא בשם". [וכן אנו אומרין בסדר העבודה "אנא השם חטאתי וכו' אנא בשם כפר נא וכו'". והובא ברא"ש וב"י. [ועיי' תויו"ט [פ"ו מ"ב] מש"כ בזה].

ונראה לומר בזה, דהנה אמר ר"ע [סוף יומא] "אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרין ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים שנאמר וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם ואומר מקוה ישראל ה' מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל". והנה ר"ע אמר בתחילת דבריו ב' עניינים, א' לפני מי אתם מטהרין. ב' ומי מטהר אתכם. וגם בסוף דבריו הביא שני פסוקים.

ונראה, דהנה יש ב' סוגים של "מטהר". יש את מי שעושה את המעשה המטהר כאדם הזורק מים על חבירו. ויש את ה"חפצא המטהר", כמו המקוה עצמו שבעצם הוייתו הוא "מטהר".

וזהו שאמר ר"ע אשריכם ישראל שטהרתם ע"י הקב"ה היא בשני האופנים הנ"ל. היינו גם "לפני מי אתם מטהרין", כלומר מי הוא שעושה את הפעולה המטהרת, ועל זה מייתי קרא ד"וזרקתי עליכם מים טהורים" שהשי"ת מטהרנו כאדם הזורק מי חטאת על חבירו שהוא עושה את המעשה המטהר. וגם "ומי מטהר אתכם", כלומר מי הוא "החפצא המטהר" כביכול, ועל זה מייתי קרא ד"מקוה ישראל ה'" מה מקוה מטהר את הטמאים, דהוא החפצא המטהרם, אף הקב"ה מטהר את ישראל.

וי"ל דב' עניינים אלו הזכיר הכהן גדול. שבתחילה אמר "אנא השם", כלומר שביקש על הבחינה שהקב"ה פועל את הטהרה ועושה את המעשה המטהר כמו זריקת מים. ואח"כ היה אומר "אנא בשם", שזה בקשה על הבחינה הב' שהקב"ה הוא כביכול ה"חפצא המטהר" עצמו. וע"ז אמר אנא בשם שביקש על הטהרה בהקב"ה [ולא רק ע"י הקב"ה].

ע"י תורה זוכים לדרגת טהרה בהקב"ה גבוה מעל גבוה

ואפשר להוסיף על זה דבר נורא. הנה הזכרנו ב' דרגות שישראל עם קדושו נטהרים על ידי הקב"ה. א' שהקב"ה זורק עלינו מים. ב' "מקוה ישראל ה'". ויתכן לומר דרגא שלישית. דהנה קיי"ל דאוכלין ומשקין אין להם טהרה ומ"מ יש יוצא מן הכלל שמים אפשר לטהרם ע"י "השקה" למקוה. והביאור בזה, דהן אמת שטבילה לא מועילה לאוכלין ומשקין, אבל השקה זה אופן אחר של טהרה, שהמים נעשים "מחוברים" למקוה וכחלק ממנו והמחובר לטהור טהור.

ועיין שיה"ש רבה עה"פ "ישקני מנשיקות פיהו - יטהרני כאדם שהוא משיק שני גבין זה אל זה והוא מדביקן וכו'", עיי"ש. ומבואר במדרש דבר נורא, שיש לישראל אופן של טהרה ע"י הקב"ה בדרך של "השקה" כביכול. וזה דרגא נוספת על משנ"ת לעיל.

וי"ל דהנה בכל הטהרות יש הלכות וחוקים וכדוגמת הנ"ל שאוכלין ומשקין אין להם טהרה. אך בטהרה ע"י "השקה" זה מחוץ לכללים של טהרה הרגילה, כי טהרה זו פועלת ע"י שהמים נעשים "חלק מהמקוה" וממילא זוהי טהרתם. וי"ל דכמו"כ טהרת ישראל ע"י הקב"ה. דבב' הדרגות הנ"ל יש "הלכות" וכללים היאך דרכי התשובה וכו'. אך כשנטהר ע"י "השקה" כביכול וכהמדרש הנ"ל, זהו מעל לכל ה"הלכות" והוא יוצא מן הכלל ומועיל בכל אופן יהיה מה שיהיה.

ופשוט שדרגא זו נעשית ע"י לימוד התורה. שכן אמרו "ישראל קוב"ה ואורייתא חד הוא". והדברים מבוארים באריכות בספה"ק. והפסוק הנזכר "ישקני מנשיקות פיהו" [שממנו למד המדרש עניין נורא ונשגב זה] הולך על תורה. וע"י לימוד התורה, נעשה הדרגא הגבוהה ביותר של תשובה וטהרה והוא יוצא מכל כלי והלכות תשובה. כי עניינו שע"י לימוד התורה זוכה לעניין "ישראל קוב"ה ואורייתא חד הוא" וממילא המחובר לטהור טהור. אם אך ילמד בטהרת הלב. ודו"ק והוא נורא למתבונן.

עניין עשרה הרוגי מלוכה אצל סדר העבודה

הטעם שמזכירים פיוט עשרה הרוגי מלכות אחרי סדר העבודה, יש לומר עפ"י מה דאיתא במדרש והובא בתוס' בשלהי מנחות, שמיכאל השר הגדול עומד ומקריב נשמותיהן של צדיקים לפני הקב"ה על מזבח של מעלה. ועיי"ש בתוס' שפירשו שעל זה תקנו בתפילה נוסח "ואשי ישראל וכו' תקבל ברצון".

וע"כ אחרי שאומרים סדר העבודה ולמשמע אוזן דאבה נפשינו שאין לנו לא כהן גדול ולא מזבח, לא קרבן ולא קטורת, ע"כ אנו מזכירין "הקרבנות" שיש לנו כהיום שזה נשמותיהן של צדיקים ואומרים פיוט עשרה הרוגי מלכות. וזהו שמסיים הפייטן "תשפוכת דם הצדיקים ותמצית דמים, תראה בפרגודך והעבר כתמים".

וע"פ פשוטו הטעם שמזכירין עשרה הרוגי מלכות ביוה"כ הוא משום שמיתת צדיקים מכפרת כיוה"כ שהוא מכפר. [ויבואר לפמ"ש"כ בספה"ק דעשרה הרוגי מלכות זהו תיקון לשבטי יה על מכירת יוסף וכמ"ש להם השר איה אבותיכם אשר אחיהם מכרוהו וכו' ואתם תשאו עוון אבותיכם. ע"כ הכפרה במיתתן שייכת לכללות עם ישראל ומזכירין זה בכל יוה"כ]. ובספה"ק מובא שלכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן אצל עבודת יום הכפורים כי כמו שיוה"כ מכפר כך מיתת צדיקים מכפרת. [עיי' גור אריה במדבר א, כ].

א"ה: עוד יש ליתן טעם להזכרת עשרה הרוגי מלכות ביום הכפורים, כי ביום זה מת רבי עקיבא, וי"ל דיום מיתתו של רע"ק בדווקא נבחר להזכיר את כל עשרה הרוגי מלוכה כי מיתתו היתה קשה שבכולן כמ"ש לו ר"א שלך קשה משלהן [עיי' סנהדרין סח]. וידוע מה שאמרו המקובלים דעשרה הרוגי מלכות היו כנגד השבטים שהיו במכירת יוסף ורבי עקיבא היה במקום השכינה כביכול שהרי השבטים שתפו השכינה עמהם כשעשו החרם. א"כ ודאי יום מיתת רע"ק ראוי להזכיר עשרה הרוגי מלכות. [ופשוט וברור דמה שמת רע"ק ביוה"כ לא היה זה ע"ד מקרה ח"ו אלא הכל בגזירת עליון ויש בזה מכוון ומסתמא כנ"ל שמיתת צדיקים מכפרת]. [ואיתא שמי שנולד ביוה"כ יקראו שמו "עקיבא" ודו"ק].

פליחת ירח"ב מכח הפליחה על חטא העגל

בגמ' ר"ה [כו.]. "מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה לפי שאין קטיגור נעשה סניגור". [ומטעם זה ג"כ אין תוקעין בשופר של פרה]. ופירש"י "אין קטיגור - זהב העדל ושופר של פרה נמי קטיגור דעגל הוא".

וצ"ב מפני מה חטא העגל שהיה בדור אחר נעשה קטיגור על הדין שלנו שלא היינו שם בחטא העגל.

ונ"ל ובהקדם, דהנה הכתוב אומר "וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם" ופירש"י "ותמיד תמיד כשאפקוד עליהם עוונותיהם ופקדתי עליהם מעט מן העוון הזה עם שאר העוונות ואין פורענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עוון העגל".

ונראה לבאר גזירה זו, משום שחטא העגל הוא שורש לכל החטאים שנעשו אח"כ. כי הרי במעמד הר סיני פסקה זוהמתן של ישראל והיו בדרגא כאדם הראשון קודם החטא, וע"י חטא העגל ירדו בדרגתם ונשתנה כל מצבם, ומעתה כל חטא שנעשה נמצא די שבו וכביכול "מעורב בו" מחטא העגל. [ידוע מש"כ בספה"ק שקודם חטא העגל היו בני"ר בדרגת אדה"ר קודם החטא שהיה הרע ויצה"ר מחוצה לו, וע"י חטא העגל נדבק היצה"ר בהם עצמם, ונמצא דבכל חטא יש גרמא של חטא העגל].

וא"כ שבכל עוונותינו יש קצת מחטא העגל, כך המידה שבכל פורענות על כל חטא יש קצת מפורענות העגל. ויתירה מזו, הרי האמת היא שהעונש והפורענות היא בעצם החטא גופא. ואמרו הוא יצה"ר הוא שטן הוא מלאך המוות, כי הכל עניין אחד. וע"כ כשם שבכל חטא יש קצת מחטא העגל, ממילא בכל פורענות יש קצת מחטא העגל.

א"כ, בכל זמן שאנו באים לפני ה' להתחנן על נפשינו מפני רוע הגזירה ולבקש על מחילת עוונותינו, הרי ממילא בתוך בקשתינו יש גם קצת בקשה מחילה על חטא העגל ולהעביר רוע הגזירה והפורענות שיש בה מחטא העגל. וע"כ יובן למה תמיד לעולם אין קטיגור דחטא העגל נעשה סניגור.

ועוד יש להוסיף בזה, דהנה מצינו ג' דברים בסדר מחילת חטא העגל שהוקבעו לדורות. א. ארבעים ימי רחמים מר"ח אלול עד אחרי יוה"כ. שכן היה במחילת חטא העגל שהיו אלו מ' ימי רחמים וכן הוקבע לדורות. ב. י"ג מידות של רחמים שנתגלו אז למשה ונכרתה עליהם ברית לעולם שאינן שבות ריקם. ג. יום הכפורים יום סליחה ומחילה וכפרה שבו נתרצה המקום בשמחה לישראל וירד משה והלוחות בידו והוקבע כן לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה. ונמצא א"כ דכל סדר סליחת יום הכפורים הוא ממש "מכח" סליחת חטא העגל. וע"כ ודאי שבסדר סליחה זו אין קטיגור חטא העגל נעשה סניגור, כי זהו אותו "כח" סליחה ומחילה וכפרה.

חמישה עשר באב ויום הכפורים

אמרו במשנה סוף מסכת תענית "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים". וכשנתבונן בדבר נראה שהשמחה והיו"ט בשניהם עניינם אחד.

השמחה ביוה"כ ידוע לכל וכמו שאמרו בגמ' שם "בשלמא יוה"כ משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות האחרונות".

והשמחה בט"ו באב [אחד הטעמים בגמ' שם] יום שכלו בו מתי מדבר. ופשוט שאין השמחה על מה שמעתה לא ימותו עוד, כי לשמחה מה זו עושה הרי לא ימותו עוד כי תמו כולם ואין עוד מי שימות. וודאי שהשמחה היא על מה שכעת נתרצו שוב למקום ב"ה, כי עד עת ההיו כנזופים ועתה נתרצו. וכך משמע מהגמ' שם שהשמחה היא שאז חזר הדיבור עם משה, כי עד אז היו נזופים ובט"ו באב נתרצו למקום. וכן מפורש בפיה"מ לרמב"ם שם "ובשנה האחרונה נסתלקה והמתינו עד חצי החודש ואז בטחו בנפשם והאמינו בעצמם והרגישו בו רצון הבורא והשבת אפו וסילוק חמתו מהם ולפיכך עשו אותו משם והלאה יום משתה וששון".

והשמחה הגדולה ביותר עלי אדמות היא שמחה על "קירוב אחר ריחוק". כי אין שמחה כקרבת ה' ואין קריבה כקירוב אחרי ריחוק, שבזה מתגלה שאהבת ה' אותנו גדולה כל כך שעל אף הריחוק לא עזבנו והשיבנו אליו. ולכן גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד, כי קירוב אחרי ריחוק הוא הקירוב הגדול ביותר. ולכן במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים אינם עומדים. וידוע מה שאמר הגר"א ז"ל "אהבה רבה אהבתנו" זה לוחות ראשונות, "חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו" זה לוחות אחרונות. כי בלוחות האחרונות שהיו ביוה"כ אחרי שחטאנו, רואים חמלה יתירה מהלוחות הראשונות, שגם אם יהיה מה שיהיה השי"ת לא יסיר את אהבתו מאתנו לעולמים. וזה גודל העניין של "קירוב אחר ריחוק" - ריצוי לפני השי"ת.

ו"קירוב אחר ריחוק" נקרא "ריצוי". והשמחה הגדולה ביותר האי שמחה על ריצוינו שנתרצינו למקום. והנה שני חטאים גדולים היו לעם ישראל במדבר, שבשניהם היה כבר כביכול גזירת כליה עליהם והשי"ת ברוב רחמיו וטובו ואהבתו אותנו נתרצה לנו וסלח לנו ושכנו להיות רצוים לפניו. והם, א', חטא העגל ב', חטא המרגלים. ויום הריצוי על חטא העגל הוא יום הכפורים [וכן הוקבע לחוקת עולם לכפר על בני ישראל]. ויום הריצוי על חטא המרגלים הוא יום ט"ו באב. על כן לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, כי הם ימים שהקב"ה נתרצה לנו וזה השמחה הגדולה ביותר שיכול להיות.

ונמצא שעניין השמחה בשניהם הוא אותו עניין ממש ודומים זה לזה מאד.

אחרי מות שני בני אהרן

אחרי מות שני בני אהרן בקרבכם לפני ה' וימותו. ויאמר ה' אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבוא בכל עת אל הקדש וגו' ולא ימות וגו' בזאת יבוא אהרן אל הקדש וגו'.

וברש"י משלו משל לחולה וכו' שלא תמות כדרך שמת פלוני וכו' לכך נאמר אחרי מות שני בני אהרן. ואל יבוא - שלא ימות כדרך שמתו בניו וכו'. עיי"ש.

וקצת משמע לשון הכתובים [וביותר לפירש"י] שהחסרון של בני אהרן [שבגללו מתו] היה סדר העבודה, שזה מה שחסר להם כדי שלא ימותו. וצ"ב דמה היה מועיל להם סדר העבודה, הרי גם לא היה זה יוה"כ וגם הם לא היו כהנים גדולים. [ובפשוטו, הביאור שהם מתו בעוון ביאת מקדש שלא כדין וע"כ יזהר אהרן מביאת מקדש שלא כדין אלא בזאת יבוא וכו'].

ויתכן לבאר בדרך נפלא. ובהקדם, ידוע מה שאמר הגר"א ז"ל דאהרןם הכהן היה יכול בכל עת שירצה לעשות את סדר בהעבודה וליכנס לקה"ק, ורק בניו אחריו עושין זה ביוה"כ בלבד, אבל אהרן עצמו היה יכול לעשות סדר העבודה בכל זמן שירצה. ובזה ביאר הגר"א יפה יפה את לשון הכתובים שבכל הפרשה לא מוזכר כלל יוה"כ ורק בסוף הפרשה והיתה לכם לחקת עולם בחדש השביעי בעשור לחדש וגו' וכפר הכהן אשר ימשח אתו וגו'. [וגם מה שבכל הפרשה מוזכר "אהרן"] ולדברי הגר"א מיושב היטב, דבאמת כל סדר העבודה נאמר לאהרן שבזאת יבוא על הקודש בכל עת שירצה. ובסוף הפרשה נאמר גם שביוה"כ יהיזה לחוקת עולם וכו' לעשות כסדר הזה. ויישב בזה עוד קושיות.

ובמשך חכמה כאן ביאר הטעם בדברי הגר"א למה אהרן יכל לעשות כן בכל עת וז"ל: "ונגלה לנו טעמו עפ"י מש"כ הספורנו בסוף אמור, הא שכתוב בקטורת ובהטבה אהרן משום שבאותן ארבעים שנה היה הענן שורה על המשכן יומם ולילה וכמוש"כ "כי ענן ה' על המשכן יומם וכו'", ולכן בעבודות שבהיכל ששם היה ענן ה' היה דינו כל אותן ארבעים שנה כמו ביוה"כ"פ, שכתוב בו כי בענן ארה על הכפורת, ודפח"ח. ולכן כל אותן ארבעים שנה הי' הלו רשות ליכנס בסדר הזה כמו כהן גדול ביוה"כ"פ. ולכן כתוב בסוף הפרשה זאת לכם לחוקת עולם וכו' אחת בשנה וכו', שלדורות הוא רק ביום הכפורים, שאז ישראל כמלאכי השרת וראוים לכפרה זו ולשכינת הכבוד על הכפורת בענן. וא"כ אף

אלעזר אחרי מותו היה לו רשות כן ודו"ק". עכ"ל המש"ח. ומבואר בדבריו שמש"כ הגר"א ז"ל אין זה "דין באהרן" אלא דין ב"ארבעים שנה" ובאיזה כה"ג שיהיה.

והנה בדעת זקנים מבעלי התוס' פרשת שמיני [י, ד] ככתבו דכהנים הדיוטים ביום משחתם יש להם דין כהנים גדולים, [עיינן שם שפי' בזה דברי התו"כ התמוהים "מכאן שאין הכהנים מטמאין למתים שהרי אלעזר ואיתמר לא נטמאו להם", עי"ש]. ויסוד הדברים נמצא ברמב"ן שם [י, ו] עי"ש.

ומעתה י"ל בדרך נפלא. דבני אהרן ביום השמיני למילואים נזדמן להם עניין נפלא ונשגב שהם היו ככהנים גדולים כי זה יום משחתם וכמש"כ בדע"ז [והרמב"ן] ועוד היה זה בארבעים שנה שההיכל היה בבחינת יום הכפורים כמש"כ הספורנו. וא"כ הרי הם כהנים גדולים ביוה"כ ויכולין ליכנס לפני ולפנים [וכמש"כ המש"ח שכל כהן גדול במ' שנה היה לו הדין של הגר"א שיכול לעשות סדר העבודה בכל עת שירצה]. וע"כ באו להקטיר קטורת. אך דבר אחד חסר להם, הוא סדר העבודה, כי רק בזאת יבוא אהרן אל הקודש. ובאמת אם היו עושין כל הסדר בפר בן בקר וכו' היו נוהגין הכל כדין. ומיושב יפה לשון הכתובים, שכל מה שהיה חסר לנדב ואביהוא היה רק "סדר העבודה", כי בשמיני למילואים הם היו ככהן גדול ביוה"כ וכמשנ"ת. וז"ש שלא ימות כדרך שמתו בניו אלא בזאת יבוא אהרן אל הקודש וגו', ודו"ק.

יציאת כה"ג מן הקודש בשלום היא "נס" רוחני

במשנה ביומא [ע.] "ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש". וקצת צ"ב למה היה עושה יו"ט ע"ז שיצא בשלום [ומשום שלא עשה כמעשה הצדוקין], מה שמחה יש בזה הלא כך צריך להיות אם נהג כדין ועשה כהלכה ולמה שלא יצא בשלום.

ונראה לבאר, דהנה לשון הכתובים בפרשת אחרי מות "ואל יבא בכל עת אל הקדש וגו' ולא ימות וגו'". "וכסה ענן הקטורת וגו' ולא ימות". משמע שהמיתה על ביאת מקדש שלא כדין אינה רק "בתורת עונש" על שעשה שלא כדין, אלא זה דבר שבטבע שהבא שמה שלא כדין מת ממילא לעוצם קדושת המקום. ומי שנכנס לכבשן האש נשרף לא רק כעונש על שטותו אלא שזה מנהגו של עולם וחוקו שברא ה'. עאכו"כ ביקוד אש הקדש והמקדש. וכן משמע מתחילת הפרשה "אחרי מות שני בני אהרן בקרבם לפני ה' וימותו". ומשמע שקרבו לפני ה' "וממילא" "וימותו".

ונראה עוד, דאף מי שנכנס אל הקודש כדת וכדין ועשה הכל בדקדוק ההלכה, עדיין בעצם היה בטבע שימות לעוצם קדושת המקום כי הוא נורא ואיום ומי יכילנו. ולא זו בלבד שבמה שמתו הצדוקין אין שום יציאה מגדר הטבע כי כך היא המדה, אלא גם בכה"ג שעושה כדין, ה"טבע" היה שימות, ורק השי"ת עשה נס גדול ונורא שאם עושה כסדר האמור אזי "ולא ימות". וע"כ אם זוכה הכהן גדול ל"נס" שהוא נגד הטבע הפשוט, עושה יו"ט לכל אוהביו.

[וכן משמע בלשון הפסוק ויקרא ח, לה, דהמיתה על ביאת מקדש שלא כדין היא דבר טבעי ואם עשה כדין אז יש לו "הצלה"].

ויש לציין למה שיסד הקליר בקינה לת"ב על מעשה טיטוס במקדש [קינה ט"ז בסדר הקינות שלפנינו] "ותרו כי יוזק בששים רבוא מזיקים". ואף שהיה זה זמן שהשכינה נסתלקה מבימ"ק ונגזרה גזירה שיחרב הבית, מ"מ הם סברו שעל חילול המקדש הנורא שעשה הוא יוזק מיד, כי ה"טבע הפשוט" הוא שהמחלל את המקדש מות ימות "באופן דממילא" מחמת קדושת המקדש. ואצל טיטוס היה בעוונותינו הרבים "נס" ש"הרשוהו משחקים עשות רצונו". שיבנה ביהמ"ק בב"א.

הדרורן ישלח יעקב לעשו בחינת "שעיר לעזאזל"

ידוע מה שהאריך הרמב"ן פרשת אחרי בעניין השעיר לעזאזל שהוא כדרורן לשרו של עשו. עיין בדבריו.

והנה המנחה ששלח יעקב לעשו עזים מאתיים וגו' כשתמנה סך כל הבהמות ששלח לו תמצא מניינם תק"פ [חמש מאות ושמונים] בהמות. כמניין "שעיר". ונראין הדברים שהמכוון במנחה ששלח יעקב לעשו היה שורש העניין שכתב הרמב"ן על שעיר לעזאזל. וע"כ שלח מנחה כמניין "שעיר" - כמו השעיר שאנו עושין ביוה"כ.

המערכה שלצורך הקטורת היא מדין "כבוד היום"

המשנה ביומא [מג:]: מונה את החילוקים שהיו במקדש בין יוה"כ לכל יום. ובתחילה נמנו כל ההבדלים שיש בין קטורת של כל יום לקטורת של לפני ולפנים. ואח"כ שאר חילוקים שהיו בין יוה"כ לכל יום. ובסוף המשנה כתוב "בכל יום היו שם ארבע מערכות והיום חמש וכו' [שביוה"כ היתה מערכה נוספת מיוחדת ליטול ממנה גחלים לקטורת של לפני ולפנים]. וצ"ב למה לא נשנה חילוק זה עם שאר החילוקים שהיו בעניין הקטורת.

ונ"ל עפ"י מש"כ הרמב"ם בפיה"מ "והכל מודים כי על כל פנים צריך תוספת מערכה ביום צום כיפור לכבוד ולהדור בעיני העם". ומבואר דמה שהוסיפו מערכה לקטורת, בשורשו אי"ז מדיני הקטורת דלפני ולפנים, אלא מכבוד יום הכיפורים. וע"כ מובן למה לא נשנה זה כחילוק בעניין הקטורת אלא כשאר הבדלים שיש בין יוה"כ לכל יום ומשום מעלת יוה"כ.

גדר האיסור להיות באה"מ בשעת עבודת יוה"כ

הנה הדין ד"וכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו". והנה הרמב"ם והחינוך לא מנו לאו זה ללאו בפני עצמו במניין המצוות. וצ"ב מפני מה לא נמנה ללאו בפנ"ע.

והנראה לומר בזה, דהנה יש לחקור אם האיסור לכל אדם להיות באוהל מועד בשעת עבודת כה"ג ביוה"כ זהו מדיני עבודת יוה"כ או מדיני קדושת אוהל מועד.

כלומר, די"ל דיש דין בעבודת יוה"כ שלא יהיה אדם נוסף באה"מ בשעת העבודה, ואם נמצא שם אדם נוסף הרי זה כמפריע העבודה והכפרה. או די"ל דיש דין בקדושת אוהל מועד, שבשעת עבודת יוה"כ קדושת אוהל מועד אינה מניחה לשום אדם אחר מלבד הכה"ג להיות שם. וכשם שתמיד יש לאו ליכנס לשם שלא לצורך [לאו ד"ואל יבוא בכל עת אל הקודש" שמנאוהו הר"מ והחנוך] מחמת קדושת המקום, אז מגדרי קדושת המקום שבשעת הכפרה אסור כלל ליכנס לשם. [ויובן כי הרי סדר העבודה הוא גם "לכפר על הקודש" וכמש"נ "וכפר את מקדש הקדש ואת אוהל מועד ואת המזבח יכפר וכו'"].

ואם נימא כהצד הב' דהאיסור ליכנס בשעת עבודת כה"ג הוא משום קדושת אוהל מועד, אז שפיר לא נמנה זה ללאו בפני עצמו, דהוא כלול בלאו דואל יבוא בכל עת אל הקודש שכולל כל איסור ביאה אל המקדש [קה"ק - לכולם לבד מכה"ג בעבודת יוה"כ, והיכל - שלא לצורך], והאיסור דוכל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו לכפר וגו' הוא פרט מהלכות איסור ביאת מקדש דעלמא, שכך הוא גדר קדושת אוהל מועד וזה משפט לאו ד"ואל יבוא וגו'": שכל כהן לא יכנס להיכל שלא לצורך, ולקה"ק לא יכנסו כלל לבד מכה"ג בעבודת יוה"כ, וכן שבשעת עבודת יוה"כ אז כל אדם לא יהיה באהל מועד - כל זה הוא תוכן הלאו דביאת מקדש והכל לגודל קדושת המקום [שגדרה הוא כהלכות הלאו הנ"ל].

וכהצד הזה משמע מהר"ש ספ"ק דכלים שהקשה למה לא מונים דבר זה [כלומר האיסור שכל אדם לא יהיה באה"מ בשעת עבודת יוה"כ] למעלה שקדוש ה"היכל" מ"בין האולם ולמזבח" [ועיין פיה"מ לר"מ שם]. וממאי דקשיא ליה מבואר לכאורה שהוא סבר דאיסור זה הוא הוא מדיני קדושת אהל מועד.

אמנם שמעתי הגר"ד לנדא שליט"א שהאיסור ליכנס לאה"מ הוא משום לתא דעבודת יום הכיפורים, שמהלכות סדר העבודה הוא שלא יהיה אז שום אדם באה"מ וכצד הא' הנ"ל. והוכיח כן מהירושלמי [המובא בת"י] דאף מלאך אסור שיהיה באוהל מועל בבואו לכפר בקודש. וקשה מה שייך איסורים למלאכי השרת. וע"כ שזהו מפרטי סדר העבודה דאסור לעשות העבודה בשעה שיש אדם נוסף באה"מ מלבד כה"ג ואפי' מלאך, ודו"ק.

ולא יקשה למה לא נמנה זה ללאו בפני עצמו, די"ל שזה כלול בהלכות סדר העבודה, דכך נעשית העבודה כשאין שם אדם נוסף. וכך נראה שאין הגדר בזה "לאו בפני עצמו" מהדין ד"אפילו מלאך", והלא על מלאך לא שייך איסורים ולאויין, אלא ע"כ דזהו פרט באופני עבודת הכה"ג ביוה"כ, ועל כן לא נמנה ללאו בפני עצמו.

[ועיין בר"ש הנ"ל מה שתירץ, ויתכן שזה גופא כוונתו, דאיסור זה הוא מהלכות עבודת יוה"כ, עיי"ש].

הערות על סדר "אתה כוננת"

פארטו בבגדי שרד.

כשאומר "בגדי שרד" כוונתו על בגדי כהן גדול. וכדאיתא ביומא עב. [סוה"ע] "מאי דכתיב את בגדי השרד וכו' אלמלא בגדי כהונה וכו'". ודלא כרש"י בחומש [שמות לא, י'] כתב שאי אפשר לומר שבגדי השרד הם בגדי כהונה עיי"ש, ופירש דהם בגדי התכלת

והארגמן וכו' האמורים בפרשת המסעות [לכסות בהם כלי המשכן בשעת המסעות]. [וכן פירש הראב"ע]. והרמב"ן השיג עליו מהגמרא הנ"ל. ודעת הפייטן נראית כדעת הרמב"ן.

שועת קטורת.

יתכן דכוונתו על תפילה קצרה שהיה מתפלל בהיכל, בצאתו מהקטרת הקטורת בבית קה"ק.

תכן בוץ.

תוכן - מלשון חשבון, כמו ותכן לבנים תתנו [שמות ה, יח]. והיינו י"ב מנים או י"ח מנים לפלוסין של שחר, וח' מאות זוז או י"ב מנה להנדויין של בין הערביים [יומא פ"ג מ"ז].

כלי כפרה לישראל שמתו.

מבואר דהכהן גדול אינו רק האיש שעושה את הסדר המכפר, אלא שהוא עצמו ה"מכפר". [כ"חפצא המכפר]. ויש גם קצת משמעות כזו במה שאמר מקודם "וקדושתו מכפרת עוונותינו", ודר"ק.

והנה הכהן גדול מתוודה קודם על עצמו ואח"כ על כל הקהל, כדי שיהא זכאי כבר כשיכפר עליהם. ולהנ"ל זה מבואר היטב, כיון שאינו רק "עושה" סדר הכיפור, אלא "עצמותו מכפר", א"כ ודאי צריך להיות זכאי כשבא לכפר על ישראל.¹

¹ [ויש לציין למש"כ המש"ח פ' אחרי [טז, ג] ז"ל: "יתכן מה דבשמן המשחה לבדו [דמשמן עם הדם משח גם לבניו, אבל מהשמן לבד] לא משח רק המזבח עם אהרן לבד בלא בניו מפני שהיה עליהם קדושת

תחת אהרן מגועו יעמוד לשרת לפניך ביום הסליחה.

משמע דכל עניין הכהן גדול ביוה"כ זהו מדין "תחת אהרן". שכל כח הכהן גדול בכל דור ודור הוא מכחו של אהרן, ודין הכהן גדול ביוה"כ ביסודו הוא דין "באהרן", ומתקיים בכל דור ע"י כהן גדול שלו מזרע אהרן "תחתיו מבניו" - לשון הכתוב שמות כט, ל. ופרש"י: אשר יקום מבניו תחתיו לכהונה גדולה].

וכן משמע מלשון המקראות בפרשת אחרי, שמדברים כולם מאהרן. [וידוע מה שביאר בזה הגר"א ז"ל ע"פ המדרש שאהרן היה יכול ליכנס לפני ולפנים בכל עת שירצה ובלבד שיעשה כסדר האמור בפרשה. וביאר בזה עוד קושיות בלשון המקראות].

ועפ"י הנ"ל נוכל לבאר מש"נ בסוף פרשת תצוה "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה מדם חטאת הכיפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם קדש קדשים הוא לה".¹ וצ"ב למה נאמר אהרן, וכאן לא יועיל מה שביאר הגר"א על פרשת אחרי, כי עיקר הפרשה מדברת מכיפורים של כל שנה ושנה לדורות.¹

וע"פ הנ"ל נראה לפרש דלכך נאמר [בסוף תצוה] אהרן דוקא, כי כל כהן גדול שבכל דור עושה סדר יוה"כ לא רק בתור כהן גדול של היום, אלא "כעומד במקום אהרן" שבשורש העניין עיקר סדר העבודה הוא באהרן הכהן עצמו דווקא.

המשכן וכל כליו שעיקר המשיחה היה עליהם וכו' עכ"ל, עיי"ש. אע"פ שאין הן הדברים, אך רואים שעל הכהנים יש "קדושת המשכן וכל כיליו", עיי"ש].

¹ ובאחרי, בכל המקראות לא נאמר כלל יוה"כ ו"אחת בשנה", רק בסוף הפרשה נאמר והיתה זאת לכם לחוקת עולם וגו', וע"כ ביאר הגר"א שעיקר הפרשה אמורה באהרן בכל עת שירצה, ולבסוף נאמרה מצוה זו שיעשו כל לדורות אחת בשנה. אבל בסוף פרשת תצוה א"א לומר כן בלשון הכתובים.

וע"פ דברי הגר"א הנ"ל יש בזה יותר טעם, כי כל סדר העבודה הוא מיוחד יותר לאהרן עצמו וכדמצינו שהיה יכול לעשות כן בכל עת שירצה, מה שלא מצינו בשום כהן אחר. וע"כ י"ל יותר, שגם כל סדר העבודה בכל דור מתייחס אחריו וכמשנ"ת.

וז"ל המלבי"ם ס"פ תצוה: "וע"ד הדרוש ר"ל שאהרן היה השורש והמקור לכלל הכהונה עד סוף כל הדורות, כי כל זרע אהרן זכו בכהונה בזכותו. ומעשה הכהן גדול ביוה"כ נקרא ע"ש אהרן כמ"ש בזאת יבא אהרן אל הקדש וכן תמיד, כי כל הכהנים הגדולים אחריו יכנסו מכחו ומזכותו. ע"ז פי' מ"ש וכפר אהרן על קרנותיו ר"ל שכל כהן המכפר נקרא ע"ש אהרן, ופי' הטעם כי מדם חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר עליו לדורותיכם שכפרת אהרן ימשך לדורות עולמים, יען כי קדש קדשים הוא לה' ר"ל אהרן הוא קדש קדשים כמ"ש ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים, וע"כ הוא המסבב הכפרה לדורות על ידי העבודה שעבד בהיכל ביוה"כ הראשון, שזה נשאר להיות צינור ומשפיע את הכפרות שיהיו לדורות". עכ"ל המלבי"ם.

שבעה ימים בזבולנו ילמוד ומזין עליו שלישי ושביעי.

פלוגתא פ"ק דיומא אי הזאה כל שבעת ימים או רק שלישי ושביעי. וכמו"כ נחלקו הפייטנים כאן [כ"נ כפי פשטות לשונו של בעל "אמיץ כח"]. ועיי' בהערות ע"ס אמיץ כח מש"כ בדעתו. עכ"פ דעת בעל אתה כוננת מפורשת להדיא דהזאה בשלישי ושביעי.

שלומי זקני עם וחכמי אחיו הכהנים תמיד יסובכוהו עד בא יום העשור.

במשנה [פ"א מ"ג] משמע דזקני ב"ד היו כל השבעה ימים, אך זקני כהונה לא מצינו אי היו כל הז' ימים. ואדרבה ממשנה ה' משמע קצת שזקני כהונה היו רק בים ז' [שמשנה זו דמסרוהו זקני ב"ד לזקני כהונה נשנתה אחר שנשנה סדר ערב יו"כ. וגם לשון "מסרוהו" משמע שזקני כהונה לא היו כל הזמן].

ודעת הפייטן מפורשת שגם זקני כהונה היו כל השבעה ימים.
 וברמב"ם לא הזכיר כלל הא דזקני כהונה. ועיין תוס' חדשים פ"א מ"ה.

לפנים להיכל יכנס להטיב חמש נרות ולהקטיר קטורת הבוקר ולהטיב את שתי הנרות הנשארות.

דעתו כמו שפסק הרמב"ם הלכה כרבנן, דבקטורת מפסיק להו [להנרות].
 אך דעת הטור או"ח סימן מ"ח דקיי"ל כאבא שאול דבדם התמיד מפסיק להו, והסדר הוא ה' נרות, דם התמיד, ב' נרות וקטורת. ועיי' לקוטי הלכות דף לג.

לשון של זהורית משקל שתי סלעים בין קרניו יקשור.

כן פסק הרמב"ם [פ"ג ה"ד], כמ"ד של שעיר המשתלח משקל שני סלעים [דף מ"ב ע"א].

ושחט פרו רוב שנים ומרק אחר את השחיטה.

במשנה הוזכר שאחר מרק על ידו רק לגבי התמיד [פ"ג מ"ד], אבל על פרו לא הוזכר זה. ועיין בתויו"ט ותפארת ישראל פ"ד מ"ג שגם בשחיטת פרו מרק אחר השחיטה על ידו, רק שלא חש התנא להזכיר זה כי כבר הזכירו גבי שחיטת התמיד. ודעת הפייטן כאן מפורשת כדבריהם.

וצבר על הגחלים לצד מערב.

כוונתו למ"ד יומא נב. דצוברה פנימה שהיא חוצה לו.

[מתחיל לצוברה בראש המחטה של צד פנים שאותו ראש מחטה אינו לצד ידו, והולך ומושך ידו איליו וצובר תמיד במשיכה עד ראש המחטה השני אשר אצל בית ידה. לשון רש"י].

וכדאמר אביי שם דמסתברא כוותיה מדתנן מלמדין אותו הזהר שלא תתחיל מפניך שמא תכווה. ודלא כמ"ד צוברה חוצה שהיא פנימה לו.

וטובל אצבעו על כל הזיה.

צ"ע שלא הזכיר זה גבי ההזיות בקדש הקדשים, אלא רק גבי ההזיות בחוץ כנגד הפרוכת. והרי בתוספתא פ"ג [וכ"פ הרמב"ם פ"ג ה"ו] מבואר דעל כל המ"ג הזיות היה כן שטובל אצבעו על הזיה והזיה.

[וגם על ההזיות כנגד הפרוכת, רק בדם הפר הזכיר דבר זה ולא בדם השעיר. וכן בהזיות שעל המזבח לא הזכיר זה].

ואחר כך היה עושה נסכי כל המוספין כמשפטן.

ויל"ד דהרי עם תמיד של שחר הקריב כבר כל המוספין חוץ מהשעיר, וכתב שם הפייטן דאף את מנחתם הקריב אז [פר העולה ושבעת הכבשים של מוסף היום ומנחתם]. וא"כ צ"ב מפני מה עם הנסכים המתין עד לכאן.

ונראה דמכיוון דקיי"ל דאין אומרין שירה אלא על היין, ולא אמרו ב"פ שירה, לכך הקריבו הנסכים לאחר כל המוספין [היינו גם לאחר השעיר הנעשה בחוץ שהוא ממוסף היום, כמ"ש הפייטן].

אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוקיו

כל אלה בהיות ההיכל על יסודותיו וכהן גדול עומד ומשרת דורו ראו ושמחו

אשרי עין ראתה זאת הלא למשמע אוזן דאבה נפשנו

יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו שיכנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך והשב את העבודה לדביר ביתך ותחזינה עיננו בשוכך לציון ברחמים

הערות על סדר "אמיין כה"

לשרתך אית לוי איש חסידיך להבדיל מגזעו מקדש קדש קדשים.

כנראה שזה עשה"כ [דבה"י א' כג, יג] "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים הוא ובניו עד עולם וגו'". ומפשטות לשון הפסוק משמע שכל הכהנים נקראים "קדש קדשים". ובפייט כאן משמע שקדש קדשים קאי על כהן גדול דוקא.

אמנם עיין במלבי"ם סוף פרשת תצוה על הפסוק "וכפר אהרן כו' קדש קדשים הוא לה'", שמבאר על דרך הדרוש ד"קדש קדשים" קאי על אהרן [וע"פ הפשט קאי על המזבח]. וכל כה"ג שבכל דור בא מכח קדושתו של אהרן, ומציין שם לפסוק הנזכר בדה"י, עיי"ש. וע"ע פסחים קד. וכ"ה ברמב"ם.

שבוע קדם לעשור מפרישים כהן הראש כדת המלואים מזים עליו מי חטאת לטהרו.

היינו כמ"ד דהפרשת כהן גדול ילפינן ממלואים.

וממשיך הפייטן "מזים עליו מי חטאת לטהרו". ועיין תוס' יומא ד. ד"ה הזאה דמבואר בתירוץ הא' בתוס' דלמ"ד ממלואים ילפינן, צריך הזאה כל ז' ימים שמפרישין אותו [ולא רק שלישי ושביעי]. וע"כ נקט הפייטן [לשיטתו, דממלואים יליף] לשון דמשמע בסתמא שכל הז' ימים מזין עליו.

אכן לתירוץ הב' בתוס' שם, אף למ"ד דיליף ממלואים אין צריך הזאה אלא בשלישי ושביעי. וכן דעת הרמב"ם, דבפיה"מ [פ"א מ"א] כתב הלימוד ממלואים, ובפ"א מעבודת יוה"כ ה"ד כתב "בשבעת ימים אלו מזין עליו מאפר הפרה בשלישי להפרשתו ובשביעי". ודעתו דהגם שילפינן להפרשה ממלואים, סגי בהזאת שלישי ושביעי. [כן משמע מפשטות לשונו, אך אינו מוכרח ממש].

סביביו ישנו לעוררו עד חצות.

לכאורה זה תמוה מאד מה שאמר "עד חצות" ובמשנה זה לא מוזכר שעוררוהו רק עד חצות. אבל שנינו לגבי תרומת הדשן דביוה"כ מחצות. וידוע מחלוקת הראשונים אם תרומת הדשן היה בכהן גדול דווקא [כשאר עבודות של אותו היום], או שגם ביוה"כ תרוה"ד היה בפייס כשאר ימים. ולהבעל המאור דביוה"כ היה תרומת הדשן ע"י כהן גדול דווקא, י"ל דרק עד חצות קראו לפניו שלא יישן, דבחצות כבר היה תרומת הדשן.

אבל דעת הפייטן [וכמו שהוכיח הרמב"ן ממנו ומשאר פייטני סדר העבודה] [וכן דעת הרמב"ם], והבעה"מ השיג עליהם] שהיה בפייס, וכמו שיסד "עלצו תרום דשן בפייס ראשון", ולא ע"י כהן גדול, א"כ צ"ב ולמה עוררוהו רק עד חצות. ובמשנה שנינו "ומעסיקין אותו עד שיגיע זמן השחיטה", ומשמע בעסק זה שהיו קוראין לפניו. ועיין

בסמ"ג "כל ליל יוה"כ כה"ג יושב ודורש וכו'". [אמנם ברמב"ם הלשון "כל לילי יוה"כ" ודו"ק].

עקב קטורת פיס חדשים ישלשו ערוך נתחים יחד פיס הרביעי.

עקב קטורת היינו רק מחתה דקטורת, אבל ההקטרה עצמה היתה בכהן גדול ולא היה ע"ז פיס וכמש"כ הרמב"ן הנ"ל. ו"ערוך נתחים" היינו איברים שנותרו מערב יוה"כ, אבל אברי יוה"כ עצמו ערכם הכהן גדול דווקא, כמש"כ הרמב"ן.

פרש הקטיר והטיב הקריב ונסך.

צ"ע שהשמיט חביתין, וגם סלת של מנחת נסכים לא הזכיר. וכבר תמה בתיו"ט על המשנה שלא הזכירה סלת דמנחת נסכים, וגם הר"מ לא הזכיר סלת. מיהו על הפייטן לא קשה כל כך מסלת דמנחת נסכים, די"ל דבלשון "ונסך" כולל גם מנחת נסכים. [וכן ברמב"ם כתב "נסכים", וי"ל דכולל גם הסלת]. ועיין תיו"ט.

צעק בקול רם לה' חטאת צותתיו ענו לו וברכו את השם.

בעל "אמיץ כח" לא הזכיר שהיו כורעים ומשתחוים בהזכרת השם דגורל, רק בהזכרות דוידויין. אך הפייטן ד"אתה כוננת" הזכיר "כורעים ומשתחוים" גם בהזכרה דגורל. וברמב"ם כתב אחר שמנה עשר הזכרות [כולל הזכרה דגורל] הא דכורעים ומשתחוים, ומשמע שגם בהזכרה דגורל היו כורעים ומשתחוים. ועיי' תו"ט פ"ו מ"ב.

קיש צעדיו לפרכות וקרב לבדים קטורת שם בינימו וכו'.

צ"ע במאי קמיירי, דבבית ראשון לא היה פרוכת ובבית שני לא היה בדים. וכן בסמוך "וקם בין שדים", היינו בדי הארון.

וצ"ל דבבית ראשון איירי, והכוונה לפרוכת דבבי [שכנגד הפתחים פתח אולם והיכל ובית קדשי הקדשים". לשון רש"י] וכדמשני יומא נד.

אך עדיין צ"ע מה דנקט "לפרכות" דמשמע שהיו ב' פרוכות, ובבית ראשון דהיה רק פרוכת דבבי לא מצינו דהיה שתיים, דהרי כל הטעם שהיה שתי פרוכות בבית שני הוא משום דמספקא להו. וכן מפורש בפיה"מ לרמב"ם [פ"ה מ"ב] דבבית ראשון היה רק פרוכת אחת.

ואולי באמת קאי על בית שני, ומה שאמר "בדים" ו"בין שדים" כוונתו על "מקום בדים" ו"מקום בין שדים". וכדמשני בגמ' [נג.]. "מאי הגיע לארון מקום ארון וכו' אימא כבין שני הבדים". וכן משמע קצת בלשונו בהמשך "רגל ועמד מקום ועוד ארון" דקאי בבית שני שלא היה שם ארון ממש ואיירי על מקום הארון והבדים. אך יל"ע אם אפשר להעמיס בלשון הפייטן כדרך שמעמיסין בלשון המשנה.

שב ובללם וחטא מזבח סגור.

כמ"ד מערבין לקרנות. ומ"ש "מזבח סגור", כנראה כוונתו משום שהיה מזבח, דמצינו על הזהב שנקרא "זהב סגור".

שבע על טהרו ובקרניו ארבע.

צ"ע שהזכיר קודם הזאת שבע על טהרו של מזבח, והלא ד' על ד' קרנות היה מקודם.

ואולי בסדר הא"ב היה צריך לפתוח החרוז ב"שבע", ולכן אמר בלשון זה: **שבע על טהרו ובקרניו ארבע** [דברישא הקדים המניין ובסיפא המקום], כדי שישמע כב' עניינים ואין הסדר שנקט בדוקא.⁷

צ"ב שלא הזכיר הפייטן שפיכת שיריים. וב"אתה כוננת" מזכיר. [ועיי' ברמב"ם שבתחילה כשמבאר ההלכות לא הזכיר, ואח"כ כשמפרש [פ"ד] "סדר כל המעשים שביום זה כך הוא", מזכיר גם שפיכת שיריים, ופשוט למה רק שם מזכירו].

וכך היתה תפילתו של כהן גדול ביום הכפורים בצאתו מבית קדשי הקדשים בשלום בלי פגע.

צ"ע מה המקור לתפילה זו. וגם שלא הזכיר התפילה קצרה בהיכל בצאתו מהקטרת הקטורת. ואין לומר דתפילה זו שמזכיר הפייטן "וכך היתה תפילתו וכו'" היא התפילה קצרה, שאין זה הנוסח האמור בגמ' [נג:]. וגם שלא הזכיר כלל מתי היה, והיכן, ושהיתה קצרה, וגם שאין כאן מקומו.

וב"אתה כוננת" מזכיר התפילה קצרה בהיכל במקומה. ואילו תפילה זו [שמזכיר גם ב"אמיץ כח"] ב"אתה כוננת" לא נאמר שהיה כהן גדול אומרה, אלא "כמו ששמעת תפילת

⁷ אך שמעתי בשם מורי הגריש"א שליט"א על החרוז בזמר "מה ידידות" לליל שבת "ולשדך הבנות" שאין לומר שנקט **הבנות** ולא **הבנים** מחמת החרוזים ואסור לומר על הפייטנים אדירי התורה ששינו לשונם מפני כורח של חוק השיר והחרוזים. א"כ כש"כ על סדר העבודה הקדוש והנשגב שנאמר בחרדת קודש בתוך תפילת היום הקדוש.

[ויתכן, דאף שמחמת **חרוז** לא היה משנה לשונו, מחמת **סדר א"ב** משנה ומשנה, שכן מצינו כבר לנעים זמירות ישראל שיסד זמירותיו בא"ב, וכמה כמה נחשבת מעלת קפיטל שהוא ע"פ א"ב עיין ברכות ד:].

כהן גדול בהיכל כמו כן מפינו תשמע ותושיע. יהי רצון וכו'". ומפורש שאי"ז תפילת כה"ג עצמו, שהרי אומר "כמו וכו' בהיכל", ובהיכל לא היה נוסח זה.

אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלוקיו

אשרי עין ראתה זאת הלא למשמע אוזן דאבה נפשנו

יהי רצון מלפניך ה' אלוקיננו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך אמן

הפטרה ליוה"כ

וקראת לשבת עונג וגו' אז תתענג וגו' והאכלתיך נחלת יעקב אביך כי פי ה' דיבר.

ומפסוק זה למדו בגמ' [שבת קיח.]. "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים שנאמר אז תתענג על ה' והרכבתיך על במתי ארץ והאכלתיך נחלת יעקב אביך וגו' לא כאברהם וכו' לא כיצחק וכו' אלא כיעקב שכתוב בו ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה".

ונראה לבאר בזה, דהנה מיסוד מצות שמירת שבת הוא שישמור גם הוא וגם בניו ככתוב "אתה ובנך ובתך וגו'". ומי שבניו ג"כ שומרין את השבת זהו שלימות בשמירת שבת. ולזה זכה יעקב אבינו, כי מאברהם יצא ישמעאל ומיצחק יצא עשו, ורק יעקב אבינו זכה שהוא וכל בניו שומרים את השבת.

ונראה שלזכות ב"נחלה" זה תלוי בעניין זה שגם בניו שומרים את השבת. כי עניין "נחלה" הוא דבר שעובר הלאה מאב לבנו לדור דור. וכמו שהתורה אמרה "ירושה" בלשון "נחלה". ונחלה הוא גם מלשון נחל, כדבר הממשיך ועובר הלאה הלאה. ולכן מי שיש לו שלימות זו של שמירת שבת של "אתה ובנך" והשמירת שבת שלו היא דבר הנמשך כנחל וממשיך לבניו אחריו, הוא הזוכה ל"נחלה" בלי מצרים שעניינה ג"כ שעוברת לבניו אחריו

[כלשון ירושה וכנ"ל]. ודבר זה נקרא "נחלת יעקב אביך" כי הוא היה הראשון שזכה שבניו אחריו שמרו את השבת. ודו"ק.

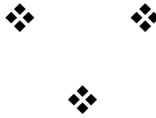
ועפ"י זה יומתק מאד הנוסח בתפילת מנחה של שבת "אברהם יגל יצחק ירנן יעקב ובניו ינוחו בו מנוחת אהבה וכו' מנוחה שלימה שאתה רוצה בה". דגם אברהם ויצחק זכו לשמור את השבת, אבל רק יעקב זכה לעניין זה של "יעקב ובניו ינוחו בו" שזה שלימות בשמירת שבת וזוהי "מנוחה שלימה שאתה רוצה בה".

מפטייר יונה

יונה הוא נביא שנתנבא על עניין התשובה [שזה כל עניין נבואתו לנינוה]. ויומתק עפ"י מה שארז"ל שיונה נכנס לשמחת בית השואבה ושרתה עליו רוח הקודש. ושמחת בית השואבה [שאמרו שמי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו], היא שמחה על התשובה.

כי מצות ניסוך המים עניינה שהמים התחתונים באו לפני הקב"ה על שנתרחקו ממנו אמר להם שיחזרו לקרב אליו ע"י ניסוך המים. וזוהי השמחה הגדולה בבית השואבה, כי השמחה הגדולה ביותר בעולם היא שמחה של "קירוב אחר ריחוק" ו**חזרה** אל השי"ת. ובחג הסוכות שמחים שמחה זו אחרי הריצוי והקירוב של יום הכפורים. ועל כן כל השמחה שם היתה על עניין התשובה ואמרו שם "ומי שחטא ישוב וימחול לו". [ובפרק החליל מדברת הגמ' הרבה מענייני התשובה וכו', עיי"ש ודו"ק]. ונלמד שמחה זו מהפסוק "ושאבתם מים **בששון** ממעיני **הישועה**" וכעין מילים אלו [של **ששון** בה' **ישועת** ה'] מצינו במזמור על התשובה בתהילים [נא] "השיבה לי **ששון ישעך** ורוח נדיבה תסמכני". וע"י הששון בישועת ה' שמושיע אותנו מחטאינו זוכים ל"רוח נדיבה תסמכני" כמ"ש ששואבין רוח הקודש משמחת בית השואבה וכיונה בן אמת.

ונביא זה שזכה לנבואתו ע"י השמחה על ענין ה"קירוב אחר ריחוק" שזה ענין התשובה, הוא שנתנבא על התשובה ונבואתו נקראת לדור דורים ביום הכפורים.^ט



^ט א"ה: אמרו חז"ל דיונה הוא בן האשה הצרפתית שהחיה אליהו. א"כ י"ל דנביא זה שכל נשמת אפו היתה בבחינה של חזרה לחיים אחרי שנגזרה מיתה, וכל עצם חייו יש בהם בחינה זו "תשובה" וקירוב אחר ריחוק, הוא הנביא שיעדרו השי"ת על ענין התשובה.

עניני חג הסוכות

גדר מצות אכילת כזית ראשון בסוכה

כתב הר"ן [ר"ה ז': מדפי הרי"ף והובא בב"י סי' תע"ה] דאף אי בעלמא מצוות צריכות כוונה, מ"מ במידי דאכילה כגון מצות מצה אין צריכות כוונה. ודימה את זה למה שאמרו לעניין איסורים המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, א"כ ה"ה לעניין מצוות דבמידי דאכילה יצא אף בלא כוונה "שכן אכל". וכ"פ בשו"ע תע"ה ס"ד דיצא בדיעבד.

וובביאור הלכה מביא דבר זהגם לעניין אכילת כזית פת בסוכה בליל ט"ו שהוא מ"ע דאורייתא דגמרינן ט"ו ט"ו מחג המצות, דגם יצא יד"ח בלא כוונה שהוא "מידי דאכילה". אך לפי האמת נראה שיש לדון ולהסתפק בזה האם אכילת כזית ראשון בסוכה יוצא ידי חובתו בלא כוונה כמו במצה או שיש חילוק בין סוכה למצה ולא יוצא ידי"ח בלא כוונה.

ונראה לתלות את זה במה שמסופק היה ר"י בתוס' קידושין מג. [ד"ה שלא מצינו] ששם אמרו דגם מי שסיכור בכל התורה יש שליח לדבר עבירה, מודה לעניין חלבים ועריות דאין שליח, שלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב.

[ושורש אחד לדין דאין שליחות ולדין דמתעסק חייב בחלבים ועריות, כי החיוב הוא "שכן נהנה", וע"כ שני תוצאות לו, גם דמתעסק חייב וגם דהשליח [ולא המשלח] חייב גם אם עיקר הדין הוא שיש שליח לד"ע].

והנה לעניין מעילה קיי"ל דיש שליח לדבר עבירה. ומסופק היה ר"י בתוס' שם היאך יהיה הדין בשליח למעילה במידי דהנאה, כגון אמר לשלוחו הושט ירך לכד של שמן

ותהנה מן הסיכה [דכל המעילה היא רק ע"י ההנאה]. האם כמו שאמרנו למ"ד דבעלמא יש שליח לד"ע דמ"מ במידי דהנאה מודה שאין שליח "שכן נהנה", כמו"כ נאמר במעילה אף דקיי"ל דיש שליח לדבר עבירה, מ"מ במידי דהנאה לא יהיה שליח. "אם יתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה או דילמא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן", לשון התוס'.

ונראה ביאור ספיקו של ר"י, דיש ג' אופנים של איסור ע"י הנאה. א. חלבים ועריות. ובזה "גוף האיסור" ו"שורשו" הוא ההנאה. וע"כ פשוט שיש שם הדין דאין שליחות, "שלא מצינו בכל התורה זה נהנה וזה מתחייב" [בדבר שההנאה היא עיקר איסורו]. [וכן יהיה בזה הדין דמתעסק חייב "שכן נהנה"]. ובזה אין להסתפק והדברים מפורשים בגמ'.

ב. יש עוד אופן של איסור ע"י הנאה, כגון שנהנה מחילול שבת. ובזה ודאי שלא נחשב "מידי דהנאה" ואין לא את הדין של "אין שליח" [אם בעלמא יש שליח] ולא את הדין שמתעסק חייב, כי ההנאה אינה עצם האיסור אלא על דרך המקרה הוא נהנה מהאיסור. ואפילו במקרה שהאיסור וההנאה באין כאחד ממש וא"א לזה בלא זה, וכגון מי שאוכל פרי מחובר שהוא תולשו בבליעתו והנאתו, או כגון עישון של סיגריה שהחילול שבת הוא עושה את ההנאה וההנאה היא מעצם החילול שבת, אך מ"מ הכל כאן על דרך המקרה, והאיסור הוא לא על הנאתו אלא על תלישתו והבערתו, רק שבמקרה הוא נהנה מזה ולא אכפת לן כלום בהנאתו. ופשוט וברור שאין כאן דיני "שכן נהנה" כי ההנאה והאיסור הם שני דברים נפרדים.

ג. ויש אופן שלישי של הנאה ע"י איסור שהוא "בין שני האופנים הנ"ל". כגון מועל ע"י הנאה. מחד גיסא יסוד מעילה הוא לא "איסור הנאה" והרי אפשר למעול ע"י הגבהה גם בלי שום הנאה. אך מאידך גיסא, במקרה זה שלא הגביה, נתחדש דעצם הנאתו היא מעילה ומוציאה לחולין וכו', וא"כ, סו"ס עצם "מה שנהנה" הוא פועל את האיסור, ואין זה רק "ע"ד המקרה", כי כאן אכפת ואכפת לן בהנאתו, שהרי היא היא עושה שזה יהיה למעילה. והוא ספק עצום ונפלא היכי לידינו דיני להא דינא, אם הוא דומה לחלבים ועריות כי ההנאה פועלת את האיסור, או שדומה לכל איסורין דעלמא כי שורש האיסור

הוא "מעילה" וההנאה היא רק היכי תימצוי. דו"ק בזה היטב. וזה ספיקו של ר"י. [ולכאורה ספיקו גם אם מתעסק חייב בכה"ג, שדין מתעסק ודין אין שליח שורש אחד להם "שכן נהנה" וכמשנ"ת. וכאן לעניין שליחות הספק הוא גם לדינא, כי במעילה הרי קיי"ל די ש שליח לדבר עבירה, וצריכין לדין "שכן נהנה" כדי שלא יהיה שליח].

ונראה שספק זה יהיה גם לעניין כוונה בכזית בסוכה בליל ט"ו. דמצות מצה פשוט שהיא מצוה ששורשה הוא "מידי דאכילה" וההנאה היא גוף המצוה, ע"כ הדין דיצא בלא כוונה "שכן נהנה" דומיא דחלבים ועריות. אך כזית ראשון בסוכה דומה ממש למעיה ע"י הנאה. כי "שורש" המצוה הוא "ישיבה בסוכה", רק התורה צייתה בליל ט"ו לעשות ישיבה ע"י אכילת כזית בסוכה. ואין זה "על דרך המקרה" כי כך המצוה "לישב ע"י אכילה דווקא".

והנה כבר דשו רבים בגדר המצוה לאכול כזית ראשון בסוכה אם יסודה הוא "מצות אכילה" או "מצות ישיבה בסוכה". וראיות גדולות לכאן ולכאן. ואף שעדיין הדברים צריכם ביאור ובידור רב, אך זה נראה ברור ששורש המצוה הוא "ישיבה בסוכה" [והרי ברכת המצוות על מצוה זו היא "לישב בסוכה"], וצורת קיום המצוה היא ע"י "מצות אכילה" בסוכה [והרי שיעורה בכזית, כמו מצה ולא כביצה כשיעור "ישיבה בסוכה"]. ומצות כזית ראשון בסוכה הוא דוגמת איסור מעילה ע"י הנאה. ודו"ק.

גדר פסול חבילי קש

הנה הדין דחבילי קש וחבילי עצים פסולין לסיכוך וכולן שהתירן כשרות. ונפסק בשו"ע דבהניחן לייבש [שפסולו מדאורייתא] צריך נענוע אחר שהתירן, אבל בהניחן לסיכוך [שפסולן דרבנן] אז אינו צריך נענוע אם התירן. ובפשוטו זהו קולא שהקילו בפסול דרבנן שלא יצטרך לנענע אח"כ.

אך האמת נראה, שכשהניחן לסיכוך גדר הפסול [דרבנן] שונה מכל פסולי סכך. כי בעצם היא סכך כשר וכל הפסול הוא בצורה שהוא מונח. ע"כ גדר התקנה לא היה שעשאוה "סכך פסול", אלא שגזרו שאין מסככין בה כל זמן שהיא קשורה. נמצא דמעיקרא כשהעלה אותה לשם סכך היה "מעשה סיכוך" טוב, ורק העיכוב שהיא עדיין קשורה. אך מיד כשיתרנה כשרה, שהרי בעצמותה היתה כשרה ועומדת, ודו"ק.

ועיין בחזו"א שכתב דא"צ כלל התרה לשם צל [ומסתמא לחזו"א כשר גם בהותרו מאליהן]. וזה יובן היטב לפי דברינו.

ועיין ריטב"א שכתב [על דופן כזו שע"ז שנינו "וכולן כשרות לדפנות", לפי הריטב"א, עיי"ש] שאין בה חסרון של "מעמיד", דכל שאין איסורא לסכך אלא מדרבנן כגון חבילין לא גזרו בו משום סמיכה. ובקה"י רצה להוכיח מהריטב"א על כל פסולי דרבנן שאין איסור להעמיד בהם את הסכך.

ולדברינו י"ל דהריטב"א אמר דברו רק על חבילין שאין פסולם בעצם, וע"כ אין בו החסרון של מעמיד. אבל שאר פסולי סכך מדרבנן כגון שברי כלים וכל דבר המקבל טומאה מדרבנן, לעולם אין מעמידין בו.

ולפי"ז יומתק סמיכות ב' הדינים במשנה "וכולן שהתירן כשרות וכולן כשרות לדפנות". דשני הדינים שורש אחד להם, שאין פסול חבילין "פסול בעצם" וע"כ אם התירן כשרות מיד בלא נענוע. וגם ע"כ כשרות לדפנות ואין בזה חסרון של "מעמיד".

בדעת שמאי בחינוך קטן בסוכה

מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיחת המעזיבה בשביל הקטן. ובפשוטו מה שפיחת המעזיבה ולא הוציא את הקטן אל הסוכה, הוא משום שכך יקשה על התינוק שהוא צריך לאמו. ע"כ פיחת, שישאר התינוק במקומו ויהיה בזה נחתא לתינוק ואמו.

אך י"ל בזה דלהוציאו לסוכה עצמה גם שמאי סבר שהוא פטור, כיון שהוא צריך לאמו וא"כ אי"ז כעין תדורו. וגם גדול בכה"ג היה פטור [אילו הי הלוי חיסרון כזה בכעין תדורו]. ואם היה מוציאו לסוכה לא מתקיים בזה שום מצוה. ולכך פחת המעזיבה כדי שיהי העדיין סמוך לאמו והוי כעין תדורו, ובזה חולקים ב"ש וב"ה, דלב"ה גם בזה אין שום עניין, דלדעתם מאחר והרגילות שהקטן צריך לאמו אז קבעו חז"ל שתינוק זה עדיין אינו בחינוך סוכה כלל. אך לב"ש כל מה שתינוק פטור הוא רק כל זמן שחסר בכעין תדורו, אמנם אם יעשה אופן שיהיה סמוך לאמו אזי כבר יש בו חינוך. ע"כ עשה שמאי באופן זה שכך מתקיים החיוב לשיטתו.

גדר מניין ההדסים

דעת הרמב"ם דאפשר להוסיף על ג' הדסים אך אי אפשר להוסיף על ב' ערבות. ונראה לבאר טעם החילוק בין הדסים לערבות, דחלוק ביסודו ועיקרו דין מניין שלשה הדסים מדין מניין שתי ערבות.

דין שלשה הדסים הוא לא "מניין" אלא "שיעור בעבות"

דמניין הערבות הוא ככל דבר שבמניין, כמו שלו שבמניין, כך ערבה צריך שתיים. אך דין שלשה הדסים אינו דין "מניין", אלא שיעור ב"עבות" וכמו שיתבאר, דבאמת שורש המצוה היא לקחת "ענף" א' של הדס, אלא שיש דין שיהיה "עבות" ומהלכות ה"עבות" שצריך ג' בדין יחד וכך נעשה "עבות". ומה שצריך שלשה זה לא "מניין" אלא "שיעור" בכמה נחשב לעבות, ועל מניין אין להוסיף כי הוא כמי שלוקח שני אתרוגים, אך על "שיעור" יכול להוסיף כמה שירצה, ד"עבות" הוא בשלשה בדין לכה"פ ויותר מזה אינו עבות, אך יכול לעשות "עבות ביותר" כמה בדין שירצה. וכמו שיכול ליקח הדס שיש בו ז' עלין בקנה אחד, כי ג' עלין זה לא "מניין" אלא "שיעור" דצריך לכה"פ ג' עלין שיהיה

עבות ועל שיעור יכול להוסיף [כמו לולב של י' טפחים]. ודין ג' בדין דומה לדין ג' עלין. ע"כ בהדסים יכול להוסיף על ג' ובערבות אין להוסיף על שתיים.

לשון הכתוב מורה כמש"כ

וזה גם מדוייק מלשון הפסוק. דבערבות נאמר "ערבי נחל" ומיעוט רבים שנים, א"כ מה דצריך שתיים הוא דין מנין שכך נאמר בתורה שתי ערבות. אבל בהדסים נאמר "ענף עץ עבות" בלשון יחיד ורק למדו מזה לשלשה, כי מניין דין "שלשה" הו מהלכות "עבות" ומניין זה הוא רק "שיעור" בעבות.

וביותר לפי מש"כ הרש"ש דמניין שלשה הדסים נלמד ממילת "עבות" עיין בדבריו, דמדויק ממש כן. ודו"ק.

ביאור שיטת הירושלמי בדעת רי"ש דשני הדסים קטומין ואחד אינו קטום

ועל פי היסוד הנ"ל יתבאר יפה שיטת הירושלמי בדעת רבי ישמעאל דשנים קטומין ואחד אינו קטום [ובבלי פריך ממנ"פ אי בעי שלימין ליבעי כולהו ואי לא בעי שלימין אפי' חד נמי לא ומשני דהדר ב' רי"ש וס"ל דסגי בחד] אך הבבלי מפרש דברי רי"ש בדווקא שסובר שהדס א' צריך להיות לא קטום והב' אפשר שיהיו קטומין. ולהנ"ל י"ל דעיקר דין לקיחת הדס הוא "ענף" ומניין ג' צריך לדין עבות והכל "יחידה אחת". על כן כל עוד ראש אחד קיים סגי כי ה"ענף" לא קטום, וב' הנוספים אינם אלא לקיום דין עבות וזה מתקיים שפיר גם אם הם קטומין. [וכמש"כ התוס [כט: ד"ה נקטם] דאם היו בלולב ב' תימות ונקטם א' מהן והב' אינו קטום כשר, וסברתם דמשום דכל עוד דראש א' קיים שפיר הוי הדר. ולמשנ"ת ג' הדסי דומין בזה ללולב א' עם כמה תימות, ודו"ק].

ואין ההדסים כמו ערבות שיש מצוה על שתי ערבות, "ערבה ועוד ערבה", דאז כל אחת "יחידה בפני עצמה" וצריכה להיות שלימה.

ו"זכר לדבר" לסבר את האוזן מש"כ בענייני ר"ה לעניין החילוק בין מניין שלשה שברים למנין ט' טורמיטין דתרועה. עיי"ש.

בסדר שסידר הרמב"ם פסולי ד' מינים

הרמב"ם פ"ח מלולב כתב כל הפסולין בארבעת המינים כפי סדר זה: בהלכה א' כתב דברים הפוסלין בכולן. בהלכה ב' כתב פסול אתרוג של ערלה, תרומה טמאה וטבל. ומהלכה ג' ואילך כתב הפסולין לפי סדר זה: לולב, הדס, ערבה, אתרוג.

ויש ליתן טעם למה שהקדים הרמב"ם בהלכה ב' דין אתרוג של ערלה וכו', ולמה לא עירבן עם שאר פסולי אתרוג שבהלכה ז'.

גדר פסול ערלה

והיה נראה לומר דפסול ערלה ותרומה טמאה וטבל, הרי מצד עצם פסולין זהו תורת פסול בכל הד' מינים. אלא דבמציאות לא נמצא שיפסלו בשאר המינים, ורק באתרוג "נמצא" פסול זה, אך בשורשו אינו מ"דיני אתרוג" דווקא, ודו"ק. ולכך הקדימם הרמב"ם לשאר פסולין המיוחדים לכל מין ומין, דעדיין הם שייכים לפסולים הכלליים שכתב הרמב"ם בהל' א'.

אכן כל זה יעמוד יפה לפירש"י שמפרש מה שאמרו בגמ' פסול ערלה לפי שאין בה היתר אכילה ופירש"י ותוס', ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתכם. ועולה דברינו שפיר לפי"ז, שהרי כל הדינים שנלמדו מ"לכם" נוהגין בכל הד' מינים. א"כ פסול ערלה בעיקרו שייך הוה פסול כללי, אלא ד"למעשה" אינו יוצא אלא באתרוג. וכנ"ל.

גם יעלו דברינו יפה לפמש"כ הרמב"ן דפסול ערלה הוא משום כותותי מיכתת שיעוריה. דגם פסול זה שייך בכל הד' מינים, אלא דלמעשה אין ערלה אלא באתרוג.

אך הרמב"ם עצמו בפיהמ"ש מפרש דפסול ערלה הוא משום שנאמר "פרי" וזה אינו ראוי לאכילה. הרי לרמב"ם גופיה פסול ערלה הוא פסול המיוחד רק לאתרוג [בעיקרו

ושורשון]. א"כ למה כתבו הרמב"ם קודם לפסולי שאר ד' מינים ולא מנאו עם פסולי אתרוג להלן.⁷

וצ"ל בפשיטות דבתחילה נוקט הרמב"ם פסולין שלא מחמת מומין, ומהלכה ג' ואילך נקט הפסולין מחמת מומין ובפסולין אלו כפי סדר לולב, הדס, ערבה, אתרוג. [ועיין בלשון הרמב"ם בהל"ט שמזכרי לשון זה של פסולין מחמת מומין].

בדין כתותי מיכתת שיעוריה באתרוג

נחלקו הראשונים אם באתרוג יש דין כתותי מיכתת שיעוריה. דעת התוס' והרא"ש דיש דין מכתת שיעוריה באתרוג. ודעת הר"ח [והרמב"ם בפיה"מ] שאין דין מכתת שיעוריה באתרוג.

ונראה ביאור מחלוקתם, דהנה התוס' והרא"ש כתבו דאתרוג גם צריך שיעור כאתרוג או כביצה אע"פ שהטעם משום דלא גמר פירא, מ"מ צריך "מינכר לקיחתה". ולהתוס' והרא"ש דין "מינכר לקיחתה" הוא דין ב"חפצא" של אתרוג. וממילא נעשה "דין שיעור באתרוג".

אך לר"ח והר"מ זהו רק דין באופני ה"לקיחה" ואינו דין באתרוג גופיה, ע"כ אין דין שיעור באתרוג כלל, ופשוט.

⁷ ואין לומר דהרמב"ם סובר שיש "גם" פסול של כתותי מכתת שיעוריה [וכמש"כ התוס' שיש גם טעם זה אף שלא הוזכר בגמ' לעניין ערלה]. שהרי הר"מ בפיה"מ כתב הטעם של אשירה משום מזהבב"ע וזהו כגירסת הר"ח המובא בתוס' לא. וביאר הרא"ש דלגירסא זו אין באתרוג כלל פסול דמיכתת שיעוריה.

כי יצפנני בסוכה

ידועים דברי הטור בריש הלכות סוכה [או"ח תרכ"ה] "צונו הבורא יתעלה לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו. ואע"פ שיצאנו ממצרים בחודש ניסן לא ציונו לעשות סוכה באותו הזמן לפי שהוא ימות הקיץ ודרך כל אדם לעשות סוכה לצל ולא היתה ניכרת עשייתנו בהם שהם במצות הבורא יתברך. לכן צוה אותנו שנעשה בחודש השביעי שהוא זמן הגשמים ודרך כל אדם לצאת מסוכתו ולישב בביתו ואנחנו יוצאין מן הבית לישב בסוכה, בזה יראה לכל שמצות המלך היא עלינו לעשותה".

דרכו של הגר"א ז"ל בטעם שחג הסוכות בט"ו בתשרי

ידוע שלגר"א ז"ל יש דרך אחרת בטעם קביעת חג הסוכות בתשרי דווקא. משום שחג הסוכות הוא זכר לענני כבוד. והנה מיד כשיצאו בני ישראל ממצרים זכו בענני כבוד כמש"נ "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך ולילה בעמוד אש" וגו'. אך לאחר שחטאו בעגל נסתלקו ענני כבוד וחזרו בט"ו תשרי. וכך הוא החשבון: ביום כיפור מחל הקב"ה לעם ישראל על חטא העגל, למחרת יום הכפורים הקהיל משה את בני ישראל וציום להביא נדבה למשכן, ביי"ב התחילו להביא והביאו ב' ימים כמש"נ "והם הביאון אליו עוד נדבה בבוקר בבוקר" - שני בקרים, היינו י"ב וי"ג, ביי"ד עסק משה בסיכום מניין ומשקל כל הכסף הזהב והנחושת. ובט"ו בתשרי התחילו בבניין המשכן ומיד עם תחילת הבניין חזרו ענני כבוד לישראל. לכן בחג הסוכות שמתחיל בט"ו בתשרי יום חזרת ענני כבוד עושין זכר לזה ע"י הסוכה.

והנה על עיקר דברי הגר"א ז"ל שענני כבוד פסקו בחטא העגל וחזרו עם תחילת בניית המשכן, אמנם מפורש כן בתרגום שיה"ש עה"פ "עד שיפוח היום ונסו הצללים". ושוב מצאתי כן מפורש ב"יוצר" ליום א' דסוכות [בקטע שאחרי "מחיה המתים"] "שבעה ענני משי סכתם, בענינת פרש סבבתם, תעו כחדק ממסוכתם, ובכן רושפה סוכתם".

קושיא עצומה על הגר"א ז"ל ממקרא מלא

אך בעל יפה עינים הקשה ממקרא מפורש בספר נחמיה [ט, יז - יט] "וימאנו לשמוע ולא זכרו נפלאותיך אשר עשית עמהם וגו' אף כי עשו להם עגל מסכה ויאמרו זה אלוהיך אשר העלך ממצרים וגו' ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם ואת הדרך אשר ילכו בה. היר מקרא מלא שענני כבוד לא סרו מהם אפילו בחטא העגל. וזה פליאה עצומה על דברי הגר"א ז"ל [וכן על תרגום שיה"ש ועל הפייט הנ"ל]. ומצווה ליישב.

[והיה מקום לדחוק ולומר שכוונת הפסוק שענני כבוד לא סרו לגמרי אלא חזרו לאחר זמן. אך זה דוחק גדול ולא משמע כלל בלשון הכתוב. וביותר שבמדרש [במדב"ר כ, י] משמע כפשוטו של המקרא שלא סרו ענני כבוד כלל. וז"ל המדרש: "ואלו כפרו בו ומרדו ואמרו אלה אלוהיך ישראל לא היה צריך לכלותן, אלא אפילו באותה שעה לא זו מחיבתן לזה להן ענני כבוד ולא פסקו מהן המן והבאר וכן הוא אומר וכו' [ומביא הפסוק הנזכר בנחמיה]. ומפורש במדרש שענני כבוד לא סרו כלל].

בענני כבוד היה את ה"תועלת הגשמית" והיה "עניין רוחני" נשגב

ולחומר הקושיא על דברי הגר"א ז"ל נראה לומר כך. בענני כבוד היו שני עניינים. א. היה את העניין לנחותם הדרך, להגביה את השפל ולהשפיל את הגבוה וכן להגן בעדם מנחשים ועקרבים ובלילה להאיר להם. ודבר זה לא סר גם עם חטא העגל, וזה הכתוב בנחמיה. ב. היה עניין נוסף בענני כבוד, שבתוך ענני הכבוד היה בחינה של "יחביאנו צל ידו תחת כנפי השכינה", ולא היה זה רק מקום מוגן ונבדל מבחינה גשמית, אלא גם מקום נבדל מכל העולם מבחינה רוחנית. ומעלה זו נסתלקה עם חטא העגל וחזרה בט"ו בתשרי. והזכר לענני כבוד שאנחנו עושין הוא זכר לאותה בחינה של "יחביאנו צל ידו תחת כנפי השכינה".

עניין הסוכה [וענני כבוד] מקום "נבדל" להשי"ת

ובאמת זה עניין הסוכה, מקום נבדל מבחינה רוחנית. ואמרו בזוהר הקדוש "מה תיבת נח לאגנא אוף הכי סוכה לאגנא". וצ"ב, בשלמא תיבת נח היתה להגן מהמבול, אבל סוכה ממא יש להגן ומה סכנה יש מחוץ לה. וביאור העניין, שתיבת נח לא שמרה מכח העץ והזפת שלה ואם נמוחו וניטשטשו במבול ג' טפחים מהארץ עצמה וימח את כל היקום ודאי וודאי שלא עצי גופר וזפת עמדו בפני המבול. אלא הביאור שבתוך התיבה עשה הקב"ה מקום נבדל מכל העולם ששם אין את הגזירה. ומה שהתיבה לא נמחתה זה בגלל שבמקום הזה [שהיה שונה ונבדל מכל העולם] לא היתה גזירה. א"כ הכוונה "מה תיבת נח לאגנא" אין הביאור להגן מארובות השמים ותהום רבה, אלא להבדיל המקום שלא יהיה בו גזירה.

וזה עניין הסוכה, שבתוכה אנו מוגנים מכל רוע שבעולם ומכל טומאה ואנו תחת כנפי השכינה. כי הסוכה היא "מקום נבדל" שאין בו את חוקי העולם ומנהגיו, אלא כללים אחרים של "תחת כנפי השכינה". ועניין זה הוא זכר לענני כבוד, שהיתה בהם בחינה זו [שחזרה בט"ו תשרי כנ"ל] שהם היו מקום נבדל ומוגן המכל העולם. וזה כוונת הזוה"ק מה תיבת נח לאגנא אוף הכי סוכה לאגנא.

ישיבת עכו"ם בסוכה סותרת ל"התבדלות", ע"כ אוה"ע הופקעו ממצות סוכה

וע"י זה אפשר להבין מה שאמרו עוד בזוהר "ומאן דליתיה מגזעא ושרשא קדישא דישראל לא יתיב בהו [-בסוכות] ויפוק גרמיה מתחות צלא דמהימנותא". ומבואר בזוהר שגוי לא רק שאינו מצווה על סוכה ו"לא יתיב בהו" אלא גם "ויפוק גרמיה מתחות צלא דמהימנותא", שיוציא את עצמו משם. והיינו משום שהסוכה היא "מקום נבדל ומוגן" מכל העולם, וא"כ אם יכנס לשם גוי זה סותר לעצם המהות של סוכה, וכבית שנבנה על מנת ולצורך להגן מחיות, שאם יכניסו אליו חיה רעה זה סותר את מהות הבית, ע"כ גוי לא רק שאינו יושב בסוכה, אלא "יוציא עצמו משם", כי זה סתירה לעניין הסוכה ששם אנו נבדלים מכל העולם להיות תחת כנפי השכינה.

הסוכה כל כך נבדלת מהבלי העולם, ששולטים בה רק חוקי הרוחניות

והנה במצות סוכה מצינו דינים רבים היאך מה נחשב לדופן כגון דופן עקומה וגוד אסיק וגוד אחית ולבוד, שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח וכו'. ונראה שזה מכוון שיהיו כל דינים אלו בסוכה, להורות שכל בנין הסוכה הוא מחמת הדין, ומבחינה רוחנית זהו מקום נבדל, ודו"ק, עד שנאמר דרך מליצה, שאם יעשה אדם סוכה עפ"י כל אלו הדינים נאמר שאינו יושב ב"בניין של עצים ואבנים" אלא הוא יושב ב"בניין של דינים", ודו"ק.

וגם אופן ישיבתנו בסוכה הוא "נבדל" מכל הנהגת העוה"ז, שהרי יש דין בדווקא "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי", והאדם יושב ז' ימים בדירה שלא היה שייך כלל שיגור בה במהלך הרגיל של העוה"ז, ועם כל זה הוא שמח במצוה ומצפה לה ומקיימה בשמחה וטוב לבב. בינו זאת.

כל האזרח בישראל

אמרו בזוהר הקדוש: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות - כל מאן דאיהו משרש וגזעא קדישא דישראל ישבו בסוכות תחות צלא דמהימנותא. ומאן דליתיה מגזעא ושרשא קדישא דישראל לא יתיב בהו ויפוק גרמיה מתחות צלא דמהימנותא". כלומר שרק מי שהוא משורש וגזע קודש ישראל ישב בסוכות ולא גויים.

וצ"ב במה מיוחדת מצות סוכה, שהרי גם שאר מצוות רק ישראל מצווים עליהם ולא גויים.

גוי מופקע ממצות סוכה לגמרי, יותר משר מצוות

ולהבין העניין נאמר דוגמא ממצות ישוב ארץ ישראל. שלעניין גויים ודאי שונה משאר מצוות. כי ההבדל בין ישראל לאומות העולם בשאר מצוות הוא רק שישראל נצטוו לעשות מעשה זה והגויים לא נצטוו, כגון שופר, "גוף המצוה" הוא לשמוע קול שופר, ישראל צוו

לעשות כן ואוה"ע לא צור [ויתכן שיהיה להם ע"ז עכ"פ איזה שכר קלוש כעין "אינו מצווה ועושה" עיין ע"ז ג.]. אך מצות ישוב ארץ ישראל כל "גוף המצוה" הוא שישראל ישבו בארץ ישראל, ואם גוי ישב בארץ ישראל, לא רק שלא נצטווה על זה, אלא אין זה ה"מעשה מצוה" כלל [וכמו לתקוע בחליל]. [ואם ירצה גוי לעשות "מעשה מצוה" של ישוב אר"י אזי שיישב בה ישראל], ודו"ק.

וזה נתחדש בזוהר הקדוש על מצות סוכה מפסוק "כל האזרח בישראל וגו'", שגוי לא רק שאינו מצווה על מעשה זה של ישיבה בסוכה, אלא שישבתו של הגוי היא בכלל לא ה"מעשה מצוה" דגוף המצוה הוא "שישראל ישבו בסוכות". ולסבר את האוזן: גוי שאוכל מצה אמנם לא "קיים" מצות מצה כי הוא לא מצוה, אך הוא "עשה" את אותו "מעשה" שאנחנו כן מצווים עליו. אבל גוי שיושב בסוכה או באר"י גם לא "עשה" את ה"מעשה" שאנו מצווים לעשותו, כי גדר ה"מעשה" הוא "שישראל ישבו בסוכה ובאר"י, וגוי שיושב זה שינוי ב"מעשה" כמו גוי שאוכל ירק במקום מצה, שלא רק שאינו מצוה על ירק אלא זה מעשה אחר. ודו"ק.

סוכה וארץ ישראל שייכים רק בישראל הקנויים לקב"ה "קניין הגוף"

עלה בידינו שיש שני מצוות ששייכות לעם ישראל לא רק בתורת שהם המצווים עליהם, אלא שגוף המצוה היא שתהיה על ידי ישראל, ואילו גוי מופקע ממנה לגמרי. והם מצות ישוב ארץ ישראל ומצות סוכה. ומה נשתנו מצוות אלו נוכל נבאר יפה עפ"י מה שידוע מהגר"א ז"ל על שני מצוות אלו, שרק אותם מקיים האדם בכל גופו ממש ע"י כל אבריו, שנמצא בסוכה ויושב באר"י. ואמר שזה מרומז בפסוק "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון" - איזה מצוות הם "בשלם" עם כל גופו, "סוכו ומעונתו בציון", מצוות סוכה ומצות ישוב אר"י. והנה ידוע מהבית הלוי שהארץ בדרושו לבאר עיקר ההבדל בין ישראל לעכו"ם, דישראל כולו ממש, כל ישותו ועצמותו משועבד לקב"ה ובבחינת "גופו קנוי". ואילו עכו"ם כל כמה שישתעבד להשי"ת אבל עדיין אינו משועבד במהותו ועצמותו ובבחינת אין גופו קנוי.

ומעתה נבין היטב, דשני מצוות אלו, סוכה וישוב אר"י, הם מצוות שצריך בשבילם שיעבוד מוחלט לקב"ה, שהאדם כולו, כל אישיותו וישותו וכל מהותו ועצמותו משועבד להשי"ת. וע"כ מצוות אלו הם "בשלם" - שמתקיימין ע"י כל גופו. [נפשוט שאם זה הצורה ה"חיצונית" והפעולה הגופנית למעשה מצוה, זה מורה על פנימיות הענין, שמצוות אלו גם בשורש העניין הם שעבוד מוחלט של כל רוחו ונפשו של האדם]. ושעבוד מוחלט כזה שייך רק בישראל כמ"ש הביה"ל שהוא עבד בבחינת "גופו קנוי לו", וע"כ שייך שיקיים מצוה "בשלם". אבל עכו"ם מופקע לגמרי משעבוד כזה כי כמה שיעשה מצוות ויעבוד את השי"ת עדיין הכל בבחינת עבד "שאינ גופו קנוי" ולא שייך אצלו כלל עניין זה של "בשלם", ע"כ הוא מופקע ממצוות אלו "בשלם סוכו ומעונתו בציון" וכנ"ל.

וזה מדויק נפלא בלשון הפסוק הקודם [לפס' שפי' הגר"א] "נודע ביהודה אלוקים בישראל גדול שמו. ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון". "נודע ביהודה אלוקים" - רק ביהודה שייך שעבוד כזה לה' ית', "בישראל גדול שמו" - רק אצל עם ישראל יש מצוות אלו ובחינה זו של "ויהי בשלם סוכו ומעונתו בציון". כי אומות העולם מופקעים ולא שייכים בבחינה זו של שעבוד "בשלם" וכמ"ש הביה"ל, וע"כ גם הם מופקעים ממצוות סוכה כמ"ש בזהר ומצות ישוב אר"י וכמשנ"ת.

לעתיד לבוא יוכיח הקב"ה לאוה"ע כמה הם שונים מישראל ע"י מצות סוכה

ודברי הזוהר הקדוש מתאימים באופן נפלא לגמ' בתחילת ע"ז על הדין ודברים שיהיה לעתיד לבוץ בין הקב"ה לאו"ה שרוצם ג"כ לקבל שכר כישראל וכל הדו"ד שם הוא אמה בין ישראל לאומות העולם, עיי"ש. וסוף דבר שהקב"ה נותן להם מצות סוכה וכו' וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא שנאמר ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו.

ורואים שכדי להראות את ההבדל בין ישראל לאומות העולם, הקב"ה בוחר במצות סוכה, וזה מתאים עם דברי הזוהר שעובדי כוכבים מופקעים לגמרי ממצות סוכה. והפסוק שמביאה הגמ' על זה "ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו" כי אומות העולם

לא שייך אצלם שעבוד אמיתי וכנ"ל מהביה"ל, רק אצל ישראל עם קדושו השעבוד הוא "בשלם".

[ובנוסח שאומרים כשנכנסין לסוכה מזכירין הפסוק "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", שהולך על ארץ ישראל ועל זה שישאל שייכים לקב"ה באופן מוחלט, ודו"ק.]

הודו לה' כי טוב ואמרו הושיענו

סוכה [לז:]: "והיכן היו מנענעין בהודו לה' תחילה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא". ונראה ליתן טעם מפני מה דווקא בב' מקומות אלו מנענעין עפ"י מה שאמרו בגמ' שם "אמר רבי יוחנן מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים הארץ שלו במערבא וכו' מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים".

ומבואר בגמ' שיש שני עניינים בנענועים, הא' הוא עניין של הודאה ושבח "למי שהשמים והארץ והארבע רוחות שלו". והעניין הב' הוא בקשה ותפילה "לעצור רוחות רעות וטללים רעים". וי"ל דלכך היו מנענעים בפסוקים של שבח והודאה "הודו לה' וגו'" וזה כנגד העניין ד"למי שהשמים והארץ וד' רוחות שלו", ובפסוק של בקשה ותפילה "אנא ה' הושיעה נא", וזה כנגד העניין ד"לעצור רוחות רעות וטללים רעים" שזה בקשה.

אז ירננו עצי היער

הנה דעת המחבר דהנענועין הוא מוליך ומביא וכו'. ודעת הרמ"א דצריך ג"כ לטרוף הלולב ולכסס העלין.

וראה דיסוד מחלוקתן בראשונים. דהנה כתבו התוס' [סוכה לז:]: דמנענעין בהודו ואנא משום דכתיב אז ירננו עצי היער מלפני ה' כי בא לפוט את הארץ וכתיב בתריה הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו וכתיב בתריה נמי ואמרו הושיענו אלוקי ישענו. וברא"ש כתב "ירננו עצי היער כלומר בעצי היער". הוקשה לו וכי העץ מרנן, והלא האדם מרנן, לכך פי' בעצי היער.

אך הר"ן ר"פ לולב הגזול מביא ירושלמי שלולב היבש פסול שנאמר לא המתים יהללו יה. ומבואר שדעתו שהד' מינים עצמם מהללים. והוא יפרש אז ירננו עצי היער כפשוטו, דהעצים עצמם מהללים. [ואכמ"ל בביאור העניין היאך העץ מהלל, אך הדברים ידועים ויש שפי' כך את עניינם פרקי שירה].

ונראה דהמחבר סובר כהרא"ש דהאדם מהלל ע"י העצים, א"כ מספיק מה שהוא מוליך ומביא וכו' דכך הוא מהלל בעצי היער. והרמ"א סובר כהר"ן שהעצים עצמם מרננים, ע"כ צריך כסכוס, שהעץ עצמו יתנענע.

את הסבך תעשה מפסולת גורן ויקב

חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך [דברים טז, יג]. הטעם על תיבת "באספך" הוא פשטא זקף קטן. ויתכן לרמז בזה על מה שרשו חז"ל מכאן דהסבך צריך להיות מפסולת גורן ויקב. והנה פשוטו של מקרא הוא "מתי" תעשה חג הסוכות, ומדרשו הוא "ממה" תעשה חג הסוכות.

וי"ל דלכך מילת "באספך" היא בפשטא ז"ק והוא מפסיק לרמז שאפשר לקרוא את הפסוק ש"מגרנך ומיקבך" הולך למעלה על "ממה" תעשה חג הסוכות. ומשמעותו כך: "חג הסוכות תעשה לך - באספך" [ונגינתו כאילו מילה זו "נבדלת", שזה הזמן שאז תעשה חג הסוכות וממה תעשנו] - מגרנך ומיקבך חוזר למעלה, מהם תעשה את חג הסוכות".

תשעים ושמונה ברכות בסעודות החג

איתא בזה"ק דמי שמיסב עני על שולחנו בחג, מתברך משבעת האושפיזין. והנה דעת ר"א דחייב אדם לאכול י"ד סעודות בסוכה בז' ימי החג. [וגם לרבנן, אמנם אין חיוב לאכול י"ד סעודות, אך מ"מ זהו הרגילות לאכול י"ד סעודות בז' ימי החג, שהרי טעמו של ר"א הוא משום "כעין תדורו"].

ואם בכל סעודה מיסב עני על שולחנו ומתברך מז' אושפיזין, נמצא בין הכל צ"ח ברכות [ז' ברכות כפול י"ד סעודות]. ויתכן דזהו לבטל צ"ח קללות במשנה תורה, וכמו שפירש"י לעניין הכבשים הקרבים בחג, דמנינם צ"ח לכלות מהם תשעים ושמונה קללות שבמשנה תורה.

בעידן חדוותא שייך להקריב אף על האומות

מה דבחג הסוכות דווקא מקריבין ע' פרים כנגד שבעים אומות. י"ל עפ"י מה דאיתא בספרים [כמדומני מהגר"ז] דבזמן שהאדם בשמחה אז אין לו שנאה לאויביו כלל. א"כ בחג הסוכות זמן שמחתנו זהו הזמן האפשרי וראוי להקריב גם כנגד האומות.

ועפ"י דברי הגר"ז הנ"ל יש לבאר חומר העניין דקמצא ובר קמצא, שהיה שנאת חנם כ"כ עד שגם בעידנא דחדוותא כשעשה משתה וסעודה, עכ"ז לא וויתר כמלוא נימא והיתה שנאתו בכל תקפה, והיא היוצאת מגדר הטבע. השי"ת ישכן אהבה ואחווה ביננו.

רמזים לחג הסוכות

מצינו כמה מאמרי חז"ל באופנים שהתורה נדרשת.

א. "הביאני אל בית היין - רבי אבא בשם ר' יצחק אמר הביאני הקב"ה למרתף גדול של יין - זה סיני - ונתן לי משם את התורה שנדרשת מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא" [שיה"ש רבה ב, א].

ב. "שבעים שקל בשקל הקודש" - למה, כשם שיין חשבונו שבעים כך יש שבעים פנים בתורה" [במדבר רבה יג, טו].

ג. "תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמשים טעמים" [עירובין יג:].

הרי לנו שלש מהלכים באופנים ופנים שיש בתורה. מ"ט, שבעים, ק"נ.

ואמר על כך הגר"א ז"ל שזה מרומז בפסוק "ותחסרהו מעט מאלוקים". במילת "מעט" יש ע' באמצע ומ"ט בצדדין, רמז על שבעים פנים בתורה ועל מ"ט פנים לכאן ולכאן. והנה ג' מניינים אלו מרומזים בסוכה.

שיעור סוכה הוא ז' טפחים על ז' טפחים. הרי שטח [רצפת] הסוכה הוא מ"ט טפחים. וכן הוא שיעור הסכך. רמז ל"מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן".

גובה הסוכה י' טפחים. א"כ שיעור דופן סוכה הוא שבעים טפחים [ז' רוחב על י' גובה]. רמז ל"שבעים פנים בתורה".

שיעור כל דפנות הסוכה לכל הפחות הוא מאה וחמשים טפחים. [שתים כהלכתן - כל אחת ע' טפחים כנ"ל הרי מאה וארבעים. ושלישית אפילו טפח, בגובה י' טפחים, סך הכל מאה וחמשים]. רמז ל"מאה וחמשים טעמים שבתורה".

שיעור כל הסוכה ת"צ טפחים רבועים. [שטח מ"ט טפחים כנ"ל כפול גובה י' טפחים].
 כמניין "תמים" תהיה עם ה' אלוקיך". "התהלך לפני והיה תמים". ויש לרמוז בזה למה
 שאמר הגר"א ז"ל דב' מצוות מקיימים על ידי כל הגוף כולו והם מצות ישיבה בסוכה
 ומצות ישוב ארץ ישראל. ואמר הגר"א ז"ל דזה מרומז בפסוק "ויהי בשלם סוכו ומעונתו
 בציון" דב' מצוות אלו מקיימים "בשלם". ויש לומר דזה רמוז גם בשיעור חלל הסוכה
 שהוא מניין "תמים" טפחים כנ"ל, כי מצוה זו לישב בתוך חלל הסוכה מקיימים ע"י כל
 הגוף, "בשלם" ובתמימות.

גם יש לרמוז בזה על מה שאמרו בזו"ח פרשת תרומה סוכה כנגד אברהם. וכן אמרו
 במדרש בשכר והשענו תחת העץ זכו למצות סוכה. ובאברהם נאמר התהלך לפני והיה
 תמים.

וכן הכתוב "ויעקב נסע סוכותה וגו'" ויעקב נקרא תמים.

בשם אחד הגדולים אשר בארץ, עה"פ "אחלקה שכם ועמק סוכות אמדד", דמילת
 "שכם" אם תחלקנה יעלה בידך ק"פ. והוא שיעור הדפנות של הסוכה: ג' כהלכתן, ז' כפול
 גובה י', הרי ע' כל אחת ושניהם יחד מאה וארבעים. ושלישית טפח שעומד בתוך ג' של
 חברתה ונחשב לבוד וכאילו יש דופן על ד' טפחים, הרי ד' כפול גובה י' עולה ארבעים.
 וס"ה מאה ושמונים טפחים שיעור כל דפנות הסוכה. ומרומז "אחלקה שכם" אם תחלק
 מילת "שכם" יעלה בידך ק"פ "ועמק סוכות אמדד" כמידת דפנות הסוכה.

ויש להוסיף על זה, דמידת שטח [רצפת] הסוכה, וכן מידת הסכך הוא מ"ט טפחים
 [כנ"ל]. כמניין "אמדד". ומרומז "ועמק סוכות אמדד".

ידועים דברי הרמב"ן [פרשת יתרו] דמצוות עשה הם ממדת האהבה [כי העושה מצות
 אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו]. ומצוות לא תעשה הם ממדת היראה [כי הנשמר

מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו".] וכתב דלכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה "כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו".

וחג הסוכות יסודו אהבה. ועל כן כל מצותיו הם מצוות עשה, סוכה לולב, ניסוך המים וכו'. [וחג המצות יסודו יראה ועיקרו מצות ל"ת, ואכמ"ל].

ובמצות סוכה רמוז העניין של "מצוות עשה" שזה יסוד חג הסוכות. שיעור כל הדפנות יחד [שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח] הוא מאה וחמשים טפחים כנ"ל. נוסף לזה שטח הסכך ורצפת הסוכה [מ"ט כל אחד, ז' על ז'] הרי תשעים ושמונה טפחים לסכך ורצפת הסוכה. והכל יחד [צ"ח של דפנות וק"נ של קרקע וסכך] רמ"ח כמניין מצוות עשה.

גם מילת "סוכה" עם המילוי גימטריא רמ"ח: סמ"ך [עם המילוי] עולה מאתיים ועשרים. וא"ו עם המילוי [מילוי א'] עולה שלש עשרה. ה"י עם המילוי [מילוי י'] עולה חמש עשרה. סך הכל "סוכה" עם המילוי עולה רמ"ח כמניין מצוות עשה. לרמז על עניין מצוות עשה שהם ממידת האהבה כמ"ש הרמב"ן וזה עניין חג הסוכות.

[שמעתי בשם הרה"צ רבי לוי יצחק מקטרניסלב רמז נפלא, דבקדמונים מבואר שכל מצוה עשה היא כנגד מצות לא תעשה, ומצות סוכה היא כנגד לאו ד"בל תוסיף ובל תגרע". וכמו שרואים שמצות סוכה בנויה כולה על "שיעורים". וזה מלמד שלא להוסיף ולא לגרוע מאשר צווינו.

ואמר שזה מרומז בפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר". היינו שהסוכה מגינה עלינו מ"זרם" - שמא נגרע מצוה חלילה וישארו רק רמ"ז מצוות. ומ"מטר" - שמא נוסיף מצוה חלילה וישאר בידינו רמ"ט מצוות. ומצות סוכה שהיא כנגד לאו ד"בל תוסיף ובל תגרע" מגינה ושומרת מכל זה.

ומתאים עם האמור שמניין רמ"ח מרומז הן ב"מידות הסוכה" והן במילת "סוכה".]

גם יש לרמז במניין רמ"ח [המרומוז הן במידות הסוכה והן במילת "סוכה" כנ"ל] למה שאמר הגר"א ז"ל דמצות סוכה מקיים האדם "בשלם" ע"י כל גופו ואיבריו. ומרומוז במניין רמ"ח איברים שבאדם שכולם מקיים מצות סוכה.

הושענא רבא

בהושענא אדמה מארר וכו' מוזכר "הושע נא נפש מבהלה". וקצת צ"ב מה עניין תפילה על "הנפש" להושענא זו שמדברת כולה על תבואת השדה.

ואולי י"ל ע"פ הפסוק בתוכחה דבחותי [ויקרא כו טז] "והפקדתי עליכם בהלה את השחפת ואת הקדחת מכלות עינים ומדיבות נפש וזרעתם לריק זרעכם ואכלוהו אויביכם". ובפשטות המילים "מכלות עינים ומדיבות נפש" הולכות על "בהלה, שחפת וקדחת". אך יתכן דהפיטן למד שהמילים "מכלות עינים ומדיבות נפש" קאי גם על ההמשך "וזרעתם לריק זרעכם ואכלוהו אויביכם", ומשום שזרעתם לריק וגו' אז מכלות עינים וגו'. וע"כ אמר הושע נא נפש מבהלה זו - שלא יזרעו לריק הזרע. [ועיין בהעמק דבר שפירש ג"כ מכלות עינים ומדיבות נפש דקאי גם על סיפא דקרא וכמשנ"ת].

רמזים על הוש"ר

אך בעשור לחודש השביעי. יתכן לומר דמילת אך בא לרמוז על הו"ר שהוא בכ"א תשרי כמנין א"ך, דאז נגמר הדין דר"ה ויוה"כ כידוע.

על הפסוק "בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים" [בראשית ח, ה] איתא דבעשירי זהו יוה"כ, ואחד לחודש זהו ר"ה, דבהם נראו ראשי ההרים, היינו זכות האבות שנקראו הרים כדאיתא בחז"ל בהרבה מקומות.

ויתכן לרמוז בזה עוד גם ליום הושענא רבא, דהראשי תיבות של אברהם, יצחק, יעקב, עולה כ"א. וזהו "ראשי" ההרים, היינו האותיות הראשונות בשמות האבות, שמרמזים על כ"א בתשרי שהוא יום הושענא רבא.

מגילת קהלת

החכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים [ז, יט].

ובמדרש - מעשרה שליטים אשר היו בעיר מעשרה מאמרות שנברא בהן העולם.

ע"ד דרוש י"ל בזה, דהנה ידוע כי הדרך להגיע אל אהבת ה' היא בב' אופנים. א. ע"י לימוד התורה וידיעת מצוות ה' מגיע לאהבתו. ב. ע"י התבוננות בגדלות הבריאה ונפלאותיה. וז"ל הרמב"ם בספר המצוות עשה ג: "שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצוותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג וכו' וזאת היא האהבה המחוייבת. עכ"ל הרמב"ם, והם ב' הדרכים הנ"ל. עיי"ש.

ומצינו ב' דרכים אלו בפרק י"ט בתהילים. חציו הראשון של המזמור "השמים מספרים וגו'" הוא על הדרך של התבוננות בנפלאות הבריאה. וחציו השני של המזמור "תורת ה' תמימה משיבת נפש וגו'" הוא על הדרך של עסק התורה המביא לאהבת ה'. ודו"ק.

וגם ברכות קר"ש של שחרית [שהיא קבלת עולל מלכות שמים ואהבת ה', ע"כ צריכים מקודם את הדרכים המביאים לזה] מכוונים על שני הדרכים הנ"ל. ברכת יוצר אור וכו' כולה על נפלאות הבריאה [וגם צבא השמים שרפים ואופנים וחיות הקודש]. וברכת אהבה רבה על עסק התורה ולימוד מצוותיה. ודו"ק.

וי"ל, דהפסוק בקהלת אומר מה משני דרכים אלו עדיף, דעדיף הדרך של עסק התורה ולימודה מהדרך של התבוננות בנפלאות הבריאה. וז"ש "החכמה [- תורה] תעוז לחכם

[טובה לו לתכלית של אהבת ה'] מעשרה שליטים - מעשרה מאמרות שנברא בהן העולם" - מאשר הדרך של התבוננות בנפלאות הבריאה.

בדרך אחר י"ל במדרש "החכמה תזו לחכם מעשרה שליטים - מעשרה מאמרות שנברא בהן העולם.

עפ"י מה שמבואר באריכות בספה"ק ויסוד הדברים כבר שנוי במשנה ובגמ' ובאגדה, שהעוסק בתורה נותנת לו מלכות ומשלה על כל כוחות הטבע וכל סדרי וחוקי הבריאה. וכמו שהאריך בנפה"ח שע"ד. ועיין מש"כ האוה"ח הק' בשלח עה"פ וישב הים לאיתנו.

וז"ש החכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים מעשרה מאמרות שבהן נברא העולם. דעל ידי החכמה ומכחה יש לחכם מלכות וממשלה אף על חוקי הבריאה.

[ב' דרכים אלו אינם "פשוטו" של המדרש, כי המדרש מתחיל "החכמה תעוז לחכם זה הקב"ה". אך יתכן ע"ד דרוש].

שמח בחור בילדותיך ויטיבך לבך בימי בחורותך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך [יא, ט].

ובגמ' [שבת סג:]: דרשו פסוק זה על דברי תורה, עיין שם. ומבואר דבכדי להגיע לדרגה של שמחת התורה וש"יטיב לבו" בתלמוד תורה [שבאופן זה הוא עסק התורה הראוי כמש"נ פיקודי ה' ישרים משמחי לב], זה אי אפשר אם לומד שלא כפי טבעו ובדרך שכופה את עצמו שלא עפ"י דרכו. אלא אך ורק אם ילמד כפי טבעו, בדרך הלימוד המתאים לדעתו ובדברים שנמשך אליהם, אז יזכה לשמחת התורה. וכמ"ש אין אדם לומד תורה אלא במקום שלבו חפץ. ועיין רש"י על הגמ' בשבת שם.

כי הולך האדם אל בית עולמו [יב, ה].

ובמדרש איתא על ר"ש בן חלפתא שלא יה לו להתפרנס וכו' והתפלל לפני האלוקים וניתן לו אבן טובה מן השמים וכו' אמרה אשתו מהיכן אלו וכו' התחיל מספר לה וכו' אמרה איני טועמת כלום עד שתאמר לי שתחזירה מוצאי שבת, אמר לה למה אמרה לו אתה רוצה שיהא שולחנך חסר ושולחן חבירך מלא והלך ר' שמעון והודיע מעשה לרבי אמר לו לך אמור לה אם שולחנך חסר אני אמלאנו משלי וכו' אמרה לו וכי אדם רואה לחבירו לעוה"ב ל אכל צדיק וצדיק הוה ליה עולם בפני עצמו שנאמר כי הולך האדם אל בית כעולמו וסבבו בשוק הסופדים עולמים אין כתיב אלא עולמו כיון ששמע כן וכו'. עיי"ש.

ובפשוטו כוונתה היתה לומר שכל אחד שיש לו עולם שלו וע"כ לא שייך שיעביר לחבירו.

אך אפשר לומר עוד, דכידוע השכר של עוה"ב אינו כשאר מתן שכר דעלמא, אלא עניינו הוא שהאדם בונה את עולמו של עצמו, ומה שעשה זה מה שיש לו והקיבול שכר נעשה ממילא. וכמו שהאריכו בספה"ק [עין נפה"ח שע"א].

נמצא, דשכר זה לא שייך כלל לקבל מאחרים ולהעבירו וכו'. ודבר זה שכך הוא אופן קיבול שכר של עוה"ב נלמד מפסוק זה "כי הולך האדם אל בית עולמו וגו'".

ואזן וחקר תקן משלים הרבה [יב, ט].

אמרו בגמ' [שבת יד: ועירובין כא:] בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידיים יצתה בת קול ואמרה בני אם חכם לבך ישמח לכי גם אני ואומר חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר.

ובתוס' [עירובין] הקשו למה לא חשיב גם שניות לעריות שתיקן שלמה. עיי"ש.

ועיין חת"ס [שבת שם] שכתב דהבת קול לא היה על מה שהוסיף איסורין כמו עריות, דזה כבר היה לעולמים עיי"ש, רק הבת קול על מה שתיקן תקנה איך לנהוג באיסורין שעשה, שגזר על הידים ועשה תקנה בנטילה, וכן גזר על מחצר למבוי וכו' ותיקן לזה עירוב. ו"התקנה" מועילה שלא יכשלו באיסור, כי יש תקנה ודרך היאך לנהוג. וע"ז יצתה בת קול בני אם חכם לבך וגו'. עיי"ש.

ואמרתי למורי הגריש"א שליט"א די"ל שב' סוגי התקנות הנ"ל שכתב החת"ס אמורות בפסוק "ואזן וחקר תקן וגו'". "אזן" היינו שהוסיף איסורים הוצאה, טומאה ועריות, שעשה אזנים לתורה. ו"תקן" זהו "התקנה" שעשה ע"י עירובי חצרות ונטילת ידים.

ויש לציין למה שאמר האמרי אמת על מה שארז"ל למה נקרא שמו יתרו שייתר פרשה אחת היא פרשת "ואתה תחזה וגו'". וצ"ב דהפרשה מתחלת קודם ומפני מה נחשב רק מ"ואתה תחזה". ואמר האמור"א דעד ואתה תחזה רק אמר לא טוב הדבר אשר אתה עושה נבול תבול וגו' לא תוכל עשוהו לבדך וכו'. ולומר מה לא טוב ומה לא לעשות אין בזה רבותא כל כך. ועיקר מעלתו מה שנתן לו תקנה "ואתה תחזה וגו'" היאך כן יעשה ויהי אלוקים עמו. ועל זה שבחו שנתן תקנה.

והוא כעין דוגמא למש"כ החת"ס דהבת קול בני אם חכם לבך וכו' היתה על ה"תקנות" היאך כן לנהוג שתיקן שלמה המלך ע"ה.



עניני שמיני עצרת

אך שמח – מיעוט הבא לרבות

בגמ' [סוכה מח.] דרשו מהפסוק "והיית אך שמח" לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. וקשה דהרי "אך" הוא מיעוט דכל אכין ורקין מיעוטיין הן והיאך דרשו מזה "לרבות".

וביאר הגר"א ז"ל שהדרשה היא שבכל ימי חג הסוכות יש מצוות רבות לשמוח בהם, סוכה, לולב וניסוך המים. אך בשמיני עצרת אין עוד מצוות מיוחדות ונשאר רק שמחת יו"ט. וזהו מש"נ "אך שמח" ולא עוד מצוות, ומרבה ליל יו"ט אחרון שנשאר בו אך מצות שמחה, אבל באמת מילת "אך" היא מיעוט.

והנה בפשטות לשון הכתוב משמע שהתורה אומרת "מעלה" ביום שמיני עצרת ובאמת כן הוא לשון הגמ' לרבות לילי יו"ט האחרון, ולדברי הגר"א צ"ב הלשון "לרבות" דהלא זהו מיעוט.

ביום שמיני עצרת השמחה היא בכחינת נגילה ושמחה כן - כן בהקב"ה כן בתורתך"

וביאר העניין נראה, דהנה כל שמחת הרגל עניינה לשמוח בבורא ית"ש וכמו שאומרים בתפילת הרגלים "וישמחו כן ישראל מקדשי שמך". וכל המצוות של המועד הם אמצעים ודרכים אל השמחה בהקב"ה. וכמש"נ ולקחתם לכם וגו' ושמחתם לפני ה' אלוקיכם וגו' שמצוות אלו הם אמצעי ודרך אל השמחה בהשי"ת.

אך ביום שמיני עצרת יש כל כך קירבה בין הקב"ה לכנסת ישראל [וכמו שארז"ל עצרו לפני וכו' פר אחד כנגד אומה אחת וכו'], שאין צריך לשום אמצעי שיביאנו לשמחה בהשי"ת, ואנו שמחים בו עצמו. וא"כ, מה שנתמעט יום שמיני עצרת מכל המצוות של החג, אדרבה, זהו ריבוי גדול וממעלת היום. ולכן מיעוט זה שנתמעט ממילת "אך" משמעות לשון הגמ' שהוא רבותא ומעלה.

ובתרגום יונתן על הפסוק ביום השמיני עצרת תהיה לכם תרגם: "כנישין תהוון בחדוא מן מטילכון לבתיכון". וצ"ב, הרי כשבאים לומר יו"ט אומרים מה יש בו ולא מה אין בו. לא אומרים "בחג הסוכות תאכלו חמץ ובפסח תשבו בבית, בר"ה אל תתענו וביוה"כ לא תתקעו". ולמה כאן מפרשד עצרת תהיה לכם שתכנסו לבתיכם, וכי ה"כניסה לבית" היא היו"ט של שמע"צ, הרי ה"כניסה לבית" היא רק שנתם היו"ט של סוכות.

ולהנ"ל מיושב יפה. דמעלת יום שמיני עצרת היא שאנו שמחים בקב"ה עצמו מתוך קירבה גדולה כ"כ שאין אנו צריכים למצוות שיהיו אמצעים וכלים לשמחה בה' ית'. ומה שאנו נכנסים לבתינו זה לא מה "שאינ" בשמע"צ דאין זה "ירידה" ו"העדר" ממה שהיה בסוכות, אלא זה מה "שיש" בשמע"צ כי זה "עליה" ו"הוספה" ממה שהיה קודם, דמקודם שמחנו בה' ע"י מצוות חג הסוכות, ועתה מעלין בקודש והקירבה היא כ"כ גדולה עד שאנו שמחים בו עצמו מבלי שום אמצעי.

ועיין בחינוך [שכד] אחרי שכתב שמצות לולב היא משום שמחה, וז"ל: ואם תשאל שמיני עצרת שיש בו שמחה גדולה לישראל למה לא היה ניטל בו, התשובה כי יום שמיני עצרת כולו לשם וכמו שאז"ל משל למלך וכו' ולבסוף אמר עכבו עמי יום אחד שקשהעלי פרידתכם, ולפיכך נקרא עצרת ואם כן אין צריך זכרון אחר"ל. ומבואר בדבריו כנ"ל, דמה שאין מצוות החג נוהגות בשמע"צ זהו למעלת היום שאנו שמחין שה' יתברך "כולו לשם".

נגילה ונשמחה בך - בכ"ב אותיות שכתבת בתורה

ועפ"י הנ"ל יש ליתן טעם למה שקבעו את יום שמיני עצרת ליום שמחה על גמרה של תורה. כי שמחת התורה ג"כ עניינה שמחה בבית"ש בלי אמצעים כי קוב"ה ישראל ואורייתא חד הוא והתורה אינה אמצעי אלא עצמותו ית' [ועיי' בענין זה בנפה"ח שער ד' פ"ו] וגם שמחתה אינה אמצעי לשמוח בה' אלא בו עצמו בלי שום אמצעי. [ועיי' בנפה"ח שער ד' פ"ג שבמצוות צריך כוונה לשם הדביקות בו ית' אך בתורה א"צ לשום כוונה מלבד לשמה - לשם התורה, וביאורו מטעם שעצם הדביקות בתורה היא הדביקות בעצמותו ית' בלי אמצעי וכמשנ"ת]. וזה כעין בחינת שמחת יום שמיני עצרת.

ומתאים באופן נפלא עם דברי המדרש [שיה"ש רבה] "זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו, אר"א אין אנו יודעין במה לשמוח אם ביום אם בהקב"ה, בא שלמה ופירש נגילה ונשמחה בך בהקב"ה בך בישועתך בך בתורתך בך ביראתך אר"י בך בכ"ב אותיות שכתבת לנו בתורה וכו'". ע"כ המדרש. ומבואר דשמחה בתורה נקראת שמחה בהקב"ה ודו"ק. ויש לציין ב"ך גימטריא כ"ב רמז לכ"ב בתשרי יום שמיני עצרת שהוא יום שמחה בהקב"ה עצמו גם בלי היכי תימצי של "מצוות היום" ודו"ק.

וידוע מה שהגרא זללה"ה היה שמח ביום שמיני עצרת וש"ת יותר מכל יו"ט וכו'. ומבואר לפי הנ"ל.

בביאור דעת הט"ז

ידוע מש"כ הט"ז [תרס"ח] דמשיקבל עליו תוספת יו"ט דשמיני עצרת אינו יושב עוד בסוכה. וכבר תמהו רבים דתוספת הוא להתחיל כבר דיני היום הבא, אבל איך יכול התוספת להפקיע דינים של היום הקודם.

ויתכן לבאר שיטת הט"ז ע"פ התרגום יונתן עה"פ עצרת תהיה לכם "ביומא תמינאה כנישין תהוון בחדוא מן מטילכוון לבתיכוון". הרי מבואר שהיציאה מן הסוכה לבית אינה "דין שלילי" שנגמר מצות סוכה וממילא נשאר בלא כלום, אלא "דין חיובי" לצאת מהסוכה לבית. והוא ממהות יו"ט של עצרת. ע"כ שייך תוספת "להקדים" שכבר כעת יחול ויתקיים דין זה. [ועייך בקטע הקודם מש"כ לבאר שזהו עלויו של יום שמיני עצרת].

ולפי הנ"ל, לכאורה דין הט"ז יהיה רק לגבי מצות סוכה, כי היציאה מן הסוכה היא "קיום" דין מדיני שמע"צ. אך לא לענין מצות לולב [כי לגבי מצות לולב אין "דין חיובי" מדיני שמע"צ להפסיקה, אלא ממילא זמנה תם ודו"ק]. ויוכל לקיים מצות לולב גם ארח שקיבל תוספת חג שמיני עצרת.

[ונתעוררתי לזה ממה שראיתי בס' המועדים בהלכה ליישב לשון רש"י שנקט דשמיני רגל בפני עצמו לעניין "שאיך יושבין בסוכה", ובערל"נ העיר דהיה יכול לומר גם לעניין לולב וניסוך המים שאין נוהגין בשמיני. ובס' מועדים בהלכה ביאר עפ"י התרגום יונתן הנ"ל, דהיציאה מן הסוכה היא "מדיני שמע"צ", משאי"כ שאר מצוות החג ממילא זמנם תם ודו"ק.]

רמז לשיטת הרמב"ן

בגמ' פסחים [ע:]: דרשו מהפסוק "וחגותם אותו חג לה' שבעת ימים בשנה" "שבעה, שמונה הו, אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה את השבת". ולפי"ז מדוקדק מש"נ בלשון "שבעת ימים בשנה" שאי"ז שבעה ימים קבועים, דבכל שנה יצא שבת ביום אחר, רק עכ"פ יהיה איזה שבעת ימים בשנה.

ויתכן לרמז עוד בפסוק זה מש"כ הרמב"ן פירוש א' על מ"ש דשמיני רגל בפנ"ע, דנפק"מ לחיגר בראשון ונתפשט בשני דפטור משום שכולן תשלומין לראשון, מ"מ בשמיני חייב דרגל בפני עצמו הוא. וי"ל דזה מרומז בפסוק זה. דהנה רש"י בחגיגה [ט.].

פירש הטעם שכולן תשלומין לראשון "שהרי יום אחד עשה הכתוב עיקר דכתיב אותו" [הוא הפסוק הנזכר]. ומעתה י"ל דמילות "שבעת ימים" קאי ארישא דקרא דמש"נ "וחגותם אותו" [ומדוקדק יום ראשון וכולן תשלומיו כמש"כ רש"י] הרי תשלומיו "שבעת ימים" אבל יום השמיני הוא רגל בפני עצמו וכמש"כ הרמב"ן.

שמיני עצרת – ורוממתנו מכל הלשונות

ידוע מה שביאר הגר"א ז"ל בנוסח תפילת יו"ט שמרמז על שלש רגלים, דמה שאומרים "אתה בחרתנו" זה הולך על פסח שאז ה' בחר בנו להיות לו לעם [בדומה ל"אירוסין"]. "אהבת אותנו" הולך על שבועות שנתנה לנו תורה [בדומה ל"נישואין"]. "ורצית בנו" הולך על סוכות שהשמחה בסוכות היא על הריצוי שהיה ביום הכפורים על חטא העגל.

ונראה להוסיף, שהמשך "ורוממתנו מכל הלשונות" הולך על שמיני עצרת וכמו שאמרו חז"ל דעניין יו"ט של עצרת לפי שכל ימות הרגל הקריבו כנגד שבעים אומות, וכשבאין ללכת אמר להם המקום בבקשה מכם עשו לי סעודה קטנה כדי שאהנה מכם. אותו פר יחידי [של שמיני] למה כנגד אומה יחידה. [עיין סוכה נה: ורש"י סו"פ פינחס]. ומבואר שזה עניין יו"ט של עצרת שה' רוממנו מכל הלשונות ודו"ק.

אך שמ"ח רמז לעשרוני מנחות החג

והיית אך שמח. יתכן לרמוז בזה למניין כל העדרונים של כל קרבנות החג [עם שמיני עצרת]. דשיעור כל המנחות עולה שמ"ח עשרונים.

דיש ע"א פרים של שלשה עשרונים לפר, הרי רי"ג עשרונים. ויש ט"ו אלים של שני עשרונים לאיל, הרי ל' עשרונים. ויש ק"ה כבשים של עשרון עשרון לכבש האחד, הרי ק"ה עשרונים. ובין הכל שמ"ח עשרונים כמנין והיית אך שמ"ח.

רמז לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה

והיית אך שמח. ובגמ' דרשו מזה לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה. וידוע מה שהקשה הגר"א ז"ל דכל "אך" הוא מיעוט והיאך בא לרבות.

ובדרך רמז י"ל דמצות שמחה נוהג בג' רגלים שהם ט"ז ימים בשנה שהם ל"ב עונות. וכשתוריד לילי יו"ט ראשון של ג' רגלים נשאר כ"ט עונות שזה מנין שמ"ח שעות כמניין "והיית אך שמח". וכל זה רק אם גם ליל יו"ט אחרון בכלל אז יעלה מניין השעות שמ"ח. וז"ש והיית אך שמח דבתיבת שמ"ח נרמז לרבות לילי יו"ט אחרון לשמחה.



”תשית לראשו עטרת פז”

התודה והברכה לידידנו יקר יקרים

הרב הנכבד משה תוסיה כהן הי”ו

סיועו להוצאת קונטרס זה וצדקתו עומדת לעד

ישלם ה' פעלו הטוב ותהי משכורתו שלימה.

ברכות לראש משביר

לכבוד ידידינו הנכבדים הדגולים

על סיועם ותמיכתם בחפץ לב ברוח נדיבה

להצלחת כה”ר משה דוד ורעייתו ונו”ב רבקה סנדלר וביתם יצ”ו

ימלא ה' משאלות ליבם לטובה ברו”ג

וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם.

לעלוי נשמת הרב יוסף בן שלמה אהרן כהן זצ”ל

ורעייתו מרת ברכה בת הרב יוסף ע”ה

הונצח ע”י המשפחה

ת.נ.צ.ב.ה.